

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۳	اعتبارسنجی ادعیه طلب باران / مهدی مردانی (گلستانی) بررسی چالش‌های وظایف زن نسبت به همسر در حدیث «حولاء»
۲۵	مجتبی نوروزی و مریم مظاهری تحلیل انتقادی دیدگاه ضعف مباحث رجالی ملاصدرا در شرح اصول کافی
۵۳	مونا امانی‌پور و عبدالله میراحمدی تحلیل انتقادی «نقصان عقول زنان» مبتنی بر کاربردهای واژه عقل در روایات
۸۱	جواد ابراونی رهیافتی نو بر تقیه‌ای بودن متعلق روایات صعب مستصعب
۱۰۳	عارف حمداللهی نقش فضای صدور در حل تعارض بدوی بعضی از احادیث نهج البلاغه
۱۳۳	محمد سبحانی‌نیا واکاوی رویکرد شیعه به حدیث «أصحابی کالنجوم» / قاسم بستانی
۱۵۹	ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلیاری ترجمه حکایات
۱۹۵	

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ... و ۲-۲، ۱-۲ و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آینه 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 پرانتز 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 پرانتز (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.

اعتبارسنجی ادعیه طلب باران*

□ مهدی مردانی (گلستانی)^۱

چکیده

سنجش و ارزیابی اعتبار احادیث یکی از مسائل مهم در مطالعات حدیثی است که پیش از بررسی‌های فقه‌الحدیثی مد نظر قرار می‌گیرد و از راستی و درستی احادیث معصومان علیهم‌السلام سخن می‌گوید. یکی از متونی که نیازمند اعتبارسنجی است و تاکنون نیز چنین فعالیتی درباره آن رخ نداده است، ادعیه طلب باران است که به دلیل شرایط زمانی و نیاز جامعه ایمانی از اهمیت و اولویت برخوردار است. از این رو، مقاله حاضر کوشیده است تا بر اساس سه مؤلفه مصدر، سند و متن به اعتبارسنجی این احادیث پردازد و صدور و اصالت آنها را بسنجد. نتیجه بررسی یاد شده نشان می‌دهد که در میان شمار فراوان ادعیه منقول در مصادر شیعه، پنج متن از اعتبار بیشتری برخوردار است و جزو ادعیه معتبر و اصیل اهل بیت علیهم‌السلام محسوب می‌گردد. قدمت و شهرت مصادر ادعیه و نیز اصالت و سلامت تاریخی متن آنها از مهم‌ترین فراین این ارزش‌گذاری است.

واژگان کلیدی: ارزیابی، دعاها، مأثور، دعای طلب باران، نماز استسقاء.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲.

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی،

.mahdi_mardani@islamic-rf.ir

مقدمه

دعا، کلید گنجینه عظیم باری تعالی و خزینه ملکوت دو سراسر است که در اختیار بندگان قرار گرفته تا هر زمان که بخواهند درهای رحمت خدا را با خواستن و طلب کردن به روی خود بکشایند (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۱).

دعا و درخواست از خدا، حد و مرزی ندارد و هر کس از هر قوم و نژاد، با هر گویش و زبان، می‌تواند خواسته‌های خود را با خدای خود واگویه کند؛ اما خوش‌تر آن است که این خواستن و طلب کردن با الفاظ و ادبیاتی صورت گیرد که از سوی معصوم علیه السلام صادر شده و واژگان آن توسط انسان کامل، انشاء شده باشد. در این صورت، جملاتی که انسان با خدای خود در میان می‌گذارد، سخن معصوم علیه السلام محسوب می‌شود و از شرافت و اهمیت دو چندان برخوردار می‌گردد.^۱

بر این اساس، ادعیه مؤثر در کنار کارکرد معنوی و تأثیر در تعالی حیات بشری، در تبیین معارف دینی و تعمیق مطالعات اسلامی نیز نقش ایفا می‌کنند و به‌عنوان صحیفه‌ای الهی و قرآن صاعد شناخته می‌شوند.^۲

داشتن نگاه حدیثی به دعا، اقتضائات و ملازماتی دارد که تفصیل آن در دانش حدیث طرح و تبیین شده است (معارف و شفیع، ۱۳۹۴). یکی از این ملاحظات، اعتبارسنجی متون منسوب به معصوم علیه السلام است؛ چه، سنجش صدور و اصالت متون

۱. چنان‌که علامه حسن‌زاده آملی در این باره می‌نویسد: «ادعیه [معصومین علیهم السلام]. هر یک مقامی از مقامات انشایی و علمی ائمه دین است. لطایف شوقی و عرفانی و مقامات ذوقی و شهودی که در ادعیه نهفته‌اند، در روایات وجود ندارند و دیده نمی‌شوند؛ زیرا در روایات مخاطب مردم‌اند و با آنان محاورت داشتند و به فراخور عقل و فهم و ادراک و معرفت آنان با آنان تکلم می‌کردند و سخن می‌گفتند نه به کینه عقل خودشان... اما در ادعیه و مناجات‌ها به کینه عقل خودشان مناجات و دعا داشتند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰: ۳۱).

۲. «قرآن صاعد» تعبیری است که امام خمینی علیه السلام نسبت به ادعیه معصومین علیهم السلام به کار برده‌اند. ایشان به نقل از استاد خویش، آیت الله شاه‌آبادی علیه السلام گفته‌اند: «بعضی از مشایخ ما می‌فرمودند: «قرآن، قرآن نازل است، آمده است به طرف پایین، و دعا از پایین به بالا می‌رود، این قرآن صاعد است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۳۱).

حدیثی، یکی از نیازهای پژوهشی است که می‌بایست متناسب با اولویت‌ها و هماهنگ با دانش‌های روز انجام شود. به واقع، اعتبارسنجی متون حدیثی یکی از مقدمات لازم در مطالعات اسلامی است که پیش از بررسی‌های فقه الحدیثی صورت می‌گیرد و از راستی یا ناراستی انتساب آنها به معصوم علیه السلام سخن می‌گوید. چراکه تأملات و مطالعات انجام گرفته درباره متون حدیثی، زمانی ارزشمند خواهد بود که صدور آنها از سوی اهل بیت علیهم السلام احراز گردد و معصومانه بودن متون منسوب اثبات شود.

یکی از متونی که نیازمند بررسی و ارزیابی حدیثی است، ادعیه طلب باران است که به دلیل شرایط زمانی و نیاز جامعه ایمانی، از اهمیت و اولویت در پژوهش برخوردار گشته است؛ چراکه گردش ایام و قرارگرفتن مخاطب امروز در زمانه‌ای که با امساک آسمان روبه‌رو شده است (دوستان، ۱۳۹۴: ۱-۱۸). او را بر این داشته تا از امدادهای غیبی مدد گیرد و دست نیاز به درگاه خداوند دراز کند و از درگاه پر فیض او درخواست باران نماید. از این رو شایسته است تا با بهره‌گیری از دو دانش رجال و تخریج^۱ نسبت به اعتبارسنجی این دست از متون، اقدام نماییم و صدور و اصالت آنها را سنجیده، بررسی نماییم. شایان ذکر است که دامنه بررسی در این تحقیق، تنها مصادر شیعی بوده است و ارزیابی ادعیه منقول در مصادر اهل سنت به تحقیقی دیگر وانهاد شده است.

مفاهیم تحقیق

منظور از اعتبارسنجی در این تحقیق، بررسی دو ویژگی مهم حدیثی است؛ یکی اثبات صدور دعا از معصوم علیه السلام و دیگری احراز اصالت آن. در حقیقت این عنوان، در صدد پاسخ به دو پرسش مهم است: آیا متنی که در دست داریم، حدیث است؟ و آیا متن حدیث، همین عبارت است؟ یافتن پاسخ پرسش نخست، موجب اطمینان نسبی به حدیث می‌شود و دستیابی به پاسخ دوم، ما را از کژفهمی و نافهمی حاصل از تصحیف و تحریف، مصون می‌دارد. منظور از صدور، راستی و صحت نقل از معصوم علیه السلام است

۱. «تخریج» اصطلاحی در علم حدیث است که به معنای آوردن حدیث در کتب حدیثی و نیز راهنمایی به

موضوع حدیث در مصادر اصلی آمده است (معارف، ۱۳۹۳: ۶/۳۴۴).

که انتساب دعا به معصوم علیه السلام را بررسی می‌کند و مقصود از اصالت، درستی و سلامت متون ادعیه است که کاستی یا فزونی احتمالی آنها را می‌سنجد. در این خصوص، از دو روش سندی و مصدري برای اثبات صدور دعا، و از روش متنی برای احراز اصالت آن بهره برده شده است.

پیشینه تحقیق

درباره ادعیه طلب باران آثاری چند تألیف شده است که اکثراً به دلیل برخی آسیب‌ها و رخنه‌های پژوهشی نیازمند ترمیم و بازنگری است. فقدان جامعیت، نقل متون نامربوط، تداخل برخی متون هم‌مضمون و عدم اعتبارسنجی از مهم‌ترین آنهاست. یکی از این آثار، کتاب **کنز الدعاء** تألیف محمد محمدی ری‌شهری است که در فصل هشتم و در ذیل عنوان «دعوات لحوائج خاصه»، بابی را به ادعیه طلب باران اختصاص داده است. این مجموعه اگرچه به جهت انضباط در نقل و توجه به مصادر کهن از امتیاز نسبی برخوردار است؛ اما به دلیل وجود برخی از کاستی‌های یادشده از اتقان لازم بهره‌مند نیست. علاوه بر آنکه برخی از متونی که به‌عنوان دعای طلب باران نقل شده است اساساً ارتباطی به موضوع طلب باران ندارد (محمدی ری‌شهری، ۱۴۳۴: ۴۶۰/۱)، و برخی از ادعیه منقول نیز فاقد متن دعاست و تنها به گزارش رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله به هنگام دعا یا اقامه نماز استسقاء پرداخته است (همان، ۴۴۸).

اثر دیگر، کتاب **موسوعة الأدعیه** نگاشته جواد قیومی اصفهانی است که توسط بنیاد پژوهش‌های اسلامی در شش جلد منتشر شده است.

این کتاب که بر اساس ادعیه منقول از معصومین علیهم السلام به چهارده صحیفه تقسیم شده است، به نقل برخی دعاها و معصومین برای طلب باران پرداخته است. مطالعه بخش ادعیه پیامبر صلی الله علیه و آله چنین نشان می‌دهد که جمعاً ۱۴ دعا از حضرت نقل شده است که شش دعای آن با کتاب **کنز الدعاء** تألیف محمد محمدی ری‌شهری مشترک است. در این میان برخی از متون جدید، اساساً دعای پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده و دعای مردم محسوب می‌شود (قیومی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۱/۲۰۱). البته درباره اعتبارسنجی برخی متون و کتب ادعیه، مقالاتی چند نگاشته شده است که هیچ‌کدام به ادعیه طلب باران عنایتی نداشته‌اند

(موسوی، ۱۴۰۰: ۳۳-۵۲؛ بستانی و خنشا، ۱۳۹۹: ۸۵-۱۰۷؛ غفوری نژاد، ۱۴۰۰: ۵۰-۶۷؛ فلاح و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۰-۱۰۸).

مراحل تحقیق

اعتبارسنجی ادعیه طلب باران، یک پیش‌نیاز و سه مرحله داشته است. آنچه پیش از اعتبارسنجی ادعیه طلب باران مورد توجه بوده است، تهیه متون منتخب برای ارزیابی است. برای این منظور ابتدا کتاب *کنز الدعاء* (محمدی ری‌شهری، ۱۴۳۴)، به‌عنوان منبع پایه انتخاب گردید و ادعیه مرتبط با طلب باران، به کمک نرم‌افزارهای اسلامی تخریج و مصدريابی شد. آنگاه با شناسایی مصادر متقدم و نیز مقایسه متون مختلف، ادعیه مورد نظر تاریخ‌گذاری شده و در نهایت پنج متن کهن به‌عنوان متون اولیه انتخاب گردید. به واقع، مصدريابی، تاریخ‌گذاری و غربال‌گری سه‌فعالیتی بوده است که پیش از اعتبارسنجی ادعیه طلب باران صورت گرفت. اما آنچه حین اعتبارسنجی ادعیه، مورد توجه بوده است روش‌های سه‌گانه‌ای است که بر پایه سند، متن و منبع طراحی گردید و در ارزیابی متون دعا به کار گرفته شد.

۱- روش‌های اعتبارسنجی

سازه اعتبارسنجی ادعیه بر اساس هندسه اجزای حدیث پی‌ریزی گردیده است و بر پایه سه مؤلفه منبع، سند و متن بنا نهاده شده است. چه، ریشه بسیاری از آسیب‌های حدیثی به این سه عنصر اصلی باز می‌گردد و عمده روش‌های اعتبارسنجی بر مبنای این سه رکن طراحی شده است.

۱-۱- روش ناظر بر سند

یکی از روش‌هایی که می‌توان به کمک آن، اعتبار و راستی یک متن را سنجید، روش سند محور است. بر اساس این روش، اعتبار متون ادعیه بر مبنای وثاقت راویان سنجیده می‌شود و از طریق تأمل در احوال سلسله راویان و بررسی اتصال یا انقطاع زنجیره سند ارزیابی می‌گردد. طرف‌داران این روش معتقدند که تنها، خبر ثقه حجّت است و برای شناخت خبر ثقه از غیر ثقه باید راهکار رجالی و سندشناسی در پیش

گرفت. همچنین دستور ائمه علیهم‌السلام به بهره‌گیری از صفات راوی برای حل تعارض روایات (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۸/۱)، از دیگر دلایل آنان بر لزوم مراجعه به دانش رجال است (غلامعلی، ۱۳۹۵: ۶۸-۳۸).

۲-۱- روش ناظر بر منبع

یکی دیگر از روش‌های مطرح در اعتبارسنجی متون، روشی است که بر منابع مکتوب حدیثی تمرکز دارد و با ارزش‌گذاری آنها پی به اعتبار حدیث می‌برد. چه، تدوین و کتابت حدیث رایج‌ترین شیوه گزارش حدیث در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام بود (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۲۱۹ و ۲۲۰)، و پیوسته به‌عنوان یکی از معیارهای اعتبارسنجی روایات مورد استناد قرار می‌گرفت (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۱). بر اساس این روش، اعتبار احادیث بر پایه اعتبار منابع حدیثی سنجیده می‌شود و بر اساس دو ملاک قدمت و شهرت ارزش‌گذاری می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۳). منظور از قدمت، دیرینگی و سابقه کهن منابع است که معمولاً تا سال ۴۶۰ هجری قمری محاسبه می‌گردد و منظور از شهرت، شیوع و معروفیت آنهاست که با نقل حدیث در بیش از سه منبع قدیمی ارزیابی می‌شود.

۳-۱- روش ناظر بر متن

از دیگر روش‌های شناخته شده در اعتبارسنجی احادیث، روش متن‌محور است که در دو ساحت لفظ و معنا به ارزیابی متون می‌پردازد. در این روش بر ویژگی‌های درون‌متنی و برون‌متنی حدیث تمرکز می‌شود و نشانه‌های وثاقت و اصالت حدیث استخراج می‌گردد. در این روش - که نسبت به دیگر روش‌های اعتبارسنجی گستره وسیع‌تری دارد و بسیاری از متون روایی را دربر می‌گیرد - بیشتر، ارزیابی اصالت و سلامت متون حدیثی مد نظر بوده است که بر اساس مؤلفه‌هایی مانند بررسی انسجام درونی متن و سنجش زیادت و نقصان آن، صورت گرفته است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۱).

۲- اعتبارسنجی ادعیه طلب باران

۲-۱- دعای یکم

«مِنْ دُعَائِهِ ﷺ عِنْدَ الْإِسْتِسْقَاءِ بَعْدَ الْجَدْبِ: اللَّهُمَّ اسْقِنَا الْغَيْثَ، وَانْشُرْ عَلَيْنَا رَحْمَتَكَ بِغَيْثِكَ الْمُعْدِقِ، مِنْ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ لِنَبَاتِ أَرْضِكَ الْمَوْتِقِ فِي جَمِيعِ الْأَفَاقِ. وَامْنُنْ عَلَيَّ عِبَادِكَ بَيْنَاعِ الشَّمَرَةِ، وَأَحْيِ بِلَادَكَ بِبُلُوغِ الزَّهْرَةِ، وَأَشْهَدْ مَلَائِكَتَكَ الْكِرَامَ السَّفَرَةَ بِسَقَى مِنْكَ نَافِعٍ، دَائِمٍ عَزْرُهُ، وَاسِعِ دَرُزُهُ، وَابِلِ سَرِيعِ عَاجِلٍ، تُحْيِي بِهِ مَا قَدْ مَاتَ، وَتَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ، وَتُخْرِجُ بِهِ مَا هُوَ آتٍ، وَتَوْسِعُ بِهِ فِي الْأَقْوَابِ، سَحَاباً مُتْرَاكِماً هَنِيئاً مَرِيئاً طَبَقاً مُجَلِجِلاً، غَيْرَ مِلْتٍ وَدَقَّةً، وَلَا حُلْبٍ بَرْقُهُ. اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً مَرِيئاً مُرِعاً عَرِيضاً وَاسِعاً غَزِيئاً، تَرُدُّ بِهِ النَّهِيضَ، وَتَجْبِرُ بِهِ الْمَهِيضَ. اللَّهُمَّ اسْقِنَا سُقِيَا تُسِيلُ مِنْهُ الطَّرَابَ، وَتَمَلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ، وَتَفْجُرُ بِهِ الْأَنْهَارَ، وَتُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ، وَتُرَخِّصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ، وَتَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَالْحَلَقَ، وَتُكْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَتُنْبِتُ لَنَا بِهِ الزَّرْعَ، وَتُدِيرُ بِهِ الصَّرْعَ، وَتَزِيدُنَا بِهِ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِنَا. اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا سَمُومًا، وَلَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَيْنَا حُسُومًا، وَلَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَيْنَا رُجُومًا، وَلَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا اجَابًا. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَارْزُقْنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (دعای ۱۹).

بررسی مصادر دعای فوق چنین نشان می دهد که متن یاد شده در شش مصدر مهم شیعی گزارش شده است که دو مصدر از قرن چهارم هجری، دو مصدر از قرن پنجم، یک مصدر از قرن ششم و یک مصدر نیز از قرن دهم هجری بوده است.

کهن ترین مصدر دعا، کتاب **الجعفریات** نگاشته محمد بن اشعث کوفی (زنده در ۳۱۳ق) است که با دو واسطه از امام کاظم علیه السلام دعای صحیفه را روایت کرده است (ابن اشعث، بی تا: ۴۹). پس از وی شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در کتاب **من لایحضره الفقیه** به گزارش بخش هایی از دعای یاد شده پرداخته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۵۲۷)، که شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) نیز همان گزارش را در دو کتاب **تهذیب الاحکام** و **مصباح المتجهد** نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۱: ۲/۵۲۷)، فضل الله راوندی

(م ۵۷۰ق) در کتاب النوادر و ابراهیم کفعمی (م ۹۰۵ق) در کتاب المصباح نیز به نقل دعای امام علیه السلام پرداخته‌اند (راوندی، بی تا: ۱۶۲؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۴۱۷).

مصادر یاد شده اگرچه به جهت تاریخی پس از منبع مادر یعنی کتاب صحیفه سجادیه، قرار گرفته‌اند، اما قدمت و شهرت آنها نشان از اعتبار دعای یاد شده دارد؛ خصوصاً آنکه این گفت‌وگوی تاریخی ادامه پیدا کرده و این دعا بعدها توسط علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، در بحارالانوار و محدث نوری (م ۱۳۲۰ق)، در مستدرک الوسائل نیز گزارش شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۸۸؛ محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۷۹/۶). البته علی‌رغم وثاقت صدوری دعای صحیفه، این دعا به جهت انتساب محل اختلاف بوده است و برخی از مصادر مانند الجعفریات، من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام آن را به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده‌اند.^۱

بررسی سندی دعای یکم را از دو طریق می‌توان پی گرفت: یکی اسناد صحیفه سجادیه و دیگری اسناد دعای مورد نظر. طریق اول، اگرچه مورد اهتمام اندیشمندان شیعه بوده و حتی برخی از بزرگان نیز آن را متواتر خوانده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۶۱)، اما به دلیل عدم فراوانی راویان در همه طبقات و انحصار راویان طبقه اول به یک پدر و پسر (متوکل بن هارون و عمیر بن متوکل)، معتبر شناخته نشده است (غلامعلی، ۱۳۹۲: ۳۲). اما طریق دوم به دلیل سند عالی برخی از مصادر و نیز وثاقت راویان آنها، قابل اعتماد شمرده می‌شود؛ چنان که محمد بن اشعث (صاحب کتاب الجعفریات) به سند خود از موسی بن اسماعیل، او از پدرش اسماعیل بن موسی و او از پدرش، موسی بن جعفر علیه السلام به نقل دعای یاد شده پرداخته است که همگی توسط بزرگان شیعه توثیق شده‌اند. چه، «محمد بن محمد بن اشعث» از اصحاب معروف امامیه بوده و توسط رجالین شیعه توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۹). «موسی بن اسماعیل» اگرچه به‌طور خاص توثیق نشده، اما به دلیل آنکه در موضوعاتی نظیر نماز، روزه و تفسیر

۱. البته برخی از مصادر (النوادر راوندی)، این دعا را به پیامبر صلی الله علیه و آله هم نسبت داده‌اند لکن با توجه به آن که منبع راوندی در این دعا کتاب الجعفریات بوده و ابن اشعث آن را به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده است، احتمال انتساب آن به پیامبر صلی الله علیه و آله تضعیف می‌گردد.

صاحب کتاب بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۵۵)، و از مشایخ ابن قولویه در کتاب **کامل الزیارات** به شمار می‌رود، چهره‌ای موجّه و مورد اعتماد دانسته شده است (عباسی زنجانی، ۱۴۳۶: ۱۱۲۰/۲).

«اسماعیل بن موسی» فرزند امام کاظم علیه السلام نیز به صورت خاص توثیق نشده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶)، اما به دلیل برخی قراین، صاحب فضل و جلالت معرفی شده است (امین، بی‌تا: ۱۲/۴۳۹؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۲)؛ قرآینی مانند: وکالت از سوی امام کاظم علیه السلام که متولی وقف، اموال و امور بردگان و کودکان امام کاظم علیه السلام بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۱۶)، و نیز توثیق عام شیخ مفید که همه فرزندان امام کاظم علیه السلام را صاحب فضل و منقبت دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲/۳۰۳)، گفتنی است دیگر اسناد دعا در کتاب‌های **من لایحضره الفقیه** و **تهذیب الاحکام**، مرسل و ضعیف ارزیابی شده است.

بررسی تطبیقی متن دعای یکم چنین به دست می‌دهد که روایت صحیفه دارای سه گزارش مختلف است که هر کدام در شماری از مصادر شیعی نقل شده است. به بیان دیگر، دعای یادشده سه لایه متفاوت دارد و هر کدام از آنها از یک منبع اصلی و یک منبع پشتیبان برخوردار است: لایه اول، مربوط به قرن نخست هجری است که منبع اصلی آن **صحیفه امام سجاد علیه السلام** (۹۵ق) و منبع پشتیبان آن، **المصباح کفعمی** (۹۰۵ق) است؛ لایه دوم، مربوط به قرن چهارم هجری است که منبع اصلی آن، **الجعفریات ابن اشعث** (زننده در ۳۱۳ق)، و منبع پشتیبان آن، **النوادر راوندی** (م ۵۹۷ق) است؛ و لایه سوم، مربوط به قرن چهارم و پنجم است که منبع اصلی آن، **من لایحضره الفقیه** شیخ صدوق (۳۸۱ق)، و منبع پشتیبان آن، **تهذیب الاحکام** شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) است.

بنابراین، با توجه به قراین مصدري، سندی و نیز تحلیل مؤلفه‌های متنی چنین می‌توان گفت که معصومانه بودن متن دعای یکم قابل اثبات است و می‌توان آن را جزو ادعیه مأثور به شمار آورد؛ هرچند درباره این که دعای نوزدهم انشای امام سجاد علیه السلام بوده است و یا این که ایشان از ادعیه جد خویش امیرالمؤمنین علیه السلام اقتباس نموده‌اند، نمی‌توان داورى اطمینان آوری داشت.

۲-۲- دعای دوم

«أَبُو الْبَخْتَرِيِّ وَهَبُ بْنُ وَهَبٍ الْقُرَشِيُّ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: اجْتَمَعَ عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ   قَوْمٌ، فَشَكَّوْا إِلَيْهِ قِلَّةَ الْمَطَرِ، وَقَالُوا: يَا أَبَا الْحَسَنِ، ادْعُ لَنَا بَدْعَوَاتٍ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ. قَالَ: فَدَعَا عَلِيُّ   الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ  ، ثُمَّ قَالَ لِلْحَسَنِ  : ادْعُ لَنَا بَدْعَوَاتٍ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ. فَقَالَ الْحَسَنُ  : اللَّهُمَّ هَيِّجْ لَنَا السَّحَابَ، بَفْتَحِ الْأَبْوَابِ، بِمَاءِ عُبَابٍ، وَرَبَابٍ بِانْصِبَابٍ وَإِنْسِكَابٍ، يَا وَهَّابُ، اسْقِنَا مُغْدِقَةً مُطَبَّقَةً مُونِقَةً، فَتَحِ إِغْلَاقَهَا، وَيَسِّرْ إِطْبَاقَهَا، وَسَهِّلْ إِطْلَاقَهَا، وَعَجِّلْ سِيَاقَهَا بِالْأَنْدِيَةِ فِي بُطُونِ الْأَوْدِيَةِ بِصُوبِ الْمَاءِ، يَا فَعَّالُ، اسْقِنَا مَطَرًا قَطْرًا طَلًّا مُطْلًا، مُطَبَّقًا طَبَقًا، عَامًّا مِعْمًا، دَهْمًا بِهِمًّا رُحْمًا، رَشًّا مَرِشًّا، وَسَاعًا كَافِيًّا، عَاجِلًا طَيِّبًا مَرِيئًا مُبَارَكًا، سُلَاطِحًا بِلَاطِحًا يَنَاطِحُ الْأَبَاطِحِ، مُغْدُودًا مُطَبَّوْبِقًا مُغْرُورًا، اسْقِ سَهْلَنَا وَجَبَلَنَا، وَبَدُونَنَا وَحَضْرَنَا، حَتَّى تُرَخِّصَ بِهِ أَسْعَارَنَا، وَتُبَارِكَ لَنَا فِي صَاعِنَا وَمُدَّنَا، أَرِنَا الرِّزْقَ مَوْجُودًا وَالْعَلَاءَ مَفْقُودًا، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. ثُمَّ قَالَ لِلْحُسَيْنِ  : ادْعُ. فَقَالَ الْحُسَيْنُ  : اللَّهُمَّ يَا مُعْطِيَ الْخَيْرَاتِ مِنْ مَنَاهِلِهَا، وَمُنْزِلِ الرَّحْمَاتِ مِنْ مَعَادِنِهَا، وَمُجْرِي الْبَرَكَاتِ عَلَى أَهْلِهَا، مِنْكَ الْغَيْثُ الْمُغِيثُ، وَأَنْتَ الْغِيَاثُ الْمُسْتَعَاثُ، وَنَحْنُ الْخَاطِئُونَ وَأَهْلُ الذُّنُوبِ، وَأَنْتَ الْمُسْتَعْفِرُ الْعَفَّارُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. اللَّهُمَّ أَرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْنَا لِحِينِهَا مِدْرَارًا، وَأَسْقِنَا الْغَيْثَ وَكَفًّا مَغْزَارًا، غَيْثًا مُغِيثًا، وَاسِعًا مُتْسِعًا، مُهْطَلًا مَرِيئًا مُمْرِعًا، غَدَقًا مُغْدِقًا عُبَابًا، مُجَلَجِلًا سَحًا سَحْسَاحًا، ثَجًّا ثَجَّاجًا، سَائِلًا مُسِيلاً، عَامًّا وَدَقًّا مِطْفَاحًا، يَدْفَعُ الْوَدْقَ بِالْوَدْقِ دِفَاعًا، وَيَتَلَوُّ الْقَطْرُ مِنْهُ قَطْرًا، غَيْرَ حُلْبٍ بَرْقُهُ، وَلَا مُكْذِبٍ وَعَدُّهُ، تُنْعِشُ بِهِ الضَّعِيفَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُحْيِي بِهِ الْمَيِّتَ مِنْ بِلَادِكَ، وَتَوْنِقُ بِهِ ذُرَى الْأَكَامِ مِنْ بِلَادِكَ، وَتَسْخُو بِهِ عَلَيْنَا مِنْ مَنِّكَ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. فَمَا فَرَعًا مِنْ دُعَائِهِمَا حَتَّى صَبَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَيْهِمُ السَّمَاءَ صَبًّا. قَالَ: فَقِيلَ لِسَلْمَانَ، يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، أَعْلَمَّا هَذَا الدُّعَاءَ؟ قَالَ: وَيَحْكُمُ! أَيْنَ أَتَمُّ عَنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَيْثُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَجْرَى عَلَى السُّنَنِ أَهْلَ بَيْتِي مَصَابِيحَ الْحِكْمَةِ؟» (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۵۷).

جستجوی دعای دوم در منابع مختلف اسلامی حکایت از آن دارد که این دعا جزو میراث حدیثی شیعه است. چه، قرب الاسناد حمیری (۳۰۴ق) و کتاب من لایحضره

الفقیه شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/ ۵۳۵) کهن ترین مصادری هستند که به نقل کامل دعا پرداخته‌اند.

بعد از آن، حسین بن عبدالوهاب (بعد ۴۴۸ ق) در **عیون المعجزات** و سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷ ق) در **مدینه المعجز** نیز به نقل فقراتی از دعای مذکور پرداخته‌اند (عبدالوهاب، بی‌تا: ۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳/ ۴۷۲). در این میان، کتاب **زین الفتی فی شرح سورة هل أتى** اثر احمد بن محمد بن علی العاصمی (بعد ۴۲۵ ق) (عاصمی، ۱۴۱۸: ۲/ ۱۸۹)، تنها اثر غیر شیعی است که دعای یاد شده را گزارش کرده است. از این رو با توجه به اعتبار مصادر یاد شده و قدمت نسبتاً کهن آنها، می‌توان دعای دوم را به جهت مصدر شناسی قابل استناد دانست.

با توجه به مصادر شناسایی شده، دعای دوم تنها یک سند واحد دارد که آن هم به دلیل وجود برخی راویان، ضعیف شمرده شده است. چنان‌که نجاشی و شیخ طوسی، ابوالبختری وهب بن وهب قرشی را تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۳۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۴۸). و علامه حلی نیز تمام طرق وی به امام صادق علیه السلام را غیر قابل اعتماد دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۲). با این همه محمدتقی مجلسی سند حمیری به امام صادق علیه السلام را موثق خوانده است (مجلسی، ۱۴۱۴: ۵/ ۳۲۸).

بررسی متن دعای دوم نیز چنین نشان می‌دهد که دعای یاد شده در برخی مصادر به شکل کامل و در برخی دیگر به شکل گزیده نقل شده است. لکن با توجه به آنکه بخش اصلی دعا بدون تغییرات جدی نقل شده است می‌توان از اصالت و استواری آن دفاع نمود. بنابراین، دومین دعای طلب باران اگر چه به جهت سندی قابل استناد نیست اما به جهت مصدري دارای منابع نسبتاً کهن و قابل اعتماد است و به جهت متنی نیز متن یک‌دست و یک‌پارچه‌ای دارد. از این رو، می‌توان دعای یاد شده را به معصوم نسبت داد و جزو ادعیه مأثور به‌شمار آورد.

۳-۲- دعای سوم

«اعْلَمْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ أَنَّ صَلَاةَ الْإِسْتِسْقَاءِ رَكَعَتَانِ بِلَا أَدَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ يُخْرِجُ الْإِمَامُ يَبْرُؤُ إِلَى تَحْتِ السَّمَاءِ وَيَخْرِجُ الْمُنْبَرُ وَالْمُؤَدِّثُونَ أَمَامَهُ فَيَصَلِّي بِالنَّاسِ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ يَسَلِّمُ وَ

يُصْعَدُ الْمُنْبِرَ فَيَقْلِبُ رِدَاءَهُ الَّذِي عَلَى يَمِينِهِ عَلَى يَسَارِهِ وَ الَّذِي عَلَى يَسَارِهِ عَلَى يَمِينِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً ثُمَّ يَحْوُلُ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ فَيَكْبُرُ اللَّهُ مِائَةَ تَكْبِيرَةٍ يَرْفَعُ بِهَا صَوْتَهُ ثُمَّ يَلْتَفِتُ عَنْ يَمِينِهِ فَيَسْبُحُ مِائَةَ مَرَّةٍ يَرْفَعُ بِهَا صَوْتَهُ ثُمَّ يَلْتَفِتُ عَنْ يَسَارِهِ فَيَهْلِلُ اللَّهُ مِائَةَ مَرَّةٍ رَافِعاً صَوْتَهُ ثُمَّ يَسْتَقْبِلُ النَّاسَ بِوَجْهِهِ فَيَحْمَدُ اللَّهُ مِائَةَ مَرَّةٍ رَافِعاً صَوْتَهُ ثُمَّ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَيَدْعُو اللَّهَ وَ يَقُولُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً مُجَلِّلاً طَبَقاً مُطْبَقاً جَلِّلاً مُونِقاً رَاجِياً غَدَقاً مُعْدِقاً طَيِّباً مُبَارِكاً هَاطِلاً مُنْهَاطِلاً مُتَهَاطِلاً رَعْداً هَيْنِئاً مَرِيئاً دَائِماً رَوِيّاً سَرِيعاً عَامِماً مُسْبِلاً نَافِعاً غَيْرَ ضَارٍّ تُحْيِي بِهِ الْعِبَادَ وَ الْبِلَادَ وَ تُنْبِتُ بِهِ الزَّرْعَ وَ النَّبَاتَ وَ تَجْعَلُ فِيهِ بَلَغاً لِلْحَاضِرِ مِنَّا وَ الْبَادِ اللَّهُمَّ أَنْزِلْ عَلَيْنَا مِنْ بَرَكَاتِ سَمَائِكَ مَاءً طَهُوراً وَ أَنْبِثْ لَنَا مِنْ بَرَكَاتِ أَرْضِكَ نَبَاتاً مَسْقِياً وَ تَسْقِيهِ مِمَّا خَلَقْتَ أَنْعَاماً وَ أَنْاسِي كَثِيراً اللَّهُمَّ ارْحَمْنَا بِمَشَائِخِ رُكْعٍ وَ صَبِيانِ رُضْعٍ وَ بَهَائِمِ رُتْعٍ وَ شَبَانِ خُضْعٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۵۳).

مطالعه منابع مختلف اسلامی چنین نشان می‌دهد که دعای سوم در برخی از مصادر اهل سنت گزارش شده است که قدیمی‌ترین آنها المعجم الاوسط طبرانی (م ۳۶۰ ق) (طبرانی، ۱۴۱۵: ۷/۳۲۰)، نثر الدر منصور بن حسین الآبی (م ۴۲۱ ق) (آبی، ۱۴۲۴: ۱/۱۵۶)، الاستذکار ابن عبد البر (۴۶۳ ق) (ابن عبد البر، ۲۰۰۰: ۲/۴۲۹)، و الفائق زمخشری (م ۵۸۳ ق) (زمخشری، ۱۴۱۷: ۱/۲۹۶) است.

این نکته بیان‌گر آن است که هرچند این دعا در یک کتاب فقهی شیعه^۱ روایت شده است، اما خاستگاه مصدری آن منابع عامه است و جزو میراث حدیثی اهل سنت به‌شمار می‌رود.

در این میان، تنها طبرانی (م ۳۶۰ ق) بوده که اسناد دعا را نیز ذکر کرده‌اند. وی دعای سوم را در سه کتاب المعجم الأوسط، الدعاء و الأحادیث الطوال، به یک سند

۱. شایان ذکر است که درباره مؤلف کتاب فقه الرضا^ع اختلاف نظر وجود دارد و برخی آن را به امام رضا^ع

منسوب دانسته‌اند. در حالی که طبق تحقیق، این کتاب اثر علی بن موسی بن بابویه قمی (پدر شیخ صدوق) است که به جهت مضمون و محتوا با کتاب الشرایع وی برابری می‌کند (نک: استادی، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۶۰؛ چهارسوقی، ۱۳۸۰:

واحد از «انس بن مالک» نقل کرده است: «حَدَّثَنَا أَبُو يَعْلَى مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ شَادَانَ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا مُجَاشِعُ بْنُ عَمْرٍو، ثنا ابْنُ لَهِيْعَةَ، ثنا عَقِيْلُ بْنُ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ...» (طبرانی، ۱۴۱۲: ۶۹؛ همو، ۱۴۱۵: ۱۷/۳۲۰؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۹۶). لکن به دلیل ضعف برخی راویان واقع در طریق حدیث، این سند از اعتبار لازم برخوردار نبوده و ضعیف ارزیابی شده است؛ چنان که «محمد بن اسحاق» مجهول الحال بوده است، «مشاجع بن عمرو» متهم به وضع شده است (ابن حبان، ۱۳۹۶: ۱۸/۳)، و «ابن لهیععه» ضعیف خوانده شده است (نسائی، ۱۴۰۶: ۲۰۳).

بررسی تطبیقی دعای سوم در مصادر موجود نیز چنین به دست می‌دهد که این دعا به جهت متن و لفظ از اصالت نسبی برخوردار است و اکثر اجزاء و کلمات آن با تغییرات اندکی نقل شده است. تنها تفاوت جدی بین گزارش‌های موجود، تفاوت گزارش ابن بابویه و طبرانی است که در برخی از جملات دعا رخ داده است و چنین می‌نماید که خاستگاه مذهبی دو مصدر، در این اختلاف بی‌تأثیر نبوده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۵۳).

بنابراین، از مجموع شواهد ذکر شده چنین به دست می‌آید که دعای سوم از اعتبار نسبی برخوردار است و می‌توان با تکیه بر تعدد و قدمت مصدري آن از یک‌سو، و اصالت و استواری متنی آن از سوی دیگر، به اعتبار و وثاقت آن پی برد. خصوصاً آنکه این دعا در دو مصدر شیعه و سنی ذکر شده است و از پشتوانه علمی هر دو فرقه بهره‌مند است.

۴-۲- دعای چهارم

«وَ حَظَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَابِعِ النَّعْمِ وَ مَفْرَجِ الْهَمِّ وَ بَارِي النَّسَمِ الَّذِي جَعَلَ السَّمَاوَاتِ لِكُرْسِيِّهِ عِمَاداً وَ الْجِبَالِ لِلْأَرْضِ أَوْتَاداً وَ الْأَرْضِ لِلْعِبَادِ مَهَاداً وَ مَلَائِكَتَهُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ عَلَى أَمْطَائِهَا وَ أَقَامَ بَعْرَتَهُ أَرْكَانَ الْعَرْشِ وَ أَشْرَقَ بِضَوْوِهِ شُعَاعَ الشَّمْسِ وَ أَجْبَأَ بِشُعَاعِهِ ظُلْمَةَ الْعُطْشِ وَ فَجَّرَ الْأَرْضَ عَيْوناً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ النَّجُومَ بُهُوراً ثُمَّ عَلَا فَتَمَكَّنَ وَ خَلَقَ فَاتَّقَنَ وَ أَقَامَ فَتَهَيَّمَنَ فَخَضَعَتْ لَهُ نَحْوَةُ الْمُتَكَبِّرِ وَ طَلَبَتْ إِلَيْهِ حَلَّةَ الْمُتَمَسِّكِينَ اللَّهُمَّ فَبِدَرَجَتِكَ الرَّفِيعَةِ وَ مَحَلَّتِكَ الْمُنِيعَةِ وَ فَضْلِكَ السَّابِعِ وَ

سَبِيلِكَ الْوَاسِعِ أَشَأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا دَانَ لَكَ وَ دَعَا إِلَى عِبَادَتِكَ
وَ وَفَى بِعَهْدِكَ وَ أَنْفَذَ أَحْكَامَكَ وَ اتَّبَعَ أَعْلَامَكَ عَبْدِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أَمِينِكَ عَلَيَّ عَهْدِكَ إِلَى
عِبَادِكَ الْقَائِمِ بِأَحْكَامِكَ وَ مُؤَيِّدِ مَنْ أَطَاعَكَ وَ قَاطِعِ عُدْرَةٍ مِنْ عَصَاكَ اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ مُحَمَّدًا
أَجْرَلِ مَنْ جَعَلْتَ لَهُ نَصِيبًا مِنْ رَحْمَتِكَ وَ أَنْصِرْ مَنْ أَسْرَقَ وَجْهَهُ بِسِجَالِ عَطِيَّتِكَ وَ أَقْرَبِ
الْأَنْبِيَاءِ رُزْقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَكَ وَ أَوْفِرْهُمْ حَظًّا مِنْ رِضْوَانِكَ وَ أَكْثِرْهُمْ صُفُوفَ أُمَّةٍ فِي
جَنَانِكَ كَمَا لَمْ يَسْجُدْ لِلْأَحْجَارِ وَ لَمْ يَعْتَكِفْ لِلْأَشْجَارِ وَ لَمْ يَسْتَجَلِّ السَّبَاءِ وَ لَمْ يَشْرِبِ
الدَّمَاءِ اللَّهُمَّ خَرِّجْنَا إِلَيْكَ حِينَ أَجَاءَتْنا الْمَضَائِقُ الْوَعْرَةُ وَ الْجَائِئَاتُ الْمَحَابِسُ الْعُسْرَةُ وَ
عَضَّتْنَا الصَّعْبَةُ عَلَائِقُ الشَّيْنِ وَ تَأَثَّلَتْ عَلَيْنَا لَوَاحِقُ الْمَيْنِ وَ اعْتَكَرَتْ عَلَيْنَا حَدَابِيرُ السَّنِينِ وَ
أَخْلَفْنَا مَحَايِلَ الْجُودِ وَ اسْتَظْمَأْنَا لِصَوَارِخِ الْعُودِ فَكُنْتُ رَجَاءَ الْمُتَبَسِّسِ وَ الثِّقَةَ لِلْمُلْتَمِسِ
نَدْعُوكَ حِينَ قَطَطَ الْأَنْامُ وَ مَنَعَ الْعَمَامُ وَ هَلَكَ السَّوَامُ يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ عَدَدَ الشَّجَرِ وَ النَّجُومِ وَ
الْمَلَائِكَةِ الصُّفُوفِ وَ الْعَنَانَ الْمَكْشُوفِ أَنْ لَا تَرُدَّنَا حَائِبِينَ وَ لَا تُؤَاخِذْنَا بِأَعْمَالِنَا وَ لَا
تُحَاصِنَا بِدُنُوبِنَا وَ انشُرْ عَلَيْنَا رَحْمَتَكَ بِالسَّحَابِ الْمُثِقِ وَ التَّنْبَاتِ الْمُونِقِ وَ امْنُنْ عَلَيَّ
عِبَادِكَ بِتَنْوِيعِ الثَّمَرَةِ وَ أَحْيِ بِلَادَكَ بِتِلْوِغِ الزَّهْرَةِ وَ أَشْهَدْ مَلَائِكَتَكَ الْكِرَامَ السَّفَرَةَ سُفْيَا
مِنْكَ نَافِعَةً دَائِمَةً غَزْرُهَا وَاسِعًا دَرُّهَا سَحَابًا وَابِلًا سَرِيعًا عَاجِلًا تُحْيِي بِهِ مَا قَدْ مَاتَ وَ تَرُدُّ
بِهِ مَا قَدْ فَاتَ وَ تُخْرِجُ بِهِ مَا هُوَ آتٍ اللَّهُمَّ اسْقِنَا عَيْشًا مُعِينًا مُمَرَعًا طَبَقًا مُجَلِّجًا مُتَابِعًا
حُفُوفَهُ مُنْبِجَسَةً بَرُوقَهُ مُزْتَجِسَةً هُمُوعَهُ وَ سَيْبُهُ مُسْتَدِيرٌ وَ صَوْبُهُ مُسَبِّطٌ لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا
سَمُومًا وَ بَرْدَهُ عَلَيْنَا حُسُومًا وَ ضَوْءَهُ عَلَيْنَا رُجُومًا وَ مَاءَهُ أَجَاجًا وَ تَبَاتَهُ رَمَادًا رَمِدًا اللَّهُمَّ
إِنَّا نَعُودُ بِكَ مِنَ الشُّرْكِ وَ هَوَادِيهِ وَ الظُّلْمِ وَ دَوَاهِيهِ وَ الْفَقْرِ وَ دَوَاعِيهِ يَا مُعْطَى الْخَيْرَاتِ مِنْ
أَمَاكِنِهَا وَ مُرْسِلَ الْبَرَكَاتِ مِنْ مَعَادِنِهَا مِنْكَ الْغَيْثُ الْمُعِثُّ وَ أَنْتَ الْغِيَاثُ الْمُسْتَعَاثُ وَ
نَحْنُ الْخَاطِئُونَ وَ أَهْلُ الدُّنُوبِ وَ أَنْتَ الْمُسْتَعْفَرُ الْعَفَّارُ نَسْتَعْفِرُكَ لِلْجَمَّاتِ مِنْ دُنُوبِنَا وَ
تُتُوبُ إِلَيْكَ مِنْ عَوَامٍ خَطَايَانَا اللَّهُمَّ فَأَرْسِلْ عَلَيْنَا دِيمَةً مَدْرَارًا وَ اسْقِنَا الْغَيْثَ وَ اكْفِنَا مَغْرَارًا
غَيْثًا وَاسِعًا وَ بَرَكَةً مِنَ الْوَابِلِ نَافِعَةً يَدْفَعُ الْوَدُوقَ بِالْوَدُوقِ وَ يَثْلُو الْقَطْرَ مِنْهُ الْقَطْرَ غَيْرَ حَلْبِ
بَرُوقِهِ وَ لَا مُكَلِّدٍ رَعْدُهُ وَ لَا عَاصِفَةٍ جَنَائِئُهُ بَلْ رِيًّا يَعْصُ بِالرِّى رِبَابُهُ وَ فَاضٌ فَانْصَاعَ بِهِ
سَحَابُهُ وَ جَرَى آثَارُ هَيْدِيهِ جَنَابَهُ سُقْيَا مِنْكَ مُحْيِيَةً مُرُوبِيَةً مُحَفَّلَةً مُفْضَلَةً زَاكِيًّا تَنْبُتُهَا نَامِيًّا
زَرَعُهَا نَاضِرًا عُوْدُهَا مُمَرَعَةً آثَارُهَا جَارِيَةً بِالْخَيْرِ وَ الْخِصْبِ عَلَيَّ أَهْلَهَا تَنْعَشُ بِهَا الضَّعِيفَ
مِنْ عِبَادِكَ وَ تُحْيِي بِهَا الْيَمِيَّتَ مِنْ بِلَادِكَ وَ تُنْعِمُ بِهَا الْمَبْسُوطَ مِنْ رِزْقِكَ وَ تُخْرِجُ بِهَا

الْمَحْزُونِ مِنْ رَحْمَتِكَ وَ نَعْمُ بِهَا مِنْ نَأَى مِنْ خَلْقِكَ حَتَّى يَخْصِبَ لِإِمْرَاعِهَا الْمُجْدِبُونَ وَ
 يَحْيَا بِبِرْكَيْهَا الْمُسْتَوْنُونَ وَ تَشْرَعُ بِالْقَبْعَانِ غُدْرَانِهَا وَ تُورِقُ ذُرَى الْأَكْمَامِ زَهْرَانِهَا وَ يَدْهَامُ
 بِذُرَى الْأَكَامِ شَجَرُهَا وَ تَسْتَحِقُّ عَلَيْنَا بَعْدَ الْيَأْسِ شُكْرًا مِنَّةً مِنْ مَنَّكَ مُجَلَّلَةً وَ نِعْمَةً مِنْ
 نِعْمِكَ مُفْضَلَةً عَلَى بَرِيَّتِكَ الْمُزْمَلَةِ وَ بِلَادِكَ الْمُعْرَبَةِ وَ بَهَائِمِكَ الْمُعْمَلَةِ وَ وَحْشِكَ الْمُهْمَلَةِ
 اللَّهُمَّ مِنْكَ اِزْتِجَاؤُنَا وَ إِلَيْكَ مَابُنَا فَلَا تَحْسِبْهُ عَنَّا لِيَتَبَطَّنِكَ سَرَائِرُنَا وَ لَا تَوَاحِدُنَا بِمَا فَعَلَ
 السُّفَهَاءُ مِنَّا فَإِنَّكَ تُنْزِلُ الْعَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَ تَنْشُرُ رَحْمَتَكَ وَ أَنْتَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ثُمَّ
 بَكَى وَ قَالَ سَيِّدِ سَاخَتْ جِبَالُنَا وَ اغْبَرَّتْ أَرْضُنَا وَ هَامَتْ دَوَابُّنَا وَ قَنَطَ النَّاسُ مِنَّا أَوْ مِنْ
 قَنَطَ مِنْهُمْ وَ تَاهَتْ الْبَهَائِمُ وَ تَحَيْرَتْ فِي مَرَاتِعِهَا وَ عَجِبَتْ الشَّكَالَى عَلَى أَوْلَادِهَا وَ
 مَلَّتِ الدَّوْرَانَ فِي مَرَاتِعِهَا حِينَ حَبَسَتْ عَنْهَا قَطَرَ السَّمَاءِ فَدَقَّ لِدَلِّكَ عَظْمُهَا وَ ذَهَبَ
 لِحْمُهَا وَ ذَابَ شَحْمُهَا وَ انْقَطَعَ دُرُّهَا اللَّهُمَّ اِرْحَمِ أُنِينَ الْأُمَّةِ وَ حَنِينَ الْحَائَةِ اِرْحَمِ تَحْيَرَهَا
 فِي مَرَاتِعِهَا وَ أُنِينَهَا فِي مَرَابِضِهَا» (شيخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۵۲۷).

تتبع در منابع مختلف اسلامی چنین به دست می دهد که دعای چهارم جزو میراث
 حدیثی شیعه است که در شماری از مصادر فریقین نقل شده است. چنان که
 قدیمی ترین گزارش دعا به نیمه قرن سوم هجری و کتاب **البيان والتبيين** حاجظ
 (م ۲۵۵ق) می رسد که بخش کوتاهی از دعا را نقل کرده است (جاحظ، ۱۹۲۶: ۵۱۷). پس
 از آن، ابن اشعث (م ۳۱۳ق) در کتاب **الجعفریات** (ابن اشعث، بی تا: ۴۹)، سید رضی
 (م ۴۰۶ق) در **نهج البلاغه** (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۱۵)، و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در
تهذیب الاحکام (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۱/۳)، به روایت بخش های بیشتری از دعا
 پرداخته اند.

عمده مصادری که به نقل دعای چهارم پرداخته اند، فاقد سند بوده و یا شرط اتصال
 را نداشته اند. تنها سند متصل دعا، طریق محمد بن اشعث (صاحب کتاب **الجعفریات**)
 است که از موسی بن اسماعیل، او از پدرش اسماعیل بن موسی و او از پدرش، موسی
 بن جعفر رضی الله عنه به نقل دعای یاد شده پرداخته است: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى حَدَّثَنَا
 أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ» (ابن اشعث، بی تا: ۴۹).^۱ مقایسه گزارش

۱. به دلیل بررسی رجالی این سند در ذیل دعای اول، از تکرار مجدد آن پرهیز شده است.

شیخ صدوق با دیگر مصادر دعا، چنین به دست می‌دهد که کامل‌ترین متن، از آن کتاب من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام است و دیگر مصادر، تنها به نقل بخش‌هایی از دعا بسنده کرده‌اند. در این میان، اشتراکات متنی بخش‌های ذکر شده قابل توجه است می‌توان آنها را حاصل یک گفت‌وگوی تاریخی دانست. بنابراین، با توجه به قدمت مصادر دعا و نیز شهرت آنها در میان منابع اسلامی می‌توان دعای چهارم را به جهت مصدري گزارشی، معتبر برشمرد. همچنان که سند قابل قبول و متن اصیل دعا نیز گواه دیگری بر ارزش تاریخی آن است و آن را در زمره ادعیه ماثور اهل بیت علیهم‌السلام قرار می‌دهد.

۵-۲- دعای پنجم

«قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ بِلَالٍ الْمُهَلَّبِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا التُّعْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الْقَاضِي الْوَأَسِطِيُّ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ وَأَخْبَرَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ عَرَفَةَ النَّحْوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ رُشْدِ بْنِ حُثَيْمِ الْهَلَالِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَمِّي سَعِيدُ بْنُ حُثَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُسْلِمُ الْغَلَابِيُّ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَقَالَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ أَتَيْتَاكَ وَمَا لَنَا بَعِيرٌ يَبُطُّ وَلَا غَنَمٌ يَغُطُّ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِأَصْحَابِهِ إِنَّ هَذَا الْأَعْرَابِي يَشْكُو قِلَّةَ الْمَطَرِ وَفَحْطًا شَدِيدًا ثُمَّ قَامَ يَجُرُّ رِذَاءَهُ حَتَّى صَعِدَ الْمَنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَكَانَ مِمَّا حَمِدَ رَبَّهُ أَنْ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا فِي السَّمَاءِ فَكَانَ عَالِيًّا وَفِي الْأَرْضِ قَرِيبًا دَانِيًّا أَقْرَبَ إِلَيْنَا مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَرَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ وَقَالَ اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثًا مُغِيثًا مَرِينًا مَرِيحًا عَدَقًا طَبَقًا عَاجِلًا غَيْرَ رَائِثٍ نَافِعًا غَيْرَ ضَائِرٍ تَمْلَأُ بِهِ الضَّرْعَ وَتُثَبِّتُ بِهِ الزَّرْعَ وَتُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا فَمَا رَدَّ يَدَيْهِ إِلَى نَحْرِهِ حَتَّى أَحْدَقَ السَّحَابُ بِالْمَدِينَةِ كَالْإِكْلِيلِ وَالتَّقَّتِ السَّمَاءُ بِأَزْدَانِهَا وَجَاءَ أَهْلُ الْبُطْحِ يَضْجُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ الْغَرَقُ الْغَرَقُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ حَوِّالِنَا وَلَا عَلَيْنَا فَأَنْجِبَ السَّحَابُ عَنِ السَّمَاءِ» (شيخ مفيد، ۱۴۱۳: ۳۰۲).

بررسی منابع اسلامی حکایت از آن دارد که دعای پنجم در دو گروه از مصادر نقل شده است. یکی مصادر حدیثی شیعه است که کتاب قرب الاسناد حمیری قمی (م ۳۰۵ق) و الامالی شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) از کهن‌ترین آنهاست و دیگری، مصادر حدیثی اهل سنت است که الطبقات ابن سعد (م ۲۳۰)، الأحادیث الطوال طبرانی

(م ۳۶۰ق)، الکامل ابن عدی جرجانی (م ۳۶۵ق)، زین الفتی عاصمی (بعد ۴۲۵ق) و دلائل النبوة بیهقی (م ۴۵۸ق) از جمله آنهاست.

بسامد منابع اهل سنت و نیز قدمت تاریخی آنها چنین به دست می دهد که خاستگاه دعای یاد شده در میراث اهل سنت بوده است و از آن طریق وارد کتب حدیثی شیعه گردیده است. بررسی اسناد موجود در مصادر دعا نیز نشان از طریق واحدی دارد که در هر دو گروه از مصادر شیعی (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۴)، و اهل تسنن (طبرانی، ۱۴۱۲: ۷۱؛ ابن عدی، ۱۴۰۹: ۴۶۹/۴؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۱۴۵/۶)، مورد استناد قرار گرفته است.

در این سند که به «انس به مالک» می رسد افرادی چون: «أحمد بن رشید بن خثیم الهلالی»، «سعید بن خثیم» و «مسلم الملائی» قرار گرفته اند که شخصیت رجالی یکسانی ندارند. چراکه، به غیر از مسلم ملائی^۱ که از سوی رجالیون اهل سنت تضعیف شده است، بقیه راویان از وضعیت مناسبی برخوردار بوده و توثیق شده اند. با این همه، با توجه به انحصار سند دعا در یک طریق متصل و ضعف رجالی آن، وضعیت سندی دعا ضعیف ارزیابی می شود.

اکثر مصادر دعای پنجم در نقل متن دعا هم داستان بوده و تقریباً تمام فقرات دعا را گزارش کرده اند. تنها، نخستین فقره دعا منحصر در امالی شیخ مفید بوده و در دیگر مصادر اسلامی نقل نشده است و برخی از جملات دعا نیز به شکل محدود روایت شده است (طبرانی، ۱۴۱۲: ۷۱؛ ابن عدی، ۱۴۰۹: ۴۶۹/۴؛ عاصمی، ۱۴۱۸: ۱۸۴/۲). از این رو، با توجه به یک دستی نسبی منابع موجود می توان استواری و اصالت تاریخی دعا را احراز نمود. بنابراین، مجموع قرائن صدوری و اصالی موجود چنین به دست می دهد که دعای پنجم

۱. نام این راوی - که در امالی شیخ مفید به صورت «مسلم الغلابی» آمده است - مسلم بن کیسان الضبی الملائی ملقب به الأعور است که در مکه اقامت داشته و از افرادی چون انس بن مالک، سعید بن جبیر و حبه عرنی روایت شنیده است. وی از سوی اکثر رجالیون اهل سنت تضعیف شده و با تعابیری چون «ذاهب الحدیث»، «ضعیف الحدیث»، «لیس بشیء» و... ارزیابی شده است (مزنی، ۱۴۱۳: ۲۷/۵۳۰).

از اعتبار لازم برخوردار است و قدمت و شهرت مصادر آن، و نیز اصالت و درستی متن آن بر این مدعا گواهی می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بررسی ادعیه منقول در مصادر شیعه حکایت از آن دارد که بالغ بر ۲۰ متن حدیثی به‌عنوان ادعیه طلب باران شناخته می‌شوند که از این میان، پنج متن از اصالت تاریخی و اعتبار رجالی برخوردارند. چه، بررسی‌های انجام شده در سه بخش مصدرشناسی، سندشناسی و متن‌شناسی چنین به‌دست می‌دهد که دعای امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه، دعای حسنین علیهم السلام در قرب الاسناد، دعای امیرالمؤمنین علیه السلام در من لایحضره الفقیه و دعاهای پیامبر صلی الله علیه و آله در فقه الرضا علیه السلام و امالی شیخ مفید جزو معتبرترین متون حدیثی است که در خصوص طلب باران صادر شده است. قدمت و شهرت مصادر ادعیه و نیز اصالت و سلامت تاریخی آنها از مهمترین قراین موجود در این‌باره است.

کتاب‌نامه

۱. صحیفه سجادیه.
۲. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح.
۳. ابن اشعث، محمد بن محمد، الجعفریات، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه، بی‌تا.
۴. ابن بابویه، علی بن موسی، فقه الرضا علیه السلام، مشهد، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن حبان، محمد، المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین، حلب، دار الوعی، ۱۳۹۶ق.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۷. ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، الاستذکار، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
۸. ابن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعف الرجال، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۹ق.
۹. استادی، رضا، «تحقیق پیرامون کتاب فقه الرضا علیه السلام»، مشکاة، ش ۷۲ و ۷۳، ص ۱۵۴-۱۶۰.

۱۰. امین، سید محسن، **اعیان الشیعه**، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی تا.
۱۱. آبی، منصور بن حسین، **نثر الدر فی المحاضرات**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۱۲. بحر العلوم، سید محمد مهدی، **الفوائد الرجالیه**، طهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.
۱۳. بحرانی، سید هاشم، **مدینه معاجز الأئمة الإثنی عشر**، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۱۴. بستانی قاسم و علیرضا خنشا، «**اعتبارسنجی و ارزش گذاری دعای ولایه امر در ادعیه ماه رجب**»، مطالعات فهم حدیث، ش ۱۳، ص ۸۵-۱۰۷، ۱۳۹۹.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین، **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعه**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۱۶. پاکتچی، احمد، **نقد متن**، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱.
۱۷. تکفلاح راهین و دیگران، «**اعتبارسنجی روایات کتاب مصباح المتعبد و سلاح المتعبد**»، پژوهش نامه امامیه، ش ۱۲، ص ۸۰-۱۰۸، ۱۳۹۹.
۱۸. جاحظ، عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، مصر، المکتبه التجاریه الکبری، ۱۹۲۶م.
۱۹. چهارسوقی، محمد هاشم بن زین العابدین، «**رسالة فی تحقیق حال کتاب فقه الرضا علیه السلام**» میراث حدیث شیعه، دفتر هفتم، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۰.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن، **نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور**، قم، نشر تشیع، ۱۳۹۰.
۲۱. حمیری، عبدالله بن جعفر، **قرب الإسناد**، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۳ق.
۲۲. دوستان، رضا، «**تحلیلی بر خشکسالی های ایران در نیم قرن گذشته**»، پژوهش های اقلیم شناسی، ش ۲۳، ص ۱-۱۸، ۱۳۹۴.
۲۳. راوندی، فضل الله، **النوادر**، قم، دار الکتب، بی تا.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، **الفائق فی غریب الحدیث**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، **الأمالی**، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
۲۷. _____، **تهذیب الأحکام**، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.

٢٨. _____، فهرست كتب الشيعة، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠ق.
٢٩. _____، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١ق.
٣٠. شيخ مفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٣١. _____، الأمالي، قم، كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٣٢. طباطبائي، سيد محمدكاظم، منطق فهم حديث، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ١٣٩٠.
٣٣. طبراني، سليمان بن احمد، الأحاديث الطوال، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٣٤. _____، الدعاء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ق.
٣٥. _____، المعجم الأوسط، بيروت، دار الحرمين للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤١٥ق.
٣٦. عاصمي، احمد بن محمد، العسل المصفي من تهذيب زين الفتى في شرح سورة هل أتى، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١٨ق.
٣٧. عباسي زنجاني، موسى، الجامع في الرجال، قم، مؤسسة ولي العصر للدراسات الاسلاميه، ١٤٣٦ق.
٣٨. عبد الوهاب، حسين، عيون المعجزات، قم، مكتبة الداوري، بی تا.
٣٩. علامه حلي، حسن بن يوسف، خلاصة الاقوال في معرفة الرجال، قم، نشر الفقاهه، ١٤١٧ق.
٤٠. غفوري نژاد، محمد، «متن كاوي، اعتبارسنجي و دلالت پژوهی روايات دعای يا من ارجوه لكل خير»، علوم حديث، ش ٩٩، ص ٥٠-٦٧، ١٤٠٠.
٤١. غلامعلي، احمد، «اعتبارسنجي الصحیفة السجادية»، علوم حديث، ش ٦٩، ص ٣٢-٥٨، ١٣٩٢.
٤٢. غلامعلي، مهدي، سندشناسی؛ رجال کاربردى با شیوه بررسى اسناد روايات، قم، دارالحديث، ١٣٩٥.
٤٣. قيومي اصفهاني، جواد، موسوعة الأدعية، مشهد، بنياد پژوهش های اسلامي، ١٣٨٦.

٤٤. کفعمی، ابراهیم، **جنة الأمان الواقیه (المصباح)**، قم، دار الرضى، ١٤٠٥ق.
٤٥. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ١٤٠٧ق.
٤٦. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٣ق.
٤٧. مجلسی، محمدتقی، **لوامع صاحبقرانی**، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٤ق.
٤٨. محدث نوری، حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٨ق.
٤٩. محمدی ری شهری، محمد، **کنز الدعاء**، قم، دار الحديث، ١٤٣٤ق.
٥٠. مزى، یوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤١٣ق.
٥١. معارف، مجید و شفیعی، سعید، **درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر**، تهران، سمت، ١٣٩٤.
٥٢. معارف، مجید، **دانشنامه جهان اسلام «تخریج»**، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ١٣٩٣.
٥٣. موسوی خمینی، روح الله، **صحیفه امام**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ١٣٧٨.
- ٥٤.
٥٥. موسوی، سید محسن، **«اعتبارسنجی دعای عدیله»**، مطالعات قرآن و حدیث، ش ٢٨، ص ٣٣-٥٢، ١٤٠٠.
٥٦. نجاشی، احمد بن علی، **فهرست اسماء مصنفی الشیعه**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٦ق.
٥٧. نسائی، احمد بن علی، **الضعفاء و المتروکین**، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤٠٦ق.



بررسی چالش‌های وظایف زن نسبت به همسر در حدیث «حولاء»*

□ مجتبی نوروزی^۱

□ مریم مظاهری^۲

چکیده

«حولاء» نام زنی است که در پی بروز چالشی با همسرش به پیامبر ﷺ مراجعه کرده و آن حضرت طی حدیثی طولانی نکاتی را به او متذکر می‌شوند. این حدیث در رابطه با وظایف زن نسبت به همسرش نکاتی دارد که بررسی سندی و متنی آن را ضروری می‌سازد. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا به لحاظ سندی و دلالتی این حدیث دارای اعتبار است؟ آیا مضمون آن با آیات و روایات معتبر هماهنگ است؟ به منظور اعتبارسنجی این روایات، افزون بر بررسی‌های سندی، مضمون آن با توجه به مفاد اخبار عرض، بر قرآن و سنت قطعی عرضه شده تا تطابق آن با آموزه‌های قرآنی و سنت قطعی مورد بررسی قرار گیرد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که علاوه بر تفرد در نقل این حدیث و ضعف سندی آن، برخی از موضوعات مطرح شده در آن ریشه در قرآن و سنت قطعی نداشته و صدور برخی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) m.noruzi@quran.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشکده علوم قرآنی مشهد maryammazaheri2@gmail.com

فقرات آن از پیامبر ﷺ را با چالش جدی روبرو می‌سازد. همچنان که عدم تناسب جرم و مجازات و پرننگ بودن مسئله عقوبت و مجازات دنیوی و اخروی در برخی از فقرات حدیث، ساختگی بودن برخی فقرات حدیث را تقویت می‌کند. گرچه درباره برخی از فقرات دیگر حدیث نیز، مؤیداتی از قرآن و سنت قطعی وجود دارد.

واژگان کلیدی: حدیث «حولاء»، وظایف زن، موافقت با قرآن، موافقت با سنت

مقدمه

از آغاز کتابت حدیث، به موازات جریان انحرافی جعل و وضع، حرکتی رودررو با آن، حاصل کوشش‌های پی‌درپی پیشوایان دینی و یاران ایشان تحت عنوان نقد حدیث نیز به وجود آمد، که حاصل آن ارائه ملاک و معیارهایی برای بازشناسی حدیث صحیح و سقیم بود (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). اهل بیت علیهم‌السلام همواره خواستار استناد صحیح حدیث و تبیین دقیق مفهوم آن بودند و یاران خود را به برخورد فعالانه و نقادانه با حدیث تشویق می‌کردند.

در روایتی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُعَمِّدًا فَلَيْتَبَوُّهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۲۵)، کسانی که بر من دروغ می‌بندند، زیاد شده‌اند و زیادتر می‌شوند، هر کس به عمد بر من دروغ بندد، جایگاهش آتش خواهد بود و فرمود: «فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي مِنْ حَدِيثٍ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ حَدِيثِي وَأَمَّا مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَيْسَ مِنْ حَدِيثِي» (همان، ۲/۲۲۷)، آنچه از من شنیدید که با کتاب خدا سازگار است، سخن من است و آنچه با آن مخالف است از من نیست.

ماحصل این تلاش‌ها توجّه به نقد بیرونی (نقد سند و بررسی وضعیت راویان حدیث) و درونی (نقد محتوای حدیث) بوده است. این اطمینان از راه سنجش مضمون حدیث با معیارهای پذیرفته شده‌ای چون: هماهنگی با مضامین قرآنی و سنت قطعی، مسلمات اعتقادی، تاریخ معتبر، عقل، حس و علم حاصل خواهد شد. هر اندازه محتوا با معیارهای ارائه شده تطابق بیشتری داشته باشد، حدیث از قوت بیشتری برخوردار است و هرچه این تطابق کمتر باشد، ضعف حدیث افزون می‌شود (رک: مسعودی، ۱۳۸۹: ۲۱۷ و ۲۳۰).

یکی از احادیثی که بی‌نیاز از نقد درونی و بیرونی نیست، حدیث مفصل «حولاء» است که منتسب به پیامبر ﷺ بوده و در بردارنده سفارشات ایشان به «حولاء» زن عطر فروش خاندان‌شان در خصوص چگونگی رفتار زن با شوهر می‌باشد. پژوهش پیش رو در پی آن است تا از خلال بررسی‌های سندی و متنی و تطبیق آن با نصوص قرآنی و روایی - روایات معتبر - صحت و سقم آن را دریافته و به این سؤالات اساسی پاسخ دهد که: حدیث «حولاء» از جهت سندی و دلالتی چگونه است؟ آیا این حدیث با این تفصیل از پیامبر ﷺ صادر گردیده و آیا مضمون این حدیث با ملاک‌های پیش گفته سازگار است؟ لازم به ذکر است که در بررسی گسترده‌ای که در مورد حدیث «حولاء» انجام شد، به صورت مستقل و منسجم، تاکنون هیچ پژوهش علمی صورت نگرفته است.

۱- معرفی «حولاء»

بنابر آنچه در مقدمه این حدیث آمده، «حولاء» زن عطر فروش خاندان پیامبر ﷺ بوده است. روزی شوهرش به او فرمانی می‌دهد، او از فرمان شوهر سرپیچی کرده و مورد خشم وی واقع می‌گردد. «حولاء» تمام تلاش خود را برای جلب رضایت شوهر انجام می‌دهد، اما نتیجه نمی‌گیرد و شوهر او را مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهد. پس نالان و هراسان نزد پیامبر ﷺ می‌رود تا چاره‌جویی کند. آن‌گاه پیامبر ﷺ نکاتی را در رابطه با وظایف و تعامل زن با شوهر به وی یادآور می‌گردد. برشمردن وظایف عدیده زن در قبال شوهر با این کیفیت، به نقل از پیامبر ﷺ در حدیث «حولاء»، تنها در کتاب مستدرک الوسائل وجود دارد و متنی طولانی داشته، به گونه‌ای که حدود شش صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده است، و به جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری می‌شود (نوری، ۱۴: ۱۴۰۸ / ۲۳۸ - ۲۴۵).

۲- موضوعات مطرح شده در حدیث

موضوعات مطرح شده در حدیث را می‌توان به چند دسته کلی تقسیم کرد: مجازات‌ها، بشارت‌ها، امرها، نهی‌ها و نکته‌ها.

۱. مجازات‌ها: مجازات جواب شوهر را دادن و به خشم آوردن او، تعدی و حمله به او، مهریه سنگین داشتن و یا نبخشیدن مهریه، رودرویی با نامحرم، ورود به نهر یا حمام، خروج زن از خانه بدون اذن شوهر، نماز خواندن بیرون از خانه و روزه مستحبی زن بدون اذن شوهر.

۲. بشارت‌ها: نمازگزاردن زن در خانه، پای‌بندی به خانه، اطاعت از شوهر و مودت و شفقت نسبت به او، اختصاص بهترین‌ها به شوهر و تحمّل بدرفتاری او.

۳. امرها: ادای نماز و انجام غسل‌های واجب، صبر در ضرر و منفعت و سختی و سستی شوهر، تمکین بدون توجه به شرایط، اطاعت مطلق از شوهر و بوسیدن و نوازش پای او و آراستن خود برای او، حفظ اموال شوهر، خیانت نکردن به او و وفای به عهد.

۴. نهی‌ها: زیاده‌خواهی از شوهر و بار سنگین بر دوش او گذاردن، شکایتش را نزد دیگران بردن، نمایاندن زینت برای غیر شوهر.

۵. نکته‌ها: شوهر خدای دوم زن است و رضا و غضب او رضا و غضب الهی را در پی دارد، نعمت زن، شوهر است و بالاخره این که بیشتر اهل دوزخ زنان‌اند. در برخی موضوعات حدیث، گاه روایاتی موافق و یا مخالف با طرقتی متفاوت در برخی منابع یافت می‌شود که پذیرش یا رد آنها در جای خود نیازمند بررسی‌های سندی و متنی است.

۳- بررسی منبع حدیث «حولاء»

همان‌طور که پیش‌تر گذشت تنها منبع حدیث «حولاء»، جلد چهاردهم مستدرک وسائل الشیعه، باب «أَنَّه لَا یَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُسَخِّطَ زَوْجَهَا...»، محدث نوری است که ایشان در خصوص منبع این حدیث می‌گوید: «وَجَدْتُ فِي مَجْمُوعَةِ عَتِيقَةَ، بِحُطِّ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَ فِيهَا بَعْضُ الْحُطْبِ وَ يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ الْقَرَائِنِ أَنَّهٗ أَحَدَهُ مِنْ كِتَابِ الْحُطْبِ لِأَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجَلُودِيِّ» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۳۸/۱۴). به مجموعه‌ای قدیمی که دست‌نویس برخی از علماء بود دست یافتم و از برخی قرائن دانستم که این مجموعه از کتاب حُطْبِ اِحمَدِ بنِ عبدِ العزیز الجلودی گرفته شده است. دربارهٔ منبع این حدیث نکاتی چند قابل تأمل است:

۱. محدث نوری تصریح کرده که به مجموعه‌ای قدیمی دست یافته است. احتمالاً این مجموعه تنها به دست او رسیده و دیگر محدثان عصر وی یا عصور متقدم نتوانسته‌اند به آن دست یابند، چرا که این حدیث در هیچ کتاب یا مجموعه حدیثی معتبر قبل از آن وجود ندارد.

۲. فرض دیگری قابل طرح است و آن این که، این مجموعه در دسترس دیگران هم بوده؛ اما به دلایلی از جمله، عدم اعتماد نویسندگان کتب روایی به این مجموعه، از آن نقل نکرده‌اند. چنان که شیخ حرّعاملی در مقدمه وسائل الشیعه می‌گوید: «من روایات این کتاب را از کتاب‌های معتبر و مشهور روایی، که شیعه به آنها عمل و مراجعه می‌کند، روایت کرده‌ام» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۹/۳۰).

۳. عبارت «بَعْضُ الْعُلَمَاءِ» بیان‌گر این حقیقت است که نویسنده این روایت معلوم نیست و نوری از برخی قرائن حدس می‌زند که نویسنده یا نویسندگان آن را از کتاب «احمد بن عبدالعزیز الجلودی» گرفته باشند.

۴. نوری در باب «حکم صدقة المرأة و هبتها، بغیر إذن زوجها»، می‌گوید: «وَجَدْتُ فِي مَجْمُوعَةِ عَيْقَةَ خَيْرًا طَوِيلًا أَظُنُّهُ مَأْخُودًا مِنْ كِتَابِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجَلُودِيِّ...» (همان، ۶۰/۱۴)، در مجموعه‌ای قدیمی خبری طولانی یافتم که گمان می‌کنم گرفته شده از کتاب جلودی باشد. دو نکته در این مقدمه قابل توجه است:

الف. نوری این حدیث را به طریق وجاده نقل کرده است. در وجاده راوی کتاب یا روایاتی را به خط شیخ می‌یابد و بی‌آن که معاصر او باشد، یا اگر معاصر است بدون آن که او را ملاقات کرده باشد، از روی یقین به خط شیخ بودن، آن را روایت کند (صدر، بی‌تا: ۴۶۸). اما شرط یقین در این وجاده محقق نیست و نوری تنها گمان می‌کند جمعی از عالمان آن را از کتاب احمد بن عبدالعزیز اخذ کرده باشند و در صورت یقین هم باز این ایراد پابرجاست که نویسندگان این مجموعه معرفی نشده‌اند.

ب. واژه «أُظُنُّهُ» بیان‌گر عدم اطمینان نوری از نویسنده این مجموعه است، با این وجود نوری از این مجموعه نقل روایت می‌کند و این با ادعای او در مقدمه کتابش مبنی بر اطمینان از اعتبار منابع در اختیارش منافات دارد (نوری، ۱۴۰۸: ۶۰/۱۴-۶۱).

ج. از واژه «مأخوذاً» نیز برمی‌آید که این مجموعه قطعه‌ای برگرفته، از کتاب احمد بن عبدالعزیز باشد. این در حالی است که در کتب رجالی نامی از احمد نیست و در کتب فهارست هم کتابی به او منسوب نگردیده است، از آن گذشته معلوم نیست این قطعه برگرفته شده، کار خود احمد باشد یا کار فرد دیگری.

۴- بررسی حدیث «حولاء» در سایر منابع

حدیث «حولاء»، با مضامینی کوتاه، متفاوت و گاه متضاد با آنچه محدث نوری آورده، در سایر منابع در ابواب گوناگون گزارش شده است، که هیچ‌گونه ارتباطی با تعیین وظایف زن در قبال همسرش ندارد.

برخی منابع شیعی «حولاء» را همسر عثمان بن مضعون دانسته و این روایت را در تفسیر آیه ۸۷ سوره مائده نقل کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۳۱۳؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۷: ۷۳/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۶). اصل داستان در کتب معتبر شیعه بدین گونه است که پیامبر ﷺ در جلسه‌ای در وصف قیامت سخن می‌گفت و به مردم تذکر می‌داد، برخی از صحابه برداشت نادرستی از سخن پیامبر ﷺ داشته و گمان کردند بایستی برای داشتن آخرت خوب از دنیا و لذایذ آن چشم پوشند، لذا با یکدیگر هم پیمان شدند که زین پس دنیا و امور آن را رها کرده و به عبادت پردازند. «عثمان بن مضعون» در پی این تصمیم از توجه به همسرش خودداری کرده و به این واسطه موجبات نارضایتی همسرش را فراهم آورد. پیامبر ﷺ از این امر مطلع شدند و اصحاب را جمع کرده و آنان را متوجه این سوء برداشت کردند (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶: ۳۶۹/۱).

در کتاب کافی در باب «تَرَكِ الرَّهْبَانِيَّةِ» آمده که زنی به نام «حولاء» نزد پیامبر ﷺ به منظور شکایت از بی‌توجهی همسرش نسبت به وی آمده و پیامبر ﷺ او را دلداری داده و به وی خاطر نشان کرده است که اگر مرد بداند که در ازای توجه به همسر، در کنف حمایت ملائک خدا قرار گرفته و پاداش مجاهد فی سبیل الله نصیبش خواهد گردید و همه گناهانش پاک خواهد شد، هرگز نسبت به او بی‌توجهی نخواهد کرد (کلینی، ۱۳۷۶: ۴۹۶/۵). منابع بعدی این روایت را با همین سند در ابوابی با عناوین متفاوت نقل کرده‌اند.

شیخ صدوق حدیثی کوتاه را با موضوعی متفاوت در خطاب به «حولاء» آورده که در آن پیامبر اکرم ﷺ به «حولاء» توصیه فرموده که در کسب درآمد، از تغشی برحذر باشد (صدوق، بی‌تا: ۲۷۲/۳). منابعی هم در باب جواز الاغتیاب - جواز غیبت - حدیثی از پیامبر ﷺ ذکر کرده‌اند که مخاطب آن «حولاء» بوده است (بحرانی، بی‌تا: ۱۷۰/۱۸). دلالت این حدیث جواز بیان خصوصیت و ویژگی‌ای، از افراد است که در بردارندهٔ نکتهٔ منفی از آنان نیست.

داستان فوق با اندکی تفاوت در نقل، در منابع اهل سنت و ابتدا در تفسیر طبری، ذیل آیهٔ ۸۷ مائده آمده است (طبری، ۱۴۱۵: ۱۵/۷؛ رازی، بی‌تا، ۹۱/۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۰۸/۲). در میان منابع اهل سنت در قرن هفتم *اسد الغابه* ابن اثیر اولین منبعی است که دلیل صدور این حدیث را سربچی «حولاء» از امر شوهر دانسته است (ابن اثیر، بی‌تا: ۴۳۲/۵). اما این منبع تنها یک جملهٔ کوتاه از پیامبر ﷺ در پاسخ به «حولاء» نقل کرده است: «اذهبی أيتها المرأة فاسمعی وأطیعی زوجك». ابن حجر (م ۸۵۲ق) این حدیث را به دلیل وجود زیاد الثقفی در سلسلهٔ سند آن، مخدوش می‌داند (ابن حجر، ۱۴۱۵: ۹۴/۸-۹۵).

محمد الکنانی (م ۹۶۳ق) حدیث فوق را به نقل از انس بن مالک، آورده است. این منبع پس از ذکر واقعه، در مقام بیان اجر و پاداش زن در برابرکارهایی چون: پرورش فرزند و شوهرداری که در منزل انجام می‌دهد، برآمده است (کنانی، ۱۳۹۹: ۲۰۳/۲). صفدی (م ۷۶۴ق) در *الوافی بالوفیات*، رویکردی متفاوت به حدیث داشته و خود «حولاء» را به دلیل زیاده روی در عبادت و شب زنده‌داری، دلیل صدور حدیث دانسته است. در این حدیث پیامبر ﷺ از وی که از مهاجران قریشی بوده و بسیار عبادت می‌کرده خواسته است که بیشتر از توانش بر خود تحمیل نکند و در عبادت خود را به مشقت نیندازد (صفدی، ۱۴۲۰: ۱۳۳/۱۳).

در تطبیق حدیث «حولاء» موجود در مستدرک با سایر احادیث وارده در منابع روایی که مخاطب پیامبر ﷺ در آنها «حولاء» بوده درمی‌یابیم که اصل داستان در کتب معتبر شیعه به گونهٔ دیگری نقل شده است، هم چنین اکثر تفاسیر شیعی «حولاء» را همسر عثمان بن مضعون معرفی کرده (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۳۱۳/۲؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۷،

۷۳/۴: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶، ۱۱۳: طبرسی، ۱۴۱۵: ۳/۴۰۴) و صحبتی از مشاجره او با شوهر یا شکایت «حولاء» نزد پیامبر ﷺ و مواعظ ایشان به میان نیاورده‌اند.

روایت کافی از رفتن «حولاء» به خانه ام سلمه (کلینی، ۱۳۷۶: ۵/۴۹۶)، و روایت اسدالغابه از رفتن ایشان به خانه عایشه (ابن اثیر، بی‌تا: ۵/۴۳۲)، می‌گوید: اما در حدیث موجود در مستدرک، ابتدا و در مقدمه «حولاء» به خانه ام سلمه رفته و در ادامه نام عایشه به میان آمده است (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۴۴). بنابراین محتمل است که این حدیث تلفیقی از احادیث موجود در منابع شیعه و اهل سنت باشد.

۵- بررسی سند حدیث «حولاء»

حدیث «حولاء» با این سند در مستدرک وسائل الشیعه آمده است: «... حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْسُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مِهْرَانَ الثَّقَفِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَجْجُوبٍ عَنْ رَجُلٍ قَالَ...» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۳۸).

این حدیث از نظر سندی مرسل و منقطع است. حدیث مرسل حدیثی است که راوی، آن را از معصوم نشنیده؛ ولی بدون واسطه یا با واسطه از معصوم نقل کرده و در حالت دوم نام واسطه را عمداً یا سهواً نیاورده باشد و یا واسطه را با ابهام ذکر کرده باشد، مانند: تعبیر «عن رجل» یا «عن بعض اصحابنا». واسطه حذف شده ممکن است یکی باشد یا بیشتر (صدر، بی‌تا: ۱۹۱-۱۹۲). عبارت «عن رجل» در سند حدیث «حولاء»، دارای ابهام بوده و روایت را از اعتبار ساقط می‌کند. سندی که در آن چنین عبارتی وجود داشته باشد، منقطع بوده و حدیث منقطع از اقسام حدیث ضعیف است (همان، ۱۹۲).

۵-۱- بررسی راویان حدیث «حولاء»

یکی از شرایط پذیرش هر حدیث حال رجالی و وثاقت راویان موجود در سلسله سند آن است، حال رجالی هر یک از راویان سند حدیث «حولاء» در مراجعه به کتب رجالی به شرح ذیل می‌باشد:

۱. یحیی بن عمر (عمرو): این نام در کتب رجالی بین چند عنوان مشترک است، گرچه امکان دارد این عناوین متعلق به یک نفر باشد:

۱-۱. یحیی بن عمر (عمرو): در رجال طوسی و برقی، از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته شده و در سند روایاتی در تهذیب و استبصار نام وی آمده است (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۶۵/۱؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۸۸/۱). در بعضی نسخه‌ها از او با عنوان «یحیی بن عمرو الزیات» و یا «یحیی بن خلیفه الزیات» یاد شده است. جواهری او را مجهول^۱ دانسته و گفته: «یحیی بن عمر: مجهول، روی فی التهذیبین» (جواهری، ۱۴۲۴: ۶۶۵).

۲-۱. یحیی بن عمر بن یحیی بن الحسین بن زید الشهید: از پیشوایان زیدیه بوده، ممدوح است (نمازی، ۱۴۱۲: ۲۲۲/۸).

۳-۱. یحیی بن عمر بن کلیع: در کتب رجالی نامی از وی نیست. جواهری او را مجهول دانسته و گفته در سند روایتی در کافی نام او آمده است (جواهری، ۱۴۲۴: ۶۶۵). آیت الله خوئی در معجم الرجال «یحیی بن عمرو»، «یحیی بن عمر»، «یحیی بن عمرو الزیات» و یا «یحیی بن خلیفه الزیات» را عناوینی مربوط به یک نفر دانسته که از اصحاب امام رضا علیه السلام است و از «عبدالله بن سنان» و «داوود الرقی» و «موسی بن عمر» روایت کرده است (خوئی، ۱۴۱۳: ۷۵/۲۱). اما در سند روایت نوری، «یحیی بن عمر» از «عبس بن مسلم» روایت کرده است. این امر می‌تواند قرینه‌ای بر این باشد که وی غیر از «یحیی بن عمری» باشد که از اصحاب امام رضا علیه السلام است.

صرف نظر از گزارش سوم و نظر جواهری، اگر وی همان «یحیی بن عمری» باشد که نامش در کتب رجال آمده، می‌توان وی را موثق و یا دست کم ممدوح دانست؛ اما از آن‌جا که تشخیص هویت واقعی وی با توجه به گزارشات فوق ممکن نیست به ناچار بایستی از داوری درباره سندی که وی در آن قرار دارد خودداری کرد.

۲. عبس بن مسلم: «لم یذکروه» (همان، ۱۶۰/۵)، جز در سند حدیث «حولاء» نام او در جای دیگری نیامده است. بنابراین، این راوی نیز مهمل است.

۱. در این تحقیق مهمل و مجهول بر اساس دیدگاه متأخرین تعریف شده است.

۳. عمر بن إسحاق بن یسار: در کتب رجال شیعه نامی از عمر بن إسحاق بن یسار نیست، بنابراین وی مهمل است. گرچه این نام در برخی کتب غیر شیعی و غیر رجالی یافت شده و بین پنج نفر مشترک است. به‌عنوان نمونه:

۳-۱. عمر بن إسحاق بن اَبی حماد بن حفص القاضي بحلب: نام او در کتب رجال شیعه نیست با وجود این که اَبوالمفضل الشیبانی، در امالی طوسی (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۳۲)، از او روایت کرده است (نمازی، ۱۴۱۲: ۷۸/۶). در منابع اهل سنت نام وی آمده (عصفری، ۱۴۱۴: ۴۷۲)، اما مدح و ذمی درباره او نرسیده است.

۳-۲. عمر بن إسحاق مولی زائده: راوی حدیث ابوهریره، از پیامبر ﷺ است و گرچه ذهبی او را راستگو دانسته (ذهبی، ۱۳۶۲: ۱۸۲/۳)، اما روایات او در نظر امامیه پذیرفته نیست، چرا که او راوی روایات ابوهریره است که او نیز از اسرائیلیات پردازان حدیث است.

۳-۳. عمر بن إسحاق بن یسار المخرمی: اَبوبکر الحنفی از او روایت کرده؛ اما دارقطنی او را قوی نمی‌داند (همان).

۳-۴. عمر بن إسحاق بن یسار مولی قیس بن مخرمة القرشی المدنی: «عبدالعزیز بن محمد» و «اَبوبکر الحنفی» از او روایت کرده‌اند (بخاری، بی‌تا: ۱۴۰/۶). مدح و ذمی درباره وی نرسیده، لذا وی مجهول است.

۳-۵. عمر بن إسحاق بن عبدالله بن اَبی طلحة الأنصاری المدنی: او با واسطه پدر و مادرش از پیامبر ﷺ روایت نقل می‌کرده است. مزی گفته: حدیث او از درجه علو برخوردار است (مزی، ۱۴۰۶: ۲۷۲/۲۱).

از میان این پنج نفر تنها در مورد «عمر بن إسحاق بن عبدالله بن اَبی طلحة الأنصاری المدنی»، مدحی رسیده مبنی بر این که روایاتش از علو درجه برخوردار است؛ اما از آنجا که این مدح از ناحیه مزی که عامی مذهب است رسیده، برای ما پذیرفته نیست، بنابراین اعتبار روایتی که وی در سندش باشد نیز مخدوش است.

۴. عبدالله بن اَبی بکر: دو نفر با این نام در منابع رجالی معرفی شده‌اند:

۴-۱. عبدالله بن اَبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم: تفرشی در نقد الرجال او را از اصحاب امامان علی بن الحسین ﷺ و امام صادق ﷺ دانسته است (تفرشی، ۱۴۱۸: ۸۰/۳).

وی از پدر و جدش روایت کرده، کتابی در سیره‌النبی داشته و در سند روایتی در امالی شیخ (طوسی، ۱۴۱۴: ۷۰۹). قرار گرفته است. در سیره ابن هشام گفته شده که او از بزرگان محدثان و نائب «عمر بن عبد العزیز» و قاضی القضاات مدینه بوده و به دستور وی احادیث و سیره پیامبر ﷺ را نوشته است (نمازی، ۱۴۱۲: ۴/۴۶۶).

۴-۲- عبدالله بن ابی بکر بن عمرو بن حزم الأنصاری المدنی: «توفی بالمدينة سنة عشرين ومائه، من أصحاب علی بن الحسین (ع)»، و رجال الشيخ، ذکره فی أصحاب الصادق (خوبی، ۱۴۱۳: ۹۱/۱۱). اما صحابی ائمه بودن دلالتی بر وثاقت ندارد (همان، ۱/۵۵-۵۷).

۵. محمد بن مسلم: محمد بن مسلم در کتب رجالی با ۱۴ عنوان مطرح شده است، گرچه ممکن است برخی عناوین مشترک بین یک نفر باشد. در چنین مواردی شناخت راوی و مروی عنه می‌تواند راه گشا باشد.

محمد بن مسلمی که توثیق دارد و از اصحاب امام صادق (ع) است، از «مهران ثقفی» روایت نکرده است، بنابراین او نمی‌تواند محمد بن مسلم موثق باشد. در رجال ابن داوود از پنج نفر با این نام یاد شده (محمد بن مسلم الحمیری، محمد بن مسلم الزهری، محمد بن مسلم العبیدی کوفی، محمد بن مسلم بن هرمز الطائفی، محمد بن مسلم بن رباح الثقفی)، که همگی از اصحاب امام صادق (ع) بوده و در این میان تنها محمد بن مسلم بن رباح الثقفی توثیق دارد (حلی، ۱۳۹۲: ۱۸۴).

۶. مهران الثقفی: از این فرد در هیچ‌یک از کتب رجالی نامی به میان نیامده است. نام وی تنها در سند روایت «حولاء» در کتاب مستدرک وسائل الشیعه آمده (نمازی، ۱۴۱۲: ۴۱/۸). لذا وی نیز فردی مهمل است.

۷. عبدالله بن محبوب: از او نامی در کتب رجالی نیست و نام وی تنها در سند حدیث «حولاء» آمده است (همان، ۸۰/۵). لذا این راوی نیز مهمل است. فردی مهمل «عبدالله بن محبوب» از فرد مهملی دیگر «مهران الثقفی» روایت می‌کند.

از بررسی روایان این حدیث معلوم شد هیچ‌یک از آنان از توثیق برخوردار نبوده و افرادی مجهول یا مهمل می‌باشند.

۶- بررسی محتوای حدیث «حولاء»

حدیث با مقدمه‌ای مفصل با معرفی «حولاء» آغاز می‌شود و با توصیه‌های پیامبر ﷺ به «حولاء» در ارتباط با وظایف زن در قبال شوهر و مجازات عدم پای‌بندی به این وظایف پایان می‌یابد. این حدیث از فقرات متعدد تشکیل شده و موضوعات متعددی را در بر گرفته است. در هیچ‌یک از منابع متقدم فریقین، حدیثی که از پیامبر ﷺ خطاب به «حولاء» با این طول و تفصیل صادر نشده است. از بررسی محتوای این حدیث، شواهد و قرائنی به دست می‌آید که عدم صدور آن را از پیامبر اکرم ﷺ تقویت می‌کند:

۶-۱- ناسازگاری با روح حاکم بر قرآن

در این حدیث مجازات‌های اخروی رعب‌آور فراوانی برای متخلفان به چشم می‌خورد که تناسبی با ادبیات به کار گرفته شده در قرآن ندارد.

به عنوان نمونه: در فقره‌ای از حدیث درباره زنی که بدون اذن شوهر از خانه خارج شود چنین آمده: هیچ زنی بی‌اذن همسر از خانه بیرون نرود و در مجلس عروسی (و یا مهمانی) حاضر نشود، مگر آن که خداوند چهل لعنت از راست و چهل لعنت از چپ و لعنتی از پیش رویش بر او فرود آورد، تا سراپای وجودش را لعنت فرا گیرد و در لعنت غرق شود، و به تعداد هر گامی که بر می‌دارد چهل گناه تا چهل سال برایش نوشته شود. پس اگر به سن چهل سالگی رسید، به شماره افرادی که صدا و سخنش را شنیده‌اند، لعنت بر او نوشته می‌شود و دعایش اجابت نشود مگر این که شوهرش برای او استغفار کند و اگر همسرش برای او استغفار نکند این لعنت و دوری از رحمت خداوند سبحان، تا روز قیامت و روزی که می‌میرد و برانگیخته می‌شود ادامه می‌یابد (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۴۰).

در فقره دیگری آمده که هرگاه شوهر بر زنی غضب کند، خداوند بر او غضب کرده و در روز قیامت وی را با منافقان در قعر دوزخ به صورت وارونه قرار دهد و مار و کژدم و افعی را بر او مسلط ساخته تا گوشتش را بگزند و در دهان برند و بلیسند و هر مار بزرگ به اندازه درخت یا کوهی استوار و بلند است (همان، ۱۴/۲۴۲).

در فقره دیگری آمده که هیچ زنی بیرون از خانه‌اش نماز نگذارد، مگر آن که در قیامت خداوند آن نماز را بر صورتش می‌کوبد و امر می‌کند تا او را به آتش برند و چون ماهی تکه‌تکه و گوشت کوبیده در آتش پخته شود (همان، ۱۴/۲۴۱).

در عرضه این حدیث بر قرآن نکاتی چند قابل توجه است:

۱. در قرآن اوامر و نواهی الهی با خشم و لعنت خدا و ملائکه و وعده عذاب دردناک گره نخورده است. بلکه با وعده صلاح و رستگاری همراه گردیده است.

۲. تناسب میان جرم و جزاء از نظر عقل و شرع مسئله قابل توجه دیگری است و هرگونه عدم تناسب میان جرم و جزاء، از مصادیق بی‌عدالتی و ظلم است. در آیات قرآنی خداوند بیان می‌کند که مجازات و کیفر همواره بر اساس عدل خواهد بود. خداوند از «جزاء وفاقاً»، (نبا/۲۶)، سخن به میان می‌آورد که به معنای کیفر مناسب با جرم است. و نیز «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُحْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا»، (غافر/۴۰)، بر این نکته تأکید دارد که هر کس بدی کند، جز بمانند آن کیفر داده نمی‌شود.

هم‌چنین بر خلاف پاداش و ثواب، که قرآن تأکید دارد که در آنها مراعات تضاعف شود و حتی چند برابر از باب فضل به کار نیک، پاداش داده شود، در مسئله کیفر و عقوبت نه تنها حکم می‌کند تا کیفر و مجازات با جرم تناسب داده شود، بلکه بر اساس آیه «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»، (شوری/۴۰)، احسان حکم می‌کند که در شرایطی چون وجود جهل، سهو، خطا و اشتباه یا حتی دیگر احتمالات تقلیل دهنده، در مجازات مجرم و خطاکار کاهش داده شده و حتی با اغماض تمام در برخی موارد از عفو و گذشت سخن به میان آورده است.

۳. ادبیات به کار رفته نا مانوس با قرآن و کلام معصومان علیهم‌السلام در این حدیث، صدور آن از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مورد تردید جدی قرار می‌دهد. اوامر قرآنی: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»، (بقره/۸۳) و «قَوْلًا مَّيْسُورًا»، (اسری/۲۸) با مردم به زبان خوش و نرمی سخن بگویی و آیه «لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ...» (بقره/۱۰۴)، نگویند: «راعنا»، بلکه بگویند: «انظرنا»، چرا که «راعنا» گرچه در زبان عرب به معنای «مراعات ما را بکن» بود؛ ولی در زبان یهود به معنای استحمار به کار می‌رفت (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۴۳). مسلمین را از کاربرد عباراتی که ممکن است در نظر دیگران نامناسب باشد برحذر داشته و کاربرد

عبارات متعارف و شایسته که نرم و بی‌آزار و دل‌شادکن باشد را توصیه می‌کند. توصیف مجازات‌های اخروی چون: «کحلت برمد من نار جهنم»، «علقت یوم القيامة بلسانها»، «سمرت بمسامیر من نار»، «سمر الله کیفها بمسامیر من نار»، «فتشرح کما تشرح الحوت»، «فتقدد کما یقدد اللحم فی نار جهنم»، «تقوم فیہ موجا ساطعاً کما یقوم الحوت إذا طرح فی النار» و... با روح حاکم بر قرآن چندان سازگار نیست و این حدیث را با چالش جدی روبرو می‌سازد.

۴. تصویری که این حدیث از مجازات زن خاطی رسم می‌کند، که توسط مار، افعی و عقرب، گزیده، لیسیده و یا بلعیده می‌شود، هم‌چنین تصویری که از قد و قواره مار و افعی و عقرب ارائه داده که هر یک به اندازه یک درخت تنومند یا یک کوه بلند می‌باشند! شبیه میل راوی به غلو و افسانه‌سازی را به ذهن متبادر می‌سازد.

۵. بحث حرمت مطلق خروج زن از خانه بدون اذن شوهر، زیر مجموعه‌ای از بحث فقهی تمکین و نشوز در فقه بوده و متکی به چند روایت است که به لحاظ سندی و محتوایی توسط برخی محققین معاصر مورد خدشه واقع شده‌اند (رک: علیدوست، ۱۳۹۰: ۴۳-۷۳؛ نجفی، ۱۳۹۱: ۴۵). افزون بر اینکه برخی محققان مانند آیت الله نائینی (بیزدی، ۱۴۱۹: ۳/۴۳۶)، و آیت الله خویی (خویی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱۰۰)، این حرمت را به صورت مطلق از روایات استفاده نکرده‌اند.

در این جا تنها به بررسی مهمترین روایتی که دارای سند معتبری است یعنی «معتبره محمد بن مسلم» پرداخته و دلالت محتوای آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

محمد بن مسلم از امام باقر^{علیه السلام} نقل می‌کند که زنی به محضر پیامبر^{صلی الله علیه و آله} رسید و عرض کرد: ای پیامبر خدا، حق مرد بر گردن زن چیست؟ ایشان فرمودند: بر اوست که از شوهرش اطاعت کند، از خانه او بدون اذنش صدقه‌ای ندهد، بدون اذن او روزه مستحبی نگیرد، خود را از شوهرش دریغ نکند حتی اگر در کجاوه شتر باشند و از خانه‌اش بدون اذن شوهرش خارج نشود، اگر هم بی‌اذن خارج شود تا زمان بازگشت، فرشتگان آسمان و فرشتگان زمین و فرشتگان غضب و فرشتگان رحمت لعنتش می‌کنند (کلینی، ۱۳۷۶: ۵/۵۰۶).

این روایت از جهاتی قابل بررسی است، اول این که قراین موجود در این روایت نشان می‌دهد که فی‌المثل منظور از خروج از منزل، معنای لغوی آن، یعنی صرف بیرون آمدن از چهاردیواری منزل نیست؛ بلکه با توجه به صدر روایت که سخن از طغیان و نافرمانی زن است و نیز با توجه به ذیل روایت که از نفرین تمام ملائکه و فرشتگان زمین و آسمان خبر می‌دهد، چنین استنباط می‌شود که احتمالاً منظور از خروج از منزل ترک منزل است، آن‌هم به گونه‌ای که مستلزم پایمال کردن حقی یا مستلزم عمل حرامی باشد.

از آنجا که خروج کوتاه مدت الزاماً موجب پایمال کردن حق شوهر نیست، پس نمی‌تواند مصداق نشوز باشد و به ناچار باید آن را به معنای خروج بی‌بازگشت یا خروج بلند مدتی دانست که با نشوز تناسب دارد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۵۳). بنابراین خروجی حرام شمرده شده است که بازگشتی در آن نباشد و باعث نشوز شود و یا با حق زوج تنافی داشته باشد (رک: خوئی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱۰۰).

۶. برخی فقیهان نیز مطلق خروج زن بدون اذن شوهر را حرام نمی‌دانند و مواردی را از آن استثنا کرده‌اند. به‌عنوان نمونه آیت‌الله فاضل لنکرانی نیز هشت گونه از خروج را استثنا کرده و مشروط به اذن ندانسته است (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۰، ۱/۴۶۰-۴۶۱). آیت‌الله جناتی، شمس‌الدین و فضل‌الله نیز خروج زن از منزل بدون اذن شوهر را در صورتی که با حق کامجوئی مرد منافات نداشته باشد جایز دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۹۱، ۱۰۸). آیت‌الله خوئی نیز گرچه از باب احتیاط نظر مشهور را برگزیده اما در مقام فتوا عدم خروج زن از منزل را منوط به منافات داشتن آن با حق کامجوئی شوهر دانسته است (خویی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۸۹).

۷. در این معتبره لعن و نفرین فرشتگان به‌عنوان مجازات مبادرت به موارد فوق قلمداد شده است؛ اما معلوم نیست از لعن و نفرین فرشتگان کراهت شدید برداشت می‌شود یا حرمت؟! (علیدوست، ۱۳۹۰: ۵۲). در منابع، برای اعمالی مانند تنها خوابیدن و تنها غذا خوردن که فقیهان حرام‌شان نمی‌دانند نیز تعبیر لعنت به کار رفته است. به‌عنوان نمونه صدوق، روایتی به این مضمون نقل می‌کند: که پیامبر ﷺ سه گروه از مردم را لعن کرده است: آن که تنها می‌خورد، آن که در خانه تنها می‌خوابد و آن که تنها سفر می‌کند

(صدوق، بی‌تا: ۲۷۷/۲). بنابراین لعن و نفرین فرشتگان که در حدیث حواله به کار رفته است، لزوماً از آن حرمت استفاده نمی‌شود و برای اثبات آن نیازمند دلایل دیگری است.

۶-۲- ناسازگاری با روایات

در منابع روایی، روایاتی در مخالفت با برخی فقرات حدیث یافت می‌شود که در ادامه نمونه‌هایی از آن را طرح و بررسی خواهیم کرد.

الف) بخشیدن مهریه: در فقره‌ای از روایت آمده است، هر زنی که با مهریه سنگین موجب اذیت شوهر شود، خداوند در روز قیامت زنجیرهای آتشین جهنمی را بر او سنگین می‌گرداند و هر زنی که مهریه‌اش را تا روز قیامت بر عهده شوهرش اندازد (بخشد) در زندگی دنیا خوار شود و البته عذاب بزرگتری در آخرت در انتظار اوست (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۴۱).

در آیات قرآن، میزانی برای مهریه تعیین نشده است؛ اما به وجوب پرداخت آن تصریح شده و درباره پرداخت مهریه حتی به اندازه یک قنطار - به معنای مال کثیر - سخن رفته است: «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ أَحْدَاهُنَّ فَنَطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (نساء/۲۰). روایات از جنبه‌های مختلف مسئله مهریه را مورد عنایت قرار داده‌اند:

۱. میزان مهریه: تعدادی از روایات بر توافق زوجین بر مقدار مهریه اشاره دارند، مانند روایتی از امام باقر علیه السلام که فرمود: «مهریه چیزی است که هر دو نفر بر آن رضایت می‌یابند، کم باشد یا زیاد» (کلینی، ۱۳۷۶: ۵/۳۷۸).

۲. وجوب پرداخت مهریه: پیامبر صلی الله علیه و آله درباره پرداختن مهریه زن فرمود: «مردی که در پی ظلم به زن از طریق پرداختن مهریه به وی باشد، زناکار است» (صدوق، ۱۳۶۸: ۲۸۳).

۳. میزان مهریه: امام رضا علیه السلام در روایتی مهریه زیاد را جایز دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۷۶: ۳۷۴). و روایتی از امام علی علیه السلام با تذکر کم نبودن آن، فرمودند: «من کراحت دارم از

این که مهریه کمتر از ده درهم باشد، تا شبیه هدیه در روابط جنسی آزاد و نامشروع نشود» (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۰۱/۲).

۴. توجه به عرف: امام رضا^{علیه السلام} در روایتی توجه به عرف را در تعیین مهریه لازم دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۱۰۰).

۵. بخشیدن مهریه: در مورد بخشش مهریه در منابع روایی متقدم، روایتی وجود ندارد، تنها شیخ حر روایتی را نقل کرده که در آن بخشش مهریه از جانب زن را مساوی با کسب ثواب یک سال عبادت و اجر هزار شهید دانسته است (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۲۸۵/۲۱).

همان‌طور که دیده می‌شود، در هیچ‌یک از روایات، میزان دقیقی برای مهریه تعیین نشده است و مقدار آن، حقی دانسته شده است که زن، خود توانایی اختیار و انتخاب و تعیین آن را دارد و کم یا زیاد بودن آن را خود تعیین می‌کند و درست است که در تعدادی از روایات در مقابل بخشیدن مهریه ثواب خاصی برای زن در نظر گرفته شده یا جایگاهی مناسب در آخرت برای او توصیف شده است؛ اما این گونه روایات دارای مفهوم مخالف نبوده و گرفتن مهریه از سوی زنان را دارای اشکال نمی‌دانند.

به‌عنوان نمونه برداشته شدن عذاب قبر از زنی که مهریه خویش را می‌بخشد به منزله وجود عذاب قبر برای دریافت کنندگان مهریه نیست، چه رسد به اینکه زن به‌واسطه وجود و یا میزان مهریه مستحق خواری در زندگی دنیا و عذاب بزرگتر در آخرت گردد. بخشیدن یا نبخشیدن مهریه، می‌تواند از شخصی با شرایطی خاص نسبت به شخص دیگر با وضعیتی متفاوت، متغیر باشد، پس پیچیدن یک نسخه واحد برای همگان در این زمینه صحیح نیست.

ب) زنان بیشترین اهل دوزخ: در جایی دیگر پیامبر^{صلی الله علیه و آله} به خدا سوگند یاد می‌کند که هنگامی که بهشت و دوزخ بر او عرضه شده دیده است که بیشتر اهل دوزخ از زنان هستند: «أَكْثَرُ النَّارِ مِنْ حَطَبِ سَعِيرٍ» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۴۴/۱۴). در رجوع به منابع روایی با روایاتی متناقض با این روایت مواجه می‌گردیم، از جمله:

۱. بنابر تأکید روایات، زنان در دوران حمل و زایمان مشقّاتی تحمّل می‌کنند که آنان را از گناهان پاک و در زمره شهدا قرار می‌دهد. پیامبر ﷺ فرمود: «و النفساء فی سبیل اللّٰه شهید» (نسای، ۱۳۴۸، ۶/۳۷). این روایت، معارض با روایت مذکور است.

۲. فیض کاشانی در وصف حالات مؤمن در بهشت می‌گوید: «لکل مؤمن سبعون زوجة حوراء وأربع نسوة من الآدمیین» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۵/۶۷۴)، طبق این قول، تعداد زنان دنیایی در بهشت چهار برابر مردان بهشتی می‌باشد.

۳. ملا صالح مازندرانی در شرح اصول کافی به نقل از الفقیه عدد هزار زن دنیوی را برای هر مرد مؤمن ذکر می‌کند (مازندرانی، بی‌تا: ۱۲/۲۳). روایات فوق این قول را که بیشتر اهل دوزخ زنان باشند را بی‌اعتبار می‌کند. از سوی دیگر در تاریخ بشر نیز هیچ دوره‌ای نبوده که جمعیت زنان چندین برابر جمعیت مردان باشد، که با استناد به آن بتوان بیشتر اهل بهشت یا دوزخ را زنان فرض کرد.

۴. امام صادق ﷺ اینکه اکثر اهل جهنم زنان باشند را نفی کرده‌اند و در پاسخ به اینکه مردم می‌گویند اکثر اهل جهنم در روز قیامت زنانند. حضرت فرمودند: «وَأُنثَىٰ ذَٰلِكَ وَ قَدْ يَتَزَوَّجُ الرَّجُلُ فِي الْآخِرَةِ الْفَأْمَ مِنْ نِسَاءِ الدُّنْيَا فِي قَصْرِ مِنْ دُرَّةٍ وَاحِدَةٍ» (صدوق، بی‌تا: ۳/۴۶۸). از کجا چنین باشد در حالی که یک مرد در آخرت با هزار تن از زنان دنیا ازدواج خواهد کرد در قصری که از مروارید یک پارچه است.

ج) کرنش در برابر شوهر: در فقره‌ای از حدیث آن‌جا که جلب رضایت شوهر را بر زن واجب دانسته، در بیان نحوه این جلب رضایت می‌گوید که: بر زن واجب است که رضایت و خشنودی شوهرش را هنگامی که بر او غضب کرده به‌دست آورد، ... و شایسته است، خود را بر پای شوهر افکنده، پاهایش را ببوسد و بر پاهایش دست نوازش کشد تا شوهر، از او خشنود شود و بداند که خشم شوهرش همانا خشم خداست (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵/۲۴۳).

در منابع روایی درباره بوسیدن سر، دست و پیشانی نقل‌هایی وجود دارد، اما هیچ‌یک از منابع روایی مجوزی بر بوسیدن و نوازش پای افراد عادی نداده‌اند. حدیثی در کافی تنها بوسیدن دست انبیاء و اوصیاء را جایز دانسته است (نجفی عراقی، ۱۳۳۹: ۳۸۶)، امام صادق ﷺ در حدیثی فرمود: «لا یقبّل رأس أحد ولا یده إلا [ید] رسول اللّٰه ﷺ»

أو من أريد به رسول الله ﷺ» (کلینی، ۱۳۷۶: ۸۵/۲). ملا صالح مازندرانی در شرح این حدیث منظور از «من اريد» را اوصیای پیامبر ﷺ و احتمالاً نزدیکان ایشان [امامزادگان] دانسته است (مازندرانی، بی تا، ۶۵/۹).

د) حمام، خانه کفار و شیاطین: فقره‌ای از حدیث حمام را خانه کفار و شیاطین دانسته و گفته: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ دَخَلَتْ الْحَمَّامَ إِلَّا وَضَعَ إِلَيْهَا إِبْلِيسُ يَدَهُ عَلَى قَبْلِهَا فَإِنْ شَاءَ أَقْبَلَ بِهَا وَإِنْ شَاءَ أَذْبَرَ بِهَا» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۴۳/۱۴). ابو امامه از رسول خدا ﷺ نقل کرده که آن حضرت فرمود: بعد از آن که شیطان از بهشت رانده شد و او را به روی زمین فرستادند گفت: پروردگارا مرا به سوی زمین فرستادی، از درگاه خود راندی و از نعمت‌های بهشت محروم نمودی پس برای من خانه‌ای قرار بده، خطاب شد: خانه تو را حمام قرار دادم (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۶۳/۶). در فرض پذیرش این روایت نتیجه منطقی حمام نرفتن است، چرا که رفتن به حمام با استعاذه به خدا از شر شیطان رجیم منافات پیدا خواهد کرد.

اما از کلام امیر مؤمنان ﷺ که می‌فرماید: هر کس در حمام عریان شود شیطان به او بنگرد و طمع نماید پس لنگ ببندید (طبرسی، ۱۳۹۲: ۵۶). چنین برمی آید که در حمام - حمام‌های عمومی - فضا برای وسوسه شیطان بیشتر است و به نظر می‌رسد که پیامبر ﷺ نیز به این دلیل مسلمانان را از ورود بدون لنگ به حمام نهی فرمودند (همان)، نه از مطلق حمام رفتن.

در منابع شیعی روایتی که حمام را خانه کفار و شیاطین بخواند یافت نمی‌شود. بلکه برعکس روایات بسیاری در تأکید بر حمام کردن و رعایت نظافت وجود دارد. امام علی ﷺ فرمود: «نِعْمَ الْبَيْتُ الْحَمَّامُ يَدْكُرُ النَّارَ وَيُدْهَبُ بِالذَّرَنِ» (مجلسی، بی تا: ۲۴/۲). در همین روایت از قول عمر نقل شده که: «بِئْسَ الْبَيْتُ الْحَمَّامُ يَبْدِي الْعَوْرَةَ وَ يَهْتِكُ السُّتْرَ». (همان)، روایتی منسوب به پیامبر ﷺ، حمام را «شریعت تکشف فيه العورات و تصب فيه الغسالات و النجاسات» (طوسی، ۱۳۸۷، ۲۰۷/۱)، توصیف نموده است. سرخسی دلیل کراهت برخی از علما از حمام و نامیدن آن به خانه شیطان را تمسک به ظاهر روایت دانسته است (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۱۵/۱).

بنابر آن چه گذشت حمام خانه شیطان نیست و بلکه شیطان در همه جا حضور دارد و اتفاقاً شاید بزرگترین خانه شیطان را بتوان افکار و اذهان انسان‌ها دانست، اما با این وجود تاکنون کسی ادعا نکرده که اذهان خانه شیاطین اند.

۶-۳- مشابَهت با برخی متون غیر اسلامی

از کنار هم نهادن فقراتی از این حدیث، بالملازمه اطاعت بی‌چون و چرا و بدون استثنای از شوهر برمی‌آید. به تصریح حدیث، شوهر جانشین و خلیفه خدا بر زن است، لذا خشنودی و غضب او همانا خشنودی و غضب خداست و بر زن است که درخواست شوهر را اجابت کرده، با او مخالفت نکند، او را خشمگین نسازد و رضایت او را کسب کند، «وَلَوْ كَانَ ظَالِمًا» هرچند که مرد ظالم باشد. نگاه خشمگینانه به وی نکند، بلکه خود را بر پای شوهر افکنده، پاهایش را بوسیده و دست نوازش بر آنها کشد، تا شوهر از او خشنود شود (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۴۳).

متون مقدس یهودی و مسیحی موجود، نیز با ادبیاتی مشابه، بر اطاعت بی‌چون و چرای زن از شوهر تأکید دارند: «هر زن باید از شوهر خود اطاعت کند» (اول قرن‌تیان، ۱۱: ۴)، و «ای زنان هم‌چنان که از مسیح اطاعت می‌کنید از شوهرتان نیز اطاعت کنید، زیرا شوهر سرپرست زن است» (افسیان، ۵: ۲۱-۲۳).

فرماندهی حق شوهر است و زن باید طبق دستور خدا از شوهر اطاعت کند، مرد در خانه و کشور فرمانده است و زن بسان میخی است که باید در خانه نشسته و خانه‌داری کند (جین هولم، ۱۳۸۴: ۸۹، به نقل از: خطابه‌هایی برکتاب پیدایش مارتین لوتر). بر اساس این متون زن که برانگیخته از سوی شیطان است اگر به حال خود باشد، سراسر گناه خواهد بود و به راه شیطان خواهد رفت؛ لذا مرد که ناگزیر از مرآوده با زن است، باید او را در سلطه و حکومت خود در آورده، حاکم بر او باشد، تا بتواند او را کنترل کند.

اما در اسلام اطاعت زن از مرد در دایره قوانین شرع معنا می‌یابد. در قرآن از برخی زنان که با اعمال ناشایست شوهران‌شان مخالفت کرده‌اند، تمجید شده است؛ به‌عنوان نمونه قرآن همسر فرعون را به دلیل عدم اطاعت از او ستوده است (تحریم/۱۱). زن در قبال شوهرش از شخصیت حقوقی مستقل برخوردار است و لزوماً مطیع مشرب فکری و

امیال نفسانی او نیست، و الا لازم می‌آمد که آسیه نیز دست از مخالفت با فرعون برداشته و از یکتا پرستی عدول کند.

از هیچ‌یک از آیات قرآن اطاعت مطلق زن از شوهر به دست نمی‌آید، بلکه در قرآن بحث بر سر حقوقی است که خداوند متعال برای مردان، نسبت به زنان و بالعکس قرار داده است. رضایت از غضب، اطاعت محض و بدون استثنا، تسلیم در برابر ظلم و نادیده گرفتن احساسات و عواطف زن و جایگاه زن به عنوان نیمی از پیکره انسانی، اموری که مورد تأیید شرع مقدس نیست و ریشه در آموزه‌های قرآنی ندارد، بلکه آیات زیادی از این امور بر حذر می‌دارند.

بخشی دیگر از این حدیث، سرمه دوزخ را مجازات زنی می‌داند که نگاه خشمگینانه به شوهر داشته باشد و آویخته شدن از زبان و کف دست‌ها در جهنم به وسیله میخ‌های جهنمی را مجازات زنی که جواب شوهر را بدهد یا موی او را کشیده یا لباس او را بدرد و یا مجازات زنی که بی‌اذن او بیرون از خانه‌اش نماز گذارد، آن است که در قیامت خداوند آن نماز را بر صورتش می‌کوبد و امر می‌کند تا او را به آتش برند و چون ماهی تکه‌تکه و گوشت کوبیده، در آتش پخته شود و نیز زنی که شوهر خود را خشمگین کند در قیامت با منافقان، در قعر دوزخ به صورت وارونه قرار گرفته و توسط مار و کژدم و افعی گویشتش لیسیده، گزیده و جویده خواهد شد (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۴۲).

در متون دینی زرتشتی عصر ساسانی نیز، انواع جانوران زیان‌بار اعم از مار و کژدم در دوزخ که چاهی عمیق و تاریک است می‌زیند و آدمیان را عذاب می‌دهند و اندام آنان را می‌جوند. **ارداویراف‌نامه**، تصاویر هولناکی از عذاب‌های دوزخی را به تصویر کشیده که در آن انواعی از عذاب‌ها، هم‌چون میخ بر چشم کردن، بریدن زبان و دیگر اعضای بدن آدمی رواج دارد. زنان زیان‌بریده‌ای که چشم‌شان را از حدقه در آورده‌اند و جانوران موذی که مغزشان را می‌خورند و یا خودشان، گوشت تن‌شان را می‌جوند و میخ در دو چشم زنان فرو می‌کنند (ارداویراف‌نامه، هات: ۶۹/۳۷۱).

برخی از اعمال زنان که موجب چنین عقوبت‌هایی می‌شود، عبارت است از: زبان‌درازی به شوهر و جواب شوهر را دادن (همان، هات: ۲۶/۲۴۳)، پیمان‌شکنی با شوهر

(همان، هات: ۴۶۷/۸۵)، نافرمانی از امر شوهر و تن‌دادن به هم‌بستری با شوهر (همان، هات: ۳۶۹/۶۳)، آرایش کردن و خودنمایی (همان، هات: ۳۷۲/۴)، حجاب کامل سر تا به پا را رعایت نکردن (همان، خاتمه، هات: ۳۷۳/۷۶).

۶-۴- برداشت نادرست

این حدیث شوهر را خدای دوم زن معرفی کرده است و در فقرهٔ دیگر حق او را هم چون حق خدا بر زن دانسته است (کحق الله علی خلقه). روایتی در کافی از قول امام صادق علیه السلام با مضمونی مشابه این فقره از حدیث «حولاء» آمده، که شاید در پدید آمدن چنین باوری تأثیرگذار بوده است، این روایت بیان می‌کند که کسانی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده عرضه داشتند قومی را مشاهده کرده‌اند که قومی دیگر را سجده می‌کنند و پیامبر صلی الله علیه و آله به ایشان فرمود که: اگر امر به این شده بودم که اجازه دهم یکی از شما دیگری را سجده کند، امر می‌کردم که زن بر همسرش سجده کند (کلینی، ۱۳۷۶: ۵۰۷/۵).

در نقلی دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله در میان اصحاب نشسته بودند که شتری از مقابل ایشان عبور کرد و پوزه اش را در مقابل حضرت به زمین زد، اصحاب پرسیدند در حالی که این شتر بر شما سجده می‌کند، ما بر سجده کردن بر شما سزاوارتریم و پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ به ایشان فرمود: «تنها برای خدا سجده کنید» (صفار، ۱۳۶۲: ۱۶)، هم‌چنین امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال فردی که پرسید: آیا سجده بر غیر خدا صحیح است، فرمود: «لا» (طبرسی، ۱۳۸۱، ۸۰/۲). جای هیچ‌گونه مناقشه‌ای نیست که در روایت اول -در فرض صحت- پیامبر صلی الله علیه و آله تنها فرضی را که محقق نشده در نظر گرفته‌اند، یعنی هیچ کس اجازه ندارد دیگری را سجده کند. حرف «لو» در این عبارت کاملاً گویای این فرض است.

قابل توجه است که این روایت ابتدا در کتب روایی اهل سنت آمده (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۵۹/۳؛ ابن ماجه، بی‌تا: ۵۹۵/۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۳۱۴/۲)، و پس از آن به منابع شیعی (کلینی، ۱۳۷۶، ۵۰۸/۵؛ صدوق، بی‌تا: ۴۳۹/۳؛ مفید، ۱۴۱۴: ۲۹۶)، راه یافته است. **هیثمی در مجمع**

الزوائد آن را به دلیل وجود راوی ضعیفی چون سلیمان بن داوود الیمانی رد کرده است (هیثمی، ۱۴۰۸: ۳۰۷/۴).

نتیجه‌گیری

۱. حدیث «حولاء» منتسب به پیامبر ﷺ آن گونه که در مستدرک وسائل الشیعه آمده، منحصر به همین کتاب بوده و در منابع قبل از آن چنین حدیثی گزارش نشده است.
۲. این حدیث تفرد در نقل دارد، یعنی تنها یک منبع دارد و منبع آن هم، مجموعه‌ای قدیمی از مؤلفینی ناشناس و برگرفته از کتاب مؤلفی است که نامی از او در کتب رجالی نیست.
۳. راویان موجود در سند نیز افرادی مجهول و مهمل‌اند و خود سند حدیث نیز مرفوع و مُرسل است.
۴. محتوای برخی از فقرات آن با روح حاکم بر قرآن و روایات معتبر هم‌خوانی نداشته؛ بلکه آیات و روایات معارض داشته و گاه مخالف با حکم عقل است.
۵. به نظر می‌رسد این حدیث شکل گرفته از قطعاتی از متون مختلف می‌باشد. هم‌چنین هم‌سانی و شباهت برخی احکام و مواضع آن با قوانین حاکم بر جوامع قبل از اسلام، شائبه ساختگی بودن آن را تقویت می‌کند.
۶. روایاتی کوتاه هم‌سو با برخی موضوعات طرح شده در حدیث «حولاء»، در منابع متقدم حدیثی با اسناد صحیح، موثق و ضعیف یافت می‌شود، که تنها در صورت اثبات صدور از معصوم ﷺ قابل استنادند.
۷. عدم تناسب جرم و مجازات و پررنگ بودن مسئله عقوبت و مجازات دنیوی و اخروی در برخی از فقرات حدیث مسئله‌ای تأمل برانگیز و از مصادیق بی‌عدالتی و ظلم است.
۸. وجود اشکالات مختلف در سند و متن حدیث «حولاء»، صدور این حدیث مفصل را از پیامبر اکرم ﷺ دچار مشکل می‌کند؛ گرچه برخی از فقرات این حدیث که در سایر منابع معتبر روایی بدان اشاره شده است، قابل پذیرش است.

۵۸. قرآن کریم، ترجمه: ناصر، مکارم شیرازی
۵۹. ابن اثیر، علی بن محمد، **اسد الغابه**، بیروت، لبنان، دارالکتاب العربی، بی تا.
۶۰. ابن حجر، احمد بن علی، **الاصابه فی معرفة الصحابه**، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود؛
الشیخ علی محمد معوض، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶۱. ابن حنبل، احمد، **مسند احمد**، بیروت، لبنان، دار صادر، بی تا.
۶۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، **مناقب آل ابي طالب**، تحقیق و تصحیح و شرح و مقابله:
لجنة من أساتذة النجف الأشرف، النجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۷۶
۶۳. ابن ماجه (القزوینی)، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمدفواد عبدالباقی، داراحیاء
الکتب العربیه، بی تا.
۶۴. بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضره**، قم، مؤسسه النشرالاسلامی التابعة لجماعة المدرسين،
بی تا.
۶۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، **التاریخ الكبير**، ترکیه، دیاربکر، المكتبة الإسلامیه، بی تا.
۶۶. ترمذی، محمد، **سنن ترمذی**، تحقیق و تصحیح: عبدالوهاب عبداللطیف، چاپ دوم،
بیروت، لبنان، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۳ق.
۶۷. تفرشی، مصطفی، **نقد الرجال**، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، قم،
مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۸ق.
۶۸. جواهری، محمد، **المفید من معجم رجال الحدیث**، چاپ دوم، قم، مكتبة المحلاتی،
۱۴۲۴ق.
۶۹. جین هولم و جان بوکر، **زن در ادیان بزرگ جهان**، ترجمه: علی غفاری، چاپ اول، تهران،
شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
۷۰. حائری طهرانی، علی، **تفسیر مقتنیات الدرر**، (المفسر)، الشیخ محمد الآخوندی مدیر
دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۳۷ش.
۷۱. حرّعاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه**، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث،

- چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۷۲. حلی، ابن داود، رجال ابن داود، تحقیق و تقدیم: محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، منشورات مطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق.
۷۳. خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم، مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم، ۱۴۱۳ق.
۷۴. _____، منهاج الصالحین، چاپ بیست و هشتم، نشر مدینه العلم آیه الله العظمی السید الخوئی، ۱۴۱۰ق.
۷۵. _____، موسوعه الإمام الخوئی، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۷۶. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول، بیروت، لبنان، دارالمعرفه للطباعه و النشر، ۱۳۶۲.
۷۷. رازی، ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)، تحقیق: أسعد محمد الطیب، بیروت، لبنان، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بی تا
۷۸. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، لبنان، دار المعرفة للطباعه و النشر، بی تا.
۷۹. صدر، حسن، نهیة الدراییه، تحقیق: ماجد الغرباوی، قم، نشر مشعر، بی تا.
۸۰. صدوق، محمد بن علی، التوحید، تحقیق تصحیح و تعلیق: هاشم الحسینی الطهرانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، بی تا.
۸۱. _____، ثواب الاعمال، تحقیق و تقدیم: محمد مهدی سیدحسن الخراسان، چاپ دوم، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۸.
۸۲. _____، علل الشرایع، ترجمه و تحقیق: محمدجواد تهرانی، چاپ هشتم، قم، انتشارات مؤمنین، ۱۳۸۶.
۸۳. _____، من لایحضره الفقیه، تحقیق و تصحیح و تعلیق: علی أكبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، بی تا.
۸۴. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق و تصحیح و تعلیق و تقدیم: میرزا حسن کوچه باغی، تهران، منشورات الأعلمی، ۱۳۶۲.

۸۵. صفدی، صلاح‌الدین، الوافی بالوفیات، تحقیق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ق.
۸۶. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۸۷. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تحقیق و ترجمه: بهراد جعفری، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۱
۸۸. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع‌البیان، تحقیق و تعلیق: کمیته‌ای از علما و محققین، چاپ اول، بیروت، لبنان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۸۹. _____، مکارم الاخلاق، چاپ ششم، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۹۲.
۹۰. طبری، محمد بن جریر، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق و تقدیم: الشیخ خلیل المیس / ضبط و توثیق و تخریج: صدقی جمیل العطار، بیروت، لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق
۹۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، تحقیق و تصحیح و تعلیق: محمد تقی الکشفی، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء آثار الجعفریه، ۱۳۸۷.
۹۲. _____، تهذیب الاحکام، تحقیق و تعلیق: السید حسن الموسوی الخراسانی، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۴.
۹۳. _____، الاستبصار، تحقیق و تعلیق: السید حسن الموسوی الخراسانی، چاپ چهارم، طهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۹۴. _____، الأمالی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثه، چاپ اول، قم، دارالثقافه للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق
۹۵. عصفری، خلیفه بن خیاط، طبقات الخلیفه، تحقیق: سهیل زکار، بیروت، لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۹۶. علیدوست، ابوالقاسم و محمد عشایری منفرد، باز پژوهی خروج از منزل بدون اذن شوهر از منظر قاعده‌ی لاضرر، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، ۱۳۹۰، ش ۵۱.
۹۷. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، جامع المسائل، چاپ دهم، قم، امیر العلم، ۱۳۸۰ ش.

۹۸. فیض کاشانی، ملامحسن، **المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء**، تحقیق و تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۹۹. _____، **الوافی**، تحقیق: اصفهانی، چاپ اول، اصفهان، مکتبه الامام أمير المؤمنين علی علیه السلام ۱۴۰۶ق.
۱۰۰. کاشانی، ابی بکر، **بدایع الصنائع**، چاپ اول، پاکستان، المکتبه الحبییه، ۱۴۰۹ق
۱۰۱. کاشانی، فتح الله، **زبدة التفاسیر**، تحقیق: مؤسسه المعارف، چاپ اول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۲۳ق.
۱۰۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، تحقیق و تصحیح: علی أكبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۶
۱۰۳. کنانی، علی بن محمد، **تنزیه الشریعه المرفوعه عن اخبار الشنیعه الموضوعه**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۱۰۴. مازندرانی، ملا صالح، **شرح اصول کافی**، تحقیق و تعلیقات: ابوالحسن شعرانی/ ضبط و تصحیح: سید علی عاشور، چاپ اول، بیروت، لبنان، دار إحياء التراث العربی للطباعة و النشر و التوزیع، بی تا.
۱۰۵. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، چاپ دوم، بیروت، لبنان، مؤسسه الوفاء دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۰۶. مجلسی، محمد تقی، **لوامع صاحبقرانی**، بی جا، اسماعیلیان، قم، بی تا.
۱۰۷. مزی، جمال الدین، **تهذیب الکمال**، تحقیق و ضبط و تعلیق: بشار عواد، چاپ چهارم، بیروت، لبنان، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ق.
۱۰۸. مسعودی، عبدالهادی، **روش فهم حدیث**، چاپ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۶ش.
۱۰۹. _____، **وضع و نقد حدیث**، چاپ دوم، هران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۹ش.
۱۱۰. مفید، محمد بن محمد، **الاختصاص**، تحقیق: علی أكبر غفاری، سید محمود زرنندی، چاپ

- دوم، بیروت، لبنان، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۱۱۱. نجفی عراقی، عبد‌النبی، **المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی**، بی‌جا، ۱۳۳۹ش.
۱۱۲. نجفی، زین‌العابدین، **خروج از منزل و اذن شوهر از منظر فقهای امامیه**، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، ش ۲، س ۴۵، ص ۱۰۳-۱۲۳، ۱۳۹۱ش.
۱۱۳. نسائی، احمد، **سنن النسائی**، چاپ اول، بیروت، لبنان، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۴۸.
۱۱۴. نمازی، علی، **مستدرکات علم رجال**، چاپ اول، ابن‌المؤلف، ۱۴۱۲ق.
۱۱۵. نوری، حسین، **مستدرک وسائل الشیعه**، تحقیق: مؤسسه آل‌البتی علیه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، بیروت، لبنان، مؤسسه آل‌البتی علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.
۱۱۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم**، بیروت، لبنان، دار الفکر، بی‌تا.
۱۱۷. هیشمی، علی بن ابی‌بکر، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۱۱۸. یاسمی، رشید، **ارداویرافنامه**، مجله مهر، سال سوم، ش اول.
۱۱۹. یزدی، سید محمد کاظم، **العروة الوثقی (المحشی)**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.

تحلیل انتقادی دیدگاه ضعف مباحث رجالی ملاصدرا در شرح اصول کافی*

□ مونا امانی پور^۱

□ عبدالله میراحمدی^۲

چکیده

کتاب «شرح اصول کافی» اثر ملاصدرا فیلسوف متأله شیعه در قرن یازدهم است که در آن به بررسی و تبیین سند و متن روایات اصول کافی پرداخته است. برخی پژوهشگرها معتقدند صدرالمتألهین با وجود برجسته بودن در حیطة فلسفه و حکمت، در حیطة سندی و رجالی تبحر کافی را ندارد، حال آنکه استخراج گونه‌های بررسی سندی احادیث در شرح ملاصدرا و دقت نظر در آنها، این دیدگاه را نقد کرده، تبحر وی را در مباحث سندی و رجالی نشان می‌دهد. بررسی‌های سندی ملاصدرا بیشتر ناظر به مباحث علم رجال و تا حدودی مباحث سندی علم درایه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)

mona.amanipour@atu.ac.ir

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی. mirahmadi_a@khu.ac.ir

است. شناسایی هویت راوی، شناخت احوال راوی، اظهار نظر درباره اقوال رجالی، تعیین نام معصوم علیه السلام و تعیین نوع حدیث مهم‌ترین تلاش‌های صدرا در بررسی سندی احادیث هستند. همچنین خلاف دیدگاه برخی پژوهشگرها درباره منابع رجالی ملاصدرا، ایشان در بررسی‌های خود به منابع رجالی متقدم و متأخر متعددی استناد کرده، که برخی از آنها را به صورت مستقیم و برخی را با واسطه دیده است.

واژگان کلیدی: شرح اصول کافی، ملاصدرا، بررسی سند، گونه‌های بررسی سندی.

مقدمه

پس از قرآن کریم، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و در راستای آن سنت اهل بیت علیهم السلام دومین منبع اصیل شناخت دین محسوب می‌شود. با توجه به اینکه راه دست‌یابی به سنت، روایات منقول از معصومین علیهم السلام است، اندیشمندان مسلمان در طول تاریخ اسلام، اهتمام ویژه‌ای نسبت به روایات داشتند.

ملاصدرا نیز به‌عنوان یکی از اندیشمندان اسلامی، احادیث را در کنار قرآن، از راه‌های به‌سوی خدا می‌داند که خدا به‌وسیله آنها باطن چشمه‌های علم خویش را گشوده و خلق را به‌واسطه آنها هدایت کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۵/۱). افزون بر استنادهای فراوان ملاصدرا به روایات در کتاب‌های مختلفش، شرح او بر اصول کافی از مهم‌ترین نشانه‌های این عقیده و توجه ایشان به‌شمار می‌آید.

نکته حائز اهمیت درباره روایات، انتقال آنها به‌صورت صحیح و بدون خطاست که سبب شده است، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیتشان علیهم السلام همواره در کنار تعلیم و انتشار دقیق روایات، بر ثبت و ضبط صحیح آنها تأکید فراوان داشته باشند. محدثان شیعه نیز با درک چنین حساسیتی، توجه ویژه‌ای نسبت به جایگاه سند و متن احادیث به‌کار گرفته‌اند.

قابل ذکر است که حدیث از آغاز، میان قدمای شیعه تا عصر سید بن طاووس (م ۶۷۳ق) و شاگرد او علامه حلی (م ۷۲۶ق)، به دو دسته صحیح و ضعیف تقسیم می‌شد و حدیث صحیح و ضعیف، تعریف و ملاک‌های مشخصی داشت. در حقیقت «بیشترین اهتمام قدما در صحیح دانستن حدیث، متوجه متن احادیث بوده است تا سند

آن؛ اما نخستین بار سید بن طاووس، با تقسیم چهارگانه حدیث، ضمن تغییر در مفهوم اصطلاحی حدیث صحیح و ضعیف، دو تقسیم دیگر، یعنی حدیث حسن و موثق را نیز به آن افزود و از آن تاریخ تاکنون، این تقسیم‌بندی سید بن طاووس، مورد پذیرش محدثان قرار گرفته است.

در این شیوه، تمام یا عمده توجه، به سند حدیث، معطوف شده است. بر این اساس، تنها حدیثی که با سلسله سند متصل، توسط راویان امامی عادل از معصوم نقل شده باشد، «صحیح» خواهد بود و با کاستن هر قید، یعنی اتصال سند، امامی یا عادل نبودن راوی حدیث، به مراتب بعدی، نزول خواهد کرد» (نصیری، ۱۳۸۴: ۴۰/۲).

با دقت در کتاب کافی متوجه می‌شویم که معیار دسته‌بندی مرحوم کلینی به صحیح و ضعیف، بر اساس سیره متقدمان است که تا به صحت یک روایت مطمئن نمی‌شدند، هرگز به درج آن در جوامع حدیثی اقدام نمی‌کردند. هرچند این مطلب در جای خود درست به نظر می‌رسد؛ اما نسبت به متأخران - که احاطه‌ای بر قرائن موجود در عصر کلینی ندارند - مسئله‌ای را حل نمی‌کند؛ چرا که از نظر آنها توجه به سند در مقایسه با متن در اولویت قرار دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۹؛ عاملی، بی‌تا، ۴/۱).

بر این اساس بزرگانی که به شرح کتاب کافی پرداخته‌اند، مطابق اصول و اصطلاح متأخران به بررسی سند توجه کرده، معیارهای آنان را به کار گرفته‌اند. شرح ملاصدرا بر اصول کافی نیز به‌رغم تصور برخی که ملاصدرا را در علم رجال غیرمتبحر و شرح او را خالی از دقت نظرهای سندی و رجالی می‌دانند، در بردارنده نکات ارزنده‌ای در این زمینه است. پژوهش حاضر، در صدد است با تبیین این نکات و بیان تلاش‌ها و شیوه ملاصدرا در بررسی و ارزیابی سند احادیث کافی، به صورت مستند، تبحر وی را در علم رجال ثابت کند.

برای دست‌یابی به این هدف، مطالب در چهار بخش سامان‌دهی شده است: بخش اول بیانگر جایگاه سند در شرح ملاصدرا است. در بخش دوم به دو دیدگاه رقیب در زمینه تبحر ملاصدرا در بررسی‌های سندی و رجالی اشاره، و نظر برگزیده تبیین شده است. بخش سوم در بردارنده گونه‌های بررسی سندی احادیث در شرح ملاصدرا است تا به صورت مستند، تبحر ایشان در مباحث رجالی و سندی نمایان شود. در بخش پایانی

نیز با بررسی منابع رجالی ملاصدرا در شرح اصول کافی، دیدگاه برخی پژوهشگرها درباره محدود بودن منابع رجالی بی‌واسطه ملاصدرا نقد شده است.

پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش می‌توان به نگاشته‌های زیر اشاره کرد:

۱. مقاله «ده نکته درباره شرح اصول کافی ملاصدرا» از رضا استادی، مجله علوم حدیث، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۷۸. از میان ده پرسش مقاله تنها پرسش هشتم - میزان تبحر ملاصدرا و صاحب نظر بودن وی - با پژوهش حاضر ارتباط دارد. افزون بر مختصر بودن این بخش، نگاه سلبی نویسنده قابل نقد است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.
۲. مقاله «دیدگاه‌های حدیثی ملاصدرا در شرح کافی» از نادعلی عاشوری تلوکی، مجله علوم حدیث، شماره ۱۹، بهار ۱۳۸۰. این پژوهش به دیدگاه‌های ملاصدرا پیرامون جایگاه حدیث، جدایی ناپذیری قرآن و عترت و آسیب‌های وارد بر متن و محتوای روایات مانند نقل به معنا، تقطیع، تعارض احادیث و علت‌های آن اختصاص دارد و به مباحث رجالی و سندی نمی‌پردازد.
۳. مقاله «نگاهی به شرح صدرالمتألهین بر اصول کافی» از علی نصیری، مجله علوم حدیث، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۱. در این پژوهش ضمن نگاه کلی به شرح ملاصدرا، مشرب حدیثی وی به‌ویژه روی کرد فلسفی و عرفانی ایشان، بررسی شده است. در بخش ویژگی‌های کتاب به صورت مختصر، ساختار اثر مانند نحوه طرح مباحث رجالی و تفاوت آن با مرآة العقول علامه مجلسی و نیز امتیازات آن نسبت به مرآة العقول مورد توجه قرار گرفته است. نگارنده تنها در حدود یک صفحه با ذکر برخی مثال‌ها، ارائه مباحث مبسوط و دقیق رجالی را از امتیازهای شرح ملاصدرا می‌داند. سایر ویژگی‌های مطرح شده نیز با مباحث فقه الحدیثی و متن مرتبط است و در پایان به مبانی فهم حدیث پرداخته است.

۱- جایگاه سند در شرح ملاصدرا

با بررسی شرح صدرالمتألهین بر اصول کافی درمی‌یابیم که وی روایات اصول کافی را از لحاظ اعتبار، بر مبنای معیار قدما ارزش‌گذاری کرده است. چنان‌که می‌بینیم پس از بررسی روایت دوم از کتاب عقل که از لحاظ سندی دارای ضعف است، مطابق مبنای قدما - یعنی توجه به صحت محتوای حدیث - از صحیح بودن روایت دفاع کرده و مهم‌تر آنکه این قاعده را درباره تمام روایات اصول معارف و مسائل توحیدی تسری داده است.

او در شرح این روایت که در سلسله سند آن شش نفر واقع شده‌اند و در این میان دو نفر از آنان - سهل بن زیاد و مفضل بن صالح - ضعیف هستند و از نگاه رجالیان قابل اعتماد نیستند، بر صحت محتوای روایت حکم کرده، چنین می‌نویسد: «این حدیث، اگرچه به خاطر وجود ضعفی چون سهل بن زیاد و مفضل بن صالح و دیگران در سند آن، دارای ضعف سندی است، با این حال این امر در صحت مضمون روایت خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا این مضمون متکی به برهان عقلی است. همچنین حکم بسیاری از احادیث وارد در اصول معارف و مسائل توحید و مواردی دیگر نیز این‌گونه است» (همان، ۸۰).

این سخن ملاصدرا نزد برخی از اندیشمندان شیعه تحت عنوان «عدم حجیت اخبار آحاد در عقاید» قابل پی‌گیری است. چنان‌که بزرگانی مانند شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، محقق حلّی، عیبدلی، شهید ثانی، آیت الله بروجردی، علامه طباطبایی، امام خمینی و آیت الله سبحانی به عدم حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی باور دارند (گوهری بخشایش و رضایی، ۱۳۹۲: ۷۲).

در نظر این افراد «روایات آحاد ظنی معتبر، گرچه در علم فقه حجّت شرعی هستند و مبنای عمل مکلفان قرار می‌گیرند، اما در علوم غیر فقهی فاقد حجیت به معنای یقین‌آوری هستند و تنها در حدّ ظن و اطمینان، اندیشه مخاطبان را یاری می‌دهند» (عزیزان، ۱۳۹۱: ۲۷۰).

علامه طباطبایی فقدان اثر شرعی خبر واحد در مسائل اعتقادی را دلیل این عدم حجّیت می‌داند. با این توضیح که «خبر واحد [ظنی] جز در احکام شرعی فرعیه، آن هم فقط در جایی که با ظن نوعی موثوق‌الصدور باشد، حجّت نیست؛ چراکه حجّیت شرعی از اعتبارات عقلایی و تابع وجود اثر شرعی است که قابل جعل و اعتبار شرعی می‌باشد، اما در قضایای تاریخی و امور اعتقادی جعل حجّیت معنا ندارد؛ زیرا فاقد اثر شرعی است و این بی‌معناست که شارع غیرعلم را علم قرار داده و مردم را به آن متعبد سازد» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۵۱).

در حقیقت ملاصدرا ضمن باور به عدم حجّیت اخبار آحاد در عقاید، همچون محدثان متأخر شیعه معتقد است که بررسی سندی حدیث، تنها بخشی از ارزیابی حدیث را تشکیل می‌دهد به گونه‌ای که ضعف آن می‌تواند قرینه‌ای برای ناستواری حدیث تلقی شود؛ اما برای کنار گذاشتن روایت نیازمند دلایل محکم‌تری از نقد متن هستیم. وی ضمن شرح روایت چهل و هفتم از کتاب فضیلت علم، «سنة قائمة» را به معنای احادیث صحیح ثابت، به نقل راویان عادل و رجال مورد اعتماد بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۶/۲). از این رو مانند متأخران به یکی از معیارهای ارزیابی صحت و اعتبار حدیث، یعنی بررسی سند پرداخته و میزان وثاقت راویان را در آن نمایان ساخته است. بر اساس آنچه گذشت آشکار می‌شود که برخلاف دیدگاه آقای استادی، بررسی اسناد در شرح ملاصدرا یک کار تفننی نیست. وی با استناد به سخن ملاصدرا ذیل روایت دوم از کتاب عقل که در بالا ذکر شد، معتقد است بررسی اسناد توسط ملاصدرا برای اثبات اعتبار اسناد احادیث نبوده و کاری تفننی است (استادی، ۱۳۷۸: ۳۷).

۲- تبخّر ملاصدرا در بررسی‌های سندی و رجالی

دو دیدگاه درباره‌ی صاحب نظر بودن ملاصدرا در مباحث سندی و رجالی وجود دارد؛ برخی از پژوهشگرها بر این باورند که «صدر المتألّهین در علم رجال، فوق العاده نبوده و از نسخه‌ی خطّی «شرح اصول کافی» به خط مؤلف، بر می‌آید که در آغاز،

تصمیم بررسی رجال سند احادیث را نداشته؛ زیرا بحث‌های مربوط به سند، در حاشیه نسخه اضافه شده است» (همان).

اما عده‌ای از پژوهشگرها معتقدند که ملاصدرا در علم رجال وحید و فرید عصر خویش بوده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۷۶: ۹۸)، و «تبخر ملاصدرا در علم رجال و بررسی سند حدیث از شهرتش در علوم دیگر کم ندارد و دقت در این شرح نشان می‌دهد که ملاصدرا نه تنها یک فیلسوف الهی، بلکه چونان یک محدث اخباری و رجالی متبحر به بیان اسناد حدیث و معرفی جایگاه رجالی ناقلان پرداخته و اعتقادات و درجه اعتبار آنها را مشخص کرده است» (غروی نائینی، ۱۳۷۸: ۳۱۰/۱۲).

برخی دیگر نیز دقت‌های رجالی صدر المتألهین را ستودنی معرفی کرده‌اند و چنین باریک‌بینی را از یک شخصیت فلسفی، دور از انتظار می‌دانند (نصیری، ۱۳۸۱: ۶۸). درباره دلیل گروه اول باید گفت وجود بررسی‌های سندی در حاشیه نسخه خطی، نمی‌تواند دلیلی بر فوق‌العاده نبودن و عدم تبخر ملاصدرا در علم رجال باشد؛ بلکه نهایت می‌توان از آن این‌گونه برداشت کرد که بررسی و شرح متن نزد ملاصدرا اهمیت بیشتری نسبت به بررسی‌های سندی داشته است که علت این امر در بخش «جایگاه سند در شرح ملاصدرا» توضیح داده شد.

از سوی دیگر، با قاطعیت نمی‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا در آغاز، تصمیم بررسی رجال سند احادیث را نداشته است؛ چرا که دغدغه صدرا همسو کردن آموزه‌های حکمت متعالیه با عقاید موجود در اصول کافی بوده است. با توجه به این مطلب احتمال می‌رود وی از همان ابتدا ضمن تحقق بخشیدن به این دغدغه، در صدد بوده است مباحث سندی را در حاشیه متن ذکر کند.

در حقیقت، در حاشیه آوردن مباحث سندی خوش‌خوان بودن مطالب مربوط به متن و سند را در پی دارد. همچنین ارائه بحث‌های مبسوط و دقیق رجالی که ملاصدرا در اثبات وثاقت زرارة بن اعین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۵۰-۲۵۲)، ابان بن تغلب (همان، ۲۹۹-۳۰۰)، ابان بن ابی عیاش (همان، ۳۲۲)، سلیم بن قیس (همان، ۳۲۲-۳۲۵)، هشام بن سالم (همان، ۱۹ و ۲۰) و سایرین انجام داده است، به‌طور کامل نمایان‌گر این امر است که وی تصمیم و عزم جدی جهت بررسی و تحقیق درباره روایان سند احادیث داشته است

و گرنه این چنین با ظرافت و دقت به آن نمی‌پرداخت؛ چنان‌که برخی گفته‌اند: «صدرالمتألهین برخلاف سایر شارحان کافی چون علامه مجلسی که با اختیار سبکی ویژه، پس از نقل روایت تنها به ذکر درجه روایت از نظر مقبولیت و ضعف با عباراتی نظیر صحیح، صحیح کالحسن، موثق، حسن، ضعیف و... بسنده کرده است؛ بررسی‌های رجالی مبسوطی را درباره هر یک از راویان ارائه می‌کند» (نصیری، ۱۳۸۱: ۶۷).

از سوی دیگر، شیوه و تلاش‌های ملاصدرا در بررسی اسناد - چنان‌که در ادامه خواهد آمد- مهم‌ترین دلیل بر اثبات تبحر او در علم رجال و توجه ویژه‌اش به مباحث سندی و رجالی است.

۳- گونه‌های بررسی سندی احادیث در شرح ملاصدرا

تأمل در بررسی‌ها و تحلیل‌های سندی ملاصدرا در شرح اصول کافی، بیانگر توجه کامل او به مباحث علم رجال و تا حدودی مباحث سندی علم درایه است. این بخش به مهم‌ترین تلاش‌های صدرالمتألهین در بررسی و تحلیل سندی احادیث می‌پردازد.

۳-۱- شناسایی هویت راوی

در سلسله اسناد روایات، راویان به گونه‌های متعددی ذکر شده‌اند. گاهی نام راوی به تنهایی یا همراه با نام پدر آمده است و گاهی لقب یا کنیه یا نسبت راوی ذکر شده است.

در برخی موارد، عنوان ذکر شده برای راوی، میان چند نفر مشترک است که در این صورت شناخت دقیق هویت راوی نیازمند دقت نظر و قرائن ممیزه بیشتری است. این قرائن می‌تواند نسب، نسبت، کنیه، لقب، وطن، طبقه، تاریخ تولد و وفات، تألیفات و... باشد. بهره‌گیری از این قرائن در تمایز میان کسانی که در عنوان مشترک هستند را در اصطلاح «تمییز مشترکات» می‌گویند. البته گاه اشتراک اسامی و مشخصات به گونه‌ای است که تمایز میان آنها امکان‌پذیر نیست.

همچنین در مواردی برخی از راویان در اسناد مختلف با چند عنوان ذکر شده‌اند که شناخت دقیق این عنوان‌ها و اطمینان از اینکه همه آنها نام یک شخص است، از بحث‌های مهم رجالی در شناسایی هویت راوی است که در اصطلاح «توحید مختلفات» نامیده می‌شود.

افزون بر این، شناخت ضبط صحیح اسامی و کشف تصحیف‌های احتمالی نیز در شناسایی هویت راوی تأثیرگذار است.

شرح ملاصدرا بر اصول کافی، سرشار از مباحث مربوط به شناسایی هویت راوی است به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از منابع مهم در زمینه شناخت راویان اسناد کافی دانست. صدرا پس از نقل عنوان بیان شده برای هر راوی در سند روایات، به معرفی راوی می‌پردازد تا بتوان او را از دیگر راویان هم‌نام شناسایی کرد یا یکی بودن او را با دیگر راویان فهمید. با توجه به فراوانی مباحث و نمونه‌ها و اهمیت بیشتر برخی نسبت به برخی دیگر، شناسایی هویت راوی را تحت شش عنوان فرعی پی خواهیم گرفت.

الف) تمییز مشترکات

ملاصدرا در تمییز مشترکات، پس از در نظر گرفتن قرائن موجود، با تعبیرهای مختلف از هویت راوی سخن می‌گوید. این امر بیانگر نتیجه‌گیری‌های متفاوت او در زمینه شناسایی هویت راوی است. او در بیشتر موارد پس از عنوان بیان شده برای راوی در سند روایت، بدون هیچ گونه لفظ اضافی، نام کامل راوی و دیگر ویژگی‌های او را ذکر می‌کند و گاهی نیز از لفظ «هو» استفاده کرده است که هر دو حالت نشان‌دهنده اطمینان او در شناسایی دقیق هویت راوی است. برای نمونه او در سند روایت اول باب ابطال الرؤیه از کتاب التوحید درباره «یعقوب بن اسحاق» می‌نویسد: «و هو ابن السکیت ابو یوسف» (همو، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۳).

وی گاهی در تمییز مشترکات از تعبیر «الظاهر» بهره می‌گیرد که بیانگر ظن قوی اوست. چنان که در سند حدیث بیست و دوم از باب اول کتاب **العقل و فضائل العلم** درباره «علی بن ابراهیم» می‌گوید: «الظاهر انه علی بن ابراهیم بن محمد بن الحسن بن

محمّد بن عبید الله بن الحسین بن علی بن ابی طالب ابو الحسن الجَوّانی» (همو، ۱۳۸۴: ۵۳۳/۱).

در موارد اندکی نیز از تعبیر «كأن» یا «يَحْتَمَل» استفاده کرده است که به نظر می‌رسد نشان‌دهنده ظنّ ضعیف او در شناسایی هویت راوی است. وی درباره «علی بن إسماعیل» در سند حدیث چهارم از باب ششم کتاب **الحجه** می‌نویسد: «مَشْتَرَكٌ بَيْنَ عِدَّةٍ مِنَ الرِّجَالِ، وَ كَأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ شَعِيبَ بْنِ مِيثَمَ بْنِ يَحْيَى التَّمَارِ أَبُو الْحَسَنِ الْمِثَمِيِّ» (همو، ۱۳۸۷: ۱۸۲/۵) و در جای دیگری درباره «عبدالله بن یحیی» می‌گوید: «يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْكَاهِلِيُّ أَبُو مُحَمَّدٍ أَخُو إِسْحَاقَ» (همو، ۱۳۸۵: ۴۴۵/۲).

همچنین در برخی موارد بیش از یک احتمال را در تمییز مشترکات مطرح می‌کند. او گاه بدون ترجیح، احتمال‌ها را به صورت برابر آورده است. برای نمونه درباره «احمد بن عبدالله» در حدیث پنجم از باب ششم کتاب **العقل و فضائل العلم** می‌گوید: «او یا ابن عیسی بن مصقلة بن سعد قمی اشعری... و یا ابن احمد بن جُلین... أبو بکر وراق است» (همان، ۱۸۹). در جای دیگری هم درباره «ابان» می‌نویسد: «مَحْتَمَلٌ مِیَانِ دُو نَفَرٍ اسْتُ كِه هِر دُو ثَقَه جَلِیلِ الْقَدْرِ هَسْتَنْد، یَكِی... ابْنِ عَثْمَانَ الْاَحْمَرِ، وَ دِیْگَرِی ابَانَ بِنِ تَغْلِبَ» (همان، ۲۹۹).

گاهی نیز صریح یا غیرصریح، یکی از احتمال‌ها را ترجیح می‌دهد. چنان‌که در حدیث ششم باب العرش و الكرسي از کتاب **التوحيد** درباره «محمّد بن الفضیل» می‌گوید: «احتمال دارد ازدی صیرفی از اصحاب امام رضا^ع باشد... و احتمال دارد محمّد بن فضیل بن عطاء مدنی کوفی از اصحاب امام صادق^ع باشد و احتمال برتر این است که وی محمّد بن فضیل بن غزوان ضبی از اصحاب امام صادق^ع باشد» (همو، ۱۳۸۵: ۶۶۲/۳).

ملاصدرا در برخی موارد بر اساس قرائن موجود توانسته میان مشترکات تمایز قائل شود؛ لذا گاه هویت تمام راویانی که در آن نام مشترک هستند را ذکر می‌کند تا مخاطب با آنها آشنا شده و بتواند درباره سند تصمیم‌گیری کند. چنان‌که در حدیث بیست و یکم از باب اول کتاب **العقل و فضائل العلم** درباره «المثنی الحنّاط» می‌نویسد:

«در خلاصة الاقوال دو نفر به این نام آمده است: یکی مثنی بن عبدالسلام... و دیگری مثنی بن الولید...» (همان، ۵۲۲). در جای دیگری درباره «سلیمان بن هارون» می‌گوید: «این اسم میان سه نفر مشترک است که همگی از اصحاب امام صادق علیه السلام هستند: یکی ازدی کوفی و دیگری عجلی که از اصحاب امام باقر علیه السلام نیز هست و نفر سوم نخعی ابوداود است» (همو، ۱۳۸۵: ۵۲۰/۲).

گاهی نیز که بیان هویت تمام راویان مشترک در یک نام، امکان‌پذیر نیست؛ با اشاره به این امر، شرح حال کلی آنها را مطرح می‌کند تا امکان داوری درباره سند همچنان برای مخاطب فراهم باشد. برای نمونه درباره «محمد بن سلیمان» در حدیث بیست و دوم از باب اول کتاب **العقل و فضائل العلم** می‌گوید: «راویانی که به نام محمد بن سلیمان در این جایگاه محتمل هستند همگی در دسته ضعیف‌ها یا مجهول‌ها قرار دارند» (همو، ۱۳۸۴: ۵۳۳/۱).

افزون بر این، ملاصدرا در برخی موارد در تمییز میان مشترکات، استدلال ارائه می‌دهد تا خواننده را با خود در شناسایی هویت راوی همراه کند. برای نمونه در سند حدیث هشتم از باب دوم کتاب **العقل و فضائل العلم**، ضمن ارائه بحث مفصل در تعیین هویت «محمد بن اسماعیل» می‌نویسد: «این اسم میان دوازده نفر از راویان جز محمد بن اسماعیل بن بزیع مشترک است و آنها عبارت‌اند از: محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی و محمد بن اسماعیل بن احمد برمکی رازی صاحب صومعه و ده نفر دیگر» (همان، ۳۷) و درباره ده نفر دیگر توضیح می‌دهد که هیچ یک از علمای رجال آنها را توثیق نکرده‌اند و می‌گوید در نهایت، تنها سه احتمال باقی می‌ماند. آنگاه پس از ذکر احوال سه راوی محتمل، با بیان دلایل متعددی از جانب خود و شیخ بهائی، اثبات می‌کند راوی مدنظر در سند این روایت، محمد بن اسماعیل برمکی است (همان، ۴۴-۳۷).

ب) توحید مختلفات

برخی راویان به بیش از یک نام شهرت دارند و برخی افزون بر نام و نسب یا به‌جای آن، به کنیه یا لقب شناخته شده‌اند. از آنجا که این تعدد عنوان‌ها ممکن است به توهم

تعدد راویان منجر شود، لازم است برای شناسایی دقیق هویت راوی و شناخت احوال او، ارتباط میان این عنوان‌ها کشف و یکی بودن آنها اثبات گردد. بر این اساس ملاصدرا در راستای شناسایی هویت راوی، گاهی بی هیچ لفظ اضافی و گاهی با استفاده از الفاظ «اسمه» یا «هو» یا «المعروف ب» به توحید مختلفات پرداخته است. برای نمونه درباره «ابو الجارود» می‌گوید: «زیاد بن منذر الهمدانی...» (همان، ۲۶۳) و درباره «حسان الجمال» می‌نویسد: «ابن مهران مولی بنی کاهل من بنی اسد...» (همو، ۱۳۸۵: ۹۵۱/۴). در جای دیگری درباره «ابو عبیده الحذاء» می‌گوید: «اسمه زیاد بن عیسی الکوفی...» (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۲/۲) و درباره «السکونی» می‌نویسد: «اسمه إسماعیل بن ابی زیاد الشعیری...» (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۹/۱).

پ) شناخت طبقه راوی

شناخت طبقه راوی، افزون بر شناسایی دقیق هویت راوی، در شناخت اتصال یا انقطاع سند نیز مؤثر است؛ بنابراین در بررسی و ارزیابی سند از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. به همین دلیل ملاصدرا با بیان اینکه راوی، کدام معصوم علیه السلام را ملاقات کرده و از او نقل می‌کند و همچنین اساتید و شاگردان او چه کسانی هستند، طبقه راوی را مشخص می‌کند. وی درباره «احمد بن محمد بن عیسی» می‌نویسد: «با ابوالحسن الرضا و ابوجعفر ثانی و ابوالحسن العسکری علیهم السلام ملاقات کرده است» (همو، ۱۳۸۴: ۷۲/۱). در جای دیگری درباره «سعد بن طریف» می‌گوید: «از اصحاب امام باقر علیه السلام... از اصیغ بن نباته روایت کرده است» (همان، ۷۹).

ملاصدرا وجود اختلاف در طبقه راوی را نیز گزارش کرده است. برای مثال درباره «عبدالله بن سنان» می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام روایت کرده است و گفته شده از ابوالحسن موسی علیه السلام روایت کرده اما اثبات نشده است» (همان، ۱۱۳). درباره «فضل بن شاذان» نیز می‌نویسد: «از ابوجعفر ثانی علیه السلام روایت کرده است و گفته شده از امام رضا علیه السلام نیز روایت کرده است» (همو، ۱۳۸۵: ۴۴/۲).

ت) شناخت مشخصات راوی

ملاصدرا در شناسایی هویت راوی، مشخصاتی از جمله نسب، کنیه، لقب، موطن، حرفه، تاریخ وفات و... را که در کتاب‌های رجال آمده است، بیان کرده و به موارد مختلفی آنها نیز اشاره می‌کند. برای نمونه درباره «حریز» می‌گوید: «... ابن عبدالله سجستانی ابو محمد ازدی از اهالی کوفه است که به دلیل سفر و تجارت بسیار به سجستان، به آن شناخته شد. وی تاجر روغن بود...» (همان، ۲۴۹) و درباره «زیاد بن مروان قندی» می‌نویسد: «... کنیه او ابوالفضل است و ابو عبدالله [نیز] گفته شده است، [لقب او] انباری و از موالی بنی هاشم است...» (همو، ۱۳۸۷: ۳۰۹/۵). افزون بر این، او گاهی در لابه‌لای معرفی راوی به افراد مرتبط با او از جمله پدر، پدر بزرگ، برادر و... اشاره می‌کند. چنان‌که در معرفی «ایوب بن نوح» می‌نویسد: «ابن دراج نخعی... و پدرش نوح بن دراج صحیح الاعتقاد و در کوفه قاضی بود و برادرش جمیل بن دراج است» (همو، ۱۳۸۵: ۳۹۱/۳ و ۳۹۲) و درباره «بشر بن بشار نیشابوری» آورده است: «او عموی ابو عبدالله شاذانی است» (همان، ۳۴۱).

ج) شناخت ضبط صحیح اسامی

یکی از امور تأثیرگذار در شناسایی هویت راوی، شناخت ضبط صحیح اسامی چه در نوشتار و چه در گفتار است. به‌ویژه در مواردی که اسامی راویان از جهت نوشتار با یک‌دیگر یک‌سان و از جهت گفتار متفاوت باشند؛ مانند: جریر و جریر؛ حمید و حمید و غیره. به‌همین دلیل بیشتر علمای رجال به ضبط صحیح اسامی توجه داشتند، چنان‌که علامه حلی کتاب ایضاح الاشتباه فی أسماء الرواة را به‌صورت ویژه در این موضوع تألیف کرده است. ملاصدرا نیز در شناسایی هویت راوی به وفور ضبط صحیح اسامی را بیان می‌کند. برای نمونه او درباره «أبو السَّفَاحِ» چنین نوشته است: «بالتاء المنقطة فوقها نقطتين بعد الألف و الجیم بعدها» (همان، ۷۴) و در جای دیگری درباره «اصبغ بن نباته» می‌گوید: «بالغین المعجمة بعد الباء الموحدة تحتها، و نباتة بضم النون و بعد الألف تاء مفتوحة مثناة فوقها» (همو، ۱۳۸۴: ۸۰/۱).

ملاصدرا گاهی در بیان ضبط اسامی به منابع لغوی و غریب الحدیثی استناد می‌کند؛ چنان‌که در مورد «ابو اسحاق السبعی» چنین می‌آورد: «فی القاموس: السبیع کأمیر السبیع بن سبیع ابو بطن من همدان، منهم الامام ابو اسحاق عمرو بن عبدالله و محله بالكوفة منسوبة إليهم أيضا (فیروزآبادی، ۱۴۲۰: ۳۶/۳). و قال ابن الاثير فى النهاية: السبیع هو بفتح السين و كسر الباء محلة من محال الكوفة منسوبة الى قبيلة و هم بنو سبیع من همدان (ابن اثير جزرى، ۱۳۶۷: ۳۳۷/۲)» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۱/۲).

صدرا در مواردی که ضبط یک اسم به چند وجه صحیح است، به این امر اشاره کرده است. وی درباره «محمد بن اورمه» نوشته است: «بضم الهمزة و اسكان الواو و فتح الراء و الميم، و قد يتقدم الراء على الواو» (همو، ۱۳۸۸: ۲۵۰/۵).

او همچنین وجود اختلاف در ضبط اسامی راویان را نقل می‌کند. چنان‌که درباره «صالح بن ابی حماد» که به «أبى الخیر الرازى» مشهور است، چنین می‌آورد: «و اسم أبى خیر، «زادبه» بالزای و الدال المهملة و الباء المنقطة تحتها نقطة. هكذا فى (صه). و فى الايضاح، زاذويه بالزای و الذال المعجمة بعدها واو ثم و ياء» (همو، ۱۳۸۵: ۳۳۷/۳).

ح) کشف تصحیف‌ها

یکی دیگر از مباحث مهم در شناسایی هویت راوی، کشف تصحیف‌های موجود در اسامی راویان است. زیرا ممکن است تصحیف سبب ایجاد توهم افتراق یا اشتراک عنوان‌های یاد شده برای راویان شود. یکی از راه‌های کشف تصحیف‌ها، توجه به اختلاف نسخ است. از این رو ملاصدرا برای نیل به این مهم، نسخه‌های گوناگون کافی و کتاب‌های رجالی را مورد ملاحظه قرار داده، به مقابله آنها می‌پردازد. او درباره «ابو ریح» می‌نویسد: «در یک نسخه ابی زُبیحه آمده است» (همان، ۱۰۹) و درباره «مختار بن محمد بن مختار همدانی» می‌گوید: «در کتاب رجال استرآبادی، مختار بن بلال بن مختار بن ابی عبید آمده است... و در یک نسخه ابن بلال [همدانی] آمده است» (همان، ۱۱۷).

صدرا گاهی مقابله نسخ و شناسایی تصحیف را از کتاب‌های رجالی نقل می‌کند. او درباره «داوود بن فرقد» این‌گونه می‌نویسد: «مولی آل بنی السمّاک... شهید ثانی

در حاشیه خلاصة الاقوال، گفته است: در کتاب نجاشی بنی السّمّال آمده است و در کتاب شیخ و ابن داود، آل ابی السّمّال و در بیشتر نسخه‌های کتاب خلاصة الاقوال، و همه نسخه‌های کتاب‌های دیگر، سّمّال و در برخی نسخه‌های کتاب خلاصة الاقوال، سّمّاک آمده است» (همان، ۲۲۴).

۲-۳- شناخت احوال راوی

پس از شناسایی دقیق هویت راوی، نوبت به شناخت احوال او می‌رسد. این بخش از علم رجال که جرح و تعدیل هم نامیده می‌شود، به شناخت توثیق و تضعیف، مدح و قدح و هر چیز دیگری می‌پردازد که در ارزیابی راوی و میزان اعتماد به روایاتش دخالت دارد.

از این رو ملاصدرا در راستای بررسی و ارزیابی سند احادیث، به نقل شرح حال راویان از کتاب‌های رجال متقدم و متأخر پرداخته است. البته او درباره همه راویان به یک شکل عمل نکرده و در نقل از کتاب‌های رجال، گاهی اقدام به گزینش، تلخیص، ادغام و نقل به معنا می‌کند. همچنین در مواردی منبع خود را ذکر کرده و در مواردی ذکر نمی‌کند. افزون بر این، از آن‌جا که شرح حال راویان در کتاب‌های رجال به شیوه‌های مختلفی بیان شده، به گونه‌ای که گاه کوتاه است و گاه مفصل، گاه در توثیق و تضعیف صریح است و گاه غیر صریح؛ این اختلاف شیوه در شرح ملاصدرا نیز دیده می‌شود. برای نمونه صدرا پس از ذکر مشخصات «محمد بن عبدالجبار» در شرح حال او فقط نوشته است: «ثقة» (همو، ۱۳۸۴: ۸۳/۱). اما درباره «احمد بن محمد سیاری» به تفصیل می‌نویسد: «در خلاصة الاقوال آمده است: ... ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الروایه، كثير المراسيل، محمد بن محبوب در کتاب نوادر از او نقل کرده است که وی قائل به تناسخ بود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۵۰۷/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۲۰-۳۲۱).

او در موارد بسیاری شرح حال راویان را از چند کتاب رجالی نقل می‌کند. مانند شرح حال «ابن ابی عمیر» که می‌گوید: «... جلیل القدر و عظیم المنزله در میان ما و نزد مخالفین است «صه»، کثی گفته است: او از اصحاب اجماع و به فقه و علم شهره

است و شیخ طوسی گفته است: او موثق‌ترین، پرهیزگارتین، زاهدترین و عابدترین مردم نزد امامیه و اهل سنت است...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲/۴۵). در مواردی نیز که شرح حال راوی در کتاب‌های رجال یک‌سان است، به این امر اشاره می‌کند. چنان‌که درباره «احمد بن ابی زاهر» می‌نویسد: «... کان وجها بقم و حدیثه لیس بذلک النقی... کذا فی «صه» و «جش» و «ست»» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۳۸۷/۵: ۲۵۱/۵: علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۲۱: نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۸: طوسی، ۱۴۱۷: ۶۹).

همچنین از آنجا که مذهب راویان در ارزیابی سند و پذیرش یا ردّ خبر تأثیرگذار است، ملاصدرا در شرح حال راویان، مذهب آنها را نیز نقل کرده است. برای مثال درباره «محمد بن حسین بن ابوالخطاب» می‌گوید: «جلیل من أصحابنا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲/۱۳). و در مورد «وهب بن وهب ابوالبحتری» می‌نویسد: «شیخ در فهرست گفته است: او ضعیف و عامی مذهب است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲/۶۰: طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۶).

ملاصدرا اختلاف در جرح و تعدیل راویان را نیز گزارش کرده است. چنان‌که در مورد «محمد بن سنان» می‌گوید: «علمای ما درباره او اختلاف دارند، چنان‌که شیخ مفید او را ثقة می‌داند؛ اما شیخ طوسی، نجاشی و ابن غضائری او را تضعیف کرده‌اند و کسی درباره او قبح بسیار و ستایش نقل کرده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۳). صدرا به مجهول و مهمل بودن راوی نیز با تعبیرهای مختلف اشاره می‌کند. چنان‌که درباره «عبدالحمید طائی» می‌گوید: «مجهول» (همو، ۱۳۸۵: ۴/۶۹۵) و درباره «هاشم بن ابی عمار جنبی» می‌نویسد: «مجهول الاسم و الصّفة» (همان، ۹۵۱-۹۵۲).

ملاصدرا در نقل شرح حال راویان از تکرار پرهیز کرده و گاهی مخاطب را به موضع پیشین ارجاع می‌دهد. برای نمونه درباره «ابوعلی بن راشد» می‌گوید: «اسم او حسن است و شرح حال او گذشت» (همو، ۱۳۸۷: ۵/۱۵۰) و درباره «عبدالله بن ابی یعفر» می‌نویسد: «پیش از این، بخشی از شرح حال او گذشت» (همو، ۱۳۸۵: ۲/۵۹۰).

افزون بر این، نمونه‌هایی نیز وجود دارد که ملاصدرا بدون هیچ‌گونه بررسی سند، وارد شرح متن شده است (همو، ۱۳۸۴: ۱/۹۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۴۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۳/۵۸ و...). علت آن این است که نام تمام راویان موجود در سند این نمونه‌ها در اسناد پیش از آن

آمده و صدرا دربارهٔ هویت و احوال همهٔ آنان سخن گفته است. از این رو برای پرهیز از تکرار، سند این نمونه‌ها را بدون بررسی رها کرده است.

۳-۳- اظهار نظر دربارهٔ اقوال رجالی

هرچند خود ملاصدرا یک عالم رجالی نیست و در بحث از شناسایی هویت راوی و شناخت احوال او به کتاب‌های رجالی مراجعه و استناد کرده است؛ اما شیوهٔ مراجعه و استنادش به منابع رجالی -آنچنان که گذشت- او را از یک ناقل صرف فراتر برده و مهارتش را در علم رجال اثبات کرده است. افزون بر این، ملاصدرا در مواردی به اظهار نظر دربارهٔ اقوال رجالی پرداخته است که دقت نظر و تبخّر او را در علم رجال بیش از پیش نشان می‌دهد. این اظهار نظرها که بیشتر در حوزهٔ جرح و تعدیل یک راوی است، از دیگر تلاش‌های ملاصدرا در بررسی اسناد روایات کافی به‌شمار می‌آید.

صدرا در شرح حال «سلیم بن قیس هلالی» پس از ذکر اقوال رجالیان و تردید برخی از آنان در وثاقت او و صحت کتابش می‌گوید: «آنچه بر حُسن حال او، عدالتش، صحت کتاب و عقیده‌اش، بزرگی منزلتش و مصاحبتش با امیرمؤمنان علیه السلام دلالت می‌کند، همان روایت طولانی است که محمد بن علی بن بابویه در کتاب الاعتقادات از او نقل کرده است» (همو، ۱۳۸۵: ۲/۳۲۴) و پس از نقل روایت بیان می‌کند که محمد بن یعقوب کلینی نیز آن را با سند متصل در کافی به‌صورت مختصر آورده است. صدرا در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد: «این سخن خروج از انصاف است که گفته شود: آنچه در این روایت بر بزرگی و حسن حال سلیم دلالت کرده، از باب شهادت بر نفس است، [بنابراین نمی‌توان در اثبات وثاقتش به آن استناد کرد]» (همان، ۳۲۵).

نمونهٔ دیگر دربارهٔ «هشام بن سالم» است. کثی روایت کرده است که او اعتقاد دارد خداوند عزّوجلّ صورت است و آدم علیه السلام طبق مثال پروردگار خود آفریده شده است.

صدرا پس از نقل سخنان رجالیان دربارهٔ او بیان می‌کند برخی رجالیان برای اثبات وثاقتش گفته‌اند در سند این روایت، افراد ضعیف و مجهول الحال وجود دارند؛ لذا این روایت قابل اعتنا نیست؛ اما ملاصدرا معتقد است: «در توجیه آنچه به هشام نسبت داده

شده است، نیازی به این سخنان نیست؛ زیرا اعتقاد به اینکه خداوند صورت است مستلزم اعتقاد به تجسیم خداوند نیست و نظیر چنین اقوالی از عرفای کامل نیز نقل شده است؛ زیرا لفظ صورت نزد علما، بین چند معنا مشترک است که با معنای عرفی شکل و خلقت متفاوت است.

آنها [لفظ صورت را] گاه بر ماهیت شیء و گاه بر وجود عقلی [یا ذهنی آن] و گاه بر کمال شیء و گاه بر وجود صرف که به جسم و شیء جسمانی تعلق ندارد، مانند ذات جدا از مواد و اجرام، اطلاق می‌کنند و می‌گویند: «ذات باری تعالی، صورت الصور و حقیقة الحقائق است»، گویی غیر خدا، نسبت به ذات باری تعالی دارای وجود و حقیقتی ناقص است، به گونه‌ای که نیازمند صورت‌گری است که آن را صورت بخشد و از حدّ قوه و امکان به حدّ فعل و وجود رساند. بنابراین اطلاق [لفظ] صورت بر خداوند، مستلزم اعتقاد به جسمانیت نیست، خواه شرع اجازه چنین نام‌گذاری را داده باشد یا خیر» (همان، ۱۹-۲۰).

ملاصدرا در شرح حال «جابر بن یزید جعفی» به نقد سخن علامه حلّی پرداخته است. او ابتدا سخن ابن غضائری را درباره جابر این گونه آورده است: «جابر بن یزید جعفی کوفی، ثقة است؛ اما بیشتر کسانی که از او نقل کرده‌اند، ضعیفند. برخی افراد ضعیف که از او زیاد نقل کرده‌اند، عبارت‌اند از: عمرو بن شمر جعفی و مفضل بن صالح سکونی و منخل بن جمیل أسدی. نظر من ترک روایاتی است که این افراد از او نقل کرده‌اند و توقف در دیگر روایات اوست مگر روایاتی که به‌عنوان شاهد می‌توان از آنها استفاده کرد» (همان، ۲۲۷).

سپس نظر علامه حلّی را آورده که گفته است: «[دیدگاه] قوی‌تر نزد من، توقف در روایاتی است که این افراد از او نقل کرده‌اند، چنانکه شیخ ابن غضائری، گفته است» (همان)، آنگاه پس از نقل سخن شهید ثانی در نقد دیدگاه علامه حلّی، خود نیز بر سخن علامه نقد وارد می‌کند و می‌گوید: «هیچ شباهتی بین سخن ابن غضائری و نظر علامه حلّی وجود ندارد؛ زیرا سخن و نظر ابن غضائری درباره جابر این است که آنچه این افراد [عمرو بن شمر الجعفی و...] از او نقل کرده‌اند را باید ترک کرد و در بقیة روایات او توقف کرد؛ نه اینکه [طبق گفته علامه حلّی] در آنچه این افراد از او روایت

کرده‌اند، توقف کرد. بنابراین بیان لفظ ابن غضائری آنچنان که در سخنش آمده است، [از جانب علامه حلی] با دقت صورت نگرفته است [و نقل علامه حلی با واقع سخن ابن غضائری مطابق نیست]» (همان، ۲۲۷ و ۲۲۸).

ملاصدرا گاهی نیز به شرح و توجیه اقوال رجالی پرداخته است. چنان که در مورد «عبدالله بن مسکان» ابتدا به نقل از علامه حلی آورده است: «وی ثقة عین است، از ابوالحسن موسی علیه السلام روایت کرده است و گفته شده از ابوعبدالله علیه السلام روایت کرده، اما ثابت نشده است و روایت شده است که او تنها حدیث «من ادرك المشعر فقد ادرك الحج» را از امام صادق علیه السلام شنیده است. وی از برترین راویان اصحاب ابوعبدالله علیه السلام بود و از ترس آنکه مبادا حق بزرگداشت امام را ادا نکند، بر ایشان وارد نمی‌شد و از اصحاب امام علیه السلام، [روایات ایشان] را می‌شنید و به جهت بزرگداشت امام علیه السلام، از ورود بر ایشان خودداری می‌کرد» (همان، ۳۱۳).

آنگاه در توجیه این دیدگاه می‌گوید: «شاید عبدالله بن مسکان، با وجود امتناع از دخول بر امام صادق علیه السلام، به این دلیل بر امام کاظم علیه السلام وارد شده باشد که در علم و عمل تا جایی پیشرفت کرده بود که در زمان امام کاظم علیه السلام شایستگی ورود [بر آن حضرت و شاگردی ایشان] را پیدا کرده بود» (همان).

افزون براین، ملاصدرا گاهی در حوزه شناسایی هویت راوی نیز با ترجیح یک قول بر دیگری به اظهار نظر پرداخته است. برای نمونه درباره «عباد بن صهیب بصری» که ابوبکر تمیمی کلیبی ربوعی هم خوانده می‌شود، می‌گوید: «در ایضاح الإشتباه لقب او به صورت کلیبی ضبط شده است ولی در بیشتر نسخه‌های خلاصة الاقوال و در رجال کشی به صورت کلبی آمده است... و کلیبی صحیح‌تر است، همچنان که در ایضاح الاشتباه به آن تصریح شده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۸۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۲۳۲).

۳-۴- تعیین نام معصوم علیه السلام

یکی دیگر از تلاش‌های ملاصدرا در بررسی اسناد روایات کافی، تعیین نام معصوم علیه السلام است که از مباحث علم درایه به‌شمار می‌آید. گاهی به دلایل مختلفی از جمله تقیه و بزرگداشت، به جای نام معصوم علیه السلام در سند روایت، ضمیر، لقب یا کنیه

ایشان ذکر شده است و از آنجا که شناخت مصدر اصلی روایت، در بررسی سند از جهت اتصال و انقطاع و تعیین نوع حدیث اهمیت دارد، شناخت مرجع ضمیر و القاب و کنیه‌ها لازم و ضروری است؛ به‌ویژه در مواردی که یک لقب یا کنیه میان چند امام مشترک باشد. البته با توجه به اینکه در بیشتر اسناد روایات اصول کافی، مراد از لقب یا کنیه به کار رفته معلوم است، ملاصدرا تنها در موارد بسیار کمی که احتمال اشتباه وجود دارد، به تعیین نام معصوم علیه السلام پرداخته است.

وی در شرح حال «فتح بن یزید جرجانی» به نقل از خلاصة الاقوال آورده است: «وی صاحب مسائل اَبی الحسن علیه السلام است و در اینکه مقصود از ابوالحسن، امام رضا یا ابوالحسن ثالث علیه السلام است اختلاف کرده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۱۷/۳)، صدرا در ادامه این ابهام را چنین رفع می‌کند: «در فهرست شیخ طوسی فتح بن یزید جرجانی از اصحاب امام هادی علیه السلام است. یک کتاب دارد و مختار بن هلال بن مختار از او نقل کرده است» (همان، ۱۱۸).

گاهی نیز ملاصدرا در تعیین نام امام علیه السلام به احتمال روی آورده و به‌صورت قطعی نظر نداده است. چنان‌که ذیل حدیث دوازدهم باب «فرض طاعة الائمة علیهم السلام» از کتاب الحجّه که در آن از محمد بن فضیل چنین نقل شده است: «قال: سألته عن أفضل ما يتقرب به العباد الى الله عزوجل»، می‌نویسد: «ضمیر در «سألته» به امام صادق علیه السلام بر می‌گردد، زیرا محمد بن فضیل از اصحاب ایشان است و احتمال دارد که مراد از آن امام موسی کاظم علیه السلام باشد، چون اصحاب از ترس دشمنان به نام آن حضرت تصریح نمی‌کردند» (همو، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۵).

۳-۵- تعیین نوع حدیث

بر اساس معیارهای مختلف مانند اتصال و انقطاع سند، تعداد راویان هر طبقه، گوینده اصلی روایت و... حدیث به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود که نام و حکم هر یک از آنها در دانش درایه مشخص شده است. ملاصدرا در بررسی سندی روایات کافی، چنان‌که گذشت، به شیوه معمول شارحان عمل نکرده است و به‌جای آنکه تنها نظر نهایی خود را درباره نوع حدیث و صحت و سقم آن بیان کند، برخی اطلاعات

اولیه لازم را جهت ارزیابی سند و حدیث در اختیار مخاطب قرار داده است تا خود او بر اساس آنها تصمیم‌گیری کند.

با این وجود، در مواردی به تعیین نوع حدیث نیز پرداخته است. در حقیقت، او در این موارد نتیجه نگرش و بررسی رجالی و سندی خود را در قالب اصطلاحات ویژه درایه‌ای منعکس کرده است. البته نمونه‌های این مبحث در شرح ملاصدرا بسیار اندک است که بیانگر توجه کمتر او به مباحث علم درایه نسبت به علم رجال است. او درباره روایت «مَنْ حَفِظَ مِنْ أَحَادِيثِنَا أَوْ بَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمًا فَقِيهًا» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۲۲/۱)، چنین می‌گوید: «این حدیث میان خاصه و عامه (شیعه و سنی) مشهور و مستفیض است، بلکه برخی از آنان به تواتر آن قایلند و اصحاب ما [از شیعیان] آن را به طرق بسیاری با اختلاف در لفظ روایت کرده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۹۲/۲).

همچنین در شرح حدیث پنجم باب «معرفة الامام و الرد الیه» از کتاب الحجّه که به معرفی ائمه اطهار علیهم‌السلام از امام علی تا امام صادق علیه‌السلام می‌پردازد، در بیان منزلت امام محمد باقر علیه‌السلام به روایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استناد کرده است که به جابر خبر داد او را خواهی دید و فرمود: «فَإِذَا أَدْرَكَتَهُ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۸/۱). سپس صدرا در تعیین نوع سند این روایت نوشته است: «طرق این حدیث مستفیض و معنا و مفاد آن نزد شیعه و سنی متواتر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۰۵/۵).

۴- منابع رجالی ملاصدرا در شرح اصول کافی

با توجه به اینکه خود ملاصدرا یک عالم رجالی نیست و کتاب رجالی ندارد، هم در بحث شناسایی هویت راوی و هم در شناخت احوال او به کتب و اقوال علمای رجال مراجعه کرده است. وی برای این کار از منابع رجالی متقدم و متأخر متعددی بهره برده است که بیانگر آگاهی کامل او از مهم‌ترین منابع و اقوال در این باره است. افزون بر اینکه بهره‌گیری گسترده او از منابع متعدد رجالی بر غنای بررسی‌های رجالی و سندی او در شرح اصول کافی افزوده و تا حد زیادی مخاطب را از مراجعه شخصی به منابع رجالی بی‌نیاز کرده است.

ملاصدرا گاه نزدیک بودن صاحبان کتاب‌های رجالی به قرائن صدور روایات را مورد توجه قرار داده است و به منابع رجالی متقدم استناد می‌کند. در این میان بیش از همه، اقوال شیخ طوسی را مبنا قرار می‌دهد و با عناوین مختلفی از مطالب رجالی ایشان سود می‌برد. از جمله: «الشیخ الطوسی فی الفهرست» (همو، ۱۳۸۴: ۵۰۲/۱)؛ «الشیخ فی الفهرست» (همان، ۵۰۰)؛ «الشیخ فی کتاب الرجال» (همانجا)؛ «فی رجال الشیخ» (همو، ۱۳۸۵: ۲۱/۲)؛ «فی الفهرست» (همو، ۱۳۸۵: ۱۰۰۹/۴)؛ «الشیخ الطوسی» (همو، ۱۳۸۵: ۳/۲)؛ «الشیخ» (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۳/۱) و رمز «ست» (همو، ۱۳۸۵: ۲۱۳/۲).

او در بررسی‌های رجالی و سندی خود اقوال نجاشی (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۱/۱) و کثی (همان، ۳۲۵) را هم فراوان می‌آورد و به جرح و تعدیل‌های ابن غضائری (همان، ۱۰۳) نیز اعتماد کرده است. سید علی بن احمد عقیقی (همو، ۱۳۸۵: ۸۲/۲)، برقی (همان، ۲۷۱)، ابن عقده (همان، ۲۲۶) و شیخ مفید (همان، ۵۷۴) از دیگر متقدمانی هستند که صدرا اقوال ایشان را ذکر کرده است.

ملاصدرا همچنین به جهت وجود قرائن جدید به اقوال رجالیان متأخر نیز فراوان استناد کرده است؛ به ویژه اقوال علامه حلّی در خلاصه الأقوال که با تعابیر «العلامه فی الخلاصه» (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۵/۱)، «العلامه فی صه» (همان، ۵۶۸)، «فی خلاصه الاقوال» (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۸۳/۴)، «فی الخلاصه» (همو، ۱۳۸۴: ۹۲/۱)، «العلامه» (همان، ۱۰۳) و رمز «صه» (همان، ۷۹) قابل مشاهده است. ملاصدرا در مواردی نیز از کتاب **ایضاح الاشتباه** علامه حلّی بهره برده است (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۱/۲، ۳۸۷).

صدرا با تعابیری مانند «الشهید الثانی» (همو، ۱۳۸۴: ۵۰۷/۱)، «زین المجتهدین» (همان، ۵۰۱)، «زین المحققین» (همو، ۱۳۸۵: ۲۸۷/۳)، «زین المتأخرین» (همو، ۱۳۸۵: ۱۷/۲)، «زین الفقهاء» (همان، ۱۲۲)، و «المحشّی» (همان، ۲۲۷) از شهید ثانی یاد کرده و فراوان اقوال او را نقل کرده است. همچنین از سخنان میرزا محمد استرآبادی به صورت صریح با عنوان «الفاضل الاسترآبادی» (همو، ۱۳۸۴: ۵۲۲/۱)، یا به صورت غیر صریح بسیار بهره برده است. او در برخی موارد به اقوال سید احمد بن طاووس (همان، ۱۹) و ابن داود حلّی (همان، ۵۰۲) استناد کرده و در یک مورد به کتب رجال اهل سنت ارجاع داده است (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۶/۵).

ملاصدرا در موارد زیادی هم، منبع خود را در نقل اقوال رجالی ذکر نکرده است. لذا احتمال دارد از کتاب‌های رجالی دیگری غیر از منابع مذکور نیز استفاده کرده باشد.

علاوه بر نقل مستقیم از منابع نام‌برده شده، صدرا گاهی از این منابع یا غیر آنها به صورت غیر مستقیم و با واسطه کتاب‌های دیگر به ویژه خلاصه الاقوال علامه حلّی و رجال وسیط استرآبادی نقل کرده است.^۱

بر اساس آنچه گذشت، سخن آقای استادی درباره منابع رجالی ملاصدرا در شرح اصول کافی نقض می‌شود. ایشان معتقدند هرچند ملاصدرا در شرح خود از کتاب‌های رجال و فهرست شیخ طوسی، رجال کشی، رجال نجاشی، التحریر الطاووسی، خلاصه الاقوال علامه حلّی، حاشیه شهید ثانی بر خلاصه الاقوال، حاشیه شیخ محمد بر حاشیه شهید، نقد الرجال تفرشی و رجال وسیط استرآبادی نام برده است؛ اما به نظر می‌رسد فقط به دو کتاب اخیر رجوع می‌کرده و از بقیه کتاب‌ها توسط این دو کتاب استفاده کرده است (استادی، ۱۳۷۸: ۳۷)، وی شاهد ادعای خود را چنین بیان می‌کند: «[ملاصدرا] در یک جا مطلبی با عنوان «بعض الفضلاء فی رجاله» نقل کرده که در نقد الرجال تفرشی، همان مطلب دیده می‌شود» (همان، پاورقی شماره ۱۴۷).

سخن آقای استادی از چند جهت قابل خدشه است. اول: ملاصدرا در هیچ جایی از شرح خود، از حاشیه شیخ محمد بر حاشیه شهید، نقد الرجال تفرشی و رجال وسیط استرآبادی به صراحت نام نبرده است.

۱. برای نمونه ملاصدرا در ج ۴، ص ۶۸۸-۶۸۹، در شرح حال حمران بن اعین هرچند از کشی، عقیقی و ابن عقده نام برده، اما رمز «صه» را به کار برده که بیانگر استفاده او از خلاصه الاقوال است که عین این مطالب در صفحه ۶۴-۶۳ آن موجود است. در ادامه نیز از التحریر الطاووسی نام برده است. اما مقایسه نقل ملاصدرا با متن التحریر الطاووسی نشان می‌دهد با آن اختلاف دارد، در حالی که با متن رجال وسیط استرآبادی تطابق بیشتری دارد. بنابراین به نظر می‌رسد اگر چه ملاصدرا به رجال وسیط استرآبادی اشاره‌ای نکرده؛ اما مطلب التحریر الطاووسی را با واسطه آن نقل کرده است (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۱: ۱۷۴؛ استرآبادی، بی تا، ۴۵).

دوم: تطبیق نقل‌ها در شرح اصول کافی با منابع رجالی متقدم و متأخر مذکور، نشان‌دهنده نقل مستقیم ملاصدرا از آنها در بسیاری از موارد است،^۱ هرچند در مواردی نیز به صورت غیرمستقیم از آنها نقل کرده است.

سوم: مطلبی که آقای استادی به‌عنوان شاهد بیان کرده و به آن ارجاع داده است، در شرح حال سلیم بن قیس هلالی دیده می‌شود. ملاصدرا ابتدا به نقل از خلاصة الاقوال می‌گوید: «و قال ابن الغضائری: ... و الكتاب موضوع لامریة فیه، و علی ذلک علامات فیه تدل علی ما ذکرناه، منها: ما ذکر ان محمّد بن ابی بکر وعظ اباه عند الموت، و منها: ان الائمة ثلاثة عشر... صه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲/۳۲۳). سپس می‌نویسد: «قال الشهيد الثاني رحمه الله: و انما كان الذی ذکر أولا من علامات وضعه لان محمّد بن ابی بکر ولد فی حجة الوداع و كانت خلافة ابيه سنتين و اشهرا، فوعظه اباه غیر معقول. و ذکر بعض الفضلاء: ان ما وصل إلینا من نسخة المذكور فيها انما هو عبد الله بن عمر وعظ اباه عند الموت، و ان الائمة ثلاثة عشر مع النبی ﷺ، و شیء من ذلک لا یقتضی کون الكتاب موضوعا» (همان، ۳۲۳-۳۲۴).

با مراجعه به نقد الرجال می‌بینیم، تفرشی پس از نقل سخن ابن غضائری، سخن شهید ثانی را بدون اشاره به نام او این‌گونه بیان کرده است: «وقوله: محمّد بن ابی بکر وعظ أباه... إنّما كان من علامات وضعه، لأنّ محمّد بن ابی بکر ولد فی حجة الوداع وكانت خلافة أبيه سنتين وأشهرا، فكيف يتصور وعظه؟!» (تفرشی، ۱۴۱۸: ۲/۳۵۶) اما مطلب مورد ادعا (ذکر بعض الفضلاء: ...) در اصل متن نقد الرجال نیست، بلکه مصحح، آن را در پاورقی چنین آورده است: «قال بعض الأفاضل: رأيت فيما وصل إلى من نسخة هذا الكتاب، إن عبد الله بن عمر وعظ أباه عند موته، وإن الائمة ثلاثة عشر من ولد إسماعيل، و هم رسول الله ﷺ مع الائمة الأثنی عشر، ولا محذور فی أحد هذین، انتهى. وأنی لم أجد فی جميع ما وصل إلى من نسخ هذا الكتاب إلا كما نقل هذا

۱. برای نمونه مطالبی که ملاصدرا در ج ۳، ص ۳۹۱-۳۹۲ در شرح حال ایوب بن نوح نقل کرده و پس از آن رمز

«صه» را به کار برده است، با متن خلاصة الاقوال، ص ۱۲ به‌طور کامل مطابق است، اما با متن رجال و سبط استرآبادی

و نقد الرجال تفرشی تفاوت دارد (ر.ک: استرآبادی، بی تا: ۲۰؛ تفرشی، ۱۴۱۸: ۱/۲۵۹).

الفاضل، والصدق مبین فی وجه احادیث هذا الكتاب من أوله إلى آخره، فكأن ما نقل ابن الغضائری محمول علی الاشتباه» (همان، پاورقی شماره ۲)، سپس مصحح بیان می کند این مطلب را قهپایی در **مجمع الرجال** از شهید ثانی نقل کرده است (همان).

مصحح شرح اصول کافی ملاصدرا نیز این مطلب را به نسخه خطی حاشیه خلاصه الاقوال شهید ثانی ارجاع داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۲۴/۲، پاورقی شماره ۱) بنابراین ملاصدرا مطلب مذکور را از **نقد الرجال** تفرشی اخذ نکرده است.

همچنین ملاصدرا در دو موضع دیگر از تعبیر «بعض الفضلاء» بهره برده است. یک بار در شرح حال «ابو اسحاق سبعی» گفته است: «و قال بعض الفضلاء فی رجاله: هو و ولد له اسمہ یونس من العامه» (همان، ۲۱). یک بار هم در شرح حال «هشام بن سالم» نوشته است: «قال بعض الفضلاء: و ما رواه الکشی من انه یزعم ان الله عز و جل صورة و ان آدم مخلوق علی مثال الرب تعالی ففی الطریق محمد بن موسی بن عیسی الهمدانی و هو ضعیف و اسکیب بن عبدک الکیسانی و عبد الملک بن هشام الحنات و هما مجهولا الحال علی ان کون ابن عبدک کیسانیا ذم حاضر» (همان، ۱۹-۲۰). با جستجوی کتاب های رجال، عین هر دو مطلب را در **رجال وسیط** استرآبادی می یابیم (استرآبادی، بی تا: ۱۰۵ و ۱۶۱). پس در این دو موضع نیز ملاصدرا از **نقد الرجال** تفرشی استفاده نکرده است.

بنابراین طبق شواهد، **نقد الرجال** تفرشی از منابع رجالی ملاصدرا در شرح اصول کافی نبوده است. همچنین اگر چه ملاصدرا از **رجال وسیط** استرآبادی بدون تصریح به نام آن استفاده کرده، اما تنها منبع رجالی او نیست و به کتاب های دیگری نیز به صورت مستقیم مراجعه کرده است که پیش از این به آنها اشاره شد.

نتیجه گیری

ملاصدرا به اهمیت و جایگاه سند در بحث صحت حدیث نزد متأخران، علم دارد. از این رو با وجود آنکه روایات **اصول کافی** را از لحاظ اعتبار بر مبنای معیار قدما ارزش گذاری کرده، اما مانند محدثان متأخر شیعه به بررسی و ارزیابی اسناد نیز پرداخته

است. شیوه ملاصدرا در بررسی سند روایات در شرح اصول کافی، بیانگر تبحر و توجه کامل او به مباحث علم رجال و تا حدودی مباحث سندی علم درایه است.

شناسایی هویت راوی، شناخت احوال راوی، اظهار نظر درباره اقوال رجالی، تعیین نام معصوم علیه السلام و تعیین نوع حدیث مهم‌ترین تلاش‌های صدرا در بررسی سندی احادیث هستند. او در بحث شناسایی هویت راوی نیز به تمییز مشترکات، توحید مختلفات، شناخت طبقه راوی، شناخت مشخصات راوی، شناخت ضبط صحیح اسامی و کشف تصحیف‌ها پرداخته است.

ملاصدرا در شناسایی هویت راوی و شناخت احوال او از منابع رجالی متقدم و متأخر متعددی بهره برده است که بیانگر آگاهی کامل او از مهم‌ترین منابع و اقوال در این باره است. همچنین بهره‌گیری گسترده او از منابع متعدد رجالی بر غنای بررسی‌های رجالی و سندی او در شرح اصول کافی افزوده و تا حد زیادی مخاطب را از مراجعه شخصی به منابع رجالی بی‌نیاز کرده است.

آنچه دقت نظر و تبحر ملاصدرا را در علم رجال بیش از پیش نشان می‌دهد این است که وی در بهره‌گیری از منابع رجالی، تنها یک ناقل صرف نیست، بلکه اقدام به گزینش، تلخیص، ادغام و نقل به معنای می‌کند و در مواردی به اظهار نظر درباره اقوال رجالی نیز پرداخته است.

کتاب‌نامه

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق: محمود محمد طناحی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۲. ابن داود حلی، حسن بن علی، *رجال ابن داود*، تحقیق محمد صادق آل بحر العلوم، قم، منشورات رضی، ۱۹۷۲م.
۳. احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله*، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
۴. استادی، رضا، «۵۵ نکته درباره شرح اصول کافی ملاصدرا»، فصل‌نامه علوم حدیث، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۷۸ش.
۵. استرآبادی، میرزا محمد بن علی، *نسخة خطی رجال وسیط: تلخیص الاقوال فی تحقیق*

۶. **احوال الرجال**، کتابخانه مجلس شورای اسلامی با شماره ثبت ۶۲۷۲۸، بی تا.
۶. تفرشی، مصطفی بن حسین، **نقد الرجال**، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۸ق.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۸. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، **غوصی در بحر معرفت**، تصحیح و مقدمه: احمد سیاح، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۶ش.
۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الرعاية فی علم الدراية**، تحقیق و تعلیق: محمدعلی بقال، قم، منشورات مکتبه آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۱۳ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **سه رساله فلسفی**، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۱. _____، **شرح اصول کافی**، جلد اول، تصحیح، تحقیق و مقدمه: رضا استادی، با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴ش.
۱۲. _____، **شرح اصول کافی**، جلد دوم، تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید مهدی رجائی، با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ش.
۱۳. _____، **شرح اصول کافی**، جلد سوم و چهارم، تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمود فاضل یزدی مطلق، با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ش.
۱۴. _____، **شرح اصول کافی**، جلد پنجم، تصحیح، تحقیق و مقدمه: سبحانعلی کوشا، با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ش.
۱۵. صدوق، محمد بن علی، **کمال الدین و تمام النعمه**، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، **الفهرست**، تحقیق: جواد قیومی، قم، موسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
۱۸. عاملی، حسن بن زین الدین، **التحریر الطاووسی**، تحقیق: فاضل جواهری، قم، کتابخانه

- آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۱ق.
۱۹. _____ منتقى الجمان فى الأحادیث الصحاح و الحسان. تهران، دارالکتاب الاسلامیه، بی تا.
۲۰. عزیزان، مهدی، «بورسی حجیت روایات آحاد در مسایل اعتقادی»، فصل نامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۵۱، بهار ۱۳۹۱ش.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، **ایضاح الاشتباه**، تحقیق: محمد حسن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۲. _____ خلاصه الاقوال فى معرفة الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
۲۳. غروی نائینی، نهله، «صدرالمتألهین و علم الحدیث»، مجموعه مقالات همایش ملاصدرا (ملاصدرا تفسیر و حدیث)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ش.
۲۴. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، **القاموس المحيط**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، تحقیق: قسم احیاء التراث مرکز بحوث دار الحدیث، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۶. _____ **گزیده کافی**، ترجمه و تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
۲۷. گوهری بخشایش، یحیی و رضایی، غلامرضا، «اعتبارسنجی خبر واحد در عقاید دینی»، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۲ش.
۲۸. مدیرشانه‌چی، کاظم، **علم الحدیث**، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۲۹. نجاشی، احمد بن علی بن احمد، **رجال نجاشی**، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۰. نصیری، علی، **حدیث‌شناسی**، قم، انتشارات سنابل، ۱۳۸۴ش.
۳۱. _____ «نگاهی به شرح صدرالمتألهین بر اصول کافی»، فصل نامه علوم حدیث، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۱ش.

تحلیل انتقادی «نقصان عقول زنان»

مبنتی بر کاربردهای واژه عقل در روایات*

□ جواد ابراونی^۱

چکیده

روایات «نقصان عقول زنان» از جمله روایات چالش برانگیزی است که خاستگاه شبهاتی پیرامون شأن و جایگاه زن شده است و به همین جهت، در نوشته‌هایی مورد بحث قرار گرفته است. از سوی دیگر، روایات مذکور، مسئله «معادل بودن شهادت دو زن با شهادت یک مرد» را با موضوع «نقصان عقول زنان» پیوند داده است، در حالی که در آیه مرتبط در قرآن چنین چیزی وجود ندارد و طبعاً این پرسش رخ می‌نماید که چه ارتباطی بین این دو مقوله برقرار است؟ از سوی سوم، روایات باب عقل در متون حدیثی نیز از جهاتی متعارض نما به نظر می‌رسد؛ از جمله مسئله امکان یا عدم امکان افزایش و کاهش عقل فرد.

این تحقیق که به شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی سامان یافته است، بر این فرضیه استوار است که تحلیل صحیح روایات «نقصان عقول زنان»، پیوند آن با مسئله شهادت زن و نیز

مشورت با زن، و رفع پاره‌ای تعارض‌های ظاهری، مبتنی بر تحلیل و تبیین صحیح «کاربردهای واژه عقل» در روایات است که در این تحقیق به گونه مستدل ارائه شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد عقل در روایات سه کاربرد مهم دارد و کاربرد سوم یعنی «عقل اکتسابی و تجربه» مقصود از روایات نقصان عقول می‌باشد و این معنا، ارتباطی با ارزش و جایگاه زن و ارزش‌گذاری در این زمینه ندارد.

واژگان کلیدی: نقصان عقول زنان، شهادت زن، مشورت با زن، مفهوم عقل

طرح مسئله

در برخی روایات و از جمله در نهج البلاغه، موضوع «نقصان عقول زنان» مطرح شده است: «إِنَّ النِّسَاءَ... نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۷۹)؛ به‌راستی زنان... در عقل ناقص‌اند «عن النبی ﷺ: مَا رَأَيْتُ مِنْ نَوَاقِصِ عُقُولٍ... أَذْهَبُ بِقُلُوبِ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْكُمْ» (نسائی، ۱۳۴۸: ۴۰۱/۵)؛ ناقص عقل‌هایی را که قلب‌های خردمندان را برابیند همچون شما هرگز ندیدم.

این مسئله در روایات با دو مسئله دیگر مرتبط شده است: نخست: معادل‌بودن شهادت دو زن با شهادت یک مرد: «وَأَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ (مِنْهُنَّ) كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۷۹)؛ و نقصان عقل آنان [از آنجا مشخص است که] شهادت دو زن مانند شهادت یک مرد است «وَأَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِكُنَّ فَشَهَادَاتُكُنَّ إِنَّمَا شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ شَهَادَةِ» (نسائی، ۱۳۴۸: ۴۰۱/۵)؛ اما نقصان عقل‌های شما از جهت شهادت شما است که شهادت یک زن نصف شهادت به‌شمار می‌رود. دوم: پرهیز دادن از مشورت با زن: «إِيَّاكَ وَ مَسَاوِرَةَ النِّسَاءِ... فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ يَجُرُّ إِلَى الْأَفْنِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۱۰۰)؛ از مشورت با زنان پرهیز... چرا که نظر آنان، به سستی می‌کشاند. این مسائل ابهامات و پرسش‌هایی را مطرح کرده و به‌ویژه در عصر حاضر با فعالیت جنبش‌های فمینیستی در جهان، جزء چالش‌های معارف دینی با جایگاه و حقوق زن تلقی شده است.

ازسوی دیگر، مجموعه‌ای از روایات در باب عقل وجود دارد که در آغاز کتاب کافی «کتاب العقل و الجهل» و دیگر منابع حدیثی گردآوری شده و محتوای برخی از

آنها در نگاه نخست، با یک‌دیگر ناسازگار و متعارض به نظر می‌رسد؛ برای نمونه، در حالی که برخی از روایات از عدم امکان کم و زیاد شدن عقل انسان سخن به میان آورده‌اند، در برخی دیگر بر امکان آن تصریح شده است. تفصیل این روایات در ادامه خواهد آمد.

پرسش این تحقیق آن است که واژه «عقل» در روایات مورد بحث، در چه معنایی به کار رفته است؟ فرضیه تحقیق نیز این است که با تبیین معانی یا موارد کاربرد عقل در روایات، تحلیلی قابل قبول از روایات نقصان عقول زنان و ارتباط آن با بحث شهادت زن و مشورت با او به دست می‌آید و برخی از تعارض‌های ظاهری بین روایات عقل را نیز برطرف می‌سازد. این پژوهش مباحث سندی را مد نظر ندارد و با توجه به وجود مطلب مورد بحث در نهج البلاغه و نیز روایات معتبر باب عقل در کتب اربعه، بحث را با فرض صدور روایات از معصوم پی‌گیری می‌کند.

پیشینه بحث

درباره روایات نقصان عقول زنان و نیز مسئله شهادت زن و مشورت با او، تحقیقاتی وجود دارد؛ از جمله: حسینیان قمی (۱۳۷۶)، در مقاله «دفاع از حدیث ۲» با دفاع از احادیث نقصان عقول زنان و پاسخ به برخی از تحلیل‌ها در این باره، نتیجه گرفته است که فزونی عقل در مردان، در کنار فزونی عاطفه در زنان، بسیار واضح است. حکمت خداوند در آفرینش ایجاب می‌کند این تفاوت وجود داشته باشد و این معنا، مورد تأیید روایات و گفتار عالمان دینی است، مهریزی (۱۳۷۶)، در مقاله «تأملی در احادیث نقصان عقل زنان» پس از ذکر مقدمات پنجگانه و مروری بر روایات و آراء اندیشمندان اسلامی - در نقد مقاله پیش‌گفته - چنین نتیجه گرفته است که صرف نظر از بحث اعتبار سند این احادیث، تسرع در پذیرش دلالت آنها وجهی ندارد؛ چرا که دلالت حدیث در امور تکوینی، زمانی پذیرفته است که قطعی باشد، و از سوی دیگر، عقل در احادیث به معنای گونه‌گون آمده و عالمان دینی در معنای «نقصان عقل» احتمالات متعددی را مطرح کرده‌اند.

این تعدد معانی و تفسیرها، نه تنها ظهوری برای این احادیث باقی نمی‌گذارد، بلکه آنها را مجمل نیز می‌کند، حسینی کله‌رودی (۱۳۸۶)، در مقاله «مبنای محدودیت پذیرش شهادت زنان از دیدگاه کلامی و فقهی»، به اثبات این مطلب پرداخته است که ضمیمه ساختن شهادت زنان به شهادت مردان، نه تنها محرومیت از حقوق حقه زنان نیست؛ بلکه نوعی حمایت از ایشان در راستای تبعات شهادت است، مصدق صدقی (۱۳۸۷)، در مقاله «تفاوت حکم شهادت زن و مرد در فقه امامیه و فلسفه آن» در پی استدلال بر این مطلب است که باب شهادت ارتباطی با عقل و معقولات ندارد، بلکه آنچه در این باب مطرح است حس و محسوسات می‌باشد.

بنابراین، نابرابری ارزش شهادت زن و مرد نه دلیلی بر نابرابری توان ادراک آنها؛ بلکه تدبیری است از سوی شارع برای کم کردن احتمال خطا و اشتباه در اموری که به جان، حیثیت و موقعیت اجتماعی افراد بستگی دارد، پور مولا و افسر دیر (۱۳۹۳)، در مقاله «معناشناسی عقل در روایات ان النساء نواقص العقول» چنین دریافته‌اند که «نقص» در این روایات به معنای ضعیف شدن و «عقل» به معنای حافظه است.

قمشیان (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی روایات نقصان عقل زنان و تطبیق با روایت متخالف این معنا در بستر مطالعات جنسیت»، ضمن تشکیک در انتساب احادیث نقصان عقول زنان به معصومان براساس بررسی سندی و محتوایی، به این نتیجه رسیده که حتی به فرض صحت این احادیث نیز، تقبیحی متوجه زنان نیست، چراکه نوع عقل‌ورزی زنانه، متفاوت از مردان است؛ ولی در هیچ‌یک از تحقیقات موجود، تحلیل جامعی پیرامون «موارد کاربرد عقل در روایات»، مبتنی بر متن احادیث، و رفع برخی مطالب موهم تناقض در روایات، مطرح نشده است.

در این پژوهش، ضمن بررسی موارد کاربرد عقل و مشخص کردن هر یک از آنها در روایات محل بحث با ارائه دلایل و شواهد، مبحث موازنه شهادت دو زن با شهادت یک مرد و ارتباط آن با «نقصان عقول زنان» و نیز رابطه منع مشورت با زن با نقصان عقل در روایات، به تحقیق نهاده شده است.

کاربردهای واژه «عقل» در روایات

«عقل» در روایات به چند معنا به کار رفته است:

یک. «عقل طبیعی: قوه تشخیص و ادراک»؛ نیرویی در وجود هر انسان که او را از حیوانات متمایز می‌سازد. این نیرو، خدادادی است و دست خلقت در هر انسانی به ودیعت نهاده است. نقطهٔ مقابل عقل به این معنا در خود انسان، به ترتیب از شدت به ضعف عبارت‌اند از: «جنون» و «سفاهت»، که این دومی با تعبیر «جهل» نیز نمایانده می‌شود (جهل در برابر عقل^۱ و نه جهل در برابر علم). عقل بدین معنا همچنین از شرایط عامه تکلیف به‌شمار می‌رود و از این رو، فرد مبتلا به «جنون» اصولاً تکلیفی ندارد و فرد مبتلا به «سفاهت» نیز در همان حد، از تکلیف و سخت‌گیری در آن معاف می‌گردد.

نمونه‌ای از روایاتی که عقل را به این معنا به کار برده‌اند بنگرید:

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ... قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَ إِيَّاكَ أَنْهِي وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أَثِيبُ» (کلینی، ۱۰/۱): هنگامی که خداوند عقل را آفرید فرمود: به عزت و جلالم سوگند که آفریده‌ای محبوب‌تر از تو خلق نکردم و تو را جز برای کسی که دوستش دارم کامل نکنم، به طور قطع من تنها به تو فرمان می‌دهم و تنها تو را نهی می‌کنم و تو را عقاب می‌کنم و پاداش می‌دهم. عبارت «خَلَقْتُ خَلْقًا» می‌تواند شاهد روشنی بر این مطلب باشد که مقصود از عقل در این روایت و مشابه آن، عقل طبیعی است که دست خلقت در هر انسانی قرار داده است.

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعَ الْقَلَمُ... عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيَقَ» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۳: ۱۹۴/۱)؛ رسول خدا ﷺ فرمود: قلم [تکلیف] از مجنون برداشته شد تا زمانی که عاقل شود.

۱. کلینی در ابتدای کتاب «کافی» بایی را گشوده است با عنوان «کتاب العقل و الجهل» و در آن، روایاتی را

نقل کرده که جهل در نقطهٔ مقابل عقل قرار دارد (نک: محمد بن یعقوب کلینی، ۱۰/۱-۲۹)

عقل به این معنا، به طور طبیعی و خدادادی شدت و ضعف دارد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْعِبَادَ بِكُنْهٍ عَقْلِهِ قَطُّ وَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۳/۱)؛ امام صادق ع فرمود: رسول خدا ص هرگز با نهایت عقل خود با مردم سخن نگفت، آن حضرت خود فرمود: ما پیامبران مأموریم که با مردم به مقدار عقلشان سخن بگویم، «لَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (برقی، بی تا: ۱۹۳/۱؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۱۳/۱)؛ خداوند هیچ پیامبر و رسولی را مبعوث نکرد مگر اینکه عقل را به کمال رسانید و عقل او از عقول همه افراد امتش برتر بود.

ولی از آنجا که عقل طبیعی ریشه در خلقت دارد، توسط خود فرد قابل کم و زیاد شدن نیست: «كُنَّا عِنْدَ الرَّضَاءِ ع فَتَذَاكَرْنَا الْعَقْلَ وَالْأَدَبَ فَقَالَ يَا أَبَا هَاشِمٍ الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ وَالْأَدَبُ كُفَّةٌ فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ قَدَرَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۳/۱)؛ در حضور حضرت رضاء ع درباره عقل و ادب گفت و گو می کردیم. امام فرمود: عقل عطایی از سوی خداست ولی ادب، با [تلاش و] زحمت به دست می آید، پس کسی که به زحمت خود را با ادب نشان دهد، به آن دست یابد؛ ولی کسی که به زحمت خود را عاقل جلوه دهد جز بر جهالت خود نیفزاید. و به همین جهت نیز مذاقه و سخت گیری در حساب رسی افراد در قیامت، به میزان قدرت و ضعف عقل خدادادی آنان است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا يَدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (برقی، بی تا: ۱۹۵/۱؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۱۱/۱)؛ امام باقر ع فرمود: همانا خداوند در حساب رسی بندگان در روز قیامت به مقدار عقلی که در دنیا به آنان داده است مذاقه می کند.

دو. «عقل رها یافته از نفسانیات: قوه تشخیص حق و بصیرت». کاربرد متداولی از مفهوم «عقل» در روایات که ذهن فرد را از قید و بند و آلودگی امور نفسانی رها می سازد و او را به معنی واقعی، وارسته و آینده نگر می سازد تا سعادت ابدی خود را در حیات جاودانه اخروی، فدای منافع مادی و دنیوی نسازد:

«قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَاَلَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» (برقی، بی‌تا: ۱۹۵/۱؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۱۱/۱)؛ به امام صادق علیه السلام عرض کردم: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که خدای رحمان با آن عبادت شود و بهشت به وسیله آن به دست آید. گفتم: پس آنچه در معاویه بود چیست؟ فرمود: آن، شیطنت است که شبیه به عقل می‌باشد؛ ولی عقل نیست.

بدیهی است مقصود از «عقل» در اینجا، با مقصود از آن در مورد پیشین متفاوت است؛ چه، عقل به مفهوم نخست را افرادی که در مسیر عبودیت الهی نیستند نیز دارا می‌باشند؛ چرا که شرط تکلیف است. این روایت به صراحت، شیطنت و زیرکی افراد بی‌تقوا را که نیروی ادراک خود را در مسیر ارضای تمایلات نفسانی و هوس‌های خود قرار می‌دهند، از نیروی «عقل» جدا می‌کند و همین جدایی، مقصود از عقل را در این گونه روایات مشخص می‌سازد.

فهم بهتر این قبیل روایات در گرو توجه به محتوای آیاتی همچون این آیه است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ عَشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (جاثیه/ ۲۳)؛ «آیا آن کس را که هوسش را چون خدای خود گرفت و خدا از روی علم گمراهش کرد و بر گوش و دلش مهر نهاد و بر دیدگانش پرده افکند، دیده‌ای؟ اگر خدا هدایت نکند چه کسی او را هدایت خواهد کرد؟ چرا پند نمی‌گیرید؟»، براساس این آیه، سلب حس تشخیص و از کار افتادن ابزار شناخت در آدمی در این آیه معلول پیروی از هوس‌های سرکش معرفی شده است. مقصود از «مهر نهادن بر گوش و قلب» آن است که حق را نشنود و در آن تعقل نکند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۱۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۸۳/۱).

این مفهوم یا کاربرد برای «عقل»، نوعی بصیرت و ادراک و تشخیص درست از حق و حقیقت است که در تقابل کامل با هواپرستی و نفسانیات قرار می‌گیرد؛ نفسانیاتی که حتی به صورت ناخودآگاه می‌تواند در قدرت تشخیص فرد اخلاص ایجاد کند و باطل را حق ببیند و بدیهی است به هر مقدار که آدمی خود را از هوس‌ها و تعصب‌ها برهاند، پرده تاریک آن را از نور عقل خود بیشتر کنار زده است:

«إِنَارَةُ الْعَقْلِ مَكْسُوفٌ بِطُوعِ هَوَى * وَعَقْلٌ عَاصِي الْهَوَى يَزْدَادُ تَنْوِيرًا» (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴: ۵۱۲/۲)؛ نورافشانی عقل، در پرده اطاعت از هوا و هوس پنهان است؛ و عقلی که از هوس نافرمانی کند، بر نورافشانی خود بیفزاید.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قِلَّةُ الْعَقْلِ... إِنَّ الْعَبْدَ يَرْفَعُ رَغْبَتَهُ إِلَى مَخْلُوقٍ فَلَوْ أَخْلَصَ نِيَّتَهُ لِلَّهِ لَأَتَاهُ الَّذِي يَرِيدُ فِي أَسْرَعِ مِنْ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۸/۱)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: بین ایمان و کفر چیزی جز کم عقلی نیست؛ بنده، رغبت و نیازش را پیش مخلوق می‌برد در حالی که اگر نیت خود را برای خدا خالص می‌کرد، چیزی که به دنبالش بود خیلی سریع‌تر به او می‌رسید.

سه. «عقل اکتسابی: تجربه زندگی». نوعی پختگی و درایت و تدبیر که در اثر تجربیات زندگی در عرصه اقتصادی یا سیاسی یا اجتماعی به دست می‌آید و ضریب خطا و اشتباه فرد را کاهش می‌دهد. این کاربرد برای واژه «عقل»، بر خلاف کاربرد پیشین، قابل افزایش است و به هر اندازه‌ای که فرد از میدان عمل به دور باشد، «عقل اکتسابی» او نیز کمتر می‌شود.

برای نمونه: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: التَّجَارَةُ تَزِيدُ فِي الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۵)؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱۹۲/۳)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: تجارت به عقل می‌افزاید.

«قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام تَرَكَ التَّجَارَةَ مَذْهَبَةً لِلْعَقْلِ» (همان)؛ ترک تجارت از بین‌برنده عقل است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تَرَكَ التَّجَارَةَ يَنْقُصُ الْعَقْلَ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۵)؛ ترک تجارت موجب نقصان عقل است.

«شَهِدْتُ مُعَاذَ بْنَ كَثِيرٍ وَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي قَدْ أَيْسَرْتُ فَأَدْعُ التَّجَارَةَ فَقَالَ إِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ قَلَّ عَقْلُكَ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۵)؛ معاذ بن کثیر را دیدم که به امام صادق علیه السلام گفت: من توانگر شدم و تجارت را رها کردم. امام فرمود: اگر تو این کار را انجام دهی عقلت کم می‌شود.

در روایتی نیز آمده است: «العقل عقْلان: عقل الطبع وعقل التجربة؛ وکلاهما يؤدّي إلى المنفعة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶/۷۵)؛ عقل دو گونه است: عقل طبیعی و عقل تجربی؛ و هر دو منتهی به کسب منفعت می‌شود. روشن است که روایت در مقام بیان حصر

نیست و از این رو، با «کاربردهای سه گانه» واژه عقل که در این نوشتار آمده منافاتی ندارد.

تمایز بین کاربرد اول و سوم واژه عقل، یکی از موارد موهم تعارض بین روایات باب عقل را که پیشتر بیان گردید روشن می‌سازد و نشان می‌دهد روایاتی که عقل را قابل کم و زیاد شدن می‌دانند با روایاتی که آن را منتفی اعلام می‌کنند تعارضی ندارند؛ «عقل طبیعی» و خدادادی فرد، غیر قابل افزایش و کاهش، و «عقل تجربه» قابل افزایش و کاهش است.

مقصود از «عقل» در روایات «نقصان عقول زنان»

حال باید دید مقصود از «عقل» در روایت محل بحث که «نقصان عقل» را به زنان نسبت داده چیست؟

تردیدی نیست که کاربرد دوم یادشده مقصود نمی‌باشد؛ یعنی آن معنا از «عقل» که آدمی را در مسیر عبودیت الهی قرار می‌دهد، هم در مردان و هم در زنان وجود دارد و در واقع، جنبه‌ای از تعقل و خرد انسانی است که خود فرد باید آن را به کارگیرد. به‌دیگر سخن، خالص کردن قوه تعقل از شائبه‌های نفسانی، در اختیار خود فرد است و از این جهت، تفاوت جنسیتی مطرح نمی‌باشد. وجود زنانی بزرگ با جایگاهی بسیار فرازمند همچون: مریم مقدس، آسیه همسر فرعون، خدیجه کبری علیها السلام و فاطمه زهرا علیها السلام که در قرآن و روایات از آنان به عظمت یادشده است، گواه روشنی بر این مدعا است.

در مورد کاربرد نخست نیز بی‌تردید زن و مرد در اصل دارا بودن «عقل» یکسان‌اند و روایات یادشده نیز بدون تمایز بین مرد و زن، «انسان» را واجد این نیرو دانسته‌اند. اما با توجه به اینکه عقل بدین معنا، به‌طور طبیعی و خدادادی قوت و ضعف دارد، طبعاً هم در بین مردان و هم در بین زنان، افرادی وجود دارند که از «کمال عقل» برخوردارند؛ تصریح روایات به کامل بودن عقل پیامبران، و نیز تصریح برخی روایات بر کمال عقل برخی از زنان: «من جُرِّبت بکمال عقل» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۱۰۰). گواه این مدعا است. اما با توجه به «قدرت و غلیان عواطف و احساسات» در «غالب زنان»، می‌توان گفت غلبه احساسات گاه بر نیروی عقل فائق می‌آید و آن را تحت تأثیر قرار

می‌دهد. در نتیجه، می‌توان «نقصان عقل» در سخن مذکور در نهج البلاغه را بدین معنا حمل کرد که زنان در عین برابری با مرد در نیروی عقل، نیروی احساسات در آنان، همچون مانعی در برابر حکم عقل قرار می‌گیرد.

با این حال، چنین می‌نماید که «عقل» در اینجا بیشتر کاربرد سوم را مد نظر دارد؛ یعنی زنان در بسیاری از جوامع و به‌ویژه در صدر اسلام به دلیل دوری نسبی از میدان معاملات و مخاصمات، و از صحنه سیاست و تجارت، تجربه کمتری نسبت به مردان دارند، از این رو، «عقل اکتسابی آنان به‌همین نسبت در مقایسه با مردان کمتر است. اینکه دوری زنان از عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، امری مطلوب است یا نامطلوب، و ناشی از طبیعت زن است یا نظام‌های بشری و فرهنگ و رسوم مردم، یا آمیزه‌ای از همه اینهاست، مبحثی دیگر است؛ اما در نتیجه به دست آمده یعنی نقصان عقل تجربی زنان تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

یکی از اندیشمندان معاصر در این باره می‌گوید: «یک احتمال [درباره عبارت «نواقص العقول»] این است که نظر امیرالمؤمنین علیه السلام به طبیعت زن نیست، بلکه ناظر به زنی است که تحت تأثیر فرهنگ ستم‌آلود تمام طول تاریخ، ناقص بار آمده است؛ فرهنگی که نسبت به زنان، همیشه توأم با ظلم و ستم بوده است. در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام زن در همه جوامع بشری، نه فقط در میان عرب‌ها، مظلوم بود. نه می‌گذاشتند درس بخواند، نه می‌گذاشتند در اجتماع وارد بشود و در مسائل سیاسی تبحر پیدا کند» (خامنه‌ای (مقام معظم رهبری)، بیانات در جلسه پرسش و پاسخ در مسجد ابوذر تهران، ۱۳۶۰/۴/۶).

به نظر می‌رسد اظهار نظرهای متعدد و متشتت درباره مقصود از عقل و نقصان آن، بیش از هر چیز، ناشی از بی‌توجهی به اصطلاح «عقل» و کاربردهای متعدد آن در روایات است؛ نظراتی که نیازی به بررسی آنها در این مجال نیست.

دو شاهد بر این مدعا وجود دارد که در ادامه بحث با تفصیلی فزون‌تر بدان می‌پردازیم: نخست: استشهد امام علیه السلام به برابری شهادت دو زن با شهادت یک مرد «در مسائل اقتصادی» و مانند آن، که با «نقصان تجربه» مرتبط است و نه «قوة استدلال»

عقل طبیعی، و دوم: پذیرفته شدن شهادت یک زن در «امور خاص زنان» که یک جهت آن، ممارست و تجربه بالای زن در این گونه امور است:

شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد و ارتباط آن با «نقصان عقول زنان»

قرآن کریم شهادت دو زن را در دعاوی مالی معادل شهادت یک مرد قرار داده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (بقره/ ۲۸۲)؛ «ای اهل ایمان! چنانچه وامی به يك ديگر تا سر آمد معینی دادید، لازم است آن را بنویسید.... و دو شاهد از مردانتان را [بر این حق] شاهد بگیرید، و اگر دو مرد نبود، یک مرد و دو زن را از میان شاهدانی که می‌پسندید شاهد بگیرید، تا اگر یکی از آن دو زن [واقعیت را] فراموش کرد، آن دیگری او را یادآوری کند».

این معادل‌سازی، چالش‌ها و شبهاتی را پیرامون تنقیص جایگاه زن و تبعیض جنسیتی در قرآن و علت ارزش پایین‌تر شهادت زن موجب شده است. از سوی دیگر، در خطبه پیش گفته از نهج البلاغه و روایات اهل سنت از پیامبر ﷺ در این باره، نقصان عقول زنان به بحث شهادت زن مرتبط شده است.

حال آیا مقصود از «عقل» در اینجا، همان «قوة استدلال» است؟ در حالی که به گفته برخی از محققان: باب شهادت اصولاً به عقل [به معنی قوة استدلال] ارتباطی ندارد؛ زیرا شهادت به معقول جایز نیست و اعتباری هم ندارد. شهادت به‌طور کلی در باب محسوسات است؛ یعنی آنچه را فرد دیده یا شنیده است بازگو کند نه آنکه استنباط و نظر خود را مبتنی بر استدلال و برهان بیان نماید! (مطهری، پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری، مباحث انتشار نیافته از استاد مطهری پیرامون مسائل اجتماعی زنان).

در مورد علت و فلسفه این حکم، مفسران نکاتی را بیان کرده‌اند که به اختصار چنین است:^۱

۱. درباره آراء مفسران در این موضوع نک: احمدرضا حسن خانی، «نگاهی به دیدگاه‌های مفسران در مورد

گواهی (شهادت) زنان در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، سال شانزدهم، شماره ۶۱، بهار ۱۳۸۹ش، ص ۲۰۶-۲۲۹.

یک. فلسفه و حکمت این حکم بر ما پوشیده است و رسیدن به این حقیقت، نه وظیفهٔ ماست و نه در توان ما! (نک: ابن عربی، بی‌تا: ۲۵۴/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۴۷/۱).

دو. غالب زنان از مسائل اجتماعی و مالی دور بوده و اصولاً شأن زن، اشتغال به معاملات مالی و مانند آن نیست، از این رو، حافظهٔ زن در این گونه امور ضعیف‌تر از مرد می‌باشد، در حالی که در اموری مانند مسائل خانواده، حافظهٔ قوی‌تری دارد. طبع بشر- خواه زن یا مرد- نیز چنین است که در اموری که بدان اشتغال و در آن تمرکز دارد، قدرت یادآوری بیشتری داشته باشد. اشتغال برخی از زنان به مسائل اجتماعی و مالی به‌ویژه در سده‌های اخیر نیز منافاتی با مطلب یادشده ندارد، چه، قوانین اجتماعی ناظر به اکثریت افراد وضع می‌شود (نک: رشید رضا، ۱۴۱۴: به نقل از محمد عبده).

سه. غلبهٔ احساسات و عواطف در زن، و طبیعت نرم او، زمینهٔ تأثیرپذیری بیشتر او را فراهم می‌آورد و این، با خشکی و قاطعیت لازم برای شهادت در باب معاملات و عقود ناسازگار است (نک: قطب، ۱۴۱۲: ۳۳۶/۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷۰/۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۸۷/۲).

استاد مطهری در این باره می‌گوید:

«شهادت» بسان «قضاوت»، می‌تواند به شدت تحت تأثیر احساسات قرار گیرد. چه، انسان با شهادت دادن، زمینهٔ صدور حکم قضایی را به نفع کسی و علیه دیگری فراهم می‌کند. از طرفی، تردیدی وجود ندارد که زن نسبت به مرد، هم عواطف و احساسات بسیار قوی‌تری دارد و هم «سریع‌التأثر» است و احساسات درونی خود را به سرعت و شدت بیشتری بروز می‌دهد. حال ممکن است هنگام شهادت دادن، خواهش و التماس یا گریه و اضطراب فرد مقصر یا خانواده‌اش، زن را تحت تأثیر قرار دهد و روح او را منقلب سازد به گونه‌ای که حقیقت را به‌طور کامل در شهادت خود بیان نکند. این نه مربوط به ضعف عقل است و نه مربوط به ضعف ایمان و عدالت، بلکه مربوط به همین حالت احساسی بودن است. از این رو، به احتمال بسیار قوی علت عدم برابری گواهی زن و مرد برای این است که زن بیشتر از مرد متأثر می‌شود (مطهری، پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری، مباحث انتشار نیافته از استاد مطهری پیرامون مسائل اجتماعی زنان).

چهار. ضعف نسبی حافظه و قوه ضبط زن نسبت به مرد، نکته دیگری است که در این باره گفته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۸۳/۲).

تحلیل و بررسی

در تحلیل این موضوع و دیدگاه‌ها، چند نکته یادکردنی است:

یک. در فقه اسلامی، شهادت زن حتی به صورت منفرد در برخی از موضوعات قابل قبول است. از جمله: شهادت بر ولادت فرزند و رضاع، و عیوب باطنی زن در ازدواج (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۹۰/۷-۳۹۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۹: ۱۲۶/۴؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴۴/۲۹ و ۱۷۰/۴۱). چنان که در محل بحث (امور مالی) نیز براساس فقه شیعه و برخی دیگر از فرق اسلامی، شهادت دو زن با ضمیمه سوگند، قابل قبول است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۴۶/۱). بنابراین، چنین نیست که جنس زن از این جهت که زن است، مداخلیتی در پذیرش یا عدم پذیرش شهادت او داشته باشد. از این رو، برخی از اظهار نظرها در تفسیر آیه مورد بحث - همچون ادعای نقصان ذاتی زن - مردود است.

دو. عدم پذیرش شهادت زنان به صورت مستقل، در حقیقت «معافیت از تکلیف» می‌باشد نه «محرومیت از حق»! به دیگر سخن، ضمیمه ساختن شهادت زنان به شهادت مردان، نه تنها محرومیت از حقوق زنان نیست، بلکه نوعی حمایت از ایشان در راستای تبعات شهادت است (در این باره نک: معصومه سادات حسینی کله‌رودی، «مبنای محدودیت پذیرش شهادت زنان از دیدگاه کلامی و فقهی»، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۸۲، زمستان ۱۳۸۵ ش، ص ۴۹-۶۲)، و بیان مسئله به شکلی که نوعی «تبعیض علیه زنان» را تداعی کند، نوعی مغالطه است!

سه. آیه شریفه خود علت لزوم شهادت دو زن را بیان فرموده است: «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى». واژه «تَضِلَّ» از ریشه «ضل» در اصل به معنای «از بین رفتن و گم شدن» است. «صَلَّ اللَّبْنُ فِي الْمَاءِ» به معنی حل شدن و از بین رفتن شیر داخل آب است و به «حیوان گمشده»، «ضالّه» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۵۶؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷/۵) (۱۷۴۸).

گستره مفهومی این واژه به اندازه‌ای است که هر گونه عدول از مسیر درست را شامل می‌گردد؛ عمدی باشد یا سهوی، کم باشد یا زیاد، از این‌رو، از مراتب شدیدی همچون شرک و الحاد کافران، تا مراتب خفیفی همچون اشتباه سهوی پیامبران (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۰۹-۵۱۰). «صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ» (سجده/۱۰)، نیز به معنی پنهان شدن در زمین می‌باشد (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۴۸/۵).

براساس این مفهوم لغوی، در آیه محل بحث «تَضَلَّ» به قرینه «فَتَدَّكَرَّ»، بدین معنا است که به‌هنگام شهادت، اگر جزئیات واقعه از ذهن یکی از دو زن رفته بود، نفر دوم آن را یادآوری نماید. از بین رفتن جزئیات یا حتی اصل واقعه از ذهن، ممکن است به سبب فراموشی باشد یا بدین جهت که به سبب عدم علاقه‌مندی به موضوع یا عدم اشتغال و سروکار داشتن با آن، از ابتدا توجه و تمرکز لازم و به‌خاطر سپردن آن در حافظه وجود نداشته است.

با توجه به این مطلب، تحلیل دوم و سوم پیش گفته، منطقی و قابل توجه می‌نماید؛ یعنی لزوم تعدد شاهدان زن، به‌دو علت اصلی برمی‌گردد: نخست دور بودن غالب زنان از مسائل مالی و اقتصادی در جامعه و کم رغبتی غالبی به مخاصمات و مجادلات مردم در این عرصه، که به‌طور طبیعی، زمینه فراموشی و به‌خاطر نسیردن جزئیات وقایع را فراهم می‌آورد، و دوم: غلبه عواطف و احساسات در زن که ممکن است زمینه لغزش را فراهم آورد و حتی در ناخودآگاه فرد تأثیرگذار و فرد بدون اینکه بخواهد، صحنه را آن‌گونه ترسیم کند که «احساسات» او حکم می‌کند. تردیدی نیست که این هردو، در زنان عمومیت ندارد و در مقابل، در برخی مردان نیز وجود دارد، اما قانون به اقتضای اکثریت افراد وضع می‌شود، به‌ویژه در باب شهادت که جنبه حق الناس دارد و رعایت «احتیاط» در عدالت اولویت می‌یابد.

به‌نظر می‌رسد ظاهر آیه نیز با هر دو تحلیل سازگار است؛ گزینش عبارت «تَضَلَّ» به‌جای عبارت‌هایی همچون «تَسَى» ممکن است برای منحصر نکردن به عامل «فراموشی» و دربرگرفتن سایر عوامل همچون غلبه احساسات باشد؛ عواملی که همگی در گستره مفهوم لغوی «ضَلَّ» یعنی گم شدن و از بین رفتن داخل است.

با این حال، در خصوص تحلیل دوم، این پرسش قابل طرح است که دوری غالب زنان از فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی و کم رغبتی غالبی به پیچیدگی‌ها و مخاصمات مالی، - به دلیل قوای روحی، عقلی و فطری زن - آیا به ذات زن برمی‌گردد؟ یا محصول نظام‌های اجتماعی در طول تاریخ است که غالباً زن را از تحولات و تعاملات اجتماعی به دور نگه‌داشته و قرآن نیز این احکام را «ناظر به وضعیت موجود» بیان فرموده است؟ یا اینکه این وضعیت، مخصوص زنان عصر نزول قرآن بوده است تا بتوان احتمال «موقتی بودن» این حکم و تبعیت آن از «مقتضیات زمان» را مطرح ساخت؟ احتمال اخیر البته به دلایلی باطل است؛ از جمله آنکه ظاهر آیه، بیانگر حکمی همیشگی و دائمی است و هیچ دلیل و مدرکی بر موقتی بودن یا تبعیت آن از مقتضای شرایط زمانی و مکانی وجود ندارد و در صورت شک نیز، اصل بر «ثبات و دائمی بودن» است.

به‌ویژه با توجه به روایاتی مانند «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۸/۱)؛ حلال محمد ﷺ برای همیشه تا روز قیامت حلال است و حرام او نیز برای همیشه تا روز قیامت حرام، جز آن نیست و جز آن نخواهد آمد». به علاوه، در سده‌های بعدی نیز که تحولات اجتماعی قابل توجهی روی داد، نه در سخنان معصومان - در قرن دوم و سوم هجری - سخنی از تغییر این حکم وجود دارد و نه در سخنان فقیهان در طول تاریخ اسلامی.

چهار. اگر چه در خود آیه، سخن از «فراموشی و یادآوری» به میان آمده و نه «نقصان عقل» و مانند آن، اما در **نهج البلاغه** و منابع حدیثی دیگر چنان که گذشت، مسئله «تعدد شاهدان زن» با «نقصان عقل» مرتبط شده‌اند: «إِنَّ النِّسَاءَ... نَوَاقِصُ الْعُقُولِ... وَ أَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ (مِنْهُنَّ) كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۷۹)؛ به‌راستی زنان... در عقل ناقص‌اند... و نقصان عقل آنان [از آنجا مشخص است که] شهادت دو زن مانند شهادت یک مرد است.

این سخن، ممکن است تأییدی بر تحلیل سوم یادشده تلقی شود؛ بدین معنا که هرگاه «عقل» را در برابر «احساس» قرار دهیم، در مورد زنان، کفه ترازو به سمت

عواطف و احساسات سنگینی می‌کند، و در مورد مردان به سمت عقل و نقصان احساسات. همین غلیان عواطف و احساسی بودن نیز- چنان‌که بیان گردید- زمینه اشتباه و لغزش زن را در باب شهادت بیشتر می‌کند و ازاین‌رو، باید با شهادت زن دیگر تکمیل گردد. اما علت اصلی را باید در دوری نسبی زنان از میدان عمل در عرصه‌های اقتصادی و مالی جستجو کرد که تجربه کمتر زنان و «نقصان عقل تجربی» آنان را موجب گشته است و توضیحی برای آن پیشتر مطرح گردید.

ناگفته پیدا است حتی اگر «نقصان عقول زنان» را با عقل طبیعی نیز مرتبط سازیم، به‌نظر می‌رسد مقصود از آن، وجود مانعی بر سر راه قوت تعقل است که عبارت است از: غلیان احساسات، و این سخن امیرمؤمنان علیه السلام درباره زنان نیز، «توصیف» است و نه «توهین و تحقیر»! چه، نقصان و کمال عقل، ریشه در «خلقت» انسان دارد و فعل خداوند است و بدیهی است مخلوق را به سبب فعل خالق، تحقیر و توهین نمی‌کنند! آدمی - چه زن و چه مرد- در «بهترین ساختار» آفریده شده است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین/۴)؛ «به‌طور قطع ما انسان را در نیکوترین نظم و اعتدال آفریدیم»، و خداوند به‌هنگام خلقت او، به خود آفرین گفته است: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۴)؛ «پس همیشه سودمند و بابرکت است خدا که نیکوترین آفرینندگان است».

در نتیجه، «نقصان عقل» زن و «نقصان عواطف» مرد، هر دو جزئی از نظام احسن در آفرینش انسان است و این «تفاوت»، بسان تفاوت اعضای بدن در لطافت و ضخامت، به‌سبب نقش و کارکردی است که هر کدام ایفا می‌کند؛ زن باید در جایگاه مادری و همسری، کانون عواطف و احساسات لطیف باشد و مرد باید در انجام وظایف اجتماعی و به‌ویژه در مخاصمات و مجادلات و نزاع‌ها، برخوردار از روحیه‌ای خشن‌تر و احساساتی کمتر تا حکم عقل را تحت تأثیر قرار ندهد.

بررسی سایر تحلیل‌ها

تحلیل نخست نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای به‌ویژه به نسل حاضر باشد که پیوسته به دنبال کشف و فهم راز و رمز و فلسفه احکام اسلامی هستند! برخلاف اشاعره که از

گذشته، بر «غیر معلل» بودن احکام شرعی تأکید داشته مجموعه احکام را غیر مبتنی بر مصالح و مفاسد دانسته‌اند، از نگاه عالمان شیعه، احکام تابع مصالح و مفاسد هستند و از این رو، با نگارش کتاب‌هایی همچون **علل الشرایع** (شیخ صدوق)، تلاش کرده‌اند از متن آموزه‌های دینی یا با تفکر و استدلال، به آنها دست یابند و آنها را تبیین نمایند. قرآن کریم در مواردی، به فلسفه احکام اشاره فرموده است (بقره / ۲۱۹؛ مائده / ۹۱). بدیهی است عمل به حکم شرعی، منوط به فهم فلسفه آن نیست و در صورتی که نتوانیم به‌علل و فلسفه حکمی دست یابیم، صرفاً در روی «تعبد» مأمور به عمل بدان هستیم که این، به‌طور غالب در «عبادات» تحقق پیدا می‌کند نه در احکام اجتماعی.

تحلیل چهارم: (ضعف نسبی حافظه زنان)، اگرچه گاه به تحقیقات علمی نیز مستند می‌شود،^۱ ولی در حدی نیست که اطمینان‌آور باشد.

یادکردنی است این احتمال که علت برابری شهادت دو زن با یک مرد، برابری «تقوا»ی دو زن با یک مرد یا معادل بودن «عدالت» دو زن با عدالت یک مرد باشد و استحکام بیشتر عدالت مرد را نسبت به زن نشان دهد، هیچ پایه و اساسی ندارد و با ناسازگار با متن آیه است. چه، عبارت «فَتَذَكَّرُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» به روشنی نشان می‌دهد بحث بر سر قوت ضبط و حافظه است نه عدالت؛ زیرا «ذکر» نقطه مقابل «نسیان» (نک: فضل بن حسن طبرسی، ۶۸۳/۲)، است.

رابطه منع مشورت با زن با نقصان عقل در روایات

نیک روشن است که قرآن کریم در هیچ آیه‌ای مشورت با زن را نامطلوب بیان نکرده و از آن نهی نفرموده است. بلکه در دو آیه، تصریح و تأکید فرموده است که

۱. برخی از تحقیقات نشان می‌دهد زنان در حافظه فوری و کوتاه مدت از مردان برترند و مردان در حافظه غیر فوری برتری دارند (نک: جودیت هوپر و دیک ترسی، جهان شگفت انگیز مغز، ترجمه ابراهیم یزدی، ص ۳۷۶؛ به نقل از: صدیقه مصدق صدقی، «تفاوت حکم شهادت زن و مرد در فقه امامیه و فلسفه آن» فصلنامه فقه و مبانی حقوق، سال چهارم، ش ۱۲، ص ۸۷ و ۸۹).

مرد با همسر خود در امور خانوادگی و به‌طور خاص، مسائل مربوط به کودکشان مشورت کند و کارها را با مشورت یک‌دیگر انجام دهند:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّتَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ (بقره/۲۳۳)؛ «و مادران باید فرزندانشان را دو سال کامل شیر دهند [این حکم] برای کسی است که می‌خواهد دوران شیرخوارگی [کودک] را تکمیل کند، تأمین خوراک و پوشاک مادران شیردهنده به‌طور شایسته و متعارف بر عهده پدر فرزند است... و اگر پدر و مادر بر اساس توافق و مشورتشان بخواهند کودک را [قبل از دو سال] از شیر بگیرند، گناهی بر آنان نیست».

﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَاتَّمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى﴾ (طلاق/۶)؛ «اگر [پس از جدایی] کودک شما را شیر دادند اجرتشان را بدهید، و در میان خود [درباره فرزند] به نیکی و شایستگی مشورت کنید [تا به توافقی عادلانه برسید و در نتیجه به حق زن و شوهر و فرزند زبانی نرسد] و اگر [کارتان در این زمینه] با یک‌دیگر به‌سختی کشید [و نهایتاً به توافق نرسیدید] زنی دیگر کودک را [با هزینه پدر] شیر دهد».

«تَشَاوُرٍ» در آیه نخست و «اتَّمِرُوا بَيْنَكُمْ» در آیه دوم، لزوم یا دست‌کم مطلوبیت مشورت مرد با زن را نشان می‌دهد.

ضمن اینکه قرآن کریم مشورت را در کنار نماز و انفاق، از نشانه‌های جامعه‌ایمانی برشمرده است و می‌توان برداشت کرد همچنان که نماز و انفاق، اختصاص به مردان ندارد، مشورت نیز ویژه آنان نیست: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (شورا/۳۸)؛ «و آنان که دعوت پروردگارشان را اجابت کردند و نماز را برپا داشتند و کارشان در میان خودشان بر پایه مشورت است و از آنچه روزی آنان کرده‌ایم، انفاق می‌کنند».

اما در برخی روایات، از مشورت با زنان نهی شده است: «لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ... وَلَا تُسْتَشَارُ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۳۶۴/۴)؛ بر زنان نماز جمعه و جماعتی نیست... و با آنان مشورت نشود. روایت دیگری در این باره وجود دارد که می‌توان دلیل

این نهی را فهم کرد: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِيَّاكَ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ إِلَّا مَنْ جَرَّبَتْ بِكَمَالِ عَقْلٍ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ يَجُزُّ إِلَى الْأَفْنِ وَ عَزْمُهُنَّ إِلَى وَهْنٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۱۰۰)؛ امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: از مشورت با زنان پرهیز مگر زنی که به کمال عقل تجربه شده است. چرا که نظر آنان، به سستی می کشاند و تصمیم آنان به ضعف».

چنان که در روایاتی دیگر نیز از افراد و گروه‌هایی از زنان به سبب دارا بودن عقل و خرد، به شکل ستایش آمیزی یاد شده است (نک: محمد بن یعقوب کلینی، ۱۳۶۷: ۳۲۳/۵ و ۵۱۴).

بر این اساس، می توان چنین تحلیل کرد که از یک سو نهی از مشورت با زنان بدان جهت است که آنان غالباً از میدان عمل در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به دور بوده‌اند و طبعاً «تجربه» کمتری در این امور دارند و از طرفی، «به طور غالب»، عواطف و احساسات آنان غلبه دارد و همین امر ممکن است انتخاب مسیر درست و تصمیم قاطع را تحت تأثیر قرار دهد. ولی زنانی که به کمال عقل تجربه شده‌اند، می توانند طرف مشورت قرار گیرند، و از سوی دیگر، مورد نهی نیز اختصاص به مسائل خاصی دارد که نیازمند تصمیماتی سخت و قاطع است؛ مسائلی که نباید متأثر از احساسات باشد، چرا که در ادامه روایت پیش گفته آمده است: «فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ يَجُزُّ إِلَى الْأَفْنِ وَ عَزْمُهُنَّ إِلَى وَهْنٍ»؛ چرا که نظر آنان، به سستی می کشاند و تصمیم آنان به ضعف. بدیهی است این تعلیل، دامنه مشورت نهی شده را «تضییق» می کند و آن را به مسائل نیازمند عزم جدی و قاطع منحصر می سازد، چنان که همین تعلیل، گستره زنانی را که نباید در این امور طرف مشورت قرار گیرند، مشخص می سازد. اما در امور خانوادگی و مسائلی که زنان از اطلاعات و آگاهی حتی بیشتری برخوردارند، طبعاً مشورت با آنان سودمند و مطلوب خواهد بود، چنان که نمونه این گونه موضوعات در آیات یاد شده تصریح شده است.

نتیجه گیری

یک. «عقل» در روایات به چند معنا به کار رفته است: یکی «عقل طبیعی: قوه تشخیص و ادراک»، عقل به این معنا، به طور طبیعی و خدادادی شدت و ضعف دارد،

ولی توسط خود فرد قابل کم و زیاد شدن نیست. دوم: «عقل رهایافته از نفسانیات: قوه تشخیص حق و بصیرت»، و سوم: «عقل اکتسابی: تجربه زندگی». این کاربرد برای واژه «عقل»، قابل افزایش است و به هر اندازه‌ای که فرد از میدان عمل به دور باشد، «عقل اکتسابی» او نیز کمتر می‌شود.

دو. مقصود از «عقل» در روایات محل بحث که «نقصان عقل» را به زنان نسبت داده است، بیشتر کاربرد سوم را مد نظر دارد؛ یعنی زنان در بسیاری از جوامع و به‌ویژه در صدر اسلام به دلیل دوری نسبی از صحنه سیاست و اقتصاد و اجتماع، تجربه کمتری نسبت به مردان دارند، از این رو، عقل اکتسابی آنان به همین نسبت در مقایسه با مردان کمتر است.

سه. دو شاهد بر این مدعا وجود دارد: نخست: استشهاد امام علیه السلام به برابری شهادت دو زن با شهادت یک مرد «در مسائل اقتصادی» و مانند آن، که با «نقصان تجربه» مرتبط است و نه «قوة استدلال» عقل طبیعی، و دوم: پذیرفته شدن شهادت یک زن در «امور خاص زنان» که یک جهت آن، ممارست و تجربه بالای زن در این گونه امور است.

چهار. نهی از مشورت با زنان بدان جهت است که از یک سو آنان غالباً از میدان عمل در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به دور بوده‌اند و طبعاً «تجربه» کمتری در این امور دارند و از طرفی، «به‌طور غالب»، عواطف و احساسات آنان غلبه دارد و همین امر ممکن است انتخاب مسیر درست و تصمیم قاطع را تحت تأثیر قرار دهد. ولی زنانی که به کمال عقل تجربه شده‌اند، می‌توانند طرف مشورت قرار گیرند، و از سوی دیگر، مورد نهی نیز اختصاص به مسائل خاصی دارد که نیازمند تصمیماتی سخت و قاطع است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه: حسین انصاریان.
۲. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بی‌جا، بی‌تا.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

۴. ابن قدامه، عبد الله، المغنی، بیروت، دار الكتاب العربی بی تا.
۵. ابن هشام انصاری، مغنی اللیبیب، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق: سید جلال الدین حسینی، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۷. تمیمی مغربی، ابی حنیفه نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
۸. پور مولا، سید محمد هاشم و افسر دیر، حسین، «معناشناسی عقل در روایات ان النساء نواقص العقول»، پژوهش نامه علوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق: احمد بن عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت، دار الملايين للعلم، ۱۴۰۷ق.
۱۰. حسینی کله رودی، معصومه سادات، «تفاوت حکم شهادت زن و مرد در فقه امامیه و فلسفه آن»، مقالات و بررسی ها، ش ۸۲، ۱۳۸۶ش.
۱۱. حسینیان قمی، مهدی، دفاع از حدیث ۲، علوم حدیث، شماره ۳، ۱۳۷۶ش.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۳. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح: سید علی نقی فیض الاسلام، ۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۸. فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر،

۱۴۱۹ق.

۱۹. قطب، سیدابراهیم حسین، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۰. قمشیان، مهدی، «بررسی روایات نقصان عقل زنان و تطبیق با روایت متخالف این معنا در بستر مطالعات جنسیت»، مطالعات راهبردی زنان سال هجدهم زمستان ۱۳۹۴ شماره ۷۰.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، تحقیق: سید صادق شیرازی، چاپ دوم، تهران، انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ق.
۲۴. مصدق صدقی، صدیقه، «تفاوت حکم شهادت زن و مرد در فقه امامیه و فلسفه آن»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ش ۱۲، ۱۳۸۷ش.
۲۵. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، چاپ شانزدهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ش.
۲۷. مهریزی، مهدی، تأملی در احادیث نقصان عقل زنان، علوم حدیث، شماره ۴، ۱۳۷۶ش.
۲۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق: عباس قوچانی، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۲۹. نسائی، احمد بن شعیب، سنن النسائی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ق.

رهیافتی نو بر تقیه‌ای بودن متعلق روایات صعب مستصعب*

□ عارف حمداللهی^۱

چکیده

برخی روایات از وجود احادیثی سخن می‌گویند که تحمل آن برای شنونده بسیار سخت و دشوار است. این احادیث با عنوان روایات «صعب مستصعب» شناخته می‌شوند. رابطه این روایات به جهت ماهیت تقیه‌ای و رعایت ظرفیت مردم یا از ترس کفر آنان، از دسترس عموم مردم و در مواردی حتی از شیعیان نیز پوشیده می‌شود. متعلق روایات صعب مستصعب «حدیث»، «علم»، «امر»، «اسرار»، «میثاق» اهل بیت^{علیهم‌السلام} و منزلت امام معصوم^{علیه‌السلام} قرار گرفته است. نویسنده در این پژوهش با دقت در این روایات و بررسی مفهوم و متعلق آن به این نتیجه رسیده است که احادیث صعب مستصعب از جهت فهم مخاطب به سه دسته کلی، احادیث مختص اهل بیت^{علیهم‌السلام}، احادیث

مختص اصحاب ائمه علیهم‌السلام و احادیث مختص شیعیان تقسیم می‌شود که بر اساس آن اهل بیت علیهم‌السلام از بیان برخی از اسرار و مفاهیم به غیر اهلش تقیه نموده و پرهیز می‌کردند. بنابراین متعلق روایات صعب مستصعب از جهت صدور تقیه‌ای برخوردارند. این جستار با بررسی متون روایی به روش توصیفی و تحلیلی، به بیان مصادیق روایات صعب مستصعب و تبیین جهت تقیه‌ای آن می‌پردازد.

واژگان کلیدی: روایات، صعب مستصعب، تقیه، متعلق روایات صعب مستصعب

مقدمه

در منابع روایی امامیه احادیثی به چشم می‌خورد که دارای مفاهیمی است که تحمل آن برای غیر امام علیه‌السلام و برخی برای غیر اصحاب ائمه علیهم‌السلام دشوار و گاهی غیرقابل تحمل است. همچنین فهم و تحمل برخی از این احادیث برای غیر شیعیان نیز دشوار بوده و توصیه به تقیه و حفظ آن از غیر شیعیان گردیده است. این احادیث با عنوان روایات «صعب مستصعب» شناخته می‌شوند. روایات صعب مستصعب در جوامع حدیثی بالغ بر ۱۵۰ مورد است که با حذف موارد تکراری و صرف نظر از بررسی سندی ۴۳ روایت در این باره وجود دارد. در مورد معنا و مفهوم و متعلق این روایات بین فقها و عالمان اختلاف نظر وجود دارد.

از میان قدما، فیض کاشانی و مجلسی پدر و پسر (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۲۲۴)، در شرح‌های روایی خود، به شکل پراکنده به این موضوع، اشاره داشته و گاه دیدگاه خود را ابراز داشته‌اند. از میان معاصران نیز، علامه طباطبایی در رساله *الولایه*، آیه *اللّه جوادى* آملی در شرح همین رساله، و آیت *اللّه آصف محسنی* در جزء دوم کتاب *مشرعة بحار الأنوار*، به معناشناسی این احادیث، یا نقد آنها پرداخته‌اند.

با توجه به اینکه تقیه جزء ضروریات مذهب شمرده شده و اهل بیت علیهم‌السلام در بیان برخی از مفاهیم خاصه اعتقادات تقیه نموده و از بیان آنها به غیر اهلش با توجه به مصالحی خودداری می‌کردند سؤال اساسی این است که بین این روایات و تقیه چه ارتباطی وجود دارد که باعث شده متعلق این روایات یک نوع تقیه کلامی محسوب شود که هم خود اهل بیت علیهم‌السلام این نوع تقیه را رعایت نموده و هم صحابه و شیعیان را به

آن توصیه می‌کردند. بر اساس تتبع نویسنده گرچه پژوهش‌های مستقل در موضوع تقیه و روایات صعب مستعب انجام شده اما هیچ‌کدام از این دیدگاه به روایات صعب مستصعب نظر نداشته‌اند.

در این زمینه مقالات زیر به رشته تحریر در آمده است که به محتوا و وجه فرق آنها با پژوهش حاضر اشاره می‌گردد.

۱- تحلیل معنایی حدیث امرنا صعب مستصعب (سید محمد مرتضوی-مهدی حسن زاده)، پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه، بهار ۱۳۹۴، شماره ۹.

این مقاله پس از بیان معانی مختلف صعب مستصعب به مقایسه روایات متعدد دارای این عبارت پرداخته و نهایتاً مراد جدی روایت از امر صعب مستصعب را ولایت ائمه علیهم‌السلام می‌داند؛ اما پژوهش حاضر با بررسی مصادیق متعدد امر و صعب مستصعب رابطه این روایات را با تقیه بررسی می‌کند.

۲- معاشناسی روایات صعب مستصعب (محسن خوش‌فر) مجله حدیث و اندیشه، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ و بهار و تابستان ۱۳۸۹، شماره ۸ و ۹.

این مقاله پس از بیان موارد متعدد روایات «صعب مستصعب» سه نظریه در رابطه با معاشناسی این روایات مطرح نموده و نهایتاً این روایات را شامل فضایل و کمالات ائمه می‌داند. در حالی که مراد پژوهش حاضر صرفاً پرداختن به معاشناسی این روایات نیست و از منظر تقیه‌ای به این روایات می‌پردازد.

۳- احادیث صعب مستصعب و چگونگی تعامل با آنها (سهیلا پیروز فر-الهه شاه پسند)، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۴۴.

این مقاله نیز با کاوش در متن روایات صعب مستصعب این روایات را شامل فضایل و کرامات اهل بیت می‌داند و روش تعامل با این روایات را عدم انکار بیان می‌نماید.

۴- احادیث صعب مستصعب (عبدالهادی مسعودی)، مجله علوم حدیث، بهار ۱۳۹۴، شماره ۷۵.

این مقاله با تشکیل خانواده حدیثی این روایات مقصود از این روایات را کمالات وجودی اهل بیت می‌داند که باید از بیان آن خودداری کرد. اما در پژوهش حاضر علاوه بر فضایل و کرامات اهل بیت علیهم‌السلام موضوعات مختلف و متفاوت دیگر نیز مورد

بررسی قرار گرفته و به‌طور کلی جهت تقیه‌ای متعلق این روایات مورد نظر قرار گرفته است.

در این جستار نگارنده نخست مفاهیم تقیه، تقیه کلامی، صعب مستصعب، و تحمل را مورد بحث قرار داده و در ادامه در پاسخ به سؤال فوق، به متعلق روایات صعب مستصعب پرداخته است.

۱- مفهوم تقیه

تقیه در لغت از ماده «وقی، یقی، وقایه» گرفته شده از نظر غالب لغت‌شناسان به معنای تحفظ و جلوگیری از ضرر دانسته شده است (جوهری، ۱۴۱۰: ۵۲۶/۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۴/۲۰).

معنای اصطلاحی تقیه عبارت است از: پوشاندن حق و کتمان نمودن اعتقاد به آن است؛ پنهان کاری با مخالفان و دوری از تظاهر به چیزهایی است که آسیب در دین و یا دنیا را در پی دارند (مفید، بی‌تا: ۱/۱۳۷). ابن شهرآشوب معتقد است: تقیه بازگو کردن خلاف آنچه است که آدمی در دل دارد و از روی ترس بر جان خود، گفته است، البته اگر حق باشد، ولی اگر باطل باشد، این عمل نفاق خواهد بود (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹: ۱۸۷/۲). شیخ انصاری نیز می‌گوید: مقصود از تقیه عبارت است از: حفاظت خود از ضرر دیگری با همراهی کردن با او در گفتار و کردار مخالف حق. این تعریف نیز شامل تقیه مداراتی نمی‌شود (انصاری، ۱۴۱۴: ۷۱).

تعاریف یاد شده از جامعیت کافی برخوردار نیستند. تعریف شیخ مفید شامل تقیه مداراتی - که به معنای جلب محبت مخالفین برای حفظ وحدت کلمه و پرهیز از اختلاف است - (مازندرانی، ۱۴۲۵: ۱۳۰/۲۱) نمی‌شود. بر تعریف ابن شهرآشوب نیز همین اشکال وارد است چراکه روشن است تقیه فقط در گفتار نیست و ممکن است در رفتار نیز نمود پیدا کند. تعریف شیخ انصاری نیز شامل تقیه مداراتی نمی‌شود. به نظر می‌رسد کامل‌ترین تعریف را شهید اول بیان کرده است: (عاملی، بی‌تا: ۱۵۵/۲)، تقیه؛ یعنی به نیکی معاشرت کردن با مردم به‌وسیله به‌جا آوردن آنچه می‌شناسند و ترک آنچه نمی‌شناسند، به‌خاطر دوری کردن از کینه‌توزی و فساد آنان است.

۲ - اقسام تقیه

تقیه از جهت موضوع، به تقیه سیاسی، فقهی و کلامی تقسیم می‌گردد. تقیه سیاسی؛ عبارت است از هرگونه تقیه‌ای که در تعامل با دولت و قدرت حاکم بر جامعه و به منظور حفظ از آسیب حکومت باشد. به بیان دیگر در تقیه سیاسی سخن تقیه‌ای در عرصه سیاست و به جهت تعامل تقیه‌آمیز با حاکم وقت رخ می‌دهد؛ بنابراین در این عرصه اگر حکم فقهی هم متعلق امر قرار گیرد چه بسا این حکم دارای مصلحت سیاسی و بر اساس ویژگی سیاسی برخورد با حاکم باشد. از جمله احکام شرعی که متعلق چنین تقیه‌ای قرار می‌گیرد حکم وضوی مطابق با عامه برای علی بن یقظین (مجلسی، ۱۴۰۶: ۴۹۴/۶)، و داود بن زریبی است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۴۴/۱).

تقیه فقهی قسم دیگر از اقسام تقیه است. در تعریف فقه آمده است: «فقه علم به احکام شرعیه فرعی که از دلایل تفصیلی به وسیله استدلال به دست می‌آید» (حلی، ۱۳۸۷: ۲۶۲/۲). در این تعریف علم به عنوان جنس تعریف بیان شده و متعلق آن احکام شرعی است؛ بنابراین احکام غیرشرعی و اعتقادی از آن خارج می‌شود. موضوع تقیه فقهی عبارت از احکام شرعی فرعی است و در تعریف آن باید گفت: «تقیه فقهی؛ یعنی اظهار فتوای خلاف واقع برای در امان ماندن از ضرر دشمن.

تقیه کلامی قسم دیگری از تقیه است. با توجه به تعریف کلام که علم به قواعد و مسائلی است که نتیجه‌اش توانایی بر اثبات اصول دین و دفع شبهات با دلیل و برهان و تطبیق آنها با قواعد عقلیه است (صفایی، ۱۳۷۴: ۷). تقیه کلامی به هر نوع تقیه‌ای گفته می‌شود که موضوع آن مباحث کلامی باشد. مباحثی مانند: امامت، توحید و برخی مباحث پیرامون آن، نبوت و برخی مباحث مرتبط با آن، حدوث و خلق قرآن و...

اختلاف مردم در فهم معارف دینی به خصوص امر ولایت و امامت و تفاوت شیعیان در استحکام ایمان و قوت رازداری سبب شد تا در مواردی امام ناچار به کتمان عقیده خود در رابطه با مسائل مربوط به امامت یا مباحث کلامی دیگر شوند. بر این اساس تقیه کلامی به تقیه‌ای گفته می‌شود که جنبه تقیه در آن مباحث کلامی همچون توحید، امامت، نبوت و شئون مربوط به آنها چون علم امام، عصمت امام و... باشد.

برخی مسائل مربوط به ائمه علیهم‌السلام قابل ارزیابی در دو یا سه جنبه متفاوت از تقسیمات گذشته تقیه است به‌عنوان مثال مسأله امامت از این جهت که حق خلافت و جانشینی پیامبر را در بردارد و به مسئله حکومت مربوط است سیاسی و از جهت مباحثی همچون علم و عصمت مسئله‌ای کلامی است. به همین جهت بسته به اینکه تقیه در یک روایت ناظر به کدام جنبه باشد در فصل مربوط به آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. لازم به توضیح است فتوایی که مربوط به مسائل سیاسی و حکومتی نیز است ممکن است از یک جهت فقهی و از جهت دیگر سیاسی یا کلامی باشد.

۳- روایات صعب مستصعب

صعب در لغت به معنای مخالف آسانی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۶/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۳/۱)، و مرکبی است که رام نیست و سواری نمی‌دهد (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۶۳/۱)، آمده است. مستصعب نیز در معنای دشواری و نزدیک به همین معناست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۳/۱)، بنابراین صعب مستصعب به معنای سخت و بسیار دشوار است. این معنا در روایتی از امام باقر علیه‌السلام چنین آمده است: «أَمَّا الصَّعْبُ فَهُوَ الَّذِي لَمْ يَرْكَبْ بَعْدُ وَأَمَّا الْمُسْتَصْعَبُ فَهُوَ الَّذِي يَهْرُبُ مِنْهُ إِذَا رَأَى»؛ صعب یعنی مرکبی که هنوز به کسی سواری نداده است و مستصعب؛ یعنی مرکبی که چون کسی آن را ببیند می‌گریزد (صفا، ۱۴۰۴: ۲۴/۱).

با توجه به این روایت، صعب، حدیثی است که فهم آن سخت باشد و همچون مرکبی که هنوز سواری نداده است به راحتی قابل پذیرش نباشد و مستصعب حدیثی است که آن‌چنان غیرقابل فهم است که گویا انسان از فهم و پذیرش آن فرار می‌کند؛ لذا این گونه احادیث باید بر اساس سطح فهم و ایمان مردم بیان شود به همین خاطر اهل بیت علیهم‌السلام سه گروه خاص را برای فهم و تحمل این احادیث استثنا کرده‌اند چنانچه امام صادق علیه‌السلام از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نقل کرده که فرمود: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلِكٌ مُقَرَّبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»؛ همانا حدیث آل محمد علیهم‌السلام سخت و دشوار است ایمان نمی‌آورد به آن مگر فرشته مقرب

یا پیامبر فرستاده شده یا مؤمنی که خدا قلبش را برای ایمان خالص گردانیده باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۱/۲).

یکی از این روایات حدیث زیر است که به عنوان نمونه با بررسی سند آورده می‌شود:

«عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَنْ سَدِيرِ الصِّرْفِيِّ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَعْرَضَ عَلَيَّ مَسَائِلَ قَدْ أَعْطَانِيهَا أَصْحَابُنَا إِذَا خَطَرَتْ بِقَلْبِي مَسْأَلَةً فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَسْأَلَةٌ خَطَرَتْ بِقَلْبِي السَّاعَةَ قَالَ أَلَيْسَتْ فِي الْمَسَائِلِ قُلْتُ لَا قَالَ وَ مَا هِيَ قُلْتُ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَلِكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُقَرَّبِينَ وَ غَيْرَ مُقَرَّبِينَ وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرَ مُرْسَلِينَ وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُمْتَحَنِينَ وَ غَيْرَ مُمْتَحَنِينَ وَ إِنَّ أَمْرَكُمْ هَذَا عَرِضٌ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَلَمْ يَقَرِّ بِهِ إِلَّا الْمُقَرَّبُونَ وَ عَرِضٌ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ يَقَرِّ بِهِ إِلَّا الْمُرْسَلُونَ وَ عَرِضٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ يَقَرِّ بِهِ إِلَّا الْمُؤْتَمِنُونَ»؛ محمد بن حسین از ابراهیم بن ابوبلاد از سدید صیرفی روایت کرده که گفت: نزد امام صادق ﷺ بودم و مسائلی را که برخی شیعیان به من گفته بودند، به ایشان عرضه می‌کردم که یک باره چیزی از ذهنم گذشت. عرض کردم: فدایت شوم! اکنون مسئله‌ای به قلب من خطور کرد. فرمودند: چیزی جز این مسائلی که مطرح کردی؟ عرض کردم: آری. فرمودند: چه مسئله‌ای؟ عرض کردم: فرمایش امیرالمؤمنین ﷺ که: «امر ما دشوار است و سخت به دست می‌آید و جز ملک مقرب و نبی مرسل یا بنده‌ای که خداوند قلبش را برای ایمان امتحان کرده، آن را نمی‌شناسد. امام صادق ﷺ فرمودند: بله، در میان ملائکه، مقرب و غیر مقرب وجود دارد و در میان انبیا، مرسل و غیرمرسل و در میان مؤمنین، امتحان شده و امتحان نشده و این امر شما بر ملائکه عرضه شد و جز مقربین از آنان، به آن اقرار نکردند؛ هم‌چنین بر انبیا عرضه شد و به جز فرستاده‌شدگان، به آن اقرار و اعتراف و اقرار نمودند و بر مؤمنین هم عرضه شد و جز امتحان‌شدگان، به آن اقرار نکردند» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۴۰۷).

سند این روایت مشتمل بر محمد بن حسین ابی الخطاب از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری، عظیم‌القدر، ثقه، امامی (خوئی، ۱۴۱۰: ۲۹۲/۱۵)، ابراهیم بن ابی بلاد از اصحاب امام باقر و امام صادق ﷺ است و در کتب رجالی با عنوان امامی، ثقه و

صحیح‌المذهب ظاهراً شناخته شده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۵۲؛ ۱۴۰۷: ۴۴۶؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۱: ۵۷؛ حسینی حلی، ۱۴۲۸: ۱۸؛ خوئی، ۱۴۱۰: ۱۹۸/۱). و سدیر بن حکیم صیرفی (حلی، ۱۳۸۳: ۱۶۶؛ مامقانی، بی‌تا: ۸/۲؛ خوئی، ۱۴۱۰: ۳۴/۸؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۲۲: ۱۲۸)، از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام، ثقه، امامی و ممدوح است که ۶۸ روایت با نام وی در کتب رجالی از وی آمده است. بنابراین حدیث مذکور دارای سند صحیح است و می‌تواند با احادیث دیگر این باب تشکیل خانواده حدیثی دهد.

۴ - متعلق «صعب مستصعب»

از مسائل مهمی که لازم است در مورد متعلق صعب مستصعب بیان شود روایاتی است که هر کدام عنوان خاصی را برصعب مستصعب تطبیق می‌کند. به‌طوری که برخی احادیث متعلق صعب مستصعب را حدیث اهل بیت علیهم‌السلام، برخی علم اهل بیت علیهم‌السلام و برخی امر اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند.

از آنجا که هرکدام از این سه گروه در روایات به‌هم تطبیق داده شده‌اند می‌توان به این نتیجه رسید که متعلق صعب مستصعب هر حدیث یا خبری است که در مورد اهل بیت بوده یا از ایشان باشد که با وجود مصادیق روایی موجود در غالب موارد شامل روایات و اخبار کلامی می‌شود. چنان‌که ملاصالح مازندرانی مراد از این روایات را احادیثی می‌داند که دارای شرافت ذاتی و نورانیت و بلند مرتبگی است که تنها عقول خود ایشان می‌فهمد و امور غیبی و اسرار الهی و اخبار ملکوتی که کسی جز ایشان قدرت فهم و پذیرش آن را ندارد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲/۷). برای فهم بیشتر این معنا به بررسی روایات وارده پرداخته می‌شود. روایاتی که در آن عبارت «صعب مستصعب» به کار رفته به‌طور کلی شامل موارد زیر است:

۴-۱- حدیث اهل بیت علیهم‌السلام

در برخی روایات حدیث اهل بیت علیهم‌السلام از امور سخت و دشواری معرفی می‌شود که جز فرشته مقرب یا نبی فرستاده شده یا بنده مؤمنی که خداوند قلبش را برای ایمان امتحان کرده آن را درک نمی‌کند.

امام باقر علیه السلام از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت فرمود: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَنْتَ لَهُ قُلُوبُكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ فَأَقْبَلُوهُ وَ مَا اشْمَأَزَّتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ وَ أَنْكَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْعَالَمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»؛

«همانا حدیث ما صعب مستصعب است ایمان نمی آورد به آن مگر ملک مقرب یا نبی مرسل یا بنده ای که خدا قلب او را با ایمان امتحان کرده است پس آنچه قلوب شما شناخت بگیرید و آنچه انکار کرد علمش را به خدا و رسول و عالم آل محمد صلی الله علیه و آله بر گردانید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۱/۱).

در این روایت شریف سخن اهل بیت علیهم السلام از مصادیق صعب مستصعب شمرده شده است و با توجه به اشاره به پذیرش قلبی روشن می گردد که افراد بر اساس ایمان قلبی نسبت به احادیث اهل بیت علیهم السلام پذیرش و شناخت پیدا می کنند. براین اساس و به دلیل تفاوت ایمان شیعیان به کسانی که در برخی روایات پذیرش قلبی ندارند، اشاره شده که انکار نکرده و علم آن را به خدا و رسول و ائمه معصومین علیهم السلام واگذار نمایند.

۴-۲- علم اهل بیت علیهم السلام

در برخی روایات همین معنا در رابطه با علم علما آمده است. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»؛ همانا علم علما سخت و دشوار است و تحمل نمی کند آن را مگر نبی مرسل یا ملک مقرب، یا بنده ای که خدا او را امتحان کرده است.

در روایت فوق نیز یکی دیگر از مصادیق صعب مستصعب علم علماست که هرکسی طاقت تحمل آن را ندارد. البته شایان توجه است که مقصود از علما اهل بیت علیهم السلام هستند چرا که امام در ادامه می فرماید: «وَ إِنَّمَا صَارَ سَلْمَانُ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِأَنَّهُ امْرُؤٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ فَلِذَلِكَ نَسَبْتُهُ إِلَى الْعُلَمَاءِ»؛ همانا سلمان از علما شد زیرا فردی از ما اهل بیت است. پس به همین سبب او را نیز به علما نسبت دادم (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۱/۱). بنابراین همان گونه که علم اهل بیت برای هرکسی قابل درک و تحمل نیست علمی که شیعیان

خاص به واسطه نزدیکی با اهل بیت علیهم‌السلام دریافت می‌کنند نیز برای دیگران قابل تحمل نیست.

۴-۳- اسرار اهل بیت علیهم‌السلام

ابو بصیر از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که فرمود: «یا ابا مُحَمَّدٍ إِنَّ عِنْدَنَا وَاللَّهِ سِرًّا مِنْ سِرِّ اللَّهِ وَ عِلْمًا مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِالْإِيْمَانِ»؛ ای ابا بصیر به خدا قسم نزد ما سِرّی از اسرار خدا و علمی از علوم خداست. به خدا قسم آن را نه ملک مقرب و نه نبی مرسل و نه مؤمنی که خدا قلبش را امتحان کرده تحمل نمی‌کنند (همان، ۴۰۲).

در این حدیث شریف به علومی اشاره می‌شود که از اسرار است و حتی برای ملک مقرب و نبی مرسل و مؤمنین امتحان شده هم سخت و سنگین است. روشن است ائمه این گونه امور را حتی به خواص خود بیان نمی‌کنند. چنان‌که در مورد میثم تمار به آن اشاره خواهد شد.

۴-۴- امر اهل بیت علیهم‌السلام

در برخی روایات آنچه سخت و دشوار دانسته شده امر اهل بیت علیهم‌السلام است: سدید صیرفی از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل کرده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام مِنْ قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَقْرَبُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِالْإِيْمَانِ فَقَالَ إِنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُقَرَّبِينَ وَ غَيْرَ مُقَرَّبِينَ وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرَ مُرْسَلِينَ وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُمْتَحَنِينَ وَ غَيْرَ مُمْتَحَنِينَ فَعَرَضَ أَمْرَكُمْ هَذَا عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَلَمْ يَقْرَبْهُ إِلَّا الْمُقَرَّبُونَ وَ عَرَضَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ يَقْرَبْهُ إِلَّا الْمُرْسَلُونَ وَ عَرَضَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ يَقْرَبْهُ إِلَّا الْمُمْتَحَنُونَ قَالَ ثُمَّ قَالَ لِي مَرٌّ فِي حَدِيثِكَ»؛ از امام صادق علیه‌السلام در مورد این سخن علی علیه‌السلام پرسیدم که می‌فرماید: امر ما سخت و دشوار است و کسی نمی‌تواند به آن اقرار کند مگر ملک مقرب یا نبی مرسل یا عبدی که خداوند قلب او را برای ایمان خالص کرده است. امام صادق علیه‌السلام فرمود: از ملائکه برخی مقرب و برخی غیر مقرب هستند و از انبیا برخی مرسل و برخی دیگر غیر مرسل هستند و از مؤمنین برخی خالص شده و برخی خالص نشده هستند. این امر شما بر ملائکه عرض شد اقرار

نکرد به آن مگر مقربان و عرضه شد بر انبیا اقرار نکرد به آن مگر مرسلین و عرضه شد بر مؤمنین و اقرار نکرد به آن مگر خالص شدگان. آنگاه فرمود: به سخت ادامه بده (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۶۲۴/۲).

با توجه به ذیل حدیث «مر فی حدیثک» روشن می شود که خود این روایت؛ یعنی بررسی معنای صعب مستصعب نیز از احادیث سخت و دشوار است که امام علیه السلام سدید را از جستجوی بیشتر در آن نهی کرد.

علامه مجلسی معتقد است اقرار، شامل شناخت کامل مقام اهل بیت علیهم السلام است. به همین خاطر در توضیح اقرار در این روایت می نویسد: «شاید مراد اقرار تام باشد که از شناخت کامل علو قدر و مرتبه شگفت ائمه علیهم السلام ناشی می شود پس این گونه عدم اقرار با طهارت و عصمت ملائکه و انبیا منافات ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۱۹/۴).

ایشان در جای دیگر در این باره می گوید: «بلکه مراد از اقرار نائل شدن به چیزی است که در نزد ائمه علیهم السلام است که عبارت است از حقیقت دین و کمال توحید که عبارت است از ولایت که دارای مراتب است و کسی به مرتبه کامل آن نمی رسد مگر کسانی که ذکر شده اند؛ بلکه از روایات برتر و بالاتر از این برمی آید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۵/۲).

از طرفی با تطبیق حدیث و علم بر «امر» اهل بیت این مسئله روشن می شود که علوم و احادیث سخت و دشوار شامل مقام ولایت ائمه علیهم السلام می شود که هرکسی را یارای تحمل آن نیست.

به عنوان نمونه در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام به حذیفه چنین سفارش شده است: «یا حذیفه لا تُحدِّث النَّاسَ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ فَيَطْعَمُوا وَيَكْفُرُوا إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ صَعْباً شَدِيداً مَحْمَلُهُ لَوْ حَمَلْتَهُ الْجِبَالَ عَجَزَتْ عَنْ حَمَلِهِ إِنَّ عَلِمْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ سَيْنَكَرٌ وَ يَنْطَلُ وَ تُقْتَلُ رُوَاتُهُ»؛ ای حذیفه با مردم در مورد آنچه نمی دانند حدیث مگویی که در نتیجه طغیان می کنند و کافر می شوند. همانا تحمل برخی علوم بسیار سخت است اگر بر کوه بار شود از حملش عاجز است. همانا علم ما اهل بیت مورد انکار و ابطال واقع خواهد شد و راویانش کشته می شوند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۴۲).

چنانچه پیداست در این روایت از بیان حدیث در مورد برخی علوم اهل بیت نهی شده است. ویژگی خاص این احادیث چنین است که به سبب ضعف ایمان مخاطب، قابلیت فهم آن نیست و در نتیجه افراد عادی دچار کج‌فهمی شده و به کفر کشیده می‌شوند.

در روایت دیگر ابوحمره ثمالی از امام باقر علیه السلام چنین روایت می‌کند: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا ثَلَاثٌ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا حَمْرَةَ أَلَا تَرَى أَنَّهُ اخْتَارَ لِأَمْرِنَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَ مِنَ النَّبِيِّينَ الْمُرْسَلِينَ وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُمْتَحَنِينَ»؛ همانا حدیث ما سخت و دشوار است. تحمل نمی‌کند آن را مگر سه گروه: پیامبر مرسل یا فرشته مقرب یا بنده‌هایی که خداوند قلبشان را از جهت ایمان امتحان کرده است. سپس فرمود: ای ابوحمره آیا نمی‌بینی که خداوند برای امر ما از فرشتگان فقط مقربین و از انبیا فقط رسولان و از مؤمنین فقط امتحان شدگان را برگزید؟ (صفا، ۱۴۰۴: ۲۵/۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ۴۰۷).

به قرینه روایات قبل که حدیث صعب مستصعب را فقط برای سه گروه مرسلین، ملائکه مقربان و مؤمنین خالص قابل تحمل می‌داند این‌گونه دریافت می‌شود که در این روایت امر اهل بیت نیز از مصداق همان حدیث سخت و دشوار است که به جهت شرایط فکری و اعتقادی عامه مردم، فقط سه گروه خاص آن را تحمل می‌کنند.

بنابراین می‌توان گفت مقصود از امر در این روایت، احادیثی است که مربوط به علوم اهل بیت و امور مربوط به اهل بیت است. چنان‌که علامه مجلسی نیز پس از بیان روایات حدیث صعب مستصعب می‌نویسد: «بیشتر این احادیث درباره ویژگی‌ها و خصوصیات شگفت ایشان و حالات خاص و معجزات نادر ایشان است و برخی از این احادیث در مورد مسائل پیچیده مبدأ و معاد و قضا و قدر و مانند اینهاست که تحمل بشری از ادراکشان ناتوان است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۴).

علاوه بر این تتبع در مصادیق بیان شده برای صعب مستصعب بیانگر این نکته است که این احادیث شامل علوم خاص اهل بیت علیهم السلام در مورد مسئله توحید، امامت و ولایت است چنان‌که در مواردی صریحاً علم خود را در مقایسه با فضایل خود کوچک می‌شمرند. در این رابطه از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «اگر به ما اجازه داده

می شد که مردم را از حال و منزلت‌مان نزد خداوند آگاه می کردیم تحمل نمی کردید. راوی پرسید: مقصود علم شماست؟ حضرت فرمود: علم آسان‌تر از این است. امام آشیانه اراده الهی است چیزی جز آنچه خدا می خواهد نمی خواهد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۵/۲).

بنابراین روایت آنچه جزء اسرار است و برای هرکس قابل تحمل نیست بیان مقاماتی از اهل بیت است که شنیدن آن در فهم و درک و ایمان افراد عادی نمی گنجد. این معنا با جستجو در مصادیق امر که در روایات آمده تقویت می شود. از مصادیق مهم امر در روایات می توان به دو نمونه زیر اشاره کرد:

نمونه اول: ولایت اهل بیت علیهم السلام

یکی از مصادیق امر در روایات، ولایت اهل بیت و شناخت حجت است. در این باره امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی فرمودند: «هجرت بر کسی تحقق پیدا نکند جز به شناسائی حجت در روی زمین، بلکه هرکس حجت خدا را شناخت و به او اقرار و اعتراف کرد، مهاجر است و کسی که خبر حجت (خدا) به او رسیده و گوشش نامش را شنیده و آن را در دل نگه داشته، نباید از ضعف و ناتوانش ناامید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۵/۲).

سپس امیرالمؤمنین علیه السلام با اشاره به دشواری پذیرش حجت می فرماید: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ لَا يَعِي حَدِيثَنَا إِلَّا صِدُورٌ أَمِينَةٌ وَ أَحْلَامٌ رَزِينَةٌ»؛ امر ما، کاری است بسیار سخت و دشوار که پذیرای آن نیست جز مؤمنی که خداوند دلش را به ایمان آزموده باشد. و نگه دارنده احادیث ما نیست مگر سینه‌ها و خردهایی که امانت‌پذیر و پابرجایند (همان).

چنانچه پیداست حضرت در ابتدا سخن از شناخت حجت الهی کرده و نگهداری و حفظ آن را ویژگی افراد قوی و اهل ایمان می داند و در ادامه از امری سخت سخن می گوید که هر کس قدرت تحمل آن را ندارد. پیداست که این امر سخت و دشوار چیزی جز فهم حجت و درک ولایت نمی تواند باشد. این گونه موارد باید از کسانی که تحمل پذیرش آن را ندارد، پوشیده بماند تا سبب کینه‌توزی و نفرت ایشان نشود.

روایت دیگری که از آن فهم معنای ولایت اهل بیت برای شیعیان روشن می‌گردد حدیث امام باقر علیه السلام است که فرمود: «يَا أَبَا الْفَضْلِ لَقَدْ أَمَسَتْ شَيْعَتُنَا أَوْ أَصْبَحَتْ عَلَيَّ أَمْرًا مَا أَقْرَبَ بِهِ إِلَّا مَلِكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»؛ شیعیان ما شب می‌کنند و صبح می‌کنند با امر ما (امری که) که اقرار نمی‌کند بر آن مگر ملک مقرب یا نبی مرسل یا بنده خالص شده برای خدا.

بنابراین روایت مقام ولایت و اقرار به مراتب آن از بارزترین مختصات امر اهل بیت است که شیعه هر صبح و شام با آن زندگی می‌کند و چنان که علامه مجلسی گفته است اقرار تام و کامل به آن مخصوص سه گروه خاص است.

نمونه دوم - قیام امام زمان علیه السلام

از مصادیق دیگر امر که در روایات به آن اشاره شده ظهور امام زمان علیه السلام است. در این زمینه، روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که فرمود: «حَدِيثُنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلِكٌ مُقَرَّبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، أَوْ مُؤْمِنٌ مُمْتَحَنٌ، أَوْ مَدِينَةٌ حَصِينَةٌ، فَإِذَا وَقَعَ أَمْرُنَا وَ جَاءَ مَهْدِينَا كَانَ الرَّجُلُ أَجْرَى مِنْ لَيْثٍ»؛ حدیث ما سخت و دشوار است تحمل نمی‌کند آن را مگر فرشته مقرب یا پیامبر فرستاده شده یا مؤمن امتحان شده یا شهری که حصار دارد؛ هنگامی که امر ما واقع شود و مهدی ما بیاید، هر یک از شیعیان ما، کاری‌تر از شیر و برنده‌تر از شمشیر خواهند شد. «در مورد معنای «مدینه حصینه» در روایتی که از امام صادق علیه السلام سؤال شد امام فرمود: «هی القلب المجتمع؛ قلبی است که آشفته و پراکنده نباشد». (حلی، ۱۴۲۱: ۳۳۲).

در این روایت با اشاره به قیام امام زمان و ویژگی‌های یاران حضرت به امر مهم ظهور ایشان اشاره شده است. این روایت نیز به دلیل اینکه وابسته به مقام ولایت و ظهور ولایت اهل بیت علیهم السلام در عالم است بیانگر این نکته است که امر اهل بیت شامل مسئله ولایت و اموری است که به گونه‌ای با امامت ایشان مربوط است.

در جای دیگر امام صادق علیه السلام با اشاره به قیام امام زمان علیه السلام فرمود: «كَلَّمَا تَقَارَبَ هَذَا الْأَمْرُ كَانَ أَشَدَّ لِلتَّقِيَةِ»؛ هر چه به این امر نزدیک‌تر می‌شویم تقیه شدیدتر می‌شود. (برقی،

۴-۵- میثاق بر ولایت اهل بیت

امام صادق علیه السلام در روایتی میثاق گرفته شده از شیعیان را از احادیث سخت و دشوار می‌داند: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صُدُورٌ مُبِيرَةٌ أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ أَوْ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِنْ شِعْبَتِنَا الْمِيثَاقَ كَمَا أَخَذَ عَلَى بَنِي آدَمَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَمَنْ وَفَى لَنَا وَفَى اللَّهُ لَهُ بِالْجَنَّةِ وَمَنْ أَبْغَضَنَا وَ لَمْ يُوَدِّ إِلَيْنَا حَقًّا فَفِي النَّارِ خَالِدًا مُخَلَّدًا»؛ حدیث ما سخت و دشوار است آن را تحمل نمی‌کند جز سینه‌های نورانی یا قلب‌های سلیم و یا خلق‌های نیکو. خداوند از شیعیان ما (بر ولایت) پیمان گرفت. چنانکه از فرزندان بنی آدم پیمان گرفت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ پس هر کس به پیمانش با ما وفا کند خداوند به وعده بهشت برای او وفا می‌کند و هر کس ما را دشمن بدارد و حق ما را ادا نکند در آتش جاویدان خواهد بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۱/۱).

به قرینه ذیل روایت که فرمود هر کس به میثاقش برای ما وفا کند روشن می‌شود که علاوه بر میثاقی که بر ربوبیت خداوند گرفته شده عهدی نیز بر ولایت اهل بیت گرفته شده که تنها شیعیان به آن وفا می‌کنند.

۴-۶- منزلت امام معصوم علیه السلام

از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است که فرمود: «اگر به ما اجازه داده می‌شد که مردم را از مقام و منزلت‌مان نزد خداوند آگاه کنیم تحمل نمی‌کردید. راوی پرسید: مقصود مقام علمی شماست؟ حضرت فرمود: علم آسان‌تر از این است. امام آشیانه اراده الهی است جز آنچه خدا می‌خواهد، نمی‌خواهد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۵/۲۵).

این روایت بیان مرتبه و مقام امام نزد خداوند را از اخبار غیر قابل تحمل می‌داند و چنان که در معنای تحمل خواهد آمد ممکن است برخی با شنیدن این اخبار به غلو و کشیده شوند.

با وجود روایات فوق روشن می‌گردد که برخی احادیث، علوم و امور مربوط به امامت از اسراری است که هر کسی توانایی تحمل آن را ندارد. بر این اساس از آنجا که اهل بیت علیهم السلام عالم به غیب هستند سخن خود را به گونه‌ای بیان می‌کنند که در سطح فهم مردم باشد و بیش از آن مقدار را از ایشان منع کرده و نسبت به بیان آن تقیه می‌نمایند.

به‌عنوان نمونه در روایتی ابن سنان از مهزم از حضرت امام صادق علیه السلام چنین روایت کرد: حضرت صادق علیه السلام فرمودند: مرا خیر ده از آنچه که در آن اختلاف کرده‌اند کسانی از موالیان ما که تو آنها را پشت سر گذاشته‌ای! راوی می‌گوید: عرض کردم در باب جبر و تفویض باهم اختلاف دارند. فرمودند: از من بپرس؟ عرض کردم: خدا بندگان را بر گناهان مجبور ساخته؟ فرمودند: خدا بر ایشان قاهرتر و مسلط‌تر از این است. راوی می‌گوید: عرض کردم به ایشان تفویض نموده؟ (کارشان را به خودشان واگذار کرده؟) فرمودند: خدا بر ایشان از آن قادرتر است. راوی می‌گوید: عرض کردم: خدا تو را راست دارد این چه چیز است؟! راوی می‌گوید: حضرت دو بار یا سه بار دستش را گردانید و فرمود: اگر در این باره به تو جواب دهم حتماً کافر می‌شوی» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۳).

اینکه امام از پاسخ تفصیلی به این شخص امتناع کرد دلیل بر عدم ظرفیت وی است. چرا که در روایات دیگر این مسئله را برای شیعیان روشن کرده و آن را توضیح داده است تا افراد مستعد به گمراهی نیافتند بر همین اساس روایات زیادی در باب جبر و تفویض وارد شده است که از آن جمله می‌توان به روایتی از امام صادق علیه السلام در این باره اشاره کرد که فرمود: «إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهَ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفَوْضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهَ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يَطِيقُونَ وَ لَمْ يَكْلِفْهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ إِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَعْفَرَ اللَّهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بَالِغٌ»؛ مردم در موضوع قدر سه دسته‌اند: کسی که گمان می‌کند که خداوند مردم را بر گناهان مجبور کرده، چنین کسی خدا را در حاکمیتش ظلم کرده و کافر است، و کسی که گمان می‌کند که کار به مردم واگذار شده، چنین کسی سلطنت خدا را سست کرده و او نیز کافر است، و کسی که می‌گوید: خداوند بندگان را به آنچه طاقت دارند تکلیف کرده، به آنچه طاقت ندارند تکلیف نکرده است، هرگاه کار خوبی کند خدا را ستایش می‌کند و هرگاه کار بدی می‌کند از خدا آمرزش می‌طلبد، چنین کسی مسلمان درستی است.

بنابراین از آنجا که سطح عقول مردم در درک معارف متفاوت است معارفی را برای برخی بیان می‌کردند و بر برخی دیگر پوشیده داشته یا در سطح پایین‌تری بیان می‌کردند.

۵- انواع احادیث صعب مستصعب

بادقت در روایات، این نتیجه به دست می‌آید که احادیث صعب مستصعب از جهت فهم مخاطب به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند:

دسته اول: احادیث مختص اهل بیت علیهم‌السلام

این دسته از احادیث فقط مختص اهل بیت است و حتی خواص شیعه نیز توانایی فهم آن را ندارند.

در این باره امام صادق علیه‌السلام ضمن حدیثی مفصل می‌فرماید: «إِنَّ عِنْدَنَا وَاللَّهِ سِرًّا مِنْ سِرِّ اللَّهِ وَ عِلْمًا مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ اللَّهُ مَا كَلَّفَ اللَّهُ ذَلِكَ أَحَدًا غَيْرَنَا»؛ به خدا قسم همانا نزد ما سری از اسرار خدا و علمی از علوم خداوند است. به خدا قسم آن را نه ملک مقرب تحمل می‌کند و نه نبی مرسل و نه مؤمنی که خداوند او را خالص کرده است. به خدا قسم، خداوند هیچ کس را به جز ما به این علوم تکلیف نکرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۲/۱).

همچنین در روایت دیگر ابو صامت از امام صادق علیه‌السلام چنین روایت کرده است که امام فرمود: «إِنَّ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ»؛ همانا از احادیث ما احادیثی است که تحمل نمی‌کند آن را نه فرشته مقرب و نه نبی مرسل و نه بنده مؤمن. در این هنگام ابو صامت حلوانی از ایشان پرسید: «فمن يحتمله؟» حضرت فرمود: «نَحْنُ نَحْتَمِلُهُ»؛ ما آن را تحمل می‌کنیم (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۳/۲).

چنان‌که پیداست در این روایات سخن از علومی است که فقط اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند و هیچ کس جز ایشان را توان تحمل و پذیرش آن نیست. چنانچه در روایات نمونه‌هایی از برخورد اهل بیت با اصحاب خاص وجود دارد که مؤید وجود چنین علوم و اسرار

است. به‌عنوان نمونه می‌توان به برخورد امیرالمؤمنین علیه السلام با میثم تمار اشاره کرد. میثم تمار با اینکه از اصحاب سرّ امیرالمؤمنین علیه السلام بود باز هم توان تحمل برخی اسرار امیرالمؤمنین علیه السلام را نداشت. روزی امیرالمؤمنین علیه السلام ایشان را به بیرون شهر برده و بعد از نماز و دعا در مسجد به طرف صحرا رفتند. در آن‌جا حضرت خط قرمزی کشید و به میثم فرمود: «از این خط جلوتر نیا». وقتی میثم دید حضرت به تاریکی صحرا رفت از بیم تعرض دشمنان به دنبال حضرت رفت و دید حضرت سر در چاه فرو کرده و حدیث می‌گوید.

پس از اینکه حضرت از حضور میثم آگاه شد فرمود: «چیزی شنیدی؟ میثم گفت: نه ای مولای من چیزی نشنیدم» حضرت فرمود: «و فی الصدر لبانات إذا ضاق لها صدری / نکت الارض بالكف وأبدیت لها سری / فمهما تبت الارض فذاک النبت من بذری»؛ در سینه اسراری است که چون سینه من به جهت آنها تنگ می‌شود با دست خود زمین را می‌کاوم و می‌کنم و آن راز را برای زمین آشکار می‌کنم. پس هر وقت که زمین سبز شود، و از آن دانه بروید، آن دانه از آن کشت اسراری است که من در زمین نموده‌ام! (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰: ۲۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۴۰ و ۲۰۰).

برخی احتمالاتی برای عبارت کندن زمین و سپردن اسرار به خاک بیان نموده‌اند. از جمله اینکه این عبارات کنایه از نداشتن همراز است یا واقعاً اراده حضرت این بوده است که با نفس قدسیه خود آن اسرار را در درون خاک و روح و ملکوت زمین بسپارد، تا آنکه بعداً از آن زمین اسرار نباتی چون اولیای خدا که صاحب سرّ حضرت باشند پدیدار گردد و این‌گونه احادیث را بیانگر شعور و ادراک زمین دانسته‌اند که امانت و سرّ آن حضرت را ضبط می‌کنند (حسینی طهرانی، ۲۴۵/۷-۲۴۰).

این روایت بیانگر این نکته است که اهل بیت علیهم السلام نیز از بیان برخی از اسرار تقیه نموده و آن را بیان نمی‌کردند.

نقد و نظر:

در اینکه چه فایده‌ای بر این روایات مترتب است می‌توان احتمالات زیر را بیان نمود.

۱- این علوم مانند اسرار باطنی و تأویلات قرآنی مختص اهل بیت هستند و همان فایده‌ای که بر فهم لایه‌های باطنی قرآن برای اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد در روایات نیز هست چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد، که قسمتی از آن، آیات «محکم» [صریح و روشن] است؛ که اساس این کتاب می‌باشد؛ (و هر گونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه به اینها، برطرف می‌گردد) و قسمتی از آن، «متشابه» است، آیاتی که به‌خاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر، در نگاه اول، احتمالات مختلفی در آن می‌رود؛ ولی با توجه به آیات محکم، تفسیر آنها آشکار می‌گردد. اما آنها که در قلوبشان انحراف است، به‌دنبال متشابهاتند، تافته‌انگیزی کنند (و مردم را گمراه سازند)، و تفسیر (نادرستی)، برای آن می‌طلبند؛ در حالی که تفسیر آنها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند (آنها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی)، می‌گویند: «ما به همه آن ایمان آوردیم؛ همه از طرف پروردگار ماست و جز صاحبان عقل، متذکر نمی‌شوند و این حقیقت را درک نمی‌کنند» (آل عمران ۷).

با این احتمال همان‌گونه که فقط راسخون در علم که اهل بیت علیهم‌السلام باشند تأویل آیات متشابه را می‌دانند؛ متشابهاتی از علوم و اسرار الهی وجود دارد که تنها ایشان بدان آگاه بوده و غیر ایشان را توان تحمل آن نیست و لذا آن را برای شیعیان و حتی خواص بیان نمی‌کنند.

۲- اهل بیت علیهم‌السلام این علوم را به‌عنوان میراث و اسرار امامت برای امام بعدی بیان می‌کنند و به جز ائمه علیهم‌السلام کسان دیگر از بیان این احادیث بهره نمی‌برند.

با توجه به روایتی امام صادق علیه‌السلام دو احتمال فوق تأیید می‌شود ایشان در روایتی فرمود: «همانا از احادیث ما احادیثی است که آن را تحمل نمی‌کند فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل و نه بنده مؤمنی». هنگامی که راوی پرسید: پس چه کسی آن را تحمل می‌کند حضرت فرمود: «نَحْنُ نَحْتَمِلُهُ»؛ «ما آن را تحمل می‌کنیم» (صفا، ۱۴۰۴: ۲۳/۱). در روایت دیگر نیز این روایات را مخصوص افرادی خاص بیان می‌کند چنانکه امام باقر علیه‌السلام فرمود: «جایگاه (مقام و موقعیت ما)، سخت و دشوار است، والا گهر و بزرگمنش، نورانی و درخشان و بلند مقام، است. نه ملک مقرب آن را تحمل می‌کند و

نه نبی مرسل و نه مؤمن خالص شده. گفتم: پس چه کسی آن را تحمل می‌کند فدایت شوم؟ گفت: ای اباصامت هر کس که ما بخواهیم. ابوصامت می‌گوید: فکر کردم که خداوند بندگانی دارد افضل از این سه (افضل از ملک مقرب، نبی مرسل و مؤمن ممتحن) (همان، ۲۲/۱).

علامه مجلسی این افراد را امام بعدی دانسته و می‌گوید: «چه بسا مراد امام بعدی باشد چرا که برتر از سه گروه است و اینکه پیامبر ما ﷺ آن را استثنا کرده است روشن است و مراد از این حدیث امور غریبه‌ای است که آن را جز اهل بیت ﷺ تحمل نمی‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۲/۲).

۳- این علوم شامل اخبار و وقایع گذشته و آینده باشد که بر اساس آن برخی تصمیمات و اعمال ائمه ﷺ برای خواص، شیعیان و اصحاب قابل فهم نبود. چنانکه محمد حنفیه و برخی اصحاب، امام حسین ﷺ را از سفر به کربلا منع نمودند. تحمل مطلق این احادیث برای هر یک از سه گروه ذکر شده وجود ندارد چنانکه هنگامی که یکی از اصحاب امام حسن عسکری ﷺ در نامه‌ای به ایشان در مورد این روایات سؤال کرد چنین پاسخ آمد: «همانا معنای آن این است که فرشته در باطن خویش آن را نگه نمی‌دارد تا به فرشته‌ای مانند خود عرضه کند، و پیغمبر آن را تحمل نمی‌کند تا به پیغمبر دیگری مانند خود رساند، و مؤمنی آن را اندوخته نمی‌سازد تا به مؤمن دیگری مانند خود دهد؛ یعنی در قلبش شیرینی آنچه را که در سینه دارد، نگه نمی‌دارد تا به غیر خود برساند» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۸۸).

دسته دوم: احادیث مختص اصحاب ائمه ﷺ

این دسته روایاتی است که تنها خواص اصحاب ائمه ﷺ - و نه همه شیعیان - توان تحمل آن را داشتند.

و به همین جهت نسبت به بیان آن برای دیگران باید تقیه می‌کردند. به عنوان نمونه جابر بن یزید جعفی که از اصحاب سرّ امام باقر و امام صادق ﷺ است و هفتاد هزار حدیث سری از امام باقر ﷺ در سینه داشت (کشی، ۱۴۰۴: ۴۴۲/۲-۴۴۱). وی می‌گوید: به حضرت امام باقر ﷺ عرض کردم: فدایت شوم! شما یک بار بسیار سنگین و بزرگی

را بر من حمل نمودید، به واسطه بیان اسرار شما که من نمی‌توانم به کسی بازگو کنم! و چه بسا حرکتی از آنها در سینه من پیدا می‌شود که شبیه حالت جنون است، از بازگو نکردن و پنهان نمودن آنها. حضرت فرمودند: ای جابر! چون چنین حالی برای تو پیش آید از منزلت به سوی صحرا برو و گودالی را در زمین حفر کن و سر خود را در آن چاه کن و سپس بگو: محمد بن علی به چنین و چنان سخنانی مرا آگاه کرده است (کشی، ۱۴۰۴: ۴۴۲/۲).

همچنین از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده که فرمود: «روزی در نزد حضرت امام سجاد علیه السلام سخن از تقیه به میان آمد حضرت فرمود: به خدا قسم اگر ابوذر آنچه در قلب سلمان بود را می‌دانست هر آینه او را می‌کشت در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بین آن دو عقد اخوت و برادری ایجاد کرده بود پس در مورد بقیه مردم چه گمان می‌کنید. همانا علم علما سخت و بسیار دشوار است که آن را تحمل نمی‌کند مگر نبی مرسل و ملک مقرب و بنده‌ای که خداوند قلب او را برای ایمان امتحان کرده است همانا سلمان از علما بود چرا که فردی از ما اهل بیت بود به همین خاطر به ما نسبت داده شد» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۵/۱).

برای بررسی سند این روایت باید به این نکته التفات شود که اولین اثر مکتوب شیعه که این روایت و روایات مشابه را بیان کرده کتاب **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام** است که توسط «محمد بن حسن بن فروخ صفار» نگاشته شده است و پس از آن در کتاب کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۱/۱)، و هم چنین **رجال کشی** (کشی، ۱۴۰۴: قسمت ۱۷)، بیان شده است و پس از آن در **بحار الانوار، الوافی، الاختصاص** و کتب دیگر به نگارش درآمد.

محمد بن حسن صفار که **بصائر الدرجات** منسوب به اوست از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام است که سؤالاتش را به صورت مکتوب از امام حسن عسکری علیه السلام جمع کرده است. شیخ طوسی سه طریق برای روایت از وی نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۸/۱). هم چنین نجاشی از وی با عنوان **ثقه عظیم الشان** یاد کرده و دو طریق برای کتب وی ذکر کرده است که فقط یکی از این دو طریق شامل کتاب **بصائر الدرجات** می‌شود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۴/۱).

این روایت در کتاب **بصائر الدرجات** از جهت سندی مشتمل بر افراد زیر است:

- ۱- عمران بن موسی زیتونی، امامی و ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۹۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۵).
- ۲- محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی، بزرگ قمی‌ها و شخصیتی مورد اطمینان، بلندمرتبه و دانشمند و صحیح‌المذهب معرفی شده است (همان، ۳۴۹).
- ۳- هارون بن مسلم سعدان از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیه السلام ثقه و امامی و قابل اعتماد است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۸۰). و مسعدة بن صدقه که از اصحاب امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام است. در کتب رجال در مورد او اختلاف است شیخ طوسی وی را عامی (شیخ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۴۶)، و کشی او را بتری می‌داند (کشی، ۱۴۰۴: ۳۹۰). بنابر نظر برخی از آنجا که مسعدة بن صدقه همان مسعدة بن زیاد است توثیق مسعدة بن زیاد در کتاب نجاشی برای اعتبار روایات وی کافی است (بسام، ۱۴۲۶: ۴۳۵/۲؛ مظاهری، ۱۴۲۸: ۲۶۹؛ هم‌چنین رک: مامقانی، بی‌تا: ۲۱۲/۳).
- مصدر حدیثی دیگری که این روایت در آن ذکر شده کافی است که سند آن مانند **بصائر الدرجات** است با اضافه احمد بن ادریس قمی که کتب رجال وی را با عنوان امامی، ثقه جلیل می‌شناسند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۶).

در نتیجه روایت با طریق **کافی صحیح** است و در کتاب **بصائر الدرجات** نیز با توجه به روایت هارون از مسعدة به‌طور کلی می‌توان اطمینان به صحت صدور مضمون از معصوم پیدا کرد.

با توجه به اینکه هر یک از خواص نیز دارای منزلتی مربوط به خود در نزد ائمه است؛ لذا اهل بیت علیهم السلام در بیان و آموزش معارف نسبت به هر مرتبه از خواص نیز تقیه کرده و معارف مرتبه بالاتر را برای مرتبه فروتر بیان نمی‌کردند. در این حدیث شریف به قرینه فضای صدور، پنهان بودن علم سلمان از ابوذر تقیه‌ای دانسته شده است. چرا که در صورت فاش شدن آن موجب انکار سلمان و حکم به کفر وی می‌شود. هم‌چنین با توجه به مقام والای ابوذر قطعاً در مورد مسائل سیاسی و فقهی سیاسی در مورد وی جایگاه تقیه وجود ندارد.

در روایت دیگری با همین مضمون امام صادق علیه السلام علم سلمان را علمی می‌داند که اگر ابوذر می‌دانست کافر می‌شد.

در روایت دیگر نیز حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به ابوذر فرمودند: «ای اباذر اگر سلمان آنچه را می‌داند به تو بگوید خواهی گفت: خدا قاتل سلمان را بیامرزد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۴/۲۲).

این روایت نیز به روشنی بیانگر گمراهی و هلاکت اعتقادی شخصی است که به وی حدیثی فوق ظرفیتش گفته شده است.

دسته سوم: روایاتی مختص شیعیان

اهل بیت علیهم السلام نسبت به بیان این گونه روایات برای غیر شیعه تقیه می‌کردند و بلکه به شیعیان امر می‌کردند که آن را برای عوام نقل نکنند. به عنوان نمونه می‌توان به روایت زیر اشاره کرد که امام، سفیان بجلی را به جهت عدم تقیه نسبت به مخالفین مؤاخذه فرمود: سفیان بجلی گوید: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم، نظر شما درباره «مستضعفین» چیست؟ آن بزرگوار مانند شخصی هراسناک به من فرمود: «مگر شما مستضعفی باقی گذارید؟ کجایند مستضعفان؟ به خدا قسم عقیده شما را دوشیزگان پشت پرده به یک‌دیگر رسانده‌اند، و زنان آبکش و سقا در راه مدینه (درباره عقیده شما) گفت‌وگو می‌کنند» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۰۱).

۶- رابطه احادیث صعب مستصعب و تقیه

نکته دیگری که در گفتار نهایی این جستار باید مورد بحث قرار گیرد رابطه این روایات و تقیه می‌باشد.

چنانچه بیان شد یکی از اقسام تقیه، تقیه کلامی است که در مسائل مربوط به اعتقادات جریان می‌یابد.

در روایات صعب مستصعب، تحمل از دو جهت مورد توجه قرار گرفته است. در روایت امام صادق علیه السلام به هردو جهت معنایی تحمل، اشاره شده است: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَحْتِمَالِ أَمْرِنَا التَّصَدِيقُ لَهُ وَ الْقَبُولُ فَقَطْ مِنْ أَحْتِمَالِ أَمْرِنَا سَتْرُهُ وَ صَيَانَتُهُ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِ

فَأَقْرَهُمُ السَّلَامَ وَ قُلْ لَهُمْ رَحِمَ اللَّهِ عَبْدًا اجْتَرَّ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَى نَفْسِهِ حَدَّثُوهُمْ بِمَا يَعْرِفُونَ وَ اسْتَرُوا عَنْهُمْ مَا يَنْكُرُونَ»؛ تحمل امر ما تنها به تصدیق و پذیرفتن آن نیست، از جمله تحمل امر ما پنهان داری و نگاه داشتن آن از نااهلش باشد. به شیعیان ما سلام برسان و به آنها بگو: خدا رحمت کند بنده‌ای را که دوستی مردم (مخالفین ما)، را به سوی خود کشاند، آنچه را می فهمند به آنها بگویند و آنچه را نمی پذیرند از آنها بپوشید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۲).

در این روایت شریف، دو جهت برای تحمل حدیث مورد نظر قرار گرفته است. جهت اول تصدیق و پذیرفتن است و جهت دوم نگهداری از نااهلان است. از جهت اول ائمه علیهم السلام موظفند معارف را به گونه‌ای بیان کنند که به کفر و ضلالت مخاطب کشیده نشود و در جهت دوم موظفند رعایت ظرفیت افراد در توانایی امانت داری را بکنند.

جهت اول: تصدیق معارف اهل بیت علیهم السلام

گاهی ممکن است افرادی بر اثر ضعف ایمان و عدم شناخت کافی با شنیدن برخی معارف منکر آنها شده و به وادی کفر کشیده شوند. در این گونه موارد تقیه امام علیه السلام به این شکل است که برای هرکس به فراخور فهم خود معارف را بیان کرده و بلکه اگر کسی بیش از آن تقاضا می کرد امام علیه السلام وی را از پاسخ منع می کردند. چنان که وقتی شخصی از اهل شام به خدمت امام علیه السلام رسید و پس از مدتی از ایشان طلب علم نافع کرد حضرت به وی چنین نوشت: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ حَدِيثَنَا حَدِيثٌ هَيُوبٌ دَعُوْرٌ فَإِنْ كُنْتَ تَرَى أَنَّكَ تَحْتَمِلُهُ فَارْتَبِ إِيَّانَا وَ السَّلَامُ...»؛ اما بعد همانا حدیث ما با هیبت و سخت است؛ پس اگر می بینی تحمل آن را داری برای ما بنویس و السلام» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳/۱).

در این روایت امام علیه السلام با اشاره به اینکه علم ایشان توان و ظرفیتی ویژه می طلبد به سائل هشدار می دهد که در صورتی که توان تحمل پاسخ را دارد سؤال کند. نمونه چنین تقیه‌ای را برخی در توجیه روایت پیامبر صلی الله علیه و آله از اسراء و معراج آورده‌اند بدین شکل که پیامبر صلی الله علیه و آله به جهت رعایت ایمان افراد ابتدا سیر از مسجد الحرام به

مسجدالاقصی را اظهار نمود و سپس به بیان معراج و سیر در آسمان‌ها پرداخت، وقایع آن را ابتدا برای افراد دارای فهم و تحمل بیان کرد و سپس برای دیگران به‌طور تدریجی بیان کرد تا از ارتداد برخی تازه مسلمانان پیش‌گیری کند (عاملی، ۱۴۲۶: ۲۰/۳). چنانچه در قرآن کریم نیز ابتدا در آیه اول سوره اسراء به ذکر سیر زمینی از مسجدالاقصی به مسجدالحرام پرداخته و می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (اسراء/۱)؛ «منزه است آن [خدایی] که بنده‌اش را شبانگاهی از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم سیر داد تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم که او همان شنوای بیناست»

سپس در سوره نجم به سیر آسمانی حضرت پرداخته و می‌فرماید: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى، أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى، وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا الْجَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ (نجم/۵-۱۸)؛ «آن کس که قدرت عظیمی دارد [جبرئیل امین] او را تعلیم داده است؛ همان کس که توانایی فوق‌العاده دارد؛ او سلطه یافت، در حالی که در افق اعلی قرار داشت! سپس نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شد، تا آنکه فاصله او (با پیامبر) به اندازه فاصله دو کمان یا کمتر بود؛ در اینجا خداوند آنچه را وحی کردنی بود به بنده‌اش وحی نمود. قلب (پاک او) در آنچه دید هرگز دروغ نگفت. آیا با او درباره آنچه (با چشم خود) دیده مجادله می‌کنید؟! و بار دیگر نیز او را مشاهده کرد، نزد «سدره المنتهی»، که «جنت‌المأوی» در آنجاست!».

جهت دوم: ظرفیت نگهداری و رازداری

ممکن است برخی معارف برای افراد قابل قبول باشد و به وادی کفر و ضلالت کشیده نشوند؛ ولی تاب تحمل و نگهداری آن معارف را نداشته باشند و برای دیگران فاش کنند در این جهت اهل بیت علیهم‌السلام گاهی از خواص خود نیز تقیه کرده و بسیاری از اسرار را برایشان بازگو نمی‌کردند. بر این اساس علاوه بر پذیرش و تصدیق معارف،

حفظ آن از افراد ضعیف‌النفس و ضعیف‌الایمان از مصادیق تحمل است که باید در بیان آن تقیه شود.

بنابراین مسائلی که در مورد ولایت اهل بیت و احادیث و اسرار ایشان است باید مخفی بماند و از آن‌جا که برخی قلوب، توان تحمل و راز داری نسبت به این امور را ندارند اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به این موارد سکوت کرده و یا اصحاب خویش را توصیه به سکوت می‌کردند. چنانکه در روایت شریف زیر به آن اشاره شده است: «إِنَّ أَفْرَنًا صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَلَا يَعِي حَدِيثَنَا إِلَّا صِدُورٌ أَمِينَةٌ وَأَحْلَامٌ رَزِينَةٌ»؛ امر ما سخت و دشوار است که جز بنده مؤمنی که خداوند قلبش را با ایمان آزموده، آن را حمل نکند، و احادیث ما را جز سینه‌های امانت‌دار و عقل‌های سالم نمی‌توانند نگاهبان باشند (نهج البلاغه، ۱۸۹).

دقت در امانت‌داری نسبت به این معارف به اندازه‌ای است که امام صادق علیه‌السلام آن را رازی پنهانی و پیچیده شده در راز دیگر دانسته و می‌فرماید: «إِنَّ أَفْرَنًا سِرٌّ فِي سِرٍّ وَ سِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَ سِرٌّ لَا يَفِيدُ [هُ] إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَ سِرٌّ مَقْنَعٌ بِسِرٍّ»؛ امر ما سِرّی در سِرّ است و رازی مخفی و رازی که جز راز را نمی‌رساند و راز بر راز است و سِرّی پوشیده شده با سِرّی است» (صفا، ۱۴۰۴: ۲۸/۱).

نتیجه‌گیری

تقیه کلامی به هر نوع تقیه‌ای گفته می‌شود که موضوع آن مباحث کلامی باشد. به جهت اختلاف مردم در تحمل امر اهل بیت علیهم‌السلام، در مواردی ائمه علیهم‌السلام ناچار به عدم ابراز اسرار، کتمان عقیده یا معارف می‌شدند. از نمونه‌های تقیه کلامی روایات صعب مستصعب است که ائمه علیهم‌السلام در برخورد با صحابه و شیعیان بیان فرمودند. متعلق این روایات «حدیث»، «علم»، «امر»، «اسرار»، «میشاق» اهل بیت علیهم‌السلام و منزلت امام معصوم علیه‌السلام بوده است. این روایات از جهت فهم مخاطب به سه دسته کلی، (احادیث مختص اهل بیت علیهم‌السلام)، احادیث مختص اصحاب ائمه علیهم‌السلام و احادیث مختص شیعیان) تقسیم می‌شود. بررسی احادیث سه‌گانه دستاورد روشن پژوهش حاضر را که رهیافت نو به جهت صدور روایات صعب مستصعب است بیان نموده و نشان می‌دهد که بین

صدور این روایات و تقیه کلامی رابطه وجود داشته و اهل بیت علیهم السلام از بیان برخی از اسرار و مفاهیم تقیه نموده و از بیان آنها به غیر اهلش پرهیز می کردند و این تقیه را هم به اصحاب و شیعیان خودشان توصیه می کردند.

کتابنامه

۱. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، معانی الأخبار، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۲. _____، الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۳. ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
۴. ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ ه.ق.
۵. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۶. بسام، مرتضی، زیادة المقال من معجم الرجال، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ه.ق.
۸. حسینی حلی، حسین بن کمال الدین ابرز، زیادة الأقوال فی خلاصة الرجال، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۲۸ق.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، الإیقاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعه، چاپ اول، تهران، نوید، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. _____، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۲. حلی، حسن بن علی بن داوود، رجال ابن داوود، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۳. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، مختصر البصائر، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی،

۱۴۲۱ ق.

۱۴. حلّی، فخرالمحققین، جعفر بن حسین، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، اول، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ش.

۱۵. خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.

۱۶. شهید اول، محمد بن مکی، المزار فی کیفیة زیارات النبی و الأئمة علیهم السلام، (للشهید الأول)، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.

۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ ق.

۱۸. _____، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول (للطوسی) قم، ستاره، ۱۴۲۰ ق.

۱۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل (محمد علیه السلام)، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

۲۰. عاملی، جعفر، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق.

۲۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.

۲۲. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.

۲۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح کافی - اصول و روضه، چاپ اول، تهران، المکتبه الإسلامیه، ۱۳۸۲ ق.

۲۴. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال. بی جا، بی نا، بی تا.

۲۵. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ ق.

۲۶. _____، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۲۷. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.

٢٨. مظاهري، حسين. الثقافات الأختيار من رواة الأخبار، اول، قم، مؤسسة الزهراء عليها السلام الثقافية
الدراسيه، ١٤٢٨ق.

٢٩. نجاشي، احمد بن علي، رجال النجاشي، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٧ق.

٣٠. نعماني، محمد بن ابراهيم، الغيبة، تهران، نشر صدوق، ١٣٩٧ق.

نقش فضای صدور در حل تعارض بدوی بعضی از احادیث نهج البلاغه*

□ محمد سبحانی نیا^۱

چکیده

پس از قرآن کریم، نهج البلاغه، ارزش‌مندترین میراث فرهنگی اسلام است. تفاوت کلام علی علیه السلام و وجود تعارض ظاهری در پاره‌ای از موارد، همواره با دیدگاه‌های متفاوتی روبه‌رو بوده است. به طوری که بعضی از بزرگان شیعه و اهل سنت، صحت انتساب بعضی از سخنان به آن حضرت را مورد تشکیک قرار داده یا انکار کرده‌اند. با توجه به عصمت امام علی علیه السلام از خطا، فرض وقوع تضاد و تعارض در میان سخنان حضرت، غیر ممکن است؛ لذا باید کوشید با روش‌های مقبول و متعارف، این گونه احادیث را توجیه و عدم تعارض واقعی آنها را آشکار ساخت. این جستار درصدد است با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، از طریق بررسی

جغرافیای سخن و فضای صدور، ضمن تأکید بر اصالت احادیث، این حقیقت را روشن نماید که اختلاف میان روایات این کتاب شریف، از نوع اختلاف ظاهری است که با شناخت فضای صدور آنها، قابل رفع خواهد بود. بررسی مواردی از کلام نهج البلاغه چون: مدح و ذمّ دنیا، مدح و ذمّ کوفیان، مدح و ذمّ خلیفه دوم، مشروعیت و عدم مشروعیت خلیفه سوم، عصمت امام و اعتراف به خطا، نشان از آن دارد که تعارض ظاهری این دو گونه بیان، ناشی از بی‌توجهی به جغرافیای کلام و عدم دقت در شرایط اجتماعی و مقتضیات زمان صدور خطبه‌ها و نامه‌های مورد نظر است.

واژگان کلیدی: جغرافیای کلام، اختلاف احادیث نهج البلاغه، فضای صدور

۱. مقدمه

یک اصل عقلایی پذیرفته شده در گفتمان متعارف بشری، آن است که در تحلیل، تفسیر و معناشناسی یک متن، نوشتار یا گفتار یک اندیشمند، فضای کلی و جغرافیای سخن وی را باید مورد توجه قرار داد.

روایات صادر شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نیز، از این قاعده مستثنا نیست؛ فهم درست و صحیح آن سخنان گهربار، منوط به شناخت و معرفت فضای صدور آن روایات است. این امر در فهم کتابی چون نهج البلاغه که مجموعه سخنان امام علی علیه السلام است و در شرایط و زمان‌های مختلف، ایراد شده است، نقش حیاتی و برجسته‌ای را ایفا می‌کند.

به‌طور کلی حدیث مانند دیگر اسناد تاریخی، حاشیه‌ها و رشته‌هایی مرتبط با وقایع معاصر خود دارد که چه بسا همراه متن آن به ما نرسیده باشد. فهم درست در گرو شناسایی و بازسازی فضا و بافت جانی حدیث است. قرینه‌های موجود در زمینه سخن، موجب می‌شود حکم عمومی و ابتدایی آن حدیث، کنار رود و حکمی مقید جانشین آن شود، در حالی که در منطوق کلام، قیده‌های آن حکم، دیده نمی‌شوند. گاه جغرافیای سخن، معنایی خاص را از کلام حضرت به ذهن مخاطب، منتقل می‌کرده است. شناخت فضای صدور، علاوه بر فهم بهتر، ما را در رفع تضادهای ظاهری روایات نیز، کمک می‌کند. این مقاله می‌کوشد به این کارکرد ارزشمند فضای صدور بپردازد.

۱-۱- بیان مسئله

با توجه به تفاوت تعبیر در بعضی از روایات نهج البلاغه، به طور طبیعی، این پرسش فرا روی هر محقق و حدیث پژوهی قرار می گیرد که چه عامل یا عواملی موجب اختلافات این روایات شده است؟ آیا این اختلاف و تفاوت تعبیر، مولود کلام معصوم علیه السلام است یا متأثر از عوامل بیرونی است؟ بدیهی است، روایات موجود در نهج البلاغه مانند روایات دیگر کتب معتبر شیعی، ضرورت دارد از جهت سند و دلالت، مورد بررسی قرارگیرد و در تشخیص مراد واقعی امام، متن گرایی به عمل آید. با توجه به عصمت امام علی علیه السلام از خطا، فرض وقوع تضاد و تناقض در میان سخنان حضرت، محال و غیرممکن است؛ لذا باید کوشید با روش های مقبول و متعارف، این گونه احادیث را، توجیه و عدم تعارض واقعی آنها را آشکار ساخت و از این طریق، میان روایات متعارض، جمع و سازش برقرار نمود و توهم اختلاف و تعارض را، برطرف ساخت.

مسئله فضای صدور و سبب صدور یکی از شاخه های فقه الحدیث است که نقش به سزایی در فهم مراد جدی معصوم علیه السلام دارد و عدم توجه به آن می تواند فهم ناقص روایت را در پی داشته باشد. این موضوع به خصوص در متونی که تاریخی است، حساس تر است، زیرا؛ سخنانی که در این متون از اشخاص صادر می شود، به شدت وابسته به زمان و مکانی است که در آن فضا سخن گفته می شود. کتاب نهج البلاغه نیز از جمله متونی است که صبغه غالب آن تاریخی است و از این رو ممکن است در وضعیت متفاوت، سخنان متفاوتی از حضرت، صادر شده باشد. بسیاری از کلمات حضرت در پاسخ به نیاز یا پرسشی خصوصی یا عمومی و در فضایی در بر دارنده قرینه های گوناگون حالی و مقالی، صادر شده اند. سؤالی که به طور مشخص این مقاله در صدد پاسخ گویی آن است عبارت از این است که شناخت فضا و سبب صدور چه نقشی در حل تعارض ظاهری احادیث نهج البلاغه دارد؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

هرچند سید رضی در بیش تر خطبه های نهج البلاغه، سند و فضای صدور را ذکر نکرده است؛ اما برخی از شارحان به ذکر تاریخ و سند و فضای صدور خطبه پرداخته اند

و از میان ده‌ها شرح نوشته شده بر نهج البلاغه، فقط تعدادی از آنها به‌طور مفصل به موضوع پرداخته‌اند. در میان شرح‌های نگاشته شده بر نهج البلاغه، سه شرح؛ ابن ابی الحدید، پرتوی از نهج البلاغه، و پیام امام، تا حدودی به بررسی فضای صدور خطبه‌ها پرداخته‌اند. علاوه بر موارد مذکور، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. محسن باقر موسوی در کتاب ارزش‌مند المدخل الی علوم نهج البلاغه، پس از شرحی مفصل درباره مدارک نهج البلاغه و بررسی اسناد روایت آن، اوضاع زمانی و مکانی صدور هر یک از مطالب نهج البلاغه را بیان کرده‌است.

۲. آقای احد داوری چلقائی در مقاله «فضای فرهنگی - اجتماعی صدور خطبه‌های نهج البلاغه» به موارد کاربرد فضای صدور پرداخته است (داوری چلقائی: ۱۳۸۹).

۳. آقایان: باقر ریاحی مهر و سیدعیسی مسترحمی در مقاله «نقش فضای صدور در فهم نهج البلاغه»، از فواید شناخت فضای صدور سخن گفته‌اند (ریاحی مهر: ۱۳۹۴).

با توجه به این پیشینه، مقاله یا کتابی که مستقلاً نقش فضای صدور در حل تعارض ظاهری احادیث نهج البلاغه را تبیین و بررسی کرده باشد، نگاشته نشده است.

۳-۱- اهمیت و ضرورت پژوهش

همان‌گونه که شناخت اسباب و شأن نزول آیات، ما را در فهم مقصود خداوند یاری می‌دهد، توجه به بافت و فضای صدور حدیث نیز، در فهم مقصود گوینده آن، مؤثر است. هر متنی در جغرافیای خاصی شکل می‌گیرد که آن جغرافیا بر تعیین معنای آن متن اثرگذار است. اگر متنی بدون توجه به فضای خود، تفسیر شود، تفسیر ارائه شده، نافص خواهد بود. علامه طباطبایی می‌گوید:

«عالمان در اهمیت دانستن سبب ورود حدیث، همانند دانستن شأن نزول آیات قرآن هم‌سخن هستند و در نگاه برخی حدیث پژوهان، ارزش آن بیش‌تر از دانستن شأن نزول قرآن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۴).

متن حدیث، یک مجموعه مستقل از قرائن بیرونی نیست بلکه مانند دیگر اسناد تاریخی، حاشیه‌ها و رشته‌هایی مرتبط با وقایع معاصر خود داشته که ممکن است همراه

متن آن به ما نرسیده باشد و از این رو نیازمند شناسایی و بازسازی فضا و بافت جانبی حدیث هستیم. یکی از محققان، در مورد اهمیت توجه به شأن صدور روایات می گوید: «تمام حوادث در بستر تاریخی خود شکل می گیرند. انسان با زمان رابطه متقابل و تأثیر و تأثر دارد. در طول تاریخ انسان متأثر از شرایط محیط و فرهنگ خود بوده است و نیز بر آن تأثیر داشته است» (عاملی، ۱۳۷۰: ۶۴).

ایشان با اشاره به این نکته که ما گفتار، رفتار و تأییدات مجرد نداریم، می نویسد: «درک درست بسیاری از نصوص نیازمند آگاهی کامل از زمان، مکان و شرایطی است که در آن صادر شده است. محیط و عکس العمل آن در مقابل نصوص صادره را باید بشناسیم. شناخت این موارد ما را در فهم حدود، قیود و درک اشارات و لطایف آن یاری می کند» (همان: ۶۹).

تاریخ هر حادثه و پدیده از چگونگی وقوع آن، خبر می دهد و به شناسنامه ای می ماند که آیندگان را از هویت و چند و چون آن با خبر می سازد. حدیث و روایت، حقیقتی «زمان دار» و «تاریخ بردار» است. هر حدیث، از پس نیازی و در پاسخ پرسشی و در مقام تبیین حقیقتی، صادر گشته است و به تعبیر دیگر، «شأن نزولی» دارد که دانستنش، در فهم بهتر حدیث، سودمند خواهد بود. به تعبیر یکی از محققان، حدیث از قرآن تاریخی تر است (حنفی، ۱۳۸۰: ۴۰).

به عقیده نویسنده کتاب **المدخل الی علوم نهج البلاغه**، هم چنان که فهم قرآن منوط به آگاهی از علوم قرآنی مانند لغت و ادب، شأن نزول، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه است، برای شناخت نهج البلاغه نیز لازم است محقق از اسباب صدور خطبه ها و ارسال نامه ها و بیان کلمات قصار آن، آگاه شود (موسوی، ۱۴۲۳: ۶). این موضوع در مورد نهج البلاغه از این جهت حائز اهمیت است که امام علی علیه السلام در رأس حکومت اسلامی قرار داشته و بی شک دستورهایی که به عنوان حاکم اسلامی از حضرت صادر شده است، باید با در نظر گرفتن شرایط و موقعیت های ویژه امام، ملاحظه و تفسیر گردد. یکی از کارکردهای مهم و تأثیرگذار شناخت فضای صدور حدیث، رفع تضادهای ظاهری و بدوی روایات است.

۲- بحث

۲-۱- واژه شناسی صدور

واژه صدور مصدر «صَدَرَ» و به معنای برگشتن معنا شده است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۱۷۵). در تعریف اسباب ورود حدیث نوشته‌اند: «زمینه‌ای که موجب شده است معصوم علیه السلام سخن بگوید و حکمی را بیان و مسئله‌ای را طرح یا رد و انکار کند و یا حتی کاری را انجام دهد» (مسعودی، ۱۳۹۶: ۱۲۸).

مراد از صدور روایات، واقعه، رویداد، پرسش و... است که به اقتضای آن کلامی از معصوم صادر شده است. هرچند فضای صدور و سبب صدور حدیث دو رکن مستقل برای فهم حدیث به‌شمار می‌رود. شاید بتوان تفاوت در شأن نزول و سبب نزول آیات را در اینجا نیز، مطرح کرد که گفته‌اند، شأن نزول همانند سبب فضای صدور حدیث کلی است، بر خلاف سبب نزول آیات که موجب اختصاص آیه به همان مورد می‌شود (رجبی، ۱۳۹۴: ۱۱۵-۱۱۰). اما در این پژوهش، مراد ما از فضای صدور، اعم از سبب و شأن صدور است.

۲-۱-۲. معنای تعارض

«تعارض»، مصدر باب «تفاعل» و مشتق از «عرض» است که هم به معنای اظهار و ابراز است و هم به معنای پنهان در مقابل طول (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۷۱). هر دو معنا در محل بحث، صدق می‌کند؛ زیرا؛ هر یک از دو خبر در مقابل هم ظاهر می‌شود و عرض اندام می‌کند؛ همان‌طور که می‌توان گفت: هر یک از آنها خود را در مقابل دیگری از نظر حجیت و اعتبار، هم عرض و هم ارزش می‌دانند.

۲-۱-۳. انواع تعارض

گاهی تعارض، بدوی و ابتدایی و غیر مستقر است که با تأمل در مفاد روایات، برطرف می‌شود به این معنا که می‌توان هر یک از دو روایت را بر معنایی حمل کرد که با دیگری تنافی نداشته باشد؛ اما گاهی تعارض به گونه‌ای است که نمی‌توان با کاربرد قواعد جمع دلالی، آن را برطرف کرد. در این صورت به این گونه تعارض، تعارض

غیرظاهری یا تعارضِ مستقرّ گفته می‌شود. تعارضِ مستقرّ، مقابل تعارض بدوی و به معنای تنافی میان دو دلیلی است که جمع عرفی بین آنها ممکن نبوده و تنافی میان آن دو به تنافی دلیل حجیت، بازگشت می‌نماید (صدر، ۱۴۱۷: ۲۱۹/۷).

از آن جا که شیعیان همواره عصمت و علم را، از ویژگی‌های مسلم امام علیه السلام دانسته و وجود تضاد واقعی در کلام معصوم را با این دو ویژگی، ناسازگار می‌شمارند؛ نمی‌توان در کلام آنان، از تعارضِ مستقرّ، سراغ گرفت. بر این اساس، حدیث پژوهان، در مواجهه با احادیث به ظاهر متعارض، به چاره‌جویی‌هایی روی می‌آورند که مهم‌ترین آنها، توجیه و تأویل و تصرف در ظاهر احادیث است.

۲-۲- بررسی مواردی از تعارض ظاهری احادیث نهج البلاغه و نقش فضای صدور در حل آنها

۲-۲-۱- مدح و ذمّ خلیفه دوم

یکی از مسائلی که ستیز علمی صاحب نظران فریقین را به دنبال داشته و اخیراً از سوی برخی از عالمان اهل سنت بدان دامن زده شده است (درویش، بی‌تا: ۱۰)، تعظیم و بزرگ‌داشتی است که به حسب ظاهر در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه، نسبت به خلیفه دوم صورت گرفته است.

حضرت در این خطبه فرموده‌اند: «لِلَّهِ بِلَاءٌ [بِلَادٌ] فُلَانٍ، فَلَقَدْ قَوْمَ الْأَوْدَ وَ دَاوَى الْعَمَدَ وَ أَقَامَ السُّنَّةَ وَ خَلَفَ الْفِتْنَةَ؛ ذَهَبَ نَقَى الثُّؤْبِ، قَلِيلَ الْعَيْبِ؛ أَصَابَ خَيْرَهَا وَ سَبَقَ شَرَّهَا؛ أَدَى إِلَى اللَّهِ طَاعَتَهُ وَ اتَّقَاهُ بِحَقِّهِ؛ رَحَلَ وَ تَرَكَهُمْ فِي طُرُقٍ مُتَشَعِّبَةٍ لَا يَهْتَدِي بِهَا الصَّالُّ وَ لَا يَسْتَقِينُ الْمُهْتَدِي»؛ خدا او را در آنچه آزمایش کرد پاداش خیر دهد که کجی‌ها را راست و بیماری‌ها را درمان و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را به پا داشت و فتنه‌ها را پشت سر گذاشت، با دامن پاک، و عیبی اندک، درگذشت، به نیکی‌های دنیا رسیده و از بدی‌های آن رهایی یافت، وظائف خود نسبت به پروردگارش را انجام داد، و چنانکه باید از کیفر الهی می‌ترسید. خود رفت و مردم را پراکنده برجای گذاشت، که نه گمراه، راه خویش شناخت، و نه هدایت شده به یقین رسید (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۲۸).

ابن میثم در شرح خود، از این خطبه، ده ویژگی مثبت استخراج کرده است (ابن میثم، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۸۰). بسیاری از اهل سنت مانند: ابن ابی الحدید (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۵: ۱۲ / ۳-۴)، و محمد عبده (عبده، بی تا: ۲ / ۲۴۹)، اصل انتساب خطبه به امام را پذیرفته‌اند و کلمه «فلان» را بر خلیفه دوم منطبق دانسته‌اند. سید جعفر مرتضی عاملی از علمای برجسته شیعی نیز خطبه را ذکر و آن را منسوب به عمر دانسته‌است (مرتضی عاملی، ۱۴۳۰: ۱۴ / ۱۶۶-۱۷۴).

این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ذکر این ده فضیلت برای خلیفه دوم در این خطبه با آنچه که در کتاب‌های شیعه و سنی از حضرت امیر علیه السلام نسبت به خلیفه دوم نقل شده است، قابل جمع است؟ مثلاً حضرت در خطب شقشقیه از خلیفه دوم به شدت نکوهش کرده می‌فرماید: «عَقَدَهَا لِأَخْرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرَعِيهَا فَصَيْرَهَا فِي حَوْزَةِ خَشْنَاءٍ يَغْلُظُ كَلْمُهَا وَيُحْسِنُ مَسُّهَا وَيَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا وَالْإِعْتِدَارُ مِنْهَا فَصَاحِبُهَا كِرَاكِبِ الصَّعْبَةِ إِنْ أَسْتَقَّ لَهَا حَرَمٌ وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمْ فَمِنِّي النَّاسُ لَعَمْرُ اللَّهِ بِخَبْطٍ وَ شِمَاسٍ وَ تَلْؤُنٍ وَ اغْتِرَاضٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۳)، سرانجام اولی حکومت را به راهی در آورد، و به دست کسی (عمر) سپرد که مجموعه‌ای از خشونت، سخت‌گیری، اشتباه و پوزش طلبی بود. زمام‌دار مانند کسی که بر شتری سرکش سوار است، اگر عنان محکم کشد، پرده‌های بینی حیوان پاره می‌شود، و اگر آزادش گذارد، در پرتگاه سقوط می‌کند. سوگند به خدا مردم در حکومت دومی، در ناراحتی و رنج مهمی گرفتار آمده بودند، و دچار دو رویی‌ها و اعتراض‌ها شدند.

در پاسخ به این پرسش، راه حل‌های مختلفی مطرح شده است:

راه حل اول

مرتضی مطهری، علی اکبر قرشی، محمد تقی شوشتری، جعفر سبحانی، لیب بیضون. اصل انتساب خطبه به امام را نفی کرده‌اند (مطهری ۱۳۸۹: ۱۶۵: قرشی، ۱۳۷۷: ۱۰۰/۱: شوشتری، ۱۳۷۶: ۴۸۱/۹: سبحانی، ۱۳۸۱: ۷۰: بیضون، ۱۳۷۵: ۴۴۱). در واقع این بزرگان با استناد به نقل طبری، صدور این کلام از علی علیه السلام را بعید شمرده و آن را از اشتباهات سید رضی دانسته‌اند.

اشکال این وجه آن است که:

اول: سلامت و صداقت سید رضی چندان مورد اعتماد است که نمی‌توان انجام چنین خلافتی را به او نسبت داد. یکی از شارحان نهج البلاغه در این باره می‌گوید:

«سید رضی مقید است سخنانی را که امام علیه السلام فرموده جمع‌آوری کند و لذا اگر احیاناً کسی یکی از خطبه‌ها و یا یکی از کلمات امام علیه السلام را به دیگری نسبت می‌داد شریف رضی متذکر شده است چنان‌که در خطبه ۳۲ با صراحت یادآور می‌شود که این خطبه را به معاویه نسبت داده‌اند ولی صحیح نیست. سخن مورد بحث را نیز اگر دیگری گفته بود، شریف رضی یادآور می‌شد» (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۶۰۲/۲).

دوم: اگر مفاد این خطبه را، محصول اشتباه سید رضی بدانیم باید در موارد دیگر نیز این خطا را محتمل بدانیم. در این صورت، می‌تواند دست مایه مخالفانی قرار گیرد که خطبه شقشقیه را پرداخته ذهن ایشان دانسته‌اند.

سوم: در گزارش طبری به صراحت آمده است که جملات یاد شده بر زبان امام علی علیه السلام جاری شد و حضرت آن اوصاف را ایراد فرمودند. البته امام علیه السلام این کلمات را با واسطه و به نقل از دختر ابی‌حثمه ایراد فرمودند (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۲۱۸). بنابراین گزارش تاریخ طبری با نتیجه‌ای که استاد مطهری از آن گرفته‌اند، مغایرت دارد.

چهارم: این دیدگاه با نظر مشهور پژوهشگران مغایرت دارد. در یک پژوهشی که توسط یکی از محققان صورت گرفته از ۷۳ نفر از شارحان و مترجمان نهج البلاغه و ۵ نفر از محدثان و ۶ نفر از مورخان نام برده شده که معتقد به اصالت و صحت این خطبه هستند (عشریه، ۱۳۹۶: ۷۸-۸۰).

راه حل دوم

اکثر شارحان و مترجمان و محدثان و مورخان راه حل جمع روایات را در این دانسته‌اند که کلمه «فلان» را بر یکی از اصحاب مانند: سلمان فارسی یا مالک اشتر تطبیق دهند نه خلیفه دوم (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۶: ۴۰۲/۲؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴: ۹۸/۴).

خوبی، ۱۳۶۴: ۱۴/۳۷۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸/۴۶۵؛ صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۳۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۴۸۱؛ سرخسی، ۱۴۱۵: ۱۹۲؛ کاشانی، بی‌تا: ۲/۱۵۶).

نقد راه حل دوم

۱. جمعی از شارحان نهج‌البلاغه مانند؛ قطب راوندی و مکارم شیرازی و سرخسی و کاشانی معتقدند: این خطبه در مورد یکی از اصحاب است که در زمان حیات نبی اکرم ﷺ فوت شدند. در حالی که سلمان و مالک هر دو بعد از وفات نبی اکرم ﷺ از دنیا رفتند.

۲. در نسخه بدل به جای بلاء از بلاد (شهرها) صحبت به میان آمده است؛ سلمان و مالک اشتر در زمان حیات پیامبر ﷺ صاحب شهرها یا والی شهرها نبوده‌اند.

۳. در خطبه آمده است: «آن شخص با فوت خود امت را در راه‌های متفاوت جا گذاشت» سؤال این است که در حیات نبی اکرم ﷺ چه کسی از دنیا رفته که چنین تأثیر عظیمی بر امت نهاده باشد؟

۴. در خطبه مذکور صحبت از مردم است که منظور همه مسلمانان است، سلمان و مالک اشتر خلیفه نبودند که بتوانند بر کل بلاد اسلامی حکومت کنند و بلاد مسلمین تحت تأثیر فوتشان باشند.

۵. به نظر بسیاری از اهل نظر، منظور از خیر در جمله: «أَصَابَ خَيْرَهَا، وَسَبَقَ شَرَّهَا»، «خلافت» است، چنانکه «ابن میثم بحرانی» چنین می‌گوید:
«نیکی خلافت را دریافت و پیش از رسیدن شر آن از دنیا رفت» (ابن میثم، ۱۴۰۴: ۴/۱۷۹).

همچنین فیض الاسلام نیز در ترجمه این سخن می‌نویسد: نیکوئی خلافت را دریافت و از شر آن پیشی گرفت (فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۴/۲۲۲). در حالی که سلمان و مالک اشتر خلافت نداشتند.

راه حل سوم (دیدگاه صحیح)

بعضی از پژوهشگران راه حل را در این دیده‌اند که این خطبه را حمل بر تقيه کنند؛ یعنی به حسب ظاهر امیرالمؤمنین علیه السلام، عمر را ستوده ولی در باطن او را نقد کرده است (انصاری قمی، بی تا: ۶۴۶؛ فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۷۲۲/۴). ابن ابی الحدید این قول را به شیعیان نسبت داده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۳/۱۲).

محمد باقر نواب لاهیجی نوشته است: کلام امیر المؤمنین علیه السلام است در مذمت خلیفه دّوم به طریقه ایهام (نواب لاهیجی، بی تا: ۲۰۳)، میرزا حبیب الله خوئی پس از نقل کلام ابن ابی الحدید می نویسد:

«اگر مقصود از «فلان» عمر باشد، باید کلام آن حضرت را تأویل ببریم و آن را از باب توریه و اشاره بدانیم؛ چنانچه سیره و عادت اهل بیت علیهم السلام آن است که در بسیاری از موارد به همین صورت است» (هاشمی خوئی، ۱۳۵۸: ۳۷۵/۱۴).

در هیچ یک از موارد یاد شده، شاهدی بر این وجه ذکر نشده است. به نظر می رسد آنچه می تواند این وجه را تقویت کند، توجه به فضای صدور این خطبه است. یکی از محققان در این باره گفته است:

«با بررسی منابع و مصادر تاریخی، چنین به دست می آید که پس از مرگ خلیفه دوم، زنی که از او با نام «ابنة ابی حثمه» یاد شده است، جملاتی را در رثای عمر بر زبان جاری ساخت که امام علی علیه السلام همان جملات را تکرار کردند. در تمام مصادر، جملات مورد بحث از خطبه به صورت حکایت از علی علیه السلام نقل شده است و در هیچ یک از آنها این عبارات به طور مستقیم به حضرت نسبت داده نشده است» (مردانی، ۱۳۹۰: ۵۵).

«اوقر بن حکیم» در ترسیم فضای صدور خطبه از وجود مردمی سخن گفته است که در انتظار حضرت بودند تا سخن ایشان درباره عمر را بشنوند (طبری، ۱۴۲۴: ۴۲۰/۲). بر این اساس این جملات در اجتماع مردم و در حضور افرادی ایراد گردید که بیش تر از دوستان خلیفه بودند و از نارضایتی امام از خلیفه تازه درگذشته اطلاع داشتند. راویان این جریان (ابن بحنه، اوقر بن حکیم و مغیره بن شعبه)، همگی از طیف جریان حاکم و دارای سوابقی معلوم در ارتباط با خلیفه بودند. از این رو، می توان گفت: موقعیت امام

برای ایراد خطبه کاملاً غیر طبیعی و ناخواسته بود و حضرت در شرایطی قرار گرفتند که گویا چاره‌ای جز بیان جملاتی دربارهٔ خلیفه با حکایت سخنان دختر ابی حمه نداشتند.

۲-۲-۲- مشروعیت یا عدم مشروعیت خلافت سه خلیفه (جمع میان نامهٔ ششم و خطبهٔ سوم)

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه به اشکال مختلف با صراحت مخالفت خود را با شورای سقیفه و طرز انتخاب خلیفهٔ اول اعلام داشته‌اند. امام علیه السلام از حکومت به‌عنوان میراث خود یاد می‌کند که دزیده شده است: «أَرَى تَرَاثِي نَهْبًا» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۳). «فَقَدْ قَطَعُوا رَجْمِي وَ سَلَبُونِي سُلْطَانَ ابْنِ أُمِّي» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامهٔ ۳۶). و در سرزنش کسانی که نسبت به غصب حقوق مسلم آنان، همراهی نمودند، فرموده است: «مقام و منزلت مرا کوچک شمردند و در غصب حق من با یک‌دیگر هم داستان شدند» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۱۷۲).

اگر به‌راستی آن حضرت مشروعیت سیاسی خود را با بیعت به‌دست آورد و پیش از آن ذی‌حق نبود، چرا در خطبهٔ شششنبه می‌فرماید: «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا قُلَانُ [ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ] وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۳). آگاه باشید به خدا سوگند ابا بکر، جامهٔ خلافت را بر تن کرد، در حالی که می‌دانست جایگاه من نسبت به حکومت اسلامی، چون محور آسیاب است به آسیاب که دور آن حرکت می‌کند.

سخنان یادشده و موارد دیگر نشان می‌دهد از نگاه حضرت امامت و ولایت به نصب الهی است نه به انتخاب مردمی. سخن از حقی است که از امام علیه السلام به یغما رفته است.

از سوی دیگر حضرت در یکی از نامه‌های خود به معاویه در مورد انتخاب خلیفهٔ اول، بیان متفاوتی دارند: «أَنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَ لَا لِلْعَائِبِ أَنْ يُرَدَّ»؛ (سید رضی، ۱۴۱۴: نامهٔ ۶). همانا کسانی با من بیعت کرده‌اند که با ابا بکر و عمر و عثمان، با همان شرایط بیعت

کردند. پس آن که در بیعت حضور داشت نمی‌تواند خلیفه‌ای دیگر انتخاب کند و آن کس که غایب بود نمی‌تواند بیعت مردم را نپذیرد.

مشابه این کلام را می‌توان در خطبه‌ای جستجو کرد که پس از امتناع بیعت کسانی نظیر سعد بن ابی وقاص، محمد بن مسلمه، حسان بن ثابت و اسامة بن زید، ایراد فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُوِيعَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ قَبْلِي وَإِنَّمَا الْخِيَارُ إِلَى النَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَبَايَعُوا فَإِذَا بَايَعُوا فَلَا خِيَارَ لَهُمْ وَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ الْإِسْتِقَامَةَ وَعَلَى الرَّعِيَةِ التَّسْلِيمَ وَهَذِهِ بَيْعَةٌ عَامَّةٌ مَنْ رَغِبَ عَنْهَا رَغِبَ عَنِ دِينِ الْإِسْلَامِ وَاتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ أَهْلِهِ»؛ ای مردم، شما با من بیعت کردید بر آنچه با مردمان پیش از من بیعت نمودید. این بیعتی است عمومی که هر کس از آن سر باز زند از دین اسلام سر باز زده و راه دیگری جز راه مسلمانان پیموده است (مفید، بی‌تا: ۱/ ۲۴۳).

ظاهر این عبارت‌ها می‌رساند زمام امر انتخاب ولی مسلمانان، به‌دست مسلمانان است و از میان افراد حاضر، آنان که شایستگی انتخاب دارند اگر با کسی بیعت کردند او امام مسلمانان بوده و اطاعت از او لازم است و دیگران حق مخالفت ندارند. یعنی بیعت مسلمانان مبنای مشروعیت و حقانیت ولایت سیاسی امیر مؤمنان است. حضرت در مورد شورای سقیفه فرموده‌اند: «فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَى مَلِكًا أُمُورَهُمْ فَكَيْفَ بِهِذَا وَالْمُشِيرُونَ عُيْبٌ» (حکمت/ ۱۹۰). اگر ادعا می‌کنی با شورای مسلمین به‌خلافت رسیدی، چه شورایی بود که رأی دهندگان حضور نداشتند؟

اما در نامه خود به معاویه صریحاً اجماع مهاجرین و انصار بر امامت کسی را منشأ مشروعیت آن دانسته، و آن را مورد رضایت خدا و باعث طعن بر مخالفین آن و حتی حلال بودن قتال با آنان می‌داند: «إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا، فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطْعَنَ أَوْ بَدَعَهُ رَدُّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ، فَإِنْ أَبَى قَاتِلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَ وِلَاةُ اللَّهِ مَا تَوَلَّى»؛ همانا شورای مسلمین، از آن مهاجرین و انصار است، پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند، و او را امام خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است. حال اگر کسی کار آنان را نکوهش کند یا بدعتی پدید آورد، او را به جایگاه بیعت قانونی باز می‌گردانند،

اگر سر باز زد با او پیکار می‌کنند، زیرا که به راه مسلمانان در نیامده، خدا هم او را در گمراهی و می‌گذارد (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۶).

اینک، این سؤال مطرح می‌شود که وجه جمع بین این دو دسته از کلمات حضرت چیست؟ مشروعیت یا عدم مشروعیت خلافت سه خلیفه؟ الهی یا مردمی بودن حکومت علوی؟ برای رفع تعارض ظاهری این دو دسته از سخنان امام علی علیه السلام چه باید کرد؟

کتاب شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، در ردیف نخستین شرح‌هایی است که بر نهج البلاغه نوشته شده است. وی بیش‌تر مطالب تاریخی را ذکر کرده است که در کم‌تر کتابی به چشم می‌خورد. بسیاری کتاب وی را دارای صبغه تاریخی دانسته‌اند (داوری چلقائی، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۴۱)، با این حال، ایشان در شرح این نامه، از روش متداول خود عدول کرده و بر اساس ذهنیت خود، نامه را دلیل بر اثبات خلافت بر اساس انتخاب شورا، دانسته است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۱۴/۳۶-۳۷). اما از چگونگی جمع میان نامه ششم و خطبه سوم، سخنی به میان نیاورده است. در این رابطه از سوی شارحان شیعی راه حل‌هایی مطرح شده است:

وجه اول: حمل نامه ۶ بر تقیه

ابن ابی الحدید می‌گوید: «امامیه این نامه را حمل بر تقیه می‌کنند و می‌گویند: امام علیه السلام نمی‌توانست در برابر معاویه واقعیت را بیان کند و تصریح کند که من از سوی رسول الله مبعوث به خلافت شدم» (همان). از میان شارحان نهج البلاغه می‌توان به دو شرح اشاره کرد که تقیه را مطرح کرده‌اند: (بیهقی، ۱۳۷۵: ۲/۳۸۸؛ هاشمی‌خویی، ۱۳۵۸: ۱۷/۱۹۸). استدلال آقای خویی بر وجود تقیه این است که:

«اگر امام برای اثبات امامتش تمسک به نص می‌کرد طعن و انکار بر خلفای سه گانه (ابوبکر و عمر و عثمان)، بود و این موجب ناراحتی مهاجر و انصار می‌شد که با آن سه خلیفه بیعت نموده بودند و موجب می‌گردید که بین آنها و امام اختلاف ایجاد شود. بنابراین نتیجه می‌گیریم که این استدلال حضرت، استدلال بر طبق حقیقت امر و بر وفق اعتقاد خود امام علیه السلام نبوده است» (هاشمی‌خویی، ۱۳۵۸: ۱۷/۱۹۸).

نقد وجه اول

۱۴۷

نامه ۶ نهج البلاغه را نمی‌توان حمل بر تقیه کرد زیرا؛ مخاطب نامه، معاویه است. شخصی که امام علی علیه السلام در نامه‌های مختلف خود از او با القابی از قبیل: «طَلِيقُ بَنُ طَلِيقٍ» و «لَعِينُ بَنُ لَعِينٍ» و «وَتْنُ بَنُ وَتْنٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷۱/۳۲)، یاد می‌کند و در مواردی او را به صراحت تهدید نظامی کرده است. مثلاً فرموده است: «وَعِنْدِي السَّيْفُ الَّذِي أَغْصَصْتُهُ بِجَدِّكَ وَ خَالِكَ وَ أَخِيكَ فِي مَقَامٍ وَاحِدٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۶۴)، و در نزد من همان شمشیری است که در جنگ بدر بر پیکر جد و دایی و برادرت زدم. در جای دیگری فرماید: «وَ أَقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْ لَا بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ، لَوَصَلْتُ [مِنِّي إِلَيْكَ] [إِلَيْكَ] مَنِّي قَوَارِعُ تَقَرُّعِ الْعُظْمِ وَ [تَنَهَسُ] [تَهْلِسُ اللَّحْمَ]» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۷۳)، به خدا سوگند اگر پرهیز از خونریزی در مهلت تعیین شده نبود، ضربه کوبنده‌ای دریافت می‌کردی که استخوان را خرد، و گوشت را بریزاند. با این نوع برخوردها و موضع‌گیری‌ها در قبال معاویه، حمل نامه ۶ بر تقیه، وجهی ندارد. شاید بر این اساس علامه مجلسی نیز تقیه را رد کرده باشند (مجلسی، ۱۴۰۸: ۲۷/۳).

وجه دوم؛ ناظر بودن نامه ۶ به مرحله اعمال ولایت

یکی از محققان این نامه را دلیل بر میزان اهتمام علی علیه السلام به خواست عمومی مردم در مرحله تعیین رهبر دانسته است. به نظر ایشان، امام رضایت مردم را شرط جواز اعمال ولایت می‌داند (ارسطا، ۱۳۷۹: ۱۲۲). در این صورت بین این نامه و خطبه شقشقیه، تعارضی نخواهد بود زیرا نقد حضرت از خلفا در نامه ۳، ناظر به اصل ثبوت مقام ولایت برای امام علیه السلام است.

نقد وجه دوم

به نظر می‌رسد، این بیان، تعارض ظاهری کلام حضرت درباره شورای سقیفه را حل نکرده است. اگر مهاجر و انصار در سقیفه حضور داشته‌اند پس چرا در حکمت ۱۹۰ مشورت‌دهندگان اصلی را، غایب می‌دانند؟ واگر مهاجر و انصار در شورا حاضر

نبوده‌اند که مستندات تاریخی گواه بر آن است چنان که عبدالفتاح عبدالمقصود، پس از نقل حکمت ۱۹۰ در این باره گفته است: «چه سخن صادقانه و مطابق و مناسب با واقعیتی!» (عبدالمقصود، ۱۳۷۶: ۴۴۵)، پس چرا حضرت در نامه ۶ به انتخاب خلیفه در شورا پرداخته است؟

وجه سوم؛ حل تعارض ظاهری با توجه به سبب صدور

امام علیه السلام در خطبه‌های مختلف، باور و اعتقادات خود نسبت به امامت و رهبری را به تفصیل بیان داشته است؛ اما این نامه به سبب خاصی تنظیم شده است. مخاطب در خطبه شقشقیه، عموم مردم‌اند؛ ولی مخاطب در این نامه، معاویه است. صدر و ذیل نامه امام نکاتی است که نشانگر سبب صدور این نامه است. از آنجا که قصد مؤلف نهج البلاغه، سید رضی، نقل بخش‌های بلیغ سخنان حضرت بوده؛ لذا بخشی از این نامه را نقل کرده اما دیگر مؤلفان همانند نصر بن مزاحم و ابن قتیبه، این نامه را به صورت مبسوط نقل کرده‌اند. حضرت در آغاز نامه فرموده است: «فإن بیعتی بالمدينة لزمتمک و أنت بالشام» همان‌گونه که بیعت با ابوبکر و عمر در مدینه بود و تو در شام به آن ملتزم گردیدی، باید به بیعت من نیز تسلیم شوی (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۱۱/۸۴).

و این فرمایش حضرت، در برابر استدلال سخیف معاویه است که دلیل تسلیم نشدن خویش در برابر حضرت را سرپیچی مردم شام از بیعت با حضرت عنوان کرده بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۴۳/۱۴). حضرت در بخش پایانی نامه، داستان بیعت‌شکنی طلحه و زبیر را گوشزد نموده و سپس از معاویه می‌خواهد همانند سایر مسلمان‌ها در برابر حکومت، سر تسلیم فرود آورد و خود را گرفتار ننماید و در غیر این صورت با وی به ستیز خواهد برخاست (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۸۵).

با توجه به این اسناد تاریخی، معلوم می‌شود امام علیه السلام در مقام آن است که مشروعیت و خاستگاه قانونی مورد پذیرش جامعه آن روز را درباره حکومت خویش به اثبات برساند. هرچند خود آن حضرت، آن قانون حاکم و مبدأ مشروعیت حقوقی را، ناصواب می‌دانست و مشروعیت سیاسی خود را به انتصاب الهی مستند می‌نمود. در واقع استناد به بیعت، آن‌هم با دشمنان آتش‌افروز، توجیهی جز محکومیت آنها، با همان زبان و

فرهنگی که دشمنان از آن سخن گفته و دم می‌زنند، ندارد. این روشی است کاملاً عقلایی که در مواجهه با خصم به کار گرفته می‌شود و در فقه ما از آن به‌عنوان «قاعده الزام» یاد می‌شود. این قاعده برگرفته از سخن امام کاظم علیه السلام است که فرموده است: «الزموهم بما ألزموا به أنفسهم (طوسی، ۱۳۶۴: ۵۸/۸). آنان را ملزم سازید، به چیزی که خود را به آن ملزم ساخته‌اند. اولین شارح نهج البلاغه که به این امر واقف شده و در شرح خود آن را مطرح کرده است، قطب راوندی است (قطب راوندی، ۱۴۰۶: ۱۸/۳).

فیض الاسلام هم در شرح این نامه می‌نویسد:

«امام علی در این نامه خطاب به معاویه می‌نویسد به عقیده شما که خلافت از جانب خدا و رسول تعیین نشده؛ بلکه به اجماع امت برقرار می‌گردد و مردم اجماع کرده و ابوبکر و عمر و عثمان را خلیفه قرار دادند، همان اشخاص مرا برای خلافت تعیین نمودند. بنابراین آنها که حاضر بودند (مردم مدینه و...) نمی‌رسد که جز او را انتخاب کنند و آنها که حاضر نبودند (معاویه و مردم شام)، نمی‌رسد که آن را نپذیرند» (فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۵ / ۸۴۱).

با این بیان پاسخ به این سؤال نیز روشن می‌شود که چرا حضرت در نامه ۶ انتخاب خلیفه را در شأن مهاجران و انصار دانسته است نه بیعت همه مردم در حالی که ملاک مشروعیت باید بیعت و رأی همه مردم باشد؟ در این فراز از نامه ۶ هم باید گفت:

«استناد امام به بیعت مهاجران و انصار در واقع، استدلال جدلی و به آن سبب بود که مخالفانشان را - که بیعت خلفای قبل را به استناد همان شیوه مشروع می‌دانستند - قانع کنند. در واقع، شیوه پذیرفته شده در بیعت، بیعت مهاجران و انصار بوده است» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۸).

این گونه جدال احسن برگرفته از کلام الهی است که قرآن مجید در مناظرات حضرت ابراهیم با پرستندگان اجرام سماوی از آن یاد کرده است (انعام/ ۷۶).

حضرت از این شیوه در موارد دیگر نیز استفاده کرده است مانند؛ برخورد با حادثه سقیفه و بیعت با ابی بکر. در سقیفه، قریش در مقابل انصار به قرابت خود با رسول الله صلی الله علیه و آله احتجاج کردند و آنان را به واگذاری خلافت به مهاجرین قریش مجاب کردند. حضرت با مقدمه قرار دادن خویشاوندی به‌عنوان معیار امامت، سزاواری خود را

به مقام خلافت اثبات می‌کند. امام در نامه‌ای به معاویه به این استدلال جدلی متوسل می‌شود: قریش گفتند: امیر باید از ما باشد و انصار گفتند: باید از ما باشد. قریش گفتند: محمد ﷺ، پیامبر خدا، از ماست. لذا ما به این امر، سزاوارتریم. پس انصار پذیرفتند و این حق را برای آنان شناختند و حکومت و قدرت را به ایشان سپردند. پس اگر قریش به سبب پیوند با محمد ﷺ سزاوار آن شدند، آن کس که به محمد ﷺ نزدیک‌تر است، از همه آنان سزاوارتر خواهد بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۷۸/۱۵). این گونه استدلال با توجه به ادله نصب امامت، جدلی خواهد بود؛ زیرا مستند امامت ایشان ادله نصب الهی است، نه صرف خویشاوندی ایشان به رسول خدا ﷺ. این گونه سخن گفتن، هرگز، به معنای پذیرش مشروعیت بیعت با رأی مردم نیست.

۲-۲-۳- مدح و ذم کوفیان

امام علی ﷺ، در وصف مردم کوفه، دو گونه سخن، گفته است؛ در مواردی آنان را نکوهش و در مواردی، ستوده است. مثلاً حضرت در نامه‌ای خطاب به کوفیان می‌نویسد: «مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ جَبْهَةَ الْأَنْصَارِ وَ سَنَامِ الْعَرَبِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۱)، از بنده خدا، علی امیر مؤمنان، به مردم کوفه، که در میان انصار پایه‌ای ارزشمند، و در عرب مقامی والا دارند. این دو عنوان (جَبْهَةَ الْأَنْصَارِ وَ سَنَامِ الْعَرَبِ)، جایگاه کوفیان را نشان می‌دهد.

در نامه دیگر، بعد از اینکه فتح بصره صورت گرفت، چون عمده سربازان کوفی بودند، باز حضرت نامه نوشت: «جَزَاكُمُ اللَّهُ مِنْ أَهْلِ مِصْرٍ عَنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ أَحْسَنَ مَا يَجْزِي الْعَامِلِينَ بِطَاعَتِهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۲)، خداوند شما مردم کوفه را از سوی اهل بیت پیامبر ﷺ پاداش نیکو دهد، بهترین پاداشی که به بندگان فرمانبردار، و سپاس‌گزاران نعمتش عطا می‌فرماید. حضرت در خطبه‌ای می‌فرماید: «أَنْتُمْ الْأَنْصَارُ عَلَى الْحَقِّ وَالْإِخْوَانُ فِي الدِّينِ وَالْجَنَّةُ يَوْمَ الْبَأْسِ وَالْبَطَانَةُ دُونَ النَّاسِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۱۸)، شما یاران حق و برادران دینی من می‌باشید، در روز جنگ چون سپر محافظ دورکننده ضربت‌ها، و در خلوت‌ها محرم اسرار من هستید. اما در نکوهش کوفیان فرموده است: «دَعَوْتُكُمْ إِلَى نَصْرِ إِخْوَانِكُمْ فَجَزَّ جَزْئُكُمْ جَزْجَرَةَ الْجَمَلِ الْأَسْرِّ وَ

تَثَاقَلْتُمْ تَتَأَقَلُ النَّضْوَالُ دَبْرٌ ثُمَّ خَرَجَ إِلَىٰ مِنْكُمْ جُنَيْدٌ مُتَدَانِبٌ ضَعِيفٌ، كَأَنَّمَا يَسَاقُونَ إِلَىٰ الْمَوْتِ وَ هُمْ يَنْظُرُونَ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۳۹). شما را به یاری برادرانتان می‌خوانم، مانند شتری که از درد بنالد، ناله و فریاد سر می‌دهید، و یا همانند حیوانی که پشت آن زخم باشد، حرکتی نمی‌کنید. تنها گروه اندکی به سوی من آمدند که آنها نیز ناتوان و مضطرب بودند گویا آنها را به سوی مرگ می‌کشاند، و مرگ را با چشمانشان می‌نگرند.

در جای دیگر با لحنی تند فرموده است: «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَالَ، حُلُومُ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولُ رَبَّاتِ الْحِجَالِ. لَوِدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَرْكُم وَ لَمْ أَعْرِفُكُمْ مَعْرِفَةً وَ اللَّهُ جَرَّتْ نَدْمًا وَ أَعْقَبَتْ سَدَمًا. فَاتْلُكُمُ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحًا وَ سَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظًا» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۷)، ای مرد نمایان نامرد، ای کودک صفتان بی‌خرد که عقل‌های شما به عروسان پرده نشین شباهت دارد. چقدر دوست داشتم که شما را هرگز نمی‌دیدم و هرگز نمی‌شناختم. سوگند به خدا، شناسایی شما جز پشیمانی حاصلی نداشت، و اندوهی غم‌بار سرانجام آن شد. خدا شما را بکشد که دل من از دست شما پر خون، و سینه‌ام از خشم شما، مالا مال است.

تعارض ظاهری این دو گونه بیان، با شناخت جغرافیای سخن حضرت برطرف می‌شود. مطالعه اوضاع شهر کوفه در زمان حاکمیت امیرالمؤمنین علیه السلام، ما را به اسباب صدور سخنان متفاوت ایشان درباره مردم کوفه، رهنمون می‌کند و زمینه فهم بهتر کلام ایشان را، فراهم می‌سازد. ستایش امام از کوفیان، ناظر به کسانی است که در جنگ‌های قاسطین و ناکثین و مارقین به کمک حضرت شتافتند و نکوهش‌ها، ناظر به زمانی است که از همراهی با حضرت کوتاهی نمودند و حضرت را تنها گذاشتند (هاشمی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۳۸).

۲-۲-۴- عصمت امام و اعتراف به خطا

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه در موارد مختلف بر لزوم عصمت امام تأکید کرده‌اند که تنها به یکی از آنها اشاره می‌کنیم: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ وَأَنِّي تُؤْفَكُونَ» وَالْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ وَالْآيَاتُ وَاضِحَةٌ وَالْمَنَارُ مَنْصُوبَةٌ فَأَيْنَ يَتَاهُ بِكُمْ بَلْ كَيْفَ تَعْمَهُونَ وَبَيْنَكُمْ عِثْرَةٌ نَبِيِّكُمْ وَهُمْ أَرْمَةٌ

الْحَقِّ وَأَعْلَامَ الدِّينِ وَالسَّيِّئَةَ الصَّادِقِ فَأَنْزَلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ وَرُدُّوهُمْ وُزُودَ الْهِيمِ الْعِطَاشِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۸۷)، مردم کجا می‌روید؟ چرا از حق منحرف می‌شوید؟ پرچم‌های حق برافراشته و نشانه‌های آن آشکار است، با اینکه چراغ‌های هدایت روشن گر رانند، چون گمراهان به کجا می‌روید؟ چرا سرگردانید؟ درحالی که عترت پیامبر شما در میان شماست، آنها زمامداران حق و یقینند، پیشوایان دین و زبان‌های راستی و راست گویانند، پس باید در بهترین منازل قرآن جایشان دهید و همانند تشنگانی که به سوی آب شتابانند، به سویشان هجوم ببرید.

دلالت این جملات بر عصمت امیرمؤمنان علیه السلام به حدی است که ابن ابی الحدید اعتراف می‌کند این جمله عصمت آن حضرت را به اثبات می‌رساند، چنانچه می‌گوید: «اگر کسی بگوید که این سخن امیرمؤمنان علیه السلام دلالت بر عصمت اهل بیت می‌کند؛ پس دیدگاه اصحاب شما (اهل تسنن)، در این باره چیست؟ در جواب می‌گویم: ابو محمد بن متویه در کتاب الکفایه تصریح کرده است که علی علیه السلام معصوم است؛ اگرچه واجب العصمه نیست و نیز عصمت شرط امامت نیست؛ ولی ادله و نصوص دلالت می‌کند بر عصمت امیرمؤمنان علیه السلام، عصمت از ویژگی‌های آن حضرت است و دیگر صحابه از چنین مقامی بهره‌مند نیستند» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۶/۳۷۶).

از سوی دیگر، در نهج البلاغه سخنی از حضرت نقل شده که بعضی از آن، عدم عصمت امام از خطا را استفاده کرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۱۰۷/۱۱: ۱۴۱۴: ۱۲/۲۶)، آنجا که حضرت می‌فرماید: «فَلَا تَكْفُرُوا عَنْ مَقَالَةِ بَحْقٍ، أَوْ مَشُورَةِ بَعْدَلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ، وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي، إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۱۶)، پس از گفتن حق، یا مشورت در عدالت خودداری نکنید؛ زیرا خود را برتر از آن که اشتباه کنم و از آن ایمن باشم نمی‌دانم، مگر آنکه خداوند مرا حفظ فرماید.

توجه به سبب صدور این کلام، می‌تواند تعارض ظاهری را حل کند که متأسفانه شارحان نهج البلاغه جز آقای مکارم به این نکته نپرداخته‌اند.

روایتی که در کافی آمده است، به خوبی سبب صدور این کلام را بیان می‌دارد. در بخشی از روایت کافی می‌خوانیم: «شخصی مدح و ستایش بلیغی از علی علیه السلام کرد و

خطاب به امام گفت: «ای تربیت‌کنندهٔ بندگان خدا و ای آرام‌بخش شهرها! کجا سخن ما می‌تواند بیانگر فضل تو باشد و توصیف ما کارهای برجستهٔ تو را شرح دهد؟! (کلینی، ۱۴۰۱: ۳۵۵/۸)، آقای مکارم با توجه به روایت کافی و تأمل در فضای صدور معتقد است: جمله «فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُحْطِيَءَ» ناظر به تملق و چاپلوسی یکی از اصحاب است. حضرت از مردم می‌خواهد به جای ثناگویی از حاکم، به ارائه سخن و راهکار حق و منطقی و مشورت عادلانه روی آورند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۵۸/۸-۲۷۱)

۲-۲-۵- مدح و ذمّ دنیا

در نهج‌البلاغه، گاه، از «دنیا» ستایش و گاه، نکوهش شده است. در بسیاری از خطبه‌ها و کلمات قصار نهج‌البلاغه، دنیا را با آثار و صفاتی معرفی می‌کند که جنبهٔ منفی دارند مانند: دنیا انسان را مغرور می‌کند (قصار/ ۴۱۵)؛ به او ضرر می‌رساند (همان)؛ همچون مار سمی لطیف و نرم است (قصار/ ۱۱۹)؛ در شهوت‌ها و خواهش‌های نفسانی پوشیده شده است (قصار/ ۱۱۱)؛ با زینت غرور خود را می‌آراید، بسیار فریبنده و زیان رساننده است، دگرگون‌شونده و ناپایدار است، فناپذیر و مرگبار است، کشنده‌ای تبه‌کار است (همان)؛ گاهی هم در کلمات ایشان، دنیا، جنبهٔ مثبت دارد؛ مانند: یادآوری‌کننده بودن دنیا (قصار/ ۱۳۱)؛ صداقت‌نمایی دنیا، پند دهندگی دنیا، محل عبادت دوستان خدا، محل نزول وحی الهی، و جای داد و ستد دوستان خداست که رحمت خدا را به دست می‌آورند و بهشت سودشان می‌شود (همان). تعارض ظاهری در این دو دسته چگونه قابل حل است؟

بعضی از محققان از جمله آقای دشتی مواردی را که حضرت از مذمت دنیا سخن گفته، بر دنیای حرام حمل کرده‌اند، مثل: «یا دُنْيَا يَا دُنْيَا، إِلَيْكَ عَنِّي؛ أَيْبِي تَعَرَّضْتُ؟ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتُ؟» (قصار/ ۷۷)، ای دنیای حرام از من دور شو، آیا برای من خودنمایی می‌کنی یا شیفته من شده‌ای تا روزی در دل من جای‌گیری؟ (دشتی، ۱۳۸۸: ۴۵۵)، و جمله «عَرَّازَةٌ صَرَّازَةٌ حَائِلَةٌ زَائِلَةٌ نَافِدَةٌ بَائِدَةٌ أَكَّالَةٌ غَوَّالَةٌ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۱)، دنیای حرام بسیار فریبنده و بسیار زیان رساننده است، دگرگون‌شونده و ناپایدار،

فناپذیر و مرگ‌بار، و کشنده‌ای تبهکار است (دشتی، ۱۳۸۸: ۱۴۹). فرمایش «وَاللَّهِ لَدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوُنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقٍ [عِرَاقٍ] خَيْرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ» (قصار/ ۲۳۶). به خدا سوگند این دنیای شما که به انواع حرام آلوده است، در دیده من از استخوان خوکی که در دست بیماری جذامی باشد، پست‌تر است (دشتی، ۱۳۸۸: ۴۸۵).

اما با توجه به کثرت نهی از دنیا دوستی و قلت مدح از دنیا در نهج البلاغه، به نظر می‌رسد این ترجمه تمام نباشد.

از آنجا که این گونه تعبیرها از دنیا دوستی در غیر عصر امیرالمؤمنین علیه السلام و در لسان اهل بیت علیهم السلام دیده نمی‌شود، چرایی آن را باید در فضای صدور این سخنان علی علیه السلام جستجو کرد (حاجی خانی، ۱۳۹۵: ۹۰).

استاد مطهری به خوبی متوجه این امر شده می‌گوید:

«در این دوران، فتوحات بسیاری نصیب مسلمانان گردید و مال و ثروت فراوانی به جهان اسلام سرازیر شد؛ اما این ثروت به جای اینکه به‌طور عادلانه و برای مصارف عمومی جامعه تقسیم شود، در اکثر موارد در اختیار عده‌ای خاص قرار گرفت. به‌خصوص در دوران عثمان، این معضل شدت یافت و افرادی که تا چندی پیش فاقد هرگونه ثروتی بودند، دارای سرمایه‌ای بی‌حساب شدند. اینجا بود که دنیاپرستی اخلاق را در جامعه اسلامی رو به انحطاط برد» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵۰).

این منطق در تمامی خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه، دیده می‌شود. از این رو می‌بینیم در اولین خطابه خود در روزهای اول بیعت، مردم را از خطر دنیا دوستی آگاه ساخته می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الدُّنْيَا تَغْرُّ الْمُؤْمِلَ لَهَا وَ الْمُحِلِدَ إِلَيْهَا وَ لَا تَنْفَسُ بِمَنْ نَافَسَ فِيهَا وَ تَغْلِبُ مَنْ غَلَبَ عَلَيْهَا» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۷۸). ای مردم، دنیا آرزومندان و خواهان خود را فریب می‌دهد، برای شیفتگان خود ارزشی قائل نیست، و آن کس را که بر دنیا پیروز شود مغلوب گرداند.

نتیجه‌گیری

نتایج به‌دست آمده از این پژوهش به شرح ذیل است:

۱. برای نزدیک شدن به مراد امام علیه السلام باید روایات مربوط به یک مسئله را در کنار هم قرار داد و با استفاده از مجموع آنها به مراد امام دست یافت.
۲. از آنجا که نهج البلاغه، صبغه غالب تاریخی دارد، شناخت شرائط زمانی و مکانی و فضای صدور خطبه‌های این کتاب می‌تواند ما را به فهم و برداشت منطقی از سخنان آن‌حضرت، رهنمون سازد.
۳. تفاوت کلام علی علیه السلام و وجود تعارض ظاهری در پنج مورد بررسی شد و معلوم گردید این اختلافات، از نوع بدوی و ظاهری است که با تأمل در شرایط اجتماعی و مقتضیات زمان صدور خطبه‌ها و نامه‌های مورد تشکیک و همچنین با توجه به جغرافیای کلام و عناصر دیگری از این دست، قابل رفع است.

کتاب‌نامه

۳۱. قرآن مجید.
۳۲. نهج البلاغه، تصحیح شده صبحی صالح. چاپ اول. قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۳۳. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۴. ابن ابی الحدید، عز الدین، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۸۵ش.
۳۵. انصاری قمی، محمد علی، ترجمه نهج البلاغه، تهران، انتشارات نوین، بی تا.
۳۶. ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۷. ارسطو، محمدجواد، «اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه علی علیه السلام»، حکومت اسلامی، شماره ۱۷، صفحات ۱۱۰-۱۲۸، ۱۳۷۹ش.
۳۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الإمامه و السیاسة، چاپ اول، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۱۰ق.
۳۹. بیضون، لیب، تصنیف نهج البلاغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه ۱۳۷۵ش.
۴۰. بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسین، حدائق الحقائق، قم، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۵ش.

۴۱. جعفریان، رسول، تاریخ و سیره سیاسی امیرالمؤمنین، قم، دلیل ما، ۱۳۸۰ ش.
۴۲. جعفری، محمدمهدی، پرتوی از نهج البلاغه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰ ش.
۴۳. حنفی، حسن، «از نقد سند تا نقد متن»، علوم حدیث، ش ۱۹، ص ۳۹-۶۵، ۱۳۸۰ ش.
۴۴. حاجی خانی؛ علی و همکاران، «شبهه دنیاگریزی و یاد مرگ در نهج البلاغه»، فصلنامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه، سال چهارم، شماره ۳۱، صفحات ۸۱-۹۷، ۱۳۹۵ ش.
۴۵. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، چاپ چهارم، قم، نسیم حیات، ۱۳۸۸ ش.
۴۶. داوری چلقائی، احد، «فضای فرهنگی - اجتماعی صدور خطبه‌های نهج البلاغه»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال یکم، شماره ۱، صفحات ۱۴۱-۱۲۱، ۱۳۸۹ ش.
۴۷. درویش، صالح بن عبدالله، تأملات فی نهج البلاغه، بی‌جا. بی‌تا.
۴۸. ریاحی مهر، باقر و مسترحمی، سیدعیسی، «نقش فضای صدور در فهم نهج البلاغه»، پژوهش‌نامه نهج البلاغه، دوره ۳، شماره ۱۱، صفحات ۱۱۵-۱۳۲، ۱۳۹۴ ش.
۴۹. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، چاپ ششم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ ش.
۵۰. سرخسی، علی بن ناصر، اعلام نهج البلاغه، تحقیق: عزیزالله عطاردی، چاپ اول، قم، نشر عطارد، ۱۴۱۵ اق.
۵۱. سبحانی، جعفر، حوار مع الشيخ صالح بن عبدالله الدرویش، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۵۲. شوشتری، محمد تقی، بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۵۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ اق.
۵۴. طبری، محب الدین، الرياض النضرة فی مناقب العشرة، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ اق.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۵۶. طباطبایی، محمدکاظم، منطق فهم حدیث، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی،

- ۱۳۹۰ش.
۵۷. عبده، محمد، شرح نهج البلاغه، قاهره، مطبعة الاستقامة، بی تا.
۵۸. عشریه، رحمان و همکاران، «اعتبارسنجی اصالت خطبه ۲۱۹ نهج البلاغه»، پژوهش نامه علوی، سال هشتم، شماره ۱۶، صفحات ۷۱-۹۷، ۱۳۹۶ش.
۵۹. عبدالمقصود، عبدالفتاح، خاستگاه خلافت، ترجمه: حسن افتخارزاده، تهران، نشر آفاق، ۱۳۷۶ش.
۶۰. فیض الاسلام، سید علینقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، انتشارات فیض الاسلام، ۱۳۶۸ش.
۶۱. قطب راوندی، سعید بن هبه الله، منهاج البراعه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
۶۲. قرشی سید علی اکبر، مفردات نهج البلاغه، تهران، مؤسسه فرهنگی قبله، ۱۳۷۷ش.
۶۳. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، تنبيه الغافلین و تذکرة العارفين، تهران، پیام حق، بی تا
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، چاپ سوم، بیروت، دار صعب، ۱۴۰۱ق.
۶۵. مرتضی عاملی، سید جعفر، «گفتگو با استاد جعفر مرتضی عاملی»، آینه پژوهش، ش ۵، صفحات ۶۰-۷۲، ۱۳۷۰
۶۶. _____، الصحيح من سيرة الامام علیؑ، چاپ دوم، بیروت، مرکز الاسلامی للدراسات، ۱۴۳۰ق.
۶۷. موسوی، محسن باقر، المدخل إلى علوم نهج البلاغه، دمشق، دار العلوم، ۱۴۲۳ق.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیر المؤمنینؑ، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۵ش.
۶۹. _____، ترجمه گویا و شرح فشرده ای بر نهج البلاغه، قم، هدف، بی تا.
۷۰. _____، تفسیر نمونه، چاپ سی و دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۷۱. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، چاپ چهل و ششم، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ش.
۷۲. مسعودی عبدالهادی، روش فهم حدیث، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۶ش.
۷۳. مردانی، مهدی، «اعتبارسنجی انگاره ستایش امام علی از خلیفه دوم بر پایه خطبه ۲۲۸ نهج البلاغه»، علوم حدیث، شماره ۵۹، ص ۴۷-۱۳۹۰، ۷۱ش.

۷۴. مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. .
۷۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق. .
۷۶. _____، شرح نهج البلاغه المقتطف من بحار الأنوار، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۰۸ق. .
۷۷. نواب لاهیجی، محمد باقر، شرح نهج البلاغه، اخوان کتابچی، بی تا. .
۷۸. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه الإسلامیه، ۱۳۵۸ش. .
۷۹. هاشمی زاده، فاطمه، فهیمی تبار، حمیدرضا، «بررسی علل تفاوت گفتار امیرالمومنین علیه السلام درباره مردم کوفه»، پژوهش نامه علوی، دوره ۵، شماره ۲، ۱۱۹-۱۳۸، ۱۳۹۳ش. .

واکاوی رویکرد شیعه به حدیث «اصحابی کالنجوم»*

□ قاسم بستانی^۱

چکیده

حدیث «اصحابی کالنجوم» و برخی از احادیث مرتبط بدان، از سده‌های دور مورد مناقشه و رد و اثبات، از حیث لفظ و متن از سوی فریقین بوده‌اند و این مناقشات و مباحث، ضمن آثاری از علوم مختلف اسلامی یا به‌طور مستقل در میراث اسلامی دیده می‌شوند و هرچند، این حدیث و احادیث مرتبط بدان، از اهل سنت بوده و بیشتر مناقشات، توسط آنان صورت گرفته و مواضعی مختلف بلکه متعارض نسبت بدان داشتند، شیعه نیز هم‌زمان، بدان واکنش نشان داده و ضمن شرکت در این مناقشات، مواضع و رویکردهایی بعضاً متعارض نسبت بدان داشته است. اما این مناقشات و رویکردها چه بودند؟ اعتبار آنها چیست؟ و چه ثمره‌ای بر این مواضع و رویکردها مترتب است؟

در این مقاله، به روشی توصیفی-تحلیلی و نیز کتابخانه‌ای تلاش می‌شود ضمن ارائه تاریخی این مناقشات و مواضع شیعی، به پرسش‌های بالا پاسخ داده و آشکار می‌کند که این مناقشات و رویکردها منسجم نبوده و مانند اهل سنت، شامل رد، اثبات همراه با توجیه حدیث و احادیث مرتبط بدان است و دلایل رد آن توسط شیعیان به‌عنوان حدیثی موضوع یا اثبات همراه با توجیه آن به‌صورت تحدید معنای اصحاب، به اهل بیت علیهم‌السلام یا اصحاب غیرمنحرف، بسیار بوده و مهم‌ترین آنها، عدم عدالت مطلق صحابه، تعارض با تاریخ صدر اسلام، وجود احادیث معارض و استناد به نظرات منتقدان اهل سنت نسبت به این نوع احادیث است و هرچند که توجیحات شیعه نسبت به این حدیث، ممکن است قابل قبول باشد، اما دلایل نفی و رد حدیث به‌عنوان حدیثی موضوع، بسیار زیاد، محکم و تردیدناپذیرند و این توجیحات که متکی بر احادیثی چند از معصوم است، متأسفانه با تکیه بر حدیثی است که فی نفسه جعلی است که این امر خود بر مخدوش بودن بلکه جعلی بودن این احادیث توجیه‌گر می‌باشد.

واژگان کلیدی: اختلاف، قرآن، سنت، فریقین، النجوم

مقدمه

سخن از حدیث «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ» است که بدان حدیث «اقتدا» یا «اهتدا» نیز گفته می‌شود و گروهی از اهل سنت برای اثبات عصمت، عدالت و مرجعیت صحابه و جلوگیری از قضاوت منفی مردم نسبت به آنها، به‌خصوص با توجه به حوادث صدر اسلام، بدان استناد می‌کنند، پیشینه‌ای کهن نزد فریقین داشته و از دیرباز شیعه نیز به موازات اهل سنت نسبت بدین حدیث واکنش نشان داده است.

ظاهراً نخستین فرد از اهل سنت که به این حدیث (در یکی از صیغه‌های آن)، تصریح دارد، ابن حمید (م. ۲۴۹ق)، (ابن حمید، ۱۴۰۸: ۲۱۵) است، هرچند در قرن هشتم ادعا شده که این حدیث (در یکی از صیغه‌های آن) نزد مالک (م. ۹۳ یا ۹۵ق) نیز وجود داشته (زیلعی، ۱۴۱۴: ۲/۲۳۰)، که قابل اثبات نیست و در شیعه نیز

نخستین فرد، صفّار (م. ۲۹۰ق) (۱۴۰۴: ۱۱/۱)، است که از آن (صیغه مشهور) در حدیثی طولانی یاد کرده است.

البته حدیث مورد بحث به صیغه‌هایی مختلف وارد شده است؛ اما صیغه بالا، مشهورترین آن و تقریباً تمام صیغه‌های منقول در لفظ و معنا مشتمل برآند و هرچند به صورت مستقل نقل می‌شود، ولی محتمل نقل به معنا بودنش یا تجزئه آن از دیگر صیغه‌ها باشد. همچنین دو حدیث «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي رَحْمَةً» و «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةً» (خواهند آمد) به این حدیث مرتبطند.

پیشینه

شیعه افزون بر بررسی این حدیث ضمن مباحثی، از دیرباز، آثار مستقلی درباره آن داشته است. نجاشی (۴۰۲) برای مفید (م. ۴۱۳ق)، کتاب *مسألة فی معنی قول النبی ﷺ أصحابی کالتجموم*، ذکر می‌کند که در دسترس نبوده و محتوای آن مشخص نیست، هرچند بنابر عنوان، باید حدیث، نزد وی صحّت صدور داشته که به توجیه معنای آن پرداخته است.

و برای نویسنده‌ای ناشناخته، چه بسا از سده ۱۳، کتابی به نام *شرح حدیث أصحابی کالتجموم بآیهم اقتدیم اهدیتیم*، ذکر شده که در رد و اثبات جعلی بودن حدیث و در ۴۰۰ بیت نوشته است (آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۱۸۸/۱۳). ظاهراً این کتاب در کتابخانه صاحب الذریعه وجود داشته، اما اکنون در دسترس نبوده و محتوای آن معلوم نیست. لکهنوی هندی (م. ۱۳۰۶ق)، نیز در کتاب *خود عبقات الأنوار*، با ۷۰ دلیل به نقد آن پرداخته است (لکهنوی، ۱۴۰۵: ۱۲۳/۲-۲۹۸).

از معاصرین، میلانی در *الامامه فی أهم الكتب الكلامیه، رسالة فی تحقیق حدیث أصحابی کالتجموم*، جلالی در مقاله «نقدی بر حدیث «أصحابی کالتجموم»»، فاکر در مقاله «بازخوانی حدیث اقتدا و اهتدا» و ترکاشوند در مقاله «نقد و بررسی سندی و دلالتی حدیث «أصحابی کالتجموم» نیز بدین حدیث پرداخته‌اند.

این نویسندگان به جز فاکر و ترکاشوند، استطراداً و بسیار مختصر، اشاره‌ای به موضع شیعه در خصوص این حدیث کرده‌اند و عمده نقد‌های آنها نیز برگرفته از نقد‌های اهل سنت نسبت بدان است، هرچند در نتیجه‌گیری‌های خود چنان عمل کرده‌اند که گویی تمام اهل سنت بدین حدیث اعتقاد دارند و نیز ابتکاراتی در طرح مباحث و دسته‌بندی‌های آنها و نیز ذکر دلایل بیشتر دارند و همه نیز این حدیث را رد کرده‌اند، هرچند برخی، مانند فاکر و ترکاشوند با احتیاط و در صورت صحّت صدور حدیث، آن را به اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص داده‌اند.

این آثار به رویکرد شیعه و موضع‌گیری‌های آنان نسبت بدین حدیث پرداخته یا استطراداً و بسیار کوتاه بدان اشاره کرده‌اند؛ لذا در این مقاله، به این رویکرد در طول تاریخ پرداخته می‌شود تا معلوم شود که شیعه از چه زمانی و چگونه با این حدیث مواجه شده‌اند.

۱- رویکرد شیعه به حدیث «أصحابی کالتّجوم»

حدیث «أصحابی کالتّجوم بآیهم اقتدیتم اهتدیتم» که نزد اهل سنت به همین صیغه (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۹۹/۳-۳۰۰، ۳۳۴، ۳۶۳، ۳۰۷/۴؛ دارقطنی، ۱۴۰۶: ۱۷۷۸/۴؛ ابن بطّه، ۱۴۱۵: ۵۶۴/۲-۵۶۵؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۳۱۶/۱، ۱۰۷/۲؛ ابن حزم، بی‌تا: ۸۱۰/۶؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۱۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۳۹/۴، ۱۷۶، ۵۵/۶، ۱۳۰؛ ابن قدامه، بی‌تا: ۵۳۵/۳...) یا نزدیک بدان (ابن حُمَید، ۱۴۰۸: ۲۱۵؛ ابن بطّه، ۱۴۱۵: ۵۶۳/۲-۵۶۴؛ ابن سلامه، ۱۴۰۷: ۲۷۵/۲) و نیز ضمن متن‌هایی دیگر (ابن بطّه، ۱۴۱۵: ۵۶۳/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۹-۱۳۹۲: ۵/۸؛ بیهقی، ۱۴۳۷: ۵۸۱، ۵۸۰/۲؛ زَیْلَعی، ۱۴۱۴: ۲۳۰/۲)، و از ابن عمر، جابر، انس بن مالک، ابن عباس، ابوهریره، امام صادق علیه‌السلام از جابر، جَوّاب بن عبدالله (تابعی) وارد شده، در طرق آنها شیعه وجود ندارند، اما از دیرباز نزد آنان شناخته شده و نسبت بدان مواضعی داشته‌اند. ضمناً عموم شیعه، فقط به صیغه مشهور این حدیث توجه کرده‌اند، در حالی که این صیغه، به شکل‌هایی متفاوت و نیز ضمن صیغه‌هایی با صدر و ذیل‌هایی آمده است. چه بسا این توجه، به جهت بسنده کردن

یا غلبه صیغه مشهور که قدر مشترک تمام صیغه‌هاست، باشد. رویکرد شیعه به ترتیب قدمت به شرح ذیل است:

مردود و جعلی دانستن حدیث (به دلیل ضعف شدید سند، رکاکت معنا،^۱ تعارض با تاریخ و شخصیت برخی از صحابه دارای اعمال فاسقانه و دشمنانه نسبت به هم، جهل برخی از صحابه به احکام شرعی، اختلاف آنها با یکدیگر در خصوص احکام شرعی و اعتقادی، تعارض با قرآن و احادیث ذم صحابه^۲)، که موضع بسیاری از شیعیان؛ بلکه مشهور آنان، از میانه‌های قرن سوم (بنابر نخستین اثر) تاکنون است. (ابن شاذان ۱۳۶۳: ۵۲۱؛ کوفی (بی‌تا: ۷۸/۲-۸۰)؛ مفید ۱۴۱۴: ۴۹؛ حلبی ۱۴۱۷: ۳۹۳-۳۹۷؛ کراچی ۱۴۲۱: ۹۴).

شیخ طوسی، هرچند می‌گوید که بر فرض صحّت، مراد امام علی علیه السلام و حسنین علیهم السلام است؛ زیرا این حدیث، بر عصمت صحابه دلالت دارد و در آن زمان، فقط این سه تن مصداق آند و با این تأویل، این حدیث، خود دلیلی بر عصمت ایشان است (طوسی، ۱۳۸۳: ۲/۲۴۹؛ ابن طاووس، ۱۳۹۹: ۵۲۳؛ قمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۰۵؛ شوشتری، ۱۳۶۷: ۵/۳)، هرچند در جایی، ظاهراً من باب مجادله، به این حدیث برای نقض ادّعی انحصار خلافت در افراد خاصی، استناد می‌کند. (مجلسی ۱۴۰۳: ۲۳/۱۶۴، ۳۵/۴۰۷). هرچند در جایی، بنابر قول امام رضا علیه السلام (خواهد آمد)، مراد را آنهایی می‌داند که منحرف نشدند (همو، ۱۹/۲۸)، (سیدعلی خان، ۱۳۹۷: ۲۱ به بعد)، (آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۱۳/۱۸۸؛ محسن امین، بی‌تا: ۱۱۳/۱-۱۱۷، ۶/۱۵۴؛ سلطان الواعظین، ۱۳۶۶: ۵۹۴؛ حکیم، ۱۹۷۹: ۱۳۸؛ نمازی، ۱۴۱۸: ۱/۱۶۳)، که اضافه کرده در صورت صحّت خبر، باید آن را به برخی از اصحاب تخصیص داد، (سبحانی، ۱۴۱۹: ۵۶۰ به بعد؛

۱. از آنجا که اقتدا به هر ستاره‌ای می‌تواند آدمی را به مقصد خاصی برساند و چنین راهنمایی اساساً اشتباه

است.

۲. احادیثی مانند: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَتَّخِذُوهُمْ عَزْوَاً فَمَنْ أَحْبَبَهُمْ فَيَجِبِي أَحِبَّهُمْ وَ مَنْ أَبْغَضَهُمْ فَيَبْغِضِي أَبْغَضَهُمْ وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَى اللَّهَ وَ مَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ اللَّهُ» (ابن حنبل، بی‌تا: ۸۷/۴، ۵۴/۵، ۵۷، ترمذی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۵...).

کورانی، ۱۴۲۴: ۴۸۰/۲؛ میلانی، ۱۴۱۳: ۱۴۷؛ فضلی ۱۴۲۱: ۱۵۹؛ شرف‌الدین، بی‌تا: ۳۷) که آن را از مجموعلات ابوهریره می‌داند، (اسعد، ۱۹۷۷: ۱۲/۸-۱۳؛ خلیلی، بی‌تا: ۶۲/۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۳۰۵-۳۰۸)، هرچند گفته در صورت صحّت، باید آن را به برخی از صحابه تخصیص داد، (جلالی، ۱۳۷۵)، (فاکر، ۱۳۸۴). تصریح دارد که در صورت صحّت، مراد اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد، (ترکاشوند، ۱۳۹۵) هرچند در جایی از آن، تصریح دارد که مراد از اصحاب، برخی از آنان؛ یعنی اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد،

دلایل این رویکرد، نزد اهل سنت نیز که از دیرباز و گسترده این حدیث را مورد انتقاد قرار داده‌اند، وجود دارد و می‌توان گفت این دلایل از آنها، بعضاً با توسعه‌ای در بیان موضوع، گرفته شده است (ر.ک: ابن قدامه، بی‌تا: ۱۴۳ از قول ابن حنبل و خود، ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸: ۸۹/۲-۹۰ از قول مُزنی و بزار و خود، ابن‌عدی، ۱۴۰۹: ۳۷۶/۲، ۱۶۷/۴، سخاوی، بی‌تا: ۶۹، ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۵/۱، ۳۶۴/۸، ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۲۹/۲۰، بیهقی، ۱۴۱۴: ۵۸۱/۲؛ ابن‌حزم، بی‌تا: ۵-۶۴۲-۶۴۳، ۶۵۰، ۸۰۳/۶-۸۰۵، ۸۱۰-۸۱۳؛ ابن‌منده، ۱۴۱۲: ۲۹؛ ابن‌الجوزی، ۱۴۰۱: ۱/۲۸۳؛ ابوحنّان، ۱۴۲۰: ۶/۵۸۲؛ فتنی، ۱۳۴۳: ۹۸؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۱: ۲/۱۷۲؛ صنعانی، ۱۴۱۷: ۱/۲۳۹؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ۱۰/۱۵۵؛ ملاعلی‌قاری، ۱۴۲۲: ۳۸۸۳/۹؛ شوکانی، ۱۴۱۹: ۱/۲۲۱، ۲/۱۸۸؛ شنقیطی، ۱۴۱۵: ۷/۳۳۰-۳۳۱؛ البانی، ۱۴۱۲: ۱/۱۵۲، ابوریه، بی‌تا: ۳۴۴....).

لذا این حدیث، برخلاف نظر برخی از شیعیان (آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۱۳/۱۸۸)، که آن را نزد اهل سنت متواتر می‌دانند، نه دارای وصف تواتر مصطلح است و نه همه اهل سنت صحّت آن را سنداً و متناً پذیرفته‌اند.

با این وجود، شیعه نیز دلایل مستقلی در نقد این حدیث مطرح کرده است، مانند:

۱- عدم حصول علم از خبر واحد که وصف این روایت است (ابوالصلاح، ۱۴۱۷: ۳۹۳). البته نزد شیعه، خبر واحد به شرایطی، مانند صحت سند و نداشتن معارض نقلی یا عقلی، حجیت دارد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۸۸)، هرچند حدیث اقتدا، تهی از این دو نیست.

۲- اثبات عصمت تمام صحابه، در حالی که به جهت رفتار آنها، خلاف آن، حداقل برای برخی ثابت می‌شود، پس همه آنها معصوم نیستند (ابوالصلاح، ۱۴۱۷: ۳۹۳، ۳۹۶-۳۹۷؛ جلالی، ۱۳۷۵: ۱۷۶). و اگر گفته شود که حدیث بر صحت اجماع صحابه دلالت می‌کند و شیعه نیز معتقد به صحت اجماع با وجود امام است، گفته می‌شود این صحت نزد شیعه به جهت وجود معصوم است نه اصل اجماع یا وجود صحابه (ابوالصلاح، ۱۴۱۷: ۳۹۳).

۳- مخالفت با آیاتی که در نکوهش برخی از صحابه وارد شده است (ابوالصلاح، ۱۴۱۷: ۳۹۳-۳۹۴؛ میلانی، ۱۴۱۳: ۵۰۷؛ جلالی، ۱۳۷۵: ۱۷۶؛ فاکر، ۱۳۸۴: ۸۵-۸۶؛ ترکشوند، ۱۳۹۵: ۸۵-۸۷)، مانند آیات منافقین که بسیارند، تا آنجا که یک سوره به نام آنها نازل شد، (انفال/۶۷-۶۸) در سرزنش آنها در جنگ بدر، (جمعه/۱۱) در سرزنش آنها به سبب ترجیح تجارت و لهو بر نماز، (آل عمران/۱۲۱-۱۲۹، ۱۳۹-۱۷۱)، در سرزنش آنها در جنگ احد، (توبه/۲۵-۲۷)، در سرزنش آنها در جنگ حنین، (احزاب/۹-۲۶)، در سرزنش آنها در جنگ احزاب، (حجرات/۲ و ۶)، (توبه/۱۰۰)، (نور/۱۱ و ۶۳)، (حجرات/۲).... که اهل سنت بدانها اشاره ندارد.

اما آیاتی در مدح صحابه نیز وجود دارد: (آل عمران/۱۱۰، ۱۷۲-۱۷۳)، (اعراف/۱۵۶-۱۵۷)، (انفال/۶۲-۶۴) و (فتح/۲۹)، که شیعه بدانها اشاره نمی‌کند، هرچند می‌توان گفت که این آیات ذم یا مدح، با وجود عموم لفظ، اما در تطبیق، شامل صحابه واقعی یا مربوط به وضع حال آنان در زمان نزول است.

۴- معارض احادیثی که بر اختلاف امت و رستگاری یک گروه از آنها دلالت دارند (میلانی، ۱۴۱۳: ۵۰۸)، مانند: «سَتَقَرُّنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً...» (برای حدیث و مشابه آن، (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۲: ۴/۴۳۰، بیهقی، ۱۴۱۴: ۲۰۸/۱۰). اهل سنت به این احادیث که نزد آنان بسیار است، در نقد حدیث اقتدا استفاده نکرده‌اند. چه بسا به جهت آنست که «اختلاف امت» را برای امت پس از صحابه و به طور کلی معنا و از ذکر این نوع احادیث در نقد روایت اقتدا خودداری کرده‌اند.

۵- جایز نبودن حکم به اقتدا به غیر معصوم از پیامبر ﷺ، لذا باید مراد، ائمه علیهم‌السلام باشد؛ زیرا عصمت آنها از طریق آیات چون تطهیر و احادیث چون ثقلین ثابت شده است (ابوالصلاح، ۱۴۱۷: ۳۹۶؛ جلالی، ۱۳۷۵: ۱۷۸). البته این دلیل چندان قانع کننده نیست؛ زیرا:

الف) عصمت ائمه برای شیعه ثابت است نه دیگران و چه بسا گفته شود که در این صورت برای کسی، عصمتی ثابت نمی شود، لذا حدیث جعلی است.

ب) پیروی از غیر معصوم، غیر عقلایی و قبیح نبوده؛ بلکه اساس زندگی بشر بر این نوع پیروی بوده و بسیاری از این متابعت‌ها به نتایج مطلوبی رسیده و در قرآن نیز به متابعت از اولیاء امر در زمان خود پیامبر ﷺ امر شده است (نساء/۵۹).

ج) موافقین این حدیث از اهل سنت (خواهد آمد) با توجه به چنین احادیثی، قائل به عصمت صحابه هستند؛ لذا از نظر آنها، پیامبر ﷺ به پیروی از معصوم فرمان داده است.

د) تکیه بر این دلیل، مرجعش صحّت حدیث است که چنین نیست.

۶- عدم امکان اثبات این موضوع که اصحاب اقتدا شده - اگر مراد بعضی از آنها باشد - از جمله آن بعض بودند (ابوالصلاح، ۱۴۱۷: ۳۹۶)، که ظاهراً متوجه تردید در حقانیت خلفای نخستین است؛ اما نمی تواند تمام باشد؛ زیرا طرف داران خلفا، برای حقانیت آنان دلایل دیگری نیز دارند.

۷- ترجیح بلامرّجّح در انتخاب یک صحابه به عنوان مصداق حدیث؛ زیرا همه آنها، بنابراین عبارت: «بَعْضُهَا أَضْوَأُ مِنْ بَعْضٍ» (موجود در برخی صیغه‌های حدیث، (ر.ک: ابن بظّه، ۱۴۱۵: ۵۶۳/۲؛ بیهقی، ۱۴۳۷: ۵۷۹/۲-۵۸۰)، در یک مرتبه از افضلیت نبوده‌اند (فاکر، ۱۳۸۴: ۷۷؛ ترکاشوند، ۱۳۹۵: ۱۳۸). اما این دلیل محلّ تأمل است؛ زیرا بنابر ظاهر احادیث و توجیهاات آن، مراد آنست که صحابه به رغم تفاوت در درجات بین خود، در کل نسبت به دیگران برتری دارند. نیز اثبات تفاوت در مراتب صحابه محل مناقشه بوده و اجماعی یا متواتر نیست، بلکه در اینجا ضمن حدیث اقتدا آمده که از نظر برخی مردود است.

۸- عدم امکان هدایت به یک یا چند قول و فعل صحابه؛ زیرا این، مستلزم برتری صحابه بر پیامبر ﷺ است؛ چون با یک یا چند قول و فعل پیامبر ﷺ هدایت حاصل نمی‌شود (فاکر، ۱۳۸۴: ۷۷؛ ترکاشوند، ۱۳۹۵: ۱۳۸). البته حدیث، ازسویی، بر همه اقوال و افعال صحابه دلالت دارد و ازسویی دیگر، دلالتی بر استقلال آنها از پیامبر ﷺ ندارد؛ بلکه چون آنها پیرو پیامبر ﷺ بودند، اقتدا به آنها نیز اقتدا به ایشان ﷺ است.

۹- عدم امکان اقتدای صحابه به خود؛ زیرا یکی از مخاطبان این روایت، خود صحابه است و امر به اقتدای صحابه به خودشان نیز معقول نیست (ترکاشوند، ۱۳۹۵: ۱۳۸)، اما ظاهر حدیث دلالت بر چنین اقتدایی ندارد و می‌توان گفت که مراد، اقتدای دیگران از صحابه است.

۱۰- عدم شمولیت این حکم بر همه صحابه؛ زیرا بسیاری از صحابه، چندان در کنار پیامبر نبودند بلکه بعضاً صرفاً یکی یا دو بار ایشان را دیده‌اند، اما با این وجود متصف به صحابه شده‌اند، نمی‌توان گفت که این صحابه هم توانایی هدایت دیگران به گونه‌ای شایسته داشته‌اند (فاکر، ۱۳۸۴: ۷۵)، بلکه بسیاری از آنها به جز مسلمان شدن و آموختن احکام دینی، امتیاز خاصی نسبت به دیگران نداشتند، هرچند عمده اختلاف میان مذاهب به صحابه برمی‌گردد.

۱۱- معارض با احادیثی که اقتدا را محدود به چند صحابی خاص می‌کند (فاکر، ۱۳۸۴: ۸۲)، مانند: «اَقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَاهْتَدُوا بِهَدْيِ عُمَارٍ وَتَمَسَّكُوا بِعَهْدِ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ» (ابن حنبل، بی‌تا: ۳۸۲/۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۳۳۶/۵...)، هرچند می‌توان گفت که تصریح به برخی از صحابه در اینجا، به معنای ذکر برخی از مصادیق است.

۱۲- سؤال نکردن اصحاب از احکام دینی و در نتیجه بی‌اطلاع ماندن از احکام دین، لذا نمی‌توانند هادی دیگران باشند به دلیل این خبر از ابن عباس: «مَا رَأَيْتُ قَوْمًا كَانُوا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا سَأَلُوهُ إِلَّا عَنْ ثَلَاثِ عَشْرَةِ مَسْأَلَةٍ حَتَّى قُبِضَ، كُلُّهُمْ فِي الْقُرْآنِ، مِنْهُمْ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالِ فِيهِ» وَ

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾، وما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم. (جلالی، ۱۳۷۵: ۱۷۹-۱۸۰؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۵۱/۱).

اما صرف نظر از اعتبار سند، این حدیث، صریحاً بر مدح صحابه، نه مذمت آنها دلالت دارد. ضمناً آیات (مانند آیه نَفَر) و اخبار صدر اسلام نشانگر تعامل بیشتر مسلمانان با پیامبر ﷺ است. همچنان که تعالیم پیامبر ﷺ به مسلمانان فقط از راه سؤال و جواب، آن‌هم موارد مذکور در قرآن، نبود، بلکه بسیاری از آیات و نیز سیره و سنت پیامبر ﷺ در قول و فعل و تقریر، تعلیمی است.

۱۳- بطلان قول «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ» (فاکر، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۴)، که در برخی از صیغه‌های این حدیث (بیهقی، ۱۴۳۷: ۵۸۰/۲)، آمده است.

بطلان این حدیث با توجه به معنای درگیری و دشمنی در لفظ اختلاف است، لذا گفته شده (فاکر، ۱۳۸۴: ۸۴)، که مراد از اختلاف، رفت‌وآمد در بلاد نه در دین است؛ زیرا دین، واحد است و به حدیثی از امام صادق ؑ استناد شده که در پاسخ فردی که از حدیث اهل سنت: «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ» پرسیده بود، فرمود: درست می‌گویند و وقتی پرسید اگر اختلاف، رحمت باشد، پس اجتماع، عذاب است؟ فرمود که چنین نیست؛ بلکه مراد، این سخن خداوند: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه/۱۲۲)، است، به آنان دستور داده که به سویس بیایند و رفت‌وآمد کنند و بیاموزند، سپس به نزد قومشان بروند و به آنها بیاموزانند، مراد تردد آنها از شهرها است نه درگیری در دین؛ زیرا دین یکی است (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۵۷). اما باید گفت:

۱- سند حدیث، به جهت عبرتائی (م. ۲۶۷ق) که به دروغ مدعی نیابت شد، ضعیف است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۳).

۲- در حدیث، «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي» است نه «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي» که محل بحث است، هرچند اختلاف امت می‌تواند شامل اصحاب و دیگران باشد.

۳- اختلاف دو معنا دارد: الف)؛ درگیری و تقابل و دشمنی و ب)؛ رفت و آمد (ابن منظور، بی‌تا: ۸۲/۹-۹۷)، که در عبارت مذکور ضمن حدیث اقتدا (بنابر

سیاق)، چنان‌که به‌ذهن عموم، متبادر و بر اساس آن، حدیث نقد شده، به‌معنای درگیری است، بلکه در حدیث صادق علیه السلام، نشانگر آنست که سائل از اختلاف، معنای درگیری را استنباط کرده است. اما در عبارتی مستقل از حدیث اقتدا (خواهد آمد)، به‌جهت نبودن قرینه خاصی، هر دو معنا محتمل بوده که اولی، مذموم است و دومی، هرچند فی‌نفسه ممدوح بوده، اما برای تمام صحابه رخ نداده، بلکه قطع رابطه و دشمنی‌های بسیار میان آنها پیش آمد. مگر آنکه مراد، رفت و آمد آنها در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله یا نوعی توصیه باشد.

۱-۱۳- پیشتر نیز برخی از شیعیان و با توجه به حدیث امام صادق علیه السلام، حدیث «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ» را صحیح و به‌معنای رفت و آمد به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و بالتبع ائمه علیهم السلام و علمای حقیقی دین برای طلب علم دانسته‌اند (ابن‌شاذان، ۱۳۶۳: ۳۹؛ طبری، بی‌تا: ۵۷۳؛ کراچکی، ۱۴۲۱: ۲۸۹، ۳۰۰؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۵۴۴/۱...) و گفته‌اند که اعتقاد اهل سنت که اختلاف ائمت، موجب رحمت است، برای توجیه اختلاف بین مذاهب خود می‌باشد و الا اختلاف در احکام رحمت نبوده و اگر باشد، پس اتفاق چه خواهد بود (ابن‌شاذان، ۱۳۶۳: ۳۹؛ طبری، بی‌تا: ۵۷۳؛ کراچکی، ۱۴۲۱: ۲۸۹، ۳۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۵۴۴/۱...) این در حالی است که بین ما شیعیان، اختلاف بسیاری در نظرات و فتاوی‌ای علما دیده می‌شود. ضمن آنکه برخی از اهل سنت این تعبیر را جعلی می‌دانند و همه بر صحت آن نرفته‌اند. برخی دیگر، بدون توجه به پیشینه شیعه در این باره، مراد را تضارب آراء علما که موجب فربه‌شدن معارف بشری می‌گردد (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۸۴/۴)، یا تفاوت میان مردم از حیث علم و تلاش و استعداد (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۱۳)، دانسته‌اند که هر دو معنا توسط اهل سنت ذکر شده‌اند (خواهد آمد)، ولی ظاهراً در اینجا باید «الناس» آورد؛ زیرا نزد همه مردم چنین اختلافاتی وجود داشته؛ منحصر یا ویژه ائمت اسلام نیست.

گروهی دیگر، با توجه به نظریات اهل سنت (خواهد آمد) و نیز بررسی‌های خود، این حدیث را جعلی و بدون اصل می‌دانند (تقوی، ۱۴۸/۳، ۱۵۲-۱۵۴؛ مظفر، ۱۴۱۵: ۴۶-۴۸؛ تستری، بی‌تا: ۳۳۱؛ مسلم‌الحلی، بی‌تا: ۲۴۲؛ دشتی، بی‌تا: ۱۶۱/۲-۱۶۲؛

شهرستانی، ۱۴۲۰: ۲۲۱)؛ چون اختلاف مذموم بوده و پیامبر بدان امر نمی‌کند و برخی در ادامه گفته‌اند که اگر حدیث، صحیح باشد، به معنای رفت‌وآمد (تستری، بی‌تا: ۳۳۱-۳۳۲؛ مسلم الحلی، بی‌تا: ۲۴۲-۲۴۳)، یا اختلاف مردم در علوم و حرف (مسلم الحلی، بی‌تا: ۲۴۳)، است.

۲-۱۳- اما نزد اهل سنت، حدیث «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ» از قرن چهارم بدین صیغه و بدون سند نقل شده (جصاص، ۱۴۱۵: ۳۷/۲، خطابی، ۱۴۰۹: ۲۱۸/۱؛ جوینی، ۱۴۲۸: ۱۵۷/۱۲ از قول حلیمی (م. ۴۰۳ق) در تفسیرش یافت نشد)، غزالی، بی‌تا: ۲۷/۱، ۸۳/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۹-۱۳۹۲: ۱۸۲/۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۵۹/۴؛ بیضاوی، بی‌تا: ۷۶/۲؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱؛ عجلونی، ۱۴۰۸: ۶۶/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۸/۱؛ متقی هندی، ۱۳۶/۱۰، ...)، هرچند گفته شده که ظاهراً نزد خطابی (با توجه به دفاعی که از آن کرده)، گویی اصلی دارد (سخاوی، بی‌تا: ۷۰). که در جواب تصریح شده داشتن اصل، به معنای صحت حدیث نیست (رشیدرضا، ۱۳۳۹: ۱۴)، هرچند، عدم صحت حدیثی، به معنای نداشتن اصل است، مگر آنکه مراد از حیث انتساب آن به غیر معصوم از صحابه، تابعین یا متقدمین باشد که حجیت ندارد. البته این حدیث از قول مالک نیز نقل شده (غزالی، بی‌تا: ۲۷/۱)، ولی امکان اثبات این ادعا وجود ندارد.

و بسیاری از آنان، مراد از اختلاف را امور زیر دانسته‌اند:

الف) اختلاف در احکام و تشریحات فقهی که واجب است یا مستحب یا مباح یا مباح است یا مکروه یا حرام؛ اختلاف در اجتهاد فقهی (جصاص، ۱۴۱۵: ۳۷/۲، خطابی، ۲۲۱/۱؛ سمعانی، ۱۴۱۸: ۳۰۹/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۹-۱۳۹۲: ۱۵۳/۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۵۹/۴؛ بیضاوی، بی‌تا: ۷۶/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۸۵/۲؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱؛ عجلونی، ۱۴۰۸: ۶۶/۱)، که رحمت برای جاهلان و ضعفای مردم در استنباط احکام دینی محتمل وجوه مختلف می‌دانند که امکان آن را داشته باشند هر یک به فراخور خود، احکام دین را از بزرگان مذهب و علمای آن گرفته و از آنها تقلید کنند (مناوی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱؛ عجلونی، ۱۴۰۸: ۶۵/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴۱/۲)، که در حقیقت، توجیهی برای اختلافات میان مذاهب است. اما چنین رحمتی، نمی‌تواند اختلاف بین صحابه یا علما را توجیه کند؛ زیرا اینان با اختلافات خود، موجب اختلافات

فرقه‌ای شده که گاهی منجر به تقابل‌های فیزیکی و حذف یک‌دیگر شده و می‌شود.

البته اگر این اختلافات با سعه صدر و تعامل علمی همراه باشد، موجب فربهی علم و رحمت است، اما همیشه چنین نیست، به‌خصوص که این اختلافات فقط در احکام فرعی باقی نمانده، به اصول دین، سیاست و غیره کشانده شده؛ آسیب‌هایی جدی برای امت اسلامی موجب گشته است.

ضمناً مقلدین حق انتخاب مراجع را، نه حق انتخاب فتاوی آنان، هر یک بنابر سلیقه یا تشخیص خود، دارند. انتخاب مرجع نیز نه بنابر سهولت یا نیکو بودن فتوا نزد مقلد؛ بلکه بنابر عالمیت یا اعلیت فرد است و چنین اختلافی بین مراجع نیز برای مقلدین رحمت خاصی ندارد، چه آنان باید پس از گزینش مرجعی، به فتواهای او، سخت یا آسان عمل کنند. لذا تصریح شده که با این‌همه، در این موارد نیز اتفاق بهتر از اختلاف است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲/۲۴۱؛ سُبکی، ۱۴۲۴: ۲۶۷).

ب) اختلاف امت در گرایش به علوم و حرفه‌های مختلف، مانند فقه، کلام، تاریخ و... (غزالی، بی‌تا: ۱/۲۷، ۲/۸۳؛ زرکشی، ۱۴۰۵: ۳/۳۷)، که گفته شده پس باید «النَّاسُ» گفته می‌شد؛ زیرا این امر برای همه مردم رحمت است نه فقط امت اسلام. ضمناً اختلاف در جَرَف از ظاهر حدیث به دست نمی‌آید (سُبکی، ۱۴۲۴: ۲۶۹).

ج) اختلاف در مراتب و مناصب (جوینی، ۱۴۲۸: ۱۲/۱۵۷ از قول حلیمی در تفسیرش)، که گفته شده درست است که ممکن است خداوند رحمتش را شامل گروه خاصی از امت کند، اما ظاهر حدیث بر این معنا دلالت ندارد (سُبکی، ۱۴۲۴: ۲۷۰).

* در کل تصریح شده این توجیهاات درباره اختلافی که مایه رحمت است، چندان قانع‌کننده نیست (سخاوی، بی‌تا: ۷۱).

از سویی دیگر، برخی این تعبیر را جعلی می‌دانند (ابن حزم، بی‌تا: ۵/۶۴۲؛ سخاوی، بی‌تا: ۷۰ از قول ابن حجر، ۱۳۴۳: ۹۰-۹۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۲/۱۷۵؛ ملاعلی قاری، بی‌تا: ۸۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۲/۳۷۹؛ آلبانی، ۱۴۰۵: ۱/۹، ۱۱؛ رشیدرضا، ۱۳۳۹: ۱۴/۳۴۰، ۷۷۰؛ ابن باز،

بی‌تا: ۹۷/۲۶؛ قرضاوی، بی‌تا: ۶۷/۱)، از آنجا که سند معتبری نداشته و اختلاف نیز نه رحمت و نه توجیه‌پذیر بوده و با آیات قرآنی بسیاری که در مذمت اختلاف است، مانند: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (بقره/۱۷۶) و نیز: (بقره/۲۱۳، آل عمران/۱۰۳، انعام/۱۵۳، انفال/۴۶، هود/۱۱۸-۱۱۹، شوری/۱۳) و روایاتی، مانند: «وَالْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ» (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۷۸/۴، ۳۷۵)، «وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفُوا قُلُوبُكُمْ» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱/۴۵۷، ۴/۱۲۳؛ مسلم، بی‌تا: ۳۰/۲)، در تعارض است؛ بلکه گفته‌اند که هنگام اختلاف صحابه، سخنشان از حجیت می‌افتد، مگر معاضدی از کتاب و سنت داشته باشد (ابن عبدالبر، التمهید، ۱۳۸۷: ۴/۲۶۴). و نقل شده گاهی آنها هنگام اختلاف، نزد صحابی سومی برای داوری می‌رفتند (همو، ۴/۲۶۰)، و مدعی حجیت قولشان به‌تنهایی نمی‌شدند و گفته شده ظاهراً این سخن مردم است که به حدیث مشهور شده است (شُبکی، ۱۴۱۳: ۲۶۳). هرچند به‌رغم جعلی‌بودنش، احادیث دیگری در معنایش وارد شده است (الوسی، ۱۴۱۵: ۲/۲۴۱).

۳-۱۳- بیهقی (م. ۴۵۸ق) نیز این حدیث را بدون سند در رساله‌اش در فضائل اشعری آورده است (ر.ک: ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۱۰۶)، اما در کتاب دیگرش؛ *المدخل*، ضمن حدیثی، «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ» آورده است (ذکر شد) و *مُقَدَّسی* (م. ۴۹۰ق) در کتاب *مختصر الحجه*، نیز در ضمن حدیثی بدون سند و به‌صورت «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي لَكُمْ رَحْمَةٌ» نقل کرده که در حقیقت همان حدیث بیهقی با صیغه «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ» است (ذکر شد) و محقق *المختصر*، برآنست که درست «أُمَّتِي» در اینجا، «أَصْحَابِي» است (بر خلاف برخی از شیعیان)؛ زیرا مؤلف همین روایت را در کتاب *دیگرش تحریم نکاح المنعه*، (مُقَدَّسی، بی‌تا: ۷۹)، به سند بیهقی و با لفظ «أَصْحَابِي» آورده است (همو، ۱/۱۸۹/۲)، همچنان که سخاوی، نیز احتمال می‌دهد اصل «أُمَّتِي»، «أَصْحَابِي» و تحریف همان تعبیر حدیث بیهقی باشد (سخاوی، بی‌تا: ۶۹-۷۰).

۴-۱۳- ظاهراً نخستین فردی که این صیغه را ذکر کرده، جصاص (م. ۳۷۰ق)، است، هرچند خطابی (م. ۳۸۸ق)، سخن از اسحاق بن ابراهیم موصلی (م. ۲۳۵ق)، صاحب الاغانی و جاحظ (م. ۲۵۵ق)، درباره این حدیث دارد که آن

را به سبب رحمت دانستن اختلاف نقد کرده‌اند، هرچند هردو و نقدشان را نیز به شدت تضعیف کرده، در حالی که نزد شیعه این صیغه از زبان امام صادق علیه السلام و نخستین بار توسط صدوق (م. ۳۸۱ق)، ذکر شده است.

۵-۱۳- تعبير «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي رَحْمَةً لَكُمْ» مستقلاً و مرسلأً به شكل «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي رَحْمَةً لِأُمَّتِي» نقل شده (سخاوی، بی تا: ۶۹ از قول آدم بن ابی ایاس)، که جایی دیگر مشاهده نشد. همچنین از قاسم بن محمد «نوه ابوبکر» (م. ۱۰۶ق)، نقل شده که گفت: «كَانَ اِخْتِلَافُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ رَحْمَةً لِلنَّاسِ» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۴۱۰: ۱۴۴/۵؛ ابونعیم، ۱۳۹۴: ۱۱۹/۷؛ بیهقی، ۱۴۳۷: ۴۵۶/۲)، (به الفاظ نزدیک به هم، لفظ از ابن سعد) که ظاهراً از اقوال تابعین است.

۶-۱۳- اگر جعلی بودن این حدیث و نخستین ظهورش را بنابر نقل جصاص یا سخاوی بپذیریم، باید گفت که چنین عبارتی در زمان امام مطرح نبوده و در دوران متأخر و با ظهور و رواج این عبارت نزد اهل سنت، حدیث مذکور وضع و وارد میراث حدیثی شیعه شده است و این، چه بسا به جهت شهرت این صیغه نزد اهل سنت در آن زمان یا اندکی پیش از آن و استناد بدان برای برخی مباحث کلامی یا فقهی آنان بوده که با این حدیث، به آنها پاسخ داده شده است.

* نهایت آنکه عبارت «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي رَحْمَةً» و نیز «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةً»، بنابر نقدهای سندی و متنی و نیز تشتت و اضطراب در توجیه آن دو، اصلی منقول از معصوم ندارند و چه بسا، برای توجیه اختلاف اصحاب و تطهیر آنها یا به طور کلی اختلاف غیر قابل هضم مسلمانان به ظهور رسیده و سپس با استدلال‌های کلامی تقویت شده و در نهایت به قول پیامبر صلی الله علیه و آله تبدیل گشته تا تأثیرگذارتر باشد.

۱۴- عدم امکان تقلید نزد اهل سنت پس از صحابه: اگر اقتدا، تقلید در فتوا باشد، پس نباید اهل سنت پس از صحابه از تابعین و غیرهم تقلید کنند (فاکر، ۱۳۸۴: ۸۰-۸۱)، که دلالت بر عدم تأسی اهل سنت از این حدیث دارد. اما باید گفت که تمام اهل سنت معتقد به این حدیث نیستند و ظاهر حدیث نیز دلالت بر عدم تقلید از غیر صحابه ندارد.

۱۵- عدم فصاحت: مخاطبین حدیث یا صحابه هستند یا دیگران که در هر دو صورت، کلام از فصاحت می‌افتد؛ زیرا شخص فصیح نمی‌تواند به اصحابش یا دیگران بگوید: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ...» و اگر مراد، دیگران باشد، در این صورت، خلاف ظاهر خواهد بود؛ زیرا خطاب به کسانی است که نزد پیامبر ﷺ حاضر بودند و دلیلی نیز وجود ندارد که نشان دهد مراد از اصحاب، غیر مخاطبین زمان پیامبر ﷺ است (شوشتری، ۱۳۶۷: ۴). ظاهراً چه صحابه مخاطب باشند، چه دیگران عبارت از فصاحت نمی‌افتد؛ زیرا می‌توان من باب مجاز یا سفارش به عموم باشد. هر چند فصاحت این عبارت، به جهت رکاکت معنایی آن (ذکر شد)، مخدوش است.

۱۶- اضطراب در نقل: این روایت به صیغه‌هایی مختلف همراه اضطراب متنی نقل شده است (فاکر، ۱۳۸۴: ۶۹)، اما به هر حال، مضمون مشترک آنها یک‌سان و بی‌اضطراب بوده و نقدها نیز متوجه همین مضمون است.

۱۷- عدم شهرت این حدیث در زمان صحابه؛ زیرا حوادث صدر اسلام نشان می‌دهد چنین حدیثی در آن زمان، به‌رغم نقلش از تعدادی از صحابه، ناشناخته بود و پیروی از یک صحابه به مثابه هدایت تلقی نمی‌شد و جنگ‌های خونین میان صحابه و پیروانشان بهترین دلیل آن است.

۱۸- معقول نیست که پیامبر ﷺ چنین سخن مدحی در حق صحابه بگوید و موجب دست‌آویز صحابه و پیروان آنها و توجیه کارهای نادرست آنها و اختلاف شدید میان مسلمانان شود، در حالی که حتی در قرآن برخی از صحابه به نفاق توصیف شده‌اند.

۳-۲- صحّت حدیث اما بنابر اصلی دیگر

۳-۲-۱- قاضی نعمان (م. ۳۶۳ق) بر آنست این حدیث صحیح و دارای این اصل: «الْأئِمَّةُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي كَالنُّجُومِ بِأَيْهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ» بوده که «الأئمة أهل بیتی» به «اصحابی» تحریف شده است (قاضی نعمان، ۱۳۸۴: ۸۶/۱).

این حدیث فقط نزد قاضی نعمان و بدون سند دیده شده، هرچند نزدیک به آن را ابن ابی‌جمهور (م. ۸۸۰ق)، نیز بدون سند آورده است: «أَنَا كَالشَّمْسِ وَ عَلِيٌّ كَالْقَمَرِ الْأَيْمَةُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي كَالنُّجُومِ بِأَيْهِمْ أَتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ» که این نیز فقط نزد او دیده شده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۸۶/۴). ضمناً قاضی نعمان دلیلی بر این تحریف نیاورده، بلکه جایی دیگر (قاضی نعمان، بی‌تا: ۲۴۹/۲)، حدیث اقتدا را دارای مدلول عامی نسبت به احادیثی دانسته که برخی از صحابه مانند ابوبکر یا ابن مسعود را دارای فضلی برتر می‌دانند که به نوعی صحت حدیث با همان الفاظ پذیرفته است، هرچند ممکن است سخن او من باب مجادله باشد.

۲-۲-۳- ربّانی، و ظاهراً بدون اطلاع از تأویل قاضی نعمان، اصل را حدیث ذیل از صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته‌اند: «مَا وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَالْعَمَلُ بِهِ لِأَزْمٍ وَلَا عُدْرَ لَكُمْ فِي تَرْكِهِ (به قولی: فَالْعَمَلُ لَكُمْ بِهِ لَا عُدْرَ لَكُمْ فِي تَرْكِهِ) وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزْوَجًا وَلَا كَانَ فِي سُنَّةِ مَنْنِي فَلَا عُدْرَ لَكُمْ فِي تَرْكِ سُنَّتِي وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ مَنْنِي فَمَا قَالَ أَصْحَابِي، فَقُولُوا بِهِ (به قولی: فَخُذُوهُ) فَإِنَّمَا مَثَلُ أَصْحَابِي فِيكُمْ كَمَثَلِ النُّجُومِ بِأَيْهَا أَخَذَ أَهْتَدَى وَ بِأَيِّ أَقْوَالِ أَصْحَابِي أَخَذْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ وَ اخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَصْحَابُكَ؟ قَالَ: أَهْلُ بَيْتِي» (ربّانی، ۱۳۸۳: ۵۶)، بدین گونه که اهل سنت حدیث مورد بحث را بدون ذیل: قیل: یا رسول الله من أصحابك؟ قال: أهل بيتي، نقل کرده‌اند که منجر به تغییر مراد از اصحاب شده است.

حدیث صفار نیز فقط نزد او دیده شده و دیگران (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۵۷) از او نقل کرده‌اند؛ البته از اهل سنت، زبلیعی (م. ۷۲۶ق) آن را نیز از طریق دارقطنی از مالک در کتاب غرائبش (یافت نشد) از صادق علیه السلام از جابر امّابدون ذیل: «وَ اخْتِلَافُ أَصْحَابِي ... تا آخر» (زبلیعی، ۱۴۱۴: ۲۳۰/۲) و نیز از بیهقی از ابن عباس بدون ذیل: «قیل یا رسول الله ... تا آخر» نقل کرده که بدون پیشینه بوده و تصریح شده این روایت از مالک، ثابت نبوده و راویانش از او، مجهولند (همان) و احتمالاً از شیعه گرفته شده است.

رجال سند نیز شامل غیاث بن کلوب است که نزد شیعه، مجهول (نجاشی)، ۱۴۱۶: ۳۰۵، و نزد اهل سنت، ضعیف (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳۳۸/۳) است، و دیگر رجال سند هر چند توثیق شده‌اند، اما در کل سند از صَفَّار (م. ۲۹۰ق) تا امام (م. ۱۴۸ق) ۳ نفر و بسیار اندک و قطعاً ناقص است.

افزون بر آن؛

۱- گفته شد که عموم شیعیان، عبارت «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ» و «اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ» را جعلی می‌دانند، اما این حدیث، صَحَّتْ آن را ثابت می‌کند.

۲- برای اصحاب، معنای یاران، مشهور و متبادر و منقول شرعی نزد فریقین و معنای اهل بیت، غیر مشهور و غیر متبادر نزد عرب و حتی عموم شیعیان است و در معاجم هر یک، دارای معنا و مدخلی متمایز بوده و جانشین یک‌دیگر نمی‌شوند.

۳- اگر مراد از اختلاف، تباین فکری و عملی ائمه علیهم‌السلام باشد که چنین اختلافی ممکن نیست و اراده آن نیز در حدیث نیز وجهی ندارد؛ زیرا سالبه به انتفاء موضوع است، هرچند گفته‌اند مراد، اختلاف ناشی از تقیه است که نوعی رحمت برای مردم است (عاملی، بی‌تا: ۱۸۲/۳)، اما حدیث ناظر بر این معنا نبوده و توجیه بلاوجه است و اگر مراد، رفت و آمد است که چنین نبود؛ زیرا آنان پدر، فرزند و نوادگان بوده و در زمان‌های مختلفی زندگی می‌کردند و اگر با هم بودند، فقط یک تن از آنان امام بوده و رفت و آمد آنها از حیث خویشاوندی بود و ذکر این معنا نیز در حدیث وجهی ندارد؛ زیرا رفت و آمدی وجود نداشته و اگر داشته، میان مردم و خویشاوندان، امری عادی است.

۴- این سخن؛ پیروی از هر امامی، موجب رستگاری است، معنای محصلی ندارد؛ زیرا نزد شیعه، پیروی از همه ائمه با هم واجب است (عام مجموعی).

۵- وجود چنین ذیلی نباید نزد بزرگانی چون طوسی پنهان مانده یا اهمیت نداشته باشد؛ زیرا وی به توجیه حدیث اقتدا بدون ملاحظه این حدیث پرداخته است (ذکر شد).

۶- چنین تأصیلی وقتی درست است که ثابت شود اهل سنت به عمد ذیل حدیث را نادیده گرفته، مابقی آن را نیز جعلی دانسته‌اند، اما اثبات این مطلب ممکن نیست و بر فرض وجود ذیل حدیث نزد آنها، انگیزه‌های رد حدیث و امکان رد آن نزد آنان بیشتر می‌شود. نیز نمی‌توان حدیثی را که صدرش نزد اهل سنت است، با ذیلی که نزد شیعه است، بازخوانی و تبیین کرد که نوعی مصادره به مطلوب است.

۷- ظاهراً در این حدیث، سائل نباید پرسد که اصحاب شما چه کسانی هستند؟ زیرا خود از اصحاب بود و قطعاً بنابر معنای متبادر، خود را مصداق آن می‌دانست.

۳-۲-۳- جلالی (۱۷۵) نیز بدون اطلاع از تأویل دیگران، بر آنست که آن، تحریف شده حدیث ذیل است: «النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتْ أَتَاهَا مایوعدون، وَأَنَا أَمَانٌ لِأَصْحَابِي مَا كُنْتُ، فَإِذَا ذَهَبَتْ أَتَاهُمْ مایوعدون وَأَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَهْلُ بَيْتِي أَتَاهُمْ مایوعدون» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۲: ۴۸۶/۲، ۵۱۳-۵۱۸)، بدین گونه که کلمه «اهل بیتی» به «اصحابی» تبدیل شده است.

این حدیث با دو سند منتهی به حلقه مشترک موثقی نقل شده و حدیثی دیگر شبیه به آن و به طریقی دیگر شاهد آن است: «النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنَ الْعَرَقِ، وَأَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي مِنَ الْإِخْتِلَافِ، فَإِذَا خَالَفَتْهَا قَبِيلَةٌ مِنَ الْعَرَبِ اخْتَلَفُوا فَصَارُوا حِزْبَ إِبْلِيسَ» (همان: ۱۶۳/۳)، هرچند در سند حدیث اخیر، اسحاق بن سعید ارکون (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱۹۲/۱)، و خُلَید بن دَعْلَج سدوسی (همو، ۶۶۳-۶۶۴)، ضعیف و متهم به جعل این حدیث وجود دارند، در حالی که حاکم در هر سه موضع، احادیث را صحیح می‌داند. اما گفته نشده چرا و به چه دلیل حدیث اقتدا تحریف این حدیث است. ضمناً حدیث حاکم بر مذموم بودن اختلاف، و حدیث مورد بحث، بر ممدوح بودن آن دلالت دارد.

۳-۲-۴- غروی، نیز بدون توجه به تأویل‌های دیگران، بر آنست که اصل، حدیث ذیل بوده که از سوی نواصب تحریف شده است (غروی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۸)، از زید بن وهب نقل شده است:

کسانی که خلافت ابوبکر و تقدّم او بر علی علیه السلام را انکار کردند، ۱۲ تن بودند... پس روز جمعه اطراف منبر پیامبر صلی الله علیه و آله جمع شدند... سپس ابوالهثیم [مالک] بن التّیهان (م. ۲۰ یا ۲۱ق)، برخاست و گفت: من شهادت می‌دهم که پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي نُجُومُ أَهْلِ الْأَرْضِ فَقَدَّمُوهُمْ وَلَا تَقَدَّمُوهُمْ (یا: تَقَدَّمُوهُمْ)» (صدوق، ۱۳۶۲: ۴۶۱).

در حدیثی طولانی درباره بحث میان طرف‌داران علی علیه السلام مانند ابوذر و سلمان و... با ابوبکر و عمر پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بر حقانیت خلافت).

مستند این تحریف را حدیث حذیفه از أسماء بنت عمیس (م. ۴۰ق)، همسر ابوبکر دانسته که گفته پس از حجة الوداع، در مدینه گروهی از صحابه مانند ابوبکر، عمر، ابو عبیده جراح و سالم مولی ابن حذیفه، پیمان‌نامه‌ای توسط سعید بن عاص اموی نوشته و تصمیم گرفتند پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله از پذیرفتن خلافت علی علیه السلام سرباز زده، امر خلافت را خود بر عهده گیرند. در آن صحیفه آمده بود که اگر کسی ادعا کند که خلافت فقط شایسته یکی از مردم و منحصر در اوست نه دیگران؛ چون تالی نبوت است، پس دروغ گفته است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ» (دیلمی، ۱۴۱۳: ۱۷۳/۲-۲۰۲).

سند حدیث زید بن وهب: علی بن احمد برقی از پدرش از پدر بزرگش [محمد بن خالد برقی، م. ۲۷۴ق] از التّیهکی [عبدالله بن محمد] از خلف بن سالم [سندی، م. ۲۳۱ق] از محمد بن جعفر [معروف به عُندَر صاحب الکراییسی، م. ۱۹۳ق] از شعبه [بن حجاج، م. ۱۶۰ق] از عثمان بن مغیره (م. ۱۲۱-۱۳۰ق) از زید بن وهب [جُهَنی، م. پس از ۸۰ یا ۹۲ق] است که نزد اهل سنت، خلف بن سالم (ذهبی، ۱۳۸۲: ۶۶۰/۱) و ابن مغیره (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۹۳/۷)، ثقة اما نزد شیعه، مهمل هستند و از ابن سالم به بعد نیز طریق، اهل سنت است که از نظر آنان همه ثقة‌اند، هرچند طریقی منفرد و غریب بوده و حدیث دیگری بدین طریق دیده نشد، بلکه این طریق و متن آن فقط نزد شیعه و در اصل نزد صدوق وجود دارد و زید بن وهب، این داستان را بدون استناد به یکی از افراد این واقعه ذکر کرده و

بدین ترتیب، حدیث، افزون بر ضعف به جهت مهمل بودن دو رجل آن، مرسل هم هست.

البته این حدیث، ۵ قرن پیش از دیلمی، با تفاوت‌هایی چنین آمده است: «أَوْصِيكُمْ بِأَهْلِ بَيْتِي خَيْرًا فَقَدْ مَوْهُمُ وَلَا تَتَّقِدْ مَوْهُمُ وَأَمْرُهُمْ وَلَا تَتَأَمَّرُوا عَلَيْهِمْ» (ابن سلیمان، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۴، ۱۰۸/۲). که سندش: حَمْدَانُ بْنُ عُبَيْدِ النَّوَا از مُحَمَّدِ بْنِ اِبْرَاهِيمِ النَّهْدِيِّ از مُحَمَّدِ [نَفْسِ زَكِيَّهِ] بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ [ابْنِ الْحَسَنِ] وَ يَحْيَى بَرَادِرِشِ از پَدْرِشَانِ [عَبْدِ اللَّهِ] وَ از پَدْرِ بَزْرْگَشَانِ؛ [الْحَسَنِ الْمَثْنِيِّ] از عَلِيِّ [عَلَيْهِ السَّلَام] است که سَخْنِ أَبِي بِنِ كَعْبِ دَرِ جَوَابِ خَطْبَةِ ابُو بَكْرٍ وَ دَرِ دِفَاعِ از جَانَشِينِي عَلِيِّ [عَلَيْهِ السَّلَام] رَا ذَكَرَ مِي كَنْد.

أَمَّا، النَّوَا، مهمل است و مَحْوَلٌ نيز از رَاوِيَانِ اَهْلِ سَنَّتِ بُوْدَه وَ رَافِضِي مَتَعَصَّبِ وَ اَهْلِ غَلُو اَمَّا صَدُوقِ شَمْرَدَه شُدَه اَسْت (ذَهَبِي، ۱۳۸۲: ۴/۸۵). نَفْسِ زَكِيَّه (م. ۱۴۵ق)، نَزْدِ شِيْعَه، از اصْحَابِ اِمَامِ صَادِقِ [عَلَيْهِ السَّلَام] اَمَّا مَجْهُولِ اَسْت (طَوْسِي، ۱۴۱۶: ۲۷۵). او بَه اِمَامَتِ خُودِ دَعْوَتِ وَ عَلَيْهِ مَنصُورِ عَبَّاسِي قِيَامِ كَرْدِ وَ اِمَامِ صَادِقِ [عَلَيْهِ السَّلَام] رَا بَه خُودِ خُواند كِه ايشان نَظيرِ فِتْنَتِ وَ دَرِ نَهايْتِ او وَ بيشتر يارانِش كَشْتَه شَدَنْدِ وَ كَافَرِي شَدِ كِه غايِبِ كَشْتَه وَ فِرْقَةُ مُحَمَّدِيَه بَه ظُهْرِ رَسِيدِ (خَوئي، ۲۵۰/۱۷).

يَحْيَى (م. ۱۷۵ق)، مَشْهُورِ بَه صَاحِبِ الدَّيْلِمِ نيز از اصْحَابِ صَادِقِ [عَلَيْهِ السَّلَام] وَ كَاطِمِ [عَلَيْهِ السَّلَام]، اَمَّا نَزْدِ قَدَمَا، مَجْهُولِ (طَوْسِي، ۱۴۱۶: ۳۲۱). وَ نَزْدِ مَتَأَخِرِينَ (خَوئي، بِي تا: ۷۰/۲۱)، مَمْدُوحِ اَسْت. او بَه دِيْلِمِ گَرِيختِ وَ دَرِ آنْجَا، زَمَانِ الرَّشِيدِ مَرْدَمِ گَرْدِ او آمَدَه، با او بِيْعَتِ كَرْدَنْدِ وَ الرَّشِيدِ بَه كَمَكِ فَضْلِ بَرْمَكِي وَ دَادَنِ اِمَانِ نَامَه، او رَا بَه بَغْدَادِ آوَرْد. سِپَسِ از اِمَانِ نَامَه تَخَلْفِ، زَنْدَانِيشِ نَمُودِ وَ آنْجَا وَفَاتِ كَرْدِ (هَمَان: ۶۷/۲۱-۷۰؛ زَرَكَلِي، بِي تا: ۱۵۴/۸).

عَبْدِ اللَّهِ (الْكَامِلِ يَ اَلْمَحْضِ بِنِ حَسَنِ الْمَثْنِيِّ بِنِ حَسَنِ) (م. ۱۴۳ق)، از رَاوِيَانِ بَاقِرِ [عَلَيْهِ السَّلَام] وَ صَادِقِ [عَلَيْهِ السَّلَام]، اَمَّا تَضْعِيفِ شُدَه اَسْت؛ چُونِ بَه اِمَامَتِ خُودِ فَرَا مِي خُواند وَ رَهْبِرِ زَيْدِي هَا بُوْد. او دَرِ زَمَانِ مَنصُورِ زَنْدَانِي شُدِ وَ وَفَاتِ كَرْدِ (هَمَان: ۱۷۰/۱۱-۱۷۵؛ هَمَان: ۷۸/۴).

این طریق، افزون بر ضعف سندی، منفرد و غریب بوده و حدیث دیگری بدین طریق دیده نشد، بلکه طریق و متن آن نیز فقط نزد شیعه و در اصل نزد ابن سلیمان وجود دارد و متن آن هم با حدیث پیشین در جمله مورد نظر، اختلاف دارد، هرچند هر دو متن بر جایگاه والای اهل بیت علیهم السلام دلالت دارند.

و سند حدیث اسماء که در اصل، حدیثی است طولانی، بخشی از آن به تصریح مؤلف حذف شده و بقیه آن: عبدالله بن سلّمه [ابوالعالیه] از حذیفه [بن یمان] از اسماء (که پس از جعفر و ابوبکر، همسر علی علیه السلام شد و مادر عبدالله بن جعفر، محمد بن ابی بکر و یحیی بن علی علیه السلام است)، می باشد که ابوالعالیه، از یاران امام علی علیه السلام و نزد شیعه، مجهول (طوسی، ۱۴۱۶: ۷۵)، و نزد اهل سنت، ضعیف (ذهبی، ۱۳۸۲: ۲/۴۳۰-۴۳۱)، است و تعلیق سند نیز به جهت عدم امکان بازیابی آن درجایی دیگر، بر ضعف سند می افزاید.

حدیث نیز با هشت قرن فاصله نقل شده، بدون آنکه فرد دیگری حتی بخش‌هایی از آن را پیشتر و مستقلاً نقل کند. فقط برخی، بدون توجه به موضوع تأصیل بالا، بدان استناد کرده‌اند (مانند: سیدعلی خان، ۱۳۹۷: ۲۸۳، نقدی، ۱۳۸۱: ۷۵).

در نقد متن این حدیث نیز می توان پرسید چرا اسماء که همسر ابوبکر است، علیه شوهر خود سخن گفته است؟ چگونه او متوجه چنین پیمان نامه‌ای شده، اما پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم متصل به وحی، از آن بی خبر مانده، حتی اسماء ایشان را مطلع نمی کند؟ چرا چنین عمل منافقانه‌ای؛ بلکه، عصیانی، آن هم از اصحابی متنفذ، با مواجهه وحی روبه‌رو نشد؟ همچنان که در مسجد ضرار یا تهدید منافقین به بیرون کردن مسلمانان از مدینه (سوره منافقین)، خداوند به افشای توطئه‌ها پرداخت.

تأصیل مذکور و تطبیق دو خبر بر هم نیز بدون قرائنی درونی در این دو خبر و دال بر صحت این تأصیل، صورت گرفته است. ضمناً ذینفع بودن صاحبان این تأصیل از نتیجه، این تأصیل را به مصادره به‌مطلوب شبیه می سازد.

۳-۳- صحت حدیث

۳-۳-۱- صحت قطعی

شیخ صدوق در حدیثی از رضا علیه السلام می آورد که از ایشان درباره این گفته پیامبر صلی الله علیه و آله: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيَهُمْ أَفْتَدِيْتُمْ أَهْتَدِيْتُمْ» و نیز «دَعَا لِي أَصْحَابِي»، پرسیده شد، پس فرمودند: «هَذَا صَحِيحٌ يَرِيدُ مَنْ لَمْ يَغْيِرْ بَعْدَهُ وَ لَمْ يَبْدَلْ. قِيلَ: وَ كَيْفَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ قَدْ غَيَّرُوا أَوْ بَدَّلُوا؟ قَالَ: لِمَا يَرُوءُهُ مِنْ أَنَّهُ صلی الله علیه و آله قَالَ: لِيَذَادَنَّ بِرِجَالٍ مِنْ أَصْحَابِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ حَوْضِي كَمَا تُذَادُ غَرَائِبُ الْإِبِلِ عَنِ الْمَاءِ فَأَقُولُ: يَا رَبِّ أَصْحَابِي أَصْحَابِي! فَيَقَالُ لِي: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحَدَثُوا بَعْدَكَ؟ فَيُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشَّمَالِ، فَأَقُولُ: بَعْدًا وَ سَحْقًا لَهُمْ! أَفْتَرَى هَذَا لِمَنْ لَمْ يَغْيِرْ وَ لَمْ يَبْدَلْ؟»^۲ که ضمن تأیید صحت صدور حدیث به همین صیغه، جهت صدور آن نیز بیان شده است (صدوق، ۱۴۰۴: ۹۳/۱).

سند حدیث عبارتست از: حسین بن احمد بیهقی از محمد بن یحیی صولی از محمد بن موسی رازی از پدرش، از امام رضا علیه السلام که بیهقی و صولی نزد قدمای شیعه ذکر نشده اند و نزد متأخرین، بیهقی (خوئی، بی تا: ۲۱۲/۶)، و صولی (همو، ۴۲/۱۹)، مجهول و رازی پسر، مهمل بوده و رازی پدر (م. ۲۶۳ق)، از نظر اهل سنت فقط، ثقه (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۶۳/۹)، است که با ۶۰ سال تأخیر از امام (م. ۲۰۳ق)، وفات کرده که زمانی طولانی است و کل سند از صدوق (م. ۳۸۱ق)، تا امام رضا علیه السلام (م. ۲۰۳ق)، یعنی ۱۷۸ سال، با چهار رجل قابل پوشش نبوده، لذا ضعیف می باشد. و ظاهراً اگر حدیث حوض، نزد امام صحیح می بود، نه «لِمَا يَرُوءُهُ مِنْ أَنَّهُ صلی الله علیه و آله»، بلکه «كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله» می فرمود و اگر این تعبیر

۱. این تعبیر در احادیثی متعدد، به طرقی مختلف، از تعدادی صحابه و همه در تأیید مطلق صحابه و از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است (ر. ک: ابن حُمَید، ۱۴۰۸: ۲۸۷، نسائی، السنن الکبری، ۱۴۱۴: ۲۷۱/۶، ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۰/۳۱، ۳۵/۲۷۱، هیثمی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۰، ...).

۲. برای شبیه بدین حدیث از اهل سنت، ر. ک: مروزی، ۱۴۱۴: ۴۷، ابن حُمَید، ۱۴۰۸: ۳۶۵.

بنابر جدل باشد، در این صورت، حدیث حوض از نظر امام جعلی خواهد بود و چنین جدلی، موجب تصحیح خبر حوض نمی‌شود؛ زیرا برای اسکات خصم است و اسکات خصم به معنای اثبات صحت یک دلیل (حدیث حوض)، یا نتیجه (توجیه مذکور)، نیست؛ لذا قطعاً نمی‌تواند چنین استدلالی صادر از امام علیه السلام باشد؛ زیرا بدان حقیقتی ثابت نمی‌شود بلکه معنایی مصادره می‌گردد. حدیث اقتدا و «دَعْوَالِی» نیز در خود، قرائنی دال بر صحت این توجیه ندارند، مگر بنابر قرائن بیرونی، مانند حوادث صدر اسلام و اخبار مذمت صحابه؛ لذا برخی مراد از این حدیث را صحابه خاصی یعنی اهل بیت علیهم السلام دانسته‌اند و الا با احادیث ذم صحابه معارض می‌شود (برسی، ۱۴۱۹: ۳۲۰)، و تطبیق اصحاب، بر اهل بیت علیهم السلام نیز گفته شد نمی‌تواند درست باشد.

۲-۳-۳- احتمال صحت حدیث

برخی، مرادهایی برای حدیث گفته‌اند که ظاهراً بنابر تصحیح حدیث درست است:

- ۱- نقض حدیثی که مدعی است اقتدا فقط به ابوبکر و عمر است (ذکر شد)؛ از آنجا که هر دو حدیث را اهل سنت روایت می‌کنند (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۸۴).
 - ۲- نقض این ادعا که افراد خاصی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله شایسته رهبری هستند (دیلمی، ۱۴۱۳: ۳/۲).
 - ۳- بیانی عام نسبت به احادیثی است که فقط علی علیه السلام را به طور خاص، هادی دانسته است؛ زیرا اقتدا نمی‌تواند شامل عموم صحابه باشد (به سبب اختلاف میان آنها و حوادث صدر اسلام) (عاملی، بی تا: ۲۷۲/۱، ۲۱/۲، ۱۴۶/۳).
- اما ظاهراً چنین توجیهاتی، از باب مجادله است تا اعتقاد به صحت حدیث؛ زیرا عموم شیعیان بر عدم صحت آن از دیرباز آگاه بودند.
- البته بسیاری از اهل سنت از قرن چهارم، این حدیث را پذیرفته، آن را تأیید کننده برتری و عصمت همه صحابه و اعتبار قول آنها دانسته‌اند، مانند: (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۹۹-۳۰۰، ۳۳۴، ۳۶۳، ۳۰۷/۴؛ سلمی، ۱۴۲۱: ۵۳/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۳۴/۳؛

ماوردی، ۱۴۱۴: ۳۱/۱، رفاعی، ۱۴۰۸: ۲۳/۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۵۶۱/۱، ۴۳۹/۳، ۶۰۱/۵، ۲۴۶/۷؛ نسفی، ۱۴۱۹: ۲۲۹/۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۴۲۴/۲؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۹: ۵۳/۲؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۴۲۰؛ فخررازی، ۱۴۱۲: ۳۰۷/۴، ۱۳۹، ۱۷۶، ۵۵/۶، ۱۳۰؛ آمدی، ۱۴۰۲: ۱۵۰/۲، ۹۲، ۲۴۶/۴؛ هیتمی، ۶۱۵/۲؛ ملاعلی، ۱۴۲۲: ۳۹۴۰/۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹/۱)، البته برخی، اقتدا را در اینجا به اموری توجیه کرده‌اند؛ اما این توجیحات و در حقیقت، نیت-خوانی‌ها، غیر مستند، بر خلاف ظاهر حدیث و متعدد (به گونه‌ای که مشخص نیست کدام یک می‌تواند درست باشد)، بوده و همچنان تحت تأثیر معنای ظاهری حدیث، برتری مطلق صحابه و عصمت آنها را مطرح کرده‌اند. توجیحاتی مانند:

۱- اقتدا در نقل اخبار توسط آنها؛ زیرا همگی آنان عادل هستند، نه در صحت فتوای هر یک از آنها حتی در صورت مخالفت با دیگری (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸: ۸۹/۲-۹۰، از قول مُزَنِّی).

۲- اقتدا به اصحاب برای عامه مردم و جاهلان، در احکام؛ زیرا بر آنها اعتقاد از علما در آنچه نمی‌دانند واجب است (همو، ۹۰/۲).

۳- اقتدا به روش آنها در طلب صحت احکام که اجتهادی است (سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۰۷/۲).

۴- اقتدا یعنی اطاعت از صحابه اگر خلیفه شدند (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۶۹)، پیروی از آنها در خُلق و خوی؛ در عدالت، انصاف، زهد، ورع و تقوا (همان)، یا خودداری از نقض احکام صحابه پس از رحلتشان (همان).

۵- اقتدا، مدحی است که موجب حُسن اعتقاد به علم و دین صحابه، نه تقلید صرف است (همو/۱۷۰).

۶- اقتدا، مختص به برخی از اصحاب؛ با استناد به حدیث امام رضا علیه السلام (ذکر شد) (قندوزی، ۱۴۱۶: ۳۹۸-۳۹/۱).

۷- اقتدا در تفسیر صحابه (ذهبی، ۱۴۲۱: ۱/۷۱).

۳-۴- شاید گفته شود به جهت نقل این حدیث در منابع شیعه، این حدیث صحت صدور دارد؛ اما همچنان که برخی (فاکر، ۱۳۸۴: ۷۴)، متذکر شده‌اند اولاً سند و متن این احادیث، محل تردید جدی است و احتمال دارد از روایات‌های

دخیله و منتقله اهل سنت به میراث شیعی باشد. ثانیاً بیان ائمه علیهم‌السلام ممکن است از باب مجادله باشد. ثالثاً به فرض صحت صدور، بنابر دلایل مذکور، باید مختص به افراد خاصی باشد.

از سویی دیگر، ظاهراً رویکرد اثبات و توجیه این حدیث، به سبب شهرت و تداول این حدیث در جهان اسلام در قرون ابتدایی بوده که منجر به آن شده که شیعیان به نوعی به توجیه آن (بیشتر به اختصاص آن به اهل بیت علیهم‌السلام و گاهی به برخی از صحابه بنابر قرائن و شواهد)، پردازند که بیشتر به نظر می‌آید از باب مجادله باشد تا اقرار به اصالت حدیث. البته تخصیص حدیث به اهل بیت علیهم‌السلام نیز ممکن است نزد غیر شیعه مسموع نباشد؛ هرچند مگر نواصب که معدوم شده‌اند، عموم غیر شیعه پیوسته در تعظیم و تکریم اهل بیت علیهم‌السلام گفته و نوشته‌اند.

یادآور می‌شود که تخصیص حدیث به برخی (اهل بیت یا غیرهم)، نیز نیازی به قبول صحت این حدیث نیست؛ زیرا عملاً آدمیان یک‌زمان، مختلف و در طول زمان متغیرند، لذا نمی‌توان وصف واحدی مثل عدالت یا فسق را برای جمع کثیری از مردم به‌طور مطلق و حقیقی نه کلی و مجازی به کار برد و برای مثال گفت که تمام صحابه در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا پس از آن، عادل یا فاسق بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

۱- حدیث «أصحابی کالنجوم» در کل، اصالتاً از اهل سنت بوده و از دیرباز از حیث سند و متن، مورد نقد فریقین قرار گرفته و رویکرد غالب آنها، نفی و رد آن، به جهت تعارض‌های درونی و مخالفت با قرآن و سنت و تاریخ و ضعف شدید سند می‌باشد.

۲- رویکرد شیعه نسبت بدین حدیث تقریباً مانند اهل سنت در نفی آن (رویکرد غالب)، اثبات آن با توجیه آن به اهل بیت علیهم‌السلام یا بعضی از صحابه است. همچنین انگیزه شیعه در نفی آن قابل توجه بوده و در کنار دلایل اهل سنت، دلایل و مستندات خاص خود را نیز آورده‌اند.

۳- ظاهراً مهم‌ترین انگیزه نقد این حدیث توسط شیعه، نفی نظریه عدالت و مرجعیت مطلق صحابه به‌خصوص سه خلیفه نخست و نیز نفی حقانیت آنها به خلافت بوده که رویکردی بیش از هر چیز، کلامی است.

۴- از آنجا که این حدیث از دیرباز نزد عموم علمای فریقین به‌خصوص اهل سنت که صاحبان اصلی آند مردود دانسته شده، به‌نظر می‌آید که دیگر وصف خود، به‌عنوان حدیث را از دست داده و باید آن را از جمله احادیث مجعول دانسته و از دائرة ادله روایی خارج ساخت. جعل این حدیث نیز چه بسا توسط برخی از دلسوزان اهل سنت بوده تا به زعم خود، به‌گونه‌ای بتوانند از اختلافات میان خود و متکی بر آراء و رفتار صحابه جلوگیری کنند. البته برای این هدف، فقط این حدیث جعل نشده، بلکه مجموعه بزرگی از احادیث با مضامین مختلفی جعل شده که رد کردن بعضی از آنها بسی دشوار است و جعلی دانستن این حدیث که توسط فریقین صورت گرفته، عملاً تأثیری در نظریه عصمت و عدالت صحابه نزد آنها به‌سبب دیگر احادیث موجود در این باره نداشته و ندارد.

کتاب‌نامه

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعه، چاپ ۳، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، تحقیق: علی عبد الباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. آمدی، علی بن محمد، الإحکام، تحقیق: عبد الرزاق عفیفی، چاپ ۲، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.
۴. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شوح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابو الفضل إبراهیم، بی‌جا، دار إحياء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۵. ابن ابی جمهور، محمد بن علی، عوالی اللالی، تحقیق: مجتبی عراقی، قم، بی‌نا، ۱۴۰۳ق.
۶. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، جامع الأصول، تحقیق: عبدالقادر الأرئووط/بشیر عیون، مکتبه الحلوانی/مکتبه دار البیان/دار الفکر، ۱۳۸۹-۱۳۹۲ق.

۷. ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، **مجموع فتاوی ابن باز**، گردآوری: محمد بن سعد الشویعر، فتاوی اللجنة الدائمة، المجموعه الثانيه، بی تا.
۸. ابن بَطَّه، عبيدالله بن محمد، **الإبانه**، تحقيق: عثمان عبد الله الأثيوبي و ديكران، چاپ دوم، رياض، دار الرايه، ۱۴۱۵ق.
۹. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، **منهاج السنة النبويه**، تحقيق: محمد رشاد سالم، بی جا، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ق.
۱۰. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، **العلل المتناهيه**، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، چاپ دوم، فيصل آباد (پاکستان)، إداره العلوم الأثريه، ۱۴۰۱ق.
۱۱. ابن حبان، محمد، **الثقات**، حيدر آباد (هند)، مؤسسه الكتب الثقافيه، ۱۳۹۳ق.
۱۲. ابن حزم، علي بن احمد، **الأحكام**، تحقيق: احمد محمد شاكر، قاهره، زكريا علي يوسف، بی تا.
۱۳. ابن حُمَيْد، عبد، **منتخب المسند**، تحقيق: صبحي بدری سامرائی / محمود محمد خليل صعيدی، مكتبه النهضه العربيه، ۱۴۰۸ق.
۱۴. ابن حنبل، احمد، **المسند**، بيروت، دار صادر، بی تا.
۱۵. ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۰ق.
۱۶. ابن سلامه، محمد، **مسند الشهاب**، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد سلفي، چاپ ۲، بيروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۷ق.
۱۷. ابن سليمان كوفي، محمد، **مناقب الإمام أمير المؤمنين**، تحقيق: محمد باقر محمودی، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۸. ابن شاذان، فضل، **الايضاح**، تحقيق: جلال الدين حسيني محدث، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۹. ابن طاووس، علي بن موسى، **الطوائف**، قم، بی نا، ۱۳۹۹ق.
۲۰. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، **جامع بيان العلم**، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۳۹۸ق.
۲۱. _____، **التمهيد**، تحقيق: مصطفى بن احمد / محمد عبد الكبير، مغرب، وزارة

- عموم الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ق.
٢٢. ابن عدی، عبدالله، **الکامل**، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، چاپ ٣، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٩ق.
٢٣. ابن عساكر، علي بن حسن، **تاريخ مدينه دمشق**، تحقيق: علي شيرى، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤١٥ق.
٢٤. ———، **تبيين كذب المفتري**، چاپ ٣، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤٠٤ق.
٢٥. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، **المغنى**، بيروت، دار الكتاب العربى للنشر و التوزيع، بى تا.
٢٦. ———، **المنتخب**، تحقيق: طارق بن عوض الله، بى جا، دار الرايه للنشر و التوزيع، بى تا.
٢٧. ابن قيم جوزيه، محمد بن أبى بكر، **إعلام الموقعين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١١ق.
٢٨. ابن منده، عبدالوهاب بن محمد، **الفوائد**، تحقيق: مسعد عبدالحميد، طنطا، دار الصحابه للتراث، ١٤١٢ق.
٢٩. ابوحيان، محمد بن يوسف، **البحر المحيط**، تحقيق: صدقى محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ق.
٣٠. ابوريه، محمود، **اضواء على السنة المحمديه**، چاپ پنجم، نشر البطحاء، بى تا.
٣١. ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم، **تقريب المعارف**، تحقيق: فارس تيريزيان (الحسون)، بى تا، ١٤١٧ق.
٣٢. ابوالقاسم كوفى، على بن احمد، **الاستغاثه**، بى جا، بى نا، بى تا.
٣٣. ابو نعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله، **حلية الأولياء**، مصر، السعاده، ١٣٩٤ق.
٣٤. اسعد، وحيد قاسم، **أزمة الخلافة و الإمامة و آثارها المعاصره**، بيروت، الغدير، ١٩٧٧م.
٣٥. البانى، محمد ناصر الدين، **السلسلة الضعيفه**، رياض، مكتبة المعارف، ١٤١٢ق.
٣٦. ———، **إرواء الغليل**، چاپ دوم، بيروت، المكتب الإسلامى، ١٤٠٥ق.
٣٧. برسى، رجب بن محمد، **مشارك انوار اليقين**، تحقيق: على عاشور، بيروت، مؤسسه

- الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۳۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، **أنوار التنزیل**، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۹. بیهقی، احمد بن حسین، **المدخل**، تحقیق: محمد عوامه، قاهره، دار الیسر للنشر و التوزیع / بیروت، دار المنهاج للنشر و التوزیع، ۱۴۳۷ق.
۴۰. _____ **السَّنن الکبری**، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مکه، مکتبه دار الباز، ۱۴۱۴ق.
۴۱. ترکاشوند، حسن، «نقد و بررسی سندی و دلالی حدیث «أصحابی کالنجوم»، مجله کلام اسلامی، شماره ۹۷، سال ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۱-۱۴۸.
۴۲. ترمذی، عیسی بن محمد، **السَّنن**، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۳ق.
۴۳. تستری، نورالله، **إحقاق الحق**، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، **الجواهر الحسان**، تحقیق: محمد علی معوض / عادل أحمد عبدال موجود، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۴۵. ثعلبی، احمد بن محمد، **الکشف و البیان**، تحقیق: ابن عاشور / نظیر ساعدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۶. جصاص، احمد بن علی، **أحكام القرآن**، تحقیق: عبد السلام محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴۷. _____ **الفصول فی الأصول**، تحقیق: عجیل جاسم النمشی، بی جا، بی نا، ۱۴۰۵ق.
۴۸. جلالی، عباس، «نقدی بر حدیث اصحابی کالنجوم»، فصلنامه علوم حدیث، سال اول، شماره ۱، ۱۳۷۵ش، ص ۱۵۳-۱۸۱.
۴۹. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، **نهاية المطلب**، تحقیق: عبد العظیم محمود الدیب، بی جا، دار المنهاج، ۱۴۲۸ق.
۵۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، **المستدرک**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۵۱. حر عاملی، محمد بن حسن، **الفصول المهمه**، تحقیق: محمد بن محمد قائینی، بی جا،

- مؤسسة معارف إسلامی إمام رضا عليه السلام، ١٤١٨ق.
٥٢. حكيم، محمدتقي، **الاصول العامة للفقهاء المقارن**، چاپ دوم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام للطباعة و النشر، ١٩٧٩م.
٥٣. خطابی، حمد بن محمد، **أعلام الحديث**، تحقيق: محمد بن سعد، بی جا، جامعة أم القرى، ١٤٠٩ق.
٥٤. خلیلی، جواد جعفر، **السقيفة أمّ الفتن**، بیروت، الارشاد للطباعة و المتن، بی تا.
٥٥. خمینی، مصطفی، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی، ١٣٧٦ش.
٥٦. دارقطنی، علی بن عمر، **المؤتلف والمختلف**، تحقيق: موفق بن عبد الله، بیروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦ق.
٥٧. دشتی، عبدالله، **النفس**، بی جا، بی نا، بی تا.
٥٨. ديلمی، حسن بن محمد، **ارشاد القلوب**، بی جا، دار الشریف الرضا للنشر، ١٤١٣ق.
٥٩. ذهبی، محمد بن احمد، **میزان الاعتدال**، تحقيق: علی محمد البجاوی، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر، ١٣٨٢ق.
٦٠. ذهبی، محمد حسین، **التفسیر و المفسرون**؛ چاپ ٢، قاهره، مكتبة الوهبة، ١٤٢١ق.
٦١. ربانی، محمد حسن، **اصول و قواعد فقه الحديث**، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ١٣٨٣ش.
٦٢. رشیدرضا، محمد، «ما عزاه السخاوی إلى كثير من الأئمة هو الصواب» (مجله المنار، شماره ١٤، جمادی الاولی ١٣٣٩ق).
٦٣. _____، «وجود أصل له لا يستلزم صحته ولا حسنه»، مجله المنار، (شماره ١٤، شوال ١٣٣٩ق).
٦٤. رفاعی، احمد بن علی، **البرهان المؤید**، تحقيق: عبدالغنی نکه می، بیروت، دار الكتاب النفس، ١٤٠٨ق.
٦٥. زرکشی، محمد بن عبدالله، **المنثور في القواعد الفقهية**، چاپ دوم، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥ق.
٦٦. زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف**، مصر، مكتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبي

- وأولاده/عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم/خلفاء، ۱۳۸۵ق.
۶۷. زيلعي، عبدالله بن يوسف، **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف**، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن، رياض، دار ابن خزيمة، ۱۴۱۴ق.
۶۸. سبحاني، جعفر، **الحديث النبوي بين الرواية و الدراية**، قم، مؤسسة امام صادق عليه السلام، ۱۴۱۹ق.
۶۹. سُبُكِي، علي بن عبد الوهَّاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: أحمد جمال زمزمي/نورالدين عبدالجبار صغيري، مكَّة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ۱۴۲۴ق.
۷۰. سُبُكِي، علي بن عبد الكافي، **قضاء الأرب**، تحقيق: محمد عالم عبدالمجيد، بي‌جا، المكتبة التجارية، مكَّة المكرمة/مصطفى أحمد الباز، ۱۴۱۳ق.
۷۱. سخاوي، عبدالرحمن، **مقاصد الحسنه**، بي‌جا، دار الكتاب العربي، بي‌تا.
۷۲. سرخسي، محمد بن احمد، **الاصول**، تحقيق: أبو الوفا أفغانى، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۴ق.
۷۳. سلطان الواعظين شيرازى، محمد بن علي اكبر، **شب‌های پيشاور**، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۶ش.
۷۴. سلمى، محمد بن حسين، **حقائق التفسير**، تحقيق: سيد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
۷۵. سمعاني، منصور بن محمد، **قواطع الأدله**، تحقيق: محمد حسن محمد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
۷۶. سيد علي خان مدني، **درجات الرفيعه**، قم، منشورات مكتبه بصيرتي، ۱۳۹۷ق.
۷۷. سيوطي، جلال الدين، **جامع الصغير**، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، ۱۴۰۱ق.
۷۸. —، **تدريب الراوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، رياض، مكتبه الرياض الحديثه، بي‌تا.
۷۹. شرف الدين، عبدالحسين، **ابوهريرو ۵**، قم، مؤسسة أنصاريان، بي‌تا.
۸۰. شنقيطى، محمد امين، **اضواء البيان**، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۵ق.

٨١. شهرستانی، علی، منع تدوین الحديث، قم، مرکز الأبحاث العقائديه، ١٤٢٠ق.
٨٢. شوکانی، محمد بن علی، إرشاد الفحول، تحقیق: أحمد عزو عنایه، دمشق، دار الكتاب العربی، ١٤١٩ق.
٨٣. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الزعایة، تحقیق: محمد علی بقال، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ١٤٠٨ق.
٨٤. صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضاؑ، تحقیق: حسین أعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤٠٤ق.
٨٥. ———، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، ١٣٦٢ش.
٨٦. ———، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرسين، ١٣٦١ش.
٨٧. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق: میرزا حسن کوچه باغی، تهران، منشورات اعلمی، ١٤٠٤ق.
٨٨. صنعانی، محمد بن اسماعیل، توضیح الأفكار، تحقیق: صلاح بن محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٧ق.
٨٩. طبری، محمد بن جریر، المسترشد، تحقیق: احمد محمودی، بی جا، مؤسسة الثقافه الإسلامیه، بی تا.
٩٠. طوسی، محمد بن حسن، تلخیص الشافی، تحقیق: حسین بحر العلوم، نجف، مطبعة الآداب، ١٣٨٣ق.
٩١. ———، الرجال، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرسين، ١٤١٥ق.
٩٢. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان، تهران، انتشارات اسلام، ١٣٧٨ش.
٩٣. عاملی نباطی، علی بن یونس، الصراط المستقیم، تحقیق: محمد باقر بهبودی، بی جا، المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
٩٤. عجلونی، اسماعیل بن احمد، کشف الخفاء، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٠٨ق.

۹۵. علامه حلی، **منهاج الکرامه**، تحقیق: عبدالرحیم مبارک، مشهد، انتشارات تاسوعا، ۱۳۷۹ش.
۹۶. غروی، نهل، **فقه الحدیث**، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دفتر نشر آثار علمی، ۱۳۸۳ش.
۹۷. غزالی، محمد بن محمد، **المستصفی**، تحقیق: محمد عبدالسلام عبد الشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۹۸. —، **إحياء علوم الدين**، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۹۹. فاکر، محمد، «بازخوانی حدیث اقتدا و اهتدا»، فصلنامه حدیث پژوهی، شماره ۱، ۱۳۸۴ش، ص ۶۳-۹۸.
۱۰۰. فتنی، محمد طاهر بن علی، **تذکره الموضوعات**، اداره الطباعة المنیریة، ۱۳۴۳ق.
۱۰۱. فخررازی، محمد بن عمر، **المحصل**، تحقیق: طه جابر فیاض، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ق.
۱۰۲. فضلی، عبدالهادی، **اصول الحدیث**، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه أم القرى، ۱۴۲۱ق.
۱۰۳. قاسمی، محمد بن محمد، **محاسن التأویل**، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۱۰۴. قاضی عیاض، ابن موسی، **الشفاء**، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۹ق.
۱۰۵. قاضی نعمان، ابن محمد، **دعائم الاسلام**، تحقیق: آصف بن علی أصغر، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
۱۰۶. —، **شرح الأخبار**، تحقیق: محمد حسینی جلالی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرسين، بی تا.
۱۰۷. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق: ابراهیم اطفیش، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۰۸. قرضاوی، یوسف، **فتاوی معاصره**، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۰۹. قمی شیرازی، محمد طاهر، **الاربعین فی امامة الائمة الطاهرين**، تحقیق: سید مهدی رجایی، بی جا، بی نا، ۱۴۱۸ق.

١١٠. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، **ینایع الموده**، تحقیق: علی جمال أشرف، چاپ دوم، بی‌جا، دار الأسوه للطباعة و النشر، ١٤١٦ق.
١١١. کراچکی، محمد بن علی، **التعجب**، تحقیق: فارس حسون کریم، بی‌جا، بی‌نا، ١٤٢١ق.
١١٢. کورانی، علی، **ألف سؤال وإشکال**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
١١٣. لکهودی، حامد حسین، **خلاصة عبقات الأنوار**، تهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٥ق.
١١٤. ماوردی، علی بن محمد، **الحاوی الكبير**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٤ق.
١١٥. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن، **تحفة الأخوَذی**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٠ق.
١١٦. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.
١١٧. محسن امین، **أعیان الشیعه**، تحقیق: حسن امین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، بی‌تا.
١١٨. مسلم، ابن حجّاج، **الصحيح**، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
١١٩. مسلم الحلّی، نجل حمود، **القرآن والعقیده**، تحقیق: فارس حسون کریم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
١٢٠. مطهری، مرتضی، **اسلام و مقتضیات زمان**، چاپ نهم، بی‌جا، بی‌نا، ١٣٧٣ش.
١٢١. مظفر، محمدرضا، **السقیفه**، چاپ دوم، قم، مؤسسه أنصاریان، ١٤١٥ق.
١٢٢. مفید، محمد بن محمد، **الافصاح**، تحقیق: مؤسسه البعثة، چاپ دوم، بیروت، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤١٤ق.
١٢٣. مُقدّسی، نصر بن ابراهیم، **تحریم نکاح المتعه**، تحقیق: حماد بن محمد، چاپ ٢، دار طیبه للنشر و التوزیع، بی‌تا.
١٢٤. _____، **مختصر الحجّه**، تحقیق: محمد ابراهیم محمد، بی‌جا، اضواء السلف، بی‌تا.
١٢٥. ملاعلی قاری، ابن محمد، **مرقاة المفاتیح**، بیروت، دار الفکر، ١٤٢٢ق.
١٢٦. _____، **الأسرار المرفوعه**، تحقیق: محمد صیاغ، بیروت، دار الأمانه/مؤسسه الرساله، بی‌تا.
١٢٧. مناوی، محمد عبدالرؤوف، **فیض القدیر**، تحقیق: احمد عبدالسلام، بیروت، دار

الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۱۲۸. میدی، احمد بن محمد، **كشف الاسرار**، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ ۵،

تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.

۱۲۹. میلانی، علی، **الامامه**، قم، منشورات شریف الرضی، ۱۴۱۳ق.

۱۳۰. مروزی، نعیم بن حماد، **الفتن**، تحقیق: سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۱۳۱. نجاشی، احمد بن علی، **الرجال**، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة

لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶ق.

۱۳۲. نسفی، عبدالله بن احمد، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقیق: یوسف علی

بدیوی / محیی الدین دیب مستو، بیروت، دار الکلم الطیب، ۱۴۱۹ق.

۱۳۳. نقدی، جعفر، **الأنوار العلوية واسرار المرتضوية**، چاپ دوم، نجف، مكتبة الحيدريه،

۱۳۸۱ق.

۱۳۴. نمازی شاهرودی، علی، **مستدرک سفینه البحار**، قم، جماعة المدرسين فى الحوزة

العلمیه / مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

۱۳۵. نورالله شوشتری، ابن شریف الدین، **الصوارم المهرقه**، تحقیق: جلال الدین محدث،

تهران، بی نا، ۱۳۶۷ق.

۱۳۶. هیثمی، علی بن ابی بکر، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، بیروت، دار الکتب العلمیه،

۱۴۰۸ق.

presenting historical disputes and Shī'a positions and reveals that these conflicts and approaches are not coherent and include rejection and proof like Sunnī sect, along with justification of ḥadīth and aḥādīth related to it, and the reasons for rejecting it by Shī'a as a fabricated ḥadīth or proving it along with the definition of the meaning of "companions" (Arabic: أصحاب; aṣḥāb) to the companions Ahl al-Bayt (a) (Arabic: أهل البيت, lit. 'people of the house') or non-deviant companions were too many and the most important of them is lack of the absolute justice of the Companions, conflict with the early history of Islam, the existence of conflicting aḥādīth and citing the views of Sunnī critics about such aḥādīth, and although Shī'a justifications for this ḥadīth may be acceptable, but, the reasons for rejecting the ḥadīth as a fabricated ḥadīth are very high, strong and unquestionable, and these justifications rely on a few aḥādīth from the Infallible (Arabic: المَعصوم, al-Ma'ṣūm), unfortunately, relying on a hadith that is forged and fake itself, which is justified by the distortion, but, also the fakeness of these aḥādīth.

Keywords: Dispute, Quran, Sunnah (Arabic: سنة), Two sects (Arabic: فریقین), the Stars.

Romanized: Madḥ wa Dhamm) of the world, the praise and disapproval of the people of Kufa (Arabic: الكُوفَة al-Kūfah), the praise and disapproval of the Second Caliph, the legitimacy and illegitimacy of the Third Caliph, the infallibility of the Imam and the confession of mistake indicates that the apparent conflict of these two types of expression is due to neglecting for the geography of the word and inaccuracy in social conditions and the requirements of the time of pronouncing the sermons and letters.

Keywords: Geography of the word, differences in aḥādīth (Arabic: أحاديث, singular: ḥadīth) of Nahj al-Balagha (Arabic: نَهجُ البَلَاغَةِ Nahj al-Balāghah, 'The Path of Eloquence'), Situation of announcement.

Analyzing the Shī'a approach to the Ḥadīth of "My Companions Are Like the Stars" (Arabic: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ, Romanized: Aṣḥābī ka 'l-nujūm)

□ *Qasem Bostani* (Associate professor and faculty member of Shahid Chamran University of Ahvaz.)

The ḥadīth of "my companions are like the stars" (Arabic: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ, Romanized: Aṣḥābī ka 'l-nujūm) and some of the aḥādīth (Arabic: أحاديث, singular: ḥadīth) related to it have been disputed and refuted and proven in terms of wording and text by Shī'a and Sunnī for centuries and these conflicts of discussions are seen in different Islamic sciences or independently in Islamic heritage, and although this ḥadīth and related aḥādīth are from Sunnī sect and most of the disputes have been carried out by them [Sunnī sect] and had different conflicted views and Shī'a have reacted to it at the same time and while participating in these conflicts had approaches and positions which have been sometimes conflicting with it. But what were these conflicts and approaches? What are their credentials? And what are the consequences of these approaches and positions? It is attempted in this article by a descriptive-analytical and library method to answer the above questions while

Bayt (peace be upon them), aḥādīth specific to the companions (Arabic: أصحاب; aṣḥāb) of Imams (peace be upon them) and aḥādīth specific to Shiites. Therefore, the object of difficult complicated narrations, have taqiyya from the perspective of pronouncing. This article by examining narrative texts in descriptive and analytical method, deals with the examples of Ṣa‘b Mustaṣ‘ab (Arabic: صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ, difficult complicated) narrations and explains its taqiyya direction.

Keywords: Narrations, Difficult Complicated (Arabic: صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ), Taqiyya, The object of difficult complicated narrations.

Announcing Situation’s Role in Solving Primitive Conflicts of Some Traditions of Nahj al-Balagha (Arabic: نَهْجُ الْبَلَاغَةِ Nahj al-Balāghah, 'The Path of Eloquence')

□ *Muhammad Sobhaninia (Assistant Professor at University of Kashan.)*

Nahj al-Balagha (Arabic: نَهْجُ الْبَلَاغَةِ Nahj al-Balāghah, 'The Path of Eloquence') is the most valuable cultural heritage of Islam after the Holy Quran. The difference in the words of Imam Ali (A.S.) and the existence of an apparent conflict in some cases have always faced different views. Some Shī‘a and Sunnī scholars have denied or have doubted the authenticity of attributing some of his words to him. It is impossible to assume the occurrence of contradiction and conflict among Imam Ali’s words by considering Imam Ali’s infallibility from sin. Therefore, we should try to justify such aḥādīth (Arabic: أَحَادِيثُ, singular: ḥadīth) by acceptable and conventional methods and reveal their actual non-conflict. This article tries to use descriptive-analytical method, through examining the geography of speech and the situation of announcement, while emphasizing on the authenticity of aḥādīth to clarify the fact that the difference between the narrations of the Noble Book is an apparent difference that can be resolved by recognizing the situation of announcement of them. The study of some of the words of Nahj al-Balagha such as: The praise and disapproval (Arabic: مَدْحٌ وَ تَمْدِمْ),

issue of women's testimony and consultation with women, and the elimination of some apparent conflicts is based on the analysis and correct explanation of the "usages of the word intellect" in narrations presented in this research in a well-reasoned manner. The findings of the research show that intellect has three important uses in narrations, and acquired intellect and experience, the third use, is the purpose of narrations of deficient of intellect and this meaning has nothing to do with the value and status of women and valuation in this field.

Keywords: Deficient of women's intellect, Testimony of women, Consultation with women, Concept of intellect.

A New Approach of Being Taqiyya (Arabic: *تقية*, taqīyah) of Difficult Complicated (Arabic: *صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ*, Ṣa‘b Mustaṣ‘ab) Narrations

□ *Aref Hamdollahi (A PhD student and teaching assistant at Al-Mustafa International University.)*

Some narrations speak of the existence of aḥādīth (Arabic: *أحاديث*, singular: ḥadīth) that are very difficult for listener to tolerate. These traditions are known as "difficult complicated" (Arabic: *صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ*, Ṣa‘b Mustaṣ‘ab) narrations. The relationship between these traditions is hidden from the general public and in some cases even from Shiites because of their taqiyya (Arabic: *تقية*, taqīyah) nature and observance of people's capacity or fear of their disbelief. The objects of difficult complicated narrations are ḥadīth, science, order, secrets (mysteries), covenant (Arabic: *ميثاق*) of Ahl al-Bayt (Arabic: *أهل البيت*, lit. 'people of the house') (peace be upon them) and the status (position) of the Infallible (Arabic: *المُعصوم*, al-Ma‘ṣūm) Imam (a.s.). The author by studying carefully in these narrations and examining the concept and its object, concluded that difficult complicated narrations in order to the understanding of audience are divided to three categories according to which Ahl al-Bayt (peace be upon them) had taqiyya and abstained from some mysteries and concepts to non-eligible: Aḥādīth specific to Ahl al-

the identity of the narrator (transmitter), knowing the narrator's status, commenting on the sayings of Rijāl, determining the name of the Infallible (Arabic: المَغصوم, al-Ma'ṣūm) and determining the type of ḥadīth are the most important efforts of Ṣadrā in examining hierarchy of aḥādīth document. He has also cited numerous earlier and posterior Rijāl sources in his studies, some of which he has seen directly and some indirectly contrary to the views of some scholars about the sources of Mullā Ṣadrā's Rijāl.

Keywords: Sharḥ (literally means "explanation" or "expounding of" usually used in commentaries on non-Qur'anic works) Uṣūl al-Kāfī (Arabic: شرح أصول الكافي, al-Kāfī, literally "The Sufficient"), Mullā Ṣadrā (Persian: ملاصدرا), Hierarchy of document review, Types of hierarchy of document review.

Critical analysis of "Deficient of Women's Intellect" Based on the Usage of the Word "Intellect" in Narrations

□ *Javad Irvani (Full Professor at Razavi University of Islamic Sciences.)*

The narrations of "deficient of women's intellect" are among the challenging narrations that have become the origin of doubts about the dignity and status of women, and therefore, have been discussed in writings. On the other hand, the aforementioned narrations have joined the issue of "the equivalence of the testimony of two women with the testimony of one man" with the issue of "deficient of women's intellect", whereas there is no such thing in the related verse in the Qur'an, and naturally this question arises, what is the relationship between these two categories? Thirdly, the narrations about intellect in ḥadīth texts also seem contradictory in some ways, including the possibility or impossibility of increasing or decreasing of one's intellect. This research, which is organized by library method and descriptive-analytical method is based on the hypothesis that the correct analysis of the narrations of deficient of women's intellect, its connection with the

the Ḥadīth. However, there are certain confirmations of the Qur'an and the definite tradition about some other paragraphs of the Ḥadīth.

Keywords: Ḥadīth of Ḥawla, Women's Duties, Hierarchy of ḥadīth document, Text of ḥadīth, Matching with Quran, Matching with Sunnah.

A Critical Analysis of the View of Weakness of Mullā Ṣadrā's Rijāl [biographical evaluation or biography and criticism of traditionists]

Discussions in Sharḥ Uṣūl al-Kāfī (Arabic: شرح أصول الكافي, al-Kāfī, literally "The Sufficient")

□ *Mona Amanipour* (Assistant Professor of Quranic Sciences and Tradition at Allameh Tabataba'i University (Corresponding Author).)

□ *Abdullah Mirahmadi* (Assistant Professor of Quranic Sciences and Tradition, Kharazmi University.)

The book *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī* (Arabic: شرح أصول الكافي, al-Kāfī, literally "The Sufficient") is written by Mullā Ṣadrā (Persian: ملا صدرا), a Shiite theologian philosopher in the 11th century, in which he has examined and explained the document and the text of the traditions of Uṣūl al-Kāfī (Arabic: أصول الكافي). Some scholars believe that Ṣadr al-Muti'allihīn (Arabic: صدْرُ المُتَالِهِيْنَ, authority of divine philosophers), despite being prominent in the field of philosophy and wisdom, is not proficient in the field of hierarchy of ḥadīth document and Rijāl [biographical evaluation or biography and criticism of traditionists], while extracting the types of documented and evidence study of aḥādīth (Arabic: أحاديث, singular: ḥadīth) in Mullā Ṣadrā's Sharḥ (literally means "explanation" or "expounding of" usually used in commentaries on non-Qur'anic works) have criticized this view and shows his expertise in the discussions of hierarchy of ḥadīth document and Rijāl [biographical evaluation or biography and criticism of traditionists]. Mullā Ṣadrā's documentary reviews are mostly based on the topics of Rijāl science and science of critical study of transmission of tradition (Arabic: علم الدراية). Identifying



historical correctness of their text, are among the most important evidences of this evaluation.

Keywords: Evaluation, Narrated supplications, Prayer for rain request, Rain prayer (Arabic: صلاة الاستسقاء; ṣalāt al-istisqa, "rain request prayer").

Examining the Challenges of Women's Duties towards Husband in the Ḥadīth of Ḥawla

□ *Mojtaba Norouzi* (Assistant Professor at University of Quranic Sciences and Education (Corresponding Author).)

□ *Maryam Mazaheri* (An MA graduated student at Faculty of Quranic Studies.)

Ḥawla (Arabic: حولاء) is the name of a woman who turned to the Prophet (PBUH) after a challenge with her husband, and he mentioned some points to her in a long ḥadīth. This Ḥadīth has some points regarding the duties of the woman towards her husband, which necessitates a documented and textual study. This research is going to answer this question by descriptive and analytical method: Is this Ḥadīth valid in terms of documents and evidence? Is its content consistent with authentic verses and narrations? Its contents in order to validate these narrations and in addition to the documentary studies have been submitted to the Qur'an and definite Sunnah based on the contents of the narrations of representation to investigate its compatibility with Quranic teachings and definitive tradition (Arabic: سنّة). The results of this study indicate that in addition to the individuality in narrating this Ḥadīth and the weakness of its authenticity, some of the issues mentioned in it are not in the Qur'an and the definite tradition (Sunnah) and expressing of some of its paragraphs by Prophet (PBUH) faces a serious challenge. The disproportionateness of crime and punishment and the prominent issue of worldly and hereafter punishment in some of the paragraphs of the Ḥadīth, also confirms the fabrication of some of the paragraphs of

Abstract

A Measure of the validity of Supplications for Rain Request

□ *Mahdi Mardani Golestani* (Assistant Professor at Razavi Research Institute of Islamic Sciences, Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi.)

One of the important issues in ḥadīth (Arabic: حديث, plural: aḥādīth) studies is the measurement and evaluation of the validity of aḥādīth (Arabic: أحاديث, singular: ḥadīth), which is considered before the investigations of the jurisprudence of ḥadīth (Arabic: فقه الحديث, Fiqh al-ḥadīth: A science which is related to correct understanding of ḥadīth in addition to explaining of its meaning) and talks about the validity and correctness of the aḥādīth of the innocent. Rain requesting is one of the texts that is of high importance and priority due to the time conditions and the needs of the faith community, and it needs validation, and so far, no such activity has occurred about it. Therefore, the present article has tried to validate these aḥādīth based on the three components of place of sayings [sources], document and text, and measure their authenticity. The result of this study shows that five texts have more authenticity among the large number of supplications quoted in Shī'a sources and are considered among the authentic and original supplications of Ahl al-Bayt (a) (Arabic: أهل البيت, lit. 'people of the house'). The age and reputation of supplication sources, as well as the authenticity and