

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۳	بررسی احادیث مدح «حَبِّ النِّسَاءِ» و رفع تعارض نمایی آن با احادیث ذمّ «حَبِّ النِّسَاءِ» سید جعفر علوی و سید محمد طباطبائی شیرازی.....
۲۵	بررسی روایات تفسیری مجمع البیان از دیدگاه علامه طباطبائی سید علی دلبری، سید علی سجادی زاده و سید محمد علی بازقندی.....
۴۷	بررسی و نقد ارزیابی های متنی و سندی روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان زهره نریمانی، فاطمه کریمی.....
۶۹	تحلیل فقه الحدیثی تعارض روایات «طول دوره نخست تربیت» جواد سلمان زاده، محمد مصطفائی و محمد یوسفی.....
۸۷	گونه‌شناسی حدیث مخالف با قرآن کریم / محمد سلطانی رنانی.....
۱۰۹	گونه‌شناسی و انگیزه‌شناسی تألیفات رجالی / قاسم بستانی و عیسی محمودی مزرعاوی.....
۱۴۱	نقش حسین بن سعید در انتقال تراث امامیه / محمد تازه مرد و مهدی غلامعلی.....
۱۷۲	ترجمه انگلیسی (Abstracts) محمدکاظم رجائی.....

ترجمه حکمیه

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقاله‌ارسالی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲، و ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پرازنز به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرازنز (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:**
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
 - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی (www.razavi.ac.ir) انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه (razaviunis@gmail.com) امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
 - نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
 - داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
 - نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
 - در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
 - همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

بررسی احادیث مدح «حبّ النساء»

و رفع تعارض نمایی آن با احادیث ذمّ «حبّ النساء»*

□ سیدجعفر علوی^۱

□ سید محمد طباطبائی شیرازی^۲

چکیده

در احادیث اسلامی موضوع مهرورزی و محبت نسبت به همسر با عنوان «حبّ النساء» مطرح شده است. این روایات با دو بیان به ظاهر متفاوت دیده می‌شود. از یک‌سو روایاتی «حبّ النساء» را مدح می‌کنند و از سوی دیگر، برخی احادیث آن را امری مذموم می‌شمرند. این دو بیان به ظاهر متفاوت، منجر به اختلاف احادیث و به نوعی تعارض ظاهری بین آنهاست. برخی علما دو وجه جمع بین این دو گروه از روایات مطرح کرده‌اند: یکم. منظور از مدح «حبّ النساء» محبت متناسب نسبت به همسر و منظور از ذمّ آن افراط در این محبت است. دوم. مراد از روایات مدح مقابله با فرهنگ جاهلی است که جنس زن مورد تحقیر و ظلم قرار می‌گرفته است. نویسنده با بهره‌گیری از روش تحلیلی - توصیفی، نخست به بررسی سندی روایات پرداخته است. سپس با نقد دو وجه پیش گفته، احتمال سومی را مطرح کرده است و آن اینکه منظور از مدح «حبّ النساء»، محبت قلبی نسبت به زن و شوهر است و ذمّ حبّ النساء در روایات

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶.

۱. استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی Alavi.s.j@googlemail.com

۲. طلبه سطح سه حوزه علمیه خراسان smsh338@gmail.com

دیگر، تعبیری کنایی بوده و منظور از آن مسئله شهوت رانی است.
واژگان کلیدی: تعارض، محبت به همسر، حب النساء، ممدوح، مذموم

مقدمه

فهم صحیح و مورد نظر گوینده در همه عرصه‌ها مهم‌ترین هدف در ارتباط میان گوینده و شنوده یا نویسنده و خواننده محسوب می‌شود. این هدف در احادیث وارد شده از معصومین علیهم‌السلام نیز وجود داشته و دارای اهمیت فراوانی است. چنانکه در حدیثی از مفضل بن عمر از امام صادق علیه‌السلام وارد شده است «خَيْرٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ عَشْرَةِ تَرْوِيهِ»؛ خبری که آن را بفهمی بهتر است از ده روایتی که تنها آن را نقل کنی. این مهم، نیازمند مقدمات متعددی مانند: فهم دقیق مراد از الفاظ، قیده‌های مطرح شده در کلام، قرائن متصل و منفصل کلام معصوم و... است.

در میان روایات، مواردی که در رابطه با سبک زندگی اسلامی وارد شده نیز از این مطلب مستثنی نبوده و نیازمند بررسی دقیق هستند به خصوص در موضوعاتی که انسان گاهی با یک تناقض بدوی روبه‌رو شده و مقصود متکلم و حدیث معصوم را برای ما مجمل می‌کند.

از جمله موضوعاتی که با اجمال روبه‌روست و نیازمند بررسی و دقت است موضوع مهرورزی و محبت نسبت به همسر است که در احادیث اسلامی با دو بیان به ظاهر متفاوت مطرح شده است. دسته‌ای از روایات محبت نسبت به زنان را مدح نموده و دسته‌ای دیگر آن را امری مذموم شمرده است. چنین بیانی سبب می‌شود که در ذهن مخاطب این سؤال ایجاد شود که محبت نسبت به همسر که با عنوان حب النساء در روایات وارد شده است امری پسندیده است یا نکوهیده؟

در مورد مسئله محبت نسبت به زنان، دودسته روایات وجود دارد که در باب سه و چهار از ابواب مقدماتی کتاب النکاح وسائل الشیعه ذکر شده است. باب سوم تحت عنوان «بَابُ اسْتِحْبَابِ حُبِّ النِّسَاءِ الْمُحَلَّلَاتِ وَ إِجْبَارِهِنَّ بِهِ وَ اخْتِيَارِهِنَّ عَلَى سَائِرِ اللَّذَاتِ» متشکل از روایاتی در مدح و خوبی این محبت و در طرف مقابل باب چهارم تحت عنوان «بَابُ كَرَاهَةِ الْإِفْرَاطِ فِي حُبِّ النِّسَاءِ وَ تَحْرِيمِ حُبِّ النِّسَاءِ الْمُحَرَّمَاتِ».

متشکل از روایاتی است که در مذمت و بد بودن آن هست.

در این نوشتار بر اساس روایات مطرح شده در کتاب «وسائل الشیعه» به بررسی دقیق مراد هر دسته از این روایات با قرائن موجود، می پردازیم.

۱- روایات مدح حب النساء

در این باب دوازده روایت مطرح شده که پنج مورد از آنها از لحاظ اعتبار سندی ضعیف بوده و قابل استدلال نیست و اما هفت مورد دیگر به لحاظ دلالتی به دو گروه تقسیم می شوند.

۱-۲- روایاتی که دلالت بر ارتباط حب النساء و ایمان دارند

روایت اول

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا أَظُنُّ رَجُلًا يَزِدَادُ فِي الْإِيمَانِ خَيْرًا إِلَّا أُرْدَادَ حُبًّا لِلنِّسَاءِ».

گمان نمی کنم مردی، خوبی را در ایمان زیاد کند مگر اینکه محبت نسبت به زنان را زیاد کرده باشد.

سند این روایت صحیح است، و در اینجا به بررسی راویان موجود در سلسله سند می پردازیم.

اولین راوی حدیث محمد بن یعقوب که همان کلینی صاحب کتاب کافی شریف است. ایشان از استاد خود محمد بن یحیی العطار روایت را نقل می کند. طوسی و ابن داود ایشان را از جمله کسانی شمرده اند که از ائمه معصومین علیهم السلام بدون واسطه روایتی نقل نکرده اند. او را از اهل قم و استاد کلینی دانسته اند، نجاشی در رابطه با ایشان می گوید «شیخ أصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث»، علاوه بر این، بنا بر مبنای برخی رجالیان شیخ الحدیث بودن دلالت بر وثاقت می کند؛ زیرا بزرگانی چون کلینی از هرکسی اخذ حدیث نمی کردند.

راوی بعدی عبدالله بن محمد بن عیسی اشعری است که نجاشی او را «شیخ

القمیین و «وجه الأشاعره» خوانده است، نزد امام رضا علیه السلام حدیث شنیده، و از امام جواد علیه السلام روایت می‌کرده، و نزد «سلطان» (احتمالاً حاکم قم)، نیز از منزلت برخوردار بوده است.

عبدالله بن محمد بن عیسی اشعری، روایت را از علی بن حکم انباری نقل می‌کند که از اصحاب امام جواد علیه السلام است و با علی بن حکم بن زبیر متحد است. به قرینهٔ الراوی عنه و الذی روی عنهم این اتحاد درست به نظر می‌رسد. نزدیک ۱۵۰۰ روایت از ایشان در کتب اربعه با عنوان علی بن حکم نقل شده است. به جز شیخ طوسی توثیق خاص از رجال دیگری ندارد، ولی به نظر ما همین کثرت روایت کفایت می‌کند و شیخ طوسی دربارهٔ او چنین فرموده: ثقة جلیل القدر؛ بنابراین ایشان هم امامی و ثقه هستند.

علی بن حکم انباری، روایت را از ابان بن عثمان احمر نقل می‌کند که از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام بوده است و در شمار اصحاب اجماع و ثقه دانسته‌اند. آیت الله خویی علاوه بر از اصحاب اجماع بودن، قرار گرفتن او در سند کامل الزیارات و سند صدوق را برای وثاقتش کافی می‌داند.

ابان بن عثمان احمر، روایت را از عمر بن یزید بیاع السابری ثقفی کوفی نقل می‌کند که از اصحاب و راویان امام صادق و کاظم علیه السلام بوده. او محدثی مورد اعتماد است و کتابی دربارهٔ حج نوشته است. نجاشی کنیه‌اش را ابوالأسود ثبت کرده است. او هرسال به حضور امام صادق علیه السلام می‌رسیده، از محدثان موثق، مورد اعتماد، مشهور به عدالت و از شیعیان پرهیزکار بوده است. امام صادق علیه السلام او را در زمرهٔ خانوادهٔ آل محمد محسوب کرده است.

دلالت حدیث

استفاده از لفظ ماضی در محبت نسبت به زنان دلالت بر انجام آن قبل از زیاد شدن ایمان دارد؛ زیرا در مورد ایمان از فعل مضارع استفاده شده است بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که محبت نسبت به زن سبب زیادی خیر در ایمان شخص می‌شود و میان محبت و زیادی خیر ملازمه برقرار است.

توجه: حدیث سوم این باب با همین عبارت البته با سندی متفاوت ولی صحیح وارد شده و همچنین حدیث دهم باب که با کمی اختلاف در تعبیر همین مضمون را بیان می‌فرماید، چنین است «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ عليه السلام يَقُولُ الْعَبْدُ كُلَّمَا أَرْدَادَ لِلنِّسَاءِ حُبًّا أَرْدَادَ فِي الْإِيمَانِ فَضْلًا». ابی العباس گفت: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می‌فرمود هر زمان محبت نسبت به زنان زیاد شود در ایمان نیز برتری و فضیلتی زیاد شود.

روایت دوم

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مِنْ أَخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ حُبُّ النِّسَاءِ». محبت به زنان از جمله اخلاق انبیاء الهی است.

سند این روایت نیز صحیح است لکن دارای تعلیق است یعنی به اعتماد سند روایت قبل از اول سندش یک نفر یا بیشتر به‌طور متوالی حذف شده و حدیث به یک راوی که بالاتر از محذوف است نسبت داده شده است. در اینجا به بررسی راویان موجود در سلسله سند می‌پردازیم.

راوی اول حدیث، مرحوم کلینی است که شرح حالش در سند قبل گذشت و در این روایت نام ایشان حذف شده و به همین دلیل سند را معلق دانستیم. ایشان از علی بن ابراهیم قمی صاحب کتاب تفسیر قمی روایت را نقل می‌کند. نجاشی او را شخصیتی مورد اطمینان در نقل روایات و دارای ایمانی ثابت و استوار معرفی کرده که مورد اعتماد و دارای عقیده و مذهبی صحیح است.

علی بن ابراهیم قمی از پدرش ابراهیم بن هاشم روایت را نقل کرده است. ایشان فقیه، از مشایخ اجازة، راوی حدیث و از بزرگان شیعه بوده است. کشی وی را از یاران امام رضا عليه السلام و شاگرد یونس بن عبدالرحمان دانسته است اما نجاشی در این امر تردید دارد. به گزارش آیت‌الله خویی نام وی در سند ۶۴۱۴ روایت آمده و در میان راویان، کسی به این اندازه روایت نقل نکرده است.

ابراهیم بن هاشم، روایت را از ابن ابی عمیر نقل می‌کند. محمد بن ابی عمیر زیاد بن

عیسی اُردی معروف به ابن ابی عمیر، محدث امامیه و از اصحاب اجماع در قرن سوم قمری است. شیخ مفید گفته ابن ابی عمیر، محضر امام کاظم علیه السلام را درک کرده است. بنابراین محضر سه تن از امامان شیعه علیهم السلام را درک کرده است. بیشتر رجالیان روایات مرسل او را همانند روایات مسندش می‌پذیرند.

ابن ابی عمیر هم روایت را از اسحاق بن عمار نقل کرده است. نام کامل او همراه با کنیه‌اش ابو یعقوب اسحاق بن عمار بن حیان صیرفی کوفی فطحی تغلبی است. او از اصحاب امام صادق و امام موسی کاظم علیهم السلام بوده است. کشی درباره او چنین نقل می‌کند:

«کان أبو عبد الله علیه السلام إذا رأى إسحاق بن عمار و إسماعيل بن عمار قال: وقد يجتمعهما الأقسام يعني الدنيا والآخرة»؛ زیرا او شخصی ثروتمند بوده است.

دلالت روایت

در این حدیث محبت به زنان را از اخلاق و ویژگی‌های پیامبران الهی که در بالاترین درجه از درجات ایمان هستند، برشمرده است و چون پیامبران الهی معصوم بوده و اسوه و الگوی رفتاری نسبت به دیگر مؤمنان بوده‌اند، بنابراین باید در این اخلاق به آنها اقتدا کرد و محبت به زنان را از جمله اخلاق مؤمن برشمرد.

۱-۲- روایاتی که دلالت بر توجه معصوم علیه السلام نسبت به زنان دارند

روایت اول

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله (مَا أُصِيبُ) مِنْ دُنْيَاكُمْ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ». رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: از دنیای شما هیچ چیز نخواستم به جز زنان و عطر.

روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَكَّارِ بْنِ كَزْدَمٍ وَ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله جَعَلَ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ وَ لَدَّتِي فِي النِّسَاءِ». رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: نور چشم من در نماز و لَدَّت در زنان قرار داده شده است.

سند این دو روایت صحیح است و ضمیر عنه به علی بن ابراهیم قمی برمی گردد و چون روایت به ابن ابی عمیر می رسد و ایشان از اصحاب اجماع است و مرسلاتش مانند مسنداتش هست، از بیان بررسی راویان بعدی، صرف نظر می کنیم، اگرچه آنها نیز امامی و ثقه هستند.

دلالت دو روایت

شیخ طوسی در کتاب خصال در شرح روایتی قریب المضمون به روایت مورد بحث می فرماید: منظور حضرت از ذکر نساء و طیب هم نماز است؛ زیرا در روایات وارد شده است که نماز شخص متأهل، هفتاد برابر با فضیلت تر از غیر او است و همچنین در رابطه با عطر که نماز با آن هم هفتاد برابر افضل است؛ لذا ذکر این دو به خاطر افضلیت نماز است.

لکن در حدیثی که شیخ طوسی آن را شرح می دهد از لفظ «حَبَّب» استفاده شده است، درحالی که حدیث مورد بحث کلمه «لَذَّتِي» دارد و وجه تلذذ در رابطه بین زوجین نیز معلوم است و اصل وجود آن منع و قبحی ندارد؛ زیرا یک نیاز طبیعی نسبت به بشر است و به حکم آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (کهف/۱۱۰)، پیامبر عزیز ما نیز از آن بی نیاز نبوده اند و در مورد ایشان نیز هیچ اشکالی ندارد.

شاید اشکال شود که لذت دور از شأن معصوم بوده و این تعبیر مناسبی نیست؛ زیرا معصومین عليهم السلام لحظه ای از یاد خدای متعال غافل نمی شوند.

در جواب باید گفت: بین لذت و غفلت ملازمه ای وجود ندارد و بهره بردن از نعمت های دنیایی که همان لذت است به حکم قرآن، برای پیامبر نیز لازم است. قرآن کریم می فرماید: ﴿وَلَا تَسَّ نَصِيْبِكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (قصص/۷۷).

توجه: حدیث هفتم این باب نیز با همین مضمون و زیادی عبارت «وَرَيِّحَاتِي الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ» با سند صحیح آمده است.

به نظر می رسد این روایات دلالت بر مدعی یعنی محبت زنان نداشته بلکه مربوط به بهره حلال از امر زناشویی است.

۲- روایات ذم حب النساء

در این باب، شش حدیث مطرح شده که سه مورد از آن ضعیف دو مورد صحیح و یک مورد موثق است. ما در اینجا هر سه روایت قابل استناد را ذکر می‌کنیم.

روایت اول

«وَعَنْهُمْ (عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحَجَّالِ) عَنْ غَالِبِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: أَتَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجَ إِلَيَّ ثُمَّ قَالَ يَا عُقْبَةُ سَعَلْنَا عَنْكَ هَؤُلَاءِ النِّسَاءُ؛ عقبه بن خالد نقل کرد: آمدم خدمت حضرت صادق علیه السلام پس ایشان به سوی من بیرون آمدند و فرمودند: ای عقبه این زنان ما را از تو مشغول ساخته‌اند.

سند این روایت موثقه است ولی تعلیق دارد؛ یعنی به اعتماد روایت قبل که در وسائل نقل شده است؛ نام محمد بن یعقوب کلینی که از تعدادی از اصحاب نقل می‌کند حذف شده است. اکنون به بررسی سلسله سند می‌پردازیم.

نفر اول مرحوم کلینی هستند که شخصیت ایشان یعنی محمد بن یعقوب کلینی در روایات قبل بیان گردید و از بزرگان شیعه و مورد وثوق هستند. بعد از ایشان می‌گوید: «عن عدة من اصحابنا»، که منظور از «عدة من اصحابنا»، در سلسله سند نقل شده، افراد معلومی هستند که همه آنها مورد اعتماد و ثقه هستند؛ زیرا «عدة»‌های موجود در کافی شریف به دو دسته تقسیم می‌شوند.

اول: عده‌های معلوم؛ یعنی شخصیت‌های این عده برای ما معلوم هستند. این دسته تنها از سه نفر روایت کرده‌اند که در ادامه بیان می‌کنیم.

دوم: عده‌های مجهول؛ یعنی شخصیت‌های این عده برای ما مجهول هستند که راوی از هفت نفر هستند.

سه نفری که عده معلوم از آنها روایت می‌کنند، احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد بن محمد بن خالد البرقی و سهل بن زیاد هستند که در روایت مورد بحث از احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌کنند. افراد این عده عبارتند از: داوود بن کوره القمی، علی بن ابراهیم بن هاشم القمی، علی بن موسی الگمندانی القمی، محمد بن یحیی العطار القمی.

بنابراین هرگاه کلینی در روایتی تعبیر «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد» را به کار ببرند در واقع آن روایت را حداقل به چهار سند نقل نموده است.

پس این روایت توسط چهار راوی مذکور از احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌شود. نجاشی احمد بن محمد را ثقه در حدیث دانسته است. ایشان از راویان بزرگ حدیث است. احمد بن محمد، روایت را از الحجاج نقل کرده است ایشان عبدالله بن محمد الأسدی است که نجاشی دو بار در وصف او ثقه گفته است.

عبدالله بن محمد، روایت را از غالب بن عثمان نقل کرده که ثقه است اما واقفی مذهب بوده به دلیل وجود همین فرد در سلسله راویان، سند روایت از صحیح به موثق نزول پیدا می‌کند.

غالب بن عثمان از عقبه بن خالد نقل می‌کند که از اصحاب امام صادق علیه السلام است؛ توثیق صریح در مورد او به کار نرفته ولی کثیر الروایه است؛ به همین جهت قابل اعتماد است.

دلالت روایت

این حدیث بیانگر جریان‌ی است که عقبه بن خالد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که نزد ایشان رفته و زمانی که حضرت از اندرونی خانه به سوی او بیرون آمدند به او گفتند که این زنان ما را از تو غافل کرده است که اگر این کلام را حمل بر حالت نارضایتی و شکایت کنیم می‌توان گفت: حدیث دال بر عدم رضایت حضرت از بودن با زنان است لکن اولاً: دلالت بر مذمت حب آنها ندارد بلکه نهایتاً یک قضیه شخصی بوده است و نمی‌توان از آن حکم کلی استفاده کرد. ثانیاً: این حدیث صراحت در عدم رضایت حضرت ندارد بلکه می‌تواند اخبار صرف از جانب حضرت در مورد مشغولیت‌های ایشان نسبت به امور خانواده باشد همان‌طور که در محاورات عرفی اشخاص به یکدیگر خبر می‌دهند که مشغول کار خانواده بودم و نسبت به کار شما دیرتر اقدام کردم و از این قبیل عرفیات که متداول است. بنابراین به نظر می‌رسد این روایت دلالت بر مطلوب ندارد.

روایت دوم

«و یاسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: أغلب الأعداء للمؤمن زوجة السوء». غلبه کننده ترین دشمن برای مؤمن، همسر بد است.

این روایت نیز تعلیق دارد و ضمیر باسناده راجع به صدوق؛ یعنی ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بابویه القمی است که از بزرگان شیعه و علماء است و شخصیتش بی‌نیاز از توصیف است. ایشان با سند خود که سند تامی است حدیث را از عبدالله بن سنان نقل می‌کند.

شیخ طوسی در فهرست به عبدالله بن سنان بن طریف چهار طریق دارد که ذیلاً بیان می‌شود.

طریق اول: ۱- جماعة ۲- ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه ۳- علی بن حسین بن بابویه ۴- سعد بن عبدالله ۵- ابراهیم بن هاشم و یعقوب بن یزید و محمد بن حسین بن ابی الخطاب ۶- محمد بن ابی عمیر از عبدالله بن سنان بن طریف

طریق دوم: ۱- حسین بن عبیدالله ۲- ابو محمد حسن بن حمزه علوی ۳- علی بن ابراهیم ۴- ابراهیم بن هاشم ۵- ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان بن طریف

طریق سوم: ۱- جماعة ۲- ابوالفضل شیبانی ۳- ابن بطه ۴- ابوعبدالله محمد بن ابی القاسم ۵- محمد بن علی همدانی از عبدالله بن سنان بن طریف

طریق چهارم: ۱- جماعة ۲- تلکبری ۳- ابن عقده ۴- جعفر بن عبدالله علوی ۵- حسن بن حسین سکونی از عبدالله بن سنان بن طریف

محقق اردبیلی و آیه الله خویی به‌طور کلی می‌فرمایند: طریق شیخ طوسی به عبدالله بن سنان بن طریف در فهرست صحیح است.

و اما در رابطه با خود عبدالله بن سنان، نجاشی او را در شمار راویان امام صادق علیه السلام نوشته است. آیت الله خویی معتقد است؛ عبدالله بن سنان، امام باقر تا امام جواد علیهم السلام را درک کرده است و از آنان روایت دارد. ابن داوود، نجاشی، کشی و طوسی؛ عبدالله بن سنان را ثقه دانسته‌اند.

بنابراین روایت از لحاظ سندی صحیح است.

دلالت روایت

این حدیث بیانگر خطر همسر بد بوده که او را از هر دشمنی پیروزتر و غلبه کننده تر بر مؤمن می‌داند.

برای دلالت این حدیث بر مطلوب که مذمت حب النساء باشد به دلالت التزامی حدیث باید تمسک نمود؛ زیرا دلالت مطابقی آن بیش از این نیست که همسر بد دشمنی غالب برای انسان محسوب می شود که لازمه دشمنی، دوست نبودن است و عقل سلیم حکم می کند که با کسی که نسبت به انسان دشمنی می کند دوستی نکند. اشکالاتی که در دلالت این حدیث می توان گفت این است که اولاً: در این حدیث مطلق نساء بیان نشده بلکه مقید به قید السوء است؛ یعنی زن بد. ثانیاً: همان طور که در بیان دلالت روایت گفته شد این حدیث دلالت مطابقی بر مذمت محبت ندارد و اینکه بگوییم از لفظ اعداء می توان به دلالت التزامی دوستی نکردن را فهمید برابر با عدم محبت قلبی نیست؛ زیرا اگر دشمنی شخص به خاطر منافع شخصی و دنیوی باشد نمی توان مطلقاً محبت را مردود شمرد بلکه چه بسیار مواردی که به وسیله محبت نمودن به طرف مقابل سبب جلب دوستی او شده و حتی دشمن را به دوست تبدیل می کند که نمونه هایی از آن در سیره ائمه علیهم السلام مشاهده می شود. بله اگر دشمنی او به خاطر اعتقادات باشد و در واقع دشمنی او را دشمنی با خدا بدانیم به حکم آیه قرآن باید از دوستی با او و محبت به او اجتناب کرد قرآن می فرماید: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (توبه/۱۶)؛ آیا گمان کردید که رها می شوید و هنوز خدا از شما کسانی را که جهاد کردند و غیر از خدا و رسولش و مؤمنان همرازی نگرفتند، نشناخته است و خدا باخبر است به آنچه می کنید.

روایت سوم

«و فِي الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ (عَنْ زِيَادِ بْنِ مَرْوَانَ) عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفِ بْنِ الْأَصْبَغِ بْنِ ثَبَاتَةَ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام الْفِتْنُ ثَلَاثَةٌ حُبُّ النِّسَاءِ وَهُوَ سَيْفُ الشَّيْطَانِ وَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَهُوَ فُحُّ الشَّيْطَانِ وَ حُبُّ الدَّيْنَارِ وَ الدَّرْهَمِ وَهُوَ سَهْمُ الشَّيْطَانِ فَمَنْ أَحَبَّ النِّسَاءَ لَمْ يَنْتَفِعْ بِعَيْشِهِ وَ مَنْ أَحَبَّ الْأَشْرِبَةَ حَرَمَتْ عَلَيْهِ الْجَنَّةُ - وَ مَنْ أَحَبَّ الدَّيْنَارَ وَ الدَّرْهَمَ فَهُوَ عَبْدُ الدُّنْيَا وَ قَالَ: قَالَ عِيسَى (الدُّنْيَا) دَاءُ الدِّينِ وَ الْعَالِمُ طَيْبُ الدِّينِ فَإِذَا

رَأَيْتُمُ الطَّيِّبَ يَجْرُ الدَّاءَ إِلَى نَفْسِهِ فَأَتَتْهُمُوهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ غَيْرُ نَاصِحٍ لِعَیْرِهِ».

اصبغ بن نباته گفت: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: فتنه‌ها سه مورد هستند محبت زنان و او شمشیر شیطان است و نوشیدن شراب و آن دام شیطان است و محبت دینار و درهم و او تیر شیطان است. پس هرکسی زنان را دوست بدارد از زندگی اش نفعی نمی‌برد و هرکسی نوشیدن شراب را دوست بدارد بهشت بر او حرام می‌شود و هرکسی دینار و درهم را دوست بدارد، پس او بنده دنیا است و فرمود: حضرت عیسی علیه السلام فرموده: دنیا درد دین است و عالم طبیب دین؛ پس هر زمان دیدید طبیب درد را به سوی خودش می‌کشد؛ او را متهم کنید و بدانید که او خیرخواه دیگران نیست.

این روایت موثقه است که راویان آن را بررسی می‌کنیم.

شیخ صدوق در کتاب «الخصال» این روایت را از مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ که امامی و ثقة است، نقل کرده است. ابن داوود و علامه حلی ایشان را توثیق کرده‌اند.

ایشان از السَّعْدِ أَبَادِيَّ که علی بن الحسین السعد آبادی است نقل نموده. او استاد کلینی و ابوغالب زراری است و از بزرگان شیعه به شمار می‌آید. در اسناد کامل الزیارات است. نام او در بیست‌وسه سند واقع شده است که می‌توان از مجموع این ویژگی‌ها وثاقتش را استفاده کرد.

او از احمد بن محمد بن خالد برقی روایت را نقل می‌کند که صاحب کتاب رجال برقی است و از رجالیان شیعه محسوب می‌شود. نجاشی و دیگر رجالیان او را ثقة دانسته‌اند لکن زیاد از راویان ضعیف، روایت نقل کرده و به مراسیل اعتماد می‌کرده است که در کتاب محاسنش این نکته دیده می‌شود. ولی وحید بهبهانی می‌نویسد: «مورد اعتماد بودن برقی قطعی است و آنچه منتقدان گفته‌اند برای ما ثابت نشده، حتی اگر او بر ضعیفان اعتماد کرده باشد می‌توان گفت روش او در نقل حدیث صحیح نبوده است»

ایشان از پدرش محمد بن خالد این روایت را نقل کرده است که هم با کنیه ابو عبدالله و هم با عبدالرحمن از او یاد شده است. محمد بن خالد از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام بوده و به گفته شیخ طوسی و علامه حلی موثق است ایشان در رجال کامل الزیارات قرار دارد و اسنادی که نام او در آنها واقع شده به چهل وهفت مورد می‌رسد ابن داود ایشان را توثیق کرده است.

ایشان از مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ روایت را نقل کرده که بنا بر تحقیق ثقه هست، اگرچه نجاشی و ابن غضائری ایشان را تضعیف کرده‌اند.

محمد بن سنان از زِيَادِ بْنِ مَرْوَانَ نقل می‌کند که واقفی است. نجاشی در مورد او چنین فرموده است: «زیاد بن مروان أبو الفضل و قيل: أبو عبدالله الأنباری القندی مولی بنی‌هاشم روی عن أبي عبدالله و أبي الحسن عليهما السلام و وقف فی الرضا عليه السلام» همچنین شیخ طوسی در رجال خود فرموده است: «زیاد بن مروان القندی مولی بنی‌هاشم یکنی أبا الفضل له کتاب واقفی». و کشی هم او را از ارکان و رؤسای واقفی معرفی کرده‌اند. عبارت ایشان چنین است: «حدثنی حمدویه قال حدثنا الحسن بن موسی قال: زیاد هو أحد أركان الوقف؛ و قال أبو الحسن حمدویه هو زیاد بن مروان القندی بغدادی».

لکن نکته مهم و قابل دقت این است که علماء احادیثی که از واقفی‌ها نقل شده است و نقل آن قبل از توقّف و انحراف عقیدتی آنها بوده است را پذیرفته و مورد عمل قرار می‌دهند؛ زیرا آنها قبل از انحراف در عقیده، افراد مورد اعتماد امام کاظم عليه السلام و وکلای ایشان بودند و همین کافی است که امام عليه السلام در آن زمان آنها را موثق دانسته‌اند؛ و اما بعد انحراف عقیدتی مورد طرد از جانب راویان و اصحاب ائمه قرار می‌گرفتند؛ به طوری که دیگر از آنها حدیثی اخذ نمی‌شد و آنها را کلاب ممتوره می‌نامیدند. بر این اساس، می‌توان گفت احادیث نقل شده از واقفیه مربوط به زمان استقامت اعتقادی آنها بوده است.

راوی پس از زیاد بن مروان، سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ از اصحاب امام باقر عليه السلام است به تصریح شیخ طوسی و وقوعش در اسناد کامل الزیارات، ثقه است.

او روایت را از اصیغ بن نباته نقل می‌کند که از اصحاب خاص و نزدیک امیرالمؤمنین عليه السلام بوده و نجاشی در رابطه او چنین گفته است: «کان من خاصة امیرالمؤمنین عليه السلام و عمر بعده. روی عنه عهد الأشر و وصيته إلی محمد ابنه» و از خود او درباره نظرش نسبت به امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده است که ما با علی عليه السلام شرط و پیمان بستیم تا پای جان درراه او فداکاری کنیم. به همین جهت جایگاه ویژه‌ای در میان راویان حدیث دارد و مورد وثوق و اعتماد کامل است.

دلالت روایت

تقریب استدلال به این حدیث به همان فقره اول است که می‌فرماید: «الْفِتْنُ ثَلَاثَةٌ حُبُّ النِّسَاءِ» در اینجا امام علیه السلام محبت زنان را یکی از فتنه‌های سه‌گانه شمرده‌اند و در ادامه آن را شمشیر شیطان دانسته‌اند. این تعبیر دلالت بر مذمت و عدم رجحان محبت نسبت به زنان دارد.

۳- بیان تعارض

همان‌طور که گذشت در دسته اول از روایات که پیرامون مدح محبت به زنان وارد شده بود؛ دو گروه روایت وجود داشت؛ گروه اول دلالت بر مطلوب داشته و رابطه‌ای سبب و مسببی میان محبت به زن و ایمان عنوان کرده بود؛ به خلاف گروه دوم که ظاهراً در مقام بیان امر دیگری بوده و دال بر موضوع محبت زن نیست. بر اساس گروه اول می‌توان گفت این روایات محبت نسبت به زنان را مطلقاً مدح کرده‌اند. و اما دسته دوم از روایات که در مجموع سه روایت مورد اعتماد را در برمی‌گرفت؛ در دو مورد اول، دلالت بر مطلوب این دسته؛ یعنی مذمت حب النساء نداشته ولی در مورد سوم، از محبت نسبت به زن به‌طور مطلق به‌عنوان فتنه و دستاویز شیطان یاد کرده که می‌توان این حدیث را به‌عنوان دلیل این مدّعی پذیرفت و در نتیجه وجود تعارض در میان آنها قطعی می‌شود. آنچه در اینجا به‌عنوان تعارض به ذهن می‌رسد خوب بودن و یا بد بودن محبت نسبت به زنان است.

۴- حل تعارض

با توجه به اینکه در بسیاری از روایات «حب النساء» مذموم دانسته شده و از آن نهی شده است، مراد از حب النساء در روایات بالا چیست؟
قبل از بیان وجه جمع میان روایات باید دو نکته را متذکر شویم:
اول: با توجه به مجموعه روایاتی که در باب مدح حب النساء وارد شده است اصل ممدوح بودن محبت به همسر امری غیرقابل انکار است. اگرچه در این مجموعه روایات

با موضوع حب النساء تفاوت‌هایی از نظر اعتبار سندی وجود دارد که برخی از آنها به اعتبار موارد مذکور در این تحقیق نمی‌رسد ولی قرینه خوبی برای فهم مطلوبیت محبت، نسبت به زنان است.

همچنین آیه شریفه ذیل به‌طور صریح، هدف ازدواج را رد و بدل دوستی و مهربانی معرفی می‌کند.

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (روم/۲۱)؛ و یکی از آیات او این است که برای شما از خود شما همسرانی خلق کرد تا به‌سوی آنان میل کنید و آرامش گیرید و بین شما مودت و رحمت قرارداد و در آن حتماً نشانه‌هایی هست برای مردمی که تفکر کنند.

در تفسیر این آیه گفته‌شده: رحمت از تأثیرات نفسانی است، که از مشاهده محرومیت محرومی پدید می‌آید و باعث می‌شود شخص درصدد رفع محرومیت برآید. از روشن‌ترین موارد رحمت، جامعه کوچک خانواده است؛ زیرا زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگرند، همچنین نسبت به فرزندان؛ که با مشاهده محرومیت در آنها به‌واسطه عجزها نسبت به رفع نیازهایی مانند: حفظ و حراست، تغذیه، لباس، منزل و تربیت آنان کوشش می‌کنند. اگر این رحمت نبود، نسل به‌کلی منقطع می‌شد و هرگز نوع بشر دوام نمی‌یافت.

کلام پایانی خداوند در این آیه اشاره به آثار مهم این محبت در جامعه انسانی است که فرمود: ﴿لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ یعنی آن را نشانه‌ای برای متفکران می‌داند؛ چون تفکر در پدید آمدن جامعه که از ثمرات این محبت و مودت است و ریشه در تدابیر الهی در رابطه با نوع بشر دارد انسان را به شگفتی می‌آورد.

بر اساس این آیه شریفه که فرمود محبت میان زن و شوهر از جانب خداوند متعال است می‌توان گفت که این محبت امری فطری و ریشه آن از «فطرت دوستی» برخاسته است و اصل اساسی در جامعه انسانی و ریشه بقاء نوع بشر است. و اسلام دینی است که مخالف فطرت و غریزه صحبت نمی‌کند و همه احکام آن مطابق فطرت است که قوانین صحیح آن را بیان می‌کند.

بنابراین اصل ممدوح بودن محبت نسبت به همسر ثابت می‌گردد ولی کلام در روایات وارد شده در مذمت است که منظور از این ذم در کنار آن مدح‌های قطعی چیست؟

دوم: منظور از «نساء»، در روایات مطرح شده خصوصاً زوجه و همسر است؛ زیرا اگرچه در روایات گروه اول از ادله مدح و ادله ذم حب النساء، کلمه «نساء» به‌طور مطلق آمده ولی در اینجا قرینه‌ای داریم که معنای کلمه «نساء»، را منصرف به همسر می‌کند؛ مانند آیه شریفه: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ (بقره/۲۲۳)، که در اینجا کلمه «نساء» به معنای همسر است و وجه انصراف آن در این آیه اضافه شدن کلمه «نساء»، به ضمیر «کم»، است. از این رو قرینه‌ای لفظی بر معنای مراد از کلمه به شمار می‌آید. استعمال قرآنی این کلمه به معنای همسر مؤیدی است بر وجود قرینه معنوی در انصراف لفظ «نساء»، در معنای همسر؛ زیرا در زبان قرآن که زبان عرف عرب زمان نزول و قریب به عصر ائمه علیهم‌السلام است چنین استعمالی با قرینه جایز بوده است؛ بنابراین ادعای وجود قرینه در این کلمه مورد قبول واقع می‌شود.

و اما وجه انصراف آن در اینجا قرینه معنوی است و آن قرینه عبارت است از اینکه اسلام با توجه به احکامی که خودش در ارتباط با نامحرم وضع کرده است؛ هرگز امر به محبت نسبت به زن نامحرم نمی‌کند. پس در مرحله اول این مدح نسبت به زنان از محارم انسان است که در میان این گروه نیز محبت مذکور اختصاص به همسران پیدا می‌کند؛ همان‌طور که علماء نیز از این روایات چنین فهمیده‌اند و در باب نکاح که مربوط به زوجه است این روایات را ذکر نموده‌اند. شاید بتوان روایاتی را که بحث تلذذ را به میان آورده است نیز قرینه‌ای بر این معنا گرفت؛ زیرا در گروه دوم روایاتی که در مورد مدح محبت ذکر شده، بحث تلذذ از نساء در متن روایات، مطرح شده که تنها در مورد زوجه صادق است. لذا این قرینه‌ای است بر اینکه در اینجا نساء را خصوصاً زوجه بدانیم.

احتمالات سه‌گانه در رفع تعارض

به‌هر حال برای حل تعارض مطرح شده، سه احتمال برای جمع میان روایات وجود

دارد:

احتمال اول

وجه جمع اول را می‌توان از عنوانی استفاده کرد که شیخ حر عاملی برای باب مربوط به روایات حب النساء در کتاب وسائل الشیعه انتخاب کرده است. ایشان عنوان باب چهارم از ابواب «مقدمات النکاح و آداب» را چنین برگزیده است «بَابُ كَرَاهَةِ الْإِفْرَاطِ فِي حُبِّ النِّسَاءِ وَ تَحْرِيمِ حُبِّ النِّسَاءِ الْمُحَرَّمَاتِ». یعنی منظور از روایاتی که از «حب نساء»، نهی می‌کنند، افراط در «حب النساء»، است، نه اصل آن.

ممکن است دلیل این وجه جمع، روایاتی باشد مانند روایتی که در آن از افراط در محبت به زنان، صریحاً نهی شده است. از سوی دیگر روایاتی داریم که در آنها دنیا راهی برای وصول به کمالات معنوی و رسیدن به قرب الهی معرفی شده است و از این جهت بر اساس روایات محبت به همسر گاهی حکم عبادت را پیدا می‌کند. لذا در مقام جمع بین این دو نوع از ادله، احتمال اول، پدید می‌آید که علاقه به همسر و ازدواج از دیدگاه اسلام مشروط بر آنکه به افراط نگراید - برخلاف دیدگاه رهبانیت مسیحی، امری مطلوب و چه بسا عبادت به شمار می‌رود و مراد از روایات یادشده همین نکته است.

نقد احتمال اول

اشکالی که در این وجه جمع به نظر می‌رسد این است که در برخی از موارد در این گونه روایات تعبیر «وله»، در کنار فریب خوردن به لذت‌های دنیا قرار گرفته است. این قرینه، احتمال دیگری را نیز در روایت مطرح می‌کند و آن اینکه نفس زیاده‌روی و افراط در محبت زنان، مذموم نیست بلکه ممکن است تعبیر به «حب النساء»، در چنین روایاتی، کنایه از شهوت جنسی باشد. در این صورت، این دست از روایات مؤید برای وجه جمع سوم است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

در هر صورت - دست کم - با توجه به چنین احتمالاتی، نمی‌توان وجه جمع اول را وجه جمع راجح، تلقی کرد.

احتمال دوم

وجه جمع دوم اینکه بگوییم ممکن است روایاتی که در رابطه با محبت است مربوط به «محبت به همسر»، نباشد و در واقع در برابر «حب الرجال»، باشد، نه «حب

الازواج»، زیرا با توجه به اینکه در عصر جاهلی جنس زن مورد تحقیر و ظلم قرار می‌گرفته، در اسلام کرامت زن و لزوم احترام به زن، به‌عنوان یکی از دو جنس بشر مورد تأکید قرار گرفته است و این از اخلاق انبیاء دانسته شده است. بر این اساس، مراد از نساء در روایات مزبور، همسران نیست.

بر این اساس، بحث بر سر محبت همسر - چه اصل محبت و چه میزان آن - نیست؛ بلکه سخن در این است که برای جنس زن نیز مانند جنس مرد، باید احترام قائل بود.

نقد احتمال دوم

در نقد و بررسی این وجه جمع می‌توان گفت: اگر روایات مدح را برای مقابله با فرهنگ جاهلی نسبت به زنان بدانیم باید شامل نوع زن و همه افراد آن باشد درحالی که همان‌طور که گذشت محبت به زن نامحرم مورد نظر اسلام نیست؛ بنابراین اگر مراد کنار زدن تحقیرهای جاهلیت باشد از الفاظی مانند اکرام و اعظام استفاده می‌شد و بعید است برای چنین هدفی از این لفظ حبّ در کلام عرب استفاده شود. ضمن اینکه قرینه ذکر شده در ابتدای بحث مبنی بر مراد از کلمه نساء که اختصاص به همسر دارد نیز این احتمال را تضعیف می‌کند.

اشکال دیگر این است که در این وجه جمع اشاره‌ای به مراد از روایات مذمت نشده است.

احتمال سوم

سومین احتمال به‌عنوان وجه جمع بین روایات مدح و ذم «حبّ النساء»، این است که منظور از «حبّ النساء»، را مسئله شهوت‌رانی بدانیم. مؤید این احتمال، برخی روایاتی است که به‌نظر می‌رسد واژه «نساء»، در آنها در معنای مزبور و البته از باب کنایه استعمال شده است؛ مثلاً: حدیثی از رسول خدا ﷺ وارد شده: «مَا لِإِبْلِيسَ جُنْدٌ أَعْظَمُ مِنَ النِّسَاءِ وَالْغَضَبِ».

به‌نظر می‌رسد واژه «نساء»، در این حدیث شریف کنایه از شهوت‌رانی است؛ زیرا این کلمه در کنار غضب قرار گرفته و چون غضب از امور روحی و ملاکات نفسانی است و از جمله اخلاق ذمیمه به‌شمار می‌رود، ذکر آن در کنار کلمه «نساء»، می‌تواند

قرینه‌ای باشد بر اینکه استفاده از لفظ نساء در واقع کنایه بوده و منظور از آن شهوت است که مورد استفاده شیطان قرار می‌گیرد و افراد را به وسیلهٔ این نیرو به گمراهی و تباهی می‌کشاند.

افزون بر آن اگر منظور از واژه «النساء»، معنای حقیقی آن باشد؛ باید گفت تمام زنان جنود ابلیس هستند؛ چه اینکه واژهٔ مزبور، اصطلاحاً جمع محلی به آل است یعنی معنایی عام دارد و همه را شامل می‌شود؛ و این معنا بالوجدان باطل است؛ زیرا زنان با تقوا، قطعاً از دلالت مطابقی حدیث خارج هستند و این حدیث، شامل آنها نمی‌شود. پس لازم است تعداد زیادی از افراد «النساء»، از تحت این عموم خارج گردند. در نتیجه باید گفت: معنای ظاهری لفظ مورد نظر نیست. در این گونه موارد است که به‌ناچار باید از معنای حقیقی و موضوعی لاهی دست برداشت و با توجه به قرائن، معنای دیگری برای آن در نظر گرفت؛ که به نظر می‌رسد مناسب‌ترین معنا با توجه به سیاق و اجتماع در کنار غضب، همان معنای مذکور است؛ یعنی آن افرادی که دیگران را به مسائل شهوانی حرام مبتلا می‌کنند و از این جهت که در زنان چنین قابلیت بیشتری از مردان است، از آنان یاد شده است.

همچنین شاهد این معنا در روایت نبوی، روایتی است که صراحتاً در مذمت شهوت‌رانی وارد شده است و آن را فاسد کننده قلب می‌داند؛ نه محبت نسبت به همسر که مسلماً امری است پسندیده و در روایات نسبت به برخورد خوب با همسر که برخاسته از محبت قلبی است سفارش شده است.

البته استفاده از کلمه «نساء»، برای بیان این مطلب می‌تواند اشاره‌ای به استفاده ابزاری شیطان برای برانگیزاندن شهوت و گمراهی افراد، از زنان و جذابیت‌هایی که خدا به نوع زن عنایت نموده است، باشد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد اصل محبت به همسر را به دلیل آیه قرآن و روایاتی که در لزوم ابراز محبت و مانند آن داریم؛ نمی‌توان زیر سؤال برد و می‌توان گفت: محبت به همسر امری فطری است و اسلام مخالف فطرت صحبت نمی‌کند بلکه قوانین صحیح

آن را بیان می‌کند؛ بنابراین با توجه به اینکه روایات هر دو طرف از جهت سندی حجیت دارند اگر وجه جمعی بین آنها وجود نداشته باشد تعارض بین این دو دسته از روایات مستقر می‌گردد. پس باید منظور از مذمت «حَبِّ النِّسَاءِ»، در کنار آن مدح‌های قطعی مشخص شود.

سه احتمال در مراد از روایات مذمت به نظر می‌رسد:

اول: اینکه مراد از مذمت افراط در محبت نسبت به همسر و ازدواج باشد.

دوم: اینکه مراد از روایات مدح مقابله با فرهنگ جاهلی است که جنس زن مورد تحقیر و ظلم قرار می‌گرفته.

سوم: اینکه روایات دال بر مدح حب النساء محبت قلبی نسبت به زن و شوهر را می‌گویند و اما روایات دسته مقابل که حب النساء را مذمت می‌کنند تعبیری کنایی بوده که منظور از آن مسئله شهوت‌رانی است.

از میان این سه احتمال دو مورد اول که از جانب برخی گفته شده بود با اشکالاتی روبرو است و احتمال سوم به نظر می‌رسد به عنوان وجه صحیح است که مطرح گردید؛ بنابراین جمع میان دو دسته از روایات امکان‌پذیر بوده و تعارض بدوی مرتفع می‌شود و حکم به استقرار تعارض نمی‌شود.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲.
۲. — عیون أخبار الرضا علیه السلام، چاپ اول، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۵.
۴. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد، دارالاضواء، ۲ جلد، بیروت، بی تا.
۵. بروجرودی، آقا حسین، جامع أحادیث الشیعه، ۳۱ جلد، چاپ اول، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ۱۳۸۶.
۶. بهیانی، محمدباقر بن محمد اکمل، فوائد الرجالیه، مکتبه اهل البیت علیهم السلام، بی تا.
۷. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸ جلد، چاپ اول، لطفی - ایران - تهران، ۱۴۰۴.
۸. حلی، حسن بن علی بن داود، الرجال، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲.
۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الاقوال، چاپ دوم، نجف اشرف، ۱۴۱۱.

۱۰. خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه، دفتر آیه الله العظمیٰ خوئی، چاپ چهارم، قم، ۱۳۶۸.
۱۱. زنجانی، سید موسی شیری، کتاب نکاح، چاپ اول، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، قم - ایران، ۱۴۱۹.
۱۲. سبحانی، جعفر، اصول الحديث و احكامه فی علم الداریه، چاپ نهم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۳۵.
۱۳. کلیات فی علم الرجال، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ پنجم، قم، ۱۴۳۴.
۱۴. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹.
۱۵. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، آل یاسین، محمد حسن، عالم الكتاب، بیروت، ۱۴۱۴.
۱۶. طباطبائی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی ایران، قم، ۱۳۷.
۱۷. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول، چاپ اول، مکتبه المحقق الطباطبائی، قم، ۱۴۲۰.
۱۸. قمی، عباس، سفینه البحار، چاپ اول، اسوه، قم، ۱۴۱۴.
۱۹. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، تعلیقات میر داماد آسترآبادی، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۳۶۳.
۲۰. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ اول، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۳.
۲۱. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم، ۱۴۰۶.
۲۲. مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، چاپ ۱، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ایران، قم، ۱۳۷۸.
۲۳. مفید، محمد بن محمد، الإختصاص، چاپ اول، المؤتمر العالمی لآلئفة الشیخ المفید، ایران، قم، ۱۴۱۳.
۲۴. —، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ترجمه رسولي محلاتی، چاپ دوم، تهران، بی تا.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ ۱۰، دار الکتب الإسلامیة، ایران، تهران، ۱۳۷۱.
۲۶. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چاپ ششم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین بقم المشرفه، قم، ۱۳۶۵.
۲۷. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، قم، ۱۴۰۸.
۲۸. واسطی بغدادی، احمد بن حسین (ابن غضائری)، الرجال، چاپ اول، دار الحديث، قم، ۱۳۶۴.
۲۹. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعة ورام، چاپ اول، قم، ۱۴۱۰.
۳۰. خادم پیر، علی، پایگاه اطلاع رسانی حدیث شیعه، www.hadith.net, 16/2/1399.
31. sakhā', moral traditions, hadith-related analysis .

بررسی روایات تفسیری مجمع البیان

از دیدگاه علامه طباطبائی *

- سید علی دلبری^۱
- سید علی سجادی زاده^۲
- سید محمد علی بازقندی^۳

چکیده:

از مهمترین راه‌های فهم صحیح قرآن به گواه عقل و نقل، مراجعه به روایات است سوگمندان گنجینه‌ی روایات از عصر صدور آن، دستخوش دگرگونی قرار گرفت و این امر نیاز به واکاوی سره از ناسره را دو چندان کرده و از دیرباز نقد و بررسی روایات تفسیری مورد توجه برخی مفسران بوده است، علامه طباطبائی از جمله مفسرانی است که ضمن عنوان «بحث روایی» روایات تفسیری را نقادی نموده است، این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی نقدهای علامه به روایات مجمع البیان را گردآوری و مورد بررسی قرار داده است، از نقدهای علامه می‌توان به ناشناخته بودن راوی، مرسله بودن، مرفوع بودن، تداخل، سوء برداشت راوی، ادراج، وهن به شخصیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عدم مطابقت با تاریخ و واقعیت، آمیختگی با روایات تطبیقی و مخالفت با قرآن اشاره کرد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) saddlebari@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی sajjadzadeh@razavi.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن دانشگاه علوم اسلامی رضوی smabazghandh@yahoo.com

واژگان کلیدی: روایات تفسیری، آسیب های حدیثی، مجمع البیان، المیزان، طباطبائی، طبرسی.

مقدمه

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به تعدادی از کتاب‌های ما قبل خود استناد می‌کند که این کتاب‌ها به دو دسته تفسیر و غیر تفسیر (لغت، حدیث، کتب مقدس، تاریخ، اعلام، روزنامه و مجلات و...) تقسیم می‌شوند که در میان کتاب‌های تفسیر می‌توان به تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن طبری، کشف زمخشری، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) فخر رازی، الدرالمثور سیوطی، روح المعانی آلوسی، المنار رشیدرضا، الجواهر طنطاوی، عیاشی، فرات کوفی، تفسیر قمی، البرهان سیدهاشم بحرانی، نورالثقلین عروسی حویزی و... اشاره نمود.

تفسیر گرانسنگ مجمع البیان طبرسی یکی از تفاسیری است که علامه طباطبایی از آن برای بیان معنای لغوی کلمه، اعراب کلمه، حرکات آن، بیان روایات و احادیث از پیامبر و معصومان علیهم‌السلام و صحابه و تابعین استفاده نموده است.

بی‌گمان روایات تفسیری نقش مهم در روشن شدن مفاد و معنای آیه دارند و مفسران هر کدام به گونه‌ای از آن استفاده کرده‌اند (البته دیدگاه اخباری‌ها را که می‌گویند قرآن غیر از طریق اهل البیت علیهم‌السلام نباید تفسیر شود روشی دیگر است که در این گفتار نمی‌گنجد) و نکته قابل توجه این است که تعداد این روایات محدود است و صد افسوس که همین اندک روایات برجای مانده از دستبرد تغییر و تحریف مصون نمانده با وجود همه راهگشایی‌ها و دستگیری‌ها خود به مانند معدن طلایی است که دچار آفات و آسیب‌هایی شده است که بر ماست قبل از ورود و استفاده از روایات تفسیری، این اندک اشکالات را از روایات تفسیری بپیراییم و با پالایش و استخراج این روایات و ساماندهی آنها در کنار دیگر روشنگران آیات قرآن چونان خود قرآن و عقل و تاریخ و... بتوانیم کلام خدا را بفهمیم و به دیگران بفهمانیم.

سوگمندانه وجود روایات بی‌پایه و اساس در میان اخبار، گاه زمینه شک و تردید را در مجموع اخبار باعث شده است و بی‌اعتمادی برخی به اخبار را در پی داشته و در نتیجه مانع استفاده از این گنجینه عظیم شده است.

قابل تأمل است که پیشینه جریان نقد حدیث نه تنها کمتر از سابقه وضع نمی‌باشد،

بلکه با وجود هشدارهای پیامبر بر آن پیشی می‌گیرد (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). در همین راستا از دیر باز مفسران در اندیشه تصفیه و پالایش روایات تفسیری بوده‌اند. صاحب مجمع البیان نیز پاره‌ای از نقل‌ها و احادیث را مورد نقد قرار می‌دهد و برخی از نقل‌ها و احادیث را نمی‌پذیرد.

از آنجا که شناخت آسیب‌های روایات تفسیری، شرط لازم برای دستیابی فهم درست از حدیث است می‌سزد به صورت روشمند نقدهای علامه طباطبایی بر روایات مجمع البیان استقصا و مورد بررسی قرار گیرد. این نوشتار به بررسی و واکاوی آن دسته از روایات تفسیری کتاب مجمع البیان امین الإسلام طبرسی پرداخته که توسط صاحب تفسیر المیزان، علامه طباطبایی مورد نقد قرار گرفته است. در ادامه، برخی از کاستی‌ها و آسیب‌های روایات تفسیری مجمع البیان از نگاه علامه طباطبایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- آسیب‌ها و مشکلات بیرونی

۱-۱- ادراج راوی در متن روایت

بی‌گمان یکی از مشکلات روایات ما گنجانیدن سخن و برداشت راوی در متن روایت می‌باشد که سخن راوی به‌عنوان متن روایت تلقی می‌شود و در نتیجه متن روایت از سخن راوی تشخیص داده نمی‌شود و مفسر به گمان روایت آن را در تفسیر خود مورد استناد قرار می‌دهد. از این حدیث در اصطلاح علم درایه به حدیث «مُدْرَج» نام برده می‌شود. حدیثی که در متن یا سند آن زیاده‌ای وجود داشته باشد که در اصل حدیث وجود ندارد و راوی مطلب اضافی را داخل حدیث بنا به دلایلی قرارداده است. (شهرزوری، ۱۴۱۶: ۷۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۶۸/۱؛ عاملی، ۱۴۰۱: ۱۱۴؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۰۱، ۳۷؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۲۰/۱؛ صبحی صالح، ۱۹۹۱: ۲۴۴؛ صدر، بی‌تا: ۲۹۴؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۷۲؛ عتبر، ۱۴۱۸: ۴۳۹). البته آن را مزید هم می‌توان نامید که در اصطلاح، حدیثی که مطلبی زیاده از احادیث دیگر همان مورد داشته باشد (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۴).

تشخیص این سخنان راوی که در روایت پنهان مانده است کاری بس مشکل

و دشوار، که علامه طباطبائی توانسته است به این مهم دست یابد. به چند نمونه اشاره می‌شود:

نمونه اول

صاحب تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (بقره/۱۹۰)، روایتی از ربیع بن انس، و عبد الرحمن بن زید بن اسلم در شأن نزول آیه آورده که اولین آیه‌ای است که درباره جنگ نازل شده است، و هنگامی که آیه نازل شد رسول خدا ﷺ با هر کس که با آن جناب سر جنگ داشت می‌جنگید، تا آنکه آیه شریفه ﴿فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (توبه/۵) نازل شد، و آیه قبلی را نسخ نمود.

علامه طباطبائی پس از نقل روایت می‌گوید این عبارت (فنسخت هذه الآية)، برداشت و اجتهاد یکی از این دو راوی است، چه اینکه آیه پنج سوره توبه ناسخ آیه ۱۹۰ سوره بقره نیست، بلکه عمومی کردن یک حکم خصوصی می‌باشد که در ابتدا دستور جنگیدن، در خصوص کسانی است که با شما سرجنگ دارند سپس این حکم عمومیت پیدا می‌کند و شامل تمامی مشرکان می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۱/۲)، به تعبیر برخی کاربرد واژه نسخ به جای عام و خاص در کلمات اصحاب شایع است (سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۳).

نمونه دوم

در مجمع البیان، از کلبی و محمد بن اسحاق و ربیع بن انس روایتی نقل شده است که اوایل سوره آل عمران تا حدود هشتاد و چند آیه در مورد هیئت اعزامی از نجران نازل شده است. شصت نفر از آنان سواره نزد رسول خدا ﷺ آمدند، در حالی که چهارده نفرشان از اشراف، و در بین آن چهارده نفر سه نفر پیشوا وجود داشت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۹۶/۲).

علامه ضمن تأیید این خبر در الدر المنتور (سیوطی، ۱۴۰۱: ۳/۲)، می‌نویسد: اما اصل قصه را ما به زودی نقل خواهیم کرد، ولی نازل شدن آیات اول سوره آل عمران در باره این قصه گویا اجتهادی از صحابه بوده، و ما قبلاً هم گفتیم که از سبک آیات سوره

پیدا است که این سوره يك باره نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳).
برخی از معاصران بدون توجه به نقد علامه این حدیث را به نقل از المیزان چنین آورده است:

«چنانکه در تفسیر المیزان آمده است، عده‌ای از مسیحیان منطقه نجرانِ یمن، برای شنیدن سخنان پیامبر ﷺ به مدینه آمدند که هشتاد و چند آیه اول این سوره (آل عمران) برای توضیح معارف اسلام به آنان یک‌جا نازل گردید و با ماجرای مباحله به انجام رسید» (قرائتی، ۱۳۸۳: ۹/۲)

نمونه سوم

در مجمع البیان نقل شده زمانی که پیامبر در مکه بودند مسلمانان مورد آزار و اذیت مشرکان واقع می شدند و مرتب با سرهای شکسته و مجروح خدمت پیامبر ﷺ می رسیدند و شکایت می کردند و تقاضای جنگ می نمودند و پیامبر ﷺ می فرمود: صبر نمایید من هنوز دستور جنگ دریافت ننموده‌ام تا اینکه مسلمانان مهاجرت نمودند و خداوند این آیات (حج/۳۹)، را نازل نمود و این آغازین آیاتی است که درباره جنگ نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۷). روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده که پیامبر ﷺ مأمور به جنگ نبود و اذنی هم از جانب خدا نیامده بود تا اینکه آیه ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا﴾ (حج/۳۹)، نازل شد و جبرئیل بر کمر پیامبر ﷺ شمشیر بست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۵۴/۱).

علامه ضمن نقل روایت از الدرالمنتور (سیوطی، ۱۴۰۱: ۳۶۴/۴)، که بیان می کند اولین سوره است که درباره جنگ نازل شده است روایت را اینگونه به نقد کشیده که بر فرض صحت روایت اینکه این آیه درباره مهاجرین نازل شده، اجتهاد راوی است، چه اینکه آیه مطلق است و عقل نمی پذیرد که حکم جنگ متوجه اشخاص خاص (مهاجرین) باشد در حالی که حکم عام است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۵/۱۴).

اشکال بعدی اینکه سوره حج صد و چهارمین سوره نازل شده بر پیامبر ﷺ است و در سال هشتم هجرت در مکه نازل شده و جنگ‌های احد و بدر و... پیش از نازل شدن این آیه بین مسلمانان و کفار قریش صورت گرفته بود.

نکته قابل توجه دیگر این است که برخی از مفسرین باز همین نقل را پذیرفته و آن را انتخاب کرده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۲).

نمونه چهارم

صاحب مجمع البیان روایتی را به بعضی از راویان عامه نسبت داده که آیه **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا...﴾** (آل عمران/۹۰) درباره اهل کتاب نازل شده است. بعضی دیگر گفته‌اند: درباره یهود نازل شده، که اول ایمان آورده و سپس به عیسی کفر ورزیدند و در آخر کفر خود را زیادتر نموده، به رسول الله **ﷺ** نیز کفر ورزیدند. بعضی دیگر مطالبی دیگر گفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۱/۲).

از دقت در این منقولات، این معنا به دست می‌آید که تمامی آنها نظریه‌های اجتهادی از سوی مفسران سلف است به طوری که بعضی از خود آنان به این مطلب اقرار کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۳۴۳). آیت الله سبزواری احتمال تعدد سبب نزول را داده‌اند (سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۴۷/۶).

۱-۲- تداخل حدیث در همدیگر

یکی دیگر از آسیب‌های روایات ترکیب دو یا چند خبر در هم‌دیگر می‌باشد که ممکن است برخی از خبرها قابل اعتنا نباشند، ولی شکل و شمایل جدید به خود می‌گیرند، به عنوان نمونه به این حدیث که ذیل آیه هشتم سوره منافقون از مجمع آورده شده دقت نمایید:

آیات درباره عبد الله بن ابی و یاران او نازل شده و این هنگامی بود که پیامبر خدا **ﷺ** پس از اطلاع به جنگ یهودیان بنی المصطلق رفت و در زمان بازگشت در جایی مشغول استراحت بودند که بین یک مهاجر و انصار بر سر برداشت آب نزاعی درگرفت فرد مهاجر با مشت ضربه به صورت انصاری زد و کار بالا گرفت هر کدام از دیگران کمک خواستند مهاجرین و انصار در مقابل هم قرار گرفتند و نزدیک بود نزاعی واقع شود که عبدالله بن ابی وارد شد و پس از فهمیدن ماجرا به یاران خودش از انصار گفت تقصیر خودتان است که مهاجرین را با خود شریک کردید و پناه دادید و از آنها دفاع کردید و کشته دادید اگر آنها را از مدینه بیرون می‌کردید این اتفاق نمی‌افتاد وقتی برگشتیم کار را یک‌سره می‌کنم و ما که افراد برتریم این ناتوانان (پیامبر **ﷺ** و یارانش)، را بیرون می‌کنیم. زید بن ارقم که جوان کم سن و

سالی بود و شاهد ماجرا بود به پیامبر ﷺ گزارش داد ولی عبدالله بن ابی منکر قضیه شد و آیات سوره منافقین نازل شد و عبدالله بن ابی رسوا شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۲/۱۰-۴۴۴).

علامه پس از نقل این داستان طولانی می‌نویسد که آنچه در این داستان آمده است از چند روایت مختلف از زید بن ارقم و ابن عباس و عکرمه و محمد بن سیرین و ابن اسحاق و دیگران گرد آوری شده و با یکدیگر مخلوط شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۵/۱۹).

۱-۳- مرفوعه بودن سند

در مجمع حدیثی از ابی العباس از (احدهما) امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نقل می‌شود که فرمودند: سوره فیل و قریش یک سوره هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۷/۱۰). علامه این روایت را به دلیل مرفوعه بودن آن ضعیف می‌داند «أما رواية أبي العباس فضعيف لما فيها من الرفع» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۵/۲۰). در اصطلاح عالمان شیعه از دلایل ضعف حدیث، مرفوعه بودن آن به سبب افتادگی از وسط یا آخر سند است (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۰۷/۲).

آیت الله سبزواری ذیل این روایت مجمع می‌نویسد: این خبر قاصر السند است، ولی به وسیله عمل مشهور جبران می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۷۵/۶).

۱-۴- مجهول بودن راوی

در علم درایه حدیث مجهول حدیثی است که وجود راوی در علم رجال معلوم نشده و یا اگر در کتب رجال آمده درباره او مدح یا قدحی وارد نشده است (فضلی، ۱۴۱۶: ۱۲۲).

در تفسیر آیه ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا﴾ (مریم/۷۱ و ۷۲)، حدیثی در تفسیر مجمع ذکر شده که راوی می‌گوید در معنای «ورود» اختلاف پیدا کردیم برخی گفتند مؤمن وارد آتش نمی‌شود و بعضی گفته‌اند همه داخل می‌شوند آنگاه خداوند آنان را نجات می‌دهد تا آنکه با جابر برخورد کردم سؤال کردم شما چه می‌گویید؟ در حالی که با دو انگشت به دو

گوش خود اشاره می نمود گفت: هر دو کر شوند اگر از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نشنیده باشیم که فرمودند:

ورود همان دخول است هیچ آدم نیکوکار و بدکرداری نیست مگر اینکه وارد جهنم می شود اما همین جهنم برای مؤمن سرد و سلامتی است مثل آتش برای حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام که سرد و سلامت گشت حتی آنکه آتش جهنم از سردی خود به فریاد آمد و خداوند پرهیزگاران را نجات داده و ظالمان را در حالی که به زانو درآمده در آن برجای می گذارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۲/۶).

علامه می نویسد: این روایت تفسیری، به دلیل ناشناخته بودن راوی دارای سند ضعیفی است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹۳/۱۴).

۱-۵- ضعف روایت

علامه طباطبائی در برخی از نقدها فقط بیان می کند این حدیث ضعیف است بدون آنکه دلیل آن را ذکر کند.

نمونه اول

طبرسی در ذیل آیه **﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّحَلَّدُونَ﴾** (واقعه/۱۱۷)، درباره «ولدان» می نویسد: برخی قایل هستند منظور از ولدان، فرزندان اهل دنیا هستند که از دنیا رفته اند که حسنه و سیئه ندارند و لذا خداوند از آنها برای این کار استفاده می کند و این جایگاه را به آنان می دهد و روایت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نقل می کند که اطفال مشرکین خدمتکاران بهشتیانند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۷/۹).

علامه بدون آنکه علت را بیان کند، می نویسد: روایت ضعیف است و قابل اعتماد نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۱۹).

نمونه دوم

در مجمع البیان در ذیل آیه **﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾** (بقره/۲۱۵)، گفته است: درباره عمرو بن جموح - که پیر مردی سالخورده و ثروتمند

بود- نازل شده، که پرسید: یا رسول الله به چه چیز صدقه دهم، و به چه کسی دهم؟
خداى تعالى در پاسخ او آیه ۲۱۵ سوره بقره را فرستاد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۷/۲).

علامه طباطبایی پس از نقل این خبر از مجمع البیان آورده است:

این نقل در الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۰۱: ۲۵۳/۱) نیز آمده با اینکه مفسران آن را
ضعیف شمرده‌اند، و افزون بر ضعف آن با مضمون آیه هم منطبق نیست، چون در آیه
تنها یک سؤال آمده آن‌هم سؤال از اینکه چه چیز انفاق کنند، و سخنی از اینکه به چه
کسی انفاق کنند نیامده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۳/۲).

نمونه سوم

مجمع ذیل آیه ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾
(مومنون/۵۰)، از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل می‌کند که: «قرار» مسجد کوفه و
«معین» فرات می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۲/۷).

علامه ضمن نقل چند روایت دیگر می‌نویسد: «الروایات جميعا لا تخلو من
الضعف» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶/۱۵)، تمامی روایات دارای ضعف هستند البته علامه به
علت ضعف آن اشاره نمی‌کند (برای نمونه دیگر ر. ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۶/۴؛ طباطبایی،
۱۴۱۷: ۲۲۱/۸).

۲- آسیب‌های درونی (محتوایی)

۲-۱- عدم مطابقت با ضروریات مذهب

مجمع البیان ذیل آیه ﴿لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ
إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور/۳۳)، آورده که عبد الله بن ابی شش کنیز داشت که آنها را
مجبور به زنا می‌کرد، پس از آنکه این آیه نازل شد، خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمدند و
شکایت کردند، خداوند هم این آیه را نازل کرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۷).

علامه بیان می‌کند: اما اینکه این جریان بعد از نزول تحریم زنا باشد ضعیف است،
برای اینکه زنا در مدینه تحریم نشد، بلکه در مکه و قبل از هجرت تحریم شد، و بلکه
حرمت آن از همان آغاز ظهور دعوت حقه از ضروریات این دین به‌شمار می‌رفت، و در

تفسیر سوره انعام گذشت که حرمت فواحش که یکی از آنها زنا است از احکام عمومی است که اختصاص به شریعت اسلام نداشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۱۵).

۲-۲- عدم مطابقت با تاریخ

یکی از معیارهای نقد حدیث، نقد تاریخی است که برخی از مطالبی که در خبر وارد شده است با تاریخ سازگاری ندارد علامه در این نقد بسیار محدود استفاده می‌کند چرا که اطمینان به گزاره های تاریخی را بسیار کم می‌داند برخلاف اسباب نزول سوره و آیات که علامه بسیار از آن استفاده می‌کند و آن را نقد می‌کند.

نمونه اول

طبرسی می‌نویسد که آیه ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ﴾ (حج/۶۰)، درباره قومى از مشرکان مکه نازل شد که دو شب از محرم مانده با گروهی از مسلمانان روبرو شدند و با خودشان گفتند: یاران پیامبر ﷺ در ماه‌های حرام جنگ نمی‌کنند پس حمله کردند و مسلمانان، آنها رو سوگند دادند که در ماه حرام جنگ نکنید، ولی نپذیرفتند و خداوند مسلمانان را بر ایشان پیروزی داد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۸/۷).

علامه بیان می‌کند که اثر ضعف از سر تا پای آن هویدا است، چه اینکه مشرکان به مانند مسلمانان جنگ در ماه‌های حرام را حرام می‌دانستند و متوقف می‌کردند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۱۴).

نمونه دوم

در مجمع البیان است که ابی جعفر علیه السلام فرمود: وقتی مسلمین آیه ﴿فَلَا تَقْعُدُوا بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (انعام/۶۸)، را شنیدند به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کردند پس تکلیف ما چیست؟ اگر بنا باشد هر وقت بشنویم که مشرکین قرآن را مسخره می‌کنند، برخیزیم و برویم باید اصلاً داخل مسجد الحرام نشویم، و خانه خدا را طواف نکنیم، برای اینکه همیشه مشرکین در آنجا جمع هستند و با دیدن ما، شروع به استهزای قرآن می‌کنند، در جوابشان این آیه نازل شد ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ اَوْ لِكِنْ ذِكْرِى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (انعام/۶۹)، و آنان را دستور داد که تا آنجا که می‌توانند

مشرکین را تذکر داده و به حقایق دین آشنا کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۴/۳).

علامه در بارهٔ روایت می‌نویسد: این روایت همچنانکه ملاحظه می‌کنید، کلمه «ذکری» (در و لکن ذکری) را مفعول مطلق گرفته و دو ضمیر در «لعلهم یتقون» را به مشرکان و مسخره کنندگان برگردانیده، و بنا بر این روایت، تقدیر آیه چنین است «و لکن ذکروهم ذکری لعلهم یتقون» - و لکن شما مسلمانان آنان را به خوبی تذکر دهید، باشد که از خدا بترسند، اشکالی که در این روایت وجود دارد این است که سورهٔ انعام یک دفعه نازل شده، و این معنا، با اینکه آیهٔ مورد بحث، در بارهٔ یک واقعهٔ مخصوصی نازل شده باشد، سازگار نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۳/۷-۱۵۴).

۲-۳- ناسازگاری با سنت مسلم

در مجمع البیان از ابن عباس، از رسول خدا ﷺ روایت کرده‌اند که فرمود:

پنج چیز به من داده‌اند، که به احدی از انبیای قبل از من ندادند، اول اینکه من مبعوث شده‌ام برای تمامی مردمان، چه سرخ پوست، و چه سیاه پوست، و اما سایر انبیاء هر یک برای قوم خودش مبعوث می‌شد. دوم اینکه خدای تعالی مرا به وسیلهٔ رعب و وحشت یاری فرمود، دشمن من از مسافت یک ماه راه از من مرعوب می‌شود، سوم اینکه غنیمت برای من حلال شد، چهارم اینکه تمام روی زمین برایم مسجد و هم ظهور شد، پنجم اینکه به من شفاعت دادند، و من آن را برای امتم در روز قیامت ذخیره کرده‌ام، و امتم ان شاء الله اگر چیزی را شریک خدا نسازد، بدان نائل می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۱/۸).

علامه طباطبایی می‌گوید: روایت مزبور معارض است با روایات بسیاری که می‌گویند: نوح علیه السلام نیز مبعوث بود برای رسالت به سوی تمام بشر، که در بعضی از آن روایات نام ابراهیم علیه السلام و در بعضی دیگر همهٔ انبیای اولوا العزم نیز نام برده شده است، و از سوی دیگر اینکه شفاعت را یکی از خصائص رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دانست، مخالف است با روایات زیادی که برای سایر انبیاء هم شفاعت را اثبات می‌کند، خدای تعالی هم در قرآن شفاعت را خاص عموم کسانی دانسته که در دنیا شهید و گواه بر حق باشند، و فرموده ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف/۸۶)، و قرآن کریم گواهی داده به اینکه حضرت عیسی علیه السلام از شهداء است و

فرموده ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ (نساء/۱۵۹)، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۷۹).

۲-۴- وهن به شخصیت پیامبر ﷺ

علامه طباطبایی برخی از روایات را به علت تعارض با شخصیت پیامبر ﷺ به نقد می‌کشد. در مجمع ذیل آیه ۲۹ سوره نساء نقلی آمده است که رسول خدا ﷺ همواره ایام خود را بین زنان تقسیم می‌کرد و آنگاه می‌فرمود: اللهم... - بار الها این تقسیم من بود در آنچه مالکش بودم پس مرا در آنچه تو مالکش هستی و من نیستم ملامت مکن (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۸۵).

علامه می‌نویسد: این روایت را بیشتر مفسران و صاحبان جوامع نقل کرده‌اند، آن‌هم به چند طریق و مراد از جمله آنچه تو مالکی و من نیستم "همان محبت قلبی است که خدای تعالی در دل‌ها می‌افکند هم چنانکه آیه ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم/۲۱)، نیز بر آن دلالت دارد و لیکن در این حدیث اشکالی هست و آن این است که خدای تعالی اجل از آن است که کسی را در آنچه که مالکش نیست، ملامت کند، هم چنانکه خودش فرموده بود ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (طلاق/۷)، و شأن رسول خدا ﷺ هم اجل از این است که خدای تعالی را به چنین جلالتی نشناسد و چگونه ممکن است با اینکه آن‌جناب از هر کس دیگر آشناتر به مقام پروردگارش است، مع ذلک از خدای تعالی رفتاری را بخواهد که خود او منزّه از داشتن چنین رفتاری است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱۰۷).

۲-۵- ناسازگاری با شأن صحابه

در مجمع البیان است که مطرف بن شخیر از عمر بن خطاب روایت می‌کند که گفت: ما در عهد رسول خدا ﷺ این‌طور بودیم، که اگر یکی از ما در حال گناه کبیره‌ای می‌مرد شهادت می‌دادیم که او اهل آتش است، تا آنکه این آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (نساء/۴۸)، نازل شد، دیگر اینگونه شهادت‌ها را به زبان نراندیم (طبرسی، ۱۳۸۳: ۳/۸۸).

علامه روایت دیگری از درالمنثور آورده و می‌نویسد: قریب به این‌دو روایت به چند طریق از ابن عمر نقل شده، ولی به‌نظر ما این روایات خالی از اشکال نیست، و

نمی‌توانیم باور کنیم که اصحاب رسول خدا ﷺ همگی در یک امر اشتباهی اتفاق کنند که از آیات راجع به گناهان بزرگ حتمیت آتش را بفهمند، تا- قبل از نزول آیات مغفرت- شهادت دهند به اینکه مرتکب گناهان در آتشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۲/۴).

۲-۶- عدم مطابقت با واقعیت خارجی

در نقد احادیث، استناد به واقعیت هم از جمله معیارهای علامه برای نقد می‌باشد. در مجمع البیان ذیل آیه ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (اعراف/۱۵۹)، آمده است این فرقه از یهود، قومی هستند که در ماورای چین زندگی می‌کنند، و بین آنان و سرزمین چین وادی ریگزاری فاصله است، قومی هستند که چیزی از شرایع و احکام تورات را تغییر نداده‌اند، صاحب مجمع البیان سپس اضافه کرده است که این معنا مضمون روایتی است که از ابی جعفر علیه السلام نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۳/۴). علامه علاوه بر نقد سندی که روایت مزبور ضعیف و غیر مسلم الصدور است، از چنین فرقه یهودی که به راه حق هدایت کنند و در بین خود به عدالت حکم نمایند اثری نمی‌بینیم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۱/۸).

۲-۷- خلط تطبیق با نزول آیه

مجمع البیان از ابن عباس نقل کرده که گفته است: در روز بدر بعد از آنکه هر دو لشکر روبرو شده و صف‌آرایی کردند و آماده جنگ شدند ابو جهل گفت: بارها! هر کدام از ما دو فریق سزاوارتر به نصرتیم آن فریق را نصرت ده، مسلمین هم استغاثه کردند و در نتیجه ملائکه فرود آمدند و آیه ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ...﴾ (انفال/۹)، نازل شد و بعضی گفته‌اند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وقتی کثرت نفرات مشرکین و کمی نفرات مسلمین را دید رو به قبله کرد و گفت: بارها! وفا کن به آنچه مرا وعده دادی، پروردگارا! اگر این گروه (اصحاب من) را به دست این دشمنان هلاک سازی دیگر در روی زمین عبادت نمی‌شوی، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هم چنان خدای خود را می‌خواند و دست‌ها را رو به آسمان بلند کرد تا حدی که ردایش از شانه‌اش افتاد، در این موقع بود که خداوند آیه ۹ سوره انفال را نازل کرد، صاحبان این قول گفتار خود را به عمر بن خطاب و سدی و ابی صالح نسبت داده‌اند، و از حضرت ابی جعفر علیه السلام نیز روایت شده است.

صاحب مجمع البیان سپس اضافه کرده که: وقتی عصر شد، و رفته رفته تاریکی شب رسول خدا ﷺ و یارانش را فرا گرفت، خداوند خواب را بر باران او مسلط کرد، و همه به حالت چرت درآمدند، و چون زمینی که ایشان در آنجا اطراق کرده بودند ریگزار بود، و قدم‌هایشان می‌لغزید (و از این ناحیه ناراحت بودند). خداوند باران را برایشان نرم نرم نازل کرد تا زمین نمناک و سفت گردید، و قدم‌ها استوار گشت، و همین باران در ناحیه لشکرگاه قریش مانند دهانه مشک می‌ریخت، علاوه بر این خداوند دل‌های کفار را پر از وحشت نمود، هم چنانکه فرموده ﴿سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ (انفال/۱۲)، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۷/۴).

علامه طباطبائی می‌گوید: لفظ ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ با نازل شدن آن در روز بدر و در پی استغاثه مسلمین سازگار نیست، بلکه سیاق آیه دلالت می‌کند بر اینکه با آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ (انفال/۱)، و آیات بعد از آن نازل شده، و این آیات دلالت دارد بر یک حکایتی که قبلاً رخ داده است، و خداوند در آن داستان بر مسلمین منت نهاده که آیات نصرت را برایشان فرو فرستاده و نعمت‌هایی به ایشان ارزانی داشته است، و این نعمت‌ها را به رخ ایشان می‌کشد تا شکرش را به‌جا آورده، و در اوامر و نواهیش اطاعتش کنند، و بعید نیست اینکه در روایت مجمع البیان نزول آیه را بعد از استغاثه مسلمین در روز بدر دانسته، از باب انطباق مضمون آیه با واقعه بدر باشد (نه اینکه آیه در بدر نازل شده باشد) و این قبیل از مضمون‌ها در روایات مربوط به شان نزول آیات زیاد است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۳/۹).

۲-۸- خلط تاویل با تنزیل

در مجمع البیان آمده است: رؤیایی که رسول خدا ﷺ در خواب دید این بود که میمون‌هایی از منبرش بالا می‌روند و پائین می‌آیند، و این جریان وی را دچار اندوه ساخت، و این خواب را سهل بن سعید از پدرش روایت کرده، آنگاه اضافه می‌کند که همین معنا از حضرت ابی جعفر علیّه و از امام صادق علیّه روایت شده که فرموده‌اند: بنابر این تاویل شجره ملعونه در قرآن (اسراء/۶۰). همان دودمان بنی‌امیه‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۴/۶).

علامه طباطبایی می‌نویسد: منظور ما از نقل کلام صاحب مجمع این بود که از ایشان بپرسم چرا این معنا را تأویل نامیده و حال آنکه تناسبی با تأویل ندارد؟ بلکه انطباق آیه شریفه با این روایات تنزیل است نه تأویل، مگر آنکه در پاسخ بفرمایند گاهی کلمه تأویل در مطلق توجیه مقصود، استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱۳).

۲-۹- نقل به معنا

در مجمع عایشه، حدیثی از رسول خدا ﷺ روایت کرده که فرمود: روزی اگر بر من بگذرد که در آن، علمی زیاد نکنم که مرا به خدا نزدیک کند خدا طلوع آفتاب آن روز را برایم مبارک نکند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲/۷).

علامه درباره این حدیث می‌نویسد: این حدیث خالی از ضعف نیست، چگونه نسبت به پیغمبر احتمال می‌رود که علیه خود نفرین کند، آن‌هم در مسئله‌ای که اختیار آن به دست وی نیست و بعید نیست که از ناحیه نقل به معنا کردن در حدیث تحریفی شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۸/۱۴).

۲-۱۰- ناسازگاری روایت با قرآن

۲-۱۰-۱- خلاف سبک قرآن

مجمع البیان در ذیل آیه شریفه ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وُلِيٌّ وَلَا سَفِيحٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (انعام/۵۱)، می‌گوید: امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه فرموده: معنای این آیه این است که: ای محمد! به وسیله قرآن کسانی را که از برخورد با پروردگار خود هراسانند انداز نموده و آنان را به آنچه در نزد خدا است ترغیب کن، زیرا قرآن وسیله شفاعت است و شفاعتش هم در حق آنان پذیرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۱/۴).

علامه آورده است ظاهر این حدیث چنین حکم می‌کند که ضمیر «من دونه» به قرآن برمی‌گردد و صحیح هم هست، الا اینکه سابقه ندارد که در قرآن از خود قرآن به «ولی» تعبیر شده باشد، همان‌طوری که به امام تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۷).

۲-۱۰-۲- عدم انطباق آیه با روایت

در مجمع البیان از عیاشی و او به سند خود از یزید بن معاویه عجلوی روایت آورده که گفت: از امام باقر علیه السلام پرسیدم بسیار قرآن خواندن خوب است یا بسیار دعا کردن؟ فرمود: بسیار دعا کردن بهتر است، آنگاه آیه ﴿قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ (فرقان/۷۷)، را قرائت کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۵/۷) علامه می‌نویسد: به نظر ما انطباق آیه با مضمون روایت روشن نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۱۵).

۲-۱۰-۳- عدم انطباق روایت با سیاق آیه

نمونه اول

در مجمع البیان ذیل آیه ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعَابٌ...﴾ (آل عمران/۱۲)، آمده است که محمد بن اسحاق از رجال خود نقل کرده که وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله در جنگ بدر با کفار قریش برخورد نمود، و فاتحانه به مدینه برگشت، یهودیان مدینه را در بازار قینقاع جمع کرد، و فرمود: ای گروه یهود! بر حذر باشید، از اینکه خداوند شما را به همان سرنوشتی دچار کند که قریش را در بدر دچار کرد، و قبل از آنکه بر سرتان بیاید آنچه بر سر آنان آمد اسلام را بپذیرید، چون شما می‌دانید که من پیامبری مرسل، و نشانه‌های نبوت مرا در کتب خود دیده‌اید، یهودیان گفتند: ای محمد اگر در جنگ بدر بر قریش پیروز شدی مغرور مشو، زیرا با مردمی روبرو شدی که از آداب جنگ چیزی نمی‌دانستند، نتیجتاً تو بر آنان غلبه کردی، و اما اگر روزی ما با تو به قتال برخیزیم آن وقت خواهی فهمید که ما مرد کارزاریم، به دنبال این جریان آیه بالا نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۶/۲).

علامه می‌نویسد: سیاق آیات مورد بحث، با این نظریه که درباره یهود نازل شده باشد آن‌طور که باید نمی‌سازد، و مناسب‌تر با سیاق این است که بگوئیم، این آیات بعد از جنگ احد نازل شده (و خدا داناتر است) (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۳).

نمونه دوم

در مجمع البیان به نقل از «کلبی» آمده است: مشرکین قریش، مسلمانان را در مکه

آزار و اذیت می کردند، و مسلمانان به پیامبر ﷺ می گفتند اجازه بفرما تا با ایشان جنگ کنیم، رسول خدا ﷺ فرمود: **مَنْ فَعَلَا مَأْمُورًا بِهِ جَنَاحٌ لَيْسَ مِنْهُ شَرِيفَةٌ** ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ...﴾ (اسراء/۵۳)، در این باره نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۵۰).

علامه می نویسد: ما در تفسیر آیه شریفه اشاره کردیم به اینکه این حرف با سیاق آیات سازگار نیست - و خدا داناتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۲۵).

نمونه سوم

در مجمع بیان شده است: ابن عمر نقل می کند که من با رسول خدا ﷺ به گردش رفتیم، تا به چهار دیواری بعضی از انصار رسیدیم، رسول خدا ﷺ خرماهای ریخته را جمع می کرد و می خورد، پس به من فرمود: ای پسر عمر! چرا نمی خوری؟ عرضه داشتم میل ندارم، فرمود ولی من میل دارم چون امروز صبح چهارمین روزی بود که غذا نخورده بودم، با اینکه اگر می خواستم و دعا می کردم که خدا مانند ثروت کسری و قیصر را به من بدهد هر آینه می داد، ولی نخواستم، و در مقابل من کسانی خواهند بود و تو آنها را دیدار خواهی کرد که روزی یک سال خود را زیر سر می گذارند، و ذخیره می کنند، به خاطر اینکه نصیبشان کم است، ابن عمر می گوید: به خدا سوگند از آنجا برنخاستیم، تا اینکه آیه **﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾** (عنکبوت/۶۰)، نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۴۵۶).

علامه می نویسد: علاوه بر ضعف سند، اصلا مضمونش با واقع شدن آیه در سیاق آیات قبلش نمی سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۴۷؛ ۷۶/۱۵؛ ۱۱۰/۱۶).

د. عدم مطابقت با ظاهر آیات

قرآن یکی از معیارها در نقد اخبار و احادیث می باشد که از جایگاه ویژه ای هم برخوردار است.

علامه روایات تفسیری در قالب خبر واحد را حجت نمی دانند مگر اینکه با محتوای آیات موافق باشد و فراتر از این می گوید ملاک اعتبار روایت فقط موافقت با کتاب است و بس، و اگر خبر همراه با قرآن نبود هر چند سند صحیح باشد معتبر نیست و نباید فقط به سند اکتفاء نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۲۱۱-۲۱۲).

طبرسی از ابن عباس و امام صادق علیهما السلام نقل می کند که این آیات سه گانه (بقره/۲۰۴-۲۰۶). درباره همه ریاکاران نازل شده، که در ظاهر چیزهایی را اظهار می کنند که خلاف باطنشان است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۴/۲). علامه درباره این روایت می نویسد: با ظاهر آیات منطبق نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹۹/۲).

در مجمع البیان ذیل سورة علق داستان ورقه بن نوفل نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۱/۱۰). علامه طباطبائی داستان ورقه را با آیات قرآن ناسازگار می داند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۳۰/۲۰).

۲-۱۱- جعل

و در مجمع البیان از کلبی ذیل آیه ۴۸ سورة نساء نقل کرده است: این آیه درباره مشرکین یعنی وحشی و یاران او نازل شده، چون وقتی وحشی حمزه را کشت، قرار بود آزاد شود که به آن عمل نکردند پشیمان شد و نامه به پیامبر صلی الله علیه و آله نوشت، اظهار اسلام کرد ولی آیه ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا يَزْنُونَ...﴾ (فرقان/۶۸)، را مانع می دانست که آیه ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا﴾ (فرقان/۷۰)، را پیامبر صلی الله علیه و آله فرستاد و باز نامه نوشتند مضمون آیه سخت است می ترسیم نباشیم آیه نازل شد ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ...﴾ (نساء/۴۸)، نازل شد، و فرستاد دوباره نامه نوشتند: می ترسیم از آنهایی نباشیم، که مشیت خدا بر آمرزش آنان تعلق گرفته باشد، دنبال این نامه آیه ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (زمر/۵۳)، نازل شد رسول خدا صلی الله علیه و آله این آیه را نیز برای آنان فرستاد، وقتی آن را خواندند دسته جمعی به اسلام در آمدند، و نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله برگشتند، رسول خدا صلی الله علیه و آله اسلامشان را پذیرفت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۸/۳).

علامه می نویسد فخر رازی (فخررازی، ۱۴۲۰: ۹۹/۱۰). این روایت را در تفسیر خود از ابن عباس نقل کرده ولی دقت در موارد این آیات که در روایت آمده و رسول خدا صلی الله علیه و آله آنها را برای وحشی می فرستاده جای هیچ شکی باقی نمی گذارد، که روایت ساختگی است، و چه خوب گفته است مفسری که بعد از اشاره به این روایت گفته: مثل اینکه جاعلین این حدیث خواسته اند بگویند خدا و وحشی با یکدیگر شوخی داشتند و برای

اثبات این مدعای خود این حدیث را ساخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۲/۴).

۲-۱۲- برداشت نادرست راوی

در مجمع البیان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرموده است:

اعراف تل‌هایی است بین بهشت و دوزخ که هر پیغمبر و یا وصی پیغمبر با گناهکاران امتش در آنجا می‌ایستند، مانند سرلشکرانی که با ضعفای لشکر خود در قلب لشکر قرار می‌گیرند، آنگاه وقتی نیکوکاران امتش راه بهشت را پیش می‌گیرند آن وصی پیغمبر به گناهکارانی که با او ایستاده‌اند می‌گوید: ببینید برادران نیکوکار خود را، که به بهشت می‌روند، لا جرم گناه کاران به آنان سلام می‌کنند، این است معنای ﴿وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ (اعراف/۴۶)، و معنای جمله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ (اعراف/۴۶)، این است که این گناه کاران هنوز خود داخل بهشت نشدند و امیدوارند که آن پیغمبر و یا امام که همراه آنان است شفاعت‌شان کند، و وقتی می‌بینند که گناه کاران راه دوزخ را پیش گرفته و می‌روند از در تضرع می‌گویند ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف/۴۷)، آنگاه اصحاب اعراف یعنی انبیاء و جانشینان ایشان، رجالی را از اهل عذاب صدا زده و از در شماتت می‌گویند: جماعت شما و استکباری که می‌ورزیدید شما را بی‌نیاز نکرد، آیا این همراهان ما نبودند که شما آنان را به خاطر فقر و فلاکت‌شان به بازی می‌گرفتید؟ و آنان را تحقیر نموده، دنیای‌تان را به رخ‌شان می‌کشیدید؟ آنگاه رو به مستضعفین کرده، به امر خداوند می‌گویند ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ (اعراف/۴۹)، و (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۳/۴).

علامه از تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۷: ۲۳۱/۱)، از امام صادق علیه السلام نزدیک به این مضمون حدیث را نیز نقل می‌کند و می‌نویسد: این روایت به‌طوری که ملاحظه می‌کنید به جای کسانی که حسنات و سیئاتشان برابر است صریحا مستضعفین را اسم برده، و آنگاه فرموده که در این میان جماعتی از مستضعفین هستند که امید رفتن به بهشت را داشته و از رفتن به دوزخ به خدا پناه می‌برند، و دیگر تفسیر نمی‌کند که این مستضعفین همان اصحاب اعرافند که هر کسی را به سیمای مخصوصش می‌شناسند یا غیر آنان، بنابر این، انطباق مضمون این روایت با آیات اعراف آسان است، فقط یک اشکال در آن هست و آن ظهور آیات اعراف است در اینکه کسانی که به اهل بهشت سلام می‌دهند

مقریین اهل اعراف می‌باشند نه مستضعفین. بعید نیست که روایات این باب دستخوش اشتباهات ناقلین روایت و کج فهمی آنان شده باشد، مثلا ممکن است رسول خدا ﷺ یا بعضی از امامان فرموده باشند که جماعتی از مستضعفین هستند که خداوند آنان را یا به شفاعت شفعاء و یا به مشیت خود داخل بهشت می‌سازد، آنگاه راوی فرمایش آن جناب را در اثر نقل به معنی به این صورت که می‌بینی درآورده باشد، مخصوصا این اختلال در نقل به معنی و مضمون، در روایات وارده از ابن عباس و ابن مسعود و حذیفه و امثال آنان که می‌گوید: رجال اعراف کسانی‌اند که حسنات و سیئات‌شان برابر باشد، به خوبی به چشم می‌خورد، چون این دسته از روایات اختلاف فاحشی در متن آنها است، و همچنین روایت قمی از امام صادق علیه السلام که اگر به دقت مطالعه شود صدق ادعای ما معلوم می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۴/۸).

نتیجه‌گیری

از مهمترین راه‌های فهم صحیح قرآن به گواه عقل و نقل، مراجعه به روایات تفسیری است لکن این روایات، دستخوش دگرگونی قرار گرفته و این امر نیاز به واکاوی سره از ناسره را دو چندان کرده و از دیرباز نقد و بررسی روایات تفسیری مورد توجه برخی مفسران بوده است.

علامه طباطبایی گاهی ضمن عنوان «بحث روایی» روایات تفسیری از مجمع البیان را گردآوری و سپس به نقادی آن پرداخته است.

ناشناخته بودن راوی، مرسله بودن، مرفوع بودن، ادراج از نقدهای بیرونی و سوء برداشت راوی، وهن به شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله، عدم مطابقت با تاریخ و واقعیت، آمیختگی با روایات تطبیقی و مخالفت با قرآن برخی از نقدهای محتوایی علامه طباطبایی به روایات مجمع البیان است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی
۲. بهایی عاملی، محمدبن حسین، الوجیزه، ترجمه سید محمد مرعشی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۰۷.
۳. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۴.

۴. سبزواری، سیدعبدالأعلى، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
۵. — مهذب الاحکام، چاپ چهارم، قم، دفتر آیت الله سبزواری، ۱۴۱۳.
۶. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱.
۷. — تدریب الراوی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، الطبع الاول، قاهره، دار الکتب، بی تا.
۸. شهروزی، عثمان بن عبدالرحمان، مقدمه ابن الصلاح، تحقیق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶.
۹. صبحی، صالح، علوم الحدیث ومصطلحه، ط ۱۸، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۱.
۱۰. صدر، سیدحسین، نهایه الدرایه، تحقیق ماجد غرباوی، قم، نشر المشعر، بی تا.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۱۲. — المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۱۴. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۱۵. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاختیار الی اصول الاخبار، تحقیق عبداللطیف کوه کمره ای، قم، مجمع الذخایر الاسلامیه، ۱۴۰۱.
۱۶. عاملی، زین الدین بن علی، الرعايه فی علم الدرایه، تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال، چاپ دوم، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۱۳.
۱۷. عتر نورالدین، منهج النقد فی علوم الحدیث، الطبعة الثالثة، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۸.
۱۸. عروسی حویزی، عبدالعلی، تفسیر نورالثقلین، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
۱۹. فخرالدین رازی، محمد، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۲۰. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۴۱۰.
۲۱. فضلی، عبدالهادی، اصول علم الرجال، ط دوم، بی جا، مؤسسه ام القرى للتحقیق والنشر، ۱۴۱۶.
۲۲. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۳.
۲۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، چاپ چهارم، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، بیروت، دارالصعب، ۱۴۰۱.
۲۵. مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه فی علم الدرایه، قم، مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، ۱۴۱۱.
۲۶. مدیرشانه چی، کاظم، درایه الحدیث، چاپ سوم، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۲۷. مراغی، احمدبن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۰. میرداماد، محمدباقر، الرواشح السماویه، چاپ اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰.

بررسی و نقد ارزیابی‌های متنی و سندی

روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان*

- زهره نریمانی^۱
- فاطمه کریمی^۲

چکیده

طبرسی، در مقدمه تفسیر خویش، با توجه به حدیث ثقلین، وسیله هدایت مردم را قرآن و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته، که این نشان از جایگاه ویژه روایت نزد ایشان است. لذا با وجود نقل تعداد زیادی از روایات اسباب نزول در این تفسیر، خطاهای سه گانه وی در برخورد با اشکالات متنی و سندی از دید گزارشی و نه تحلیلی مفسر نسبت به روایات حکایت دارد. با وجود نقدهایی که طبرسی بر تعداد اندکی از متن برخی از روایات اسباب نزول تفسیر مجمع البیان وارد نموده، برخورد وی در قبال بخش عمده روایات، قابل تأمل است. موضع سکوت او در برابر متونی که با معیارهای آیات قرآن، شأن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، عقل، تاریخ، اهداف سیاسی و خصومت شخصی قابل نقد است، جلوه گر می‌شود و مورد دیگر، خطای او در نقل تفسیر و مصداق آیات، ذکر متناقض او از اسباب نزول در ذیل برخی آیات و سور، ذکر تاریخ نزول آیات و نیز نقل روایاتی که بیشتر جنبه داستانی به روایت می‌دهد و حتی بی‌تناسبی بعضی دیگر با آیات مربوط، از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) zohrehnarimani92@yahoo.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم zohrehnarimani@yahoo.com

کاستی های متنی در نقل روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان به حساب می آید. بی توجهی مفسر به حوزه سند روایات از جمله اشتباه او در منسوب دانستن برخی روایات به امام محمدباقر علیه السلام، عدم ذکر سند و منبع در تعدادی قابل ملاحظه از آنها، عدم گزینش روایت صحیح با توجه به سند و یا راوی و نیز نقل روایت از معاندان معصومین علیهم السلام، همگی از کاستی های مجمع البیان به شمار می رود.

واژگان کلیدی: مجمع البیان، روایات اسباب نزول، نقدمتنی، نقد سندی.

مقدمه

یکی از مباحث مطرح شده در حوزه علوم قرآنی، اسباب نزول است. آشکار است که با شناخت اسباب نزول برخی از آیات قرآن، فهم و تفسیر آیات هم آسان تر و سریع تر صورت می گیرد؛ اما از این نکته نیز نباید غافل ماند که به همان اندازه، کوچک ترین ایراد متنی یا سندی در برخی روایات اسباب نزول و اعتماد به آنها و در نتیجه تکیه نمودن بر آنها در تفسیر آیه هم موجب درک ناصحیح می گردد.

از جمله مفسران مهم شیعه و سنی که به ذکر این بحث در تفسیر خویش به شکل گسترده ای پرداخته، فضل بن حسن طبرسی، مؤلف تفسیر «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» است. مفسر، در مقدمه، بر اهمیت روایات در تفسیر قرآن و هدایت مسلمین تأکید نموده است، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵/۱)، از همین جهت خود برای روایات، اهمیت ویژه ای قائل است. او این نکته را نیز یادآور شده که خبر منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام باید صحیح باشند؛ چرا که تفسیر قرآن کریم، جز به اخبار صحیح و نص صریح جایز نیست (همان، ۸۰)، و از این رو می توان چنین برداشت کرد که او در تفسیر آیات، تنها به روایاتی اعتماد نموده که از منظر خود، از صحت سندی برخوردار بوده است.

در این پژوهش، بر آن شدیم تا نحوه کارکرد روایات اسباب نزول در مجمع البیان و دیدگاه طبرسی نسبت به آنها را ارزیابی نموده و از طریق پرداختن به نقدهای متنی و سندی روایات اسباب نزول آمده در مجموع روش کار ایشان را مورد مذاقه قرار دهیم.

۱- نقدهای متنی روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع‌البیان

بررسی متون روایات، به‌عنوان یکی از راه‌های پی بردن به صحت یا عدم صحت روایت، امری ضروری است؛ لذا در این راستا، در بحث بررسی و نقد روایات سبب نزول تفسیر مجمع‌البیان، ابتدا این شاخصه مورد توجه قرار خواهد گرفت.

طبرسی ۵۲۳ روایت سبب نزول در ذیل ۲۵۹ آیه از ۵۱ سوره در تفسیر خود نقل نموده است^۱. طبرسی، فقط به اسباب نزول ذیل ۸ آیه، نقد وارد نموده و بر ۵۸ مورد دیگر، صحه گذارده و در قبال ۴۵۷ سبب نزول باقی‌مانده، سکوت اتخاذ نموده است؛ به این معنا که نه آنها را رد و نه تصدیق نموده و در تفسیر آیات مربوط، از آنها بهره‌ای نبرده و اشاره‌ای هم به آنها نکرده است.

مبانی طبرسی در نقد روایات سبب نزول، معیارهای مشهوری چون آیات قرآن (همان، ۶۶۵/۹)، مبانی فقه شیعه (همان، ۵۸۳/۲)، عقل (همان، ۶۰۹/۶)، تاریخ (همان، ۱۲۶/۹)، تأویل و توجیه دیگران (همان، ۱۴۵/۷)، و نیز با استفاده از مبانی غیر مشهور مختلف (همان، ۳۶۱/۱ - ۳۶۰؛ ۴۰۶/۷؛ ۸۶۵/۱۰)، است که ابتدا، به‌عنوان اولین گروه از نقدهای متنی وارد بر اسباب نزول تفسیر، از آن یاد می‌شود. اما همین نقدها و روش نقدهای مرحوم طبرسی خود خالی از اشکال نبوده که بررسی آنها لازم به‌نظر می‌رسد.

۱-۱- نقدهای ناقص بر روایات موضوع

اولین نقدی که بر روش نقد طبرسی وارد می‌شود ناقص بودن تحلیل‌ها و نقدهای ایشان است. گاه برخی از روایاتی که مورد نقد طبرسی واقع شده است، نقد کامل متنی و سندی بر آنها وارد نشده و مفسر با نقدی مختصر از آن عبور نموده است. روایاتی که گاه عصمت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قرآن را نشانه گرفته و به همین سبب نقد همه جانبه سندی و متنی آنها ضرورت دارد. برای نمونه طبرسی، سبب نزول سوره فلق را چنین نقل نموده است: «مفسران اهل سنت، این روایت را از ابن عباس و عایشه نقل کرده‌اند که لیبید بن اعصم یهودی، رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را سحر کرد. آنگاه آن (سحر) را در چاه بنی زریق انداخت، پس رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مریض شد، پس آن حضرت در بین آنکه خوابیده بود، دو

۱. این ارقام بر اساس استقصاء تام صورت گرفته است.

فرشته نزد او آمدند. یکی از آنها نزد سر آن حضرت و دیگری در پیش پای آن حضرت نشست، پس به آن حضرت خبر دادند که آن (سحر)، در چاه ذروان، در زیر سنگی و در جف پوست خوشه خرما قرار گرفته است. پیامبر ﷺ بیدار شد و حضرت علی رضی الله عنه و زبیر و عمار را فرستاد تا آب چاه را کشیدند و آن سنگ را بلند کردند و آن جف و بسته را از آن بیرون آوردند و دیدند که در آن، شانه سری است و در دو دانه از دندانهای آن شانه، یازده گره است که با سوزن دوخته شده است، پس از آن، سوره فلق نازل شد و پس از خواندن هر آیه، زمانی که یکی از این گره‌ها باز می‌گشت، پیامبر ﷺ در خود، احساس سبکی و عافیت نمود. پس چون دو سوره مذکوره تمام شد، همه گره‌ها باز و پیامبر ﷺ، عافیت کامل پیدا نمود و جبرئیل می‌گفت: به نام خدا تو را از شر هر چیزی که آزارت کند، از حسود و چشم بدی حفظ می‌کنم و خدا، تو را شفا بخشد» (همان، ۱۰، ۸۶۵)

طبرسی به‌طور مختصر، با معیار عقلی و با استناد به آیات قرآن، بر روایت نقد وارد نموده، و مسحور شدن را مستلزم زایل شدن عقل و دیوانه شدن دانسته، که این مقوله را با آیات قرآن (فرقان: ۹/۸)، در تضاد دانسته است (همان). ضمن آنکه در پایان توجیهی مبنی بر پذیرش ابتدائی و بخشی از این نقل را بیان نموده است (همان)¹.

۱-۲- نقد و نظر تکمیلی

ضمن اذعان به صحت رأی مرحوم طبرسی؛ باید این مطلب را افزود که در این روایت صرفاً موضوع سحر شدن پیامبر ﷺ، مطرح نیست که با نفی و یا خنثی شدن آن به مدد قرآن، آنگونه که طبرسی گفته کفایت کنیم. بلکه این روایت منقول از عایشه و ابن عباس، از جهات بالاتری باید مورد مذاقه قرار گیرد. خداوند بر طبق آیه **﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾** (مائده/۶۷)، «و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد». مصونیت

۱. «لیکن ممکن است که آن یهودی یا دختران او، بنا بر آنچه روایت شده، برای این کار، کوشش کردند؛ اما قدرت بر این کار پیدا نکردند و خدا، پیامبرش را بر آنچه آنان می‌خواستند انجام دهند، از نقشه آنها خبر داد تا استخراج شد و این دلالت، بر صدق خبر آن حضرت داشت. بنا بر این، چگونه جایز باشد که بیماری پیغمبر، به‌خاطر کار آنها باشد و حال آنکه اگر بر این قدرت داشتند، هر آینه از شدت دشمنی با پیامبر، آن حضرت و بسیاری از مؤمنین را می‌کشتند».

پیامبر را از هر آزار و خطر و گزند از سوی دشمنانش، در راه ابلاغ رسالت تضمین نموده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۳۷/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۴/۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴۴/۶). در اینجا، یک نکته که از آیه، استنباط می‌گردد و با دلیل عقلی نیز پیوند می‌خورد، این است که خدا در پی بیان چاره جویی و درمان و حل، بعد از گزند که متوجه پیامبر ﷺ می‌شود، نبوده، بلکه حفظ و پیش‌گیری از هرگونه آزار، از سوی مخالفان ایشان را گوشزد نموده است. همان‌گونه که خداوند، پیامبران پیشین را هم از آزار و اذیت دشمنانشان، حفظ کرد؛ برای مثال، خداوند حضرت ابراهیم را در آتشی که نمرود برای سوزاندن ایشان، مهیا کرده بود، رها نمود که آسیب ببیند و بعد بخواهد ایشان را شفا دهد؛ بلکه به خواست خدا، آتش، بر او سرد شد. به هر حال، پر واضح است که ماهیت اعجاز جز این نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر قرار باشد که آسیبی از سوی دشمنان، متوجه سلامتی پیامبر شود، پیامبری او زیر سؤال می‌رود و با دیگر افراد، تفاوتی ندارد.

گفتنی است که این روایت، با تاریخ نیز موافقت ندارد؛ به دلیل آنکه سوره فلق، به اتفاق، سوره‌ای مکی است (زکشی، ۱۴۱۰: ۲۸۰/۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۱؛ رامیار، ۱۳۸۹: ۶۱). و با توجه به اینکه یهود در مدینه اقامت داشته‌اند و هنوز دشمنی‌ها و ستیزه‌جویی‌های آنان با پیامبر، از رهگذر هجرت ایشان به آنجا صورت نگرفته بود؛ لذا از دید تاریخی هم این روایت، مردود است.

از این گذشته، هرچند که نقد متنی روایت، مورد توجه است؛ اما پیرامون سند آن هم بحث وجود دارد؛ چرا که با توجه به مکی بودن سوره فلق، عایشه در آن زمان، با پیامبر هنوز ارتباطی نداشته است (نمری القرطبی، ۱۴۲۷-۱۴۲۶: ۵۴۵/۲؛ فیروزمندی بندپی و نریمانی، ۱۳۹۳: ۱۴۷)، و حتی هنوز متولد نشده است تا بتواند گزارشی از سبب نزول آیه‌ای داشته باشد؛ این مطلب، هم از نقل طبرسی در ذیل آیات افک در سوره نور که عایشه خود را دختری کم سن و سال توصیف نموده (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۶/۷)، و هم با توجه به اینکه سوره فلق جزء اولین سوره نازل شده در مکه و سوره نور، جزء سور مدنی است، فهمیده می‌شود. از این گذشته، ابن عباس که تنها سه سال پیش از هجرت متولد شده است (کشی، بی‌تا، ۲۷۲/۱)، در زمان نزول سوره فلق، هنوز به دنیا نیامده که شاهد چنین امری باشد.

به هر ترتیب، از این دست متن اسباب نزولی که طبرسی نقد نموده: اما نیاز به تکمیل دارند، در تفسیرش به چشم می‌خورد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۶۱؛ ۷/۱۴۵-۱۴۴؛ ۹/۶۶۴-۶۶۳).

۱-۳- سکوت طبرسی در برابر متن نادرست اسباب نزول

گفته شد که طبرسی بر قسمت اعظم روایات سبب نزول نقل شده در مجمع البیان سکوت کرده است. سکوت طبرسی در برابر برخی از اخبار اسباب نزولی که با اتکا به مبانی پنج‌گانه قرآن (همان، ۳/۸۸ و ۱۴۷)، ساحت پیامبر اسلام ﷺ (همان، ۴/۴۷۲-۴۷۳؛ ۵/۵۷-۵۶؛ ۷/۲۰۶-۲۰۵؛ ۸/۵۶۳؛ ۹/۱۹۹-۱۹۸؛ ۱۰/۸۴۰)، تاریخ (همان، ۲/۵۰۹؛ ۳/۱۴۷؛ ۴/۸۰۸؛ ۶/۵۹۸؛ ۱۰/۶۸۷)، انگیزه سیاسی و خصومت شخصی (همان، ۷/۵۰؛ ۹/۴۷۲-۴۷۱)، و در نهایت، با معیار عقل (همان، ۵/۸۱؛ ۷/۱۱۲)، متن آنها مورد نقد قرار می‌گیرد، مطلبی قابل تأمل است. ذکر این نکته لازم است که گرچه گاهی در پاره‌ای از روایات اسباب نزول، موازین دیگری غیر از موارد نامبرده، در نقد متن آنها، وارد عمل می‌شوند؛ اما به‌طور کلی، محور اصلی نقد، این پنج مبناست و پررنگ‌تر از هر معیار دیگر هستند. برای نمونه مفهوم برخی از روایات متضمن نزول آیاتی از قرآن در پی خواست عده‌ای از مردم و جهل خداوند به موضوعاتی است؛ که طبرسی با نقل و سکوت در برابر آنها به روش کار خود در این تفسیر شریف خدشه وارد نموده است.

از جمله این موارد سبب نزول آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۴۸)، است که طبرسی، نقل نموده است «کلبی گوید: این آیه درباره مشرکان؛ یعنی وحشی و رفقاییش نازل شد؛ زیرا هنگامی که وی حمزه را کشت و با وجود آنکه به او وعده داده بودند که در صورت کشتن حمزه، آزادش می‌کنند؛ اما او را پس از کشتنش آزاد نکردند. او به مکه بازگشت و همراه رفقاییش، از کردار خود نادم شدند و نامه‌ای خدمت پیامبر ﷺ نوشتند و پشیمانی خود را اعلام داشتند و نوشتند که هیچ چیز مانع اسلام ما نیست، جز اینکه در مکه از شما شنیدیم که شرک و قتل نفس و زنا مانع توبه است و ما همه اینها را مرتکب شده‌ایم و اگر این موانع در کار ما نبود، به تو ایمان می‌آوردیم. از این جهت،

آیه ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمَلَ صَالِحاً...﴾ (مریم/۶۰)، نازل گردید و پیغمبر، آیه را برای وحشی و رفقایش فرستاد. چون آیه را خواندند، نوشتند: این هم شرط سختی است، می‌ترسیم که نتوانیم عمل صالحی انجام دهیم و صلاحیت تبعیت از این آیه را پیدا نکنیم. از این رو، آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ...﴾ (نساء/۴۸)، نازل گردید و پیامبر آیه را برای ایشان فرستاد. آیه را قرائت کردند و نوشتند که می‌ترسیم از آن کسانی نباشیم که مشیت الهی بر آمرزش ایشان تعلق گیرد؛ لذا این آیه نازل شد ﴿قَلِيلًا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً...﴾ (زمر/۵۳)، «بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده‌روی روا داشته‌اید، از رحمت خدا نوید مشوید. در حقیقت، خدا همه گناهان را می‌آمرزد». پیامبر ﷺ این آیه را برای ایشان فرستاد و پس از قرائت، همگی اسلام آوردند و نزد پیامبر ﷺ آمدند، پیامبر ﷺ به وحشی فرمود: بگو که چگونه حمزه را کشتی؟ بعد از آنکه وحشی ماجرا را شرح داد، فرمود: وای بر تو، خودت را از من دور گردان و او به شام رفت و تا آخر عمر در آنجا ماند» (همان، ۸۸/۳).

متن روایت، به خوبی، گویای ساختگی بودن آن است؛ چرا که با توجه به آن، چنین برداشت خواهد شد که پروردگار، باب میل و به دلخواه وحشی و دوستانش، آیاتی را برایشان نازل نموده تا اینکه آنها آیه مورد پسند خویش را انتخاب کنند و اسلام بیاورند. اگر چنین چیزی بوده، پس باید خداوند با دیگران، اعم از کفار و مشرکان نیز چنین برخورد می‌کرد تا آنها هم به دلخواه خود، آیه‌ای بخواهند تا مورد پسندشان واقع گردد، حال آنکه پروردگار، در برخی آیات، به پاره‌ای از خواسته‌های نامعقول مشرکان، پاسخ داده است؛ از جمله ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً...﴾ (عد/۳۱)، به گفته مفسران، منظور از فراز آخر آیه این است که هدایت، به امر و اراده خداست و به‌طور کلی، آیه مورد بحث، حکایت از مالکیت تمام امور، به‌دست خدا دارد و اینکه خداوند خود می‌داند که اگر خواسته‌های آنان را که در آیه، بدان اشاره شده، عملی نماید، باز ایمان نمی‌آورند و هدایت نخواهند شد (طباطبایی، ۳۵۹/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۹/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱۸/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۸۸/۳).

یک نمونه دیگر از آیات قرآن در این مورد، آیات سوره کافرون است که مربوط به رد خواسته مشرکانی است که نزد پیامبر آمده و از او خواستند که یک سال، به پرستش خدایان مورد پرستش خودشان بپردازد و آنها هم یک سال، به عبادت خدای مورد پرستش پیامبر ﷺ بپردازند تا اینکه اگر در نظر هر کدام از دو گروه (پیامبر و مشرکان)، خدای دیگری بهتر باشد، از آن بهره‌مند گردند (طبرسی، ۱۰: ۱۳۷۲/۸۴۰؛ طباطبایی، ۲۰: ۳۷۵؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۵۰۹/۳۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۴۱۹/۵): ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (کافرون).

با توجه به این آیات، چگونه می‌توان پذیرفت که خدا به میل وحشی و دوستانش عمل نموده که آیاتی، وفق مرادشان نازل نماید؟

از همه مهم‌تر آنکه، از آنجایی که سیاق آیات پیش از این آیه مورد بحث، مربوط به نکوهش یهود، مبنی بر عدم فرمانبرداری و پذیرش دین اسلام است و از این گذشته، این چیزی است که دسته‌ای از مفسران بدون ذکر سبب نزول، به آن معتقد هستند (شاذلی، ۱۴۱۲: ۶۷۷/۲؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۳۷۷/۲)، لذا از این لحاظ هم بر این سبب نزول مزبور، به خودی خود، خط بطلان کشیده می‌شود.

مورد دیگری که بی‌اساسی این سبب نزول را محکم می‌کند، این است که آیه ۶۰ سوره مریم که در این سوره مکی واقع گشته، در هیچ منبعی از منابع حوزه علوم قرآنی بر مدنی بودن این آیه، تأکید نشده است؛ زیرا واقعه مذکور در سبب نزول، بعد از جنگ احد رخ داده است که در این جنگ، حمزه به شهادت می‌رسد و اگر این‌گونه باشد، این آیه، می‌باید مدنی معرفی می‌شد و حتی به سبب نزول مذکور در ذیل این آیه از سوره مریم در تفسیر مجمع‌البیان هم اشاره‌ای نشده است. اگر هم بحث تکرار نزول در میان باشد، باید گفت که به تکرار نزول این آیه هم نه در مجمع‌البیان که در منابع دیگر هم تصریح نشده است و از طرف دیگر، پیرامون آیه ۵۳ سوره زمر باید گفت که عجیب است که خود طبرسی، در تفسیر همین آیه می‌گوید: «درست نیست که این آیه، درباره «وحشی» نازل شده باشد؛ زیرا نزول این آیه در مکه بوده و وحشی پس از سالیان دراز اسلام آورده است؛ اما در پاسخ باید گفت که ممکن است این آیه بر او

خوانده شده و باعث اسلام او گشته است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۵/۸)، نکته قابل تأمل این است که اگر صاحب مجمع‌البیان، خود بر این مسئله واقف بوده، چرا در ذیل سبب نزول آیه ۴۸ سوره نساء که پیش از سوره زمر است و تفسیرش پیش از آن بوده، سکوت کرده است؟ البته این عکس‌العمل دوگانه طبرسی، در شمار برخورد متناقض او با برخی از روایات سبب نزول است که از این قبیل موارد، در ضمن نقدهای دیگری که متوجه اشتباه طبرسی، در حوزه نقل برخی اسباب نزول است، ذکر خواهد شد.

گفتنی است یک نمونه دیگر از اسباب نزول که با آیات قرآن، مورد نقد قرار می‌گیرد؛ اما طبرسی در برابر آن سکوت کرده، در تفسیر مجمع‌البیان وجود دارد (همان، ۱۴۷/۳).

حال نقد مهم و اساسی که بر طبرسی وارد می‌شود اتخاذ موضع سکوت ایشان در قبال نقل این روایات در تفسیرشان است. اگر این روایات را نقل نمی‌نمود آنگاه می‌توانستیم چنین برداشت کنیم که طبرسی اساساً به این روایات واقعی ننهاده و آنها را قابل ذکر در تفسیر خود ندانسته است اما اینکه تعداد قابل توجهی از این روایات را نقل کرده آنگاه در برابر آنها سکوت کامل اختیار نموده است حقیقتاً جای شگفتی و نقد دارد.

بطلان برخی از روایات منقول در مجمع‌البیان با دلایل مختلف تاریخی، به‌خوبی آشکار می‌گردد. برای نمونه در سبب نزول آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (مائده/۵۱)، طبرسی نقل نموده است که: «عطية بن سعد عوفی و زهری گویند: پس از هزیمت بدریان، مسلمانان به دوستان یهودی خود گفتند: پیش از آنکه به سرنوشت بدریان دچار شوید، مسلمان شوید. مالک بن ضیف گفت: از اینکه جمعی از قریش را غافلگیر کرده و آنها را شکست دادید، مغرور شده‌اید؟! بدانید، هرگاه تصمیم بگیریم که با شما جنگ کنیم، دست‌های شما برای جنگ با ما از کار می‌افتند. عباد بن صامت خزرجی، خدمت پیامبر گرامی ﷺ شتافت و گفت: ای پیامبر خدا ﷺ، مرا دوستانی است از یهود که دارای شوکت و قدرت هستند. اکنون در پیشگاه خدا و پیامبرش، از دوستی آنها بیزار می‌جویم. مرا دوستی، جز خدا و

رسولش نیست. عبدالله بن ابی گفت: لکن من از دوستی یهودیان بیزاری نمی‌جویم؛ زیرا از حوادث روزگار بیمناکم و به وجود آنها احتیاج دارم. پیامبر ﷺ فرمود: ای ابوالحباب، آیا گمان می‌کنی که دوستی یهود به سود توست؟ عبدالله گفت: بنا بر این قبول می‌کنم. آنگاه، آیه نازل شد.

سدی گوید: در جنگ احد، گروهی از مردم دچار شدت شدند. یکی گفت: پیش فلان یهودی می‌روم و از او امان می‌گیرم. دیگری گفت: به دیار شام، پیش فلان مسیحی می‌روم و از او امان می‌گیرم. از این رو، این آیه نازل شد» (همان، ۳/۳۱۸). از آنجایی که جنگ بدر در سال دوم هجرت و جنگ احد در سال سوم هجرت، روی داده است (واقعی، ۱۴۰۴: ۱/۹۹/۱ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱/۴۰۶ و ۴۰۶)، و از طرف دیگر، نزول سوره مائده، بعد از فتح مکه بوده و از آخرین سوری است که بر پیامبر نازل گشته است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۸۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۳۸؛ میرمحمدی زرنجی، ۱۴۲۰: ۲۹۸)؛ لذا این روایت، به دلیل ناهمخوانی آن با تاریخ، رد می‌شود.

شایان ذکر است که موارد دیگری از این دسته روایات سبب نزول که با معیار تاریخ مورد نقد قرار می‌گیرند، در تفسیر مجمع‌البیان مشاهده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۵۰۹، ۷۷۸: ۳/۱۴۷؛ ۴/۸۰۸؛ ۶/۵۹۸؛ ۱۰/۶۸۷؛ ۳/۸۰۳).

۱-۴- نقل روایات غیر سبب نزول به عنوان اخبار سبب نزول

در مجمع‌البیان ما شاهد روایاتی از طبرسی، هستیم که مفسر آنها را سبب نزول معرفی نموده است؛ اما به دلیل اشتباه او در شیوه بیان آنها، نمی‌توان آن موارد را در شمار سبب نزول به حساب آورد. در واقع این منقولات، بیان استنباط‌های تفسیری و مصادیق (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۱۶؛ ۳/۱۱۴؛ ۴/۵۵۵؛ ۵/۱۱۹؛ ۷/۲۱۰؛ ۹/۴۰۸؛ ۱۰/۸۱۱)، و یا ذکر روایات بی‌تناسب با آیه مورد بحث (همان، ۲/۵۳۵؛ ۳/۱۹۴؛ ۴/۵۳۷؛ ۸/۴۲۷)، است. نیز نقل روایات تاریخ و کیفیت نزول آیات (همان، ۲/۶۷۷-۶۷۶؛ ۳/۲۲۹)، و نقل روایات داستانی همراه با مسائل حاشیه‌ای و جزئی (همان، ۲/۷۲۷-۷۲۶؛ ۳/۱۰۶؛ ۸/۵۴۷؛ ۹/۳۷۱)، از جمله اشتباهات طبرسی در نقل پاره‌ای از اسباب نزول است.

۱-۵- نقل روایات متناقض طبرسی در ذیل برخی از آیات و سور

نقل روایات متناقض طبرسی در ذیل برخی از آیات و سور (همان، ۱/۳۶۰: ۶/۱۶۶؛

۱/۴۴۵: ۱۰/۸۵۹: ۳/۸۸: ۸/۷۸۵: ۵/۷۸: ۱۰/۴۴۳-۴۴۲)،

روایات سبب نزول متناقض در تفسیر مجمع‌البیان، به اشکال گوناگونی جلوه‌گر می‌شود که با ذکر انواع متفاوت آن، نوع تناقضشان نیز آشکار می‌گردد؛ برای مثال در ذیل پنج آیه ابتدائی سوره آل عمران، طبرسی در ابتدا نه تنها سبب نزول این پنج آیه را، بلکه هشتاد و چند آیه اول این سوره را با هم ذکر می‌کند: «کلبی، محمد بن اسحاق و ربیع بن انس می‌گویند: هشتاد و چند آیه از اول این سوره، درباره طایفه‌ای از نصاری نجران نازل شده است» (همان، ۲/۶۵۹).

اگرچه طبرسی، واقعه نامبرده را به‌عنوان علت نزول هشتاد و چند آیه اول سوره آل-عمران بیان نموده، با این حال، در ضمن اسباب نزول برخی آیات که در فاصله آیات ۸۰-۱۲ همین سوره قرار دارند، به بیان اسباب نزولی، غیر از آن رویداد، پرداخته است که در اینجا به نمونه‌ای از آنها اشاره خواهد شد ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شِرْكٌ وَ لِقَاءُ رَبِّهِمْ أَجَلٌ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَ بِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (آل عمران/۱۲).

«محمد بن اسحاق می‌گوید: زمانی که پیغمبر اسلام در جنگ بدر پیروز شد و به مدینه آمد، یهودیان را در بازار قینقاع جمع کرده و فرمود: ای جمعیت یهود از خدا بترسید در مورد آنچه در بدر به سر قریش آمد و پیش از آنکه آنچه بر سر قریش آمد، بر سر شما نیز بیاید، اسلام بیاورید» (همان، ۷۰۶).

با نظری به این روایات، به این نکته آگاهی حاصل می‌شود که طبرسی، با وجود آنکه سبب نزولی مبنی بر دلیل نزول ۸۰ آیه اول سوره آل عمران بیان نموده است؛ اما در ذیل آیه ۱۲ سوره، روایتی غیر موافق با مورد اول، ذکر کرده و در واقع دچار تناقض شده است که تنها به نقل این روایات بسنده کرده و آنها را نه رد و نه تصدیق نموده و در تفسیر آیه هم از آنها بهره‌چندان نبرده است.

شاید در پاسخ به این عمل طبرسی گفته شود روش ایشان در نقل روایت

گزارشگری بوده که این سبک نگارش مفسر را بر ارائه آراء دیگران پس از تفسیر صحیح خود ملزم ساخته است. این توجیه صرفاً برای آن دست از روایاتی می‌تواند مورد قبول واقع شود که مفسر پس از تفسیر خود و در پایان روایات مورد تأیید از آنها یاد کرده است اما ما شاهد رویه دیگری در مجمع البیان هستیم و آن نقل روایات سبب نزول در ابتدای تفسیر آیات است. ضمن آنکه مفسر عموماً اقوالی را که در منظر خود ضعیف یافته است با عبارت «قیل» و الفاظ مشابه آن مشخص می‌نماید. لذا نمی‌توان این توجیه را برای تمام روایات ضعیف و مجعول ذکر شده در مجمع البیان که با سکوت مفسر همراه شده است، پذیرفت.

۲- نقدهای سندی روایات سبب نزول

گذشته از ایرادهای متنی وارد بر پاره‌ای از اسباب نزول تفسیر مجمع البیان، خدشه‌های سندی هم در بسیاری از اسباب نزول منقول آن، آشکار است که البته بیشتر، متوجه اشتباه خود طبرسی و تساهل او در بیان و سکوت در برابر آنهاست. بیفزاییم که در همان مواردی هم که نقد متنی بر آنها وارد است و پیش از این به بیان آنها پرداخته شد، ایراد سندی هم به چشم می‌خورد. در هر حال آنچه مسلم است، اینکه طبرسی در تفسیر خویش، هیچ خرده‌ای بر سند روایات سبب نزولی که نقل نموده، نگرفته است. چشم‌پوشی او در توجه به اسناد این روایات منقول، موجبات ایجاد اشکال سندی بر اسباب نزول نقل شده در تفسیرش را فراهم نموده است. در ادامه برخی از این اشکالات را بیان می‌داریم:

۲-۱- اشتباه طبرسی در منسوب دانستن برخی روایات به امام محمد

باقر علیه السلام

شیخ طوسی در تفسیر التبیان، در بسیاری از موارد که قول محمد بن جریر طبری را نقل می‌کند، به جای ذکر نام او، کنیه او را نام می‌برد و می‌گوید: ابوجعفر چنین گفته است. کاتبان تفسیر التبیان، در مواردی تصور کرده‌اند که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، امام محمد باقر علیه السلام است و از این رو بعد از ابوجعفر، کلمه «علیه السلام» را

نوشته‌اند و طبرسی که در طی تألیف تفسیر مجمع‌البیان، برای تفسیر آیات قرآن، به التبیان شیخ طوسی رجوع می‌کرده، در بسیاری موارد که دیده است شیخ طوسی، اسم ابوجعفر را نام برده، با دیدن لفظ «علیه‌السلام»، که به دنبال آن آمده، تصور کرده است که مقصود شیخ طوسی از ابوجعفر، امام محمد باقر علیه‌السلام است؛ لذا طبرسی همان روایات منقول از طبری را، منسوب به امام قلمداد نموده است (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۳). در اینجا، روایات سبب نزولی که مشمول این پندار طبرسی گشته، بیان می‌گردد که با رجوع به تفسیر التبیان شیخ طوسی و تفسیر جامع‌البیان طبری و پی بردن به اینکه این روایت را طبری ذکر کرده و سپس طوسی آن را از طبری نقل کرده و طبرسی هم از تفسیر التبیان بدون آگاهی از اینکه منقول از طبری هستند، بیان نموده، استخراج شده است و از آنجایی که با مراجعه به تفاسیر و کتب متقدم شیعی، چنین روایاتی از امام محمد باقر علیه‌السلام مشاهده نگشته است، اذعان به سر زدن چنین خطایی از طبرسی، قطعی است.

یک مورد از آنها در ذیل آیه ۲۷۳ بقره، بدین شرح است ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۷۳). طبرسی می‌گوید: «از امام محمد باقر علیه‌السلام نقل شده که این آیه درباره‌ی اصحاب صفه نازل شده است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۶/۲). با مراجعه به تفسیر التبیان طوسی نیز این روایت با بیان قال ابوجعفر علیه‌السلام نقل گردیده است (طوسی، بی‌تا، ۳۵۵/۲)، که با تتبع در منابع شیعی چنین روایتی از امام باقر علیه‌السلام ذکر نشده است اما در تفسیر طبری، مفسر با اجتهاد خود چنین مطلبی را نقل و استنتاج کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۴/۳)، که پس از آن ناسخان التبیان ابوجعفر طبری را با ابوجعفر، امام باقر علیه‌السلام اشتباه گرفته و این تحلیل طبری را به امام باقر علیه‌السلام منسوب ساخته‌اند.

نمونه‌های دیگری از این دسته روایات در تفسیر مجمع‌البیان یافت می‌شود (برای آگاهی از موارد دیگر ر. ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۶/۱؛ ۶۷۳/۲؛ ۹۱-۹۰، ۱۵۰، ۳۰۱-۲۹۹، ۳۹۶-۳۹۵؛ ۴۸۹/۴؛ ۵۱۸، طوسی، بی‌تا: ۳۱۵/۱؛ ۳۶۵/۲؛ ۲۲۰/۳؛ ۳۰۳، ۵۲۳؛ ۴/۴؛ ۱۶۷، ۲۰۲. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲: ۲۹۲/۱؛ ۷۱/۳؛ ۸۱/۵؛ ۱۴۸؛ ۱۵۴/۶؛ ۷۵/۷؛ ۱۴۹، ۱۸۱).

۲-۲- عدم ذکر سند و منبع

از جمله ایرادهای وارد بر دسته‌ای از روایات سبب نزول در مجمع‌البیان، عدم ذکر سند و حتی راوی برای آنهاست: برای نمونه در سبب نزول ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ...﴾ (قصص/۸۵)، طبرسی می‌گوید:

«گویند: هنگامی که پیامبر خدا ﷺ در مهاجرت به مدینه، به جحفه رسید، اشتیاق مکه پیدا کرد. جبرئیل به حضورش آمده، عرض کرد: اشتیاق وطن و زادگاه خود داری؟ گفت: آری، جبرئیل گفت: خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ...﴾ و به تو وعده می‌دهد که تو را با پیروزی، به مکه برگرداند» (طبرسی، ۴۲۰/۷). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، طبرسی بدون توجه به اینکه روایت از چه کسی نقل شده، به بیان آن با آوردن فعلی مجهول بسنده کرده است که این خود، گویای کم‌توجهی او به بحث سند روایات سبب نزول است.

شایان ذکر است که تعداد زیادی از این دسته روایات، در تفسیر مجمع‌البیان وجود دارد (برای نمونه ر. ک: همان، ۳۶۳/۱، ۴۰۶؛ ۵۱۱/۲، ۶۳۰، ۹۱۶؛ ۳/۳، ۱۰۶، ۴۳۳/۴؛ ۶۸/۵؛ ۵۵۵/۶؛ ۱۲۴/۷؛ ۳۹۱/۹-۳۹۰)، که همین فراوانی، گویای کم‌توجهی طبرسی به حوزه سند روایات سبب نزول است.

۲-۳- ذکر اسباب نزول از راویان مختلف و عدم گزینش آنها

از جمله نقدهای سندی که بر اسباب نزول مذکور در مجمع‌البیان وارد است، این است که در برخی موارد، طبرسی از راویان مختلف، اسباب نزولی را ذکر نموده؛ اما به گزینش آنها پرداخته است که البته برداشت‌های متفاوتی را در ذهن مخاطب این تفسیر، ایجاد می‌کند. اینکه به دیده اخبار و نه روایت سبب نزولی که آیه، به خاطر آن نازل شده باشد، به آنها نگریسته و یا آنکه همه آنها را به عنوان سبب آن آیات مربوطه، برشمرده است و به اصطلاح، تعدد نزول را مدنظر داشته، احتمالاتی است که به ذهن‌خاطر می‌کند. برای بررسی بیشتر، باید به ذکر و نقد یک نمونه از این دست روایات پرداخته شود: در سبب نزول آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (مائده/۸۷)، طبرسی می‌گوید «مفسران گویند: روزی، پیامبر خدا ﷺ درباره مردم و وصف قیامت سخن گفت. مردم ناراحت شدند و

گریستند. ده تن از اصحاب؛ یعنی علی علیه السلام، ابوبکر، عبدالله بن مسعود، ابوذر غفاری، سالم، عبدالله بن عمر، مقداد بن اسود کندی، سلمان فارسی، معقل بن مقرن و... در خانه عثمان بن مظعون جمع شدند و تصمیم گرفتند که روزها روزه‌دار و شب‌ها برای عبادت، بیدار بمانند و گوشت نخورند و با زنان نیامیزند. پیامبر وقتی واقعی بودن آن را متوجه شدند، آنها را از این کار نهی نمودند. این آیه‌ها، به مناسبت این جریان نازل شد. از امام صادق علیه السلام روایت است که: این آیه، درباره علی علیه السلام و بلال و عثمان بن مظعون نازل شد. علی علیه السلام سوگند یاد کرده بود که شب‌ها نخوابد، مگر اینکه خدا بخواهد. بلال، سوگند یاد کرده که روزها طعامی نخورد و عثمان بن مظعون، سوگند یاد کرده بود که با زنان نیامیزد» (همان، ۳/۳۶۴).

طبرسی پس از اینکه سبب نزول اول را منقول از مفسران می‌داند، روایت امام صادق علیه السلام را نزدیک به همین مضمون، ذکر کرده است. نکته‌ای که در اینجا نیز احتمال داده می‌شود این است که شاید طبرسی، در این مورد قصد داشته که روایت امام علیه السلام را به عنوان تأییدی برای روایت اول که مفسران اظهار کرده‌اند، ذکر نموده باشد. این احتمال درباره روایات مذکور، با توجه به اظهار تأکیدی طبرسی در مقدمه تفسیر، مبنی بر تکیه بر روایات معصومین علیهم السلام که همانا اهل بیت علیهم السلام به عنوان یکی از دو امامتی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر جای نهاده، صورت گرفته است. همچنین شاهد دیگر نیز این است که گاهی خود طبرسی، برای مثال در ذیل آیه ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (انعام/۵۴)، با صراحت، روایت امام صادق علیه السلام را که تأییدی برای سبب نزول دیگران دانسته، چنین بیان کرده است:

«عکرمه گوید: درباره کسانی که خداوند پیامبر را از طرد آنها نهی کرده بود، نازل شده است. به همین جهت، هرگاه پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها برمی‌خورد، بر آنها سلام می‌کرد و می‌فرمود: ستایش خدا را که در امت من افرادی قرار داده که مرا امر کرده است تا ابتدا من بر آنها سلام کنم.

عطا گوید: درباره جماعتی از صحابه، مثل: حمزه، جعفر، مصعب بن عمیر و عمار و... نازل شده است، انس بن مالک گوید: جماعتی نزد پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله شرفیاب

شده گفتند: ما گرفتار گناهان بسیاری شده‌ایم. پیامبر ﷺ در جواب آنها سکوت کرد و این آیه نازل شد.

برخی گفته‌اند: آیه، درباره توبه کاران نازل شده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام همین قول تأیید شده است» (همان، ۴/۴۷۵).

از آنجایی که طبرسی، سخن امام را معیاری برای تأیید روایت می‌داند، این مسئله، بیانگر تأکید و توجه طبرسی نسبت به سخن معصومین علیهم السلام است، هر چند که در این موارد نیز به این دسته از اسباب نزول در تفسیر آیه تکیه نموده و به شیوه ارتباط آیه با آیات ماقبل خود، به فهم و تفسیر آن دست یافته است. گویا، او تنها در پی اثبات بیان امام علیه السلام بوده؛ اما از آن به‌عنوان راه حلی در تفسیر آیات مربوط، بهره نگرفته است. در نهایت، مشاهده می‌شود که مؤلف مجمع‌البیان به‌طور عملی، در تفسیر آیاتی که در روایت سبب نزول آنها، بیان معصومین علیهم السلام پس از روایات صحابه و تابعین آمده، جز در مواردی اندک (همان، ۱/۳۶۱)، هیچ بهره‌ای از آنها نبرده و با وجود آنکه در مواردی، روایت اهل بیت علیهم السلام را به‌عنوان مؤیدی برای بیان صحابه و تابعین آورده، تنها در حد تئوری و گزارشی، همتای با دیگر روایات سبب نزول منقول از صحابه و تابعین ذیل آیات و سور مربوط، باقی می‌مانند. مواردی دیگر از این دست، در تفسیر مجمع‌البیان وجود دارد (ر. ک: همان، ۲/۵۳۴، ۶۶۸-۶۶۷؛ ۴/۸۲۴-۸۲۳).

۲-۴- نقل اسباب نزول از جاعلان و معاندان معصومین علیهم السلام

یکی دیگر از اشکالات سندی موجود در روایات سبب نزول تفسیر مجمع‌البیان که بسیار جلب نظر می‌کند، نقل روایاتی از جاعلان حدیث چون ابوهریره و معاندان اهل بیت علیهم السلام چون عکرمة است که به ذکر و نقد آنها پرداخته خواهد شد.

طبرسی در سبب نزول آیه ﴿... وَ لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَ يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (حشر/۹)، چنین نقل کرده است:

«بعضی گویند: این آیه، درباره مردی نازل شده که نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده و گفت: یا رسول الله! مرا طعامی دهید که گرسنه‌ام، پس آن حضرت که متوجه شد همسرانش چیزی ندارند که به آن مرد دهند، فرمود: چه کسی این مرد را امشب مهمان می‌کند؟

پس مردی از انصار او را میهمان نموده و به منزلش برد و هر چند در خانه‌اش غذایی جز خوراک دختر کوچکش نبود، با این حال غذا را نزد مهمان گذارده و چراغ را خاموش کردند و زن بلند شد و دخترک را خوابانید و هر دو شروع کردند به اینکه زبان خود را بگرداندند و چنین وانمود کردند که غذا می‌خورند تا جایی که مهمان خیال کرد که میزبان‌ها به راستی با او غذا می‌خورند. آنها این حرکت را انجام دادند تا وقتی که مهمان سیر شد و آنها گرسنه خوابیدند. پس چون صبح شد و خدمت رسول اکرم ﷺ رسیدند و آن حضرت جریان را فهمید، به آنها نگاه کرد و تبسم نمود و آیه را تلاوت کرد.

ابوعلی گوید: آنچه ما آن را به اسناد صحیح از ابوهریره روایت کردیم، این است که این داستان میهمانی و خوابانیدن کودک و خاموش کردن چراغ، مربوط به امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام است» (همان، ۳۹۱/۹).

مشکلی که بر سند روایت وارد است، این است که ابوهریره، در منابع رجالی، همواره به کذب و دروغ متهم است و از این رو از نقل احادیث او پرهیز می‌شود (تستری، ۱۴۳۲: ۲۳۷/۶-۲۳۳)، به‌ویژه اینکه وی نزد شیعه به دلایل دیگری نیز منفور است؛ زیرا یکی از صحابه‌ای است که معاویه او را برای جعل و وضع اخباری بر ضد امام علی علیه السلام استخدام کرده بود (همان، ۲۳۴)، و عجیب‌تر آنکه طبرسی که مفسری شیعی است، این روایت را که ابوهریره مربوط به امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام دانسته را فقط از او نقل نموده و گویی تلاشی در جهت نقل روایتی به همین مضمون از سوی ائمه علیهم السلام از رهگذر منابع شیعی ندارد و به همین روایت منقول از ابوهریره در این باره بسنده می‌کند هر چند می‌توان آن را از باب الفضل ما شهدت به الأعداء تلقی نمود اما باید دقت نمود که ابوهریره از اذعان به نام حضرات علی و زهرا خودداری نموده است و آن را درباره یکی از انصار به حساب آورده است.

مورد دیگر طبرسی سبب نزول آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (نور/۱۲-۱۱)، افک را از عایشه بدین شرح نقل نموده است:

«پیش از آنکه وحی نازل شود، پیامبر از اسامه بن زید و علی بن ابی طالب علیهم السلام درباره

جدا شدن از من مشورت کرد. اسامه که مرا بی‌گناه می‌دانست، عرض کرد: یا رسول‌الله، آنها خانواده تو هستند و ما درباره آنها جز نیکی نمی‌دانیم؛ اما علی علیه السلام گفت: خداوند بر تو سخت نگرفته است، جز او زنان دیگری هم هستند. اگر از کنیز سؤال کنی، تو را تصدیق خواهد کرد. پیامبر از بریره پرسید: آیا درباره عایشه سوء ظنی داری؟ بریره گفت: از او چشم‌پوشی کن. به خدا من عایشه را پاک می‌دانم» (طبرسی، پیشین، ۲۰۵/۷).

با توجه به اینکه عایشه، نسبت به حضرت علی علیه السلام خصومت و کینه داشته است، به گونه‌ای که با وجود مخالفت شدیدی که با عثمان داشته، بعد از با خبر شدن از اینکه مردم با امام علی علیه السلام به‌عنوان خلیفه، بیعت نموده‌اند، ناخشنودی نشان می‌دهد و عثمان را مظلوم می‌خواند (شهیدی، ۱۳۸۳: ۱۴۱)، و بعدها آشکارا رو در روی امام علی علیه السلام می‌ایستد و با طلحه و زبیر جنگ جمل را به راه می‌اندازد، به‌طور یقین، انگیزه شخصی و سیاسی هم به‌طور ضمنی، از این روایت ساختگی پیداست و همان‌گونه که از ظاهر آن آشکار است، عایشه، به نحوی بسیار مغرضانه، امام علی علیه السلام را مسبب تحریک و تقویت بدگمانی پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به خویش دانسته است؛ چرا که طبق گفته او، اسامه او را پاک دانسته و یا بریره، بر خلاف نظر امام علی علیه السلام به پاکی عایشه اذعان دارد و عایشه به شکلی نظر بریره را نسبت به خود، مثبت توصیف نموده که ناقض و بلکه خلاف میل امام علیه السلام باشد تا انتظار پاسخی که امام علیه السلام از کنیز داشته، اشتباه جلوه دهد. نمونه دیگر: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره/۲۰۷)، «بعضی از مردم در راه خدا و برای خشنودی او، جان خود را می‌فروشند و خدا به بندگانش، مهربان و رئوف است».

طبرسی نقل می‌کند:

«سده از ابن عباس نقل کرده که این آیه درباره علی بن ابی‌طالب علیه السلام هنگامی که مشرکان تصمیم بر قتل رسول اکرم صلی الله علیه و آله داشتند و آن حضرت از مکه خارج شد و به غار ثور پناه برد، نازل شد. در آن شب، علی علیه السلام در رختخواب رسول اکرم صلی الله علیه و آله خوابید و در بین مکه و مدینه این آیه فرود آمد و نقل شده که وقتی علی علیه السلام در رختخواب پیغمبر خوابید، جبرئیل در بالای علی علیه السلام و میکائیل در پائین پایش ایستاده بودند و جبرئیل فریاد می‌زد: آفرین، آفرین بر مثل تو باد که خداوند به تو بر ملائکه مباحثات کرد.

عکرمه می‌گوید: این آیه، دربارهٔ ابوذر غفاری، جندب بن سکن و صهیب بن سنان (سه نفر از مسلمانان فداکار)، نازل شد و هر کدام داستانی دارند. طایفه ابوذر او را گرفتند و او فرار کرد تا نزد رسول اکرم ﷺ آمده ایمان آورد و سپس برای تبلیغ اسلام، به سوی قوم و قبیله‌اش بازگشت؛ ولی قبیله‌اش از او دوری کردند و او دوباره نزد رسول خدا ﷺ آمد و اما صهیب، مشرکان او را از فامیلش گرفتند. صهیب با مالش خود را خرید و به سوی رسول اکرم ﷺ هجرت کرد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۵/۲).

عکرمه که یکی از مفسران دورهٔ تابعین است، آن‌گونه که از برخی منابع رجالی، به ویژه منابع شیعی برمی‌آید، نظر چندان مساعدی نسبت به وی ندارند؛ برای مثال، کشی پس از آنکه روایتی از امام باقر علیه السلام مبنی بر اینکه آن حضرت، عکرمه را به دلیل عدم هم عقیده بودن با پیروان حضرتش یا بهتر بگوییم مخالفت با عقاید شیعیان، محروم از منفعت، معرفی نموده است را نقل می‌نماید، بعد از آن، از این بیان امام، چنین نتیجه گرفته که نه تنها عکرمه، شایستهٔ مدح نیست، بلکه سزاوار ضد آن است (کشی، بی‌تا: ۴۷۷/۲) علاوه بر این، دربارهٔ او چنین ابراز شده که جزء دستهٔ خوارج بوده (قمی، ۱۴۱۴: ۳۳۴؛ کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۲۰۳/۵). و از علمای غیر امامیه به شمار می‌آید (همان). با آگاهی از شخصیت عکرمه، به نظر می‌رسد که اگر هم از قطعی بودن اولین سبب نزول که در اینجا ذکر شد، آگاهی داشته، به‌طور عمدی، آیه را متوجه عمل صهیب بن سنان دانسته که نزول آیهٔ ۲۰۷ بقره را موجب شده است.

نتیجه‌گیری

۱. اگرچه صاحب تفسیر مجمع‌البیان، به نقد تعداد بسیار ناچیزی از متن اسباب نزول این تفسیر خویش پرداخته است؛ اما همان نقدها هم در مواردی ناقص هستند و نیاز به نقد تکمیلی دارند.
۲. به یقین می‌توان گفت جز این نیست که تعریف طبرسی از اسباب نزول را نمی‌توان همان علمی که در مباحث علوم قرآنی مطرح و شناخته شده و مورد قبول واقع گردیده است، دانست؛ زیرا اگر چنین بود، در حوزهٔ متنی، در قبال روایاتی که با مبانی مختلف از جمله: قرآن، شأن و ساحت پیامبر اسلام ﷺ، عقل، تاریخ و تأثیر

مقاصد سیاسی در بیان آنها که قابل نقد هستند، سکوت اختیار نمی نمود یا تاریخ نزول آیات را با سبب نزول مذکورشان، تطبیق می داد و همچنین از نقل روایات متعارض با عقل، پرهیز می کرد و همچنین از روایاتی که تناسبی با آیه مورد نظر، ندارند و نیز تفسیر و مصداقی برای آیات مربوط هستند، اجتناب می نمود و مرتکب خطا از جهت ذکر برخی روایات تاریخ نزول آیات، وجود تناقض در نقل او از اسباب نزول برخی آیات و همچنین دچار اشتباه پرداختن به جزئیات برخی روایات که به فرض صحیح بودن، به تفسیر آیه کمکی نمی کند، نمی شد و در حوزه سندی، در ذکر اسناد روایات، توجه بیشتری نشان می داد تا گرفتار اشتباه در منسوب دانستن برخی روایات اسباب نزول به امام باقر علیه السلام نشود، یا به ذکر منبع یا منابعی مشخص برای برخی روایات می پرداخت تا مخاطب را دچار سردرگمی نسبت به قبول روایت نکند و یا از راویان معاند با اهل بیت علیهم السلام سبب نزول نقل نمی کرد.

۳. چنین به نظر می رسد که در منظر طبرسی، روایات اسباب نزول، نه به معنای روایت مصطلح بلکه گزارشاتی تاریخی است که دیگران نقل نموده اند. چرا که اگر مفسر دید روایی به این اخبار داشت، خود را ملزم به نقد آنها می نمود تا نقدهای سندی و متنی موجود در برخی از آنها را بر مخاطب روشن سازد، نقدهایی که نفی یکی از دو مورد سند و متن، مستلزم نفی دیگری است. در نهایت، عامل مهم در اذعان به اینکه طبرسی به طور کلی و غالب به اسباب نزول به دیده گزارش نگریسته، این است که اگر معتقد به روایی بودن این اخبار بود از آنها به عنوان یکی از طرق فهم آیات بهره می برد، و با اتکاء به آنها، تلاش بیشتری می نمود تا دلایل خود را بدین شکل بر اثبات یا رد روایات اسباب نزولی که نقل کرده، محکم تر کند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ج ۱، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۴۱۵.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو و التفسیر القرآن العظیم، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹.

۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۱، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸.
۵. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، ج ۵، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۳.
۶. جمل، بسام، اسباب نزول در دایره تردید، ج ۱، ترجمه جعفر فیروزمندی بندپی و زهره نریمانی، کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۳.
۷. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ج ۹، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰.
۹. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷.
۱۰. شاذلی، سید بن قطب، فی ظلال القرآن، ج ۱۷، بیروت- قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲.
۱۱. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، ج ۱، دمشق- بیروت، دار ابن کثیر- دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴.
۱۲. شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، ج ۳۵، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.
۱۳. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان همراه با چهار مقاله تفسیری، ج ۵، تهران، کویر، ۱۳۹۰.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. قرشی، علی‌اکبر، احسن الحدیث، ج ۳، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۱۹. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴.
۲۰. قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ج ۱، قم، اسوه، ۱۴۱۴.
۲۱. کاتب واقدی، محمد بن سعد، طبقات، ج ۱، ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.
۲۲. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال‌الکشی)، بی‌جا، تحقیق، مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل‌البت، بی‌تا.
۲۳. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵.
۲۴. میرمحمدی زرنندی، ابوالفضل، بحوث فی تاریخ القرآن و علومه، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰.
۲۵. نمری القرطبی، یوسف بن عبدالبر، الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، بی‌جا، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۷-۱۴۲۶.
۲۶. واقدی، محمد بن عمر، کتاب المغازی، ج ۳، تحقیق، مارسدن جونس، بی‌جا، عالم‌الکتب، ۱۴۰۴.
۲۷. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، ج ۹، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

تحلیل فقه الحدیثی

تعارض روایات «طول دوره نخست تربیت»*

- جواد سلمان زاده^۱
- محمد مصطفائی^۲
- محمدیوسفی^۳

چکیده

روایات تربیتی از مهمترین روایاتی هستند که بسیاری از مسائل پیچیده تربیتی را پاسخ می‌دهند. در میان این روایات، روایات «طول دوره نخست تربیت» از روایات بنیادین و اساسی هستند که در دیگر روایات تربیتی اثرگذار و تعیین کننده می‌باشند. این روایات، دو بازه زمانی شش ساله و هفت ساله را برای دوره نخست تربیت تعیین می‌کنند. گونه‌گونی و اختلاف دو بازه شش ساله و هفت ساله، وجود تعارض میان این روایات را حاکی است. پژوهش حاضر بر آن است تا با بهره گیری از قواعد و ضوابط حل تعارض و تحقیقات سندی تعارض موجود را حل کند. مطالعه دقیق این روایات نشان می‌دهد که تعارض موجود ناظر به نوسان دوره نخست تربیت در افراد مختلف است و این نوسان ناشی از عوامل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول)

j.salmanzadeh@hsu.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری m.mostafaei@hsu.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری

m.yosefi@stu.hsu.ac.ir

تربیت چون عامل «ژنتیک»، عامل «محیط» و اثرگذاری «اختلاف جنسیتی» در رشد می‌باشد و روایات شش سال و هفت سال به ترتیب، حداقل و حداکثر طول دوره نخست تربیت را برای افراد گوناگون در شرایط مختلف تعیین می‌کنند.

واژگان کلیدی: روایات تربیتی، تربیت کودک، دوره اول تربیت، شش سال نخست، هفت سال نخست، تعارض روایات.

مقدمه

روایت در سیر حیات خود با پدیده‌هایی چون «جعل»، «تحریف»، «تصحیف»، «نقل به معنا»، «فضای گوناگون صدور» و... مواجه بوده است. این پدیده‌ها گاه باعث می‌شوند که روایات با هم متعارض و متناقض درآیند. دانش فقه الحدیث که در پی فهم روایت می‌باشد، این مسئولیت دشوار را به عهده گرفته است که تعارض و تناقض روایات را با استفاده از قواعد و ضوابط خاص «فهم روایت» و «رفع تعارض» مورد بررسی قرار دهد و حتی امکان میان آنها جمع کند. از جمله روایات متعارض، روایات «طول دوره نخست تربیت» هستند. همانگونه که از نام این روایت بر می‌آید، این روایات، طول دوره نخست تربیت را مشخص می‌کنند. در این روایات، به اختلاف آمده است که کودک خود را در شش سال یا هفت سال نخست رها کنید تا بازی کند. دو بازه شش سال و هفت سال دو بازه متعارض هستند که در نگاه نخست، با هم قابل جمع نیستند.

تعارض این روایات با یکدیگر، این سؤال را به وجود آورده‌اند که مرحله نخست تربیت چند سال طول می‌کشد؟ آیا مرحله نخست تربیت، بازه‌ای شش ساله است یا این مرحله، هفت سال طول می‌کشد؟ آیا می‌توان برای این روایات، وجه جمعی پیدا کرد یا اینکه باید یک دسته از این روایات کنار گذاشته شود؟ این پژوهش با همین دغدغه شکل گرفته است و بر آن است تا تعارض روایات مورد بحث را تعیین تکلیف نماید.

الف. ضرورت

گونه‌گونی روایات «طول دوره نخست تربیت»، به روشنی در روایات تربیتی نمودار است. به گونه‌ای که در اولین مطالعه این روایات، این سؤال پررنگ در ذهن رقم

می خورد که چرا از جانب معصوم علیه السلام، دو طول زمانی مختلف برای دوره نخست تربیت بیان شده است. این تعارض آن قدر جدی است که پژوهش های مشابه در مواجهه با این روایات، مواضع متناقضی اتخاذ کرده اند. این پژوهش ها گاه با استناد به اینکه بیشتر روایات، دوره های تربیت را هفت ساله دانسته اند، نتیجه گرفته اند که عبارت «ست سنین» درست نباشد (پسندیده، ۱۳۹۵: ۱۵). و روایات «شش ساله» قابل اعتنا نیستند. از سوی دیگر، همین پژوهش ها احتمالاتی در ترجیح هر یک از دو طرف شش یا هفت سال آورده اند و سرانجام بدون تعیین، موضوع را نیازمند بررسی بیشتر دانسته اند. آنها می گویند: با توجه به اینکه نقل های دیگر حدیث، مراحل تربیت را هفت ساله معرفی کرده اند، می توان احتمال داد که تعبیر هفت سال درست تر باشد و احتمالاً به دلایلی تغییر کرده است. حال آنکه، با توجه به اینکه برخی تحقیقات دانشمندان نشان می دهد دوره خویشترانداری (که متناسب با دوره دوم است)، پس از شش سالگی شروع می شود، می توان احتمال داد که مدت شش سال درست تر باشد، به ویژه که روایات شش ساله علاوه بر اعتبار منبعی از اعتبار سندی بالاتری برخوردارند. با این حال، این موضوع نیازمند بررسی های بیشتر است (پسندیده، ۱۳۹۵: ۲۲).

ضرورت تحقیق حاضر با نگاهی به رویکرد فقها در مواجهه با این احادیث هم مشخص می شود. چیزی که در این رابطه مشهود است، عدم قاطعیت فقها در گزینش یکی از این دو دوره و ترجیح یکی بر دیگری است. بلکه از نحوه برخورد آنها با این روایات بر می آید که آنها هر دو دسته از این روایات را مقبول می دانستند، بی آنکه دلیل و چرایی این مقبولیت را بازگو کنند. به عنوان نمونه، شیخ حر در «وسائل الشیعة» یکی از ابواب را اینگونه نام گذاری می کند: «باب استحباب ترك الصبی سبع سنین أو ستا...» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۴۷۳/۲۱). این نحوه عنوان گذاری شیخ نشان می دهد که او هیچ یک از دوره های شش سال یا هفت سال را بر یکدیگر ترجیح نداده است، گویی هر دو دسته روایت را مورد اعتماد داشته است. همچنین محدث نوری در «مستدرک وسائل الشیعة»، با پذیرش مقبولیت هر دو دسته روایات، یکی از باب های کتاب را چنین نام گذاری می کند: «باب استحباب أمر الصبیان بالصلاة لِست سنین أو سبع و وجوب إلزامهم بها عند البلوغ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۸/۳).

ب. پیشنهاد

روایات تربیتی مانند بسیاری از روایات اخلاقی دیگر، کمتر مورد پژوهش و بررسی قرار گرفته‌اند. در این میان، روایات متعارض تربیتی بیش از بقیه با کم‌توجهی جامعه علمی مواجه شده‌اند و تعارض میان بسیاری از آنان در منابع حدیثی، همچنان بدون پاسخ باقی مانده است. از جمله پژوهش‌های اندک و مرتبطی که موضوع سنین متفاوت در بلوغ و تربیت را کار کرده‌اند، عبارتند از:

- «بلوغ دختران از منظر فقه اجتهادی»، نخستین پژوهشی است که در سال ۱۳۷۵ش تألیف شد. این پژوهش روایات متعارض بلوغ دختران را ناظر به اثرگذاری عوامل گوناگون در پدیده بلوغ می‌داند و از این طریق، تعارض ظاهری این روایات را برطرف می‌کند.

- «نقش عوامل جغرافیایی در رفتار انسان»، که در تابستان سال ۱۳۸۷ش قلمی شد، اثرگذاری عوامل جغرافیایی بر کنش و فعالیت انسان را ثابت می‌کند. در همین سال با یک فصل فاصله، «نگرش روان‌شناختی به بلوغ دختران»، پدیده بلوغ دختران را از منظر روان‌شناسی بررسی می‌کند و مطالبی سودمند ناظر به مسئله این پژوهش به دست داده است.

- «روایات سبع سنین در فرزندپروری: گونه‌ها و تحلیل درونی آنها»، مرتبط‌ترین پژوهشی است که در سال ۱۳۹۵ش نگارش می‌یابد تا روایات دال بر دوره نخست تربیت را بررسی فقه الحدیثی کند و با ارزیابی و تحلیل درونی و بیرونی آنها، نکاتی سودمند از متن حدیث به دست آورد. پیش از این، در بخش ضرورت تحقیق آمد که این پژوهش برای ترجیح هر یک از شش و هفت سال دلایلی ارائه می‌دهد. اما قضاوت نهایی را به بررسی بیشتر موقوف می‌کند.

۱- روایات متعارض

روایات دال بر طول دوره نخست تربیت گوناگون هستند. این روایات را می‌توان به روایات شش سال و روایات هفت سال دسته بندی کرد.

۱-۱- روایات شش سال

برخی از روایات، مرحله نخست تربیت را شش ساله دانسته‌اند؛ این روایات در جوامع و کتب روایی شیعه چنین گزارش شده‌اند:

«عن أبی عبد الله علیه السلام قال: أمهل صبیك حتی یأتی له ست سنین، ثم ضمہ إلیك سبع سنین، فأدبه بأدبك فإن قبل و صلح وإلا فخل عنه» (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۶/۶-۴۷).

«الطبرسی فی (مکارم الأخلاق): نقلا من کتاب (المحاسن) عنه علیه السلام قال: احمل صبیك حتی یأتی علیه ست سنین ثم أدبه فی الكتاب ست سنین ثم ضمہ إلیك سبع سنین فأدبه بأدبك، فإن قبل و صلح وإلا فخل عنه» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۲۲۲: حر عاملی، ۱۴۱۴: ۴۷۶/۲۱-۴۷۵).

۱-۲- روایات هفت سال

در برابر روایات دال بر شش سال، روایات زیادی گزارش شده‌اند که مرحله نخست تربیت را هفت سال اعلام می‌کنند. این روایات در جوامع و کتب روایی چنین گزارش شده‌اند:

«عن أبی عبد الله علیه السلام قال: دع ابنك یلعب سبع سنین وألزمه نفسك سبعا فإن أفلح وإلا فإنه ممن لا خیر فیہ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۶/۶: ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴۹۲/۳).

«عن أبی عبد الله علیه السلام قال: الغلام یلعب سبع سنین، ویتعلم الكتاب سبع سنین، ویتعلم الحلال والحرام سبع سنین» (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۷/۶).

«وقال أمير المؤمنين علیه السلام: ربی الصبی سبعا ویؤدب سبعا، ویستخدم سبعا، ومنتهی طولہ فی ثلاث وعشرین سنة، وعقله فی خمس وثلاثین [سنة] وما كان بعد ذلك فبالتجارب» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴۹۳/۳).

«قال: وقال النبی صلی الله علیه و آله: الولد سید سبع سنین، وعبد سبع سنین، ووزیر سبع سنین، فإن رضیت خلانقه لاحدی وعشرین سنة، وإلا ضرب علی جنبیه فقد أعذرت إلی الله» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۴۷۶/۲۱).

«عن أحدهما علیهما السلام قال: إذا بلغ الغلام ثلاث سنین یقال له سبع مرات: قل: لا إله إلا الله، ثم یترك حتی یتم له ثلاث سنین وسبعة أشهر وعشرون یوما فیقال له: قل: محمد

رسول الله ﷺ، سبع مرات، ويترك حتى يتم له أربع سنين ثم يقال له سبع مرات: قل: صلى الله على محمد وآل محمد ثم يترك حتى يتم له خمس سنين ثم يقال له: أيهما يمينك وأيهما شمالك، فإذا عرف ذلك حول وجهه إلى القبلة، ويقال له: اسجد، ثم يترك حتى يتم له ست سنين، فإذا تم له ست سنين صلى، وعلم الركوع والسجود حتى يتم له سبع سنين، فإذا تم له سبع سنين قيل له: اغسل وجهك وكفيك، فإذا غسلهما قيل له: صل ثم يترك حتى يتم له تسع فإذا تمت له علم الوضوء وضرب عليه وعلم الصلاة وضرب عليها فإذا تعلم الوضوء والصلاة غفر الله لوالديه» (حر عاملي، ۱۴۱۴: ۴۷۴/۲۱).

«وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: يرخى الصبى سبعا ويؤدب سبعا، ويستخدم سبعا، وينتهي طوله في ثلاث وعشرين وعقله في خمسة وثلاثين وما كان بعد ذلك فبالتجارب» (مجلسي، ۱۴۰۳: ۱۰۱: ۹۶).

۲- تحلیل روایات

از روایات پیش گفته بر می آید که دو دسته روایات گزارش شده در طول دوره نخست تربیت با یکدیگر تعارض دارند. پدیداری تعارض موجود در میان روایات دسته اول (شش سال)، و دسته دوم (هفت سال)، این سؤالات و شبهات را در ذهن رقم می زند که آیا یک دسته از این روایات ناصحیح و نامعتمد است؟ اگر اینگونه است، کدام دسته از روایات از چنین ویژگی برخوردار است؟ یا اینکه دو دسته روایت پیش گفته هر دو صحیح و معتمد هستند؛ ولی آنچه این تعارض ظاهری را رقم زده است، اختلاف در فضای صدور این احادیث است که تفاوت منظور و مقصود امام را به دنبال دارد. اگر اینگونه باشد، پی جویی منظور و مقصود امام در هر دو دسته از روایات، وجه جمع آن دو را روشن خواهد ساخت.

جهت بررسی راهکار نخست مبنی بر بی اعتباری یک دسته از احادیث، اولین روش، بررسی سندی روایات است.

روایت «امهل صبیك»، مسند و موثق است (نرم افزار درایة النور)، روایت «احمل صبیك» مسند و صحیح است (نرم افزار درایة النور)، با توجه به اینکه دو روایت شش سال هر دو مسند هستند و یکی صحیح و دیگری موثق است، می توان به این روایات اعتماد

کرد و وثوق سندی آنها را پذیرفت. از سوی دیگر، نقل این روایات در منابع معتبر حدیثی چون «الکافی» و «وسائل الشیعه»، به این احادیث ارزش منبعی می‌دهد و وثوق صدوری آنها را تأیید می‌کند.

روایت «دع ابنک»، مرسل و ضعیف است (نرم افزاریه النور)، روایت «الغلام یلعب» مسند و موثق است (نرم افزاریه النور)، روایت «یربی الصبی» مرفوع و ضعیف است (نرم افزاریه النور)، روایت «الولد سید سبع سنین» مرفوع و ضعیف است (نرم افزاریه النور)، روایت «اذا بلغ الغلام ثلاث سنین» مسند و ضعیف است (نرم افزاریه النور)، روایت «یرخی الصبی سبعاً»، با همان سندی «یربی الصبی سبعاً»، نقل شده است که مرفوع و ضعیف است (نرم افزاریه النور). در مورد روایات هفت سال، وضعیت سندی متفاوت و گوناگون است. برخی اسناد مسند و موثق هستند و برخی اسناد مرفوع و ضعیف می‌باشند. اما نقل برخی از این روایات در کتب معتبر چون «الکافی»، «الفقیه» و «وسائل الشیعه»، و استفاضه این روایات، ضعف اندک سندی این روایات را جبران می‌کند.

نظر به اعتبار سندی همه روایات نامبرده تحت تأثیر «عزت» و «استفاضه» آنها و نقل آنها در جوامع معتبر روایی، راهکار نخست مبنی بر بی اعتباری این احادیث منتفی است؛ چنانکه برخی از روایات هر دو دسته، به جهت سندی موثق (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۲/۲۱؛ مجلسی، بی تا، ۶۵۱/۸)، موثق کالصحیح (مجلسی، بی تا، ۶۵۱/۸)، مرسل کالموثق (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۲/۲۱)، قلمداد شده‌اند. همچنین تازه‌ترین مطالعات سندی، اعتبار سندی (پسندیده، ۱۳۹۵: ۹-۱۰)، و منبعی (پسندیده، ۱۳۹۵: ۹ و ۱۱)، این روایات را تا اندازه زیادی تأیید کرده‌اند.

از این رو، راهکار دوم، تنها راهکاری است که راستی آزمایی و بررسی آن می‌تواند گره از کار این تعارض بگشاید. اینکه معصوم گاه، مرحله نخست تربیت را بازه‌ای شش ساله و گاه بازه‌ای هفت ساله اعلام می‌کند؛ می‌تواند ناظر به فضای صدور و احوال مخاطب حدیث باشد. یا اینکه تعارض موجود ریشه در عوامل گوناگون تربیت دارد که طول دوره تربیت را تغییر می‌دهند. مطالعه و بررسی این روایات در منابع حدیثی، شرح الحدیثی و تاریخی نشان می‌دهد که فرضیه نخست، فرضیه‌ای قوی و قابل دفاع نیست

و یا قرائن مؤید آن به دست ما نرسیده است. از این رو، فرضیه دوم تنها فرضیه‌ای است که در حل این تعارض می‌تواند گره گشا باشد. در این فرضیه، دوره نخست تربیت، یک بازه زمانی متغیر در نظر گرفته شده است که تحت تأثیر عوامل گوناگون ممکن است در شش سال پایان پذیرد و یا تا هفت سال ادامه داشته باشد. بررسی این عوامل می‌تواند متغیر بودن دوره نخست تربیت را روشن تر سازد و تعارض روایات را برطرف نماید. این عوامل عبارتند از:

۲-۱- عامل ژنتیک

ویژگی‌هایی که از والدین و اقوام و اجداد به انسان منتقل می‌شود، در رشد و بلوغ او نقش پررنگی دارند و در همهٔ ساحات وجودی انسان اعم از جسمی و ظاهری، روحی و خلقی، هوش و حافظه می‌تواند اثرگذار باشد (شهریاری-نجفی، ۱۳۹۷: ۲۷)، این ویژگی‌ها در دانش پزشکی به ژنتیک نامبردار است.

اثرگذاری ژنتیک بر جنین انسان در روایات مورد تأکید بسیار است. امام علی علیه السلام کرامت و بزرگی را در انسان‌هایی که این فضیلت را به‌طور ژنتیکی به ارث برده‌اند، سزاوارتر می‌داند: «وقال علیه السلام: أولى الناس بالکرم من عرق فيه الکرام» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۸۳/۲۰).

از همین روست که ایشان و دیگر معصومین علیهم السلام نسبت به ازدواج با زن احمق و جاهل هشدار می‌دهند^۱ و در صورت ازدواج با زن دیوانه، فرزندآوری از چنین زنی را منع می‌کنند.^۲ اثرگذاری فضائل و رذائل مادر بر فرزند را می‌توان در محمد بن حنفیه دید که ترس را از مادر خود به ارث برده بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۴۳/۱).

قرآن این حقیقت و واقعیت را با زبان کنایه بیان می‌کند که از زمین پاک، میوه پاک

۱. «قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): إياكم وتزويج الحمقاء فإن صحبتها بلاء وولدها ضياع». عن أبي عبد الله علیه السلام قال: زوجوا الأحمق ولا تزوجوا الحمقاء فإن الأحمق ینجب والحمقاء لا تنجب (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۵۴ - ۳۵۳ / ۵).

۲. ... عن أبي جعفر علیه السلام قال: سأله بعض أصحابنا عن الرجل المسلم تعجبه المرأة الحسناء أیصلح له أن یتزوجها وهي مجنونة؟ قال: لا ولكن إن كانت عنده أمة مجنونة لا بأس بأن یتأها ولا یطلب ولدها (همان، ۳۵۴).

و از زمین ناپاک جز پستی و شومی نخواهد روید ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ
وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ (اعراف: ۵۸).

این اثرگذاری به عنوان یک عامل مهم تربیتی، می تواند رشد و بلوغ انسان را دستخوش تغییر کند و بازه زمانی آن را پس و پیش کند؛ بدین ترتیب که انسان با والدین کریم نسبت به انسان با والدین ذلیل، زودتر بلوغ را در خواهد یافت و در صورت همراهی دیگر عوامل و بسترهای تربیت می تواند دوره نخست تربیتی را در شش سال به پایان برد. در حالی که انسان با والدین ذلیل با سرعت کم تری رشد خواهد کرد و در صورت همراهی دیگر عوامل تربیتی، دوره نخست تربیتی اش تا هفت سال به طول خواهد انجامید.

فرضیه اختلاف ژنتیکی در منابع شرح الحدیثی با عنوان «تفاوت قابلی انسان»، بیان شده است. منظور از تفاوت قابلی انسان، گونه گونی و چندگونگی انسان ها در برخورداری از موهبت های الهی است که بخشی از این موهبت ها با واسطه والدین به انسان منتقل می شود.

این تفاوت در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾ (انعام: ۱۶۵)، به عنوان حقیقتی از حقایق نظام هستی معرفی شده است تا بستر آزمایش انسان فراهم گردد و جامعه بشری گرفتار یک نواختی و بی تحرکی نشود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۷۰/۶).

تفاوت و گونه گونی انسان ها در استعدادها و داشته های خدادادی^۱ باعث می شود که انسان ها مراحل رشد را با سرعت یک نواخت و یک سان پیش نروند. از این رو، گاه مرحله نخست تربیت در شش سال نخست زندگی به پایان می رسد و گاه این مرحله تا هفت سال به درازا کشیده می شود.

اینکه معصوم علیه السلام، نوسان زمانی مرحله نخست تربیت را یک سال معرفی می کند، خود نکته دقیق دانشی است که برخاسته از علم لدنی ایشان می باشد. این نوسان زمانی

۱. شایان گفتن است که تفاوت قابلی منطبق بر عدالت است. توضیح اینکه خدای متعال از هر انسانی به فراخور قابلیت او توقع و انتظار دارد. همین توقع متناسب با قابلیت (بقره: ۲۸۶؛ انعام: ۱۵۲)، عدل الهی را ثابت می کند.

نشان می‌دهد که کودکان دست کم طی شش سال یا دست بالا هفت سال، مرحله نخست تربیت را پشت سر می‌گذارند و شایستگی ورود به مرحله دوم تربیت را پیدا می‌کنند. این نوسان تحت تأثیر دو عامل توان قابلی و توان فاعلی کودک است. بالا بودن توان قابلی و نظارت درست و دقیق والدین بر رفتار و احوال کودک در دوران کودکی، طول این دوره را تا شش سال پایین می‌آورد و پایین بودن توان قابلی و نظارت نادرست و نادقیق والدین بر رفتار و احوال کودک در دوران کودکی، طول این دوره را تا هفت سال بالا می‌برد. این وجه جمع را می‌توان در روایات مشابه جستجو کرد. چنانکه برخی از فقها در تشخیص فرد ممیز و ناممیز و احکام مربوط به آنها همین معیار توان قابلی را مطرح کرده‌اند و بر آن شده‌اند که انسان‌ها در سنین متفاوتی به حد تمییز می‌رسند. برخی در شش سالگی توان تمییز می‌یابند، برخی در سن هفت سالگی، و برخی در نه یا ده سالگی می‌توانند تمییز دهند (کاشف الغطاء، ۱۳۸۰: ۱۰/۳)، همانگونه که توان جسمی و عقلی کودکان در آموزش احکام دینی به کودکان در مرحله نخست تربیت اثرگذار است و زمان این آموزش را تا اندازه‌ای دستخوش تغییر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۴/۸۵).

این معیار به جهت مبنایی ثابت شده است و آیات محکم قرآن، آن را به روشنی تأیید می‌کنند ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (یوسف: ۷۷)، ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ بِآتِهِ يَادِنَ رَبِّهِ وَالَّذِي حَبَّتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ (اعراف: ۵۸)، همچنین این معیار از نظر روشی، میان فقهای شیعه مورد توجه بوده و در جمع روایات متعارض استفاده شده است. بنابراین هر دو دسته روایات پیش گفته درست هستند. با این توضیح که دسته نخست ناظر به افراد با توان جسمی و عقلی بالاتر است که مرحله نخست تربیتی آنها در شش سالگی به پایان می‌رسد و دسته دوم روایات، مرحله نخست تربیتی کودکان را مشخص می‌کنند که به علت توان پایین جسمی و عقلی، در هفت سالگی این مرحله را از سر می‌گذرانند.

۲-۲- عامل محیط

پس از تولد انسان و خروج از مرحله جنینی، وضعیت محیط زندگی او مهمترین عاملی است که در رشد و بلوغش اثرگذار است. منظور از محیط زندگی انسان، اطراف

پیرامونی چون خانواده، مدرسه، دانشگاه، محل کار و جامعه است (سقای بی ریا - آذربایجانی - کریمی، ۱۳۸۵: ۲۵)، در این میان، خانواده نخستین محیطی است که انسان در آن قرار می‌گیرد و مهمترین و بیشترین بازه‌های زمانی از دوره‌های رشد و بلوغ خود را در آن سپری می‌کند. از همین رو در آموزه‌های اسلامی، بر اهمیت خانواده تأکید زیادی شده است. روایت پیامبر ﷺ ناظر به عدم انتخاب همسر از خانواده ناشایست این اهمیت را به روشنی نشان می‌دهد.

«قام رسول الله ﷺ خطیباً فقال: أيها الناس إياكم وخضراء الدمن، قيل: يا رسول الله وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسنة في منبت السوء» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۳۲/۵).

در این روایت، پیامبر ﷺ در قالب سخنرانی به موضوع انتخاب همسر توجه می‌دهند و از انتخاب دختران زیباروی رشدیافته در خانواده‌های ناشایست هشدار می‌دهند.

همه انواع عوامل محیطی همچون محیط جغرافیایی، حکومت، رسانه‌ها (سقای بی ریا - آذربایجانی - کریمی، ۱۳۸۵: ۲۴)، معنویت، سبک زندگی، وضعیت اقتصادی، پایگاه اجتماعی، سطح تحصیلات، استرس و اضطراب، گرد و غبار، تغذیه، محل سکونت و وضعیت جسمی مادر بر رشد و بلوغ اثرگذارند (اکبری - افتخار، ۱۳۹۷: ۹۱). که شواهد روایی آن در میان روایات دیده می‌شود. به‌عنوان مثال، امام صادق علیه السلام برای تقویت جسمی کودک، غذای سویق را تجویز می‌کنند که استخوان را محکم می‌کند و سبب رویش گوشت خواهد بود^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۶/۶۳ - ۲۷۷).

در میان این عوامل، شرایط جغرافیایی در رشد و بلوغ اثر چشم‌گیری دارد. منظور از شرایط جغرافیایی، پدیده‌هایی از قبیل آب و هوا، سرما و گرما، خشکی و رطوبت، جنگلی یا کوهستانی بودن یا دشت و کویری بودن و ... (کاوندی - شاددل، ۱۳۹۲: ۹۱). هستند که با اثرگذاری بر جسم و نفس و به تبع آن بر اخلاق (همان، ۸۹). رشد و بلوغ را دستخوش نوسان می‌کنند و آن را به جهت زمانی پیش یا پس می‌اندازند. این عوامل محیطی در چهار عامل «دما»، «رطوبت»، «تابش» و «هوا» (صفری و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۵). دسته بندی می‌شوند.

۱. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السوق ينبت اللحم ويشد العظم. (کلینی، ۱۳۶۷: ۶ / ۳۰۵).

در روایات نقل شده است که زندگی در بادیه و صحرا، اثراتی زیستی بر انسان دارند و جسم و جان او را دستخوش تغییر می‌کنند:

عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال «من سكن البادية جفا». (ابن حنبل، بی تا، ۳۵۷/۱)
این روایت که به گونه «من بدا جفا» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۶/۷۱). در منابع شیعی نقل شده است، زندگی در صحرا را باعث سختی و غلظت طبع دانسته است. زیرا بادیه نشین و صحرازیست با مردم معاشرت و رفت و آمد کم‌تری دارد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۶/۷۱).

تأثیرات آب و هوا و شرایط جغرافیایی بدین گونه است که بر مزاج انسان اثر می‌گذارند و از این طریق اخلاق و طبع آنها را تغییر می‌دهند (إخوان الصفاء، ۱۳۷۶: ۳۰۳/۱). این تغییرات جسمی و روحی برخاسته از شرایط جغرافیایی، مراحل رشد و بلوغ انسان را پس و پیش می‌کنند و از همین روست که دختر زیسته در آب و هوای گرم زودتر از دختر زیسته در آب و هوای سرد، بلوغ شرعی را تجربه می‌کند (جوهری، ۱۴۲۹: ۱۰۶/۶؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۳۵).

با توجه به آنچه گذشت؛ شرایط جغرافیایی و تغییرات آب و هوایی با تغییر مزاج انسان، اثرگذاری بر هوش و ذهن انسان، تغییر انگیزه (صفری و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۴)، تغییر کمیت و کیفیت فعالیت‌ها (صفری و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۵)، و ایجاد ویژگی‌های جسمی و روحی خاص در او، می‌تواند در سیر رشد و بلوغ او اثر گذارد و آن را پس و پیش کند. سخن امیر مؤمنان علیه السلام در باره مردم بصره ناظر به همین واقعیت است که بخشی از پستی و شرارت آنها را برخاسته از شرایط زیستی چون آب تلخ یا شور (ماؤکم زعاق)، خاک بدبو (بلادکم آتنن بلاد الله تربة) و زندگی در زمین پست و پایین (أقربها من الماء وأبعدها من السماء) معرفی می‌کن (امام علی علیه السلام، ۱۳۷۰: ۴۵/۱).

ناگفته نماند که سخن امام ناظر به اثرگذاری غیرقابل تغییر شرایط زیستی نیست. بلکه مردم بصره این اثرات و تصرفات زیستی را با اختیار خود پذیرا بودند و هیچ گونه تمرین و مقاومتی جهت کاهش این اثرات به کار نگرفتند.

در سن بلوغ دختران، نوسانی از نُه سالگی تا شانزده سالگی دیده می‌شود که ممکن است این نوسان تحت تأثیر عوامل گوناگون از جمله شرایط جغرافیایی رخ دهد.

(موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۳۵)، چنانکه آمار جهانی در سال ۵۷ نشان می‌دهد که عادت ماهانه دختران اروپایی به‌طور متوسط در سیزده سالگی و در دختران آمریکایی به‌طور متوسط در دوازده سالگی و در جزیره العرب در ده سالگی آغاز می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۴۶).

دو عامل ژنتیک و محیط در کنار عامل اراده (سقای بی‌ریا - آذربایجانی - کریمی، ۱۳۸۵: ۲۴)، کمیت و کیفیت رشد و بلوغ انسان را رقم می‌زنند. از این‌رو، رشد و بلوغ انسان بر خلاف تصور رایج، پدیده‌ای متغیر است که تحت تأثیر عوامل گوناگون، تغییر می‌کند. متغیر بودن پدیده رشد و بلوغ در انسان، باعث شده است که محدثان و فقها در تعیین بازه زمانی این پدیده، قائل به تشکیک شوند و برای دوره رشد و بلوغ، حداقل و حداکثر زمانی در نظر گیرند. از این‌رو، یکی از راهکارهای جمع دو دسته روایات پیشین، این است که روایات دسته نخست را ناظر به حد پایین بازه زمانی مرحله نخست تربیت بشمریم و روایات دسته دوم را ناظر به حد بالای بازه زمانی مرحله نخست تربیت بدانیم.

نظر به اهمیت و پیچیدگی تربیت و پرورش است که فقهای اسلامی در جمع تعارض روایات ناظر به سن تکلیف، روایات دال بر چهارده سالگی را بر حداقل زمان آغاز سن تکلیف حمل کرده‌اند و روایات دال بر پانزده سالگی را حداکثر زمان بلوغ شرعی برای پسران دانسته‌اند (طباطبائی، بی‌تا: ۸۲).

توجه معصوم علیه السلام به اینکه مرحله نخست تربیت، یک بازه زمانی است که دارای آغاز و پایان است، دقت و ظرافت نگاه اهل بیت علیهم السلام را تأیید می‌کند که همه موضوعات و مسائل را نقطه‌ای نمی‌دیدند؛ بلکه با نگاه در افق گسترده، موضوعات و مسائل مهم و پیچیده چون تربیت را خطی می‌نگریستند. این انعطاف و نرمش‌پذیری در نگاه اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان راهنما و نماینده دین اسلام حاکی از نگاه فراگیر و دقیق این دین به موضوعات و مسائل گوناگون است.

با توجه به آنچه گذشت؛ دو دسته روایات پیش‌گفته تعارض ظاهری دارند که با حمل روایات دسته نخست بر حداقل بازه زمانی و حمل روایات دسته دوم بر حداکثر بازه زمانی میان آنها سازگاری ایجاد می‌شود.

۲-۳- اختلاف جنسیتی

از دیگر راهکارهای رفع تعارض روایات پیش گفته، حمل آنها بر اختلاف جنسیتی است. توضیح اینکه روایات دسته نخست ناظر به جنسیت زن است و روایات دسته دوم ناظر به جنسیت مرد می‌باشد. در این راهکار، کودک دختر مرحله نخست تربیتش را طی شش سال پشت سر می‌گذارد و از هفت سالگی، مرحله دوم تربیت را آغاز می‌کند. در حالی که کودک پسر، مرحله نخست تربیتش را هفت ساله به پایان می‌برد و از هشت سالگی، مرحله دوم را آغاز می‌کند.

این فرضیه بر این مبنا استوار است که دختر، رشد و بلوغ جسمی (کنترل مثانه)، بلوغ عاطفی (اظهار احساسات) و... را زودتر از پسر درک می‌کند (با تصرف از خلیلی-بختیاری، ۱۳۸۷: ۱۹۷). این بلوغ در روایات به روشنی مورد توجه بوده و ائمه علیهم‌السلام بدان اشاره کرده‌اند.

« قال: سألته عن جویریة لیس بینی وینها محرم تغشانی فأحملها، فأقبلها، فقال: إذا أتت علیها ست سنین فلا تضعها علی حجرک » (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۵۳۳).

« عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا بلغت الجارية الحرة ست سنین فلا ینبغی لك أن تقبلها » (همان).

« عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أن بعض بنی هاشم دعاه مع جماعة من أهله فأتی بصیبة له فأدناها أهل المجلس جميعا إليهم فلما دنت منه سأل عن سننها فقیل: خمس فنحاهها عنه » (همان).

« قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا بلغت الجارية ست سنین فلا یقبلها الغلام، والغلام لا یقبل المرأة إذا جاز سبع سنین » (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۷).

« عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: قال علی عليه السلام: مباشرة المرأة ابتها إذا بلغت ست سنین شعبة من الزنا » (همان: ۴۳۶).

« وروی أحمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا عليه السلام قال: یؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنین، ولا تغطی المرأة شعرها منه حتی یحتلم » (همان).

این روایات بوسیدن، بغل کردن و لمس اندام جنسی دختر شش ساله و دختر پنج ساله هاشمی را منع می‌کند. منع امام از بوسیدن و بغل کردن دختر شش ساله می‌تواند

نشانه‌ای باشد بر اینکه دختر در این سن، مرحله نخست تربیت را به پایان رسانده است. در حالی که همین روایات، بوسیدن و دعوت به نماز را برای پسر در سن هفت سالگی معرفی می‌کند.

تقدم دختر بر پسر در طی مراحل تربیتی، تقدم بلوغ شرعی دختر بر پسر را رقم می‌زند (جوهری، ۱۴۲۹: ۱۰۶/۶). از همین رو، دختر معمولاً در سن نه سالگی و پسر معمولاً در سن پانزده سالگی به بلوغ شرعی می‌رسند (حلی، ۱۴۲۵: ۱۴/۱۹۸).

این تفاوت جنسی را مطالعات پزشکی نیز تأیید می‌کنند. این مطالعات، مرحله اول بلوغ دختر را در سن هشت تا یازده و مرحله اول بلوغ پسر را در سن نه تا دوازده سالگی معرفی می‌کنند (جوهری، ۱۴۲۹: ۱۰۵/۶). البته این سن بلوغ تحت تأثیر عوامل گوناگون جغرافیا، آب و هوا و... نوسان خواهد داشت. چنانکه دختر زیسته در هوای گرم زودتر از دختر زیسته در هوای سرد به بلوغ خواهد رسید (جوهری، ۱۴۲۹: ۱۰۶/۶).

با توجه به آنچه گذشت؛ تقدم و سبقت دختر بر پسر در طی مراحل رشد و تربیت و دستیابی به بلوغ جنسی و شرعی از وجوهی است که می‌تواند تناقض ظاهری روایات مورد بحث را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش انجام شده در روایات متعارض «طول دوره نخست تربیت»، نشان می‌دهد که این تعارض، تنها یک تعارض ظاهری است که با جمع عرفی و ظاهری حل می‌شود. افق بلند و جامع نگاه معصوم علیه السلام باعث می‌شود که ایشان در کلام خود همه انسان‌ها را در نظر آورند و به شرایط گوناگون تکوینی و زیستی آنها توجه داشته باشند. از سه عامل که می‌توانند طول دوره نخست تربیت را تحت تأثیر قرار دهند، بحث شد و معصوم علیه السلام احتمالاً با توجه به این عوامل، دو بازه شش و هفت ساله را به اختلاف مطرح کرده است. توضیح آنکه معصوم علیه السلام در این روایات، «تفاوت‌های قابلی»، انسان‌ها یا به تعبیر غیر دینی آن «ژنتیک»، (عامل اول) را که یک ویژگی تکوینی است، در نظر می‌گیرند و دوره نخست تربیت را بازه‌ای متغیر بین شش تا هفت سال معرفی می‌کنند. از سوی دیگر، معصوم علیه السلام بر پایه همین تفاوت‌های قابلی و دیگر عوامل

مؤثر بر رشد و بلوغ انسان چون عامل «محیط»، (عامل دوم)، برای دوره نخست تربیت، دو بازه زمانی حداقلی و حداکثری شش ساله و هفت ساله معرفی می‌کنند تا گستره مخاطبان کلام خود را به همه انسان‌ها توسعه دهند و جامعیت کلام خود را تأمین کنند. عنصر «اختلاف جنسیتی»، (عامل سوم)، از دیگر عناصر اثرگذار بر رشد و بلوغ است که توان تغییر بازه زمانی دوره نخست تربیت را دارا می‌باشد. این عنصر نیز می‌تواند دوره نخست تربیت را تا شش سالگی کاهش دهد و یا آن را تا هفت سالگی به درازا بکشد. نتیجه آنکه: هر دو دسته روایات شش و هفت سال در تعیین طول دوره نخست تربیت، اولاً از لحاظ سندی قابل اعتماد هستند و ثانیاً اینکه هر دو دسته می‌توانند با توجه به وجود عوامل تأثیرگذاری چون «ژنتیک»، (توان قابلی)، «محیط»، و «جنسیت»، در شرایط مختلف و برای افراد مختلف درست و صادق باشند.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، تهران، گنجینه - عرفان، ۱۳۷۴.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، تحقیق، محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸.
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تصحیح، علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۴.
۴. ابن حنبل، احمد، مسند أحمد، بیروت، دارصادر، بی تا.
۵. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۵.
۶. اکبری- افتخار، عادل- زهرا، بررسی مراحل رشد و عوامل مؤثر بر رشد جنین انسان قبل از تولد، پیشرفت‌های نوین در علوم رفتاری، ش ۲۹، اسفند ۱۳۹۷، ص ۹۴-۶۴.
۷. امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، تدوین، سید رضی، شرح محمد عبده، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۲.
۸. پسندیده، عباس، روایات سبع سنین در فرزندپروری، گونه‌ها و تحلیل درونی آنها، علوم حدیث، پاییز ۱۳۹۵، ش ۸۱، ص ۲۴-۳.
۹. جوهری، حسن، بحوث فی الفقه المعاصر، قم، مجمع الذخائر، ۱۴۲۹.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۵.
۱۲. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، تحقیق، گروهی از فضلاء با اشرف جعفر سبحانی، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۵.
۱۳. خلیلی - بختیاری، شیوا - آمنه، نگرشی روان‌شناختی به بلوغ دختران، مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۱، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸-۱۹۷.

۱۴. روحانی، سیدمحمدصادق، المسائل المنتخبة، تهران، سپهر، ۱۴۲۰.
۱۵. سقای بی ریا - آذربایجانی - کریمی، محمدناصر - مسعود - عبدالعظیم، تربیت اخلاقی؛ عوامل موانع و روش‌ها، مطالعات فقه تربیتی، پاییز ۱۳۸۵، ش ۱، ص ۲۸-۹.
۱۶. صفری - لطفی - آتش پنجه، محمود - حیدر - بایندر، نقش عوامل جغرافیایی در رفتار انسان، فصلنامه جغرافیایی سرزمین، ش ۱۸، تابستان ۱۳۸۷ش، ص ۷۸-۷۱.
۱۷. طباطبایی، سید محمد بن علی، المناهل، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۸. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج، تعلیق، سید محمد باقر خراسان، نجف، دار النعمان، ۱۹۶۶.
۱۹. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم، شریف رضی، ۱۹۷۲.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴.
۲۱. کاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقیق، عباس تبریزان - محمدرضا ذاکری - عبدالحلیم حلی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۲۲.
۲۲. کاوندی - شاددل - سحر - طیبه، تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق، اخلاق زیستی، ش ۹، پاییز ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۱-۸۹.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح، علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، تحقیق، سید ابراهیم میانجی - محمد باقر بهبودی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۲۵. — مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
۲۶. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانپور، بی‌تا.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۸. موسوی بجنوردی، سید محمد، بلوغ دختران از منظر فقه اجتهادی، تنظیم و نگارش عبدالرحیم اصلی، کیهان اندیشه، ش ۷۶، مهر ۱۳۷۰ش، ص ۴۶-۳۴.
۲۹. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۸.

گونه‌شناسی حدیث مخالف با قرآن کریم*

□ محمد سلطانی رنانی^۱

چکیده

به اتفاق عالمان مسلمان، هر حدیث که با قرآن کریم مخالف باشد، مردود است. این اصل به واسطه آیات و اخبار معتبر پرشمار پشتیبانی می‌شود. و اهل بیت علیهم‌السلام و برخی صحابه بر پایه آن، اخباری منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مردود شمرده‌اند. برخی اهل حدیث هر چند اصل مردود بودن حدیث مخالف با قرآن را پذیرفته‌اند، ولی درک عقل در اعتبارسنجی حدیث به قرآن را معتبر نمی‌دانند؛ در دیدگاه آنان، عقلی که به مخالفت حدیث صحیح (السند) با قرآن حکم کند، بی‌گمان به خطا رفته است. بسیاری از فقیهان نیز هر چند عرف را مرجع تشخیص مخالفت می‌دانند، ولی مخالفت را تنها در دو فرض تباین کلی و نسبت اعم و اخص من وجه محصور می‌کنند و مخالفت عرفی را به مخالفت منطقی تقلیل می‌دهند. با بی‌گیری احادیث عرض و سخنان محدثان و فقیهان در این باب، و تحلیل مفهوم مخالفت عرفی، و استقراء مصادیق؛ هفت گونه مخالفت حدیث با قرآن یافت می‌شود: تناقض صریح یا مخفی، تخصیص عام تخصیص ناپذیر، تعمیم خاص، انحصار عام در مصادیق، مخالفت با سیاق آیه، و مخالفت با قرآن مکتوب یا ملفوظ. بی‌گمان احادیثی که در هر یک از این گونه‌ها جای گیرد، با قرآن کریم مخالفت دارد و کنار گذاشته می‌شود. **واژگان کلیدی:** اخبار عرض، حدیث مخالف قرآن، مخالفت عرفی، مخالفت منطقی.

مقدمه

فِرَق گونه‌گون اسلامی با اختلافات گسترده خویش، کم‌وبیش بر این اصل متفق هستند که در عرصه دین، قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام دو سرچشمه اصلی و معتبر دریافت آموزه‌ها و احکام دینی است که یکدیگر را نیز پشتیبانی می‌کنند؛ چنانکه قرآن مسلمانان را به پیروی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمان می‌دهد ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/۷). و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرآن کریم را به‌عنوان ثقل اکبر، برترین میراث نجات‌بخش خویش برای امت اسلامی معرفی می‌کند (صدوق: ۱۳۶۲: ۱/۶۶۱).

قرائت و تفسیر قرآن کریم، و تبویب و تصحیح و شرح حدیث نیز مهم‌ترین دغدغه عالمان مسلمان بوده و هست. و نکته مهم در این میان فاصله تفسیر قرآن با مفاد وحی ربّانی و همچنین فاصله میان احادیث موجود با سنت معصوم است. تفسیر قرآن حاصل فهم بشری از واژگان قرآن است که خواسته و ناخواسته تأثیر یافته از عواملی خارج از قرآن کریم حاصل می‌شود. و حدیث نیز حکایتی از سنت معصوم است که صدور و جهت صدور آن در پی گذر قرن‌ها محل تأمل و نقض و ابرام است. بنابراین هرچند قرآن کریم و سنت معصوم هر دو حجت الهی هستند و اختلاف و تناقض در آنها راه ندارند؛ ولی فهم و تفسیر مفسران از قرآن و حکایت سنت در لباس حدیث، بی‌گمان در مواردی گونه‌گون، ناسازگار و یا متناقض است. از زمانه صدر اسلام، بلکه در دوره زیست مدنی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، گفته‌هایی بر پیامبر بسته شد که دریافت سنت حقیقی و معتبر را دشوار می‌ساخت و بر فاصله حدیث و سنت می‌افزود. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضمن هشدار نسبت بدین آسیب، قاعده‌ای برای پذیرش و ردّ حدیث منقول تأسیس کرد و فرمود:

«إِنَّ الْحَدِيثَ سَيْفُشَوْ عَنِّي فَمَا آتَاكُمُ عَنِّي يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي وَمَا آتَاكُمُ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّي» (بیهقی، ۱۴۲۱: ۱/۱۱۷؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۲۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۶۸/۵).

نخستین کسی که بدین قاعده عمل کرد و حدیثی منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به دلیل مخالفت با قرآن مردود اعلام کرد، بانو فاطمه زهرا علیها‌السلام است. آن حضرت این گفته که «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةً»، را با آیه

﴿وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ (نمل/۱۶)، مخالف دانست و بر این اصل تأکید کرد که پیامبر اکرم ﷺ با قرآن مخالفت نمی‌کند و از آن روی نمی‌گرداند (ابن طیفور، ۱۳۲۶: ۱۹).

این اصل مورد پذیرش دیگر یاران و اطرافیان پیامبر اکرم ﷺ نیز بوده است. عبدالله بن عباس نقل می‌کند که چون عائشه شنید که از پیامبر چنین نقل می‌کنند که «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيَعَذَّبُ بِكُأَيْهِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، این گفته را به دلیل ناسازگاری با آیه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/۱۶۴)، مردود دانست (بیهقی، ۱۴۲۴: ۱۲۱/۴).

پس از پیامبر اکرم ﷺ، پیشویان معصوم ﷺ نیز بر عرضه حدیث بر قرآن کریم تأکید داشتند. تبیین این دسته روایات و تحقیق معنای مخالفت و موافقت با قرآن بیشتر در اصول فقه و مباحث تعادل و تراجیح طرح شده است. و بیشترین کاربرد این احادیث را نیز می‌توان در فروع فقهی یافت. آنچه کمتر یافت می‌شود نخست گونه‌شناسی روایات مخالف قرآن کریم و دوم کاربرد این اصل در دیگر حوزه‌های علوم اسلامی (تفسیر و کلام) است.

در گام نخست برخی از صریح‌ترین احادیث عرض نقل می‌شود تا بهتر بتوان درباره مفاد آن، معنای مخالفت، و گونه‌های آن سخن گفت.

الف. روایات عرض حدیث بر قرآن

روایات پرشماری در هر دو سنت حدیثی سنی و شیعه نقل شده است که احادیث منسوب به معصوم ﷺ باید بر قرآن کریم عرضه شوند و در صورت مخالفت اعتباری نخواهند داشت؛ عمده روایات عرضه حدیث بر قرآن در کتب شیعه از این قرارند:

کلینی از علی بن ابراهیم قمی از ابراهیم بن هاشم از نوفلی از سکونی (سند موثق) از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: بر هر حقی حقیقتی و بر هر درستی روشنائی است پس آنچه با کتاب خداوند سازگار بود آن را برگزید و آنچه با کتاب خدا ناسازگار بود، واگذارد.

همچنین از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان از محمد بن ابی عمیر از هشام بن حکم (سند صحیح) از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ در منا خطبه خواند و فرمود:

ای مردمان آنچه که از من برایتان حکایت شد با کتاب خداوند سازگار بود من آن را گفتم و آنچه با کتاب خدا ناسازگار بود، من آن را نگفتم.

و از احمد بن محمد برقی از پدرش محمد بن خالد از نصر بن سُوید از یحیی الحلبی از ایوب بن حرّ از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

هر چیزی به کتاب و سنّت بازگردانده می شود و هر حدیثی که با کتاب خداوند سازگار نباشد، ساختگی است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱).

همچنین از علی بن ابراهیم قمی از ابراهیم بن هاشم از محمد بن عیسی از یونس بن حماد از عبدالله بن سنان از ابوالجارود از امام باقر علیه السلام چنین نقل می کند:

هر گاه حدیثی بر شما گفتم از من نسبت آن را با قرآن پیرسید (همان، ۶۰).

و عیاشی از محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

هر چه روایت به تو رسید، چه از نیکوکار و چه از بدکار، با قرآن سازگار بود آن را بگیر، و هر چه روایت به تو رسید، چه از نیکوکار و چه از بدکار، با قرآن ناسازگار بود، پس آن را برنگیر.

و از گُلیب اسدی از امام صادق علیه السلام حکایت می کند که فرمود:

آن حدیثی که که از ما نقل شد و کتاب خداوند آن را تأیید نمی کند، پس آن باطل است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۸-۹/۱).

و به واسطه هارون بن موسی از احمد بن محمد بن عمّار از ابوموسی ضریر از امام کاظم علیه السلام نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

هر روش و حدیث و سخنی که با قرآن ناسازگار باشد، دروغ و باطل است (سیدرضی، ۱۴۰۶: ۷۵).

و از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور مرسل نقل شده که فرمود:

آنگاه که حدیثی از من به شما رسید، بر کتاب خدا عرضه اش کنید، آنچه با کتاب خدا سازگار بود آن را بپذیرید و آنچه ناسازگار بود آن را بر دیوار بزنید (طوسی، ۱۴۰۹: ۵/۱).

مجموع این روایات بر آن دلالت دارد که موافقت با قرآن کریم شرط لازم برای اعتبار حدیث و احراز صدور آن از معصوم علیه السلام است، و مخالفت حدیث با قرآن شرط کافی برای عدم اعتبار حدیث و احراز عدم صدور آن از معصوم است.

ب. بیان مسئله پژوهش

بر پایه احادیث عرض این گزاره پذیرفته می‌شود که "مخالفت حدیث با قرآن دلیل و شاهد بر عدم اعتبار حدیث است". حال پرسش اساسی آن است که "مخالفت" به چه معناست؟ و مخالفت حدیث با قرآن چند گونه است؟ از این روی، پژوهش در این مقاله در سه مرحله شکل می‌گیرد؛ نخست مفهوم مخالفت به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس از آن با استفاده از احادیث و سخنان عالمان مسلمان، گونه‌های مخالفت بازنشاسی می‌شود. و سپس برای تکمیل بحث، نمونه‌هایی از احادیث مخالف قرآن در حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی طرح، بررسی و گونه‌شناسی می‌شود. نتیجه این پژوهش آن است که در نسبت‌سنجی روایات با قرآن کریم، هر روایتی که در یکی از گونه‌های مذکور جای گیرد، به دلیل مخالفت با قرآن نامعتبر خواهد بود و کنار گذاشته خواهد شد.

ج. پیشینه پژوهش

مفاد اخبار عرض و اصل اعتبارسنجی احادیث به قرآن کریم در علوم حدیث و درایه، همچنین در اصول فقه مباحث تعادل و تراجم طرح می‌شود. موضوع این مقاله به ویژه گونه‌شناسی احادیث مخالف قرآن است، از این رو پیشینه خاص پژوهش حاضر از این قرار است:

پایان‌نامه "روش‌شناسی و ضوابط کاربست عملی فرایند عرضه حدیث بر قرآن کریم" اثر محمد مرادی با راهنمایی دکتر رحمان ستایش (دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۷).

پایان‌نامه "بررسی دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون روایات با معیار عرضه بر قرآن" اثر محمد کرمی با راهنمایی دکتر علی غضنفری (دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۷).

رساله "معیار موافقت و مخالفت با قرآن در احادیث عرضه از منظر فریقین" اثر سیدمراد عابداف به راهنمایی دکتر مهدی رستم‌نژاد (جامعه المصطفی، ۱۳۹۷).

رساله "بررسی مفهوم موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در احادیث عرضه" اثر مجتبی نوروزی به راهنمایی دکتر سیدمحمد مرتضوی (دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۱).

مقاله پژوهشی "تأملی در مدلول روایات عرض" اثر جمشیدی ورجبی (قرآن‌شناخت، ش ۱۶، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

و مقاله پژوهشی ضوابط عرضه روایات به قرآن کریم اثر رحمان ستایش و جوکار (کتاب قیّم، ش ۱۳، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

هرچند این آثار در تبیین مفهوم مخالفت حدیث با قرآن کوشش کرده‌اند و نظرات گوناگون را در این باب شرح و بسط داده‌اند؛ ولی اثری که به‌ویژه به گونه‌شناسی حدیث مخالف قرآن پردازد و نمونه‌هایی برای هر گونه ذکر کند، نیافتیم.

۱- اعتبارسنجی حدیث با قرآن

هرچند پژوهشگر مسلمانی یافت نمی‌شود که در عدم اعتبار حدیث مخالف قرآن تردیدی داشته باشد؛ ولی واکنش عالمان مسلمان در برابر اصل لزوم عرضه و اعتبارسنجی حدیث با قرآن متفاوت است. دیدگاه اهل حدیث و فقیهان در این باب را بررسی می‌کنیم.

۱-۱- اهل حدیث و عرض بر قرآن

برخی از اهل حدیث به سبب دل‌بستگی بسیار به روایات، هر چند ثبوتاً پذیرفته‌اند که حدیث مخالف قرآن مردود است، ولی به هنگامه اثبات و تشخیص مصداق، فهم و دریافت عقل از مخالفت حدیث با قرآن را محکوم و مردود می‌شمارند. به بیان دیگر، مُدرک مخالفت، عقل است و این دسته از محدّثان اصولاً برای درک و فهم عقل بشری اعتبار مستقل قائل نیستند. عبدالرزاق عقیفی (فقیه سلفی معاصر)، در برابر کسانی که حدیثی را مردود می‌شمرند، می‌نویسد:

عقلت را به کوتاهی متهم بدان؛ زیرا آنچه می‌دانی کمتر از آن چیزی است که نمی‌دانی، عقلت را به خطا و نادانی متهم بدان؛ اما این راویان عادل و منضبط که همه شرایط نقل حدیث را دارند و روایاتی را نقل کرده‌اند، خطا در کار آنان بسیار نادر است (عقیفی، ۱۴۲۵: ۲۸/۱).

ولید بن راشد، فقیه سلفی معاصر، رساله‌ای در وجوب جمع میان ادله شرعی تدوین کرده و در آغاز آن چنین نوشته است:

ممکن نیست که دو نصّ شرعی صحیح؛ چه هر دو قطعی یا هر دو ظنّی یا یکی

قطعی و دیگری ظنی، با یکدیگر متعارض باشند. و بر ما واجب است که معتقد باشیم نصوص شرعی همه موافق و سازگارند. و بیشتر کسانی که ادعای وجود تعارض در ادله دارند، بدعت گزاران هستند که در پی از میان بردن اعتماد به نصوص شرعی هستند. و اگر در ذهن تو تعارضی آشکار شد با آموختن و پرسیدن از میان می‌رود. پس متهم همانا عقل و ذهن و فهم و کوتاهی دانش توست، و ادله شرعی برتر از تعارض پیراسته‌اند. پس بدین دو اصل آگاه باش: دو نص صحیح شرعی متعارض نخواهند بود. اگر چنین تعارضی حاصل شد، متهم ناظر (فهمنده) است نه منظوریه (فهم شده) (سعیدان، ۱۴۲۵: ۳-۴).

بنابر روایاتی، یهودیان پیامبر اکرم ﷺ را سحر کردند (بخاری، ۱۴۰۷: ۲۱۴۷/۵). برخی از پژوهندگان این دست روایات را به دلیل مخالفت با قرآن مردود دانسته‌اند (معروف الحسنی، ۱۳۹۸: ۲۴۷). حسن زهیری (محدث سنی معاصر)، در برابر این پژوهندگان می‌نویسد:

در این زمان برخی را می‌بایم که می‌گویند: پیامبر اکرم ﷺ سحر نشده است و روایات منقول در صحیح بخاری و مسلم را رد می‌کنند. بنابر سخن آنان صحابه و امت اسلامی همگی بر باطل اجتماع کرده‌اند، به آنان گفته می‌شود: تو تنها کسی هستی که به عقلت این مطلب را کشف کرده‌ای؟ آیا عقل و فهم تو برتر از فهم ابوبکر و عمر و عثمان و علی و صحابه و تابعین و پیشوایان دینی است؟ (زهیری، بی‌تا، ۵۴/۸).

چنانکه در سخن زهیری شاهدیم، عقل و فهم ناظر معاصر با عقل و فهم پیشینیان (سلف صالح)، مقایسه می‌شود، و البته پیشینیان، به‌ویژه صحابه و تابعین معصوم پنداشته می‌شوند.

یکی از موارد شگفت از این دست، اعتراف خلیفه دوم به مخالفت با قرآن و سنت نبوی است. نسائی به سندی متصل و صحیح از عبدالله بن عباس نقل می‌کند که عمر گفت: به خداوند سوگند من از [حج] تمتع نهی می‌کنم و بی‌گمان آن در کتاب خداوند هست و پیامبر ﷺ آن را انجام داد (نسائی، ۱۴۲۱: ۴۷/۴). محدثان و فقیهان اهل سنت در صدد توجیه سخن عمر برآمده‌اند تا وی را از اعتراف به مخالفت با قرآن

برهاند، علامه طباطبایی برخی از این سخنان را نقل و نقد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۲/۲-۵۰). در این میان سخن محمد بن عبدالهادی حنفی (سندی) بسیار شگفت است، وی می‌نویسد:

سخن عمر که می‌گوید تمتع در قرآن است یعنی من تفسیر قرآن و سنت را می‌دانم و نهی از تمتع با کتاب و سنت مخالفتی ندارد؛ زیرا به عمر گمان نمی‌رود که خواسته باشد با قرآن و سنت مخالفت ورزد (سندی، ۱۴۰۶: ۱۵۳/۵).

نتیجه این گونه سخن آن است که برای خبر، مخالف قرآن یافت نخواهد شد، نتیجه‌ای که ابن حزم اندلسی بدان تصریح می‌کند و می‌نویسد: به هیچ وجه خبر صحیحی مخالف قرآن وجود ندارد، و هر خبر شرعی یا بر قرآن افزوده و بر آن عطف کرده و آن را تفسیر کرده یا بر آن استثنا زده است (ابن حزم، ۱۴۰۴: ۲۰۹/۲). ابن حزم بدین حد کفایت نمی‌کند و برخی از روایان احادیث عرض را به القاب کذاب، زندق، کافر و احمق می‌نوازد و اصولاً اخبار عرض را مخالف آیاتی همچون ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/۷)، می‌شمرد (ابن حزم، ۱۴۰۴: ۲۰۷/۲).

سخن ابن حزم مورد پذیرش عموم محدثان و فقیهان سلفی قرار گرفته، چنانچه عماد السید شربینی (مدرس الازهر)، عرضه حدیث بر قرآن را از مواضع دشمنان اسلام برشمرده و پس از نقل سخن ابن حزم می‌نویسد: اهل علم بر این متفق هستند که سنت صحیح با قرآن مخالفت نمی‌کند و با سنت صحیح دیگر نیز مخالفت نمی‌کند و هر تعارضی به نظر رسید، واقعی نیست، بلکه از بدفهمی است (شربینی، ۱۴۲۲: ۲۲۸).

برخی عالمان شیعه نیز در پذیرش اخبار عرض و گستره آن سخنانی گفته‌اند که عمومیت و گستردگی اخبار عرض را محدود می‌کند؛ بنگرید شیخ انصاری درباره اخبار عرض بر قرآن می‌نویسد:

بهر آن است که مورد این دست اخبار را بر روایات وارد در اصول دین مانند غلو و جبر و تفویض حمل کنیم، و روایات مخالف قرآن در مجامع روایی ما یافت نمی‌شود، زیرا جوامع حدیثی شیعه از اصول چهارصدگانه (اربعه مأه) برگرفته و پیراسته شده است. همچنین ممکن است اخبار مخالف قرآن در احادیث متعارض یا ضعیف یافت شود (انصاری، بی‌تا، ۱۵۱/۱).

هر چند کم‌وبیش فقیهان شیعه در برخی احادیث فقهی به مخالفت با قرآن توجه داشته‌اند، ولی سخن شیخ انصاری نیز محیط حدیث و فقه شیعی را فرا گرفته و گونه‌ای پیش‌داوری شکل گرفته است که حدیث صحیح‌السند مخالف قرآن نخواهد بود، در حالی که شرط لازم برای صحت و اعتبار حدیث، احراز عدم مخالفت با قرآن کریم است، و تا متن حدیث بررسی نشود و عدم مخالفت آن با قرآن احراز نشود، نمی‌توان حدیثی را صحیح، معتبر و صادر از معصوم علیه السلام دانست.

برای آنکه گستره احادیث عرض آشکار شود و مقصود از حدیث مخالف قرآن به آشکاری مشخص شود، نخست باید معنای مخالفت، تبیین شود.

۱-۲- مخالفت عرفی یا منطقی

موضوعات احکام شرعی گاه در شریعت تعریف و تحدید می‌شوند، چنانکه طهارت و صوم و صلوات و سفر تعریف شده‌اند. ولی آن دسته از موضوعات احکام که تعریف شرعی ندارند، بنابر عرف فهم و شناخته می‌شوند (حکیم، ۱۳۹۰: ۱۵۰/۱). بر این اساس، عموم عالمان شیعه تعریف مخالفت با قرآن را مبتنی بر تشخیص عرف دانسته‌اند. فیاض در تقریر درس علامه خویی می‌نویسد: مطلق و مقید، و عامّ و خاصّ نزد عرف مخالفت به‌شمار نمی‌آید، زیرا خاصّ و مقید قرینه بر تصرّف در عامّ و مطلق است و عرف قرینه را مخالف قرینه‌مند (ذوالقرینه) نمی‌شمارد (فیاض، ۱۴۱۹: ۳۱۳/۴).

عرفی دانستن مخالفت و موافقت مورد پذیرش پژوهندگان است، ولی شگفت آن است که در بیشتر متون فقهی و اصولی، مخالفت عرفی تنها در دو فرض تباین کلی و نسبت اعّم و اخصّ من وجه معرفی شده‌اند. میرزای نائینی بیان می‌کند: مقصود از مخالفت، تباین کلی یا تباین به نحوه عموم و خصوص من وجه است و مخالفت به گونه عموم و خصوص مخالفت به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا عرف میان عامّ و خاصّ موافقت می‌بیند. مخالفت میان عامّ و خاصّ بدوی است و با اندک تأملی از میان می‌رود (کاظمی، ۱۴۰۴: ۱۶۳/۲).

بدین طریق تشخیص عرف نیز به تعریفی منطقی واگذاشته می‌شود و مخالفت تنها در دو فرض پذیرفته می‌شود: میان حدیث و قرآن تباین کلی یا نسبت اعّم و اخصّ

من‌وجه واقع شود. نکته مهم آن است که این دو فرض بی‌گمان مخالفت منطقی و عرفی است، ولی تنها مصداق برای مخالفت عرفی نیست. به بیان دیگر، در چارچوب نگرش عرفی، می‌توان گونه‌های دیگری از مخالفت را یافت.

استدلال حضرت زهراء علیها السلام در برابر روایت مزعوم «نحن معاشر الأنبياء لا نُورثُ دیناراً و لا درهماً»، نیز مؤید این سخن است. نسبت این روایت با آیه «وَرِثَ سَلِيمَانُ دَاوُودَ» (نمل / ۱۶). اعم و اخصّ مطلق است؛ روایت بر آن است که پیامبران ارث نمی‌گذارند، و قرآن می‌فرماید سلیمان برای داوود ارث باقی گذاشت. پس گویی آیه شریفه، حدیث را تخصیص زده است. بنابراین نسبت این روایت و آیه قرآنی، تباین نیست؛ با این حال حضرت زهراء علیها السلام چنین روایتی را مخالف قرآن و مردود دانسته است. این استدلال حضرت زهراء علیها السلام نشان‌دهنده آن است که مفهوم مخالفت گسترده‌تر از دو فرض تباین و اعم و اخص من‌وجه است.

۲- گونه‌شناسی مخالفت حدیث با قرآن

بر پایه جستجو در احادیث و نسبت‌سنجی آن با قرآن کریم و تحقیق در سخن محدثان، فقیهان و متکلمان می‌توان گونه‌هایی از مخالفت حدیث با قرآن را بازشناسی کرد.

۲-۱- مخالفت به نحو تناقض صریح

آشکارترین گونه مخالفت در دید منطق و عرف همانا تناقض است؛ در این گونه مخالفت مفاد آیه و حدیث، دو گزاره‌ای است که از صدق هر یک کذب دیگری نتیجه گرفته می‌شود، دو گزاره متناقض که همواره بر دو سوی سلب و ایجاب قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد منظور پژوهندگان از فرض تباین کلی میان حدیث و قرآن نیز تناقض است. نمونه چنین مخالفتی، حدیث ذیل است. بخاری از عائشه نقل می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شبی قرائت قرآن مسلمانی را شنید و فرمود: خداوند رحمتش کند، او آیاتی را به یاد من آورد که از فلان سوره جا انداخته بودم (بخاری، ۱۴۰۷: ۵۰/۱۷).

و احمد بن حنبل نقل می‌کند که پیامبر در قرائت نماز صبح، آیه‌ای را فراموش کرد.

أبی بن کعب عرض کرد: آیه نسخ شده است؟ و پیامبر فرمود: از یادم برده شد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۸۰/۲۴).

این دو روایت به صراحت بیان می‌کند که پیامبر آیاتی از قرآن را فراموش کرده، بلکه از جایگاهش در سوره فروانداخته است؛ در حالی که آیه ﴿سَنُقْرِيكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (اعلیٰ/۶)، بر آن دلالت دارد که پیامبر قرآن را فراموش نمی‌کرده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰/۳۳۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰/۱۸۴). برخی از مفسران روایات فوق را ناظر به استثنای موجود در آیه هفتم ﴿إِلَّا مَا سَاءَ اللَّهُ﴾ (اعلیٰ/۷)، دانسته‌اند و بدین واسطه مخالفت روایات مذکور را با قرآن برطرف ساخته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۱۸: ۳۰/۲۸۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۲۳: ۷/۲۸۶). ولی بسیاری از مفسران بر آن هستند که استثنای موجود در آیه هفتم، استثنای مشیت است و تنها برای بیان چیرگی و سیطره اراده خداوند بر هر پدیده ممکن است. از این رو یحیی فزّاء در تفسیر آیه هفتم می‌نویسد:

خداوند نخواسته و نمی‌خواهد که پیامبر چیزی از قرآن را فراموش کند، بلکه همانند استثنای واقع در آیات ۸-۱۰۷ سوره هود است، همان‌گونه که به کسی گویی: هر آنچه طلب کنی به تو می‌دهم مگر آنچه بخوام که ندهم، و مقصود آن است که چیزی را از وی منع نکنی (فزّاء، ۱۴۰۰: ۳/۲۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۶۶).

۲-۲- مخالفت به نحو تناقض مخفی

تناقض صریح میان مفاد حدیث با قرآن کمیاب است، زیرا هر مخاطبی تناقض صریح را به سرعت و روشنی درمی‌یابد و از پذیرش نقیض صریح قرآن سرباز می‌زند. ولی در موارد دیگری، احادیثی یافت می‌شود که با قرآن تناقض نا آشکار دارند، بدین معنا که با لازمه مفاد قرآن در تناقض هستند. نمونه‌ای از این دست را بنگرید. روایتی این چنین نقل شده است:

«لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳ و ۴۲).

و قرآن کریم می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (نساء/۱۳۵).

مفاد حدیث، پذیرفته نشدن شهادت فرزند بر پدر است؛ و مفاد آیه لزوم شهادت دادن بر خود (اعتراف)، پدر و مادر، یا نزدیکان است. برخی از فقیهان، از جمله مجلسی اول به صراحت حدیث منقول را مخالف قرآن دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۱۴/۶).

شیخ طوسی در سازگاری حدیث و آیه چنین بیان کرده است که آیه به اقامه شهادت فرمان داده، و حدیث شهادت را نامعتبر دانسته است، و این دو با یکدیگر مخالفتی ندارند؛ فرزند باید بر پدر خویش شهادت دهد، ولی شهادتش مقبول نیست (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۳۰). آشکار است که این سخن صحیح نیست، امر به شهادت دادن با پذیرش آن شهادت ملازمه دارد. به بیان دیگر، اگر شهادت فرزند بر پدر پذیرفته نباشد، امر به اقامه شهادت، بیهوده و عبث خواهد بود. و البته قرآن به امری بیهوده فرمان نخواهد داد. بر این اساس، حدیث منقول را با قرآن مخالف می‌دانیم؛ و این مخالفت به نحو تناقض غیرصریح است.

دیگر نمونه در تناقض غیر صریح، داستانی است که ابن شهر آشوب از ابو حمزه ثمالی نقل می‌کند. بر پایه این نقل، ابراهیم به آتش، نوح به غرق، ایوب به بلاء و یوسف به چاه از آن روی گرفتار شده‌اند که در پذیرش ولایت امامان توقف و تردید کرده‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۳۹/۴). این حدیث را علامه مجلسی بدون هیچ تعلیقه و شرحی در سه موضع نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۱/۱۴؛ ۳۹/۴۶؛ ۵۲/۶۱).

آیات بسیاری از قرآن، پیامبران الهی را برگزیدگان، نیکوکاران، نعمت‌یافتگان، پیشوایان و ره‌یافتگان دانسته است (همچون آیات ص/ ۴۸-۴۷، نساء/ ۶۹، مریم/ ۵۸، بقره/ ۲۱۳، یس/ ۲۱)، و چنانچه در قرآن کریم آمده است؛ نوح دچار غرق نشد، بلکه غرق بلایی بود که به نفرین نوح بر کافران فرو فرستاده شد (یونس/ ۷۳-۷۰). و ابراهیم از سر پایداری در توحید و مقابله با بت‌پرستی به آتش افکنده شد و خداوند آتش را بر او سرد و سلامت کرد (انبیاء/ ۷۰-۶۶). و یوسف به حسادت برادران به چاه افکنده شد (یوسف/ ۹-۱۰). و ایوب به آزمون الهی درآمد و سربلند برون شد (ص/ ۴۳-۴۱). حدیث فوق با مفاد همه این آیات در تناقض است. ممکن است این تناقض، صریح و بی‌واسطه شمرده شود؛ و ممکن است گفته شود لازمه مفاد این آیات، ایمان استوار پیامبران و

تسلیم آنان در برابر امر الهی بوده است؛ پس مفاد حدیث ابن شهرآشوب که سرکشی و عصیان آنان در برابر ولایت اهل بیت است، با لازمه مفاد آیات قرآنی تناقض دارد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت حدیث منقول با مفهوم کلی و روح حاکم بر آیات قرآن کریم درباره پیامبران، تناقض دارد.

۲-۳- مخالفت با عام تخصیص ناپذیر

بی‌گمان عرف تقابل عام و خاص را مخالفت نمی‌بیند و چه بسیار قوانین و احکام عام که در نظام‌های گوناگون قضایی، به مقتضای مصالح نوپدید، تخصیص خورده‌اند. و چنین مشهور شده است که "هیچ عامی نیست مگر آنکه تخصیص خورد". نکته قابل توجه آن است که همین گزاره عام و مشهور نیز تخصیص خورده است و برخی گزاره‌های عام، به جهت قرائن لفظی یا لئی، قابل تخصیص نیستند.

نمونه‌هایی از این دست باید بررسی شود تا ملاک در تخصیص ناپذیر بودن گزاره عام، دستیاب شود. چنین حکایت شده که از امام کاظم علیه السلام درباره کسی می‌پرسند که فوت شده و کودکانی و بدهی بر جای گذاشته و بدهکاران خبر ندارند، و اگر بدهی وی را بدهند، فرزندانش تهی دست باقی می‌مانند. و امام پاسخ داده است: دارایی را بر فرزندانش هزینه کنید (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳/۷).

قرآن کریم ارث را پس از وصیت و بدهی قرار داده است ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (نساء/ ۱۱۲). حدیث آیه را تخصیص زده است و در جایی که وارثان کودک (صغیر) هستند و بدون ارثیه تهی دست خواهند شد، ارث را بر بدهی مقدم داشته است. بی‌گمان چنین تخصیصی پذیرفته نیست؛ از سویی آیات سوره نساء همه فروع ارث و طبقات وارثان مشروط به پرداخت بدهی دانسته است، و این‌گونه تکرار و تأکید با تخصیص سازگار نیست. از سویی دیگر به حکم عقل و ارشاد شرع، دارایی شخص در گذشته به ارث می‌رسد نه دارایی دیگران، و آنچه از فرد مدیون باقی مانده اموال وی نیست، بلکه دارایی طلبکاران است و باید به آنان پرداخت شود. پس ارث دادن در فرض بدهی تصرف در دارایی دیگری بدون رضایت وی است که البته به حکم عقل قبیح و در بیان شرع حرام است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۵/۹).

بر این اساس، و به قرینه عقلی و لفظی، عموم تقدیم پرداخت بدهی بر میراث قابل تخصیص نیست، و حدیث منقول کلینی مخالف قرآن است.

دیگر نمونه در این باب، روایت ابوسعحاق ابراهیم لثی از امام باقر علیه السلام است. بنابر این حکایت، راوی از امام می‌پرسد که چگونه برخی از شیعیان به گناهان کبیره‌ای آلوده‌اند و از آن‌سو برخی از منکران اهل بیت علیهم السلام به نماز و روزه و حج مشغول هستند؟! و امام چنین پاسخ می‌دهد که مؤمن از طینت (گِل) پاک و کافر از طینت پلید آفریده شده است. ولی گاه بخشی از آن گل پلید در طینت مؤمنی و یا بخشی از گل پاک در طینت کافری آمیخته می‌شود. پس کردارهای زشتی که از مؤمن سر می‌زند، ناشی از آن طینت پلید آمیخته است و کارهای نیکی نیز که از کافر انجام می‌پذیرد، نیز نتیجه طینت پاک آمیخته اوست. و به روز قیامت، طینت‌های آمیخته برکنده می‌شوند و خداوند گناهان و زشت کرداری‌های مؤمن را از او برمی‌کند و بر دوش کافر می‌نهد و نیکوکاری‌های کافر را از او برمی‌کند و به مؤمن می‌دهد (صدوق، ۱۳۸۵: ۶۰۶/۲).

قرآن کریم دست‌کم در آیات بسیاری هر کسی را مسئول کردار زشت خود می‌داند، بنگرید:

﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت / ۴۶)

و جاثیه / ۱۵).

﴿وَ مَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (نساء / ۱۱۱).

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور / ۲۱ و مدثر / ۳۸).

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال / ۷-۸).

هر چند نسبت روایت لثی با این دست آیات خاص و عام است، ولی نمی‌توان گفت که این روایت آیات را تخصیص زده است. گذشته وضعیت نابسامان سندی و تضعیف صریح برخی راویان (احمد بن محمد سیاری، محمد بن عبد الله بن مهران)، تکرار و تأکید آیات قرآن بر مسئولیت هر کسی، حتی پیامبران، در برابر کردار قابل تخصیص نیست. همچنین مفاد روایت لثی با اصل عقلی-شرعی عدل الهی منافات دارد، و بی‌گمان کیفر کسی به جهت کرداری که دیگری انجام داده، ستمگری است. همچنین به شهادت وجدان و تصریح قرآن کریم، کردارهای ما حاصل کسب و

دستاورد خود ماست، نه نتیجه طینت پیشینی. پس آیات فوق به قرائن لفظی و عقلی، قابل تخصیص نیستند و روایت لیشی مخالف قرآن است.

دیگر نمونه در این باب، مخالفت روایت با اصل عامّ و تخصیص ناپذیر مستفاد از آیات قرآنی است. کلینی از امام صادق علیه السلام دربارهٔ دخترکی که پدرش بدون رضایتش وی را شوهر داده، چنین حکایت می‌کند:

«لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ إِذَا نَكَحَهَا جَاؤَ نِكَاحُهُ وَإِنْ كَانَتْ كَارِهَةً» (کلینی، ۱۴۰۷:

۳۹۴/۵).

هر چند قرآن کریم دربارهٔ اختیار زنان و دختران در ازدواج به صراحت سخنی نگفته است، ولی آیات پرشمار قرآن و حکم صریح عقل بر عدالت خداوند دلالت دارد. و بر پایهٔ اصل حسن و قبح عقلی، عدل و ظلم دو مفهوم عقل محور و خرد یاب است. و به حکم عقل اجبار دختر بچه به زندگی اگرایی با مردی ناخواسته و ناپسند، ستم است. بر این اساس، روایت کلینی با اصل عقلی-شرعی و تخصیص ناپذیر عدالت مخالفت دارد و مردود است. و در باب ازدواج کودکان، حدیث محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام با قرآن و اصل عدل موافقت دارد که اعتبار ازدواج پیش از بلوغ دختر و پسر را موقوف بر رضایت آنان پس از بلوغ می‌شمرد (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۸۲/۷).

۲-۴- تعمیم خاص

همان گونه که تخصیص عامّ در نظر عرف مخالفت به نظر نمی‌آید، در نظر اول تعمیم حکم خاصّ و تسری آن به دیگر افراد و مصادیق نیز مخالفت به شمار نمی‌آید. به عنوان نمونه آیه ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (نساء/ ۱۰۱)، در سفر و به هنگام ترس از دشمن، به کوتاه شدن نماز حکم می‌دهد و احادیث، کوتاهی نماز را به سفر بدون ترس نیز گسترش می‌دهد (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۶۴/۱).

ولی همان گونه که برخی گزاره‌های عام به قراین لفظی یا عقلی قابل تخصیص نیست، برخی از احکام خاصّ نیز قابل توسعه و تسری نیست. در صدر این گونه آیاتی است که صفت یا کرداری را ویژه خداوند می‌شمرد و آن را از دیگران نفی می‌کند؛

چنانکه الوهیت، ربوبیت، خلقت، رزق، بقاء، حساب و مغفرت ویژه خداوند دانسته شده است (همچون انعام/۱۰۲ و ۱۶۴، رعد/۱۶، فاطر/۳، غافر/۶۲). و از سوی بنده نیز عبادت، استعانت و توکل تنها بر خداوند رواست (هود/۲۶، زمر/۳۸، حمد/۵). قراین عقلی و لفظی بر آن قائم است که این مناصب الهی قابل تفویض به دیگری نیست و نمی‌توان دیگری را در این اوصاف با خداوند انباز دانست. این موضوع در سرفصل کلامی تفویض قابل بررسی است. به‌عنوان نمونه آیات قرآن خداوند را آفریدگار آسمان‌ها و زمین می‌شمرد و خالقی دیگری را نفی می‌کند.

﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر/۳).

در مقابل روایتی منسوب به امام باقر علیه السلام وارد شده است که خداوند آفرینش را به فرشته‌ای واگذار کرد و آن فرشته آسمان‌ها و زمین را آفرید و در پی این قدرت خودشیفتگی بر او چیره شد (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۵۱).

برخی از این دست روایات در تفسیر نیز وارد شده است، چنانکه ابوالخطاب از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (زمر/۴۵)، حکایت می‌کند اگر از امام علی علیه السلام به تنهایی یاد شود؛ دل‌های کسانی که ایمان ندارند، پریشان گردد و آنگاه که از دیگران یاد شود، شادمان می‌شوند. این روایت اسم جلاله الله را که بی‌گمان ویژه ذات باری تعالی است به حضرت علی علیه السلام تأویل کرده است. این روایت با قرآن مخالف است و البته چون سخن ابوالخطاب را بر امام صادق علیه السلام بازگو کردند به انحصار نام الله در خداوند تصریح کرد و فرمود:

«مَنْ قَالَ هَذَا فَهُوَ مُشْرِكٌ، إِنَّا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ، بَلْ عَنَى اللَّهُ بِذَلِكَ نَفْسَهُ» (صفر،

۱۴۰۴: ۱/۵۳۶).

نمونه دیگر در این موضوع، قبله است. قرآن فرمان می‌دهد که به هنگام نماز سوی مسجد الحرام باید ایستاد:

﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (بقره/

۱۴۴).

روایت زراره از امام باقر علیه السلام قبله نماز را تا مشرق و مغرب (انحراف ۴۵ درجه از دو

جهت) توسعه می‌دهد (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۷۸/۱). بی‌گمان چنین توسعه‌ای با آیات قرآن مخالفت دارد؛ زیرا واژه "شطر" در آیات قبله چنین گستره‌ای را نمی‌پذیرد. فقیه معاصر، سیدتقی قمی بدین مخالفت تصریح می‌کند (قمی، ۱۴۲۶: ۱۷۸/۴).

۲-۵- انحصار عام در برخی مصادیق

گزاره‌های عام و مطلق بر گستردگی حکم دلالت دارد. منحصر ساختن مفاد گسترده چنین گزاره‌هایی در افراد محدود، در نظر عرف مخالفت به‌شمار می‌آید. به عنوان نمونه در آیه ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا﴾ (نساء/۷۵). سخن از مردان و زنانی است که ناتوان نگه داشته شده‌اند و توان مهاجرت و جهاد به قتال ندارند. عذر چنین کسانی پذیرفته و کمک به آنان بر دیگر مسلمانان واجب است. عیاشی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که این مستضعفان، ما هستیم (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۷/۱). اگر این دست روایات را در مقام بیان مصادیق برتر یا معاصر موضوع موجود در آیه بدانیم، مخالفتی میان روایت و قرآن نخواهد بود. ولی اگر بر پایه این دست روایات، احکام موجود در آیه به مصداق ذکر شده در آیه منحصر شود؛ چنین حصری با مفاد حکم عام موجود در آیه مخالفت دارد. بر این اساس، مستضعف دانستن ائمه اطهار علیهم السلام دلیل بر آن نیست که دیگر مردان و زنان در زمان‌های دیگر مصداق مستضعف قرار نگیرند.

آیات قرآن منحصر در مصادیق شمرده شده در روایات یا زمان و مکان خاصی نیست، بلکه عمومیت و شمول خویش را در هر زمان، مکان و مصداقی حفظ می‌کند؛ چنانکه امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ عَصٌّ الِى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۸۷/۲).

۲-۶- مخالفت با سیاق آیه

در بسیاری از روایات، به بخشی از یک آیه استناد و استدلال شده است. به پیروی از احادیث، عالمان مسلمان گاه پاره‌ای از آیه را برگزیده‌اند و بدان استدلال نموده‌اند. بی‌گمان در این گزینش و جداسازی قوانین و قواعدی باید رعایت شود که از جمله

آنان توجه به سیاق حاکم بر آیه است. در آیه دهم سوره فتح سخن از بیعت رضوان آمده است که مسلمانان در شرایط خطیری با پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیعت نمودند، در میانه این آیه و در وصف بیعت کنندگان با پیامبر آمده است ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح/ ۱۰). هر چند معنای مجازی نخستین برای ید (دست)، قدرت یا تصرف است و این معنای مجازی در آیات مائده، ۶۴ و فتح، ۲۰ مورد نظر قرار گرفته است؛ ولی به قرینه سیاق آیه دهم فتح، ید در تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» به معنای قدرت یا تصرف نیست و مرجع ضمیر «ایدیهم» نیز مخالفان و معارضان نیستند، بلکه ید در این تعبیر به معنای امضاء و تأیید است و گویی خداوند بیعت کنندگان را با دست خویش تأیید کرده است. برخی از شارحان از این قرینه قطعی غفلت کرده‌اند و تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» خارج و بریده از سیاق آیه معنا کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۹/۹). اگر در روایتی نیز این تعبیر قرآنی بریده از سیاق حاکم بر آن در آیه به کار رود، این کاربرد مخالف قرآن خواهد بود (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۴).

دیگر نمونه از این دست درباره آیه ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ﴾ (آل عمران/ ۱۲۸) روی داده است. آیات پیشین و پسین درباره جنگ احد نازل شده است و در بیان شأن نزول این آیه نیز آمده است که چون پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در احد آزار بسیار از مشرکان دید، گویی از هدایت و رستگاری آنان ناامید شد و فرمود:

«كَيْفَ يَفْلَحُ قَوْمٌ فَعَلُوا هَذَا بِنَبِيِّهِمْ» (طبری، ۱۴۲۰: ۱۹۵/۷؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۵۸۴/۲).

آیه شریفه به صراحت اعلام می‌کند که امر هدایت‌پذیری و رستگاری به دست پیامبر نیست، و هر کس ممکن است در پی توفیق الهی توبه کند و جبران نماید و رستگار شود. روایتی به واسطه جابر جعفی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام حکایت شده که این آیه را به انتخاب امام علی عَلَيْهِ السَّلَام به جانشینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متوجه ساخته، گویی پیامبر در اعلام ولایت امیرمؤمنان دودل بوده و یا دیگری را در نظر داشته است و خداوند به او می‌فرماید: کار ولایت و خلافت به دست تو نیست (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹۷/۱).

گذشته از ضعف سندی (ارسال) و عدم تناسب مفاد روایت با سیره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، این حدیث با قرآن مخالفت دارد؛ زیرا بخش «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» را به گونه‌ای معنا می‌کند که با ادامه آیه، «أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ» و همچنین با سیاق حاکم بر

آیات پیشین و پسین هیچ تناسبی ندارد. به بیان دیگر، روایت جابر جعفی، بخش «الْأَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» را به گونه‌ای ناروا و مخالف با متن قرآن بریده و معنا کرده است؛ از این رو مخالف قرآن به‌شمار خواهد رفت.

۲-۷- مخالفت با الفاظ قرآن

گونه‌های پیشین مخالفت، در حوزه معنا و مفاد قرآن و حدیث تعریف می‌شد. گونه هفتم مخالفت آن است که روایتی، آیه‌ای را مخالف ضبط متعارف میان مسلمانان و موجود در مصاحف شریف حکایت کند. هرچند تاریخ ثبت و ضبط آیات قرآنی فراز ونشیب‌هایی داشته و ادعای تواتر قراءات هفتگانه نیز ثابت نشده؛ با این همه مصحف موجود و قرائت متعارف میان مسلمانان همواره مورد تأیید بلکه استناد و استدلال ائمه اطهار بوده است. همینک خط مصحف و قراءات مشهور میان مسلمانان نزد عالمان فرقه‌های گوناگون مسلمان معتبر است و قرائت شاذ یا مخالف مصحف مردود است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱/۲۷۴و۶). و می‌توان گفت قرآن نازل اجمالا در میان همین قراءات موجود و مشهور است. پس اگر روایتی متن قرآن را مخالف مصحف شریف یا قراءات مشهور میان مسلمان حکایت کند، مخالف کتابت و قرائت قرآن خواهد بود و به سبب این مخالفت مردود است. به‌عنوان نمونه یونس بن ظبیان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام حکایت کرده است که آیه **﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾** (لیل/۱۳-۱۲) را این چنین قرائت کرده است **﴿إِنَّ عَلِيًّا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَعَلِيًّا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾** (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۸۲). این حکایت با خط و قرائت قرآن مخالفت دارد و مردود است.

همچنین از امام صادق حکایت شده است که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در استدلال بر وجود نام امام علی در قرآن، آیه ۴۱ حجر را چنین تلاوت کرد: "هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٌّ مُسْتَقِيمٌ" (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۰۷/۳). هرچند قرائت موجود در این روایت با خط مصحف مخالفتی ندارد؛ ولی با قراءات مشهور میان مسلمانان مخالفت دارد و از این روی مردود است.

نتیجه‌گیری

روایت مخالف قرآن کریم باطل و مردود است. مخالفی برای این اصل شناخته نمی‌شود؛ ولی آنچه میان عالمان مسلمان محل سخن قرار گرفته است، تعریف مخالفت است. اگر مخالفت را صرفاً منطقی بدانیم و آن را عبارت از تباین کلی و نسبت اعمّ و اخصّ من وجه بشماریم؛ آنگاه تنها روایتی مخالف قرآن خواهد بود که با حکم آیات قرآن یکی از این دو نسبت را برقرار کند. و البته شمار این گونه روایات اندک است. از این رو بسیاری از پژوهندگان، هرچند بطلان روایت مخالف قرآن را در حیطه ثبوت پذیرفته‌اند، ولی در حوزه اثبات روایت مخالف قرآن نیافته‌اند. در این پژوهش، و با بررسی معنای مخالفت در احادیث عرض و مجموع روایات مخالف با قرآن، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. اگر موضوع احکام شرعی، در شریعت تعریفی نداشته باشد؛ مرجع در شناخت آن، عرف است.
۲. شناخت مخالفت نیز باید به عرف واگذار شود و آن روایتی که به حکم عرف ناسازگار با قرآن تشخیص داده شود، باید کنار نهاده شود.
۳. مخالفت عرفی بدان معناست که مفهوم دو گزاره، همزمان قابل پذیرش نباشد، و هر یک خُلف دیگری باشد.
۴. بر پایه فحوص واستقراء در اخبار و یافتن شواهدی در آثار محدثان و فقیهان، هفت گونه روایت مخالف قرآن قابل پی‌گیری و طرح است.
۵. دلیلی بر انحصار مفهوم مخالفت در این گونه‌ها نیست، و ممکن است روایاتی مخالف قرآن خارج از این گونه‌ها نیز یافت شود، بنابراین مجال بحث و بررسی در باب معنای مخالفت و گونه‌های آن گشوده است.
۶. هفت گونه روایت مخالف قرآن از این قرار هستند: تناقض صریح یا مخفی، تخصیص عامّ تخصیص ناپذیر، تعمیم خاصّ تعمیم ناپذیر، مخالفت با سیاق آیه، و مخالفت با قرآن مکتوب و مقروء (کتابت یا قرائت قرآن).
۷. هر روایتی که بر پایه فهم عرفی، در این هفت گونه جای گیرد و مخالفت با قرآن

شناخته شود، به حکم اخبار عرض مردود است و عدم صدور آن از معصوم قطعی روایت قطعی است.

کتابنامه

۱. ابن حزم، علی بن أحمد اندلسی، الإحكام فی أصول الأحكام، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۰۴.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی مازندرانی، مناقب آل أبی طالب، قم، نشر علامه، ۱۳۷۹.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر والتنویر، تونس، دارسخون، ۱۴۱۸.
۴. ابن عجیبه، أحمد بن محمد حسنی، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱.
۶. ابن طیفور، أحمد بن أبی طاهر، بلاغات النساء، قاهره، مطبعه مدرسه والده عباس، ۱۳۲۶.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸.
۸. أحمد بن حنبل، شیبانی، المسند، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱.
۹. استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹.
۱۰. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المختصر، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷.
۱۲. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۳. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، معرفه السنن والآثار، دمشق، دارقتیبه، ۱۴۱۲.
۱۴. السنن الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴.
۱۵. ثعلبی، أحمد بن محمد نیشابوری، الكشف والبیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۱۶. حکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، دارالتفسیر، ۱۳۹۰.
۱۷. زهیری، أبو الاشبال حسن منصوری، شرح صحیح مسلم، موقع الشبکه الاسلامیه، بی تا.
۱۸. سعیدان، ولید بن راشد و جوب الجمع بین الادله، بی جا، ۱۴۲۵.
۱۹. سندی، نورالدین بن عبدالهادی، حاشیه السندی علی النسائی، حلب، المطبوعات الإسلامیه، ۱۴۰۶.
۲۰. سیدرضی، محمد بن حسین موسوی، خصائص الأئمه علیهم السلام، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶.
۲۱. شربینی، عماد السید، کتابات أعداء الإسلام و مناقشتها، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۴۲۲.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، فقیه من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳.
۲۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶.
۲۴. علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۲۵. عیون اخبار الرضا علیه السلام، بیروت، منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴.
۲۶. الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۲۷. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، منشورات الأعلمی، ۱۳۹۰.

۲۹. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۰.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۳۱. — التبیان الجامع لعلوم القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹.
۳۲. — الرسائل العشر، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۴.
۳۳. عقیفی، عبدالرزاق، شبهات حول السنه، ریاض، وزارة الشؤون الإسلامیه والأوقاف، ۱۴۲۵.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر القرآن، تهران، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰.
۳۵. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، قاهره، هیئته المصریه للکتاب، ۱۴۰۰.
۳۶. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی أصول الفقه، (تقریر درس آیه الله خویی)، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۹.
۳۷. قمی، سید تقی طباطبایی، مبانی منهاج الصالحین، قم، منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶.
۳۸. کاظمی، محمد علی، فوائد الاصول، (تقریر درس آیه الله نائینی)، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۴۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، (تعلیقات ابوالحسن شعرانی)، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۴۱. مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه کوشانیور، ۱۴۰۶.
۴۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
۴۳. معروف الحسنی، هاشم، دراسات فی الکافی للکلینی والصحیح للبخاری، بیروت، دارالتعارف، ۱۳۹۸.
۴۴. نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱.

گونه‌شناسی و انگیزه‌شناسی تألیفات رجالی*

□ قاسم بستانی^۱

□ عیسی محمودی مزرعاوی^۲

چکیده:

توجه به سند در اعتبارسنجی روایات از دیرباز نزد عالمان مسلمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و در این راستا تلاش‌های بسیاری صورت گرفته و سند و رجال این روایات از ابعاد مختلفی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته‌اند، که حاصل آن کتابخانه‌ای بسیار غنی و متنوع با موضوعات، عناوین، رویکردها، اغراض و... مختلفی بوده است. لذا نیاز است تا نگاهی مجدد به این میراث علمی مسلمانان افکند و در تحقیقی مستقل، این تلاش‌ها جمع بندی، گونه‌شناسی و هدف‌شناسی گردد. در این مقاله که به صورت توصیفی انجام گرفته، تلاش شده است که دلایل فراوانی تألیفات رجالی و نیز گونه‌ها و فواید آنها بررسی گردد. در پایان این نتیجه حاصل می‌شود که مواردی همچون اختلاف و تفاوت حالات و اوصاف راویان و نیز جایگاه برخی از رجالین و اهمیت نظرات آنها در جرح و تعدیل راویان، از جمله دلایل فراوانی و گوناگونی تألیفات رجالی می‌باشد.

واژگان کلیدی: سند، رجال، راویان، تألیفات رجالی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶.

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول).

gbostanee@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز 1361@commaahmoodi@gmail.com

مقدمه

تحقیق و تفحص در مورد اوصاف راویان و وثاقت آنها یکی از ارکان اساسی قبول و یا مردود شمردن اخبار و روایات است که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است (حجرات/۶). توجه به اوصاف راوی نیز در کلام معصومین علیهم‌السلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است، به گونه‌ای که امام علی علیه‌السلام در روایتی، راویان را بر اساس اوصاف آنها به ۴ دسته، تقسیم بندی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۱).

توجه به سند روایات از دیرباز اهمیت خاصی نزد مسلمانان داشته است و از پیشینیان در این باره عبارتهایی نقل شده است. از جمله اینکه «الاستادُ مِنَ الدِّينِ وَكَوْلَا الاستادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ» از عبدالله بن مبارک (نیشاپوری، بی‌تا: ۱۲/۱) و «انَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَأَنْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ» از محمد بن سیرین (نیشاپوری، بی‌تا: ۱۱/۱؛ دارمی، بی‌تا: ۴۷۱/۱)؛ که این مطلب جایگاه و تأثیر سند روایات در قبول و یا رد آنها را نشان می‌دهد. رابطه صحت روایات با صحت سند آنها و توجه به اینکه ستون فقرات سند را راویان و یا همان رجال آن تشکیل می‌دهند و نیز در نظر گرفتن گفتار برخی دانشمندان مبنی بر اینکه شناخت رجال (راویان) نیمی از دانش است (منصوری، بی‌تا: ۱۱)، سبب شده است که در طول تاریخ حدیثی، دانشمندان زیادی دست به تألیفات رجالی بزنند. کتب رجالی در انواع و گونه‌های مختلفی و با درج اطلاعات گسترده‌ای که به هر شیوه‌ای بتواند به شناخت بیشتر و بهتر راویان کمک کند تألیف شده‌اند.

در رابطه با این مسئله پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

۱- تألیفات رجالی به چند نوع و گونه دسته بندی می‌شوند؟

۲- دلایل فراوانی و انگیزه‌های تألیف گونه‌های مختلف کتب رجالی کدامند؟

پاسخ به پرسش‌های فوق از آنجا حائز اهمیت است که باعث شناخته شدن گونه‌های مختلف کتب رجالی شده و در نتیجه کمک می‌کند تا محققین و کسانی که در صدد بررسی راویان سندهای روایات مختلف می‌باشند، بتوانند با توجه به نام‌گذاری اکثر کتب رجالی بر اساس اوصاف و مشخصات راویان، به بررسی سریع‌تر، آسان‌تر و دقیق‌تر اوصاف آنها و در نهایت ارزیابی و اعتبارسنجی روایات گوناگون پردازند.

ملاحظه پژوهش‌های سابق پیرامون ویژگی‌های کتب رجالی نشان می‌دهد که در آنها فقط یک کتاب رجالی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و به دلایل و انگیزه‌شناسی تألیف کتب رجالی به طور کلی پرداخته نشده است؛ مانند مقاله «بررسی مبانی رجالی علامه شوشتری در قاموس الرجال» از عبدالهادی فقهی‌زاده و مجید بشیری؛ مقاله «ویژگی‌های رجالی کتاب اختیار معرفه الرجال» از سید حسین کنعانی و مقاله «رجال نجاشی مهم‌ترین کتاب رجال شیعه» از سید علی میرشریفی.

در این مقاله تلاش شده است که به دلایل، انگیزه‌ها و زمینه‌های تألیف کتاب‌هایی که به هر شکلی نام راویان و شرح حال و اطلاعات مربوط به آنها در این کتاب‌ها ذکر شده است، اشاره شود. همچنانکه فواید تألیف آنها ذکر شده و از هر گونه از این کتاب‌ها به چند نمونه اشاره خواهد شد. در این مقاله جهت شناخت بهتر این کتاب‌ها، آنها به ۴ دسته کتاب‌های تعریفی، تصحیحی، تبیینی و تکمیلی گروه‌بندی شده‌اند. قابل ذکر است که این تقسیم‌بندی چهارگانه توسط نگارنده صورت گرفته است.

۱- کتب تعریفی

این کتاب‌ها به معرفی راویان و شرح احوال آنها و هرآنچه به شناخت بهتر آنها کمک کند، می‌پردازند. این کتاب‌ها به گونه‌های مختلفی تألیف شده‌اند. برخی از آنها به ثقات، یا ضعفا و یا مدلسین اختصاص دارد و بعضی شامل همه اینها می‌شود. همچنانکه بعضی از آنها مقید به رجال یک کتاب خاص هستند و برخی مقید نیستند. برخی از این کتب مبتنی بر روایات رسیده درباره احوال راویان و نیز نظرات رجالیون در جرح و تعدیل آنهاست. در بخش مربوط به کتب رجالی شیعه، روایات مربوط به نظرات معصومین علیهم‌السلام درباره افراد گوناگون بسیار حائز اهمیت است.

۱-۱- کتب جرح و تعدیل

علم جرح و تعدیل علمی است که درباره جرح و تعدیل راویان با الفاظ مخصوص و مراتب و درجه‌بندی این الفاظ بحث می‌کند (ابن ابی‌حاتم رازی، ۱۲۷۱: ۲/۱). جرح و تعدیل افراد مختلف از جانب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صحابه و تابعین و علمای بعد از آنها امری

ثابت است و این امر نه به سبب طعن در افراد بلکه به دلیل حفاظت از دین و احکام شریعت است (همان). قابل ذکر است که اولین کسی که در جرح و تعدیل راویان کتاب نوشت یحیی بن معین (م ۲۳۳ق) می باشد (ابن شاهین، ۱۴۰۹: ۱۱، مقدمه محقق). در این نوع کتب، هم راویان جرح شده و هم راویان عدول، ذکر و نظرات رجالیون در جرح و تعدیل آنها مطرح می شود. این کتب دارای عناوین ذیل می باشند:

۱-۱-۱- کتب طبقات

طبقه در لغت به معنای امتی که بعد از امتی دیگر می آید می باشد (ازهری، ۲۰۰۱: ۳۳/۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۰/۱۰) و نیز به معنای گروهی از مردم است که با گروهی دیگر شبیه به خود برابری می کنند (فراهیدی، بی تا: ۱۰۸/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۰/۱۰). طبقه در اصطلاح به گروهی که در سن و یا اسناد و یا فقط در اسناد، یعنی کسانی که در شیوخ، برابر و مثل هم باشند گفته می شود (سخاوی، ۱۴۲۴: ۳۸۹/۴؛ سیوطی، بی تا: ۹۰۹/۲). این تعریف نشان می دهد که مفهوم طبقات برای وحدت زمانی ثابتی اطلاق نمی شود، بلکه اغلب به معنای برابری در ملاقات است (دمشقی صالحی، ۱۴۱۷: ۵۸/۱، مقدمه محقق). البته مفهوم طبقه ممکن است نزد مؤلفان کتب طبقات و حتی در یک کتاب و کتاب دیگری از یک مؤلف متفاوت باشد (همان).

از لوازم بحث در موضوع طبقات راویان؛ آگاهی از تاریخ ولادت راویان، تاریخ وفات آنها، کسانی که از آنها روایت کرده اند و نیز شناخت راویان از آنها می باشد (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۳۹۹).

در کتب طبقات معمولاً راویان بر حسب شرایط مختلفی طبقه بندی می شوند. این تقسیم بندی ممکن است بر اساس عنصر زمانی یا مکانی باشد. در عنصر زمانی؛ صحابی بودن، تابعی بودن، سبقت در اسلام، حضور در جنگ بدر و مهاجرت به مدینه و غیره و در عنصر مکانی محل سکونت و ملیت راویان مورد توجه قرار می گیرد که در برخی کتب طبقات مانند طبقات ابن سعد (م ۲۳۰ق)، عنصر زمانی و مکانی هر دو لحاظ شده است (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۸/۱، مقدمه محقق). شرایط طبقه بندی در کتب طبقات مختلف ممکن است تفاوت داشته باشد. برای نمونه در کتاب طبقات خلیفه (م ۲۴۰ق)

بر خلاف کتاب ابن سعد که روایان را بر حسب سبقت در اسلام تقسیم‌بندی کرده است، آنها را بر حسب نزدیکی نسب به پیامبر ﷺ آورده است (ابن خیاط، ۱۴۱۴: ۱۳، مقدمه محقق). همچنین ممکن است این کتب در تعداد طبقات مربوطه اختلاف داشته باشند. برای نمونه تعداد طبقات روایان اهل بصره، اهل کوفه و اهل شام در کتاب ابن سعد به ترتیب ۸، ۹ و ۸ طبقه؛ و تعداد طبقات آنها در کتاب خلیفه به ترتیب ۱۲، ۱۱ و ۶ طبقه می‌باشند (همان). بازه زمانی یک طبقه از روایان ممکن است بین مدت زمان زندگی یک نسل یا ۲۰ یا ۱۰ سال متغیر باشد (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۸/۱، مقدمه محقق). مثلاً این بازه نزد ابن سعد ۲۰ سال می‌باشد (همان). در کتب طبقات علاوه بر ترجمه و شرح احوال راوی، معمولاً تاریخ وفات، کسانی که از آنها روایت کرده و نیز کسانی که از وی روایت نقل کرده‌اند و نیز جرح و تعدیل آنها- البته به جز طبقه صحابه- ذکر می‌شود. در کتب طبقات معمولاً ترجمه و شرح حال طبقات اول شامل طبقه صحابه و بزرگان تابعین و روایان نزدیک به آنها با شرح و تفصیل کامل‌تری آمده است و هر چه از طبقات اولیه فاصله بگیریم ترجمه روایان مختصرتر و کوتاه‌تر می‌شود و این موضوع به دلیل وفور روایات و اخبار مربوط به طبقه صحابه و بزرگان تابعین و طبقات نزدیک به آنهاست (همان: ۹/۱، مقدمه محقق). البته برخی معتقدند که با مرور زمان، فایده ذکر طبقه راوی کم‌رنگ‌تر شده است و ذکر آن در روایان اول دارای اهمیت بیشتری بوده است (دمشقی صالحی، ۱۴۱۷: ۵۹/۱، مقدمه محقق).

از فواید شناخت طبقات روایان؛ مصونیت از به خطا افتادن در یکی دانستن روایان متشابه در اسم یا کنیه و غیره (سخاوی، ۱۴۲۴: ۳۸۹/۴)، آگاهی از تدلیس و فهمیدن حقیقت عنعنه در سند (همان)، شناخت روایات اکابر از اصاغر و شناخت روایات ابناء از ابا (ابن عبدالقادر، ۱۴۲۲: ۳۰) می‌باشد.

در بعضی کتب طبقات، روایان بر حسب قبیله خود نیز تقسیم‌بندی شده‌اند که از فواید آن شناخت قبائل مختلف و چگونگی گسترش سکونت و دموگرافی^۱ آنها در قلمروی اسلامی است (ابن خیاط، ۱۴۱۴: ۱۴، مقدمه محقق). علاوه بر آن می‌توان از بعضی

از این کتب در مطالعه تاریخ و سیر حوادث و نیز شناخت گرایش‌ها و فرقه‌های سیاسی بهره برد (همان). از دیگر فواید کتب طبقات، تشخیص سقط در سند روایات و یا عدم آن است که هر دو عامل ارتباط مستقیمی با تضعیف یا تقویت سند روایات دارند (بروجردی، ۱۴۱۰: ۲۳). نزد شیعیان شناخت طبقات راویان به شناخت یاران هر امام و تمییز آنها از یک‌دیگر کمک می‌کند (همان)؛ چراکه راویان، در برخی کتب طبقاتی شیعه بر اساس راویان هر امام دسته‌بندی شده‌اند (برقی، ۱۳۴۲).

از عیوب برخی کتب طبقات این است که با توجه به تقسیم‌بندی این کتب بر حسب شرایط زمانی و مکانی، ترجمه و شرح حال یک راوی ممکن است در چند جای کتاب تکرار شود و این مطلب باعث حجیم شدن و تکراری بودن مطالب این کتب بشود؛ به این ترتیب یک راوی ممکن است هم از حاضرین در جنگ بدر باشد و جزو طبقه آنها محسوب شده و ترجمه و شرح حال وی ضمن این طبقه ذکر شود و هم بعداً به یک شهر از اماکن اسلامی مهاجرت کرده و در آن سکونت یافته و در طبقه‌بندی مربوط به راویان آن شهر نیز ترجمه او تکرار شود (ابن‌سعد، ۱۹۶۸: ۹/۱، مقدمه محقق). البته برخی مؤلفان این کتب مانند ابن‌سعد که کتاب وی مهم‌ترین تألیف در این زمینه و یا حتی در زمینه کتب رجالی می‌باشد (عجلی، ۱۴۰۵: ۲۷، مقدمه محقق)، به این اشکال پی‌برده و در صدد رفع آن برآمده‌اند؛ به این ترتیب برای چنین افرادی که ممکن است در طبقات مختلفی ذکر شوند در یک‌جا ترجمه مفصل و طولانی و در جاهای دیگر ترجمه‌ای کوتاه و مختصر ذکر می‌کند (ابن‌سعد، ۱۹۶۸: ۹/۱، مقدمه محقق). از دیگر عیوب کتب طبقات، صعوبت دستیابی به مکان ترجمه یک راوی در آنهاست، به خصوص اینکه در تعداد طبقات راویان بین یک مؤلف و مؤلف دیگری، اختلاف و تفاوت وجود دارد (دمشقی صالحی، ۱۴۱۷: ۵۹/۱، مقدمه محقق). کتب طبقات خود بر چند نوع هستند:

الف) کتب طبقات عمومی

این کتاب‌ها در برگیرنده ترجمه و شرح حال همه راویان به‌طور عموم می‌باشد که معمولاً از طبقه صحابه و تابعین و تابعین آنها شروع و در ادامه، طبقات بعد از آنها ذکر و تا دوران نزدیک به مؤلف منتهی می‌شود.

در بین اهل سنت کتب: «الطبقات الكبرى» از محمد بن سعد زهری (م ۲۳۰ ق)؛ «طبقات» از خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰ ق)؛ «الطبقات» از احمد بن شعیب نسائی (م ۳۰۳ ق) و در شیعه کتاب‌های «رجال یا طبقات» از احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ ق)؛ «طبقات یا الابواب» از شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)؛ «الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه» از سید علی خان مدنی شیرازی (م ۱۱۲۰ ق)؛ «طرائف المقال فی معرفه طبقات الرجال» از سید علی بروجردی (م ۱۳۱۳ ق)؛ «معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه» از ابوالقاسم خوئی (م ۱۴۱۳ ق) از این نوع می‌باشند.

ب) کتب طبقات بر حسب اماکن

برخی از کتب طبقات بر اساس راویان ساکن در یک شهر و یا مکان اسلامی و نیز راویانی که به آن شهر وارد شده‌اند که اعم از صحابه، تابعین و غیره باشد را شامل می‌شود. این امر به سبب جایگاه و اهمیت تاریخی برخی از این شهرها و اماکن اسلامی است (نک: مغربی افریقی، بی‌تا: ۱؛ ابی‌شیخ اصبهانی، ۱۴۱۲: ۳/۱). معمولاً مؤلفان این کتاب‌ها خود نیز اهل این مناطق و شهرها می‌باشند. نمونه این کتاب‌ها «طبقات علماء افریقیه» از محمد بن احمد افریقی (م ۳۳۳ ق) و «طبقات المحدثین باصبهان و الواردین علیها» از ابی‌شیخ اصفهانی (م ۳۶۹ ق) می‌باشند. البته کتب رجالی دیگری نیز بر حسب راویان شهرهای مختلف نگاشته شده‌اند که در بخش مربوط به کتب تاریخ شهرها ذکر می‌گردند.

ج) کتب طبقات بر حسب مذاهب اعتقادی، فقهی یا غیره

این نوع کتب طبقات بر اساس علما و راویان یک مذهب فقهی یا کلامی طبقه‌بندی می‌شوند. در این کتاب‌ها معمولاً پس از ترجمه و شرح حال و یادآوری جایگاه علمی و فضائل رئوس مذاهب چهارگانه اهل سنت و تمجید از آنها (نک: ابن ابی‌یعلی، بی‌تا: ۵/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۳: ۷)، به طبقه‌بندی راویان ایشان و ترجمه و معرفی کامل آنها و در برخی مواقع نیز به ذکر مؤلفاتشان پرداخته شده است. معمولاً طبقه اول راویانی هستند که مستقیماً از رئیس مذهب خود روایت کرده‌اند. این کتاب‌ها معمولاً به‌دست کسانی تألیف شده‌اند که خود صاحبان مذاهب مربوطه هستند. بازه زمانی هر

طبقه از روایان در برخی از این کتب ۱۰۰ سال است (نک: سبکی، ۱۴۱۳: ۲۰۷/۱).
 کتب: «طبقات الحنابله» از محمد بن محمد، ابن ابی یعلی (م ۵۲۶ق)؛ «طبقات الشافعیین» از اسماعیل بن عمر، بن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ق) و «الجواهر المصنیه فی طبقات الحنفیه» از محیی‌الدین حنفی (م ۷۷۵ق) از این گونه کتب هستند.
 قابل ذکر است که برخی از کتاب‌های رجالی اگرچه با عنوان طبقات نام‌گذاری نشده‌اند، ولی بر اساس طبقات زمانی مرتب شده‌اند؛ مانند «سیر اعلام النبلاء» و «تاریخ الاسلام»، هر دو از ذهبی.

۱-۱-۲- کتب با عنوان رجال

این کتب نیز مانند سایر کتب رجالی به ترجمه و شرح احوال و گزیده‌ای از حوادث تاریخی مربوط به روایان و همچنین در برخی مواقع ذکر تاریخ ولادت و وفات آنها و شیوخی که از آنها روایت کرده‌اند و برخی از روایاتشان و نیز روایان ایشان پرداخته است.

این کتاب‌ها به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف) کتب رجال عمومی

این کتاب‌ها اختصاص به ترجمه بیشتر روایان و محدثین ذکر شده در سند روایات دارد و به گروه یا شهر و یا رجال کتب خاصی اختصاص ندارد.

در بین اهل سنت کتاب‌های: «احوال الرجال» از ابراهیم بن یعقوب جوزجانی (م ۲۵۹ق)؛ «قبول الاخبار و معرفه الرجال» از عبدالله بن احمد بلخی (م ۳۱۹ق)؛ «میزان الاعتدال» از ذهبی؛ «لسان المیزان» از ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) و در شیعه «معرفه الرجال یا رجال کشی» از محمد بن عمر بن عبد‌العزیز کشی (م ۳۴۰ق)؛ «اختیار معرفه الرجال» و «رجال الطوسی» از محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق)؛ «حل الاشکال فی معرفه الرجال» از ابن طاووس (م ۶۷۳ق)؛ «رجال ابن داوود» از حسن بن علی بن داوود حلی (م ۷۰۷ق)؛ «خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال» علامه حلی (م ۷۲۶ق)؛ «تقیح المقال» از مامقانی (م ۱۳۵۱ق)، نمونه بارز این دسته می‌باشند.

ب) رجال کتب خاص

اهمیت و جایگاه بعضی از کتب حدیثی به‌خصوص کتب ششگانه حدیثی و کتب سنن نزد اهل سنت و نیز کتب اربعه در شیعه باعث شده است که برخی مؤلفین کتب رجالی، تنها به ترجمه و شرح حال و جرح و تعدیل راویانی که در اسناد روایات یک یا چند کتاب از این کتاب‌ها آمده‌اند اکتفا کنند و به بقیه راویان نپردازند. البته ملاحظه شده است که در بیشتر کتب رجال که اختصاص به بررسی راویان دو کتاب مهم اهل سنت، یعنی صحیح بخاری و صحیح مسلم می‌باشند، هیچ‌گونه جرح و تعدیلی صورت نگرفته است و فقط به اسم راویان و یا ترجمه مختصری از آنها پرداخته شده است (نک: کلاباذی، ۱۴۰۷؛ ابن منجویه، ۱۴۰۷).

نمونه‌ای از کتب اهل سنت در این زمینه «الهدایه و الارشاد فی معرفه اهل الثقه و السداد» از احمد بن محمد کلاباذی (م ۳۹۸ ق)؛ «رجال صحیح مسلم» از احمد بن علی، بن منجویه (م ۴۲۸ ق)؛ «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال» از یوسف بن زکی مزی (م ۷۴۲ ق) و «تعجیل المنفعه بزوائد رجال الأئمه الأربعة» از ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق) می‌باشند.

در شیعه نیز کتاب‌های «رجال اسانید الکافی»، «رجال اسانید التهذیب» از سید حسین بروجردی (م ۳۸۰ ق)؛ «اسانید کامل الزیارات و اعلام اسانیده» از سید موسی شبیری زنجانی از این دسته می‌باشند. البته به دلیل اهمیت کتب اربعه روایی، معمولاً در کتب رجالی به راویان روایات آنها توجه خاصی می‌شود. برای نمونه در کتاب‌های «جامع الرواه» اردبیلی و «معجم رجال الحدیث» خوبی، راویان موجود در اسناد روایات کتب اربعه با علامت مشخص و روایات آنها و نیز مکان آنها در این کتب ذکر شده است.

ج) رجال خاندان یا گروه خاص

بعضی از کتب رجالی تنها به ترجمه و شرح حال راویان منسوب به یک یا چند خاندان معروف و مهم که اکثر افراد آن، فقیه، دانشمند، قاری و راوی هستند اختصاص دارند. همچنانکه این کتب ممکن است مختص به گروه خاصی از راویان باشد. این نوع کتب فقط نزد شیعه مشاهده شده است.

کتاب‌های «رساله ابی غالب زراری در ذکر آل اعین» از ابو غالب زراری (م ۳۶۸ ق)؛ «الفوائد الرجالیه» از محمد مهدی بحر العلوم طباطبائی (م ۱۲۱۲ ق) «راویان خاندان‌های آل ابی رافع، آل ابی شعبه و...»؛ «اصحاب امیرالمومنین علیه السلام و الرواه عنه» از محمد هادی امینی و «الفائق فی رواه و اصحاب الامام الصادق علیه السلام» از عبدالحسین شبستری (معاصر) در این زمینه تألیف شده‌اند.

د) کتب نظرات یک رجالی

این کتب اختصاص به نظرات یک رجالی بزرگ دربارهٔ راویان دارد که اکثراً به صورت پرسش و پاسخ است. اهمیت نظرات و اقوال رجالیون مشهور و جایگاه والای آنها در بین رجالیون و علم رجال باعث شده است که نظرات آنها در مورد راویان جمع‌آوری و به صورت کتاب تألیف شود. البته بیشتر این کتب توسط افراد معاصر و از طریق جمع‌آوری نظرات رجالیون از مؤلفات آنها و دیگر مؤلفات بوده و به صورت یک نوآوری و کار امروزی محسوب می‌شود. معروف‌ترین این کتب در ذیل آمده است:

«موسوعه اقوال ابی الحسن الدارقطنی فی رجال الحدیث و علله» از گروهی از مؤلفین از جمله د. محمد مهدی مسلمی و همکاران (معاصر)؛ «موسوعه اقوال الامام احمد بن حنبل فی رجال الحدیث و علله» از سید ابوالمعاطی و همکاران (معاصر) و «من کلام ابی زکریا یحیی بن معین فی الرجال» از احمد محمد نور سیف (معاصر).

ه) کتب مربوط به یک راوی

کثرت روایات رسیده از جانب برخی راویان و جایگاه آنها در حدیث، باعث شده که این افراد مورد توجه قرار گیرند و مؤلفان متعددی در مورد شخصیت اجتماعی، تاریخی، روایی و نیز تحلیل و بررسی نوع روایات رسیده از آنها دست به تألیف کتاب بزنند. از دیگر دلایل تألیف کتب مختص به ترجمه و شرح حال یک راوی، اختلاف نظر علمای رجالی در جرح و تعدیل وی و نقل روایات نادر در موضوعات و احکام شرعی خاص از جانب وی می‌باشد؛ بدین ترتیب که تضعیف و یا توثیق راوی که در نهایت به رد یا قبول روایات وی می‌انجامد تأثیر مستقیمی در عمل و یا عدم عمل به احکام شرعی استنباط شده از این روایات دارد (ساعدی، ۱۴۲۵: ۸). این کتاب‌ها نزد

متأخرین مشاهده شده است. از این نوع می‌توان کتب زیر را نام برد:

در اهل سنت، «شیخ المصنیه ابوهیره» از محمود ابوریه (م ۱۳۸۵ ق) و در شیعه کتاب‌های «ترجمه سهل ابن زیاد یا رجال الشیخ محمدرضا» از محمدرضا دزفولی (م ۱۳۵۲ ق)؛ «ابوهیره» از سید عبدالحسین شرف‌الدین موسوی (م ۱۳۷۷ ق) و «المعلی بن خنیس» از حسین ساعدی (معاصر).

و) رجال مکان یا شهر خاص

برخی کتب رجالی نیز به ترجمهٔ راویان و علمای یک شهر یا مکان اسلامی و ذکر مؤلفات آنها اختصاص دارد. کتاب «امل الامل» از محمد بن حسن، حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) (در ترجمهٔ علمای جبل عامل) نمونه‌ای از این کتب است. همان‌گونه که در بخش کتب طبقات بر حسب اماکن ذکر گردید، کتب رجالی دیگری نیز بر حسب راویان شهرهای گوناگون تألیف شده‌اند که در بخش مربوط به کتب تاریخ شهرها ذکر می‌گردند.

۱-۱-۳- کتب با عنوان جرح و تعدیل

به نظر می‌رسد که تفاوت خاصی بین کتب با عناوین رجال و کتب با عناوین جرح و تعدیل وجود نداشته باشد. البته طبق بررسی بعضی از کتب جرح و تعدیل، شاید بتوان گفت که در کتب جرح و تعدیل به درجه و نوع لفظ جرح و یا تعدیل که راوی با آن وصف می‌شود توجه خاصی می‌شود و این مطلب به علمی خاص و آشنایی کامل به این الفاظ نیاز دارد (نک: باجی، ۱۴۰۶: ۱۵/۱). همچنین در کتب رجال، شرح و تفصیل بیشتری دربارهٔ ترجمه و شرح حال راویان آورده شده است، اما در کتب جرح و تعدیل به اقوال رجالیون و الفاظ جرح و تعدیل به کار رفته از جانب آنها دربارهٔ راویان، اهمیت بیشتری داده شده و ترجمهٔ آنها مختصرتر آمده است (نک: خلف، ۱۴۰۹ ق). کتب جرح و تعدیل نیز مانند کتب با عنوان رجال به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف) عمومی

در این کتاب‌ها جرح و تعدیل مختص راویان خاصی نمی‌باشد و معمولاً عمومی

می‌باشد. نمونه این کتب، «التکمیل فی الجرح و التعديل و معرفة الثقات و الضعفاء و المجاهیل» از ابن کثیر می‌باشد.

ب) نظر یک رجالی در جرح و تعدیل راویان

همان‌طور که از عنوان مشخص است، این کتب حاوی نظرات و آرای یک رجالی معروف در جرح و تعدیل راویان مختلف است. نمونه این کتاب‌ها، «الجرح و التعديل» از ابی حاتم رازی (م ۳۲۷ق) می‌باشد.

در شیعه نیز اشخاصی مانند نجاشی، شیخ طوسی، ابن داوود، علامه حلی و دیگران در کتب خود به طرح آراء و نظرات خود پیرامون راویان مختلف پرداخته‌اند که از کتب آنها در بخش کتب با عنوان رجال یاد شده است.

ج) جرح و تعدیل راویان کتب خاص

این کتب اختصاص به جرح و تعدیل راویان کتب حدیثی خاصی دارد. از جمله این کتب:

«التعديل و التجريح لمن خرج له البخاری فی الجامع الصحيح» از سلیمان بن خلف باجی (م ۴۷۴ق) و «معجم الجرح و التعديل لرجال السنن الكبرى» از نجم عبدالرحمان خلف (معاصر) می‌باشند^۱.

۱-۱-۴- کتب تاریخ:

موضوع این کتب، حوادث و وقایع تاریخی و به خصوص تاریخ اسلام می‌باشد. اگرچه برخی از کتب با عنوان تاریخ نام گذاری شده‌اند اما موضوع اصلی آنها ترجمه و شرح حال افراد به خصوص راویان می‌باشد. در بعضی دیگر از این کتب، تاریخ یک منطقه یا شهر اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. این کتب به دلیل اینکه اطلاعات ذی‌قیمتی مانند ترجمه و شرح حال افراد مختلف به خصوص راویان ارائه می‌کنند، مورد توجه رجال شناسان قرار گرفته‌اند. در اکثر کتب با عنوان تاریخ، نام شیوخ و شاگردان و

۱. در شیعه نیز اگرچه کتاب‌های زیادی تألیف شده‌اند که موضوع آنها جرح و تعدیل راویان است، ولی کتابی با این نام و عنوان در کتب شیعه یافت نشد.

راویان و مرویات و جرح و تعدیل راویان نیز آمده است؛ به این دلیل این کتب می‌توانند منابع خوبی برای مطالعات حوزه رجالی و روایی قرار بگیرند. کتب تاریخ خود بر دو نوعند:

الف) کتب تاریخ عمومی

موضوع این کتب علاوه بر حوادث تاریخی، ترجمه و تاریخ افراد مختلف از جمله خلفا، سلاطین، زهاد، قراء و به خصوص راویان به‌طور عمومی است و مختص به یک مکان و زمان نمی‌باشند. بعضی از این کتاب‌ها بر اساس حروف الفبایی و بعضی دیگر بر اساس سال وفات راوی و به ترتیب سال‌های هجری تنظیم شده‌اند. چند نمونه از این کتب در ذیل آمده است:

«تاریخ ابن معین» از یحیی بن معین (م ۲۳۳هـ)؛ «التاریخ الکبیر» و «التاریخ الأوسط» و «التاریخ الصغیر» از محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ق)؛ «تاریخ ابن ابی خثیمه» از ابوبکر احمد بن ابی خثیمه (م ۲۷۹ق) و «تاریخ الاسلام» از ذهبی.

ب) کتب تاریخ شهرها

اهمیت بعضی از شهرهای اسلامی و فضیلت آنها باعث شده است که علمایی که اکثراً اهل خود آن شهرها هستند کتابی در تاریخ شهرشان تألیف کنند. به‌نظر می‌رسد که انگیزه اصلی تألیف این کتب، اظهار تعصب نسبت به یادکردن از مفاخر و علمای شهرهای مختلف است (نک: جرجانی، ۱۴۰۷ق، مقدمه). معمولاً این کتاب‌ها حاوی اطلاعات ذیل است: ۱- تاریخ بنا و مکان جغرافیایی شهرها؛ ۲- مکان‌ها و بناهای تاریخی شهرها مانند مساجد، کلیساها و....؛ ۳- روایات رسیده در فضیلت شهرها؛ ۴- نام بردن از علما و مفاخر شهرها از جمله فقها، علما و..... و راویان شهرها و قبائل موجود در آنها و بالأخره ۵- ترجمه و شرح حال کسانی که به این شهرها وارد شده‌اند و یا در آنها گشته‌اند یا در آن سکونت یافته‌اند از جمله خلفا و صحابه و تابعین و تابعین آنها و محدثان و راویان که در این شهرها تحدیث کرده‌اند و در برخی مواقع ذکر نمونه‌ای از روایات آنها و در نهایت جرح و تعدیل آنهاست (نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق). این کتاب‌ها نیز به دو روش الفبایی یا طبقات زمانی ترتیب‌بندی

شده‌اند. یکی از این کتب «تاریخ دمشق» از علی بن حسن، ابن عساکر دمشقی (م ۵۷۱ ق) است که علاوه بر اینکه بزرگ‌ترین کتاب تألیف شده در تاریخ شهرها می‌باشد، از وسیع‌ترین منابع تراجم رجال نیز به‌شمار می‌آید (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۹/۱، مقدمه محقق). نام مشهورترین کتب دیگر در این زمینه در ذیل ذکر شده است:

«تاریخ نیشاپور» از ابو عبدالله، حاکم نیشاپوری (م ۴۰۵ ق)؛ «تاریخ جرجان» از حمزه بن یوسف جرجانی (م ۴۲۷ ق)؛ «تاریخ اصبهان یا اخبار اصبهان» از ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ ق)؛ «تاریخ بغداد» از ابوبکر، خطیب بغدادی (م ۴۶۳ ق).

۱-۱-۵- کتب مشاهیر، علما، اولیاء، اعیان، و اعلام:

این کتب به ذکر مشاهیر، علما، اعیان، اعلام و زهاد شهرها و مناطق مختلف اسلامی اختصاص دارد که تعداد قابل ملاحظه‌ای از آنها کسانی هستند که در سند روایات قرار دارند و شناسایی و پی‌بردن به احوال آنها کمک شایانی به شناخت سنت صحیح از سقیم می‌کند. در این کتاب‌ها نیز ترجمه کامل راویان، شیوخ و شاگردان، معرفی مؤلفات آنها و نمونه‌ای از روایات آنها ذکر می‌شود. ملاحظه شده است که در بیشتر این کتاب‌ها، افراد معمولاً فقط توثیق و تعدیل می‌شوند و مؤلفان این کتب از ذکر راویان ضعیف، متروکین و مجروحین دوری کرده و فقط به ذکر علمای ثقه اکتفا می‌کنند (نک: ابن حبان، ۱۴۱۱: ۱۹؛ ابن الجوزی، ۱۴۲۱ ق). اما با توجه به اینکه در برخی دیگر از این کتاب‌ها جرح و تعدیل راویان به‌طور کامل و مفصل آمده است، این نوع از کتب رجالی در قسمت کتب جرح و تعدیل آورده شده است.

نمونه این کتب نزد اهل سنت: «مشاهیر علماء الامصار» از محمد بن حبان، ابوحاتم بستی (م ۳۵۴ ق)؛ «حلیة الاولیاء» از ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ ق)؛ «سیر اعلام النبلاء» از ذهبی و در شیعہ، «اعیان الشیعہ» از محسن الامین عاملی (م ۱۳۷۱ ق) و «تذکرۃ الاعیان» از جعفر سبحانی می‌باشند.

۱-۱-۶- کتب شیوخ و مشیخه:

از دیگر کتبی که سرشار از اطلاعات رجالی است کتب شیوخ است. جایگاه علمی برخی از محدثان بزرگ اهل سنت و برجسته بودن شخصیت آنها در بین علما و نیز

گسترده‌گی و فراوانی مؤلفاتشان و تأثیر این مؤلفات در میراث حدیثی اهل سنت باعث شده است که کتاب‌هایی در رابطه با ترجمه و شرح حال شیوخ این محدثان که از آنها سماع داشته‌اند و در کتاب‌هایشان از آنها روایت نقل کرده‌اند، نگاشته شوند (اثری، ۱۴۲۶: ۱). از دیگر دلایل تألیف کتب شیوخ، عدم توجه به ترجمه و شرح احوال شیوخ محدثان بزرگ و صاحب کتاب، بر خلاف شیوخ مولفان کتب سته می‌باشد (منصوری، بی‌تا: ۱۱). از فواید کتب شیوخ، شناخت طبقه شیوخ محدثان بزرگ و احوال رجال آن طبقه است (همو، ۱۴۲۸: ۴). در بعضی از این کتب، برای روایان، جرح و تعدیل و در برخی دیگر جرح و تعدیلی ذکر نمی‌شود. البته ملاحظه شده است که در کتبی که خود محدث در معرفی شیوخ خود می‌نویسد آنها را توثیق می‌کند (نک: نسائی، ۱۴۲۳ق). قابل ذکر است به جزء کتب متقدمین و متأخرین که در زمینه شیوخ تألیف شده است، معاصران نیز به تألیف این نوع کتب اهتمام خاصی نشان داده‌اند و در این زمینه کتاب‌های فراوانی به رشته تحریر درآمده است.

اما مهمترین کتب شیوخ و مشیخه نزد اهل سنت: «مشیخة النسائی» از نسائی؛ «المعلم بشیوخ البخاری و مسلم» از محمد بن اسماعیل بن خلفون (م ۶۳۶ق)؛ «معجم الشیوخ الکبیر للذهبی» از ذهبی؛ «الدلیل المغنی لشیوخ الامام ابی الحسن الدارقطنی» و «ارشاد القاصی و الدانی الی تراجم شیوخ الطبرانی» و «الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم» از ابوالطیب نایف بن صلاح منصور (معاصر) می‌باشند.

در شیعه نیز کتاب «مشیخه نجاشی» از محمود دریاب نجفی از این نوع به‌شمار می‌آید. البته در شیعه، مشیخه به معنای دیگری نیز آمده است و آن این است که برخی از صاحبان کتب حدیثی روایات خود را بدون سند آورده و طرق خود به روایان را در آخر کتاب‌هایشان ذکر کرده‌اند، که به مشیخه معروف شده است. در این مشیخه‌ها که به صورت کتب مستقلی نیستند و در آخر کتب روایی آمده‌اند، هیچ‌گونه شرح حال و جرح و تعدیلی صورت نگرفته و به ذکر اسامی روایان بسند شده است. «مشیخه صدوق» از بن بابویه قمی، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) و «مشیخه مربوط به کتابهای تهذیب الاحکام و الاستبصار طوسی» از طوسی، از این نمونه هستند.

۱-۱-۷- کتب فهارس:

کتب فهارس کتبی هستند که به معرفی تألیفات افراد مختلف می‌پردازند. اما از آنجایی که این کتاب‌ها در کنار معرفی مؤلفان کتب که برخی از آنها راوی هستند، به ترجمه و شرح حال و نیز معرفی شیوخ و راویان آنها و نمونه‌ای از روایاتشان و در نهایت جرح و تعدیل آنها می‌پردازند، می‌توانند به‌عنوان کتب رجال مورد استفاده قرار بگیرند. «الفهرست» از محمد بن اسحاق، ابن الندیم (م ۴۳۸ ق) نمونه بارز این نوع کتاب‌ها است.

اما استفاده از کتب فهارس به‌عنوان کتب رجال بیشتر در بین شیعه اتفاق افتاده است، بدین ترتیب که ۴ کتاب از مهمترین کتب رجال شیعه از کتب فهارس می‌باشند. «فهرست اسماء مصنفی الشیعه یا رجال نجاشی» از احمد بن علی نجاشی (م ۴۵۰ ق)؛ «الفهرست» از طوسی؛ «الفهرست» از شیخ منتجب الدین، علی بن بابویه (م قرن ۶) و «فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین یا معالم العلماء» از محمد علی بن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق) نمونه‌ای از کتب فهارس شیعه هستند.

۱-۱-۸- وفيات:

این کتاب‌ها همانگونه که از عنوانشان مشخص است به ذکر تاریخ وفات افراد از جمله محدثین، فقها، علما و غیره می‌پردازند؛ اما چون در کنار ذکر تاریخ وفات افراد مختلف از جمله راویان، به ترجمه و شرح حال و ذکر شیوخ و شاگردان و مرویات و جرح و تعدیل آنها می‌پردازند، می‌توانند به‌عنوان کتب رجال مورد استفاده قرار گیرند. بیشتر این کتب بر اساس تاریخ وفات افراد و بر مبنای سال‌های هجری طبقه‌بندی شده‌اند.

نمونه این کتب: «تاریخ مولد العلماء و وفياتهم» از محمد بن عبدالله ربیع (م ۳۷۹ ق)؛ «وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان» از ابن خلکان (م ۶۸۱ ق)؛ «العبر فی خبر من غیر» از ذهبی می‌باشند.

۱-۲- کتب جرح

لزوم تبیین اسامی ضعفا و مجروحین برای شناخت روایات صحیح از سقیم و ارتباط

مستقیم جرح و تعدیل راویان با رد یا قبول روایات آنها و نیز آگاهی از اینکه آنها از قسم مجروحین یا تعدیل شدگان هستند بسیار حائز اهمیت است. در کتب جرح، راویان تضعیف می‌شوند. در این کتب نیز مانند سایر کتب رجالی؛ ترجمه راویان، شرح حال آنها، شیوخ و راویان آنها و نیز نمونه‌ای از مرویات آنها آورده می‌شود. کتب جرح معمولاً به ۳ دسته کتب ضعفا، مدلسین و مختلطین تقسیم‌بندی می‌شوند. البته عنوان ضعفا خود مشتمل بر ۲ قسم دیگر یعنی مدلسین و مختلطین می‌شود؛ اما از آنجایی که مؤلفان در رابطه با این عناوین، کتب مستقل و جداگانه‌ای تألیف کرده‌اند، در اینجا نیز به‌طور جداگانه بررسی می‌شوند:

۱-۲-۱- کتب با عنوان ضعفا

هدف از تألیف این کتب تبیین و شناساندن راویان ضعیف و نیز ذکر سبب ضعف و نقل اقوال رجالیون در تضعیف راوی و با الفاظ جرح است. همچنانکه در برخی کتب نمونه‌ای از روایات ضعیف و منکر این راویان ذکر می‌شود (نک: عقیلی، ۱۴۰۴ق؛ ابن‌حبان، ۱۳۹۶ق؛ ابن‌عدی جرجانی، ۱۴۰۹ق). همچنین که راویان وضاع، مجهول، متروک و دروغ‌گو و راویان ثقه‌ای که در آنها لین وجود دارد، نیز آورده شده‌اند (ذهبی، بی‌تا؛ همو، ۱۳۸۷ق). اولین کسی که در معرفی ضعفا کتاب نوشت یحیی بن معین (م ۲۳۳ق) است (ابن‌شاهین، ۱۴۰۹: ۱۱، مقدمه محقق). نمونه‌ای از کتاب‌های اهل سنت با عنوان ضعفا در ذیل آمده است:

«الضعفاء الصغیر» از بخاری؛ «الضعفاء و المتروکین» از نسائی؛ «الضعفاء الکبیر» از محمد بن عمرو عقیلی (م ۳۲۲ق)؛ «المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین» از ابن‌حبان؛ «الکامل فی ضعف الرجال» از بن‌عدی جرجانی؛ «المغنی فی الضعفاء» و «دیوان الضعفاء» از ذهبی.

در شیعه نیز «ضعفاء یا رجال ابن‌الغضائری» از احمد بن حسین غضائری (م قرن ۵ ق) یا از پدر ایشان و «الوضاعون و احادیثهم» از عبدالحسین امینی (م ۱۳۹۲ق) از این دسته هستند.

۱-۲-۲- مدلسین

تدلیس نوعی دست کاری در اسانید روایاتی است که یک فرد روایت می کند. یک راوی ممکن است در جهت رفع ضعف سند و یا ضعف شیوخ خود، دست به حذف قسمتی از سند بزند، و یا شیخ خود را که با اسم مشهور است را با کنیه یاد کند و برعکس و بالأخره دست به عملی بزند تا در نهایت بتواند به گونه‌ای سند روایات خود را تقویت کند (ابن العجمی، ۱۴۰۶: ۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۳: مقدمه). البته و با توجه به انواع تدلیس، در قبول و یا رد روایات برخی مدلسین اختلاف شده است، همان طور که در قبول روایات برخی دیگر تسهیل به عمل آمده است (ابن العجمی، ۱۴۰۶: ۱۲). قابل ذکر است که تدلیس به خودی خود یک نوع جرح به حساب می آید (همان) و اگر کسی به طور عمدی به آن دست بزند قدح (همان) و حتی خیانت (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۳: ۱۷) به شمار می آید. به همین سبب رجالیون در معرفی آنها کتب مستقل و جداگانه‌ای تألیف کرده‌اند. اولین کسی که در مورد مدلسین کتابی تألیف نمود حسین بن علی کرایسی (م ۲۴۸ق) است (عجلی، ۱۴۰۵: ۲۸، مقدمه محقق).

مشهورترین کتاب‌ها در این زمینه «ذکر المدلسین» از نسائی؛ «التبیین لاسماء المدلسین» از ابراهیم بن محمد، ابن العجمی (م ۸۴۱ق)؛ «تعریف اهل التقدیس» از ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ق) و «اسماء المدلسین» از سیوطی می باشند.

۱-۲-۳- مختلطین

اختلاط نوعی عدم ضبط و عدم دقت در نقل روایات است که معمولاً برای راویان در سنین بالای عمر اتفاق می افتد. مختلطین را به ۳ گروه تقسیم کرده‌اند: ۱- گروهی که اختلاط برای آنها ضعف به شمار نمی آید، به دلیل کوتاهی مدت زمان اختلاط؛ و یا کسانی که در زمان اختلاط روایتی نقل نکرده‌اند؛ ۲- کسانی که قبل از اختلاط هم نظر بر تضعیف آنهاست و اختلاط فزونی بر ضعف آنهاست؛ ۳- کسانی که تا قبل از اختلاط به روایات آنها احتجاج می شد و اضطراب در روایاتشان بعد از اختلاط اتفاق افتاده است، که این مشکل با تمیز بین روایات قبل و بعد از اختلاط آنها رفع می گردد (علائی، ۱۴۱۷: ۳). در برخی از این کتب، مؤلف علاوه بر ترجمه راویان و نقل اقوال

رجالیون در مورد آنها، در برخی مواقع از اینکه راوی در کدام یک از گروه‌های ۳ گانه فوق قرار می‌گیرد را مشخص می‌کند (نک: علائی، ۱۴۱۷ق).

«المختلطين» از خلیل بن کیکلدی علائی (م ۷۶۱ق) و «الاغبتاب بمن رمی من الرواه بالاختلاط» از ابن العجمی، نمونه‌ای از این کتب هستند.

۱-۳-۳- کتب تعدیل

کتبی هستند که در آنها فقط ترجمه و شرح حال راویانی آمده است که رجالیون آنها را تعدیل و در نقل روایات ثقه دانسته‌اند. این کتاب‌ها خود بر دو نوعند:

۱-۳-۱- کتب صحابه

این کتب به ترجمه و شرح حال و معرفی کامل طبقه صحابه اختصاص دارد. اصحاب حدیث اسم صحابی را بر کسی اطلاق می‌کنند که حداقل یک حدیث و یا حتی یک کلمه از پیامبر ﷺ روایت کرده باشد، و شمولیت این تعریف تا جایی که کسی که پیامبر ﷺ را حداقل یک بار دیده است را در برگیرد، گسترش می‌یابد (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۲۹۳؛ سخاوی، ۱۴۲۴: ۸۵/۴). البته در سخن ابن حجر تعریف صحابه این گونه آمده است که صحابی کسی است که با حالت ایمان با پیامبر ﷺ ملاقات داشته و بر اسلام از دنیا رفته است، چه این ملاقات کوتاه باشد یا طولانی، چه اینکه از وی روایت کرده یا خیر، و چه کسی که فقط وی را دیده و با وی مجالست نکرده و یا حتی او را ندیده و فقط با وی ملاقات داشته است، مانند فرد نایبنا (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۵۸/۱). در این کتاب‌ها علاوه بر ذکر مناقب و فضائل صحابه، اطلاعاتی همچون تاریخ ولادت و وفات، نام راویان آنها و نیز نمونه‌ای از روایات منقول از آنها ذکر شده است (نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۹ق؛ ابن‌منده، ۱۴۲۶ق). قابل ذکر است که در کتب با عنوان صحابه، هدف معرفی صحابه و شناخت جایگاه آنان به‌عنوان ناقل اول سنت و حدیث پیامبر ﷺ می‌باشد و هیچ‌گونه جرح و تعدیلی نسبت به آنها صورت نمی‌گیرد، چراکه به اعتقاد اهل سنت آنها قابل جرح نیستند و عدالت همه آنها ثابت است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۲/۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۱۰/۱). به اعتقاد اهل سنت شناخت صحابه به‌عنوان اولین راویان سنت پیامبر ﷺ تنها به منظور تمییز و تشخیص مجهول از غیر

مجهول است، چراکه روایت از فرد مجهول صحیح نیست و عمل به روایت وی شایسته نمی‌باشد و از نظر آنها صحابه در سایر شرایط و اوصاف لازمه یک راوی به جزء جرح و تعدیل با سایر راویان مشترک هستند (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۱۰/۱).

مهمترین تألیفات مربوط به صحابه، کتاب‌های «معرفة الصحابه» از ابن‌منده (م ۳۹۵ ق)؛ «معرفة الصحابه» از ابونعیم اصفهانی؛ «الاستیعاب فی معرفة الاصحاب» از قرطبی، ابن عبدالبر (م ۴۶۳ ق)؛ «اسد الغابه فی معرفة الصحابه» از ابن الاثیر (م ۶۳۰ ق) و «الاصابه فی تمییز الصحابه» از ابن حجر عسقلانی می‌باشند.

۱-۳-۲- کتب ثقات

حفظ سنت پیامبر ﷺ با شناخت تاریخ محدثین و تمییز ضعفا و ثقات از بین آنها و لزوم اخذ روایات از ثقات، باعث شده است که کتب جداگانه‌ای در معرفی این راویان تألیف بشود. در این کتب شرح حال راویان ثقه‌ای آمده است که می‌توان به روایات آنها اعتماد و احتجاج نمود. همچنانکه که در آنها اقوال رجالیون در تعدیل و توثیق راویان، با الفاظ مخصوص تعدیل نقل می‌شوند. اولین کسی که در معرفی ثقات کتاب نوشت احمد بن عبدالله عجلی (م ۲۶۱ ق) است (ابن‌شاهین، ۱۴۰۹: ۱۱، مقدمه محقق).

نزد اهل سنت کتاب‌های «تاریخ الثقات» از احمد بن عبدالله عجلی (م ۲۶۱ ق)؛ «الثقات» از ابن حبان؛ «تاریخ اسماء الثقات» از ابن‌شاهین؛ «من تکلم فیه و هو موثق او صالح الحدیث» از ذهبی و در شیعه کتاب «مشایخ الثقات» از غلام رضا عرفانیان (معاصر) و «معجم الثقات» از ابوطالب تجلیل تبریزی (معاصر)، از این دسته کتب می‌باشند.

۲- کتب تصحیحی

کتب تصحیحی کتاب‌هایی هستند که به منظور تصحیح اشتباهات محدثان و نیز جلوگیری از وقوع خطا در بین آنها، در تشخیص و تمییز راویان تألیف شده‌اند؛ چرا که راویان ممکن است دارای اسامی و یا کنیه‌ها و یا القاب و یا انساب مشابهی باشند ولی در هویت، یک یا چند نفر باشند و برخی از آنها موثق و برخی دیگر ضعیف یا مجهول

و یا غیره باشد. مطلب دیگر آن است که ممکن است اسامی راویان یا پدرانشان یا انسایشان یا غیره دارای یک ساختار نوشتاری از نظر حروف الفبایی باشند، ولی در تلفظ یک‌سان نباشند و به این دلیل در هویت آنها اختلاف شود. عدم آگاهی از این موارد باعث به خطا افتادن محدثان و نیز ناقلان روایات و عدم تشخیص ثقه از غیر ثقه که در نهایت تاثیر مستقیمی در قبول و یا رد روایات آنان خواهد داشت، می‌شود و هدف از تألیف این کتاب‌ها رفع و حل این اشکال است. در بیشتر این کتاب‌ها معمولاً به دلیل اینکه هدف اصلی فقط تصحیح مشخصات راویان مانند نام، کنیه، نام پدر و غیره و نیز شناسایی هویت آنها می‌باشد، ترجمه و شرح احوال و نیز تسمیه شیوخ و راویان آنها خیلی کوتاه و مختصر آمده است و به این دلیل نیز جرح و تعدیل راویان یا به ندرت یا به‌طور کلی صورت نمی‌گیرد (نک: ابن‌حنبل، ۱۴۰۶ق؛ مقدمی، ۱۴۱۵ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۹ق). البته در برخی از آنها به ذکر نمونه‌ای از روایات راویان پرداخته شده است (نک: دولابی، ۱۴۲۱ق؛ ابن‌حبویه، ۱۴۰۹ق)، که این کار به کسانی که به دنبال نوع و احوال مرویات این افراد هستند، کمک شایانی کرده است (نیشابوری، ۱۴۰۴: ۱۱/۱، مقدمه محقق). این نوع کتاب‌ها خود به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۲-۱- کتب کنی، اسماء و القاب

هدف از تألیف این کتب شناخت راویانی است که با کنیه یا لقب در اسانید روایات آمده‌اند؛ یا راویانی که نام آنها با کنیه پدرانشان و یا نام آنها با نام پدرانشان یکی باشد. کنیه ممکن است به دلیل تعظیم یا توقیر یک فرد و یا به دلایل دیگری به جای نام ذکر شود (نیشابوری، ۱۴۰۴: ۹/۱، مقدمه محقق). برخی از راویان، اسمی به غیر کنیه خود ندارند و اسم آنها همان کنیه‌شان می‌باشد و برخی دیگر با کنیه شناخته شده و مشهور هستند و از نام آنها اطلاعاتی در دسترس نیست؛ همچنانکه که برخی از آنها ممکن است دارای چند کنیه باشند (نیشابوری، ۱۴۰۴: ۱۰/۱، مقدمه محقق؛ ذهبی، ۱۴۰۸: ۴۷/۱). همچنین برخی از راویانی که با کنیه خود مشهور شده‌اند، در اسانید روایات در یک جا با تصریح به اسامی آنها و در جایی دیگر بدون تصریح به اسامی و اکتفا به کنیه آنها ذکر شده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱، مقدمه محقق).

توجه محدثان به کنیه‌های افراد و تألیفات مستقل در این زمینه و اهمیت دادن به این بحث، به خطاهای بزرگی که بر مبنای عدم آگاهی از این موارد بنا شده است بر می‌گردد؛ چراکه همانگونه که ذکر شد یک راوی ممکن است یک‌بار با اسم و بار دیگر با کنیه ذکر شود و در این صورت کسی که به اسامی و کنیه‌های راویان آشنایی کافی ندارد آنها را دو شخص به حساب آورد؛ یا نام و کنیه راوی با هم در سند آورده شود و این توهم را ایجاد کند که نام دو نفر می‌باشد که شاید کلماتی همچون «حدثنا» یا «عن» از میان آنها افتاده است (مقدمی، ۱۴۱۵: ۱۰، مقدمه محقق؛ ذهبی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱، مقدمه محقق). در نتیجه شناخت این دسته از راویان، مصونیت از به خطا افتادن در شناسایی راویان را در پی دارد (سخاوی، ۱۴۲۴: ۲۱۲/۴).

از دیگر فواید بحث از اسامی و کنیه‌های راویان، تمییز بین راویانی که اسامی مشابهی دارند بوسیله کنیه آنها و بالعکس می‌باشد. علاوه بر آن آشنایی به اسامی و کنیه راویان به کشف تدلیس نیز کمک می‌کند؛ چراکه برخی محدثان به قصد تدلیس و تلبیس و پوشاندن ضعف موجود در سند، شیوخ خود را که با کنیه مشهورند را با نام و آنهایی را که با اسمشان مشهورند را با کنیه یاد می‌کنند (مقدمی، ۱۴۱۵: ۱۰، مقدمه محقق). آشنایی با القاب راویان نیز اهمیت خاصی دارد، چراکه ممکن است در اسانید نام راویان ذکر نشود و فقط به القاب آنها اکتفا شود (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۹: ۳۵/۱). البته در کتاب‌های کنی و القاب بیشتر به کنیه‌ها و القاب صحابه و تابعین توجه شده است.

در بین اهل سنت، کتاب‌های: «الاسامی و الکنی» از ابن حنبل؛ «الکنی» از بخاری؛ «الکنی و الاسماء» از مسلم؛ «التاریخ و اسماء المحدثین و کناهم» از محمد بن احمد، ابو عبدالله مقدمی (م ۳۰۱ ق)؛ «اسماء من يعرف بکنیته» و «من وافق اسمه کنیه ابیه» از محمد بن حسین موصلی ازدی (م ۳۷۴ ق)؛ «المقتنی فی سرد الکنی» از ذهبی و در شیعیه کتاب‌های «الکنی و اللقب» از شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ ق) و «ریحانه الادب فی ترجمه من اشتهر بالکنی و اللقب» از محمدعلی خیابانی تبریزی (م ۱۳۷۳ ق) از مهمترین تألیفات در این زمینه می‌باشند.

۲-۲- کتب متفق و مفترق

این کتاب‌ها اختصاص به ذکر راویانی دارند که به گونه‌ای دارای مشابهت اسمی می‌باشند ولی در هویت دو شخص یا بیشتر هستند. اتفاق و شباهت اسمی می‌تواند در اسامی راویان، نام پدرانشان، نام جد، کنیه و نسب و غیره باشد (داودی، بی‌تا: ۱۳). همان‌گونه که قبلاً ذکر شد به دلیل اینکه هدف از تألیف این کتب شناسایی راویان و تمیز آنها از یکدیگر است کمتر به جرح و تعدیل آنها پرداخته شده است. از فواید بیان متفق و مفترق؛ تشخیص راویان ثقه از ضعیف، بیان اوهام و جلوگیری از خطاها و اشتباهات در جمع بین دو نفر و یا تفریق یک نفر و نیز آسان کردن بررسی سندهای روایات می‌باشد (داودی، بی‌تا: ۴). در میان شیعه عنوان مشترک بر این نوع از راویان اطلاق شده است (نقیسی، ۱۳۹۱: ۲۲۸).

کتاب‌های «المتفق و المفترق» از محمد بن عبدالله جوزقی (م ۳۸۸ ق)؛ «المتفق و المفترق» و «موضح اوهام الجمع و التفریق» از خطیب بغدادی در بین اهل سنت و کتاب «هدایة المحدثین یا مشترکات کاظمی» از محمد امین کاظمی (م ۱۱۱۱ ق) در شیعه از این نمونه می‌باشند.

۲-۳- کتب مؤتلف و مختلف

اسامی برخی از راویان در شکل و ساختار خطی شبیه به هم، ولی در تلفظ اختلاف دارند (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۳۴۴). این اختلاف ممکن است در حرکات، نقطه‌ها و پس و پیش بودن حروف باشد. شناسایی و ضبط اسامی این راویان و تصحیح تلفظ این اسامی برای جلوگیری از خطاهای احتمالی در تشخیص هویت راویان، بر عهده کتاب‌های مؤتلف و مختلف است. اسامی مؤتلف و مختلف انواع گوناگونی دارند که برای آگاهی از آنها رجوع شود به (ابن‌ماکولا، ۱۴۱۱: ۷/۱، مقدمه محقق). نمونه‌ای از کتب مؤتلف و مختلف، در ذیل ذکر شده‌اند:

«المؤتلف و المختلف» از علی بن عمر دارقطنی (م ۳۸۵ ق)؛ «المؤتلف و المختلف فی اسماء نقله الحدیث» از عبدالغنی بن سعید ازدی (م ۴۰۹ ق)؛ «تلخیص

المشابهة في الرسم» از خطیب بغدادی؛ «الإكمال في رفع الارتباب» از ابن ماکولا (م ۴۷۵ ق)؛ «المشبهة في أسماء الرجال» از ذهبی.

در شیعه نیز «ایضاح الاشتباه في أسماء الرواه» از علامه حلی و «اضبط المقال في ضبط أسماء الرجال» از حسن زاده آملی (معاصر) نیز از این نوع کتب هستند.

۲-۴- مشتبه مقلوب

در این نوع اسامی، نام دو راوی هم از لحاظ خطی و هم لفظی شبیه به یکدیگر می‌باشد، ولی تفاوت بین آنها جابه‌جایی نام پدر و نام پسر است (سخاوی، ۱۴۲۴: ۲۸۸/۴). تشخیص این مهم بر عهده کتب خاصی است. نمونه بارز این کتاب‌ها «رفع الارتباب في المقلوب في الاسماء و الانساب» از خطیب بغدادی می‌باشد.

۲-۵- مبهمات

در بعضی از سندهای روایات، اسامی راویان به‌طور مشخص نیامده است و به‌جای آن عبارت‌هایی همچون «عن ابیه»، «عن اخیه» و یا «عن عمه» و یا الفاظ شبیه به آن ذکر شده است. در برخی دیگر، اسم کوچک راوی بدون هیچ تفصیل و توضیحی آورده شده است. همچنانکه در متن بعضی از روایات نام‌هایی مانند «رجل» یا «امرأه» و یا غیره آمده است و مبهم است. تشخیص و کشف از همه موارد فوق بر عهده کتب مبهمات است.

کتاب‌های «الغوامض و المبهمات» از ازدی؛ «الأسماء المبهمة في الأنباء المحکمه» از خطیب بغدادی (م ۴۶۳ ق)؛ «تقیید المهمل و تمیز المشکل» از غسانی و «ایضاح الاشکال» از محمد بن طاهر مقدسی، نمونه‌ای از کتب مبهمات می‌باشند.

۳- کتب تبیینی

کتب تبیینی کتاب‌هایی هستند که به منظور افزایش اطلاعات و تبیین نکاتی که در شناخت هر چه بیشتر راویان کمک می‌کند تألیف شده‌اند. این کتاب‌ها خود چند

دسته‌اند:

۳-۱- کتب اقران و مدبج

از دیگر کتبی که با اسامی راویان سر و کار دارد کتابهایی هستند که به معرفی راویان اقران و مدبج پرداخته‌اند. اقران راویانی هستند که در سن و اسناد (یعنی روایت از شیوخ) برابر باشند و در صورتی که یکی از آنها از دیگری روایت کند، مقارنه صورت گرفته است (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۳۱۰؛ سیوطی، بی‌تا: ۷۱۷/۲)، اما اگر هر دو از هم‌دیگر روایت نقل کنند تدبیج نام دارد (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۳۰۹؛ سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۶۹/۴). از فواید شناخت مدبج و اقران، شناسایی اشکالات مختلف در اسانید (بن عبدالقادر، ۱۴۲۲: ۱۵)؛ مصون ماندن از خطا در مورد برخی راویان (همان)؛ اطمینان از عدم فزونی در سند و عدم گمان به تبدیل «او» به «عن» در سند معنعن (سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۶۸/۴) می‌باشد. قابل ذکر است که محدثان نسبت به آگاه کردن دربارهٔ اقران در سند عنایت خاص داشته‌اند چراکه در توثیق سند روایات اهمیت خاصی دارد (بن عبدالقادر، ۱۴۲۲: ۱۵). شناسایی روایات اقران ما را به شناخت تاریخ ولادت و وفیات راویان راهنمایی کرده و به شناخت طبقات آنها کمک خواهد کرد (همان). البته شناخت این نوع اسانید ارتباط وثیقی با علوم دیگری همچون علم شناخت طبقات، تاریخ ولادت راویان و وفیات آنها، علم روایت اکابر از اصاغر به اضافه علم جرح و تعدیل و اطمینان از مرویات شیوخ حدیثی دارد (همان).

کتاب‌های «الاقران» از مسلم؛ «الاقران» از ابی شیخ اصفهانی؛ «مدبج» از دارقطنی؛ «التعریج علی التدبیج» و «الافنان فی روایه الاقران» از ابن حجر عسقلانی از این نوع کتب می‌باشند.

۳-۲- اخوه و اخوات

کتاب‌هایی هستند که راویانی که بین آنها نسبت خواهری یا برادری و یا خواهربرادری وجود دارد ذکر شده و تعداد آنها نیز مشخص می‌شود (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۳۱۰؛ سیوطی، بی‌تا: ۷۱۹/۲). از فواید شناخت راویانی که با هم برادر هستند، مصونیت از به خطا افتادن از برادر دانستن دو راوی که با هم برادر نیستند، به سبب شباهت نام پدران آنها می‌باشد (سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۷۲/۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۷۲۰/۲).

کتاب‌های «الاخوه و الاخوات» از علی بن عبدالله مدینی (م ۲۳۴ق)؛ «الاخوه و الاخوات» از مسلم و «الاخوه و الاخوات» از ابوداود سجستانی (م ۲۷۵ق) در این زمینه تألیف شده‌اند.

۳-۳- اسامی مفرد

در این کتاب‌ها اسامی راویانی آمده است که در بین راویان دیگر اسم شبیه به خود نداشته باشند. مانند کتاب «طبقات الاسماء المفردة من الصحابه و التابعین و اصحاب الحدیث» از احمد بن هارون بردیجی (م ۳۰۱ق).

همچنانکه در بعضی از آنها اسامی راویانی آمده است که فقط یک نفر از آنها روایت کرده است. فائده شناخت این راویان این است که با آگاهی از اینکه حداقل یک نفر از آنها روایت کرده است از مجهول بودن خارج شده و روایت آنها اعتبار می‌یابد (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۳۲۱). کتاب «تسمیه من لم یرو عنه غیر رجل واحد» از نسائی از این نمونه است.

۳-۴- سابق و لاحق

در این کتب اطلاعات دیگری درباره برخی راویان ارائه می‌شود. از جمله این اطلاعات، شناخت دو راوی می‌باشد که از یک شیخ روایت کرده‌اند و بین زمان وفات این دو راوی فاصله زیاد و قابل ملاحظه‌ای وجود دارد و یکی متقدم و دیگری متاخر باشد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱: ۹، مقدمه محقق).

به‌نظر برخی دانشمندان، آگاهی از این نکات و موارد، از مزایا و کارهای زینتی محدثان است و از مهمات نیست (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۲۰۵)؛ اما از نظر برخی دیگر، دانستن این نکات دارای فوایدی همچون دوری از گمان به اسقاط در سند به‌دلیل فاصله زمانی بین وفات دو راوی، شناخت سند عالی و نازل، شناخت راویان قدیمی یک شیخ و نیز راویان آخری که روایاتش را با آنها به پایان رسانده است و بالأخره احساس زیبایی علو اسناد در نفوس می‌باشد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱: ۱۰، مقدمه محقق؛ سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۹۳/۴). یکی از این کتب، کتاب «السابق واللاحق فی تباعد ما بین وفاه راویین عن شیخ واحد» از خطیب بغدادی می‌باشد.

این نوع کتاب‌ها علاوه بر ترجمه کامل افراد مختلف به خصوص راویان و جرح و تعدیل آنها، در مورد نسب آنها اطلاعات کاملی ارائه می‌دهند. نسبتی که به افراد داده می‌شود ممکن است به دلیل انتساب آنها به یک شهر یا منطقه‌ای خاص، شغل، لقب و یا انتساب به بزرگ قبیله و یا جد و غیره باشد. از مهمترین این کتب، «الانساب» نگاشته عبدالکریم بن محمد سمعانی (م ۵۶۲ ق) است.

قابل یادآوری است که تقسیم‌بندی کتب رجالی به روش فوق صرفاً جهت آگاهی بهتر از انواع آنها بوده و شاید به صورت دقیق نیامده باشد، چراکه بعضی از این کتب می‌توانند در چند گروه متفاوت جای بگیرند. برای نمونه، کتاب «طبقات المدلسین» می‌تواند هم در گروه طبقات و هم در قسمت مدلسین ذکر شود. همچنین کتاب «تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر...» از ذهبی می‌تواند جزو قسمت‌های تاریخ، وفیات و مشاهیر گروه‌بندی شود. همچنین کتاب رجالی آیت الله خویی هم در بین کتب رجال و هم در کتب طبقات جای می‌گیرد.

همان گونه که در ابتدای این مقاله ذکر شد دلایل و زمینه‌های مختلف باعث شده است که دانشمندان اسلامی، کتاب‌های رجالی گوناگونی در عرصه معرفی و شناسایی راویان تألیف کنند. البته در بعضی از گونه‌ها و با توجه به اهمیت بیشتر آنها، تألیفات بیشتری نسبت به گونه‌های دیگر صورت گرفته است. برای نمونه تا پایان قرن پنجم، در موضوع ضعفا ۲۵ کتاب و در موضوع ثقات ۴ کتاب تألیف شده‌اند؛ همچنانکه در جمع بین ثقات و ضعفا، در طول قرن‌های ۳، ۴ و ۵ هجری، ۲۵ کتب تألیف شده‌اند (ابن شاهین، ۱۴۰۹: ۱۱، مقدمه محقق).

۴- کتب تکمیلی (تکمیل، تذهیب و تنقیح کتب رجالی)

یکی دیگر از دلایل مهمی که باعث فراوانی و افزایش تألیفات رجالی شده است ناقص بودن، وجود سهو و خطا، عدم مرتب بودن، تکرار زیاد و غیره در کتب رجالی قبلی می‌باشد که سبب شده است دانشمندان بعدی به تکمیل، تذهیب، ترتیب و خلاصه آنها پردازند و تألیفات رجالی جدیدی در این زمینه پدید آورند، که از آنها

به‌عنوان کتب تکمیلی یاد کرده‌ایم. قابل ذکر است که کتب تکمیلی می‌توانند جزو یکی از اقسام ۳ گانه پیشین، شمرده شوند.

برای نمونه در بین کتب رجالی اهل سنت کتاب «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال» از یوسف مزی، همان‌گونه که از نام آن پیداست، تهذیب کتاب «الکمال فی اسماء الرجال» مقدسی است و کتاب «تهذیب التهذیب» ابن حجر عسقلانی تهذیب و ترتیب «تهذیب الکمال» مزی است.

در کتب شیعه نیز کتاب «اختیار معرفه الرجال» از طوسی، گزیده کتاب «معرفه الرجال» کشی است. کتاب «التحریر الطاووسی» از حسن بن زین الدین عاملی (م ۱۰۱۱ ق) نیز ترتیب و تهذیب «حل الاشکال» سید احمد بن طاووس (م ۶۷۳ ق) و «قاموس الرجال» از شیخ محمد تقی شوشتری (معاصر) نیز تصحیح مطالب کتاب «تنقیح المقال» مرحوم مامقانی (م ۱۳۵۱ ق) است.

همچنین کتب «الفهرست» شیخ منتجب الدین و «الفهرست» ابن شهر آشوب، تکمله کتاب «الفهرست» شیخ طوسی است که در بخش کتب «فهارس» ذکر گردیدند.

نتیجه‌گیری

اهمیت ارزیابی روایات موجود در منابع روایی فریقین باعث توجه رجالیون به سند این روایات شده است. از آنجاکه بدنه اصلی سند روایات، راویان و یا به اصطلاح رجال آن هستند، تلاش زیادی جهت شناساندن و اعتبارسنجی این راویان از جانب دانشمندان رجالی صورت گرفته است که ثمره این تلاش و کوشش، تألیفات گسترده رجالی توسط ایشان می‌باشد. کتب رجالی که هر کدام از آنها برای شناساندن همه یا گروهی از راویان می‌باشند با انگیزه‌های متفاوت و با تنوع گوناگونی تألیف شده‌اند. خلاصه‌ای از دلایل متنوع بودن کتب رجالی و نیز انگیزه تألیف آنها که در این مقاله به آنها پرداخته شد در ذیل آمده است:

۱. خصوصیات گوناگون راویان در ضعف و ثقه بودن و غیره و لزوم معرفی و شناسایی آنها.

۲. اهمیت بعضی از کتب حدیثی و لزوم شناخت و جرح و تعدیل روایان روایات آنها.
۳. جایگاه برخی رجالیون و اهمیت نظرات آنها در جرح و تعدیل روایان.
۴. لزوم شناخت روایان برابر در سن و ملاقات شیوخ جهت اعتبار بخشی به روایات.
۵. جایگاه صحابه و نقش آنها در توسعه و گسترش میراث حدیثی.
۶. اهمیت دادن و تعصب نسبت به معرفی روایان مذاهب و گرایش‌های مختلف اسلامی.
۷. اهمیت و جایگاه برخی روایان و نقش آنها در میراث حدیثی.
۸. اهمیت تاریخی و فرهنگی بعضی از شهرها و اماکن اسلامی و تعصب نسبت به معرفی دانشمندان و روایان آنها.
۹. جایگاه برخی از دانشمندان مؤلف در میراث حدیثی و لزوم شناخت شیوخ آنها.
۱۰. تشابه اسمی یا تشابه کنیه، لقب، نسب و غیره روایان و لزوم شناسایی آنها جهت جلوگیری از خطاهای احتمالی.
۱۱. ناقص بودن کتب رجالی قبلی و یا نامرتب بودن آنها و یا وجود سهو و خطا در آنها و لزوم تکمیل، تنقیح، تزییل و ترتیب آنها.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد حنظلی، الجرح والتعديل، طبعه مجلس دائرة العثمانيه، حیدرآباد الدکن هند، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۲۷۱.
۲. ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابله، تحقیق، محمد حامد الفقی، بیروت، نشر دار المعرفه، بی‌تا.
۳. ابن الاثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم جزری، اسد الغابه، بیروت، نشر دار الفکر، ۱۴۰۹.
۴. ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، صفه الصفوه، تحقیق، احمد بن علی، قاهره، نشر دار الحدیث، ۱۴۲۱.
۵. ابن العجمی، ابراهیم بن محمد بن سبط، التبیین لأسماء المدلسین، تحقیق، یحیی شفیق حسن، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶.
۶. ابن حبان، محمد بن حبان ابوحاتم بستی، المجروحین، تحقیق، محمود ابراهیم زاید، حلب سوریه، نشر دار الوعی، ۱۳۹۶.
۷. — مشاهیر علماء الامصار، تحقیق، مرزوق علی ابراهیم، منصوره مصر، نشر دار الوفاء، ۱۴۱۱.
۸. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق، عادل احمد عبدال موجود و علی محمد عوض، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵.

۹. — نزهه الالباب فی الالقباب، تحقیق، عبدالعزیز محمد بن صالح السدیری، ریاض، نشر مکتبه الرشد، ۱۴۰۹.
۱۰. — تعریف اهل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، تحقیق، عاصم بن عبدالله القریونی، عمان اردن، نشر مکتبه المنار، ۱۴۰۳.
۱۱. ابن حنبل، ابوعبدالله احمد بن حنبل شیبانی، الأسامی و الکنی، تحقیق، عبدالله بن یوسف الجدید، کویت، نشر مکتبه دار الاقصی، ۱۴۰۶.
۱۲. ابن حیویه، ابوالحسن محمد بن عبدالله نیشاپوری، من وافقت کنیته کنیه زوجه من الصحابه، الدمام السعودیه، نشر دار ابن القیم، ۱۴۰۹ق.
۱۳. ابن خیاط، ابوعمر خلیفه بن خیاط شیبانی بصری، طبقات خلیفه بن خیاط، تحقیق، سهیل زکار، بی‌جا، نشر دار الفکر، ۱۴۱۴.
۱۴. ابن سعد، محمد بن سعد بصری زهری، الطبقات الکبری، تحقیق، احسان عباس، بیروت، نشر دار صادر، ۱۹۶۸.
۱۵. ابن شاهین، عمر بن احمد بغدادی، تاریخ اسماء الضعفاء و الکذابین، تحقیق، عبدالرحیم محمد احمد قشقری، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۰۹.
۱۶. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، معرفة انواع علوم الحدیث، تحقیق، نورالدین عتر، سوریه- بیروت، نشر دارالفکر و دارالفکر المعاصر، ۱۴۰۶.
۱۷. ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله قرطبی، الإستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق، علی محمد البجاوی، بیروت، نشر دار الجیل، ۱۴۱۲.
۱۸. ابن عدی جرجانی، ابو احمد عبدالله بن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق، یحیی مختار غزاوی، بیروت، نشر دار الفکر، ۱۴۰۹.
۱۹. ابن عساکر، علی بن حسن بن هبه الله، تاریخ دمشق، تحقیق، عمرو بن غرامه العمروی، بی‌جا، نشر دار الفکر، ۱۴۱۵.
۲۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی، طبقات الشافعیین، تحقیق، د. احمد عمر هاشم و د. محمد زینهم محمد عزب، بی‌جا: نشر مکتبه الثقافیه الدینیة، ۱۴۱۳.
۲۱. — الباعث الحثیث، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ دوم، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۲۲. ابن ماکولا، علی بن هبه الله، الإکمال فی رفع الارتیاب عن الموتلف و المختلف، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۲۳. ابن منجویه، ابوبکر احمد بن علی، رجال صحیح مسلم، تحقیق، لیثی، بیروت، نشر دار المعرفه، ۱۴۰۷.
۲۴. ابن منده، ابوعبدالله محمد بن اسحاق عبدی، معرفة الصحابه، تحقیق، د. عامر حسن صبری، بی‌جا، نشر مطبوعات جامعه الامارات العربیه المتحده، ۱۴۲۶.
۲۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، نشر دار صادر، ۱۴۱۴.
۲۶. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، معرفة الصحابه، تحقیق، عادل بن یوسف العزازی، ریاض، نشر دار الوطن، ۱۴۱۹.
۲۷. — تاریخ اصبهان، تحقیق، سید کسروی حسن، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰.
۲۸. ابی شیخ اصفهانی، ابومحمد عبدالله بن محمد انصاری، طبقات المحدثین باصفهان و الواردين علیها، تحقیق، عبدالغفور عبدالحق بلوشی، چاپ دوم، بیروت، نشر مؤسسة الرساله، ۱۴۱۲.

۲۹. اثری، اکرم بن محمد زیاده فالوجی، معجم شیوخ الطبری، تقدیم، باسم بن فیصل جوایره و همکاران، اردن-قاهره، نشر دار الاثریه و دار ابن عفان، ۱۴۲۶.
۳۰. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق، محمد عوض مرعب، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱.
۳۱. باجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاری فی الجامع الصحیح، تحقیق، د. ابولبابه حسین، ریاض، نشر دار اللواء، ۱۴۰۶.
۳۲. بروجردی، سید علی اصغر، طرائف المقال، تحقیق، سید مهدی رجائی، قم، نشر مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰.
۳۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال (طبقات)، تحقیق، محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۳۴. بن عبدالقادر، موفق بن عبدالله، المديج و رواية الاقران، مدینه منوره، نشر الجامعه الاسلامیه، ۱۴۲۲.
۳۵. جرجانی، حمزه بن یوسف قرشی، تاریخ جرجان، تحقیق، محمد عبدالمعید خان، چاپ چهارم، بیروت، نشر عالم الکتب، ۱۴۰۷.
۳۶. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، السابق واللاحق، تحقیق، محمد بن مطر زهرانی، ریاض، نشر دارالصمیمی، ۱۴۲۱.
۳۷. خلف، نجم عبدالرحمن، معجم الجرح والتعديل لرجال السنن الكبرى، بی‌جا، نشر دار الراهیه، ۱۴۰۹.
۳۸. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۹. داودی، یوسف بن جوده، المتفق والمفترق فیمن ذکر بکنیتیه من الرواة فی الکتب الستة، شبین الکوم مصر، نشر دار الاندلس، بی‌تا.
۴۰. دمشقی صالحی، ابو عبدالله محمد بن احمد، طبقات علماء الحديث، تحقیق، اکرم البوشی و ابراهیم الزیق، چاپ دوم، بیروت، نشر مؤسسة الرساله، ۱۴۱۷.
۴۱. دولابی، ابوشیر محمد بن احمد انصاری، الکنی و الاسماء، تحقیق، ابوقتیبه نظر محمد الفاریابی، بیروت، نشر دار ابن حزم، ۱۴۲۱.
۴۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، المقتنی فی سرد الکنی، تحقیق، محمد صالح عبدالعزیز المراد، مدینه منوره، نشر المجلس العلمی بالجامعه الاسلامیه، ۱۴۰۸.
۴۳. — المغنی فی الضعفاء، تحقیق: نورالدین عتر، بی‌جا، بی‌تا.
۴۴. — دیوان الضعفاء والمتروکین، تحقیق، حماد بن محمد انصاری، چاپ دوم، مکه، نشر مکتبه النهضه الحديثه، ۱۳۸۷.
۴۵. ساعدی، حسین، المعلی بن خنیس، قم، نشر دار الحديث، ۱۴۲۵.
۴۶. سبکی، تاج الدین عبدالوهاب بن تقی الدین، طبقات الشافعیه الكبرى، تحقیق، محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد حلو، چاپ دوم، بی‌جا، نشر هجر، ۱۴۱۳.
۴۷. سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، فتح المغیث، بی‌جا، نشر مکتبه السنه، ۱۴۲۴.
۴۸. سیوطی، جلال الدین، تدريب الراوی، تحقیق، ابوقتیبه نظر محمد الفاریابی، بی‌جا، نشر دارطیبه، بی‌تا.
۴۹. عجلی، ابوالحسن احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات، بی‌جا، نشر دار الباز، ۱۴۰۵.
۵۰. عقیلی، محمد بن عمرو مکی، الضعفاء الكبير، تحقیق، عبدالمعطی امین قلجعی، بیروت، نشر دار المکتبه العلمیه، ۱۴۰۴.

۵۱. علائی، صلاح‌الدین خلیل بن کیکلدی، المختلطین، تحقیق، رفعت فوزی عبدالمطلب و علی عبدالباسط مزید، قاهره، نشر مکتبه الخانجی، ۱۴۱۷.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق، مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بی‌جا، نشر دار و مکتبه الهلال، بی‌تا.
۵۳. کلاباذی، احمد بن محمد ابونصر البخاری، رجال صحیح البخاری (الهدایه و الارشاد)، تحقیق: عبدالله لیثی، بیروت، نشر دار المعرفه، ۱۴۰۷.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، نشر دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷.
۵۵. مغربی افریقی، ابو العرب محمد بن احمد بن تمیم، طبقات علماء افریقیه، بیروت، نشر دار الکتب اللبنانی، بی‌تا.
۵۶. مقدمی، ابو عبدالله محمد بن احمد، التاریخ و اسماء المحدثین و کناهم، تحقیق، محمد بن ابراهیم اللحیدان، بی‌جا، نشر دار الکتب و السنه، ۱۴۱۵.
۵۷. منصور، ابوالطیب نایف بن صلاح، ارشاد القاصی و الدانی الی تراجم شیوخ الطبرانی، تقدیم، سعد بن عبدالله الحمید، ریاض - امارات، نشر دار الکیان و مکتبه ابن تیمیه، بی‌تا.
۵۸. — الدلیل المغنی لشیوخ الإمام ابی الحسن الدارقطنی، تقدیم، سعد بن عبدالله الحمید و حسن مقبولی الادهل، السعودیه، نشر دار الکیان، ۱۴۲۸.
۵۹. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعبه، مشیخه النسائی، تحقیق، الشریف حاتم بن عارف العونی، مکه، نشر دار عالم الفوائد، ۱۴۲۳.
۶۰. نفیسی، شادی، درایه الحدیث، چاپ ششم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۱.
۶۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، الکنی و الأسماء، تحقیق، عبدالرحیم محمد احمد القشقری، مدینه منوره، نشر عماده البحث العلمی بالجامعه الاسلامیه، ۱۴۰۴.
۶۲. — صحیح مسلم، بیروت، نشر دار الجیل، بی‌تا.

نقش حسین بن سعید در انتقال تراث امامیه*

□ محمد تازه مرد^۱

□ مهدی غلامعلی^۲

چکیده

وجود احادیث متعدد در کتاب‌های حدیثی شیعه حاصل تلاش رویان پر تلاش امامیه است. برخی از رویان همچون حسین بن سعید اهوازی با ابداعات ویژه خود توانسته‌اند در این راستا نقش ویژه‌ای ایفا کنند. این نوشتار در پاسخ به این مسئله سامان یافته است که حسین بن سعید در جهت حفظ، نشر و انتقال تراث امامیه، چه نقشی داشته است؟ وی که از اصحاب امامان متأخر است توانسته بخش قابل توجهی از تراث امامیه را از سده دوم به سده سوم هجری منتقل کند. در این مقاله با روش کتابخانه‌ای، فهرس و کتاب‌های رجال بازخوانی شد و روشن شد که حسین بن سعید با چهار شیوه متفاوت در انتقال تراث مؤثر بوده است. روش نوآورانه در سبک نگارش مجموعه حدیثی و حضور فعال در انتقال ۱۱ کتاب حدیثی رویان و بزرگان امامیه از جمله اقدامات علمی او است. به گونه‌ای که عملکرد تألیفی وی به‌عنوان شاخص و معیار سنجش اعتبار در بین آثار مؤلفین مشهور بوده است. همچنین وی در استاد‌گزینی و شاگرد‌پروری بسیار توانمند بوده است به گونه‌ای که گروهی از مشایخ مورد وثوق همچون

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

(نویسنده مسئول) tazehmard68@iran.ir

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث. mahdigh53@gmail.com

اصحاب اجماع از اساتید وی هستند. شناخت دقیق و صحیح نقش والای ایشان در انتقال تراث امامیه، به صاحبان فن و فقیهان کمک می‌کند تا بتوانند از روایاتی که حسین بن سعید با تحمل مشقات و سختی‌های فراوان و از راه صحیح و معتبر نقل نموده در استنباط احکام شرعی و به‌دست آوردن معارف مذهب تشیع در موضوعات مختلف بهره ببرند.

واژگان کلیدی: حسین بن سعید اهوازی، تراث امامیه، کتاب‌های سی گانه، جامع نگاری، نوآوری در روش تدوین کتب، اصحاب اجماع.

مقدمه

از شخصیت‌های مهم علوم حدیثی که توفیق داشته با سفرهای فراوان و تحمل مشقات و رنج‌ها، بیش از ۵۰۲۶ روایت^۱ را از کوفه و بغداد و دیگر مراکز مهم علمی به شهرهای اهواز و قم منتقل کرده، حسین بن سعید اهوازی بوده است.

او در اکثر میدان‌های علمی همچون تفسیر، علوم قرآن، تاریخ و آثار مناقب، اخلاق و به‌ویژه فقه دارای تخصص و وسعت نظر بوده است به گونه‌ای که علاوه بر علماء شیعه، برخی از عالمان اهل سنت را نیز به اعتراف واداشته است.

ایشان در جهت عمق بخشیدن به دانش و معرفت خویش از محضر استادانی بزرگ که در رأس آنها امامان معصوم علیهم‌السلام قرار داشتند، نهایت بهره را برده و با به‌کارگیری شاگردان برجسته، این تراث گران‌بهاء را حفظ و منتشر نموده است.

در مورد شخصیت برجسته ایشان در کتاب‌های کهن رجال بسیار تمجید شده که ما برخی از آنها را به‌عنوان نمونه می‌آوریم و از آوردن توصیفات همه کتاب‌های رجال، در این مقاله صرف نظر می‌کنیم:^۲

کشی در ذیل معرفی علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری می‌نویسد: «ابو عمرو

۱. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ۲۶۸/۶. اما با جستجو در نرم افزار «درایة النور»، تعداد روایات ایشان در کتب اربعه به بیش از «۵۸۶۶» حدیث می‌رسد.

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید: نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، ۱۷۱/۱، شماره ۱۳۵؛ ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال ابن داود، ص ۸۰؛ اردبیلی غروی، محمد بن علی، جامع الرواة، ۲۴۱/۱؛ ابوالفرج محمد بن اسحاق ندیم معروف به ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۷۷ و ...

گفت: فضل و پدرش و... و حسن و حسین پسران اهوازی و... از او (علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری) روایت کرده‌اند که همگی از راویان عادل و مورد وثوق و از ثقات علماء می‌باشند»^۱.

شیخ طوسی در کتاب فهرست می‌گوید: «حسین بن سعید بن حماد بن مهران اهوازی از موالیان حضرت علی بن الحسین علیه السلام و مورد وثوق علماء و ثقه می‌باشد. از امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام روایت نقل نموده است»^۲.

علامه حلی در کتاب خلاصة الأقوال می‌گوید: «حسین بن سعید بن حماد بن مهران اوازی از موالیان حضرت سید الساجدین علیهما السلام ثقه، عین و مورد اعتماد، دارای شخصیت بلند مرتبه و جلیل القدر می‌باشد»^۳.

حسین بن سعید و برادرش حسن بن سعید اگرچه هر دو از بزرگان امامیه در علوم مختلف و عالمان شناسای شیعه هستند اما به نظر می‌رسد از مهمترین ویژگی‌های این دو نفر - و به ویژه حسین - انتقال تراث حدیثی پیشینیان به پسینیان بوده است. حسین بن سعید برای انتقال تراث در چهار جبهه تلاش کرد: دریافت حدیث، تألیف کتب، تربیت شاگردان مروّج و حضور فعّال در انتقال تراث دیگران. در پژوهش پیش رو نقش حسین بن سعید را در چهار عرصه پیش گفته، بررسی و عملکرد او را به نظاره می‌نشینیم:

۱. انتخاب و أخذ روایت از محدّثان برجسته علوم حدیثی.

۲. تألیف کتاب جامع.

۳. تربیت شاگردان مروّج و ممتاز.

۴. حضور فعّال در انتقال تراث دیگران.

۱- انتخاب و أخذ روایت از محدّثان برجسته علوم حدیثی

حسین بن سعید در راستای حفظ و نشر تراث امامیه، سعی و تلاش فراوان نموده و

۱. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ۷۹۶ / ۲، شماره ۹۷۹.

۲. همان، الفهرست، ص ۱۱۲، شماره ۲۳۰.

۳. حلی معروف به علامه، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، خلاصة الاقوال، ص ۱۱۴.

زحمات طاقت فرسایی را متقبل شده تا محضر مشایخ برجسته و علماء بزرگ شیعه را درک کند و از آنان اخذ حدیث نماید. انتخاب استادان طراز اول و تلمذ و اخذ حدیث از آنان، نشان از اهتمام ویژه ایشان به حفظ و حراست از این میراث و منبع ارزشمند معارف اسلامی و انتقال آن به نسل‌های آینده دارد. برای اثبات این مدعا، تمام اساتید وی را جستجو کرده‌ایم. سپس به جهت رعایت اختصار، پنج تن از کسانی که حسین بن سعید بیشترین نقل احادیث را از آنان داشته را انتخاب کرده، زندگی و حالات و ویژگی‌هایشان را مورد بررسی و کنکاش قرار داده و نتیجه را به صورت خلاصه و ترتیب بیان می‌کنیم:

۱-۱- فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ

برخی از رجالیان شیعه وی را از اصحاب اجماع می‌دانند (خوئی، ۱۴۰۳: ۱۳/۲۷۲)، فضاله جزء اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام محسوب شده (طوسی، ۱۴۷۱: ۳۴۲ و ۳۶۳)، و عالمان بزرگ رجالی همچون نجاشی، علامه حلی و دیگران، بر وثاقت، علم و دیانت وی تأکید کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳۱۰؛ حلی، ۱۴۰۲: ۲۳۰).

آیت الله جعفر سبحانی او را یکی از محدثان بزرگ و فقیهان صاحب نام تاریخ علم حدیث برشمرده که در حدود ۱۳۰۷ حدیث از وی برجای مانده است (سبحانی، بی‌تا: ۴۴۵-۴۴۴).

بیشتر روایاتی که از وی نقل شده پیرامون بیان احکام و مسایل فقهی است. چه بسا حسین بن سعید در اینکه بیشترین روایاتی که نقل کرده در موضوع فقه است، تحت تأثیر استاد خویش، فضاله بن ایوب بوده است. انتخاب نمودن چنین استاد برجسته‌ای و نقل ۹۲۲ روایت از ایشان، نشان از حُسن انتخاب و جدیت حسین بن سعید در نگهبانی از تراث حدیثی امامیه است.

۱-۲- مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ

محمد بن ابی‌عمیر زیاد بن عیسی آزدی، معروف به ابن ابی‌عمیر، محدث امامیه و

۱. این عدد و آمار و ارقامی که بعداً می‌آید را از نرم افزار «درایة النور» وابسته به مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور، بدست آورده‌ام.

از اصحاب اجماع، در قرن سوم قمری است. ولادت وی را بین سال‌های ۱۲۵ تا ۱۳۵ هجری قمری در بغداد و وفات ایشان را در سال ۲۱۷ هجری قمری گفته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳۲۶-۳۲۷).

ابن ابی عمیر محضرامام رضا و امام جواد علیهما السلام را نیز درک و از امام هشتم علیه السلام مستقیماً روایت کرده است (طوسی، ۱۴۷۱: ۲۶۶). وی در نزد خاصه و عامه جایگاه مهمی دارد. بنابر گفته شیخ مفید معتمدترین و زاهدترین مردم زمانه خود بوده است. جاحظ، ادیب و عالم معتزلی، ابن ابی عمیر را از تندروترین مشایخ شیعه می‌شمارد. وثاقت ایشان به حدی است که روایات مُرسَل که در آنها، سلسله سند ذکر نشده است را نیز نقل کرده ولی با این حال مورد اعتماد رجالیان و علمای بزرگ شیعه است و درباره اش گفته می‌شود: مرسلات ابن ابی عمیر مثل مُسنداتش مورد پذیرش است. شیخ طوسی در «الْعُدَّة فِي اصول الفقه» در باب تعادل و ترجیح می‌گوید: «اگر یکی از راویان، خبر خود را با اسناد و دیگری با ارسال ذکر کرده باشد، در راوی خبر مُرسَل دقت می‌کنیم، هرگاه وی از کسانی باشد که فقط از ثقه نقل می‌کنند، این دو خبر بر یکدیگر ترجیح ندارند. از این روست که امامیه بین روایات محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و... با روایات مُسندی که دیگران نقل می‌کنند فرقی قائل نمی‌شوند» (طوسی، ۱۴۷۱: ۱۵۴/۱).

علاقه و اهتمام وی به روایات ائمه علیهم السلام به حدی است که ۱۰۰ کتاب از کتب اصحاب امام صادق علیه السلام را روایت کرده است. علاوه بر آن، ۹۴۱ کتاب را نیز تدوین نموده است (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳۲۷).

حسین بن سعید از این استاد پُرکار امامیه، ۶۸۱ روایت نقل کرده است.

۳-۱- صفوان بن یحیی

کنیه ایشان ابو محمد است (همان) وی فروشنده پارچه‌ای ظریف به نام سابری بود و از همین رو به بیاع سابری مشهور شد.

پدرش، از اصحاب امام صادق علیه السلام و خود او از راویان امام کاظم، امام رضا و امام جواد و وکیل حضرت امام هشتم و امام نهم علیهما السلام بوده و از اصحاب اجماع می‌باشد.

صفوان از شخصیت‌های بسیار بزرگ تاریخ تشیع و از جمله فقیهان و محدثان بی نظیر است که از بیش از ۱۴۰ تن از اصحاب ائمه علیهم‌السلام روایت نقل کرده است (اردبیلی غروی، ۱۴۰۳: ۴۱۳-۴۱۷).

حسین بن سعید از این استاد عالم و زاهد خویش، ۶۷۶ (نرم افزار درایة النور) روایت نقل کرده است.

۱-۴- حماد بن عیسی جُهَنی

حماد با امام صادق، امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام معاصر بوده است. با توجه به سنّش در هنگام وفات، احتمالاً بین سال‌های ۱۱۰ تا ۱۲۰ متولد شده و در نتیجه با امام صادق علیه‌السلام، هم عصر بوده است.

بنا به گفته علامه حلّی، وی اهل دقت و احتیاط در نقل حدیث بوده، به همین سبب با اینکه از امام صادق علیه‌السلام هفتاد حدیث شنیده بوده، برای اطمینان، به نقل بیست حدیث بسنده کرده است.

رجالیان شیعه او را با صفاتی چون ثقه و صدوق ستوده‌اند. حسین بن سعید از این عالم برجسته علوم حدیثی، بیش از ۵۴۰ (همان)، روایت نقل نموده است.

۱-۵- نصر بن سويد

نصر از راویان مورد وثوق امامیه بوده که در شهر کوفه می‌زیسته است. شیخ طوسی وی را از جمله یاران امام هفتم حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام به‌شمار می‌آورد و دارای کتاب است.

در کتاب رجال نجاشی، نامی از نصر (با نقطه حرف ضاد)، بن سويد نیامده اما از نصر (با حرف صاد)، بن سويد مطالبی آمده که احتمالاً، نصر محرف نصر باشد^۱. البته محقق شوشتري در قاموس الرجال می‌نویسد: عنوان نصر که نجاشی آورده، تصحیف نسخه نیست؛ زیرا آن را بین عنوان نصر بن قابوس و نصر بن مزاحم آورده است. و

۱. محتمل است نصر در سند مصحف، النصر (بن سويد) باشد که در معانی الاخبار: ۲۹۹/۵ و کتاب زهد حسین بن سعید: ۶۵/۱۷۲ از محمد بن هاشم روایت کرده است، در وثاقت نصر بن سويد بحثی نیست. کتاب نکاح، آیت الله شبیری زنجانی؛ ۱۱/۳۹۴۰.

صحیح عنوان نصر بن سعید است که مورد اتفاق می‌باشد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۶۵/۱۰). نجاشی می‌نویسد: «او اهل کوفه، ثقه، صحیح الحدیث می‌باشد و به بغداد منتقل شده است. حسین بن سعید از ایشان، ۵۶۵ (نرم افزار درایة النور)، روایت نقل کرده است. جستجو و انتخاب چنین مشایخ برجسته‌ای حتی با تحمّل زحمات سفرهای طاقت فرسا در آن زمان‌ها، از اهتمام ویژه حسین بن سعید در دست یابی به احادیث ائمه از طریق معتبر و صحیح و امانت دار بودن ایشان در انتقال این تراث گران سنگ امامیه برای نسل‌های آینده، خبر می‌دهد.

۲- تألیف کتاب جامع

آنچه حسین بن سعید را در بین دیگر راویان حدیث، متمایز ساخته و جایگاه ویژه‌ای به او بخشیده و کتاب‌های او را در بین دیگر کتب شاخص قرار داده، نگاه و نگرشی نو در تبویب کتاب و روش جدید در نگاشتن مجموعه سی گانه حدیثی است که از چشمه جوشان معارف حقّه و الهیة اهل بیت علیهم‌السلام سرچشمه می‌گیرد.

۲-۱- نوآوری در تدوین مجموعه حدیثی

در سالیان آغازین حیات اسلام و اهتمام جدی ائمه اطهار به حفظ و ثبت احادیث نبوی و ولوی، اصحاب ایشان تمام تلاش خود را برای جمع آوری و تدوین کتب حدیثی به کار گرفتند. در اواخر قرن دوم هجری قمری مجموعه‌های موضوعی و منظم حدیثی گردآوری شد. یکی از این مؤلفین، حسین بن سعید اهوازی است که به‌عنوان یک جامع نگار، مصنفات خود را در سی کتاب با سی عنوان به‌صورت شیوه‌ای نو و منحصر به فرد، تدوین نموده است.

با اینکه قبل از وی، راویان دیگری هم صاحب تألیفات سی گانه و حتی بیشتر مثل محمد بن ابی عمیر که هشتاد کتاب داشته، بوده‌اند؛ اما روش نوآورانه حسین بن سعید در نگارش مجموعه حدیثی، ملاک اعتبار و سنجش کتب دیگر مؤلفین و پیشینیان وی حتی استادش، صفوان بن یحیی قرار گرفته است به‌گونه‌ای که شیخ طوسی در وصف کتاب‌های صفوان اینگونه گفته است: «ایشان کتاب‌های زیادی نگاشته‌اند بسان

نگاشته‌های حسین بن سعید» (طوسی، ۱۴۷۱: ۱۴۵).

در اینجا اسم چند تن از علمای برجسته علوم حدیثی که روش ایشان را مورد استفاده قرار داده‌اند را ذکر می‌کنیم: حسن بن محمد بن سماعه کوفی، علی بن حاتم قزوینی، یونس بن عبد الرحمان، علی بن مهزیار و....

شاید علت شاخص بودن روش تألیف کتب حسین بن سعید، نظم و ترتیب خاص ایشان در تألیفاتش و نگارش مجموعه‌ای (ما بین دو جلد) بوده است که سال‌های بعد نیز الگوی محدثین و جامع نگاران بزرگی همچون محمد بن یعقوب کلینی قرار گرفته است.

۲-۲- اعتبار کتب حسین بن سعید نزد عالمان شیعی^۱

تألیفات حسین بن سعید در بین علمای رجالی و علوم حدیثی شیعه از جایگاه والایی برخوردار است به نحوی که کتاب‌های وی مقیاس برای معرفی مؤلفان با چنین خصوصیتی بوده است. امری که در خصوص تعداد آثار (و یا شاید نام و کیفیت آثار)، وی، مد نظر نجاشی و شیخ طوسی بوده که تألیفات برخی عالمان را بسان سی نگاشته حسین بن سعید دانسته‌اند مثلاً شیخ طوسی در معرفی محمد بن اورمه نقل کرده است: «ابو جعفر ابن بابویه گفته است: محمد بن اورمه را به غلو متهم کرده‌اند لذا هر آنچه در کتاب او آمده اگر در کتاب‌های حسین بن سعید و غیره نقل شده است، مورد اعتماد است و قابلیت فتوا دادن را دارد. اما هر آنچه که فقط او نقل کرده و کسی مثل حسین بن سعید نقل نکرده است، عمل به آن جایز نیست و مورد اعتماد نیست» (همان: ۲۲۰).

نجاشی عالم شیعی و رجالی بزرگ در مورد میزان اعتبار کتاب‌های حسین بن سعید می‌گوید: «کتاب‌های پسران سعید، کتاب‌های گران‌قدر و نیکوئی است که مورد عمل صاحبان فتوا قرار می‌گیرد و سی کتاب می‌باشد».

شیخ صدوق کتاب‌های حسین بن سعید را در شمار کتاب‌های مشهور می‌داند و روایات آن کتاب‌ها را مورد تکیه‌گاه علماء و منبع و محل رجوع بزرگان و محدثین بر

۱. برای مطالعه بیشتر به مقدمه کتاب الزهد للحسین بن سعید با تحقیق مهدی غلامعلی، ص ۲۱ تا ۲۴ مراجعه نمایید.

می‌شمارد (صدوق، بی‌تا: ۳/۱).

با مراجعه به کتاب‌های رجال مخصوصاً کتاب رجال نجاشی این نتیجه حاصل می‌شود که تعداد کمی از کتاب‌های مصنفین و محدثین چنین ویژگی‌ای را دارا هستند که کتاب‌هایشان مورد قبول و عمل علماء قرار گیرد^۱.

صاحب کتاب «اصول علم رجال» در مقام توصیف کتاب‌های حسین بن سعید می‌گوید: «پس کتاب‌های آن نویسندگان (مثل حسین بن سعید و... که جزء کتاب‌هایی است که علماء بر طبق آنها عمل کرده‌اند)، از مؤلف تا امام معتبر می‌باشد و هیچ نیازی به بررسی سند آنها نیست به گواهی عمل اصحاب به آن کتاب‌ها یا تصحیح سندی روایات آن کتاب‌ها توسط علماء...».

۲-۳- مصنف کتاب‌های سی گانه

در اینکه کتاب‌های سی گانه، تالیف و تصنیف چه کسی است؟ دو نظر وجود دارد.

۱. نجاشی، کشی و ابن ندیم می‌گویند: تألیف کتاب‌ها حاصل تلاش مستمر و مشارکت دو برادر یعنی حسن و حسین پسران سعید اهوازی می‌باشد. بنابراین شاید از همین جهت نجاشی اسامی کتاب‌های سی گانه را تحت عنوان نام حسن بن سعید آورده است.

۲. مؤلف قاموس الرجال: کتاب‌ها را فقط منتسب به حسین بن سعید می‌داند. مشهور در بین علماء هم، همین نظریه می‌باشد. مرحوم شوشتری پس از بررسی و مقایسه سخن شیخ طوسی و نجاشی اینگونه می‌گوید:

«آنچه که از کتاب فهرست شیخ طوسی به دست می‌آید این است که مصنف کتاب‌های سی گانه، حسین بن سعید است و حسن فقط راوی اخبار و روایات آن کتاب‌ها بوده است؛ نه اینکه در تدوین کتاب‌ها مشارکت داشته باشد. و لذا در کتاب خویش گفته است: «له ثلاثون کتاباً»؛ یعنی برای حسین بن سعید، سی کتاب است.

۱. از جمله کسانی که کتاب‌هایشان مثل حسین بن سعید از چنین امتیازی برخوردار است: عبیدالله بن علی حلبی و یونس بن عبد الرحمن می‌باشند. رجوع شود به مقدمه کتاب الزهد للحسین بن سعید، با تحقیق مهدی غلامعلی، ص ۳۳.

(و از ضمیر مفرد «ه») استفاده کرده نه ضمیر تثنیه («هما») که شامل هر دو برادرشود)، و در معرفی چهره حسن بن سعید گفته است: «حسن تمام اخباری که برادرش حسین در کتاب هایش تصنیف کرده است را از همه شیوخ و اساتید او نقل می‌کند و علاوه بر نقل روایات کتاب‌های حسین، از زرعه بن سماعه هم نقل روایت می‌کند و این اختصاص به حسن دارد و حسین هر جا از زرعه روایت نقل کرده توسط برادرش حسن بوده است. اما در بقیه موارد، اساتید آنها یکی است که در معرفی حسین بن سعید در آینده، کتاب‌های او را هم ذکر خواهیم کرد و خواهیم گفت که طریق به روایت هر دو برادر، یکی است». آنچه اقرب به حق به نظر می‌رسد و نزدیک به حقیقت است، همین سخن شیخ طوسی است که از کتاب «الفهرست» او فهمیده می‌شود و با کلام مشهور هم سازگاری دارد.

اما آنچه در کتاب رجال کشی آمده است که گفته: «و یقال: إنّ الحسن صنّف خمسين مصتفاً» (طوسی، ۱۴۷۱/۲: ۸۲۷). یعنی گفته می‌شود که حسن ۵۰ تصنیف و کتاب داشته است. به نظر می‌رسد که لفظ حسن محرف لفظ حسین باشد، به حسب کثرتی که در نسخه کُشی دارد (و منظور کُشی در آن کلام، حسین بوده که توسط نسخه برداران از کتاب کُشی، تبدیل به نام حسن شده است)؛ چرا که اُحدی قائل نیست که حسن به تنهایی دارای ۵۰ کتاب و اثر بوده باشد. گواه بر این ادعای تحریف، سخن شیخ طوسی بود که بیان شد و علاوه بر آن، سخن ابن ولید و گفته ابن بابویه در مورد محمد بن اورمه می‌باشد که طبق نقل نجاشی و کتاب «الفهرست»، قبلاً ذکر گردید. همچنان که در مورد نقل روایت از زرعه فقط، از طریق حسن که سخن «الفهرست» هست، صحیح به نظر می‌رسد. نه گفته یزید سورانی که گفته بود: نقل روایت از زرعه و فضاله هر دو با هم به واسطه حسن می‌باشد و حسین به واسطه وی از این دو، روایت نقل کرده است و همچنین کلام نجاشی که گفته بود: حسین همانند حسن از هر دو، روایت نقل کرده، نمی‌تواند صحیح باشد به‌علتی که قبلاً در معرفی حسن گذشت که سیر اخبار و روایات، شاهد بر قول «الفهرست» می‌باشد» (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۵۹/۳).

هر چند شیخ طوسی اسامی کتب سی گانه را تحت عنوان نام حسین بن سعید مطرح کرده است، اما با توجه به اینکه حسین بن سعید آخر عمر خویش را در قم

سپری نموده و بیشترین نشر و گسترش این کتاب‌ها به واسطه شاگردان وی صورت گرفته، احتمالاً همین علت، سبب شهرت این مجموعه (کتاب‌های سی گانه)، به حسین بن سعید گردیده باشد و لذا محتمل است که این مجموعه حاصل تلاش مشترک هر دو برادر (حسن و حسین) باشد و فقط نشر احادیث آن کتاب‌ها به دست حسین بن سعید انجام شده باشد.

۲-۴- اسامی کتاب‌ها

در تمام کتاب‌های تراجم، به تعداد کتاب‌های حسین بن سعید اشاره شده است اما در بعضی از آنها فقط اسامی کتاب‌های وی آمده است و برخی نیز تمام کتاب‌های او را ذکر نکرده‌اند بلکه به آوردن برخی از آن کتاب‌ها اکتفاء نموده‌اند، ولی نجاشی و شیخ طوسی اسامی کتاب‌ها را به صورت کامل در کتاب خویش آورده‌اند، هر چند در تعدادی از عناوین کتاب‌ها با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

در ادامه نام کتاب‌های حسین بن سعید را به نقل از شیخ طوسی در کتاب «الفهرست» می‌آوریم و به اختلافی که بین شیخ و نجاشی در نام برخی کتاب‌ها وجود دارد، اشاره می‌کنیم.

۱. کتاب الوضوء. ۲. کتاب الصلاة. ۳. کتاب الزکاه. ۴. کتاب الصوم. ۵. کتاب الحج. ۶. کتاب النکاح و الطلاق؛ نجاشی هر یک از دو موضوع را به عنوان یک کتاب مستقل در نظر گرفته است. و به صورت دو کتاب، آورده است. ۷. کتاب الوصایا. ۸. کتاب الفرائض. ۹. کتاب التجارات. ۱۰. کتاب الإجازات؛ نجاشی، دو کتاب التجارات و الإجازات را به صورت یک کتاب واحد به شمار آورده است. ۱۱. کتاب الشهادات. ۱۲. کتاب الأیمان و النذور و الکفارات؛ نجاشی، کلمه «الکفارات» را ذکر نکرده است.

۱۳. کتاب الحدود و الدیات؛ نجاشی، این دو موضوع را دو کتاب مستقل محسوب کرده است. ۱۴. کتاب البشارات؛ نجاشی این کتاب را اصلاً ذکر نکرده است. ۱۵. کتاب الزهد؛ کفعمی در کتاب «مجموع الغرائب» با نام «مختصر الزهد» نقل کرده است. ۱۶. کتاب الأشربه. ۱۷. کتاب المکاسب. ۱۸. کتاب

التقیه. ۱۹. کتاب الخمس. ۲۰. کتاب المرّوه و التجمّل؛ نجاشی لفظ «التجمّل» را جزء نام کتاب نیاورده است. ۲۱. کتاب الصيد و الذبائح. ۲۲. کتاب المناقب. ۲۳. کتاب المثالب. ۲۴. کتاب التفسیر؛ نجاشی با عنوان «تفسیر القرآن» آورده است. ۲۵. کتاب المؤمن؛ نجاشی گفته: کتاب «حقوق المؤمنین و فضلهم». و محدث نوری کتاب «ابتلاء المؤمن» نام گزاری کرده است. ۲۶. کتاب الملاحم. ۲۷. کتاب المزار؛ که نجاشی با عنوان «کتاب الزیارات» آورده است.

۲۸. کتاب الدعاء؛ این کتاب در اختیار سید بن طاووس بوده است و نام آن را «کتاب الدعاء و الذکر» معرفی کرده است. ۲۹. کتاب الردّ علی الغالیة؛ نجاشی با اسم «الردّ علی الغلاة» آورده است. ۳۰. کتاب العتق و التدبیر؛ که البته نجاشی لفظ «و المکاتبه» را هم اضافه کرده است.

علاوه بر کتاب‌های مذکور، اثری با نام کتاب «البهار» به حسین بن سعید نسبت داده شده که نجاشی و شیخ طوسی آن را ذکر نکرده‌اند. اولین کسی که این کتاب را به‌عنوان یکی از کتاب‌های حسین بن سعید ذکر کرده است، سید بن طاووس بوده که در کتاب «الیقین» از آن نقل قول کرده است.

همچنین بر پایه پژوهشی جدید، کتابی که با نام «النوادر» چاپ شده و اثر احمد بن محمد بن عیسی قلمداد گردیده، در واقع گزیده و تلفیقی از کتاب‌های سی‌گانه حسین بن سعید است یا لااقل بخش عمده کتاب، اثر اوست، زیرا در اسناد احادیث اثر یادشده، نام افرادی مانند محمد بن فضیل، نصر بن سُوید و فضالة بن ایوب وجود دارد که احمد بن محمد بن عیسی از آنان روایت نمی‌کرده و آنان فقط از مشایخ حسین بن سعید بوده‌اند. لذا احتمال داده می‌شود که این کتاب هم از آثار حسین بن سعید باشد. از کتاب‌های حسین بن سعید فقط نسخه‌های خطی سه کتاب «المؤمن»^۱ و «الزهد»^۲

۱. این کتاب با همین نام «المؤمن» به قلم سید محمد باقر موحد ابطحی «اصفهان» در یک جلد به همت مؤسسه امام مهدی در قم سال ۱۴۰۴ هجری قمری به چاپ رسیده است.

۲. این کتاب سه بار به چاپ رسیده است:

الف. توسط مرحوم میرزا غلام رضا عرفانیان، در سالهای ۱۴۰۰ و ۱۴۰۲ هجری قمری، در شهر قم.

ب. توسط سید جلال الدین علی صغیر، در سال ۱۴۱۳ هجری قمری، در شهر بیروت، انتشارات دار الأعراف للدراسات و النشر.

و «الصوم»^۱ به دست ما رسیده است و یادگار آن محدث بزرگ می باشد و دیگر کتاب های این شخصیت جلیل القدر به همان سرنوشت اصول اربعمائه دچار شده اند.

۳- تربیت شاگردان مروّج و ممتاز

حسین بن سعید در جهت گسترش معارف ناب علوی و ولوی، علاوه بر انتخاب مشایخ مورد اطمینان و أخذ روایت از آنان و تألیف کتب جامع حدیثی، شاگردان بزرگ و مورد وثوقی را نیز انتخاب کرده و با تشکیل جلسات حدیثی، این تراث بزرگ مکتب تشیع را به این بزرگواران و أجلاء علماء شیعه، انتقال داده است. ابتدا طرق به کتب حسین بن سعید را آورده و سپس به توصیف مختصری از سه تن از شاگردان ایشان می پردازیم:

۳-۱- طرق به کتب حسین بن سعید

نجاشی بعد از بیان سیره و زندگی حسن و حسین پسران سعید اهوازی و ذکر کردن کتاب های این دو راوی، می نویسد: «بی شماری از اصحاب ما از طریق های مختلف و زیادی کتاب های حسین بن سعید را به ما خبر و گزارش داده اند. یکی از آنها که با مکاتبه، در جواب نامه من، مرا از این کتاب ها با خبر کرد، ابوالعباس احمد بن علی بن نوح سیرافی بود».

سپس احمد بن علی بن نوح برای نجاشی ۸ طریق به کتاب های حسین بن سعید را تبیین می کند.

از وجود طریق های مختلف و کثیر به کتب های ایشان در می یابیم که این کتاب ها در بلاد و سرزمین های اسلامی به صورت زیاد انتشار یافته بودند و به صورت فراوان در اختیار راغبین و طالبین به علوم آل محمد صلی الله علیه و آله در سرزمین هایی مثل مصر، طبرستان، مشهدالرضا، بصره و قم قرار داشته است.

ج. توسط مهدی غلامعلی، در سال ۱۴۲۶ هجری قمری، در شهر قم، انتشارات دار الحدیث للطباعة و النشر.
 ۱. نسخه خطی «کتاب الصوم» در کتابخانه مرحوم آیت الله حکیم در نجف اشرف موجود است. دوانی، علی، مفاخر اسلام، ۱/ ۶۰.

همچنین در این طریق‌ها کثرت وجود علمای مشهور که اهتمام جدی به کتاب‌های حسین بن سعید داشته‌اند، به چشم می‌خورد. در اینجا ۸ طریق مذکور در جواب نامه‌ای که احمد بن علی بن نوح برای نجاشی فرستاده است را می‌آوریم:

«اما آن طریقی که مورد پذیرش و تأیید اصحاب ما می‌باشد، طریق و سندی است که در آنها احمد بن محمد بن عیسی از آن دو برادر (حسن و حسین)، روایت نقل کرده است:

طریق اول: خبر داد به ما، شیخ فاضل ابو عبدالله حسین بن علی بن سفیان بزوفری در نامه‌ای که برای من نوشت در ماه شعبان سال ۳۵۲ هجری قمری و گفت: خبر آورد برای ما، ابو علی اشعری، احمد بن ادریس بن احمد قمی و گفت: با خبر کرد ما را، احمد بن محمد بن عیسی از حسین بن سعید به کتاب‌های سی گانه او.

طریق دوم: خبر داد به ما، ابو علی احمد بن محمد بن یحیی عطار قمی و گفت: خبر آورد برای ما، پدرم و عبدالله بن جعفر حمیری و سعد بن عبدالله جمیعاً از احمد بن محمد بن عیسی.

اما آن طریق‌هایی که احمد بن محمد بن خالد برقی، روایت کرده این است:

طریق سوم: حدیث کرد ما را ابو عبدالله محمد بن احمد صفوانی، سال ۳۵۲ در شهر بصره و گفت: حدیث کرد ما را ابو جعفر محمد بن جعفر بن بَطَّه مؤدب و گفت: حدیث کرد ما را احمد بن محمد بن خالد برقی، از حسین بن سعید به کتاب هایش.

طریق چهارم: خبر آورد ما را ابو جعفر محمد بن علی بن احمد بن هشام قمی مجاور و گفت: حدیث کرد ما را علی بن محمد بن ابی قاسم ماجیلویه، از جدش احمد بن محمد بن خالد برقی، از حسین بن سعید به کتاب‌های ایشان.

اما آنچه که حسین بن حسن بن ابان قمی روایت کرده است این طریق است:

طریق پنجم: حدیث کرد ما را محمد بن احمد صفوانی و گفت: حدیث کرد ما را ابن بَطَّه از حسین بن حسن بن ابان، و اینکه حسین بن حسن بن ابان با خط حسین بن سعید به سوی آنان عرضه کرده است و حسین بن سعید مهمان پدر او بوده است و در شهر قم فوت کرده است و او قبل از وفاتش از ایشان شنیده است.

طریق ششم: با خبر کرد ما را علی بن عیسی بن حسین قمی و حدیث کرد مرا محمد بن علی بن فضل بن تمام، و محمد بن احمد بن داود، و ابو جعفر بن هشام که گفتند: حدیث کرد ما را و خبر آورد ما را محمد بن حسن بن احمد بن ولید از حسین بن حسن بن ابان از حسین بن سعید.

اما آن طریقی که احمد بن محمد بن حسن بن سکن قرشی بردعی، نقل کرده است، این است:

طریق هفتم: حدیث کرد مرا ابو حسن علی بن بلال بن معاویه بن احمد مَهَلَبی در شهر بصره و گفت: حدیث کرد ما را عبیدالله بن فضل بن هلال طائی در شهر مصر و گفت: حدیث کرد برای ما احمد بن محمد بن حسن بن سکن قرشی بردعی از حسین بن سعید اهوازی در مورد کتاب‌های سی گانه او در مسائل حلال و حرام.

و اما طریق ابو عباس دینوری این چنین است:

طریق هشتم: همانا که عالم شریف ابو محمد حسن بن حمزه بن علی حسینی طبری با خبر کرد ما را در نامه‌ای که نوشت برای ما، به این شرح که ابو عباس احمد بن محمد دینوری حدیث کرده است برای آنها از حسین بن سعید به کتاب‌های او و جمیع تألیفات وی، هنگام برگشت از زیارت حضرت امام رضا علیه السلام در زمان حیات جعفر بن حسن ناصر، در شهر آمل طبرستان سال ۳۰۰ هجری قمری. و گفت: حدیث کرد برای ما حسین بن سعید به تمام مصنفات خود.

ابن نوح گفت: «این طریق (هشتم) نامتعارف است، برای آن مدرک و دلیلی غیر از سخن ابو محمد حسن بن حمزه بن علی نیافتم. بنابراین واجب است که از هر نسخه‌ای به طریقی که صاحب نسخه نقل کرده، روایت شود، و روایتی بر روایت دیگر و نسخه‌ای بر نسخه دیگر حمل نشود تا اختلاف واقع نگردد» (نجاشی، ۱۴۰۸: ۵۸).

۳-۲- شاگردان حسین بن سعید

۳-۲-۱- احمد بن محمد بن عیسی

احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محدث امامی در سده سوم هجری قمری و از شاگردان امام جواد و امام هادی علیه السلام بود. وی در شمار بزرگان اهل قم محسوب می‌شود.

نجاشی او را «شیخ القمیین» و «وجه الاشاعره» خوانده است (همان). علامه جلی می‌گوید: وی از راویان مورد وثوق شیعه و به‌عنوان شیخ و بزرگ قم مطرح بوده است. او در مقام علم و دانش نیز توفیقات فراوان کسب کرد، آنچنان که به‌دلیل شخصیت علمی و فقهی خود، بر مسند فقیه شهر تکیه زد و بدین‌وسیله پاسخ‌گوی پرسش‌های فقهی مردم نیز گشت.

احمد بن محمد بن عیسی در بخش نقل روایت و حدیث نیز خوب درخشیده، به‌طوری که بنا به گفته آیت الله خوئی بیش از ۲۲۹۰ مورد روایت نقل نموده است. وی ضمن بهره‌مندی از محضر درس استادش حسین بن سعید با کسب اجازه از او به نقل روایت و حدیث پرداخته است که شمار روایات او از استادش به بیش از ۲۶۰ مورد می‌رسد (خوئی، ۱۴۰۳: ۳۰۱/۲).

۳-۲-۱- حسین بن حسن بن ابان

او نیز یکی از راویان حدیث است که از محضر استاد خود حسین بن سعید بهره فراوان برده است. شیخ طوسی در توضیح شخصیت او گفته است: از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام بوده و حضرتش را درک کرده است، ولی اینکه از امام به‌صورت مستقیم نقل روایت کرده یا نه؟ نامعلوم است (طوسی، ۱۴۷۱: ۳۹۸)، و شاید به همین علت است که شیخ طوسی مجدداً نام وی را در میان کسانی که از امام مستقیماً روایت نکرده‌اند نیز می‌آورد (همان). آیت الله سید احمد مددی در این زمینه می‌گوید:

«حسین بن حسن بن ابان را درست نمی‌شناسیم ولی در قم عنوانی داشته است. عنوانش هم این بوده است که کتب حسین بن سعید را برای قُمی‌ها نقل کرده است و سرش هم این بوده است که حسین مهمان پدر ایشان در قم بوده است و بلا اشکال مجموعه نقل شده از ایشان در قم معروف بوده است. مثلاً ابن ولید که نقاد حدیث است از این نسخه نقل می‌کند. علاوه بر این شیخ طوسی نیز در توضیح شخصیت حسین بن حسن گفته است: او از تمام کتاب‌های حسین بن سعید روایت کرده است، که این نیز تأیید و بلکه دلیلی دیگر بر این است که حسین بن حسن بن ابان بیش از سایر شاگردان از حضور استاد، استفاده کرده است.»^۱

۱. ولی آنچه که از نرم افزار درایة النور برداشت می‌شود این است که عدد نقل او کمتر از عدد نقل روایت

۳-۲-۳- علی بن مهزیار اهوازی

علی بن مهزیار اهوازی دورقی، فقیه، محدث و از بزرگان و سرشناسان شیعه در اوایل قرن سوم قمری است. شیخ طوسی می‌گوید: «او دانشمندی مورد اعتماد و دارای اعتقادی راسخ و صحیح بود و از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام نیز به حساب می‌آمد».

وی نزد امامان شیعه جایگاه والایی دارد و از جانب امام هادی علیه السلام نیز وکالت داشته است و توقیعاتی از طرف امام درباره‌ی درستی و درست‌کاری وی برای شیعیان صادر شده است. امام جواد علیه السلام در نامه‌ای او را ستوده است. تعداد روایات علی بن مهزیار در کتب اربعه ۶۹۴ حدیث است که ۴۶ روایت آن از حسین بن سعید می‌باشد.

۴- حضور فعال در انتقال تراث دیگران

حسین بن سعید، علاوه بر اینکه احادیث زیادی را نقل کرده است، ناقل کتب راویان و بزرگان دیگر نیز بوده است. البته در برخی موارد، ناقل «اصل» بوده است. برای اثبات این مطلب، به جستجو در کتب ثمانیه رجالی معروف (رجال نجاشی، رجال و فهرست شیخ طوسی، رجال کشی، رجال غضائری، رجال ابن داود و خلاصه الأقوال علامه حلی)، پرداختیم و این نتایج را به دست آوردیم:

۱. حسین بن سعید ناقل ۱۱ کتاب از کتاب‌های حدیثی راویان و بزرگان اصحاب بوده است.

۲. حسین بن سعید، دو کتاب را از خود مؤلف کتاب، و بقیه را از اساتید بزرگ خود یعنی فضاله بن ایوب (یک مورد)، نضر بن سوید (سه مورد)، حماد بن عیسی (چهار مورد) و از برادرش حسن بن سعید (یک مورد) نقل کرده است.

۳. تمام این ۱۱ کتاب را فقط برای احمد بن محمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است که این نشان دهنده‌ی جایگاه والای احمد بن محمد بن حسین بن سعید است و همچنین نشان دهنده‌ی عظمت علمی و شخصیت ممتاز حسین بن سعید است که چنین

شاگردانی تربیت کرده که از راویان برجسته و از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام بوده و از بزرگان قم به‌شمار می‌آید.

ما در اینجا نام کتاب‌هایی که حسین بن سعید نقل کرده، طریق دست یافتن وی به آن کتاب‌ها، و اگر توصیفی ذیل کتاب در مورد مؤلف آمده است را می‌آوریم:

۴-۱- کتاب حمید بن مثنی

او شخصیتی ثقه و از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است. کتاب ایشان را حسین بن سعید از فضالة بن ایوب برای احمد بن محمد بن عیسی نقل نموده است.

۴-۲- کتاب ربیع بن عبدالله

ایشان شخصیتی ثقه و از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است و شاگرد ویژه فضیل بن یسار است. این کتاب (یا اصل ۹۲) را حسین بن سعید از حماد بن عیسی برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است.

۴-۳- کتاب قاسم بن سلیمان

طریق نجاشی و شیخ طوسی: کتاب وی را حسین بن سعید از نصر بن سوید برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است.

۴-۴- کتاب قاسم بن عروه أبو محمد

او از راویان امام صادق علیه السلام است. طریق نجاشی: کتاب وی را حسین بن سعید از نصر برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است.

طریق شیخ طوسی: کتاب وی را حسین بن سعید از قاسم بن عروه برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است.

۴-۵- کتاب قاسم بن محمد جوهری

ایشان اصالتاً اهل کوفه است ولی ساکن بغداد بوده و از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام روایت نقل کرده است. طریق نجاشی و شیخ طوسی: کتاب وی را حسین بن سعید از قاسم بن محمد برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳۷۱).

۴-۶- کتاب ابراهیم بن عمر الیمانی

طریق شیخ طوسی: او دارای «اصل» است که حسین بن سعید آن را از حماد بن عیسی برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است (طوسی، ۱۴۷۱: ۲۲).

۴-۷- کتاب حسین بن مختار

طریق شیخ طوسی: کتاب وی را حسین بن سعید از حماد برای احمد بن محمد نقل کرده است (همان: ۱۴۱).

۴-۸- کتاب حریز بن عبدالله سجستانی

او اصالتاً اهل کوفه و فردی ثقه و مورد اطمینان علماء است. طریق شیخ طوسی: کتاب‌های او را حسین بن سعید از حماد بن عیسی برای احمد بن محمد نقل کرده است (همان: ۱۶۳).

۴-۹- کتاب زرعه بن محمد حضرمی

طریق شیخ طوسی: برای او «اصل» است که آن را حسین بن سعید از برادرش حسن بن سعید برای احمد بن محمد نقل کرده است (همان: ۲۱۰).

۴-۱۰- کتاب نصر بن سوید

طریق شیخ طوسی: کتاب وی را حسین بن سعید از نصر بن سوید برای احمد بن محمد نقل کرده است (همان: ۴۸۱).

۴-۱۱- کتاب یحیی بن عمران حلبی

طریق شیخ طوسی: کتاب وی را حسین بن سعید از نصر بن سوید، از یحیی بن عمران برای احمد بن محمد نقل کرده است (همان: ۵۰۱).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی زندگی و فعالیت‌های علمی حسین بن سعید اهوازی به نقش

وی در انتقال تراث امامیه به‌عنوان یکی از منابع استنباط احکام شرعی پرداختیم و این نتایج را به‌دست آورده‌ایم:

۱. حسین بن سعید از راویان ممتاز و فقیهی پرتلاش در نقل احادیث معصومین علیهم‌السلام است. ایشان با حساسیت ویژه در انتخاب اساتید برجسته و راویان بزرگ، تلاش کرده تا نقش خویش را در دریافت معارف ناب اهل بیت علیهم‌السلام از مشایخ معتبر و طرق صحیح که چند تن از آنان جزء اصحاب اجماع می‌باشند، به‌خوبی ایفاء کند.

۲. روش تألیف ایشان در تدوین مجموعه حدیثی، شیوه‌ای نوآورانه بوده است و تألیفات حسین بن سعید که سی کتاب در سی عنوان است به‌عنوان شاخص در تصنیفات و مجموعه‌های روایی مثال زدنی است به‌گونه‌ای که کتاب‌های دیگران حتی استاد او، صفوان بن یحیی را با کتاب حسین بن سعید سنجیده‌اند.

تألیفات وی به‌عنوان یک جامع نگار علوم حدیثی اعتبار بالایی در بین علماء و بزرگان دین دارد و روایات نقل شده توسط ایشان مورد قبول و عمل فقهاء و اجلاء اصحاب می‌باشد.

نجاشی می‌نویسد: کتاب‌های پسران سعید گران‌قدر و نیکوست و مورد عمل صاحبان فتوا است. شیخ صدوق هم در مورد جایگاه رفیع کتاب‌های وی می‌گوید: کتب ایشان در شمار کتاب‌های مشهور قرار دارد و روایات آن کتب، مورد تکیه گاه علماء و منبع و محل رجوع بزرگان و محدثین بوده است

۳. حسین بن سعید به‌عنوان یک میراث‌بان مکتب تشیع با انجام سفرهای متعدد به مراکز مهم علمی زمان خود، همچون بغداد، کوفه، روایات گهربار اهل بیت را به شاگردان ممتاز و علمای بزرگ در قم و اهواز که هر یک صاحبان آثار متعددی هستند، انتقال داده است. مجموعه‌های روایی بزرگ همچون کتب اربعه، مرهون زحمات و تلاش‌های او در دریافت روایات از اساتید و مشایخ بزرگ و تحویل آنها به بزرگان و عالمان دینی است.

۴. وی علاوه بر اخذ روایت از اساتید برجسته و نقل آن به شاگردان ممتاز، در انتقال کتب دیگر از علماء و راویان بزرگ علوم حدیثی که ۱۱ کتاب بوده حضور فعالانه داشته است.

کتاب نامه

۱۶۱

نقش حسین بن سعید در انتقال اثرات امامیه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال ابن داود، تحقیق، سید محمد صادق بحر العلوم، انتشارات مطبعة الحیدریة، نجف، ۱۳۹۲.
۳. ابوالفرج محمد بن اسحاق ندیم معروف به ابن ندیم، الفهرست، تحقیق و تعلیق، یوسف علی الطویل، انتشارات دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶.
۴. إربلی، علی بن عیسی، كشف الغمّة فی معرفة الأئمّه، تصحیح، سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، انتشارات دارالکتب الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۱.
۵. اردبیلی غروی، محمد بن علی، جامع الرواة وازاحة الإستباهات عن الطریق و الأسناد، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۳.
۶. جاحظ، عمرو، البیان و التبیان، به کوشش، حسن سندویی، قاهره، ۱۳۵۱.
۷. حسین بن سعید اهوازی، کتاب الزهد، تحقیق، مهدی غلامعلی، چاپ اول، انتشارات دارالحدیث، قم، ۱۳۸۴.
۸. — تحقیق و تنظیم، میرزاغلامرضا عرفانیان، بی تا، بی جا.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال (رجال العلامة الحلّی)، تصحیح، سید محمد صادق بحر العلوم، چاپ اول، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۴۰۲.
۱۰. حلّی، سید ابن طاووس، رضی اللّٰه عنہ، مهج الدعوات و منهج العبادات، چاپ اول، انتشارات دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱.
۱۱. — الیقین، بی جا، بی تا.
۱۲. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، چاپ سوم، انتشارات مدینه العلم، قم، ۱۴۰۳.
۱۳. داوری، مسلم، اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، تحقیق، محمد علی معلم، چاپ اول، قم، ۱۴۱۶.
۱۴. دوانی، علی، مفاخر اسلام، چاپ دوم، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، چاپ اول، تحقیق و نشر، انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، بی تا.
۱۶. شوشتری، شیخ محمد تقی بن کاظم، قاموس الرجال فی تحقیق الرواة الشیعة و حدیثهم، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۰.
۱۷. صدوق (ابن بابویه قمی)، ابو جعفر محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق، لى اكبر غفارى، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، قم، بی تا.
۱۸. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق، موسسه نشر الفقهاء، چاپ اول، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۷۱.
۱۹. — اختیار معرفة الرجال (رجال الكشّی)، تحقیق، سید مهدی رجائی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۴.
۲۰. — رجال الطوسی، تحقیق، جواد قیومی، چاپ اول، انتشارات موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۵.
۲۱. — العبد في الأصول، چاپ اول، ناشر، محمد قی علاقبندیان، قم، بی تا.

۲۲. عکبری بغدادی معروف به شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، تحقیق، علی اکبر غفاری، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هارم، قم، ۱۴۱۴.
۲۳. مامقانی، شیخ عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، انتشارات مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۴. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی (فهرس أسماء مصنفی الشیعه)، چاپ اول، انتشارات دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۸.
۲۵. نرم افزار «درایة النور»، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور.
۲۶. نرم افزار «جامع فقه اهل بیت علیهم السلام»، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور.

books of narrators and great Imams are among his scientific actions. In such a way that his authorial performance has been known as an indicator and measure of credibility among the works of authors. He has also been very capable in mastering and discipleship, so that a group of trusted elders such as the consensus companions are his teachers. Accurate and correct knowledge of his great role in the transmission of Imami heritage, helps scholars and jurists to be able to deduce the narrations narrated by Hussein ibn Saeed with great difficulty and in a correct and valid way in deriving the Shari'a rules and by hand. Bringing the teachings of the Shiite religion to benefit from various subjects

Keywords: *Chain, Rijal, Narrators, Rijali Writings.*

authentication of narrators, are among the many reasons for the variety of rijali writings.

Keywords: *Chain, Rijal, Narrators, Rijali Writings.*

The role of Hussein bin Saeed in the transmission of Imami heritage

□ *Mohammad Tazemard*¹

□ *Mahdi Gholamali*²

The existence of numerous hadiths in Shiite hadith books is the result of the efforts of hard-working Imami narrators. Some narrators such as Hussein bin Saeed Ahvazi have been able to play a special role in this regard with their special innovations. This article is organized in response to the question of what role did Hussein ibn Saeed play in preserving, publishing and transmitting the Imamiyya heritage? He, who is one of the companions of the last Imams, was able to transfer a significant part of the Imami heritage from the second century to the third century A.H. In this article, the indexes and books of Rajali were read by the library method and it became clear that Hussein Ibn Saeed was effective in transferring heritage in four different ways. Innovative method in the style of writing a collection of hadiths and active presence in the transmission of 11 hadith

1. PhD Student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.

2. Assistant Professor of Quran and Hadith University.

Typology and motivational cognition of Rijali writings

- *Qassem Bostani*¹
- *Eisa Mahmoudi Mazra'avi*²

Attention to the document in validating the narrations has long been of special importance to Muslim scholars, and in this regard, many efforts have been made and the document and the narrators of these narrations have been researched and studied from different dimensions, the result of which is the library. It has been very rich and diverse with different topics, titles, approaches, intentions, etc. Therefore, it is necessary to look again at this scientific heritage of Muslims and in an independent study, these efforts should be summarized, typologically and purposefully. In this descriptive article, an attempt has been made to examine the many reasons for the rijali writings as well as their types and benefits. In the end, it is concluded that issues such as disagreements and differences in the moods and characteristics of narrators, as well as the position of some rijalis and the importance of their views in the

1. Doctor of Quranic and Hadith Sciences, Associate Professor and Faculty Member of Ahvaz Chamran University.

2. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University

Holy Prophet. Although some hadith scholars have accepted the principle of rejecting a hadith that is contrary to the Qur'an, they do not consider the understanding of reason in validating a hadith to the Qur'an to be valid; In their view, the intellect that rules the opposition of the authentic hadith to the Qur'an is undoubtedly wrong. Many jurists, although they consider custom as a reference for recognizing opposition, but confine opposition to only two assumptions of general contrast and general and specific ratio, and reduce customary opposition to logical opposition. By following the hadiths and the sayings of narrators and jurists in this regard, and analyzing the concept of customary opposition, and inferring examples; There are seven types of hadith opposition to the Qur'an: Explicit or hidden contradiction, non-assignable general allocation, special generalization, general exclusivity in instances, opposition to the context of the verse, and opposition to the written or spoken Qur'an. Undoubtedly, the hadiths that are included in each of these genres are contrary to the Holy Qur'an and are left out.

Keywords: *Presentation Hadiths, a Hadith Contrary to the Quran, Customary Contradiction, Intellectual Contradiction.*

years for the first period of education. The diversity and difference between the six-year and seven-year periods indicate the existence of a conflict between these narrations. The present study intends to resolve the existing conflict by using the rules and regulations of conflict resolution and documentary research. Careful study of these narrations shows that the existing conflict is related to the fluctuation of the first period of education in different people. And this fluctuation is due to educational factors such as "genetic" factor, "environmental" factor and the effect of "gender difference" on growth. And the narrations of six years and seven years, respectively, determine the minimum and maximum length of the first period of training for different people in different conditions.

Keywords: *Educational Narrations, Nurturing a child, The First Education Period, The First Six Years, The First Seven Years, Narrations Conflict*

Typology of hadith contrary to the Holy Quran

□ *Mohammad Soltani Renani*¹

According to Muslim scholars, any hadith that contradicts the Holy Qur'an is rejected. This principle is supported by numerous authentic verses and narrations. And Ahl al-Bayt and some companions based on it, have rejected the news attributed to the

1. Faculty member of Isfahan University.

narrations to Imam Mohammad Baqir, not mentioning the document and source in a considerable number of them, not choosing the correct narration according to the document or narrator, and also quoting the narration Among the opponents of the Infallibles, all of them are considered to be the shortcomings of Majma 'al-Bayan.

Keywords: *Majma 'al-Bayan, Narrations of Revelation Causes, Textual Criticism, Chain Criticism*

Analysis of Hadith Jurisprudence Conflict of Narrations "The Length of the First Education Period"

- *Javad Salmanzadeh*¹
- *Mohammad Mostafaei*²
- *Mohammad Yusofi*³

Educational narrations are one of the most important narrations that answer many complex educational problems. Among these narrations, the narrations of "the length of the first period of education" are among the fundamental narrations that are effective and decisive in other educational narrations. These narrations determine two time periods of six years and seven

-
1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University
 2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University
 3. Master student of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University

Tabarsi, in the introduction of his commentary, according to the hadith of Tha'alain, considered the Qur'an and the family of the Prophet (PBUH) as a means of guiding the people, which is a sign of the special position of the narration to him. Therefore, despite quoting a large number of narrations revelation causes in this commentary, his threefold mistakes in dealing with textual and documentary problems indicate the commentator's reportorial point of view in narrations and not the analytical one. Despite Tabarsi's criticisms of a small number of the texts of some of the narrations that have caused the revelation of Majma 'al-Bayyan, his attitude towards most of the narrations is thought-provoking. His position of silence in the face of texts that can be criticized by the criteria of the verses of the Qur'an, the dignity of the Holy Prophet, the intellect, history, political goals and personal hostility, is manifested, and in another case, his mistake in quoting the interpretation and examples of verses, His contradictory mention of the revelation causes under some of verses and chapters, Mentioning the date of revelation of verses as well as narrating the narrations that give more fictional aspect to the narration and even disproportion of some others with related verses, are considered as textual shortcomings in narrating narrations that cause revelation in the interpretation of Majma 'al-Bayan. The commentator's inattention to the field of narration document, including his mistake in attributing some

narrations, and the critique and study of interpretive narrations has long been considered by some commentators. Allameh Tabatabai is one of the commentators who has criticized interpretive narrations under the title of "narrative discussion". This article has collected and studied Allameh's critiques of Majma 'al-Bayan narrations in a descriptive-analytical method. Allameh's criticisms include the unknownness of the narrator, being Mar'fu, being Mur'sal, interfering, misinterpretation of the narrator, Id'raj, insulting the character of the prophet, inconsistency with history and reality, mixing with comparative narrations and opposing the Qur'an.

Keywords: *Interpretive Narrations, Hadith Damages, Majma 'al-Bayan, Al-Mizan, Tabatabaei. Tabarsi*

Review and critique of textual and documentary evaluations of the narrations of the revelation causes in Tafsir Majma 'al-Bayyan fi Tafsir al-Quran

- *Zohreh Narimani*¹
- *Fatemeh Karimi*²

1. Assistant Professor of Holy Quran University of Science and Education.

2. M.A graduate from the University of Holy Quran Sciences and Education

women" is the appropriate love for the wife and the meaning of denouncing it is excess in this love. Second, What is meant by the praising hadiths is the confrontation with the ignorant culture in which the female sex has been humiliated and oppressed. Using the analytical-descriptive method, the author has first examined the authenticity of the narrations. Then, by criticizing the two aforementioned commonalities, he has raised a third possibility, and that is that the meaning of praising "love of women" is heartfelt love for husband and wife, and the denouncing of love of women in other narrations is a metaphorical meaning and it means the issue of lust.

Keywords: *Conflict, Affection for Spouse, Loving Women, Desirable, Denounced.*

A study of the interpretive narrations of Majma 'al-Bayan from the perspective of Allameh Tabatabai

□ *Seyed Ali Delbari*¹

One of the most important ways to understand the Qur'an correctly, as evidenced by reason and narration, is to refer to the narrations. Unfortunately, the treasure trove of narrations has undergone a transformation since the time of its issuance, and this has doubled the need for a thorough analysis of the

1. Associate Professor Razavi University of Islamic Sciences

Abstracts

Examining the hadiths praising "love of women" and resolving its apparent conflict with the hadiths of denouncing "love of women"

□ *Seyed Ja'far Alavi*¹

□ *Seyed Mohammad Tabatabaei Shirazi*²

In Islamic hadiths, the subject of love and affection for one's spouse has been raised under the title of "love of women". These narrations are seen with two seemingly different expressions. On the one hand, some narrations praise the "love of women" and on the other hand, some hadiths consider it a reprehensible thing. These two seemingly different expressions lead to differences in the hadiths and a kind of apparent conflict between them. Some scholars have proposed two commonalities between these two groups of narrations: First, The meaning of praising "love of

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles, Razavi University of Islamic Sciences

2. Students of the level three seminaries in Khorasan