بسم الله الرحمن الرحيم

دستورالعمل نگارش و ارسال مقالات
برای دو فصلنامهٔ «حدیث‌پژوهی»

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 فاصلهٔ کافی میان سطور، با برنامهٔ وُرد تایپ شده و به ایمیل نشریه ارسال شود.
۶. ذکر مشخصات کامل نویسنده به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و درجهٔ 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، بدنهٔ اصلی، نتیجه، فهرست منابع.
۹. درج معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۰. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه، در داخل پرانتز قید گردد.
۱۱. در این فصلنامه، مقالاتی انتشار می‌یابند که در یکی از عرصه‌های علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشند.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
۱۳. مقالات رسیده توسط سردبیر، بررسی و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد.
۱۴. مقالات چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان آن‌ها و صحت نوشتارهای علمی نیز با آن‌هاست.

شیوه‌نامه

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقالات در شماره‌های آینده، نکات ذیل را رعایت کنند:

در تدوین مقالات لازم است این ترتیب رعایت شود:

الف. عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق، به صورت کوتاه و رسا درج گردد؛

ب. مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام و خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبهٔ 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 نتیجهٔ 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؛

هـ. 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. بدنهٔ اصلی مقاله

۱. بدنهٔ 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 شاکلهٔ 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، شمارهٔ صفحه و سال انتشار اثر دوم، شمارهٔ صفحه)

در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت اشاره می‌گردد:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شمارهٔ صفحه/ نام خانوادگی، سال انتشار، شمارهٔ 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 خلاصهٔ 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، شمارهٔ مجله، سال انتشار.

پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان پایان‌نامه»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد/ دکتری، نام استاد اهنما، 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 شمارهٔ ۳/۱۰۶۹۰
مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸، کمیسیون
بررسی نشریات علمی کشور
(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)
به مجلهٔ حدیث‌پژوهی درجهٔ
علمی ـ پژوهشی اعطا کرده است.

این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC و
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID نمایه شده است.

■

مجلهٔ حدیث‌پژوهی بر اساس تفاهم‌نامه همکاری که با دانشگاه‌های زیر منعقد کرده است، انتشار می‌یابد:
۱. دانشگاه اراک ۲. دانشگاه اصفهان ۳. دانشگاه تربیت مدرس ۴. دانشگاه الزهرا
۵. دانشگاه قم ۶. دانشگاه مازندران ۷. دانشگاه یزد

۳۴

حدیث پژوهی

دو فصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

دوره ۱۷، شماره ۲ (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

تحلیل استفاده از راویان ضعیف در أسناد کتاب کافی
حمید محمدی، علی‌محمد میرجلیلی، مهدی غلامعلی/ **۷**
نقد و بررسی روایت جواز «کشتار جمعی» در جنگ
محمدعلی حیدری مزرعه آخوند، فائزه السادات قریشی‌نسب، بمانعلی دهقان منگابادی/ **۳۵**
اعتبارسنجی سند و متن روایات معراجیه در تفسیر مأثور نورالثقلین
آمنه امیدی، الهام زرین کلاه/ **۶۷**
بررسی دلالی روایات فریقین در مورد حوض کوثر و ویژگی‌های آن
رضا نوروزی، میثم دوست‌محمدی، خداداد سالاری سلاجقه/ **۹۷**
گفتمان‌کاوی روایات امام صادق(ع) درخصوص کیفیت مواجهه با حاکم جائر
فتحیه فتاحی‌زاده، سیده زینب گلابگیرنیک/ **۱۳۱**
دفاع از اصالت و اعتبار روایت تاریخی حدیث قضیب ممشوق
حسین ستار، سکینه انصاری/ **۱۶۱**
مشایخ یک راوی، منبعی برای شناخت بهترِ او؛ نمونه: بررسی استادانِ ابوالمفضّل شیبانی
محمد عافی خراسانی، حامد دژآباد/ **۲۰۱**
بررسی تحلیلی و کشف رابطهٔ «عُجب» و «وحشت» در حدیث «إن أوحش الوحشة العجب»
فاطمه کاشانی اسدی جعفری، علی احمد ناصح/ **۲۳۳**
بازشناسی مکاتب متقدم حدیثی شیعی خراسان و کیفیت تعامل با دیگر مکاتب حدیثی شیعه
فروغ پارسا/ **۲۶۳**
تأثیرگذاری ابن‌نوح سیرافی بر حدیث شیعه
اعظم فرجامی/ **۲۹۱**
اعتبارسنجی روایات فطرس ملک و نقد پژوهش‌های پیرامون آن
سید حیدر اشرف آل طه/ **۳۱۷**
استعاره‌ای نهفته در روایتی کهن (الدَّمُ الدَّم)
محمود مکوند/ **۳۴۵**
نقد ادعای «ولید بن صالح باصمد» دربارهٔ تعارض روایات شیعی مربوط به «انتظار فرج»
حسن زرنوشه فراهانی، زینب هرمزی/ **۳۷۳**
نقد و بررسی احادیث تَغَلُّب با تأکید بر صحیحین
ریحانه مجتبایی رنانی، مهدی ایزدی/ **۴۰۷**
اعتبارسنجی حدیث «لو وقعت قطرة فی بئر...»
یونس بامری، علی ثامنی/ **۴۳۱**

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۷ـ۳۴

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

تحلیل استفاده از راویان ضعیف در أسناد کتاب کافی

حمید محمدی*
علی‌محمد میرجلیلی**
مهدی غلامعلی***

◄ چکیده

حصول اطمینان به صدور روایات از جانب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام امری بس مهم است. هرگونه خللی در صدور روایت از معصوم‌علیه‌السلام ممکن است روایت را از اعتبار ساقط کند. طبق مبانی متأخرانِ سندمحور بیش از نصف روایات کتاب *کافی* تألیف کلینی دچار ضعف سندی هستند. ولی کلینی که طبق مبنای متقدمان مشی کرده، چنان‌که در مقدمه اذعان دارد، روایات صحیحه را گردآوری کرده است. پژوهش پیش رو به‌دنبال پاسخ به این پرسش است که کلینی با چه معیارهایی به صحت روایت راویان ضعیف حکم کرده است؟ این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و شیوهٔ توصیفی‌تحلیلی و پژوهشی سامان یافته است. نتیجهٔ پژوهش نشانگر آن است که برخی از معیارها و نشانه‌های دال بر صحت روایت راویان ضعیف در کافی بدین قرار است: استفاده از نگاشته‌های اصحاب، استفاده از قراین، شهرت روایت، نقل حدیث در حالت استقامت راویان ضعیف، اعتماد به نگاشته‌های مشهور اصحاب، استفاضهٔ اجمالی روایت، تعدد أسناد روایات ضعیف، إنجبار خبر ضعیف با خبر صحیح و استواری متن حدیث.

◄ کلیدواژه‌ها: کلینی، *الکافی*، روایت ضعیف، وثوق صدوری، قراین.

* دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران/ hamid387387@gmail.com
** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران، نویسنده مسئول/ almirjalili@meybod.ac.ir
*** دانشیار گروه حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران/ gholamali.m@qhu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

۱. مقدمه

حدیث گنجینهٔ ارزشمندی است که برخلاف قرآن کریم عموماً به‌صورت آحاد به دست ما رسیده و حصول اطمینان به صدور آن از معصوم‌علیهم‌السلام ضروری است و در طول تاریخ، سنجش اعتبار گزارش‌های حدیثی، همواره از دغدغه‌های محدثان و حدیث‌پژوهان بوده است. در فرایند اعتبارسنجی روایات، معمولاً دو مقولهٔ صحت انتساب متن به امام‌علیه‌السلام و درستی محتوای حدیث بررسی می‌شود. از این دو بُعد به «وثوق سندی» و «وثوق صدوری» تعبیر می‌شود. آنچه امروزه در بین عالمان دینی رواج دارد، وثوق سندی است و به عبارتی دیگر توجه به سند احادیث و بررسی تک‌تک راویان مد نظر است. در این شیوه، به صِرف ضعیف بودن، مجهول بودن یا مهمل بودن روای، روایت کنار گذاشته می‌شود؛ ولی در وثوق صدوری توجه به قراین متعدد برای حصول اطمینان از صدور روایت از معصوم استفاده می‌شود. آنچه در میان قدما رواج داشته روش دوم بوده است؛ مامقانی دراین‌باره می‌نویسد: «أنّهم کانوا یطلِقُونَ الصحیحَ علی کلِّ حدیثٍ إعتَضَدَ بما یقتَضی اعتمادهم علیه» (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج۲: ۱۶۶)؛ قدما هر حدیثی را براساس آنچه اتکا به آن را ایجاب می‌کرد، «صحیح» می‌گفتند. کلینی نیز در میان قدما از این قاعده استثنا نبوده و در کتاب کافی از این روش بهره برده و در مقدمهٔ کتاب خود به‌صراحت، احادیث کتاب خود را صحیح معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، مقدمه: ۲۵). فیض کاشانی مراد کلینی را از «صحت»، صحیح قدمایی می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۲۳). دلیل این رویکرد در نزد قدما آن است که به مجرد اینکه روایت دچار ضعف سند باشد، نمی‌توان آن را از دایرهٔ گزاره‌های دینی خارج دانست و آن را تکذیب کرد؛ بلکه برخی از آن‌ها، روایات ارزشمندی هستند و حتی معصومین‌علیهم‌السلام ما را از رد و تکذیبِ روایاتی که جعلی بودن آن‌ها معلوم نیست نهی کرده‌اند:

> عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَحَدِهِمَاعلیهما‌السلام قَالَ: «لَا تُکَذِّبُوا بِحَدِیثٍ أَتَاکُمْ بِهِ مُرْجِئِیٌّ وَ لَا قَدَرِیٌّ وَ لَا خَارِجِیٌّ نَسَبَهُ إِلَینَا فَإِنَّکُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّهُ شَیءٌ مِنَ الْحَقِّ فَتُکَذِّبُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج۲: ۳۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲: ۱۸۷-۱۸۸).
>
> ابوبصیر از امام باقر یا امام صادق‌علیهما‌السلام نقل می‌کند که فرمود: حدیثی را که یکی از مرجئه یا قدریه یا خوارج به ما نسبت می‌دهند، دروغ نپندارید؛ زیرا شما نمی‌دانید که شاید حقیقتی در این خبر نهفته باشد و به‌واسطهٔ دروغ دانستن آن، خدا را در عرشش تکذیب کنید.

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

حال اگر بخواهیم طبق شیوۀ متأخران به سراغ معتبرترین کتاب روایی شیعه یعنی کتاب کـافی برویم، به‌دلیل شمار قابل توجهی راویان ضعیف و مجهول و مهمل در ایـن اثـر، بـیش از نصـف أسناد این کتاب ضعیف خواهد بود (حجت، بی‌تـا: ۱۷۴). ایـن جسـتار بـه‌دنبـال آن اسـت کـه معیارهای کلینی در اعتبارسنجی روایات به‌شیوۀ قدما را به دست آورد. اهمیت این شیوه آن اسـت که با به دست آوردن معیارهای کلینی، می‌توان از آن‌ها در این عصر بهره برد؛ زیرا برخی از بزرگان و حدیث‌پژوهان متأخر به‌شیوۀ قدما تأکید دارنـد؛ بـرای عنـوان نمونـه، مجلسـی اول، در روضـة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه ضمن ردّ شیوۀ افراطی و شیوۀ تفریطی در پذیرش خبر، بـر آن است عمل به خبر غیر صحیح‌السند درصورتی‌که همراه با قراین باشد، جایز است (مجلسـی، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۲۱). همچنین آقا ضیاء عراقی، ملاک حجیت خبر را فقط بـر پایـۀ وثـوق در نقـل روایت می‌داند، به‌گونه‌ای که احتمال کذب روایت به درجه‌ای ضعیف برسد که عقلا به آن توجـه نکنند. ایشان اعتماد به شخص در دین و دنیا را فقط بدین سبب می‌داند کـه لازمـه‌اش وثـوق بـه حدیث باشد نه ازاین‌رو که اعتماد بـه شـخص راوی در حجیـت روایـت او، خصوصـیت داشـته باشد (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۱۳۴). همچنین محقق اصـفهانی بـر ایـن عقیـده اسـت کـه دلیـل حجیت خبر واحد بر حجیت خبر موثوق‌الصدور دلالت می‌کند و در نظر ایشان، اگـر وثـوق بـه صدور خبر پدید آید، گرچه از راه غیرمعتبر باشد، موضوع حکم وجداناً و قهراً فراهم شده است و درنتیجه، ادلۀ حجیت خبرِ واحد شامل آن می‌گردد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج۳: ۴۳۳).

درنتیجه در نظر قدما و برخی از متأخران سند روایت تنها راه ارزیابی برای حصول اطمینان به صدور روایت از معصوم نخواهد بود، بلکه می‌توان با استفاده از قراین مختلـف بـه ایـن اطمینـان دست یافت.

۲. پیشینۀ پژوهش

پژوهش حاضر که تحلیل استفاده از راویان ضعیف در طریق کتاب الکافی را مورد ملاحظه قـرار می‌دهد، دارای پیشینۀ خاص خود نیست و بـر پایـۀ بررسـی صـورت‌گرفتـه، ایـن موضـوع بـرای نخستین‌بار است که به دست پژوهش سپرده می‌شود. البته در اینجـا چنـد اثـر سـامان یافتـه کـه هیچ‌کدام از آن‌ها موضوع پژوهش پیش رو را مورد توجه قرار نداده است؛ ازجمله:

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

– کتاب حدیث ضعیف (حسین‌پوری، ۱۳۹۳ش)؛ رسالت این نوشتار، همان‌طور که نویسنده در مقدمه به آن اشاره می‌کند، بررسی ملاک‌های متعدد قدما در ارزیابی حدیث و ارائهٔ تصویری تاریخی و کلی و در حد امکان شیوه و ملاک‌های قدما در تعامل با حدیث ضعیف است، ولی تطبیق این شیوه بر احادیث موجود را از رسالت خود خارج می‌داند. نویسنده در فصل چهارم، فقط به سه معیار کلینی اشاره می‌کند.

– مقالهٔ «تأملی در دیدگاه آیت‌الله نمازی پیرامون روایات کافی» (الهی خراسانی، ۱۳۹۱ش)؛ این اثر به بررسی مبنای آیت‌الله نمازی شاهرودی در کتاب الأعلام الهادیة الرفیعة فی اعتبار کتب الأربعة پرداخته است. نویسنده در این مقاله، دلایل اعتبار روایات کافی را ازنظر آیت‌الله نمازی چنین برمی‌شمرد: برگرفته شدن از اصول اربع‌مائة، موجود بودن تمام اصول حدیثی در زمان کلینی، شهادت مؤلف بر صحت احادیث در خطبهٔ کتاب، دستور امامان به پذیرش روایات راویان ثقه و ستایش کافی ازسوی عالمان شیعه. این دو اثر بااینکه بحث کاملی دراین‌باره انجام نداده‌اند، در موارد محدودی هم که اشاره کرده‌اند، هم‌پوشانی دارند و پاره‌ای از آن‌ها هم قابل خدشه‌اند که از رسالت این نوشتار خارج است.

– مقالهٔ «بررسی أسناد احادیث سه باب از کتاب الحجة کافی» (فروزان‌فر و غروی نائینی، ۱۳۸۷ش)؛ که با بررسی سند احادیث سه باب از باب‌های کتاب الحجه به روش متأخران، ضمن یادآوری برخی احادیث مهم دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام، بر تثبیت سند بسیاری از احادیث این سه باب تأکید دارد.

با توجه به توضیحات مذکور روشن گردید که محور و اهداف این مقاله با سایر آثار موجود بسیار متفاوت بوده و ازاین‌رو، پژوهش حاضر از نوآوری برخوردار است.

۳. روایت ضعیف

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، شیوهٔ قدما برای حصول اطمینان به صدور روایت از معصوم علیه‌السلام براساس قراین بوده است و روایت در نزد آنان به معتبر و غیرمعتبر تقسیم می‌شده و از زمان علامه حلی (م ۷۲۶ق) روایت به چهار گروه صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم شد که هریک دارای شرایط ویژهٔ خود هستند. در اینجا به‌اجمال با تعریف آن‌ها آشنا خواهیم شد.

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

حدیث صحیح: حدیثی که سند آن تا معصوم علیهم السلام متصل باشد و تمام راویان در سند و در تمام طبقات، شیعهٔ امامی و عادل باشند.

حدیث حسن: روایتی که در سند آن تا معصوم علیهم السلام راوی امامی و ممدوح (بدون تصریح بر عدالتش) وجود دارد.

حدیث موثق: به روایتی گفته می‌شود که در سند آن راویانی وجود دارند که هرچند انسان‌های موثق و مورد اعتمادی هستند (در حدیث و نقل آن مورد اعتمادند) ولی دارای فساد عقیده‌اند؛ مانند واقفیه و فطحیه.

حدیث ضعیف: یعنی روایتی که دارای هیچ‌یک از صفات راویان انواع سه‌گانهٔ گذشته نیست. قهپایی به همین معنا اشاره نموده است: «و هو ما لا یجتمع فیه شروط احد الثلثة الاقسام المتقدمة بان یشتمل طریقه علی مجروح بالفسق و نحوه او مجهول الحال او ما دون ذلک کالوضّاع» (قهپایی، ۱۳۶۴ش، ج۷: ۱۹۷)؛ روایت ضعیف به حدیثی اطلاق می‌شود که شروط یکی از اقسام سه‌گانهٔ متقدم (صحیح، حسن و موثق) را نداشته باشد. مثلاً در طریق آن راویانی قرار داشته باشند که به فسق و مثل آن و یا مجهول‌الحال یا بدتر، مثل جعل‌کنندهٔ حدیث، جرح شده باشند.

بنابراین اگر در سلسلهٔ سند، راویانی قرار داشته باشند که جرح شده باشند یا دست‌کم یکی از راویان، جرح‌شده یا ناشناخته باشد، ضعیف قلمداد می‌شود. این درحالی است که حتی در بدترین حالت که راوی، دروغ‌گو یا جاعل است، نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام سخنان او دروغ و ساختگی است؛ زیرا دروغ‌گو نیز همواره دروغ نمی‌گوید. ازاین‌رو در ادامه، معیارهای کلینی برای قبول روایات راویان ضعیف بررسی می‌شود.

۴. معیارهای کلینی در قبول روایات راویان ضعیف

معیارهای کلینی ـ از برجستگان مکتب حدیثی قم در قرن چهارم هجری ـ در قبول روایت راویان ضعیف را باید بررسی کرد و از آن معیارها در دورهٔ متأخران سود جست. برخی از این معیارها عبارت‌اند از:

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

۴-۱. مکتوب محوری / فهرست‌نگاری

بررسی تاریخ حدیث شیعه در سده‌های نخست هجری، نشان می‌دهد بخشی از احادیث با گفت‌وگو به‌صورت سینه‌به‌سینه از برخی راویان به دیگران منتقل شد؛ ولی تقریباً همهٔ آن‌ها به شکل‌های متنوع نوشتاری درآمد. شواهد گوناگون تاریخی گواه آن است که نوشته‌ها وظیفهٔ مهم انتقال میراث حدیثی شیعه را بر عهده گرفتند و از همان ابتدا با تأکید و سفارش ائمه‌علیهم‌السلام این مکتوبات بودند که زمینهٔ نقل و گسترش معارف اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را فراهم آوردند. به عبارت دیگر، میراث حدیثی امامیه ازطریق مکتوبات متولد شد و بالید (سرخه‌ای، ۱۴۰۰ش: ۳۱).

اساتید کثیرالروایهٔ کلینی دارای کتاب بوده و یا در طریق نقل کتاب‌ها قرار گرفته‌اند. این مطلب برای ارزیابی صحت روایات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در ادامه به معرفی برخی از مهم‌ترین اساتید کلینی که صاحب اثر بوده یا حلقهٔ وصل صاحبان اثر بوده‌اند، خواهیم پرداخت:

الف) علی بن ابراهیم بن هاشم؛ وی از مهم‌ترین اساتید کلینی است؛ زیرا کلینی از او ۵۶۳۰ روایت نقل کرده است.[1] ایشان فرزند ابراهیم بن هاشم است که اولین کسی است که احادیث کوفیان را در قم نشر داد (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۱۶). علی بن ابراهیم تعداد ۴۸۱۹ روایت که ۸۸ درصد از روایات او را شامل می‌شود، از پدرش ابراهیم بن هاشم نقل کرده است. ابراهیم بن هاشم دارای کتاب بوده و در طریق کتاب‌های ابن‌ابی‌عمیر است. به گفتهٔ نجاشی، ابن ابی‌عمیر دارای ۹۵ کتاب بوده است که بعد از شمردن برخی از آن‌ها، در پایان چنین می‌نویسد: «أخبرنا بسائر کتبه أحمد بن علی السیرافی قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر بجمیع کتبه» (همان: ۳۲۷). همچنین ابراهیم بن هاشم در طریق کتاب حسین بن یزید نوفلی قرار دارد (همان: ۳۸).

یکی دیگر از کسانی که علی بن ابراهیم کثیراً از او روایت اخذ کرده، محمد بن عیسی بن عبید است. این اخذ روایت به ۵۰۳ حدیث می‌رسد که ۴۷۹ مورد از یونس بن عبدالرحمن نقل شده؛ که این دال بر آن است محمد بن عیسی به کتاب یونس طریق داشته است. به بیان نجاشی، یونس بن عبدالرحمن دارای آثار زیادی بوده است. وقتی ابوهاشم داود بن قاسم جعفری کتاب یوم و لیله یونس بن عبدالرحمن را به امام حسن عسکری‌علیه‌السلام عرضه کرد، حضرت در تأیید این کتاب فرمود: «أعطاهُ اللهُ بِکلِّ حرفٍ نوراً یومَ القیامة» (همان: ۴۴۷). نجاشی در پایان ترجمهٔ یونس بن

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

عبدالرحمن می‌نویسد: «أخبرنا محمد بن علی أبو عبد الله بن شاذان القزوینی قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا عبد الله بن جعفر قال: حدثنا محمد بن عیسی قال: حدثنا یونس بجمیع کتبه» (همان: ۴۴۸)؛ تمام آثار یونس بن عبدالرحمن توسط محمد بن عیسی نقل شده و قسمتی از آن، از این طریق به علی بن ابراهیم رسیده و از ایشان به کلینی منتقل شده است.

ب) محمد بن یحیی عطار؛ کلینی از ایشان ۴۸۴۲ روایت نقل کرده و ازاین‌رو دومین شیخ روایی کلینی است که کلینی از او روایات فراوانی نقل می‌کند. از این تعداد روایت، عطار ۳۵۶۰ مورد را از احمد بن محمد بن عیسی اشعری اخذ کرده که ۸۱ درصد روایات از اوست.

اشعری دارای کتاب‌های متعددی بوده و یکی از کسانی که در سند کتاب‌های وی قرار دارد، محمد بن یحیی عطار است: «أخبرنا بکتبه الشیخ أبو عبد الله الحسین بن عبید الله و أبو عبد الله بن شاذان قالا: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا سعد بن عبد الله عنه بها، و قال لی أبو العباس أحمد بن علی بن نوح: أخبرنا بها أبو الحسن بن داود عن محمد بن یعقوب عن علی بن إبراهیم و محمد بن یحیی و علی بن موسی بن جعفر و داود بن کورة و أحمد بن إدریس عن أحمد بن محمد بن عیسی بکتبه» (همان: ۸۳).

استاد دیگر عطار، محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب است که عطار از وی ۴۶۰ روایت اخذ نموده است. به گفته شیخ طوسی وی صاحب کتاب بوده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۰) و نجاشی علاوه‌بر نام بردن از تألیفات او با عبارت «حسن التصانیف» از آن‌ها تمجید می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۳۳۴).

ج) حسین بن محمد عامر اشعری؛ کلینی در کتاب کافی از حسین بن محمد ۸۳۸ روایت نقل کرده است. وی دارای کتاب نوادر بوده است و کلینی در طریق نجاشی به این کتاب قرار دارد؛ چنان‌که نجاشی گفته است: «له کتاب النوادر، أخبرناه محمد بن محمد، عن أبی غالب الزراری، عن محمد بن یعقوب عنه» (همان: ۶۶). از این تعداد روایات، ۶۲۹ مورد که ۸۸ درصد روایات وی را تشکیل می‌دهد، از معلی بن محمد بصری اخذ شده است و معلی بن محمد ۴۱۳ روایت را که ۴۹/۲۸ درصد می‌شود، از حسن بن علی وشاء نقل کرده است. وشاء دارای کتاب‌های همچون ثواب الحج و المناسک و النوادر بوده است (همان: ۴۰).

د) احمد بن ادریس؛ کلینی از وی در کافی ۸۶۳ روایت نقل کرده است. به بیان نجاشی

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

ایشان کثیرالحدیث و دارای کتاب نوادر بوده است (همان: ۹۲). ابن‌ادریس از این تعداد روایات، ۵۹۳ مورد را که ۶۸/۷۱ می‌شود، از محمد بن عبدالجبار اخذ کرده است. شیخ طوسی در کتاب فهرست از احمد بن ادریس در طریق کتاب محمد بن عبدالجبار نام می‌برد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۵).

ه) محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری؛ از او در کافی ۵۷۵ حدیث نقل شده است. وی تنها شاگرد فضل بن شاذان است که ۱۰۰ درصد احادیث وی را به کلینی رسانده است. اکثر روایات ابن‌شاذان از سه نفر است؛ ابن‌ابی‌عمیر ۲۶۸، صفوان بن یحیی ۲۰۸ و حماد بن عیسی ۹۰ حدیث. و ازسوی دیگر هر سه نفر این راویان دارای آثار روایی هستند؛ برای ابن‌ابی‌عمیر ۹۴ کتاب ثبت شده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷) و برای صفوان ۳۰ کتاب (همان: ۳۲۷) و همچنین برای حماد، آثاری در کتب فهرست آمده است (همان: ۱۴۲).

و) علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان رازی؛ وی معروف به علان است و کتابی با عنوان کتاب أخبار القائم‌علیه‌السلام داشته است (همان: ۲۶۰). کلینی از وی ۵۰۴ روایت نقل کرده است. با توجه به عنوان کتاب علان و احادیث نقل‌شده از او در کافی، به نظر می‌رسد روایات از کتاب وی اخذ شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۲۵-۳۲۸). از ۵۰۴ حدیث نقل‌شده از وی در کتاب کافی، ۱۹۹ روایت از «سهل بن زیاد» و ۷۰ روایت از «صالح بن ابی‌حماد رازی» است. سهل بن زیاد، دارای کتاب نوادر بوده است که ازطریق علان به کلینی منتقل شده و در اختیار سایر مشایخ قرار گرفته و آن را نقل کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۱۸۰). نقل مشایخ از این کتاب دال بر آن است که در آن دوران، قرینه‌ای بر وثاقت روایات سهل بن زیاد در دست آن‌ها بوده است. صالح بن ابی‌حماد نیز دارای دو کتاب با عنوان‌های خطب امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام و النوادر بوده است که به نظر می‌رسد علان طریق به کتاب‌های اوست (همان: ۱۹۸).

با بررسی اجمالی که صورت گرفت، کلینی از ۱۸۸۶۳ حدیث که در کافی نقل کرده است، ۱۳۱۵۲ روایت آن را از اساتید کثیرالروایه اخذ کرده که این اساتید، همان‌گونه که ملاحظه شد، صاحب کتاب بوده یا حلقهٔ وصل به آثار گذشتگان‌اند. با بررسی سایر اساتید مؤلف که از حوصلهٔ این بحث خارج است، می‌توان وضعیت بقیهٔ روایت را همین‌گونه یافت که روایات ازطریق کتاب‌ها و اصول به دست کلینی رسیده است. این نشانگر آن است احادیث شیعه و ازجمله

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

روایات کتاب کافی، مکتوب‌محور بوده و با این روش به نسل‌های پسین انتقال می‌یافته، و روشن است آنچه به‌صورت نوشتار درآید و در معرض انتقال قرار گیرد، از اتقان بیشتری برخوردار خواهد بود.

۴-۲. رویکرد اصالت قراین

بسیاری از عالمان همچون شیخ بهایی بر این باورند که هر حدیثی که عوامل اعتمادآفرین آن را پشتیبانی کند یا همراه با عوامل وثوق‌آور باشد، نزد قدما صحیح شمرده می‌شده است (سرخه‌ای، ۱۴۰۰ش: ۸۰)؛ ازاین‌رو با کنار هم قرار دادن چند قرینه می‌توان به وثوق و اطمینان رسید و روایت ضعیف را از حالت ضعف خارج کرد و به قوت رساند. برای مثال در طریق حدیث پیش رو سهل بن زیاد قرار دارد که ازسوی رجال‌شناسان به غلو متهم شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۱۸۵). سند روایت چنین است:

عَلِی بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أُسَامَةَ وَ عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أُسَامَةَ وَ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی إِسْحَاقَ عَمَّنْ یثِقُ بِهِ مِنْ أَصْحَابِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ‌علیه‌السلام أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ‌علیه‌السلام قَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّک لَا تُخْلِی أَرْضَک مِنْ حُجَّةٍ لَک عَلَی خَلْقِک» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۷۸، ح۷).

این روایت بدون در نظر گرفتن قرینه‌ها، در بدو امر، نشانگر این است که این مطلب از غلو سهل بن زیاد ناشی شده است ولی با کمک قراین می‌توان به درستی این روایت پی برد.

قرینهٔ اول: روایت اول باب که در طریق آن احمد بن محمد بن عیسی قرار دارد که خود جزوِ غالی‌ستیزان است و نقل روایت پیش رو تأیید روایت قبلی است.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیرٍ عَنِ الْحُسَینِ بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام تکونُ الْأَرْضُ لَیسَ فِیهَا إِمَامٌ قَالَ لَا قُلْتُ یکونُ إِمَامَانِ قَالَ لَا إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا صَامِتٌ (همان، ج۱: ۱۷۸، ح۱).

قرینهٔ دوم: دومین روایت این باب که در طریق آن محمد بن ابی‌عمیر قرار دارد و مؤید روایت سهل بن زیاد است.

عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ یونُسَ وَ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَ فِیهَا إِمَامٌ کیمَا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَیئاً رَدَّهُمْ وَ إِنْ نَقَصُوا شَیئاً أَتَمَّهُ لَهُمْ» (همان، ج۱: ۱۷۸، ح۲).

قرینهٔ سوم: در پنجمین روایت این باب، سه طبقهٔ آن جزو اصحاب اجماع هستند: ابوبصیر، عبدالله بن مسکان و یونس بن عبدالرحمن (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۵۰۷، ۶۷۳ و ۸۳۰).

عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْکانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا علیهما‌السلام قَالَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ یدَعِ الْأَرْضَ بِغَیرِ عَالِمٍ وَ لَوْ لَا ذَلِک لَمْ یُعْرَفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۷۸، ح ۵).

از این قراین استفاده می‌شود که روایت سهل بن زیاد نیز از معصوم علیه‌السلام صادر شده است؛ البته روایت سهل بن زیاد دارای دو سند دیگر نیز هست؛ چنان‌که گذشت.

۴-۳. شهرت روایت ضعیف

یکی از قواعد مهمی که کاربرد فراوانی دارد، عمل مشهور فقها طبق روایت یا کثرت نقل آن در کتب روایی است. در این صورت اگر روایت ازنظر سند دچار ضعف باشد، عمل فقها باعث جبران ضعف سند و موجب تقویت آن خواهد شد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج۳: ۱۶۸). به دیگر سخن، باید نگاه کرد آیا روایت مورد عمل علما واقع شده یا نه؛ اگر روایتی مورد عمل مشهور باشد، آن روایت حجت خواهد بود. چه از سند معتبر برخوردار باشد یا نباشد. ازطرف دیگر، اگر مشهور فقها از روایتی اعراض کرده باشند و طبق آن فتوا نداده باشند، آن روایت فاقد اعتبار خواهد بود و فرقی نمی‌کند سند آن صحیح باشد یا ضعیف باشد؛ چون گویای آن است که روایت در نزد فقها دارای عیبی بوده که از آن روگردان شده‌اند.

مثال اول: یکی از آموزه‌های که در روایات بدان پرداخته شده، عالم ذر است که دال بر پیمان گرفتن برای پروردگاری خداوند و نبوت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام است. کلینی اولین حدیث «باب فیه نتف و جوامع من الروایة فی الولایة» را برای این مفهوم قرار داده است.

مُحَمَّدُ بْنُ یعْقُوبَ الْکلَینِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ عَلِی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ بُکیرِ بْنِ أَعْینَ قَالَ کانَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام یقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِیثَاقَ شِیعَتِنَا بِالْوَلَایةِ وَ هُمْ ذَرٌّ یوْمَ أَخَذَ الْمِیثَاقَ عَلَی الذَّرِّ وَ الْإِقْرَارَ لَهُ بِالرُّبُوبِیةِ وَ

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

لِمُحَمَّدٍﷺ بِالنُّبُوَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۴۳۶).

هرچند این روایت به‌دلیل وجود سهل بن زیاد دچار ضعف سند شده است، احمد بن محمد بن خالد برقی این روایت را با دو سند همراه با تفصیل بیشتری نقل کرده است:

الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِی بْنِ رِئَابٍ عَنْ بُکیرِ بْنِ أَعْینَ قَالَ کانَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام یقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَک وَ تَعَالَی ...

وَ رَوَاهُ عُثْمَانُ بْنُ عِیسَی عَنْ أَبِی الْجِرَاحِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه‌السلام وَ زَادَ فِیهِ وَ کلُّ قَلْبٍ یحِنُّ إِلَی بَدَنِه (برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱: ۱۳۵).

همین مضمون باز توسط محمد بن حسن صفار در بصائر الدرجات ذکر شده و لذا این روایت به شهرت رسیده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَینِ جَمِیعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِی بْنِ رِئَابٍ عَنْ بُکیرِ بْنِ أَعْینَ قَالَ کانَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام یقُولُ إِنَّ اللَّهَ أَخَذ ... (صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۹).

مثال دوم: در نجاست میت آدمی بعد از سرد شدن و قبل از غسل دادن اختلافی نیست و برای آن اجماع نیز نقل شده است (سبزواری، بی‌تا، ج۱: ۱۴۷) و در این زمینه علاوه‌بر روایت صحیح که از محمد بن حسن صفار نقل شده (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۴۲۹) دو روایت دیگر نیز در کتب حدیثی آمده است: روایت اول از حسنه حلبی است که در کتاب کافی نقل شده است: «عَنِ الْحَلَبِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یمَسُّ الْمَیتَ أَینْبَغِی لَهُ أَنْ یغْتَسِلَ مِنْهَا قَالَ لَا إِنَّمَا ذَلِک مِنَ الْإِنْسَانِ وَحْدَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یصِیبُ ثَوْبُهُ جَسَدَ الْمَیتِ فَقَالَ یغْسِلُ مَا أَصَابَ الثَّوْبَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳: ۱۶۱). حسنه بودن این روایت در نظر محقق سبزواری به خاطر «ابراهیم بن هاشم» است که توثیق صریح در مورد او وارد نشده است (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۱۶)؛ روایت دوم: «عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ مَیمُونٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام عَنِ الرَّجُلِ یقَعُ ثَوْبُهُ عَلَی جَسَدِ الْمَیتِ قَالَ إِنْ کانَ غُسِّلَ الْمَیتُ فَلَا تَغْسِلْ مَا أَصَابَ ثَوْبَک مِنْهُ وَ إِنْ کانَ لَمْ یغَسَّلِ الْمَیتُ فَاغْسِلْ مَا أَصَابَ ثَوْبَک مِنْهُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۷۶). علت ضعیف بودن این روایت مجهول بودن راوی آن «ابراهیم بن میمون» است که در کتب رجالی برای آن وصفی ذکر نشده است (طوسی، ۱۳۷۳ق: ۱۶۷).

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

محقق سبزواری دلیل عمل کردن به این دو روایت ضعیف‌السند را عمل اصحاب می‌داند (سبزواری، بی‌تا، ج۱: ۱۴۷). در نظر محقق سبزواری، عمل پیشینیان از علما طبق روایت شرط است نه عمل پسینیان؛ ایشان در مواردی به این امر تصریح دارد (همان، ج۱: ۴ و ۱۰۷).

۴-۴. نقل احادیث در حالت استقامت راویان ضعیف

برخی از راویان در دوران زندگی خود، دو دورهٔ متفاوت را تجربه کرده‌اند: در دورهٔ اول مورد اعتماد اهل‌بیت علیهم‌السلام و اصحاب بوده‌اند و در دوران دوم به‌دلیل عملکرد بدشان از اعتبار آن‌ها کاسته شده و به ضعف گرویده‌اند. روایات منقوله از این راویان سه حالت دارد: حالت اول اینکه مشخص باشد روایاتی که نقل کرده‌اند در دوران ضعف آنان بوده است، در این صورت روایات آنان حجت نیست؛ حالت دوم این است که روایات آن‌ها مشخص نیست از چه دوران از زندگی‌شان نقل شده است. این دسته از روایات نیز حجیت ندارد، چون اصل اولی عدم حجیت است؛ حالت سوم این است که با قراینی بتوانیم کشف کنیم منقولات او در چه دورانی از او نقل شده است؛ آنگاه اگر در دوران وثاقت باشد، حجت خواهد بود و اگر در دوران ضعف بوده باشد، فاقد حجت خواهد بود.

برای مثال، عثمان بن عیسی از وکلای امام کاظم علیه‌السلام و مورد وثوق آن حضرت بود، ولی بعد از مدتی از سران واقفه شد و مورد غضب امام رضا علیه‌السلام قرار گرفت (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۳۰۰). علی بن ابی‌حمزه نیز سرگذشتی شبیه عثمان بن عیسی دارد. وی در دوره‌ای ثقه و از وکلای امام کاظم علیه‌السلام بوده و در دوره‌ای دیگر از سران واقفه شد (همان: ۲۴۹). بااین‌حال در کتاب کافی از عثمان بن عیسی ۴۰۷ روایت و از ابن‌ابی‌حمزه ۲۸۹ روایت نقل شده است. اگر قراینی بر وثاقتشان پیدا نشود، روایت زیادی از گزاره‌های دینی خارج خواهند شد.

قرینه‌ای که برای صحت روایات این دو راوی می‌شود اقامه کرد، این است که این جریان بعد از مدتی در شیعه به «کلاب ممطوره» معروف شدند و این لقب برای آن‌ها شیوع پیدا کرد (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۱). توضیح اینکه سگ نجس است و مؤمن سعی می‌کند که سگ در زندگی او نباشد. حال اگر سگ، باران‌خورده نیز باشد، لزوم دوری از آن بیشتر است. ظهور این

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

تعبیر این است که شیعیان پس از مدت کوتاهی از این افراد دوری می‌کردند؛ بنابراین، اخذ روایت توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری از عثمان بن عیسی که به سخت‌گیری در دریافت روایت شهره دارد و همچنین نقل روایت علی بن الحکم که ثقه و جلیل‌القدر بوده (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۶۰) از ابن‌ابی‌حمزه، نشانگر آن است که نقل این روایات مربوط به قبل از واقفی شدن آن‌ها بوده است و درنتیجه، تا قرینه‌ای یافت نشود که روایتی مربوط به دوران واقفی شدن آن‌هاست، روایات آن‌ها مورد اعتماد است.

۴-۵. اعتماد به نگاشته‌های مشهور اصحاب اهل‌بیت علیهم‌السلام

پذیرفته شدن اثری در میان قدما، نقش کلیدی در قبول روایات آن داشت؛ هرچند که راویان ضعیف در حلقهٔ وصل آن اثر به معصوم وجود داشته باشند. ازاین‌رو، وجود حدیث در یکی از کتاب‌های مشهور که مؤلف آن از یاران معصوم علیه‌السلام بوده باشد، سبب می‌شد که علما بر آن تکیه و اعتماد کنند. با جست‌وجوی عبارات «رواه جماعة من الناس» و «رواه جماعات من الناس» در نرم‌افزارهای رجالی دریافت می‌شود که اصحاب و راویان فراوانی دارای کتاب‌های حدیثی مشهور بوده‌اند که به نسل‌های آینده منتقل شده‌اند؛ مانند کتاب الصلاة حریز بن عبداللّه سجستانی و کتب حسین بن سعید و علی بن مهزیار که شیخ صدوق به شهرت کتاب‌های آنان تصریح کرده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۳). یا مؤلف آن غیرامامی، ولی مورد اعتماد و وثوق باشد؛ مانند کتاب حفص بن غیاث القاضی و حسین بن عبیداللّه السعدی و کتاب القبله از علی بن الحسن الطاهری.

مثال: در نظر شیعه فرقی ندارد امام در چه سنی به مرتبهٔ امامت برسد. کلینی در کتاب الحجة «باب حالات الأئمة علیهم‌السلام فی السن» این عقیده را بیان می‌کند؛ اما وجود سهل بن زیاد در سند این روایت باعث ضعف سندی آن است:

سَهْلُ بْنُ زِيادٍ عَنْ عَلِي بْنِ مَهْزِيارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: «سَأَلْتُهُ يعْنِي أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام عَنْ شَيءٍ مِنْ أَمْرِ الْإِمَامِ فَقُلْتُ يكونُ الْإِمَامُ ابْنَ أَقَلَّ مِنْ سَبْعِ سِنِينَ فَقَالَ نَعَمْ وَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسِ سِنِينَ فَقَالَ سَهْلٌ. فَحَدَّثَنِي عَلِي بْنُ مَهْزِيارَ بِهَذَا فِي سَنَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَ مِائَتَينِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۸۴).

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

اما ازآنجاکه نجاشی آثار متعددی برای علی بن مهزیار برمی‌شمارد و از کتاب‌های او این‌گونه یاد می‌کند: «و صنف الکتب المشهورة» (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۲۵۳)، این گمان تقویت می‌شود که سهل بن زیاد حلقهٔ وصل آثار علی بن مهزیار به اساتید کلینی است وگرنه کتب وی مشهور بوده و نیازی به سند نداشته است.

۴-۵. عرضهٔ حدیث بر اهل‌بیت علیهم‌السلام

در تاریخ ارزشیابی حدیث شیعه، همچنان‌که ارزش‌گذاری رجال حدیث به‌معنای خاص آن، یعنی تأیید یا رد اشخاص راوی توسط ائمه علیهم‌السلام صورت می‌گرفت، ارزش‌گذاری حدیث بر پایهٔ تأیید یا رد احادیث منفرد و یا مجموعه روایات کتاب‌های حدیث نیز معمول بوده است تا از ورود سیل‌آسای اخبار ساختگی که همان آغاز و در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نشان‌دهندهٔ نفوذ سودجویان فرصت‌طلب در صفوف مسلمان بود، جلوگیری کند و سره را از ناسره تمییز دهد.

یکی دیگر از مواردی که باعث اطمینان به صدور روایت از معصوم می‌شود، اطلاع از عرضهٔ روایات بر معصومین است که در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از این نوع ارزش‌گذاری‌ها توسط اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته می‌شود.

سلیم بن قیس الهلالی که به سرنخ‌هایی از اختلاف و تفاوت در نقل‌های روایی و دروغ بستن به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دست یافته بود، برای روشن شدن حقیقت به حضور امیرالمؤمنین علیه‌السلام رسید تا مطلب برایش آشکار شود. حضرت علی علیه‌السلام با ترسیم فضای دقیق حدیث و تحدیث و با تقسیم راویان به چهار دسته، راز درستی گفته‌های خود و نادرستی روایات برخی دیگر از راویان را فاش ساخت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۶۲).

ابن سعد در طبقات خود با سندش از «عمرو بن الاصم» نقل می‌کند که در خانهٔ «عمرو بن حریث» بر امام حسن مجتبی علیه‌السلام وارد شد و گفت: «مردم گمان می‌کنند حضرت علی علیه‌السلام قبل از قیامت رجعت می‌کند. امام خندید و با تعجب فرمود: سبحان‌الله! اگر ما به این قضیه علم داشتیم، زنانش را تزویج نمی‌دادیم و اموالش را تقسیم نمی‌کردیم» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۲۸). امام علیه‌السلام با شنیدن این حدیث آن را رد کرده و علت نادرست بودنش را بیان فرمودند.

ابان بن ابی‌عیاش مجموعه احادیثی را که از سلیم بن قیس اخذ کرده بود، در مدت سه روز بر

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

امام زین‌العابدین علیه‌السلام عرضه کرد، حضرت آن‌ها را تأیید کرد و فرمود: «صَدَقَ سُلَیمٌ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذَا حَدِیثُنَا کلُّه نَعْرِفُه» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج۲: ۵۵۹). کشی نیز این حدیث را از عمرو بن أذینه نقل کرده است (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۳۲۲).

با توجه به اینکه تحدیث در شیعه بر کتاب‌محوری استوار بوده است و مجموعه‌های روایی تدوین و ازطریق استنساخ و قرائت رواج پیدا می‌کرد، اصحاب در پاره‌ای از اوقات برای اطمینان از محتویات کتاب‌ها، آنان را بر اهل‌بیت علیهم‌السلام عرضه می‌کردند. در اینجا به ذکر نمونه‌های از این نوع ارزش‌گذاری‌ها توسط اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته می‌شود:

شیخ طوسی در کتاب فهرست، یکی از کسانی را که صاحب کتاب معرفی کرده، «عبیدة بن محمد بن قیس بجلی» است. عبید از قول پدرش نقل می‌کند بعد از عرضهٔ کتاب به امام باقر علیه‌السلام مورد تأیید آن حضرت قرار گرفت و فرمود: «هذا قولُ علی بن أبی‌طالب علیه‌السلام، إنّه کان یقُولُ: إذا صَلّی قال فی أوّلِ الصّلاة...» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۰۸).

نجاشی از «داود بن قاسم جعفری» دربارهٔ عرضهٔ کتاب «یونس بن عبدالرحمن» به امام حسن عسکری علیه‌السلام چنین نقل می‌کند: «کتاب یوم و لیله یونس {بن عبدالرحمن} را خدمت امام حسن عسکری علیه‌السلام عرضه داشتم. فرمود: تصنیف چه کسی است؟ گفتم: نوشتهٔ یونس مولی آل یقطین است. فرمود: خداوند به‌ازای هر حرف آن، نوری در روز قیامت به او عطا فرماید» (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۴۴۷).

مرحوم کلینی با سند خود از محمد بن حسن بن ابی‌خالد چنین نقل می‌کند: «به امام جواد علیه‌السلام گفتم: فدایت گردم، مشایخ ما از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام روایت‌های زیادی دارند؛ ولی چون در تنگنای تقیه بوده‌اند، کتاب‌های خود را پنهان نگه داشته‌اند؛ ازاین‌رو از آن‌ها نقل نشده است. وقتی از دنیا رفته‌اند، آن کتاب‌ها به دست ما رسیده است. حضرت فرمود: از آن {کتاب‌ها} حدیث نقل کنید؛ زیرا آن‌ها حق هستند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۵۳).

امیرمؤمنان علیه‌السلام پس از رسیدن به خلافت، رساله‌ای به‌عنوان دیات نوشت و آن را به حکام خود در بلاد مختلف ارسال نمود تا براساس آن حکم کنند. این روایت به‌سبب وجود سهل بن زیاد و حسن بن علی بن فضّال در سند آن ضعیف است (همان، ج۷: ۳۱۱)، ولی شیخ حسن نجفی (م ۱۲۶۲ ق) در جواهر الکلام تصریح می‌کند که این روایت معتبر است؛ زیرا اصل ظریف بر امام

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

جوادعليه‌السلام و امام حسن عسکری‌عليه‌السلام عرضه شد و آن دو امام آن را تصدیق کرده‌اند. این عرضه و تصدیق قرینهٔ صدور روایت از امام‌عليه‌السلام است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۳: ۱۹۵). قسمتی از این روایت در کافی ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۷: ۳۱۱) ولی کامل آن در الفقیه آمده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج۴: ۷۵).

۴-۶. استفاضهٔ اجمالی یا تواتر معنوی اخبار ضعیف

برخی از روایات کافی دارای مضمون واحد با الفاظ مختلف هستند، ولی اسناد آن‌ها دچار خدشه‌اند. این خود یکی از قراین مهم و جبران‌کنندهٔ ضعف اسناد خواهد بود. در این حالت، اسناد متعدد ضعیف که موجب تواتر معنوی یا اجمالی[۲] مضمون روایات می‌شود، قدر مشترک از بین آن‌ها اخذ می‌شود.

برای مثال، کلینی ۹ حدیث در بابی با عنوان «باب صفة العلْم و فضْله و فضْل الْعلماء» آورده است که همهٔ آن‌ها، اهمیت علم‌آموزی و ارزش صاحبان علم را بیان می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۲). هرچند برخی از راویان آن‌ها در علم رجال تضعیف شده‌اند، به مجموع آن‌ها به جهت تواتر معنوی یا اجمالی می‌توان اعتماد کرد.

۴-۷. تعدد أسناد روایت ضعیف

در روایات وارده از معصومین‌عليهم‌السلام بارها دیده می‌شود که متن واحد از چند طریق نقل شده است ولی تمامی آن‌ها از جهت سند ضعیف هستند. طبعاً بعید است تمامی راویان موجود در آن أسناد بر متن واحد تبانی بر کذب کرده باشند (محسنی، ۱۴۲۳ق، ج۱: ۱۳). ازاین‌رو، می‌توان به این روایات با دید اعتبار نگریست.

مثال اول: نخستین باب «کتاب فضل العلم» در کافی، «باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث علیه» است. اولین روایت این باب در اهمیت علم‌آموزی وارد شده، از جهت سند به‌دلیل وجود حسن بن ابی‌الحسین فارسی و عبدالرحمن بن زید دچار ضعف است زیرا این دو فاقد قضاوت رجالی هستند:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يعْقُوبَ عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِی الْحُسَينِ الْفَارِسِی عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ‌عليه‌السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

اللَّهِﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كلِّ مُسْلِم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۰).

ولی همین مضمون در دو حدیث دیگر تکرار شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يحْيى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعُمَرِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام قَالَ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ».

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِي عَنْ يعْقُوبَ بْنِ يزِيدَ عَن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَة».

روایت اول به‌دلیل وجود عیسی بن عبدالله که ازنظر رجالی مجهول بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۲۹۵) و روایت دوم به‌خاطر مرفوعه و مرسل بودنش دچار ضعف شده است.

با وجود این، می‌توان به مجموعهٔ این روایات اعتماد کرد.

مثال دوم: یکی از ابواب کتاب الحجة «باب أن الأئمة‌علیهم‌السلام یعلمون جمیع العلوم التی خرجت إلی الملائکة و الأنبیاء و الرسل‌علیهم‌السلام» است. اولین روایت این باب به‌دلیل وجود سهل بن زیاد (همان: ۱۸۵)، محمد بن حسن بن شمون (همان: ۳۳۵)، عبدالله بن عبدالرحمن (همان: ۲۱۷) و عبدالله بن قاسم (همان: ۲۲۶) دچار ضعف سند است:

عَلِي بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَک وَ تَعَالَى عِلْمَينِ عِلْماً أَظْهَرَ عَلَيهِ مَلَائِكَتَهُ وَ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ فَمَا أَظْهَرَ عَلَيهِ مَلَائِكَتَهُ وَ رُسُلَهُ وَ أَنْبِيَاءَهُ فَقَدْ عَلِمْنَاهُ وَ عِلْماً اسْتَأْثَرَ بِهِ فَإِذَا بَدَا لِلَّهِ فِي شَيءٍ مِنْهُ أَعْلَمَنَا ذَلِک وَ عَرَضَ عَلَى الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ كانُوا مِنْ قَبْلِنَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۵۵).

کلینی برای جبران ضعف سند روایت، دو سند دیگر را در ذیل همین روایت بیان می‌کند:

عَلِي بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يحْيى عَنِ الْعَمْرَكي بْنِ عَلِي جَمِيعاً عَنْ عَلِي بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ‌علیه‌السلام مِثْلَهُ (همان‌جا).

۴-۸. انجبار خبر ضعیف با خبر صحیح

برخی از روایات در کتاب کافی به‌صورت ضعیف‌السند نقل شده‌اند ولی همان مضمون نیز با

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

سند صحیح نقل شده و این دلیل بر آن است که محتوای آن روایت درست است؛ هرچند که با سند ضعیف اخذ شده است.

مثال اول: باب ۲۹ از کتاب الحجة کافی «باب عرض الأعمال علی النبیﷺ و الأئمة» است. روایت عرضهٔ اعمال بر حضرت علیؑ ازجمله احادیث محمد بن علی معروف به ابوسُمَینه است:

أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّامِتِ عَنْ يحْيى بْنِ مُسَاوِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍؑ أَنَّهُ ذَكَرَ هَذِهِ الآيَةَ ـ فَسَيرَى اللَّهُ عَمَلَكمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ ـ قَالَ: «هُوَ وَ اللَّهِ عَلِي بْنُ أَبِي طَالِبٍؑ» (همان، ج۱: ۲۲۰).

این روایت به‌دلیل وجود محمد بن علی ابوسمینه ضعیف‌السند است. نام‌برده از جهت رجالی به‌شدت توسط نجاشی تضعیف شده است: «ضعیف جدا، فاسد الاعتقاد، لا یعتمد فی شیء. و کان ورد قم و قد اشتهر بالکذب بالکوفة و نزل علی أحمد بن محمد بن عیسی مدة، ثم تشهر بالغلو فجفا، و أخرجه أحمد بن محمد بن عیسی عن قم» (نجاشی، ۱۳۶۵ق: ۳۳۲). ولی ضعف سند این روایت با دو روایت صحیح دیگر تقویت می‌شود:

روایت اول: دومین روایت این باب در کافی ازنظر سندی صحیح و به شرح ذیل است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَينِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيدٍ عَنْ يحْيى الْحَلَبِي عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِي عَنْ يعْقُوبَ بْنِ شُعَيبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِؑ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ـ اعْمَلُوا فَسَيرَى اللَّهُ عَمَلَكمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ ـ قَالَ: «هُمُ الْأَئِمَّةُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۱۹).

روایت دوم: در کتاب بصائر الدرجات همین مضمون با سند صحیح دیگر آمده است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَينِ وَ يعْقُوبُ بْنُ يزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيرٍ عَنِ ابْنِ أُذَينَةَ عَنْ بُرَيدٍ الْعِجْلِي قَالَ: كنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِؑ فَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اعْمَلُوا فَسَيرَى اللَّهُ عَمَلَكمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ: «إِيانَا عَنَى» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۲۷).

مثال دوم: کلینی در کتاب الحجة بابی به نام «باب أن الأئمةؑ معدن العلم و شجرة النبوة و مختلف الملائکة» باز کرده که دارای سه روایت است ولی دو روایت آن ضعیف‌السند است:

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِی عَنْ غَیرِ وَاحِدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ رِبْعِی بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ قَالَ قَالَ عَلِی بْنُ الْحُسَینِ علیه‌السلام: «مَا ینْقِمُ النَّاسُ مِنَّا فَنَحْنُ وَ اللَّهِ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَ بَیتُ الرَّحْمَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِکةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۲۱).

سند این روایت به‌دلیل وجود محمد بن علی نامعتبر است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۲).

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَینِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْخَشَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ خَیثَمَةَ قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام یا خَیثَمَةُ: «نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۲۱).

ضعف این روایت به‌خاطر ارسال روشن است. ولی دومین روایت این باب با سندی استوار و صحیح نقل شده است که ضعف دو روایت قبلی را جبران می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ یحْیی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَةِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ أَبِی زِیادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ علیهما‌السلام قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه‌السلام: «إِنَّا أَهْلَ الْبَیتِ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ ...» (همان، ج۱: ۲۲۱).

۴-۹. استواری متن حدیث ضعیف

از ابزارهای صحت سنجش کلینی توجه به متن روایات و مضمون آن‌هاست. اگر آموزه‌های موجود در حدیثی با آموزه‌های تأکیدشدهٔ شیعی هماهنگ باشد، ضعف سند روایت از اعتبار آن نمی‌کاهد.

برای نمونه، اولین باب کتاب الحجة در کافی «باب الاضطرار إلی الحجة» نام‌گذاری شده است و اولین روایت این باب به‌دلیل وجود عباس بن عمر فُقَیمی که در کتب رجالی وصفی برایش ذکر نشده، به عارضهٔ ضعف سند دچار شده است (بسام، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۵۶۵). سند این روایت به شرح ذیل است:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ یعْقُوبَ الْکلَینِی مُصَنِّفُ هَذَا الْکتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ حَدَّثَنَا عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عُمَرَ الْفُقَیمِی عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکمِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ لِلزِّنْدِیقِ الَّذِی سَأَلَهُ مِنْ أَینَ أَثْبَتَّ الْأَنْبِیاءَ وَ الرُّسُلَ قَالَ: «إِنَّا لَمَّا أَثْبَتْنَا أَنَّ لَنَا خَالِقاً صَانِعاً مُتَعَالِیاً عَنَّا وَ عَنْ جَمِیعِ مَا خَلَقَ وَ کانَ ذَلِک الصَّانِعُ حَکیماً مُتَعَالِیاً لَمْ یجُزْ أَنْ یشَاهِدَهُ

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

خَلْقُهُ وَ لَا یلَامِسُوهُ فَیبَاشِرَهُمْ وَ یبَاشِرُوهُ وَ یحَاجُّهُمْ وَ یحَاجُّوهُ ثَبَتَ أَنَّ لَهُ سُفَرَاءَ فِی خَلْقِهِ یعَبِّرُونَ عَنْهُ إِلَی خَلْقِهِ وَ عِبَادِهِ وَ یدُلُّونَهُمْ عَلَی مَصَالِحِهِم...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۶۸).

هرچند این روایت دارای ضعف سندی است، مطالب مذکور در این روایت با تفکر شیعه دربارهٔ ضرورت وجود حجت الهی در زمین اتحاد دارد؛ مانند روایت امام کاظم علیه‌السلام که فرمودند: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حُجَّتَینِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِیاءُ وَ الْأَئِمَّةُ علیهم‌السلام...» (همان، ج۱: ۱۶) و ازاین‌رو، پذیرش این روایت را آسان می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

از مطالعه و تحلیل استفاده از راویان ضعیف در کتاب الکافی به دست آمد که کلینی برای قبول روایات راویان ضعیف از معیارهای چون استفاده از نگاشته‌های اصحاب، استفاده از قراین، شهرت روایت، نقل حدیث در حالت استقامت راویان ضعیف، اعتماد به نگاشته‌های مشهور اصحاب، استفاضهٔ اجمالی روایت، تعدد أسناد روایات ضعیف، إنجبار خبر ضعیف با خبر صحیح و استواری متن حدیث سود جسته است که در دو سطح قابل طبقه‌بندی است:

۱. پاره‌ای از آن‌ها به متن روایت رجوع می‌کند مثل استواری متن حدیث و شهرت متن روایت؛ در این دو صورت، هرچند روایتی ازطریق راویان ضعیف اخذ شود، چون متن آن از استواری کافی برخوردار است، قابل پذیرش خواهد بود.

۲. موارد بیشتر معیار کلینی به طریق سندی و اطمینان ازطریق اخذ روایات است؛ هرچند که راوی آن ضعیف باشد؛ مانند کتاب‌محور بودن آثار روایی، نقل روایت در حالت استقامت راویان ضعیف، استفاضهٔ اجمالی، تعدد أسناد، تأیید خبر ضعیف‌السند با خبر صحیح‌السند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این نکته قابل ذکر است که تمامی آمار نقل روایات که برای راویان در متن مقاله ذکر شده، از نرم‌افزار درایه نسخهٔ ۱/۲ استخراج شده است.

۲. تواتر معنوی، به‌معنای اخبار گروهی به مطلبی خاص با خبرهای جداگانه دارای الفاظ مختلف ولی مفاد و معنای واحد می‌باشد که این معنای واحد متواتر است.

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

منابع

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داوری.

ابن‌سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰). الطبقات الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.

اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹). نهایة الدرایة فی شرح الکفایة. بیروت: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

الهی خراسانی، محمد. (۱۳۹۱). تأملی در دیدگاه آیت‌الله نمازی پیرامون روایات کافی. مجلهٔ مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شمارهٔ ۳۴، ۸۷-۱۰۱.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

بسام، مرتضی. (۱۴۲۶). زبدة المقال من معجم الرجال. بیروت: دارالمحجة البیضاء.

حجت، هادی. (بی‌تا). ارزیابی اسناد «الکافی» از منظر علامه مجلسی در «مرآة العقول». مجلهٔ علوم حدیث، شمارهٔ ۴۵ و ۴۶، ۱۶۶-۱۹۲.

حسین‌پوری، امین. (۱۳۹۳). حدیث ضعیف. قم: دارالحدیث.

سرخه‌ای، احسان. (۱۴۰۰). حدیث و اعتبار کتاب‌محور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سبزواری، محمدباقر بن محمدمؤمن. (بی‌تا). ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله (ویرایش محسن کوچه‌باغی). قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. تحقیق عبدالعزیز طباطبائی. تهران: مکتبة المحقق الطباطبائی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام (ویرایش حسن الموسوی خرسان). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسي (ویرایش جواد قیومی اصفهانی). قم: جامعة المدرسین.

عراقی، ضیاءالدین. (۱۴۱۷). نهایة الأفکار. قم: جامعهٔ مدرسین.

فروزان‌فر، عبدالله و غروی نائینی، نهله. (۱۳۸۷). بررسی أسناد احادیث سه باب از کتاب الحجة کافی.

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

مجلهٔ مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شمارهٔ ۲۰، ۴۴-۶۷.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶). الوافی. اصفهان: کتابخانهٔ امام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام.

قهپایی، عنایةالله. (۱۳۶۴). مجمع الرجال. تحقیق علامه ضیاءالدین. قم: اسماعیلیان.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴). رجال الکشی. تحقیق مهدی رجایی. قم: موسسة آل البیت علیهم‌السلام.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تحقیق علی‌اکبر غفاری و دیگران. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق محیی‌الدین مامقانی. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی. (۱۴۰۴). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. تحقیق حسین موسوی کرمانی و دیگران. قم: مؤسسهٔ فرهنگی اسلامی کوشانبور.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. چ۲. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

محسنی، محمدآصف. (۱۴۲۳). مشرعة بحار الأنوار. قم: مکتبة العزیزی.

مظفر، محمد رضا. (۱۴۳۰). اصول الفقه. قم: جامعهٔ مدرسین.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. قم: جماعة المدرسین.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴). جواهر الکلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴). فرق الشیعة. بیروت: دار الأضواء.

هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی. قم: الهادی.

References

ʿIraqi, Z. (1996). Nihāyat al-Afkār*. Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin. . [In Arabic]

Barqi, A. (1992). al-Mahāsin. Research by Jalal al-Din Muhaddith Armavi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Bassām, M. (2005). Zubdat al-Maqāl min Muʿjam al-Rijāl. Beirut: Dar al-Muḥajjah al-Bayḍāʾ. [In Arabic]

Faydh Kashani, M. (1986). al-Wāfī. Isfahan: Imam Amir al-Muʿminin ʿAli (AS) Library. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

Foruzanfar, A., Gharawi Na'ini, N. (1967). "A Study of the Chains of Transmission of Hadiths in Three Chapters of the Book *al-Hujjah* in al-Kafi." Safineh Journal of Quran and Hadith Studies, Issue 20, (pp. 44-67). [In Persian]

Hilali, S. (1985). Kitāb Sulaym ibn Qays al-Hilālī. Research by Muhammad Ansārī Zanjānī Khwainī. Qom: al-Hādī. [In Arabic]

Hujjat, H. (n.d.). "Evaluating the Chains of Transmission of al-Kafi from the Perspective of Allamah Majlisi in Mir`āt al-`Uqūl." Journal of Hadith Sciences (pp. 166-192). [In Persian]

Husayn-Puri, A. (2014). Hadith Da'if (Weak Hadith). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]

Ibn Babawayh, M. (1965). `Ilal al-Sharā'i`. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Ibn Sa`d, M. (1989). al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah. [In Arabic]

Ilahi Khorasani, M. (2012). "A Reflection on Ayatollah Namazi's Viewpoint Regarding the Traditions of al-Kafi." Safineh Journal of Quran and Hadith Studies, Issue 34, (pp. 87-101). [In Persian]

Isfahani, M. (2008). Nihāyat al-Darāyah fī Sharḥ al-Kifāyah. Al al-Bayt Foundation (AS). [In Arabic]

Kashshi, M. (1984). Rijāl al-Kashshī. Research by Mahdi Raja'i. Qom: Al al-Bayt Institute (AS). [In Arabic]

Kulayni, M. (1987). al-Kāfī. Research by Ali Akbar Ghaffari et al. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Majlisi, M. (1983). Biḥār al-Anwār. 2nd ed. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-`Arabī. [In Arabic]

Majlisi, M. (1984). Rawḍat al-Mutaqqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh. Research by Husayn Mūsawi Kirmani et al. Qom: Koushanpour Islamic Culture Foundation. [In Arabic]

Mamaqani, 'A. (2010). Tanqīḥ al-Maqāl fī `Ilm al-Rijāl. Research by Muḥyi al-Dīn Maqāmi. Qom: Al al-Bayt Institute (AS) for the Revival of Heritage. [In Arabic]

Muḥsinī, M. (2002). Mashra`at Biḥār al-Anwār. Qom: al-`Azīzi Library. [In Arabic]

Muẓaffar, M. (2009). Uṣūl al-Fiqh. Qom: Jama'at al-Mudarrisin. [In Arabic]

Najafi, M. (1984). Jawāhir al-Kalām. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-`Arabī. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

Najashi, A. (2043). Rijāl al-Najāshī. Research by Mūsā Shobayri Zanjani. Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin. [In Arabic]

Nubakhti, H. (1984). Firaq al-Shīʿah. Beirut: Dar al-Aḍwāʾ. [In Arabic]

Qahbaʾi, ʿI. (1985). Majmaʿ al-Rijāl. Research by ʿAllamah Ziyaʿ al-Din. Qom: Ismaʿiliyan. [In Arabic]

Sabzawari, M. (n.d.). Zakhirat al-Maʿād fī Sharḥ al-Irshād. Qom: Al al-Bayt Institute (AS). [In Arabic]

Saffar, M. (1984). Baṣāʾir al-Darajāt fī Fadāʾil Āl Muḥammad (Edited by Muhsin Kuchbaghi). Qom: Ayatollah al-Marʿashi al-Najafi Library. [In Arabic]

Sarkhei, E. (2021). Hadith wa Iʿtibār al-Kitāb-mihwar (Hadith and the Credibility of Book-Centricity). Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]

Tusi, M. (1954). Rijāl al-Ṭūsī (Edited by Jawad Qayyumi Isfahani). Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin. [In Arabic]

Tusi, M. (1987). Tahdhīb al-Aḥkām (Edited by Hasan al-Mūsawi al-Khurāsān). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Tusi, M. (1999). Fihrist Kutub al-Shīʿah wa Uṣūlihim wa Asmāʾ al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl. Research by ʿAbd al-ʿAziz Tabatabaʿi. Tehran: Maktabat al-Muhaqqiq al-Tabatabaʿi. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

Analysis of the Use of Weak Transmitters in theIsnad of Kitāb al-Kāfī

Hamid Mohammadi
PhD graduate in Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. Email: hamid387387@gmail.com
Alimohammad Mirjalili
Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Meybod University, Meybod, Iran, (Corresponding Author). Email: almirjalili@meybod.ac.ir
Mahdi Gholamali
Associate Professor of Hadith Department, Quran and Hadith University of Qom, Qom, Iran. Email: gholamali.m@qhu.ac.ir

Received: 25/06/2023
Accepted: 15/09/2023

Introduction

In the Shiʿi hadith tradition, attaining confidence in the attribution of a tradition to an infallible Imam is a foundational principle in the authentication of hadiths. While the common method among later scholars relies primarily on isnād-based reliability—evaluating each transmitter individually (especially in terms of justice and adherence to the Imami creed)—the approach of the early scholars (qudamāʾ) was broader and grounded in "wuthūq ṣudūrī". This means depending on multiple corroborating indications beyond mere chain analysis to achieve confidence in a tradition's authenticity. Al-Kulaynī, in the preface to his work al-Kāfī, declares the traditions within it to be "authentic." This statement has appeared problematic to later scholars, given that over half of the traditions in the book contain transmitters who are weak (ḍaʿīf), unknown (majhūl), or neglected (muhmal) in their chains. Hence, the present study is designed to address this key question: "By what criteria did al-Kulaynī judge as authentic those traditions in al-Kāfī that are transmitted through weak transmitters?" Understanding this issue is crucial both for reviving the early scholars' methodology and for reassessing the most authoritative hadith source of the Shiʿa tradition.

Materials and Methods

This research employs a library-based analytical approach using a descriptive-analytical method. The data include the text of al-Kāfī itself, authoritative rijāl sources (such as Shaykh Ṭūsī' s Fihrist and Rijāl, al-Najāshī' s Rijāl, and al-Kashshī's Rijāl), as well as prominent commentaries (for instance, al-Majlisī' s

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

Mirʾāt al-ʿUqūl* and al-Majlisī al-Awwal's Rawḍat al-Muttaqīn), along with contemporary works in uṣūl al-fiqh and hadith sciences (notably the writings of Āqā Ḍiyāʾ al-ʿIrāqī, al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, and Sarkhaʾī). The analytical process proceeds as follows: first, the weak transmitters appearing in al-Kāfī's chains are identified (based on rijāl judgments). Then, sample traditions with weak isnāds that al-Kulaynī included are studied closely. Through reverse induction and cross-referencing of sources, the indications (qarāʾin) al-Kulaynī might have relied upon in accepting those traditions are extracted and categorized. For each category, supporting evidence from historical, legal, and hadith sources is provided, establishing the credibility of these criteria from both classical and modern scholarly perspectives. The analysis is further reinforced by engagement with contemporary juristic theories—such as the theory of trust in transmission (wuthūq fī al-naql), authority of reports deemed issuing with certainty (ḥujjiyyat al-khabar al-mawthūq al-ṣudūr), and the role of common juristic practice (shuhra fatwāʾiyya).

Results and Findings

The study identifies nine key criteria on which al-Kulaynī seems to have relied when accepting weak-isnād traditions:

Reliance on the written works of early companions (text-centered transmission): Over 70% of al-Kāfī's traditions are transmitted through teachers such as ʿAlī b. Ibrāhīm, Muḥammad b. Yaḥyā al-ʿAṭṭār, and ʿAlī b. Muḥammad al-Rāzī, who themselves either authored books or had transmission paths to well-known written compilations by the aṣḥāb. An examination of these works (such as the books of Ibn Abī ʿUmayr, Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān, and ʿAlī b. Mahzīyār) shows that al-Kulaynī made use of weak transmitters mainly when they served as mere links through which a reliable written source was conveyed.

Reliance on contextual indications to achieve certainty of issuance: For example, the tradition "The earth is never devoid of a divine proof" (lā tukhla-wī al-arḍ min ḥujja), which includes Sahl b. Ziyād (accused of ghuluw), was considered authentic by early scholars because of supporting indications—such as confirmation in other chains (from Aḥmad b. Muḥammad b. ʿĪsā and Muḥammad b. Abī ʿUmayr), reliance by the Companions of Consensus (aṣḥāb al-ijmāʿ) like Yūnus, Ibn Maskān, and Abū Baṣīr, and internal consistency of content.

Fame of the tradition: In cases such as the tradition of the Covenant of Pre-existence (ʿĀlam al-dharr) or the ruling of impurity of a corpse before washing, the weakness in chain is offset by widespread juristic practice and frequent citation in multiple early sources (like al-Barqī' s al-Maḥāsin and al-Ṣaffār's Baṣāʾir al-Darajāt).

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

Integrity of the transmitter at the time of transmission: For transmitters like ʿUthmān b. ʿĪsā and ʿAlī b. Abī Ḥamza, who later inclined toward the Wāqifī creed, al-Kulaynī transmits traditions attributed to them that likely belong to their earlier trustworthy period—evidenced by the intermediary transmitters (e.g., Aḥmad b. Muḥammad b. ʿĪsā before discovering their deviation) and the absence of pejorative labels such as kalāb mamṭūra in the chains.

Reliance on the famous written legacies of early companions: When a tradition existed in books such as those of ʿAlī b. Mahzīyār—whom al-Najāshī described as "well-known books" (kutub mashhūra)—even if al-Kulaynīs connecting chain included a weak transmitter, the inherent credibility of these written sources and the trust of subsequent generations validated their inclusion.

Presenting traditions to the Imams and their confirming: Numerous examples—such as the presentation of the Book of Sulaym b. Qays to Imām al-Sajjād, or Yūnus's Yawmun wa-Layla to Imām al-ʿAskarī, or the Imams al-Jawād and al-ʿAskarī confirming statements of Umm al-Muʾminīn—demonstrate that the ʿarḍ (presentation and approval) of hadiths was among the strongest indications of authenticity.

Istifāḍih Igmālī (semantic tawātur): In chapters such as "faḍl al-'ilm" or " 'ilm Imamas", the recurrence of the same concept in several traditions with varying weaknesses establishes sufficient confidence in the reliability of the content.

Multiple weak Isnads supporting a single text: In cases such as "Seeking knowledge is an obligation" (ṭalab al-ʿilm farīḍa) or "The Imams are the tree of prophethood", the convergence of several weak isnāds toward a single text strengthens the tradition under the rule of "improbability of collusion in falsehood".

Reinforcement of a weak tradition by a ṣaḥīḥ one: Examples in chapters like " 'arḍ al-a'māl" or "al-a'immah shagaratu al-nnabawwah" show that al-Kulaynī deliberately juxtaposed weak-isnād traditions with sound ones to preserve multiplicity of reporting while compensating the chain's deficiency through content reinforcement.

Conclusion

Based on these findings, al-Kulaynī, as he claimed in the preface of al-Kāfī, did not rely solely on the criterion of transmitters' justice and adherence to the Imami doctrine. Rather, he followed a broader approach founded on certainty of issuance (wuthūq ṣudūrī). His criteria can be classified at two levels: 1. Textual criteria — such as consistency of meaning with established Shiʿi doctrine and textual fame; and 2. Isnad criteria — such as reliance on written sources, confirmation by an Imam, multiplicity of transmission paths, and contextual indications concerning the transmitter's time and condition. These findings have dual significance: first, they provide a foundation for a more precise reevaluation of al-Kāfī and the other four major Shiʿi hadith collections in light of early methodology; and second, they

10.22052/HADITH.2023.253157.1360

demonstrate that the ancient method is not only defensible but, as affirmed by certain modern scholars (such as Āqā Ḍiyāʾ al-ʿIrāqī and al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī), holds a solid position within the Usuli system. This research also represents an innovation as the first comprehensive study in this field.

Keywords: al-Kulaynī, al-Kāfī, weak tradition, certainty of issuance, corroborating indications.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارۀ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۳۵ـ۶۶

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

نقد و بررسی روایت جواز «کشتار جمعی» در جنگ

محمدعلی حیدری مزرعه آخوند*
فائزه السادات قریشی‌نسب**
بمانعلی دهقان منگابادی***

◀ چکیده

در منابع روایی شیعه، روایتی وجود دارد که بر آب بستن بر دشمن، سوزاندن شهرها و نیز جواز کشتار زنان، کودکان، پیران و اسیران مسلمان در جنگ دلالت دارد. این روایت از حفص بن غیاث به نقل از امام صادق‌علیه‌السلام است. اولین‌بار محمد بن یعقوب کلینی در *الکافی* روایت فوق را ذکر کرده و پس از وی در قرن چهارم، محمد بن حسن طوسی در کتاب *التهذیب الأحکام* در ذیل عنوان باب «کیفیة قتال المشرکین و من خالف الإسلام» با اندکی تفاوت در سند، آن را ذکر کرده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی‌تحلیلی سامان یافته و درصدد است با مقایسه با آیات قرآن کریم، گزارش‌های تاریخی و قواعد فقهی، حدیث مذکور را مورد ارزیابی سندی و محتوایی قرار دهد. درنتیجه مشخص گردید که روایت مذکور مخالف آیات قرآن، احادیث دیگر و قواعد فقهی است و نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

◀ کلیدواژه‌ها: کشتار جمعی، آب بستن بر دشمن، سوزاندن شهرهای دشمن، کشتن پیران در جنگ، کشتن کودکان در جنگ، کشتن زنان در جنگ.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران، heydari@yazd.ac.ir
** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران، نویسندۀ مسئول، Gh.faeze@gmail.com
*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران، badehghan@yazd.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

۱. مقدمه

به‌سبب قدرت‌طلبی بشر، جهاد و مبارزه در میان جوامع بشری امری گریزناپذیر است. ازآنجاکه دین اسلام، کامل‌ترین دین‌هاست، توجه ویژه‌ای به حقوق جنگ داشته و برای جهاد، قوانینی در جهت حق‌طلبی و حق‌خواهی وضع کرده است. در قرآن کریم هم آیاتی در مورد دعوت مسلمانان به جنگ و جهاد براساس قوانین انسانی وجود دارد؛ البته در قرآن کریم همیشه بحث از جهاد و جنگ دفاعی است و هدف جهاد، دفع ظلم و آزار مسلمین از دست کفار معرفی شده است. اسلام، تجاوز و کشتن انسان‌های بی‌گناه را مجاز نمی‌داند و جهاد را با شرایطی خاص مطرح کرده است. قرآن کریم قتل غیرنظامیان و حتی نظامیانی را که از جنگ دست کشیده‌اند، جایز نمی‌داند (ر.ک: نساء: ۹۰). نیز بعد از فرمان به نبرد با کافران حربی، تجاوز از این حد (یعنی جنگیدن با غیرمحاربین) را جایز نمی‌داند (ر.ک: بقره: ۱۹۰). همچنین اتخاذ شیوهٔ جنگی را که در آن انسان‌ها بدون تفکیک مورد هدف قرار گیرند، مجاز نمی‌داند (ر.ک: فتح: ۲۵). بنابراین، اتخاذ شیوه‌هایی از مبارزه که افراد را بدون تفکیک محاربین و غیرمحاربین، در معرض کشتار قرار دهد، از منظر قرآن کریم جایز نیست. با این وصف، در بین جوامع روایی شیعه، روایتی در دست است که به‌کارگیری انواع جنگ‌افزارها را در جنگ مجاز دانسته، اصل تفکیک را برای جنگ در نظر نگرفته و کشتار جمعی یا همان قتل عام در جنگ را جایز دانسته است. روایت چنین است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام عَنْ مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِ الْحَرْبِ هَلْ يجُوزُ أَنْ يرْسَلَ عَلَيهِمُ الْمَاءُ أَوْ يحْرَقُوا بِالنِّيرَانِ أَوْ يرْمَوْا بِالْمَنْجَنِيقِ حَتَّى يقْتَلُوا وَ فِيهِمُ النِّسَاءُ وَ الصِّبْيانُ وَ الشَّيخُ الْكَبِيرُ وَ الْأُسَارَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ التُّجَّارُ فَقَالَ يفْعَلُ ذَلِكَ بِهِمْ وَ لَا يمْسَكُ عَنْهُمْ لِهَؤُلَاءِ وَ لَا دِيةَ عَلَيهِمْ لِلْمُسْلِمِينَ وَ لَا كَفَّارَةَ.»[1]

پرسش اصلی پژوهش این است که آیا می‌توان صدور این روایت را از معصوم که خود مفسر قرآن کریم است، پذیرفت؟ و چه ضعف و اشکالی بر روایت مذکور وارد است؟ در این نوشتار، روایت مذکور از جهت سند و دلالت مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. روایت فوق با آیات قرآن کریم، روایات دیگر معصومان علیهم‌السلام، قطعیات تاریخی و اصل تفکیک در تضاد است. در مقام نقد و بررسی هر حدیثی، باید زمینهٔ صدور آن حدیث از معصوم علیه‌السلام محرز گردد و متن آن نیز نباید با آیات قرآن کریم در تضاد باشد. به همین دلیل، روش کار در ابتدا بررسی سندی و در

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

ادامه، بررسی متنی است. دربارۀ پیشینۀ تحقیق، باید گفت که پژوهش‌های ذیل با این موضـوع در ارتباط است، اما تاکنون پژوهشی مستقل در نقد روایت مذکور یافت نشده است:

در مقاله‌ای با عنوان «دلالت آیات و روایات بر ناروا بودن کشتار جمعی» (آذرخشی، ۱۳۹۷) با تأکید بر آیۀ ۲۵ سورۀ فتح ناروا بودن کشتار جمعی اثبات شده است.

مقالۀ «کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی از منظر اسلام» (آقاجانپور میـر، ۱۳۹۵) بـه بررسـی ناسازگاری سلاح‌های کشتار جمعی با مسائلی چون حـق حیـات، کرامـت انسـانی، اخـلاق در اسلام، روایات و نظر فقها پرداخته است.

نویسندۀ مقالۀ «سلاح کشتار جمعی از دیـدگاه اسـلام» (حسـینی، ۱۳۹۰) بـه بیـان موضـع جمهوری اسلامی ایران دربارۀ مسئلۀ تولید و استفاده از سلاح کشتار جمعی براساس مبانی دینـی پرداخته است.

تفاوت اساسی نوشتۀ حاضر با تحقیقات یادشده این است که تأکید این مقاله به نقد و بررسی روایتی است که جواز کشتار جمعی در جنگ را می‌دهد. روش تحقیق بـه‌صـورت کتابخانـه‌ای و رجوع به منابع، توصیفی و تحلیلی است. در ادامه، بسامد روایت مذکور در منابع شـیعه و سـپس نقد و بررسی روایت بیان شده است.

۲. بسامد روایت در جوامع حدیثی شیعه

اولین‌بار محمد بن یعقوب کلینی در کتاب الکافی، روایت فوق را با سند زیر ذکر کرده است:

علی عن أبیه عن القاسم بن محمد عن المنقری عن حفص بن غیاث قال: «سْأَلَت أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَدِینَةٍ مِنْ مَدَائِنِ الْحَرْبِ هَلْ یجُوزُ أَنْ یرْسَلَ عَلَیهِمُ الْمَاءُ أَوْ یحْرَقُوا بِالنِّیرَانِ أَوْ یرْمَوْا بِالْمَنْجَنِیقِ حَتَّی یقْتَلُوا وَ فِیهِمُ النِّسَاءُ وَ الصِّبْیانُ وَ الشَّیخُ الْکَبِیرُ وَ الْأُسَارَی مِنَ الْمُسْلِمِینَ وَ التُّجَّارُ فَقَالَ یفْعَـلُ ذَلِكَ بِهِمْ وَ لَا یمْسَكُ عَنْهُمْ لِهَؤُلَاءِ وَ لَا دِیةَ عَلَیهِمْ لِلْمُسْلِمِینَ وَ لَا کَفَّارَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵: ۲۸).

پس از وی، محمد بن حسن طوسی در کتاب تهذیب الاحکام با اندکی تفاوت در سـند و بـا عباراتی دیگر چنین آورده است: عنه عن علی بن محمد القاسـانی عـن القاسـم بـن محمـد عـن

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

سلیمان بن داود المنقری أبی أیوب قال أخبرنی حفص بن غیاث قال: «کَتَبَ إِلَی بَعْضُ إِخْوَانِی أَنْ أَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَدِینَةٍ مِنْ مَدَائِنِ الْحَرْبِ هَلْ یجُوزُ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۴۲).

پس از شیخ طوسی، این روایت در کتاب‌های هیچ‌یک از محدثان شیعه از قرن ۵ تا ۱۰ نقل نشد تا اینکه در قرن یازدهم، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی به جهت نقد روایت، آن را ذکر کرده و به ضعیف بودن آن اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۹: ۳۷۸). همچنین در وسائل الشیعه (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵: ۶۲)، و بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۱۸: ۳۵۴؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج۱۹: ۱۷۸) نیز، روایت دقیقاً با همان سند و با همان عباراتی که در کافی آمده نقل شده است. نیز در کتاب مکاتیب الأئمة علیهم السلام است، که در این کتاب هم، روایت با همان عبارات و سندی که کلینی نقل کرده، ذکر شده است (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج۴: ۱۹۴). بعضی از منابع شیعه هم اصلاً به این حدیث توجه نکرده‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سرچشمهٔ این روایت، کتاب الکافی کلینی و با سندی متفاوت، التهذیب الاحکام شیخ طوسی است؛ که در قرن‌ها بعد، کمتر محدثی به نشر آن اقدام نموده است. در ادامه به نقد و بررسی روایت مذکور از جهت سند و متن پرداخته شده است.

۳. نقد و بررسی روایت

در این بخش، روایات مذکور از جهت سند و متن بررسی شده است.

۳-۱. بررسی سندی

براساس روایت ذکرشده در دو کتاب کافی و تهذیب الاحکام، راویان سلسله سند مذکور در کتاب کافی عبارت‌اند از: علی، أبیه، القاسم بن محمد، المنقری و حفص بن غیاث، و راویان سلسله سند حدیث مذکور در کتاب تهذیب الاحکام عبارت‌اند از: عنه، علی بن محمد القاسانی، القاسم بن محمد، سلیمان بن داود المنقری أبی أیوب و حفص بن غیاث.

در سلسله سند دو روایت مذکور در الکافی و تهذیب الاحکام، راویان از قاسم بن محمد تا آخر سند، مشترک است و تفاوت، فقط در نقل‌کنندگان ابتدایی است که در سلسله سند کافی «علی» و «ابیه» و در سلسله سند تهذیب «عنه» و «علی بن محمد قاسانی» است. در ادامه به

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

بررسی راویان متفاوت، در دو سلسله سند و سپس به بررسی راویان مشترک، در دو سلسله سند پرداخته شده است.

۳-۱-۱. راویان متفاوت در دو سلسله سند

در این بخش به بررسی راویان متفاوت در دو روایت پرداخته شده است:

۳-۱-۱-۱. راویان متفاوت در سند کافی

۳-۱-۱-۱-۱. علی

«علی» عنوان مشترک است که در سلسله اسناد روایات کافی ذکر شده است و با جست‌وجو در اسناد روایات کتاب کافی می‌توان ۵ مصداق برای این عنوان یافت؛ این پنج نفر عبارت‌اند از: علی بن الحکم الأنباری، علی بن العباس الجراذینی، علی بن ابراهیم بن‌هاشم، علی بن محمد علان الکلینی و علی بن مهزیار. اما با توجه به ذکر «علی» در ابتدای سند، فقط می‌توان به دو مصداق علی بن ابراهیم بن هاشم (علی بن ابراهیم قمی) و علی بن محمد علان الکلینی اشاره کرد، چون کلینی از سایر مصادیق **علی**، بدون واسطه روایتی را نقل نکرده است. به جهت ذکر عبارت ابیه بعد از کلمهٔ علی از بین این دو راوی مصداق علی در روایت مذکور فقط می‌تواند علی بن ابراهیم قمی باشد، زیرا علی بن محمد علان الکلینی از پدرش روایتی نقل نکرده است؛ پس عبارت «ابیه» در ادامهٔ سلسله سند حدیث تنها در صورتی معنا دارد که مصداق **علی** را علی بن ابراهیم بن هاشم بدانیم.

در کتب اربعهٔ شیعه و وسائل الشیعه، کاربرد نام علی، برای «علی بن ابراهیم بن هاشم» از همه بیشتر است و در روایت مذکور (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵: ۲۸) هم علی، اشاره به همین راوی دارد.

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، از روات بزرگ شیعه در قرن سوم هجری است. او از یاران امام حسن عسکری علیه‌السلام و از مشایخ معتبر کلینی به شمار می‌آید (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶؛ ابن‌ندیم، ۱۴۱۷ق: ۲۷۳). علمای رجال، او را ثقه، معتمد و صحیح‌المذهب دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۰۰؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۲۳۷؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۲۳۸).

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

۳-۱-۱-۱-۲. ابیه

ابیه در روایت مذکور به‌معنای ابُ علیٍ است. ابُ علیٍ در کتاب کافی عنوان مشترکی است که دو مصداق دارد: ۱. ابراهیم بن هاشم القمی؛ ۲. سیف بن عمیره. مصداق «ابیه» ابراهیم بن هاشم القمی است نه سیف بن عمیره زیرا درصورتی‌که مصداق آن سیف بن عمیره در نظر گرفته شود، باید **علی** هم علی بن سیف بن عمیره باشد، اما این دلیل با سه مشکل مواجه است: ۱. در کافی کلینی، علی بن سیف بن عمیره هیچ‌گاه با عنوان نام «علی» به‌تنهایی ذکر نشده، عنوان او اخ الحسین بن سیف، اخ الحسین بن سیف علی، علی بن سیف و علی بن سیف بن عمیره است؛ ۲. کلینی در هیچ‌یک از روایاتش از علی بن سیف بن عمیره، بدون واسطه، روایتی را نقل نکرده است؛ ۳. در ادامهٔ سلسله سند شخصی به نام «قاسم بن محمد» ذکر شده است درحالی‌که سیف بن عمیره فقط از محمد بن المثنی روایت نقل کرده است؛ پس تنها مصداق **ابیه** در این روایت، ابراهیم بن هاشم القمی است.

ابراهیم بن هاشم القمی اصالتا اهل کوفه است، وی به قم نقل مکان کرد. وی شاگرد یونس بن عبدالرحمن، یکی از اصحاب الرضاعلیه‌السلام است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۱؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۲۰).

سید بن طاووس بر وثاقت وی ادعای اجماع کرده و آیت‌الله خوئی این ادعا را کاشف از توثیق برخی از متقدمان دانسته و این در اثبات وثاقت وی کافی است (ابن‌طاووس، ۱۴۰۶ق: ۱۵۸؛ خوئی، ۱۳۷۲ش، ج۱: ۴۵).

بنا بر گفتهٔ شیخ حر عاملی، علی بن ابراهیم، راویان روایات تفسیرش را توثیق کرده؛ که ابراهیم بن هاشم هم مشمول این شهادت بوده و آیت‌الله خوئی، استفادهٔ وی را صحیح و این شهادت را شامل مشایخ بلاواسطه و باواسطهٔ وی دانسته است (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج۳۰: ۲۰۲؛ خوئی، ۱۳۷۲ش، ج۱: ۴۹).

با توجه به مطالب مذکور، وثاقت ابراهیم بن هاشم، قابل اثبات است و کسی هم ایشان را مورد جرح و تضعیف قرار نداده است.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

۳-۱-۱-۲. راویان متفاوت در سند تهذیب الاحکام

۳-۱-۱-۲-۱. عنه

ضمیر، در لفظ «عنه» در روایت مذکور (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج۶: ۱۴۲) با توجه به حدیث قبلی که در این باب از کتاب نوشته شده است، اشاره به راوی‌ای به نام محمد بن الحسن الصفار دارد. نام کامل او محمد بن الحسن بن فروخ الصفار است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۵۴؛ طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۲).

تعابیر نجاشی حاکی از میزان اهمیت وی نزد محدثان و رجالیان امامی است. نجاشی او را با عبارت «کان وجها فی أصحابنا القمیین» می‌ستاید و ضمن توثیق وی، او را «عظیم القدر»، «راجح» و «قلیل السقط» در روایت می‌خواند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۵۴).

همچنین بزرگان علم رجال در کتب خود، ضمن نقل سخن نجاشی، وثاقت محمد بن الحسن الصفار را تأیید کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۵۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۸؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۲۰؛ خوئی، ۱۳۷۲ش، ج۱۶: ۲۶۳).

۳-۱-۱-۲-۲. علی بن محمد القاسانی

علی بن محمد قاسانی ازجمله راویانی است که در مورد او اختلاف است. در رجال نجاشی آمده است: قاشانی ابوالحسن، شخصی فقیه، راوی احادیث بسیار و بافضیلت بوده است، ولی احمد بن محمد بن عیسی در مورد اطمینان بودن وی، طعن زده و گفته: دیدگاه‌های ناپسندی از او شنیده است، اما در آثار قلمی او مطلبی که نشانگر چنین امری باشد دیده نمی‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۵). علی بن محمد القاسانی ضعیف و غیرقابل اطمینان است. اصفهانی است و از تبار زیاد، موالی عبدالله بن عباس از خانوادهٔ خالد بن ازهر (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۸؛ برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۸).

۳-۱-۲. راویان مشترک در دو سلسله سند

در این بخش به بررسی راویان مشترک در دو روایت پرداخته شده است:

۳-۱-۲-۱. قاسم بن محمد

عنوان قاسم بن محمد در تهذیب و کافی، برای دو راوی به کار رفته است: ۱. القاسم بن محمد الاصفهانی؛ ۲. القاسم بن محمد الجوهری. با توجه به سلسله سند و ذکر سلیمان بن داود

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

المنقری بعد از قاسم بن محمد، قاسم بن محمد باید قاسم بن محمد اصفهانی باشد؛ زیرا در روایات کافی و تهذیب ۱۴۷ روایت وجود دارد که قاسم بن محمد اصفهانی از سلیمان بن داود المنقری روایت کرده است درحالی‌که نقل روایت توسط قاسم بن محمد جوهری از سلیمان بن داود المنقری در کتاب‌های مذکور وجود ندارد. پس در روایت مذکور، منظور از قاسم بن محمد، قاسم بن محمد الاصفهانی است.

نجاشی در مورد وی گفته است: «لم یکن بالمرضی» (مورد رضایت ما نیست)؛ نیز علامه حلی و ابن‌داود همان سخن نجاشی را ذکر کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۲۴۸؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۴۹۴).

ابن‌غضائری نیز بر این عقیده است که وی روایات غریب، ضعیف و نادر را ذکر می‌کند (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۸۶).

۳-۱-۲-۲. المنقری

المنقری در سلسله سند کافی، با سلیمان بن داود المنقری ابو ایوب در سلسله سند تهذیب یک شخص است. المنقری با نام‌های سلیمان، سلیمان المنقری و سلیمان بن داود نیز یاد شده است و همهٔ این القاب به یک شخص بازمی‌گردد؛ زیرا در سلسله سند احادیث دربردارندهٔ نام‌های مذکور، جملگی از حفص بن غیاث نقل کرده‌اند و قاسم بن محمد اصفهانی نیز در سلسله سند وجود دارد. همچنین تقریباً همهٔ آن‌ها با یک واسطه از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده‌اند.

نجاشی در مورد این راوی عبارت «سلیمان بن داود المنقری أبو أیوب الشاذکونی بصری لیس بالمتحقق بنا» به کار برده است؛ یعنی نزد ما مشخص نیست که ایشان شیعه است یا عامه، ولی نجاشی بالاخره او را ثقه دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۲۲۵؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۴۲۲).

شیخ طوسی زمانی که از این راوی در الفهرست یاد می‌کند، متعرض مذهبش نمی‌شود (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۲۱).

ابن‌غضائری و ابن‌داود او را ضعیف دانسته‌اند. همچنین ابن‌غضائری معتقد است که چون سلیمان بن داود المنقری روایات بسیاری در مباحث مهم جعل کرده، نمی‌توان به گفته‌های وی

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

اعتماد داشت (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۶۵؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۴۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۲۲۵؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۴۵۹). سلیمان بن داود المنقری ضعیف شمرده است. (مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۸۹).

ازآنجاکه نجاشی به‌صراحت در مورد مذهب وی اظهارنظر نکرده و در کتاب‌های رجالی اهل‌سنت نام وی یافت می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که «سلیمان بن داود المنقری ابو ایوب شاذکونی» از راویان اهل‌سنت است.

نام وی در کتاب‌های الضعفاء و المتروکین ابن‌جوزی، عقیلی، ذهبی و دارقطنی ذکر شده است و اکثر رجالیون اهل‌سنت وی را ضعیف دانسته‌اند (بغدادی الدارقطنی، ۱۴۰۳ق: ۲۲۶؛ جوزی، ۱۴۰۶ق، ج۲: ۱۸؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۱۲۸؛ ذهبی، ۱۳۸۷ق: ۱۷۱).

بخاری در مورد وی گفته است: «فیه نظر» (بخاری، ۱۳۹۷ق، ج۲: ۳۶۴).

ذهبی در میزان الاعتدال به نقل از نسائی در مورد وی گفته است: «لیس بثقه.» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۲: ۲۰۵). همچنین ابن‌ابی‌حاتم او را «متروک الحدیث» خوانده است (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۵۲م، ج۴: ۱۱۵).

ابن‌معین او را جاعل حدیث برشمرده است (یحیی بن معین، ۱۴۰۸ق: ۲۸۱).

«وکان حافظًا للحدیث» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج۷: ۲۲۵).

۳-۱-۲-۳. حفص بن غیاث

نام حفص بن غیاث در کتب اربعهٔ شیعه و وسائل الشیعه، ۲۱۱ بار تکرار شده است که در همهٔ این موارد، منظور از حفص بن غیاث، حفص بن غیاث النخعی است.

نجاشی در مورد حفص بن غیاث نوشته است که وی کوفی است و از امام صادق علیه‌السلام روایت نقل می‌کند. متولی قضاوت از هارون‌الرشید و بعد از آن ولایت کوفه را داشته است. در کتب رجالی شیعه لفظی که دلالت بر توثیق وی باشد، ذکر نشده است. برخی از رجالیون شیعه مذهب وی را اهل تسنن بیان کرده‌اند. شیخ طوسی و دیگر رجالیون در وصف وی گفته‌اند وی عامی‌مذهب است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۳۴؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۸؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۴۴۸؛ کشی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۶۸۸).

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

نظر فرزند مرحوم مامقانی در مورد حفص بن غیاث: امامی و ثقه است و بسیار تقیه می‌کرده است (مامقانی، ۱۴۲۳ق، ج۲۳: ۲۹۷).

بعد از بررسی تمام رجال این سند، می‌توان به این نتیجه رسید که سند از ناحیهٔ «علی بن محمد قاسانی» و «قاسم بن محمد» اشکال دارد؛ زیرا این دو راوی ضعیف هستند.

آنچه جای توجه دارد، اینکه در هر دو سند این حدیث، «حفص بن غیاث» و «سلیمان بن داود المنقری» دیده می‌شوند و با مراجعه به کتاب‌های معتبر رجالی و گزارش‌های نقل‌شده، می‌توان از این حقیقت پرده برداشت که این دو نفر، گرایش به اهل‌سنت داشته‌اند.

۳-۲. بررسی متنی

در این بخش به نقد و بررسی متن روایت پرداخته می‌شود. این روایت با آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام در تضاد است. در ادامه به بیان و بررسی آن پرداخته شده است.

۳-۲-۱. سنجش با آیات قرآن

این روایت با بعضی از آیات قرآن کریم ازجمله آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره و آیهٔ ۲۵ سورهٔ فتح در تضاد است. در این آیات، اصولی مطرح شده که می‌توان از فحوای آن‌ها، ممنوعیت جواز کشتار جمعی در جنگ را نتیجه گرفت. در ادامه به بررسی هریک پرداخته شده است.

۳-۲-۱-۱. آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره (اصل منع اعتداء)

یکی از آیاتی که قانون جهاد را تشریح می‌کند، آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره است: «**وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللَّهِ... وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا یحِبُّ الْمُعْتَدین.**»

این آیه به «اصل منع اعتداء» که یکی از اصول بنیادی و اساسی در حقوق جنگ است اشاره می‌کند. با توجه به آیهٔ فوق، جنگ و قتال فقط با کسانی مجاز است که به جنگ مسلمانان بیایند؛ پس جنگ فقط با سربازان مجاز است و جنگ با شهروندان، ممنوع و از مصادیق تجاوز است؛ که تجاوز و اعتداء مبغوض خداوند است (آقاجانپور میر، ۱۳۹۵ش: ۹۳). عبارت «لاتَعْتَدوا» در این آیه بر این مطلب دلالت دارد که در جنگ با دشمنان، نباید دست به کشتار جمعی زده شود.

برخی از مفسران به‌صراحت در معنای لا تعتدوا، کشتن زنان، کودکان و پیران را نفی کرده‌اند. طبرسی گوید: ولاتعتدوا به این معناست که در جنگ، با کشتن کسانی که از جنگیدن با آن‌ها نهی

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

شده‌اید [همچون زنان و کودکان] و نیز با مثله کردن کشته، دشمن و یا حملهٔ ناگهانی بر آن‌ها پیش از دعوت به حق از حد تجاوز نکنید (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۱۰۷؛ طوسی، بی‌تا[الف]، ج۲: ۱۴۳؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج۱: ۱۸۸؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج۱: ۴۴۱).

مفسران در تفسیر این آیه به ذکر مصادیق اعتداء پرداخته‌اند، که در میان آن‌ها به قتل زنان و کودکان در جنگ اشاره شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۲: ۶۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۲۸۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۳۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۱: ۱۲۷). ازآنجاکه در متن روایت به جنگ و کشتار با زنان، کودکان، پیران و... اشاره شده، می‌توان نتیجه گرفت که متن روایت با «اصل منع اعتداء» در تضاد است.

۳-۲-۱-۲. آیهٔ ۲۵ سورهٔ فتح (اصل تفکیک)

از دیگر آیاتی که می‌تواند متن روایت فوق را در بوتهٔ سنجه قرار دهد، آیهٔ ۲۵سورهٔ فتح است؛ متن آیه چنین است: «... **لَوْ لا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِساءٌ مُؤْمِناتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يشَاءُ لَوْ تَزَيلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.**»

این آیه به حرمت کشتار بدون شناسایی و تفکیک مؤمنان از کفار دلالت می‌کند. این آیه از آیات کلیدی در اصل تفکیک است. اصل تفکیک به‌معنای جدا نمودن نیروهای نظامی از غیرنظامی است. مفاد این اصل، که سازمان‌های بین‌المللی بشردوستانه در دورهٔ معاصر به‌صورت قراردادهای بین‌المللی، آن را به جامعه عرضه داشته‌اند، قرن‌ها قبل در آیات قرآن و روایات مورد توجه بوده است. با توجه به این اصل باید زنان، کودکان، پیران، اسیران و کسانی را که در جنگ نقشی ندارند، از جنگجویان و رزمندگان جدا کرد. مضمون اصل تفکیک در پروتکل‌های الحاقی ۱۹۴۹ و ۱۹۷۷ حمایت از غیرنظامیان در زمان جنگ، به‌وضوح قابل درک است. براساس مادهٔ ۱۳ پروتکل الحاقی ۱۹۴۹، حملهٔ مستقیم به افراد و جمعیت‌های غیرنظامی ممنوع است (جهان‌تیغ و نجفی، ۱۳۹۷ش: ۴۲). پروتکل الحاقی ۱۹۷۷ سازمان ملل متحد نیز در حمایت از کودکان، هنگام جنگ اعلام می‌کند که کودکان باید مورد احترام خاص باشند و از آن‌ها در برابر هر شکل از حملهٔ ناشایست حمایت شود (نگهداری، ۱۳۸۶ش: ۳۴).

آیهٔ فوق دربارهٔ جهاد و جنگ بین کفار و مسلمانان است و در ابتدای آیه بیان می‌کند که کفار،

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

مسلمانان را از مسجدالحرام اخراج کرده و آن‌ها را در سختی قرار دادند. این حادثه در سال ششم هجری اتفاق افتاد و آن زمانی بود که مسلمانان مدینه به سرزمین مکه وارد شده بودند و در بین مشرکان مکه قرار داشتند و تفکیک بین مسلمانان و کفار امکان‌پذیر نبود؛ به این دلیل خداوند اجازه نداد که مسلمانان با کفار بجنگند، ازاین‌رو که امکان داشت به مؤمنان که در بین کفار بودند، آسیب برسد؛ به همین دلیل بیان نمود: «...**وَ لَوْ لا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِساءٌ مُؤْمِناتٌ...**»

عموم مفسران شیعه و اهل‌سنت، نزول آیهٔ ۲۴ سورهٔ فتح را دربارهٔ صلح حدیبیه و آیهٔ ۲۵ را بیانگر علت صلح دانسته‌اند و ذیل آیهٔ ۲۵ به اصل تفکیک اشاره کرده‌اند که اگر زنان و مردان مؤمن در میان لشکر کفار نبودند و یا تفکیک می‌شدند، با یاری خدا مشرکان نابود می‌شدند. نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که در این آیه، صرفاً خداوند به احترام مؤمنان و آمیخته بودن کفار با آن‌ها از کافران دفاع می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۴: ۱۴۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۸: ۲۸۸؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج۶: ۳۳۲۹؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج۹: ۵۳۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴: ۳۴۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج۱۷: ۳۵۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۸: ۸۳).

در این آیه فرمان داده شده است که در جنگ بین مؤمنان و غیرمؤمنان تفکیک شود. این درحالی است که در روایت مذکور چنین استنباط می‌شود که اگر در جنگ زنان، کودکان، پیران و اسیران مسلمان وجود داشته باشند، جنگ با آن‌ها ایرادی ندارد. محتوای حدیث با آیهٔ فوق در تضاد است. در قسمتی از حدیث «أَوْ یرْمَوْا بِالْمَنْجَنِیقِ...» منجنیق بیان شده است و این عبارت دلالت بر سلاح‌های کشتار جمعی دارد (آذرخشی، ۱۳۹۷ش: ۲۱).

۳-۲-۱-۳. آیهٔ ۸ سورهٔ ممتحنه (اصل همزیستی مسالمت‌آمیز)

یکی دیگر از آیاتی که از کشتار جمعی در جنگ نهی می‌کند، آیهٔ هشتم سورهٔ ممتحنه است که خداوند می‌فرماید: «**لا ینْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یقاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیهِمْ إِنَّ اللَّهَ یحِبُّ الْمُقْسِطین.**»

این آیه به اصل «همزیستی مسالمت‌آمیز» که یک اصل در روابط بین‌المللی اسلام است، اشاره می‌کند. این اصل، در تضاد با مجاز بودن کشتار جمعی در جنگ‌هاست. در آیهٔ فوق خداوند فرمان می‌دهد که با کسانی که با مسلمانان نمی‌جنگند، به عدالت و نیکی رفتار شود.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

تفاسیر و روایاتی که ذیل این آیه آمده است، به جواز نیکی کردن و رعایت عدالت در حق کسانی که به جنگ ما نیامده‌اند اشاره می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲۸: ۴۳؛ طوسی، بی‌تا[الف]، ج۹: ۵۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۹: ۴۰۸؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج۱۰: ۵۸۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۱۸: ۲۵۱).

عده‌ای از مفسران به‌وضوح یکی از مصادیق عبارت «**لا ینْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یقاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ**» را زنان و کودکان دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴: ۵۱۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۹: ۵۲۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج۱۸: ۵۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج۷: ۳۳؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ج۳: ۳۴۳؛ امین، بی‌تا، ج۱۳: ۲۵۸). زحیلی، زنان و ضعفا را به‌عنوان مصداق این عبارت بیان کرده است (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج۳: ۲۶۳۸؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج۲۸: ۱۳۵). حدیث مذکور برخلاف محتوای آیهٔ فوق است.

۳-۲-۱-۴. آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵ سورهٔ اسراء، آیهٔ ۱۸ سورهٔ فاطر

مفهوم روایت با عبارت «**وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری**» مذکور در آیات ۱۶۴ سورهٔ انعام، ۱۵ سورهٔ اسراء و ۱۸ سورهٔ فاطر در تضاد است. این مفهوم بر این موضوع دلالت دارد که انسان مسئول اعمال خویش است و بار گناهانش متوجه کسی نمی‌شود و هرکس در گرو عملی است که انجام داده است. در این دنیا نیز هرگاه شخصی مرتکب گناهی شد، نباید دیگری را به‌جای وی مجازات کرد. از مفهوم حدیث مذکور چنین استنباط می‌شود که می‌توان بی‌گناه را به‌سبب گناه گناهکار مجازات نمود و این مفهوم با عبارت «لاتزر...» در تضاد است.

در منابع تفسیری و روایی بیان شده است که خداوند شخص پاک را به جرم گناه گناهکار کیفر نمی‌کند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج۳: ۱۱۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۷۸۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۷: ۳۹۵).

مفهوم عبارت «**وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری**» دلالت دارد به اینکه خدای سبحان هیچ فردی را جز برای گناه خودش، بازخواست نمی‌کند و اگر کسی دیگری را به کمک بخواند تا مقداری از بارش را بر دوش کشد، آن دیگری هرگز پاسخ او را نمی‌دهد؛ هرچند از فامیل بسیار نزدیکش باشد، مانند پدر، مادر، فرزند و برادر (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۸: ۶۳۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج۱۶:

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

۱۰۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۶۹۲).

۳-۲-۲. سنجش با روایات شیعه

مفهوم حدیث مذکور با روایات دیگری که از امامان شیعه نقل شده، در تضاد است، در ادامه به بیان آن‌ها پرداخته شده است.

۳-۲-۲-۱. نهی از کشتن زنان، پیران و کودکان

- علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن معاویة بن عمار قال أظنه عن أبی حمزة الثمالی عن أبی عبد اللهعليه‌السلام قال: «کانَ رَسُولُ اللَّهِصلى‌الله‌عليه‌وآله إِذَا أَرَادَ أَنْ یبْعَثَ سَرِیةً دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَینَ یدَیهِ ثُمَّ یقُولُ... لَا تَغُلُّوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَقْتُلُوا شَیخاً فَانِیاً وَ لَا صَبِیاً وَ لَا امْرَأَةً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَراً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَیهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵: ۲۷).

افراد حاضر در سلسله سند این حدیث از وثاقت برخوردارند. علی بن ابراهیم بن هاشم که علمای رجال، او را ثقه، معتمد و صحیح‌المذهب دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۰۰؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۲۳۷؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۲۳۸). مصداق ابیه در این روایت، ابراهیم بن هاشم القمی است و با توجه به مطالب مذکور در صفحات پیشین، وثاقت ابراهیم بن‌هاشم، قابل اثبات است و کسی هم ایشان را مورد جرح و تضعیف قرار نداده است. سومین نفر در سلسله سند روایت، ابن‌ابی‌عمیر با عنوان معیار محمد بن ابی‌عمیر زیاد است که علمای رجال او را ثقه (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۶۵)، امامی و صحیح‌المذهب دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۴؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۰۳). نیز معاویة بن عمار (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۱؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۷۳) و ابوحمزه ثمالی (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۱۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۰۵؛ حسینی حلی، ۱۳۸۶ش: ۷۹) هر دو، ثقه و امامی صحیح‌المذهب خوانده شده‌اند و این روایت ازنظر سندی اختلالی ندارد و صحیح است.

- «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بن هاشم عَنِ النَّوْفَلِی عَنِ السَّکونی عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ آبَائِهِعليهم‌السلام قَالَ إِنَّ النَّبِیصلى‌الله‌عليه‌وآله قَالَ: اقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ وَ اسْتَحْیوا شُیوخَهُمْ وَ

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

صِبْیانَهُمْ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۴۲).

در سلسله سند این روایت، محمد بن حسن صفار و ابراهیم بن هاشم قمی هستند که وثاقت هر دو در صفحات پیشین اثبات شد. نجاشی در مورد الحسین بن یزید النوفلی نوشته است: «و قال قوم من القمیین إنه غلا فی آخر عمره و الله أعلم، و ما رأینا له روایة تدل علی هذا. له کتاب التقیة» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۱۵). علامه حلی اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی را عامی‌مذهب دانسته است (علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۹۹). کتاب او مورد اعتماد علمای رجال است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶). در منهج المقال در مورد او آمده است که «و هو عامّی المذهب بلا خلاف» (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۳۰۶). بنابراین با توجه به توصیف‌های علمای رجال از راویان مذکور در سلسله سند حدیث و متن حدیث، می‌توان حدیث را در ردیف احادیث موثق و مقبول قرار داد.

نیز روایت‌های بدون سندی وجود دارد که محتوای آن‌ها با احادیث فوق یکسان است:

- «اِنَّ رَسول اللهﷺ نَهی عَنْ قَتْلِ النِّساءِ وَ الصِّبْیان فِی الْجِهاد» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۴: ۳۹۹).
- «الَّذینَ یُقاتِلونَکُم مَعناهُ الَّذین یناصِبونکم القِتال وَ یتَوَقَّعُ مِنهُمُ القِتال، دون غَیرَهُم، مِنَ المَشایخ و الصِّبیان و الرُّهبان و النِّساء، او الکفرة کلُّهُم. فَإنَّهُم بِصَدَد قِتال المُسلِمین و عَلی قَصدِه.» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج۲: ۲۶۲).

روایات فوق بر این مطلب دلالت دارد که در جنگ نباید زنان، پیران و کودکان را کشت. این درحالی است که در قسمتی از روایت کشتن زنان، پیران و کودکان را جایز می‌داند.

۳-۲-۲-۲. نهی از کشتار جمعی

«عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ اَلنَّوْفَلِی عَنِ اَلسَّکونِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اَللَّهِ عَلَیهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ أَمِیرُ اَلْمُؤْمِنِینَ عَلَیهِ اَلسَّلاَمُ: «نَهَی رَسُولُ اللَّهِﷺ أَنْ یلْقَی السَّمُّ فِی بِلَادِ الْمُشْرِکینَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵: ۲۸).

ریختن سم در بلاد مشرکین و دشمن از مصادیق کشتار جمعی است که در این روایت نهی شده است. با ریختن سم، انسان‌ها، حیوانات و گیاهانی که مستحق مرگ نیستند، همه در معرض نابودی قرار می‌گیرند. اسلام هیچ‌گاه آسیب و ضرر بی‌مورد به انسان‌ها را مورد حمایت قرار نداده

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

است. در قسمتی از روایت عبارات «أَنْ یرْسَلَ عَلَیهِمُ الْمَاءُ أَوْ یحْرَقُوا بِالنِّیرَانِ أَوْ یرْمَوْا بِـالْمَنْجَنِیقِ» ذکر شده که این موارد نیز از مصادیق کشتار جمعی است.

بررسی سندی: علی بن ابراهیم بن هاشم و ابراهیم بن هاشم القمی که بررسی وثاقت آن‌ها در قسمت‌های پیشین گذشت. برخی از روات آن مثل سکونی عامی هستند، اما توثیق شده‌اند و اصحاب معمولاً به روایات سکونی عمل می‌کنند. «اِنَّ السَکّونی مَقبولُ الرِوایَة بَل حَکی الاِجماع عَلی العَمَل بِاخبارِه» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱: ۶۷). این روایت یک سند شایع در کتاب کافی دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۹: ۴۰۹) که مورد اعتماد قاطبهٔ فقها ازجمله شیخ طوسی، ابن‌ادریس حلی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب جواهر و آیت‌الله خوئی است و غالباً فقها براساس این سند در ابواب مختلف فقه فتوا می‌دهند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج۲: ۷؛ خوئی، ۱۴۱۰ق: ۳۷۱؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۳۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳: ۲۴؛ طوسی، بی‌تا[ب]، ۲۹۳؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱: ۶۶). بنابراین حدیث در ردیف احادیث موثق و مقبول قرار می‌گیرد و ازآنجاکه محتوای آن خلاف آیات قرآن و اخلاق نیست، می‌توان به آن اعتبار بخشید.

۳-۲-۲-۳. ممنوعیت جنگ با غیرنظامیان

در لابه‌لای منابع دینی، روایاتی وجود دارد که از فحوای آن‌ها می‌توان به ممنوعیت کشتار جمعی در جنگ دست یافت:

از وصیت‌های امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام به معقل بن قیس ریاحی، زمانی که او را برای نبرد می‌فرستادند این بود که «وَ لَا تُقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَک»؛ یعنی فقط با کسی پیکار کن که با تو می‌جنگد و از جنگ با غیرنظامیان بپرهیز (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۷۲).

حضرت در نامه‌ای دیگر به فرماندهان لشکر خود پیش از دیدار با دشمن در صفین می‌فرمایند: «لا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّی یبْدَءُوکمْ ... فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِراً وَ لَا تُصِیبُوا مُعْوِراً وَ لَا تُجْهِزُوا عَلَی جَرِیحٍ وَ لَا تَهِیجُوا النِّسَاءَ بِأَذًی وَ إِنْ شَتَمْنَ أَعْرَاضَکمْ وَ سَبَبْنَ أُمَرَاءَکمْ فَإِنَّهُنَّ ضَعِیفَاتُ الْقُوَی وَ الْأَنْفُسِ وَ الْعُقُولِ...» (همان: ۳۷۳)؛ با دشمن جنگ را آغاز نکنید تا آن‌ها شروع کنند، زیرا به لطف خدا حجت با شماست اگر دشمن شکست خورد و گریخت، آن‌کس را که دست از نبرد برداشته، نکشید و آن‌کس را که قدرت دفاع ندارد، آسیب نرسانید و مجروحان را به قتل نرسانید و زنان را با آزار دادن، تحریک نکنید؛ هرچند که آبروی شما را بریزند و یا امیران شما را دشنام دهند.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

۳-۳. مخالفت حدیث با گزارش‌های تاریخی

مفهوم حدیث با گزارش‌های تاریخی ثبت‌شده در تضاد است. در ادامه به بیان نمونه‌هایی از آن گزارش‌ها پرداخته می‌شود:

- ابن‌هشام در کتاب زندگانی محمدﷺ پیامبر اسلام، ذیل عنوان «جلوگیری رسول خداﷺ از قتل افراد ناتوان» نوشته است: در جنگ «حنین» رسول خداﷺ زنی را کشته دیدند، پرسیدند که مطلب چیست؟ مردم گفتند که این زنی است که «خالد بن ولید» او را کشته است. پیامبر دستور دادند تا فردی خود را به «خالد» برساند و بگوید که رسول خدا تو را نهی کرده از اینکه کودکی، زنی، شخصی اجیر و یا بنده‌ای ضعیف را به قتل برسانی (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ش، ج۲: ۳۰۱).
- واقدی از عبدالله بن ابی‌حدرد اسلمی روایت کرده است که وی (عبدالله بن ابی‌حدرد اسلمی) برای پرداخت مهریهٔ همسرش از پیامبرﷺ طلب یاری کرده بود، رسول خدا به او فرمودند: چیزی ندارم که تو را کمک کنم؛ اما چهارده نفر را انتخاب کرده‌ام که همراه ابی‌قتاده به سریه‌ای بروند. آیا می‌خواهی همراه آن‌ها بروی؟ امیدوارم خداوند غنیمتی به‌اندازهٔ کابین همسرت بهرهٔ تو گرداند. گفتم: بله، می‌روم. او ما را به‌سوی غطفان در نجد فرستاد و سفارش کرد شب‌ها حرکت کنیم و روزها پنهان شویم و ناگهان بر آن‌ها یورش ببریم و از کشتن زنان و بچه‌ها خودداری کنیم (واقدی، ۱۳۶۹ش، ج۲: ۵۹۳).
- در کتب تاریخی، ذیل غزوهٔ حنین روایت شده است که مسلمانان به کشتار و اسیر کردن مشرکان مشغول بودند تا روز بالا آمد و رسول خداﷺ دستور داد که از جنگ دست بردارند و هیچ اسیری را نکشند (مفید، ۱۳۷۶ش، ج۱: ۱۲۹).

۳-۴. قاعدهٔ فقهی روایت کشتار جمعی

فقها نیز با توجه به قاعدهٔ فقهی «لا یُقتَلُ غَیرُ المُقاتِل» روایاتی را که بر کشتار جمعی دلالت دارد، نقد نموده‌اند.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

صاحب جواهر در کتاب ارزشمند خود پس از بیان مصادیقی از غیرنظامیان و غیررزمندگان همچون زنان، کودکان و مجانین، هدف قرار دادن و کشتن آنان در جنگ را جایز نمی‌داند و اظهار می‌دارد کسی از فقها را سراغ ندارم که با این مسئله مخالفت کرده باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱: ۷۳). همچنین مبنای فتوای برخی از فقها که با استناد به روایت پیامبر اسلامﷺ مبنی‌بر نریختن سم در آب و سرزمین دشمن، این کار را جایز ندانسته‌اند، این است که ممکن است این کار، افرادی را دچار کند که هدف جنگی نیستند و این امر با قاعدهٔ مذکور منطبق است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱: ۶۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱۵: ۱۲۴).

صاحب کتاب الکافی فی الفقه نیز با ذکر مصادیقی از غیرمقاتلین، معیار جواز یا عدم جواز قتل آنان را مقاتل یا عدم مقاتل بودن آنان بیان می‌کند (حلبی، ۱۴۰۳ق: ۲۵۶).

مرحوم علامه فضل‌الله در کتاب الجهاد خود، فصلی را تحت عنوان «فی احکام غیرالمقاتله» باز کرده و مباحث مهمی را دربارهٔ این اصل بیان می‌کند و پس از آنکه ملاک و معیار عدم جواز قتل غیرمقاتلین را بیان می‌کند، اظهار می‌دارد: در جنگ باید بین افراد دشمن تفاوت قائل شد و جنگجویان آنان را از غیرجنگجویان تشخیص داد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۶۴).

۴. نتیجه‌گیری

از مطالب ذکرشده نتایج زیر به دست آمد:

۱. حدیث مذکور ازجمله روایات شاذ می‌باشد که فقط در کتاب الکافی کلینی و پس از آن در کتاب التهذیب شیخ طوسی ذکر شده است و محدثان متأخر، به‌ویژه اخباریون، این روایت را نقل کرده‌اند.

۲. در سلسله سند حدیث مذکور افراد ضعیفی چون علی بن محمد قاسانی، قاسم بن محمد و المنقری وجود دارند.

۳. حفص بن غیاث و المنقری ازجمله راویانی هستند که گرایش به اهل‌سنت داشته و به نظر می‌رسد این حدیث را با توجه به دیدگاه‌های خود نقل کرده‌اند.

۴. متن حدیث به صراحت با آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره، که دلالت بر اصل منع اعتداء دارد در تضاد است. خداوند می‌فرماید: «**وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللَّهِ الَّذینَ یقاتِلُونکمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا یحِبُّ**

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

الْمُعْتَدين.» نیز این اصل در حقوق بین‌المللی جنگ محترم شمرده شده است.

۵. حدیث مذکور به‌صراحت با آیهٔ ۲۵ سورهٔ فتح، که بیانگر اصل تفکیک در جنگ است در تضاد است. خداوند می‌فرماید: «... **وَ لَوْ لا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِساءٌ مُؤْمِناتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُهُمْ فَتُصيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيرِ عِلْم لِيُدْخِلَ اللّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يشَاءُ لَوْ تَزَيلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.**»

۶. مفهوم حدیث مذکور با آیات ۸ سورهٔ ممتحنه و عبارت «**وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى**» مذکور در آیات ۱۶۴ سورهٔ انعام، ۱۵ سورهٔ اسراء و ۱۸ سورهٔ فاطر در تضاد است.

۷. مفهوم حدیث با احادیث دیگری که از امامان معصوم علیهم‌السلام وارد شده، در تضاد است. حدیث چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بن هاشم عَنِ النَّوْفَلِي عَنِ السَّكونِي عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ إِنَّ النَّبِي صلی‌الله‌علیه‌وآله قَالَ: اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَ اسْتَحْيوا شُيوخَهُمْ وَ صِبْيانَهُمْ.»

۸. مفهوم حدیث با گزارش‌های تاریخی در تضاد است؛ نیز فقها با توجه به قاعدهٔ فقهی «لا يُقتَلُ غَيرُ المُقاتِل» به نقد روایت‌هایی با مضمون فوق پرداخته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد آیا می‌توان بر شهری که مردمانش محارب و با مسلمانان در حال جنگ‌اند، بر آن‌ها آب بست و آن شهر را به آتش کشید و یا با پرتاب سنگ به‌وسیلهٔ منجنیق آن‌ها را کشت درصورتی‌که در میان آنان، زنان، کودکان، پیران و همچنین اسیران از مسلمانان و... وجود داشته باشند؟ امام صادق علیه‌السلام فرمودند: به خاطر چنین افرادی نباید از کشتن دشمنان و دست یافتن به پیروزی صرف‌نظر کرد و می‌توان تمامی راه‌های مذکور را برای نابودی دشمن انجام داد و دیه و کفّاره‌ای بر حمله‌کنندگان نیست.

منابع

قرآن کریم.

آذرخشی، مصطفی. (۱۳۹۷ش). دلالت آیات و روایات بر ناروا بودن کشتار جمعی. پژوهش‌های قرآن و حدیث، شمارهٔ ۱، ۹-۲۴. DOI: 10.22059/jqst.2018.247557.668948

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

آقاجانپور میر، سیده فاطمه. (۱۳۹۵ش). کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی از منظر اسلام. فصلنامهٔ مطالعات بین‌المللی، شمارهٔ ۴، ۷۷-۱۱۱.

ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة. تحقیق مجتبی عراقی. قم: دار سیدالشهداء للنشر.

ابن‌ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۵۲م). الجرح و التعدیل. چ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن‌ادریس حلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ابن‌سعد، ابوعبدالله محمد ابن‌سعد ابن‌منیع الهاشمی. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری. چ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان کتاب.

ابن‌غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰ش). الرجال لابن‌غضائری. تحقیق محمدرضا حسینی جلالی. چ۱. قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث (سازمان چاپ و نشر).

ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۷ق). الفهرست. چ۲. بیروت: دارالمعرفه.

ابن‌هشام، عبدالملک. (۱۳۷۵ش). زندگانی محمدﷺ پیامبر اسلام. چ۵. تهران: کتابچی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تصحیح محمد مهدی ناصح. چ۱. مشهد: آستان قدس رضوی (بنیاد پژوهش‌های اسلامی).

احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۶ ق). مکاتیب الأئمةعليهم‌السلام. تحقیق مجتبی فرجی. قم: دارالحدیث.

استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال. قم: مؤسسة آل البیتعليهم‌السلام لإحیاء التراث.

امین، نصرت بیگم. (بی‌تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. چ۱. بی‌جا: بی‌نا.

بخاری، ابوعبدالله. (۱۳۹۷ق). التاریخ الاوسط. تحقیق محمود ابراهیم زاید. چ۱. قاهره: مکتبة الدار التراث.

برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ش). الرجال (برقی). تصحیح محمدکاظم میاموی. چ۱. تهران: دانشگاه تهران.

بغدادی الدارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر بن احمد بن مهدی بن مسعود بن النعمان بن دینار. (۱۴۰۳ق). الضعفاء و المتروکون. المدینة المنوره: مجلة الجامعة الاسلامیه.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل. تصحیح عبدالرزاق مهدی. چ۱. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). چ۱. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

تقی‌الدین حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲ش). الرجال. تصحیح محمدکاظم میاموی. چ۱. تهران: دانشگاه تهران.

جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد. (۱۴۰۶ق). الضعفاء و المتروکون. چ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جهان‌تیغ، حسین و نجفی، حسین. (۱۳۹۷ش). نقش و جایگاه پروتکل‌های الحاقی به کنوانسیون ژنو ۱۹۴۹ در حقوق بین‌الملل. جستارهای حقوق عمومی، شمارهٔ ۵، ۴۲-۶۱.

حسینی حلی، حسین بن کمال‌الدین ابرز. (۱۳۸۶ش). زبدة الاقوال فی خلاصة الرجال. تصحیح مجتبی صحفی. چ۱. قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث (سازمان چاپ و نشر).

حسینی، سید ابراهیم. (۱۳۹۰ش). سلاح کشتار جمعی از دیدگاه اسلام. معرفت حقوقی، شمارهٔ ۱، ۱۲۳- ۱۴۳.

حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: بی‌نا.

حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). الاساس فی التفسیر. چ۶. قاهره: دارالسلام.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. تصحیح هاشم رسولی. چ۴. قم: اسماعیلیان.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲ش). معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة. چ۵. بی‌جا: بی‌نا.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: نشر مدینة العلم.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. چ۱. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۳۸۷ق). دیوان الضعفاء. چ۲. مکه: مکتبة النهضة الحدیثه.

زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. چ۲. دمشق: دارالفکر.

زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲ق). التفسیر الوسیط (زحیلی). چ۱. دمشق: دارالفکر.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. تصحیح مصطفی حسین احمد. چ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.

سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام. قم: مؤسسة المنار.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصبحی صالح). قم: هجرت.

شهید اول، محمد بن مکی العاملی. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.

شهید ثانی، زین‌الدین علی بن احمد العاملی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

صابونی، محمدعلی. (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر. چ۱. بیروت: دارالفکر.

طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چ۲. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم(الطبرانی). چ۱. اربد: دارالکتاب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبائی. چ۳. تهران: ناصرخسرو.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع. تصحیح ابوالقاسم گرجی. چ۱. قم: حوزه علمیه.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). چ۱. بیروت: دارالمعرفه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان). تحقیق حسن الموسوی خرسان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

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

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. تحقیق جواد قیومی اصفهانی. چ۳. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم (مؤسسة النشر الإسلامی).

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا[الف]). التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح احمد حبیب عاملی. چ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا[ب]). النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی. قم: انتشارات قدس محمدی.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

عقیلی، ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد. (۱۴۰۴ق). الضعفاء الکبیر. چ۱. بیروت: دارالمکتبة العلمیه.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلی. تصحیح محمدصالح بحرالعلوم. چ۲. قم: الشریف الرضی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). کتاب الجهاد. بیروت: دار الملاک.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحکام القرآن. چ۱. تهران: ناصر خسرو.

قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. چ۳۵. بیروت: دارالشروق.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. چ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. چ۱. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳ش). رجال الکشی- اختیار معرفة الرجال. تحقیق محمدباقر بن محمد میرداماد. چ۱. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی (ط- الإسلامیة). تحقیق علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ط- دارالحدیث). قم: دارالحدیث.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۳ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ط- بیروت). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. تحقیق مهدی رجائی. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۲۰ق). الوجیزة فی الرجال. تحقیق محمدکاظم رحمان ستایش. چ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات).

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۶ش). الارشاد. ترجمهٔ محمدباقر ساعدی خراسانی. چ۳. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. ترجمهٔ محمدعلی آذرشب. چ۱. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی‌طالب علیه‌السلام.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. چ۱. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفه.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. چ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نگهداری، عوض. (۱۳۸۶ش). جنگ غیرنظامیان و حقوق بشردوستانه در اسلام. معرفت، شمارهٔ ۱۱۸، ۳۳-۴۲.

واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۶۹ش). مغازی. تحقیق مارسدن جونس. چ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

یحیی بن معین، ابو زکریا. (۱۴۰۸ق). سؤالات ابن الجنید. تحقیق احمد محمد نور سیف. چ۱. المدینة المنوره: مکتبة الدار.

References

Qur'ān al-Karīm. [In Arabic]

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥ. (1987). *Rauḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān* (ed. Muḥammad Mahdī Nāṣaḥ). 1st ed. Mashhad: Āstān Quds Raḍawī (Bonyād-e Pizhūheshhā-ye Islāmī). [In Arabic]

Aghājānpūr Mir, S. (2016). *The Use of Weapons of Mass Destruction from the Perspective of Islam*. Fasl-nāmeh-ye Motāleʿāt-e Beynolmelalī (Quarterly of International Studies), No. 4, pp. 77-111. [In Persian]

Aḥmadī Miyānajī, ʿA. (2005). *Makātīb al-A'immah* (ʿa) (ed. Mujtabā Farajī). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥ. (1982). *Rijāl al-ʿAllāmah al-Ḥillī* (ed. Muḥammad Ṣāliḥ Baḥr al-ʿUlūm). 2nd ed. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

Amīn, N. (n.d.). *Tafsīr-e Makhzan al-ʿIrfān dar ʿUlūm-e Qur'ān*. 1st ed. n.p.: n.p. [In Persian]

ʿAqīlī, A. (1984). *al-Ḍuʿafā' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Maktabah al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Azarakhshī, M. (2018). *The Implication of Qur'anic Verses and Hadiths on the Illegitimacy of Mass Killing*. Pazhuhesh-hā-ye Qur'ān va Ḥadīth (Quran and Hadith Research), No. 1, pp. 9-24. DOI: 10.22059/jqst.2018.247557.668948. [In Persian]

Baghdādī al-Dāraqutnī, A. (1983). *al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkūn*. al-Madīnah al-Munawwarah: Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Baghwī, Ḥ. (1999). *Tafsīr al-Baghwī al-Musammā Ma'ālim al-Tanzīl* (ed. 'Abd al-Razzāq Mahdī). 1st ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Barqī, A. (1963). *al-Rijāl (al-Barqī)* (ed. Muḥammad Kāẓim Miyāmūyī). 1st ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Beyḍāwī, 'A. (1997). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)*. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Bukhārī, A. (1977). *al-Tārīkh al-Awsaṭ* (ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid). 1st ed. Cairo: Maktabat al-Dār al-Turāth. [In Arabic]

Dhahabī, Sh. (1962). *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. 1st ed. Beirut: Dār al-Ma'rifah li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr. [In Arabic]

Dhahabī, Sh. (1967). *Dīwān al-Ḍu'afā'*. 2nd ed. Mecca: Maktabat al-Nahḍah al-Ḥadīthah. [In Arabic]

Faḍlullāh, S. (1998). *Kitāb al-Jihād*. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]

Ḥalabī, A. (1983). *al-Kāfī fī al-Fiqh*. Isfahan: n.p. [In Arabic]

Ḥawā, S. (2003). *al-Asās fī al-Tafsīr*. 6th ed. Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]

Ḥurr 'Āmilī, M. (1988). *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a). [In Arabic]

Ḥusaynī, S. (2011). "*Weapons of Mass Destruction from the Perspective of Islam*." Ma'rifat Ḥuqūqī (Legal Knowledge Journal), No. 1, 123-143. [In Persian]

Ḥusaynī Ḥillī, Ḥ. (2007). *Zubdat al-Aqwāl fī Khulāṣat al-Rijāl* (ed. Mujtabā Ṣaḥafī). 1st ed. Qom: Dār al-Ḥadīth Cultural and Scientific Institute. [In Persian]

Ḥuwiyzī, 'A. (1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (ed. Hāshim Rasūlī). 4th ed. Qom: Ismā'īliyyān. [In Arabic]

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, 'A. (1952). *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Ibn Abī Jumhūr, M. (1984). *'Awālī al-Li'ālī al-'Azzīyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* (ed. Mujtabá 'Irāqī). Qom: Dār Sayyid al-Shuhadā' li-l-Nashr. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Ibn Ghaḍā'irī, A. (2001). *al-Rijāl li-Ibn al-Ghaḍā'irī* (ed. Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī). 1st ed. Qom: Mu'assasah ʿIlmī Farhangī Dār al-Ḥadīth (Sāzmān-e Chāp va Nashr). [In Arabic]

Ibn Hishām, ʿA. (1996). *Zindagānī-ye Muḥammad* (ṣ), *Payāmbar-e Islām* [The Life of Muhammad (pbuh), the Prophet of Islam]. 5th ed. Tehran: Ketābchī. [In Persian]

Ibn Idrīs al-Ḥillī, M. (1990). *al-Sarā'ir*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Juwzī, J. (1986). *al-Ḍuʿafā' wa al-Matrūkūn*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Ibn Nadīm, M. (1996). *al-Fihrist*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

Ibn Saʿd, A. (1990). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, ʿA. (1986). *Falāḥ al-Sā'il wa Najāḥ al-Masā'il*. Qom: Bustān al-Kitāb. [In Arabic]

Istarābādī, M. (2001). *Manhaj al-Maqāl fī Taḥqīq Aḥwāl al-Rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (ʿa) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]

Jahān Tīgh, Ḥ, & Najafī, Ḥ. (2018). "The Role and Position of the Additional Protocols to the 1949 Geneva Conventions in International Law." *Public Law Research Journal*, No. 5, 42-61. [In Persian]

Kāshānī, F (2002). *Zubdat al-Tafāsīr*. 1st ed. Qom: Mu'assasat al-Maʿārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Kashshī, M. (1984). *Rijāl al-Kashshī* (*Ikhtiyār Maʿrifat al-Rijāl*) (ed. Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mīrdāmād). 1st ed. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (ʿA). [In Arabic]

Khū'ī, S. (1993). *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. 5th ed. n.p.: n.p. [In Arabic]

Khū'ī, S. (1989). *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qom: Madīnat al-ʿIlm Publishing. [In Arabic]

Kuleynī, M. (1987). *al-Kāfī* (ed. ʿAlī Akbar Ghaffārī). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Kuleynī, M. (2008). *al-Kāfī* (Dar al-Ḥadīth Edition). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

Majlisī, M. (1983). *Biḥār al-Anwār* (Beirut Edition). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Majlisī, M. (1984). *Mirʾāt al-ʿUqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl* (ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Majlisī, M. (1986). *Milādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhbār* (ed. Mahdī Rajāʾī). Qom: Library of Āyatullāh Marʿashī Najafī. [In Arabic]

Majlisī, M. (2000). *al-Wajīzah fī al-Rijāl* (ed. Muḥammad Kāẓim Raḥmān Setāyesh). 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance (Organization for Printing and Publishing). [In Arabic]

Makārem Shīrāzī, N. (2000). *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* (trans. Muḥammad ʿAlī Āzarshab). 1st ed. Qom: Madrasat al-Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib (ʿA). [In Arabic]

Māmaqānī, ʿA. (2002). *Tanqīḥ al-Maqāl fī ʿIlm al-Rijāl*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿA). [In Arabic]

Mufīd, M. (1997). *al-Irshād* (trans. Muḥammad Bāqir Sāʿidī Khorāsānī). 3rd ed. Tehran: Islāmiyyah Bookstore. [In Arabic]

Najafī, M. (1984). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāʾiʿ al-Islām*. 7th ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Najāshī, A. (1986). *Rijāl al-Najāshī* (ed. Mūsā Shabīrī Zanjānī). 1st ed. Qom: al-Muʾassasah al-Nashr al-Islāmī al-Tābiʿah li-Jāmiʿat al-Mudarrisīn bi-Qum al-Musharrafah. [In Arabic]

Negahdari, ʿA. (2007). "War Against Civilians and Humanitarian Law in Islam." *Maʿrifat* (*Maʿrifat Journal*), no. 118, pp. 33-42. [In Persian]

Qummī Mashhadī, M. (1989). *Tafsīr Kanz al-Daqāʾiq wa Baḥr al-Gharāʾib*. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]

Qurṭabī, M. (1985). *al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān*. 1st ed. Tehran: Nāṣir Khosrow. [In Arabic]

Quṭb, S. (2004). *Fī Ẓilāl al-Qurʾān*. 35th ed. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]

Rāzī, M. (1999). *al-Tafsīr al-Kabīr* (*Mafātīḥ al-Ghayb*). 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ṣābūnī, M. (2000). *Ṣafwat al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Sabzawārī, S. (1992). *Muhadhdhab al-Aḥkām*. Qom: Muʾassasat al-Manār. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Shahīd Awwal, M. (1996). *al-Durūs al-Sharʿiyyah fī Fiqh al-Imāmiyyah*. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābiʿah li-Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Shahīd Thānī, Z. (1992). *Masālik al-Afhām*. Qom: Muʾassasat al-Maʿārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Sharīf al-Raḍī, M. (1993). *Nahj al-Balāghah* (ed. al-Ṣubḥī Ṣāliḥ). Qom: Hijrat. [In Arabic]

Ṭabarānī, S. (2008). *al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Irbid: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī. [In Arabic]

Ṭabarī, M. (1991). *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, M. (1970). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Ṭabrisī, F. (1993). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (ed. Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāʾī). Tehran: Nāṣir Khosrow. [In Arabic]

Ṭabrisī, F. (1991). *Tafsīr Jawāmiʿ al-Jāmiʿ* (ed. Abū al-Qāsim Gurgī). Qom: Ḥawzah ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Taqī al-Dīn al-Ḥillī, Ḥ. (1963). *al-Rijāl* (ed. Muḥammad Kāẓim Miyāmūyī). 1st ed. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1987). *Tahdhīb al-Aḥkām* (ed. Ḥasan al-Mūsawī Khurāsān). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1999). *Fihrist Kutub al-Shīʿah wa Uṣūlihim wa Asmāʾ al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl* (ed. ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī). Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāʾī. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (2006). *Rijāl al-Ṭūsī* (ed. Jawād Qayyūmī Iṣfahānī). 3rd ed. Qom: Jamāʿat al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-ʿIlmiyyah bi-Qum (Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī). [In Arabic]

Ṭūsī, M. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān* (ed. Aḥmad Ḥabīb ʿĀmilī). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (n.d.). *al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatwā*. Qom: Intishārāt Quds Muḥammadī. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Wāqidī, M. (1990). *al-Maghāzī* (ed. Marsden Jones). 2nd ed. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī. [In Arabic]

Yaḥyā ibn Maʿīn, A. (1988). *Suʾālāt Ibn al-Junayd* (ed. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf). 1st ed. al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-Dār. [In Arabic]

Zamakhsharī, M. (1987). *al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa-ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl* (ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad). 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]

Zuḥaylī, W. (1990). *al-Tafsīr al-Munīr fī al-ʿAqīdah wa-al-Sharīʿah wa-al-Manhaj*. 2nd ed. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Zuḥaylī, W. (2001). *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. 1st ed. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Critique of the Tradition of the Permissibility of "Mass Murder" in War

Moḥammad ʻAli Ḥeidari Mazraʻih Ākhond
Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Ḥadith, Yazd University, Yazd, Iran. Email: heydari@yazd.ac.ir
Faezeh Sadat Ghoreishi Nasab
Ph.D. Candidate in Comparative Exegesis, Department of Qur'anic Sciences and Ḥadith, Yazd University, Yazd, Iran., (Corresponding Author), Email: Gh.faeze@gmail.com
Beman'ali Dehghan Mongabadi
Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Ḥadith, Yazd University, Yazd, Iran. Email: badehghan@yazd.ac.ir

Received: 20/08/2023
Accepted: 13/01/2024

Introduction

Jihad and struggle among human societies are inevitable due to human desire for power. Since Islam is considered the most perfect religion, it has paid special attention to the laws of war and established specific regulations for jihad aimed at seeking and upholding justice. From the perspective of the Holy Qur'an, adopting methods of combat that expose individuals to slaughter without distinguishing between combatants and non-combatants is not permissible. Despite this core principle, a tradition exists within the Shīʿa tradition that allegedly permits mass killing in war, thus disregarding the principle of distinction. This tradition is transmitted by Ḥafṣ ibn Ghiyāth from Imam Ṣādiq (as). It was first recorded by Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Kulaynī in *al-Kāfī* and later, in the fourth century AH, by Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī in *Tahdhīb al-Aḥkām*, with a slight variation in the chain of transmission (sanad). This paper undertakes a critical analysis of the aforementioned tradition in terms of its authenticity (sanad) and meaning (dalālah).

Materials and Methods

In critiquing and analyzing any ḥadīth, the context of its issuance by the Immaculate Imam (as) must be ascertained, and its text (matn) must not contradict the verses of the Holy Qur'an. Accordingly, the present study is structured using a descriptive-analytical methodology. It first investigates the frequency of the tradition in Shīʿa sources, then conducts a Isnad assessment (sanad analysis), and subsequently, examines the text (matn) of the tradition against Qur'anic verses, historical accounts, and jurisprudential rules.

Initially, a review of Shīʿa ḥadīth collections, focusing on this specific tradition, indicated that its primary sources are al-Kulaynī's *al-Kāfī* and, with a different sanad, Shaykh Ṭūsī's *Tahdhīb al-Aḥkām*. Few later traditionists have transmitted it. Based

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

on the reports in these two books, the transmitters in the respective chains of transmission were scrutinized.

The methodology for analyzing the sanad involved: first, identifying common titles in the chains of transmission, extracting potential individuals from biographical sources (Rijāl books), eliminating non-matching individuals by applying the transmitter sequence within the sanad, examining internal textual clues (vocabulary of the sanad, associated information with each name), and performing external analysis (comparative study of similar reports in other tradition sources). Finally, the reliability (wethāqah) and credibility of the transmitters were assessed using authoritative Rijāl sources. In the textual analysis section, the views of exegetes concerning the Qur'anic verses from which the principles and foundations related to the prohibition of mass killing in war can be inferred were gathered and classified. These interpretations were then comparatively assessed against the content of the studied tradition to determine the degree of harmony or conflict between the Qur'anic exegesis and the tradition implication. Similarly, this conceptual comparison was performed between the tradition and historical accounts, jurisprudential rules, and other related ḥadīths on jihad.

Results and Findings

After examining all the individuals in the chains of transmission, it is concluded that the sanad is flawed due to ʿAlī ibn Muḥammad al-Qāsānī and Qāsim ibn Muḥammad, both of whom are considered weak transmitters. Notably, in both versions of the ḥadīth, Ḥafṣ ibn Ghiyāth and Sulaymān ibn Dāwūd al-Minqarī appear. A review of credible Rijāl books and transmitted reports reveals that these two individuals had Sunnī inclinations, suggesting they may have transmitted this ḥadīth in line with their own views. The textual assessment initially revealed that the tradition contradicts the Holy Qur'an. Specifically, Q2:190 (the Principle of Non-Aggression), Q48: 25 (the Principle of segregation), Q47:8 (the Principle of Peaceful Coexistence), and verses like Q6:164, Q17:15, and Q35:18 establish fundamental principles that collectively imply the prohibition of mass killing in war. For instance, Q2:190 refers to the Principle of Non-Aggression, a fundamental tenet of the laws of war. The phrase "Lā taʿtadū" (do not transgress) in this verse indicates that mass slaughter should not be committed when fighting enemies. Some exegetes have explicitly interpreted Lā taʿtadū as negating the killing of women, children, and the elderly. This stands in stark contrast to the studied tradition, which permits flooding the enemy, burning cities, and killing Muslim women, children, the elderly, and captives in war. The next step in the textual analysis involved comparing the concept of the ḥadīth with other traditions from the Shīʿa Imams (as). These counter-traditions explicitly prohibit the killing of women, the elderly, and children, forbid mass killing, and restrict warfare to non-civilians, thus contradicting the tradition that permits mass killing in war. Similarly, the concept of the ḥadīth was compared with documented historical accounts, and the examined examples were found to be in contradiction with the tradition. Finally, the study of Islamic jurisprudence (fiqh) revealed that jurists based on the jurisprudential maxim "Lā yuqtalū ghayr al-muqātil" (civilians will not be killed), have also critiqued traditions that imply mass killing in war.

10.22052/HADITH.2024.253429.1378

Conclusion

The ḥadīth in question is considered a Shādhdh (anomalous) tradition which is only cited in al-Kulaynī's al-Kāfī and subsequently in Shaykh Ṭūsī's Tahdhīb al-Aḥkām, primarily being transmitted by later traditionalists, especially the Akhbārīs. The chain of transmission includes weak transmitters such as ʿAlī ibn Muḥammad al-Qāsānī, Qāsim ibn Muḥammad, and al-Minqarī. Ḥafṣ ibn Ghiyāth and al-Minqarī are among the transmitters who had Sunnī inclinations, suggesting they may have transmitted this ḥadīth based on their own viewpoints. Furthermore, the text of the ḥadīth is in explicit contradiction with: Q2:190, which establish the Principle of Non-Aggression (a respected principle in international humanitarian law), Q48:25, which denotes the Principle of segregation in warfare. The content of the ḥadīth also contradicts other traditions from the Immaculate Imams (as), historical accounts, and the jurisprudential maxim, "Lā yuqtalū ghayr al-muqātil" (civilians will not be killed).

Keywords: Mass Murder, Flooding the Enemy, Burning Enemy Cities, Killing the Elderly in War, Killing Children and Women in War.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارۀ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۶۷ـ۹۶

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

اعتبارسنجی سند و متن روایات معراجیه در تفسیر مأثور نورالثقلین

آمنه امیدی*
الهام زرین‌کلاه**

◀ چکیده

معراج پیامبرﷺ از مباحث مهمی است که در منابع دینی به‌ویژه تفاسیر روایی به آن پرداخته شده است. یکی از این تفاسیر که در آن میزان قابل توجهی روایت دراین‌باره آمده که گاه هم متفاوت‌اند، *تفسیر نورالثقلین* است. تفاوت این روایات منجر به ایجاد دیدگاه‌ها و درنتیجه، ابهام و سؤالات گوناگون در مورد معراج شده است. لذا این پژوهش با به‌کارگیری روش کتابخانه‌ای، تحلیل و بررسی داده‌ها، ضمن ارزیابی سند، متن و خاستگاه روایات معراجیه، به تعیین رویکرد مفسر دراین‌باره پرداخته و با توجه به محورهای مطرح‌شده در این روایات، به این نتیجه دست یافته است که حویزی در ارتباط با رؤیت خداوند، کیفیت معراج و وجوب نمازهای یومیه، روایاتی را گزینش کرده که غالباً یکدست بوده و به‌لحاظ سندی و متنی مورد تأییدند. درعین‌حال در ارتباط با تعداد دفعات معراج دو دسته روایت ذکر کرده که با در نظر گرفتن معیارهایی، روایات دال بر دومرتبه بودن معراج، ترجیح دارند. این درحالی است که روایات منقول از وی دربارۀ تعداد نمازهای یومیه به‌لحاظ سندی و متنی قابل مناقشه و محل نقد هستند. دستۀ دیگر از روایاتی که وی در قالب مباحث معراج آورده، مربوط به معرفی حضرت علی‌ؑ به‌عنوان جانشین پیامبرﷺ است. اگرچه این روایات سند کاملاً موثقی ندارند، به‌لحاظ متن معتبرند.

◀ کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی روایات، *نورالثقلین*، معراج و تعیین جانشینی پیامبرﷺ، معراج و تعیین تعداد رکعات نماز، وجوب نماز.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران، omidi7092@yahoo.com
** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران، نویسندۀ مسئول، ezarinkolah@eghlid.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۱. مقدمه

اگرچه اصل معراج، با توجه به تصریح قرآن و روایات متواتر، مورد اتفاق تمامی عالمان مسلمان بوده و توجیه و مخالفتی در مورد آن پذیرفته نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۲۸۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج۱۳: ۳۲)، تنوع مباحث در مورد کم‌وکیف آن باعث شده دیدگاه‌ها، تفاسیر و تعابیر مختلفی دربارهٔ این مهم ارائه شود و آن را به موضوعی بحث‌برانگیز تبدیل کند و گاه در هاله‌ای از ابهام قرار دهد. یکی از تفاسیری که حجم قابل توجهی از روایات در این خصوص را ـ که گاه هم متفاوت‌اند ـ متذکر شده، تفسیر نورالثقلین است. تفاوت این روایات منجر به ایجاد دیدگاه‌ها و درنتیجه ابهام و سؤالات گوناگون در مورد معراج شده است. ازجملهٔ این موارد تعداد دفعات معراج، تعداد نمازهای یومیهٔ واجب‌شده در معراج، چگونگی رؤیت خداوند و... است.

شایان ذکر است علت انتخاب این تفسیر برای بررسی، اولاً چشمگیر بودن تعداد روایات مذکور درزمینهٔ معراج است، به‌گونه‌ای که بالغ بر ۱۱۱ روایت در این خصوص در آن آمده است؛ ثانیاً همان‌طور که ذکر شد، وجود روایات متفاوتی است که نویسنده بدون هیچ اظهارنظر و ارزیابی، فقط آن را نقل نموده است.

اگرچه بررسی‌ها نشان می‌دهند غالب روایات مذکور پیرامون معراج در نورالثقلین، همراه با سند هستند، این امر نمی‌تواند دلیل بر اعتبار آن‌ها باشد. گاه نیز روایات به‌لحاظ سند مورد اعتمادند، اما متن آن محل تأمل است؛ زیرا انگیزهٔ جعل به‌وسیلهٔ افراد مغرض همواره در مسیر یک روایت بوده است. ازاین‌رو، حساسیت بیشتری در بررسی متن، سند و خاستگاه روایات و واکاوی هریک از این روایات احساس می‌شود.

گفتنی است در ارتباط با مسئلهٔ معراج، کتاب‌های بسیاری تألیف شده که از مهم‌ترین آن‌ها المعراج الجسمانی (رضوی قمی، بی‌تا)، و رجعت و معراج (رفیعی قزوینی، بی‌تا) است. علاوه‌بر این، در مقالات با عنوان «آیات مرتبط با رخدادها، اسراء و معراج پیامبرﷺ» (نوری زنجانی، ۱۳۹۴ش)، «نگاهی دیگر به اسراء و معراج پیامبرﷺ» (مطیع، ۱۳۸۵ش)، «معراج پیامبرﷺ از دیدگاه عقل و وحی» (ایزدپور، ۱۳۸۵ش) و «تأملی در روایات معراج» (عزیزی‌کیا، ۱۳۸۴) هم به این موضوع پرداخته شده است.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

اما در هیچ‌یک از این آثار، بررسی دقیق سند، متن و خاستگاه روایات معراج، آن‌هم با تمرکز بر یک اثر مشخص به نام تفسیر نورالثقلین انجام نشده است؛ لذا پژوهش حاضر ضمن استخراج روایات معراج ذیل آیات مربوط در این تفسیر، به ارزیابی کامل و درنتیجه اعتبارسنجی آن پرداخته است. یادآور می‌شود اهمیت این پژوهش علاوه‌بر اعتبارسنجی روایات در موضوع معراج، حل تفاوت روایات دراین‌باره، همچنین تبیین رویکرد نویسندهٔ تفسیر در ذکر محورهای مرتبط با معراج است.

۲. تحلیل آماری روایات معراجیه در نورالثقلین

مسئلهٔ معراج در قرآن با محوریت آیهٔ ۱سورهٔ اسراء، آیات ۱ تا ۱۸سورهٔ نجم و آیهٔ ۴۵ سورهٔ زخرف است؛ به این صورت که در سورهٔ اسراء به‌صراحت و به‌طور مستقیم به این مسئله پرداخته شده، درعین‌حال جزئیات و چگونگی آن نیامده است: «**سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَیَ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِی بَارَکْنَا حَوْلَهُ لِنُرِیهُ مِنْ ءَایاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیر**» (اسراء: ۱).

این درحالی است که در سورهٔ نجم به اتفاقات رخداده در آن نیز اشاره می‌شود: «**وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلیَ* ثمُ دَنَا فَتَدَلیَ* فَکَانَ قَابَ قَوْسَینْ أَوْ أَدْنیَ* فَأَوْحَی إِلیَ عَبْدِهِ مَا أَوْحَی* مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَی* أَ فَتُمَارُونَهُ عَلیَ مَا یرَی* وَ لَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَی* عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَی* عِندَهَا جَنَّةُ الْمأْوَی* إِذْ یغْشیَ السِّدْرَةَ مَا یغْشیَ* مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَی* لَقَدْ رَأَی مِنْ ءَایاتِ رَبِّهِ الْکُبرْی**» (۱-۱۸).

علاوه‌بر اشارهٔ مستقیم به معراج در آیات فوق، در آیهٔ «**وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً یعْبَدُونَ**» (زخرف: ۴۵) به‌طور غیرمستقیم این مهم آمده است.[۱]

بررسی روایات منقول در منبع مورد پژوهش این مقاله، یعنی تفسیر نورالثقلین ذیل آیات مذکور، درمجموع ما را به ۱۱۱ روایت در حوزهٔ معراج رساند که این عدد اولاً نشانگر کثرت روایات دربارهٔ مسئلهٔ معراج، ثانیاً بیانگر اهمیت این موضوع نزد حویزی است.

۳. محورهای مورد بحث در روایات معراجیه و عملکرد حویزی در مورد هریک از آن‌ها

بررسی و تحلیل هریک از روایات معراجیه در نورالثقلین از جهت محورهای مورد بحث در آن‌ها، به تقسیمات ذیل منجر شد.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۳-۱. تعداد دفعات معراج

یکی از موارد مورد بحث در روایات معراجیه، تعداد دفعات وقوع این امر است. در تفسیر نورالثقلین سه روایت دراین‌باره مشاهده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در یک روایت تلویحاً عدد ۲، در یک روایت ۳ و در روایت دیگر عدد ۱۲۰ ذکر شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۹۸).

۳-۱-۱. روایات

- احمد بن محمد از حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری از علی بن ابی‌حمزه نقل می‌کند: «درحالی‌که نزد امام صادق علیه‌السلام حضور داشتم، ابوبصیر گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را چند بار به معراج بردند؟ فرمود: دو بار» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۹۸ و ۹۹ به نقل از کلینی، ۱۳۶۳ش).
- ابراهیم بن محمد ثقفی از ابان بن عثمان از ابی‌داوود از ابی‌برده اسلمی چنین نقل شده که می‌گوید: شنیدم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به حضرت علی علیه‌السلام فرمود: «ای علی خداوند تو را با من در هفت جا گواهی گرفت: اما نخستین موضع، شبی بود که برای معراج مرا به آسمان بردند... دومین موضع جایی بود که برای دومین بار مرا به آسمان بردند... ششمین موضع آن‌گاه که مرا به آسمان سیر دادند، خداوند برای من پیامبران صلی‌الله‌علیه‌وآله را گرد آورد، من نیز با آنان نماز خواندم و تو پشت‌سر من جای داشتی» (ر.ک: همان: ۱۰۳ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۳۳۵).
- امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ۱۲۰ بار به معراج رفت و در هر بار، خداوند دربارهٔ دوستی علی علیه‌السلام و امامان علیهم‌السلام، بیش از واجبات دیگر به او سفارش کرد» (ر.ک: همان: ۹۸ به نقل از ابن‌بابویه، بی‌تا[الف]: ۶۰۱).

۳-۱-۲. تحلیل و بررسی

همان‌طور که مشاهده می‌شود، روایات مذکور متفاوت‌اند. با در نظر گرفتن معیار ترجیح می‌توان این گونه‌گونی را برطرف نمود. بررسی‌ها نشان داد که روایاتی که بیان می‌کند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، دو بار به معراج رفته (روایت اول و روایت دوم که می‌توان گفت موضع دوم در واقع همان معراج دوم اتفاق افتاده است)، بر روایت سوم که تعداد دفعات معراج را ۱۲۰ بار می‌داند، ترجیح دارد.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

یکی از دلایل این ترجیح، هم‌خوانی متن آن با خودِ قرآن است؛ زیرا در آیات سورهٔ نجم ابتدا «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» ذکر شده که می‌تواند اشاره به معراج اول باشد، سپس در ادامه چنین آمده است: «وَ لَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ* عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ» که بیان می‌کند یک بار دیگر ــ یعنی برای بار دوم ـ نزد سدرةالمنتهی او را دید که اشاره به معراج دوم دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج۱۹: ۳۱).

دلیل دیگر در ترجیح روایت اول و دوم بر روایت سوم، اعتبار سندی آن است؛ زیرا در سند روایت اول احمد بن محمد بن خالد برقی از راویان موثق و علمای بزرگ شیعه ـ اصحاب امام جوادعليه‌السلام و امام هادیعليه‌السلام ـ قرار دارد. اگرچه روایت از ضعفا باعث تبعید وی از قم توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری شده، پس از مدتی دوباره به قم بازگشته و ابن‌ادریس از او پوزش خواسته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۶۳). درعین‌حال، اکثر رجالیان شیعه نیز وی را مورد اعتماد دانسته‌اند (ر.ک: همان‌جاها). راوی دیگر این حدیث، حسین بن سعید اهوازی از فقها و محدثان شیعه ـ اصحاب امام رضاعليه‌السلام، امام جوادعليه‌السلام و امام هادیعليه‌السلام ـ که موثق (ر.ک: برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۴ و ۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۲) و از آگاه‌ترین افراد عصر خود به فقه و آثار شیعه دانسته شده است (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۷۷). قاسم بن محمد جوهری راوی دیگر است که اگرچه واقفی مذهب بوده و برخی به همین دلیل او را ضعیف دانسته‌اند، ثقه می‌باشد (کشی، ۱۳۱۷ش: ۴۵۲؛ طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۵۸). علامه حلی نیز در برخی موارد به روایات وی استناد کرده است (حلی، ۱۴۱۷ش: ۹۶). راوی آخر هم علی بن ابی‌حمزه بطائنی است که وی نیز واقفی بوده و برخی وی را به‌دلیل واقفی بودن و انکار امامت امام رضاعليه‌السلام ضعیف دانسته‌اند (کشی، ۱۳۱۷ش: ۴۰۳). درمقابل، عده‌ای دیگر (مامقامی، ۱۴۳۱ق، ج۲: ۲۶۲؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۱: ۲۲۵-۲۲۶) او را توثیق کرده‌اند. روایان روایت دوم نیز همگی از صحت برخوردارند.

اما در ارتباط با روایت سوم که در خصال شیخ صدوق (بی‌تا[الف]: ۶۱۰) با سند «محمد بن حسن بن احمد بن ولید از حسن بن متیل الدقاق از سلمة بن خطاب از منیع بن حجاج از یونس از صباح المزنی از امام صادقعليه‌السلام» آمده، رجالیان برخی از افراد مذکور در سلسلهٔ این سند همچون سلمة بن‌خطاب را ضعیف دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۸۷؛ حلی، ۱۴۱۷ق:

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۳۵۴؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۹: ۲۱۲) و شیخ طوسی نیز او را جزو راویان ائمه‌علیهم‌السلام نیاورده است (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۴۷۵). در مورد منیع بن الحجاج نیز در کتب رجالی اطلاعاتی یافت نشد؛ ازاین‌رو، می‌توان حدیث مذکور را مهمل دانست.

بر این اساس، می‌توان گفت حدیث اول و دوم بر حدیث سوم ترجیح دارد.

شایان ذکر است حتی اگر نتوان به شیوهٔ ترجیح تعارض میان این روایات را برطرف کرد، با در نظر گرفتن این مطلب که ۲ بار معراج، به‌صورت جسمانی انجام شده (در ادامه به‌تفصیل بحث شده است) و احتمالاً مراد از ۱۲۰ بار، معراج روحانی بوده، می‌توان میان آن‌ها جمع نمود. گفتار علامه مجلسی مؤید این مطلب است. ایشان پس از ذکر وجوه مختلف برای معراج پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله، در جمع میان این موارد، بیان می‌کند: «دو معراج اصلی در مکه بوده و مابقی در مدینه رخ داده است، یا اینکه دو معراج اصلی به عرش بوده و مابقی به آسمان و یا اینکه دو معراج اصلی جسمانی بوده و مابقی روحانی، حالت دیگر این است که دو معراج اصلی خبرش به ما رسیده، اما در ارتباط با بقیهٔ موارد خبری به ما نرسیده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۳۰۷).

۳-۲. کیفیت وقوع معراج

از دیگر مسائل مورد اختلاف در روایات معراج، کیفیت وقوع آن است. دراین‌باره برخی معتقد به معراج جسمانی- روحانی و برخی دیگر معراج را روحانی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱۵: ۱۳ به نقل از عایشه) می‌دانند. طبرسی (۱۳۷۲، ج۹: ۲۶۴) از طرفداران دیدگاه اول بوده و در ردّ گفتار کسانی‌که معراج را صرفاً روحانی می‌دانند، می‌گوید: «نظر اکثر مفسران، ظاهر مذهب و روایات شیعه این است که خداوند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را با همین جسم زنده، سالم و بیدار، به آسمان‌ها برد تا ملکوت آسمان‌ها را به او نشان دهد.» در میان مفسران اهل سنت نیز فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج۲۰: ۲۹۳) ازجمله افرادی است که دیدگاه اول را مورد اتفاق بیشتر مسلمانان و دیدگاه دوم را مختص اقلیت آنان می‌داند.

۳-۲-۱. روایات

اگرچه حویزی در نورالثقلین به‌صراحت دیدگاه خود را در مورد کیفیت معراج بیان نکرده، تمامی روایاتی که ذکر کرده، مؤید معراج جسمانی- روحانی است. این روایات چنین است:

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۱. ابان بن عثمان از امام صادق‌علیه‌السلام از جدش نقل می‌کند: «پیامبر ﷺ به هنگام وفاتش پیراهنی را که با آن به معراج رفته بود،ا به علی‌علیه‌السلام داد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۹۹ به نقل از ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ش، ج۱: ۵۵۱).

۲. علی بن ابراهیم از پدرش از نضر بن سوید از یحیی حلبی از ابن‌سبان از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند جبرئیل در شب معراج به پیامبرﷺ می‌گوید: «جلوتر بیا، در جایی گام نهاده‌ای که تاکنون، نه فرشتهٔ مقرب و نه پیامبر مرسل بدان‌جا پای ننهاده، این درحالی بود که اگر روح و جان پیامبرﷺ از آنجا نبود، نمی‌توانست بدان‌جا برسد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۳۱به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۱۱).

۳. در روایت دیگر علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی‌عمیر از هشام بن سالم از امام صادق‌علیه‌السلام چنین نقل می‌کند که در شب معراج جبرئیل، میکائیل و اسرافیل با براق نزد پیامبرﷺ آمدند؛ یکی دهانهٔ براق را گرفته، دیگری رکاب آن را و آن دیگری پالان آن را. براق تکانی خورد، جبرئیل بر آن لطمه‌ای زد و گفت: آرام باش ای براق، پیش و پس از این پیامبری به‌مانند ایشان بر تو سوار نشده و نخواهد شد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۰۳ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۳).

٤. در کتاب علل‌الشرایع از حبیب سجستانی از امام باقرعلیه‌السلام ذیل آیهٔ «**مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى* لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى**» (نجم: ۱۷-۱۸) منقول است که پیامبرﷺ بعد از رسیدن، آنچه از آیات بزرگ الهی را مشاهده کرد، به چشم دید، یعنی بزرگ‌ترین آیات را (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۸ به نقل از ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ش، ج۱: ۲۸۷).

۵. در اصول کافی از احمد بن ادریس از محمد بن عبدالجبار از صفوان بن یحیی نقل شده که می‌گوید: «ابوقرة محدث از من خواست تا او را خدمت امام رضاعلیه‌السلام ببرم... وی از آن حضرت‌علیه‌السلام سؤالاتی درزمینهٔ حلال و حرام و دیگر احکام پرسید و به آن حضرت عرض کرد خداوند هم می‌فرماید: "**وَ لَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى**." امام‌علیه‌السلام فرمود: آیهٔ پس از این روشن می‌سازد چه چیزی را دیده، آنجا که فرمود: "**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**." خداوند در این آیه می‌فرماید: "دل محمد آنچه را چشم او دید، دروغ نشمرد، سپس

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

آنچه را دیده بود، خبر داد"» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۳، به نقل از کلینی، ۱۳۶۳ش، ج۱: ۹۶).

۳-۲-۲. تحلیل و بررسی

در بررسی روایات فوق این نتیجه حاصل شد که غالباً به‌لحاظ متن و سند مورد تأییدند. در ارتباط با روایت اول، اینکه از پیراهن پیامبرﷺ در هنگام معراج و اهدای آن به حضرت علی‌علیه‌السلام سخن گفته، به این معناست که معراج جسمانی بوده است. این روایت ازنظر سندی نیز مورد تأیید است. ابان بن عثمان در این حدیث، از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام و امام کاظم‌علیه‌السلام (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۱۵۷) و فردی ثقه بوده که در شمار اصحاب اجماع می‌باشد (ابن‌داوود، ۱۳۹۲ش: ۱۲).

بیان این مطلب در حدیث دوم که پیامبرﷺ در جایی قدم نهاده که نه فرشته قدم نهاده و نه هیچ پیامبر دیگر، همچنین اینکه روح و جسم پیامبرﷺ به آن مکان تعلق داشته، نشان از جسمانی و روحانی بودن معراج است. افراد مذکور در سند این حدیث نیز مورد تأییدند. نضر بن سوید در حدیث دوم از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام، ثقه و صحیح‌الحدیث است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۲۰: ۱۶۶). یحیی حلبی نیز از افراد موثقی است که نجاشی او را با عبارت «ثقة ثقة صحیح‌الحدیث» ذکر کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۳). عبدالله بن سنان نیز از راویان امام صادق‌علیه‌السلام بوده که رجالیان وی را جلیل، دارای عظمت (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۱۴) و ثقه (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۱: ۲۲۶-۲۲۸) دانسته‌اند.

در مورد روایت سوم نیز باید گفت سوار بودن پیامبرﷺ بر براق در شب معراج، نشان‌دهندهٔ جسمانی- روحانی این امر است. بررسی راویان این سند نیز بر اعتبار متن آن می‌افزاید. به این صورت که محمد بن ابی‌عمیر از محدثان بزرگ شیعه و از اصحاب اجماع بوده به‌گونه‌ای که امامیه بر صحت اخبار وی اجماع دارند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۵۹-۶۹). هشام بن سالم جوالیقی هم که از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام و امام کاظم‌علیه‌السلام بوده (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۱۸)، فقیه، مدافع اهل‌بیت‌علیهم‌السلام و موثق است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

در روایت چهارم نیز ذکر این مطلب که پیامبرﷺ آیات الهی را با چشم خود دید، مبیّن معراج جسمانی است. در ارتباط با راوی این حدیث یعنی حبیب بن المعلی سجستانی نیز باید گفت اطلاعات خاصی در مورد وی در کتب رجالی نیامده، جز اینکه شیخ طوسی با نام حبیب السجستانی او را در شمار اصحاب امام سجادعليه‌السلام، امام باقرعليه‌السلام و امام صادقعليه‌السلام (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۶۳۷) دانسته، که ابتدا بر مسلک شاری[۲] بوده و سپس به شیعه گراییده است (همان‌جا).

در حدیث پنجم، استناد امام به آیهٔ قرآن و اینکه «دل محمد آنچه را چشم او دید، دروغ نشمرد، سپس آنچه را دیده بود، خبر داد» نشان از معراج جسمانی- روحانی است. راویان این حدیث نیز مورد تأییدند. به این صورت که احمد بن ادریس (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۷۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۲؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۶۵) از مشایخ کلینی و ثقه است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۷۱)، محمد بن عبدالجبار از ثقات اصحاب امام حسن عسکریعليه‌السلام (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۴۲۳ و ۴۳۵؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۵: ۲۷۵) و صفوان بن یحیی بجلی کوفی از اصحاب امام موسی کاظمعليه‌السلام، امام رضاعليه‌السلام و امام جوادعليه‌السلام و نیز از اصحاب اجماع بوده (کشی، ۱۳۱۷ش: ۵۵۶) که نزد ائمهعليهم‌السلام جایگاه والایی داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۹: ۱۲۵ و ۱۲۶) و شیخ طوسی وی را موثق‌ترین فرد زمان خود می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۱).

همان‌طور که ذکر شد، تمامی روایاتی که کیفیت معراج را جسمانی- روحانی خوانده‌اند، دارای اعتبارند.

علاوه‌بر این، این روایات با آیهٔ اول سورهٔ اسراء که از واژهٔ «عبده» سخن به میان آورده، نیز هم‌خوانی دارد؛ زیرا اگر معراج روحانی بود، از واژهٔ «أسری بروحه» استفاده می‌شد، نه «أَسْرَى بِعَبْدِهِ» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۱۳: ۳۹۶؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج۱۲: ۱۲۹). لذا معراج در بیداری رخ داده است. آیات ابتدایی سورهٔ نجم «**مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى**» (نجم: ۱۷) هم که از عدم انحراف و خطای چشم سخن گفته، نیز مؤید جسمانی بودن معراج است. گذشته از این به باور علامه طباطبائی، آیهٔ اول سورهٔ اسراء ضمن اینکه در مقام منت نهادن است، درعین‌حال ثنای بر خداوند نیز است که چنین اتفاق بی‌سابقه‌ای را ایجاد نموده و چنین قدرت‌نمایی عجیبی را انجام

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

داده و واضح است که مسئلهٔ «قدرت‌نمایی» با «خواب دیدن» به‌هیچ‌وجه سازگار نیست، زیرا خواب دیدن پیامبرﷺ امر بی‌سابقه نیست؛ زیرا خواب را همه می‌بینند و چه‌بسا انسان فاجر و فاسق خواب‌هایی ببیند که از خواب یک مؤمن بسیار عجیب‌تر باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج۱۳: ۲۴).

همچنین روایات دال بر معراج جسمانی، با برخی گزارش‌های تاریخی نیز هم‌خوانی دارد. به گواهی تاریخ، زمانی که پیامبرﷺ موضوع معراج را مطرح نمودند، مشرکان آن را انکار نموده و این امر را بهانه‌ای برای کوبیدن ایشان قرار دادند. این سخن نشان می‌دهد اگر پیامبرﷺ مدعی معراج روحانی و در عالم خواب بود، قطعاً این‌همه انتقاد و انکار به دنبال نداشت (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۳: ۲۵)؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، فخر این نیست که انسان عروج را در خواب ببیند، این خواب را ممکن است دیگران نیز ببینند.

روایات بسیاری نیز مؤید معراج جسمانی است. از منظر علامه مجلسی، افرادی که معراج را انکار، تأویل و یا به معراج روحانی و یا خواب دیدن پیامبرﷺ توجیه می‌کنند، به این دلیل است که از اخبار و روایات بسیار منقول دراین‌باره بی‌اطلاع بوده و یا ضعف یقین دارند. ایشان معتقد است فراوانی روایات دراین‌باره به‌حدی است که اگر بخواهیم آن‌ها را جمع کنیم، کتاب بزرگی خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۲۸۰).

البته در این میان روایاتی هم ذکر شده که دال بر روحانی بودن معراج است. روایت منقول از عایشه «والله ما فقد جسد رسول الله ولکن عرج بروحه» (همان: ۲۸۲) از این نمونه است؛ لکن به باور برخی، این روایت ظاهراً جنبهٔ سیاسی داشته و برای خاموش کردن جنجالی که در مورد مسئلهٔ معراج در میان عده‌ای به وجود آمده، بوده است، وگرنه بعید است گفتار این افراد از روی واقعیت بوده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج۱۲: ۱۶).

حتی اگر جنبهٔ سیاسی این روایت را در نظر نگیریم، در سقوط درجهٔ اعتبار آن، همین بس که طبق اتفاق نظر عالمان دینی، معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده؛ این درحالی است که ازدواج پیامبرﷺ با عایشه پس از مدتی از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج۱۳: ۲۴).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۳-۳. وقایع رخداده در معراج

۳-۳-۱. رؤیت خداوند

چگونگی رؤیت خداوند ـ دیدن با چشم سر یا رؤیت قلبی ـ در معراج از دیگر موضوعات بحث‌برانگیز در این حوزه است. یکی از مواردی که در ایجاد این اختلاف نقش داشته، برخی آیات قرآن است؛ به‌گونه‌ای که وجود برخی واژگان از مادهٔ «رأی» در آیات قرآن منجر به شکل‌گیری دیدگاه رؤیت جسمانی شده است. برای مثال گروهی با استناد به آیات «**أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ* وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ**» (نجم: ۱۲ و ۱۳) (: آیا با او در آن‌چه دیده است مجادله می‌کنید؟ او وی را یک بار دیگر نیز دیده است)، در ارجاع ضمایر، دچار اشتباه شده و تصور کرده‌اند که منظور از دیدن در اینجا، دیدن خداوند است؛ این درحالی است که منظور از دیدن، دیدن جبرئیل است. توضیح آنکه مشرکان رؤیت جبرئیل در معراج را تکذیب می‌کردند؛ درنتیجه قرآن رؤیت فرشتهٔ وحی را این‌چنین بیان می‌دارد که این امر، چیز جدیدی نیست، بلکه قبلاً هم اتفاق افتاده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج۱۹: ۴۹).

از دیگر موارد در ایجاد تفاوت دیدگاه‌ها، روایات است؛ به‌نوعی که برخی بر رؤیت قلبی و برخی دیگر بر رؤیت با چشم سر دلالت دارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۳۷۳).

۳-۳-۱-۱. روایات

در تفسیر نورالثقلین شاهد روایاتی هستیم که همگی بر رؤیت قلبی دلالت دارد. در این خصوص ۹ روایت دیده می‌شود:

۱. در روایتی از ابن‌عباس در بیان برتری پیامبرﷺ بر حضرت موسی‌علیه‌السلام، پیامبرﷺ به‌صراحت رؤیت را قلبی دانسته و فرموده‌اند: «وَ رَأَيْتُهُ بِقَلْبِي وَ مَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۹۸ به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۱: ۴۸).

۲. در روایت دیگر از علی بن سالم از پدرش از ثابت بن دینار چنین آمده که امام سجادعلیه‌السلام در پاسخ به فردی که وجود یا نبود مکان برای خداوند را مطرح کرد، پاسخ می‌دهد که خداوند از آن منزه است. عرض کردم پس چرا پیامبرﷺ را به آسمان سیر داد؟ فرمود: «او پیامبر ﷺ را به آسمان سیر داد تا به او ملکوت آسمان‌ها و مصنوعات

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

شگفت و مخلوقات بدیعش را نشان دهد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۹۹ به نقل از ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ش، ج۱: ۱۳۱).[۳]

۳. در روایت دیگر یونس بن عبدالرحمن از امام موسی کاظم‌علیه‌السلام می‌پرسد: «چرا خداوند پیامبرش را به آسمان، از آنجا به سدرةالمنتهی و از آنجا به حجاب‌های نور برد، با او به گفت‌و گو پرداخت و در آنجا با او راز گفت و چرا خداوند به مکان وصف نمی‌شود؟» حضرت‌علیه‌السلام فرمود: «خداوند به مکان وصف نمی‌شود و زمان بر او جاری نمی‌گردد، ولی خواست فرشتگان و ساکنان آسمان‌های خود را بر او مشرّف سازد و شگفتی‌های عظمت خویش را بر او بنماید تا بعد از فرود آمدنش به آن خبر دهد؛ این امر آن‌گونه که فرقهٔ مشبهه می‌گویند، نیست. خداوند پاک و منزه و برتر از چیزهایی است که شریک او قرار می‌دهند (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۹۹ به نقل از ابن‌بابویه، بی‌تا[ب]: ۱۷۵).[۴]

۴. در روایت دیگر، ابراهیم قمی از پدرش از احمد بن محمد بن ابی‌نصر از امام رضاعلیه‌السلام نقل کرده است که فرمود: ای احمد، اختلاف بین شما و هشام بن حکم دربارهٔ توحید چیست؟ عرض کردم: فدایت گردم، ما به‌گونه‌ای قائلیم که در حدیثی از پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که پروردگارش را به‌صورت جوانی دید، ولی هشام به‌کلی، جسمیت را رد می‌کند. امام فرمود: «ای احمد آنگاه که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شبانه سیر داده شد و به سدرةالمنتهی رسید، همانند سوراخ سوزن روزنه‌ای باز شد و ایشان به‌اندازهٔ خواست خدا، نور عظمت الهی را دید، اما شما می‌خواهید خداوند را به جسم تشبیه کنید» ای احمد این بحث را رها کن تا از این سخنان امر بزرگی گشوده نگردد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۳۰به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج۱: ۲۰).[۵]

۵. در روایت دیگر به نقل از ابن‌عباس ذیل آیهٔ «**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**» (نجم: ۱۱) چنین آمده که محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله پروردگارش را به قلبش دید. این قول، از محمد بن حنفیه از پدرش علی‌علیه‌السلام روایت شده، و نیز از ابوذر و ابوسعید خدری روایت شده که از پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ این آیه پرسیده شد، فرمود: من نوری را دیدم (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۳ به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۹: ۲۶۴).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۶. از ابوالعالیه روایت کرده که از پیامبرﷺ پرسیده شد: آیا پروردگـارت را در شـب معـراج دیدی؟ فرمود: جویباری دیـدم و در پـس آن، حجـابی را مشـاهده کـردم و در پـس آن حجاب، نوری را به چشم دیدم که غیر از آن را هرگـز ندیـده بـودم (حـویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۳ به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۹: ۲۶۴).

۷. محمد بن فضیل می‌گوید از امام رضاؑ سؤال کردم: آیا پیامبرﷺ پروردگـار خـویش را دید؟ فرمود: آری، او را با قلب خویش دید؛ آیا نشنیده‌ای که خداوند متعـال مـی‌گویـد: «آنچه را قلب دیده دروغ نمی‌گوید؟ آن حضرت پروردگار را به چشم تن ندید، بلکـه بـا قلب و دلش دید» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۳ به نقل از ابن‌بابویه، بی‌تـا[ب]، ۱۱۶).[۶]

۳-۳-۱-۲. تحلیل و بررسی

اگرچه روایات منقول در نورالثقلین همگی بر رؤیت قلبـی دلالـت دارنـد، بـه‌دلیل وجـود دیـدگاه مقابل یعنی رؤیت جسمانی در دیگر منابع (ر.ک: اشعری، ۱۹۹۱: ۲۱)، بررسـی اعتبـار روایـات مذکور ضرورت می‌یابد.

در سند روایت اول، ابن‌عباس که صحابی جلیل‌القدر پیامبرﷺ است، دیده می‌شود که تمامی منابع رجالی اهل‌سنت با الفاظی همچون «حبرالامة»، «البحـر» (ابـن‌عسـاکر، ۱۴۱۵ق، ج۲۹: ۲۸۵؛ مزی، ۱۴۰۶ق، ج۱۵: ۱۵۴؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ج۳: ۱۹۲) وی را ستوده‌اند. در منابع شیعه نیز نام وی در میان راویان پیامبرﷺ (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۲) و امام علیؑ (همان: ۷۰) آمده است.

در سند روایت دوم محمد بن احمد بن السنانی از مشایخ شیخ صدوق که روایـات زیـادی از وی نقل کرده، آمده است (اردبیلی، بی‌تا، ج۲: ۶۳؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۶: ۵۶). علی بن احمـد بن محمد الدقاق از دیگر مشایخ اوست کـه شـیخ صـدوق رضـوان الهـی را بـرای او از خداونـد خواسته است (خوئی، ۱۴۱۳، ج۱۲: ۲۷۷)، حسین بن ابـراهیم بـن احمـد بـن هشـام المـؤدب (اردبیلی، بی‌تا، ج۱: ۲۲۴) و علی بن عبدالله الوراق (خـوئی، ۱۴۱۳ق، ج۳: ۹۱) از دیگـر افـراد این سند، همگی از مشایخ شیخ صـدوق هسـتند. راوی دیگـر محمـد بـن ابـی‌عبداللـه الکـوفی الأسدی نیز از ثقات و صحیح‌الحدیث می‌باشد که البته منقول است کـه او از ضـعفا هـم روایـت

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

می‌نموده است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۳). موسی بن عمران النخعی راوی بعدی است که اطلاعات خاصی در مورد وی نیامده و فقط مشایخ و شاگردان وی ذکر شده است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۲۰: ۶۷). دیگری حسین بن یزید النوفلی است که ادیب، شاعر و ساکن قم بوده و طبق بیان برقی (۱۳۴۲ش: ۱۲۸) و شیخ طوسی (۱۳۸۱ش: ۳۵۵) از اصحاب امام رضا علیه‌السلام می‌باشد. نقل شده است که در پایان عمرش به غلات پیوسته، اما نجاشی می‌گوید من روایتی از وی که بر چنین چیزی دلالت کند، نیافتم (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸). راوی بعدی علی بن سالم بن مخارق والبی محدث و مفسر قرآن است که اطلاعات خاصی در مورد وی ذکر نشده، جز اینکه خطیب بغدادی احادیث وی را صحیح، اما خودِ او را دارای نظر سوء می‌داند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۱: ۴۲۷). آخرین راوی این حدیث یعنی ثابت بن دینار معروف به ابوحمزه ثمالی نیز توصیف به ثقه شده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۹۰؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۲۹۳).

در روایت سوم علی بن حسین بن صلت آمده که فقط نجاشی، از وی نام برده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۹). ابوعلی محمد بن احمد بن علی بن صلت قمی، راوی دیگر این حدیث است که از مشایخ پدر شیخ صدوق بوده و او را به زهد، فضل و عبادت توصیف نموده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۸۳۱؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۵: ۳۵۱). راوی بعدی ابوطالب عبدالله بن صلت قمی تیمی از اصحاب امام رضا علیه‌السلام (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۸۰)، محدث ثقهٔ شیعه و مورد اعتماد در روایت است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۷). راوی آخر یونس بن عبدالرحمن از اصحاب اجماع، ثقه (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۷۸۰) و صحابهٔ امام کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام است. وی همچنین دارای تألیفات بسیاری است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۳).

در روایت چهارم نام احمد بن محمد بن ابی‌نصر ملقب به البزنطی (برقی، ۱۳۴۲ش: ۵۴) دیده می‌شود که بر وثاقت وی تأکید شده و با الفاظ ثقه و عظیم‌المنزله (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۱) وی را ستوده‌اند.

روایت پنجم از ابن‌عباس نقل شده که قبلاً در مورد وی صحبت شد. در روایت بعدی هم نام ابوالعالیه دیده می‌شود که از تابعان ثقه، عالم به تفسیر و علم قرائت است (ابن‌حجر، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۲۸۴).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

در آخرین روایت محمد بن حسن بن احمد بن ولید معروف به ابن‌ولید قمی از مشایخ معروف شیخ صدوق آمده است که در منابع رجالی وی را ثقه، متبحر در حدیث، فقه و رجال دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ش: ۴۹۵). راوی دیگر این حدیث محمد بن حسن صفار صحابهٔ امام حسن عسکری (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۱) و صاحب اثر معروف بصائر الدرجات می‌باشد که او نیز توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۷). محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب راوی بعدی است که صحابی امام جوادعليه‌السلام، امام هادیعليه‌السلام و امام حسن عسکریعليه‌السلام و از محدثان بزرگ شیعه است که به گفتهٔ نجاشی، کثیر الروایه، ثقه و دارای تألیفات نیکوست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۶). راوی دیگر این حدیث، محمد بن فضیل ارزق از اصحاب امام صادقعليه‌السلام (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۲۹۷)، امام کاظمعليه‌السلام (همان: ۳۶۰) و امام رضاعليه‌السلام (همان: ۳۸۹) است که اگرچه شیخ طوسی او را ضعیف و غالی دانسته (طوسی، ۱۳۸۱ش: ۳۶۰)، آیت‌الله خوبی بر این اعتقاد است با توجه به اینکه نام وی در روایات کامل الزیارت آمده و ابن‌قولویه هم فقط از ثقات نقل می‌کرده، درنتیجه می‌توان وی را ثقه دانست (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۸: ۱۵۳).

همان‌طور که مشاهده شد، اکثر راویان اسناد روایات مذکور درخصوص رؤیت قلبی، موثق و قابل اعتمادند.

ازنظر محتوایی نیز، این دسته از روایات انطباق کامل با آیاتی مانند «**لَیسَ کَمِثْلِهِ شیَء وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ**» (شوری: ۱۱) و آیهٔ «**لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ یدْرِکُ الْأَبْصَار**» (انعام: ۱۰۳) دارند. همچنین این روایات، با روایات بسیار دیگری که در آن برخی از اصحاب از پیامبرﷺ در مورد رؤیت خداوند پرسیدند و ایشان در پاسخ فرمودند: «او را نورانی می‌بینم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۱۲۵)، هم‌خوانی دارد. البته در این خصوص روایاتی هم دیده می‌شود که بر رؤیت جسمانی دلالت دارد، اما ازآنجاکه روایات دستهٔ اول، طرفداران بیشتری دارد، ارجح خواهد بود. ضمن اینکه لازمهٔ رؤیت، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند به دور است و در مورد او مکان، زمان و جهت بی‌معناست. لذا رؤیت جسمانی نیز با حکم عقل، ناسازگار است. ازاین‌رو، روایات دال بر رؤیت قلبی در معراج بر دیگر روایات ترجیح دارند.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۳-۳-۲. تعیین تعداد نمازهای یومیه

از دیگر وقایع ذکرشده در معراج پیامبرﷺ، ابلاغ احکام عبادی مربوط به نماز است. یکی از این موارد، تعیین تعداد نمازهای واجب یومیه است.

۳-۳-۲-۱. روایات

در این خصوص، ۳ روایت در تفسیر نورالثقلین آمده که علاوه‌بر اینکه بیانگر وجوب نماز در شب معراج است، متذکر می‌شود خداوند ابتدا ۵۰ نماز واجب را بر امتش قرار داد که پس از درخواست تخفیف، به ۵ نماز واجب کاهش یافت. روایات وارده به شرح زیر است:

۱. علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی‌عمیر از هشام بن سالم از امام صادقؑ نقل نموده که پیامبرﷺ فرمود: «... بعد از آن (شنیدن اذان در معراج)، برای فرشتگان پیش‌نماز گشتم و... به سجده افتادم در این حال پروردگارم مرا ندا داد: "من بر هر پیامبری پیش از تو پنجاه نماز را واجب ساختم، بر تو و امتت نیز چنین واجب ساختم. آن را در امتت به پا دار." چون بازگشتم... به موسیؑ گذشتم، پرسید ای محمد چه کردی؟ گفتم: پروردگارم فرمود: "ای محمد بر هر پیامبری پنجاه نماز واجب ساختم، بر تو و امتت نیز این‌گونه واجب ساختم." موسیؑ گفت: "ای محمد، امت تو آخرین امت و ضعیف‌ترین آن‌هایند، پروردگارت خواستهٔ تو را رد نمی‌کند. آنان نمی‌توانند این نمازها را به پا دارند، بازگرد و از ایشان بخواه بر امتت تخفیف دهد." من نیز به‌سوی پروردگارم بازگشتم... عرضه داشتم: "بر من و امتم پنجاه نماز را واجب ساختی، ولی نه من و نه امتم بر آن طاقت نداریم، لذا، آن را بر من سبک‌تر ساز، خداوند نیز ده نماز از آن کاست." به‌سوی موسی بازگشتم ...گفت: "بازگرد که تاب آن نداری"، من نیز چنین انجام دادم و ده نماز دیگر کاسته شد. برای بار سوم بازگشتم... تا اینکه آن را به پنج نماز رساندم. در بازگشت باز موسیؑ فرمود: "بازگرد که آن را طاقت نمی‌آوری"، گفتم: "من از پروردگارم شرم دارم." تا اینکه ندا آمد این پنج نماز برابر پنجاه نماز است، هر نماز به ده نماز» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۱-۱۰۲ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۴-۱۲).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۲. در روایتی دیگر که آن نیز از امام صادق علیه‌السلام نقل شده، با ذکر ماجرای فوق، به تخفیف تعداد نماز از پنجاه به پنج نماز تصریح دارد (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۱۲ به نقل از ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۱۹۸ بدون ذکر سند).

۳. روایت دیگر از زید بن علی بن حسین علیه‌السلام از امام سجاد علیه‌السلام با همین مضمون آمده که در آن تفسیر آیهٔ «**مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها**» (انعام: ۱۶۰) برابری هر نماز با ده نماز دانسته شده است (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۱۳ به نقل از ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۱۹۷).

۳-۳-۲-۲. تحلیل و بررسی

همان‌طور که مشاهده می‌شود از سه حدیث فوق، حویزی مورد اول را از تفسیر قمی و دو مورد دیگر را از من لا یحضره الفقیه نقل کرده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که ازنظر سندی و متنی، ایراداتی به روایات فوق وارد است.

الف) ضعف سندی

اگرچه از جهت رجال مذکور در اسناد مذکور، ایرادی متوجه احادیث فوق نیست، زیرا تمامی افراد آن ـ همان‌طور که در روایات دیگر بررسی شدند ـ مورد اعتمادند، دو روایتی که شیخ صدوق نقل کرده، مرسل بوده و با توجه به نداشتن سند، نمی‌توان آن را تأیید نمود. حتی اگر بتوان ارسال را رفع نمود، بازهم پذیرش این احادیث محل تردید است؛ زیرا ازنظر سید مرتضی چنین روایاتی از اخبار آحاد بوده که موجب اطمینان و یقین نبوده و تضعیف شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۳۴۹ به نقل از تنزیه الانبیاء سید مرتضی).

البته وی با فرض اینکه این‌گونه احادیث صحیح باشد، درصدد توجیه آن‌ها برآمده و می‌گوید: «وجوب پنجاه نماز و سپس لغو وجوب آن ازسوی خداوند، از باب نسخ احکام است» (ر.ک: همان‌جا). اما این توجیه پذیرفتنی نیست، زیرا نسخ احکام بعد از زمان عمل به آن حکم است، درحالی‌که در اینجا، بدون عمل به حکم پنجاه نماز، این حکم نقض شده است. چنین نقض حکمی «بدأ» است که مردود می‌باشد (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۸ش، ج۵: ۲۴۵).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

ب) ضعف متنی

عامل دیگر تردید در پذیرش روایات مذکور، ضعف متنی آن است. ضعف متنی را می‌توان با ذکر دلایل متعدد اثبات نمود.

یکی از این موارد، دخالت موسی علیه‌السلام در امر نماز و مراجعهٔ مکرر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به خداوند است. این مطلب، این سؤالات را در ذهن ایجاد می‌کند که موسی علیه‌السلام کجا نشسته بود که هر بار در بازگشت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، موسی علیه‌السلام او را می‌دید، چرا پیامبران دیگر حضور نداشتند و فقط موسی علیه‌السلام بوده است؟ ضمن اینکه در همین احادیث و دیگر احادیث بیان شده که ملاقات پیامبران در هنگام رفتن به معراج اتفاق افتاده، نه زمان بازگشت از آن (بلاغی، ۱۳۶۸ش، ج۴: ۵۸). بنابراین شاید بتوان گفت اینکه فقط از موسی علیه‌السلام سخن گفته شده و ایشان به‌نوعی راهنمای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در این زمینه دانسته شده، از جعلیات اهل کتاب برای تعظیم موسی علیه‌السلام نسبت به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است. برخی به‌صراحت این مطلب را بیان کرده‌اند. در این خصوص مؤلف نهج الفصاحه می‌نویسد: «من نمی‌دانم آن حدیثی که بخاری و مسلم در مورد معراج از دخالت موسی علیه‌السلام در نماز و مراجعهٔ مکرر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای تخفیف، وهن پیامبر ماست یا تعظیم پیامبر یهود؟! این افسانه از مجعولات است که صحیح نیست» (پاینده، ۱۳۸۲ش: ۱۲۳).

عامل دیگر تردید در اعتماد به احادیث مذکور، گفتار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مبنی‌بر اینکه علاوه‌بر امت، ایشان خود نیز توانایی خواندن ۵۰ نماز را ندارد! این درحالی است که طبق بیان آیات قرآن و دیگر روایات، علاوه‌بر نمازهای یومیه، نماز شب و برخی دیگر از عبادات در شبانه‌روز بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله واجب بوده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۱۰: ۵۶۹). ضمن اینکه بررسی انجام‌شده نشان داد تعداد نمازهای یهود ۳ نماز است، نه ۵۰ نماز (ر.ک: سلیمانی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۵).

نیامدن این روایات در کتب مورد اعتماد دیگر همچون کافی، دلیل دیگری است که عدم اعتماد به این احادیث را تقویت می‌نماید؛ برای مثال بررسی روایات معراجیه در کتاب کافی نشان می‌دهد اگرچه وی به ذکر این روایات اهتمام داشته، از نقل چنین روایتی خودداری نموده است.

عامل دیگر در ردّ این‌گونه روایات، عدم تطابق آن با عظمت خداوند است؛ زیرا عظمت و جایگاه خداوند برتر از آن است که با ایشان چانه‌زنی شده و هر بار تعداد رکعاتی جدیدی گفته شود، سپس بار دیگر تغییر کند.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

لذا با توجه به آنچه گفته شد، این روایات قابل پذیرش نیست.

۳-۳-۳. وجوب نمازهای یومیه

از دیگر وقایع رخداده در معراج، واجب شدن نمازهای یومیه است. ارزیابی روایات نورالثقلین دراین‌باره معلوم می‌دارد که نماز به‌صورت فعلی، قبل از معراج وجود داشته، اما نخستین‌بار در واقعهٔ معراج بر پیامبرﷺ واجب شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۱۴-۱۱۹).

۳-۳-۳-۱. روایات

دراین‌باره در نورالثقلین یک روایت ذکر شده که در آن، علی بن ابراهیم قمی از ابن ابی‌عمیر از ابن‌اذینه از امام صادقؑ نقل می‌کند که خداوند به پیامبرﷺ فرمود: ای محمدﷺ نزدیک «صاد» شو و پس از آن محل‌های سجده‌ات را بشوی و پاکیزه دار و برای پروردگارت نماز بخوان؛ سپس پیامبرﷺ آب را با دست راستش برداشت. خداوند به او وحی کرد چهرهٔ خویش را بشوی و سرت را با باقی‌ماندهٔ آب دستانت مسح کن و پس از آن پاهایت را تا برآمدگی مسح کن و در ادامهٔ روایت کیفیت نماز این‌گونه بیان شده است که: ای محمد، حجرالاسود را استقبال کن و به شمارهٔ حجاب‌های من بر من تکبیر گوی و ... پس از آنکه از تکبیر و افتتاح فارغ گردید، خداوند به او وحی کرد با نام من بسم‌الله بگو و گفت: «**الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ**» و... سپس خداوند به او وحی کرد: ای محمد بگو «**قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ...**» و بعد از آن به رکوع رفت و خداوند به ایشان گفت: «به آفریدگارت سجده کن.» آن حضرت سر به سجده گذاشت و خداوند متعال وحی کرد که بگو «سُبْحانَ رَبِّی الأعْلَی» آن حضرت آن را سه بار گفت، سپس سر از سجده برداشت و به عظمت پروردگار نگریست و باز به سجده رفت. به همین سبب یک رکعت با دو سجده قرار گرفت و بعد از آن خداوند به ایشان وحی کرد حمد را بخوان و بعد از آن «إِنّا أَنْزَلْناهُ» و بعد از آن رکوع و سجده ... سپس خداوند به او فرمود: «ای محمد، بر خود و اهل‌بیتت صلوات و سلام بده» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۱۱۴-۱۱۸).

محتوای روایت فوق حاکی از این است که نمازهای یومیه که اقامهٔ آن بر مسلمانان در طول شبانه‌روز واجب است، در شب معراج اتفاق افتاده است.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۳-۳-۳-۲. تحلیل و بررسی

الف) بررسی سند

در ارتباط با روایت مذکور که حویزی از علی بن ابراهیم قمی نقل کرده، بررسی انجام‌شده نشان داد که روایت مذکور در تفسیر قمی نیامده، بلکه روایت مذکور را کلینی در کتاب کافی با همان سند «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی‌عمیر عن ابن‌اذینه» از امام صادق‌علیه‌السلام نقل کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳ش، ج۳: ۴۸۶-۴۸۹).

از راویان این حدیث ابراهیم بن علی پدر علی بن ابراهیم و ابن ابی‌عمیر هستند که در دیگر محورهای مورد بحث در روایات معراج مورد بررسی قرار گرفتند و همان‌طور که ذکر شد، همگی موثق هستند. در ارتباط با ابن‌اذینه نیز باید گفت وی همان عمر بن محمد بن عبدالرحمن بصری معروف به ابن‌اذینه از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام (برقی، ۱۳۴۲ش: ۶۷) و امام کاظم‌علیه‌السلام (همان: ۴۷) می‌باشد که رجالیان شیعه وی را موثق می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۴۰؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۵۹).

لذا حدیث مذکور به‌لحاظ سندی مورد تأیید است.

ب) بررسی متن

بررسی‌های انجام‌شده، متن روایت فوق را که بیانگر وجوب نماز در شب معراج است، تأیید می‌کند. البته این امر به این معنا نیست که قبل از معراج، نماز وجود نداشته، بلکه در برخی روایات دیگر، نماز خواندن پیامبرﷺ قبل از معراج و حتی قبل از بعثت، بیان شده است.

شواهد قرآنی نیز این امر ـ وجود نماز قبل از معراج ـ را تأیید می‌کند. آیات «**أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْداً إِذا صَلَّى**» (علق: ۹-۱۰)، «**يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلا**» (مزمل: ۱) که همگی قبل از معراج نازل شده‌اند، مؤید این گفتار است. علامه طباطبائی بر این گفتار تصریح دارد که ازآنجاکه سورهٔ علق در آغاز بعثت نازل شده و در آن زمان هنوز آیه‌ای در باب نماز فرستاده نشده بود، نشان می‌دهد پیش از وحی قرآنی، فرمان اقامهٔ نماز بر پیامبرﷺ وجود داشته است (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج۲: ۲۱).

مگر اینکه بگوییم معراج پیش از بعثت اتفاق افتاده که این مطلب قول غریبی است و تنها در یک روایت که آن نیز در فتح الباری صحیح بخاری ـ از مجموع ۱۰ روایت مربوط به زمان معراج

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

ـ نقل شده است (ر.ک: ابن‌حجر، بی‌تا، ج۷: ۱۵۴). این قول با توجه به اینکه با اکثر روایات و نیز آیات قرآن در تعارض است، پذیرفته نیست؛ زیرا بررسی زمان نزول برخی آیات مانند آیات فوق و روایات شأن نزول دراین‌باره، همچنین فضای وصف‌شده در اکثر روایات معراج ازجمله سؤال از بعثت پیامبرﷺ نشان می‌دهد که بعثت قبل از این واقعه رخ داده است.

اقوال عالمان دینی نیز این امر را تأیید می‌کند؛ برای مثال ابن‌شهرآشوب در کتاب مناقب، ضمن بیان درجات بعثت پیامبرﷺ، متذکر می‌شود زمانی که ایشان در مکه بودند، فقط طهارت و نماز تشریع شد، در آغاز نماز بر ایشان واجب و بر مسلمانان مستحب بود. سپس بعد از اسراء یعنی در سال نهم بعثت، نمازهای پنج‌گانه واجب شد (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ش، ج۱: ۴۰).

بنابراین با توجه به اعتبار سندی، مستندات روایی و ادلهٔ مطرح‌شده در این موضوع، وجوب نمازهای یومیه و کیفیت آن مربوط به شب معراج است.

۳-۳-۴. معرفی حضرت علی‌علیه‌السلام به‌عنوان جانشین پیامبرﷺ

بخش دیگری از موارد مطرح‌شده در روایات معراجیهٔ منقول در نورالثقلین، در ارتباط با فضایل و جانشینی حضرت علی‌علیه‌السلام است. با توجه به اینکه ولایت از ارکان دین و اساس اسلام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۵: ۳۲۲)، پرداختن به این موضوع، اطلاع از کم‌وکیف و بررسی آن به‌عنوان یکی از محورهای روایات معراجیه ضرورت می‌یابد.

۳-۳-۴-۱. روایات

۱. در روایتی از ابن‌عباس به نقل از پیامبرﷺ آمده است که چون مرا به آسمان عروج دادند، چنان به پروردگارم نزدیک گشتم که میان من و او فاصله‌ای به‌اندازهٔ دو کمان و یا نزدیک‌تر بود. سپس خداوند از من پرسید: «ای محمد، چه کسی را بیشتر دوست می‌داری؟» عرض کردم: «علی.» فرمود: «ای محمد توجه کن.» من نیز به جانب راستم متوجه شدم و در این حال، علی بن ابی‌طالب را در آنجا دیدم. فرمود: «ای محمد، علی بی ابی‌طالب را امیرالمؤمنین نامیدم و هیچ‌کس را پیش و پس از وی، چنین نخواندم» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۴۹ به نقل از طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۲).

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۲. احمد بن محمد از حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری از علی بن ابی‌حمزه از ابوبصیر از امام صادق‌علیه‌السلام ذیل آیهٔ «**فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ**» (نجم: ۹) آورده است: خدای تبارک‌وتعالی فرمود: «ای محمد!» پاسخ داد: «لبیک پروردگارم.» فرمود: «چه کسی بعد از تو برای امت (سرپرست و پیشواست؟)» عرض کرد: «خدا داناتر است.» فرمود: «علی بن ابی‌طالب، امیر مؤمنان و سید مسلمانان است.» سپس امام‌علیه‌السلام فرمود: «ای ابا محمد به خدا سوگند ولایت علی‌علیه‌السلام از زمین نیامد، بلکه به‌صورت زبانی از آسمان آمد» (ر.ک: حویزی، ، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۴۹ به نقل از کلینی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۲۶۹).

۳. از امام صادق‌علیه‌السلام ذیل آیهٔ «**فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ**» (نجم: ۱۰) روایت شده است: از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ آن وحی پرسیده شد، فرمود: «خداوند به من وحی فرستاد که علی‌علیه‌السلام سرور مؤمنان، پیشوای پرهیزکاران و... نخستین جانشینی است که خاتم پیامبران برگزید» (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۲ به نقل از قمی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۳۳۴).[۷]

۴. حضرت علی‌علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرده که در ضمن وصیتش فرمود: «ای علی، نام تو را در چهار جا در کنار خودم دیدیم و به آن دل‌خوش شدم. چون به سدرةالمنتهی رسیدم، دیدم بر آن نوشته است: «من خدایی هستم که هیچ معبودی جز من نیست و من یگانه‌ام، محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله برگزیدهٔ خلق من است و او را با وزیرش یاری کردم.» به جبرئیل گفتم: «وزیر من کیست؟» گفت: «علی بن ابی‌طالب» (ر.ک:حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۱۵۶ به نقل از ابن‌بابویه، بی‌تا[الف]، ج۱: ۲۰۷).[۸]

۳-۳-۴-۲. تحلیل و بررسی

الف) بررسی سند

بررسی روایت اول که حویزی آن را به نقل از امالی شیخ طوسی آورده است، نشان داد که شیخ طوسی این روایت را با سند «أخبرنا الحفار، قال: حدثنا ابن الجعابی، قال: حدثنا أبوعثمان سعید بن عبدالله بن عجب الأنباری، قال: حدثنا خلف بن درست، قال: حدثنا القاسم بن هارون،

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

قال: حدثنا سهل بن صفین، عن همام، عن قتادة، عن أنس، قال: قال رسول اللهﷺ» از انس بن مالک نقل کرده، نه از ابن‌عباس (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۲).

در ارتباط با روایان این سند، اولین راوی الحفار که نام اصلی وی ابوالفتح هلال بن محمد بن‌جعفر حفار است، اطلاعات زیادی در مورد وی وجود ندارد، جز اینکه از مشایخ شیخ طوسی بوده (تفرشی، ۱۳۷۶ش، ج۱: ۲۲۴) و جزئی نیز به وی منسوب است (ابن‌حجر، بی‌تا، مقدمه: ۵۹). فرد بعدی محمد بن عمر بن محمد بن سلم التمیمی قاضی موصل معروف به ابن‌الجعابی، فردی حافظ، ثقه (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۱۶: ۸۹)، از مشایخ شیخ ابن‌بابویه، کثیر الروایة و صاحب کتاب (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج۱۸: ۷۱) است. سعید بن عبدالله بن عجب انباری، معروف به ابن‌عجب الانباری راوی بعدی است که اطلاعات زیادی در منابع رجالی شیعه در ارتباط با وی نیامده است (ر.ک: همان، ج۴: ۷۰) و در منابع رجالی اهل‌سنت نیز غالباً عبارت «لابأس به» منقول از دارقطنی را در مورد وی ذکر کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۰: ۱۴۷). در ارتباط با خلف بن درست نیز مطلبی نیامده، جز اینکه نام وی در امالی شیخ طوسی آمده است. راوی بعد القاسم بن هارون بن جمهور بن منصور مکنی به ابومحمد الاصفهانی می‌باشد که فقط در مورد راویان و مشایخ وی صحبت شده است (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۲: ۴۴۰). در ارتباط با سهل بن صفین نیز اطلاعات خاصی در دست نیست، جز اینکه نام وی در رجال طوسی آمده است (مامقامی، ۱۴۳۱ق، ج۳۴: ۲۰۷). راوی دیگر همام بن یحیی بن دینار الازدی عالم به حدیث، ثقه (زرکلی، ۱۴۱۰ق، ج۸: ۹۴) و حافظ (مغلطای، ۱۴۲۲ق، ج۱۲: ۱۶۷) است. قتادة بن دعامه راوی بعدی سلسله سند این حدیث است که فقیه و حافظ‌ترین اهل بصره، دانا به انساب و اشعار عرب (ابن‌سعد، بی‌تا، ج۷: ۱۷۱؛ ابن‌حجر، ۱۴۰۴ق، ج۸: ۳۵۴-۳۵۵) است.

راویان حدیث دوم نیز در مبحث تعداد دفعات معراج مورد بررسی قرار گرفته و همگی موثق و مورد تأییدند.

در ارتباط با راوی حدیث سوم احمد بن ادریس در مبحث کیفیت معراج در مورد وثاقت وی صحبت شد. راوی بعد احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی از اصحاب امام جوادعليه‌السلام و امام هادیعليه‌السلام به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۳۸) که تعابیر «شیخ القمیین و وجههم و فقیههم» (همان‌جا) و«شیخ الرافضة بقم» (ابن‌حجر، ۱۳۹۰ش، ج۱: ۲۶۰) در مورد وی به کار

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

رفته است. حسن بن عباس بن حَریش رازی، دیگر راوی این سلسله سند است که البته نام وی به‌اشتباه در تفسیر قمی و به تبعیت از آن در نورالثقلین، حسین آمده است. وی صاحب کتابی است به نام «إنا أنزلنا» که محدثان قم آن را روایت کرده‌اند، اما رجالیان شیعه همچون ابن‌غضائری (۱۴۲۲ق: ۵۲)، نجاشی (۱۴۰۷ق: ۶۰)، علامه حلی (۱۴۱۷ق: ۳۳۶) ضمن ضعیف دانستن حسن بن عباس، در اعتبار کتاب وی با عناوینی ازجمله «مضطرب الالفاظ» (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۱-۶۰) و «فاسد الالفاظ» (ر.ک: ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۵۲) تردید کرده‌اند. اما به باور برخی، علت انتقاد رجالیان متقدم و به‌تبع آن متأخران از وی، به‌دلیل عدم درک مضامین عالی و درعین‌حال غامض احادیث کتاب وی است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۶۲).

٤. نتیجه‌گیری

بررسی روایات معراجیه در نورالثقلین، منجر به نتایج ذیل شد:

۱. روایات معراجیه مذکور در نورالثقلین شامل روایات بیانگر تعداد دفعات معراج، کیفیت وقوع و وقایع رخداده در آن می‌شود. در این میان، رؤیت خداوند، وجوب و تعیین تعداد نمازهای یومیه، همچنین معرفی حضرت علی علیه‌السلام به‌عنوان جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ازجمله این وقایع است.

۲. رویکرد حویزی در ذکر محورهای گوناگون معراج، متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که در ارتباط با مواردی همچون رؤیت خداوند، کیفیت وقوع و وجوب نماز در معراج، روایات مورد اعتماد به‌لحاظ سند و متن را ذکر کرده، و در ارتباط با محورهایی همچون تعداد نمازهای یومیه، روایات غیرمعتبر مشاهده می‌شود که ازنظر سند و متن ضعیف بوده و محل تردیدند. درعین‌حال در مورد تعداد دفعات وقوع معراج هر دو دسته روایت را متذکر شده است که با بررسی‌های انجام‌شده این نتیجه حاصل شد که روایات دال بر ۲ مرتبه وقوع معراج، ترجیح دارند.

اگرچه حویزی در نقل روایات، هیچ‌گونه اظهارنظری بیان نکرده، می‌توان گفت این نوع تفاوت رویکرد در نقل روایات، به‌نوعی نشان از اجتهاد وی در گزینش روایات است.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

علاوه‌بر این، این مطلب نشان می‌دهد که در مسئلهٔ معراج چه موضوعاتی در شیعه محل اختلاف و تضارب آراء بوده و در چه مواردی یکدستی وجود دارد.

۳. اگرچه در ارتباط با برخی روایات منقول در نورالثقلین در ارتباط با معراج تعارض وجود دارد، این امر به‌گونه‌ای نیست که منجر به کنار گذاشتن تمامی روایات شود، بلکه با در نظر گرفتن معیار ترجیح به‌ویژه ترجیح به اعتبار سند و متن، برخی بر برخی دیگر اولویت می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. طبق بیان برخی مفسران (قمی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۲۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۲۵: ۸۷)، این آیه از آیاتی است که در شب معراج بر پیامبرﷺ نازل شده تا ایشان از ارواح انبیا سؤال کند که آیا جز دین توحید، دین دیگری برای امت خود آورده بودند.

۲. یکی از شیوه‌های سلوک فرقهٔ اباضیه، مسلک الشراء است. به پیروان این مسلک، شراه که جمع آن شاری است، می‌گویند. این مسلک در حالتی است که جامعهٔ اباضی ضعیف بوده و نتواند مستقیماً اقدام به جنگ نماید، در این صورت گروه اندکی از آنان (دست‌کم ۴۰ تن) از جان خود گذشته و به قیام و مبارزه با ظلم و فساد می‌پردازند. این قیام تا زمانی ادامه دارد که یا کشته شوند یا به مقصود دست یابند؛ البته خطر و احتمال کشته شدنشان به مراتب بیشتر است. شایان ذکر است امکان ترک مبارزه برای این افراد وجود ندارد، مگر آنکه تعدادشان به سه نفر کاهش یابد. از منظر اباضیه، شاری زندگی دنیایی را به بهای رسیدن به بهشت، به خدا می‌فروشد (ر.ک: معمر، ۱۳۸۴ش، ج۱: ۹۴ و ۹۵).

۳. به سند محمد بن احمد بن السنانی و علی بن احمد بن محمد الدقاق و الحسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المؤدب و علی بن عبدالله الوراق از محمد بن ابی‌عبدالله الکوفی الأسدی، عن موسی بن عمران النخعی عن عمه الحسین بن یزید النوفلی عن علی بن سالم عن ابیه عن ثابت بن دینار، این روایت ذیل آیات ۱ تا ۹ سورهٔ نجم هم تکرار شده است.

۴. به سند علی بن حسین بن صلت از محمد بن احمد بن علی بن صلت از عبدالله بن صلت از یونس بن عبدالرحمن از امام موسی کاظم‌علیه‌السلام.

۵. این روایت ذیل آیات ۱۴ تا ۱۸ سورهٔ نجم نیز تکرار شده است.

۶. به سند محمد بن حسن بن احمد بن ولید از محمد بن حسن صفار از محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب از محمد بن فضیل.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

۷. با سند احمد بن ادریس از احمد بن محمد از حسین بن عباس از امام صادق علیه السلام.

۸. با سند ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه از ابوحامد از احمد بن خالد الخالدی از محمد بن احمد بن صالح التمیمی از پدرش از محمد بن حاتم القطان از حماد بن عمرو از جعفر بن محمد از پدرش از جدش از امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله.

منابع

قرآن مجید.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. چ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌اثیر، علی بن محمد. (بی‌تا). اسد الغابة. بیروت: دارالکتاب العربی.

ابن‌بابویه، محمد بن حسن. (بی‌تا[الف]). کتاب الخصال. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعة المدرسین،.

ابن‌بابویه، محمد بن حسن. (بی‌تا[ب]). التوحید. تحقیق هاشم الحسینی الطهرانی. قم: منشورات جماعة المدرسین.

ابن‌بابویه، محمد بن حسن. (۱۳۸۵ق). علل الشرایع. نجف: مکتبة الحیدریه.

ابن‌بابویه، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. تصحیح علی‌اکبر غفاری. چ۲. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ابن‌حجر عسقلانی، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. چ۱. بیروت: دارالفکر.

ابن‌حجر عسقلانی، محمد بن علی. (۱۳۹۰ش). لسان المیزان. چ۲. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ابن‌حجر عسقلانی، محمد بن علی. (بی‌تا). فتح الباری. چ۲. بیروت: دارالمعرفة.

ابن‌داوود حلی، حسن. (۱۳۹۲ش). رجال ابن‌داوود. نجف: منشورات مطبعة الحیدریة.

ابن‌سعد، محمد. (بی‌تا). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.

ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). المناقب. چ۱. قم: علامه.

ابن‌عساکر، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینة دمشق. بیروت: دارالفکر.

ابن‌غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). رجال ابن‌الغضائری. چ۱. قم: دارالحدیث.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. چ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌ندیم البغدادی، محمد بن اسحاق. (بی‌تا). الفهرست ابن الندیم. تحقیق رضا تجدد. بی‌جا: بی‌نا.

اردبیلی، محمدعلی. (بی‌تا). جامع الرواة. بی‌جا: مکتبهٔ المحمدی،.

اشعری، ابوالحسن. (۱۹۹۱م). الابانة فی اصول الدین. چ۱. بیروت: دارالقادری.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

ایزدپور، محمدرضا. (۱۳۸۵ش). معراج پیامبرﷺ از دیدگاه عقل و وحی. فرهنگ کوثر. شمارهٔ ۶۸، ۴۶-۵۱.
برقی، احمد بن ابی‌عبدالله. (۱۳۴۲ش). الرجال. تهران: دانشگاه تهران.
بلاغی، عبدالحجة. (۱۳۶۸ق). حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر. قم: انتشارات حکمت.
پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲ش). نهج الفصاحة. تهران: نشر دنیای دانش.
تفرشی، مصطفی. (۱۳۷۶ش). نقد الرجال. قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.
جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۸ش). جلاء الأذهان و جلاء الأحزان. تصحیح جلال‌الدین محدث. چ۱. تهران: دانشگاه تهران.
حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. بی‌جا: مؤسسهٔ نشر الفقاهة.
حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین. چ۴. قم: اسماعیلیان.
خطیب بغدادی، احمد بن‌علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. چ۱. بیروت: دارالکتب.
خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. چ۵. بی‌جا: بی‌نا.
ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۳ق). سیر اعلام النبلاء. چ۹. بیروت: مؤسسة الرساله.
رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تصحیح محمدمهدی ناصح. چ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.
رضوی قمی، سید صدرالدین محمد بن محمدباقر. (بی‌تا). المعراج الجسمانی (نسخه خطی). بی‌جا: بی‌نا.
رفیعی قزوینی، ابوالحسن. (بی‌تا). رجعت و معراج. چ۳. بی‌جا: بی‌نا.
زرکلی، خیرالدین. (۱۴۱۰ق). الأعلام. چ۵. بیروت: دارالعلم للملایین.
سلیمانی، حسین و قاسمی، مهدی. (۱۳۹۲ش). نماز در آیین یهود. پژوهش‌های ادیانی، ۱ (۲)، ۱۱۷-۱۳۸.
سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. چ۲. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چ۳. تهران: ناصرخسرو.
طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. چ۱. بیروت: دارالمعرفة.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. چ۱. قم: دارالثقافة.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. چ۱. بی‌جا: مؤسسهٔ نشر الفقاهة.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۱ش). الرجال. نجف: مطبعة الحیدریه.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسهٔ بعثت.
عزیزی‌کیا، غلامعلی. (۱۳۸۴ش). تأملی در روایات معراج. معرفت، شمارهٔ ۹۶، ۵۲-۵۹.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. تحقیق طیب موسوی جزایری. چ۳. قم: دارالکتاب.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

کشی، محمد بن عمر. (۱۳۱۷ش). رجال الکشی. هند: مصطفویه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). الفوائد الرجالیة من تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق محمدرضا مامقامی. قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.

مطیع، حسین. (۱۳۸۵ش). نگاهی دیگر به اسراء و معراج پیامبرﷺ. کوثر، شمارهٔ ۱۰۲، ۱۰۸-۱۱۷.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. چ۲. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۶ق). تهذیب الکمال. چ۴. بیروت: مؤسسة الرساله.

معمر، علی یحیی. (۱۳۸۴ش). الاباضیة فی موکب التاریخ. قاهره: موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی.

مغلطای، علاءالدین. (۱۴۲۲ق). اکمال تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. چ۱. بی‌جا: فاروق الحدیثة للطباعة و النشر.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). فهرست أسماء مصنفی الشیعة المشتهر به رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

نوری زنجانی، محمد اسماعیل. (۱۳۹۴ش). آیات مرتبط با رخدادها: اسراء و معراج پیامبرﷺ. مبلغان، شمارهٔ ۱۹۱، ۸-۱۹.

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

Validation of the Chain of Transmission (*Sanad*) and Content (*Matn*) of the *Mi'rāj* Traditions in the Exegesis *Nūr al-Thaqalayn*

Ameneh Omidi
Graduate of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran. Email: omidi7092@yahoo.com
Elham Zarinkolah
Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Eghlid Higher Education Center, Eghlid, Iran (Corresponding Author). Email: ezarinkolah@yahoo.com

Received: 07/07/2023
Accepted: 09/11/2023

Introduction
Although the principle of the Prophet's Ascension (*Mi'rāj*), affirmed by explicit Qur'anic verses and *Mutawātir* traditions, is unanimously accepted by all al-Muslim scholars and cannot be rejected or rationalized away, the diversity of discussions regarding its nature and details (the "how and what") has led to various viewpoints, exegeses, and interpretations, thus making it a controversial subject that is sometimes shrouded in ambiguity. One of the exegetical works that mentions a significant volume of traditions on this topic—some of which are contradictory—is the *Nūr al-Thaqalayn* exegesis. The differences within these traditions have led to the creation of various perspectives and, consequently, diverse questions and ambiguities about the *Mi'rāj*. Examples include the number of times the Ascension occurred, the number of obligatory daily prayers imposed during the *Mi'rāj*, and the manner of seeing God. Therefore, the present research, while extracting the *Mi'rāj* traditions cited under the relevant verses in this exegesis, undertakes a complete evaluation and subsequent validation of their authority.

Materials and Methods
Given that the Prophet(pbuh)'s *Mi'rāj* is a crucial topic addressed in religious sources, especially tradition exegeses; this study utilizes a library-based, analytical, and critical method to evaluate the aforementioned traditions in the tradition exegesis *Nūr al-Thaqalayn*. The process began by extracting the traditions cited under the relevant verses in the exegesis and categorizing them thematically. Subsequently, the primary source of each tradition in earlier works was investigated, followed by a chain of transmission (*sanad*) and content (*matn*) analysis, relying on credible *Rijāl* (biographical) sources and other relevant texts.

Results and Findings
The analysis indicates that *Ḥuwayzī*, regarding the vision of God, the quality of the *Mi'rāj*, and the obligation of daily prayers, selected traditions that are generally consistent and authoritative in terms of chain of transmission (*sanad*) and content

10.22052/HADITH.2023.253210.1364

(*matn*). However, regarding the number of times the *Mi'rāj* occurred, he cited two sets of traditions. Based on specific criteria, the traditions indicating the *Mi'rāj* occurred twice are preferred. Conversely, the traditions he cited concerning the number of daily prayers are disputable and subject to criticism regarding their chain and content. Another category of traditions he included within the *Mi'rāj* discussions relates to the designation of Imam Ali (as) as the Prophet's successor. Although these traditions do not have a fully reliable chain, their content is deemed authentic.

Conclusion

The *Mi'rāj* traditions mentioned in *Nūr al-Thaqalayn* include those that explain the number of times the Ascension occurred, the quality of the event, and the incidents that took place during it. Among these incidents are the vision of God, the obligation and determination of the number of daily prayers, and the designation of Imam Ali (as) as the Prophet's successor. *Ḥuwayzī*'s approach in citing these themes is inconsistent: for issues like the vision of God, the quality of the occurrence, and the obligation of prayer during the *Mi'rāj*, he cited traditions that are reliable in terms of *sanad* and *matn*. However, concerning themes such as the total number of daily prayers, unreliable traditions are observed, which are weak in terms of *sanad* and *matn* and are questionable. Nevertheless, he cited both sets of traditions regarding the number of times the *Mi'rāj* occurred. This divergence in his approach to citing traditions, in a way, demonstrates his *Ijtihād* (independent judgment) in selecting traditions. Furthermore, this research highlights which topics related to the *Mi'rāj* are areas of difference and contention within Shi'a thought and which are matters of consensus. Simultaneously, this contention is not of a nature that necessitates dismissing all traditions; rather, by applying criteria for preference—especially the preference based on *sanad* and *matn* validity—some traditions are prioritized over others.

Keywords: Tradition Validation, *Nūr al-Thaqalayn*, *Mi'rāj,* Designation of the Prophet's Successor, *Mi'rāj* and the Determination of the Number of Prayer Units (*Rak'ah*s), Obligation of Prayer.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارۀ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۹۷ـ۱۳۰

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

بررسی دلالی روایات فریقین در مورد حوض کوثر و ویژگی‌های آن

رضا نوروزی*
میثم دوست‌محمدی**
خداداد سالاری سلاجقه***

چکیده

متون دینی شیعه و اهل‌سنت دربرگیرندۀ معارف عمیقی دربارۀ «حوض کوثر» است. بررسی تطبیقی این متون برای شناخت این آموزۀ دینی که یکی از معارف عمیق اسلام است، ضروری است؛ ازاین‌رو، این نوشتار با روش توصیفی‌تحلیلی به تبیین، تحلیل و تطبیق دیدگاه شیعه و اهل‌سنت در مورد اصل وجود «حوض کوثر» و ویژگی‌های آن پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از منظر فریقین، اصل وجود «حوض کوثر» تواتر معنوی دارد و این حوض در قیامت پس از «صراط» قرار دارد و ساقی آن امام علی‌ﷺ است. حوض کوثر دارای وسعت بسیاری زیادی است و جام‌های بی‌شماری در اطراف آن وجود دارد، زیرا افراد بسیاری برای نوشیدن از آب حوض به این موقف وارد می‌شوند و این نشان‌دهندۀ موفقیت بسیار زیاد پیامبر اکرمﷺ در هدایت انسان‌هاست؛ زیرا موقف حوض کوثر در قیامت، درحقیقت ظهور و تجلی دریافت هدایت در دنیاست و کسانی که در دنیا مسیر هدایت الهی را دنبال کرده‌اند، به حوض کوثر وارد می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: کوثر، حوض کوثر، قیامت، معاد، اهل‌سنت، شیعه، فریقین.

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران، r.noroozi@qom.ac.ir
** استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، m.doostmohammadi@cfu.ac.ir
*** مربی گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، kh.salari45@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

۱. بیان مسئله

یکی از مسائلی که در بررسی معاد و ابعاد آن مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته، مسئلهٔ مواقف قیامت است. در قیامت مکان‌های مختلفی وجود دارد که انسان‌ها مورد حسابرسی قرار می‌گیرند. از این محل‌های توقف به‌عنوان «مواقف» یاد می‌کنند. در منابع دینی، احادیث مختلفی در مورد تعداد مواقف قیامت وجود دارد که بیانگر حدود پنجاه موقف است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸: ۱۴۳). در منابع حدیثی فریقین فقط به نام چند موقف اشاره شده و از بقیهٔ مواقف نامی برده نشده است. یکی از مواقفی که به‌صورت تفصیلی در مورد صفات و ویژگی‌های آن احادیث متعددی وجود دارد، موقف «حوض کوثر» است. براساس این احادیث، پیامبرﷺ در روز قیامت در کنار «حوض کوثر» به‌همراه قرآن و اهل‌بیتﷺ مستقر می‌شوند سپس مؤمنان و بهشتیان وارد می‌شوند و با پیامبرﷺ و اهل‌بیتﷺ دیدار می‌کنند و از آب حوض کوثر که یکی از نعمت‌های مهم الهی است، می‌نوشند. شیعه و اهل‌سنت «حوض کوثر» را به‌عنوان یکی از مواقف مهم قیامت پذیرفته‌اند و در مورد حقیقت و ویژگی‌های این حوض در کتب فریقین، مطالب مختلفی وجود دارد. بررسی و تحلیل ویژگی‌های حوض کوثر از منظر فریقین از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است؛ زیرا نتایج این پژوهش می‌تواند نقش مهمی در طراحی و تعیین راهبردها و اهداف برنامه‌های تربیتی اسلامی داشته باشد.

در بررسی حوض کوثر، محورهای متعددی قابل پژوهش است که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در چهار محور خلاصه کرد: بررسی اصل وجود حوض کوثر، تبیین ویژگی‌های این حوض، تحلیل و تبیین حقیقت حوض کوثر و تبیین سرچشمه‌های آن. این نوشتار به‌دنبال بررسی دو محور اول و پاسخ به این پرسش است که اعتبار اصل وجود «حوض کوثر» و ویژگی‌های آن از منظر فریقین چیست؟ در پاسخ به این پرسش پس از جمع‌آوری آیات و روایات مربوط به حوض کوثر، آن‌ها را به روش توصیفی‌تحلیلی بررسی کرده و در ضمنِ اثبات اصل وجود «حوض کوثر»، به بررسی تطبیقی ویژگی‌های آن از منظر فریقین پرداخته شده است تا از رهگذر آن بتوان تصویری شفاف از این موقف مهم قیامت ارائه نمود. شایان ذکر است دو محور دیگر به‌شکل تفصیلی، در مقالهٔ دیگری بررسی شده است (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰ش: ۱۶۷-۱۸۴).

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

۲. پیشینهٔ تحقیق

بررسی پیشینهٔ این موضوع نشان می‌دهد که پژوهش‌های دیگری هم در این موضوع وجود دارد، اما هیچ‌کدام به بررسی دقیق محورهای مورد بررسی در این مقاله نپرداخته‌اند. آیت‌الله حسینی طهرانی در جلد نهم کتاب معادشناسی خود، مجلس شصت‌وششم را به حوض کوثر اختصاص داده که به تبیین شرایط بهره‌مندی از حوض و معرفی ساقی کوثر پرداخته است (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق: ۴۳۱-۵۰۰). آیت‌الله سبحانی نیز در کتاب معادشناسی خود فقط به اثبات اصل حوض کوثر پرداخته است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷ش: ۱۷۶-۱۷۷). همچنین آقای علی ملکی میانجی در کتاب معرفت معاد، صفحاتی را به اثبات اصل وجود «حوض کوثر» به‌عنوان یکی از مواقف قیامت پرداخته و سپس مصداق «ساقی حوض کوثر» را براساس احادیث و روایات معرفی نموده است (ملکی میانجی، ۱۳۹۲ش: ۲۲۱-۲۲۳). همچنین در دانشنامهٔ جهان اسلام در ذیل عنوان «حوض» مقالهٔ کوتاهی به قلم آقای محمود مهدوی دامغانی وجود دارد که فقط به اثبات اصل حوض کوثر به‌عنوان موقفی در قیامت از نگاه علمای اسلام پرداخته و در مورد سایر ویژگی‌های حوض کوثر مطلبی بیان نکرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵ش، ج۱۴: ۴۴۵-۴۴۷). برخی دیگر از محققان مانند علی صفایی حائری، فقط به تبیین و تحلیل اصل حوض کوثر و ارتباط آن با اعمال دنیا پرداخته‌اند (صفایی حائری، ۱۳۸۱ش: ۳۴۳-۳۶۰). محقق معاصر، آقای سرمد فؤاد شفیق، نیز در مقالهٔ خود «أحادیث الحوض المورود فی الصحاح الستة دراسة موضوعیة» با استفاده از احادیث موجود در صحاح ستهٔ اهل‌سنت به اثبات اصل حوض کوثر و ورود مؤمنان به آن در قیامت پرداخته و احادیث را بررسی و صحت‌سنجی کرده است و در پایان به ویژگی کسانی که از حوض کوثر بهره‌مند می‌شوند پرداخته و تحقیق ایشان منحصر به منابع اهل‌سنت است (شفیق، ۲۰۱۴م: ۲۳-۶۸). برخی مقالات به تبیین مصداق کوثر (و نه حوض کوثر) پرداخته‌اند؛ مانند «پژوهشی در بررسی و تبیین تطبیقی مصداق کوثر از منظر فریقین» (حیدری، ۱۳۹۷ش)، «بررسی مصداق کوثر در سورهٔ کوثر در تفاسیر روایی شیعه و سنی» (قضائی و همکاران، ۱۳۹۸ش)، «بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین دربارهٔ کوثر» (بشوی، ۱۳۹۶ش). در این مقالات فقط مصداق «کوثر» بررسی شده است. بررسی پیشینهٔ این موضوع نشان می‌دهد که در هیچ‌یک از تحقیقات انجام‌شده به بررسی «حوض کوثر» یا

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

ویژگی‌های آن از منظر فریقین پرداخته نشده است؛ ازاین‌رو، مورد مشابهی در پژوهش‌های گذشته دراین‌باره وجود ندارد.

۳. تواتر معنوی وجود «حوض کوثر»

۳-۱. وجود حوض کوثر نزد شیعه

در منابع حدیثی شیعه، احادیث متعددی از پیامبر اکرمﷺ و اهل‌بیتﷺ در مورد حوض کوثر و ویژگی‌های آن وجود دارد. علامه مجلسی در جلد هشتم کتاب بحار الانوار و در باب «صفة الحوض و ساقیة صلوات الله علیه» تعداد زیادی از این احادیث را از منابع اولیهٔ حدیثی شیعه جمع‌آوری کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۸: ۱۶-۲۹). شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات خود در تبیین اعتقادات شیعه بابی را با عنوان «باب الاعتقاد فی الحوض» قرار داده است و می‌گوید ما شیعیان وجود حوض کوثر را تصدیق می‌کنیم و به آن اعتقاد داریم (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق: ۶۵).

یکی از معتبرترین احادیث که دلالت بر وجود حوض کوثر می‌کند، حدیث ثقلین است. در این حدیث پیامبراکرمﷺ فرمودند: «إِنِّی تَارِكٌ فِیكُمُ الثَّقَلَینِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ عِتْرَتِی اهل‌بیتی...لَنْ یفْتَرِقَا حَتَّی یرِدَا عَلَی الْحَوْضَ» (همو، ۱۳۷۶ش: ۴۱۵؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۱۷۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۱۳). صحت حدیث ثقلین مورد اتفاق‌نظر علمای شیعه نظیر علی بن احمد کوفی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، شیخ طوسی و ابن‌ادریس حلی است (کوفی، ۱۳۷۳ش، ج۱: ۱۴۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۱: ۶۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق[الف]، ج۱: ۱۸۰؛ سید مرتضی، ۱۳۹۸ق، ج۳: ۴۶۱؛ ابوالصلاح، بی‌تا: ۹۶؛ طوسی، بی‌تا، ج۱: ۳؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۲: ۶۷۹). قاضی نورالله تستری در مورد حدیث ثقلین تحقیق کاملی انجام داده و آن را با سندهای متعدد و از کتاب‌های مختلف نقل کرده است (ر.ک: تستری، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۳۰۹-۳۷۵). همچنین صحت حدیث ثقلین نزد علمای اهل‌سنت مورد پذیرش قرار گرفته است و این حدیث را در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۸۷۳؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۱: ۱۷۸).

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

۳-۲. وجود حوض کوثر نزد اهل‌سنت

در منابع حدیثی اهل‌سنت، احادیث متعددی از پیامبر اکرمﷺ در مورد حوض کوثر وجود دارد. احادیث حوض کوثر در کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم و همچنین سایر کتاب‌های حدیثی دسته‌اول اهل‌سنت نقل شده و حتی در این کتاب‌ها باب خاصی به احادیث حوض اختصاص یافته است (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۸: ۱۱۹-۱۲۲؛ مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۲-۱۸۰۲).

تعداد زیادی از صحابهٔ پیامبر اکرمﷺ احادیث مربوط به حوض کوثر را نقل کرده و حدیث‌شناسان اهل‌سنت در کتاب‌های خود به گردآوری این احادیث پرداخته‌اند. ابن‌حجر عسقلانی احادیث حوض کوثر را از بیش از پنجاه صحابی نقل کرده است و می‌گوید برخی از حدیث‌شناسان احادیث حوض را از هشتاد نفر از صحابهٔ پیامبرﷺ نقل کرده‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۶۹).

بقی بن مخلد قرطبی (م ۲۷۶ق) ازجمله علمای اهل‌سنت است که کتابی با عنوان «ما رُویَ فِی الحَوض و الکوثر» نوشته و روایات مربوط به حوض را در آن گرد آورده است. ابوالقاسم خلف بن عبدالملک بن مسعود بن بَشکوال (م ۵۷۸ق) نیز حاشیه‌ای بر این کتاب نوشته و تعداد دیگری از این احادیث را گردآوری کرده است. محقق معاصر عبدالقادر بن محمد عطا صوفی، این دو کتاب را به همراه مستدرکی از احادیث حوض کوثر، در کتابی مستقل با عنوان مرویات الصحابة فی الحوض منتشر کرده است. وی در این کتاب احادیث حوض کوثر را از ۶۵ نفر از صحابهٔ پیامبرﷺ نقل کرده است که برخی از این افراد یک حدیث و برخی دیگر چندین حدیث در مورد حوض کوثر از پیامبرﷺ نقل کرده‌اند (ر.ک: صوفی، ۱۴۱۳ق: ۱۱-۱۵).

سیوطی ۷۵ حدیث از احادیث حوض را از بیش از ۵۰ صحابه نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۲۴۱-۲۵۶). برخی دیگر از علمای اهل‌سنت نیز احادیث مربوط به حوض کوثر را از منابع مختلف حدیثی گردآوری کرده و به تبیین و تحلیل ویژگی‌های حوض کوثر پرداخته‌اند (ر.ک: ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۳۰۷-۳۴۵؛ براک، ۱۴۲۹ق: ۱۵۳-۱۸۶؛ عبادالبدر، ۱۴۲۳ق: ۴۷-۹۸؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج۲: ۲۹۱)

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

کثرت احادیث مربوط بـه حـوض کـوثر موجـب شـده بسـیاری از علمـا و حـدیث‌شناسـان اهل‌سنت وجود حوض کوثر را متواتر معنوی بدانند و همچنین تصدیق به وجود «حوض کوثر» و ایمان به آن را بر هر مُکلَّفی لازم بدانند؛ مانند ابن‌ابی‌عاصم (م ۲۸۷ق) که در کتاب خود بـابی را به احادیث حوض کوثر اختصاص داده و معتقد است کثرت احادیث صحیح مربوط بـه حـوض کوثر موجب یقین قطعی به وجود حوض می‌شود و ما مسلمانان آن را تصدیق کـرده و بـه آن بـاور داریم (ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۶۰). همچنین ابن‌عبدالبر (م ۴۶۳ق) نیـز معتقـد اسـت احادیث حوض کوثر صحیح و متواترند و علمای مسلمین اقرار به وجود حوض و ایمـان بـه آن را برای همهٔ مسلمانان واجب مـی‌داننـد (ابـن‌عبـدالبر، ۱۳۸۷ش، ج۲: ۲۹۱). قاضـی عیـاض (م ۵۴۴ق) نیز در شرح خود بر صحیح مسلم تصریح می‌کند که برای اثبـات وجـود حـوض کـوثر احادیث متعددی از صحابه نقل شده و حوض کوثر علاوه‌بر اینکه به حـد تـواتر معنـوی رسـیده، برخی از احادیث آن به حد تواتر لفظی نیز رسیده است و ازاین‌رو تصدیق حوض و ایمان به آن بـر همهٔ مُکلَّفان واجب است (قاضی عیـاض، ۱۴۱۹ق، ج۷: ۲۶۰). نـووی نیـز در شـرح خـود بـر صحیح مسلم، این سخنان قاضی عیـاض را نقـل کـرده و بـر آن صـحه گذاشـته اسـت (نـووی، ۱۳۹۲ق، ج۱۵: ۵۳).

ابوعباس قرطبی (م ۶۵۶ق) نیز در مورد احادیث حوض کوثر معتقد است با توجـه بـه اینکـه این احادیث توسط بسیاری از صحابه نقل شده و همچنین بسیاری از تابعان نیز ایـن احادیـث را پذیرفته و نقل کرده‌اند، وجود حوض کوثر به حد تواتر معنوی رسیده است و یقین به وجود حوض کوثر پیدا می‌کنیم. وی معتقد است ایمان به حوض کوثر، به‌عنوان یکی از نعمت‌های اختصاصی پیامبر اکرم ﷺ، بر هر مُکلّفی لازم است (قرطبی، ۱۴۱۷ق، ج۶: ۹۰). ابن‌حجـر عسـقلانی نیـز سخنان ابوعباس قرطبی را پذیرفته و آن‌ها را در کتاب خود بیان کرده است (ابن‌حجـر عسـقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۶۷). ابن‌کثیر دمشقی نیز تصریح می‌کند که احادیث حوض کـوثر متواترنـد و می‌گوید با توجه به کثرت احادیث صحیح کسی نمی‌تواند وجود حوض را منکر شود (ابن‌کثیـر، ۱۴۱۸ق، ج۱۹: ۴۲۳). زین‌الدین محمد مناوی (م ۱۰۳۱ق) نیز احادیث حوض را متواتر می‌داند و به سخنان قاضی عیـاض و ابوعبـاس قرطبـی اشـاره مـی‌کنـد (منـاوی، ۱۳۵۶ق، ج۳: ۳۹۸). همچنین برخی دیگر از علما و حدیث‌شناسـان اهل‌سـنت ماننـد مـلا علـی قـاری (م ۱۰۱۴ق)،

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

شهاب‌الدین خفاجی (م ۱۰۶۱ق)، زرقانی (م ۱۱۲۲ق) و کتانی (م ۱۳۴۵ق) وجود حوض کوثر را متواتر می‌دانند (قاری، ۱۴۲۱ق، ج۱: ۴۵۰؛ خفاجی، ۱۴۲۱ق، ج۳: ۱۷۰؛ زرقانی، ۱۴۱۷ق، ج۱۲: ۴۰۹؛ کتانی، بی‌تا: ۲۳۸). محمد بن عمر نسفی (م ۵۳۷ق) نیز در کتاب العقائد خود، اعتقاد به وجود حوض کوثر را در زمرهٔ اعتقادات دینی مطرح می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۸ق: ۶۹) و سعدالدین تفتازانی نیز در شرح خود بر این کتاب به کثرت احادیث صحیح در مورد «حوض کوثر» تصریح می‌کند (همان‌جا). غزالی نیز اعتقاد به وجود حوض کوثر را از شرایط ایمان می‌داند (غزالی، بی‌تا، ج۱: ۹۲).

بنابراین در منابع حدیثی فریقین احادیث متعددی در مورد حوض کوثر وجود دارد که موجب علم و یقین به وجود چنین موقفی در قیامت می‌شود و کثرت این احادیث سبب تواتر معنوی حوض کوثر شده است.

۴. ویژگی‌های حوض کوثر

پس از اثبات اصل وجود حوض کوثر نزد شیعه و اهل‌سنت، در ادامه به تبیین برخی از ویژگی‌های حوض کوثر از منظر منابع فریقین پرداخته شده است. در مورد ویژگی‌های حوض کوثر احادیث مختلفی از پیامبرﷺ و امامان معصومﷺ وجود دارد که ایشان تا حدی که ظرفیت فهم و درک مخاطبان اجازه می‌داده است، به بیان این اوصاف پرداخته‌اند.

۴-۱. موقعیت حوض کوثر

سخنی از علمای شیعه، به‌رغم جست‌وجو در کتب شیعه، در مورد تبیین موقعیت قرار گرفتن حوض کوثر پیدا نشد، اما در میان علمای اهل‌سنت سخنان مختلفی در مورد محل قرارگیری حوض کوثر بیان شده است. در این خصوص، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد چراکه برخی معتقدند حوض کوثر قبل از صراط قرار دارد و برخی دیگر حوض کوثر را بعد از صراط می‌دانند و در این میان عده‌ای به وجود دو حوض که یکی قبل از صراط و دیگری بعد از صراط است، معتقد شده‌اند.

افرادی که محل قرار گرفتن حوض را قبل از صراط می‌دانند، نظیر ابوحامد غزالی، به احادیثی استناد می‌کنند که در آن‌ها گفته شده مشرکان به نزدیک حوض کوثر می‌رسند اما از ورود آن‌ها به

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

حوض کوثر جلوگیری می‌شود و آن‌ها را به‌سوی جهنم می‌برند. در صحیح مسلم آمده است پیامبرﷺ فرمود: «إِنِّی عَلَی الْحَوْضِ أَنْتَظِرُ مَنْ یرِدُ عَلَی مِنْکُمْ، فَوَاللهِ لَیقْتَطَعَنَّ دُونِی رِجَالٌ، فَلَأَقُولَنَّ: أَی رَبِّ مِنِّی وَمِنْ أُمَّتِی، فَیقُولُ: "إِنَّکَ لَا تَدْرِی مَا عَمِلُوا بَعْدَکَ، مَا زَالُوا یرْجِعُونَ عَلَی أَعْقَابِهِمْ"؛ من در کنار حوض منتظر ورود شما هستم و برخی از افراد را از حوض دور می‌کنند و من می‌گویم: خدایا این افراد از امت من هستند اما خدا می‌فرماید: تو نمی‌دانی این افراد بعد از تو چه کردند و به شرک و بت‌پرستی بازگشتند» (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۴؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۸: ۱۲۱؛ طبرانی، بی‌تا، ج۲۴: ۹۴؛ ابن‌منده، ۱۴۰۶ق، ج۲: ۹۷۵).

غزالی و همفکران او برای اثبات دیدگاه خود می‌گویند این حدیث بیانگر این است که مشرکان تا نزدیک ورودی حوض می‌آیند، به‌طوری‌که پیامبرﷺ آن‌ها را می‌بیند و می‌شناسد؛ حال اگر حوض کوثر را بعد از صراط بدانیم، لازمه‌اش این است که مشرکان از پل صراط عبور کرده و به نزدیک حوض کوثر رسیده‌اند درحالی‌که در احادیث مربوط به صراط آمده است که مشرکان نمی‌توانند از صراط عبور کنند و در میانهٔ راه به داخل جهنم سقوط می‌کنند. بنابراین بایستی گفت حوض کوثر قبل از صراط قرار دارد تا احادیث ممانعت از ورود مشرکان به حوض با احادیث صراط هم‌خوانی داشته باشد (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۵).

اما برخی دیگر از علمای اهل‌سنت مانند شمس‌الدین قرطبی، معتقدند برای پیامبرﷺ دو حوض وجود دارد که یکی قبل از صراط واقع شده است و دیگری بعد از صراط و در بهشت قرار دارد. قرطبی دیدگاه افرادی مانند غزالی را که احادیث «ممانعت از ورود مشرکان به حوض» را دلیلی بر واقع شدن حوض قبل از صراط می‌دانند، می‌پذیرد و معتقد است بایستی حوض کوثر قبل از صراط باشد تا با حدیث فوق که می‌گوید مشرکان نزدیک ورودی حوض می‌شوند و پیامبرﷺ آن‌ها را می‌بیند، مطابقت داشته باشد. بنابراین یکی از دو حوض کوثر قبل از صراط قرار دارد (قرطبی، ۱۴۲۵ق: ۷۰۲-۷۰۳). اما قرطبی و همفکران او به وجود حوض دومی نیز معتقدند؛ آن‌ها می‌گویند احادیث مختلفی از پیامبرﷺ وجود دارد که دلالت بر وجود حوض کوثر دومی در بهشت دارد. برای نمونه پیامبرﷺ در توضیح حوادث شب معراج فرمودند: «بَینَمَا أَنَا أَسِیرُ فِی الجَنَّةِ إِذَا أَنَا بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الدُّرِّ المُجَوَّفِ قُلْتُ: مَا هَذَا یا جِبْرِیلُ؟ قَالَ: هَذَا الکَوْثَرُ، الَّذِی أَعْطَاكَ رَبُّكَ؛ در بهشت به نهری رسیدم که در دو طرف آن گنبدهایی از جواهر میان‌تهی

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

بود. از جبرئیل پرسیدم: این چیست؟ گفت: نهر کوثر است که خداوند به تو عطا فرموده است» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۸: ۱۲۰؛ ابن‌سری، ۱۴۰۶ق، ج۱: ۱۰۸؛ عبدالرزاق، ۱۴۱۹ق، ج۳: ۴۶۶؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۰) قرطبی این حدیث را دلیلی برای اثبات مدعای خود می‌داند (قرطبی، ۱۴۲۵ق: ۷۰۲-۷۰۳).

اما این ادعای قرطبی صحیح نیست؛ زیرا همان‌گونه که در حدیث مذکور آمده، «کوثر» در بهشت نام یک نهر است و نه حوض. این نهر در بهشت جاری است و از آنجا به حوض که در بیرون بهشت واقع شده، می‌ریزد. احمد بن حنبل از پیامبرﷺ در این خصوص آورده است: «وَ يفْتَحُ نَهَرٌ مِنَ الْكَوْثَرِ إِلَى الْحَوْضِ؛ شاخه‌ای از نهر کوثر به حوض جاری می‌شود» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۶: ۳۲۹). بنابراین یک نهر در بهشت و یک حوض بیرون بهشت وجود دارد و عدم تمایز میان «نهر» و «حوض» موجب اشتباه افرادی مانند قرطبی در حوض پنداشتن هر دوی آن‌ها شده است.

اما گروه دیگری از علمای اهل‌سنت، هیچ‌یک از دیدگاه‌های فوق را نمی‌پذیرند و موقعیت حوض کوثر را بعد از صراط می‌دانند (ر.ک: مکی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۹). ابن‌حجر عسقلانی به این دیدگاه معتقد است و می‌گوید با توجه به اینکه بخاری در صحیح خود، ابتدا احادیث مربوط به شفاعت و صراط را آورده و بعد از آن به نقل احادیث حوض پرداخته است، می‌توان نتیجه گرفت که بخاری نیز موقف حوض کوثر را پس از صراط می‌داند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۶۶). ابن‌حجر عسقلانی می‌گوید احادیث مختلفی وجود دارد که نشان می‌دهد محل قرار گرفتن حوض کوثر بعد از صراط است. برای نمونه انس بن مالک می‌گوید از پیامبرﷺ پرسیدم: «در روز قیامت شما را کجا بیابم؟» پیامبرﷺ فرمود: «اطْلُبْنِي أَوَّلَ مَا تَطْلُبُنِي عَلَى الصِّرَاطِ» قُلْتُ: «فَإِذَا لَمْ أَلْقَكَ عَلَى الصِّرَاطِ؟» قَالَ: «فَأَنَا عِنْدَ الْمِيزَانِ» قُلْتُ: «فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عِنْدَ الْمِيزَانِ؟» قَالَ: «فَأَنَا عِنْدَ الْحَوْضِ» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۲۰: ۲۱۰؛ ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج۴: ۶۲۱؛ لالکائی، ۱۴۲۳ق، ج۶: ۱۲۵۱). در این حدیث، پیامبرﷺ می‌فرماید ابتدا مرا در موقف «صراط» می‌توانی ملاقات کنی و سپس در موقف «میزان» و پس از آن در موقف «حوض». ابن‌حجر عسقلانی معتقد است ترتیب «صراط» ، «میزان» و «حوض» در پاسخ‌های پیامبرﷺ دلالت بر نحوهٔ ترتیب

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

محل قرار گرفتن این سه موقف می‌کند؛ بنابراین «حوض کوثر» بعد از «صراط» و «میزان» واقع شده است.

ابن‌حجر عسقلانی در نقد دیدگاه گروه اول که حوض کوثر را قبل از صراط می‌دانستند و به حدیث رانده شدن مشرکان از حوض استدلال کرده بودند، می‌گوید حدیث «رانده شدن مشرکان از حوض کوثر» تنافی با قرار داشتن حوض پس از صراط ندارد، زیرا آن حدیث را می‌توان این‌گونه معنا کرد که مشرکان هنگامی که به میانه‌های صراط می‌رسند، حوض کوثر را از دور مشاهده می‌کنند و دوست دارند که بتوانند به آن وارد شوند اما ناگهان از پل صراط به جهنم سقوط می‌کنند و به این شکل از ورودشان به حوض کوثر ممانعت می‌شود و پیامبرﷺ از کنار حوض کوثر نظاره‌گر این حوادث پل «صراط» است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۶۶).

ابن‌حجر عسقلانی برای اثبات دیدگاه خود به احادیث مربوط به سرچشمهٔ حوض کوثر استدلال می‌کند. وی می‌گوید سرچشمهٔ حوض کوثر از نهرهای بهشتی است؛ همان‌گونه که در صحیح مسلم از پیامبرﷺ آمده است: «يشْخَبُ فِيهِ مِيزَابَانِ مِنَ الْجَنَّةِ؛ دو نهر از بهشت به حوض کوثر می‌ریزند» (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۸؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۳۵: ۲۵۴؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ آجرّی، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۶۱). وی معتقد است با توجه به اینکه پل صراط بر روی آتش جهنم قرار دارد، نمی‌توان موقعیت «حوض کوثر» را قبل از «صراط» دانست؛ زیرا با توجه به اینکه صراط بر روی آتش جهنم قرار دارد، قرار داشتن حوض قبل از صراط به این معناست که آتش جهنم میان بهشت و حوض قرار گیرد، درحالی‌که این امر ممکن نیست؛ زیرا آتش جهنم مانع جریان پیدا کردن آب نهرهای بهشتی به «حوض کوثر» می‌شود. ازاین‌رو بایستی «حوض کوثر» بعد از «صراط» و آتش جهنم باشد تا همان‌گونه که در حدیث مذکور آمده است، دو نهر بهشتی بتوانند به آن بریزند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۶۶).

۴-۲. ساقی حوض کوثر

در منابع فریقین در احادیث مختلفی آمده است که ساقی حوض کوثر امام علی‌علیه‌السلام است. از منابع شیعه می‌توان به حدیثی که شیخ صدوق با سند خود از امام رضاعلیه‌السلام نقل می‌کند اشاره کرد که فرمود: «پیامبرﷺ خطاب به امام علی‌علیه‌السلام فرمود: من دربارهٔ تو از خداوند پنج چیز طلب

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

کردم: «وَ أَمَّا الرَّابِعَةُ فَإِنِّی سَأَلْتُهُ أَنْ تَسْقِی أُمَّتِی مِنْ حَوْضِی فَأَعْطَانِی؛ از خدا خواستم که تو امّت من را از حوضم سیراب کنی و خداوند اجابت کرد» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۲۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۰: ۷۰).

همچنین در حدیثی از امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمده است: «أَنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ مَعِی عِتْرَتِی وَ سِبْطَای عَلَی الْحَوْضِ فَمَنْ أَرَادَنَا فَلْيَأْخُذْ بِقَوْلِنَا وَ لْيَعْمَلْ عَمَلَنَا... فَتَنَافَسُوا فِی لِقَائِنَا عَلَی الْحَوْضِ فَإِنَّا نَذُودُ عَنْهُ أَعْدَاءَنَا وَ نَسْقِی مِنْهُ أَحِبَّاءَنَا وَ أَوْلِيَاءَنَا؛ من و عترت خود همراه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در کنار حوض کوثر حضور داریم. کسی که می‌خواهد در کنار ما باشد، باید به سخنان ما و به سیرهٔ ما عمل کند... ما دشمنان خود را از حوض دور می‌کنیم و دوستان و پیروان خود را بر حوض وارد می‌کنیم و آن‌ها را از آن سیراب می‌کنیم» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج۲: ۶۲۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ج۳۶۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۶۸۱).

در منابع اهل‌سنت نیز احادیثی در مورد ساقی حوض کوثر بودن امام علی علیه‌السلام وجود دارد. برای نمونه خوارزمی با سند خود حدیثی نقل می‌کند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به امام علی علیه‌السلام فرمود: «یا عَلِی إِنِّی سَأَلْتُ رَبِّی فَيكَ خَمْسَ خِصال فَأَعْطَانِی...وَ أَمَّا الرَّابِعَةُ فَسَأَلْتُ رَبِّی أَنْ تَسْقِی أُمَّتِی مِنْ حَوْضِی فَأَعْطَانِی؛ یا علی، از خداوند برای تو پنج ویژگی درخواست کردم... چهارم اینکه از خدا خواستم تو ساقی حوض کوثر باشی و امتم را از آب حوض من سیراب کنی که خداوند اجابت فرمود» (خوارزمی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۴). همچنین احادیث دیگری در منابع اهل‌سنت وجود دارد که دلالت دارد بر اینکه اجازهٔ ورود به حوض کوثر فقط به دست امام علی علیه‌السلام است و آن حضرت به مؤمنان اجازهٔ ورود به حوض کوثر و بهره‌مندی از آب آن را می‌دهد و از ورود کفار و منافقان به حوض جلوگیری می‌کند. در حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است: «یا عَلِی مَعَكَ یوْمَ الْقِيامَةِ عَصًا مِنْ عِصِی الْجَنَّةِ تَذُودُ بِهَا الْمُنَافِقِينَ عَنْ حَوْضِی؛ یا علی در روز قیامت همراه تو عصایی از بهشت است که با آن منافقان را از حوض من دور می‌کنی» (طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج۲: ۱۹۳؛ هیثمی، ۱۴۱۴ق، ج۹: ۱۳۵). همچنین احمد بن حنبل با سند خود از امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند: «لَأَذُودَنَّ بِيدَی هَاتَينِ الْقَصِيرَتَينِ عَنْ حَوْضِ رَسُولِ اللَّهِ رَايَاتِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ؛ با این دو دست کوتاه خود بیرق‌های کفار و منافقان را از حوض پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دور

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

خواهم کرد» (ابن‌حنبل، ۱۴۰۳ق، ج۲: ۶۷۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج۵: ۲۲۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۱۳: ۱۵۷).

مجموعه احادیث نشان می‌دهد که موقف حوض کوثر در قیامت درحقیقت ظهور و تجلی هدایت در دنیاست؛ زیرا در دنیا دریافت هدایت بعد از وجود مقدس پیامبر اکرمﷺ، از مسیر ولایت امام امیرالمؤمنینؑ است که در آیات و روایات متعدد به این حقیقت اشاره شده است؛ ازجمله روایاتی در ذیل آیهٔ شریفهٔ «**إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ**» (رعد: ۷) که حضرت علیؑ را به‌عنوان هدایت‌کننده معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۹۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲: ۶۶۷). حال ظهور حقیقت دریافت هدایت از امام امیرالمؤمنینؑ، همان سقایت ایشان در حوض کوثر است.

۲-۳. وسعت حوض کوثر

در منابع شیعه، احادیثی در مورد اندازهٔ حوض کوثر وجود دارد که از مجموع آن‌ها می‌توان وسعت حوض را به دست آورد. در برخی از این احادیث در مورد میزان عرض حوض کوثر از پیامبر اکرمﷺ آمده است: «عَرْضُهُ مَا بَينَ صَنْعَاءَ إِلَى أَيلَةَ؛ عرض حوض کوثر به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان صنعا (پایتخت یمن) تا أیله (شهری در فلسطین که اکنون «ایلات» نام دارد) است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۰۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۹). پیامبرﷺ در حدیث دیگری در مورد عرض حوض کوثر فرمودند: «لِي حَوْضٌ عَرْضُهُ مَا بَينَ بُصْرَى وَ صَنْعَاء؛ برای من حوضی است که عرض آن به‌اندازهٔ فاصلهٔ بین بُصری (شهری در سوریه) تا صنعاست» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۲۹۸). هرچند که در حدیث اول عرض حوض کوثر به‌اندازهٔ فاصله «أیلة» تا «صنعاء» و در حدیث دوم به‌اندازهٔ فاصله «بُصری» تا «صنعا» بیان شده است، با توجه به اینکه دو شهر «أیلة» و «بُصری» در نزدیکی یکدیگر و در منطقهٔ شامات قرار دارند، میزان فاصلهٔ بیان‌شده در هر دو حدیث به یک اندازه است.

در حدیث دیگری در مورد وسعت حوض کوثر آمده است: «لَهُ حَوْضٌ أَكْبَرُ مِنْ بَكَّةَ إِلَى مَطْلَعِ الشَّمْس، برای پیامبرﷺ حوضی گسترده‌تر از فاصلهٔ میان مکه تا منتهی‌الیه مشرق‌زمین است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸: ۱۳۹). ملا صالح مازندرانی می‌گوید این حدیث نمی‌تواند در مورد اندازهٔ عرض حوض کوثر باشد، زیرا فاصلهٔ مطرح‌شده در این حدیث خیلی بیشتر از فاصلهٔ

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

میان صنعا و أیله است. ازاین‌رو برای اینکه تعارضی میان این حدیث با احادیث قبلی حاصل نشود، باید این حدیث را در مورد اندازهٔ طول حوض کوثر بدانیم که درنتیجه، طول آن بیشتر از عرض آن است و حوض کوثر به‌شکل هندسی مستطیل است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج۱۲: ۱۲۷). سید علی‌خان کبیر نیز این سخنان ملا صالح مازندرانی را نقل نموده و پذیرفته است (مدنی، ۱۴۰۹ق، ج۵: ۴۹۲) اما به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا در مورد طول حوض کوثر در منابع حدیثی شیعه از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است: «طُولُهُ مَا بَینَ أَیلَةَ وَ صَنْعَاءَ؛ طول حوض کوثر به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان دو شهر أیله و صنعاست» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۶۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۵۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق[ب]: ۲۹۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۷). براساس این حدیث طول حوض کوثر مساوی با عرض آن است یعنی به همان اندازهٔ فاصلهٔ میان أیله و صنعاست. همچنین احادیث دیگری نیز وجود دارد که تفکیکی میان طول و عرض حوض قائل نشده بلکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌صورت کلی فرموده است: «هُوَ مَا بَینَ أَیلَةَ وَ صَنْعَاء؛ حوض کوثر به‌اندازهٔ فاصلهٔ بین أیله و صنعاست» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۸). می‌توان گفت عدم اشاره به طول یا عرض حوض در این‌گونه احادیث نشانهٔ مساوی بودن همهٔ اضلاع آن با یکدیگر است. بنابراین از مجموع این احادیث به این نتیجه می‌رسیم که حوض کوثر به‌شکل مربع است و طول و عرض آن با یکدیگر مساوی است.

در منابع اهل‌سنت، احادیث مختلفی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در مورد شکل حوض کوثر وجود دارد. در برخی از این احادیث به این نکته اشاره شده که طول و عرض حوض کوثر با یکدیگر مساوی است؛ یعنی حوض کوثر به‌شکل مربع است. احمد بن حنبل در این خصوص از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند: «عَرْضُهُ مِثْلُ طُولِهِ مَا بَینَ عَمَّانَ إِلَی أَیلَةَ؛ عرض حوض کوثر مساوی طول آن است و به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان عمان تا شهر ایله است» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۳۵: ۲۵۵؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۴؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰). عده‌ای از علمای اهل‌سنت مانند ابن‌حجر عسقلانی، مناوی، ملا علی قاری، قاضی عیاض و شهاب‌الدین خفاجی براساس این حدیث و امثال آن، «حوض کوثر» را به‌شکل مربع دانسته‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۳: ۴۷۱؛ مناوی، ۱۳۵۶ق، ج۳: ۳۹۹؛ قاری، ۱۴۲۱ق: ۷۲۶؛ قاضی عیاض، ۱۴۱۹ق، ج۷: ۲۵۸؛ خفاجی، ۱۴۲۱ق، ج۳: ۱۶۸).

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

در صحیح مسلم از پیامبرﷺ نقل شده است: «حَوْضِی مَسِیرَةُ شَهْرٍ و زَوَایاهُ سَوَاءٌ؛ وسعت حوض من به‌اندازهٔ مسافت طی‌شده در یک ماه است و فاصلهٔ میان گوشه‌های حوض کوثر مساوی است» (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۳؛ حربی، ۱۴۰۵ق، ج۳: ۹۸۵؛ ابن‌منده، ۱۴۰۶ق، ج۲: ۹۷۵؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۳؛ آجری، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۵۷؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۱). برخی از اهل‌سنت معتقدند با توجه به اینکه در این حدیث از لفظ «زَوَایاهُ» استفاده شده که مفردش «زَاوِیة» است و در لغت به‌معنای گوشه‌ای است که دو ضلع به یکدیگر می‌رسند (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۴: ۳۶۵) این حدیث دلالت می‌کند بر اینکه فاصلهٔ همهٔ گوشه‌های بالایی و پایینی حوض کوثر از یکدیگر مساوی است؛ یعنی علاوه‌بر اینکه طول و عرض حوض با یکدیگر مساوی‌اند، عمق آن نیز با طول و عرض آن مساوی است و حوض کوثر به‌شکل هندسی مکعب است که همهٔ اضلاع آن با یکدیگر برابر است (ر.ک: قاری، ۱۴۲۲ق: ج۸: ۳۵۳۶).

در مورد اندازهٔ طول و عرض حوض کوثر دو دسته احادیث در منابع اهل‌سنت وجود دارد که طول و عرض حوض را با اندازهٔ فاصلهٔ میان شهرهای مختلفی مشخص نموده است. احادیث دستهٔ اول فاصلهٔ بسیار زیادی را مطرح می‌کنند که طی کردن آن‌ها حدود یک ماه زمان می‌برد و دستهٔ دیگر، فاصلهٔ کمتری را مطرح می‌کنند که حدود پانزده روز زمان می‌برد و این تفاوت‌ها موجب اختلاف‌نظرهایی در میان علمای اهل‌سنت در تعیین ابعاد حوض شده است.

دستهٔ اول، احادیثی هستند که وسعت حوض کوثر را به‌اندازهٔ فاصله‌ای که طی کردنش یک ماه زمان می‌برد، می‌داند. در صحیح بخاری از پیامبرﷺ نقل شده است: «حَوْضِی مَسِیرَةُ شَهْرٍ؛ وسعت حوض من برابر با اندازهٔ مسیر پیموده‌شده در یک ماه است» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۸: ۱۱۹؛ حربی، ۱۴۰۵ق، ج۳: ۹۸۵؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۱۱: ۶۴؛ ابن‌منده، ۱۴۰۶ق، ج۲: ۹۷۵؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۱؛ آجرّی، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۵۷؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۷). در صحیح مسلم و صحیح ابن‌حبان و برخی منابع دیگر نیز همین عبارت ذکر شده، با این تفاوت که در ادامهٔ آن آمده است: «وَ زَوَایاهُ سَوَاءٌ؛ فاصلهٔ گوشه‌های آن از یکدیگر مساوی است» (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۳؛ ابن‌حبان، ۱۴۰۸ق، ج۱۴: ۳۶۴؛ حربی، ۱۴۰۵ق، ج۳: ۹۸۵؛ ابن‌منده، ۱۴۰۶ق، ج۲: ۹۷۵؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق،

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

ج۵: ۱۴۳). همچنین در صحیح بخاری از پیامبرﷺ نقل شده: «إِنَّ قَدْرَ حَوْضِی کَمَا بَینَ أَیلَةَ وَ صَنْعَاءَ مِنَ الیمَنِ؛ وسعت حوض من به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان شهر أیله (در فلسطین) و صنعا در یمن است» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۸: ۱۱۹؛ ابن‌سری، ۱۴۰۶ق: ۱۱۰؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳). ابن‌حجر عسقلانی در ذیل این حدیث می‌گوید طی کردن فاصلهٔ این دو شهر با زادوتوشهٔ سنگین حدود یک ماه طول می‌کشد؛ بنابراین اندازهٔ مطرح‌شده در این حدیث با حدیث قبلی تناسب دارد (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۳۷۰). در حدیث دیگری آمده است: «إِنَّ حَوْضِی مَا بَینَ عَدَنَ إِلَی أَیلَةَ؛ حوض من اندازهٔ فاصلهٔ میان عدن تا أیله است» (ابن‌ماجه، ۱۴۳۰ق، ج۵: ۳۵۸). عدن شهری در کشور یمن و در ساحل دریاست؛ بنابراین مقدار مذکور در این حدیث با احادیث قبلی تقریباً مساوی است. همچنین در حدیث دیگری آمده است: «مَا بَینَ عُمانَ إِلَی أَیلَةَ» (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۸؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۴؛ آجری، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۶۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۳۵: ۲۵۴؛ بزار، ۱۹۸۸م، ج۹: ۳۷۹). عمان شهری در ساحل دریای عمان کنونی است و طی کردن فاصلهٔ میان عمان و أیله تقریباً یک ماه طول می‌کشد و این حدیث نیز با احادیث قبلی متناسب است (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۷۱).

اما در دستهٔ دوم از احادیث اهل‌سنت، برای تبیین وسعت حوض کوثر به فاصلهٔ میان شهرهایی اشاره شده است که طی کردن آن حدود پانزده روز زمان می‌برد. برای نمونه می‌توان به این احادیث اشاره کرد: «کَمَا بَینَ أَیلَةَ إِلَی الْجُحْفَةِ» (مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۶؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵؛ رویانی، ۱۴۱۶ق، ج۱: ۱۵۲) (جُحفه میان مکه و مدینه قرار دارد)، «کَمَا بَینَ المَدِینَةِ وَ صَنْعَاء» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۸: ۱۲۱؛ مسلم، بی‌تا، ج۴: ۱۷۹۷؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ طبرانی، بی‌تا، ج۳: ۲۳۷)، «کَمَا بَینَ الْمَدِینَةِ وَ عَمَّان» (ابن‌حبان، ۱۴۰۸ق، ج۱۴: ۳۶۲؛ ابن‌منده، ۱۴۰۶ق، ج۲: ۹۷۴؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳؛ آجری، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۶۰؛ ابن‌ماجه، ۱۴۳۰ق، ج۵: ۳۵۹؛ ابوداود، ۱۴۱۹ق، ج۳: ۴۸۹؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۱۹: ۳۶۲) (عَمّان در کشور اردن قرار دارد)، «کَمَا بَینَ عَدْنٍ إِلَی عُمان» (ابن‌حبان، ۱۴۰۸ق، ج۱۴: ۳۶۹؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۱۰ : ۳۰۲؛ ابونعیم، ۱۴۱۹ق، ج۱: ۵۰۳؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۴: ۲۰۴؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۱۲۴)، «مَا بَینَ صَنْعَاءَ إِلَی بُصْرَی» (طبرانی، بی‌تا،

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

ج۳: ۶۶؛ ابن‌حبان، ۱۴۰۸ق، ج۱۴: ۳۶۳؛ مُخلِّص، ۱۴۲۹ق، ج۴: ۵۸)، «كَمَا بَينَ أَيلَةَ إِلَى مَكَّة» (ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۲؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۷؛ ابن‌مبارک، ۱۴۲۵ق: ۵۶۰؛ آجری، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۵۷)، «ما بَينَ صَنْعَاء وَ مَكَّة» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۲۱: ۹۶)، «مَا بَينَ الْكَعْبَةِ إِلَى بَيتِ الْمَقْدِسِ» (ابن‌ابی‌شیبة، ۱۴۰۹ق، ج۷: ۴۶؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۵؛ عبد بن حمید، ۱۴۰۸ق: ۲۸۴؛ لالکائی، ۱۴۲۳ق، ج۶: ۱۱۹۶)، «كَمَا بَينَ الْبَيضَاءِ إِلَى بُصْرَى» (بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۸۶؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۲۹؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۱۲۶) (بیضاء شهری بین مکه و مدینه و در نزدیکی ربذه است)، «مَا بَينَ عَمَّانَ إِلَى أَيلَةَ» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۳۵: ۲۵۴؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۴؛ آجری، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۶۱)، «مَا بَينَ عُمانَ وَ الْيمَنِ» (لالکائی، ۱۴۲۳ق، ج۶: ۱۱۹۷). ابن‌حجر عسقلانی می‌گوید همهٔ این فاصله‌ها تقریباً با یکدیگر مساوی‌اند و طی کردن آن‌ها پانزده روز زمان می‌برد (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۷۱).

قاضی عیاض در وجه جمع بین این احادیث معتقد است این اختلاف تعابیر توسط خود پیامبرﷺ مطرح شده و ایشان برای تقریب به ذهن، مثال‌هایی از فاصلهٔ شهرهای مختلف آورده است و غرض اصلی از این تعابیر، تعیین متراژ دقیق طول و عرض حوض کوثر نیست بلکه بیان گستردگی وسعت حوض کوثر است (قاضی عیاض، ۱۴۱۹ق، ج۷: ۲۵۹-۲۶۰). ابن‌حجر عسقلانی این سخن قاضی عیاض را نمی‌پذیرد و می‌گوید اگر هدف از ذکر مثال‌های مختلف، صرفاً «تقریب به ذهن» بوده باشد، می‌بایست شهرهایی مثال زده می‌شد که فاصلهٔ آن‌ها با یکدیگر مساوی باشد نه اینکه فاصلهٔ برخی از آن‌ها یک ماه باشد و برخی دیگر چند روز (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۷۲).

شمس‌الدین قرطبی در وجه جمع میان این احادیث می‌گوید برخی خیال کردند که اختلاف این احادیث به‌خاطر اشتباه راویان در نقل حدیث است، درحالی‌که چنین چیزی صحیح نیست بلکه پیامبرﷺ در موارد متعددی با قبیله‌های گوناگون در مورد وسعت حوض کوثر سخن گفته و در هر مورد با توجه به منطقهٔ آن قبیله و شهرهای اطراف آن‌ها میزان وسعت حوض را بیان کرده است؛ مثلاً برای اهل یمن به فاصلهٔ صنعاء و عدن با سایر شهرها اشاره کرده است (قرطبی، ۱۴۲۵ق: ۷۰۶).

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

برخی دیگر در مورد جمع میان این احادیث گفتند حوض کوثر به‌شکل مستطیل است که طول آن به‌اندازۀ مسیر یک ماه پیاده‌روی است (احادیث دستۀ اول) و عرض آن به‌اندازۀ مسافت پانزده روز پیاده‌روی است (احادیث دستۀ دوم) (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۷۰) اما این سخن صحیح نیست، زیرا همان‌گونه که اشاره شد در حدیث آمده است: «عَرْضُهُ مِثْلُ طُولِهِ؛ عرض حوض کوثر مساوی طول آن است» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج۳۵: ۲۵۵؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۴؛ بیهقی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰)؛ بنابراین حوض کوثر مربع است و سخن این افراد صحیح نیست (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۷۰).

نووی در مورد وجه جمع این احادیث می‌گوید در احادیثی که فاصلۀ کوتاه‌تر را بیان کردند، چیزی در مورد انکار فاصله‌های بیشتر که در احادیث دیگر مطرح شده، وجود ندارد؛ بنابراین تعارضی میان این احادیث نیست و باید احادیثی را که فاصلۀ بیشتر را مطرح کرده است بپذیریم و حوض کوثر را به بیشترین اندازه در نظر بگیریم (نووی، ۱۳۹۲ق، ج۱۵: ۵۸).

ابن‌حجر عسقلانی در تبیین وجه جمع میان این احادیث می‌گوید حدیث «حَوْضِی مَسِیرَةُ شَهْرٍ؛ وسعت حوض من برابر با مسیر پیموده‌شده در یک ماه است» و سایر احادیث دستۀ اول با احادیث دستۀ دوم که فاصلۀ کمتری در حدود پانزده روز را بیان نموده منافاتی ندارد؛ زیرا فاصلۀ مطرح‌شده در احادیث دستۀ دوم به این صورت است که اگر با سرعت زیاد پیاده‌روی کنیم حدود پانزده روز طول می‌کشد و اگر با سرعت آهسته پیاده‌روی کنیم حدود یک ماه زمان می‌برد؛ بنابراین منافاتی میان مضمون این احادیث با احادیث دستۀ اول وجود ندارد (ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۷۲). این سخن ابن‌حجر عسقلانی صحیح نیست زیرا این احادیث به‌دنبال تعیین اندازۀ ابعاد حوض کوثر هستند و از جهت متراژ، فاصلۀ میان شهرها در احادیث دستۀ اول خیلی بیشتر از احادیث دستۀ دوم است و امکان طی کردن همۀ مسافت‌های مطرح‌شده در پانزده روز، فقط فاصلۀ زمانی آن‌ها را با یکدیگر مساوی می‌کند و چیزی از اختلاف متراژ این فاصله‌ها کم نمی‌کند. ازاین‌رو به نظر می‌رسد که بهترین وجه جمع همان دیدگاه قاضی عیاض است که معتقد است طرح فاصلۀ شهرهای مختلف در این احادیث برای این است که وسعت حوض کوثر تقریب به ذهن شود.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

در یک جمع‌بندی در باب وسعت حوض کوثر چه از منظر روایات شیعه و چه احادیث اهل‌سنت، می‌توان گفت با توجه به اینکه حوض کوثر، ظهور حقیقت هدایتی است که انسان در دنیا از قرآن کریم، پیامبر اکرم ﷺ و اهل‌بیت معصوم ایشان علیهم‌السلام دریافت کرده است (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰ش: ۱۶۷-۱۸۴)، وسعت حوض کوثر در آخرت از یک طرف گویای وسعت دامنهٔ هدایت‌بخشی قرآن و عترت است و ازطرف دیگر، نشانگر وسعت دریافت همان هدایت توسط مؤمنان است. ازاین‌رو می‌توان گفت آنچه در روایات در باب ابعاد حوض کوثر مطرح می‌شود، می‌تواند ناظر به بیان بزرگی و وسعت این حوض باشد نه بیان ابعاد فیزیکی و متراژ این حوض. در جایی هم که ابعاد فیزیکی برای حوض کوثر بیان می‌شود، توصیف تمثل صوری این حقیقت در عالم آخرت است و اینکه در روایات، فاصلهٔ شهرهای مختلف برای بیان ابعاد حوض کوثر مطرح می‌شود نیز برای تقریب به ذهن کردن وسعت حوض کوثر است.

بر همین اساس است که در روایات، وسعت حوض کوثر به وسعت هدایت‌شوندگان ارتباط داده می‌شود. بر طبق روایات، در قیامت برای هر پیامبری حوضی وجود دارد که پیروانش بر آن وارد می‌شوند و از آن حوض سیراب می‌گردند و میزان وسعت حوض یک پیامبر نشان‌دهندهٔ میزان موفقیت او در هدایت انسان‌ها به‌سمت سعادت است، زیرا هرچه پیروان بیشتری داشته باشد، طبیعتاً حوض او نیز بزرگ‌تر و جام‌های اطراف آن بیشتر است. پیامبر ﷺ در این خصوص می‌فرماید: «إِنَّ لِی حَوْضًا طُولُهُ مَا بَینَ الْکَعْبَةِ إِلَی بَیتِ الْمَقْدِس... آنِیتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ و لِکُلِّ نَبِی حَوْضٌ، فَمِنْهُمْ مَنْ یأْتِیهِ الْفِئَامُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یأْتِیهِ الْعُصْبَةُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یأْتِیهِ النَّفَرُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یأْتِیهِ الرَّجُلَانِ وَ الرَّجُلُ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا یأْتِیهِ أَحَدٌ... وَ إِنِّی لَأَکْثَرُ الْأَنْبِیاءِ تَبَعاً یوْمَ الْقِیامَةِ؛ برای من حوضی است که طول آن به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان کعبه تا بیت‌المقدس است و تعداد ظرف‌های اطراف این حوض به تعداد ستارگان است و هر پیامبری حوضی دارد که برخی از این پیامبران جماعت زیادی به حوضشان وارد می‌شود و برخی دیگر گروه اندکی و برخی دستهٔ کوچکی و برخی یک یا دو نفر بر حوضشان وارد می‌شوند و برخی هیچ‌کس بر حوضشان وارد نمی‌شود. روز قیامت من بیشترین پیروان را نسبت به سایر پیامبران دارم» (ابن‌کثیر، ۱۴۱۸ق، ج۱۹: ۴۶۷؛ ابونعیم، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۱۴۵؛ ابن‌ماجه، ۱۴۳۰ق، ج۵: ۳۵۷؛ ابویعلی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۳۰۳؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۰۰ق، ج۲: ۳۳۵؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۱: ۴۶۷). براساس این حدیث، برتری حوض کوثر نسبت به

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

حوض‌های سایر انبیا در این است که تعداد واردشوندگان به حوض‌های سایر انبیا بسیار کم و محدود است اما تعداد واردشوندگان بر حوض کوثر بسیار زیاد است و به همین دلیل، حوض کوثر دارای ابعاد بسیار گسترده‌ای است و همچنین تعداد جام‌های اطراف آن نیز مانند تعداد ستارگان بی‌شمار است تا بتواند همهٔ واردشوندگان را سیراب نمایند. در این موقف است که میزان موفقیت و تأثیر گستردهٔ تعالیم و رهنمودهای پیامبرﷺ درزمینهٔ هدایت بشریت بر همگان روشن می‌شود و افراد بی‌شماری از این طریق در مسیر سعادت قرار گرفته و به قرب الهی رسیده‌اند.

۴-۴. جام‌های حوض کوثر

در مورد تعداد جام‌های اطراف حوض کوثر در منابع شیعه و اهل‌سنت اختلافی وجود ندارد و در همهٔ احادیث گفته شده که تعداد آن‌ها به‌اندازهٔ تعداد ستارگان آسمان یا بیشتر است. پیامبرﷺ در احادیث متعددی به کثرت این جام‌ها به‌عنوان یکی از ویژگی‌ها و برتری‌های حوض کوثر اشاره نموده‌اند. در منابع شیعه از آن حضرت آمده است: «فِيهِ مِنَ الْأَبَارِيقِ عَدَدُ نُجُومِ السَّمَاءِ؛ حوض کوثر جام‌هایی به تعداد ستاره‌های آسمان دارد» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۲۹۸) و همچنین در حدیث دیگری پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «فِيهِ قِدْحَانٌ عَدَدَ النُّجُومِ؛ حوض کوثر ظرف‌هایی به تعداد ستارگان دارد» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۹۲).

در منابع اهل‌سنت نیز احادیثی قریب به این تعابیر از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است؛ مانند «إِنَّ فِي حَوْضِي مِنَ الأَبَارِيقِ بِعَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ؛ تعداد ظرف‌های حوض کوثر به تعداد ستارگان آسمان است» (ترمذی، ۱۹۹۸م: ج۴: ۲۰۸) و «حَوْضِي... فِيهِ آنِيَةٌ عَدَدَ النُّجُومِ، ظرف‌های حوض به تعداد ستارگان است» (لالکائی، ۱۴۲۳ق، ج۶: ۱۱۹۷). همچنین برخی از اصحاب در مورد تعداد جام‌ها و آبخورهای حوض کوثر از پیامبرﷺ سؤال پرسیدند که حضرتﷺ فرمودند: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيدِهِ لآنِيَتُهُ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ» (آجرّی، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۱۲۶۲؛ ابن‌ماجه، بی‌تا، ج۲: ۱۴۳۸)؛ یعنی تعداد جام‌های حوض کوثر بیشتر از تعداد ستارگان آسمان است.

وجود تعداد بی‌شمار جام برای حوض کوثر نشان‌دهندهٔ این است که افراد بسیار زیادی قرار است بر این حوض وارد شوند و از آب آن بنوشند و این نشان‌دهندهٔ موفقیت بیشتر پیامبرﷺ نسبت

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

به سایر پیامبران درزمینهٔ هدایت و ارشاد انسان‌هاست و پیامبرﷺ بـه‌همـراه قـرآن و اهل‌بیـتﷺ توانسته زمینهٔ هدایت انسان‌های بی‌شماری را فراهم کند.

۴-۵. کیفیت آب حوض کوثر

دربارهٔ کیفیت آب حوض کوثر احادیثی در منابع شیعه و اهل‌سنت وجود دارد که مضـامین آن‌هـا مشترک است و تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند و به ویژگی‌هایی درخصوص رنگ، طعم و بـوی آن پرداخته‌اند. پیامبرﷺ در حدیثی در مورد ویژگی‌های آب حوض کوثر می‌فرمایند: «حَوْضِی... مَاؤُهُ أَبْیضُ مِنَ الْوَرِقِ وَ رِیحُهُ أَطْیبُ مِنَ الْمِسْكِ» (قاضـی عیـاض، ۱۴۱۹ق، ج۷: ۲۵۸)؛ یعنـی آب حوض کوثر سفیدتر از نقره است و رایحهٔ آن خوشبوتر از مُشک است. همچنـین در حـدیث دیگری از پیامبرﷺ آمده است: «حَوْضِی... أَبْرَدُ مِـنَ الـثَّلْجِ وَ أَحْلَـی مِـنَ الْعَسَـلِ» (ابـن‌حنبـل، ۱۴۲۱ق، ج۱۰ : ۳۰۲)؛ یعنی آب حوض کوثر از برف خنک‌تر و از عسـل شـیرین‌تـر اسـت. در تعبیر دیگری از آن حضرتﷺ آمده است: «حَوْضِی...أَلْینُ مِنَ الزُّبْدِ» (لالکـائی، ۱۴۲۳ق، ج۶: ۱۱۹۷). آب حوض کوثر نرم‌تر و لطیف‌تر از کَره است. همچنین پیامبرﷺ در حدیثی دیگر فرمود: «مَاؤُهُ أَشَدُّ بَیاضًا مِنَ اللَّبَنِ مَنْ شَرِبَ مِنْهُ شَرْبَةً لَمْ یظْمَأْ بَعْدَهَا أَبَدًا» (ابـن‌حنبـل، ۱۴۲۱ق، ج۳۵: ۲۵۵؛ ترمذی، ۱۹۹۸م، ج۴: ۲۱۰)؛ آب حوض کوثر از شیر سفیدتر است و هرکس از آن بنوشد هرگز تشنه نخواهد شد.

در این احادیث، کیفیت آب حوض کـوثر بـه‌گونـه‌ای تبیـین شـده اسـت کـه برتـر از تمـامی نوشیدنی‌هاست. از صفات مهم آب حوض کوثر این اسـت کـه پـس از نوشـیدن آن دیگـر تشـنه نمی‌شوند. در مجموعه احادیثی که تاکنون بیان شد، به این نکته اشاره شـده اسـت کـه در موقـف حوض کوثر پیامبرﷺ، قرآن و اهل‌بیتﷺ حضور دارند و مؤمنان با آن‌ها ملاقـات مـی‌کننـد و از دست آن‌ها جامی از آب حوض کوثر دریافت مـی‌کننـد. ایـن تعـابیر بیـانگر ظهـور جنبـه‌هـای هدایتگری پیامبرﷺ، قرآن و اهل‌بیتﷺ در قیامت است که مؤمنانی را که تشنهٔ هدایت و رسیدن به مراتب بالای رضوان الهی هستند، در این موقف و پیش از ورود به بهشت سیراب می‌کنند و بـه مراتب بالای درک توحید و عبودیت می‌رسانند، به‌طوری‌که در آن مراتب تثبیت می‌شوند و هیچ‌گاه آن مراتب را از دست نمی‌دهند تا دوباره بر آن‌ها عطش غلبه کند.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

۳. نتیجه‌گیری

از بررسی و تحلیل احادیث موجود در منابع فریقین و تبیین دیدگاه علمای شیعه و اهل‌سنت نتایج زیر به دست آمد:

۱. از منظر شیعه و اهل‌سنت، اصل وجود حوض کوثر از تواتر معنوی برخوردار است و اعتقاد به آن بر هر مسلمانی لازم است.

۲. در تبیین ویژگی‌های حوض کوثر مشخص شد که اکثر علمای فریقین معتقدند که حوض کوثر پس از «صراط» واقع شده است.

۳. براساس متون حدیثی فریقین، ساقی حوض کوثر امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام است.

۴. در مورد وسعت حوض کوثر و اندازهٔ اضلاع آن احادیث متعددی در منابع فریقین وجود دارد که اضلاع حوض را با میزان فاصلهٔ میان شهرهای مختلفی بیان کرده است و با توجه به اینکه این احادیث به‌دنبال تعیین متراژ دقیق ابعاد حوض کوثر نیستند، باید گفت که ذکر شهرهای گوناگون با فاصله‌های مختلف در این احادیث صرفاً جهت تقریب وسعت حوض کوثر به ذهن مخاطبان بوده است.

۵. براساس احادیث موجود در منابع شیعه و اهل‌سنت تعداد جام‌هایی که اطراف حوض کوثر وجود دارد، به تعداد ستارگان بی‌شمار آسمان است، زیرا افراد بسیار زیادی برای نوشیدن از آب حوض وارد این موقف می‌شوند و این نشان‌دهندهٔ موفقیت بسیار زیاد پیامبرﷺ در هدایت بشریت است؛ چراکه حقیقت حوض کوثر، ظهور حقیقت هدایتی است که انسان در دنیا ازطریق تعالیم پیامبر اکرمﷺ، قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام دریافت نموده است و کسانی که در دنیا مسیر هدایت الهی را دنبال کردند و از پیامبرﷺ، قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام اطاعت و پیروی کردند، به حوض کوثر وارد می‌شوند و عطش هدایتشان توسط اهل‌بیت‌علیهم‌السلام برطرف می‌شود و به درجات والای توحیدی می‌رسند.

منابع

قرآن کریم.

آجُرِّی، محمد بن الحسین. (۱۴۲۰ق). الشریعة. ریاض: دارالوطن.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

ابن‌أبی‌شیبة، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق). المصنف فی الأحادیث و الآثار. ریاض: مکتبة الرشد.
ابن‌ابی‌عاصم، ابوبکر. (۱۴۰۰ق). السنة. بیروت: المکتب الإسلامی.
ابن‌ادریس، محمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: النشر الاسلامی.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعهٔ مدرسین.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضاعليه‌السلام. تهران: نشر جهان.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). اعتقادات الإمامیه. قم: کنگرهٔ شیخ مفید.
ابن‌حبان، محمد. (۱۴۰۸ق). الإحسان فی تقریب صحیح ابن‌حبان. ترتیب و تنظیم علی بن بلبان الفارسی. تحقیق و تخریج شعیب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن‌حنبل، احمد. (۱۴۰۳ق). فضائل الصحابة. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن‌حنبل، احمد. (۱۴۲۱ق). مسند. تحقیق شعیب الأرنؤوط. بیروت: الرسالة.
ابن‌سری، هَنَّاد. (۱۴۰۶ق). الزهد. کویت: دارالخلفاء للکتاب الإسلامی.
ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۳۸۷ق). التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید. مغرب: وزارة الأوقاف.
ابن‌کثیر، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۸ق). البدایة و النهایة. بیروت: دار هجر.
ابن‌ماجة، محمد بن یزید. (۱۴۳۰ق). السنن. تحقیق شعیب الأرنؤوط. بیروت: دار الرسالة العالمیة.
ابن‌مبارک، ابوعبدالرحمن. (۱۴۲۵ق). الزهد والرقائق. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابن‌منده، محمد بن اسحاق. (۱۴۰۶ق). الإیمان. تحقیق علی بن محمد الفقیهی. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن‌منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم. (بی‌تا). الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنینعليه‌السلام.
ابوداود، سلیمان بن داود. (۱۴۱۹ق). مسند أبی داود الطیالسی. مصر: دار هجر.
ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق). تاریخ أصبهان. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۱۹ق). معرفة الصحابة. ریاض: دارالوطن.
ابویعلی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). مسند. دمشق: دارالمأمون للتراث.
بخاری، محمد. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

براک، عبدالرحمن بن ناصر. (۱۴۲۹ق). شرح العقیدة الطحاویة. ریاض: دار التدمریة.

بزار، احمد بن عمرو. (۱۹۸۸م). مسند البزار (البحر الزخار). تحقیق محفوظ الرحمن زین الله و دیگران. مدینه منوره: مکتبة العلوم والحکم.

بشوی، محمدیعقوب. (۱۳۹۶ش). بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین دربارهٔ کوثر. مجلهٔ مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شمارهٔ ۸، ۴۴-۶۱.

بیهقی، ابوبکر. (۱۴۰۶ق). البعث و النشور. بیروت: مرکز الأبحاث الثقافیة.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ق). سنن الترمذی. مصر: مکتبة البابی.

تستری، نورالله. (۱۴۰۹ق). إحقاق الحق و إزهاق الباطل. قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۸ق). شرح العقائد النسفیه. قاهره: مکتبة الکلیات الازهریة.

جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۵ش). دانشنامهٔ جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالکتب العلمیة.

حربی، ابراهیم بن اسحاق. (۱۴۰۵ق). غریب الحدیث. مکه مکرمه: جامعة أم القری.

حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۷ق). معادشناسی. مشهد: نور ملکوت قرآن.

حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین. قم: اسماعیلیان.

حیدری، ندیم حسین. (۱۳۹۷ش). پژوهشی در بررسی و تبیین تطبیقی مصداق کوثر از منظر فریقین. دوفصلنامهٔ قرآن‌پژوهی حسنا، شمارهٔ ۳۵، ۱۳۳-۱۶۴.

خزاز رازی، علی. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر. قم: بیدار.

خفاجی، شهاب‌الدین. (۱۴۲۱ق). نسیم الریاض. بیروت: دارالکتب العلمیه.

خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۱۱ق). المناقب. تحقیق مالک المحمودی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

رویانی، محمد بن هارون. (۱۴۱۶ق). مسند الرویانی. قاهره: مؤسسة قرطبة.

زرقانی، محمد بن عبدالباقی. (۱۴۱۷ق). شرح المواهب اللدنیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۷ش). معادشناسی. قم: دارالفکر.

سید مرتضی، علم‌الهدی. (۱۳۹۸ق). الشافی فی الإمامة. مشهد: آستان قدس رضوی.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). البدور السافرة. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شفیق، سرمد فؤاد. (۲۰۱۴م). أحادیث الحوض المورود فی الصحاح الستة دراسة موضوعیة. مجلة الجامعة العراقیة، شمارهٔ ۳۲.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

صفایی حائری، علی. (۱۳۸۱ش). تطهیر با جاری قرآن. قم: لیلة القدر.

صوفی، عبدالقادر بن محمد. (۱۴۱۳ق). مرویات الصحابة فی الحوض و الکوثر. مدینه: مکتبة العلـوم و الحکم.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۵ق). المعجم الصغیر. بیروت: المکتب الإسلامی.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ق). المعجم الأوسط. قاهره: دارالحرمین.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی‌تا). المعجم الکبیر. قاهره: مکتبة ابن تیمیة.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

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

عبادالبدر، عبدالمحسن. (۱۴۲۳ق). قطف الجنی الدانی. ریاض: دارالفضیلة.

عبدالرزاق، ابوبکر بن همام. (۱۴۱۹ق). تفسیر عبدالرزاق. بیروت: دارالکتب العلمیة.

عبد بن حمید، ابومحمد. (۱۴۰۸ق). المنتخب من مسند عبد بن حمید. قاهره: مکتبة السنة.

عسقلانی، ابن‌حجر. (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة.

غزالی، ابوحامد. (بی‌تا). إحیاء علوم الدین. بیروت: دارالمعرفة.

غزالی، ابوحامد. (۱۴۱۶ق). مجموعة رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.

قاری، ملا علی. (۱۴۲۱ق). شرح الشفا. بیروت: دارالکتب العلمیة.

قاری، ملا علی. (۱۴۲۲ق). مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح. بیروت: دارالفکر.

قاضی عیاض، ابوالفضل. (۱۴۱۹ق). إکمال المعلم بفوائد مسلم. مصر: دارالوفاء.

قرطبی، ابوالعباس. (۱۴۱۷ق). المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم. دمشق: دار ابن‌کثیر.

قرطبی، شمس‌الدین. (۱۴۲۵ق). التذکرة بأحوال الموتی. ریاض: دارالمنهاج.

قضایی، محمدرضا، مرادی، امین، و کریمی‌نیا، محمدمهدی. (۱۳۹۸ش). بررسـی مصـداق کـوثر در سوره کوثر در تفاسیر روائی شیعه و سنی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، شمارهٔ ۱۰، ۱۲۹-۱۵۰.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.

کتانی، محمد. (بی‌تا). نظم المتناثر من الحدیث المتواتر. مصر: دارالکتب السلفیة.

کوفی، علی بن احمد. (۱۳۷۳ش). الاستغاثه. تهران: الاعلمی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت فرهنگ.

لالکائی، هبة الله بن الحسن. (۱۴۲۳ق). شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. ریاض: دار طیبة.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی. تهران: المکتبة الإسلامیة.

متقی هندی، علاءالدین. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحیاء التراث.

مخَلِّص، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۲۹ق). المخلصیات. تحقیق نبیل سعدالدین جرار. قطر: وزارة الأوقاف.

مدنی، علیخان بن احمد. (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

مسلم، أبوالحسن بن الحجاج. (بی‌تا). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق[الف]). الإرشاد. قم: کنگرهٔ شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق[ب]). الأمالی. قم: کنگرهٔ شیخ مفید.

مکی، ابوطالب. (۱۴۲۶ق). قوت القلوب. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ملکی میانجی، علی. (۱۳۹۲ش). معرفت معاد. تهران: نبأ.

مناوی، زین‌الدین محمد. (۱۳۵۶ق). فیض القدیر. مصر: المکتبة الکبری.

نوروزی، رضا، دوست‌محمدی، میثم، و محمدنژاد ولامدهی، ولی‌الله. (۱۴۰۰ش). تبیین و تحلیل حقیقت حوض کوثر و سرچشمه‌های آن. دوفصلنامهٔ علمی‌پژوهشی معرفت کلامی، شمارهٔ ۲۷، ۱۶۷-۱۸۴.

نووی، یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). المنهاج شرح صحیح مسلم. بیروت: دار إحیاء التراث.

هیثمی، علی بن ابی‌بکر. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد. تحقیق حسام‌الدین القدسی. قاهره: مکتبة القدسی.

References

The Holy Quran.

Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, A. B. b. H. (1999). Tafsīr ʿAbd al-Razzāq. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Abd bin Ḥumayd, A. M. (1988). al-Muntakhab min musnad ʿAbd bin Ḥumayd. Cairo: Maktabat al-Sunnah. [In Arabic]

Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, T. b. N. (n.d.). al-Kāfī fī al-fiqh. Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

Abū Dāwūd al-Ṭayālisī, S. b. D. (1999). Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālisī. Egypt: Dār Hijr. [In Arabic]

Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, A. b. ʿA. (1990). Tārīkh Aṣbahān. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, A. b. ʿA. (1999). Maʿrifat al-Ṣaḥābah. Riyadh: Dār al-Waṭan. [In Arabic]

Abū Yaʿlā al-Mawṣilī, A. b. ʿA. (1984). Musnad Abī Yaʿlā. Damascus: Dār al-Maʾmūn li-al-Turāth. [In Arabic]

al-Ājurrī, M. b. al-Ḥ. (2000). al-Sharīʿah. Riyadh: Dār al-Waṭan. [In Arabic]

al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar (A. b. ʿA.). (1959). Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

al-Barrāk, ʿA. al-R. b. N. (2009). Sharḥ al-ʿAqīdah al-Ṭaḥāwiyyah. Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah. [In Arabic]

al-Bayhaqī, A. B. (1986). al-Baʿth wa al-nushūr. Beirut: Markaz al-Abḥāth al-Thaqāfiyyah. [In Arabic]

al-Bazzār, A. b. ʿA. (1988). Musnad al-Bazzār (al-Baḥr al-zakhkhār) (M. al-R. Zayn Allāh et al., Eds.). Medina: Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam. [In Arabic]

al-Bukhārī, M. b. I. (2002). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. [In Arabic]

al-Ghazālī, A. Ḥ. (1996). Majmūʿat rasāʾil al-Imām al-Ghazālī. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Ghazālī, A. Ḥ. (n.d.). Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

al-Ḥākim al-Naysābūrī, M. b. ʿA. (1991). al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

al-Ḥarbī, I. b. I. (1985). Gharīb al-ḥadīth. Mecca: Jāmiʿat Umm al-Qurā. [In Arabic]

al-Haythamī, ʿA. b. A. B. (1994). Majmaʿ al-zawāʾid wa manbaʿ al-fawāʾid (Ḥ. al-Qudsī, Ed.). Cairo: Maktabat al-Qudsī. [In Arabic]

al-Ḥusaynī Tihrānī, M. Ḥ. (2007). Maʿād-shināsī [Eschatology]. Mashhad: Nūr Malakūt al-Qurʾān. [In Persian]

al-Ḥuwayzī, ʿA. ʿA. b. J. (1995). Tafsīr nūr al-thaqalayn. Qom: Muʾassasat Ismāʿīliyān. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

al-Kattānī, M. (n.d.). Niẓām al-mutanāthir min al-ḥadīth al-mutawātir. Egypt: Dār al-Kutub al-Salafiyyah. [In Arabic]

al-Khafājī, Sh. al-D. (2001). Nasīm al-riyāḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

al-Khwārazmī, M. b. A. (1991). al-Manāqib (M. al-Maḥmūdī, Ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

al-Kūfī, ʿA. b. A. (1994). al-Istighāthah. Tehran: al-Aʿlamī. [In Arabic]

al-Kūfī, F. b. I. (1990). Tafsīr Furāt al-Kūfī. Tehran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī. [In Arabic]

al-Kulaynī, M. b. Y. (1987). al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

al-Majlisī, M. B. (1983). Biḥār al-anwār al-jāmiʿah li-durar akhbār al-aʾimmah al-aṭhār. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Makkī, A. Ṭ. (2006). Qūt al-qulūb. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

al-Manāwī, Z. al-D. (1937). Fayḍ al-qadīr. Egypt: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā. [In Arabic]

al-Mufīd, M. b. M. (1993a). al-Irshād fī maʿrifat ḥujaj Allāh ʿalā al-ʿibād. Qom: Kongirih-yi Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

al-Mufīd, M. b. M. (1993b). al-Amālī. Qom: Kongirih-yi Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

al-Mukhalliṣ, M. b. ʿA. al-R. (2008). al-Mukhliṣiyyāt (N. Saʿd al-Dīn Jarrār, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah. [In Arabic]

al-Muttaqī al-Hindī, ʿA. al-D. (1981). Kanz al-ʿummāl fī sunan al-aqwāl wa al-afʿāl. Beirut: Muʾassasat al-Risālah. [In Arabic]

al-Nuwayrī, Y. b. Sh. (1972). al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Qāḍī ʿIyāḍ, A. al-F. (1999). Ikmāl al-muʿlim bi-fawāʾid Muslim. Egypt: Dār al-Wafāʾ. [In Arabic]

al-Qārī, ʿA. b. S. (2002). Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-maṣābīḥ. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Qārī, ʿA. b. S. (Mullā ʿAlī Qārī). (2001). Sharḥ al-Shifā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

al-Qummī, ʿA. b. I. (1984). Tafsīr al-Qummī. Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

al-Qurṭubī, A. al-ʿA. (1997). al-Mufhim limā ashkala min talkhīṣ kitāb Muslim. Damascus: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]

al-Qurṭubī, Sh. al-D. (2005). al-Tadhkirah fī aḥwāl al-mawtā wa umūr al-ākhirah. Riyadh: Dār al-Minhāj. [In Arabic]

al-Ṣaffār al-Qummī, M. b. Ḥ. (1984). Baṣāʾir al-darajāt. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. [In Arabic]

al-Sayyid al-Murtaḍā, ʿA. b. al-Ḥ. (ʿAlm al-Hudā). (1978). al-Shāfī fī al-imāmah. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]

al-Ṣofī, ʿA. Q. b. M. (1993). Marwiyyāt al-Ṣaḥābah fī al-ḥawḍ wa al-Kawthar. Medina: Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam. [In Arabic]

al-Suyūṭī, J. al-D. (1996). al-Budūr al-sāfirah. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

al-Ṭabarānī, S. b. A. (1985). al-Muʿjam al-ṣaghīr. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]

al-Ṭabarānī, S. b. A. (1995). al-Muʿjam al-awsaṭ. Cairo: Dār al-Ḥaramayn. [In Arabic]

al-Ṭabarānī, S. b. A. (n.d.). al-Muʿjam al-kabīr. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah. [In Arabic]

al-Taftāzānī, S. al-D. (1988). Sharḥ al-ʿaqāʾid al-Nasafiyyah. Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah. [In Arabic]

al-Tirmidhī, M. b. ʿĪsā. (1975). Sunan al-Tirmidhī. Egypt: Maktabat al-Bābī al-Ḥalabī. [In Arabic]

al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1994). al-Amālī. Qom: Dār al-Thaqāfah. [In Arabic]

al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

al-Zarqānī, M. b. ʿA. al-B. (1997). Sharḥ al-Mawāhib al-laduniyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Bishuy, M. Y. (2017). Barrisī-yi tatbīqī-yi rawāyāt-i tafsīrī-yi farīqayn darbārih-yi Kawthar [Comparative study of the exegetical traditions of both schools concerning Kawthar]. Majallah-yi Mutāliʿāt-i Tatbīqī-yi Qurʾān wa Ḥadīth, (8), 44-61. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

Collective Authors. (1996). Dānishnāmah-yi jahān-i Islām [Encyclopaedia of the Islamic World]. Tehran: Bunyād-i Dāʾirat al-Maʿārif al-Islāmī. [In Persian]

Ebbād al-Badr, ʿA. al-M. (2002). Qaṭf al-janī al-dānī. Riyadh: Dār al-Faḍīlah. [In Arabic]

Haydarī, N. ḫ. (2018). Pizhūhishī dar barrisī wa tabyīn-i tatbīqī-yi maṣdāq-i Kawthar az manẓar-i farīqayn [A comparative study of the meaning of Kawthar from the perspective of both schools]. Dufasl-nāmah-yi Qurʾān-pizhūhī-yi Ḥasnā, (35), 133-164. [In Persian]

Ibn ʿAbd al-Barr, Y. b. ʿA. (1967). al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-maʿānī wa al-asānīd. Morocco: Wizārat al-Awqāf. [In Arabic]

Ibn Abī ʿĀṣim, A. B. (1980). al-Sunnah. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Abī Shaybah, ʿA. b. M. (1989). al-Muṣannaf fī al-aḥādīth wa al-āthār. Riyadh: Maktabat al-Rushd. [In Arabic]

Ibn al-Mubārak, ʿA. al-R. (2005). al-Zuhd wa al-raqāʾiq. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Ibn al-Sarī, H. (1986). al-Zuhd. Kuwait: Dār al-Khulafāʾ li-al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (al-Ṣadūq). (1958). ʿUyūn akhbār al-Riḍā (pbuh). Tehran: Nashr Jahān. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (al-Ṣadūq). (1975). Kamāl al-dīn wa tamām al-niʿmah. Tehran: al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (al-Ṣadūq). (1983). al-Khiṣāl. Qom: Jamāʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (al-Ṣadūq). (1993). al-Iʿtiqādāt al-Imāmiyyah. Qom: Kongirih-yi Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (al-Ṣadūq). (1997). al-Amālī. Tehran: Kitābchī. [In Arabic]

Ibn Ḥanbal, A. b. Ḥ. (1983). Faḍāʾil al-Ṣaḥābah. Beirut: Muʾassasat al-Risālah. [In Arabic]

Ibn Ḥanbal, A. b. Ḥ. (2001). Musnad al-Imām Aḥmad (Sh. al-Arnāʾūṭ, Ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

Ibn Ḥibbān, M. (1988). Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān (bi-tarṭīb ʿAlī b. Balabān al-Fārisī) (Sh. al-Arnāʾūṭ, Ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah. [In Arabic]

Ibn Idrīs al-Ḥillī, M. (1990). al-Sarāʾir al-ḥāwī li-taḥrīr al-fatāwī. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Kathīr, I. b. ʿU. (1998). al-Bidāyah wa al-nihāyah. Beirut: Dār Hijr. [In Arabic]

Ibn Mājah, M. b. Y. (2010). Sunan Ibn Mājah (Sh. al-Arnāʾūṭ, Ed.). Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, M. (1994). Lisān al-ʿArab. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Mundah, M. b. I. (1986). al-Īmān (ʿA. b. M. al-Faqīhī, Ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah. [In Arabic]

Khazzāz al-Rāzī, ʿA. (1981). Kifāyat al-athar fī al-naṣṣ ʿalā al-aʾimmah al-ithnā ʿashar. Qom: Bīdār. [In Arabic]

Lālkāʾī, Hibat Allāh b. al-Ḥ. (2003). Sharḥ uṣūl iʿtiqād ahl al-sunnah wa al-jamāʿah. Riyadh: Dār Ṭaybah. [In Arabic]

Madanī, ʿA. Kh. b. A. (1989). Riyāḍ al-sālikīn fī sharḥ kalām sayyid al-ʿābidīn. Qom: Jamāʿat al-Mudarrisīn Ḥawzah-yi ʿIlmiyyah-yi Qom. [In Arabic]

Malikī Miyānjī, ʿA. (2013). Maʿrifat-i maʿād [Knowledge of the Hereafter]. Tehran: Nabā. [In Persian]

Māzandarānī, M. Ṣ. (1962). Sharḥ al-Kāfī. Tehran: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Muslim b. al-Ḥajjāj (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). (n.d.). Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Noroozi, R., Doostmoḥammadi, M., & Moḥammadnizhad Walamahdi, W. (2021). Tabyīn wa taḥlīl-i ḥaqīqat-i ḥawḍ-i Kawthar wa sar-chashmahā-yi ān [Explanation and analysis of the reality of the Pool of Kawthar and its sources]. Dufasl-nāmah-yi Maʿrifat-i Kalāmī, (27), 167-184. [In Persian]

Qāzaei, M. R., Murādī, A., & Karīmī-niyā, M. M. (2019). Barrisī-yi maṣdāq-i Kawthar dar sūrah-yi Kawthar dar tafsīr-hā-yi rawāʾī-yi Shīʿah wa Sunnī [Examination of the meaning of Kawthar in Sūrat al-Kawthar in Shia and Sunni tradition exegeses]. Pazhūhish-hā-yi Tafsīr-i Tatbīqī, (10), 129-150. [In Persian]

Rawyānī, M. b. H. (1996). Musnad al-Rawyānī. Cairo: Muʾassasat Qurtubah. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

Ṣafāʾī Ḥāʾirī, ʿA. (2002). Taṭhīr bā jāriy-i Qurʾān [Purification with the flowing Qurʾān]. Qom: Laylat al-Qadr. [In Persian]

Shafīq, S. F. (2014). Aḥādīth al-ḥawḍ al-mawrūd fī al-Ṣiḥāḥ al-sittah: Dirāsah mawḍūʿiyyah [Traditions of the Pool in the Six Authentic Collections: A thematic study]. Majallat al-Jāmiʿah al-ʿIrāqiyyah, (32). [In Arabic]

Subḥānī Tabrīzī, J. (2008). Maʿād-shināsī [Eschatology]. Qom: Dār al-Fikr. [In Persian]

Tustarī, N. (1989). Iḥqāq al-ḥaqq wa izhāq al-bāṭil. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

A Semantic Analysis of Hadiths from Both Sects (Shia and Sunni) Regarding the Pool of Kawthar and Its Characteristics

Reza Noroozi
Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Email: r.noroozi@qom.ac.ir
Meisam Doostmohammadi
Assistant professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran, (Corresponding Author). Email: m.doostmohammadi@cfu.ac.ir
Khodadad Salari Salajegheh
Instructor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: kh.salari45@cfu.ac.ir

Received: 10/11/2023
Accepted: 24/02/2024

Introduction

One of the important issues in examining eschatology and its dimensions is the matter of the stations of resurrection at which human beings undergo reckoning. In the hadith sources of both sects, numerous hadiths exist regarding approximately fifty stations on the Day of Resurrection, some of which are merely mentioned by name without detailed information. However, one station about which numerous hadiths describing its attributes and characteristics have been reported in detail is the station of the "Pool of Kawthar." According to these hadiths, the Noble Prophet (pbuh) will be stationed on the Day of Resurrection beside the Pool of Kawthar alongside the Quran and the Ahl al-Bayt (pbuh), and the believers and inhabitants of paradise will enter and drink from the water of this pool, which is one of the important divine blessings. Both Shia and Sunni traditions have acknowledged the Pool of Kawthar as one of the important stations of resurrection, and various materials exist in the books of both sects regarding the reality and characteristics of this pool, the examination and analysis of which is of considerable importance.

Materials and Methods

This research has employed a descriptive-analytical method with a comparative approach to examine the hadiths of both sects regarding the "Pool of Kawthar." In the first step, verses and traditions related to the "Pool of Kawthar" were collected from primary hadith sources of Shia and Sunni traditions. From Shia sources, books such as al-Kāfī by al-Kulainī, Biḥār al-Anwār by al-Majlisī, al-Iʿtiqādāt by al-Ṣadūq, Baṣāʾir al-Darajāt by al-Ṣaffār, and Tafsīr al-Qummī were examined. From Sunni sources, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan al-Tirmidhī, Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal, and other first-tier Sunni hadith books were studied. In these sources, hadiths

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

related to the fundamental existence of the "Pool of Kawthar" and its characteristics were identified and extracted. Subsequently, these hadiths were examined in terms of chain authenticity based on the opinions of hadith scholars from both sects. In the next stage, the content of the hadiths was analyzed from a semantic perspective, and their common and distinctive themes were extracted. To establish the semantic tawātur of the Pool of Kawthar, reference was made to the views and opinions of prominent hadith scholars and scholars from both Shia and Sunni traditions. In examining the characteristics of the Pool of Kawthar, topics such as the pool's location, its water-bearer, its expanse and dimensions, the number of cups, and the quality of its water were analyzed comparatively. Finally, the findings were explained coherently, and conclusions were drawn.

Results and Findings

The findings of this research demonstrate that the fundamental existence of the "Pool of Kawthar" possesses semantic tawātur in the hadith sources of both sects. In Shia sources, the Ḥadīth al-Thaqalayn, whose authenticity is agreed upon by Shia scholars, explicitly refers to the existence of the Pool of Kawthar. In Sunni sources as well, numerous hadiths from more than sixty companions have been narrated regarding the "Pool of Kawthar," which have been compiled in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, and other first-tier hadith books. Prominent Sunni scholars such as Ibn ʿAbd al-Barr, Qāḍī ʿIyāḍ, al-Nawawī, Abū al-ʿAbbās al-Qurṭubī, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Ibn Kathīr, and others have considered the existence of the Pool of Kawthar to be mutawātir and have deemed belief in it obligatory for every accountable person. Regarding the location of the Pool of Kawthar, most Sunni scholars believe that this pool is situated after the Ṣirāṭ and cite hadiths in which the Noble Prophet mentioned the meeting place with the companions first at the station of the Ṣirāṭ, then the scale, and then the pool. Furthermore, considering that the pool's source originates from the rivers of paradise and the Ṣirāṭ is positioned over the fire of hell, the pool must be after the Ṣirāṭ so that the rivers of paradise can flow into it. According to hadiths present in the sources of both sects, the water-bearer of the Pool of Kawthar is the Commander of the Faithful, ʿAlī (as). In Shia sources, hadiths have been narrated from Imam al-Riḍā (as) and Imam ʿAlī (as) that the Noble Prophet (pbuh) requested from God that Imam ʿAlī (as) quench the community from the pool. In Sunni sources as well, similar hadiths have been narrated that introduce Imam ʿAlī (as) as the water-bearer of the Pool of Kawthar, and there also exist hadiths indicating that Imam ʿAlī (as) drives away hypocrites and disbelievers from the pool. Regarding the expanse of the Pool of Kawthar, numerous hadiths exist in the sources of both sects that describe the pool's length and width as equivalent to the distance between various cities such as Ṣanʿāʾ and Aylah, Mecca and Jerusalem, ʿUmmān and Aylah, and the like. Despite apparent differences in these hadiths, scholars of both sects believe that the purpose of mentioning these distances is to approximate the immense expanse of the Pool of Kawthar to the minds of the audience, not to determine its precise dimensions. Additionally, the hadiths state that the pool's length and width are equal to each other; that is, the pool is square in shape.

10.22052/HADITH.2024.253714.1393

Conclusion

From the totality of the examinations conducted, it can be concluded that the Pool of Kawthar, from the perspective of both Shia and Sunni traditions, possesses semantic tawātur and is located after the Ṣirāṭ on the Day of Resurrection. Its cupbearer is Imam ʿAlī (as). This pool possesses an extremely vast expanse and countless cups numbering as many as the stars of the sky exist around it, so that the very large number of individuals who enter to drink from the pool's water may be quenched, which indicates the extremely great success of the Noble Prophet (pbuh) in guiding humanity. The findings of this research indicate that the station of the Pool of Kawthar on the Day of Resurrection is in fact the manifestation and epiphany of receiving guidance in the world, and those who have followed the path of divine guidance in the world and have followed the Prophet (pbuh), the Quran, and the Ahl al-Bayt (as) will enter the Pool of Kawthar and attain the elevated degrees of monotheism.

Keywords: Kawthar, Pool of Kawthar (Ḥawḍ al-Kawthar), Doomsday (Qiyāmah), resurrection, Sunni, Shia.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۱۳۱ـ۱۶۰

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

گفتمان‌کاوی روایات امام صادق علیه‌السلام درخصوص کیفیت مواجهه با حاکم جائر

فتحیه فتاحی‌زاده*
سیده زینب گلابگیرنیک**

◀ چکیده

اهمیت دانش فقه‌الحدیث و غِنابخشی به آن همواره مورد توجه بوده است. بهره‌گیری از دانش‌های جدید نیز با توجه به ملاحظات فهم متون دینی می‌تواند در این راستا تعریف شود. در این پژوهش با کاربست روش تحلیل گفتمان پدام به گفتمان‌کاوی مجموعه روایات امام صادق علیه‌السلام در موضوع چگونگی مواجهه با حاکم جائر پرداخته شده است. در این مقاله با بررسی روایات در بسترهای فکری، علمی و سیاسی و با تحلیل آن‌ها در پنج فضای متفاوت، الگویی منسجم در این خصوص به دست آمد. نتایج حاصل شده در این زمینه ضمن نشان دادن نقاط افتراق با دیگر جریان‌ها و گفتمان‌های فکری و سیاسی در این زمینه، حاکی از طرح گفتمانی با دال مرکزی «عدم مشروعیت حاکم جائر» در مقابل دیگر گفتمان‌های متخاصم و هم‌عرض با شیعهٔ امامیه است. برایند تحلیل روایات نشانگر راهبردهایی در سطوح سلبی و ایجابی، برای پیروان است که کنش منفعلانه در این خصوص پیامدهای سوء فردی و اجتماعی به همراه داشته و درمقابل، واکنش فعالانه در این عرصه می‌تواند زمینهٔ تقویت قدرت و تسلط گفتمان جبههٔ حق را فراهم کند.

◀ کلیدواژه‌ها: امام صادق علیه‌السلام، حاکم جائر، تحلیل گفتمان، روش عملیاتی پدام، گفتمان‌های رقیب.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء علیهاالسلام، تهران، ایران، f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء علیهاالسلام. تهران، ایران، نویسنده مسئول، z.golnik1991@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

۱. بیان مسئله

اهتمام به فقه‌الحدیث و لزوم فهم صحیح احادیث به‌عنوان دومین منبع معرفت‌بخشِ مسلمانان بر کسی پوشیده نیست. امروزه افزون بر روش‌های متداول و سنتی که همواره برای فهم حدیث به کار گرفته می‌شود، روش‌های متعدد تحلیل متن نیز جایگاه ویژهٔ خود را در میان پژوهشگران مسلمان یافته، به‌گونه‌ای که با کاربست آن‌ها افق‌های فهم جدیدی از نصوص دینی در مقابل ایشان گشوده است.

زمانهٔ حیات امام صادق علیه‌السلام پر از حوادث و رخدادهای سیاسی‌اجتماعی و همچنین عرصهٔ تضارب آراء فقهی و کلامی است. با نظر به تراکم روایات فقهی و کلامی ایشان و ازسوی دیگر، گزارش‌های تاریخی مبنی‌بر عدم همراهی امام علیه‌السلام با قیام‌ها و درخواست‌های متعددِ پذیرش خلافت در آن زمان، همواره به ابعاد کادرسازی، تربیت نیروی انسانی و فرهنگ‌سازی اسلامی ازسوی ایشان توجه شده است. اما آنچه به‌نوعی مغفول مانده، واکاوی گفتمانِ حاکم بر روایات کیفیت مواجهه با حاکم جائر ازسوی ایشان است که ظرفیت آشکارسازی زوایای پنهان اندیشه و کنشگری امام علیه‌السلام در این خصوص را دارد.

در این نوشتار، با کاربست روش تحلیل گفتمان پدام،[1] به گفتمان‌کاوی آن دسته از روایات امام صادق علیه‌السلام پرداخته شد که به‌نوعی کیفیت مواجهه با حاکم جائر را نشان داده است و با تحلیل متن روایات در پنج فضای متفاوت، زمینه‌های صدور و شرایط فراگفتمانی این روایات تبیین می‌شود و در این پژوهش به این سؤال اساسی پاسخ داده می‌شودکه برایند تحلیل گفتمان روایی امام صادق علیه‌السلام در مواجهه با حاکم جائر کدام است؟

هرچند به موضوع سیرهٔ سیاسی ائمهٔ هدی علیهم‌السلام با حکام غاصب در زمانِ حضور ایشان و همچنین به سویه‌های فقهی این موضوع در کتب و مقالات متعدد پرداخته شده، پژوهشی مستقل در تحلیل گفتمان این روایات، و نیز مشخصاً روایات امام صادق علیه‌السلام صورت نگرفته است. در مورد پیشینهٔ کاربست این روش (پدام) در تحلیل نصوص دینی، می‌توان به مقالهٔ «گفتمان ولایتعهدی امام رضا علیه‌السلام میان دو رویکرد زیست‌قدرت و زیست‌سیاست» (بشیر، ۱۳۹۲ش)، «تحلیل گفتمان آیهٔ تبلیغ در خطبهٔ غدیر» (بشیر و همکاران، ۱۳۹۹ش)، «تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر علیه‌السلام با فرقهٔ زیدیه با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام» (خانی و

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

همکاران، ۱۴۰۰ش) و «کاربست روش تحلیل گفتمان در راستای فهم نصوص دینی و زمینه‌های صدور آن » (عترت‌دوست، ۱۴۰۰ش) اشاره کرد.

با نظر به اینکه در بینش اسلامی ملاک مشروعیت، اذن خدای‌تعالی است و سلطان جائر کسی است که با قهر و غلبه و یا تزویر، بدون داشتن اذن از جانب خدای‌تعالی بر مردم حکومت می‌کند. بنابراین تمام سلاطینی که حکومت آنان مبنای شرعی ندارد و مأذون از جانب خداوند تعالی نیست، حاکم جور محسوب می‌شوند و در مسلمان یا غیرمسلمان بودن آنان تفاوتی وجود ندارد (اعرافی، ۱۴۰۰، ج۱۰: ۴۵۱). در نوشتار حاضر با کاربست روش تحلیل گفتمان پدام، ضمن تحلیل متن روایات در پنج فضای متفاوت، زمینه‌های صدور و شرایط فراگفتمانی این روایات نیز بررسی خواهد شد. داده‌های پژوهش حاضر شامل مجموعه روایات منقول از امام صادق علیه‌السلام است؛ که در مضامین آن گونه‌ای از مواجهه و کنشگری با حاکم جائر و دستگاه حکومتی وی تجویز شده است. تعداد روایات تحلیل‌شده ۲۱ حدیث و مبنای احصای آن نیز کتب حدیثی تا قرن پنجم هجری است که برخی با بسامد بیشتری در منابع منقول است و تلاش شده که بیشتر روایات با مضامین متعدد و نه تکراری، مورد مطالعه قرار گیرد.

۲. روش تحقیق

در روش تحلیل گفتمان بر پایهٔ «پدام» دو عنصر «بافت» و «فرامتن»، در ایجاد و کشف معانی آشکار و پنهان فراتر از متن، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در واقع فهم روابط بینامتنی در درون و بیرون از نص حدیث، اساسی‌ترین عامل در کشف معانی گفته‌ها و ناگفته‌ها و تعیین دال‌های مرکزی و دیگر موارد مربوط است. در سطوح روش پدام برای تحلیل متون غیردینی، تبیین رابطهٔ متن و فرامتن در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و...پنج سطح تعیین شده است؛ اما در تحلیل گفتمان «متون دینی» این پنج سطح به پنج فضا نام‌گذاری شده که منعکس‌کنندهٔ «فضای متنی و بینامتنی» مؤثر در خلق گفتمان روایی است. این پنج فضا عبارت‌اند از: فضای ساختاری، فضای معنایی، فضای ارتباطی، فضای گفتمانی و فضای فراگفتمانی (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۷۳-۲۷۷).

در جدول پیش رو برای نمونه تحلیل یک حدیث در پنج فضای متفاوت قابل مشاهده است.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

ردیف	متن حدیث	ترجمه	فضای ساختاری	فضای معنایی	فضای ارتباطی	فضای گفتمانی	فضای فراگفتمانی
۱	«عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَيُّمَا مُؤْمِنٍ قَدَّمَ مُؤْمِناً فِي خُصُومَةٍ إِلَى قَاضٍ أَوْ سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَقَضَى عَلَيْهِ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ فَقَدْ شَرِكَهُ فِي الْإِثْمِ» (کلینی۱۴۰۷،ج ۷،ص ۴۱۱)	ابو عبد الله صادق (ع) گفت: هر کس به قاضی ناحق و یا حاکم ناحق شکایت کند و برادر مکتبی خود را به دادگاه آنان بکشاند و آنان برخلاف حکم آسمانی الله قضاوت کنند، شاکی در گناه قاضی ناحق شریک و سهیم خواهد بود. (بهبودی، بی‌تا، ج۶،ص۲۱۸)	هشدار نسبت به پیامدنامیمون حُکم قرار دادن قاضی و حاکم جائر	الزام عدم شکایت از برادر مومن به حاکم جائر	ضرورت تصدی امور مومنان توسط حاکم و قاضی عادل	گفتمانسازی برای لزوم سپردن حکمیت به امام عادل	عدم شایستگی قاضی و حاکم جائر برای قضاوت بر امور مومنان

۲-۱. فضای ساختاری

یکی از ویژگی‌های هر گفتمان «ساختمندی» آن است؛ به این معنا که واحدهای تشکیل‌دهندهٔ آن‌ها را می‌توان به‌شکلی کارکردی به‌مثابهٔ اجزای واحدهای بزرگ‌تری که ساختارهای پایگانی را به وجود می‌آورند، مورد استفاده قرار داد، فهمید و به تجزیه‌وتحلیل آن پرداخت (ون دایک، ۱۳۸۲، ص ۶۸).یکی از ابعاد بررسی ساختار متن، تفکیک واژگان آن به دو گروه هسته‌ای و غیرهسته‌ای است که واژگان هسته‌ای به آن دسته از شبکهٔ واژگانی زبان اطلاق می‌شود که «بی‌نشان» هستند. این واژگان فقط نمادی از واقعیت هستند و به مصادیق تجریدی موضوع اشاره دارند، اما واژگان «نشاندار» افزون بر اشاره به یک مصداق خاص، نگرش نویسنده یا گوینده را در خود جای داده‌اند (یاراحمدی، ۱۳۹۱: ۶۶). در این میان، برخی واژگان نشاندار از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و به‌عنوان «دال مرکزی» شناخته می‌شوند. دال مرکزی یکی از اساسی‌ترین کارویژه‌های گفتمان در عرصهٔ منازعات هژمونیک به‌ویژه در اجتماع و سیاست، هویت‌بخشی و تعیین معنا و تعلق یک مفهوم به یک گفتمان خاص است (جهانی‌نسب، ۱۴۰۱: ۱۰۳) نشانه‌ها و دال‌های دیگر با محوریت دال مرکزی انسجام می‌یابند. دال سیال که ساخته و پرداختهٔ نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه است، ابزار مناسبی برای نظم گفتمانی است که کنشگران مختلف محتوای متفاوتی ایجاد می‌کنند که معرف نظم‌های گفتمانی تلقی می‌شود. سیال بودن، مُعرّف آن است که یک گفتمان، موفق نبوده معانی آن را تثبیت کند و گفتمان‌های دیگر در نزاع هستند تا آن را به تصاحب خود درآورند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۴۱ و ۲۴۲). درخصوص تحلیل

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

ساختارهای زبانی گفتمان نیز می‌توان ازطریق مطالعهٔ نحـو، معنـا، سـبک و رتوریـک (ابزارهـایی نظیر تکرار،کنایه، استعاره و...) و نیز بررسی ژانرهای معینی ماننـد قصـه‌گـویی یـا جـدال بـه ایـن منظور دست یافت (ون دایک، ۱۳۸۲: ۷۹). با نظر به نکات یادشده درخصوص تحلیـل واژگـان هسته‌ای روایات مورد بررسی، «امام جائر» یـا «سـلطان جـائر» و «عمـل السـلطان» را مـی‌تـوان به‌عنوان واژگان نشان‌دار در نظر گرفت که به‌نوعی نگرش و سویهٔ اندیشـگانی امـام را در بـر دارد و تمامی عناصر نیز حول محور آن معنایابی می‌شوند. عناصری که با شـناخت و محوریـت واژگـان هسته‌ای برای خواننده مفهوم می‌شوند نیز شـامل مفـاهیمی نظیـر «اعانـت حـاکم»، «اطاعـت»، «جهاد»، «مشروعیت» و «صلاحیت» است. «دال مرکزی» نیز کـه بـه‌وضـوح دربردارنـدهٔ یـک معنای ایدئولوژیک خواهد بود، با نظر به بافت موقعیتی و بررسـی دیگـر سـطوح تحلیـل نمایـان خواهد شد.

در رابطه با ساختارهای زبانی روایات، به‌طور کلی اکثراً شاهدِ جملاتـی بـا سـاختار معلـوم و دارای قطعیت و تأکید و نیز تبیین‌کنندهٔ نگـرش‌هـا در قالـب جمـلات انشـائی هسـتیم. محتـوای مضامین روایات، شامل دستور به اقدام بـه عملـی خـاص، هشـدار، تبیـین، تصـحیح و اصـلاح ذهنیت مخاطب، نکوهش و عتاب و به‌ندرت در قالب پرسش است؛ برای نمونه: عَلِی بْنُ إِبْـرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ [وَ عَلِی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِـمِ بْـنِ مُحَمَّـدٍ] عَـنْ سُـلَیْمَانَ بْـنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِی عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیاثٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: «...إِنِّی لَأَرْجُو النَّجَاةَ لِمَنْ عَرَفَ حَقَّنَا مِـنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ صَاحِبِ سُلْطَانٍ جَائِرٍ وَ صَاحِبِ هَوًی وَ الْفَاسِقِ الْمُعْلِـنِ ثُـمَّ تَـلَا قُـلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یحْبِبْکُمُ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۸: ۱۲۸).

ابتدای این روایت شریف که به‌لحاظ ساختاری حاوی هشدار نسبت به اعانـت حـاکم جـائر است، با انَّ+ ی (تجربی + بینافردی) تأکید می‌شود. وجود «إنَّ» و آوردن لام بر سر خبـر آن نشـان از قطعیت نجات‌یافتگی است که با تخصیص زدن ایـن موضـوع،مخاطب را نسـبت بـه ادامـهٔ آن حدیث که آیا مشمول آن می‌شود یا نه حساس می‌کند. در ادامه بـا آغـازگر متنـی سـاختاری (واو) بندهای هم‌پایه به هم مربوط شده و با «ثم» به‌لحاظ ساختاری با آیهٔ شـریفهٔ ۳۱ سـورهٔ آل عمـران، به‌عنوان بینامتنیت قرآنی مستند شده است. این بینامتنیت می‌تواند حاکی از این باشد که امـام سـه مورد مستثنی را از مصادیق عدم اتباع از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و عدم صداقت در ادعـای محبـت بـه اللـه

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

دانسته‌اند و به‌نوعی، نجات‌یافتگی عارفان به حقانیت خود را منوط به عدم شمول در این موارد قلمداد کرده و این فرموده را با معیار کلام الهی منطبق کردند.

۲-۲. فضای معنایی

درخصوص تحلیل فضای معنایی روایات که افزون بر ظاهر الفاظ، معانی نهفته را نیز در بر گرفته و به‌نوعی جهت کلی گفتمان مورد نظر را نشان می‌دهد، ضمن توجه به ساختارهای زبانی به مضامین روایات، توجه ویژه‌ای شده و بررسی گزاره‌ها در احادیث حاکی از آن است که در حیطهٔ معنایی با مجموعه‌ای از «هست‌ها» و «بایدها» در عرصهٔ واقعیت‌های ایدئولوژیک و زندگی اجتماعی پیروان امام علیه‌السلام مواجهیم که به‌دلیل سیطرهٔ حاکم جائر ازسوی امام علیه‌السلام تبیین می‌شود. دقت در این مضامین نشان می‌دهد افزون بر آنکه در پی ایجاد انگارهٔ «عدم مشروعیت حاکم جائر » برای مخاطب است، غیریت‌سازی و تلاش برای مرزبندی و در اغلب موارد احتراز از آن را به انحاء گوناگون تجویز می‌کند. برای نمونه در روایتی منقول است: «أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَنَّ أَبَاهُ كَانَ يَقُولُ مَنْ دَخَلَ عَلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَقَرَأَ عَلَيهِ الْقُرْآنَ يرِيدُ بِذَلِكَ عَرَضاً مِنْ عَرَضِ الدُّنْيا لُعِنَ الْقَارِئُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ لَعَنَاتٍ وَ لُعِنَ الْمُسْتَمِعُ بِكُلِّ حَرْفٍ لَعْنَةً» (منسوب به مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۲). لذا فضای معنایی روایت کاملاً حاکی از تبیینِ ارزش و ضدارزش در ترازوی معیار خدمت به حاکمیت عدل و جور است. بدیهی است که چنانچه این انگاره و لوازم کنشگری اجتماعیِ مقتضیِ آن در بخش قابل توجهی از شیعیان تثبیت شود، با تقویت قدرت نرم گفتمان حق، می‌تواند زمینه‌ساز تحولات اجتماعی به نفع این جبهه باشد. بررسی منازعات معنایی در بافتار موقعیتی زمان امام علیه‌السلام و چگونگی به فعلیت رسیدن آن در تحلیل فضای ارتباطی گفتمان روایی امام در این خصوص قابل مشاهده است.

۲-۳. فضای ارتباطی

گفتمان تجلی‌بخش و بیانگر و درعین‌حال شکل‌دهندهٔ بسیاری از مشخصه‌های مرتبط با موقعیت اجتماعی‌فرهنگی است که آن را بافت می‌نامیم. آنچه بافتِ گفتمان را تشکیل می‌دهد، نشان‌دهندهٔ آن است که بافت‌کاوی ممکن است همچون خود گفتار و نوشتار مورد مطالعه پیچیده و چندلایه باشد (ون دایک، ۱۳۸۲: ۶۶ و ۸۲).

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

۲-۳-۱. بافت موقعیتی اول: جریان حکومتی اموی و عباسی و راهبرد تقیه

فساد فراگیر بنی‌امیه، مخالفان بسیاری را به وجود آورده بود و حسّ انزجار و تنفر از آن‌ها، به‌خصوص از زمان واقعهٔ کربلا و شهادت حضرت سیدالشهدا(ع) در میان اقشار مردم شدت یافت تا آنجا که به‌دنبال آن قیام‌هایی صورت گرفت و مبارزه علیه خلفای بنی‌امیه را وارد مرحله‌ای جدی کرد؛ به‌گونه‌ای که مردم بین موضوع اسلام و دستگاه خلافت اموی، تفکیک قائل شدند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۶). هرچند با سقوط امویان و در حدّفاصل انتقال قدرت از بنی‌امیه به بنی‌عباس، به‌نوعی تنفس سیاسی برای جریان علویان ایجاد شد، بعد از تثبیت سیاسی و استقرار بنی‌عباس، بازهم فضای تهدید و ارعاب متوجه امام(ع) بود، به‌گونه‌ای که گزارش‌های متعدد تاریخی حاکی از تقیهٔ امام(ع) در برابر خلیفه و توصیه و تأکید به رازپوشی به شیعیان ایشان است. برای نمونه جنگجویانی که به رهبری ابومسلم خراسانی برای روی کار آمدن عباسیان می‌جنگیدند به «مسوده» شناخته می‌شدند (مشکور، ۱۳۷۵: ۴۱۱) و پس از آن نیز جامهٔ سیاه، نشان عباسیان بود. در این راستا بنا بر نقل صدوق، امام صادق(ع) در «حیره بودند که فرستادهٔ سفاح برای ایشان لباس بارانی فرستاد که یک طرف آن سفید و طرف دیگر آن سیاه بود. امام(ع) آن را پوشید و فرمود: « من آن را می‌پوشم درحالی‌که می‌دانم لباس اهل آتش است» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج۲: ۳۴۷). در واقع موضوع «تقیه» ازجمله راهبردهای مهم شیعهٔ امامیه است که بنا به شرایط و تنگناهای سخت اجتماعی‌سیاسی ادوار حضور ائمه(ع) به‌عنوان توصیه‌ای اکید در دستور کار قرار گرفت.

۲-۳-۲. بافت موقعیتی دوم: رخداد قیام‌های سیاسی گوناگون

سه قیام بسیار مهم در زمان امام صادق(ع) به وقوع پیوست: ۱. قیام زید بن علی؛ ۲. قیام محمد نفس زکیه؛ ۳. قیام عباسیان به فرماندهی نظامی ابومسلم و ابوسلمه؛ که نحوهٔ مواجههٔ امام صادق(ع) با هریک از این قیام‌ها متفاوت بود. در رابطه با قیام زید بن علی و موضع امام(ع) درخصوص قیام او، گزارش‌های متفاوتی از رضایت و عدم رضایت ایشان رسیده است. مضمون برخی روایات حاکی از آن است که قیام زید به‌نوعی مورد تأیید امام صادق(ع) بوده است (ابن‌بابویه، بی‌تا، ج۱: ۲۴۸ و ۲۴۹). اما برخی مدعی‌اند که عدم حمایت امام(ع) بر کسی

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

پوشیده نبوده و به‌دلیل اطلاع از این موضوع توسط دستگاه خلافت، پس از کشته شدن زید و یحیی، مزاحمتی ازسوی حکومت برای امام ایجاد نشد» (پاکتچی، ۱۳۸۶، ج۱۸: ۱۸۴).

درخصوص قیام نفس زکیه و جریانی که در رابطه با بیعت بنی‌هاشم با او رخ داد نیز امام علیه‌السلام به‌صراحت کسانی را که در ابواء به این منظور جمع شده بودند و او را «مهدی» می‌پنداشتند مخالفت کرد و فرمود چنین نکنید، هنوز وقت این امر (یعنی ظهور مهدی) نیست، اما پدر او این خیرخواهی امام را با عنوان حسادت به پسرش تلقی کرد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج۲: ۱۹۰-۱۹۲).

در رابطه با قیام‌های ابومسلم و ابوسلمه نیز پاسخ منفی امام و عدم پذیرش دعوت ابومسلم بی‌تردید رخ داده است. چنان‌که وی به ایشان پیام داد که ما مردم را به موالات شما دعوت می‌کنیم، اگر راغب باشید من با شما بیعت می‌کنم و امام علیه‌السلام در پاسخی عمیق، به‌صراحت و بی‌تأمل فرمودند: «تو از مردان من نیستی و زمانه هم زمانه من نیست» (عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱: ۴۱).

به نظر می‌رسد روایاتی که به‌نوعی به لزوم شناخت و اطاعت از امام حق تأکید می‌کند، در این راستا فهم می‌شود؛ برای نمونه: «... عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا یسْتَحْیی أَنْ یعَذِّبَ أُمَّةً دَانَتْ بِإِمَامٍ لَیسَ مِنَ اللَّهِ وَ إِنْ کَانَتْ فِی أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِیةً وَ إِنَّ اللَّهَ یسْتَحْیی أَنْ یعَذِّبَ أُمَّةً دَانَتْ بِإِمَامٍ مِنَ اللَّهِ وَ إِنْ کَانَتْ فِی أَعْمَالِهَا ظَالِمَةً مُسِیئَةً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱: ۳۷۶). فضای ارتباطی این حدیث شریف نشان از تبیین ارتباط وثیق نوع ولایت‌پذیری (الهی یا غیرالهی) با فرجام امم است.

۲-۳-۳. بافت موقعیتی سوم: وجود انگارهٔ امام به‌عنوان پیشوای معنوی و نه خلیفهٔ سیاسی

از دورهٔ امام صادق علیه‌السلام و گسترش و نهادینه شدن آموزه‌هایشان، به‌تدریج تفکیک مقام امامت از قدرت سیاسی در ذهن اکثریت جامعهٔ شیعی نهادینه شد. البته آموزه‌های یادشده لزوماً در آغاز به‌منظور معرفت‌بخشی به شیعیان نبود، بلکه گاه می‌تواند به‌نوعی پاسخ ایشان در واکنش به گرایش‌های سیاسی و قیام‌خواهی برخی از آنان محسوب شود. چنان‌که گسترش و تأکید بر گفتمان «قائم آل محمد» یا «امام قائم» نیز در این راستا ارزیابی می‌شود. در واقع این گفتمان

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

به‌لحاظ اجتماعی واکنشی بود به مطالبهٔ قیام علیه حاکمان جور که از جانب بخش قابل توجهی از شیعیان مطرح می‌شد. نتیجهٔ طرح چنین گفتمانی، ضمن آنکه تأثیر فروکاهنده‌ای بر گرایش‌های مبارزه‌طلبانهٔ برخی شیعیان در آن مقطع زمانیِ خاص داشت، بر لزوم ایجاد خیزش‌های شیعی در فرصت مناسب و با فرماندهی آگاه تأکید می‌کرد (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

۲-۳-۴. بافت موقعیتی چهارم: موضع برخی دانشمندان معاصر امام‌علیه‌السلام درخصوص مواجهه با حاکم جائر

برخی بر این باورند که حاکم جائر در منابع اهل‌سنت، مذموم شمرده شده است؛ با وجود این، فقهای این مذهب اطاعت از حاکم جائر را امری ضروری دانسته و وجوب اطاعت از وی فتوا داده‌اند. آنان جهاد در رکاب حاکم جائر را جایز و اغلب درخصوص پرداخت زکات به او، حکم داده‌اند. عدم سنخیت و تنافی روایات موجود در منابع اهل‌سنت و آرای یادشده را نیز حاکی از تکوین این آراء در طول تاریخ دانسته‌اند که برگرفته از عمل و رفتار سیاسی خلفای اهل‌سنت بوده است؛ به‌گونه‌ای که رفتار سیاسی خلفای نخستین بر عملکرد و مشی سیاسی خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس تأثیر بسیاری داشته است. لذا نظریهٔ وجوب اطاعت از حاکم جائر را افزون بر مجموعه‌ای از عوامل زمینه‌ساز این اندیشه، به‌نوعی مولود سازش شریعت و واقعیت سیاسی مسلمانان دانسته‌اند (میرعلی، ۱۳۹۱: ۱۴۲).

پرواضح است در جامعه‌ای که اکثریت آن را اهل‌سنت و جماعت تشکیل می‌دهند، به موازات آرای علمی و کنشگری در عرصهٔ سیاسی‌فقهی امام به‌عنوان عالم و فقیه برجستهٔ خاندان رسالت‌علیهم‌السلام، نظرات و فتاوای علمای اهل‌سنت نیز مطرح شده و نباید در تحلیل‌ها مغفول واقع شود. بدیهی است که بررسی تفصیلی اندیشهٔ سیاسی‌فقهی علمای اهل‌سنت در این خصوص و فرایند تحولات در این عرصه از حیطهٔ این پژوهش خارج است و مقالات متعددی نیز با این موضوعات به طبع رسیده است.

اما اجمالاً شایان یادکرد است که ابوحنیفه به‌عنوان فقیهی مخالف با فساد دستگاه حکومت، با دیدگاه‌های اعتقادی خاص خود، بسیار مورد توجه جناح‌های مخالف حکومت، غیر از خوارج قرار گرفت.(پاکتچی، ۱۳۷۲، ج۵: ۳۸۱). وی در جریان قیام زید بن علی‌علیه‌السلام در سال‌های ۱۲۱-

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

۱۲۲ق پنهانی او را یاری نمود و مال و جنگ‌افزار در اختیارش قرار داد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۲۳۹). ابوحنیفه شخصیتی است که همواره طرفدار وحدت جامعهٔ اسلامی بوده و از بروز آشوب‌های اجتماعی و فتنه‌های سیاسی ابراز نگرانی کرده است. او در حوزهٔ سیاسی‌اجتماعی بااینکه به جواز شورش علیه حاکم ظالم حکم می‌کند، به هیچ روی راضی نیست که این شورش به قیمت از دست رفتن وحدت اسلامی و بروز فتنه انجام پذیرد. وی بااینکه به شمشیرگرایی متهم است، طرفدار امنیت سیاسی‌اجتماعی نیز هست (علیخانی و فلاحی، ۱۳۹۰، ج۱: ۷۱ و ۷۲).

اما درخصوص مالک بن انس، چنان‌که نقل شده، در پاسخ به استفتاء در مورد بیعت با نفس زکیه به‌دلیل اکراه مدنیان از بیعت با عباسیان، پایبندی به آن را الزام‌آور ندانسته است (قاضی عیاض، ۱۳۸۴ق، ج۱: ۱۶۶ و ۱۶۷). مبنای اندیشهٔ مالک در مسئلهٔ سیاست و حکومت را باید در مواضع او دربارهٔ خلفای نخستین و منازعات صحابه جست‌وجو کرد که در آن باره بر پیروی از سنت شیخین به‌عنوان دو خلیفهٔ مورد اتفاق جناح‌های مختلف اهل‌سنت تأکید داشت، اما فضیلت آنان را نیز در عرصهٔ سیاستشان به رعایت عدالت می‌دید و مواجهه‌ای مطلق‌نگر نداشت. فراتر از خلفای چهارگانه ستایش‌های همیشگی مالک از عبدالله بن عمر، حکایت از جنبهٔ دیگری از سیاست دارد که برای مالک اهمیت بسیار داشته و آن پرهیز از خون‌ریزی و تفرقه میان مسلمانان است و این پرهیز به‌اندازه‌ای برای او اصالت دارد که با وجود مشروع ندانستن حکومت یک حاکم در صورت ترس از جنگ داخلی و خون‌ریزی، پیروی از خلیفهٔ نامشروع را بر دست بردن به سلاح ترجیح می‌نهاده است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ج۱: ۱۰۵).

سفیان بن سعید بن مسروق ثوری نیز فقیه و از علمای اهل حدیث در زمان سلیمان بن عبدالملک است که در کوفه متولد شد (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م، ج۶: ۳۷۱). وی از حامیان نفس زکیه بود و آرزوی قیام وی را داشت و او را «مهدی» می‌خواند و می‌گفت اگر خدا خیر امت را بخواهد امرش را در نفس زکیه قرار می‌دهد (ابوالفرج الاصبهانی، بی‌تا: ۱۸۴) و چنان‌که نقل شده است وی از یک‌سو خلفای عباسی را غاصب می‌دانسته و نصیحت حاکم را وظیفهٔ علما می‌دانسته و ازسوی دیگر، در گفتار و کنش‌های وی نوعی مدارای اجتماعی و تساهل سیاسی قابل مشاهده است؛ چنان‌که یاران خود را به مسالمت با مردم فرا می‌خوانده و از ضرورت وجود حاکم در جامعه (چه نیک چه بد) سخن می‌گفته است (حیدری، ۱۳۹۵: ۱۲۵۴ و ۱۲۵۵).

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

برایند بررسی آراء دانشمندان اهل‌سنت معاصر با امام حاکی از آن است که هرچند حاکمیت جائر امری مذموم در فضای اهل جماعت بوده، اساساً به‌دلیل اختلاف در مبانی، اصول و شرایط واجدین شرایط حاکمیت جامعهٔ اسلامی اختلاف‌نظرهایی وجود داشته است که در عرصهٔ عمل نمودار بود. یکی از آن موارد، حمایت برخی از فقهای اهل جماعت از قیام‌هایی بود که امام علیه‌السلام از آن پشتیبانی نکردند؛ دلایلی نظیر اختلاف در مبانی اصولی و وجود التقاط در افکار و پیروان آن‌ها و نیز سوءاستفاده‌هایی که در آن عرصه صورت می‌گرفت؛ چنان‌که امام علیه‌السلام فرمودند: «قَالَ (عَزَّ وَ جَلَّ): «وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» و إِنَّمَا أَرَادَ بِالسَّيِّئَةِ إِنْكَارَ الْإِمَامِ الَّذِي هُوَ مِنَ اللَّهِ (تَعَالَى).ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام: مَنْ جَاءَ يَوْمَ الْقِيامَةِ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيسَ مِنَ اللَّهِ وَ جَاءَ مُنْكِراً لِحَقِّنَا جَاحِداً بِوَلَايتِنَا، أَكَبَّهُ اللَّهُ (تَعَالَى) يوْمَ الْقِيامَةِ فِي النَّارِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۱۸).

نکتهٔ قابل توجه در مضامین روایات امام علیه‌السلام در این خصوص، تقابل جدی گفتمان امامیه با جریان مرجئه است که با مکلف دانستن پیروان در برابر شرایط موجود و مطالبهٔ واکنش فعالانه اعم از سلبی و ایجابی در این زمینه، عملاً اعتراض خود را به این اندیشه نشان می‌دهد.

درخصوص بررسی نوع کاربست رویکردهای ارتباطی در این حوزه، به‌جز یک مورد توصیه که رویکرد استحفاظی را نشان می‌دهد، رویکرد تدافعی و تبیینی را در غالب روایات شاهد هستیم. تحلیل فضای ارتباطی احادیث حاکی از تبیین رابطهٔ وثیق «اطاعت»، «اعانت»، «معیارهای ارزش‌گذاری عمل انسان» و «فرجام امور» با شناخت امام حق و عادل و حاکم جائر و نوع کنشگری در این خصوص است که کیفیت روابط و موارد استثنای آن نیز در روایات گوناگون قابل مشاهده است؛ چنان‌که حدید بن حکیم ازدی نقل می‌کند که فرمودند: «اِتَّقُوا اَللَّهَ وَ صُونُوا دِينَكُمْ بِالْوَرَعِ وَ قَوُّوهُ بِالتَّقِيةِ وَ اَلاِسْتِغْنَاءِ بِاللَّهِ عَنْ طَلَبِ اَلْحَوَائِجِ إِلَى صَاحِبِ سُلْطَانٍ وَ اِعْلَمْ أَنَّهُ مَنْ خَضَعَ لِصَاحِبِ سُلْطَانٍ أَوْ لِمَنْ يخَالِفُهُ عَلَى دِينِهِ طَالِباً لِمَا فِي يدِهِ مِنْ دُنْياهُ أَخْمَلَهُ اَللَّهُ وَ مَقَّتَهُ عَلَيهِ وَ وَكَلَهُ إِلَيهِ فَإِنْ هُوَ غَلَبَ عَلَى شَيءٍ مِنْ دُنْياهُ فَصَارَ إِلَيهِ مِنْهُ شَيءٌ نَزَعَ اَللَّهُ اَلْبَرَكَةَ مِنْهُ وَ لَمْ يأْجُرْهُ عَلَى شَيءٍ ينْفِقُهُ فِي حَجٍّ وَ لاَ عِتْقٍ وَ لاَ بِرٍ» (همو، ۱۳۶۵ش: ۳۳۰) اما مواردی نیز استثنا واقع شده است، مانند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَخِيهِ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام عَنِ الدُّخُولِ فِي عَمَلِ السُّلْطَانِ فَقَالَ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيكُمْ أَمْ أَنْتُمْ

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

الدَّاخِلُونَ عَلَيهِمْ فَقَالَ لَا بَلْ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَينَا قَالَ فَمَا بَأْسٌ بِذَلِكَ» (منسوب به مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۱)؛ که بر این مبنا لزوم اثرگذاری پیروان و نه تأثیرپذیری آنان از ساختار ظالمانه را نشان می‌دهد.

۲-۴. فضای گفتمانی

برای بررسی ساختار معنایی یک گفتمان باید آن را در مقابل ساختار معنایی گفتمان رقیبش قرار داد و نقاط درگیری و تفاوت‌های معنایی را پیدا کرد. در واقع باید حداقل دو گفتمان متخاصم شناسایی شود که باهم رابطهٔ غیریت‌سازانه برقرار کرده‌اند. گفتمان‌ها همواره به‌واسطهٔ دشمن معنا پیدا کرده و نظام معنایی خود را بر آن اساس تنظیم می‌کنند (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۶۱).

با نظر به نکتهٔ فوق برای تحلیل فضای گفتمانی روایات با نظر به بافت موقعیتی، شرایط سیاسی‌اجتماعی و فرهنگیِ زمان امام صادق علیه‌السلام، جریان‌های رقیب در دو عرصهٔ سیاست و فرهنگ بررسی می‌شود.

۲-۴-۱. رقابت گفتمانی در عرصهٔ سیاست و مشروعیت

در خصوص رقابت گفتمانی در عرصهٔ سیاست و مشروعیت، باید به جریان‌هایی که هرکدام در فضای سیاسی- اجتماعی عصر امام صادق علیه‌السلام وجود داشتند و گفتمانی خاصی را نمایندگی می‌کردند، اشاره شود. در واقع گفتمان‌های رقیب بر مبنای یک چارچوب نظری خاص، در رابطه با مصداق مفهوم «حاکمیت مشروع» و متقابلاً «حاکم جائر» واکنش متفاوتی داشتند که در ادامه به اجمال معرفی می‌شوند.

۲-۴-۱-۱. حاکمیت اموی

هرچند عادات دیرینهٔ اعراب و پایبندی آنان به سنن ریشه‌دار قبیله‌ای در تحکیم اقتدار اموی نقش تعیین‌کننده‌ای داشت، بنی‌امیه در طول حدود یک قرن حکومت خود بر جامعهٔ اسلامی مبانی و اندیشه‌هایی را پی‌ریزی کردند و با برخورداری از پشتیبانی ایدئولوگ‌ها و نظریه‌پردازان، زمینهٔ تحمیل مشروعیت خود را فراهم آوردند. در واقع خلفای اموی برای تأمین وجههٔ شرعی خود، چهار موضوع را در دستور کار خود قرار دادند:

اول: پناه بردن به سنت‌های عربی قبل از اسلام؛

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

دوم: پیوند دادن خود به سومین خلیفه از خلفای راشدین؛

سوم: رواج اندیشه‌هایی چون ارجا، تفکیک ایمان از عمل و جبر؛

چهار: تفکر برابری صحابه و یکسان دانستن آن‌ها (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۴۸ و ۱۵۴).

در این میان، گروه‌های مرجئه به‌رغم برخی اختلافاتی که با یکدیگر داشتند، در برابر فرمانروایان اموی وضع رضایتمندانه‌ای داشته و بر پایهٔ این دیدگاه خلفای اموی، حتی آنان که به فسق و گناه منسوب بودند، قانونی محسوب می‌شدند و چون با آنان بیعت صورت گرفته بود، اطاعتشان نیز واجب بود (نجاح، ۱۳۸۵: ۲۸)؛ چنان‌که مسلم در باب «وجوب ملازمة جماعة المسلمین عند ظهورالفتن و فی کل حال و تحریم الخروج علی طاعة ومفارقة الجماعة» کتاب صحیح خود از رسول خدا(ص) نقل کرده است که فرمود: «کون بعدی ائمة لا یهتدون بهدای و لا یستنون بسنتی و سیقوم فیهم رجال قلوبهم قلوب الشیاطین فی جثمان انس. قال: قلت: کیف اصنع یا رسول الله ان ادرکت ذلک؟ قال: تسمع و تطیع للامیر و ان ضرب ظهرک و اخذ مالک فاسمع و اطع » (مسلم، ۱۳۷۴ق، ج۳: ۱۴۷۶).

به نظر می‌رسد روایتی نظیر این حدیث شریف که نقل است: « سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) یقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِیثِ الَّذِی جَاءَ عَنِ النَّبِی(ص) إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ کَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَی أَنْ یأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ یقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵: ۸) به‌نوعی سویهٔ ایجابی مواجهه و تقابل با گفتمان اموی است که امام در مقام هدایتگری و تثبیت گفتمان امامی مورد تأکید قرار دادند و ازسوی دیگر، روایات دیگری که کسب مال از قبل دستگاه حاکم جائر را حرام دانسته و منع کرده است (مانند: و العمل لهم و الکسب معهم بجهة الولایة لهم حرام محرّم، معذّب من فعل ذلك علی قلیل من فعله أو کثیر؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۲) نیز سویهٔ سلبی و فعالانهٔ این گفتمان محسوب می‌شود.

۲-۴-۱-۲. خوارج

خوارج گروهی هستند که در جنگ صفین ابتدا حکمیت را به امام تحمیل نمودند و بعد با اینکه ابن‌عباس حَکَم باشد مخالفت کردند و با گزینش ابوموسی اشعری و تحمیل او به امام(ع)، درنهایت به رأی او نیز راضی نشده و اصل موضوع حکمیت را زیر سؤال بردند و با استناد به

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

«لاحکم الا الله» بر امیرالمؤمنین علیه السلام خروج کردند (شهرستانی، بی‌تا، ج۱: ۱۱۵) خوارج برخلاف نظر مرجئه به کفر بنی‌امیه و هواداران آن‌ها اعتقاد داشتند؛ زیرا آنان را مرتکب گناه کبیره می‌دانستند (نجاح، ۱۳۸۵: ۲۹).

این گروه به‌تدریج از جریان سیاسی به جریان دینی‌کلامی تبدیل شدند؛ ازاین‌رو خوارج سیاسی بر خوارج کلامی تقدم دارند. با وجود انشعابات گوناگون در خوارج، برخی از آموزه‌های مشترک را می‌توان برای کلام سیاسی خوارج برشمرد. نخستین مسئلهٔ آنان ایمان و کفر بود. آن‌ها غالباً جز برخی گروه‌های متأخر، مرتکب کبیره را کافر می‌دانستند. تأثیر سیاسی این امر موضوع آن است که فرد با ارتکاب گناه کبیره از عضویت در جامعهٔ اسلامی نیز خارج شده و هیچ حقوقی در آن جامعه نخواهد داشت. از دیدگاه آنان، امر به معروف و نهی از منکر در همهٔ درجات واجب است حتی اگر به قتال بینجامد و برای پیکار با کسانی که آن‌ها را کافر می‌شمردند، هیچ قید و شرطی نمی‌شناختند که این آموزه در عرصهٔ زندگی سیاسی، مستلزم نظارت شدید بر رفتار فردی‌اجتماعی افراد بود. یکی از مراتب امر به معروف از دیدگاه آنان، وجوب خروج علیه حاکم جائر و جنگ با وی است (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۳۵). این حدیث شریف نیز در رابطه با نوع مواجهه با خوارج در این حوزه است که مبتلابه پیروان امام بود: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ علیهما السلام قَالَ: ذُكِرَتِ الْحَرُورِيَّةُ عِنْدَ عَلِي بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ إِنْ خَرَجُوا مَعَ جَمَاعَةٍ أَوْ عَلَى إِمَامٍ عَادِلٍ فَقَاتِلُوهُمْ وَ إِنْ خَرَجُوا عَلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَلَا تُقَاتِلُوهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالا» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج۲: ۶۰۳) این موضوع نشان از گفتمان‌سازی درخصوص شناختِ مؤلفه‌های معیار، در محاسبات راهبردی و ملاحظات مواجهه با دشمن است.

۲-۴-۱-۳. حکومت بنی‌عباس

اولین و مهم‌ترین مشکل عباسیان کسب مشروعیت بود. هرچند ازآن‌رو که از بنی‌هاشم محسوب می‌شدند، چالش کمتری نسبت به بنی‌امیه داشتند؛ اما در راه کسب این مهم، با رقیبی بسیار قدرتمند ـ به‌لحاظ ویژگی‌های کاریزمائی ـ مواجه بودند: سادات بنی‌الحسن و سادات بنی‌الحسین علیهم السلام (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۶۷)؛ لذا عباسیان سیاست و دین را به هم آمیختند و در این خصوص نیز با امویان تفاوت داشتند. امویان متهم به توجه به امور دنیوی بودند، اما عباسیان

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

اعلان کردند که می‌خواهند سنت را احیا کنند و عدالت را برپا دارند؛ لذا علما و فقها دور ایشان را گرفتند. آنان عبای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را به‌عنوان علامت قدرت دینی‌شان به تن کرده و از اندیشهٔ «مهدویت» بهره بردند و به نظریهٔ امامت که محور عقیده و تبلیغاتشان بود، تکیه کردند (طقوش، ۱۳۸۰: ۳۸). اما دیری نپایید که تاریخ شاهد چرخش سریع خلفای بنی‌عباس از تکیه بر دیدگاه‌های شیعی به نقطه‌نظرهای علمای اهل سنت و جماعت بود. بدیهی است که اگر آنان بر دیدگاه‌های اصیل شیعه که امامت و وصایت را متعلق به امام علی علیه‌السلام می‌داند پایدار می‌ماندند، ناگزیر از اعتراف به حقانیت رقبای خود بودند؛ لذا منصور عباسی تداوم اقتدارش را اتکا به اقتدار سنتی و عامیانه علمای سنت و جماعت یافت و تأمین نمود (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۶۸ و ۱۶۹).

با نظر به نکات یادشده و همراهی برخی از گروه‌های شیعی با بنی‌عباس در جریان قیام‌ها علیه امویان، و درنهایت تصاحب قدرت توسط عباسیان که هاله‌ای از تقدس را نیز در اذهان عموم برای خود تأمین کرده بودند، منطقی است که مجموعه‌ای از روایات را نیز در تقابل با این گفتمان برساختهٔ بنی‌عباس و تبیین گفتمان اصیل امامت شیعی که مدعی حاکمیت عادل و امامت بر حق است، تحلیل کنیم. «لزوم شناخت امام و اطاعت از وی» و درمقابل «عدم اطاعت از حاکم جائر» به انحای گوناگون در شرایط حاکمیت جائر، در این راستا قابل فهم است.

۲-۴-۱-۲. رقابت گفتمانی در عرصهٔ علمی و فکری‌فرهنگی

۲-۴-۱-۲-۱. علمای اهل‌سنت

چنان‌که از نظر گذشت، بنی‌عباس کوشیدند با سوءاستفاده از موقعیت و جایگاه فقها در جامعهٔ اسلامی، خلأ ایدئولوژیک خود را تأمین کنند. آنان برخی افراد نظیر «ابوحنیفه» و «مالک بن انس» را که به‌نوعی شاگرد امام صادق علیه‌السلام نیز محسوب می‌شدند، در برابر مکتب امام علیه‌السلام بر مسند فتوا و فقاهت نشانده و مرجع مردم معرفی کنند (پیشوایی، ۱۳۸۷: ۴۰۰).

یکی از راهبردهای تحلیل گفتمان «استراتژی چندصدایی» است که مشتمل بر به تصویر کشیدن شرح صداها با منطق‌های گفتمانی است. این استراتژی مبتنی‌بر فرض تحلیل گفتمان درخصوص میان متنیت است و هر گفته‌ای به‌نحوی گریزناپذیر، متکی، حاوی و یا در تعارض با گفته‌های پیشین است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۲۴۷). لذا با نظر به این نکته به‌وضوح

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

می‌توان دانست که «فقه جعفری» در برابر دانش دیگر فقهای رسمی زمان امام صادق‌علیه‌السلام ضمن آنکه گویای تفاوت در باورها نسبت به مکاتب موازی خود بود، دو مفهوم معترضانه نیز در بر داشت. اولین و مهم‌ترین نکته، اثبات بی‌بهره بودن حاکمیت از آموزه‌های دینی و ناتوانی در مدیریت امور فکری مردم و درواقع عدم صلاحیت آن برای تصدی امر خلافت بود. و دوم با بیان فقه و معارف اسلامی به روشی غیر از شیوهٔ عالمان حکومت، به معارضه با حاکمیت پرداخته و بدین‌ترتیب تمام تشکیلات مذهبی و فقاهت رسمی را که بازوی ایدئولوژیک حکومت محسوب می‌شد، تخطئه می‌کرد (پیشوایی، ۱۳۸۷: ۳۶۸)؛ چنان‌که امام صادق‌علیه‌السلام در گفت‌وگوی میان یاران خود، با بهره‌گیری از عامل «ناآگاهی خلفا از دین» آن را به‌عنوان دلیلی بر اینکه ازنظر اسلام، آنان حق حکومت ندارد، نام برده و به عبارتی همان مفهوم معترضانه را آشکارا بیان کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۱ و ۸۲). در حدیثی ازمنقول است که فرمود: «وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِي قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ بَشِيرٍ الْعَطَّارِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام يَقُولُ نَحْنُ قَوْمٌ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا وَ أَنْتُمْ تَأْتَمُّونَ بِمَنْ لَا يَعْذُرُ النَّاسُ بِجَهَالَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۸۶).

در مقام تحلیل مجموعه مضامین روایات در این خصوص، باید گفت که این موضوع در احادیث متعدد با قرآن و نقل از آبای بزرگوار ایشان مستند شده است. این نکته ضمن اینکه حاکی از پشتوانه‌های نقلی این گفتمان است، اصول اجتهادی امام‌علیه‌السلام را به‌عنوان یکی از فقهای زمان نمایان می‌سازد، درصورتی‌که در گفتمان‌های رقیب و ناهمسو (فقهای اهل جماعت و خوارج)، این امتیاز در مواردی به‌دلیل اجتهادهای شخصی و مصلحت‌اندیشی‌ها خدشه‌دار شده است.

۲-۴-۱-۲-۲. گروه‌های مختلف شیعی

در نگاهی کلی، شیعیان معاصر با زمان امام صادق‌علیه‌السلام به دو گروه عمده قابل تقسیم بودند: اول گروهی که بر راهبرد دفاع تأکید کرده و با مبارزه در قالب فرهنگی و عقیدتی، سعی در متزلزل کردن پایه‌های مشروعیت اقتدار سیاسی امویان بودند که بعدها به قطعیه (شیعیان امامیهٔ اثناعشری) شهرت یافتند و رهبری آنان را ائمه از فرزندان حسین بن علی‌علیه‌السلام بر عهده دارند؛ جناح دوم که در قالب کیسانیه و زیدیه بودند، مبارزهٔ خود را به‌شکل علنی و با قیام‌های پی‌درپی و

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

مسلحانه علیه اقتدار اموی پیگیری می‌کردند. اما محور مباحث کلامی این عهد نزد شیعه ــ از جناح‌های گوناگون ـ موضوع امامت و رهبری و اهتمام به متزلزل ساختن پایه‌های مشروعیت اقتدار اموی است. نکتهٔ حائز اهمیت آن است که شیعیان در عصر اموی این مناقشه عقیدتی را صرفاً با مخالفانشان (خوارج،مرجئه، قدریه و مجبره) نداشتند، بلکه خود هم گرفتار اختلافات دامنه‌داری بودند (ولوی، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

در این میان، اجتناب امام علیه‌السلام از مداخله در قیام‌ها و تصاحب قدرت با وجود اینکه جدی‌ترین و شایسته‌ترین گزینهٔ رهبری جامعه در صورت پیروزی آن‌ها محسوب می‌شدند، و ازسوی دیگر وجود روایاتی قابل اعتنا درخصوص مواجههٔ فعالانه و نه لزوماً مسلحانه با حاکم جائر، چگونه قابل تحلیل است؟ در واقع اگر امام علیه‌السلام در آن دوره چنین مصلحت می‌دید که صرفاً مقام خود را به‌عنوان پیشوای معنوی که قصد دخالت در ماجراجویی‌های سیاسی را ندارد، در اذهان تثبیت نماید (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۱۷)، این تعداد و مضامین معتنابهی از روایات درخصوص مواجههٔ فعالانه با حاکم جائر به چه معناست؟ روایاتی نظیر اینکه فرمود: «عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَينِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى بَيْنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَ الْعَطَاءِ أَنْ تَتَحَاكَمُوا إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً وَ إِيَّاكُمْ أَنْ يخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائر» (طوسی، ۱۳۶۵، ج۶: ۳۰۳)؛ چنان‌که مشهود است امام علیه‌السلام با دستور به جایگزین قرار دادن حَکَمی از میان پیروان خود در منازعات میان شیعیان و عدم مراجعه به سلطان جائر و یا عمال او، در واقع یک واکنش فعالانهٔ سلبی را از ایشان انتظار دارند که عدم جواز و مشروعیت حکمیت جائر و وابستگان به دستگاه حکومتی را نیز نشان می‌دهد.

در مقام تحلیل فضای گفتمانی گروه‌های شیعی، به نظر می‌رسد این موضوع ابعاد متفاوتی دارد: الف) از یک بعد می‌بایست این روایات را حاکی از اهتمام بسیار امام علیه‌السلام به مباحث معرفتی، شناختی و فرهنگی را به مسیری برای دستیابی به حکومت دینی دانست، که به عبارتی امامتی که از سیاست فرهنگی درنهایت به سیاست مصطلح می‌رسد (جعفریان، ۱۳۹۰: ۴۵۲)؛ ب) ازسوی دیگر نشان از برجسته‌سازی مبانی گفتمانی شیعهٔ امامیه در مقابل دیگر جریان‌های

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

شیعی دارد. در واقع هرچند امام علیه السلام به‌عنوان رهبری این جریانِ گفتمانی با قیام‌ها علیه حاکمیت اموی و عباسی همراهی نکردند، این موضع نه به‌معنای نفی کلی هرگونه قیام و فعالیت سیاسی علیه حاکمان جائر، بلکه به‌معنای عدم صحت آن قیام‌ها از جوانب گوناگون بود که با مبانی اصیل گفتمان و شرایط جامعهٔ شیعی آن زمان تناسب نداشت؛ چنان‌که امام علیه السلام در پاسخ به دعوت ابومسلم و اعلام آمادگی او برای بیعت با امام فرمودند: «تو از مردان من نیستی و زمانه هم زمانه من نیست» (عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱: ۴۱)؛ ج) از دیگر سو، بدان سبب که دستور و توصیه به یک باور، یک مقوله و پذیرش و باورمندی به آن به‌عنوان یک اندیشهٔ درونی مقولهٔ دیگری است (گرامی، ۱۳۹۶: ۴۹)، با توجه به کنش‌ها و جریان‌های متعددی که در جامعه وجود داشت، جامعهٔ شیعی (پیروان امام) با یک سری ابهامات فکری و بلاتکلیفی‌ها و حتی در مواردی اشتباهاتی درخصوص نوع وظیفهٔ خود در شرایط حاکم مواجه بود. در چنین شرایطی پیروان امام علیه السلام نیز نیازمند طرح این مبانی ازسوی ایشان بودند؛ چنان‌که برخی از احادیث نیز در پاسخ به سؤال مخاطبان ایراد شده است. نظیر این حدیث شریف: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَخِيهِ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الدُّخُولِ فِي عَمَلِ السُّلْطَانِ فَقَالَ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْكُمْ أَمْ أَنْتُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لَا بَلْ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْنَا قَالَ فَمَا بَأْسٌ بِذَلِكَ» (منسوب به مفید، بی‌تا: ۲۶۱)؛ اما امام علیه السلام به پاسخ سؤالات آنان بسنده نکرده و در موارد متعددی، به بیان اصول و مبانی پرداخته و برخی مضامین نظیر «اعانت به برادران دینی» و «حَکَم جایگزین در میان خود» با بسامد بیشتری مطرح شده است؛ چنان‌که در بخش فضای ارتباطی اشاره شد، اکثر روایات رویکرد تبیینی و تدافعی دارند.

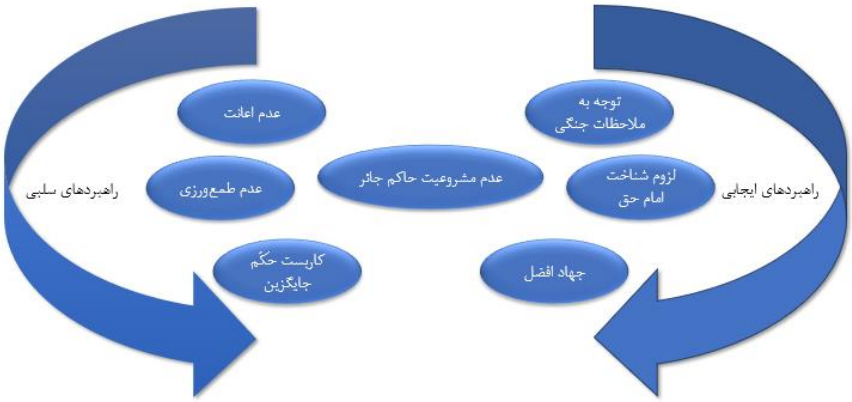
۲-۵. فضای فراگفتمانی

چنان‌که در سطور پیشین اشاره شد، مفهوم دال مرکزی از اهمیت ویژه‌ای در تحلیل گفتمان برخوردار است و به‌نوعی همهٔ مدلول‌ها حول محور آن معنا یافته و مفصل‌بندی می‌شوند. می‌توان مفهوم «عدم مشروعیت حاکم جائر» را به‌عنوان دال مرکزی گفتمان روایی امام صادق علیه السلام قلمداد کرد که سایر مدلول‌ها با نظر به آن درک می‌شوند و به میزان نسبتی که با دال مرکزی دارند، سنجیده خواهند شد. شایان یادکرد است بدان سبب که در تحلیل فضای فراگفتمانی روایات به سطح

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

درزمانی گفتمان نیز توجه می‌شود، دال مرکزی و مدلول‌های آن اگرچه در بافت موقعیتی خاصی شکل گرفته‌اند، بررسی روایات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام در این خصوص، از فرازمانی بودن آن در منظومهٔ گفتمان شیعی در برابر گفتمان‌های متکثر رقیب حکایت دارد؛ چنان‌که امام صادق علیه‌السلام در مواردی با استناد به احادیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، امیرالمؤمنین علیه‌السلام و پدر بزرگوارشان، در این خصوص به مخاطبان پاسخ دادند یا موضوعی را تبیین نمودند. و یا به محق بودن همهٔ ائمه علیهم‌السلام در ادوار گوناگون تصریح کردند؛ چنان‌که در موسم حج دوازده مرتبه با صدای بلند خطاب به مردم فرمودند: «ای مردم رسول خدا امام بود، سپس علی بن ابی‌طالب، سپس حسن، سپس حسین، سپس علی بن حسین، سپس محمد بن علی و سپس من» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۴: ۴۶۶).

با این توضیحات، الگوی گفتمان روایی امام علیه‌السلام با نظر به احادیث منقول از ایشان درخصوص کیفیت مواجهه با حاکم جائر ترسیم شده است که هرکدام از مدلول‌ها طبیعتاً پیامدهایی را نیز به همراه دارد. برای نمونه، عدم اعانت حاکم جائر در سطوح مختلف و ازسوی دیگر، جایگزین کردن حَکَم صالح غیرحکومتی در خصومت‌های میان شیعیان و عدم طمع‌ورزی نسبت به منافع همکاری با دستگاه حاکمیت جائر، ضمن آنکه عملاً پیام آشکار به رسمیت نشناختن دستگاه حکومتی را در بر دارد، موجب تضعیف حاکمیت و تقویت گفتمان و هژمونی جبههٔ «خودی» می‌شود. این موضوع در رابطه با مجموعه راهبردهای ایجابی نیز می‌تواند صادق باشد.



الگوی گفتمان روایی امام صادق علیه‌السلام درخصوص کیفیت مواجهه با حاکم جائر

منبع: ۲۱ حدیث که در فرایند پژوهش مورد استناد قرار گرفته است.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

۳. نتیجه‌گیری

بررسی اندیشهٔ سیاسی ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به‌ویژه در رابطه با نوع مواجهه با دستگاه حاکمیت جائر همواره مورد توجه قرار گرفته است؛ اما بررسی اختصاصی اندیشهٔ امام صادق علیه‌السلام دراین‌باره که بتواند با تجمیع روایات با مضامین متعدد در این زمینه و بررسی بسترهای متفاوت علمی، فرهنگی و سیاسی و نشان دادن ابعاد آن در فضاهای مختلف تحلیلی، یک الگوی منسجم ارائه دهد، وجود نداشت که با این پژوهش، به نتیجه رسید.

برایند تحلیل احادیث منقول از امام صادق علیه‌السلام درخصوص موضوع این پژوهش بر پایهٔ روش تحلیل گفتمان پدام آن است که «دال مرکزی» که هویت‌بخش است و معنای ایدئولوژیک خود را به‌وضوح نشان می‌دهد، «عدم مشروعیت حاکم جائر» است که با توجه به بافت موقعیتی زمان امام صادق علیه‌السلام به نظر می‌رسد به‌گونه‌ای دال سیال بوده که گفتمان‌های گوناگون سعی بر تعریف و توجیه خود از این موضوع و تثبیت آن نیز داشته‌اند و این نکته حاکی از آن است که مفهوم «حاکم عادل و مشروع» در مقابل «حاکم جائر و نامشروع»، سیال بوده و نیاز به تفهیم و تثبیت ازسوی گفتمان حق داشته است.

این گفتمان ابعاد متفاوت اعم از راهبردهای سلبی نظیر « عدم اعانت»، « عدم طمع‌ورزی» و «کاربست حکم جایگزین» و ازسوی دیگر، راهبردهای ایجابیِ «توجه به ملاحظات جنگ با دشمن»، «شناخت و اطاعت از امام حق» و مفهوم «جهاد افضل» در مقابل حاکم جائر را در بر داشت. بدیهی است که در تجویز راهبردهای متعدد در این خصوص که ذیل دال مرکزی «عدم مشروعیت حاکم جائر» تعریف می‌شوند، استثنائاتی نظیر همکاری با دستگاه حکومتی جائر برای اعانت برادران دینی و یا اثرگذاری مثبت در آن عرصه و ازسویی لزوم اثرگذاری و قبول کلمهٔ عدل با عنوان افضل جهاد در برابر حاکم جائر نیز مد نظر بوده است. ازسوی دیگر، کنشگری فعالانه و منفعلانه در این خصوص پیامدهای متعددی نظیر «قبولی یا عدم قبولی اعمال»، «مشمول عذاب الهی بودن یا نجات‌یافتگی» و... درحیطهٔ شخصی و «شراکت در گناه و ظلم حاکم جائر» را در عرصهٔ اجتماعی در بر دارد که در کنشگری فعالانه با توجه به راهبردهای تعریف‌شده درنهایت موجب تقویت گفتمان حق و تضعیف گفتمان باطل می‌شود.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

پی‌نوشت

1. Practical Discourse Analysis Method (PDAM)

منابع

قرآن کریم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ق). علل الشرایع. قم: کتاب‌فروشی داوری.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (بی‌تا). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. بی‌جا: منشورات جهان.

ابن‌سعد، محمد بن سعد. (۱۹۶۸م). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.

ابن‌شعبه ، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

ابوالفرج الاصبهانی، علی بن حسین. (بی‌تا). مقاتل الطالبیین. تحقیق سید احمد صفر. بیروت: دارالمعرفة.

اعرافی، علیرضا. (۱۴۰۰ش). مکاسب محرمه. تقریر علیرضا گودرزی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی هنری اشراق و عرفان.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). أنساب الأشراف. تحقیق سهیل زکار وریاض الزرکلی. بیروت: دارالفکر.

بشیر، حسن. (۱۳۹۲ش). گفتمان ولایتعهدی امام رضا علیه‌السلام میان دو رویکرد «زیست- قدرت» و «زیست- سیاست». فرهنگ رضوی، شمارهٔ ۳، ۴۹-۸۶.

بشیر، حسن. (۱۳۹۵ش). کاربرد تحلیل گفتمان در تحلیل متون دینی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بشیر، حسن، رجبی، محسن و تالی طبسی، مرضیه. (۱۳۹۹ش). تحلیل گفتمان آیهٔ تبلیغ در خطبهٔ غدیر به روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام. مطالعات قرآن و حدیث، شمارهٔ ۲۶، ۱۰۷-۱۲۸.

پاکتچی، احمد. (۱۳۸۶ش). جعفر صادق علیه‌السلام، امام، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱۸. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۷۲ش). ابوحنیفه، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۵. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۰ش). نگاهی به اندیشهٔ سیاسی مالک بن انس، در: اندیشهٔ متفکران مسلمان. علی‌اکبر علیخانی و همکاران، ج۱. تهران: .پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

پیشوایی، مهدی. (۱۳۸۷ش). سیرهٔ پیشوایان. قم: مؤسسهٔ امام صادق‌علیه‌السلام.

جعفریان، رسول. (۱۳۹۰ش). حیات فکری- سیاسی امامان شیعه. تهران: نشر علم.

جهانی‌نسب، احمد. (۱۴۰۱ش). جایگاه دال مرکزی در تحلیل گفتمان انتقادی با تأکید بر رویکرد نورمن فرکلاف. مطالعات علوم انسانی اسلامی، ۸ (۲۹)، ۹۴-۱۰۵.

حیدری، مهدی. (۱۳۹۵ش). تحلیل اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی سفیان ثوری. یازدهمین گردهمایی انجمن زبان و ادب فارسی. دانشگاه گیلان، ۱۲۳۹-۱۲۵۶.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۸ش). پیشوای صادق. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خانی، عاطفه، خاکپور، حسین و زینی، هادی. (۱۴۰۰ش). تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقرعلیه‌السلام با فرقهٔ زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM). دین و ارتباطات، شمارهٔ ۵۹، ۱۱۹-۱۴۴.

سلطانی، سید علی‌اصغر. (۱۳۸۳ش). تحلیل گفتمان به‌مثابهٔ نظریه و روش. علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، ۱۵۳-۱۷۹.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی‌تا). الملل و النحل. بی‌جا: مؤسسة الحلبی.

طقوش، محمدسهیل. (۱۳۸۰ش). دولت عباسیان. ترجمهٔ حجت‌الله جودکی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الاحکام. تحقیق خرسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. تحقیق مؤسسة البعثة. قم: دارالثقافه.

عترت‌دوست، محمد. (۱۴۰۰ش). کاربست روش تحلیل گفتمان در راستای فهم نصوص دینی و زمینه‌های صدور آن. مطالعات قرآن و حدیث، شمارهٔ ۲۸، ۱۵۹-۱۸۵.

علیخانی، علی‌اکبر و فلاحی، رستم. (۱۳۹۰ش). نگاهی به اندیشهٔ سیاسی ابوحنیفه، در: اندیشهٔ متفکران مسلمان. علی‌اکبر علیخانی و همکاران، ج۱. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

عاملی، سیدجعفر مرتضی. (۱۴۰۳ق). الحیاة السیاسیة للإمام الرضاعلیه‌السلام. بی‌جا: جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة.

فیرحی، داود. (۱۳۸۷ش). روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

قاضی عیاض. (۱۳۸۴ق). ترتیب المدارک. به کوشش محمد طاویت الطنجی. رباط: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (بی‌تا). گزیدهٔ کافی. ترجمهٔ محمدباقر بهبودی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

گرامی، سید محمدهادی. (۱۳۹۶ش). مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

گرامی، سید محمدهادی. (۱۳۹۶ش). نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). سیری در سیرهٔ ائمه علیهم‌السلام. تهران: انتشارات صدرا.

مسلم بن حجاج. (۱۳۷۴ق). صحیح مسلم. تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی. قاهره- بیروت: مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه.

مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۵ش). فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

مفید، محمد بن محمد. (بی‌تا). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. بی‌جا: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرندی. قم: الموتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

میرعلی، محمدعلی. (۱۳۹۱ش). نظریهٔ اطاعت از حاکم جائر در فقه سیاسی اهل‌سنت. حکومت اسلامی، شمارهٔ ۳، ۱۲۵-۱۵۰.

نجاح، محسن. (۱۳۸۵ش). اندیشهٔ سیاسی معتزله. ترجمهٔ باقر صدری‌نیا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ون دایک، تئون. (۱۳۸۲ش). مطالعاتی در تحلیل گفتمان. گروه مترجمان، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

ولوی، علی‌محمد. (۱۳۸۰ش). دیانت و سیاست (در قرون نخستین اسلامی). تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا علیهاالسلام.

یاراحمدی، لطف‌الله. (۱۳۹۱ش). درآمدی بر گفتمان‌شناسی. تهران: انتشارات هرمس.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

یورگنسن، ماریانه و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۹۳ش). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمهٔ هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

References

The Holy Quran

Alavi. A (2001). Religion and Politics (in the First Centuries of Islam. Tehran: al-Zahra University Publications. Peace be upon her. [In Persian]

Alikhani. A. and Fallahi. R. (2011). A look at the political thought of Abu Hanifa. The Thought of al-Muslim Thinkers. Ali Akbar Alikhani et al., Vol. 1, Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian

al-Isfahani .A (n.d.), Maqātil al-Ṭālibiyyīn, edited by Sayyid Ahmad Saqr, Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

al-Naysaburi. M. (1954). Ṣaḥīḥ al-Muslim. Researcher: Muhammad Fouad Abdul Baqi, Cairo-Beirut: Isa al-Babi al-Halabi Printing House and Co. [In Arabic]

Ameli, S. J. (1982). al-Hayat al-Siyasiyya lil-Imam al-Reza (AS). No place: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawza al-Ilmiyya. [In Arabic]

Arafi. A. (2021). Makāsib Muḥarrama, report by Alireza Goodarzi, Qom: Eshragh va Erfan Cultural and Artistic Institute. [In Persian]

Baladhuri, A. (1996). Ansāb al-Ashrāf. Edited by Suhayl Zakar and Riyad al-Zarkali. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Bashir. H. (2016). Application of discourse analysis in the analysis of religious texts. Tehran: Office of Islamic Culture Publication. [In Persian]

Bashir. H. Rajabi. M. and Tali Tabasi. M. (2020). Discourse analysis of the verse of propagation in the Ghadir sermon using the PDAM discourse analysis operational method. Studies of the Qur'an and Hadith. Sequential Number 26, 107-128. [In Persian]

Bashir.H. (2013). The discourse of Imam Reza's (AS) crown prince between two approaches: "bio-power" and "bio-politics," Farhang-e Razavi: No. 3, 49-86. [In Persian]

Etratdoost, M. (2021). Applying the method of discourse analysis in order to understand religious texts and their contexts of issuance. Studies of the Qur'an and Hadith: No. 28 Sequential: 159-185. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

Fairahi, D. (2008). Methodology of Political Science in Islamic Civilization. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Gerami, S. M. (2017), The First Shiite Hadith Thoughts. Tehran: Imam Sadiq University Publications. [In Persian]

Gerami, S.M. (2017). An Introduction to Ideational and Intellectual Historiography. Tehran: Imam Sadiq University Publications. [In Persian]

Heydari. M. (2016). Analysis of the political and social thoughts of Sufyan Thawri, University of Guilan, Eleventh Conference of the Persian Language and Literature Association. 1239-1256. [In Persian]

Ibn Babawayh, M. (n.d.). ʿUyūn Akhbār al-Riḍā*. No place: Jahān Publications. [In Arabic]

Ibn Babawayh. M. (1965). ʿIlal al-Sharāʾiʿ. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]

Ibn Saʿd, M. (1968 AD). al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Ibn Shuʿbah Harrani, H. (1983). Tuḥaf al-ʿUqūl, edited by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Jamiʿa Modarresin. [In Arabic]

Jafarian, R. (2011). The Intellectual and Political Life of the Shiite Imams. Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian]

Jahaninasab. A. (2022). The position of the central signifier in critical discourse analysis with emphasis on Norman Fairclough's approach. Studies in Islamic Humanities. Eighth year, No. 29, 94-105. [In Persian]

Jørgensen. M. and Phillips, L. (2014) Discourse Analysis as Theory and Method, Translated by: H. Jalili. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Khamenei . A. (2019). The Honest Leader, Tehran: Islamic Revolution Publications. [In Persian]

Khani. A. Khakpour, H. and Zini, H. (2021) Analysis of Imam Baqir's (pbuh) communication approach with the Zaidiyyah sect (using the PDAM narrative discourse analysis method). Religion and Communication. Sequential Number 59. 119-144. [In Persian]

Kulayni, M. (n.d.), Selected Kafi. translated by Behboudi, M. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]

Kulayni. M. (1986). al-Kafi. Researcher: Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

Mashkoor. M. (1996). Culture of Islamic Sects. Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Persian]

Mirali, M. (2012). The theory of obedience to the unjust ruler in the political jurisprudence of the Sunnis, Islamic Government, No. 3, p. 125_150. [In Persian]

Motahari, M. (2010). A Journey Through the Conduct of the Imams (AS). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

Mufid, M. (1992). al-Ikhtisas.corrected by: Ali Akbar Ghaffari, and Mahmoud Moharrami Zarandi. Qom: The World Congress of the Millennium of Sheikh Mufid. [In Arabic]

Mufid, M. (n.d.) . al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah ala al-Ibad. No place: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Najjah, M. (2006). The Political Thought of the Mu'tazila, translated by Baqer Sadrinia, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Pakatchi, A. (2011). A look at the political thought of Malik ibn Anas.The Thought of al-Muslim Thinkers. A .Alikhani et al., Vol. 1, Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]

Pakatchi. A. (2007), Ja'far Sadiq (AS), Imam, Great Islamic Encyclopedia, Vol. 18supervised by K . Mousavi Bojnourdi, Tehran: Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Pakatchi.A. (1993). Abu Hanifa, Great Islamic Encyclopedia, Vol. 5. Supervised by K. Mousavi Bojnourdi, Tehran: Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Pishvaei, M. (2008). The Conduct of Leaders. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]

Qazi ،A. (1964). Tartib al-Madarik, edited by M.Tawit al-Tanji, Rabat: Ministry of Endowments and Islamic Affairs. [In Arabic]

Shahrestani, M. (n.d.). al-Milal wa al-Nihal. (No place), Muassasat al-Halabi. [In Arabic]

Soltani, S.A. (2004). Discourse analysis as theory and method. Political Science, No. 28. 153-179. [In Persian]

Taqoush. M . (1960). The Abbasid Government. Translator: H. Joudaki. Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Arabic]

Tusi, M, (1945). Tahdhib al-Ahkam. Researcher: Kharsan, Dar al-Kutub al-Islamiyah, Tehran. [In Arabic]

Tusi, M. (1993). al-Amali. Researcher: Mu'assasat al-Ba'tha, Dar al-Thaqafa, Qom. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

Van Dijk. T. (2003), Studies in Discourse Analysis, Group of Translators, Ministry of Culture and Islamic Guidance. Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian]

Yarahmadi, L. (2012). An Introduction to Discourse. Tehran: Hermes Publications.[In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

Discourse Analysis of Imam Sadiq (as)'s Traditions Regarding the Quality of Confronting an Oppressive Ruler

Fathiyeh Fattahizadeh
Professor, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir
Seyyedeh Zeinab Golabgirnik
PhD. Student. Department of Quranic studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: z.golnik1991@gmail.com

Received: 08/01/2024
Accepted: 09/05/2024

Introduction

Nowadays, attention to Fighf al-Hadith has led to the fact that, in addition to the usual and traditional methods, various methods of text analysis have found their special place among al-Muslim researchers and its application opens new horizons of understanding religious texts in front of them. The time of Imam Sadiq's life (as) is full of political and social events and also the arena of conflict of jurisprudential and theological opinions. Considering the density of his jurisprudential and theological traditions and on the other hand, historical reports indicating the Imam's lack of cooperation with the uprisings and numerous requests to accept the caliphate at that time, attention has always been paid to the dimensions of cadre building, human resource training and Islamic culture building by him. But what has been neglected in a way is the analysis of the discourse governing the traditions with the content of the quality of encountering the unjust ruler, which has the capacity to reveal the hidden corners of Imam's thought and action (pbuh) in this regard.

Materials and methods

The importance of the knowledge of Fiqh al-Hadith and enriching it has always been of interest to al-Muslim thinkers. The use of new tools and knowledge, considering the considerations of understanding religious texts, can be defined in this direction and bring valuable results. In the present article, by applying the Padam discourse analysis method, we examine and analyze those traditions of Imam Sadiq (as) whose content is related to instructions that reveal the quality of confronting the unjust ruler and his ruling apparatus for his followers. In the discourse analysis method based on "PADAM" two elements, "context" and "hypertext," play a decisive role in creating and discovering explicit and implicit meanings beyond the text. In fact, understanding intertextual relationships inside and outside the hadith text is the most fundamental factor in discovering the meanings of spoken and unspoken words and determining the central signifiers and other related matters. In the Padam method levels for analyzing non-religious texts, five levels have been determined to explain the relationship between text and hypertext in various social, political, cultural, etc.

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

fields. However, in the discourse analysis of "religious texts," these five levels are named five spaces, which reflect the "textual and intertextual space" effective in creating narrative discourse. These five spaces are: structural space, semantic space, communication space, discursive space, meta-discursive space (Bashir, 2016, pp. 273-277). In this research, while analyzing the text of the relevant traditions in five different spaces, the backgrounds of issuance and the political, social, and cultural conditions of these traditions have also been examined. The number of traditions studied is twenty-one hadiths, which have been collected by the library method. The basis of its enumeration is hadith books before the fifth century AH, some of which are transmitted with a higher frequency in the sources, and efforts have been made to examine more traditions that contain multiple and non-repetitive contents.

Results and Findings

A review of hadiths on the topic of the present study shows that, in relation to the linguistic structures of the traditions, we generally witness sentences with a known structure, certainty, and emphasis, as well as explanatory statements in the form of injunctive sentences. The content of the hadiths includes instructions to take specific actions, warnings, explanations, corrections and reforms of the audience's mindset, reproaches, and rarely questions.

In the semantic realm, we encounter a collection of "is's" and " oughts" in the arena of ideological facts and the social life of Imam Ali's followers (as), which are explained by Imam Ali (as). Careful consideration of these themes reveals that, in addition to creating the notion of the "illegitimacy of the unjust ruler" for the audience, it prescribes othering and attempts to demarcate and, in most cases, avoid it in various ways. Regarding the examination of the type of application of communication approaches in this area, except for one recommendation that shows a conservative approach, we witness a defensive and explanatory approach in most of the traditions. The analysis of the semantic space of the hadiths indicates the explanation of the close relationship between "obedience," "assistance," "criteria for evaluating human action," and "the outcome of affairs" with the recognition of the righteous and just Imam and the unjust ruler and the type of action in this regard, and the quality of relations and its exceptions can also be seen in various traditions. To analyze the discursive space of the traditions, considering the situational context, the socio-political and cultural conditions of the time of Imam Sadiq (as), the rival currents in the two arenas of politics and culture were examined. Finally, since in the analysis of the meta-discursive space of the traditions, attention is also paid to the diachronic level of discourse, the central signifier and its signifieds, although formed in a specific situational context, the examination of the traditions of the Holy Prophet (pbuh) and the Imams (as) in this regard, indicates its trans-temporality in the system of Shia discourse in the face of multiple rival discourses. With these explanations, in the narrative discourse model of the Imam (as), each of the signifieds naturally has consequences. For example, not assisting the unjust ruler at various levels, and on the other hand, replacing a righteous non-governmental arbitrator in the disputes between the Shiites and not being greedy for the benefits of cooperating with the unjust ruling system, while in practice conveying the message of not recognizing the ruling

10.22052/HADITH.2024.253800.1399

system, weakens the ruling power and strengthens the discourse and hegemony of the "insider" front.

Conclusion

The outcome of the analysis of the hadiths narrated from Imam Sadiq (as) regarding the subject of this research based on the Padam discourse analysis method is that in contrast to the discourses of the ruling power represented by the Umayyads and Abbasids, as well as scientific and cultural discourses other than Shia Imamiyyah, which were led by the Kharijites and the leaders and intellectual supporters (jurists) of the uprisings, the discourse of "illegitimacy of the unjust ruler" was raised by the Imam (as). This discourse, which generally affected all aspects of the lives of the Shiites, determined their duty in relation to how to deal with the unjust ruler and his ruling system.

This discourse included different dimensions, including negative strategies such as "non-assistance," "non-greed," and "application of alternative rule," and on the other hand, positive strategies of "attention to the considerations of war with the enemy," "recognition and obedience to the righteous Imam," and the concept of "superior jihad" against the unjust ruler. It is obvious that in prescribing multiple strategies in this regard, which are defined under the central signifier of "illegitimacy of the unjust ruler," there are exceptions such as cooperation with the unjust ruling system to assist religious brothers or have a positive effect in that arena, and on the other hand, the necessity of influencing and accepting the word of justice as the best jihad against the unjust ruler has also been considered. Therefore, passive action in this regard has multiple consequences such as "acceptance or non-acceptance of deeds," "being subject to divine punishment or salvation," etc. in the personal sphere and "participation in the sin and oppression of the unjust ruler" in the social sphere, which in contrast, active action with regard to the defined strategies ultimately strengthens the discourse of truth and weakens the discourse of falsehood.

Keywords: Imam Sadiq (as), Oppressive ruler, discourse analysis, Padam operational method, competing discourses.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارۀ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۱۶۱ـ۲۰۰

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

دفاع از اصالت و اعتبار روایت تاریخی حدیث قضیب ممشوق

حسین ستار*
سکینه انصاری**

◀ چکیده

ازجمله گزارش‌های تاریخی در سیرۀ اخلاقی پیامبر عظیم‌الشأنﷺ در حق‌الناس، روایتی تاریخی است که به حدیث قضیب ممشوق شهرت یافته است. این روایت نقلی است در قصاص‌خواهی پیامبرﷺ در آخرین روزهای عمرشان در مسجدالنبی و تقاضای قصاص ازطرف یکی از صحابه به‌سبب وارد کردن ضربه‌ای غیرعامدانه ازسوی رسول‌الله بدو. پس از نقل مکرر آن در طی قرون گذشته، این سخن در دورۀ اخیر مورد بررسی و نقد جدی‌تری قرار گرفته؛ هرچند نقدی از آن را در دوران گذشته اولین‌بار ابن‌جوزی به دست داده است. روایت یادشده پس از نقد سندی و متنی و کلامی و فقهی و اخیراً نقد روایت‌شناسی و نیز پیگیری روایت در اخبار منتقله مورد توجه منتقدان قرار گرفته است. مقالۀ پیش رو با نگاهی انتقادی به نقدهای سندی و متنی روایت یادشده، هم سند روایت را قابل قبول/صحیح دانسته و هم تنافی آن را با قواعد فقهی مسلم فریقین و نیز مبانی کلامی مردود دانسته و از اعتبار این سخن که بیش از فقه بر اخلاق والای پیامبر/خلق عظیم مبتنی است دفاع می‌کند. به دیگر سخن، این حدیث در باب اخلاق قابل استناد و ارزیابی است نه فقه و بین این دو فاصله و تمایز است. سیرۀ پیامبرﷺ رفتاری اخلاقی است که جنبۀ فقهی لزوماً در آن مورد توجه نیست. بااین‌حال این نوشتار مدعی است که این روایت ازجمله روایات منتقلۀ مثبت/صواب است و منتقله بودن سبب ضعف آن نمی‌شود که هیچ، به‌سبب تلقی به قبول آن در فریقین باعث تقویت آن می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: قضیب ممشوق، روایت منتقله، عکاشه، قصاص، جرح و تعدیل، سوادة بن قیس، ابن‌جوزی، شیخ صدوق.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، sattar@kashanu.ac.ir
** کارشناس‌ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، baharansari20181397@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۸

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

۱. مفاهیم

۱-۱. اخبار منتقله

اخبار منتقله بدان دسته از اخبار یا روایاتی گفته می‌شود که از یک دین و یا مذهب به دین یا مذهبی دیگر وارد شده به‌گونه‌ای که در مقصد جدید، رنگ و بوی همان را گرفته و تلقی به قبول می‌شود. این اخبار ممکن است سویهٔ صواب یا سویهٔ نادرست داشته باشند. به دیگر سخن، اخبار منتقله که از مبدئی دیگر به مقصدی دیگر انتقال یافته‌اند، ممکن است با مبانی، پیش‌فرض‌ها، یا اندیشهٔ دین مقصد در تعارض بوده، یا نه‌تنها متعارض نباشند که در تقویت این دین هم مؤثر باشند. برای نمونه از این سویهٔ مثبت می‌توان به اخبار فضایل اهل‌بیت‌علیهم‌السلام در کتب امامیه که از کتب اهل‌سنت انتقال یافته است، اشاره نمود. این تعریف البته در مقایسه با نشانه‌گذاری این اصطلاح توسط علامه عسکری موسع بوده زیرا علامه عسکری صرفاً اخبار نادرست انتقال‌یافته را «منتقله» نام نهاده است (برای تبیین و دانسته‌های بیشتر و نیز ذکر علل و عوامل این پدیده و آثار آن به‌خصوص در آثار صدوق ر.ک: ستار، ۱۳۹۳: ۸-۱۱ و ۹۴ به بعد؛ نیز برای پی بردن به نقش اخبار منتقله در تعارض‌های کلامی درون‌مذهبی ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۹۱-۱۱۰).

۱-۲. روایت قضیب ممشوق

پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله چوب‌دستی‌ای داشت که به آن قضیب ممشوق گفته می‌شد: «وَ كَانَ لَهُ قَضِيبٌ يقَالُ لَهُ الْمَمْشُوقُ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۱۷۸)؛ اما داستان قضیب ممشوق و قصاص‌خواهی از رسول‌اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله در منابع امامیه اولین‌بار توسط صدوق و به‌عنوان حدیث ششم از مجلس ۹۲ امالی گزارش شده است (همو، ۱۳۷۶: ۶۳۳-۶۳۸). این گزارش البته قسمتی از گزارشی مفصل در باب آخرین روزهای زندگی پیامبر و اتفاقات مربوط بدان و کیفیت وفات و کفن و دفن حضرتش است.

روایت قضیب ممشوق روایتی بسیار طولانی است، بنابراین به ذکر فراز مهم و منظورِ بحث بسنده می‌شود: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا مَرِضَ رَسُولُ اللَّهِصلی‌الله‌علیه‌وآله ...ثُمَّ قَالَ يا بِلَالُ هَلُمَّ عَلَى بِالنَّاسِ فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص مُتَعَصِّباً بِعِمَامَتِهِ مُتَوَكِّئاً عَلَى قَوْسِهِ حَتَّى صَعِدَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيهِ ثُمَّ قَالَ ... إِنَّ رَبِّی عَزَّ وَ جَلَّ حَكَمَ وَ أَقْسَمَ أَنْ لَا يجُوزَهُ ظُلْمُ ظَالِمٍ فَنَاشَدْتُكُمْ بِاللَّـهِ أَی رَجُلٍ مِنْكُمْ كَانَتْ لَهُ قِبَلَ مُحَمَّدٍ مَظْلِمَةٌ إِلَّا قَامَ فَلْيقْتَصَّ مِنْهُ فَالْقِصَاصُ فِی دَارِ الدُّنْيا أَحَبُّ إِلَـی مِنَ الْقِصَاصِ فِی دَارِ الآخِرَةِ عَلَى رُءُوسِ الْمَلَائِكَةِ وَ الْأَنْبِياءِ فَقَامَ إِلَيهِ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْقَوْمِ يقَالُ لَهُ سَوَادَةُ بْنُ قَيسٍ فَقَالَ لَهُ فِدَاكَ أَبِی وَ أُمِّی يا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ لَمَّا أَقْبَلْتَ مِنَ الطَّائِفِ اسْتَقْبَلْتُكَ وَ أَنْت عَلَى نَاقَتِكَ الْعَضْبَاءِ وَ بِيدِكَ الْقَضِيبُ الْمَمْشُوقُ فَرَفَعْتَ الْقَضِيبَ وَ أَنْتَ تُرِيدُ الرَّاحِلَةَ فَأَصَابَ بَطْنِی وَ لَا أَدْرِی عَمْداً أَوْ خَطَأً فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ أَكُونَ تَعَمَّدْتُ ثُمَّ قَالَ يا بِلَالُ قُمْ إِلَى مَنْزِلِ فَاطِمَةَ فَأْتِنِی بِالْقَضِيبِ الْمَمْشُوق» (همان، ۶۳۳-۶۳۸).

ابن‌عباس می‌گوید: حضرت رسولﷺ بیمار شدند ... (در آن حالات بیماری) رو به بلال کرد و از او خواست مردم را جمع کند تا برای آنان سخن بگوید. حضرت بر فراز منبر ایستادند و بعد از حمد و ثنای الهی فرمودند: «پروردگارم سوگند یاد کرده که از ستم هیچ ستمکاری درنگذرد. ای مردم شما را به خدا هرکس مظلمه‌ای در عهدهٔ محمد دارد به پا خیزد و قصاص/پیگیری کند که جبران در دار دنیا محبوب‌تر است از تقاص پس دادن در پیشگاه پروردگار و ملکوتیان.» در این میان، از وسط جمعیت پیرمردی به اسم «سوادة بن قیس» برخاست و ادعا کرد که پیامبرﷺ در هنگام برگشت از سفر طائف، درحالی‌که سوار بر ناقهٔ غضبا بوده، تازیانه‌ای به او زده است. پیامبرﷺ پاسخ فرمودند که تعمدی در کار نبوده است و سپس به بلال فرمودند که به خانهٔ فاطمهعليها‌السلام برود و تازیانهٔ قضیب ممشوق را بیاورد. بلال درحالی‌که با صدای بلند در کوچه‌ها آواز می‌داد و مردم را به ادای حقوقی که بر ذمه‌شان بود فرامی‌خواند، رو سوی خانهٔ فاطمهعليها‌السلام نهاد. وقتی به آنجا رسید، تازیانهٔ ممشوق را از فاطمهعليها‌السلام طلب کرد. فاطمهعليها‌السلام متعجب سبب را پرسید، بلال ماوقع را به اطلاع ایشان رساند و تازیانه را از آن حضرت گرفت و به پیامبرﷺ رسانید. پیامبرﷺ تازیانه را به دست سوادة بن قیس داد و فرمود نزد من بیا و از من قصاص کن تا راضی شوی. سواده از پیامبرﷺ خواست شکم آن حضرت را ببیند تا قصاص را اجرا کند. وقتی پیامبرﷺ حاضر شدند، سواده از پیامبرﷺ اجازه خواستند که در عوض قصاص، آن حضرت را ببوسند. حضرت رسولﷺ به او اجازه دادند و فرمودند ای سوادة بن قیس از من درگذشتی یا قصاص می‌کنی؟ عرض کرد یا رسول‌الله درگذشتم. پیغمبر فرمود: «خدایا از سوادة بن قیس بگذر چنان‌که از پیغمبرت محمد درگذشت...»

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

۲. تاریخ‌گذاری روایت قضیب ممشوق

۲-۱. در منابع اهل تسنن

این روایت در صحیحین و سنن که کتب دست‌اول حدیثی اهل تسنن به حساب می‌آیند، نقل نشده است. اولین منبع از اهل‌سنت و جماعت که روایت قضیب در آن آمده، معجم الکبیر طبرانی (۲۶۰-۳۶۰ ق) است (طبرانی، ۱۴۰۴ ق: ۵۸-۶۴) .طبرانی خود از مشایخی است که شیخ صدوق ازطریق مکاتبه از او نقل حدیث کرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۴۳۵). دومین منبع، کتاب حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء از ابونعیم اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰ق) است که او نیز از طبرانی داستان را نقل کرده است (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۵ ق: ۷۳-۷۹). این گزارش اولیهٔ قضیب ممشوق در منابع اهل‌سنت، البته هم در اسناد و هم در مضمون، تفاوت‌هایی با گزارش شیخ صدوق در امامیه دارد. نقل طبرانی هم در تعداد کلمات و هم در بیان جزئیات و هم در شرح کامل داستان از گزارش شیعی تفصیل بیشتری دارد.

بعد از طبرانی هرچند این حدیث به‌دلیل سندی مورد نقد و نقض قرار می‌گیرد، باز از یک‌سو در منابعی از اهل تسنن در استناد بدان و اعتباربخشی آن کوشیده‌اند و در دیگر سو، پژوهیانی دیگر در ردّ و نقد و نقضش تلاش کرده‌اند؛ نقدهایی که جز تکرار سخن ابن‌جوزی و صرفاً همان نقد سندی نکتهٔ تازه‌ای در بر ندارد (ر.ک: ادامهٔ نوشتار).

نکتهٔ مهم دیگر آن است که به‌رغم نقد و رد و تردید ابن‌جوزی، اعتباری که طبرانی برای صحت این نقل قائل شده، در منابع دیگر اهل تسنن، حتی بعد از ابن‌جوزی نیز به دیده قبول نگریسته شده است؛ ازجمله: ابن‌حمدون (م ۵۶۲ق) در تذکرهٔ حمدونیه (ابن‌حمدون، ۱۹۹۶م، ج۹: ۱۵۳-۱۵۸ با تکرار تمام حدیث)؛ عِراقی (۸۰۶ق)؛ ابن‌سبکی (۷۷۱ق) و زبیدی (۱۲۰۵ق) در تخریج أحادیث إحیاء علوم الدین (حداد، ۱۴۰۸ق، ج۶: ۲۵۴۳ به بعد)؛ محمد بن یوسف صالحی شامی (۹۴۲ق) در سبل الهدی والرشاد (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج۱۲: ۲۲۹) در قبول و صحت و استناد به حدیث یادشده کوشش کرده‌اند.

البته بوده‌اند در بین اهل‌سنت دیگرانی که ضمن نقل مفصل روایت به وضاع بودن ابن‌منعم (از راویان قضیب ممشوق) تصریح کرده‌اند؛ ازجمله هیثمی (۱۴۱۴ق، ج۹: ۲۶) و ابن‌عراق (ابن‌عراق، ۱۳۹۹ق، ج۱: ۳۳۱).

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

۲-۲. در منابع شیعه

کتاب امالی شیخ صدوق اولین و کهن‌ترین مأخذ شیعی است که روایت قضیب ممشوق را با سند متصل از بن‌عباس نقل کرده است. تفحص در کتب حدیثی نشان می‌دهد که روایت قضیب ممشوق چندان مورد توجه محدثان شیعی بعد از شیخ صدوق واقع نشده است. عدم نقل این روایت در کتب اربعهٔ امامیه و سایر کتب حدیثیِ مطرح، نشان از صحت این ادعا دارد.

در یک نمای کلی و پس از ذکر اولیهٔ این سخن توسط صدوق، این حدیث به ترتیب زیر در ادوار تاریخی مورد استناد محدثان و اندیشمندان امامیه قرار گرفته است:

الف) عدم یادکرد حدیث بعد از نقلِ صدوق تا قرن ششم؛

ب) ذکر مرسل گزارش قضیب ممشوق در قرن ششم: فتال نیشابوری (۱۳۷۵: ۷۳-۷۵) و ابن‌شهرآشوب (۱۳۷۹ق: ۲۳۵ و ۲۳۶)؛

ج) در قرن هفتم، یوسف بن حاتم شامی، حدیث را از ابن‌شهرآشوب نقل کرده است (شامی، ۱۴۲۰ق: ۱۹۲-۱۹۳).

د) در قرن دهم، تسلیة المُجالس و زینة المَجالس آن را نقل کرده است (حسینی موسوی، ۱۴۱۸ق: ۲۳۳-۲۳۴).

ه) از میان جوامع روایی متأخر نیز بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۲: ۵۰۸-۵۰۹) و مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (نوری، ۱۴۱۸ق: ۲۷۷-۲۸۸) این حدیث را نقل کرده‌اند.

و) در دورهٔ معاصر، داستان حلالیت‌طلبی پیامبرﷺ (با نقل از امالی صدوق) علاوه‌بر اینکه بارها در کتب حدیثی نقل شده است؛ از آن جمله آیت‌الله بروجردی در جامع احادیث الشیعه (بروجردی، ۱۳۸۰ق، ج۳۱: ۲۹۴) و مرحوم هاشمی خوئی در منهاج البراعه (۱۳۸۶ق، ج۱۲: ۲۳۳) نام‌بردارند؛ چنان‌که بسیاری از فقیهان بدین نقل در مقام افتا استناد نموده‌اند (ر.ک: ادامهٔ همین نوشتار). گفتنی است ذکر آن در منابر و محافل هم در دورهٔ اخیر گسترش فراوانی یافته است.

۳. نقد قضیب ممشوق در منابع اهل‌سنت

۳-۱. نقد سندی

در میان اهل‌سنت نقد بر این حدیث، بیشتر نقد سندی است و متن یا مورد توجه قرار نگرفته یا

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

به‌اجمال و ابهام از آن گذشته‌اند. گویا اولین نقد جدّی بر این حدیث توسط ابن‌جوزی (م ۵۹۷ق) است. ابن‌جوزی این حدیث را از موضوعات معرفی کرده است. ابن‌جوزی از صفحهٔ ۲۹۵ تا ۳۰۱ الموضوعات خود و با عنوان یک روایت و در «باب ذکر وَفَاته صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَسَلَّم» این حدیث را آورده و سپس فقط به چند خطی در نقد این روایت بسنده کرده و آن را کافی دانسته است. لحن وی هنگام صحبت دربارهٔ این حدیث، تند و شدید است. او محتوای حدیث را محال دانسته و جاعل آن را مورد لعن و نفرین قرار داده است. ابن‌جوزی چنین نسبت‌هایی را نه شایستهٔ حضرت رسول می‌بیند و نه حتی شایستهٔ اصحاب ایشان. او از خداوند برای کسانی که با جعل و طرح چنین منسوباتی سعی در مخدوش کردن چهرهٔ شریعت دارند، لعن و عذاب درخواست می‌کند. او، عبدالمنعم بن ادریس را متهم این قضیه دانسته است (قرشی (ابن‌جوزی)، ۱۴۱۵ق: ۲۹۵-۳۰۱). در متهم بودن عبدالمنعم بن ادریس یمانی (تقریباً ۱۳۰-۲۲۸ق) به دو خصوصیت وی می‌توان اشاره کرد: نخست خواندن او به صفتِ «کذّاب» توسط علمای سلف اهل‌سنت همچون مدینی و احمد بن حنبل و ابن‌معین و سپس توسط ابن‌جوزی (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۷، ج۴: ۷۳) و دیگری خواندن او با لقب قصّاص. از او که نوهٔ دختری وهب بن منبه بوده نیز با شاگردی نزد پدربزرگش ـ که حتی از دروغ بستن بر او نیز ابا نداشت (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۲: ۶۶۸) ـ شاید چیزی جز این صفات انتظار نباید داشت (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج۷: ۲۵۷). شاید این عبارت ذهبی جامع‌ترین نقد در احوال این راوی باشد: «مشهور قصّاص، لیس یعتمد علیه. ترکه غیر واحد، وأفصح أحمد بن حنبل فقال: کان یکذب علی وهب بن منبه وقال البخاری: ذاهب الحدیث» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۲: ۶۶۸).

در دوره های بعد هم حدیث‌شناسانی که بدین خبر به دیدهٔ نقد نگریسته‌اند، در نقد سندی، جز نقل همین نقد، افزودهٔ دیگری بر نقد سندی این خبر ندارند.

۳-۲. نقد کلامی

ناقدانی دیگر نیز با استناد بدین سخن حضرت فاطمه علیها السلام در این داستان تاریخی که فرموده‌اند: «یا أَبَتَاهُ الآنَ انْقَطَعَ عَنَّا جِبْرِیلُ، وَکَانَ جِبْرُیلُ یأْتِینَا بِالْوَحْی مِنَ السَّمَاءِ» (ابن‌جوزی، ۱۴۱۵ق:

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

۳۰۱) آن را در تعارض با اختصاص نزول وحی بر پیامبرﷺ ـ نه اهل‌بیت و پیامبر ـ دانسته و این خبر را مورد رد و نقد قرار داده‌اند (جعفریان و محمودی، ۱۳۹۵: ۵۸).[۱]

۴. نقد قضیب ممشوق در منابع امامیه

برخلاف اهل تسنن، ناقدان شیعی بیشتر به متن خبر نگریسته و از این دریچه به رد خبر کوشیده‌اند. اما برخلاف نقادی این خبر در سابقهٔ طولانی‌اش در اهل تسنن، نقد خبر قضیب ممشوق در امامیه به دورهٔ حاضر بازمی‌گردد. سه نقد مکتوب و پژوهشی در این زمینه عبارت‌اند از:

۴-۱. نقدهای آیت‌الله معرفت

به باور او، ازجملهٔ روایاتی که به‌منظور کاستن از شأن و مقام نبوت جعل شده، روایت قضیب ممشوق است. وی حدیث قضیب را به دلایل زیر مخدوش دانسته است:

۱. رجال سند صدوق در این حدیث اکثراً افرادی مجهول یا ضعیف‌اند.

۲. متن حدیث با اصول مذهب سازگاری ندارد، چون در مورد غیرعمد، قصاص تشریع نشده است.

۳. زدن با عصا اساساً قصاص ندارد.

۴. سوادة بن قیس در زمرهٔ اصحاب پیامبرﷺ شناخته نشده است (معرفت، ۱۳۸۵: ۶۷-۷۰).

شوشتری نیز بر این باور تأکید دارد که در بین اصحاب پیامبرﷺ سوادة بن قیس نامی وجود ندارد. ازاین‌رو وی احتمال می‌دهد سوادة بن قیس تصحیفی از صحابی شناخته‌شدهٔ پیامبر یعنی سوید بن قیس باشد، اما بلافاصله متذکر می‌شود که این داستان درخصوص او و قصاص‌خواهی ذکر نشده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج۵: ۳۳۲)؛ هرچند از ظاهر عبارات رجالیونی دیگر همین داستان و انتهای آن، که عبارت است از دعای پیامبرﷺ در حق سواده را شاید بتوان به‌عنوان دلیلی بر حسن وی برداشت نمود (مامقانی، ۱۳۸۱ش، ج۳۴: ۶۲).

نویسندگان متأخر دیگری در نقد این خبر کوشیده‌اند. محققانی با کاربست نظریهٔ روایت‌شناسی در تحلیل روایت و متن خبر، این روش را مؤید نظر محدثان در جعل خبر

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

دانسته‌اند (جعفریان و محمودی، ۱۳۹۵: ۵۸) و دیگرانی به دلایل ضعف سندی به‌جهت عبدالمنعم بن ادریس و وهب بن منبه و ناسازگاری داستان با عصمت پیامبرﷺ و تضادهای درونی در نقل و تفرد صدوق در نقل در امامیه، خبر را مردود و آن را از اخبار منتقله دانسته‌اند (اخوان‌مقدم و قهرمانی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۱۹۳-۲۱۶).

۵. عیارسنجی نقدهای سندی

۵-۱. عیارسنجی نقدهای سندی اهل تسنن بر حدیث قضیب ممشوق

در منابع اهل‌سنت و جماعت دو سند برای حدیث قضیب ممشوق موجود است. اختلاف این دو سند تنها در یک طبقه است که آن‌هم در اثر نقل منبع متأخر از متقدم است. در اینجا از میان دو سند موجود در روایات اهل‌سنت، سند طبرانی به‌دلیل تقدم زمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این سند چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَرَاءِ، ثنا عَبْدُ الْمُنْعِمِ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، وَ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ.»

۱. محمد بن احمد بن البراء: او در تراجم و رجال اهل‌سنت توثیق شده است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج۱: ۲۸۱).

۲. وهب بن منبه: منابع اهل‌سنت او را صاحب قصص و از أحبار علمای تابعین معرفی کرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج۵ و ۷: ۱۴۸ و ۳۲۱؛ شافعی، ۱۹۹۵م، ج۶۳: ۳۷۶). ذهبی می‌گوید او کثیرالنقل از کتب اسرائیلیات و ثقه و صادق است. العجلی وی را ثقه دانسته است. او معتقد است که وهب بن منبه را، فقط الفلاس تضعیف کرده درحالی‌که جماعتی او را توثیق کرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج۷: ۱۴۸). شافعی و ابن‌حبان و تاریخ مدینة دمشق نیز بر وثاقت او صحه گذاشته‌اند (عجلی الکوفی، ۱۴۰۵ق، ج۲: ۳۴۵؛ شافعی، ۱۹۹۵م، ج۶۳: ۳۷۶).

۳. عبدالمنعم بن ادریس: او پسرِ دخترِ وهب بن منبة است. او روایات بسیاری ازطریق پدرش از وهب نقل کرده است. نوع رجالیون او را تضعیف نموده‌اند. عراقیون نیز از وی حدیث نقل کرده‌اند (تمیمی بستی، ۱۳۹۶ق، ج۲: ۱۵۷). نسائی او را ثقه نمی‌داند (نسائی، ۲۰۱۱م: ۷۰). بخاری هم او را با عبارت «ذاهب‌الحدیث» تضعیف کرده است (تمیمی بستی، ۱۳۹۶ق، ج۲: ۱۵۷؛ ذهبی، ۱۹۹۵م، ج۴: ۴۱۹).

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

در إسناد حدیث قضیب ممشوق از طبرانی، به‌جز عبدالمنعم بـن ادریـس بقیـه ثقـه هسـتند. بسیاری از محدّثان اهل‌سنت حدیث قضیب ممشوق را در کتبشان ذکـر کـرده و عبـدالمنعم بـن ادریس را در این حدیث آفت دانسته‌اند (هیثمی، ۱۴۰۷ق: ۳۱؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷؛ کنانی، ۱۳۹۹ق: ۳۳۱؛ لکنوی، ۱۹۸۹م: ۴۱؛ قرشی، بی‌تا، ج۱: ۲۲۳).

در این حدیث، مهم‌ترین گرانیگاه نقادانهٔ ابن‌جوزی به‌واسطهٔ عبدالمنعم بن ادریـس بـه‌سـبب اتهام او به جعل است.اما بنابر دلایلی این مسئله سبب نمی‌شود که اصالت این حدیث زیر سؤال برود و تمام متن آن داخل در دایرهٔ موضوعات قلمداد شود.

در نقدِ این موضعِ نقادانهٔ ابن‌جوزی تذکار چند مطلب قابل توجه است:

الف) می‌دانیم سند ضعیف به‌تنهایی هرچند می‌تواند قرینه‌ای بر ضعف خبر باشد، نمی‌تواند لزوماً دال بر جعل و تحریف خبر باشد. حدیث قضیب در سندی متفاوت در منـابع امامیـه نقـل شده که عبدالمنعم بن ادریس در آن حضور ندارد. بنابراین، نقد ابن‌جوزی در سند به‌تنهایی بـرای اثبات وضع کافی نیست. برعکس، با توجه به سند مقبول حدیث در امامیه، نقل طبرانی نیـز بایـد تلقی به قبول شود. بااین‌حال، حتی اگر این حدیث را در سند ضعیف بدانیم، قراینی دیگر بر قوت متنی آن داریم که با انجبار ضعف سندی دلایلی بر صـحت آن بنـا خـواهیم نمـود (ر.ک: ادامـه نوشتار).

ب) نکتهٔ مهم دیگر در این بین، توجـه بـه خطاهـای روش‌شـناختی ابن‌جـوزی در احادیـث موضوع است. اگر برای یک حدیث که در یک طریق موضوع است، طرق دیگـری وجـود داشـته باشد که در آن طرق وضع و جعل پدیدار نباشد، آن حدیث می‌تواند از دایـرهٔ موضـوعات خـارج شود. بسیاری از بزرگان اهل‌سنت این دیدگاه را متذکر شده‌انـد. در تنزیـه الشـریعه از ابوالحسـن الکنانی آمده است که حدیث منکر اگر طرقش متعدد باشد، به درجهٔ ضعف قریب یا حتی حسن ارتقا می‌یابد (کنانی، ۱۳۹۹ق، ج۱: ۳۸۳).

با تتبع در منابع ابن‌جوزی مشخص می‌شود که در مورد بسیاری از احادیث، طرق موجود در دیگر مصادر را در نظر نگرفته است. حال این رفتار او یا آگاهانه بوده یا آن‌گونه کـه ذهبـی عقیـده دارد، از تبعات حافظ نبودن وی بوده است (سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۴۸۰-۴۸۱). در هر صورت ایـن

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

مسئله خطای روشی او محسوب می‌شود و انتقاداتی را برای او در بین دانایان اهل تسنن به همراه داشته است.

ابن‌حجر عسقلانی می‌گوید ابن‌جوزی مانند کسی است که در تاریکی شب هیزم جمع می‌کند؛ او آنچه را نقل می‌کند، مورد بررسی قرار نمی‌دهد (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ج۲: ۶۷) و دیگری هم کتاب‌هایش را پر از اغلاط دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۲۱: ۳۷۸). ذهبی معتقد است او ذوق محدّثان و نقادی حافظان مبرز را نداشته است (به نقل از سیوطی، ۱۳۹۶ق: ۶۱)؛ شیوه‌ای که حتی دور از پرهیز و تقوا دانسته شده است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ج۱: ۱۶). چه‌بسا او در موارد فراوانی احادیث صحیح و حسن را نیز به‌عنوان موضوعات قلمداد کرده است (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۹).

بنابراین برای اظهارنظر قطعی دربارهٔ وضع و جعل در یک حدیث، اتکای صرف بر دیدگاه ابن‌جوزی صحیح نیست و تأملات دقیق‌تری را می‌طلبد.

یکی از نقدهای مهم بر او آن است که او در بیشتر موارد در بررسی احادیث، طریقی از حدیث را محور قرار داده که در آن راوی یا راویان متهمی وجود دارد و همان را دستاویز طرد روایت قرار داده و دیگر طرق صحیح را نادیده انگاشته است (سخاوی، ۱۴۰۳ق، ج۱: ۲۵۵). او گاه حتی میان حدیثی که با بیش از ده طریق نقل شده با حدیثی که تنها یک طریق دارد، تفاوتی قائل نشده است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ج۱: ۱۶).

در مورد حدیث قضیب ممشوق، اگر طریق طبرانی در حلیة الاولیاء به‌واسطهٔ عبدالمنعم بن ادریس آلوده به شائبهٔ جعل است، در طریق شیخ صدوق به این حدیث این مشکل وجود ندارد. ازقضا طریق صدوق به خبر قضیب ممشوق نیز سنی می‌باشد که توسط ابن‌جوزی نادیده انگاشته شده است.

ج) شاید چشم بستن ابن‌جوزی بر طرق دیگر بعض احادیث، ریشه در انگیزه‌ها و انگیزش‌های درونی او در مواجهه با امامیه دارد. ابن‌جوزی در آثارش به بسیاری از عقاید شیعه واکنش نشان داده و آن‌ها را بدعت و شیعیان را بدعت‌گذار دانسته است. عبارات این روایت طبق نقل طبری نشانگر میزان حب اهل‌بیت علیهم‌السلام به شخص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و نیز جایگاه آنان در نزد پیامبر و گواهی پیامبر به شأن و مقام آنان دارد. از یک‌سو اهل‌بیت علیهم‌السلام در فکر فدایی امام شدن و بلاگردان

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

حضرتش در صحنه حضور می‌یابند و از دیگر سو، پیامبرﷺ با عباراتی بر علو ایمان آنان صحه می‌گذارد. در این نقل ابن‌عباس سخنانی وجود دارد که دال بر شأنیت و جایگاه والای اهل‌بیتﷺ هم در نزد پیامبرﷺ و هم در بین اهالی آسمان است؛ ازجمله نزول وحی بر اهل‌بیتﷺ و شأنیت و مقام والای علی‌علیه‌السلام در نزد پیامبرﷺ یا عدم یادکرد خلیفهٔ سوم.[۲]

اما طبرانی برخلاف ابن‌جوزی رویکرد متعادل‌تری درخصوص فضایل اهل‌بیتﷺ و امامیه دارد و این مطلب در معاجم سه‌گانهٔ او هویداست. عاملی در فضائل امیرالمؤمنین و اهل‌بیتﷺ در «معجم»های طَبَرانی، گوشه‌ای از نقل‌های او را در این خصوص نمایانده است. شاید در بر داشتن روایت طبرانی بر فضایل متعدد اهل‌بیتﷺ و رویکرد تعارضی ابن‌جوزی با امامیه، او را بدین نقطه سوق داده که از اسناد دیگر این روایت روی برتافته و صرفاً به همین سند و فقط یک تضعیف بسنده و روایتی چنین ارزشمند را نفی کند.

باب دوم کتاب تلبیس ابلیس ابن‌جوزی با عنوان «فی ذم البدع و المبتدعین» به نکوهش بدعت‌ها و بدعت‌گذاران اختصاص داده شده است. او در این باب، بدعت‌گذاران را در شش گروه اصلی معرفی می‌کند که روافض یا شیعیان یکی از آنان است.

لحن کلام ابن‌جوزی، در تشریح وضعیت حدیث قضیب ممشوق شدید و بدون ارائهٔ استدلال است. درخواستِ کیفر، نفرین، کاربستِ عنوان «تخلیط بارد» در وصف محتوای حدیث و شایسته ندانستن این محتوا برای رسول خداﷺ و اصحاب ایشان عناصری هستند که لحن ابن‌جوزی را در مواجهه با حدیث قضیب ممشوق شکل داده‌اند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، جای عنصر استدلال در لحن ابن‌جوزی خالی است و سخنان او بیشتر تبلور احساسات اوست؛ چه‌بسا خود او احساس قلبی را میزان و معیار سنجش احادیث دانسته و می‌گوید قلب هنگام شنیدن احادیث صحیح ساکن است همان‌گونه که هنگام مواجهه با احادیث ناصحیح در اضطراب و خلجان است (ابن‌جوزی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۱۴ و ۲۳).

بنابراین از دیدگاه ابن‌جوزی، امامت و هرگونه ارتباط جبرئیل با جز شخص پیامبرﷺ پذیرفته نیست و در نظام اندیشگی وی بدعت شمرده می‌شود. بنابراین قابل انتظار است که در نظرگاه وی حدیثی که در آن صحبت از ارتباط فرشتهٔ وحی با اهل‌بیت پیامبرﷺ است جعلی قلمداد گردد.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

بنابراین اشکالات و نظرات ابن‌جوزی در الموضوعات حول حدیث قضیب ممشوق، حداقل بر روایت شیخ صدوق انطباق ندارد.

۵-۲. عیارسنجی نقدهای سندی امامیان بر حدیث قضیب ممشوق

در میان شیعیان برخی افراد، براساس حکم اهل‌سنت در مورد حدیث قضیب ممشوق، دیدگاه آنان به‌ویژه ابن‌جوزی را، به طریق نقل‌شده توسط شیخ صدوق تعمیم داده و به این واسطه حکم بر جعل روایت امالی داده‌اند (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۶۷-۷۰؛ اخوان‌مقدم و قهرمانی‌نژاد، ۱۳۹۸ش: ۱۹۳-۲۱۶). فی‌الواقع اینان متن خبر را به نقل امامیه به تیغ نقد سپرده‌اند و سند را به روایت اهل تسنن، درحالی‌که یکسان انگاشتن و انطباق این دو مسئله و به تبع آن صدور حکمی یکسان، به‌دلیل تفاوت در نقل‌های شیخ صدوق و طبرانی، هم در سند و هم در مضمون، از اساس امری اشتباه است.

عبدالمنعم بن ادریس که عامل جعل در طریق طبرانی است، در طریق شیخ صدوق حضور ندارد. لذا پشتوانه‌ای برای انتساب حکم جعل بر طریق شیخ صدوق وجود ندارد. به‌علاوه، إسناد روایت نقل‌شده در امالی برای حدیث قضیب، در مصادر اهل‌سنت إسنادی شناخته‌شده است و این نشان از آن دارد که مرجع شیخ صدوق در نقل از مرجع طبرانی متفاوت بوده، یعنی در واقع شیخ صدوق روایت خویش را از مصدری دیگر که جعلی هم نبوده، اخذ کرده است.

شهید ثانی گفته است اگر روایتی از جهت سند ضعیف و مشکوک به جعل باشد، سزاوار است که همان روایت با همان سند منسوب به ضعف دانسته شود، نه متن آن روایت به‌صورت مطلق؛ زیرا چه‌بسا متن آن روایت ازطریق دیگر معتبر و صحیح باشد (عاملی جبعی، ۱۴۰۸ق: ۱۶۳-۱۶۵).

از میان منتقدان، هم در اهل تسنن و هم امامیه، هیچ نقد سندی بر سند امامی حدیث وارد نشده است. این خود قرینه‌ای بر قوت سند این روایت در امامیه است. نه از عبدالمنعم و وهب در نقل طبرانی در سند صدوق خبری است و نه از حضور راوی دیگر که متهم به ضعف باشد. ازآنجاکه قوت سند این روایت در نقل امامیه قرینه‌ای بر صحت این خبر خواهد بود، در اینجا تحلیل و بررسی می‌شود.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

سند روایت قضیب در منابع شیعه چنین است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمْدَانَ الصَّيدَلَانِي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الْوَاسِطِي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيدٍ الْجَرْمِي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ.»

۱. محمد بن ابراهیم بن اسحاق الطالقانیّ ابوالعباس المکتّب

صدوق بنا به گزارش خصال و معانی از او در ری حدیث شنیده است. مدخل محمد بن ابراهیم در نرم‌افزار صدوق ۳۵۷ یافته دارد که تقریباً بیش از ۳۴۰ مورد اشارتی به اوست. نام کاملش چنین است: ابوالعباس مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ طالقانی که صدوق در موارد زیاد از او به ترضی یاد نموده است. برخی از رجالیون متأخّر شیعه حکم بر توثیق وی کرده‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج۶: ۳۵۹). صدوق از او در الفقیه هم نقل کرده اما این حدیث را نقل نکرده؛ این یعنی ممکن است صدوق هم حدیث را فقهی ندانسته است. مکتب از مشایخ اجازه است (نوری، ۱۴۱۸ق، ج۳: ۵۵۴-۵۵۵) که ازنظر رجالیون دال بر توثیق اوست. هرچند او در طریق شیخ صدوق به احمد بن سعید واقع شده، به‌سبب حضور او بعض رجالیون طریق را ضعیف دانسته‌اند (خوئی، بی‌تا، ج۳: ۶۶)؛ اما اکثراً قول به وثاقت وی داده‌اند (نوری، ۱۴۱۸ق، ج۳: ۵۵۴-۵۵۵).

۲. محمَّد بْن حَمْدان الصَّيدَلانِي: نام کاملش «محمد بن حمدان بن حماد الصیدلانی» است. وی ثقه و در فقه بر مذهب احمد بن حنبل بوده است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج۲: ۲۸۷).

۳. محمد بن مسلم الواسطی: سومین فرد زنجیرهٔ سند حدیثِ قضیب، محمد بن مسلم الواسطی است که فردی با این نام در کتب رجال شیعه وجود ندارد. رجال خوئی برحسب عادت مألوف در گردآوری تمام اسما و عناوین مشابه در ذیل یک اسم، تمامی محمد بن مسلم‌ها را نیز ذیل این عنوان گرد آورده است، اما هیچ‌کدام «الواسطی» نیستند (خوئی، بی‌تا، ج۱۷: ۲۳۳-۲۵۹).

با رجوع به منابع حدیثی اهل‌سنت مشخص می‌شود که «محمد بن مسلم الواسطی» در واقع «محمد بن مُسَلمة بن الولید بن عبد الملک ابو جعفر الطیالسی الواسطی» است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج۳: ۳۰۵). دلایلی دال بر صحت این مدعا وجود دارد؛ ازجمله اینکه فرد مذکور

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

در بسیاری از طرق سنی (مزی، ۱۹۸۰م، ج۲۹: ۲۰۳) موجود در کتب اهل‌سنت و جماعت از یزید بن هارون روایت کرده و یزید بن هارون نیز مشیخهٔ وی در إسناد شیخ صدوق است.

دوم اینکه با تتبع نگارنده، حدیثی در کتب اهل‌سنت یافت شد که بخش اعظم إسناد آن همان إسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب ممشوق است. آن سند سنی از این قرار است: «محمد بن حمدان بن الصیدلانی حدثنا محمد بن مسلمة الواسطی حدثنا یزید بن هارون حدثنا خالد الحذاء عن أبی قلابة عن بن عباس» (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج۵: ۳۸۱).

تمام افراد قبل و بعد از محمد بن مسلمة در این إسناد، با إسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب ممشوق مشترک‌اند. بنابراین «محمد بن مُسلم الواسطی» حاضر در امالی باید همان «محمد بن مسَلمه» از اهل‌سنت باشد. هرچند برخی از رجالیون اهل تسنن محمد بن مسلمه را تضعیف کرده‌اند، دارقطنی وی را توثیق کرده است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج۳: ۳۰۵). در منابع از محمد بن مسلمه با عنوان صاحب هارون یاد شده است (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج۶: ۳۳۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج۵: ۳۸۱).

۴. محمد بن هارون: این شخص به دو قرینه در واقع «یزید بن هارون» است. این‌طور به نظر می‌رسد إسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب، براثر گذر زمان و یا اشتباه نساخ دچار تحریف و تصحیف گردیده است. دو قرینه‌ای که ما را بر هویت یزید بن هارون رهنمون می‌سازند عبارت‌اند از:

۱. تشابه و اشتراک إسناد شیخ صدوق در رجال سند با إسنادهایی در منابع اهل‌سنت که در آنجا «یزید بن هارون» به‌جای «محمد بن هارون» از «خالدالحذاء» روایت می‌کند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج۵: ۳۸۱).

۲. اینکه در منابع اهل‌سنت از یزید بن هارون به‌عنوان مشیخهٔ محمد بن مسلمة الواسطی یاد شده که این وضعیت در إسناد شیخ صدوق نیز برقرار است (مزی، ۱۹۸۰م، ج۳۲: ۲۶۶).

بنابراین رجل مورد مناقشه، در اصل یزید بن هارون بوده و نام کامل او «یزید بن هارون بن زاذی» است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج۱۴: ۳۳۷) . ابوحاتم او را امام و صدوق دانسته که از مثل او سؤال نمی‌شود (= وثاقت وی بی‌نیاز از بررسی است) (مزی، ۱۹۸۰م، ج۳۲: ۲۶۷). العجلی با الفاظ متعبد، متنسک و ثبت فی الحدیث به مدح وی پرداخته است (عجلی الکوفی، ۱۴۰۵ق،

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

ج۲: ۳۶۸). علی بن المدینی او را ازجملهٔ ثقات معرفی کرده است (مزی، ۱۹۸۰م، ج۳۲: ۲۶۷). ابوزرعه و العجلی و ابوحاتم نیز حکم بر وثاقت یزید بن هارون داده‌اند (رازی التمیمی، ۱۹۵۲م، ج۹: ۲۹۵؛ عجلی الکوفی، ۱۴۰۵ق، ج۲: ۳۶۸؛ مزی، ۱۹۸۰م، ج۳۲: ۲۶۷).

۵. خَالِدالْحَذَّاء: او خالد بن مهران است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۱۳؛ یحیی بن معین، ۱۹۷۹ م، ج۴: ۱۲۵). ثقه است (ابوحفص الواعظ، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۷۶). نام کاملش «خالد بن مهران الحذاء ابوالمنازل بصری» است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۰۴). خالد بن الحذاء اهل بصره بوده و ولای بنی‌مجاشع را داشته است. کنیه‌اش ابوالمنازل بوده و از ابوقلابه حدیث نقل می‌کرده است (تمیمی بستی، ۱۹۷۵م، ج۶: ۲۵۳؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۰۴).

۶. أبوقلابه و عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيد الْجَرْمِي: در سند موجود در امالی، ابوقلابه از عبدالله بن زید جرمی روایت می‌کند اما بررسی کتب تراجم و متون حدیثی اهل‌سنت نشان می‌دهد که ابوقلابه، کنیهٔ عبدالله بن زید الجرمی است و این دو عنوان در واقع یک نفرند. ظاهراً در اینجا نیز در سند شیخ صدوق، براثر گذر زمان یا اشتباه نساخ تصحیفی صورت گرفته است.

قراینی دال بر این مسئله وجود دارند؛ ازجمله در ترجمهٔ خالدالحذاء آمده است که او از ابی‌قلابه حدیث نقل می‌کرده است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۰۴). در تاریخ ابن‌معین هم آمده است که از یحیی شنیدم که اسم ابی‌قلابه عبدالله بن زید است. یحیی بن معین، ۱۹۷۹م، ج۴: ۱۵۹) ابن هبةالله بن عبدالله الشافعی نیز به نقل از ابوالبرکات از معاویة بن صالح می‌گوید که از یحیی بن معین شنیده است که در تسمیهٔ اهل بصره ابوقلابه را عبدالله بن زید جرمی نامیده است (ابن هبةالله بن عبدالله الشافعی، ۱۹۹۵م، ج۲۸: ۲۸۸). با مراجعه به منابع حدیثی اهل‌سنت احادیث بسیاری مشاهده می‌گردد که ازطریق خالدالحذاء، از ابوقلابه عبدالله بن زید الجرمی روایت شده است (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ج۱: ۲۸۶).

در کتب تراجم نیز کتابی با عنوان مرسلات خالد از ابوقلابه دیده می‌شود. در منابع اهل‌سنت هم از ابوقلابه با عنوان صاحب ابن‌عباس یاد شده است (تمیمی بستی، ۱۹۷۵م، ج۵: ۵) و در آخر اینکه پیش‌تر ذکر شد که سندی شبیه سند شیخ صدوق در منابع اهل‌سنت یافت شد که در آن سند نیز ابوقلابه همان عبدالله بن زید الجرمی است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج۵: ۳۸۱).

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

با این تفاصیل، فردی که در سند امالی، خالدالحذاء از او روایت کرده و او نیز از ابن‌عباس روایت کرده، ابوقلابه عبدالله بن زید الجرمی است و این دو، یک نفر واحدند. عبدالله بن زید الجرمی، از تابعین متعبّد و عظیم‌القدر بصره بوده است (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۹۴) وی توثیق شده است (همان، ج۷: ۲۹۶).

نقطهٔ ضعف این إسناد، متوجه محمد بن مسلمة الواسطی است. بنا بر نظر برخی رجالیون مبنی‌بر اینکه اصل مصاحبت با مشایخ ثقه موجب توثیق است، می‌توان الواسطی را، بنا بر این نکته که در منابع از او با عنوان «صاحب هارون» یاد شده است، توثیق کرد و درمجموع حکم به صحت إسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب داد.

تفحص در کتب تراجم و مصادر رجالی اهل‌سنت مشخص می‌سازد که هیچ‌یک از رجال روایت امالی نه‌تنها مجهول نبوده، بلکه از رجال موثق و مورد اعتماد در حدیث هستند. ضمن اینکه جز در یک موردِ «محمد بن مسلمه» که بنا بر معدود اقوالی جرح شده، راوی ضعیفی در این طریق وجود ندارد. مجهول بودن سوادة بن قیس هم، وقتی محل اشکال است که وی در طریق روایت امالی باشد، درحالی‌که او فقط در متن روایت وارد شده است.

۶. دفاع از اصالت حدیث و عیارسنجی نقدهای متنی

از میان اهل‌سنت، این ابن‌جوزی است که از حدیث به‌عنوان «تخلیط بارد» یاد کرده و گفتار را مناسب شأن پیامبرﷺ نمی‌داند اما در امامیه نقدها بیشتر به‌لحاظ متنی و تعارضات فقهی و کلامی است. ازاین‌رو ابتدا باید نقطهٔ دید/point of view خود را به حدیث تعیین نماییم. آیا این گزارش دارای اعتباری فقهی است یا اخلاقی یا... ازاین‌رو در دفاع از اصالت حدیث در ادامه این نکته را روشن می‌کنیم. پس از آن مشخص خواهد شد که تنافی به عصمت یا التزام با سهوالنبی در این روایت صدق نمی‌کند.

۶-۱. قضیب ممشوق: در کشاکش داوری فقه و اخلاق

همهٔ رفتارها و تمامیت سیرهٔ نبوی را شاید نتوان با معیار فقه مصطلح سنجید؛ به‌خصوص به‌دلیل اهمیت فوق‌العادهٔ حق‌الناس، می‌توان در حق معصوم گفت عمد و غیرعمد در تکلیف ایشان، اثر یکسان دارد. پیامبرﷺ در مقام اوج تقرب الهی بسیاری از حتی امور مباح و حلال را بر خود حرام

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

کرده بود تا آنجا که قرآن لب به اعتراض به این سختگیری پیامبر گشود (ر.ک: تحریم: ۱). او نهایت حساسیت و دقت را در حقوق الهی و انسانی به خرج می‌دهد تا هیچ حقی ولو سهواً و از روی غیرعمد نیز بر دوشش سنگینی نکند.

صدوق هم اتفاقاً بدین حدیث قضیب ممشوق از همین منظر اخلاقی و نه فقهی نگریسته است. صدوق در کتب فقهی خود نه در الفقیه و نه در المقنعه هیچ‌گاه بدین حدیث در مقام استنباط حکم شرعی استناد نکرده است. با وجود صحت حدیث در نظر صدوق، چرا او باید در بخش قصاص الفقیه یا دیگر آثار فقهی‌اش از این حدیث اعراض نماید؟ جز این دلیلی دارد که صدوق این حدیث را از دید اخلاقی نگاه کرده نه فقهی؟ دانایان به سیرهٔ دانشی صدوق به روش او در نقل احادیث در کتب متعدد آشنا هستند. برای نمونه، او احادیث فراوانی را در علل الشرایع یاد نموده که حاوی تضمن قواعد و ادلهٔ فقهی هستند؛ اما او هیچ‌گاه بدان نه فتوا داده نه در فقه بدان استناد نموده و بل در بعض موارد تصریح نموده که بدان حدیث که نقل نموده مثلاً از جنبهٔ علل نظر داشته وبدان فتوا نداده است (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ش، ج۲: ۳۵۰، ۴۰۵، ۴۴۱، ۵۰۱ و...).

توجه به نقل قبل از حدیث قضیب ممشوق در همین جلسهٔ نود و دوم امالی یعنی حدیث چهارم از این باب نیز بر باور و برداشت اخلاقی صدوق از این حدیث مؤیدی دیگر فراهم می‌کند. در نقل ماقبل حدیث قضیب ممشوق، صدوق به نقل تفسیر عصمت از هشام بن حکم پرداخته که عصمت را به دوری امام از حرص و حسد و غضب و شهوت تفسیر نموده است. این سخن درچارچوب معارف اخلاقی همواره مورد توجه بوده و نه درزمینهٔ فقهی.

اینجا نیز صدوق به‌ویژه با توجه به حدیث قبلی، نظر به بعد اخلاقی و سیرهٔ انسانی و صلح باطنی و سریرهٔ الهی پیامبرﷺ داشته است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۳۳). بنابراین نمی‌توان با استناد به قاعدهٔ فقهی این حدیث را زیر سؤال برد. اگر این داستان با اصول اخلاقی در تعارض بود، سخن ناقدان قابل تأمل بود.حدیث شمارهٔ سه همین مجلس امالی نیز بر علوّ مقام اخلاقی پیامبر و مقام حبیب بودن وی در نزد خدا و به عبارتی بر رفعت مقام عبودیت وی دلالت دارد (همان: ۶۳۱-۶۳۲). ازاین‌رو می‌توان مجموع اخبار را در کنار هم در بیان مقام والای اخلاقی پیامبر دانست که با طرح ذهنی مؤلف در کنار هم ترکیب یافته‌اند.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

۶-۲. قصاص؛ در کشاکش لغت یا حقیقت شرعیه

قصاص از مادهٔ قص در اصل لغوی به‌معنای تتبع و تعقیب امری است؛ ازاین‌رو عرب قَصَصْتُ أثره، و الْقَصَصُ: الأثر را به‌معنای پیگیری امری به کار برده و مفسران هم در همین معنا کلمهٔ قصص را در آیهٔ «**فَارْتَدَّا عَلى آثارِهِما قَصَصاً**» (کهف: ۶۴) معنا نموده‌اند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۶۷۱؛ نیز ر.ک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج۵: ۱۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج۹: ۲۷۴؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج۶: ۱۱). قصاص به‌معنای خون‌خواهی هم در اصل از همین ریشهٔ لغوی و به‌معنای پیگیری اصل جرح اتخاذ شده: «و القِصاصُ: تتبّع الدّم بالقود» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۶۷۱) که بعدها در شریعت اسلامی در حقیقت شرعیه به کار رفته است؛ چنان‌که قصه را هم قصه گویند ازآن‌رو که به‌معنای اخبار پیاپی است (الْقَصَصُ: الأخبار المتتبّعة) (همان: ۶۷۱). مادهٔ قصص به‌معنای پیروی از اثر آمده ، از آن حیث که ولیّ مقتول از اثر قاتل پیروی می‌کند، به‌دلیل آنکه به‌خاطر عملش جریمه کند؛ همان‌گونه که مجروح از عمل جارح پیگیری می‌کند که بدان قصاص گفته می‌شود و از القصّه و القصّاص گرفته شده زیرا از آن اثری که در خارج واقع شده پیروی می‌کند؛ همان‌گونه که قصه‌گو آثار و سرگذشت پیشینیان را پیگیری می‌کند. مراد از قصاص شرعی گرفتن جانی به مثل آن جنایت است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۳۱۵، به نقل از غلامرضاراوی و امیدی فرد، ۱۳۹۴ش: ۷-۲۵؛ نیز ر.ک: ابن‌عاشورا، ۱۴۲۰ق، ج۲: ۱۳۴). نگارندگان بر این باورند که کاربرد کلمهٔ «قصاص» در حدیث قضیب ممشوق نیز بر معنای لغوی توسط پیامبرﷺ اخذ شده نه در معنای حقیقت شرعیه و مخاطبان هم جز این برداشتی نداشته‌اند. تشکیل خانوادهٔ حدیث و بررسی احادیث هم‌مضمون با این نقل، دلایل بیشتری در صحت داستان قضیب ممشوق از یک‌سو فراهم نموده و از دیگر سو، نشانه‌هایی بیشتر برای دلالت قصاص بر معنای لغوی فراهم می‌کند.

توجه بدین نکته لازم است که هرچند از میان حدود شرعی، قصاص را بااهمیت‌ترین آن دانسته‌اند (مرعشی نجفی، ۱۴۱۱ق، ج۱: ۳۹)، روایات ذیل این عنوان در کتب اخبار همواره بر قصاص معهود شرعی دلالت نمی‌کند و در مواردی بر نوعی تقاص و اثر یک فعل نه‌چندان اخلاقی مثلاً زدن یک حیوان نیز دلالت دارد.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

ازجمله صاحب مستدرک بابی گشوده با عنوان «بَابُ نَوَادِرِ مَا يتَعَلَّقُ بِأَبْوَابِ قِصَاصِ الطَّرَف» (نوری، ۱۴۱۸ق، ج۱۸: ۲۸۶) که ما را در یافتن احادیث ناظر به فهم بهتر حدیث قضیب ممشوق یاری‌رسان است. در نقل اول از توصیف قیامت از حضرت علی‌علیه‌السلام و پافشاری بر عدالت الهی و دوری از ظلم در حسابرسی تأکید شده که در آن روز، خداوند حق ضعیف را از قوی می‌گیرد. در توصیف این پس‌گیریِ حق، حضرت علی‌علیه‌السلام این عبارت را استخدام نموده‌اند که «وَ لِصَاحِبِ الْمَظْلِمَةِ بِالْمَظْلِمَةِ بِالْقِصَاصِ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ وَ أُثِيبُ عَلَى الْهِبَاتِ» (همان‌جا).[۳] حضرتش این بازپس‌گیری حق را در قیامت، «قصاص» دانسته درحالی‌که قصاص به‌عنوان حقیقت شرعیه فقط دار مجالش همین دنیاست. ازاین‌رو باید قصاص را در اینجا به‌معنای لغوی منظور نمود. هستهٔ این نقل با حدیث قضیب ممشوق در عظمت ظلم و دقت در حسابرسی و سختی عقاب الهی و تقاص الهی مشترک است و می‌تواند در تفسیر آن به کار آید. همین عبارت را مقایسه کنید با سخن پیامبرﷺ در قضیب ممشوق که از ظلم و سختی قصاص آن در قیامت گفته‌اند: «أَی رَجُلٍ مِنْكُمْ كَانَتْ لَهُ قِبَلَ مُحَمَّدٍ مَظْلِمَةٌ إِلَّا قَامَ فَلْيَقْتَصَّ مِنْهُ فَالْقِصَاصُ فِی دَارِ الدُّنْيا أَحَبُّ إِلَی مِنَ الْقِصَاصِ فِی دَارِ الآخِرَةِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۳۴).

نوری در نقلی دیگر از همین باب، داستانی دیگر از سیرهٔ امام سجادعلیه‌السلام با کاربست واژهٔ قصاص نقل نموده که جز بر معنای لغوی قصاص معنا نیافته و جز در مفهوم اخلاقی قصاص بیانی نمی‌یابد. بنا به این نقل تاریخی به سند صحیح، امام سجادعلیه‌السلام از شلاق زدن شتری چموش و نافرمان ابا می‌کند و دلیل آن را خوف از مسئلهٔ قصاص می‌داند: «لَولا خَوفٌ القِصاصَ لَفَعلتُ» (نوری، ۱۴۱۸ق، ج۱۸: ۲۸۹؛ نیز ر.ک: ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج۳: ۲۷۳). می‌دانیم که از دیدگاه فقهی، زدن حیوان مطلقاً قصاص ندارد و آنچه امام را از این امر منصرف کرده، همان تقوای درونی و تأکید حضرت بر دوری از اثرات نامطلوب زدن حیوان است. خبری دیگر نیز در همین باب از امام سجادعلیه‌السلام داریم در مواجهه با غلامش که آن‌هم جز با معنای لغوی قصاص و قصاص در مقام اخلاق قابل توجیه نیست (نوری، ۱۴۱۸ق، ج۱۸: ۲۸۸). چنین است که در همین باب با همین معنای لغوی، قصاص برای همه ترسانده می‌شود: «كَمْ مِنْ مُؤْمِنٍ يرَدُّ مِنَ الصِّرَاطِ لِلْقِصَاصِ» (همان‌جا). خلط بین معنای اصطلاحی و لغوی این واژه باعث اشتباه در تحلیل و انتاج از این مفهوم در احادیث ازجمله حدیث قضیب ممشوق می‌گردد.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

ازاین‌رو باید کلمهٔ «قصاص» را در روایت مذکور و موارد مشابه بر معنای لغوی آن حمل کرد که عبارت است از «جبران، سزا و تلافی»، نه قصاص در مفهوم اصطلاحی آن؛ چنان‌که کلماتی همچون «مظلمه» (ردّ مظالم) و «یقتص» (تقاص) در سیاق روایت قضیب ممشوق امالی، و «نجس» و ذنب نیز در قرآن در معنای لغوی به کار رفته‌اند. از دید نگارندگان، این مهم‌ترین نقطهٔ دفاع از اصالت این حدیث است. اما حمل قصاص در متون دینی بر معنای لغوی نه حقیقت شرعیه از ابتکارات این قلم نیست. نویسندگان مقالهٔ «نگرشی نو به معنای قصاص در قرآن» (غلامرضاراوی و امیدی فرد، ۱۳۹۴ش: ۷-۲۵) بر این باورند که حتی در آیهٔ «**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يا أُولِي الْأَلْبَابِ**» (بقره: ۱۷۹) نیز قصاص به‌معنای لغوی باید معنا یابد تا قابل تفسیر باشد. بررسی کلیت و عمومیت این سخن در جای خود؛ اما در این نقل ابن‌عباس از قضیهٔ قضیب ممشوق، حمل بر معنای لغوی کلمهٔ قصاص، هم قراینی دارد و هم دلایلی که آن را موجه می‌سازد. قصاص در لغت به‌معنای اثر است و پیامبرﷺ با سلوک اخلاقی که قرآن آن را خلق عظیم (ر.ک: قلم: ۴) نام نهاده، در پی رفع کردن اثر تمامی افعالِ حتی ناخواستهٔ خود برای ورود به مقام نفس مطمئنه در نزد ملیک مقتدر است. کوچک‌ترین حق برای صاحبان این مکتب که حتی ممکن است ستاندن دانه‌ای از موری باشد (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۷) ظلمی تلقی می‌شود که باید صاحب حق را راضی نمود؛ هرچند در فقه مصطلح از آن به‌عنوان گناه یا تعدی یاد نشده باشد. ازاین‌رو پیامبر اکرمﷺ به‌دنبال پاک کردن اثر این فعلِ ناخواسته است و این همان معنای لغوی قصاص است. به عبارت دیگر، قدر متقین آن است که قصاص عرفی یا اخلاقی که منشأ لغوی از کلمهٔ قصاص دارد، اعم از قصاص شرعی است.

قراینی دیگر نیز در همان حدیث قضیب ممشوق معنای لغوی قصاص را صحیح‌تر نشان می‌دهد. یکجا پیامبرﷺ در خطابه‌اش از قصاص در برابر ظلم سخن گفته‌اند: «كَانَتْ لَهُ قِبَلَ مُحَمَّدٍ مَظْلِمَةٌ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۳۴)؛ درحالی‌که می‌دانیم که فقط نوع خاصی از ظلم با قصاص جبران می‌شود و در جایی دیگر و در ادامهٔ همین نقل، از قصاص در آخرت سخن می‌گوید: «فَالْقِصَاصُ فِي دَارِ الدُّنْيا أَحَبُّ إِلَي مِنَ الْقِصَاصِ فِي دَارِ الآخِرَةِ عَلَى رُءُوسِ الْمَلَائِكَةِ وَ الْأَنْبِياءِ» (همان‌جا)؛ درحالی‌که قصاص امری دنیوی است، اثر ظلم و عذاب ستم است که در روز قیامت جبران می‌شود و این همان معنای لغوی قصاص است.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

سوگند دادن مکرر پیامبرﷺ برای قصاص‌خواهی نیز قرینه‌ای دیگر بر اخلاقی بودن /نه فقهی بودن خواستهٔ پیامبر از این قصاص است. تقاضای رد حق برای یک بار رافع مسئولیت است و نیاز به تکرار در عرف فقهی برای ستاندن حق نیست؛ اما پیامبرﷺ با احساس مسئولیت بزرگی که در برابر خالق خود دارد، با تکرار این خواسته به‌دنبال ملاقات با خدای خود در بهترین حالت ممکن از پاکی است.

حمل قصاص بر معنای لغوی، البته قراینی دیگر در همین حدیث دارد که از مهم‌ترین آن می‌توان به درخواست قصاص به‌جای پیامبرﷺ توسط امام علی و حسنینؑ (و در روایت طبری حتی ابوبکر و عمر) آن‌هم به توصیهٔ حضرت زهراؑ یاد نمود (همان‌جا)؛ درحالی‌که روشن است که قصاص در تعبیر فقهی، با جایگزینی شخص یا اشخاص دیگر تحقق نمی‌یابد و اصلاً چنین اعتباری برای آن ملاحظه نشده است. هرکس خود در برابر رفتار خود که مستحق قصاص است، باید تاوان دهد و قصاص دیگری به‌جای شخص رافع این حد الهی نیست. خلاصه آنکه حمل قصاص بر معنای لغوی، آسان‌تر از انکار اصالت حدیث است. از آنچه آمد و در معرض خوانندهٔ اهل دقت به نمایش گذاشته شد، درمی‌یابیم که این سخن که «متن حدیث با اصول مذهب سازگاری ندارد، چون در مورد غیرعمد، قصاص تشریع نشده است» (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۷۰) نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد.

۶-۳. قضیب ممشوق در کشاکش تاریخ و حدیث

این حدیث، خبر از یک واقعهٔ تاریخی می‌دهد و ارزیابی واقعیات تاریخی با علوم کلام و حدیث به‌تنهایی ناقص و نادرست است. تحریفات و پیرایه‌ها، از دل یک حقیقت مسلّم تاریخی بیرون می‌آیند. یعنی در واقع نیاز است که یک رخداد تاریخی واقعیت عینی داشته باشد تا بتواند زمینه را برای تحریفات و برساختن‌ها پیرامون خود آماده سازد.

مرور تاریخ در طول زمان‌ها نشان می‌دهد که هرجا شایعات و دروغ‌پردازی‌ها شیوع پیدا کرده، حول یک رخداد عینی و واقعیت خارجی بوده است و اساساً تا حادثه و اتفاقی در بیرون رخ نداده باشد، برای جاعلان نیز مجال دروغ‌پردازی به وجود نخواهد آمد. به دیگر سخن، آنانی که قصد جعل و فریب دارند، سخن خود را در لابه‌لای حقایق پیچانده و پنهان می‌سازند تا بتوانند در

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

پس‌زمینه‌ای از اختلاط حق با باطل، نیات خود را بر مردم و تاریخ تحمیل کنند. این گروه قاعدهٔ بازی را خوب می‌دانند، چراکه آگاه‌اند که جعل در انتزاع، آنان را به مقصود نخواهد رساند؛ چون در تاریخ انتزاعیات معنا ندارد و برای اینکه دروغی در باور تاریخ بنشیند، حتماً باید به حادثه‌ای عینی در تاریخ الصاق گردد.

بنابراین اگر برای محدّث تنها احادیث صحیح علم‌آورند، برای مورّخ تمام حوادث ثبت‌شده در تاریخ، اعم از صحیح و ناصحیح، موضوع و محمول علم هستند. نکته‌ای که در حدیث قضیب ممشوق مورد غفلت واقع شده، نوع رویکرد به گزارش قصاص‌خواهی براساس نگاه محدثانه و نگاه تاریخی است. نقدهای حدیثی (چه سندی و چه متنی) کار را برای مورخ تمام‌شده بروز نمی‌دهد. «برای مورخ اگر روایت معتبر و صحیح، منتقل‌کنندهٔ صورت واقعی حوادث‌اند، چه‌بسا به همان اندازه هم روایت‌های ناصیححی نشانگر واقعیت حوادث گذشته جوامع‌اند... محدثان، اخباریون را به‌دلیل همین روایت غیرموثق و ضعیف مورد انتقاد قرار می‌دادند. این در حالی است که ماهیت کار مورخ/اخباری همین است و تفاوت نگرش نسبت به روایات، ریشه در حرفهٔ آنان دارد. غایت دغدغهٔ روایی-مورخ چگونگی امر واقع، چه زشت آن و چه زیبای آن است» (جعفریان و محمودی، ۱۳۹۵ش: ۴۶). نگاه تاریخی بدین نقل با نگاه روایی ممکن است داده‌های متفاوتی در اختیار محقق قرار دهد که اتفاقاً سر ناسازگاری هم باهم داشته باشند.

از دیدگاه یک مورّخ، هر روایت تاریخی اعم از صحیح و ناصحیح، یک هستهٔ اصلی و مرکزی دارد که از واقعیت عینی برخوردار است. بنابراین از دل یک روایت تاریخی مجعول نیز می‌توان حقایق بسیاری را بیرون کشید. در اینجا هستهٔ مرکزی داستان ماجرای بیماری پیامبرﷺ و درخواست ایشان برای قصاص است که حقیقت دارد و اگر جعلی رخ داده باشد، پیرامون این هستهٔ مرکزی به وقوع پیوسته است.

۶-۴. سیرهٔ ضمنی فقیهان در اعتباربخشی به حدیث قضیب ممشوق

چگونه حدیثی که به‌زعم منتقدانش (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۶۷-۷۰) با مبانی ساده و اولیهٔ فقهی تناقض دارد، حساسیت فقیهان را برنینگیخته که هیچ، استناد به فقرات متعددی در این گزارش آن

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

هم در حوزهٔ فقه را موجب شده است؟ آیا جز این است که فقیهان بین خبر تقاص در این داستان با مبانی فقهی خود و مشهور ناسازگاری ندیده‌اند؟ «بسیار از فقیهان بزرگ به این حدیث استناد کرده‌اند؛ ازجمله آیت‌الله نائینی در تنبیه الامه (۶۱) برای اثبات مساوات در مجازات، آیت‌الله منتظری در دراسات فی ولایة الفقیه (۱۹۲/۲) برای یکسان بودن همگان در برابر قانون، آیت‌الله مکارم شیرازی در انوار الفقاهة (۸۰) به‌عنوان شاهدی بر نیمه‌برهنه بودن مردان عرب از حیث لباس، آیت‌الله حسینی طهرانی در کتاب ولایة الفقیه فی حکومة الاسلام (۲۱۲/۴-۲۱۳) برای اثبات یکسانی همگان در برابر قانون و نبودن محکمهٔ اختصاصی برای بعض افراد... به روایت فوق استناد کرده‌اند بدون اینکه در آن خدشهٔ سندی یا دلالی نمایند. ... آیت‌الله خویی هم در معجم رجال الحدیث (۳۳۴/۹-۳۳۵) در معرفی سوادة بن قیس این حدیث را از امالی نقل می‌کند بدون اینکه در آن خدشه سندی یا دلالی کند» (دروغ و جعلی شمردن حدیث «حلالیت‌طلبی پیامبر» ..... ۱۹اردیبهشت ۱۴۰۰/سایت انصاف نیوز/احمد حیدری). از قضا در بین فقیهان استناد بدین حدیث در ابوابی به‌جز باب قصاص به‌خصوص در بین معاصران وجود دارد که این استناد بر دو موضوع حکایت دارد: اول اذعان به صحت ضمنی خبر و سلامت متن و سند و ثانیاً برداشتی از این حدیث در غیر ابواب قصاص بر این حدیث دال بر فهم لغوی آنان از این حدیث (ر.ک: نائینی، ۱۴۲۴ق: ۶۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۸: ۲۸۷؛ بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج۳۱: ۲۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۱۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۸۰؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ج۴: ۲۱۲). استناد به همین حدیث در رجال نیز دلالتی دیگر بر تأیید آن در بین رجالیون هم هست (خوئی، بی‌تا، ج۹: ۳۳۴).

درمقابل، علاوه‌بر کتب سیره، عالمان بزرگی چون فیض کاشانی و قطب راوندی و دیگر مؤلفان کتب تربیتی و اخلاقی، بارها و بارها بدین سخن استناد جسته و آن را نشانی از حساسیت حضرتش به حقوق مردمان و دوری از کوچک‌ترین ظلم ولو ناخواسته دانسته‌اند (ر.ک: قطب راوندی، ۱۴۳۰ق: ۱۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش، ج۸: ۲۷۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج۲۵: ۱۶۹؛ تجلیل تبریزی، ۱۴۱۷ق، ج۱۳: ۱۷۴؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۹ق: ۱۸۱). امام خمینی هم بدین اثر استناد نموده است و آن را دال بر نه اخلاق فردی که دلالتی بر اسوه‌سازی برای حاکمان و دوری از ظلم عنوان نموده‌اند (خمینی، ۱۳۷۹، ج۴: ۳۲۶-۳۲۷).[۴] در پایان، گفتنی است که

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

ناقدان بدون توجه به ماقبل و مابعد این حدیث مفصل تنها قسمتی از آن را از میانه انتخاب و آن را مورد نقد قرار داده‌اند. بررسی تفصیلی نقل ابن‌عباس در امالی که تقریباً یک‌هشتم آن به همین قصاص اختصاص دارد، نشان از اخبار و نشانه‌های صحیحی دارد که صحت آن با روایات و گزارش‌های تاریخی دیگر به تأیید می‌رسد؛ ازجمله وصایت امام علی‌علیه‌السلام در امر کفن و دفن یا جریان نماز خواندن آخر پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله و یا نماز خواندن بر پیامبر. تأیید قسمت‌هایی از این نقل با نقل‌های دیگر تاریخی، خود قرینه‌ای دیگر بر صحت و اصالت خبر یا حداقل هستهٔ اصلی و مرکزی آن یا حلیت در برابر قصاص‌خواهی است.

۷. حدیث قضیب و پدیدهٔ انتقال/اخبار منتقله

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، در منابع شیعه فقط یک نقل از حدیث قضیب ممشوق وجود دارد. بنابراین با توجه به سنی بودن إسناد نقل مذکور، سبقت منابع عامی در نقل، حضور راویانی از اهل‌سنت در زنجیرهٔ سند حدیث و نیز تفرد شیخ صدوق در نقل حدیث می‌توان چنین نتیجه گرفت که حدیث قضیب ممشوق اولین‌بار توسط رواتی از اهل‌سنت نقل شده و از آنجا به منابع شیعی راه یافته است (برای تفصیل در دلایل منتقله نویسندگانی تلاش کرده‌اند پس از نقد خبر با اثبات پدیدهٔ انتقال خبر، در ضعف آن بکوشند (اخوان‌مقدم و قهرمانی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۱۹۳- ۲۱۶).

اما چنان‌که در سطور پیشین آمد، قراین و ادلهٔ متفاوتی بر صحت خبر و نیز تقویت سندی آن وجود دارد. ازاین‌رو این خبر با توجه به دلایل یادشده هرچند خبری منتقله است، از اخبار منتقلهٔ استوار است که پدیدهٔ انتقال نه‌تنها دلیلی بر ضعف آن نیست، بلکه خود دلیلی بر تقویت آن به‌دلیل اشتراک نقل در شیعه و سنی است. به عبارت دیگر از لحاظ سند، طریق شیخ صدوق به روایت قضیب، نه‌تنها عاری از شائبهٔ جعل و وضع است بلکه این طریق تماماً توسط افراد موجه و مقبول به سرانجام رسیده است. بنابراین با توجه به استواری متن حدیث قضیب، باید آن را در شمار احادیث منتقلهٔ استوار به شمار آورد.

۸. انگیزه‌های تضعیف در اعتبارِ حدیث قضیب

به نظر می‌رسد دلیل اصلی بسیاری از منتقدان در مخالفت با روایت قضیب ممشوق آن است که گویا پذیرش این روایت مستلزم خدشه در عصمت نبی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله یا سهوالنبی می‌باشد. این بحث خود

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

مجالی دیگر می‌طلبد. اما در نقد این سخن، همین بس که قائلان به عصمت انبیا و ائمه‌علیهم‌السلام بین این خبر و عصمت تنافی ندیده و بدین اثر استناد نموده‌اند. ازجمله هیچ‌یک از فقیهان پیش‌گفته و استناد جسته بدین سخن، باورمند به مقام عصمت پیامبرﷺ و ائمه‌علیهم‌السلام هستند. صدوق قبل از نقل خبر قضیب ممشوق، خود به سخنی در عصمت پیامبر و ائمه تأکید نموده و آنان را از هر عیبی منزه می‌دارد (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۳۲)؛ سپس ظاهراً برای نشان دادن همین درج« عصمت و تقوای درونی این بزرگان، حدیث قضیب ممشوق را نقل نموده است. ربط دادن این مسئله به سهوالنبی و یا عصمت ائمه و پیامبرﷺ چندان قابل دفاع نیست. این قصاص‌خواهی نه‌تنها تنقیصی بر مقام آن خلق عظیم نیست که دلیلی برتر بر فضایل اخلاقی و خوی فرااخلاقی- تکلیفی و فقهی حضرتش است. هیچ‌کس در طول تاریخ این رفتار پیامبرﷺ را تنقیص که ندیده هیچ، بلکه آن را دال بر علو مرتبه و فضایل اخلاقی ایشان تلقی کرده است.

۹. نتیجه‌گیری

حدیث قضیب ممشوق که در منابع فریقین به دو سند متفاوت نقل شده، ازجمله اخباری است که مورد نقد و بررسی محققان قرار گرفته است. درحالی‌که نقدهای اهل‌سنت حول این خبر بیشتر بر محور ضعف سندی شناسانده شده، در امامیه نقد متنی نیز همانند نقد سندی مورد توجه بوده است. نگارندگان متن حاضر تلاش نمودند تا با بررسی و رفع اشکالات سندی حدیث قضیب ممشوق در نقل شیعی/امالی صدوق، گام‌هایی در تقویت متنی آن بردارند. رویکرد مثبت فقیهان با حدیث، توجه به معنای لغوی به‌جای حقیقت شرعیه در لفظ قصاص، لزوم رویکرد اخلاقی و تاریخی به حدیث قضیب به‌جای رویکرد فقهی، ازجمله قراین و دلایل تقویت به پذیرش حدیث قضیب ممشوق است. از دیگر سو، با توجه به إسناد نقل مذکور و سبقت حدیث یادشده در منابع عامی، باید حدیث را از قسم احادیث منتقله دانست؛ اما با توجه به تحلیل متنی و سندی خبر قضیب ممشوق ازجمله احادیث منتقلهٔ استوار ارزیابی می‌گردد.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌رغم جست‌وجوی فراوان این نقد را در منابع اهل تسنن نیافتم. نویسندگان مقالهٔ یادشده نیز مأخذ خود را در ایراد این نقص یاد ننموده‌اند.

۲. دربارهٔ گزارهٔ وحی و اهل‌بیت‌ﷺ و نیز عدم انقطاع وحی بعد از پیامبرﷺ بنگرید در عامه به مقالهٔ گلدزیهر و در خاصه به مقالهٔ فیض و وحی غیربیانی.

۳. در توضیح این فقره و کیفیت وقوع آن با دقت کلامی ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۲۵: ۶۵۶.

۴. یکی از نویسندگان معاصر با استناد بدین حدیث مدعی است که ازاین‌رو احتمال دارد که اجازهٔ پیامبرﷺ به قصاص تنها جنبهٔ استحبابی داشته و حق قصاص برای صحابی محقق نشده است. اما ازطرف دیگر نیز می‌توان گفت که پیش‌فرض پیامبرﷺ و فرد صحابی در این روایت اصل مشروعیت قصاص در ضرب بوده است (جمعی از مؤلفان، ج۴۴: ۱۲۴). بدیهی است این برداشت فقهی مبتنی‌بر اصالت و صحت خبر قضیب ممشوق است. از دیگر سو، این برداشت در مقابل نقد کسانی چون آیت‌الله معرفت قرار دارد که قصاص در غیرعمد را در فقه نفی کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۶). امالی. چ۶. تهران: نشر کتابچی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع. چ۱. قم: نشر داوری.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. چ۲. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۵ق). الموضوعات. تحقیق توفیق حمدان. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۱ق). القول المسدد فی الذب عن المسند للإمام أحمد. چ۱. تحقیق مکتبة ابن تیمیة. قاهرة: مکتبة ابن تیمیة.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. چ۱. بیروت: دارالفکر.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). لسان المیزان. بیروت: دارالفکر.

ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

ابن‌حمدون، محمد بن حسن. (۱۹۹۶م). التذکرة الحمدونیة. تحقیق احسان عباس و بکر عباس. بیروت: دار صادر.

ابن‌حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

ابن‌سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل أبی‌طالب* علیهم‌السلام. قم: علامه

ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰-۱۴۲۱ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن‌عراق، نورالدین. (۱۳۹۹ق). تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعه. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌عساکر، علی بن الحسن بن هبة الله الدمشقی. (۱۹۹۵م). تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأماثل. تحقیق محب‌الدین أبی‌سعید عمر بن غرامة العمری. بیروت: دارالفکر.

ابوحفص الواعظ، عمر بن احمد. (۱۴۰۴ق). تاریخ أسماء الثقات. چ۱. تحقیق صبحی السامرائی. کویت: الدارالسلفیة.

ابونعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء. چ۴. بیروت: دارالکتاب العربی.

اخوان‌مقدم، زهره، و قهرمانی‌نژاد، بهاءالدین. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی روایت قصاص‌خواهی «عکاشه» و چرایی انتقال آن به شیعه. حدیث‌پژوهی، ۱۱ (۲۱)، ۱۹۳-۲۱۶.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی. (۱۳۸۰ق). جامع أحادیث الشیعة. چ۱. تهران: انتشارات فرهنگ سبز.

تجلیل تبریزی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). معجم المحاسن و المساوی. چ۱. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

تمیمی بستی، محمد بن حبان. (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین. حلب: دارالوعی.

تمیمی بستی، محمد بن حبان. (۱۹۷۵م). الثقات. چ۱. تحقیق السید شرف‌الدین احمد. بی‌جا: دارالفکر.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

جعفریان، رسول، و محمودی، سید جلال. (۱۳۹۵). کاربست نقد اسنادی محدثان و نظریهٔ روایت‌شناسی در تحلیل روایت/حدیث «قضیب ممشوق». در: مجموعه مقالات همایش روش‌شناسی مطالعات تاریخی و رهیافت‌های بینارشته‌ای. قم: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام.

جمعی از مؤلفان. مجلهٔ فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام (فارسی). ۵۶ جلد. چ۱. مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام. قم: ایران.

حَدّاد، مَحمُود بِن مُحَمّد. (۱۴۰۸ق). تخریج أحادیث إحیاء علوم الدین للعراقی وابن السبکی والزبیدی. چ۱. ریاض: دارالعاصمة للنشر.

حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ق). ولایة الفقیه. بیروت: دارالمحجة البیضاء.

حسینی موسوی، محمد بن أبی‌طالب. (۱۴۱۸ق). تسلیة المجالس و زینة المجالس. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

حسینی، بی‌بی زینب. (۱۳۹۸). تبیین نقش امام سجاد علیه‌السلام در شکل‌گیری قیام های توابین با تأکید بر ادعیهٔ صحیفهٔ سجادیه. مطالعات فهم حدیث، ۵ (۲)، ۱۴۷-۱۶۹.

حسینی شیرازی، حسن. (۱۴۲۷ق). موسوعة الکلمة. چ۱. کویت: دارالعلوم.

خامنه‌ای، علی. (۱۴۲۹ق). دروس تربویة من السیرة النبویة. چ۱. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی‌تا). تاریخ بغداد أو مدینة السلام. بیروت: دارالکتب العلمیة.

خلیل بن احمد. (۱۴۰۹-۱۴۱۰ق). العین. تحقیق مهدی المخزومی و إبراهیم السامرائی. قم: مؤسسة دارالهجرة.

خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). صحیفهٔ امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوئی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). معجم رجال الحدیث. قم: مؤسسة خوئی الاسلامیه

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الإعتدال فی نقد الرجال. چ۱. بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ق). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. چ۱. تحقیق د. عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتاب العربی.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). سیر أعلام النبلاء. تحقیق شعیب الأرناؤوط و محمد نعیم العرقسوسی. چ۹. بیروت: مؤسسة الرسالة.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۹۹۵م). میزان الإعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالکتب العلمیة.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

رازی التمیمی، عبدالرحمن بن أبی‌حاتم. (۱۹۵۲م). الجرح و التعدیل. چ۱. بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم. (بی‌تا). معجم مفردات الفاظ القرآن. بی‌جا: دارالکاتب العربی.

ستار، حسین. (۱۴۰۰). نقش اخبار منتقله در افتراقات کلامی درون شیعی؛ بررسی موردی انگاره‌های سهوالنبی و تحریف قرآن. نشریهٔ معرفت کلامی، ۱۲(۲۷)، ۹۱-۱۱۰.

ستار، حسین. (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق. پایان‌نامه دانشگاه قم.

ستار، حسین، و مؤدب، رضا. (۱۳۹۳). بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقله (مطالعهٔ موردی؛ جِعّابی از مشایخ صدوق). حدیث‌پژوهی، ۶ (۱۱)، ۲۰۷-۲۳۸.

سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۰۳ق). فتح المغیث شرح ألفیة الحدیث. لبنان: دارالکتب العلمیة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۹۶ق). طبقات المفسرین. چ۱. تحقیق علی محمد عمر. القاهرة: مکتبة وهبة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۳ق). طبقات الحفاظ. چ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۱۷ق). اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

شافعی، علی بن حسن. (۱۹۹۵م). تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأماثل. بیروت: دار الفکر.

شامی، یوسف بن حاتم. (۱۴۲۰ق). الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللهامیم. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

شریف الرضی، محمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. به کوشش صبحی صالح. قم: هجرت.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسة النشر الإسلامی.

صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد للإمام. تحقیق وتعلیق الشیخ عادل احمد. بیروت: دارالکتب العلمیة.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الکبیر. چ۲. تحقیق حمدی بن عبدالحمید السلفی. موصل: مکتبة الزهراء

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

عاملی الجُبَعی (المعروف بالشهید الثانی)، زین‌الدین. (۱۴۰۸ق). الرعایة فی علم الدرایة. قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی.

عجلی الکوفی، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). معرفة الثقات من رجال أهل العلم و الحدیث و من الضعفاء و ذکر مذاهبهم و أخبارهم. چ۱. تحقیق عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی. المدینة المنورة: مکتبة الدار.

غلامرضاراوی، هادی، و امیدی‌فرد، عبدالله. (۱۳۹۴). نگرشی نو به معنای قصاص در قرآن. مطالعات فقهی و فلسفی، ۶ (۲۱)، ۷-۲۵.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی.

فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۳۷۶). المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء. چ۴. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۰۶ ق). الوافی. چ۱. اصفهان: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام.

قرشی، اسماعیل بن عمر بن کثیر. (بی‌تا). البدایة و النهایة. بیروت: مکتبة المعارف.

قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱-۱۳۷۲). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

قطب راوندی، سعید بن هبةالله. (۱۴۳۰ق). مکارم أخلاق النبی و الائمة علیهم‌السلام. چ۱. کربلا: العتبة العباسیة المقدسة، مکتبة و دار مخطوطات.

کنانی، علی بن محمد بن علی بن عراق. (۱۳۹۹ق). تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة. چ۱. تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف و عبدالله محمد الصدیق الغماری. بیروت: دارالکتب العلمیة.

لکنوی، محمد عبدالحی. (۱۹۸۹م). الآثار المرفوعة فی الأخبار الموضوعه. تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول. بغداد: مکتبة الشرق الجدید.

مامقانی، عبدالله. (۱۳۸۱). تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۱۱ ق). القصاص علی ضوء القرآن و السنة. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

مزی، عبد الرحمن یوسف بن الزکی. (۱۹۸۰م). تهذیب الکمال. چ۱. تحقیق د. بشار عواد معروف. بیروت: مؤسسة الرسالة.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

مسلم بن الحجاج، ابوالحسین القشیری النیسابوری. (بی‌تا). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). تفسیر و مفسران. چ۲. قم: مؤسسهٔ فرهنگی التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). أنوار الفقاهة فی شرح تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۰۹-۱۴۱۰ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة اهل البیت علیهم السلام.

نائینی، میرزا محمد حسین غروی. (۱۴۲۴ق). تنبیه الأمة و تنزیه الملة. چ۱. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

نسائی، احمد بن شعیب. (۲۰۱۱م). سنن الکبری. بیروت: الرسالة العلمیه.

نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۲ق). مستدرکات علم رحال الحدیث. تهران: بی‌نا.

نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی (۱۴۱۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل. چ۱. بیروت: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

نوعی هوتکانی، عصمت. (۱۳۹۶). بررسی دیدگاه‌های طبرانی و بیهقی دربارهٔ اهل‌بیت علیهم السلام. مرندیز.

هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۸۶ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: مکتب الاسلامیه.

هیثمی، ابوالحسن. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. قاهره: مکتبة القدسی.

هیثمی، علی بن ابی‌بکر. (۱۴۰۷ق). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. بیروت: دارالریان للتراث/ دارالکتاب العربی.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

یحیی بن معین ابوزکریا. (۱۹۷۹م). تاریخ ابن‌معین (روایة الدوری). چ۱. تحقیق د. احمد محمد نور سیف. مکة المکرمة: مرکز البحث العلمی و إحیاء التراث الإسلامی.

References

The Holy Quran.

A Group of Authors. Journal of Jurisprudence of Ahl al-Bayt (Peace be upon them) (Persian). 56 Vols. 1st Ed. The Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt. Qom: Iran.

Abu Hafs al-Waʿiz, ʿUmar ibn Ahmad. (1984). Tarikh Asmaʾ al-Thiqat. 1st Ed. Ed. Subhi al-Samarraʾi. Kuwait: al-Dar al-Salafiyyah.

Abu Nuʿaym al-Isfahani, Ahmad ibn ʿAbd Allah. (1985). Hilyat al-Awliyaʾ wa Tabaqat al-Asfiyaʾ. 4th Ed. Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabi.

Akhavan Muqaddam, Zahra, & Qahramani Nejad, Bahaʾ al-Din. (2019). Critical Analysis of the Tradition of ʿUkashaʾs Demand for Retribution and the Reason for its Transfer to Shiʿism. Hadith-Pazhuhi, 11 (21), 193-216. (In Persian).

al-ʿAmili al-Jubʿi (al-Shahid al-Thani), Zayn al-Din. (1988). Al-Riʿayah fi ʿIlm al-Dirayah. Qom: Maktabat Ayatullah al-Marʿashi al-Najafi.

al-ʿIjli al-Kufi, Ahmad ibn ʿAbd Allah. (1985). Maʿrifat al-Thiqat min Rijal Ahl al-ʿIlm wa al-Hadith wa min al-Duʿafaʾ wa Dhikr Madhahibihim wa Akhbarihim. 1st Ed. Ed. ʿAbd al-ʿAlim ʿAbd al-ʿAzim al-Bastawi. Medina: Maktabat al-Dar.

al-Burujirdi, Aqa Husayn Tabatabaʾi. (2008). Jamiʿ Ahadith al-Shiʿah. 1st Ed. Tehran: Farhang Sabz Publications. (In Arabic).

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1962). Mizan al-Iʿtidal fi Naqd al-Rijal. ۱st Ed. Beirut: Dar al-Maʿrifah li al-Tibaʿah wa al-Nashr.

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1987). Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-Aʿlam. 1st Ed. Ed. Dr. ʿUmar ʿAbd al-Salam Tadmuri. Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabi.

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1993). Siyar Aʿlam al-Nubalaʾ. Ed. Shuʿayb al-Arnaʾut & Muhammad Nuʿaym al-ʿArqasusi. ۹th Ed. Beirut: Muʾassasat al-Risalah.

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1995). Mizan al-Iʿtidal fi Naqd al-Rijal. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Fattal al-Nīshābūrī, Muhammad ibn Ahmad. (1996). Rawdat al-Waʿizin wa Basirat al-Mutaʿizzin. Qom: Intisharat-i Razi. (In Persian).

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

al-Haythami, ʿAli ibn Abi Bakr. (1987). Majmaʿ al-Zawaʾid wa Manbaʿ al-Fawaʾid. Beirut: Dar al-Rayyan li al-Turath / Dar al-Kitab al-ʿArabi.

al-Haythami, Abu al-Hasan. (1993). Majmaʿ al-Zawaʾid wa Manbaʿ al-Fawaʾid. Cairo: Maktabat al-Qudsi.

al-Husayni al-Mawsili, Muhammad ibn Abi Talib. (1997). Tasliyat al-Majalis wa Zinat al-Majalis. Qom: Muʾassasat al-Maʿarif al-Islamiyyah.

al-Husayni al-Shirazi, Hasan. (2006). Mawsūʿat al-Kalimah. 1st Ed. Kuwait: Dar al-ʿUlum.

al-Husayni al-Tehrani, Muhammad Husayn. (1997). Wilayat al-Faqih. Beirut: Dar al-Mahjjah al-Bayda'.

al-Husayni, Bibi Zaynab. (2019). Explaining the Role of Imam al-Sajjad (peace be upon him) in the Formation of the Tawwabin Uprising with Emphasis on the Supplications of al-Sahifah al-Sajjadiyyah. Mutaliʿat-i Fahm-i Hadith, 5 (2), 147-169. (In Persian).

al-Isfahani, al-Raghib. (n.d.). Muʿjam Mufradat Alfaz al-Qurʾan. N.p.: Dar al-Katib al-ʿArabi.

al-Kanani, ʿAli ibn Muhammad ibn ʿAli ibn ʿIraq. (1978). Tanzih al-Shariʿah al-Marfuʿah ʿan al-Akhbar al-Shaniʿah al-Mawduʿah. 1st Ed. Ed. ʿAbd al-Wahhab ʿAbd al-Latif & ʿAbd Allah Muhammad al-Siddiq al-Ghumari. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn ʿAli. (n.d.). Tarikh Baghdad aw Madinat al-Salam. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Khuʾi, Sayyid Abu al-Qasim. (n.d.). Muʿjam Rijal al-Hadith. Qom: Muʾassasat al-Khuʾi al-Islamiyyah.

al-Laknawi, Muhammad ʿAbd al-Hayy. (1989). Al-Athar al-Marfuʿah fi al-Akhbar al-Mawduʿah. Ed. Muhammad al-Saʿid Basyuni Zaghlul. Baghdad: Maktabat al-Sharq al-Jadid.

al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi.

al-Mamaqani, ʿAbd Allah. (2002). Tanqih al-Maqal fi ʿIlm al-Rijal. Qom: Muʾassasat Al al-Bayt li Ihyaʾ al-Turath.

al-Marʿashi al-Najafi, Sayyid Shahab al-Din. (1990). Al-Qisas ʿala Dawʾ al-Qurʾan wa al-Sunnah. Qom: Kitabkhanah-yi Ayatullah al-Marʿashi al-Najafi.

al-Mawsawi al-Sabzawari, ʿAbd al-Aʿla. (1988-1989). Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qurʾan. Beirut: Muʾassasat Ahl al-Bayt (peace be upon them).

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

al-Mizzi, ʿAbd al-Rahman Yusuf ibn al-Zaki. (1980). Tahdhib al-Kamal. ۱st Ed. Ed. Dr. Bashshar ʿAwwad Maʿruf. Beirut: Muʾassasat al-Risalah.

al-Naʾini, Mirza Muhammad Husayn al-Gharawi. (2003). Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah. ۱st Ed. Qom: Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami Hawzah-yi ʿIlmiyyah.

al-Nuri al-Tabarsi, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1987). Mustadrak al-Wasaʾil wa Mustanbat al-Masaʾil. ۱st Ed. Beirut: Muʾassasat Al al-Bayt.

al-Nuri al-Tabarsi, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1994). Khatimat Mustadrak al-Wasaʾil. Qom: Muʾassasat Al al-Bayt li Ihyaʾ al-Turath.

al-Nuri al-Tabarsi, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1997). Mustadrak al-Wasaʾil wa Mustanbat al-Masaʾil. Qom: Muʾassasat Al al-Bayt.

al-Qurashi, ʿAli Akbar. (1992-1993). Qamus-i Qurʾan. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian).

al-Qurashi, Ismaʿil ibn ʿUmar ibn Kathir. (n.d.). Al-Bidayah wa al-Nihayah. Beirut: Maktabat al-Maʿarif.

al-Razi al-Tamimi, ʿAbd al-Rahman ibn Abi Hatim. (1952). Al-Jarh wa al-Taʿdil. ۱st Ed. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi.

al-Sakhawi, Muhammad ibn ʿAbd al-Rahman. (1983). Fath al-Mughith Sharh Alfiyyat al-Hadith. Lebanon: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Salihi al-Shami, Muhammad ibn Yusuf. (1993). Subul al-Huda wa al-Rashad fi Sirah Khayr al-ʿIbad li al-Imam. Ed. Shaykh ʿAdil Ahmad. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Shami, Yusuf ibn Hatim. (1999). Al-Durr al-Nazim fi Manaqib al-Aʾimmah al-Lahamim. Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-ʿIlmiyyah.

al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn. (1993). Nahj al-Balaghah. Ed. Subhi Salih. Qom: Hijrat.

al-Shushtari, Muhammad Taqi. (1989). Qamus al-Rijal. Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-ʿIlmiyyah, Muʾassasat al-Nashr al-Islami.

al-Suyuti, ʿAbd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1975). Tabaqat al-Mufassirin. 1st Ed. Ed. ʿAli Muhammad ʿUmar. Cairo: Maktabat Wahbah.

al-Suyuti, ʿAbd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1983). Tabaqat al-Huffaz. 1st Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Suyuti, ʿAbd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1996). Al-Laʾaliʾ al-Masnuʿah fi al-Ahadith al-Mawduʿah. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad. (1984). Al-Muʿjam al-Kabir. 2nd Ed. Ed. Hamdi ibn ʿAbd al-Hamid al-Salafi. Mosul: Maktabat al-Zahraʾ.

al-Tamimi al-Busti, Muhammad ibn Hibban. (1975). Al-Majruhin min al-Muhaddithin wa al-Duʿafaʾ wa al-Matrukin. Aleppo: Dar al-Waʿi.

al-Tamimi al-Busti, Muhammad ibn Hibban. (1975). Al-Thiqat. 1st Ed. Ed. al-Sayyid Sharaf al-Din Ahmad. N.p.: Dar al-Fikr.

Fayd al-Kashani, Muhammad Muhsin. (1985). Al-Wafi. 1st Ed. Isfahan: Kitabkhanah-yi Imam Amir al-Muʾminin ʿAli (peace be upon him).

Fayd al-Kashani, Muhammad Muhsin. (1997). Al-Mahajjah al-Baydaʾ fi Tahdhib al-Ihyaʾ. 4th Ed. Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-ʿIlmiyyah, Muʾassasat al-Nashr al-Islami.

Gholamreza Ravi, Hadi, & Omidifard, ʿAbdullah. (2015). A New Perspective on the Meaning of Qisas in the Quran. Mutaliʿat-i Fiqhi wa Falsafi, 6 (21), 7-25. (In Persian).

Haddad, Mahmud ibn Muhammad. (1988). Takhrij Ahadith Ihyaʾ ʿUlum al-Din li al-ʿIraqi wa Ibn al-Subki wa al-Zabidi. ۱st Ed. Riyadh: Dar al-ʿAsimah li al-Nashr.

Ibn ʿAsakir, ʿAli ibn al-Hasan ibn Hibat Allah al-Dimashqi. (1995). Tarikh Madinat Dimashq wa Dhikr Faḍliha wa Tasmiat man Hallaha min al-Amathil. Ed. Muhibb al-Din Abi Saʿid ʿUmar ibn Gharamah al-ʿUmari. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn ʿAshur, Muhammad Tahir. (2000). Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir al-Maʿruf bi Tafsir Ibn ʿAshur. Beirut: Muʾassasat al-Tarikh al-ʿArabi.

Ibn al-ʿIraq, Nur al-Din. (1978). Tanzih al-Shariʿah al-Marfuʿah ʿan al-Akhbar al-Shaniʿah al-Mawduʿah. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Jawzi, ʿAbd al-Rahman ibn ʿAli. (1994). Al-Mawduʿat. Ed. Tawfiq Hamdan. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Babawayh, Muhammad ibn ʿAli (al-Shaykh al-Saduq). (1997). Al-Amali. 6th Ed. Tehran: Nashr Kitabchi. (In Persian).

Ibn Babawayh, Muhammad ibn ʿAli. (1992). Man La Yahduruhu al-Faqih. 2nd Ed. Ed. ʿAli Akbar al-Ghaffari. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. (In Arabic).

Ibn Babawayh, Muhammad ibn ʿAli. (2006). ʿIlal al-Sharaʾiʿ. 6st Ed. Qom: Nashr Dawari. (In Persian).

Ibn Hajar al-ʿAsqalani, Ahmad ibn ʿAli. (1980). Al-Qawl al-Musaddad fi al-Dhabb ʿan al-Musnad li al-Imam Ahmad. 1st Ed. Ed. Maktabat Ibn Taymiyyah. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

Ibn Hajar al-ʿAsqalani, Ahmad ibn ʿAli. (1984). Tahdhib al-Tahdhib. 1st Ed. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Hajar al-ʿAsqalani, Ahmad ibn ʿAli. (1987). Lisan al-Mizan. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Hamdun, Muhammad ibn al-Hasan. (1996). Al-Tadhkirah al-Hamduniyyah. Ed. Ihsan ʿAbbas & Bakr ʿAbbas. Beirut: Dar Sadir.

Ibn Hayyun, Nuʿman ibn Muhammad. (1965). Daʿaʾim al-Islam. Qom: Muʾassasat Al al-Bayt (peace be upon them).

Ibn Saʿd, Muhammad ibn Saʿd. (1990). Al-Tabaqat al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Shahrashub al-Mazandarani, Muhammad ibn ʿAli. (1959). Manaqib Al Abi Talib (peace be upon him). Qom: ʿAllamah.

Jaʿfariyan, Rasul, & Mahmudi, Sayyid Jalal. (2016). The Application of Traditionalists' Chain Criticism and Tradition Theory in the Analysis of the Tradition/Hadith of "al-Qadib al-Mamshuq". In: Proceedings of the Conference on the Methodology of Historical Studies and Interdisciplinary Approaches. Qom: Pajuhishgah-i Tarikh-i Islam. (In Persian).

Khalil ibn Ahmad. (1989). Al-ʿAyn. Ed. Mahdi al-Makhzumi & Ibrahim al-Samarraʾi. Qom: Muʾassasat Dar al-Hijrah.

Khamenei, ʿAli. (2008). Durus Tarbawiyyah min al-Sirah al-Nabawiyyah. 1st Ed. Beirut: Muʾassasat al-Tarikh al-ʿArabi.

Khomeini, Ruh Allah. (2000). Sahifah-i Imam. Tehran: Muʾassasah-yi Tanzim wa Nashr-i Asar-i Imam Khomeini. (In Persian).

Maʿrifat, Muhammad Hadi. (2006). Tafsir wa Mufassiran. 2nd Ed. Qom: Muʾassasah-yi Farhangi al-Tamhid. (In Persian).

Makarim al-Shirazi, Nasser. (2007). Anwar al-Fiqahah fi Sharh Tahrir al-Wasilah. Tehran: Muʾassasat Tanzim wa Nashr Asar-i Imam Khomeini.

Montazeri, Husayn ʿAli. (1988). Dirasat fi Wilayat al-Faqih wa Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah. Qom: Al-Markaz al-ʿAlami li al-Dirasat al-Islamiyyah.

Muslim ibn al-Hajjaj, Abu al-Husayn al-Qushayri al-Nīshābūrī. (n.d.). Sahih Muslim. Ed. Muhammad Fuʾad ʿAbd al-Baqi. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi.

Mustafawi, Hasan. (2006). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qurʾan al-Karim. Tehran: Markaz-i Nashr-i Asar-i ʿAllamah Mustafawi. (In Persian).

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

Nuʿi Hutakani, ʿIsmat. (2017). Barrisi-yi Didgah-ha-yi Tabarani wa Bayhaqi Darbarah-yi Ahl al-Bayt (peace be upon them). Marandiz. (In Persian).

Qutb al-Rawandi, Saʿid ibn Hibat Allah. (2009). Makarim Akhlaq al-Nabi wa al-Aʾimmah (peace be upon them). 1st Ed. Karbala: al-ʿAtabat al-ʿAbbasiyyah al-Muqaddasah, Maktabat wa Dar Makhtutat.

Sattar, Husayn, & Muʾaddab, Rida. (2014). Examining the Role of Common Narrators in Transmitted Reports (A Case Study of Jiʿabi among the Teachers of al-Saduq). Hadith-Pazhuhi, 6 (11), 207-238. (In Persian).

Sattar, Husayn. (2014). An Analysis of the Reasons and Consequences of Transmitted Reports in the Works of al-Shaykh al-Saduq. Master's Thesis, University of Qom. (In Persian).

Sattar, Husayn. (2020). The Role of Nishapur in the Formation of the Scholarly Personality and the Compilation of the Works of al-Shaykh al-Saduq. Tarikh wa Farhang, 52 (2), 9-35. (In Persian).

Sattar, Husayn. (2021). The Role of Transmitted Reports in Intra-Shiʿi Theological Differences; A Case Study of the Notions of Prophetic Lapse (Sahw al-Nabi) and Quranic Distortion (Tahrif). Maʿrifat-i Kalami, 27, 91-110. (In Persian).

Tajalli Tabrizi, Abu Talib. (1996). Muʿjam al-Mahasin wa al-Masawi. 1st Ed. Qom: Jamaʿat al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-ʿIlmiyyah, Muʾassasat al-Nashr al-Islami.

Yahya ibn Maʿin, Abu Zakariyya. (1979). Tarikh Ibn Maʿin (Riwayat al-Duri). 1st Ed. Ed. Dr. Ahmad Muhammad Nur Sayf. Mecca: Markaz al-Bahth al-ʿIlmi wa Ihyaʾ al-Turath al-Islami.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

Defending the Authenticity and Credibility of the Historical Hadith Tradition of *Qaḍīb Mamshūq*

Husayn Sattar
Associate professor of Kashan University, Kashan, Iran. Email: sattar@kashanu.ac.ir
Sakina Ansari
Karshenasarshad of Quranic and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: baharansari20181397@gmail.com

Received: 16/01/2024
Accepted: 27/04/2024

Introduction
The historical tradition of *Qaḍīb Mumshūq*, which refers to Prophet Muhammad's demand for retribution during the final days of his life, is among the ethically oriented reports in the Prophetic sīra. This account, transmitted in both Sunni and Shiʿi sources, has over the centuries—particularly in modern times—been subjected to serious critiques of its chain of transmission, textual content, jurisprudential implications, and theological foundations. The earliest well-known critique was offered by Ibn al-Jawzī, followed by other critics who, citing the weakness of transmitters such as ʿAbd al-Munʿim Ibn Idrīs and the incompatibility of the content of the report with jurisprudential principles and the doctrine of prophetic infallibility, have judged it to be fabricated or weak. The present study, while acknowledging that this report belongs to the category of *akhbār muntaqila* (reports transmitted from Sunni sources into Shiʿi tradition), seeks to defend the authenticity and validity of its core tradition, arguing that the criticisms raised—especially when distinguishing between the ethical and jurisprudential aspects of the account—can be adequately addressed.

Materials and Methods
This research employs a descriptive-analytical method with a library-based approach. Its primary aim is to evaluate and critique the arguments of the detractors and subsequently defend the credibility of the *Qaḍīb Mamshūq* tradition, with particular focus on Shaykh al-Ṣadūq's transmission in *al-Amālī*. The research corpus consists of primary hadith and historical sources from both Sunni and Shiʿi traditions (notably *al-Amālī* of al-Ṣadūq, al-Ṭabarānī's *al-Muʿjam al-Kabīr*, and the works of critics such as Ibn al-Jawzī and contemporary scholars). The sample under study is the *Qaḍīb Mamshūq* tradition itself and the critiques associated with it. Data collection tools include extraction of information from primary texts and secondary studies.
The analytical method proceeds as follows: first, the transmission history of the tradition in Shiʿi and Sunni sources is briefly outlined. Next, critiques of the chain of transmission (particularly concerning al-Ṭabarānī and *al-Amālī*) and textual critiques (such as conflicts with jurisprudential rules of retribution and the foundations of

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

infallibility) are systematically identified and categorized. In the subsequent stage, through comparative isnād analysis, the chain of transmission in al-Ṣadūq's *al-Amālī*—which lacks transmitters accused of fabrication such as ʿAbd al-Munʿim Ibn Idrīs—is examined through rijāl evaluation, and its strength is demonstrated. Finally, by means of content analysis and lexical study of key terms such as "qiṣāṣ," and by distinguishing historical-ethical perspectives from purely jurisprudential ones, the textual critiques are addressed. An exploration of the motives of certain critics also forms part of this analysis.

Results and findings

The findings of this study can be presented in two domains: chain of transmission (isnād) and textual/content analysis.

1. **Findings pertaining to Isnād:** Examination shows that the main critique of Sunni scholars (such as Ibn al-Jawzī) is directed at al-Ṭabarānī's chain, which includes ʿAbd al-Munʿim Ibn Idrīs—a transmitter accused of fabrication. However, the chain of the same report in Shaykh al-Ṣadūq's *al-Amālī* follows a different and more reliable path: *Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ṭālaqānī → Muḥammad Ibn Ḥamdān al-Ṣaydalānī → Muḥammad Ibn Muslimah al-Wāsiṭī → Yazīd Ibn Hārūn → Khālid al-Ḥadhdhāʾ → Abū Qalābah (ʿAbd Allāh Ibn Zayd al-Jarmī) → Ibn ʿAbbās*. Rijāl analysis of this chain indicates that its transmitters are largely trustworthy figures within Sunni tradition, and Shiʿi rijāl authorities have not raised serious objections against them. Therefore, the judgment of weakness or fabrication applied to al-Ṭabarānī's chain cannot be extended to the distinct and earlier transmission of Shaykh al-Ṣadūq.
2. **Findings from Textual and Content Analysis:** In response to content-based critiques, the findings demonstrate:

- **Distinction between Ethics and Jurisprudence:** The core of the defensive argument lies in separating the ethical-pedagogical dimension of the tradition from jurisprudential inference. The Prophet, at the height of piety and sensitivity toward *ḥuqūq al-nās* (the rights of others), sought to remove even the slightest trace of unintended harm, even though Islamic law does not impose retribution (*qiṣāṣ*) for unintentional acts or striking with a staff. This conduct reflects the Prophet's "exalted character" (*khuluq ʿaẓīm*), not a legal ruling. Supporting this view is the fact that al-Ṣadūq did not include this report in his jurisprudential works such as *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*.
- **Analysis of the Term "Qiṣāṣ":** The usage of *qiṣāṣ* in this tradition corresponds to its lexical meaning (pursuit, retaliation, or compensation for an act), rather than its technical juridical sense (specific corporal punishment). Internal textual indicators—such as references to "retribution in the Hereafter" and the request for a substitute to undergo retribution—support this lexical interpretation.
- **Implicit Acceptance by Scholars:** The citation of passages from this tradition by numerous classical and contemporary Shiʿi jurists (such as Ayatollah Nāʾīnī, al-Khūʾī, and Makārim Shīrāzī) in various jurisprudential and ethical discussions indicates their implicit acceptance of the report's credibility, or at least the absence of any definitive conflict with foundational principles.

10.22052/HADITH.2024.254032.1416

- **Positive Transmitted Reports:** Although this tradition qualifies as a *khabar muntaqal* (a report transmitted from Sunni sources into Shiʿi tradition), it belongs to the category of sound and acceptable transmitted reports. Its shared transmission across traditions strengthens rather than weakens its credibility.

Conclusion

Based on the isnād and textual analyses presented, it can be concluded that the *Qaḍīb Mamshūq* tradition—at least in Shaykh al-Ṣadūq's transmission—possesses a defensible degree of credibility. The isnād critiques are primarily directed at other transmissions (such as that of al-Ṭabarānī), while the chain in *al-Amālī* demonstrates relative reliability. On the other hand, the major textual critiques are resolved when one considers the fundamental distinction between the Prophet's ethical conduct and jurisprudential inferences, as well as through a lexical interpretation of the key term *qiṣāṣ*. This tradition, rather than serving as a jurisprudential precedent, symbolizes the Prophet's utmost sensitivity and piety regarding the rights of others, and his effort to clear his conscience even of unintended effects. Accordingly, it may be accepted as a credible historical-ethical report, and its positive transmission from Sunni to Shiʿi sources can be regarded as a sign of shared values in honoring the Prophetic sīra.

Keywords: Qaḍīb Mamshūq, transmitted reports (*akhbār muntaqila*), qiṣāṣ, ethical Prophetic sīra, Shaykh al-Ṣadūq.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۲۰۱ـ۲۳۲

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

مشایخ یک راوی، منبعی برای شناخت بهترِ او؛ نمونه: بررسی استادانِ ابوالمفضّل شیبانی

محمد عافی خراسانی*
حامد دژآباد**

◀ چکیده

برای شناخت راویان حدیث، معمولاً فقط به سخنان رجالیان دربارهٔ ایشان بسنده می‌شود؛ حال‌آنکه قرینه‌های دیگری نیز وجود دارند که گاه می‌توانند ما را به شناسایی بهترِ راویان رهنمون سازند. یکی از این قرینه‌ها، بررسی مشایخِ یک راوی و نوع رابطهٔ وی با ایشان است. در این مقاله، برای روشن‌تر شدن این قرینه، بر روی یک محدث خاص به نام ابوالمُفَضَّل شَیْبانی (د ۳۸۷ق) تمرکز شده که محدثی مشهور و دارای انبوهی از مشایخ بوده است. در این مقاله، تلاش شد تا جدا از داده‌های منابع رجالی، از راه تحلیل مشایخ ابوالمفضل نیز به شناخت دقیق‌تری دربارهٔ وی دست یافته شود. در این راستا، با تحلیل ویژگی‌های علمی و مذهبی در مجموعهٔ استادان ابوالمفضل و مقایسهٔ آن‌ها با ویژگی‌های خودِ او، روشن شد که با توجه به تنوع مذهبی بالا در میان مشایخ وی، به نظر می‌رسد وی بیشتر به فراوانی شمار احادیثِ خود، قرب اسناد و دستیابی به رتبهٔ «حافظ» اهمیت می‌داده و حساسیت چندانی روی مذهب استادانش نداشته است. همچنین این تنوع مذهبی نشان از رشد نیافتنِ ابوالمفضل مطابق با منش‌های حدیثیِ امامیه دارد و می‌تواند چراییِ تفاوت‌های محسوس در سندهای وی با نوعِ سندهای محدثان امامیه را تااندازه‌ای روشن سازد. افزون بر این، روشن شد که در میان انبوه مشایخ ابوالمفضل، احتمالاً ابن‌عقده (د ۳۳۲ق) بیشترین تأثیر را بر شخصیت وی از جهت‌های گوناگون داشته است؛ ازجمله گرایش‌های مذهبی، علاقه به موضوعاتی خاص برای تألیف و شیفتگی به دانش حدیث و حافظ بودن.

◀ کلیدواژه‌ها: ابوالمفضل شیبانی، ابن‌عقده، مشایخ و شاگردان، تأثیرگذاری مشایخ حدیثی بر شاگرد، شخصیت‌شناسی راویان.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، نویسنده مسئول، m.afi@ut.ac.ir
** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، h.dejabad@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

۱. مقدمه

ابوالمفضل شیبانی، از محدثان بسیار پویا در حوزه‌های حدیثی شیعه و سنی است و نام وی در انبوهی از سندهای فریقین به چشم می‌خورد. تضعیف وی در منابع رجالی فریقین (برای نمونه در شیعه ر.ک: ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ش: ۹۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۱؛ همو، ۱۳۷۳ش: ۴۴۷؛ در اهل‌سنت: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۸۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۳: ۶۰۷؛ ابن‌حجر، ۲۰۰۲م، ج۷: ۲۵۳) باعث شده که پیش‌فرض ذهنی در غالب محققان این‌گونه باشد که با مشاهدهٔ نام وی در یک سند، آن حدیث را به حاشیه رانند (تنها برای نمونه ر.ک: خوئی، ۱۴۲۲ق، ج۴۲: ۱۵۸).

اما به نظر می‌رسد نمی‌توان به گفته‌های موجود در منابع رجالی بسنده نمود؛ زیرا جدا از آسیب‌های دیدگاه رجالیان، مانند وارد کردن اتهام نادرست به غلو و... (برای نمونه ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج۱۸: ۵۹۴۸؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق: ۸۹)، سرنخ‌های دیگری خارج از منابع رجالی نیز وجود دارند که می‌توانند زوایای دیگری از شخصیت راوی را برای ما آشکار سازند و بی‌توجهی به آن‌ها باعث شناختی ناقص از او می‌شود.

یکی از این سرنخ‌ها، بررسی سندها و محتواهای احادیث راوی است؛ چنان‌که حتی در منابع رجالی نیز گاهی برای داوری دربارهٔ راوی، دقیقاً از همین روش استفاده شده است (برای نمونه ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۵)؛ بنابراین اگر ما بتوانیم خودمان این کار را انجام دهیم، نوبت به تقلید از رجالیان نخواهد رسید؛ بلکه حتی می‌توان داوری آن‌ها را نیز به بوتهٔ نقد کشاند؛ به‌ویژه در منابع کهنِ برجای‌مانده از رجال و فهرست شیعه که بیشتر به تعبیرهایی مانند «ثقة» یا «ضعیف» بسنده شده و کمتر به گزارش ویژگی‌های شخصیتیِ راوی که می‌تواند زمینه‌ساز شناخت دقیق‌تری از وی گردد، پرداخته شده است؛ درحالی‌که با نگاه به محتوا و سندهای حدیثی یک راوی، می‌توان به بخشی از ویژگی‌های دیگر وی نیز دست یافت.

از مهم‌ترین محورها در راستای بررسی سندهای یک راوی، بررسی استادان و مشایخ اوست. به نظر می‌رسد شناخت و تحلیل استادانِ راوی، می‌تواند قرینه‌ای ـ هرچند ناقص ـ برای کشف نکته‌های شایان توجهی دربارهٔ شخصیت وی از جهت‌های گوناگون ازجمله سه جنبهٔ روحیهٔ فردی،[1] علاقه‌ها[2] و گرایش مذهبی راوی[3] باشد.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

این مقاله در پی آن است که با واکاوی سندهای حدیثی ابوالمفضل و با تمرکز بر تحلیلِ استادان وی، به بررسی این سه محور در شناخت دقیق‌ترِ او بپردازد و راه تازه‌ای در کشف ویژگی‌های شخصیتی وی، به‌صورت مستقل از منابع رجالی بپیماید.

گفتنی است تحلیل روایت راوی از استادانش می‌تواند در شناخت راست‌گویی یا ضبط و دقتِ راوی نیز تأثیرگذار باشد. مثلاً اگر در مواردی ببینیم یک راوی در تاریخی خاص از استادی نقل می‌کند که آن استاد در آن زمان درگذشته یا در آن شهر نبوده است، این قرینه‌ای مهم در زیرسؤال بردنِ راست‌گویی یا ضابط بودنِ راوی است. اما ازآنجاکه نگارندهٔ این سطور در مقاله‌ای دیگر که در پیشینه به آن اشاره می‌شود (در بررسی قرب اسناد ابوالمفضل)، به‌تفصیل به بررسی این مسئله پرداخته، در اینجا بدان نمی‌پردازد.

۲. پیشینهٔ پژوهش

در منابع رجالی و فهرستی، بیشتر، سخن دربارهٔ وثاقت یا کتاب‌های ابوالمفضل بوده است (ر.ک: ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ش: ۹۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۱)؛ گرچه در برخی از آن‌ها به نام اندکی از استادانِ وی ـ بدون هیچ تحلیلی ـ اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۵۴: ۱۴؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۳: ۶۰۷؛ ابن‌حجر، ۲۰۰۲م، ج۷: ۲۵۳). تنها خطیب بغدادی در تاریخ بغداد، گزارشی دربارهٔ روایت ابوالمفضل از یکی استادانش (ابن‌عَرّاد) و تناقض‌گوییِ وی در بیان تاریخ سماعش نقل کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۸۶) که نگارنده در مقاله‌ای جداگانه، به‌تفصیل، این تناقض‌گویی ابوالمفضل را تحلیل نموده که در نوبت چاپ قرار دارد.

در روزگار معاصر نیز، پژوهش‌هایی دربارهٔ ابوالمفضل انجام شده است؛ ازجمله مدخل‌های دانشنامه‌ای که فشرده به زندگی و شخصیت حدیثیِ وی پرداخته‌اند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۷۳ش؛ رحمتی و رضایی، ۱۳۹۹ش). همچنین در نگاشته‌های گوناگونی از آقای حسن انصاری، موشکافانه به شخصیت و کتاب‌های گوناگون او پرداخته شده است (ر.ک: انصاری، ۱۳۸۶ش؛ همو، ۱۳۹۰ش).

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

در سال‌های اخیر نیز پایان‌نامهٔ عالمانه‌ای دربارهٔ ابوالمفضل کارشده که در آن به نقش وی در روایات تاریخ اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته شده است (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۸ش). همچنین مقاله‌ای برگرفته از همان پایان‌نامه منتشرشده که موشکافانه به واکاوی تصرفاتِ ابوالمفضل در روایات خود پرداخته است (ر.ک: ذاکری و صفری فروشانی، ۱۳۹۹ش). اندکی پس از آن نیز مقاله‌ای ارزشمند در تکملهٔ آن نگاشته شده (ر.ک: اکبری، ۱۳۹۹ش) که نکته‌های مهمی دربارهٔ ابوالمفضل با درنگ در طبقات موجود در سندهای وی بیان کرده است. در پژوهش دیگری نیز به‌دقت، به تناقض‌گوییِ ابوالمفضل در سندهای حدیثی‌اش پرداخته شده و شواهدی دربارهٔ آن بیان شده است (ر.ک: اکبری و ذاکری، ۱۴۰۰ش، سراسر اثر). هم‌زمان با این مقاله، مقالهٔ دیگری نیز در بررسیِ قرب اسناد ابوالمفضل نگاشته شده و در آن نیز از برخی تناقض‌گویی‌های ابوالمفضل پرده برداشته است (ر.ک: عافی خراسانی، ۲۰۲۱م). نگارندهٔ این سطور نیز پژوهش‌های دیگری در بررسی و بازسازی کتاب‌های ابوالمفضل (همو، ۱۴۰۰ش[الف])، نام‌ها و نسب وی (همو، ۱۴۰۱ش[ب]) و سفرهای حدیثی او (همو، ۱۴۰۱ش[الف]) انجام‌داده است.

اما در میان این پژوهش‌های متعدد، تاکنون پژوهشی یافت نمی‌شود که روی استادان ابوالمفضل تمرکز نموده و با تحلیل ویژگی‌های ایشان، به واکاوی نکته‌هایی تازه دربارهٔ شخصیت وی بپردازد. مقالهٔ پیش رو در پی برطرف کردن این کاستی است.

۲. تنوع گرایش‌های فکری استادان ابوالمفضل

یکی از نکته‌هایی که با واکاوی سندهای حدیثی ابوالمفضل جلب توجه می‌کند، این است که وی استادانی با مذهب‌ها و گرایش‌هایی کاملاً متنوع داشته است.

۲-۱. شیعه

ابوالمفضل از محدثان بزرگِ امامیه روایت کرده است؛ همچون شیخ کلینی (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج۱: ۷۳؛ خزاز، ۱۴۰۱ق: ۲۹۳)، ابن‌همام (برای نمونه: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۴۹؛ خزاز، ۱۴۰۱ق: ۲۹۶، طبری صغیر، ۱۴۱۳ق: ۲۷۱؛ ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ج۲: ۴۵) و ابن‌بطه (برای نمونه: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۶۰ و ۵۰۸؛ همچنین ر.ک: شهید اول، ۱۴۰۷ق: ۵۲) و در رتبه‌های بعدی، جعفر علوی (برای نمونه‌ای از روایت‌های ابوالمفضل از وی ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۹۵،

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

۵۱۰، ۵۶۹ و ۵۷۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۱ق، ج۱: ۴۶؛ المرشد بالله، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۱۷۴؛ برای آشنایی با جعفر علوی ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۲) و محمد بن جعفر رَزّاز (برای نمونه: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۸۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۲. برای آگاهی از جلالت وی ر.ک: زراری، ۱۳۶۹ش: ۲۲۴). وی همچنین از فرزند عیاشی نیز دریافت داشته و ازطریق وی به کتاب‌های پدرش متصل شده است (برای نمونه: ابن‌طاووس، ۱۴۰۶ق: ۲۸۱).

در میان زیدیه نیز باید گفت یکی از برجسته‌ترین استادانِ ابوالمفضل، ابن‌عقده است که از بزرگ‌ترین محدثان زیدی‌مذهب است (تفصیل بیشتر دراین‌باره، در ادامه می‌آید). همچنین ابوالمفضل، از عبدالعزیز بن اسحاق بقّال، از عالمان بزرگ زیدیه (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۰: ۴۵۸)، مسند الإمام زید را که از مهم‌ترین منابعِ این مذهب دانسته می‌شود، روایت کرده است (ر.ک: زید بن علی، بی‌تا: ۳۵). بلکه خودِ ابوالمفضل نیز متهم به زیدی بودن است ـ چنان‌که در ادامه خواهد آمد ـ و دستِ‌کم شماری از عالمان زیدیه نیز وی را از خود می‌دانند (برای نمونه ر.ک: ابن‌ابی‌الرجال، ۱۴۲۵ق، ج۲: ۲۷ و ۸۷؛ وجیه، ۱۴۳۹ق، ج۲: ۲۷۹).

در میان شاخه‌های دیگرِ شیعه، باید گفت ابوالمفضل از برخی بزرگان واقفیه، مانند حُمَید بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۳۲) نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۹۸؛ ابن‌طاووس، ۱۳۳۰ق: ۲۲۷). شیخ طوسی در طریق به ده‌ها کتاب از تألیف‌های شیعه، طریق ابوالمفضل از حمید را ذکر می‌کند (برای نمونه: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۵ و ۱۶۱). ابوالمفضل از علی بن محمد بن رَباح واقفی نیز دریافت داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۰۴ و ۲۸۴) که وی و خاندانش واقفی بوده‌اند (همان: ۹۲).

ابوالمفضل از شَلْمَغانی نیز که از منحرفان دورهٔ غیبت صغری است، در زمان استتارِ وی دریافت حدیث کرده است (همان: ۳۷۹). ظاهراً این درحالی بوده که اندکی پیش از آن، طبق نقل‌ها، توقیعی از امام مهدی‌ﷺ در لعن شلمغانی صادر شده بوده است (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۷: ۲۶؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج۱: ۱۰۶. برای آگاهی بیشتر ر.ک: اقبال، ۱۳۴۵ش: ۲۲۲). این مسئله، شاید امامی‌مذهب بودنِ ابوالمفضل را زیرسؤال ببرد؛ زیرا به‌سختی می‌توان باور کرد که یک امامی‌مذهب برای دریافت حدیث به سراغ کسی رود که به‌تازگی مورد لعن امام زمانش قرار گرفته است؛ چنان‌که این ابهام توجه برخی از پژوهشگران را نیز به خود

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

جلب کرده است (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۷۳ش). شایستهٔ ذکر است که در برخی پژوهش‌ها، رابطهٔ ابوالمفضل با شلمغانی به‌تفصیل بررسی‌شده (اکبری و ذاکری، ۱۴۰۰ش: ۱۴۷) و اشکال‌های شایان توجهی بیان شده که در اصل، دیدار شیبانی با شلمغانی تردیدهایی را برمی‌انگیزد.

نیز گفتنی است که در میان استادانِ ابوالمفضل، شیعه یا سنی بودنِ برخی از آن‌ها چندان روشن نیست؛ مانند ابن‌ابی‌الثلج، چنان‌که ابن‌ندیم از وی با تعبیر «خاصّی عامّی» یاد می‌کند؛ گرچه غلبهٔ تشیع را بر وی بیشتر می‌داند (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷ق: ۲۸۵).

۲-۲. اهل‌سنت

بسیاری از استادان ابوالمفضل از محدثان و دانشمندان اهل‌سنت‌اند که می‌توان از بغوی (توضیح بیشتر در ادامه می‌آید) و طبری (برای نمونه ر.ک: ابوالغنائم نرسی، ۲۰۰۴م: ۸۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۲، ۵۰۲ و ۵۰۳؛ خطیب بغدادی، ۲۰۰۰م، ج۱: ۳۰۰؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۳ق: ۵۷۸) به‌عنوان برجسته‌ترینِ آن‌ها یاد کرد. طبری خود، مذهبی مستقل در فقه داشته که برخی فقیهان نیز از آن پیروی می‌کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن‌ندیم، ۱۴۱۷ق: ۳۲۷).

در مرتبهٔ بعد، در میان استادان سنی‌مذهبِ وی، می‌توان به کسانی همچون ابن‌ابی‌داود سِجِستانی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۸۶؛ همو، ۱۹۹۷م، ج۳: ۱۸۳۸؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۵۴: ۱۶) و ابن‌باغَندی (تفصیل بیشتر در ادامه می‌آید) نیز یاد کرد.

ابوالمفضل از پیروان مذهب‌های گوناگون از مذاهب اربعه دریافت داشته است؛ برای نمونه: زکریا بن احمد بلخی، بزرگِ پیروان مذهب شافعی در شام (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۱۹: ۵۸)، ابوالطیب محمد حَنْظَلی، از فقیهان مالکی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۴۳۳؛ قاضی عیاض، ۱۴۲۳ق، ج۳: ۱۱۸۸؛ سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج۶: ۵۸؛ ذهبی، ۲۰۰۳م، ج۷: ۵۲۶)؛ ابن‌ابی‌داود سجستانی حنبلی (پیش‌تر به نمونه‌هایی از روایت ابوالمفضل از او اشاره شد؛ برای آگاهی از حنبلی بودنِ او ر.ک: ابن‌عدی، ۱۴۱۸ق، ج۵: ۴۳۷) و ابوالقاسم ابن‌کاس نخعی، از سران حنفی‌های کوفه (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۲: ۷۰؛ برای نمونه‌ای از دریافت‌های ابوالمفضل از وی: بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج۳: ۱۴۶) دربارهٔ حنفیان، به نظر می‌رسد ابوالمفضل رابطهٔ نیکویی با ایشان که سردمدار مکتب اصحاب رأی در مقابل اصحاب‌الحدیث بوده‌اند، داشته

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

است (در ادامه به تألیف وی دربارۀ ابوحنیفه اشاره خواهد شد).

در میان مذاهب دیگر، مذهب ظاهریه است که ابوالمفضل از مهم‌ترین ترویج‌دهندۀ این مذهب، عبدالله بن احمد ظاهری دریافت حدیث کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۹: ۳۹۳؛ ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج۱۱: ۳۸۷). خطیب بغدادی تنها ابوالمفضل را به‌عنوان راوی از وی یاد کرده که گرچه لزوماً به معنای حصر نیست، می‌تواند به این معنا باشد که ابوالمفضل یکی از مهم‌ترین شاگردان حدیثیِ وی بوده که بسیار شایان توجه است.

ابوالمفضل از برخی از افراد متمایل به گرایش صوفیه نیز دریافت حدیث داشته است؛ مانند: عباس بن یوسف شِکْلی (ذهبی، ۲۰۰۳م، ج۷: ۲۸۲)، یمان بن محمد بن مَرزُوق (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴: ۳۶۲) و مؤمنة بنت بُهلول (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۹۰).

همچنین ابوالمفضل از اصحاب‌الحدیث نیز دریافت فراوانی داشته است. فقط برای یک نمونه، وی از حسن بن علی بن زکریا عَدَوی (د ۳۱۸ق) دریافتِ حدیثی داشته و دربارۀ وی می‌گوید: «وی از اصحاب‌الحدیث بود؛ با وجود این، ثقه بود و احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام را فراوان نقل می‌کرد» (خزاز، ۱۴۰۱ق: ۹۰). در ادامه، به تحلیل این سخن ابوالمفضل پرداخته می‌شود.

۳. چرایی تنوع مذهبی استادان وی

با اثبات تنوع مذهبی در میان مشایخ ابوالمفضل، در اینجا به بررسی چرایی آن پرداخته می‌شود:

۳-۱. فرضیه‌هایی بر پایۀ دیدگاه ابوالمفضل دربارۀ عدوی

اظهارنظر ابوالمفضل دربارۀ عدوی از جهت‌های گوناگون شایان توجه است. اینکه وی عدوی را توثیق می‌کند، درحالی‌که خودِ اصحاب‌الحدیث در بغداد، عدوی را به‌تندی تضعیف کرده‌اند (برای آگاهی از دیدگاه عالمان گوناگون دربارۀ عدوی ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۷: ۳۹۲)، قرینه‌ای بر کشف اختلاف‌نظرِ رجالی میان ابوالمفضل و اصحاب‌الحدیث است؛ چنان‌که در ادامه نیز به سندی دیگر برای تفاوت شایان توجه میان روش رجالی وی با اصحاب‌الحدیث اشاره خواهد شد.

ازسویی دیگر، سخن ابوالمفضل دربارۀ علت دریافت حدیث از عدوی، به تقابل آشکار گرایش اعتقادی وی با اصحاب‌الحدیث نیز دلالت دارد. شاید این گرایش در وی پس از آن

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

پررنگ شده باشد که دارقطنی (د ۳۸۵ق)، از بزرگان اهل‌الحدیث وی را تکذیب کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۸۷)؛ همان‌طور که خطیب بغدادی مدعی است که ابوالمفضل پس از آنکه به‌وسیلهٔ دارقطنی تکذیب شد، به جعل حدیث برای شیعیان پرداخت (همان، ج۳: ۸۶). گرچه این سخن خطیب بغدادی مناسب با فضای فکریِ خودش و تعصبش در برابر شیعه است و لزوماً نمی‌تواند ثابت کند که احادیثی که ابوالمفضل پس از آن برای شیعه گفته، جعلی است؛ درعین‌حال، می‌تواند دستِ‌کم قرینه‌ای باشد که نشان از چرخش رفتاری ابوالمفضل و وجود دوران‌های مختلف در زندگی وی دارد.

همچنین شاید به ذهن برسد که این اظهارنظر ابوالمفضل دربارهٔ عدوی، بیانگر این است که تنها انگیزهٔ وی در اخذ حدیث از استادانی با این گرایش اعتقادی، دریافت احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده است. اما باید گفت این سخن ابوالمفضل توانایی اثبات چنین فرضیه‌ای را ندارد؛ زیرا با حجم فراوانی از روایاتی که ابوالمفضل از اهل‌سنت گرفته و هیچ ارتباطی با احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام ندارد، نقض می‌شود (فقط برای نمونه ر.ک: همان، ج۱: ۶۷ و ۴۰۵؛ همو، بی‌تا[ب]، ج۱: ۵۱؛ اصبهانی، بی‌تا، ج۱: ۲۹۳؛ رافعی قزوینی، ۱۴۰۸ق، ج۳: ۲۳۵)؛ مگر اینکه احتمال دهیم همهٔ احادیثی که وی از اصحاب‌الحدیث دریافت کرده و هیچ ارتباطی با اهل‌بیت علیهم‌السلام ندارد، پیش از تکذیب وی توسط اصحاب‌الحدیث دریافت شده که بررسی این احتمال، مجالی دیگر می‌طلبد (همچنین ر.ک: اکبری، ۱۳۹۹ش).

۳-۲. بستر ویژهٔ بغداد و تسامح مذهبی

همچنین شاید اشکال شود که ابوالمفضل در روزگاری می‌زیسته که برجسته‌ترین عالمان در هر دانش و مذهبی در بغداد بوده‌اند؛ بنابراین تنوع مذهبی در میان استادان وی با توجه به اینکه وی در بغداد می‌زیسته (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۸۶)، دور از انتظار نیست و این مطلب نشان‌دهندهٔ خصوصیتی ویژه در خود ابوالمفضل نیست.

اما در پاسخ باید گفت ابوالمفضل فقط در بغداد از مشایخ مذاهب گوناگون دریافت حدیث نکرده است، بلکه او سفرهای بسیاری به مناطق مختلف جهان اسلام برای اخذ حدیث داشته است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: عافی خراسانی، ۱۴۰۱ش[الف])؛ چنان‌که او در دریافت‌ها از

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

برخی بزرگان مذاهبِ مختلف که گذشت، نیز تصریح می‌کند که مکان دریافتِ وی در جایی غیر از بغداد، مانند دمشق و کوفه بوده است (برای نمونه، پیش‌تر به روایت ابوالمفضل از بزرگ شافعیان شام اشاره شد). افزون بر اینکه برخی از مشایخ بزرگِ امامیه، مانند شیخ طوسی، نیز در بغداد بوده‌اند؛ ولی چنین حجمی از استادان فراوان از مذاهب گوناگونِ غیرامامی نداشته‌اند.

فرضیه‌ای دیگر که در تحلیل تنوع مذهبی در میان استادانِ وی ممکن است به ذهن برسد، این است که این امر نشان از تسامح مذهبی در شخصیت وی است؛ به این معنا که وی ذاتاً تعصبی بر یک گرایش خاص نداشته است. اما این فرضیه، دستِ‌کم دربارهٔ اهل‌الحدیث، چندان واقعی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه وی در ذیل روایت خود از عدوی، به‌روشنی، جدایی خود از اصحاب‌الحدیث را یادآوری می‌کند؛ چنان‌که گذشت.

۳-۳. دستیابی به افتخارهای محدثانه

بنابراین روی‌هم‌رفته، به نظر می‌رسد واقع‌بینانه‌ترین تحلیل این است که ابوالمفضل شیفتهٔ حدیث بوده است؛ چنان‌که هر محدّثی حاضر نبوده تمام عمرش را در جست‌وجوی حدیث، به سفر برود (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۶). وی همیشه به‌دنبال دریافت بی‌واسطه از مشایخ مختلف و گردآوری احادیثِ هرچه بیشتر نزد خود بوده است؛ زیرا فراوانی حفظ احادیث، برای محدثان یک امتیاز ویژه به شمار می‌آمده است؛ چنان‌که ابوالمفضل به این امتیاز دست یافته و در منابع گوناگون با عنوان «حافظ» یا «کثیر الروایة» وصف شده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۱؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۴۷؛ ذهبی، ۲۰۰۳م، ج۸: ۶۲۴).[۴]

بنابراین عواملی همچون عشق فراوان به حدیث، شرافت دستیابی به مزیت‌های بزرگی همچون قرب اسناد و حافظ بودن، می‌تواند ما را به این تحلیل رهنمون کند که انگیزهٔ ابوالمفضل گردآوری هرچه بیشتر احادیث، به‌ویژه با اِسناد عالی، نزد خود بوده است و همین انگیزه، باعث شده وی چندان به مذهبِ استادانش اعتنا نکند. این مسئله، لزوماً به‌معنای سهل‌انگاری وی در مذهبِ خودش نیست، بلکه به‌معنای تسامح وی در مذهبِ استادانش به‌دلیل هدفی است که داشته است.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

البته ممکن است در اصل این سخن مناقشه شود که این اندازه از تنوع مذهبی در میان استادانِ راوی در آن روزگار نامتعارف نبوده است؛ زیرا بسیاری از محدثان شیعه و سنی از سایر مذاهب اخذ حدیث می‌کردند و در این صورت، اصلاً نوبت به این‌همه تحلیل در علت این گوناگونی نمی‌رسد.

در پاسخ باید گفت: آری، اخذ حدیث در میان شیعه و سنی از یکدیگر و همچنین در درونِ هریک از این دو مذهب، اخذ از گرایش‌های دیگرِ آن مذهب، چندان غیرمعمول نبوده است. اما سخن دربارهٔ گستردگی این رویکرد است؛ زیرا در میان محدثان امامیه بسیار کمتر می‌بینیم که در این حجم، به سراغ محدثان اهل‌سنت بروند؛ به‌ویژه در احادیثی که ارتباطی به مناقب اهل‌بیت علیهم‌السلام و یا احتجاج بر اهل‌سنت نداشته باشد (برای نمونه ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲ش: ج۲: ۴۹۸). چنان‌که برخی محققان نیز معتقدند مشایخ امامیه، به‌جز فضل بن شاذان، معمولاً از استادان درجهٔ سه و چهارِ اهل‌سنت اخذ کرده‌اند و بااینکه گاهی مانند شیخ طوسی در بغداد، دسترسیِ آسانی نیز داشته‌اند، گویا از اینکه در مجلس استادان برجستهٔ اهل‌سنت حاضر شوند، پروا داشته‌اند (مددی موسوی، ۱۳۹۲/۷/۶ش).[۵] به نظر می‌رسد ابوالمفضل نیز مانند فضل بن شاذان و سعد بن عبدالله، به این روال پایبنده نبوده و به سراغ مشایخ بزرگ اهل‌سنت، مانند بغوی و طبری و... رفته است.

ازاین‌رو، این مطلب، قرینهٔ دیگری است بر اینکه ـ حتی اگر امامی بودنِ وی را مسلّم بدانیم ـ وی چندان در حوزه‌های حدیثی امامیه و متناسب با سنت‌های آن رشد نکرده و خودش به‌طور مستقل در مسیر علم حدیث، پیشرفت نموده که نتیجهٔ آن، تفاوت محسوسِ سندهای حدیثیِ وی با نوعِ سندهای محدثان امامیه بوده و چنین تنوعی از مذاهب را در استادانش پدید آورده است. وگرنه اگر او در حوزه‌های حدیثی امامیه رشد می‌کرد، به‌طور طبیعی، همچون شیخ صدوق و شیخ طوسی، کمتر به سراغ راویان اهل‌سنت، آن‌هم با این تنوع و حجم گسترده و در سطوح بالای آن‌ها می‌رفت؛ به‌ویژه که بسیاری از روایات وی از اهل‌سنت، چنان‌که گذشت، فقط مرتبط به اهل‌بیت علیهم‌السلام و احتجاج بر اهل‌سنت نیست. افزون بر این، در میان استادانِ شیعهٔ وی نیز، برخی موارد هستند که پایبند نبودنِ وی را به منش محدثان امامیه تأیید می‌کنند؛ مانند اخذ از شلمغانی، در زمانی که مورد لعن بوده است؛ بنابراین روی‌هم‌رفته، می‌توان گفت تنوع غیرمعمولیِ مذهب

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

در میان استادان ابوالمفضل انکارپذیر نیست.

در پایان، باید به این نکته مهم اشاره کرد که با توجه بـه ایـن حجـم از تنـوع مـذهبی در میـان استادانِ ابوالمفضل، دیگر یک مذهب خاص در میان استادانِ وی غلبه ندارد تا بتوان قرینـه‌ای بـر کشف مذهب خود او باشد.

۴. تأثیرگذاری‌های برخی از استادان ابوالمفضل

پس از آنچه گذشت، شایسته است به‌طور مصداقی به برخی از استادان ابوالمفضل اشاره شود که بر شخصیت وی تأثیرگذار بوده‌اند و یا دستِ‌کم، این احتمال دربـارهٔ آن‌هـا شـایان توجـه اسـت؛ گرچه اشاره به همهٔ آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد.

۴-۱. ابن‌باغندی و شیفتگی به حدیث

یکی از استادان برجستهٔ ابوالمفضل، ابن‌باغندی است. وی بسیار شیفتهٔ حدیث بـوده و سـفرهای بسیاری در جست‌وجوی حدیث داشته اسـت (خطیـب بغـدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۴۲۸ و ۴۲۹). نقل شده که یک بـار وی پـس از گفـتن تکبیرةالاحـرام، بـه‌جـای خوانـدن سـورهٔ حمـد، گفـت: «حدّثنا...»! و اطرافیان با بلند گفتن «سبحان‌الله» او را به خود آوردند (ر.ک: همان، ج۳: ۴۲۹). این حکایت به‌تنهایی بسنده است تا اوج دلدادگی او به دانش حدیث و غرق بـودن اندیشـهٔ وی را در آن روشن سازد.

با توجه به اینکه ابن‌باغندی درگذشـتهٔ ۳۱۲ق (همـان، ج۳: ۴۳۱) و ابوالمفضـل زادهٔ ۲۹۷ق (همان، ج۳: ۸۷) است، می‌توان پی برد که ابوالمفضل در نوجـوانی و درنهایـت پـانزده‌سـالگی، محضر او را درک کرده است؛ بنابراین این احتمال بالاست که در ایـن سـن کـه دورهٔ شـکل‌گیری شخصیت است، از شخصیت این استاد خود در عشق به حدیث تأثیر پذیرفته باشد. البته فضـای محدثان، به‌ویژه در آن روزگارِ بغداد، به‌طور کلی چنین زمینه‌ای برای شیفتگی بـه حـدیث داشـته است؛ همان‌طور که محدثانِ بسیاری چنین علاقه‌ای به حدیث داشـته و در جسـت‌وجوی آن بـه سفرهای طولانی رفته‌اند. برای نمونه، خطیب بغدادی کتاب الرحلة فی طلب الحدیث را دراین‌باره نگاشته است (نیز ر.ک: دیگر توضیح‌های خطیب بغدادی در کتاب دیگرش: همو، بی‌تا[الـف]، ج۲: ۲۲۳؛ همچنین ر.ک: پژوهش نگارندهٔ این سطور دربارهٔ سفرهای فراوان ابوالمفضل: عـافی

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

خراسانی، ۱۴۰۱ش[الف]). بنابراین ابن‌باغندی فقط یک نمونه از این‌گونه استادانِ ابوالمفضل است؛ گرچه این ویژگی در وی نسبت به بسیاری از محدثان دیگر، جلوهٔ بیشتری داشته است.

نیز گفتنی است که ابن‌باغندی به‌عنوان اولین شخصی مطرح شده که در بغداد، تدلیس نمود و گفته شده که پیش از وی، در میان مشایخ بغدادی چنین چیزی وجود نداشته است (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق: ۱۱۱). با توجه به تناقض‌گویی‌های مکرّر ابوالمفضل در سندهای حدیثی‌اش (پیش‌تر اشاره بدان‌ها رفت)، این احتمال وجود دارد که وی از این نظر نیز از استادش متأثر شده باشد؛ گرچه تناقض‌گویی‌های ابوالمفضل از نوع دروغ‌گویی یا خلط است و با تدلیس نیز قابل توجیه نیست. نگارنده در اینجا به همین اشاره بسنده می‌کند؛ زیرا در مقالهٔ پیش‌گفتهٔ خود دربارهٔ روایتِ ابوالمفضل از ابن‌عراد، به‌تفصیل به تناقض‌گویی‌های ابوالمفضل و تحلیل آن پرداخته است.

۴-۲. عجلی ساوی نخستین آموزگار ابوالمفضل

یکی از استادان ابوالمفضل، محمد بن صالح عِجْلی ساوی است. ابوالمفضل در سندی از وی با تعبیر «مُؤَدِّبُنا» یاد کرده است. این تعبیر تنها در نسخهٔ خطی احادیث امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام یافت می‌شود (برای آگاهی از نسخه ر.ک: قاضی جعفر، نسخهٔ خطی ۰۳۵-۰۱؛ برای آگاهی از تحقیق آن ر.ک: قاضی جعفر، ۱۴۴۲ق: ۶۳). در نسخه‌ای دیگر از این احادیث، که نگارنده آن را بعداً یافته است، واژهٔ «مُؤَدِّبُنا» به «مؤذننا» تصحیف شده است (ر.ک: قاضی جعفر، نسخهٔ خطی ۳۲۱-۰۶). بر پایهٔ قرینه‌هایی که ذکرشان در این مجال نمی‌گنجد، به نظر می‌رسد آن نسخهٔ تازه‌یاب از روی همین نسخهٔ پیشین نوشته شده و ازاین‌رو، اگر ناسخ در این نسخهٔ تازه‌یاب در واژه‌ای که خوانش آن دشوار است اشتباهی کرده باشد، نمی‌تواند باعث تشکیک در خوانش ما از این واژه در نسخهٔ پیشین باشد؛ زیرا ناسخ در نسخهٔ متأخر دقیقاً از روی همین نسخه نوشته است (برای آگاهی از تفاوت‌های دیگر این دو نسخه ر.ک: یادداشتی از نگارنده: خراسانی، ۱۴۰۰ش).

باید توجه داشت که مؤدِّبان، آموزش و تربیت کودکان و نوجوانان را به عهده داشته‌اند که شامل اموری همچون آموزش خواندن و نوشتن (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵: ۲۹؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۳م، ج۴: ۱۷۹۶)، ادبیات عرب (ادفوی شافعی، ۱۹۶۶م: ۱۰۷) و مسائل تربیتی

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

مانند آموزش قرآن (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۳۵۰)، شعرهای زیبا (ابوزید قرشی، بی‌تا: ۸۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج۳: ۲۲۸؛ ج۴: ۳۲۶؛ ج۱۳: ۵۲) و آداب نیکو (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج۳: ۳۵۱) بوده است. ازاین‌رو، به‌احتمال قوی، وی بر شخصیت ابوالمفضل تأثیرگذار بوده است.

شوربختانه هیچ آگاهی دقیقی از ساوی در دست نداریم تا بتوانیم این تأثیرگذاری‌ها را بر ابوالمفضل بسنجیم (برای آگاهی از داده‌های برجای‌مانده دربارهٔ وی در منابع گوناگون ر.ک: عافی خراسانی، ۱۴۴۲ق: ۲۰ـ۲۶). اما می‌توان احتمال داد که وی امامی بوده است؛ چراکه در موارد گوناگونی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری از محدثان بزرگ امامیه روایت کرده است و سندهای وی، رنگ و بوی سندهای امامیه را داراست (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۹۴، ۶۲۱، ۶۳۳ و ۶۳۴؛ ابن‌طاووس، ۱۳۳۰ق: ۴۴۶). در جای دیگری نیز وی روایتی دارد که دلالت بر مهدویت با تعریف امامیه دارد (خزاز، ۱۴۰۱ق: ۹۷) که قرینهٔ دیگری بر امامی بودنش است.[۶] در این صورت، به نظر می‌رسد وی می‌توانسته در تمایل ابوالمفضل به امامیه، نقش مهمی به‌عنوان نخستین آموزگار وی ایفا کرده باشد.

همچنین شایستهٔ ذکر است که ساوی غیر از سندهای ابوالمفضل، در سند دیگری نیز حضور دارد (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۶). بنابراین روشن می‌شود که نمی‌توان احتمال داد که این شخص ساخته‌وپرداختهٔ ابوالمفضل بوده و وجود خارجی نداشته است.

۴-۳. بغوی و قرب اسناد

یکی از برجسته‌ترینِ مشایخ ابوالمفضل، ابوالقاسم بغوی (د ۳۱۷ق) است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۳۵، ۶۳۸ و ۶۳۹؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۵۴: ۱۵، ۱۶؛ ابن‌دبیثی، ۱۴۲۷ق، ج۱: ۲۰۶). وی حدود صد سال و اندی عمر کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۰: ۱۱۵). خطیب بغدادی حکایت‌هایی دربارهٔ وی آورده که نشان از قرب اسناد بسیار بالای او دارد. حتی از برخی از آن‌ها برمی‌آید که خود بغوی نیز بسیار به کهن بودنِ سماع‌هایش می‌نازیده است (همان، ج۱۰: ۱۱۳). برخی عالمان نیز بر این باور بوده‌اند که هیچ محدثی در اسلام، در کهن بودنِ سماع به بغوی نمی‌رسد (رامهرمزی، ۱۴۰۴ق: ۶۲۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۰: ۱۱۱).

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

ابوالمفضل چنین استادی را در عنفوان جوانی درک کرده که می‌توانسته به‌عنوان یک اسوه در شکل‌گیری شخصیت وی تأثیرگذار بوده و باعث شیفتگی فراوانِ وی به قرب اسناد در سندهای حدیثیِ خود باشد؛ چنان‌که در عمل نیز ابوالمفضل تا اندازهٔ شایان توجهی به این مطلب دست یافته است. نگارنده در مقالهٔ پیش‌گفتهٔ خویش دربارهٔ قرب اسناد ابوالمفضل، به‌تفصیل به این مطلب پرداخته است. البته باید بغوی را فقط یکی از سرچشمه‌های اشتیاق ابوالمفضل به قرب اسناد دانست؛ زیرا بازهم به‌طور کلی، محدثان ـ به‌ویژه در روزگارِ ابوالمفضل ـ قرب اسناد را افتخاری بزرگ می‌دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: رافعی‌قزوینی، ۱۴۰۸ق، ج۲: ۸۲) و طبیعتاً این‌گونه نبوده که تنها آشنایی با بغوی باعث چنین علاقه‌ای در ابوالمفضل شده باشد.

۵. مطالعهٔ موردی ابن‌عقده، تأثیرگذارترین استاد او

درمیان استادان ابوالمفضل، یکی از برجسته‌ترین آن‌ها که نیاز به بررسی تفصیلی‌تری دارد، احمد بن محمد بن سعید، مشهور به ابن‌عقده (د ۳۳۲ق) است (برای نمونه‌هایی از روایت‌های ابوالمفضل از وی ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۶۰؛ طبری صغیر، ۱۴۱۳ق: ۵۳۲؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۸۷۲). وی یکی از محدثان بسیار برجسته در طول تاریخ حدیث است. جایگاه او به گونه‌ای است که حتی کسانی مانند اصحاب‌الحدیث که وی را تضعیف نموده نیز به فضل و دانش وی اذعان داشته‌اند (برای نمونه ر.ک: ابویعلی خلیلی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۵۷۹؛ ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج۱۱: ۵۲۸). امامیه نیز با تصریح به زیدی بودنِ وی، او را جلیل‌القدر می‌دانند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴؛ نیز ر.ک: نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۵). باید گفت احتمال می‌رود ابوالمفضل در موارد زیر از ابن‌عقده تأثیر گرفته باشد:

۵-۱. حافظ بودن و گردآوری احادیث انبوه

یکی از جلوه‌های مهم شخصیت حدیثی ابن‌عقده، حافظ بودن و گردآوری شمار انبوهی از احادیث بوده است. این مسئله بازتاب فراوانی در منابع گوناگون داشته است؛ برای نمونه، اجماع اهل کوفه بوده که از زمان عبدالله بن مسعود تا زمان ابن‌عقده، هیچ‌کس حافظ‌تر از وی نبوده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۵: ۲۱۹). همچنین کمترین شمار احادیثی را که وی از هریک از استادانش دریافت‌کرده، صدهزار حدیث دانسته شده است (همان، ج۵: ۲۲۱). با توجه

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

به این‌گونه گزارش‌ها می‌توان گفت وی یکی از نوادر حفظ بوده و درنتیجه، با توجه به جایگاهش نسبت به ابوالمفضل به‌عنوان استادی بزرگ برای او، در شیفتگی شاگردش به گردآوریِ هرچه بیشتر احادیث و دستیابی به رتبهٔ «حافظ»، تأثیر بسزایی داشته است؛ همان‌طور که ابوالمفضل در عمل نیز به این رتبه دست یافته است، که پیش‌تر به آن اشاره شد.

۵-۲. نقطه‌نظرهای رجالی دربارهٔ سند احادیث

ابوالمفضل افزون بر دریافت حدیث از ابن‌عقده، گاهی برخی احادیث خود را نیز بر وی عرضه کرده و از دیدگاه‌هایش دربارهٔ سند آن‌ها بهره برده است (ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴ق، ج۱: ۱۶۴؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۷ق: ۲۹۷؛ نیز ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۵۴۳). آنچه دربارهٔ چیرگیِ خارق‌العادهٔ ابن‌عقده بر نقد سندهای حدیثی ذکر شده (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۵: ۲۲۱)، مؤید این مطلب است که شاگردانِ وی در اندیشهٔ بهره‌گیری از دانشِ او در این زمینه نیز باشند.

۵-۳. گرایش‌هایی به زیدیه و علاقه به موضوعات خاصی برای تألیف

این احتمال وجود دارد که ابوالمفضل در مذهب خود نیز تااندازه‌ای از ابن‌عقده تأثیراتی گرفته باشد؛ یکی از قرینه‌ها برای این مطلب، این است که عنوان برخی از کتاب‌های ابوالمفضل که بیشتر با زیدی بودنِ نگارندهٔ آن‌ها سازگار است، دقیقاً با عنوان برخی از کتاب‌های ابن‌عقده تطابق دارد یا تفاوت‌های بسیار ناچیز دارد،[۷] مانند: اخبار ابی‌حنیفة و من روی عن زید بن علی (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴ و ۳۹۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۹). همچنین ابوالمفضل کتاب دیگری به نام من روی حدیث غدیر خم داشته است که گرچه دلالتی بر زیدی بودنِ نگارندهٔ آن ندارد، این عنوان نیز با عنوان کتابی از ابن‌عقده مشترک است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴ و ۳۹۶).

با نگاه به این اندازه از اشتراک میان عناوین کتاب‌های استاد و شاگردِ ارادتمند به وی، شاید بتوان گفت ابوالمفضل در نگارش کتاب‌هایش از استادِ خود بهرهٔ شایانی برده و به‌گونه‌ای به‌دنبال تکمیل آن‌ها بوده است. باید دانست دو کتاب دیگر نیز به ابوالمفضل نسبت داده شده است که گرچه در میان کتاب‌های ابن‌عقده، همانندی برای آن‌ها ذکر نشده است؛ اما این موارد نیز با زیدی بودنِ نگارندهٔ آن‌ها تناسب دارند: فضائل زید و الشافی فی علوم الزیدیة (همان: ۳۹۶).

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

هیچ‌یک از این کتاب‌ها بـه دسـت مـا نرسـیده اسـت تـا بتـوانیم روش ابوالمفضـل و میـزان تأثیرپذیری وی از ابن‌عقده را تحلیل کنیم. اما باید گفت شریف علوی، از عالمان مشـهور زیدیـه (برای نمونه ر.ک: ابوطالب هارونی، ۱۴۲۲ق: ۱۵)، کتابی به نام تسمیة من روی عن الامام زیـد دارد. بـا توجـه بـه اینکـه وی از شـاگردان ابوالمفضـل اسـت (ذهبـی، ۲۰۰۳م، ج۹: ۶۷۲) و روایت‌های بسیاری از وی نقل کرده (سیاغی، بی‌تا، ج۱: ۱۸. برای نمونه ر.ک: ابوالغنائم نرسـی، ۲۰۰۴م، ج۱: ۸۷؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۳۲: ۴۴۹؛ ج۴۶: ۳۰۲؛ ابـن‌دبیثـی، ۱۴۲۷ق، ج۱: ۲۰۶؛ ابوطاهر سلفی، ۲۰۰۴م: جزء ۵، حدیث ۴۲)، به‌احتمال زیاد، از کتاب ابوالمفضل، مـن روی عن زید بن علی، بی‌خبر نبوده است. بااین‌حال، وی در کتاب خود که دقیقـاً دربـارهٔ همـین موضوع نگاشته، تنها در یک سند، نام ابوالمفضل را برده است (ر.ک: شـریف علـوی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۷) و این یک مورد نیز محتوایی با موضوع منقبت امام علی‌علیه‌السلام دارد که ایـن موضـوع در میـان بسیاری از روایت‌های ابوالمفضل به چشم می‌خورد و هیچ لزومی نـدارد شـریف علـوی آن را از کتاب من روی عن زید بن علیِ ابوالمفضل گرفته باشد.

شاید این مسئله مؤیدِ آن باشد که احتمالاً ابوالمفضل در کتاب خود، مـن روی عـن زیـد بـن علی، چندان مطلب تازه‌ای نسبت به استاد خود، ابن‌عقـده نداشـته و همـین مسـئله باعـث شـده شریف علوی نیازی به اخذ از کتاب وی نداشته و مستقیماً از کتاب ابن‌عقده نقل کنـد، وگرنـه بـا توجه به دو عاملی که گفته شد ـ یعنی شاگردیِ علوی نزد ابوالمفضل؛ بهره‌مندی استادش از قرب اسناد و یکی بودنِ موضوع کتاب وی با استادش ـ حداقل بخشی از آن را گزارش مـی‌کـرد (بـرای آگاهی بیشتر ر.ک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش[الف]: ۱۰۸).

البته در آن‌سو، این احتمال نیز وجود دارد که این کتاب‌ها اساساً تألیف خودِ ابوالمفضل نبوده و نگاشتهٔ ابن‌عقده بوده و ابوالمفضل فقط نقش راوی آن‌ها را داشته؛ اما برخـی نسـخه‌هـا از ایـن کتاب‌ها به‌اشتباه به ابوالمفضل نسبت داده شده باشد؛ زیرا در بسیاری از موارد، سند روایـتِ یـک کتاب در آغاز نسخه‌های آن نگاشته مـی‌شـده اسـت (بـرای نمونـه ر.ک: صـدوق، ۱۳۷۶: ۲) و ممکن است نام ابوالمفضل نیز به‌عنوان یک شاگرد مهمِ ابن‌عقده، در طریق نقل کتـاب‌هـای وی بـوده و بـا انـدکی بـی‌دقتـی و از بـین رفـتنِ قرینـه‌هـای دیگـر، ایـن کتـاب‌هـا بـه ابوالمفضـل منسوب شده باشد. گرچه با توجه به شهرت ابن‌عقده و شاگردان زیـادی کـه داشـته و قرینـه‌هـای

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

دیگری که یادکرد از آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد، این احتمال ضعیف‌تر به نظر می‌رسد.

ازسویی دیگر، شایان توجه است که ابن‌عقده شاگرد دیگری به نـام جِعـابی (د. ۳۵۵ق) نیـز داشته که از وی نیز کتابی با عنوان مسند أبی حنیفـه گـزارش شـده و نقل‌هـای برجای‌مانـده از آن (ر.ک: ابن‌خسرو بلخی، ۱۴۳۱ق، ج۱: ۱۶۳، ۱۶۴؛ ج۲: ۴۹۷)، به‌هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد کـه وی در این کتاب به‌دنبال نقد ابوحنیفه بوده است (برای آگاهی بیشتر دربارۀ ایـن کتـاب جعـابی و آثار همانند او ر.ک: عافی خراسانی، ۱۴۰۰ش[ب]). ازسویی دیگر، به‌سان مذهب ابوالمفضل، در مذهب جعابی نیز نقطه‌های مبهمی دیده می‌شود که تعیین مذهب شیعی یا سـنی را بـرای وی چندان آسان نمی‌کند (برای آگاهی تفصیلی دربارۀ قرینه‌های گوناگون دربارۀ مذهب جعابی ر.ک: عافی خراسانی و شهیدی، ۱۴۰۲ش: سراسر اثر).

به هر روی، نزدیکی ابوحنیفه و زیدیان به یکـدیگر (بـرای نمونـه ر.ک: ابـوالفرج اصـفهانی، ۱۴۱۹ق: ۱۴۱ و ۳۲۴؛ محلی، ۱۴۲۳ق، ج۱: ۳۰۳؛ ابن‌عنبة، ۱۴۱۷ق: ۹۹؛ نیز برای آگـاهی از تأثیرپذیری قابل توجه زیدیان از ابوحنیفه در فقه ر.ک: شهرسـتانی، ۱۳۶۴، ج۱: ۱۶۲؛ ابـوزهره، ۱۴۲۵ق: ۵۰۷) و همچنین، علاقۀ مشترک بـین ابن‌عقـده بـا شـاگردانِ برجسـته‌اش (جعـابی و ابوالمفضل) در نگارش دربارۀ ابوحنیفه، قرینه‌هایی‌اند که با در نظر گرفتن مجموعۀ آن‌هـا، شـاید این احتمال نیز بعید نباشد که این دو شاگرد از استادشان در نزدیکی به برخی گرایش‌هـای زیدیـه تأثیر پذیرفته‌اند؛ همان‌طور که ابن‌کثیر نیز به‌صراحت اظهـار داشـته کـه جعـابی در اعتقـادات از ابن‌عقده تأثیر گرفته است (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج۱۱: ۲۹۶).

افزون بر این‌ها، شاید بتوان خاستگاه مشترک ابوالمفضل و ابن‌عقـده، یعنـی کوفـه (نجاشـی، ۱۳۶۵ش: ۹۴، قس: ۳۹۶) را نیز عامل زمینه‌سازِ دیگری در شباهت گرایش‌های این دو برشمرد؛ چنان‌که نگارنده در جایی دیگر بدان پرداخته است (برای آگـاهی بیشـتر ر.ک: عـافی خراسـانی، ۱۴۰۰ش[الف]: ۱۰۷).

ناگفته نماند که با توجه به آنچه در احتمال تأثیرپذیری ابوالمفضـل از زیدیـه گذشـت، شـاید پنداشته شود که اتهام وی به «خلط» در منابع رجالی امامیه (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۶)، به‌معنای خلط اعتقادی و تأثیرپذیری از غیرامامیه در اعتقادات بوده است؛ امـا ایـن احتمـال بـا توجـه بـه قرینه‌های محکمی بر تناقض‌گویی‌هایی ابوالمفضل در سندهای حدیثی که نشان از ضابط نبودن

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

یا دروغ‌گویی اوست، تضعیف می‌شود (برای آگاهی از تناقض‌گویی‌های ابوالمفضل ر.ک: اکبری و ذاکری، ۱۴۰۰ش؛ عافی خراسانی، ۲۰۲۱م).

۵-۴. اختلاف‌نظر با اصحاب‌الحدیث در عینِ معاشرت فراوان با آن‌ها

از دیگر ویژگی‌های مشترک میان ابوالمفضل و ابن‌عقده، اختلاف‌های گوناگون فکری و روشی با اهل‌الحدیث، در عینِ تعامل بسیار و درآمیختگی با ایشان است. برای نمونه، گفتنی است که حجم این مراودات تا آنجا بوده که دارقطنی از بزرگان اهل‌الحدیث، اظهار داشته که در برهه‌ای، ابوالمفضل را از راهبان امت می‌پنداشته و حتی از وی التماس‌دعا نیز داشته است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۵۴: ۱۸). همچنین دارقطنی به حدیث ابوالمفضل اعتنا داشته و شمار احادیث ابوالمفضل که به‌وسیلهٔ وی گزینش شده بوده، به هفده جزء حدیثی رسیده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۸۷). با درنگ در نمونه‌هایی از کاربرد واژهٔ «جزء» (همان، ج۵: ۳۳۶؛ ج۶: ۹۱؛ ج۱۵: ۷۰)، درمی‌یابیم که هفده جزء، گرچه شمار بسیار شگفتی در میان کتاب‌های محدثان نیست، به هر روی، کم نیست و شاید حدود چند هزار حدیث را در بر گیرد. این خود نشان‌دهندهٔ وجود حجم شایان توجهی از محتوای سازگار با سلیقهٔ اهل‌الحدیث در احادیث او، دستِ‌کم پیش از تکذیب وی به‌وسیلهٔ دارقطنی است.

با وجود این، وی هم ازنظر فکری با ایشان تقابل داشته است ـ چنان‌که این تقابل، در روایت وی از عدوی که پیش‌تر گذشت آشکار است ـ و هم ازنظر شیوه‌های حدیثی رجالی، اختلاف‌هایی با ایشان داشته است. قرینهٔ بسیار مهمی که نشان از این مطلب دارد، این است که ابوالمفضل در یک‌جا، دو سندِ یک حدیث را صحیح می‌شمارد (طبری صغیر، ۱۴۱۳ق: ۴۴۵)، درحالی‌که بسیاری از راویان موجود در آن دو سند به‌وسیلهٔ دارقطنی از بزرگان اصحاب‌الحدیث تضعیف شده‌اند؛ همچون اسحاق بن محمد کوفی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۶: ۳۹۰)؛ محمد بن مروان قَطّان (ابن‌حجر عسقلانی، ۲۰۰۲م، ج۷: ۴۹۸)؛ یحیی بن سالم قَطّان (همو، ۱۳۲۵ق، ج۱۱: ۲۲۷)؛ فِطْر بن خلیفه (همان، ج۸، ۳۰۲)؛ یزید بن ابی‌زیاد (همان، ج۱۱، ۳۳۱). البته ممکن است این تقابل‌ها پس از آن روی داده باشد که دارقطنی ابوالمفضل را در ماجرای نقل از ابن‌عراد تکذیب نمود یا دستِ‌کم پس از این ماجرا تقابل وی با ایشان بسیار شدید

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

شده باشد. نگارنده توضیح بیشتر را دراین‌باره، در مقالهٔ پیش‌گفتهٔ دربارهٔ ابوالمفضل و ابن‌عراد آورده است.

استادِ ابوالمفضل، ابن‌عقده نیز تااندازه‌ای همین حالت را نسبت به اصحاب‌الحدیث دارد؛ یعنی هم‌نشینی وی با اصحاب‌الحدیث به‌اندازه‌ای بوده که برخی از ایشان تذکر می‌دهند که نباید ابن‌عقده را جزو اصحاب‌الحدیث شمرد (ابویعلی خلیلی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۵۷۹). با وجود این آمیختگی و به‌رغم اذعانِ اهل‌الحدیث به جایگاه وی در دانش و فضیلت، گروهی از ایشان وی را به شکل‌های گوناگون تضعیف کرده‌اند (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۵: ۲۲۲-۲۲۵). ازسویی دیگر، این احتمال نیز شایستهٔ بررسی است که مذهب زیدیِ ابن‌عقده و نزدیکی این مذهب به حنفیه ـ که سردمدار جریان اهل رأی بوده‌اند ـ نیز نقطهٔ مقابل اندیشهٔ اهل‌الحدیث بوده و تااندازه‌ای به اختلاف ایشان با وی دامن می‌زده که بررسی آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

۶. نتیجه‌گیری

ابوالمفضل نزد شمار شایان توجهی از پیروان مذاهب و جریان‌های فکری متنوع، شاگردی کرده است که برخی از این استادان، از بزرگانِ آن مذهب‌ها بوده‌اند. در تحلیل این حجم از تنوع مذهبی، قوی‌ترین فرضیه این است که او به‌دنبال گردآوری هرچه بیشتر احادیث، نزد خود بوده است؛ چراکه در آن روزگار دستیابی به رتبهٔ «حافظ» افتخار بالایی برای محدثان به شمار می‌رفته و احتمالاً به همین دلیل، وی بیشتر به امتیازات علمی مانند فراوان‌تر شدن شمار احادیث و قرب اسناد اهمیت داده و دیگر حساسیتی روی مذهب استادانِ خود به خرج نداده است.

محدثان امامیه معمولاً چنین تنوعی از مذهب در میان استادان خود، آن‌هم در سطح مشایخِ بزرگ فرقه‌های دیگر نداشته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت حتی اگر ابوالمفضل امامی باشد ـ چنان‌که احتمالاً چنین است ـ اما در حوزه‌های حدیثی امامیه تربیت نشده و خود، به‌طور مستقل یا در فضای حدیثی مذاهب دیگر رشد کرده و درنتیجه، در آداب و منشِ حدیثی خود، چندان رنگ و بوی محدثان امامیه را نداشته است و به‌دلیل دریافت‌های حدیثی خود از مکتب‌های فکریِ مختلف، مانند زیدیه و اصحاب‌الحدیث، به‌احتمال زیاد، از ایشان تأثیراتی ـ دستِ‌کم در علم حدیث و روش‌های آن ـ گرفته است؛ گرچه به هر روی، هم ازنظر فکری و هم ازنظر روشی با

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

اصحاب‌الحدیث اختلاف‌های جدی داشته است.

در میان استادان پرشمارِ ابوالمفضل، به نظر می‌رسد وی در نقطه‌های گوناگونی با استاد خود، ابن‌عقده مشترک بوده، یا دارای شباهت‌های شایان توجهی است؛ مانند تقابل فکری با اهل‌الحدیث با وجود تعامل با ایشان در نقل و انتقال احادیث، علاقه به تألیف در برخی موضوعات خاص، شیفتگی به گردآوری هرچه بیشتر احادیث و رسیدن به رتبهٔ «حافظ» و شباهت‌هایی در گرایش‌های مذهبی. با در نظر گرفتن مجموعهٔ این همانندی‌ها، به نظر می‌رسد تأثیرپذیری وی از ابن‌عقده انکارپذیر نیست و شخصیت حدیثی دیگری که این حجم از شواهد گوناگون در تأثیرگذاری بر ابوالمفضل داشته باشد، یافت نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، اگر یک راوی در موارد شایان توجهی از راویان ضعیف نقل کند، می‌تواند نشان‌دهندهٔ روحیهٔ تسامح وی در اخذ حدیث باشد. همچنین اگر استادانِ راوی دارای مذاهب بسیار گوناگون و متنوعی باشند، می‌تواند قرینه‌ای بر روحیهٔ تساهل مذهبی در راوی باشد و یا نشان دهد که انگیزهٔ وی، جمع‌آوری حداکثریِ احادیث بوده که باعث شده وی به مذهب استادانش چندان اهمیت ندهد.

۲. برای نمونه، گاهی موضوع بسیاری از کتاب‌هایی که شاگرد تألیف کرده، با موضوع کتاب‌های استادش هم‌پوشانی دارد. چنین چیزی گاه می‌تواند قرینه‌ای بر تأثیرپذیری شاگرد از استادش باشد که باعث شده وی دقیقاً به‌دنبال تألیف دربارهٔ همان موضوع‌ها باشد.

۳. برای نمونه، اگر عمدهٔ استادانِ یک راوی متعلق به یک مذهب یا گرایش خاص باشند، قرینهٔ مهمی است که نشان می‌دهد گرایش آن راوی نیز احتمالاً همان بوده یا دستِ‌کم از آن تأثیر پذیرفته است.

۴. حتی اگر ادعای ابوالمفضل دربارهٔ سفرهای انبوهش را نپذیریم، نیز به این تحلیل آسیبی نمی‌زند؛ زیرا بازهم نشان از آن دارد که ابوالمفضل به‌دنبال دستیابی به افتخارهای محدثانه بوده و به همین دلیل، می‌خواسته به داشتن سفرهای حدیثی طولانی و داشتن مشایخ متنوع شناخته شود (برای آگاهی بیشتر درستی یا نادرستی ادعای ابوالمفضل دربارهٔ سفرهایش و تحلیل آن ر.ک: عافی خراسانی، ۱۴۰۱ش[الف]).

۵. البته باید به سخن آیت‌الله مددی در اینجا، سعد بن عبدالله اشعری را نیز افزود که از برخی مشایخ بزرگ عامه در روزگارش دریافت داشته است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۷۷).

۶. آری، ازآنجاکه گاهی محدثان مضامینی را نقل می‌کردند که مورد اعتقادِ خودشان نبوده، این مطلب فقط یک قرینه است و به‌تنهایی چیزی را ثابت نمی‌کند و توضیح آن مجالی دیگر می‌خواهد.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

۷. برای نمونه، نام کتاب ابن‌عقده، اخبار ابی حنیفة و مسنده و نام کتاب ابوالمفضل، اخبار ابی حنیفة گزارش شده است. اما به نظر نمی‌آید نام بسیاری از کتاب‌ها به‌طور دقیق، گزارش شده باشد (برای آشنایی با نمونه‌ای از این دست در کتاب‌های قاضی نعمان، ر.ک: پوناوالا، ۱۴۰۱ش: ۳۴-۳۵). گذشته از کتاب‌هایی که خودِ مؤلفان، نام خاصی بر آن نگذاشته‌اند و بعدها به نام‌هایی مشهور شده است، منابع کتاب‌شناسی نیز در گزارش نام کتاب‌ها در موارد بسیاری با یکدیگر تفاوت دارند، چنان‌که حتی در برخی از کتاب‌های خود ابن‌عقده نیز، گزارش‌های شیخ طوسی و نجاشی یکسان نیست (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۹۴). بنابراین روشن نیست همین مقدار اختلاف جزئی در عنوان این کتابِ ابن‌عقده و ابوالمفضل نیز در اصل نام‌گذاری آن‌ها بوده باشد.

منابع

ابن‌ابی‌الرجال، احمد بن صالح. (۱۴۲۵ق). مطلع البدور و مجمع البحور. یمن: مرکز التراث و البحوث الیمنی.

ابن‌اثیر، علی بن ابی‌الکرم. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.

ابن‌بطریق، یحیی بن حسن. (۱۴۰۷ق). عمدة عیون صحاح الأخبار. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌حجر، احمد بن علی. (۱۳۲۵ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار صادر.

ابن‌حجر، احمد بن علی. (۲۰۰۲م). لسان المیزان. تحقیق سلمان ابوغدّة، البشائر الإسلامیة.

ابن‌خسرو بلخی، حسین بن محمد. (۱۴۳۱ق). مسند الامام ابی حنیفة. مکه مکرمه: الإمدادیة.

ابن‌دبیثی، محمد بن سعید. (۱۴۲۷ق). ذیل تاریخ مدینة السلام. بیروت: دارالغرب الإسلامی.

ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۳۳۰ق). جمال الأسبوع. قم: دارالرضی.

ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان کتاب.

ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ق). التحصین لأسرار ما زاد من کتاب الیقین. قم: دارالکتاب.

ابن‌عدی، عبدالله بن عدی. (۱۴۱۸ق). الکامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن‌عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینة دمشق. بیروت: دارالفکر.

ابن‌عنبه، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). عمدة الطالب فی أنساب آل ابی طالب. قم: انصاریان.

ابن‌غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴ش). الرجال. تحقیق محمدرضا حسینی جلالی. قم: دارالحدیث.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البدایة والنهایة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ابن‌مغازلی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). المناقب. صنعاء: دارالآثار.

ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۷ق). الفهرست. بیروت: المعرفة.

ابوالغنائم نرسی، محمد بن علی. (۲۰۰۴م). فوائد الکوفیین. بی‌جا: دارالضیاء.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الأغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۱۹ق). مقاتل الطالبیین. بیروت: الأعلمی.

ابوزهره، محمد. (۱۴۲۵ق). الإمام زید؛ حیاته و عصره. قاهره: دارالفکر العربی.

ابوزید قرشی، محمد بن ابی‌الخطاب. (بی‌تا). جمهرة أشعار العرب. بی‌جا: نهضة مصر.

ابوطالب هارونی، یحیی بن حسین. (۱۴۲۲ق). تیسیر المطالب فی أمالی أبی‌طالب. صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة.

ابوطاهر سِلفی، احمد بن محمد. (۲۰۰۴م). المشیخة البغدادیة. نسخهٔ خطی منتشرشده در نرم‌افزار جوامع الکلم.

ابویعلی خلیلی، خلیل بن عبدالله. (۱۴۱۴ق). الإرشاد فی معرفة علماء الحدیث. دمشق: دارالفکر.

ادفوی، جعفر بن ثعلب. (۱۹۶۶م). الطالع السعید. بی‌جا: دارالمصریة.

اصبهانی، اسماعیل بن محمد. (بی‌تا). سیر السلف الصالحین. ریاض: دارالرایة.

اقبال، عباس. (۱۳۴۵). خاندان نوبختی. بی‌جا: زبان و فرهنگ ایران.

اکبری، عمیدرضا. (۱۳۹۹ش). تفاوت طبقات اسناد ابوالمفضل شیبانی. پایگاه اینترنتی الآثار. 16/shaiban/09/۹alasar.blog.ir/1399

اکبری، عمیدرضا، و ذاکری، محمدتقی. (۱۴۰۰ش). بررسی تضعیف ابوالمفضل شیبانی در تحریف و جعل اسناد. پژوهش‌نامهٔ علوم حدیث تطبیقی، شمارهٔ ۱۴، ۱۳۶-۱۶۷.

انصاری، حسن. (۱۳۹۰/۱۱/۱۱ش)، «ابوالمفضل شیبانی و نسخهٔ کتاب الشافي في علوم الزیدیة»، پایگاه اینترنتی حلقهٔ کاتبان. https://ansari.kateban.com/post/1854

انصاری، حسن. (۱۳۸۶/۱۲/۲۹ش). متن کتاب شرف التربة از ابوالمفضل شیبانی. پایگاه حلقهٔ کاتبان. ansari.kateban.com/post/1335

بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۳ق). شعب الإیمان. ریاض: الرشد.

پاکتچی، احمد. (۱۳۷۳ش). ابوالمفضل شیبانی. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۶. تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

پوناوالا، اسماعیل قربان‌حسین. (۱۴۰۱ش). سیر تاریخی آثار قاضی نعمان(۲). ترجمه و تعلیقات محمد عافی خراسانی. میراث شهاب، شمارهٔ ۱۰۹-۱۱۰، ۳-۴۵.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۳۹۷ق). معرفة علوم الحدیث. بیروت: دارالکتب العلمیة.

حسینی‌جلالی، محمدرضا. (۱۴۲۲ق). المنهج الرجالی لسید الطائفة آیةالله العظمی البروجردی. قم: بوستان کتاب.

خراسانی (عافی)، محمد. (۱۴۰۰ش). توجه به اختلاف نسخه‌ها، سرچشمه‌ای برای فهم بهترِ احادیث. پایگاه شبکهٔ اجتهاد.

خزاز، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر. تحقیق عبداللطیف حسینی کوه‌کمره‌ای. قم: بیدار.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). موضح أوهام الجمع و التفریق. تحقیق عبدالمعطی امین قلعجی. بیروت: دارالمعرفة.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۲۱ق). البخلاء. بیروت: دار ابن‌حزم.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۹۹۷م). المتفق و المفترق. دمشق: دارالقادری.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۲۰۰۰م). السابق و اللاحق. ریاض: دارالصمیعی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی‌تا[الف]). الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع. ریاض: المعارف.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی‌تا[ب]). شرف أصحاب الحدیث. آنکارا: دار إحیاء السنة النبویة.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: إحیاء آثار الإمام الخوئی.

ذاکری، محمدتقی. (۱۳۹۸ش)، نقش ابوالمفضل در روایات تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام. رسالهٔ دکتری علوم قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیة.

ذاکری، محمدتقی، و صفری‌فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۹ش). رویکرد ابوالمفضل شیبانی به حدیث. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شمارهٔ ۶۷، ۱۵۷-۱۸۰.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال. بیروت: دارالمعرفة.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۷ق). سیر أعلام النبلاء. قاهره: دارالحدیث.

ذهبی، محمد بن احمد. (۲۰۰۳م). تاریخ الإسلام. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

رافعی‌قزوینی، عبدالکریم بن محمد. (۱۴۰۸ق). التدوین فی اخبار قزوین. بیروت: دارالکتب العلمیة.

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

رحمتی، محمدکاظم، و رضایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۹ش). ابوالمفضل شیبانی. دانشنامهٔ جهان اسلام، ج۲۸.

زراری، احمد بن محمد. (۱۳۶۹). رسالة أبی غالب الزراری. قم: مرکز البحوث و التحقیقات الإسلامیة.

زید بن علی. (بی‌تا). مسند الامام زید. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سلمی، محمد بن حسین. (۱۴۲۴ق). طبقات الصوفیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سمعانی، عبدالکریم. (۱۳۸۲ق). الأنساب. حیدرآباد: دائرةالمعارف العثمانیة.

سیاغی، حسین بن احمد. (بی‌تا). الروض النضیر. بیروت: دارالجیل.

شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: رأی‌پرداز.

شریف علوی، محمد بن علی. (۱۴۲۴ق). تسمیة من روی عن الإمام زید بن علی. صنعاء: مؤسسة الإمام زید الثقافیة.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل. قم: الرضی.

شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۰۷ق). الأربعون حدیثا. قم: مدرسة الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.

طبری صغیر، محمد بن جریر (منسوب). (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: بعثت.

طوسی محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی. تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طوسی محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الإستبصار. تحقیق حسن موسوی خرسان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

طوسی محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (المشیخة). تحقیق حسن موسوی خرسان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

طوسی محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالثقافة.

طوسی محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة. تحقیق عبدالعزیز طباطبائی. قم: ستاره.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

عافی خراسانی، محمد. (۲۰۲۱م). بررسی قرب اسناد ابوالمفضل شیبانی. کانال معرفة الرجال والآثار.

عافی خراسانی، محمد. (۱۴۰۰ش[الف]). بررسی و بازسازی‌کتاب‌های ابوالمفضل شیبانی. آینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۱۹۱.

عافی خراسانی، محمد. (۱۴۰۰ش[ب]). بررسی شخصیت حدیثی ابوبکر جِعابی و جایگاه او در میراث روایی فریقین. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، دانشگاه تهران.

عافی خراسانی، محمد. (۱۴۰۱ش[الف]). سفرهای محدّثان، سرنخی برای شناخت آن‌ها و روزگارشان؛ مطالعهٔ موردی سفرهای ابوالمفضل‌شیبانی. مجلهٔ علوم حدیث، شمارهٔ ۱۰۶.

عافی خراسانی، محمد. (۱۴۰۱ش[ب]). فرایند تمییز مشترکات و توحید مختلفات و تطبیق آن بر نام‌های ابوالمفضل شیبانی. علوم حدیث، شمارهٔ ۱۰۴.

عافی خراسانی، محمد، و شهیدی، روح‌الله. (۱۴۰۲ش). روش بازشناسی مذهب راویان؛ مطالعهٔ موردی مذهب ابوبکر جعابی. حدیث‌پژوهی، شمارهٔ ۲۹.

عافی خراسانی، محمد. (۱۴۴۲ق). مقدمه تحقیق احادیث امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام بروایة عبدالعظیم الحسنی (من مخطوطات الزیدیة). تألیف قاضی جعفر یمانی. قم: دارالحدیث.

قاضی جعفر یمانی بهلولی، جعفر بن احمد. (۱۴۴۲ق). احادیث امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام بروایة عبدالعظیم الحسنی و إملاء القاضی جعفر الیمانی (من مخطوطات الزیدیة). تحقیق محمد عافی خراسانی. قم: دارالحدیث.

قاضی جعفر یمانی بهلولی، جعفر بن احمد، احادیث امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام. تاریخ کتابت: ۹۶۶ق، نام ناسخ: یحیی بن ابراهیم بن صلاح، ۶ صفحه، جای نگهداری: صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی‌الثقافیة، لوح فشرده ۳۵، مجموع ۱ (شماره ۰۳۵-۰۱).

قاضی جعفر یمانی بهلولی، جعفر بن احمد، احادیث امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام. بدون تاریخ کتابت، بدون نام ناسخ، ۱۰ صفحه، جای نگهداری: صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، لوح فشرده ۳۲۱، مجموع ۶ (شماره ۳۲۱-۰۶).

قاضی عیاض، عیاض بن موسی. (۱۴۲۳ق). جمهرة تراجم الفقهاء المالکیة. دبی: دارالبحوث للدراسات الإسلامیة.

قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبةالله. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسهٔ امام مهدی‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

محلی، حمید بن احمد. (۱۴۲۳ق). الحدائق الوردیة فی مناقب الأئمة الزیدیة. صنعاء: مکتبة بدر.

مددی موسوی، احمد. (۱۳۹۲/۷/۶ش). درس خارج فقه. www.ostadmadadi.ir

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

المرشد بالله، یحیی بن حسین. (۱۴۲۲ق). الأمالی الخمیسیة. تحقیق محمدحسن‌اسماعیل. بیروت: دارالکتب العلمیة.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب. قم: هجرت.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تحقیق علی‌اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.

وجیه، عبدالسلام. (۱۴۳۹ق). أعلام المؤلفین الزیدیة. صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة.

یاقوت‌حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله. (۱۹۹۳م). معجم الأدباء. بیروت: دارالغرب الإسلامی.

References

Abu al-Faraj Isfahani, A. (1994). *al-Aghani*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Abu al-Faraj Isfahani, A. (1998). *Maqatil al-Talibiyyin*. Beirut: al-Alami. [In Arabic]

Abu al-Ghana'im al-Narsi, M. (2004). *Fawà id al-Kufiyyin*. No place: Dar al-Diya. [In Arabic]

Abu Tahir Salafi, A. (2004). *al-Mashikha al-Baghdadiyah*. Jawame al-Kalam. [In Arabic]

Abu Talib Haruni, Y. (2001). *Taysir al-Matalib fi Amali Abi Talib*. Sana'a: Mu'assasah al-Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah. [In Arabic]

Abu Ya'la Khalili, K. (۱۹۹۳). *al-Irshad fi Mà rifat Ulamà al-Hadith*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Abu Zahra, M. (2004). *al-Imam Zayd; Hayatuhu wa Asruh*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]

Abu Zayd Qurashi, M. (nd). *Jamharah Ash ar al-Arab*. No place: Nahdat Misr. [In Arabic]

Adfawi, J. (1966). *al-Tali al-Sà id*. No place: Dar al-Masriyah. [In Arabic]

Afi Khorasani, M (2021), "Barrasi Qurb Asnād Abu al-Mufaḍḍal Shaybānī", canal Ma'rifat al-Rijāl wa al-Athār. [In Persian]

Afi Khorasani, M (2021), "Barrasi va Bāzsazī Ketābhā-ye Abu al-Mufazzal Shaybānī", *Ayneh-ye Pazhuhesh*, n.191. [In Persian]

Afi Khorasani, M (2022), "Farāyand-e Tamīz Moshtarakāt va Tawḥīd Mokhtalifāt va Taqbīq ān bar Nām-hā-ye Abu al-Mufazzal Shaybānī", *'Ulūm Ḥadīth*, n. 104. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

Afi Khorasani, M (2022), "Safarhā-ye Muḥaddithān, Sarnakhī barāye Shenakhte ānhā va Rūzgārhānhā; Muṭāle'e Moredī Safarhā-ye Abu al-Mufazzal Shaybānī", *'Ulūm Ḥadīth*. n.106. [In Persian]

Afi Khorasani, M; Shahīdī, Rūḥallāh (2023), "Ravesh-e Bāzshenasī Madhhab-e Rāwiyān; Muṭāle'e Moredī Madhhab-e Abū Bakr Jī'ābī", *Ḥadīth Pazhūhī*, n. 29. [In Persian]

Akbari, A. (2020). "Tafavot Tabaqat Asnad Abu al-Mafddal Shaybani". al-Asar Website. (alasar.blog.ir/13999/09/16/shaiban) [In Persian]

Akbari, A; Zakeri, M. (2021). "Barresi Taz'if Abu al-Mafddal Shaybani dar Tahrif va Ja'al Asnad". *Pazhooheshnameh Ulum Hadith Tatbiqi*, N14, p136-167. [In Persian]

al-Murshid Billah, Y. (2001). *al-Amali al-Khamisiyya*. Ed. Muhammad Hasan Ismail. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. [In Arabic]

Ansari, H (2007), "Matn Kitab Sharaf al-Turbah az Abu al-Mufaḍḍal Shaybani ", Halqeh Katban Website (29/12/1386sh). [In Persian]

Ansari, H. (2011) "Abu al-Mufaḍḍal Shaybani va Nuskhehey Kitab al-Shafi fi ulume al-Zaidiyyah", Halqeh Katban Website (11/11/1390sh). [In Persian]

Bayhaqi, A. (2002). *Shu'ab al-Iman*. Riyadh: al-Rushd. [In Arabic]

Dhahabi, M. (1962). *Mizan al-I'tidal*. Beirut: Dar al-Ma'arifah. [In Arabic]

Dhahabi, M. (2003), *Tārikh al-Islām*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi.

Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. (2006). *Siyar A'lam al-Nubalā'*. Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Hakim Nayshaburi, M. (1977). *Ma'rifah 'Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Husayni jalali, M. (2001). *al-Manhaj al-Rijali li Sayyid al-Ṭā'ifah Ayatollah al-Uzma al-Borujerdi*. Qom: Bustan Kitab. [In Arabic]

Ibn Abi al-Rijal, A. (2004). *Matlā' al-Budur va Majmā' al-Buhur*. Yemen: Markaz al-Turath va al-Buhuth al-Yamani. [In Arabic]

Ibn Adi, A. (1997). *al-Kamil fi Du'afa al-Rijal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]

Ibn al-Ghada'iri, A. (1985). *al-Rijal*. Ed. Muhammad reza Husayni Jalali. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Ibn Asakir, A. (1994). *Tarikh Madinat Dimashq*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Athir, A. (1965). *al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

Ibn Bitriq, Y. (1986). *Umdah U yun Ṣaḥīḥ al-Akhbar*. Qom: Jame'eh Modarresin Howzeh Ilmiyyah Qom. [In Arabic]

Ibn Dabithi, M. (2008), *Zayl Tārikh Madīnat al-Salām*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi.

Ibn Hajar, A. (1907). *Tahdhib al-Tahdhib*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Ibn Hajar, A. (2002). *Lisan al-Mizan*. Ed. Salman Abu Ghadah, al-Basha'ir al-Islamiyah. [In Arabic]

Ibn I`nabah, A. (1996). *`Umdah al-Talib fi Ansab Al Abi Talib*. Qom: Ansarian. [In Arabic]

Ibn Kathir, I. (1988). *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Ibn Khosrow Balkhi, H. (2010). *Musnad al-Imam Abi Hanifah*. Mecca: al-Imdadiyah. [In Arabic]

Ibn Maghazili, A. (2003). *al-Manaqib*. Sana'a: Dar al-Athar. [In Arabic]

Ibn Nadim, M. (1996). *al-Fihrist*. Beirut: al-Ma'rifah. [In Arabic]

Ibn Tawus, A. (1912). *Jamal al-Usbù* . Qom: Dar al-Razi. [In Arabic]

Ibn Tawus, A. (1986). *Falah al-Sà il wa Najah al-Masà il*. Qom: Bustan Kitab. [In Arabic]

Ibn Tawus, A. (1992). *al-Tahsin li Asrar Ma Zad min Kitab al-Yaqin*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]

Ibn Tawus, A. (1997). *al-Iqbal bil-A`mal al-Hasanah*. Qom: Daftar Tablighat Islami. [In Arabic]

Ibn thabit, M. (2006). *Dhayl Tarikh Madinat al-Salam*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

Iqbal, A. (1966). *Khandan Nowbakhti*. No place: Zaban va Farhang Iran. [In Persian]

Isfahani, I. (nd). *Siyar al-Salaf al-Ṣaliḥ in*. Riyadh: Dar al-Rayah. [In Arabic]

Khatib al-Baghdadi, A. (1997). *al-Muttafaq wa al-Muftaraq*. Damascus: Dar al-Qadiri. [In Arabic]

Khatib al-Baghdadi, A. (2000). *al-Bukhalà* . Beirut: Dar Ibn Hazm. [In Arabic]

Khatib al-Baghdadi, A. (2000). *al-Sabiq wa al-Lahiq*. Riyadh: Dar al-Sumai'i. [In Arabic]

Khatib al-Baghdadi, A. (nd a). *al-Jami` li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Samì* . Riyadh: al-Ma'arif. [In Arabic]

Khatib al-Baghdadi, A. (nd b). *Sharaf Ashab al-Hadith*. Ankara: Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiyah. [In Arabic]

Khatib Baghdadi, A. (1987). *Muwdih Awham al-Jamì va al-Tafriq*. Ed. Abdul-Mu'ti Amin Qalaji. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

Khatib Baghdadi, A. (1996). *Tarikh Baghdad*. Ed. Mustafa Abdul-Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]

Khazzaz, A. (1981). *Kifayat al-Athar*. Ed. Abd al-Latif Husayni Kuh Kamrei. Qom: Bidar. [In Arabic]

Khorasani (Afi), M. (2021). "Tawajjoh be ekhtelaf noskheh-ha sarcheshmeh-i baraye fahm behtar ahadith". Shabakeh Ejtehad website. [In Persian]

Khuei, S. A.Q. (2001). *Mabanī Takmile al-Minhaj*. Qom: Ihya' Aathar al-Imam al-Khoei. [In Arabic]

Madadi Mousavi, A. (2013). Seminary higher level lesson session.)Dars Kharej Fiqh). (6/7/1392) www.ostadmadadi.ir [In Persian]

Mas'udi, A. (1989). *Muruj al-Dhahab*. Qom: Hijrat. [In Arabic]

Muhalli, H. (2002). *al-Hadà iq al-Wardiyya fi Manaqib al-A'immah al-Zaidiyya*. Sana'a: Ketabkhaneh-ye Badr. [In Arabic]

Najashi, A. (1986). *Rijal al-Najashi*. Ed. Musa Shubeyri Zanjani. Qom: Jam'iyeh-ye Modarresin Hawzeh Ilmiyah-ye Qom. [In Arabic]

Nu'mani, M. (1977). *al-Ghaybah*. Ed. Ali Akbar Ghafari. Tehran: Nashr Saduq. [In Arabic]

Pakatchi, A. (1994). "Abu al-Mufaḍḍal Shaybani". *Dà irat al-Mà arif Bozorg Islami*, V6. Tehran: Markaz-e Da'irat al-Ma'arif Bozorg-e Islami. [In Persian]

Poonawala, I. (2022). "Seyr Tarikhi Aathar Qadi Na'man (2)". Translation and annotations: Muhammad Afi Khurasani. *Mirath Shahab*, n 109-110, p3-45. [In Persian]

Qadi 'Iyad, 'I. (2002). *Jamharah Tarajim al-Fuqahà al-Malikiyya*. Dubai: Dar al-Buhuth lil-Dirasat al-Islamiyyah. [In Arabic]

Qadi Jà far Yamani Buhluli, J. *Ahadith Amir al-Mù minin Ali* (*AS*). nd. Storage location: Sana'a: Mu'assasah al-Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah (n. 321-06). [In Arabic]

Qadi Jà far Yamani Buhluli, J. *Ahadith Amir al-Mù minin Ali* (*AS*). Date of manuscript writing: 1559. Storage location: Sana'a: Mu'assasah al-Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah (n. 35-01). [In Arabic]

Qutb al-Din Rawandi, S. (1989). *al-Kharaej wa al-Jarà ih*. Qom: Mu'asseseh-ye Imam Mahdi (AS). [In Arabic]

Rafā'i Qazwini, A. (2003), *al-Tadwīn fi Akhbār Qazwīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Rahmati, M.; Rizā'i, A. (2022), "Abu al-Mufazzal Shaybānī", *Dāneshnāmah-ye Jahān-e Islām*, J28.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

Ramahurmuzi, H. (2003), *al-Muhaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwi wa al-Wā i*, Ed. Muhammad Ajjaj al-Khaṭīb, Beirut, Dār al-Fikr.

Ṣadūq, M. (2005), *al-Khiṣāl*, Ed. Ali Akbar Ghafārī, Qom: Jāme'ah Mudarrisīn.

Ṣadūq, Muhammad bin Ali (2018), *al-Amālī*, Tehran: Ketābchī.

Sam'ānī, A. (2003), *al-Ansāb*, Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Othmāniyyah.

Shahīd Awwal, M. (2004), *al-Arbaʿūn Ḥadīth*, Qom: Madrasah al-Imām al-Mahdī (aj).

Shahrastānī, M. (2005), *al-Milal wa al-Niḥal*, Qom: al-Rāḍī.

Sharif Alavi, M. (2017), *Tasmīyat Man Rāyʿ an al-Imām Zayd bin Ali*, San'a, Mu'assasat al-Imām Zayd al-Thaqafiyyah.

Shubayrī Zanjānī, S. M. (2001), *Kitāb-e Nikāḥ*, Qom: Ra'y-Pardāz.

Siyāghī, H. (nd), *al-Rawd al-Nadīr*, Beirut: Dār al-Jīl.

Sullamī, M. (2017), *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ṭabarī Ṣaghīr, M. (ascribed to him) (2006), *Dalā il al-Imāmah*, Qom: Ba'athat.

Ṭūsī, M. (2007), *al-Amālī*, Qom: Dār al-Thaqāfah.

Ṭūsī, M. (2009), *al-Istibsār*, Ed. Hasan Mūsavī Khurāsānī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ṭūsī, M. (2019), *Fīhrist Kū tū b al-Shi ah*, Ed. Abdulazīz Ṭabāṭabā'ī, Qom: Sitāreh. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (2019), *Rijāl al-Ṭūsī*, Ed. Javad Qiyūmī Isfahānī, Qom: Jāme'ah Mudarrisīn.

Ṭūsī, Muhammad bin Ḥasan (2006), *Tahdhib al-Aḥkām* (*al-Mashīkhah*), Ed. Hasan Mūsavī Khurāsānī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Wajih, A. (2018). *Aʿlam al-Muʾallifin al-Zaydiyya*. Sana'a: Mu'assasah Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyah. [In Arabic]

Yaqut Hamawi, S. (1993). *Muʿjam al-Udabā* . Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

Zakeri, M. (2021). *Naqsh Abu al-Mafaddal dar riwayat tarikh Ahl al-Bayt* (*AS*), Doctoral thesis Ulum Quran va Hadith, Jami'at al-Mustafa al-ʿAlamiyyah. [In Persian]

Zakeri, M.; Safari furushani, N. (2020). "Ruykard-e Abu al-Mufaḍḍal al-Shaybani beh Hadith". *Mutalaʿat Tarikhi Quran va Hadith*, n 67. [In Persian]

Zayd bin Ali (nd), *Musnad al-Imām Zayd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Zurārī, A. (2020), *Risālat Abī Ghalib al-Zurārī*, Qom: Markaz al-Buḥūth wa al-Taḥqiqat al-Islāmiyyah.

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

The transmitter's teachers, a source to know him better; Example: A survey of the teachers of Abul Mufaḍḍal al-Shaybani

Muhammad Afi Khorasani
Ph.D student of Quran and Hadith Studies, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran, (corresponding author). Email: m.afi@ut.ac.ir
Hamed Dejabad
Associate Professor of the Quran and Hadith Department, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran. Email: h.dejabad@ut.ac.ir

Received: 03/01/2024
Accepted: 17/03/2024

Introduction
It seems that regardless of the Rajali sources, there are other evidences that can reveal other aspects of the transmitters' personality in some cases. One of these evidences is the examination of transmitter's Hadith Chains of tradition (Silsilah Sanad) and the contents of the hadiths of the transmitter; So that even in the sources of Rajali, sometimes the exact same method has been used to judge the transmitter.
One of the most important aspects of analyzing the Sanads of a transmitter is the examination of his teachers and Shaykhs. It seems that the knowledge and analysis of the transmitter's teachers can be a document - although weak - to discover significant points about the transmitter from various aspects, including his personality, interests and religious affiliations. This article seeks to analyze the hadith documents of Abu al-Mufaḍḍal - one of the most active muhaddiths in the Shia and Sunni hadith fields - and by focusing on the analysis of his teachers, to examine these three axes in a more detailed understanding of him and to explore a new path in discovering his personality traits, independent of the Rijali sources.

Materials and Methods
In the beginning, you must collect the names of the transmitter's teachers, and for this purpose, one should not be limited to the authoritative sources that list the names of the transmitter's teachers, but one should consider all the hadith's Sanads, etc., in which the transmitter's name is mentioned, and thus compile the list of his teachers completely. Then, the teachers that he narrated a lot from should be separated from the other teachers because it's much more likely that the transmitter is influenced by the first group. And in general, we have to examine each and every one of his teachers from different respects such as religion, mindset, Hadith approaches, interests, personality, and if possible, compare them with the documents left by the transmitter himself to clarify the gravity of their influence on him.
Results and Findings: Some of Abu al-Mufaḍḍal's teachers who probably had an impact on his personality are as follows: Muhammad bin Ṣaliḥ Ijli Sawi, who was the teacher of literature and etiquette of Abu al-Mufaḍḍal and his first teacher. There are

10.22052/HADITH.2024.254119.1422

traces of Imamism in him, which is very noteworthy. However, among his many teachers, it seems that he has remarkable similarities with his teacher, Ibn Uqda, in various points, such as: intellectual confrontation with Ahl al-Hadith despite interacting with them in the transmission of hadiths, interest in writing on some special topics, fascination with collecting as many hadiths as possible and reaching the rank of "Hāfiẓ" and similarities in religious affiliations. Considering the set of these similarities, it seems that his influence from Ibn Ughda cannot be denied, and no other hadith figures can be found who has this volume of various evidences in influencing Abu al-Mufaḍḍal. Also, Abu al-Mufaḍḍal has been student of a considerable number of followers of various religions and schools of thought, some of these teachers were among the great figures in that religion. Such a thing at this level is rarely seen in the Imami Muhaddiths.

Conclusion

By looking at all the teachers of Abu al-Mufaḍḍal and comparing their approaches, the following points about Abu al-Mufaḍḍal become clear: Considering Ijli Sawi's affiliates with Imamiya and that he was the teacher of etiquette and literature of Abu al-Mufaḍḍal, the probability of Abu al-Mufaḍḍal's affiliates with Imamiya - at least in the early stages of his life - is high. However, among the numerous teachers of Abu al-Mufaḍḍal, he is probably the most influenced by Ibn Ughda, including in the following issues: how to interact with Ahl al-Hadith, hadith approaches and some religious tendency. The amount of religious diversity among Abu al-Mufaḍḍal's teachers is very high, and this probably can be an indication of Abu al-Mufaḍḍal's religious tolerance and his great interest in reaching the position of "Hāfiẓ". The analysis of Abu al-Mufaḍḍal 's teachers shows that even if he was an Imami, apparently he was not trained in the hadith schools of the Imamiyyah, and as a result, in his etiquettes, he did not resemble the Imami hadith scholars much, and because he received hadiths from different schools of thought, such as the Zaydiyyah and the Ashab al-Hadith, he probably received some influences from them - at least in the Ulum al-Hadith and its methods - however, he had serious differences with the Ashab al-Hadith, both in terms of thought and method.

Keywords: Abul al-Mufaḍḍal al-Shaybani, Ibn Ughda, Hadith teachers and students, the influence of hadith teachers on students, Identifying the character of the transmitters.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۲۳۳ـ۲۶۲

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

بررسی تحلیلی و کشف رابطهٔ «عُجب» و «وحشت» در حدیث «إن أوحش الوحشة العجب»

فاطمه کاشانی اسدی جعفری*
علی احمد ناصح**

◀ چکیده

پژوهش حاضر ناظر به بررسی رابطهٔ بین «عجب» و «وحشت» در متن "إن أوحش الوحشة العجب" بوده که بخشی از حکمت سی‌وهشتم *نهج البلاغه* است. این تحقیق پس از بررسی اعتبار این متن در کتب شیعه و سنی، ضمن بررسی معنای واژگان حدیث و روایات همسو، به بیان جهت صدور و دلالت متن پرداخته و معنای اولیهٔ روایت را استخراج می‌کند. آنگاه به کمک فهم شارحان حدیث از این روایت و نقد و بررسی نظریات ایشان و بررسی جنبه‌های بیان‌نشده ازسوی آن‌ها، به این نتیجه می‌رسد که آنچه موجب پدید آمدن این تنهایی ترسناک می‌شود، دگرگریزی فرد خودشیفته و عدم انس وی با دیگران است که این وحشت می‌تواند به‌صورت انزوای بیرونی یا درونی بروز کند و وحشت در این روایت نیز مانند عجب دارای مراتبی است. این نوشتار سعی دارد با روش توصیفی‌تحلیلی به تمام جنبه‌های متن‌پژوهی، شامل واژه‌پژوهی، ارزش‌گذاری متن، تشکیل پروندهٔ علمی از روایات و شروح و آسیب‌شناسی متن پرداخته و به سؤالات و شبهات مربوط به این متن پاسخ دهد.

◀ کلیدواژه‌ها: عجب، خودشیفتگی، وحشت، تنهایی، فقه‌الحدیث.

* دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. و طلبهٔ سطح سه فقه و اصول جامعة الزهرا قم، نویسندهٔ مسئول، F.kashani@stu.qom.ac.ir

** استاد گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران، aliahmadnaseh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

۱. مقدمه

عجب یا همان خودشیفتگی، از رذایل ناپسند نفسانی است که غالباً افرادی دچار آن می‌شوند که درجاتی از فضل و کمال را دریافت کرده باشند؛ البته مراتب پایین‌تری هم برای این رذیله وجود دارد و آن، بالیدن به چیزهایی است که توهماتی بیش نیستند. در این مرحله، فرد بدی‌های خود را نیکی می‌انگارد و به آن‌ها افتخار می‌کند (نراقی، ۱۳۷۷ش: ۳۵۸). اما غالباً خودشیفتگی رذیلهٔ فرهیختگان است؛ زیرا ایشان آنچه از فضل و کمال، که از جانب خداوند به آن‌ها هدیه شده است، ازسوی خود دانسته و هیچ‌کس را هم‌مرتبهٔ خود نمی‌دانند و درنتیجه به خداوند منت می‌گذارند و خود را در مقابل خداوند می‌بینند (غزالی، ۱۳۹۳ش، ج۳: ۲۲۱۳-۲۲۱۴).

در علم روان‌شناسی، به این اختلال، شخصیت خودشیفته (narcissist) می‌گویند. فرد خودشیفته، خود را به‌صورت اغراق‌آمیزی مهم دانسته و خود را در ذهن به‌سبب موفقیت‌های خیالی می‌ستاید و به‌دنبال تحسین دیگران بوده و نسبت به نیازها و احساسات اطرافیان خود بی‌اعتناست (اتکینسون و همکاران، ۱۳۸۴ش، ج۲: ۲۳۴). چنین شخصی به‌صورت افراطی خود را دارای هوش و استعداد و فضیلت‌های بی‌حدوحصر می‌داند تا جایی که هرکسی را لایق هم‌نشینی با خود نمی‌داند، مگر افرادی که از مقامات عالی برخوردار بوده و به‌زعم خویش، هم‌مرتبهٔ وی باشند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۹۳ش: ۷۰۸). در روان‌شناسی، این اختلال معنایی اعم از عجب داشته و شامل تکبر نیز می‌شود و می‌تواند به‌صورت خودبزرگ‌بینی و حسادت و انزوا بروز کند (هونای، ۱۳۸۷ش: ۶۶).

در روایات، آثار و پیامدهای فراوانی برای عجب بیان شده که یکی از این پیامدها، تنهایی است. در حدیث مورد بحث، علاوه‌بر اینکه تنهایی را از آثار عجب می‌شمارد، این نوع از تنهایی را، ترسناک‌ترین و سخت‌ترین درجهٔ آن می‌داند و با استفاده از ادوات تأکید لفظی، این گزاره را تقویت می‌کند. بنا بر ظاهر این حدیث، خودشیفتگی از عوامل قطعی وحشت است؛ اما چگونگی این رابطه محل بحث است. برخی گمان کرده‌اند که به‌دلیل بروز تکبر از شخص خودپسند، مردم از اطراف پراکنده می‌شوند؛ اما این گمانه، با ظاهر متن موافقت ندارد؛ زیرا امیرالمؤمنین علیه‌السلام، تکبر را عامل این نوع از تنهایی بیان نکرده و با صراحت و تأکید از عجب نام برده‌اند.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

در معنای وحشت در این روایت نیز اختلافاتی رخ داده که موجب شده است هریک از شارحان براساس معنایی که از این روایت دریافت کرده‌اند، این رابطه را توضیح دهند. آیا وحشت فقط به‌معنای تنهایی است یا مطابق آنچه در زبان فارسی متداول است، مفهوم ترس را منتقل می‌کند؟ مسئلهٔ دیگری که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد، این است که چرا این نوع از وحشت، سخت‌ترین نوع وحشت است؟ چه ویژگی‌ای در رذیلهٔ اخلاقی عجب نهفته است که چنین پیامد وحشتناکی را در پی دارد؟ برخی گمان کرده‌اند که این شدت تنهایی ناظر به روابط اجتماعی فرد معجب است (بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج۵: ۳۲۲)؛ اما باید گفت گاهی تنهایی، خود را به‌صورت ملموس بروز نمی‌دهد بلکه چنین فردی می‌تواند به‌رغم داشتن ظاهر مقبول و اجتماعی، از احساس تنهایی شدید رنج ببرد.

تاکنون پژوهش مستقلی دربارهٔ رابطهٔ «عجب» و «وحشت» صورت نگرفته است. شارحان حدیث، ذیل این روایت نکات ارزشمندی را بیان کرده‌اند که نیاز به بررسی و جمع‌بندی دارند. مقالاتی نیز دربارهٔ رذیلهٔ «عجب» نگاشته شده و ابعاد مختلف آن را بررسی کرده‌اند.

مقالهٔ «تحلیل معنای عجب و تبیین عوامل ایجاد و پیامدهای آن، براساس روایات» به تبیین مفهوم عجب از دیدگاه آیات و روایات پرداخته و تنهایی و وحشت را به‌عنوان یکی از پیامدهای عجب برمی‌شمارد (سبحانی‌نیا و عارفی، ۱۳۹۹ش). مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی مفهوم روان‌شناختی کبر در منابع اسلامی و مقایسهٔ آن با خودشیفتگی» کبر و عجب را دارای هم‌پوشانی قابل توجهی دانسته و علائم این دو را شبیه به هم تفاوت را در علت‌یابی و درمان می‌داند. تمرکز مقالهٔ مذکور بر کبر و درمان آن است (قدوسی و میردریکوندی، ۱۳۹۲ش). در پژوهش دیگری نیز با عنوان «واکاوی مفهوم واژهٔ عجب در قرآن کریم با رویکردی انتقادی» نویسنده به واکاوی معنای مشتقات مادهٔ ع ج ب پرداخته و با مرور آراء مفسران دربارهٔ آیات حاوی این ماده، معنای صحیح آن را در هر موضع کاربردش تبیین کرده است. وی رذیلهٔ عجب را به خوشایندی از نفس به‌همراه غرور معنا می‌کند (آهنگران و حسینی‌پور، ۱۴۰۱ش).

نوشتار حاضر سعی دارد با استفاده از علم لغت‌شناسی و جمع روایات و بررسی دیدگاه‌های شارحان ذیل این حدیث و ارائهٔ نظریهٔ مختار، به ابعاد نهفتهٔ رابطهٔ وحشت و عجب بپردازد.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

۲. بررسی واژگان

۲-۱. واژۀ عجب

واژۀ عجب اسم مصدر از ریشۀ عجب است. ابن‌فارس برای این ماده دو اصل معنایی در نظر گرفته که یکی از آن‌ها بر کبر و بزرگ‌پنداری برای چیزی دلالت کرده و دیگری عضوی از بدن حیوانات است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۲۴۳).

مصطفوی در کتاب التحقیق فی کلمات قرآن کریم طبق مبنای خود (یافتن تنها یک اصل معنایی)، یک گوهر معنایی برای این ماده بیان کرده و معتقد است که معنای ریشه‌ای واحد در این ماده، حالت حاصل از دیدن چیزی است که خارج از جریان طبیعی و عادی بوده و به این حالت «تعجّب» می‌گویند، و اگر این دیدن متعلق به نفس انسان و صفات و اعمال خودش باشد، به آن عُجب می‌گویند (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج۸: ۳۵).

با توجه به این دو دیدگاه می‌توان گفت ریشۀ عجب به‌معنای حالتی است که در هنگام مواجهه با امری خارق‌العاده برای انسان پدیدار می‌شود و موجب شگفت نمودن آن امر در نگاه انسان می‌گردد.

دربارۀ معنای استعمالی این واژه نظراتی بیان شده است. خلیل معنای روشنی برای این واژه بیان نکرده و در تعریف معجب به این نکته که معجب کسی است که صفت عجب در او پدیدار شده بسنده می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۱: ۲۳۵). ابن‌منظور عجب را به‌معنای زهو و خودپسندی می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۵۸۰ و ۵۸۲) و به گفتۀ طریحی، کسی که عباداتی انجام می‌دهد، برای او حالت شعف و شادی ایجاد می‌شود که این حس خرسندی، هدیه‌ای از جانب خداوند برای اوست که با خوف از کاسته شدن این حس و طلب ازدیاد آن از جانب خداوند همراه است که به این حالت، عجب نمی‌گویند. ولی اگر این حس خوشحالی را صفتی از جانب خودش پندارد و آن را بزرگ ببیند و به آن مغرور شود و خودش را بزرگ‌تر ببیند تا جایی که خود را منت و برکتی بر خدای سبحان بپندارد، پس دچار عجب شده است؛ که بسیار مهلک و از گناهان کبیره است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج۲: ۱۱۵). این معنای اخیر براساس تعریف روایات از عجب ارائه شده است.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین معنا برای واژهٔ عجب، شگفتی به‌همراه حس رضایت از خویشتن است و سایر قیودی که در معنای آن لحاظ شده ناظر به عوامل، نشانه‌ها یا پیامدهای عجب است. برای مثال، کبر یکی از پیامدهای عجب است که گاه در معنای عجب به آن اشاره شده است.

۲-۱-۱. تفاوت عجب و کبر

گاهی میان معنای دو واژهٔ «کبر» و «عجب» خلط معنا ایجاد شده و یکی به دیگری معنا می‌گردد؛ ولی ابوهلال عسکری این دو را از هم تفکیک کرده و معتقد است عجب، حس رضایت و شادی درونی در برابر چیزی است که صاحب آن معادلی برای آن یافت نمی‌کند و بزرگی و کوچکی در آن چیز شرط نیست؛ ازطرفی، گاهی عجب حس خرسندی از فضیلتی است که از جانب معجب نیست (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۴۳).

برخی از عالمان اخلاق، عجب را خوش‌بینی در خصوص عمل و شایسته و کافی پنداشتن آن و کبر را خوش‌بینی درخصوص خود و بزرگ پنداشتن نفس می‌دانند و معتقدند عجب، عمل‌پسندی و کبر، خودپسندی است (مشکینی، ۱۳۶۱ش). ایشان معتقدند انسان متکبر خود را با دیگران مقایسه می‌کند و خود را بزرگ می‌بیند؛ اما در عجب مقایسه‌ای وجود ندارد و عجب، یک خودبزرگ‌پنداری درونی است (همو، ۱۳۸۰ش: ۲۴۱). برخی نیز تفاوت را در این می‌بینند که معجب دربارهٔ منزلت و اعمالش به خود دروغ می‌گوید و متکبر به دیگران (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۵ش: ۱۷۹).

تفاوت این دو واژه را می‌توان به‌خوبی در معادل فارسی آن‌ها دریافت کرد. واژهٔ عجب در زبان فارسی به‌معنای خودپسندی و خودشیفتگی است (بستانی، ۱۳۷۵ش: ۶۰۰). واژهٔ کبر نیز به‌معنی بزرگی بوده و تکبر به برتری‌جویی و خودبزرگ‌پنداری معنا می‌گردد (عمید، ۱۳۸۹ش: ۳۵۸). چنان‌که نمایان است، این دو واژه تفاوت لغوی را روشن ساخته و ازطرفی متضمن تفاوت‌هایی که در بالا بیان شد نیز هستند.

نتیجه اینکه عجب یک حالت نفسانی درونی است که به‌دلیل جهل انسان در مورد سبب فضایل نفسانی خویش ایجاد شده و موجب خودشیفتگی و خودپسندی می‌شود. عجب و تکبر

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

رابطهٔ عموم و خصوص من‌وجه دارند و ملازمت این دو صفت همیشگی نیست.

۲-۲. واژه وحشة

واژهٔ وحشة از ریشهٔ «و ح ش» بوده و بـه عقیـدهٔ ابن‌فـارس بـه خـلاف انـس گـرفتن دلالـت دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۹۱)؛ و طبق گفتهٔ مصطفوی، گوهر معنایی این ریشه، توحش و دوری از انس بوده و در مقابل انس و دوستی قرار داشته و در هر موضوعی به‌اقتضای آن معنا می‌شود. بـر این اساس، وحشت در انسان به‌معنـای دوری از مـودّت و ارتباطـات قلبـی و یـا تنـزل از اخـلاق اجتماعی (وحشی‌گری) است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج۱۳: ۵۳).

عدم انس گرفتن حیوانات، معنای استعمالی است که خلیل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۳: ۲۶۲) و زبیدی (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۹: ۲۲۰) به آن اشاره کرده‌اند و ابن‌منظور هـر جانـداری را که انس نمی‌گیرد و جفت‌گیری نمی‌کند و تنها می‌ماند، وحشی می‌داند. همچنین، وحشـت را بـه تنهایی و اندوه و ترس ناشی از تنهایی نیز معنا کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۶: ۳۶۸).

«وحشت» با «خوف» متفاوت است؛ برخلاف تصور رایج (کـه وحشـت را بـه‌معنـای تـرس می‌دانند)، غالب لغت‌شناسان، «وحشت» را به‌معنای فزع و ترس نمی‌دانند؛ حال‌آنکـه در معنـای واژهٔ «خوف» از تعبیر فزع استفاده شده (ابـن‌فـارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۲۳۰؛ ابن‌منظـور، ۱۴۱۴ق، ج۹: ۹۹)، که این معنا در هیچ‌یک از مشتقات «وحش» به چشم نمی‌خورد.

نتیجه اینکه واژهٔ «وحشة» به‌معنای دگرگریزی و تنهایی بوده و در حیوانات به‌صورت رم کـردن و عدم جفت‌گیری و در انسان‌ها به‌صورت عزلت‌گزینی و گوشه‌گیری و دوری از اجتماع و اخلاق اجتماعی بروز پیدا می‌کند. همچنین استعمال این واژه در مورد ترس، در زبان فارسی نیز صـحیح و کامل نیست. این لفظ در زبان فارسی نیز به‌معنای تنهایی و خوف ناشی از تنهایی است (عمیـد، ۱۳۸۹ش: ۱۰۴۷) و مفهوم این واژه در زبان فارسی نیز با تنهایی گـره خـورده و بـه طریـق اولـی، معنای غالب و مشهور آن در عربی کهن (کـه مـتن مـورد بحـث یکـی از مصـادیق آن محسـوب می‌گردد)، تنهایی یا ترس ناشی از تنهایی است.

۳. ارزش‌گذاری متن

موضوع مورد بررسی این تحقیق، قسمتی از حکمت سی‌وهشتم نهج البلاغه مـی‌باشـد کـه مـتن

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

کامل آن به شرح زیر است:

«وَ قَالَ ع لِابْنِهِ الْحَسَنِ ع یا بُنَی احْفَظْ عَنِّی أَرْبَعاً وَ أَرْبَعاً لَا یضُرُّكَ مَا عَمِلْتَ مَعَهُنَّ إِنَّ أَغْنَی الْغِنَی الْعَقْلُ وَ أَكْبَرَ الْفَقْرِ الْحُمْقُ وَ أَوْحَشَ الْوَحْشَةِ الْعُجْبُ وَ أَكْرَمَ الْحَسَبِ حُسْنُ الْخُلُقِ یا بُنَی إِیاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْأَحْمَقِ فَإِنَّهُ یرِیدُ أَنْ ینْفَعَكَ فَیضُرُّكَ وَ إِیاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْبَخِیلِ فَإِنَّهُ یقْعُدُ عَنْكَ أَحْوَجَ مَا تَكُونُ إِلَیهِ وَ إِیاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْفَاجِرِ فَإِنَّهُ یبِیعُكَ بِالتَّافِهِ وَ إِیاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْكَذَّابِ فَإِنَّهُ كَالسَّرَابِ یقَرِّبُ عَلَیكَ الْبَعِیدَ وَ یبَعِّدُ عَلَیكَ الْقَرِیب» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۷۵).

حکمت مذکور از مواعظ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به امام حسن مجتبی علیه‌السلام است. ایشان در این حکمت، چهار توصیه و چهار انذار می‌فرمایند که یکی از آن‌ها آگاهی‌سازی دربارهٔ یکی از پیامدهای عجب است. برای اعتبارسنجی یک متن روایی و بررسی وثاقت صدوری آن، باید متن را از جهات مختلفی چون منبع، محتوا، سند و سایر قراین پیرامونی آن بررسی گردد.

۳-۱. منبع

متن مورد بحث ما ازطریق کتاب نهج البلاغه به ما رسیده که اعتبار آن در کتب مستقل و غیرمستقل، اثبات شده و در گروه الف کتب روایی و در مرتبهٔ پنجم قرار دارد. کتاب‌های متعددی به اثبات اعتبار و انتساب کتاب شریف نهج البلاغه پرداخته‌اند و ما در این نوشتار از تکرار این بحث صرف‌نظر می‌کنیم (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: آل‌کاشف‌الغطاء، بی‌تا؛ عرشی و آیت‌الله‌زاده شیرازی، ۱۳۶۳ش؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰؛ محمودی، ۱۹۶۵م؛ حسینی، ۱۴۰۹ق؛ دشتی، ۱۳۷۸ش).

۳-۲. محتوا

متن إن أوحش الوحشة العجب از لحاظ معنایی، با روح دین و محتوای قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام و عقل مخالفتی نداشته و عقل نیز آن را تأیید می‌کند. پس صدور آن از معصوم علیه‌السلام امکان‌پذیر است.

۳-۳. سند

سند حکمت ۳۸ نهج البلاغه که این متن جزئی از آن است، در منابع مستند یافت نشد ولی متون

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

دیگری که این متن جزئی از آن‌هاست، دارای سند هستند.

۱. مرحوم کلینی خطبهٔ کاملی از امیرالمؤمنین تحت عنوان «خطبه وسیله» بیان کرده‌اند که متن أوحش الوحشة العجب جزئی از این خطبه است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۵: ۵۷-۶۴) که سند این خطبه بدین شرح است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِی بْنِ عُکَابَةَ التَّمِیمِی، عَنِ الْحُسَینِ بْنِ النَّضْرِ الْفِهْرِی، عَنْ أَبِی عَمْرٍو الْأَوْزَاعِی، عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ یزِیدَ.»

۲. مرحوم صدوق نیز در کتاب شریف من لایحضره الفقیه جلد چهارم، کتاب فرایض و مواریث این حدیث را آورده (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۳۵۲-۳۷۲) که سند آن بدین شرح است: «حَمَّادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ- عَنْ عَلِی بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع- عَنِ النَّبِی ص.»

این اسناد به‌دلیل وجود افراد مجهولی چون «محمد بن علی بن معمر» (خوئی، ۱۴۱۱ق، ج۱۷: ۳۰) و «حماد بن عمر» و «انس بن محمد» (همان، ج۶: ۲۲۴)، با توجه به طبقه‌بندی متداول احادیث، از دسته احادیث ضعیف‌السند محسوب می‌شوند؛ اما ضعف سندی بدان معنا نیست که راه اعتبارسنجی این روایت بسته است، بلکه با استعانت از دیگر قراین می‌توان به بررسی وثاقت صدور این متن حدیثی پرداخت.

۳-۴. قراین پیرامونی

یکی از راه‌هایی که ظن به صدور روایت را تقویت می‌کند، بررسی قراین پیرامونی است. برای مثال ممکن است روایتی از لحاظ سندی ضعیف به شمار بیاید (مانند متن مورد بحث این تحقیق) اما این مسئله موجب عدم حجیت خبر نمی‌شود، بلکه باید تمام راه‌های اثبات صدور یک روایت بررسی شوند. به دیگر بیان، طبق مسلک طریقیت، سند حدیث تنها یک طریق برای رسیدن به وثاقت صدور محسوب شده و نوع سند موضوعیت ندارد.

بررسی قراینی چون یافتن متن در منابع حدیثی پیش از نهج البلاغه، وجود متن در کتب اربعهٔ حدیثی شیعه و وجود متن حدیث در کتب حدیثی اهل‌سنت (به‌ویژه علمای متعصب) اطمینان ما را به وثاقت صدور این حدیث بیشتر می‌کند.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

۳-۴-۱. وجود متن در منابع قبل از نهج البلاغه

این متن گاهی بعینه و گاهی نیز با اندکی تفاوت و بدون اخلال در معنا در منابع زیر یافت می‌شود:

- مائة کلمه (جاحظ، ۱۰۶۹ق: ۸)؛
- المحاسن (برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱: ۱۷)؛
- الکافی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۵: ۵۷-۶۴)؛
- من لایحضره الفقیه (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۳۵۲-۳۷۲).

۳-۴-۲. وجود متن در کتب اربعهٔ حدیثی شیعه

چنان‌که گذشت، این متن حدیثی در دو کتاب معتبر شیعه، یعنی الکافی شیخ کلینی و من لایحضره الفقیه شیخ صدوق ذکر شده که می‌تواند قرینهٔ خوبی بر اطمینان به متن حدیث باشد.

۳-۴-۳. وجود متن حدیث در کتب حدیثی اهل‌سنت (به‌ویژه علمای متعصب)

این متن میان حدیث‌پژوهان اهل‌سنت از شهرت نسبی برخوردار است و بسیاری از عالمان سنی در کتب حدیثی خویش به نقل این حدیث پرداخته‌اند. کتاب‌های زیر از این دسته‌اند:

- مائة کلمه (جاحظ، ۱۰۶۹ق: ۸)؛
- عیون الأخبار (دینوری، ۱۴۱۸ق، ج۳: ۷۹)؛
- تاریخ دمشق (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۴۲: ۵۱۳)؛
- تاریخ الخلفاء (سیوطی، ۱۴۲۵ق، ۱۵۴)؛
- ربیع الابرار و نصوص الأخیار (زمخشری، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۱۴۰).

۳-۵. جمع‌بندی

متن «إِنَّ أَوْحَشَ الْوَحْشَةِ الْعُجْبُ» از لحاظ منبع و محتوا معتبر بوده ولی از لحاظ سندی ضعف دارد؛ اما این ضعف سند به‌وسیلهٔ قراین و شواهدی که مورد بررسی قرار گرفت، برطرف شده و مجموع قراین پیرامونی به‌همراه ارزش منبع و صحت محتوا، اعتماد ما را درخصوص وثاقت صدور این روایت بیشتر می‌کند.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

۴. بررسی متن روایت

۴-۱. ظهور متن حدیث

نکاتی در این متن وجود دارند که می‌توانند ما را در فهم بهتر و دقیق‌تر از روایت یاری رسانند:

الف) به‌دلیل استفاده از تأکیدات لفظی، «عجب» شدیدترین عامل تنهایی ترس‌آور است.

ب) عوامل دیگری نیز برای وحشت وجود دارند. این معنا از صیغهٔ افعل تفضیل به دست می‌آید.

ج) رابطهٔ بین وحشت و عجب به‌قدری مهم است که گوینده، آن را با استفاده از تأکیداتی چون آوردن إنّ (که معنای تحقیق و تأکید دارد)، استفاده از صیغهٔ افعل تفضیل، اضافهٔ مادهٔ وحشت به خودش و اضافه شدن معرفه به نکره (که افادهٔ اختصاص می‌کند) پررنگ کرده است.

د) استفاده از لفظ وحشت این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که انسان معجب به‌سمت تنهایی می‌رود و آن را طلب می‌کند و بدین سبب دچار ترس و اندوه ناشی از آن می‌شود.

پس ظهور اولیهٔ این متن می‌تواند تأکید بر این مطلب باشد که انسان خودشیفته به بدترین نوع وحشت دچار می‌شود.

۴-۱-۱. ترس یا تنهایی

در بخش واژه‌شناسی به این نتیجه رسیدیم که معنای وحشة، تنهایی است؛ اما اغلب مترجمان نهج البلاغه این واژه را به ترس معنا کرده‌اند (شرقی، ۱۳۶۶ش، ج۴: ۵۸۶؛ فیض الاسلام، ۱۳۷۹ش، ج۶: ۱۱۰۵؛ شهیدی، ۱۳۷۸ش: ۳۶۷؛ دشتی، ۱۳۷۹ش: ۶۳۳). این درحالی است که شارحان حدیث، اغلب معنای تنهایی را برگزیده‌اند و این تفاوت در برداشت معنای واژه، به‌نوبهٔ خود جالب توجه است. برای روشن شدن معنای لفظ وحشة در این متن، می‌توان از احادیث مشابهی که در کتب حدیثی مختلف آمده کمک بگیریم.

این معنا به چند صورت در منابع مختلف آمده است:

۱. «إِنَّ أَوْحَشَ الْوَحْشَةِ الْعُجْبُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۷۵)؛

۲. «لَا وَحْدَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ» (همان: ۴۸۸)؛

۳. «وَ لَا وَحْشَةَ أَشَدُّ مِنَ الْعُجْبِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۵: ۵۷-۶۴)؛

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

٤. «لَا وَحْشَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۳۵۲-۳۷۲).

در تمام این روایات از مادهٔ مشترک «و ح ش» استفاده شده که این لفظ به‌دلیل داشتن چند بار معنایی، باعث ایجاد فهم‌های متفاوتی از متن شده است. معنای اولیه و ریشه‌ای این واژه، تنهایی و دگرگریزی است و مفهوم «ترس ناشی از تنهایی» یا «تنهایی ترسناک» معنای ثانویهٔ این واژه است که برگزیدن آن نیاز به دلیل و قرینه دارد.

در روایت دوم، لفظ «وحدة» آمده که تنها یک معنا دارد و آن‌هم تنهایی است. با استفاده از روایت مذکور، با دو احتمال، می‌توان استدلال کرد که معنای وحشت در این دسته روایات معنای ریشه‌ای آن، یعنی دوری‌گزینی و تنهایی است:

احتمال اول: لفظ «وحدة» از معصوم صادر شده باشد؛ که در این صورت این روایت قرینه‌ای است برای اینکه مراد معصوم علیه‌السلام از وحشت، معنای اصلی آن یعنی تنهایی است.

احتمال دوم: لفظ «وحدة» در این روایت نقل به معنا باشد؛ که در این صورت بازهم دلیلی بر این مدعاست، زیرا اصحاب ائمه علیهم‌السلام که در عصر حضور زندگی می‌کردند و روایات به زبان آن‌ها صادر شده است، از وحشت معنای تنهایی و وحدت را دریافت کرده‌اند.

اگر تنها دو احتمال فوق متصور بود، شاید می‌توانستیم دربارهٔ مفهوم واژهٔ «وحشة» در این حدیث حکم قطعی بدهیم؛ اما احتمال سومی نیز وجود دارد و آن پدیدهٔ تصحیف است که قوت این دلیل را تضعیف می‌کند. توضیح این مطلب در بخش‌های بعدی خواهد آمد.

با توجه به آنچه تا بدینجا گذشت، می‌توان گفت برداشت هریک از این دو گروه (شارحان و مترجمان) از مفهوم واژهٔ «وحشة» صحیح است؛ چراکه هریک از این دو، به فراخور بستر ارائهٔ خود، مناسب‌ترین معنا را برگزیده‌اند. شارح حدیث ابتدا مفهوم تنهایی را برگزیده، سپس آثار این نوع تنهایی و حالتی را که در زمان وحشت ایجاد می‌شود، تبیین می‌کند و به بیان خوف ناشی از این تنهایی می‌پردازد و مجال وسیع‌تری برای طی این مسیر و توضیح دقیق‌تر دارد. اما مترجم، میدان بسیار محدودی برای بیان مقصود خود دارد و باید تمام بار معنایی واژه را در یک کلمه خلاصه کند. اینجاست که او باید میان معنای دقیق لغوی با معنایی که مراد جمله بهتر بیان می‌کند، یکی را انتخاب کند. از همین روی مترجم حرف آخر را اول می‌زند و شارح دقیق‌ترین مفاهیم را انتخاب می‌کند.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

۴-۱-۲. منشأ اختلاف الفاظ روایات

همان‌گونه که گذشت، این روایت دارای معنای واحدی است که با چهار لفظ مختلف در منابع روایی ذکر شده است. این اختلافات جزئی ضربه‌ای به معنای اصلی وارد نمی‌کنند اما ممکن است ما را از دسترسی به متن اصلی که از معصوم علیه السلام صادر شده محروم کنند. منشأ این اختلافات می‌تواند چند عامل باشد که به بیان هریک پرداخته می‌شود.

۴-۱-۲-۱. سبب صدورهای متفاوت

با نگاه دقیق‌تر به صدر و ذیل روایات می‌توان سه سبب صدور متفاوت برای آن‌ها ذکر کرد:

۱. وصیت پیامبر به حضرت علی علیه السلام

در این دسته روایات، گوینده، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و این حدیث در انتهای کتاب من لایحضره الفقیه، وصایای چهارصدگانهٔ پیامبر به حضرت علی علیه السلام آمده است.

۲. بخشی از خطبهٔ وسیله

این متن بخشی از یک روایت بزرگ‌تر بوده که به خطبهٔ وسیله معروف است. این خطبهٔ معروف امیرالمؤمنین علیه السلام در جمع مردم مدینه است. زمانی که هفت روز از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گذشت و حضرت علی علیه السلام از جمع و تألیف قرآن فارغ شدند، این خطبه را برای مردم ایراد فرمودند که شامل موضوعاتی چون منزلت و فضیلت امام علی علیه السلام و انحراف در جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله، مقام وسیله و بیان واقعهٔ غدیر است. وسیله در این خطبه مقام خاص پیامبر صلی الله علیه و آله در قیامت است.

بخشی از این خطبه در حکمت ۱۱۳ نهج البلاغه بیان شده که به‌جای لفظ وحشة، وحدة و به‌جای أشد، أوحش آمده است.

۳. موعظهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام به امام حسن علیه السلام در حکمت ۳۸ نهج البلاغه.

این مورد سبب صدور متن مورد بحث این تحقیق است که به‌جز نهج البلاغه در کتب روایی معتبر دیگری نیامده است. ما قبلاً اعتبار این متن را بررسی کردیم.

۴-۱-۲-۲. نقل به معنا

ممکن است در تمام این روایات یک لفظ واحد وجود داشته، اما پدیدهٔ نقل به معنا سبب بروز این

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

اختلافات شده باشد، زیرا تمام این روایات دربردارندهٔ یک معنا هستند.

۴-۱-۲-۳. پدیدهٔ تصحیف و تبدیل

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، ممکن است حین نقل و انتقال روایت و یا استنساخ کتب روایی، اشتباهات سهوی به وجود آمده باشد (پاکتچی، ۱۳۹۲ش: ۲۹۸) مانند دو کلمهٔ وحشة و وحدة که به‌دلیل قرابت معنایی و تشابه حروف، ممکن است دچار آفت تصحیف شده باشند. تصحیفاتی که دربارهٔ این روایت می‌تواند صورت گرفته باشد به شرح زیر است:

- «لاوحدة» و «لا وحشة»: تصحیف از نوع تحریف، حرف دال و شین؛
- «أوحش» و «أشد»: تصحیف از نوع تبدیل به‌دلیل قرابت معنایی.

۴-۲. فهم متن از طریق روایات ناظر بر آن

روایات همسو با متن اوحش الوحشته العجب را می‌توان در سه گروه کلی دسته‌بندی کرد: دستهٔ اول، روایاتی که به تعریف عجب پرداخته و اسباب و موجبات آن را بیان می‌کنند؛ دوم، روایاتی که به مذمت و نکوهش این رذیله پرداخته‌اند؛ سوم، روایاتی که پیامدهای مادی و معنوی عجب را بیان می‌کنند. مجموع این احادیث می‌تواند رابطهٔ عجب و وحشت را برای ما آشکار سازند.

۴-۲-۱. روایات ناظر بر تعریف عجب

عجب به‌عنوان سرآمد آفات سیروسلوک معنوی همواره مورد توجه معصومان علیهم‌السلام و راویان بوده است. یکی از جنبه‌هایی که در روایات به آن پرداخته شده، تعریف عجب است. به سند صحیح از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرد معجب کسی است که فضیلت‌هایش را به دیدهٔ نعمتی ازسوی خداوند ندیده و نفس خود را سبب این فضایل می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۲۱). پس حقیقت عجب، انتساب فضایل به نفس است. رذیلهٔ عجب دارای درجاتی است. پایین‌ترین درجهٔ آن این است که انسان، عمل زشت خود را نیک انگاشته و به آن مباهات می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۳: ۷۶۲). در قرآن کریم نیز این مطلب تحت عنوان زینت سوءعمل بیان شده است (ر.ک: فاطر: ۸). بالاترین درجه نیز این است که فرد به‌واسطهٔ ایمانش بر خداوند سبحان منت نهاده درحالی‌که خداوند شایستهٔ این منت‌گذاری است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۳: ۷۶۲) و خود را در جایگاهی قرار می‌دهد که شایستهٔ آن مقام نیست که موجب خشم خداوند می‌شود (همان: ۷۴۶-۷۴۸).

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

تعریفی که از مجموع روایات برای عجب به دست می‌آید، این است که معجب کسی است که فضایلی را که از جانب خداوند به او عنایت شده، از جانب خود دانسته و خود را در مقامی می‌بیند که شایستهٔ او نیست و بر خداوند منت می‌گذارد.

۴-۲-۲. روایات ناظر بر آثار و عوارض عجب

در این گروه از روایات، تعابیر و مفاهیمی دربارهٔ عجب بیان شده که به فهم بهتر رابطهٔ عجب و وحشت کمک می‌کنند؛ تعابیری مثل «یمنع الازدیاد» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۵۰۰)، «کثر الساخط علیه» (همان: ۴۶۹ و ۴۷۰)، «ثمرة العجب البغضاء» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۷) و مفاهیمی مثل مخالفت با مافوق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۵: ۲۴۹) و مانع طلب علم بودن عجب (حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۰).

«ازدیاد» یعنی زیاد کردن و زیاد خواستن و در این سیاق به‌معنای افزایش یافتن است؛ این افزایش می‌تواند جنبه‌های مختلفی داشته باشد؛ ممکن است یکی از این ابعاد، افزایش دوست و حامی باشد و عجب مانع از این فزونی شده و منجر به تنهایی فرد خودشیفته گردد. فرد معجب به‌دلیل فضیلتی که برای خود قائل است از دیگران کناره گرفته و تنها شده و فاقد انیس و دوست می‌گردد و کم شدن دوستان، می‌تواند زیاد شدن دشمنان را در پی داشته و موجب ایجاد دشمنی و کینه شود.

در علم روان‌شناسی نیز کناره‌گیری اجتماعی فرد خودشیفته به اثبات رسیده است. این افراد ممکن است به‌دلیل معیارهای خاصی که برای پیشرفت و روابط خود در نظر می‌گیرند، از لحاظ اجتماعی به انزوا کشیده شوند (ویتبورن و هالجین، ۱۳۹۷ش، ج۲: ۳۰۹). از دیگر سو، انزواطلبی و گوشه‌گیری فرد خودشیفته مانع پیشرفت او در تمام جوانب زندگی‌اش می‌شود و در ساحت‌های مختلف خود را نشان می‌دهد. مثلاً اگر یک سیاست مدار دچار عجب شود، به‌دلیل حس خودبرتربینی که دارد، از مشورت کردن دوری کرده و به حماقت و هلاکت دچار می‌شود؛ یا اگر دانشمندی به خودشیفتگی مبتلا گردد، از علم‌آموزی و استفاده از دستاوردهای علمی دیگران دست برداشته و رشد علمی‌اش متوقف می‌شود.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

تنهایی و وحشت ناشی از عجب، خود را به اشکال مختلفی بروز می‌دهد. گاهی خود را به‌صورت تنهایی درونی نشان می‌دهد. این فرد کسی را هم‌طراز خود ندیده و با دیگران انس قلبی نمی‌گیرد و از دیگر سو، به‌دلیل اینکه این افراد گاهی به موفقیت‌های مادی و معنوی دست پیدا می‌کنند، در ظاهر تنها به نظر نمی‌رسند و اطرافیانی دارند؛ اما به‌دلیل نداشتن انس قلبی، از تنهایی درونی رنج می‌برند. گاهی نیز عارضهٔ تنهایی معجب، به‌شکل ملموس ظهور پیدا می‌کند و چنین فردی در ظاهر نیز با دیگران مأنوس نیست. در این حالت، فرد معجب از خانواده و دوستان خود گریخته و به ورطهٔ انزوا کشیده شده و روزبه‌روز حامیان و نزدیکان خود را از دست می‌دهد و به‌دلیل اینکه خانواده و دوستان وی علت این کناره گیری را نمی‌دانند، ممکن است از او کینه به دل گرفته و میان آن‌ها دشمنی پدید آمده و بر شدت وحشت و تنهایی وی افزوده شود.

۴-۳. بیان و بررسی دیدگاه حدیث‌پژوهان

حدیث‌پژوهان از دیرباز تاکنون دیدگاه‌های مختلفی حول محور این روایت و رابطهٔ «عجب» و «وحشت» بیان کرده‌اند که پس از جمع و دسته‌بندی و نقد احتمالی آن‌ها می‌توان به نتایج جدیدی دست پیدا کرد. شارحان حدیث، به ابعاد مختلف این رابطه پرداخته و به نکات ظریفی اشاره کرده‌اند. تتبع در این شروح ارزشمند، ما را به هشت دیدگاه کلی رهنمون می‌سازد که بیان و بررسی آن‌ها پرداخته و در صورت امکان به نقد و تکمیل این نظریات خواهیم پرداخت.

۴-۳-۱. دیدگاه اول: عجب تولید کینه و مقت می‌کند؛ به همین سبب مردم از فرد معجب فاصله می‌گیرند.

این نظریه توسط تعداد قابل توجهی از عالمان مطرح شده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۸: ۲۷۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج۴: ۳۱۴؛ موسوی، ۱۴۱۸ق، ج۵: ۲۹۰؛ قمی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۸). این افراد دلیلی بر مدعای خود مطرح نکرده‌اند. به دیگر سخن، صغرای استدلال آن‌ها یعنی اینکه عجب تولید کینه می‌کند ثابت‌شده نیست تا بتوان بر مبنای آن نتیجه‌گیری کرد.

به نظر می‌رسد این دیدگاه بر مبنای احادیثی که ثمرهٔ عجب را کینه و دشمنی می‌دانند، شکل گرفته باشد. همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، دگرگریزی و غرور فرد معجب، می‌تواند به کینه و دشمنی بینجامد ولی عکس این قضیه نیاز به تأمل دارد. اگر بگوییم ابتدا فرد معجب به‌سبب بروز

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

تکبر، بغض و کینه را در قلب مردم می‌کارد و سپس، مردم به‌دلیل این بغض و کینه از وی فاصله می‌گیرند، نظریهٔ فوق قابل قبول است. اما این دیدگاه تمام ابعاد رابطهٔ عجب و وحشت را پوشش نمی‌دهد، چراکه قبلاً دانستیم که عجب به اشکال گوناگونی خود را بروز می‌دهد و یکی از این ابعاد، انزواطلبی خود فرد است. در حالت اخیر، تنهایی پیش از شکل‌گیری احتمالی کینه رخ می‌دهد. در مراحل بعدی و به‌واسطهٔ رفتارهایی که معجب از خود بروز می‌دهد، کینه ایجاد می‌شود ولی به‌صورت مستقیم نمی‌توان گفت که کینه موجب تنهایی می‌شود.

۴-۳-۲. دیدگاه دوم: عجب به‌دلیل ضدیت با تواضع موجب وحشت می‌شود.

این فرضیه از جانب ابن‌میثم بحرانی مطرح شده است. استدلال ایشان این است که به همان سبب که تواضع موجب انس و دوستی می‌شود، عجب هم موجب نفرت و پراکندگی مردم می‌گردد (بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج۵: ۳۲۲).

تعریف به اضداد در مقام شناخت عجب خوب است ولی در مقام بررسی رابطهٔ عجب و وحشت نیاز به تأمل دارد؛ زیرا اول اینکه نمی‌توان گفت تواضع ضد عجب است بلکه ضد کبر می‌باشد و مرحوم محمدتقی مجلسی به این نکته اشاره کرده‌اند که غرور ناشی از عجب است که با تواضع منافات دارد (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۱۲: ۲۴۹). دوم اینکه اگر فرض اول را صحیح بدانیم (یعنی عجب را در مقابل تواضع بدانیم)، دچار مغالطه شده‌ایم؛ زیرا نمی‌توان گفت اگر دو شیء باهم در تضاد باشد، آثار آن‌ها نیز قطعاً با یکدیگر متضاد است. پس این استدلال خدشه‌پذیر است.

۴-۳-۳. دیدگاه سوم: عجب و کبر جزئی از یکدیگرند و مردم به‌دلیل تکبر فرد خودشیفته از او فاصله می‌گیرند.

این معنا نیز در سخنان عالمان، بسیار زیاد دیده می‌شود. حدیث‌پژوهانی چون ابن‌میثم بحرانی، آقاجمال خوانساری، هاشمی خوئی و سید عباس موسوی معتقدند شخص معجب رفتارهای متکبرانه از خود بروز می‌دهد و از دیگران توقع احترام بی‌جا دارد و این امر موجب دوری کردن مردم از او می‌گردد. (بحرانی، ۱۳۶۶ش: ۵۸۷؛ آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶ش، ج۶: ۳۸۰؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج۲۱: ۱۷۳؛ موسوی، ۱۴۱۸ق، ج۵: ۲۳۵).

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

این دیدگاه صحیح است ولی کامل نیست؛ زیرا کبر و عجب دو صفت جاگانه و تعاریف مستقل بوده و به‌رغم اینکه گاهی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند، خلط این دو صفت جایز نیست. همچنین ممکن است کسی که دچار عجب شده، هم‌زمان به رذیلهٔ کبر هم دچار شود ولی این ملازمت، عمومیت ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت لزوماً افرادی که عجب دارند تکبر هم دارند و برعکس. پس اینکه فرد خودشیفته رفتار متکبرانه بروز دهد، قطعی نیست. بله، ممکن است فرد خودشیفته توقع احترام داشته باشد، ولی الزامی وجود ندارد که این توقع احترام را بروز دهد، بلکه می‌تواند صرفاً یک حالت درونی باشد که ظهور و بروز پیدا نکند.

۴-۳-۴. دیدگاه چهارم: تنهایی فرد معجب به‌دلیل احمق انگاشتن وی از جانب مردم است (بحرانی، بی‌تا، ج۱: ۱۳۲).

ممکن است فردی که این احتمال را مطرح کرده است، نگاهی به حدیث «العجب رأس الحماقة» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۳۰) داشته باشد. باید دانست که عجب یک حالت درونی است و این حدیث در مقام بیان این نکته است که کسی که توفیقاتش را از جانب خود می‌بیند نه خدای متعال، احمق و بی‌عقل است و چنین حماقتی وصف نفس معجب است و مردم از این حالت درونی فرد آگاه نیستند که به او صفت حماقت بدهند و از او فاصله بگیرند. البته این احتمال نیز مطرح است که فرد خودشیفته به‌دلیل شأن و مقامی که برای خود قائل است، دست به اعمالی زده یا سخنانی بگوید که موجب تمسخر و احمق انگاشته شدن وی شود. اما بازهم نمی‌توان گفت که مردم به‌دلیل حماقت یک فرد از او فاصله می‌گیرند. پس این فرضیه قابل اتکا باشد.

۴-۳-۵. دیدگاه پنجم: علت تنهایی معجب، ابتلای متقابل بقیهٔ افراد به رذیلهٔ عجب است (بحرانی، بی‌تا، ج۱: ۱۳۱).

این احتمال جزئی از دسته‌بندی انواع تنهایی حاصل از عجب، در کلام ابن‌میثم بحرانی است. این دیدگاه کمی دور از واقع به نظر می‌آید؛ زیرا علاوه‌بر اینکه دلیلی بر آن اقامه نشده، نمی‌توانیم ادعا کنیم چه تعداد افراد دچار عجب می‌شوند که بخواهند موجب تنهایی یک فرد خودشیفتهٔ دیگر بشوند. پس این دیدگاه نیز در حد یک احتمال باقی خواهد ماند.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

۴-۳-۶. دیدگاه ششم

انسان خودشیفته، خود شروع به کناره‌گیری از دیگران می‌کند و پراکندگی مردم نتیجهٔ کناره‌گیری خود فرد معجب است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج۱۱: ۲۱۶).

در پنج دیدگاه پیشین، یک عنصر مشترک وجود داشت و آن اینکه، عالمان وحشت را از جانب دیگران در نظر گرفته بودند. ایشان عجب را عامل پراکنده شدن مردم و درنتیجه تنهایی معجب می‌دانستند. اما برخی از عالمان نظرات متفاوت‌تری را مطرح کرده‌اند؛ حدیث‌پژوهانی چون ملاصالح مازندرانی، که دیدگاه فوق، از نظریات ایشان است.

این دیدگاه با ظاهر متن مفهوم لغوی واژگان آن سازگاری بیشتری دارد، زیرا وحشت به‌معنای کناره گیری از دیگران و عدم انس است و کسی که صاحب عجب است، دچار وحشت و تنهایی می‌شود و عارضهٔ وحشت متوجه اوست. بخش دوم این دیدگاه می‌تواند دلالت التزامی آن باشد؛ به این صورت که غالباً افرادی که از دیگران کناره‌گیری می‌کنند، دیگران هم به‌سبب کناره‌گیری آن‌ها (نه به‌سبب عجب) از او دوری می‌کنند. هرچند بخش دوم نظریه نیاز به استدلال و اثبات دارد، درمجموع این دیدگاه می‌تواند قابل قبول بوده و تا حد زیادی مراد متن را بیان کند.

۴-۳-۷. دیدگاه هفتم: مراد از وحشت، وحشت قبر است (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶ش، ج۲: ۳۷۲).

این دیدگاه آقاجمال خوانساری است. ایشان معتقدند مراد از وحشت، چه به‌معنای غم و اندوه و چه به‌معنای تنهایی، می‌تواند وحشت قبر باشد. این دیدگاه می‌تواند به‌عنوان یکی از مصادیق این حدیث قابل پذیرش باشد زیرا منافاتی با ظاهر و مفهوم این روایت ندارد.

۴-۳-۸. دیدگاه هشتم: دلیل افضلیت عجب بر دیگر عوامل وحشت، سخت‌تر بودن درمان آن است.

از میان عالمان، تنها فردی که به این سؤال پاسخ داده که چرا عجب به‌عنوان مهم‌ترین دلیل وحشت عنوان شده، ابن‌میثم بحرانی است. ایشان معتقدند وحشت یک مفهوم مشکک و ذومراتب بوده و هریک از مراتب وحشت دارای دلایل خاص آن مرحله است. علت شدیدترین حالت وحشت، عجب است. برطرف کردن رذیلهٔ عجب نیازمند طی مقامات دشوار عرفانی

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

است و این امر برای بسیاری از افراد غیرممکن است؛ به همین علت، وحشت ناشی از عجب شدیدترین نوع وحشت شمرده شده است (بحرانی، بی‌تا، ج۱: ۱۳۱ و ۱۳۲).

استدلال ایشان به‌صورت یک قضیهٔ شرطیه به شرح زیر است:

اگر درمان عامل یک مشکل، از بقیهٔ عوامل سخت‌تر باشد، آنگاه خود عامل از بقیهٔ عوامل قوی‌تر خواهد بود. در اینجا درمان عجب که عامل وحشت است، از بقیهٔ عوامل وحشت سخت‌تر است؛ درنتیجه، عجب شدیدترین عامل برای وحشت است.

صرف‌نظر از اینکه ایشان چه معنایی برای وحشت در نظر گرفته‌اند (ترس یا تنهایی)، می‌توان گفت استدلال ایشان در این قسمت از دیدگاهشان کامل است؛ هرچند می‌تواند دلایل دیگری را برای اقوی عامل بودن عجب برای وحشت بیان کرد که در آینده به بیان آن خواهیم پرداخت.

۴-۴. پاسخ به یک شبهه

در این میان، شبهه‌ای مطرح می‌گردد با این مضمون که هرکس دست به عزلت و گوشه‌گیری بزند، حتماً به‌سبب رویش رذیلهٔ عجب در نفس اوست. اما باید دانست که اینجا محل مغالطه عکس قضیهٔ شرطیه است. شاید بتوان گفت کسی دچار عجب شود، ممکن است به تنهایی و گوشه‌گیری مبتلا گردد؛ اما عجب تنها دلیل برای انزواطلبی نیست که بتوان عکس این قضیهٔ شرطیه را صادق دانست؛ چنان‌که دلایل دیگری نیز برای انزواطلبی وجود دارند. ازجمله این عوامل می‌توان به رهبانیت مسیحی، عزلت‌نشینی عرفانی و عوارض افسردگی و غم و اندوه اشاره کرد، که تمام این دگرگریزی‌ها می‌توانند بدون داشتن عجب نیز صورت پذیرند. پس صحیح نیست که هر انزواطلبی‌ای را ناشی از خودشیفتگی بدانیم.

۵. فهم نهایی

پس از تتبع در معنای لغوی و تشکیل خانوادهٔ حدیث و بررسی فهم عالمان گذشته دربارهٔ این حدیث به این نتیجه می‌رسیم که عجب از رذایل اخلاقی درونی است که به‌دلیل جهل انسان دربارهٔ سبب فضیلت‌هایش به وجود می‌آید. این صفت ناپسند دارای عوارض و آثاری است که عمومیت نداشته ولی در بیشتر موارد ابتلا به عجب دیده می‌شود؛ ازجمله اینکه فرد خودشیفته دچار خود برتر بینی و برتری‌جویی شده و هرآنچه به نفس خود مربوط می‌شود، چه نیک و چه بد را در بالاترین درجهٔ کمال دیده و همه را لطفی از جانب نفس خویش می‌بیند. ازجمله عوارضی

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

که برای عجب در روایات بیان شده، وحشت است؛ وحشتی کـه در شـدیدترین مرتبـه قـرار دارد. مراد از وحشت در این روایت معنای ریشه‌ای آن یعنی انس نگرفتن و دگرگریزی و تـرس ناشـی از تنهایی است.

آنچه از احادیث و فهم عالمان گذشته به دست می‌آید، ایـن اسـت کـه انسـان خودشـیفته بـه جهت خودبرتربینی که دارد، رفته‌رفته از دیگران فاصله گرفته و دچار تنهایی می‌شـود. ایـن فـرد در جمع خانوادهٔ خود غریب و از دوستان خود گریزان است. گاهی این فـرد در میـان جمـع اسـت و ظاهراً اطرافیان بسیاری دارد ولی از احساس تنهایی به‌سختی رنج می‌برد. فرد خودشـیفته به‌سـبب خودپسندی و غروری که بر او عارض می‌شود، از فهم دیگران کمک نمی‌گیرد؛ اگر این فرد حـاکم باشد، از کسی مشاوره نمی‌گیرد و چون مشورت موجب فزونی عقل می‌گردد، این فـرد قسـمتی از عقل را که عقل جمعی است، از دست داده و به حماقت دچار می‌شود.

تنهایی ناشی از عجب، سخت‌ترین تنهایی اسـت؛ زیـرا فـرد خودشـیفته هرگـز بـه ایـن بـاور نمی‌رسد که کار اشتباهی انجـام داده و از ایـن‌سـو، هرگـز چـاره‌ای بـرای مشـکل اخلاقـی خـود نمی‌اندیشد و هرروز بیشتر از روز قبل در این تنهـایی و وحشـت فرومـی‌رود. ایـن انسـان در هـر مقامی تنهاست و وحشت سراسر زندگی او را فرا گرفته اسـت. شـخص خودشـیفته در خـانواده و دوستان و اجتماع و در هر لحظه از زندگی‌اش، دچار یک وحشت درونی پیوسته و مـداوم اسـت و لحظه‌ای سایهٔ تنهایی از زندگی‌اش رخت برنمی‌بندد؛ زیرا او افراد عادی را لایق مصاحبت با خـود نمی‌داند و در درون دچار یـک نـوع احسـاس تنهـایی شـدید اسـت. کناره‌گیری‌هـای مـداوم فـرد خودشیفته به‌همراه رفتارهایی که ممکن است به‌سبب خودبرتربینی از خود بروز دهد، سبب ایجاد دشمنی می‌شود؛ زیرا چنین فـردی بـا اجتمـاع منطبـق نبـوده و زنـدگی سـالم اجتمـاعی نـدارد و موجبات خشم مردم را فراهم می‌کند؛ زیرا مردم تحمل فردی را ندارند که آن‌هـا را نادیـده گرفتـه و تنها برای نفس خویش ارزش قائل است. درنتیجه، تنهایی انسان معجب با ترس نیز همراه شـده و به سخت‌تر شدن تنهایی‌اش افزوده می‌گردد.

در روایات آمده که عجب موجب ادلال به خداوند و سـبب منـت گذاشـتن فـرد معجـب بـه خداوند می‌شود تا جایی که فضایلش را از جانب خود دیـده و خـود را در مقـامی کـه شایسـتهٔ آن نیست؛ یعنی مقام هم‌عرض خداوند قرار می‌دهد. البته آنچه در این روایت آمده، عمومیت نداشته

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

و ناظر به بالاترین درجهٔ عجب است که پیش‌تر در موردش توضیح داده شد. پرواضح است که چنین فردی از خداوند فاصله گرفته و از درون دچار تنهایی درونی می‌شود، زیرا کسی را ندارند که انیس قلبی‌اش باشد و به او پناه ببرد و از کسی که از رگ گردن به او نزدیک‌تر است، دوری گزیده است. شخص خودپسند از یاد خداوند بزرگ کناره گرفته و مهربان‌ترین حامی خود را نیز از دست می‌دهد و در تنهایی عمیق و ترسناکی فرومی‌رود. به‌معنای واقعی کلمه، این حالت أوحش الوحشة، یعنی تنهاترین تنهایی‌هاست.

ازآنجاکه عجب دارای درجات گوناگونی است، تنهایی حاصل از آن نیز به یک اندازه و شکل نیست. از احساس تنهایی درونی تا گوشه‌گیری و عدم انس ظاهری، از فاصله گرفتن از دیگران تا دوری از خالق مهربان و از حس تنهایی جزئی تا وحشت مداوم، همگی از مصادیق وحشت در این حدیث محسوب می‌شوند.

و چه بلای مهلک و وحشتناکی است این عجب!

۶. نتیجه‌گیری

– عجب به‌معنای خودشیفتگی و یک حالت درونی است که به‌دلیل جهل انسان درخصوص سبب واقعی فضیلت‌های واقعی یا ساختگی‌اش به وجود می‌آید.

– مراد از وحشت در این روایت، معنای ریشه‌ای آن یعنی انس نگرفتن و دگرگریزی و تنهایی به‌همراه ترس ناشی از آن‌هاست که در انسان‌ها به‌صورت عزلت‌گزینی و گوشه‌گیری و دوری از اجتماع و اخلاق اجتماعی بروز پیدا می‌کند و بالاترین درجهٔ آن با ترس همراه است.

– متن «إِنَّ أَوْحَشَ الْوَحْشَةِ الْعُجْبُ» از لحاظ منبع و محتوا معتبر بوده ولی از لحاظ سندی ضعف دارد؛ اما این ضعف سند به‌وسیلهٔ قراین و شواهد مختلف برطرف شده و مجموع قراین پیرامونی به‌همراه ارزش منبع و صحت محتوا، اعتماد ما را به وثاقت صدور این روایت بیشتر می‌کند.

– تنهایی ناشی از عجب سخت‌ترین تنهایی است؛ زیرا فرد خودشیفته، از حالت خود، آگاهی ندارد و هرگز چاره‌ای برای مشکل اخلاقی خود نمی‌اندیشد و در تمام مراحل و شئون زندگی‌اش دچار این نوع وحشت است.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

– گاهی عجب با تکبر و برتری‌جویی همراه می‌شود که ثمرهٔ این امر، به وجود آمدن بغض، کینه و دشمنی خواهد بود و بر عمق وحشت افزوده خواهد شد.

– عجب و وحشت هریک دارای درجات گوناگونی هستند و فرد خودشیفته در هر درجه از عجب، نوع خاصی از وحشت را تجربه می‌کند.

– فرد معجب در بالاترین درجه از عجب، از خداوند رحمان نیز فاصله می‌گیرد و در عمیق‌ترین نوع وحشت و ترس و تنهایی فرو خواهد رفت.

منابع

قرآن کریم.

آقاجمال خوانساری، محمد بن حسین. (۱۳۶۶ش). شرح آقا جمال‌الدین خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم. چ۴. تهران: دانشگاه تهران.

آل‌کاشف‌الغطاء، هادی. (بی‌تا). مستدرک نهج البلاغة. بیروت: مکتبة الأندلس.

آهنگران، محمدرسول، و حسینی‌پور، سید محمد. (۱۴۰۱ش). واکاوی مفهوم واژهٔ عجب در قرآن کریم با رویکردی انتقادی. نشریهٔ پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، شمارهٔ ۵، ۳۳-۵۶.

ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن أبی‌الحدید. تحقیق و تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. چ۱. قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. چ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌عساکر، ابوقاسم علی بن الحسن بن هبةالله. (۱۴۱۵ق). تاریخ دمشق. تحقیق عمرو بن غرامة العمروی. بی‌جا: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابن‌فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم المقاییس اللغة. چ۱. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چ۳. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع (دار صادر).

اتکینسون، ریتال، اتکینسون، ریچارد س، و هیلگارد، ارنست ر. (۱۳۸۴ش).. زمینهٔ روان‌شناسی ترجمهٔ محمدنقی براهنی... [و دیگران]. چ۱۳. تهران: رشد.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

انجمن روان‌پزشکی آمریکا. (۱۳۹۳ش). متن اصلاح‌شدهٔ راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی. ترجمهٔ فرزین رضایی و [... دیگران]. تهران: ارجمند.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (۱۴۲۷ق). شرح نهج البلاغه. چ۱. قم: انوار الهدی.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (۱۳۶۶ش). اختیار مصباح السالکین (شرح نهج البلاغه الوسیط). تحقیق محمدهادی امینی. چ۱. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم. (بی‌تا). شرح علی المائة کلمة لأمیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام. تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین الحسینی الارموی. چ۱. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم مؤسسة النشر الاسلامی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق و تصحیح جلال‌الدین محدث. چ۲. قم: دارالکتب الإسلامیة.

بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ش). فرهنگ ابجدی. چ۲. تهران: اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش). فقه الحدیث (با تکیه بر مسائل لفظ). چ۱. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (مجموعة من کلمات و حکم الإمام علی علیه‌السلام). چ۲. قم: دارالکتاب الإسلامی.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۰۶۹/۱۰۶۸ق). مائة کلمه (جاحظ؛ به روایت از علی بن ابی‌طالب). کاتب: میرجعفر بن عبدالله الحسینی. شمارهٔ نسخه: IR10-38143. تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

حسینی، سید عبد الزهراء. (۱۴۰۹ق). مصادر نهج البلاغة و أسانیده. بیروت: دار الزهراء.

حسینی زبیدی، محمدمرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. چ۱. بیروت: دارالفکر.

حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۱۰ق). توضیح نهج البلاغه. قم: مؤسسة الفکر الاسلامی.

حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر. (۱۴۰۸ق). نزهة الناظر و تنبیه الخاطر. چ۱. قم: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

خوئی، حبیب الله بن محمد، و عاشور، علی. (۱۴۲۴ق). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۱ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. چ۱. قم: مرکز نشر آثار شیعه.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

دشتی، محمد. (۱۳۷۸ش). اسناد و مدارک نهج البلاغه. قم: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

دشتی، محمد. (۱۳۷۹ش). ترجمهٔ نهج البلاغة. چ۱. قم: مشهور.

دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة. (۱۴۱۸ق). عیون الأخبار. چ۴. بیروت: دارالکتب العلمیه.

زمخشری، جارالله. (۱۴۱۲ق). ربیع الأبرار و نصوص الأخیار. چ۱. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

سبحانی‌نیا، محمدتقی، و عارفی، خلیل. (۱۳۹۹ش). تحلیل معنای عجب و تبیین عوامل ایجاد و پیامدهای آن براساس روایات. نشریهٔ معرفت اخلاقی، شمارهٔ ۲۸، ۶۷-۸۲.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۲۵ق). تاریخ الخلفاء. تحقیق حمدی الدمرداش. چ۱. بی‌جا: مکتبة نزار مصطفی الباز.

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

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. تحقیق صبحی صالح. چ۱. قم: هجرت.

شهیدی، جعفر. (۱۳۷۸ش). ترجمهٔ نهج البلاغه شریف رضی. چ۱۴ . تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. چ۳. تهران: مرتضوی.

عرشی، امتیاز علیخان، و آیت‌اللهزاده شیرازی، مرتضی. (۱۳۶۳ش). ترجمه استناد نهج البلاغه. تهران: امیرکبیر.

عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. چ۱. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.

عمید، حسن. (۱۳۸۹ش). فرهنگ فارسی عمید. چ۱. تهران: راه رشد.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۹۳ش). احیاء علوم الدین. تصحیح عزیزالله علیزاده. چ۱. تهران: فردوس.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. چ۲. قم: نشر هجرت .

فیض الاسلام اصفهانی، علی‌نقی. (۱۳۷۹ش). ترجمه و شرح نهج البلاغه شریف رضی. چ۵. تهران: مؤسسهٔ چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام.

قدوسی، سید ابوالفضل و میردریکوندی، رحیم. (۱۳۹۲ش). بررسی مفهوم روان‌شناختی کبر در منابع اسلامی و مقایسهٔ آن با خودشیفتگی. نشریهٔ معرفت، شمارهٔ ۱۹۲، ۸۳-۹۴.

قمی، شیخ عباس. (۱۴۱۷ق). شرح حکم نهج البلاغه. تقدیم و تحقیق باقر قربانی زرین. چ۱. تهران: بنیاد نهج البلاغه.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹ق). الکافی. چ۱. قم: دارالحدیث.

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

مازندرانی، محمدصالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی - الأصول و الروضة. تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی. چ۱. تهران: المکتبة الإسلامیة

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. تصحیح و تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه‌اشتهاردی. چ۲. قم: مؤسسهٔ فرهنگی اسلامی کوشانبور.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تصحیح و تحقیق جمعی از نویسندگان. چ۲. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

محمودی، محمدباقر. (۱۹۶۵م). نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة. نجف اشرف: مطبعة النعمان.

مشکینی، علی. (۱۳۶۱ش). اخلاق در اسلام: عجب. نشریهٔ پاسدار اسلام، شمارهٔ ۱۴، ۹-۱۱.

مشکینی، علی. (۱۳۸۰ش). درس‌های اخلاق. ترجمهٔ علیرضا فیض. چ۱. قم: انتشارات پارسایان.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. چ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. چ۱. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

موسوی، سید عباس علی. (۱۴۱۸ق). شرح نهج البلاغه. بیروت: دارالرسول الاکرمﷺ.

نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۷ش). معراج السعادة. چ۶. قم: نشر هجرت.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۵ش). اخلاق ناصری. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چ۶.تهران: خوارزمی.

ویتبورن، سوزان کراس، و هالجین، ریچارد پی. (۱۳۹۷ش). آسیب‌شناسی روانی: دیدگاه‌های بالینی دربارهٔ اختلالات روانی. چ۲۰. تهران: نشر روان.

هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة و تکملة منهاج البراعة. شرح حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای. چ۴. تهران: مکتبة الإسلامیة.

هونای، کرن. (۱۳۸۷ش). راه‌های نوین در روان‌کاوی. ترجمهٔ سعید شاملو. چ۱. تهران: رشد.

References

The Holy Qur'an.

Ahangaran, M. Rasul; Husayni Pur, M. (2022). "Vakavi-e Mafhum-e Vazhah-ye 'Ajab dar Qur'an-e Karim ba Ruykardi-e Intiqadi" [A Critical Analysis of the Concept of 'Ajab in the Holy Qur'an]. Pazhuhishnamah-ye Naqd-e Ara-ye Tafsiri, (50), 9-33. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

American Psychiatric Association. (2014). Matn-e Islah Shudah-ye Rahnama-ye Tashkhisi va Amari-e Ikhtilalat-e Ravani (DSM-5). Tr. Farzin Rida'i, et al. Tehran: Arjmand. [In Persian]

Aqa Jamal al-Khunsari, M. (1987). Sharh-e Aqa Jamal al-Din Khunsari bar Gurar al-Hikam wa Durar al-Kalim (Vol. 4). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

Askari, A. H. (1979). al-Furuq fi al-Lughah. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic]

Atkinson, R. L.; Atkinson, R. C.; Hilgard, E. R. (2005). Zaminah-ye Ravanshinasi [Hilgard's Introduction to Psychology]. Tr. Muhammad Naqi Barahani, et al. (13th ed.). Tehran: Rushd. [In Persian]

Bahrani, M. (2006). Sharh Nahj al-Balaghah (Vol. 1). Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]

Bahrani, M. (1987). Ikhtiyar Misbah al-Salikin (Sharh-e Nahj al-Balaghah al-Rasit). Ed. Muhammad Hadi Amini (Vol. 1). Mashhad: Bunyad-e Pazhuhishha-ye Islami. [In Arabic]

Barqi, A. (1992). al-Mahasin. Ed. Jalal al-Din Muhaddith. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]

Bustani, F. A. (1996). Farhang-e Abjadi (2nd ed.). Tehran: Islami. [In Persian]

Dashti, M. (2000). Tarjumah-ye Nahj al-Balaghah. Qom: Mashhur. [In Persian]

Dinawari, I. Q. (1997). 'Uyun al-Akhbar (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]

Farahidi, Kh. (1988). Kitab al-'Ayn (Vol. 1). Qom: Nashr al-Hijrah. [In Arabic]

Fayd al-Islam Isfahani, Ali. N. (2000). Tarjumah wa Sharh-e Nahj al-Balaghah. Tehran: Mu'assasah-ye Chap va Nashr. [In Persian]

Ghazali, M. (2014). Ihya' 'Ulum al-Din. Ed. 'Aziz Allah 'Alizadah. Tehran: Firdaws. [In Arabic]

Halwani, H. (1987). Nuzhat al-Nazir wa Tanbih al-Khatir. Qom: Madrasat al-Imam al-Mahdi (AJ). [In Arabic]

Hashimi Khu'i, H. (2000). Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah (Vol. 4). Tehran: al-Maktabah al-Islamiyah. [In Arabic]

Horney, K. (2008). Rahha-ye Nowin dar Ravankavi. Tr. Sa'id Shamalu. Tehran: Rushd. [In Persian]

Husayni al-Shirazi, M. (1990). Tawdih Nahj al-Balaghah. Qom: Mu'assasat al-Fikr al-Islami. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

Husayni al-Zabidi, M. (1994). Taj al-ʿArus min Jawahir al-Qamus (Vol. 9). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Ibn ʿAsakir, A. (1994). Tarikh Dimashq. Ed. ʿAmr ibn Gharamah al-ʿAmrawi. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Abi al-Hadid, A. (1984). Sharh Nahj al-Balaghah li-Ibn Abi al-Hadid. Ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Vol. 1). Qom: Maktabat Ayat Allah al-Marʿashi al-Najafi. [In Arabic]

Ibn Babawayh al-Saduq, M. (1992). Man la Yahduruhu al-Faqih (Vol. 4). Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami. [In Arabic]

Ibn Faris, A. (1984). Muʿjam Maqayis al-Lughah. Qom: Maktab al-Aʿlam al-Islami. [In Arabic]

Ibn Manzur, M. (1994). Lisan al-ʿArab (3rd ed.). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]

Jahiz, A. (68/ 258 AH). Miʿat Kalimah. MS: IR10-38143. Tehran: Kitabkhanah-ye Majlis. [In Arabic]

Khuʿi, Sayyid Abu al-Qasim. (1990). Muʿjam Rijal al-Hadith. Qom: Markaz Nashr Athar al-Shiʿah. [In Arabic]

Kulayni, M. (2008). al-Kafi. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Majlisi, M. B. (1983). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. [In Arabic]

Majlisi, M. T. (1985). Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man la Yahduruhu al-Faqih. Ed. Husayn Musawi Kirmani, et al. Qom: Muʿassasah-ye Farhangi-e Kushanbur. [In Arabic]

Mazandarani, M. S. (2003). Sharh al-Kafi -- al-Usul wa al-Rawdah (Vol. 11). Tehran: al-Maktabah al-Islamiyah. [In Arabic]

Mufid, M. (1992). al-Ikhtisas. Qom: al-Muʿtamar al-ʿAlami li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]

Musawi, S. A. A. (1997). Sharh Nahj al-Balaghah. Beirut: Dar al-Rasul al-Akram. [In Arabic]

Mushkini, ʿA. (1982). "Akhlag dar Islam". Pasdar-e Islam, (146), 9-110. [In Persian]

Mushkini, ʿA. (2001). Durus al-Akhlaq. Tr. ʿAli Rida Fayd. Qom: Intisharat-e Parsayan. [In Persian]

Mustafawi, H. (1989). al-Tahqiq fi Kalimat al-Qurʿan al-Karim (Vol. 1). Tehran: Wizarat-e Farhang va Irshad. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

Nasir al-Din Tusi, M. (2006). Akhlaq-e Nasiri. Ed. Mujtaba Minawi, 'Ali Rida Haydari. Tehran: Khwarazmi. [In Persian]

Naraqi, M. A. (2018). Mi'raj al-Sa'adah (6th ed.). Qom: Nashr-i Majar. [In Persian]

Pakatchi, A. (2013). Fiqh al-Hadith (ba Ta'kid bar Mas'il-e Lafzi). Tehran: Danishgah-e Imam Sadiq (AS). [In Persian]

Pervin, S .C; Halgin, R. P. (2018). Asibshinasi-e Ravani. Tr. Sa'id Shamalu. Tehran: Ravan. [In Persian]

Quddusi, S. A; Mirdarikundi, R. (2013). "Barrasi-e Mafhum-e Ravanshinakhti-ye Kibr dar Manabi'-e Islami va Muqayisah-ye An ba Khudshiftegi". Ma'rifat, (199), 83-94. [In Persian]

Qummi, Sh. A. (2006). Sharh Hikam Nahj al-Balaghah. Ed. Baqir Qurbani Zarin. Tehran: Bunyad-e Nahj al-Balaghah. [In Arabic]

Sharif al-Radi, M. (1994). Nahj al-Balaghah. Ed. Subhi Ṣaliḥ . Qom: Hijrat. [In Arabic]

Sharqi, M. A. (1987). Sharh-e Nahj al-Balaghah. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Persian]

Shahidi, J. (1999). Tarjumah-ye Nahj al-Balaghah. Tehran: 'Ilmi va Farhangi. [In Persian]

Sobhani Niya, M.T; Arifi, Kh. (2020). "Tahlil-e Ma'na-ye 'Oab va Tabyin-e 'Awamil-e Ijad va Payamadha-ye An, bar Asas-e Rivayat". Ma'rifat-e Akhlaqi, (28), 67-87. [In Persian]

Suyuti, J. (2004). Tarikh al-Khulafa'. Ed. Hamdi al-Damardash. Riyadh: Maktabat Nazar Mustafa al-Baz. [In Arabic]

Tamimi al-Amidi, A. (1990). Gurar al-Hikam wa Durar al-Kalim (Vol. 2). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]

Turayhi, F. (1996). Majma' al-Bahrayn (Vol. 3). Tehran: Murtadawi. [In Arabic]

Umayd, H. (2010). Farhang-e Farsi-e 'Umayd (1st ed.). Tehran: Rah-i Rushd. [In Persian]

Zamakhshari, J. (2001). Rabi' al-Abrar wa Nusus al-Akhbar (Vol. 1). Beirut: al-Mu'assasah al-A'lami. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

Analytical study and discovery of the relationship between "Self-conceit" (‘ujb) and "Horror" (Waḥsha) in the hadith "Indeed, the most terrible of the wicked is the ajab"

Fatemeh Kashani Jafari
PhD student, Department of Quran and Hadith, University of Qom, Qom, Iran. Email: F.kashani@stu.qom.ac.ir
Ali Ahmad Naseh
Full Professor, Department of Quran and Hadith, University of Qom, Qom, Iran. Email: aliahmadnaseh@yahoo.com

Received: 28/01/2024
Accepted: 09/05/2024

Introduction
The ethical vice of ‘ujb (self-conceit), defined as the attribution of virtues to oneself, is one of the major plagues of individual and social conduct in the Islamic system of knowledge. A key consequence highlighted in the hadith “Indeed, the most terrible of the wicked is the self-conceit (innā awḥash al-waḥshati al-‘ujb)” from Nahj al-Balagha (Wisdom 38), is waḥsha (terrifying). This study analytically examines the causal link between these two concepts. It addresses core questions: What is the precise meaning of ‘waḥsha’ in this tradition? How does ‘ujb mechanically produce waḥsha? And Why is this kind of horror called “the most terrifying”? Through textual analysis, this research elucidates the underlying dimensions of this relationship within Islamic hadith scholarship.

Materials and Methods
A descriptive-analytical methodology rooted in hadith textology was employed. The process involved: 1) Lexical Analysis: Precise semantic investigation of ‘ujb and waḥsha using classical Arabic lexicons (e.g., Ibn Fāris, al-Muṣṭafawī) to distinguish them from related terms like kibr (arrogance) and khawf (fear). 2) Textual Validation: Assessing the hadith’s reliability through source criticism (Nahj al-Balagha), content analysis (consistency with Islamic doctrine), and isnād examination. Although its chain is technically weak, strong peripheral evidences (qarā’in)—including its presence in authoritative early Shiʿi (e.g., al-Kulaynī’s al-Kāfī, al-Ṣadūq’s Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh) and Sunni sources (e.g., al-Jāḥiẓ’s Mi’at Kalimah)—support its authentic provenance. 3) Forming a Scholarly Dossier: Systematically collecting and categorizing congruent traditions on the definition, condemnation, and consequences of ‘ujb. 4) Textual Pathology: Analyzing variant readings (e.g., awḥash al-waḥshati vs. ashadd al-waḥdati) and potential causes like

10.22052/HADITH.2024.254320.1432

paraphrase or scribal error. 5) Exegesis Critique: Reviewing and synthesizing eight major interpretive approaches from classical and modern commentators (e.g., Maytham al-Baḥrānī, Āqā Jamāl al-Khunsārī).

Results and Findings

Findings are presented across several axes:1) Nature of ‘Ujb: It is an internal psychic state stemming from ignorance of the divine origin of virtues, leading to self-glorification and a sense of entitlement vis-à-vis God, distinct though related to kibr. 2) Meaning of Waḥsha: The core meaning was identified as "avoidance", " Not getting used to", and "solitude", with “fear” being a secondary, concomitant element. Thus, the hadith denotes “the most terrifying solitude is (that caused by) self-conceit.” 3) Mechanism of causation of waḥsha by ‘Ujb generates through a multi-layered process: (a) Active Withdrawal: The mu‘jib (self-admirer), driven by pride, consciously shuns others And turns to seclusion and conversion. (b) Social Repulsion: His arrogant demeanor and demand for excessive respect provoke avoidance by society. (c) Inner loneliness: Even when surrounded by people, a narcissist suffers from deep inner loneliness due to a lack of intimacy and not seeing anyone on their level. (d) Self-Perpetuating Cycle: Isolation impedes intellectual growth through consultation, leading to errors that further deepen alienation. 4) Reason for Severity: This waḥsha is “the most terrifying” because ‘ujb is uniquely self-blinding, preventing self-awareness and thus any corrective pursuit, trapping the individual in deepening solitude. 5) Gradational Nature: Both ‘ujb and its resultant waḥsha possess varying degrees of intensity. 6) Ultimate Consequence: At its peak, ‘ujb leads to ingratitude towards God, resulting in a metaphysical alienation—the most profound form of horror and isolation.

Conclusion

This study establishes that the relationship between‘ujb and awḥash al-waḥsha is causal, governed by defined psycho-social and spiritual mechanisms. ‘Ujb acts as a self-isolating vice, inducing both active withdrawal and passive societal exclusion. The resulting loneliness is deemed the “most terrifying” due to the vice’s self-concealing and self-reinforcing nature, which obstructs repentance and remedy.

The research concludes that waḥsha here encompasses a spectrum from subjective inner loneliness to objective seclusion, and ultimately, spiritual alienation from the Divine. By systematically analyzing the terminology, validating the text, and synthesizing classical exegesis, this investigation provides a coherent framework for understanding one of the most severe moral-psychological consequences of narcissistic conceit in Islamic ethical teachings.

Keywords: 'Ujb (Self-conceit), Narcissism, Waḥsha (horror), Loneliness, Hadith Textual Criticism (Naqd al-Ḥadīth)

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۲۶۳ـ۲۹۰

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

بازشناسی مکاتب متقدم حدیثی شیعی خراسان و کیفیت تعامل با دیگر مکاتب حدیثی شیعه

فروغ پارسا*

◀ چکیده

تشیع با حضور امام علی بن موسی الرضاؑ در خراسان بزرگ که از اواسط سدهٔ اول، شماری از شیعیان در آن فعالیت می‌کردند، گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و مجالس متعددی برای ترویج حدیث شیعه در بوم‌های مختلف خراسان برپا شد. در واقع فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰ق) که وی را از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام‌هادیؑ دانسته‌اند، ضمن سفرهای متعدد و تلمذ نزد مشایخ حدیثی شیعه و تحمل مصائب فراوان در فضای ضد شیعی عباسیان، متقدم‌ترین مکتب حدیثی شیعه را در نیشابور بنیاد گذاشت. محمد بن مسعود عَیّاشی (متوفی حدود ۳۲۰ق)، از شاگردان با واسطهٔ ابن‌شاذان نیز موفق شد مکتب حدیثی نیرومندی در سمرقند به وجود آورد که آثار آن تا سدهٔ پنجم هجری در جهان تشیع باقی بود. از این دو مکتب حدیثی که در فاصلهٔ سدهٔ سوم تا پنجم هجری در گسترش تشیع در خراسان فوق‌العاده تأثیرگذار بوده‌اند و آثار و نوشتجات پرشماری داشته‌اند، اطلاعات و آگاهی اندکی در دسترس قرار دارد. مسئلهٔ این پژوهش شناسایی مشایخ و مبانی مکاتب حدیثی متقدم شیعی خراسان است و ضرورت این تتبع بیش از همه به اهمیت بوم خراسان بزرگ و نقش آن در تعاملات علمی و حدیثی جهان اسلام ارتباط دارد. احیای میراث شیعی و بازسازی گنجینه‌های علمی گمشده نیز از دیگر ضرورت‌های این پژوهش است که با روش کتابخانه‌ای و صرفاً از لابه‌لای منابع متأخر به اطلاعاتی دربارهٔ این مکاتب دست یافته است. این جستار نشان داده که عقل‌گرایی و توجه به مباحث کلامی، ضرورت موافقت حدیث با قرآن، توجه به عدم نقل حدیث از غلات و مذاهب منحرف،توجه به مباحث رجالی، بیان احادیث اخلاقی و فقهی و تعامل گسترده با بوم‌های شیعی، در شمار ویژگی‌های مکاتب حدیثی شیعی خراسان است. دو مکتب حدیثی ابن‌شاذان و عیاشی از جنبهٔ عقل‌گرایی و توجه به موافقت حدیث با قرآن با مکتب حدیثی بغداد و از جنبهٔ توجه به مباحث فقهی و اخلاقی با مکتب قم اشتراک بیشتری داشته‌اند.

◀ کلیدواژه‌ها: خراسان، امام رضاؑ، مکاتب حدیثی شیعی خراسان، فضل بن شاذان، محمد بن مسعود عَیّاشی.

* استاد پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، f.parsa@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۱. مقدمه و بیان مسئله

مکاتب یا مدارس حدیثی به‌معنای حلقه‌ای از عالمان که براساس دیدگاه‌ها و مبانی خاصی به حدیث پژوهی پرداخته‌اند (شفیعی، ۱۳۸۷ش: ۱۱۵)، تقریباً از سدهٔ سوم هجری به بعد در شرق و غرب جهان اسلام، ازجمله در بوم خراسان، قابل شناسایی هستند (پارسا، ۱۳۹۱ش: ۱۰). در واقع خراسان که از گذشته‌های دور اهمیت تاریخی و فرهنگی قابل ملاحظه‌ای داشته، از همان سده‌های آغازین ورود اسلام بدان به یکی از قطب‌های علمی و آموزشی شرق جهان اسلام بدل شده و مکاتب حدیثی مختلفی در آن شکل گرفته است. مکاتب حدیثی شیعی نیز پس از حضور امام رضا علیه‌السلام در خراسان در ۲۰۰ هجری، به اهتمام اصحاب و یاران امام پایه‌گذاری شدند و حدیث شیعه رواج گسترده‌ای پیدا کرد. در واقع فضل بن شاذان و محمد بن مسعود عَیّاشی که از اصحاب بی‌واسطه و باواسطهٔ امامان شیعه تلقی می‌شوند، مکاتب حدیثی نیرومندی را در نیشابور و سمرقند پدید آوردند.پیدایی این مکاتب از نقطه‌نظر تاریخ تشیع و نیز تاریخ حدیث اهمیت زیادی دارند، زیرا خلفای عباسی همواره از محبوبیت اهل‌بیت علیهم‌السلام و رواج تشیع در هراس بودند و مشایخ حدیث شیعی تحت فشار و خشونت‌های مختلف عباسیان قرار داشتند. ازسوی دیگر، مکاتب حدیثی محمد بن اسماعیل بخاری (متوفی، ۲۵۶ق) و مسلم بن حجاج نیشابوری (متوفی ۲۶۱ق) که صاحب مهم‌ترین مجامع حدیثی اهل‌سنت هستند، در بوم خراسان بسیار فعال بودند و مسامحت امثال ابن‌شاذان و عیاشی را باید نقطهٔ عطفی در تاریخ حدیث شیعه دانست. این‌همه و نیز بایستگی احیای تراث شیعی، ضرورت این مطالعه را تأکید می‌کند. پژوهش دربارهٔ مکاتب حدیثی شیعی خراسان پیشینهٔ تقریباً اندکی دارد؛ اگرچه منابع تاریخی، رجالی و حدیثی متعددی دراین‌باره قابل استفاده هستند. مهدی غلامعلی (۱۳۹۳ش) در تاریخ حدیث شیعه در ماوراءالنهر و بلخ و الهام قاسمی (۱۳۹۰ش) در کتاب درآمدی بر بازشناسی مکاتب حدیثی ماوراءالنهر، ترسیمی کلی از فعالیت‌های حدیثی در خراسان ارائه کرده‌اند. «بررسی حوزهٔ حدیثی کش و سمرقند»، تألیف سید مصطفی مطهری و محمود تقی‌زاده داوری (۱۳۹۰ش) و «حوزهٔ حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم هجری» تألیف احمدرضا شرفی نیز قابل ذکرند که هیچ‌یک مسئلهٔ این پژوهش را پیگیری نکرده‌اند. نگارنده پیش از این در قالب راهنمایی پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد با زهرا نبئی، مکاتب حدیثی خراسان را مطالعه و تحلیل کرده

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

و نیز در «میراث حدیثی گمشدهٔ ماوراءالنهر» برخی از کارهای پیش‌گفته را نقد نموده است. در واقع مسئلهٔ این پژوهش، بازشناسی مشایخ و تبیین مبانی مکاتب متقدم حدیثی شیعی خراسان و نیز چگونگی تعامل و ارتباط ایشان با دیگر مکاتب حدیثی شیعه است که در مقالات و کتاب‌های نام‌برده به‌تفصیل مورد مطالعه قرار نگرفته است. روش تحقیق، کتابخانه‌ای است و اسناد و کتب تاریخی، رجالی، فهرست‌نگاری‌ها و منابع حدیثی متقدم با رویکرد تاریخی‌تحلیلی مطالعه شده‌اند.

۲. بوم خراسان

خراسان نام سرزمینی کهن در مشرق ایران پهناور بوده که به‌دلیل موقعیت جغرافیایی از گذشته‌های بسیار دور، همواره به‌لحاظ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اهمیت داشته است (دنیل، ۱۳۶۷ش: ۹). جغرافی‌دانان مسلمان غالباً ماوراءالنهر و شهرهای آن را بخشی از خراسان می‌دانستند (مقدسی، بی‌تا: ۲۹۷؛ یعقوبی، ۱۴۲۲ق: ۷۱؛ ناشناس، ۱۴۲۳ق: ص۱۱۴) و تأکید می‌کردند که شهرهای ماوراءالنهر معمولاً تحت حاکمیت و سلطهٔ امیران خراسان بوده است (ابن‌فقیه، ۱۴۱۶ق: ۶۱۵).

ورود اسلام به خراسان و تصرف شهرهای آن از سال ۳۰ هجری و در ایام خلافت عثمان بن عفان آغاز شد (بلاذری، ۱۳۳۷ش: ۵۶۱) ولی فتح کامل خراسان به‌دلیل مقاومت مردم خراسان تا اواخر عهد امویان به طول انجامید (فروزانی، ۱۳۸۷ش: ۳۶-۳۸). بااین‌همه، هسته‌های مقاومت و قیام بر ضد حکومت مرکزی در خراسان تا دهه‌های بعد همچنان وجود داشت (بخارایی، ۱۳۷۷ش: ۹۰-۹۴؛ یعقوبی، ۱۳۷۸ش، ج۲: ۴۵۰). در واقع پژوهشگران، قیام سیاه‌جامگان به رهبری ابومسلم خراسانی، صدارت خاندان برمکی در خلافت عباسیان (ر.ک: صادق سجادی، ۱۳۹۸ش)، تأسیس پادشاهی طاهریان به‌مثابهٔ نخستین سلسلهٔ ایرانی پس از ظهور اسلام در خراسان (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۴ش) و بالاخره پیدایی حکومت سامانیان را در شمار فعالیت‌های ایرانیان برای بازپس‌گیری خراسان دانسته‌اند (ذنون ثامری، ۱۳۹۴ش: ۳).

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۲-۱. تشیع در خراسان

قبل از ورود اسلام، ادیان مختلف زرتشتی، مانوی، مزدکی و مسیحی در خراسان وجود داشته است (فروزانی، ۱۳۸۷ش: ۳۲؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۰۵). پس از فتح خراسان نیز رواج دین اسلام صرفاً با اقدامات تشویقی سرداران مسلمان و در اواخر سدهٔ اول هجری میسر شد (بلاذری، ۱۳۳۷ش: ۵۸۷). ظاهراً در خراسان و ماوراءالنهر مذاهب مختلف اسلامی و برخی ادیان مختلف حضور داشتند (مقدسی، بی‌تا: ۳۲۳؛ بارتولد، ۱۳۶۶ش: ۲۲۸). اگرچه خلفا و کارگزاران حکومت به مذهب اهل‌سنت بودند. براساس برخی شواهد و قراین، از نیمهٔ دوم قرن اول هجری به این‌سو و پس از سرکوب قیام مختار ثقفی (متوفی ۶۷ق) و فشار و خشونت بی‌نهایت امویان، برخی از شیعیان ازجمله زیدیان و کیسانیان و علویان در پی یافتن گریزگاه، به خراسان روی آوردند (مفتخری، ۱۳۷۹ش: ۱۲۲-۱۲۶). رواج و اقتدار شیعهٔ امامیه پس از سدهٔ دوم قمری و بیش از همه مرهون حضور امام رضا علیه‌السلام در طوس و فعالیت اصحاب و یاران ایشان است (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳ش، ج۲: ۴۵۰).

۲-۲. حوزهٔ حدیثی شیعی خراسان

به منطقه‌های جغرافیایی خاصی که در آن‌ها با حضور یکی از معصومان علیهم‌السلام و یا اصحاب و راویان ایشان، مدارس و مجالس آموزش حدیث تشکیل شود و آثار و تألیفات حدیثی پدید آید، حوزه یا مرکز حدیثی گفته می‌شود (مهریزی، ۱۳۹۷ش: ۸). بر این اساس، می‌توان وجود حوزهٔ حدیثی خراسان را به‌دلیل حضور امام رضا علیه‌السلام در خراسان، کاملاً تأیید کرد. در واقع حضرتش به نقل منابع متعددی در سال ۲۰۰ یا ۲۰۱ هجری به خراسان آمده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰ش: ۹۵؛ یعقوبی، ۱۳۷۸ش، ج۲: ۴۶۵ و ۴۴۸؛ مغنیّه، بی‌تا: ۶۵). همچنین راویان پرشماری از قول ایشان، حدیث سلسلة الذهب را که در نیشابور امام علیه‌السلام بیان نمود، نقل کرده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق: ۳۷۱)؛ ازسوی دیگر، گزارش‌های تاریخی وجود مجالس علمی و مشایخ حدیثی در شهرهای بخارا، نیشابور و سمرقند را تأیید کرده (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج۲: ۳۵۴) و گفته‌اند که در خراسان به‌ویژه مجالس املا و مقابلهٔ حدیث با حضور محدثان برجسته برگزار می‌شده است (ذنون ثامری، ۱۳۹۴ش: ۴۷-۵۱).

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۲-۳. مکاتب حدیثی شیعی خراسان

مکتب در لغت، به‌معنای محل آموزش نوشتن یا آموزش به‌صورت مطلق است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج۴: ۱۸). در اصطلاح نیز، مجموعه اندیشه و افکار فلسفی و یا ادبی را مکتب گویند (دهخدا، ۱۳۴۱ش: ذیل واژهٔ مکتب). در واقع پیدایی مکتب مبتنی‌بر اندیشه‌های یک استاد است که گفتمان و سنت ویژه و متمایز از دیگر سنت‌ها به وجود آورده است و شاگردان و هوادارانی دارد که تحت‌تأثیر این گفتمان هستند (Schacht, 1967: 6-7). در تعریف مکتب حدیثی نیز می‌توان گفت گفتمان یا سنت حدیثی خاصی است که یک استاد حدیثی مطرح کرده و ازسوی شاگردان و هواداران ادامه پیدا کرده است. بر این اساس، برای شناسایی یک مکتب حدیثی باید بنیان‌گذار مکتب، ویژگی‌ها و مبانی حدیثی و شاگردان برجسته و طرفداران مکتب که ادامه‌دهندهٔ مکتب در نسل‌های بعدی هستند، مشخص گردد. در حوزهٔ حدیثی بزرگ خراسان که مکاتب حدیثی مهم اهل‌سنت یعنی مکتب حدیثی محمد بن اسماعیل بخاری (متوفی ۲۵۶ق) و مکتب حدیثی مسلم بن حجاج (متوفی ۲۶۱) در آن وجود دارد، مکاتب حدیثی شیعی نیز در بوم‌های مختلف آن قابل شناسایی هستند که در مقایسه با مکاتب اهل‌سنت، فعالیت‌های حدیثی قابل ملاحظه‌ای ارائه داده‌اند.

در این پژوهش، دو مکتب حدیثی در نیشابور و سمرقند به‌مثابهٔ مهم‌ترین شهرهای خراسان (مقدسی، بی‌تا: ۲۹۵) مورد مطالعه قرار گرفته است.

۳. مکتب حدیثی شیعی فضل بن شاذان نیشابوری

ابومحمد فضل بن شاذان بن خلیل اَزْدی نیشابوری (متوفی ۲۶۰ق) را باید پایه‌گذار متقدم‌ترین مکتب حدیثی شیعی در نیشابور خراسان دانست. در واقع گزارش‌های رجالی متعددی نشان می‌دهد فضل بن شاذان براساس گفتمان ویژه‌ای، حدیث را نشر می‌داده و شاگردانی داشته که مکتب وی را ادامه داده‌اند.

۳-۱. حیات علمی ابن‌شاذان

فضل بن شاذان که تقریباً در اواخر سدهٔ دوم در نیشابور متولد شده (بیات مختاری، ۱۳۸۸ش: ۱۰۶-۱۰۷) در آغاز، تحت تربیت پدرش شاذان بن خلیل از اصحاب امام جوادعليه‌السلام (طوسی،

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۱۳۷۳ش: ۳۷۶) و یونس بن عبدالرحمن (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۰۶) آموزش دیده و از نوجوانی به‌همراه ایشان در بغداد و کوفه از مجالس حدیثی اصحاب امامان شیعه استفاده کرده است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۱۵-۵۱۶). محمد بن ابی‌عمیر، صفوان بن یحیی،حسن بن محبوب، حسن بن علی بن فضّال، محمد بن اسماعیل بزیع، محمد بن حسن واسطی، اسماعیل بن سهل، ابوداود مسترق، عمّار بن مبارک، عثمان بن عیسی، فضالة بن ایوب، علی بن حکم، ابراهیم بن عاصم، ابوهاشم داود بن قاسم جعفری، قاسم بن عروه و عبدالرحمن بن ابی‌نجران، از دیگر مشایخ (استادان) فضل هستند (همان: ۵۴۳-۵۴۴). در واقع بسیاری از استادان فضل ازجمله صفوان بن یحیی بیاع السابری، و محمد بن ابی‌عمیر،حسن بن محبوب و حسن بن علی بن فضال، افرادی هستند که به گزارش کشّی، در رابطه با صحیح دانستن روایات و منقولات ایشان و تصدیق علم و فقاهت آنان اجماع وجود دارد (همان: ۵۵۶) و نزد حدیث‌پژوهان شیعه جایگاه بلندی دارند و به اصحاب اجماع معروف‌اند. نجاشی، فضل بن شاذان را راوی احادیث امام جواد و امام رضاعلیهما‌السلام (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۰۷) دانسته و شیخ طوسی، وی را در شمار اصحاب امام هادی و امام عسگریعلیهما‌السلام آورده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۲۰). براساس گزارش‌های رجالی، به نظر می‌رسد شبهه در استماع و تحمل حدیث ابن‌شاذان از امام رضاعلیه‌السلام (پاکتچی، ۱۳۷۰ش: ۵۰) به‌دلیل حضور امام رضاعلیه‌السلام در حوالی سال‌های ۲۰۰ و ۲۰۱ در نیشابور و روابط فضل با اصحاب و یاران امام، توجیهی ندارد. شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ق) که احادیث زیادی از امام رضاعلیه‌السلام را به نقل از ابن‌شاذان در آثار خود آورده، در نقل مشایخ و راویان احادیث خود احتیاط و دقت زیادی داشته (غفاری، ۱۴۱۳ق: مقدمهٔ من لایحضر الفقیه) به‌ویژه کتاب من لایحضره الفقیه را در خراسان و قریهٔ ایلاق (بلخ) از محدثان آن دیار استماع کرده است. علاوه‌بر این، قراین دیگری نیز صحت ارتباط فضل با امام رضاعلیه‌السلام را تأیید می‌نماید (بیات مختاری، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۲۴). شخصیت فضل بن شاذان به‌مثابهٔ محدثی قابل اعتماد، فقیه و متکلم از شهرت و مقبولیت زیادی برخوردار است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۶۱؛ خوئی، ۱۳۷۲، ج۱۴: ۳۱۹)؛ چنان‌که نجاشی بزرگی مقام وی را مشهورتر از توصیف می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۷). ابن‌شاذان در سلسله اسناد حدود ۷۷۵ حدیث شیعه قرار دارد. ابن‌شاذان پس از سفرهای حدیثی مختلف به نیشابور بازگشت و در مجالس درسی به آموزش حدیث و نگارش کتاب

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

اشتغال پیدا کرد. نجاشی ۱۸۰ عنوان (همان: ۳۰۶-۳۰۹) و کشی ۱۶۰ عنوان تألیفات وی را برشمرده (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۴۵) که از این آثار هیچ‌یک به دست ما نرسیده ولی عناوین کتاب‌ها تا حدودی می‌توانند قرینه‌ای به ویژگی‌های فکری فضل و شرایط فرهنگی زمان وی باشند. فضل به گزارش کشّی در زمان حکومت عبدالله بن طاهر بر خراسان (۲۱۴-۲۳۰ق) به جهت تشیع، مورد تفتیش عقاید قرار گرفت و از نیشابور تبعید شد (همان: ۵۳۹). و نیز گزارش شده که وی در روستایی در حوالی بیهق در حین فرار از خوارج، بیمار شده و سپس درگذشته است (همان: ۵۴۳).

۳-۲. ویژگی‌های مکتب حدیثی فضل بن شاذان نیشابوری

شاذان بن خلیل، پدر و نخستین استاد فضل از دانش‌آموختگان مکتب یونس بن عبدالرحمن و از یاران امام رضا علیه‌السلام است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۶). بر این اساس می‌توان گفت مبانی حدیثی مکتب فضل با تعالیم امام رضا علیه‌السلام بنیان‌گذاری شده است. احادیث فراوانی از فضل بن شاذان در تأیید و تمجید یونس بن عبدالرحمن وجود دارد. بیش از آن، وی خود را ادامه‌دهندهٔ مکتب یونس بن عبدالرحمن و محمد بن ابی‌عمیر می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۸۵ و ۴۸۴). در واقع مکتب حدیثی فضل بن شاذان، از مکتب عقل‌گرای بغداد تأثیر پذیرفته است. آثار و کتاب‌های فضل بن شاذان از بین رفته ولی با توجه به گزارش برخی منابع و احادیث منقول از وی در کتاب‌های شیعی می‌توان ویژگی‌های مکتب وی را شناسایی نمود.

۳-۲-۱. عقل‌گرایی

فضل بن شاذان تلاش کرده سنت عقل‌گرایی در آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام را در خلال انتقال احادیث ایشان ادامه بدهد. باید یادآوری کرد که عقل‌گرایی در این جستار به‌معنای دخالت دادن عقل و منطق و استدلال در قبول و یا مردود دانستن احادیث است. ازاین‌روست که ویژگی عقل‌گرایی به اشکال مختلفی در مکتب فضل بن شاذان قابل شناسایی است.

۳-۲-۱-۱. تبیین مبانی کلامی و اعتقادی شیعه

احادیث بسیاری از فضل به تبیین مباحث اعتقادی و کلامی شیعه اختصاص دارد. کشّی برخی احادیث را در بحث توحید، صفات خداوند و علم امام بیان کرده است (برای نمونه ر.ک:

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹-۵۴۰). احادیث باقی‌مانده از وی در بحث امامت نیز نشان از رویکرد عقلی و استدلالی وی دارد (برای نمونه ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱۸-۱۲۰ و ۱۶۷ و ۱۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۳). تألیف آثاری مانند کتاب الإیمان، التوحید فی کتب الله، إثبات الرجعة، الإمامة کبیر، فضل أمیرالمؤمنین‌علیه‌السلام، الأربع مسائل فی الإمامة، کتاب الغیبه یا القائم‌علیه‌السلام و کتاب الخصال فی الإمامة نشان می‌دهد فضل در تبیین و ترویج مبانی اعتقادی شیعه با توجه به احادیث امامان سعی بلیغی داشته است. کتاب غیبت و یا کتاب قائم از فضل بن شاذان نیشابوری، متقدم‌ترین کتاب در این بحث است و شگفت آنکه ابن‌شاذان، کتاب خویش را پیش از ولادت و غیبت حضرت مهدی‌علیه‌السلام تألیف کرده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۲). نسخه‌های این کتاب در قرون گذشته در دسترس علمای ما بوده است ولی متأسفانه در این قرن از آن خبری نیست. فقط مقداری از این اثر در ضمن تألیفات و کتاب‌های دانشمندانی که از آن کتاب استفاده کرده‌اند برجای مانده است؛ به‌ویژه علامه مجلسی که روایاتی از آن کتاب را در دایرةالمعارف خود (بحار الانوار) نقل نموده است (کورانی، ۱۳۶۹: ۶۷۲).

۳-۲-۱-۲. مبارزه با عقاید فرق و مذاهب منحرف

فضل بن شاذان در سدهٔ سوم و هنگامهٔ پیدایی فرق و مذاهب مختلف زندگی می‌کرد و مبارزه با این فرق و تبیین حقانیت مذهب شیعه با نقل حدیث اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را وظیفهٔ خود می‌دانسته است. کتاب‌هایی با عناوین النقض علی الإسکافی فی تقویة الجسم، الرد علی الثنویة، الرد علی أهل التعطیل، الرد علی الحسن البصری فی التفضیل، الرد علی الحشویة، الرد علی المنانیة، الرد علی المرجئة، و الرد علی القرامطة نشان از مبارزهٔ عقلی و استدلالی فضل بن شاذان با این مذاهب دارد.

۳-۲-۲. عدم نقل حدیث از ضعفا و دروغ‌گویان و نقد غالیان

فضل بن شاذان براساس نقل کشی، آثاری در معرفی جاعلان حدیث و کسانی داشته که به دروغ احادیثی از امامان نقل می‌کردند؛ که ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید الصائغ، محمد بن سنان و ابوسمینه مشهورترین این دروغ‌گویان بوده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۴۶). نجاشی نیز در شمار کتاب‌های فضل به کتابی با عنوان الرد علی الغالیة المحمدیة اشاره کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۷).

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۳-۲-۳. توجه به موافقت حدیث با قرآن

موافقت مضمون حدیث با قرآن کریم در شمار معیارهای ارزیابی حدیث صحیح ازنظر فضل بن شاذان است. در واقع فضل به‌نوعی به نقد محتوایی حدیث اعتقاد داشته است. گفته شده کهن‌ترین گزارش موجود در تصریح به صحت حدیث، ازسوی فضل بن شاذان بیان شده که حدیثی از امام علی‌علیه‌السلام درخصوص محاسبهٔ ارث را به‌دلیل موافقت با قرآن صحیح دانسته؛ چنان‌که آمده است: «قالَ الْفَضْلُ بْن شَاذَان: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى مُوَافَقَةِ الْكِتَاب» (معارف و باقری، ۱۳۹۱: ۵۴). در واقع معیار موافقت با قرآن و سنت از مواردی است که استاد وی یونس بن عبدالرحمن نیز بدان اعتقاد داشته است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۹۹).

۳-۲-۴. بیان احادیث فقهی و علل احکام

احادیث فقهی مروی از فضل بن شاذان در مجامع حدیثی شیعه قابل دستیابی است. در واقع فضل در کتاب‌های النجاح فی عمل شهر رمضان، الفرائض الکبیر، الفرائض الأوسط، الفرائض الصغیر، السنن، الطلاق، و المسح علی الخفین، احادیث فقهی زیادی را بیان کرده که بخشی از آن‌ها به ما رسیده است. فضل در کتاب العلل خود، ظاهراً علت احکام شرعی را بیان کرده که شیخ صدوق آن را به‌نوعی اعتقاد به قیاس دانسته است.

۳-۲-۵. تعامل با حوزه‌های حدیثی شیعه

فضل بن شاذان، سفرهای حدیثی بسیاری به مراکز شیعی مثل، بغداد، کوفه و مدینه و قم داشته و نیز شاگردانی از آن مراکز داشته است. به همین دلیل، روایات زیادی از فضل بن شاذان در مجامع حدیثی وجود دارد و براساس محاسبات موجود وی در زنجیرهٔ اسناد حدود ۷۷۵ روایت شیعی وجود دارد (ر.ک: درایة النور).

۳-۳. شاگردان و ادامه‌دهندگان مکتب فضل بن شاذان

مکتب حدیثی فضل بن شاذان در خلال فعالیت‌های حدیثی بسیاری از محدثان در نیشابور و خراسان ادامه پیدا کرد. علی بن شاذان و محمد بن شاذان، از برادران فضل که از وی استماع حدیث کرده‌اند، ابو محمد جعفر بن نعیم بن شاذان (برادرزادهٔ فضل و از مشایخ شیخ صدوق)، محمد بن احمد بن نعیم بن شاذان نوهٔ برادرش که مشهور به ابو عبداللّه شاذانی و از راویان

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

فضل است، علی بن احمد و علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری که کشی در رجال خود به او اعتماد کرده است، سهل بن بحر فارسی، عباس بن مغیره، حامد بن محمد ازدی بوشنجی ملقب به خوراء، عبداللّه بن بیهقی (پدر حاکم نیشابوری) و ابوعلی احمد بن یعقوب بیهقی که بر پیکر فضل نماز گزارد، همگی از شاگردان فضل بودند (رستمی و زارع، ۱۳۹۰ش: ۲۰۰-۲۰۱).

۴. مکتب حدیثی محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی

ابو نضر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش،معروف به عیاشی (متوفی ۳۲۰ قمری)، از دیگر دانشمندان و محدثان حوزۀ خراسان است که در سمرقند مکتب حدیثی شیعی را بنیاد گذاشت.

۴-۱. حیات علمی و حدیثی عیاشی

محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش،معروف به عیاشی از محدثان برجستۀ شیعه است. شیخ طوسی وی را اهل سمرقند معرفی کرده و گفته برخی او را از بنی‌تمیم می‌دانند. (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹۶). سال تولد وی مثل بسیاری دیگر از عالمان مسلمان معلوم نیست ولی وی را هم‌عصر با کلینی (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج۲: ۳۵) و متوفای ۳۲۰ قمری دانسته‌اند (زرکلی، ۱۹۸۹م: ج۷: ۹۵). طوسی از وی با عناوین «جلیل القدر، واسع الأخبار، بصیر بالروایة، مطّلع علیها» یاد می‌کند و به‌طور مشخص، به گستردگی دانش عیاشی به حدیث و تخصص وی در شناخت و بصیرت نسبت به احادیث اشاره دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۹۶). ابن‌ندیم او را از فقیهان شیعه امامیه معرفی کرده که در دانش، سرآمد زمان خود بوده و تألیفاتش در نواحی خراسان بسیار مهم و ارزنده تلقی می‌شده است (ابن‌ندیم، ۱۳۴۶، ج ۱: ۳۶۱). نجاشی نیز با واژه‌های ثقه، صدوق، عین من عیون هذه الطائفة، عیاشی را ستوده ولی تصریح کرده که وی از ضعفا نیز روایت می‌کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۰). نجاشی، همان‌جا توضیح داده که عَیّاشی در آغاز از اهل‌سنت بوده و روایات فراوانی از آنان شنیده، ولی در همان ایام جوانی متحول شده و شیعه گردیده است. عیاشی حدود ۳۰۰ هزار درهم دارایی خود را در ترویج علوم دینی و آموزه‌های حدیثی شیعه وقف نموده و خانۀ وی همواره محل رفت‌وآمد کاتبان حدیث و قاریان و اهل علم بوده است (همان: ۳۵۱). وی برای تحمل حدیث و فراگیری آن سفرهای مختلفی به کوفه، قم و بغداد داشته، چنان‌که نجاشی گزارش کرده که وی از اصحاب علی بن حسن بن فضال و عبدالله بن محمد بن

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

خالد الطیالسی و شیوخ کوفی و بغدادی و قمی، استماع حدیث نموده است (همان‌جا). فضل بن شاذان نیشابوری، ابوعبدالله شاذانی، حسین بن اشکیب سمرقندی، جبریل بن احمد فاریابی، جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی (ابن‌تاجر)، علی بن حسن بن فضال، عبدالله بن محمد بن خالد طیالسی، قاسم بن هشام لؤلؤ (از اصحاب امام حسن عسکری علیه‌السلام)، ابراهیم بن محمد بن فارس (از اصحاب امام هادی و امام عسکری علیهما‌السلام)، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی، حسین بن عبدالله قمی، ابوعباس بن عبدالله بن سهل بغدادی را در شمار مشایخ عیاشی نقل کرده‌اند (احمدی‌نژاد، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۱). عیاشی، شخصیت پرکار و پرتألیفی بوده؛ شیخ طوسی حدود ۲۰۰ اثر (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۹۶-۳۹۹) و ابن‌ندیم ۲۰۸ اثر وی را نام برده‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۴۶، ج۱: ۳۶۳)؛ لیکن نجاشی در فهرست خود حدود ۱۶۰ کتاب از کتاب‌های عیاشی را نام برده (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۵۱-۳۵۳)، که برخی از آن‌ها در فهرست ابن‌ندیم و فهرست طوسی نیامده است. آثار عیاشی در زمینه‌های مختلف فقه، قرآن، تاریخ، کلام و عقاید و نجوم بوده است که نشان از تخصص وی در این دانش‌ها دارد. نسخه‌های اصلی همهٔ این آثار تقریباً از بین رفته ولی برخی آثار عیاشی، مثل کتاب تفسیر، اخلاق و رجال وی در لابه‌لای آثار دیگران قابل دستیابی است.

۴-۲. ویژگی‌های مکتب حدیثی عیاشی

محمد بن مسعود عیاشی، فعالیت‌های حدیثی گسترده‌ای داشته و شاگردان زیادی تربیت کرده است؛ چنان‌که می‌توان بنیاد یک مکتب حدیثی را به وی منتسب دانست. مبانی و ویژگی‌های مکتب عیاشی که از لابه‌لای گزارش‌های منابع رجالی و حدیثی استخراج شده، به قرار ذیل است:

۴-۲-۱. عقل‌گرایی

عیاشی از شاگردان علی بن حسن بن فضال (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۱) و فضل بن شاذان است و طبعاً مانند استاد خود، رویکردی عقل‌گرایانه و کلامی دارد. در مجامع حدیثی شیعه، احادیث زیادی در بحث توحید، امامت، غیبت و استدلال‌های عقلی دربارهٔ عقاید شیعه از محمد بن مسعود عیاشی نقل شده است (برای نمونه ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۷۹؛ همو، ۱۳۷۸، ج۱: ۲۷ و ج۲: ۷۶؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج۱: ۲۸۶؛ همو، ۱۳۸۵، ج۱: ۲۰۲، ۲۳۸ و ۲۴۵). بیش از

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

آن، عناوین آثار وی مثل کتاب التوحید و الصفة، کتاب الإیمان، کتاب البداء، کتاب الرجعة، کتاب إثبات إمامة علی بن الحسین علیه‌السلام، و کتاب دلائل الأئمة، نشان می‌دهد وی به نقل و عرضهٔ احادیث امامان در مباحث اعتقادی و کلامی اهتمام داشته است.

۴-۲-۲. بیان احادیث فقهی

محمد بن مسعود عیاشی درزمینهٔ نقل احادیث فقهی نیز شهرت دارد. تفسیر عیاشی که احتمالاً تنها اثر به‌جامانده از وی است، حاوی احادیث فقهی زیادی است و به آیات الاحکام توجه زیادی داشته است. احادیث فقهی عیاشی در منابع مختلف شیعی نیز فراوان به چشم می‌خورد (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳: ۱۶۷؛ ج۴: ۵۵۲؛ ج۷: ۳۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۱: ۵۶۴، ج۲: ۱۸۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۳۷۹، ج۳: ۲۰۵ و ۲۶۸). عیاشی براساس فهرست‌های موجود، بیش از یکصد عنوان کتاب در مباحث فقهی تألیف کرده است.کتاب‌های الطهارات الکبیر، الصلاة، الصوم، الزکاة، النکاح، البیوع، حد القاذف، المناسك، الدیات و ده‌ها کتاب دیگر نشان می‌دهد عیاشی در ابواب مختلف فقه صاحب‌نظر بوده و احادیث مربوط بدان‌ها را عرضه کرده است.

۴-۲-۳. توجه به موافقت حدیث با قرآن

توجه به موافقت حدیث با قرآن در شمار ویژگی‌های مکتب حدیثی عیاشی است. عیاشی در مقدمهٔ کتاب تفسیر خود، فصلی با عنوان ترک حدیث مخالف قرآن دارد و در آن چند حدیث به نقل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و صادقین علیهما‌السلام در ضرورت عدم کاربست احادیث مخالف قرآن آورده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱: ۸-۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج۱: ۲۹). بر این اساس می‌توان به این نتیجه رسید که عیاشی به نقد متن و محتوای حدیث اهمیت زیادی می‌داده است و شاید عبارت نجاشی که وی را متهم به نقل از ضعفا کرده، ناظر باین معناست که وی به اسناد کمتر توجه می‌کرده است. البته احاطهٔ وی به دانش رجال مانع از این تعلیل است و شاید عبارت نجاشی مربوط به دوران قبل از تشیع وی بوده است.

۴-۲-۴. توجه به مباحث رجالی

عیاشی احتمالاً به‌دلیل سفرهای مختلف به مراکز حدیثی و ارتباط با اصحاب امامان شیعه،

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

اطلاعات رجالی گسترده‌ای داشته، چنان‌که شیخ طوسی در فهرست در اولین توصیف خود از عیاشی بدان اشاره کرده است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۹۶) . این رویکرد یعنی اطلاع از شخصیت‌های حدیثی و فرقه‌ها و مذاهب مختلف از نقل‌هایی که از وی در اختیار معرفة الرجال کشی وجود دارد کاملاً آشکار است (مطهری و تقی‌زاده داوری، ۱۳۹۰: ۱۵۸). عنوان‌های معرفة الناقلین و معیار الاخبار (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۲ و ۳۵۳) در بین کتاب‌های عیاشی نیز رویکرد رجالی وی را نشان می‌دهد.

۴-۲-۵. بیان احادیث اخلاقی

عیاشی، راوی احادیث اخلاقی و عبادی زیادی بوده است (برای نمونه ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج۲: ۳۴۳، ۴۸۳ و ۵۱۷). بیش از آن، برخی از عناوین آثار عیاشی مانند العالم و المتعلم، کتاب الزهد، محاسن الاخلاق، حقوق الاخوان و کتاب اللباس (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۱)، دل‌بستگی وی را به مباحث اخلاقی و نشر احادیث آن نشان می‌دهد. ظاهراً شیخ طبرسی در کتاب مکارم الاخلاق خود، بخش‌هایی از کتاب اللباس عیاشی را نقل کرده است (طبرسی، ۱۴۱۲ق).

۴-۲-۵. بیان احادیث تفسیری

بیان احادیث تفسیری از ویژگی‌های مهم مکتب حدیثی عیاشی است. کتاب تفسیر عیاشی، تنها اثر به‌جامانده از وی و از تفسیرهای کهن شیعه متعلق به عصر غیبت صغرا (۲۶۰ـ۳۲۹ق) است که مانند دیگر آثار تفسیری امامیه در این دوره، جنبهٔ روایی بر آن غالب است. این کتاب ازسوی فرزند عیاشی گزارش شده لکن راوی، اسناد را تقطیع کرده به امید آنکه موفق به سماع کامل اثر گردد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱: ۱) . تفسیر شامل مباحث مقدماتی در فضیلت قرآن، ترک روایت احادیث مخالف با قرآن، مذمت تفسیر به رأی، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن و محکم و متشابه و لزوم مراجعه به تفسیر امامان معصوم علیهم‌السلام است. در ادامه به تفسیر قرآن پرداخته که نسخه در دسترس فقط شامل سورهٔ حمد تا آخر سورهٔ کهف است. این تفسیر در اصل دو جلد بوده که از زمان علامه مجلسی به بعد، از نیمهٔ دوم آن اثری نیست. آقابزرگ تهرانی، شش نسخهٔ مختلف خطی و چاپ‌شده از نیمهٔ اول تفسیر عیاشی را معرفی کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج۴: ۲۹۵). این تفسیر مباحث فقهی و کلامی مختلفی را در بر دارد.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۴-۳. شاگردان و ادامه‌دهندگان مکتب عیاشی

عیاشی، راویان و حدیث‌شناسان زیادی را تربیت کرد و چنان‌که قبلاً بیان شد، خانهٔ وی مجلس درس و مقابلهٔ علوم دینی و حدیث بود. شاگردان عیاشی در کتب رجالی با عنوان اصحاب عیاشی و یا غلمان عیاشی معروف شده‌اند (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۵، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۵۱و جاهای دیگر). محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی (متوفی ۳۸۵ق) مهم‌ترین شاگرد این مکتب است. شیخ طوسی او را به «حسن اعتقاد و راستی مذهب» (همان: ۱۴۱) و ابن‌داود او را به «دارندهٔ راه راست» (قهپائی، ۱۳۸۷، ج۴: ۱۴۵) توصیف می‌کنند. کشّی نیز در شمار «غلام و صحابهٔ عیاشی» توصیف شده است. مهم‌ترین تألیفات کشی معرفة اخبار الرجال و یا معرفة الناقلین عن الائمة الصادقین علیهم‌السلام معروف به رجال کشی است که اصل کتاب وی در دسترس نیست و شیخ طوسی برخی مطالب را با عنوان اختیارمعرفة الرجال یا اختیار الکشی گزارش کرده است. حیدر بن محمد بن نعیم السمرقندی از دیگر شاگردان عیاشی است. شیخ طوسی او را در شمار غلمان عیاشی دانسته و با عبارات جلیل‌القدر و فاضل از وی تمجید کرده و توضیح داده که حیدر بن محمد سمرقندی تمام مصنفات عیاشی را روایت و نزد وی قرائت کرده است. بیش از آن، حیدر بن محمد هزار کتاب شیعه را به طریق قرائت یا اجازه روایت کرده و در نقل روایات بسیاری با عیاشی مشترک است و از ابوالقاسم علوی و ابوالقاسم جعفر بن محمد قولویه، و نیز ابوعمرو کشّی روایت کرده و کتاب‌هایی نیز داشته است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۵-۱۶۶). طوسی در کتاب رجال نیز گفته است که حیدر بن محمد از حسن بن احمد بن ولید قمی و حسین بن احمد بن ادریس قمی و جعفر بن محمد بن قولویه و پدرش همهٔ کتاب‌ها و تألیفات شیعه را روایت کرده و در سال ۳۴۰ق، تلعکبری (هارون بن موسی) آثار وی سماعاً و با اجازه، روایت کرده و کتاب‌هایی نیز داشته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۰ و ۴۲۱). جعفر بن محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، فرزند عیاشی نیز در شمار ادامه‌دهندگان مکتب وی است. شیخ طوسی وی را فاضل توصیف کرده و تمام کتاب‌های پدر را روایت کرده است و شاگردش ابومفضل شیبانی، توانسته تمام روایات آن کتب را از جعفر روایت کند (همان: ۴۱۸). کتاب‌های عیاشی به‌سرعت در کتابخانه‌های مهم جهان اسلام عرضه شد و به گفتهٔ نجاشی، علی بن محمد بن عبدالله ابوالحسن قزوینی قاضی از عالمان معتمد شیعی، نخستین‌بار برخی از کتب عیاشی را در سال

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۳۵۶ ق با خود به بغداد آورد و آن‌ها را از ابوجعفر احمد بن عیسی علوی زاهد از عیاشی روایت می‌کرد (دوانی، ۱۳۷۷، ج۲: ۳۲۹). شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (متوفی ۳۸۱ق) نیز که در حدود سال ۳۶۸ق، برای تعلیم و تعلّم، سفری به نواحی سمرقند داشته و در ایلاق به درخواست شیعیان آن دیار کتاب من لایحضره الفقیه را تألیف کرده، از شاگردان عیاشی روایاتی برگرفته است. در واقع مظفر بن جعفر بن مظفر علوی سمرقندی از افرادی است که شیخ صدوق از وی روایات زیادی نقل کرده است (برای نمونه ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ۲۸، ۱۱۲، ۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۳، ۱۳۰ و ۱۴۵).

بر این اساس می‌توان به این نتیجه رسید که عیاشی موفق شد در سمرقند مکتب حدیثی نیرومندی در ادامهٔ مکتب ابن‌شاذان پایه‌گذاری کند که شاگردان وی تا سدهٔ پنجم آن را ادامه دادند.

۵. ارتباط مکاتب حدیثی شیعی خراسان با مکاتب قم و بغداد

خراسان به‌لحاظ جغرافیایی از زیستگاه رسول خداﷺ و امامان شیعه یعنی مدینه و کوفه و بغداد فاصلهٔ زیادی دارد. در واقع مشایخ حدیثی شیعی خراسان برای درک و اخذ حدیث، مجبور به جلای وطن و سفرهای طولانی به بوم‌های شیعی می‌شدند و بالطبع ازسوی کارگزاران حکومت اموی و عباسی به‌دلیل تشیع، مضایق و تنگناهای زیادی را تحمل می‌نمودند.ارتباط مکاتب حدیثی فضل بن شاذان و محمد بن مسعود عیاشی با دیگر مکاتب شیعی در امور ذیل احصا شده است.

۵-۱. رحلات و سفرهای حدیثی از خراسان به بغداد، قم و کوفه و برعکس

گزارش منابع رجالی بیانگر این معناست که فضل بن شاذان و محمد بن مسعود عیاشی و شاگردان ایشان به بغداد، قم و کوفه سفرهای حدیثی داشته و از مشایخ آن بوم‌ها اخذ حدیث نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۴۳-۵۴۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۱؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۰). ازسوی دیگر از بوم‌های قم و جاهای دیگر نیز افرادی برای درک محضر مشایخ خراسان به نیشابور و سمرقند سفر می‌کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۴۱ و ۴۵۱).

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

۵-۲. تبادل کتاب بین مشایخ حدیثی خراسان و بوم‌های دیگر

مشایخ شیعی خراسان با دیگر بوم‌های شیعی تبادل کتاب و حدیث داشته‌اند؛ چنان‌که به مثل فضل بن شاذان راوی کتاب‌های مشایخ بغداد ازجمله یونس بن عبدالرحمن بوده (همو، ۱۴۰۹: ۵۳۹) و شیخ صدوق که شیخ القمیین و از مشایخ برجستهٔ قم بوده، کتب و روایات فضل را دریافت و نقل کرده و در مشیخه، طرق خود به فضل را بیان کرده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴: ۴۵۷). شیخ طوسی نیز در مشیخهٔ کتاب استبصار به چهار طریق خود، به فضل بن شاذان اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۹۰، ج۴: ۳۱۵-۳۴۱).

۵-۳. اشتراک در برخی مبانی حدیثی

عقل‌گرایی و رویکرد کلامی در مکاتب حدیثی فضل بن شاذان و عیاشی، برجستگی ویژه‌ای دارد (ر.ک: همین مقاله). این مبنا یعنی عقل‌گرایی و رویکرد کلامی در مکتب بغداد نیز کاملاً بارز است (ر.ک: رضاداد، ۱۳۹۵؛ برنجکار و هاشمی، ۱۳۹۳). در واقع رویکردهای عقل‌گرایانهٔ یونس بن عبدالرحمن و محمد بن ابی‌عمیر به‌مثابهٔ مهم‌ترین مشایخ حدیثی بغداد در پیدایی مکتب بغداد که شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ق) و شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق) بنیان‌گذاران آن بوده‌اند، تأثیر زیادی داشته است (معارف، ۱۳۷۴: ۳۷۱-۳۷۴). بر این اساس می‌توان رویکرد عقل‌گرایانه را از موارد اشتراک مکاتب خراسان و بغداد دانست. نقادی متن حدیث و معیار موافقت حدیث با قرآن نیز از موارد اشتراک مکتب حدیثی خراسان با مکتب بغداد و مشایخ حدیثی آن است. مکتب حدیثی قم، به احادیث فقهی و اخلاقی اهمیت زیادی می‌دهد (ر.ک: جباری، ۱۳۸۴). بر این اساس، رویکردهای فقهی و اخلاقی نیز از موارد اشتراک مکتب حدیثی خراسان و قم است. در واقع چنان‌که در این مقاله ملاحظه شد، شیخ صدوق بسیاری از احادیث فقهی و اخلاقی شیعی را ازطریق ابن‌شاذان و عیاشی روایت کرده است.

۶. خلاصه و نتیجه‌گیری

خراسان به‌مثابهٔ سرزمینی پهناور در شرق ایران و با ویژگی‌های مهم سیاسی و اقتصادی و فرهنگی از نیمهٔ دوم سدهٔ اول هجری، بیش‌وکم پذیرای شیعیانی بود که از جور خلفا به تنگ آمده بودند. حضور امام رضا علیه‌السلام در سال ۲۰۰ هجری در خراسان و اهتمام اصحاب و یاران ایشان مقدمات

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

گسترش تشیع و رواج حدیث و آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام را به‌خوبی فراهم کرد. در واقع پیدایی مجالس و حلقه‌های حدیثی که به بنیاد مکاتب حدیث شیعی انجامید، در حوزهٔ بزرگ حدیثی خراسان که مشایخ بزرگ اهل‌سنت همچون محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری و ابوعیسی محمد ترمذی و دیگران در آن بودند، نقطهٔ عطفی در تاریخ حدیث شیعه تلقی می‌گردد.

حدیث یکی از حوزه‌های بزرگ حدیثی سنّی و شیعی در تاریخ حدیث اهمیت زیادی دارد. از همین رو، پیدایی مکاتب مذهب تشیع و پیدایی حلقه‌ای از حدیث‌پژوهان شیعه در بوم‌های مختلف خراسان ازجمله نیشابور و سمرقند را فراهم نمود.

فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب مورد اعتماد امامان شیعه و پس از وی محمد بن مسعود عیاشی با تحمل فشار و تنگناهای حکومتی موفق شدند پس از رحلات حدیثی متعدد به بغداد، کوفه و قم و اخذ حدیث از امامان شیعه علیهم‌السلام و اصحاب ایشان مکاتب حدیثی توانمندی را در نیشابور و سمرقند بنیاد نمایند.

فضل بن شاذان و محمد بن مسعود عیاشی هر دو براساس گزارش‌های رجالی، تألیفات پرشماری داشته‌اند که بیشتر آن‌ها از بین رفته و صرفاً در خلال آثار متأخر قابل دسترس شده است.

مکاتب حدیثی شیعی فضل و عیاشی، شاگردان مبرزی داشته که تا سدهٔ پنجم قمری فعالیت‌های آن مکاتب را ادامه داده‌اند.

عقل‌گرایی و توجه به مباحث کلامی و اعتقادی، ضرورت موافقت حدیث با قرآن، اطلاعات رجالی گسترده و توجه به عدم نقل حدیث از غلات و مذاهب منحرف، بیان گستردهٔ احادیث اخلاقی و فقهی، تعامل فراوان با حوزه‌های حدیث شیعی و تألیفات متعدد حدیثی، در شمار ویژگی‌های این مکاتب است.

مکاتب حدیثی شیعی خراسان از جنبهٔ عقل‌گرایی و توجه به ضرورت موافقت حدیث با قرآن با مکتب حدیثی بغداد و از جنبهٔ توجه و بیان گستردهٔ احادیث فقهی و اخلاقی با مکتب قم اشتراک دارد.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

منابع

آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. (۱۴۰۸ق). الذریعة الی تصانیف الشیعه. بیروت: دارالاضواء.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (للصدوق). تحقیق و تصحیح هاشم حسینی. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ش). عیون أخبار الرضاؑ. تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داوری.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۸۳ش). العبر (تاریخ ابن‌خلدون). ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌فقیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). البلدان. تحقیق و تصحیح یوسف الهادی. بیروت: عالم الکتب.

ابن‌ندیم، محمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۴۶ش). ترجمه فهرست ابن‌ندیم. ترجمهٔ محمدرضا تجدد. تهران: چاپخانهٔ بانک بازرگانی ایران.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰ش). المقالات و الفرق. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اکبری، امیر. (۱۳۸۴ش). تاریخ حکومت طاهریان از آغاز تا انجام. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.

بارتولد، واسیلی ولادیمیر. (۱۳۶۶ش). ترکستان‌نامه. ترجمهٔ کریم کشاورز. تهران: آگاه.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القران. تهران: بنیاد بعثت.

بخارایی، شمس. (۱۳۷۷ش). تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر. تحقیق و تصحیح محمداکبر عشیق. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.

برنجکار، رضا و هاشمی، ریحانه. (۱۳۹۳ش). عقل‌گرایی در مدرسهٔ امامیهٔ بغداد و معتزله. نشریهٔ فلسفهٔ دین، ۱۱ (۱)، ۵۷-۸۲.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۳۷ش). فتوح البلدان. ترجمهٔ محمد توکل. تهران: نشر نقره.

بیات مختاری، مهدی. (ش۱۳۸۸). کاستی‌های گزارش دایرةالمعارف اسلامی از محدث والامقام فضل بن شاذان از امام رضاؑ. فصلنامهٔ حدیث‌پژوهی، ۱ (۲)، ۱۰۵-۱۳۶.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

پارسا، فروغ. (۱۳۹۱ش). میراث حدیثی گمشدهٔ ماوراءالنهر. کتاب ماه دین، شمارهٔ ۱۷۵، ۸-۱۴.

پاکتچی، احمد. (۱۳۷۰ش). ابن‌شاذان. در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۹-۵۲.

جباری، محمدرضا. (۱۳۸۴ش). مکتب حدیثی قم. قم: زائر- آستانهٔ مقدسه.

خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۷۲ش). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامیة فی العالم.

دانیل، التون. (۱۳۶۷ش). تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان. ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۱ش). لغت‌نامه. تهران: چاپ سیروس.

دوانی، علی. (۱۳۷۷ ش). مفاخر اسلام. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

ذنون ثامری، احسان. (۱۳۹۴ ش). حیات علمی در روزگار سامانیان. ترجمهٔ جمال اشرفی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

رستمی، محمدحسن و زارع، زکیه. (۱۳۹۰ش). فضل بن شاذان نیشابوری در آئینهٔ تمییز مشترکات رجالی. کتاب قیم، شمارهٔ ۱، ۱۹۷-۲۱۴.

رضاداد، علّیه. (۱۳۹۵ش). مکتب حدیثی بغداد. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۹م). الاعلام. بیروت: دارالعلم للملایین.

شرفی، احمدرضا. (۱۳۸۹ش). حوزهٔ حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم هجری. علوم حدیث، شمارهٔ ۵۷، ۲۱۱-۲۳۵.

شفیعی، سعید. (۱۳۸۷ش). گام‌های شکل‌گیری نخستین مکتب حدیثی شیعه. فصلنامهٔ علوم حدیث، شمارهٔ ۴۷، ۱۱۳-۱۴۵.

صادق سجادی، محمد. (۱۳۹۸ش). تاریخ بر مکیان. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.

طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). مکارم الاخلاق. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تحقیق احمد حسینی اشکوری. تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. تحقیق و تصحیح جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ش). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تحقیق حسن الموسوی خرسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تحقیق حسن الموسوی خرسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی). تصحیح حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول. تحقیق عبدالعزیز طباطبائی. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). التفسیر العیاشی. تحقیق هاشم رسولی. تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیه.

غفاری ، علی‌اکبر. (۱۴۱۳ق). «مقدمه» در کتاب ابن‌بابویه، من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

غلامعلی، مهدی. (۱۳۹۳ش). تاریخ حدیث شیعه درماوراءالنهر و بلخ، درآمدی بر مکتب حدیثی خراسان. قم: دارالحدیث.

فروزانی، سید ابوالقاسم. (۱۳۸۷ش). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ سامانیان. تهران: سمت.

قاسمی، الهام. (۱۳۹۰ش). بازشناسی مکاتب حدیثی ماوراءالنهر، دفتر اول، مکتب حدیثی سمرقند. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل.

قهپائی، عنایت‌الله. (۱۳۸۷ق). مجمع الرجال. اصفهان: کتاب‌فروشی ثقفی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کورانی، علی. (۱۳۶۹ش). عصر ظهور. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، سید محمود و تقی‌زاده داوری، محمود. (۱۳۹۰). بررسی حوزهٔ حدیثی سمرقند و کش. نشریهٔ شیعه‌شناسی، ۹ (۳۵)، ۱۴۵-۱۷۰.

معارف، مجید. (۱۳۷۴ش). پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی و هنری ضریح.

معارف،مجید و باقری،حمید. (۱۳۹۱). کارکردهای نقد متنی احادیث نزد محدثان متقدم امامی. مجلهٔ پژوهش‌های قرآن و حدیث، شمارهٔ ۴۵، ۳۹-۷۰.

مغنیّه، محمدجواد. (بی‌تا). الشیعة فی المیزان. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

مفتخری، حسین. (۱۳۷۹ش). اولین تکاپوهای شیعه در خراسان. مجلهٔ تاریخ اسلام، شمارهٔ ۱، ۱۱۷-۱۴۰.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الفصول المختارة. تحقیق و تصحیح علی میرشریفی. قم: کنگرهٔ شیخ مفید.

مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (بی‌تا). احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم. محمد بن احمد کرمی. بیروت: دار صادر.

مهریزی،مهدی. (۱۳۹۷ش). حوزه‌ها و مکاتب حدیثی. قم: انتشارات دانشگاه قرآن و حدیث.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۸۳). اسلام، پژوهشی تاریخی و فرهنگی. تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

ناشناس. (۱۴۲۳ق). حدود العالم من المشرق الی المغرب. تصحیح یوسف الهادی. قاهره: دارالثقافیة للنشر.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفه.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.

نوبختی، حسین. (۱۴۰۴ق). فرق الشیعه. بیروت: دار الأضواء.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۷۸ش). تاریخ یعقوبی. ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی. تهران: بنگاه انتشارات علمی و فرهنگی.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۴۲۲ق). البلدان. تحقیق محمدامین ضناوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

Schacht, J. (1967). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. ۴th impression. Oxford [1st ed. 1959].

References

Āgā Buzurg al-Tihrānī, M.(1987). *Al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa*. Beirut: Dār al-Aḍwā.[in Arabic]

Akbari, A. (2005). *History of the Taherian government from beginning to end*. Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Textbooks (SAMT :Sāzmān. Motāleʿeh va Tadvin Kotob-e Olum-e Ensāni)

Ashʿari al-Qummi, S. b. A. (1981). *Al-Maqalat wa al-Firaq*. Scientific and Cultural Publications(Enteshārāt-e Elmi va Farhangi) .[in Arabic]

Ayyashi, M.(2001), *Al-Tafsir al-Ayyashi*, researched by Hashim Rasuli, Tehran, Maktaba al-Ilmiyah al-Islamiyah. .[in Arabic]

Bahrani, S.H. (1995), *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran*, Tehran, Bunyad-e Baʿsath. .[in Arabic]

Baladhari, A. (1958), *Fotuh al- Buldan* (Conquest of the Worlds), / Translated by Mohammad Tawakol, Tehran, Nashre Noghre Publications. .[in Arabic]

Barenjkar, R.and others (2014), "Rationalism in the Imamiyya School of Baghdad and the Muʿtazilites", *Journal of Philosophy of Religion*, Year 11, No. 1,pp 57-82. [In Persian]

Barthold, Vasily Vladimir (1987), *Turkestan Nameh*, translated by Karim Keshavarz, Tehran, Agah.[In Persian] .

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

Bayat Mokhtari, M. (2009), "Deficiencies in the Islamic Encyclopedia's Report on the High-ranking Hadith Scholar Faḍl ibn Shazan from Imam Reza (peace be upon him)," *Journal of Hadith Studies*(*Hadith Pajouhi*) , Volume. 1, No. 2, pp. 105-136. [In Persian]

Bukharai,Sh. (1998), *History of Bukhara*, Khoqand and Kashgar, Bukharai, researcher/corrector: Ashiq, Mohammad Akbar, Tehran, Mirath Maktoob Publishing House. [In Persian]

Daniel, Elton (1988), *Political and Social History of Khorasan*, translated by Masoud Rajabnia, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company(Enteshārāt-e Elmi va Farhangi). [In Persian]

Dehkhoda, A. A. (1962), Dehkhoda Dictionary, Tehran, Sirus Press. [In Persian]

Dhunun al-Thamari, I. (2015). *Scientific Life in the Samanid Era*. Translated by Jamal Ashrafi. Tehran , Enteshārāt-e Elmi va Farhangi. [In Persian]

Dovani, A. (1998), *The Meritorious Men of Islam*, Tehran, Center for the documentation of the Islamic Revolution. [In Persian]

Foruzani, Seyyed Abolghasem (2008), *History of Political, Social, Economic and Cultural Developments in Iran during the Samanid Period*, Tehran, SAMT. [In Persian]

Ghaffari, A. A. (1413 AH), "Introduction" in the book Ibn Babawayh, *Man La Yahduruhu al-Faqih*, Qom Daftar-i Intishārāt-i Islāmī affiliated with Jāmiʿat al-Mudarrisīn of the Ḥawzah ʿIlmiyyah of Qom.(in Arabic)

Ghasemi, E. (2011), *Recognition of Transoxiana Hadith Schools*, First Office, Samarkand Hadith School, Tehran, Institute of Islamic Studies, University of Tehran-McGill University. [In Persian]

Gholam Ali, M. (2014), *History of Shiite Hadith in Transoxiana and Balkh*, an introduction to the Khorasan School of Hadith, Qom, Dar al-Hadith. [In Persian]

Ibn al-Nadim, M. b. A. (1967). Translation of *Al-Fihrist* (M. R. Tajaddud, Trans.). Bank-e Bazargani Iran Printing House. [In Persian]

Ibn Bābawayh, M. (1966). *ʿIlal al-Sharāʾiʿ* . Qom: Kitābfurūshī Dāwarī. [in Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1978). *Al-Tawḥīd* (by al-Ṣadūq). Edited by Hāshim Ḥusaynī. Qom: Jame'eh Modarresin Hawzeh Elmiyeh Qom.[in Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1975). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿmah* . Edited by ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. Tehran: Islāmiyyah. [in Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1982).*Maʿānī al-Akhbār* . Edited by ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī affiliated with Jāmiʿat al-Mudarrisīn of the Ḥawzah ʿIlmiyyah of Qom. [in Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

Ibn Bābawayh, M. (1984). *Al-Khiṣāl* Qom: Jame'eh Modarresin Hawzeh Elmiyeh Qom. [in Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1993).*Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Edited by ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī affiliated with Jāmiʿat al-Mudarrisīn of the Ḥawzah ʿIlmiyyah of Qom.[in Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1999). *ʿUyūn Akhbār al-Riḍā* (ʿalayhi al-Salām) . Edited by Mahdī Lājwardī. Tehran: Nashr-i Jahān. [in Arabic]

Ibn Faqih, A. b. M. (1995). *Al-Buldan*. (Y. al-Hadi, Ed.). Alam al-Kutub. [in Arabic]

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān. (2005). Al-ʿIbar (Tārīkh Ibn Khaldūn) . Translated by ʿAbd al-Muḥammad Āyatī. Tehran: Pazhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭālaʿāt-i Farhangī.

Jabbari, M.R. (2005), *The Hadithi School of Qom*, Qom, Zayar-Astaneh al-Maqdisah. [In Persian]

Khoei, Abul-Qasim (1993), *Mà jam Rijal al-Hadith wa Tafseel Tabaqat al-Ruwah*(Dictionary of Hadith and the Classification of Narrators), Qom, Markaz Nashr al-Thaqafah al-Islamiyyah fi al-Alam. [in Arabic]

Korani, A.(1990), *Asr Zahor*(The Time of the Appearance), Tehran, Islamic Propaganda Organization.(In persian)

Kulaynī, M. (1987). *Al-Kāfī*. Edited by ʿAlī Akbar Ghafārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah,[In arabic]

Maʿārif, M. (1992) and Bagheri, Hamid, "Functions of Textual Criticism of Hadiths by Early Imami Hadith Scholars", Journal of Quran and Hadith Studies, Vol. 45, Issue 1. ,pp 39-70.[In Persian]

Maʿārif, M. (1995). *A Study on the History of Shiʿ Hadith from the Beginning to the End of the Fifth Century*. Tehran: Ẕarīḥ Cultural and Artistic Institute, [In pershian]

Mehrezi, M. (2017), *Hadithi Hozahs and Schools*, Qom, Quran and Hadith University Publications. [In Persian]

Mofid, M. (1992), *al-Fusul al-Mukhtara*, researcher/corrector: Mir Sharifi, Ali, Qom, Congress of Sheikh Mofid. [in Arabic]

Moftakheri, H. (1990), "The First Shi'a Efforts in Khorasan", *Quartely Re`search Journal of Islamic History*, Issue 1, pp. 117-140. [In Persian]

Moghadisi, Abu Abdullah (N.D.), *Ahsan al-Taqasim fi Marafah al-Aqalim*, Karmi, Muhammad bin Ahmad, Beirut, Dar Sadir. [in Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

Motahari, S. M.(2011) and Mahmoud Taghizadeh Davari, "A Study of the Hadith Circle of Samarkand and Kash", *Journal of Shia Studies*, Issue 35, pp. 145-170. [In Persian]

Mousavi Bojnourdi, K. (2004), *Islam, a historical and cultural research*, Tehran, Publications of the Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]

Mughniyeh, M. J. (N.D), *Al-Shi a fi al-Mizan*, Beirut, Dar al-Ta'rif. [In Arabic]

Najāshī, A. (2006). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī alTābiʿah li-Jamāʿat al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]

Nawbakhti, Al-Husayn. (1984). *Firaq al-Shi ah* [The Sects of the Shi'ah]. Beirut: Dar al-Adwa'[In Arabic]

Nuʿmānī, I. (1976). *Al-Ghaybah*. researcher / proofreader: Ghafari, Ali Akbar, Tehran: Nashr Ṣadūq. [In Arabic]

Paktchi, A. (1991), "Ibn Shazan", Great Islamic Encyclopedia, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, Volume 4, pp. 49-52. [In Persian]

Parsa, F. (2012), "The Lost Heritage of Hadith from Transoxiana", Book of the Month of Religion(*Ketabe Mah-Din*), Vol. 175, pp. 8-14. [In Persian]

Qahpa'i, I. (1968), *Majmaʾ al-Rijal*, Isfahan, Ketab-forushi-e Saqafi. [In Arabic]

Rezadad, A. (2016). *The Hadith School of Baghdad*. Mashhad: Astan-e Qods Razavi Publications.[In Persian]

Rostami, M. H. (1390 SH) and Zakiyah Zare, "Fazl ibn Shādhān Nīshābūrī in the Mirror of Distinguishing Common Rijal [Narrator] Similarities," *Ketabe Gheym* , No. 1, pp. 197-214.[In Persian]

Sadeq Sajjadi, M. (2019). History of the Barmakians. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications. [In Persian]

Schacht, J. (1967). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. 4th impression. Oxford [1st ed. 1959].

Shafiei, S. (2009), "The Formative Steps of the First Shi'a Hadith School", *Hadith Sciences* , No. 47, pp. 113-145. [In Persian]

Sharafi, A. R. (2012), "The Hadith Center of Nishabur from the Beginning to the Early 7th Century AH", Hadith Sciences, No. 57, pp. 211-235. [In Persian]

Al-Tabarsi, H.. (1991). *Makarem al-Akhlaq* (The Nobility of Morals). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

Al-Turayhi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1997) . *Majmaʾ al-Bahrain* (The Confluence of the Two Seas). Edited by Ahmad al-Husayni al-Ashkuri. Tehran: Murtadawi. [In Arabic]

Ṭūsī , M. (1987),). *Tahdhīb al-Aḥkām*. Edited by Ḥasan al-Mūsawī Kharsan, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Ṭūsī , M.(1988),*Rijal al-Kashi*, al-Kashi, Muhammad ibn Omar, edited by Hassan Mostafavi, Mashhad, Mashhad University Publishing House. [In Arabic]

Ṭūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1995), *Rijal al-Tousi*, research and correction by Javad Qayyumi Esfahani, Qom, Al-Nashar al-Islami Est. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (2011), *Al-Istibsar fima ikhtalafa min al-Akhbar*, researched by Hassan al-Musawi, Kharsan, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Ṭūsī,M. (1999). *Fihrist kutub al-Shīʿah wa uṣūlihim wa asmāʾ al-muṣannifīn wa aṣḥāb al-uṣūl*. Edited by Abdulaziz Tabatabai. Qom: Maktabat al-Muhaqqiq al-Tabatabai. [In Arabic]

Unknown author (2003), *The Boundaries of the World from the East to the West*, edited by Yousef Al-Hadi, Cairo, Dar Al-Thaqafiya le alnashr. [In Arabic]

al-Yaʿqubi , A. (2001). *Al-Buldan* (The Countries). Edited by Muhammad Amin al-Dannawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]

Yaqubi, Ahmad ibn Abi Yaqub (1999), *History of Yaqubi*, translated by Ayati, Mohammad Ibrahim, Tehran, Enteshārāt-e Elmi va Farhangi. .[In Persian]

Yaqut al-Hamawi, Yaqut ibn ʿAbdallah. (1995 CE).*Mu jam al-Buldan* (The Dictionary of Countries). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Al-Zarkali, Khair al-Din (1989), *Al-Aʿlam*, Beirut, Dar al-ʿIlm lil-Malayin. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

Recognizing the Early Shiite Hadith Schools of Khorasan and the Quality of their Interaction with Other Shiite Hadith schools

Forough Parsa
Professor, Departement of Quranic Studies, Institute for Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran. Email: f.parsa@ihcs.ac.ir

Received: 14/02/2024
Accepted: 09/05/2024

Introductin
Hadīth schools or scholarly circles, meaning groups of scholars engaged in the study of Hadīth based on specific methodological principles, have been identifiable from around the 3rd century AH (9th century CE) onwards in both the eastern and western parts of the Islamic world, including the region of Khorasan. In fact, Khorasan, which has always held significant historical and cultural importance, became a major scientific hub in the eastern Islamic world after the arrival of Islam, and both Sunni and Shiite Hadīth schools were formed there. The Shiite Hadīth schools were established following the presence of Imam Riḍā (as) in Khorasan in 200 AH, through the efforts of the Imam's companions and followers. Indeed, al-Faḍl ibn Shādhān(d. 260 /873) and Muḥammad ibn Mas'ūd al-'Ayyāshī (d. 320/ 932) founded strong Shiite Hadīth schools in Nishapur and Samarkand, respectively.This article introduces the key scholars and elucidates the foundational principles of these early schools, as well as examining how they interacted with other Shiite Hadīth schools.

Materials and Methods
The research employs a library-based method and a historical-analytical approach. The sources and materials of this research are historical documents and books, biographical works, bibliographies, and early hadith sources. In fact, the history and geography of the Khorasan region, as the most important cultural center of Greater Iran, have been studied in Classical sources such as *Aḥsan al-Taqāsīm fī Maʿrifat al-Aqālīm* by Al-Maqdisī, *Al-Buldān* by Ya'qūbī, Al-*ʿIbar* by Ibn Khaldūn, and *Futūḥ al-Buldān* by Al-Baladhurī, covering both the pre-Islamic and post-Islamic eras. On the other hand, the hadith scholars of Khorasan have been identified through early biographical works such as *Ikhtiyār Maʿrifat al-Rijāl* (Rijāl al-Kashshī) and *Al-Rijāl* by Al-Shaykh al-Ṭūsī. The hadiths of Ibn Shādhān and ʿAyyāshi, the two figures under study, have been examined from books such as *Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh* by Ibn Bābawayh and *al-Tafsīr al-ʿAyyāshī* by ʿAyyāshī. Furthermore, various historical, hadith, and encyclopedic sources on Shi'a hadith schools have been examined.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

Results and Finings

The term "Hadith School" is a modern concept in the science of Hadith studies that originates from the perspectives of Joseph Schacht. In essence, a Hadith school refers to a specific discourse or tradition of Hadith established by a master of Hadith and continued by his students and followers. The most important early Shiite Hadith schools in Khorasan are associated with Faḍl ibn Shādhān al-Nīshābūrī and Mahammad al-'Ayyāshī in Samarkand. Faḍl ibn Shādhān was a prominent Shiite figure in Khorasan, and some consider him to have been a student of Imam al-Jawad, as well as Imam al-Hadi and Imam al-ʿAskari (as). Many of Faḍl ibn Shādhān's teachers were among the "Companions of Consensus" (Aṣhāb al-Ijma'), whose knowledge and jurisprudential expertise are confirmed according to the principles of Shiite biographical evaluation (Ilm al-Rijal), and the traditions transmitted from them are considered reliable. In any case, Ibn Shādhān's school is very close to the Hadith school of Baghdad. It is crucial to note that Baghdad served as a hub of rationalism in Shiism, and even the Hadith school of Baghdad adhered to a rationalist approach. In fact, Ibn Shādhān was a student of both Muhammad ibn Abī 'Umayr and Yūnus ibn 'Abd al-Raḥmān and he made scholarly trips to Kufa and Baghdad. Ibn Shādhān appears in the chains of transmission (isnad) of about 775 Shiite traditions. Najashi listed 180 titles and Kashshī enumerated 160 titles of his works. None of these works have reached us. According to Kashshi, during the rule of Abdullah ibn Tahir over Khorasan (214-230 AH), Faḍl ibn Shādhān was subjected to an inquisition (taftish al-'aqa'id) due to his Shiite beliefs, was exiled from Nishapur, and while fleeing from the Kharijites, he fell ill and subsequently passed away. Muhammad ibn Mas'ud al-'Ayyāshī al-Samarqandi was also a student of Ibn Shādhān's school, and Shiite biographers consider him trustworthy and of high status. Al-'Ayyāshī, who was previously a Sunni Muslim converted to Shiite and founded Hadith school of Samarkand. ʿAyyāshī was a prolific and highly productive scholar. Sheikh Ṭūsī has mentioned approximately 200 works by him, and Ibn Nadim has listed 208 of his works. However, Najashi, in his list, has named about 160 of ʿAyyāshī's books, some of which are not mentioned in Ibn Nadim's or Ṭūsī's lists.Rationalism, attention to the conformity of Hadith with the Quran, combating the beliefs of deviant sects such as the Ghulat, and explaining Shiite theological and jurisprudential beliefs are among the characteristics of the Hadith schools of Ibn Shādhān and al-'Ayyāshī. It should be noted that the masters of the Qom School also strictly avoided narrating hadiths from the exaggerators (ghulāt).

Conclusion

1. Khorasan, with its significant political, economic, and cultural characteristics, from the second half of the first century AH, more or less hosted Shiites who had grown weary of the oppression of the caliphs.
2. The presence of Imam Reza (as) in Khorasan in the year 200 AH effectively paved the way for the expansion and prevalence of Shiite hadith. In fact, the emergence of Shiite hadith schools in Khorasan, where great Sunni scholars such as Bukhari, Muslim ibn Hajjaj Nīshābūrī, and Tirmidhi lived, is considered a turning point in the history of Shiite hadith.

10.22052/HADITH.2024.254414.1440

3. Faḍl ibn Shādhān al-Nishapuri and Muhammad ibn Mas'ud al-'Ayyāshī, despite enduring governmental pressures and after numerous scholarly journeys to Baghdad, Kufa, and Qom, and studying under Shiite hadith masters, established powerful schools of hadith in Nishapur and Samarkand.
4. Rationalism and attention to theological issues, the necessity of a hadith's conformity with the Quran, the non-transmission of hadiths from exaggerators (ghulat), and the extensive presentation of ethical and jurisprudential hadiths are among the characteristics of these Shiite hadith schools in Khorasan. These characteristics are, to some extent, shared with the hadith schools of Baghdad and Qom.

Keywords: Khorasan, Hadith school, Imam Riḍā (as), Shia, Fazl bin Shādhān, Ayashshī.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۲۹۱ـ۳۱۶

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

تأثیرگذاری ابن‌نوح سیرافی بر حدیث شیعه

اعظم فرجامی*

◀ چکیده

زدودن غبار هزارسالهٔ تاریخ حدیث شیعه از چهرهٔ علمی ابن‌نوح سیرافی، موضوعی است که به روش توصیفی‌تحلیلی و فقط با مطالعهٔ اطلاعات اندک رجال‌شناسان و اسناد و احادیث بازمانده از کتاب‌های وی میسر است. ابن‌نوح مؤثرترین استاد نجاشی در *الرجال* است. اگر بتوانیم شخصیت‌های تأثیرگذار قرن‌های نخستینی که منابع امامی نوشته شدند بشناسیم، از جریان‌های فکری و نحوهٔ شکل‌گیری منابع کنونی مطلع می‌شویم. موضوع پنج کتاب ابن‌نوح به رجال و تراجم‌نگاری، فقه و امام زمان‌ﷺ مرتبط است. اخبار و روایات سه کتاب ابن‌نوح در کتاب‌های *الرجال* نجاشی، *الغیبة* شیخ طوسی و برخی آثار ابن‌طاووس باقی ماندند. این داده‌ها نشان می‌دهد علم ابن‌نوح منحصر در *رجال* نیست، بلکه او ابتدا فقیه و سپس محدث و رجالی است. کتاب‌های فقهی وی، مانند استادش صدوق و دیگر فقهای سدهٔ چهارم، مأثور و با ذکر روایات و سند کامل آن‌ها همراه بوده است. در کنار آن، ابن‌نوح نسخه‌شناس ماهری بوده که به بسیاری از اصل‌های کهن دسترسی داشته است.

◀ کلیدواژه‌ها: ابن‌نوح سیرافی، تاریخ حدیث شیعه، تراجم، فقه مأثور، عالمان قرن چهارم.

* استادیار گروه الهیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران، نویسنده مسئول، azamfarjami@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

۱. مقدمه

در میان ادوار متفاوت تاریخ حدیث شیعه، سده‌های میانی چهارم و پنجم قمری به‌سبب شکل‌دهی و تدوین منابع و جوامع مهم حدیث شیعه، مهم و برجسته هستند. بی‌تردید یکی از مهم‌ترین کتاب‌های رجالی قرن پنجم شیعه، الرجال نجاشی است. شناسایی منابع الرجال نجاشی ما را به حلقه‌های اتصال احادیث عصر ائمه به عصر جوامع‌نویسی می‌رساند. ابن‌نوح سیرافی، تأثیرگذارترین استاد نجاشی در طرق کتاب الرجال است؛ به‌گونه‌ای که از میان اساتید نجاشی، بیشترین نقل طرق اسناد کتاب‌ها، از ابن‌نوح انجام شده است (ر.ک: حسن حکیم، ۱۴۳۵ق: ۴۶). با وجود اهمیت تأثیرگذاری این شخصیت علمی بر مهم‌ترین منابع رجالی شیعه، اطلاعات چندانی از وی در دست نیست. تنها داده‌هایی اندک و چند خطی که نجاشی و شیخ طوسی دربارهٔ وی نگاشته‌اند، به‌صورت مستقیم این شخصیت حدیثی قرن چهارم را معرفی کرده است. بااین‌همه در این پژوهش تلاش می‌شود براساس کتاب‌هایی که برای وی ذکر کردند و نیز پاره‌ای از احادیث کتاب‌های وی که در منابع شیعه باقی ماندند، وی را بیشتر بشناسیم.

در این پژوهش بیش از همه به‌دنبال آن هستیم تا بدانیم جنبه‌های دانش و تأثیرگذاری ابن‌نوح در تاریخ حدیث شیعه کجاست و در دیگر علوم اسلامی مانند فقه قرن چهارم شیعه چه جایگاهی داشته است؟ به عبارت دیگر، چه وجوه علمی و شخصیتی از وی دیده شده که تأثیرگذاری بر شاگردان و عالمان و محدثان قرون چهارم و پنجم داشته است؟

پرسش دیگر آن است که به چه روشی می‌توان محدثی از سدهٔ چهارم را که آثارش مفقود است و اطلاعات اندکی دربارهٔ وی ثبت شده، پردازش و تحلیل کرد و از پس غبار تاریخ، به اصلی‌ترین دیدگاه‌های وی و درنتیجه تاریخ حدیث شیعه راه یافت؟

۲. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ ابن‌نوح کتابی کوچک و مختصر به‌تازگی چاپ شده که مصطفی مرهونی با کمک نشر میراث فرهیختگان آن را در سال ۱۴۰۱ منتشر ساخته است. در این کتاب بیش از همه به معرفی اجمالی استادان و شاگردان ابن‌نوح پرداخته شده است. مرهونی این کتاب را به‌دنبال کتابی دیگر دربارهٔ ابوسعید سیرافی نحوی نگاشته و به نظر می‌رسد او بیشتر قصد معرفی عالمان سرزمین سیراف دارد. ازاین‌رو این اثر برای عموم مردم و با رویکردی فارغ از مباحث پیچیدهٔ علمی نوشته

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

شده است. بااین‌همه دربارۀ تأثیرگذاری ابن‌نوح بر حدیث شیعه هیچ تحقیق مستقلی انجام نشده است.

۳. شخصیت‌شناسی ابن‌نوح

ابوالعباس احمد بن علی بن محمد بن احمد بن عباس بن نوح سیرافی، صاحب کتاب و فقیه و محدثی است که ازسوی معاصران و شاگردانش توثیق و تمجید شده است. بااین‌همه دربارۀ سال تولد و وفات او اطلاعاتی در دست نیست. تنها می‌دانیم با توجه به اساتید و شاگردانش در قرن چهارم زیسته و سال‌های ابتدایی قرن پنجم درگذشته است. دربارۀ خانواده و خاندان ابن‌نوح چیزی نمی‌دانیم جز آنکه چند بار از پدربزرگش، محمد بن احمد بن عباس بن نوح روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۶). بنابراین احتمالاً خانوادۀ او به کار نقل و روایت احادیث اشتغال داشتند. جغرافیای حضور او با توجه به اجازه‌نامه‌ها و اسنادش به شهر بصره مربوط می‌شود (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۵۹، ۶۰، ۸۶ و ۳۴۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴ و ۸۵).

۳-۱. سیراف و بصره

سیراف نام شهری بندری در جنوب ایران و نزدیک بوشهر امروزی بوده که دانشمندان بسیاری از آن برخاسته‌اند؛ مشهورترین آن‌ها ابوسعید سیرافی نحوی مشهور مکتب بصره است (ر.ک: سمعانی، ۱۹۸۸م، ج۳: ۳۵۷). دربارۀ اقامت ابن‌نوح یا نیاکان وی در سیراف اطلاعاتی در دست نیست؛ اما آنچه از مطالعۀ اسناد و کتب تاریخ برمی‌آید، آن است که بسیاری از اهالی سیراف که در نام و نسب آن‌ها انتساب سیرافی ذکر شده، به بصره کوچیده‌اند و ساکن و منزل‌گزیدۀ این شهر عراق شدند: «السیرافی نزیل البصرة» (رامهرمزی، ۱۷۹؛ طبرانی، ج۲: ۹۵؛ حاکم حسکانی، ج۲: ۶۱).

احتمالاً شرایط مشابه آب‌وهوایی دو شهر بندری ایران و عراق و نیز ارتباط دریایی این دو، سبب مهاجرت و اقامت مردمان سیراف در بندر بصره شده است. به هر روی، ابن‌نوح سیرافی یکی از کسانی است که نسب در شهر سیراف و اقامت در شهر بصره داشته است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴).

از میان دو رجالی هم‌عصر، نجاشی و شیخ طوسی، تنها نجاشی در الرجال از اطلاعات

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی ابن‌نوح بهره برده و شیخ طوسی هیچ‌گاه به اسناد و طرق وی اشاره نکرده است. این امر طبیعی می‌نماید؛ زیرا شیخ تصریح کرده است موفق به دیدار ابن‌نوح که ساکن بصره بوده، نشده و او به‌تازگی درگذشته (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۵) که احتمالاً فوت ابن‌نوح چندی بعد از حضور شیخ در بغداد، یعنی نزدیک به سال ۴۰۸ق (همو، ۱۴۱۱ق: ۳۵۸) رخ داده است.

۳-۲. فساد مذهب

به نظر می‌رسد به‌جز عدم ملاقات شیخ طوسی و ابن‌نوح، دلایل دیگری برای عدم توجه شیخ به این استاد بصری وجود دارد. شیخ وی را به‌سبب پاره‌ای اعتقادات فاسد نقد کرده است: «غیر أنه حکی عنه مذاهب فاسدة فی الأصول، مثل القول بالرؤیة وغیرها» (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴). عبارت شیخ مبهم است و دقیقاً مشخص نیست منظور از رؤیت چیست و برخی کوشیدند ابن‌نوح را از آن پاک بدانند (مرهونی، ۱۴۰۱ش: ۷۶). آیا مراد شیخ طوسی، رؤیت خداوند است یا در اساس، رؤیت اصطلاحی مربوط به مباحث اصول فقه در عصر شیخ طوسی بوده است؛ زیرا جست‌وجوی عبارت «القول بالرؤیه» در میان کتاب‌های سدهٔ چهارم و پنجم آشکار کرد که نویسندگان امامی این قرون، بیش از همه مراد از رؤیت را به بحث «رؤیت هلال ماه رمضان» مربوط دانستند. بحث داغ دانشمندان امامی قرن چهارم و پنجم که سبب اختلافات درازدامن و ردیه‌نویسی علیه همدیگر شده بود، چگونگی دیدن هلال ماه و یا اکتفا به احادیث عددیه و پیروی از آن‌هاست؛ به‌گونه‌ای که شریف مرتضی (۳۵۵ـ۴۳۶ق) ده‌ها صحفه از کتابش را به این بحث و پاسخ به شبهات مخالفان پرداخته است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲: ۱۵-۶۳).

ازآنجاکه روایات فراوانی در تأیید یا رد هر دو دستهٔ عددیه و رؤیتی بودن ماه رمضان وارد شده، میان فقهای قرن چهارم دراین‌باره مناقشات طولانی رخ داده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج۲: ۶۲-۷۲). گرچه از قرن پنجم به بعد با سامان‌دهی و تثبیت ارکان مذهب امامیه به کمک شیخ مفید و شاگردانش، این تشتت آراء از بین رفته و تاکنون روش یکدستی در بسیاری از اصول فقه و اعتقادات پیشه گرفته شده است.

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

۳-۳. وصف رجالی ابن‌نوح

برخلاف شیخ، نجاشی وامدارترین نویسنده به ابن‌نوح است و فراوان از اطلاعات رجالی و سندشناسی وی یاد کرده است. او پس از توثیق و ستایش علم استادش، میزان تأثیرگذاری و بهره‌وری از این استادش را با الفاظی مانند «استاذنا و شیخنا و من استفدنا منه» توصیف می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۶).

او حدیث‌پژوهی ابن‌نوح را سه بار با الفاظ متفاوت می‌ستاید و او را ثقه، متقن و بصیر در گزارش روایات معرفی می‌کند: «کان ثقة فی حدیثه، متقنا لما یرویه ... بصیرا بالحدیث و الروایة» (همان‌جا). به‌طور مشابه شیخ طوسی نیز ابوالعباس ابن‌نوح را «واسع الروایة» و «ثقة فی روایته» و در الرجال، به‌صورت مطلق «ثقه» می‌خواند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۴۱۷). باآنکه شیخ طوسی تصریح می‌کند خود ابوالعباس را ندیده (همو، ۱۴۱۷ق: ۸۵)، اما الفاظی مشابه نجاشی برای ابن‌نوح به کار می‌برد که احتمالاً نشان می‌دهد این اوصاف دربارهٔ ابن‌نوح، چند دهه پس از زندگی و حیات وی رایج بوده است و همه او را با مهارت و وثاقت در نقل روایات شناخته‌اند.

۳-۴. سال شمار زندگی

دربارهٔ تاریخ تولد و وفات ابن‌نوح گفته‌ای وجود ندارد؛ بااین‌همه به کمک اطلاعات اسنادی که خود وی ارائه کرده، برخی سال‌های زیست او روشن می‌شود. ابن‌نوح سیرافی ضمن سنددهی به برخی اساتید خود دربارهٔ سال و مکان سماع نکاتی را می‌گوید. معمولاً او در شهر بصره حدیث شنیده و از بخت خوب وی، بصره شهری سرراهی برای زائران ایرانی بوده که پس از ورود به عراق چند روزی در آن اقامت داشتند. برای نمونه، ابوعبدالله حسین بن محمد بن سوره قمی درحالی‌که قصد حج داشته، وارد بصره شده و ابن‌نوح از وی احادیثی را شنیده است (همو، ۱۴۱۱ق: ۳۰۸). برادر شیخ صدوق، حسین بن علی بن بابویه، نیز در حال سفر و گذر از شهر بصره، روایاتی را برای ابن‌نوح نقل کرده است (همان: ۳۷۰).

تاریخ‌های مختلف لابه‌لای اسناد ابن‌نوح در جدول ۱ منظم شده است. سال‌های به‌دست‌آمده از سنددهی نشان می‌دهند این بازه زمانی بین ۳۴۲ق تا ۳۷۸ق است (ر.ک: همو، ۱۴۱۵ق: ۴۱۳؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۵۹، طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۰).

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

جدول ۱: سال شمار زندگی ابن‌نوح

رخداد	سماع از احمد بن حمدان قزوینی	سماع از بزوفری	سماع از صفوانی	سماع از برادر شیخ صدوق	سال ورود شیخ طوسی به بغداد
سال رخداد	۳۴۲	۳۵۲	۳۵۲	۳۷۸	۴۰۸

اگر ابن‌نوح در تاریخ اولین سماع خود، یعنی سال ۳۴۲ق، دوران آغاز بلوغ و نوجوانی را طی می‌کرده و به‌طور فرضی پانزده‌ساله باشد، او متولد بعد از سال ۳۲۷ق است. ازسوی دیگر، بنا بر تصریح شیخ طوسی هنگام نگارش الفهرست، وی به‌تازگی درگذشته و چون شیخ سال ۴۰۸ق وارد بغداد شده، احتمالاً ابن‌نوح حوالی سال ۴۱۰ق فوت کرده است. بنابراین او احتمالاً عمری ۸۳ساله از ۳۲۷ق تا ۴۱۰ق داشته است.

۴. کتاب‌های ابن‌نوح

نجاشی ابن‌نوح را صاحب کتاب‌های زیادی معرفی می‌کند که فقط برخی از آن‌ها را می‌شناسد و از آن میان، پنج کتاب را نام می‌برد (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۶). احتمال دارد منظور از «کتاب‌های زیاد ابن‌نوح» برخی نسخه‌ها و تصنیفات اصحاب ائمه علیهم‌السلام باشد که وی بازنویسی یا استنساخ کرده است. سید بن طاووس از داشتن کتابی با نام مسائل الصباح خبر می‌دهد که پرسش‌های صباح بن نصر هندی از امام رضا علیه‌السلام است و آن را کتابی اصل و کهن (اصل کتاب عتیق)، توصیف می‌کند (ابن‌طاووس، ۱۳۶۳ش: ۹۴). در ابتدای سند کتاب ابوالعباس ابن‌نوح قرار دارد و ابن‌طاووس معتقد است احتمالاً این نسخه در زمان ابن‌نوح یا استادش کتابت شده است.

شیخ طوسی به‌صورت گذرا و اشاره، سه کتاب ابن‌نوح را معرفی می‌کند؛ گرچه می‌افزاید: «این کتاب‌ها چرک‌نویس و پیش‌نویس بودند و از آن‌ها چیزی باقی نمانده است» (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴). این توضیح شیخ طوسی نشان از پاک‌نویس نکردن و مرتب نکردن و عدم رواج نقل کتاب‌های ابن‌نوح در بغداد چند سال پس از فوت او دارد؛ بااین‌همه نقلیات و علم و نسخه‌شناسی ابن‌نوح در کتاب‌های شیخ طوسی سال‌ها بعد، مانند الغیبه راه یافته است. شیخ خود ضمن نگارش کتابش به سال ۴۴۷ ق تصریح دارد که یک دهه قبل از درگذشت وی است (همو، ۱۴۱۱ق، ۳۵۸). بنابراین احتمالاً برخی کتاب‌های ابن‌نوح سال‌های پایانی عمر شیخ و

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

بعد از نگارش الفهرست به دست او رسیده است. تفصیل بیشتر این مطلب در پی خواهد آمد.

۴-۱. کتاب‌های رجالی

لازمهٔ تبحر در متون حدیثی و کار کردن با اسناد و متن روایات، شناخت راویان و دسته‌بندی طرق دسترسی به کتاب‌ها و دفاتر حدیثی آن‌هاست. به عبارت دیگر، آشنایی و تسلط بر علم رجال لازم است تا بتوان بهترین اسناد برای دسترسی به احادیث دوره‌ها و طبقات مختلف ائمه‌علیهم‌السلام را به دست آورد. همان‌طور که انتظار می‌رود، ابوالعباس ابن‌نوح در این زمینه تخصص و کارآمدی فراوان دارد؛ زیرا دو کتاب دربارهٔ دانش شناخت راویان نگاشته است که نجاشی از هر دو کتاب و شیخ طوسی از یکی از آن دو خبر می‌دهند.

۴-۱-۱. کتاب الزیادات

مشهورترین کتاب ابن‌نوح کوششی برای تکمیل کردن و حاشیه بر کتاب رجالی اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام ابن‌عقده بوده که نجاشی نام دقیق آن را ذکر می‌کند: «کتاب الزیادات علی أبی العباس بن سعید فی رجال جعفر بن محمد علیه (علیهما) السلام مستوفی» (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۷). عبارت «مستوفی» بیان‌کنندهٔ داوری نجاشی دربارهٔ این کتاب است که ابن‌نوح به‌تمامی و کمال به عهد خود دربارهٔ زیادات و تکمیل کتاب رجالی ابن‌عقده وفا کرده است.

یادکرد شیخ طوسی از این کتاب بیشتر به توضیح موضوع و محتوای آن اشاره دارد تا ذکر دقیق نامش: «کتاب الرجال الذین رووا عن أبی عبدالله علیه السلام، و زاد علی ما ذکره ابن عقدة کثیرا» (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴). جملهٔ آخر شیخ طوسی در وصف این کتاب رجالی ابن‌نوح، یعنی «ابن‌نوح بر آنچه ابن‌عقده ذکر کرد، بسیار افزود»، نشان می‌دهد احتمالاً شیخ طوسی این کتاب را دیده یا توصیف دقیقی از آن داشته است؛ زیرا حجم و میزان افزوده‌های ابن‌نوح بر کتاب ابن‌عقده را در اختیار داشته است.

نگارش کتاب‌های رجالی با موضوع معرفی اصحاب و یاران امام صادق‌علیه‌السلام امری رایج در سده‌های سوم و چهارم قمری بوده است. به‌جز ابن‌عقده (۳۳۲ ق)، حمید بن زیاد (۳۱۰ ق)، از محدثان متقدم کوفی، نیز کتاب من روی عن الصادق‌علیه‌السلام را نگاشته است. تقریظ و تکمیل این کتاب‌ها در دوره‌های بعد، به شکل‌گیری کتاب‌های رجالی امامیه در قرن پنجم منجر شده است.

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

۴-۱-۲. المصابیح

کتاب دوم ابن‌نوح عام‌تر و دربارهٔ همهٔ اصحاب ائمه بوده است: «المصابیح فی ذکر من روی عن الأئمة علیهم السلام لکل إمام» (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۶). شیخ طوسی این کتاب را ذکر نمی‌کند. به نظر می‌رسد این کتاب ابن‌نوح درحقیقت به روش طبقات و معرفی اصحاب هر امام نگاشته شده است. نمونهٔ مشهور و برجای‌مانده آن از سده‌های نخستین، الرجال برقی (۲۷۴ق) است که به‌صورت مختصر اسامی یاران هر امام نام برده می‌شود. به هر روی، از این کتاب و دیگر کتاب‌های ابن‌نوح نشانی جز نقلیات نجاشی از وی، برجای نمانده است.

۴-۲. کتاب‌های فقهی

ازسوی دیگر به‌جز علم رجال، تخصص و مهارت دیگر ابن‌نوح که مغفول و نادیده گرفته شده، دانش فقه و اصول فقه است. نجاشی وی را «فقیه» می‌خواند و دو کتاب فقهی او را نام می‌برد (همان‌جا). شیخ طوسی نیز به یک کتاب فقهی ابن‌نوح شاره می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴).

۴-۲-۱. کتاب القاضی بین الحدیثین المختلفین

نجاشی نام دقیق کتاب ابن‌نوح را که احتمالاً شخص ابن‌نوح آن را چنین خوانده، ذکر می‌کند: «کتاب القاضی بین الحدیثین المختلفین» (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۶). قضاوت دربارهٔ دو حدیث مختلف می‌تواند به موضوعات متفاوت روایی مربوط باشد؛ اما توجه به متن شیخ طوسی در شرح‌حال ابن‌نوح نشان می‌دهد این کتاب دربارهٔ احادیث اختلافی در علم فقه است: «و له کتب فی الفقه علی ترتیب الأصول، و ذکر الاختلاف فیها» (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۴). به نظر می‌رسد شیخ طوسی بدون اشاره به نام کتاب‌ها، تنها به موضوع و محتوای آن‌ها پرداخته است و ازقضا دربارهٔ مطالب کتاب ابن‌نوح که موضوع مورد علاقه و مورد مباحثهٔ خود وی نیز بوده، سخن گفته است؛ زیرا شیخ طوسی دو کتاب التهذیب و الاستبصار را در راستای همین حل مشکل و مسئلهٔ رفع اختلافات احادیث فقهی نگاشته است. بر این اساس، احتمالاً این کتاب را دیده یا بازهم اطلاعات دقیقی از محتوای آن در اختیار داشته است.

توضیح شیخ طوسی از کتاب القاضی بین الحدیثین المختلفین ابن‌نوح نشان می‌دهد کتاب گزینشی و مختصر نبوده، بلکه براساس ابواب اصول فقه مرتب‌شده برای حیطهٔ وسیعی از احادیث

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

دارای تعارض منظم شده بود. ازسوی دیگر، احتمالاً ابن‌نوح هنوز بر رسم فقهای سدهٔ چهارم کتاب‌های فقهی و اصولی خود را می‌نگاشته و از فقه مأثور برای آن‌ها استفاده کرده است. نمونهٔ کتاب‌های فقه مأثور امامیه، درحقیقت بعدها مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی امامیه را تشکیل دادند؛ یعنی کتاب‌هایی که با هدف آموزش فقه یا بیان فتاوای فقهی همانند رساله‌های فقهی امروزی نوشته شدند. مشهورترین نمونهٔ برجای‌مانده کتاب من لایحضره الفقیه صدوق (۳۸۱ ق) است که دقیقاً با انگیزهٔ مستغنی کردن مقلد از حضور نزد فقیه و به تقلید از کتاب من لایحضره الطبیب رازی نوشته شده است. الکافی کلینی نیز در بسیاری مباحث فقهی ورود کرده و حاوی فتوای فقهی کلینی در عناوین باب‌هاست. تقریباً تهذیبین شیخ طوسی را می‌توان آخرین نسل از گونهٔ رساله‌های فقهی عالمان شیعی دانست. پس از آن، بیشتر کتاب‌های اصولی و فقهی عالمان امامیه، از حدیث مجرد و خالی شدند.

۴-۲-۲. کتاب التعقیب و التعفیر

شیخ طوسی این کتاب را نیاورده اما نجاشی این کتاب را بدون اشاره به موضوع آن ذکر می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۶)؛ بااین‌همه جست‌وجو در دیگر کتاب‌های فقهی و حدیثی نشان می‌دهد منظور از التعقیب، اعمالی است که نمازگزار بعد از نماز یومیه مستحب است انجام دهد و منظور از تعفیر، به خاک مالیدن صورت در حالت سجده است (طریحی،۱۳۶۷ ش، ج۳: ۲۰۷). تعفیر از ریشه عفر به‌معنای به خاک آلودن است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۷۵۱).

معمولاً کتاب‌های فقهی در یکی از بحث‌های فرعی نمازهای واجب به آداب مستحبی بعد از نماز می‌پردازند. به‌صورت کلی، تعقیبات را شامل سه بار تکبیر گفتن، ذکر تسبیح حضرت زهرا علیها السلام، دو سجدهٔ شکر و نیز سجدهٔ تعفیر بین آن دو می‌دانند که بعد یا هنگام انجام هر عمل، دعایی که براساس روایات سفارش شده است، نقل می‌کنند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۰ق: ۱۱۷؛ ابوصلاح حلبی، بی‌تا: ۱۲۴؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۲۳۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج۱: ۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج۱: ۲۶۳).

در اعمال مستحبی بعد از نماز، دربارهٔ سجده شکر و نیز تعفیر در کتاب‌های فقهی فراوان بحث می‌شود؛ ازاین‌رو که آیا انجام این دو عمل واجب است یا مستحب؟ و نیز بعد از کدام نماز انجام

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

شود؟ و فقهای شیعه و سنی چه دیدگاه‌هایی دربارهٔ سجدهٔ شکر و تعفیر دارند؟

براساس روایات در کتاب‌های فقهی مراحل انجام تعفیر، خاص و مورد به مورد ذکر شده است؛ به این شکل که خود را روی زمین بیندازد و به آن بچسبد؛ طوری‌که بازوانش روی زمین پهن شود و سینه‌اش به زمین متصل شود (صدوق، بی‌تا، ج۱: ۳۳۳؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ج۲: ۳۱۶). در سجده نیز ابتدا پیشانی و سپس گونهٔ راست، پس از آن گونهٔ چپ روی خاک قرار بگیرد، بعد از سر بلند کردن از سجده با دست راست روی جایگاه سجده مسح کند و دست بر صورت و سینهٔ خود بکشد. در هر سجده نیز دعا و ذکر خاصی بگوید. تقریباً همهٔ علمای شیعه پس از قرن پنجم، این عمل را مستحب و آن را نشان‌دهندهٔ نهایت خضوع و تذلل مقابل خداوند دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳: ۲۲۴). گفتنی است برای همهٔ این مراحل و ذکرهای مخصوص هریک، معمولاً به روایتی از معصومین علیهم‌السلام اشاره می‌شود که برای نمونه حضرت موسی علیه‌السلام پیوسته به این نوع سجده مداومت داشته و موجب قرب وی نزد خداوند شده یا سیرهٔ عملی ائمه بوده که تا برآمدن آفتاب، چنین روشی برای سجده و نیایش با خداوند داشتند (مفید، ۱۴۱۰ق: ۱۱۵ و ۱۴۰؛ ابوصلاح حلبی، بی‌تا: ۱۲۰ و ۱۲۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۳؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۳۰۲).

الف) تعقیب و تعفیر واجب یا مستحب

برای روشن شدن و رفع ابهام پاره‌هایی از تاریخ حدیث که حکم واجب تعفیر رفته‌رفته به حکم مستحب تغییر یافته و نیز واکنش علما به کتاب و دیدگاه ابن‌نوح، مختصری از فتاوای رایج قرن چهارم تا دهم بیان می‌شود. دربارهٔ وجوب یا مستحبی بودن سجدهٔ شکر و نیز تعفیر اختلافات زیادی در فقه وجود دارد. به‌طور کلی، فقهای شیعه و سنی بر جواز سجدهٔ شکر اتفاق‌نظر دارند، جز مذهب فقهی مالکی که آن را مکروه دانستند (برای جزئیات بیشتر ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۴۳۴؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۲۳۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۳: ۲۲۳). در نقطهٔ مقابل آن، همهٔ فقهای اهل‌سنت تعفیر را ممنوع و باطل اعلام کردند. اهل سنت تا حدی تعفیر را ناپسند و از مختصات فقه امامی دانستند که هنگام معرفی و برشمردن فتواهای شاذ و خاص امامیه به تعفیر اشاره دارند؛ برای نمونه وقتی حاجی حلیفه به برخی اقوال باطل فقه امامیه اشاره می‌کند، می‌گوید: «و ان یستحب التعفیر أی وضع الخدین علی التراب بین السجدتین» (حاجی خلیفه، بی‌تا، ج۲: ۱۲۸۷).

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

به هر روی به‌جز اختلاف شیعه و سنی، بین فقهای شیعه نیز در میزان جواز سجدهٔ شکر و تعفیر، نوسان فتوایی زیادی دیده می‌شود. بر اساس منابع فقهی و حدیثی موجود، می‌توان گفت قدیمی‌ترین نوشته مربوط به ابن‌بابویه (۳۲۰ ق)، پدر صدوق، است که امر کرده: «تعفیر و سجدهٔ شکر را در سفر و حضر رها نکن» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۱۱). پس از آن، ضمن روایتی طولانی که خصیبی (۳۳۴ ق) گزارش کرده، آمده است: «در پنج چیز تقیه وجود ندارد ازجمله در تعفیر عقب هر نماز» (خصیبی، ۱۹۹۱م: ۳۴۷). صدوق (۳۸۱ق) نیز روایتی گزارش می‌کند که مرازم بن حکیم از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند: «سجدهٔ شکر بر هر مسلمانی واجب است و نماز با آن تمام می‌شود» (صدوق، بی‌تا، ج۱: ۳۳۳). گرچه صدوق نسبت به خصیبی حکمی متعادل‌تر اتخاذ می‌کند و معتقد است برای ترک سجدهٔ شکر و تعفیر، تقیه جایز است (همان، ج۱: ۳۳۱).

پس از آن، فقهای قرن پنجم از شیخ مفید (۴۱۳ ق) تا عصر حاضر، فتوای واحد و مشابهی پیشه کردند و همگی متفق‌القول هستند که این دو آداب بعد نماز، سنت مستحب و نه واجب است و حتی در سده‌های بعد ادعای اجماع علما دربارهٔ استحباب آن مطرح می‌شود (مفید، ۱۴۱۰ق: ۱۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج۱: ۲۲۲). آنان معمولاً روایت مرازم دربارهٔ وجوب را به مستحب مؤکد تفسیر کردند (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۳۰۲). سیر تاریخی تغییر نگاه فقها دربارهٔ سجدهٔ شکر و تعفیر در این جدول قابل مشاهده است.

ابن‌بابویه (۳۲۹)	خصیبی (۳۳۴)	صدوق (۳۸۱)	مفید (۴۱۳)	شریف مرتضی (۴۳۶)	حلبی (۴۴۷)	طوسی (۴۶۰)	ابن‌ادریس (۵۹۸)	علامه حلی (۷۲۶)	شهید ثانی (۹۶۶)
ولا تدع التعفیر و سجدة الشکر فی سفر و لا حضر	خمسة لا تقیة فیها والتعفیر فی ادبار کل صلاة	سجدة الشکر واجبة... ولا تسجد سجدة الشکر عند المخالف واستعمل التقیة فی ترکها	وسجدتا الشکر والتعفیر بینهما من السنن ولیس من المفترضات	سجود الشکر و التعفیر غیر واجب	و المسنون فعله من أحکام الصلاة... والتعقیب و التعفیر	سجدة الشکر مستحبة... ویستحب فیها التعفیر	فالمستحب أن یکون تعقیبها بهذا الدعاء، والسجود والتعفیر	یستحب فیه التعفیر عند علمائنا	سجدتا الشکر مستحبتان ویستحب بینهما التعفیر

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

همان‌گونه که از جدول و مطالب نقل‌قول‌شدهٔ قبلی مشخص است، سجدهٔ شکر و تعفیر براساس برخی روایات که تعدادی از آن‌ها باقی ماندند، واجب و فریضه تلقی شده است تا حدی که اجازه بر ترک آن به‌سبب حدثی مثل سفر یا تقیه داده نشده است و پس از نیم قرن شیخ صدوق با روایات تقیه موافقت کرده و سپس نیم قرن بعدتر، شیخ مفید از بین حکم وجوب و استحباب، حکم استحباب را انتخاب می‌کند و فقهای بعدی راه او را ادامه می‌دهند.

به‌جز اختلاف دربارهٔ حکم استحباب یا وجوب سجدهٔ شکر و تعفیر، دربارهٔ زمان اجرای این دو عمل مستحبی بین علما برخاسته از روایات متعارض، اختلاف است. برخی آن را مختص نماز عصر جمعه (ابوصلاح حلبی، بی‌تا: ۱۲۰-۱۲۴) و برخی بعد از نافلهٔ مستحبی نماز مغرب (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ج۴: ۲۵؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج۱: ۱۷۶) و برخی بعد از همهٔ نمازهای واجب دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۱: ۱۱۴).

ب) اثری فقهی

در هر صورت، این مقدمه دربارهٔ کتاب التعقیب و التعفیر ابن‌نوح از آن روی مطرح شد که روشن شود باآنکه ظاهراً موضوع کتاب به مباحث اعمال و ادعیهٔ مستحبی بعد از نماز مربوط است، چون از دیرباز موضع اختلاف شیعه و سنی بوده و حتی از مقطع تاریخی به بعد، در فقه شیعه نیز چرخشی از وجوب به استحباب رخ داده، می‌توان آن را موضوعی فقهی یا ملحقات به فقه تلقی کرد. ازسوی دیگر، جست‌وجو در کتاب‌های فهارس شیعه و سنی آشکار کرد که فقط ابن‌نوح به نگارش کتابی در این زمینهٔ خاص اقدام کرده و دیگر محدثان شیعه به‌صورت خاص به موضوع تعقیبات نماز و آداب تعفیر عنایتی نداشتند تا حدی که موضوع کتابی مستقل شود و تنها عالمان امامی کهن، ضمن برخی پرسش‌ها و نامه‌های خود به تعقیب و تعفیر و استحباب و وجوب آن اشاره کردند؛ زیرا نقطهٔ تفاوت شیعه و سنی محسوب می‌شده است.

ازطرف دیگر، چون ابن‌نوح در سدهٔ چهارم کتاب خود را نوشته و همچنان‌که کتاب‌های فقهی برجای‌مانده از آن عصر مانند من لایحضره الفقیه و الکافی نشان می‌دهند، رساله‌های فقهی امامی مأثور و همراه با ذکر روایات بوده است. برخی محققان جریان غالب فقه امامیه در قرن اول غیبت را جریان اهل حدیث خوانده‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸ش: ۳۸ و ۳۹؛ نیز ر.ک:

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

کاظمی موسوی، ۱۳۶۹ش: ۹). بنابراین بحث دعاهای واجب یا مستحب بعد نماز را ابن‌نوح همراه با ذکر روایات از ائمه، به‌صورت یک کتاب و رسالهٔ فقهی موضوعی تدوین کرده است.

گفتنی است روایات «وجوب» سجدهٔ شکر و تعفیر و نیز در مقابل آن، روایات «منع» سجدهٔ شکر در منابع روایی شیعه به‌ندرت باقی ماندند؛ مانند روایتی که سعد بن سعد از امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ سجدهٔ شکر می‌پرسد و امام شکر را تنها به خواندن یک جملهٔ دعاگونه بسنده می‌دهند (صدوق، بی‌تا، ج۱: ۳۳۲). طوسی پس از ذکر این روایت آن را موافق عامهٔ اهل‌سنت و حمل بر تقیه می‌داند (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج۲: ۱۰۹) و به‌این‌ترتیب روایات مخالف فتوای مشهور فعلی به تأویل برده شده یا از موضع پذیرش خارج می‌شوند.

باآنکه این کتاب ابن‌نوح مفقود است، ازآنجاکه ابن‌نوح از راویان و شاگردان شیخ صدوق است، به نظر می‌رسد موضع فقهی او به استادش نزدیک‌تر بوده و احتمالاً نظر و رأی در وجوب سجدهٔ شکر و تعفیر داشته است؛ گرچه به تندی خصیبی نبوده که تقیه بر این وجوب را هم جایز نداند. افزون بر آن، یک روایت از این کتاب دربارهٔ تعقیبات نماز و سجدهٔ شکر، در منابع متأخر نقل شده و برجای مانده که ابن‌نوح آن را از شیخ صدوق شنیده است.

این روایت در کتاب‌های ابن طاووس باقی مانده که به عمل مستحبی دعا هنگام غیبت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف بعد از نماز عصر جمعه مربوط است. سید بن طاووس با دو طریق این دعا را گزارش می‌کند: یکی ازطریق جدش شیخ طوسی به ابن‌همام اسکافی (۳۳۶ ق) و دیگری از طریق ابن‌نوح به ابن‌همام می‌رسد (ابن‌طاووس، ۱۳۷۱ش، ۳۱۵). ابن‌طاووس بعد از گزارش کامل دعا می‌افزاید: «بعد از این دعا، سجدهٔ شکر به جای آور» (همان: ۳۱۹). به نظر نمی‌رسد او نسخه‌ای از این کتاب ابن‌نوح در اختیار داشته است؛ زیرا تنها در همین سند هنگام ذکر آداب مستحبی تعقیبات نماز به ابن‌نوح اشاره می‌کند. این دعا با اختلافات جزئی در یکی از کتاب‌های شیخ صدوق نقل می‌شود (صدوق، ۱۳۶۳ش: ۵۱۲)؛ اما توضیحات مربوط به تعقیب نماز عصر جمعه و به جا آوردن سجدهٔ شکر پس از دعا، در کتاب شیخ صدوق نیست (همان: ۵۱۵). بنابراین ابن‌طاووس از منبعی جز کتاب صدوق، به توضیحات تکمیلی دعا اشاره می‌کند و چون برای فاصلهٔ خود تا ابن‌نوح سندی ارائه نمی‌دهد، احتمالاً خود کتاب ابن‌نوح را در اختیار داشته است.

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

۴-۳. امام زمان

کتاب آخر ابن‌نوح نشان می‌دهد به‌جز فقه و رجال، علاقه و دغدغهٔ دیگر ابن‌نوح امام زمان و مسائل مربوط به این امام است. با توجه به سال‌های زیست ابن‌نوح در قرن چهارم که تازه آخرین نائب امام، ابوالحسن سَمُری (۳۲۹ق)، درگذشته و غیبت کبری آغاز شده است، این دغدغهٔ فکری وی دربارهٔ چگونگی ملاقات و ارتباط با امام زمان طبیعی و بدیهی می‌نماید.

۴-۳-۱. أخبار الوکلاء الأربعة

نجاشی در شرح حال ابن‌نوح آن را با این عنوان نامیده (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۸۷) و در شرح‌حال ابونصر هبةالله کاتب، به این کتاب با نام اختصاری «اخبار الوکلاء» اشاره می‌کند (همان: ۴۴۰)، اما شیخ طوسی نام کتاب را به‌صورت مشابه «کتاب اخبار الأبواب» خوانده که به نظر می‌رسد با توجه به اطلاعات کامل‌تر و هم‌نشینی بیشتر نجاشی با ابن‌نوح، نامی که وی ذکر کرده، دقیق‌تر است. به‌رغم آنکه این کتاب باقی نمانده، باید گفت خوشبختانه بخش‌های زیادی از آن در الغیبه شیخ طوسی نقل و بازگو شده است. در کتاب الغیبه، ۵۰۵ روایت نقل شده که حدود یک‌هفتم آن (قریب هفتاد روایت) از ابن‌نوح گزارش شده است.

موضوع این هفتاد روایت، همگی دربارهٔ نواب اربعهٔ امام زمان یعنی ابوعمرو عثمان بن سعید عمری، ابوجعفر محمد بن عثمان عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی و ابوالحسن علی بن محمد سَمُری است. این روایات و اخبار دربارهٔ چگونگی انتخاب این افراد، فضایل و علم آن‌ها، تاریخ درگذشت، محل دفن و گاه نوشته‌های سنگ قبر هریک و نیز نامه‌ها، درخواست‌ها و کرامات و فتاوایی که آنان از سمت امام زمان به شیعیان پاسخ دادند و سرانجام معرفی برخی نواب کذاب با جزئیاتی که شاهدان دیده و ذکر کردند، گزارش می‌شود. بنابراین می‌توان گفت به‌درستی در کتاب الغیبه، فهرست کلی و نمایه‌ای از موضوعات و روایات کتاب ابن‌نوح که باقی مانده، به دست ما رسیده است.

این روایات از نیمهٔ کتاب الغیبه شروع می‌شود (طوسی، ۱۴۱۱ق: روایت شمارهٔ ۲۴۸) و تا قبل از شروع بخش پایانی کتاب (روایت ۳۹۰) ادامه دارد. در بین این گزارش، شیخ طوسی بارها تغییر سند می‌دهد و از عالمان دیگر مانند ابن‌قولویه، تلعکبری، ابن‌غضائری و شیخ مفید یا

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

عبارت مبهم «جماعه از مشایخنا» نقل می‌کند؛ ازاین‌رو احتمال دارد عبارت گروهی از اساتید ما به ابن‌نوح نیز بازگشت داشته باشد. بااین‌همه به‌طور قطعی ما حدود چهل روایت داریم که نام ابن‌نوح در آغاز سند آن آمده و سی سند معلق دیگر که به سندهای قبلی با عبارات «عنه»، «بهذا الاسناد» و «قال» معطوف شدند (برای نمونه ر.ک: همان: روایات شمارهٔ ۲۵۹، ۳۱۸، ۳۳۷، ۳۴۳).

ازسوی دیگر، در برخی روایات نام ابن‌نوح در سند یا معطوف به سند قبل نیست؛ اما پس از نقل متن روایت می‌آید: «قال ابن‌نوح» و اظهارنظری از وی دربارهٔ نسخه‌شناسی روایت یا نامه و توقیع امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و نواب اربعه ذکر می‌شود که نشان می‌دهد شیخ طوسی همچنان به کتاب ابن‌نوح مراجعه دارد و از روی آن نقل قول می‌کند (ر.ک: همان: روایات شمارهٔ ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۸۴ و ۳۸۷). بنابراین دور از حقیقت نیست اگر تعداد روایات نقل‌شدهٔ طوسی از کتاب ابن‌نوح را بیش از هفتاد روایت بدانیم.

نکتهٔ جالب توجه آن است که شیخ طوسی چندین بار یادآوری می‌کند این روایات و اخبار در کتاب ابن‌نوح مفصل‌تر بیان شده و ما آن را خلاصه می‌کنیم (همان: ۳۵۷، ۴۰۶ و ۴۱۳، روایات شمارهٔ ۳۱۹، ۳۷۸ و ۳۸۷). برای نمونه، او داستان‌های مربوط به برخی نائبان دروغین امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف مانند شلمغانی را ذکر می‌کند و می‌افزاید: «برای وی حکایات زشت و قبیحی ذکر کردند که ما کتابمان را از ذکر آن پاک می‌دانیم؛ گرچه ابن‌نوح و دیگران آن‌ها را ذکر کردند» (همان: ۴۰۶). گواه دیگری که نشان می‌دهد شیخ طوسی همهٔ روایات کتاب ابن‌نوح را ذکر نکرده، روایتی از ابن‌نوح دربارهٔ حسین بن روح نوبختی است که یک منبع قرون میانی ذکر کرده است.

سید بن طاووس (۶۶۴ ق) در یکی از کتاب‌های خود به خبری از ابن‌نوح طریق می‌دهد که دربارهٔ چگونگی خواندن نماز بیست‌وهفتم رجب است. نحوهٔ خواندن این نماز را، حسین بن روح نوبختی، نائب سوم امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف طی نامه‌ای توصیه کرده است (ابن‌طاووس، ۱۴۱۶ق، ج۳: ۲۷۳). ابن‌نوح ضمن این سند می‌گوید آن را از روی اصل کتاب «ابواحمد محسن بن عبدالحکم سنجری» نوشتم و سپس سند را تا نامهٔ حسین بن روح می‌رساند. احتمالاً این روایت ابن‌طاووس که در منابع پیشین مانند کتاب الغیبه شیخ طوسی موجود نیست، در کتاب اخبار

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

الوکلاء الاربعه ابن‌نوح موجود بوده و ابن‌طاووس براساس منبع دیگری که از کتاب ابن‌نوح استفاده کرده، نقل می‌کند.

این احتمال قوی است؛ زیرا ابن‌طاووس قبل از نام ابن‌نوح از فردی به نام محمد بن علی طرازی یاد می‌کند که کتابی دربارهٔ دعاء و زیارات داشته و فراوان مورد ارجاع و استناد ابن‌طاووس است (برای نمونه ر.ک: همان، ج۱: ۳۶۶؛ ج۲: ۷۰، ۲۶۴، ۳۷۶، ۲۷۹، ۲۸۲؛ ج۳: ۱۶۳، ۲۰۹، ۲۷۳). از طرازی اطلاعاتی در دست نیست؛ جز آنکه به گمانهٔ وی را هم‌عصر شیخ طوسی و نجاشی دانستند (تستری، ۱۴۱۹ق، ج۹: ۴۵۱).

الف) سندشناسی

اشاره شد که شیخ طوسی در الفهرست تصریح کرده نتوانسته ابن‌نوح را ملاقات کند؛ بنابراین طریق او به ابن‌نوح با واسطه است. به نظر می‌رسد چون شیخ، کتاب اخبار الوکلاء ابن‌نوح را در اختیار و پیش رو داشته، ضرورت چندانی به ذکر کامل سند خود نمی‌دیده است. او چندین بار در انتهای خبر، داوری و قضاوت ابن‌نوح را دربارهٔ آن خبر نقل می‌کند که نشان می‌دهد وی علاوه‌بر تعلیق و خلاصه کردن سندها، متون روایات را تلخیص کرده و همهٔ مطالب کتاب ابن‌نوح را بعینه ذکر نکرده و فقط به‌صورت خلاصه برخی اطلاعات و داوری‌های او را در انتهای خبر گزارش کرده است.

به‌ندرت شیخ طوسی واسطهٔ خود و ابن‌نوح را که «حسین بن ابراهیم قمی» است، در ابتدای سند ذکر می‌کند (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۳ و ۳۶۷). دربارهٔ این استاد شیخ طوسی، اطلاعاتی به دست نیامد. گرچه برخی رجالیان معاصر مانند تستری کوشیدند وی را با برخی رجال دیگر اسناد شیعی تطبیق دهند و وی را همان «حسین بن ابراهیم بن عیسی قمی مشهور به ابن‌خیاط» که طبری شیعی در ابتدای برخی اسنادش به وی استناد می‌دهد، بدانند (تستری، ۱۴۱۰ق، ج۳: ۳۹۹). به‌طور قطع، با توجه به سال وفات طبری و طبقهٔ اساتیدش نمی‌توان استاد شیخ طوسی (۴۶۰ ق) را با استاد طبری (ح ۴۰۰ ق) تطبیق داد؛ زیرا فاصله‌ای حدود صدساله وجود دارد. افزون بر آن، ابن‌نوح خود با یک واسطه از طبری روایت نقل می‌کند

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

(نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۷۶)؛ پس نمی‌توان پذیرفت که طبری با واسطهٔ حسین بن ابراهیم از ابن‌نوح نقل کند.

رایج‌ترین سند در میان هفتاد خبر، ازطریق نقل ابن‌نوح از «ابونصر هبةالله بن محمد بن احمد الکاتب ابن بنت ام کلثوم بنت ابی‌جعفر محمد بن عثمان العمری معروف به ابن برینة» گزارش می‌شود. نجاشی، نام وی را با کمی تفاوت ضبط کرده: «ابونصر هبةالله بن احمد بن محمد الکاتب معروف به ابن برنیة» (همان: ۴۴۰) و وی را را ملاقات کرده و در عید غدیر سال ۴۰۰ قمری با او همسفر زیارت امام علی در نجف بوده است (همان‌جا). همچنین اشتغال و علاقهٔ ابونصر را علم کلام دانسته؛ چنان‌که با زیدیه و عالمان زیدی مراوده داشته و حتی معتقد به سیزده امام بوده و زید بن علی‌علیه‌السلام را یکی از ائمه برشمرده و برای اثبات اعتقادش کتاب الامامة را نگاشته است (همان‌جا). افزون بر آن، ابونصر کتابی دربارهٔ اخبار دو نائب اول و دوم امام زمان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف داشته است (همان‌جا).

همان طور که از نسب ابونصر مشخص است، او نوهٔ دختری نائب دوم امام زمان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف بوده است. به نظر می‌رسد نسبت خویشاوندی ابونصر با نواب اربعه سبب اطلاعات کامل و دقیق وی شده که منبع موثقی برای کتاب ابن‌نوح بوده و وی بر این اساس حلقهٔ اتصال نزدیکی با نواب امام زمان داشته است؛ زیرا ازآنجاکه مادر و دایی ابونصر، در خانهٔ یکی از نواب زیسته و شاهد بسیاری از اتفاقات بوده‌اند، در بسیاری از این اخبار مادر ابونصر، ام کلثوم، و گاه دایی ابونصر، ماجراهای تاریخی و سال‌های درگذشت و جزئیات گفت‌وگوی نواب با شیعیان را ذکر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۳، ۳۷۱ و ۳۷۲، روایات شمارهٔ ۳۲۸، ۳۴۳ و ۳۴۲). بنا بر گواهی و رؤیت نجاشی، ابن‌نوح دربارهٔ حکایت‌های کتاب اخبار الوکلاء، به ابونصر و کتاب او تکیه کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۴۴۰).

ب) منابع ابن‌نوح

براساس اسناد گزارش‌شدهٔ شیخ طوسی می‌توان گفت منبع دیگر ابن‌نوح برای کتابش «نسخه‌هایی کهن» از سده‌های گذشته است که ابن‌نوح خود به دیدن و رؤیت آن‌ها اذعان کرده است. او چندین نسخهٔ کهن که در اهواز نوشته شده و نامهٔ نائب امام زمان بوده، وجاده کرده است

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

که همگی تاریخ دقیق کتابت دارند: «وجدت بخط محمد بن نفیس فیما کتبه بالأهواز... یوم الأحد لست لیال خلون من شوال سنة خمس و ثلاث‌مائة» و «وجدت فی أصل عتیق کتب بالأهواز فی المحرم سنة سبع عشرة و ثلاث‌مائة» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۲ و ۳۰۸).

در پاره‌ای موارد، ابن‌نوح نسخه‌های خود را از جهت ظاهری و نویسندهٔ آن معرفی می‌کند: «من این نسخه را از دو طومار قدیمی که خط و توقیعاتی در آن‌ها بود، استنساخ کردم» (همان: ۳۸۴). یا دربارهٔ حکایت رفع اختلاف زناشویی ابوغالب زراری به دعای امام زمان عجل الله تعالی فرجه می‌گوید: «من نوشته‌ای دربارهٔ این ماجرا با دستخط شلمغانی، قبل از انحرافش دارم» (همان: ۳۲۴). او همچنین از صفحات آغازین کتاب الغیبة شلمغانی مطالبی نقل می‌کند (همان: ۳۹۱).

۵. نتیجه‌گیری

ابن‌نوح سیرافی، در نیمهٔ دوم قرن چهارم در بصره و عراق علم آموخته و علم یاد داده است. اسناد احادیث وی نشان می‌دهد او بیشتر عمر خود را در بصره زیسته، بااین‌همه از اساتید قمی که بیشتر مسافران زیارتی بودند، بهره برده است. ازاین‌رو به نسخ و اسناد نابی دست یافته که برای رجالی و طریق‌شناس مشهور شیعه، نجاشی، مجموعه فهارس گران‌بهایی را از اصول اصحاب ائمه علیهم السلام ارمغان داشته است. نجاشی بارها او را استاد خود (شیخی) می‌خواند و با الفاظ مختلفی می‌ستاید. بنابراین او بر محدثان بغداد نیز تأثیر گذاشته است؛ باآنکه اقامت وی در این شهر ثبت نشده است. ابن‌نوح در حوزهٔ فقه امامی نیز صاحب کتاب و رأی بوده و به روش فقه مأثور کتاب‌های خود را نگاشته که مختصات فقه شیعه در سدهٔ چهارم بوده است؛ چنان‌که کتاب‌های القاضی بین الحدیثین المختلفین دربارهٔ احادیث متعارض به‌ترتیب ابواب فقهی و التعقیب و التعفیر با موضوع آداب مستحبی بعد نماز و مسائل فقهی مربوط به سجدهٔ شکر و تعفیر به این روش نوشته شده بود. بااین‌همه عالمان فقیه معاصر او در بغداد مانند شیخ مفید، شریف مرتضی و شیخ طوسی به‌سبب پاره‌ای اختلافات در آرای فقهی یا اعتقادی، چندان توجهی به علم فقه ابن‌نوح نداشتند. این فقها بیش از همه در واکنش به حکم وجوب سجدهٔ شکر و تعفیر، اولین جمله‌ای که در رساله‌های فقهی خود بیان کردند، دلالت بر مستحبی و نه واجب بودن آن دو است: «هما من السنن، و لیس من المفترضات.» شیخ طوسی باآنکه به فساد مذهب ابن‌نوح

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

اعتقاد داشته و از ذکر آراء فقهی و کتاب‌های وی دوری کرده، در دهۀ آخر زندگی و پایان عمر، رویکرد ملایم‌تری پیشه می‌کند و با واسطه از برخی کتاب‌های غیرفقهی ابن‌نوح استفاده برده است. در جمع‌بندی کلی می‌توان ابن‌نوح سیرافی را شخصیتی چندوجهی و عالمی ذوفنون دانست که در فقه، رجال و حدیث از بزرگان امامی و حلقه‌های اتصال اسناد سدۀ چهارم به دوران ماقبل بوده است.

منابع

ابن‌ادریس حلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر. چ۲. قم: مؤسسۀ نشر اسلامی.

ابن‌بابویه، علی. (۱۴۰۶ق). فقه الرضا. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.

ابن‌طاووس، سید علی بن موسی. (۱۴۱۶ق). إقبال الأعمال. تحقیق جواد قیومی. بی‌جا: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابن‌طاووس، سید علی بن موسی. (۱۳۷۱ش). جمال الأسبوع. تحقیق جواد قیومی. بی‌جا: مؤسسة الآفاق.

ابن‌طاووس، سید علی بن موسی. (۱۳۶۳ش). فرج المهموم. قم: منشورات رضی.

ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین. (بی‌تا). الکافی للحلبی. تحقیق رضا استادی. اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علی علیه السلام العامة.

تستری، نورالله. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. جلد سوم. چ۲. قم: مؤسسۀ نشر اسلامی.

تستری، نورالله. (۱۴۱۹ق). قاموس الرجال. جلد نهم. قم: مؤسسۀ نشر اسلامی.

جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. چ۴. بیروت: دارالعلم للملایین.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (بی‌تا). کشف الظنون. تصحیح محمد شرف‌الدین یالتقایا. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

حاکم حسکانی، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله. (۱۹۹۰م) شواهد التنزیل. تحقیق محمدباقر محمودی. تهران: مؤسسۀ چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حسن عیسی حکیم. (۱۴۳۵ق). الشیخ النجاشی: دراسة فی السیرة و العقیدة. کربلا: أمانة العامة للعتبة الحسینیة المقدسة.

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۹۹۱م). الهدایة الکبری. چ۴. بیروت: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزیع.

رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). الحد الفاصل. تحقیق محمد عجاج خطیب. چ۳. بیروت: دارالفکر.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱۹۸۸ م). الانساب. تحقیق عبدالله عمر بارودی. بیروت: دارالجنان.

شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل المرتضی. تحقیق مهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم.

شهید ثانی، علی بن احمد. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام. قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۳ش). کمال الدین و تمام النعمة. تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

صدوق، محمد بن علی. (بی‌تا). من لایحضره الفقیه. تصحیح علی‌اکبر غفاری. چ۲. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی‌تا). المعجم الصغیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.

طریحی، فخرالدین بن محمدعلی. (۱۳۶۷ش). مجمع البحرین. تحقیق احمد حسینی. چ۲. دفتر نشر اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق) الخلاف. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن.(۱۳۸۷ق). المبسوط. تصحیح محمدتقی کشفی. تهران: مکتبه المرتضویه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الاحکام. تحقیق حسن موسوی خرسان. چ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبة. قم: مؤسسة معارف اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). الرجال. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الاستبصار. دار الکتب الإسلامیة.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). منتهی المطلب. مشهد: مؤسسهٔ طبع و نشر آستانهٔ رضوی.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق). تحریر الأحکام. تحقیق ابراهیم بهادری. قم: مؤسسة الإمام الصادق.

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

کاظمی موسوی، احمد. (۱۳۶۹ش). دوره‌های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه. تحقیقات اسلامی، شمارهٔ ۱، ۵-۳۶.

محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۹ق). شرائع الإسلام. چ۲. تهران: استقلال.

محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.

مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۶۸ش). مقدمه‌ای بر فقه شیعه. ترجمهٔ محمد آصف فکرت. مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی،

مرهونی، مصطفی. (۱۴۰۱ش). ابن‌نوح سیرافی. تهران: میراث فرهیختگان.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). الرجال. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

References

Abu Ṣalāḥ al-Ḥalabī, T. (n.d.). *al-Kāfī lil-Ḥalabī*. (R. Ostādī, Ed.). Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn ʿAlī (ʿa) al-ʿĀmmah. [In Arabic]

Ḥājjī Khalīfah, M. (n.d.). *Kashf al-Ẓunūn*. (M. Sharaf al-Dīn Yāltaqāyā, Ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ḥākim al-Ḥaskānī, A. (1990). *Shawāhid al-Tanzīl*. (M. B. Maḥmūdī, Ed.). Tehran: Muʾassasat al-Ṭibāʿah wa al-Nashr Wizārat Farhang wa Irshād Islāmī. [In Arabic]

Ḥakīm, Ḥ. (2014). *al-Shaykh al-Najāshī: Dirāsah fī al-Sīrah wa al-ʿAqīdah*. Karbala: Amānah al-ʿĀmmah lil-ʿAtabah al-Ḥusayniyah al-Muqaddasah. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, ʿA. (1985). *Fiqh al-Riḍā*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿa) li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

Ibn Idrīs al-Ḥillī, M. (1989). *al-Sarāʾir*. (2nd Ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, S. (1995). *Iqbāl al-Aʿmāl*. (J. Qayyūmī, Ed.). [n.p.]: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, S. (1984). *Faraj al-Mahmūm*. Qom: Manshūrāt al-Raḍī. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

Ibn Ṭāwūs, S. (1992). *Jamāl al-Usbūʿ*. (J. Qayyūmī, Ed.). [n.p.]: Muʾassasat al-Āfāq. [In Persian]

Jawharī, A. (1987). *al-Ṣiḥāḥ*. (A. ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār, Ed.). (4th Ed.). Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn. [In Arabic]

Kāẓimī Mūsawī, A. (1990). The Historical Periods of Compilation and Evolution of Shiite Jurisprudence. Islamic Researches, (1), 5-36. [In Persian]

Khaṣībī, Ḥ. (1991). *al-Hidāyah al-Kubrá*. (4th Ed.). Beirut: Muʾassasat al-Balāgh lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]

Muḥaqqiq Ḥ. (1988). *Sharāʾiʿ al-Islām*. (2nd Ed.). Tehran: Istiqlāl. [In Arabic]

Muḥaqqiq al-Karakī, ʿA. (1987). *Jāmiʿ al-Maqāṣid*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿa) li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

Modrasī Ṭabāṭabāʾī, Ḥ. (1989). *An Introduction to Shi a Jurisprudence*. (M. Āṣif Fikrat, Trans.). Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī, Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī. [In Persian]

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1989). *al-Muqniʿah*. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Murhūnī, M. (2022). *Ibn Nūḥ al-Sīrāfī*. Tehran: Mīrāth-i Farhangtigān. [In Persian]

Najāshī, A. (1995). *al-Rijāl*. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Rāmahurmuzī, Ḥ. (1984). *al-Muḥaddith al-Fāṣil*. (M. ʿAjjāj Khaṭīb, Ed.). (3rd Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Sharīf al-Murtaḍá, ʿA. (1985). *Rasāʾil al-Murtaḍá*. (M. Rajāʾī, Ed.). Qom: Dār al-Qurʾān al-Karīm. [In Arabic]

Shahīd al-Thānī, ʿA. (1992). *Masālik al-Afhām*. Qom: Muʾassasat al-Maʿārif al-Islāmīyah. [In Arabic]

Ṣadūq, M. (n.d.). *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. (A. A. Ghaffārī, Ed.). (2nd ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṣadūq, M. (1984). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿmah*. (A. A. Ghaffārī, Ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

Samʿānī, ʿA. (1988). *al-Ansāb*. (ʿAbd Allāh ʿUmar Bārūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Jinān. [In Arabic]

Tostarī, N. (1989). *Qāmūs al-Rijāl*. (Vol. 3). (2nd ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Tostarī, N. (1998). *Qāmūs al-Rijāl*. (Vol. 9). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭabarānī, S. (n.d.). *al-Muʿjam al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. [In Arabic]

Ṭorīḥī, F. (1988). *Majmaʿ al-Baḥrayn*. (A. Ḥusaynī, Ed.). (2nd ed.). [n.p.]: Daftar-i Nashr-i Islāmī. [In Persian]

Ṭūsī, M. (1966). *al-Istibṣār*. [n.p.]: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1986). *Tahdhīb al-Aḥkām*. (H. Mūsawī Khurāsān, Ed.). (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1987). *al-Khilāf*. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1996). *al-Rijāl*. (J. Qayyūmī, Ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1997). *al-Fihrist*. (J. Qayyūmī, Ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (2004). *al-Ghaybah*. Qom: Muʾassasat al-Maʿārif al-Islāmīyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (n.d.). *al-Mabsūṭ*. (M. T. Kashfī, Ed.). Tehran: Maktabat al-Murtaḍawīyah. [In Arabic]

ʿAllāmah al-Ḥillī, Ḥ. (1993). *Tadhkirat al-Fuqahāʾ*. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿa) li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

ʿAllāmah al-Ḥillī, Ḥ. (1994). *Muntahá al-Maṭlab*. Mashhad: Muʾassasat Ṭibāʿat wa Nashr Āstānah-i Raḍawī. [In Arabic]

ʿAllāmah al-Ḥillī, Ḥ. (1999). *Taḥrīr al-Aḥkām*. (I. Bahādurī, Ed.). Qom: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

The Influence of Ibn Nūḥ al-Sīrāfī on Shia Hadith

A'zam Farjāmī
Assistant Professor, Department of Theology, Razi University, Kermanshah, Iran. Email: azamfarjami@yahoo.com

Received: 15/02/2024
Accepted: 16/04/2024

Introduction
The 4th and 5th centuries AH were pivotal for the formation of core Shia hadith collections. Identifying the sources of these works, such as al-Najāshī's al-Rijāl, is crucial for understanding the transmission of traditions from the era of the Imams to the period of major compilation. This study focuses on Ibn Nūḥ al-Sīrāfī, a 4th-century scholar who was al-Najāshī's most influential teacher in the chains of Isnad (ṭuruq) for his biographical work. Despite his significance, direct historical data about him is scarce. This research employs a descriptive-analytical method to reconstruct his scholarly profile by examining the limited biographical information, the titles of his lost works, and the traditions from them preserved in later sources like al-Najāshī's al-Rijāl, al-Ṭūsī's al-Ghaybah, and the works of Ibn Ṭāwūs. The primary questions addressed are the dimensions of his knowledge and influence, and the methodology for analyzing a figure from this early period whose works are largely lost.

Materials and Methods
This research is based on a historical analysis of primary sources from the 4th to the 7th centuries AH. The main methodological approach involves tracing and collecting all references to Ibn Nūḥ in classical Shia rijāl and hadith literature. Key sources include the Rijāl books of al-Najāshī and al-Ṭūsī, which provide biographical sketches and lists of his works. al-Ṭūsī's al-Ghaybah is a central resource, as it contains approximately 70 traditions explicitly cited from Ibn Nūḥ's book on the Four Deputies of the 12th Imam. The works of Ibn Ṭāwūs were also analyzed for isolated transmissions from Ibn Nūḥ's works. The study involved a thematic analysis of the content of these transmitted reports to deduce his scholarly interests and methodologies. Furthermore, a comparative historical analysis was conducted by placing his known book titles and the subjects of his transmitted reports within the context of 4th-century Shia scholarship, particularly in the fields of fiqh (jurisprudence) and ʿilm al-rijāl (biographical evaluation). This involved comparing

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

his approach to contemporaneous scholars like al-Shaykh al-Ṣadūq to identify his position within the "traditionist" (ahl al-Ḥadīth) current of Imami scholarship.

Results and Findings

The findings reveal Ibn Nūḥ as a multifaceted scholar whose influence extended beyond his primary recognition as a biographer.

Biographical Expertise: He was a master of ʿilm al-rijāl, praised by al-Najāshī (his student) and al-Ṭūsī as "trustworthy" (thiqah), "precise" (mutqan), and "knowledgeable in hadith" (basīr bi al-ḥadīth). He authored at least two biographical works: al-Ziyādāt, a significant expansion on Ibn ʿUqdah's book on the companions of Imam al-Ṣādiq (AS), and al-Maṣābīḥ, a general biographical dictionary of the transmitters from all the Imams.

Jurisprudential Scholarship: Contrary to being solely a traditionist, he was also a jurist (faqīh). He authored al-Qāḍī bayn al-Ḥadīthayn al-Mukhtalifayn, a work on reconciling conflicting hadiths arranged according to jurisprudential chapters, indicating a systematic approach to fiqh. Another work, al-Taʿqīb wa al-Taʿfīr, focused on the post-prayer supererogatory acts, specifically the "Prostration of Thanksgiving" (sajdat al-shukr) and "Pressing the face on the soil" (taʿfīr). Analysis of this topic shows his work engaged with a highly debated issue in ۴th-century fiqh, where some early traditions suggested the obligation of these acts, a view that later shifted to one of strong recommendation.

Transmission of Hadith on the Occultation: His most substantial surviving contribution is through his book Akhlbār al-Wukalāʾ al-Arbaʿah (Reports of the Four Deputies), extensively quoted in al-Ṭūsī's al-Ghaybah. These reports provide detailed historical accounts of the lives, activities, and credentials of the Four Deputies of the 12th Imam during the Minor Occultation. His primary source was Abū Naṣr Hibat Allāh al-Kātib, a grandson of the second Deputy, giving him unique access to firsthand accounts.

Manuscript Expertise: The study confirms he was a skilled manuscript critic (nussākhah) who had access to ancient primary texts (uṣūl). He frequently verified and cited from old manuscripts he personally examined, some dating back to the early ۴th century AH, which formed the basis for his accurate transmissions to later scholars like al-Najāshī.

Conclusion

Ibn Nūḥ al-Sīrāfī was a versatile and influential scholar in 4th-century Shiaism, excelling in hadith transmission, biographical evaluation, and jurisprudence. He served as a critical link, preserving and transmitting vital historical and hadith materials from earlier sources to the seminal scholars of the 5th century, most notably al-Najāshī. His jurisprudential works, written in the "traditionist" (maʾthūr) style characteristic of his era, engaged with complex legal debates. Despite some theological criticisms from al-Ṭūsī, which may have related to jurisprudential disagreements like the ruling on taʿfīr, his authority in hadith and history remained unquestioned. Ultimately, reconstructing his profile demonstrates that he was not merely a biographer but a comprehensive scholar whose erudition in fiqh, ḥadīth, and

10.22052/HADITH.2024.253619.1427

rijāl made him a key node in the intellectual network that shaped classical Shia scholarship.

Keywords: Ibn Nūḥ al-Sīrāfī, History of Shia Hadith, Biographical Literature, Tradition-based Jurisprudence, 4th-Century Scholars.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارۀ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۳۱۷ـ۳۴۴

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

اعتبارسنجی روایات فطرس ملک و نقد پژوهش‌های پیرامون آن

سید حیدر اشرف آل طه*

◀ چکیده

روایات مربوط به جریان «فطرس ملک»، ازجمله اخباری است در باب فضایل امام حسین‌علیه‌السلام نقل شده که این فرشته به‌خاطر کوتاهی‌ای که در انجام وظایف خود داشت، از مقام خود عزل و به زمین تبعید می‌شود؛ اما در روز ولادت امام حسین‌علیه‌السلام مورد شفاعت ایشان قرار می‌گیرد و به جایگاه خود بازمی‌گردد. در چند سال اخیر، چندین پژوهش دربارۀ این روایات انجام شده و هریک از نویسندگان از نگاه و منظر خود دربارۀ سند، متن یا هر دوی آن‌ها اظهار نظر کرده‌اند. اما بدون شک، نقد و بررسی این پژوهش‌ها، در تکامل و ارتقای این موضوع سهم بسزایی خواهد داشت. در این نوشتار با رویکرد توصیفی‌تحلیلی و با روش گردآوری کتابخانه‌ای، سعی شده مطالب مذکور در مقالات مزبور و دیگر سخنان مربوط به این مسئله، مورد نقد و بررسی قرار گیرد و در صورت نیاز تکمیل گردد تا به‌نوعی دربارۀ صحت‌وسقم این داستان و اظهار نظرهای مربوط به آن نتیجه‌گیری شود. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که کثرت نقل داستان فطرس ملک در روایات منقول در جوامع مختلف و متعدد معتبر حدیثی شیعه به‌علاوۀ شواهد و قراین مختلف، به‌اندازه‌ای است که ادعای استفاضه برای این داستان کاملاً صحیح و قابل اثبات است. ازطرفی دیگر، شبهات و ایرادات متنی این روایات نیز با فهم صحیح از عالم مجردات و دوری از ذهنیت مادی، موافق عقل و نقل بوده و مشکلات متنی و دلالی نخواهند داشت.

◀ کلیدواژه‌ها: فطرس، امام حسین‌علیه‌السلام، فرشتگان، عالم مجردات.

* استادیار گروه عربی، مرکز زبان، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران، aletaha222@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

۱. طرح مسئله

یکی از اخباری که در باب مناقب و فضایل امام حسین‌علیه‌السلام، در جوامع روایی شیعه نقل شده، روایات مربوط به «فُطرُس ملک» است. این روایات که گفته می‌شود به حد شهرت هم رسیده‌اند، در چند سال اخیر، بیش از گذشته مورد توجه و نقد علمی پژوهشگران و محدثان قرار گرفته است. ناگفته نماند که پژوهشگران دربارهٔ صحت‌وسقم این اخبار، اختلاف‌نظر دارند؛ برخی از آن‌ها صحت این روایات را تأیید و برخی دیگر سند آن‌ها را مخدوش و متن آن‌ها را مخالف با عقل و نقل قلمداد کرده‌اند. ازاین‌رو جای خالی پژوهشی برای تجمیع و نیز نقد و بررسی و در صورت نیاز تکمیل و نتیجه‌گیری آن‌ها احساس می‌شود.

خلاصه داستان این اخبار که از پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله و صادقین و امام کاظم‌علیهم‌السلام نقل شده، با اندکی اختلاف چنین است که در روز ولادت امام حسین‌علیه‌السلام[1] خداوند متعال به جبرئیل دستور می‌دهد که به‌همراه هزار فرشته برای عرض تبریک، خدمت رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله شرفیاب شود. این گروه از ملائکه در مسیر خود،[2] به فرشته‌ای به نام فطرس می‌رسند که سابقاً از مقربان یا از حملهٔ عرش بود؛ اما به‌سبب کوتاهی‌ای که در انجام دستور الهی از وی صادر شده بود، بال‌های او شکسته و صدها سال به جزیرهٔ دورافتاده‌ای تبعید شده بود. فطرس از دیدن خیل فراوان ملائکه تعجب می‌کند و سبب آن را از جبرئیل جویا می‌شود. جبرئیل نیز او را از ولادت نوهٔ آخرین پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله مطلع می‌نماید. فطرس ملک از جبرئیل می‌خواهد که او را نزد پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله ببرد تا شاید مورد شفاعت قرار بگیرد. جبرئیل در محضر حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله حاضر می‌شود و پس از عرض تبریک، جریان فطرس را بر پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله عرضه می‌دارد. پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله برای فطرس دعا می‌کند و به او می‌گوید تا بال‌های شکستهٔ خود را به مهد این نوزاد (امام حسین) بمالد. فطرس پس از این کار، بال‌های خود را بازیافته و به جایگاه قبلی خود بازمی‌گردد. او نیز به پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله پیغام می‌دهد که امت تو این فرزند تو را خواهند کشت، (و هدیهٔ من به او این است که هرکه او را زیارت نماید، یا بر وی سلام و درود فرستد، سلام او را ابلاغ خواهم کرد). او درحالی به آسمان بازمی‌گردد که افتخارش این است که آزادشدهٔ حسین است.

چندین مقالهٔ مستقل در پیشینهٔ این موضوع دیده می‌شوند: مقالهٔ «پژوهشی در روایات فطرس ملک» (احسانی‌فر، ۱۳۸۳ش) که نویسنده‌اش بخش کوتاهی را به سند روایات و بخش بیشتری

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

را به بررسی دلالی اختصاص داده، تصریح می‌کند که نصوص مشتمل بر این قضیه بـا عصـمت فرشتگان و تجرد نسبی آنان منافاتی نداشته و از اعتبار سندی لازم برخوردارند. مقالهٔ «نقد دلالـی روایت‌های فطرس ملک» (قاسم احمد، ۱۳۹۲ش)، که مؤلفش ادعا می‌کند عرضهٔ روایت‌هـای فطرس بر قرآن کریم و سنت و قرآن، نشان می‌دهد که این روایات معتبر نبوده و با نصـوص دیگـر در تعارض است. عباس مفید (۱۳۹۸ش) در آخرین مقالهٔ این موضوع بـا عنـوان «اعتبارسـنجی روایات فطرس»، ضمن تقسیم‌بندی اعتبارسنجی روایـات بـه دو رویکـرد متقـدمان و متـأخران، روایات فطرس ملک با رویکرد متقدمان را معتبر برمی‌شمارد. نوشتار دیگـری بـا عنـوان «افسـانهٔ فطرس در تضاد با آموزه‌های قرآنی» (رفیعی، ۱۳۸۴ش) به چاپ رسیده که هرچند مقالهٔ علمـی محسوب نمی‌شود، مطالب قابل توجهی در آن به چشم می‌خورد.[۳]

بر این اساس، سؤال اصلی این نوشتار به شرح ذیل است:

- اعتبار سندی و متنی روایات مربوط به فطـرس ملـک، براسـاس قواعـد علـوم حـدیث چگونه است؟

و سؤالات فرعی آن نیز قرار ذیل است:

۱. کدام مصادر روایی متقدم، روایات مربوط به فطـرس ملـک را نقـل کرده‌انـد؟ و آیـا ایـن روایات در منابع دیگر قراین و شواهدی دارد؟

۲. الفاظ و مفردات مذکور در این روایات ازجمله «جزیره»، «جناح»، «تلکّأ» و... را چگونه باید معنا کرد و آیا این روایات با عصمت فرشتگان که در قرآن تصریح شده، تناقض دارد؟

درمقابل، این فرضیات ارائه می‌شود که روایات ناقل «داستان فطرس ملک»، به‌حـدی فـراوان است که می‌توان برای آن‌ها ادعای استفاضه داشت و بررسی‌ها نشان از آن دارد که شواهد و قراین مختلفی برای این روایات در منابع دیگر وجود دارد؛ اما بـه‌لحـاظ متنـی، الفـاظ مـذکور در ایـن روایات را باید به‌گونه‌ای معنا کرد که مجرد بودن فرشتگان حفظ شود و البته که فهـم صـحیحی از مشخصات فرشتگان، تمامی ایرادات و شبهات گفته‌شده ازجمله تعارض با عصمت فرشـتگان را مرتفع خواهد کرد.

در این نوشتار، ابتدا ضمن نقل فهرست‌وار منابع و مصادر این روایات و بررسی صحت‌وسقم اقوال مختلف در این موضوع، شهرت و صحت منابع ناقل ایـن روایـت و نیـز ادعـای استفاضـهٔ

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

معنوی برای این داستان مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش بعدی این نوشتار، با فهم صحیح از عالم مجردات و دقت در معانی مفردات به‌کاررفته در متون این روایات، نظریات و نتایج مذکور در پژوهش‌ها نقد و بررسی گردیده و درنهایت سعی شده با ذکر نتایج و مقاصد فقه‌الحدیثی، مقصود و مراد ائمه از نقل این داستان پی‌جویی گردد.

۲. بررسی سند روایات

یکی از پژوهشگران معاصر، در بررسی سندی روایات فطرس و در راستای اعتباربخشی سندی به آن‌ها، با ذکر ۱۲ روایت در دو دستهٔ کلی، نتیجه می‌گیرد که نوعی استفاضهٔ اجمالی در نقل این داستان وجود دارد؛ در دستهٔ اول که به‌طور تفصیلی جریان را نقل کرده‌اند، هفت روایت دیده می‌شوند و در دستهٔ دوم که با تلمیح به داستان اشاره شده، دعایی است که در پنج منبع ذکر شده است (احسانی‌فر، ۱۹۸۳ش: ۷۶-۷۹)؛ اما جست‌وجو در جوامع روایی نشان می‌دهد که منابعی که این روایات را نقل کرده‌اند، بیش از این تعداد است. ازطرفی دیگر، روایات مذکور در این پژوهش می‌تواند در یک دسته‌بندی دقیق‌تری ارائه گردد.

پژوهشگری دیگر با بررسی تفصیلی سندی از پنج منبع این روایات به‌طور فهرست‌وار اشاره می‌کند که بزرگان دیگری در تألیفات خود، به خبر داستان فطرس اشاره کرده‌اند (مفید، ۱۳۹۸ش، ۱۳۷-۱۴۰)؛ اما سبب ارائه این تقسیم‌بندی ونیز علت اکتفا به بررسی سند آن پنج روایت و ترک دیگر اخبار، اشاره‌ای نشده است.

در این پژوهش، نکته مهمی بیان شده که باید مورد توجه قرار گیرد و آن اینکه نقل یک حدیث توسط محدثان متقدم، به‌منزلهٔ تأیید اعتبار آن روایت است (مفید، ۱۳۹۸ش: ۱۳۷) و به نظر می‌رسد توجه به این سخن صواب می‌تواند تا حدودی اختلافات مربوط به روش متقدمان و متأخران در اعتبارسنجی حدیث را حل‌وفصل نماید. در واقع شیوهٔ محدثان متقدم شیعه در جمع‌آوری جوامع حدیثی و کیفیت انتخاب روایات، نشان از آن دارد که نقل روایت توسط مشایخ حدیث در اثر خود (به‌ویژه نزد متقدمان)، غالباً معیار و قرینه‌ای برای تأیید اعتبار صحت آن، نزد ایشان محسوب می‌شود؛ چه آنکه اولاً نقل روایات جعلی (و نه روایات ضعیف)، به‌خصوص برای کسی که از ساختگی بودن آن آگاه باشد، اعانه بر گناه محسوب می‌شود و حرام است

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

(مامقانی، ۱۳۸۵ش، ج۱: ۲۹۲؛ نیز ر.ک: مؤدب، ۱۳۷۸ش: ۱۱۳)؛ ثانیاً شیوهٔ محدثان شیعه این بوده که همهٔ روایاتی را که در اختیار داشتند نقل نمی‌کردند، بلکه با معیارهای خاصی، تعداد از آن‌ها را انتخاب و نقل می‌کردند و از نقل اخبار فاقد اعتبار، احتراز و امتناع می‌کردند؛ گاهی هم با وجود معتبر بودن روایت، تأکید داشتند که راوی و طریق نقل آن نیز معتبر و موثق باشد (ر.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۷۲۹)؛ ثالثاً سبب تغییر در معیار اعتبارسنجی روایات، پس از قرن هفتم نزد متأخران، مسئله‌ای که از آن با عنوان «فَقد قراین» یاد می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۱: ۲۴؛ نیز بنگرید مفید، ۱۳۹۸ش: ۱۳۲). این مسئله یعنی اینکه محدثان متقدم شواهد و قراینی داشتند که چه‌بسا اگر این شواهد و قراین نزد محدثان متأخر هم می‌بود، آن‌ها هم حکم به صحت آن روایت می‌دادند.

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که نقل روایت در جوامع حدیثی محدثان ثقه متقدم شیعه، اماره و شاهدی قوی بر صحت آن روایت حداقل ازنظر آن محدث محسوب می‌شود و این مسئلهٔ مهم در اعتبارسنجی این روایت باید مد نظر قرار گیرد. مگر آنکه محدثی خود به عدم صحت روایتی تصریح کرده یا با ادلهٔ دیگری تعارض مستقر داشته باشد و یا در صحت انتساب آن اثر به مؤلف تردیدی قابل توجه وجود داشته باشد.

۲-۱. داستان فطرس ملک در روایات و جوامع حدیثی

منابع متقدمی که روایت و ماجرای فطرس ملک را به‌تفصیل نقل کرده‌اند، به قرار ذیل است:

۱. ***بصائر الدرجات***: مؤلف این کتاب، یعنی محمد بن حسن صفار قمی (ت ۲۹۰ق)، یکی از یاران امام حسن عسکری علیه‌السلام (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۸) و یکی از مشایخ امامیه و از بزرگان حوزهٔ حدیثی قم (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۵۴)، در باب «ما خص الله به الائمة من آل محمد و ولایة الملائکة» از کتاب خود با سند متصل و به‌صورت معنعن روایت فطرس ملک را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۶۸).

دربارهٔ این نقل، چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

اولاً نقل معنعن توسط محدثان شیعه، نشانهٔ تدلیس و اخفای طریق تحمل حدیث نیست، بلکه به‌خاطر عدم ابداع روش‌های تحمل حدیث در آن زمان یا به‌جهت رعایت اختصار، در

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

طبقات بعدی حذف شده است. اقدمین و متقدمین از شیعه، غالباً برای عدم اطاله و حفظ اختصار، به حذف سند اقدام کرده و نقل معنعن دلیل ضعف سند محسوب نمی‌شود (قندهاری: ۱۳۹۲ش).

ثانیاً این منبع هرچند که قدیمی‌ترین منبع در این دسته محسوب می‌شود و در نگاه اول ممکن است مهم‌ترین آن‌ها تلقی گردد، همان‌گونه که دیگر پژوهشگران نیز گفته‌اند، سه راوی در سند این روایت، به‌لحاظ بررسی رجالی، مجهول یا مهمل هستند و نام آن‌ها در کتاب رجالی نیامده است؛ لذا حدیث از لحاظ اعتبار سندی به‌شیوهٔ متأخران، ضعیف محسوب می‌شود. اما باید توجه داشت که این کتاب از منابع متقدمین بوده و نباید روایت را به‌خاطر صرف ضعف سند آن مردود دانست. هرچند که نقل این روایت توسط شخصی همچون صفار می‌تواند دلیلی و اماره‌ای بر صحت آن باشد (ر.ک: مفید، ۱۳۹۸ش: ۱۴۲).

ثالثاً به‌رغم جایگاه علمی صفار قمی و مدح او توسط رجالیون متقدم و متأخر (برای مثال ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ج۱: ۳۵۴؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱۵: ۲۵۷)، تردیدی دربارهٔ اصالت کتاب و صحت انتساب آن به مؤلف به‌طور کلی یا جزئی وجود دارد که اختلافاتی را میان پژوهشگران به وجود آورده است (رحیمی، ۱۳۹۳ش: ۱۰۶-۱۰۷؛ نیز ر.ک: زکی‌زاده رنانی، ۱۳۹۱ش: ۸۶).

این نقل حداقل در چهار کتاب دیگر دیده می‌شود:

سید هاشم بحرانی (ت ۱۱۰۷ق) یکی از محدثان بزرگ متأخر امامیه است که گرایش اخباری‌گری و البته اشراف کامل بر روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام داشته، در کتاب مدینة المعاجز، پس از نقل این روایت این‌گونه می‌نویسد: «و حدیث فطرس متکرر فی الکتب» (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج۳: ۴۳۸)؛ علاوه‌بر ایشان مجلسی در بحار الانوار (۱۴۰۳ق، ج۲۶: ۳۴۰) و عبدالعلی حویزی که معاصر شیخ حر عاملی و استاد نعمت‌الله جزایری بوده (۱۴۱۵ق، ج۴: ۳۴۸) و نیز قمی مشهدی (۱۳۶۷، ج۱۰: ۵۳۳) این روایت را نقل کرده‌اند.

۲. *کامل الزیارات*: ابن‌قولویه قمی (ت ۳۶۷ق) در باب «علم الملائکة بقتل الحسین علیه‌السلام»، این داستان را با سندی متصل و در سه طبقهٔ اول به‌طور سماع و با لفظ «حدثنی» و در دو طبقهٔ

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

آخر به‌صورت «معنعن» از امام صادق‌علیه‌السلام به لفظ «سمعت» نقل می‌کند (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ش: ۶۶).

نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ این تألیف این است که ابن‌قولویه در مقدمهٔ کتاب خود تصریح می‌کند که در این کتاب، به‌جز از ثقات نقل نکرده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ش: ۴). این سخن ابن‌قولویه، اختلاف‌نظری نزد علمای رجال به وجود آورده که این شهادت ایشان، توثیقی برای تمامی راویان کتاب است یا صرفاً شامل مشایخ او می‌شود (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۰). برخی از رجالیون هم این کتاب را یکی از معتبرترین منابع متقدم معرفی نموده و در بخشی از کتاب خود این اقرار را نوعی شهادت بر رجال و راویان کتاب دانسته و اَسناد کامل الزیارات را صحیح دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۲۰: ۶۸). براساس این قاعدهٔ رجالی که رجالیون متأخر هم آن را پذیرفته‌اند، روایت منقول در کامل الزیارات، حتی براساس شیوهٔ اعتبارسنجی متأخران، ازجمله روایات صحیح محسوب خواهند شد. اما پژوهشگران این موضوع به این نکته و قاعدهٔ مهم رجالی توجه نکرده و به آن اشاره‌ای نکرده‌اند (رک: مفید، ۱۳۹۸ش: ۱۴۳-۱۴۶؛ رفیعی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۰؛ احسانی‌فر، ۱۳۸۳ش: ۷۹).

۳. ***الأمالی***: شیخ صدوق (ت ۳۸۱ق) در مجلس بیست‌وهشتم، این داستان را با سند ذیل نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يحْيى الْعَطَّارُ قال حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يحْيى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِي قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَبَّاحٍ الْمُزَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شُعَيب الْمِيثَمِي قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام يقُولُ ...» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ق: ۱۳۸).

ابن‌بابویه قمی این روایت را در سه طبقه از پنج طبقهٔ آن به‌صورت سماع و با لفظ «حدثنا» نقل کرده و این شیوه، وجه قوت سند محسوب می‌شود.

یکی از نویسندگان معاصر، در بررسی سندی این روایت، به‌خاطر واقفی دانستن راوی اول، یعنی ابراهیم بن شعیب، کل سند را ضعیف و غیرقابل استناد دانسته است (رفیعی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۰)؛ اما این ادعا به دلایلی مردود و قابل نقد است، زیرا:

اولاً شیخ صدوق از متقدمین بوده و همان‌گونه که گذشت، اعتبارسنجی سندی منقولات ایشان، باید با روش متقدمین مورد بررسی قرار گیرد.

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

ثانیاً خوئی در معجم الرجال می‌نویسد: ابراهیم بن شعیب از اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام، با ابراهیم بن شعیب از اصحاب امام کاظم‌علیه‌السلام که واقفی است، دو راوی متفاوت‌اند (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۲۳۲-۲۳۴).

ثالثاً ابراهیم بن شعیب از امام صادق‌علیه‌السلام در سلسله سند ابن‌قولویه قرار دارد (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ش: ۶۶) و با توجه به آنچه از علم رجال دربارهٔ کامل الزیارات ابن‌قولویه گذشت، راوی یا روایت توثیق خواهد شد.

نص این نقل بیش از نقل‌های دیگر در منابع متقدم و متأخر باز نقل شده و این مسئله نشانه‌ای بر صحت و اعتماد محدثان بر آن محسوب می‌شود. مهم‌ترین منابعی که این روایت را نقل کرده‌اند، به شرح ذیل است:

- روضة الواعظین و بصیرة المتعظین: محمد بن احمد فتال نیشابوری (ت ۵۰۸ق)، روایت امالی را با حذف سند نقل می‌کند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج۱: ۱۵۵). اما حذف سند در این کتاب با توجه به نکات ذیل قابل جبران است؛ اولاً علت حذف اسناد از روایات، شیوع و شهرت روایات آن است؛ ثانیاً مؤلف در مقدمه، روایات منقول در کتاب را تأیید و تصریح می‌کند که از روایات حشویه نیست و نباید در نگاه اولیه و به‌خاطر نفهمیدن برخی یا قسمتی از آن روایات، آن‌ها را رد کرد (همان، ج۱: ۱-۲)؛ ثالثاً این روایت قبل از وی توسط شیخ صدوق با سند کامل نقل شده است.

- المناقب: ابن‌شهرآشوب (ت ۵۸۸ق). مؤلف در ادامهٔ داستان زائده‌ای از ابن‌عباس نقل می‌کند و می‌نویسد: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَالْمَلَكُ لَيسَ يعْرَفُ فِی الْجَنَّةِ إِلَّا بِأَنْ يقَالَ هَذَا مَوْلَی الْحُسَينِ بْنِ عَلِی‌علیه‌السلام» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج۴: ۷۴).

- الثاقب فی المناقب: محمد بن حمزه طوسی (قرن ششم)، روایت شیخ صدوق را فقط با ذکر راوی اول آن، یعنی ابراهیم بن شعیب میثمی از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند (ابن‌حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق: ۳۳۸).

- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل: شیخ حسین نوری (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۰: ۴۱۰).

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

- بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۳: ۲۴۳) و عوالم العلوم والمعارف (بحرانی اصفهانی، ۱۳۶۳، ج۱۷: ۱۷).

۴. ***مناقب آل ابی طالب***: ابن‌شهرآشوب (ت ۵۸۸ق)، پس از نقل روایت شیخ صدوق و اشاره به نام فطرس در کتاب المصباح شیخ طوسی، از کتاب المسألة الباهرة فی تفضیل الزهراء الطاهرة از ابی‌محمد الحسن بن طاهر قائنی هاشمی روایتی نقل می‌کند که خداوند متعال فطرس را بین عذاب دنیوی و اخروی مخیر نمود، او هم عذاب دنیوی را انتخاب کرد و... (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج۴: ۷۴ و ۷۵). اما گویندهٔ این نقل مشخص نیست از معصوم است یا غیرمعصوم و ثانیاً متن آن با نقل‌های مشهور متفاوت است.

۵. ***دلائل الإمامة***: محمد بن جریر طبری (ت قرن ۵) این روایت را به‌صورت سماع در سه طبقهٔ اول و با یک تعلیق در انتهای سند از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند (طبری، ۱۴۱۳ق: ۱۹۰).

نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ این نقل، این است که در تاریخ سه شخصیت مختلف با نام محمد بن جریر طبری ذکر شده‌اند:

۱. محمد بن جریر بن یزید طبری، مورخ معروف سنی‌مذهب قرن سوم (ت ۳۱۰ق)؛

۲. محمد بن جریر بن رستم طبری آملی، عالم شیعی‌مذهب و معاصر شیخ کلینی و مؤلف کتاب المسترشد فی الامامة (ت ۳۲۹ق)؛

۳. محمد بن جریر بن رستم طبری آملی، معاصر شیخ طوسی و نجاشی و صاحب کتاب دلائل الامامة و نوادر المعجزات است. برخی از علما برای تمییز دو عالم شیعی، صفت کبیر را برای شخص دوم و صغیر را برای این شخص به کار برده‌اند (کعبی، ۱۴۲۵ق: ۷۱-۷۲؛ طبری، ۱۴۱۳ق، مقدمهٔ کتاب: ۲۹).

۶. ***بشارة المصطفی لشیعة المرتضی***: عمادالدین، محمد بن علی طبری آملی (ت ۵۵۳ق)، از امام رضا علیه‌السلام از پدرانش از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت داستان فطرس را نقل کرده و آغاز روایت چنین است: «كَانَ مَلَكُ اَلْكَرُوبِيينَ يقَالُ لَهُ فُطْرُسُ» (طبری آملی، ۱۳۸۳ق: ۲۱۹). این روایت نیز هرچند که همانند دیگر روایات این کتاب با سند کامل نقل نشده، توجه به چند نکته می‌تواند تا حدودی این نقص سندی را جبران نماید. اولاً نویسندهٔ آن از علمای متقدم و ثقهٔ امامیه محسوب می‌شود؛ ثانیاً نویسنده در مقدمهٔ کتاب، روایات را تأیید و آن‌ها را مسند و به نقل از مشایخ و ثقات

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

معرفی کرده، می‌نویسد: «ولا أذکر فیه إلا المسند من الأخبار عن المشایخ الکبار و الثقات الأخیار» (طبری آملی، ۱۳۸۳ق: ۱).

۷. ***مستطرفات السرائر:*** ابن‌ادریس حلی (ت ۵۹۸ق) در آخرین باب کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی که به مستطرفات السرائر معروف شده، در بخش مستطرفات جامع بزنطی روایت فطرس ملک را با سه سند مختلف این‌گونه نقل می‌کند: «وَ عَنْهُ عَنْ عَنَانٍ مَوْلَى سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيهِ السَّلاَمُ وَ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيهِ السَّلاَمُ قَالَ وَ ذَكَرَهُ غَيرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳: ۵۸۰).

دربارهٔ این روایت چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

اول آنکه سند این روایت، مرسل است، چون ابن‌ادریس حلی نمی‌تواند به‌طور مستقیم از بزنطی نقل کند. اما بعید نیست که ایشان این روایت را به‌صورت وجاده‌ای از بزنطی نقل کرده و ایشان این روایت را در اصول موجود آن زمان یا منابع دیگر دیده باشد.

دوم آنکه بزنطی از مشایخ ثقات و از اصحاب اجماع است و بنا بر مبنای رجالی مقبول نزد علمای رجال، ادامهٔ سند، نیز معتبر و یا رجال آن از ثقات خواهند بود؛ لذا متن روایت صحیح و معتبر شمرده می‌شود.

سوم آنکه گفته می‌شود ابن‌ادریس قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده[۴] (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱۵: ۶۴) و چه‌بسا نقل با سه سند مختلف نیز نشانه‌ای این ادعا باشد؛ لذا می‌توان گفت نقل این روایت توسط ابن‌ادریس نشان می‌دهد که این خبر، ازنظر ایشان اعتباری بالاتر از خبر واحد داشته است.

چهارم آنکه جملهٔ «ذکره غیر واحد من اصحابنا» در سند آن نشان می‌دهد که این خبر در زمان اصحاب ائمه علیهم‌السلام مشهور و کثیرالنقل و مستفیض بوده است.

۲-۲. شواهد و قراین صحت داستان فطرس

برخی از علمای متقدم، داستان فطرس ملک را نه به‌صورت یک روایت با سند کامل، بلکه با توجه به نوع و انگیزهٔ تألیف، به‌عنوان یک خبر و گاهی بدون استناد به معصوم نقل کرده‌اند. این شیوه از نقل، هرچند که از لحاظ علم حدیث یک روایت مستند از قول معصوم محسوب

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

نمی‌شود، می‌توان آن‌ها به‌عنوان شاهدی بر صحت و شهرت روایات این داستان دانست. در این صورت، روایات داستان فطرس ملک محفوف به شواهد و قراین خواهند بود.

۲-۲-۱. اخبار و روایات فطرس در جوامع روایی

مهم‌ترین منابعی که این داستان را بدین شکل نقل کرده‌اند، به قرار ذیل است:

۱. ***اختیار معرفة الرجال:*** کشی با سندی متصل، جریانی از محمد بن سنان با امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند که در آن از فطرس سخن به میان آمده و راوی از او می‌پرسد: جریان فطرس چیست؟ محمد بن سنان خود داستان فطرس ملک را برای او نقل می‌کند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۸۳-۵۸۲). علامه مجلسی در بحار الانوار نیز این روایت را بازنقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۰: ۶۶). اما این نقل سخن راوی است و به امام معصوم مستند نشده است.

۲. ***الخرائج و الجرائح***: سعید بن عبدالله قطب‌الدین راوندی (ت ۵۷۳ق)، محدث، فقیه و متکلم معروف شیعی، در این اثر خود در باب معجزات امام حسین علیه‌السلام این داستان را نقل کرده است (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج۱: ۲۵۲). شایان ذکر است که بسیاری از علما و محدثان شیعه و برخی از علمای اهل‌سنت، این کتاب مورد اعتماد دانسته و از آن نقل کرده‌اند (ر.ک: همان، ج۱: ۱۱، مقدمهٔ تحقیق). شیخ حر عاملی (ت ۱۱۰۴ق) در اثبات الهداة پس از نقل این خبر از الخرائج و الجرائح می‌نویسد: «و قد روی حدیث فطرس أکثر المحدثین فی کتبهم» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۴: ۴۵). بدون تردید شهادت شیخ حر، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین محدثین تاریخ تشیع، دلیلی بر شهرت و کثرت نقل این داستان نزد محدثین است و نباید به‌سادگی از آن گذشت. این خبر در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج۴۴: ۱۸۲) و عوالم العلوم (بحرانی اصفهانی، ۱۳۶۳، ج۱۷: ۴۷) نیز نقل شده است.

۳. ***اثبات الوصیة***: علی بن حسین مسعودی (ت ۳۴۶ق) صاحب مروج الذهب بیشتر به‌عنوان یک مورخ شهرت دارد، اما ازاین‌رو که وی امامی و ثقه بوده و رجالیون او را مدح و محدثین از وی نقل کرده‌اند و نیز متن آن بسیار شبیه نقل کامل الزیارات و أمالی شیخ

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

صدوق است، این نقل می‌تواند به‌عنوان قرینه و شاهدی بر صحت نقل‌های دیگر معرفی گردد (مسعودی، ۱۴۲۶ ق: ۱۶۴).

٤. ***عیون المعجزات***: حسین بن عبدالوهاب شعرانی، از محدثان و علمای قرن پنجم هجری که مشایخ او با برخی از مشایخ سیدرضی و شریف مرتضی مشترک بوده، این داستان را نقل می‌کند (شعرانی، بی‌تا: ۶۸). این کتاب ازجمله کتاب‌های معجزه‌نگاری قرن پنجم است و با انگیزهٔ اثبات امامت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام تألیف شده و مورد توجه محدثانی چون علامه مجلسی، سید هاشم بحرانی و شیخ حر عاملی قرار گرفته و از آن نقل کرده‌اند (شعرانی، بی‌تا: ۳ مقدمه کتاب). مؤلف گاهی به راویان خود اشاره کرده، اما همواره مقید به ذکر سلسلهٔ اسناد در همهٔ روایات نیست.

٥. ***الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم***: علی بن محمد نباطی عاملی (ت ۸۷۷ق) که از متکلمان امامی مذهب قرن نهم بوده و تألیفات متعددی دارد که مشهورترین آن‌ها همین کتاب است که روایت فطرس نیز در آن ذکر شده است (نباطی عاملی، ۱۳۸۴، ج۲: ۱۷۹). این اثر به‌خاطر کثرت منابع و حسن تألیف، مورد مدح و تأیید علمای مختلف همچون شهاب‌الدین مرعشی نجفی و آقابزرگ تهرانی قرار گرفته است (نباطی عاملی، ۱۳۸۴، ج۱: ۳ و ج۲: ۳).

۲-۲-۲. نام فطرس در ادعیهٔ مأثور

شیخ الطائفه (ت ۴۶۰ق) در یکی از مشهورترین و معتبرترین کتب ادعیه، یعنی مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، از قاسم بن علاء همدانی، وکیل امام حسن عسکری علیه‌السلام، برای روز سوم شعبان دعایی نقل می‌کند که در بخشی از آن چنین آمده است: «وَ عَاذَ فُطْرُسَ بِمَهْدِهِ فَنَحْنُ عَائِذُونَ بِقَبْرِهِ مِنْ بَعْدِهِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج۲: ۸۶۲). محدثان و مؤلفان کتب ادعیه، پس از شیخ طوسی نیز در آثار خود این دعا را ثبت و ضبط کرده‌اند: ابن‌مشهدی (ت ۶۱۰ق) در المزار الکبیر (۱۴۱۹ق: ۳۳۹)، ابن‌طاووس (ت ۶۶۴ق) در اقبال الاعمال (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۶۹۰)، شیخ عزالدین حسن بن سلیمان حلی (ت قرن هشتم) در مختصر البصائر[5] با سند خود به نقل از شیخ

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

طوسی (حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۳۶)، کفعمی در المصباح (کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۵۴۴) و در البلد الامین (بی‌تا، ج۱: ۱۸۵) و علامه مجلسی در زاد المعاد (۱۴۲۳ق، ج۱: ۵۱).

این دعا به‌طور تلمیحی و ضمنی بر وجود این فرشته و صحت داستان او دلالت دارد.

۲-۲-۳. اشعار و شواهدی دیگر

شواهدی دیگری، اعم از روایات و شعر، وجود دارند که می‌توانند به‌عنوان شاهدی بر صحت روایات فطرس ملک مورد استفاده قرار گیرند. روایاتی دربارهٔ فرشتگانی با نام‌های صلصائیل و دردائیل نقل شده که جریانی مشابه با فطرس ملک داشتند (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۱: ۲۸۴-۲۸۲ و نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج۴۳: ۲۴۸ و ۲۵۹؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج۳: ۳۲؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج۲: ۱۸۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج۷: ۴۲۰) و برخی گفته‌اند که نام دیگر فطرس، صلصائیل است.

علامه امینی نیز در کتاب الغدیر، شعری از علی بن حماد عبدی، از شعرای قرن چهارم نقل کرده: «فیك من لاذ فطرس فترقّی/ بجناحی رضاً و کان حسیرا» (امینی، ۱۹۷۷م، ج۷: ۲۶۳).

و نیز از شاعر دیگری این‌گونه نقل شده: «بمهدك آیات ظهرن لفطرس/ وآیة عیسی أن تکلم فی المهد» (شبر، ۱۹۸۸م، ج۹: ۶۹).

این بخش از اخبار، بدین شکل و با این دید، مورد توجه پژوهشگران این موضوع قرار نگرفته و برخی هیچ‌گونه اشاره‌ای به آن نداشته‌اند (احسانی‌فر، ۱۳۸۳ش: ۷۶-۷۹) و برخی دیگر تعدادی آن‌ها را ذکر کرده، اما به فایده و نقش آن‌ها اشاره نکرده‌اند (مفید، ۱۳۹۸ش: ۱۳۹).

۲-۳. نتیجه‌گیری در اعتبار سندی روایات داستان فطرس

در پایان این بخش، نکات ذیل به‌عنوان نتیجه قابل ذکر است:

اولاً روایات مربوط به داستان فطرس ملک، حداقل در ۷ منبع اصلی و ۱۵ مصدر از جوامع حدیثی متقدم و نیز ۱۱ منبع متأخر نقل شده است. این روایات در منابع دیگر شواهد و قراین مختلف و متعددی دارد که آن‌ها را محفوف به قراین جلوه می‌دهد. روایات دیگر، دعای مأثور از امام عسکری علیه‌السلام و اشعار مختلف ازجمله مؤیدات این داستان محسوب می‌شوند. این حجم از نقل، نشان می‌دهد که نام و داستان فطرس ملک، بیش از ادعای برخی پژوهشگران (قاسم احمد،

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

۱۳۹۲ش: ۱۰۸)، در روایات مختلف و با اسانید صحیح و طرق متعدد و در منابع معتبر متقدم نقل شده و مورد اعتماد محدثان متأخر نیز قرار گرفته است. درمقابل، سخن محققانی که این روایات را در حد استفاضه معنوی دانسته‌اند (احسانی‌فر، ۱۳۸۳ش: ۸۰)، صحیح و قابل اثبات است.

ثانیاً برخی از محدثان متقدم و متأخر ازجمله ابن‌ادریس حلی و شیخ حر عاملی، به کثرت نقل و شهرت این روایات، تصریح کرده‌اند. ازاین‌رو می‌توان گفت شهرت، کثرت نقل و استفاضه این داستان به‌طور محصل و نیز منقول ثابت شده است.

ثالثاً این سخن که چون ازنظر زمانی بصائر الدرجات اولین و قدیمی‌ترین منبع از این روایات است و قبل از آن حتی در کافی هم نقل نشده، پس احتمالاً این کتاب مبنای نقل در روایت‌های بعدی بوده (قاسم احمد، ۱۳۹۲ش: ۱۰۶)، سخن ناصوابی است؛ چون بسیار پرواضح است که الکافی فقط یکی از مصادر روایی است و نبود روایت در آن، دلیلی بر عدم صحت آن یا فقدان در جوامع حدیثی دیگر نیست. علاوه‌بر آن، روایت پیامبر اکرمﷺ، با اسناد مختلف و متعدد از چندین امام معصوم نقل شده و بصائر الدرجات، تنها مصدر آن محسوب نمی‌شود.

۳. بررسی متنی روایات فطرس ملک

قبل از بررسی اعتبار دلالی این روایات و نقد اقوال پژوهشگران در این موضوع، باید دو نکته را به‌عنوان مقدمه یادآور شد:

نکتهٔ اول اینکه معرّب بودن واژهٔ فطرس از «پطرس» یا «پیتر» یونانی و لاتینی، دلیلی بر وجود این داستان در افسانه‌های و اساطیر رم و یونان نیست (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۳)؛ زیرا اولاً بر فرض صحت ریشه این واژه، این ادعا صرفاً یک احتمال است و برای اثبات نیاز به دلیل دارد که هیچ دلیلی برای آن ذکر نشده است؛ ثانیاً هیچ‌یک از محققان، وجود لفظ معرب در متون دینی را دلیلی بر افسانه‌ای بودن آن ندانسته‌اند، چه آنکه الفاظ متعددی در آیات قرآن (ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۱م، ج۱: ۴۲۵، نوع ۳۸)، به‌ویژه نام فرشتگان معرّب دانسته شده (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج۳: ۲۴۰)؛ اما استفاده از آن الفاظ در قرآن کریم، هرگز دلیلی بر اخذ آن‌ها از اساطیر نبوده و نیست.

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

دوم آنکه گفته شده پیامبر اکرمﷺ می‌دانست که سرنوشت امت او و یاران امام حسینؑ چه خواهد شد و نیازی به آگاهی دادن فطرس نداشت (رفیعی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۳)؛ اما پرواضح است که گفتن فطرس ملک به پیامبر اکرمﷺ، دلیلی بر عدم آگاهی ایشان نیست، همچنان‌که اِخبار وی‌ﷺ توسط جبرئیل، دلیلی بر عدم آگاهی ایشان نیست؛ چه آنکه او معلم جبرئیل بود و نیز گماشتن فرشتگانی برای ثبت و ضبط اعمال بندگان، دلیلی عدم آگاهی خداوند متعال نیست. ازآن‌گذشته در متن روایت ذکر نشده که پیامبر نمی‌دانسته، بلکه نقل شده که فطرس به او خبر می‌دهد.

۳-۱. معنای مفردات روایت

باید توجه داشت که براساس تعالیم دینی، فرشتگان از موجودات مجرد هستند و عالم آن‌ها کاملاً فرامادی و متافیزیکی است؛ ازاین‌رو الفاظ مذکور در متن این روایات، باید به‌گونه‌ای معنا شوند که رنگ و بوی مادی نگیرند و جنبهٔ غیرمادی بودن آن‌ها حفظ شود. الفاظی همانند جناح، هبوط، جزیره، دَم و حتی زمان مذکور در این روایات، یا از باب تشبیه معقولات به محسوسات است که برای درک بهتر و تقریب به ذهن حقایق غیرمادی، از تشبیه آن‌ها به مادیات و محسوسات استفاده شده، یا تسمیهٔ یک شیء براساس غایت و حقیقت وجودی آن است و به‌کارگیری الفاظ به مصادیق مادی و جسمانی محدود نمی‌شود و شامل مصادیق غیرمادی و روحانی آن نیز خواهد بود و اصولاً اساس آن الفاظ همان معانی روحانی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۳۲، مقدمهٔ چهارم). به عبارت دیگر، توصیف این حقایق غیرمادی با زبان حال صورت گرفته و نه زبان قال.

با توجه به این نکته باید گفت سخن برخی از نویسندگان مبنی‌بر اینکه «اگر فرض کنیم جبرئیل از مکانی خارج از کرهٔ زمین بر خانهٔ فاطمهؑ و علیؑ فرود بیاید، طبیعی آن است که مسیری مستقیم از بالا به پایین طی کند، نه اینکه نخست مسیری مستقیم را از بالا به پایین طی کند، آن‌گاه مسیری افقی به سطح زمین بپیماید تا به خانهٔ مورد نظر برسد» (رفیعی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۲؛ نیز ر.ک: قاسم احمد، ۱۳۹۲ش: ۱۲۳) ناشی از مادی‌انگاری عالم فرشتگان است، چه آنکه منظور از حرکت ملائکه و بالا و پایین رفتن در این نصوص، عالم بالا و پایین است و اصولاً مسیر آن‌ها بالا و پایین و افقی و عمودی نیست که چنین شبهه‌ای وارد باشد و چه‌بسا باید همانند

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

آنچه دربارۀ نزول حقیقت قرآن به الفاظ گفته شده (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۱۵) دربارۀ نزول ملائکه نیز صادق باشد.

لفظ «جزیره» در این نصوص را نباید مکان خاصی روی کرۀ زمین بپنداریم، چه اینکه مجردات در زمان و مکان نمی‌گنجند. لفظ جزیره در لغت از مادۀ جزر گرفته شده (در مقابل مد) و در اصطلاح به سرزمینی گفته می‌شود که در وسط دریا بالا آمده و آب از آن پایین‌تر آمده و به‌خاطر انقطاع از زمین به این نام خوانده می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۴: ۱۳۳). ازاین‌رو به نظر می‌رسد که استفاده از این لفظ در این روایات، برای تأکید بر دورافتادگی و انقطاع آن از دیگران باشد؛ لذا روایت را باید این‌گونه معنا کرد که خداوند متعال، این فرشته را از جایگاه خود، دور کرد و از بقیۀ فرشتگان تبعید نمود، نه اینکه ضرورتاً او را در یکی از جزیره‌های زمینی جای داده باشد.

جناح و جمع آن اجنحه برای پرنده و در لغت به‌معنای بال پرواز و به‌منزلۀ دست برای انسان است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۴۲۸). این لفظ در قرآن کریم به این معنا برای پرندگان (انعام: ۳۸) و در جای دیگری برای فرشتگان به کار رفته است (فاطر: ۱). اما مفسران و محققان تصریح کرده‌اند که این لفظ برای فرشته به‌معنای ابزار یا عضوی برای پرواز و بالا و پایین رفتن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۷: ۷؛ کرباسی، ۲۰۰۲م، ج۱: ۱۶۷). همانند آنچه را به جعفر پسرعموی پیامبر اکرمﷺ داده شد و براساس آن به طیار نامیده شد؛ لذا باید آن را به‌معنای وسیله و یا قدرت پرواز دانست (کرباسی، ۲۰۰۲م، ج۱: ۱۶۷).

بدین‌ترتیب الفاظی همانند پر و خون که در روایت بصائر الدرجات (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۶۸) به کار رفته نیز معنای درستی خواهند یافت. پر دار شدن بال‌ها و جاری شدن خون در آن، کنایه از بازگشتن قدرت پرواز به بال‌هاست؛ لذا این سخن که روییدن بال و جاری شدن خون از بال‌های فطرس، حاصل تصور بعدی جسمانی برای ملائکه است (ر.ک: قاسم احمد، ۱۳۹۲ش: ۱۰۹)، صحیح نخواهد بود، چه اینکه اگر چنین است، بال داشتن فرشتگان نیز حاصل جسم‌انگاری آن‌هاست، حال‌آنکه بال در قرآن کریم صراحتاً به ملائکه نسبت داده شده است. در واقع همان‌گونه که براساس تعالیم دینی، الفاظی همانند لوح، قلم، عرش، ید و نیز بال برای فرشتگان، معانی غیرمادی پیدا کردند، پر و خون در این روایت را نیز باید به‌گونه‌ای معنا کرد که غیرمادی و فرامادی بودن آن‌ها حفظ شود.

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

ناگفته نماند که زمان به‌کاررفته برای موجودات مجرد نیز زمان زمینی و دنیوی نیست که براساس گردش زمین و سال و روز و ساعت و دقیقه محاسبه گردد. در واقع همان‌گونه که در قرآن کریم بارها تصریح شده، زمان برای خداوند (و عالم غیرمادی، ازجمله فرشتگان و حتی انسان پس از تجرد) قابل‌مقایسه با زمان دنیا نیست (ر.ک: سجده: ۵ و معارج: ۴) و توجه به این نکته، اختلاف زمان مذکور در متن روایات را حل خواهد کرد. چه آنکه منظور از سال در این روایات، ۳۶۵ روز نیست که اختلاف در آن قدحی بر روایات وارد شود، بلکه چه‌بسا منظور از آن فراوانی و کثرت باشد، لذا برای بیان این مدت، در روایتی در اثبات الوصیة پانصد سال و در روایت دیگری در کامل الزیارات ششصد سال و در امالی صدوق، هفتصد سال تعبیر شده و این اختلاف در تعبیر زمان مجردات در نصوص دیگر نیز دیده می‌شود.

۳-۲. شبههٔ معصیت ملائکه

مهم‌ترین شبهه‌ای که در این موضوع مطرح شده، مسئلهٔ سازگاری این داستان با مسئلهٔ عصمت فرشتگان است. اگر براساس آیات قرآن کریم، فرشتگان، بندگان گرامی خداوند هستند که فرمان‌بردار اویند (انبیاء: ۲۶ و ۲۷) و هرگز از فرمانش مخالفت نمی‌کنند (نحل: ۵۰؛ تحریم: ۶) و در واقع اختیاری ندارند که گناه و معصیت کنند، فطرس چگونه توانسته از دستور خداوند نافرمانی کند؟! و اگر وی نافرمانی نکرده و گناهی از او صادر نشده، چرا خداوند او را تنبیه و مجازات کرد؟

قبل از ذکر پاسخ‌های مربوط به این شبهه، لازم است گفته شود که در این بخش، در اغلب روایات و مصادر ازجمله امالی و کامل الزیارات و الخرائج والمناقب لفظ «أبطأ» ذکر شده، اما در السرائر لفظ «تلکأ» و در بصائر الدرجات لفظ «أبی» به کار رفته است. اما باید توجه داشت که این اختلاف، نه یک اضطراب (قاسم احمد، ۱۳۹۲ش: ۱۰۹) یا تدلیس، بلکه ناشی از تعدد روایات و یا همان‌گونه که گذشت، احتمال نقل به معنا در آن دارد و تأثیری در صحت نقل و روایت نخواهد داشت و همان‌گونه که گفته خواهد شد، همهٔ الفاظ حتی لفظ استفاده‌شده در بصائر الدرجات نیز می‌تواند صحیح باشد.

برخی از پژوهشگران برای حل مشکل عصیان و تنبیه فرشتگان، آن‌ها را موجوداتی مختار و دارای اراده دانسته و با استناد به قرآن کریم (صافات: ۱۶۴)، آن‌ها را در مرتبه و درجات مختلفی دانسته و این‌گونه تعبیر می‌کند که ملائکه هرچند که معصوم از گناه هستند، هریک جایگاه و مقام

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

خاصی دارند و این مقام با توجه به علم و معرفت و تلاش آن‌ها برای نیل به این مقامات حاصل شده، لذا چنانچه از برخی از آن‌ها در تلاش خود تقصیری سر زند، برخی از ویژگی‌های خود را از دست خواهد داد (عاملی، ۱۴۳۵ق، ج۲: ۱۹۴). در واقع آن‌ها در قبال کاری که به آن علم ندارند، معصوم نیستند؛ لذا ممکن است همانند داستان آفرینش انسان، به‌خاطر جهل آن‌ها بر توانایی انسان، اعتراضی نمایند و اشتباهی از آن‌ها سرزند (همان، ج۱: ۱۱۳). برای مثال معلمی که در مدرسه‌ای درس می‌دهد، اگر پس از مدتی مشکلی پیدا نماید یا دچار فراموشی شود، مدرسه از او بی‌نیاز می‌شود؛ این بی‌نیازی عقوبتی برای او محسوب نمی‌شود، چون او معصیتی نکرده، اما اجر و پاداشی هم نصیب او نمی‌شود. وضعیت فطرس هم چنین بوده است؛ شکستن بال او به‌مثابهٔ عقوبت بر گناه کافرانه نیست، بلکه به‌معنای فقدان توانایی انجام کاری است که به آن گمارده شده بود (همان، ج۱: ۱۰۹-۱۱۲). برخی دیگر از پژوهشگران، این سستی در انجام امور محوله را نه معصیت بلکه ترک اولی دانسته و تحت عنوان «گناه منزلتی» از آن یاد کرده که منافی عصمت هم نیست (احسانی‌فر، ۱۳۸۳ش: ۷۳).

مرتضی مطهری نیز ضمن اقرار به وجود اختلاف درجات ملائکه، احتمال داده که تمرد فرشتگان و درنتیجهٔ تنبیه آن‌ها، به دسته‌ای از ملائکه که در اخبار و روایات، به آن‌ها «ملائکهٔ زمینی» گفته شده و به انسان شباهت زیادی دارند، مربوط می‌شود. یعنی آن‌ها تکلیف می‌پذیرند و احیاناً تمرد می‌کنند (مطهری، ۱۴۰۰ش: ۳۰۸). اما این پاسخ، با نصوص دیگری که وجود شهوت و امکان معصیت برای ملائکه را به‌صراحت رد می‌کند (رک: تحریم: ۶، انبیاء: ۲۶ و ر.ک: ابن‌بابویه، بی‌تا، ج۱: ۴)، در تعارض است. ایشان در جای دیگری داستان فطرس ملک را سمبلیک دانسته، می‌گوید: این داستان، رمزی است از برکت وجود سیدالشهدا علیه‌السلام که بال‌شکسته‌ها با تماس به او صاحب بال‌وپر می‌شوند. افراد و ملت‌ها اگر به‌راستی خود را به گهوارهٔ حسینی بمالند، از جزایر دورافتاده رهایی می‌یابند و آزاد می‌شوند (مطهری، بی‌تا، ج۲: ۱۴۸).

اما بررسی نصوص دینی نشان می‌دهد که گاهی در توصیف تکوینیات از لسان تشریع استفاده شده و با امر و نهی تشریعی آن‌ها را مخاطب قرار داده؛ یعنی خداوند متعال و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام در برخی از سخنان خود، برای مخلوقاتی که فاقد اختیارند، اختیار فرض کرده و برخلاف خلقت و تکوین آن‌ها، امکان اطاعت و عصیان برای تصور کرده‌اند، تا یک حکمت یا آموزه‌ای مهم را برای انسان بیان کنند. این شیوه از بیان در قرآن کریم و روایات متعددی دیده

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

می‌شود. برای مثال در قرآن کریم، می‌توان به آیهٔ ۴۱ سورهٔ فصلت استشهاد کرد که خداوند متعال برای آسمان و زمین که در خلقت تابع «**كُنْ فَيَكونُ**» (بقره: ۱۱۷) ارادهٔ الهی هستند، با عبارت «طائع» یاد کرد، حال‌آنکه آن‌ها موجوداتی غیرمختار بوده و چاره‌ای جز اطاعت نداشتند؛ یا در آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب، بار سنگین امانت را به آسمان‌ها و زمین عرضه شده و آن‌ها از تحمل آن سر باز زده و امتناع کردند (احزاب: ۷۲) و شاید واضح‌ترین شاهد مثال این مسئله آیهٔ ۷۷ سورهٔ کهف باشد که خداوند دربارهٔ دیوار می‌فرماید: «**جِدَارًا يرِيدُ أَن ينقَضَّ**»، گویی که اراده‌ای دارد و به اختیار خود فرومی‌ریزد. در روایات هم موارد متعددی وجود دارد که می‌توان به‌عنوان شاهد مثال برای این مسئله ذکر کرد، عرضهٔ ولایت امام علی‌علیه‌السلام و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام به حیوانات یا حتی بر زمین که برخی مؤمن و برخی کافر شده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱: ۴۷)، روایاتی دربارهٔ شترانی که سه یا هفت سال در طریق حج به کار گرفته شده (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ، ج۲: ۲۹۳) یا حیواناتی که در میدان جهاد همراه مجاهدان بوده‌اند (کلینی،۱۳۶۳ش، ج۵: ۳) وارد بهشت می‌شوند نمونهٔ بارز از این باب است. بدین‌ترتیب و با این نگرش لفظ «أبَی» در روایت بصائر الدرجات نیز که برخی از پژوهشگران به‌خاطر این لفظ، آن روایت را تضعیف کرده‌اند، نیز مقبول و معنای درستی پیدا خواهد کرد؛ چه اینکه امر و نهی تشریعی برای فرشتگان معنایی نداشته و تکالیف آن‌ها تکوینی و لازم‌الاجراست. درنتیجه جزا و پاداش و ثواب و عقاب هم برای آن‌ها وجود نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۹: ۳۳۵) و این نوع از بیان، برای عبرت انسان‌های مختار گفته شده که بدانند مقربان درگاه الهی، وظایف سنگین‌تری داشته و با کوچک‌ترین تخطی ممکن است از مقام خود تنزل یابند و مستحق عذاب شوند که حسنات الابرار سیئات المقربین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۵: ۲۰۵) است.

۳-۳. نتایج فقه‌الحدیثی

دربارهٔ معنا و مفهوم مترتب بر این روایات و نتایجی حاصل از آن باید گفت همان‌گونه که اغلب جوامع روایی، این داستان را در باب فضایل و مناقب امام حسین‌علیه‌السلام ذکر کرده‌اند، هدف کلی از این روایات، نشان دادن فضیلت و عظمت و جایگاه امام حسین‌علیه‌السلام از بدو تولد، نزد خداوند متعال است و اینکه شفاعت ایشان در دنیا و آخرت قبول درگاه احدیت قرار می‌گیرد و شاهد مثال این حقیقت، همان‌گونه که امام حسن عسکری‌علیه‌السلام در دعای خود فرمودند، فطرس ملک است. علاوه‌بر آن، از روایات امالی و کامل الزیارات، می‌توان نتیجه گرفت که زیارت و سلام بر امام

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

حسین‌علیه‌السلام، نزد خداوند متعال بسیار ارزشمند و حائز اهمیت است، چه اینکه «علاوه‌بر علم امام بما کان و بما یکون»، خداوند متعال فرشته (و یا فرشتگانی) را موکل کرده که برای زائران امام حسین‌علیه‌السلام دعا کنند و سلام آن‌ها را به وی ابلاغ نمایند.

یکی از پژوهشگران معاصر می‌افزاید: از این روایات می‌توان مشروعیت و استحباب توسل به ائمه‌علیهم‌السلام و قبور آن‌ها را نیز استنتاج کرد؛ چه اینکه اگر تبرک به گهوارهٔ امام حسین‌علیه‌السلام مورد رضای خدا بوده و این نتیجهٔ عظیم را به بار آورده، تبرک و حضور نزد قبر ایشان نیز می‌تواند نتایجی مشابه به بار آورد (عاملی، ۲۰۱۴م، ج۲: ۱۶۹).

۴. نتیجه‌گیری

۱. از لحاظ سندی، سخن پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله از داستان و ماجرای فطرس ملک، از زبان چندین امام معصوم‌علیه‌السلام، در چندین منبع معتبر متقدم امامیه نقل شده است. کثرت این روایات در کتب متقدم موجود از خبر واحد فراتر بوده و از لحاظ معنایی به حد استفاضه می‌رسد. علاوه‌بر آن، محدثان متقدم و متأخر بر کثرت نقل این داستان تصریح کرده و شهادت داده‌اند.

۲. روایات مربوط به داستان فطرس، شواهد و قراین متعددی در اخبار و روایات و اشعار قرون متقدم دارد. نقل داستان توسط محدثان متقدم شیعه، دعای مأثور از امام عسکری‌علیه‌السلام و نیز روایات و اشعار مختلف ازجمله مهم‌ترین شواهد صحت روایات داستان فطرس ملک است.

۳. اغلب نقدها و شبهات مذکور دربارهٔ متن و الفاظ به‌کاررفته در روایات داستان فطرس ملک، ناشی از عدم درک صحیح از عالم مجردات و برداشت‌های مادی از آن‌هاست. تشبیه معقول به محسوس و استعمال لفظ بر حقیقت آن، دو قاعده‌ای اصلی است که توجه به آن‌ها، برداشت‌های صحیحی به پژوهشگر می‌دهد.

۴. ماجرای حقیقت فطرس ملک، همانند بسیاری از نصوص دینی مربوط به تکوینیات، با بیان عالم تشریع و با زبان حال بیان شده و در آن‌ها معنایی دال بر وجود اختیار انسانی نزد ملائکه یا توان نافرمانی آن‌ها از خداوند وجود ندارد.

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

پی‌نوشت‌ها

۱. در برخی از روایات در روزهای آغازین ولادت ایشان.

۲. در بعضی از نقل‌ها در جزیره‌ای در دریا.

۳. افزون بر آن، نوشتاری توسط بهروز رضایی در کتاب ماه کودک و نوجوان، در شهریور ۱۳۷۸ش، برای نقد داستانی با برگرفته از روایات فطرس نوشته شده و همچنان‌که پیداست بیشتر با نگاه ادبی و نقد داستان نوشته شده و علمی و حدیثی نیست.

٤. منظور از عدم اعتقاد به حجیت خبر واحد که به برخی از علمای امامیه، همچون سیدمرتضی و ابن‌ادریس حلی ... منسوب می‌شود، اخبار آحاد غیر محفوف به قراین صحت است، زیرا حجیت اخبار آحاد محفوف به قرائن مورد اجماع فقها و محدثین امامیه است.

۵. این کتاب گزیده و مختصری از کتاب بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری قمی عالم شیعی قرن سوم هجری است و ارتباطی به کتاب بصائر الدرجات صفار ندارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌ادریس، محمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی للتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ش). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ق). الأمالی. تهران: کتابچی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و اتمام النعمة. تهران: اسلامیة.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (بی‌تا). علل الشرائع. قم: مکتبه الداوری.

ابن‌حمزه طوسی، محمد. (۱۴۱۹ق). الثاقب فی المناقب. قم: انصاریان.

ابن‌شهرآشوب، محمد. (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبی‌طالب. قم: علامه.

ابن‌طاووس، علی. (۱۴۰۹ق). اقبال الاعمال. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ابن‌قولویه، محمد. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویة.

ابن‌مشهدی، محمد. (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.

ابن‌منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالصادر.

احسانی‌فر، محمد. (۱۳۸۳ش). پژوهشی در روایات فطرس ملک. علوم حدیث، شمارهٔ ۳۴، ۶۸-۸۰.

امینی، عبدالحسین. (۱۹۷۷م). الغدیر. بیروت: دارالکتاب العربی.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۳ق). مدینة معاجز الأئمة الاثنی عشر. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.

بحرانی اصفهانی، عبدالله. (۱۳۶۳ش). عوالم العلوم والمعارف. قم: بی‌نا.

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

حر عاملی، محمد. (۱۴۲۵ق). اثباة الهداة بالنصوص والمعجزات. بیروت: اعلمی.
حلی، حسن. (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
حویزی، عبدالعلی. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین. قم: اسماعیلیان.
خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
راوندی، قطب‌الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسهٔ امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
رحیمی، جعفر. (۱۳۹۳ش). جایگاه محمد بن حسن صفار و کتاب بصائر الدرجات در میراث حدیثی شیعه. فصلنامهٔ سفینه، شمارهٔ ۴۵، ۸۱-۱۱۴.
رفیعی، سید محمدعلی. (۱۳۸۴ش). افسانه فطرس در تضاد با آموزه‌های قرآنی. پژوهشنامهٔ ادبیات کودک و نوجوان، شمارهٔ ۳۳، ۱۲۸-۱۳۷.
زکی‌زاده رنانی، علیرضا. (۱۳۹۱ش). استثنای ابن‌ولید و تأثیر آن در اعتبار بصائر الدرجات. حدیث حوزه، شمارهٔ ۴، ۷۸-۹۰.
سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق). کلیات فی علم الرجال. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
سیوطی، جلال‌الدین. (۲۰۰۱م). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتاب العربی.
شبر، جواد. (۱۹۸۸م). ادب الطف او شعراء الحسین علیه‌السلام. بیروت: دار المرتضی.
شعرانی، حسین بن عبدالوهاب. (بی‌تا). عیون المعجزات. قم: مکتبهٔ داوری.
صفار قمی، محمد. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد. تدوین محسن کوچه‌باغی. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
طبری آملی، عمادالدین محمد. (۱۳۸۳ق). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی. نجف: الحیدریة.
طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: بعثت.
طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع‌البحرین و مطلع النیرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
طوسی، محمد. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الاصول. قم: کتابخانه محقق طباطبائی.
طوسی، محمد. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسهٔ فقه الشیعه.
عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۴۳۵ق). سیرة الحسین فی الحدیث و التاریخ. بیروت: المرکز الإسلامی للدراسات.
فتال نیشابوری، محمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی.
فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
قاسم احمد، مریم. (۱۳۹۲ش). نقد دلالی روایت‌های فطرس ملک. فصلنامهٔ علمی‌پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا، شمارهٔ ۲۱، ۱۰۳-۱۲۶.
قمی مشهدی، محمد. (۱۳۶۷ش). تفسیر کنز الدقائق وبحر الغرائب. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ وارشاد.

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

قندهاری، محمد. (۱۳۹۲ش). تحمل کتب حدیث در شیعهٔ امامیه تا زمان شیخ طوسی. تهران: دانشگاه تهران.
کرباسی، محمدصادق. (۲۰۰۲م). دائرةالمعارف الحسینیة. لندن: المرکز الحسینی للدراسات.
کشی، محمد. (۱۴۰۹ق). إختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد.
کعبی، علی موسی. (۱۴۲۵ق). الطبریون: نظره فی المتفق والمفترق. تهران: مجله علوم الحدیث، السنهٔ الثامنه، العدد السادس عشر.
کفعمی، ابراهیم. (۱۴۰۵ق). المصباح. قم: دارالرضی.
کفعمی، ابراهیم. (بی‌تا). البلد الامین. بی‌جا: بی‌نا.
کلینی، محمد. (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مامقانی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). مقباس الهدایه. قم: دلیل ما.
مؤدب، سید رضا. (۱۳۷۸ش). علم حدیث. تهران: انتشارات احسن.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). زاد المعاد. بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات.
مسعودی، علی. (۱۴۲۶ق). اثبات الوصیة. قم: انصاریان.
مطهری، مرتضی. (۱۴۰۰ش). توحید. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی. (بی‌تا). حماسهٔ حسینی. تهران: حماسهٔ حسینی.
مفید، عباس. (۱۳۹۸ش). اعتبارسنجی روایات فطرس. فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه. شماره ۶۵، ۱۲۸-۱۵۵.
نباطی عاملی، علی. (۱۳۸۴ش). الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم. تصحیح محمدباقر بهبودی. تهران: مکتبة المرتضویه.
نجاشی، احمد. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

References

The Holy Quran. [In Arabic]

Ibn Idris, M. (1991). *al-Sarà ir al-Hawi Li-Tahdir al-Fatawa*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1984). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1997). *al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (2016). *Kamal al-Din Wa Itmam al-Ni ma*. Tehran: Islamicah. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

Ibn Babawayh, M. (n.d.). *Ilal al-Sharayi*. Qom: Daweeri Library. [In Arabic]

Ibn Hamza Tusi, M. (1998). *al-Thaqib Fi al-Manaqib*. Qom: Ansariyan. [In Arabic]

Ibn Shahra Ashub, M. (2000). *Maqasid al-Ali Abi Talib*. Qom: Allameh. [In Arabic]

Ibn Tawus, A. (1990). *Iqbal al-A`mal*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Ibn Quluwaih, M. (1977). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf: Dar al-Murtaza. [In Arabic]

Ibn Mashhadi, M. (1998). *al-Mazar al-Kabir*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Ibn Manzoor, M. (1995). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]

Ehsani Far, M. (2004). A Study on the Traditions of Fitrus Malik. *Hadith Sciences*, No. 34, 68-80. [In Persian]

Amiri, A. (1977). *al-Ghadir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Bahrani, S.H. (1992). *Madinat Mà ajiz al-A`immah al-Ithna Ashar*. Qom: Islamic Knowledge Foundation. [In Arabic]

Bahrani Isfahani, A. (1984). *Awalim al-Uloom Wa al-Mà arif*. Qom: No Publisher. [In Arabic]

Harri Amili, M. (2004). *Ithbat al-Hudat Bil-Nusous Wa al-Mù jizat*. Beirut: al-Alami. [In Arabic]

Hilli, H. (2005). *Mukhtasar al-Basair*. Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

Hoveyzi, A. (2004). *Tafsir Noor al-Thaqalayn*. Qom: Ismailians. [In Arabic]

Khoei, S.A. (1991). *Mojam Rijal al-Hadith Wa Tafsil Tabaqat al-Ruwat*. Qom: Center for Publishing Shiite Works. [In Arabic]

Rawandi, Q. (1989). al-Kharaej & al-Jaraeh. Qom: Imam Mahdi Foundation. [In Arabic] *al-Kharà ej Wa al-Jarà ih*

Rahimi, J. (2014). The Status of Muhammad bin Hasan Safar and the Book Basair al-Darajat in the Hadith Heritage of Shia. *Safina Quarterly*, No. 45, 81-114. [In Persian]

Rafiei, S.M.A. (2005). The Legend of Fitrus in Contrast with Quranic Teachings. *Journal of Children̓ s and Adolescent Literature*, No. 33, 128-137. [In Persian]

Zaki Zadeh Renani, A. (2012). The Exception of Ibn Walid and Its Impact on the Credibility of Basair al-Darajat. *Hadith Hawza*. No. 4, 78-90. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

Subhani, J. (1995). *Kulliyat Fi Ilm al-Rijal*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Suyuti, J. (2001). *al-Itqan Fi Ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Shabir, J. (1988). *Adab al-Taf or Poets of Hussein* (*pbuh*). Beirut: Dar al-Murtaza. [In Arabic]

Shahrani, H. (n.d.). *Uyoon al-Mu̓jizat*. Qom: Daweeri Library. [In Arabic]

Safar Qomi, M. (1990). *Basair al-Darajat Fi Fadail al-Ahl al-Bayt*. Compiled by Mohsen Koochibaghi. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]

Tabatabai, S.M.H. (1996). *al-Mizan Fi Tafsir al-Quran*. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Tabari Ameli, I.M. (2004). *Basharat al-Mustafa Li Shi̓at al-Murtada*. Najaf: al-Haydariyah. [In Arabic]

Tabari, M. (1993). *Dalail al-Imamah*. Qom: Ba'that. [In Arabic]

Turihi, F. (1996). *Majma̓ al-Bahrain Wa Matla̓ al-Nairain*. Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Arabic]

Tusi, M. (2001). Fihrist Kutub al-Shi'a Wa Usulihum Wa Asma' al-Mu'allifin Wa Ashab al-Usul. Qom: Mohaghegh Tabatabai Library. [In Arabic]

Tusi, M. (1990). Misbah al-Mutahajjid Wa Silah al-Muta'abid. Beirut: Foundation of Shiite Jurisprudence. [In Arabic]

Amili, S.J.M. (2014). Sirat al-Hussein in Hadith and History. Beirut: Islamic Center for Studies. [In Arabic]

Fattal Nishaburi, M. (1996). Rawdat al-Wa'izin Wa Basirat al-Muta'azzin. Qom: Razi Publications. [In Arabic]

Feyz Kashani, M. (1996). al-Wafi. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin (pbuh). [In Arabic]

Qasem Ahmad, M. (2013). "A Critical Study of the Traditions of Fitrus Malik." Scientific-Research Journal of Quran and Hadith Studies, No. 21, 103-126. [In Persian]

Qomi Mashhadi, M. (1988). Tafsir Kanz al-Daqa'iq Wa Bahr al-Ghara'ib. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]

Qandahari, M. (2013). The Acceptance of Hadith Books in Imamite Shia Until the Time of Sheikh Tusi. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

Karbasi, M.S. (2002). Dairat al-Ma'arif al-Husseiniyyah. London: al-Husseini Center for Studies. [In Arabic]

Kashi, M. (2009). Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal. Mashhad: Mashhad University Publishing Foundation. [In Arabic]

Kabiri, A. (2014). al-Tabariyyoun: A Study of the Concordant and Divergent. Tehran: Journal of Hadith Sciences, Year 8, Issue 16. [In Arabic]

Kaf'ami, I. (1996). al-Misbah. Qom: Dar al-Razi. [In Arabic]

Kaf'ami, I. (n.d.). al-Balad al-Amin. No Publisher: No Publisher. [In Arabic]

Kulayni, M. (1984). al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Mamqani, A. (2006). Maqbas al-Hidayah. Qom: Daleel Ma. [In Arabic]

Moudab, S.R. (1999). Science of Hadith. Tehran: Ahsan Publications. [In Persian]

Majlisi, M.B. (1990). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihyaa al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Majlisi, M.B. (2004). Zad al-Ma'ad. Beirut: al-Alami Foundation for Publications. [In Arabic]

Masoudi, A. (2005). Ithbat al-Wassiyah. Qom: Ansariyan. [In Arabic]

Motehari, M. (1999). Tawhid. Tehran: Sadra. [In Persian]

Motehari, M. (n.d.). Hamasah Husseiniyah. Tehran: Hamasah Husseiniyah. [In Persian]

Mufid, A. (2020). "Validation of the Traditions of Fitrus." Specialized Quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, 65, 128-155. [In Persian]

Nabatani Amili, A. (2005). al-Sirat al-Mustaqim Ila Mushtahi al-Taqdim. Edited by Muhammad Baqir Behboudi. Tehran: Maktabah al-Murtazaviya. [In Arabic]

Najashi, A. (1986). Rijal al-*Najashi*. Qom: Islamic Publishing Foundation affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Noori, H. (1997). *Mustadrak al-Wasa'il Wa Mustanbit al-Masa'il*. Qom: al-Bayt Foundation. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253841.1400

Validation of the Traditions of Fitrus Malik and a Critical Review of the Related Research

Sayyid Haydar Ashraf al-Tahā
Assistant Professor, Arabic Department, Language Center, Imam Sadeq University, Tehran, Iran. Email: aletaha222@isu.ac.ir

Received: 09/11/2023
Accepted: 31/01/2024

Introduction
The traditions concerning the story of "Fitrus Malik" are significant accounts that highlight the profound virtues of Imam Hussein (pbuh). According to these traditions, Fitrus Malik, who is either among the exalted angels or one of the esteemed bearers of the Throne, His wings were broken and was removed from his position and exiled to Earth due to his shortcomings in fulfilling his sacred duties. On the day of Imam Hussein's (pbuh) birth, this angel approaches the Prophet Muhammad (pbuh), who prays for him and instructs him to rub his broken wings against the cradle of Imam Hussein. After performing this miraculous act, Fitrus regains his wings and returns to the heavens, proudly proclaiming that he has been freed by Hussein. This story has been widely referenced in various religious texts and has garnered significant attention in recent years, leading to several scholarly studies conducted on the topic. Each of these studies has approached the examination of the traditions from specific perspectives, analyzing their chains of transmission, content, and related issues.

Materials and Methods
This paper employs a comprehensive descriptive-analytical approach and utilizes extensive library research methods to examine and critique the studies conducted in this area. Various articles and other reliable sources related to the topic of Fitrus Malik have been reviewed. The primary aim of this research is to critically assess the authenticity and validity of these traditions, as well as the different opinions regarding their chains of transmission and texts. Furthermore, efforts have been made to enhance and complete the topic by providing credible evidence and relevant indicators.

Results and Findings
The findings of this research indicate that the traditions related to the story of Fitrus Malik are cited in at least seven primary sources and fifteen references from early hadith communities, as well as eleven later sources. Additionally, various pieces of evidence and indicators exist in other sources that enhance the credibility of this

10.22052/HADITH.2024.25384.1400

tradition, which is supported by numerous corroborative sources. Other similar traditions, such as the supplication attributed to Imam al-Askari (pbuh) and various poetic expressions, further substantiate this story. Thus, the prevalence of the story of Fitrus Malik in the transmitted traditions from various credible Shiite hadith communities is such that the claim of its widespread acceptance is entirely valid and demonstrable. Moreover, the doubts and textual criticisms raised against these traditions, when considered through a proper understanding of the realm of the immaterial and distancing from a materialistic mindset, align with rational and transmitted principles, resolving textual and interpretative issues related to the story. The analogy of the intelligible to the tangible and the use of terms based on their true meanings are two fundamental principles that, when taken into account, provide researchers with correct interpretations of this story. It is also important to note that the tradition of Fitrus Malik, like many religious texts related to the creation, is expressed in the language of legislation and in the context of the realities of existence, and it does not imply that angels possess human-like free will or the ability to disobey God.

Conclusion

This research concludes that the story of Fitrus Malik is not only recounted in credible religious texts but can also be regarded as a valid and reliable account due to the existing evidence and asnads. The examination of the chains of transmission and the texts of these traditions reveals that the overarching purpose of recounting this story is to demonstrate the virtue, greatness, and status of Imam Hussein (pbuh) from the moment of his birth in the sight of God Almighty, and that his intercession is accepted in both this world and the Hereafter. These traditions can contribute to a deeper understanding of the virtues of Imam Hussein (pbuh) and his role in the universe. Therefore, it is essential to focus on issues related to angels, the characteristics of the immaterial realm, and their attributes, leading to a better understanding of religious texts and the related traditions. These results indicate that the traditions of Fitrus Malik are not only credible in terms of their chains of transmission but also align with rational and religious principles in their content.

Keywords: Fitrus, Imam Hussein, Angels, Realm of the Intangible.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۳۴۵ـ۳۷۲

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

استعاره‌ای نهفته در روایتی کهن (الدَّمُ الدَّم)

محمود مکوند*

چکیده

در منابع متعلق به سده‌های نخست اسلامی، مشتمل بر منابع روایی، سیره، فرهنگ‌نامه‌های عربی و جز آن، روایتی به‌صورت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» گزارش شده که در باب معنای آن، نظرات گوناگونی ارائه داده‌اند. در پژوهش حاضر، دو مسئلهٔ بنیادین به بحث گذاشته می‌شود: نخست اینکه رویکرد زبان‌شناختی منابع کهن اسلامی در مواجهه با این روایت چه نقایصی دارد و دوم اینکه معنای اصیل نهفته در روایت چیست و با چه رویکرد زبان‌شناختی‌ای می‌توان آن را آشکار کرد. برای این مقصود، پژوهش پیش چشم از روش توصیفی‌تحلیلی بهره گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که منابع اسلامی صرفاً مبتنی‌بر داده‌هایی از زبان عربی و توجیهاتی لغوی هستند بی‌آنکه یک سابقهٔ تاریخی دیرین آن را پشتیبانی کند یا از تحلیلی زبان‌شناختی بهره ببرد. افزون بر این، مقالهٔ حاضر، با در پیش گرفتن رویکردی تاریخی‌تطبیقی، و تأکید بر ریشه‌شناسی واژهٔ«هدم»، نشان داده است که برای این روایت می‌توان متناظرهای متعدد در دیگر متون سامی، ازجمله متون مقدس یهودی‌مسیحی، ادبیات کهن عرب و متون روایی یافت. بنا بر یافته‌های پژوهش پیش رو، روایت پیش‌گفته بر این معنا دلالت دارد که «شما هم‌خون من و پارهٔ تن منید». همچنین، این روایت بر پایهٔ استعارهٔ مفهومیِ «دیگری، عضوی از بدن است» شکل گرفته که خود بر استعارهٔ بنیادین «تن، ظرف جان است» تکیه دارد. پژوهش حاضر به‌صورت کلی در فهم زبان متون دینی و به‌طور خاص در تبیین زبان و فرهنگ مردم صدر اسلام اهمیت دارد.

کلیدواژه‌ها: روایت، الهدم الهدم، الدم، رویکرد تاریخی‌تطبیقی، ریشه‌شناسی، استعاره‌های مفهومی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، نویسنده مسئول/ mmakvand@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۳

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

۱. بیان مسئله

مطالعهٔ روایات اسلامی و بازخوانی مدلول آن‌ها به‌مثابهٔ یک منبع و متن بنیادین در اسلام، در مرتبهٔ دوم پس از قرآن، از سده‌های نخستین اسلامی تاکنون همواره مورد اهتمام بوده است. بهترین گواه بر این مدعا، انبوه آثار، اوراق و سطوری است که در طی سده‌های گوناگون و در نقاط مختلف جهان اسلام در این باب نوشته و فراهم شده است. در این میان، در منابع کهن اسلامی، روایتی نبوی یا آن‌گونه که بعضی منابع پنداشته‌اند، سخنی جاافتاده در عربستان پیش از اسلام (ر.ک: ادامهٔ مقاله)، به‌صورت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» گزارش شده که مدلول آن بحث‌هایی را بر انگیخته است. معنای این روایت، به‌ویژه عبارت «الهَدْم الهَدْم» نزد قدما پنهان و پوشیده بوده است؛ آن‌چنان‌که بلافاصله پس از اشاره به روایت، از مفهوم عبارت پیش‌گفته بحث کرده و اقوال مختلفی را برشمرده‌اند.

آثار اسلامی، اعم از منابع لغوی، روایی و سیره، در بررسی معنای این روایت، عموماً در چارچوب زبان عربی منحصر مانده و فاقد یک نگاه تاریخی به موضوع هستند. به بیانی دیگر، آنچه در این منابع آمده، بیشتر مبتنی‌بر توجیهاتی شکل گرفته است که نه‌تنها هیچ سابقهٔ تاریخی‌ای آن را تأیید نمی‌کند بلکه از یک تحلیل زبان‌شناختی نیز بی‌بهره است.

بر این اساس، در پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی‌تطبیقی، مدلول این روایت مورد مطالعه قرار گرفته و به متناظرهای آن در دیگر متون کهن سامی، مشتمل بر ادبیات دینی یهودی‌مسیحی، ادبیات کهن عرب و روایات اسلامی اشاره می‌شود.

افزون بر این، شناخت مفهوم استعاری روایت در یافتن عبارات متناظر آن در سایر متون سامی که نه با واژهٔ «هدم» بلکه با واژگان هم‌معنای آن اما براساس همین مفهوم شکل گرفته‌اند، بسیار سودمند است. این عبارات که همگی مبتنی‌بر استعاره‌ای مشترک ساخته شده‌اند، می‌توانند سابقهٔ تاریخی این روایت را تا سده‌ها پیش‌تر به عقب ببرند و مدلول پیشنهادی پژوهش حاضر را تأیید کنند.

بنا بر آنچه گذشت، این پژوهش به پرسش‌های ذیل پاسخ خواهد گفت:

۱. مدلول بنیادین این روایت چیست و چه مؤیداتی برای آن می‌توان به دست داد؟

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

۲. استعارهٔ مفهومی‌ای که این روایت بر پایهٔ آن شکل گرفته کدام است و چه سابقه‌ای برای آن می‌توان یافت؟

روشن است که پاسخ به پرسش‌های فوق از یک‌سو، در فهم زبان متون دینی، اعم از روایات اسلامی و متون دینی یهودی‌مسیحی مفید خواهد بود و ازسوی دیگر در یک نگاه کلان، میزان هماهنگی و انسجام این متون و پیوند تنگاتنگ میان آن‌ها را نشان خواهد داد. چنان‌که می‌دانیم مسئلهٔ زبان متون دینی یکی از مباحث بنیادین در فهم آن‌هاست و رویکردهای متفاوت به آن، نتایج متفاوتی را از پی خواهد داشت. افزون بر این، پژوهش حاضر امکان نزدیک شدن به زبان و فرهنگ مخاطبان نخستین این متون را فراهم خواهد آورد.

درباب پیشینهٔ مقالهٔ حاضر باید اشاره شود که اساساً پژوهشی مستقل در مورد مدلول روایت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» صورت نگرفته است؛ اگرچه در آثار و منابع کهن دراین‌باره آراء و اقوال مختلفی آمده است که در جای خود به آن‌ها اشاره می‌شود.

۲. مبانی نظری

در سطرهای پیشین اشاره شد که از متناظرهای روایت مورد بحث در ادبیات دینی یهودی‌مسیحی، ادبیات کهن عرب و سایر روایات اسلامی سخن به میان خواهد آمد. روشن است که سخن از متناظرهای یک روایت در سایر متون سامی به‌معنای تقلید، رونویسی یا عدم اصالت آن روایت نیست بلکه اشاره به ویژگی‌های زبان‌شناختی و آبشخورهای فرهنگی مشترکی دارد که این متون از آن برخاسته‌اند. افزون بر این، در «زبان‌شناسی متن»[1]، یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی که در آن به مطالعه و بررسی متون پرداخته می‌شود، متن جایگاهی بنیادین دارد و عبارت از واحدی زبانی با نقش ارتباطی مشخص است. «متن‌بودگی»[2] یک متن با اصول مختلفی تحقق می‌یابد که یکی از آن‌ها «بینامتنیت»[3] است (Beaugrande & Dressler, 1981: 25; Crystal, 2008: 481). به بیانی دیگر، بینامتنیت، اساساً امری گریزناپذیر در بررسی متون است. در این رویکرد، روایت مورد پژوهش، یک بینامتن تلقی می‌شود که با قرار گرفتن در سیاقی بزرگ‌تر، مشتمل بر متون دینی یهودی‌مسیحی، ادبیات کهن عرب و سایر روایات اسلامی، معنای دقیق خود را بازمی‌یابد. بنابراین، از پیوند معنایی این روایت با دیگر متون مرتبط نمی‌توان چشم‌پوشی کرد؛ زیرا اساساً یک

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

بینامتن، انسجامی دولایه دارد: انسجام درون‌متنی که یکپارچگی درون متن را تضـمین می‌کنـد و انسجام بینامتنی که روابط ساختاری میان متن و دیگر متون را می‌آفریند. به تعبیری دیگر، آثار ادبی از نظام‌ها، رمزها و سنت‌هایی شکل گرفته که توسط آثار ادبی پیش از خود بنا نهاده شده‌اند. بنابر رأی نظریه‌پردازان معاصر، متون، فاقد معنای مستقل هستند و عملیات خوانش ما را با شبکه‌ای از روابط متنی درگیر می‌کند. ازاین‌رو، تفسیر یک متن، فرایند حرکت میان متـون اسـت و معنـی بـه امری بدل می‌شود که میان یک متن و همهٔ متون دیگری که به آن‌ها ارجاع یـا ارتبـاط دارد، شـکل می‌گیرد (Plett, 1991: 5; Allen, 2000: 1).

بااین‌همه، برای یافتن این اشتراکات از توجه به ریشه‌شناسی واژهٔ «هدم»، واژهٔ کلیدی روایت، گریزی نیست. در پژوهش حاضر با رویکری تاریخی به ریشه‌شناسی (etymology) واژهٔ «هدم» پرداخته شده است. خاستگاه اصلی واژهٔ etymology زبان یونانی است و از دو بخـش *étymos* به‌معنای «درست و راستین» و *logós* به معنای «کلمه» ترکیب یافته است (Bussmann, 2006: 385.). شاید نخستین پرسشی که ازسوی علاقه‌مندان به زبان مطرح شده، آن باشد که «چرا فلان واژه دارای فلان معنی است؟» یونانیان باستان این پرسش را مورد توجه قرار دادند و کوشـیدند تـا به‌وسیلهٔ دانشی که ریشه‌شناسی می‌نامیدند، دربارهٔ آن به تحقیق بپردازند؛ امـا بـه‌واسـطهٔ نداشـتن تصوری صحیح یا دقیق از تاریخ تحولات زبانی، بررسی‌های آن‌ها بیشـتر بـه اشـتقاق واژه‌هـای یونانی از واژه‌های یونانی دیگر محدود می‌گردید (آرلاتو، ۱۳۸۴: ۲۸).

همین رویکرد در منابع لغوی، ادبیات تفسیری و شـروح روایـات، هنگـام بحـث و بررسـی واژگان به‌صورت برجسته مورد توجه قرار گرفته، درحالی‌که نگاه درزمانی یا تاریخی به تحول یک واژه در این آثـار، مغفـول واقـع شـده اسـت. از ایـن رهگـذر، ضـرورت کاربسـت یـک تحلیـل ریشه‌شناختی برای دستیابی به فهمی دقیق در باب صورت‌ها و معانی واژه در یک محدودهٔ زمانی مشخص، آشکار می‌گردد. ریشه‌شناسی به مطالعـهٔ خاسـتگاه، معنـا و سرگذشـت واژه و تطـور و تغییر آن از صورتی به صورت دیگر توجه دارد. روشن است که برای به دست آوردن ریشه‌شناسـی کامل یک واژه باید آن را در همهٔ مراحل تاریخی زبان مطالعه نمود (Brown & Miller, 2013: 185). بااین‌حال، پژوهش پیش رو کار خود را به بررسی واژهٔ «هدم» در خانوادهٔ زبان‌های سامی محدود کرده است تا همزادهای آن را در متون مقدس یهودی‌مسیحی بیابد.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

۳. متن روایت و نظرگاه پیشینیان

ذیل تیتر حاضر، متن روایت و دیدگاه پیشینیان دربارهٔ آن مطالعه خواهد شد. این بررسی نشان می‌دهد که در حافظهٔ گذشتگان ما چه فهمی از این روایت وجود داشته و این فهم بر پایهٔ چه رویکردی بوده و به‌تَبَع، تا چه میزان قابل اعتناست.

ابن‌هشام (م ۲۱۳ق) گزارش می‌کند که در پیمان عقبهٔ دوم به سال سیزدهم بعثت، گروهی از مردم یثرب به مکه آمده بودند تا پنهانی با پیامبرﷺ بیعت کنند. در این میان، پیامبرﷺ به آن دسته از انصار که برای بیعت با وی آمده بودند می‌گوید: «آن‌گونه از من حمایت کنید که زنان و فرزندان خود را حفاظت و حمایت می‌کنید.» بَرَاء بن مَعرور از بزرگان و اَشراف ایشان، در پاسخ دست پیامبرﷺ را می‌گیرد و به حمایت از وی زبان می‌گشاید اما در این اثنا، ابوهَیثَم بن تَیهان، کلام بَرَاء را قطع می‌کند و از نگرانی خود با پیامبرﷺ سخن می‌گوید که ما با یهودیان هم‌پیمان بوده‌ایم و در این صورت باید که رشته‌های پیمان خود را با ایشان بگسلیم. مبادا که تو پس از نیرومندی و سیطره یافتن، ما را رها کرده و به نزد قوم خویش بازگردی؟ پیامبرﷺ در واکنش به این سخن، لبخند می‌زند و می‌گوید، چنین نیست که می‌پنداری بلکه «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم، أَنَا مِنْكُمْ و أَنْتُمْ مِنِّی، أُحَارِبُ مَنْ حَارَبْتُمْ، و أُسَالِمُ من سالمتم» (ابن‌هشام، ۱۴۳۱ق، ج۲: ۶۳-۶۴).

پیش از بیان مبسوط اقوال پیشینیان در باب معنای این عبارت، باید دانست که برخی منابع، روایت مورد بحث را نه روایتی نبوی بلکه سخنی جاافتاده در عصر جاهلی دانسته‌اند. از نگاه این دسته از منابع، در عصر جاهلیت هرگاه دو نفر هم‌پیمان می‌شدند، عبارت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» را به یکدیگر می‌گفتند و پیامبرﷺ نیز سخن خود را موافق رسم ایشان بیان کرده است (جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج۴: ۴۹۴؛ مرزوقی، ۱۴۱۷ق: ۵۳۵). بااین‌حال، برخی دیگر از منابع، عبارت مرسوم در عصر جاهلی را به‌صورت «دمی دمك و هدمی هدمك» نیز گزارش کرده‌اند (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج۱: ۱۵۵؛ دینوری، ۱۳۹۷ق، ج۱: ۳۰۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵: ۳۴). ازهری با استناد به نظرگاه نحوی فراء می‌کوشد تا نشان دهد که تفاوتی میان این دو صورت نیست؛ بنا بر چنین قولی، گاهی «ال» تعریف، کارکرد ترکیب اضافی را دارد. برای نمونه در آیات «**أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**» (نازعات: ۳۷-۳۹)، عبارت «**الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**» برابر است با «الْجَنَّةَ مَأْوَاه». بر این اساس، ازهری نتیجه می‌گیرد که عبارت «الدَّم

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

الدَّم و الهَدْم الهَدْم» نیز با عبارت «دمی دمك و هدمی هدمك» هم‌معناست (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱۴: ۹۶).

فارغ از صورت‌های مختلف این روایت، عموم منابعی که آن را گزارش کرده‌اند، بخش مبهم و دور از فهم آن را عبارت «الهَدْم الهَدْم» دانسته‌اند؛ چنان‌که ابن‌هشام بلافاصله پس از نقل روایت، تنها درصدد تبیین این بخش برآمده است. وی می‌گوید: «الهَدْم» به‌معنای «الحُرْمَة» است و عبارت پیش‌گفته دال بر این معناست که «امنیت من، امنیت شما و اهل و حَرَم من، اهل و حَرَم شماست» (ذِمَّتِی ذِمَّتُکُمْ، وَحُرْمَتِی حُرْمَتُکُمْ) (ابن‌هشام، ۱۴۳۱ق، ج۲: ۶۴). بااین‌حال، منابع، به دلیل هم‌نشینی دو عبارت «الدَّم الدَّم» و «الهَدْم الهَدْم» به‌ناچار کل عبارت را یکجا تبیین کرده‌اند. ابن‌قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق) در مواجهه با این روایت، معانی مختلفی را برای آن برشمرده که بدین قرارند:

۱. «الدَّم الدَّم» یعنی شما خونخواه من و من خونخواه شما هستم و «الهَدْم الهَدْم» یعنی اگر شما خونی را بریزید من نیز آن را هدر خواهم داد (هدم = هدر) و اگر شما از خونی درگذرید، من نیز از آن چشم‌پوشی خواهم کرد (دینوری، ۱۳۹۷ق، ج۱: ۳۰۳). شریف رضی این قول را درست‌ترین اقوال می‌شمارد و هم‌معنایی «هدم» و «هدر» را به کتاب الألفاظ ابن‌سکیت (م ۲۴۴ق) مستند می‌کند (شریف رضی، ۱۴۲۲ق: ۳۶۲).

۲. ابن‌قتیبه از ابوعبیده معمر بن مثنی (م ۲۱۰ق) نقل می‌کند که وی این عبارت را به‌صورت «الهَدْم الهَدْم اللَدَم اللَدَم» می‌خوانْد که در این صورت مدلول آن عبارت است از: «حَرَم من، حرم شماست و اهل و تبار من اهل و تبار شماست.»

اینجا ابن‌قتیبه واژهٔ «الهَدْم» را مانند ابن‌هشام دال بر مفهوم «الحُرْمَة» می‌داند. همچنین وی واژهٔ «اللَدَم» را صورت جمع «لادِم» دانسته که بر زنان یا اهل و عیالِ مرد دلالت دارد، زیرا آن‌ها در ماتم مرگ او بر صورت و سینهٔ خود می‌زنند (با نظر به معنای لغوی ریشهٔ «ل-د-م» که بر مفهوم «زدن» دلالت دارد) (دینوری، ۱۳۹۷ق، ج۱: ۳۰۴؛ نیز ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱۴، ص۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۲: ۵۴۰). روشن است که ابن‌قتیبه اینجا دو واژهٔ «الهَدْم» و «اللَدَم» را به‌نحوی، هم‌معنا فرض کرده است.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

۳. «الهدم» با مفهوم ویرانی در پیوند است و واژه به‌صورت «هَدَم» برابر با «مَهدوم» و دال بر مفهوم «ویران‌شده» دارد. بر این اساس:

- خانه و منزل فرد را «الهَدَم» گویند چون منهدم و ویران خواهد شد (دینوری، ۱۳۹۷ق، ج۱: ۳۰۴). پیداست که اینجا عبارت «الهَدَم الهَدَم» یعنی ویرانی خانه من، ویرانی خانه شماست. ابوالفتوح رازی همین معنا را به‌صورت ذیل بیان کرده است: «خون من خون توست و بیرانی سرای من بیرانی سرای توست» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج۵: ۳۴۶).
- قبر را نیز «الهَدَم» گویند چون نخست، زمین را کنده و حفر کنند (نوعی ویرانی) و سپس آن را پر کنند. مطابق این معنا، پیامبرﷺ به انصار گفته است که «قبر من، قبر شماست»، یعنی من تا دم مرگ کنار شما خواهم ماند. از نگاه ابن‌قتیبه آنچه این معنا را تأیید می‌کند، مضمون حدیثی دیگر است که مطابق آن، انصار دل‌نگران‌اند مبادا پس از فتح مکه، پیامبرﷺ ایشان را ترک کرده و در آنجا اقامت گزیند؛ اما او در پاسخ به ایشان می‌گوید: «زندگی و مرگ من، زندگی و مرگ شماست» (دینوری، ۱۳۹۷ق، ج۱: ۳۰۵).

ازهری به نقل از ابن‌اعرابی (م ۲۳۱ق)، معنای دیگری را بر معانی پیش‌گفته می‌افزاید؛ عرب، عبارت «دَمِی دَمُك و هَدَمی هَدَمُك» را به هنگام یاری رساندن یا ستم دیدن (النُصرَة و الظلم) به کار می‌برد به این معنا که «اگر به تو ستم شود همانا به من ستم شده است» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۶: ۱۲۳).

در منابع متأخرتر، سخنی نو در این باب نمی‌توان یافت و مفاهیم یادشده در منابع بعدی نیز بازگو شده‌اند؛ ازاین‌رو، برای پرهیز از تکرار و تطویل از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود (برای نمونه ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۲۱۰؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج۳: ۲۱۰).

اینک گفتنی است که مجموع مفاهیم پیش‌گفته بیشتر از آنکه مبتنی‌بر یک تحلیل زبان‌شناختی عمیق باشند، بر توجیهات لغوی مرسوم به نزد ادیبان و لغویان کهن عرب تکیه دارند که در بسیاری موارد سودمندند، اما گاهی نیز با لغزش همراه می‌شوند. سنت ایشان در بررسی‌های لغوی عموماً منحصر به مطالعهٔ یک واژه و مشتقات آن در چارچوب زبان عربی است و همین امر می‌تواند در مواردی مسئله‌ساز شود. به بیانی دیگر، این لغزشگاه، درست در نقطه‌ای واقع می‌شود که ایشان در مواجهه با یک واژه، عبارت یا مفهوم، بنا بر سنت دیرین مطالعات ادبی

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

خود، در همان چارچوب زبان عربی محصور می‌مانند و به پیوند وثیقی که می‌تواند با متناظرهای خود در دیگر زبان‌های سامی داشته باشد، یکسره بی‌اعتنایی می‌کنند.

روشن است که این رویکرد، ازآنجاکه همواره مبتنی‌بر داده‌هایی برآمده از زبان عربی و محدود به آن است؛ چه‌بسا محقق را ناگزیر از پاره‌ای توجیهات لغوی سازد. تحلیل و ارزیابی یک‌یک توضیحات لغوی پیش‌گفته نه ممکن و نه موضوع پژوهش حاضر است؛ اما صرفاً برای به دست دادن نمونه‌ای ملموس از آنچه توجیه لغوی خوانده شد، می‌توان به مفهوم «قبر» اشاره کرد. این مفهوم، اساساً مبتنی‌بر این پیش‌فرض فراهم آمده است که واژهٔ «هدم» فقط بر معنای «ویرانی» دلالت دارد و به‌تَبَع، همین معنا، نقطهٔ عزیمت رهیافت لغوی ابن‌قتیبه را شکل داده است. وی با استناد به مصرع «کأنها هَدَمٌ فی الجَفْرِ مُنْقاصُ» از شاعری بی‌نام، و مبتنی‌بر یک قیاس، این معنا را یاد کرده است؛ اینجا «هَدَم» دال بر گوشه‌های خراب چاه است که در آن فروریخته‌اند، مانند قبر که ابتدا خاک آن برداشته می‌شود و سپس با همان پر می‌شود (دینوری، ۱۳۹۷ق، ج۱: ۳۰۵).

این رهیافت به‌لحاظ زبان‌شناختی موجه نیست؛ زیرا اولاً ابن‌منظور این مصرع را جزئی از سروده‌های ابن‌درید (م ۳۲۱ق) می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۲: ۴۷۱)، درنتیجه، پیداست که این معنایی متأخر است و نمی‌توان آن را به روایت مورد بحث ارتباط داد. ازسوی دیگر، ابن‌درید خود واژه« «الهَدَم» را دال بر تکه‌ای فروافتاده از گِل و مانند آن می‌داند اما هیچ اشاره‌ای به مفهوم «قبر» نمی‌کند (ابن‌درید، ۱۹۸۸،ج۲: ۶۸۵). این‌ها نشان می‌دهد که چنین مفهومی صرفاً برآمده از قیاس لغوی ابن‌قتیبه و فاقد سابقه‌ای تاریخی است. بااین‌همه، می‌توان معنایی برای این عبارت پیشنهاد داد که از یک‌سو مستظهر به تحلیلی زبان‌شناختی باشد و ازسوی دیگر نه‌فقط فرهنگ و زبان عرب بلکه برخی دیگر از زبان‌های سامی و متون دینی یهودی‌مسیحی را فراگیرد.

۴. ریشه‌شناسی

در این بخش به ریشه‌شناسی واژهٔ «هدم» در زبان‌های سامی، با تأکید بر زبان‌های آرامی، عبری و سریانی خواهیم پرداخت. ریشه‌شناسی به‌مثابهٔ روزنی عمل می‌کند که بر معنای دقیق واژه و

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

همزادهای آن در متون مقدس یهودی‌مسیحی روشنی می‌تاباند و درنتیجه، استعارهٔ مفهومی نهفته در روایت مورد بحث از پس پرده برون خواهد افتاد.

مشکور ذیل واژهٔ «هَدَمَ» به مفهوم «افکندن» و «ویران کردن» (یک ساختمان) اشاره می‌کند و با ارجاع به کتاب البراهین الحسیة علی تقارض السریانیة و العربیة، از واژگان سریانی «ܗܕܡ» (hdam) و «ܗܕܡ» (hadem) یاد می‌کند (مشکور، ۱۳۵۷ش، ج۲: ۹۵۲). بااین‌حال، نویسندهٔ کتاب پیش‌گفته خود برابر واژگان سریانی یادشده، معنای «فصل» را می‌نهد (یعقوب الثالث، ۱۹۶۹: ۸۳). بنابراین، روشن است که مشکور نه به مفهوم واژه در زبان سریانی بلکه به مفهوم جاافتادهٔ آن در زبان عربی اشاره می‌کند (قس: Gesenius, 1979: 216). این بدان معنا نیست که چنین مفهومی منحصر به زبان عربی است بلکه می‌توان ردپای آن را در زبان گِعِز[۴] یکی دیگر از زبان‌های سامی نیز یافت؛ چنان‌که واژهٔ «ዳኅማማ» (dāhmama) در این زبان بر معنای «نابود کردن» یا «ویران کردن» دلالت دارد (Leslau, 1991: 127; Zammit, 2002: 416). اما نکتهٔ مهم آن است که این معنا، در زبان‌های سامی، فراگیر نیست. به بیانی دیگر، رجوع به سایر فرهنگ‌نامه‌های سامی نشان می‌دهد که معنای متداول این واژه در زبان‌های سامی «قطعه‌قطعه کردن»، «شرحه‌شرحه کردن» یا «پاره‌پاره کردن» (مثلاً یک جسد) است (Payne Smith, 1903: 100؛ Jastrow, 1903: 333؛ Gesenius, 1979: 217).

افزون بر این، حتی در زبان گِعِز که معنای «ویران کردن» برای واژه در آن یاد شد، ما کلمهٔ «ሀድማት» (hədmat) را داریم که بر «جامه‌ای متشکل از چندین تکه یا پارهٔ به هم دوخته‌شده» دلالت دارد (Leslau, 1991: 215). می‌بینیم که اینجا نیز مفهوم «تکه» یا «قطعه» برجسته می‌شود. همچنین لسلاو ذیل واژهٔ پیش‌گفته به‌درستی از کلمهٔ «هِدْم»، همزاد عربی آن، یاد می‌کند که دال بر مفهوم «جامهٔ نخ‌نما، پاره یا پوسیده» است (نیز ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۴: ۳۰-۳۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج۲: ۶۸۵).

بر آنچه گذشت باید بیفزاییم که گزنیوس نیز ذیل واژهٔ «הֲדַם» (hadam) به همزاد عربی «هَدم» برای آن اشاره می‌کند (Gesenius, 1979: 217). لغویان عرب این واژه را به‌معنای «قطع» دانسته‌اند و بر همین اساس «سیف هُذام» را «شمشیر قاطع و برنده» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۴: ۴۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج۲: ۷۰۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲: ۶۰۶).

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

شباهت پیشین، برخاسته از برخی الگوهای حاکم بر اِبدال‌ها و پدیده‌های آواشناختی میان زبان‌های سامی است. می‌دانیم که معادل عربی صامت دالت (ד و ܕ) در دو زبان آرامی و سریانی، حروف دال و ذال هستند. برای نمونه واژگان سریانی «ܕܪܥܐ» (drā) و آرامی «דְּרָא» (drā) معادل واژهٔ عربی «ذَرَأ» قرار می‌گیرند (Brockelmann, 1928: 165; Payne Smith, 1903: 97) که خود گاهی در عربی به‌صورت «دَرَأ» نیز ظاهر می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵: ۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۸۱). همچنین واژهٔ عربی «بَذَر» در سریانی به‌صورت «ܒܕܪ» (badar) و در آرامی به‌صورت «בְּדַר» (bdar) به‌کار رفته است. افزون بر این، واژهٔ عربی «ذُباب» در سریانی به‌صورت «ܕܒܒܐ» (dabbābā) و در آرامی به‌صورت «דִּיבָבָא» (dybābā)آمده است (Brockelmann, 1928: 60; Jastrow, 1903: 141 & 294; Payne Smith, 1903: 81). این نمونه‌ها برای ما روشن می‌کنند که واژگان آرامی «הֲדַם» (hadam) و سریانی «ܗܕܡ» (hadem) در زبان عربی به هر دو صورت «هدم» و «هذم» می‌توانند درآیند.

اینک باید اضافه کنیم که صورت اسمی واژه، جایگاهی بنیادین دارد و آن‌گونه که اسمیت اشاره می‌کند، صورت فعلی برگرفته از آن است (Payne Smith, 1903: 97). صورت اسمی کلمه در زبان‌های آرامی، عبری و سریانی به قرار ذیل است:

آرامی: «הַדָּמָא»(haddāmā) و «הַדָּם»(haddām)؛

عبری: «הַדָּם»(haddām)؛

سریانی: «ܗܕܡܐ» (haddāmā) و «ܗܕܡ» (haddām).

مفاهیم واژه در زبان‌های یادشده عبارت است از: «تکه، قطعه، عضو بدن، پارهٔ تن و اندام» (مانند دست‌ها و پاها) (Brockelmann, 1928: 60; Jastrow, 1903: 141 & 294; Payne Smith, 1903: 97; Gesenius, 1979: 217; Jennings, 1926: 59).

اینجا باید اشاره شود که این مفاهیم با نظر به خاستگاه واژه نیز کاملاً تأیید می‌شوند. به عبارت دیگر، آنچنان‌که برخی منابع گفته‌اند این کلمه، وام‌واژه‌ای فارسی است که اصل آن به‌صورت «اندام» یا «هَندام» بوده است (Ciancaglini, 2008: 160; Gesenius, 1979: 217). روشن است که مفاهیمی مانند «عضو بدن» در زبان سریانی، آشکارا از واژهٔ هم‌معنای «اندام» در زبان

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

فارسی متأثر است (قس: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲: ۶۰۶، که واژهٔ عربی «مُهَنْدَم» را معرَّب واژهٔ فارسی «اندام» می‌داند).

اینک می‌توان نمونه‌هایی از کاربرد واژه را در این معنا در متون مقدس یهودی‌مسیحی نشان داد. در کتاب دانیال (۵:۲) عبارت ذیل آمده است:

«הֵן לָא תְהוֹדְעוּנַנִי חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ הַדָּמִין תִּתְעַבְדוּן»: اگر خواب و تعبیر آن را به من بازنگویید، پاره‌پاره خواهید شد.[۵]

عبارت فوق به داستان خواب دیدن نبوکدنصر[۶] و درنتیجه، پریشان‌حالی وی ارتباط دارد. ازاین‌رو، وی خواب‌گزاران خود را فرامی‌خواند تا خوابش را تعبیر کنند. در عبارت عبری پیش‌گفته واژهٔ «הַדָּמִין» (haddāmin) اسم و صورت جمع «הַדָּם»(haddām) است و مترجم به‌درستی برابرنهادهٔ «پاره‌پاره» را برای آن برگزیده است. به بیانی دیگر، نبوکدنصر اینجا در مقام تهدید خواب‌گزاران خود از شکنجه یا عقوبتی مانند مُثله یا تکه‌تکه کردن ایشان یاد می‌کند (نیز ر.ک: دانیال، ۲۹:۳). همین تعبیر در پشیطتا، ترجمهٔ سریانی کتاب مقدس، با تکرار دوبارهٔ واژهٔ «ܗܰܕܳܡ» (haddām) به‌صورت «ܗܰܕܳܡ ܗܰܕܳܡ» آمده است.

یک نمونهٔ دیگر برای چنین کاربردی در پشیطتا، ذیل سفر پیدایش (۱۰:۱۵) دیده می‌شود:

«ܘܐܦܠܓ ܡܕܡܐ ܠܦܠܓܐ ܡܕܡܐ»: و نیمه‌ها را در برابر یکدیگر نهاد.

این آیه در سیاق گفت‌وگوی ابراهیم(ع) با خداوند و عهد الهی با او آمده است. اینجا وی از خداوند نشانه‌ای می‌طلبد و در پاسخ به ابراهیم(ع) امر می‌شود تا یک گوساله و یک بز ماده، یک قوچ و جز آن را فراهم آورد و سپس آن‌ها را تکه‌تکه یا پاره‌پاره کند و سپس تکه‌ها را در مقابل یکدیگر بنهد. بنابراین اینجا واژهٔ سریانی «ܡܕܡܐ» (haddāmā) دقیقاً به‌معنای تکه، پاره یا عضو است.

در بخش بعدی نیز به مناسبت بحث از استعارهٔ مفهومی، نمونه‌های دیگری از کاربرد واژه در کتاب مقدس ارائه خواهد شد.

۵. بازخوانی روایت و استعارهٔ مفهومی آن

دانستیم که واژهٔ «هدم» در زبان‌های سامی، دال بر مفاهیمی چون «تکه، عضو، پارهٔ تن و اندام»

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

است. این مفاهیم در شناخت مدلول روایت و استعارهٔ مفهومی بنیادین آن، بسیار سودمندند.

اینک با نظر به این مفاهیم، نخست اشاره می‌شود که عبارت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» بر این معنا دلالت دارد که «شما هم‌خون من و پاره تن من هستید». به عبارتی دیگر، مدلول بنیادین این روایت کهن، بیان اتحاد و یگانگی میان دو فرد بوده است و طبعاً در هنگام هم‌پیمانی، بر اتحاد ناگسستنی میان دو طرفِ پیمان و توثیق عهد دلالت داشت. میدانی این سخن را به‌درستی، مثلی می‌داند که برای همبستگی و اتحاد از آن بهره برده می‌شود (میدانی، ۱۴۳۱ق، ج۱: ۲۶۵).

همچنین، تکرار واژگان «الدَّم» و «الهَدْم را می‌توان برخاسته از این امر دانست که روایت یادشده به‌مثابهٔ فرمولی بوده است که به وقت بستن پیمان و میثاق میان دو طرف از آن استفاده می‌شد و به همین دلیل از تکرار واژگان در یک میثاق دوسویه گریزی نبوده است. این معنا با سخن فراء که پیش‌تر از آن یاد شد، هم‌خوانی دارد؛ دیدیم که بنا بر این رأی، عبارت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» هم‌معنای عبارت «دمی دمك و هدمی هدمك» است.

بااین‌همه، گفتنی است این معنا اساساً ریشه در یک استعارهٔ مفهومی دیرین دارد که عبارت‌های مختلف و متعدد از متون سامی کهن، مشتمل بر متون مقدس یهودی‌مسیحی، اشعار کهن عرب و متون اسلامی را در بر می‌گیرد و ردّپای آن را تا سده‌ها بعدتر و حتی در شعر و ادبیات فارسی نیز می‌توان دنبال کرد.

اینجا بحث را نخست با عبارتی از پشیطتا (اَفِسسیان، ۲۵:۴) آغاز می‌کنیم که ازقضا دقیقاً واژهٔ سریانی «ܗܰܕܳܡܳܐ» (haddāmā)، همزاد عربی «هَدم»، در آن به کار رفته است:

- «ܡܶܠܰܝܗܘܢ ܡܶܢ ܟܰܕܒܳܐ ܠܰܚܕܳܐ ܥܰܡܳܐ ܕܰܚܕܳܐ ܡܰܠܠܳܐ ܡܶܥܰܠܬܳܐ ܕܰܚܕܳܐ ܡܶܢ ܦܽܪܳܝܳܐ ܕܰܚܕܳܐ ܕܰܚܕܳܐ ܗܳܘܝܢ»: پس، از دروغ روی برتافته، هریک با همسایهٔ خود سخن به راستی گویید، چراکه ما همه، اعضای یکدیگریم.

در متن سریانیِ پیش‌گفته، برابرنهادهٔ کلمهٔ «اعضا»، واژهٔ «ܗܰܕܳܡܶܐ» (haddāme)، صورت جمع «ܗܰܕܳܡܳܐ» (haddāmā) است. اینجا واژه در بافتی به کار رفته است که مانع می‌شود آن را دال بر مفاهیم ملموسی مانند «اندام» و «عضو بدن» بدانیم. این سخن، جزئی از آموزه‌ها، مواعظ و اندرزهای پولس رسول است که می‌توان آن را الگو یا چارچوبی برای رفتار و کردار اعضای کلیسا دانست. به بیانی دیگر، مطالعهٔ این فصل نشان می‌دهد که اینجا کلیسا به‌مثابهٔ یک بدن

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

فرض شده است که مؤمنان، اعضا یا اندام‌های مختلف آن را تشکیل می‌دهند و روح‌القدس، مایهٔ حیات و وحدت آن است. می‌دانیم که «یگانگی»، مفهومی مرکزی و بنیادین در فصل چهارم نامه به اَفِسسیان است. در آیات سوم و چهارم آمده است: «۳ به سعی تمام بکوشید تا آن یگانگی را که از روح است، به مدد رشتهٔ صلح حفظ کنید؛ ۴ زیرا یک بدن هست و یک روح». همچنین در آیات ششم و سیزدهم، به‌ترتیب از «اتحاد مؤمنان» و «یگانگی ایمان» یاد می‌شود. بنابراین اینجا مؤمنان که به‌واسطهٔ روح به یکدیگر پیوسته و وابسته‌اند با اعضای بدن قیاس می‌شوند که متحد و جدایی‌ناپذیرند. این مقایسه در عبارات دیگری از عهد جدید نیز بازتاب یافته است و آشکارا بر این تلقی تکیه دارد که پیوستگی و اتحاد میان یک انسان با دیگری به‌منزلهٔ پیوستگی میان اعضا و جوارح بدن دانسته می‌شود (برای نمونه‌های دیگر از کاربرد واژهٔ «ܦܓܪܐ» در این معنا ر.ک: ۱قرنتیان، ۶؛ ۱قرنتیان، ۱۲؛ رومیان، ۱۲).

نظیر این معنا در روایات اسلامی نیز بازگو شده است: «اَلْمُؤْمِنُ أَخُو اَلْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ اَلْوَاحِدِ إِنِ اِشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَ أَرْوَاحُهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۱۶۶).

می‌بینیم که در روایت فوق، از امام صادق‌علیه‌السلام نیز سخن از یک روح و یک بدن است و آنچنان‌که مرآة العقول می‌گوید اینجا رابطهٔ میان برادران به اتحاد و یگانگی ارتقا یافته است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج۹: ۱۲). افزون بر این، بنا بر قول منبع یادشده، پیش از تعبیر «الجسد الواحد» باید واژهٔ اعضا را در تقدیر گرفت (همان‌جا). در این روایت نیز از پیوستگی و یگانگی اعضای بدن به‌منزلهٔ نقطهٔ آغاز قیاس سخن می‌رود تا اتحاد و همبستگی میان برادران مؤمن به‌صورت ملموس فهم شود.

اینک برای تبیین و بسط نظرگاه پژوهش حاضر می‌توان از نظریهٔ استعاره‌های مفهومی یاد کرد. همچنین، بهره بردن از این نظریه، عبارت‌های ظاهراً مختلفی را که به زبان‌ها و زمان‌های گوناگون متعلق‌اند، آشتی می‌دهد و در کنار هم می‌نشاند. در نظریهٔ «استعاره‌های مفهومی» که با معناشناسی شناختی مرتبط است، گفته می‌شود که ماهیتِ نظام مفهومی عادی ما، که اندیشه و عمل‌مان مبتنی‌بر آن است، اساساً استعاری است و مجموعه‌ای پیچیده از تطابق‌ها را میان حوزه‌های مختلف درگیر می‌کند. استعاره در این نظریه، یک فرایند فهم میان حوزهٔ مبدأ و حوزهٔ

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

مقصد است. حوزهٔ مبدأ ملموس است و حوزهٔ مقصد، انتزاعی است. حوزه‌های مبدأ شیوهٔ سخن گفتن و فهمیدنِ حوزه‌های ناملموس را فراهم می‌آورد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷ش: ۹). به بیانی دیگر، استعاره نوعی نگاشت میان این دو حوزه است که در انجام آن، برخی سویه‌ها را برجسته می‌سازد و برخی دیگر را پنهان می‌کند یا می‌پوشاند. بعضی مثال‌های آشنا عبارت‌اند از فهمِ مشاجره به‌مثابهٔ جنگ، خشم به‌مثابهٔ حرارت، تغییر به‌مثابهٔ حرکت و مانند آن (Brown & Miller, 2013: 95; Crystal, 2008: 98).

بنا بر آنچه گذشت، ما در این دست عبارات با استعارهٔ مفهومی «دیگری، عضوی از بدن است» یا «دیگری، پارهٔ تن است» مواجهیم که در آن، انسانی دیگر به‌مثابهٔ یکی از اعضا، اندام‌ها یا بخشی از بدن فهمیده می‌شود. در استعارهٔ یادشده، حوزهٔ مبدأ، عضو یا اندام بدن است و حوزهٔ مقصد، یک انسان است. سویهٔ مورد تأکید در این استعاره نیز یگانگی و اتحاد است. بااین‌حال، در این استعاره، حوزهٔ مقصد لزوماً همواره یک انسان نیست و می‌توان مثال‌هایی به دست داد که در آن «دیگری» گاهی نه یک شخص بلکه یک مفهوم است (ر.ک: ادامهٔ مقاله). افزون بر این، وقتی بدن و اعضای آن در چنین استعاره‌ای به‌منزلهٔ حوزهٔ مبدأ در نظر گرفته می‌شوند، می‌توان اتحاد و یکپارچگی میان انسان‌ها را به‌روشنی و به‌گونه‌ای ملموس دریافت. به بیانی دیگر، بریده شدن و جدایی میان اعضای بدن امکان‌پذیر نیست و در صورت وقوع بسیار دردمند است. ازسوی دیگر، بریده شدن یک عضو تنها زمانی روی می‌دهد که دچار فساد و عفونت شود. همچنین مطابق این استعاره، درد و رنج یک عضو درد و رنج همهٔ اعضاست و اعضا تنها در صورت هماهنگی و اعتماد به یکدیگر است که می‌توانند کارایی داشته باشند، اگرنه هیچ عضوی به‌تنهایی و جدا از سایر اعضا نمی‌تواند کاری از پیش ببرد.

بااین‌همه، باید اشاره شود که استعارهٔ مفهومی پیش‌گفته خود بر یک استعارهٔ بنیادین تکیه دارد که عبارت است از: «تن، ظرف جان است». در این استعاره، جان به‌مثابهٔ هستی‌ای درون بدن تلقی می‌شود که تمام ظرف خود را پر کرده و در آن جریان دارد. این بدان معناست که آنچه سبب یگانگی بدن و همبستگی و اتحاد اعضای آن می‌شود، جان واحدی است که در سرتاسر تن جریان دارد. اینجا جان یا روح آدمی با مایع یا نسیمی قیاس می‌شود که با کل اعضا و اندام‌های بدن آمیخته و ممزوج شده است. ازاین‌رو، سویهٔ مورد تأکید در این استعاره، آمیختگی و امتزاج

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

است آنچنان‌که دو چیز مختلف، یک چیز می‌شوند و جدایی و گسستگی میان آن‌ها ناممکن می‌شود. بنابراین، عبارت استعاری «دیگری، پارهٔ تن است» براساس این فهم و دریافت شکل گرفته است که جان و روح آدمی در آن عضو جای گرفته و با آن ممزوج شده است و گوینده در واقع شخص دیگر را جزئی جدانشدنی از جان خویش احساس می‌کند.

استعارهٔ مفهومی یادشده به کاربردهای واژهٔ «هَدم» و همزادهای آن در متون سامی محدود نمی‌شود بلکه عبارات فراوانی را می‌توان به دست داد که نه با کلمهٔ «هَدم» بلکه با واژه‌های هم‌معنای آن اما براساس همین مفهوم ساخته شده‌اند. فراهم آوردن سایر اعضای خانوادهٔ چنین مفهومی نه‌تنها مدلول روایت مورد مطالعهٔ این پژوهش را روشن‌تر خواهد کرد، بلکه پرده از سابقهٔ تاریخی آن برخواهد داشت. اینک عبارتی از تورات را باید یاد کنیم که در آن گفته می‌شود «حوا پارهٔ تن آدم است»:

۲۱ پس یهوه خدا خوابی گران بر آدم مستولی کرد و در همان حال که آدم خفته بود، یکی از دنده‌هایش را گرفت و جای آن را با گوشت پر کرد. ۲۲ آنگاه یهوه خدا از همان دنده که از آدم گرفته بود، زنی ساخت و او را نزد آدم آورد. ۲۳ آدم گفت: «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم، و گوشتی از گوشتم؛ او زن نامیده شود، زیرا که از مرد گرفته شد.» ۲۴ از همین رو، مرد پدر و مادر خود را ترک کرده، به زن خویش خواهد پیوست و یک تن خواهند شد» (سفر پیدایش، ۲۴-۲:۲۱).

عبارت توراتی «این است اکنون استخوانی از استخوان‌هایم، و گوشتی از گوشتم» که آدم خطاب به حوا می‌گوید دال بر یگانگی و همبستگی میان این دو است؛ چنان‌که در آیهٔ بعد گفته می‌شود که آن‌ها «یک تن خواهند شد». بررسی کاربرد واژگان عبری «עֶצֶם» (etsem) (= استخوان) و «בָּשָׂר» (bāsār) (= گوشت) در متن عهد عتیق آشکارا نشان می‌دهد که این واژگان گاهی دال بر مفاهیم اتحاد، یگانگی و همبستگی هستند (Gesenius, 1979: 140 & 782). برای مثال به عبارت زیر می‌توان اشاره کرد (برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: ۲سموئیل، ۱۴-۱۱ :۱۹؛ پیدایش، ۱۴-۱۳ :۲۹؛ پیدایش، ۲۷-۲۶ :۳۷؛ داوران، ۲-۱ :۹):

۱ آنگاه تمامی قبایل اسرائیل نزد داوود به حِبرون آمده، گفتند: «اینک ما از گوشت و استخوان توییم.» ... ۳ پس مشایخ اسرائیل جملگی به حِبرون نزد پادشاه آمدند، و داوود پادشاه در آنجا در

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

حضور خداوند با ایشان پیمان بست (۲سموئیل، ۳-۱: ۵؛ ۱تواریخ، ۳-۱ :۱۱).

عبارت «اینک ما از گوشت و استخوان توییم»، در سیاق هم‌پیمانی میان قبایل اسرائیل با داوود به کار رفته است و دال بر مفاهیم اتحاد، همبستگی و وفاداری به میثاق است. دیدیم که عبارت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» نیز با موضوع هم‌پیمانی یا بیعت انصار با پیامبرﷺ مرتبط بود.

این معنا از آنجا نشئت می‌گیرد که واژگان عبری «עֶצֶם» (etsem) (= استخوان) و «בָּשָׂר» (bāsār) (= گوشت) افزون بر مفاهیم ملموس خود بر مفاهیم انتزاعی نیز دلالت دارند؛ «עֶצֶם» (etsem) دال بر مفاهیم «گوهر، ذات، نفس، خود یا خویشتن» است و «בָּשָׂר» (bāsār) بر مفاهیم «خویشاوندی» و «روابط خونی» دلالت دارد (Jastrow, 1903: 333; Gesenius, 1979: 140 & 782). پیوند مفاهیم ملموس و انتزاعی، مبتنی‌بر این درک و دریافت است که جایگاه گوهر، نفس یا خویشتن آدمی را در تن او (اینجا دقیقاً در استخوان و گوشت) می‌بیند. به بیانی دیگر، وقتی آدم می‌گوید که حوا «استخوانی از استخوان‌هایم، و گوشتی از گوشتم» است یعنی او را جزئی از وجود و ذات خود می‌داند و به همین دلیل با وی احساس یگانگی می‌کند.

افزون بر آنچه گذشت، زبان عربی که مانند عبری از مجموعه زبان‌های سامی به شمار می‌آید و به‌تَبَع، آبشخورهای فرهنگی مشترکی با آن دارد، همین معنا را با صورتی مشابه انعکاس می‌دهد. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) «أَلاَ إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّی...» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش، ج۱: ۴۸۶؛ قس: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۹: ۴۷۵، که به‌درستی این روایت را ذیل آیهٔ یکم سورهٔ نساء یاد کرده است).

واژهٔ «بَضعة» در زبان عربی به‌معنای پاره یا تکه‌ای از گوشت است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۱: ۲۸۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۸: ۱۲) و بر این اساس، روایت نبوی مذکور اشاره می‌کند که فاطمه‌علیهاالسلام پارهٔ تن پیامبرﷺ است. به تعبیری دیگر، این روایت از یگانگی و صمیمیت ناگسستنی میان پیامبرﷺ و دخترش فاطمه‌علیهاالسلام یاد می‌کند.

ب) «لَقَدْ مُلِئَ عَمَّارٌ إِیمَاناً إِلَی مُشَاشِهِ» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۳۲۳).

واژهٔ «مُشَاش» بر «نرمهٔ استخوان» دلالت دارد (Lane, 1863: 2716؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۶: ۳۴۶). می‌دانیم که ایمان امری است که با جان و روح آدمی درمی‌آمیزد؛ بنابراین پر شدن استخوان عمار از ایمان در روایت نبوی پیش‌گفته، تکیه بر این درک و دریافت دارد که جایگاهِ جان

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

آدمی، اعضای بدن (اینجا استخوان) است. همین تلقی است که سبب می‌شود واژهٔ «مُشاش» مانند واژهٔ عبری «עֶצֶם» (etsem) افزون بر مفهوم ملموس خود بر مفاهیم انتزاعی «جان»، «نفس» و «سرشت» نیز دلالت کند (همان‌جا).

ج) «عَلِی مِنّی، وأنَا مِن عَلِی، لَحمُهُ مِن لَحمی، ودَمُهُ مِن دَمی». این روایت نبوی به‌صورت «عَلِی کَلَحمی، عَلِی عَظمی» نیز در وصف علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در منابع آمده است (برای آشنایی با نقل‌های متفاوت این حدیث ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵ش، ج۴: ۴۱۲-۴۱۴).

اینجا یگانگی و امتزاج جان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی علیه‌السلام با آمیختگی اعضا و جوارح ایشان (= گوشت و خون) بیان می‌شود که بار دیگر، تصویر تن به‌مثابهٔ جایگاه جان و روح را پیش چشم ما می‌نهد. بااین‌حال، این نمونه بدان سبب برای ما سودمندتر است که واژهٔ «دَم»، در آن به کار رفته است. دیدیم که این یکی از واژگان به‌کاررفته در روایت مورد مطالعه در پژوهش حاضر است: «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم.»

یکی از نمونه‌های کهنی که کاربرد واژهٔ «دَم» در آن برای تبیین بهتر مدلول روایت به کار می‌آید، ابیاتی از مُثَقِّب عبدی، یکی از شاعران جاهلی است. وی در این ابیات از دشمنی و نفرت میان خود و شخصی به نام ابا ریاح سخن می‌گوید و کلام خود را چنین خاتمه می‌دهد:

فَلَو أنَّا علی حَجَرٍ ذُبِحنا ... جَری الدَّمَیانِ بالخَبَرِ الیقینِ

(مثقب العبدی، ۱۹۷۱: ۲۸۳)

شاعر می‌گوید دشمنی و بغض میان من و ابا ریاح تا اندازه‌ای است که حتی اگر هر دو بر یک سنگ سرمان بریده شود، خونمان (الدّمَیان= دو خون) باهم در نخواهد آمیخت. ابن‌منظور ذیل همین بیت اشاره می‌کند که عدم آمیزش خون دو دشمن به جزئی از باور تازیان تبدیل شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۴: ۲۶۹). به نظر می‌رسد که این باور نیز ریشه در همان تلقی و درکی دارد که تن یا بدن را (اینجا خون) ظرف جان و روح آدمی می‌داند. بنابراین وقتی از عدم اختلاط خون دو دشمن سخن می‌رود، به تعبیری از دوری و نفرت ذاتی میان آن دو یاد می‌شود.

توجه به همین استعارهٔ مفهومی برای ما روشن می‌کند که چرا در متن نهج البلاغه دو واژهٔ «روح» و «دَم» بلافاصله و با معنایی مشابه در کنار هم نشسته‌اند: «وَ جَرَی مِنْكَ مَجْرَی الرُّوحِ وَ

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

الدَّمِ» (نهج البلاغه، نامهٔ ۱۰).

در این نامه، که گویا مخاطب آن معاویه است گفته می‌شود که شیطان در جان و خون او جریان دارد. بااین‌حال، یک روایت نبوی کاملاً مشابه نیز داریم که عبارت است از: «إِنَّ الشَّیطَانَ یجْرِی مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَی الدَّمِ.» چنان‌که قاضی عیاض به‌درستی اشاره می‌کند این عبارت، استعاری است و بر پیوستگی و عدم جدایی دلالت دارد (عیاض، ۱۴۱۹ق، ج۷: ۶۵؛ قس: مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج۴: ۹۴۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۱۹۰).

آنچه اطمینان بیشتر در شناخت درست سویهٔ مورد تأکید این استعاره را فراهم می‌آورد، بعضی عباراتی است که در آن‌ها به مفهوم آمیختگی تصریح می‌شود: «مَنْ قَرَأَ اَلْقُرْآنَ وَ هُوَ شَابٌّ مُؤْمِنٌ اِخْتَلَطَ اَلْقُرْآنُ بِلَحْمِهِ وَ دَمِهِ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج۲: ۶۰۳).

مطابق این روایت، قرآن و آموزه‌های آن با گوشت و خون جوان مؤمن درمی‌آمیزد. روشن است که اینجا نیز تعبیر اختلاط قرآن با گوشت و خون دال بر پیوستگی، امتزاج و یگانگی میان آموزه‌ها و تعالیم قرآنی با جان یک انسان است.

۶. نتیجه‌گیری

در مقالهٔ حاضر به بررسی مدلول روایت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» و استعارهٔ مفهومی آن پرداخته شد. همچنین از سایر عبارات مؤید این استعاره در دیگر متون سامی، مشتمل بر متون دینی یهودی‌مسیحی، ادبیات کهن عرب و سایر روایات اسلامی، یاد شد. بر این اساس، یافته‌های پژوهش حاضر را در دو بخش، به قرار زیر، می‌توان طبقه‌بندی کرد:

نخست: نقایص رویکرد زبان‌شناختی منابع اسلامی

– آثار اسلامی مشتمل بر منابع روایی، سیره، فرهنگ‌نامه‌های عربی و جز آن، در بررسی زبان‌شناختی روایت از چارچوب زبان عربی و مجموعه‌ای از توجیهات زبانی گسسته، فراتر نمی‌روند و ازسوی دیگر، نظرگاهی نامنسجم و جزءنگر را به روایت نشان می‌دهند. برای نمونه، ایشان حتی به سیاق روایت توجه ندارند؛ چنان‌که بنا بر معنای پیشنهادی ایشان، پیوند معنایی روایت با ادامهٔ آن یعنی عبارت «أَنَا مِنْکُمْ و أَنْتُمْ مِنِّی» روشن نیست. همچنین، ایشان توضیح نمی‌دهند که اگر بخش نخست روایت، «الدَّم الدَّم»، را به‌صورت «دمی دمک» یعنی «خون من

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

خون شماست» معنا کنیم، چرا باید عبارت هم‌نشین آن یعنی «الهَدْم الهَدْم»، دال بر مفهوم ویرانی باشد.

– دیدیم که آثار و منابع اسلامی در بررسی روایت مذکور، از هیچ روایت دیگری که در سنت اسلامی به‌مثابهٔ مؤید مدلول پیشنهادی ایشان باشد، بهره نبرده‌اند. بیان متناظرهای یک مدلول ضمن بررسی یک روایت، سنتی جاافتاده در آثار اسلامی به‌ویژه آثار کهن است. اما در این مورد هیچ متناظری ذکر نمی‌شود مگر روایتی که مبتنی‌بر مفهوم «قبر» برای واژهٔ «هدم» است و در جای خود نقد آن گذشت.

دوم: رویکرد تاریخی‌تطبیقی به‌مثابهٔ رویکرد جایگزین

– ریشه‌شناسی واژگان با رویکردی تاریخی همراه با توجه به کاربست آن‌ها در متون مقدس یهودی‌مسیحی، ادبیات کهن عرب و روایات اسلامی با نگاهی تطبیقی، بسیار سودمند است. این رهیافت در شناخت کاربست نظام‌مند واژگان و عبارات در زبان‌های گوناگون سامی به کار می‌آید. دیدیم که در پژوهش حاضر واژهٔ عربی «هدم» و همزادهای آن در متون سامی به‌صورت موازی دال بر دو معنا بودند: ۱. معنای ملموس: تکه، عضو یا اندام بدن؛ ۲. معنای انتزاعی: یک انسان یا مفهوم که به‌مثابهٔ پارهٔ تن احساس می‌شود.

– روایت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» روایتی کهن و اصیل است که در پیوند با سایر متون دینی سامی، مدلول خود را آشکار می‌کند. این معنا عبارت است از: «شما هم‌خون من و پارهٔ تن من هستید». در پشت این روایت، استعارهٔ مفهومی «دیگری، عضوی از بدن است» نشسته است که خود بر استعارهٔ بنیادین «تن، ظرف جان است» تکیه دارد.

– زبان روایت، پیوند تنگاتنگی با زبان و فرهنگ مخاطبان نخستین خود دارد و ندانستن یا نادیده گرفتن آن، تا حد زیادی مانع از شناخت مدلول دقیق روایت و استعارهٔ دیرین آن می‌شود.

– معنای پیشنهادی پژوهش حاضر نه‌تنها با ادامهٔ روایت و سیاق آن به‌ویژه عبارت «أَنَا مِنْكُمْ و أَنْتُمْ مِنِّی» کاملاً سازوار است، بلکه یک انسجام در سطح کلان را نیز نشان می‌دهد. به بیانی دیگر، یافتن متونی از ادبیات دینی یهودی‌مسیحی و ادبیات کهن عرب و نیز روایات اسلامی که مفهومی مشترک با روایت «الدَّم الدَّم و الهَدْم الهَدْم» را نشان می‌دهند، از یک‌سو شباهت زبان این متون را در سطح کلان آشکار می‌کند و ازسوی دیگر، انسجام معنایی آن‌ها را به‌مثابهٔ یک کل

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

پیش‌چشم می‌نهد. برای نمونه بدون نگاه تطبیقی، به‌دشواری می‌توان میان روایت مورد مطالعه در پژوهش حاضر و عبارات فصل چهارم نامه به اَفِسسیان، ارتباط و انسجام معنایی یافت.

پی‌نوشت‌ها

1. text linguistics
2. textuality
3. intertextuality

۴. زبان گعز (جعزی) به خانوادهٔ زبان‌های سامی جنوبی تعلق دارد که در شمال اتیوپی رایج بوده است. با وجود اینکه سخن گفتن به زبان گِعِز در سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی خاتمه یافت، همچنان به‌مثابهٔ زبانی ادبی و آیینی باقی مانده است.

۵. در مقالهٔ حاضر، ترجمهٔ فارسی آیات کتاب مقدس برگرفته از ترجمهٔ هزارهٔ نو است.

۶. نِبوکد نصر یا بخت‌النصر از پادشاهان بزرگ بابل بوده است که دانیال نبی‌علیه‌السلام توسط وی از یهودا به بابل به اسارت برده شد.

منابع

قرآن کریم.

آرلاتو، آنتونی. (۱۳۸۴ش). درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی. ترجمهٔ یحیی مدرسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). أمالی شیخ صدوق. تهران: کتابچی.

ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغه. بیروت: دارالعلم للملایین.

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

ابن‌هشام، عبدالملک. (۱۴۳۱ق). السیرة النبویة. شرکة الطباعة الفنیة المتحدة.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. تحقیق محمد عوض مرعب. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۴ق). الحیوان. بیروت: دارالکتب العلمیة.

دینوری، ابن‌قتیبه. (۱۳۹۷ق). غریب الحدیث. بغداد: مطبعة العانی.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۴ق). عُقودُ الزَّبَرْجَدِ علی مُسْند الإِمَام أَحْمد. بیروت: دارالجیل.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). المجازات النبویة. ایران: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث.
شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصبحی صالح). قم: هجرت.
صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی والرشاد، فی سیرة خیر العباد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۱۱ق). تفسیر القرآن العزیز المسمّی تفسیر عبدالرزاق. بیروت: دارالمعرفة.
طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
عیاض، ابن‌موسی. (۱۴۱۹ق). شرح صحیح مسلم للقاضی عِیاض المُسَمَّی إِکمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم. مصر: دارالوفاء للطباعة والنشر والتوزیع.
فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳-۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۷ش). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می کنیم. ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی. تهران: انتشارات آگه.
مثقب العبدی. (۱۹۷۱م). دیوان شعر المثقب العبدی. قاهره: منشورات معهد المخطوطات العربیة، جامعة الدول العربیة.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۶۳-۱۳۷۰). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۵). موسوعة الامام علی بن ابی طالب علیه‌السلام فی الکتاب و السنة و التاریخ. قم: دارالحدیث.
مرزوقی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). الأزمنة والأمکنة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
مشکور، محمدجواد. (۱۳۵۷). فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
میدانی، ابوالفضل احمد بن محمد. (۱۴۳۱ق). مجمع الأمثال. بیروت: دارالمعرفة.
نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴ق). وقعة صفین. ایران: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
یعقوب الثالث، اغناطیوس. (۱۹۶۹). البراهین الحسیة علی تقارض السریانیة و العربیة. دمش: مجمع اللغة العربیة.

Allen, G. (2000). *Intertextuality*. London: Routledge.
Brockelmann, C. (1928). *Lexicon syriacum*. Halle: Niemeyer.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

Brown, K. & Miller, J. (2013). *The Cambridge Dictionary of Linguistics*. Cambridge: University Printing House.

Bussmann, H. (2006). *Dictionary of Language and Linguistics*. London: Taylor & Francis e-Library.

Ciancaglini, Claudia A. (2008). *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Publisher Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. 6th Edition. Blackwell Publishing.

De Beaugrande, R. & Dressler, W. (1981). *introduction to text linguistics*. London & New York: Longman.

Gesenius, H. W. F. (1979). *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures: Numerically Coded to Strong's Exhaustive Concordance*, with an English Index of More Than 12,000 Entries. Samuel Prideaux Tregelles(tr.). Baker Book House.

Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim*. the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Leipzig: W. Drugulin.

Lane, E.W. (1863). *Arabic- English Lexicon*. London: Williams & Norgate.

Leslau, W. (1991). *Comparative Dictionary of Ge ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Payne Smith, R. (1903). *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon.

Plett, Henrich F. (1991). *Intertextuality*. Berlin: de Gruyter.

Zammit, Martin R. (2002). *A comparative lexical study of Quranic Arabic*. Leiden: Brill.

References

The Holy Qur'an.

Abu al-Futuh al-Razi, Ḥ. (1987/1408 AH). *Rawd al-Jinan wa Rawh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Arabic]

al-Azhari, M. (2000/1421 AH). *Tahdhib al-Lugha* (M. `A. Mur`ib, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-`Arabi. [In Arabic]

al-Dinawari, `A. (1977/1397 AH). *Gharib al-Hadith*. Baghdad: Matba`at al-`Ani. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

al-Farahidi, Ḳ. (1989/1409 AH). *Kitab al-`Ayn*. Qom: Hijrat. [In Arabic]

al-Jahiz, `A. (2003/1424 AH). *al-Hayawan*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyya. [In Arabic]

al-Kulayni, M. (1984/1363-1365 SH). *al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Allen, G. (2000). *Intertextuality*. London: Routledge.

al-Majlisi, M. (1984/1363-1370 SH). *Mir`at al-`Uqul fi Sharh Akhbar Aal al-Rasul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

al-Marzouqi, A. (1996/1417 AH). *al-Azmina wa al-Amkina*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyya. [In Arabic]

al-Maydani, A. (2010/1431 AH). *Majma` al-Amthal*. Beirut: Dar al-Ma`rifa. [In Arabic]

al-Ṣaliḥ i al-Shami, M. (1993/1414 AH). *Subul al-Huda wa al-Rashad fi Sirat Khayr al-`Ibad*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyya. [In Arabic]

al-San`ani, `A. (1991/1411 AH). *Tafsir al-Qur`an al-`Aziz*. Beirut: Dar al-Ma`rifa. [In Arabic]

al-Sharif al-Radi, M. (1993/1414 AH). *Nahj al-Balagha* (ed. Subhi al-Ṣaliḥ). Qom: Hijrat. [In Arabic]

al-Sharif al-Radi, M. (2001/1422 AH). *al-Majazat al-Nabawiyya*. Qom: Dar al-Hadith Cultural Institute. [In Arabic]

al-Suyuti, J. (1993/1414 AH). *`Uqud al-Zabarjad `ala Musnad al-Imam Ahmad*. Beirut: Dar al-Jil. [In Arabic]

al-Tabari, M. (1992/1412 AH). *Jami` al-Bayan fi Tafsir al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Ma`rifa. [In Arabic]

Arlotto, A. (2005). *An Introduction to Historical Linguistics* (Yahya Modarresi, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Beaugrande, R, & Dressler, W. (1981). *Introduction to Text Linguistics*. London & New York: Longman.

Brockelmann, C. (1928). *Lexicon Syriacum*. Halle: Niemeyer.

Brown, K, & Miller, J. (2013). *The Cambridge Dictionary of Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bussmann, H. (2006). *Dictionary of Language and Linguistics. London*: Taylor & Francis e-Library.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

Ciancaglini, C. (2008). *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (6th ed.). Blackwell Publishing.

Fakhr al-Razi, A. (1999/1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Gesenius, H. W. F. (1979). *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Baker Book House.

Ibn Babawayh, M. (1997). *al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]

Ibn Duraid, M. (1988). *Jamhara al-Lugha*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [In Arabic]

Ibn Hisham, 'A. (2010/1431 AH). *al-Sira al-Nabawiyya*. Jeddah: al-Sharika al-Tiba'a al-Fanniyya al-Muttahida. [In Arabic]

Ibn Manzur, M. (1994/1414 AH). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Leipzig: W. Drugulin.

Lakoff, G, & Johnson, M. (2018/1397 SH). *Metaphors We Live By* (J. Mirza Beigi, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]

Lane, E. W. (1863). *Arabic-English Lexicon*. London: Williams & Norgate.

Leslau, W. (1991). *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Mashkur, M. (1978/1357 SH). *Comparative Dictionary of Arabic with Semitic and Iranian Languages*. Tehran: Iranian Cultural Foundation. [In Persian]

Muhammadi Rayshahri, M. (2006/1385 SH). *Encyclopaedia of Imam Ali (a) in the Qur'an, Hadith, and History*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]

Muqatil b. Sulayman. (2002/1423 AH). *Tafsir Muqatil b. Sulayman*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Muthaqib al-'Abdi. (1971). *Diwan al-Muthaqib al-'Abdi*. Cairo: Arab League, Institute of Arabic Manuscripts. [In Arabic]

Nasr b. Muzahim. (1983/1404 AH). *Waq'at Siffin*. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]

Payne Smith, R. (1903). *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

Plett, H. (1991). *Intertextuality*. Berlin: de Gruyter.

Qadi `Iyad b. Musa. (1998/1419 AH). *Ikmal al-Mu`lim bi Fawa`id al-Muslim*. Cairo: Dar al-Wafa. [In Arabic]

Ya`qub al-Thalith, I. (1969). *al-Barahin al-Hissiyya `ala Taqarud al-Suryaniyya wa al-`Arabiyya*. Damascus. [In Arabic]

Zammit, M. (2002). *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*. Leiden: Brill.

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

A Metaphor Hidden in an Ancient Tradition (al-ddam al-ddam)

Mahmood Makvand
Associate professor. Department of Quranic and Hadith studies. Kharazmi University. Tehran. Iran. Email: mmakvand@khu.ac.ir

Received: 30/08/2023
Accepted: 04/12/2023

Introduction
Throughout the early centuries of Islam, the study of prophetic traditions (aḥādīth) and their linguistic structure have been one of the most fundamental avenues for understanding Islamic intellectual history. Among these reports, the expression "al-ddam al-ddam wa al-hadm al-hadm" has drawn attention due to its obscurity and multiplicity of interpretations in early Islamic, lexicographical, and sīra sources. While classical scholars sought to interpret the phrase within the confines of Arabic philology, they often failed to recognize its broader historical and semantic background. The present study aims to uncover the authentic conceptual meaning underlying this expression by employing a historical–comparative linguistic method. By tracing its cognates and parallels across other Semitic languages and texts—such as Syriac, Hebrew, and Aramaic—the research offers a new understanding of how this formula signifies unity and kinship rather than warfare or destruction. This approach sheds new light on early Islamic semantics and the conceptual language of religious texts.

Materials and Methods
This study adopts a descriptive–analytical and historical–comparative linguistic approach. The main sources include early Islamic literature—ḥadīth collections, sīra traditions, and classical Arabic lexicons—alongside Semitic philological corpora such as Peshitta (Syriac Bible), the Hebrew Bible, and Aramaic linguistic dictionaries. The research first surveys how early scholars like Ibn Hishām, Ibn Qutayba, and al-Azhari interpreted the phrase "al-ddam al-ddam wa al-hadm al-hadm" in purely Arabic contexts, identifying the limitations of their monolingual explanations. Next, the study performs a comparative etymological analysis of the key term hadm (هدم), tracing its roots and cognates—hadam in Aramaic and Syriac, and haddām in Hebrew—to reveal a shared semantic field meaning "part, limb, or member of the body." This finding contradicts the dominant medieval interpretation that equated hadm merely with "destruction." In the third step, the metaphorical structure of the phrase was reconstructed through the theory of conceptual metaphors to show how "body" as the source domain represents social and moral concepts such as unity, kinship, and mutual obligation in the target domain. In the fourth step,

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

intertextual processes between Jewish, Christian, and Islamic sacred texts were analyzed to reveal the continuity of a similar image of “one body” and “joined fragments.” In all stages, the main goal has been to reconstruct the meaning based on historical data and to avoid purely lexical interpretations.

Results and Findings

The results of this study show that in the sphere of ancient Semitic languages, words with the same root as “hadma” were used in meanings such as “part, organ, piece, part of the body” and only in later periods did they acquire the meaning of “destruction”. For example, in Syriac the word “hadma” (ܗܕܡܐ) means “body organ” and in some Hebrew texts forms of the same root are used to describe body parts or the dismemberment of sacrifices. Such uses in the Hebrew Bible (especially in Genesis and Daniel) as well as in the Syriac text of Peshitta and even in the epistles of Paul in the New Testament indicate a common pattern that sees the human body as an allegory of society and collective covenant. Based on these data, the reinterpretation of the phrase “al-ddam al-ddam wa al-hadm al-hadm” can be understood as “I and you are of the same blood and a part of the same body”; an expression that, in the form of an existential metaphor, instills an unbreakable bond and a deep covenant between the two parties. This meaning is in complete harmony with the historical context of the Aqabah homage and the phrase “ana minkum wa antum minnī.” Metaphorical analysis of the tradition shows that this phrase is based on the conceptual metaphor “the other is a part of the body” and the more fundamental metaphor “the body is the container of the soul.” This concept is linked to Jewish, Christian, and Islamic religious teachings, and similar examples are evident in the epistles of Paul (Ephesians 4:25) and in Islamic traditions such as “The believer is a brother to the believer, as one flesh.” (al-mu'minu akhu al-mu'min kal-jasadi al-wāḥid) On the other hand, metaphorical analysis shows that such formulas had a dual function in ancient Near Eastern cultures: on the one hand, they established a security pact and political alliance, and on the other hand, through the image of the body, they represented a kind of spiritual and moral unity. In addition, historical evidence shows that such expressions were also present in pre-Islamic alliance rituals and were established in the form of oaths of blood and flesh. As a result, the new interpretation based on comparative data not only reduces the ambiguity of the ancient lexical interpretations, but also establishes a link between Islamic texts and the broader context of Semitic culture, making it clear that the phrase in question is a remnant of a common thought pattern throughout the Semitic cultural sphere.

Conclusion

The historical-linguistic analysis of the narrative "al-ddam al-ddam wa al-hadm al-hadm" showed that the meaning and structure of this phrase are deeply connected to Semitic linguistic and cultural traditions and express a kind of blood and existential unity between allies. According to the results of the present study, this is not simply a political slogan or tribal oath, but rather a sign of a fundamental metaphor in Semitic cultures in which the human body represents society and the relationship between humans and others. Restoring the meaning of "Hadm" to the concept of "part and

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

organ", while removing the ambiguity of later interpretations, reveals the existential and cultural depth of this phrase and shows that in the Aqaba Homage and similar situations, the purpose of its use was to emphasize the identity and moral bond between the Homagers. In this way, utilizing the comparative etymology method and the theory of conceptual metaphors can be an efficient model for analyzing early Islamic texts and understanding deeper layers of meaning; layers that can only be identified through an interlanguage and intercultural perspective and can be used in Quranic, Hadith, and historical linguistics studies.

Keywords: Tradition, al-hadm al-hadm, al-ddam, Historical–comparative approach, Conceptual metaphor, Etymology.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۳۷۳ـ۴۰۶

10.22052/HADITH.2023.253511.1384

نقد ادعای «ولید بن صالح باصمد» دربارهٔ تعارض روایات شیعی مربوط به «انتظار فرج»

حسن زرنوشه فراهانی*
زینب هرمزی**

چکیده

در منابع حدیثی شیعه، علاوه‌بر روایات فراوانی که به ستایش منتظران ظهور امام مهدی‌ﷺ می‌پردازند، روایاتی دیگر نیز وجود دارند که در ظاهر با روایات دستهٔ قبل در تعارض‌اند و عجله برای ظهور امام مهدی‌ﷺ را ناپسند و موجب هلاک می‌دانند. در رساله‌ای دانشگاهی به زبان عربی با عنوان *الروایات الواردة فی المهدی فی الکتب الحدیثیة المعتمدة عند الشیعة الاثنی عشریة؛ دراسة نقدیة* نوشتهٔ ولید بن صالح باصمد، با تمسک به همین روایات، ادعا شده که روایات شیعی در باب مهدویت، ضعیف، متعارض و غیرقابل جمع‌اند و لذا اصل مهدویت مورد نظر شیعه، محل تردید و تشکیک است. پژوهش حاضر، با هدف پاسخ به شبهات رسالهٔ مذکور درخصوص انتظار فرج، و با استفاده از روش «توصیف و تحلیل»، ابتدا ادعای مطرح‌شده را ذیل دو بخش روایات دال بر مدح انتظار فرج و روایات دال بر ذمّ استعجال فرج دسته‌بندی و گزارش نموده، سپس با بررسی سند و متن تک‌تک روایات، چنین نتیجه می‌گیرد که روایات دستهٔ اول بر مبنای هر دو رویکرد اعتبارسنجی راوی‌محور و قرینه‌محور، از اعتبار برخوردارند. روایات دستهٔ دوم را نیز گرچه می‌توان بر مبنای رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور، حمل بر اعتبار کرد، اما دلالت آن‌ها تعارضی با روایات دستهٔ اول و مفهوم انتظار فرج ندارد؛ در واقع استعجال و انتظار دو گونه مواجههٔ متفاوت با مسئلهٔ غیبت امام زمان‌ﷺ هستند که منتظران، از استعجالی که توأم با ارتیاب، جحود، تعیین وقت و عجله برای ظهور بوده و به هلاکت می‌انجامد نهی شده‌اند، و به انتظاری که توأم با اخلاص و تسلیم در برابر ارادهٔ الهی است و منجر به نجات می‌شود، توصیه شده‌اند. لذا روایات دال بر ذمّ استعجال فرج با روایات دال بر مدح انتظار فرج قابل جمع دلالی هستند و نیازی به ترجیح یکی بر دیگری نیست.

کلیدواژه‌ها: مهدویت، انتظار فرج، ولید بن صالح باصمد، رفع تعارض روایات.

* دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، تهران، ایران، نویسنده مسئول، zarnooshe@sru.ac.ir
** دانشجوی کارشناسی‌ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، تهران، ایران، zynbhrmzy4@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴

۱. مقدمه

امید به ظهور منجی در آخرالزمان، از اعتقادات تمامی ادیان الهی است. همهٔ افراد بر طبق فطرت خود مایل‌اند روزی فرارسد که در سایهٔ لطف و عنایت الهی و ظهور رهبری جهانی، جامعهٔ بشریت از ظلم و ستم نجات یافته و طبق وعده‌های داده شده از جانب پیامبران، عدل و داد در سراسر گیتی رواج یابد و انسان‌ها به زندگی شرافتمندانه‌ای که لایق آنند دست یابند. این اعتقاد، به زندگی انسان‌ها معنا داده و تحمل مشکلات را برای آن‌ها آسان می‌کند.

در مذهب شیعهٔ اثنی‌عشری، مصداق منجی آخرالزمان مشخص است و او امام دوازدهم شیعیان یعنی حضرت مهدیﷺ است. بنابراین اعتقاد به «امامتِ» دوازده امام به‌عنوان جانشینان پیامبر گرامی اسلامﷺ و در ادامهٔ آن، اعتقاد به غیبت و سپس ظهور امام دوازدهم که از آن با عنوان «مهدویت» یاد می‌شود، از اصول اعتقادی پنج‌گانهٔ مذهب تشیع است. ازاین‌رو بخش عمدهٔ تلاش‌های مخالفان مذهب تشیع که در برخی تألیفات و پژوهش‌های دانشگاهی نیز جلوه‌گر است، به خدشه وارد کردن در موضوع «امامت» و به‌ویژه در شاخهٔ «مهدویت» آن اختصاص دارد. ازجملهٔ این پژوهش‌ها، رساله‌ای در مقطع دکتری با عنوان الروایات الواردة فی المهدی فی الکتب الحدیثیة المعتمدة عند الشیعة الاثنی عشریة؛ دراسة نقدیة از ولید بن صالح باصمد است که در سال ۲۰۱۴م در دانشگاه «أم القری» مکهٔ مکرمه از آن دفاع شده است. نویسنده در این رساله کوشیده است که روایات شیعی در موضوع «مهدویت» را متعارض با یکدیگر نشان دهد. وی با گزارش روایات به‌ظاهر متعارض شیعی در ابواب و فصول ذیل، در پی تشکیک در اصل مسئلهٔ «مهدویت»است:

باب اول: الروایات المتعلقة بأحوال المهدی عند الشیعة؛ در ۸ فصل با عناوینِ ولادته و أحوال أمِّهِ، أسماؤه و ألقابه و کناه، النهی عن التصریح بإسمه، نسبه، صفاته و علاماته، مکانته، معجزاته، و الروایات المتعلقة بتأویل الآیات بقیام القائم (ر.ک: باصمد، ۲۰۱۴م: ۹۲-۳۲۷).

باب دوم: الروایات المتعلقة بالغیبة؛ در ۷ فصل با عناوین: اثبات الغیبة و مدتها، علة الغیبة و کیفیة انتفاع الناس به فی غیبته، أحوال السفراء الذین کانوا فی زمان الغیبة الصغری، من ادّعی رؤیته، من ادّعی المهدیة، النهی عن التوقیت فی الخروج، و انتظار الفرج فی خروجه (ر.ک: همان: ۳۲۸-۴۲۸).

باب سوم: الروایات المتعلقة بخروجه؛ در ۹ فصل با عناوین علامات ظهوره، ظهوره، یوم خروجه، سیره و أخلاقه و خصائص زمانه، ما یرثه، ما یحکم به، ما یفتحه من المدن أو یمر به، أصحاب المهدی، و أعداؤه (ر.ک: همان: ۴۲۹-۶۲۱).

از میان موارد فوق، مقالهٔ حاضر به‌طور خاص به بررسی و نقد ادعای تعارض در روایات «انتظار الفرج فی خروجه» (ر.ک: همان: ۴۰۶-۴۲۸) پرداخته و پرسش‌های ذیل را محور کار خود قرار داده است:

۱. ادعای تعارض در روایات مربوط به انتظار فرج، براساس چه روایاتی شکل گرفته است؟

۲. راه‌حل رفع تعارض میان این روایات چیست؟

بدین منظور این مقاله، ابتدا روایاتی که مبتنی‌بر آن‌ها ادعای تعارض‌شده را دسته‌بندی و گزارش می‌کند، سپس با بررسی سند و متن روایات مورد نظر و نگاهی به نظرات شارحان حدیث و استفاده از قواعد باب تعارض، به رفع تعارض می‌پردازد.

طبق جست‌وجوهای انجام‌شده، تاکنون پژوهشی که مسئلهٔ تعارض میان روایات انتظار فرج را بررسی کرده باشد، یافت نشد.

۲. ادعای تعارض در روایات مربوط به انتظار فرج

نویسندهٔ رسالهٔ الروایات الواردة فی المهدی فی الکتب الحدیثیة المعتمدة عند الشیعة الاثنی عشریة؛ دراسة نقدیة، ۵۳ روایت را که به‌زعم او مربوط به انتظار فرج هستند، ذیل بیست مجموعه و عنوان گزارش می‌کند که دربارهٔ تقسیم‌بندی او و روایات مذکور در آن‌ها، باید به دو نکته توجه کرد: اولاً برخی از مجموعه‌ها، هیچ ارتباطی به بحث انتظار فرج ندارند و خروج از موضوع به حساب می‌آیند؛ مانند روایات مجموعه‌های هجدهم، نوزدهم و بیستم با عناوین «أن المنتظر لخروج المهدی موسع علیه فی جمیع الفرائض»، «أن المهدی إذا غاب عن دار الظالمین قرب الفرج» و «أن قلوب کثیر من أتباع المهدی عندما تطول غیبته تقسوا قلوبهم» (ر.ک: همان: ۴۲۲-۴۲۳). بنابراین روایات موجود در این سه مجموعه (که چهار روایت است) از دایرهٔ بحث خارج می‌شوند؛ ثانیاً بهتر بود که نویسنده به‌جای دسته‌بندی روایات در مجموعه‌های متعدد و گاه شبیه به هم (مانند روایات مجموعهٔ اول و نهم، مجموعهٔ دوم و شانزدهم، و مجموعهٔ سوم و

هشتم)، تمام روایات را ذیل دو عنوان کلی روایات دال بر مدح انتظار فرج، و روایات دال بر ذمّ استعجال فرج دسته‌بندی و گزارش می‌کرد.

بر این اساس و برای سهولت در گزارش ادعای باصمد، ۴۹ روایت باقی‌ماندهٔ مورد استناد او، ذیل همین دو عنوان کلی گزارش می‌شوند که ۴۷ روایت ذیل عنوان اول یعنی روایات دال بر مدح انتظار فرج، و ۲ روایت ذیل عنوان دوم یعنی روایات دال بر ذمّ استعجال فرج جای می‌گیرند.

۲-۱. روایات دال بر مدح انتظار فرج

از میان روایات ذکرشده توسط باصمد، مضمون کلی ۴۷ روایت، مدح انتظار فرج است. وی پس از ذکر هر روایت و منبع آن، اشکالاتی را ناظر به سند و متن آن بیان می‌کند که به‌دلیل محدودیت حجم مقاله، صرفاً ۳ مورد از این روایات در جدول ذیل گزارش می‌شوند. با این توضیح که در ستون اول جدول، شمارهٔ روایات مطابق با ترتیبی که باصمد در کتابش آورده است، ذکر شده تا دسترسی به متن روایت برای خوانندگان تسهیل شود. در ستون دوم، با جست‌وجو در کتب حدیثی شیعه، نشانی کهن‌ترین منبعی که روایت در آن آمده و قسمتی از متن روایت ذکر شده است. در ستون سوم نیز علتی که باصمد برای تضعیف روایت بیان کرده و منابع مورد استفادهٔ او در تضعیف گزارش شده است.

دربارهٔ شیوهٔ کار باصمد و نحوهٔ گزارش آن توسط نویسندگان این مقاله، تذکر چند نکته، سودمند است: اولاً باصمد به‌جای تلاش و زحمت برای یافتن کهن‌ترین منبع هر حدیث که لازمهٔ یک پژوهش علمی است، در بیشتر موارد، به کتاب بحار الانوار که مربوط به قرن یازده است، ارجاع داده است. ازاین‌رو، یافتن منبع کهن و معتبر هر حدیث، مد نظر نویسندگان این مقاله قرار گرفته است؛ ثانیاً باصمد در بیان نقدهای سندی و متنی بر روایات، در بیشتر موارد به دو کتاب بررسی علمی در احادیث مهدی (برقعی، بی‌تا) و کتاب مشرعة بحار الانوار (محسنی، ۱۴۲۶ق) اتکا کرده و خود رجوعی به منابع رجالی و حدیثی شیعه نداشته است. ازاین‌رو، آشنایی با این دو کتاب و شیوهٔ تعامل نویسندگان آن‌ها با روایات، در این مقاله مورد توجه بوده است؛ ثالثاً گرچه باصمد در ذیل برخی روایات، اشکالات متنی را هم مبتنی‌بر دو کتاب پیش‌گفته بیان کرده است و در جدول ۱ نیز این اشکالات بیان شده است، چون این اشکالات محدود به برخی روایات است

و حجم مقاله نیز محدودیت دارد، در این مقاله، صرفاً به مطالعه و نقد اشکالات سندی و رجالی او بر روایات پرداخته شده است.

جدول ۱: روایات دال بر مدح انتظار فرج

شمارهٔ روایت در کتاب باصمد	کهن‌ترین منبع روایت و بخش منتخب از روایت	علت تضعیف روایت از منظر ولید بن صالح باصمد و منبع مورد استفادهٔ او
روایت اول	... طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَ هُوَ يَأْتَمُّ بِهِ فِي غَيْبَتِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ وَ يَتَوَلَّى أَوْلِيَاءَهُ وَ يُعَادِي أَعْدَاءَهُ ذَلِكَ مِنْ رُفَقَائِي وَ ذَوِي مَوَدَّتِي وَ أَكْرَمُ أُمَّتِي عَلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۱: ۲۸۶).	ضعف سند به‌دلیل وجود «محمد بن جمهور» که از کذابان معروف و بدنام و از بی‌دینان است (برقعی، بی‌تا[الف]: ۱۴۰). ضعف متن به‌دلیل عدم امکان اقتدا به امام زمان ﷺ قبل از ظهور او، و نیز مخالفت متن روایت با آیهٔ ۲۱ سورهٔ احزاب که پیامبر ﷺ را اسوه معرفی می‌کند (همان‌جا).
روایت دوم	... طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَ هُوَ مُقْتَدٍ بِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ يَأْتَمُّ بِهِ وَ بِأَئِمَّةِ الْهُدَى مِنْ قَبْلِهِ وَ يَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ أُولَئِكَ رُفَقَائِي وَ أَكْرَمُ أُمَّتِي عَلَيَّ... (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۱: ۲۸۷).	ضعف سند به‌دلیل وجود «سهل بن زیاد» که از کذابان معروف و بدنام و از بی‌دینان است (برقعی، بی‌تا[الف]: ۱۴۰). ضعف متن به‌دلیل عدم امکان اقتدا به امام زمان قبل از ظهور او، و نیز مخالفت متن روایت با آیهٔ ۲۱ سورهٔ احزاب که پیامبر ﷺ را اسوه معرفی می‌کند (همان‌جا).
روایت سوم	... طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَ هُوَ مُقْتَدٍ بِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ يَتَوَلَّى وَلِيَّهُ وَ يَتَبَرَّأُ مِنْ عَدُوِّهِ وَ يَتَوَلَّى الْأَئِمَّةَ الْهَادِيَةَ مِنْ قَبْلِهِ أُولَئِكَ رُفَقَائِي... (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۶).	ضعف سند به‌دلیل مجهول‌الحال بودن «ایمن بن محرز» و «معاویة بن وهب» (همان: ۲۵۹).

۲-۲. روایات دال بر ذمّ استعجال فرج

از میان روایات ذکرشده توسط باصمد، مضمون کلی دو روایت، ذمّ استعجال فرج است. در ادامه براساس شیوهٔ گزارش روایات مدح انتظار فرج، به گزارش روایات دال بر ذمّ استعجال فرج پرداخته شده است. البته باید گفت این دو روایت، در واقع یک روایت است که باصمد یک بار به نقل از کتاب بحار الانوار و بار دیگر به نقل از کتاب الکافی گزارش کرده است، درحالی‌که تفاوتی

میان آن‌ها نیست و مجلسی (۱۴۰۳ق، ج۵۲: ۱۱۸) به نقل از کلینی، این روایت را ذکر کرده است.

جدول ۲: روایات دال بر ذمّ استعجال فرج

شمارهٔ روایت در کتاب باصمد	کهن‌ترین منبع روایت و بخش منتخب از روایت	علت تضعیف روایت از منظر ولید بن صالح باصمد و منبع مورد استفادهٔ او
روایت ۳۸ و ۳۹	... إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ مِنِ اسْتِعْجَالِهِمْ لِهَذَا الْأَمْرِ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۶۹).	تضعیف سند ازسوی مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۱۷۹)؛ البته مجلسی موضع ضعف سند را بیان نمی‌کند.

۳. نقد ادعای تعارض در روایات مربوط به انتظار فرج

با عنایت به اینکه اکثر ضعف‌های رجالی که ولید بن صالح باصمد به روایات مذکور وارد می‌کند، برگرفته از کتاب بررسی علمی در احادیث مهدی (برقعی، بی‌تا[الف]) و همچنین کتاب مشرعة بحار الانوار (محسنی، ۱۴۲۶ق) است، ابتدا به معرفی برقعی و محسنی و دو کتاب مذکور پرداخته شده، سپس با استفاده از کتب رجالی متقدم، وضعیت رجالی راویان تضعیف‌شده بازخوانی گردیده است تا به درستی یا نادرستی تضعیفات صورت‌گرفته و احکام صادره بر روایات مترتب بر تضعیف راویان پی ببرده شود.

۳-۱. سید ابوالفضل برقعی و موضع او نسبت به عقاید شیعه

سید ابوالفضل برقعی (۱۲۸۷-۱۳۷۲ش) دارای تألیفات فراوانی درزمینهٔ تفسیر قرآن، عقاید، کلام، فقه، رجال و... است، که برخی از آنان در ایران چاپ شده و برخی نیز به‌دلیل همسویی فراوان با عقاید وهابیت، در عربستان سعودی به چاپ رسیده است. تحقیق نشان می‌دهد زندگی برقعی دارای دو بخش مجزاست که به‌لحاظ فکری باهم تفاوت فراوان دارند. وی در بخشی از حیات علمی خود کاملاً شیعی، مدافع عقاید آن و مخالف با وهابیت است اما در بخش دیگر متأثر از وهابیت است، تا جایی که گاهی مدافع آنان و مخالف عقاید شیعی دیده می‌شود. برقعی بعد از منحرف شدن از عقاید امامیه، به شیعه نگاهی بدبینانه پیدا کرده و از اهانت به جماعت شیعی ابایی نداشته است (محمدی فام و نبوی، ۱۳۹۷ش: ۱۶۸-۱۶۹).

ازجمله آثار برقعی که مربوط به دورهٔ اول حیات علمی اوست و در ایران چاپ شده، می‌توان

به کتاب‌های فوائد در فقه، فوائد در اصول، تراجم النساء و گلشن قدس اشاره کرد. اما از دیگر کتاب‌هایش که همسو با وهابیت بوده و در عربستان چاپ شده است، باید به کتاب‌های درسی از ولایت، تابشی از قرآن، خرافات وفور در زیارات اهل قبور و تضاد مفاتیح الجنان با قرآن اشاره کرد.

بررسی آثار برقعی بیانگر عدم اعتقاد او به اعتقادات رایج شیعیان نظیر اعتقاد به وجود دوازده امام معصوم به‌عنوان جانشینان پیامبرﷺ (برقعی، بی‌تا[ب]: ۲۸۳)، عصمت ائمهؑ و توسل به ایشان (همان: ۴۱۲-۴۱۵) است.

با توجه به آنچه بیان شد، حتی اگر اطمینان به عدول برقعی از مذهب شیعۀ اثنی‌عشری به وهابیت نداشته باشیم، روا نیست نظرات او در مورد عقاید شیعه را بدون بررسی به‌عنوان نظر شیعیان بپذیریم و به مبانی شیعه حمله کنیم؛ کاری که ولید بن صالح انجام می‌دهد و با استناد به اقوال برقعی، مدعی تعارض در روایات شیعی می‌شود.

۳-۱-۱. کتاب بررسی علمی در احادیث مهدی

برقعی در این کتاب به بررسی احادیث موجود در مجلدات ۵۱ تا ۵۳ کتاب بحار الانوار می‌پردازد که ناظر به موضوع مهدویت است. وی دربارۀ شیوۀ کار خود در این کتاب می‌نویسد: «اخباری در این سه جلد آمده که نه با عقل موافق است و نه با قرآن. و تعجب است کسانی‌که مدعی علم و عقل بوده‌اند چگونه این اخبار را جمع کرده‌اند؟ اگر کسی اندک فکری داشته باشد به نادرستی و خرافات بافندگان پی می‌برد، ولی ما ناچاریم برای نشان دادن حقیقت، و روشن شدن خوانندگان، بعضی از جعلیات آن را بیاوریم. می‌توان گفت یک حدیث صحیح در میان آن‌ها از جهت سند نیامده است. ما در این کتاب، معرفی راویان اخبار مهدی را طبق گفتار علمای رجال خود شیعه می‌آوریم. و اگر گفتیم مجهول‌الحال، خود علمای رجال شیعه، او را مجهول‌الحال و یا مجهول گفته‌اند. و مجهول کسی است که نه اسلام و نه ایمان او معلوم است و نه عدالت و انصاف او. و اگر گفتیم مهمل، خود علمای رجال شیعۀ امامیه، او را اصلاً نام نبرده و او را مهمل گذاشته‌اند. و اگر گفتیم ضعیف، علمای رجال شیعه از قبیل شیخ طوسی و ممقانی و علامه حلی و نجاشی و

امثال ایشان، او را ضعیف دانسته‌اند. و ضعیف کسی است که یا عقاید او فاسد بوده و یا دارای فسق و فجور بوده و یا کذّاب و جعّال و دشمن بوده است» (همو، بی‌تا[الف]: ۶۲-۶۳).

این کتاب به‌دلیل اشکالات فراوان وارد بر آن، که در پژوهش‌های متعددی (مهدی‌نژاد، ۱۴۰۰ش؛ طبسی، ۱۳۹۶ش؛ مهدی‌نژاد و فقهی‌زاده، ۱۳۹۸ش) بازتاب یافته است، مورد پذیرش جامعه شیعی قرار نگرفت. بااین‌حال همواره یکی از مهم‌ترین منابع مورد استفادهٔ وهابیت در رد عقاید شیعه است و ولید بن صالح باصمد هم در بررسی‌های رجالی و فقه‌الحدیثی خود بیشترین استفاده را از این کتاب برده است. به خیال اینکه از آثار خود شیعیان علیه عقاید شیعه اقامهٔ دلیل کرده است!

۳-۲. محمدآصف محسنی

شیخ محمدآصف محسنی قندهاری افغانی (۱۳۱۴-۱۳۹۸ش) از مشهورترین علمای شیعی افغانی در دورهٔ معاصر است. وی در افغانستان، عراق و ایران زندگی کرده و از مبارزان علیه نظام کمونیستی در دههٔ هشتاد میلادی بوده است. محسنی علم رجال را در محضر آیت‌الله خوئی (متوفی ۱۴۱۳ق) فراگرفت و در آن تخصص یافت و در کتاب معروف خود با عنوان «بحوث فی علم الرجال» آراء مهم رجالی خود را بیان کرد (فهداوی و حب‌الله، ۱۴۳۷ق، ج۱: ۲۷).

محسنی همچنین در بخشی از اقدامات علمی خود به بررسی اعتبار سند روایات بحار الانوار و جامع احادیث الشیعة پرداخته که دستاوردهای آن در کتاب‌های مشرعة بحار الانوار و الاحادیث المعتبرة فی جامع احادیث الشیعة دیده می‌شود. این دو کتاب شامل بررسی‌های فنی دربارهٔ اعتبار اسناد روایات بحار الانوار و جامع احادیث الشیعة است، ولی در میانهٔ بحث‌های سندی، اعتبار سنجی فرا سندی روایات را نیز در مواردی بررسی کرده است. از مطالعهٔ دقیق آن‌ها روشن می‌شود هدف از نگارش این آثار به‌خصوص کتاب مشرعة بحار الانوار ارائهٔ راهنمایی، برای استفادهٔ مناسب‌تر از بحار الانوار بوده و حذف روایات فراوان از یک جامع روایی بزرگ شیعه مورد نظر نویسنده نیست (حسینی حنیف و توسلی، ۱۳۹۷ش: ۱۳۲).

۳-۲-۱. کتاب مشرعة بحار الانوار

این کتاب، در دو جلد نوشته شده است. محسنی در مقدمهٔ این کتاب توضیحاتی در مورد نحوهٔ

مواجههٔ خودش با روایات بحار الانوار می‌دهد و ضعیف شمردن بعضی روایات این کتاب را ناشی از عدم اطلاع از وضعیت راوی و یا نبود اطلاعات رجالی مربوط به آن راوی خاص در کتب رجال می‌داند. وی تأکید می‌کند فقط با توجه به سند روایت در این کتاب حدیث را بررسی کرده و حکم نسبی داده، درحالی‌که شاید در کتب اربعه برای آن حدیث، سند معتبری باشد. با این روش بررسی، وی سند بسیاری از روایات این کتاب را درست نمی‌داند. محسنی استفاده از مفاهیم مشترک با روایات معتبر و اعتماد به قراینی را که موجب اطمینان به حجیت حدیث می‌شود، از فواید روایات غیرمعتبر برمی‌شمارد و در ضمن مفسدهٔ آن را بی‌توجهی به سند روایات و دروغ‌پردازی‌ها، غلوها و جهالت راویان می‌داند. او تصریح می‌کند که برای صحت خبر، علاوه‌بر صحت سند، روش‌های دیگری هم وجود دارد. ازجمله اینکه اگر برای یک حدیث سه سلسله راوی وجود داشته باشد، مانند بعضی از روایات صدوق، استناد به آن دور از ذهن نیست، زیرا راویان سه سلسله نمی‌توانند در مورد یک موضوع به‌اتفاق، روایتی دروغ بیاورند (محسنی، ۱۴۲۶ق: ۷-۱۴).

بااین‌حال، فهداوی و حب‌الله با نگارش کتاب المعتبر فی بحار الانوار وفقاً لنظریات آیة الله الشیخ محمد آصف محسنی، در پی جمع‌آوری احادیث معتبر کتاب بحار الانوار مطابق با نظریات آیت‌الله محسنی در کتاب مشرعة بحار الانوار برآمدند و ۲۸۷۳ روایت را در کتاب خود نقل کردند (ر.ک: فهداوی و حب‌الله، ۱۴۳۷ق: ج۱، ۲ و۳). آن‌ها با این کار، دیگر روایات بحار الانوار را از درجهٔ اعتبار ساقط دانستند. همین مسئله سبب شد آیت‌الله محسنی در پاسخ به استفساری که دربارهٔ کتاب المعتبر فی بحار الانوار... از ایشان صورت گرفت، به هفت نکته اشاره کنند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. نقل یک متن به سه سند نامعتبر موجب اطمینان به صدور آن متن از امام علیه‌السلام می‌شود؛ بعید است راویان در هر سه سند، دروغ گفته باشند.

۲. اگر در ده سند، متن مختلفی نقل شود، راویان آن هرچند مجهول یا ضعیف باشند، قدر مشترک آن متن مورد اطمینان و حجت است؛ «الخبر الموثق» بالاتر و مهم‌تر از «خبر الثقة» است، زیرا وثوق به محتوا در اولی فعلی و در دومی نوعی است.

۳. انکار متون نقل‌شده با سندهای نامعتبر غلط است، زیرا انکار، ادعایی است که دلیل

می‌خواهد؛ متن حدیث بر فرض نامعتبر بودن سند و نداشتن قرینهٔ داخلی و خارجی حجت نیست؛ نه اینکه تکذیب شود (حسینی حنیف، ۱۳۹۷ش: ۱۳۳-۱۳۵).

با وجود این، باصمد یا عمداً یا بدون اینکه به خودش زحمت مطالعهٔ دیدگاه محسنی را بدهد، برای نشان دادن عدم اعتبار اکثر احادیث مربوط به مهدویت، به کتاب محسنی ارجاع می‌دهد.

۳-۳. بررسی وضعیت رجالی راویان تضعیف‌شده توسط باصمد در کتب رجالی متقدم

همان‌طور که در گزارش ادعای باصمد مشاهده شد، وی در تضعیف برخی روایات، موضع ضعف سند را مشخص می‌کند، اما برخی دیگر از روایات را بدون ذکر موضع ضعف، تضعیف می‌کند. در این بخش براساس آراء رجالیون متقدم شیعه، ابتدا به بررسی وثاقت یا ضعف ۲۱ راوی‌ای که به‌طور مشخص توسط باصمد تضعیف شده‌اند پرداخته شده است تا اعتبار ادعاهای رجالی او دربارهٔ آن‌ها روشن شود. در ادامه، اسناد دیگر روایات تضعیف‌شده توسط باصمد که موضع ضعف آن‌ها را مشخص نکرده نیز بررسی می‌شوند تا درستی یا نادرستی تضعیف او نسبت به آن روایات نیز مشخص گردد.

۳-۳-۱. محمد بن جمهور

نجاشی محمد بن جمهور را ضعیف و فاسدالمذهب می‌داند و اشاره به این دارد که در مورد وی چیزهایی گفته شده که صحت یا عدم صحت آن را خداوند می‌داند. شاید منظور وی همان شعری باشد که ابن‌غضائری هم دیده که محمد بن جمهور، حرام خداوند را حلال شمرده است. وی می‌نویسد: «ضعيف في الحديث، فاسد المذهب، و قيل فيه أشياء، الله أعلم بها من عظمها» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳۷). ابن‌غضائری او را با تعابیر «غال، فاسد الحديث، لا يكتب حديثه. رأيت له شعرا يحلّل فيه محرّمات اللّه عزوجل» معرفی می‌کند (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۹۲). طوسی در کتاب فهرست خود، در یادکرد از محمد بن جمهور تأکید می‌کند روایاتی که از او نقل کرده، خالی از تخلیط و غلو است (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۷). اما در اثر رجالی متأخر خود یعنی کتاب رجال، او را غالی معرفی می‌کند (همو، ۱۴۲۷ق: ۳۶۴).

نتیجه آنکه رجالیون متقدم، محمد بن جمهور را غالی می‌دانند.

۳-۳-۲. سهل بن زیاد الآدمی

سهل بن زیاد یکی از راویان نامدار حدیث شیعه است که بیش از ۲۳۰۰ روایت در کتب اربعه از وی نقل شده است؛ با وجود این، وقتی به کتب رجالیون متقدم مراجعه می‌کنیم، به‌جز طوسی که در کتاب رجال او را ثقه می‌داند (همان: ۳۸۱)، دیگران او را تضعیف کرده‌اند.

دلایل تضعیف سهل ازسوی متقدمان دو چیز است:

الف) اخراج سهل بن زیاد از قم توسط احمد بن محمد عیسی اشعری به‌دلیل غلو: نجاشی دراین‌باره می‌نویسد: «کان ضعیفا في الحدیث، غیر معتمد فیه. و کان احمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلی الري و کان یسکنها» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۵). ابن‌غضائری نیز می‌نویسد: «کان ضعیفا جدّا، فاسد الروایة و الدین. کان احمد بن محمد بن عیسی الأشعريّ أخرجه من قم» (۱۳۸۰ش: ۶۷).

ب) حماقت سهل بن زیاد: کشی از قول فضل بن شاذان، سهل بن زیاد را احمق می‌داند: «سَمِعْتُ اَلْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ... یَقُولُ: هُوَ اَلْأَحْمَقُ» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۸۳۷).

بنابراین سهل بن زیاد در نگاه متقدمان، غالی و احمق است.

۳-۳-۳. ایمن بن محرز

در کتاب‌های رجالی متقدم، هیچ جرح و تعدیلی دربارۀ ایمن بن محرز وجود ندارد؛ فقط در ذیل معرفی اصحاب امام صادق‌علیه‌السلام و امام کاظم‌علیه‌السلام به ذکر نام او اکتفا می‌کند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۱۶۶ و ۳۳۱؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۴۹). بنابراین شخصیت رجالی ایمن بن محرز، مجهول است.

۳-۳-۴. معاویة بن وهب بجلی

نجاشی دربارۀ وی می‌نویسد: «أبو الحسن عربي صمیمي، ثقة، حسن الطریقة» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۲)؛ درنتیجه نجاشی او را توثیق می‌کند، اما دیگران جرح و تعدیلی در مورد او انجام نداده‌اند.

۳-۳-۵. احمد بن محمد بن خالد برقی

علمای رجال، برقی را به وثاقت و اعتماد ستوده‌اند. نجاشی دربارۀ او می‌نویسد: «و کان ثقة في

نفسه، يروي عن الضعفاء و اعتمد المراسيل» (همان: ۷۶)؛ طوسی نیز می‌نویسد: «كان ثقة في نفسه، غير أنّه أكثر الرواية عن الضعفاء و اعتمد المراسيل» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۱-۵۲). با وجود این، همان‌گونه که از تعابیر نجاشی و طوسی برمی‌آید، روایت برقی از ضعفا و اعتمادش بر مراسیل، موجب شد که علمای معاصرش در قم بر وی خرده گیرند. احمد بن محمد بن عیسی اشعری، وی را از قم تبعید کرد ولی پس از مدتی او را به قم بازگرداند و از وی پوزش خواست و حتی در تشییع جنازهٔ برقی پابرهنه و بدون عمامه حاضر شد تا رفتار پیشین را جبران کند (حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۴؛ تقی الدین حلی، ۱۳۴۲ش: ۴۰). حتی ابن‌غضائری که سخت‌گیری‌های رجالی او مشهور است، طعن قمی‌ها بر وی را مردود می‌داند و می‌نویسد: «طعن القمّيون عليه، و ليس الطعن فيه، إنّما الطعن في من يروي عنه؛ فإنّه كان لا يبالي عمّن يأخذ، على طريقة أهل الأخبار. و كان احمد بن محمد بن عيسى أبعده عن قم، ثمّ أعاده إليها و اعتذر إليه» (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۳۹). بنابراین تردیدی در توثیق احمد بن محمد بن خالد برقی ازسوی رجالیان متقدم باقی نمی‌ماند.

۳-۳-۶. محمد بن جعفر اسدی کوفی

تنها اتهامی که در کتب متقدمان بر محمد بن جعفر وارد شده روایاتی است که از ضعفا نقل می‌کند. نجاشی دربارهٔ او می‌نویسد: «كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۷۳). طوسی در کتاب رجال، وی را «أحد الأبواب» می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۳۹). بنابراین وی ازنظر رجالی، ثقه است.

۳-۳-۷. موسی بن عمران نخعی

هیچ نامی از این راوی در کتاب‌های متقدمان رجالی یافت نشد. بنابراین وی از لحاظ رجالی، مهمل است.

۳-۳-۸. حسین بن یزید نوفلی

نوفلی ازجمله راویان متهم به غلو از جانب قمی‌هاست؛ نجاشی دربارهٔ او می‌نویسد: «قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره و الله أعلم، و ما رأينا له رواية تدل على هذا» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸).

بنابراین مطابق با گفتۀ نجاشی، تنها نقیصه‌ای که بر نوفلی وارد شده، اتهام غلو از جانب برخی قمی‌ها است که نجاشی او را از این اتهام مبرا می‌داند. بنابراین نوفلی از دیدگاه متقدمان ثقه است.

۳-۳-۹. علی بن ابراهیم

نجاشی ضمن ثقه خواندن وی می‌نویسد: «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب» (همان: ۲۶۰)؛ درنتیجه نجاشی او را توثیق کرده، و از دیگر متقدمان جرحی در مورد او وارد نشده است.

۳-۳-۱۰. بسطام بن مرّة

در مورد این راوی هیچ جرح و تعدیلی در کتب متقدمان وجود ندارد. بنابراین وی از لحاظ رجالی، مجهول است.

۳-۳-۱۱. عمرو بن ثابت

ابن‌غضائری وی را از راویانی می‌داند که از امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم السلام روایت نقل کرده و در مورد او می‌نویسد: «ضعيف جدّا» (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۷۳). البته حلی می‌نویسد که ابن‌غضائری در کتاب دیگر خود، وی را توثیق کرده است: «ضعيف جدا قاله ابن الغضائری و قال فی کتابه الآخر عمر بن ابی المقدام ثابت العجلی مولاهم الکوفی طعنوا علیه من جهة و لیس عندی کما زعموا و هو ثقة» (حلی، ۱۴۰۲ق: ۲۴۱). کشی در روایتی می‌نویسد: امام صادق علیه السلام وی را به‌عنوان حاجی واقعی به یارانش نشان می‌دهد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۹۰). بنابراین وی در نگاه رجالیون متقدم ثقه است.

۳-۳-۱۲. عمرکی بوفکی

نجاشی عمرکی را ثقه می‌داند و دربارۀ او می‌نویسد: «شيخ من أصحابنا، ثقة» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۰۳). طوسی در کتاب رجال به خرید غلامان ترک برای امام حسن عسکری علیه السلام توسط وی اشاره می‌کند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۰).

باز در اینجا دیده می‌شود که نجاشی وی را توثیق کرده و دیگر متقدمان هم جرحی در مورد او وارد نکرده‌اند. بنابراین وی از دیدگاه متقدمان ثقه است.

۳-۳-۱۳. حسن بن علی بن فضّال

کشی با نقل روایتی تاریخی از فضل بن شاذان دربارهٔ میزان زهد و تقوای حسن بن علی بن فضال، وی را از راویان مورد اعتماد برمی‌شمارد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۸۰۱ و ۸۰۲). طبق گفتهٔ کشی، وی پس از شهادت امام کاظم‌علیه‌السلام، ابتدا قائل به امامت عبدالله افطح می‌شود و سپس به امام رضاعلیه‌السلام رجوع می‌کند (همان، ج۲: ۸۳۷). نجاشی هم ضمن آوردن روایت فضل بن شاذان، حسن بن فضال را جزء اجلا می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۴ و ۱۲۰). طوسی در کتاب فهرست دربارهٔ وی می‌نویسد: «روی عن الرضاعلیه‌السلام و کان خصیصا به. کان جلیل القدر، عظیم المنزلة، زاهدا، ورعا، ثقة (في الحديث) في رواياته» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۳-۱۲۴). در کتاب رجال نیز او را توثیق می‌کند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۵۴). بنابراین نظر رجالیان متقدم، توثیق حسن بن علی بن فضال است.

۳-۳-۱۴. علی بن ابی‌حمزه بطائنی

رجالیون متقدم علی بن ابی‌حمزه را از واقفیون می‌دانند. مطابق گزارش کشی، امام رضاعلیه‌السلام بعد از فوت علی بن ابی‌حمزه می‌فرماید: هنگام قرار گرفتن در قبر و سؤال از تعداد ائمه به‌خاطر توقف وی آنچنان ضربه‌ای بر سرش فرود آمد که قبرش مملو از آتش شد: « أَنَّ أَبَا اَلْحَسَنِ اَلرِّضَاعلیه‌السلام قَالَ بَعْدَ مَوْتِ اِبْنِ أَبِي حَمْزَةَ: انَّهُ أُقْعِدَ فِي قَبْرِهِ فَسُئِلَ عَنِ اَلْأَئِمَّةِعلیهم‌السلام فَأَخْبَرَ بِأَسْمَائِهِمْ حَتَّى اِنْتَهَى إِلَيَّ فَسُئِلَ فَوَقَفَ، ضُرِبَ عَلَى رَأْسِهِ ضَرْبَةً اِمْتَلَأَ قَبْرُهُ نَاراً. قَالَ اِبْنُ مَسْعُودٍ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ اَلْحَسَنِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ كَذَّابٌ مَلْعُونٌ، ...قَالَ، فَقَالَ: مَا ضَرَّكَ مَنْ ضَلَّ إِذَا اِهْتَدَيْتَ، إِنَّهُمْ كَذَّبُوا رَسُولَ اَللَّهِصلی‌الله‌علیه‌وآله وَ كَذَّبُوا أَمِيرَ اَلْمُؤْمِنِينَ وَ كَذَّبُوا فُلاَناً وَ فُلاَناً وَ كَذَّبُوا جَعْفَراً وَ مُوسَى، ولي بآبائي أُسْوَة» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۷۰۵-۷۰۶). کشی در جای دیگر می‌گوید: «قَالَ أَبُو اَلْحَسَنِ مُوسَىعلیه‌السلام: يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَ أَصْحَابُكَ شِبْهُ اَلْحَمِيرِ» (همان، ج۲: ۷۰۶ و ۷۴۲). بالاخره در روایتی دیگر می‌نویسد: «مَاتَ أَبُو اَلْحَسَنِعلیه‌السلام وَ لَيْسَ مِنْ قُوَّامِهِ أَحَدٌ إِلاَّ وَ عِنْدَهُ اَلْمَالُ اَلْكَثِيرُ، وَ كَانَ ذَلِكَ سَبَبُ وُقُوفِهِمْ وَ جُحُودِهِمْ مَوْتَهُ، وَ كَانَ عِنْدَ زِيَادٍ اَلْقَنْدِيِّ سَبْعُونَ أَلْفَ دِينَارٍ، وَ عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ ثَلاَثُونَ أَلْفَ دِينَار» (همان، ج۲: ۷۸۶).

ابن‌غضائری از وی این گونه یاد می‌کند: «أصل الوقف، و أشدّ الخلق عداوةً للوليّ من بعد أبي

إبراهیم‌علیه‌السلام» (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۸۳). طوسی وی را «علي بن أبي حمزة البطائني، واقفي المذهب» می‌داند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۸۳)؛ وی در کتاب رجال هم واقفی بودن علی بن ابی‌حمزه را تأیید می‌کند (همو، ۱۴۲۷ق: ۳۳۹). نجاشی در معرفی وی می‌نویسد: «وقف، و هو أحد عمد الواقفة» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۴۹-۲۵۰).

بنابراین ازنظر رجالیان متقدم، علی بن ابی‌حمزه، به‌رغم اینکه در ابتدا از معتمدان امام کاظم‌علیه‌السلام بود، به‌دلیل توقف بر امامت امام کاظم‌علیه‌السلام پس از شهادت ایشان، مورد طعن ائمه‌علیهم‌السلام قرار گرفت؛ درنتیجه وی در شمار راویان ضعیف قرار می‌گیرد.

۳-۳-۱۵. ابوالجارود زیاد بن منذر

رجالیون متقدم وی را زیدی می‌دانند. طبق گفتهٔ کشی ابوالجارود، مورد مذمت امام زمانش قرار گرفته به‌گونه‌ای که امام باقرعلیه‌السلام وی را کوردل می‌داند: «حُكِيَ أَنَّ أَبَا اَلْجَارُودِ سُمِّيَ سُرْحُوباً، وَ نُسِبَتْ إِلَيْهِ اَلسُّرْحُوبِيَّةُ مِنَ اَلزَّيْدِيَّةِ، سَمَّاهُ بِذَلِک أَبُو جَعْفَرٍعلیه‌السلام: وَ ذَكَرَ أَنَّ سُرْحُوباً اِسْمُ شَيْطَانٍ أَعْمَى يَسْكنُ اَلْبَحَرِ، وَ كانَ أَبُو اَلْجَارُودِ مَكفُوفاً أَعْمَى أَعْمَى اَلْقَلْبِ« (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۹۶-۴۹۵). ابن‌غضائری می‌گوید: «حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيديّة. و أصحابنا يكرهون ما رواه محمد [بن] سنان عنه، و يعتمدون ما رواه، محمد بن بكر الأرجني» (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۶۱). طوسی در رجال و فهرست او را زیدی می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۱۳۵؛ همو، ۱۴۲۰ق: ۲۰۳). نجاشی هم این‌گونه از ابوجارود یاد می‌کند: «و تغير لما خرج زيد رضي الله عنه» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۷۰).

نتیجه اینکه ابوالجارود براساس روایات کشی مورد نکوهش امام زمان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه خود قرار گرفته و به گواهی متقدمان رجالی از مذهب خود برگشته و زیدی شده است؛ بنابراین وی در شمار راویان ضعیف قرار می‌گیرد.

۳-۳-۱۶. ابوخالد کابلی

طبق نقل کشی ابوخالد در برهه‌ای از زندگیش محمد بن حنفیه را امام می‌دانست اما هنگامی که از خود محمد در مورد امام زمانش سؤال کرد، او امام سجادعلیه‌السلام را به‌عنوان امام به ابوخالد معرفی کرد. کشی روایات مختلفی را در مورد اینکه ابوخالد از یاران واقعی امام سجادعلیه‌السلام بود نقل می‌کند

(کشی، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۳۳۶). در روایتی از قول فضل بن شاذان، وی را جزء پنج نفر یاران امام سجاد می‌داند (همان، ج۱: ۳۳۲). کشی می‌نویسد: «قَالَ، ثُمَّ يُنَادِي اَلْمُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ اَلْحُسَيْنِ(ع)؟ ... وَ أَبُو خَالِدٍ اَلْكابُلِيُّ ...» (همان، ج۱: ۴۳، ۳۳۲ و ۳۳۸).

همان‌طور که فهمیده شد، متقدمان جرح و تعدیلی در مورد وی انجام ندادند، اما روایات کشی مؤیّد مقبولیت ابوخالد نزد امام زمانش است.

۳-۳-۱۷. سعد بن عبدالله قمی

رجالیون متقدم از وی به بزرگی و جلالت یاد می‌کنند. نجاشی در یادکرد از وی می‌نویسد: «شیخ هذه الطائفة و فقیهها و وجهها» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۷۷). طوسی در مورد سعد می‌نویسد: «جلیل القدر، واسع الأخبار، کثیر التصانیف، ثقة» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۱۵). طوسی در رجال هم او را این‌گونه معرفی می‌کند: «القمّي، جلیل القدر، صاحب تصانیف» (همو، ۱۴۲۷ق: ۴۲۷). بنابراین رجالیون متقدم وی را ثقه دانسته‌اند و هیچ‌گونه جرحی در مورد وی وارد نشده است.

۳-۳-۱۸. عبدالله بن جعفر حمیری

طوسی در فهرست و رجال وی را ثقه می‌داند (همو، ۱۴۲۰ق: ۲۹۴؛ همو، ۱۴۲۷ق: ۴۰۰). نجاشی وی را «شیخ القمیین و وجههم» معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۱۹). بنابراین نگاشته‌های متقدمان حاکی از ثقه خواندن این راوی است.

۳-۳-۱۹. حسن بن محبوب

نگاشته‌های متقدمان رجال شیعه حاکی از تصدیق ابن‌محبوب نزد امام زمانش و جلالت مقام وی است. احمد بن محمد هم که وی را متهم می‌کند، قبل از فوتش از نظر خود برمی‌گردد. کشی می‌نویسد: «احمد بْنُ محمد بْنِ عِيسَى لاَ يَرْوِي عَنِ اِبْنِ مَحْبُوبٍ، مِنْ أَجْلِ أَنَّ أَصْحَابَنَا يَتَّهِمُونَ اِبْنَ مَحْبُوبٍ فِي رِوَايَتِهِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، ثُمَّ تَابَ احمد بْنُ محمد فَرَجَعَ قَبْلَ مَا مَات» (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۷۷۹). روایت دیگر وی، حاکی از تصدیق ابن‌محبوب توسط امام رضا(ع) است (همان، ج۲: ۸۵۱). نجاشی روایتی می‌آورد که دال بر جلالت ابن‌محبوب است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۰). طوسی در کتاب فهرست علاوه‌بر ثقه خواندن ابن‌محبوب

می‌نویسد: «و کان جلیل القدر، یعدّ في الأرکان الأربعة في عصـره» (طوسـی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۲). وی در کتاب رجال هم اورا ثقه می‌داند (همو، ۱۴۲۷ق: ۳۵۴). بنابراین ازنظـر رجـالیون متقـدم وی ثقه است.

۳-۳-۲۰. احمد بن هلال کرخی عبرتائی

در کتب رجالی متقدم، احمد بن هلال مورد نکوهش امام زمـانش قـرار گرفتـه و فـردی ریاکـار معرفی شده است. کشی در روایتی که نقل می‌کند احمد بن هلال را «اَلصُّوفِيَّ اَلْمُتَصَنِّعَ» می‌داند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۸۱۶). طوسی در کتاب فهرسـت وی را «کـان غالیـا، متّهمـا فـي دینـه» می‌داند (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۸۳). وی در رجال هم وی را غالی معرفی می‌کنـد (همـو، ۱۴۲۷ق: ۳۸۴). نجاشی دربارۀ وی می‌نویسد: «صالح الروایة، یعرف منها و ینکر، و قد روی فیه ذموم مـن سیدنا أبي محمد العسکری» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۸۳). بنابراین در نگاه متقـدمان وی درشـمار غالیان است.

۳-۳-۲۱. عمار ساباطی

عمار ازجمله راویانی است که هرچند فطحی است، به‌شدت مورد تأیید امام زمانش بوده و از وی به نیکی یاد شده است. کشی در کتـاب خـود وی را از فقهـای فطحـی معرفـی می‌کنـد (کشـی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۵۲۴). در روایت دیگری از امام کاظم‌علیه‌السلام نقل شده که در مـورد عمـار فرمودنـد: «إِنِّی اِسْتَوْهَبْتُ عَمَّارَ اَلسَّابَاطِی مِنْ رَبِّی، فَوَهَبَهُ لِـی» (همـان، ج۲: ۷۰۸). نجاشـی وی را جـزء «ثقات فی الروایة» می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۹۰). طوسی هم در کتاب فهرست می‌نویسد: «عمّار بن موسی الساباطی، و کان فطحیـا. لـه کتـاب کبیـر، جیـد معتمـد» (طوسـی، ۱۴۲۰ق: ۳۳۵). نتیجه اینکه در مورد عمار جرحی وارد نشده و متقدمان هرچنـد وی را فطحـی می‌داننـد، روایاتش را صالح و کتابش را مورد اعتماد می‌دانند. علاوه‌بر این، وی مورد مدح امام زمـان خـود قرار گرفته است.

در جمع‌بندی وضعیت رجالی ۲۱ راوی تضعیف‌شده توسط باصـمد بایـد گفـت کـه ازنظـر متقدمان رجال شیعه، دوازده نفر از آن‌ها ثقه، سه نفر غالی، یک نفر ممدوح، دو نفر مجهول، یک

نفر مهمل و دو نفر هم ضعیف هستند که به‌طور خلاصه وضعیت هریک در جدول ۳ دیده می‌شود. بنابراین ادعای باصمد مبنی‌بر ضعف همهٔ آن‌ها قابل پذیرش نیست.

جدول ۳: نظر رجالیون متقدم در مورد ۲۱ راوی تضعیف‌شده توسط باصمد

ردیف	نام راوی	نظر متقدمان
۱	محمد بن جمهور	غالی
۲	سهل بن زیاد	غالی
۳	ایمن بن محرز	مجهول
۴	معاویة بن وهب بجلی	ثقه
۵	احمد بن محمد بن خالد برقی	ثقه
۶	محمد بن جعفر اسدی کوفی	ثقه
۷	موسی بن عمران نخعی	مهمل
۸	حسین بن یزید نوفلی	ثقه
۹	علی بن ابراهیم	ثقه
۱۰	بسطام بن مرّه	مجهول
۱۱	عمرو بن ثابت	ثقه
۱۲	عمرکی بوفکی	ثقه
۱۳	حسن بن علی فضّال	ثقه-فطحی
۱۴	علی بن ابی‌حمزه بطائنی	ضعیف
۱۵	ابوالجارود	ضعیف
۱۶	ابوخالد کابلی	ممدوح
۱۷	سعد بن عبدالله قمی	ثقه
۱۸	عبدالله بن جعفر حمیری	ثقه
۱۹	حسن بن محبوب	ثقه
۲۰	احمد بن هلال	غالی
۲۱	عمار ساباطی	ثقه-فطحی

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، جدای از روایاتی که به‌دلیل وجود ۲۱ راوی مذکور در سند آن‌ها، توسط باصمد تضعیف شده‌اند، روایات دیگری نیز بدون مشخص شدن موضع ضعفشان، از جانب باصمد تضعیف شده‌اند. لذا در این پژوهش برای بررسی دقیق‌تر، تمام راویان ۴۹

روایت موجود در بحث بررسی شده و این نتیجه به دست آمده است که از مجموع ۱۵۱ راوی، ۸۲ راوی ثقه، ۳۱ راوی مهمل، ۱۸ راوی مجهول، ۱۳ راوی غالی، ۶ راوی ممدوح و ۳ راوی ضعیف هستند. بنابراین، تضعیفات باصمد، اساس علمی ندارد.

۳-۴. بررسی اعتبار ۴۹ روایت تضعیف‌شده توسط باصمد و رفع تعارض میان آن‌ها

پس از بررسی اسناد ۴۹ روایت موجود در بحث، ابتدا باید به بیان حکم هریک از روایات پرداخته شود تا بتوان ادعای تعارض میان روایات را چاره‌جویی کرد. در بیان حکم روایات، دو رویکرد اعتبارسنجی وجود دارد: رویکرد راوی‌محور و رویکرد قرینه‌محور. در رویکرد راوی‌محور، وضعیت راویان، تعیین‌کنندهٔ حکم روایت است و به‌موجب کوچک‌ترین ایراد بر جزئی از سند، روایت از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود؛ اما در رویکرد قرینه‌محور، از میان منقولات راوی ضعیف صرفاً منفردات او مردود می‌شود، به این معنا که اگر روایت راوی ضعیف، مؤید داشته باشد، حمل بر اعتبار می‌شود (برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ رویکردهای اعتبار سنجی احادیث ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۳۹۸ش: ۸۶-۸۷). لذا در ادامه، در دو جدول مجزا ابتدا برمبنای رویکرد اعتبارسنجی راوی‌محور و سپس بر مبنای رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور، حکم هر روایت بیان می‌شود تا معلوم گردد مبتنی‌بر هریک از این دو رویکرد، چه تعداد احادیث معتبر و غیرمعتبر در طرفین تعارض باقی می‌ماند و تعارض چگونه مرتفع می‌گردد.

در جدول ۴، ستون اول نشان‌دهندهٔ شمارهٔ روایات در کتاب باصمد، ستون دوم نشان‌دهندهٔ حکم هر روایت بر مبنای رویکرد اعتبار سنجی راوی‌محور و ستون سوم نشان‌دهندهٔ علت آن حکم است.

جدول ۴: حکم هر روایت بر مبنای رویکرد اعتبارسنجی راوی‌محور

شمارهٔ روایت	حکم روایت	علت حکم
۱	ضعیف	غالی بودن محمد بن جمهور (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳۷؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۳). غالی بودن احمد بن حسین (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۵؛ همو، ۱۴۲۷ق: ۴۱۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۷۷).
۲	ضعیف	غالی بودن سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۵؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۵۹). مهمل بودن عبدالواحد بن محمد و خطاب بن مصعب. غالی بودن محمد بن اسلم (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۶۸).

شمارهٔ روایت	حکم روایت	علت حکم
۳	ضعیف	مجهول بودن ایمن بن محرز
۴	ضعیف	غالی بودن سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۵؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۵۹). مجهول بودن محمد بن عبدالله اشعری
۵	ضعیف	غالی بودن سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۵؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۵۹). مجهول بودن محمد بن عبدالله اشعری
۶	ضعیف	مجهول بودن ربیع بن سعد جعفی. مهمل بودن وکیع بن جراح و عبدالرحمن بن سلیط
۷	ضعیف	مجهول بودن بسطام بن مرّه
۸	ضعیف	مهمل بودن حسین بن علی علوی. سهل بن جمهور و هاشم بن برید. مجهول بودن حسن بن حسین عرّنی و علی بن هاشم بن برید
۹	ضعیف	ضعیف بودن عمرو بن شمر (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۷۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۸۷).
۱۰	ضعیف	مرسل بودن روایت
۱۱	ضعیف	ضعیف بودن ابوالجارود (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۹۶-۴۹۵)
۱۲	صحیح	نجاشی و ابن‌غضائری معلی بن محمد را نقد می‌کنند (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۸؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۹۶)؛ اما خوئی با رد نقد آن‌ها معتقد به وثاقت معلی است و ضمن رد کردن مضطرب‌الحدیث بودن وی دربارهٔ مذهبش می‌گوید: حتی اگر مضطرب‌المذهب بودن وی ثابت شود هم روایاتش موثق است (خوئی، بی‌تا، ج۱۹: ۲۸۰).
۱۳	ضعیف	عدم وجود سند. ضعیف بودن ابو الجارود (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۹۶-۴۹۵)
۱۴	ضعیف	مجهول بودن عبدالحمید واسطی
۱۵	ضعیف	مجهول بودن عبدالحمید واسطی
۱۶	ضعیف	مرسل بودن
۱۷	ضعیف	مجهول بودن موسی بن بکر (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۴۳). غالی بودن جعفر بن معروف (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۴۷).
۱۸	ضعیف	مجهول بودن ابراهیم بن ابی‌زیاد. مهمل بودن عبدالله بن موسی، محمد بن هارون صوفی و علی بن عبدالله وراق
۱۹	ضعیف	غالی بودن محمد بن سنان (همان، ۱۳۸۰ش: ۹۲). غالی بودن مفضل بن عمر (همان: ۸۷).
۲۰	صحیح	
۲۱	حسن	ممدوح بودن عبدالله بن عجلان (کشی، ۱۴۰۴ق: ۵۱۲).

شمارهٔ روایت	حکم روایت	علت حکم
۲۲	ضعیف	مجهول بودن علاء بن سیّابه و مظفربن جعفر
۲۳	ضعیف	مهمل بودن احمد بن یوسف و ضعیف بودن علی بن ابی حمزه
۲۴	ضعیف	مجهول بودن سندی و جدش
۲۵	صحیح	
۲۶	ضعیف	غالی بودن محمد بن سنان (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۹۲). غالی بودن مفضل بن عمر (همان: ۸۷).
۲۷	ضعیف	مهمل بودن علی بن احمد، موسی بن عمران نخعی و ابی ابراهیم کوفی
۲۸	ضعیف	غالی و ضعیف بودن محمد بن سنان (همان: ۹۲). مهمل بودن علی بن احمد، احمد بن عبد الله، محمد بن خلف. مجهول بودن ابراهیم کرخی
۲۹	ضعیف	مرفوع بودن
۳۰	ضعیف	عدم وجود سند
۳۱	ضعیف	مجهول بودن مالک بن اعین
۳۲	ضعیف	مرسل بودن روایت. غالی بودن احمد بن هلال (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۸۳؛ همو، ۱۴۲۷ق: ۳۸۴). غالی بودن امیة بن علی (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۳۸).
۳۳	ضعیف	مجهول بودن مظفر بن جعفر.
۳۴	ضعیف	مرفوع بودن روایت. ضعیف بودن علی بن ابی‌حمزه (همان: ۸۳).
۳۵	ضعیف	مرفوع بودن روایت. ضعیف بودن علی بن ابی‌حمزه (همان: ۸۳).
۳۶	موثق	فطحی و ثقه بودن علی بن اسباط (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۲).
۳۷	ضعیف	غالی بودن محمد بن فضیل (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۴۳ و ۳۶۵).
۳۸	ضعیف	مجهول بودن قاسم بن اسماعیل. غالی بودن جعفر بن محمد بن مالک (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۴۸).
۳۹	ضعیف	مجهول بودن قاسم بن اسماعیل و مهزم بن ابی برده. غالی بودن جعفر بن محمد بن مالک (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۴۸).
۴۰	ضعیف	ضعیف بودن ابوالجارود (کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۹۶-۴۹۵). غالی بودن محمد بن سنان (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۹۲). مهمل بودن محمد بن جعفر
۴۱	ضعیف	غالی بودن جعفر بن محمد بن مالک (همان: ۴۸). مهمل بودن جعفر بن محمد بن منصور و محمد بن منصور الصیقل. مجهول بودن منصور بن ولید

شمارهٔ روایت	حکم روایت	علت حکم
۴۲	ضعیف	مهمل بودن محمد بن حسن و محمد بن منصور الصیقل. مجهول بودن منصور بن ولید. غالی بودن سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۸۵؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۵۹). غالی بودن محمد بن سنان (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰ش: ۹۲).
۴۳	حسن	ممدوح بودن ابن قتیبه (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۲۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۹).
۴۴	ضعیف	مجهول بودن احمد بن محمد و عبیدالله بن موسی
۴۵	ضعیف	مهمل بودن قاسم بن محمد بن حسن، مسکین رحال و عمیرة بن نوفل
۴۶	ضعیف	مجهول بودن مظفر بن جعفر (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۴۴۲).
۴۷	ضعیف	مهمل بودن علی بن محمد بن شجاع. مجهول بودن مظفر بن جعفر
۴۸	ضعیف	فقدان سند
۴۹	ضعیف	مهمل بودن علی بن محمد الشاه، احمد بن محمد بن حسن، احمد بن خالد، محمد بن احمد، محمد بن حاتم و حماد بن عمرو

مطابق با مبنای رجالیون متأخر (یعنی از مکتب حله به بعد) که بر اعتبارسنجی راوی‌محور تأکید دارند، از میان ۴۹ روایت موجود در بحث، ۴۳ روایت ضعیف، ۳ روایت صحیح، ۱ روایت حسن و ۲ روایت موثق‌اند؛ به این معنا که فقط ۶ روایت معتبر (اعم از صحیح، حسن و موثق) باقی می‌ماند که تمام این ۶ روایت نیز دلالت بر مدح انتظار فرج دارند، و هیچ روایت معتبری (اعم از صحیح، حسن و موثق) که دلالت بر ذمّ استعجال فرج داشته باشد، باقی نمی‌ماند. بنابراین مبتنی‌بر رویکرد اعتبارسنجی راوی‌محور، با ترجیح روایات دال بر مدح انتظار فرج بر روایات دال بر ذمّ استعجال فرج، تعارض مورد ادعای باصمد رد می‌شود؛ زیرا اساساً تعارض، میان دو دسته روایاتی برقرار می‌شود که در هر دسته، حداقل یک روایت معتبر وجود داشته باشد و این تعارض ادعایی چنین نیست.

به‌منظور ایجاد فرصتی مجدد برای اعتبار بخشیدن به احادیث دال بر ذمّ استعجال فرج، در این مقاله سعی شد تا یک بار دیگر و این بار بر مبنای رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور، ۴۹ روایت موجود بررسی گردد؛ طبق این رویکرد، ضمن معتبر شناخته شدن تک روایت دال بر ذمّ استعجال فرج، تمام روایات دال بر مدح انتظار فرج نیز حمل بر اعتبار می‌شوند. گزارشی از این نحوهٔ اعتبارسنجی در جدول ۵ و ۶ آمده است.

جدول ۵: حکم روایات دال بر مدح انتظار فرج بر مبنای رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور

ردیف	شمارۀ روایات	مضمون	حکم روایت	علت حکم
۱	۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰	هم‌نشینی با پیامبر پاداش منتظران و اقتداکنندگان واقعی به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف	صحیح	۱. حدیث ۲۵ که در این مجموعه قرار دارد، صحت آن در بالا اثبات شد؛ بنابراین صحت روایات مشابه آن نیز اثبات می‌شود. ۲. در این مجموعه ۱۳ روایت وجود دارد که، با توجه به اسناد مختلف آن در زمرۀ منفردات فردی خاص قرار نمی‌گیرند. ۳. وجود افرادی مثل فضل بن شاذان، احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن ابی نصر و محمد بن حسن صفار در اسناد این روایات نشان از صحت این مضمون است.
۲	۷، ۴۶، ۴۷، ۴۸	اعطای برترین پاداش‌ها به منتظران واقعی و معتقد به ولایت ائمه علیهم السلام	صحیح	۱. حدیث ۴۸ هرچند آن‌طورکه باصمد نوشته در کتاب الوافی از قول امام سجاد علیه السلام بدون سند آمده، همین حدیث در کتاب شیخ صدوق و خزاز رازی و ابن‌بابویه با دو سند صحیح و متفاوت از امام کاظم علیه السلام نقل شده است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲: ۳۶۱). ۲. چهار حدیث این مجموعه با توجه به اسناد مختلف در زمرۀ منفردات فردی خاص نیستند و بنابراین حمل بر اعتبار می‌شوند. ۳. وجود راویانی مثل یونس بن عبدالرحمن، علی بن ابراهیم و عیاشی نشان از صحت این مضمون دارد.

ردیف	شمارهٔ روایات	مضمون	حکم روایت	علت حکم
۳	۸، ۹، ۱۴، ۱۵، ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۱	پاداش منتظرانی که در حال انتظار واقعی، قبل از ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه فوت کنند، مشابه پاداش یاران حضرت	صحیح	۱. وجود روایت ۲۱ که معتبر است مؤید صحت این مضمون است. ۲. وجود ۹ روایت با اسناد مختلف مؤیدی دیگر بر صحت این مضمون است. ۳. وجود افرادی چون فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن نشانی دیگر از صحت این مضمون است.
۴	۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸	انتظار برای ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه برترین اعمال و لازمهٔ متدیّن بودن	صحیح	۱. از این مجموعه روایت دوازدهم صحیح است؛ بنابراین دو روایت دیگر این مجموعه نیز چون مضامین کاملاً مشابه دارند، مورد پذیرش هستند. ۲. وجود حدیث هفدهم و هجدهم در این گروه با دو سند مختلف که در یکی از این اسناد صفوان بن یحیی به‌عنوان راوی قرار دارد، مؤید دیگری برای صحت این مضمون است. ۳. حدیث شانزدهم نامهٔ امام حسن عسکری به ابن‌بابویه است که در کتب حدیثی مختلف برای بزرگداشت صدوق بزرگ نقل شده، اگر مضمون آن درست نبود باید در طول زمان متروک می‌شد و مورد توجه راویان قرار نمی‌گرفت. ۴. در کتاب عیون اخبار الرضا حدیث «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي انْتِظَارُ فَرَجِ اللَّه» با سند دیگری نقل شده که به پیامبر اکرم می‌رسد (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲: ۳۶).

ردیف	شمارۀ روایات	مضمون	حکم روایت	علت حکم
۵	۱۹، ۲۰، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷	معرفت و تمسک به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در زمان غیبت دلیلی برای فرج و گشایش در کارها	صحیح	۱. روایت ۲۰ و ۳۶ که در این مجموعه وجود دارد صحیح است؛ بنابراین صحت این مضمون تأیید می‌شود. ۲. شش حدیث این مجموعه، اسناد مختلف دارند که از زمرۀ منفردات خارج می‌شود. ۳. وجود افرادی چون احمد بن محمد، محمد بن حسن بن ولید در سند این روایات، دلیلی بر اعتبار این مضمون است.
۶	۳۲، ۳۳، ۴۹	برتری افرادی که در زمان نبود ظاهری ائمه علیهم السلام بر ایمان خود استوار ماندند بر ایمان‌آورندگان در زمان حضور ائمه	صحیح	۱. حدیث ۳۳ هرچند با توجه به مستنداتی که در کتب متقدمین رجال شیعه یافت شد برخی راویانش مجهول بودند، در نسخۀ سوم نرم‌افزار درایةالنور که به‌تازگی رونمایی شده، به‌عنوان حدیثی موثق ثبت شده است. ۲. این سه روایت با سه سند مختلف نقل شده که دال بر اعتبار این مضمون است. علاوه‌بر سه سند مختلف این سه روایت، که می‌تواند مؤیدی برای صحت این مضمون باشد، روایت ۳۳ با سند دیگری که به عمار ساباطی می‌رسد، در کافی نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۳۳). ۳. وجود افرادی مثل صفوان بن یحیی، حسن بن محبوب و محمد بن حسن در سند این روایات، دلیلی بر اعتبار این مضمون است.

ردیف	شمارهٔ روایات	مضمون	حکم روایت	علت حکم
۷	۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵	خالص شدن منتظران لازمهٔ انتظار فرج	صحیح	۱. وجود حدیث ۴۳ در این مجموعه که در زمرهٔ احادیث معتبر بود، دلیلی بر صحت مضمون این مجموعه است. ۲. وجود پنج حدیث با مضمون مشابه و اسناد مختلف مؤید اعتبار این مضمون است. ۳. وجود افرادی مثل احمد بن ابی‌نصر و صفوان بن یحیی در سند این روایات، دال بر اعتبار این مضمون است.

جدول ۶: حکم روایات دال بر ذمّ استعجال فرج بر مبنای رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور

ردیف	شمارهٔ روایات	مضمون روایات	حکم	علت حکم
۱	۳۸، ۳۹	هلاکت مستعجلان	صحیح	وجود چهار روایت دیگر با مضمون هلاکت مستعجلان در دیگر کتب حدیثی، می‌تواند مؤیدی بر صحت این مضمون باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۶۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق: ۹۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۶؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲: ۳۷۸) است.

۳-۵. بررسی دلالت «استعجال فرج» و رفع تعارض آن با «انتظار فرج»

با توجه به اینکه مطابق با رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور، احادیث دال بر ذمّ استعجال فرج، معتبر شناخته شدند، در اینجا دلالت «استعجال فرج» مورد بررسی قرار می‌گیرد. سؤال آن است که در صورت پذیرش سند روایات دال بر ذمّ استعجال فرج، آیا دلالت آن‌ها با دلالت روایات دال بر مدح انتظار فرج متعارض است؟ به تعبیر دیگر آیا استعجال در تعارض با انتظار است یا معنای دیگری دارد که آن معنا قابل جمع با معنای انتظار است؟

دقت در روایات دال بر ذمّ استعجال فرج، نشان می‌دهد که در نقطهٔ مقابل هلاکت مستعجلان، از نجات مُسَلِّمان یا مُسلِمان، و انتظار مُخلِصان نیز سخن به میان آمده است. به‌طور

مثال امام صادق‌علیه‌السلام در پاسخ به فردی که از زمان ظهور می‌پرسد، چنین می‌فرماید: «...کَذَبَ الْوَقَّاتُونَ وَ هَلَکَ الْمُسْتَعْجِلُونَ وَ نَجَا الْمُسَلِّمُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۶۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق: ۹۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۶)؛ یا امام جوادعلیه‌السلام در پاسخ به فردی که از دلیل نامیده شدن حضرت مهدی‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به «مُنتَظَر» سؤال پرسید، فرمود: «لِأَنَّ لَهُ غَیبَةً یکثُرُ أَیامُهَا وَ یطُولُ أَمَدُهَا فَینْتَظِرُ خُرُوجَهُ الْمُخْلِصُونَ وَ ینْکرُهُ الْمُرْتَابُونَ وَ یسْتَهْزِئُ بِذِکرِهِ الْجَاحِدُونَ وَ یکذِبُ فِیهَا الْوَقَّاتُونَ وَ یهْلِک فِیهَا الْمُسْتَعْجِلُونَ وَ ینْجُو فِیهَا الْمُسْلِمُونَ» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲: ۳۷۸). در واقع در این روایات از دو گونه مواجهه با مسئلهٔ غیبت امام زمان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف سخن به میان آمده است: مواجههٔ مذموم و مواجههٔ ممدوح؛ اولی توأم با ارتیاب، جحود، تعیین وقت و عجله برای ظهور است، و دومی توأم با اخلاص و تسلیم است. اولی به انکار، استهزا، تکذیب و هلاکت می‌انجامد، و دومی انتظار و نجات را به ارمغان می‌آورد. بنابراین استعجال و انتظار دو گونه مواجههٔ متفاوت‌اند که از اولی نهی و به دومی توصیه شده‌ایم. ما از عجله برای ظهور امام زمان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف که ناشی از عدم تسلیم در برابر امر خداست نهی شده‌ایم، و به انتظار و دعا برای ظهور آن حضرت در عین تسلیم در برابر ارادهٔ باری‌تعالی توصیه شده‌ایم. لذا روایات دال بر ذمّ استعجال فرج با روایات دال بر مدح انتظار فرج قابل جمع دلالی هستند و نیازی به ترجیح یکی بر دیگری نیست.

به‌عنوان مؤید تحلیل فوق، تأمل در توضیح مجلسی ناظر به عبارت «...هَلَکَ الْمُسْتَعْجِلُونَ وَ نَجَا الْمُسَلِّمُونَ» خالی از لطف نیست. وی استعجال و تسلیم را به‌معنای اعتراض و رضای به قضای الهی می‌داند و می‌نویسد: «هلک المستعجلون أی الذین یریدون تعجل ظهور الحق، و یعترضون علی الله و علینا فی تأخیره، و لا یرضون بقضاء الله فی ذلک، و أما ترقب الفرج و الدعاء له فهما مطلوبان، و لذا قال: و نجا المسلمون بتشدید اللام أی الراضون بقضاء الله، الذین لا یعترضون علی أئمتهم فیما یقولون و یفعلون» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۱۷۴).

آیت‌الله خامنه‌ای در بیاناتی که به مناسبت میلاد امام زمان‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در سال ۱۳۹۹ ایراد فرمودند، دراین‌باره می‌فرمایند: «یک نکته در باب انتظار فرج این است که انتظار فرج غیر از بی‌صبری و مدت معیّن کردن است که انسان یک زمانی را در نظر بگیرد که در فلان تاریخ مثلاً بایستی این حادثه تمام بشود یا این شدت به پایان برسد یا حضرت ظهور کنند که انسان بی‌صبری کند، پا به زمین بکوبد، انتظار فرج این نیست. انتظار فرج یعنی آماده‌سازی خود؛ بی‌صبری کردن، عجله

کردن، جزو چیزهایی است که ممنوع است. در یک روایتی دارد که «اِنَّ اللهَ لایَعجَلُ لِعَجَلَةِ العِباد»؛ اگر شما عجله می‌کنی، شتاب‌زدگی به خرج می‌دهی، معنایش این نیست که حالا خدا هم تابع عجلهٔ شما تصمیم بگیرد و عجله کند؛ نه، هر چیزی قراری دارد، وقت معینی دارد، حکمتی دارد، براساس آن حکمت انجام می‌گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۱/۲۱).

۴. نتیجه‌گیری

۴-۱. براساس رویکرد اعتبارسنجی راوی‌محور از میان ۴۷ روایت دال بر مدح انتظار فرج، ۶ روایتِ معتبر باقی می‌ماند، درحالی‌که مطابق با این رویکرد، اعتبار روایات دال بر ذمّ استعجال فرج تأیید نمی‌شود.

۴-۲. براساس رویکرد اعتبارسنجی قرینه‌محور تمام ۴۷ روایت دال بر مدح انتظار فرج و نیز روایات دال بر ذمّ استعجال فرج، حمل بر اعتبار می‌شوند.

۴-۳. دلالت روایات دال بر ذمّ استعجال فرج تعارضی با روایات دال بر مدح انتظار فرج ندارد؛ استعجال و انتظار دو گونه مواجههٔ متفاوت با مسئلهٔ غیبت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف هستند که منتظران، از استعجالی که توأم با ارتیاب، جحود، تعیین وقت و عجله برای ظهور بوده و به هلاکت می‌انجامد نهی شده‌اند، و به انتظاری که توأم با اخلاص و تسلیم در برابر ارادهٔ الهی است و منجر به نجات می‌شود، توصیه شده‌اند. لذا این دو دسته روایت به ظاهر متعارض، با یکدیگر قابل جمع دلالی هستند و نیازی به ترجیح یکی بر دیگری نیست.

منابع

ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة للنعمانی. تهران: نشر صدوق.

ابن‌بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). الامامة والتبصرة من الحیرة. قم: مدرسة الامام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. تهران: جهان.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه.

مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام. قم: علامه.

ابن‌غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰ش). الرجال لابن الغضائری. قم: مؤسسهٔ علمی و فرهنگی دارالحدیث.

باصمد، ولید بن صالح. (۲۰۱۴م). الروایات الواردة فی المهدی فی الکتب الحدیثیة المعتمدة عند الشیعة الاثنی عشریة؛ دراسة نقدیة. مکة المکرمة: جامعة أم القری.

برقعی، سید ابوالفضل. (بی‌تا[الف]). بررسی علمی در احادیث مهدی. بی‌جا: بی‌نا.

برقعی، سید ابوالفضل. (بی‌تا[ب]). تابشی از قرآن. بی‌جا: بی‌نا.

برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیة.

تقی‌الدین حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲ش). الرجال. تهران: دانشگاه تهران.

حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. بیروت: اعلمی.

حسینی حنیف، سید احمد، و توسلی، علی. (۱۳۹۷ش). شیوۀ صحیح اعتبارسنجی روایات بحار الانوار از دیدگاه آیت‌الله محمدآصف محسنی در مشرعة بحار الانوار. حدیث حوزه، ۱ (۱)، ۱۳۱-۱۶۴.

حسینی شیرازی، سید علیرضا. (۱۳۹۸). اعتبارسنجی احادیث شیعه. تهران: سازمان سمت.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲). رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۹/۰۱/۲۱). سخنرانی تلویزیونی به مناسبت ولادت حضرت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. قابل مشاهده در سایت farsi.khamenei.ir.

خزازی رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الأثنی عشر. قم: بیدار.

خوئی، ابوالقاسم. (بی‌تا). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا.

طبسی، سید علی محمد. (۱۳۹۶ش). بررسی آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی و سید ابوالفضل برقعی در نقد عقیدۀ رجعت. دوفصلنامۀ امامت‌پژوهی، ۷ (۲)، ۶۱-۱۰۶.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبة. قم: دارالمعارف الاسلامیة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.

فهداوی، عمار عبدالامیر، و حب‌الله، حیدر. (۱۴۳۷ق). المعتبر من بحار الانوار وفقا لنظریات آیة الله الشیخ محمد آصف محسنی دام ظله. بیروت: دار محجة البیضاء.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

محسنی، محمدآصف. (۱۴۲۶ق). مشرعة بحار الانوار. بی‌جا: مکتبة العزیزی.

محمدی فام، فریدون، و نبوی، سید مجید. (۱۳۹۷ش).بررسی رویکردهای متضاد سید ابوالفضل برقعی. دانشنامهٔ علوم قرآن و حدیث، شمارهٔ ۹، ۱۶۷-۱۹۶.

مهدی نژاد، سمیرا. (۱۴۰۰ش). حضرت مهدیؑ رأیت هدایت پاسخی به ابوالفضل برقعی در کتاب بررسی علمی در احادیث مهدی. نشر نبأ.

مهدی‌نژاد، سمیرا، و فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۹۸ش). تبیین خطای روشی ابوالفضل برقعی در ردّ آیهٔ استخلاف. پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث، ۱۲ (۲۴)، ۲۰۳-۲۲۳.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الاسلامی.

References

Barqi, Ahmad ibn Muhammad. (۱۹۵۱). al-Mahasin. Qom: Darul-Kutub al-Islamiya. [In Arabic]

Bāṣmad, W. (2014). al-Rawāyāt al-Wāridah fī al-Mahdī fil Kutub al-Ḥadīthīyyah al-Muʿtamada ʿinda al-Shīʿah al-ʿIthnā ʿAsharīyyah; Dirāsah Naqdīyyah. Mecca: Umm al-Qura University. [In Arabic]

Burqaʿī, A. (n.d.). A Scientific Study of Hadiths on the Mahdi. N.p.: N.n. [In Arabic]

Burqaʿī, B. (n.d.). A Glimpse from the Quran. N.p.: N.n. [In Arabic]

Fahdāwī, A; Ḥubbullāh, H. (2016). al-Muʿtabar min Biḥār al-Anwār Wafqan li Naẓarīyāt Āyatullāh al-Shaykh Muhammad ʿĀṣif Muḥsinī. Beirut: Dar al-Mahajjah al-Baydaʿ. [In Arabic]

Ḥillī, H. (1981). Rijāl al-ʿAllāmah al-Ḥillī. Qom: al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

Hosseini Hanif, A; Tawassoli, A. (2018). "The Correct Methodology for Evaluating the Traditions of Biḥār al-Anwār from the Perspective of Ayatollah

Hosseini Shirazi, S. A. (2019). Evaluating the Authenticity of Shia Hadiths. Tehran: Samt Organization. [In Persian]

Ḥurr ʿĀmilī, M. (2004). Ithbāt al-Hudāt bil Nuṣūṣ wal Muʿjizāt. Beirut: Aʿlami. [In Arabic]

Ibn Abī Zaynab, M. (1977). al-Ghaybah lil Nuʿmānī. Tehran: Sadough Publishing. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, A. (1983). al-Imāmah wa al-Tabṣira min al-Ḥayra. Qom: al-Imam Mahdi (AJ) School. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1958). ʿUyūn Akhbār al-Ridhā (AS). Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1975). Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿmah. Tehran: Islamiyah. [In Arabic]

Ibn Ghaḍāʾirī, A. (2001). al-Rijāl li Ibn al- Ghaḍāʾirī. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Kashshī, M. (1983). Iktīyār Maʿrifat al-Rijāl. Qom: Al al-Bayt (AS) Li Ihyaʾ al-Turath Institute. [In Arabic]

Khamenei, Seyyed Ali. (21/01/2019). Television speech on the occasion of the birth of Imam Zaman. Available on the website farsi.khamenei.ir. [In Persian]

Khazāz Rāzī, A. (1980). Kifāyat al-Athar fi al-Naṣṣ ʿalā al-Aʿimmah al-Ithnā ʿAshar. Qom: Bidar. [In Arabic]

Khoei, Abul-Qasim. (n.d.). Dictionary of Rijal-ul-Hadith. N.p.: N.n. [In Arabic]

Kulaynī, M. (1986). al-Kāfī. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Mahdinejad, S. (2020). Imam Mahdi (AJ): Flag of Guidance: A Response to Abulfaḍl Burqaʿī in the Book "Scientific Investigation of the Hadiths of the Mahdi." Tehran: Nabaʾ Publishing. [In Persian]

Mahdinejad, S; Feqhizadeh, A. (2018). "Clarification of Abulfaḍl Burqaʿī's Methodological Error in Rejecting the Verse of Succession." Quran and Hadith Research Paper. Vol. 12, no. 24, pp. 203-223. [In Persian]

Majlisī, M. (۱۹۸۴). Mirʾāt al-ʿUqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Majlisī, M. B. (1983). Biḥār al-Anwār. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Mohammadifam, F; Nabavi, S. M. (2017). "A Review of the Contradictory Approaches of Sayyid Abulfaḍl Burqaʿī." Encyclopedia of Quranic and Hadith Sciences. No.9, pp. 167-196. [In Persian]

Muhammad ʿĀṣif Muḥsinī in Moshraʿa Biḥār al-Anwār." Hadith Howzeh. Vol. 1, no. 1, pp. 131-164. [In Persian]

Muḥsinī, M. A. (2005). Mashraʿa Biḥār al-Anwār. Qom: Maktabat al-ʿAzizi. [In Arabic]

Najāshī, A. (1986). Rijāl al-Najāshī. Qom: al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]

Rajʿa." Imamat Pazhuhi. Vol. 7, no. 2, pp. 61-106. [In Persian]

Ṭabasī, S. A. M. (2016). "Examination of the Views of Abdul Wahhāb Farīd Tunikābunī and Sayyid Abulfaḍl Burqaʿī in Critiquing the Belief in

Taqī al-Dīn al-Ḥillī, H. (1922). al-Rijāl. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1990). al-Ghaybah. Qom: Dar al-Maʿarif al-Islamiyyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1993). al-Amali. Qom: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (1999). Fihrist Kutub al-Shiʿah wa Uṣūluhim wa Asmāʾ al-Muṣannafīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl. Qom: Maktabat al-Muhaqqiq al-Tabatabai. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (2006). Rijāl al-Ṭūsī. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Critique of Walīd ibn Ṣāliḥ Bāṣamad's Claim Regarding the Apparent Conflict in Shia Traditions about the Expectation of Faraj

Hasan Zarnooshe Farahani
Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran, (Corresponding author). Email: zarnooshe@sru.ac.ir
Zeinab Hormozi
MA student of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: zynbhrmzy4@gmail.com

Received: 24/06/2023
Accepted: 15/09/2023

Introduction

The hope for the advent of a savior at the end of time is a belief shared by all divine religions. All individuals, by their very nature, wish for a day to come when, under the grace and divine favor and the emergence of a global leader, human society will be saved from oppression and injustice, and according to the promises given by the prophets, justice and fairness will prevail throughout the world, and humans will achieve the dignified life they deserve. This belief gives meaning to human lives and makes it easier for them to endure difficulties.

In the Twelver Shi'a faith, the embodiment of the savior at the end of time is clear, and that is the twelfth Imam of the Shi'as, namely Imam Mahdi. Therefore, the belief in the "Imamate" of the twelve Imams as successors to the noble Prophet of Islam, and subsequently, the belief in the occultation and then the advent of the twelfth Imam, which is referred to as "Mahdism," is one of the five fundamental principles of the Shi'a faith. For this reason, a significant portion of the efforts of opponents of the Shi'a faith, which is also reflected in some academic writings and research, is dedicated to undermining the concept of "Imamate" and especially its "Mahdism" branch.

Materials and Methods

In the Shia hadith sources, in addition to many traditions that praise those who are waiting for the appearance of Imam Mahdi (as), there are also other traditions that appear to be in conflict with the previous ones and consider the haste for the appearance of Imam Mahdi (as) as distasteful and cause destruction. In a university treatise in Arabic with the title " al-Rawāyāt al-Wāridah fī al-Mahdī fil Kutub al-Ḥadīthīyyah al-Muʿtamada 'inda al-Shīʿah al-'Ithnā 'Asharīyyah; Dirāsah Naqdīyyah.; "Critical study" written by "Walid Bin Saleh Basamad" by insisting on these traditions, it is claimed that the Shia traditions about Mahdism are weak, conflicting and cannot be summed up, and therefore the principle of Mahdism considered by Shia is a place of doubt. The author, by reporting seemingly contradictory Shiite traditions in the following chapters and sections, seeks to cast doubt on the very issue of "Mahdism": Chapter One: Traditions Related to the Conditions of the Mahdi among the Shiites; in 8 sections with the titles: His birth and the conditions of his mother, his names, titles, and kunyas, the prohibition of explicitly stating his name, his lineage, his characteristics and signs, his status, his miracles, and traditions related to the interpretation of verses concerning the rise of the Qa'im. Chapter Two: Traditions Related to the Occultation (al-ghaybah); in 7 sections with the titles: Proof of the Occultation and its duration, the reason for the Occultation and how people benefit from him during his Occultation, the conditions of the envoys who were during the Minor Occultation, those who claimed to have seen him, those who claimed Mahdism, the prohibition of setting a time for his emergence, and awaiting relief in his emergence. Chapter Three: Traditions Related to His Emergence; in 9 sections with the titles: Signs of his appearance, his appearance, the day of his emergence, his conduct, morals, and the characteristics of his time, what he inherits, what he rules by, the cities he conquers or passes through, the companions of the Mahdi, and his enemies. Among the above, the present article specifically examines and critiques the claim of contradiction in the traditions of "intiẓār al-faraḍj fī khurūdjihī" and has focused its work on the following questions: 1. On what basis is the claim of conflict in traditions regarding the expectation of the resurrection formed? 2. What is the solution to resolve the contradiction among these traditions?

Results and Finings

The author of the treatise "al-Rawāyāt al-Wāridah fī al-Mahdī fil Kutub al-Ḥadīthīyyah al-Muʿtamada 'inda al-Shīʿah al-'Ithnā 'Asharīyyah; Dirāsah Naqdīyyah.; reports 53 traditions, which he believes are related to the expectation of the advent (intizar al-faradj), under twenty collections and titles. Regarding his classification and the traditions within them, two points should be noted: Firstly, some collections have no connection to the discussion of anticipating the advent and are considered off-topic; for example, the traditions in collections eighteen, nineteen, and twenty with the titles "That the one who awaits the advent of the Mahdi is granted ease in all obligations," "That if the Mahdi is absent from the land of the oppressors, relief is near," and "That the hearts of many followers of the Mahdi harden when his absence is prolonged." Therefore, the traditions in these three collections (which are four traditions) are excluded from the discussion. Secondly, it

would have been better if the author, instead of categorizing the traditions into multiple and sometimes similar collections (such as the traditions in collection one and nine, collection two and sixteen, and collection three and eight), had categorized and reported all traditions under two general titles: traditions praising the expectation of the advent, and traditions condemning the hastening of the advent. Based on this, and for ease in reporting Basamad's claim, the remaining 49 traditions he cited are reported under these two general titles: 47 traditions under the first title, "traditions praising the +of the advent," and 2 traditions under the second title, "traditions condemning the hastening of the advent." After examining the chains of transmission of the 49 traditions in question, the ruling for each tradition must first be stated to address the claim of contradiction among the traditions. In stating the ruling of traditions, there are two approaches to validation: the transmitter-centric approach and the context-centric approach. In the transmitter-centric approach, the status of the transmitters determines the ruling of the tradition, and even the slightest flaw in any part of the chain of transmission invalidates the tradition. However, in the context-centric approach, among the transmissions of """;lllujhy jvkllll a weak transmitter, only his unique transmissions are rejected, meaning that if a weak transmitter's tradition has corroborating evidence, it is considered valid. Therefore, in the following, in two separate tables, the ruling of each tradition will be stated, first based on the transmitter-centric validation approach and then based on the context-centric validation approach, to determine how many valid and invalid hadiths remain on each side of the contradiction according to each of these two approaches, and how the contradiction is resolved.

Conclusion

Based on the transmitter-centric validation approach, out of 47 traditions indicating praise for awaiting the advent, 6 credible traditions remain, while according to this approach, the credibility of traditions indicating condemnation of hastening the advent is not confirmed.

Based on the context-centric validation approach, all 47 traditions indicating praise for awaiting the advent, as well as traditions indicating condemnation of hastening the advent, are considered credible.

The implication of traditions condemning hastening the advent does not conflict with traditions praising awaiting the advent; hastening and awaiting are two different ways of dealing with the issue of the Imam of the Age's occultation. Those who await are forbidden from hastening that is accompanied by doubt, denial, setting a time, and rushing for the advent, which leads to destruction. They are advised to await with sincerity and submission to divine will, which leads to salvation. Therefore, these two seemingly contradictory sets of traditions can be reconciled in their implications, and there is no need to prefer one over the other.

Keywords: Mahdism, Expectation of Faraj, Walīd ibn Ṣāliḥ Bāṣamad, Resolving the Conflict of Traditions.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارۀ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۴۰۷ـ۴۳۰

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

نقد و بررسی احادیث تَغَلُّب با تأکید بر صحیحین

ریحانه مجتبایی رنانی*
مهدی ایزدی**

◀ چکیده

مطالعۀ اندیشۀ سیاسی اسلام گواه این مطلب است که از قرن سوم با طرح مسئلۀ دوگانۀ خلیفه و سلطان، «نظریۀ تغلب» به‌عنوان منبعی برای مشروعیت سیاسی حاکمان اسلامی شکل گرفت و تئوریزه شد. این نظریه که بر مبنای عبارت «الحق لمن غلب» پایه‌گذاری شده، به‌تدریج تا جایی در افکار مسلمانان ریشه دوانید که غالب اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفته و حتی در متون روایی نیز احادیث بسیاری در تأیید این دیدگاه نقل گردید؛ حال‌آنکه این روایات و اصل این دیدگاه با نص آیات قرآن کریم و حتی برخی روایات از همین کتب، در تعارض و تناقض است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی‌توصیفی و نگاهی نقادانه ابتدا به استخراج این احادیث از بین کتب اهل‌سنت، به‌ویژه *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم*، پرداخته و سپس دیدگاه قرآن کریم در این زمینه و برخی روایات معارض از بین همین کتب را در نقد روایات مؤید نظریۀ تغلب بیان کرده است. با وجود تعارضات موجود و نص صریح آیات و روایات، شارحان صحیحین ازجمله ابن‌حجر عسقلانی در *فتح الباری* و نووی در *شرح صحیح مسلم*، با تمسک به اجماع، خروج علیه حاکم را اگرچه فاسق و ظالم باشد، حرام دانسته‌اند.

◀ کلیدواژه‌ها: احادیث تغلب، حاکم جائر، نظریۀ تغلب.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران، نویسنده مسئول، reihanehmojtabaei91@gmail.com
** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران، dr.mahdi.izadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

۱. مقدمه

تاریخ اندیشهٔ سیاسی جهان اسلام پس از قرن سوم و طرح مسئلهٔ دوگانهٔ خلیفه و سلطان، بیانگر تئوریزه شدن «نظریهٔ تغلب» به‌عنوان یکی از منابع قدرت سیاسی حاکمان اسلامی، در دیدگاه اندیشمندانی چون ابن‌فراء و غزالی است. نظریهٔ تغلب که در نگاه فقهای اسلامی در جملهٔ «الحق لمن غلب» خلاصه می‌شود، دیدگاهی فقهی کلامی است که شمشیر و زور را به‌عنوان مصادیق قدرت، منبع مشروعیت بیان نموده و در ادامه، قدرت را با حقانیت مترادف می‌داند.

در بررسی سخنان علمای اسلامی، آثار این دیدگاه به‌خوبی قابل پیگیری است. ازجمله می‌توان به سخن قاضی ابویعلی از علمای بزرگ حنبلی اشاره نمود که در باب مشروعیت حکومت، انعقاد امامت را از دو طریق انتخاب اهل حل و عقد و یا جانشین ساختن امام قبلی، بیان کرده و سپس به نقل از احمد بن حنبل می‌نویسد: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست؛ هرچند که آن حاکم فاجر باشد» (ابن‌فراء، ۱۴۰۸ق: ۲۴). همچنین محمد غزالی در احیاء العلوم، حق را با کسی می‌داند که غلبه کند و اضافه می‌دارد که ما هم با حاکم غالب هستیم و حکومت از آن اوست (غزالی، ۱۳۵۱ش: ۱۳۰).

نظریهٔ تغلب به‌تدریج با سایه افکندن بر فکر و اندیشهٔ مسلمانان تا جایی پیشروی داشت که از جانب غالب دانشمندان اسلامی مورد پذیرش واقع شد؛ به‌طوری‌که نوشته‌هایی در ستایش قدرت نگاشتند و مردم را به اطاعت از زور و شمشیر فراخواندند. متون روایی نیز بی‌تأثیر از این ساختار فکری نمانده و احادیث بسیاری در ستایش و تأیید نظریهٔ تغلب و لزوم اطاعت از حاکم جائر نقل شده است. روایاتی که نه‌تنها با نص قرآن کریم و صریح آیات در تناقض است، بلکه با برخی از متون روایی و احادیث منقول در همین کتب، قابل جمع و رفع تناقض نیست. پژوهش حاضر در پی بررسی دیدگاه اهل‌سنت، ابتدا به استخراج و دسته‌بندی احادیث مؤید نظریهٔ تغلب با تأکید بر کتب صحیح بخاری و صحیح مسلم پرداخته و سپس با نگاهی نقادانه، تعارض و تناقض این روایات با آیات قرآن کریم و بلکه با احادیث دیگری از همین کتب را بررسی نموده است.

۲. پیشینهٔ تحقیق

پس از بررسی در موضوع حاکم جائر و احادیث تغلب، پژوهش‌هایی انجام شده است؛ ازجمله: مقالهٔ «بررسی حکم قیام در مقابل جور از منظر اسلام»، در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

در دیدگاه فرق مختلف اسلامی، حکم انقلاب در مقابل حکومت جور چست؟ این نتیجه حاصل می‌شود که دیدگاه غالب عامه بر این است که صبر و تحمل بر جور و ستم والی و اطاعت وی ارجح است و قیام علیه او جایز نیست؛ البته این قول به عدم جواز در برخی فرق عامه مانند معتزله مقبول نیست. اما مشهور شیعه قائل به جواز انقلاب و قیام علیه حکام جور بوده و آن را از فرایض اساسی مذهب می‌داند (ر.ک: علی‌اکبری بابوکانی و اسفندیاری، بی‌تا: ۱۱۶).

مقاله دیگر «بررسی تطبیقی مشروعیت نافرمانی از حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه و اهل‌سنت» است که بحث نافرمانی مدنی از حاکم جائر را از مسائل مورد اختلاف مذاهب اسلامی بیان نموده است. در فقه شیعه، نافرمانی از حاکم جائر امری لازم است به خلاف اهل‌سنت که نافرمانی را امری مذموم و حرام و درمقابل، اطاعت از حاکم جائر را واجب می‌دانند. این پژوهش با نگاهی فقهی سیاسی، نافرمانی مدنی را با رویکردی تطبیقی بررسی می‌کند (ر.ک: میرعلی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۷).

پژوهش دیگر با عنوان «نظریهٔ اطاعت از حاکم جائر در فقه سیاسی اهل‌سنت»، به‌دنبال آن است که ضمن بررسی آرای فقهای اهل‌سنت و ادلهٔ آن‌ها به بررسی ریشه‌های تاریخی این نظریه پرداخته و مسائل مترتب بر آن، همچون مسئلهٔ عزل حاکم، جهاد و پرداخت زکات به حاکم جائر را بررسی نموده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۱ش: ۱۲۵).

همچنین مقالهٔ «فقه انقلاب و خروج علیه حاکم جائر در فقه فرقین»، به بررسی فقهی انقلاب و خروج علیه حاکم جائر از دیدگاه فقه فریقین به روش تحلیلی‌توصیفی و با مراجعه به متون فقهی پرداخته است. در یک نگاه کلی، در متون فقهی اهل‌سنت، عده‌ای تعامل و سازش و عدم خروج بر حاکم جائر را توصیه نموده و هرگونه قیام و شورش علیه وی را منع می‌کنند و عده‌ای حکم به جواز بلکه وجوب خروج علیه حاکم جائر می‌کنند. درمقابل، همهٔ فقهای شیعه، بر عدم مشروعیت حاکم جائر متفق‌القول‌اند (ر.ک: نوروزی، ۱۳۹۲ش: ۲۱).

نوشتار حاضر به‌عنوان پژوهشی در حوزهٔ حدیث، پس از استخراج احادیث تغلب از میان ابواب صحیح بخاری و صحیح مسلم به دسته‌بندی این احادیث پرداخته است. سپس این احادیث را براساس آیات قرآن کریم و همچنین احادیث اهل‌سنت با تأکید ویژه بر احادیث صحیحین، نقد و بررسی می‌کند. بنابراین وجه نوآوری مقاله را می‌توان تمرکز بر کتب صحیحین،

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

استخراج و نظام‌دهی احادیث تغلب و نقد نسبتاً جامع از منظر آیات و روایات اهل‌سنت بیان نمود.

۳. بررسی و دسته‌بندی احادیث تغلب

همان‌طور که اشاره شد، تمرکز این پژوهش بر احادیث مستخرج از صحیح بخاری و صحیح مسلم است. پس از استخراج و دسته‌بندی این احادیث به مؤیداتی از سایر کتب اهل‌سنت نیز اشاره خواهد شد. احادیث تغلب در ابواب زیر از صحیحین قابل مشاهده و بررسی است.

جدول ۱: ابواب حدیث تغلب در صحیحین

صحیح بخاری	کتاب المغازی	۱۰۷- باب السمع والطاعة الإمام
		۱۰۸- باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به
	کتاب الفتن	۲- باب قول النبيﷺ (سترون بعدي أمورا تنكرونها)
		۱۱- باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة
صحیح مسلم	کتاب اقمارة	۵- باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم
		۸- باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية
		۱۱- باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم
		۱۲- باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق
		۱۳- باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة
		۱۶- باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك
		۱۷- باب خيار الأئمة وشرارهم

احادیث مستخرج از این ابواب، در ۶ بخش دسته‌بندی شده است که در ادامه به بیان هر بخش پرداخته می‌شود.

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

۳-۱. وجوب همراهی با حاکم و جماعت در هر حال و حرمت خروج از اطاعت و جدایی از آن‌ها

در حدیثی از حذیفة بن یمان آمده است که مردم در حال پرسش از خیر از محضر رسول‌اللهﷺ بودند. من به‌سبب ترس از شر از ایشان سؤال نمودم که یا رسول‌الله، ما در جاهلیت و شر بودیم خداوند برای ما خیر را جاری نمود؛ آیا پس از این خیر، شر دیگری هست؟ فرمود: بله. سپس پرسیدم: آیا بعد از این شر، خیری هست؟ فرمود: بله و در آن دخن ـ تباهی ـ است. از ایشان در مورد «دخن» سؤال نمودم؛ فرمود: گروهی که به غیر سنت من عمل می‌کنند و به غیر هدایت من هدایت می‌کنند، آن‌ها را می‌شناسند ولی انکار می‌نمایند. آن‌ها دعوت‌کنندگان به ابواب جهنم هستند؛ هرکه آن‌ها را اجابت کند در آن افکنده می‌شود. از ایشان درخواست کردم که این قوم را برای ما وصف کنند. حضرت فرمود: آن‌ها مردمانی از پوست ما هستند و همچون ما سخن می‌گویند. عرضه داشتم: یا رسول‌الله، اگر آن‌ها را درک نمودیم چه کنیم؟ ایشان فرمود: جماعت مسلمین و امام ایشان را همراهی کن. اگر جماعت و امامی و نداشتند؟ فرمود: از این گروه‌ها کناره بگیر تا اینکه مرگ تو فرارسد (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۵۹۵، ح۶۶۷۳؛ مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۵، ح۱۸۴۷).

در حدیثی مشابه حدیث قبل از حذیفة بن یمان، حضرت می‌فرماید: گروهی هستند که هدایت و سنت مرا پیروی نمی‌کنند و از میان آن‌ها قومی قیام می‌کنند که قلوبشان، قلب شیطانی ولی جسمشان جسم انسانی است. حذیفه می‌گوید: اگر من این‌ها را درک کردم وظیفه‌ام چیست؟ فرمود: وظیفه‌ات این است که سخن حاکم را بشنوی و اطاعت کنی. اگر بر پشت تو شلاق زدند و اموالت را مصادره کردند، از آن‌ها حرف بشنو و اطاعت کن (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۵، ح۱۸۴۷).

در شرح این احادیث در صحیح مسلم، ذیل عبارت «دعاة علی أبواب جهنم» به نقل از علما بیان شده است که این افراد گروهی از حاکمان هستند که به بدعت یا گمراهی مشابه آن دعوت می‌کنند؛ همانند خوارج و قرمطیان و اصحاب المحنه. در ادامه می‌افزاید: حدیث حذیفه، لزوم جماعت مسلمانان و حاکم ایشان و وجوب اطاعت از وی را می‌رساند اگرچه که اهل فسق و معاصی همچون مصادرهٔ اموال و ... باشد؛ اطاعات از وی در غیرمعصیت نیز واجب است. این

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

سخنان معجزه‌ای از جانب رسول‌اللهﷺ است که از این اتفاقات خبر داده و همه واقع شده است (همان، ج۳: ۱۴۷۵، ح۱۸۴۷). بنا بر احادیث ذکرشده، لزوم همراهی با حاکم و جماعت در هر حال و به‌طور مطلق بر مسلمان واجب است و خروج از اطاعت و جدایی از آن‌ها، حرام و مایهٔ معصیت است.

۳-۲. دوری از حاکم و جماعت مساوی با مرگ جاهلیت

گروه دوم از احادیث، دوری از حاکم و جماعت را مساوی با مرگ جاهلیت بیان می‌کند. صحیح بخاری از رسول‌اللهﷺ نقل می‌کند که فرمود: هرکس از حاکم اسلامی چیزی که دلش نمی‌خواهد دید، مکروه و چیز ناراحت‌کننده‌ای دید، وظیفه‌اش این است که صبر و تحمل کند؛ پس هرکس بخواهد به‌اندازهٔ یک «شبر» از سلطان زمانه‌اش خروج کند و او را اطاعت ننماید مرگش، مرگ جاهلی است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۵۸۸، ح۶۶۴۵؛ مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۷، ح۱۸۴۹). در حدیث دیگری برای جدایی از جماعت به‌اندازهٔ یک شبر، این مضمون به کار رفته است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۵۸۸، ح۶۶۴۶؛ مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۷، ح۱۸۴۹). تعابیر دیگری از این روایت، در احادیث دیگر بیان شده است که در جدول پایانی قابل مشاهده است (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۶، ح۱۸۴۸ و ج۳: ۱۴۷۸، ح۱۸۵۱).

در شرح احادیث آمده که مراد از عبارت «کره من أمیره شیئا» این است از حاکم چیزی ببیند که در شریعت خداوند عزوجل ناپسند و منکر است یا اینکه خودش از آن بیزار است و ناپسند می‌داند. در بیان سبب مرگ جاهلیت نیز بیان شده که این مرگ به جهت عدم شناخت طاعت امام زمان خویش است. همچنین «شبر» کنایه از عدم اطاعت از حاکم به کمترین مقدار (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۵۸۸) و یا خروج از اطاعت سلطان حتی به کمترین نوع از خروج یا به کمترین سبب از اسباب جدایی از جماعت است (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۷).

ابن‌حجر عسقلانی در فتح الباری به نقل از ابن‌بطال این احادیث را حجتی در ترک خروج بر حاکم جائر بیان نموده و وجوب اطاعت از حاکم مسلط و متغلب و جهاد همراه او را اجماع فقها

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

می‌داند. وی معتقد است اطاعت حاکم بر خروج علیه وی برتری دارد، زیرا مانع از ریختن خون مسلمانان و سستی سپاه آن‌ها می‌شود (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج۱۳، ص۷).

همچنین ابن‌اثیر در شرح این روایت معنای آن را این‌گونه بیان می‌کند که هر جماعتی پیمانی موافق با کتاب و سنت منعقد کنند، برای احدی جایز نیست که در این پیمان از آن‌ها فاصله بگیرد؛ بلکه هرکه با آن‌ها مخالفت ورزد، مستحق عذاب خواهد بود (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۹۰ق، ج۴: ۶۹).

۳-۳. بدون حجت بودن خروج‌کنندگان در قیامت

عبدالله بن عمر نقل می‌کند در زمان یزید بن معاویه، پیش حاکم مدینه عبدالله بن مطیع رفت. مردم در قضیهٔ حرّه برای خلع یزید قیام کرده بودند. عبدالله بن مطیع فرماندار مدینه گفت: برای پسر خلیفهٔ دوم پشتی بگذارید تکیه بدهد. عبدالله بن عمر می‌گوید: نیامدم پیش تو بنشینم گعده کنیم، آمده‌ام حدیثی که از پیغمبر شنیدم برای تو بیان کنم: هرکس از دستور حاکم اسلامی سرپیچی کند روز قیامت در حالی خداوند متعال را ملاقات می‌کند که هیچ حجتی ندارد . هرکه از دنیا برود و در گردنش بیعت امامی نباشد مرگش، مرگ جاهلی است (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۸، ح۱۸۵۱). مراد از «لا حجة له» این است که حجتی در فعل او برایش نیست و هیچ عذری که برایش سودمند باشد ندارد.

در تأیید این حدیث و با همین مضمون، مسند ابی‌داود طیالسی و ابونعیم اصفهانی در کتاب حلیة الاولیاء، روایتی از زید بن اسلم از عبدالله بن عمر از رسول‌الله نقل می‌نماید (طیالسی، بی‌تا، ج۱: ۲۵۹؛ احمد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، ج۳: ۲۲۴). محققان در هر دو کتاب، حدیث را صحیح و ثابت بیان می‌کنند.

۳-۴. وجوب اطاعت از حاکم به‌طور مطلق

گروه چهارم از احادیث به وجوب اطاعت مطلق، در همه‌حال و همه‌جانبه از حکام اشاره می‌کند. در حدیثی از رسول‌اللهﷺ اطاعت و سرپیچی از ایشان را مساوی با اطاعت و معصیت خداوند متعال بیان نموده و سپس می‌افزاید: هرکه حاکم را اطاعت کند مرا اطاعت کرده و هرکه از او سرپیچی کند، از من معصیت نموده است (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۶۶، ح۱۸۳۵).

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

همچنین در روایت دیگری با همین مضمون در ادامه می‌فرماید: همانا امام، سپری است که پشت آن می‌جنگند و به‌وسیلهٔ او تقوا پیشه می‌دارند. پس اگر به تقوای الهی و عدالت امر نمود، مایهٔ ثواب و بهرهٔ اوست و اگر به غیر آن امر نمود، بر عهدهٔ خودش است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۰۸۰، ح۲۷۹۷).

در شرح صحیح مسلم ذیل عبارت «من أطاعنی فقد أطاع الله» این‌گونه آمده است که خداوند امر به اطاعت رسول‌الله نموده و ایشان، امر به اطاعت از حاکم و امیر جامعه کرده و این اطاعت را ملازم یکدیگر بیان می‌دارد. خطابی سبب توجه پیامبر اکرمﷺ به شأن حکام را همراه و ملازم شدن اطاعت رسول‌الله با اطاعت حکام ذکر می‌کند و می‌افزاید: قبیلهٔ قریش و اعراب پس از ایشان، حکومت و امارت را نمی‌شناختند و جز به رؤسای قبایلشان وفادار نبودند، پس با ظهور اسلام و قرار دادن حاکم بر ایشان، او را انکار کردند و از اطاعت و پیروی او امتناع ورزیدند. بر همین اساس، پیامبرﷺ با سخنان خویش به آن‌ها تعلیم می‌دهد که اطاعت حکما به اطاعت پیامبر و معصیت آن‌ها به معصیت پیامبر گره خورده است تا آن‌ها بر پیروی از دستورات حاکمان ترغیب و تشویق شوند و در جامعه تفرقه و پراکندگی ایجاد نشود (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۶۶).

در شرح روایت صحیح بخاری، «امیر» را فرمانده سریه‌ها یا والیان امور به‌طور مطلق، «امام» را حاکم اعظم متصدی امور امت و «جنة» را سپر و محافظی برای ممانعت از آسیب دشمن برای مسلمانان و یا ممانعت مردم از آسیب دیگران بیان نموده است. عبارات «یقاتل من ورائه» جنگ همراه او با کفار و ستمگران و همهٔ اهل فساد، «یتقی به» به او پناه می‌برند و به‌وسیلهٔ او خود را تقویت می‌کنند و طبق قولی در رأی و تدبیر به او رجوع می‌کنند و درنهایت، عبارت «فإن علیه منه» به این معناست که نتیجهٔ نامطلوب و عذاب حاصل از آن بر گردن خود اوست و بر گردن فرد انجام‌دهنده نیست (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۰۸۰).

در حدیث دیگری از پیامبر اکرمﷺ، سمع و طاعت را در همهٔ حالات از سختی و آسانی، شادی، اجبار و اختیار درخصوص امر حاکم باید رعایت نمود. علما در شرح عبارت «علیک السمع و الطاعة فی عسرک و یسرک» گفته‌اند: اطاعت حکام امر، در سختی‌ها و آنچه نفس از انجام آن کراهت دارد و هرآنچه معصیت نیست، واجب است، اما اگر مایهٔ گناه و معصیت باشد،

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

سمع و اطاعت جایز نیست. همچنین «أثره» انحصار در امور دنیـوی دارد اگرچـه حـق شـما را از آنچه دارند ندهند، شما مأمور به اطاعت و فرمان‌برداری از آن‌ها هستید. در پایان بیان می‌کنـد کـه این احادیث در تشویق مسلمانان بر فرمان‌برداری و اطاعـت در همـهٔ احـوال اسـت و سـبب ایـن تشویق، اجتماع جامعهٔ مسلمین است، زیرا مخالفت با امیران، مایهٔ فساد دین و دنیـای مسـلمانان خواهد بود (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۶۷، ح۱۸۳۶). بر ایـن اسـاس، بـا وجـود منحصـر کردن معنای عبارات در اطاعت امور در غیرمعصیت، درنهایت این‌گونه نتیجه می‌گیـرد کـه بـرای عدم ایجاد فساد در جامعه، اطاعت باید مطلق و در همهٔ امور باشد.

همچنین ابوذر روایت می‌کند که رسول‌اللهﷺ به من وصیت نمود که حـاکم را اگرچـه عبـدی معلول باشد، اطاعت کن و امر او را شنوا باش. در بیان مفهوم عبارت «مجدع الأطراف» ایـن‌گونـه آمده است که برخی از اعضای او مقطوع باشد. مراد از آن، پست‌ترین بندگان است؛ یعنی مطیع و فرمان‌بردار حاکم باش اگرچه که دارای کمترین نسـب باشـد. بنـابراین اگـر حـاکم حتـی غلامـی سیاه‌پوست با اعضایی معلول و مقطوع بود، اطاعـت از وی واجـب اسـت (همـان، ج۳: ۱۴۶۷، ح۱۸۳۷). همچنین در حدیث دیگری عبارت «عبدا حبشیا مجدع الأطراف» به کار رفته است.

در روایت دیگری، علقمة بن وائل حضرمی از پدرش نقل می‌کند که سلمة بن یزید جعفـی از رسول‌اللهﷺ سؤال می‌کند: اگر حاکمانی بر ما مسلط شوند که حق خود را از ما بخواهند و ما را از حقوق خود منع کنند، چه باید کنیم؟ حضرت از وی روی گرداندند. وی سؤال خـود را دوبـار یـا سه بار پرسید و هر مرتبه همین پاسخ را گرفت تا اینکه اشعث بن قیس به وی گفت: اوامـر آن‌هـا را بشنوید و اطاعت کنید؛ فإنما علیهم ما حملوا وعلیکم ما حملتم (همان، ج۳: ۱۴۷۴، ح۱۸۴۶).

عبارت «فإنما علیهم ما حملوا وعلیکم ما حملتم» در مقام تعلیل عبارت «اسـمعوا وأطیعـوا» است؛ زیرا حاکمان موظف به اقامهٔ عدل و اعطای حق مردم هستند. پس اگر به وظیفهٔ خود عمـل نکنند، وزر و وبال این عمل بر گردن خود آن‌هاست. اما وظیفهٔ مردم در قبال آن‌ها سـمع و طاعـت و ادای حقوق آن‌هاست. پس اگر شما به وظیفهٔ خود عمل نمودید، خداوند شما را به بهترین نحو، پاداش می‌دهد (همان، ج۳: ۱۴۷۴).

در سنن بیهقی نیز حدیثی مؤید این احادیث آمده که در ادامه به آن اشاره می‌شود. این حـدیث را سوید بن غفله از عمر خطاب این‌گونه نقل می‌کند: یا ابا امیـه، از حـاکم اطاعـت کـن. اگرچـه

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

شخصی بیگانه‌ای باشد. اگر تو را زد صبر کن. اگر به تو دستور داد صبر کن. اگر تو را از حقت محروم کرد صبر کن و اگر در حق تو ظلم کرد صبر کن. اگر حاکم اسلامی به تو دستور ضددینی داد، بگو سمعاً و طاعةً جانم فدای دینم باد (بیهقی، ۱۳۴۴ق، ج۸: ۱۵۹، ح۱۷۰۷۱).

همچنین روایت دیگری در معجم الکبیر آمده است که به اطاعت از حاکمان اسلامی تمسک کنید و با آن‌ها مخالفت نورزید؛ زیرا پیروی از آن‌ها، پیروی و اطاعت از خداست، معصیت آن‌ها، معصیت خداست (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲: ۳۷۳).

۳-۵. صبر در مقابل امر حاکم

پیش از این، در بحث مرگ جاهلی، روایات امر به صبر در مقابل اوامر حاکم هرچند مطابق دیدگاه شخص نباشد، بیان شد؛ ازجمله روایت رسول‌اللهﷺ که می‌فرماید: هرکس از حاکم اسلامی چیزی که دلش نمی‌خواهد دید که مکروه و ناراحت‌کننده است وظیفه‌اش صبر و تحمل می‌باشد و هرکس بخواهد در برابر سلطان قیام کند و او را خلع کند، مرگش، مرگ جاهلی است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۲۵۸۸، ح۶۶۴۵ و ۶۶۴۶؛ مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۷، ح۱۸۴۹). «فلیصبر علیه» به‌معنای صبر در مقابل این مکروه و عدم خروج از اطاعت حاکم است (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۷).

همچنین حدیث دیگری در صحیح مسلم، انس بن مالک از اسید بن حضیر نقل می‌کند: مردی از انصار از رسول‌اللهﷺ سؤال کرد آیا مرا همچون فلان فرد، حاکم و امیر نمی‌نمایی؟ ایشان فرمودند: پس از من قومی را ملاقات می‌کنید، صبر کند تا در قیامت در کنار حوض مرا ملاقات نمایید (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۷۴، ح۱۸۴۵).

۳-۶. عدم جواز قتال با حاکم در صورت اقامهٔ نماز و روزه

در صحیح مسلم ذیل روایتی از حضرت رسولﷺ نقل شده است: بهترین امامان شما کسانی هستند که شما دوستشان دارید، آن‌ها شما را دوست دارند و شما برای آن‌ها درود می‌فرستید آن‌ها هم بر شما درود می‌فرستند. بدترین امامان کسانی هستند که شما آن‌ها را دشمن دارید، آن‌ها هم بغض شما را دارند، شما آن‌ها (حکام) را لعنت می‌کنید، آن‌ها هم شما را لعنت می‌کنند. گفتند یا رسول‌الله با این‌ها جنگ و مبارزه نکنیم؟ نه، مادامی که در میان شما نماز می‌خوانند شما با آن‌ها

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

مبارزه نکنید! سپس می‌فرماید: آگاه باشید هرکه بر او امیری حاکم شود پس ببیند که گناهی از معصیت الله از این حاکم سر می‌زند، باید در دل نسبت به این معصیت، کراهت داشته باشد ـ یعنی راضی به این معصیت نباشد ـ اما هرگز دست از اطاعت او برندارد (همان، ج۳: ۱۴۸۱، ح۱۸۵۵).

همچنین در حدیث دیگری از ایشان روایت شده است: به‌زودی حاکمانی خواهند آمد که بعضی‌ها مورد قبول شما و بعضی‌ها مورد انکار شما هستند. هرکسی از این‌ها آگاهی داشته باشد برائت می‌جوید و هرکسی قلباً بخواهد انکار کند سالم می‌ماند، ولی کسی که راضی باشد و تبعیت کند، گناهش بر گردن اوست. عرضه شد یا رسول‌الله آیا با آن‌ها قتال کنیم؟ فرمود: مادامی که این‌ها نماز می‌خوانند شما با این‌ها قتال نکنید (همان، ج۳: ۱۴۸۰، ح۱۸۵۴).

در شرح حدیث آمده است که این روایت از معجزات آشکار رسول‌الله در خبر دادن از آینده است؛ زیرا مضمون آن طبق اخبار پیامبرﷺ، در آینده واقع شده است. عبارت «فمن عرف برئ» در روایت دیگر با تعبیر «فمن کره فقد برئ» بیان شده؛ به این معنا که هرکه از این منکر کراهت داشته باشد، از گناه و عقوبت آن مبرا خواهد بود. این در مورد کسی است که امکان انکار با دست یا زبان ندارد پس باید در قلب خویش از این منکر برائت بجوید. بنابراین کسی که منکر را به‌شکل صحیح بشناسد، با تغییر آن ازطریق دست و زبان می‌تواند خود را از گناه و عقوبت این منکر رها سازد. و درنهایت، عبارت «ولکن من رضی وتابع» یعنی گناه و عقوبت این منکر برای کسی است که به آن راضی باشد و از آن تبعیت کند. بنابراین مجرد سکوت در مقابل منکر برای کسی که توان از بین بردن این گناه را ندارد، دلیل بر مشارکت در گناه نیست، بلکه باید رضایت و عدم کراهت قلبی یا متابعت از آن را به همراه داشته باشد. همچنین عبارت «ألا نقاتلهم قال لا ما صلوا» به‌معنای عدم جواز خروج علیه خلفا به مجرد ظلم یا فسق آن‌هاست تا زمانی که قاعده و حکمی از اسلام را تغییر نداده باشند (همان، ج۳: ۱۴۸۰).

در جدول ۱ پیوست، احادیث ذکرشده در عبارات قبلی قابل مشاهده است.

۴. نقد احادیث تغلب

پس از بررسی و نگاهی اجمالی به احادیث تغلب، به نقد این احادیث از بین آیات قرآن کریم و احادیث صحیحین پرداخته می‌شود.

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

۴-۱. عرضهٔ روایات تغلب به آیات قرآن کریم

ابتدا با عرضهٔ روایات تغلب به آیات قرآن کریم، ادعای اهل‌سنت در اطاعت از حاکم جائر مورد نقد قرار می‌گیرد.

- **آیهٔ اول: «فَاسْتَقِمْ کما أُمِرْتَ وَ مَنْ تابَ مَعَک وَ لا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصیر* وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکمُ النَّارُ وَ ما لَکمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِیاءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُون»** (هود: ۱۱۲-۱۱۳).

«پس چنان‌که فرمان یافته‌ای پایداری کن و [نیز] آنکه همراه تو [به‌سوی خداوند] بازگشته است [پایداری کند] و سرکشی نورزید که او به آنچه انجام می‌دهید بیناست. و به ستمگران مگرایید که آتش [دوزخ] به شما رسد درحالی‌که شما را در برابر خداوند، سروری نباشد، آنگاه یاری نخواهید شد» (گرمارودی، ۱۳۸۴ش: ۲۳۴).

این آیه بر عدم جواز تصدی امر حکومت و خلافت از جانب ظالمان و ستمگران و ازطرفی عدم جواز اعتماد و اطمینان و اتکای مسلمانان بر آن‌ها دلالت دارد و پس از سفارش به استقامت و پایداری، آنان را از نزدیکی و همدستی با ظالمان بر حذر داشته است. بنابراین براساس نهی موجود در آیه، مسلمانان وظیفه دارند حکام جائر را از جایگاه خلافت و حکومت عزل نموده و برای برپایی حکومتی شایسته و عدالت‌محور به پا خیزند.

این آیات اعلام می‌دارد که نه‌تنها نباید در برابر ظلم ظالم تسلیم بود، بلکه مبارزه با ظلم از اولین وظایف یک مسلمان است. خداوند متعال در آیهٔ دوم می‌فرماید: خم به ابرو نیاورید و سر تسلیم در برابر ظلم ظالم و استبداد مستبد فرود نیاورید. لذا شاید در میان پیشوایان دینی فقط این جمله از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که در وصیت به امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام چنین می‌فرماید: «وَ کونَا لِلظَّالِمِ خَصْماً وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنا» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۲۱).

- **آیهٔ دوم: «وَ إِذِ ابْتَلَیَ إِبْرَاهِمَ رَبُّهُ بِکلَمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنیّ جَاعِلُک لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّیتِی قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»** (بقره: ۱۲۴).

«و [یاد کن] آنگاه را که پروردگار ابراهیم، او را با کلماتی آزمود و او آن‌ها را به انجام رسانید؛ فرمود: من تو را پیشوای مردم می‌گمارم. [ابراهیم] گفت: و از فرزندانم [چه

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

کس را]؟ فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد» (گرمارودی، ۱۳۸۴ش: ۱۹).

امامت و ولایتعهدی از جانب خداوند است که ستمگران و ظالمان شایستگی رسیدن به این مقام را نداشته و این عهد به آن‌ها نمی‌رسد. پس بنا بر مقتضی آیه، در صورت قرار گرفتن ظالم در منصب ولایت، لازم است این مقام عزل شود و رهبری و زعامت سیاسی جامعهٔ اسلامی از آن صالحان است.

طبق این آیه در کنار برخی آیات دیگر ازجمله «**فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتَّی تَفیءَ إِلی أَمْرِ اللَّه**» (حجرات: ۹)» و «**وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوان**» (مائده: ۲) نه‌تنها خروج بر امام و خلع او از قدرت جایز است بلکه براساس دیدگاه برخی از اهل‌سنت همچون معتزله، خروج واجب است.

- **آیهٔ سوم: «وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يذْكرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كثِيرًا وَ لَينصُرَنَّ اللَّهُ مَن ينصُرُه إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيز»** (حج: ۴۰).

«و اگر خداوند برخی مردم را به دست برخی دیگر از میان برنمی‌داشت، بی‌گمان دیرها[ی راهبان] و کلیساها[ی مسیحیان] و کنشت‌ها[ی یهودیان] و مسجدهایی که نام خداوند را در آن بسیار می‌برند، ویران می‌شد و بی‌گمان خداوند به کسی که وی را یاری کند یاری خواهد رساند که خداوند توانمندی پیروز است» (گرمارودی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۷).

این آیه نیز کراهت خداوند نسبت به فساد و ویرانی معابد و ازطرفی حب خداوند به قیام صالحان و نیکان در به پا داشتن فرایض الهی را بیان می‌دارد. همچنین یاری خداوند در جهت دفع فساد و حراست از معارف و سنت‌های الهی و امر به معروف و نهی از منکر در مقابل حکام جائر را نیز بشارت می‌دهد.

- **آیهٔ چهارم: «أَ لَمْ تَرَ إِلیَ الَّذِينَ يزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيک وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِک يرِيدُونَ أَن يتَحَاكَمُواْ إِلیَ الطَّغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُواْ أَن يكفُرُواْ بِهِ وَ يرِيدُ الشَّيطَانُ أَن يضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا»** (نساء: ۶۰).

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

«آیا به آن کسان ننگریسته‌ای که گمان می‌برند به آنچه به‌سوی تو و آنچه پیش از تو فرو فرستاده شده است ایمان دارند [اما] بر آن‌اند که داوری[های خود را] نزد طاغوت برند باآنکه به آنان فرمان داده شده است که به آن کفر ورزند و شیطان سر آن دارد که آنان را به گمراهی ژرفی درافکند» (گرمارودی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۷).

این آیهٔ مبارکه نیز مراجعه به حاکم ظالم و حکومت وی را ناشایست می‌داند و مسلمانان را از این عمل برحذر می‌دارد.

- **آیهٔ پنجم:** «**وَ لَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئک مَا عَلَيهْم مِّن سَبِيل**» (شوری: ۴۱).

«و بر آنان که پس از ستم دیدن داد ستانند، ایرادی نیست» (گرمارودی، ۱۳۸۴ش: ۴۸۷).

ازنظر قرآن کریم و براساس این آیه، کسی که مورد ستم ظالم واقع شده است، حق دارد در برابر ظلم وی با تمام قوا و قدرت ایستادگی نموده و برای رها ساختن خویش از این ظلم و ستم به هر نحوی اقدام نماید.

- **آیات دیگر**

همچنین گروهی از آیات به عدم اطاعت از افراد ناشایسته برای حکمرانی ازجمله مکذب، کافر و منافق تصریح دارند؛ ازجمله آیهٔ ۸ سورهٔ قلم «**فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِين**»، آیهٔ ۲۴ سورهٔ انسان «**فَاصْبِرِ لِحُكمْ رَبِّک وَ لَا تُطِعْ مِنهْمْ ءَاثِمًا أَوْ كفُورًا**» و آیهٔ ۲۸ سورهٔ کهف «**وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَئهُ وَ كاَنَ أَمْرُهُ فُرُطًا**». به قیاس اولویت این آیات، حاکم جائر را نیز شامل می‌شود؛ چراکه وی به دروغ، مدعی خلافت جامعهٔ اسلامی است، با غصب حکومت از افراد صالح، گناه سنگینی بر دوش دارد و به‌جای اطاعت از اوامر الهی به پیروی از هوای نفس مشغول است.

۴-۲. روایات معارض در صحیحین

در بین روایات صحیح بخاری و صحیح مسلم نیز احادیثی هست که به خلاف ادعای اهل‌سنت مبنی‌بر اطاعت مطلق از حکام جور، نباید در مقابل آن‌ها سر تسلیم فرود آورد بلکه باید در مقابل ایشان ایستادگی نمود. در ادامه به این روایات اشاره می‌شود.

- **گروه اول روایات:** فضیلت امام عادل و عقوبت جائر

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

در صحیح مسلم از رسول‌اللهﷺ نقل شده که می‌فرماید: عادلین نزد خداوند بر منابری از نـور در سمت راست خداوند رحمان هستند و هر دو دست الهی نزد کسانی است کـه در حکمشـان و برای اهلشان و آنان که بر آن‌ها ولایت دارند، عدالت پیشه می‌کنند (مسلم بن حجاج، بی‌تـا، ج۳: ۱۴۵۸، ح۱۸۲۷).

در حدیث دیگری از عایشه به نقل از پیامبرﷺ آمده است: پروردگارا هرکه امری از امت من بر او سپرده شد و بر آن‌ها سخت گرفت، پس تو نیز بر او سخت بگیر و هرکه امری از امت مـن بـر او سپرده شد و بر آن‌ها نیکی نمود، تو نیز بر او نیکی و احسان نما (همان، ج۳: ۱۴۵۸، ح۱۸۲۸).

همچنین در روایت «ألا کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته» همهٔ افراد را به‌نوعی مسئولیت در مقابل زیردستان خود خطاب می‌کند که آگاه باشید تمام شما همچون شبانید و تمام شـما مسـئول زیردستان هستید. پس حاکم همچون چوپان مردم و مسئول آن‌هاست. مرد، چوپان اهل و عیالش باشد و مسئولیت تربیتی آن‌ها به عهدهٔ اوست و زن، چوپان است بر اهل‌بیت شوهر و فرزندانش و زن مسئولیت تمام آنان را دارد و آقـا، مسـئولیت بنـده‌اش را دارد (همـان، ج۳: ۱۴۵۹، ح۱۸۲۹). پس باید توجه نمود که هرکدام از شما مسئولیتی بر گردن دارید و نسبت به آن بازخواسـت خواهـد شد.

همان‌طور که در حدیث دیگری از پیامبرﷺ آمده است: هیچ بنده‌ای نیست که بر مردم مسـلط و حاکم شود و بمیرد درحالی‌که بر مردم سختی روا داشته و آن‌ها را فریب داده مگر اینکه خداونـد بهشت را بر او حرام می‌دارد (همان، ج۳: ۱۴۵۹، ح۱۴۲) و یـا روایـت دیگـری کـه مـی‌فرمایـد: حاکمی که والی امر مسلمین شود سپس تلاشی برای آن‌ها نکند و ناصح و خیرخواه آن‌ها نباشـد، در قیامت هرگز با آن‌ها وارد بهشت نخواهد شد (همان، ج۳: ۱۴۵۹، ح۱۴۲). همچنین عائذ بـن عمرو نزد عبیدالله بن زیاد رفت و گفت: ای پسر، من از رسول‌اللهﷺ شنیدم کـه فرمـود: «إِنَّ شَـرَّ الرِّعَاءِ الحُطَمَةُ» (بدترین سرپرست‌ها، کسانی هستند که به زیردستان خود ستم مـی‌کننـد.) پـس مراقب باش از آن‌ها نباشی. در شرح این حدیث، «الحطمة» عبارت است از کسی که رفتار بـدی با شتران دارد و آن‌ها را بسیار خسته می‌کند و ضـرب‌المثلـی اسـت بـرای والـی و سرپرسـت بـد. همچنین این عبارت به کسی تعبیر می‌شود که ظلم می‌کند و رحم و مهربانی ندارد. عبارت «پـس

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

مراقب باش که از آن‌ها نباشی» سخن عائذ و نصیحت او برای ابن‌زیاد است (همان، ج۳: ۱۴۶۱، ح۱۸۳۰).

این روایات از باب پنجم «فضیلت امام عادل عقوبت جائر و تشویق بر رفق و مهربانی با مردم و نهی از سخت گرفتن بر آن‌ها» از کتاب الاماره صحیح مسلم نقل شده است.

- **گروه دوم روایات:** وجوب اطاعت حاکم در غیرمعصیت و حرمت اطاعت در معصیت

گروه دیگری از احادیث برگرفته از صحیحین، اشاره دارد به این مطلب که حاکم جامعهٔ اسلامی فقط باید در غیرمعصیت اطاعت شود. بنابراین حاکم جائری که حکم به معصیت می‌کند لازم‌الإطاعه نیست و چه‌بسا اطاعت وی در این معصیت، حرام است. همان‌طور که در حدیثی از پیامبر اکرمﷺ آمده است که می‌فرماید: حرف‌شنوی و فرمان‌برداری از فرمانروایان بر هر مسلمانی واجب است؛ چه این فرمان‌ها برایش خوشایند باشد و چه ناگوار، مگر اینکه به گناه و معصیتی امر شود که در این صورت حرف‌شنوی و اطاعت درست نیست (همان، ج۳: ۱۴۶۹، ح۱۸۳۹؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۱۰۸۰، ح۲۷۹۶).

همچنین در روایت دیگری به نقل از حضرت علی‌علیه‌السلام در صحیح مسلم آمده است: پیامبرﷺ سپاهی را گسیل داشت و مردی را فرمانده آنان کرد و به سپاهیان فرمود تا دستورهای او را بشنوند و اطاعت کنند. او آتشی بیفروخت و به سپاهیان دستور داد خود را در آن بیندازند. گروهی از ورود به آتش سر باز زده گفتند: ما از آتش گریخته‌ایم و گروهی تصمیم گرفتند وارد آتش شوند. این خبر به پیامبرﷺ رسید، فرمود: اگر به میان آتش می‌رفتند برای همیشه در آتش بودند. آن‌گاه فرمود: در معصیت خدا نباید از کسی اطاعت کرد بلکه فقط در خوبی‌ها باید فرمان برد (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۶۹، ح۱۸۴۰). با وجود صراحت ظاهر حدیث بر حرمت اطاعت حاکم در معصیت، نووی در شرح خود بر صحیح مسلم، معنای این حدیث را این‌گونه بیان می‌کند که با حاکمان و والیان در حکومتشان نزاع نکنید و بر آن‌ها اعتراض ننمایید مگر آن زمان که از آن‌ها منکر و گناه قطعی ببینید که از قواعد و پایه‌های اسلام باشد. در این شرایط آن‌ها را مذمت کنید و هرکجا هستید حق را بگویید. وی بر این اعتقاد است که به اجماع مسلمانان، خروج و قیام علیه این حکام و قتال با آن‌ها اگرچه فاسق و ظالم باشند حرام است. وی سبب این عدم عزل حاکم جائر و تحریم خروج علیه وی را ایجاد فتنه و ریخته شدن خون‌ها و فساد بیان نموده و معتقد

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

است مفسدهٔ عزل وی از باقی ماندنش بر حکومت بیشتر خواهد بود (نووی، ۱۳۹۲ق، ج۱۲: ۲۲۹).

در روایت دیگری عبادة بن صامت می‌گوید: «رسول‌اللهﷺ ما را فراخواند پس ما با او بیعت کردیم که در سختی و آسانی و در خوشی و ناخوشی، و آنگاه که دیگران بر ما ترجیح داده شوند، حرف‌شنوی و اطاعت نماییم. و اینکه با حاکمان و فرمانروایان خود بر سرِ قدرت منازعه و درگیر نشویم، مگر اینکه کفر آشکاری از آنان مشاهده کنیم که نزد الله متعال برایمان دلیل و حُجّتی باشد» (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج۳: ۱۴۶۹، ح۱۷۰۹).

۴-۳. سایر روایات

پس از بررسی صحیحین، احادیث دیگری از سایر متون روایی اهل‌سنت در مذمت اطاعت از حاکم جائر به‌اختصار بیان می‌شود.

– حاکم جائر همچون پیرمرد زانی است که غضب الهی را شعله‌ور ساخته است (نوری، ۱۴۳۴ق، ج۱۷: ۱۹۷؛ نسائی، ۱۴۰۶ق، ج۵: ۸۶؛ ابن‌حبان، ۱۴۱۴ق، ج۱۲: ۳۶۸).

– حاکم جائر در روز قیامت شدیدترین عذاب‌های الهی را خواهد دید (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱۵: ۲۳۹؛ احمد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، ج۱۰: ۱۱۴).

– ابن‌حجر هیتمی مکی احادیث معتبری دربارهٔ شدت عذاب حاکم جائر آورده است (ابن‌حجر هیتمی، ۱۴۰۹ق، ج۶: ۳۸۶).

– روایات دال بر نفرین پیامبر در مورد حاکم جائری که بر مردم سختگیری دارد (حمیدی، ۱۴۲۳ق، ج۴: ۱۷۰؛ شیبانی، بی‌تا، ج۶: ۹۳).

– غیبت حاکم جائر جایز دانسته شده است (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۵: ۳۱۸).

– سه دسته ازجمله حاکم جائر جایزالغیبه هستند: سه دسته حفظ آبروی آنان بر تو واجب نیست: کسی که تجاهر به فسق می‌کند، حاکم جائر و بدعت‌گذار در دین (مناوی، ۱۴۰۸ق، ج۱: ۹۶۸).

– بن باز (مفتی مشهور اهل‌سنت) جایگاه جائر را در آتش جهنم دانسته است. وی در تفسیر آیهٔ «**وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا**» (جن: ۱۵) منظور از قاسط را حاکم جائر بیان می‌کند (بن‌باز، بی‌تا، ج۲۱: ۱۶۳).

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

– در روز قیامت بهترین افراد نزد خداوند حاکم عادل و بدترین افراد حاکم جائر است (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج۶: ۱۶).

در جدول ۲ پیوست، روایات صحیحین در نقد احادیث تغلب قابل مشاهده است.

۵. نتیجه‌گیری

«نظریهٔ تغلب» که در نگاه فقهای اسلامی در جملهٔ «الحق لمن غلب» خلاصه می‌شود، دیدگاهی فقهی کلامی است که شمشیر و زور را به‌عنوان مصادیق قدرت، منبع مشروعیت بیان نموده و در ادامه، قدرت را با حقانیت مترادف می‌داند. این دیدگاه به‌تدریج در بین اندیشمندان اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافت تا جایی که احادیث بسیاری در تأیید آن در بین متون روایی به‌ویژه کتب حدیثی اهل‌سنت نیز نقل شد. این پژوهش پس از استخراج احادیث تغلب از کتب صحیح بخاری و صحیح مسلم و دسته‌بندی آن‌ها، به نقد و بررسی آن‌ها براساس دیدگاه قرآن کریم و سایر روایات همین کتب پرداخت.

با بررسی انجام‌شده، این روایات نه‌تنها با نص صریح آیات قرآن کریم در تناقض است، بلکه با روایات منقول در خود این کتب هم در تضاد و تعارض است. به نظر می‌رسد این عدم هماهنگی بین متون روایی و عملکرد خلفا، حاکی از آن است که نظریهٔ تغلب و لزوم اطاعت از حاکم جائر به مرور زمان و در بطن تاریخ شکل گرفته و از عمل سیاسی خلفای اهل‌سنت نشئت می‌گیرد؛ به این معنا که عملکرد سیاسی خلفا و سلاطین اسلامی، متأثر از رفتار خلفای نخستین بوده است.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌اثیر جزری، مجدالدین المبارک بن محمد. (۱۳۹۰ق). جامع الأصول فی أحادیث الرسول. بی‌جا: مکتبة الحلوانی.

ابن‌حبان بستی. (۱۴۱۴ق). صحیح ابن‌حبان بترتیب ابن‌بلبان. تحقیق شعیب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرساله.

ابن‌حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب‌الدین احمد. (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة.

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

ابن‌حجر هیتمی. (۱۴۰۹ق). فتاوی. مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده.
ابن‌فرّاء، ابویعلی محمد بن حسین. (۱۴۰۸ق). الأحکام السلطانیه. تصحیح محمدحامد الفتی. مصر: شرکة مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبی.
احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء. بیروت: دارالکتاب العربی.
بخاری، محمد بن اسماعیل ابوعبدالله. (۱۴۰۷ق). الجامع الصحیح المختصر. تحقیق مصطفی دیب البغا. چ۳. الیمامه: دار ابن‌کثیر.
بن‌باز، عبدالعزیز بن عبدالله. (بی‌تا). مجموعه فتاوی و مقالات. عربستان: الرئاسة العامة للبحوث العلمیة و الافتاء.
بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین. (۱۳۴۴ق). السنن الکبری و فی ذیله الجوهر النقی. حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف النظامیة الکائنه.
بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین. (۱۴۱۰ق). شعب الایمان. تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
حمیدی، محمد بن فتوح. (۱۴۲۳ق). الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم. تحقیق علی حسین البواب. بیروت: دارالنشر دار ابن‌حزم.
سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
شیبانی، احمد بن حنبل ابوعبدالله. (بی‌تا). مسند الامام احمد بن حنبل. قاهره: مؤسسة قرطبه.
طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الکبیر. تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی. چ۳. موصل: مکتبة الزهراء.
طبرانی، ابوالقاسم بن احمد. (۱۴۱۵ق). المعجم الاوسط. تحقیق طارق بن عوض الله بن محمد و بعدالمحسن بن ابراهیم الحسینی. قاهره: دارالحرمین.
طیالسی، ابی‌داود. (بی‌تا). مسند ابی‌داود الطیالسی. بیروت: دارالمعرفة.
علی‌اکبری بابوکانی، احسان، و اسفندیاری، اسماعیل. (۱۳۸۹ش). بررسی حکم قیام در مقابل جور از منظر اسلام. نشریهٔ رهاورد سیاسی، شمارهٔ ۲۸ و ۲۹، ۱۱۵-۱۳۴.
غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۵۱ش). احیاء علوم الدین. ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
گرمارودی، علی. (۱۳۸۴ش). ترجمهٔ قرآن. تهران: قدیانی.
مسلم بن حجاج. (بی‌تا). صحیح مسلم. تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

مناوی، الامام الحافظ زین‌الدین عبدالرئوف. (۱۴۰۸ق). التیسیر بشرح الجامع الصغیر. ریاض: دارالنشر مکتبة الامام الشافعی.

میرعلی، محمدعلی. (۱۳۹۱ش). نظریهٔ اطاعت از حاکم جائر در فقه سیاسی اهل‌سنت. نشریهٔ حکومت اسلامی، شمارهٔ ۶۵، ۱۲۵-۱۵۰.

میرعلی، محمدعلی. (۱۳۹۲ش). بررسی تطبیقی مشروعیت نافرمانی از حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه و اهل‌سنت. نشریهٔ علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، شمارهٔ ۶۱، ۱۰۷-۱۲۶.

نسائی، احمد بن شعیب ابوعبدالرحمن. (۱۴۰۶ق). سنن النسائی. تحقیق عبدالفتاح ابوغده. حلب: المطبوعات الاسلامیه.

نوری، ابی‌الفضل السید ابوالمعاطی. (۱۴۳۴ق). المسند المصنف المعلل. بیروت: دارالغرب الإسلامی.

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

References

The Holy Quran.

Ahmad bin Abdullah. (1985). Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiya'. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

al-Bayhaqi, A. (1925). al-Sunan al-Kubra wa fi Dhaylihi al-Jawhar al-Naqi. Hyderabad: Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyyah. [In Arabic]

al-Bayhaqi, A. (1990). Shu'ab al-Iman. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

al-Bukhari, M. (1987). al-Jami' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar. al-Yamamah: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]

al-Ghazali, M. (1972). Ihya' 'Ulum al-Din. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

al-Humaydi, M. (2002). al-Jam' bayn al-Ṣaḥīḥayn al-Bukhari wa al-Muslim. Beirut: Dar Ibn Hazm. [In Arabic]

Ali Akbari, E. & Esfandiyari, I. (2010). Journal of Political Achievements, No. 28-29, pp. 115-134. [In Persian]

al-Munawi, Z. (1988). al-Taysir bi Sharh al-Jami' al-Saghir. Riyadh: Maktabat al-Imam al-Shafi'i. [In Arabic]

al-Muslim bin al-Hajjaj. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Muslim. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

al-Nasa'i, A. (1986). Sunan al-Nasa'i. Aleppo: al-Matbu'at al-Islamiyya. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

al-Nawawi, Y. (1972). Sharh al-Nawawi 'ala Ṣaḥīḥ al-Muslim. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

al-Nuri, A. (2013). al-Musnad al-Musannaf al-Mu'allal. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

al-Sayyid al-Radi, M. (1994). Nahj al-Balagha. Qom: Hijrat. [In Arabic]

al-Shaybani, A. (n.d.). Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal. Cairo: Mu'assasat Qurtuba. [In Arabic]

al-Tabarani, A. (1994). al-Mu'jam al-Awsat. Cairo: Dar al-Haramayn. [In Arabic]

al-Tabarani, S. (1984). al-Mu'jam al-Kabir. Mosul: Maktabat al-Zahra'. [In Arabic]

al-Tayalisi, A. (n.d.). Musnad Abi Dawud al-Tayalisi. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

Garmarudi, A. (2005). Translation of the Quran. Tehran: Qadyani. [In Persian]

Ibn al-Athir, M. (1971). Jami' al-Usul fi Ahadith al-Rasul. Unknown: Maktabat al-Halwani. [In Arabic]

Ibn al-Farra', M. (1988). al-Ahkam al-Sultaniyya. Egypt: Sharikat Maktaba wa Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi. [In Arabic]

Ibn Baz, A. (n.d.). Majmu' Fatawa wa Maqalat. Saudi Arabia: al-Ri'asah al-'Amma lil Buhuth al-'Ilmiyya wal Ifta'. [In Arabic]

Ibn Hajar al-Haytami. (1989). Fatawa. Egypt: Sharikat Maktaba wa Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi. [In Arabic]

Ibn Hajar, A. (1959). Fath al-Bari Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

Ibn Hibban. (1993). Ṣaḥīḥ Ibn Hibban bi Tartib Ibn Balban. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

Mir Ali, M. (2012). Journal of Islamic Government, No. 65, pp. 125-150. [In Persian]

Mir Ali, M. (2013). Journal of Political Science, Baqir al-Ulum University, No. 61, pp. 107-126. [In Persian]

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

A Critical Examination of the Hadiths on "Taghallub" with Emphasis on Ṣaḥīḥayn

Reihaneh Mojtabaei Renani
PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran, (Corresponding Author). Email: reihanehmojtabaei91@gmail.com
Mahdi Izadi
Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran. Email: dr.mahdi.izadi@gmail.com

Received: 01/08/2023
Accepted: 25/11/2023

Introduction
The history of Islamic political thought after the third century AH and the emergence of the dual issue of Caliph and Sultan indicates the theorization of the "Theory of Taghallub" (usurpation of power) as one of the sources of political power for Islamic rulers. This theory, founded on the phrase "al-Haqqu li-man ghalaba" (Right belongs to the one who prevails), gradually became so rooted in Muslim thought that most Islamic scholars accepted it. Numerous hadiths were even narrated in supportive texts to affirm this view. However, these traditions and the very foundation of this view contradict the explicit texts of the Holy Quran and even some hadiths found within the same books. This research, which aims to examine the Sunni perspective, first extracts and categorizes hadiths that support the Theory of Taghallub, focusing on Ṣaḥīḥ al-Bukhari and Ṣaḥīḥ Muslim. Then, with a critical approach, it investigates the conflict and contradiction of these traditions with the verses of the Holy Quran and, indeed, with other hadiths from the same books.

Materials and Methods
This study focuses on hadiths extracted from Ṣaḥīḥ al-Bukhari and Ṣaḥīḥ al-Muslim. After extraction and categorization, supporting evidence from other Sunni books will also be mentioned. The extracted hadiths from the chapters of the Ṣaḥīḥayn are categorized and analyzed into six main themes. The first group of hadiths considers accompanying the ruler and the community obligatory for al-Muslims in all circumstances and absolutely, while disobedience and separation from them is forbidden and a cause of sin. The second group of hadiths equates distancing oneself from the ruler and the community with dying a death of ignorance (Jahiliyya). The third group of hadiths indicates that those who rebel against the ruler will have no evidence on the Day of Judgment. Whoever disobeys the order of an Islamic ruler will have no proof for his actions on the Day of Judgment, and he will have no excuse that will benefit him. The fourth group of hadiths points to the absolute, comprehensive, and unconditional obligation of obeying rulers. In these traditions, despite limiting the meaning of the phrases to obedience in matters other than sin, the ultimate conclusion is that to prevent corruption in society, obedience must be

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

absolute and in all matters. The fifth category emphasizes patience in the face of the ruler's command. The sixth category states that it is not permissible to fight the ruler as long as they establish prayer and fasting. According to this group of hadiths, as long as oppressive rulers among Muslims pray and fast, even if they sin, Muslims should never stop obeying them or fighting or revolting against them. Examination of these traditions reveals that, from the perspective of the hadiths in the Ṣaḥīḥayn, obedience to the ruler of the Islamic society is obligatory under all circumstances, even if the ruler commits oppression, injustice, sin, or immorality.

Results and Findings

After reviewing and taking a brief look at the hadiths of Taghlib, a critique of these hadiths will be given from the verses of the Holy Quran and the hadiths of Ṣaḥīḥayn. First, by comparing the Taghallub traditions with the verses of the Holy Quran, the Sunni claim of obeying the unjust ruler is criticized. Verses such as Q11:112-113 indicate the impermissibility of oppressive rulers holding the position of caliphate or leadership; warn Muslims against relying on or trusting them, and forbid alliance with them. Based on the prohibition in the verse, Muslims are obliged to remove unjust rulers from the position of caliphate and governance and strive to establish a worthy and just government. Furthermore, verse Q2:124 indicates that Imamate and successorship are from God, and oppressors and tyrants are not worthy of this position. Therefore, if an oppressor assumes leadership, they must be removed, and the political leadership of the Islamic community belongs to the righteous.

Subsequently, to critique these hadiths, references are made to traditions from Ṣaḥīḥ al-Bukhari and Ṣaḥīḥ al-Muslim, which contradicts the Sunni claim of absolute obedience to unjust rulers, indicating that one must not submit to them but should rather stand against them. One group of traditions mentions the virtue of the just Imam and the punishment for the unjust one, encourages kindness towards the people, and forbids being harsh with them. Another group of hadiths from the Ṣaḥīḥayn indicates that the ruler of the Islamic community should only be obeyed in matters that do not involve sin. Therefore, an unjust ruler who commands sin is not obligatory to obey, and indeed, obeying them in that sin might be forbidden. After examining the Ṣaḥīḥayn, other hadiths from Sunni tradition texts condemning obedience to the unjust ruler are briefly mentioned. Based on these traditions, God's wrath and the severest punishments on the Day of Judgment are for the unjust ruler, and backbiting about them is also permissible. According to the mentioned Quranic verses and traditions, the hadiths on Taghallub are not only in contradiction with the explicit text of the Holy Quran but also conflict with the traditions present in the most famous Sunni books, namely the Ṣaḥīḥayn.

Conclusion

The "Theory of Taghallub" presents the sword and force as manifestations of power and as a source of legitimacy, equating power with righteousness. With the acceptance of this view by Islamic thinkers, many hadiths were narrated in tradition texts, particularly in Sunni hadith books. This research, after extracting the hadiths on Taghallub from Ṣaḥīḥ al-Bukhari and Ṣaḥīḥ al-Muslim and categorizing them, critiqued and examined them based on the perspective of the Holy Quran and other

10.22052/HADITH.2023.253338.1373

traditions within the same books. The investigation showed that these traditions not only contradict the explicit text of the Holy Quran but are also in conflict with the traditions reported within these books. It seems that this lack of harmony between the tradition texts and the actions of the caliphs indicates that the Theory of Taghallub and the necessity of obeying the unjust ruler were formed gradually within the context of history and stem from the political practice of the Sunni caliphs; meaning that the political performance of the Islamic caliphs and sultans was influenced by the behavior of the early caliphs.

Keywords: Taghallub Traditions, Unjust Ruler, Theory of Taghallub.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شمارهٔ ۳۴
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۴۳۱ـ۴۶۴

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

اعتبارسنجی حدیث «لو وقعت قطرة فی بئر...»

یونس بامری*
علی ثامنی**

◀ چکیده

اعتبارسنجی گزارش‌های روایی برای احراز صدور آن از معصوم‌ﷺ، مبحثی مهم در پژوهش‌های حدیثی اسلامی محسوب می‌شود، زیرا اطمینان از صدور حدیث باعث استقرار اصول معرفتی، اخلاقی و فقهی صحیح خواهد شد. در این میان، روایاتی که ناسازگاری مضمونی با معارف دینی را به اذهان متبادر می‌سازد، به‌سبب اعتبارسنجی حائز اهمیت فراوانی هستند؛ ازجملهٔ آن‌ها روایتی است منسوب به امام علی‌ﷺ که به افتادن قطرهٔ شراب در چاه و دریا اشاره دارد و میان آن با ادلهٔ فقهی، تاریخی و اعتقادی تعارض‌هایی به چشم می‌خورد. لذا پژوهش حاضر درصدد ارزیابی صدور روایت منسوب، برای احراز صدور و سازگاری آن با شرع مقدس بوده که با روش کتابخانه‌ای همراه با توصیف و تحلیل گزاره‌ها به بررسی مطالب پرداخته است. نتیجهٔ بررسی شواهد گوناگون در مبحث اعتبارسنجی، عدم احراز صدور است، زیرا ارزیابی آن حاکی از عدم هم‌خوانی متن آن با برخی معارف فقهی، اعتقادی و تاریخی دارد. همچنین وجود برخی شباهت‌های آن با فقه و عقاید اهل‌سنت از دیگر مواردی است که انگارهٔ جعلی بودن آن را به ذهن می‌رساند.

◀ کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی، روایت، قطرهٔ شراب، آب چاه، ادلهٔ فقهی.

* دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، نویسنده مسئول، Younesbamary1371@gmail.com
** استادیار گروه قرآن و فقه دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، Lsameni@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

۱. طرح مسئله

روایات به‌عنوان مهم‌ترین دستاویز دینی مسلمانان بعد از قرآن کریم مورد توجه عموم مسلمین است؛ اما دراین‌بین، گاه روایاتی در میان عموم مردم مشهور می‌شود و اهل علم از باب همین شهرت به آن روایات استناد می‌کنند؛ اما اگر با موشکافی و دقت به بررسی روایت مذکور پرداخته شود، مستند علمی و دینی برای آن یافت نمی‌شود و گاه در تعارض با برخی از احکام و امور دینی به نظر می‌آید. ازجملهٔ این روایات، روایتی است منسوب به امام علی‌علیه‌السلام دربارهٔ شراب است که اگر قطره‌ای از شراب در چاهی بیفتد و بر آن مکان مناره‌ای بنا شود، بر آن مناره اذان نمی‌گویم، و اگر قطره‌ای از شراب در دریایی (رودخانه‌ای) بیفتد سپس آب آن خشک شود و از زمین او سبزه‌زاری بروید، هیچ حیوانی را از آن سبزه‌ها نمی‌چرانم. در پژوهش حاضر سعی در بررسی جوانب سندی، متنی و فقهی حدیث شده است. این پژوهش در مقام بررسی جوانب مذکور به‌شیوهٔ کتابخانه‌ای در گردآوری مطالب و با روش توصیفی‌تحلیلی سعی دارد با به‌کارگیری رهیافت‌های درون‌متنی و برون‌متنی، به سنجش اعتبار و زمینهٔ صدوری متن بپردازد.

اعتبارسنجی احادیث در پژوهش‌های عصر حاضر، بسیار مورد اعتنای پژوهشگران بوده و سهم قابل توجهی از مکتوبات علمی را به خود اختصاص داده است. روایت مذکور نیز در خلال بحث‌های فقهی و اخلاقی اندیشوران معاصر کم‌وبیش به چشم می‌خورد؛ اما نگارندگان فارغ از نگرش‌های سنجش اعتباری- صدوری روایات، فقط به نقل آن‌ها همت گماشته‌اند (برای نمونه واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸ش، ج۱۷: ۸۲۴؛ حسن زاده، ۱۳۸۴ش، ج۱: ۷۴). اما برخی از اندیشمندان معاصر در مباحث خود، فراتر از نقل روایت، در جهت توجیه روایت و ذکر محمل برای آن برخاسته و آن را در مقام بیان تأکید و شدت نهی از شراب دانسته‌اند (گلپایگانی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۳۱۶؛ معرفت، ۱۴۲۹ق، ج۵: ۴۵۳) اما تاکنون، آنچه در مورد بررسی این روایت توسط پژوهشگران به تجلی رسیده، همراه با ارائهٔ دلیل علمی نبوده و فقط به‌صورت یک ادعا در بین آثار منتشر شده است. باید توجه داشت که برای اعتباربخشی به این روایت و روشن شدن مسئلهٔ احراز یا عدم احراز صدور آن، نیاز به تقویت ادله و شواهد داریم. ازاین‌رو، هدف اصلی این

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

تحقیق، ارزیابی اعتبار این روایت با هدف روشنگری در مورد احراز یا عدم احراز صدور آن است.

۲. خاستگاه صدوری و مکتوب روایت

اعتبار گزاره‌های نقلی، تابع اعتبار منابعی است که احادیث در آن گزارش شده‌اند. مصدرشناسی حدیث درصدد بررسی مآخذی است که گزارشگر متون منسوب به معصوم هستند؛ از همین رو، هر میزان که منابع دارای قوت و کثرت اعتبار و اشتهار باشند، انتساب روایت مورد ارزیابی به معصوم قوت می‌گیرد (خاتمی و نفیسی، ۱۴۰۲ش: ۴). توجه به خاستگاه مکتوب احادیث از قراین فزایندهٔ اعتبار روایات به حساب می‌آید.

دربارهٔ روایت منسوب به امام علی‌علیه‌السلام باید گفت اولین کسی که آن را در کتابش نقل کرده زمخشری (۵۳۸ق) در کشاف است که آن را در ذیل آیهٔ «**يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما**» (بقره: ۲۱۹) با این عبارت آورده: «عن علیّ رضی اللّه عنه: لَوْ وَقَعَتْ قَطْرَةٌ فِی بئْر فَبُنِیتْ مَکانَهَا مَنَارَةٌ لَمْ أُؤَذِّنْ عَلَیهَا و لَوْ وَقَعَتْ فی بَحر ثمّ جَفَت و نَبت فیه الکَلأ لم أرعه» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۶۰). بنابراین نخستین خاستگاه مکتوب این متن منسوب، در نیمهٔ اول قرن ششم هجری قابل ردیابی است و به‌دلیل شیوهٔ اختصاری مؤلف که اسناد روایات را به جهت ایجاز به‌صورت مرسل نقل نموده (ر.ک: همان، سرتاسر کتاب) نیازمند بازخوانی انتقادی است.

مصادر دیگر تصریحاً یا تلویحاً از کشاف نقل کرده‌اند؛ ازجمله سید بن طاووس در سعد السعود (ابن‌طاووس، بی‌تا: ۱۲۸)، فاضل مقداد در کنز العرفان (سیوری، بی‌تا، ج۲: ۲۰۵)، کاظمی در مسالک الافهام (کاظمی، بی‌تا، ج۴: ۱۴۵)، محدث نوری در مستدرک (نوری، ۱۴۰۹ق، ج۴: ۷۵) و محدث قمی در سفینة البحار (قمی، بی‌تا، ج۲: ۷۲۷). البته در نقل از کشاف اختلافات متنی هم وجود دارد؛ برای مثال سید بن طاووس، به‌صورت «في نهر» به‌جای «فی بَحر» نقل کرده که ظاهراً اشتباه در نقل و یا تصحیف توسط مستنسخین (از کشاف یا از سعد السعود) بوده و یا سید بن طاووس کلمهٔ نهر را صحیح‌تر و معقول‌تر از بحر می‌دانسته، لذا نهر آورده تا روایت استبعادی نداشته باشد و یا کاظمی به‌صورت «فی البَحر» دارد و نیز محدث نوری

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

و شاگردش محدث قمی به‌صورت «لو وقعت قطرة في بئر فبنيت مكانها منـارة، لـم أؤذّن عليهـا» دارد که فقط بخشی از متن را آورده است. و برخی هم به اول روایت عبارت «فسئل عـن الخمـر» (شریف رضی، ۱۴۲۶ق، ج۳: ۵۲۹) را اضافه کرده‌اند کـه صـرفاً جهـت تبیـین مـراد از روایـت است، زیرا در متن روایت هیچ اشاره‌ای به شراب نشده است؛

برخی نیز با اختلافات بیشتری آن را نقل کرده‌اند؛ برای نمونه مرحوم حائری طهرانی روایـت را این‌گونه نقل کرده است: «قال أميرالمؤمنين عليه السّلام لو وقعت قطـرة فـي أرض فبنيـت مكانهـا منارة لم اؤذّن عليها و لو وقعت في بحر ثمّ جفّ فنبت فيه الكلاء و رعت الغنم منه لما أكلـت مـن لحومها» (حـائری طهرانـی، ۱۳۳۸ش، ج۲: ۵۹)؛ اگـر قطـره‌ای (از شـراب) در زمینـی بیفتـد و به‌جای آن مناره‌ای ساخته شود، بر روی آن اذان نمی‌گویم و اگر در دریا بیفتد و دریا خشک شود و علف در آن بروید و گوسفندان در آن بچرند، قطعاً گوشت‌های آن گوسفندان را نمی‌خوردم. ایشان روایت را از روح البیان حقی نقل می‌کند. البته حقی آن را به‌صورت «لو وقعت قطرة في بئر فبنيـت في مكانها منارة لم اوذن عليها ولو وقعت في بحر ثم جف فنبت فيه الكلأ لم ارعه» (حقی، بی‌تـا، ج۱: ۲۴۰) که همان نقل مشهور است می‌آورد، اما حائری طهرانی آن را با شـاخ‌وبـرگ اضـافی و به‌گونهٔ مذکور نقل می‌کند و ظاهراً تعابیر و ترجمه‌های رایجی که امروزه میان برخی شایع شده کـه حضرت فرمودند اگر گوسفندی در آن سبزه‌زار بچرد، سپس میان یک گله گوسـفند بـرود و معلـوم نباشد کدام گوسفند است من از گوشت آن گله نمی‌خورم (عصام رودسری، ۱۳۹۴ش: ۷۳۷)، و نیز تعابیری ازاین‌دست همچون « اگر یک قطرهٔ شراب در میان چاه آبی بیفتد و از آب آن چـاه یـک صحرا را سیراب کنند، اگر گلهٔ گوسفندی از آن صحرا عبور کنـد مـن از گوشـت آن گلـهٔ گوسـفند نمی‌خوردم» (میرشفیعی، ۱۳۸۸ش: ۹۴)، «اگر یک قطرهٔ شراب در چاهی بریزد و از آب آن چـاه گیاهی بروید و از آن گیاه حیوانی و گوسـفندی بخـورد، مـن از گوشـت آن گوسـفند نمی‌خـورم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، ج۴: ۲۵۶) که نشانگر شدت تحریـف روایـت در میـان تـودهٔ مـردم و حتی برخی اهل علم است، برگرفته از ذوق و سلیقهٔ شخصی و شاید دیدن نقـل افـرادی همچـون حائری طهرانی باشد وگرنه مستند روایی برای این‌چنین ترجمه‌هایی یافت نشد. حقـی هـم گرچـه اسمی از کشاف نمی‌برد، تمام مطالب زمخشری را بعینه نقل می‌کند که معلوم می‌شـود روایـت را از کشاف آورده است (حقی، بی‌تا، ج۱: ۲۴۰). آلوسی نیز در انتهـای روایـت، کلمـهٔ «دابتـی» را

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

اضافه می‌کند (آلوسی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۲). ذکر این نکته هم لازم است که برخی به‌اشتباه آن را به پیامبر اکرمﷺ (زیعلی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۱۳۲) و یا امام صادقؑ (میرشفیعی، ۱۳۸۸ش: ۹۴) نسبت داده‌اند.

در مورد سند روایت، نه زمخشری و نه دیگران هیچ سندی به دست نمی‌دهند و حتی تخریج‌نگارانی که تخریج بر کشاف نوشته‌اند، نه‌تنها سندی برای آن ذکر نمی‌کنند (زیعلی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۱۳۲) بلکه به‌صراحت می‌گویند که این روایت را از امامؑ در هیچ منبعی نیافته‌اند (ابن‌حجر، بی‌تا: ۱۸)؛ لذا روایت در منابع عامه و امامیه فاقد سند ـ ولو سند ضعیف ـ است.

پیگیری روایت در مصادر فقهی و حدیثی زیدیه که اشتراکات حدیثی قابل توجهی با امامیه دارند، ره به‌جایی نبرد و حدیث در هیچ‌یک از کتب مرجع آن‌ها شامل مسند الامام زید، مسند الحبری، بدائع الانوار فی محاسن الآثار، درر الاحادیث النبویة بالاسانید الیحیویه، شرح الاحکام و... یافت نشد.

۳. بازخوانی قراین در اعتبارسنجی روایت

با احراز عدم صدور عبارتی از معصوم، نوبت به تلاش‌های فقه‌الحدیثی برای فهم روایت نمی‌رسد. پژوهش در چهار شاخصهٔ موافقت با سنت (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۷ش، ج۲: ۵۶)، عدم مخالفت با احکام و قواعد فقهی (نجفی جواهری، ۱۳۶۲ش، ج۴۲: ۵۵ و ج۴۱: ۲۶۵؛ شهید ثانی، بی‌تا، ج۷: ۴۷۱)، مخالفت با عامه (در روایات تقیه‌ای) (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج۴: ۶۴) و هم‌خوانی با تاریخ (رفیعی محمدی، بی‌تا: ۲۴۱)، احتمال صدور روایت از معصومؑ را تقویت خواهد کرد و ازطرفی، نبود شاخصه‌های مذکور احتمال مجعول بودن حدیث را تقویت خواهد کرد. برای سامان‌دهی شاخصه‌های پیش‌گفته، مطالب در دو عنوان کلی شواهد اعتبار و عدم اعتبار روایت منسوب بررسی خواهد شد:

۳-۱. شواهد اعتبار روایت منسوب

یکی از شاخصه‌های مورد اعتنا برای تقویت اطمینان به صدور یک روایت، موافقت و یا لااقل عدم مخالفت با سایر سخنان معصومانؑ است. اگر روایتی دارای سند ضعیف یا بدون سند بود

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

اما موافق با سایر آموزه‌های قرآنی و روایی بود، آن را تلقی به قبول می‌کردند و اگر از سند قابل قبولی برخوردار بود اما در تعارض با سخنان و عملکرد ائمه‌علیهم‌السلام بود، آن را طرح می‌کردند (حسینی و حمادی، ۱۳۹۳ش: ۹). در مورد روایت منسوب ممکن است شواهد روایی در تأیید آن به ذهن برسد که در ادامه مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳-۱-۱. احادیث نهی از شراب

حدیث مذکور ممکن است در بدو امر موافق با سایر احادیث شمرده شود، زیرا در احادیث عامه و خاصه، از شراب به‌عنوان نابودکنندهٔ بنیان زندگی (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۳۹)، موجب عدم ورود به بهشت (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۳۵۲)، ملعون بودن عوامل تولید آن (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۳۹۸؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق، ج۵: ۵۰)، عامل قبول نشدن نماز تا چهل روز (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۵۷۰)، محشور شدن شارب خمر مانند بت‌پرستان (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۴۰۴)، تله شیطان (ابن‌بابویه، ۱۳۷۷ش، ج۱: ۱۱۳)، کلید تمام بدی‌ها (ابن‌بابویه، بی‌تا، ج۲: ۴۷۶)، احتمال نزول عذاب بر سفره‌ای که در آن شراب است (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۵۷) و... یاد شده است و لذا شکی در حرمت شراب و شدت پلید بودن آن باقی نمی‌ماند. روایت منسوب نیز شدت تنفر امام علی‌علیه‌السلام از شراب را بیان می‌کند. محدث قمی روایت منسوب را در باب «النهي عن مائدة عليها الخمر» (قمی، بی‌تا، ج۲: ۷۲۷) آورده که به‌دنبال القای احتمال دامنگیر شدن نکبت شراب به اطرافیان است، زیرا ایشان در همین باب، روایت «لا تجالسوا شراب الخمر فان اللعنة إذا نزلت عمّت من في المجلس» (همان‌جا) را ذکر می‌کند.

نقد و بررسی

دربارهٔ روایات نهی از شرب خمر و به‌خصوص روایت احتمال نزول عذاب بر تمام افراد حاضر در جلسهٔ شرب خمر، باید گفت شکی در خبث ذاتی شراب و شدت عواقب دنیوی و اخروی شارب خمر وجود ندارد اما باید میان دو مقام تفکیک قائل شد ـ تا مبادا حلال الهی را به‌جای حرام الهی قرار دهیم و امر مباح را بدون حجت شرعی بر خود حرام کنیم ـ آن دو مقام اینکه گاهی عمل انسان به‌نوعی تأیید و ترویج شراب و شراب‌خواری است، همانند حضور در مجلس شراب، زن دادن به فرد شراب‌خوار، عیادت از او و تشییع جنازهٔ او (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ش: ۴۱۶) که

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

ترک ارتباط با او (مثلاً از باب نهی از منکر یا از باب عدم تعاون بر اثم) واجب است. اما گاهی عمل انسان تأیید و ترویج شراب و شراب‌خواری نیست، زیرا با تبدل موضوع اساساً موضوعی برای شراب باقی نمانده است؛ مثل حالت انقلاب شراب به سرکه و نیز حالت استهلاک و استحاله که شرابی وجود ندارد که بخواهد تأیید و ترویج شود یا نه. باید گفت روایت منسوب از همین قسم دوم است که عنوان شراب بودن از بین رفته است، لذا از محل بحث روایات مذمت شراب خارج است. به بیان دیگر، روایات مذمت شراب به دو دستهٔ کلی قابل تقسیم‌اند: دستهٔ اول روایاتی که مربوط به شارب خمر است و عقوبات دنیوی و اخروی را متمرکز بر عنوان شرب خمر کرده است؛ دستهٔ دوم روایاتی که در آن‌ها فرد، شارب خمر نیست، اما به‌نوعی تأیید شراب و شراب‌خواری می‌کند. اما در روایت منسوب، شرب خمری صورت نگرفته تا دستهٔ اول روایات، مؤید اعتبار آن روایت باشند و دستهٔ دوم روایات هم مختص به حالت عدم تبدل موضوع است و چون در روایت منسوب، تبدل موضوع صورت گرفته، لذا از دایرهٔ شمول روایات دستهٔ دوم خارج می‌شود.

۳-۱-۲. روایات تثلیث و احتیاط

برخی از بزرگان در توجیه و بیان اعتبار روایت، آن را از باب مبالغه در دوری از شراب دانسته‌اند (گلپایگانی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۳۱۶)؛ ایشان می‌گویند: «مقتضای اجتناب از شراب براساس آیهٔ «**فَاجْتَنِبُوه**» (مائده: ۹۰) آن است که باید در سایر اسباب هم احتیاط کرد تا از استعمال خمر در امان ماند. لذا حتی اگر قطره‌ای از شراب بخواهد اساس یا کمک برای انجام کار درست باشد، باید از آن اجتناب کرد. اما در مورد چراندن گوسفندان باید گفت اگرچه آن قطرهٔ شراب از بین رفته اما براساس روایت پیامبرﷺ که می‌فرماید "إن حمی الله محارمه و من رعی حول الحمی یوشك أن یقع فیه" (همانا محوطهٔ ممنوعه و قرقگاه خدا اموری است که آن‌ها را حرام قرار داده است و هرکس اطراف محوطهٔ ممنوعه (گوسفندانش را) می‌چراند نزدیک است که (گله‌اش) در داخل آن محوطهٔ ممنوعه بیفتد)، شایسته است که از اطراف منطقهٔ ممنوعه دوری کند، همچنان‌که پیامبرﷺ کارندهٔ درخت انگور و ساقی درخت را لعن کرد درحالی‌که در آن حال هنوز شراب نیستند و علت لعن پیامبر اسلامﷺ مبالغه در تحریم شراب است» (ابن‌طاووس، بی‌تا: ۱۲۸-۱۲۹).

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

نقد و بررسی

ایشان به روایات تثلیث (احتیاط در شبهات) تمسک کرده‌اند، زیرا عبارت مذکور با اندکی اختلاف در نقل، غالباً در ذیل روایات تثلیث آمده است؛ ازجمله: «حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتْرَكُ وَ الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ يَرْتَعْ حَوْلَهَا يُوشِكْ أَنْ يَدْخُلَهَا» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۷۵؛ نیز با مقداری تفاوت در کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱: ۱۷۰ و قشیری، ۱۴۱۲ق، ج۳: ۱۱۲۰) و «إِنَّ حِمَى اَللَّهِ حَلاَلُهُ وَ حَرَامُهُ وَ اَلْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِياً رَعَى إِلَى جَانِبِ اَلْحِمَى لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسَطِهِ، فَدَعُوا اَلْمُشْتَبِهَاتِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۳۸۱) و نیز «دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يُرِيبُكَ فَمَنْ رَعَى حَوْلَ اَلْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ» (ورام، بی‌تا، ج۱: ۵۲). اما با دقت بیشتر در این روایات درمی‌یابیم که روایت منسوب به امام علی‌علیه‌السلام نه‌تنها ارتباطی با روایات تثلیث و احتیاط ندارد، بلکه مخالف برخی از روایات است که اشاره خواهد شد:

روایات تثلیث، امور را به سه دستهٔ حلال آشکار، حرام آشکار و امور شبهه‌ناک تقسیم می‌کند که لازم است برای پرهیز از افتادن در حرام از شبهات هم (علاوه‌بر حرام‌ها) اجتناب کرد. اما واضح است که مراد از شبهه‌ناک، امور مشکل هستند زیرا در بعضی از روایات به‌جای واژهٔ شبهات از امر مشکل استفاده شده که هیچ دلیلی برای حلال یا حرام بودن آن‌ها وجود ندارد. لذا امام‌علیه‌السلام می‌فرماید در امور مشکل به خدا و رسول مراجعه کنید تا حکم آن را برای شما روشن کنند. «إِنَّمَا اَلْأُمُورُ ثَلاَثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اَللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِلَى اَلرَّسُولِ» (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۳۱۰) و بعداً خواهد آمد که امور مطرح‌شده در روایت منسوب به امام‌علیه‌السلام همگی حلال هستند و ادلهٔ قطعی بر مباح بودن آن‌ها دلالت دارد. لذا افتادن قطرهٔ شراب در چاه یا دریا قطعاً از نوع اول است که حضرت می‌فرماید حلال را انجام دهید. ازطرفی، روایات «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلاَلٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۵: ۳۱۳) نیز دلالت بر حلیت تمام اشیا دارند تا زمانی که حرام بودن آن‌ها با دلیل قطعی ثابت نشده باشد. لذا مراد از شبهات اموری است که هیچ حکمی دربارهٔ حلیت و حرمت آن‌ها نیامده باشد که دستور به توقف و احتیاط در شبهات داده شده، اما اگر حکمی آمد، به همان حکم عمل می‌شود و جایی برای توقف و احتیاط باقی نمی‌ماند. حال سؤال این است آیا

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

کسی می‌تواند برای رعایت شدت احتیاط، از خدا و رسولﷺ سبقت گرفته «**یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ**» (حجرات: ۱)، به‌واسطهٔ این عمل از دین خدا خارج شده «**اَلْمُتَقَدِّمُ لَهُمْ مَارِقٌ**» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۴۰۰) و حلال الهی را بر خود حرام کرده مصداق آیهٔ «**لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**» (تحریم: ۱) شود و نیز همانند ارباب کلیسا شود که برای رعایت شدت احتیاط، ازدواج را که حلال الهی بود بر خود حرام کردند؟ چطور می‌توان پذیرفت که امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام این‌چنین کلامی فرموده باشند؟

حال اگر گفته شود که استدلال گلپایگانی ناظر به مقدمهٔ علمیه در احتیاط است بدین معنا که انجام مقدمه برای حصول علم به امتثال ذی‌المقدمه است (خراسانی، بی‌تا، ج۱: ۹۲؛ بروجردی نجفی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۱). در جواب باید گفت اینجا جایی برای مقدمهٔ علمیه نیست چراکه مقدمهٔ علمیه در جایی است که ذی‌المقدمه واجب منجز است (خراسانی، بی‌تا، ج۱: ۹۲)، درحالی‌که در ما نحن فیه در اصل، نجاست آب چاه و نیز حرمت گوسفند مذکور تردید و بلکه دلیل برخلاف آن وجود دارد.

۳-۱-۳. روایت لعن الله الخمر

سید بن طاووس برای استدلال به اعتبار روایت منسوب به حدیث «لَعَنَ اَللَّهُ اَلْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِیهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِیهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا وَ حَامِلَهَا وَ اَلْمَحْمُولَةَ إِلَیهِ» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۳) (خداوند لعن کرده است شراب را و کسی که کارندهٔ درخت آن است، و سازندهٔ شراب، و خورندهٔ آن و خوراننده‌ٔ آن و هم فروشنده و خریدار آن را، و خورندهٔ قیمت آن را، و باربر و تحویل‌گیرندهٔ آن را) استناد کرده‌اند. ایشان می‌گوید: «پیامبرﷺ کارندهٔ درخت انگور و ساقی درخت را لعن کرد درحالی‌که در آن حال هنوز شراب نیستند و علت لعن پیامبر اسلامﷺ مبالغه در تحریم شراب است» (ابن‌طاووس، بی‌تا: ۱۲۸-۱۲۹). روایت منسوب هم از باب مبالغه در دوری از شراب است که باید دورترین مقدمات آن‌هم مورد اجتناب قرار گیرد.

نقد و بررسی

آنچنان‌که از ظاهر روایت لعن آشکار است، پیامبرﷺ مطلق کاشت درخت انگور و آب دادن به درخت را لعن نفرمود و الّا لازمه‌اش این بود که کاشت درخت انگور و سقایت آن مطلقاً حرام

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

باشد، بلکه به قرینهٔ ضمیر «ها» در روایت که به خمر برمی‌گردد، مراد حضرت، درخت انگوری است که با هدف شراب‌سازی کاشته شده است. به عبارت دیگر، پیامبر به مقدمهٔ حرام اشاره می‌کند (که البته در حرمت یا عدم حرمت مقدمهٔ حرام میان فقها اختلاف است) اما در روایت منسوب اصلاً حرام شناخته‌شده‌ای اتفاق نیفتاده چراکه ریختن قطرهٔ شراب در چاه یا دریا موجب نجاست آب نمی‌شود (که بعداً توضیح داده خواهد شد) تا به‌واسطهٔ نجاست، اذان بر آن مکان و چراندن گوسفندان در آن ناپسند باشد (البته بنا بر فرض روایت منسوب که اذان را حرام یا لااقل مرجوح می‌داند چون نحوهٔ برخورد روایت به‌گونه‌ای می‌باشد که گویا اذان دادن حرام یا مرجوح است چراکه عبارت لم اوذن علیها، دلالت بر حرمت و لااقل مرجوح بودن اذان دارد) درحالی‌که اولاً در روایت منسوب نجاستی وجود ندارد و ثانیاً بر فرض که نجاستی وجود داشته باشد، اذان در جای نجس اشکال ندارد زیرا هم فتوایی بر حرمت و کراهت یافت نشد و هم اصل در شبهات حکمیه، حلیت است (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۵) (چه برسد به اینکه حائلی مثل چاه پر شده یا مناره میان مؤذن و نجاست وجود داشته باشد). همچنین دربارهٔ بخش دوم روایت منسوب که می‌گوید گوسفندان را بر سبزه‌زار مذکور نمی‌چرانم که دلالت بر حرمت این کار دارد، باید گفت خوراندن مایع نجس به حیوانات اشکالی ندارد (یزدی طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ج۱: ۹۹) چه رسد به جایی که اصلاً مایعی وجود ندارد و حرمتی ثابت نیست. لذا از محل بحث روایت پیامبرﷺ و مقدمه حرام خارج است.

حال اگر کسی بگوید روایت «لو وقعت» ناظر به حکم وضعی یا حکم اختصاصی امام‌علیه‌السلام است، در جواب باید گفت بر فرض که روایت ناظر به حکم وضعی باشد، باز مانعی برای استدلال مذکور نخواهد بود، زیرا احکام وضعی غالباً موضوع احکام تکلیفی هستند (مشکینی، ۱۳۷۱ش: ۱۲۱) و لذا زمینه‌ساز احکام تکلیفی خواهند بود و ثانیاً حکم وضعی در اینجا جاری نیست زیرا اثری از قطرهٔ شراب نه در مناره و نه در سبزه‌زار مذکور حتی با دقت عقلی هم وجود ندارد و می‌دانیم که احکام (اعم از وضعی و تکلیفی) دائر مدار وجود و عدم موضوعاتشان (شراب) هستند (نراقی، ۱۴۲۲ق: ۲۵۲). اما در مورد حکم اختصاصی بودن باید گفت اولاً حکم اختصاصی بودن نیازمند دلیل است که چنین دلیلی در اینجا مفقود است و اگر گفته شود که ضمیر متکلم در عبارت «لم اوذن علیها» اشاره به حکم اختصاصی دارد، باید گفت که از این

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

تعابیر با ضمیر متکلم در سخنان ائمه علیهم السلام وجود دارد درحالی‌که فقها از آن‌ها برداشت حکم عمومی کرده‌اند. ازجمله پرهیز کردن امیرالمؤمنین علیه السلام از سلام به زنان نامحرم جوان (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۵: ۵۳۵) که بسیاری از فقها حکم به حرمت (اردبیلی، بی‌تا، ج۲: ۱۲۰) یا کراهت (محقق قمی، بی‌تا، ج۳: ۲۳۷) سلام کردن به زنان نامحرم جوان کرده‌اند و نیز نگهداری غذای یک سال توسط امام رضا علیه السلام (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۲۶۶) که فقها حکم به جواز آن داده‌اند (نراقی، احمد، بی‌تا، ج۱۴: ۵۰؛ خمینی، ۱۴۳۴ ق، ج۱: ۵۳۴). لذا صرف ضمیر متکلم داشتن عبارت امام علیه السلام دلیل بر حکم اختصاصی نمی‌تواند باشد و ثانیاً حکم اختصاصی برای همهٔ ائمه علیهم السلام است، درحالی‌که در سیرهٔ عملی سایر امامان علیهم السلام چنین حدی از اجتناب وجود ندارد (که بعداً توضیح داده خواهد شد).

۳-۱-۴. احادیث من بلغ

امکان دارد برای تأیید روایت منسوب، به احادیث من بلغ استشهاد شود. برای نمونه در یکی از این دسته احادیث به نقل از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «مَنْ بَلَغَهُ شَیءٌ مِنَ اَلثَّوَابِ عَلَی شَیءٍ مِنْ خَیرٍ فَعَمِلَهُ کَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ وَ إِنْ کَانَ رسول‌الله صَلَّی اَللَّهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ لَمْ یقُلْهُ» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۴ش: ۱۳۲)؛ (هرکس راجع به عمل نیکی ثوابی بشنود و به‌خاطر تمنای آن ثواب آن عمل خیر را به جا آورد، آن ثواب را بدو خواهند داد، اگرچه پیغمبر صلی الله علیه و آله هم آن ثواب را برای آن عمل نگفته باشد.) نحوهٔ استشهاد به این روایات به این تقریر است که احادیث من بلغ می‌گوید شما با روایاتی که از معصوم علیه السلام به‌طور ظنی و یا حتی به‌صورت وهمی رسیده، معاملهٔ روایت صادرشده از معصوم علیه السلام را نمایید که در این صورت همان‌طور که اگر واقعاً از معصوم علیه السلام روایتی نقل شده بود و به آن عمل می‌کردید، ثواب آن عمل را به شما می‌دادند. در این حالت هم که اطمینان به صدور حدیث از معصوم ندارید، آن را از معصوم بدانید و به آن عمل کنید تا ثواب آن عمل به شما داده شود و به عبارت دیگر، روایت ظنی و محتمل را نازل منزلهٔ روایت قطعی بدانید و بدان عمل کنید. دلیل بر این قول آن است که در آخر روایت می‌گوید «وَ إِنْ کَانَ رسول‌الله صَلَّی اَللَّهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ لَمْ یقُلْهُ» که اشاره به واقع و نفس‌الامر دارد که ولو واقعاً چنین روایتی از پیامبر صادر نشده و در نفس‌الامر جعلی باشد، شما آن را به‌منزلهٔ روایت پیامبر بگیرید و بدان عمل کنید. روایت منسوب

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

هم ولو از حضرت علی‌علیه‌السلام نباشد، برای دوری از شراب بدان عمل می‌کنیم و می‌گوییم از حضرت صادر شده است.

نقد و بررسی

پرواضح است که احادیث من بلغ دربارۀ اعمال عبادی و به عبارت دیگر دربارۀ کارهایی است که برای آن‌ها ثوابی نقل شده باشد (نائینی، ۱۳۷۶ ش، ج۲: ۴۱۵) که این روایات می‌گوید اگر شما به امید رجا آن‌ها را انجام دهید، آن ثواب به شما داده خواهد شد؛ اما در روایت منسوب به امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام ثوابی ذکر نشده تا روایت را براساس روایات من بلغ پذیرفت.

۳-۱-۵. تفاوت حدیث اخلاقی با فقهی

در بیان وجه تفاوت اخلاق و فقه باید گفت عالم اخلاقی، دغدغه‌اش صفای نفس است و تطهیر باطن. گرچه این امر ممکن است جز از طریق شریعت به دست نیاید، او به‌دنبال «حجیت» و اثبات «تکلیف» نیست، بلکه به‌دنبال «کمال نفسانی» است. لذا به‌گونۀ فقها در سند احادیث دقت ننموده، به احادیث ضعیف نیز توصیۀ اخلاقی خواهد نمود (نراقی، احمد، بی‌تا، ج۱: ۲۲)، لذا دایرۀ وظایف آرمانی و آداب و مستحبات در مباحث اخلاقی بسیار گسترده است و واضح است که «تکلیف» به حد نصاب می‌پردازد نه به حد اعلی، ولی انسان کمال‌جو، به حد نصاب بسنده نکرده، آن را معبری قرار می‌دهد برای وصول به غایت (حسینی، ۱۳۷۸ش: ۱۴). حال با ذکر این مقدمه ممکن است که گفته شود علت اشکال به روایت منسوب این است که با نگاه فقهی مورد تحلیل قرار گرفته است، درحالی‌که اگر روایت را با نگاه اخلاقی مورد بررسی قرار دهیم دیگر اشکالی به آن وارد نیست، زیرا از لحاظ فقهی اذان بر منارۀ مذکور اشکالی ندارد چراکه فقه به حد نصاب می‌پردازد نه حد اعلی، اما اخلاق چون به‌دنبال کمال انسان است به حدود فقهی اکتفا نمی‌کند. لذا در روایت منسوب حتی از اذان بر منارۀ مذکور و چراندن گوسفندان بر سبزه‌زار مذکور هم اجتناب می‌شود تا مبالغه در اجتناب از شراب را بیان کند. لذا باید در سنجش روایات به اخلاقی یا فقهی بودن آن‌ها توجه کرد. همان‌طور که روایات مربوط به عدم حضور زنان در اجتماع، روایات اخلاقی شمرده شده است (مطهری، ۱۳۸۷ش: ۲۱۶) و

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

لذا کسی براساس آن‌ها فتوا به عدم خروج زنان از خانه نداده است (همان‌جا). پس روایت منسوب را باید با نگاه اخلاقی مورد مطالعه قرار داد تا مشکلی ایجاد نشود.

نقد و بررسی

در جواب می‌گوییم اولاً دین به‌عنوان مجموعهٔ واحد عهده‌دار سعادت انسان است که لازمهٔ آن عدم تعارض میان اجزای آن ازجمله اخلاق و فقه است؛ ثانیاً اگر آن روایت اخلاقی مخالفتی با ادله نداشت، ممکن بود که آن را به‌نحوی توجیه کرد و پذیرفت، اما اگر روایت اخلاقی با ادله قطعی مخالف بود، دلیلی بر پذیرش آن روایت به‌خاطر حکم اخلاقی داشتن باقی نمی‌ماند. اخلاقی بودن توجیه‌گر مخالفت با سایر ادله نمی‌تواند باشد، چراکه سخنان ائمهٔ اطهار﵈ از منبع واحدی صادر گشته و تناقضی در آن‌ها وجود ندارد. «إِنَّا عَنِ اَللَّهِ وَ عَنْ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، وَ لاَ نَقُولُ قَالَ فُلاَنٌ وَ فُلاَنٌ فَيَتَنَاقَضَ كَلاَمُنَا إِنَّ كَلاَمَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلاَمِ أَوَّلِنَا وَ كَلاَمَ أَوَّلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلاَمِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَتَاكُمْ مَنْ يحَدِّثُكُمْ بِخِلاَفِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيهِ وَ قُولُوا أَنْتَ أَعْلَمُ وَ مَا جِئْتَ بِهِ! فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنَّا حَقِيقَةً وَ عَلَيهِ نُوراً، فَمَا لاَ حَقِيقَةَ مَعَهُ وَ لاَ نُورَ عَلَيهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ اَلشَّيطَانِ» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴-۲۲۵) (ما از خدا و رسولش روایت می‌کنیم و نمی‌گوییم که فلان و فلان گفته که در این صورت کلام ما متناقض می‌شود، همانا سخن آخرین ما همانند قول اولین ما و قول اولین ما تصدیق‌کنندهٔ سخن آخرین ماست، پس اگر کسی نزد شما آمد و خلاف آن را برای شما حدیث کرد، او را تکذیب کنید و بگویید خودت بهتر می‌دانی و آنچه آورده‌ای! زیرا همراه با هر سخن ما حقیقتی است و نوری بر آن است (آن را احاطه کرده)، پس هرچه همراه آن حقیقتی نباشد و نوری بر آن نباشد از قول شیطان است.) ازطرف دیگر، همان‌طور که از ظاهر روایت منسوب روشن است، لااقل بخشی از آن دربارهٔ یک عمل عبادی و فقهی (اذان روی مناره) است که این خود نشانگر جنبهٔ فقهی داشتن روایت منسوب است.

اما دربارهٔ مبالغه در اجتناب از شراب باید گفت که ویژگی مبالغه آن است که کسی ظاهر آن را راست نپندارد بلکه مراد جدی کلام نزد گوینده و شنونده معلوم و مسلم بوده است، به‌گونه‌ای که مخاطب حتی بدون دقت و تأمل هم هرگز معنای ظاهری را برداشت نمی‌کند (عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۸ش: ۲۸)؛ حال‌آنکه در روایت منسوب، همگی ظاهر آن را حمل بر صحت

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

نموده‌اند که واقعاً حضرت بر منارۀ مـذکور اذان نخواهـد داد و گوسـفندان را بـر سـبزه‌زار مـذکور نخواهد چراند. لذا حمل روایت بر مبالغه در اجتناب از شراب وجهی نـدارد. ازطرفـی، اگـر قـرار باشد هر مطلبی بدون سندی را به‌صرف تراشیدن احتمالاتی مانند مبالغه و حکم اختصاصـی و... توجیه کرد و بر این توجیه هم اصرار ورزیـد، لازمـه‌اش ایـن اسـت کـه تمـام روایـات را صـحیح انگاشت چراکه هر روایتی را می‌شود با ذکر احتمالاتی صحیح شمرد. روایت منسوب هم با توجـه به ضعف سندی آن و نیامدن آن در منابع دست‌اول شیعی اصراری برای توجیه آن باقی نمـی‌مانـد. لذا باید به‌طور کلی توجه داشت که هرچند شهرت یافته است که در روایات غیرفقهـی و اخلاقـی کاوش‌های موشکافانۀ سندی لزومی ندارد، اما در این‌گونه از روایـات لازم اسـت توجـه شـود کـه وجود برخی آموزه‌ها در محتوای روایت، ـ همچون روایت مذکور در این مقاله ـ سبب ایجاد وهن در مذهب و تضعیف جایگاه روایات و امامان معصوم علیهم‌السلام نشده و تعارضـی بـا آموزه‌هـای قطعـی کلامی و فقهی و ... نداشته باشد.

۳-۲. شواهد عدم اعتبار مفاد ظاهری روایت منسوب

۳-۲-۱. تعارض با ادلۀ فقهی

۳-۲-۱-۱. ادلۀ استهلاک، استحاله و انقلاب

ازآنجاکه دین به‌عنوان یک مجموعۀ واحد عهده‌دار تمام شئون مربوط به سعادت انسان است، باید میان اجزای آن باهم تناسب و هماهنگی بوده، هـر بخشـی از آن در تأییـد و تکمیـل بخـش دیگـر باشد، به‌طوری‌که میان عقاید، فقه، تفسیر، اخلاق و... آن هماهنگی باشد؛ لذا نمی‌تواند مباحـث اخلاقی در تعارض با فقه باشد و نیز فقه در تعارض با عقاید باشد. اما می‌بینیم که روایت منسـوب که روایتی اخلاقی است در تعارض با برخی از امور فقهی ازجمله استهلاک، استحاله و انقـلاب است. توضیح آنکه استهلاک به‌معنی پراکنده و مستهلک شدن اجـزای چیـزی در اجـزای غالـب چیز دیگر است (هاشمی شاهرودی و همکـاران، ۱۳۹۵ش، ج۱: ۳۹۴) ماننـد اسـتهلاک قطـره خون در آب زیاد (کر)، و استحاله به‌معنی تغییر در ماهیت چیزی و تبدیل به ماهیت دیگـر شـدن است (همان‌جا). انقلاب از مراتب استحاله است اما مورد آن، خصوص تبدیل شـراب بـه سـرکه است (سبزواری، بی‌تا، ج۲: ۹۱). تفاوت استهلاک با استحاله آن است که در اسـتحاله حقیقـت

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

یک چیز به چیز دیگری مبدل می‌شود مانند تبدیل چوب به خاکستر ولی استهلاک، تبدل عرفی مستهلک در مستهلک‌فیه است، به‌طوری‌که ماهیت و حقیقت شیء اول همچنان باقی است. قدر مشترک میان این سه مورد، تبدل موضوع است؛ چراکه از دیرباز میان فقها، قاعدهٔ «الاحکام تدور مدار الاسماء» مطرح بوده است (نراقی، ۱۴۲۲ق: ۲۵۲)؛ بدین معنی که اگر موضوعی تغییر کرد، حکم آن هم تغییر می‌کند و اساساً ملاک تعلق حکم به موضوعی دائر مدار صدق و عدم صدق آن موضوع و عنوان است. برای مثال اگر گفته می‌شود کافر نجس است حکم به نجاست مختص حالت کفر است. لذا اگر او مسلمان شود آن حکم تبدیل به طهارت می‌شود، چراکه موضوع تغییر کرده است. حال با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود روایت منسوب به حضرت مخالف با امور مذکور است، چراکه روایت می‌گوید اگر قطره‌ای از شراب در چاه بیفتد سپس بالای آن مناره‌ای ساخته شود، بر آن مناره اذان نمی‌گویم و نیز اگر در دریا بیفتد و آن دریا خشک شود و از آن سبزه‌زاری بروید، گوسفندان را بر آن نمی‌چرانم. درحالیکه طبق فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام آن آب چاه و یا دریا به‌واسطهٔ استهلاک قطرهٔ شراب در آن پاک است و در واقع تبدل موضوع رخ داده و شراب بودن دیگر معنا ندارد. گویا اصلاً شرابی در آن نیفتاده است و نیز دریا استحاله به سبزه‌زار پیدا کرده است. حال چطور می‌توان قبول کرد که حضرت فرموده باشند گوسفندان را در آن نمی‌چرانم بااینکه فرقی میان حالت قبل از افتادن و بعد از افتادن قطره از لحاظ فقهی وجود ندارد.

۳-۲-۱-۲. ادلهٔ طهارت آب چاه

یکی از شواهدی که می‌تواند مؤیدی بر عدم اعتبار روایت منسوب باشد (البته با فرض اینکه به خاطر نجس بودن آب چاه، این روایت صادر شده باشد)، روایات طهارت آب چاه است.آب چاه چون به منبع وصل است لذا با افتادن نجاست نجس نمی‌شود، مگر اینکه بو یا طعم آن تغییر کند. «مَاءُ اَلْبِئْرِ وَاسِعٌ لاَ یفْسِدُهُ شَیءٌ إِلاَّ أَنْ یتَغَیرَ رِیحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَینْزَحُ مِنْهُ حَتَّی یذْهَبَ اَلرِّیحُ وَ یطِیبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً» (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج۱: ۲۳۴)؛ لذا در تعارض با روایت منسوب است که به‌گونه‌ای اشعار به نجاست تمام آب چاه دارد و گویا آن‌چنان آب چاه نجس شده که حتی اذان بر بالای منارهٔ آن چاه خشک‌شده هم جایز نیست.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

اشکال

ما روایاتی دربارۀ آب چاه داریم که همسو با روایت منسوب است و آن همان ادلۀ منزوحات بئر است که حکم به کشیدن مقداری از آب چاه در صورت افتادن قطرۀ شراب در آن می‌کند که نشان می‌دهد آب چاه نجس است و نیاز به کشیدن آب به مقدار مذکور در روایات دارد تا پاک شود. «سَأَلْتُ أَبَا اَلْحَسَنِ عَلَيهِ اَلسَّلاَمُ عَنِ اَلْبِئْرِ يقَعُ فِيهَا قَطْرَةُ دَمٍ أَوْ نَبِيذٍ مُسْكِرٍ أَوْ بَوْلٍ أَوْ خَمْرٍ قَالَ "ينْزَحُ مِنْهَا ثَلاَثُونَ دَلْواً"» (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج۱: ۲۴۱) و نیز «فِي اَلْبِئْرِ يبُولُ فِيهَا اَلصَّبِي أَوْ يصَبُّ فِيهَا بَوْلٌ أَوْ خَمْرٌ فَقَالَ "ينْزَحُ اَلْمَاءُ كُلُّهُ"» (همان‌جا) که این‌گونه روایات به دلالت التزامی دلالت بر نجاست آب چاه قبل از کشیدن می‌کند (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج۱: ۱۹۲)؛ لذا همسو با روایت منسوب است که نحوۀ برخورد روایت منسوب، با آب چاه به‌گونه‌ای اشعار به نجاست آب چاه دارد. همچنین روایت منسوب ممکن است اشاره به قذارت و پلیدی معنوی مکان مذکور باشد، چراکه خداوند شراب را رجس و پلید خوانده است: «**يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ**» (مائده: ۹۰)؛ لذا حضرت نخواسته‌اند در چنین مکانی اذان بگویند؛ همان‌طور که نماز خواندن در برخی مکان‌ها مثل حمام، دستشویی و اتاقی که در آن شخص جنب حضور دارد مکروه است (مرکز تحقیقات قائمیۀ اصفهان، ۱۳۹۲ش: ۱۳۷۹). البته باید توجه داشت که دربارۀ نچراندن گوسفندان این توجیه قابل پذیرش نیست.

جواب

دربارۀ افتادن نجاست و ازجمله شراب در آب چاه دو دسته روایت و به‌تبع آن دو نظر کلی وجود دارد. قدمای اصحاب قائل به وجوب کشیدن آب چاه به مقدار مذکور بودند (نجفی جواهری، ۱۳۶۲ش، ج۱: ۱۹۲)، اما علامه حلی و متأخرین قائل به عدم لزوم هستند (همان، ج۱: ۱۹۲). علامه حلی در توضیح روایات دستۀ اول و نظر قدما می‌گوید این قول اجماع میان قدمای اصحاب نبوده بلکه فقط مشهور میان آنان بوده و مخالفانی را از قدما ذکر می‌کند (حلی، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۵۶)، سپس ادلۀ عدم فساد آب چاه را ذکر می‌کند و درنهایت می‌گوید روایات دستۀ اول تنها دلالت بر استحباب

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

کشیدن آب به مقدار مذکور دارد (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج۱: ۲۰۲) و نیز مراد از طهارت آب چاه بعد از کشیدن مقدار مشخص آب، نظافت است نه طهارت در مقابل نجاست (حلی، ۱۴۱۲ق، ج۱: ۶۲). بنابراین روایات دستهٔ اول دلالتی بر نجاست آب چاه ندارند، بلکه فقط ناظر بر بهتر بودن کشیدن آب چاه دارند. حال اگر کسی وجه‌الجمع‌های مذکور میان دو دسته روایات را نپذیرد و اصرار بر تعارض دو دسته باهم داشته باشد، می‌گوییم چون تعارض از نوع مستقر (بنا بر نظر مستشکل) است، به مرجحات باب تعارض مراجعه می‌شود که یکی از آن‌ها مخالفت با عامه است و چون روایات دستهٔ اول موافق با فقه اهل‌سنت است (جزیری، بی‌تا، ج۱: ۴۲-۴۴)، حکم به تقیه‌ای بودن آن‌ها می‌شود و اخذ به روایات دستهٔ دوم خواهد شد (غروی، بی‌تا، ج۲: ۲۴۶). حال می‌گوییم حتی اگر روایات دستهٔ اول مطابق با روایت منسوب باشند اما قطعاً اگر آن چاه را با خاک پر کرد، سپس روی آن چاه عمل عبادی انجام داد و نیز دریا خشک شود و در سبزه‌زار روییدهٔ از آن، گوسفندان را چراند، این عمل قطعاً در شیعه هیچ منعی ندارد و جایز است. بنابراین روایات منزوحات هم نمی‌توانند کمکی به اعتبار روایت منسوب کنند و لذا این بخش از روایتِ منسوب، پذیرفتنی نیست. اما در مورد قذارت معنوی اذان بر روی مکان مذکور می‌گوییم اولاً آیه دربارهٔ شراب حکم به قذارت می‌کند درحالی‌که بحث ما روی جایی است که نجاست آن تبدیل به طهارت شده است و ثانیاً قذارت و عدم قذارت یک شیء باید از راه شرع و دلیل معتنی‌به ثابت شود درحالی‌که ما دلیلی بر حتی کراهت (چه برسد به حرمت) استفاده از مکان مذکور نداریم و هیچ‌کدام از فقها فتوای به کراهت اذان بر چنین مکانی نداده‌اند. همچنین باید گفت با مراجعه به نرم‌افزار جامع فقه ۳ مشخص شد که هیچ‌کدام از فقهای گذشته یادی از روایت منسوب نکرده‌اند، که اساساً یا به آن دسترسی نداشته یا آن را به خاطر ضعف سندی مورد توجه قرار نداده یا آن را از دایرهٔ ادلهٔ فقهی خارج دانسته‌اند.

۳-۲-۱-۳. ادلهٔ مطهریت آب مطلق

قسمت دوم روایت منسوب که دربارهٔ افتادن قطرهٔ شراب در دریا (یا رودخانه) است نیز در تعارض با ادلهٔ پاک بودن آب مطلق همانند روایت «إِذَا كَانَ اَلْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يَنَجِّسْهُ شَيْءٌ» (کلینی،

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

۱۳۶۵ش، ج۳: ۲) است که نکره (شَیءٌ) در سیاق نفی، دلالت بر عموم می‌کند. حال اگر کلمهٔ نحر به‌جای بحر باشد، ادلهٔ مطهریت آب جاری شامل آن می‌شود؛ ازجمله «الْمَاءُ الْجَارِی لَا ینَجِّسُهُ شَیءٌ» (راوندی، بی‌تا: ۳۹). لذا وقتی قطرهٔ شراب در آن بیفتد، چون رودخانه جزو آب‌های جاری است و جریان دارد، لازمهٔ آن این است که آن قطرهٔ شراب حرکت کرده به کیلومترها دورتر برود و دیگر اثری از آن قطره در آن منطقهٔ اول وجود نداشته باشد و به‌جای آن آب‌های دیگر آمده باشد و نیز زمان معتنی‌بهی لازم است تا آب جاری خشک شود و همین زمان کفایت می‌کند تا قطرهٔ شراب در منطقهٔ اول وجود نداشته باشد. پس چطور حضرت می‌گوید اگر خشک شود گوسفندان را آنجا نمی‌چرانم، درحالی‌که این آب موجود در لحظهٔ ریختن شراب غیر از آب موجود در لحظات بعد است.

۳-۲-۲. تعارض با سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام

یکی از راه‌های پی بردن به اعتبار یا عدم اعتبار یک حدیث توجه به سیرهٔ عملی اهل‌بیت علیهم‌السلام است. اگر حدیثی یافتیم که با سیرهٔ قطعی اهل‌بیت علیهم‌السلام در تعارض بود، قطعاً آن حدیث از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود. حال وقتی سیرهٔ آن ذوات مقدسه را بررسی می‌کنیم، می‌یابیم که در تعارض با روایت منسوب است، زیرا عقلاً و عرفاً از طریق قیاس اولویت، باید شدت احتیاط در خوردن مایعی که قبلاً شراب بوده، از عبادت کردن در جایی که شراب ریخته شده، بیشتر باشد، چون مشکل اصلی در شراب، مسئلهٔ شرب آن است و سایر مسائل فقهی مربوط به آن ازجمله نجاست شراب، اختلافی است (مغنیه، ۱۴۰۲ق، ج۱: ۲۷)؛ اما می‌بینیم چنین شدت احتیاط و مبالغه‌ای در سیرهٔ عملی آنان وجود ندارد و به همین خاطر از سرکهٔ خمری استفاده می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۳۳۰) و اصحاب را توصیه به استفاده از آن می‌کردند. مرحوم کلینی بابی را با عنوان «باب الخل» می‌آورد که ۱۲ روایت دربارهٔ توصیه به مصرف سرکه و نیز سرکهٔ خمری در آن ذکر کرده‌اند (همان، ج۶: ۳۲۹-۳۳۰)؛ ازجمله موثقه سماعه (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲: ۱۵۹) «خَلُّ الْخَمْرِ یشُدُّ اللِّثَةَ وَ یقْتُلُ دَوَابَّ الْبَطْنِ وَ یشُدُّ الْعَقْلَ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۳۳۰) و حسنه یا موثقه سدیر صیرفی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲: ۱۵۹) «ذُکِرَ عِنْدَهُ خَلُّ الْخَمْرِ فَقَالَ علیه‌السلام إِنَّهُ لَیقْتُلُ دَوَابَّ الْبَطْنِ وَ یشُدُّ الْفَمَ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۳۳۰) و نیز روایت سفیان بن سمط

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

«عَلَیک بِخَلِّ الْخَمْرِ فَاغْمِسْ فِیهِ فَإِنَّهُ لَا یبْقَی فِی جَوْفِكَ دَابَّةٌ إِلَّا قَتَلَهَا» (همان‌جا) است. همچنین علی بن جعفر از برادرش امام کاظم‌علیه‌السلام دربارهٔ خوردن شرابی که تبدیل به سرکه شده سؤال می‌کند که حضرت می‌فرمایند: بخورید (حرّ عاملی، بی‌تا، ج۲۵: ۳۷۲). همچنین روایاتی همانند «نِعْمَ اَلْإِدَامُ اَلْخَلُّ مَا أَقْفَرَ بَیتٌ فِیهِ خَلٌّ»[1] (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۳۵۸) و نیز «مردی در خراسان نزد امام رضاعلیه‌السلام بود، پس سفره‌ای برای آن حضرت آوردند که در آن سرکه و نمک بود، امام‌علیه‌السلام با سرکه آغاز نمود. آن شخص عرض کرد قربانت گردم به ما دستور فرموده‌اید که با نمک آغاز کنیم. فرمود: این نیز مانند سرکه است، چراکه سرکه ذهن را قوی می‌کند و در عقل می‌افزاید» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶: ۳۲۹) را که دربارهٔ مطلق سرکه هستند می‌توان با توجه به اطلاقشان (که شامل تمام انواع سرکه ازجمله سرکهٔ شرابی می‌شوند) حمل بر توصیه به استفاده از سرکهٔ شرابی کرد، چراکه بهترین و پرخاصیت‌ترین نوع سرکه، سرکهٔ شرابی است که نافع برای درد دندان، لثه، معده و... است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق: ۹۹۴). اگر قرار باشد بر همان مبنای روایت منسوب عمل کنیم، برای رعایت کامل احتیاط و مبالغه در پرهیز از شراب (به طریق قیاس اولویت)، هرگز نباید از سرکه استفاده کرد، زیرا سرکه، از شرابِ حرامِ پلیدِ ملعون درست شده است. درحالی‌که سیرهٔ اهل‌بیت‌علیهم‌السلام برخلاف روش مذکور بوده و براساس همین سیره و حکم قطعی عقلی قواعدی مانند سوق المسلمین، اصالة الطهارة، اصالة الحلیة و قاعدهٔ نفی عسر و حرج (که اگر قرار باشد در چنین مواردی احتیاط کرد موجب عسر و حرج می‌شود) (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۴ش: سراسر کتاب) تأسیس شده است. خود آن بزرگواران هم مکرراً براساس همین قواعد عمل می‌کردند؛ لذا از بازار مسلمین خرید می‌کردند که قطعاً برخی از این افراد شراب‌خوار، قمارباز، ناصبی و... بودند و هرگز شدت احتیاطی که در این روایت منسوب مشاهده می‌شود، در کلام و رفتار آن‌ها مشاهده نشده است. حال اگر گفته شود که این شدت احتیاط و مبالغه در مواردی همانند دماء و فروج و اَعراض در سیرهٔ آن‌ها وجود دارد و مبالغهٔ مذکور در روایت منسوب هم از همین باب است، باید گفت که قیاس دماء و فروج که جنبهٔ حق‌الناس دارد و شریعت مقدسه نسبت به آن‌ها حساسیت فوق‌العاده‌ای نشان داده، با اموری همانند شراب که جنبهٔ حق‌الله آن‌ها اظهر است، قیاس مع‌الفارق است و نباید شدت احتیاط در حق‌الناس را مؤیدی برای شدت احتیاط در حق‌الله دانست.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

۳-۲-۳. موافقت روایت با فقه اهل‌سنت

یکی از شواهد در بررسی اعتبار یک روایت یا عدم اعتبار آن، توجه به مبانی اعتقادی و فقهی اهل‌سنت است که اگر حدیثی مطابق با این مبانی بود قطعاً یا از معصوم صادر نشده و یا اگر صادر شده از باب تقیه است و چون دربارۀ روایت منسوب، احتمال تقیه منتفی است، چراکه تقیه در مباحث اخلاقی جایی ندارد و حرمت نوشیدن شراب مورد اجماع تمام فرق اسلامی است، حکم به عدم صدور روایت از معصوم خواهد شد. با مراجعه به منابع فقهی اهل‌سنت ملاحظه می‌شود که برخی از مذاهب اهل‌سنت فتوا به نجاست کل آب چاه در صورت ریختن قطرۀ شراب در آن داده‌اند که ممکن است جعل این روایت هم در راستای تأیید مذهب فقهی برخی از اهل‌سنت صورت گرفته باشد. ابوحنیفه می‌گوید: «إذا وقعت نقطة بول أو خمر فی بئر نجس الماء کله، ولم یطهر إلا بنزح جمیع ذلک» (ابن‌القصار، ۱۴۲۶ق، ج۲: ۸۶۵) و یا از فقهای مذهب حنفی نقل شده است: «إذا وقعت فی البئر نجاسة، سواء کانت مخففة أو مغلظة ولو قطرة دم أو بول، فإنه یتنجس» (نجاح الحلبی، بی‌تا: ۲۴) که حکم به نجاست تمام آب چاه کرده‌اند. نیز از برخی از بزرگان اهل‌سنت نقل شده: «لو أن قطرة من خمرٍ مسکرٍ وقعت فی برمة ماءٍ لحرم ذلک علی أهله» (تمیمی صقلی، ۱۴۳۴ق، ج۲۲: ۴۹۸) که اگر قطره‌ای از شراب در حوضی از آب بیفتد، آن حوض بر اهل آن حرام می‌شود. لذا برخی از اهل‌سنت روایتی را از حضرت نقل می‌کنند که مطابق مذهب فقهی‌شان است: «و أن جُبّا من ماء السماء قطرت فیه قطرة من نبیذ فیه عکر لحرم ماء ذلك الجب» (ابن‌خلف الکرمانی، ۱۴۳۳ق: ۲۰۱) که اگر قطره‌ای از نبیذ کدر در حوضی از آب باران بیفتد کل آن حوض حرام می‌شود، گرچه خود اهل‌سنت به ضعف سندی روایت اعتراف کرده‌اند (حکیمی، بی‌تا، ج۲۷: ۲۷۶).

۴. رهیافت‌های درون‌متنی

رسالت حقیقی این بخش کاوش در متن منسوب به امیرمؤمنان علیه‌السلام است که از رهگذر التفات به الفاظ و عبارات موجود در متن صورت پذیرفته است. این امر به‌سبب بازفهمی دقیق‌تر تعابیر مستعمل در روایت به کار بسته می‌شود تا با عطف توجه به خود متن، اعتبارسنجی متن مورد نظر از نظرگاه صدوری به دست آید. زمخشری می‌گوید: «دربارۀ شراب ۴ آیه نازل شده: آیۀ اول در

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

مکه نازل شد "وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا" (نحل: ۶۷) که مسلمانان آن را می‌نوشیدند و برایشان حلال بود. سپس عمر و معاذ و گروهی از صحابه گفتند: یا رسول‌اللهﷺ ما را در مورد شراب فتوا ده که عقل را مخدوش می‌کند و مال را می‌برد، پس (این آیه) نازل شد: "فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ" (بقره: ۲۱۹). ازاین‌رو عده‌ای آن را نوشیدند و برخی دیگر آن را ترک کردند. سپس عبدالرحمن بن عوف برخی از آنان را ندا داد و مشروب خوردند و مست شدند، پس یکی از آنان امام جماعت شد و خواند: قل یا أیها الکافرون أعبد ما تعبدون (بگو ای کافران آنچه را می‌پرستید می‌پرستم)، سپس این آیه نازل شد: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى" (نساء: ۴۳) پس بگو هرکه آن را می‌نوشد (بنوشد اما در حالت مستی سراغ نماز نرود). سپس عتبان بن مالک گروهی ازجمله سعد بن ابی‌وقاص را احضار کرد و چون مست شدند (شروع به) فخرفروشی کردند و شعر خواندند تا اینکه سعد شعری خواند که در آن انصار را طعنه زد و یکی از انصار او را زد و صورتش شکافته شد. پس نزد رسول خداﷺ شکایت کرد. عمر گفت: خدایا در مورد شراب برای ما بیانی رضایت‌بخش ده، پس آیهٔ "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيسِرُ" تا "فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" (مائده: ۹۰-۹۱) نازل شد. سپس عمر گفت: پروردگارا ما دست برداشتیم» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۵۹-۲۶۱). زمخشری در ادامهٔ حدیث منسوب به امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام را نقل می‌کند و بعد قول عبدالله بن عمر را می‌آورد که «لو أدخلت أصبعی فیه لم تتبعنی» که اگر انگشتم را در شراب فرومی‌کردم، نمی‌خواستم به من برگردد (همان، ج۱: ۲۶۱).

از اینکه زمخشری روایت منسوب را در ذیل آیهٔ حرمت شراب می‌آورد و داستان خواندن اشتباهی سورهٔ کافرون توسط یکی از صحابه در حالت مستی در نماز جماعت را علت شأن نزول آیه تحریم شراب می‌داند و ازطرف دیگر در برخی از روایات اهل‌سنت آمده که آن شخص نمازگزار ـ نعوذ بالله ـ امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام بوده (ترمذی، ۱۹۹۶م، ج۵: ۱۲۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۴: ۱۵۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۲: ۳۸۵ و...)، حاکم نیشابوری چندین روایت نقل می‌کند و می‌گوید اسانید همهٔ آن‌ها صحیح است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۴: ۱۵۷-۱۵۹). از این قراین و نحوهٔ چینش و نقل زمخشری این احتمال به ذهن می‌رسد که گویا وی می‌خواهد بگوید حضرت این حرف را در زمان نزول آیه فرمودند، چراکه در کنار آن، قول عمر و عبدالله بن عمر را نقل می‌کند که آن‌ها می‌گویند دیگر شراب نمی‌نوشند. حال اگر این برداشت

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

درست باشد (هرچند ممکن است گفته شود که سخن حضرت در این روایت، ملازمه‌ای با ارتکاب شرب خمر ندارد) چند اشکال به وجود می‌آید: یکی جعلی بودن روایت شراب نوشیدن حضرت است که به‌تبع آن شأن نزول آیه هم جعلی است، چراکه هم جزو موافقات عمر است و به دلایل متعدد موافقات عمر از جعلیات است (کارور، ۱۳۷۷ش: سراسر پایان‌نامه) و هم شرب خمر حضرت را تأیید می‌کند، درحالی‌که این روایات هم سنداً و هم متناً دارای اشکال هستند و هم مخالف با فضایل حضرت (ازجمله آیهٔ تطهیر) هستند (حسینی آل مجدد شیرازی، بی‌تا: سراسر کتاب). اشکال بعدی آن است که روایت منسوب که به‌نوعی تأیید شأن نزول است هم جعلی می‌شود چراکه جعل شده تا بگوید حضرت قبلاً شراب می‌نوشیده اما با نزول آیهٔ تحریم شراب، دیگر دست از شراب برداشته و این سخن تند را دربارهٔ شراب فرموده است، همان‌طور که عمر آن جمله را دربارهٔ شراب داشت که نشان می‌دهد دیگر هرگز سراغ شراب نمی‌روند. در واقع روایت منسوب جعل شده تا هم به‌نوعی تأیید شراب نوشیدن حضرت باشد و هم می‌خواهد بگوید اگر عمر و دیگر صحابه شراب نوشیده‌اند، امام علی‌علیه‌السلام هم شراب نوشیده که بعد از نزول آیهٔ شراب تصمیم گرفته به‌هیچ‌وجه سراغ شراب نرود.

ازطرفی، اگر روایت منسوب مربوط به زمان نزول آیه که به تصریح آلوسی، آیهٔ شریفه مدتی بعد از جنگ احزاب نازل شده (آلوسی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۲) باشد، اشکال دیگری که پیش می‌آید این است که در زمان پیامبرﷺ در مساجد مناره وجود نداشت و طبیعتاً اذان بر مناره، فرع بر وجود آن در مسجد است، همچنان که روایتی از امام کاظم‌علیه‌السلام به آن تصریح می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا اَلْحَسَنِ عَلَيهِ اَلسَّلاَمُ عَنِ اَلْأَذَانِ فِي اَلْمَنَارَةِ أَ سُنَّةٌ هُوَ فَقَالَ "إِنَّمَا كَانَ يؤَذَّنُ لِلنَّبِي صَلَّى اَللَّهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ فِي اَلْأَرْضِ وَ لَمْ تَكُنْ يوْمَئِذٍ مَنَارَةٌ"» (طوسی، ۱۳۶۵ش ، ج۲: ۲۸۴) و اولین‌بار در زمان بنی‌امیه (معاویه) مناره برای مساجد گذاشته شد؛ چنان‌که سیوطی به آن تصریح می‌کند (سیوطی، ۱۴۲۳ق : ۴۸) و با توجه به روایت بعدی معلوم می‌شود این کار از زمان کارگزاری معاویه در حکومت عمر صورت گرفته است که در آن روایت حضرت دستور می‌دهد مناره‌ای که بلندتر از سقف مسجد است خراب شود، مشخص است که مربوط به زمان حکومت حضرت است که ایشان قدرت داشتند و لذا این دستور از ایشان صادر شده «أَنَّ عَلِياً عَلَيهِ اَلسَّلاَمُ مَرَّ عَلَى مَنَارَةٍ طَوِيلَةٍ فَأَمَرَ بِهَدْمِهَا ثُمَّ قَالَ "لاَ تُرْفَعُ اَلْمَنَارَةُ إِلاَّ مَعَ سَطْحِ اَلْمَسْجِدِ"» (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج۳:

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

۲۵۶) گرچه اصل وجود مناره به قبل از اسلام برمی‌گردد کـه معمـولاً آن را بـرای راهنمـایی افـراد می‌گذاشتند اما اینکه بخواهند برای مسجد مناره بگذارند مربوط به زمان بنی‌امیـه اسـت (نجفـی، ۱۳۸۱ش: ۲۱)؛ اما اگر روایت منسوب در زمان نزول آیه صادر نشده باشد، دیگر اشـکال مـذکور پیش نخواهد آمد.

۵. نتیجه‌گیری

حاصل کاوش در روایت منسوب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نشان می‌دهد:

۱. نخستین خاستگاه مکتوب این متن در نیمـهٔ اول قـرن ششـم هجـری در کتـاب الکشـاف زمخشری (۵۳۸ق) قابل ردیابی است که زمخشری آن را در ذیل آیهٔ تحـریم شـراب (۲۱۹ سـورهٔ بقره) نقل می‌کند. البته دربارهٔ برخی واژه‌های آن میان حدیث‌پژوهان امامیـه، اضـطرابی در مـتن و ترجمه مشاهده می‌شود. وجـه جمع در حل اضطراب متن بـا عنایـت بـه نقـل علمـای امامیـه از زمخشری این است که احتمالاً اختلاف نسخه‌ها از کتاب زمخشری موجب این تصحیفات شـده است. زمخشری و دیگران روایت را بدون هیچ سندی ـ ولو سند ضعیف ـ نقل می‌کنند.

۲. برخی برای اثبات صحت اعتبار حدیث به آیهٔ «فَاجْتَنِبُوه»، روایـات شـدت عـذاب شـارب خمر، روایات تثلیث (احتیاط) و روایت لعن شراب و کارندهٔ درخت انگور به قصد ساختن شراب و ساقی آن استناد کرده‌اند. همچنین ممکن است ادلهٔ منزوحات بئر و روایات من بلغ نیز به‌گونه‌ای در راستا و همسو با روایت منسوب باشد. اما بررسی این شواهد حاکی از عـدم کمـک بـه اعتبـار روایت منسوب و بلکه به‌نوعی مخالفت با آن است.

۳. روایت منسوب با ادلهٔ فقهی ازجمله استهلاک، استحاله، ادلهٔ مطهریت آب مطلق و جاری و نیز ادلهٔ منزوحات بئر مخالف است و نیز سیرهٔ قطعی اهل‌بیت علیهم‌السلام در تعـارض بـا آن اسـت کـه این‌گونه احتیاط‌های بی‌جا در مسلک آن‌ها راه ندارد. همچنین روایـت منسـوب بـه‌نـوعی بـا فقـه اهل‌سنت هم‌راستاست.

۴. بررسی رهیافت‌های درونی متن نشان می‌دهد ظاهراً روایت منسوب جعلی است و انگیـزهٔ جعل، تأیید روایت دروغین شرب خمر امام علی علیه‌السلام و کـم کـردن از قباحـت شـرب خمـر سـایر صحابه مثل عمر بن خطاب است.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

۵. اگر روایت منسوب در زمان نزول آیهٔ تحریم شراب صادر شده باشد، اشکالاتی ازجمله نبود مناره برای مساجد در زمان پیامبرﷺ و تأیید موافقات عمر پیش می‌آید.

۶. اخلاقی بودن روایت هم نمی‌تواند کمکی به تأیید اعتبار آن کند، چراکه در تعارض با ادلهٔ فقهی، اعتقادی و تاریخی پیش‌گفته است.

پی‌نوشت

۱. بسیار خوب خورشتی است سرکه! خانه‌ای که در آن سرکه موجود است، از خوراک خالی نیست.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (بی‌تا). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بی‌جا: بی‌نا.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). أمالی شیخ صدوق. تحقیق محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۴ش). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: الشریف الرضی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۷ش). خصال شیخ صدوق. تحقیق محمدباقر کمره‌ای. تهران: کتابچی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (بی‌تا). علل الشرائع. تحقیق محمدصادق بحرالعلوم. قم: مکتبة الداوری.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ـ۱۴۰۴ق). من لا یحضره الفقیه. علی‌اکبر تحقیق غفاری.قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسة النشر الإسلامی.

ابن‌حجر العسقلانی. (بی‌تا). الکافی الشاف فی تخریج أحادیث الکشاف. بیروت: دار عالم المعرفة.

ابن‌حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. أحمد محمد شاکر. القاهره: دار الحدیث.

ابن‌خلف الکرمانی، ابو محمد حرب بن اسماعیل. (۱۴۳۳ق). مسائل حرب الکرمانی للإمامین: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهویه. رسالة: دکتوراه للشیخ: عامر بن محمد فداء بن محمد عبد المعطی بهجت. مدینه منوره: الجامعة الإسلامیة بالمدینة المنورة، کلیة الشریعة.

ابن‌طاووس، سید علی بن موسی. (بی‌تا). سعد السعود للنفوس منضود. قم: دارالذخائر.

ابن‌القصار، ابو الحسن علی بن عمر بن احمد البغدادی المالکی. (۱۴۲۶ق). عیون الأدلة فی مسائل الخلاف بین فقهاء الأمصار. دراسة و تحقیق د. عبد الحمید بن سعد بن ناصر السعودی. ریاض: فهرسة مکتبة الملك فهد الوطنیة.

ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

اردبیلی، احمد بن محمد. (بی‌تا). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان. تحقیق شیخ مجتبی العراقی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

بروجردی نجفی، محمدتقی. (بی‌تا). نهایة الافکار "فی مباحث الالفاظ "تقریر أبحاث العلامة المحقق آیة الله العظمی الشیخ آغاضیاء الدین العراقی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی (التابعة) لجماعة المدرسین.

ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی. (۱۹۹۶م). الجامع الکبیر (سنن الترمذی). حققه وخرج أحادیثه وعلق علیه: بشار عواد معروف. بیروت: دار الغرب الإسلامی.

تمیمی صقلی، ابوبکر محمد بن عبدالله بن یونس التمیمی الصقلی. (۱۴۳۴ق). الجامع لمسائل المدونة. المحقق: مجموعة باحثین فی رسائل دکتوراه، معهد البحوث العلمیة وإحیاء التراث الإسلامی. مکه: جامعة أم القری (سلسلة الرسائل الجامعیة الموصی بطبعها).

جزیری، عبدالرحمن. (بی‌تا). الفقه علی المذاهب الاربعه. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۷-۱۳۳۸). مقتنیات الدرر. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

حاکم نیشابوری، ابوعبد الله محمد بن عبد الله. (۱۴۱۱ق). المستدرك علی الصحیحین. مع تضمینات: الذهبی فی التلخیص والمیزان والعراقی فی أمالیه والمناوی فی فیض القدیر وغیرهم، دراسة و تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.

حسن‌زاده، صادق و فاطمی، حسین. (۱۳۸۴ش). گنجینهٔ اخلاق جامع الدرر. تهران: امیرکبیر.

حسینی آل مجدد شیرازی، سید حسن. (بی‌تا). برائة الإمام من حدیث الشراب الحرام. نسخهٔ متنی، کتابخانهٔ الکترونیکی سایت تبیان، https: //library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/102632/1

حسینی، سید ابراهیم. (۱۳۷۸). فقه و اخلاق. قبسات، شماره ۱۳.

حسینی، سید علیرضا و حمادی، عبدالرضا. (۱۳۹۳ش). جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه. نشریهٔ پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷ (۱)، ۲۷-۵۱.

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.

حقی، إسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا). روح البیان. بیروت: دارالفکر.

حکیمی، محمد بن مبارک. (بی‌تا). العتیق مصنف جامع لفتاوی أصحاب النبی. بی‌جا: بی‌نا.

حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. محقق/ مصحح: بخش فقه در جامعهٔ پژوهش‌های اسلامی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

خاتمی، محسن و نفیسی، شادی. (۱۴۰۲ش). اعتبارسنجی روایت دال بر اخلاق فضیلت‌مدار. مجلهٔ مطالعات فهم حدیث. ۹ (۲، پیاپی ۱۸)، ۸۹-۱۱۳.

خراسانی، محمدکاظم. (بی‌تا). کفایة الأصول. قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۳۴ق). تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی.

راوندی کاشانی. فضل‌الله بن علی. (بی‌تا). نوادر راوندی. قم: دارالکتاب.

رفیعی محمدی، ناصر. (بی‌تا). درسنامهٔ وضع حدیث. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

زیلعی، جمال‌الدین ابومحمد عبدالله بن یوسف بن محمد. (۱۴۱۴ق). تخریج الأحادیث والآثار الواقعة فی تفسیر الکشاف للزمخشری. المحقق: عبدالله بن عبدالرحمن السعد. ریاض: دار ابن خزیمة.

سبزواری، سید عبدالاعلی. (بی‌تا). مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام. قم: دارالتفسیر.

سیوری، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. (بی‌تا). کنز العرفان فی فقه القرآن. بی‌جا: منشورات المکتبة المرتضویة للإحیاء الآثار الجعفریة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۲۳ق). الوسائل فی معرفة الاوائل. تحقیق محمد زینهم محمد عزب. قاهره: دارالآفاق العربیة.

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۲۶ق)، تمام نهج البلاغة (طبع جدید). سید صادق موسوی و دیگران. بیروت: بی‌نا.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد. (بی‌تا). مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.

شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول. تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم. چ۱. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی، قسم الدراسات الاسلامیة موسسة البعثة. قم: دارالثقافة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

عالم‌زاده نوری، محمد. (۱۳۹۸ش). مبالغه و گزافه‌آرایی در قرآن و احادیث. مجلهٔ علوم حدیث، ۲۴ (۳)، ۲۳-۵۰.

عصام رودسری، عبدالله. (۱۳۹۴ش). حیات جاویدان (برگزیدهٔ الغدیر همراه با اضافات و تعلیقات). ساری: آویدا.

فاضل تونی، عبدالله بن محمد البشروی الخراسانی. (۱۴۱۲ق). الوافیة فی أصول الفقه. المحقق: السید محمد حسین الرضوی الکشمیری. بی‌جا: مجمع الفکر الاسلامی.

غروی، میرزا علی. (بی‌تا). التنقیح فی شرح العروة الوثقی. نجف: مؤسسة الخوئی الإسلامیة.

فیروزآبادی، مجدالدین أبو طاهر محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). القاموس المحیط. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزیع.

قشیری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم. تصحیح محمدفؤاد عبدالباقی. قاهره: دارالحدیث.

قمی، شیخ عباس. (بی‌تا). سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار الأنوار. بی‌جا: اسوه.

کارور، مهین. (۱۳۷۷ش). نقد و بررسی سندی و دلالی موافقات عمر (خلیفهٔ دوم). پایان‌نامهٔ دانشگاه قم.

کاظمی، محمدجواد. (بی‌تا). مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام. تهران: مرتضوی.

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

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳-۱۳۶۵). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۷ق). الدر المنضود فی أحکام الحدود. قم: دارالقرآن الکریم.
متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین ابن قاضی خان. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. المحقق: صفوة السقا بکری حیانی. بیروت: مؤسسة الرسالة.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
محقق قمی، میرزا ابوالقاسم. (بی‌تا). غنائم الأیام فی مسائل الحلال والحرام. تحقیق مکتب الإعلام الإسلامی، فرع خراسان. مشهد: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیهٔ اصفهان. (۱۳۹۲ش). زندگی‌نامه و رسالهٔ ۲۸ مرجع. اصفهان.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ش). مسئلهٔ حجاب. چ۸۰. تهران: انتشارات صدرا.
معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۹ق). التفسیر الأثری الجامع. قم: مؤسسهٔ فرهنگی انتشاراتی التمهید.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۴ش). قواعد مهم فقهی. قم: انتشارات امام علی بن ابی‌طالب.
میرشفیعی، صادق. (۱۳۸۸ش). حق الناس در محیط کار و زندگی «از دیدگاه قرآن و روایات». قم: مسجد مقدس جمکران.
محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۷ش). شناخت‌نامهٔ حدیث. چ۱. قم: دارالحدیث.
مغنیه، محمدجواد. (۱۴۰۲ق). الفقه علی المذاهب الخمسه. چ۷. بی‌جا: کانون الثانی.
مشکینی، علی. (۱۳۷۱ش). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. چ۵. قم: نشر الهادی.
نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶ش). فوائد الاصول. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. چ۱. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم.
نجاح الحلبی، الحاجة. (بی‌تا). فقه العبادات علی المذهب الحنفی. بی‌جا: بی‌نا.
نجفی، علی. (۱۳۸۱ش). تحقیقی پیرامون مناره. ماهنامهٔ مکتب اسلام، شمارهٔ ۷.
نجفی جواهری، شیخ محمدحسن. (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تحقیق عباس قوچانی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
نراقی، مولی عبدالصاحب محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق الأحکام. تحقیق سید حسین وحدتی شبیری. بی‌جا: الناشر: مؤتمر المولی مهدی النراقی. المطبعة: سلمان الفارسی.
نراقی، احمد بن محمدمهدی. (بی‌تا). مستند الشّیعة. قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.
نراقی، مهدی بن ابی ذر. (بی‌تا). جامع السعادات. تعلیق محمدکلانتر. چ۳. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸-۱۴۰۹ق). مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.
واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۸ش). المعجم فی فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

ورام، مسعود بن عیسی. (بی‌تا). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورّام. بی‌جا: مکتبة الفقیه.
هاشمی شاهرودی، محمود و همکاران. (۱۳۹۲-۱۳۹۵ش). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام. قم: مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام.
یزدی طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۴۱۹ق). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشّی). تحقیق و تصحیح احمد محسنی سبزواری. ملاحظات: همراه حواشی جمعی از فقهای بزرگ. چ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

References

The Holy Qur'an

'Alamzadeh Nouri, M. (2019). Exaggeration and Hyperbole in the Qur'an and Hadiths. *Hadith Sciences*, 24(3), 23-50. [In Persian]

Alousi, M. (n.d.). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani* (Vols. 1-30). Unknown Publisher. [In Arabic]

Ardabili, A. (n.d.). *Majma' al-Fa'ida wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Adhhan* (Vols. 1-3). Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Borujerdi Najafi, M. T. (n.d.). *Nihayat al-Afkar fi Mabaḥith al-Alfaz* (Vols. 1-4). Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Fadil al-Tuni, A. (1992). *al-Wafiyya fi Usul al-Fiqh*. Islamic Thought Forum. [In Arabic]

Firoozabadi, M. (2005). *al-Qamus al-Muhit*. Mu'assasat al-Risala. [In Arabic]

Gharawi, A. (n.d.). *al-Tanqih fi Sharh al-'Urwat al-Wuthqa* (Vols. 1-10). al-Khoei Islamic Foundation. [In Arabic]

Golpayegani, S. M. R. (1996). *al-Durr al-Mandud fi Ahkam al-Hudud* (Vols. 1-3). Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]

Haeri Tehrani, A. (1958-1959). *Muqtaniyat al-Durar* (Vols. 1-12). Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]

Hakim al-Nishaburi, M. (1990). *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn* (Vols. 1-4). Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]

Hakimi, M. (n.d.). *al-'Atiq: Musannaf Jami' li Fatawa Ashab al-Nabi* (*pbuh*) (Vols. 1-12). Unknown Publisher. [In Arabic]

Haqqi, I. (n.d.). *Ruh al-Bayan*. Dar al-Fikr. [In Arabic]

Hashemi Shahroudi, M, et al. (2013-2016). *Farhang-e Fiqh Motabeq ba Madhhab-e Ahl-e Bayt* (Vols. 1-6). The Islamic Jurisprudence Encyclopedia Foundation. [In Persian]

Hassanzadeh, S, & Fatemi, H. (2005). *Ganjineh-ye Akhlaq: Jami' al-Durar* (Vols. 1-2). Amir Kabir. [In Persian]

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

Hilli, H. (1992). *Muntaha al-Matlab fi Tahqiq al-Madhhab* (Vols. 1-15). Islamic Research Foundation. [In Arabic]

Hurr al-ʿAmili, M. (n.d.). *Wasāʾil al-Shiʿa* (Vols. 1-30). Muʿassasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Husayni al-Mujaddad al-Shirazi, S. H. (n.d.). *Barāʾat al-Imam min Hadith al-Sharab al-Haram*. Tebyān Electronic Library. [In Persian]

Husayni, S. A, & Hammadi, A. R. (2014). The Place of Content Criticism in the Validation of Shiite Hadith. *Quran and Hadith Studies*, 47(1), 27-51. [In Persian]

Husayni, S. E. (1999). Fiqh and Ethics. *Qabasat*, (13), [page numbers]. [In Persian]

Ibn al-Qassar. A. (2005). *ʿUyun al-Adilla fi Masāʾil al-Khilaf bayna Fuqahāʾ al-Amsar* (Vols. 1-3). King Fahd National Library. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1984-1983). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Vols. 1-4). Muʿassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1985). *Thawab al-Aʿmal waʿIqab al-Aʿmal* (Vol. 1). al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1997). *Amali al-Shaikh al-Saduq*. Ketabchi. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (1998). *Khisal al-Shaikh al-Saduq* (Vols. 1-2). Ketabchi. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. (n.d.). *ʿIlal al-Sharāʾi* (Vols. 1-2). Maktabat al-Dawari. [In Arabic]

Ibn Hajar, A. (n.d.). *al-Kafi al-Shaf fi Takhrij Ahadith al-Kashshaf*. Dar Alam al-Maʿrifa. [In Arabic]

Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Vols. 1-8). Dar al-Hadith. [In Arabic]

Ibn Khalaf al-Kirmani, H. (2012). *Masāʾil Harb al-Kirmani li al-Imamayn: Ahmad bin Hanbal wa Ishaq bin Rahawayh*. Islamic University of Madinah. [In Arabic]

Ibn Mashhadi, M. (1999). *al-Mazar al-Kabir*. Muʿassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Ibn Tawus, S. A. (n.d.). *Sāʾd al-Suʿud li al-Nufus al-Mandud* (Vol. 1). Dar al-Dhakhaʿir. [In Arabic]

Issam Roudsari, A. (2015). *Hayat-e Javidan* (*Selections from al-Ghadir with Additions and Notes*). Avideh. [In Persian]

Jaziri, R. (n.d.). *al-Fiqhʿala al-Madhahib al-Arbāʾa* (Vols. 1-5). Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]

Karvar, M. (1998). *Critical Analysis of the Chains of Transmission and Meaning of the "Muwa faqat of Umar"* [Masterʿs thesis, University of Qom]. [In Persian]

Kashshi, M. (1988). *Rijal al-Kashshi - Ikhtiyar Maʿrifat al-Rijal*. Mashhad University Press. [In Arabic]

Kazemi, M. J. (n.d.). *Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam*. Mortazavi. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

Khatami, M, & Nafisi, Sh. (2023). Validation of the Tradition Indicating Virtue-Based Ethics. *Journal of Hadith Understanding Studies*, 9(2), 89-113. [In Persian]

Khomeini, S. R. (2013). *Tahrir al-Wasila* (Vols. 1-2). The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

Khurasani, M. K. (n.d.). *Kifayat al-Usul*. Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Kulayni, M. (1984-1985). *al-Kafi* (Vols. 1-8). Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Majlisi, M. B. (1984). *Mir'at al-'Uqul* (Vols. 1-26). Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Makarem Shirazi, N. (2015). *Important Jurisprudential Rules* (Vols. 1-2). Imam Ali bin Abi Talib Press. [In Persian]

Ma'rifat, M. H. (2008). *al-Tafsir al-Athari al-Jami* (Vols. 1-6). al-Tamhid Cultural Institute. [In Arabic]

Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Questions and Answers* (Vols. 1-5). Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Mirshafiei, S. (2009). *The Right of People in Work and Life Environment from the Perspective of the Qur'an and Traditions*. Holy Jamkaran Mosque. [In Persian]

Mishkini, A. (1992). *Istilahat al-Usul wa Muẓam Abḥathiha* (5th ed.). al-Hadi. [In Arabic]

Mohammadi Rey Shahri, M. (2018). *Shenakht-Nameh-ye Hadith* (Vols. 1-3). Dar al-Hadith. [In Persian]

Motahhari, M. (2008). *The Issue of Hijab* (80th ed.). Sadra Publications. [In Persian]

Mughniyah, M. J. (1981). *al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Khamsa* (7th ed.). Kanoon Thani. [In Arabic]

Muttaqi al-Hindi, A. (1980). *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*. Mu'assasat al-Risala. [In Arabic]

Na'ini, M. H. (1997). *Fawa'id al-Usul* (Vols. 1-4). Jami'at al-Mudarrisin. [In Arabic]

Najafi al-Jawahiri, M. H. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam* (Vols. 1-43). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Najafi, A. (2002). A Research on Minarets. *Maktab-e Islam Monthly*, (7). [In Persian]

Najah al-Halabi, H. (n.d.). *Fiqh al-'Ibadat 'ala al-Madhhab al-Hanafi*. Unknown Publisher. [In Arabic]

Naraqi, A. (n.d.). *Mustanad al-Shi'a* (Vols. 1-14). Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Naraqi, M. (n.d.). *Jami' al-Sa'adat* (Vols. 1-3). al-A'lami Foundation. [In Arabic]

Naraqi, M. A. M. (2001). *Masha'riq al-Ahkam*. Mulla Mahdi al-Naraqi Conference. [In Arabic]

Nouri, H. (1988). *Mustadrak al-Wasa'il* (Vols. 1-30). Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

Qa'imiyah Computer Research Center of Isfahan. (2013). *Biography and Treatise of 28 Marajè*. Isfahan. [In Persian]

Qummi, M. A. Q. (n.d.). *Ghanaim al-Ayyam fi Masà il al-Halal wa al-Haram* (Vols. 1-6). Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Qummi, Sh. A. (n.d.). *Safinat al-Bihar wa Madinat al-Hikam wa al-Athar*. Osvah. [In Arabic]

Qushayri, M. (1992). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Vols. 1-5). Dar al-Hadith. [In Arabic]

Rafi'i Mohammadi, N. (n.d.). *Darsnameh-ye Wad al-Hadith*. al-Mustafa International Translation and Publication Center. [In Persian]

Rawandi Kashani, F. (n.d.). *Nawadir al-Rawandi*. Dar al-Kitab. [In Arabic]

Sabzewari, S. A. A. (n.d.). *Muhadhdhab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa al-Haram* (Vols. 1-30). Dar al-Tafsir. [In Arabic]

Shahid al-Thani, Z. (n.d.). *Masalik al-Afham ila Tanqih Sharà i al-Islam* (Vols. 1-15). Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya. [In Arabic]

Shaikh al-Ansari, M. (1998). *Farà id al-Usul* (Vols. 1-4). Islamic Thought Forum. [In Arabic]

Sharif al-Radi, M. (2005). *Tamam Nahj al-Balagha* (Vols. 1-8). Beirut. [In Arabic]

Suyuri, J. (n.d.). *Kanz al-'Irfan fi Fiqh al-Qur'an*. al-Murtadawiyya Library. [In Arabic]

Suyuti, J. D. (2002). *al-Wasà il fi Mà rifat al-Awà il* (Vol. 1). Dar al-Afaq al-'Arabiyya. [In Arabic]

Tamimi Saqli, M. (2013). *al-Jami' li Masà il al-Mudawwana* (Vols. 1-24). Umm al-Qura University. [In Arabic]

Tirmidhi, M. (1996). *al-Jami' al-Kabir* (*Sunan al-Tirmidhi*) (Vols. 1-6). Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

Tusi, M. (1986). *Tahdhib al-Ahkam* (Vols. 1-10). Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]

Tusi, M. (1993). *al-Amali* (Vol. 1). Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

Vaez-Zadeh Khorasani, M. (2009). *al-Mu'jam fi Fiqh Lughat al-Qur'an wa Sirr Balaghatih* (Vols. 1-24). Astan Quds Razavi. [In Persian]

Warram, M. (n.d.). *Tanbih al-Khawatir wa Nuzhat al-Nawazir al-Mà ruf bi Majmu'at Warram*. Maktabat al-Faqih. [In Arabic]

Yazdi Tabatabai, S. M. K. (2013-2016). *al-'Urwat al-Wuthqa fima Tà ummu bihi al-Balwa* (*al-Muhashsha*) (Vols. 1-5). Islamic Publications Office. [In Arabic]

Zamakhshari, M. (1987). *al-Kashshaf 'an Haqà iq Ghawamid al-Tanzil* (Vols. 1-4). Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]

Zayla'i, M. (1993). *Takhrij al-Ahadith wa al-Athar al-Waqi'a fi Tafsir al-Kashshaf li al-Zamakhshari* (Vols. 1-4). Dar Ibn Khuzayma. [In Arabic]

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

Validation of the Hadith “law waqa'a qaṭratun fī bi'rin…”

Yunus Bameri
PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Shiraz, Shiraz, Iran. Email: ybameri@shirazu.ac.ir
Ali Sameni
Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Shiraz, Shiraz, Iran, (Corresponding Author). Email: asamani@shirazu.ac.ir

Received: 10/11/2023
Accepted: 18/03/2024

Introduction

The authentication of Islamic traditions (Hadiths), as one of the most fundamental disciplines of Hadith studies, plays a decisive role in establishing the theological, ethical, and jurisprudential foundations of the Islamic religion. The validity of a tradition depends not only on the authenticity of its source but also on the compatibility of its content with other definitive religious knowledge. The present study, focusing on a hadith attributed to Imam Ali (as) which states, "If a drop of wine falls into a well, I will not perform the call to prayer (adhān) on a minaret built over it; and if it falls into the sea and after the sea dries up, vegetation grows from its land, I will not graze any animal on it," seeks to examine the foundational aspects of this report: its chain of transmission (sanad), its text (matn), its jurisprudential (fiqh) implications, and its historical context. This tradition requires re-evaluation due to its apparent inconsistency with the principle of inherent purity (al-Asālah al-Ṭahārah), the jurisprudential rules of "Istihlāk" (annihilation/disintegration) and "Istihālah" (transformation), as well as its commonalities with Sunni jurisprudence. The aim of this research is to determine the degree of reliability of this specific tradition and the possibility of its correct attribution to Imam Ali (peace be upon him).

Materials and Methods

The present research has been conducted using a descriptive-analytical method based on library data. In the first step, the original written source of the tradition was identified through classical sources. Its first written source is Al-Kashshāf by Al-Zamakhsharī (d. 538 AH), who cited the tradition without a chain of transmission (isnād) in his commentary on the verse "yasalunak ani al-khalr..." (Qur'an 2:219). A comparative study shows that subsequent transmitters after Al-Zamakhsharī—including Ibn Ṭāwūs in Sa'd al-Su'ūd, Al-Miqdād al-Siyūrī in Kanz al-'Irfān, and Al-Muḥaddith al-Qummī in Safīnat al-Biḥār—have quoted the tradition from Al-Kashshāf with textual variations. These variations are mainly observed in words such as "baḥr" (sea) and "nahr" (river), or in the omission of the second part of the tradition ("grazing sheep"). In the analysis of the chain of transmission (sanad), the research demonstrated that none of the Imami or even Zaydi sources have provided a chain for this tradition, and Sunni Hadith verifiers also consider it baseless. The second part of the research was dedicated to intra-textual analysis, where the

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

vocabulary, sentence structure, and context of the expressions were measured against the criteria of the speech of the Infallibles (peace be upon them). Furthermore, historical context analysis revealed that the architectural structure of the minaret (manārah) did not exist during the time of the Prophet (peace be upon him) and its emergence belongs to the Umayyad era. Therefore, the use of the term "minaret" in the tradition indicates its late issuance or fabrication. On the other hand, in the jurisprudential analysis, the three jurisprudential principles of Istihlāk (annihilation), Istihālah (transformation), and Inqilāb (fundamental change) were examined to determine the degree of the tradition's compatibility with the principles of Imami jurisprudence.

Results and Findings

The results of the analysis of the chain of transmission (sanad) revealed that the aforementioned tradition lacks any chain of transmission in reliable Shiʿa or Sunni sources. Its first documented mention in the 6th century AH indicates a high probability of fabrication. Intra-textual and comparative analyses also indicate the presence of indicators of fabrication within the text. The metaphorical expressions and emotional framing of the tradition do not correspond with the style of speech of Imam ʿAlī (peace be upon him). A comparison with his documented statements in Nahj al-Balāghah shows that the purport of the tradition is incompatible with his linguistic and jurisprudential framework. From a jurisprudential perspective, the content of the tradition contradicts the definitive rules regarding the purity of well and sea water. Imami jurisprudence, based on the principle of "the purity of abundant water" (ṭahārat al-māʾ al-kathīr), stipulates that water connected to a source or flow does not become impure by the falling of an impurity unless its color, taste, or smell changes. Therefore, the falling of "a drop of wine" neither renders the entire body of water impure nor constitutes a legitimate religious impediment to performing the call to prayer (adhān) or grazing sheep. Furthermore, reliance on the verses and hadiths concerning "precaution in doubtful matters" (iḥtiyāṭ fī al-shubuhāt) to confirm this tradition is incomplete, as in jurisprudence, precaution is meaningful only where the ruling of permissibility or prohibition is unclear, whereas the ruling on the purity of water in these cases is definitive. Comparative analysis demonstrated that the content of the tradition aligns with Sunni jurisprudence, particularly the fatwas of Abū Ḥanīfah, who issues rulings declaring the entire water of a well impure. It is therefore probable that the hadith was fabricated with the motive of aligning with non-Imami jurisprudential principles. Historical analysis further revealed that some Sunni traditionists fabricated this tradition in connection with the incident of the prohibition of wine, falsely attributing it to Imam ʿAlī (as) to mitigate criticism regarding the consumption of wine by some Companions. Analysis of the established practice (sīrah) of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) also reveals a clear contradiction with this tradition, as, according to reliable traditions, the Imams recommended the use of vinegar produced from wine, and such an extreme level of caution is not reported in their conduct. Consequently, an examination of all the textual, content-based, jurisprudential, and historical evidence leads to the judgment that the issuance of this tradition cannot be established.

10.22052/HADITH.2024.253849.1401

Conclusion

The present study, through a comprehensive examination of the sources, linguistic style, jurisprudential implications, and historical context of the hadith attributed to Imam Ali (as), concludes that the tradition "Law waqaʿat qaṭratun fī biʾr" ("If a drop [of wine] falls into a well...") lacks a supporting chain of transmission and is incompatible with the definitive content of the knowledge transmitted from the Ahl al-Bayt (peace be upon them). The tradition neither exists in early Imami sources, nor is it compatible with the established principles of ritual purity (ṭahārah), nor can a similar example be found in the established practice (sīrah) of the Imams (peace be upon them). An examination of the tradition's written origin in Sunni exegetical works also indicates the possibility of its fabrication within the theological milieu of the early centuries, aimed at aligning it with non-Shiʿi jurisprudential opinions. Therefore, this hadith is deemed fabricated and unreliable, lacking any value for narrative (riwāyī), jurisprudential (fiqhī), or theological (kalāmī) purposes. This research, by presenting a model of integrated analysis—encompassing the study of the chain of transmission (sanad), the text (matn), historical context, and jurisprudential dimensions—demonstrates that reliance on the apparent meaning of traditions without investigating their origin and content can weaken the foundations of Hadith studies. Hence, the critical evaluation of similar traditions is essential for the development of Islamic textual criticism.

Keywords: Authentication, Attributed Tradition, Imam Ali (as), Transformation (Istihālah) and Annihilation (Istihlāk), Jurisprudential Comparison.

In the name of God

31 Analysis of the Use of Weak Transmitters in theIsnad of Kitāb al-Kāfī

64 Critique of the Tradition of the Permissibility of "Mass Murder" in War

95 Validation of the Chain of Transmission (*Sanad*) and Content (*Matn*) of the *Mi'rāj* Traditions in the Exegesis *Nūr al-Thaqalayn*

128 A Semantic Analysis of Hadiths from Both Sects (Shia and Sunni) Regarding the Pool of Kawthar and Its Characteristics

158 Discourse Analysis of Imam Sadiq (as)'s Traditions Regarding the Quality of Confronting an Oppressive Ruler

198 Defending the Authenticity and Credibility of the Historical Hadith Tradition of *Qaḍīb Mamshūq*

231 The transmitter's teachers, a source to know him better; Example: A survey of the teachers of Abul Mufaḍḍal al-Shaybani

261 Analytical study and discovery of the relationship between "Self-conceit" ('ujb) and "Horror" (Waḥsha) in the hadith "Indeed, the most terrible of the wicked is the ajab"

288 Recognizing the Early Shiite Hadith Schools of Khorasan and the Quality of their Interaction with Other Shiite Hadith schools

314 The Influence of Ibn Nūḥ al-Sīrāfī on Shia Hadith

343 Validation of the Traditions of Fitrus Malik and a Critical Review of the Related Research

370 A Metaphor Hidden in an Ancient Tradition (al-ddam al-ddam)

404 Critique of Walīd ibn Ṣāliḥ Bāṣamad's Claim Regarding the Apparent Conflict in Shia Traditions about the Expectation of Faraj

428 A Critical Examination of the Hadiths on "Taghallub" with Emphasis on Ṣaḥīḥayn

463 Validation of the Hadith "law waqa'a qaṭratun fī bi'rin…"