



نیم سال نامه علمی - ترویجی



سال نوزدهم | شماره ۳۸ | پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مدیر مسئول:	حجة الاسلام والمسلمین سیدعلی قاضی عسکر
سر دبیر:	دکتر ناصر رفیعی محمدی
دبیر اجرایی:	دکتر مسعود حسن زاده گلشانی محمد جواد احمدی دستجردی
ویراستار:	دکتر حسین پورشریف
مترجم چکیده مقالات انگلیسی:	دکتر محمد حاتری شیرازی
مترجم چکیده مقالات عربی:	احمد پیام
صفحه آرا:	مهدی خوش رفتار اکرم
چاپخانه:	دارالحديث

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام و المسلمین محمّد احسانی فر	استادیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عباس پسندیده	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
دکتر هادی حجت	دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین دکتر علی راد	دانشیار دانشگاه تهران
حجة الاسلام و المسلمین رسول رضوی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین دکتر هادی صادقی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین سید محمّد کاظم طباطبایی	دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین عبدالهادی مسعودی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث

نشانی دفتر نشریه: قم: بلوار ۱۵ خرداد، چهارراه نوبهار، انتهای شهرک جهاد، دانشگاه قرآن و حدیث

صندوق پستی: قم: ۱۱۳۹ - ۳۷۱۹۵ | تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۶۲۷۱ | دورنگار: ۰۲۵ - ۳۷۷۸۵۰۴۵

شمارگان: محدود | بها: ۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال

نشانی اینترنتی: www.hadithvaandisheh.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقاله:

۱. حدیث و اندیشه، مقالاتی را به چاپ می‌رساند که در حوزه علوم و معارف حدیث یا مباحث میان‌رشته‌ای مرتبط با حدیث نگاشته شده باشد.
۲. مقالات ارسالی باید تحقیقی، مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشند و جنبه نوآوری در آن‌ها رعایت شود.
۳. حجم هر مقاله می‌بایست حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه سیصد کلمه‌ای باشد.
۴. ذکر مشخصات کامل نویسنده (یا نویسندگان) به همراه درجه علمی، آدرس ایمیل و شماره تماس ضروری است.
۵. مقاله دارای این بخش‌هاست: عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، کتاب‌نامه، چکیده عربی. چکیده باید در یک پاراگراف ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه‌ای تهیه شود و مسئله تحقیق و روش و نتایج آن را در برگیرد. کلیدواژه‌ها بین ۳ تا ۵ واژه کلیدی مرتبط با محتوای مقاله بوده و باید در انتهای چکیده قرار گیرد. مقدمه باید شامل توضیحات اولیه، پیشینه پژوهش و جنبه نوآورانه باشد و به اهداف تحقیق ختم شود.
۶. شیوه ارجاع به صورت درون متنی، با ذکر نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه است: (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۰/۱). در صورت وجود تشابه اسمی و تشابه سال نشر، نام مؤلف نیز آورده می‌شود. مثال: (سبحانی: عفر، ۱۳۷۰: ۵۶). در صورتی که به چند کتاب از یک مؤلف ارجاع داده شود که سال انتشار آن‌ها نیز یکی باشد، در کتاب‌نامه برای هریک از منابع مربوط به آن مؤلف، یکی از حروف ابجد اختصاص داده می‌شود و در ارجاعات از آن استفاده می‌شود. مثال: (مفید، الف ۱۴۱۳: ۲۴۷/۲).
- در صورتی که نام مؤلف در متن آمده باشد، سال انتشار داخل پرانتز بلافاصله بعد از آن می‌آید و تنها به شماره صفحه ارجاع داده می‌شود. مثال: پسندیده (۱۳۹۲) معتقد است «امر و نهی خداوند، راهی برای شناخت صلاح و فساد انسان است» (۱۱۱). هرگاه بین دو ارجاع، ارجاع دیگری وجود نداشته باشد و یا قبلی نیز تفاوتی نداشته باشد با کلمه (همان) از آن یاد می‌شود. ولی اگر شماره صفحه یا جلد متفاوت باشد، این تفاوت باید مشخص شود. مثال: (همان: ۱۴).
- ارجاع به آیات قرآن به صورت (سوره: آیه) نوشته می‌شود. مثال: (مؤمنون: ۸).
- برای ارجاع به کتاب‌های لغت، به جای شماره صفحه، عنوان مدخل یا واژه نوشته می‌شود: مثال: (انوری، ۱۳۸۱: درنا).
۷. فهرست منابع به ترتیب زیر تنظیم گردد:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، نام کتاب (به صورت ایتالیک)، نام و نام خانوادگی محقق، مصحح یا مترجم (در صورت وجود)، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- مثال: طبری، ابن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الرسل و الملوك (تاریخ طبری)، بیروت: دارالمعارف، چاپ دوم.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه ادواری یا کتاب یا دانشنامه یا دایرة المعارف، نام مترجم در صورت وجود، شماره دوره یا سال یا جلد، صفحه ابتدا - انتها.
- مثال: مقصودی، حمیدرضا، (۱۳۸۹ش)، «حجیت اخبار آحاد در اعتقادات»، علوم حدیث، ش ۵۸، صص ۱۲ - ۲۴.
۸. مقاله ترجمه شده، باید با نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده متن اصلی همراه باشد.
۹. آیات قرآن کریم داخل گیومه مخصوص و نقل قول‌های مستقیم، سر سطر و با تورفتگی بیاید.
۱۰. مقاله‌ای که از پایان‌نامه مؤلف استخراج شده است، باید با ذکر نام استاد راهنما ارسال شود.
۱۱. مقالات چاپ شده، صرفاً بیانگر دیدگاه نویسنده یا نویسندگان آن است.
۱۲. حدیث و اندیشه در رد، پذیرش و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.
۱۳. ارسال فایل مقاله به‌صورت word از طریق سامانه نشریه انجام می‌گیرد.

فهرست مطالب

۵.....	تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان «الکافی» از عقل...	شعبان نصرتی
۲۷.....	کارکردها و راه‌کارهای بهره‌مندی از حدیث ضعیف	حمید محمدی، جواد نفری
۵۱.....	تحلیل تربیتی دعا‌های انبیا برای فرزندان در قرآن با تأکید بر روایات تفسیری...	سید علی اصغر علوی، زینب دهقان
۷۷.....	بررسی سندی جامع‌ترین روایت احکام ویژه زنان در تراث شیعی	سید مهدی بسیج
۹۹.....	اعتبارسنجی اصحاب و راویان پُرسامد مشیخه «الفقیه» و طریق آنان...	محمد رضا رضوی، محمد باقری صدر
۱۲۷.....	واکاوی جایگاه علمی و کتاب‌شناختی ملا معزالدین اردستانی...	کاظم استادی
۱۵۷.....	نقد و بررسی سندی معارضات حدیث...	امید شیرینی
۱۷۹.....	بررسی تطبیقی مبانی رجالی «معجم رجال الحدیث» آیه الله خویی با...	مهدی حیاتی
۲۰۳.....	تبیین الگوی مواجهه عقیدتی امام صادق (ع) با کفار درباره ذات الهی با تحلیل محتوای احادیث	مهناز رجبی، علیرضا آل بویه، سهیلا محمدی کتج
۲۲۵.....	آسیب‌شناسی روشی و مبنایی ابن حجر عسقلانی در کتاب «تَبیین العَجَبِ بِمَا...	علی غفارزاده، مهدی پیچان
۲۴۳.....	نقدی بر پنداره «وداد القاضی» درباره جعلی بودن «عهدنامه مالک اشتر» و...	محمد عربشاهی، سجاد عمرانی، محمدباقر تقوی
۲۶۵.....	شخصیت‌شناسی و چرایی تضعیف «احمد بن هلال عبرتائی»...	محمدصادق بخشی جویباری

تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان «الکافی» از عقل در روایت اول «کتاب العقل و الجهل»

شعبان نصرتی *

(عضو هیات علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث)

nosrati.s@riqh.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فهم متون حدیثی، تبیین ماهیت و کارکرد «عقل» است که به‌ویژه در حدیث نخست «کتاب العقل و الجهل» الکافی برجستگی می‌یابد و زمینه‌ساز تفاسیر گوناگونی از هستی عقل شده است. این مقاله با تمرکز بر تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان برجسته الکافی، در پی پاسخ به این پرسش است که آنان عقل را بر چه مبانی هستی‌شناسانه‌ای تحلیل کرده‌اند؟ پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوای کیفی و مطالعه تطبیقی آرا نشان می‌دهد که شارحان در مواجهه با هستی عقل به دو رویکرد کلان تقسیم می‌شوند: الف. عقل به‌عنوان موجودی مستقل و مفارق؛ این گروه خود شامل دو نظریه است؛ یکی عقل را «صادر اول» و کاملاً مفارق از ماده می‌داند و دیگری آن را موجودی مفارق شبیه به عقل فعال می‌شناسد که با تعلق فعلی به نفس ناطقه انسانی همراه است. ب. عقل درون ابعاد وجودی انسان؛ این دسته شامل سه نظریه است؛ عقل به‌مثابه نفس ناطقه، عقل به‌عنوان حالات یا ملکه‌ای نفسانی و عقل به‌منزله غریزه‌ای نورانی در قلب انسان. این تحلیل و تفکیک مبانی، به درک روشن‌تری از تحول اندیشه درباره عقل در سنت شرح‌نویسی حدیث منجر می‌شود. **کلیدواژه‌ها:** شرح الکافی، کتاب العقل و الجهل، هستی‌شناسی عقل، خلقت عقل، عقل مفارق، عقل متعلق، صادر اول.

مقدمه

«هستی‌شناسی» عقل در روایات، یکی از مسائلی است که با «خلقت عقل» گره خورده است. «مخلوق بودن» عقل در روایاتی که مجموع آنها به حدّ تواتر می‌رسد، در تراث امامیه طرح شده و به دست ما رسیده است. مهم‌ترین روایتی که به این مطلب می‌پردازد، روایت اوّل «کتاب العقل و الجهل» الکافی یعنی «لما خلق الله العقل» و روایات مشابه آن است. تحلیل هستی‌شناسانه از عقل، یکی از دل‌مشغولی‌های شارحان این روایات و روایات مشابه آن بوده است. برخی از شارحان در ضمن شرح روایات، گاهی نظری به مسئله «هستی‌شناسی» عقل انداخته‌اند تا آن را حل نمایند، لذا گاهی به نظریه هستی‌شناسانه رسیده و گاهی بین چند احتمال، مردّد مانده‌اند. می‌توان مجموعه این تلاش‌ها را به صورت نظریاتی در باب «هستی‌شناسی عقل» بررسی نمود. همه شارحان، نگاه هستی‌شناسانه به عقل ندارند و برخی از آنها گاهی صرفاً به تحلیل مفهوم عقل اکتفا کرده‌اند، لذا در این مقاله، تنها به جنبه‌های تحلیل هستی‌شناسانه پرداخته خواهد شد و از آوردن معانی‌ای که به جنبه‌های دیگر مانند «لوازم، کارکرد، مفهوم‌شناسی و...» پرهیز خواهد شد. این‌گونه نیست که شارحان به صورت مستقل به این مسئله پرداخته باشند؛ بلکه در بخش‌هایی از شرح بر روایت خلقت عقل، نگاه هستی‌شناسانه نیز بر این مسئله داشته‌اند. شارحان گاهی به تبیین، تحلیل و استدلال یک نظریه بسنده کرده و گاهی چند احتمال هستی‌شناسانه را مطرح کرده‌اند. در این نگاشته تلاش بر این خواهد بود که هر آنچه شارحان در این مسئله، حتی در حد احتمال مطرح می‌کنند - ولو اینکه قائلی برای آن یافت نشود - و قابلیت یک قول مستقل داشته باشد، گزارش شود و بعد از گزارش نظریه، استدلال آن از بیان شارحان آورده شود. در نتیجه از میان اقوال و احتمالات، نظریاتی استخراج شده و هر نظریه در دو محور «(۱) گزارش تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان از عقل، (۲) استدلال شارحان بر تحلیل» بررسی شده است.

تمام شروح الکافی و مقالاتی را که در باب عقل نوشته شده می‌توان پیشینه عام این پژوهش دانست؛ ولی باید توجه داشت که شارحان، عنوان مستقلی به عنوان «هستی‌شناسی» عقل ندارند و گاهی مباحث هستی‌شناسانه از عقل را به صورت استطرادی طرح نموده‌اند و بحث از عقل به

جای رویکرد هستی‌شناسانه، رویکرد مفهوم‌شناسانه دارد؛ لذا استخراج رویکرد هستی‌شناسانه از لایه‌لای مباحث، نیازمند پژوهش مستقل است و نوآوری مقاله در همین جهت است. مقالات زیر نیز می‌توانند به عنوان پیشینه عام این پژوهش باشند و تفاوت عمده در این است که این پژوهش تلاش کرده صرفاً به جنبه هستی‌شناسانه تمرکز کند و از پرداختن به معانی و مفاهیمی که بیرون از هستی‌شناسی است پرهیز نماید. پژوهش‌های یادشده، دیدگاه هستی‌شناسانه شارحان را مشخص نکرده‌اند:

۱. شریفی، محمد؛ ایرندگان، عاطفه، «تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل‌گرایی»، سومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
۲. اسفندیاری، محمد، «عقل و جهل در اصول کافی»، کنگره مرحوم کلینی.
۳. کافی، عبدالحسین، «مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی»، علوم حدیث، شماره ۲۶.
۴. غروی نائینی، نهله؛ میر احمدی سلوکروئی، عبد الله، «جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمتألهین»، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۶۵.

۱. مفهوم‌شناسی عقل

در لغت، برای عقل معانی‌ای چون: «حجر و نهی» (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۶۹/۵)، مقابل جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱) یا حمق (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۲۲۹/۳)، «آنچه انسان با قلب درک می‌کند» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱)، «منع، حبس و بازدارندگی» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱)، «ملجأ» (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۶۹/۵)، «تجارب، توفیق، پرداخت دیه» (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵۸/۱ - ۱۶۰) و «هشیاری» (همان) ذکر شده است.

در اصطلاح متکلمان کسانی چون قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵ - ۱۹۶۲: ۳۷۵/۱۱ - ۳۷۶) سید مرتضی (۱۴۱۱: ۱۲۱ - ۱۲۲)، شیخ طوسی (۱۴۰۶: ۱۱۷ - ۱۱۸) و متکلمان اشعری همچون سیف الدین آمدی (۱۴۲۳: ۱۲۹/۱ - ۱۳۴) عبارت از مجموعه علوم است که برای مکلف حاصل می‌شود. در برابر این دیدگاه، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی عقل را نور دانسته و مهم‌ترین کارکرد آن را درک حُسن و قبح افعال معرفی کرده است. (اصفهانی، ۱۴۳۸: ۱۶۹/۱)

مرحوم ملکی میانجی، عقل را نوری تعریف کرده است که به روح انسان اعطا می شود (ملکی میانجی، ۱۳۹۵: ۳۷). طبق دیدگاه مرحوم مروارید نیز عقل حقیقتی نورانی است که با حقیقت نفس انسان مغایر است (مروارید، ۱۳۹۵: ۲۴).

در فلسفه عقل، جوهری مجرد است که نه در ذات و نه در فعلش تعلقی به ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۸؛ علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۵). این عقل همان عقل اول است که نه عقل دیگر از آن صادر می شود؛ عقل فعال دهمین و آخرین آنهاست (طوسی، ۱۳۸۶: ۳۶۱/۲). معانی مختلفی برای عقل بیان شده است که یا به ماهیت و یا به کارکردهای آن اشاره دارند (ر.ک: شریف شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۳ - ۳۸). ملاً صدرا معنای عقل را در دو سطح بیان کرده است: سطح اول، آن را مشترک لفظی و در سطح دیگر، آن را تشکیکی معنا کرده و در نهایت معانی «(۱) غریزه، (۲) عقل کلامی یا عقل عملی، (۳) عقل اخلاقی، (۴) جودة الرأی، (۵) نفس فلسفی، صادر اول» را برای عقل بیان می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۳/۱ - ۲۲۷).

۲. روایات خلقت عقل: لما خلق الله العقل

غالب علما در ضمن شرح «کتاب العقل و الجهل» الکافی نظر خود در موضوع خلقت عقل را ذیل اولین روایت الکافی آورده اند که متن آن چنین است:

أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرْتُمْ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِلَيَّ إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْتَهَى وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱).

روایاتی که از آفرینش عقل سخن می گویند بسیار فراوان اند. برخی از این روایات، علاوه بر خلقت عقل از سخن گفتن خدا با عقل نیز پرده برداشته اند؛ تعداد این روایات نیز بسیار است و تواتر آن به اثبات رسیده است (ر.ک: فیض اخلاقی، ۱۳۹۸: ۲۸ / ۵ - ۳۷). مضمون این روایت مخصوصاً بخش خلقت، در کتب المحاسن (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۶/۱)، الکافی (کلینی، ۱۴۰۷:

۱۰/۱ - ۲۸)، کتاب من لایحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۶۹)، الأمالی (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۸)، الخصال (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۲۷/۲ و ۵۸۹/۲)، معانی الأخبار (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۱۳)، علل الشرائع (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱)، الاختصاص (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۴)، الأمالی (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۲) و تحف العقول (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۵ و ۴۰۰ - ۴۰۱) با تعبیرهای: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ»، «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»، «خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»، «إِنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ ﷻ الْعَقْلَ»، «إِنَّ اللَّهَ ﷻ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْزُونٍ مَكْنُونٍ»، «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ» و «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ الْعَقْلَ» آمده است.

برخی از شارحان، عقل را به عنوان «تأدب یا رعایت آداب حسنه در تحصیل علم» معنا کرده‌اند و تصریح کرده‌اند که سخن از عقل در این روایات چیزی نیست که شرط تکلیف باشد؛ بلکه مقصود تأدب به آداب حسنه است (قزوینی، ۱۴۲۹ الف: ۱۶۵/۱ و ۲۳۷؛ همو، ۱۴۲۹ ب: ۱۸۲/۱) و بحث را از هستی‌شناسی بیرون برده‌اند؛ زیرا زبان عبارت را در این روایت، حقیقی ندانسته و بر سبیل مجاز و تمثیل گرفته است (همو، ۱۴۲۹ ب: ۲۳۸/۱).

۳. تحلیل شارحان از هستی‌شناسی عقل در روایات خلقت عقل

در اینکه عقل در این روایت به چه موجودی اطلاق شده در میان شارحان این روایت اختلاف رخ داده است. دو دسته کلی در تحلیل شارحان وجود دارد که هر کدام به چند نظریه تقسیم می‌شود:

۱. هستی عقل به مثابه موجودی مستقل از ساحت انسان؛

۲. هستی عقل به مثابه جوهری در ساحت حیات انسان.

۱ - ۳. تحلیل هستی عقل به مثابه موجودی مستقل از ساحت انسان

یکی از تحلیل‌هایی که در مورد هستی‌شناسی عقل ارائه شده، عقل را به بیرون ساحت حیات انسانی برده است. در این تحلیل، عقل هیچ یک از مواردی چون: «غریزه، نفس ناطقه، روح و حالتی از حالات نفس» نیست. عقل به این معنا نه نفس ناطقه است و نه شأن و حالتی از نفس ناطقه و نه چیزی در ساحت وجودی انسان؛ بلکه عقل، جوهر مجزودی است که هیچ تعلقی به ماده ندارد، یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس است (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱ - ۱۸۳؛ حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۴ - ۲۶). جوهر مجزودی که هیچ تعلقی به ماده ندارد می‌تواند همان عقل اول

باشد که به غیر از خدا به چیز دیگری، هیچ وابستگی نداشته باشد و همان صادر اول باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱؛ حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۵) و یا عقل مفارق باشد و در عین تجرد همه جانبه از ماده در سلسله وجود از عقل اول پایین تر باشد؛ ولی به نفس ناطقه تعلق داشته باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹ - ۷۲؛ قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱)

لذا این تحلیل به دو نظریه «عقل به مثابه صادر اول» و «عقل به مثابه جوهر مفارق» تبدیل می گردد:

۱ - ۱ - ۳. نظریه عقل به مثابه صادر اول

برخی از شارحان، عقل را همان صادر اول (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱؛ علوی عاملی، ۱۴۲۷: ۱۴۵؛ مظفر، ۱۴۳۲: ۵۱/۱) و برخی بدون اشاره به این معنا آن را به نور محمدی (مجنوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۰/۱؛ علوی، ۱۴۲۷: ۶۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۷/۱؛ قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۰/۱) تفسیر کرده اند. مهم ترین فردی که این نظریه را طرح کرده ملاصدرا است. ملاصدرا در شرح این روایت عقل را همان صادر اول و نخستین مخلوق دانسته است:

إِنَّ هَذَا الْعَقْلَ أَوَّلَ الْمَخْلُوقَاتِ وَأَقْرَبَ الْمَجْعُولَاتِ إِلَى الْحَقِّ الْأَوَّلِ وَأَعْظَمَهَا وَأَتَمَّهَا وَثَانِي الْمَوْجُودَاتِ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ، ... وَلَا شَكَّ أَنْ أَشْرَفَ الْمُمْكِنَاتِ وَأَكْرَمَ الْمَجْعُولَاتِ هُوَ الْعَقْلُ كَمَا عَلِمْتَ، فَهُوَ أَوَّلُ الصَّوَادِرِ وَأَقْرَبُهَا مِنَ الْحَقِّ وَأَحَبُّهَا إِلَيْهِ، وَلِهَذَا قَالَ: مَا خَلَقْتَ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱ - ۲۱۶).

ملاصدرا خلقت عقل را به خلقت یک موجود مستقل از ساحت حیات انسان ارجاع می دهد که ذاتاً و فعلاً از ماده بی نیاز است که در فرایند فیض الهی به عنوان اولین صادر، صدور می یابد؛ لذا هیچ چیزی نمی تواند «مبدأ خلقت عقل» باشد و حتی امکان فرض مبدأ نیز برای آن قابل تصور نیست. در این تبیین، عقل همان صادر اول و نور محمدی است که سایر مخلوقات از آن خلق شده اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱ - ۲۱۶؛ مجنوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۰/۱).

استدلال ملاصدرا دوسویه است: از یک سو به روایتی استدلال می کند که عقل را اولین مخلوق معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱ - ۲۱۶) و از سوی دیگر، استدلال عقلی می آورد (همان). محصل استدلال روایی چنین است:

خدا یک مخلوق به عنوان اولین مخلوق دارد و آن مخلوق چندین اسم دارد و هر اسمی اشاره

به جهتی از جهات وجودی آن مخلوق دارد. این مخلوق بنا به تجرّد در ذات و فعل، عقل نامیده می‌شود؛ (همان) پس عقل همان مخلوق اوّل است.

مرحوم مجلسی استدلال روایی مرحوم ملاحدرا را مخدوش می‌داند و بیان می‌کند که روایت «اوّل ما خلق الله العقل» در روایات معتبر امامیه وجود ندارد و از روایات عامه اخذ شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۲/۱). کهن‌ترین منبع در میان تراث امامیه که این روایت را بدون سند و با عبارت «اوّل شیء خلق الله تعالی العقل» نقل می‌کند، کتاب کنز الفوائد است که با تعبیر «المشتهر بین العامة و الخاصة» آن را بیان می‌کند (کراجکی، ۱۴۱۰: ۵۷/۱) و بعد از وی کتاب مشارق انوار الیقین است که با عبارت «اوّل ما خلق الله العقل» نقل کرده است (برسی، ۱۴۲۲: ۴۵). مرحوم قطیفی سخن مرحوم مجلسی را خطا می‌داند و معتقد است که این روایت در کتب معتبر امامیه آمده است. او به روایت کنز الفوائد اشاره می‌کند و معتقد است این روایت تواتر معنوی دارد؛ زیرا مقصود از عقل همان نور محمّدی است که در کتب روایی آمده است (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۱۳/۱). در تأیید استدلال روایی ملاحدرا، مجذوب تبریزی بسط بیشتری می‌دهد و ملاحدرا را تأیید می‌کند (رک: مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۰/۱).

مرحوم مجلسی اگرچه صحت روایت «اوّل ما خلق الله العقل» را نمی‌پذیرد، ولی استدلال ملاحدرا را به نوع دیگر تقویت می‌کند. وی ابتدا تجرّد را از عقل نفی می‌کند و بعد از آن، تبیینی روایی می‌آورد که اگر وی قائل به تجرّد عقل بود، می‌توانست همان حرف ملاحدرا را بزند. او معتقد است تمام آنچه را فلاسفه در مورد عقل ثابت می‌کنند و آن را قدیم، واسطه فیض و صدور می‌دانند، با تواتر در لسان روایات برای ارواح معصومان علیهم‌السلام ثابت است؛ زیرا تقدّم ارواح معصومان علیهم‌السلام بر سائر مخلوقات و یا بر دیگر ارواح ثابت شده و همچنین واسطه بودن این ارواح در ایجاد اشیا و افاضه علوم و معارف ثابت است و نیز این وجودات مقدّس علت غایی خلقت هستند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰/۱ - ۳۱). لذا در نهایت می‌گوید: «فعلى قياس ما قالوا يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي - صلوات الله عليه وآله - الذى انشعبت منه أنوار الأئمة علیهم‌السلام» (همو: ۳۱). برخی از شارحان، استدلال ملاحدرا را با قرائن درون‌متنی تقویت می‌کنند و می‌نویسند: خطاب اقبال و ادبار را با وجود نبی مکرم - که اکمل عقول بشری است - مناسب است و احب الخلق هم که در روایت آمده با حضرت پیامبر منطبق است (علوی عاملی، ۱۴۲۷: ۶۱).

استدلال عقلی مآلصدرا نیز بر اساس مبانی فلسفی اوست. وی معتقد است اثبات خدا برای اثبات وجود صادر اول کفایت می‌کند (مآلصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱). بخشی از این استدلال به خدا و صفات خدا و بخش دیگر به عقل و ویژگی‌های آن باز می‌گردد:

خدا عالم، قادر و جواد است و قدرت و جود او لایتنهی است و لذا به خاطر جود و کرم او جایز نیست که در بذل خیرات بخل بورزد. پس باید مخلوقات را بر اساس نظام احسن و افضل بیافریند و آفرینش را بنا بر قاعده امکان اشرف، با آفرینش اشرف مخلوقات آغاز کند. عقل به مثابه صادر اول و اشرف موجودات است. بنابراین وجود عقل به مثابه صادر اول، امری ضروری است؛ یعنی قبول وجود خدا با اوصاف واجب الوجودی، برای اثبات وجود عقل به مثابه صادر اول کفایت می‌کند (مآلصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱).

۲ - ۱ - ۳. عقل به مثابه مجزّد مفارق

یکی از اقوال مطرح در مورد عقل این است که عقل، یک جوهر مجزّد از ماده است. این موجود مفارق، تنها در جهت تجزّد، مانند صادر اول است؛ ولی تفاوت‌هایی با آن دارد. این موجود بر عکس صادر اول، واحد نیست، بلکه کثیر است؛ کثرت آن به اختلاف مراتب در شدت و ضعف است و نیز با ساحت وجودی انسان ارتباط مستقیم دارد.

این قول، دومین احتمالی است که مآلصالح مازندرانی طرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹ - ۷۲؛ قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱). در این احتمال، عقل، جوهری مجزّد از ماده است و تجزّد آن، هم در ذات و هم در فعل است و به عبارت دیگر به جسم هیچ تعلّقی ندارد. این تجزّد مانع از ارتباط با ساحت حیات انسان نمی‌شود؛ زیرا تعلّق این جوهر مجزّد به نفس ناطقه است و نسبت آن به نفس ناطقه همانند نسبت نفس ناطقه به بدن است (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴: ۴۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹/۱). مآلصالح این احتمال را در حد امکان مطرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹/۱). برخی از طرفداران این احتمال معتقدند نباید آن را در حد امکان مطرح کرد؛ چون نقل و عقل آن را اثبات می‌کنند، تواتر معنوی روایات و وجود عقل مفارق را مطابق با نظام اکمل می‌دانند و لازم می‌دانند که این وجود تحقق داشته باشد (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱).

به اعتقاد مآلصالح این جوهر مجزّد واحد بسیط نیست؛ بلکه یک وجود تشکیکی دارد و در

عین وجود تشکیکی، وحدت در آن حاکم نیست و کثرت عددی در مورد آن صادق است و این کثرت با شدت و ضعف مراتب حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، کثرت مطرح شده در مورد عقل، از نوع کثرات مادی نیست که مصادیق در ذیل یک جنس یا یک نوع جمع گردند؛ بلکه کثرت عقل به تفاوت در مراتب است. به این معنا که هر مرتبه‌ای یک تشخص متمایز از مرتبه دیگر دارد و این تمایز در شدت و ضعف در بهره‌مندی از نور بسیط و کمال و قرب به نور الأنوار است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱).

این وجود مجرد با ساحت وجودی انسان مرتبط است و به مثابه روح نفس ناطقه انسان است. مآل‌صالح برای این ارتباط استدلال نمی‌آورد؛ بلکه کیفیت آن را توصیف می‌کند. وی در مقام تبیین رابطه عقل مفارق با ساحت وجودی انسان از یک تمثیل کمک می‌گیرد و معتقد است همان‌گونه که نفس ناطقه به بدن تعلّق دارد و در آن عمل می‌کند و بدن به مثابه ابزار آن است، همین ارتباط بین عقل و نفس ناطقه انسان است و پذیرفتن این ارتباط، راحت‌تر از پذیرش رابطه نفس ناطقه با بدن است؛ زیرا یافتن ارتباط وجودی بین بدن جسمانی و نفس ناطقه مجرد، سخت است، ولی این محذور در ارتباط بین عقل مجرد و نفس ناطقه مجرد وجود ندارد. بیان مآل‌صالح چنین است:

وَأَنَّهُ رُوحَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَحَالَةٌ لَهَا وَمَتَعَلِّقٌ بِهَا كَتَعَلَّقَ النَّفْسُ بِالْبَدَنِ وَبِاضْأَاتِهِ وَ إِشْرَاقَاتِهِ تَضِيءُ النَّفْسَ وَتَشْرِقُ وَتَبْصُرُ مَا فِي عَالَمِ الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ وَتَعْرِفُ مَنَافِعَهَا وَ مَضَارَّهَا فَتَطْلُبُ الْأَوَّلَ وَتَجْتَنِبُ الْثَانِي، وَأَنَّهُ لَا يَبْعَدُ فِي ذَلِكَ التَّعَلُّقُ لِأَنَّهُ إِذَا جَازَ تَعَلَّقَ النَّفْسُ بِالْبَدَنِ مَعَ الْمَبَايِنَةِ بَيْنَهُمَا فِي التَّجَرُّدِ وَالْمَادِيَّةِ جَازَ تَعَلَّقَ ذَلِكَ الْجَوْهَرُ بِالنَّفْسِ مَعَ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا فِي التَّجَرُّدِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى. وَ الْحَقُّ أَنَّ وَجُودَ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ أَمْرٌ مُمْكِنٌ دَلَّ عَلَيْهِ ظَاهِرٌ كَثِيرٌ مِنَ الرِّوَايَاتِ (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱).

مآل‌صالح بر این قول استدلال نمی‌آورد؛ بلکه آن را ممکن می‌داند و معتقد است وجود این عقل با این خصوصیات، امر ممکنی است و محال نیست. مرحوم قطیفی وجود چنین جوهری را به تصریح عقل و نقل ضروری می‌داند. او روایات دال بر این معنا (نور محمدی) را در حد تواتر می‌داند و به دلیل عقلی نظام اکمل و احسن ضرورت عقلی آن را اثبات می‌کند (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۲/۱). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، هر دو دلیل قطیفی ناظر به عقل به مثابه صادر اول

است و در این مورد، تنها اصل جوهر مفارق را اثبات می‌کند، در حالی که این جوهر مفارق ممکن است انواعی داشته باشد و روایات ادعاشده و دلیل عقلی، هر دو برای اثبات صادر اول آمده است که با این عقل مشکک متفاوت است. این عقل که ملاصالح آن را در حدّ احتمال و امکان مطرح می‌کند، چیزی شبیه عقل فعال است.

۲ - ۳. هستی عقل به مثابه جوهری در ساحت حیات انسان.

هستی عقل به مثابه جوهری در حیات انسان در سه ساحت «نفس ناطقه»، «حالتی از نفس ناطقه» و «غریزه نورانی» تبیین می‌شود:

۱ - ۲ - ۳. عقل به مثابه نفس ناطقه

برخی از شارحان، عقل مطرح شده در روایت را عقل انسانی می‌دانند؛ یعنی آن را یکی از ابعاد وجودی انسان معرفی می‌کنند (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹ و ۴۰) که همان «نفس ناطقه» است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۸/۱؛ شریف شیرازی، ۱۴۳۰: ۴۰). قابلیت ازدیاد و انتقاص، یکی از ویژگی‌های این حقیقت است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹) با این تفاوت که در دیدگاه میرداماد، بالاترین مرتبه کمال در این کمال نفسانی جایی است که به صادر اول می‌رسد؛ لذا به اعتقاد وی ریشه خلقت عقل انسانی به صادر اول باز می‌گردد (میرداماد، ۱۴۰۳: ۴۰). طبیعتاً به این مرتبه، تنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌رسد و او همان صادر اول و عقل اول است:

وإنما كان جوهر العقل المجرد الإنساني عن يمين العرش الأعظم العقلاني لأنّ درجة النفس الكاملة الإنسانية التي هي في حاق الكمال في سلسلة العود درجة الصادر الأول الذي هو أول الأنوار العقلية في سلسلة البدء، ومن هناك يلتصق سر قوله صلی الله علیه و آله «أول ما خلق الله نوري»، يعني صلی الله علیه و آله به أول الصوادر وأول المبدعات وهو العقل الأول، كما إياه عني صلوات الله عليه وآله بقوله في حديث آخر «أول ما خلق الله العقل» (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹).

ملاصالح مازندرانی در توضیح عقل به مثابه نفس ناطقه در شرح این روایت این گونه آورده است.

«قال لما خلق الله العقل» أي النفس الناطقة وهي الجوهر المجرد عن المادّة في ذاته دون فعله في الأبدان بالتصرّف والتدبير وهذا الجوهر يسمّى نفساً باعتبار تعلّقه بالبدن

و عقلاً باعتبار تجرّده و نسبت به عالم القدس اذ هو بهذا الاعتبار يعقل نفسه أي يحبسها و يمنعها عما يقتضيه الاعتبار الأول من الشرور و المفسد المانعة من الرجوع إلى هذا العالم و له مراتب متفاوتة و حالات مختلفة في القوّة و الضعف ...، و قد تسمّى هذه الحالات التي للنفس فيها عقلاً أيضاً و من هاهنا ظهر وجه تفاوت العقول في البشر و وجه قبولها للكمال و النقصان و قد يطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادّة في ذاته و فعله (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۸/۱ - ۶۹).

بر اساس این تحلیل از ملاصالح مازندرانی، عقل همان نفس ناطقه انسانی است که در مرحله ثبوت دارای وجودی مستقل و مجرّد از ماده است و عقل نام می‌گیرد؛ ولی در مرحله فعل به بدن انسان تعلّق می‌یابد و نفس نامیده می‌شود. وی سپس وجه کمال و نقصان عقل را این‌گونه توضیح داده که مراد از «ولا أكملتک إلّا فی من أحب» میزان بهره‌مندی انسان از این مخلوق است که به تفاوت مراتب آن باز می‌گردد. این مراتب عبارت‌اند از: ۱. «مرتبه استعداد صرف»؛ ۲. «مشاهده اولیات»؛ ۳. «مشاهده امور نظری از آینه اولیات»؛ ۴. «علم الیقین: مشاهده نظریات در ذات خود بدون وابستگی به اولیات»؛ ۵. «عین الیقین: مشاهده امور نظری در ذات مفیض»؛ ۶. «حق الیقین: اتصال معنوی و روحانی به مفیض (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۸/۱ - ۶۹).

مراتب عقل در این دیدگاه با نظریه نفس فلسفی و مقامات عرفانی گره می‌خورد که ملاصالح آن را در دسته‌بندی جدیدی ارائه می‌دهد و شش مرتبه برای آن قائل است. لذا مرحوم شعرانی در حاشیه‌ای که بر شرح صالح می‌نویسد به این نکته متذکر می‌شود و برای این اصطلاحات، معادل‌یابی فلسفی و عرفانی می‌کند: مرتبه اول را «عقل هیولانی»، مرتبه دوم را «عقل بالملکه»، مرتبه سوم را «عقل بالفعل»، مرتبه چهارم را «عقل مستفاد» مرتبه پنجم را «اتصال معرفتی به عقل فعّال و مشاهده صور در خود عقل فعّال» و مرتبه ششم را «مقام اتحاد عرفانی» می‌داند (همان).

این قول را می‌توان به گونه دیگر هم طرح کرد بدین ترتیب که اگر قرار باشد عقل را در ابعاد وجودی انسان در نظر گرفت، می‌توان وجود آن را قبل از ابدان فرض کرد؛ یعنی در عین اینکه خلقت آن مستقل است و وجودی مستقل از بدن دارد، ولی جزو هویت انسان باشد، به این معنا که عقل همان روح و نفس ناطقه انسان باشد، ولی خلقت آن در موطن دیگر و قبل از ابدان رخ داده باشد. البته این قول، یکی از احتمالاتی است که مرحوم مجلسی در هستی‌شناسی عقل

طرح می‌کند. در این احتمال اگرچه هویت عقل و انسان به هم گره خورده است، ولی خلقت عقل موطن مستقل دارد؛ لذا مورد خطاب قرار گرفته است. این قول را مرحوم مجلسی در حد احتمال طرح کرده است با این قید که احتمال دارد زبان روایت در این مورد، زبان تمثیل باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸/۱). وی معتقد شده است که محتمل است این روایات، با زبان تمثیل به آفرینش ارواح قبل الاجساد یا آفرینش ارواح قبل از موجودات دیگر باشد.

۲ - ۲ - ۳. عقل به مثابه حالتی از نفس ناطقه

در یک دیدگاه عقل جنبه هستی‌شناختی‌اش به قوه و توانایی تعبیر می‌شود. عقل عبارت است از: «توانایی ادراک خیر و شر و تمییز بین آن دو و نیز توانایی شناخت اسباب امور دارای خیر و شر و شناخت آنچه به آن امور منتهی می‌گردد و شناخت آنچه از این امور باز می‌دارد» (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴: ۴۱، مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵/۱). در این معنا عقل صرفاً جنبه شناختاری دارد و صرفاً یک توانایی در نفس است و از نفس جدا نیست.

معنای دیگر عقل شبیه همین معناست با این تفاوت که به جای جنبه شناختاری نفس به بُعد رفتاری آن مرتبط است. در این معنا عقل، حالت یا ملکه از حالات نفس ناطقه است. عقل ملکه‌ای است در نفس ناطقه که تأثیر آن در جنبه رفتاری انسان بروز می‌کند. عقل «ملکه و حالت نفسانی است که به اختیار امور نافع و اجتناب از امور مضر دعوت می‌کند و نفس انسان به واسطه آن ملکه، بر دوری از امیال شهوانی و وسوسه‌های شیطانی تقویت می‌گردد» (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴: ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵/۱؛ جیلانی، ۱۴۲۹: ۱۲۱/۱؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۳/۱). گرچه میرزا رفیعا این معنا را در روایت اول صادق نمی‌داند. ولی مرحوم مجلسی این معنا را یکی از معانی محتمل در روایت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵/۱). عقل در این معنا فراتر از ادراک خیر و شر و تمییز بین این دو عمل می‌کند (همان). البته محتمل است این حالت، یک حالت جدید و کاملاً جدای از حالت شناختاری نفس ناطقه باشد و احتمال دارد این ملکه حالت تکامل یافته حالت شناختاری نفس باشد (همان). نفس انسان با این بُعد به شناخت امور خیر و شر و آنچه بازبسته این شناخت است می‌پردازد و با شناخت این امور، نفس تکامل می‌یابد و وقتی به کمال نهایی خود رسید، حالت و ملکه جدیدی در نفس پدیدار می‌شود و آن حالت انگیزشی و دفاعی

است. عقل با ورود به این مرحله، نفس را به طرف امور جدید بر می‌انگیزاند و از امور شر و مضر باز می‌دارد.

۳ - ۲ - ۳. عقل به مثابه غریزه نورانی

اطلاق عقل با عنوان غریزه، یکی از استعمالات متداول در میان شارحان است؛ (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ - ۹۰؛ مآصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۲/۱ - ۲۲۳ و ۲۲۸ و ۲۳۱؛ علوی عاملی ۱۴۲۷: ۷۰ - ۷۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۱؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۰/۲) ولی مراد همه یکسان نیست. مقصود از غریزه، گوهری است (قزوینی، ۱۴۲۹ الف: ۲/۲ و ۳۶۵ و ۳۶۸) که یک شیء به خاطر آن دارای آثار می‌شود یعنی آثار اصلی شیء بدان تحقق می‌یابد (جیلانی، ۱۴۲۹: ۴۴۲/۱). احتمالاً استرآبادی این عنوان را از روایت اخذ کرده است.^۱ نمی‌توان گفت این اصطلاح برساخته وی است و بعد از وی شارحان دیگر با تغییر در معنا در مورد عقل از این اصطلاح استفاده کردند؛ زیرا اصطلاح غریزه را خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد به کار برده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۱).

عقل، همانند سایر اصطلاحات فلسفی، وقتی از فلسفه مشاء، به دستگاه مفهومی کلام حله وارد شد، با حفظ هسته اصلی معنا، بخشی از معنای خود را از دست داد (رک: رضایی، مدخل عقل). در این دوره، عقل به مثابه غریزه‌ای که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است معنا یافت (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۷۷). اگرچه متکلمان حله، اصل اصطلاح را از خواجه نصیر گرفته بودند، ولی در این مدرسه، عقل به عنوان غریزه را باید موجودی غیر مجرّد دانست؛ زیرا متکلمان حله، موجود مجرّدی به جز خداوند را نمی‌پذیرند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۷۶ - ۱۷۷).

در این نظریه، عقل جوهری غیر مجرّد در وجود انسان است (حسینی عاملی، ۱۴۲۴: ۴۰) و برخی همان اصطلاح متکلمان حله را در تبیین عقل به کار برده‌اند و عقل را یک قوه ادراک و تمییز و مناط تکلیف دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ - ۸۹؛ جیلانی، ۱۴۲۹: ۱۲۱/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۳۱: ۴۷/۱). این دیدگاه در مقابل دیدگاه تجرّدانگاران از عقل است

۱. الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ تَزِيدُ بِالْعِلْمِ وَالتَّجَارِبِ (لثی، ۱۳۷۶: ۵۲)؛ غَرِيزَةُ الْعَقْلِ تَأْمُرُ بِاِسْتِعْمَالِ الْعَدْلِ (همان: ۳۴۹)؛ غَرِيزَةُ الْعَقْلِ تَأْتِي دَمِيمَ الْفِعْلِ (همان: ۳۴۹).

(حسینی شیرازی، ۱۴۳۱: ۴۷/۱). مجذوب تبریزی معتقد است که استرآبادی، این دیدگاه را برای ردّ دیدگاه فلاسفه مطرح کرده است (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۲۳۲/۱).

استرآبادی در شرح حدیث خلقت عقل، آن را غریزه‌ای در انسان دانسته که صواب را از خطا و مضرات را از منافع تشخیص می‌دهد. یعنی عقل، یک حقیقتی است که این آثار بر آن مترتب می‌شود. استرآبادی این حقیقت را غریزه می‌داند (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵، ۸۶ و ۸۸؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۲/۱) و بر این عقیده است که این وجود، موجودی نورانی است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ و ۸۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱). سخن او تأیید روایی نیز دارد. روایت «هو أول خلق خلقه الله من الروحانيين عن يمين عرشه من نوره» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۸۹/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۶؛ حرّانی، ۱۴۰۴: ۴۰۱) و روایت «خلق العقل من نور مخزون مکنون» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۲۷/۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۱۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۵۰) جایگاه آن قلب است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ و ۸۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱). این سخن نیز مؤید روایی دارد، روایت «الا ومثل العقل فی القلب كمثل السراج فی وسط البيت» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۹۸/۱) و روایت «العقل مسکنه القلب» (همان: ۱۰۷) آن را تأیید می‌کنند.

خدا این غریزه را درون قلب انسان‌ها می‌آفریند (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۶ و ۸۸). غریزه وقتی در قلب انسان قرار می‌گیرد، همواره وجود ثابتی ندارد؛ بلکه امری مقول بالتشکیک است و شدّت و ضعف دارد که ضعیف‌ترین مرتبه عقل، نوری است که مناط تکلیف است و آخرین مرتبه آن مناط سعادت است (همان: ۸۵). نتیجه این تمییز، در اختیار انسان ظاهر می‌شود به این معنا که عقل همان قوّه تمییز است و اگر فردی قدرت تمییز نداشته باشد، نمی‌تواند اراده و قصد نسبت به فعل داشته باشد (همان: ۸۶) لذا کسانی که در ولایت عزیمت به پذیرش ولایت ندارند، به خاطر فقدان عقل یعنی قوّه تمییز است.

این غریزه، جزو هویت اصلی انسان نیست؛ زیرا اولاً از آغاز آفرینش با انسان همراه نیست، بلکه ضعیف‌ترین مرتبه آن در پانزده سالگی و بالاترین مرتبه آن در هجده سالگی به انسان عطا می‌شود (همان: ۸۹). و ثانیاً در اثر اعمالی که از انسان سر می‌زند، خدا این عقل را برای انسان

حفظ نکند از انسان سلب شده و انسان به کوری و عمای خود بازمی‌گردد (همان: ۶۶). کارکرد اصلی عقل هدایت به خیر دنیا و آخرت است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱) که هم در دعوت و انگیزش و هم در معرفت و آگاهی نمود دارد. کارکرد معرفتی عقل، هم شامل درک هست‌ها و هم شامل بایدها می‌شود؛ لذا شامل «فهم مقصود» که همان خطاب است نیز می‌شود (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۹). سازوکار فعالیت این غریزه طوری طراحی شده است که نمی‌تواند خطا کند و خروجی آن قطعی است و توان انکار مقدمات واضح را ندارد و این غریزه نورانی تا با ادله واضح مواجه گردد، آن به آن اقرار می‌نماید (همان: ۸۶) و این همان هدایت الهی است (همان) و اطاعت در روز میثاق هم به همین عقل است (همان: ۸۷). عقل حلقه مهم در زنجیره عبادت و اطاعت است؛ زیرا از یک طرف یادگیری آموزه‌های الهی جز به عقل حاصل نمی‌شود (همان: ۸۵، ۸۷ و ۸۹) و از طرف دیگر، قوه تمییز بعد از فهم خطاب به همین غریزه نورانی است (همان: ۸۶ و ۸۹) و تا تمییز رخ ندهد، اراده شکل نمی‌گیرد.

این غریزه هبه الهی است و نمی‌تواند با کارهای انسان افزوده یا کاسته گردد؛ بلکه افزوده شدن و نقصان آن به دست خداست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۰۹/۱) و کسانی که با تلاش خود از عقل بهره بیشتری می‌برند به این دلیل است که خدا این قابلیت را در آنها قرار داده است، البته امکان دارد برخی با اکتساب خود از عقل بهره‌مند شوند هرچند خدا این قابلیت را به آنها نداده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۱۰/۱).

این غریزه نورانی همان هدایت الهی است که در روایت صنع خدا دانسته شده است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵).

در این دیدگاه اگرچه عقل مقول بالتشکیک است و قابلیت ازدیاد و نقصان دارد، ولی استکمال آن امری غیر اکتسابی است.

۴. جمع‌بندی

۱. در تحلیل هستی‌شناسانه از عقل در روایت اول الکافی و روایت مشابه آن، دو دیدگاه اصلی وجود دارد: یک دیدگاه، عقل را در ورای ساحت وجودی انسان و به مثابه یک جوهر مجرد تحلیل می‌کند که یک‌بار مطابق با صادر اول است و بار دیگر جوهر مفارقی مانند عقل فعال است. در دیدگاه دوم، عقل یک هستی در درون ساحت وجودی انسان است که یک‌بار به عنوان نفس ناطقه بار دیگر به

عنوان ملکه و حالتی از نفس ناطقه و در یک نظر به مثابه غریزه نورانی تحلیل می‌شود.

۲. تحلیل عقل به مثابه صادر اول از طرف غالب شارحان، مورد اقبال واقع شده است که برخی با مبانی فلسفی و استدلال عقلی آن را تأیید کرده‌اند و گفته‌اند که نظام احسن و اکمل بدون وجود عقل که همان صادر اول است معنا نمی‌یابد و این عقل اشرف و اکمل موجودات است و فیض و جود الهی ایجاب می‌کند که این موجود را پدید آورد؛ لذا وجود خدا با صفات کمالی از سویی و امکان وجود اشرف موجودات از سوی دیگر، لزوم وجود آن را می‌طلبد. پس برای اثبات وجود عقل به مثابه صادر اول، جز اثبات وجود خدا دلیل دیگری لازم نیست. دلیل دیگر هم این است که روایت «اول ما خلق العقل» یا روایت‌های مشابه آن در حدّ تواتر معنوی است. پس عقل همان مخلوق اول است و با توجه به ویژگی‌های موجود اول در مکتب عقلی از سویی و تطابق «اول مخلوقات» با «نور محمدی» این عقل، اولین مخلوق است و پیش از همه مخلوقات بوده است و هیچ تعلّقی به ماده و زمان ندارد و هیچ خصوصیات جسمانی در آن راه ندارد و چون اولین مخلوق است، به عالم عقول متعلّق است و نمی‌تواند مبدأ داشته باشد که از آن اخذ شود.

۳. عقل به مثابه جوهر مفارق، یکی از وجوه تحلیل در هستی‌شناسی عقل است. این جوهر از یک جهت بسیط و مجرّد است و هیچ تعلّقی به ماده ندارد و از جهت دیگر، بساطت آن به حدی نیست که بتوان مثل صادر اول هرگونه تکثر و ترکیب را از آن نفی کرد. ماهیت این موجود، یک ماهیت تشکیکی است که با شدّت و ضعف در بین مراتب آن کثرت عددی هم حاصل می‌شود و تمایز بین عقول حاصل می‌گردد. این موجود مفارق همان عقل فعّال نیست؛ ولی از آن جهت که با نفس ناطقه انسان ارتباط می‌گیرد و به آن معارف را افاضه می‌کند و جانِ نفس ناطقه به شمار می‌رود با عقل فعال مشابهت دارد. این احتمال اگرچه قائلی ندارد، ولی هیچ منع عقلی برای آن وجود ندارد.

۴. عقل به مثابه نفس ناطقه یکی از اقوال در هستی‌شناسی عقل است که از سوی شارحان طرح شده است. ملاصالح مازندرانی در طرح این نظریه بین نظریه عرفا و فلاسفه مشاء تلفیق ایجاد کرده و مراتب عقل را در شش مرحله ۱. «مرتبه استعداد صرف»، ۲. «مشاهده اولیات»، ۳.

«مشاهده امور نظری از آینه اولیات»، ۴. «علم الیقین: مشاهده نظریات در ذات خود بدون وابستگی به اولیات»، ۵. «عین الیقین: مشاهده امور نظری در ذات مفیض» ۶. «حق القین: اتصال معنوی و روحانی به مفیض بیان کرده است. این قول شباهت زیادی با قول فلاسفه دارد. تحلیل عقل به مثابه ملکه نفسانی، تنها احتمالی است که هیچ شاهد متنی و دلیل عقلی از سوی شارحان برای تقویت ارائه نشده است و در این که ملکه عقل چگونه به وجود می‌آید، تحلیلی در حدّ احتمال مطرح شده است که امکان دارد ملکه یک حالت غیر شناختاری باشد و یا ممکن است ملکه عقل همان امتداد شناخت بایدها و نبایدها باشد؛ ولی هیچ تبیین عقلانی و یا روایی ارائه نشده است.

۵. در یک تحلیل نص بنیاد، عقل به عنوان غریزه نورانی معرفی شده است که در قلب خلق می‌شود. وقتی این وجود در قلب قرار می‌گیرد وجود ثابتی ندارد و بین دو فرد اقوی (نوری که مناط سعادت است) و اضعف (نوری که مناط تکلیف است) در حال حرکت است. نتیجه کمترین مرتبه از این غریزه، شناخت و تمییز بین صواب و خطاست، لذا اگر فردی قدرت تمییز نداشته باشد، نمی‌تواند اراده و قصد نسبت به فعل داشته باشد و مکلف نمی‌شود و نتیجه مرتبه عالی حرکت دادن به سوی اعمال خیر است که نتیجه آن سعادت و کمال است.

کتابنامه

۱. علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام، (۱۳۷۶ش)، الصحيفة السجادية، قم: بی‌نا، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش)، الخصال، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
۴. _____، (بی‌تا)، فضائل الشیعه، تهران: انتشارات اعلمی.
۵. _____، (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: بی‌نا، چاپ ششم.
۶. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۷. _____، (۱۴۱۳ق)، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: بی‌نا، چاپ دوم.

۸. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال، تهران: بی نا، چاپ دوم.
۱۱. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمة فی معرفة الائمة، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات بنی هاشمی.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة (۱۵جلد)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۳. استرآبادی، ملا محمد امین، (۱۴۳۰ق)، الحاشیة علی أصول الکافی، تحقیق و تصحیح: مولی خلیل قزوینی و علی فاضلی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۱۴. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۴۳۸ق/۱۳۹۶ش)، معارف القرآن، قم: نشر معارف اهل بیت ﷺ، چاپ اول.
۱۵. برسی، رجب بن محمد، (۱۴۲۲ق)، مشارق أنوار الیقین فی أسرار امیر المومنین ﷺ، تصحیح: علی عاشور، بیروت: اعلمی.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث ارموی، قم: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة (۶جلد)، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۱۸. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن، (۱۴۲۹ق - ۱۳۸۷ش)، الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح أصول الکافی جیلانی)، قم: بی نا، چاپ اول.
۱۹. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۹۱ش)، شرح اصول کافی، تقریر: پرویز پویان، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۰. حسینی شیرازی، سید جعفر، (۱۴۳۱ق، ۲۰۱۰م)، شرح اصول الکافی، بیروت: دارالعلوم، چاپ اول.

۲۱. حسینی عاملی، السید بدرالدین بن احمد، (۱۴۲۴ق - ۱۳۸۲ش)، الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق: علی فاضلی، قم: دار الحديث، چاپ اول.
۲۲. دلمی، حسن بن محمد، (۱۴۲۷ق)، غرر الأخبار، تحقیق و تصحیح: اسماعیل ضیغم، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۲۳. رضایی، محمدجعفر، (بی‌تا)، دانشنامه جهان اسلام، مدخل «عقل» (<https://rch.ac.ir>).
۲۴. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبتکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: بی‌نا.
۲۵. الشریف المرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۶. شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد، (۱۴۳۰ق/۱۳۸۸ش)، الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی، تحقیق و تصحیح: علی فاضلی، قم: دارالحديث.
۲۷. طبرسی، علی بن الحسن، (۱۳۸۵ق، ۱۹۶۵م، ۱۳۴۴ش)، مشکات الأنوار فی غرر الأخبار، نجف: المكتبة الحیدریة، چاپ دوم.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق: محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۹. —، (۱۳۸۶ش)، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳۰. —، (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، تصحیح: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم.
۳۱. —، (۱۳۶۱ش)، أساس الإقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۳۳. —، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق و تصحیح: قم: موسسه البعثة، چاپ اول.
۳۴. عده‌ای از علما، (۱۴۲۳ق/۱۳۸۱ش)، الأصول الستة عشر، تحقیق و تصحیح: ضیاء الدین محمودی و نعمت الله جلیلی و مهدی غلامعلی، قم: موسسه دارالحديث.

۳۵. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، (۱۴۲۷ق، ۱۳۸۵ش)، تحقیق: صادق حسینی اشکوی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۳۶. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ش)، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، قم: انتشارات رضی، چاپ اول.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۸. فیض اخلاقی، محمدحسن، (۱۳۹۸)، «تبارشناسی و بررسی حدیث گفتگوی خداوند با عقل (أَقْبَلُ فَأَقْبَلَ)»، مجله حدیث اندیشه، شماره پیاپی ۲۸، صفحه ۵ - ۳۷.
۳۹. قاضی عبد الجبار، (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصرية.
۴۰. قطیفی، محمد بن عبد العلی آل عبد الجبار، (۱۴۴۲ق - ۲۰۲۱م)، تحقیق: احمد عبد الهادی محمد صالح، بیروت: دار المحجة البيضاء، چاپ اول.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تصحیح و تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ سوم.
۴۲. کراچکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، تصحیح: عبد الله نعمة، قم: دار الذخائر، چاپ اول.
۴۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق و تصحیح: محمد کاظم، تهران: موسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: انتشارات الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۵. لیشی، علی بن محمد، (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و لمواعظ، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۴۶. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تحقیق و تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلامية، چاپ اول.
۴۷. مجذوب تبریزی، محمد، (۱۴۲۹ق)، الهدایا لشيعة أئمة الهدی (شرح أصول الکافي)، تحقیق: محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصریه‌ها، قم: دارالحديث، چاپ اول.

۴۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۹. ———، (۱۴۰۴ ق)، مرآت العقول فی شرح اخبار الرسول، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۵۰. مروارید، حسنعلی، (۱۳۹۵ ش)، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵۱. مسعودی، علی بن الحسین، (۱۴۲۶ ق/۱۳۸۴ ش)، اثبات الوصیة، قم: انصاریان، چاپ سوم.
۵۲. مظفر، عبد الحسین بن عبد الله، (۱۴۳۲ ق)، الشافی فی شرح اصول الکافی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
۵۳. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ ق)، الاختصاص، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول.
۵۴. ملاًصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۳ ش)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۵۵. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، (۱۴۲۹ ق/۱۳۸۷ الف)، الشافی فی شرح الکافی، تصحیح: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵۶. ———، (۱۴۲۹ ق/۱۳۸۷ ب)، صافی در شرح کافی، تصحیح: محمدحسین درایتی و حمید احمدی جلفایی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵۷. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۹۵ ش)، توحید الامامیة، تنظیم: محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی، قم: نشر معارف اهل بیت (علیهم‌السلام).
۵۸. منتجب الدین، علی بن عبیدالله بن بابویه رازی، (۱۴۰۸ ق)، الأربعون حدیثاً، قم: مدرسة الامام المهدی (علیه‌السلام).
۵۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۴۰۳ ق)، التعليقة على أصول الکافی، تحقیق و تصحیح: مهدی رجائی، قم: انتشارات الخيام، چاپ اول.
۶۰. میرزا رفیعا، رفیع الدین محمد بن حیدر النائینی، (۱۴۲۴ ق/۱۳۸۲ ش)، الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.

کارکردها و راه کارهای بهره‌مندی از حدیث ضعیف

حمید محمدی*

(پژوهشگر مؤسسه آموزش عالی ائمه اطهار علیهم‌السلام و دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد)

hamid387387@gmail.com

جواد نفری (استادیار گروه معارف آزاد اسلامی واحد بومین زهرا)

J_nafari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳

چکیده

حجم قابل توجهی از احادیث منابع اسلامی، ضعیف‌السند تلقی شده‌اند. این مسئله، پژوهشگران حوزه حدیث و فقهات را با این چالش مواجه می‌سازد که آیا ضعف سند، به تنهایی، دلیلی کافی برای طرد کامل این روایات است یا می‌توان از آن‌ها بهره برد؟ این مقاله مبتنی بر جایگاه حدیث در استنباط دینی و عدم کفایت صرف ضعف سندی برای نفی کلی نگاشته شده و در پی پاسخ به این پرسش است که: با توجه به ضعف سندی، چگونه می‌توان از احادیث ضعیف در پژوهش‌های دینی و فقهی بهره‌برداری کرد و راه کارهای این بهره‌برداری چیست؟ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، نشان می‌دهد که احادیث ضعیف را می‌توان در زمینه‌های مشخصی به کار بُرد که شامل استفاده در تقویت و تأیید روایات صحیح، بهره‌برداری در مسائل تاریخی و سیره، و توجه به مضمون آن‌ها در ابواب اخلاق و مواعظ است. به علاوه استفاده از روش‌های اعتبارسنجی غیر سندی و ارائه شواهدی برای وثوق صدوری، بررسی محتوایی در پرتو قرآن و سنت قطعی از جمله راه کارهای بهره‌برداری آن است. این یافته‌ها، ضمن ارائه چارچوبی کارآمد در تعامل با احادیث ضعیف، افق‌های امیدوارکننده‌ای را برای پژوهش و تبیین مقولات دینی و فقهی می‌گشاید و از کنار گذاشتن گنجینه‌ای ارزشمند از میراث حدیثی جلوگیری می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ضعف سند، حدیث ضعیف، وثوق صدوری، اعتبارسنجی حدیث، کاربرد حدیث.



مقدمه

در نیمه نخست روزگار حیات اسلام، یعنی تا قرن هفتم هجری، بسیاری از پژوهشگران حدیث، کاوش‌های خود را بر مجموع احادیث یک موضوع، بنا می‌نهادند. آنان نخست همه احادیث را اعم از صحیح‌السند و ضعیف‌السند گرد هم می‌آوردند و در مجموعه‌ای هماهنگ و نظام‌مند، در جای مناسب خود می‌نهادند. در این مرحله، نه ضعف سند، موجب حذف حدیث می‌شد، و نه قوت سند حدیث، سبب ترجیح آن بر احادیث دیگر. به سخن دیگر، سنجش متون و کنار هم نهادن قرینه‌ها برای رسیدن به یک نتیجه منطقی و معتبر، بر بحث سندی و حذف یک دسته از احادیث، تقدّم رتبی داشت (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۷۱). از قرن هفتم و پس از تقسیم چهارگانه احادیث بر اساس اسناد، برخی پژوهشگران، ابتدا سند احادیث را بررسی می‌کنند و سپس، متن کاوی و پژوهش خود را بر احادیث صحیح‌السند، متمرکز می‌کنند و احادیث ضعیف‌السند را یکسر، کنار می‌نهند، حتی اگر محتوایی معتبر و مقبول داشته باشند. آسیب این روش، خود را در برخی از مکتب‌های فقهی نشان داده است. اینان، در بسیاری از موارد، تنها حدیث صحیح و حسن را مبنای استنباط خود قرار داده‌اند و از این رو، برخی فتاوهای ایشان، با فتاوی مشهور شیعه، ناهمخوان شد (ربانی، ۱۴۳۹: ۶۱/۱). آن‌ها برای احادیث ضعیف‌السند، فایده‌ای قائل نیستند؛ در حالی که می‌توان از روایات ضعیف‌السند در موارد عدیده‌ای بهره برد. می‌توان اذعان نمود بیشتر این روایات، جعلی نیستند؛ بلکه تعداد معتناهایی از آن‌ها به وسیله قرینه‌های متعدّد اعتبار می‌یابند و مطابق با تقسیم‌بندی کهن حدیث در هفت قرن نخست هجری، معتبر و مقبول، و حتی گاه صحیح قلمداد می‌شوند و می‌توانند مبنای حکم شرعی قرار گیرند. جایگاه بحث از چرایی و چگونگی این مبنا این‌جا نیست؛ ولی به صورت اجمال، دلیل این امر، آن است که ضعف سند، لزوماً و همیشه، نتیجه ضعف راوی نیست؛ زیرا ممکن است راوی بزرگ و راستگویی، ناشناخته مانده باشد و یا آن قدر بزرگ و مشهور بوده که نیازی به توثیق صریح و رسمی نداشته است. گاه نیز ضعف سند، برخاسته از انقطاع و اشتراک افراد سند در جریان استنساخ و نقل و در نتیجه قابل رفع است. همه این حالات، با صحت احتمالی و واقعی سند، سازگار است.

نکته دیگری که در باب حدیث ضعیف‌السند وجود دارد این است که ضعف سندی یک حدیث

با جعلی و موضوع بودن آن کاملاً تفاوت دارد. احراز جعلی بودن یک حدیث، بسیار مشکل است و حتی در مورد روایات راویان کذاب نیز نمی‌توان به سادگی حکم به جعلی بودن آن‌ها کرد. فرد کذاب باید اکثر روایات را به صورت صحیح نقل کند تا در مورد حداقل که جعل می‌کند به مقصودش برسد. لذا روایات راویان ضعیف در بسیاری از موارد صحیح است. از این رو در احادیث متعددی از طرح و انکار روایات منسوب به ائمه علیهم‌السلام تحذیر شدید داده شده است. برای نمونه با سند صحیح از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

به خدا سوگند که دوست‌ترین اصحاب من در نزد من، پارساترین ایشان و دانشمندترین ایشان است، و آن است که حدیث ما را از همه ایشان بیشتر کتمان کند. و بدحال‌ترین ایشان در نزد من و کسی که او را از همه ایشان زشت‌تر می‌دارم، کسی است که چون حدیث را بشنود که به ما نسبت داده می‌شود و از ما روایت می‌شود، آن را قبول نکند و از آن درهم گرفته شود و آن را انکار نماید، و کسی را که به آن اعتقاد کرده تکفیر کند و به کفر نسبت دهد، با آنکه او نمی‌داند، شاید که آن حدیث از نزد ما باشد و به سوی ما سند باشد، و به این سبب از ولایت ما بیرون شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۲۳).

از مطالب و حدیث بالا به روشنی استفاده می‌شود به صرف اینکه روایتی دچار ضعف سندی شد، نباید آن را از دایره گزاره دینی خارج کرد و آن را کنار گذاشت؛ بلکه می‌شود در موارد فراوانی از آن بهره برد که در این نوشتار تلاش شده این موارد واکاوی شوند.

۱. پیشینه تحقیق

پژوهش حاضر که «کارکردها و راه کارهای بهره‌مندی از حدیث ضعیف» را مورد ملاحظه قرار می‌دهد دارای پیشینه خاص خود نیست و بر پایه بررسی صورت گرفته، این موضوع برای نخستین بار است که به دست پژوهش سپرده می‌شود. البته در اینجا چند اثر سامان یافته که هیچ کدام از آن‌ها موضوع پژوهش پیش رو را مورد توجه قرار نداده است.

کتاب حدیث ضعیف نوشته امین حسین پوری، به بررسی تاریخی و تحلیل شیوه‌های عملی عالمان متقدم شیعه تا قرن هفتم هجری در تعامل با روایات ضعیف می‌پردازد. نویسنده روش

برخورد عالمان شیعی متقدم با خبر واحد و احادیث ضعیف در دوران حیات معصومان (علیهم السلام) را مورد بحث قرار می‌دهد و در ادامه به توصیف مکتب حدیثی قم و دیدگاه آن نسبت به حدیث ضعیف و تعامل محدثان و عالمان علم رجال در این مکتب می‌پردازد و بررسی احادیث ضعیف در کتب اربعه شیعه را بیان می‌کند. همچنین، روش مکتب رجالیان شیعه در مواجهه با احادیث ضعیف را توصیف می‌کند و به مکتب حدیثی بغداد و حله و شیوه‌های آنان در این زمینه می‌پردازد و نمونه‌هایی از توافق و اختلاف علمای رجال در این دو مکتب را ارائه می‌دهد.

کتاب تفسیر روایی جامع نوشته عبدالهادی مسعودی در جلد اول، درس هفت و هشت به بحث روایات تفسیری ضعیف پرداخته است؛ رابطه این مقاله با کتاب یاد شده عموم و خصوص من وجه است. یعنی هر کدام افتراقات خاص خود را دارند و تنها در سه مورد از کارکردهای حدیث ضعیف مشترک هستند.

مقاله «انجبار ضعف سند به وسیله عمل مشهور و انکسار قوت سند به وسیله اعراض مشهور» نوشته منوچهر آقایی در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. همان‌طور که از نام اثر پیداست، نویسنده تنها به یک مورد از انجبار ضعف سند (انجبار با عمل مشهور) پرداخته است.

مقاله «قاعده انجبار ضعف سند با عمل مشهور» تألیف محمد زروندی رحمانی در مجله جستارهای فقهی و اصولی (بهار ۱۳۹۶، سال سوم، شماره ۶) نشر پیدا کرده است. در این نوشته اهم شرایط، مصادیق و آثار قاعده بر اساس دو مبنای مشهور وثوق مخبری و وثوق خبری مورد بحث واقع شده. مقاله «اعتبارسنجی روایات بدون منبع بحار الأنوار» نوشته سید ظفر عباس شاه و دیگران در مجله پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی (سال ۱۴۰۱، شماره ۱۷) به چاپ رسیده است. در این نوشتار به بررسی سندی و محتوای روایات مجهول‌المنبع بحار الأنوار با تأکید بر روایات زیارت پرداخته شده است.

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

۲. تاریخچه اصطلاح حدیث ضعیف

در گذشته، روایات به دو دسته معتبر و غیرمعتبر تقسیم می‌شدند. اگر یک روایت دارای قرائن

داخلی (مانند وثاقت راوی) یا خارجی (مانند وجود در متون معتبر) بود، حتی اگر در سند آن ضعیفی وجود داشت، معتبر و قابل استناد به حساب می‌آمد. در این دوره، اطمینان به صدور روایت از معصوم علیه السلام اهمیت داشت و گاهی روایات ضعیف به دلیل محتوای معتبر پذیرفته می‌شدند، در حالی که روایات صحیح‌السند به دلیل محتوای نادرست رد می‌شدند.

از قرن هفتم به بعد، به دلیل فاصله از حضور معصوم علیه السلام و فقدان قرائن صدوری، متأخران روشی جدید برای ارزیابی احادیث ابداع کردند و آن‌ها را به چهار دسته صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم کردند. در این روش، سه دسته اول شرایط خاصی داشتند و روایاتی که فاقد این شرایط بودند، ضعیف به شمار می‌رفتند.

ممکن است یک حدیث در هر دو دیدگاه صحیح باشد؛ یعنی هم دارای مضمونی درست و هم راویان قابل اعتماد باشد. همچنین ممکن است روایتی در نزد پیشینیان به دلیل محتوای صحیح پذیرفته شده باشد، اما به دلیل ضعف سند در نزد متأخران رد شود، یا به عکس. با این حال، ضعف سند نباید باعث کنار گذاشتن این گنجینه‌های علمی شود.

۳. تبیین روایت ضعیف

همان‌طور که بیان شد، شیوه قدما برای حصول اطمینان به صدور روایت از معصوم علیه السلام بر اساس قرائن بوده است و روایت در نزد آنان به معتبر و غیر معتبر تقسیم می‌شده و از زمان علامه حلی (م ۷۲۶ ق) روایت به چهارگروه: صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم شد که هر یک دارای شرایط ویژه خود هستند. در این جا به اجمال با تعریف آن‌ها آشنا خواهیم شد.

حدیث صحیح: حدیثی که سند آن تا معصوم علیه السلام متصل باشد و تمام راویان در سند و در تمام طبقات، شیعه امامی و عادل باشند (قهپایی، ۱۳۶۴: ۷/ ۱۹۷).

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

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 (همان).

حدیث ضعیف: یعنی روایتی که دارای هیچ کدام از صفات راویان انواع سه‌گانه گذشته نیست (قهپایی، ۱۳۶۴: ۷/ ۱۹۷؛ میرداماد، ۱۳۱۱: ۴۲)

با توجه به این تعاریف اگر سند روایتی کوچک‌ترین اشکال داشته باشد، از اعتبار خارج می‌شود و در دایره احادیث ضعیف قرار خواهد گرفت. این در حالی است که ممکن است نام روایی به علل متعدد در کتب رجالی نیامده و یا ذکر شده و معدّل نتوانسته به توثیق او دسترسی پیدا کند و به همین دلیل، سند دچار اخلال شده است. کتاب‌های اولیه رجالی ما که مهم‌ترین منابع را در رجال‌شناسی تشکیل می‌دهند به صورت موسوعه نگاشته نشده‌اند تا تمام راویان را در برگیرند؛ بلکه بیشتر آنها به صورت فهرست‌نگاری سامان یافته‌اند. رجال نجاشی در صدد معرفی آثار شیعی است تا به مخالفان بفهماند شیعه نیز دارای آثار فراوانی است که در ضمن این وظیفه، به جرح و تعدیل راویان پرداخته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳).

در این جا دو نکته حائز اهمیت است: اول اینکه به گفته خود نجاشی به دلیل کثرت مکتوبات، نتوانسته تمام آثار را معرفی کند (همان) و دیگر آنکه روایانی که دارای آثار نبوده‌اند در کتابش نیاورده است. فهرست شیخ طوسی نیز به همین منوال است. رجال شیخ طوسی به فرمایش آیه‌الله بروجردی، ظاهر مطلب آن است که این کتاب به صورت پیش‌نویس بوده و شیخ نتوانسته آن را تمام کند (ربانی، بی‌تا: ۳۵۱) و لذا برخی راویان را بدون ذکر جرح و تعدیل فرو گذارده است و رجال کشی هم که بر اساس روایات، راویان را ارزیابی می‌کند و علی القاعده روایانی را ذکر می‌کند که در عصر معصوم حضور داشته‌اند و معصوم هم در مورد وی بیانی داشته است که در این صورت تعداد معدودی را در بر می‌گیرد. در نتیجه، ضعیف بودن روایت دلیل بر آن نخواهد بود که از معصوم صادر نشده است؛ چون امکان دارد راوی‌ای جز ثقات بوده ولی در کتب رجالی به خاطر دلایلی که بیان شد، نیامده است. این امکان دور از ذهن نیست چون با بررسی اجمالی‌ای که در مورد کتب رجالی اولیه صورت گرفت، این احتمال تقویت می‌شود و لذا ما نباید به صرف ضعیف بودن سند روایت، آن را کنار بگذاریم و از دایره مطالعات دینی خارج کنیم؛ بلکه حدیث ضعیف دارای کارکردها و راه‌کارهایی است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۴. کارکردهای حدیث ضعیف

در این بخش، به تحلیل و بررسی کارکردهای حدیث ضعیف در مطالعات اسلامی خواهیم

پرداخت. منظور از این کارکردها، جنبه‌های محتوایی احادیث ضعیف است که با وجود ضعف در اسناد، می‌توان از آنها بهره‌برداری کرد.

۱ - ۴. کشف معنای لغات

تتبع در موارد استعمال یک لغت، در کشف معنای آن تأثیر فراوانی دارد. اما آیا در این تتبع می‌توان از احادیثی که سند ضعیفی دارند بهره گرفت؟

برای پاسخ به این سؤال باید منشأ ضعف سند حدیث را مورد لحاظ قرار داد. برای مثال ممکن است منشأ ضعف سند، منحصر در راوی بی‌واسطه از امام علیه السلام باشد و تمام افراد پیش از او ثقة باشند. در این صورت اگرچه نتوان به نقل آن راوی ضعیف از امام علیه السلام اعتماد کرد، ولی به هر حال این حدیث با این سند، نشان‌دهنده استعمالی متعلق به سده‌های نخست است و می‌توان برای کشف معنای لغت در آن دوران از آن بهره برد.

برای نمونه می‌توان به روایتی که داود بن قاسم از امام صادق علیه السلام در مورد معنای «صمد» نقل کرده است توجه کرد. هر چند این حدیث به دلیل وجود محمد بن ولید ضعیف شمرده شده است (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۲۵۷)؛ ولی در معنایی کاربردی دارد (مسعودی، ۱۳۹۵: ۱۴۶/۱):

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ وَلَقَبُهُ شَبَابُ الصَّيْفِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الصَّمَدُ قَالَ السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ؛

جعفری گوید: بامام جواد علیه السلام عرض کردم: فدایت گردم، معنی صمد چیست؟ فرمود: آقائی که در هر کم و زیاد باو توجه شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۳/۱).

۲ - ۴. کشف قیود و جزئیات احادیث معتبر

توجه به مسئله وحدت و تعدد احادیث تأثیر زیادی در نحوه استنباط دارد. در این مسئله گاهی ممکن است که ضعف بعضی از اسناد روایات، باعث اخلال نشود. مثلاً اگر حدیثی از طریق صحیح نقل شده و همان کلام امام علیه السلام با قید زائدی از طریق دیگری که ضعیف است، نقل شده و داعی عقلایی بر زیاد کردن آن قید وجود نداشته باشد، همان مسائل بحث وحدت روایات جاری می‌شود؛ چرا که اصل عدم خطا اصلی نیست که اختصاص به ثقات داشته باشد. بلکه اگر احتمال

تعمّد در اضافه کردن آن زیاده، عقلائی باشد، دیگر این بیان جاری نخواهد بود. به عنوان مثال برای حالتی که احتمال تعمّد زیاده منتفی است، می‌توان اشاره کرد به حدیث «لا ضرر و لا ضرار» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۷) که در بعضی نقل‌ها با قید «علی مؤمن» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵) یا «فی الاسلام» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۸۱) آمده است.

۳ - ۴. سازگاری با آموزه‌های صحیح

اگر آموزه‌های موجود در حدیثی با آموزه‌های تأکیدشده شیعی هماهنگ باشد، ضعف سند، روایت را از دایره آموزه دینی خارج نخواهد کرد. برای نمونه، اولین باب «کتاب الحجّة» در الکافی «باب الاضطرار إلى الحجّة» نام‌گذاری شده است و اولین روایت این باب به دلیل وجود عباس بن عمر فقیمی که در کتب رجالی وصفی برایش ذکر نشده، به عارضه ضعف سند دچار شده است. (بسام، ۱۴۲۶: ۵۶۵/۱) سند این روایت به شرح ذیل است:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عُمَرَ الْفَقِيمِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لِلزُّنْدِيقِ الَّذِي سَأَلَهُ مِنْ أَيْنَ أَثَبَّتَ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ قَالَ: «إِنَّا لَمَّا أَثَبَّتْنَا أَنَّ لَنَا خَالِقًا صَانِعًا مُتَعَالِيًا عَنَّا وَعَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقَ وَكَانَ ذَلِكَ الصَّانِعُ حَكِيمًا مُتَعَالِيًا لَمْ يَجْزَأْ أَنْ يُشَاهِدَهُ خَلْقُهُ وَلَا يَلَامِسُوهُ فَيُبَاشِرُهُمْ وَيُبَاشِرُوهُ وَيُحَاجُّهُمْ وَيُحَاجُّوهُ ثَبَّتَ أَنَّ لَهُ سَفَرَاءَ فِي خَلْقِهِ يُعْبِرُونَ عَنْهُ إِلَى خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ وَيَدُلُّونَهُمْ عَلَى مَصَالِحِهِمْ ... (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۱).

هرچند این روایت دارای ضعف سندی است، ولی مطالب مذکور در این روایت با تفکر شیعه درباره ضرورت وجود حجّت الهی در زمین اتحاد دارد، مانند روایت امام کاظم علیه السلام که فرمودند: إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... (همان: ۱۶/۱).

از این رو، پذیرش این روایت را آسان می‌کند. یا روایتی که در کتاب تحف العقول آمده است: مجاری الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأئمة على حاله و حرامه (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸).

روایات این کتاب به دلیل عدم ذکر اسامی راویان، دچار ارسال شده‌اند و لذا از نظر سندى، غیر قابل اعتماد هستند؛ ولی به فرموده امام خمینی علیه السلام تدبّر در صدر و ذیل روایت این را ثابت می‌کند که این مطلب در حق اهل بیت صادر شده است (امام خمینی، ۱۴۲۳: ۵۹۱/۳).

باب ۲۹ از «کتاب الحجّة» الکافی «باب عرض الأعمال علی النبی صلی الله علیه و آله و الأئمة» است. روایت عرضه اعمال بر حضرت علی علیه السلام از جمله احادیث محمد بن علی معروف به ابوسمینه است:

أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّامِتِ عَنْ يَحْيَى بْنِ مُسَاوِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ ذَكَرَ هَذِهِ الْآيَةَ - فَسَيَّرَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ - قَالَ: «هُوَ اللَّهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۰/۱).

این روایت به دلیل وجود محمد بن علی ابوسمینه ضعیف‌السند است. نامبرده از جهت رجالی به شدت توسط نجاشی تضعیف شده است:

ضعیف جداً، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد فی شیء. و کان ورد قم و قد اشتهر بالكذب بالكوفة و نزل علی أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی مدّة، ثم تشهر بالغلوفجفا، و أخرجه أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن قم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۲).

ولی ضعف سند این روایت با دو روایت صحیح دیگر تقویت می‌شود:

روایت اول: دومین روایت این باب در الکافی از نظر سندى صحیح و به شرح ذیل است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِيِّ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى - اَعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ - قَالَ: «هُمْ الْأَئِمَّةُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۹/۱).

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

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ وَيَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تعالى اَعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ قَالَ: «إِنَّا عَنَّا» (صقار، ۱۴۰۴: ۴۲۷).

کلینی در «کتاب الحجّة» بابی به نام «باب أنّ الأئمة عليهم السلام معدن العلم و شجرة النبوة و مختلف

الملائكة» باز کرده است که دارای سه روایت است؛ ولی دو روایت آن ضعیف السند است:

أَحْمَدُ بْنُ مُهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عليه السلام): «مَا يَنْقِمُ النَّاسُ مِنَّا فَتَحْنُ وَاللَّهِ شَجَرَةَ النَّبُوءَةِ وَبَيْتَ الرَّحْمَةِ وَمَعْدِنُ الْعِلْمِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۲۱).

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

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْخَشَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ خَيْثَمَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَا خَيْثَمَةُ: «نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوءَةِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۲۱).

ضعف این روایت به خاطر 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 يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): «إِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ شَجَرَةُ النَّبُوءَةِ...» (همان: ۱/۲۲۱).

۴ - ۴. سازگاری با یافته‌های علوم تجربی و حسی

معصومان (عليهم السلام) گوهرهایی پاک و بسی فراتر و والاتر از خاک‌نشینان هستند و علم آنها مستقیم یا با واسطه وحی الهی است و سخنان آنان از حقیقت هستی سرچشمه می‌گیرد:

لَوْ أَنَّا حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّنَا بَيِّنَهَا لِبَيِّنِهِ صَفِيَّتُهُ لَنَا (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۹۹).

سخنان این بزرگواران، مخالف علوم تجربی نیست؛ از این رو یافته‌های علوم تجربی جدید، گاه می‌تواند قرینه صحت روایات ضعیف باشد. برخی از دانشمندان مثل آیه‌الله آصف محسنی در مواردی به این نکته اشاره کرده‌اند. ایشان در مباحث مربوط به سماء و عالم می‌نویسد:

روایات موجود در این باب با توجه به یافته‌های قرون جدید می‌تواند سند حقانیت مذهب جعفری باشد؛ به عبارت دیگر، علوم جدید، روایات ضعیفی را که در این باب هست، تقویت می‌کند و نه تنها برخی را معتبر می‌کند، بلکه اعجاز پیامبر و اهل بیت

بوده و حقانیت ایشان را روشن می‌کند. ... شاید در مورد آسمان و آسمان‌ها و ستارگان و کهکشان‌ها و جایگاه آسمان‌ها به ویژه در مورد خورشید و ماه و کسوف و ... در جزء ۵۵ بحارالأنوار از ائمه یا پیامبر ﷺ به واسطه صحابه، در این مطلب روایت معتبر و غیر معتبر وجود نداشته باشد و این موضوع عجیبی است؛ زیرا وجود روایات مربوط به جهان، سیارات، ستارگان، خورشیدها و قمرها و نحوه سازماندهی آنها مورد تأیید علوم تجربی در قرن ۱۹، ۲۰ و ۲۱ برای ملحدان و منکران ادیان الهی، حتی اگر وجود خالق را در جمله مذمت کنند، به عنوان شاهد جدید و دلیل ملموس بر حقانیت دین اسلام مناسب است (محسنی، ۱۴۲۳: ۲۶۹/۲).

همچنین ایشان اخبار طبی که اکثرا از حیث سند ضعیف هستند از این راه علاج می‌کنند و می‌فرمایند:

بدان کتاب طب ائمه برای دو فرزند بسلام، حسین و عبدالله و کتاب طب النبی که منسوب است به شیخ ابی عباس مستغفر معتبر نیستند؛ زیرا مؤلف آنها مجهول هست. در نتیجه، روایات آنها معتبر نخواهد بود و اما آنچه در غیر این دو کتاب است از حیث سند اعتبار ندارند و آنچه از این روایات معتبر هستند، قلیل است - والله اعلم - و روایاتی که در بحارالأنوار آمده، تمامی آنها ضعیف هستند مگر روایت شماره سی؛ ولی متن روایات مطابق علم طب است؛ بسیاری از میکروب‌هایی که وارد بدن می‌شوند در بدن باقی می‌مانند و در مرحله نهفته باقی می‌مانند و تا بعد از علل آن به حد بیماری نمی‌رسد و خداوند بخشنده و مهربان است (همان: ۳۰۸/۲).

۵ - ۴. سازگاری با تاریخ

یکی از راه‌های اعتبارسنجی اسناد، مراجعه به متون تاریخی است. همان‌طور که آگاهی از شأن نزول آیات کمک شایانی در درک درست آیات می‌کند، مطلع بودن از سبب صدور و تاریخ که قرائن خارجی قلمداد می‌شوند، یاری‌رسان در بررسی سندی و متنی خواهند بود. آصف محسنی در باب «نصوص الاهی بر امامت اهل بیت» به این نکته اشاره می‌کند. در این باب ۲۲ روایت وجود دارد که سند آنها معتبر نیستند. ایشان صدور روایات دلالت‌کننده بر تعداد دوازده امام را به استناد فراوانی آنها قطعی می‌داند و آن را برای حقانیت مذهب شیعه دلیلی مهم معرفی می‌کند.

همچنین در این باب به صورت خاص، روایت سوم را تحلیل می‌کند. ایشان با اشاره به سند این روایت در کتاب‌های کمال‌الدین و عیون أخبار الرضا معتقد است که سند روایت تا یکی از راویان به نام بکر بن صالح از اصحاب امام کاظم و یا از اصحاب امام رضا بوده و امامت چهار امام آخر را درک نکرده است، لذا استدلالی را مطرح می‌کند که در نتیجه آن، ضعف بکر بن صالح و راویان پیش از او ضرری به صحت متن روایت وارد نمی‌کند. در اینجا استدلال ایشان را می‌آوریم:

این باب ۲۲ روایت دارد که سند آن‌ها معتبر نیست. ولی روایت سوم از اکمال‌الدین و عیون أخبار الرضا و اختصاص و غیبت شیخ طوسی و غیبت نعمانی ... می‌گویم: سند روایت تا بکر بن صالح معتبر است... و اما بکر بن صالح ضعیف است و عبد الرحمن مجهول است؛ ولی ضعیف و مجهول بودن این دو نفر فی الجمله ضرری به اصل متن وارد نمی‌کند و در تعداد ائمه و نام آنها، فرقی نمی‌کند آن دو راوی صادق باشند و یا دروغگو باشند. و اما در فرض صادق بودن راوی سند معتبر است و اما در فرض دروغگو بودن از آن فهمیده می‌شود که مطب درست را جعل کرده‌اند؛ زیرا اخبارشان در مورد اسامی ائمه بعد از امام کاظم - ع - در آینده مطابق با واقع در آمده است؛ زیرا بکر نزد شیخ [طوسی] از اصحاب امام کاظم - ع - و عبد الرحمن به قول شیخ [طوسی] جزء اصحاب باقرین است. احتمال اینکه بکر و عبد الرحمن به دروغ نام و مشخصات چهار امام آخر را برده باشند و سپس این امر در خارج به همین صورت محقق شود، نزد عقل نزدیک به صفر است، معلوم می‌شود اسامی و عدد ائمه در آن زمان شهرت داشته است و یا یکی از آن دو نفر، با اخذ آن مطلب، چنین حدیثی را سامان داده. نتیجه آنکه در هر دو صورت، ائمه عدد و اسامی امامان را به شیعیان گفته بوده‌اند و این دلیل بر صحیح بودن مذهب شیعه است (محسنی، ۱۴۲۳: ۹۰/۲).

۵. راه کارهای بهره‌مندی از حدیث ضعیف

منظور از راه کارهای استفاده از حدیث ضعیف، تدابیری است که به تقویت اعتبار اسناد این روایات کمک می‌کند. هدف ما شناسایی روش‌هایی است که می‌توانند در بهبود ضعف اسناد احادیث ضعیف و به کارگیری مؤثرتر آنها در تحقیق و تبیین مسائل دین و فقه مؤثر باشند.

۱ - ۵. تراکم ظنون

از تراکم ظنون برای انسان ظنّ متأخّم به علم (گمان نزدیک به علم) حاصل می‌شود که نزد مردم عادی به عنوان علم شناخته می‌شود؛ به همین دلیل به آن علم عادی و عرفی هم می‌گویند. این ظن در نزد علما اطمینان‌آور بوده و از امارات معتبره شمرده شده و دارای حجّیت است. (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۴/۴۸۴) از این رو برخی از صاحب‌نظران قائل هستند اگر سه روایت ضعیف با طُرُق مختلف به دست ما رسیده باشد، می‌شود به صدور آن از معصوم اطمینان حاصل کرد؛ زیرا بعید است هر سه راوی، تبانی بر کذب کرده باشند (محسنی، ۱۴۳۲: ۱/۱۳). به دیگر سخن، از تعدّد طرق ظنّ متأخّم به علم برای انسان علم حاصل می‌شود که در نزد عرف، حجّت است و عقلاً طبق آن رفتار می‌کنند.

مثال اوّل: در مسئله دیه دایه‌ای که باعث قتل طفل شده، روایات متعددی وارد شده است (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۳۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۶۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۳۷۰). برخی از فقها نگاشته‌اند که در سند حدیث وارد شده در این مسئله، ضعف یا جهالت وجود دارد. (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱۰/۱۳۱) عده‌ای نیز با تصحیح برخی از اسانید این حدیث، اخذ به آن را متعیّن دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۳: ۴۲/۲۷۷). ولی می‌توان گفت که اگرچه برخی از اسانید این حدیث، جای تأمل و بحث فراوان دارد، اما با توجّه به تعدّد طرق آن، اطمینان به صدور آن حاصل می‌شود.

مثال دوم: نخستین باب «کتاب فضل العلم» در الکافی، «باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث علیه» است. اوّلین روایت این باب در اهمیت علم‌آموزی وارد شده است؛ ولی از جهت سند به دلیل وجود «حسن بن ابی‌الحسین فارسی» و «عبدالرحمن بن زید» دچار ضعف است؛ زیرا این دو فاقد قضاوت رجالی هستند:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله): «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۰).

ولی همین مضمون در دو حدیث دیگر تکرار شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

الْعُمَرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ» (همان).

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ» (همان: ۳۱).

روایت اول به دلیل وجود عیسی بن عبدالله که از نظر رجالی مجهول بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۵) و روایت دوم به خاطر مرفوعه و مرسل بودنش دچار ضعف شده است؛ ولی می‌توان به مجموعه این روایات اعتماد کرد؛ علت این اعتماد آن است که این روایت، از سه طریق به دست ما رسیده است و این طریق‌ها هر چند ضعیف، ظنّ متأخّم به علم برای انسان می‌آورد؛ چون بعید به نظر می‌رسد راویان این روایت برای جعل آن با هم دسیسه کرده باشند.

۲ - ۵. ایجاد تواتر اجمالی

در لابه‌لای میراث روایی گذشتگانی که به دست ما رسیده، قابل مشاهده است که برخی از آن‌ها دارای مضمون واحد، بدون داشتن لفظ واحد هستند، ولی تمامی اسناد آنها دچار خدشه هستند. این خود یکی از قرائن مهم و جبران‌کننده ضعف اسناد خواهد بود. در این حالت، اسناد متعدد ضعیف که موجب تواتر معنوی یا اجمالی می‌شود، قدر مشترک از بین آنها اخذ می‌شود. این امر از دیده عالمان حدیث‌پژوه و رجال‌شناس مغفول نمانده، از این رو برخی از دانشمندان چنین بیان کرده‌اند: زمانی که متون مختلف باشند، پس اعتماد بر روایات غیر معتبره، برای اطمینان به صدق محتوای مشترک و متفق علیه در روایات، متوقف بر کثرت اسناد است.

مثال اول: در باب ولادت امام عصر عليه السلام بیش از چهل روایت ذکر شده است ... بنابراین چاره‌ای وجود ندارد که از بین اینها قدر مشترک بگیریم و قدر مشترک آن‌ها ولادت امام زمان عليه السلام است. به این مطلب ابن حجر هیثمی در الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقه اعتراف کرده است و همچنین ابن خلکان در ازرق اذعان به این مطلب دارد (محسنی، ۱۴۲۳: ۲۰۸/۲). لذا با توجه به تواتر اجمالی این دسته از روایات، ضعف اسناد آنها توجه نمی‌شود.

مثال دوم: مجموع روایاتی که در مشروعیت توسل به پیامبر اکرم ﷺ وارد شده است به صورت تواتر اجمالی است؛ یعنی اصل توسل با این روایات ثابت می‌شود، هر چند خصوصیات آن به حد

تواتر نرسیده است. به فرموده آیه‌الله سبحانی نباید در اسناد روایات دقت کرد؛ چون هدف اثبات تمام خصوصیات وارده در روایات نیست و تنها مقصود اثبات توسل به برکت این روایات است هر چند که برخی از آن‌ها از سند ضعیف هستند و هر کس بخواهد در اسناد این روایت خدشه وارد کند، از غیر در وارد خانه شده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۹: ۱۱۶).

۳ - ۵. تلقی به قبول

اگر علمای متقدم روایتی را پذیرفته و به آن عمل کرده باشند، هرچند در سلسله سند، راوی ضعیف وجود داشته باشد، این روایت، معتبر خواهد بود و مورد استناد واقع می‌شود که در اصطلاح «تلقی به قبول» و یا «مقبول»، گفته می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹).

مثال اول: در کتاب‌های فقهی، حدیثی و درایة‌الحديث شیعه نیز زیاد دیده می‌شود که می‌گویند: «مقبوله عمر بن حنظله از روایاتی است که علما آن را تلقی به قبول کرده‌اند» یعنی اگر چه ممکن است درباره عمر بن حنظله خدشه وارد شود و دلیلی بر وثاقت او اقامه نشود، ولی ثابت نشدن وثاقت عمر بن حنظله، به طور اصطلاحی، باعث نمی‌شود تا روایت او ضعیف و مطرود باشد.

آیه‌الله خویی در مصباح الأصول، در بحث تعادل و ترجیح می‌نویسد: «خبر عمر بن حنظله در این بحث، محور برای حل تعارض دو روایت از مرجحات است و گفته نشود که وثاقت عمر بن حنظله ثابت نشده؛ زیرا این روایت مورد تلقی علمای قدیم و جدید قرار گرفته است؛ إِنَّ الْأَصْحَابَ تَلَقَّوْهُا بِالْقَبُولِ، و عملوا بها قديماً و حديثاً» (خویی، ۱۴۱۷: ۴۰۹/۲).

مثال دوم: از جمله روایت‌هایی که دلالت بر وجوب تسلیم در نماز دارد، حدیثی است که مشایخ ثلاثه آن را روایت کرده‌اند. عده‌ای از فقیهان قائل به وجوب شده‌اند (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۱۱۹) و از عصر شهید (۷۸۶ ق) تا دوره ما متأخران نیز با همین قول موافقت کرده‌اند (شهید اول، ۱۴۱۹: ۳۳۶/۷). از دلایل این وجوب می‌توان به آنچه که شیخ طوسی و ابن بابویه و سید مرتضی از امیرالمؤمنین (ع) روایت کرده‌اند تمسک کرد: «قال رسول الله ﷺ: افتتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»؛ ولی بر این حدیث خدشه شده است که خبر مرسل است و اعتماد بر آن در اثبات احکام شرعی جایز نیست، ولی علامه حلی از این حدیث در منتهی المطلب دفاع کرده و فرموده است: عالمان اسلام آن را تلقی به قبول کرده‌اند و

خاص و عام (شیعه و سنی) آن را روایت کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۲: ۱۹۹/۵).

۴ - ۵. تسامح در ادله سنن

محدثان برای قبول خبر واحد در واجبات و محرمات شروطی مانند: اسلام، عدالت و وثاقت راوی را بیان کرده‌اند که این نشانگر آن است که عالمان نسبت به صحت و سقم روایات در حوزه محرمات و واجبات دقیق بودند و احادیثی را می‌پذیرفتند که معتبر باشد؛ ولی طبق احادیث «من بلغ» این دقت و سخت‌گیری را در محدوده مکروهات و مستحبات اعمال نکردند و یک نوع تسامح و چشم‌پوشی در این زمینه نشان دادند. مفهوم این قاعده، الغای شروط تعیین‌کننده در حجیت خبر است. به سخن دیگر، خبر راوی غیر ثقه در مورد احکام غیر الزام‌آور حجت خواهد بود. در مورد روایات «من بلغ» دو بحث وجود دارد: بحث اول در مورد سند این احادیث است اگرچه برخی از این احادیث ضعیف‌السند هستند، ولی در میان آنها روایاتی هم وجود دارد که صحیح‌السند هستند، نظیر صحیح‌ه هشام بن سالم. پس حجیت این اخبار به لحاظ سند مفروغ عنه است. اما بحث دوم در مورد دلالت این احادیث است که آیا مفاد این اخبار، ارشاد به حکم عقل است؟^۱ یا اینکه مفاد این اخبار، استحباب شرعی آن عملی است که از «من بلغه ثواب» به دست آمده است.^۲ حال کدام یک از این دو مستفاد از اخبار «من بلغ» است؟ در این مقام دو نظریه وجود دارد:

الف. گروهی برآن‌اند که از این اخبار، استحباب شرعی عمل «بلغ له ثواب» استفاده می‌شود و برای این مدعا چندین دلیل آورده‌اند:

۱. استدلالی که شیخ انصاری از قول ابن عده نقل نموده و آن اینکه اخبار «من بلغ» از قبیل

۱. معنای ارشادیت آن است که اگر اخبار من بلغ هم نبود، باز هم خبر ضعیفی به ما می‌رسید مبنی بر اینکه فلان عمل مطلوب مولی و دارای ثواب است، عقل حکم می‌کرد به اینکه احتیاط رجحان دارد؛ یعنی حکم می‌کرد به اینکه آن عمل را انجام بده به امید رسیدن به آن ثواب و احتیاط هم امری مطلوب است و استقلالاً بر عنوان احتیاط ثواب مترتب است؛ چون که احتیاط یک نوع انقیاد و طاعت حکمیه است و لو امر شرعی از سوی شارع در کار نباشد. حال اخبار من بلغ هم همین حکم عقل را تداعی می‌نماید و مطلب جدیدی را بازگو نمی‌کنند.

۲. یعنی ما از راه این اخبار کشف می‌کنیم وجود یک امر مولوی استجابی را نسبت به عملی که به مکلف رسیده که آن عمل دارای ثواب است.

حدیث «من سَرَّحَ لحیته فله کذا» است و همان‌طور که در آن اخبار بالإجماع از راه وعده ثواب امر مولوی و شرعی استحبابی را کشف می‌کنیم؛ چون که ثواب کاشف از رجحان و مطلوبیت عمل نزد مولی است و قدر متیقن از رجحان استحباب است، پس وجوب استنباط نمی‌شود. و اینکه از راه وعده ثواب در باب اخبار «من بلغ» وجود یک امر مولوی استحبابی را کشف می‌کنیم به دلیل آن است که شک در وجوب داریم و اصالة البراءة جاری می‌شود؛ پس قدر متیقن استحباب خواهد بود (انصاری، ۱۴۲۸: ۱۵۶/۲).

۲. استدلالی که آخوند خراسانی در کفایه ذکر کرده و براساس آن، استحباب شرعی را اختیار نموده است و آن اینکه: در میان اخبار من بلغ یک روایت صحیح و وجود دارد که صحیح هشام بن سالم از امام صادق (ع) در المحاسن برقی نقل شده است.

این حدیث می‌گوید: هرکس به گوشش رسیده که فلان عمل ثواب دارد و به دنبال بلوغ، آن عمل را انجام دهد به نیت خود عمل نه به عنوان احتیاط،^۱ «فعمله» در حدیث اطلاق دارد؛ یعنی عمل را اتیان کند، و لو به عنوان خود عمل. پس معلوم می‌شود که ذات‌العمل واجد این ثواب است، نه عنوان احتیاط و هرچا ثواب بر خود عمل باشد به نحو مطلق، این ثواب کاشف از وجود مصلحت در خود آن عمل است و اگر کاشف از مصلحت شد کاشف از امر مولوی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۵۲).

ب. گروهی دیگر از علما مثل شیخ انصاری و پیروان ایشان معتقدند هستند که این اخبار ارشاد به حکم عقل است؛ زیرا در مورد حکم عقل وارد شده‌اند و وقتی ارشادی شدند، کاشف از امر مولوی شرعی نخواهند شد (انصاری، ۱۴۲۸: ۱۵۵/۲).

مشهور فقها به استناد همین اخبار «من بلغ» قول اول را برگزیده‌اند و به استحباب اکثر مستحبات مذکوره در رسائل عملیه فتوا داده‌اند؛ یعنی اگر روایت ضعیفی بر استحباب عملی دلالت کند، مشهور فقها به استناد اخبار «من بلغ» و یا به اصطلاح معروف روی قانون تسامح در ادلة سنن، فتوا به استحباب شرعی آن عمل می‌دهند (رشتی، ۱۳۱۲: ۳۳۰).

۵ - ۵. شهرت فتوایی

یکی از قواعد مهمی که کاربرد فراوانی دارد، عمل مشهور فقها طبق روایت است. در این صورت

۱. احتیاط یعنی شاید بلوغ، بلوغ صادقی باشد.

اگر روایت از نظر سند دچار ضعف باشد، عمل فقها باعث جبران ضعف سند شده و موجب تقویت آن خواهد شد (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۶۸/۳). 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. از طرف 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؛ چون گویای آن است که روایت در نزد فقها دارای عیبی بوده که از آن روگردان شده‌اند.

مثال اول: یکی از آموزه‌هایی که در روایات بدان پرداخته شده، «عالم ذر» است که دال بر پیمان گرفتن برای پروردگاری خداوند و نبوت پیامبر اکرم ﷺ و ولایت اهل بیت  است. کلینی اولین حدیث «باب فیه تنف و جوامع من الروایة فی الولاية» را برای این مفهوم قرار داده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ  يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ وَهُمْ ذُرِّيُّوْمَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ وَالْإِفْرَارِ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ بِالنُّبُوَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۳۶).

هر چند این روایت به دلیل وجود سهل بن زیاد دچار ضعف سند شده است، ولی احمد بن محمد بن خالد برقی این روایت را با دو سند همراه با تفصیل بیشتری نقل کرده است:

الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ  يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ...

وَرَوَاهُ عُثْمَانُ بْنُ عِيسَى عَنْ أَبِي الْجَرَّاحِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ  وَزَادَ فِيهِ وَكُلُّ قَلْبٍ يَحْنُ إِلَى بَدَنِهِ (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۱۳۵).

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 وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ  يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ ... (صفار، ۱۴۰۴: ۸۹).

مثال دوم: میت آدمی بعد از سرد شدن و قبل از غسل دادن در نجاستش اختلافی نیست و

برای آن اجماع نیز نقل شده است (سبزواری، بی‌تا: ۱۴۷/۱) و در این زمینه علاوه بر روایت صحیحی که از محمد بن حسن صفار نقل شده (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۲۹/۱) دو روایت دیگر نیز در کتب حدیثی آمده است؛ روایت اول حسنه، از حلبی است که در کتاب الکافی نقل شده است:

عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمَسُّ الْمَيِّتَ أَيُّبَغِي لَهُ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهَا قَالَ لَا إِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الْإِنْسَانِ وَحْدَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ جَسَدَ الْمَيِّتِ فَقَالَ يَغْسِلُ مَا أَصَابَ الثَّوْبَ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۱/۳).

حسنة بودن این روایت در نظر محقق سبزواری به خاطر «ابراهیم بن هاشم» است که توفیق صریح در مورد او وارد نشده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶) و روایت دوم:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَقَعُ ثَوْبُهُ عَلَى جَسَدِ الْمَيِّتِ قَالَ إِنْ كَانَ غَسِيلَ الْمَيِّتِ فَلَا تَغْسِلُ مَا أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ لَمْ يَغْسِلِ الْمَيِّتَ فَاغْسِلْ مَا أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنْهُ (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۶/۱).

علت ضعیف بودن این روایت، مجهول بودن روای آن «ابراهیم بن میمون» است که در کتب رجالی برای آن وصفی ذکر نشده است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۷) محقق سبزواری دلیل عمل کردن به این دو روایت ضعیف‌السند را عمل اصحاب می‌داند. (سبزواری، بی‌تا: ۱۴۷/۱) در نظر محقق سبزواری، عمل پیشینیان از علما طبق روایت شرط است نه عمل پسینیان. ایشان در مواردی به این امر تصریح دارد (سبزواری، بی‌تا: ۱۰۷ و ۴/۱).

۶ - ۵. علو مضمون

«علو مضمون» یک ترکیب اضافی است؛ علو در لغت به معنای «بلندی و ارتفاع» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۲/۴) آمده است و «مضمون» از ریشه «ضمن» به معنای «کفایت» کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۷/۱۳) و در اصطلاح چنین تعریف شده است:

مراد از «علو مضمون» آن است که محتوا و مضمون حدیث به قدری عالی و در سطح بالا باشد که نتوان احتمال داد از غیر معصوم صادر شده باشد (پورعلی و مردانی، ۱۳۹۷: ۶۰).

یکی از ویژگی‌های بارز اهل بیت علیهم‌السلام فصاحت و بلاغت آنهاست. حضرت علی عليه السلام در نهج

البلاغه به این نکته مهم اشاره می‌کند:

وَإِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْشَبَتْ عُزُوفُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ عُصُونُهُ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۵۴)؛

ما فرمانروایان سخنییم، درخت سخن در ما ریشه دوانده و شاخه‌هایش بر سر ما سایه افکنده است.

یا امام زین العابدین (علیه السلام) در خطبه‌ای که در مجلس یزید ایراد کردند، به نعمت فصاحت در اهل بیت اشاره می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۴۵).

سید رضی که مردی ادیب و شاعر و سخن‌شناس بود، نهج البلاغه را به خاطر فصاحت و بلاغتش جمع‌آوری کرد. ایشان امیرالمؤمنین (علیه السلام) را سرچشمه فصاحت و منشأ بلاغت و زادگاه آن می‌دانند، و بر آن است که اسرار بلاغت از حضرت آشکار گشته است (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۸). از این رو یکی از محورهای اعتبارسنجی روایت نزد برخی از اندیشمندان، به خاطر علو و کمال خود متن روایت است که شاهی بر صدور آن از نزد معصوم است.

وقتی از کاشف الغطاء درباره سند دعای «صبح» سؤال می‌شود، در جواب آن بیان می‌کند هر کس با احادیث ائمه و کلامشان انس داشته باشد، به شیوه خاص حضرات در ثنای پروردگار و ستایش آنان پی می‌برد و هر کس که برایش چنین ملکه و انس حاصل شود، در صدور این دعا از ائمه شک نمی‌کند؛ گذشته از این، این دعا، شبیه‌ترین ادعیه به دعا‌های امیر مؤمنان (علیه السلام)، مثل دعای کمیل و ... است. ایشان در ادامه اضافه می‌کند: ضعف سند این دعا، با وجود استواری متنش خلی به اعتبار این دعای جلیل القدر نمی‌رساند؛ زیرا به وسیله ذاتش بر ذاتش دلالت می‌کند. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۶: ۹۰). یا شیخ انصاری درباره تصحیح سند این روایت منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) که می‌فرماید: «أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ خَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلِدُوهُ» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۱/۲۷) بر این عقیده است که: این حدیث شریف که آثار و نشانه‌های صدق و راستی از آن هویداست، دلالت می‌کند بر اینکه قول راویانی که متحرّز از کذب باشند، حجت و قبول است، ولو اینکه ظاهر خبر دلالت بر اعتبار عدالت دارد (انصاری، ۱۴۲۸: ۳۰۴/۱).

مرحوم کلینی در باب «جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» اولین روایتی که می‌آورد بدین قرار است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَرْبِ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ
الثَّانِيَةِ فَلَمَّا حَشَدَ النَّاسَ قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا
مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ فُذْرَةً بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَبَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ
فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَخْيِيرُ اللَّغَاتِ ...
(کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۴).

مرحوم کلینی که سبک و روش آن در کتاب الکافی تنها به نقل و باب‌بندی احادیث همت
گمارده و در کمتر جایی به شرح و توضیح مطالب پرداخته است، ولی زمانی که به این خطبه
می‌رسد به خاطر مضمون بلند آن به شگفت می‌آید و به هماوردطلبی روی می‌آورد و بیان می‌دارد
اگر تمام جن و انس جز پیغمبران هم‌زبان شوند که توحید را مانند آنچه آن حضرت - که پدر و
مادرم فدایش - فرموده بیان کنند، نتوانند و اگر بیان آن حضرت عليه السلام نبود مردم نمی‌دانستند
چگونه در راه توحید قدم بردارند... (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۶).

خلاصه آنکه آیات و روایات بسیاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان عليه السلام و اوصیای ایشان در
معرفت و توحید و تنزیه و صفات خدا وارد شده است که در سخنان بزرگان ملل و ادیان و ائمه
مذاهب اسلامی و در لسان حکمای مشارق یافت نمی‌شود و کسی که منکر این مطلب است،
یک خطبه و کلامی شبیه آن خطبه‌ها و کلامی که شبیه ائمه در معرفت خداوند و توحیدش
بیاورد. همانا تمامی اسانید روایات این باب خالی از ضعف و مناقشه نیست؛ ولی متون این روایات،
سندش و صدورشان را تصحیح می‌کند (محسنی، ۱۴۲۳: ۱/۱۳۳).

۶. نتیجه‌گیری

نتایج بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که احادیث ضعیف به دلیل ضعف سند نباید به کلی
کنار گذاشته شوند؛ بلکه امکان بهره‌برداری از آنها در دو زمینه وجود دارد: نخست، کارکردهای
محتوایی احادیث ضعیف است که از این جنبه می‌توان جهت کشف معنای لغات، روشن‌سازی
قیود و جزئیات احادیث معتبر، تطبیق با آموزه‌های صحیح، هماهنگی با علوم تجربی و انطباق با
تاریخ از آنها استفاده کرد. دوم، راه کارهای استفاده از احادیث ضعیف است که تقویت ضعف‌های

سندی این روایات را ممکن می‌سازد، از جمله: تراکم ظنون، ایجاد تواتر اجمالی، تلقی به قبول، تسامح در ادله سنن، شهرت فتوایی و علو. این رویکردها به ما کمک می‌کنند تا از ظرفیت احادیث ضعیف به نحوی مؤثر بهره‌مند شویم.

کتاب‌نامه

۱. نهج البلاغه، (۱۴۱۴)، به کوشش: صبحی صالح، قم: دار الهجرة.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹)، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت (ع).^۱
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳)، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسين.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴)، تحف العقول، به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسين.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۷. ابوالصلاح حلبی، (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه، به کوشش: رضا استادی، قم: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین (ع).
۸. امام خمینی، روح الله، (۱۴۲۳)، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۹. انصاری، مرتضی بن امین، (۱۴۲۸)، فرائد الأصول، قم: مجمع فکر الاسلامی.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱)، المحاسن، به کوشش: جلال الدین محدث ارموی، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۱۱. بسام، مرتضی، (۱۴۲۶)، زبدة المقال من معجم الرجال، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۲. پور علی یاسین؛ مردانی، مهدی، (۱۳۹۷)، علو مضمون در حدیث؛ کار کردها و شاخه‌ها» حدیث حوزه، شماره ۱۶.
۱۳. حلی، یوسف بن مطهر، (۱۴۱۲)، منتهی المطلب، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة.
۱۴. خویی، سید ابو القاسم، (۱۴۱۷)، مصباح الأصول، قم: مکتبة الداوری.

۱۵. ———، (۱۴۱۳)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.
۱۶. ربانی، محمدحسن، (۱۴۳۹)، مناهج الفقهاء فى علم الرجال و دورها فى الفقه، مشهد: آستانة الرضوية المقدسة.
۱۷. ———، (بی‌تا)، فقه و فقهای امامیه در گذر زمان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، (۱۳۱۲)، بدائع الأفكار، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۱۹. سبحانی تبریزی، (۱۴۳۹)، التوسل فى الشريعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۲۰. شهید اول، محمد بن مکى، (۱۴۱۹)، ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۲۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی، (۱۳۹۴)، الرعاية لحال البداية فى علم الدراية، به کوشش: محمد حسن ربانى، قم: دليل ما.
۲۲. ———، (۱۴۱۰)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، قم: کتابفروشى داوری.
۲۳. شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۴. صفار، محمد بن الحسن، (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد (ع)، به کوشش: کوچه باغی و ديگران، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى.
۲۵. طوسى، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷)، تهذيب الاحكام، به کوشش: حسن الموسوى خراسان، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۲۶. علامه حلى، حسن بن يوسف، (۱۴۰۲)، رجال العلامة الحلى، به کوشش: محمدصادق بحر العلوم، قم: الشريف الرضى.
۲۷. قهپايى، عناية الله، (۱۳۶۴)، مجمع الرجال، به کوشش: علامه ضياء الدين، قم: اسماعيليان.
۲۸. کاشف الغطاء، محمدحسين، (۱۴۲۶)، الفردوس الأعلى، قم: دار انوار الهدى.
۲۹. کلينى، محمد بن يعقوب، (۱۴۰۷)، الكافى، به کوشش: على اكبر غفارى و ديگران، تهران: دار الكتب الاسلاميه.

۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، به کوشش: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. محسنی، محمد آصف، (۱۴۲۳)، مشرعة بحار الأنوار، قم: مكتبة العزیزی.
۳۲. آل البيت، (۱۴۳۲)، بحوث فی علم الرجال، قم: مركز المصطفی ﷺ العالمی للترجمة و النشر.
۳۳. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۸۹)، آسیب شناخت حدیث، قم: زائر.
۳۴. ———، (۱۳۹۵)، تفسیر روایی جامع، قم: دارالحديث.
۳۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، (۱۴۳۰)، القوانين المحکمة فی الأصول، قم: احیاء الكتب الاسلامیه.
۳۶. میرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۱۱)، الرواشح السماویة، قم: دار الخلافة.
۳۷. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، به کوشش: موسی شبیری زنجانی، قم: جماعة المدرسين.

تحلیل تربیتی دعاهای انبیا برای فرزندان در قرآن با تأکید بر روایات تفسیری؛ ساختار، محتوا و کارکرد

سید علی اصغر علوی (دکتری تخصصی قرآن و علوم گرایش مدیریت جامعه المصطفی العالمیه قم)

modirekarbala313@chmail.ir

زینب دهقان (دانش آموخته سطح سه رشته اخلاق و تربیت اسلامی حوزه علمیه تخصصی امام حسین یزد)

ommezahrasadat1399@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

چکیده

دعا در فرهنگ قرآنی و حدیثی، ظرفیتی غنی برای انتقال آموزه‌های تربیتی است. دعاهای انبیا برای فرزندان، گنجینه‌ای ارزشمند از نکات و الگوهای تربیتی است که می‌تواند راه‌گشای والدین و مربیان باشد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که: ساختار، محتوا و کارکردهای تربیتی دعاهای انبیا برای فرزندان در قرآن کریم و روایات تفسیری چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد این دعاها در سه سطح قابل تحلیل هستند: ساختار: شامل نحوه شروع و تضرع، نوع درخواست و شیوه بیان در ارتباط با خداوند است که خود الگویی تربیتی در آموزش مناجات است. محتوا: بر توجه هم‌زمان به ابعاد دنیوی و اخروی، به ویژه درخواست نسل صالح و شایسته تأکید دارد که نشان‌دهنده جامعیت نگاه تربیتی انبیاست. کارکردهای تربیتی نیز در سه محور اصلی جای می‌گیرند: فردی: تقویت امید، معرفت و تقوا در والد و فرزند؛ خانوادگی: ایجاد دغدغه تربیتی و تلاش برای داشتن خانواده‌ای مؤمن و متعالی؛ اجتماعی: ترویج عدالت و تربیت نسلی که در مسیر اصلاح جامعه گام بردارد. این تحلیل ساختارمند، رهیافت‌های عملی و ارزشمندی را برای تربیت مؤثر فرزندان بر اساس آموزه‌های قرآن و احادیث عرضه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تربیت فرزند، قرآن، دعاهای قرآنی، خانواده در قرآن، نسل صالح.

۱. مقدمه

انسان در طول حیات خود، نیازمند آموختن بسیاری از مسائل است که در مواجهه با آن‌ها قرار دارد. تربیت، مقوله بسیار پیچیده‌ای است که هرکس از عهده آن بر نمی‌آید و انسان معصومی می‌خواهد که روش‌های تربیتی درست را به انسان‌ها نشان دهد. اگر انسان برای پاسخ به مسائل تربیتی، به سراغ انسان‌های غیر معصوم برود، به سعادت نخواهد رسید. تربیت درست در میان مکتب انبیا یافت می‌شود که در گستره هستی و جامعه انسانی، هدایت بشر را به عهده دارند. انبیا برای تربیت و مؤدب کردن انسان‌ها به آداب الهی، از شیوه‌ها و روش‌هایی متفاوت استفاده می‌کردند که گاهی در قالب دعا برای فرزندان‌شان بوده است. دعا، پیوند معنوی میان انسان و خداوند است که اثر تربیتی و سازندگی مهمی دارد. در دعاهای انبیا آموزه‌های مختلفی از جنس تربیت گنجانده شده است. بسیاری از دعاهای انبیا در شأن فرزندان‌شان صادر شده است؛ از این رو منبع مفیدی برای بررسی و تحلیل و استفاده از مضامین و ساختارهای آن‌هاست. نتایج این تحقیق و بررسی، برای استفاده والدین بسیار راه‌گشا خواهد بود. این پژوهش بر آن است که با مراجعه به دعاهای انبیا در قرآن، به آن دسته از ادعیه‌ای بپردازد که درباره فرزندان است و روش‌های تربیتی انبیا را از این منظر بررسی کند. همچنین با بررسی ساختار، محتوا و کارکردهای دعاهای انبیا به‌خصوص با تأکید بر دعا برای فرزندان، مضامین تربیتی این دعاها را تبیین کند. این تحقیق بر آن است که برای پاسخ به بخشی از مسئله والدین و فرزندان، به سراغ انبیا برود و مقوله دعاهای آن‌ها را بررسی کند که سرشار از مضامین تربیتی است. همان‌گونه که بدن انسان به غذا، حفظ و نگهداری نیاز دارد، روح انسان هم به حفظ و بالندگی نیاز دارد. غذاهای مختلفی برای روح در نظر گرفته شده و یکی از اساسی‌ترین آن‌ها، دعاست. دعا جدا از اینکه در آرامش روح نقش بسزایی دارد، در تربیت آن نیز بسیار مؤثر است. در صورت پرداختن به این مسئله از منظر دعاهای انبیا در قرآن، می‌توان جلوی بسیاری از نسخه‌های وارداتی غربی در تربیت را گرفت و از برکات قرآن در عرصه تربیت، بیش‌ازپیش بهره برد. کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌هایی نزدیک به موضوع این مقاله به نگارش در آمده‌اند. از میان آن‌ها می‌توان به گزینه‌های زیر اشاره کرد:

تدبّر در ساختار دعا، احمد رضا اخوت، انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت، ۱۳۹۷: در این کتاب از

ساختار دعا مثل آداب دعا، اصول مربوط به دعا و... سخن گفته شده است.

دعاهای قرآنی، جواد محدثی، انتشارات مشعر، ۱۳۸۹: این کتاب به صورت کلی دعاهای قرآنی را آورده است و ذیل دعاها، توضیحاتی داده شده و برای هر کدام از دعاها عنوانی خاص آمده است؛ ولی تحقیق حاضر، دعاهای قرآنی انبیا را به صورت خاص، آن هم از منظر تربیتی بررسی کرده است.

دعاهای قرآن، حسین واتقی، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۹: در این کتاب نیز دعاهای قرآنی هر کدام از انبیا به صورت کلی آمده است.

«بررسی دعاهای انبیا در قرآن کریم» از خادم حسین حسنی، دانشجوی کارشناسی ارشد، جامعه المصطفی: این پایان نامه در دو بخش تنظیم شده است. در بخش اول به اقسام دعاهای انبیا در قرآن و در بخش دوم به ویژگی های دعاهای انبیا پرداخته است؛ اما از منظر تربیتی آنها را بررسی نکرده است.

«بررسی مضامین دعایی در قرآن کریم» از محمد انصاری راد، دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی: این پایان نامه به مباحث شناخت دعا، فرهنگ و آداب دعا پرداخته و بحثی از دعاهای انبیا نیاورده است.

«نقش دعا در تربیت انسان از دیدگاه قرآن و کلام معصومین» از مسعود قریب، دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی: این پایان نامه، نقش دعا در تربیت انسان را از جنبه های مختلف اخلاقی، اجتماعی، عاطفی و جسمانی بررسی کرده است؛ ولی تحقیق حاضر سعی دارد درباره مضامین محتوایی و کارکردی دعاهای انبیا از منظر تربیتی برای فرزندان به بررسی بپردازد.

«روش تربیت انسان در سیره انبیا از نگاه قرآن کریم»، نوشته محمدعلی مهدوی راد و عاطفه زرسازان، نشریه پژوهش دینی، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۵: در این مقاله، شیوه های تربیتی انبیا از قبیل موعظه، مهرورزی، عبرت آموزی، تشویق و تنبیه به بحث گذاشته شده است.

«آداب دعا در نیایش های انبیا»، نوشته عاطفه زرسازان، نشریه بینات، شماره ۵۵، پاییز ۱۳۸۶: در این مقاله، ضمن آوردن نیایش های انبیا، آداب دعا و ساختار آن مطرح شده است.

«جلوه‌های تربیت در دعا‌های قرآنی» نوشته دل‌آرا نعمتی پیرعلی، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۴۴، بهار ۱۳۸۸: این مقاله، اصول و روش‌های تربیتی مانند اسوه‌سازی، بیان نتایج اعمال، تبشیر و... را در خلال آیاتی ارائه کرده است که ارتباطی وثیق با دعا دارند؛ ولی تحقیق حاضر، تنها دعا‌هایی را بررسی کرده که از زبان انبیا بیان شده است.

«نقش تربیتی دعا در آیات و روایات»، نوشته عزیزه بهاری، نشریه رهرو دانش، زمستان ۱۳۹۱: در این مقاله بیشتر به جنبه تربیتی دعا و نیایش با اتکا به آیات الهی، احادیث و آثار و مدارک معتبر از اندیشمندان مختلف توجه شده است و صحبتی از ساختار دعاها و محتوای آنها به میان نیاورده است.

با جست‌وجوی پیشینه پژوهش‌های موجود، این نتیجه حاصل شد که عمدتاً روی ساختار دعا‌های انبیا کار شده است و کمتر به کارکردهای تربیتی دعا‌های انبیا پرداخته شده است. این تحقیق از نوع کاربردی است. روش پردازش اطلاعات از نوع توصیفی است و روش گردآوری اطلاعات نیز به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱ - ۲. دعا

دعا از ریشه «دعو» است به معنای کسی را بانگ‌زدن و خواندن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ذیل ماده دعو)، صدازدن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۷/۱۴ - ۲۵۸) و به یاری طلبیدن (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۴۱/۱). دعا در اصطلاح اهل شرع و به تعبیر مصباح المنیر، گفت‌وگو با حق تعالی است که یا به صورت طلب حاجت و درخواست حل مشکلات از درگاه اوست یا به نحو مناجات و یاد صفات جلال و جمال ذات اقدس اوست. دعا در اصطلاح شریعت اسلام یعنی اظهار نیاز و خواهش بندگان به درگاه خداوند (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۷). دعا معنای عامی دارد که همان خواندن است؛ هرچند در آن، خواستن نباشد، همچنان که راغب به این مطلب توجه می‌دهد: «الدُّعَاءُ كَالنِّدَاءِ، إِلَّا أَنَّ النَّدَاءَ قَدْ يُقَالُ بِيَا، أَوْ أَيَا، وَ نَحْوَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَضُمَّ إِلَيْهِ الْأَسْمَاءُ» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴). کلمه ذکر تا حدودی با دعا هم‌معناست. چنان که راغب در ماده ذکر به آن اشاره می‌کند که ذکر، یادآوری است (همان) و در ادامه این نکته را بیان می‌کند که هر سخنی را ذکر گویند (همان).

این معنا گذشته از کلمات متقدمین، در لسان علمای متأخر نیز آمده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۷۵). بنا بر این دعا، خواندن خداست و لزوماً بحث حاجت خواستن در آن نیست؛ بلکه گاهی صرفاً انس با خداست.

۲ - ۲. تربیت

در لغت، تربیت و پرورش را ایجاد کردن حالتی پس از حالتی دیگر در چیزی، تا به حدّ نهایی و تمام و کمال آن برسد تعریف کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۳۶). تربیت از ریشه «ربو» به معنای زیادت و فزونی و رشد و برآمدن گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۶/۵). در اصطلاح، تربیت را با صنعت فرق گذاشته‌اند. صنعت یعنی ساختن، ولی تربیت عبارت است از پرورش دادن و به فعلیت رساندن و پروراندن استعدادهای درونی که به صورت بالقوه موجود است (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۶). بنابراین، تربیت فرآیندی صوری و ساختاری (مانند صنعت) نیست؛ بلکه فرآیندی تکاملی است. در واقع، ماهیت اصلی تربیت بر پایه استخراج توانمندی‌های نهفته و هدایت رشد درونی به سوی حدّ کمال استوار است و برخلاف ساخت‌وساز ابزارهای مادی، بر شکوفایی ظرفیت‌های موجود تمرکز دارد. بر این اساس تربیت، نه ایجاد یک موجودیت جدید، بلکه فرآیند رسیدن استعدادهای بالقوه به مرحله کمال و فعلیت است.

۳. تجزیه و تحلیل یافته‌های پژوهش

از دیرباز تاکنون رایج‌ترین انتظار از دعا، کاربرد آن در تمنای مستقیم از خدا برای قضای حاجات بوده است. این کاربرد که به شیوه‌های مختلفی پی گرفته می‌شود، ساده‌ترین نوع دعا و رویکرد عموم مردم است. رویکردهای مختلفی به دعا می‌توان داشت، برای نمونه برخی به دعا رویکرد تعلیمی دارند. از منظر این دسته، دعا مکالمه صرف نیست؛ بلکه در پی ایجاد برخی حالات در فرد دعاگر است (مهرش، ۱۳۸۹: ۱۶). کوتاه سخن اینکه، دعا یک معنای خاص دارد که همان خواستن از خداست و متفاهم از معنای دعا، بیشتر معنای دوم است.

با توجه به مطالبی که درباره دعا گفته شد، دعای انسان عبارت است از: «بروز مضطرانه نیاز یا توهم نیاز به رافع نیاز یا کسی که رافع نیاز پنداشته می‌شود برای رفع نیاز». از این رو، دعا دارای

مؤلفه‌های زیر است:

مؤلفه اول: دعاکننده یا داعی؛

مؤلفه دوم: دعاشونده یا مدعو؛

مؤلفه سوم: نیاز به رفع و رافع نیاز یا محتوای دعا؛

مؤلفه چهارم: بروز از روی اضطرار (شاخص کمال دعا).

از مجموعه مطالب یادشده چنین نتیجه گرفته می‌شود که دعا در ساختار انسان، نظام مدیریت خواسته‌های اوست که متناسب با شناخت او از نیازها و رفع نیازها، ساختار انسان را به‌صورت تکوینی و درونی و حقیقی برای طلب رفع نیاز به حرکت در می‌آورد تا به‌وسیله توجّه رافع نیاز، از عهده خواسته خود برآید (اخوت، ۱۳۹۵: ۳۱). در دعا‌های انبیا نسبت به فرزندان سه نوع مطلب درخور بررسی است:

۱. مطالب مرتبط با ساختار دعا: به این معنا که انبیا از چه ساختاری برای دعا نسبت به فرزندان بهره می‌بردند؛ یعنی باید ساختار دعاها را از منظر تربیتی تحلیل کرد، مانند اینکه مقدمه دعا چه باید باشد؟ دعا در چه سطحی باشد؟ بعد از دعا چه چیزی باید شکل بگیرد؟ در دعا باید از خواسته کم به زیاد حرکت کنیم یا از زیاد به کم؟ آیا ابتدا، دعا‌های اصلی را می‌خواهند و بعد فرعیات یا عکس آن است؟ آیا خواسته‌های دنیایی مقدم هستند یا آخرتی؟
- این پژوهش در ساختار، به دنبال بررسی ساختارهای دعا‌های انبیا درباره فرزندان است که می‌تواند الگوی مناسبی برای دعاکردن والدین برای فرزندان باشد.
۲. مطالب مرتبط با محتوای دعاها: یعنی باید از خدا چه اموری را برای فرزندان خواست؟ مطالب دنیوی و ناظر به دنیا مانند معیشت، اقتصاد، عزّت، آبرو و... یا مطالب آخروی؟
۳. مطالب مرتبط با کارکرد یا کاربرد دعا: به این معنا که انبیا از دعا برای فرزندان چه بهره‌ای می‌بردند؟ برای مثال ایجاد آرامش، ایجاد امید، ایجاد محبّت، ایجاد نظم، ایجاد بندگی و... .

۱ - ۳. ساختار دعا‌های انبیا برای فرزندان

پیش از بررسی تک‌تک محورهای ساختاری ادعیه انبیا، این نکته مفید خواهد بود که اساساً سه پایه، ساختار درونی تجربه دعا را شکل می‌دهند: یک. باور به خدایی زنده و متشخص؛ دو. باور به

حضور حقیقی و آنی او در هنگام دعا؛ سه. صمیمیتی واقع‌گرایانه که شخص با یک خدای حاضر پیدا می‌کند (مهروش، ۱۳۸۹: ۱۳۵). بر این اساس، در دعاهای انبیا این سه رکن را به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد. در دعاهای انبیا، این محورها جزو ساختارهای اصلی آن است (ر.ک: اخوت، ۱۳۹۵: ۵۴ - ۷۲):

۱. دعاهای انبیا همراه با جهت‌گیری‌های اعتقادی است و دعاها در مسیر هدایت و ایمان خدا ابراز می‌شود:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره: ۱۲۶).

۲. توجه به اسمای حسناى الهی، یکی از مهم‌ترین محورهای دعاهای انبیاست که به مناسبت‌های گوناگون به اسمای مرتبط ارجاع داده می‌شود:

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۷).

۳. دعا برای دیگران و عمل در جهت هدایت آن‌ها، محور دیگری از محورهای دعاهای انبیاست:

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۷).

۴. توجه به فراگیر شدن هدایت و تفصیل آن و فراهم کردن مقدمات و بسترهای آن، از لوازم دعاهای انبیاست:

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۹)

۵. مورد پذیرش و قبولی گرفتن دعا توسط پروردگار در هر حال و برای هر عملی، از دیگر ویژگی‌های دعاهای انبیاست:

﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ

الْعَلِيمِ ﴿آل عمران: ۳۵﴾.

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ۳۶).

﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ۳۷).

۶. توجه به دریافت رحمت از جوار قرب خدا که به نزدیکی بیشتر به خدا می انجامد، پس زمینه دعا‌های انبیاست:

﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران: ۳۸).

۷. صمیمی بودن با خدا از ویژگی‌های بارزی است که از هر دعای نقل شده از انبیا برداشت می شود:

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعُشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران: ۴۱).

۸. استعاذه، وجهی از وجوه دعا‌های انبیاست که در هنگام مواجه شدن با آسیب‌های زندگی و سختی‌های آن ابراز می شود:

﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود: ۴۵).

﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود: ۴۶).

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (هود: ۴۷).

۹. سختی‌های روزگار، باعث اتصال بیشتر انبیا به خدا و بروز احساس صمیمیت ایشان به خداست:

﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (یوسف: ۸۶).

۱۰. یکی از جلوه‌های زیبای دعاهاى انبیا، استغفاری است که برای گناهان و اشتباهات دیگران ابراز می‌شود:

﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (یوسف: ۹۸).

۱۱. یکی از دعاهاى زیبای انبیا، پاک‌سازی جامعه و محیط خانواده از مظاهر شرک است:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (ابراهیم: ۳۵).

۱۲. یکی از دعاهاى عملی انبیا، ترویج معنویات به‌ویژه نماز به‌عنوان اتصال‌دهنده انسان‌ها به خداست. اقامه نماز به‌عنوان دعای عملی انبیا برای تحقق ارزش‌های الهی است که در زندگی فردی و اجتماعی نمود و بروز دارد:

﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ (ابراهیم: ۴۰).
 ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ (ابراهیم: ۳۷).

۱۳. حمد و ستایش خدا، پایه و اساس دعاهاى انبیا در هنگام بهره‌مندی از نعمت‌های خداست:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (ابراهیم: ۳۹).

۱۴. هیچ نشانی از ناامیدی در استجابت در دعای انبیا دیده نمی‌شود:

﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ (مریم: ۳).

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مریم: ۴).

۲ - ۳. محتوای دعاهاى انبیا برای فرزندان

در برخی از آیات که در آن‌ها به دعا امر شده یا آیه‌هایی که در قالب دعا بیان شده، عمیق‌ترین و ناب‌ترین

مضامین اخلاقی - تربیتی و برترین ارزش‌های معنوی دیده می‌شود و به انسان می‌آموزد که از خدا چه بخواهد و حتی چگونه بخواهد (امیدی‌فر، ۱۳۷۷: ۲۳). در باب دعای انبیا برای فرزندان، می‌توان به دو نوع محتوا توجه کرد: دعا‌هایی که ناظر به دنیاست و دعا‌هایی که ناظر به آخرت است. البته در جای خود قابل اثبات است که درخواست حاجت از درگاه الهی، هرچند که حاجات دنیوی باشد، خود از شئون توحید محسوب می‌شود؛ چراکه دنیا و آنچه در آن است، از نعمت‌های خداست. البته در این میان باید تلاش کرد که تنها به بیان و درخواست حاجات دنیوی اکتفا نشود؛ بلکه حاجات اخروی را نیز در کنار حاجات دنیوی خویش از خدای متعال طلب کرد تا زندگی دنیوی در راستای زندگی و حیات اخروی قرار گیرد؛ چرا که خداوند این جهان را عالم احتیاج‌ها قرار داده است. انسان برای بقا و تکامل جسمانی و روحانی خود، مکلف به برطرف کردن نیازهای خود است. برای همین، یکی از کارهای مهم انسان‌های مؤمن برای نزول نعمت‌های الهی، اعم از نعمت‌های دنیوی و اخروی، دعا و طلب آن از خدای متعال است. در قرآن به دعا و طلب حاجت از خداوند متعال، هم برای دنیا و هم برای آخرت توصیه شده است. خداوند در آیاتی از سوره بقره می‌فرماید:

﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ * أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (بقره: ۲۰۰ - ۲۰۲).

به هر صورت، درخواست امور دنیوی از خدا، نه تنها هیچ اشکال و ایراد و نقصی ندارد، بلکه موضوعی است که توسط بزرگان دینی نیز توصیه شده است. پیامبر اکرم می‌فرمایند:

برای هر حاجتی که دارید حتی اگر بند کفش باشد، دست خواهش به سوی خدای تعالی دراز کنید؛ زیرا تا او، آن را آسان نکند، آسان نشود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۳/۹۰).

همچنین در حدیثی قدسی هم نقل شده که خداوند به حضرت موسی وحی می‌فرماید:

يَا مُوسَى سَلْنِي كُلَّ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ حَتَّىٰ عَلَفَ شَاتُكَ وَمِلَحَ عَجِينِكَ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۳، ۹۰)؛

ای موسی! هرچه نیاز داری از من بخواه، حتی علوفه گوسفند و نمک خمیرت را (نیز، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۳۲۷/۱؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۴۵/۵).

۱ - ۲ - ۳. دعا‌های دنیوی

دعا‌های دنیوی، دعا‌هایی هستند که محتوای آن ناظر به دنیاست، مانند: معیشت، اقتصاد، عزّت، آبرو و ... در ادامه، دعا‌های انبیا که محتوای دنیوی دارند بیان می‌شوند:

۱. دعا برای رهبری نسل

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۱۲۴).

حضرت ابراهیم در این تقاضا این طور گفت تا بداند که آیا از نسل وی نیز کسانی به این مقام خواهند رسید یا نه؟ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۰/۱). بهتر این است که این جمله از ابراهیم علیه السلام به صورت سؤال و تقاضا مطرح شود؛ یعنی خداوندا! از فرزندان من نیز پیشوا و امام قرار بده (همان). از اینکه ایشان از خدا خواست تا این مقام را در ذریه‌اش نیز قرار دهد، معلوم می‌شود که این مقام در نظرش بسیار عظیم آمده و خدا هم در پاسخ ایشان فرمود که هر کسی لایق این مقام نیست. امام صادق علیه السلام در تفسیر عبارت ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فرمود: «هیچ وقت سفیه، امام پرهیزکاران نمی‌شود» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۲۲/۱). این مطلب را می‌توان دریافت که درخواست برای رهبری نسل، یکی از نکات مهم و درس آموزی است که در دعا‌های قرآنی انبیا برجسته است و نشان از بلندهمتی و نگاه آینده‌نگرانه انبیا در حق نسل خود دارد.

۲. دغدغه برای تربیت نسل

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۱۲۴).

دغدغه برای داشتن نسل توحیدی، در کنار توجه به حیات ظاهری و مادی آن‌ها و توجه به کیفیت حیات آن‌ها نیز به بحث تربیت فرزندان عنایت دارد که برای والدین، توجه به آن در معارف قرآن سودمند است.

۳. دعا برای تسلیم فرمان‌بودن و پدیدآوردن امتی مسلمان از ذریه

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ (بقره: ۱۲۸).



در مجموعه آیات مورد بحث، ابراهیم و فرزندش اسماعیل، از خداوند جهان، پنج تقاضای مهم می‌کنند. این تقاضاها که به هنگام اشتغال به تجدید بنای خانه کعبه صورت گرفت، به قدری حساب شده و جامع تمام نیازمندی‌های زندگی مادی و معنوی است که انسان را به عظمت روح این دو پیامبر بزرگ خدا کاملاً آشنا می‌سازد که یکی از آنها این است که ما را تسلیم فرمان خود قرار ده و از دودمان ما، امتی که تسلیم فرمانت باشند، به وجود آور (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۵۵/۱). و این تأکید بر دودمان و نسل، از باب آن است که آنها سزاوار ترحم هستند و چون اگر آنها به صلاح برسند، پیروانشان نیز به صلاح خواهند رسید (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۵۸/۲).

مهم‌تر از امروز، توجه به فردای نسل‌هاست که باید از امروز برای آن برنامه داشت و دغدغه آن را در خود زنده نگه داشت. دعا، یکی از این ظرفیت‌هاست که در بستر آن، هم والدین را نسبت به فرزندانشان حساس‌تر می‌کند و هم از بستر اتصال معنوی در دعا، ظرفیت‌های فرامادی را نیز برای استجاب به میدان می‌آورد.

۴. دورنگری عاقلانه و خداپسندانه برای نسل

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۹).

قرآن با نقل وصیت حضرت ابراهیم، گویا می‌خواهد این حقیقت را بازگو کند که شما انسان‌ها، تنها مسئول امروز فرزندانان نیستید؛ مسئول آینده آن‌ها نیز هستید. شما نباید تنها هنگام چشم‌پ بستن از جهان، نگران زندگی مادی فرزندان بعد از مرگتان باشید؛ بلکه به فکر زندگی معنوی آن‌ها نیز باشید. در ادامه نکته دوم که دغدغه‌مندی نسبت به فرزندان است، توجه مصداقی و عینی به این دغدغه، مهم و ضروری است و یکی از مهم‌ترین جلوه‌های آن، توجه به آینده و دورنگری عاقلانه درباره آن‌هاست، پس ایشان خواسته علاوه بر فرزندی که در آن موقع داشته، تمامی ذریه آینده‌اش را هم به خود ملحق سازد، هم‌چنان که در جای دیگر از آن جناب نقل کرده که گفته است: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ (شعراء: ۸۴) و باز در جای دیگر خدای تعالی گفت و شنود خود را با وی چنین حکایت کرده است: ﴿إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ (بقره: ۱۲۴) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۸/۱۲).

۵. دعا برای حفظ فکر و عقیده صحیح

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (ابراهیم: ۳۵).

برای رسیدن به حیات طیبه و زندگی مؤمنانه، باید جامعه، الهی و توحیدی شود و این با تربیت توحیدی افراد حاصل می‌شود. برای همین، باید هرکس در قبال خود و خانواده‌اش، احساس مسئولیت کند. مهم‌ترین علقه بین این افراد در خانواده و با محوریت والدین نسبت به فرزندان شکل می‌گیرد که نباید از آن غافل بود. دعا‌های انبیا بهترین تذکر را به پدران و مادران درباره این امور می‌دهد.

۶. دغدغه دوری از بت‌پرستی فرزندان

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (ابراهیم: ۳۵).

دعا‌های انبیا به دلیل عصمت آن‌ها، شایستگی این را دارد که مانند آینه‌ای مقابل انسان قرار گیرد و دائماً خود و دعا‌هایش را با آن محک بزند. دغدغه‌های انبیا در بستر دعا‌ها به‌خصوص برای فرزندان‌شان که در قرآن بیان شده است، فرصتی برای توجه دادن همه والدین است نسبت به دغدغه‌هایی که باید آن‌ها هم داشته باشند، مثل دغدغه دوری از شرک و کفر و الحاد برای فرزندان، آن‌گونه که حضرت ابراهیم در حق فرزندان‌ش این دعا را می‌کرد. در این باره در بحث حفظ فکر و عقیده صحیح اشاره شد و این گزینه از باب ذکر خاص بعد از عام است که یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آن، همین دغدغه دوری از بت‌پرستی آن‌هاست. مسئله اصلی در این دعا، مبارزه با بت‌پرستی است که حتی پیامبران معصوم و بت‌شکن نیز تقاضایی را در این زمینه از خدا می‌کنند. این درست شبیه تأکید کردن پیامبر در وصایایش به علی یا امامان دیگر نسبت به جانشین خود در زمینه نماز است که هرگز احتمال ترک آن درباره آن‌ها مفهوم نداشت؛ بلکه اصولاً نماز با تلاش و کوشش آن‌ها بر پا شده بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶۷/۱۰).

۷. توجه قلوب و افکار مؤمنان نسبت به فرزندان و مکتب او

﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (ابراهیم: ۳۷).



عبارت «مِنْ ذُرِّيَّتِي» جانشین مفعول «اسكنت» است و «من» در آن، تبعیض را می‌رساند و منظور ابراهیم علیه السلام از ذریه‌اش همان اسماعیل و فرزندان است که از وی پدید می‌آیند، نه اسماعیل به تنهایی، برای اینکه دنبالش گفته است: «رَبَّنَا لِتُقِيمُوا الصَّلَاةَ»؛ اگر اسماعیل به تنهایی مقصود بود نمی‌بایست لفظ جمع به کار برد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۶/۱۲). به تعبیر تفسیر مجمع البیان، حضرت ابراهیم از خداوند مسئلت می‌کند که دل‌های مردم را متوجه آن سرزمین گرداند تا فرزندان را دوست بدارند، با آن‌ها انس بگیرند و وسایل زندگی و امور اقتصادی آن‌ها فراهم شود. بدیهی است که اگر خداوند، دل‌های مردم را به‌خاطر حج و عمره و تجارت، متوجه آن‌جا نمی‌کرد، زندگی بر ساکنان آن‌جا دشوار بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۰/۶). بر این اساس حضرت ابراهیم به همه آموخت که دل‌ها و اختیار آن‌ها در دست خداست و می‌توان توجه قلوب را از خدا خواست، به‌خصوص برای فرزندان.

۸. درخواست بهره‌مندی ذریه از ثمرات

«وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» (ابراهیم: ۳۷).

در عوالی اللّٰهالی از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت شده که حق تعالی دعای ابراهیم را اجابت نمود و از آفاق انواع میوه‌ها به مکه می‌برند و هر چه در بلاد شرق و غرب به‌هم رسد، در مکه نیز به‌هم می‌رسد تا آنکه حکایت کرده‌اند که در یک روز در آن‌جا هم میوه بهاری و تابستانی و هم میوه پاییزی و زمستانی یافت می‌شود (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۵۱/۲؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۶۴۳/۲). درخواست بهره‌مندی فرزندان از ثمرات و برکات دنیوی، نه تنها مذموم نیست، بلکه جزو اموری است که انبیا در دعا‌های خود برای فرزندان به آن توجه داشته‌اند. البته همین را هم در دعاها با پیوست الهی همراه می‌کنند، همان‌گونه که حضرت ابراهیم علیه السلام این درخواست را در کنار مفهوم شکر آورد تا جهت و وجه این حاجت مشخص‌تر شود.

۹. استمداد از خدا برای اقامه نماز خود و فرزندان

«رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ» (ابراهیم: ۴۰).

حضرت ابراهیم از خدا می‌خواهد که پروردگارا مرا آماده و برپاکننده نماز و کوشا در آن قرار ده (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۹۵/۳). اگر به فرزندان تأکید نمود از این جهت بود که خدا به ایشان از آینده گفته بود و نیز استنباطی بود که از امت‌های پیشین داشتند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۸۱/۷). این

دغدغه برای فرزندان، برای والدین امروز هم قابل توجه است. برای تربیت فرزندان، باید اهل فکر بود. در کنار اهل فکر بودن و پیگیری‌های تربیتی مرتبط با عناصر زمینی، باید از ظرفیت‌های معنوی هم کمک گرفت. بسنده نکردن به عناصر مادی در تربیت را باید از دعاهای انبیا آموخت که از خدا برای اقامه نماز خود و فرزندانشان مدد می‌گیرند و دست به دعا بلند می‌کنند.

۱۰. توجه داشتن به نسل بعد

﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ (ابراهیم: ۴۰).

یکی از برکات توجه به دعاهای انبیا این است که انسان را از عرصه‌های محدودی که مانع از بلنداندیشی می‌شود، نجات می‌دهد و افق‌های جدیدی را برای انسان می‌گشاید. یکی از این امور، توجه دادن به فراتر از حصار زمانه خود و دیدن فردای نسل‌هاست.

۱۱. آموزش صبر به فرزندان

﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ (یوسف: ۸۳).

تربیت در حالت‌های غیرمستقیم، بسیار مؤثرتر از حالت‌های مستقیم است. یکی از حالت‌های غیرمستقیم، در بستر نیایش‌ها و صحبت‌هایی است که هرچند با خدای متعال است، اما فرزندان را هم درگیر می‌کند. در ماجرای حضرت یعقوب، آموزش صبر به زیبایی و کاملاً غیرمستقیم به فرزندان انجام شده است. به تعبیری، گاهی باید به در گفت تا دیوار بشنود.

۱۲. درخواست کنارهم بودن با فرزندان

﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (یوسف: ۸۳).

در این که فرمود امیدوارم خداوند همه آنها را به من بازگرداند منظور یوسف و بنیامین و یهودا است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۸/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۵۷/۶)؛ چرا که یکی از نیازهای دنیوی والدین این است که دوست دارند فرزندانشان در کنارشان باشند. این حاجت در کنار ظاهر دنیوی خود که شاید قدری احساسی جلوه کند، منشأ برکات بسیاری است که شایسته است به آن توجه شود. در کنار هم بودن فرزندان با محوریت والدین، بستر بهره‌مندی‌های بسیاری است که در گذشته از آن سود می‌جستند و امروز با سبک زندگی غربی و زندگی آپارتمان‌نشینی، بسیاری از آن‌ها فراموش شده است.

۱۳. آموزش مایوس نشدن از قدرت خدا

﴿يَا بَنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُّوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ۸۷).

یکی از نقاط کلیدی برای زندگی و حیات طیبیه در دنیا این است که انسان امیدش را از دست ندهد. این باور و نگاه مثبت را باید به همراه داشت و همچنین به فرزندان و نسل بعد منتقل کرد. این نگاه بلند را حضرت یعقوب در بستر خیرخواهی خود و نیز در قالب نیایش به فرزندان منتقل می کند و مایوس نشدن از قدرت خدا را به آن ها می آموزد.

۱۴. توجه دادن عالمانه و حکیمانه به افعال الهی

﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ * يَا بَنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُّوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ۸۶ - ۸۷).

در دل دعا، می توان سراغ از تربیت فرزندان گرفت. با ظاهر دعا می توان فرزندان را آموزش داد؛ همان گونه که حضرت یعقوب در فرازونشیب فراق و وصال فرزندش حضرت یوسف، این تربیت توحیدی را مدنظر خود قرار داده و این عنایت عالمانه را دارد که فرزندانش را با تفکر توحیدی آشنا کند، هرچند در بستر صحبت خودش با خداست.

۱۵. درخواست فرزند و نسل پاک

﴿هَئِذَاكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران: ۳۸).

توجه به مقدمه و مؤخره این دعاها الهام بخش است. اینکه حضرت زکریا با دیدن کرامتی از زندگی حضرت مریم، این دعا را می کند و اینکه دقیقاً چه می خواهد و چگونه می خواهد، مهم است. برای والدین این سبک از دعا کردن، درخور الگوپردازی است؛ از کمک گرفتن پدیده های اطراف برای توجه بیشتر به کرامت الهی تا مددگرفتن از اسمای الهی مانند همین آیه که حضرت از صفت سمیع الدعابودن خدا استمداد می کند تا در نهایت از او نسلی پاک را بخواهد. همه این ها، نکات کلیدی است که در این درخواست از خدا آمده است.

۱۶. توجّه به فرزند برای تداوم و تحقّق هدف معنوی در دنیا

﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ (مریم: ۵).

فرزند با همه برکاتی که دارد، می‌تواند سکویی برای امتداد یافتن انسان باشد. اگر والدین با این نگاه فرزندان را ببینند، این دعای مادی بهترین ظرفیت توسعه وجودی آنهاست. سال‌های سال بعد از آنها و در زمانی که والدین در قید حیات نیستند، فرزندان، نام و مرامشان را زنده خواهند کرد. این دعای حضرت زکریا، تذکر مهمی برای وسعت‌دادن به خود، حتی بعد از زندگی دنیایی است؛ از طریق و بستر فرزندی که جانشین والدین و در مسیر تحقّق اهداف و مأموریت‌های والدینشان قدم برمی‌دارند.

۱۷. درخواست فرزند صالح و مورد رضایت الهی

﴿يَرْثِي وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مریم: ۶).

دعاهای انبیا در دل خواسته‌های مادی، یک پیوست الهی نیز دارد و آن، توجّه به مرکز عالم یعنی خدای متعال و جلب رضایت اوست؛ بدین معنا که حتی هنگام درخواست‌های مادی و زمینی نیز می‌توان سراغ از معنویت گرفت و دنبال رشد و کمال روحی و معنوی بود. به تعبیری دیگر، از دل همین نیازهای مادی و زمینی نیز می‌توان به خدا رسید و درصدد کسب مراتب بالای معرفتی و عرفانی بود.

۱۸. دلسوزی و دغدغه هدایت برای فرزند داشتن

﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود: ۴۵).

با همه تفاسیری که از این آیه نورانی شده است، ماجرای حضرت نوح، یادآور این حقیقت است که والدین تا آخرین لحظه نباید نسبت به هدایت فرزندانشان دلسرد شوند و این دغدغه را باید همیشه زنده نگه داشت.

۱۹. درخواست فرزند و تأکید بر اهل صلاح بودن او

﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (صافات: ۱۰۰).

دعاهای مادی انبیا در کنار توجّه به کمیت، به کیفیت آن نیز توجّه دارد. آنها اگر برای نسل و فرزند داشتن دعا می‌کنند، برای صلاح و فلاحشان نیز سنگ‌تمام می‌گذرانند.

دعاهای دنیوی	
عنوان دعا	نشانی آیه
۱. دعا برای رهبری نسل	بقره: ۱۲۴
۲. دغدغه برای تربیت نسل	بقره: ۱۲۴
۳. دعا برای فرزند پاک	آل عمران: ۳۸
۴. دعا برای تسلیم فرمان بودن و پدیدآوردن امتی مسلمان از ذریه (توجه به نسل آینده)	بقره: ۱۲۸
۴. دورنگری عاقلانه و خداپسندانه برای نسل	بقره: ۱۲۹
۵. دعا برای حفظ فکر و عقیده صحیح	ابراهیم: ۳۵
۶. دغدغه دوری از بت پرستی فرزندان	ابراهیم: ۳۵
۷. توجه قلوب و افکار مؤمنان نسبت به فرزندان و مکتب او	ابراهیم: ۳۷
۸. درخواست بهره‌مندی ذریه از ثمرات	ابراهیم: ۳۷
۹. استمداد از خدا برای اقامه نماز خود و فرزندان	ابراهیم: ۴۰
۱۰. توجه‌داشتن به نسل بعد	ابراهیم: ۴۰
۱۱. آموزش صبر به فرزندان	یوسف: ۸۳
۱۲. درخواست کنارهم‌بودن با فرزندان	یوسف: ۸۳
۱۳. آموزش مأیوس‌نشدن از قدرت خدا	یوسف: ۸۷
۱۴. توجه‌دادن عالمانه و حکیمانه به افعال الهی	یوسف: ۸۶ - ۸۷
۱۵. درخواست فرزند و نسل پاک	آل عمران: ۳۸
۱۶. توجه به فرزند برای تداوم و تحقق هدف معنوی در دنیا	مریم: ۵
۱۷. درخواست فرزند صالح و مورد رضایت الهی	مریم: ۶
۱۸. دلسوزی و دغدغه هدایت برای فرزندداشتن	هود: ۴۵
۱۹. درخواست فرزند و تأکید بر اهل صلاح‌بودن او	صافات: ۱۰۰

یکی از بیشترین تکرارها در این دعاها، بحث نسل طیب و پاک بود که بسیار درخور توجه است. توضیح مطلب آنکه، اسلام، تولید نسل صالح را امری بسیار نیکو و شایسته می‌داند. این مطلب از چند دعای انبیا در قرآن فهمیده می‌شود. یکی از این دعاها، دعای زکریای پیامبر است. آن حضرت در

کهن سالی و در حالی که همسر او پیر، عقیم و نازا بود، از درگاه الهی نومید نشد و از خداوند طلب فرزند کرد تا نام نیک او را به یادگار بگذارد. از این دعا چند نکته فهمیده می‌شود: برخورداری از فرزند و نسلی که ادامه‌دهنده یاد و خاطره آدمی باشد، امری نیکو و پسندیده است تا جایی که زکریا در کهن‌سالی نیز آن را از خداوند طلب می‌کند. در منطق دینی، پیش از همه چیز، هدایت و پاکی نسل و فرزندان مهم است. از این رو، اولیای خدا حتی هنگام دعا برای فرزنددار شدن، اول درخواست می‌کردند که آن فرزند، صالح و پاکیزه باشد. اسلام، مهم‌ترین حقوق والدین بر فرزندان را تربیت دینی و به‌ویژه آموزش نماز و قرآن به آنان دانسته و به همین جهت، مؤمنان به تربیت دینی فرزندانشان عنایت خاصی داشتند. نامه حکیمانه امام علی (علیه السلام) به فرزندش و پند و اندرزهای حکیمانه لقمان به فرزندش، نمونه‌های برجسته این مدعا هستند؛ همچنین از این دعاها فهمیده می‌شود که نباید به جهت ناممکن بودن امری در نظر خود، از دعا صرف‌نظر کرد. چه بسا خدایی که یک عمر به زکریا و همسر عقیم و نازایش فرزند نداد، اما به یکباره به او فرزند نیکویی چون یحیی عطا کند که نامش در تاریخ جاودانه بماند.

۲ - ۲ - ۳. دعاهاى آخرى

در کنار توجه به دنیا، برخی از دعاهاى انبیا، ناظر به بُعد آخرى است که در ادامه، به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. دعا برای قبولی عمل

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۷).

قبولی عمل، ناظر به آخرت است.

۲. پذیرش توبه

﴿وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۸).

در کنار دنیا، باید به مفاهیمی مانند توبه و انابه و بازگشت به خدا توجه داشت و آن را از خداوند برای خود و فرزندان تمنا کرد.

۳. به فکر قیامت فرزندان بودن

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (ابراهم: ۴۱).

والدین در دعاهاى خود، آخرت فرزندان را فراموش نمی‌کنند.

۴. آمرزش طلبی برای فرزندان

﴿قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (یوسف: ۹۸).

هرچه هم که فرزندان بد باشند، شایسته است نگاه رؤفانه والدین شامل حالشان شود. دعای حضرت یعقوب برای فرزندان نادم و تائب خود، الگویی برای سبک دعای والدین برای فرزندان است.

دعاهای آخری	
عنوان دعا	نشانی آیه
۱. دعا برای قبولی عمل	بقره: ۱۲۷
۲. پذیرش توبه	بقره: ۱۲۸
۳. به فکر قیامت فرزندان بودن	ابراهیم: ۴۱
۴. آمرزش طلبی برای فرزندان	یوسف: ۹۸

۳ - ۳. کارکردهای دعاهای انبیا برای فرزندان

دعا، هم برای خواندن است و هم برای خواستن؛ خواندن برای اهداف مختلفی است، مانند: حمد و تسبیح و تهلیل الهی، مناجات و رازونیز، معرفت رب و شناخت مقام عبد، اعتراف به گناهان و بیان فروتنی، و خواستن برای تمام نیازهای مادی و معنوی است. این دعا، کارکردها و فواید مختلفی می‌تواند داشته باشد؛ از کارکردهای فردی گرفته همچون: امید، معرفت و تقوا تا کارکرد خانوادگی مثل: داشتن نسل و خانواده مؤمن و دغدغه تربیتی آنها تا کارکردهای اجتماعی، مانند: عدالت و تربیت. یکی از کارهایی که ناشی از محبت والدین است، دعا کردن آنها برای فرزند است که گاه با همراهی اعضای خانواده صورت می‌پذیرد. این شیوه در سیره ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نیز به چشم می‌خورد. امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید:

كَانَ أَبِي إِذَا أَحْرَزَنَهُ أُمْرَ جَمْعِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ ثُمَّ دَعَا وَأَمَّنُوا (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶، ۲۹۷)؛

پدرم هر وقت دچار غم و اندوه می‌شد، زنان و کودکان را دور هم جمع می‌کرد و دعا می‌فرمود و آنها آمین می‌گفتند.

این عمل امام معصوم (علیه‌السلام)، نشان‌دهنده رحمت ویژه خدا به زنان و کودکان است که به واسطه آنها، دعا را مستجاب می‌کند و از طرفی، آموزش شیوه دعا کردن به خانواده است. در این بخش

به این مسئله توجه می‌شود که انبیا، از دعا برای فرزندان چه بهره‌ای می‌بردند؟ بر اساس مطالعه و تدبیر در تمام آیاتی که ناظر به دعاهاى انبیا برای فرزندان است و نیز مبتنی بر مراجعه به تفاسیر ناظر به آیات، کارکردهای زیر برای ادعیه انبیا تصوّرشدنی است. نتیجه این تحقیق، ابتدا در جدول زیر به صورت منضبط و دسته‌بندی شده ارائه شده و در پایان به عنوان جمع‌بندی، به صورت تیتتر، عناوین بیان و سپس دسته‌بندی می‌شود:

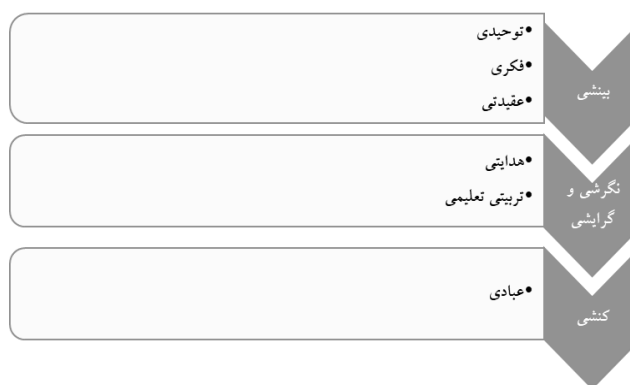
نام پیامبر	نام سوره: شماره آیه	عنوان دعا	کارکرد دعا
حضرت ابراهیم علیه السلام	بقره: ۱۲۴	دغدغه برای تربیت نسل، دعا برای رهبری نسل	تربیتی
	بقره: ۱۲۷ - ۱۲۹	پدیدآوردن امتی مسلمان از ذریه (توجه به نسل آینده)؛ پیدا کردن دغدغه هدایت	تربیتی و هدایتی
		دورنگری عاقلانه و خدایسندانه حاکمی از وسعت نظر و سوز و عشق درونی	هدایتی
		توجه به نسل آینده	تربیتی
	ابراهیم: ۳۵ - ۴۱	دعا برای حفظ فکر و عقیده صحیح	فکری و عقیدتی
حضرت یعقوب علیه السلام		توجه قلوب و افکار مؤمنان نسبت به فرزندان و مکتب او؛ بهره‌مند شدن ذریه از ثمرات	عقیدتی و تربیتی
		استمداد کردن از خداوند برای اقامه نماز خود و فرزندان؛ به فکر نسل قبل و بعد بودن؛ به فکر قیامت خود، فرزندان و جامعه بودن	عبادی و هدایتی
		دغدغه دوری از بت‌پرستی فرزندان	هدایتی
	یوسف: ۸۳ - ۸۷	یاددادن صبر به فرزندان؛ یاددادن مایوس نشدن از قدرت خداوند به فرزندان؛ یاددادن باور و توجه عالمانه و حکیمانه به افعال الهی به فرزندان	تربیتی، نگرشی و بینشی
حضرت زکریا علیه السلام		یاددادن صبر به فرزندان؛ یاددادن باور و توجه عالمانه و حکیمانه به افعال الهی به فرزندان	تربیتی
	آل عمران: ۳۸	درخواست فرزند و نسل پاک؛ چون ارزش ذریه و فرزندان، به پاکی آن‌هاست.	تربیتی



نام پیامبر	نام سوره: شماره آیه	عنوان دعا	کارکرد دعا
	مریم: ۵	مردان خدا، از وارث بد می ترسند: «خُفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي»؛ اولیای خدا، فرزند را بیشتر برای تداوم اهداف معنوی خود می خواهند: «وَلِيًّا»	تربیتی
	مریم: ۶	اگر اولاد مورد رضایت خدا باشد، رحمت است: «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا»؛ از خداوند، فرزند صالح بخواهیم: «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا»	توحیدی مبتنی بر جریان رحمت ربوبی
حضرت نوح علیهِ السَّلَام	هود: ۴۵	دلسوزی نوح برای پسرش در قالب استفسار از خدای تعالی و ادبی که آن حضرت در سخن گفتن درباره پسرش، در برابر احکم الحاکمین به کار برده است	تربیتی و هدایتی

جمع بندی کارکردهای دعاهاى انبیا را می توان در محورهای برشمرده: ۱. فکری و عقیدتی؛ ۲. توحیدی مبتنی بر جریان رحمت ربوبی؛ ۳. هدایتی؛ ۴. بینشی؛ ۵. نگرشی؛ ۶. تربیتی - تعلیمی؛ ۷. عبادی. در یک جمع بندی بهتر و فشرده تر می توان آن را ناظر به عرصه های زیر دانست:

۱. دعاهاى ناظر به حوزه بینشی (فکری، عقیدتی، توحیدی و...)
۲. دعاهاى ناظر به حوزه نگرشی و گرایشی (هدایتی، تربیتی و...)
۳. دعاهاى ناظر به حوزه کُنشی (عبادی و...).



شکل ۱: کارکردهای دعاهاى انبیا برای فرزندان در قرآن

۱. هرچند می توان از یک حیث، همه این ابعاد را تربیتی نامید، اما به جهت غلبه و نیز قرابت آن به بحث تعلیم، تحت این عنوان به طور مستقل بحث شده است.

۴. نتیجه‌گیری

در دعاهای انبیا دربارهٔ فرزندان، سه نوع مطلب درخور بررسی است: مطالب مرتبط با ساختار دعا، مطالب مرتبط با محتوای دعاها و مطالب مرتبط با کارکرد یا کاربرد دعا. در محتوای دعاهای انبیا، توجه به هر دو بُعد دنیوی و اخروی دیده می‌شود که دعا برای نسل صالح در آن برجسته است. یکی از بیشترین تکرارها در این دعاها، بحث نسل طیب و پاک است که بسیار درخور توجه بوده و دارای فروع درس‌آموزی است. دورنگری عاقلانه و خدایسندانه برای نسل و دعا برای حفظ فکر و عقیدهٔ صحیح آن‌ها و دغدغه‌داشتن در این باب، در دعاها برای والدین بسیار الهام‌بخش است.

این دعاها، کارکردها و فواید مختلفی دارد. کارکردهای فردی آن عبارت‌اند از: امید، معرفت و تقوا. کارکرد خانوادگی دعا مثل: داشتن نسل و خانواده‌ای مؤمن و دغدغهٔ تربیتی آن‌هاست. کارکردهای اجتماعی نیز عبارت‌اند از: عدالت و تربیت. در یک جمع‌بندی بهتر و فشرده‌تر، می‌توان آن‌ها را ناظر به این عرصه‌ها دانست: دعاهایی ناظر به حوزهٔ بینشی (فکری، عقیدتی، توحیدی و...)، دعاهایی ناظر به حوزهٔ نگرشی و گرایشی (هدایتی، تربیتی و...) و دعاهایی ناظر به حوزهٔ کنشی (عبادی و...).

پیشنهادهای

از آن‌جا که موضوع بحث این پژوهش آیاتی است که دربارهٔ انبیا و دعاهای آن‌ها دربارهٔ فرزندان است، به جهت پیشنهاد، می‌توان به این موضوعات نیز اندیشید:

الف: بررسی نقش دعاهای والدین در تربیت فرزندان در قرآن؛

ب: بررسی دعاهای والدین در تربیت فرزندان در آینهٔ روایات؛

ج: بررسی دعاهای انبیا دربارهٔ فرزندان در آینهٔ روایات؛

د: بررسی دعاهای مطلوب والدین در تربیت فرزندان در آینهٔ آیات و روایات.

ه: تحلیل تربیتی دعاهای انبیا برای فرزندان در قرآن با رویکرد تطبیقی و بیان راه‌کارهایی

برای امروز.



کتاب نامه

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

۲. اخوت، احمد رضا، (۱۳۹۵ش)، تدبر در ساختار دعا، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت.

۳. اشکوری، محمد بن علی، (۱۳۷۳ ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تصحیح: جلال الدین محدث ارموی، تهران: دفتر نشر داد.

۴. امیدی فرد، عبدالله، (۱۳۷۷ش)، نقش دعا در زندگی اجتماعی، قم: میثم تمار.

۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.

۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الإسلامي.

۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، حکمت عبادات، تحقیق: حسین شفیعی، قم: اسراء.

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

۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ش)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.

۱۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۱. —، (۱۴۲۷ ق)، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن، تحقیق: اصغر ارادتی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

۱۲. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

۱۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.

۱۴. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: مؤسسه دار الهجره.
۱۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، مقدمه و تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
۱۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸ ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۷. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحديث.
۱۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳ش)، تعلیم و تربیت در اسلام، قم: صدرا.
۲۰. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۷ ش)، التمهید، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۲. مهروش، فرهنگ، (۱۳۸۹ش)، مروری بر گستره دعاپژوهی، تهران: بصیرت.
۲۳. واثقی، حسین، (۱۳۷۷ش)، دعاهاى قرآن، قم: بوستان کتاب.

بررسی سندی جامع‌ترین روایت احکام ویژه زنان در تراث شیعی

سید مهدی بسج * (دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم)

m.basij1372@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵

چکیده

در تراث حدیثی شیعه، روایاتی که به صورت جامع به احکام و آداب ویژه زنان پرداخته‌اند، از اهمیت فقهی و اخلاقی ویژه‌ای برخوردارند. در این میان، روایت «جوامع احکام النساء» از کتاب الخصال شیخ صدوق، به دلیل جامعیت موضوعی و انحصاری بودن آن برای زنان، نیازمند بررسی دقیق سندی و اعتبارسنجی صدور است تا مبنایی محکم برای استنباطات فقهی و اخلاقی فراهم آورد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که: میزان اعتبار سندی و صدور روایت «جوامع احکام النساء» بر اساس مبانی رجالی متأخران و قدما چگونه ارزیابی می‌شود؟ این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای، به بررسی تفصیلی سند این روایت پرداخته است. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد که در بررسی سندی، بر مبنای وثوق سندی متأخران، با واکاوی همه راویان، سند روایت از اتقان و اعتبار لازم برخوردار است. در اعتبارسنجی قدما هم با مبنا قرار دادن شیوه وثاقت صدور، این روایت مورد تأیید و اعتماد قرار می‌گیرد. در نتیجه، بر اساس هر دو مبنای رایج در اعتبارسنجی روایات، حدیث «جوامع احکام النساء» از وثاقت و اتقان کافی برخوردار است و می‌تواند به عنوان مرجع و مستند معتبری در مباحث فقهی، اخلاقی و ... مورد استناد قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: جوامع احکام النساء، الخصال شیخ صدوق، وثوق سندی، وثوق صدور، اعتبارسنجی، فقه زنان.



مقدمه

در مجامع روایی ما روایاتی که به صورت اختصاصی به احکام ویژه زنان بپردازد، بسیار کم است. در بین این روایات اندک، طولانی‌ترین و جامع‌ترین روایت، موردی است که شیخ صدوق در الخصال آورده و در این روایت به نقل از امام باقر (ع)، هفتاد و سه حکم از احکام و آداب مربوط و مختص به زنان مورد اشاره قرار گرفته است. این روایت مهم بعدها در کتب دیگری همچون بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۴/۱۰۰) و وسائل الشیعة (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۰/۲۲۰) با اندک تفاوت‌هایی بازنقل شده است. جامعیت و گستردگی موضوعی این روایت و نیز قلت روایات احکام اختصاصی بانوان، اهمیت این روایت را دوچندان می‌نماید؛ برخلاف برخی دیدگاه‌ها که سندیت روایت را مخدوش دانسته‌اند (قمشه‌ای، ۱۴۲۱: ۲۷/۱؛ موسوی، ۱۴۲۹: ۷۹؛ و ...) چنانچه به لحاظ صدور، اعتبار روایت مسجل گردد، در بسیاری از زمینه‌های فقهی، اخلاقی و... می‌تواند مستند استنباطات فقهی و غیرفقهی قرار گیرد.

قبل از ورود به عرصه اعتبارسنجی، می‌بایست مبحث مبنایی «ملاک اعتبار حدیث» مورد اشاره قرار گیرد. در زمینه معیار و ملاک اعتبار و پذیرش روایت، دو نظریه اساسی قابل طرح است: دیدگاه وثاقت سندی و نظریه وثاقت صدور.

قائلان به نظریه وثاقت سندی معتقدند تنها روایاتی معتبر هستند که تمام افراد واقع در سند آنها تقه باشند. وجود تنها یک فرد ضعیف یا مجهول در سلسله اسناد یک روایت، موجب ضعف سند و بی‌اعتباری آن می‌شود. از قائلان به این نظریه می‌توان به شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی و از معاصران سید ابوالقاسم خوئی اشاره کرد (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

لکن قائلان به نظریه وثاقت صدور می‌گویند روایاتی معتبر است که قرآینی بر صدور آنها از معصوم (ع) وجود داشته باشد. بنابراین حتی برخی روایاتی که صحیح السند نیستند، به واسطه وجود پاره‌ای قرآن، معتبر تلقی می‌شوند و قابلیت استدلال پیدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۳؛ مسعودی، ۱۳۹۷: ۳۳۹؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۷: ۲۷۵/۱).

بررسی عملکرد محدثان بزرگ در پنج قرن نخست هجری در برخورد با متون و منابع حدیثی و

روایت احادیث نشان می‌دهد که آنها از اصولی عقلایی برای کسب اطمینان از گزارش‌ها استفاده کرده‌اند. اطمینانی که با جمع‌آوری مجموعه شواهد و قرائن، بر پذیرش گزارش استوار است و در نهایت، شخص را به اصالت آن باورمند می‌کند (سرخه‌ای، ۱۴۰۰: ۱۶).

در نظر موثق الصدوری‌ها بر خلاف دیدگاه اول، درستی سند، نه معیار انحصاری اعتبار، بلکه یکی از قرائن حصول اطمینان به صدور یا عدم صدور روایت محسوب می‌شود. از نامورترین معتقدان به این نظریه می‌توان علامه کرکی، محمدتقی مجلسی، علامه مجلسی، شیخ بهائی، وحید بهبهانی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب ریاض، حاج آقا رضا همدانی، آقای بروجردی و امام خمینی را نام برد (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

از فقرات این روایت، چند فقره محدود و عمدتاً مرتبط با مسائل فقه عبادات و فقه القضاء در کتب فقهی مورد استناد قرار گرفته و بیشتر فقرات فقهی، اخلاقی و... این روایت بکر مانده است. همان چند فقره مرتبط با مسائل فقهی نیز در موارد اندکی، بدون اشاره به ضعف سند، مستند و دلیل نظر فقهی واقع شده است، مثل کتاب مستندالشیعة در بحث شرایط قضاوت (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۶/۱۷)، لکن در بیشتر موارد به خاطر ضعیف دانستن روایت، آن را غیرمعتبر شمرده و از دایره اعتبار فقهی خارج دانسته‌اند، مثل موسوعة الامام الخوئی در بحث شرایط لباس نمازگزار (خوئی، ۱۴۱۸: ۳۴۹/۱۲). پژوهش حاضر، از سویی، نقد بر تضعیف‌کنندگان روایت، و از سوی دیگر، جمع‌آوری ادله، شواهد و قرائنی در اثبات اعتبار روایت و در یک جمله، تلاشی در راستای احیای روایت بوده است.

از نظر پیشینه، نه راجع به روایات احکام مختص زنان و نه درباره روایت یادشده، پژوهش مستقلی انجام نگردیده است.

لذا هدف نگارنده در پژوهش حاضر بر این است که حدیث را از حیث صدور، مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد تا در صورت اعتبار صدور روایت، بتواند منبع متقنی برای مباحث دلالی و فقه الحدیثی قرار گیرد. از سویی، با اثبات اعتبار روایت، زمینه استفاده حداکثری از آن در حوزه‌های مختلف مسائل زنان فراهم شود و از سوی دیگر، نقد و ابطالی بر قائلان به عدم اعتبار یا عدم حجّیت روایت شریف باشد.

۱. متن روایت

روایت در کتب مختلفی از جمله: بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۲۵۴)، وسائل الشیعة (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۰/۲۲۰) و مستدرک الوسائل (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۹/۱۷۸) وارد شده است، منتها مصدر اصلی و متقدم روایت در الخصال شیخ صدوق است. لازم به یادآوری است که سند روایت به لحاظ اتصال، مسند بوده و افتادگی در سند وجود ندارد تا نیازی به عادی سازی سند از این جهت باشد. روایت در نسخه الخصال بدین صورت نقل گردیده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ زَكْرِيَّا الْبَصْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْبَاقِرَ عليه السلام يَقُولُ: لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ..... الخ (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۲/۵۸۵).

۲. اعتبارسنجی بر مبنای وثوق سندی

ابتدا طبق مبنای متأخران که وثوق سندی را ملاک اعتبار روایات می دانند، رجال سند را یک به یک بررسی می کنیم و در انتها طبق این مبنا، به وضعیت روایت می پردازیم.

با توجه به سند روایت (حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ زَكْرِيَّا الْبَصْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْبَاقِرَ عليه السلام يَقُولُ: ...)، رجال سند که باید مورد بررسی قرار گیرند، عبارت اند از: أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ؛ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ؛ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ زَكْرِيَّا الْبَصْرِيُّ؛ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ؛ أَبِيهِ (مُحَمَّدُ بْنُ عُمَارَةَ الْكِنْدِيُّ)؛ جَابِرُ بْنُ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ.

راجع به این سند باید گفت که از اسناد معروف و پُر تکرار صدوق در الأمالی، علل الشرایع، معانی الأخبار، التوحید و همین کتاب شریف الخصال است و ما با سندی غریب و راویانی قلیل الروایة روبه رو نیستیم.

۱ - ۲. أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ

در کتب ثمانیه رجالی و نیز دیگر کتب رجالی متقدم، نامی از ایشان برده نشده و اولین کتاب

رجالی که به این راوی اشاره نموده و وی را از مشایخ صدوق برشمرده است، منهج المقال است (استرآبادی، ۱۴۲۲: ۵۶ / ۲).

کتب رجالی متأخر و معاصر، از ایشان نام برده و به اتفاق او را از مشایخ صدوق دانسته‌اند؛ اما نسبت به وثاقت یا عدم وثاقت وی، آرای مختلفی پدید آمده که به برخی اشاره می‌کنیم و در پایان، با تجمیع قرائن مختلف، دیدگاه برگزیده را روشن می‌نماییم.

از دیدگاه مامقانی اولاً ایشان از مشایخ صدوق بوده و ثانیاً کثرت روایت صدوق از او همراه با ترجم و ترضی، دلالتی برای راوی ایجاد می‌کند که دست کم، حدیث وی را حسن بدانیم (مامقانی، ۱۴۲۳: ۸ / ۶ - ۱۵).

از سوی دیگر، سید صدرالدین صاحب الوافی در حاشیه خودش بر منتهی المقال مدعی می‌شود که احمد بن حسن قطان از اهل عامه است و این ادعا را مستند به عبارتی از صدوق در الأمالی می‌داند که در آن جا شیخ صدوق ایشان را متّصف به صفت «العدل» می‌کند. صاحب الوافی مدعی می‌شود که این انصاف، مؤیدی است که عامی بودن این راوی را اثبات می‌کند. مرحوم مامقانی چنین سخنی را برنمی‌تابد و به شدّت ادّعای صاحب الوافی را رد می‌کند و می‌گوید:

عجب از سید صدر الدین در حاشیه بر منتهی المقال که چنین به‌دست آورده‌اند که او از عامه است و آن را از عبارت امالی به‌دست آورده ... و این از غرائب کلام است و انتظار چنین حرفی از ایشان نداشتم؛ اینکه ایشان از مشایخ معروف مرحوم صدوق است شکی در آن نیست، و اکثار روایت مرحوم صدوق از او و ملتزم بودن مرحوم صدوق به ترضی بر او کاشف از جلالت او است و چطور مرحوم صدوق بر عامی ترضی کند و چطور از عامی روایات زیادی نقل کند؟ و چطور از «یقال له» جهالت او را استفاده کرده است؛ به ضرورت اینکه غرض او این بوده که او معروف به ابو علی بن عبد ربه است و هنگام تسمیه گفته می‌شود: احمد بن حسن قطان. و غریب‌تر از آن استفاده کردن از توصیف مرحوم صدوق به عدل اینکه او عامی است این چیزی است که مصیبت‌زده هم از آن خنده‌اش می‌گیرد و چطور مرحوم صدوق، عامی را به عدل توصیف کند؟!^۱ (همان: ۱۳/۶).

۱. «و العجب کلّ العجب من استظهار السید صدر الدین، صاحب الوافی، فی حواشیه علی منتهی المقال، کون الرجل

محقق تنقیح المقال نیز معتقد است که اولاً این راوی از مشایخ مرحوم صدوق بوده و ثانیاً بلاشک علمای شیعه، ترصّی و ترخّم بر غیر امامی اثنی عشری نمی‌کنند و یادآوری می‌کند که ترصّی مرحوم صدوق بر مترجم را بارها ذکر کرده و به مواضع متعدّد آن اشاره نموده است و ثالثاً فراوانی روایت از ایشان، صراحت در امامی بودن او دارد و در نتیجه، مجموع این جهات سه‌گانه، موجب اطمینان به این می‌شود که او امامی و حسن است و تعبیر مرحوم صدوق از مترجم با عنوان «شیخ اصحاب حدیث» اگرچه احتمال دارد اشاره به عامی بودن وی باشد، لکن به احتمال قوی تعریف و مدح از اوست و این احتمال را ارجح می‌داند (همان: ۷/۶ - ۱۵).

همو در جای دیگری بیان می‌دارد که هر کسی به تألیفات شیخ صدوق - رضوان الله علیه - مراجعه کند و فراوانی و کثرت روایات صدوق از این راوی را ملاحظه نماید، کوچک‌ترین شکی برای او باقی نمی‌ماند که احمد بن الحسن القطان از مشایخ و معتمدین صدوق بوده است و تشکیک در این دیدگاه، از تتبع و توجّه ناقص، نشئت می‌گیرد (همان: ۱۲/۶).

در این سو، برخی محققان معاصر، استناد به «ترخّم صدوق» و «توصیف به عنوان العدل» در اثبات وثاقت یا امامی بودن راوی را نمی‌پذیرند. ابوالقاسم خوئی معتقد است که اگر شیخ صدوق در مجلس هشتاد و سوم الأمالی، ایشان را متّصف به «العدل» نموده، این وصف دلالتی بر عدالت او نداشته؛ بلکه کلمه عدل و حافظ و مقری و امثالهم القابی هستند که برای اشخاص به کار برده می‌شد و هیچ دلالتی بر عدالت آن شخص نمی‌کنند و سپس عامی بودن این راوی را نیز بعید نمی‌داند (خوئی، ۱۴۱۳: ۹۳/۲).

جمع‌بندی نهایی درباره این راوی، «وثاقت» اوست که بر پایه قرائن ذیل قابل اثبات است: اولاً: شیخ صدوق روایات فراوانی از او در کتاب‌های گوناگونش نقل می‌کند که چنین امری

→ عامیاً... و هو من غرائب الکلام. و ما کنت لأوثر صدور مثله؛ فإنّ کون الرجل من شیوخ الصدوق المعروفین ممّا لا شبهة فيه، و إکثاره الروایة عنه و التزامه بالترصّی علیه کاشف عن جلاله الرجل. و کیف یرصّی الصدوق ﷺ علی العامّی؟ و کیف یكثر الروایة عنه؟ ثمّ من این استفاد دلالة قوله: یقال له علی جهالته؛ ضرورة أنّ غرضه أنّه معروف بـ أبي علي بن عبد ربّه، و یقال عند التسمیة: أحمد بن الحسن القطان. و أغرب من ذلك کله استفادته من وصف الصدوق ﷺ له بـ: العدل کونه عامیاً؛ فإنّه ممّا یضحک الثکلی. و کیف یصف الصدوق ﷺ العامّی بالعدل؟! إنّ هذا إلاّ اختلاق، غفر الله تعالی لنا و له و لجميع المؤمنین و المؤمنات (مامقانی، ۱۴۲۳: ۱۳/۶).

می‌تواند نشان از اعتماد و تأیید صدوق نسبت به او باشد. به همین دلیل، جمعی از دانشمندان بر این عقیده‌اند که اگر راویان ثقه به‌ویژه افرادی مانند کلینی و شیخ صدوق، روایات زیادی از یک راوی نقل کنند، نشان از اعتماد آنها به آن راوی است. از جمله ایشان آیه‌الله بروجردی است که وثاقت راوی را از طریق شاگردانی که از او اخذ حدیث نموده‌اند قابل اثبات می‌داند و به دیدگاه وی زمانی که گیرنده حدیث، شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ صدوق و امثال این بزرگان باشد، به‌ویژه اگر از آن راوی، روایات فراوانی نقل کنند، شکی در وثاقت آن راوی باقی نمی‌ماند (بروجردی، ۱۴۲۰: ۳/۲۳۲).

ثانیاً: مبنایی وجود دارد که تمام مشایخ صدوق ثقه‌اند. البته مراد ایشان از ثقه بودن مشایخ شیخ صدوق، مشایخی است که صدوق از آنها زیاد روایت کرده باشد نه آنکه یک یا چند روایت از شیخی نقل کرده باشد (برغانی، بی‌تا: ۳/۱۳۶ - ۱۳۷؛ موسوی عاملی، ۱۴۲۹: ۶/۸۴).

ثالثاً: نکاتی که محقق تنقیح المقال ایراد فرمود، در مجموع روشن می‌سازد که ایشان از نظر صدوق، امامی و مورد اعتماد بوده است. چگونه می‌شود یک عامی یا یک فرد ضعیف، محل اعتماد شیخ صدوق قرار گیرد؟ و چگونه ممکن است شیخ صدوق از یک فرد غیرثقه و عامی، روایات متکثر نقل کند؟

رابعاً: شیخ صدوق در مواضع متعددی نسبت به ایشان ترصّی فرمود^۱ و درباره ترصّی شیخ

۱. ترصّی الشیخ الصدوق رحمته الله فی الخصال علی المترجم فقال فی ۱/۲۴۴ حدیث ۹۹: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و أحمد بن محمد بن الهیثم العجلی و محمد بن أحمد السنّانی رحمته الله. و فی ۲/۴۳۰ حدیث ۱۰: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و أحمد بن محمد بن الهیثم... إلى أن قال: رحمته الله. و ۲/۵۰۶ حدیث ۴: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و علی بن أحمد بن موسی رحمته الله. و ۲/۵۷۲ حدیث ۱: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و محمد بن أحمد السنّانی... إلى أن قال: رحمته الله. كما و قد ترصّی الشیخ الصدوق علی المترجم فی أمالیه: ۴۳۵ حدیث ۲: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و علی بن أحمد بن سنان... إلى أن قال: رحمته الله، و صفحة: ۴۶۵ برقم ۴: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان رحمته الله.

و قد ترصّی الشیخ الصدوق فی إكمال الدین ۱/۱۸۸ باب ۱۵ حدیث ۳۶: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و علی بن أحمد بن موسی الدقاق... إلى أن قال: رحمته الله. و ۱/۱۹۰ باب ۱۶ حدیث ۳۷: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و علی بن أحمد بن محمد... إلى أن قال: رحمته الله، و فی ۲/۳۳۶ حدیث ۹: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان و علی بن أحمد بن محمد الدقاق... إلى أن قال: رحمته الله. هذه جملة من الموارد التي ترصّی الصدوق فی مؤلفاته علی المترجم (مامقانی، ۱۴۲۳: ۹/۶).

صدوق، نظریات مختلفی مطرح شده است، لکن نظر مختار به تبع برخی محققان این است که ترصی شیخ صدوق (خصوصاً با تجميع قرائن دیگری که در این جا داریم) بر وثاقت راوی در نزد صدوق دلالت می‌کند؛ زیرا ترصی بزرگی همچون شیخ صدوق جز در حق عظماء و اجلاء روا و پذیرفته نیست.

خامساً: اکثر نقل ثقه از او. شیخ صدوق که از اجلاء ثقات است، در مجموع کتب خود در بیش از ۲۳۰ سند از ایشان نام برده است. لذا محققان اسناد شیخ صدوق نیز راجع به ایشان گفته‌اند: «ثقة على التحقيق فقد أكثر الشيخ الصدوق من الرواية عنه» (نرم‌افزار اسناد شیخ صدوق).

۲ - ۲. الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّكْرِي

ایشان در سند روایات به دو عنوان نقل شده است: «حسن بن علی بن الحسین» و در بعضی مصادر «حسن بن الحسین». عامه هم او را توثیق کرده‌اند؛ اما علمای شیعه نسبت به او مطلبی نگفته‌اند.

در سند الخصال به جای «حسن بن علی السَّکری»، «حسن بن علی العسکری» نوشته شده که تصحیفی بودن آن واضح است. چند شاهد بر این مدعا می‌توان اقامه کرد:

اولاً آنکه اگر مراد از این راوی، امام عسکری علیه السلام باشد، نقل امام یازدهم از محمد بن زکریا بی‌معناست. شأن امام و معصوم علیه السلام اجل از آن است که بدین صورت در سلسله روایات قرار گیرد و اگر هم مراد، راوی دیگری هم‌نام ایشان باشد، در شواهد بعدی خواهیم گفت که چنین راوی‌ای با چنین نامی در اسانید الخصال وجود ندارد.

ثانیاً سندشناس متبحر عصر، آیه الله بروجردی در کتاب ترتیب اسانید الخصال، در ذیل عنوان «احمد بن الحسن القطان»، وقتی به سند روایت محل بحث اشاره می‌کند، مروی عنه ایشان را «الحسن بن علی السَّکری» معرفی می‌کند و اساساً در این کتاب چه در ذیل قطان و چه در جای دیگر، نامی با عنوان «حسن بن علی العسکری» به چشم نمی‌خورد (بروجردی، ۱۴۱۳: ۱۷). البته همین سند را به دو گونه نقل می‌کند: یکبار به صورت «احمد بن الحسن القطان قال حدثنا الحسن بن علی» و بار دیگر به صورت «احمد بن الحسن القطان قال حدثنا الحسن بن علی السَّکری» و ادامه سند در هر دو، تا امام باقر علیه السلام یکسان است.

ثالثاً در برخی نسخه‌های خطی، لقب «العسکری» یا «السَّکری» نیامده و فقط «الحسن بن

علی» ذکر گردیده. بنابر نکته‌ای که در شاهد قبلی بیان کردیم، مشخص می‌شود در این نسخه‌ها نیز مراد از این راوی، همان «الحسن بن علی السکری» است.

رابعاً بحار الأنوار علامه مجلسی که به نقل از الخصال، این روایت را نقل می‌کند، در سند روایت، «الحسن بن علی السکری» ثبت گردیده است و این خود، مؤید دیگری بر ادعای تصحیف مذکور است. البته علامه مجلسی بُرش‌هایی از این روایت را در ابواب مختلفی نقل کرده، منتها در همه مواردی که با ذکر سند، همراه بوده است، حسن بن علی با لقب «السکری» و نه «العسکری» ثبت و نگارش شده است. این خود نشان می‌دهد که نسخه‌های دیگری از الخصال در دسترس علامه مجلسی بوده که امروزه موجود نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۴/۱۰۰).

بنابراین نگارش «حسن بن علی السکری» که با نام امام یازدهم علیه السلام نیز شباهت دارد، ناصحیح بوده و راوی بعدی در این سند، «حسن بن علی بن حسین السکری» است.

اما پیرامون توثیق و تضعیف ایشان، برخی محققین، روایت کردن مکرر صدوق از وی را نشانه و اماره نیکویی بر وثاقت ایشان دانسته و حکم به ثقه بودن وی نموده‌اند (مامقانی، ۱۴۲۳: ۱۱۱/۲۰).

علاوه بر توجیه یادشده در تنقیح المقال، راه دومی که جهت احراز وثاقت او، قابل طرح است، روشی است که آیه الله شبیری در توثیق برخی روات پیموده است. مثلاً ایشان در اثبات ثقه بودن معلى بن محمد بصری (علی رغم تضعیف نجاشی و ابن غضائری) می‌گوید: اگرچه نجاشی ایشان را «مضطرب الحديث و المذهب» دانسته و ابن غضائری، «روایت از ضعفا» را به او نسبت داده است، اما به نظر ما این شخص جزء راویان ثقات است و روایات او معتبر می‌باشد. زیرا کلینی (که خود رجالی متبحر و محدث است) یکی از مشایخ معروفش حسین بن محمد بن عامر است که او خود از اجلاء ثقات است و عمده روایات او از معلى بن محمد است و او در نقل به معلى اعتماد دارد. کلینی هم کتاب معلى را به وسیله شیخ خودش نقل می‌کند؛ این مطلب نشان می‌دهد که مرحوم کلینی هم به او اعتماد دارد و او را ضعیف نمی‌داند. این را هم باید توجه داشت که در میان راویان رسم نبوده از کسی که اطمینان به او ندارند نقل حدیث نمایند (شبیری زنجان، بی‌تا: ۲۰۷۶/۷؛ درس خارج فقه آیه الله شبیری، ۱۳۸۲/۷/۱۴، سایت مدرسه فقاها).

چنین مبنایی در فرض اثبات وثاقت قطان (شیخ صدوق)، برای مروی عنه او (حسن بن علی

السکری) قابل تطبیق است؛ زیرا احمد بن الحسن القطان، ۷۴ روایت خود را از حسن بن علی السکری نقل نموده است (طبق آمار اخذشده از درایة النور)؛ بنابراین دومین طریقی که جهت احراز وثاقت سگری می‌توان پیمود، اکثار نقل ثقه از اوست. احمد بن حسن قطان که از مشایخ صدوق بوده و وثاقتش علی التحقیق ثابت شد، بعد از احمد بن یحیی بن زکریا القطان، بیشترین روایاتش را از سگری نقل کرده و حدود ثلث روایاتش از طریق ایشان است.

۳ - ۲. أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ زَكْرِيَّا بْنِ دِينَارِ الْجَوْهَرِي

سومین راوی در سند، محمد بن زکریا بن دینار الغلابی الجوهري البصري است که مرحوم نجاشی با توصیفاتی از جمله: بزرگی از بزرگان شیعه، اخباری واسع العلم، مؤلف کتب فراوان غیره، به تجلیل و تعظیم ایشان می‌پردازد و سپس در تأیید جلالت شأن او می‌گوید که ابوالعباس بن نوح به اقرار خودش، از ده راوی مختلف، روایات او را نقل می‌کند و در انتها برخی از کتاب‌های وی را نام می‌برد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۶).

مرحوم مامقانی می‌گوید: اگرچه برخی این راوی را در زمرة «ممدوحین» یا «حسان» قرار داده‌اند، اما ما بنا را بر وثاقت او می‌گذاریم و در این دیدگاه به سخن ابن ندیم در فهرست تکیه می‌کنیم که ایشان را ثقه و صادق (کان ثقة صادقة التميز) دانسته است (مامقانی، ۱۴۲۳: ۱۱۷/۳).

علی نمازی شاهرودی در ذیل عنوان «جعفر بن محمد عماره»: جوهري را ثقه می‌داند؛ آن‌جا که می‌گوید: «و روی الصدوق باسناده، عن محمد بن زكريا الجوهري «ثقة»، عنه، عن أبيه، عن الصادق حديث إنَّ للجسم ستة أحوال، و غيره كما في التوحيد» (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۲۰۹/۲).

نویسنده الجامع فی الرجال نیز بر وثاقت ایشان صحه می‌گذارد و قرائنی را بر این ادعا می‌آورد و می‌گوید: از یک سو علامه حلی (حلی، ۱۴۰۲: ۱۵۶) و ابن داوود (حلی، ۱۳۴۲: ۳۱۱، ش ۱۳۵۰) این راوی را در قسم و باب اول از کتاب‌های رجالشان ذکر کرده‌اند و در وجیزه و غیر آن، وی را ممدوح شمرده‌اند و از سوی دیگر ابن ندیم قائل به توثیق روایات او گردیده است؛ روایاتی که در عین فراوانی، در نهایت استحکام و نکویی است (عباسی زنجانی، ۱۴۳۶: ۲۹۸/۹).

عَلَّامَهُ حَلَّى نِيز در خلاصه، ایشان را با دو عبارت «وَجْهًا مِنْ وَجْهِ أَصْحَابِنَا بِالْبَصْرَةِ» و «كَانَ أَخْبَارِيًّا وَاسِعَ الْعِلْمِ» توصیف می‌کند (حَلَّى، ۱۴۰۲: ۱۵۶).

علاوه بر این اقوال، شاهد دیگری بر وثاقت مُحَمَّد بن زکریا وجود دارد و آن اینکه حسن بن علی بن حسین سکری در اسناد کتب صدوق، حدود ۹۵ درصد روایاتش را از طریق محمد بن زکریا نقل کرده است (ر.ک: نرم‌افزار اسناد صدوق). پس حسن بن علی بن حسین سکری که وثاقت او علی التحقیق اثبات شد، اکثراً نقل از ایشان دارد و بدین سبب نیز وثاقت ایشان ثابت می‌شود. بنابر مجموع مستندات یادشده، وثاقت محمد بن زکریا بن دینار به وضوح ثابت می‌شود.

۴ - ۲. جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ الْكَنْدِي

راوی از او، مُحَمَّد بن زکریا بن دینار غلابی جوهری بصری است. پدرش از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است. بسیاری از روایاتش را از پدرش (محمد بن عماره) و اندکی از روایاتش را نیز از دیگران نقل کرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۱۰).

در تمامی نسخه‌های چاپی رجال نجاشی و همچنین نسخه خطی که نزد مامقانی موجود بوده است، نام ایشان به صورت «جعفر بن محمد بن عمار» وارد شده است؛ ولی در همه اسناد روایات صدوق به صورت «عمارة» وارد شده است که البته از نظر مرحوم مامقانی همان صورتی که در روایات شیخ صدوق ضبط و ثبت شده، به صحت نزدیک‌تر است (مامقانی ۱۴۲۳: ۱۶ / ۲۹).

راجع به وضعیت رجالی این راوی، فرزند مرحوم مامقانی معتقد است که اگرچه ارباب جرح و تعدیل، نامی از ایشان نبرده‌اند و اصطلاحاً «مهمل» محسوب می‌شود، لکن با بررسی روایات وی، استحکام مضمونی و نیز حسن عقیده او استشمام می‌شود و بنابراین بعید نیست مبتنی بر همین قرائن، او را «حسن» بدانیم (مامقانی ۱۴۲۳: ۱۶ / ۳۰).

همو در جای دیگری، یک گام فراتر می‌نهد و می‌گوید: اگرچه معنون، اصطلاحاً «مهمل» است، لکن کسی که به روایات این راوی مراجعه نموده و وقوف یابد، جزم و اطمینان به حُسن او پیدا می‌کند و لذا از دیدگاه ما، این راوی «حَسَن» است (مامقانی ۱۴۲۳: ۱۶ / ۳۰).

نویسنده الجامع فی الرجال نیز درباره ایشان می‌نویسد: جعفر بن مُحَمَّد بن عمارة الکندی، در کتب صدوق مکرراً در سلسله اسانید، نام ایشان ذکر شده است. گاهی به واسطه پدرش از امام

صادق عليه السلام نقل روایت می‌کند و گاهی واسطه‌های بیشتری بین او و امام وجود دارد. راوی از او، محمد بن زکریا الغلابی است و قول اقوی از دیدگاه ما، قبول روایات ایشان است (عباسی زنجانی، ۱۴۳۶: ۴۲۲/۲).

بنابراین علاوه بر دیدگاه دو محقق رجالی که درباره ایشان نقل شد و ایشان را حسن، ممدوح و مقبول الروایه می‌دانست، طبق بررسی‌هایی که انجام شد، سه مؤید و قرینه دیگر نیز می‌توان به نفع پذیرش روایات این راوی ذکر نمود:

یک. قرینه اول، اکثار نقل ثقه از اوست. محمد بن زکریا الجوهري که ثقه و امامی است، اکثر روایاتش را از طریق ایشان نقل کرده است (حدود نیمی از روایاتش طبق آمار درایة النور). در توضیح بیشتر و دفاع از این قرینه باید گفت جمعی از علما مانند شهید اول، سید جواد عاملی، وحید بهبهانی و امام خمینی معتقدند: اگر راویان ثقه، زیاد از یک راوی روایت نقل کنند، معلوم می‌شود که به او اعتماد داشته‌اند و او را عادل می‌دانسته‌اند (ترابی شهرضایی، ۱۳۸۷: ۳۹۰).

از رجالیان متأخر نیز برخی محققان از جمله جعفر سبحانی، کثرت تخریج ثقه از شخصی را دلیل بر وثاقت او می‌دانند. ایشان بر این باور است که فراوانی نقل ثقه از یک شخص، به دو وجه، دلیل معتبری بر وثاقت آن شخص خواهد بود:

اول. در نزد محدثان و رجالیان بزرگ، کثرت نقل روایت از افراد ضعیف، سبب مهمی بود که آن ناقل را نیز ضعیف بدانند و روایات او را کنار بزنند. این مبنا آنچنان مورد عنایت و مهم بود که موجب اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی و سهل بن زیاد از قم شد. بنابراین اگر یک راوی ثقه، فراوانی نقل از شخصی داشته باشد، همین مبنا قرینه می‌شود که آن شخص، نمی‌تواند ضعیف باشد و الا وثاقت راوی ثقه، در نزد اصحاب مورد خدشه قرار می‌گرفت.

دوم. کثرت نقل از یک شخص، نشانه‌ای بر ثقه بودن مروی عنه است؛ چراکه در غیر این صورت، نقل روایت، لغو خواهد بود. راویان کثیر الروایه می‌دانستند که در حدیث امامیه، وثاقت رجال سند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و لذا اگر یک راوی ضعیف بود، از او نقل فراوان نمی‌کردند. ناگفته نماند که این تحلیل فقط در موارد کثرت نقل، صحیح است و در موارد قلت نقل، امر غیر متعارفی نیست که یک راوی ثقه، به خاطر اهداف دیگری (از جمله تعزید سایر

روایات و نقل‌ها)، از یک راوی ضعیف، تعداد اندکی نقل داشته باشد (سبحانی، ۱۴۳۶: ۳۴۹).
دو. قرینه دیگری که قابل ذکر است، سلامت مضمونی روایات جعفر بن محمد بن عماره و محمد بن عماره است و برخی از بزرگان در مواقعی که تصریحی بر وثاقت یک راوی وجود نداشته است، از این قرینه به عنوان یکی از قرائن اثبات‌کننده وثاقت راوی استفاده کرده‌اند. برای مثال، علامه بحر العلوم، در ترجمه محمد بن خالد برقی فرموده است: «وثاقت او، با قراین ذیل ثابت می‌شود: ۲. سلامت روایات او؛» (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳۴۸/۱).
سه. قرینه سوم، تکرر ذکرش در کتب شیخ صدوق است. ایشان بیش از ۴۰ بار در اسناد کتب صدوق آمده و جزو پنج درصد راویان پُر تکرار در اسناد صدوق است.

۵ - ۲. مُحَمَّدُ بْنُ عُمَارَةَ الْكَنْدِي

در کتب ثمانية رجال، ذکر از ایشان نشده است. طبق گزارش برخی منابع، ایشان از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۷/۲۵۴). نویسنده الجامع فی الرجال نیز می‌گوید: ایشان در طریق نجاشی به جابر واقع شده است (عباسی زنجانی، ۱۴۳۶: ۶۹/۱۰).
در الخصال به نقل از محمد بن عماره از امام صادق علیه السلام روایتی وارد شده که می‌تواند نشانه‌ای باشد بر اینکه ایشان و پسرش عامی نبوده و هر دو اعتقاد صحیح امامیه داشته‌اند: «فروی فی الخصال عن محمد بن ابراهيم بن إسحاق الطالقاني عليه السلام عن عبد العزيز بن يحيى، عن محمد بن زكريا، عن جعفر بن محمد بن عمارة، عن أبيه، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: ثلاثة كانوا يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله: أبو هريرة، وأنس بن مالك و امرأة» (کاظمی، ۱۴۲۵: ۴۸/۲).
بنابراین و به کمک دو قرینه دیگر، می‌توان ایشان را هم مقبول الروایة دانست؛ یکی اکثار نقل ثقه از او (بنا بر پذیرش وثاقت جعفر بن محمد بن عماره علی التحقیق) و دیگری کثرت وقوع ایشان در اسناد روایات صدوق (در بیش از ۴۰ روایت از کتب صدوق وارد شده و جزو راویانی است که در اسناد صدوق کثراً وارد شده و این یک قرینه معتنا به است).

۶ - ۲. جَابِرُ بْنُ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ

جابر بن یزید بن حارث بن عبد یغوث بن کعب بن حارث بن معاویه بن وائل بن مرار بن جعفی از

مشاهیر فقها، محدّثان و مفسّران شیعه و از راویان معروف و بنام کوفی است که در کتب رجالی شیعه و اهل سنت از وی یاد شده است.

وی از اصحاب سرّ ائمه معصومین (علیهم السلام) خصوصاً امام باقر (علیه السلام) و در تحمّل و فراگیری حدیث، کم‌نظیر بوده و احادیث بسیار فراوانی را در موضوعات گوناگون مانند: فقه، تفسیر، عقاید و مواعظ، از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) فرا گرفته و به گفته خودش تنها از امام باقر (علیه السلام) هفتاد هزار حدیث شنیده و در اسناد روایات، با عناوین: «جابر بن یزید الجعفی»، «جابر بن یزید»، «جابر الجعفی» و «جابر» روایت کرده است.

بحث درباره وثاقت یا عدم وثاقت ایشان مقاله‌ای مستقل می‌طلبد و پژوهش‌هایی نیز درخصوص آن صورت گرفته است (برای نمونه، ر.ک: فقهی‌زاده، ۱۳۹۹؛ هزار، ۱۳۸۱)؛ با این حال، محدّثان و رجالیان متأخر امامی عموماً در صدد توثیق جابر بن یزید جعفی بر آمده‌اند و روایات متضمّن قدح و ذمّ وی را توجیه کرده‌اند.

اگر بخواهیم به اختصار دیدگاه کتب مرجع رجالی نسبت به ایشان را نقل کنیم باید بگوییم ابن غضائری ایشان را توثیق کرده و فرموده: «ثقة في نفسه» (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۱۱۰). نجاشی قائل به تضعیف ایشان شده و نوشته است: «روی عنه جماعة غمز فيهم و ضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، و مفضل بن صالح، و منخل بن جمیل، و یوسف بن یعقوب. و کان في نفسه مختلطاً» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۸).

نیز در جای دیگری نجاشی در مورد او گفته است: «لقي أبا جعفر و أبا عبد الله (علیه السلام) ... و قل ما یورد عنه شيء في الحلال والحرام.» در کلام نجاشی، جابر بن یزید به کم‌تقلی روایات فقهی متهم شده است، در حالی که این سخن، خلاف واقع است؛ از این رو مورد نقد بزرگان قرار گرفته است. برای مثال، محدّث نوری در خاتمه مستدرک به دفاع از جابر برمی‌خیزد و همین روایت (محلّ بحث ما در این پژوهش) را اشاره می‌کند و می‌گوید: صدوق در الخصال روایتی از او آورده که به واسطه طولانی بودن و جامعیت، به منزله هفتاد حدیث محسوب می‌شود (محدّث نوری، ۱۴۰۸: ۲۱۸/۴).^۱

۱. و أعجب منه قوله: و قلما یورد عنه شيء في الحلال و الحرام، فإن في كثير من أبواب الأحكام منه خبرا و روي الصدوق في باب السبعين من الخصال عنه خبراً طويلاً فيه سبعون حكماً من أحكام النساء يصير بمنزلة سبعين حديثاً.

شیخ طوسی راوی را در الفهرست و الرجال خود نام برده و اگرچه وی را صاحب اصل معرفی کرده، منتها درباره وثاقت و ضعف او سکوت کرده است (طوسی، ۱۴۲۷: ۱۷۶؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۶). همان‌گونه که بیان شد، عموم رجالیان و محدثان متأخر امامیه، قائل به وثاقت و عظمت شأن جابر بن یزید جعفی شده و تضعیفات امثال نجاشی را نپذیرفته و آن تضعیف‌ها را ناشی از اشتباهاتی دانسته‌اند. برای مثال، یکی از آن مناشی اشتباه این است که نجاشی در جرح خودش بر جابر، بر جرح شیخ مفید اعتماد کرده و حال آنکه دیدگاه مفید درباره ایشان متناقض بوده است و در رساله عددیه، ایشان را توثیق کرده است. بنابراین همان‌طور که از ظاهر عبارت ابن غضائری به دست می‌آید که خود ایشان در کمال وثاقت است و علت اینکه نزد برخی رجالیان همچون نجاشی، متهم به ضعف و تخلیط شده، همان‌گونه که از ظاهر عبارت نجاشی هم به دست می‌آید، کثرت واضعان و روایت ضعفا از ایشان است و این نمی‌تواند دلیل قابل قبولی بر خدشه وثاقت خود جابر جعفی باشد (شبوط، ۱۴۲۷: ۱۱۰).

۳. اعتبارسنجی بر مبنای وثوق صدور

سیره عقلا آن است که خبر موثوق به (یعنی خبری که اطمینان نوعی بر آن پدید می‌آید) را می‌پذیرند و خبر غیر موثوق به را نمی‌پذیرند. ملاک‌های پدید آمدن وثوق نوعی بر خبر بنا به سیره عقلا، متفاوت و متعدد است. اهمیت موضوع خبر، وثاقت سند، اعتبار مصدر، تلقی به قبول شدن نزد خبرگان و متخصصان، نداشتن معارض، همخوانی با شاکله طبیعی معارف اسلامی، همگونی با ذوق سلیم انسانی و... از ملاک‌های پدیداری وثوق نوعی بر یک گزارش یا روایت است. ممکن است روایتی به علت دارا بودن بعضی از ملاک‌ها، اعتباری افزون‌تر یابد یا به سبب نداشتن برخی معیارها، از اعتبارش کاسته شود.

برآیند تمام تضعیف‌ها و تقویت‌ها، سبب پیدایش امتیاز مثبت یا منفی برای روایت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۲۸).

قدمای اصحاب و فقهای متقدم تا زمان علامه حلی همگان به مبنای وثوق صدور معتقد بودند و مشی می‌نمودند (ری‌شهری، ۱۳۹۷: ۲۶۹/۱؛ رثانی، ۱۳۹۵: ۱۷۹).

در این مبنا، دقت‌های درون حدیثی و برون حدیثی و تجمیع قرائن مختلف سندی، متنی،

تاریخی و ... معیار اطمینان یا عدم اطمینان به صدور روایت می‌شود. علامه وحید بهبهانی که خود پرچمدار مبارزه با اخباریگری است، بسیاری از این قرائن را برشمرده است (ر.ک: ربّانی، ۱۳۷۸: ۱۹ - ۱۴۵/۲۰).

حال نسبت به روایت محل بحث، طبق قرائنی که به کمک سند می‌آیند، وثوق به صدور روایت به وضوح روشن می‌گردد؛ قرائن و مؤیداتی از جمله:

اولاً: مضمون بسیاری از فقرات روایت، در دیگر روایات‌ها وجود دارد و این به نوبه خود می‌تواند قرینه‌ای بر صدور و صحت روایت باشد؛ چرا که مستفیضه بودن یک روایت و به عبارتی استفاضه لفظی یا مضمونی (هر گاه عین الفاظ یا مضمون و معنای یک حدیث با سندهای متعدد و به اصطلاح به صورت مستفیض تکرار شود)، از دیگر شواهدی است که در ارزیابی صدور روایات می‌تواند کمک‌کننده باشد و از قضا برخی فقرات این روایت، مستفیضه است و مؤیدات هم‌معنا و هم‌مضمون فراوانی در مصادر روایی دارد.^۱

ثانیاً: مقبولیت کتاب و نویسنده آن نیز از جمله قرائن صدور روایت به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۳). کتاب الخصال، به خاطر قدمت زمانی، شهرت و مقبولیت شیخ صدوق و دیگر ضوابط، بعد از کتب اربعه جزو معتبرترین کتب حدیثی شیعه است؛ لذا طبق رتبه‌بندی برخی محققان حدیث‌پژوه معاصر، کتاب الخصال، «درجه الف» را به لحاظ اعتبار در بین کتب روایی شیعه به خود اختصاص داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۸).

ثالثاً: قرینه وحدت سیاق روایت از یک سو و اطمینان به صدور برخی فقرات روایت از سوی دیگر (به دلیل وجود روایات هم‌مضمون صحیح و مسلم الصدور)، این زمینه را فراهم می‌کند که به صدور تمام فقرات روایت اطمینان پیدا کنیم. به عبارت دیگر، یافتن قرائن کافی جهت اطمینان به صدور برخی فقرات، اطمینان به صدور مجموع روایت را رقم می‌زند؛ بدین سبب که عقلا و بنای عقلا، تبعیض در صدور روایت را نمی‌پذیرند.

رابعاً: نکته مهمی که در شیوه اعتبارسنجی موثق الصدوری وجود دارد آن است که برخلاف

۱. مثل فقره «وَلَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ الْخَائِضِ وَلَا الْجُنُبِ الْخُصُورُ عِنْدَ تَلْقَينِ الْمَتِّ ...» و لذا به تعبیر صاحب حدائق اختلافی بین اصحاب در کراهت حضور حائض یا جنب در نزد میت نیست. یا فقره «وَيَجُوزُ أَنْ تَتَخَطَّمَ بِالذَّهَبِ وَ تُصَلِّيَ فِيهِ وَ حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الرِّجَالِ».

شیوه رجال محور، برخورد با سلسله افراد یک سند، به میزان مساوی نیست و جایگاهی برابر برای رجال سند در نظر گرفته نمی‌شود؛ چراکه هریک از افراد سند، نقش و جایگاهی متفاوت دارند؛ نقش‌هایی چون مؤلف، راوی نسخه، شیخ اجازه، راوی شفاهی خبر، تأییدکننده نسخه یا منبع و مانند آن. لذا هر یک از افراد به تناسب نقشی که برعهده گرفته است، نیازمند کسب اعتبار بیشتر یا کمتر است (سرخه‌ای، ۱۴۰۰: ۶۸). حال در روایت محل بحث، نکته قابل توجهی وجود دارد و آن اینکه از طرفی، حسن بن علی السکری، در کتب شیخ صدوق، یکی از راویان کثیرالروایه بوده و شیخ صدوق تقریباً در تمام کتبش روایاتی را از این راوی آورده و از سوی دیگر، صدردصد روایات ایشان از محمدبن زکریا بن دینار است. وقتی هم به ترجمه محمدبن زکریا مراجعه می‌شود، می‌بینیم ایشان از وجوه اصحاب و صاحب تألیفات متعدد حدیثی به گزارش نجاشی بوده است. بنابراین، محمدبن زکریا، صاحب تألیفات حدیثی و حسن بن علی سکری به احتمال قوی، راوی نسخه بوده است؛ پس طبعاً و عرفاً نباید تعامل و حساسیت ما با این دو راوی به یک اندازه باشد. لذا شیخ صدوق وقتی وثاقت محمد بن زکریا را مسلم دیده و صحت نسخه سکری هم برایش محرز گردیده، روایات ایشان را معتبر دانسته و به کثرت در کتب مختلف خویش، نقل کرده است. خامساً: مجموع قرائن درون‌متنی از جمله استحکام و اتقان محتوایی، مطابقت حداکثری بخش‌های فقهی روایت با مبانی فقهی امامیه، مشابهت سبک بیان و لسان حدیث با لسان معصومان علیهم‌السلام، نبودن راوی جاعل و وضاع در سند، عدم اضطراب در سند و متن حدیث، مؤیدات دیگری است که وثوق به صدور روایت را تثبیت می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نهایی درخصوص سند روایت باید بگوییم:

در مورد اعتبارسنجی روایات و ملاک اعتبار، دو مبنای کلان وجود دارد: مبنای وثوق سندی و مبنای وثوق صدور. رویکرد مبنای اول، مبتنی بر بررسی راویان موجود در سند روایت است که بر اساس اتصال سند، وثاقت راویان و مذهب آنان، روایت را به چهار گروه: صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می‌کند. سه گروه اول علی‌رغم تفاوت در ارزش، معتبر محسوب شده و گروه چهارم، غیر معتبر است.

طبق این مبنا باید بگوییم جز جعفر بن محمد بن عماره و پدرش که مهمل هستند، بقیه راویان سند یا مطلقاً یا علی المبنای مختار، وثاقتشان محرز یا دست کم مثبت است. و اما نسبت به این دو راوی نیز مبتنی بر قرائنی که بیان شد، وثاقتشان اثبات و روایت، صحیح یا دست کم مؤثقه محسوب می‌شود. چنانچه شواهد و قرائن یادشده وافی به مقصود نباشد، این روایت، مهمل حساب می‌شود. حال نسبت به روایت مهمل، دو مبنای اساسی وجود دارد: مبنایی که روایت مهمله را از اقسام روایت ضعیف می‌پندارد و مبنای برخی متقدمان از رجالیان مثل ابن داوود که روایت مهمل را از اقسام روایت ضعیف نپنداشته و مضمون آن را مورد عمل خود قرار می‌دادند که ما در مورد روایت مهمله، مبنای دسته دوم را به ادله‌ای که در موضعش می‌بایست بررسی شود، ترجیح می‌دهیم.

اما از اساس به نظر نگارنده به تبع دیدگاه متقدمان و محققان از متأخران، مبنای وثوق سندی در حیطه اعتبارسنجی روایات، مورد قبول نیست و مبنای صحیح، ضابطه بودن وثوق صدور در اعتبارسنجی روایات است.^۱ بنابراین آنچه در این مجال اهمیت دارد آن است که بتوانیم صدور روایت از معصوم (ع) را اثبات کنیم و وثوق سندی نه معیار انحصاری اعتبار بلکه یکی از قرائن و مؤیدات اعتبارسنجی خواهد بود و نسبت به روایت مدنظر، با توجه به تجمیع قرائن ذکر شده، اطمینان به صدور حاصل و اعتبار روایت، اثبات می‌گردد.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.

۱. اشکالات و نقدهای جدی‌ای بر شیوه اعتبارسنجی وثاقت سندی یا رجال محور قابل طرح است. این شیوه اعتبارسنجی در دوران متأخر، آسیب جدی‌ای به میراث حدیثی شیعه وارد کرد و دست ما را از بسیاری معارف گران قدر اهل بیت (ع) کوتاه نمود. این مبنای اعتبارسنجی از جهات مختلف قابل نقد است؛ لکن مبنای ترین نقد این روش، ابتنا و پیش فرض گرفتن نقل احادیث شیعه به صورت شفاهی است و حال آنکه قرائن موجود در تاریخ حدیث شیعه نشان می‌دهد عمومیت یا غلبه با نقل مکتوب میراث حدیثی شیعه بوده است. در سالیان اخیر، محققان حوزه حدیث، تلاش قابل تحسینی جهت ابطال شیوه اعتبارسنجی متأخران و احیای مبنای اعتبارسنجی قدما داشته و در این راستا نظریه اعتبارسنجی «کتاب محور» را مطرح نمودند. جهت مطالعه بیشتر در این زمینه، می‌توان از دو کتاب ارزشمند حدیث و اعتبار کتاب محور (سرخه‌ای، ۱۴۰۰) و روایت کتاب محور احادیث شیعه (سرخه‌ای، ۱۴۰۱) نام برد.

۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۴۲۲ق)، الرجال لابن الغضائری، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحديث.
۳. استرآبادی، محمدبن علی، (۱۴۲۲ق)، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول.
۴. اسماعیل پورقمشه‌ای، محمدعلی، (۱۴۲۱ق)، البراهین الواضحات، بی‌جا: المطبعة العلمية، چاپ اول.
۵. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، (۱۳۶۳ش)، رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران: مكتبة الصادق (ع)، چاپ اول.
۶. برغانی، محمد صالح بن محمد (بی‌تا)، موسوعة البرغانی فی فقه الشيعة المسماة بغنیمة المعاد فی شرح الارشاد، تهران: نمایشگاه دائمی کتاب، چاپ اول.
۷. بروجردي، حسین (۱۴۱۳ق)، ترتیب أسانید کتاب الخصال، کتاب معانی الاخبار، کتاب علل الشرايع، کتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال للشيخ الصدوق، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۸. ———، (۱۴۲۰ق)، نهاية التقرير فی مباحث الصلاة، تحقیق: محمد فاضل لنکرانی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ سوم.
۹. ترابی شهرضایی، اکبر، (۱۳۸۷ش)، پژوهشی در علم رجال، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه و انتشارات اسوه.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۱۱. حلّی، حسن بن علی، (۱۳۴۲ش)، الرجال، تحقیق: جلال الدین محدث أرموی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. ———، (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلي، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، قم: الشريف الرضي.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلي، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، قم: الشريف الرضي.

۱۴. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحديث، بی جا: بی نا، چاپ پنجم.
۱۵. _____، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: موسسه إحياء آثار الامام الخوئی، چاپ اول.
۱۶. ربّانی، محمدحسن، (۱۳۷۸ش)، «وثوق صدوری و وثوق سندى»، فقه حوزه، ش ۱۹ و ۲۰، صص ۱۴۵ - ۲۰۷.
۱۷. _____، (۱۳۹۵ش)، دانش رجال الحديث، مشهد: آستان قدس رضوى، چاپ دوم.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۳۶ق)، کلیات فی علم الرجال، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوازدهم.
۱۹. سرخه‌ای، احسان، (۱۴۰۰ش)، حدیث و اعتبار کتاب‌محور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
۲۰. _____، (۱۴۰۱ش)، روایت کتاب‌محور احادیث شیعه، قم: مؤسسه معارف.
۲۱. شبوط ابراهیم، (۱۴۲۷ق)، دراسات فی مشیخة الفقیه، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. شبیری زنجانی، موسی، (بی تا)، کتاب نکاح، قم: موسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۲۳. طباطبایی، سید محمدکاظم، (۱۳۹۰ش)، منطق فهم حدیث، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۲۷ق)، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۵. _____، (بی تا)، الفهرست، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف: الشریف الرضی.
۲۶. عباسی زنجانی، موسی، (۱۴۳۶ق)، الجامع فی الرجال، تحقیق: محمد حسینی قزوینی، قم: نشر موسسه ولی عصر (عج) للدراسات الاسلامیة، چاپ اول.
۲۷. فقهی زاده، عبدالهادی؛ بشیری، مجید، (۱۳۹۹ش)، «تحلیل انتقادی انگاره وثاقت جابر بن یزید جعفی»، حدیث پژوهی، ش ۲۳.
۲۸. کاظمی، عبدالنبی، (۱۴۲۵ق)، تکملة الرجال، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، قم: انوار الهدی، چاپ اول.

۲۹. مامقانی، عبدالله، (۱۴۲۳ق)، تنقیح المقال في علم الرجال، تحقیق: محی الدین مامقانی و محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، تحقیق: هدايت الله مسترحمی و علی اکبر غفاری و دیگران، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۱. محدث نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، خاتمة مستدرک الوسائل، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۲. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۷ش)، شناخت‌نامه حدیث، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۳۳. مدرسه فقهات، (۱۳۸۲)، درس خارج فقه سید موسی شبیری در تاریخ ۱۳۸۲/۷/۱۴، سایت مدرسه فقهات: <https://www.eshia.ir>
۳۴. ———، (۱۳۹۷)، درس خارج اصول سید جواد شبیری در تاریخ ۱۳۹۷/۱/۱۹، سایت مدرسه فقهات: <https://www.eshia.ir>
۳۵. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۹۷ش)، نقش شیعه در علوم حدیث، قم: امام علی بن ابی طالب، چاپ اول.
۳۶. موسوی عاملی، محمد بن علی، (۱۴۲۹ق)، مدارک الأحکام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ دوم.
۳۷. موسوی، سید محمد یعقوب، (۱۴۲۹ق)، قضاء المرأة فی الفقه الشیعی، قم: جامعه المصطفی العالمية، چاپ اول.
۳۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشي، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۵ق)، مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، تحقیق: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۴۰. نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۱۴ق)، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران: بی‌نا، چاپ اول.
۴۱. نوری طبرسی، حسین، (بی‌نا)، خاتمه مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴۲. هزار، علیرضا، (۱۳۸۱ش)، «درنگی در شخصیت حدیثی جابر بن یزید جعفی»، علوم حدیث، ش ۲۴.

اعتبارسنجی اصحاب و راویان پُرسامد مشیخه «الفقیه» و طریق آنان با تکیه بر «معجم رجال الحديث»

محمدرضا رضوی* (دانش پژوه سطح ۳ مدرسه تخصصی امام کاظم علیه السلام و مدرّس حوزه)
razavi8031@gmail.com

محمّد باقری صدر (دانش پژوه سطح ۳ مدرسه تخصصی امام کاظم علیه السلام و مدرّس حوزه)
bagherisadr@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

چکیده

از جمله راه کارهای اعتبارسنجی کتاب من لایحضره الفقیه، بررسی اسناد آن، به ویژه مشیخه شیخ صدوق است. از آن جا که بخش عمده ای از احادیث این کتاب از طریق راویان پُرسامد روایت شده، واکاوی وثاقت این راویان و طریق شیخ صدوق به آنان، ضرورتی اجتناب ناپذیر برای استنباطات حدیثی و فقهی است. این پژوهش با هدف دستیابی به این مهم، در پی پاسخ به این پرسش است که: میزان وثاقت راویان پُرسامد مشیخه الفقیه و اعتبار طرق شیخ صدوق به آنان، بر اساس مبانی آیه الله خویی در معجم رجال الحديث چگونه ارزیابی می شود؟ این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی، با تکیه بر اطلاعات معجم رجال الحديث، راویان پُرسامد در طبقه اصحاب ائمه علیهم السلام را مورد بررسی قرار داده است. دستاوردهای این پژوهش نشان می دهد: تمامی راویان پُرسامد مورد بررسی، ثقه بوده و برخی از آنان از جایگاه رجالی والایی برخوردارند. همچنین بر اساس مبانی آیه الله خویی، تمامی طرق های شیخ صدوق به این راویان، حجت و معتبر ارزیابی می شوند؛ با این استثناء که طرق های وی به «محمّد بن مسلم» و «ابو بصیر»، مشمول این حکم کلی نیست و به واکاوی بیشتری نیاز دارند. این نتایج، با شفاف سازی وضعیت سندی مشیخه، راه را برای اعتماد بیشتر به احادیث کتاب من لایحضره الفقیه هموار می کند.

کلیدواژه ها: راویان پُرسامد، اعتبارسنجی، کتاب من لایحضره الفقیه، معجم رجال الحديث، شیخ صدوق، مشیخه، آیه الله خویی.

مقدمه

بدون تردید کتاب من لایحضره الفقیه و شیخ صدوق از کتاب‌ها و افراد معتبر شیعه هستند. به این معنا که ارزش این کتاب و نویسنده آن در نزد شیعیان، بسیار بالاست، به طوری که الفقیه^۱ از کتب اربعه شیعه به حساب می‌آید. شیخ صدوق نیز از بزرگان علمای شیعه است و درباره او تعبیر مختلفی از جمله «شیخ قمیین» در عصر خودش، «ثقه و فقیه قمیین» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۱)، «شیخ مشایخ الشیعه» و «رئیس المحدثین» به کار رفته است (ر.ک: بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳/ ۲۹۲ و ۲۹۳). اما آنچه که در این میان مهم است، دانستن و پژوهش درباره علت این ارزش است. یکی از مهم‌ترین کارها که می‌توان برای اثبات اعتبار این کتاب انجام داد، بررسی سندهای «اصحاب» روایان پُرسامد مشیخه الفقیه است که می‌تواند راه جدیدی در اثبات اعتبار اجمالی این کتاب باشد.

با توجه به جامعیت کتاب معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة و به جهت رعایت اختصار، برای بررسی میزان اعتبار روایان پُرسامد و طریق شیخ صدوق به ایشان، این مقاله با تکیه بر کتاب معجم رجال الحديث آیه الله خویی نگاشته شده است. از این رو تحقیق حاضر پاسخگوی این سؤال است که: میزان اعتبار روایان پُرسامد (پُرتکرار) مشیخه الفقیه در طبقه شاگردان معصوم^{علیه السلام} و طریق شیخ صدوق به ایشان با تکیه بر کتاب معجم رجال الحديث چگونه است؟

اهمیت پژوهش حاضر نیز از آن جهت است که بسیاری از معتبر بودن الفقیه و این که یکی از کتاب‌های چهارگانه مهم شیعه است آگاه‌اند؛ اما آگاهی تفصیلی در زمینه اعتبار این کتاب، نیازمند تحقیقات تفصیلی و صرف زمان زیادی است؛ از این رو لازم است تا در پژوهشی، اعتبار اجمالی این کتاب از طریق اثبات اعتبار روایان پُرسامد و طریق شیخ صدوق به ایشان ثابت شود. همچنین توجه شود که در کنار سایر روش‌ها، بررسی روایان پُرسامد، روشی نوین برای اثبات اعتباری اجمالی این کتاب است و تحقیق درباره این مسئله و مسائل مشابه آن می‌تواند کمک‌کار پژوهشگران و دانشجویان تازه‌وارد به این عرصه باشد.

پیشینه پیدایش چنین مسئله‌ای در همان زمان نگاشتن این کتاب بود و اتفاقاً دلیل نگاشتن مشیخه الفقیه نیز همین مسئله است. به این معنا که شیخ صدوق در مقدمه آن می‌فرماید که

۱. در مقاله پیش رو، به جهت اختصار، از واژه «الفقیه» به جای کتاب من لایحضره الفقیه استفاده می‌شود.

اسناد را حذف کرده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/۱)؛ اما پس از نگاشتن الفقیه، این کتاب مورد استقبال شیعیان مخصوصاً علما قرار گرفت. از این رو برخی از شیخ صدوق خواستند که طریق خودش را به راویانی که از ایشان حدیث نقل کرده است بیان کند. شیخ صدوق نیز با توجه به این درخواست، برای این کتاب مشیخه‌ای را قرار داد تا به این درخواست پاسخ دهد (ر.ک: نورمفیدی، ۱۳۸۹: جلسه ۲۳).

پیشینه پژوهشی این مسئله نیز باید در سه بخش عام، خاص و اخص مورد بررسی قرار گیرد. پیشینه عام این مسئله کتب متعددی مانند کتب ثمانیه رجالی است که در زمینه اعتبارسنجی راویان احادیث نگاشته شده است. در زمینه پیشینه خاص نیز می‌توان به نگاشته‌هایی که درباره صحت‌سنجی اسناد شیخ صدوق انجام شده است، اشاره کرد. برای نمونه کتاب معین النبییه فی بیان رجال من لایحضره الفقیه نوشته یاسین بن صلاح الدین بلادی از جمله کتاب‌هایی است که راویان کتاب الفقیه را مورد بررسی قرار داده است.

همچنین می‌توان به کتاب ترتیب اُسانید و رجال اُسانید (أو طبقات رجال) کتاب من لایحضره الفقیه و ترتیب اُسانید کتاب الأمالی للشیخ الصدوق^{ره} نوشته حسین بروجرودی اشاره کرد. در این کتاب اسناد هر یک از مشایخ شیخ صدوق در الفقیه مرتب و بر اساس حروف الفبا تنظیم شده‌اند و به وسیله بیان راوی و مروی عنه هر کدام از راویان، طبقه راویان موجود در اسناد این کتاب مشخص شده است.

کتاب مشیخه الفقیه شرح و ترجمه و تعلیق نوشته محمدجعفر شمس الدین از دیگر کتبی است که به صورت خاص درباره مشیخه الفقیه نگاشته شده است. نویسنده در این کتاب پس از بیان طُرُق شیخ صدوق به بررسی تفصیلی راویان موجود در اسناد مشیخه پرداخته است.

اما در این میان، پیشینه اخص که اعتبار راویان پُرسامد و طریق شیخ صدوق به ایشان را از دیدگاه آیه الله خویی به نگارش در بیاورد یافت نشد. پیشینه عام و خاص بیان شده هم به بررسی راویان پُرسامد و طریق ایشان با تکیه بر معجم رجال الحدیث نپرداخته‌اند. از این رو تحقیق حاضر در پی آن است که در کنار سایر روش‌هایی که اعتبار اجمالی این کتاب را ثابت کرده‌اند، با روشی نو (به وسیله اثبات اعتبار راویان پُرسامد) و با تکیه بر کتاب جامع و مورد اطمینان معجم رجال الحدیث، میزان اعتبار اجمالی الفقیه را بیان کند.

روش گردآوری اطلاعات در این مسئله نیز به صورت کتابخانه‌ای و روش پردازش آن‌ها به صورت توصیفی و گاه تحلیلی است. در تحقیق حاضر راویان پُرسامد و طریق شیخ صدوق به ایشان با تکیه بر کتاب معجم رجال الحديث آیه الله خویی مورد بررسی قرار می‌گیرند. بدین صورت که پس از بررسی کلیات و مفاهیم، اسامی راویان پرتکرار بیان شده و سپس میزان اعتبار آن شخص و طریقی که شیخ صدوق به ایشان داشته بیان خواهد شد.

۱. مفاهیم و کلیات

۱ - ۱. اعتبارسنجی

برای اعتبارسنجی احادیث کتاب الفقیه می‌توان از روش‌های گوناگونی استفاده کرد، از جمله بررسی تک‌تک راویان این کتاب و بررسی منابعی که شیخ صدوق با توجه به آن‌ها این کتاب را نگاشته است؛ همچنان که خود شیخ صدوق در مقدمه کتاب بیان می‌کند که این کتاب را با استفاده از کتاب‌های مشهور حدیثی نظیر کتاب حریر بن عبدالله سجستانی و کتاب عبیدالله بن علی حلبی و کتاب علی بن مهزیار اهوازی و.... نگاشته است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳/۱). اما پژوهش به روش‌های بیان شده نیازمند تحقیقات تفصیلی است. از این رو در کنار این روش‌های تفصیلی می‌توان با استفاده از برخی روش‌ها (از جمله بررسی راویان پُرسامد)، میزان اعتبار اجمالی این کتاب را مشخص کرد؛ چرا که اگر میزان اعتبار راویان پُرسامد و طریق ایشان مشخص شود، تعداد زیادی از روایات این کتاب حجت و دارای اعتبار خواهند بود.

در این روش برای دستیابی به راویان پُرسامد، به مشیخه شیخ صدوق مراجعه شد و سپس میزان تکرار نام ایشان در طُرُق شیخ صدوق با استفاده از «نرم‌افزار اسناد شیخ صدوق» مورد بررسی قرار گرفت. گرچه ممکن است برخی از این تکرارها به خاطر وجود حدیث از آن راوی نباشد (به علت این که ممکن است تکرار نام آن راوی به جهت تعدد طرق بیان شده در نرم‌افزار برای یک حدیث است)، اما همین مقدار از تکرار، ما را به این گمان می‌رساند که این راوی در احادیث زیادی نقش داشته است (در جستجویی هم که در سند احادیث کتاب الفقیه صورت گرفت، دانسته شد که این راویان، پُرسامد هستند و تعداد زیادی از احادیث الفقیه توسط ایشان نقل شده است).

همچنین بیان این نکته ضروری است که مقاله حاضر بیشتر عهده‌دار بیان راویانی است که در طبقه شاگردان امام معصوم علیه السلام قرار دارند اگر چه احیاناً در طبقات دیگر نیز حضور داشته باشند. در میان اصحاب - راویان نیز تعداد کمی پُرسامد هستند که از بین ایشان به معرفی پانزده نفر که بیشتر افراد این گروه به حساب می‌آیند می‌پردازیم.^۱

۲ - ۱. مشیخه

مشیخه از ریشه «ش ی خ» و جمع مکسر شیخ است. این واژه به سه صورت «مَشِيخَة» و «مَشِيخَة» و «مَشِيخَة» استعمال شده است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/ شیخ). البته برخی آن را اسم جمع می‌دانند (ر.ک: فیومی، ۱۴۱۴: ۱/ شیخ).

شیخ در لغت به معنای پیر و سالمند است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/ شیخ) و استاد نیز از این جهت که تجارب و معارفی که در آن علم دارد نسبت به شاگردان بیشتر است شیخ نامیده می‌شود (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ شیخ). در اصطلاح حدیثی نیز به کسی که از او روایت نقل می‌کنند شیخ گفته می‌شود (ر.ک: جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۲: ۸۳). بنابراین مشیخه نیز محلی است که در آن نام راویان حدیث و اسناد آن کتاب بیان می‌شود (ر.ک: همان: ۸۳). شیخ صدوق در الفقیه، برای اختصار در سند، اوایل اسناد اغلب روایات را حذف نموده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/ ۱) و برای رفع نقصان موجود در اسناد، در آخر همین کتاب، «المشیخه» را تهیه و تنظیم کرده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/ ۴۲۱ - ۵۴۰). سبک بیانی شیخ صدوق در مشیخه به این صورت است که می‌گوید: هر آن‌چه در این کتاب از فلانی نقل کرده‌ام از ... و ... تا امام معصوم است (ر.ک: همان).

۱. توجه شود که راویان دیگری نیز ممکن است پُرسامد باشند، اما در مقاله حاضر به ایشان پرداخته نشده؛ چرا که جزء دسته اصحاب ائمه نیستند. در این مقاله به بررسی راویانی که شاگردان ائمه بوده و در همان طبقه پُرسامدند پرداخته شده است.

آمار حضور افراد پُرسامد این مقاله در طریق‌های شیخ صدوق (اعم از این که بدون واسطه از ائمه نقل کرده باشند یا با واسطه) بر اساس نرم‌افزار «درایة النور» نسخه ۱/۲ (بخش عنوان معیار) این چنین است: زراره: ۲۳۹؛ محمد بن مسلم: ۲۷۱؛ ابوبصیر: ۲۲۵؛ فضیل بن یسار: ۴۹؛ جمیل بن دراج: ۹۲؛ علی بن جعفر: ۴۶؛ هشام بن سالم: ۷۵؛ سماعة بن مهران: ۱۱۰؛ محمد بن علی بن ابی شعبه: ۶۵؛ عیدالله بن علی حلبی: ۲۰۱؛ عبدالله بن سنان: ۱۴۴؛ معاویه بن عمار: ۱۲۳؛ اسحاق بن عمار: ۱۰۵؛ عمار بن موسی: ۶۳؛ اسماعیل بن ابی زیاد سکونی: ۱۳۰.

۲. راویان پُرسامد «کتاب من لایحضره الفقیه»

مشيخه الفقيه دارای حدود ۳۹۳ راوی است که شیخ صدوق، طریق خود را به ایشان بیان کرده است (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۹: ۱۸). از میان این راویان، بخش قابل توجهی به صورت مستقیم از امام معصوم (ع) روایت نقل نکرده‌اند؛ بلکه بین ایشان تا امام (ع) واسطه وجود دارد. بنابراین جزء دسته اصحاب - راویان (شاگردان معصوم (ع)) به حساب نمی‌آیند. در میان اصحاب - راویان نیز برخی پُرسامد هستند که از بین ایشان به معرفی پانزده نفر - که بیشتر افراد این گروه به حساب می‌آیند - می‌پردازیم. نام پانزده راوی که مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند به این صورت است:

۱. زراره بن أعین؛ ۲. محمد بن مسلم ثقفی؛ ۳. یحیی أبوبصیر أَسَدی؛ ۴. فضیل بن یسار نهدي؛ ۵. جمیل بن دَرَّاج؛ ۶. علی بن جعفر؛ ۷. هشام بن سالم؛ ۸. سماعة بن مهران؛ ۹. محمد بن علی بن أبی شعبه حلبی؛ ۱۰. عبیدالله بن علی حلبی؛ ۱۱. عبدالله بن سنان مولی بنی هاشم؛ ۱۲. معاویه بن عمار؛ ۱۳. إسحاق بن عمار؛ ۱۴. عَمَّار بن موسی ساباطی؛ ۱۵. إسماعیل بن أبی زیاد سکونی.

۳. گونه‌بندی اصحاب - راویان پُرسامد و اعتبارسنجی ایشان

در این بخش، نام راویان پُرسامد مشيخه الفقيه طبق گونه‌بندی سه‌گانه، بیان می‌شود و سپس آن راوی و طریق شیخ صدوق به ایشان با تکیه بر کتاب معجم رجال الحديث مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. توجه شود که این گونه‌بندی از منبع خاصی گرفته نشده و بر اساس میزان درجه و اعتبار راویان در علم رجال است که به ترتیب از بهترین گونه شروع می‌شود.

همچنین گفتنی است که با توجه به این که مرحوم خوبی برای اعتبارسنجی اصحاب از کتب اربعه رجالی استفاده می‌کند (در بیشتر مواقع عین عبارت برخی از این کتب آمده است)، بنابراین به جهت بهره‌مندی از منابع دست اول، در این مقاله نیز برای اعتبارسنجی اصحاب از کتب اربعه رجالی کمک گرفته شده است.^۱ همچنین در برخی موارد به صورت اندک، برای تکمیل بحث از سایر منابع نیز استفاده شده است.

۱. در بیشتر موارد آدرس متن کتب اربعه رجالی در معجم رجال الحديث نیز گفته شده است.

۱ - ۳. گونهٔ اوّل: اصحاب اجماع^۱

این گونه به بیان راویانی می‌پردازد که علاوه بر وثاقت و امامی بودن، جزء اصحاب اجماع نیز هستند. اصحاب اجماع کسانی هستند که از نظر علمای رجال و حدیث در درجهٔ بالایی از وثاقت قرار دارند. این بحث برای اوّلین بار توسط مرحوم کشّی مطرح شده است (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳: ۵۷ / ۱)، به این معنا که مرحوم کشّی در رابطه با هجده نفر از اصحاب ائمّه (سه دستهٔ شش نفری) در سه جای از کتاب تعبیری بر اجماع علما بر وثاقت ایشان به کار برده است (تعبیر مرحوم کشّی: أجمعت العصابة علی تصدیق ...)^۲؛ اما اصطلاح اصحاب اجماع یک اصطلاح جدید در بین متأخران است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۶۵ - ۱۶۸). دربارهٔ کارکرد اصحاب اجماع نیز اختلاف است. برخی ادعا می‌کنند که اصحاب اجماع از هر کسی روایت نقل کنند آن روایت از جهت مشایخ اصحاب اجماع مشکلی ندارد (ر.ک: شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲۱ / ۳۰). در مقابل عده‌ای از جمله آیه الله خوبی این سخن را قبول ندارند و مدعی هستند کلام مرحوم کشّی دلالت بر تصحیح هر روایتی که از اصحاب اجماع باشد نمی‌کند و فقط بیانگر اجماع بر جلالت و وثاقت ایشان است به این معنا که این افراد به دروغ‌گویی متّهم نشده‌اند (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳: ۵۹ / ۱).

۱ - ۳. زرارة بن اعین

اسم او «عبد ربه» و کنیه اش «ابوالحسن» و زراره لقب اوست (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۲۰۹؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۲۲۵ / ۸). از او با تعبیری همچون «شیخ اصحابنا»، «قاری»، «فقیه»، «متکلم»، «شاعر»، «ادیب»، «صادق» و «ثقه» یاد شده است که نشانگر جایگاه والای وی در علم رجال است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۲۲۴ / ۸؛ برای آدرس ثقه ر.ک:

۱. توجه شود که این گونه‌ها بعضاً قسیم یکدیگر نیستند.

۲. البته تعبیر ایشان در دو جای دیگر تعبیر نزدیک به این تعبیر است. هر سه تعبیر عبارت‌اند از: تعبیر اول: اجتمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأوّلین من أصحاب أبي جعفر علیه السلام و أبي عبد الله علیه السلام و انقادوا لهم بالفقه فقالوا أفقه الأوّلین ستة... (کشّی، ۱۳۴۸: ۲۳۸)؛ تعبیر دوم: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون و أقرّوا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذین عددناهم و سمیناهم ستة نفر... (همان: ۳۷۵)؛ تعبیر سوم: أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء و تصدیقهم و أقرّوا لهم بالفقه و العلم: و هم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبي عبد الله علیه السلام منهم ... (همان).

طوسی، ۱۳۸۱: ۲۲۷؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۲۵). وی از اصحاب امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۱۳۶ و ۲۱۰ و ۳۳۷؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۲۵). مرحوم کشی (۱۳۴۸) نیز چندین روایت درباره مدح او آورده است، از جمله آن که امام صادق علیه السلام محبوبترین افراد را در نزد خود چه مرده باشند و چه زنده، چهار نفر معرفی کردند که یکی از ایشان زراره است (ر.ک: ۱۳۵؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۳۱). همچنین مرحوم کشی (۱۳۴۸) زراره را جزء اصحاب اجماع بیان کرده و می گوید شش نفر جزء دسته اول اصحاب اجماع هستند که فقیهترین ایشان زراره است (ر.ک: ۲۳۸؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۲۶).

برخی روایات هم زراره را ذم کرده اند (خویی، ۱۴۱۳: ۲۳۷ - ۲۵۲) که به سه دسته تقسیم می شوند:

۱. روایاتی که می گویند زراره در امامت امام کاظم علیه السلام شک کرد و پسرش را فرستاد تا درباره این امر تحقیق کند؛ اما قبل از آنکه فرزندش بازگردد، زراره از دنیا رفت. این دسته شش روایت دارد که آیه الله خویی چهار روایت را به لحاظ سندی ضعیف شمرده (روایات یک تا چهار) و از جهت دلالتی نیز معتقدند این روایات، دلالتی بر ذم زراره ندارد؛ چرا که آنچه که بر مکلف واجب است شناخت امام زمانش و فحص از امام بعدی پس از وفات اوست که زراره این کار را کرده است؛ مضافاً اینکه فرستادن شخصی برای شناخت امام بعدی دلالتی بر این ندارد که زراره معتقد به امامت امام کاظم علیه السلام نبوده است، همچنان که در روایتی امام رضا علیه السلام علت این کار زراره را کسب اجازه، برای شناساندن امام دانستند. بیان این نکته هم ضروری است که این روایات با این مطلب از شیخ طوسی که وی را از اصحاب امام کاظم علیه السلام برشمرده، در تنافی است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۳۷ - ۲۳۹).

۲. روایاتی که دلالت می کند از زراره اموری سرزده است که با ایمانش منافات دارد. این دسته نیز هفت روایت دارد که شش روایت (به غیر روایت چهارم) به علت ضعف در سند کنار گذاشته می شوند. روایت چهارم نیز دلالتی بر ذم ندارد. به این علت که زراره در آن روایت، تسلیم سخن امام شده است. روایت ششم (که در آن زراره پس از آگاهی از نظر امام، نظری مخالف با آن را بیان می کند) هم از آن جا که شاذ است توانایی مقابله با روایات مستفیضه ای که در مدح زراره آمده، ندارد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۴۲ تا ۲۴۵).

۳. روایاتی که امام در آن زراره را قدح کرده‌اند. مرحوم خویی ۲۳ روایت در این زمینه می‌آورد که اکثر آن‌ها مشکل سندی دارند. همچنین باید گفت این روایات از روی تقیه و به خاطر دفاع از زراره در برابر اذیت دشمنان بوده است که علاوه بر روایاتی که در مدح زراره آمده، روایات دیگر نیز این سخن را تأیید می‌کند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۸ / ۲۴۵ - ۲۵۴).

بررسی طریق شیخ صدوق به زرارة بن اعین

طریق شیخ صدوق به زرارة به این صورت است:

شیخ صدوق از پدرش از عبدالله بن جعفر حمیری از محمد بن عیسی بن عبید و حسن بن ظریف و علی بن اسماعیل بن عیسی که همه این‌ها از حماد بن عیسی از حریر بن عبدالله از زرارة بن اعین (خویی، ۱۴۱۳: ۸ / ۲۵۴).

به نظر آیه‌الله خویی (۱۴۱۳) این طریق معتبر است (۸ / ۲۵۴).

۲ - ۱ - ۳. محمد بن مسلم ثقفی

نام وی «محمد بن مسلم بن رباح، اوقص، طحان» و کنیه‌اش «ابو جعفر» است. از وی با عناوینی همچون: «وجه اصحابنا بالكوفة»، «فقیه» و «ورع» یاد شده است. او ثقه و به تعبیر مرحوم نجاشی از ثقه‌ترین افراد است. همچنین وی دارای کتابی به نام الأربعمائة مسألة فی أبواب الحلال و الحرام است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۳؛ همچنین ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۱۴۴ و ۲۹۴ و ۳۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۸ / ۲۶۰ و ۲۶۱). مرحوم کشی روایاتی را از ائمه علیهم‌السلام نقل می‌کند که نشانگر جایگاه ویژه محمد بن مسلم نزد امامان علیهم‌السلام است. از جمله این روایت که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «کسی جز زراره و ابو بصیر لیث مرادی و محمد بن مسلم و برید بن معاویه عجلای یاد و نام ما و سخنان پدرم را زنده نگه نداشته است. اگر این‌ها نبودند کسی احکام دین را استنباط نمی‌کرد. اینان پاسداران دین الهی و امینان پدرم بر حلال و حرام خداوند هستند. اینان در دنیا و در آخرت [در رسیدن] به ما از همه سبقت گرفته‌اند» (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۳۷؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۸ / ۲۶۷ و ۲۶۸؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷ / ۳۹۰ با اندکی تفاوت).

البته توجه شود که آیه‌الله خویی سه دسته از روایات را درباره محمد بن مسلم می‌آورد:

۱. روایاتی که محمد بن مسلم را مدح می‌کنند؛ ۲. روایاتی که محمد بن مسلم را ذم می‌کنند، مانند روایتی که امام صادق علیه السلام محمد بن مسلم را به خاطر یکی از عقایدش لعن می‌کند؛ ۳. روایاتی که محمد بن مسلم را نه مدح و نه ذم می‌کنند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۶۲/۱۸ - ۲۶۹).
به نظر آیه الله خویی (۱۴۱۳) روایات ذم‌کننده ضعیف بوده و توانایی مقابله با روایات مستفیضه مدح‌کننده را ندارد. همچنین باید گفت که برخی اوقات ائمه علیهم السلام برای حفظ جان شاگردانشان از روی تقیه روایاتی را در مذمت ایشان بیان می‌کردند (ر.ک: ۲۶۹/۱۸).

بررسی طریق شیخ صدوق به محمد بن مسلم ثقی

طریق شیخ صدوق به محمد بن مسلم به این صورت است:

شیخ صدوق از علی بن احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله از پدرش (احمد بن عبدالله) از جدش احمد بن ابی عبدالله برقی از پدرش محمد بن خالد از علاء بن رزین از محمد بن مسلم (خویی، ۱۴۱۳: ۲۶۹/۱۸).

به نظر آیه الله خویی، این طریق به خاطر وجود علی بن احمد ضعیف است (همان: ۲۶۹/۱۸). در برخی از منابع رجالی، علت ضعف علی بن احمد، مجهول بودن این شخص است (ر.ک: مرتضی، ۱۴۲۶: ۲۰/۲)؛ اما در مقابل عده‌ای ضعف او را باعث اختلال در اعتبار این طریق نمی‌دانند؛ چرا که معتقدند هر آن‌چه که مرحوم صدوق در این کتاب آورده، برگرفته از کتاب‌های مشهور است و ظاهر آن است که علی بن احمد و احمد بن عبدالله دارای کتاب معروف و معتمد نبوده‌اند و ظاهراً در این طریق نیز مرحوم صدوق از کتاب احمد بن ابی عبدالله برقی یا از طبقه‌ای بالاتر از احمد بن ابی عبدالله نقل کرده است و علی بن احمد و احمد بن عبدالله، واسطه اتصال مرحوم صدوق به این کتاب‌اند (ر.ک: کاظمی، ۱۴۲۵: ۱۵۴/۲ و ۱۵۵).

۳ - ۱ - یحیی ابوبصیر اسدی

نام او «یحیی بن قاسم اسدی» و کنیه‌اش «ابوبصیر» و به نقلی «ابو محمد» است. همچنین در نام پدر وی اختلاف است که نام او «قاسم» است یا «اسحاق (ابوالقاسم)» است. به نظر آیه الله خویی اسم پدر او ابوالقاسم است؛ چنانچه شیخ صدوق در دو روایتی که نقل کرده، نام پدر او را ابوالقاسم دانسته است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۸۰/۲۱).

وی دارای کتاب فقهی مناسک حج (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۵۰۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۱/ ۸۰)، ثقه و از اصحاب امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۴۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۷۹/ ۲۱). او اهل کوفه و معروف به «ابوبصیر اسدی» است (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۰۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸۰/ ۲۱). ابوبصیر از اصحاب اجماع است؛ البته برخی به جای ابوبصیر اسدی، «ابوبصیر مرادی» را گفته‌اند (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۸؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸۲/ ۲۱).

روایات مختلفی درباره ابوبصیر وجود دارد که می‌توان آن‌ها را سه دسته کرد:

۱. روایاتی که ابوبصیر را مدح می‌کنند؛ ۲. روایاتی که ابوبصیر را مذمت می‌کنند؛ ۳. روایاتی که نه مدح و نه مذمت می‌کنند.

مرحوم خویی، پنج روایت در مدح ابوبصیر بیان می‌کند از جمله آن که شعیب عرقوفی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که سؤالاتمان را از چه کسی بپرسیم؟ و حضرت نیز در پاسخ ابوبصیر را معرفی می‌کند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۸۲/ ۲۱ - ۸۴؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۷۱).

یا در روایت معروفی امام باقر علیه السلام چشمان ابوبصیر را بینا کرده و سپس او را مختیر می‌کند که چشمانش بینا باشد، اما در عوض در روز قیامت بسان سایر مردمان باشد یا چشمانش نابینا باشد؛ ولی در قیامت بهشت نصیب او گردد که ابوبصیر نابینایی را انتخاب می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۷۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸۲/ ۲۱ و ۸۳).

در مقابل آیه الله خویی (۱۴۱۳) شش روایت در مذمت ابوبصیر نقل کرده‌اند که هیچ کدام به لحاظ سندی معتبر نبوده و از جهت دلالتی هم مشکل دارند (یا احادیث اشتباه فهم شده‌اند، یا منظور ابوبصیر اسدی نیست؛ بلکه مرادی مدنظر است یا مضطرب‌اند یا معارض با سایر روایات‌اند) (۸۴/ ۲۱ - ۸۹).

برای نمونه در روایتی امام رضا علیه السلام ابوبصیر را تکذیب می‌کند (مضمون حدیث عدم وفات امام کاظم علیه السلام است که راوی آن را از یعقوب بن شعیب از ابوبصیر شنیده است و از امام رضا علیه السلام درباره آن سؤال می‌کند. حضرت نیز در جواب می‌فرماید: ابوبصیر دروغ گفته است «... قال: کذب أبو بصیر لیس هکذا حدثه، إنما قال: إن جاءکم عن صاحب هذا الأمر») (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۱۰۹).

۴۷۶؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸۶ / ۲۱). این حدیث به نظر آیه الله خویی از جهت دلالت معارض با مضمون چندین حدیث است که در آن‌ها ابوبصیر احادیثی را نقل کرده که دلالت بر امامت سایر ائمه بعد از امام کاظم علیه السلام است (ر.ک: همان: ۸۶ / ۲۱ - ۸۹).

در نتیجه روایات مذمت کننده به خاطر اشکالات سندی و دلالتی از نظر آیه الله خویی مردود هستند (ر.ک: همان: ۸۶ / ۲۱ - ۸۹)؛ بنابراین وثاقت ابوبصیر بدون اشکال باقی می ماند (ر.ک: همان: ۸۲ / ۲۱ - ۸۹).

بررسی طریق شیخ صدوق به ابوبصیر اسدی

طریق شیخ صدوق به ابوبصیر این چنین است:

شیخ صدوق علیه السلام از محمد بن علی ماجیلویه از عمویش محمد بن ابی القاسم از احمد بن محمد بن خالد از پدرش (محمد بن خالد) از محمد بن ابی عمیر از علی بن ابی حمزه از ابوبصیر (خویی، ۱۴۱۳: ۹۰ / ۲۱).

آیه الله خویی (۱۴۱۳) این طریق را حداقل به خاطر وجود علی بن ابی حمزه غیر معتبر می داند (۹۰ / ۲۱). البته برخی کتاب او و روایتش از ابوبصیر در کتابش را معتمد می دانند (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰ / ۴۲۳). همچنین برخی او را به دلیل آن که بزرگان اصحاب از او روایت نقل کرده اند، ثقة می دانند و معتقدند که روایاتی که از او در کتب آمده معتبر است؛ چرا که این روایات مربوط به قبل از وقف اوست (مظاهری، ۱۴۲۸: ۲۵۰ و ۲۵۱). آیه الله خویی درباره علی ابن ابی حمزه بطائنی در دو جهت بحث می کنند:

۱. مذهب علی ابن ابی حمزه: چندین روایت درباره مذهب علی بن ابی حمزه وارد شده است که وی را واقفی دانسته اند، حتی در برخی روایات بیان شده که با همین مذهب از دنیا رفته است؛ اما در مقابل، برخی گمان کرده اند که او از واقفی گری برگشته است و استناد ایشان به دو روایت است؛ لکن به نظر مرحوم خویی این دو روایت به لحاظ سندی و بعضاً دلالتی دارای اشکال اند. در نتیجه، آیه الله خویی وی را واقفی مذهب می داند (خویی، ۱۴۱۳: ۱۲ / ۲۲۴ - ۲۴۴).

۲. وثاقت علی ابن ابی حمزه: معروف، ضعف علی بن ابی حمزه است. مرحوم خویی شش دلیل برای وثاقت او بیان کرده (از جمله این که طریق داشتن شیخ صدوق به او نشانه وثاقت

اوست که به نظر مرحوم خویی طریق داشتن دلالتی بر وثاقت ندارد) و سپس چهار دلیل را رد می‌کند. از نظر ایشان دلیل ششم (حضور علی بن ابی حمزه در تفسیر علی بن ابراهیم) قابل قبول است؛ اما معارض با جمله ابن فضال است که علی بن ابی حمزه را کذاب و متهم می‌داند. در نتیجه نمی‌توان حکم به وثاقت او کرد و با او معامله ضعیف می‌شود (توجه شود که مرحوم خویی دلیل پنجم را مسکوت عنه قرار دادند) (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/ ۲۴۴ - ۲۴۷).

۴ - ۱ - ۳. فضیل بن یسار نه‌دی

نام او «فضیل بن یسار نه‌دی» و کنیه‌اش «ابوالقاسم» است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۶). وی اهل کوفه بوده که سپس به بصره انتقال پیدا کرده است. (ر.ک: برقی، ۱۳۸۳: ۱۷؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۷) به همین خاطر درباره او هم عنوان «کوفی» و هم عنوان «بصری» به کار برده شده است. ایشان دارای کتاب و ثقه است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۶۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۶). همچنین باید گفت که فضیل بن یسار از اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بوده و جزء دسته اول اصحاب اجماع به حساب می‌آید (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۳۸؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۸). شیخ مفید نیز فضیل را از اعلامی می‌داند که احکام و فتاوا از ایشان گرفته می‌شود و راهی بر طعن و مذمت ایشان وجود ندارد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۷). همچنین وی در روایات مختلف مدح شده است از جمله آن که امام صادق (ع) در روایتی او را از اهل بهشت دانست (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۱۳؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۷). یا در روایتی دیگر امام صادق (ع) فضیل را از اهل بیت (ع) دانستند (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۱۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۸).

بررسی طریق شیخ صدوق به فضیل بن یسار

طریق شیخ صدوق به فضیل بن یسار این چنین است:

شیخ صدوق از محمد بن موسی بن متوکل از علی بن حسین سعدآبادی از احمد بن ابی عبدالله برقی از پدرش (ابی عبدالله برقی) از ابن ابی عمیر از عمر بن اذنیه از فضیل بن یسار (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۹).

به نظر آیه الله خویی این طریق معتبر است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۴/ ۳۵۹).

۵ - ۱ - ۳. جمیل بن دزاج

نام او «جمیل بن دزاج» و کنیه اش «ابوالصبیح» است. وی دارای کتابی مختص به خود و کتابی مشترک با محمد بن حمران است. جمیل بن دزاج از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام بود و در زمان امام رضا علیه السلام از دنیا رفت (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۶؛ خویی، ۱۴۱۳: ۵/ ۱۲۲ و ۱۲۳). جمیل بن دزاج ثقه (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۵/ ۱۲۳) و جزء دسته دوم اصحاب اجماع به شمار می رود (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۵؛ خویی، ۱۴۱۳: ۵/ ۱۲۳).
شیخ طوسی در کتاب الغیبه وی را واقعی دانسته که پس از مشاهده معجزات امام رضا علیه السلام به امامت حضرت اعتقاد پیدا کرده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: ۷۱).

بررسی طریق شیخ صدوق به جمیل بن دزاج

شیخ صدوق در مشیخه من لایحضره الفقیه طریق خود را به کتاب اختصاصی جمیل بیان نکرده؛ بلکه طریقی که گفته شده طریق شیخ صدوق به کتاب مشترک جمیل بن دزاج و محمد بن حمران است.

طریق شیخ صدوق به کتاب مشترک ایشان این چنین است:

شیخ صدوق از پدرش - علیه السلام - از سعد بن عبدالله از یعقوب بن یزید از محمد بن ابی عمیر از محمد بن حمران و جمیل بن دزاج (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/ ۴۳۰ و ۴۳۱).

البته در فهرست شیخ طوسی طریق شیخ صدوق به کتاب جمیل بن دزاج این چنین آمده است:

شیخ طوسی از حسین بن عبدالله از محمد بن علی بن حسین از محمد بن حسن بن ولید از صفار از یعقوب بن یزید از ابن ابی عمیر و صفوان از جمیل بن دزاج (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۳).

این دو طریق نیز به نظر آیه الله خویی (۱۴۱۳) حجت و دارای اعتبار است (۵/ ۱۲۴). آیه الله خویی ذیل ترجمه جمیل بن دزاج دو طریق بالا را بیان کردند و نظرشان را فقط راجع به طریق دوم گفته اند؛ اما طریق اول نیز با توجه به این که افراد موجود در آن در طریق های دیگر حضور داشته اند و آیه الله خویی آن طُرُق را معتبر دانسته اند، حجت و دارای اعتبار است.

۲ - ۳. گونه دوم: ثقه امامی

این گونه نیز به معرفی راویانی می‌پردازد که هم ثقه هستند و هم شیعه دوازده امامی به حساب می‌آیند.

۱ - ۲ - ۳. علی بن جعفر عریضی

نام وی «علی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین» و کنیه‌اش «ابوالحسن» است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۱۳). وی برادر امام کاظم علیه السلام است و تا زمان امام هادی علیه السلام را درک کرده و در زمان ایشان از دنیا رفته است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۱۷). برخی محل دفن او را قم و برخی مدینه می‌دانند (ر.ک: شبستری، ۱۴۲۱: ۱۷۵). برای وی کتاب مسائل است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۴).

«علی بن جعفر» در کتب مختلف ثقه دانسته شده (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۴؛ طوسی ۱۳۸۱: ۳۵۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۹۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۱۴ - ۳۱۶) و شیخ مفید نیز او را در فضل و ورع در درجه بالایی می‌داند (خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۱۵). همچنین روایاتی در رجال کشی وجود دارد که نشانگر احترام ویژه او به ائمه علیهم السلام است (کشی، ۱۳۴۸: ۴۲۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۱۷).

بررسی طریق شیخ صدوق به «علی بن جعفر»

شیخ صدوق به «علی بن جعفر» دو طریق دارد که عبارت است از:

- شیخ صدوق از پدرش از محمد بن یحیی العطار از العمرکی بن علی البوفکی از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام (خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۱۷).

- شیخ صدوق از محمد بن حسن بن احمد بن ولید از محمد بن حسن صفار و سعد بن عبدالله که هر دو این‌ها از احمد بن محمد بن عیسی و فضل بن عامر از موسی بن قاسم بجلي از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام (همان: ۱۲/۳۱۷).

به نظر آیه الله خویی هر دو طریق معتبرند (همان: ۱۲/۳۱۸).

۲ - ۲ - ۳. هشام بن سالم

نام وی «هشام بن سالم جوالبقی»، و کنیه‌اش به تعبیر مرحوم نجاشی «ابوالحکم» و به تعبیر

شیخ طوسی «ابو محمد» است. وی ثقه و دارای کتاب است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۹۳؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۱۸؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۰/۳۲۴ و ۳۲۵). البته در چند جا برای او از تعبیر «ثقة ثقة» استفاده شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۴؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱/۳۶۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۷۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۰/۳۲۴) که یا نشانگر برخی از گمان‌ها در تضعیف اوست که با این تعبیر آن احتمالات دفع می‌شود و یا برای تأکید وثاقت است.^۱ مرحوم کشی نیز حدیثی آورده‌اند (در موضوع تشبیه و تجسیم خدا) که دلالت بر ذم هشام بن سالم دارد (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۸۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۰/۳۲۷)؛ اما آیه الله خویی (۱۴۱۳) این روایت را ضعیف می‌داند که در نتیجه، قابل اعتماد نیست (ر.ک: ۲۰/۳۲۸). برخی معتقدند که احتمالاتی که درباره ضعف هشام بن سالم وجود دارد به خاطر مطالبی است که معاندین از عامه درباره او گفته‌اند؛ سپس این مطالب به ضعفای شیعه سرایت کرده و ایشان نیز با انتساب تشبیه و تجسیم در عقاید هشام بن سالم، از ائمه علیهم‌السلام درباره او و عقایدش سؤال کرده‌اند (ر.ک: شوشتری، ۱۴۱۰: ۱۰/۵۶۳).

بررسی طریق شیخ صدوق به هشام بن سالم

شیخ صدوق به هشام بن سالم دو طریق دارد که عبارت‌اند از:

- شیخ صدوق از پدرش و محمد بن حسن بن احمد ولید از سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر حمیری که همه این‌ها از یعقوب بن یزید و حسن بن ظریف و ایوب بن نوح از نصر بن سويد از هشام بن سالم (خویی، ۱۴۱۳: ۲۰/۳۲۸).
- شیخ صدوق از پدرش از علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی عمیر و علی بن حکم که هر دو این‌ها از هشام بن سالم جوالیقی (همان: ۲۰/۳۲۸).
- به نظر آیه الله خویی، هر دو طریق معتبرند (همان: ۲۰/۳۲۸ و ۳۲۹).

۳ - ۲ - ۳. سماعة بن مهران

نام وی «سماعة بن مهران بن عبدالرحمن حضرمی» و کنیه‌اش «ابو ناسره» و به قولی «ابو محمد» است. از شاگردان امام صادق علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام بوده و ثقه است (ر.ک: نجاشی،

۱. تعبیر ثقة ثقة یا برای رفع شبهه یا برای تأکید است (ر.ک: شبیری، ۱۳۹۱-۱۳۹۲: جلسه ۴۷).

۱۴۰۷: ۱۹۳؛ خویی، ۱۴۱۳: ۹/ ۳۱۲). شیخ مفید نیز او را از اعلامی می‌داند که احکام و فتاوا از ایشان گرفته می‌شود و مذمتی بر ایشان وجود ندارد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۹/ ۳۱۳). برخی از علما - از جمله خود شیخ صدوق - وی را واقفی دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۷؛ حلی، ۱۳۸۳: ۴۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۲۲۸؛ همچنین برای دیدن نظر خود مرحوم صدوق ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/ ۱۲۱)؛ این وقف در صورتی به حجّیت سند آسیب می‌زند که مبنا در حجّیت خبر، وثاقت و عدالت باشد؛ اما اگر مبنای در حجّیت خبر فقط وثاقت باشد، این وقف آسیب‌زا نیست. همچنین باید گفت اقوی در نظر آیه الله خویی، عدم وقف اوست به چند دلیل:

۱. مرحوم نجاشی در تعبیر از وثاقت سماعه، دوبار از کلمه «ثقه» استفاده می‌کند که تکرار کلمه ثقه و عدم تعرّض نجاشی به واقفی بودن سماعه، نشانگر عدم واقفی بودن سماعه است؛ چرا که سماعه از معاریف شیعه است و اگر واقفی می‌شد، این امر باید شیوع پیدا می‌کرد و حال آن که شیوعی ندارد.

۲. مرحوم برقی و کشی و ابن غضائری، متعرّض به واقفی شدن سماعه نشدند و قول به وقف جز به مرحوم صدوق منتسب نیست.

۳. مرحوم کشی روایاتی را ذیل ترجمه «زرعة بن محمد حصرمی» آورده‌اند که عدم واقفی بودن وی را تأیید می‌کند.

در هر صورت اگر نظر خود شیخ صدوق را مدنظر بگیریم، ایشان بنابر روایت «سماعه» فتوا نمی‌دهد؛ چرا که «سماعه» را واقفی می‌داند، اما طبق نظر آیه الله خویی، «سماعه بن مهران» واقفی نیست و می‌توان به روایات وی عمل کرد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۹/ ۳۱۳ - ۳۱۵).

البته شاید بتوان عدم فتوای شیخ صدوق به روایت سماعه را بر این حمل کرد که وی در مقام تعارض به روایت سماعه عمل نمی‌کند یا...؛ چرا که شیخ صدوق در موارد زیادی از سماعه روایت نقل کرده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/ ۱۲۱، پاورقی ۳).

گفتنی است که در برخی منابع ماجرای نقل شده که سماعه در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته است که این اتفاق با نقل روایت وی از امام کاظم علیه السلام منافات دارد (ر.ک: قهپایی، ۱۳۶۴: ۳/ ۱۷۱). در هر صورت اگر این نقل صحیح باشد، می‌تواند دلیلی بر عدم وقف سماعه به حساب آید.

بررسی طریق شیخ صدوق به سماعة بن مهران

طریق شیخ صدوق به سماعة بن مهران به این صورت است:

شیخ صدوق از پدرش از علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش (ابراهیم بن هاشم) از عثمان بن عیسی عامری از سماعة بن مهران (خویی، ۱۴۱۳: ۹/۳۱۵).

به نظر آیه الله خویی، این طریق، معتبر است (همان).

۴ - ۲ - ۳. محمد بن علی بن ابی شعبه حلبی

نام وی «محمد بن علی بن ابی شعبه حلبی» و کنیه اش «ابوجعفر» است و در توصیف او از اوصافی همچون «وجه اصحابنا» و «فقیه اصحابنا» استفاده شده است. وی ثقه‌ای است که مورد طعن واقع نمی‌شود و برای او کتابی در تفسیر و کتابی در حلال و حرام نقل شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۵؛ خویی، ۱۷/۳۲۵ و ۳۲۶؛ همچنین ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۳۸۵؛ حلی، ۱۳۸۳: ۳۲۴).

بررسی طریق شیخ صدوق به محمد بن علی بن ابی شعبه الحلبی

طریق شیخ صدوق به محمد بن علی حلبی به این صورت است:

شیخ صدوق از پدرش و محمد بن حسن و محمد بن موسی بن متوکل از عبدالله بن جعفر حمیری از ایوب بن نوح از صفوان بن یحیی از عبدالله بن مسکان از محمد بن علی حلبی (خویی، ۱۴۱۳: ۱۷/۳۲۶).

به نظر آیه الله خویی، این طریق، معتبر است (همان).

۵ - ۲ - ۳. عبيدالله بن علی الحلبی

نام او «عبيدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی» و کنیه اش «ابوعلی» است. وی اهل کوفه بود، لکن چون سفر تجاری او و پدرش و برادرش به سمت حلب بوده، به عنوان حلبی شناخته می‌شوند. عبيدالله بن علی، ثقه و از او با تعابیری همچون «وجه اصحابنا» و «فقیه اصحابنا» یاد شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۸۵ و ۸۶). همچنین شیخ مفید او را از فقهایی می‌داند که احکام و فتاوی دین از ایشان اخذ می‌شود و مورد طعن و مذمت قرار

نمی‌گیرند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۸۶).

او دارای کتابی است که گفته می‌شود بر امام صادق علیه السلام عرضه شده و ایشان آن را تحسین کرده و فرموده‌اند: برای اینان (مخالفان) مثل این کتاب نیست (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۳۰۵؛ حلی، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

بررسی طریق شیخ صدوق به عبیدالله بن علی حلبی

شیخ صدوق دو طریق به «عبیدالله بن علی حلبی» دارد که عبارت‌اند از:

– شیخ صدوق از پدرش و محمد بن حسن از سعد بن عبدالله و حمیری که همه این‌ها از احمد بن محمد بن عیسی و عبدالله بن محمد بن عیسی از محمد بن ابی عمیر از حماد بن عثمان از عبیدالله بن علی حلبی.

– شیخ صدوق از پدرش و محمد بن حسن و جعفر بن محمد بن مسرور از حسین بن محمد بن عامر از عمویش عبدالله بن عامر از محمد بن ابی عمیر از حماد بن عثمان از عبیدالله بن علی حلبی (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۸۷).

به نظر آیه‌الله خویی، هر دو طریق معتبرند (همان).

باید توجه داشت که در کتاب حلبی که به طُرُق مذکور نقل شده است، گاهی عبارت «و فی حدیث آخر» وجود دارد. گفتنی است که شیخ صدوق در کتاب معانی الأخبار تذکر داده که این عبارت از محمد بن ابی عمیر است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۵۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۲/۸۷ و ۸۸).

۶ – ۲ – ۳. عبدالله بن سنان

نام او «عبدالله بن سنان بن طریف کوفی» است و در توصیف او از لفظ «جلیل» و «منزه از طعن» استفاده شده است. وی ثقه و دارای چندین کتاب از جمله کتاب صلاة کبیر است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۱۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۴؛ همچنین ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۱). شیخ مفید نیز ایشان را از فقهایی می‌داند که احکام و فتاوا از ایشان اخذ می‌شود و راهی بر طعن و مذمت ایشان نیست (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۵).

مرحوم کشی از عبدالله بن سنان روایتی نقل می‌کند که در آن عبدالله بن سنان می‌گوید: با پدرم به محضر امام صادق علیه السلام رفتیم و ایشان فرمود: «ای عبدالله! ملازم پدرت باش که پدرت

سنش زیاد نمی‌شود الا این که بر بزرگی او نیز افزوده می‌شود» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۱۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۵).

همچنین درباره خود عبدالله آمده است که: عمر بن یزید می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره عبدالله بن سنان شنیدم که فرمود: «هر چه قدر سن عبدالله زیاد می‌شود بر خیر او نیز افزوده می‌شود» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۴۳۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۵ و ۲۲۶).

البته باید گفت که آیه الله خویی، طریف را جدّ عبدالله نمی‌داند و به نظر ایشان طریف جدّ عبدالله بن سنان از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام است، نه عبدالله بن سنان که از اصحاب امام صادق علیه السلام است (همان: ۱۱/۲۲۶).

در این که عبدالله بن سنان جزء اصحاب امام کاظم علیه السلام باشد اختلاف است؛ اما شیخ طوسی او را از اصحاب امام کاظم علیه السلام دانسته و آیه الله خویی نیز بر همین نظر است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۷). همچنین آیه الله خویی، عبدالله بن سنان را جزء اصحاب امام باقر علیه السلام نیز به حساب آورده است (همان).

بررسی طریق شیخ صدوق به عبدالله بن سنان

طریق شیخ صدوق به عبدالله بن سنان این چنین است:

شیخ صدوق از پدرش از عبدالله بن جعفر حمیری از ایوب بن نوح از محمد بن ابی عمیر از عبدالله بن سنان (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۲۶).

به نظر آیه الله خویی، این طریق، معتبر است (همان).

۷ - ۲ - ۳. معاویه بن عمار

نام او «معاویه بن عمار بن ابی معاویه خباب بن عبدالله دهنی» و از اهالی کوفه است. او از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و دارای چندین کتاب از جمله کتاب الحج و کتاب الصلاة است. معاویه بن عمار ثقه و از اصحاب جلیل القدر است که در توصیف او از اوصافی همچون «وجهاً فی أصحابنا» و «کبیر الشأن» استفاده شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۱۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۹/۲۳۵ و ۲۳۶).

عَلَّامَه حَلّی از علی بن احمد عقیقی مطلبی نقل می‌کند که معاویة بن عَمَّار ضعیف العقل بوده است (ر.ک: عَلَّامَه حَلّی، ۱۴۱۱: ۱۶۶)؛ اَمَّا با توجّه به اوصافی که بیان شد و با توجّه به ضعف خود علی بن احمد و عدم بیان طریق عَلَّامَه به وی این مطلب نادرست است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۳۷/۱۹).

بررسی طریق شیخ صدوق به معاویة بن عَمَّار

طریق شیخ صدوق به معاویة بن عَمَّار این چنین است:

شیخ صدوق از پدرش و مُحَمَّد بن حسن از سعد بن عبدالله و حمیری که همه ایشان از یعقوب بن یزید از صفوان بن یحیی و مُحَمَّد بن اَبی عمیر که همه ایشان از معاویة بن عَمَّار دهنی (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۳۸/۱۹).

به نظر آیه الله خویی، این طریق، معتبر است (همان).

۳ - ۳. گونه سوم: ثقه

در این گونه به بیان راویانی پرداخته می‌شود که فقط ثقه‌اند و امامی نیستند.

۱ - ۳ - ۳. عَمَّار بن موسی ساباطی

نام او «عَمَّار بن موسی ساباطی» و کنیه‌اش «ابوالفضل» است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۹۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۷۷/۱۳). برای او کتابی است که مرحوم نجاشی و شیخ طوسی به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۹۰؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۳۵؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۷۷/۱۳). شیخ طوسی کتاب وی را معتمد می‌داند و مذهب او را فطحی بیان می‌کند (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۳۵؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۷۸/۱۳). به نظر ایشان وی اگر چه فطحی است؛ اما ثقه است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۱/۷؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۹۵/۳). محمد بن مسعود نیز او را از فقهای اصحاب می‌داند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۷۸/۱۳). همچنین شیخ مفید در کتاب رساله عدویه او را از فقها و اعلامی می‌داند که مسائل و احکام شرعی از ایشان اخذ می‌شود و طعن و ذمّی بر وی وجود ندارد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۷۸/۱۳). مرحوم کشّی نیز روایاتی در مدح عَمَّار آورده است از جمله آن که امام کاظم علیه السلام عَمَّار را از خدا به عنوان هدیه‌ای درخواست

کرده‌اند و خدا نیز او را به امام هدیه داد (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۵۳؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۷۹/۱۳)؛
لکن آیه الله خویی، این روایات را ضعیف حساب کرده‌اند (همان).
در هر صورت، جمع‌بندی کتاب معجم رجال الحديث دربارهٔ عمار بن موسی ساباطی، وثاقت
این راوی است (ر.ک: همان: ۲۸۰/۱۳).

بررسی طریق شیخ صدوق به عمار بن موسی ساباطی

طریق شیخ صدوق به عمار بن موسی ساباطی به این صورت است:

شیخ صدوق از پدرش (علی بن حسین بن بابویه) و محمد بن حسن بن احمد بن
ولید از سعد بن عبدالله^۱ از احمد بن حسن بن علی بن فضال از عمرو بن سعید
مدانتی از مصدق بن صدقه از عمار بن موسی ساباطی (خویی، ۱۴۱۳: ۲۸۰/۱۳).

به نظر آیه الله خویی، این طریق، معتبر است (همان).

۲ - ۳ - ۳. اسحاق بن عمار

نام وی «اسحاق بن عمار بن حیان کوفی صیرفی» و کنیه اش «ابو یعقوب» است (ر.ک: نجاشی،
۱۴۰۷: ۷۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۲/۳؛ برای آدرس کوفی ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۱۶۲؛ برقی،
۱۳۸۳: ۲۸). وی دارای کتاب (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۱؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۲/۳) و
فطحی؛ اما ثقه است و کتاب او مورد اعتماد است (ر.ک: طوسی ۱۴۲۰: ۳۹؛ خویی، ۱۴۱۳:
۲۲۳/۳). علامه حلی (۱۴۱۱) نیز او را ثقه می‌داند؛ اما اولی نزد او توقف در احادیثی است که به
صورت منفرد از او نقل شده است (۲۰۰).

در بین علمای رجال اختلاف است که آیا دو اسحاق بن عمار وجود دارد که یکی صیرفی و
دیگری ساباطی است یا هر دو این عناوین برای یک نفر است؟ برخی قائل به وجود دو اسحاق
بن عمارند که یکی فطحی و دیگری امامی است (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۹۵). برخی نیز این
عناوین را برای یک نفر می‌دانند که در همین خصوص نیز اختلاف وجود دارد که برخی این یک

۱. توجه شود که در مشیخه الفقیه از کلمه «سعید» استفاده شده است؛ اما در این مقاله معیار، کتاب معجم رجال
الحديث است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۴۲۲).

نفر را فطحی و برخی امامی می‌دانند. آیه الله شبیری قائل به امامی بودن او هستند (ر.ک: شبیری، بی تا: ۱۹۲۹/۶).

دلیل قائلان به تعدّد آن است که خاندان تغلبی و خاندان ساباطی دو خاندان جدا هستند و برای اسحاق بن عمّار گاهی وصف تغلبی و گاهی وصف ساباطی آمده است (ر.ک: ارجمند، ۱۳۹۰: ۱۸۰). همچنین اوصافی که برای این دو نفر و برادرانشان آمده متعدد است. در نتیجه این نشانگر تعدد این دو شخصیت است (بحرانی، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۲).

نظر آیه الله خویی آن است که این دو عنوان برای یک نفر است؛ چرا که بعید است که دو نفر در یک طبقه معروف باشند و هر دو نیز صاحب کتاب باشند و حال آن که مرحوم نجاشی به یکی از ایشان و شیخ طوسی به دیگری پرداخته باشد. همچنین شیخ طوسی در رجالش و شیخ صدوق در مشیخه و در روایات زیاد دیگری، اسحاق بن عمّار بدون وصف آمده است. اگر این دو عنوان برای دو نفر بود، باید تعیین می‌شد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۳/۳ و ۲۲۴). در هر صورت، آیه الله خویی وی را فطحی، ثقة و عمل به روایات او را مجاز می‌داند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۸: ۱۱/۲۳۱ و ۲۳۲).

بررسی طریق شیخ صدوق به اسحاق بن عمّار صیرفی

طریق شیخ صدوق به اسحاق بن عمّار به این صورت است:

شیخ صدوق از پدرش از عبدالله بن جعفر حمیری از علی بن اسماعیل از صفوان بن یحیی از اسحاق بن عمار (خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۴/۳).

به نظر آیه الله خویی، این طریق، معتبر است (همان).

۳ - ۳ - ۳. اسماعیل بن ابی زیاد سکونی

نام او «اسماعیل بن ابی زیاد (مسلم) سکونی شعیری» (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۱/۴) و از اهل سنت است (ر.ک: حلی، ۱۳۸۳: ۴۲۶). وی دارای کتاب (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰: ۳۳؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۲/۴) و اهل کوفه است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۱: ۱۶۰). درباره جواز عمل به روایات او در دو جهت باید بحث شود:

۱. مذهب سکونی: برخی مانند شیخ طوسی، عامی بودن را مانع از عمل به اخبار یک شخص

نمی‌دانند و طبق نظر ایشان اگر عامی، ثقه باشد، می‌توان به روایات او عمل کرد (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۴۹). از ظاهر عبارت آیه الله خویی هم همین نظر به دست می‌آید (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۴/ ۲۳).

همچنین گفتنی است که عدم افتاء شیخ صدوق به روایاتی که فقط از سکونی نقل شده (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/ ۳۴۴)، بر عدم وثاقت او دلالت نمی‌کند؛ بلکه ممکن است مرحوم صدوق به خاطر این که سکونی عامی است، وثاقت او برایش احراز نشده است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۴/ ۲۳).

۲. جهت دوم نیز آن است که علامه حلی از ابن غضائری نقل کرده که سکونی ضعیف است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۱: ۳۵)؛ اما به نظر آیه الله خویی، این سخن به چهار دلیل غلط است: از جمله این که ممکن است منظور از سکونی، اسماعیل بن مهران یا دیگران باشند. همچنین ممکن است این تضعیف به خاطر ضعف مذهب او باشد. علاوه بر این‌ها ثبوت کتاب برای ابن غضائری معلوم نیست و احتمالاً علامه حلی نیز این مطلب را از غیر از کتاب ابن غضائری نقل کرده است و نقل او مرسل به حساب می‌آید (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۴/ ۲۳).

بررسی طریق شیخ صدوق به اسماعیل بن ابی زیاد سکونی

طریق شیخ صدوق به سکونی این چنین است:

شیخ صدوق از پدرش - رضی الله عنه - و محمد بن حسن - رضی الله عنه - از سعد بن عبدالله از ابراهیم بن هاشم از حسین بن یزید نوفلی از اسماعیل بن مسلم سکونی (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/ ۴۵۹).

به نظر آیه الله خویی این طریق، معتبر است. هر چند در این طریق، حسین بن یزید نوفلی حضور دارد، اما به دلیل حضورش در اسناد علی بن ابراهیم بن هاشم در کتاب تفسیری اش، ثقه است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۴/ ۲۳ و ۲۴).

۴. نتیجه‌گیری

پس از بررسی پانزده مورد از راویان پُرسامد مشیخه الفقیه معلوم شد که همه این افراد، ثقه هستند. البته به جز مشکلی که درباره واقفی بودن (نه وثاقت) «سماعة بن مهران» وجود داشت که گفته شد

شیخ صدوق به روایتی که سماعه در آن باشد فتوا نمی‌دهد؛ اَمَّا آيَةُ اللَّهِ خُوبِي او را واقعی نمی‌داند و بنابراین مشکلی نسبت به روایات او وجود ندارد. گرچه نظر خود شیخ صدوق را نیز احتمالاً بتوان بر معنایی دیگر حمل کرد. همچنین در بسیاری از موارد این نتیجه به دست آمد که این راویان پُرسامد، نه تنها ثقه هستند، بلکه از جایگاه والایی نیز برخوردارند. مثلاً برخی از ایشان دارای تعاریف ویژه از سوی ائمه علیهم‌السلام هستند و یا جزء اصحاب اجماع و ... به حساب می‌آیند.

بررسی طُرُق شیخ صدوق به این راویان پُرسامد از منظر آیه‌الله خویی نیز این نکته را به دست می‌دهد که همه این مسیرها به غیر طریق شیخ صدوق به ابوبصیر و محمد بن مسلم معتبر است. در نتیجه باید گفت که این ارزیابی اجمالی از راویان پُرسامد و طریق شیخ صدوق به ایشان، نشانگر ارزش و اعتبار بالای الفقیه است که در کنار سایر روش‌ها، نمایانگر ارزش اجمالی این کتاب است.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲. —، (۱۴۱۳ ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. ارجمند، محمد علی، (۱۳۹۰)، «بازشناسی جایگاه رجالی اسحاق بن عمار»، نشریه حدیث حوزه، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ش ۳، ص ۱۸۰.
۵. بحر العلوم، محمدمهدی بن مرتضی، (۱۳۶۳ ش)، رجال السید بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، تهران: مکتبه الصادق علیه‌السلام، چاپ اول.
۶. بحرانی، یوسف بن أحمد، (۱۴۲۳)، الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه، بیروت: دار المصطفی علیه‌السلام لإحياء التراث، چاپ اول.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۸۳ ق)، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. جدیدی نژاد، محمدرضا، (۱۴۲۲ ق)، معجم مصطلحات الرجال و الدرايه، زیر نظر:

- محمد کاظم رحمان ستایش، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
۹. حسینی شیرازی، سید علی رضا، (تابستان ۱۳۹۹). «واکاوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف با تأکید بر کتاب النوادر ابراهیم بن هاشم قمی»، نشریه دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، شماره ۹. ص ۱۳ - ۳۷.
۱۰. حلی، ابن داود، (۱۳۸۳ ق)، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ ق)، موسوعة الامام الخوئی، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول.
۱۲. ———، (۱۴۱۳ ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا، چاپ پنجم.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۰ ق)، کلیات فی علم الرجال، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیّه قم، چاپ دوم.
۱۵. شبستری، عبدالحسین، (۱۴۲۱ ق)، سبل الرشاد إلى اصحاب الإمام الجواد (علیه السلام)، قم: المكتبة التاريخية المختصة، چاپ اول.
۱۶. شبیری زنجانی، سید محمدجواد، (۱۳۹۱ - ۱۳۹۲)، درس رجال استاد سید جواد شبیری زنجانی، جلسه چهل و هفت، سایت مدرسه فقاها: https://eshia.ir/feqh/archive/shobeiry_mohammad/rejal/.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی؛ یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، (بی‌تا)، کتاب نکاح، قم: موسسه پژوهشی رای‌پرداز، چاپ اول.
۱۸. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۱۰ ق)، قاموس الرجال، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ دوم.
۱۹. شیخ بهایی، محمد بن الحسین، (۱۳۸۷ ش)، مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، تعلیقات: اسماعیل بن محمد حسین خواجه‌وئی، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة و مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ دوم.
۲۰. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ ق) وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول.

۲۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷ ق)، العدة فی أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندیان، چاپ اول.
۲۲. _____، (۱۳۹۰ ق)، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق و تصحیح: حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول.
۲۳. _____، (۱۴۰۷ ق)، تهذیب الأحکام، تحقیق و تصحیح: حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۴. _____، (۱۴۱۱ ق)، کتاب الغيبة للحجة، تحقیق و تصحیح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية، چاپ اول.
۲۵. _____، (۱۳۸۱ ق)، رجال الشيخ الطوسی، نجف: انتشارات حیدریه.
۲۶. _____، (۱۴۲۰ ق)، الفهرست (فهرست کتب الشيعة و اصولهم و اصحاب المصنفين و اصحاب الأصول)، قم: مکتبه محقق طباطبائی، چاپ اول.
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ ق)، رجال العلامة الحلی، قم: دار الذخائر.
۲۸. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۲۹. قهپایی، عنایة الله، (۱۳۶۴ ش)، مجمع الرجال، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
۳۰. کاظمی، عبدالنبی، (۱۴۲۵ ق)، تکملة الرجال، قم: أنوار الهدی، چاپ اول.
۳۱. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸ ش)، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۴. مرتضی، بسام، (۱۴۲۶ ق)، زبدة المقال من معجم الرجال، بیروت: دار المحجبه البيضاء، چاپ اول.
۳۵. مظاهری، حسین، (۱۴۲۸ ق)، الثقات الأخیار من رواة الأخبار، قم: مؤسسة الزهراء (ع)، چاپ اول.

الثقافية الدراسية، چاپ اول.

۳۶. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسين.

۳۷. نورمفیدی، سید مجتبی، (۱۳۸۹/۱۲/۲۱ ش). درس رجال و درایه آیه الله نورمفیدی، جلسه بیست

و سوم، سایت پایگاه اطلاع رسانی آیه الله سیدمجتبی نورمفیدی، <https://m - noormofidi.com/>.



واکاوی جایگاه علمی و کتاب‌شناختی ملا معزالدین اردستانی در پرتو بررسی انتساب «کاشف الحق»

کاظم استادی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث)

kazemostadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹

چکیده

«معزالدین محمد حسینی اردستانی» (م بعد از ۱۰۶۶ق) از نویسندگان کمتر شناخته‌شده قرن یازدهم هجری است که نامش غالباً تحت الشعاع انتساب جنجالی به یک کتاب حدیثی - کلامی موسوم به «کاشف الحق» و پیوند بحث‌برانگیز آن با «حدیقة الشیعة» منسوب به مقدس اردبیلی قرار دارد. روشن نبودن جایگاه علمی وی و نبود پژوهشی مستقل درباره شرح حال او، باعث شده تا تحلیل‌ها درباره انتساب آثار به وی دچار تشکیک باشد. این پژوهش به این پرسش پاسخ دهد که: معزالدین اردستانی کیست و انتساب کتاب کاشف الحق به وی، با تکیه بر شواهد تاریخی و نسخه‌شناختی، تا چه حد مستند و قابل قبول است؟ این تحقیق که با رویکرد توصیفی - تحلیلی و استناد به منابع تاریخی و نسخه‌شناختی نشان می‌دهد که وی منصب دبیری در محضر سلطان قطب‌شاهی و تولیت برخی از موقوفات را در اختیار داشته و شخصیت علمی قابل توجهی نداشته است. علاوه بر چند اثر ترجمه‌ای (عربی به فارسی) و تفسیر کم‌حجم هل‌اتی، کتاب موسوم به کاشف الحق هم به او منسوب شده که محل تأمل بوده و این انتساب پذیرفتنی نیست. این یافته‌ها علاوه بر زردودن غبار از چهره وی، بستر ارائه نظریات و تحلیل‌ها درخصوص این آثار را فراهم می‌آورد و به حل بخشی از چالش‌های انتساب کتاب کاشف الحق کمک می‌کند.

کلیدواژه‌ها: محمد اردستانی، کاشف الحق، حدیقة الشیعة، مؤلفان هند، حیدرآباد دکن.

مقدمه

در قرن دهم و یازدهم هجری، حوزهٔ درسی مهمی در حیدرآباد جنوب هند که منطقه‌ای شیعه‌نشین بوده است، وجود داشته و علما و طلاب متعددی در آن دوران پرورش یافته‌اند (برای نمونه، ر.ک: استادی، ۱۴۰۲ط: سراسرمتن). حوزهٔ عملیه حیدرآباد در دورهٔ پیشوایی ابن‌خاتون (م ۱۰۵۹ق)، همانند پیشوای قبل از وی، یعنی میرمحمد مؤمن استرآبادی (م ۱۰۳۴ق)، رونق قابل توجهی داشته است و جدای از مدارس مختلف همانند «مدرسهٔ دارالشفاء» یا «مدرسهٔ لنگر فیض اثر» و کتابخانه‌هایی همانند «کتابخانهٔ عامره»، علمای متعددی نیز در آن حوزهٔ درسی و منطقهٔ حیدرآباد حضور داشته‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: «شیخ حسن غیاث، شیخ دبیر، شیخ رحیم محمد حاجب، شیخ عبداللطیف، شیخ محمد طاهر، شیخ محی الدین پیرزاده، شیخ معین الدین، شیخ ملک محمد شیرازی و...» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: سراسرمتن).

یکی از کسانی که در این دوره، در حیدرآباد می‌زیسته، «معزالدین محمد حسینی اردستانی» است که شخصیت شناخته‌شده‌ای نیست؛ هر چند که چندین کتاب برای وی نام برده شده است که روشن‌ترین آن‌ها کتاب مختصر تفسیر هل‌اتی است که بنابر نظر مفسران شیعه و برخی از اهل سنت، آیهٔ هشتم این سوره، در شأن حضرت علی علیه السلام، فاطمه زهرا علیها السلام و حسنین علیهما السلام نازل شده است. این اثر معزالدین، حاوی برخی از روایات و احادیث تفسیری نیز هست.

البته نام اردستانی، غالباً با یک اثر پرحاشیه و جنجالی در موضوع امامت، در میان پژوهشگران مشهور شده است. این نوشته «بدون نام» - که اسامی متعدد و متنوعی برای آن ذکر شده -، اثری «حدیثی - کلامی» دربارهٔ امامت و فضائل ائمهٔ اطهار علیهم السلام به زبان فارسی است. در این اثر، جدای از استدلال کلامی و گزارش‌های تاریخی، حدود پانصد روایت و حدیث درج شده است.

فهرست مطالب کتاب موسوم به کاشف الحق، عبارت است از: جلد اول، در شرح زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله که اکنون موجود نیست (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۳۶: ۳۱۳، ۴۴۷، ۴۷۲، ۵۵۷ و ۶۰۴)؛ جلد دوم شامل «مقدمه، متن و خاتمه» است. مقدمهٔ کتاب، در اسباب تألیف کتاب و اهدای آن به قطب‌شاه است؛ سپس مطالبی در بیان مقصود از لفظ امام و نیاز به وجود امام علیه السلام و نیز عباراتی

در بیان نسب و کنیه‌ها و القاب امیرالمؤمنین و چگونگی تولّد ایشان در کعبه درج شده است. متن کتاب، شامل دوازده فصل است. خاتمه کتاب نیز شامل «بحثی درباره هفتاد و سه فرقه اسلام و علّت به وجود آمدن مذاهب در اسلام و نیز افضلیت ائمه و سابقه مذهب شیعه» است. مؤلف کاشف الحق به مناسبت‌های مختلف، اشعار عرفانی و غیرعرفانی گوناگونی در کتاب درج نموده و اثر خود را به ذکر داستان‌ها و حکایاتی مختصر یا نسبتاً مفصّل، مزین کرده است. از قضای روزگار، کتاب کاشف الحق، شباهت بسیار فراوان متنی با کتاب دیگری با عنوان حَقیقة الشیعة دارد که به احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳ق) معروف به «مقدّس اردبیلی» و «محقق اردبیلی»، منسوب شده است.

۱. طرح مسئله

آثار و منابع اسلامی، ممکن است پیرامون یکی از این چند مسئله، مناقشه‌آمیز و قابل گفتگو باشند: ۱. «هویت مؤلف»؛ ۲. «وضعیت انتساب اثر به مؤلف»؛ ۳. «اصالت عنوان اثر»؛ ۴. «نداشتن نسخه قریب به مؤلف»؛ ۵. «این همانی تألیف اولیه مؤلف و نسخه کنونی»؛ ۶. «اصالت متن و تحریفات نسخ»؛ ۷. «اعتبار محتوای متن» و... در این میان، کتاب‌های حَقیقة الشیعة یا کاشف الحق که اسامی متعدّد و متنوعی برای هر کدام از آن‌ها ذکر شده، یکی از این دست آثار مناقشه‌آمیز شیعی - اسلامی هستند.

در برخی نوشته‌ها، جدای از همانندی‌ها، به بعضی از تفاوت‌های نسخ حَقیقة الشیعة و کاشف الحق اشاره شده است (برای نمونه، ر.ک: سنایی، ۱۳۷۴: ۶۱۷). همچنین مرحوم صادق حسن‌زاده در مقاله‌ای مستقل به تفاوت‌های بعضی از نسخ این دو اثر پرداخته است (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۷۴ب: سراسر متن).

حَقیقة الشیعة و کاشف الحق، بسیار همانند، در چند مسئله از مسائلی که در بالا ذکر شد، دچار چالش هستند؛ برای نمونه، نام نویسنده این دو کتاب، سرجمع، به ده شخصیت از علمای قرن دهم تا دوازدهم هجری منسوب شده و معرکه‌آرایی درخصوص مؤلف کتاب برقرار است که یکی از این افراد، معزالدین محمّد حسینی اردستانی است. همچنین چون این کتاب مورد اختلاف میان «عرفان‌دوستان» و «مخالفان عرفان و فلسفه» بوده، به مشکلات دیگر کتاب نیز

جدای از وضعیت مبهم مؤلف آن، توجه و پرداخته شده است.

اکنون، پیش از چهارده کتاب و مقاله مستقل درباره «وضعیت انتساب» این آثار به مؤلفانشان نوشته شده که مفصل‌ترین آنها حدود ۵۲۰ صفحه است. جدای از این، در بیش از هفتاد مقاله و نوشته، به مناقشات این انتساب‌ها، پرداخته شده است. به عبارت دیگر و در مجموع، تاکنون حدود ده هزار صفحه مطلب راجع به جعلی بودن یا نبودن این دو اثر و وضعیت انتساب آن‌ها به مؤلف، نگارش یافته است (ر.ک: استادی، ۱۴۰۲؛ صص ۲۰۷ - ۲۲۴)؛ ولی هنوز نظر قطعی درخصوص وضعیت «کل اثر» یا «بعض محتوای کتاب»، رسمی و تثبیت نشده است.

با توجه به اهمیت کتاب‌های حقیقة الشيعة و کاشف الحق، اکنون مناسب است درباره شرح حال معزالدین محمد اردستانی که تألیف کتاب کاشف الحق یا انجام سرقت از کتاب حقیقة الشيعة به او منسوب شده است، پژوهشی مستقل صورت گیرد تا پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه، بتوانند بر اساس این شرح حال و اسناد، نظریات پیشنهادی خود را درباره وضعیت این دو کتاب اعلام نمایند.

۲. پیشینه پژوهش

با این که در سه دهه اخیر، به مناسبت جنجال‌های کتاب حقیقة الشيعة منسوب شده به مقدس اردبیلی و متن ادعاشده سرقتی از آن، یعنی کتاب کاشف الحق، به ذکر نام معزالدین اردستانی بسیار پرداخته شده و حتی بیش از هفتاد «مقاله، کتاب و یادداشت» در مناقشات و مجادلات اصالتی این دو عنوان اثر نگارش یافته، اما با این حال به شرح حال معزالدین به صورت مستقل و حتی گزارش‌های متوسط و دقیق پرداخته نشده است. در این میان، برخی از آثار اندک، چند خطی درباره ترجمه و آثار وی درج نموده‌اند که عبارت‌اند از:

۱. در کتاب حقیقة السلاطین، اثر میرزا نظام الدین احمد صاعدی شیرازی (قرن ۱۱ ق) که کتابش حاوی گزارش سوانح دوران سلطان عبدالله قطب‌شاه (م ۱۰۸۳ ق) از تولد وی تا سال نوزدهم جلوس او (۱۰۵۳ ق) است، اشاراتی به معزالدین محمد اردستانی و پدر وی دارد (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۷، ۲۰۹ و ۲۱۲).

۲. آقابزرگ تهرانی (م ۱۳۸۹ ق) در کتاب طبقات اعلام الشيعة در عنوان «معزالدین

الأردستاني» چند خطی اطلاعات برخی از نسخ کاشف الحق منسوب به معزالدين را آورده است (تهرانی، بی‌تا: ۵/۵۷۱). آقابزرگ تهرانی همچنین در چند جای الذریعة به فراخور عناوین کتاب‌های مناقب قطب‌شاهی، کاشق الحق و تفسیر هل‌أئی از معزالدين اردستاني یاد کرده است (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲/۳۲۲ و ۴/۳۴۳ و ۶/۳۸۶ و ۱۷/۲۳۶ و ۱۸/۳۲ و ۲۲/۳۳۳؛ نیز، ر.ک: ۱۰/۲۰۵).

۳. در کتاب آشکده اردستان اثر ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی (م ۱۴۰۸ق) که مشتمل بر جغرافیا و تاریخ اردستان و تحقیق در انساب سادات طباطبایی ایران و شرح حال و آثار بسیاری از علما و بزرگان اردستان است، شرح حال چند سطری از معزالدين اردستاني آورده که ظاهراً منقول از اطلاعات آقابزرگ تهرانی است. وی همچنین اشاراتی درباره مناقشات حدیقة الشیعة به نقل از مؤلف ریاض السیاحة درج نموده است (ر.ک: رفیعی مهرآبادی، ۱۳۴۲: ۲۷۶).

۴. در پایان‌نامه کارشناسی ارشد فاطمه رکنی یزدی با عنوان «تصحیح و تعلیق نسخه خطی تفسیر سورة هل‌اتی یا تفسیر قطب‌شاهی» به تاریخ ۱۴۱۷ق، نیم صفحه مطلب تکراری قبل، به عنوان شرح حال اردستاني، به نقل از کتاب تاریخ ادبیات در ایران (بخش یک: ۵/۲۲۰) درج نموده که ذبیح‌الله صفا نیز آن را به نقل از مستدرک الوسائل (ر.ک: ۳/۳۹۴ چاپ سه جلدی) و فهرست کتابخانه دانشگاه تهران (ر.ک: ۳/۶۰۰ - ۶۰۵) ذکر شده است (ر.ک: رکنی‌یزدی، ۱۳۷۵: صفحه ۱۱ پی‌دی‌اف).

جدای از این، در نوشته‌ها و مقالاتی که درباره مناقشات حدیقة الشیعة و کاشف الحق در چند دهه اخیر نگارش شده‌اند، گاهی همان چند خط نقل‌های آقابزرگ تهرانی و مانند آن را که پیش‌تر تذکر دادیم، تکرار نموده‌اند (برای دیدن این آثار، ر.ک: استادی، ۱۴۰۲ظ: سراسرمتن). همچنین، قابل توجه است که برخی از آثار مرتبط - که قاعدتاً می‌بایست به ترجمه معزالدين پرداخته باشند - نیز یادکردی از ترجمه اردستاني ندارند، همانند:

۱. در ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تألیف میرزا عبدالله افندی (م ۱۱۳۰ق) (ر.ک: افندی‌اصفهانی، بی‌تا: سراسرمتن) و أعیان الشیعة، اثر سید محسن امین (م ۱۳۷۱ق) (ر.ک: امین‌عاملی، ۱۴۰۳: سراسرمتن) و نیز ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکُنیة أو اللقب یا کنی و

اللقاب، نوشته محمدعلی مدرس تبریزی (م ۱۳۷۳ق) (ر.ک: مدرس، ۱۳۶۹: سراسرمتن)، اشاره و ذکری از معزالدین محمد اردستانی نشده است.

۲. در مطلع انوار در احوال دانشوران شیعه پاکستان و هند، اثر سید مرتضی حسین صدراافاضل (م ۱۴۰۷ق)، اشاره و ذکری از معزالدین محمد اردستانی نشده است (ر.ک: صدراافاضل، ۱۳۷۴: سراسرمتن).

۳. در کتاب خورشید خاور اثر سید سعید اختر رضوی (م ۱۴۲۳ق) که به تذکره علمای هند و پاکستان پرداخته است نیز اشاره و ذکری از معزالدین محمد اردستانی نشده است (ر.ک: رضوی، ۱۴۲۲: سراسرمتن).

۳. نام و تبار معزالدین اردستانی

در دوره صفویه، عده‌ای از علمای ایران و شام، به منطقه دکن (حیدرآباد جنوب هند) مهاجرت کرده‌اند که از جمله ایشان برخی از شخصیت‌های اردستانی است. به خاطر دوگانگی فرهنگ منطقه‌ها و نیز اصطلاحات رایج در عناوین شخصیت‌ها و ترجمه افراد در منطقه ایران و هند، جستجو و شناسایی نام و تبار معزالدین اردستانی، کمی مشکل است. در هر صورت، درباره نام و تبار وی می‌توان اطلاعاتی را مطرح نمود:

۱ - ۳. نام، لقب و کنیه

در برخی از نوشته‌ها و منابع اندکی که به اردستانی پرداخته، اسامی و عناوین مختلفی برای وی ذکر شده است که عبارت‌اند از: «أمیر معزالدین محمد؛ سید أمیر معزالدین محمد بن ظهیر الدین محمد حسینی اردستانی؛ لویزان؛ محمد بن ظهیرالدین محمد؛ محمد معزالدین اردستانی؛ معزالدین محمد [بن] ظهیرالدین محمد؛ معزالدین میر میران الأردستانی؛ معزالدین اردستانی؛ معزالدین لویزانی؛ معزالدین محمد بن محمد حسینی اردستانی؛ میر معزالدین محمد؛ میرمیران؛ میرمیران الحسینی».

سلطان عبدالله قطب‌شاه (م ۱۰۸۳ق) در یکی از مکاتباتش که پس از فوت اردستانی نوشته شده، وی را «میر معزالدین محمد» خوانده است (علامه فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). همچنین اردستانی خود را

در تفسیر هل اتی این گونه معرفی نموده است: «معزالدين محمد [بن] ظهير الدين محمد الشهير به ميرميران الحسيني» (ر.ک: اردستاني، ۱۰۴۴: ۷ عکسی). همو، در مقدمه کتابچه میاسه و مقدار، خود را «معزالدين اردستاني» خوانده است (اردستاني، ۱۳۶۴: ۵ - ۶).

شيخ آقابرگ تهراني، در چند جا که از وی نام برده، وی را با این عناوین خوانده است: «معزالدين الأردستاني؛ معزالدين محمد الأردستاني؛ ميرميران معزالدين محمد بن ظهير الدين محمد الحسيني الأردستاني؛ سيد الأمير معزالدين محمد بن ظهير الدين محمد الحسيني الأردستاني، الشهير به لويزان أو بميرميران» (تهراني، ۱۴۰۸: ۳۴۳/۴ و ۲۳۶/۱۷ و ۳۲/۱۸ و ۳۳۳/۲۲). همچنین آقابرگ وی را در چند جای کتاب طبقات خود، این گونه نام برده است: «معزالدين مير ميران الأردستاني؛ معزالدين لويزاني» (تهراني، بی تا: ۸/۴ و ۴۸۱/۵).

اما جدای از این ها، در کتاب حذیقه السلاطين، اثر صاعدی شیرازی (قرن ۱۱ق)، که شامل گزارش وقایع دوران سلطان عبدالله قطب شاه (م ۱۰۸۳ق)، از شخص دیگری با عنوان «محمد معزالدين مشرف الممالك» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۹ و ۱۷۸) نام برده است که در آینده درخصوص وی سخن خواهیم گفت.

در هر صورت، اکنون و در دوره معاصر، وی به «ملا معزالدين اردستاني» مشهور شده است (برای دیدن این آثار، ر.ک: استادی، ۱۴۰۲ظ: سراسرمتن) که بعداً در خصوص عنوان «ملا» برای او، سخن خواهیم گفت.

۲ - ۳. پدر و خاندان

متأسفانه اطلاعات چندانی از خانواده و خاندان معزالدين اردستاني به دست نیامد؛ چند مورد که یافته شد، عبارت‌اند از:

۱ - ۲ - ۳. پدر معزالدين؛ ظهير الدين محمد حسینی اردستاني (زنده ۱۰۴۷ق)

اشاره شد که اردستاني در تفسیر هل اتی، خود را «معزالدين محمد [بن] ظهير الدين محمد» معرفی کرده است (ر.ک: اردستاني، ۱۰۴۴: ۷ عکسی). جدای از این، در یک نسخه خطی با عنوان نونویس «شواهد الأئمة» (یعنی همان کتاب موسوم به کاشف الحق) با تاریخ کتابت ۱۰۶۲ق (ر.ک: روضاتی، ۱۳۹۳: ۳۵۷) و نیز نسخه خطی «طهارة الاعراق» (ر.ک:

ابن مسکویه، ۱۰۳۹: برگ آخر)، نام معزالدین را این گونه درج نموده‌اند: «معزالدین محمد بن محمد رضا اردستانی» (روضاتی، ۱۳۹۳: ۳۵۷). بنابراین بعید نیز نیست که نام کامل پدر معزالدین، «محمد رضا» بوده باشد.

با جستجوی فراوان، اطلاعاتی در منابع ایرانی و عربی از وی، یعنی پدر ملا معزالدین اردستانی، یافت نشد؛ اما در کتاب حقیقة السلاطین از او با عنوان «ظهیرالدین محمد نجفی» چندین بار به عنوان «قاضی القضاة» حکومت عبدالله قطب‌شاه یاد شده است.

یک بار در فصل «ذکر تفویض نمودن منصب جلیل القدر پیشوائی دفعه دیگر به نواب علامی فهامی شیخ محمد و بیان مرحمت نمودن منصب سرخیلی به سید عبدالله خان مازندرانی» در سن ۱۰۴۵ ق که در آن جا از وی با عنوان «سیادت پناه افاضی القضاة ظهیر الدین محمد نجفی» یاد شده است (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۴ - ۱۶۷).

یک بار نیز در «ذکر سوانح سال میمنت اثر سیزدهم جلوس سعادت و خرمی ثمر اعلیحضرت خاقان سکندر حشر که مطابق سنه سبع و اربعین و الف [۱۰۴۷ ق] هجری است» آورده است: «... و چون لازم بود که به کبر سن و فضل علم و صلاح و تقوی محلی باشد رفیق ایشان بکنند، سیادت پناه فضیلت دستگاه افاضی القضای میر ظهیر الدین محمد نجفی قاضی معسکر ظفر اثر را تعیین نمودند و مشارالیه را با ولد خلفش میرمیران که قبل از این به منصب دبیری سرافراز شده در سلک مجلسیان تشریفات حضور موفور السرور منتظم گردیده بود به حضور اشرف طلب نموده به فاخر نوازش کردند و بر مشاھرہ سابق ایشان سوائی که عبارت از ربع آنچه مقرر است افزودند و به جهت خرج راه شریعت پناه مبلغ هفت هزار هون مرحمت کردند...» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۲۰۹).

صاعدی شیرازی، بار آخر نیز در «ذکر بعضی از فضلا و اعیان دارالسلطنه که در سنه مذکوره [۱۰۴۷ ق] به عالم بقا روان گردیده‌اند» از ظهیرالدین چنین یاد کرده است: «... و اعییحضرت متوجه فرزندان مرحومی [سیادت پناه میر سید محمد اسفراینی] شده، سه هزار هون تنخواه مرحمت فرمودند و پسر بزرگ میرابوالقاسم نام که داماد افاضی القضاة قاضی ظهیرالدین محمد است در سلک مجلسیان حضور منتظم ساختند و چاکری دو پسر دیگر در دولت محل تعیین فرمودند...» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۲۱۱ و ۲۱۲).

۲ - ۲ - ۳. خاندان و تبار معزالدين

چند نفر از اين خاندان و وابستگان به معزالدين اردستاني شناسايي شدند که از اين قرارند:

یک. غياث الدين دشتکی (م ۹۴۸ق) جد معزالدين

اردستاني در مطلب سوم کتاب تفسير هل اتي نوشته است: «استاد البشر عقل حادی عشر سيد اعظم الحکما سند افخم العلما امير غياث الدين منصور الحسيني الدشتکی که به چهار واسطه جد مادري مؤلف نکات [نویسنده] است...» (اردستاني، ۱۰۴۴: ۳۱). غياث الدين دشتکی کتابي نیز در تفسير سورة هل اتي با عنوان تحفة الفتی فی تفسير سورة هل اتي دارد که معزالدين اردستاني از آن نیز در تفسير خود بهره برده است (همان). غياث الدين منصور دشتکی، فیلسوف، منطق دان، متکلم و عالم در تفسير، عرفان، اخلاق، هیئت، رياضيات و طب در قرن نهم و دهم هجری است (ر.ک: بهارزاده و دیگران، ۱۳۹۳: سراسرمتن).

دو. سيد علی خان مدنی (م بعد از ۱۱۱۸ق) خويشاوند معزالدين

افندی مؤلف رياض العلماء و حياض الفضلاء در شرح حال سيد علی خان مدنی به نقل از «بعض أفاضل» و نوشته ای با تاريخ ۹۸۲ق آورده است: «... و أما من جهة الام فأكون ابن القاتنة بنت غياث الحکماء ابن صدر الحکماء...» (افندی، بی تا: ۳۶۴/۲). صاحب کتاب الْقَوَائِدُ الرَّصَوِيَّةُ فِي أحوالِ عُلَمَاءِ الْمَذْهَبِ الْجَنْغَرِيَّةِ نیز، سيد علی خان مدنی را از نوادگان غياث الدين دشتکی دانسته و نوشته است: «... منصور بن صدر الدين محمد بن ابراهيم الحسيني الدشتکی ملقب به غياث الدين استاد بشر و عقل حادی عشر... بالجمله آن جناب یکی از اجداد سيد علی خان مدنی شیرازی است» (ر.ک: قمی، ۱۳۲۷: ۶۶۸/۲). سيد صدرالدين علی بن احمد بن محمد معصوم حسيني دشتکی شیرازی (۱۰۵۲ - ۱۱۱۸ تا ۱۱۲۰ق)، مؤلف رياض السالکين در شرح صحیفه سجادیه، معروف به سيد علی خان مدنی و سيد علی خان کبير است که در نزد عرب، به «ابن معصوم مدنی» خوانده می شود (ر.ک: مدنی، ۱۴۰۹: ۷ - ۱۹؛ رضوی، ۱۳۹۱: سراسرمتن؛ رحيمي، ۱۳۹۷: صص ۱۱ - ۳۴). بنابراین با توجه به آنچه گذشت، معزالدين اردستاني در جد خود با سيد علی خان مدنی و نیز پدر وی، امير نظام الدين احمد معصوم حسيني دشتکی، مشترک و هم خانواده است.



سه. سلطان عبدالله قطب‌شاه (م ۱۰۸۳ق) فامیل معزالدین

از آن جایی که امیر نظام‌الدین احمد بن محمد معصوم حسینی دشتکی، داماد سلطان عبدالله قطب‌شاه بوده است، پس معزالدین اردستانی با شاه نیز لااقل نسبت سببی دارد. عبدالله قطب‌شاه پسر سلطان محمد قطب‌شاه، هفتمین فرمان‌روای پادشاهی گلکنده یا سلسله قطب شاهیان در جنوب هند بود (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: سراسرمتن).

۴. تولد معزالدین و محلّ ولادت او

با جستجوی در منابع و اسناد، اطلاع روشنی از تاریخ ولادت اردستانی یافت نشد؛ اما معزالدین اردستانی در مقدمه تفسیر هل‌اتی - که ظاهراً در تاریخ ۱۰۴۴ق تألیف شده -، نوشته که در «عنفوان جوانی» بوده است (ر.ک: اردستانی، ۱۰۴۴: ۷ - ۱۲ عکسی). همچنین، همو، وقتی به منصب دبیری در حضور سلطان عبدالله قطب‌شاه نائل شده است، در «آوان شباب» بوده است؛ همان‌طور که صاعدی شیرازی گزارش کرده است: «... در آوان شباب جامع فنون فضائل شده و مجلسی دولت محل بود در این وقت به منصب دبیری، حضور سرافراز ساخته مجلسی حضور نمودند» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۷). این نقل کتاب حذیقه السلاطین، در ضمن گزارش وقایع «سنه هزار و چهل و پنج هجری» است (همان: ۱۵۸). بنابراین، در سال‌های ۱۰۴۴ق و ۱۰۴۵ق، معزالدین اردستانی ظاهراً حدود ۲۰ تا ۲۵ سال داشته است.

با توجه به این اطلاعات، احتمالاً تاریخ تولد اردستانی، حوالی سال‌های ۱۰۲۰ تا ۱۰۲۵ق بوده باشد. همچنین با توجه به منصب قاضی القضاتی پدر معزالدین در دولت قطب‌شاهیان (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۷، ۲۰۹ و ۲۱۲) و سابقه احتمالی حضور این پدر در منطقه دکن و حیدرآباد هند، ظاهراً معزالدین اردستانی، متولد همان منطقه، یعنی حیدرآباد هند است.

۵. مذهب معزالدین

درباره مذهب محمد اردستانی از چند منظر، تأملاتی را می‌توان عنوان نمود؛ مثلاً به این که آیا وی از عامه و اهل سنت بوده است یا شیعه و امامی؟ و رنگ و بوی شیعی او چگونه بوده است؟ یا مثلاً، صرف‌نظر از مذهب اسلامی معزالدین، آیا تمایلات عرفان - تصوّف یا فرقه‌ای داشته است یا خیر؟

۱ - ۵. وضعیت گرایش اسلامی اردستانی

با توجه به شواهدی می‌توان گفت که اردستانی مذهب شیعه با و گرایش تند «ولایی - تبری»، همانند جو حاکم دوران صفویه ایران و نیز منطقه جنوب هند را داشته است. برخی از این شواهد عبارت‌اند از:

۱ - ۱ - ۵. تألیف «تفسیر هل‌اتی»

در مقدمه تفسیر هل‌اتی، معزالدين اردستاني نوشته است:

... چون به مساعی جمیله و سلسه علیه و خانواده رفیعه این پادشاه غازی ...، ترویج دین مبین ائمه اثناعشر علیهم صلوات الله الملك الاکبر شده، آن است که سوره شریف هل‌اتی را که در شأن صفات حمیده و سمات پسندیده شیر بیشه شجاعت و سخا و شهسوار میدان لافتی حیدر کرار و عترت اطهار او نازل شده، ترجمه فارسی نمایی ... (اردستانی، ۱۰۴۴: ۷ - ۱۲ عکسی).

همین انتخاب تفسیر سوره و تقریر دلیل انتخاب، می‌توان شاهد خوبی بر مذهب معزالدين اردستاني باشد.

۲ - ۱ - ۵. برخی از عبارات به کار رفته در «تفسیر هل‌اتی»

در متن تفسیر هل‌اتی نیز به عباراتی بر می‌خوریم که گویای گرایش خاص مذهبی اردستاني است؛ این عبارات را می‌توان در سه دسته مطرح نمود:

یک. عبارات درباره حضرت زهرا (علیها السلام) و علی (علیه السلام)

در متن تفسیر هل‌اتی، برخی عبارات درباره حضرت زهرا (علیها السلام) چنین آمده است:

... مادر سادات و مجمع سعادات، منبع کرامت، مطلع امامت، بانوی سراپرده عرب و قبول بضعه حضرت رسول، بتول عذرا فاطمه زهرا (علیها السلام) ... (همان: ۱۵ عکسی).
... حضرت سیده النساء فاطمه زهرا صلی الله علیها و آلهما ما اظلت [الزرقا و اقلت] الغبرا ... (همان: ۶۸ عکسی).
... سید ابرار و خلاصه اخیار علیه و علی آله صلوات الله الملك الجبار ... (همان: ۲۵ عکسی).

دو. عبارات دربارهٔ خلیفهٔ دوم

همچنین در متن همین تفسیر، برخی عبارات تند دربارهٔ عمر بن الخطاب آمده است:

... در خلافت عمر بن خطاب ... (همان: ۲۴ عکسی).

... فویل لمن بغض و غضب علی فاطمه فهو ... (همان: ۶۸ عکسی).

سه. کتابت یا تألیف «کاشف الحق»

پیش‌تر در مقدمه اشاره شد که معرکه‌آرایی دربارهٔ انتساب کتاب کاشف الحق و نیز حقیقة الشیعة (محرف یا غیر محرف آن) به افراد مختلف وجود دارد (ر.ک: استادی، ۱۴۰۲ ظ: سراسرمتن). اگر انتساب این اثر که «در حقیقت حضرت امیرالمؤمنین و باقی ائمه‌العلیه‌السلام به امامت و اولویت آن برگزیدگان» و در پنج فصل آن مطاعن خلفای صدر اسلام است به معزالدین اردستانی قابل قبول باشد، نشانگر مذهب شیعهٔ اثنا عشری ولایی - تیرائی است. جدای از این، با فرض انتساب کاشف الحق به شیخ محمد خاتون عاملی (م ۱۰۵۹ ق) یا دیگران، قابل توجّه است که این اثر ظاهراً توسط ملامعزالدین اردستانی کتابت شده است (ر.ک: خاتونستانی، ۱۰۵۸).

۲ - ۵. وضعیت گرایش تصوّفی اردستانی

دربارهٔ گرایش «عرفانی، فلسفی و تصوّفی» معزالدین اردستانی، اسناد بخصوصی یافت نشد؛ اما در برخی از نوشته‌های معاصر، ادعا شده که معزالدین «تمایلات آشکار صوفیانه» داشته است (ر.ک: دوستی، ۱۳۹۶: ۳۸؛ همو، ۱۴۰۲: ۱/۲۳۴ - ۲۶۳، دلیل سوم). این ادعا، با اثبات دو فرض، می‌تواند قابل بررسی و دلیل بر تصوّف معزالدین محسوب گردد: ۱. اثبات شود که کتاب موسوم به کاشف الحق، سرقت از حقیقة الشیعة منسوب به مقدّس اردبیلی است؛ نه به عکس، یعنی کتاب حقیقة الشیعة انتحال همراه با اضافات از کاشف الحق است؛ ۲. اثبات شود که مؤلف کتاب موسوم به کاشف الحق، تألیف معزالدین اردستانی است؛ نه دیگری. اکنون هر دوی این فرض‌ها، محل گفتگو هستند؛ یعنی شواهد مختلفی قابل طرح است که تنظیم‌کنندهٔ حقیقة الشیعة کنونی، از کتاب موسوم به کاشف الحق سرقت نموده و اضافاتی بر کاشف گنجانده است (برای نمونه، ر.ک: تدین، ۱۳۶۴: سراسرمتن؛ ذاکری، ۱۳۷۵: سراسرمتن). همچنین، شواهد متعددی قابل بیان است که اساساً مؤلف کتاب موسوم به کاشف الحق، شخصی به غیر از

اردستانی است، مثلاً شیخ محمد خاتون عاملی (۱۰۵۹ق)، استاد معزالدین اردستانی.

۶. تحصیل، اساتید و تدریس معزالدین

اطلاعات قابل توجهی از وضعیت تحصیل و کسب مدارج علمی محمد اردستانی به دست نیامد؛ اما همین اسناد به دست آمده را می توان در چند بخش ارئه داد:

۱ - ۶. تحصیل و اساتید معزالدین

با جستجوی بسیار، برای مراحل تحصیل و اساتید معزالدین، جز نام شیخ محمد خاتون (م ۱۰۵۹ق)، به نام استاد دیگری دست نیافتیم. در مقدمه تفسیر هل اتی که ظاهراً در سال ۱۰۴۴ق تألیف شده است، معزالدین اردستانی به ذکر نام استاد خود، یعنی «محمد المشتهر به ابن خاتون عاملی»، اقدام می نماید (اردستانی، ۱۰۴۴: ۷ - ۱۲ عکسی). همچنین در فصل «ذکر تقویض نمودن منصب جلیل القدر پیشوائی دفعه دیگر به نواب علامی فهامی شیخ محمد» کتاب حقیقة السلاطین که در سوانح سال ۱۰۴۵ق، درباره تملذ معزالدین اردستانی نزد ابن خاتون مطالبی آمده است (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۷).

با توجه به اطلاعات بالا و نیز این که صاعدی شیرازی مؤلف حقیقة السلاطین، شمار متعددی از علمای آن دوران را (تا سال ۱۰۵۳ق) در کتاب خود ذکر نموده (برای نمونه، ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۷۳ - ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۹۲، ۹۳، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۹ - ۱۷۱، ۱۷۴ - ۱۷۶، ۲۰۹ و ۲۲۶)؛ ولی اشاره ای به عناوین «شیخ و ملا» برای معزالدین نکرده است.

۲ - ۶. تدریس و وضعیت ملایی معزالدین

هیچ اطلاعاتی درباره وضعیت کرسی تدریس معزالدین که نشانه اهل فضل بودن و عبور از مرحله طلبگی وی باشد، نیافتیم. با توجه به مطالب عنوان قبل، به نظر می رسد که اردستانی، حداقل تا تاریخ ۱۰۵۳ق (سال نوزدهم جلوس سلطان عبدالله قطب شاه) و با اطلاعاتی که خواهد آمد، ظاهراً تا آخر عمر، یک طلبه معمولی و در حد دبیری مجلس سلطان و کاتب نسخ بوده است. برای نمونه، در یکی از مکاتبات سلطان عبدالله قطب شاه که قاعدتاً پس از سال ۱۰۶۶ق و

مطمئناً پس از فوت معزالدين اردستاني به نگارش درآمده، وی را «عمدة سادات عظام، قدوة نقبای کرام، مير معزالدين محمد» خوانده است (علامه فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). اين در صورتی است که همين سلطان عبدالله در ذکر نام ابن خاتون با تاريخ ۱۰۵۹ق به شريف زيد بن محسن (سلطان مکه، حکومت ۱۰۴۱ - ۱۰۷۷ق)، ابن خاتون را اين گونه خوانده است: «... حضرة الشيخ الأعظم الأجلّ الأجد الأفخم، خلاصة أجلاء المشايخ في الأمم، العلم العلامة المفيد، الجهد الفهامة المجيد، ذی الفضائل العديدة، و الخصال الحسنة الحميدة، الماهر في معظم الفنون، الحاوی لجوامع علم هو عن غيره مصون، عين الإنسان و إنسان العيون، الشيخ محمد الشهير بابن خاتون...» (تاج الدين مکی، ۱۱۴۲: ۶۳ - ۶۵؛ به نقل از المکاتبات المکیة: ۳۲۲) یا مثلاً، سلطان عبدالله در نامه ای به عمه خود با تاريخ ۱۰۶۰ق، ابن خاتون را با عنوان «غفران مآب شيخ محمد خاتون» خطاب نموده است (ر.ک: علامه فلسفی، ۱۳۸۶: ۶۵).

از سوی دیگر، قابل توجه است که افرادی که در آن دوره حیدرآباد، اهل علم و دانش بوده اند، با عنوان «ملا» و در مرحله ای بالاتر، با عنوان «شيخ» خطاب می شده اند و معزالدين اردستاني در منابع موجود از آن دوران، با چنین القابی خوانده نشده است و احتمالاً طلبه ای بوده است که بعد از تحصیل ابتدایی خود، به امور غیر علمی پرداخته است. هر چند که ملاشاه محمد بن محمد دارابی (قرن ۱۱ و ۱۲ ق) در حاشیه مسالک السالکین خود، معزالدين را «ملاً» خطاب کرده و نوشته است: «... حقیر در هند بود [حدود سال ۱۰۶۲ق] که ملا معز اردستاني اين تألیف [کاشف الحق یا حقیقة الشیعه، کتابت] می کرد...» (ر.ک: دارابی، ۱۴۱۸: حاشیه مورد ششم). در جستجوی منابع مختلف، شاید از اولین کسانی که وی را با عنوان «ملا» خطاب کرده اند، صاحب ریاض السیاحة، یعنی میرزا زین العابدین شیروانی (م ۱۲۵۳ق) باشد (شیروانی، ۱۳۳۹: ۵۵؛ نیز ر.ک: شروانی، ۱۳۴۸: ۴۱۸؛ به نقل از حسن زاده، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

به هر حال، در منابع معاصر و چند دهه اخیر، از اردستاني با عنوان «ملا معزالدين» یاد می شود؛ بعید نیست که این استناد و ترویج عنوان «ملا» برای معزالدين، به خاطر انتساب کتاب کاشف الحق و سطح محتوای این کتاب یا یادکرد شیروانی صاحب حدائق السیاحة باشد. برای نمونه، آقابزرگ تهرانی در یک مورد از چندین باری که در جای جای الذریعة و طبقات، نام

معزالدين را آورده است، از او با عنوان «مولى معزالدين الأردستاني» ياد کرده است (تهرانی، ۱۴۰۸: ۳۳۳/۲۲) و يا حتى آية الله مرعشى نجفى در حاشیه يك نسخه از كتاب موسوم به كاشف الحق نوشته است: «كتاب اثبات امامة أمير المؤمنين و مطاعن أعدائه للعلامة المورخ المحدث المتكلم معزالدين محمد الأردستاني، ألفه فى حيدرآباد الهند باسم السلطان عبدالله قطبشاه ملكها الشيخ الشهير، و فرغ من تأليفه سنة ۱۰۵۸؛ رتبه على مقدمة و اثني عشر فصلاً و خاتمة» (خاتونستاني، ۱۲۳۱: برگ عطف ابتدای نسخه).

بنابراین، به نظر می‌رسد که اگر كتاب كاشف الحق، تأليف معزالدين اردستاني نباشد - که شواهد مختلفی گویای آن است - ، ظاهراً دانش معزالدين اردستاني در حد همان تفسير ساده سورة هل اتى و نیز ديبری در محضر سلطان و يا کتابت نسخ، بوده است.

۷. آثار و تألیفات

از معزالدين اردستاني، آثار و تألیفات قابل توجه و زيادی شناسایی نشد. همین اندک آثار نیز محل ابهام و گفتگو يا پیچیدگی‌های در انتساب هستند که برای توجه بهتر، در چند دسته مجزا طرح و معرفی می‌شوند:

۱ - ۷. آثار و تألیفات معلوم

از معزالدين اردستاني، دو اثر که یکی ترجمه و دیگری تأليف است شناسایی شد که ظاهراً انتساب آنها به او روشن و بدون خدشه است:

۱ - ۷. میاسه و مقدار

يك نسخه خطی متقدم و يك دستویس جدید، از نوشته‌ای داستانی در کتابخانه گنج‌بخش پاکستان با عنوان میاسه و مقدار وجود دارد که در مقدمه آن، مؤلف خود را «معزالدين اردستاني» خوانده است. مشخصات این نسخه‌ها، عبارتند از:

۱. عنوان: میاسه و مقدار. پدیدآور: حسینی اردستاني، معزالدين بن ظهيرالدين. موضوع: داستان و شعر. زبان: فارسی. آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم و به تقى. الحمد لله رب العالمين، حمدله حمد الشاکرين صلاه و بعد اقل الخلیقه بل لاشیء فى الحقیقه ... معزالدين الاردستاني

مصدق برادران گشته ابراز می‌دارد که روزی در خدمت سید فاضل ...؛ انجام: ... و میاسه که خود مؤمنه‌ای بود، مثل شوهرش در راه حقانیت دین بر حق جد و جهد می‌نمود؛ و هر چه داشتند به فقرا بخش نمودند ... وضعیت استنساخ: ربیع‌الثانی ۱۰۸۰ق. مشخصات ظاهری: نستعلیق خوش، ۵۶ صفحه. شماره بازیابی نسخه: ۱۰۷۶۱. مرکز نگهدارنده: اسلام آباد پاکستان؛ کتابخانه گنج‌بخش (منزوی، ۱۳۶۵: ۱۰۰۵/۶).

۲. عنوان: میاسه و مقدار. موضوع: داستان و شعر. زبان: فارسی. وضعیت استنساخ: ۱۳۶۴ش. بهاء الدین افغانی (وکیلی پوپلزی). مشخصات ظاهری: دستنویس، ۹۳ صفحه. شماره بازیابی نسخه: ۱۳۳۲۶. مرکز نگهدارنده: اسلام آباد پاکستان؛ کتابخانه گنج‌بخش (ر.ک: تسبیحی، ۱۳۸۴).

این نسخه در طبقات اعلام الشیعة نیز معرفی شده است (تهرانی، بی‌تا: ۱۷۰) و متن آن در نشریه دانش، به کوشش بهاء الدین افغانی چاپ شده است (اردستانی، ۱۳۶۴: ۵ - ۶).

۲ - ۱ - ۷. تفسیر سورة هل اتی = تفسیر قطب شاهی (دهم رجب ۱۰۴۴ق)

سورة «انسان یا دهر یا هل اتی»، هفتاد و ششمین سورة قرآن است که دارای ۳۱ آیه و در جزء ۲۹ قرآن قرار دارد. گفته می‌شود که برخی از آیات این سورة در شأن و فضیلت اهل بیت (علیهم‌السلام)، در جریان نذر و اطعامی که سه روز پیاپی به مسکین و یتیم و اسیر داشتند، نازل شده است. معزالدین اردستانی به پیشنهاد استاد خود شیخ محمد خاتون (م ۱۰۵۹ق)، تفسیر مختصر ترجمه‌گونه ساده‌ای - که جمع‌آوری برخی مطالب و اشعار است - از این سورة انجام داده است. مؤلف برای تفسیر این سورة، به تفاسیر عامه و امامیه (همانند تفسیر کبیر فخر رازی، تفسیر أنوار التنزیل بیضاوی و مجمع البیان طبرسی) مراجعه و نقل قول نموده و اشعاری متناسب را نیز از شعرا و مخصوصاً شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ق)، در ضمن مطالب، در حدود چهل صفحه نقل کرده است (ر.ک: اردستانی، ۱۰۴۴: ۷ - ۱۲ عکسی).

تنها نسخه خطی که از این تفسیر یافتیم، با مشخصات زیر است:

کتابخانه آستان قدس رضوی؛ شماره نسخه: ۱۲۵۷. آغاز نسخه: سپاس مکرمت اساس معرف اقتباس و ستایش بیرون از حیطة حصر و دایره قیاس که سخنوران موزون طبع کامل عیار

و پاکیزه طبعان سخن سنج اولوالابصار...؛ انجام نسخه: بارالها به حق سید ابرار و عترت اطهار او که این سوره شریفه در حق ایشان نازل فرمودی... ما را در کنف حمایت و ظل حراست خود مصون و محفوظ بدار. تمام شد سوره فصاحت و بلاغت نظام اعجاز... یوم الأحد آخر العشر الأول من شهر السابع من السنة الرابعة من العشر الخامسة بعد الألف من الهجرة النبوية عليه و علی آله الف الف صلوة و الف الف تحية تم. خط: نستعلیق. کاتب: نامشخص. تاریخ کتابت: یکشنبه ۱۰ رجب ۱۰۴۴ق؛^۱ عناوین آیات: به شنگرف. اوراق مجدول به زر تحریردار و لاجورد. دارای یک سرلوح مذهب به شکل نیم‌ترنج بر بالای کتیبه بازوبندی. واقف: اسدالله بن محمد مؤمن ابن خاتون عاملی، تاریخ وقف: ۱۰۶۷ق. جلد: پارچه‌ای زرد اخی. تعداد صفحات: ۴۳ برگ، ۱۷ سطر، اندازه: ۲۲*۱۲سم [آستان قدس - ف: ۱ - ۴۳۷].

۲ - ۷. آثار و تألیفات مشکوک

چند اثر و کتاب نیز قابل ذکرند که انتساب آن‌ها به معزالدين اردستاني محل گفتگو و مناقشه است و لازم است تا این انتساب‌ها به درستی تبیین و اثبات شوند. این موارد عبارت‌اند از:

۱ - ۲ - ۷. آثاری جنگ‌مانند

نسخه‌های خطی جنگ‌مانندی وجود دارند که در برخی از آنها، فهرست‌نویسان نسخ، صاحب اثر را اردستاني معرفی نموده‌اند که از آن جمله است نسخه «جنگ معزالدين اردستاني» که «فهرست کتابخانه فردوسی کالج وادام دانشگاه اکسفورد» با شماره ۲۴۴ معرفی شده است (میرانصاری، ۱۳۹۴: ۱۳۷) و جناب آقای مصطفی درایتی نیز توضیحاتی بر این نسخه فرموده‌اند (درایتی، ۱۳۹۵: ۱۴).

اکنون چند مطلب و اطلاع، قابل توجه و پیگیری است: یک. در مقدمه نسخه متمم منتخب تاریخ الحکماء (برای نمونه، ر.ک: ناشناس؛ شاید اردستاني، ۱۱۰۵: ۱۳۸ و ۱۳۹). دو. همان‌طور که اشاره شد، در مقدمه نسخه متمم منتخب تاریخ الحکماء موجود در کالج وادام آکسفورد که با عنوان جنگ معزالدين اردستاني فهرست شده، نام صاحب اثر، با این عبارت «این

۱. خوانش تاریخ کتابت، کمی پیچیده است و چند احتمال برای آن قابل طرح است: ۹ رجب ۱۴۰۳ق؛ ۱۰ رجب ۱۰۴۴ق؛ ۹ رمضان ۱۰۴۴ق؛ ۹ رجب ۱۰۵۴ق؛ ولی ظاهراً یکشنبه ۱۰ رجب ۱۰۴۴ق، صحیح است.

قلیل البضاعه معزالدين محمد اردستاني» آمده است (اردستاني، قرن ۱۱ و ۱۲: مقدمه ۱ و ۲). سه. دو نسخه نیز با موضوع «گوناگون» در کتابخانه مجلس وجود دارد که ظاهراً مجموعه هستند و با عنوان «جنگ ملامعزا» فهرست شده‌اند (اردستاني، ۱۱۰۵: سراسرمتن). همچنین ملاحظه کنید، نسخه‌های با عناوین «منتخبات معزالدين اردستاني» (بینش، ۱۳۴۲: ۹۵).

از سوی دیگر دانسته است که کتاب عربی تاریخ الحکماء قبل ظهور الإسلام و بعده (نزهة الأرواح و روضة الأفراح)، نوشته محمد بن محمود شهرزوری که در سال ۶۸۷ق تألیف شده و شامل شرح حال دانشوران و حکیمان است، ظاهراً در سال ۱۰۱۱ق به دستور جلال‌الدین اکبرشاه یا سلیم بن اکبر (جهانگیر گورکانی، حکومت ۱۰۱۴ - ۱۰۳۷ق) توسط مقصودعلی تبریزی به فارسی برگردانده شده و نگارش این ترجمه به سال ۱۰۱۴ق پایان یافته و به جهانگیرشاه اهدا شده است و اکنون نسخه‌ای متقدم از آن با تاریخ کتابت ۱۰۱۹ق، در کتابخانه دیوان هند (مکتب الهند) موجود است (ر.ک: تبریزی، ۱۰۱۹: سراسرمتن).

بنابراین با توجه به این مقدمات و اگر واقعاً آن جنگ، ترجمه و تألیف اردستانی باشد، اکنون ما با چند اثر مجزا، یا «مجموعه شده (سه اثر در یک نسخه)»، منسوب به معزالدين اردستاني روبه‌رو هستیم که عبارت‌اند از:

۱. منتخب ترجمه تاریخ الحکما (برای نمونه، ر.ک: ناشناس، ۱۰۶۱: برگ آخر؛ اردستاني، قرن ۱۱ و ۱۲: مقدمه ۱ و ۲).

۲. اخلاق پادشاهی (= جنگ ملا معزا = انتخاب جنگ قطب‌شاه) (ر.ک: ناشناس، ۱۰۶۱: برگ اول).

۳. متمم منتخب تاریخ الحکما (= جنگ معزالدين اردستاني = انتخاب جنگ قطب‌شاه). از این اثر که ظاهراً حدود سال ۱۰۵۴ق یا پس از آن تألیف شده، نسخه‌های متعددی (حدود ده نسخه) در دسترس است (ر.ک: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران: <https://www.nlai.ir>).

۲ - ۲ - ۷. کتابی در موضوع امامت

این کتاب که فعلاً با عنوان کاشف الحق مشهور شده، اثری در موضوع امامت و اثبات آن است که فهرست مطالب آن، پیش‌تر در مقدمه گذشته و از ذکر دوباره آن خودداری می‌کنیم.

این اثر مورد مناقشه که همانندی‌های بسیار با کتاب موسوم به حقیقة الشیعة منسوب به مقدّس اردبیلی دارد، عناوین بسیاری برایش ذکر شده است؛ همانند: «الامامة، امامت، امامت امیرالمؤمنین، تحفه بهشت آئین، تحفه مجلس بهشت آئین، تذکرة الائمة، حدائق الشیعة، حقیقة الشیعة، حدیقة الشیعة المحرفة، حدیث بساط کوچک، دلائل الشیعة، رساله فی معرفة الائمة و الامامة، روضة الأخیار فی مناقب الائمة الأطهار، روضة الأخیار فی معرفة الائمة الأطهار، فوز النجاة، فوز النجاح، فوز بنجات و وصول اعلى درجات، کاشف الأسرار، کاشف الحق، کاشف الحق و الأسرار، کشف الحق، کشف الحق فی الامامة، مجالس المؤمنین، مناقب قطب‌شاهی، مناقب مرتضوی، وسیلة النجاة، هداية العالمین إلى الصراط المستقیم، هداية العالمین».

این دو اثر، یعنی کاشف الحق و حدیقة الشیعة، سر جمع به بیش از ده نفر منتسب شده‌اند که عبارتند از: ۱. علامه حلی (م ۷۲۶ق)؛ ۲. احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳ق) معروف به مقدّس اردبیلی و محقق اردبیلی؛ ۳. سید نورالله حسینی مرعشی شوشتری (م ۱۰۱۹ق) مشهور به قاضی نورالله شوشتری؛ ۴. شیخ محمد بن علی خاتون عاملی (م ۱۰۵۹ق) معروف به ابن خاتون عاملی؛ ۵. معزالدین محمد حسینی اردستانی (متوفی بعد از ۱۰۶۶ق) معروف شده به ملا معزالدین اردستانی؛ ۶. معین‌الدین حیدرآبادی؛ ۷. میر معزالدین محمد خاتون آبادی؛ ۸. روحی [یا لوحی] معرکه‌گیر قمی (قرن ۱۱ق)، از شاگردان مقدّس اردبیلی؛ ۹. سید محمد موسوی حسینی سبزواری اصفهانی (م ۱۰۸۳ - ۱۰۸۷ق) مشهور به میرلوحی؛ ۱۰. علی‌رضا تجلی شیرازی (م ۱۰۸۳ - ۱۰۸۵ق)؛ ۱۱. برخی از خطبای ناشناس دوره میرلوحی (حدود قرن ۱۲ق)؛ ۱۲. محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (م ۱۱۱۰ق) مشهور به علامه مجلسی؛ ۱۳. یکی از شاگردان علامه مجلسی (ق ۱۲ق).

اگر با دلایلی کافی و مانع، اثبات شود که کتاب موسوم به کاشف الحق از معزالدین اردستانی است، آن‌گاه می‌توان این اثر را مهم‌ترین تألیف وی بر شمار آورد.

۸. مشاغل و فعالیت‌ها

شاید بتوان بر اساس برخی اطلاعات و اسناد، فعالیت‌ها و مشاغل را برای معزالدین اردستانی مطرح نمود؛ که البته هیچ‌کدام دلالت بر تحصیلات عالی و رتبه علمی قابل توجهی برای وی، نمی‌نمایند؛ که این مشاغل از این قرارند:

۱ - ۸. دبیری سلطان

پیش‌تر درخصوص تحصیل اردستانی از کتاب حقیقة السلاطین، گزارشی بیان شد؛ در ادامه همان گزارش با تاریخ ۱۰۴۵ ق آمده است: معزالدین اردستانی که یکی از تلامیذ علامی فهامی شیخ محمد خاتون است: «... و کسب علوم معقول و منقول و کمالات دیگر از نواب مشار الی القابه نموده و در آوان شباب جامع فنون فضائل شده و مجلسی دولت محل بود در این وقت به منصب دبیری، حضور سرافراز ساخته مجلسی حضور نمودند» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۷).

همو، یک بار دیگر نیز در ذکر سوانح سال ۱۰۴۷ ق نوشته است: «... و مشارالیه [ظهیرالدین محمد نجفی] را با ولد خلفش میرمیران که قبل از این به منصب دبیری سرافراز شده در سلک مجلسیان تشریفات حضور موفور السرور منتظم گردیده بود به حضور اشرف طلب نموده...» (ر.ک: همان: ۲۰۹).

بنابر این گزارش‌ها، پیداست که معزالدین اردستانی لااقل در سال‌های ۱۰۴۵ تا ۱۰۴۷ قمری، منصب دبیری و کتابت در مجلس سلطان عبدالله قطب‌شاه را در اختیار داشته است.

۲ - ۸. تولیت اوقاف

با توجه به محتوای متن یک مکتوب عبدالله قطب‌شاه (م ۱۰۸۳ ق) سلطان حیدرآباد جنوب هند، به نظر می‌رسد که معزالدین اردستانی، منصب تولیت یا مدیریت برخی از اوقاف را در اختیار داشته است (ر.ک: علامه فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۴ - ۱۲۶).

۳ - ۸. میرمیران

معزالدین اردستانی، در تفسیر هل‌اتی، خود را مشهور به «میرمیران الحسینی» معرفی نموده است (ر.ک: اردستانی، ۱۰۴۴: ۷ عکسی). همچنین صاحب حقیقة السلاطین، در فصل «ذکر تفویض نمودن منصب جلیل القدر پیشوائی دفعه دیگر به نواب علامی فهامی شیخ محمد و بیان مرحمت نمودن منصب سرخیلی به سید عبدالله خان مازندرانی» و نیز فصل «ذکر شمه‌ای از احسان و اکرام خاقان سکندر احتشام نسبت لبسایر خواص و عوام طبقات انام و بذل جهد و رعایت صله رحم و شفقت بحال اقوام و اقبائی نیکو فرجام»، معزالدین را با عنوان «میرمیران» خطاب نموده است (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۶۷ و ۲۰۹).

عنوان میرمیران در معانی مختلفی به کار رفته است؛ همانند: امیرالامراء و نیز سیادت افراد. اکنون روشن است که طبق شواهد حدیقه السلاطین (همان) و نیز یادکرد «الحسینی» در کتاب تفسیر هل ائی (اردستانی، ۱۰۴۴: ۷ عکسی)، معزالدین از سادات است و به کارگیری لفظ میرمیران برای وی، قاعدتاً استبعادی ندارد؛ اما اگر مفهوم عنوان «میرمیران» را به عنوان «امیر امیران، امیرالامراء، فرمانروای فرمانروایان» فرض نماییم، به این معناست که وی در منصب حکومتی نظامی یا مانند آن مشغول بوده است؛ ولی ما بر هیچ شاهی برای این فرض، به عنوان شغل معزالدین دست نیافتیم.

۴ - ۸. مشرف الممالک

میرزا نظام الدین احمد صاعدی شیرازی (قرن ۱۱ق)، صاحب کتاب حدیقه السلاطین که خود نیز همدرس و شاگرد ابن خاتون بوده است، در چند جای اثرش از شخصی با عنوان «محمد معزالدین مشرف الممالک» (ر.ک: صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۹ و ۱۷۸) و در یک جا نیز با عنوان «میر محمد معزالدین محمد مشرف» (همان: ۲۲۳) یاد کرده است؛ اما از این که مصحح کتاب حدیقه، یعنی سید علی اصغر بلگرامی، نام «محمد معزالدین مشرف الممالک» و نیز معزالدین اردستانی یعنی میرمیران (همان: ۱۶۷، ۲۰۹) را با دو عنوان، در «فهرست اعلام» درج و ثبت نموده، به نظر می‌رسد که ظاهراً آنها دو شخصیت باشند. ولی اگر این دو یادکرد و عنوان، یک نفر باشند، می‌توان نتیجه گرفت که معزالدین اردستانی دارای شغل یا منصب «مشرف» یا «مشرف الممالکی» نیز بوده که عنوان کسی است که به «امور مالی، حسابرسی و گاه نظارت کلی مناطق یا املاک یا دیوان‌ها» گماشته می‌شده است.

۹. وفات و فرزندان

همانند تاریخ ولادت، زمان وفات معزالدین اردستانی نیز روشن نیست. در هر صورت، با توجه به برخی اطلاعات و اسناد می‌توان مطالب و احتمالاتی درباره تاریخ تقریبی وفات وی و نیز اشاراتی به اعقاب و فرزندان وی عنوان نمود:

۱ - ۹. زمان و مکان مرگ

اکنون اطلاع روشن و دقیقی از زمان وفات ملا معزالدین اردستانی نداریم، تنها اجمالاً می‌دانیم که به اعتبار کتابت یا تألیف کتاب کاشف الحق، تا سال ۱۰۵۸ق زنده بوده است؛ اما اطلاعاتی از

دیگران وجود دارد که نشان می‌دهد وی تا سال ۱۰۶۲ قمری نیز در قید حیات بوده است.

ملاشاه محمد بن محمد (با شهرت اصطهباناتی، دارابی، دارابجردی و شیرازی) عارف و شاعر و تذکره‌نویس قرن ۱۱ و ۱۲ ق، در تذکره لطایف الخیال، اشاره دارد که در سال ۱۰۶۲ ق مدتی در هندوستان اقامت داشته است. مثلاً نوشته است: «... در سنه هزار و شصت و دو که بنده وارد هند شد، در بندر سورت اقامت نموده بود...» (دارابی، ۱۳۹۱: ۲۲۸/۱). از سوی دیگر، دارابی در حاشیه مسالک السالکین خود نوشته است: «... حقیر در هند بود که ملا معز اردستانی این تألیف [کاشف الحق یا حقیقة الشیعة] می‌کرد تا آن که در تاریخ آخر سنه اربع و مائه و الف در اصفهان دید که همان تألیف ملا معز است که با بعضی ملحقات به نام ملا شده [است]» (ر.ک: دارابی، ۱۴۱۸: حاشیه مورد ششم). همچنین، صاحب حدائق السیاحه نیز نوشته است: «... ملاشاه محمد شیرازی می‌گفته که من ملا معز اردستانی را که مؤلف حقیقة الشیعة است، دیدم و از معزی‌البیه پرسیدم که [او] کتاب حقیقة الشیعة را به خود منسوب کرد و در مذمت صوفیه هیچ نگفت» (ر.ک: شروانی، ۱۳۴۸: ۴۱۸؛ به نقل از حسن‌زاده، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

از سوی دیگر در یکی از مکاتبات سلطان عبدالله قطب‌شاه (م ۱۰۸۳ ق) در باب وکالت میرسید میربحرانی - که از طرف نواب میرزا نظام الدین احمد، داماد سلطان مذکور، وکیل ضبط املاک ایشان شده - (ر.ک: مدنی، ۱۳۸۳: ۱۰)، آمده است: «... بنابراین چون درین هنگام خبر رسید که عمده سادات عظام، قدوة نقبای کرام، میر معزالدین محمد از این منزل ذلت به عزتگاه قدس و روضه رضوان انتقال نموده...» (علامه فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). این نامه بدون تاریخ است؛ اما با توجه به سال وفات سلطان عبدالله به سال ۱۰۸۳ قمری، روشن است که تاریخ نامه، به قبل از این تاریخ بر می‌گردد.

در این میان، اسنادی وجود دارد که نشان می‌دهد میرزا نظام الدین احمد معصوم الحسینی الشیرازی المدنی، یعنی همان داماد سلطان، تازه در سال ۱۰۶۶ ق به حیدرآباد هند منتقل شده و مورد استقبال سلطان عبدالله قطب‌شاه قرار گرفته و به ولیعهدی شاه منصوب شده است. بنابراین، نامه سلطان عبدالله در باب وکالت میرسید میربحرانی، پس از تاریخ ۱۰۶۶ ق نگارش شده است.

با توجه به جمیع اطلاعات یافته شده، ظاهراً ملاً معزالدين اردستاني لااقل تا سال ۱۰۶۲ق در قید حیات بوده است و وفات وی پیش از تاریخ ۱۰۸۳ق صورت گرفته است. بنابراین، بر اساس برخی شواهد که بیان شد، وفات سید معزالدين اردستاني، میانه ۱۰۶۶ تا ۱۰۸۳ق بوده و ظاهراً در همان منطقه دکن (حیدرآباد جنوب هند) رخ داده است. در این میان، در شناسه فهرست نویسی کتابخانه آستان قدس، تاریخ وفات وی را ۱۰۷۳ق درج نموده اند که فعلاً استناد آن یافت نشد.

۲ - ۹. فرزندان و اعقاب معزالدين

از اعقاب و فرزندان معزالدين اردستاني اطلاعات قابل قبولی یافت نشد؛ البته آقابزرگ تهرانی در کتاب طبقات اعلام الشیعة، محمدصادق اردستاني (م ۱۱۳۴ق) را فرزند معزالدين اردستاني دانسته است (تهرانی، بی تا: ۳۵۹ و ۳۶۰). دیگران نیز به تبع آقابزرگ تهرانی، مولی محمدصادق اردستاني حکیم معروف ساکن اصفهان را فرزند میر معزالدين محمد اردستاني دانسته اند (برای نمونه، ر.ک: عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۱: ۴۵۹؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۵۷۵/۳). در مقابل، برخی از فضلا، همانند رحیم قاسمی، این انتساب فرزندی را نادرست دانسته و ملاً محمدصادق را «شیخ» و معزالدين اردستاني را «سید» دانسته است (ر.ک: قاسمی، ۱۳۷۹: ص ۲۷).

۱۰. جمع بندی و نتیجه گیری

۱. اردستاني خود را «معزالدين محمد [بن] ظهیر الدین محمد الشهیر به میرمیران الحسینی» یا «معزالدين اردستاني» معرفی کرده است. متأسفانه اطلاعات چندانی از خاندان وی به دست نیامد. در کتاب حدیقة السلاطین از پدر او با عنوان «ظهیرالدین محمد نجفی» چندین بار به عنوان «قاضی القضاة» حکومت عبدالله قطب شاه یاد شده است. همچنین، چند نفر نیز از وابستگان به معزالدين شناسایی شدند: یک. غیاث الدین دشتکی (م ۹۴۸ق) جد معزالدين؛ دو. سید علی خان مدنی (م بعد از ۱۱۱۸ق) فامیل نسبی معزالدين؛ سه. سلطان عبدالله قطب شاه (م ۱۰۸۳ق) فامیل سببی معزالدين.

۲. اطلاع روشنی از تاریخ ولادت اردستانی یافت نشد؛ اما طبق برخی شواهد، وی در سال‌های ۱۰۴۴ق و ۱۰۴۵ق، ظاهراً حدود ۲۰ تا ۲۵ سال داشته و احتمالاً حوالی سال‌های ۱۰۲۰ تا ۱۰۲۵ق، در منطقه حیدرآباد جنوب هند متولد شده است.

۳. با توجه به شواهدی می‌توان گفت که اردستانی دارای مذهب شیعه با گرایش تند «ولایی - تبرائی»، همانند جو حاکم دوران صفویه ایران و نیز منطقه جنوب هند بوده است. درخصوص گرایش «عرفانی، فلسفی و تصوّفی» معزالدین نیز اسناد بخصوصی یافت نشد؛ اما در برخی از نوشته‌های معاصر، ادعا شده که وی «تمایلات آشکار صوفیانه» داشته است. این ادعا وقتی قابل پذیرش است که اولاً مشخص شود کتاب موسوم به کاشف الحق، سرقت از حدیقة الشیعة است، نه به عکس؛ ثانیاً اثبات شود که مؤلف کتاب کاشف الحق، معزالدین اردستانی است، نه دیگری.

۴. برای مراحل تحصیل و اساتید معزالدین، جز نام شیخ محمد خاتون (م ۱۰۵۹ق)، به نام استاد دیگری دست نیافتیم. هیچ اطلاعاتی نیز درباره وضعیت کرسی تدریس معزالدین که نشانه اهل فضل بودن و عبور از مرحله طلبگی وی باشد، نیافتیم. به نظر می‌رسد که وی حداقل تا تاریخ ۱۰۵۳ق، و ظاهراً تا آخر عمر، طلبه معمولی و در حد دبیری مجلس سلطان و کاتب بوده است. هرچند در منابع معاصر، از اردستانی با عنوان «ملا معزالدین» یاد می‌شود؛ اما بعید نیست که این استناد و ترویج عنوان «ملا» برای وی، به خاطر انتساب کتاب کاشف الحق و سطح محتوای این کتاب، یا یادکرد صاحب حقائق السیاحة باشد.

۵. از اردستانی، آثار و تألیفات قابل توجه و زیادی شناسایی نشد. همین اندک آثار نیز محل ابهام و گفتگو یا پیچیدگی‌هایی در انتساب دارند. از او، دو اثر که یکی ترجمه و دیگری تألیف است شناسایی شد: یک. میاسه و مقداد؛ دو. تفسیر سورة هل اتی = تفسیر قطب‌شاهی. همچنین، چند اثر نیز قابل ذکرند که انتساب آن‌ها به معزالدین محل گفتگو و مناقشه است: الف. آثاری جنگ‌مانند (۱). منتخب ترجمه تاریخ الحکما؛ ۲. اخلاق پادشاهی؛ ۳. متمم منتخب تاریخ الحکما. ب. کتابی حدیثی - کلامی در موضوع امامت، که فعلاً با عنوان کاشف الحق مشهور شده است که ظاهراً نوشته‌ای از استاد معزالدین اردستانی، یعنی شیخ محمد خاتون عاملی (م ۱۰۵۹ق) است.

۶. بر اساس برخی اطلاعات و اسناد، فعالیت‌ها و مشاغل را می‌توان برای اردستانی مطرح نمود که عبارت‌اند از: ۱. دبیری سلطان؛ ۲. تولیت اوقاف.

۷. زمان وفات معزالدين اردستاني نیز روشن نیست؛ اما با توجه به برخی اسناد، وفات وی در میانه ۱۰۶۶ تا ۱۰۸۳ ق بوده و ظاهراً در حیدرآباد هند رخ داده است. از اعقاب و فرزندان وی نیز اطلاعات قابل قبولی یافت نشد؛ البته آقابزرگ تهرانی، محمدصادق اردستاني (م ۱۱۳۴ ق) را فرزند معزالدين دانسته که ظاهراً اشتباه است.

کتابنامه

۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۰۳۹ ق)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق، نسخه خطی با شماره ۱۰۰۷۴، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۳۳۶ ش)، حقیقة الشیعة، مقدمه و تصحیح: حسین فشاهی، تهران: علمیه اسلامیة.
۳. اردستاني، معزالدين محمد، (۱۱۰۵ ق)، جنگ ملا معزا، نسخه خطی با شماره‌های ۱۶۲۱۶ و ۱۶۲۱۷، تهران: کتابخانه مجلس شورا.
۴. _____، (۱۰۴۴ ق)، تفسیر سورة هل اتی، مخطوط شماره نسخه: ۱۲۵۷، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
۵. _____، (قرن ۱۱ و ۱۲)، جنگ معزالدين اردستاني (متمم منتخب تاریخ حکماء)، نسخه خطی به شماره ۲۴۴، دانشگاه آکسفورد: کتابخانه فردوسی کالج وادام.
۶. _____، (۱۰۸۰ ق)، میاسه و مقداد، نسخه خطی با شماره ۱۰۷۶۱، اسلام آباد پاکستان: کتابخانه گنج‌بخش.
۷. _____، (۱۳۶۴ ش)، میاسه و مقداد، مجله دانش، زمستان شماره ۴، صص ۵ - ۶۸.
۸. _____، (۱۳۶۴ ش)، میاسه و مقداد، نسخه خطی با شماره ۱۳۳۲۶، اسلام آباد پاکستان: کتابخانه گنج‌بخش.
۹. استادی، کاظم، (فروردین ۱۴۰۲ ش)، ض، «واکاوی وضعیت و شخصیت شیخ هارون بن خمیس (فقیه حکومت قطب‌شاه)»، فقه و تاریخ تمدن، دوره ۹، شماره ۱.

۱۰. استادى، كاظم، (۱۴۰۲ش)، ظ، «مأخذشناسى انتساب حديقة الشيعة به مقدس اردبيلي»، نشریه ميراث شهاب، شماره ۱۱۱، صص ۲۰۷ - ۲۲۴.
۱۱. ———، (۱۴۰۳ش)، «فهرست نسخ خطى وقفى اسدالله مؤمن خاتون عاملی به آستان قدس رضوى»، مشهد: كتابخانه آستان قدس رضوى.
۱۲. افندى اصفهانی، عبدالله، (بى تا)، رياض العلماء و حياض الفضلاء، قم: مطبعة الخيام.
۱۳. امين عاملی، سيد محسن، (۱۴۰۳ق)، اعيان الشيعة، بيروت: دارالتعارف.
۱۴. بهارزاده، پروين؛ زارع شیرين كندى، محمد؛ روح اللهی، حسين، (۱۳۹۳ش)، «دشتكى غياث الدين منصور»، چاپ شده در: دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۷، تهران: دانشنامه جهان اسلام.
۱۵. بهارى، مريم، (۱۳۹۳ش)، «تجلى شیرازى»، چاپ شده در: دانشنامه جهان اسلام، تهران: دانشنامه جهان اسلام.
۱۶. بينش، تقى، (۱۳۴۲ش)، فهرست نسخه‌هاى خطى كتابخانه فرخ در مشهد (نشریه كتابخانه مركزى دانشگاه تهران درباره نسخه‌هاى خطى، دفتر سوم)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. تاج الدين مكى، احمد بن ابراهيم، (۱۱۴۲ق)، تاج المجاميع، نسخه خطى شماره ۱۳۵۸، مكتبة ملك سعود بالرياض.
۱۸. تبريزى، مقصود على، (۲۶ رجب ۱۰۱۹ق)، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (ترجمه فارسى)، نسخه خطى با شماره ۱۵۷۹ (ش ۶۱۴) و كتابت: محمدحسين بن خواجه محمد سمرقندى، هند: كتابخانه ديوان هند (مكتب الهند).
۱۹. تدین، مهدى، (آذر ۱۳۶۴ش)، «حديقة الشيعة يا كاشف الحق؟»، معارف، شماره ۶، صص ۱۰۵ - ۱۲۲.
۲۰. تسبيحى، محمدحسين (۱۳۸۴ش)، فهرست الفبايى نسخه‌هاى خطى كتابخانه گنج بخش، اسلام آباد - پاكستان: مركز تحقيقات فارسى ايران و پاكستان.
۲۱. تهرانى، آقايبرگ، (۱۴۰۳ق و ۱۴۰۸ق)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت: دارالأضواء و اسماعيليان.
۲۲. ———، (بى تا)، طبقات أعلام الشيعة، تحقيق: علينقى منزوى، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان.

۲۳. حزین لاهیجی، محمدعلی، (۱۳۷۵ش)، تاریخ و سفرنامه حزین، تحقیق و تصحیح: علی دوانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۴. حسن زاده مراغه‌ای، صادق، (۱۳۷۴ش)، الف، «بررسی ده دلیل دارابی شیرازی در رد انتساب حدیقة الشیعة به مقدس اردبیلی»، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی (ص ۵۲۲ - ۵۵۸)، قم: کنگره محقق اردبیلی.
۲۵. ———، (۱۳۷۴ش)، ب، «تفاوت‌های حدیقة الشیعة و کاشف الحق»، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی (ص ۵۱۷ - ۶۱۶)، قم: کنگره محقق اردبیلی.
۲۶. حسینی اردستانی، احمد بن علی، (قرن ۱۱ق)، معالجة الأمراض من الرأس القدم، نسخه خطی با شماره ۵۱۵۴، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
۲۷. خاتونستانی، (مجهول)، منسوب به معزالدین محمد اردستانی و محمد خاتون عاملی و دیگران (۱۰۵۸ق؛ ادعا شده)، امامت (موسوم به کاشف الحق)، نسخه خطی با شماره ۲۹۶۸، حیدرآباد هند: کتابخانه سالار جنگ.
۲۸. ———، منسوب به معزالدین محمد اردستانی و محمد خاتون عاملی و دیگران (۱۲۳۱ق)، (کتابی در موضوع امامت، بدون عنوان اصلی؛ مشهور به) کاشف الحق، نسخه خطی با شماره ۱۱۹۷۰، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۲۹. دارابی، محمد بن محمد، (۱۳۹۱ش)، تذکرة لطایف الخیال، تصحیح: یوسف بیگ باباپور، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
۳۰. ———، (۱۴۱۸ق)، مقامات السالکین، تحقیق و تصحیح: سید جعفر نبوی، قم: نشر مرصاد (نشر زائر).
۳۱. درایتی، مصطفی، (۱۳۹۵ش)، فهرست فخریه، قسمت اول، کانال تلگرامی موسسه الجواد.
۳۲. دوستی، علیرضا، (۱۳۹۶ش)، کشف الحقیقة فی اعتبار الحدیقة، قم: دلیل ما.
۳۳. ———، (۱۴۰۲ش)، «پژوهشی در اعتبار حدیقة الشیعة»، چاپ شده در: مجموعه مقالات همایش ملی تصوف: شاخصه‌ها و نقدها (جلد ۱، ص ۲۳۴ - ۲۶۳)، قم: بوستان کتاب.
۳۴. ذاکری، علی اکبر، (مرداد ۱۳۷۵ش)، «نادرستی انتساب حدیقة الشیعة به مقدس اردبیلی»، مجله حوزه، شماره ۷۵.

۳۵. رحیمی، مرتضی، (زمستان ۱۳۹۷ش)، «پژوهشی درباره سید علی خان مدنی و آثار وی»، رهیافت فرهنگ دینی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۱ - ۳۴.
۳۶. رضوی، سید سعید اختر، (۱۴۲۲ق)، خورشید خاور، تهران: معارف و سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۳۷. رضوی، محمد، (بهمن ۱۳۹۱ش)، «پژوهشی پیرامون مؤلف ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین»، کتاب ماه دین، شماره ۱۸۴.
۳۸. رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، (۱۳۳۶ش، ۱۳۴۲ش، ۱۳۵۰ش)، آتشکده اردستان (بخش اول تا سوم)، بی جا: چاپ آتشکده و اتحاد و مؤلف.
۳۹. رکنی یزدی، فاطمه و محمدباقر حجتی، (۱۳۷۵ش)، تصحیح و تعلیق نسخه خطی تفسیر سورة هل اتی یا تفسیر قطب شاهی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده الهیات واحد تهران شمال.
۴۰. سبحانی، جعفر و دیگران، (۱۴۱۸ق)، موسوعة طبقات الفقهاء (۱۴ جلد)، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۴۱. سنایی، نقی، (۱۳۷۴ش)، «کتاب حقیقة الشیعه و مقایسه آن با کاشف الحق اردستانی»، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی (ص ۶۱۷ - ۶۳۲)، قم: کنگره محقق اردبیلی.
۴۲. شیروانی، زین العابدین، (۱۳۳۹ش)، ریاض السیاحة، تصحیح: اصغر حامدی ربانی، تهران: سعدی.
۴۳. صاعدی شیرازی، نظام الدین احمد، (۱۹۶۱م)، حقیقة السلاطین قطب شاهی، حیدرآباد: بی نا.
۴۴. صدرالافاضل، مرتضی حسین، (۱۳۷۴ش)، مطلع انوار، ترجمه: محمد هاشم، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۴۵. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، (۱۳۷۱ش)، طبقات مفسران شیعه (۵ جلد)، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۴۶. علامه فلسفی، احمد، (۱۳۸۶ش)، مکاتبات سلطان عبدالله قطب شاه، تهران: وزارت امور خارجه.
۴۷. قاسمی، رحیم، (آذر ۱۳۷۹ش)، «کاستی ها و ناراستی ها در طبقات مفسران شیعه»، آینه پژوهش، شماره ۶۵، صص ۲۰ - ۲۹.
۴۸. قمی، شیخ عباس، (۱۳۲۷ش)، فوائد الرضویة، تهران: کتابخانه مرکزی.
۴۹. مدرّس، میرزا محمدعلی، (۱۳۶۹ش)، ریحانة الادب، تهران: انتشارات خیام.

۵۰. مدنی، سید علیخان، (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین، تحقیق: محسن حسینی امینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. مدنی، علی بن احمد (سید علی خان مدنی)، (۱۳۸۳ش)، سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، تهران: مرتضوی.
۵۲. منزوی، احمد، (۱۳۶۵ش)، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام آباد - پاکستان : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۵۳. میر انصاری، علی، (۱۳۹۴ش)، فهرست نسخه‌های خطی فارسی و عربی کتابخانه فردوسی کالج وادام (Wadham) دانشگاه آکسفورد (مجموعه میناسیان)، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۵۴. ناشناس؛ شاید معزالدين اردستاني، (۱۰۶۱ق)، اخلاق پادشاهی، نسخه خطی به شماره ۳۹ اخلاق، هند: کتابخانه بهادر خان.
۵۵. ———، (۱۵ ذی القعدة ۱۱۰۵ق)، متمم منتخب تاريخ الحكماء، نسخه خطی به شماره ۴/۱۶۲۱۶، کاتب: عبدالعظیم بن عبدالله نیشابوری، تهران: کتابخانه مجلس شورا.
۵۶. وائقی، حسین، (۱۳۹۳ش)، المکاتبات المکیة، قم: مؤلف.
۵۷. وکیلی، محمدحسن، (۱۳۹۸ش)، تطهیر الشريعة عن حذیقة الشيعة، مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام نور.

نقد و بررسی سندی معارضات حدیث «یا علی لا یحبک الا مؤمن و لا یبغضک الا منافق» در منابع عامه

امید شیرینی (بنیاد بین المللی امامت)

heydarshirin59@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰

چکیده

حدیث «لا یحبک الا مؤمن و لا یبغضک الا منافق»، از ارکان استدلال‌های اعتقادی در اثبات جایگاه منحصر به فرد امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است. با این حال، در منابع حدیثی اهل سنت، روایات معارضی به چشم می‌خورد که معیار محبت و بغض را به اشخاص یا گروه‌های دیگری مانند برخی خلفا یا انصار نسبت داده‌اند؛ نقل‌هایی که ممکن است بر ساخته فضای تقابل‌های کلامی بوده و با هدف سایه انداختن بر دلالت این حدیث نبوی پرداخته شده باشند. این پژوهش با هدف صیانت از این روایت کلیدی، در صدد است تا اعتبار سندی این روایات معارض و تبیین میزان توان آن‌ها در تقابل با حدیث اختصاصی امیرالمؤمنین (علیه السلام) را بکاود. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که تمامی نقل‌های معارض که برای دیگران ذکر شده است، به دلیل ضعف‌های سندی، فاقد اعتبار لازم هستند و در ترازوی نقد رجالی تاب مقاومت ندارند. به علاوه با نقد و ابطال روایات معارض، مشخص می‌شود که مضمون محبت و بغض به عنوان معیار ایمان و نفاق، حقیقتی است که منحصرأ در حق امیرالمؤمنین (علیه السلام) صادر شده و دیگر روایات، تلاشی برای تضعیف و حاشیه‌رانی این جایگاه هستند. این تحلیل نشان می‌دهد که جایگاه اعتقادی این روایت نبوی، با هیچ‌یک از روایات معارض موجود در منابع عامه خدشه‌دار نمی‌شود. **کلیدواژه‌ها:** امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ایمان و نفاق، روایات معارض، ابوبکر، عمر، انصار.

مقدمه

«حدیث» در لغت به معنای سخن و گفتار است و در اصطلاح، آن چیزی است که به قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ منسوب است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۶/۱۸). عامه برای اطمینان از صحت و اعتبار احادیث به بررسی دقیق سلسله راویان می‌پردازند تا ثابت شود که حدیث به درستی و بدون تحریف از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده باشد و تواتر آن ثابت گردد.

«حدیث متواتر» نیز حدیثی است که افراد متعددی آن خبر را نقل کنند و توافق این افراد بر کذب عادتاً محال باشد و این دو شرط در تمام طبقات احراز شود (شاشی، ۱۴۰۲: ۲۷۲). یکی از احادیث متواتر، حدیث شریف «لَا يَحِبُّكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يَبْغُضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ» است که بیش از ۹۷ نفر از بزرگان عامه در قرون مختلف از شهرهای گوناگون به گونه‌ای که توافق آنها بر کذب عادتاً محال است، این حدیث را از قول پیامبر ﷺ در شأن حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نقل کرده‌اند که به قرار زیر است:

صحابه	امام علی (ع)، امام حسن (ع)، ام سلمه، ابوذر، عبدالله بن مسعود، عمران بن الحصین، عبدالله بن عباس، بریده بن حصیب، ابوسعید خدری، جابر بن عبدالله، انس بن مالک، عامر بن واصله، یعلی بن مژه، عبدالله بن حنطب.
تابعیان	زر بن حبیش، عدی بن ثابت، علی بن ربیعہ، ام‌مساور، ابوداؤد السیعی، ابواسحاق السیعی، حارث همدانی، سالم بن ابی‌الجعد، مطلب بن عبدالله، عبدالله بن زبیر، عطیہ عوفی، عبدالله بن نجی، مبارک بن فضالہ، عیدالله بن عبدالله، عبدالله بن یعلی، اسلم العدوی، اسلم المکی، سهل بن سعد، یحیی بن الجزار، عبدالله بن محمد، عماره بن جوین.
قرن سوم	حمیدی، ابن ابی‌شبیہ، ابن حنبل، عدنی، مسلم نیشابوری، ابن ماجه، ترمذی، بلاذری، ابن ابی‌عاصم، بزار.
قرن چهارم	نسائی، ابن ابی‌یعلی، اسفرائینی، بغوی، ابن ابی‌حاتم، محاملی، ابن اعرابی، خلدی، ابن حبان، طبرانی، آجری، ابن مقرئ، زهری، ابن شاهین، دارقطنی، ابن بطله، ابن منده.
قرن پنجم	توحیدی، ابن جمیع، حاکم نیشابوری، لالکائی، آبی، ابن مهران، بیهقی، قرطبی، خطیب بعدادی، فارسی الأصل، ابن ماکولا، ابن مغازلی، حمیدی، سمعانی.
قرن ششم	ابن قیسرانی، دیلمی، بغوی، ابن ابی‌یعلی، قوام السنه، ابن عربی معارفی، یحصبی، ذهلی، ابن عساکر، ابن خراط، اشبیلی.
قرن هفتم	رافعی، ابن اثیر، ابن مستوفی، سبط ابن جوزی، منذری، قرطبی، نووی، ابن صابونی، طبری.
قرن هشتم	ابن دقیق، ابن منظور، صرصری، ابن فوطی، مظہری، ابن تیمیہ، نویری، دواداری، خازن، خطیب تبریزی، مزی، ذہبی، ابن قیم جوزیہ، ابن قلیج، صفدی، ابن کثیر، عاقولی.
قرن نهم	مناوی، عراقی، هیشمی، فاسی، ابن جزری، ابن وزیر، ابن حجر عسقلانی، ابن ملک، فیومی، ابن مفلح.
قرن دهم	حمیری، سخاوی، سیوطی، صالحی، بامخرمه، ابن عراق، ابن حجر هیتمی، متقی ہندی.

بنابر این حدیث شریف «لَا يَحِبُّكَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ وَلَا يَبْغُضُكَ إِلَّا الْمُنَافِقُ» را تعداد زیادی از صحابه، تابعیان و بزرگان عامه تا قرن دهم نقل کرده‌اند و ما در این بخش به همین مقدار بسنده می‌کنیم؛ زیرا از قرن دهم به بعد زمان انتشار کتاب بوده و کتاب‌ها در دسترس بوده‌اند. بنابراین تواتر حدیث مورد بحث در نزد عامه ثابت است و از اعتبار بالایی برخوردار است و باید تمام عامه ملزم به پذیرش مدلول حدیث در شأن امیرالمؤمنین باشند که بر امامت ایشان دلالت می‌کند؛ زیرا محبت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در این حدیث، ملاک ایمان و نفاق افراد قرار گرفته است و این مختص به آن حضرت است و اختصاص موجب افضلیت می‌شود. شاهد ما سخن ابن تیمیه است که در باب هجرت ابوبکر می‌گوید: «بدون شک فضیلتی که برای ابوبکر در هجرت حاصل شد، برای هیچ‌یک از صحابه دیگر از کتاب، سنت و اجماع حاصل نشد و این دال بر افضلیت است و لذا او امام است» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۲۰/۷).

همچنین فضیلتی که از این حدیث برای حضرت امیرالمؤمنین (ع) استفاده شده برای هیچ‌یک از صحابه دیگر از کتاب، سنت و اجماع استفاده نشده است. ابن شاهین نیز از بزرگان عامه تصریح می‌کند: «حضرت علی بن ابی‌طالب در این فضیلت یگانه است و شریکی ندارد» (ابن شاهین، ۱۴۱۵: ۱۷۶). بنابراین حدیث شریف بر افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) دلالت می‌کند و اطلاق آن همراه با تخصیص آن به ایشان چیزی جز نشانه امامت نیست.

اما دستگاه خلافت و پیروان آنها به‌ویژه حکومت بنی‌امیه در تخریب شخصیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار تلاش کردند تا جایی که معاویه گروهی از صحابه و تابعیان را به جعل روایات و اخبار ناپسند درباره حضرت علی (ع) واداشت که موجب طعن و بیزاری از آن حضرت می‌شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۶۳/۴). ابن ابی‌الحدید از قول امام باقر (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

دروغ‌گویان برای دروغ‌های خود در نزد قضات و عمال حاکمان نزدیک شدند، آنها احادیث جعلی و دروغین را به ما نسبت دادند و چیزهایی را که نگفته بودیم و انجام نداده بودیم، روایت کردند تا ما را به مردم بدبین کنند و این امر در زمان معاویه به اوج خود رسید (همان: ۴۳/۱۱).

همچنین معاویه دستور داد که فضائل انحصاری حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) را برای

ابوبکر، عمر و صحابه نقل کنند و برای او بیاورند (همان: ۴۵/۱۱). از این رو عده‌ای از سر چابلوسی و به طمع دریافت پاداش، از یک طرف به جعل حدیث در فضل صحابه پرداختند و از طرف دیگر، مطاعن و مشاجرات میان صحابه را حذف و کتمان کردند تا احترام آنها حفظ شود. ذهبی در این باره می‌گوید:

همان‌طور که تصمیم گرفته شد، باید از بسیاری از اختلافات و جنگ‌هایی که بین صحابه رخ داده است، خودداری کنیم تا دل‌هایمان صاف شود و بتوانیم محبت و احترام به صحابه را حفظ کنیم و لذا پنهان کردن این موضوع از عموم مردم و برخی از علما ضروری است؛ ولی ممکن است به یک عالم منصف اجازه داده شود که آنها را در خلوت خود مطالعه کند، به شرط اینکه برای صحابه استغفار کند؛ زیرا آنها سوابق و اعمالی دارند که این استغفار، کفاره گناهان آنهاست (ذهبی، ۱۴۰۵: ۹۲/۱۰).

باید گفت: اگر صحابه اشتباهاتی داشته‌اند و در بینشان اختلاف و جنگ‌هایی رخ داده است، چگونه حب و بغض آنها می‌تواند ملاک ایمان و نفاق افراد قرار بگیرد؟ اگر حب و بغض صحابه، معیار ایمان است، چگونه می‌توان این معیار را با اختلافات و جنگ‌های بین آنها تطبیق داد؟ در این باره بخاری از عایشه نقل کرده است:

سعد بن عبادہ رئیس قبیله خزرج، سعد بن معاذ رئیس قبیله اوس را به دروغ‌گویی متهم کرد، در این هنگام اسید بن حضیر، پسرعموی سعد بن معاذ به دفاع از او پرداخت و گفت: به خدا قسم، تو دروغ می‌گویی، همانا ما تو را خواهیم کشت. این اتهامات باعث شده که دو گروه بزرگ انصار به شدت با یکدیگر درگیر شوند و به جنگ و نزاع بپردازند (بخاری، ۱۳۱۱: ۱۰۴/۶).

حال چگونه می‌توان حب و بغض انصار و صحابه پیامبر را ملاک ایمان و نفاق افراد قرار داد، درحالی که خود آنها درگیر اختلافات و جنگ‌های داخلی بودند؟ این ملاک را چگونه باید در این واقعیت تاریخی تطبیق داد؟ آیا این اختلافات داخلی، نشان‌دهنده نقص در ایمان و شخصیت آنها نیست؟ با این وجود، چگونه می‌توان از مردم توقع داشت که صحابه پیامبر را ملاک ایمان خود قرار دهند؟

اگر انصار ملاک ایمانند، چرا ابوبکر و عمر در سقیفه با آنها مخالفت کردند و گفتند: عرب‌ها

تسلیم حکومت شما نخواهند شد؟ (بلاذری، ۱۴۱۷: ۵۸۲/۱). یا اگر ابوبکر و عمر ملاک ایمانند، چرا انصار با آنها مخالفت کردند و حباب بن منذر گفت: ای گروه انصار! خودتان خلافت را محکم نگه دارید، آنها می‌خواهند سهم شما را از این امر بگیرند، اگر از شما چیزی را که خواستید نپذیرفتند، آنها را از مدینه بیرون کنید؟ (طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۰/۳). بنابراین از جهت دلالت این اختلافات و درگیری‌ها حاکی از آن است که صحابه پیامبر یا هرکس دیگر جز حضرت امیرالمومنین علی (ع) نمی‌توانند ملاک ایمان و نفاق افراد قرار بگیرند.

هدف از این تحقیق، بررسی صحت و سقم این روایات جعلی از منابع عامه است که با بررسی اسناد و رجال آنها فهمیده می‌شود که تمامی آنها از نظر سندی، ضعیف و فاقد اعتبار هستند. تحقیق پیش‌رو از این جهت اهمیت دارد که بسیاری از این روایات نقش بسزایی در باورهای عقیدتی مسلمانان گذاشته است که با بررسی دقیق اسناد و آشکارسازی ضعف آنها می‌توان به فرایند شکل‌گیری عقاید اسلامی کمک کرد تا اشتباهات عقیدتی را در آینده به حداقل برساند. امتیاز این تحقیق رویکرد تحلیلی - انتقادی است که با توجه به منابع عامه به صورت جامع به تمامی معارضات حدیث «یا علی لا یحبک إِلَّا مؤمن و لا یبغضک إِلَّا منافق» پاسخ می‌دهد. لازم به ذکر است که این تحقیق در هر طریق که بیانگر ایمان و نفاق افراد است، تنها به یک نقل که از سایر منابع متقدم‌تر است، بسنده می‌کند و آن را در قالب چهار عنوان اصلی ارائه می‌دهد.

۱. نقد و بررسی روایات دوستی و دشمنی با ابوبکر و عمر

۱ - ۱. روایت لَا یُبْغِضُ أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ مُؤْمِنٌ وَ لَا یُحِبُّهُمَا مُنَافِقٌ

۱ - ۱ - ۱. روایت به نقل از انس بن مالک

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ شَرِيكٍ الْكُوفِيُّ قَتْنَا أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ نَا مُعَلَّى بْنَ هَلَالٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ رَجُلٍ سَقَطَ مِنْ كِتَابِ ابْنِ مَالِكٍ اسْمُهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: ... (ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۳۹۳).

ابراهیم بن محمد بن شریک: پس از جست‌وجو، جرح و تعدیلی برای راوی مذکور یافت نشد و لذا او مجهول است.

معلی بن هلال (سوید حضرمی، ابو عبدالله الطحان): ثقه نیست و حدیث او نباید نوشته شود (ابن مدینی، ۱۴۰۴: ۱۶۹)؛ ضعیف است (ذهبی، ۱۳۸۷: ۳۹۴)؛ کذاب و دروغگو است (عجلی، ۱۴۰۵: ۲۸۹/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۵۴۱)؛ متروک است (نسائی، ۱۳۹۶: ۹۶).

۲ - ۱ - ۱. روایت به نقل از جابر

حَدَّثَنَا أَبُو يَغْلَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَا: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ النَّاقِدُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَالِكِ بْنِ مِغُولٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: ... (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۴۷۰/۵).

عبدالرحمن بن مالک بن مغول: ثقه نیست (ابن معین، ۱۳۹۹: ۴۹۵/۳)؛ ضعیف است (دارقطنی، ۱۴۰۳: ۱۶۱/۲؛ ذهبی، ۱۳۸۷: ۲۲۴)؛ کذاب و دروغگو است و شکی در آن وجود ندارد (ابن شاهین، ۱۴۰۴: ۱۲۸).

۲ - ۱. روایت لا يَبْغُضُ أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ إِلَّا مُنَافِقٌ

روایت به نقل از ابوسعید الخدری

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ إِثْلَاءً قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُقْدَامُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا أَسَدُ بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ الدَّاهِرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: ... (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۲۲: ۱۱۵).

مقدم بن داود (رعینی): ضعیف است (ذهبی، ۱۳۸۷: ۳۹۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۴۵/۱۳). ابوبکر داهری (عبدالله بن حکیم): ثقه نیست (نسائی، ۱۳۹۶: ۱۱۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۱۴/۱۱)؛ ضعیف است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۴۱/۵؛ دارقطنی، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۲)؛ حدیث جعل می کرد (ابن حبان، ۱۴۲۰: ۵۱۵/۱).

حجاج بن ارطاه: ضعیف است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۳۳/۹؛ ابن شاهین، ۱۴۰۴: ۷۸؛ ذهبی، ۱۳۸۷: ۷۲)؛ بسیار خطا و اشتباه دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۱۵۲).

۳ - ۱. روایت حُبُّ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ إِيْمَانٌ وَ بُغْضُهُمَا نِفَاقٌ

۱ - ۳ - ۱. روایت به نقل از انس بن مالک

حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي مُقَاتِلٍ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ بْنُ هَارُونَ الْمُقَرَّرِيُّ حَدَّثَنَا

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمَّانِيُّ أَخُو عَبْدِ الْحَمِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْخُمَيْسِيُّ عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: ... (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۵۲۹/۳).

صالح بن احمد بن ابی مقاتل (صالح بن احمد بن یونس): ضعیف است (ذهبی، بی تا: ۳۰۲/۱)؛ او احادیث را می‌دزدید و احادیث را به افرادی که ندیده بود، نسبت می‌داد و احادیث موقوف را به مرسل تبدیل می‌کرد و به اسناد حدیث می‌افزود (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۱۱۲/۵)؛ احادیث او پر از منکرات است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۴۴۷/۱۰)؛ نمی‌توان به او احتجاج کرد (ابن حبان: ۴۷۲/۱).

محمد بن عبید بن هارون: پس از جست‌وجو، جرح و تعدیلی برای راوی مذکور یافت نشد و لذا او مجهول است.

ابواسحاق الحمیسی (خازم بن الحسین): ضعیف است (ذهبی، ۱۳۸۷: ۱۰۹)؛ احادیث او منکر است (ابن حبان، ۱۴۲۰: ۳۵۱/۱)؛ ارزش و اعتباری ندارد (ابن معین، ۱۳۹۹: ۵۷/۴)؛ به احادیث او احتجاج نمی‌شود (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۳۹۳/۳).

۲ - ۳ - ۱. روایت دیگر به نقل از انس بن مالک

أَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الطَّرَازِيُّ، أَنَا أَبُو حَامِدٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَسَنَوَيْهِ الْمُقَرِّيُّ، نَا أَبُو الْأَزْهَرِ أَحْمَدُ بْنُ الْأَزْهَرِ، نَا يَحْيَى بْنُ الْفَيَّاضِ، نَا الْهَيْثَمُ بْنُ جَمَّازٍ عَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: ... (خطیب بغدادی، ۱۹۸۵: ۷۳۰/۲)

احمد بن علی بن حسنویه المقرئ: ثقه نیست (ابن جوزی، ۱۴۰۶: ۸۰/۱)؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۱۲۱/۱)؛ از کسانی روایت کرده که آنها را درک نکرده است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱۲۱/۱).

یحیی بن الفیاض: ضعیف است (ذهبی، بی تا: ۷۴۲/۲)؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۵۴۵). هیشم بن جماز: ضعیف است (ابن مدینی، ۱۴۰۴: ۱۵۱)؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۸۱/۹)؛ ابن شاهین، ۱۴۰۴: ۱۹۱)؛ نسائی، ۱۳۹۶: ۱۰۴).

یزید الرقاشی (یزید بن ابان): ضعیف است (ابن مدینی، ۱۴۰۴: ۴۸)؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۳۸۰/۵)؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۲۵۲/۹)؛ دارقطنی، ۱۴۰۳: ۱۳۷/۳)؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶:

(۵۵۹)؛ متروک است (نسائی، ۱۳۹۶: ۱۱۰؛ ذهبی، ۱۳۸۷: ۴۴۰)؛ نقل روایت از او جایز نیست (ابن حبان، ۱۴۲۰: ۴۴۸/۲).

۴ - ۱. روایت بُغْضُ أَبِي بَكْرٍ وَ عَمْرٍ نِفَاقُ

۱ - ۴ - ۱. روایت به نقل از طلحه بن مصرف

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حُمَيْدٍ قَتْنَا مُعَاوِيَةَ يَغْنِي: ابْنُ حَفْصٍ قَالَ: نَا عَبَّادُ يَغْنِي: ابْنُ الْعَوَّامِ عَنِ الْحَجَّاجِ عَنْ طَلْحَةَ الْيَامِي قَالَ: كَانَ يُقَالُ: ... (ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۱).

حجّاج: با بررسی اساتید عباد بن العوام و شاگردان طلحه یامی (طلحه بن مصرف) به دست آمد که منظور از حجّاج، همان حجّاج بن اراطه است که در روایت دوم، به نقل از ابونعیم اصفهانی تضعیف شد.

طلحه یامی (طلحه بن مصرف): این حدیث او بنابر نظر عامه مرسل است؛ زیرا راوی بعد از او تا پیامبر اکرم ﷺ ذکر نشده است و بزرگان عامه چنین حدیثی را ضعیف می‌دانند (سیوطی، بی‌تا: ۲۲۲/۱).

۲ - ۴ - ۱. روایت به نقل از محارب بن دثار

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ حَزْبٍ قَالَ: ثَنَا الْقَاسِمُ عَنْ شَفِيَّانَ قَالَ: قَالَ مُحَارِبُ بْنُ دَثَارٍ ... (ابن خلال، ۱۴۱۰: ۲۹۰/۱).

محارب بن دثار: به احادیث او احتجاج نمی‌شود (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶: ۵۰/۱۰)؛ علاوه بر عدم احتاج به احادیث او، این حدیث نیز بنابر نظر عامه مرسل است؛ زیرا راوی بعد از محارب تا پیامبر اکرم ﷺ ذکر نشده است و بزرگان عامه چنین حدیثی را ضعیف می‌دانند (سیوطی، بی‌تا: ۲۲۲/۱).

۳ - ۴ - ۱. روایت به نقل از کثیر بن اسماعیل

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَعْقُوبَ بْنِ شَيْبَةَ نَا جَدِّي قَالَ: نَا أَبُو عَسَّانَ خَالِدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو الْأَنْصَارِيِّ وَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ

زَيْدٌ أَنَّ ابْنَ يَزِيدَ قَالَ: نَا أَبِي نَا أَبُو غَسَّانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الْأَنْصَارِيِّ نَا كَثِيرٌ أَبُو إِسْمَاعِيلَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَقَالَ: ... (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۶۸).

ابوغسان خالد بن اسماعیل: پس از جست‌وجو، جرح و تعدیلی برای راوی مذکور یافت نشد و لذا او مجهول است.

محمد بن عمر الأنصاری: ضعیف است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۶۷۰/۳)؛ از کسانی است که اشتباه می‌کند (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۴۳۷/۷).

ابو اسماعیل (کثیر بن اسماعیل النواء): ضعیف است (نسائی، ۱۳۹۶: ۸۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۱۵۹/۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۴۰۲/۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۴۵۹).

علاوه بر ضعف راویان، چنان‌که گفته شد، این روایت نیز بنابر نظر عامه مرسل است و آنها چنین حدیثی را ضعیف می‌دانند (سیوطی، بی‌تا: ۲۲۲/۱).

۲. نقد و بررسی روایات دوستی و دشمنی با انصار

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته لازم و ضروری است که فلسفه صدور این روایات تا حدی تعدیل نگرش‌های نادرست یا افراطی برخی مهاجران نسبت به انصار بوده است؛ زیرا در تاریخ، چنان‌که در مقدمه گفته شد: میان مهاجر و انصار و حتی خود انصار، اختلافاتی رخ داده بود و این روایات با وجود موضوع و ضعیف بودن آنها که ذکر خواهد شد، اگر در کتب صحیح و سنن عامه راه پیدا کرده است، در جهت حفظ وحدت امت اسلامی است؛ نه امامت آنها. همچنین انصار یک گروه اجتماعی هستند، نه یک فرد خاص و محبت به یک گروه به معنای الگو قرار دادن ایشان در مقام امامت و خلافت نیست.

۱ - ۲. روایت لَا يُحِبُّهُمْ إِلَّا الْمُؤْمِنُ وَلَا يُبْغِضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ

۱ - ۲. روایت به نقل از براء بن عازب

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْأَنْصَارِ: ... (ابو داود طیالسی، ۱۴۱۹: ۹۷/۲).

شعبه (ابن حجاج): در نام راویان اشتباه می‌کرد (عجلی، ۱۴۰۵: ۴۵۶/۱؛ مقدسی، ۱۴۳۷: ۴۰۶/۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶: ۳۴۵/۴)؛ بنابراین این احتمال وجود دارد که شعبه در نام عدی بن ثابت اشتباه کرده باشد؛ زیرا عدی بن ثابت یکی از شیعیان حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است تا جایی که ذهبی از قول مسعودی نقل می‌کند: «ما هیچ کس را ندیدیم که مانند او آشکارا به تشیع معتقد باشد» (ذهبی، ۱۳۸۲: ۶۱/۳)؛ در عین حال، شخصیت ثقه و مورد اعتماد عامه است (عجلی، ۱۴۰۵: ۱۳۲/۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۲/۷؛ ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۸۸/۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۳۸۸)؛ این روایت را در باب حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل کرده است و لذا این احتمال وجود دارد که شعبه در نام عدی بن ثابت اشتباه کرده باشد.

لازم به ذکر است که شعبه این روایت را با الفاظ دیگر نقل کرده است:

— حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لَا يُحِبُّ الْأَنْصَارُ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۵۹/۳۰).

— حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرِ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْأَنْصَارِ: الْأَنْصَارُ آيَةُ الْمُؤْمِنِ وَآيَةُ الْمُنَافِقِ لَا يُحِبُّهُمْ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ (ابوداود طيالسی، ۱۴۱۹: ۵۷۲/۳).

— حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُهُمْ (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۲۵/۱۹).

باید دانست که در این احادیث، عبدالله بن عبدالله بن جبر، یکی از شیوخ شعبه از بنی‌امیه است (بخاری، بی‌تا: ۱۲۶/۵؛ ابن قلیج، ۲۰۱۱: ۴۴۹/۴)؛ لذا این طبیعی است که به دستور معاویه، فضائل انحصاری حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را برای ابوبکر و عمر نقل کند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴۵/۱۱). علاوه بر این، روایات او در باب حب و بغض انصار به نقل از شعبه در کتاب موضوعات آمده است (صهیب عبدالجبار، ۲۰۱۳: ۲۶۷/۳) و به تصریح ابن صلاح، حدیث موضوع، حدیثی است که ساخته و پرداخته شده است و از بدترین احادیث ضعیف است و برای هرکس که از حال آن آگاه است، جایز نیست که آن را نقل کند، مگر با ذکر جعلی بودن آن (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۹۸).

همچنین باید دانست که خود شعبه نیز از کسانی است که با اهل بیت پیامبر اکرم دشمنی

داشته و به ایشان دروغ می‌بسته است. قاضی عبدالجبار معتزلی از ابوعلی جبائی نقل می‌کند که شعبه گفت: «از جعفر بن محمد رحمه الله روایت شده است که ایشان تولی ابوبکر و عمر را داشته است و به زیارت قبر آنها می‌رفت!»! (استرآبادی، بی‌تا: ۳۳۶/۲۰). این دروغ آشکاری است؛ کسی که چنین دروغی بگوید، از او بعید نیست که باز دروغ ببندد و حدیث جعل کند.

۲ - ۱ - ۲. روایت به نقل از سعد بن ابی وقاص

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ حُمَيْدٍ نا عَبْدُ الْمُهِمِّنِ بْنُ عَبَّاسٍ بْنِ سَهْلٍ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ... (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱: ۳/۳۲۴).

يعقوب بن حميد (ابن كاسب): ضعيف است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۲۰۶/۹؛ ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۵۸/۱۱)؛ احادیث او مورد تأیید نیست (عقیلی، ۱۴۰۴: ۴/۴۴۷)؛ ابوداود سجستانی نیز می‌گوید: در مسند او احادیثی دیدیم که انکار کردیم، سپس از او اصول را خواستیم و او ابتدا مقاومت کرد و سپس آنها را بیرون آورد و دیدیم که احادیث مرسل در اصول با خط تازه تغییر یافته‌اند (ابوداود سجستانی، ۱۴۰۳: ۲۸).

عبدالمهمين بن عباس بن سهل بن سعد: ضعيف است (ذهبی، ۱۳۸۷: ۲۶۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۳۳۶)؛ منکر الحدیث است (بخاری، ۱۴۲۶: ۹۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۶۸/۶؛ ابن حبان، ۱۴۲۰: ۲/۱۴۹)؛ متروک الحدیث است (نسائی، ۱۳۹۶: ۷۰).

۲ - ۱ - ۳. روایت دیگر به نقل از سعد بن ابی وقاص

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ وَارَةَ وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَا: ثنا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ أَبِي سَلَمَةَ ثنا صَدَقَةُ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِيَّاضٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ فِي الْأَنْصَارِ ... (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱: ۳/۳۲۹).

عمرو بن ابی سلمه: ضعيف است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳/۲۶۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۰/۲۱۴)؛ در احادیث او وهم وجود دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۴۲۲)؛ به احادیث او احتجاج نمی‌شود (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۶/۲۳۵).

صدقه بن عبدالله (ابومعاوية السمين الدمشقي): بسیار ضعیف است و احادیث مرفوع او منکر

هستند (بخاری، ۱۴۲۶: ۷۶)؛ ضعیف است (نسائی، ۱۳۹۶: ۵۸؛ دارقطنی، ۱۴۰۳: ۱۵۸/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۵۰۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۲۷۵)؛ احادیث موضوع را روایت می‌کند (ابن حبان، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۱).

۲ - ۲. روایت لَا يَحِبُّ الْأَنْصَارَ إِلَّا الْمُؤْمِنُ

۲ - ۲ - ۱. روایت به نقل از عبدالرحمن بن صخر

حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَيَّانَ ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ثنا رَجَاءُ بْنُ صُهَيْبٍ عَنْ أَسِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي إِسْرَائِيلَ الْمَلَائِيِّ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ... (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۱).

اسید بن زید (بن نجیح): ضعیف است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۱۱۲)؛ در روایات او ضعف دیده می‌شود و از آنچه روایت می‌کند، پیروی نمی‌شود (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۸۷/۲)؛ کذاب است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۳۱۸/۲).

ابی اسرائیل ملائی (اسماعیل بن خلیفه ابواسرائیل بن ابی اسحاق ملائی): ضعیف است (عقیلی، ۱۴۰۴: ۷۶/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶: ۱۰۹/۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۴۵/۱)؛ به احادیث او احتجاج نمی‌شود (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۱۶۶/۲).

ابی هریره (عبدالرحمن بن صخر): در بسیاری از موارد عایشه با حدیث گفتن او مخالفت کرده و او را به دروغ‌گویی متهم کرده است که به دو مورد از آنها اشاره می‌کنیم: از عروه بن زبیر نقل شده است که عایشه گفت: آیا از ابوهریره تعجب نمی‌کنید؟ ... اگر او را می‌دیدم به او می‌گفتم که رسول خدا ﷺ حدیث را به این صورت که شما نقل می‌کنید، نقل نمی‌کرد (مسلم، ۱۳۷۴: ۱۹۴۰/۴). از ابوحسان اعرج نیز نقل شده است که گفت: دو مرد نزد عایشه آمدند و گفتند: ابوهریره از رسول خدا ﷺ چنین نقل می‌کند، عایشه با نگرانی گفت: به خداوندی که قرآن را بر پیامبر ﷺ نازل کرد، او دروغ می‌گوید (ابن قتیبه، ۱۴۱۹: ۱۷۰).

۳ - ۲. روایت لَا يَنْعَصُ الْأَنْصَارَ إِلَّا مُنَافِقٌ

۱ - ۳ - ۲. روایت به نقل از ابوسعید الخدری

سَعِيدُ بْنُ عُمَيْرٍ الْحَارِثِيُّ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ أبا سَعِيدٍ قَالَ إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ

سُلَيْمَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: قَالَ النَّبِيُّ ...
(بخاری، ۱۴۴۰: ۵۰۱/۳).

اسماعیل (بن عبدالله بن عبدالله بن ابویس مشهور به اسماعیل بن ابی ابویس): ضعیف‌ترین مردم است (ابن معین، ۱۳۹۹: ۶۵/۱); ضعیف است (نسائی، ۱۳۹۶: ۱۷); کذاب و دروغگو است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۲۲۳/۱).

سعید بن عمیر (ابن عقبه انصاری): هیچ جرح و تعدیلی نسبت به او صورت نگرفته و نزد بزرگان عامه ناشناخته است (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۴۷۰/۴).

۳. نقد و بررسی روایات دوستی و دشمنی با عرب

۱ - ۳. روایت حُبِّ الْعَرَبِ إِيْمَانٌ وَ بُغْضُهُمْ نِفَاقٌ

۱ - ۱ - ۳. روایت به نقل از انس بن مالک

حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حَمَّادٍ الْعَدْلِيُّ أَنَّ أَبَا مُسْلِمٍ إِبْرَاهِيمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ مَعْقِلَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ قَالَ: ثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ... (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۹۷/۴).

معقل بن مالک: مجهول است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۲۸۶/۸).
هیثم بن حماد: متروک است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۹۷/۴); شناخته شده نیست (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳۲۱/۴).

۲ - ۱ - ۳. روایت به نقل از براء بن عازب

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ أَنَا دَاوُدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْعَبَّاسِ بِالْكُوفَةِ ثَنَا أَبُو الْحَرِيشِ أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى ثَنَا مَوْمِلُ بْنُ أَهَابٍ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى ثَنَا ابْنُ أَبِي لَيْلَى عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ الْبَرَاءِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ... (بیهقی، ۱۴۲۱: ۲۳۰/۲).

ابوعبدالرحمن السلمی (محمد بن الحسین): ثقة نیست (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۴۲/۳); در تصانیف او احادیث و حکایات ساختگی وجود دارد و در تفاسیر او چیزهایی است که اصلاً قابل قبول نیست (ذهبی، ۱۴۰۵: ۲۵۲/۱۷).

داود بن محمد بن العباس: پس از جست و جو، جرح و تعدیلی برای راوی مذکور یافت نشد و لذا او مجهول است.

۲ - ۳. روایت: بغض العرب نفاق

روایت به نقل از عبدالله بن عباس

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنْعَانِيُّ ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ حَدَّثَنِي أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ بْنُ يَزِيدَ الْقُرْظِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ... (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۱/۱۴۵).

اسماعیل بن ابی اویس: ضعیف ترین مردم است (ابن معین، ۱۳۹۹: ۱/۶۵)؛ ضعیف است (نسائی، ۱۳۹۶: ۱۷)؛ کذاب و دروغگو است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱/۲۲۳).

عمر بن حفص بن یزید القرظی: پس از جست و جو، جرح و تعدیلی برای راوی مذکور یافت نشد و لذا او مجهول است.

عمرو بن شمر: ضعیف است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۶/۲۳۹؛ دارقطنی، ۱۴۰۳: ۲/۱۶۵)؛ متروک است (نسائی، ۱۳۹۶: ۸۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۶/۲۳۹؛ دارقطنی، ۱۴۰۳: ۲/۱۶۵)؛ ذهبی، ۱۳۸۷: ۳۰۳).

۳ - ۳. روایت لا یبغض العرب إلا منافق

۱ - ۳ - ۳. روایت به نقل از حضرت علی علیه السلام

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ... (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۵۱/۲).

اسماعیل بن عیاش: ضعیف است (نسائی، ۱۳۹۶: ۱۶)؛ روایات او غیر از اهل شام، ضعیف است (ابن مدینی، ۱۴۰۴: ۱۶۱)؛ روایات او غیر از اهل شام، مضطرب است (عقیلی، ۱۴۰۴: ۸۸/۱)؛ روایات او غیر از اهل شام، خطا دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۱۰۹)؛ روایات او از اهل حجاز، مضطرب است (ذهبی، بی تا: ۸۵/۱)؛ بنابراین او در این روایت، ضعیف و مضطرب

است؛ زیرا از زید بن جبیره از اهل مدینه روایت کرده است (ذهبی، بی تا: ۲۴۵/۱).
 زید بن جبیره: ضعیف و متروک است (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۵۵۹/۳؛ دارقطنی، ۱۴۰۳: ۱۵۳/۲)؛ متروک است (ذهبی، بی تا: ۲۴۵/۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶: ۲۲۲)؛ منکر است (بخاری، ۱۴۲۶: ۶۴؛ عقیلی، ۱۴۰۴: ۷۱/۲).
 داود بن الحصین: قوی نیست (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۴۰۹/۳).

۴. نقد و بررسی روایات دوستی و دشمنی با قریش

۱ - ۴. روایت حُبِّ قُرَيْشٍ إِيْمَانٌ

۱ - ۱ - ۴. روایت به نقل از انس بن مالک

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى ثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ جَمَازٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ
 عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ... (بزار، ۱۹۸۸: ۳۵۷/۱۳).

هیثم بن جماز: ضعیف است (ابن مدینی، ۱۴۰۴: ۱۵۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۸۱/۹؛ ابن شاهین، ۱۴۰۴: ۱۹۱؛ نسائی، ۱۳۹۶: ۱۰۴)؛ علاوه بر ضعف ابن جماز، با بررسی استاد و شاگردان روات به دست می آمد که سند نیز متصل نیست.

۲ - ۴. روایت بُغْضُ قُرَيْشٍ نِفَاقٌ

۱ - ۲ - ۴. روایت به نقل از طلحة بن مصرف

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حُمَيْدٍ قُتْنَا مُعَاوِيَةَ يُعْنِي: ابْنُ حَفْصٍ قَالَ: نَا عَبَّادُ يُعْنِي:
 ابْنُ الْعَوَّامِ عَنِ الْحَجَّاجِ عَنِ طَلْحَةَ الْيَاسَمِيِّ قَالَ: كَانَ يُقَالُ: (ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۱)

حجاج: با بررسی اساتید عباد بن العوام و شاگردان طلحه یامی (طلحة بن مصرف) به دست آمد که منظور از حجاج، همان حجاج بن ارطاه است که در روایت دوم عنوان اول، به نقل از ابونعیم اصفهانی تضعیف شد.

طلحه یامی (طلحة بن مصرف): این حدیث او بنابر نظر عامه مرسل است؛ زیرا راوی بعد از او تا پیامبر اکرم ﷺ ذکر نشده است و بزرگان عامه چنین حدیثی را ضعیف می دانند (سیوطی، بی تا: ۲۲۲/۱).

۵. نتیجه‌گیری

تلاش برای تعمیم حدیث شریف «لا یحبک إلا مؤمن و لا یغضک إلا منافق» به افراد دیگر، به عنوان حرکتی هدفمند در جهت تضعیف جایگاه حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است و روایت اصلی، تنها در مورد آن حضرت نقل شده است. نقد و بررسی اسناد و جرح و تعدیل‌های موجود در منابع حدیثی عامه نشان می‌دهد که بسیاری از روایات مرتبط با دوستی و دشمنی با ابوبکر، عمر، انصار، عرب و قریش از لحاظ سندی، ضعیف و دارای مشکلات جدی هستند و در برخی از موارد، راویان به دلیل اشتباهات علمی یا وابستگی‌های فکری و سیاسی نتوانسته‌اند به درستی حدیث را نقل کنند. به همین دلیل باید با دقت بیشتری به این روایات نگریست و از آنها در اخذ اعتقادات و بحث‌های علمی به عنوان منبع قطعی استفاده نکرد.



کتاب‌نامه

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ اول.
۲. ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (۱۲۷۱ق)، الجرح و التعديل، هند و بیروت: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية و دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
۳. ابن ابی شیهه، عبد الله بن محمد، (۱۴۳۶ق)، المصنف، تحقیق: سعد بن ناصر أبو حبيب الشثري، ریاض: دار كنوز إشبیلیا للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى.
۴. ابن ابی عاصم، أبو بكر بن أبي عاصم و هو احمد بن عمرو، (۱۴۱۱ق)، السنة، تحقیق: محمد ناصر الدين الألباني، بیروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى.
۵. ابن ابی یعلی، أحمد بن علي، (۱۴۰۴ق)، مسند أبي يعلى، تحقیق: حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى.
۶. ابن تیمیة حرّانی، أحمد بن عبد الحليم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبوية، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی‌جا: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى.
۷. ———، (۱۴۲۵ق)، مجموع الفتاوى، بی‌جا: بی‌نا.
۸. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علي، (۱۴۰۶ق)، الضعفاء و المتروكون، تحقیق: عبد الله القاضي، بیروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

۹. ابن حبان بستی، محمد بن حبان، (۱۳۹۳ق)، الثقات، هند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدکن، الطبعة الأولى.
۱۰. —، (۱۴۲۰ق)، المجروحین من المحدثین، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، رياض: دار الصميعی للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
۱۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۲۶ق)، تهذيب التهذيب، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى.
۱۲. —، (۱۴۰۶ق)، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سوریه: دار الرشيد، الطبعة الأولى.
۱۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
۱۴. —، (۱۴۲۱ق)، مسند احمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد، بی جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
۱۵. ابن خلال، أحمد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، السنة، تحقيق: عطية الزهراني، رياض: دار الراجية، الطبعة الأولى.
۱۶. ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۴۲۱ق)، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، قاهره: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى.
۱۷. ابن شاهين، عمر بن أحمد، (۱۴۰۴ق)، تاريخ أسماء الثقات، تحقيق: صبحي السامرائي، كويت: الدار السلفية، الطبعة الأولى.
۱۸. —، (۱۴۱۵ق)، شرح مذاهب أهل السنة و معرفة شرائع الدين و التمسك بالسنن، تحقيق: عادل بن محمد، بی جا: مؤسسة قرطبة للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى.
۱۹. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، (۱۴۰۶ق)، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، سوریه و بيروت: دار الفكر و دار الفكر.
۲۰. ابن عدى، عبد الله بن عدي، (۱۴۱۸ق)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، بيروت: الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

۲۱. ابن عساکر، علی بن الحسن، (۱۴۲۱ق)، معجم، تحقیق: وفاء تقی الدین، دمشق: دار البشائر، الطبعة الأولى.
۲۲. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، (۱۴۱۹ق)، تأویل مختلف الحديث، بی جا: المكتب الاسلامي و مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية.
۲۳. ابن قلیج، علاء الدین مغلطای بن قلیج، (۲۰۱۱م)، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقیق: محمد عثمان، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۲۴. ابن مدینی، علی بن عبد الله، (۱۴۰۴ق)، سؤالات محمد بن عثمان بن أبی شیبة لعلی بن المدینی، تحقیق: موفق عبد الله عبد القادر، ریاض: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.
۲۵. ابن معین، یحیی بن معین، (۱۳۹۹ق)، التاريخ عن أبی زکریا یحیی بن معین، تحقیق: أحمد محمد نور سیف، مکه: مرکز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى.
۲۶. أبو داود سجستانی، سلیمان بن الأشعث، (۱۴۰۳ق)، سؤالات أبی عیبد الآجری أبا داود السجستاني في الجرح و التعديل، تحقیق: محمد علي قاسم العمري، مدینه: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى.
۲۷. ابو داود طیالسی، سلیمان بن داود، (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داود الطیالسی، تحقیق: محمد بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، الطبعة الأولى.
۲۸. ابو نعیم اصفهانی، أحمد بن عبد الله، (۱۴۱۰ق)، تاریخ اصبهان، تحقیق: سید حسن کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۲۹. —، (۱۴۲۲ق)، صفة النفاق و نعت المنافقين، تحقیق: عامر حسن صبري، بیروت: البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى.
۳۰. استر آبادی، عبد الجبار بن احمد، (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، بی جا: بی نا.
۳۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، التاريخ الكبير، دکن: دائرة المعارف العثمانية.
۳۲. —، (۱۳۱۱ق)، صحيح البخاري، مصر: بالمطبعة الكبرى الأميرية.
۳۳. —، (۱۴۲۶ق)، كتاب الضعفاء، تحقیق: أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم، بی جا: مكتبة ابن عباس، الطبعة الأولى.

۳۴. بزار، أحمد بن عمرو، (۱۹۸۸ق)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله و عادل بن سعد، مدينه: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى.
۳۵. بغوی، الحسين بن مسعود، (۱۴۰۳ق)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و محمد زهير الشاويش، دمشق و بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.
۳۶. بلاذري، احمد بن يحيى، (۱۴۱۷ق)، جمل من انساب الاشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.
۳۷. بيهقي، احمد بن الحسين، (۱۴۲۱ق)، شعب الإيمان، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
۳۸. ترمذی، محمد بن عيسى، (۱۳۹۵ق)، سنن الترمذی، تحقيق: أحمد محمد شاكر و محمد فؤاد عبد الباقي و إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية.
۳۹. حاكم نيسابوري، محمد بن عبد الله، (۱۳۹۷ق)، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
۴۰. ———، (۱۴۱۱ق)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
۴۱. حميدى، عبد الله بن الزبير، (۱۹۹۶م)، مسند الحميدي، سوريه: دارالسقا، الطبعة الأولى.
۴۲. خطيب بغدادى، أحمد بن علي، (۱۴۲۲ق)، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.
۴۳. ———، (۱۹۸۵م)، تلخيص المتشابه في الرسم، تحقيق: سُكينة الشهابي، دمشق: طلاس للدراسات و الترجمة والنشر، الطبعة الأولى.
۴۴. دارقطنى، علي بن عمر، (۱۴۰۳ق)، الضعفاء الضعفاء و المتروكون، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشقرى، مدينه: مجلة الجامعة الإسلامية.
۴۵. ———، (۱۴۱۹ق)، فضائل الصحابة و مناقبهم و قول بعضهم في بعض، سعوديہ، مكتبة الغرباء، الطبعة الأولى.

۴۶. ذهبی، محمد بن احمد، (بی‌تا)، المغنی فی الضعفاء، تحقیق: نور الدین عتر، بی‌جا: بی‌نا.
۴۷. ———، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى.
۴۸. ———، (۱۳۸۷ق)، دیوان الضعفاء و المتروکین و خلق من المجتهولین و ثقات فیهم لین، تحقیق: حماد بن محمد الأنصاری، مکه: مكتبة النهضة الحديثة، الطبعة الثانية.
۴۹. ———، (۱۴۰۵ق)، سیر أعلام النبلاء، تحقیق: مجموعة من المحققین بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.
۵۰. ———، (۱۴۱۳ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عمر عبد السلام التدمري، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
۵۱. ———، (۱۴۱۳ق)، الکاشف فی معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقیق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطیب، جده: دار القبة للثقافة الإسلامية و مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى.
۵۲. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (بی‌تا)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقیق: أبو قتیبة نظر محمد الفاریابی، بی‌جا: دار طيبة.
۵۳. ———، (۱۴۲۶ق)، جمع الجوامع المعروف، تحقیق: مختار إبراهيم الهائج و عبد الحمید محمد ندا و حسن عيسى عبد الظاهر، قاهره: الأزهر الشريف، الطبعة الثانية.
۵۴. شوکانی، محمد بن علي، (۱۴۱۳ق)، نیل الأوطار، تحقیق: عصام الدين الصباطي، مصر: دار الحديث، الطبعة الأولى.
۵۵. صهيب عبد الجبار، (۲۰۱۳م)، المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة، بی‌جا: بی‌نا.
۵۶. طبرانی، ابوالقاسم سليمان بن احمد، (۱۴۱۵ق)، معجم الكبير، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیه، الطبعة الثانية.
۵۷. طبری، محمد بن جریر الطبري، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.
۵۸. عجلی، أحمد بن عبد الله، (۱۴۰۵ق)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم و الحديث و من الضعفاء و ذکر مذاهبهم و أخبارهم، تحقیق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مدینه: مكتبة

الدار، الطبعة الأولى.

٥٩. عقيلى، محمد بن عمرو، (١٤٠٤ق)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطى أمين قلعجى، بيروت: دار المكتبة العلمية، الطبعة الأولى.

٦٠. مزى، يوسف بن عبد الرحمن، (١٤٠٣ق)، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، بى جا: المكتب الإسلامى، الطبعة الثانية.

٦١. مسلم نيسابورى، مسلم بن الحجاج، (١٣٧٤ق)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، قاهره: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٦٢. مقدسى، أبو محمد عبد الغنى بن عبد الواحد، (١٤٣٧ق)، الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، كويت: الهيئة العامة للعناية بطباعة ونشر القرآن الكريم و السنة النبوية و علومها، الطبعة الأولى.

٦٣. نسائي، أحمد بن شعيب، (١٣٩٦ق)، الضعفاء و المتروكون، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، الطبعة الأولى.



بررسی تطبیقی مبانی رجالی «معجم رجال الحديث» آیه الله خویی با «قاموس الرجال» علامه شوشتری

مهدی حیاتی (استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز)

mehdi.hayati@scu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

چکیده

معجم رجال الحديث اثر آیه الله خویی و قاموس الرجال تألیف علامه شوشتری، دو ستون استوار دانش رجالند. اگرچه عملکرد رجالی این دو شخصیت معاصر عالمانه است، اما تفاوت در شخصیت علمی و خاستگاه دانشی، باعث ظهور رویکردهای گاه متفاوتی در اعتبارسنجی راویان در این دو اثر شده است. بررسی تطبیقی و شناخت مشترکات و تفاوت‌های این دو کتاب، علاوه بر شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر مبانی، روش، ویژگی‌های برجسته و نقاط قوت، افق‌های نوینی را نیز در روش‌شناسی و نقد رجالی می‌گشاید. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که: مبانی رجالی این دو عالم در آثار پیش‌گفته چه هم‌گرایی و واگرایی دارند؟ این تحقیق با تطبیق نظریات این دو شخصیت رجالی در موضوعات مشترک دو اثر و به روش توصیفی - تحلیلی نتایج زیر را ارائه می‌دهد: هم‌گرایی: در بسیاری از مبانی کلان، مانند اعتبار توثیقات رجالیان عامه، نحوه مواجهه با فهرست و رجال شیخ طوسی، رجال نجاشی و کتب رجالی متأخر، این دو عالم از اتفاق نظر قابل توجهی برخوردارند. واگرایی: تفاوت دیدگاه‌ها در موضوعاتی نظیر هم‌نشینی راوی با معصومان (علیهم‌السلام)، رجال ابن غضائری و رجال کُشی مشهود است؛ همچنین روش‌های تصحیح رجالی در میان این دو بزرگوار، نشان‌دهنده استقلال فکری و تفاوت هر یک در مسیر پژوهش رجالی است. کلیدواژه‌ها: محمدتقی شوشتری، سید ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحديث، قاموس الرجال، مبانی رجالی، روش‌شناسی رجال، نقد رجالی.



مقدمه

آیه الله ابوالقاسم خویی و علامه محمدتقی شوشتری، ی دو تن از عالمان سرشناس رجالی نزد شیعه بوده که هر یک دارای اثری ممتاز در علم رجال هستند. کتاب معجم رجال الحديث خویی و کتاب قاموس الرجال شوشتری هر کدام در زمره جوامع رجالی شیعه در دوره معاصر قرار گرفته‌اند.

آنچه در شناخت ویژگی‌های هر یک از این دو کتاب و برشمردن مشترکات و امتیازات مبانی هر یک حائز اهمیت است، عصر تدوین نگارش دو کتاب (یعنی نیمه دوم قرن چهاردهم) و تفاوت شخصیت علمی نگارندگان آن دو است. برجستگی‌ها و نقاط قوت این دو کتاب در پی همین شناخت تطبیقی حاصل خواهد شد.

پرسش اصلی این است که در مقایسه تطبیقی آرای رجالی این دو اثر گران‌سنگ، وجه اشتراک و افتراق در مبانی رجالی هر یک از این صاحب‌نظران چیست و به چه استدلالاتی متکی است؟ فرایند بررسی با مقایسه دو کتاب معجم رجال الحديث خویی و قاموس الرجال شوشتری فراهم خواهد شد.

هر چند موضوعات علم رجال فراوان است، اما در این مقاله اولاً به مقایسه مباحث «اصول الرجال» این دو عالم بزرگ پرداخته شده است و نه مباحث «اسماء الرجال». ثانیاً به منظور مقایسه بین دو دیدگاه، به موضوعاتی پرداخته شده که این دو عالم در خصوص آنها اظهار نظر کرده یا بتوان از لابه لای مباحث کتاب‌ها، دیدگاه‌های هر دو را استخراج کرد. در مقدمه معجم رجال الحديث خویی مباحث زیادی مطرح شده که شوشتری به بسیاری از آنها متعرض نشده است؛ در نتیجه این موضوعات از خلال متن کتاب قاموس الرجال به دست آمده است. هر چند موضوعات دیگری در متن این دو اثر قابل استحصال است، اما از حد یک مقاله فراتر است.

مقالات متعددی در روش‌شناسی و مبانی هر یک از دو کتاب به صورت جداگانه مطرح شده‌اند؛ نوآوری ویژه مقاله پیش رو این است که فارغ از گزارش مبانی، تنها به مقایسه و ارزش‌گذاری پرداخته، به ویژه آنکه علی‌رغم اشتراکات خروجی، قضاوت درباره شخصیت‌های مختلف در دو کتاب متفاوت است. این نکته مهم، رویکرد جدیدی در نگارش مقاله آفریده است.

در خصوص بررسی مبانی رجالی شوشتري، سه مقاله منتشر شده است که عبارت‌اند از: «تنقیح المقال در قاموس الرجال»، پرویز رستگار، فصلنامه کتاب‌های اسلامی، ۱۳۸۲ ش؛ «بررسی مبانی رجالی علامه شوشتري در قاموس الرجال»، عبدالهادی فقهی‌زاده و مجید بشیری، دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۶ ش؛ «راه‌کارهای مرحوم شوشتري در استفاده از منابع رجالی»، سهیلا پیروزفر، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۰ ش. تفاوت مقاله پیش رو با این سه مقاله در بررسی تطبیقی مبانی رجالی شوشتري و خویی است که انجام نشده است.

۱. بررسی مبانی رجالی

از میان مباحث توثیقات عامه که در مقدمه معجم رجال الحديث خویی مطرح شده است، سه عنوانی که شوشتري نیز راجع به آنها اظهار نظر کرده، عبارت‌اند از: همنشینی با معصومان علیهم‌السلام؛ حجّیت قول رجالی غیر امامی مذهب؛ استادی کتاب‌های حدیث (مشایخ اجازه). در ادامه دیدگاه‌های هر یک از ایشان را ارائه می‌دهیم.

۱ - ۱. مصاحبت با معصومان علیهم‌السلام

شوشتري تعبیر «صاحب الإمام» را دال بر وثاقت راوی می‌داند. این لغت به معنای همنشین امام است و به کسی اطلاق می‌شود که با معصوم علیه‌السلام مجالست دارد. ایشان معتقد است مدح علمای رجالی با تعبیر «صاحب الإمام»، مدح کاشف از توثیق است. این امر به نکته ظریفی اشاره دارد: هر کس از دوستش شناخته می‌شود و بر آیین یار خود خواهد بود؛ بنابراین معصوم علیه‌السلام کسی را به همنشینی برمی‌گزیند که دارای نفسی پاک باشد. این امر در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام قابل مشاهده است، از جمله محمد بن مسلم صحابی امام باقر علیه‌السلام، ابان بن تغلب صحابی امام صادق علیه‌السلام و دیگران (ر.ک: شوشتري، ۱۴۲۵: ۶۸/۱).

نتیجه عام دانستن اصطلاح «صاحب» این است که از الفاظ مدح محسوب شود؛ در حالی که شوشتري با ذکر مثال نشان می‌دهد تفسیر خاصی از این تعبیر، مد نظر دارد. وی معتقد است که «صاحب امام» نزدیک‌ترین فرد به امام علیه‌السلام است؛ زیرا او با امام علیه‌السلام معاشرت بسیار داشته و پیوسته با ایشان مرتبط است. بنابراین امام علیه‌السلام وی را رازدار و محرم اسرار می‌داند. در غیر این صورت،

معصوم علیه السلام به وی اعتماد نخواهد داشت؛ چراکه اعتماد به شخص غیرتقه بر خلاف سیره عقلا بوده و وقوع چنین امری از معصوم علیه السلام محال است (فقهی زاده و بشیری، ۱۳۹۶: ۱۴).
خوبی نیز در این باره معتقد است: مصاحبت راوی با معصوم علیه السلام دال بر وثاقت و یا حتی حسن راوی نخواهد بود؛ چرا که ناپاکی و بدکاری برخی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام چنان آشکار بوده که نیازی به بیان آن نیست (خوبی، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

۲ - ۱. حجت قول رجالی غیر امامی مذهب

خوبی حجت قول رجالی غیر دوازده امامی را در ذیل مباحث توثیقات عامه مطرح کرده است. از جمله نویسندگانی که امامی مذهب نبوده اند، می توان به این افراد اشاره کرد:
الف. ابن فضال (پدر): حسن بن علی کوفی (م ۲۲۴ ق) فطحی مذهب؛
ب. ابن فضال (پسر): علی بن حسن بن علی کوفی (م قرن ۳ ق) فطحی مذهب؛
ج. ابن عقده: احمد بن محمد بن سعید همدانی (م ۳۳۳ ق) زیدی مذهب.
هر کدام از این افراد در کتب رجالی خویش همان روش علمای رجالی شیعه را در پیش گرفته اند؛ از این رو برخی از راویان را موثق و برخی را ضعیف ارزیابی کرده و شهادت ها و خبرهایی را نقل کرده است. آیه الله خوبی می نویسد: دلیل وثاقت راویانی که خاندان فضال از آنان حدیث نقل کرده اند، مستند به حدیثی از امام حسن عسکری علیه السلام است؛ اما این روایت، نظر به ناشناخته بودن ناقل آن، ضعیف است. بنابراین، گفتار شیخ انصاری و دیگران مبنی بر به صحت پیوستن کلیه روایاتی که اسناد آنها تا بنی فضال صحیح باشد، بی اساس است (خوبی، ۱۳۹۳: ۹۳).
فضلی می نویسد: از آنجایی که این نویسندگان، امامی مذهب نیستند، علمای ما در پذیرش ارزیابی های آنها به دو دسته تقسیم شده اند: گروهی ارزیابی های این افراد را پذیرفته و به آن اعتماد کرده اند و دسته دیگر در قبول ارزیابی های آنها توقف کرده اند. این امر به اختلاف دیگری در مشخص کردن مفهوم تقه یا وثاقت - که در پذیرش خبر واحد شرط است - باز می گردد.
کسانی که برای حجت خبر تقه به آیه نبأ استدلال کرده اند، وثاقت را به معنای عدالت فقهی دانسته اند؛ اما کسانی که دلیل حجت خبر واحد را سیره عقلا می دانند، وثاقت را به معنای راستگویی دانسته و صرف راستگویی را در قبول خبر تقه و ترتیب آثار شرعی بر آن کافی

دانسته‌اند؛ زیرا سیره اجتماعی بر آن قائم است. خویی قول دوم را قبول کرده و معتقد است که شرط عدالت در حجّیت خبر ثقه، لازم نیست. بنابراین به آنچه ابن عقده و ابن فضال و امثال آنها توثیق کرده‌اند، اعتماد کرده است (فضلی، ۱۴۱۶: ۹۷ - ۹۸).

شوشتری نیز همچون خویی در ترجمه راویان، به جرح و تعدیل رجالیان غیر امامی اعتماد کرده و از توثیقات آنان در شرح حال افراد بهره جسته است. وی در ترجمه اسماعیل حقیبه به توثیق علی بن حسن بن فضال اشاره می‌کند و توصیف «صالح» را دال بر معنای توثیق می‌داند و در اعتبار حدیث راوی کافی اعلام می‌کند (شوشتری، ۱۴۲۵: ۸۰/۲). شوشتری در خصوص اصحاب اجماع که غیر امامی و فطحی‌مذهب هستند به سخن کشی در توثیق ایشان اعتماد کرده است. این مسئله در توثیق عبدالله بن بکیر ملاک عمل بوده است. ایشان براساس ملاک شیخ انصاری در عدّة الأصول، دو شرط را در پذیرش راوی غیر امامی صحیح می‌داند: در صورتی که راوی ثقه باشد و با خبر امامی در تعارض نباشد و فرقه ناجیه آن را رد نکرده باشد (همان: ۲۷۰/۶). آیه الله خویی نیز می‌نویسد: «شیخ صدوق در کتاب علل و معانی و عیون از ابونصر احمد بن حسین بن احمد بن عبید ضبی نقل کرده است؛ ولی خود درباره او می‌نویسد: من ناصبی‌تر از او ندیده‌ام؛ او در دشمنی خود چنان پیش رفت که فقط بر محمد ﷺ صلوات می‌فرستاد و از درود فرستادن بر اهل بیت ﷺ خودداری می‌کرد» (خویی، ۱۳۹۳: ۹۷). بنابراین شوشتری، توثیقات رجالی غیر امامی را مورد قبول و معتبر می‌داند. ایشان در مقدمه کتاب خود، فصلی را با عنوان «الفصل السادس العشرون: فی عدم الإشکال فی توثیق غیر الإمامی» به این مبحث اختصاص داده و مبانی و نظریات خود را ضمن آن بیان کرده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۷۸/۱).

شوشتری، ابن عقده را زیدی و جارودی نمی‌داند و معتقد است که قرائن، از امامی بودن او حکایت دارد (همان: ۶۰۲/۱). در مرویات تاریخی ابن عقده، در حوزه سیره نبوی، اهتمام خاصی به مقام اهل بیت ﷺ و به طور خاص امیرالمومنین ﷺ دارد و تلاش می‌کند فضیلت امام علی ﷺ بر دیگر اصحاب حضرت محمد ﷺ را اثبات نماید (احمدی، ۱۳۹۵: ۴۵). به نظر می‌رسد این امر سبب شده بزرگان شیعه، روایات وی را در کتب خویش منعکس کنند.

مسئله دیگری که در قاموس الرجال بدان توجه شده، مقایسه توثیقات امامی با توثیقات غیر

امامی به خصوص اهل سنت است. وی بر این مبنا به صراحت بیان می‌کند: همان‌گونه که توثیق عامه بر راوی اعتباری ندارد - بدون در نظر گرفتن امامی بودن راوی و عدم ذکر در رجال شیخ - هرکس نیز در این کتاب ذکر شود، به دلیل عام بودن موضوع آن، اعتباری ندارد. اگر امامی بودن راوی محرز شود یا میان امامیه معروف باشد و یا تصریح کرده باشند و عامه توثیق نمایند، توثیق آنان از امامی برتر است؛ چراکه اذعان دشمنان به توثیق راوی امامی مذهب، نشان‌دهنده فضیلت و برتری است. به این جهت، قداما توثیق راویان امامی مذهب را از آنان نقل می‌کنند. بنابراین از آن جهت که ناقل جرح و تعدیل حارث اعور، شعبی ناصبی است، نقد سید بن طاووس و علامه حلّی درباره ممدوح بودن حارث، مورد پذیرش نیست (شوشتری، ۱۴۲۵: ۷۴/۱). بنابراین شرط صاحب قاموس، در حجّیت قول رجالی عامه در صورتی است که امامی بودن راوی، محرز باشد. در مسئله جرح اگر راوی بر مذهب و اعتقاداتش ضعفی وارد نباشد، جرح غیر امامی نیز دارای حجّیت و معتبر است (همان).

۳ - ۱. توثیقات مشایخ اجازه

بررسی توثیق مشایخ اجازه، یکی از موضوعاتی است که علمای رجالی در خصوص آن به تحقیق و بررسی پرداخته‌اند. یعنی بررسی احوال مشایخ و بزرگانی که اعتبار و اجازه نقل روایات را به نسل بعدی راویان تنفیذ می‌کردند. آیا خود این بزرگان و مشایخ دارای اعتبار کافی برای نقل حدیث هستند؟

شوشتری معتقد است که علت ضعف برخی از احادیث نزد متأخران، عدم دسترسی علمای متأخر به اصول و مصنفات مشهور است. وی در این مورد بیان می‌کند: در صورتی که متأخران مانند قداما اصول مشهور را می‌شناختند بسیاری از احادیث کافی که از نظر متأخران، ضعیف به شمار می‌آید، اعتبار می‌یافتند و به صحیح ارتقا پیدا می‌کردند؛ زیرا غالب واسطه‌ها مشایخ اجازه هستند و احادیث منقول را از اصول ائمه علیهم‌السلام اخذ نموده‌اند. ذکر سایر مشایخ نیز از باب اتصال سند است و این امر در میان اصحاب حدیث مرسوم بوده و لکن در زمان متأخران، این اصول و مصنفات از بین رفته است (همان: ۶۰/۱)، همان‌گونه که در مورد إبراهیم بن مخلد بن جعفر آمده است (همان: ۳۰۰/۱). ایشان در خصوص احمد بن حسن رازی تصریح می‌کند: «می‌گویم: شما در مقدمه آموختید که هیچ نتیجه‌ای بر شیخ اجازه بودن او مترتب نیست»

(همان: ۴۲۴/۱). همچنین در خصوص حسن بن ابراهیم خزاز می‌نویسد: «اینکه او از شیوخ صاحب جواز است، نشان‌دهنده وثاقت اوست. می‌گوییم: من در مقدمه ثابت کردم که چنین دلیلی وجود ندارد» (همان: ۱۸۰/۳).

اما خوبی بر این قاعده اعتماد نکرده است و در پاسخ به این استدلال می‌نویسد: «اگر وثاقت مشایخ اجازه را مسلم فرض کنیم، باز هم مشایخ اجازه در جلالت و عظمت رتبه بر اصحاب اجماع و مانند آنان که به راستگویی و وثاقت شناخته شده‌اند، سبقت نمی‌گیرند، چگونه است که در کتب رجال و فقه، مسئله وثاقت اصحاب اجماع مطرح می‌شود، اما به وثاقت مشایخ اجازه به این بهانه که واضح است و نیازمند بررسی نیست پرداخته نمی‌شود؟! قول صحیح آن است که قرار گرفتن در زمره مشایخ اجازه، نه کشف از وثاقت می‌کند و نه کشف از حسن... در غیر این صورت به صرف طلب اجازه و دریافت اجازه، وثاقت شیخ اثبات نمی‌شود» (خویی، ۱۳۶۹: ۷۸/۱).

بنابراین آیه الله خویی بررسی احوال مشایخ اجازه را همانند سایر راویان لازم می‌داند؛ یعنی ایشان وثوق سندی را معتبر می‌داند؛ ولی علامه شوشتري، علت ضعف مشایخ اجازه را عدم دسترسی کافی متأخران نسبت به احوال مشایخ اجازه می‌داند؛ یعنی ایشان وثوق صدور را معتبر دانسته است.

۲. نحوه مواجهه با منابع رجال متقدم

از آن جایی که ما در عصری زندگی می‌کنیم که با دوران پیامبر ﷺ و ائمه اطهار  فاصله بسیار زیادی دارد، ضرورتاً برای شناخت راویان حدیث کلام ائمه اطهار ، اصلی‌ترین طریق مراجعه به اقوال رجالیان متقدم است بنابراین علم رجال بر مبنای منقولات رجالیان متقدم استوار است. در نتیجه چگونگی مواجهه و استفاده از آرای رجالیان متقدم، بر مبنای شناخته‌شده علم رجال اثرگذار است. بعضاً تفاوت دیدگاه‌هایی در نحوه استفاده از منابع رجالیان متقدم - به منظور ارزیابی‌های راویان حدیث - در بین رجالیان معاصر وجود دارد. در اینجا تفاوت‌ها و شباهت‌های دو رجالی معاصر را در این زمینه بررسی می‌کنیم.

۱ - ۲. رجال الکشی

از جمله مهم‌ترین منابع رجالی متقدم رجال الکشی است. دیدگاه صاحب قاموس درباره رجال الکشی، نقادانه و البته بسیار محتاطانه است؛ چراکه ایشان معتقد به وقوع تحریف در رجال

الکشی است و موارد اندکی را صحیح می‌شمارد. به همین دلیل در صورت نقل از کَشّی، آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

وی در کتاب خود این مطلب را تصریح و بیان می‌کند که نسخه مصحح رجال الکَشّی حتی به دست شیخ طوسی و نجاشی هم نرسیده است؛ چراکه نجاشی در نقد این کتاب به غلط‌های فراوان آن اشاره می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۲). وی تصحیفات آن را بسیار و درست آن را انگشت‌شمار می‌داند. اما در پاسخ به نجاشی به این امر نیز اذعان دارد که تحریفات این کتاب از جانب کَشّی نبوده؛ بلکه ناشی از اشتباه ناسخان بوده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۸/۱ - ۵۹). برای نمونه در خصوص براء بن عازب در این کتاب می‌توان اشاره کرد که شیخ شوشتری به دلیل نقل از کَشّی، آن را نپذیرفته است (همان: ۲۶/۱).

ایشان همچنین به بررسی روش قهپایی می‌پردازد و عدم اعتماد بر کتاب کَشّی را در صورت وجود قرائن این امر منتفی می‌داند (قهپایی، ۱۳۶۴: ۶۲/۴؛ ر.ک: شوشتری، ۱۴۲۵: ۶۲/۱). خویی در معجم رجال الحديث درباره کتاب کَشّی می‌گوید: «رجال کَشّی به علامه حلّی و متأخران او نرسیده است؛ بلکه اختیار معرفة الرجال که انتخاب شیخ از کتاب کَشّی است به دست آنها رسیده است» (خویی، ۱۳۶۹: ۹۴/۱).

۲ - ۲. فهرست شیخ طوسی

شیخ طوسی در نگارش فهرست خود به دلیل استفاده از فهرست ابن ندیم، دچار اشتباهاتی شده و آن مطلب را در فهرست وارد نموده است (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۲، ۶۶، ۱۰۱، ۱۰۶ و ۱۲۳). صاحب قاموس در بیان این امر توضیح می‌دهد شیخ الطائفه وعده داده که بر مبنای فهرست‌نویسی تنها به ذکر اصول و مصنّفات اصحاب بپردازد و علاوه بر آن به جرح و تعدیل راویان نیز اشاره کند. این در حالی است که درباره بسیاری از راویانی که فاسد المذهب و یا دارای ضعف و اعتقادات باطل هستند، سکوت کرده است. از جمله واقفی بودن «ابراهیم بن ابی السمال» اشاره‌ای نکرده، حال آن که کَشّی و نجاشی به واقفی بودن او تصریح نموده‌اند. همچنین درباره بسیاری از ضعفا چیزی نگفته، مانند ضعف «حسن بن علی السجاده» که ابوالخطاب - بنیانگذار فرقه خطاییه - را برتر از پیامبر می‌دانست؛ در حالی که شیخ به آن اشاره

نکرده است (ر.ک: شوشتری، ۱۴۲۵: ۲۸/۱).

خویی نیز این امر را در معجم یادآور شده و با اشاره به کتاب فهرست شیخ طوسی بیان می‌کند که شیخ درصدد ذکر مؤلفان شیعه به طور خاص نیست. آن‌چه برای شیخ مهم است شناسایی راویانی است که دارای اصل و کتاب هستند؛ گرچه در اعتقاد مخالف شیعه باشند. بنابراین، چنان‌چه شیخ نام راوی را ذکر نماید، ولی به مذهب وی تصریح نکند، گویای مذهب اثنی‌عشری راوی نخواهد بود؛ بلکه تنها روشن می‌کند که او از اهل سنت نیست؛ چرا که قصد ایشان جمع‌آوری کلیه کتب امامیه اعم از زیدیه، واقفیه، اسماعیلیه و یا اثنی‌عشری است (خویی، ۱۳۶۹: ۹۶/۱).

۳ - ۲. رجال شیخ طوسی

شوشتری می‌نویسد: در رجال شیخ طوسی، راویان اعم از شیعه و اهل سنت، ارزیابی شده‌اند؛ بنابراین به منظور تشخیص امامی بودن راوی، نمی‌شود به وجود نام وی در کتاب رجال شیخ طوسی استناد کرد (شوشتری، ۱۴۲۵: ۲۹/۱). برای نمونه، وی احمد بن الخضیب را در شمار اصحاب امام هادی علیه السلام آورده (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۳)، در حالی که وی ناصبی است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۱۸۰/۱). اشاره به نام راویان در کتاب رجال شیخ، دلیل بر وثاقت راوی نیست، چه بسا نام مؤمنانی در این کتاب ذکر نشده و از طرفی نام منافقانی که صفحات زیادی در مورد آنها توضیح داده شده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۲۹/۱).

در کتاب رجال شیخ طوسی نام برخی راویان ذکر نشده است، ولی این امر دلیل ضعف وی نیست؛ چون رجال طوسی به شکل پیش‌نویس بوده، در مواردی نام راویان را ذکر نکرده و شرحی از ایشان ارائه نداده است و در مواردی شرح راویان به صورت مکرر آمده است. شیخ طوسی بنا داشت با بیان و شرح راویان به اثر خویش نظم و نسق دهد.

خویی نیز در معجم این امر را تأیید کرده و چنین تبیین می‌نماید که شیخ طوسی در کتاب رجال از تمام راویانی که از معصوم علیه السلام نقل روایت داشته‌اند، نام برده است؛ خواه امامی مذهب باشد یا غیر امامی، با واسطه یا به طور مستقیم نقل کرده باشد. بنابراین صرف وجود نام راوی در کتاب، نشانه تشیع راوی نخواهد بود چه رسد به آن‌که گویای اثنی‌عشری بودن وی باشد؛ زیرا شیخ درصدد جمع‌آوری نام



اصحاب معصومان علیهم السلام است و هیچ توجهی به مذهب افراد نداشته است.

خویی می‌نویسد: از مواردی که در رجال طوسی بسیار به چشم می‌خورد این است که شیخ، نام راویانی را در شمار اصحاب ائمه علیهم السلام ذکر نموده که از معصوم نقل حدیث داشته، اما در جایی دیگر، نام همان شخص را در شمار افرادی ثبت نموده که از معصوم روایت نکرده‌اند. چنین امری از وجود تناقض حکایت می‌کند؛ زیرا محال است شخصی که معصوم را درک نموده هم در زمره راویان قرار بگیرد و هم در میان افرادی باشد که نقل روایت نداشته است.

خویی در ادامه، غفلت و فراموشی شیخ طوسی را دلیل این مسئله بیان نموده که از کثرت اشتغال به تدریس و تألیف ناشی شده و شیخ را دچار اشتباه نموده است (خویی، ۱۳۶۹: ۹۹/۱ - ۹۸). خوبی در خصوص عبارت «اسند عنه» در رجال طوسی پس از ذکر دیدگاه‌های مختلف می‌نویسد: «تقریباً از این عبارت شیخ طوسی، معنای مشخص و درستی به دست نمی‌آید و او به مقصود خود آگاه‌تر است» (خویی، ۱۳۹۳: ۱۳۱)

۴ - ۲. رجال نجاشی

هدف نجاشی از نگارش فهرست، ذکر نام شیعیانی است که دارای تألیف و تصنیف بوده‌اند؛ بنابراین عدم ذکر نام برخی از راویان، بر عدم وثاقت راوی نزد نجاشی دلالت ندارد؛ بلکه به دلیل آن است که در زمره مؤلفان شیعه نبوده‌اند. براین اساس شوشتری می‌نویسد: در کتاب فهرست نجاشی، بعضی از راویان، نه در ذیل عنوان و نام خود و نه به صورت مستقل، یادی از آنها نشده است؛ بلکه توثیق ایشان را در ذیل نام دیگر راویان در خلال مطالب کتاب باید جستجو کرد (شوشتری، ۱۴۲۵: ۳۵/۱ و ۲۳۵/۹ و ۲۳/۱۰ و ۳۸۹/۱۱). شیخ می‌نویسد: «بسیاری از مصنفان اصحاب ما و اصحاب اصول هر چند دارای اعتقاد فاسد بودند، ولی کتاب‌هایشان معتبر است» (شوشتری، ۱۴۲۵: ۲۸/۱). در مواردی شوشتری، نظری مخالف با نجاشی در خصوص راوی دارد، نمونه آن در خصوص معلی بن خنیس است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۱۶۵/۱۰).

خویی در بیان انگیزه نگارش فهرست چنین می‌نویسد: نجاشی در مقدمه کتابش خود را ملزم می‌بیند تا از مؤلفان شیعی یاد کند. بر این اساس، هر کس که نجاشی در کتابش به شرح حال او پرداخته است، امامی مذهب محسوب می‌شود؛ مگر این که خود خلاف آن را تصریح کند. در این

کتاب، علاوه بر یادکرد مؤلفان شیعی، به شرح حال گروهی از نگارندگان غیر شیعی نیز توجه شده است، اما در هر مورد به تمایلشان به مذاهب فاسد اشارت رفته است (خویی، ۱۳۶۹: ۹۶/۱)، مثلاً نجاشی، معلی بن خنیس را تضعیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۷)؛ اما آیه الله خویی، نظری مخالف نجاشی داده و وی را توثیق کرده است (خویی، ۱۴۱۳: ۲۶۸/۱۹).

۵ - ۲. رجال غضائری

شوشتري رجال غضائری را از پدر می‌داند. وی درباره رجال ابن غضائری پدر معتقد است که این کتاب دچار تحریف شده و اصل کتاب به دست ما نرسیده؛ اما نسخه‌ای از آن در دست علامه حلّی و ابن داوود بوده که گویا نسخه ابن داوود کامل‌تر بوده است (شوشتري، ۱۴۲۵: ۵۸/۱). در اعتبار تضعیفات ابن غضائری باید گفت: هرچند برخی ارزشی برای آن قائل نیستند، اما اعتماد شخصی مانند نجاشی به تضعیفات وی، از ارزش علمی ابن غضائری حکایت دارد و استناد ایشان به تضعیفات استاد، نشان‌دهنده اطمینان نجاشی به شیخ خود است (شوشتري، ۱۴۲۵: ۳۷۱/۲).

به نظر می‌رسد شوشتري کتاب ابن غضائری را شامل دو بخش جرح و تعدیل دانسته که فقط بخش جرح با نام «الضعفا» به دست علما رسیده است. ایشان با توجه به استناد نجاشی در تضعیف برخی از روایان به احمد بن حسین، انتساب کتاب را صحیح می‌دانند.

این در حالی است که خویی انتساب این کتاب به ابن غضائری را رد می‌کند و معتقد است که علامه حلّی در خلاصة الاقوال، طریق خود به اصول رجال را ذکر می‌کند، در حالی که از طریقتش به ابن غضائری سخنی نگفته است. ایشان همچنین به وجود کتاب در زمان نجاشی و طوسی تردید نموده و علت آن را عدم ذکر نام «الضعفا» در تألیفات نجاشی عنوان می‌کند؛ چرا که نجاشی درصدد ذکر کتب شیعه بوده و حتی از کتاب‌هایی نام می‌برد که خود ندیده است. پس چگونه از کتاب استاد خود نامی به میان نیاورده باشد؛ در صورتی که به شرح حال ابن غضائری پرداخته است، اما باز یادآور نشده که او کتاب رجال دارد. ایشان عمده مطلب را عدم ثبوت خود کتاب عنوان نموده؛ گرچه برداشت وی از سخنان علامه حلّی این است که بر کتاب اعتماد نموده و آن را پسندیده است. خویی همچنین می‌نویسد: «برخی به ساختگی و جعلی بودن آن اطمینان دارند و برآنند که بعضی مخالفان مذهب، آن را پرداخته و به ابن غضائری نسبت داده‌اند» (خویی،

۱۳۹۳: ۱۲۴). خویی همچنین از شهید ثانی و آغا حسین خوانساری نام می‌برد که این کتاب را یکی از آثار ابن غضائری دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۳: ۹۶/۱)؛ اما وی بر خلاف این داوری معتقد است (خویی، ۱۳۹۳: ۱۲۴؛ خویی، ۱۴۱۳: ۹۵/۱).

۶ - ۲. ترجیح در تعارض اقوال رجالیان متقدم با هم

شوشتری می‌گوید: فهرست ابن ندیم، به دلیل تصحیفات بسیار، فاقد اعتبار است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۱/۱). دیدگاه شوشتری چنین است: در مقایسه آرای رجالی کتاب فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی باید گفت که کتاب فهرست شیخ، در بیشتر مواقع، از کتاب فهرست نجاشی از اعتبار کمتری برخوردار است؛ زیرا ۱. به خاطر استنادات فراوان شیخ به کتاب فهرست ابن ندیم؛ ۲. تدبیر کافی نکردن ایشان در کتب منابع و مصادر؛ ۳. به خاطر استفاده از نسخه‌های تحریف‌شده کتاب رجال کُشی (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۱/۱ و ۵۳). اما در جایگاه تعارض بین اقوال، به طور مطلق نمی‌توان حکم به ترجیح سخن نجاشی داد؛ یعنی هر چند نجاشی نسبت به سایر رجالیان اضبط است، ولی در مواردی دچار خبط و خطا بوده، بنابراین همیشه باید همه قرائن را مدنظر داشت (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۴/۱ - ۵۵).

به اعتقاد خویی، از آن جایی که مبنای اعتبار آرای رجالی، خبر واحد و شهادت حسی است و در اخبار حسی، تقدم اضبط کاربردی ندارد، نمی‌توان در صورت تعارض، به تقدم گزارش نجاشی بر گزارش دیگر رجالیان حکم کرد. عبدالله بن ابی زید از جانب نجاشی توثیق و از جانب شیخ طوسی تضعیف شده است. خویی در این زمینه با اشاره به بی‌اساس بودن قول ترجیح توثیق نجاشی بر تضعیف شیخ به دلیل اضبط بودن نجاشی، چنین بیان می‌دارد که کارایی اضبط بودن، در مقام شهادت نیست؛ بلکه در مقام حکایت، کاربردی است. بنابراین به دلیل اعتماد بر گزارش نجاشی و طوسی از باب شهادت، وجهی برای ترجیح و تقدم هیچ کدام باقی نمی‌ماند. ایشان پس از آن نتیجه می‌گیرند که دو گزارش متعارض‌اند و نمی‌توان به وثاقت عبدالله بن ابی زید و حجیت روایت او حکم نمود (خویی، ۱۴۱۳: ۹۸/۱۱).

۳. نحوه مواجهه با ارزیابی‌های رجالیان متأخر

یکی از مبانی عالمان رجالی به ویژه در دوره معاصر، نحوه مواجهه و استفاده وی از منابع رجالی

متأخران است که شامل کتاب رجال ابن طاووس، خلاصة الأقوال علامه حلّی و رجال ابن داوود حلّی و متأخران از ایشان امثال آرای رجالی علامه مجلسی می‌شود. نظریات شوشتری و خویی در خصوص کتب رجالی متقدّم در برخی موارد مشابه و در برخی موارد متفاوت است که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱ - ۳. «خلاصة الأقوال» علامه حلّی

دسته‌بندی شوشتری، حاصل ارتباط عمیق و وسیع وی با کتب رجالی بوده است که با دیدگاه خویی هماهنگی دارد. این دسته‌بندی میان منقولات کتب شیخ طوسی و مرحوم نجاشی و کتبی که نسخه آن به دست ما رسیده، از یک سو و منقولات این کتب با سایر کتبی که به دست ما نرسیده از سوی دیگر مانند کتاب رجال عقیقی و ... تمایز ایجاد می‌کند. در مورد منقولات دسته اول چون اصل آن کتب موجود است، فایده‌ای بر آنها مترتب نیست، از این رو مرحوم شوشتری می‌نویسد: «در آنچه علامه حلّی از رجال کشی، شیخ طوسی و فهرست نجاشی نقل می‌کند بی‌فایده است؛ زیرا این کتب اکنون در دست ماست. منقولاتی از علامه حلّی مفید است که اکنون اصل کتاب در دست ما نیست، مثلاً اجزایی از کتاب رجال عقیقی و یا بخش‌هایی از رجال ابن عقده و یا بخش‌هایی از کتاب ثقات ابن غضائری و یا کتاب دیگر ابن غضائری در ذکر مذمومین که به دست ما نرسیده است، این امر از ترجمه او در مورد سلیمان نخعی ظاهر می‌شود (شوشتری، ۱۴۲۵: ۳۰۰/۵).

همچنین منقولات علامه حلّی از مرحوم نجاشی که اکنون نسخه‌ای از کتاب او وجود ندارد، مفید است و نشان می‌دهد که نسخه کامل‌تری از کتاب مرحوم نجاشی و نسخه کامل‌تری از کتاب ابن غضائری در دست علامه حلّی بوده است. با مراجعه به ترجمه این راویان می‌توان به این امر پی برد: لیث البختری، محمد بن احمد بن سنان، هشام بن ابراهیم، محمد بن احمد بن قضاة، مغیره بن سعید، محمد بن ولید صیرفی، محمد بن نصیر، نقیع بن الحارث (شوشتری، ۱۴۲۵: ۴۰۱/۱۰).

همچنین علامه حلّی در ترجمه برخی از راویان، روایاتی نقل می‌کند که مأخذ آن به دست ما نرسیده است؛ برای نمونه در ترجمه اسماعیل بن الفضل هاشمی. همچنین علامه مطالبی را از

محتوای برخی از کتب مانند محمد بن احمد نطنزی اخذ کرده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۸۴/۹؛ نیز، ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۱۹ - ۱۲۰). شوشتری در مواردی برخلاف نظریات علامه حلی در خصوص راوی نظر داده است، مانند آنچه در مورد حارثه بن قدامة آمده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۰/۳).
خویی در خصوص کتاب رجالی علامه حلی چنین بیان می‌کند: «گاهی علامه حلی و ابن داوود حلی، توثیق یک راوی را از ابن عقده نقل می‌کنند؛ اما مستند قول خویش را بیان نمی‌کنند. علامه حلی بیان طریق خود را در اجازه کبیر، طریقی برای دسترسی به کتاب رجال ابن عقده بیان نکرده است. از آنچه ذکر کردیم معلوم می‌شود که سید بن طاووس، علامه حلی، ابن داوود حلی و متأخران از ایشان، در توثیقات و ترجیحات خود صرفاً بر آرا و استنباطات خویش و یا آنچه از کلام نجاشی و شیخ طوسی در کتاب‌هایشان استفاده کرده‌اند، اعتماد داشته‌اند. کم پیش می‌آید که بر کلام فردی دیگر اعتماد کرده باشند، البته گاه نیز در استفاده از این کتب اشتباه کرده‌اند، همان طور که گاه در استنباط خویش دچار اشتباه شده‌اند، مثلاً علامه حلی بر راوی امامی که قدحی در مورد او نشده است، اعتماد می‌کند و این امر از آنچه که در ترجمه احمد با اسماعیل بن سمکه و غیره بیان داشته است، مشخص می‌شود (حلی، ۱۴۱۱: ۱۶). نیز علامه مجلسی هر کس را که شیخ صدوق به او طریقی داشته باشد، ممدوح می‌شمارد؛ حال آن که این کار ناصحیح است... با توجه به همه آنچه ذکر شد، هیچ اعتمادی به توثیقات ایشان نیست. و اجتهادات علامه حلی و ابن داوود به کار نمی‌آید» (خویی، ۱۳۶۹: ۴۶/۱).

۲ - ۳. رجال ابن داوود

شوشتری اشتباهات و تحریفات ابن داوود را غیر قابل شمارش می‌داند و آن را با کتاب کشی در دوره متقدمان مقایسه می‌کند و می‌گوید: منکر کثرت غلط‌ها و اشتباهات ایشان نیستیم. ایشان دارای موارد خلط بسیاری بوده است، به گونه‌ای که اکتفا به آنها در مراجعات، کار صحیحی نیست (شوشتری، ۱۴۲۵: ۶۲/۱). شوشتری علت آن تحریفات را دو نکته می‌داند: اول: بدخط بودن ایشان؛ دوم: هم‌عصر بودن ایشان با علامه حلی؛ چون کتاب رجال ایشان در مقایسه با شهرت رجال علامه حلی مورد توجه قرار نگرفت (همان: ۶۳/۱).

خویی به صراحت بیان می‌دارد: «از آنچه وثاقت و حسن به آن اثبات می‌شود، تصریح یکی از

بزرگان متأخر است؛ با این شرط که توثیق کننده، هم عصر راوی باشد، چنان که توثیقات شیخ منتجب الدین و ابن شهر آشوب چنین هستند؛ اما توثیقات دیگرانی مانند: ابن طاووس، علامه حلی، ابن داوود و متأخران از آنها مانند مجلسی که از عصر راویان به دور بوده‌اند، چنین نیست و توجهی به آن نمی‌شود؛ زیرا این نظرها قطعاً مبتنی بر حدس و اجتهادند و سلسله علمای بعد از شیخ طوسی گسسته شدند و عموم مردم بعد از شیخ، مقلدانی شدند که به فتاوی شیخ عمل می‌کردند. چنان که ابن ادریس حلی در کتاب السرائر بیان داشته و دیگران نیز در کتبشان آورده‌اند، نظرهای شیخ را مانند حدیث مورد استناد قرار می‌دادند (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۲۲/۱، ۲۳ و ۲۸). آنچه صحت نظر ما را نشان می‌دهد، این است که علمای پس از شیخ طوسی در بیان طرق خود به صاحبان اصول حدیثی، طرق خود را تا شیخ، بیان می‌کردند و بعد از آن را به طریق شیخ احاله می‌نمودند» (فضلی، ۱۳۹۷: ۱۴۰).

۳ - ۳. ترجیح در تعارض اقوال رجالیان متأخر با هم

شوشتری در ترجیح اقوال رجالیان متأخر در هنگام تعارض اقوال آنان با هم، قائل به تفصیل است. از نظر ایشان در موردی قول ابن داوود رجحان دارد و در جایی دیگر قول علامه حلی. این قول به تفصیل به شرح ذیل است:

۱ - ۳ - ۳. ترجیح نقل قول‌های ابن داوود

علامه شوشتری در جایی که بین نقل علامه حلی و ابن داوود حلی در نقل قول از کتاب‌های رجال شیخ طوسی و فهرست ایشان، معتقد به رجحان نقل‌های ابن داوود بر نقل‌های علامه است. ایشان قائل به برتری ابن داوود در نقل از دو کتاب شیخ طوسی بوده؛ زیرا این دو کتاب به دست‌خط خود شیخ در اختیار ابن داوود بوده، ضمن آن که معلوم نیست آن دو کتاب در اختیار علامه بوده باشد؛ مگر آنکه اشتباه وی مربوط به دلایل خارجی باشد.

مثلاً در نگارش نام «عبدالله بن عمر» به نظر می‌رسد ابن داوود «واو عطف» بعد از نام را جزء نام راوی گرفته و دچار اشتباه شده و آن را به صورت «عمرو» خوانده، در حالی که شیخ آورده «عبدالله بن عمر، و عبد الرحمن بن زرعة، و عمر بن یحیی، و ابن هلال، مجهول هستند» (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۴۲). شوشتری با ذکر مثال بیان می‌کند که گویا نسخه‌ای که از کتاب شیخ به

دست ابن داوود رسیده، از نسخه‌های دیگر از جمله علامه حلی کامل‌تر بوده ضمن آن که نسخه ابن داوود به خط شیخ است. مثلاً در کتاب ابن داوود در شرح حال محمد بن ادریس حنظلی، وی را عامی مذهب معرفی می‌کند؛ در حالی است که دیگر نسخه‌ها و همچنین علامه از این مطلب خالی است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۶/۱).

۲ - ۳ - ۳. ترجیح نقل قول‌های علامه حلی از کتاب رجال نجاشی نسبت به دیگر رجالیان

شوشتری علی رغم ترجیح نقل ابن داوود از کتاب شیخ طوسی، منقولات علامه حلی از نجاشی را بر نقل از ابن داوود ارجح می‌داند و عنوان می‌کند که نسخه ابن داوود دارای اشتباه بسیار بوده و علامه بسیار دقیق‌تر از است. هرچند که علامه نیز از خطا و اشتباه در امان نبوده، اما ابن داوود دچار اشتباهات بسیار شده، مگر آن که قرائن و شواهد، عکس آن را نشان دهند. همانند آوردن نام «عبدالله» به صورت «مُکَبَّر»، حال آن که نجاشی این اشخاص را به صورت «مُصَغَّر» با نام «عبیدالله» معرفی می‌کند. البته همان‌طور که گفته شد علامه نیز دچار خطا شده هرچند قصد علامه ضبط کتاب نجاشی بوده است. مثلاً در خلاصة الاقوال به نقل از نجاشی، «مروان بن مسلم» را «مروان بن عیسی» عنوان می‌کند (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۵/۱ - ۵۶).

۴. بررسی و تحلیل مرجّحات

جمع‌بندی مواردی که پیش‌تر گفته شد چنین است که دیدگاه عالمان رجالی معاصر به منظور بررسی و ترجیح اقوال رجالیان در جایی که آرای دو عالم رجالی با هم در تعارض باشد، متفاوت است. این موضوع به نحوه ارزیابی‌های رجالی آنها در خصوص راویان احادیث اثرگذار است. ترجیحات اقوال رجالیان به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف. در مواردی بین اقوال عالمان رجالی متقدّم با هم تعارض وجود دارد؛

ب. در مواردی که بین عالمان اقوال رجالی عالمان متأخّر با هم تعارض وجود دارد؛

ج. در مواردی که بین اقوال رجالی عالمان متأخّر با اقوال رجالی عالمان متقدّم تعارض وجود دارد.

نظر شوشتری و خویی در این سه مورد، گاه مشترک و گاه متفاوت است. دیدگاه‌های این دو عالم بزرگ رجالی معاصر در مورد سوم مشترک است؛ یعنی ترجیح اقوال رجالی عالمان متقدّم بر اقوال عالمان رجالی متأخّر در زمانی که بین اقوال آنها تعارض وجود دارد. در هر صورت چون

عالمان رجالی متقدّم به دوره صدور روایات از معصومان علیهم السلام نزدیک تر بوده و فاصله آنها تا راویان حدیث کمتر است و همچنین در اکثر موارد، اقوال رجالی آنها مبتنی بر حس است نه حدس، سخن آنها بر اقوال رجالی عالمان رجالی متأخر ترجیح دارد.

۵. علل بروز تصحیف

در واقع اقدام شوشتری و خویی در تدوین کتب رجالی به دلیل اشکالاتی است که ایشان در متون رجالی مشاهده کرده اند؛ اشکالاتی که عمدی نبوده و منجر به نوعی تغییر در متن شده که «تصحیف» نامیده می شود. بنابراین بخش اعظم اجتهادات رجالی ایشان در جهت برطرف کردن این اشکالات است. تصحیف، تغییر یک حرف به حرف مشابه در نوشتار است؛ یعنی حرفی به حرفی تبدیل می شود که در نوشتار، مشابه هم هستند (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۱۷). تغییر در سند یا متن، اگر عامدانه صورت پذیرد، تحریف نامیده می شود (نقی زاده، ۱۳۹۱: ۴۵). تحریف در لغت به معنای منحرف ساختن است؛ اما در کتاب های درایة الحدیث برای این واژه، معانی مختلفی ذکر شده است. تحریف انواع متفاوتی دارد که برخی از آنها عبارت اند از: تحریف در اعداد؛ تحریف در نام؛ جابه جایی نام در سند؛ تحریف به شیوه سبک یا کلیشه، صورت بندی یا فرمول معنایی (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۳۳).

با توجه به اینکه کتاب قاموس الرجال، نقد و تصحیحی بر کتاب تنقیح المقال مامقانی است، پس موضوع تصحیح رجالی ایشان ذیل نقد کتاب مامقانی قابل بررسی است. شوشتری در خصوص یکی از علل بروز تصحیفات و تحریفات در کتاب تنقیح المقال و فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی می نویسد: هنگامی که ابن ندیم در خصوص مذهب یک راوی نظر نداده باشد، ظاهر آن در عامی مذهب بودن راوی است؛ چون فهرست ایشان، مشتمل بر همه اقوام و ادیان و مذاهب، اعم از یهودیان و مسیحیان و غیره است. پس اگر به مذهب راویان اشاره نشده باشد، عامی مذهب است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۲۷/۱). در حالی که مامقانی به این مسئله توجهی نکرده و نام بعضی از رجال غیر امامی را به صورت اشاره و به سبک ابن ندیم بیان نموده است (مامقانی، ۱۳۸۸: ۳۷۶/۲). پس صاحب قاموس آن را خطایی واضح می شمارد.

۱ - ۵. روش تصحیح رجالی شوشتری

شوشتری ضمن توجه به نقاط قوت کتاب مامقانی، در صدد بوده این کتاب را در بوتۀ نقد و جرح و

تعدیل‌های عالمانه خویش قرار دهد و در این کار، موفق شده است؛ موفقیتی که به خاطر تتبع فراوان و تلاش‌های مجدانه ایشان در منابع متعدد و متنوع است که در میان آثار علمی مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت نگارش یافته است.

ارائه این بحث ما را به شیوه کار علامه شوشتری در تصحیح رجالی کتابش رهنمون می‌کند. ایشان ضمن اشاره به نقاط مثبت کتاب علامه مامقانی، نقدهای کلی و جزئی خود را به این کتاب بیان کرده که عبارت‌اند از:

۱. توضیحات طولانی که فایده‌ای بر آنها مترتب نیست، مانند آنچه درباره پیامبران الهی ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، داوود و سلیمان آورده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۹/۱).
۲. توثیقات متأخران را به توثیقات متقدمان افزوده، در حالی که با وجود توثیقات متأخران، به توثیقات متقدمان مگر در مواردی خاص، نیازی نبوده است، مانند آنچه از کلام علامه در خصوص نصر بن قابوس نقل کرده، در صورتی که شیخ طوسی در مورد وی می‌نویسد: وی را به مدت بیست سال وکیل ابی عبدالله معرفی کرده‌اند، در حالی که وی وکیل نبوده؛ بلکه انسان خیر و فاضلی بوده است و مانند آنچه مامقانی از ابن داوود نقل کرده است (همان: ۱۰/۱).
۳. در مواردی اقدام به اموری کرده که «تحصیل حاصل» است و نیازی به ذکر آنها نبوده است، مثل چگونگی ضبط نام‌هایی مثل: ابراهیم، اسماعیل، داوود، سلیمان و محمد که اشتباهاتی شگفت‌آور و لغزش‌هایی کم‌سابقه دارد (همان: ۹/۱).
۴. در مواردی انتقاداتی از دیگران مطرح کرده که ناشی از دقت کم وی در مطالب ایشان و نقص در فهم مقصود آنها دارد، مانند آنچه در خصوص عبدالله بن مسلم نقل کرده است (همان: ۱۱/۱).
۵. اشتباهات و تناقضاتی دارد، مانند آنچه در خصوص مخزومی نقل کرده است (همان).
۶. از ذکر برخی عناوین غفلت داشته است، مانند آنچه در خصوص أحمد بن علی أبو العباس نقل کرده است (همان).
۷. مامقانی برخی از عناوین را که مورد مناقشه هستند، قطعی و مسلم گمان کرده است، مانند آنچه مامقانی در خصوص خارجه بن جبلة و خارجه بن حمیر آورده است (همان).

۸. نام و عناوین راویانی را که به شکل‌های مختلفی نقل شده‌اند، بدون اشاره به اینکه یک شخصیت هستند، در جاهای مختلفی نقل کرده، به گونه‌ای که مخاطب گمان می‌کند گفتگو در خصوص دو نفر یا چندین نفر از راویان مختلف است، مانند: آوردن «عبد الرحمن بن سعد» در حرف «عین» و «منذر بن سعد» در حرف «میم»، در حالی که هر دو یک نفر هستند و وی «أبو حمید الساعدی» است (همان: ۱۲/۱).

۹. در موارد بسیاری سخنی را به شخصی نسبت می‌دهد، در حالی که سخن دیگری است، مانند مواردی که سخنی از قدما را به علمای متأخر نسبت می‌دهد (همان).

۱۰. در تفسیر نسبت‌ها، بدون این که رأی را برگزیند، تنها چند احتمال را مطرح می‌کند که این کار، موجب سرگردانی خودش و مخاطب می‌شود، مانند نسبت بین «احمری» و «جویری» (شوشتری، ۱۴۲۵: ۱۲/۱).

۱۱. از مبانی مرحوم مامقانی، تصریح به تشیع افرادی است که شیخ ایشان را در کتاب خویش ذکر کرده است. این نکته در موارد بسیاری مورد انتقاد علامه است، مانند آنچه در خصوص اسماعیل بن جعفر بن کثیر مدنی آمده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۴۰/۲).

نکته دیگر اینکه فهم مرحوم مامقانی از اصطلاحاتی مثل: «غلو» و «تشیع» مورد انتقاد کلی شوشتری به ایشان است (ر.ک: رستگار، ۱۳۸۲: ۲۷ - ۲۸). بیان این نکات ما را به روش تصحیح رجالی علامه شوشتری رهنمون می‌نماید.

۲ - ۵. روش تصحیح رجالی خویی

تصحیف‌هایی که در اسناد واقع شده، ممکن است بر عناوین سند و یا عبارات سند عارض شده باشد، اعم از نام و صفت راوی و یا تعبیر ربط. البته این امکان نیز وجود دارد که تصحیف بر حلقه‌های سند عارض شود. به عبارت دیگر، راویان به علت تصحیف، دچار کم و زیاد شوند، هرچند این اسناد، قابل شناسایی‌اند و می‌توان جهت جلوگیری از ایجاد خلل، اصول و قواعدی وضع نمود. همچنین قرائنی جهت تشخیص تحریف اسناد و تصحیح آن وجود دارد. مهم‌ترین راه آگاهی از اصل اسناد و کشف تصحیفات، «طبقه‌شناسی» راویان است که با شناسایی روابط میان راویان، بسیاری از ابعاد و زوایای تاریک اسناد روشن خواهد شد. خویی نیز با بهره‌گیری از

طبقه‌شناسی در سه مرحله «تصحیح افراد سند»، «تصحیح عبارات» و «تصحیح عناوین»، به این مهم دست یازیده است. برای نمونه خوبی می‌نویسد: علی بن ابراهیم بن هاشم و محمد بن یحیی هر دو از مشایخ کلینی هستند؛ ولی هیچ‌گاه محمد بن یحیی از علی بن ابراهیم بن هاشم حدیث نقل نکرده است (خوبی، ۱۴۱۰: ۱۶/۱۸؛ نیز، ر.ک: فتاحی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۱). پس تصحیحات مرحوم خوبی ناظر به کتب اربعه و اختلاف نسخ است. شناخت طبقه راویان، راه مناسبی برای آگاهی از تصحیف و تحریف در سند روایات است. اساتید، شاگردان راوی، زمان ولادت و وفات، این امر را تسهیل می‌کنند. شوشتری در قاموس الرجال با استفاده از چنین روشی در کشف موارد بسیاری از تصحیف و تحریف موفق شده است، مانند آنچه در خصوص احمد بن محمد البارقی بیان کرده است (شوشتری، ۱۴۲۵: ۵۷۹/۱؛ نیز، ر.ک: بخشی جویباری، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله، مواردی که دو عالم بزرگوار: آیه الله خوبی و علامه شوشتری اظهار نظر کرده و یا از میان سطور کتاب‌های ایشان بتوان مبانی رجالی آنها را استخراج کرد، بررسی شده است:

۱. در توثیقات عامه از دیدگاه شوشتری، همنشینی با معصومان علیهم‌السلام را که با واژه «صاحب الإمام» آمده، دال بر وثاقت راوی می‌داند؛ اما خوبی همنشینی و مصاحبت با یکی از معصومان علیهم‌السلام را نشانه وثاقت نمی‌داند. اما در خصوص حجّیت قول رجالی غیر امامی، هر دو اتفاق نظر دارند که توثیقات رجالی عامه معتبرند؛ چون در مبانی رجالی ایشان شرط عدالت در حجّیت خبر ثقه، شرط نشده است. خوبی معتقد است به صرف طلب اجازه و دریافت اجازه، وثاقت شیخ اثبات نمی‌شود.

۲. نحوه مواجهه با منابع رجالی متقدّم: شوشتری در خصوص رجال کشی دیدگاهی بسیار محتاطانه و نقادانه دارد و خوبی معتقد است که رجال کشی به دست علامه حلی و متأخران وی نرسیده است. هر دو در خصوص فهرست شیخ طوسی هم‌نظر هستند که شیخ طوسی در فهرست صرفاً درصدد جمع‌آوری مؤلفات شیعی نیست و رجال شیخ را متقن‌تر از فهرست می‌دانند. از دیدگاه شوشتری رجال ابن غضائری، دست‌خوش تحریف و تصحیف شده، اما در

اصل انتساب، تردیدی ندارد؛ در حالی که خویی معتقد است انتساب کتاب به ابن غضائری ثابت نشده است.

۳. در خصوص مواجهه با ارزیابی‌های رجالی متأخران: شوشتری آوردن توثیقات متأخران را که مبتنی بر توثیق گذشتگان است، تحصیل حاصل می‌داند. خویی به صراحت بیان می‌دارد که تصریح یکی از بزرگان متأخر، وثاقت و حسن به آن را اثبات می‌کند، با این شرط که توثیق‌کننده، هم‌عصر راوی باشد. این امر بر توثیقات شیخ منتجب الدین و ابن شهر آشوب حمل می‌گردد؛ اما توثیقات دیگرانی مانند: ابن طاووس، علامه حلی، ابن داوود و متأخران از آنها مانند مجلسی - که از عصر راویان به دور بوده‌اند -، چنین نیست و توجهی به آن نمی‌شود؛ زیرا این نظرها قطعاً مبتنی بر حدس و اجتهادند.

کتاب‌نامه

۱. آقای، سیدعلی، (۱۳۸۶)، «شیخ محمدتقی شوشتری و انتقادهای رجالی او (بررسی تطبیقی قاموس الرجال و تنقیح المقال)»، مجله. آینه پژوهش، شماره ۱۰۵ - ۱۰۶.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ دوم.
۳. ابن داوود حلی، حسن بن علی، (۱۳۸۳ ق)، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. احمدی، علی، (۱۳۹۵)، «تحلیل جایگاه و مختصات حدیث‌نگاری ابن عقده با تکیه بر روایات تاریخی او»، مجله حدیث و اندیشه، دوره ۱۵، شماره ۲۹، صص ۳۰ - ۵۳.
۵. استادی، رضا؛ شیخ، محمدعلی، (فروردین ۱۳۶۴)، «آیه الله علامه حاج شیخ محمدتقی شیخ (شوشتری) رجالی عظیم معاصر»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۳، صص ۳ - ۱۱.
۶. اکبری، عمیدرضا، (۱۳۹۸)، «انتساب کتاب الضعفاء به ابن غضائری: آسیب‌شناسی تحلیل‌ها»، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۵، سال بیست و پنجم.
۷. بخشی جویباری، محدصادق، (۱۳۹۷)، «شیوه‌شناسی محقق شوشتری در شناسایی و حل تصحیفات راه‌یافته در نام راویان (با تأکید بر کتاب قاموس الرجال)»، مجله حدیث حوزه، سال

- هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۶.
۸. پاکتچی، احمد، (۱۳۸۸)، مباحثی در علل الحديث، تهران: نشر انجمن علمی دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
۹. پیروزفر، سهیلا، (۱۳۹۰)، «راه کارهای مرحوم شوشتری در استفاده از منابع رجالی»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، سال چهل و سوم، شماره ۲.
۱۰. حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ ق)، خلاصة الرجال، قم: دارالذخائر.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۶۹)، معجم رجال الحديث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
۱۲. ———، (۱۳۹۳)، درآمدی بر علم رجال، مترجم: عبدالهادی فقهی زاده، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
۱۳. رستگار، پرویز، (زمستان ۱۳۸۲)، «تنقیح المقال در قاموس الرجال»، فصلنامه کتاب های اسلامی، شماره ۱۵.
۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۸)، ترجمه کلیات علم الرجال، ترجمه: علی اکبر روحی و مسلم قلی پور گیلانی، قم: انتشارات قدس، چاپ چهارم.
۱۵. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۲۵ ق)، قاموس الرجال، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
۱۶. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۳۸۱ ق)، رجال الشيخ الطوسی، نجف: انتشارات حیدریه.
۱۷. ———، (بی تا)، الفهرست، نجف: المكتبة المرتضوية.
۱۸. علی نژاد، ابوطالب، (۱۳۸۶)، «معرفی یکی از مهم ترین آثار رجالی شیعه»، فصلنامه شیعه شناسی، سال پنجم، شماره ۱۹.
۱۹. فتاحی زاده، فتحیه؛ رحمان ستایش، محمدکاظم؛ رضوی خواه، سمیه، (۱۳۹۵)، «روش در کشف و تصحیح تحریفات و تصحیفات در قاموس الرجال»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال هشتم.
۲۰. فتاحی زاده، فتحیه و رحمان ستایش، محمدکاظم و ونکی، فاطمه، (۱۳۹۳ الف)، «روش آیه الله خویی در تعارض جرح و تعدیل»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، سال یازدهم، شماره ۳، پیاپی ۲۳.

۲۱. فتاحی زاده، فتحیه؛ رحمان ستایش، محمد کاظم؛ ونکی، فاطمه، (۱۳۹۳ ب)، «روش آیه الله خویی در کشف تحریف های سند»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال ششم، شماره ۱۲.
۲۲. فضلی، عبدالهادی، (۱۴۱۶ ق)، اصول علم رجال، بیروت: موسسه ام القرى للتحقیق و النشر، چاپ دوم.
۲۳. ———، (۱۳۹۷)، پایه های علم رجال، ترجمه: سید مجتبی عزیزی و میثم مطیعی، تهران: انتشارت سمت.
۲۴. فقهی زاده، عبدالهادی؛ بشیری، مجید، (۱۳۹۶)، «بررسی مبانی رجالی علامه شوشتري در قاموس الرجال»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال دهم، شماره دوم.
۲۵. قهپایی، عنایت الله، (۱۳۶۴)، مجمع الرجال، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۶. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، الرجال، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۲۷. مامقانی، عبدالله، (۱۳۸۸)، تلخیص مقباس الهدایه، تلخیص: علی اکبر غفاری صفت و محمد حسن صانعی پور، ترجمه: ولی الله حسومی، قم: انتشارات دانشکده اصول دین.
۲۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ ق)، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۹. نقی زاده، حسن، (۱۳۹۱)، فقه الحدیث (راه کارها و نمونه ها)، مشهد: به نشر.

تبیین الگوی مواجهه عقیدتی امام صادق علیه السلام با کفار دربارۀ ذات الهی با تحلیل محتوای احادیث

مهناز رجبی شیخ‌نژاد* (کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی)

mrajabi3892@gmail.com

علیرضا آل بویه (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

a.alebouyeh@isca.ac.ir

سپه‌یلا محمدی کتج (دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام دانشگاه تهران)

msama4031@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۷

چکیده

در جوامع با تنوع مذهبی، چگونگی مواجهه سازنده با مخالفان عقیدتی، به‌ویژه در مباحث بنیادینی مانند توحید ذات، یک دغدغه عملی و معرفتی است. با وجود تأکید منابع اسلامی بر جدال احسن، پژوهش‌های نظام‌مند چندانی به تحلیل الگوهای عینی و کاربردی این روش در سیره و سنت معصومان، به‌ویژه در دوره شکوفایی رویارویی‌های کلامی در عصر امام صادق علیه السلام، نپرداخته‌اند. این خلأ، ضرورت استخراج و تحلیل روش‌های ایشان در گفتگو با کفار را آشکار می‌سازد. این پژوهش نشان می‌دهد امام صادق علیه السلام در مواجهه‌های عقیدتی با کفار دربارۀ ذات الهی، از چه الگوها و روش‌های استدلالی نظام‌مندی بهره برده‌اند و این الگوها چه مؤلفه‌های مشترکی را نشان می‌دهد؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که حضرت از یک الگوی حکیمانه و پویا پیروی می‌کردند که مبتنی بر تناسب‌سنجی با ظرفیت مخاطب بود. مهم‌ترین مؤلفه‌های این الگو عبارت‌اند از: کاربردی‌سازی برهان از جمله برهان نظم و برهان فطرت در قالب جدل و موعظه و شواهد تجربی؛ مهارت در اقرارگیری از طرف مقابل با پرسش‌های حساب‌شده؛ استدلال درون‌دینی بر اساس پیش‌فرض‌های خود مخالف؛ ابطال ادعا با پاسخ نقضی؛ پرهیز از مغالطه و پایبندی به اخلاق گفت‌وگو. برآیند این مؤلفه‌ها، الگویی نظام‌مند برای مناظره عقیدتی توأم با تأثیر و احترام را ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: امام صادق علیه السلام، مناظره‌های عقیدتی، کفار، ذات الهی، روش‌های استدلالی، جدال احسن.

مقدمه

یکی از مسائل بسیار مهم که از زمان‌های گذشته دغدغه مسلمانان، به خصوص متکلمان بوده، چگونگی رویارویی اعتقادی با کفار است. کافر کسی است که خداوند یا برخی از پیامبران الهی را قبول نداشته باشد. برای مواجهه اعتقادی با این گروه، راه‌های متعددی مطرح شده که چه بسا برخی از آن‌ها به نتیجه مطلوب نرسیده است. بنابراین اهمیت دارد که درخصوص این مسئله به یک مرجع معتبر و صحیح رجوع شود. یکی از بهترین و نتیجه‌بخش‌ترین روشی که می‌توان به آن رجوع کرد، شناخت نوع مواجهه اهل بیت (علیهم‌السلام) با کفار است؛ چرا که ایشان بهترین الگو در این عرصه هستند.

مطالعه شیوه‌های برخورد، رفتار و تعامل اعتقادی امام صادق (علیه‌السلام) با مخالفان و کفار و آگاه کردن جامعه از مبانی و اصول این شیوه‌ها، از مهم‌ترین نیازهای فکری جامعه امروز به شمار می‌رود. در عصر جدید، اصول عقاید اسلام با چالش‌های جدی روبه‌رو است و راه‌های غلبه بر مسائل و مشکلات اعتقادی را باید از احادیث نقل شده از اهل بیت (علیهم‌السلام) آموخت. در این نگاه باید چگونگی تعامل و مواجهه کلامی امام صادق (علیه‌السلام) با مخالفان و کفار که از مبانی وحی و سیره پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم) نشئت می‌گیرد، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و بر پایه آن، شیوه تعامل صحیح با مخالفان و کفار در مباحث اعتقادی به دست آید.

تحقیق حاضر بر آن است که با تحلیل مواجهه اعتقادی امام صادق (علیه‌السلام) با کفار، به این سؤال پاسخ دهد که: شیوه صحیح مواجهه اعتقادی با مخالفان و کفار در روایات چگونه است و با چه روشی می‌توان با آن‌ها مواجهه مطلوبی داشت؟

در هر زمانی انسان‌ها برای این که بتوانند راه درست را از نادرست تشخیص دهند، نیاز به راهنمایی دارند. در عصر حاضر نیز که عصر غیبت امام معصوم (علیه‌السلام) است و تشخیص راه حق از باطل سخت‌تر شده، نیاز است اسلام‌شناسان و کسانی که به هدایت مردم می‌پردازند، از روش‌های مناسب برخورد با کفار و مخالفان آگاه شوند تا با شیوه صحیح، عقاید حق را به آنان برسانند. اگر انسان شیوه‌های برخورد مناسب با مخالفان را بدانند، می‌تواند به لحاظ کمی و کیفی در مسیر هدایت مردم دارای تأثیر و توفیق بیشتری باشد. با توجه به موقعیت جامعه امروز،

به کارگیری مواجهه کلامی مطلوب در تبیین و تثبیت اعتقادات صحیح مردم، نقش و ضرورت دوچندان دارد. همچنین مسلمانان می‌توانند در سایه عمل به آن روش‌ها، از زندگی سالم و مسالمت‌آمیز اجتماعی برخوردار شوند. بر طبق روایات ائمه علیهم‌السلام در این زمینه بهترین شیوه مواجهه را با مخالفان داشته‌اند.

درخصوص تحلیل مواجهه امام صادق علیه السلام با کفار در باب ذات الهی، اثری (کتاب، پایان‌نامه و مقاله) به طور جداگانه و خاص یافت نشد؛ ولی مرتبط با این موضوع، کتاب‌ها و مقالات متعددی نگاشته شده است. از جمله آثار علمی مرتبط با این موضوع عبارت است از:

۱. «شیوه و روش برخورد پیامبر ﷺ با مشرکان و کافران از منظر قرآن کریم» (لیلا ملکی، شورای عالی حوزه علمیه، قم، سطح دو، ۱۳۸۵). این نوشته بیان می‌دارد که پیامبر اکرم ﷺ با روش‌هایی چون دعوت به تفکر و تدبیر، مطالعه تاریخ، نهی از تقلید کورکورانه از نیاکان، تهدید و... با مشرکان و کافران برخورد می‌کردند. این اثر به طور کلی به شیوه‌های گفتاری و رفتاری پیامبر اکرم ﷺ با مشرکان و کافران از منظر قرآن کریم پرداخته است و توجه چندانی به روش‌های کلامی ندارد.
۲. «سیری در مناظرات امام صادق علیه السلام با مخالفان» (محمد مهدی محقق، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۵). این اثر به طور کلی به مناظرات امام صادق علیه السلام با گروه‌های خاص پرداخته و ضمن مقایسه این مناظرات با یکدیگر، به بررسی اعتبار سندی این مناظرات می‌پردازد.
۳. «مناظرات معصومان علیهم‌السلام در زمینه توحید»، (طاهره قادری‌ریزی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، تهران، دکتری تخصصی، ۱۳۹۴). این اثر به طور خاص به مناظرات و احتجاجات توحیدی معصومان علیهم‌السلام پرداخته است و رویکرد تبیینی و توصیفی داشته و به مواجهه ائمه علیهم‌السلام نپرداخته است.
۴. «مناظرات امام علی علیه السلام» (معصومه زنگنه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، کارشناسی ارشد، ۱۳۹۵). نویسنده در این اثر به بحث مناظرات و محورهای موضوعی آن، اهداف، اخلاق و شیوه‌های مناظره و در پایان به جایگاه ویژه استدلال به آیات قرآن و سیره نبوی در گفتار حضرت پرداخته است. این اثر بیشتر به مناظرات حضرت علی علیه السلام پرداخته است و به طور بسیار کلی و

مختصر، اشاره‌ای به شیوه‌های مناظره حضرت دارد.

۵. «روش برخورد ائمه شیعه با اهل کتاب» (داود سلیمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، تهران، کارشناسی ارشد، ۱۳۹۵). مؤلف در این پایان‌نامه پس از معرفی اهل کتاب به بررسی برخوردهای اجتماعی ائمه علیهم‌السلام با اهل کتاب می‌پردازد. از جمله این برخوردها، احترام به اهل کتاب و رفتار نیکو با آنان، ایجاد محدودیت در ارتباط با اهل کتاب، بیان حقوق اهل کتاب از دیدگاه ائمه علیهم‌السلام و چند نمونه از احتجاجات ائمه علیهم‌السلام با اهل کتاب است.

۶. «سبک‌شناسی احتجاجات توحیدی امام صادق علیه‌السلام با رویکرد ساختارگرایی» (زهرا مهدوی زرقندی، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، کارشناسی ارشد، ۱۳۹۶). نویسنده در این اثر به بررسی مناظرات امام صادق علیه‌السلام از نظر ساختاری و ادبی پرداخته است.

۷. «روش‌شناسی برخورد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مشرکان و اهل کتاب» (مصطفی عباسی مقدم، فلسفه دین، شماره ۶، ۱۳۸۹)، نویسنده پس از طرح مقامات تبلیغی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از جمله ذکر و مذكر، رحمت و رأفت، خارج کننده از تاریکی به نور و... به انواع اقدامات و شیوه‌های برخورد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مخاطبان خود اعم از موافقان و مخالفان پرداخته است و اشاره می‌کند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با هر گروه به شیوه‌ای خاص مواجه می‌شدند. برای نمونه در برخورد با مشرکان به یادآوری نعمت‌های خدا، حضور در بین قبایل مختلف و پذیرش هیئت‌های قبایل، ارسال نامه‌های دعوت به پادشاهان و... می‌پرداختند. ایشان همچنین در برخورد با اهل کتاب با دعوت به مشترکات، تصدیق کلی رسالت‌های پیشین، انعقاد پیمان همزیستی صلح‌آمیز با اهل کتاب، بیزاری از شرک و... با آن‌ها مواجهه داشتند؛ در این اثر نیز به برخوردهای کلی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با موافقان و مخالفان پرداخته شده است.

۸. «روش‌شناسی مناظره‌های امام جواد علیه‌السلام» (حمیدرضا مطهری، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، شماره ۱، ۱۳۹۵). این اثر به طور خاص به روش‌شناسی مناظرات امام جواد علیه‌السلام با مخالفان می‌پردازد و مطرح می‌کند که حضرت با روش عقلی و نقلی با مخالفان مواجه می‌کردند. این اثر به صورت تفصیلی به روش‌های مواجهه عقیدتی با کفار نپرداخته است و به طور اجمالی و گذرا به چند روش نظری اشاره کرده است.

با توجه به بررسی‌های انجام شده، روشن می‌شود که هیچ کدام از آثار موجود به تحلیل مواجهه امام صادق علیه السلام با کفار در باب ذات الهی به صورت تفصیلی و گویا نپرداخته است؛ بنابراین ضرورت دارد این مسئله مهم و ضروری، تبیین و تحلیل شود.

۱. مفهوم‌شناسی کفر

معنای لغوی کفر، پوشاندن است. کفر، ضد ایمان است و به این دلیل کفر نامیده می‌شود که حق را می‌پوشاند و نعمت را انکار و مخفی می‌کند (ابن درید، ۱۹۸۸: ذیل «کفر»). در حقیقت کفر، پوشاندن و پنهان کردن چیزی است. کسی که احسان غیر را نسبت به خود اظهار نکند و آن را بپوشاند، کفران نعمت کرده است. همچنین کفر، انکار خدای تعالی و نعمت‌های اوست و صفتی باطنی و از افعال قلبی است. این صفت ریشه کارهای زشت و ناپسند است.

۲. روش امام صادق علیه السلام در مواجهه با کفار

امام صادق علیه السلام در مواجهه عقیدتی با کفار از شیوه‌های مختلفی استفاده می‌کردند. به طور کلی این شیوه‌ها در دو حیطه عملی و نظری قابل بررسی است.

۱ - ۲. حیطه عملی

امام صادق علیه السلام در ضمن گفت‌وگو با کفار، از شیوه‌های مختلف برای دعوت به حق استفاده می‌کردند. در این بخش به تحلیل مواجهه عملی امام صادق علیه السلام با کفار پرداخته می‌شود.

۱ - ۱ - ۲. مخاطب‌شناسی

یکی از نکات مهم در ارتباط و بحث و گفت‌وگو با دیگران، شناخت طرف گفت‌وگو و توجه به فهم، علایق و باورهای اوست. این نکته به اندازه‌ای مهم است که اگر مورد توجه قرار نگیرد، می‌توان ادعا کرد که گفت‌وگو ثمری ندارد. امام صادق علیه السلام نیز این مسئله را به عنوان یک اصل در گفت‌وگوها و مواجهه‌های کلامی خود با گروه‌های مختلف رعایت می‌کردند و با هر شخصی بر اساس سطح فکری و توان عقلی و دانشی او سخن می‌گفتند. از این رو به تناسب مخاطبان در مناظرات خویش از استدلال عقلی، جدال احسن و موعظه نیکو استفاده می‌کردند. همچنین انگیزه مخاطب از گفت‌وگو و سطح فکری و توان او تأثیر بسزایی در جهت‌دهی مناظره دارد. امام صادق علیه السلام متناسب با باورهای

افراد، انگیزه آنها از گفت‌وگو، سطح آگاهی‌شان نسبت به موضوع به گفت‌وگو با آنها می‌پرداخت. مثلاً ابن ابی‌العوجاء در ملاقات دومی که با امام صادق (ع) داشت، ساکت بود. امام (ع) فرمود: «چرا سخن نمی‌گویی؟...». وقتی که ابن ابی‌العوجاء گفتند به خاطر هیبت شما، سکوت کردم، امام (ع) سخن را آغاز کردند تا او شرایط صحبت پیدا کند؛ یعنی امام (ع) به وضعیت مخاطب توجه داشته و زمینه شروع گفت‌وگو و طرح پرسش در طرف مقابل را ایجاد کرده است. یا در مواجهه آخری که امام (ع) با ابن ابی‌العوجاء در کنار خانه خدا داشتند، چون امام (ع) از انگیزه او از گفت‌وگو آگاهی داشت، تمایلی به ادامه بحث نشان نداد (کلینی، ۱۳۹۲: ۱۸۴).

۲ - ۱ - ۲. احترام به مخالف و همدلی با دیدگاه او

امام (ع) هنگام برخورد با کفار با اینکه سخن آنان را قبول نداشت، ولی با روی باز آنان را می‌پذیرفت و در برخی امور، خود شروع‌کننده صحبت بود تا مخالف شروع به سخن کند. در سراسر مناظره از تحقیر و سرزنش شخص خوداری می‌کرد و به نقد سخن ناروای او متناسب با معرفت و ظرفیت او می‌پرداخت. چنانچه ابن ابی‌العوجاء در مناظره‌ای که با یکی از اصحاب امام (ع) داشتند و با پاسخ تند او مواجه شدند، گفتند: امام شما با ما این‌گونه مجادله نمی‌کرد؛ بردبار و عاقل بود. به سخنان ما گوش می‌داد و بعد با حجتی ساده و سخنی کوتاه، بطلان دلیلمان را آشکار می‌ساخت (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷ - ۵۸). همچنین در مناظره‌ای که امام صادق (ع) با عبدالملک داشت، با این‌که طرف مقابل امام، فردی ملحد بود و وجود خداوند را قبول نداشت، با این حال امام (ع) با احترام، عاطفه و محبت برخورد می‌کرد و عبارت «برادر» را برای ایشان به کار می‌برد. حضرت با این برخورد، طرف مقابل را از نظر روانی آماده می‌کند که کلام او را بپذیرد؛ چرا که با این برخورد، حس دشمنی و نفرت در طرفین از بین می‌رود و آن‌ها به لحاظ روانی و قلبی به همدیگر نزدیک می‌شوند و این مسئله، موجب می‌شود کافران به دنبال حقیقت بروند و از روی غرض‌ورزی، دلایل حق را رد نکنند.

۳ - ۱ - ۲. نقد دقیق سخن

نقد مؤثر سخن دیگران نیازمند پابندی به اصولی است که هم بر دانش نقاد و هم بر روش ارائه متمرکز است. پیش‌نیاز اساسی نقد، آگاهی عمیق نقاد به کل بستر بحث و محتوای آن است. در

صورتی که آغازگر گفتگو، فردی باشد که مسئله‌ای را مطرح کرده است، این وضعیت حاکی از آن است که او به دنبال ارزیابی و شناخت ضعف‌های احتمالی در دیدگاه خود است. این زمینه، بستر را برای یک تعامل سازنده فراهم می‌کند. وظیفه نقاد در این فرآیند، فراتر از شناسایی خطاست؛ او باید ساختاری را فراهم آورد که به طرف مقابل فرصت تأمل کافی بدهد تا بتواند با اختیار و تفکر، خود به نتیجه مطلوب برسد. امام صادق علیه السلام دارای چنین سیره‌ای است.

ایشان در مواردی که یقین به نادرست بودن ادعای طرف مقابل داشتند، با حفظ نهایت احترام و صرفاً به دلیل خیرخواهی، موضع خطا را تبیین می‌کردند. این شیوه، کرامت فرد را حفظ می‌کند و تضمین می‌نماید که اصلاح دیدگاه از طریق اراده و اختیار فرد صورت می‌پذیرد. در سرتاسر مناظرات امام صادق علیه السلام چنین سبکی رعایت شده است. برای نمونه، در مناظره با ابن ابی العوجاء، هنگامی که او مفهوم مصنوع بودن را صرفاً محدود به صفات عرضی مانند طول و عرض می‌دانست، امام صادق علیه السلام نقد خود را بر این مبنا استوار ساخت که اگر او خود دارای این صفات باشد، در نتیجه، خود او نیز مصنوع است. در واکنش، ابن ابی العوجاء اظهار داشت که از آن‌جا که تاکنون پرسشی در این زمینه از او صورت نپذیرفته، در آینده نیز امکان طرح آن وجود نخواهد داشت. امام علیه السلام این ادعا را نقض مبنای هستی‌شناختی ابن ابی العوجاء دانست؛ چرا که اگر معتقد به ازلی بودن جهان باشی، مفهوم تقدّم و تأخّر زمانی در امور منتفی است. بنابراین، استنتاج مبنی بر عدم تحقق یک امر در آینده، صرفاً به دلیل عدم تحقق آن در گذشته، از منظر منطقی غیرقابل دفاع است؛ زیرا طبق مبنای او، تقدّم و تأخّر وجود ندارد. این نقد دقیق منطقی، ابن ابی العوجاء را وادار به تأمل جدی نمود (کلینی، ۱۳۹۲: ۱۸۲).

۲ - ۲. حیطه شیوه نظری

در بخش نظری، امام صادق علیه السلام با استدلال‌های عقلی، جدال احسن و موعظه نیکو با کافران برخورد می‌کردند. عقل و استدلال‌های عقلی در اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که یکی از منابع احکام فقهی به شمار می‌رود. این روش در سیره مواجهه کلامی معصومان علیه السلام اهمیت فراوانی داشت و ائمه علیه السلام اهتمام ویژه‌ای به استفاده از دلایل عقلی در گفت‌وگوی عقیدتی و مناظرات خود با کفار داشتند. همچنین اهل بیت علیه السلام با روش جدال نیکو با کافران مواجه

می‌شدند و با اقرار گرفتن از خصم با سؤالات حساب‌شده، پاسخ‌گویی بر اساس باورهای طرف مقابل، ابطال ادعا با پاسخ نقضی، تکیه بر مدرکات فطری، نیفتادن در دام مغالطه و ... با کافران مقابله می‌کردند. انگیزه ائمه علیهم‌السلام در برخورد های کلامی، اصلاح و هدایت افراد بود؛ بنابراین در مواردی با پند و اندرز مخالفان، آن‌ها را به مسیر مستقیم دعوت می‌کردند و با آموزش و بصیرت‌افزایی به روشنگری و ارشاد کافران می‌پرداختند.

۱ - ۲ - ۲. استفاده از باورهای طرف مقابل در استدلال عقلی

عقل در دین مبین اسلام از جایگاه والایی برخوردار است و یکی از منابع استخراج و استنباط تعالیم دینی است. ائمه اطهار علیهم‌السلام از عقل برای تبیین و توضیح آموزه‌های دینی بهره می‌بردند. امام صادق علیه‌السلام در گفت‌وگوهای خود با افراد مختلف خصوصاً با کسانی که منکر وجود خالق برای جهان بودند، با استدلال عقلی، بحث را پیش می‌برد؛ اما گاهی پیش می‌آمد که از باورهای طرف مقابل، برای پیش بردن بحث استفاده کند. استفاده از باورهای طرف گفت‌وگو، نیازمند آگاهی و تسلط بر مبانی و باورهای اوست. استفاده امام علیه‌السلام از چنین شیوه‌ای دلالت بر این امر دارد که ایشان به وضعیت جامعه خود و جریانات حاکم بر آن آگاهی کافی داشتند.

چنان‌که در مواجهه دومی که امام علیه‌السلام با ابن ابی العوجاء داشتند، وقتی امام علیه‌السلام از او پرسید: «ظاهراً به ادامه دادن صحبت گذشته تمایل دارید»، ابن ابی العوجاء در جواب گفتند: «بله ای فرزند رسول خدا! امام علیه‌السلام فرمودند: «عجیب است که با انکار خدا، من را فرزند فرستاده او می‌دانی!» (همان: ۱۸۱). در این قسمت از روایت امام علیه‌السلام به باور ابن ابی العوجاء که ایشان را فرزند فرستاده خدا می‌دانست، اشاره کرد و در ادامه گفتگو از استدلال‌های عقلی متعدد در پاسخ به سؤال‌های او استفاده کرد که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

امام علیه‌السلام برای اثبات وجود خدا در ابتدا از ابن ابی العوجاء که سکوت اختیار کرده بود، پرسید: «آیا تو آفریده شده‌ای یا اینکه غیرآفریده هستی؟...». در این قسمت از روایت، امام علیه‌السلام از مصنوع بودن ابن ابی العوجاء سؤال می‌کند. وقتی که او مصنوع بودن را در صفاتی مانند طول و عرض و... دانست، امام علیه‌السلام فرمود: «تو بعضی از این صفات را داری، بنابراین تو نیز مصنوع هستی». بعد ابن ابی العوجاء گفت: تاکنون کسی از من چنین سؤالی را نپرسیده و در آینده هم نخواهد

پرسید. امام (ع) فرمود: «اگر تو از اینکه تاکنون کسی چنین سؤالی از تو نپرسیده است، بگویی در آینده نیز کسی از تو نخواهد پرسید، سخن خود را نقض کرده‌ای؛ زیرا تو قائل به ازلی بودن جهان هستی و با وجود این سخن نمی‌توانی از تقدّم و تأخّر امور صحبت کنی. بنابراین نمی‌توانی بگویی که اگر امری اکنون واقع نشده، در آینده هم محقق نمی‌شود؛ زیرا که طبق مبنای تو تقدّم و تأخّر در کار نیست». بعد امام (ع) بیان خود را ادامه داد و با یک مثال ملموس، سخن خود را تبیین نمود، به این صورت که «از ندانستن وصف دینار در کیسه‌ای که حاوی جواهر است، نمی‌توان اقرار به نبودن دینار کرد؛ زیرا ندانستن وصف چیزی، دلیل بر نبودن آن نیست. بنابراین تو که شناخت کامل در مورد وصف مصنوعات نداری، نمی‌توانی مصنوع بودن خود را انکار کنی» (ر.ک: همان: ۱۸۱ - ۱۸۵).

قیاس این روایت به شکل ذیل است: مقدّمه اول: عدم آگاهی از وصف مصنوعات، حاکی از عدم آن‌چیز نیست. مقدّمه دوم: هر انسانی فقط به برخی اوصاف مصنوعات آگاهی دارد. نتیجه: انسان نمی‌تواند نسبت به نبودن آن‌چیز حکم کند. این قیاس شکل چهارم است که در آن حدّوسط در صغری موضوع (عدم آگاهی از وصف مصنوعات) و در کبری محمول (عدم آگاهی از وصف مصنوعات) است و شروط اصلی که سالبه جزئیّه نبودن دو مقدّمه و کلی بودن صغری در صورت موجه بودن دو مقدّمه را داراست. از این رو قیاس منتج است (المظفر، ۱۳۹۴: ۱۷۳ - ۱۷۴). بنابراین ابن ابی‌العوجاء نمی‌تواند از ندانستن چیزی حکم به نبودن آن کند.

در این گفت‌وگو امام صادق (ع) با روش برهانی به مواجهه با ابن ابی‌العوجاء می‌پردازد و قصد دارد دلیل حدوث عالم را برای او بیان فرماید. در برهان حدوث گفته می‌شود که عالم حادث است، هر حادثی نیاز به محدث دارد، در نتیجه، عالم نیاز به محدث دارد. با توجّه به روایت مذکور روشن است که ابن ابی‌العوجاء این برهان را قبول دارد و سؤال او از مقدّمه اول برهان است. برای پاسخ به این سؤال، امام صادق (ع) برهانی را بیان می‌فرماید. این برهان را می‌توان به صورت قیاس شکل اول (همان: ۱۷۳) که یقین‌آورتر از سایر اشکال است، این‌گونه تقریر کرد. امام (ع) در این مناظره می‌فرماید: «هر چیز کوچک و بزرگ را تصور کنی، اگر چیزی مانندش را به آن ضمیمه نمایی، آن چیز بزرگ‌تر می‌شود و این مطلب بر زوال و نابودی جسم اول (جسم کوچک) و انتقال به حالت دوم (جسم بزرگ) دلالت دارد». از این عبارت امام به دست می‌آید که «اجسام

در حال تغییر و تحوّل هستند» که مقدّمه اوّل برهان است. در ادامه حضرت می‌فرماید: «هر چیزی که نابود و متغیر شود، قابل پیدا شدن و نابودی است»، از این عبارت امام علیه السلام، مقدّمه دوم برهان به دست می‌آید که «هر متغیری حادث است». در نتیجه امام علیه السلام فرمود: «پس با بودنش پس از نابودی، داخل در حدوث شد». این عبارت نتیجه برهان را بیان می‌کند که بنابراین «اجسام چون در حال تغییر هستند، پس حادث می‌باشند».

با توجه به این که در کلام امام صادق علیه السلام واژه حدوث آمده است و حدوث انواع مختلفی دارد، به نظر می‌رسد که مقصود از حدوث در عبارت امام علیه السلام حدوث ذاتی باشد. قیاس برهان ذکر شده به این صورت است: مقدّمه اوّل: اجسام متغیر هستند. مقدّمه دوم: هر متغیری حادث است. نتیجه: اجسام حادث هستند. این قیاس شکل اوّل است که در آن حدّ وسط در صغری محمول (متغیر) و در کبری موضوع (متغیر) است و شروط اصلی این شکل که موجب بودن صغری (اجسام متغیر هستند) و کلی بودن کبری (هر متغیری حادث است) را داراست. بنابراین منتج است (المظفر، ۱۳۹۴: ۱۷۳ - ۱۷۴). با استفاده از این قیاس، برهان دوم به صورت زیر تقریر می‌شود: مقدّمه اوّل: اجسام حادث هستند. مقدّمه دوم: هر حادثی نیاز به محدث دارد. نتیجه: اجسام نیاز به محدث دارند. با توجه به محال بودن دور^۱ و تسلسل^۲، این سلسله باید به یک محدثی ختم شود که خود حادث نیست؛ بنابراین وجود یک محدث قدیم ذاتی اثبات می‌شود که همان واجب تعالی است. این قیاس شکل اوّل است که در آن حدّ وسط در صغری محمول (حادث) و در کبری موضوع (حادث) است و شروط اصلی این شکل که موجب بودن صغری (اجسام حادث هستند) و کلی بودن کبری (هر حادثی نیاز به محدث دارد) را داراست. بنابراین منتج است (همان).

در قرآن کریم نیز برای اثبات خداوند به مسئله حدوث جهان و آفرینش آن توسط خداوند پرداخته شده است. آیه «و از نشانه‌های او آفرینش آسمان‌ها و زمین است» (روم: ۲۲) نفس آفرینش آسمان‌ها و زمین را از نشانه‌های خدا ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که آسمان‌ها و زمین،

۱. دور آن است که برای شناختن دو چیز یا مفهوم از هریک در تعریف دیگری استفاده شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۰۶).
۲. تسلسل یعنی ترتیب چیزی بر چیزی به این شرط که هر دو بالفعل و باهم موجود باشند و ترتب داشتن دومی بر سومی تا بی‌نهایت... (ر.ک: زنوزی، ۱۳۵۵: ۳۱ - ۳۴).

مخلوق هستند؛ بنابراین نیاز به خالق دارند و خالق آن‌ها خداوند متعال است. امام صادق علیه السلام نیز به تأسی از قرآن از این نوع استدلال برای اثبات خداوند استفاده کرده‌اند. در واقع امام علیه السلام به صورت مقدمات اصولی و حساب شده که مورد قبول طرف مقابل بود، به گونه‌ای که مقدمات قبلی پلی برای مقدمات بعدی می‌شد، به اثبات آنچه مورد سؤال شخص بود، پرداخت و از این طریق، یک محدث قدیمی ذاتی (خداوند) برای عالم اثبات شد (در این قسمت ربط استدلال‌های متعدد ذیل این تیتتر مشخص شده است).

۲ - ۲ - ۲. استدلال جدلی - خطابی و برهانی

در مصر زندیقی به نام عبدالملک می‌زیست که کنیه‌اش ابوعبدالله بود. عبدالملک منکر خدا بود و اعتقاد داشت جهان هستی خودبه‌خود آفریده شده است. او به قصد مناظره با امام صادق علیه السلام به مدینه و سپس مکه رفت. در کنار کعبه به امام علیه السلام تنه زد. امام علیه السلام از او پرسید: «نامت چیست؟». او گفت: عبدالملک. امام علیه السلام پرسید: «کنیه تو چیست؟». عبدالملک گفت: ابوعبدالله. امام علیه السلام فرمود: «این پادشاهی که تو بنده او هستی، از حاکمان زمین است یا از حاکمان آسمان؟ و پسر تو بنده خداست، بگو بینم او بنده خدای آسمان است، یا بنده خدای زمین؟ هرچه می‌خواهی بگو که محکومی». امام علیه السلام فرمود: «آیا قبول داری که این زمین زیر و روی دارد؟». عبدالملک گفت: بله.

امام علیه السلام فرمود: «آیا زیر زمین رفته‌ای؟». عبدالملک گفت: خیر. امام علیه السلام فرمود: «پس چه می‌دانی که در زیر زمین چه خبر است؟». عبدالملک گفت: چیزی از زیر زمین نمی‌دانم؛ ولی گمان می‌کنم که در زیر زمین چیزی وجود ندارد. امام علیه السلام فرمود: «گمان یک نوع درماندگی است، آن‌جا که نمی‌توانی به چیزی یقین پیدا کنی».

امام علیه السلام به او فرمود: «آیا به آسمان بالا رفته‌ای؟». عبدالملک گفت: خیر. امام علیه السلام فرمود: «آیا می‌دانی که در آسمان چیست؟». عبدالملک گفت: خیر. امام علیه السلام فرمود: «عجب! تو که نه به مشرق رفته‌ای و نه به مغرب رفته‌ای، نه به داخل زمین فرو رفته‌ای و نه به آسمان بالا رفته‌ای و از آن‌ها عبور نکرده‌ای تا بدانی پشت آن‌ها چیست، با آن همه جهل چیزی را که در آن‌هاست، منکر می‌باشی؟ آیا شخص عاقل چیزی را که از آن ناآگاه است، انکار می‌کند؟». عبدالملک

گفت: تاکنون هیچ کس با من این گونه سخن نگفته.

امام علیه السلام فرمود: «بنابر این تو در این راستا، شک داری که شاید چیزهایی در بالای آسمان و درون زمین باشد یا نباشد؟». عبدالملک گفت: بله، شاید چنین باشد. امام علیه السلام فرمود: «کسی که آگاهی ندارد بر کسی که آگاهی دارد، نمی تواند برهان و دلیل بیاورد و حجتی برای جاهل نیست. ای برادر مصری! بشنو و فراگیر ما هیچ گاه درباره وجود خدا شک نداریم. آیا خورشید و ماه را نمی بینی که چگونه در حرکت هستند و شب و روز را که چگونه در یکدیگر فرو می روند و هیچ وقت اشتباه نمی کنند و باز به جای اول برمی گردند؟ آن ها از خود اختیاری ندارند و برای آن ها مکانی جز مدار خودشان نیست. پس اگر قدرت بر رفتن دارند، چرا برمی گردند؟ و اگر مجبور نبودند، پس چرا شب به روز و روز به شب تبدیل نمی شود؟ به خدا قسم در دوامشان مجبور هستند و کسی که آن ها را مجبور کرده، مستحکم تر و بزرگ تر از آن هاست». عبدالملک گفت: راست گفتی.

امام علیه السلام فرمود: «ای برادر مصری! بگو بدانم، آنچه شما به آن معتقدید و گمان می کنید دهر گرداننده موجودات است، چرا وقتی آن ها را می برد بر نمی گرداند؟ و اگر آن ها را برمی گرداند، چرا نمی برد؟ ای برادر مصری! این آفریده ها همه بی اختیارند. چرا آسمان در بالا و زمین در پایین قرار گرفته است؟ چرا آسمان بر زمین سقوط نمی کند؟ چرا زمین زیرورو نمی شود و طبقات پایین بر روی طبقات بالا قرار نمی گیرد؟ چرا آسمان و زمین به هم نمی چسبند؟ و چرا کسانی که روی زمین اند به هم نمی چسبند؟». عبدالملک گفت: خداوند که پروردگار و آقای آن هاست، آن ها را نگه داشته است. در پایان مناظره، زندیق به دست امام علیه السلام ایمان آورد (کلینی، ۱۳۹۲: ۱۷۳ - ۱۷۷).

امام صادق علیه السلام در این مناظره با استفاده از سه روش جدال احسن، خطابه و برهان به گفت و گو با عبدالملک پرداخته است. چون اسم او عبدالملک و کنیه اش عبدالله بود، از این رو دلالت بر وجود خدایی می کرد و امام علیه السلام سخن خود را با این بحث آغاز کرد. در واقع امام علیه السلام در ابتدای سخن سعی دارد از طریق معنای اسم و کنیه فرد که راهی برای تنبّه به وجود خدا است، گام به گام عبدالملک را با خود همراه کند و او را به حقیقت برساند؛ یعنی امام علیه السلام قصد دارد که در اعتقادات زندیق شک و تردید ایجاد کند تا بدین وسیله بتواند جهل او را تنزل دهد و در ادامه گفتگو او را به پذیرش سخن خود وادارد.

اینکه امام علیه السلام به شخص زندیق فرمود: «هر چه بیان کنی محکوم هستی»، از این جهت بود

که اگر عبدالملک در پاسخ می‌گفت کنیه من ابوعبدالله نیست، سخن قبلی خود را که اعتراف کرده بود کنیه‌اش ابوعبدالله است، تکذیب می‌کرد و اگر می‌گفت بنده فرمانروای آسمان و زمین است یا پسرش فرزند خدای آسمان و زمین است، در هر صورت اقرار به وجود خدایی برای عالم می‌کرد. بنابراین در پاسخ به سؤال امام علیه السلام سکوت کرد.

در ادامه امام علیه السلام فرمود: «آیا می‌دانی که زمین زیر و بالایی دارد...» تا «آیا خردمند، آنچه را که نمی‌داند انکار می‌کند؟» با توجه به اقرار زندیق به بی‌نیازی جهان از خالق، لازم است که او آگاهی کامل از این عالم و اجزای آن داشته باشد تا قائل به وجود خودبه‌خودی این عالم شود؛ زیرا نفی یا اثبات خالق برای چیزی فرع بر شناخت کامل آن چیز است. به همین دلیل چون زندیق آگاهی کافی از کل عالم نداشت و نمی‌دانست که در آسمان و زیر زمین چه چیزی وجود دارد. بنابراین انکار خالق برای عالم، توسط او غیر معقول بود و امام علیه السلام او را به خاطر انکار آفریدگار برای جهان با وجود شک و تردید در آنچه درون اجزای آن است، نکوهش کرده است. مقصود امام علیه السلام در ادامه بحث که فرمود: «کسی که آگاهی ندارد نمی‌تواند بر کسی که آگاهی دارد برهان و دلیل بیاورد و حجتی برای جاهل نیست. ای برادر مصری! بشنو و فراگیر، ما هیچ‌گاه درباره وجود خدا شک نداریم»، این است که با توجه به عدم آگاهی زندیق بر جزئیات عالم، ممکن نیست که بر امام علیه السلام که به امور عالم آگاهی دارد، برهان و دلیل اقامه کند. این قسمت سخن امام، خطابي است؛ زیرا قصد اقناع مخاطب را دارد و ادعایی است که همراه با دلیل نیست.

وقتی که زندیق در جواب سؤال امام علیه السلام در مورد آگاهی از بالای آسمان و زیر زمین چنین گفت که «شاید چیزی وجود داشته باشد و شاید هم چیزی نباشد»، در حقیقت چون وضعیت آسمان و زمین برای او مشخص نبود، در وجود خالق برای عالم تردید داشت، حال آن‌که امام علیه السلام در وجود خداوند شک و شبهه‌ای نداشت. این شیوه برخورد امام نشام می‌دهد که انسان در مواجهه با کافران می‌تواند سؤالات هوشمندانه‌ای بپرسد و وقتی طرف مقابل اظهار بی‌اطلاعی کرد، این‌گونه آن‌ها را به چالش بکشد و به مطلوب خود برسد. این شیوه، استفاده از جدال احسن برای رسیدن به هدف است.

در ادامه که امام علیه السلام می‌فرماید: «مگر تو خورشید، ماه، شب و روز را نمی‌بینی...» تا آخر،

امام علیه السلام با طرح سؤال و به روش توصیفی و جدلی توضیح می‌دهد که هیچ‌چیز غیر از واجب‌الوجود شایسته خداوندی نیست؛ چرا که حتی خورشید و ماه با وجود این‌که عده‌ای آن‌ها را آفریدگار عالم می‌دانند، در حرکتشان به وسیله نیرویی مستخر و مجبور هستند. اگر مجبور نبودند باید به راه خود ادامه می‌دادند و تنظیم شب و روز به هم می‌ریخت، حال آن‌که این‌گونه نشده است. بنابراین اراده‌ای که این امور را مستخر خود کرده، به خدایی شایسته‌تر است. زمانی که امام علیه السلام اینچنین استدلال آورد، زندیق چاره‌ای جز تصدیق سخنان ایشان را نداشت.

ملاصدرا درخصوص این بخش از سخن امام علیه السلام که فرمود: «مگر تو خورشید و ماه را و شب و روز را نمی‌بینی که در صفحه افق آشکار می‌شوند و به ناچار در مسیر تعیین‌شده خود گردش می‌کنند و سپس بازمی‌گردند و آن‌ها در حرکت در مسیر خود مجبور هستند» می‌گوید: این‌که خورشید و ماه در مسیر خودشان حرکت می‌کنند و به همان مسیر برمی‌گردند، حاکی از علتی است که این علت یا جسم بودن آن‌ها یا عارض شدن چیزی بر آن دو است؛ اما شق اول به خاطر اشتراک اجسام در مکان واحد، محال است. شق دوم نیز باطل است؛ چرا که امر عارضی نیاز به علت دارد و خود آن علت هم به علتی نیاز دارد و این سلسله ادامه پیدا می‌کند و منجر به تسلسل می‌شود که محال است. بنابراین ثابت شد که آنچه سبب شده خورشید و ماه در مسیر مشخص خود باشند، امری است که مقوم جسم بودن آن‌هاست و این همان صورت جوهری برای ذات آن‌هاست. از این رو جسم بودن و خصوصیت جوهری به هم نیازمندند. نیاز ماده به صورت در موجودیت است و نیاز صورت به ماده در تحصل و تحقق است. پس ماده و صورت در موجودیت همواره همراه همدیگر هستند. از این رو برای موجودیت نیاز به فاعلی دارند که جسم و جسمانی نباشد؛ زیرا عرض در موجودیت خود نیاز به موضوع (جوهر) دارد. بنابراین ثابت شد که خورشید و ماه در موجودیت خود نیاز به فاعلی دارند که ابتدا صورت مخصوص به آن‌ها را داده است و بعد به وسیله شکل، اندازه و ... به آن‌ها تحصل بخشیده است. با این بیان، وجود فاعلی برای خورشید و ماه و دیگر اجرام آسمانی ثابت می‌شود که فوق زمین و آسمان است و حرکت خورشید و ستارگان تحت تدبیر آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۴ - ۱۵).

بعد از برهان امام علیه السلام بر وجود صانع برای اجرام آسمانی، زندیق سخنان ایشان را تصدیق کرد؛

زیرا تمام شقوق مسئله، طرح و بررسی شد و راهی برای گریز از پذیرش مسئله نداشت. قیاس این بخش از روایت به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود: مقدمه اول: حرکت خورشید، ماه و سایر اجرام آسمانی سببی دارد. مقدمه دوم: سبب آن‌ها جسم و عوارض جسمانی نیست. نتیجه: حرکت خورشید، ماه و سایر اجرام آسمانی به وسیله جسم و عوارض جسمانی نیست.

این قیاس شکل اول است که در آن حد وسط در صغری محمول (سبب داشتن) و در کبری موضوع (سبب داشتن) است و شروط اصلی این شکل که موجه بودن صغری (حرکت خورشید، ماه و سایر اجرام آسمانی سببی دارد) و کلی بودن کبری (سبب آن‌ها جسم و عوارض جسمانی نیست) را داراست؛ بنابراین منتج است (المظفر، ۱۳۹۴: ۱۷۳ - ۱۷۴).

امام علی (ع) در ادامه می‌فرماید: «بگو بدانم، آنچه شما به آن معتقدید و گمان می‌کنید دهر گرداننده موجودات است و مردم را می‌برد، پس چرا آن‌ها را بر نمی‌گرداند؟ و اگر بر می‌گرداند، چرا نمی‌برد؟ ای برادر مصری! این آفریده‌ها همه بی‌اختیارند. چرا آسمان در بالا و زمین در پایین قرار گرفته است؟ چرا آسمان بر زمین نمی‌افتد؟ چرا زمین زیر و رو نمی‌شود و طبقات زیرین بر طبقات فوقانی قرار نمی‌گیرد؟ چرا آسمان و زمین به هم نمی‌چسبند؟ و چرا کسانی که روی زمین‌اند به هم نمی‌چسبند؟» امام علی (ع) در اینجا در رابطه با دهر از زندیق سؤال می‌کند که اگر روزگار تدبیر امور عالم را بر عهده دارد، پس چرا در پیدایش و از بین رفتن آن‌ها دخالتی ندارد. به قول ابن سینا: دهر نسبت ثابت به متغیر است. نسبت زمان به آنچه با زمان معیت دارد؛ در حالی که در زمان نیست، دهر نامیده می‌شود (ابن سینا، بی‌تا: ۱۴۲).

امور زمانمند و حرکات و متحرکات در زمان محقق می‌شوند. آنچه خارج از این امور است، با زمان معیت غیر انطباقی دارد که دو حالت دارد یا اقترانی طبیعی به زمان دارد که در این صورت حامل محل زمان است، مثل فلک اقصی که در این حالت معیت دهری بین آن‌ها برقرار است یا اقترانی طبیعی به زمان ندارد، مانند نفس مجرد فلک ثوابت که معیت آن‌ها دهری غیرطبیعی است که در این صورت به حسب اتفاق از جهت فعلیت وجود، متعلق به هردوی آن‌هاست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۰).

بنابراین، نسبت موجودات با یکدیگر نسبت زمانی یا دهری و سرمدی است. در نسبت دهری و سرمدی که نسبت موجودات ابدی است و در صورت همراهی موجود ابدی با غیر ابدی تغییری در

آن رخ نمی‌دهد. بنابراین موجودات غیرمتغیر اگر نسبتی با یکدیگر در وجود داشته باشند، همه اجزای آن موجود با موجود دیگر این نسبت را دارد. از این رو امور غیرمتغیر برخلاف امور زمانمند جزء متقدم یا متأخر منطبق بر اجزای زمان را ندارند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۹۹). دهر به معنای ظرف موجود بعد از عدم - که برای ثابتات از جهتی که ثابتند - است. حقیقت این ظرف واقع و متن نفس الامر است. در دهر کمی، نقصان، تقدم و تأخر راه ندارد؛ زیرا در عالم ثابت است و امور متغیر از قبیل تقدم، تأخر و امتداد (وهمی، ذهنی و خارجی) در ظرف دهر راه ندارد (حسینی افغانی، ۱۴۲۳: ۲۲۱ - ۲۲۲). بنابراین دهر به خودی خود ثابت است؛ ولی زمانی که با زمان سنجیده شود، دهر نامیده می‌شود؛ یعنی دهر به ذاته سرمد است و در مقایسه با زمان دهر است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲).

پس در ظرف دهر، شیء دارای وجود صرف و نسبت موجودات به موجودات به لحاظ قبل بودن یا معیت داشتن است. گاه نیز دهر را به اعتبار موجودات واقع در آن بر ثابتات و مجردات اطلاق کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۲ - ۷۳). برای واجب که ثابت و موجود به ذات خود و قائم به نفس غیرزمانی و مکانی است، موجود سرمدی است و برای مجردات و زمان و افلاک که موجود بغیر زمان و مکانی اند دهر نامیده می‌شود (نراقی، ۱۴۲۳: ۲۲۰ - ۲۲). چنان‌که دیده می‌شود همه آفریده‌های عالم بدون اختیار فعالیت خود را انجام می‌دهند. اگر پدیده‌ها صناعی نداشته باشند، آن‌گاه حرکات و گردش سیارات، زمین و ماه به صورت طبیعی یا ارادی است؛ اما هر دو شق باطل است، شق اول باطل است؛ زیرا حرکت طبیعی در یک سمت‌وسو در جریان است و به جهات مختلف راه ندارد.

حرکت طبیعی، از اقسام حرکت ذاتی است. حرکت ذاتی، حرکتی است که بر ذات جسم عارض می‌شود و دارای سه قسم حرکت ارادی، طبیعی و قسری است (صلیبا، ۱۳۸۱: ۳۰۶). حرکت طبیعی، مقابل حرکت قسری و ارادی است که مبدأ آن میل طبیعی است؛ مثل حرکت آتش به سمت بالا (سجادی، ۱۳۷۳: ۷۱۷). این حرکت، حرکتی است که مانند حرکت قسری، معلول انگیزه خارجی نیست و مانند حرکت ارادی با شعور و اراده انجام نشده است (صلیبا، ۱۳۸۱: ۳۰۶). حال آن‌که گردش سیارات به صورت دورانی است و شق دوم هم به این جهت که این حرکات در مداری معین است و

هیچ‌گاه از مسیر خود منحرف نمی‌شوند، حاکی از عدم اختیار و اراده آن‌هاست؛ چرا که حرکت ارادی در جهات مختلف صورت می‌پذیرد و همیشه در یک جهت نیست.

بنابراین از حرکت منظم ستارگان و زمین در مدار خود و اینکه همیشه در یک جهت هستند، نتیجه می‌شود که این عالم صانعی دارد که موجودات را تدبیر می‌کند. از آن جایی که این استدلال درست و منطقی بود، عبدالملک نیز اذعان کرد که خداوند آن‌ها را نگه داشته است و سیارات را بر مدار ثابت حرکت می‌دهد. قیاس این قسمت از روایت به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود:

مقدمه اول: اگر امور عالم صانعی نداشته باشند، حرکات آن‌ها طبیعی یا از روی اراده است. مقدمه دوم: لکن امور عالم دارای حرکات طبیعی و ارادی نیستند. نتیجه: عالم صانعی دارد. قیاس ذکر شده، یک قیاس استثنایی است که شروط اصلی برای منتج بودن، یعنی کلی بودن یکی از دو مقدمه (اگر امور عالم صانعی نداشته باشند حرکات آن‌ها طبیعی یا از روی اراده است) و اتفاقی نبودن شرطیه و موجب بودن مقدم شرطیه (اگر امور عالم صانعی نداشته باشند) را دارد (المظفر، ۱۳۹۴: ۲۱۰)؛ زیرا در این شرطیه حکم شده به تلازم و اتصال بین صانع نداشتن و طبیعی بودن حرکات امور عالم و از آن جایی که این شرطیه این ملاک (اتصال داشتن شرط و جزا را دارد) مقدم آن موجب است.

ملاصدرا در رابطه با صانع عالم می‌گوید: حرکات اجرام آسمانی از مبدئی ارادی صادر می‌شود و از آن‌جا که فعل ارادی نیازمند فاعلی است، بنابراین این افعال دارای فاعلی است. انگیزه این فاعل برای صدور فعل، حیوانی یا عقلی است؛ اما شق اول باطل است؛ زیرا خواست حیوانی برای به دست آوردن منفعت مالی و بدنی است و این امور برای موجودات دارای جسم و روح است؛ موجوداتی که رشد جسمانی آن‌ها نیازمند استفاده از مواد غذایی است که با ورود مواد غذایی شخص فربه می‌شود و مقداری از این مواد در فرآیند سوخت و ساز بدن جذب و مقداری از آن دفع می‌شود. اما موارد فوق در اجرام آسمانی راه ندارد؛ زیرا از استحکام و قوت فراوانی برخوردارند. بنابراین مدبر اجرام آسمانی، فاعلی عقلی است که آن‌ها را تدبیر می‌کند. ممکن است تصوّر شود که مدبر ماه و خورشید سایر اجرام آسمانی هستند؛ ولی باید دانست اجرام آسمانی پایین‌تر نمی‌توانند تدبیر ماه و خورشید را به عهده داشته باشند؛ چون موجود پست‌تر توان اداره

موجود عالی‌تر را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵ - ۱۷). در نتیجه صانع و مدبر اجرام آسمانی فاعلی قادر و داناست که با انگیزه عقلی امور را تدبیر می‌کند. قیاس این قسمت از روایت به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود.

مقدمه اول: تدبیر اجرام آسمانی دارای انگیزه و هدف است. مقدمه دوم: انگیزه و هدف تدبیر اجرام به خاطر استحکام آن‌ها حیوانی نیست. نتیجه: اجرام آسمانی با انگیزه حیوانی تدبیر نمی‌شود. این قیاس شکل اول است که در آن حد وسط در صغری محمول (انگیزه و هدف) و در کبری موضوع (انگیزه و هدف) است و شروط اصلی این شکل که موجب بودن صغری (تدبیر اجرام آسمانی دارای انگیزه و هدف است) و کلی بودن کبری (انگیزه و هدف تدبیر اجرام به خاطر استحکام آن‌ها، حیوانی نیست) را داراست؛ بنابراین منتج است (المظفر، ۱۳۹۴: ۱۷۴).

امام علیه السلام بعد از بیان این که خورشید و ماه و بقیه اجرام آسمانی نمی‌توانند مدبر عالم باشند، به‌طور عام دلیل این که دهر نمی‌تواند مدبر عالم باشد را بیان می‌کند. دلیل اینکه روزگار نمی‌تواند صانع عالم باشد، این است که روزگار ذاتش از جسم و جسمانی خالی نیست و در این صورت در ذات و فعلش مجبور است؛ زیرا هرچه که این‌گونه باشد، در حد خویش محدود است و بر طبق طبیعتش عمل می‌کند؛ یعنی آسمان نمی‌تواند پایین آید و زمین بالا رود. بنابراین تمام امور عالم، تحت تدبیر موجودی است که فوق آسمان‌ها و زمین است که همه عالم در تسخیر اوست و او همان وجود خداست؛ چرا که در غیر این صورت، دور و تسلسل لازم می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹ - ۲۰). با این استدلال امام علیه السلام شخص زندیق به خدا ایمان آورد. قیاس بخش پایانی روایت به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود:

مقدمه اول: اگر روزگار (هستی) پروردگار عالم باشد، لازم می‌آید پروردگار در ذات و فعلش مجبور باشد. مقدمه دوم: لکن پروردگار نمی‌تواند در ذات و فعلش مجبور باشد. نتیجه: روزگار نمی‌تواند پروردگار عالم باشد. قیاس ذکرشده، یک قیاس استثنایی است که شروط اصلی برای منتج بودن، یعنی کلی بودن یکی از دو مقدمه (اگر روزگار و هستی، پروردگار عالم باشد، لازم می‌آید پروردگار در ذات و فعلش مجبور باشد) و اتفاقی نبودن شرطیه و موجب بودن مقدمه شرطیه (اگر روزگار و هستی، پروردگار عالم باشد) را دارد (المظفر، ۱۳۹۴: ۲۱۰). در واقع امام علیه السلام با استفاده از

جدال احسن خصم را وادار به اقرار کرد و با استفاده از خطابه، مخاطب را اقناع نمود که هر کس که آگاهی ندارد نمی‌تواند بر آنکه عالم است، دلیل اقامه کند و از طریق برهان سبر و تقسیم، تمام شقوق مسئله را طرح و بررسی کرد و به ابطال آنها همت گماشت و در آخر به اثبات شق باقی مانده که اثبات وجود صانع برای عالم باشد، پرداخت.

۳ - ۲ - ۲. به کارگیری مدرکات فطری

امام صادق علیه السلام در مناظره با مرد سرگردان از راه دل (فطرت) - که یکی از راه‌های خداشناسی است - برای اثبات خداوند دلیل آورده است. امام صادق علیه السلام برای اثبات خدا از مرد سرگردان پرسید: «آیا اتفاق افتاده که کشتی ات بشکند و چیزی و کسی نباشد که نجات دهد؟». فرد به این سؤال پاسخ مثبت داد. امام علیه السلام می‌فرماید: «کسی را که در این موقع صدا می‌زنی، خداوندی است که نجات‌دهنده همگان است، در وقتی که نجات‌دهنده‌ای نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱).

فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، اموری است که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد و قابل دگرگونی نیست؛ ولی کم یا زیاد می‌شود. فطرت با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که نادانی، ناتوانی و بخل در ذات او راه ندارد هم‌سو است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴ - ۲۵). امام علی علیه السلام درخصوص کسی که فطرتش خاموش شده می‌فرماید: چهره او چهره انسان است و قلبش قلب حیوان؛ راه هدایت را نمی‌شناسد که از آن سود ببرد و راه خطا و باطل را نمی‌داند که از آن بپرهیزد، بنابراین مرده‌ای است میان زندگان (الرضی، ۱۳۹۴: ۱۰۵). منظور از قلب، روح است که ادراک با آن صورت می‌گیرد؛ زیرا فطرت سرشت ویژه انسانی است که با نابودی صفت، موصوف نیز نابود می‌شود.

امام علیه السلام به روشن کردن فطرت شخص سائل که به خاطر انس با طبیعت کم‌فروغ شده بود، پرداخت و او را از توجه به بیرون رها کرد و متوجه درونش ساخت. از آنجایی که شخص چنین حادثه‌ای را تجربه کرده بود، این مسئله را تصدیق کرد و به توضیح بیشتر از جانب امام علیه السلام نیاز نبود. البته گاهی انسان به خاطر سرگرم شدن به دنیا و امور دنیوی، فطرت خود را به کلی خاموش می‌کند که دیگر با یک تلنگر به خود نمی‌آید و نیاز به برهان و استدلال متقن عقلی دارد؛

اما اگر چراغ فطرت کم سو شده باشد، با مراجعه به درون می توان آن را پرنور کرد و از این طریق به مقصود مورد نظر رسید. بنابراین یکی از راه های خداشناسی که در این روایت به کار برده شده، فطرت است که همگانی است، مگر این که خود انسان ها آن را ضعیف یا خاموش کنند.

ممکن است اشکال شود آن نیروی ماورایی دیگری باشد. در پاسخ باید گفت امام علیه السلام متناسب با میزان درک مخاطب با او سخن گفته و برایش دلیل آورده است و از آن جایی که مخاطب امام علیه السلام با همین دلیل قانع شده، بنابراین امام علیه السلام استدلال را ادامه نداده است. ائمه علیهم السلام به هنگام پاسخگویی به شبهات و سؤالات افراد، به سطح دانشی و عقلی آن ها توجه داشتند و متناسب با آن با افراد بحث و گفتگو می کردند. قیاس این بحث به شکل زیر صورت بندی می شود:

مقدمه اول: هر انسانی در زندگی لحظات بحرانی را تجربه می کند. مقدمه دوم: در لحظات بحرانی انسان از همه امور و اسباب مادی ناامید می شود و موجودی را که می تواند او را نجات دهد صدا می زند. نتیجه: هر انسانی زمانی که از امور و اسباب ناامید می شود، موجودی نجات بخش را که همان خداست صدا می زند.

این قیاس شکل اول است که در آن حد وسط در صغری محمول (لحظات بحرانی) و در کبری موضوع (لحظات بحرانی) است و شروط اصلی این شکل که موجب بودن صغری (هر انسانی در زندگی لحظات بحرانی را تجربه می کند) و کلی بودن کبری (در لحظات بحرانی انسان از همه امور و اسباب مادی ناامید می شود و موجودی را که می تواند او را نجات دهد صدا می زند) را داراست؛ بنابراین منتج است (المظفر، ۱۳۹۴: ۱۷۴).

۳. نتیجه گیری

از بررسی مناظرات امام صادق علیه السلام با کفار، این نتایج حاصل شد:

۱. مواجهه امام علیه السلام با کفار، مواجهه نظری و رفتاری بوده است.
۲. امام علیه السلام با شناخت طرف مقابل و توجه به فهم، شرایط، علایق و باورهای او از این دو روش به تناسب استفاده می کردند.

۳. در مواجهه نظری امام علیه السلام با مخاطب شناسی مناسب، به روش برهانی، جدلی و موعظه نیکو با

کافران به بحث و مناظره می‌پرداخت؛ چون عقل و استدلال‌های عقلی در اسلام جایگاه ویژه‌ای داشت از این رو در سیره امام علیه السلام، به ویژه در مناظرات ایشان، مورد توجه قرار می‌گرفت.

۴. در مواجهه عملی امام علیه السلام با برخورد عاطفی، رفتار نیکو و تحمل دیدگاه کافران، آنان را تحت تأثیر قرار می‌داد، موجب گرایش کافران به توحید می‌شد و با رفتار و عمل خود به تصحیح عقاید باطل می‌پرداخت.

۵. در مناظره امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء امام علیه السلام از باورهای او و استدلال برهانی استفاده کرد و در مواجهه با عبدالملک به شیوه برهانی، خطابی و جدلی با او گفت‌وگو کرد و راه هر گونه دلیل و پاسخی را بر آنان بست.

۶. امام صادق علیه السلام در مناظراتی که با کفار در باب اثبات وجود خداوند داشت، چون بحث باورهای اعتقادی، بسیار حایز اهمیت بود، امام علیه السلام از شیوه‌های نظری و عملی با گستردگی وسیع استفاده می‌کرد تا راه هر گونه شک و شبهه‌ای بر مخاطب بسته شود و شخص با اختیار، تفکر و تعمق، به اصلاح باورهای خود بپردازد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

۱. ابن درید، محمد بن الحسن، (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بیروت: دارالعلم ملایین، چاپ اول.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۴ ق)، منطق شفاء، تحقیق: سعید زاید، قم: بی‌نا.
۳. —، (۱۴۰۰ ق)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
۴. —، (بی‌تا)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۵. جمیل، صلیبا، (۱۳۸۱ ش)، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صالحی دره بیدی، تهران: نشر حکمت، چاپ دوم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷ ش)، فطرت در قرآن، قم: اسراء.
۷. حسینی افغانی، جمال الدین، (۱۴۲۳ ق)، التعليقات على شرح العقائد العضدية، تحقیق: عماره، تحریر: شیخ محمد عبده، بی‌جا: بی‌نا.

۸. الرضى، محمد بن الحسين، (۱۳۹۴ش)، نهج البلاغة، ترجمه: محمد دشتی، قم: یاسین، نور، چاپ دوم.
۹. زنوزی، عبدالله، (۱۳۵۵ش)، لمعات الهمیه، به کوشش: جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، (۱۳۸۳ق)، اسرار الحكم في المفتاح و المختار، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۱۱. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳ش) شرح اصول کافی، تعلیقه: مولی علی نوری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۲ش)، اصول کافی، تهران: دارالکتب.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. المظفر، محمدرضا، (۱۳۹۴ش)، دروس فی علم المنطق، قم: نشر هاجر.
۱۶. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۵ش)، مصنّفات میرداماد، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. ———، (۱۳۶۷ش)، القیسات، به اهتمام: مهدی محقق و همکاران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۸. نراقی، ملا مهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران: حکمت.

آسیب‌شناسی روشی و مبنایی ابن حجر عسقلانی در کتاب «تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب»

علی غفارزاده * (استادیار مرکز معارف اسلامی دانشگاه اصفهان)

a.ghafarzadeh@ltr.ui.ac.ir.

مهدی پیچان (دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران)

mehdi_pichan@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵

چکیده

ابن حجر عسقلانی در کتاب تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب، با رویکردی سخت‌گیرانه و با تکیه انحصاری بر نقد سندی، بیشتر روایات فضائل ماه رجب را طرد کرده است. این رویکرد صرفاً سنده‌محور با چارچوب‌های جایگزین در مطالعه روایات فضائل، مانند نقد متنی و مبنایی‌ای چون قاعده تسامح در ادله سنن، در تعارض است؛ همچنین پاسخگوی نیازهای عینی جامعه در تبیین این اعمال نیست. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد نقد درونی، در پی شناسایی آسیب‌های روشی و مبنایی رویکرد ابن حجر و تأثیر آن بر استنباط حکم عملی از این روایات است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد دیدگاه ابن حجر از سه آسیب بنیادین رنج می‌برد: ۱. خلط روشی میان «حدیث ضعیف» و «حدیث موضوع» و طرد کلی آن‌ها؛ ۲. نقص روشی در نتیجه اغفال نقد محتوایی و تکیه یک‌سویه به نقد سندی؛ ۳. اشکال مبنایی در عدم تفکیک حوزه‌های مختلف روایات مانند: احکام و فضائل، و در نتیجه، انکار قواعدی مانند تسامح. در نهایت، مقاله ضمن نقد این رویکرد، به تبیین پیامد عملی می‌پردازد که بر اساس آن، ضعف سندی به‌طور مطلق به معنای نفی هرگونه ترغیب عملی نیست و در فضای ادله سنن و با انگیزه «رجاء» و «امید ثواب» می‌توان به برخی از این روایات عمل کرد.

کلیدواژه‌ها: ابن حجر عسقلانی، تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب، روایات فضائل، نقد سندی، تسامح در ادله سنن، روش‌شناسی حدیثی.

مقدمه

احمد بن علی کنانی مشهور به «ابن حَجَر عسقلانی» (۷۷۳ - ۸۵۲ ق) فقیه، محدث، رجالی و مؤرخ بزرگ اهل سنت است. از او با القابی چون «حافظ العصر»، «شیخ الاسلام» و «امیرالمؤمنین در حدیث» یاد کرده‌اند (ابن تغری، ۱۳۹۱: ۵۳۲/۱۵). او در میان حافظان بزرگ حدیث نبوی در زمره بزرگانی چون: ابونعیم اصفهانی، دارقطنی، خطیب بغدادی و شمس‌الدین ذهبی قرار دارد (ر.ک: ابن عماد، ۱۳۵۰: ۲۷۰/۷). وی یکی از پرکارترین مؤلفان جهان اسلام است. تألیفات ابن حجر عمدتاً در حوزه حدیث، رجال و تاریخ است. فتح الباری بشرح حدیث البخاری، لسان‌المیزان، الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة و الإصابة فی تمييز الصحابة از جمله برجسته‌ترین آثار اوست (ر.ک: سخاوی، ۱۴۱۹: ۶۷۵/۲ - ۶۸۵). از دیگر نگاشته‌های او که به طور مشخص مورد تحقیق این مقاله است، کتاب تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب است. ابن حجر انگیزه خویش از تألیف این کتاب را درخواست‌های مکرر برادران دینی خود دانسته که از او خواستار نوشته‌ای درباره صحت احادیث وارده پیرامون فضیلت ماه رجب شدند (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۲۱).

وی در ادامه و به گونه‌ای مبسوط به ارزیابی روایات وارده در خصوص فضیلت ماه رجب و آداب و مناسک مستحب آن پرداخته است. از آنجایی که خصوصاً در سال‌های اخیر توجه به فضیلت ماه رجب و اعمال مستحبی آن پررنگ‌تر شده، ضروری می‌نماید تا روایات وارده در این باره بررسی و ارزیابی شود. به همین سبب، در این مقاله برآنیم تا با محوریت کتاب تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب از ابن حجر عسقلانی، به دو پرسش اساسی پاسخ دهیم: الف. اشکالات روشی و مبنایی ابن حجر در مواجهه با اخبار وارده درباره فضایل و اعمال ماه رجب در کتاب یاد شده کدامند؟ ب. طریقه صحیح مواجهه با روایات فضایل و اعمال ماه رجب چگونه است؟

۱. پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینه این تحقیق باید خاطر نشان کرد که تا کنون آثار معدودی به منظور ارزیابی و اعتبارسنجی روایات فضیلت ماه رجب، ادعیه و اعمال وارده در آن تألیف شده است. برخی از این آثار به ترتیب تاریخ نشر از این قرارند: «کاوشی در دعای ام‌داود» (ربیع نتاج و اکبری، ۱۳۹۱)،

«بررسی اعتبار روایت لیلۃ الرغائب و تحقیق در معنای رغائب» (طیب حسینی، ۱۳۹۷)، «اعتبارسنجی و ارزش گذاری دعای ولّاه امر در ادعیه ماه رجب» (بستانی و خنشا، ۱۳۹۹)، «بررسی و داوری ادله بی اعتباری روایت لیلۃ الرغائب» (ژیان، ۱۳۹۹)، «بررسی تحلیلی سند و متن دعای رجبیه امام صادق (ع)» (کریمی مقدم، ۱۴۰۰)، «متن کاوی، اعتبارسنجی و دلالت پژوهی روایات دعای یا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ» (غفوری نژاد، ۱۴۰۰)، «اعتبارسنجی و پاسخ به شبهات دعای یا مَنْ أَرْجُوهُ با رویکرد تحلیلی» (سبحانی و محرمی، ۱۴۰۳). علامه محمدتقی شوشتری نیز در بخشی از کتاب خویش با عنوان الأخبار الدخيلة (۱۴۳۹ق) به نقد و بررسی برخی از ادعیه ماه رجب پرداخته است. با این اوصاف باید گفت که اگرچه تاکنون آثاری به صورت مستقل یا غیرمستقل به بحث درباره اعتبارسنجی روایات ماه رجب پرداخته اند، اما در هیچ یک از این آثار توجهی به کتاب تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب ابن حجر عسقلانی از محدثان و رجالیان بزرگ اهل سنت نشده است. بنابراین می توان گفت مقاله حاضر سابقه پژوهشی نداشته و تحقیقی جدید در این حوزه به حساب می آید.

۲. تبیین دیدگاه ابن حجر عسقلانی

طبق باور ابن حجر عسقلانی درباره اخبار فضایل ماه رجب، روزه داری و شب زنده داری آن، روایت صحیحی که صلاحیت و حجّیت عمل داشته باشد، وارد نشده است. وی با ردّ قائلین به تسامح در پذیرش روایات فضائل، به نقل از استاد خویش ابومحمد بن عبدالسلام، روایت نبوی را بیان داشته که «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَذَّابِينَ». وی در شرح این حدیث اذعان می دارد اگر نقل کننده چنین حدیثی از دروغگویان به شمار آید، پس به طریق اولی، عمل کننده به این روایت نیز در زمره دروغگویان خواهد بود. از طرف دیگر، نقد دیگری که بر عاملان به احادیث ضعیف فضائل وارد می کند آن است که ایشان به طور تدریجی و در اثر تکرار این نوع روایات، کمزگم گمان می کنند که این روایات سنتی از سنن شرع بوده و فراموش می کنند که این روایتی ضعیف است. ابن حجر برخلاف این نظر مشهور، تفاوتی میان عمل به حدیث در حوزه احکام با فضایل نگذاشته و هر دو دسته را بیانگر شرع دانسته است (ابن حجر، بی تا: ۲۴ - ۲۶). ملاک و معیار ابن حجر در نقد روایات همانند بسیاری از محدثان اهل سنت، تمرکز بر نقد رجالی و جرح و تعدیل راویان است. وی احادیث وارده درباره

فضیلت ماه رجب را به دو قسم ضعیف و موضوع تقسیم کرده و در هر مورد سعی بر آن داشته تا طرق مختلف آن روایت را نیز بیاورد.

۱ - ۲. احادیث ضعیف ماه رجب

نمونه‌هایی از احادیث ضعیف از دید وی عبارت‌اند از:

الف. ابوالحسن بن عقیل از ابوالفرج بن قدامة از احمد بن عبدالدائم از یحیی بن محمود از ابوالقاسم التیمی از سلیمان بن ابراهیم از ابوسعید نقاش از ابواحمد عسال از احمد بن فارس از محمد بن اسماعیل بخاری از محمد بن مغیره بن بسام از منصور بن زید از موسی بن عبدالله بن یزید انصاری از انس بن مالک چنین نقل کرده که «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ نَهْرًا يُقَالُ لَهُ رَجَبٌ مَاءُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ مَنْ صَامَ يَوْمًا مِنْ رَجَبٍ سَقَاهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ النَّهْرِ». افزون بر این طریق که ابن حجر آن را به نقل از کتاب الترغیب و الترهیب حافظ ابوالقاسم التیمی آورده، وی کتب دیگر بیانگر این روایت را با تبیین دقیق تفاوت در راویان آورده است؛ به نقل از ابوسعید محمد بن علی بن عمرو النقاش الاصبهانی در کتاب فضل الصیام، به روایت ابوالشیخ عبدالله بن محمد بن جعفر در کتاب فضل الصوم، به نقل از بیهقی در کتاب فضائل الأوقات، از کتاب أمالی ابی محمد الجوهری و روایت ابن شاهین در کتاب الترغیب و الترهیب (همان: ۳۳ - ۳۴).

ابن حجر به طور یک به یک به ارزیابی و جرح و تعدیل راویان حدیث از منظر رجالی پرداخته و در این امر، اقوال حاوی مدح و ذم ایشان را آورده و فقط به بیان شرح حال ضعفا بسنده نکرده؛ بلکه توثیق‌شدگان از راویان را نیز معرفی می‌کند. وی موسی بن عبدالله بن یزید انصاری را ثقه دانسته که مسلم و دیگران از او روایت کرده‌اند؛ اما موسی بن عمران را فردی مجهول دانسته و بعد اشاره داشته احتمال زیاد تصحیفی در اینجا رخ داده؛ چرا که موسی ابا عمران فردی شناخته‌شده بوده و شاید منظور این شخص باشد. سپس منصور بن زید را کسی دانسته که جرح و تعدیلی از متقدمان پیرامون وی صادر نشده و بعد اشاره می‌دارد هرچند ذهبی در المیزان او را منصور بن یزید معرفی کرده، اما با بررسی راویانی که از او روایت کرده‌اند، مشخص می‌کند این دو نفر در واقع یک نفر بوده و اصل همان منصور بن زید است. در نهایت با استناد به ثقات ابن حبان و الکامل ابن عدی، جرح و ذم محمد بن المغیره را آورده و عاقبت حدیث را ضعیفی دانسته که

نمی‌توان دقیقاً آن را موضوع دانست. سپس طریقه دیگر این روایت را از ابوعبدالله بن فتحویه از عبدالله بن شنبه از سیف بن المبارک از عمرو بن حمید القاضی از کثیر بن سلیم از انس بن مالک نقل کرده و به طور کلی با بیان اینکه در این سند، افراد مجهول الحال وجود داشته، آن را ضعیف دانسته است (همان: ۳۵ - ۳۷).

ب. احمد بن مالک قشیری از زائدة بن أبی الرقاد از زیاد النمیری از انس بن مالک چنین نقل کرده‌اند که: وقتی ماه رجب فرا می‌رسید رسول خدا ﷺ چنین می‌فرمودند: «اللهم بارک لنا فی رجب و شعبان و بلغنا رمضان». ابن حجر این روایت را به نقل ابوبکر البزار در مسند، طبرانی در الأوسط، بیهقی در فضائل الأوقات و یوسف القاضی در الصیام آورده و این روایت را به دلیل حضور زائدة بن أبی الرقاد ضعیف دانسته؛ زیرا بخاری، نسائی و ابن حبان او را منکر الحدیث خوانده‌اند که خبرش صلاحیت احتجاج ندارد (ابن حجر، بی‌تا: ۳۸).

۲ - ۲. احادیث موضوع ماه رجب

دسته دوم احادیثی هستند که از منظر ابن حجر، موضوع و ساختگی هستند. وی هدف از آوردن این روایات را توجّه دادن به آن به منظور فریفته نشدن نسبت به محتوای آنها دانسته است. نمونه‌ای از این احادیث عبارت‌اند از:

الف. به نقل از عبدالجبار بن ابراهیم بن مندة از هبة الله بن عبدالوارث الشیرازی از عبدالصمد بن الحسن الحافظ از احمد بن عبدالله بن عبدالوهاب از محمد بن خشرم از ابوالفضل از احمد بن محمد بن سعید از ابوسلیمان المرجانی از حجر بن هشام از عثمان بن عطاء از ابن عباس از رسول الله ﷺ چنین آورده که: «من صام يوماً من رجب و صلى فيه أربع ركعات يقرأ في أول ركعة مائة آية الكرسي و في الركعة الثانية قل هو الله أحد مائة مرة لم يمّت حتى يرى مقعده من الجنة أو يرى له». وی اکثر روایان روایت را مجهول و عثمان را متروک الحدیث نزد محدثان دانسته است (همان: ۵۱).

ب. عیسیٰ غنجار از أبان بن سفیان از غالب بن عبیدالله از عطاء از عایشه از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که: «رجب شهر الله و يدعى الأصم و كان أهل الجاهلية إذا دخل رجب يعطلون أسلحتهم و يضعونها فكان الناس يأمنون و تأمن السبل و لا يخافون بعضهم بعضاً حتى ينقضي».

ابن حجر مفاد متن روایت را صحیح دانسته، اما انتساب آن به رسول الله ﷺ را به دلیل معروف بودن آنان بن سفیان و غالب بن عبدالله به وضع و جعل، صحیح نمی‌داند (همان: ۴۶).

ج. ابوبکر النقاش از احمد بن عباس طبری از کسائی از ابومعاویه از اعمش از ابراهیم از علقمة از ابوسعید خدری چنین نقل کرده‌اند که: «رجب شهر الله و شعبان شهری و رمضان شهر اُمّتی». ابن حجر دلیل موضوع بودن این روایت را عدم سماع علقمة از ابوسعید خدری دانسته و با ناشناس بودن کسائی یادشده در سند، او را علی بن حمزة المقدسی ندانسته؛ زیرا از منظر طبقه راویان، وی بسیار متقدم‌تر است (همان: ۴۱).

د. علی بن عبیدالله بن الزاغوفی از عبدالله بن عبدالملک اصفهانی از عبدالرحمن بن محمد بن اسحاق بن منده و محمد بن ناصر از ابوالقاسم بن منده از علی بن عبدالله بن جهضم صوفی از علی بن محمد بن سعید بصری از پدرش از خلف بن عبدالله حمید الطویل از انس بن مالک از رسول خدا ﷺ حدیثی در خصوص فضیلت نماز مخصوص لیلة الرغائب نقل کرده‌اند که بخشی از آن این چنین است: «... ولكن لا تغفلوا عن أوّل لیلة جمعة فی رجب فإنّها لیلة تسمیها الملائكة لیلة الرغائب و ذلك أنّه إذا مضى ثلث اللیل لم یبق ملک فی السماوات و الأرض ألاّ یجتمعون فی الکعبة و حوالیها و یطلع الله علیهم إطلاعة فیقول لهم یا ملائکة سلونی ما شئتم فیقولون ربّنا حاجتنا إلیک أن تغفر لصوام رجب فیقول الله تعالی قد فعلت ذلك ثم قال رسول الله ﷺ ما من أحد صام یوم الخمیس أوّل خمیس من رجب ثمّ یصلّی بین العشاء و العتمة...». ابن حجر این روایت را به دلیل انتساب ابوالقاسم علی بن عبدالله بن جهضم صوفی به کذب و جعل و مجهول خواندن راویان این روایت به نقل از شیخ خویش عبدالوهاب الحافظ، جعلی برشمرده است. همچنین وی این حدیث را از کتاب فضل رجب ابومحمد عبدالعزیز الکنانی بیان کرده و خطای او را در گمان صحّت این حدیث ذکر کرده؛ چرا که در آن سند ابن جهضم به دلیل شهرتش به وضع حدیث حذف شده و حدیث از طریق شیخش نقل گشته است و عبدالعزیز الکنانی گمان کرده این حدیث از طریقی غیر از ابن جهضم نقل شده است. هرچند با حذف این راوی، باز اشکال به راویان سند به دلیل مجهول بودن وارد است (همان: ۵۵).

از دیگر راویانی که ابن حجر حضور ایشان در سلسله سند روایات این مجموعه را دلیلی بر

وضعی و جعلی دانستن روایت برشمرده، عبارت‌اند از: ابوالبرکات بن المبارک السقطی، اسحاق بن ابراهیم الختلی، حسین بن ابراهیم، حکم بن مروان، هیاج ابن بسطام الهروی، داود بن المحبر و علاء بن خالد (همان: ۵۶ - ۶۷).

۳. آسیب‌شناسی روش و مبنای ابن حجر عسقلانی در مواجهه با روایات فضایل ماه رجب

نظریات ابن حجر در مواجهه با روایات فضایل ماه رجب در کتاب تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب، از دو منظر روشی و مبنایی قابل خدشه است.

۱ - ۳. آسیب‌شناسی روش ابن حجر عسقلانی

خلط احادیث ضعیف با احادیث موضوع و نادیده گرفتن نقد متنی احادیث توأم با نقد سندی و رجالی آنها، دو اشکال روشی ابن حجر در مواجهه با روایات ماه رجب است.

۱ - ۱ - ۳. خلط احادیث ضعیف با احادیث موضوع

ابن حجر در برخی موارد ضعف سند به دلیل وجود راویان مجهول الحال، ارسال و عدم سماع راوی را با موضوع دانستن حدیث خلط کرده و برخی روایات را صرفاً به دلیل نداشتن سند معتبر در زمره موضوعات قرار داده است. حال آنکه رواست چنین روایاتی را در شمار احادیث ضعیف قرار دهد و نه موضوع؛ اشکالی که بر ابن جوزی صاحب کتاب الموضوعات به عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار در حوزه احادیث ساختگی و جعلی نیز وارد شده است. صنعانی، ذهبی، ابن قیّم جوزیه، سیوطی و آلبانی از جمله افرادی هستند که با خرده‌گیری بر ابن جوزی، برخی از احادیث را که او در زمره موضوعات قرار داده، ملحق به مجموعه احادیث ضعیف، حسن و حتی صحیح دانسته‌اند (غروی نائینی، ۱۳۹۸: ۶۸). همین اشکال بر عملکرد و روش ابن حجر در تحلیل روایات ماه رجب نیز وارد است. توضیح آنکه علمای فریقین با اندک تفاوت در تعابیر، خبر واحد را با توجه به پذیرش یا عدم پذیرش آن، به چهار دسته مقبول، معتبر، مردود و موضوع تقسیم می‌کنند (نفیسی، ۱۳۹۴: ۲۸۵). احادیث به دلایل مختلفی ضعیف تلقی می‌شوند. در مواردی سند آنها اتصال ندارد و در مواردی راوی، فرد معتبر و شناخته‌شده‌ای نیست. تمام دلایل ضعف یک روایت در یک مرتبه نیست. با این همه براساس هیچ یک از اشکالات مختلفی که موجب ضعف حدیث می‌شوند نمی‌توان به موضوع و ساختگی بودن حدیث حکم داد و کاملاً آن را رد کرد. این معایب

صرفاً اعتماد ما را به صحت صدور حدیث کاهش می‌دهند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۹۹/۱ و ۴۰۰).

وجود متهمان در میان راویان یک روایت، آن را در معرض اتهام و تردید قرار می‌دهد و چنین نیست که صرف وجود فردی کذاب یا منحرف در سلسله سند روایت، جعلی بودن آن را ثابت کند. این امکان وجود دارد که انسان دروغگو نیز در مواقعی راست بگوید. با چنین وضعیتی حق نخواهد بود که اگر گاهی اوقات راوی دروغ گفت یا مجهول الحال بود یا متصف به صفاتی ناشایست بود که موجب عدم اطمینان به روایتش می‌گردد، روایات او تماماً مردود شمرده شود. بنابراین در برخورد با چنین روایاتی واری و واقع‌بینانه لازم است (معروف حسنی، ۱۴۲۹: ۲۹۸ و ۳۰۴). ضعف‌هایی مانند ارسال، انقطاع و ضابط نبودن راوی که به سبب فاصله زمانی میان ما و زمان صدور و نقل روایات آسیبی طبیعی به حساب می‌آید و نیز نبود عدالت در راوی، تنها اطمینان ما را از حدیث سلب می‌کند، نه آنکه اطمینان به موضوع بودن آن را فراهم سازد؛ بنابراین ضعف حدیث حتی در حالت‌های شدید آن مستلزم موضوع بودن حدیث نیست. حتی در روایت منکر که راوی آن ضعیف و روایت نیز مخالف مشهور است نمی‌توان چنین روایتی را به حکم قطعی، موضوع به حساب آورد. بنای اصلی حکم به جعل، همچون حکم به صحت، اطمینان عقلایی است (مسعودی، ۱۳۹۴: ۹ - ۱۱). چه بسا حدیثی به لحاظ سند ضعیف باشد، اما با توجه به شواهد و قرائن دیگر، متن آن پذیرفته شود و مورد عمل قرار گیرد و این چنین در زمره احادیث مقبول واقع شود (شهید ثانی، ۱۳۸۱: ۹۰ و ۹۱).

فشرده سخن آنکه، شناخت و حکم دادن به ساختگی بودن یک حدیث، امری دشوار و در عین حال حساس است که محدثان به طرق مختلف دستیابی به آن را اشاره کرده‌اند. اگرچه وضعیت راوی و وجود انگیزه‌های سیاسی و مذهبی برای او و در مجموع بررسی‌های سندی از جمله قرائن راه‌گشا برای تشخیص موضوع بودن یک حدیث به شمار می‌آید، اما بررسی مخالفت متن حدیث با دلایل قطعی نظیر: مخالفت با قرآن، سنت قطعی و عقل، نقش جدی‌تری را در مبنای داوری موضوع بودن یک حدیث ایفا می‌کند (نفیسی، ۱۳۹۴: ۲۹۱ و ۲۹۲)؛ امری که در عملکرد ابن حجر دیده نمی‌شود آنچنان که وی تنها با استناد به بررسی سندی احادیث، به گونه‌ای ناروا حکم به موضوع بودن آنها داده است.

۲ - ۱ - ۳. نادیده گرفتن نقد متنی احادیث

دقت در روش ابن حجر نشان می‌دهد که وی صرفاً از منظر سندی و رجالی به بررسی روایات پرداخته و چندان به نقد محتوایی و متنی احادیث اهتمامی نداشته است. حال آنکه اگرچه بررسی سند شرط لازم برای نقد احادیث به شمار می‌آید، اما شرط کافی نیست (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۳/۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۳۵/۱). بسنده کردن به بررسی سندی روایات برای پذیرش یا عدم پذیرش آن کفایت نمی‌کند؛ زیرا چه بسا سند روایتی صحیح نباشد، اما مضمون و محتوای آن به گونه‌ای باشد که روایات دیگر، آن را تصدیق نماید یا لا اقل تکذیب نکند؛ همان گونه که عکس این مطلب نیز صادق است و احتمال دارد حدیثی از حیث سندی صحیح باشد، اما متن آن با قرآن، سنت قطعی و عقل مخالف باشد (سید علوی، ۱۳۷۸: ۱۷۰/۲).

حدیث مقبول که در تقسیم‌بندی خبر واحد بر اساس پذیرش یا عدم پذیرش جای می‌گیرد، شاهی بر این مطلب است. در شرح تعریف این حدیث چنین آمده که متن آن پذیرفته شده و مورد عمل قرار گرفته است. در تعریف این حدیث، تأکید و توجه به پذیرفته شدن متن حدیث با صرف نظر از وضعیت سندی آن است. چه بسا حدیثی به لحاظ سند ضعیف باشد، اما با توجه به قرائن پذیرفته شود (میرداماد، ۱۴۲۲: ۲۴۳)؛ امری که به خصوص در عملکرد محدثان متقدم شیعه دیده می‌شود به گونه‌ای که ایشان در بررسی‌های خود درباره صحت و ضعف احادیث صرفاً به بررسی سندی اکتفا نمی‌کردند؛ بلکه قرائن دیگری را لحاظ می‌کردند و با توجه به آن، روایتی را که بدان عمل می‌شده، صحیح و غیر آن را ضعیف می‌نامیدند (ر.ک: نفیسی، ۱۳۹۴: ۸۱). در نتیجه باید گفت ملاک‌هایی که توجه ناقد حدیث را صرفاً متوجه سند حدیث می‌نماید، اگرچه لازم است، لکن هرگز کافی نیست و در نقد حدیث افزون بر ملاک‌های اسنادی به ملاک‌های نقد متنی نیز باید توجه لازم مبذول گردد (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۰: ۵ - ۲۶)؛ اقدامی که در روش ابن حجر در مواجهه با روایات فضائل ماه رجب در کتاب تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب دیده نمی‌شود و منجر به سستی رأی او در این باره شده است.

۲ - ۳. آسیب‌شناسی مبنای ابن حجر عسقلانی

از منظر مبنایی، نگاه ناصواب او درباره قاعده تسامح در ادله سنن، قابل نقد است.



۱ - ۲ - ۳. نگاه ناصواب در مواجهه با روایات حوزه فضایل

نوع نگاه ابن حجر درباره پذیرش روایات حوزه فضایل، از دیگر مؤلفه‌های قابل نقد دیدگاه او از منظر مبنایی است. همان‌گونه که گذشت، وی با رد دیدگاه قائلان به تسامح در پذیرش روایات فضایل، ملاک و معیار عمل به روایات فضایل را همچون روایات احکام می‌داند. سخن در خصوص دیدگاه ابن حجر در این باره پیوند وثیقی با دو مبحث «روایات مَن بَلَغَ» و «قاعده تسامح در ادله سنن» دارد. مراد از قاعده تسامح در ادله سنن، سخت نگرفتن به لحاظ شرایط حجّیت در ادله‌ای است که احکام غیر الزامی از آن استنباط می‌شود. بیشتر عالمان فقه و اصول صراحتاً یا تلویحاً در اثبات قاعده تسامح در ادله سنن، به روایات «مَن بَلَغَ» استناد نموده‌اند (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۴: ۱۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۵/۸؛ حرّعاملی، ۱۴۱۸: ۶۱۷/۱). سبب شهرت این روایات به «مَن بَلَغَ» از آن روست که با عبارت «مَن بَلَغَ» آغاز می‌شوند. این روایات در جوامع حدیثی شیعه توسط هشام بن سالم، محمد بن مروان و صفوان از صادقین علیهم‌السلام نقل شده‌اند (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۲۵/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۱۳۲). افزون بر مصادر شیعی، در منابع حدیثی اهل سنت نیز این روایت از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است (ر.ک: ابن عرفة، ۱۴۰۶: ۷۸؛ ابویعلی، ۱۴۰۴: ۱۶۳/۶). ابن فهد حلی پس از نقل احادیث «مَن بَلَغَ» از منابع شیعی، گزارشی از منابع اهل سنت آورده تا نشان دهد این مطلب مورد اتفاق نزد علمای فریقین است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱۳).

به لحاظ اعتبار منبع نقل، روایات «مَن بَلَغَ» معتبرند؛ چراکه در منابع حدیثی کهن شیعه (المحاسن، الکافی و ثواب الأعمال و عقاب الأعمال) نقل شده‌اند؛ اما از منظر سندی و رجالی، با توجه به مجهول بودن محمد بن مروان، عمران زعفرانی و علی بن موسی کمیزانی (ر.ک: کتب رجالی ثمانیه شیعه)، پاره‌ای از این روایات ضعیف‌السند هستند. با این اوصاف اما می‌توان گفت لااقل یک روایت از میان روایات «مَن بَلَغَ» دارای صحت سندی بوده و آن، این روایت است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي غَمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ؛ هَر كَسِي بَشَنُود كِه چيزي ثواب دارد و آن‌گاه آن را انجام دهد، پس برای اوست اگر چه آن‌گونه که به او رسیده نباشد»

(کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲). بنابراین با عنایت به صحیح السند بودن این روایت که به واسطه احادیث دیگر این باب تقویت می‌شود، اطمینان به صدور این احادیث حاصل شده و تردیدی در اعتبار آنها نیست. با توجه به اجماع در پذیرش سند روایات «مَنْ بَلَغَ»، اساس بحث در میان علما درباره دلالت این اخبار است؛ زیرا احادیث فراوانی با اسانید متفاوت وجود دارد که به ما دستور می‌دهند در صورت نفهمیدن حدیث، آن را تکذیب نکنیم و علمش را به اهلش واگذاریم؛ زیرا شاید واقعاً آن حدیث صادر شده باشد و امام مقصودی داشته است که ما آن را درست درک نکرده‌ایم. به عبارت دیگر، اگر سند حدیثی صحیح بود، ولی دلالتش از دید ما اشکال داشت، نفهمیدن دلالت یا مشتبه بودن آن نباید مجوز تکذیب حدیث باشد، مگر این که مضمون آن، صریحاً مخالف بداهت عقل باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۲/۲ - ۲۱۲).

مروری اجمالی بر ابواب مختلف فقه، حاکی از آن است که عدّه کثیری از فقها به استحباب و کراهت اعمال فراوانی مبتنی بر قاعده تسامح در ادله سنن حکم کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۷/۱؛ نجفی، ۱۳۶۳: ۳۱/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۹: ۵۳/۲؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۵۷۸/۲؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۵۱۴/۱۲). دقت در عملکرد ابن فقیهان، گویای آن است که ایشان در راستای اثبات قاعده یادشده بیش از هر چیز به روایات «مَنْ بَلَغَ» استناد کرده‌اند، به گونه‌ای که در پرتو استدلال به این روایات، آثار متعددی با عنوان «التسامح فی أدلة السنن» به رشته تحریر در آمده است (طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۷۳/۴ و ۱۷۴). ابن فهد حلی پس از نقل احادیثی از منابع شیعه و اهل سنت تصریح می‌دارد که پذیرش تسامح در ادله سنن مورد اجماع و اتفاق نزد علمای خاصه و عامه است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۸۳).

طبق این دیدگاه مشهور، فقیهان فریقین در دلیل مربوط به وجوب و حرمت، دقت نظر به خرج می‌دهند و جز بر دلیل شرعی معتبر اعتماد نمی‌کنند، برخلاف امور مستحبی و مکروه که بر دلیل غیر معتبر از قبیل خبر ضعیف، فتوای فقیه واحد و مانند آنها نیز اعتماد می‌کنند (مراغی، ۱۴۱۷: ۱۳۳/۱؛ نووی، ۱۴۱۴: ۲۴۸). چنان که هویدا است بازگشت این سخن به الغای شرایط حجّیت خبر واحد در احکام غیر الزامی است و روایات «مَنْ بَلَغَ» ناظر به این معنا هستند که در اخباری که دلالت بر استحباب و کراهت دارند، شرایط حجّیت از قبیل عادل و مسلمان بودن

راوی مُلغاست (نائینی، ۱۴۰۹: ۴۱۳/۲). فقهای برجسته‌ای همچون شهید اول، شهید ثانی، محقق سبزواری، محقق خوانساری و صاحب ریاض از طرفداران این دیدگاه به حساب می‌آیند (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۹: ۳۴/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۳۸/۱ و ج ۴۷/۲؛ سبزواری، ۱۲۷۴: ۴/۱؛ خوانساری، ۱۳۱۱: ۲۱/۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۹۱/۱).

فقهای اهل سنت نیز با اندکی تفاوت در تعبیر، تسامح در احکام غیر الزامی را روا دانسته‌اند (ر.ک: نووی، ۱۴۱۷: ۶۵۵/۱؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۵۱/۶؛ بکری دمیاطی، ۱۴۱۸: ۱۶/۲). صاحب مغنی المحتاج بیان می‌دارد که در مواجهه با احادیث مرسل، موقوف و ضعیف، چنانچه موضوع آنها «فضائل الأعمال» باشد مسامحه می‌شود و به مقتضای آنها عمل می‌گردد (شرینی، ۱۳۷۷: ۴۰/۱). صبحی صالح با نام بردن از احمد بن حنبل، عبدالرحمن بن مهدی و عبدالله بن مبارک که از محدثان بزرگ اهل سنت‌اند، اذعان می‌دارد که ایشان قائل به این مطلب هستند که هنگام روایت حلال و حرام، سختگیری می‌کنند؛ اما هنگام نقل روایات فضایل و مانند آن، سهل می‌گیرند (صبحی صالح، ۱۳۹۵: ۲۱۱). با این اوصاف، از منظر عالمانی که قائل به قاعده تسامح در ادله سنن هستند، دیدگاه ابن حجر، مردود و غیرقابل پذیرش است.

اما در سوی مقابل، عده دیگری از فقها و اصولیان قرار دارند که با رد قاعده تسامح در ادله سنن، این قاعده را ناکارآمد و مخدوش می‌شمارند. ابن حجر در زمره این عالمان قرار می‌گیرد. از منظر این عالمان، اثبات حکم شرعی هرچند استحباب و کراهت، به گونه‌ای که بتوان آن را به شارع مقدس نسبت داد، نیازمند دلیل متقن و معتبر است (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰: ۳۱/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۹: ۱۹۷/۴). همان گونه که برخی از محققان بیان داشته‌اند، این ادعای مشهور که می‌توان الغای شرایط حجیت خبر واحد در اخبار مرتبط با احکام غیر الزامی را از روایات «من بلغ» استفاده نمود، مخدوش به نظر می‌رسد؛ چراکه مضمون بیشتر این روایات «بلوغ ثواب» و مضمون برخی دیگر «بلوغ خیر» است و بدون شک دو تعبیر «ثواب» و «خیر» طبق شواهدی از آیات و روایات (۸۵ مائده؛ ۳۶ مطففین؛ ۱۸۴ بقره؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۶)، افزون بر عمل استحبابی، شامل واجب نیز هستند، با این تفاوت که پیامد ترک واجب، استحقاق عقاب است برخلاف ترک مستحب (کالانتری، ۱۳۸۹: ۱۲).

خلاصه سخن آنکه در مواجهه با قاعده تسامح در ادله سنن دو مبنا و رویکرد اساسی وجود دارد: عده‌ای از عالمان فریقین با تفسیری که آمد آن را پذیرفته و عده دیگری آن را رد کرده‌اند. مطلب قابل توجه آنکه در نظر عالمانی که این قاعده را مردود دانسته‌اند نیز تفاوت وجود دارد. عده‌ای همچون ابن حجر عسقلانی با انکار قاعده تسامح در ادله سنن و با اتکای صرف به نقد سندی و رجالی احادیث، از اساس، روایات فضایل را کنار نهاده‌اند؛ اما عده دیگری راهی برای استفاده از این روایات باز گذاشته‌اند. براساس این دیدگاه، هرچند این اخبار بر استحباب دلالت ندارند، اما اگر عملی به عنوان امید ثواب و احتمال مطلوب بودن انجام شود، ثواب بر آن مترتب می‌شود. در صورتی که عمل درواقع اشتباه بوده و کسی به خاطر یک روایت ضعیف آن را امتثال کرده است، امکان دارد خداوند ثوابی به عنوان تفضل به او عنایت فرماید، هرچند این تفضل الهی کاشف از این نباشد که آن عمل رجحان دارد و مستحب است؛ چون استحباب، حکم شرعی است و دلیل می‌خواهد و هر تفضل کاشف از استحباب نبوده و ملازم با استحباب نیست (عراقی، ۱۴۲۰: ۲۰۶/۲ - ۲۰۷؛ خویی، ۱۴۲۲: ۳۱۹/۲؛ روحانی، ۱۴۱۳: ۵۲۵/۴ - ۵۲۶).

۴. نتیجه‌گیری

تحلیل نقادانه دیدگاه ابن حجر عسقلانی از محدثان برجسته اهل سنت درباره روایات فضایل ماه رجب که در اثر او با عنوان تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب بازتاب یافته، حاکی از آن است که طبق باور او، درباره فضیلت ماه رجب، اعمال و مناسک مستحبی آن، روایت صحیحی که صلاحیت و حجیت عمل داشته باشد، وارد نشده است. وی با رد دیدگاه قائلان به تسامح در پذیرش روایات فضایل و با بررسی صرف سندی روایات و نشان دادن ضعف آنها، بیان می‌دارد که عمل به چنین احادیث ضعیفی، زمینه‌ساز این امر می‌شود که عاملان به این روایات به طور تدریجی و در اثر تکرار عمل به این نوع روایات، کم‌کم گمان برند که این روایات، سنتی از سنن شرع بوده و فراموش کنند که اینها روایاتی ضعیف هستند. ارزیابی نظریات ابن حجر نشان می‌دهد که دیدگاه وی با اشکالات روشی و مبنایی مواجه است:

۱. وی در برخی موارد ضعف سند به دلیل ارسال خفی و جلی و وجود راویان غیرثقه و مجهول الحال را با موضوع دانستن حدیث خلط کرده و برخی روایات را صرفاً به دلیل نداشتن سند معتبر در زمره موضوعات قرار داده است. برخلاف این دیدگاه، باید توجه داشت که بر اساس هیچ یک از اشکالات

مختلفی که موجب ضعف حدیث می‌شوند نمی‌توان به موضوع و ساختگی بودن حدیث حکم داد و کاملاً آن را رد کرد. چه بسا حدیثی به لحاظ سند، ضعیف باشد، اما با توجه به شواهد و قرائن دیگر، متن آن پذیرفته شود و مورد عمل قرار گیرد و این چنین در زمره احادیث مقبول واقع شود.

۲. دقت در روش ابن حجر نشان می‌دهد که وی صرفاً از منظر سندی و رجالی به بررسی روایات پرداخته و چندان به نقد محتوایی و متنی احادیث اهتمامی نداشته است. حال آنکه اگرچه بررسی سند شرط لازم برای نقد احادیث به شمار می‌آید اما شرط کافی نیست. چه بسا سند روایتی صحیح نباشد، اما مضمون و محتوای آن به گونه‌ای باشد که روایات دیگر آن را تصدیق نمایند یا لا اقل تکذیب نکنند.

۳. اشکال سوم به ابن حجر به نوع نگاه و مبنای او مبتنی بر عدم تسامح در پذیرش روایات فضایل وارد است. از منظر عالمانی که به تسامح در ادله سنن قائل‌اند، دیدگاه ابن حجر مخدوش است؛ اما از منظر عالمانی که این قاعده را انکار می‌کنند نیز دیدگاه او قابل خدشه است. دیدگاه صواب آن است که هرچند این اخبار بر استحباب دلالت ندارند، اما اگر عملی به عنوان امید ثواب و احتمال مطلوب بودن انجام شود، ثواب بر آن مترتب می‌شود.

به منظور رفع اشکالی که ابن حجر درباره سنت‌پنداری روایات ضعیف این چنینی بیان داشته، پیشنهاد نگارندگان آن است که در کنار هر مستحب و مکروهی که مستند کاملی ندارد تذکر داده شود و با تأویل مفاد روایات، شرایط لازم برای بهره‌جستن از روایات فضایل نیز تبیین گردد. به سخن دیگر، شایسته است در بیان روایات فضایل، صرفاً به نقل این روایات و پذیرش بی‌چون و چرای آنها اکتفا نگردد؛ بلکه با ذکر روح حاکم بر این اعمال و تبیین مقصود و مطلوب شارع، شروط بهره‌جستن از مفاد این روایات برشمرده شود؛ شروطی که عدم التزام به آنها، نه تنها عمل‌کننده به این روایات را به اجر و ثواب نمی‌رساند، بلکه وی را از مقصود دورتر می‌کند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

۱. ابن تغری، یوسف بن تغری، (۱۳۹۱ق)، النجوم الزاهرة، به کوشش: ابراهیم علی طرخان، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.

۲. ابن حجر عسقلانی، (بی تا)، تبیین العجب بما ورد فی شهر رجب، تحقیق: طارق بن عوض الله الدارعمی، بی جا: مؤسسه قرطبه.
۳. ابن عرفه، حسن، (۱۴۰۶ق)، جزء، کویت: دارالأقصى.
۴. ابن عماد، عبدالحی بن احمد، (۱۳۵۰ق)، شذرات الذهب، قاهره: مكتبة القدسی.
۵. ابن فهد حلی، (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، قم: دار الكتاب الاسلامی.
۶. ابویعلی موصلی، (۱۴۰۴ق)، مسند ابی یعلی، دمشق: دارالمأمون.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد، (۱۴۱۴ق)، رسائل فقهیه، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
۸. ایزدی، مهدی، (۱۳۹۰ش)، «ملاک های نقد متن حدیث بر اساس منابع روایی فریقین»، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۴، شماره ۲، صص ۵ - ۲۶.
۹. بحرانی، یوسف، (۱۳۷۹ش)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۰. برقی، احمد بن محمد خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. بستانی، قاسم؛ خنشا، علیرضا، (۱۳۹۹ش)، «اعتبارسنجی و ارزش گذاری دعای ولایة امر در ادعیه ماه رجب»، مطالعات فهم حدیث، سال ۷، شماره ۱۳، صص ۸۵ - ۱۰۷.
۱۲. بکری دمیاطی، (۱۴۱۸ق)، إعانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین، بیروت: دارالفکر.
۱۳. حرّعاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمة، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۱۴. _____، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۵. خوانساری، حسین بن جمال الدین، (۱۳۱۱ق)، مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۶. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۷. ربیع نتاج، سید علی اکبر؛ زهرا، (۱۳۹۱ش)، «کاوشی در دعای ام داوود»، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شماره ۳۶، صص ۸۲ - ۱۰۵.
۱۸. روحانی، محمد، (۱۴۱۳ق)، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

۱۹. ژیان، فاطمه، (۱۳۹۹ش)، «بررسی و داوری ادله بی اعتباری روایت لیلۃ الرغائب»، علوم حدیث، شماره ۹۵، صص ۱۱۴ - ۱۴۳.
۲۰. سبحانی، محمد؛ محرمی، فاطمه، (۱۴۰۳ش)، «اعتبارسنجی و پاسخ به شبهات دعای یا مَنْ أَرْجُوهُ بِا رُویکرد تحلیلی»، دعاپژوهی، شماره ۷، صص ۲۱۷ - ۲۳۸.
۲۱. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، (۱۲۷۴ق)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۲. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، (۱۴۱۹ق)، الجواهر والدرر فی ترجمة شیخ الإسلام ابن حجر، بیروت: دار ابن حزم.
۲۳. سید علوی، سید ابراهیم، (۱۳۷۸ش)، «تعلیقات علامه طباطبائی بر بحار الأنوار»، چاپ شده در: شناخت نامه علامه مجلسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. شربینی، محمد، (۱۳۷۷ق)، مغنی المحتاج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۳۹ق)، الأخبار الدخیلة، تصحیح: محسن عقیل، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۲۶. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۱ش)، الرعیة لحال البدایة فی علم الدراية، قم: بوستان کتاب.
۲۸. _____، (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۲۹. صبحی صالح، (۱۳۹۵ق)، علوم الحديث و مصطلحه، بیروت: دار الملايين.
۳۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه.
۳۱. طباطبائی، سید علی بن محمد، (۱۴۰۴ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۲. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۳ق)، المیزان، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۳. طهرانی، آقابزرگ، (۱۴۰۳ق)، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت: دارالأضواء.

۳۴. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۷ش)، «بررسی اعتبار روایت لیلۃ الرغائب و تحقیق در معنای رغائب»، حدیث پژوهی، شماره ۱۹، صص ۲۷۹ - ۳۰۰.
۳۵. عاملی، سید محمد، (۱۴۱۰ق)، مدارک الأحکام، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. عراقی، ضیاءالدین، (۱۴۲۰ق)، مقالات الأصول، قم: مجمع فکر الاسلامی.
۳۷. غروی نائینی، نهله، (۱۳۹۸ش)، نقد و بررسی احادیث موضوعه، تهران: انتشارات نبأ.
۳۸. غفوری نژاد، محمد، (۱۴۰۰ش)، «متن کاوی، اعتبارسنجی و دلالت پژوهی روایات دعای یا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ»، علوم حدیث، شماره ۹۹، صص ۵۰ - ۶۷.
۳۹. فاضل هندی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۵ق)، كشف اللثام، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۰. کریمی مقدم، صادق، (۱۴۰۰ش)، «بررسی تحلیلی سند و متن دعای رجبیه امام صادق (ع)»، دعا پژوهی، شماره ۱، صص ۱۴۴ - ۱۶۷.
۴۱. کلانتری، علی اکبر، (۱۳۸۹ش)، «تسامح در ادله سنن قاعده ای ناکارآمد»، فصلنامه علوم اسلامی، سال ۵، شماره ۱۷، صص ۱ - ۲۱.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۳. مامقانی، عبدالله، (۱۴۱۱ق)، مقیاس الهدایة فی علم الدراية، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. —، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مراغی، عبدالفتاح بن علی، (۱۴۱۷ق)، عناوین الأصول و قوانین الفصول، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۷. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۹۴ش)، وضع و نقد حدیث، قم: دارالحدیث و انتشارات سمت.
۴۸. معروف حسنی، هاشم، (۱۴۲۹ق)، الموضوعات فی الآثار و الأخبار، تحقیق اسامه ساعدی، قم: بی نا.
۴۹. مناوی، محمد عبدالرؤف، (۱۴۱۵ق)، فیض القدير فی شرح الجامع الصغیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۰. میرداماد، محمدباقر، (۱۴۲۲ق)، الرواشح السماویة، تحقیق نعمت الله جلیلی و غلامحسین قیصریه ها، قم: دارالحدیث.

۵۱. نائینی، محمدحسین، (۱۴۰۹ق)، فوائد الأصول، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۵۲. نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۳ش)، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. نراقی، احمد، (۱۴۰۸ق)، عوائد الايام، قم: مکتبه بصیرتی.
۵۴. نفیسی، شادی، (۱۳۹۴ش)، درایة الحدیث؛ بازپژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین، تهران: سمت.
۵۵. نووی، یحیی بن شرف، (۱۴۱۴ق)، الأذکار النوویة، بیروت: دارالفکر.
۵۶. ———، (۱۴۱۷ق)، المجموع فی شرح المذهب، بیروت: دارالفکر.

نقدی بر پنداره «وداد القاضی» درباره جعلی بودن «عهدنامه مالک اشتر» و انتساب آن به «فاطمیان»

محمد عربشاهی * (استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی)

arabshahi@islamic - rf.ir

سجاد عمرانی (دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه خراسان)

sajjadss00sajad@gmail.com

محمدباقر تقوی (دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه خراسان)

mttaghavi1376@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

چکیده

عهدنامه مالک اشتر، به عنوان یکی از متون منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع)، اثری بنیادین در اندیشه سیاسی اسلام و چارچوبی جامع برای حکمرانی اسلامی است. و داد القاضی، پژوهشگر معاصر، با استناد به شواهدی، اصالت انتساب این متن به امام علی (ع) را به چالش کشیده و آن را ساخته دوره فاطمیان می داند. این ادعا، پایه های استناد به این متن کلیدی را متزلزل می سازد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی و با تمرکز بر نقد مبانی و شواهد القاضی، در پی پاسخ به این پرسش هاست: استدلال های القاضی بر انکار اصالت و انتساب فاطمی عهدنامه بر چه مبانی ای استوار است؟ این استدلال ها در ترازوی نقد تا چه میزان معتبر و قانع کننده هستند؟ یافته های پژوهش نشان می دهد که مهم ترین مستندات القاضی در مواجهه با قرائن مستحکم خلاف آن، از استواری لازم برخوردار نیستند؛ طُرُق معتبر و زود هنگام نجاشی و شیخ طوسی در قرن پنجم هجری، انتساب متن به امام علی (ع) را پیش از دوره فاطمیان تأیید می کند و هماهنگی عمیق محتوای عهدنامه با خطبه ها و نامه های مسلم امام در نهج البلاغه و مصادر کهن، ادعای جعل در دوره متأخر را رد می کند. در نتیجه، ادعای جعل و انتساب فاطمی عهدنامه را فاقد پشتوانه علمی کافی ارزیابی می کند و بر اصالت این سند تأکید می ورزد.

کلیدواژه ها: عهدنامه مالک اشتر، امیرالمؤمنین (ع)، و داد القاضی، انتساب متون، نهج البلاغه.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اسناد حکومتی که به عنوان یادگار اهل بیت (علیهم‌السلام) شناخته می‌شود، «عهدنامه مالک اشتر» است. در سال‌های اخیر، پروفیسور وداد القاضی، استاد دانشگاه‌های ایالات متحده آمریکا، در مقاله‌ای با عنوان «یک سند سیاسی از دوران فاطمی متقدم»، صحت انتساب این عهدنامه به حضرت علی (علیه‌السلام) را رد کرده و برای اثبات مدّعی خود، مجموعه‌ای از قرائن تاریخی برون‌متنی و شواهد درون‌متنی را ارائه داده است.

از آن‌جا که این عهدنامه دارای مضامین مهم فقهی و حکومتی است و انتساب آن به حضرت علی (علیه‌السلام) در اعتبار و حجّیت محتوای آن نقش اساسی دارد، بررسی ادعای عدم انتساب آن ضرورتی علمی می‌یابد. افزون بر این، با توجّه به اهمیت مباحث حکومت اسلامی و استنباط برخی قواعد فقهی، سیاسی و حقوقی از مفاد این عهدنامه، ارزیابی انتساب آن به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) اهمیت ویژه‌ای دارد. بر این اساس، این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که: آیا ادعای خانم وداد القاضی مبنی بر عدم انتساب عهدنامه به حضرت علی (علیه‌السلام) ادعایی صحیح و قابل دفاع است یا خیر؟

۱. پیشینه تحقیق

درباره عهدنامه مالک اشتر، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که هر یک، از منظر خاصی به این متن پرداخته‌اند. مقاله «رسالت کارگزاران نظام اسلامی در مواجهه با آسیب‌های اجتماعی» اثر لاله افتخاری (دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، شماره ۹) عهدنامه مالک اشتر را به مثابه متنی هنجاری و راهبردی در حوزه حکمرانی اسلامی و مقابله با آسیب‌های اجتماعی تلقی کرده و از آن به عنوان منبعی برای استخراج الگوهای مدیریتی و اجتماعی بهره گرفته است، بی‌آن‌که به مسئله انتساب یا اعتبار سندی آن توجّه مستقّلی داشته باشد.

همچنین مقاله «مکاتبات امام علی (علیه‌السلام) با کارگزاران مصر» اثر حبیب شرفی صفا (دوفصلنامه سیره‌پژوهی اهل بیت (علیهم‌السلام)، شماره ۶)، عهدنامه مالک اشتر را در ذیل مجموعه مکاتبات امام علی (علیه‌السلام) بررسی کرده و بر تحلیل تاریخی و محتوایی ارتباطات سیاسی آن حضرت تمرکز دارد، نه

بر نقد اصالت یا پاسخ به شبهات سندشناختی.

مقاله «بررسی مقایسه‌ای متن عهدنامه مالک اشتر در نهج البلاغه، تحف العقول و نهایة الأرب» اثر حسین پسندیده (فصلنامه علوم حدیث، شماره ۶۴) نیز با رویکرد متن‌پژوهانه، به مقایسه اختلاف‌های لفظی و ساختاری نسخه‌های موجود پرداخته است؛ اما از ورود به بحث منشأ جعل، انتساب به فاطمیان یا نقد ادله خاورشناسانه خودداری کرده است.

افزون بر این، مقاله «کتاب‌شناسی عهدنامه مالک اشتر» نوشته سید محسن دین‌پرور (فصلنامه نهج البلاغه، شماره ۷۰۶)، صرفاً گزارشی توصیفی از آثار و منابع مرتبط با عهدنامه ارائه می‌دهد و فاقد تحلیل انتقادی یا داوری درباره اعتبار تاریخی و حدیثی آن است.

مقاله «بررسی میزان اعتبار عهدنامه مالک اشتر از نظر آیه‌الله العظمی خامنه‌ای» اثر زهره دانشی کهن (پژوه‌نامه فقه و علوم اسلامی، دوره ۱، شماره ۲)، با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به تبیین دیدگاه فقهی و سیاسی مقام معظم رهبری درباره جایگاه و کارکردهای این عهدنامه می‌پردازد و به بررسی انتقادی شبهات وداد القاضی درباره سند و منشأ تاریخی آن نمی‌پردازد.

همچنین به صورت مختصر، محمد عافی خراسانی در مقاله «نقدی گذرا بر وداد قاضی و مقاله او درباره عهدنامه مالک اشتر» (سایت اجتهاد) و حسن انصاری در نوشتارهای منتشرشده در سایت «کاتبان»، به بررسی اجمالی استدلال‌های وداد القاضی پرداخته‌اند. این آثار بیشتر جنبه مرور و نقد عمومی دارند و فاقد تحلیل‌های مفصل سندی، رجالی و فقهی - سیاسی متن هستند. مقاله پیش رو، برخلاف پژوهش‌های پیشین، به‌طور خاص بر نقد مبانی و ادله وداد القاضی درباره جعلی بودن عهدنامه مالک اشتر و انتساب آن به دوره فاطمیان تمرکز دارد و با بازخوانی تفصیلی شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، به بررسی سند و صحت انتساب این عهدنامه به امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌پردازد. افزون بر این، این پژوهش با اثبات حجیت عهدنامه در حوزه‌های فقهی و سیاسی، جایگاه آن را به‌عنوان متنی معتبر در استنباط‌های فقهی و نظریه‌پردازی سیاسی - اسلامی تبیین می‌کند؛ رویکردی که در آثار پیشین یا اساساً مورد توجه قرار نگرفته، یا به‌صورت گذرا و غیرمستقل بدان پرداخته شده است.

۲. عهدنامه مالک اشتر و نقل آن در کتب معتبر اسلامی

این عهدنامه در آثار شمار قابل‌توجهی از عالمان اسلامی با انتساب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده

است؛ از جمله:

۱. سید رضی این نامه را به عنوان نامه پنجاه و سوم کتاب شریف نهج البلاغه آورده است (رضی، ۱۳۸۷: ۴۳۰).
۲. ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی مغربی (قاضی نعمان) در دعائم الإسلام، با وجود اختلاف‌هایی قابل توجه با متن نهج البلاغه، به عهدنامه مالک اشتر اشاره کرده است (مغربی، ۱۳۸۵: ۱/۳۵۰ - ۳۶۸).
۳. ابوالحسن محمد بن یوسف عامری نیشابوری در السعادة و الاسعاد فی السيرة الانسانية به این عهدنامه اشاره کرده است (عامری، ۱۳۹۰: ۱۶۶).
۴. ابوبکر احمد بن مروان محمد دینوری مالکی در المجالسة و جواهر العلم، بخشی از عهدنامه را با سند خود از محمد بن غالب، از ابوحنیفه، از سفیان ثوری، از زبید یامی و از مهاجر عاملی نقل کرده است (دینوری، ۱۳۹۵: ۳/۳۵۹).
۵. ابن شعبه حرّانی نیز در کتاب تحف العقول، متن کامل عهدنامه را با اندک تفاوت‌هایی نسبت به متن نهج البلاغه نقل کرده است (حرّانی، ۱۳۹۳: ۱۲۶).
۶. بهاء‌الدین ابوالمعالی محمد بن حسن بن محمد بن علی بن حمدون در التذکرة الحمدونية فی السیاسة و الآداب الملكية این عهدنامه را نقل کرده است (ابن حمدون، ۱۳۸۱: ۱/۳۰۹ - ۳۲۱).
۷. ناصرالدین آمدی تمیمی در غرر الحکم به نقل این عهدنامه پرداخته است (آمدی، ۱۳۹۵: ۵/۵۱).
۸. شهاب‌الدین احمد بن عبدالوهاب نویری در نهاية الارب فی فنون الادب، بخش‌هایی از این عهدنامه را گزارش کرده است (نویری، ۱۳۸۸: ۶/۱۹ - ۳۲).
۹. ابوالفداء اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی در البداية و النهایة به این عهدنامه اشاره کرده است (ابن کثیر، ۱۳۹۰: ۸/۹).
۱۰. احمد بن علی قلقشندی در دو کتاب صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء (۱۳۹۹: ۱۰/۱۰ - ۱۳) و مآثر الإنافة فی معالم الخلافة (۱۳۸۲: ۳/۱۱-۶)، این عهدنامه را نقل کرده است.
۱۱. علاء‌الدین بن حسام‌الدین متقی هندی در کنز العمال فی أحادیث الأقوال و الأفعال، این عهدنامه را ثبت کرده است (متقی هندی، ۱۳۷۶: ۱۳/۱۸۵-۱۸۶).

۱۲. علامه محمدباقر مجلسی در بحار الأنوار این عهدنامه را نقل کرده است (مجلسی، ۱۳۸۱: ۷۴/۲۶۰).

برخی از محققان براین باورند که این عهدنامه نقل‌هایی کهن‌تر از نهج البلاغه و دعائم دارد که و داد قاضی از آن‌ها آگاهی نداشته است (عافی خراسانی، ۱۴۰۱: ۲۵؛ انصاری، ۱۳۹۵: ۲۷). افزون بر این موارد، این عهدنامه در بیش از پانزده منبع مستقل و غیرمستقل دیگر نیز با انتساب به امیرالمؤمنین (ع) گزارش شده است و شماری از فقیهان برجسته، از جمله آیه‌الله خویی و حائری حسینی، در دیدگاه‌های نهایی خود، انتساب آن به حضرت علی (ع) و اعتبار سندی آن را پذیرفته‌اند (خویی، ۱۳۷۲: ۱۳۴/۴؛ حائری حسینی، ۱۴۲۳: ۵۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸: ۴۰/۲).

۳. بررسی شخصیت و داد القاضی

خانم و داد عقیف القاضی، محقق و پروفسور لبنانی - آمریکایی در رشته ادبیات عرب است. او در سال ۱۹۴۳م، به دنیا آمده و دارای مدرک دکتر در ادبیات عرب است. وی در بسیاری از دانشگاه‌ها، از جمله دانشگاه هاروارد، دانشگاه آمریکایی بیروت، دانشگاه کلمبیا و دانشگاه ییل، تدریس کرده است. از آثار او می‌توان به مقالاتی چون: «معاجم التراجم»، «الارشادات الالهية ابوحیان توحیدی»، «مفهوم الفتنه و تصورها فی ادب عبد الحمید کاتب» و «رسائل رسمية اسلامية القديمة» اشاره کرد. همچنین، کتاب‌هایی همچون: «الکيسانية فی التاريخ و الأدب، مختارات من النثر العربي و وثيقة فاطمية سياسة قديمة نیز از جمله تألیفات او هستند. وی در سال ۱۹۹۷م، موفق به کسب «جائزة بین المللی ملک فیصل» در زبان و ادبیات عرب شد و در همان سال به عنوان استاد برجسته مؤسسه افالون در دانشگاه شیکاگو انتخاب گردید. در سال ۲۰۰۲م، نیز به عنوان مدیر دانشکده تحصیلات تکمیلی علوم اجتماعی در پاریس منصوب شد. وی در یکی از مقالات خود با عنوان «یک سند سیاسی از دوران فاطمی متقدم»^۱ به نقد انتساب عهدنامه مالک اشتر به حضرت علی (ع) می‌پردازد و آن را یک سند سیاسی از دوران خلافت اولین حاکم فاطمی معرفی می‌کند.

۱. «یک سند سیاسی از دوران فاطمی متقدم» یا «یک سند سیاسی متعلق به فاطمیان در اوایل دورانشان» که نام مقاله و داد القاضی است، در سال ۱۹۷۸م در مجله «Studia Islamica» (شماره ۴۸) به چاپ رسیده است. در ادامه این نوشتار، هنگام رجوع به مطالب این مقاله، با تعبیر «سند سیاسی از دوران فاطمی متقدم» از آن یاد خواهیم کرد.

۴. شبهات وداد القاضی و پاسخ به آنها

خانم وداد القاضی چند قرینه بر عدم انتساب این عهدنامه به حضرت علی علیه السلام بیان کرده‌اند که می‌توان آنها را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱ - ۴. قرائن بیرون‌متنی

قرائنی بیرون از متن عهدنامه که دلالت بر عدم انتساب آن به امام علی علیه السلام دارند، عبارت‌اند از:

۱. طبری در وقایع سال ۳۸ ق از ابومخنف نقل می‌کند: از یزید بن ضبیان همدانی گزارش شده است: حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از شهادت محمد بن ابوبکر، مالک اشتر را احضار می‌کنند و به او فرمودند: «لیس له غیرک، أخرج رحمک الله، فإني إن لم أوصک اکتفیتُ برأیک» (طبری، ۱۳۹۴: ۴/ ۷۱) بدین معنا که علت اینکه من توصیه‌ای به تو نمی‌کنم، این است که به نظر تو اعتماد دارم و به همان اکتفا می‌کنم. به تعبیری، منظور حضرت این است که خودت صاحب نظر هستی. این نشان می‌دهد که حضرت به مالک اشتر هیچ عهدنامه و توصیه‌ای نفرموده است، در غیر این صورت این جمله را نمی‌فرمودند. سپس نسبت به نقل این عهدنامه توسط مرحوم رضی می‌گوید: «او حتماً این جمله را دیده است، ولی در نهج البلاغه نقل نکرده تا بتواند عهدنامه جعلی را به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت دهد» (القاضی، ۱۴۰۳: ۸۶)

نقد و بررسی

اولاً: از آنجایی که طبری سال ۳۱۰ ق و ابومخنف در سال ۱۵۷ ق وفات کرده‌اند (اتبکی، ۱۳۹۵: ۲۰۵/۳)، این نقل مرسل بوده و معتبر نیست.

ثانیاً: گرچه ابومخنف معاصر امام صادق علیه السلام و ثقه است (نجاشی، ۱۳۷۴: ۳۲۰)، ولی ابومخنف این مطلب را از یزید بن ضبیان همدانی نقل کرده که فردی مهممل است؛ زیرا در رجال شیعه و اهل سنت، شرح حالی درباره او وجود ندارد و نمی‌توان به این ادعای طبری اعتماد کرد. شاید همین جهت باعث شده است که مرحوم رضی به این گزارش اعتماد نکند (مروی، ۱۴۰۳: ۴۸۵).

۲. در کتاب دعائم الاسلام، قاضی نعمان این عهدنامه را به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده است (مغربی، ۱۳۸۵: ۳۵۰/۱ - ۳۶۸)، اما از نظم و سیاق کتاب مشخص است که این عهدنامه بعد از مدت‌ها به کتاب الجهاد اضافه شده است؛ زیرا این کتاب، فقه و قانون اساسی

حکومت فاطمیون مصر متعلق به مذهب اسماعیلیان است و تناسبی با نقل این حدیث ندارد (القاضی، ۱۴۰۳: ۸۷).

نقد و بررسی

اولاً: بر فرض اینکه تناسبی وجود نداشته باشد و قاضی نعمان در ذکر عهدنامه در کتاب الجهاد اشتباه کرده باشد، این موضوع باعث خدشه‌دار شدن انتساب عهدنامه به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نمی‌شود و اصلاً از محل بحث و ادعا خارج است؛ ثانیاً، نه تنها این ادعا مردود است، بلکه بهترین جا برای ذکر عهدنامه همین جاست و علمای اهل سنت و به تبع آنها علمای زیدیه و اسماعیلیه، سیره و روش حکمرانی حاکمان را در کتاب الجهاد ذکر می‌کردند؛ زیرا جهاد یکی از مهم‌ترین وظایف حاکم اسلامی است و از همین جهت، عهدنامه مالک اشتر را که درباره وظایف حاکم اسلامی و وظایف او نسبت به مردم و کارگزارانش است، در همین بخش از کتاب نقل می‌کنند. چه بسا برخی از آنها اسم کتاب الجهاد را کتاب «السیر» می‌گذاشتند. به همین دلیل، قاضی نعمان عهدنامه را تحت عنوان «ما یجب للأمرء وما یجب علیهم» آورده است.

ثانیاً: وداد القاضی گمان کرده است که نسخه اولیه عهدنامه، به دعائم برمی‌گردد و تفاوت آن با نسخه نهج البلاغه را نشانه تحریف از سوی سید رضی می‌داند؛ در حالی که قبل از قاضی نعمان در کتاب دعائم الاسلام و همزمان با او، گزارش‌هایی از این عهدنامه وجود داشته است: گزارش اول:

گزارش ابوبکر دینوری، قاضی مالکی در مصر است که قبل از تسلط اسماعیلیه بر مصر، در آنجا مالکی‌ها حاکم بوده‌اند و وفات او نیز قبل از قاضی نعمان بوده است. وی در کتاب المجالسته و جواهر العلم این‌گونه نوشته است: «حدثنا محمد بن غالب... قال: كتب علي بن ابي طالب - رضي الله عنها - عهداً لبعض اصحابه على بلد فيه: ...» (دینوری، ۱۳۹۵: ۳/۳۵۹). گزارش دوم:

از ابن شعبه حرّانی در تحف العقول است که این عهدنامه را نقل کرده و نسخه آن شباهت بسیاری با نسخه نهج البلاغه دارد. ایشان یا قبل از قاضی نعمان بوده یا معاصر او؛ چرا که برخی گفته‌اند متوفای سال ۳۵۱ ق و برخی گفته‌اند متوفای سال ۳۶۳ ق است (مامقانی، ۱۴۰۰: ۲۴۹).



۲۷۳/۳) و در حُرّان یا شامات زندگی می‌کرده و تحت حکومت بنی عباس بوده است و هیچ‌گونه ارتباطی با فاطمیان مصر و قاضی نعمان نداشته است. در تحف العقول می‌گوید: «هذا ما امر به عبدالله علی امیر المؤمنین مالک بن الحارث الاشر فی عهده إلیه حین ولّاه مصر ...» (حرانی، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

حال با وجود این گزارش‌های سابق بر نهج البلاغه و دعائم الاسلام، آیا تهمت جعل و تحریف به سید رضی صحیح است؟ خصوصاً در حالی که مرحوم رضی، همچنان که در کتاب نهج البلاغه فرموده‌اند، تنها نکات و متن‌های بلاغی را ذکر کرده و به دنبال آوردن تمام متون و فرمایشات امیرالمؤمنین (ع) نبوده‌اند.^۱ بدیهی است که در بین چند متن و اختلافات آنها، بلاغی‌ترین آن را در نهج البلاغه آورده‌اند.

گزارش سوم:

در مورد نویسنده کتاب السعادة و الاسعاد است که درخصوص آن، اختلاف وجود دارد. برخی می‌گویند: وی ابوالحسن عامری (م ۳۸۱ ق) از بزرگان اهل سنت است و برخی دیگر معتقدند که او ابوالحسن بن ابی‌ذر (م ۳۸۰ ق) است. به هر حال، تألیف این کتاب قبل از نهج البلاغه بوده و در آن عهدنامه مالک اشتر آمده است. در حالی که سید رضی متولد ۴۰۶ ق است. نکته قابل توجه این است که در این کتاب چنین تعبیری آمده است: «قال علیّ للأشتر حین ارسله إلی مصر». این کلام نشان می‌دهد که در نقل این عهدنامه، تحت تأثیر کتاب دعائم الاسلام نیست؛ زیرا در دعائم الاسلام نیامده که این عهدنامه به مالک اشتر مربوط است (عامری، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

گزارش چهارم:

درباره کتاب الاختصاص است که در مورد نویسنده این کتاب نیز نظریات مختلفی وجود دارد. برخی ادعا می‌کنند نویسنده آن، شیخ مفید، استاد سید رضی و سید مرتضی است، (خمینی،

۱. قصدم این بود که علاوه بر محاسن فراوان و فضایل بسیار، عظمت مقام امیر المؤمنین (ع) را در میدان این فضیلت - فصاحت و بلاغت - بنمایانم، و اینکه آن حضرت (ع) تنها شخصیتی است که از میان همه پیشینیانی که سخنانی از آنان مانده - که از آنها فصاحت و بلاغت اندکی و از فضیلت کلام مرحله ناچیزی نقل می‌شود - سخنان حضرتش به آخرین مرحله از فصاحت و بلاغت رسیده است. گفتارش دریای بی‌کرانی است که هیچ سخنی با آن برابری ندارد و اقیانوس بی‌انتهایی است که همتایی برایش نیست (رضی، ۱۳۸۷: ۴).

۱۳۹۲: ۴۶۶/۱)؛ اما عده‌ای دیگر مانند آقابزرگ تهرانی و سید محسن امین بر این باورند که کتاب نوشته احمد بن حسین بن احمد، از محدثان شیعه معاصر شیخ صدوق است و شیخ مفید آن را خلاصه کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۳۷۰: ۳۶۰/۱). در برخی گزارش‌ها آمده که: «کتاب الاختصاص للشيخ المفيد منتخب من الاختصاص لأحمد بن حسين». در هر صورت، این کتاب پیش از نهج البلاغه نوشته شده و در آن تصریح شده است که این عهدنامه را حضرت علی (ع) به مالک اشتر نوشته‌اند (مفید، ۱۳۹۴: ۸۰/۱).^۱

از مطالب پیش گفته به دست آمد ادعای پروفیسور و داد القاضی بی‌اساس است و همه قرائن برون‌متنی قابل‌خدشه و پاسخ‌پذیر هستند. وی ادعا می‌کند قاضی نعمان در دعائم الاسلام مردّد است که این عهدنامه به پیامبر (ص) یا امیرالمومنین (ع) نسبت داده شده است و سید رضی این عهدنامه را تحریف نموده و به طور یقینی به امام علی (ع) نسبت داده است؛ در حالی که ابن شعبه حرانی در کتاب تحف العقول می‌نویسد: «عهدنامه امام علی به مالک اشتر». در کتاب السعادة والاسعاد بیست بار این عهدنامه به مولی علی (ع) نسبت داده شده است. شیخ مفید یا احمد ابن حسین در الاختصاص می‌فرماید: «عهدنامه امام علی به مالک» (همان: ۸۱). بنابراین تردید قاضی نعمان، نشانه تحریف توسط سید رضی نیست؛ به‌ویژه که در ابتدا گفته شد، سند سید رضی از کتاب قاضی نعمان نمی‌باشد.

۲ - ۴. قرائن درون‌متنی

قرائن مربوط به خود متن عهدنامه که انتساب آن به امام را منتفی می‌سازد عبارت‌اند از:

۱. در نسخه دعائم الاسلام، جملاتی در عهدنامه مربوط به زمین‌های خراجیه وجود دارد.

۱. حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَلَوِيُّ الْمُحَمَّدِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَنْجَوِيهِ جَمِيعًا قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ حَمَزَةُ بْنُ الْقَاسِمِ الْعَلَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ الصَّرِيرِ عَنْ مُجَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ ذُو الْجَنَاحَيْنِ قَالَ: لَمَّا جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ص مُصَافٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَيْثُ قَتَلَهُ مُعَاوِيَةُ بْنُ خَدِيجٍ السَّكُونِيُّ بِمَضَرَ جَنَعَ عَلَيْهِ جَزَعًا شَدِيدًا وَقَالَ مَا أَحْلَقَ [أَخْلَقَ] مَضْرَأٌ يَذْهَبُ آخِرَ الدَّهْرِ فَلَوَدِدْتُ أَنِّي وَجَدْتُ رَجُلًا يَصْلُحُ لَهَا فَوَجَّهْتُهَا إِلَيْهَا فَقُلْتُ تَجِدُ فَقَالَ مَنْ فَقُلْتُ الْأَشْتَرُ قَالَ ادْعُهُ لِي فَدَعَوْتُهُ فَكَتَبَ لَهُ عَهْدَهُ وَكَتَبَ مَعَهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى الْأَمَلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ غَضِبُوا اللَّهَ حِينَ عُصِيَ فِي الْأَرْضِ.

مثلاً در این جملات آمده است: «اگر یک سال محصول کشاورزی خوب نبود، حاکم به کفار ذمی مهلت دهد و سال بعد یک‌جا خراج این زمین‌ها را از آنها بگیرد»؛ در حالی که بحث اختلافی در اراضی خراجیه، اولین بار در زمان سلیمان بن عبدالملک یعنی چند سال پس از امیرالمؤمنین (ع) رخ داده است. سید رضی این جملات را حذف کرده است؛ چراکه فهمیده اگر این جملات آورده شود، در آینده افراد خواهند فهمید که این عهدنامه با زمان امیرالمؤمنین (ع) سازگاری ندارد (القاضی، ۱۴۰۳: ۹۱).

نقد و بررسی

وداد القاضی ادعا می‌کند سید رضی عبارت مربوط به اراضی خراجیه را از متن نامه پنجاه و سوم نهج البلاغه حذف کرده است؛ زیرا می‌دانست که خراج و مسائل مربوط به آن در زمان حضرت امیرالمؤمنین (ع) وجود نداشت و اولین بار در زمان عبد الملک مروان مطرح شده است. بنابراین، با وجود اینکه این متن در کتاب دعائم الاسلام در دسترس است، سید رضی با زیرکی آن را حذف کرده تا بتواند عهدنامه را به حضرت امیرالمؤمنین (ع) نسبت دهد.

پاسخ به این اشکال واضح است؛ زیرا اولاً، بحث اراضی خراجیه از زمان پیامبر (ص) وجود داشته است. اسلام اجازه می‌دهد کفار زمین‌هایشان را نگه دارند و به جای زکات، باید خراج دهند. در حدیث امام صادق (ع) آمده است: «قد ظهر رسول الله (ص) على أهل خيبر فخرجهم على أن يترك الأرض بأيديهم يعملونها ويعمرونها فلا رأى بها بأساً لو أنك اشتريت منها شيئاً و أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض و عملوها فهم أحقّ بها و هي لهم» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۴۶/۴).

در زمان امیرالمؤمنین (ع) که بلاد اسلامی به طور قابل توجهی توسعه یافته بود، به طریق اولی این مباحث وجود داشته است. بنابراین، عدم ذکر این بخش توسط سید رضی، ممکن است به خاطر مباحث بلاغی باشد؛ زیرا ایشان تنها جملات فصیح و بلیغ را ذکر کرده‌اند. همچنین، خطبه‌ها و نامه‌های دیگر را نیز تقطیع کرده است. پس باز هم این ادعا صحیح نیست؛ ثانیاً، سید رضی در چند بخش از عهدنامه، جملاتی در مورد خراج آورده است، مانند: «و تفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإنّ في صلاحه و صلاحهم صلاحاً لمن سواهم، و لا صلاح لمن سواهم إلا بهم

لأنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخِرَاجِ وَأَهْلُهُ. وليكن نظرك في عمارة الأرض ابليغ من نظرك في استجلاب الخراج لأنَّ ذلك لا يدرك إلا بالأمارة... إلخ» (رضی، ۱۳۸۷: ۷۱۲).

۲. برخی کلمات در این عهدنامه وجود دارد که با زمان امام علی علیه السلام سازگار نیستند. برای مثال، کلمه «عین» که به معنای جاسوس است، در حالی که در آن زمان جاسوسان حکومتی رایج نبودند و استعمال لفظ «عین» در معنای جاسوس، بعداً رایج شده است. در متن عهدنامه این جمله وجود دارد: «و ابعث العيون من اهل الصدق». همچنین، کلمه «وزیر» که در نسخه دعائم الاسلام چندین بار آمده، اما سید رضی، آن را حذف کرده و تنها یک بار به خاطر غفلت ذکر شده است، در حالی که در آن زمان، منصب وزارت در حکومت رایج نبوده است (القاضی، ۱۴۰۳: ۹۳).

نقد و بررسی

وداد القاضی ادعا می‌کند که عنوان وزیر و عین (جاسوس) در آن زمان کاربرد نداشته است؛ اما در پاسخ این ادعا گفته می‌شود که برخلاف ادعای مطرح شده، جاسوس‌ها در حکومت‌های آن زمان بسیار رایج بوده‌اند (جاحظ، ۱۳۶۴: ۷۷). در همان نقلی که ایشان از تاریخ طبری ذکر کرده، آمده است: «واتت معاوية عيوئه فاخبروه بولاية علي الأشر» (طبری، ۱۳۹۴: ۴/ ۷۱ و ۱۲۵). جاسوسان معاویه به او خبر دادند که حضرت علی علیه السلام مالک اشتر را بر عمارت مصر گمارده است. همچنین واژه «وزیر» در زبان عربی به معنای مشاور و افراد نزدیک به حاکمان بوده است. گزارش‌های فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد این لفظ در آن زمان رایج بوده است. در روایتی معتبر، شیخ صدوق این کلمه را از حضرت علی علیه السلام نقل کرده است.^۱ بنابراین، این ادعا بدون دلیل است و نمی‌توان به آن استناد کرد.

۳. در قسمت‌های منتسب به قاضیان، آمده است که: «احترام آنها را نگهدار، از بیت المال ارتزاقشان کن، جایگاه مخصوص به آنها عطا کن و إلخ»؛ در حالی که در زمان امام علی علیه السلام تعداد قاضیان به اندازه‌ای نبود که احکام متعدد و مخصوص آنها وضع شده باشد. در آن دوران، معمولاً

۱. أنَّ علياً عليه السلام قال إنَّ في جهنم رحى تطحن خمساً أفلا تسألون ما طحنها، فقليل له فما طحنها فقليل له فما طحنها يا أمير المؤمنين. قال العلماء الفجرة و القراء الفسقة و الجبابرة الظلمة و الوزراء الخونة و العرفاء الكذبة (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۹۶/۱).

خود حاکم به قضاوت می‌پرداخت و با افزایش تعداد قضاات، نیاز به چنین احکامی در جامعه احساس شد.

نقد و بررسی

وداد القاضی ادعا می‌کند که فراز مربوط به اختلاف قاضیان تناسبی با زمان حضرت علی علیه السلام ندارد و تعدد قاضیان بعد از ایشان رخ داده است؛ چرا که در زمان حضرت، تعداد قاضیان بسیار کم بوده و تقریباً در هر شهر یک یا حداکثر دو قاضی وجود داشته است.

پاسخ به این ادعا این است که اولاً بی‌شک در کشور پهناور مصر نیاز به قضاات متعدد بوده است، علاوه بر اینکه تعدد قضاات در یک شهر مورد نیاز و ممکن است. از سوی دیگر نمی‌توان صرف وجود یک قاضی در یک شهر را دلیل بر عدم تعدد قاضی‌ها دانست؛ ثانیاً امام علی علیه السلام این مطالب را ظاهراً برای حکمرانی مالک اشتر در ایام بعد از مکاتبه فرموده‌اند؛ ولی ممکن است مخاطب حقیقی این نامه، فقط مالک اشتر نباشد و بلکه مانند قرآن، مخاطب عام داشته باشد. خصوصاً با علم و عصمت امام علیه السلام که با اطلاع از آینده می‌دانستند مالک اشتر به حکومت مصر نمی‌رسد، بنابراین صرف عدم چند قاضی در یک شهر دلیل بر این نیست که این سند از امیر المؤمنین علیه السلام نباشد.

۴. همچنین، قاضی نعمان در کتاب دعائم الاسلام این عهدنامه را به امام علی علیه السلام نسبت داده است و سید رضی نیز برخی اضافات و نقایصی را به آن وارد کرده و سپس آن را به نهج البلاغه اضافه نموده است.

نقد و بررسی

چنان که پیش از این بیان شد، مرحوم رضی در مقدمه نهج البلاغه تصریح نموده که تنها بخش‌های بلاغی فرمایش‌های امیرالمؤمنین علیه السلام را نقل می‌کند و سید رضی، این نامه را از سندی غیر از سند دعائم الاسلام نقل کرده است. لذا اختلاف بین این دو متن، قرینه‌ای بر جعلی بودن این نامه نیست.

نتیجه مطالب پیش‌گفته این شد که قرائن داخلی و خارجی ارائه شده توسط وداد القاضی برای

رد انتساب این عهدنامه به امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضعیف است و نمی‌تواند خدشه‌ای به این انتساب و امانتداری سید رضی وارد کند.

همچنین می‌توان چند اشکال دیگر نیز به نحوه استدلال‌های ایشان بیان کرد: اولاً، این قرائن و استدلال‌ها بیشتر، نوعی ادّعا هستند و به استدلال‌های معتبر نیازمندند. صرف بیان چند ادّعا برای اثبات یک ادّعای دیگر، مسئله‌ای را اثبات نمی‌کند. مانند ادّعا بر اینکه استعمال کلمه «عین» در معنای جاسوس در زمان حضرت علی (علیه السلام) رایج نبوده است؛ در حالی که با یک تفحص می‌توان دریافت که این کاربردها در آن زمان نیز رایج بوده است (طبری، ۱۳۹۴: ۴ و ۷۱/ و ۱۲۵).

ثانیاً، چون ایشان شناخت دقیق و کاملی نسبت به منابع شیعی ندارند، استدلال‌های ایشان بیشتر شبیه به کسی است که به علمی تسلط کافی ندارد و نسبت به برخی از مسائل تخصصی آن علم اشکال می‌کند. مانند کسی که به مسائل علم فیزیک آگاهی کافی ندارد و سپس به قوانین نیوتن یا انیشتین یا پاسکال اشکال می‌کند؛ در حالی که اظهار نظر درباره مسائل تخصصی یک علم، خصوصاً روایات اهل البيت (علیهم السلام) نیازمند تسلط کامل بر مبانی حدیث و رجال و مبانی شیعه داشته که چنین چیزی از سخنان وداد القاضی به دست نمی‌آید.

ثالثاً، این استدلال‌ها عمومیت ندارند و ایشان از یک مسئله جزئی نتیجه کلی می‌گیرد. برای مثال در بحث طبری، چون او نقل کرده که امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر فرموده‌اند: «تورا وصیت نمی‌کنم» نتیجه‌گیری می‌کند که همه باید بپذیرند که این عهدنامه ربطی به امام علی (علیه السلام) ندارد. ایشان به عدم حجّیت قول طبری نزد شیعیان، احتمال تقیید یا نسخ قول معصوم دقت کافی ندارند. به‌ویژه اینکه این نامه می‌تواند درسنامه‌ای برای انسان‌ها در همه زمان‌ها باشد و نه فقط برای مالک اشتر.

همچنین، صرف اختلاف نسخ و کمبود مباحث در نهج البلاغه را دلیل بر تحریف می‌دانند، در حالی که مرحوم رضی، تنها مباحث بلاغی را در نهج البلاغه آورده است. اختلاف در نسخ یا کمبود در برخی موارد ممکن است به دلیل نقل‌های مختلف، اشتباه در کتابت و یا قاریان حدیث باشد که در امر حدیث و نقل آن رایج است.

۵. اثبات طریق معتبر به عهدنامه

۱ - ۵. طریق اول: مرحوم نجاشی

مرحوم نجاشی در شرح حال اصبع بن نباته می‌فرماید: «کان من خاصة امیرالمومنین (علیه السلام) و عمر بعده، روی عنه عهد الأشر و وصيته إلى محمد ابنه» (نجاشی، ۱۳۷۴: ۸)

اصبع بن نباته عهدنامه منتسب به مالک را نقل کرده است. سند نجاشی به اصبع چنین است: «أخبرنا ابن الجندی عن علی بن همّام عن الحمیری عن هارون بن مسلم عن حسین بن علوان عن سعد بن طریف عن الاصبغ بالعهد» (نجاشی، ۱۳۷۴: ۱۹۷).

ابن جندی که از اساتید مرحوم نجاشی است، ثقة است؛ چرا که مشهور است که اساتید نجاشی عموماً ثقة هستند و نجاشی از شخص ضعیف روایت نقل نمی‌کند (همان: ۸۵).

علی بن همّام اگر با همین عنوان باشد، مهمل است و توثیقی در علم رجال برای او موجود نیست؛ ولی بر اساس تحقیق مرحوم تستری و حضرت آیه الله شبیری زنجانی (۱۳۸۶: ۱۹۳)، مراد ابوعلی بن همّام است و این فرد از اجلاً و بزرگان است و توثیق دارد (تستری، ۱۳۹۷: ۱۲۴/۲). در رجال النجاشی، موارد متعددی وجود دارد که ابن جندی از ابوعلی بن همّام روایت می‌کند و او استاد معروف ابن جندی بوده است. بنابراین، در این جا به اشتباه، علی بن همّام آمده و مراد همان ابوعلی همّام است (نجاشی، ۱۳۷۴: ۳۸۰).

عبدالله بن جعفر حمیری هم به تصریح علمای رجال، ثقة و جلیل است (همان: ۳۷۹) و همچنین هارون بن مسلم، ثقة و جلیل است (همان: ۴۳۸).

حسین بن علوان نیز به دو دلیل نزد مشهور علما، وثاقتش اثبات شده است (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۷۱). سعد بن طریف (یا سعد الاسکاف) از جانب شیخ طوسی توثیق شده و به عنوان «صحیح الحدیث» معرفی گردیده است (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۴/۱). هرچند علامه حلی از ابن غضائری نقل می‌کند که او را ضعیف می‌داند (حلی، ۱۳۹۳: ۲۲۶؛ ابن غضائری، ۱۳۹۴: ۶۴)، اما این تضعیف پذیرفته نیست؛ زیرا انتساب کتاب مورد ادعا به ابن غضائری ثابت نشده است و بر اساس تحلیل آیه الله خویی در معجم رجال الحدیث، سعد بن طریف وثاقت دارد همچنین ورود وی در اسناد علی بن ابراهیم بن هاشم مؤید وثاقت اوست و عباراتی مانند «یُعَزَف و یُنْكَر» نجاشی ناظر

به محتوای برخی روایات است و با وثاقت راوی منافاتی ندارد (خویی، ۱۳۷۲: ۷۲/۹). همچنین می‌توان گفت مراد نجاشی آن است که برخی او را ثقه و برخی او را مجهول می‌دانند. البته در فرض اجمال یا شک در عبارت نجاشی، تصریح شیخ طوسی بدون هیچ معارضی باقی می‌ماند. بر این اساس، شهادت‌های معتبری همچون شیخ طوسی، توثیق سعد بن طریف را تأیید می‌کند و روایات او از حیث سند، قابل اعتماد و مستند به شمار می‌روند.

اصبغ بن نباته از خواص اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام بوده و قطعاً وثاقت دارد (مامقانی، ۱۴۰۰: ۱۵۰/۱). نجاشی و شیخ طوسی در مورد او می‌گویند: «کان من خاصة امیر المؤمنین علیه السلام» (نجاشی، ۱۳۷۴: ۴۲۷؛ طوسی، ۱۳۸۶: ۶۶). ایشان در زمان طولانی رئیس و فرمانده «شرطة الخمیس»^۱ بوده و با امیرالمؤمنین علیه السلام عهد تا پای جان بسته بودند. امام علیه السلام بهشت را برای آنها تضمین کرده بودند. البته قرائن دیگری نیز بر وثاقت ایشان وجود دارد. نکته دیگری که مورد توجه است، این است که جناب اصبغ بن نباته از کسانی بوده که حافظ کلمات و خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است. حفظ به دو نحو است: ۱. حفظ کردن در قلب و ذهن؛ ۲. حفظ کردن حدیث با نوشتن آن. ایشان ظاهراً این نامه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را نوشته بوده است. لذا اشکال برخی از مستشرقان که چگونه اصبغ بن نباته این نامه طولانی را حفظ کرده است، مورد قبول نخواهد بود.

پس می‌توان تا این جا نتیجه گرفت که طریق نجاشی به عهدنامه مالک اشتر تام و قابل قبول است. بر طبق قانون حجّیت خبر واحد ثقه، این عهدنامه نیز داخل در حجّیت خبر واحد بوده و چون «عن حسّ» نقل شده است، حجت و معتبر است.

۲ - ۵. طریق دوم به عهدنامه، شیخ طوسی در «الفهرست»

شیخ طوسی در الفهرست می‌فرماید: «أخبرنا بالعهد ابن أبي جید عن محمد بن الحسن عن

۱. شرطة الخمیس گروهی ویژه از یاران حضرت علی علیه السلام بود که پس از ورود ایشان به کوفه تشکیل شد. اعضای این گروه در تقوا و فضایل اخلاقی برجسته بودند و همواره در خدمت حضرت قرار داشتند و در نبردها نیز نقش پیش‌قراولان ارتش ایشان را ایفا می‌کردند. به نقل از نبات ابن اصبغ، هنگامی که از او پرسیده شد: چرا این گروه «شرطة الخمیس» نامیده شد، پاسخ داد: «زیرا ما پیروزی را برای حضرت علی علیه السلام شرط و ضمانت می‌کردیم و در برابر، حضرت علی علیه السلام بهشت را برای ما ضمانت فرموده بودند». این روایت، هم نشانگر پای‌بندی و وفاداری اعضای گروه و هم جایگاه ویژه آنها در ساختار نظامی و اخلاقی دوران امیرالمؤمنین علیه السلام است (کشی، ۱۳۴۸: ۶).

الحميري عن هارون بن مسلم والحسن بن طريف جميعاً عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن طريف عن الأصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين (عليه السلام) (طوسی، ۱۴۰۱: ۱/ ۸۵).

این طریق به نظر نویسنده و مشهور علما معتبر است:

ابن ابی جید از مشایخ نجاشی و شیخ طوسی است و از آن جایی که استاد نجاشی بوده و بزرگان زیادی از او حدیث نقل کرده‌اند، وی ثقة به شمار می‌آید (خوبی، ۱۳۷۲: ۸/ ۲۰۴؛ مامقانی، ۱۴۰۰: ۳/ ۸۶). همچنین، محمد بن الحسن بن احمد بن ولید نیز در مورد او آمده است: «شیخ القمیین و فقیههم و متقدمهم و وجههم ... ثقة ثقة، عین، مسکون إلیه» (نجاشی، ۱۳۷۴: ۳۸۰). پس از او، سایر افراد این سند با سند نجاشی متحدند؛ بنابراین، این سند معتبر است.

علاوه بر این دو طریق، برخی از محققان معتقدند طرق دیگر معتبری برای عهدنامه مالک اشتر نیز وجود دارد (انصاری، ۱۳۹۵: ۲۷).

۶. رفع ابهامات سندی و محتوایی در منابع نجاشی و شیخ طوسی

در روند بررسی انتساب عهدنامه مالک اشتر به امیرالمؤمنین (عليه السلام)، ممکن است دو اشکال مطرح شود که علی‌رغم آنکه و داد القاضی به آنها اشاره نکرده، پاسخ به آنها برای اثبات انتساب این عهدنامه ضروری است.

۱ - ۶. اشکال اول

ممکن است مراد از «عهد» که نجاشی در سند خود نقل می‌کند، پیام کوتاه حضرت علی (عليه السلام) به مردم مصر باشد که تنها حدود ده خط است و نه عهدنامه مفصل مالک اشتر.

نقد و بررسی

بررسی متن نجاشی این اشکال را رفع می‌کند. او می‌نویسد: «لما بعث (عليه السلام) مالک الأشتر كتب إلیهم ...»^۱ پس از بیان پیام کوتاه به مردم مصر، نجاشی همان عهدنامه مفصل مالک اشتر را

۱. «من عبد الله أمير المؤمنين إلى نفر من المسلمين سلام عليكم إني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو أما بعد فاني قد بعثت إليكم عبداً من عبيد الله لا ينالكم أيام الخوف ولا ينكل عن الأعداء...» که تا شش خط از مالک اشتر تعریف می‌کنند و در پایان می‌فرمایند: «وَقَفْنَا وَإِيَّاكُمْ لِمَا يَحِبُّ وَيَرْضَى وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ» و ذکر الحدیث. (نجاشی، ۱۳۷۴: ۲۰۳).

نیز نقل کرده است؛ سپس می‌افزاید: «ذكر الحديث ... إلخ» (نجاشی، ۱۳۷۴: ۲۰۳). این نشان می‌دهد این حدیثی که ذکر کرده است، همان عهدنامه مالک اشتر است. به تعبیر دیگر، پس از ذکر پیام به مردم مصر، عهدنامه را هم وی نقل کرده، هرچند به دلیل طول و تفصیل پنجاه بخشی آن، متن کامل در کتاب نجاشی ذکر نشده است.

۲ - ۶. اشکال دوم

نجاشی و شیخ طوسی متن کامل عهدنامه را ذکر نکرده‌اند، پس چگونه می‌توان اطمینان داشت سند آنها مربوط به همان عهدنامه مالک اشتر است؟

نقد و بررسی

نهج البلاغه در سال ۴۰۰ ق تدوین و در میان علمای بلاد مختلف مشهور شده بود. نجاشی و شیخ طوسی پس از آن، آثار خود را تألیف کردند و هنگام اشاره به «العهد»، مراد آنان همان عهدنامه معروف مالک اشتر است؛ زیرا «ال» در عبارت «العهد» عهد ذهنی بوده و به عهد مشخص و شناخته‌شده (همان عهدنامه مالک اشتر) اشاره دارد و این فهم با شهرت متنی و روایتی عهدنامه نیز همخوانی دارد.

۷. بررسی حجّیت عهدنامه مالک اشتر در امور فقهی و سیاسی

براساس مطالب پیش گفته، قرائن و داد القاضی، چه قرائن درون‌متنی و چه قرائن برون‌متنی در رد انتساب عهدنامه به امیرالمؤمنین (علیه السلام) کافی نبوده و با توجه به دو سند صحیح از شیخ طوسی و نجاشی، این روایت معتبر شمرده می‌شود. حال که این روایت توثیق سندی شده و متن آن نیز منافاتی با فرمایشات اهل بیت (علیهم السلام) ندارد - و بلکه صدور چنین متن فاخر و گران‌بهای از انسان‌های آن زمان بسیار بعید به نظر می‌رسد - پس این عهدنامه، خبر واحد بلکه مستفیض است که می‌تواند در استنباطات فقهی حجّت شمرده شود (مظفر، ۱۴۰۲: ۶۰/۲). در حجّیت استدلال به عبارات این عهدنامه می‌توان یک قیاس منطقی شکل اول که شرایط را دارد (مظفر، ۱۳۹۸: ۳۶۵) بیان کرد و گفت:

عهدنامه از حیث سند و متن بدون مشکل است و به صورت یک خبر واحد موثق یا مستفیض

موثق است (صغری).

هر خبر واحد موثق یا مستفیض موثق، حجت و مثبت حکم شرعی می‌باشد (کبری).

عهدنامه مالک اشتر، حجت و مثبت حکم شرعی است (نتیجه).

برخی فقهای معاصر اشکالات دیگری دارند. مثلاً فرموده‌اند که امام این احکام را به ما هو حاکم بیان کرده‌اند یا بما هو مبین الشارع (تبیین‌کننده احکام شرع مقدس اسلام)؟ بنابر فرض اول، این احکام، حکم حکومتی‌اند و قابلیت اجرا در همه زمان‌ها را ندارند؛ اما بنابر فرض دوم، این احکام شرعی بوده و برای همه زمان‌ها قابل اجرا هستند. لکن باید گفت ظاهراً امام (ع) این عهدنامه را بما هو مبین الشارع و تبیین‌کننده احکام شرع مقدس نوشته‌اند؛ زیرا نگارش چنین متن فاخری برای فردی که به حکومت هم نمی‌رسد، لغو خواهد بود. لذا امام عامدانه و آگاهانه این نامه را نوشتند تا در عصرهای بعدی نیز مورد عمل قرار گیرد. مطلب دیگر این است که تقریباً همه عبارات مربوط به این نامه، عقلی و یا مؤید به دلیل شرعی دیگری هستند. بنابراین، این دسته از مباحث دیگر مربوط به حکم حکومتی و شخص جناب مالک اشتر نیست و در همه زمان‌ها و حکومت‌ها قابل استفاده است.

نکته دیگر این است که اثبات این که امام بما هو حاکم، به صورت حکم حکومتی، چنین حکمی فرموده‌اند، نیاز به دلیل قطعی دارد؛ زیرا شأن اولیه و قطعی امام بیان حکم شرعی است و حکومت ایشان نیز از باب اجرای همین احکام شرعی و تبیین آنهاست. لذا اگر حکمی مطلق نباشد و مقید به زمان یا شخص خاصی باشد، نیازمند قرینه است. با توجه به نکات گذشته نسبت به عهدنامه مالک اشتر، ظاهر خلاف وجود قرینه است.

۸. نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که قرائن برون‌متنی و درون‌متنی ارائه‌شده توسط و داد القاضی برای نفی انتساب عهدنامه مالک اشتر به امیرالمؤمنین (ع)، از توان اثباتی لازم برخوردار نیست و نمی‌تواند جعل یا انتساب متأخر این متن را اثبات کند. بررسی داده‌های تاریخی، رجالی و حدیثی حاکی از آن است که مضامین مورد استناد در این عهدنامه، از حیث مفهومی و اصطلاحی با بستر تاریخی عصر امیرالمؤمنین (ع) سازگار بوده و ادعای تعلق آن به دوره فاطمیان فاقد پشتوانه متقن است.

از سوی دیگر، احراز صدور این عهدنامه از طریق دو مسیر معتبر حدیثی، یعنی طریق نجاشی و شیخ طوسی، دلالت بر صحت انتساب آن به امیرالمؤمنین علیه السلام دارد. بر این اساس، عهدنامه مالک اشتر از حیث سند، در زمره اخبار معتبر قرار می‌گیرد و از نظر حجّیت، واجد شرایط استناد در حوزه‌های فقهی، حقوقی و سیاسی است.

در نتیجه، عهدنامه مالک اشتر نه تنها متنی تاریخی یا اخلاقی، بلکه سندی معتبر در تبیین مبانی حکمرانی اسلامی به‌شمار می‌آید و می‌تواند به‌عنوان منبعی حجّت‌مند در استنباط‌های فقه سیاسی و نظریه‌پردازی در باب حکومت اسلامی استفاده شود.

کتاب‌نامه

۱. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، (۱۳۷۰)، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
۲. ابن حمدون، محمد، (۱۳۸۱)، التذكرة الحمدونية في السياسة و الآداب الملكية، بیروت: دار صادر، چاپ ششم.
۳. ابن شعبه حرّانی، حسن، (۱۳۹۳)، تحف العقول، قم: دارالحديث، چاپ پنجم.
۴. ابن غضائری، احمد، (۱۳۹۴)، الرجال لابن الغضائری، قم: دارالحديث، چاپ یازدهم.
۵. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر دمشقی، (۱۳۹۰)، البداية و النهاية، قاهره: مرکز البحوث و الدراسات العربية الاسلامیة، چاپ سوم.
۶. اتابکی ابن تغری، یوسف، (۱۳۹۵)، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، چاپ سوم.
۷. انصاری، حسن، (۱۳۹۵)، روایت و نسخه‌ای جدید از عهدنامه مالک اشتر، بررسی‌های تاریخی: مقالات و نوشته‌های حسن انصاری در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین: <https://ansari.kateban.com/post/3149>
۸. القاضی، و داد، (۱۴۰۳)، یک سند سیاسی از دوران فاطمی متقدم، تهران: کرگدن، چاپ هفتم.
۹. تستری، محمدتقی، (۱۳۹۷)، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۱۰. تمیمی، ابن حیون، (۱۳۸۵)، دعائم الاسلام، قم: اسماعیان، چاپ هفتم.

۱۱. تمیمی آمدی، عبدالوهاب، (۱۳۹۵)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالحديث، چاپ هشتم.
۱۲. جاحظ، عمر، (۱۳۶۴)، التاج فی اخلاق الملوك، قاهره: المطبعة الاميرية، چاپ ششم.
۱۳. حائری حسینی، سید کاظم، (۱۴۲۳)، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ دوم.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۹۳)، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، قم: فقاہت، چاپ پنجم.
۱۵. خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲)، المکاسب المحرمة، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۱۶. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث، قم: بی نا، چاپ پنجم.
۱۷. دینوری، احمد بن مروان، (۱۳۹۵)، المجالسة و جواهر العلم، بحرین: جمعیة التربية الاسلامیة، چاپ هفتم.
۱۸. رضی، محمد بن الحسین، (۱۳۸۷)، نهج البلاغه، قم: نشر الہادی، چاپ سی و دوم.
۱۹. شبیری زنجانی، موسی، (۱۳۸۶)، تصحیح رجال نجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۲۰. صدوق ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۰)، الخصال، تهران: کتابچی، چاپ سیزدهم.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۹۴)، تاریخ طبری، تهران: اساطیر، چاپ دهم.
۲۲. طباطبائی حکیم، سید محمدسعید، (۱۴۲۸)، مصباح المنهاج التجارة، نجف: مؤسسة الحکمة الثقافية الاسلامیة، چاپ اول.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۳۸۷)، تهذیب الاحکام، نور وحی، تهران: چاپ ششم.
۲۴. _____، (۱۳۹۸)، رجال الطوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم.
۲۵. _____، (۱۴۰۱)، الفهرست، قم: فقاہت، چاپ نهم.
۲۶. عافی خراسانی، محمد، (۱۴۰۱)، نقدی گذرا بر وداد قاضی و مقاله او درباره عهدنامه مالک اشتراز محمد عافی خراسانی، یادداشت منتشر شده در سایت شبکه اجتهاد: ۱۴۰۱/۸/۲۵،
<https://ijtihadnet.ir>
۲۷. عامری، محمد، (۱۳۹۰)، السعادة و الاسعاد فی السيرة الانسانیة، قم: آیت اشرا، چاپ دوم.

۲۸. قلقشندی، احمد، (۱۳۹۹)، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، قم: دار الکتب العلمیة، چاپ هفتم.
۲۹. ———، (۱۳۸۲)، مآثر الانافة فی معالم الخلافة، بیروت: عالم الکتب، چاپ ششم.
۳۰. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، الرجال، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۳۱. مامقانی، عبدالله، (۱۴۰۰)، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: آل البيت، چاپ هشتم.
۳۲. متقی هندی، بن حسام الدین، (۱۳۷۶)، کنز العمال فی احادیث الأقوال و الأفعال، قم: دارالحديث، چاپ دوم.
۳۳. مروی: واد، (۱۴۰۳)، درس خارج اخذ اجرت بر قضاوت، جلسه ۵۹، مسلسل ۴۸۵، ۱۴۰۳/۱۰/۱۰، پایگاه اطلاع رسانی استاد حاج شیخ جواد مروی، B2n.ir/fn5176
۳۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۱)، بحار الأنوار، تهران: المکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
۳۵. مغربی، قاضی نعمان بن محمد، (۱۳۸۷)، دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم.
۳۶. مظفر، محمدرضا، (۱۴۰۲)، اصول الفقه، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ ششم.
۳۷. ———، (۱۳۹۸)، المنطق، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۸. مفید، محمد، (۱۳۹۴)، الاختصاص، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دهم.
۳۹. منهج دشتی، ابراهیم، (۱۴۰۴)، عهدنامه مالک اشتر، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۴۰. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۷۴)، رجال نجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۴۱. نویری، شهاب الدین احمد، (۱۳۸۸)، نهاية الأرب فی فنون الأدب، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم.

شخصیت شناسی و چرایی تضعیف «احمد بن هلال عبرتانی»

و تعامل محدثان و فقیهان با روایات او

محمّدصادق بخشی جویباری (پژوهشگر سابق پژوهشگاه قرآن و حدیث)

bakhshi.sadeg@gmail.com

تاریخ پذیرش ۱۴۰۵/۰۱/۲۷

تاریخ دریافت ۱۴۰۴/۰۹/۲۳

چکیده

احمد بن هلال عبرتانی از راویان بحث برانگیز شیعی است که نامش در اسناد بیش از ۱۳۵ روایت به چشم می خورد. شخصیت او به دلیل تعارض میان توثیق و تضعیف عالمان و منابع در هاله ای از ابهام قرار دارد؛ مسئله ای که اعتبار میراث روایی او را با چالش جدی مواجه کرده است. این مقاله با بهره گیری از روش توصیفی - تحلیلی در پی کشف زوایای شخصیت شناسی عبرتانی، دلایل تضعیف و تبیین چگونگی تعامل فقها و محدثان با روایات اوست. دستاورد پژوهش نشان می دهد که احمد بن هلال عبرتانی شخصیتی مَعْمَر بوده که حیات روایی او دارای دو فصل متمایز است؛ در بخش عمده ای از حیاتش راوی موثق و معتمدی بوده و انحراف عقیدتی و تبدل رأی، در دهه پایانی عمرش رخ داده و منشأ تضعیف رجالی شده است. با این تفکیک تاریخی، می توان گفت احادیث گزارش شده از او، عمدتاً به دوران وثاقت او بازمی گردد و از اعتبار لازم برای استناد حدیثی و استنباط فقهی برخوردار است، همچنان که تعامل بسیاری از فقها با روایات وی بر همین اساس بوده است. این یافته ها ضمن رفع ابهام از شخصیت عبرتانی، تکلیف اعتبار بخشی از میراث روایی شیعه را روشن می سازد و رویکرد واقع بینانه تری را پیش روی پژوهشگران این حوزه قرار می دهد.

کلیدواژه ها: احمد بن هلال عبرتانی، رجال شیعه، جرح و تعدیل، وثاقت راوی، انحراف راوی، وکالت.

مقدمه

یکی از راویانی که رجالیان، اختلاف نظر در شخصیت رجالی او دارند، احمد بن هلال عبرتائی است. وی محدّث و از اصحاب و راویان شیعه به شمار می‌آید. رجالیانی چون: کشّی، ابن غضائری، نجاشی و شیخ طوسی، او را توصیف کرده و به اثر حدیثی او اشاره کرده‌اند. بیشتر روایات او با واسطه از امامان پیشین گزارش شده است. محدّثان بزرگ شیعه، چون: کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی و دیگران، با چند واسطه ده‌ها حدیث گوناگون او را در ابواب مختلف فقهی و اعتقادی، اخلاقی و تفسیری، در میان نگاشته‌های حدیثی خود گزارش کرده‌اند. از ویژگی ایشان این است که از راویان اولیه شیعه و پایه‌گذارو زمینه‌ساز فقه و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) و انتقال‌دهنده میراث اهل بیت (علیهم‌السلام) در دوره حساس و مهمی از تاریخ شیعه است. کشّی به تحولات زندگی او اشاره کرده است که وی دو دوره متفاوت زندگی را گذراند. بخش نخست که عمده زندگی او را تشکیل می‌دهد، می‌توان گفت در زمان امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری (علیهم‌السلام) سپری شده و هفت سال از آغاز امامت امام عصر (علیهم‌السلام) از دوران غیبت صغرا یعنی زمان نیابت سفیر دوم آن حضرت را نیز درک کرده است. بخش دوم، با اختلافی که با محمد بن عثمان عمری پیدا کرد، مسیر زندگی خود را جدا نمود و خود ادعای باییت کرد و رو به انحراف گرایید و در اواخر عمرش، مسلک صوفیه را در پیش گرفت؛ بدین جهت، توقیعی در لعن و طرد او از ناحیه مقدّسه صادر گردید. بنابراین، از یک سو روایت‌های او در اصول روایی و از سوی دیگر طعن و لعن و توقیع و مذمت‌های رجالیان موجب شد تا گروهی در پذیرش روایت او تردید و توقف کنند و در کنار تضعیف روایات، او را مردود بدانند. این نگاشته برآن است تا از طریق تحلیل گفتار رجالیان و روایات مسند ایشان زمینه‌های تعارض گفتار رجالیان درباره ایشان بازایی شود و در این رهگذر به تحلیل دوگانگی شخصیت رجالی و حدیثی او پرداخته و بر وثاقت پیش از انحرافش تأکید شود.

۱. پیشینه پژوهش

در راستای معرفی و شخصیت‌شناسی احمد بن هلال و سهم وی در ترویج علوم و معارف شیعی و دفاع از شخصیت ایشان پیش از این، اثر علمی، مقاله یا پژوهش‌های مستقلی نگاشته نشده و

بیشتر در لابه‌لای کتاب‌های فقیهان و دانشیان رجالی به مناسبت در مورد این راوی به صورت فهرستی به معرفی شخصیت و بررسی رجالی کتب و احیاناً به احادیث کلامی ایشان اشاره شده است. با این وجود، از محققان معاصر، مقالاتی درباره شخصیت و در پذیرش و رد روایات ایشان نگاشته شده است که عبارت‌اند از: مقاله علمی - پژوهشی، با عنوان «کاوشی در بازشناسی احمد بن هلال عبرتائی از مدعیان دروغین وکالت» نوشته مسلم کامیاب و امیر محسن عرفان (فصلنامه انتظار موعود، دوره ۱۴، ش ۴۴، اردیبهشت ۱۳۹۳، صص ۱۶۲ - ۱۳۷)؛ مقاله علمی - ترویجی با عنوان «بازشناسی وضعیت رجالی احمد بن هلال عبرتائی» نوشته البرز محقق گرمی، سید علی سجاده و سید علی دلبری (مجله مشکاة، دوره ۴۳، شماره پیاپی ۱۶۲، بهار ۱۴۰۳، صص ۸۰ - ۱۰۴)؛ مقاله «بررسی وثاقت احمد بن هلال عبرتائی»، نوشته مهدی باقری و محمد فائزی (دوفصلنامه فقه و اجتهاد، دوره ۱۱، شماره ۲۱، صص ۲۴۳ - ۲۶۹). ویژگی کلی این آثار، تمرکز بر توثیق و تضعیف و انحراف و تبدل رأی و اخبار مذمت‌آمیز درباره شخصیت ایشان اشاره دارد. با این وجود پژوهش حاضر، برآن است نخست به شخصیت رجالی و حدیثی احمد بن هلال و نیز زندگی و شرح حال ایشان بپردازد و نیز چرایی تضعیف رجالیان را تحلیل و بررسی نماید و همچنین به رویکرد و تعامل فقیهان شیعه با احادیث و جداسازی دو فصل ممتاز زندگی ایشان به نوع وثاقت و ضعف او اشاره کند. این نگاشته پس از بیان تبارشناسی، به چرایی توثیق و تضعیف رجالی و تعامل فقیهان با روایت‌های عبرتائی و طرق نقل به روایت‌های ایشان بر اساس نمودار آماری در کتب اربعه می‌پردازد.

۲. تبارشناسی احمد بن هلال عبرتائی

نام «احمد»، کنیه‌اش «ابو جعفر»، نام پدر «هلال» و ملقب به عبرتائی (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۹۹/۸۳، طوسی، ۱۳۷۳: ۵۶۴۹/۳۸۴؛ همو، بی‌تا: ۱۰۷/۸۳)، بغدادی و کرخی (همو، ۱۳۷۳: ۵۶۴۹/۳۸۴) است. در سند روایات، بیشتر با نام خود و پدرش و بعضاً با لقب «عبرتائی»^۱ گزارش شده است. براساس منابع نسب‌شناسی، احمد بن هلال به جهت ولادت در این شهر، ملقب به عبرتائی و به جهت سکونتش در محله کرخ بغداد، او را بغدادی و کرخی نیز

۱. در این نوشتار از لقب «عبرتائی» در یادکرد راوی استفاده می‌شود.

نامیدند. عبرتاء واژه‌ای عجمی از نواحی نهروان است و آن روستای بزرگی از نواحی بغداد و واسط است (حموی، ۱۳۹۹: ۷۷/۴). شیخ طوسی «عبرتاء» را دهی در توابع شهر اسکاف و از طائفه بنی جنید دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۱۰۷/۸۳). وی در عبرتاء دیده به جهان گشود. از نژاد و قبیله او اطلاعات دقیقی در اختیار نیست. وی در سال ۱۸۰ هجری به دنیا آمد و مدت عمر وی ۸۷ سال و وفات او در سال ۲۶۷ هجری رخ داده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۸۰/۲؛ نعمانی، ۱۳۷۹: ۳/۱۷۹).

۳. طبقه‌شناسی

شیخ طوسی او را اصحاب (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۶۴۹/۳۸۴ و ۵۸۲۹/۳۹۷) و وکیل (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۹ و ۴۱۰) امام هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام دانسته است. آیه الله بروجردی احمد بن هلال را جزو راویان طبقه هفتم شمرده است (بروجردی، ۱۴۱۳: ۵۹/۴). این طبقه کسانی‌اند که از غیر معمرین طبقه ششم روایت می‌کنند. ولادت این طبقه راویان حدوداً بین سال‌های ۱۸۵ - ۲۰۰ ق و وفات آنان بین سال‌های ۲۶۰ - ۲۷۰ ق واقع شده است (همان: ۱۱۱/۱). ایشان از تعدادی مشایخ روایت گزارش کرده است. وی افزون بر روایت مستقیم از برخی امامان معاصر خود، یعنی امام عسکری علیه السلام از استادانی چون: ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب، احمد بن محمد بن ابی نصر، امیه بن علی، یونس بن عبدالرحمن و... اخذ حدیث کرده است (خوبی، ۱۴۱۰: ۱۰۰۸/۱۵۳/۳). بر اساس اطلاعات منابع رجال، عبرتائی در سال ۱۸۰ ق به دنیا آمد (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۹۹/۸۳). هرچند طبقه‌نگاران نام او را در میان اصحاب آن حضرت و امام جواد علیه السلام ثبت نکرده‌اند و روایت او از امام رضا علیه السلام در سند روایات با واسطه حسن بن محبوب (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۰۲/۱۱۴؛ صدوق، ۱۳۹۵: الف: ۳/۳۷۰/۲) و یاسر خادم (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۵۷/۸ و ۳۷۰) و ابن ابی نصر (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱/۱۸۲) گزارش شده است، ولی یافته‌های تاریخی تأیید می‌کند که وی با این دو امام، معاصرت نیز داشته است. داده‌های رجالی و حدیثی در این که عبرتائی جزء روات و صحابیان امام هادی علیه السلام (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۱۴۳/۳ و ۳۵۲۶/۱۴۳/۳) و امام حسن عسکری علیه السلام بوده، اتفاق نظر دارند (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۸۲۹/۳۹۷؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۹۹/۸۳). در منابع روایی و اسناد احادیث، احمد بن هلال با

دو لقب متفاوت آمده؛ از این رو، در اتحاد یا تعدّد ایشان بحث است. شیخ طوسی در کتاب الغیبة، یک بار او را با نام احمد بن هلال عبرتانی در شمار وکلای مذموم در عصر حضور ائمه علیهم السلام یاد کرده (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳ و ۳۷۳؛ طوسی، بی‌تا: ۹۷/۳۶) و بار دیگر در جایی که اختصاص به معرفی مدّعیان دروغین بابت است، به نام احمد بن هلال کرخی اشاره نموده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۹). نیز از تفاوت گزارش محتوای این دو از سوی علامه حلی در خلاصة الأقوال استفاده می‌شود که وی قائل به تعدّد شده و هر یک از آن دو را جداگانه نام برده است. از این رو برخی بر این گمانند که این دو متعدّدند (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۱۲۵۶/۲۷۴ و ۴۳۲، الفائدة السادسة).

جستجو در سند احادیث و کتب رجالیان، نشانگر اتحاد ابن هلال «کرخی» و «عبرتانی» است و این که وی با توجّه به داشتن وکالت از ناحیه امامین عسکریین علیه السلام، ولی در نهایت با انحراف و انکار سفیر دوم و با ادّعای نیابت، خود را مشمول لعن و غضب ناحیه مقدّسه قرار داده است. افزون بر آن، کرخ محله‌ای شیعه‌نشین در بغداد به شمار می‌آید و عبرتاء روستایی در نزدیکی بغداد است و بعید نیست وی در عبرتاء به دنیا آمده باشد و سکونت و زندگی ایشان در محله کرخ بغداد بوده باشد. از این رو، به هر دو لقب نسبت داده شده و این دو نام متحدند.

۴. توثیق و تضعیف و آرای رجالیان

برخی از رجالیان پیشین، انحراف اعتقادی او را برجسته نموده و به تضعیف و انحراف و غلوّ احمد بن هلال عبرتانی اشاره کرده‌اند. بدین ترتیب، در مجموع در لابه‌لای کتب رجالی، با دو دیدگاه اساسی درباره‌ی احمد بن هلال مواجهیم عبارت‌اند از:

۱ - ۴. آرای رجالیان در تضعیف و طعن احمد بن هلال عبرتانی

برخی رجالیان به دلیل توقیعات نکوهش‌آمیز و تندى که از سوی امام حسن عسکری و حضرت حجت علیه السلام صادر شده، او را ضعیف و روایات او را غیر قابل اعتماد دانسته‌اند. این گروه در قالب چند دسته بیان می‌شود:

۱ - ۱ - ۴. تصریح به اِتهام به غلو و لعن

شیخ طوسی او را غالی (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۶۴۷/۳۸۴) و متّهم در دین (همو، بی‌تا: ۱۰۷/۸۳)

و مشهور به غلو و مورد لعن دانسته است (همو، ۱۳۶۵: ۹/۲۰۴/۹) و در کتاب الغيبة «احمد بن هلال عبرتائی» را در ردیف وکلای مذموم ائمه علیهم السلام ذکر کرده، و در آن اشاره به جریان انکار نیابت دومین سفیر (محمد بن عثمان عمری) از سوی ایشان و توقیع صادرشده از ناحیه مقدسه به دست «عمری» نموده که بیانگر تبری از ابن هلال و بیان حقیقت حال اوست. البته شیخ طوسی مشخص نکرده که مقام وکالت وی از سوی کدامیک از امامین عسکریین علیهم السلام بوده است (همو، ۱۴۱۱: ۳۹۹). همچنین شیخ طوسی در یکی عبارات کتاب تهذیب الأحکام ذیل روایت احمد بن هلال در طعن و ذم ایشان چنین آورده است:

فَأَوَّلُ مَا فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ ضَعِيفُ الْإِسْنَادِ جِدًّا لِأَنَّ رَوَاتَهُ كُلَّهُمْ مَظْمُونُونَ عَلَيْهِمْ وَخَاصَّةً صَاحِبُ التَّوْقِيعِ - أَحْمَدُ بْنُ هَلَالٍ فَإِنَّهُ مَشْهُورٌ بِالْغُلُوِّ وَاللَّغْنَةِ وَمَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ لَا نَعْمَلُ عَلَيْهِ... (همو، ۱۳۶۵: ۹/۲۰۴/۹).

و نیز در الاستبصار چنین آورده است:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ كَتَبَ أَحْمَدُ بْنُ هَلَالٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام امْرَأَةً شَهِدَتْ عَلَى وَصِيَّةٍ رَجُلٍ لَمْ يَشْهَدْهَا غَيْرُهَا... أَنَّ رَاوِيَهُ أَحْمَدُ بْنُ هَلَالٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى حَدِيثِهِ فِيمَا يَخْتَصُّ بِتَقْلِيلِهِ... (همو، ۱۳۹۰: ۳/۲۲۸/۲۲).

در شرح حال محمد بن احمد بن يحيى بن عمران اشعری، احمد بن هلال را جزو مستثنیات کتاب نوادر الحکمة، شمرده و دلیل این استثنا را باور شیخ صدوق به ضعف ایشان دانسته است (همو، بی تا: ۱۴۴/۶۱۲).

۲ - ۱ - ۴. تصریح برخی رجالیان به جرح و تضعیف

شیخ صدوق نیز ذیل برخی اخباری که در طعن زرارة آمده به دلیل وجود احمد بن هلال در سند آن، او را تضعیف کرده است... (صدوق، ۱۳۹۵ الف: ۷۶/۱) و در جای دیگر بر این باور است که مشایخ حدیثی ما او را ضعیف می دانند؛ (همان) و به واسطه استادش ابن الولید، از سعد بن عبدالله اشعری نقل می کند که مانند احمد بن هلال دیده و شنیده نشده است که پس از اظهار تشیع به دشمنی اهل بیت علیهم السلام گرایید؛ لذا مشایخ حدیث به روایات متفرد او عمل نمی کنند (همان)

۱. در جای دیگر نیز، بین زمان سلامت اعتقادی و انحراف ایشان تفکیک قائل شده و در روایت دیگری که احمد بن هلال در سند آن واقع شده، بیان داشته که این خبر در حال سلامت و استقامت اعتقادی او نقل شده است (همو، ۱۳۹۵ الف: ۱/۲۰۴/۱۳) و در گزارش دیگری او را صوفی ریاکار، یاد کرده است (همان: ۱۲/۴۸۹/۲).

۳- ۱- ۴. وجود توقیع در لعن ایشان

کشی به نقل از قاسم بن علاء، توقیعی را در لعن و طرد عبرتانی از ناحیه مقدسه گزارش کرده است: «دستور داده شده از عبرتانی صوفی ریاکار دوری جوید. وی پنجاه و چهار حج گزارد که بیست بار آن با پای پیاده بود». او منکر نیابت و سفارت محمد بن عثمان بود، با وجود چنین توقیعی در عین حال برخی منکر صحت این توقیعات بودند! و نسبت به «احمد ابن هلال» همان نگاه سابق (قبل از انحراف) را داشتند، از این رو مجدداً نزد قاسم بن علاء رفتند و خواستار توضیح در این باره شدند! به همین سبب، توقیعی از سوی ناحیه مقدسه برای وکلای عراق صادر شد: «... و ما از ابن هلال - که از رحمت خدا دور باد - و از هر آن که از او دوری و برائت نجوید، به خدا تبری می‌جویم» (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۰۲۰/۵۳۵).

۴. نجاشی و برخی با پیروی از ایشان (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۹۹/۸۳) در معرفی شخصیت احمد عبرتانی، دو گونه تصویر ارائه می‌دهند: نخست وی را «صالح الروایه» می‌خوانند و برخی احادیث وی را قابل اعتماد می‌دانند و برخی احادیث او را غیر قابل اعتماد و منکر می‌دانند؛ گویا ضعف او برایشان ثابت نیست و به توقیع طعن امام عسکری علیه السلام نسبت به وی اشاره می‌کنند (همان).

نجاشی نیز در شرح حال محمد بن احمد بن یحیی اشعری درباره او چنین یادآور شده است: ابن ولید روایات احمد بن هلال را از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی استثناء نموده و او را ضعیف شمرده است (نجاشی، ۱۴۱۸: ۹۳۴/۳۴۸).

ابن غضائری تصویری که از ایشان نشان می‌دهد، نخست در روایات او توقف نموده، سپس استثناء می‌کند، مگر روایاتی که وی از کتاب حسن بن محبوب (م ۲۲۴ ق) و محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ ق) گزارش نماید (غضائری، ۱۴۲۲: ۱۱۱/۱۶۶).

۵. در میان رجالیان متأخر، ابن داوود (ابن داوود حلّی، بی‌تا: ۴۵/۲۳۰) و نیز علامه حلّی نام او را در

قسم دوم رجالش - که به ضعفاء اختصاص دارد - قرار داده و افزوده که روایات او نزد من غیر قابل قبول است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۱۲۵۶/۳۲۰) و نیز هنگام یادکرد نام احمد بن هلال الکرخی - در میان شخصیت‌های مذموم در نگاه شیخ طوسی - داستان انکار نیابت سفیر دوم و توقیع حضرت حجت‌الاسلام در طرد و لعن او را آورده است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۳۳، الفائدة السادسة).

۶. شیخ انصاری معتقد است فاصله طولانی بین دو مذهب - نصب و غلو - نشان می‌دهد که او اساساً مذهبی نداشته است (انصاری، بی‌تا: ۳۵۴/۱).

بر پایه آنچه گذشت، باید گفت جز نجاشی و ابن غضائری، دیگر رجال شناسان پیشین، در تضعیف عبرتائی هم‌داستان‌اند و دامنه این ضعف را غلو و توقیع شریف از ناحیه امام حسن عسکری‌الاسلام در لعن و ذم ایشان می‌دانند.

۵. دلایل تضعیف و توثیق احمد بن هلال عبرتائی

با توجه به آرای بیان‌شده، دو دیدگاه متفاوت از سوی رجالیان گزارش شده و هریک مستند بر دلایلی است:

شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۶۴۹/۳۸۴؛ همو، ۱۳۶۵: ۹/۲۰۴/۹) و کشی (همو، ۱۴۰۴: ۱۰۲۰/۵۸۱) از دانشیانی هستند که به غلو عبرتائی و طعن او تصریح کرده‌اند. عمده دلیل ذم احمد بن هلال، توقیعاتی است که از امام عصر‌الاسلام در نکوهش او صادر شده است. بنابراین، در تضعیف احمد بن هلال عبرتائی، سه واژه راه‌یافته در مورد ایشان مورد توجه تضعیف‌کنندگان قرار گرفته که لازم است هر کدام جداگانه تحلیل شود.

۱ - ۵. غلو و نصب

شیخ طوسی، وی را غالی و متهم در دین دانسته (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۶۴۹/۳۸۴، همو، بی‌تا: ۱۰۷/۸۳) و روایات متفرد او را معتبر نمی‌داند (طوسی، ۱۳۶۵: ۹/۲۰۴/۹، همو، ۱۳۹۰: ۲۲/۲۸/۳) و شیخ صدوق وی را ناصبی دانسته است (صدوق، ۱۳۹۵: الف/۱: ۷۶/۱).

نقد و بررسی

اولاً: در منابع روایی به کسی «ناصبی» اطلاق می‌شود که عداوت و دشمنی را نسبت به یک امام

یا ائمه علیهم‌السلام آشکار نماید (همان) و این معنا در برخی احادیث نیز آمده است (صدوق، ۱۳۹۵ ب: ۶۰/۶۰۱/۲، صدوق، ۱۴۰۳: ۲/۳۶۵).

افزون برآن، کُشی به نقل از امام جواد علیه‌السلام، زبیدیّه و واقفه را نصاب (طوسی، ۱۴۰۴: ۸۷۴/۵۱۸) یاد کرده و در گزارش دیگر همسان با ناصبی دانسته است (طوسی، ۱۴۰۴: ۸۷۳/۵۱۸). بنابراین، ناصبی به هر مخالف مذهب امامی اطلاق می‌شود که دشمنی خود را آشکار نماید. بدین ترتیب، با توجّه به توقف عبرتانی در نیابت سفیر دوم محمد بن عثمان عمری و مسلک‌سازی صوفیانه او، متهم به نصبش شده است.

ثانیاً: برخی براین گمانند که علت اتهام به نصب عبرتانی، سخت‌گیری‌هایی است که قمی‌ها از جمله سعد بن عبدالله اشعری در دشمنی با مخالفان ارکان امامت داشته‌اند. از این رو، او را ناصبی خوانده‌اند (ابطحی، ۱۳۸۹: ۳۱۳/۳)؛ ولی این توجیه، پذیرفته نیست به‌ویژه آن که دشمنی او با امام عصر علیه‌السلام آشکار نبوده است.

شاهد آن، کلینی در یکی از باب‌های کتاب الحجة (۱۳۶۵: ۲۹/۳۴۹/۱) و صدوق (۱۳۹۵ ب: ۱/۲۳۴/۱) دربارهٔ علت غیبت مهدی منتظر علیه‌السلام که از باورهای دیرین و بنیادین امامیه است، حدیثی از احمد بن هلال را آورده است.

افزون بر سند اصلی حدیث که نشان از هم‌سویی باور احمد بن هلال با روایان قابل اعتمادی چون: ماجیلویه، احمد برقی و محمد بن ابی عمیر دارد، این گزارش ردّی است بر اتهام به غلو و ناصبی بودن وی و گواهی است بر سلامت اعتقادی ایشان در زمان ادای آن.

همچنین در گزارش دیگر آموزه‌های راه‌یافته به احادیث امامتی عبرتانی، نص بر امامت ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام بر روی زمین است (کلینی، ۱۳۶۵: ۴/۵۲۹/۱).

بنابراین، این آموزه نیز از جمله باورهای امام‌شناسی راه‌یافته به احادیث احمد بن هلال است که نشان از درستی این باور با دیگر آموزه‌های استوار این باب دارد. از سوی دیگر، هرگونه اتهام به نصب و غلو به ایشان را مبرا می‌سازد و به اعتبار آموزه‌هایی که او گزارش کرده، آسیبی نمی‌رساند. جستجو در گزارش‌های عبرتانی نشان می‌دهد اغلب روایات وی که هم‌اکنون در منابع کهن شیعی آمده، بر اصول و موازین امامیه همخوانی دارد.

ثالثاً: بر فرض درستی اتهام غلو یا ناصبی بودن ایشان، وی همانند بسیاری از راویان ثقاتی است که در عین فساد مذهب به گزارش‌های روایی آنان اعتماد شده است. بعید نیست نجاشی از این منظر به روایات او نگریسته و اعتماد کرده است. یا این که احادیث ایشان قبل از انحراف و ایام استقامت او نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۵ الف: ۷۶/۱). با توجه به تعبیر «منذ ستّ و خمسين سنه» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۹/۳۴۹/۱) نشان می‌دهد انحراف ایشان در اواخر عمرش رخ داده است. افزون بر آن، شیخ صدوق با توجه به تضعیف و ناصبی دانستن عبرتائی، به روایات او اعتماد کرده است که این امر نشان می‌دهد احادیث او به قبل از انحراف و در زمان سلامت ایشان بوده است و یا این که به لحاظ مشایخ الاجازه بودن به وی اعتماد کرده است؛ چه این که از کلام ابن غضائری نیز این مهم استفاده می‌شود.

به نظر می‌رسد منشاء غلو عبرتائی، وجود انحراف و توقیعاتی است که در گزارش کشی و شیخ طوسی، در آخر عمرش رخ داده است. واز تعبیر «صوفی متصنّع» استفاده می‌شود که عبادت‌های پیشین او نیز ریاکارانه بوده تا بدین وسیله در دل مردمان جای گیرد. البته غیر از شیخ طوسی، کس دیگری او را به غالی بودن متهم نکرده و روایت غالیانه‌ای از او در منابع حدیثی گزارش نشده است.

رابعاً: در معناشناسی عبارت «نصب» و نسبت ناصبی به احمد بن هلال عبرتائی احتمالات مختلفی گفته شده است. برخی بر این گمانند که «نصب» در کلام شیخ صدوق به معنای غلو است (ماحوزی، ۱۴۱۲: ۲۰۹). برخی رجالیان در توجیه هم‌معنایی و جمع بین غلو و نصب ایشان گفته‌اند: غلو و غالی بودن او به اعتقادات او نسبت به امیرالمومنین (ع) است و ناصبی بودن او که با انکار سفارت سفیر دوم و امر ولی عصر (عج) برمی‌گردد (مامقانی، ۱۴۲۶: ۵۸۸/۲۱۵/۸) که برای این توجیه، مستندی ارائه نشده است و گمانه‌ای بیش نیست.

بدین سان، در غلو و تبدل رای احمد بن هلال از اعتقاد امامی و لعن بر او در توقیعات شریفه ناحیه مقدسه در آخر عمرش تردیدی وجود ندارد؛ زیرا شیخ طوسی آغاز انحراف وی را پس از وفات امام عسکری (ع) و توقّفش در امر وکالت و نیابت محمد بن عثمان عمری می‌داند (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳) و صدوق نیز به ضعف و غلو احمد بن هلال اشاره کرده و با استناد به سخن ابن

ولید، روایاتی را که عبرتانی به گونه متفرد گزارش کرده، قابل پذیرش نمی‌داند.

خامساً: شیخ طوسی در عده الاصول یادآور شده که اگر در بین غالیان و کسانی که متهم به غلو بودند و تضعیف شده‌اند، کسانی باشند که برایشان دوحال استقامت رای و حال غلو شناخته شده باشد، به روایاتشان درحال استقامت عمل می‌شود. عبرتانی نیز قبل از انحراف اعتقادی، نقطه‌ضعفی نداشت و منعی وجود ندارد که احادیثی را که او در زمان سلامت اعتقادی‌اش نقل کرده بپذیریم. روشن است به آن بخش از روایاتی که در حال غلو نقل کرده‌اند، مورد پذیرش قرار نگیرد؛ از این رو، طایفه امامیه به اخبار ابوالخطاب محمد بن ابی زینب و احمد بن هلال عبرتانی و ابن ابی عذاقرو... در حال استقامتشان عمل کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱). لذا علامه حلی به نقل از ابن غضائری، اعتماد محدثان به دو کتاب المشیخه از حسن بن محبوب و النوادر از ابن ابی عمیر را که احمد بن هلال ناقل آنها بوده، اشاره کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۶/۲۰۲).

۲ - ۵. لعن و نکوهش

یکی دیگر از واژگانی که درباره احمد بن هلال عبرتانی به کار رفته، لعن و نکوهش است. با توجه به پیشینه وکالت او از امامان هادی و عسکری (علیه السلام)، سرانجام با انکار نیابت سفیر دوم و ادعای دروغین باییت برای خود در عصر غیبت صغرا، خود را مورد لعن و غضب ناحیه مقدسه قرار داده است.

نقد و بررسی

۱. عبرتانی هفت سال از دوران غیبت صغرا را درک کرده است و در این دوره بوده که رو به انحراف نهاده است. هرچند از تعبیر نجاشی که گفته: «...و قد روی فیه ذموم من سیدنا ابی محمد العسکری (علیه السلام)»، چنین استفاده می‌شود که انحراف احمد بن هلال در عصر امام عسکری (علیه السلام) رخ داده و از سوی آن حضرت نکوهش‌ها صادر شده است (ابطحی، ۱۳۸۹: ۳۱۹/۳ - ۳۲۰)؛ ولی داده‌های رجال و حدیث، نمایانگر آن است که وی در آغاز امامت صاحب الزمان (علیه السلام) و نیز درمقابل سفیر نخست امام عصر (علیه السلام) حرکت اعتراضی نشان نداده، ولی پس از انتقال سفارت و نیابت به سفیر دوم، به مخالفت با وی برخاست. این برداشت از برخی روایات و گزارش‌های رجالی - که در ذیل بدان اشاره می‌شود - استفاده می‌شود و مذمت‌های وارده از سوی حضرت

حجت علیه السلام به دست نَوَّاب آن حضرت صادر شده است.

تتبع و دقت در روایات نکوهش ایشان نشان می‌دهد، تمامی طعن و لعن و اخبار ذم از ناحیه مقدسه امام زمان علیه السلام صادر گردیده است، نه از ناحیه امام عسکری علیه السلام و ادعای نجاشی قابل اثبات نیست (ابطحی، ۱۳۸۹: ۳/۳۲۰) و از برخی گزارش‌ها استفاده می‌شود انحراف او در دهه آخر عمرش در زمان نیابت سفیر دوم صاحب الزمان علیه السلام رخ داده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۹). این امر نشان از سلامت اعتقادی او تا زمان وکالت عثمان بن سعید عمری دارد؛ زیرا:

اولاً: روایات لعن ابن هلال از قاسم بن علاء نقل شده و ایشان از وکلای امام عصر علیه السلام بوده است و از سوی آن حضرت توقیعاتی برای ایشان فرستاده است.

ثانیاً: روایتی که کشی در ذم احمد بن هلال گزارش کرده، بیانگر این است که هنگام صدور توقیع، احمد بن هلال از دنیا رفته بود؛ در حالی که امام عسکری علیه السلام در سال ۲۶۰ ق به شهادت رسید و وفات احمد در سال ۲۶۷ ق رخ داده. چگونه ممکن است توقیع شریف بعد مرگ ایشان از ناحیه امام عسکری علیه السلام صادر شده باشد؟

ثالثاً: از ظاهر خبری که شیخ طوسی نقل کرده، استفاده می‌شود که زمان صدور توقیع لعن احمد بن هلال بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام بوده است (تستری، ۱۴۲۲: ۱/۶۷۵/۶۱۷). این توقیعات در کتاب الغیبة (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۷۴/۳۹۹) و رجال الکشی، (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۰۲۰/۵۸۱ و ۱۰۲۰/۵۸۱ و ۱۰۲۰/۵۸۱) گزارش شده است. انحراف وی در زمان وکالت سفیر دوم آغاز شده و در سفارت نایب دوم هفت سال قبل از مرگش انحراف و تبدل رای رخ داده است؛ از این رو شیعیان از او تبری جسته و او را لعن و طرد کرده‌اند. در پی این امر، توقیع دیگری از سوی ناحیه مقدسه بدین مضمون برای وکلای عراق صادر شد (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۰۲۰/۵۸۱). با وجود چنین توقیعی در عین حال، برخی منکر صحت این توقیعات بودند! و نسبت به احمد بن هلال همان نگاه سابق (قبل از انحراف) را داشتند، از این رو، مجدداً نزد قاسم بن علاء رفتند و خواستار توضیح در این باره شدند. به همین سبب توقیع سوم صادر شد (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۰۲۱/۵۸۱).

بدین ترتیب، علت تردید برخی از شیعیان درباره عبرتائی پیشینه خوب و زاهدانه و عبادات او

بوده است. از این رو، در این توقیع، امام علیه السلام با آوردن یک نمونه شناخته شده در نزد شیعیان یعنی «عروة بن یحیی» معروف به «دهقان» در صدد رفع استبعاد آن در باره «احمد بن هلال» بر آمده‌اند.

۲. شیخ صدوق نیز از محمد بن صالح نقل کرده که پس از هلاکت «احمد بن هلال» سفیر ناحیه مقدسه، نزد «محمد بن صالح» آمده و کیسه‌ای را که در نزد وی بوده طلب می‌کند؛ وی نیز کیسه مزبور را به سفیر می‌دهد و او رقعهای را از آن خارج می‌کند که در آن نوشته بود: «و اما آنچه درباره صوفی ریاکار، یعنی هلالی، متذکر شدی، پس بدان که خداوند عمرش را قطع کرد» (صدوق، ۱۳۹۵ الف: ۱۲/۴۸۹/۲).

۳. از جمله توقیعی که برخی مدعیان دروغین را مورد طرد و لعن قرار داده، توقیعی است که در زمان سفارت حسین بن روح از ناحیه مقدسه صادر شده که نخست در آن به بیان انحراف و لعن «سلمغانی» اشاره شده و در نهایت چند تن از مدعیان دروغین باییت، از جمله هلالی (احمد بن هلال) نام برده شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۰). این توقیع به خط احمد بن ابراهیم نوبختی و به املاي «حسین بن روح» صادر شد که متضمن انحراف و ارتداد و لعن بر «ابن هلال» اشاره دارد! این توقیع در پشت برگه‌ای نوشته شده بود که مشتمل بر مجموعه‌ای سؤال و جواب بود که اهالی قم به ناحیه مقدسه ارسال داشته و پاسخ آن را دریافت کرده‌اند؛ اما از آن جا که «سلمغانی» مدعی شده بود که او پاسخ سؤالات را داده است، لذا مجدداً برگه مذکور را برای ناحیه ارسال کرده و خواسته بودند که صدق و کذب کلام سلمغانی بر ایشان روشن شود. از این رو، در پشت آن برگه، ضمن رد ادعای سلمغانی، انحراف وی نیز اشاره شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۳).

از تعابیر به کاررفته در توقیع مزبور چنین استفاده می‌شود که «ابن هلال» در ابتدای عصر غیبت صغرا نیز عهده‌دار وکالت بوده و همچون سلمغانی از این مقام سوء استفاده کرده است. بنابر آنچه گذشت، با توجه به این که انحراف او به دهه پایانی عمر او بر می‌گردد، این امر منافاتی با اعتماد به پیشینه و سلامت گذشته او ندارد؛ چه این که از توقیعات مذکور استفاده می‌شود وی قبل از سوء اعتقاد و تویبخت و لعن وارده از ناحیه مقدسه، از صحابیان معمر و وکیل امامان پیشین و قابل اعتماد بوده و محذوری در اعتماد و پذیرش گزارش‌های او در زمان سلامتش نیست.

۳ - ۵. استثناء ابن ولید و تضعیف عبرتائی

سومین واژه‌ای که دربارهٔ احمد هلالی به کار رفته، تعبیری است که دانشیان رجال متأخر گفته‌اند: «اگر یک راوی از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی اشعری نامش در فهرست استثناسدگان ابن ولید وجود داشته باشد، آن راوی از نگاه استثناسدگان، ضعیف به شمار می‌رود». احمد بن هلال عبرتائی یکی از راویان محمد بن احمد بن یحیی است که نام وی در میان استثناسدگان است. شیخ طوسی در الفهرست، استثناء از کتاب نوادر الحکمة را به صدوق نسبت داده (طوسی، بی‌تا: ۶۱۲/۱۴۴)، ولی نجاشی استثناء را به «ابن ولید» نسبت داده است (نجاشی، ۱۴۱۸: ۹۳۹/۳۴۸).

نقد و بررسی

روشن است ابن ولید و شیخ صدوق، در برخورد همراه با استثناسدشان دربارهٔ راویانی چون، احمد بن هلال، هیچ گاه به دنبال اجتناب از تمامی احادیث او نبوده‌اند؛ زیرا صدوق و ابن ولید به احادیث ایشان - که دارای قرینهٔ صدور از معصوم است -، اعتماد کرده و به آن استناد کرده‌اند و تنها به احادیث متفرد وی توقف کرده و اعتماد نمی‌کنند. بنابراین، مؤلفان کتب اربعه به مضمون روایات غیر متفرد او فتوا داده‌اند. از این رو، با نبود تصویری روشن و گویا از استثناسدگان و پیامدهای آن، نمی‌توان تمامی روایات احمد بن هلال را با تکیه بر آن، ضعیف دانست و او را تضعیف کرد. بنابراین استثناء ابن ولید دلالت بر تضعیف بدون قید و شرط وی ندارد. وی تا قبل از انحراف و تبدل رای، شخص ثقه‌ای بوده است، نهایتاً استثناسدها و ثاقتشان ثابت نیست، در قبال کسانی که وثاقتشان محرز شده است.

۶. دلایل اعتماد به احمد بن هلال قبل از انحراف

با توجه به آنچه گذشت، وی دو دورهٔ متفاوت را گذرانده است: نخست قبل از انحرافش است که از شخصیت والایی برخوردار بوده و وکیل و عالمی برجسته به شمار می‌آمده است. او از عصر امام رضا (ع) و تا هفت سال از غیبت صغری را درک نموده و عبارات بعضی از علمای رجال، دلالت بر مقام والای او دارد. از این رو، سلامت اعتقادی و مورد اعتماد امام و محدثان بودن وی در این دوره، ثابت شده است. مرحلهٔ دوم زمانی است که دچار انحراف و ارتجاع شد و سبب شد تا وی از

اعتقادات امامیه فاصله بگیرد و در شمار مخالفان و مسلک‌سازان انحرافی قرار گیرد (طوسی، ۱۴۰۴: ۵۳۵/۱۰۲۰). از این رو افکار پریشان فصل پایانی زندگانی او بر دیگر دوران حیات او سایه افکنده است؛ به گونه‌ای که در توقیعی که از ولی عصر علیه السلام رسیده، وی مورد نکوهش و لعن قرار گرفته است. این دیدگاه با استناد به دلایل زیر قابل دفاع است:

۱. وثاقت قبل انحراف: تتبع در کلمات رجالیان و یادکرد اخبار عبرتانی در معتبرترین منابع حدیثی شیعه نشان می‌دهد که عبرتانی قبل از انحرافش از شخصیت والایی برخوردار بوده و از محدثان امامی به شمار می‌آمده و از صحابیان و راویان احادیث چهار امام، - از امام رضا تا امام عسکری علیه السلام - بوده است و از برخی گزارش‌های تاریخی فهمیده می‌شود که احمد بن هلال تا آخر سفارت و نیابت نایب نخست حضرت، نقطه سیاهی در زندگی ایشان گزارش نشده است. در گزارش شیخ طوسی عبرتانی همراه عده‌ای از یاران امام عسکری علیه السلام از جمله محمد بن عثمان عمری، حسن بن ایوب، معاویه بن حکیم، به محضر آن حضرت رسیده و از ایشان درباره جانشینی پرسیده‌اند. براساس این گزارش، امام عسکری علیه السلام با نشان دادن فرزند بزرگوارشان به آنان پیروی از او را مطالبه کرده و عثمان بن سعید را به عنوان نماینده امام بعدی معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۷) که نشان از سلامت و اعتماد به او و روایات او دارد. هرچند وی در آخر عمر منحرف و گمراه گشت، ولی احادیث منقول او مورد عمل و اعتبار بوده است. نجاشی در رجالش او را «صالح الروایة» دانسته است. توصیف راوی به «صالح»، سلامت و وثاقت راوی در حوزه روایتگری منظور است (خویی، ۱۴۱۰: ۱۵۲/۳/۱۰۰۸)، هر چند در حوزه دین و مذهبش غیرصالح بوده باشد. برخی در تبیین معنای «صالح الروایة» بر این باورند که «این لفظ از الفاظ توثیق شمرده شده است و اگر درباره راویان اصحاب ما گفته شود، بر ایمان و سلامت او دلالت دارد» (اعرجی، ۱۴۱۵: ۱/۱۱۹). برخی از درایه‌نگاران، تعبیر به «صالح» را مدح راوی می‌دانند (شهید ثانی، ۱۳۸۱: ۲۰۸). وحید بهبهانی معتقد است که این گونه مدح، سبب تقویت سند حدیث می‌شود (بهبهانی، بی‌تا: ۲۴). به نظر می‌رسد تعبیر نجاشی بیانگر اعتماد به کتب ایشان از منظر فهرست‌نگاری است. بدین ترتیب، تضعیف و طعن عبرتانی به انحراف و فساد مذهب و دین او مربوط است؛ اما قبل از انحراف وی در نقل روایت و مذهب و دین، صالح بوده است.

۲. اعتماد شیخ طوسی و صدوق: شیخ طوسی در عِدَّةُ الْأُصُول در مبحث حجّیت خبر واحد، تفصیل قائل شده بین روایات راویانی چون احمد بن هلال عبرتائی که در حال استقامت نقل کرده‌اند - به روایات این گروه عمل می‌شود - و بعد از انحراف که به آنان اعتماد ندارند (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۸۲/۱). همچنین علی بن بابویه (۱۴۰۴: ۱۴۷/۱۳۴) و فرزندش شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۵ الف: ۱۳/۲۰۴/۱) در سند برخی احادیث که توسط احمد بن هلال روایت شده بر این باورند که در حال استقامت او نقل شده که نشان از تحفّظ محدّثان و مؤلّفان کتب اربعه و جداسازی اخبار او در حال سلامت و انحراف او دارد. رجالیان پسین، با واکاوی دوباره شخصیت حدیثی و رجالی احمد بن هلال، به توثیق او در حال استقامت و تضعیف در زمان انحرافش اشاره کرده‌اند، از جمله آنان می‌توان به استرآبادی (بی‌تا: ۲۲۲/۲) حسینی تفرشی (۱۴۱۸: ۳۶۱/۱۷۷/۱)، قهپائی (بی‌تا: ۱۷۲/۱)، اردبیلی (۱۴۰۳: ۱۷۲/۱)، ماحوزی (۱۴۱۲: ۲۰۷ - ۲۱۰)، مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۶: ۶۴/۱ و ۱۶۴/۲ و ۳۶۵/۶ و ۴۸/۱۴)، وحید بهبهانی (۱۴۰۴: ۱۷۹) اشاره کرد.

دیگر رجالیان، زیست حدیثی او را در دو فصل جداگانه ارزیابی کرده‌اند: فصل نخست، قبل انحراف احمد بن هلال، وی را ثقه و روایات او را قابل عمل می‌دانند؛ فصل دوم، انحراف و تبدّل رای او که در اواخر عمرش رخ داد و او را به خیانت و منحرف و ضعیف متهم دانسته‌اند. آنچه در ادامه خواهد آمد واکاوی مستندات رجالیان در توثیق یا تضعیف احمد بن هلال است. برخی معاصران چون آیه الله خویی در مبحث لباس مصلّی، ذیل روایت احمد بن هلال درباره روایات ایشان، از نظر گذشته خود - تضعیف احمد بن هلال - برگشته است (خوئی، ۱۴۲۶: ۳۳۲/۱۲)، همچنان که در معجم رجال الحدیث به وثاقت او حکم کرده؛ زیرا شخص فاسد العقیده نیز می‌تواند راستگو باشد. ایشان به قول نجاشی استناد کرده که او را «صالح الروایة» خوانده است (خویی، ۱۴۱۰: ۱۵۲/۳ و ۱۰۰۸).

آیه الله شبیری زنجانی در اعتماد و عمل به روایت احمد بن هلال عبرتائی بر این باور است:

احمد بن هلال در مجموع زندگی خود در امور معمولی بسیار محتاط بوده و سال‌های زیادی مورد قبول امامیه بوده است. به نظر ما چنین شخصی اگر لایبالی و ضعیف بود،

بسیار زود برای مردم و حدّ اقل برای خواص کشف می‌شد. لذا ما نسبت به خود او اشکال نمی‌کنیم... و به همین جهت نجاشی نیز از او به «صالح الروایة» تعبیر می‌کند. تعبیر به «يعرف منها وينكر» نیز به این معناست که بعضی از روایات او قابل قبول نیست» (شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹: ۶۳۲۸/۲۲ - ۶۳۲۷).

افزون بر این، جستجوی تاریخی و رجالی نشان می‌دهد که عبرتانی قبل از انحراف، نقطه سیاه و ضعفی در زندگی او گزارش نشده و کشتی زندگی پیش از انحراف او را مورد ستایش قرار داده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۰۲۰/۵۸۱).

۳. اعتماد مؤلفان کتاب‌های حدیثی به روایت‌های عبرتانی: از دلایل وثاقت عبرتانی، اعتماد کلینی، صدوق و طوسی و بیشتر کتاب‌های باقی‌مانده از متقدمان و متأخران به روایت‌های احمد بن هلال است، نظیر: الکافی (در ۱۲ سند) (کلینی، ۱۳۶۵: ۷/۱ و ۳۴۲ و...)، کتاب من لایحضره الفقیه (در ۱۰ مورد) (صدوق، ۱۴۱۳: ۸۵/۱ و...)، تهذیب الأحکام (در ۳۴ مورد) (طوسی، ۱۳۶۵: ۴۸/۱ و...)، الاستبصار (در ۱۸ مورد) (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۷/۱ و...)، الأصول الستة عشر (جمعی از علما، ۱۴۲۳: ۸۸)، مسائل علی بن جعفر (علی بن جعفر عریضی، ۱۴۰۹: ۲۱۵)، الإمامة و التبصرة (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۲۵ و...)، إثبات الوصية (مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۰۱)، کفایة الأثر (خرّاز، ۱۴۰۲: ۱۵۲)، الغیبة (نعمانی، ۱۳۷۹: ۶۷)، کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲/۱۷۹)، الأمالی (صدوق، ۱۳۷۶: ۳/۱۴) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸: ۳/۱۹ و...).

متأخران نیز به تبع پیشینیان، به منقولات احمد بن هلال عبرتانی استناد کرده‌اند. برخی محتوای گزارش شده از عبرتانی عبارت‌اند از: برخی اخبار در غیبات ائمه علیهم‌السلام (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۹/۲۷۷/۱)؛ احادیثی نص بر امامت ائمه اثنا عشر (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۹/۲۷۷/۱)؛ این که زمین خالی از حجت نیست (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳۵؛ صدوق، ۱۳۹۵: الف: ۱۵/۲۰۴/۱؛ صفّار، ۱۴۰۴: ۸/۴۸۹؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۷۲/۱)؛ استدلال بر غیبت انبیا و غیبت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف منتظر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف (صدوق، ۱۳۹۵: الف: ۱۱/۱۴۴/۱ و ۳/۳۲۲)؛ وجوب معرفت قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۴/۶/۲؛ نعمانی، ۱۳۷۹: ۲۸/۱۸۰؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۱/۴۳۹).

همچنین نص بر امامت امام رضا (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۷۱/۲۵۷/۸) امام جواد (خرّاز، ۱۴۰۲:

۲۸۴) و امام هادی علیه السلام (همان) و... نشان از سلامت اعتقادی و صحت روایات او دارد. از این رو، این روایات با اتهام به غلو و ناصی بودن وی در همه عمرش سازگاری ندارد (نوری، ۱۴۱۵: ۶۲/۴) و یا لااقل قبل از انحراف، از سلامت اعتقادی برخوردار بوده و روایات او توسط محدثان و اجلای امامی، نقل شده و مورد عمل قرار گرفته است. افزون بر آن، شدت عداوت و انحراف وی بدتر از برخی واقفی‌ها و زیدیه و فطحیه نبوده که احادیث آنان در منابع معتبر نقل شده و مورد استناد فقیهان شیعه قرار گرفته است! این امر بیانگر آن است که این روایات در زمان استقامت عبرتائی و یا از کتاب‌های او اخذ شده است.

شیخ صدوق در مواردی طریق خود به کتاب او را یادآور شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۵۱۷ و ۵۲۸ و ۵۷۹، قسمت المشیخه). از این رو، مرحوم مجلسی در این باره می‌گوید: «صدوق علی رغم اذعانش به ضعف عبرتائی، ولی در مواردی قطع به صحت روایاتی نموده که از ایشان نقل کرده است. این رفتار ایشان نشان می‌دهد که روایات شیخ صدوق از او مربوط است به قبل از انحراف عبرتائی و میزان در پذیرش اخبار از راوی، حال استقامت وی هنگام اخذ حدیث است و ایشان در این مقطع صالح بوده است. احتمال دارد عبرتائی از مشایخ الاجازه به شمار آید؛ چه این که از تعبیر ابن غضائری استفاده می‌شود و یا با مقابله و عرضه احادیث عبرتائی با دو کتاب مشهور و معتمد ابن ابی عمیر و ابن محبوب و یا دیگر اصول مورد اعتماد آن را صحیح دیده، از این رو، حکم به صحت و اعتبار روایت او و نقل آن در کتابش کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۴۷/۱۴).

بدین ترتیب، روایات او در زمان سلامت اعتقادی‌اش موردپذیرش و اعتماد بوده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱). از این رو، احتمال دارد روایات این گونه افراد را از اصول و کتاب‌هایی که قبل از انحراف تألیف کرده‌اند، نقل نموده باشد؛ هرچند روایت را مستقیم به عبرتائی نسبت داده باشند، لذا سند از ناحیه او اشکالی ندارد.

۳. تعامل فقیهان به روایات عبرتائی: جستجو در آرای فقیهان در منابع فقهی و بیشتر متأخران در تعامل با روایات احمد بن هلال تفصیل قائل شده‌اند و روایات قبل انحراف او را قابل عمل می‌دانند. شهید اول (۱۴۱۹: ۲۳۲/۲) و محمدتقی مجلسی (۱۴۰۶: ۶۴/۲ و ۱۶۳ و...) وی را

ثقه و روایات او را قابل عمل می‌دانند، شیخ آل عصفور بحرانی (بی‌تا: ۳۴۹/۲۳۱/۱۳ و....)، شیخ انصاری (۱۴۱۵: ۸۵، ۱۹۳؛ همو، بی‌تا: ۳۵۴/۱ و ۴۶/۳)، مرحوم بروجردی (۱۴۱۶: ۱۳۹/۱، ۲۴۳ و ۲۵۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۷۵ و ۳۱۵/۱) و آیه الله شبیری زنجانی (۱۴۱۹: ۴۷۱۹/۱۴ و ۴۷۳۶ و ۴۷۷۷ و...) به روایت احمد بن هلال استناد کرده‌اند. همچنین صاحب جواهر (۱۳۶۵: ۲۰۴/۸) و آیه الله بروجردی (۱۴۱۶: ۲۵۸/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۲۷۸/۱)، احمد بن هلال را ثقه دانسته و به روایات او اعتماد کرده‌اند.

مرحوم سید محسن حکیم نیز ذیل حدیث رفع حدث با آب مستعمل و وجود احمد بن هلال در سند آن، پس از نقل سخنان شیخ انصاری و با استناد به کلام بزرگانی چون کشی و ابن الغضائری، به این روایت، اعتماد کرده است (حکیم، ۱۴۰۴: ۲۲۰/۱).

۷. جمع‌بندی

عبرتائی یکی از راویان حدیثی است که در پذیرش و رد روایت‌های او بین رجالیان اختلاف است. ۱. احمد بن هلال با دو لقب عبرتائی و کرخی در منابع رجال آمده است. وی محضر چهار امام را درک کرده و مذمت‌های ایشان به هفت سال آخر عمر باز می‌گردد. به جهت انحراف در آخر عمر، مورد طرد و لعن امام عصر عجل الله تعالی فرجه و اصحاب قرار گرفت؛ ولی قبل از انحراف، شخص قابل اعتمادی بوده و روایات او مورد عمل محدثان و فقیهان قرار می‌گرفته است.

۲. نکوهش‌های صادر شده، اعم از اتهام به غلو نصب و لعن و دیگر مذمت‌ها، مربوط به بعد از انحراف وی است. این امر سبب نمی‌شود که وثاقت احمد بن هلال در زمان سلامت را نپذیریم و در نقل حدیث او را ضعیف پنداریم و این گونه مطالب را معارض توثیق نجاشی می‌دانیم؛ با این همه به نظر ما فساد عقیده یا عمل، تأثیری در پذیرش روایات او ندارد.

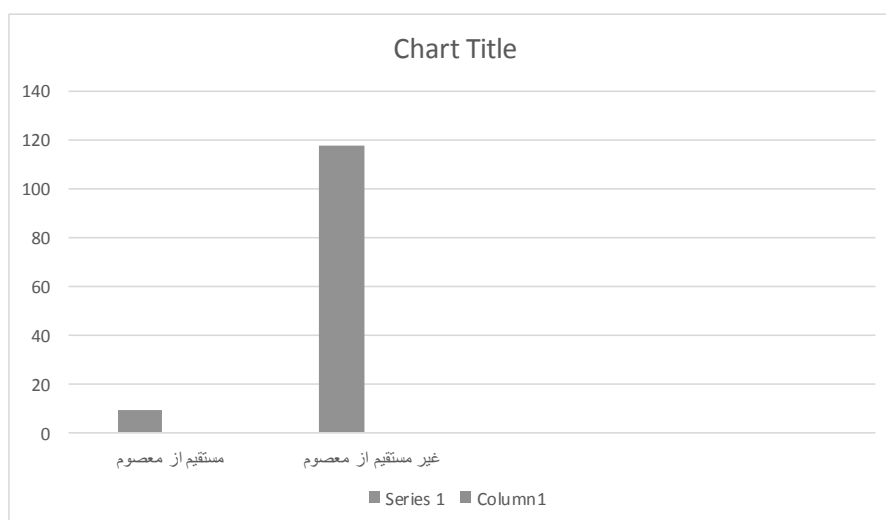
۳. عدم منافات در تعابیر نجاشی، تعبیر به «ابن هلال... صالح الروایة» است یعنی خودش ثقه بوده است، با تعبیر به این که وی «يعرف و ينكر» منافات ندارد؛ زیرا بین وثاقت راوی و نقل برخی اخبار منکر منافاتی وجود ندارد، اکثر روایت‌های ایشان مؤید روایی دارد و می‌توان به مضمون آن استناد کرد.

۴. از اموری که وثاقت او را تأیید می‌کند تفصیل شیخ طوسی بین حالات اوست؛ یعنی آنچه را

که در حال سلامت و استقامت روایت کرده و آنچه را که در زمان انحراف روایت کرده است؛ زیرا بعید نیست که در آن، شهادت به وثاقت او استفاده شود. بنابراین، با توجه به توثیق ایشان از سوی برخی رجالیان و عمل برخی فقیهان شیعه به روایات او، می‌توان گفت ایشان با توجه به معمر بودن، دو فصل ممتاز در زندگی داشته و انحراف و تبدل رأی در دهه پایانی عمر ایشان رخ داده است و روایات احمد بن هلال در منابع حدیثی مورد قبول و استناد و اعتماد است.

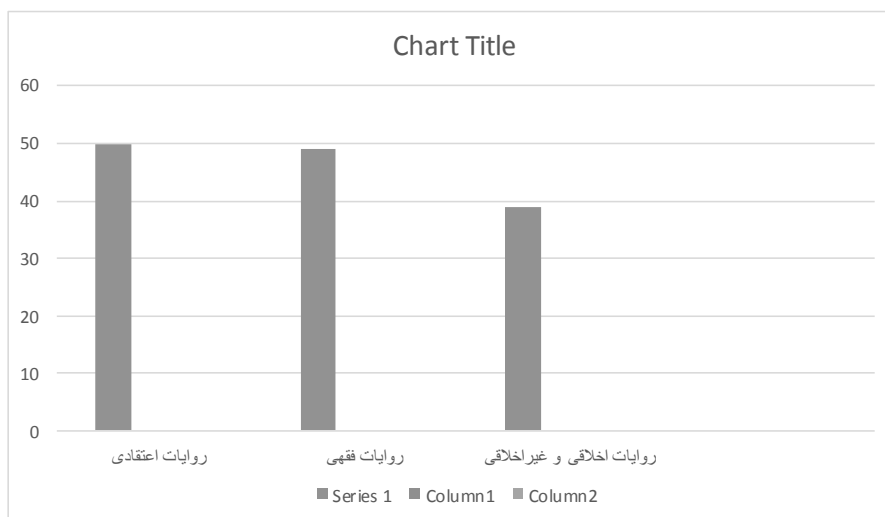
۸. تعامل محدثان و فقیهان: نمودار آماری روایات احمد بن هلال عبرتانی

نمودار شماره ۱: روایات احمد بن هلال از معصومان علیهم السلام



با نگاه به ارقام و اعداد مجموعه روایات احمد بن هلال در منابع روایی در می‌یابیم که از مجموع ۱۳۵ روایات ایشان ۱۱۸ روایات او غیر مستقیم و تنها ۹ روایت آن را مستقیم از معصومان علیهم السلام روایت کرده است.

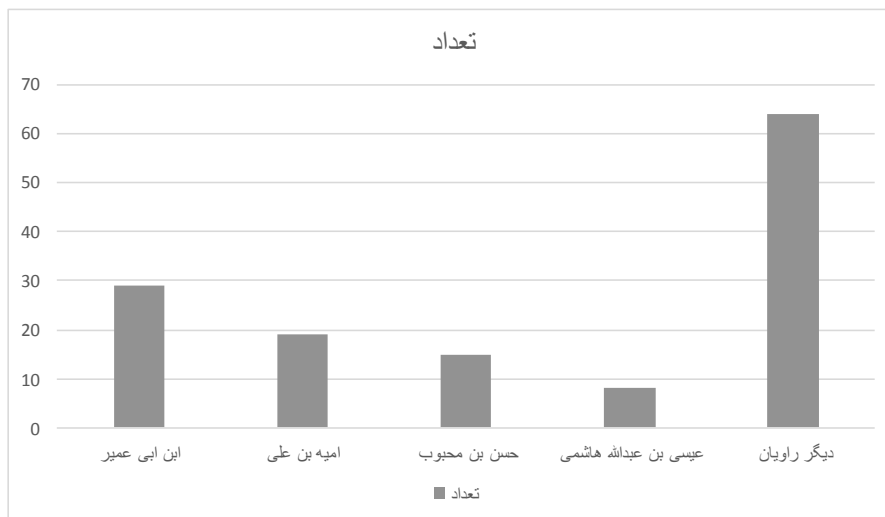
نمودار شماره ۲: آمار محتوایی روایات احمد بن هلال در موضوعات مختلف



در این نمودار اطلاعات محتوایی روایات احمد بن هلال به لحاظ تنوع موضوع آن به شرح زیر است:

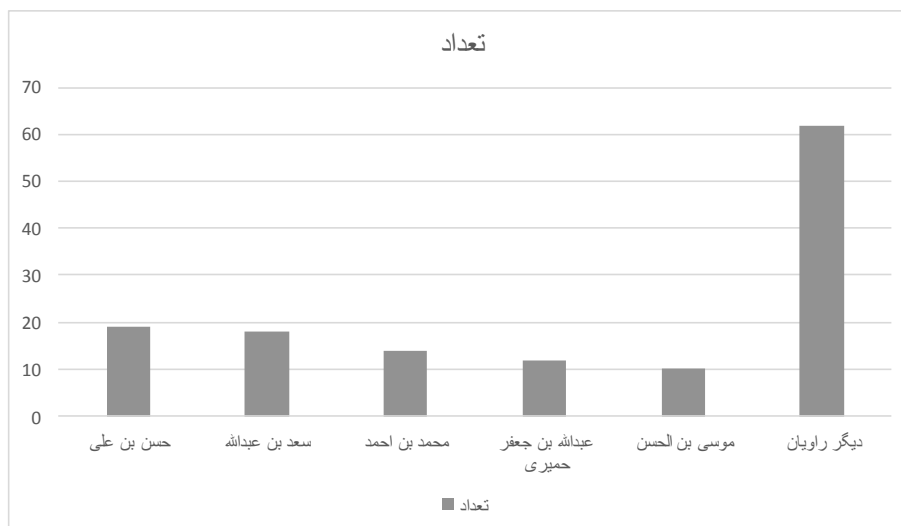
از مجموع ۱۳۵ روایت، سهم روایات فقهی آن ۴۹ حدیث، روایات اعتقادی آن ۵۰ و روایات اخلاقی و غیر آن ۳۶ حدیث است.

نمودار شماره ۳: مشایخ روایی احمد بن هلال عبرتائی



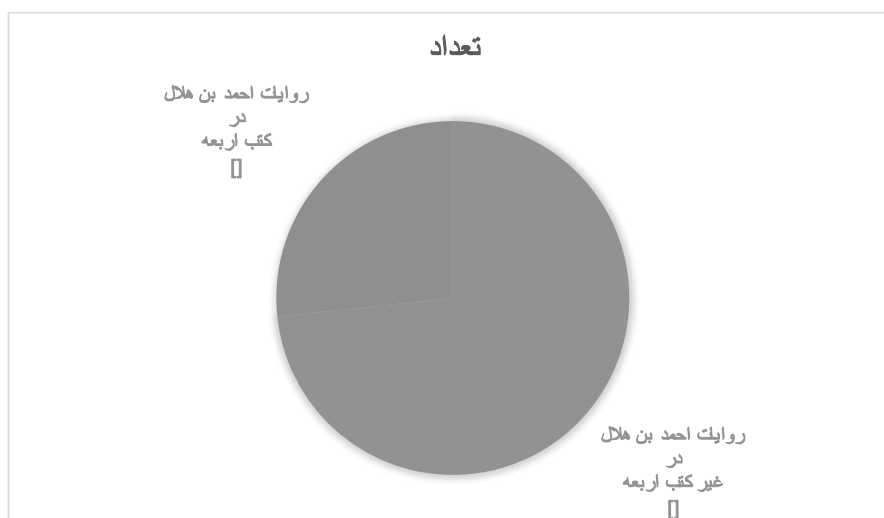
این نمودار آمار روایات احمد بن هلال از مشایخ و استادان پُرحدیث را به ترتیب، سهم ابن ابی عمیر: ۲۹ حدیث، امیه بن علی: ۱۹ حدیث، حسن بن محبوب: ۱۵ حدیث، عیسی بن عبدالله الهاشمی: ۸ حدیث و الباقی سهم دیگر راویان است.

نمودار شماره ۴: شاگردان روایی احمد بن هلال عبرتائی



در این نمودار، سهم حسن بن علی: ۱۹ حدیث، سعد بن عبدالله اشعری: ۱۸ حدیث، محمد بن احمد: ۱۴ حدیث، عبدالله بن جعفر حمیری: ۱۲ حدیث، موسی بن الحسن: ۱۰ حدیث و الباقی سهم دیگر راویان است.

نمودار شماره ۵: سهم روایات احمد بن هلال در منابع حدیثی با حذف مکررات آن



از مجموع احادیث گزارش شده در منابع حدیثی، سهم روایات غیر کتب اربعه ۹۳ روایت و سهم کتب اربعه با حذف روایات تکراری ۴۲ روایت است. این آمار نشان می‌دهد که بیشترین روایات احمد بن هلال در غیر کتب اربعه گزارش شده است.

کتاب‌نامه

۱. ابطحی، محمدعلی، (۱۳۸۹ش)، تهذیب المقال، قم: فرزند مؤلف.
۲. ابن بابویه، علی بن بابویه قمی، (۱۴۰۴ق)، الإمامة والتبصرة، قم: مدرسة الامام المهدي.
۳. ابن داوود حلّی، حسن بن علی، (بی‌تا)، رجال ابن داود، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف: طبعة حیدریة النجف، چاپ اول.
۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویه، چاپ اول.

۵. ابن ندیم، (۱۳۵۰ش)، الفهرست، تهران: چاپ تجدد.
۶. اردبیلی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، قم: مكتبة آية الله مرعشي.
۷. استرآبادی، میرزا محمد، (بی تا)، منهج المقال، چاپ سنگی.
۸. اعرجی، محسن، (۱۴۱۵ق)، عذّة الرجال، قم: اسماعیلیان.
۹. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب الخمس، تحقیق: کنگره بین المللی شیخ انصاری، قم: کنگره بین المللی شیخ انصاری، چاپ اول.
۱۰. —، (بی تا)، کتاب الطهارة، قم: موسسه آل البيت.
۱۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، (۱۴۰۳ق)، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم.
۱۲. آل عصفور بحرانی، حسین، (بی تا)، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، تحقیق: محسن آل عصفور، ناشر: محقق.
۱۳. بخشی جویباری، محمدصادق، (۱۴۰۱ش)، «بررسی رویکرد رجالی شیخ صدوق با تأکید بر آثار حدیثی ایشان»، مجله حدیث حوزه، سال ۱۳، ش پیاپی ۲۴.
۱۴. بروجردی، سید حسین، (۱۳۹۸ق)، نهاية التقرير، مقرر: محمد فاضل لنکرانی، قم: بی نا.
۱۵. —، (۱۴۱۳ق)، الموسوعة الرجالية، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۶. —، (۱۴۱۶ق)، تقریرات آية الله بروجردی، مقرر: علی پناه اشتهااردی، قم: دفتر انتشار اسلامی، چاپ اول.
۱۷. بهایی عاملی، محمد حسین، (۱۴۰۷ق)، الوجيزة، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۱۸. بهبهانی، وحید، (بی تا)، تعلیقة الوحید علی منهج المقال، بی جا: بی نا.
۱۹. —، (۱۴۰۴ق)، الفوائد (ضمن رجال خاقانی)، تحقیق: حسن خاقانی، قم: مكتب إعلام اسلامی، چاپ اول.
۲۰. تستری، محمدتقی، (۱۴۲۲ق)، قاموس الرجال، قم: نشر اسلامی، چاپ اول.
۲۱. جزایری، عبدالنبی، (۱۴۱۸ق)، حاوی الأقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: مؤسسة الهداية لاحیاء التراث، قم: ریاض ناصری، چاپ اول.

۲۲. حائری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۶ق)، منتهی المقال، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۲۳. حسن بن زین الدین، (۱۴۱۹ق)، تحریر الطاووسی، تحقیق: فاضل جواهری، قم: مکتب آية الله مرعشی.
۲۴. —، (بی تا)، منتقى الجمال، تحقیق: علي اكبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۵. حسین بن عبد الوهاب، (بی تا)، عیون المعجزات، قم: مکتبه الداوری.
۲۶. حسینی نقرشی، مصطفی بن الحسین، (۱۴۱۸ق)، نقد الرجال، تحقیق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول.
۲۷. حکیم، محسن، (۱۴۰۴ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۹. —، (۱۴۱۸ق)، مختلف الشیعة، قم: دفتر تبلیغات اسلامي، چاپ اول.
۳۰. حموی، شهاب الدین یاقوت بن عبدالله، (۱۳۹۹ق)، معجم البلدان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. خاقانی، علی، (۱۴۰۴ق)، رجال الخاقانی، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، بی جا: نشر الاعلام الاسلامی.
۳۲. خزّاز، علی بن محمد، (۱۴۰۲ق)، کفایة الأثر فی النص علی الإمامة الاثنی عشر، تصحیح: عبداللطیف حسنی کوه کمری، قم: بیدار.
۳۳. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحديث، قم: مدینه العلم، چاپ سوم.
۳۴. —، (۱۴۲۶ق)، الموسوعة الامام الخوئی، نجف: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی.
۳۵. داوری، مسلم، (بی تا)، اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، تحقیق: محمدعلی علی معلم، ناشر: مؤلف، چاپ دوم.
۳۶. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ق)، کتاب النکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۳۷. شهید اول، (۱۴۱۹ق)، الذکری الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت.
۳۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۱ش)، الرعاية فی علم الدراية، تحقیق: مرکز اباحات و دراسات اسلامي، قم: بی نا، چاپ اول.

۳۹. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
۴۰. —، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴۱. —، (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا، انتشارات جهان، چاپ اول.
۴۲. —، (۱۴۱۳ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.
۴۳. —، (الف ۱۳۹۵ق)، کمال الدین، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۴۴. —، (ب ۱۳۹۵ق)، علل الشرایع، قم: انتشارات مکتبه الداوری، بی تا.
۴۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی، چاپ اول.
۴۶. صفار، محمد بن الحسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تصحیح: محسن بن عباسعلی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۴۷. طباطبائی، علی، (۱۴۰۴ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۸. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۳۷۳ش)، رجال الطوسی، قم: جامعه مدرسین، چاپ سوم.
۴۹. —، (۱۳۶۵ش)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۵۰. —، (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق: سید حسن خراسان، تهران: دارالکتب السلامیه.
۵۱. —، (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تعلیق: میرداماد استرآبادی، تحقیق: سیدمهدی رجالی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۵۲. —، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم: مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول.
۵۳. —، (۱۴۱۷ق)، العدة فی الأصول الفقه، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم: ستاره.
۵۴. —، (بی تا)، الفهرست، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف: مکتبه المرتضویه.
۵۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، خلاصة الأقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر اسلامی.
۵۶. علیاری، ملا علی، (بی تا)، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، تصحیح: هدایت الله مسترحمی، تهران: بی نا.

۵۷. غضائری، احمد بن الحسین، (۱۴۲۲ق)، الرجال، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵۸. قهپائی، عنایة الله، (بی تا)، مجمع الرجال، تصحیح و تعلیق: سید ضیاء الدین اصفهانی، قم: بی نا.
۵۹. کامیاب مسلم؛ عرفان، امیر محسن، (اردیبهشت ۱۳۹۳ش)، «کاوشی در بازشناسی احمد بن هلال عبرتائی از مدعیان دروغین و کالت»، فصلنامه انتظار موعود، دوره ۱۴، ش ۴۴، صص ۱۶۲ - ۱۳۷.
۶۰. کجوری، مهدی، (۱۴۲۸ق)، الفوائد الرجالية، تحقیق: محمدکاظم رحمان ستایش، قم: دارالحديث.
۶۱. کلباسی، محمد، (۱۳۸۰ش)، الرسائل الرجالية، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۶۳. ماحوزی، سلیمان بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، معراج الکمال إلى معرفة الرجال، تحقیق: مهدی رجائی، قم: محقق عونیانی، چاپ اول.
۶۴. مامقانی، عبدالله، (۱۴۲۶ق)، تنقیح المقال، تحقیق: محی الدین مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۶۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۲ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۶۶. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۶۷. محقق بحرانی، (بی تا)، الحقائق الناطرة، به کوشش: محمدتقی ایروانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۸. محقق غرفمی، البرز؛ سجاده سید علی؛ دلبری، سید علی، (بهار ۱۴۰۳ش)، «بازشناسی وضعیت رجالی احمد بن هلال عبرتائی» مجله مشکاة، دوره ۴۳، شماره پیاپی ۱۶۲، صص ۸۰ - ۱۰۴.
۶۹. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۶ق)، اثبات الوصیة، قم: انصاریان.

۷۰. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، (۱۴۱۸ق)، رجال النجاشی، تحقیق: موسی زنجانی، قم: نشر اسلامی، چاپ ششم.

۷۱. نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۵ش)، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۷۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم بن ابی زینب، (۱۳۷۹ق)، الغیة، تهران: نشر صدوق، چاپ اول.

۷۳. نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۱۲ق)، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران: شفق، چاپ اول.

۷۴. نوری، میرزا حسین، (۱۴۱۵ق)، خاتمة المستدرک، قم: مؤسسة آل البيت.

۷۵. عربضی، علی بن جعفر (۱۴۰۹ق)، مسائل علی بن جعفر، قم: مؤسسة آل البيت چاپ اول.



التحليلات الوجودية (الأنطولوجية) للعقل عند شراح «الكافي» في الرواية الأولى من «كتاب العقل والجهل»

الملخص

إنَّ من أبرز التحديّات الجذريّة في فهم النصوص الحديثيّة هو تبيين ماهيّة «العقل» ووظيفته، ما يتجلّى بشكل خاصّ في الحديث الأوّل من «كتاب العقل والجهل» في الكافي، وقد أصبح أرضية لتفسيرات متعدّدة حول وجود العقل. يسعى هذا المقال ومن خلال التركيز على التحليلات الوجودية لشراح الكافي البارزين، إلى الإجابة عن هذا السؤال: ما هي الأسس الوجوديّة التي قام هؤلاء بتحليل العقل اعتماداً عليها؟ تُظهر الدراسة الحالية، عبر استخدام منهج التحليل الكيفي للمضمون والدراسة المقارنة للأراء، أنّ الشراح إزاء ماهيّة العقل على أحد اتّجاهين كليّين: أ. العقل كموجود مستقل ومفارق: وهذا الاتّجاه يشتمل على نظريّتين، ترى إحداهما العقل هو «الصادر الأوّل» ومفارقاً تماماً عن المادّة، والثانية تُعرفه كموجود مفارق شبيه بالعقل الفعّال، يتعلّق فعلاً بالنفس الناطقة الإنسانيّة. ب. العقل من الأبعاد الوجوديّة للإنسان: ويشتمل ثلاث نظريّات: العقل بمثابة النفس الناطقة، والعقل كحالة أو ملكة نفسانيّة، والعقل كغريزة نورانيّة في قلب الإنسان. إنّ هذا التحليل والتفصيل للمباني يؤدّي إلى فهم أوضح لتطوّر الفكر حول العقل في سَنَة شرح الحديث.

الكلمات المفتاحيّة: شرح الكافي، كتاب العقل والجهل، أنطولوجيا العقل، خلق العقل، العقل المفارق، العقل المتعلّق، الصادر الأوّل.

وظائف الحديث الضعيف وآليات الاستفادة منه

الملخص

هناك كم كبير من أحاديث المصادر الإسلامية مرمي بضعف السند. وهذه المسألة تجعل الباحثين في مجال الحديث والفقه أمام تحدٍّ هو ما إذا كان ضعف السند وحده دليلاً على طرح الروايات نهائياً أم يبقى الاستفادة منها على قيد الإمكان؟ كُتب هذا المقال على أساس مكانة الحديث في الاستنباط الديني وعدم كفاية مجرد ضعف السند في النفي الكلي، وهو يسعى إلى الإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن، مع أخذ ضعف السند بعين الاعتبار، الاستفادة من الأحاديث الضعيفة في البحوث الدينية والفقهية، وما هي آليات هذه الاستفادة؟ تُظهر هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، أن الأحاديث الضعيفة يمكن توظيفها في مجالات محدّدة تشمل: استخدامها في تقوية وتأيد الروايات الصحيحة، والاستفادة منها في المسائل التاريخية والسيرة، وملاحظة مضمونها في أبواب الأخلاق والمواعظ. كما أن من جملة الآليات المذكورة هي استخدام طرق التقييم غير السندى وتقديم شواهد على الوثوق الصدوري، والبحث المضموني في ضوء القرآن والسنة القطعية. تفتح هذه النتائج، إلى جانب تقديم إطار فعال في التعامل مع الأحاديث الضعيفة، آفاقاً واعدة للبحث وتبيين المواضيع الدينية والفقهية، وتحول دون التخلي عن كنز قيم من التراث الحديثي.

الكلمات المفتاحية: ضعف السند، الحديث الضعيف، الوثوق الصدوري، تقييم الحديث، توظيف الحديث.



التحليل التربوي لدعاء الأنبياء للأولاد في القرآن مع التركيز على الروايات التفسيرية؛ البنية والمضمون والوظيفة

الملخص

يتمتع الدعاء في الثقافة القرآنية والحديثية بقبليّة كبيرة لنقل المعارف التربويّة. وإنّ دعاء الأنبياء لأولادهم كنز قيم من النقاط والمثّل التربويّة العليا التي يمكن أن تمثّل دليلاً مرشداً للوالدين والمربين. يجيب هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، عن هذا السؤال: كيف يمكن تصوير البنية والمضمون والوظائف التربويّة لدعاء الأنبياء للأولاد في القرآن الكريم والروايات التفسيرية؟ تُظهر نتائج البحث أنّ هذه الأدعية يمكن أن يتمّ تحليلها على ثلاثة مستويات: البنية: وتشمل كيفية الشروع والتضرع، ونوع الطلب، وأسلوب التعبير في الارتباط بالله، ممّا يشكّل بحدّ ذاته نموذجاً تربوياً في تعليم المناجاة. المضمون: يركّز على الالتفات المتزامن إلى الأبعاد الدنيوية والأخروية، وطلب الذرية الصالحة والطّيبة على وجه الخصوص، ممّا يدلّ على شمول النظرة التربويّة للأنبياء؛ أمّا الوظائف التربويّة فتندرج في ثلاثة محاور رئيسة: الفرديّ: تعزيز الأمل والمعرفة والتقوى في الوالد والولد؛ الأسريّ: إيجاد الهاجس التربويّ والحثّ على إنشاء أسرة مؤمنة ومتعالية؛ الاجتماعيّ: الترويج للعدالة وتربية جيل يسير نحو إصلاح المجتمع. يقدّم هذا التحليل المنظم مناهج عمليّة وقيّمة في سبيل التربية الفعّالة للأبناء على أساس تعاليم القرآن والأحاديث.

الكلمات المفتاحية: تربية الولد، القرآن، الأدعية القرآنية، الأسرة في القرآن، الذرية الصالحة.

دراسة سندیة لأشمل رواية في الأحكام الخاصّة بالنساء في التراث الشيعي

الملخص

إنّ الروایات التي تعالج الأحكام والآداب الخاصّة بالنساء بشكل شامل، تحظى في التراث الحديثي الشيعي بأهمیة فقهیة وأخلاقیة خاصّة. ومن بينها وبالتحديد رواية «جوامع أحكام النساء» من كتاب الخصال للشيخ الصدوق، تستدعي بسبب شمولیّتها الموضوعی وانحصارها في النساء، دراسةً سندیة دقيقة وتقیماً من حیث الصدور، كي يتوفّر منها عبر ذلك أساس متين للاستنباطات الفقهیة والأخلاقیة. يسعى هذا البحث إلى الإجابة على السؤال عن کیفیة تقييم اعتبار رواية «جوامع أحكام النساء» سنداً وصدوراً على أساس المباني الرجالیة للمتأخّرين والقدمات. قام هذا البحث بالمنهج الوصفی - التحلیلی وعبر جمع المعلومات بالطريقة المکتبیة بدراسة تفصیلیة لسند هذه الروایة. تُظهر نتائج البحث أنّ سند الروایة يتمتّع بالإتقان والاعتبار اللازم وذلك عبر دراسة السند على أساس الوثوق السندی عند المتأخّرين وتناول جميع الرواة بالبحث، كما أنّها موثوقة ومعتمدة في تقييم القدمات وعلى أساس منهج الوثوق الصدوريّ أيضاً. وبالنتیجة، فإنّ حديث «جوامع أحكام النساء» يتّسم بالوثاقّة والإتقان الكافي، ويمكن الاستناد إليه كمرجع ومستند معتبر في المباحث الفقهیة والأخلاقیة و...

الكلمات المفتاحیة: جوامع أحكام النساء، الخصال للشيخ الصدوق، الوثوق السندی، الوثوق الصدوريّ، التقييم، فقه النساء.

تقييم الأصحاب والرواة الكثيرو التكرار في مشيخة «الفقيه» وطريقهم بالاعتماد على «معجم رجال الحديث»

الملخص

من جملة الطرق لتقييم كتاب من لا يحضره الفقيه هي دراسة أسانيدِه ولاسيما مشيخة الشيخ الصدوق. وبما أنَّ معظم أحاديث هذا الكتاب قد روي عن طريق الرواة الذين تكرر اسمهم فيه كثيراً، فإنَّ تحزّي وثاقفة هؤلاء الرواة وطريق الشيخ الصدوق إليهم أمر ضروري لا مناص منه في مجال الاستنباطات الحديثية والفقهية. يسعى هذا البحث ولأجل تحقيق هذا الهدف إلى الإجابة عن السؤال التالي: كيف يتم تقييم وثاقفة الرواة المتكرر ذكرهم كثيراً في مشيخة الفقيه واعتبار طرق الشيخ الصدوق إليهم، على أساس مباني آية الله الخوئي في معجم رجال الحديث؟ قام هذا البحث وبالمنهج الوصفي - التحليلي وبالاعتماد على معلومات معجم رجال الحديث، بدراسة الرواة الكثيري التكرار في طبقة أصحاب الأئمة. تتمخض نتائج هذا البحث بأنَّ جميع الرواة الكثيري التكرار الذين خضعوا للدراسة ثقات، ويتمتع بعضهم بمكانة رجالية عالية. كما أنَّ جميع طرق الشيخ الصدوق إلى هؤلاء الرواة تعدّ على مباني آية الله الخوئي حجة و معتبرة، إلا طرقه إلى «محمد بن مسلم» و«أبي بصير» فهي غير مشمولة لهذا الحكم الكلي وتستدعي مزيداً من الدراسة. تفسح هذه النتائج عبر بلورة حال المشيخة من حيث السند، المجال لتعزيز الثقة بأحاديث كتاب من لا يحضره الفقيه.

الكلمات المفتاحية: الرواة الكثيرو التكرار، التقييم، كتاب من لا يحضره الفقيه، معجم رجال الحديث، الشيخ الصدوق، المشيخة، آية الله الخوئي.

دراسة المكانة العلمية والتأليفية للملا معز الدين الأردستاني في ضوء دراسة انتساب «كاشف الحق»

الملخص

«معز الدين محمد الحسيني الأردستاني» (ت بعد ١٠٦٦ق) من الكتاب الأقل شهرة في القرن الحادي عشر الهجري حيث بات اسمه تحت ظل انتسابه الجدلي إلى كتاب حديثي - كلامي يُدعى «كاشف الحق» والارتباط المثير للجدل للكتاب بـ«حديقة الشيعة» المنسوب إلى المقدس الأردبيلي. إن عدم وضوح مكانته العلمية وعدم وجود بحث مستقل حول ترجمته، أدى إلى تشتت التحاليل حول انتساب الآثار إليه. يجيب هذا البحث عن السؤالين التاليين: من هو معز الدين الأردستاني، وما مدى العبرة بانتساب كتاب كاشف الحق إليه بملاحظة الشواهد التاريخية والمخطوطية؟ تُظهر هذه الدراسة وبالمنهج الوصفي - التحليلي واستناداً إلى المصادر التاريخية والمخطوطية أن الرجل كان له منصب الكتابة في حضرة السلطان القطبشاهي وكذلك تولّى بعض الأوقاف، ولم يحظ بشخصية علمية بارزة. قد نُسب إليه بالإضافة إلى عدة آثار مترجمة (من العربية إلى الفارسية) وتفسير صغير بعنوان هل أتى، الكتاب المسمى بكاشف الحق ويات الانتساب محل تأمل ولا يمكن قبوله. تُوفّر هذه النتائج، بالإضافة إلى إزالة الغبار عن شخصيته، أرضية لبروز نظريات وتحليلات في خصوص هذه الآثار، وتساعد على حل جزء من المناقشات حول انتساب كتاب كاشف الحق.

الكلمات المفتاحية: محمد الأردستاني، كاشف الحق، حديقة الشيعة، مؤلفو الهند، حيدرآباد الدكن.



دراسة نقدية لسندية للروايات المعارضة لحديث «يا علي لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق» في مصادر العامة

الملخص

يعدّ حديث «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق» من أركان الاستدلالات الاعتقادية على إثبات مكانة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام الفريدة. مع ذلك، إنّ هنالك في المصادر الحديثية لأهل السنة روايات معارضة تنسب معيار الحبّ والبغض إلى أشخاص آخرين أو جماعات أخرى كبعض الخلفاء أو الأنصار؛ روايات قد تكون من بناء جوف المعارضة الكلامية وموضوعة بهدف التعتيم على دلالة هذا الحديث النبوي. يسعى البحث الراهن ولأجل صيانة هذه الرواية المفتاحية إلى التقييم السندّي لتلك الروايات المعارضة وتبيين مدى قدرتها على معارضة الحديث المختصّ بأمير المؤمنين عليه السلام. تُظهر هذه الدراسة بطريقة وصفية - تحليلية أنّ جميع النقول المعارضة المطروحة بشأن الآخرين فاقدة للاعتبار اللازم بسبب نقاط ضعف سندية ولا تصمد في ميزان النقد الرجالي. بالإضافة إلى ذلك يتّضح بعد نقد وإبطال الروايات المعارضة، أنّ مضمون المحبة والبغض كمعيار للإيمان والنفاق، حقيقة صدرت حكراً على أمير المؤمنين عليه السلام وأنّ الروايات الأخرى إنّما هي محاولة لتضعيف وتهميش هذه المكانة. يبيّن هذا التحليل أنّ المكانة الاعتقادية لهذه الرواية النبوية لا تُمسّ بشيء من الروايات المعارضة الموجودة في مصادر العامة.

الكلمات المفتاحية: أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، الإيمان والنفاق، الروايات المعارضة، أبو بكر، عمر، الأنصار.

دراسة مقارنة بين المباني الرجالية في «معجم رجال الحديث» لآية الله الخوئي و«قاموس الرجال» للعلامة الشوشتري

الملخص

إنّ كتابي معجم رجال الحديث لآية الله الخوئي وقاموس الرجال للعلامة الشوشتري دعامتان راسختان لعلم الرجال. بالرغم من امتياز الإنجاز الرجاليّ للعلمين المعاصرين بمكانة علميّة مرموقة، إلّا أنّ اختلافهما في الشخصية العلميّة والمباني النظرية أدّى إلى ظهور مناهج مختلفة أحياناً في تقييم الرواة في الكتابين المذكورين. إنّ الدراسة المقارنة ومعرفة المشتركات والاختلافات بين الكتابين، تساعد على معرفة المباني والمناهج والميزات ونقاط القوة بشكل أدقّ وأعمق، مضافاً إلى أنّها ترسم لنا آفاقاً جديدة في منهجية علم الرجال والنقد الرجاليّ. البحث الحالي يصدّد الإجابة عن هذا التساؤل: أين تتقارب المباني الرجالية لهذين العلمين أوتبتاعد في الكتابين المذكورين؟ يقدّم هذا التحقيق من خلال المقارنة بين نظريّات الشخصيتين الرجاليّتين في خصوص المواضيع المشتركة بين الكتابين وبطريقة وصفيّة – تحليليّة النتائج التالية: التقارب: في كثير من المباني الأساسيّة كاعتبار توثيقات رجاليّ العامّة، وطريقة التعامل مع فهرس رجال الشيخ الطوسي ورجال النجاشي والكتب الرجالية المتأخّرة، تتفق أنظار العلمين بشكل ملحوظ. التباعد: هناك اختلاف مشهود في مواضيع كمصاحبة الراوي للمعصوم، ورجال ابن الغضائري ورجال الكشي؛ كما أنّ الاختلاف بينهما في طرق التصحيح الرجاليّ يدلّ على استقلالهما الفكريّ واختلاف كلّ منهما في مسار البحث الرجاليّ. **الكلمات المفتاحيّة:** محمّد تقي الشوشتري، السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، قاموس الرجال، المباني الرجالية، منهجية الرجال، النقد الرجاليّ.



تبيين نموذج المواجهة العقائدية للإمام الصادق عليه السلام مع الكفار حول الذات الإلهية عبر تحليل مضمون الأحاديث

الملخص

أنَّ كَيْفِيَّةَ المواجهةِ البِنَاءِ معَ المخالفين في العقيدة، ولاسيَّما في مباحث جذريَّة كتحديد الذات، أصبحت في المجتمعات ذات التنوُّع المذهبي، هاجساً عملياً ومعرفياً. وبالرغم من التأكيد الوارد في المصادر الإسلامية على الجدال الأحسن، إلَّا أنَّه قلَّما اهتمَّت بحوث منظِّمة بتحليل النماذج الموضوعية والتطبيقية لهذه الطريقة في سيرة وسنَّة المعصومين، وخاصة في عصر ازدهار المواجهات الكلامية في زمن الإمام الصادق عليه السلام. يبلور هذا الفراغ ضرورة استنباط وتحليل الأساليب التي استخدمها الإمام في الحوار مع الكفار. تقوم هذه الدراسة بتبيين الأنماط والأساليب الاستدلالية المنظَّمة التي اعتمدها الإمام الصادق عليه السلام في مواجهاته العقائدية مع الكفار حول الذات الإلهية، وما تشتمل عليه تلك الأنماط من عناصر مشتركة. تُظهر هذه المقالة من خلال المنهج الوصفيّ - التحليلي أنَّ الإمام كان يتَّبع نمطاً حكيماً وديناميكياً يُلاحظ فيه التناسب مع استيعاب المخاطب. أهمُّ العناصر المكوِّنة لهذا النموذج هي: إضفاء طابع تطبيقيٍّ على البراهين ومن جملتها برهان النظم وبرهان الفطرة في قالب والموعظة وتقديم شواهد تجريبية؛ والبراعة في انتزاع الإقرار من المخاطب بسؤالات مدروسة؛ والاستدلال من داخل إطار الدين على أساس مفروضات الخصم المسبقة؛ وإبطال الدعوى بالردِّ النقضي؛ والابتعاد عن المغالطة والالتزام بأخلاق الحوار. يقدِّم مجمل هذه العناصر نموذجاً منظَّماً للمناظرة العقائدية المصحوبة بالتأثير والاحترام.

الكلمات المفتاحية: الإمام الصادق، المناظرات العقائدية، الكفار، الذات الإلهية، الأساليب الاستدلالية، الجدال الأحسن.

دراسة الإشكاليات المنهجية والمبنائية لابن حجر العسقلاني في كتاب «تبيين العجب بما ورد في شهر رجب»

الملخص

قد قام ابن حجر العسقلاني في كتاب تبيين العجب بما ورد في شهر رجب، وبمنهج متشدد وبالاعتماد الحصري على النقد السندي، بطرح معظم الروايات الواردة في فضائل شهر رجب. هذا المنهج السندي البحث يتعارض مع الأطر البديلة في دراسة روايات الفضائل، مثل النقد المتنّي ومبان كقاعدة التسامح في أدلة السنن، كما أنه لا يلبي حاجات المجتمع الموضوعية في تبيين هذه الأعمال. يسعى هذا البحث بالمنهج الوصفي - التحليلي وأسلوب النقد الداخلي إلى تحزي الإشكاليات المنهجية والمبنائية لاتجاه ابن حجر وتأثيره على استنباط الحكم العملي من هذه الروايات. تُظهر نتائج البحث أنّ وجهة نظر ابن حجر تعاني من ثلاث إشكاليات أساسية هي كالتالي: ١. الخلط المنهجي بين «الحديث الضعيف» و«الحديث الموضوع» وطرحهما نهائياً؛ ٢. النقص المنهجي الناتج عن إغفال النقد المضموني والاعتماد الأحادي على النقد السندي؛ ٣. الإشكالية المبنائية في عدم التفريق بين المجالات المختلفة للروايات كالأحكام والفضائل، وبالتالي إنكار قواعد مثل التسامح. وأخيراً، يتناول المقال مع نقد هذا المنهج، تبيين النتيجة العملية التي مفادها أنّ الضعف السندي لا يعني نفي أيّ ترغيب عملي مطلقاً، ويمكن في فضاء أدلة السنن وبدافع «الرجاء» و«رجاء الثواب» العمل ببعض هذه الروايات.

الكلمات المفتاحية: ابن حجر العسقلاني، تبيين العجب بما ورد في شهر رجب، روايات الفضائل، النقد السندي، التسامح في أدلة السنن، المنهجية الحديثية.



نقد على نظرية «وداد القاضي» حول مجعولية «عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر» وانتسابه إلى الفاطميين

الملخص

إنَّ عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، باعتباره أحد النصوص المنسوبة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام، إنجاز جذري في الفكر السياسي الإسلامي وإطار جامع للحكومة الإسلامية. قد قامت وداد القاضي، الباحثة المعاصرة، بتحدّي أصالة انتساب هذا النصّ إلى الإمام علي عليه السلام استناداً إلى عدّة شواهد واعتبرته من صنع العصر الفاطمي ممّا يضعف أسس الاستناد إلى هذا النصّ المفتاحي. يسعى البحث الحالي بالمنهج التحليلي - النقدي وبالتركيز على نقد مباني وشواهد وداد القاضي إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي المباني التي تعتمد عليها استدلالات السيّد القاضي على إنكار أصالة عهد مالك وانتسابه إلى الفاطميين؟ ما مدى اعتبار هذه الاستدلالات في ميزان النقد وقدرتها للإقناع؟ توضح نتائج البحث أنّ أهمّ مستندات وداد القاضي فاقدة للرصانة اللازمة في مواجهة ما يخالفها من قرائن قويّة؛ فإنّ الطرق المعتمدة والمتقدّمة للنجاشي والشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري تؤكّد انتساب النصّ إلى الإمام علي عليه السلام قبل العصر الفاطمي، كما أنّ التناسق التام الموجود بين مضمون العهد وبين خطب ورسائل الإمام المسلمّة في نهج البلاغة والمصادر القديمة يفنّد دعوى الجعل في العصر المتأخّر، ويبين بالنتيجة، أنّ ادّعاء الجعل والانتساب الفاطمي للعهد، فاقد للدعم العلمي الكافي ويؤكّد على أصالة هذا السند.

الكلمات المفتاحية: عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، أمير المؤمنين عليه السلام، وداد القاضي، انتساب النصوص، نهج البلاغة.

دراسة شخصية «أحمد بن هلال العبرتائي» وأسباب تضعيفه وتعامل المحدثين والفقهاء مع رواياته

الملخص

أحمد بن هلال العبرتائي من الرواة الشيعة المثيرين للجدل والذي يوجد اسمه في أسانيد أكثر من ١٣٥ رواية. باتت شخصيته الرجل في هالة من الغموض بسبب التعارض الموجود بين توثيقه وتضعيفه من قبل العلماء وفي المصادر؛ المسألة التي أوقعت ميراثه الروائي أمام تحدٍّ كبير. يهدف هذا المقال باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي إلى اكتشاف جوانب شخصية العبرتائي وأسباب تضعيفه، وتبيين كيفية تعامل الفقهاء والمحدثين مع رواياته. تُظهر نتيجة البحث أن أحمد بن هلال العبرتائي كان شخصية معمرة واشتملت حياته الروائية على فصلين متميزين؛ وكان في الجزء الأكبر من حياته راوياً موثقاً ومعتمداً ثم مُني بالانحراف العقائدي وتبدل الرأي في العقد الأخير من عمره فصار ذلك سبباً لتضعيفه الرجالي. من ثم ومع هذا التفصيل التاريخي، يمكن القول إن الأحاديث المنقولة عنه تعود غالباً إلى فترة وثاقته وتمتع بالاعتبار اللازم للاستناد الحديثي والاستنباط الفقهي، كما كان ابتناء تعامل كثير من الفقهاء مع رواياته على هذا الأساس. تُزيل هذه النتائج الغموض عن شخصية العبرتائي، وتبلور الموقف في خصوص اعتبار جزء من الميراث الروائي للشيعة، وتضع أمام الباحثين في هذا المجال اتجاهات أكثر واقعية.

الكلمات المفتاحية: أحمد بن هلال العبرتائي، رجال الشيعة، الجرح والتعديل، وثاقة الراوي، انحراف الراوي، الوكالة.



Abstract

An Ontological Analysis of the Intellect ('Aql) by the Commentators of al - Kafi in the First Narration of the Book of Intellect and Ignorance

Abstract

One of the most fundamental challenges in understanding hadith literature lies in explicating the nature and function of the intellect ('aql). This challenge is particularly pronounced in the first hadith of the "Book of Intellect and Ignorance" (Kitab al - 'Aql wa al - Jahl) in al - Kafi, a text that has given rise to diverse interpretations concerning the ontology of the intellect. Focusing on the ontological analyses provided by the prominent commentators of al - Kafi, this article seeks to address the following question: Upon what ontological foundations do these scholars analyze the intellect? Employing a qualitative content analysis and a comparative approach, this research demonstrates that the commentators' perspectives on the ontology of the intellect can be broadly categorized into two overarching paradigms: A. The intellect as an independent, immaterial entity: This paradigm comprises two sub - theories. The first posits the intellect as the "First Emanation" (sadir - i awwal), entirely divorced from matter. The second identifies it as an immaterial entity akin to the Active Intellect ('aql - i fa'al), characterized by an actualized attachment (ta'alluq - i fi'li) to the human rational soul (nafs - i natiqah). B. The intellect as an internal existential dimension of the human being: This category encompasses three distinct theories, viewing the intellect either as the rational soul itself, as a psychic disposition or faculty (malakah), or as a luminous instinct residing within the human heart. By delineating and analyzing these foundations, this study yields a more nuanced understanding of the intellectual evolution surrounding the concept of 'aql within the tradition of hadith commentary.

Keywords: Commentaries on al - Kafi, Book of Intellect and Ignorance, Ontology of the intellect, Creation of the intellect, Immaterial intellect, Attached intellect, First Emanation.

Applications and Strategies for Utilizing Weak Hadiths

Abstract

A substantial portion of the hadith corpus in Islamic sources has been deemed weak in its chain of transmission (*da'if al - sanad*). This raises a critical challenge for researchers in the fields of hadith studies and jurisprudence (*fiqh*): is a weak chain of transmission (*sanad*) alone sufficient grounds for the outright rejection of these narrations, or can they still be of scholarly value? Grounded in the central role of hadith in religious inference (*istinbat*) and the premise that chain weakness alone does not warrant absolute dismissal, this article seeks to address the following questions: How can weak hadiths be effectively utilized in religious and jurisprudential research, and what methodologies facilitate this utilization? Employing a descriptive - analytical method, this research demonstrates that weak hadiths can be applied in specific contexts. These include corroborating authentic narrations (*riwayat sahihah*), providing insights into historical and biographical (*sirah*) matters, and serving as thematic resources in the domains of ethics (*akhlaq*) and exhortation (*mawa'iz*). Furthermore, key strategies for their application involve employing non - sanad - based validation methods, presenting evidence for their reliability of issuance (*wuthuq - i suduri*), and conducting content analyses in light of the Quran and the definitive Sunnah (*sunnat - i qat'i*). Ultimately, these findings provide an effective framework for engaging with weak hadiths and open promising horizons for researching and explicating religious and jurisprudential concepts, thereby preventing the marginalization of a valuable repository within the hadith heritage.

Keywords: Weakness of the chain of transmission, Weak hadith, Reliability of issuance (*wuthuq - i suduri*), Hadith validation, Application of hadith.



An Educational Analysis of the Prophets' Supplications for Their Children in the Quran with an Emphasis on Exegetical Narrations: Structure, Content, and Functions

Abstract

In Quranic and hadith traditions, supplication (*du'a*) possesses a profound capacity for transmitting educational teachings. The prophetic prayers for their children constitute a valuable repository of educational models, offering profound guidance for contemporary parents and educators. Employing a descriptive - analytical method, this research explores how the structure, content, and educational functions of the Prophets' supplications for their children are formulated within the Holy Quran and exegetical narrations (*riwayat tafsiriyyah*). The findings indicate that these supplications can be analyzed across three dimensions: Structure: This encompasses the manner of initiation and entreaty (*tadarru'*), the nature of the request, and the mode of expression addressed to the Divine, serving inherently as an educational model for the act of supplication (*munajat*). Content: This dimension emphasizes a simultaneous focus on worldly and otherworldly affairs, particularly the entreaty for a righteous and worthy progeny (*nasl - i salih*), thereby reflecting the comprehensiveness of the Prophets' educational vision. Educational Functions: These are categorized into three primary axes. On an *individual* level, they strengthen hope, gnosis (*ma'rifah*), and piety (*taqwa*) in both parent and child. On a *familial* level, they cultivate a deep - seated concern for upbringing, fostering a faithful and transcendent family unit. On a *social* level, they promote justice by raising a generation dedicated to societal reform. Ultimately, this structured analysis provides practical and invaluable approaches for the effective upbringing of children, grounded in the teachings of the Quran and hadith.

Keywords: Prophets' supplications, Child upbringing, Quran, Quranic supplications, Family in the Quran, Righteous progeny.

An *Isnad* Evaluation of the Most Comprehensive Narration Concerning Women's Rulings in the Shi'i Heritage

Abstract

Within the Shi'i hadith heritage, narrations that comprehensively address the specific rulings and etiquettes pertaining to women hold profound jurisprudential and ethical significance. Among these, the narration of "The Comprehensive Rulings for Women" (*Jawami' Ahkam al - Nisa'*) from Shaykh al - Saduq's compilation, *al - Khisal*, warrants meticulous chain evaluation (*barrasi - yi sanadi*) and validation of issuance (*i'tibar - sanji - yi suduri*) due to its thematic breadth and exclusive focus on women. Such an evaluation is imperative to establish a rigorous foundation for jurisprudential and ethical derivations. This research seeks to address the following question: How is the reliability of the chain and the issuance of the *Jawami' Ahkam al - Nisa'* narration evaluated based on the biographical (*rijali*) principles of both early (*qudama'*) and later (*muta'akhhirin*) scholars? Employing a descriptive - analytical method and library - based data collection, this study conducts a detailed examination of the narration's chain of transmission. The findings demonstrate that, according to the later scholars' principle of chain reliability (*wuthuq - i sanadi*), a thorough scrutiny of all narrators reveals that the chain possesses the requisite soundness and validity. Furthermore, based on the early scholars' validation methodology, which centers on the reliability of issuance (*wathaqaat - i suduri*), this narration is similarly confirmed and trusted. Consequently, under both prevalent paradigms for hadith validation, the narration of *Jawami' Ahkam al - Nisa'* exhibits substantial reliability and soundness. It can thus be cited as an authoritative reference and documentary evidence in jurisprudential, ethical, and other related discourses.

Keywords: *Jawami' Ahkam al - Nisa'*, *Al - Khisal* by Shaykh al - Saduq, Chain reliability, Reliability of issuance, Validation, Women's jurisprudence (*fiqh al - nisa'*).



Validating the Prolific Companions and Narrators in the *Mashyakhah* of al - Faqih and Their Pathways (*Turuq*) Based on *Mu'jam Rijal al - Hadith*

Abstract

A crucial strategy for validating the compilation *Man La Yahduru al - Faqih* involves examining its chains of transmission, specifically the *Mashyakhah* (the author's index of authorities). Given that a substantial portion of the hadiths in this work are transmitted through prolific narrators, scrutinizing their reliability (*wathaqa*) alongside Shaykh al - Saduq's pathways (*tariq*) to them is an indispensable prerequisite for hadith - based and jurisprudential derivation. To achieve this crucial objective, this research seeks to address the following question: How does one evaluate the reliability of the prolific narrators in the *Mashyakhah* of al - Faqih and the validity of Shaykh al - Saduq's pathways to them, based on the principles established by Ayatollah Khoei in *Mu'jam Rijal al - Hadith*? Employing a descriptive - analytical method and drawing upon data from *Mu'jam Rijal al - Hadith*, this study examines the prolific narrators belonging to the stratum of the Companions of the Imams (AS). The findings reveal two main points: First, regarding narrator reliability, all examined prolific narrators are deemed reliable (*thiqah*), with several holding an exalted status within the discipline of biographical evaluation (*'ilm al - rijal*). Second, concerning the validity of pathways, Ayatollah Khoei's principles dictate that all of Shaykh al - Saduq's pathways to these narrators are authoritative (*hujjah*) and valid. The only exceptions are his pathways to Muhammad ibn Muslim and Abu Basir, which fall outside this general ruling and necessitate further scrutiny. By elucidating the status of the chains within the *Mashyakhah*, these results ultimately pave the way for greater confidence in the hadiths recorded in *Man La Yahduru al - Faqih*.

Keywords: Prolific narrators, Hadith validation, *Man La Yahduru al - Faqih*, *Mu'jam Rijal al - Hadith*, Shaykh al - Saduq, *Mashyakhah*, Ayatollah Khoei.

**Investigating the Scholarly and Bibliographical Status of Mulla Mu'izz al -
Din Ardistani in Light of the Attribution of *Kashif al - Haqq***

Abstract

Mu'izz al - Din Muhammad Husayni Ardistani (d. after 1066 AH) is a lesser - known figure of the eleventh - century Hijri whose legacy is frequently overshadowed by his controversial attribution as the author of *Kashif al - Haqq*—a theological hadith compilation—and its contentious association with *Hadiqat al - Shi'ah*, a work attributed to Muqaddas Ardabili. The obscurity surrounding his scholarly standing, coupled with the absence of independent biographical research, has led to significant inconsistencies in analyzing the works attributed to him. Drawing upon historical and codicological (*nuskha - shinakhti*) evidence, this research seeks to address two primary questions: Who was Mu'izz al - Din Ardistani, and to what extent is the attribution of *Kashif al - Haqq* to him historically substantiated and acceptable? Employing a descriptive - analytical methodology, this study demonstrates that Ardistani served as a scribe in the Qutb Shahi court and held the custodianship of certain endowments, but lacked a prominent scholarly persona. Aside from a few translations from Arabic to Persian and a brief exegesis on *Surah Hal Ata*, he has been dubiously credited with authoring *Kashif al - Haqq*; however, critical examination reveals this attribution to be untenable. By demystifying Ardistani's historical profile, these findings provide a solid foundation for evaluating these texts and help resolve persistent challenges surrounding the authorship of *Kashif al - Haqq*.

Keywords: Muhammad Ardistani, *Kashif al - Haqq*, *Hadiqat al - Shi'ah*, Authors of India, Hyderabad Deccan.



**An Isnad Critique and Examination of the Contradictory Reports to the
Hadith "O Ali, None Loves You but a Believer, and None Hates You but a
Hypocrite" in Sunni Sources**

Abstract

The hadith "None loves you but a believer, and none hates you but a hypocrite" serves as a foundational pillar of theological argumentation (*istidlalat - i i'tiqadi*) in establishing the unique status of the Commander of the Faithful, Ali (AS). However, within Sunni ('*Ammah*) hadith sources, contradictory narrations (*riwayat - i mu'arid*) exist that attribute this criterion of love and animosity to other individuals or groups, such as certain Caliphs or the Ansar (Helpers). These transmissions appear to be fabrications stemming from an atmosphere of sectarian confrontation, crafted to obscure the semantic implications (*dalalah*) of this prophetic hadith. Aiming to safeguard this pivotal narration, the present research investigates the chain validity of these contradictory reports to evaluate their capacity to challenge the hadith exclusive to the Commander of the Faithful. Employing a descriptive - analytical methodology, this study demonstrates that all contradictory transmissions concerning other figures suffer from severe chain weaknesses. Consequently, they lack the requisite validity and fail to withstand the rigorous scrutiny of biographical critique (*naqd - i rijali*). Furthermore, the systematic invalidation of these contradictory narrations makes it evident that the paradigm of love and animosity as the ultimate touchstone for faith and hypocrisy is a truth exclusively articulated in favor of the Commander of the Faithful. Other narrations merely represent historical attempts to weaken and marginalize this exalted station. Ultimately, this analysis confirms that the theological integrity of this prophetic hadith remains entirely uncompromised by any contradictory reports found in Sunni sources.

Keywords: The Commander of the Faithful Ali, Faith and hypocrisy, Contradictory narrations, Abu Bakr, Umar, Ansar.



**A Comparative Study of the Biographical (*Rijali*) Foundations in Ayatollah
Khoei's *Mu'jam Rijal al - Hadith* and 'Allamah Shushtari's *Qamus al - Rijal***

Abstract

Ayatollah Khoei's *Mu'jam Rijal al - Hadith* and 'Allamah Shushtari's *Qamus al - Rijal* stand as two monumental pillars within the science of biographical evaluation (*'ilm al - rijal*). Although both contemporary scholars exhibit profound erudition in their biographical approaches, differences in their academic personas and intellectual backgrounds have led to the emergence of occasionally divergent methodologies regarding the validation (*i'tibar - sanji*) of narrators. A comparative study identifying the commonalities and differences between these two seminal works not only fosters a more precise and profound understanding of their respective foundations, methods, and salient strengths, but also opens new horizons in biographical methodology and critique (*naqd - i rijali*). Consequently, this research seeks to address the following question: What convergences and divergences exist in the biographical foundations of these two scholars across the aforementioned works? Employing a descriptive - analytical method to compare their views on shared subjects, this study reveals two primary sets of findings. Regarding convergences, both scholars share considerable consensus on numerous overarching principles, such as the validity of authentications (*tawthiqat*) by Sunni (*'Ammah*) biographers, and their methodological treatment of Shaykh al - Tusi's *al - Fihrist* and *Rijal*, al - Najashi's *Rijal*, and later biographical compilations. Conversely, divergences are evident in their perspectives on specific issues, such as a narrator's companionship (*ham - nishini*) with the Infallibles (AS), as well as their evaluations of *Rijal Ibn al - Ghada'iri* and *Rijal al - Kashshi*. Furthermore, their distinct methods of biographical emendation (*tashih - i rijali*) highlight the intellectual independence of each eminent figure and underscore their unique trajectories within the realm of biographical research.

Keywords: Muhammad Taqi Shushtari, Sayyid Abu al - Qasim Khoei, *Mu'jam Rijal al - Hadith*, *Qamus al - Rijal*, Biographical foundations, Biographical methodology, Biographical critique.



An Explication of Imam al - Sadiq's (AS) Model of Ideological Encounters with Disbelievers Concerning the Divine Essence: A Content Analysis of Hadiths

Abstract

In religiously diverse societies, constructively engaging with ideological opponents—particularly concerning fundamental doctrines such as the unity of the Divine Essence (*tawhid - i dhat*)—remains a pressing practical and epistemological imperative. Despite the emphasis placed by Islamic sources on "the best of disputations" (*jidat - i ahsan*), few systematic studies have analyzed the applied and objective paradigms of this methodology within the conduct (*sirah*) and tradition (*sunnah*) of the Infallibles (AS). This gap is particularly glaring regarding the era of Imam al - Sadiq (AS), a period that witnessed the zenith of theological disputations. Addressing this scholarly void, the present study investigates the systematic argumentative patterns and methods employed by Imam al - Sadiq (AS) in his ideological encounters with disbelievers (*kuffar*) regarding the Divine Essence. Employing a descriptive - analytical methodology, this article demonstrates that the Imam adhered to a sapiential and dynamic model meticulously calibrated to the cognitive capacity of his interlocutors. The core components of this paradigm include: the applied use of rational demonstration (*burhan*)—namely the teleological argument (*burhan - i nazm*) and the argument from innate disposition (*burhan - i fitrah*)—integrated with dialectic (*jadat*), exhortation (*maw'izah*), and empirical evidence; the rhetorical skill of eliciting admissions from opponents via calculated questioning; argumentation grounded in the interlocutors' own presuppositions; the refutation of claims through dialectical retorts (*pasukh - i naqdi*); and a strict adherence to the ethics of dialogue, devoid of logical fallacies. The synthesis of these components yields a systematic framework for ideological debate (*munazarah*) that is both epistemically impactful and ethically respectful.

Keywords: Imam al - Sadiq (AS), Ideological debates, Disbelievers, Divine Essence, Argumentative methods, Best of disputations.

A Methodological and Foundational Critique of Ibn Hajar al - 'Asqalani's

Approach in *Tabyin al - 'Ajab bima Warada fi Shahr Rajab*

Abstract

In his work *Tabyin al - 'Ajab bima Warada fi Shahr Rajab*, Ibn Hajar al - 'Asqalani adopts a stringent methodology, relying exclusively on chain critique (*naqd - i sanadi*) to reject the majority of narrations concerning the virtues (*fada'il*) of the month of Rajab. This strictly chain - centric approach conflicts with broader epistemological frameworks in the study of virtue - related narrations, such as textual critique (*naqd - i matni*) and principles like the rule of leniency in the evidence for recommended acts (*tasamuh fi adillat al - sunan*). Furthermore, it falls short of addressing the practical needs of the religious community in contextualizing these devotional practices. Employing a descriptive - analytical methodology and an internal critique framework, this research seeks to identify the methodological and foundational flaws in Ibn Hajar's approach and assess their impact on the derivation of practical rulings (*hukm - i 'amali*). The findings indicate that Ibn Hajar's perspective suffers from three fundamental shortcomings: (1) a methodological conflation between "weak" (*da'if*) and "fabricated" (*mawdu'*) hadiths, resulting in their wholesale rejection; (2) a methodological deficiency stemming from the marginalization of content critique in favor of a unilateral reliance on *isnad* evaluation; and (3) a foundational flaw in failing to distinguish between the distinct domains of narrations—such as mandatory rulings (*ahkam*) versus meritorious virtues—thereby leading to the unwarranted denial of principles like leniency. Ultimately, while critiquing this rigid methodology, the article explicates the practical consequences: the weakness of a transmission chain does not categorically negate the validity of practical encouragement. Within the context of evidence for recommended acts, one may still act upon certain narrations motivated by the "hope for divine reward" (*raja'*).

Keywords: Ibn Hajar al - 'Asqalani, *Tabyin al - 'Ajab bima Warada fi Shahr Rajab*, Narrations of virtues, Chain critique, Leniency in the evidence for recommended acts, Hadith methodology.



A Critique of Wadad al - Qadi's Assertion Regarding the Forgery of Malik al - Ashtar's Treaty and Its Attribution to the Fatimids

Abstract

The Treaty of Malik al - Ashtar ('*Ahdnamah*'), attributed to the Commander of the Faithful, Ali (AS), stands as a foundational text in Islamic political thought and a comprehensive framework for Islamic governance. Citing specific evidentiary claims, contemporary scholar Wadad al - Qadi has challenged the authenticity of the text's attribution to Imam Ali (AS), positing instead that it is a fabrication from the Fatimid period. Such an assertion threatens to undermine the epistemic foundations of relying on this pivotal document. Employing a critical - analytical methodology, the present research scrutinizes al - Qadi's foundational premises and evidence to address the following questions: Upon what methodological foundations do her arguments for denying the text's authenticity and asserting a Fatimid origin rest? Furthermore, to what extent do these arguments withstand rigorous scholarly critique? The findings reveal that al - Qadi's primary documentary evidence lacks the requisite solidity when confronted with robust counter - evidence. Specifically, the authentic and early transmission pathways (*turuq*) recorded by al - Najashi and Shaykh al - Tusi in the fifth century AH verify the text's attribution to Imam Ali long before the Fatimid era. Moreover, the profound thematic harmony between the '*Ahdnamah*' and the Imam's definitive sermons and epistles in *Nahj al - Balaghah*, alongside other ancient sources, decisively refutes the hypothesis of a late fabrication. Consequently, this study concludes that the claim of a Fatimid forgery lacks sufficient scholarly substantiation, thereby reaffirming the authenticity of this historical document.

Keywords: Malik al - Ashtar's Treaty, Commander of the Faithful Ali, Wadad al - Qadi, Textual attribution, *Nahj al - Balaghah*.

**A Biographical Profile and the Causes for the Impugnment (*Tad'if*) of
Ahmad ibn Hilal al - Abrata'i, alongside an Examination of How Traditionists
and Jurists Interacted with His Narrations**

Abstract

Ahmad ibn Hilal al - Abrata'i is among the most controversial Shi'i narrators, whose name appears in the transmission chains of over 135 narrations. His biographical standing is shrouded in ambiguity due to glaring contradictions between the authentication (*tawthiq*) and impugnment (*tad'if*) leveled against him by various scholars and sources—an issue that has seriously challenged the validity of his narrational corpus. Employing a descriptive - analytical methodology, this article seeks to uncover the multifaceted dimensions of al - Abrata'i's profile, elucidate the reasons behind his biographical weakening, and explicate how jurists (*fuqaha'*) and traditionists (*muhaddithun*) engaged with his transmissions. The findings indicate that al - Abrata'i was a remarkably long - lived figure (*mu'ammār*) whose career as a narrator comprises two distinct chronological phases. For the vast majority of his life, he functioned as a reliable and trusted transmitter; however, his ideological deviation and theological shifts emerged only in his final decade, ultimately becoming the primary source of his biographical impugnment. Through this historical periodization, it becomes evident that the hadiths reported by him largely trace back to his period of reliability (*wathaqaḥ*) and thus possess the requisite validity for hadith citation and jurisprudential derivation—a premise that aligns with how many eminent jurists have practically interacted with his narrations. Ultimately, by demystifying al - Abrata'i's historical profile, these findings resolve persistent ambiguities regarding the validity of a notable segment of the Shi'i hadith heritage, offering researchers a more pragmatic and historically nuanced approach.

Keywords: Ahmad ibn Hilal al - Abrata'i, Shi'i biographical evaluation (*rijāl*), Validation and invalidation (*jarḥ wa ta'dil*), Narrator reliability, Narrator deviation, Deputy - ship (*wikālah*).

