

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ نقد و بررسی شاخصه‌های روایات تقيه‌ای در تفسیر / مرضیه اسرافیلی و حمیدرضا رحیمی
- بررسی عبارت «الصلاة معراج المؤمن» در منابع متقدم و متأخر فریقین و اعتبارسنجی آن با بررسی منقولات
- ۲۳ هم‌مضمون / سیدمرتضی حسینی شیرگ و محمدرضا اکملی
- «بررسی رجالی و فهرستی» شخصیت حدیثی منخل بن جمیل و مباحثی پیرامون تفسیر او
- ۴۵ سیدرضا شیرازی، سیدحسین شفیعی دارابی و عقيلة السادات قماشی
- تحلیل سندی و دلالی روایت رضوی «شِيعَتُنَا الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا» درباره ویژگی‌های شیعه
- ۶۹ سیدمحمود مرویان حسینی، سیدعلی دلبری و حسین امینی
- ۹۱ بررسی وثاقت ابوجمیل مفضل بن صالح / صالح منتظری
- بازیابی منابع روایات «عمرو بن جُمَيع» در کافی کلینی و ارزیابی آنها
- ۱۱۵ سیدسلیمان موسوی، سیده جمیله هاشم‌نیا و سیدعلی دلبری
- ۱۴۰ چکیده‌های انگلیسی / فرشاد حسینی

راهنمای تدوین مقاله

- مقاله باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشد.
- مقاله باید بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه باشد (تعداد کلمات مقاله در واژه‌پرداز word قابل مشاهده است).
- تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به زبان‌های فارسی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه شود و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات فارسی [Latin در متن مقاله به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: جلد / صفحه)] (Surname, Pub_Date: Vol/Page) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد، از (همان) (Ibid.) یا (همان: جلد / صفحه) (Ibid.: Vol/Page) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد، (همو، سال انتشار: جلد / صفحه) (Id., Pub_Date: Vol/Page) استفاده 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 مقاله آزاد است.
- ارسال و دریافت مقاله صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <<https://journals.razavi.ac.ir>> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@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 (تأیید شده 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.

نقد و بررسی

شاخصه‌های روایات تقیه‌ای در تفسیر*

- مرضیه اسرافیلی^۱
- حمیدرضا رحیمی^۲

چکیده

از تقیه به‌عنوان یکی از اسباب صدور حدیث یاد می‌شود. شناخت روایاتی که در شرایط خاص تقیه صادر شده‌اند، نیازمند بررسی دقیق است؛ چراکه معصوم علیه السلام در این شرایط به بیان حکم واقعی و نظر صحیح خود پرداخته است. وجود چنین روایاتی در حوزه تفسیر مورد اختلاف است. معتقدان به وجود تقیه در روایات تفسیری، شاخصه‌هایی برای این دسته از روایات تعیین کرده‌اند. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و استناد به منابع روایی، در پی پاسخ به این پرسش هستیم که چه شاخصه‌هایی برای روایات تقیه‌ای در تفسیر ارائه شده است؟ و آیا ادعای تقیه‌ای بودن این روایات صحیح است؟ در این بررسی، مخالف با مبانی کلامی و اعتقادی شیعه، موافقت با مذهب عامه، شهرت در

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)
(m.esrafil.40@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، قم (hr.rahimi1992@gmail.com).

میان عامه و مخالفت با سیاق آیات، به عنوان ۴ شاخصه روایات تقیه‌ای تفسیری مطرح شده است. با نقد و بررسی این دسته از روایات، ضعف ادعای تقیه‌ای بودن آن‌ها به دلایلی چون نداشتن مهم‌ترین ویژگی‌های صدور روایت تقیه‌ای، تصریح بر جعلی بودن آن‌ها، راهیابی اسرائیلیات در این دسته از روایات و تضاد برخی از این روایات با آیات قرآن روشن گردید.

واژگان کلیدی: تقیه، روایات تقیه‌ای، روایات تفسیری، اسرائیلیات، اسباب صدور حدیث.

۱. طرح مسئله

یکی از مسائل مورد توجه در شناخت صحیح متن حدیث، توجه به سبب صدور و یا جهت صدور آن است. سبب صدور حدیث، چیزی مشابه سبب نزول در آیات قرآن است. همان‌گونه که دانستن سبب نزول آیات دارای فواید مهمی در تفسیر و فهم آن‌هاست، کشف و دانستن سبب صدور حدیث نیز در رفع ابهام، فهم و تفسیر صحیح آن کمک خواهد کرد. یکی از اسباب صدور حدیث، تقیه است. شناخت روایات تقیه‌ای از این جهت حائز اهمیت است که معصوم علیه السلام در این دسته از روایات به بیان حکم واقعی و یا نظر صحیح نپرداخته است (سلیمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۸). بر این اساس، اعتقاد به وجود تقیه در روایات تفسیری، آن تفسیر را از مراد اصلی خداوند دور می‌کند. در چنین حالتی برای فهم محتوایی روایات، میزان تقیه‌ای بودن آن و محمل تقیه، باید از شرایط ایجاد آن آگاه شد و در فهم روایات از آن بهره گرفت (خامه‌گر، ۱۳۹۰: ۹۴).

دانشمندان شیعه در خصوص محدوده روایات تقیه‌ای اختلاف نظر دارند؛ عده‌ای بر این باورند که در تفسیر، روایات تقیه‌ای وجود ندارد (تهرانی، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۹) و گروهی هم معتقدند که در تفسیر نیز روایات تقیه‌ای وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲/۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۱۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۷۴؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۹-۲۴۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۱/۲۲۲). در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به آراء مفسران و محدثانی که ادعای وجود تقیه در روایات تفسیری نموده‌اند، به ارزیابی روایات تقیه‌ای و شاخصه‌های تقیه در این دسته از روایات می‌پردازیم.

در این پژوهش به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود:

- چه شاخصه‌هایی برای حمل روایات تفسیری بر تقيه وجود دارد؟

- آیا ادعای وجود تقيه در روایات تفسیری صحیح است؟

از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است، می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

- «معیارهای شناخت احادیث تقيه‌آمیز» (کاردان‌پور، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۲۰۶). نویسنده در این مقاله با استناد به روایات و دیدگاه دانشمندان اسلامی، به ارائه ۱۰ معیار کلی در شناخت روایات تقيه‌ای پرداخته است.

- «شاخصه‌های شناخت روایات تقيه سیاسی» (اکبری، مرتضوی و اکرمی، ۱۳۹۸: ۹-۲۶). نگارندگان پس از تعریف تقيه سیاسی، با استناد به منابع روایی به ارائه ۷ شاخصه در شناخت روایات تقيه سیاسی و نقد و بررسی آن‌ها پرداخته‌اند.

- «کارکردهای تطبیق در احادیث تفسیری» (رستم‌نژاد، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۳۷). نویسنده در این پژوهش، به تبیین کارکرد نگاه تطبیقی در احادیث تفسیری پرداخته است. به باور وی، برای نشان دادن ویژگی‌های ممتاز در کلمات اهل بیت علیهم‌السلام باید از نگاه تطبیقی میان آن‌ها با سایر منقولات تفسیری صحابه و تابعان بهره برد. بر همین اساس، نویسنده ۹ ویژگی مهم را با استفاده از نگاه تطبیقی برشمرده است و در این میان، شناسایی روایات تقيه‌ای در تفسیر را نیز به‌عنوان یکی از ویژگی‌های مقایسه تطبیقی بیان نموده و به این نکته اشاره کرده است که اگر در جایی، روایتی تفسیری با اعتقادات شیعه ناسازگار باشد، می‌توان موافقت با عامه را به‌عنوان یکی از ملاک‌های روایت تقيه‌ای در تفسیر دانست. در خصوص روایات تقيه‌ای در تفسیر و شاخصه‌های این نوع از روایات، پژوهشی مستقل نوشته نشده است.

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی تقيه

کلمه تقيه از ریشه «وقی، یقی، وقایة» و در لغت به معنای حفظ نفس است از آنچه که به او آسیب می‌رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۲۰).

مقری فیومی، ۱۴۱۴: ۶۶۹/۲). این واژه به تدریج در اندیشه دینی به یک اصطلاح تبدیل شده است و عده‌ای تصور کرده‌اند که این اصطلاح از اختصاصات شیعه است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۶: ۳۷/۱)؛ در حالی که تقیه، گذشته از آنکه ریشه قرآنی دارد: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ شَرَحٍ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۱ (نحل/۱۰۶)، یک اصل عقلانی است و هر انسان عاقلی در مواقع مواجه شدن با خطر، به گونه‌ای خود را حفظ می‌کند و این مسئله به مسلمانان هم اختصاص ندارد، بلکه کفار نیز از این روش استفاده می‌کنند.

شیخ مفید در تعریف تقیه، آن را پوشاندن حق و اعتقاد در برابر مخالفان و عدم ابراز آن دانسته است؛ به جهت آنکه موجب ضرر در دین و دنیا نشود (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۷). شیخ انصاری تقیه را محافظت از ضرر غیر با موافقت در قول یا فعل مخالف حق دانسته است (انصاری، بی‌تا: ۳۷).

سرخسی از فقهای اهل سنت، آن را به معنای نگه‌داری نفس از عقوبت دانسته که چیزی را خلاف باطن اظهار کند (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا: ۴۵/۲۴). از مجموع آنچه در تعریف تقیه گفته شده، چنین نتیجه می‌شود که در نحوه ابراز تقیه، محدوده ضرر و نیز در متعلق ضرر، اختلاف دیدگاه وجود دارد. در نحوه ابراز آن، عده‌ای تقیه را تنها گفتاری می‌دانند (طوسی، بی‌تا: ۴۳۴/۲) و عده‌ای دیگر، رفتار را نیز دخیل می‌دانند (انصاری، بی‌تا: ۳۷). در محدوده ضرر، عده‌ای تنها خطر جانی (طوسی، بی‌تا: ۴۳۴/۲)، برخی خطر مالی (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۴/۸) و گروهی ضرر اخروی و دنیوی را نیز مجوز تقیه می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۷). در متعلق خطر و ضرر، عده‌ای تقیه را در صورتی جایز می‌دانند که خطر متوجه خود انسان شود (عمیدی، بی‌تا: ۱۱۷)، برخی نیز بر این باورند که اگر خطر متوجه مسلمان دیگری هم باشد، تقیه جایز است (همان) و گروهی بیشتر از این ادعا دارند که اگر خطر متوجه مؤمنان نباشد، بلکه متوجه مذهب و مکتب هم شود، تقیه جایز است (همان).

۱. هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده، باز کافر شد - نه آنکه به زبان از روی اجبار کافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد [مانند عمار یاسر]؛ بلکه به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس، دلش آکنده به ظلمت کفر گشت - بر آن‌ها خشم و غضب خدا و عذاب بزرگ دوزخ خواهد بود.

۲-۲. اسرائیلیات

لفظ «اسرائیلیات» جمع «اسرائیلیة» و منسوب به اسرائیل است. اسرائیل لقب حضرت یعقوب علیه السلام و به معنای عبدالله است (ابوشهبه، بی‌تا: ۱۲-۱۴). برخی دانشمندان این لفظ را به آنچه از منابع و فرهنگ یهودی، وارد تفسیر و حدیث شده است، اطلاق می‌کنند (همان). بعضی نیز آن را به آنچه از منابع و فرهنگ یهودی و نصرانی به تفسیر و حدیث وارد شده است، اطلاق می‌کنند (ذهبی، بی‌تا(ب): ۱۶۵/۱).

برخی این لفظ را بر اسطوره‌های قدیمی که در تفسیر و حدیث راه یافته‌اند، اطلاق می‌کنند؛ خواه منشأ آن‌ها یهودی یا نصرانی و یا غیر آن دو باشد (ذهبی، بی‌تا(الف): ۱۳-۱۴). برخی نیز آن را به اخبار کذبی که توسط دشمنان اسلام در تفسیر و حدیث راه یافته است، اطلاق می‌کنند (همان).

۳. ملاک‌های روایات تقیه‌ای در تفسیر

۱-۳. مخالفت با مبانی کلامی و اعتقادی شیعه امامیه

۱-۳-۱. ذیل آیه ۷۴ انعام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^۱ در روایتی به نقل از تفسیر عیاشی، نام پدر ابراهیم علیه السلام آزر ذکر شده است. ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده که از ایشان در خصوص معنای ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ﴾ سؤال شد، فرمود: «نام پدر ابراهیم، آزر بود» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۶۲/۱). مجلسی این روایت را حمل بر تقیه نموده و دلیل آن را اجماع شیعه بر موحد بودن پدران انبیاء دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۹/۱۲) و چون در این آیه به مشرک بودن آزر تصریح شده است، پس نمی‌تواند پدر واقعی ابراهیم علیه السلام باشد.

نقد

الف) در اجماع شیعه بر اینکه پدران انبیاء همه موحد بودند، جای تردیدی نیست (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۸/۴)، ولی در روایت نقل شده از تفسیر عیاشی و

۱. و [یاد کن] هنگامی که ابراهیم به پدر خود آزر گفت: آیا بتان را خدایان [خود] می‌گیری؟ من همانا تو و قوم تو را در گمراهی آشکاری می‌بینم.

غیر آن نیامده است که آزر پدر واقعی ابراهیم علیه السلام بوده است؛ بلکه در روایت به این تصریح شده که آزر اسم پدر ابراهیم علیه السلام بوده است.

ب) با توجه به تعریفی که برای تقیه ذکر شد: «اظهارنظر موافق عقاید مخالفان مکتب اهل بیت علیهم السلام»، در اینجا تقیه صدق نمی‌کند؛ چون مفسران اهل سنت نیز در این مسئله اختلاف دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۲/۱۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۲/۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۸/۷). از سوی دیگر، نام پدر حضرت ابراهیم علیه السلام یک مسئله تاریخی و مورد اختلاف است، بنابراین از اظهارنظر به اینکه اسم پدرش آزر است، خطری متوجه کسی نیست تا جایی برای تقیه باشد.

پ) روایت عیاشی که در آن، تعبیر پدر نسبت به آزر به کار رفته است، مطابق با کاربرد صریح آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ أَخَذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (انعام/ ۷۴) است. با توجه به اینکه اهل سنت، ظاهر قرآن را حجت می‌دانند (نمله، ۱۴۲۰: ۱۲۰۲/۳) و این روایت هم مطابق با ظاهر است، جایی برای ادعای تقیه نیست.

ت) علامه طباطبایی در بحث روایی ذیل آیه مذکور می‌فرماید:

«به دلیل مخالفت روایاتی که می‌گویند آزر پدر حقیقی ابراهیم است، با آیات قرآن، این روایات کنار گذاشته می‌شوند و نیازی به حمل بر تقیه نیست. به خصوص اینکه خود آیات هم تصریح دارند که آزر پدر حقیقی ابراهیم نبوده و این مسئله مورد اختلاف بسیاری از علماست» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۹/۷).

۳-۱-۲. ذیل آیه ۴۱ ص: «وَإِذْ كَرَّ عَبْدُنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ»^۱ در برخی تفاسیر، روایتی نقل شده است که ایوب علیه السلام گرفتار مصیبت‌هایی شد؛ از جمله بدنش کرم افتاد و بوی تعفن آن موجب شد که مردم از او دوری کنند. برخی این روایت را به دلیل مخالفت با قواعد امامیه که قائل به تنزه معصومان از رذائل خلقیه و خلقیه هستند، حمل بر تقیه کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۲۴۰/۲).

پیش از نقد روایت، در خصوص امکان ایجاد گرفتاری برای پیامبران و نیز تسلط شیطان بر آن‌ها دو نکته قابل توجه است:

۱. و یاد کن از بنده ما ایوب، هنگامی که به درگاه خدای خود عرض کرد: [پروردگارا!] شیطان مرا سخت رنج و عذاب رسانیده است [تو از کرم نجاتم بخش].

۱- تسلط شیطان بر ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ در این آیه بدین معناست که شیطان در گرفتاری ایشان به نوعی تأثیر و سببیت داشته است و طبق آیات قرآن نیز منعی برای چنین تسلطی توسط شیطان وجود ندارد؛ برای نمونه، آیه ۱۵ قصص از زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ حکایت کرده که بعد از کشتن آن مرد قبطی گفت: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۹-۲۱۰).

۲- تسلط شیطان بر نفس معصوم، به دلیل عصمت امکان ندارد؛ اما شیطان می‌تواند بر بدن، اموال، اولاد و سایر متعلقات آن‌ها تسلط یابد. برای امکان وقوع چنین تسلطی می‌توان به آیه ۶۳ کهف استناد کرد: ﴿فَأَنَّى نَسِيْتُ الْحُوتَ وَمَا أَنَسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾^۲ که راجع به داستان مسافرت موسی با همسفرش یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ است (همان).

نقد

۱- با توجه به تعریفی که برای تقیه ذکر شد، باید از این اظهار نظر ضرری متوجه شخص شود؛ در اینجا نیز ضرری متوجه کسی نیست تا روایت حمل بر تقیه گردد.

۲- در روایات دیگر تصریح شده که چنین گرفتاری‌هایی برای ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ پیش نیامده است (صدوق، ۱۳۶۲: ۲/۴۰۰).

۳- با استناد به آیه ۴۱ ص و دیدگاه کسانی که قائل به نوعی تسلط شیطان بر بدن حضرت ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۰۹-۲۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۲۱/۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۸/۱۲۵)، به نظر می‌رسد که بتوان گفت آن حضرت به بیماری خاصی گرفتار شده بود؛ اما اینکه بیماری ایشان دقیقاً به همین صورتی بوده که در روایت گذشت، مشخص نیست.

۴- به نظر می‌رسد روایت از اسرائیلیات باشد و شاهد آن، وجود همین مسائل در تورات است (کتاب مقدس: عهد عتیق، فصل دوم و سوم از کتاب ایوب، ۱۳۸۰: ۹۴۹-۹۵۰). همچنین در بحث تاریخ‌نگاری، به نقش وهب بن منبه در انتشار اسرائیلیات و نقل چنین داستان‌هایی

۱. موسی گفت: این کار از فریب و وسوسه شیطان بود [تا این کافر ظالم را با مؤمنی به قتال برانگیخت و عاقبت به هلاکت رسید] که دشمنی شدید شیطان و گمراه ساختن آدمیان به سختی آشکار است.
۲. [یوشع به موسی گفت: من ماهی را فراموش کردم و این فراموشی کار شیطان بود که نگذاشت من به یاد ماهی بیفتم.

استناد شده است (خزائی، ۱۳۸۴: ۲۰).

۳-۱-۳. ذیل آیه ۲۴ ص: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾^۱ روایتی نقل شده است که داود علیه السلام را متهم به توطئه برای به دست آوردن زن اوریا می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۲۱). برخی (همان: ۱۴/۲۵: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۱/۲۲۲) این روایت را به دلیل مخالفت با قواعد مذهب امامیه، و برخی (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۳) نیز به دلیل موافقت با مذهب عامه، حمل بر تقیه کرده‌اند.

نقد

- ۱- در آیه مورد بحث، هیچ اشاره‌ای به آنچه به داود نسبت داده شده است، وجود ندارد.
- ۲- تصریح دانشمندان شیعه بر جعلی بودن روایت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۶/۸: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۹۷: طوسی، بی‌تا: ۵۵۴/۸-۵۵۵).
- ۳- تصریح دانشمندان اهل سنت بر جعلی بودن روایت (ماوردی بصری، بی‌تا: ۸۵/۵: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۵۱/۷: انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶۶/۱۵: ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۶۶/۳: حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲/۱۷۸: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۹: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۷۸).
- ۴- با تصریح دانشمندان اهل سنت بر جعلی بودن روایت، جایی برای حمل بر تقیه نمی‌ماند؛ چون مورد تقیه جایی است که به خاطر ترس از آنان، مطلب خلاف واقع گفته شود.
- ۵- مبارزه شدید ائمه علیهم السلام با کسانی که این اتهامات را به داود علیه السلام نسبت می‌دادند، که برخی روایات بر این مسئله دلالت دارند؛ از جمله امام علی علیه السلام فرمود: «اگر کسی داستان داود علیه السلام را آن گونه که داستان سرایان نقل می‌کنند، روایت کند، من صد و هشتاد تازیانه بر او می‌زنم» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۲۹۶).

۱. داود گفت: البته بر تو ظلم کرده که خواسته است یک میش تو را به میش‌های [نود و نه گانه] خود اضافه کند، و بسیار معاشران و شریکان در حق یکدیگر ظلم و تعدی می‌کنند، مگر آنان که اهل ایمان و عمل صالح هستند که آن‌ها هم بسیار کم‌اند و [پس از این قضاوت بی‌تأمل و سریع] داود دانست که ما او را سخت امتحان کرده‌ایم، پس در آن حال از خدا عفو و آمرزش طلبید و به سجده افتاد و با تواضع و فروتنی [به درگاه خدا] بازگشت.

۶- قابل توجه است که مجلسی علاوه بر نقل روایت تازیانه، روایت انتساب گناه را حمل بر تقیه می‌کند؛ به این معنا که روایت از ائمه علیهم‌السلام صادر شده است.

۷- این روایت از اسرائیلیات است و شاهد آن را در تورات می‌توان یافت (کتاب مقدس: عهد عتیق، کتاب دوم سموئیل، فصل یازدهم، ۱۳۸۰: ۵۹۴-۵۹۵). همچنین در سایر منابع از این روایت به‌عنوان اسرائیلیات یاد شده است (دیاری، ۱۳۸۳: ۳۲۷-۳۳۳).

۲-۳. موافقت با مذهب عامه

۱-۲-۳. ذیل آیه ۱ نساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^۱ در روایتی، کیفیت تکثیر نسل بشر به این شکل بیان شده است که حواء در دو زایمان دوقلو به دنیا آورد؛ دختری که با قابیل به دنیا آمده بود، با هابیل ازدواج کرد و دختری که همراه هابیل بود، با قابیل ازدواج کرد و بعد از آن، ازدواج خواهر و برادر حرام شد (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۴۲). عده‌ای بر این باورند که این روایت به‌جهت موافقت با مذهب عامه از روی تقیه صادر شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳/۳۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۶/۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۱۹).

نقد

۱- همان‌گونه که پیش از این گفته شد، تقیه در موردی صدق می‌کند که با بیان حق، خطری متوجه گوینده شود؛ در حالی که در منابع تفسیری اهل سنت درباره کیفیت گسترش نسل بشر چیزی نقل نشده است تا این روایت مخالف با آن باشد (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۸۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۶۶/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۰/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۸/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۴۶۱؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۷/۱۰؛ ابوزید ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۱۵۹/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۲۴۱).

۱. ای مردم! بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن، خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن پراکند و بترسید از آن خدایی که به نام او از یکدیگر مسئلت و درخواست می‌کنید، و درباره ارحام کوتاهی نکنید که خدا مراقب اعمال شماست.

۲- این روایت با ظاهر اطلاق آیه سازگار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۷/۴)؛ به این معنا که از اطلاق آیه شریفه «وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...» برمی آید که در انتشار نسل بشر، غیر از آدم و همسرش هیچ کس دیگری دخالت نداشته و نسل موجود بشر منتهی به این دو تن بوده است؛ چون قرآن کریم در انتشار این نسل، تنها آدم و حواء را مبدأ دانسته و اگر غیر از آدم و حواء مرد یا زنی از غیربشر نیز دخالت داشت، می فرمود: «وَبَثَّ مِنْهُمَا وَمِنْ غَيْرِهِمَا» و یا عبارتی دیگر نظیر این را می آورد تا بفهماند که غیر از آدم و حواء، موجودی دیگر نیز دخالت داشته و معلوم است که منحصر بودن آدم و حواء در مبدئیت انتشار نسل اقتضا می کند که در طبقه دوم، ازدواج بین خواهر و برادر صورت گرفته باشد (همان: ۱۴۵/۴). بنابراین جایی برای تقیه نمی ماند.

۳- در اندیشه شیعه، احکام تابع مصالح و مفاسدند و در نتیجه نسبت به شرایط زمان و مکان تغییر می کنند و تشخیص مصلحت و مفسده هم در اختیار خداوند است. از طرفی خداوند اراده کرده است که نسل بشر تکثیر شود و از سوی دیگر در ابتدای آفرینش، جز همین خواهر و برادر کسی نیست؛ بنابراین مصلحت اقتضا می کرد که این دو با هم ازدواج کنند و پس از تکثیر نسل، این مصلحت از بین رفته و از این رو، ازدواج برادر و خواهر حرام شده است.

۲-۲-۳. ذیل آیه ۲۴ یوسف: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآی بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِتَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ»^۱ روایتی از امام باقر(ع) نقل شده که فرمود: مردم در خصوص آیه «لَوْلَا اَنْ رَّآی بُرْهَانَ رَبِّهٖ» چه می گویند؟ عرض کردم می گویند: یوسف(ع) را دید که انگشت می گزد. فرمود: نه این چنین که می گویند، نیست. پرسیدم: یوسف(ع) چه دید؟ زمانی که همسر عزیز قصد یوسف کرد و یوسف نیز، همسر عزیز چادری بر روی بتی که گوشه خانه بود، افکند. یوسف پرسید: چه می کنی؟ گفت: روی بت را می پوشانم که مرا به چنین حالتی نبیند. یوسف گفت: تو از یک سنگ و جماد بی چشم و گوش حیا می کنی و من از خدایی که مرا می بیند و از

۱. آن زن در وصل او اصرار و اهتمام کرد و یوسف هم اگر لطف خاص خدا و برهان روشن حق را ندیده بود، [به میل طبیعی] در وصل آن زن اهتمام کردی؛ ولی ما این چنین کردیم تا قصد بد و عمل زشت را از او بگردانیم که همانا او از بندگان برگزیده ما بود.

پنهان و آشکارم خبر دارد، حیا نکنم؟ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۴/۲). عده‌ای آن را به دلیل موافقت با عامه، حمل بر تقیه کرده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۹۷/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۶/۱۲).

نقد

۱- در این روایت نیز اظهار این نوع مطالب، خطری را متوجه گوینده نمی‌کند تا حمل بر تقیه شود.

۲- این مسئله نه تنها مورد اتفاق اهل سنت نیست، بلکه آن‌ها به شدت در برابر این نوع روایات موضع گرفته و آن‌ها را از اسرائیلیات دانسته‌اند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۰۷/۶؛ ماوردی بصری، بی‌تا: ۲۶/۳).

۳- فخر رازی، یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ را از هرگونه عمل باطل و همّ حرام مبرا، و این را قول محققین از مفسران و متکلمان دانسته است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۰/۱۸). ایشان در ادامه به ذکر ادله‌ای در وجوب عصمت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ پرداخته، چنین می‌گوید:

«اگر این معاصی را به فاسق‌ترین خلق و دورترین افراد از هر خیری نسبت دهیم، شایسته نیست؛ چه رسد نسبت آن‌ها به پیامبر خدا» (همان).

۴- ابوشهبه این روایات را از اسرائیلیات و منشأ نشر آن را افرادی مانند وهب بن منبه می‌داند (ابوشهبه، بی‌تا: ۲۲۱).

۵- تضادّ این نوع روایات با صریح قرآن که بر صداقت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ در آن حادثه دلالت دارد: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۚ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۚ فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾^۱ (یوسف / ۲۶-۲۸).

۶- اعتراف زلیخا در آیات ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ

۱. یوسف جواب داد: این زن خود [با وجود انکار من]، با من قصد مرادده کرد و بر صدق دعوایش شاهدهی از بستگان زن گواهی داد، گفت: اگر پیراهن یوسف از پیش دریده، زن راستگو و یوسف از دروغگویان است * و اگر پیراهن او از پشت سر دریده، زن دروغگو و یوسف از راستگویان است * چون شوهر دید که پیراهن از پشت سر دریده است، گفت: این از مکر شما زنان است، که مکر و حيله شما زنان بسیار بزرگ و حیرت‌انگیز است.

فَأَسْتَعَصَمَ...» (یوسف / ۳۲) و «الآن حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف / ۵۱) به اینکه او مقصر بوده است، دلیل بر جعلی بودن روایات است.

۳-۲-۳. ذیل آیات ۳۱ تا ۳۵ ص: ﴿إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ۝ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنِ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ۝ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ ۚ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ۝ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۙ﴾ از ابن عباس نقل شده که شیطانی به نام «صخر» بر تخت سلیمان علیه السلام افکنده شد که بسیار متمرّد بود و هیچ‌یک از شیاطین و دیوان بر او قدرت پیدا نمی‌کردند. شیوه و روش سلیمان علیه السلام این بود که هنگام رفتن به محل تطهیر، انگشتر خود را که نشانه پادشاهی و پیامبری‌اش بود، از انگشت درمی‌آورد. روزی چون به محل تطهیر رفت، انگشتر خود را بیرون آورد و به همسرش سپرد. آن شیطان و دیو متمرّد به صورت سلیمان علیه السلام درآمده و به نزد همسرش رفت و انگشتر را از او گرفت و به‌عنوان پیامبر و پادشاهی در چهره سلیمان علیه السلام بر تخت وی جلوس کرد و سلیمان علیه السلام چهل روز فراری شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۲/۸). عده‌ای آن را به‌دلیل موافقت با عامه، حمل بر تقیه کرده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۳۸/۱۱؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲۳۵/۲).

نقد

- ۱- از اظهار این نوع مطالب، خطری متوجه گوینده نمی‌شود تا حمل بر تقیه گردد.
- ۲- این مسئله نه‌تنها مورد اتفاق اهل سنت نیست، بلکه به‌شدت در برابر این نوع

۱. [یاد کن] وقتی که بر او، اسب‌های بسیار تندرو و نیکو را [هنگام عصر] ارائه دادند [و او برای جهاد در راه خدا به بازدید اسبان پرداخت و از نماز عصر غافل ماند] * در آن حال گفت: [افسوس که] من از علاقه و حبّ اسب‌های نیکو از ذکر و نماز خدا غافل شدم تا آنکه آفتاب در حجاب شب رخ بنهفت * [آنگاه به فرشتگان موکل آفتاب خطاب کرد که به امر خدا] آفتاب را بر من بازگردانید [چون برگشت اداء نماز کرد] و شروع به دست کشیدن بر ساق و یال و گردن اسبان کرد [و همه را برای جهاد در راه خدا وقف کرد] * و همانا ما سلیمان را در مقام امتحان آوردیم و کالبدی بر تخت وی افکندیم [برخی مفسران گفته‌اند: یعنی دیوی را به‌جای او بر تخت بنشانیدیم و برخی گفته‌اند: چون گفت که من بر بستر صد زن خویش وارد شوم تا صد فرزند یابم و نگفت ان‌شاءالله و به خواست خدا و ذکر مشیت الهی استننا نکرد، خدا از همه زنانش یک جسد بی‌جان بر او به وجود آورد]. آنگاه متذکر شد و باز به درگاه خدا توبه و انابه کرد * عرض کرد: بارالها! به لطف و کرمت از خطای من درگذر و مرا ملک و سلطنتی عطا فرما که پس از من احدی را نسزد که تو تنها بخشنده بی‌عوضی.

روایات موضع گرفته و آن‌ها را از اسرائیلیات دانسته‌اند (ماوردی بصری، بی‌تا: ۹۵/۵؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۵۹/۷؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۱/۱۲؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۵۵/۹؛ ابوزید ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۶۷/۵-۶۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۷۳/۳).

۳- فخر رازی یکی از مفسران اهل سنت، سخن دقیقی در نقد این نوع روایات دارد و می‌گوید:

«اگر شیطان بتواند به صورت انبیاء درآید، دیگر اعتمادی بر شرایع آسمانی نخواهد ماند؛ چراکه مردم احتمال خواهند داد کسانی را که به صورت محمد ﷺ، موسی ﷺ و عیسی ﷺ مشاهده کرده‌اند، خودشان نبوده‌اند، بلکه شیطانی بوده که برای اغوای مردم، خود را به هیبت آنان درآورده و این امر موجب می‌گردد که اساس دین و اعتماد به شرایع آسمانی متزلزل شود» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۳/۲۶).

۴- عده‌ای از مفسران بر این باورند که از نظر ادبی نمی‌توان کلمه «اللقاء» را که در آیه آمده است، به معنای تکیه زدن بر تخت سلیمان دانست (حقی برسوی، بی‌تا: ۳۳/۸).

۵- مفسران شیعه نیز این نوع روایات را جعلی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۷/۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۲/۸).

۶- برخی از مفسران شیعه، محتوای این نوع روایات را با معارف دینی ناسازگار می‌دانند؛ برای نمونه، طبرسی در نقد این روایت می‌گوید:

«اولاً پیامبری و نبوت در انگشتر نمی‌باشد؛ ثانیاً خداوند به کسی که نبوت داد، از او بازپس نمی‌گیرد؛ ثالثاً شیطان نمی‌تواند به صورت پیامبران درآید؛ رابعاً خداوند نمی‌گذارد که شیطان به صورت پیامبر بر مردم حکومت کند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۲/۸).

۳-۳. شهرت در میان عامه

ذیل آیه ۱۹۰ اعراف: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۱ روایاتی نقل شده است:

الف) امام باقر عجلای در باره آیه ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ فرمود:

۱. پس چون به آن پدر و مادر، فرزندی صالح [و تندرست] عطا کرد، مشرک شدند و برای خدا در آنچه به آن‌ها عطا کرد، شریک قرار دادند، [یعنی فرزندان خود را به نام بت‌ها نامیدند؛ مثل عبدالات و عبدالعزی] و خدای تعالی برتر است از آنچه شریک او سازند.

«آن دو آدم و حواء بودند و شرک آن‌ها شرک در طاعت بود و شرک در عبادت نبود. خداوند به رسولش چنین نازل کرد: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾»^۱ اِلی قوله ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ برای حارث [ابلیس] نصیب و بهره در خلق خدا قرار دادند، ولی ابلیس را شریک در عبادت قرار ندادند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۱/۱۱).

ب) امام باقر علیه السلام فرمود:

«زمانی که حواء از آدم علیه السلام باردار شد و فرزند در شکمش حرکت نمود، به آدم گفت: چیزی در شکم حرکت می‌کند. آدم گفت: نطفه‌ای در رحمت جای گرفته که خداوند از او فرزندی خلق می‌نماید که ما را بیازماید. ابلیس نزد حواء آمد. حواء به او گفت: باردار هستم و از آدم فرزندی در شکم دارم. ابلیس گفت: اگر نیت کنی که او را عبدالحارث بنامی، پسر خواهد بود و زنده می‌ماند؛ ولی اگر چنین نیت نکنی، بعد از تولد زنده نخواهد ماند...» (همان: ۲۵۰/۱۱).

مجلسی این روایات را به دلیل شهرت بین عامه، حمل بر تقیه کرده است (همان، ۲۵۲/۱۱).

نقد

۱- اظهار این گونه مطالب، به کسی و یا دین فردی ضرری نمی‌رساند تا انسان از گفتن آن‌ها تقیه کند؛ از این رو نمی‌تواند از موارد تقیه باشد.

۲- این مسئله مورد اتفاق اهل سنت نیست تا تقیه صدق کند؛ بلکه اهل سنت نیز به شدت این روایات را رد کرده و جعلی دانسته‌اند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۴۷۶/۳-۴۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۵/۳؛ ابوزید ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۳).

۳- قرطبی از مفسران اهل سنت در رد این روایات می‌گوید:

«آدم و حواء یک بار اثر ناگوار تبعیت از وسوس ابلیس را تجربه کردند و همین کافی بود که تا ابد از آن ملعون تبعیت نکنند؛ چرا که مؤمن از یک سوراخ دو بار گزیده نمی‌شود» (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۳۸/۷).

۴- دانشمندان شیعه نیز این روایات را جعلی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۸/۸؛ طوسی، بی‌تا: ۵۵/۵).

۵- علامه طباطبایی سیاق آیات را دلیلی بر جعلی بودن روایات دانسته، می‌گوید:

«مراد آیه [۱۹۰ اعراف] آدم و حواء نبوده، بلکه پدران و مادران از نسل بشر است؛ چراکه اگر مراد از "نفس" و "زوج آن" - که در صدر آیه بود-، دو نفر معین از افراد انسان مثلاً از قبیل آدم و حواء باشد، حق کلام این بود که در ذیل آیه بفرماید: «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا أَشْرَكُوا» و یا بفرماید: «عن شرکهما» [پس بزرگ‌تر است خدا از آن چیزی که آن دو برای خدا شریک گرفتند و یا بزرگ‌تر است از شرکی که آن دو ورزیدند]. از سوی دیگر، خدای تعالی بعد از آیه مورد بحث، آیات دیگری قرار داده که همگی شرک را مذمت و مشرکان را توبیخ می‌کنند و مخصوصاً ظاهر آن‌ها این است که منظور از شرک در آن‌ها، پرستیدن غیر خداست و منزه است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام غیرخدا را پرستیده باشد؛ با اینکه خداوند خودش تصریح کرده به اینکه آدم را برگزیده و هدایت فرموده و نیز خودش تصریح کرده به اینکه هر که را او هدایت کند، دیگر گمراهی در او راه ندارد و چه گمراهی بالاتر از پرستیدن غیر خداست» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۶-۳۷۵).

۶- ابوشهبه پس از نقل این روایات و نقد و بررسی آن‌ها، این دست از روایات را از اسرائیلیات می‌داند (ابوشهبه، بی‌تا: ۲۱۴).

۳-۴. مخالفت با سیاق آیات

ذیل آیات ۳۶ تا ۳۸ حجر: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۚ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ۚ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾^۱ در روایتی مقصود از «یوم الوقت المعلوم»، نفخه اولی ذکر شده است. کسی به خدمت امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام رسید و از معنای آیه ﴿فَأَنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ۚ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ پرسید. حضرت فرمود:

«یوم وقت معلوم، روزی است که در صورتیکه بار دمیده می‌شود و ابلیس بین نفخه اول و دوم می‌میرد» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۳/۳۶۵).

علامه طباطبایی این روایت را حمل بر تقیه کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۷۴). ایشان در رد سخن برخی مفسران که «یوم وقت معلوم» را روز نفخه اول می‌دانند و با استناد به سیاق دو آیه چنین می‌فرماید:

۱. شیطان از خدا درخواست کرد که پروردگارا! پس مرا تا روز قیامت که خلق مبعوث می‌شوند، مهلت و طول عمر عطا فرما. خدا فرمود: آری تو را مهلت خواهد بود تا به وقت معین و روز معلوم [شاید مراد تا قیامت یا نفخه صور اول یا ظهور دولت ولی عصر یا ظهور حکومت عقل انسان بر نفس و هوای او باشد].

«بسیار روشن به نظر می‌رسد که ﴿يَوْمَ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ غیر از ﴿يَوْمَ يُعْثُونَ﴾ است و معلوم می‌شود که خدای تعالی دروغ ورزیده از اینکه او را تا قیامت مهلت دهد، و تا روز دیگری مهلت داده که قبل از روز قیامت است» (همان: ۱۵۹/۱۲).

نقد

- ۱- این گونه اظهارنظرها خطری را متوجه شخصی نمی‌نماید تا بگوییم این روایت تقیه‌ای است.
- ۲- دیدگاه علامه مورد اتفاق شیعه نیست تا این روایت برخلاف عقاید شیعه باشد.
- ۳- خود علامه هم به برداشت خویش از اینکه مقصود از «یوم الوقت المعلوم» زمان قیام امام زمان علیه السلام باشد، اطمینان ندارد؛ از این جهت احتمال داده است که مقصود رجعت یا قیامت یا نفخه اولی باشد (همان: ۱۷۴/۱۲).
- ۴- بر فرض پذیرش روایاتی که مرگ شیطان را قیام امام عصر علیه السلام می‌دانند، با مرگ شیطان، نفس اماره در وجود انسان‌ها باقی است و شیطان یکی از موانعی است که بشر را به سوی بدی دعوت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۸۷/۱).
- ۵- آیه‌ای که علامه (همان: ۱۶۱/۱۲) برای اثبات ادعای خود آورده است: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (روم / ۴۱) و ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبياء / ۱۰۵)، هیچ دلالتی بر این مسئله ندارند که «یوم الوقت المعلوم» زمان قیام امام عصر علیه السلام باشد.
- ۶- با استناد به وعده الهی در آیه ۵۵ نور: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا...﴾^۱ می‌توان گفت که مراد از مرگ شیطان در زمان قیام، تسلیم او در برابر حضرت صاحب و محدود شدن و یا بی‌توجه شدن اغوای اوست.

۱. خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان‌گونه که به پیشینیان آن‌ها خلافت روی زمین را بخشید، و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده است، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آن‌چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت.

۷- بنابراین برچیده شدن آثار شرک، منافاتی با وجود شیطان نخواهد داشت؛ چراکه عدم توانایی او در اغوای صالحان، خود می‌تواند به منزله مرگ و قتل او باشد: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾^۱ (ص / ۸۲-۸۳).

نتیجه‌گیری

وجود تقیه در روایات تفسیری مورد اختلاف دانشمندان است. عده‌ای که معتقد به وجود تقیه در روایات تفسیری هستند، مواردی چون مخالفت با مبانی کلامی و اعتقادی شیعه، موافقت با عامه، شهرت میان عامه، و مخالفت با سیاق را به‌عنوان شاخصه‌های این دسته از روایات مطرح کرده‌اند. پس از نقد و بررسی این شاخصه‌ها و روایاتی که ادعای تقیه‌ای بودن آن‌ها شده است، این ادعا در روایات مورد بررسی به دلایل زیر مورد تأیید قرار نگرفت: نداشتن مهم‌ترین ویژگی‌های صدور روایت تقیه‌ای، تصریح بر جعلی بودن آن‌ها، راهیابی اسرائیلیات در روایات تفسیری و تضاد برخی از این روایات با آیات قرآن.

۱. شیطان گفت: به عزت سوگند! همه آنان را گمراه خواهم کرد، مگر بندگان خالص تو از میان آن‌ها!

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
۲. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گِلن و هنری مَرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن تیمیه حرانی، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریه*، تحقیق محمد رشاد سالم، بیروت، مؤسسة قرطبه، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق مهدی عبدالرزاق، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۶. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. ابوزید ثعالی مالکی، عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی - مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۸ ق.
۸. ابوشهبه، محمد بن محمد، *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر*، قاهره، مکتبه السنه، بی‌تا.
۹. اکبری، ندا، سیدمحمد مرتضوی و ایوب اکرمی، «شاخصه‌های شناخت روایات تفسیر سیاسی»، *دوفصلنامه علوم قرآن و حدیث (مطالعات اسلامی سابق)*، سال پنجاه و یکم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *التقیه*، قم، قائم آل محمد علیهم‌السلام، بی‌تا.
۱۱. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. تهرانی، علی، *تقیه در اسلام*، مشهد، فیروزیان، ۱۳۹۶ ق.
۱۴. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *ادب توحیدی/انبیاء در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. همو، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ش.
۱۷. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسة البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. حسینی واسطی زبیدی، محب‌الدین ابوفیض سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۲۱. حمیری، ابوالعباس عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسة آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق.

۲۲. خامه گر، محمد، «آسیب شناسی روایات تفسیری (با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی)»، دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال هشتم، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۲۳. خزایی، مهدی، «وهب بن منبه و تاریخ‌نگاری اسلامی»، دوفصلنامه فروغ وحدت سابق (مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی)، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۴ ش.
۲۴. دیاری، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، تهران، سپهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. ذهبی، محمدحسین، الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث، قاهره، مکتبه وهبه، بی تا. (الف)
۲۶. همو، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا. (ب)
۲۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. رستم‌نژاد، مهدی، «کارکردهای تطبیق در احادیث تفسیری»، فصلنامه علوم حدیث، سال هفدهم، شماره ۲ (پیاپی ۶۴)، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۲۹. زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. سلیمانی، داود، فقه الحدیث و نقد الحدیث (روش‌شناسی نقد و فهم سنت)، تهران، فرهنگ و دانش، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۲. شمس‌الائمہ سرخسی حنفی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی‌سهل، المبسوط، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، اعتقادات الامامیه، چاپ دوم، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. همو، الخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۳۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۳۶. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. عمیدی، سیدناهر هاشم، التقیة فی الفکر الاسلامی، بی جا، بی تا، بی تا.
۴۰. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۱. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، تفسیر الصافی، تصحیح حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ش.

۴۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیرکنزالدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۵. کاردانپور، محمدحسن، «معیارهای شناخت احادیث تقیه‌آمیز»، فصلنامه علوم حدیث، سال شانزدهم، شماره‌های ۲-۱ (پیاپی ۵۹-۶۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۴۶. ماوردی بصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، النکت و العیون، تعلیق سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۹. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ دوم، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام (شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه)، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.
۵۱. نمله، عبدالکریم بن علی بن محمد، المهدب فی علم اصول الفقه المقارن، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۰ ق.

بررسی عبارت «الصلاة معراج المؤمن» در منابع متقدم و متأخر فریقین و اعتبارسنجی آن با بررسی منقولات هم‌مضمون*

- سیدمرتضی حسینی شیرگ^۱
- محمدرضا اکملی^۲

چکیده

علاوه بر آیات قرآن کریم، روایات فراوانی در اهمیت و فضیلت نماز در کتب متقدم و متأخر فریقین نقل شده است. یکی از سخنان مشهور درباره نماز، حدیث «الصلاة معراج المؤمن» است که در برخی کتب به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است. جستار پیش رو که به شیوه تحلیل محتوا و بر پایه منابع کتابخانه‌ای تدوین یافته است، نگاهی به منبع‌یابی و اعتبار جمله فوق دارد. در کتب متقدم شیعه و سنی، اثری از سخنی به این پایه مشهور و پرآوازه نیست و ذکر آن در کتب متأخر نیز بدون سند و منبع و تنها منتسب به پیامبر ﷺ می‌باشد. البته با بررسی منقولات هم‌مضمون، فضیلت «قربان بودن نماز» به معنای نزدیک کننده به خدا اثبات می‌شود و حدیث «الصلاة قربانٌ کلّ تقیٍّ» به عنوان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد؛ مربی دانشگاه فرهنگیان خراسان جنوبی

(نویسنده مسئول) (mortezah.hoseini@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (akmalimm1355@gmail.com).

حدیث مسند و متصل، در منابع فریقین نقل شده و تنها حدیثی است که در این منقولات حدیثی، قابلیت استناد دارد. ولی فضیلت «معراج بودن نماز» در احادیث قابل اثبات نیست و تنها جمله‌ای از علمای متأخر می‌باشد. نقش نقل به معنا در به وجود آمدن جمله «الصلاة معراج المؤمن» و دیگر جملات هم‌خانواده پررنگ است.

واژگان کلیدی: نماز، معراج، مؤمن، نقل به معنا.

بیان مسئله

احادیث فراوانی در فضیلت اعمال در کتب حدیثی و تفسیری به چشم می‌خورد. درباره فضیلت نماز نیز احادیث فراوانی نقل شده و برخی از این احادیث مسیرهای شهرت را درنوردیده‌اند و به چشم و گوش مسلمانان بسیار آشنا هستند. ولی «رُبَّ مشهور لا أصل له» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۶/۵۳)؛ ای بسا موضوع پرآوازه‌ای که هیچ اصل و ریشه‌ای ندارد. در این نوشتار به بررسی یکی از این سخنان آشنا پرداخته‌ایم. به جرئت می‌توان گفت که فراز «الصلاة معراج المؤمن» که در و دیوار مساجد و مدارس و مراکز فرهنگی و همچنین رسانه‌های مکتوب را مزین کرده است، یکی از نامورترین سخنانی است که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله درباره نماز از زبان و قلم بسیاری گزارش شده است و به قدری پربسامد است که شاید هیچ کس گمان نبرد که این سخن از کلمات رسول الله صلی الله علیه و آله نباشد. سؤال اصلی این پژوهش، آن است که آیا می‌توان با بررسی منابع متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت، استناد این سخن به رسول الله صلی الله علیه و آله را اثبات کرد؟

سؤالات فرعی تحقیق نیز عبارت‌اند از:

- در منابع متقدم و متأخر شیعه، چه منقولات حدیثی درباره عبارت «الصلاة معراج المؤمن» می‌توان یافت؟
- در میان احادیث هم‌مضمون با عبارت «الصلاة معراج المؤمن»، آیا حدیثی مسند و متصل به رسول الله صلی الله علیه و آله یا ائمه اطهار علیهم السلام یافت می‌شود؟
- آیا می‌توان معنا و مفهوم «معراج بودن» نماز را با توجه به احادیث هم‌مضمون اثبات کرد؟
- چه عواملی در شکل‌گیری و اشتها حدیث «الصلاة معراج المؤمن» دخیل بوده‌اند؟

بررسی پیشینه تحقیقات انجام شده در مورد این حدیث نشان می‌دهد که تنها مقاله «واکاوی سندی و محتوایی «الصلاة معراج المؤمن»» (زارع‌پور، ۱۳۹۹) درباره این موضوع سامان یافته است. نویسنده در مقاله مزبور به این نتیجه رسیده که برای عبارت «الصلاة معراج المؤمن» سندی در منابع ذکر نشده است و تمامی نقل‌ها مرسل می‌باشد؛ ولی در عین حال آن را می‌پذیرد و دلیل آن را نیز اسناد علامه مجلسی به پیامبر ﷺ و محتوای قابل قبول حدیث ذکر می‌کند. آنچه نوشته پیش رو را از تنها پیشینه آن متمایز می‌سازد، نخست روش بحث و بررسی عبارت مدنظر می‌باشد که با تکیه بر عبارت هم‌مضمون صورت می‌گیرد و دوم بررسی محتوایی عبارت با توجه به دیگر نقل‌ها. نتایج به‌دست آمده این نوشتار نیز با پیشینه گفته‌شده متفاوت است و نشان داده خواهد شد که این عبارت نه تنها از سند صحیحی برخوردار نیست، بلکه مضمون و محتوای آن نیز جای تأمل دارد. نگارندگان برای پاسخ به سؤالات پژوهش، نخست به بررسی عبارت مورد بحث در منابع متقدم و متأخر پرداخته و در ادامه نیز با ذکر منقولات حدیثی با محوریت «معراج بودن نماز»، به بررسی این منقولات هم‌مضمون اقدام کرده‌اند.

۱. ردیابی حدیث «الصلاة معراج المؤمن» در کتب متقدمان

همت و تلاش متقدمان فریقین در ضبط و نگارش احادیث باعث حفظ احادیث از گزند فراموشی، تحریف و تصحیف شده است. ثمره آن همت والا را هم‌اکنون در جوامع حدیثی متقدم شیعه و اهل سنت می‌توان دید.

با تتبع نگارندگان،^۱ اثری از این جمله مشهور در کتب متقدم شیعه و سنی یافت نشد؛ نه به‌عنوان حدیثی منتسب به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام و نه حتی در قالب عبارتی منقول از شخصی غیر معصوم یا یکی از علما.

افزون بر اینکه کلمه «معراج» در عبارت فوق نیز در کتب متقدمان بسیار کم کاربرد بود و به‌جز یک مورد در کتاب *اصول کافی* - که کلینی در ضمن جمله‌ای از موضع قبر امام حسین علیه‌السلام به‌عنوان «معراج» اعمال بندگان یاد می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۸-۵)، اثری

۱. این تتبع به‌صورت جستجوی اینترنتی و رایانه‌ای در نرم‌افزارهای حدیثی جامع‌التفاسیر نور، جامع‌الاحادیث نور و المكتبة الشاملة انجام شده است.

از آن یافت نشد. حدیث فوق به معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ انتساب داده نشده است؛ بلکه از اصحاب ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نقل شده است.

۲. ردیابی جمله در کتب متأخران

در کتب متأخران، این جمله به چشم می‌خورد. برخورد متأخران با جمله فوق به پنج گونه است: برخی جمله را به نقل از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا یکی از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بازگو کرده‌اند؛ برخی دیگر بدون انتساب جمله به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، آن را به‌عنوان جمله‌ای در فضیلت نماز نقل کرده‌اند؛ عده‌ای نیز برخوردی دوگانه با جمله فوق داشته‌اند (در مواردی جمله را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منتسب کرده و در مواردی دیگر بدون انتساب جمله به شخصی، آن را نقل کرده‌اند)، و گروهی نیز با صیغه مجهول و بدون مشخص کردن منبع یا مصدر جمله، آن را نقل کرده‌اند. در ادامه به برخوردهای متفاوت با این جمله اشاره می‌کنیم.

۱-۲. نقل جمله با انتساب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

با تتبع نگارندگان به نظر می‌رسد اولین کسی که این جمله را در کتابش به کار برده و به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده است، صاحب *کشف الاسرار* (د. ۵۳۰ ق.) باشد. البته این نسبت به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بدون ذکر سلسله سند و حتی منبع جمله می‌باشد که از نظر معیارهای حدیثی اعتباری ندارد. رشیدالدین میبیدی می‌نویسد:

«و از شرف نماز است که ربّ العالمین صد و دو جایگه در قرآن ذکر آن کرده، و آن را سیزده نام نهاده: صلاة و قنوت و قرآن و تسبیح و کتاب و ذکر و رکوع و سجود و حمد و استغفار و تکبیر و حسنات و باقیات، و مصطفی گفته: «الصلاة معراج المؤمن» و گفته: «الصلاة مأدبة الله في الأرض» و علماء سلف گفته‌اند: «الصلاة عرس المریدین وَ تَرْهَةُ الْعَارِفِينَ وَ وَسِيلَةُ الْمُذْنِبِينَ وَ بُسْتَانُ الزَّاهِدِينَ» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۷۶/۲).

احتمال وجود جمله فوق در کتب قبل از میبیدی که به دست ما نرسیده‌اند، وجود دارد؛ ولی از کتب موجود، اولین منبع ذکر جمله فوق، تفسیر *کشف الاسرار* میبیدی می‌باشد.

بعد از میبیدی، فخر رازی (د. ۶۰۶ ق.) نیز در *التفسیر الکبیر* این جمله را به پیامبر ﷺ نسبت داده است؛ ولی سلسله حدیث و یا منبعی برای آن ذکر نکرده است:

«فَهَذِهِ الْمَرَاتِبُ السَّيِّئَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، ذَكَرَهَا مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي عَالَمِ الرُّوحَانِيَّاتِ عِنْدَ صُعودِهِ إِلَى الْمِعْرَاجِ، فَلَمَّا نَزَلَ مِنَ الْمِعْرَاجِ فَاضْرُ أَثَرِ الْمُصَدِّرِ عَلَى الْمُظْهِرِ، فَوَقَعَ التَّعْيِيرُ عَنْهَا بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ، فَمَنْ قَرَأَهَا فِي صَلَاتِهِ صَعِدَتْ هَذِهِ الْأَنْوَارُ مِنَ الْمُظْهِرِ إِلَى الْمُصَدِّرِ، كَمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْأَنْوَارُ فِي عَهْدِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنَ الْمُصَدِّرِ إِلَى الْمُظْهِرِ، فَلِهَذَا السَّبَبِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۶/۱).

در جایی دیگر، فخر رازی زمان بیان این جمله از زبان مبارک رسول الله ﷺ را در

شب معراج می داند:

«أَنَّ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِأَنْ رَفَعَهُ إِلَى قَابِ قَوْسَيْنِ، قَالَ عِنْدَ ذَلِكَ: «التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (همان: ۲۳۳/۱).

فخر رازی در این گفته خود، بین جمله «الصلاة معراج المؤمن» و معراج پیامبر ﷺ ارتباط برقرار کرده است که خود می تواند نشان دهنده منشأ پیدایش جمله فوق باشد که در ادامه نوشتار، درباره این مطلب درنگی خواهد شد.

فخر رازی در سطور کتاب پر حجم خود، به یکی از جملات هم خانواده با جمله «الصلاة معراج المؤمن» نیز اشاره می کند؛ ولی این جمله را به پیامبر ﷺ نسبت نمی دهد و می گوید: «الصلاة معراج العارفين» (همان). بعد از بیان این جمله، توضیحاتی در باب معراج العارفين بودن نماز ذکر می کند.

صاحب *تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم* (د. ۷۸۷ ق.) نیز این حدیث را به پیامبر ﷺ نسبت می دهد و منبع خود را *بحار الانوار* علامه مجلسی ذکر می کند (آملی، ۱۴۲۲: ۲۰۷/۶).

در ترجمه *مصباح الشریعه* نیز این نسبت به پیامبر ﷺ داده شده است (منسوب به جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، ۱۳۶۰: ۵۴).

صاحب *تفسیر الفوائد الالهية والمفاتيح الغيبية* (معاصر) نیز این جمله را به پیامبر ﷺ نسبت می دهد؛ البته بدون ذکر منبع و سلسله سند (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۱۹/۱).

در تفسیر فاتحه الكتاب نیز این حدیث به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است: البته به مانند بسیاری از کتب تفسیری گذشته، سلسله حدیث و یا منبع حدیث ذکر نشده است (امینی نجفی، ۱۳۹۵: ۶۰).

صاحب تفسیر ام الكتاب (د. ۱۴۱۳ ق.) نیز این حدیث را به پیامبر ﷺ نسبت می دهد؛ البته بدون ذکر منبع و سلسله سند (میرجهانی طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۲۸).

صاحب تفسیر مواهب الرحمن (د. ۱۳۷۲ ش.) نیز این جمله را ذکر می کند؛ البته بدون ذکر سلسله سند حدیث یا منبع آن (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۲۴۵/۱).

وجه اشتراک تمام نقل کنندگان و منتسب کنندگان جمله مورد بحث به رسول الله ﷺ، عدم بیان سلسله سند حدیث و یا منبع متقدم جمله فوق می باشد که این امر خود قرینه مهمی بر تشکیک در انتساب این جمله به وجود مبارک پیامبر ﷺ می باشد.

۲-۲. نقل جمله بدون استناد به پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه علیهم السلام

برخورد دوم با جمله مورد بحث، نقل آن بدون استناد به پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه علیهم السلام می باشد. جمله «الصلاة معراج المؤمن» در تفسیر صافی بدون حدیث دانستن و یا نسبت دادن آن به پیامبر ﷺ یا ائمه علیهم السلام آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ عَنِ الْمَعَاصِي وَحُظُوا نَفْسِ، وَالصَّلَاةِ الَّتِي هِيَ أُمَّ الْعِبَادَاتِ وَمِعْرَاجِ الْمُؤْمِنِينَ وَمُنَاجَاةَ رَبِّ الْعَالَمِينَ. إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ بِالنَّصْرِ وَإِجَابَةِ الدَّعْوَةِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۰۳/۱).

در این گفتار صاحب تفسیر الصافی (د. ۱۰۹۱ ق.) به جای جمله مشهور «معراج المؤمن» از «معراج المؤمنین» استفاده شده است که نشان دهنده اختلاف در الفاظ این جمله در میان علماست.

صاحب منهاج البراهه (د. ۱۳۲۴ ق.) نیز در چند جا از کتابش، این جمله را ذکر می کند، ولی به پیامبر ﷺ نسبت نمی دهد؛ بلکه فقط به عنوان یک جمله در توصیف نماز از آن یاد می کند:

«أَقُولُ: وَمَرَّ ذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاةَ فِي الْحَقِيقَةِ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ وَمُنَاجَاةُ الرَّبِّ الْمَعْبُودِ...»

(هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۴۰۳/۷).

در تفسیر مقتنیات الدرر (د. ۱۳۴۰ ق.) نیز این جمله بدون انتساب به کتاب یا

شخصی ذکر شده است:

«وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحْهُ﴾، إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ أَشَقُّ عَلَى النَّفْسِ وَأَثْوَبُ وَأَبْعَدُ عَنِ الرَّيَاءِ كَمَا يَلُوحُ بِهِ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْفِعْلِ، وَاللَّيْلُ زَمَانُ الْمِعْرَاجِ، وَالصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَأَسَّى فِي الْجُمْلَةِ بِرَسُولِ اللَّهِ فَلْيَصِلْ بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ وَلِشَرْفِ ذَلِكَ الْوَقْتِ كَانَ مِعْرَاجُهُ ﷺ فِيهِ لِأَقْرَبِ الصَّبَاحِ لِأَنَّ فِي قُرْبِهِ قَدْ يَسْتَيْقِظُ بَعْضُ النَّفُوسِ لِلْحَاجَاتِ وَفِي خَتْمِ هَذِهِ السُّورَةِ بِالنُّجُومِ وَافْتِتَاحِ الْآيَةِ بِالنُّجْمِ أَيْضًا مِنْ حُسْنِ الْإِنْتِهَاءِ وَ الْإِتْيَادِ تَمَّتْ بِعَوْنِ اللَّهِ» (حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۲۵۵/۱۰).

صاحب تفسیر سوره حمد (د. ۱۳۶۸ ش.) نیز این جمله را ذکر کرده است؛ ولی آن

را به پیامبر ﷺ یا شخص دیگری نسبت نمی دهد:

«و عارج به معراج "الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ"» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

صاحب تفسیر الاثری الجامع (د. ۱۳۸۵ ش.) از نماز به عنوان وسیله اتصال به

ملکوت اعلی یاد می کند و نماز را «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» می داند؛ البته ایشان این جمله را به پیامبر ﷺ یا سایر ائمه علیهم السلام نسبت نمی دهد (معرفت، ۱۳۸۷: ۳۸۶/۴؛ ۴۰۵/۵).

صاحب من هدی القرآن (معاصر) نیز این جمله را ذکر می کند؛ البته بدون نسبت دادن

آن به پیامبر ﷺ یا ائمه علیهم السلام:

«الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ، وَلَكِنِّي تَتَّبِعُهُ وَنَحْضَعُ لَهُ وَنُسَلِّمُ، فَعَلَيْنَا أَنْ نُقِيمَ الصَّلَاةَ نُصَلِّيَهَا بِخُضُوعٍ وَخُشُوعٍ...» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۰۷/۳).

در تمامی مواردی که از نظر گذشت، هیچ یک از علما جمله مورد بحث را به

پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه علیهم السلام منسوب نکرده اند؛ بلکه آن را تنها به عنوان جمله ای مشهور درباره نماز نقل کرده اند.

۲-۳. برخورد دوگانه

گروهی از علما نیز برخوردی دوگانه با جمله فوق داشته اند؛ در سطوری از کتاب یا

کتب خویش، جمله را به پیامبر ﷺ منسوب کرده و در سطوری دیگر، جمله را بدون این انتساب نقل کرده اند.

علامه مجلسی (د. ۱۱۱۱ ق.) جمله «الصلاة معراج المؤمن» را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت

می‌دهد؛ البته منبع حدیث را ذکر نمی‌کند:

«قَالَ الْعَلَمَةُ الْمَجْلِسِيُّ فِي كِتَابِ بَيَانِ الْإِعْتِقَادَاتِ: ثُمَّ اعْلَمَ يَا أَحْيَى إِنَّ لِكُلِّ عِبَادَةٍ رُوحًا وَجَسَدًا، وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا، فَظَاهِرُهَا وَجَسَدُهَا الْحَرَكَاتُ الْمَخْصُوصَةُ، وَبَاطِنُهَا الْأَسْرَارُ الْمَقْصُودَةُ... وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ...» (نمازی شاهرودی، بی‌تا: ۱۰۵/۶).

علامه مجلسی در بحار الانوار بدون ذکر اینکه این جمله حدیث است و بدون

نسبت دادن آن به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا سایر ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌گوید:

«... فَإِنَّهُ لَا يُحْفَى عَلَى الْعَارِفِ أَنَّهُ مِنْ حِينِ تَوَجُّهِهِ إِلَيْهِ تَعَالَى وَشُرُوعِهِ فِي مُقَدَّمَاتِ الصَّلَاةِ إِلَى أَنْ يُفْرَغَ مِنْهَا، يُفْتَحُ لَهُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَعَارِفِ مَا لَا يُحْصِيهِ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَوْ الْمُرَادُ بِالْحُدُودِ الْمَسَائِلُ، وَبِالْأَبْوَابِ أَبْوَابُ الْفَيْضِ وَالْفَضْلِ، فَإِنَّ الصَّلَاةَ مِعْرَاجَ الْمُؤْمِنِ، انْتَهَى» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۵/۸۱).

ایشان در مرآة العقول نیز بدون ذکر اینکه این جمله حدیث است و بدون نسبت دادن

آن به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا سایر ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌گوید:

«وَأَقُولُ: لَمَّا كَانَ الصَّلَاةُ مِعْرَاجَ الْمُؤْمِنِ وَبِهَا يَنْقَرِبُ إِلَى حَضْرَةِ الْقُدْسِ...» (همو، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۱۲).

صاحب روح البیان (د. ۱۱۳۷ ق.) نیز از کسانی است که در برخورد با این جمله

دوگانگی دارد و در جایی از تفسیرش، این جمله را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت می‌دهد:

«... وَلِهَذَا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۷۲/۷).

همچنین در جایی دیگر از کتابش، این جمله را ذکر کرده، ولی به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا

شخص دیگر نسبت نداده است:

«... وَالْإِشَارَةُ فِي أَقَامَةِ الصَّلَاةِ إِلَى إِدَامَةِ الْعُرُوجِ، فَإِنَّ الصَّلَاةَ مِعْرَاجَ الْمُؤْمِنِ...» (همان: ۲۱۴/۲).

در ترجمه تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة نیز این حدیث به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت

داده شده است:

«اهل الله گویند نماز آلت حضور، و گروهی گویند: صلاة مشتق از صلی است و صلی در آتش رفتن است؛ یعنی وجود مصلی در صلاة به قبول انوار تجلی صفات از غایت خضوع و خضوع و حرقت گویا در عین آتش بود که فرمود: الصلاة معراج المؤمن» (گنابادی، ۱۳۷۲: ۷/۲۲۳).

نویسنده در جایی دیگر از ترجمه تفسیر بیان السعادة بیان می‌دارد که در روایات وارد شده است: «الصلاة معراج المؤمن»؛ در حالی که منبع این خبر را ذکر نمی‌کند یا لاقبل به یک سلسله سند از آن اخباری که می‌گوید یا کتب متقدمی که این حدیث در آن ذکر شده است، اشاره نمی‌کند (همان: ۸/۲۲۸).

صاحب تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان (د. بعد از ۷۲۸ ق.) این حدیث را به پیامبر ﷺ نسبت داده و وجه تعلیل بیان این جمله را معراج پیامبر ﷺ دانسته، می‌گوید: «فَهَذِهِ الْمَرَاتِبُ ذَكَرَهَا مُحَمَّدٌ ﷺ فِي عَالَمِ الرُّوحَانِيَّاتِ عِنْدَ صُغُودِهِ إِلَى الْمِعْرَاجِ، فَلَمَّا نَزَلَ مِنَ الْمِعْرَاجِ فَاضَ أَثَرُ الْمَصْدَرِ عَلَى الْمَظْهَرِ فَوَقَعَ التَّعْبِيرُ عَنْهَا بِسُورَةِ الْقَاتِحَةِ، فَمَنْ قَرَأَهَا فِي صَلَاتِهِ صَعِدَتْ هَذِهِ الْأَنْوَارُ مِنَ الْمَظْهَرِ إِلَى الْمَصْدَرِ كَمَا نَزَلَتْ فِي عَهْدِ الرَّسُولِ ﷺ مِنَ الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَظْهَرِ، فَلِهَذَا السَّبَبِ قَالَ ﷺ: «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۱/۱۱۴).

در جایی دیگر بدون نسبت دادن این جمله به رسول الله ﷺ و حدیث دانستن آن، این جمله را ذکر می‌کند (همان: ۳/۱۳۲).

صاحب التفسیر المظهری (د. ۱۲۲۵ ق.) نیز این جمله را بدون اتساع به پیامبر ﷺ ذکر کرده است:

«وَالصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ تَكُونُ لِلْعَبْدِ وَسِبْطَةً إِلَى رُؤْيَةِ اللَّهِ...» (پانی پتی، ۱۴۱۲: ۱/۶۶).

این مفسر پاکستانی در جایی دیگر، این جمله را به پیامبر ﷺ نسبت داده، می‌گوید: «فَالأولى أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ فَإِنَّ الْهَدَايَةَ غَالِيًا يَكُونُ لِلْعَاكِفِينَ فِي الْمَسَاجِدِ وَالْمُصَلِّينَ حَيْثُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (همان: ۵۳۹/۶).

صاحب تفسیر الفرقان (د. ۱۳۹۰ ش.) این جمله را روایت شده از پیامبر ﷺ می‌داند که صاحب معراج‌های زیادی بود. البته استفاده از لفظ «یروی» نشان‌دهنده این است

که نویسنده نتوانسته منبع یا منبع موثق از حدیث بیابد؛ بلکه آن را به دلیل شهرت ذکر می‌کند. او می‌گوید:

«يُرْوَى عَنْ صَاحِبِ الْمِعْرَاجِ قَوْلُهُ: «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (صادق تهرانى، ۱۴۰۶: ۵۶/۱۹).

وی در جایی دیگر، این جمله را ذکر کرده، ولی به پیامبر ﷺ یا شخص دیگر نسبت نمی‌دهد:

«وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى»: فِيمَا أَنَّ الصَّلَاةَ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ وَلِقَاءُ اللَّهِ... (همان: ۲۹۱/۳۰).

۲-۴. نقل جمله با صیغه مجهول

گروهی از علما، جمله فوق را با لفظ مجهول آورده‌اند تا نشان‌دهنده عدم وجود منبع و انتسابی موثق به رسول الله ﷺ یا سایر ائمه اهل بیت باشد.

صاحب روح المعانی (د. ۱۲۷۰ ق.) از این جمله با تعبیر «قد ذكروا» یاد می‌کند و آن را به شخص پیامبر ﷺ نسبت نمی‌دهد:

«قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الصَّلَاةَ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۱/۶).

تعبیر «قد ذكروا» از سوی آلوسی نشان‌دهنده این است که او این جمله را حدیث نمی‌داند یا اینکه حدیث بودن این جمله در نزد او ثابت نشده است؛ به همین دلیل از این تعبیر استفاده می‌کند.

صاحب طیب البیان (د. ۱۳۷۰ ش.) این جمله را حدیث می‌داند؛ ولی مصدر و منبع آن را ذکر نمی‌کند و این حدیث را در کنار سایر احادیث مربوط به نماز ذکر می‌کند:

«حدیث معتبر (الصلاة عمود الدين) اگر عمود نباشد، دین از بین می‌رود. (الصلاة خير موضوع إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها). (عنوان صحيفة المؤمن الصلاة). (الصلاة معراج المؤمن). (أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة)» (طیب، ۱۳۷۸: ۳۰۶/۱۳).

۲-۵. انتساب جمله به علما

صاحب الصلاة في الكتاب و السنه (د. ۱۴۰۱ ش.) بیان می‌دارد که عبارت «الصلاة معراج المؤمن» مربوط به علمای متأخر است:

«لَا يَخْفَى أَنَّ عِبَارَةَ «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» مَعَ كَثْرَةِ تَدَاوُلِهَا عَلَى الْأَلْسُنِ بِحَيْثُ صَارَتْ مِنْ أَشْهَرِ الْكَلِمَاتِ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ... عِبَارَاتٌ عَلَمَائِنَا الْمُتَأَخِّرِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ» (محمدی ری شهری، بی تا: ۶/۲).

۳. بررسی منقولات هم‌مضمون با جمله «الصلوة معراج المؤمن»

در ادامه بحث به بررسی منقولات هم‌مضمون با جمله فوق می‌پردازیم تا مفهوم بهتری را از جمله فوق دریابیم و احادیث نقل به معنای خود را از احادیث لفظی اصلی بازشناسیم و همچنین اثبات کنیم که کدام نقل، منتسب به رسول ﷺ یا ائمه اهل بیت می‌باشد و کدام یک از این انتساب ممنوع بوده و به علما تعلق دارد و حدیث نیست. بر اساس یافته‌های نگارندگان بر محور این موضوع اصلی، می‌توان پنج نقل هم‌مضمون شناسایی کرد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳-۱. «الصلوة قربان كل تقى»

به دلیل فراوانی احادیث در این ذیل، احادیث موجود را در دو دسته منابع اهل سنت و منابع شیعه دسته‌بندی کرده‌ایم:

الف) منابع اهل سنت

یکی از احادیث هم‌مضمون با جمله «الصلوة معراج المؤمن»، حدیث پیامبر ﷺ خطاب به کعب بن عجره می‌باشد که در منابع متقدم اهل سنت آمده است و پیامبر ﷺ نماز را «قربان» می‌نامد. احمد بن حنبل در مسند خود حدیث کعب بن عجره را نقل می‌کند.

البته حدیث نقل شده از احمد، خالی از لفظ «مؤمن»، «متقی»، یا «متقین» می‌باشد:

«حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حُثَيْمٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَابِطٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ... يَا كَعْبُ بْنُ عَجْرَةَ! الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ، وَالصَّوْمُ جَنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ...» (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۲۵/۲۳؛ ابن جبان بستی، ۱۴۰۸: ۹/۵).

در معانی الاخبار کلاباذی (د. ۳۸۵ ق.)، حدیث «الصلوة قربان كل تقى» از امام

علی بن ابی‌طالب به نقل از پیامبر ﷺ آمده است:

«... عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ...» (کلاباذی بخاری، ۱۴۲۰: ۱۵۹/۱).

در حدیثی دیگر از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایشان نماز را «قربان تقی» می‌داند و به بیان معنای

تقی می‌پردازد:

«وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ... فَالصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ، مُطْلَقٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ لَا مَحَالَةَ وَعَدًّا مِنْ اللَّهِ صِدْقًا...» (همان).

ب) منابع شیعه

در قدیمی‌ترین منبع شیعه، امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در نهج البلاغه نماز را «قربان کل تقی»

می‌داند و می‌فرماید:

«الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ وَالْحَجُّ جِهَادٌ كُلُّ ضَعِيفٍ وَلِكُلِّ سَنِيٍّ زَكَاةٌ وَرَكَاةُ الْبَدَنِ [الصَّوْمُ] الصِّيَامُ وَجِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۹۴).

در حدیثی دیگر، امام جعفر صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ تعبیر «الصلاة قربان» را برای نماز به کار

می‌برد:

«الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ وَالْحَجُّ جِهَادٌ كُلُّ ضَعِيفٍ وَرَكَاةُ الْبَدَنِ الصِّيَامُ وَالِدَاعِي بِلَا عَمَلٍ كَالرَّامِي بِلَا وَتَرٍ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۳/۷۵).

و نیز در حدیثی دیگر، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ در گفتگو با ابوحنیفه، جمله «الصلاة

قربان» را به کار می‌برد:

«وَقَالَ لَهُ أَبُو حَنِيفَةَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! مَا أَصْبَرَكَ عَلَى الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: وَيْحَكَ يَا نُعْمَانُ! أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الصَّلَاةَ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ...» (همان، ۲۰۹/۷۵).

همچنین امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ در حدیثی، نماز را «قربان کل تقی» می‌خواند:

«أَبُو دَاوُدَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۵۴/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۷/۷۹).

جمله «الصلاة قربان کل تقی» از بیشترین بسامد در کتب متقدم شیعه و سنی برخوردار

است و همچنین تنها حدیثی است که دارای سندی متصل به معصوم، اعم از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

و امام عَلَيْهِ السَّلَامُ است.

نکته مهم‌تر اینکه با وجود نقل به معنا در میان صحابه و اصحاب ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، این فراز از حدیث، از این نقل به معنا محفوظ مانده و در منابع فریقین با الفاظ دقیقاً مشابه هم به کار رفته است که خود حکایت از محفوظ ماندن حدیث از گزند روزگار پرفراز و نشیب نقل و نگارش احادیث دارد.

پس می‌توان نتیجه گرفت که در میان منقولات هم‌مضمون، تنها نقلی که سند متصل دارد و همچنین در منابع شیعه و سنی با الفاظی مشابه به کار رفته است، همین حدیث می‌باشد. بنابراین می‌توان به آن تکیه کرد و در مواقع بیان فضایل نماز، از این حدیث بهره برد. هرچند بررسی سند احادیث در جهت اعتبار آن‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است، ولی مجالی وسیع‌تر می‌طلبد.

۲-۳. «الصلاة قربان»

در سخنی، این جمله بدون اینکه به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده شود، از ابوهریره نقل شده است:

«حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَيْسَى، أَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، أَنَا ابْنُ لَهَيْعَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ هُبَيْرَةَ، أَنَّ أَبَاهُ رِيْرَةَ قَالَ: الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ...» (مروزی، ۱۴۰۶: ۱۸۵/۱ و ۳۸۱).

این عبارت از کثرت نقل در کتب فریقین بی‌بهره است و همچنین به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منتسب نیست.

۳-۳. «الصلاة قربان المتقين»

از دیگر احادیث هم‌مضمون، جمله‌ای منسوب به یکی از صحابه است:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ بَنِ نَابِتٍ قَالَ: كَانَ يُقَالُ: «الصَّلَاةُ قُرْبَانُ الْمُتَّقِينَ» (جوهری بغدادی، ۱۴۱۰: ۸۶).

در این جمله، به متن متفاوتی از جمله «الصلاة معراج المؤمن» اشاره شده و نماز را «قربان المتقين» بیان کرده است؛ در حالی که در اکثر کتب به‌جای «متقین» از «متقی» استفاده شده است.

تکیه بر این نقل ابن جعد مشکل است؛ زیرا همچنان که در سند حدیث مشخص است، این سخن به رسول الله ﷺ نمی‌رسد و از یکی از اصحاب ایشان نقل شده است. از سوی دیگر، عدم کثرت نقل در کتب شیعه و منفرد بودن ابن جعد در این نقل، تکیه بر آن را مشکل کرده است.

۳-۴. «الصلاة معراج المؤمنین»

جمله «الصلاة معراج المؤمن» در تفسیر صافی بدون حدیث دانستن و یا نسبت دادن آن به پیامبر ﷺ یا ائمه علیهم السلام آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ عَنِ الْمَعَاصِي وَحُطُوطِ النَّفْسِ، وَالصَّلَاةِ الَّتِي هِيَ أُمُّ الْعِبَادَاتِ وَمِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِينَ وَمُنَاجَاةُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ بِالنَّصْرِ وَإِجَابَةِ الدَّعْوَةِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۰۳/۱).

این گفته تفسیر صافی نیز به رسول الله ﷺ یا دیگر معصومان علیهم السلام نمی‌رسد و تنها نقل یکی از علمای متأخر است.

۳-۵. «الصلاة معراج العارفين»

فخر رازی در سطور کتاب پر حجم خود به یکی از جملات هم‌مضمون با جمله «الصلاة معراج المؤمن» نیز اشاره می‌کند؛ ولی این جمله را به پیامبر ﷺ نسبت نمی‌دهد و می‌گوید: «الصلاة معراج العارفين» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۳/۱).

صاحب تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم (د. ۷۸۷ ق.) متن متفاوتی از این جمله را در تفسیرش ارائه می‌دهد که قبلاً در التفسیر الکبیر فخر رازی آمده است و نماز را «معارج العارفين» ذکر می‌کند و برخلاف فخر رازی که جمله را به کسی منتسب نمی‌کند، ولی ایشان این جمله را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد، هرچند منبع و سلسله حدیث را ذکر نمی‌کند:

«أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» [البقرة/ ۲۸۶] وَهُوَ الْمُرَادُ... الْمَدْكُورَةُ فِي آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ الَّتِي أَوْتِيَهَا مُحَمَّدٌ ﷺ فِي عَالَمِ الرُّوحَانِيَّاتِ عِنْدَ عُبُودِيَّتِهِ... فَوْقَ النَّعْبِيرِ عَنِهَا بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ، فَمَنْ قَرَأَهَا فِي صَلَاتِهِ صَعِدَتْ هَذِهِ الْأَنْوَارُ... قَالَ النَّبِيُّ ﷺ:

«الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْعَارِفِينَ» (أملی، ۱۴۲۲: ۲۵۰/۶).

به نظر می‌رسد اولین کسی که جمله «الصلاة معراج العارفين» را به پیامبر ﷺ نسبت داده است، صاحب تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم باشد.

این عضو خانواده نیز نمی‌تواند از اعتبار کافی جهت استناد برخوردار باشد؛ زیرا فخر رازی که برای اولین بار آن را نقل می‌کند، به پیامبر ﷺ نسبت نمی‌دهد و بعد از او، سیدحیدر آملی که آن را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد، حدیث را بدون سند و منبع نقل می‌کند. «متأخر بودن آملی» و همچنین «عدم کثرت نقل عبارت مورد بحث در منابع فریقین»، از نشانه‌های تزلزل در این عضو خانواده می‌باشد که استناد به آن را سخت می‌گرداند.

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که از میان منقولات هم‌مضمون، تنها همان حدیث اول به جهات متعدد قابلیت استناد دارد؛ از جمله: کثرت نقل در منابع فریقین، وجود سندهای متصل، عدم نقل به معنا.

در ادامه، به چگونگی پیدایی و تبدیل شدن یکی از اعضای این خانواده حدیثی، به حدیثی منتسب به رسول اکرم ﷺ اشاره می‌کنیم.

۴. توجه به معراج پیامبر ﷺ و پیدایش جمله «الصلاة معراج المؤمن»

از سوی برخی علما

به نظر می‌رسد از آنجایی که معراج پیامبر خاتم ﷺ در مسجد و در حین نماز انجام شد، این خود زمینه‌ای برای پیدایش جمله «الصلاة معراج المؤمن» گردید. به‌عنوان مثال، علامه مجلسی بین این دو مفهوم ارتباط برقرار کرده و می‌گوید:

«إِذِ الظَّاهِرُ مِنَ الخَبَرِ أَنَّهَا وَقَعَتْ فِي مَوْضِعٍ كَانَ مُحَادِثًا لِمَكَّةَ، وَلَمَّا كَانَ الظَّاهِرُ مِنَ الْأَخْبَارِ تَعَدَّدَ المِعْرَاجُ، فَيُمْكِنُ حَمْلُ هَذَا الخَبَرِ عَلَى مِعْرَاجِ وَقَعَتْ فِي اليَوْمِ، وَبِهَذَا الوَجْهِ يُمَكِّنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَ أَكْثَرِ الْأَخْبَارِ الْمُخْتَلِفَةِ الوَارِدَةِ فِي كَثِيفَةِ المِعْرَاجِ. ثُمَّ إِنَّهُ يَظْهَرُ مِنْ هَذَا الخَبَرِ أَنَّ الصَّلَاةَ لَمَّا كَانَتْ مِعْرَاجَ المَوْمِنِ، فَكَمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَفَضَ عَنْ ذَيْلِهِ الْأَطْهَرَ غَلَانِقَ الدُّنْيَا الدِّينِيَّةِ، وَتَوَجَّهَ إِلَى عَرْشِ القُرْبِ وَالوِصَالِ، وَمُكَالِمَةِ الكَبِيرِ المُنْتَعَالِ، وَكَلَّمَ خَرَقَ حِجَابًا مِنَ الحُجْبِ الجِسْمَانِيَّةِ، كَبَّرَ الرَّبَّ تَعَالَى وَكَشَفَ بِسَبِيهِ حِجَابًا مِنَ الحُجْبِ العُقْلَانِيَّةِ، حَتَّى وَصَلَ إِلَى عَرْشِ العُظْمَةِ وَالجَلَالِ وَدَخَلَ مَجْلِسَ الْأَنْسِ وَالوِصَالِ...» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵/۴۷۷).

همچنین همان‌طور که در سطور پیشین گذشت، برخی علما زمان بیان این جمله را در شب معراج دانسته‌اند. صاحب تفسیر *الم کتاب* (د. ۱۴۱۳ ق.) این سخن را از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و در شب معراج می‌داند و می‌گوید:

«استقامت پیدا کند و به سجده دوم موفق شود برای حصول منتها درجه خضوع، و قول خدای تعالی: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ تا آخر سوره، مناسبت دارد برای نشستن بعد از سجده دوم؛ زیرا که چون بنده، منتها درجه تواضع و فروتنی را در مقابل خدای تعالی به جای آورد، لیاقت اکرام و نشستن در مقابل حق را پیدا می‌کند، در این هنگام می‌خواند آنچه را که پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در معراج خواند: الصلاة معراج المؤمن...» (میرجهانی طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۵۸).

نکته مهمی که در اینجا مورد بحث و سؤال است، اینکه رابطه بین نماز و تقرب به خدا چیست؟ و آیا این نمازی که توسط انسان‌ها خوانده می‌شود، قابلیت به معراج رساندن انسان‌ها را دارد یا خیر؟ و آیا رسیدن به معراج، که به نظر می‌رسد مقامی بس والاست و در تاریخ بشر تنها برخی پیامبران از جمله پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آن را تجربه کرده‌اند، به وسیله دیگر انسان‌ها دست‌یافتنی است یا خیر؟

به نظر می‌رسد معراج مقامی بس والاست که در آن، بین بنده و خدایش هیچ حجاب و مانعی وجود ندارد. رسیدن به این مقام تنها با نماز امکان‌پذیر نیست و مطمئناً نیاز به مواردی دیگر از جمله عصمت از گناه و اشتباه دارد؛ در نتیجه می‌توان معراج را ویژه پیامبران و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام و نه عامه مؤمنان دانست. پس جمله «نماز معراج مؤمن» است، خالی از اشکال نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد رسیدن به مقام معراج اصولاً مختص یک عده انسان مؤمن خاص، یعنی پیامبران و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌باشد.

با بیانی که گذشت، دقت بیان در حدیث «الصلاة قربان کلّ تقی» را می‌توان یافت؛ زیرا معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام در این حدیث، نماز را به‌عنوان «قربان» یعنی نزدیک‌کننده به خداوند معرفی می‌کنند نه «معراج مؤمن»، و روشن است که بین «معراج» و «قربان» تفاوت وجود دارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که جمله «الصلاة معراج المؤمن» نه تنها حدیث نیست، بلکه از نظر مفهومی نیز دچار اشکالاتی است و حدیث «الصلاة قربان کلّ تقی» منسوب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام بوده و مفهوم درستی نیز دارد.

۵. جایگاه نقل به معنا در پیدایی فرازهایی دربارهٔ معراج بودن نماز

یکی از موضوعات مورد بحث در حدیث پژوهی، بحث نقل به معنا می‌باشد. بسیاری از کسانی که با روایات نبوی سروکار دارند، گمان می‌کنند که آنچه می‌نویسند یا می‌شنوند، درست همان سخنانی است که از دهان حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیرون آمده است؛ حال آنکه گمان نادرستی است (ابوزیة، ۱۴۲۸: ۷۶ و ۱۰۸). ابن صلاح می‌نویسد:

«كثيرًا ما كانوا ينقلون معنىً واحدًا في أمرٍ واحدٍ باللفاظِ مُخْتَلِفَةٍ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ مَعْوَلَهُمْ كَانَ عَلَى الْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ» (ابن صلاح شهرزوری، ۱۴۱۶: ۱۳۶).

آغاز پیدایی نقل به معنا در تاریخ حدیث را از دوران صحابه دانسته‌اند (علامه حلّی، ۱۴۰۴: ۲۰۸؛ ابوزیة، ۱۴۲۸: ۷۶) و دست کم تا روزگار نگارش حدیث دنبال شده است. شمار اندکی از اهل سنت، نقل به معنا را روا ندانسته و در مقابل، بسیاری به روا بودن آن حکم داده‌اند (ابوزیة، ۱۴۲۸: ۷۷). دیدگاه شیعه از زبان صاحب معالم (د. ۱۰۱۱ ق.) درباره نقل به معنا چنین است:

«لَمْ يَنْفَعْ عَلَى مُخَالَفِ فِي ذَلِكَ مِنَ الْأَصْحَابِ» (ابن شهید ثانی، بی‌تا: ۲۱۲).

اما هر کسی نمی‌توانسته و نمی‌تواند روایت‌ها را نقل به معنا کند؛ بلکه به گفته غزالی:

«نَقَلَ الْحَدِيثَ بِالْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ حَرَامٌ عَلَى الْجَاهِلِ بِمَوَاقِعِ الْخِطَابِ وَدَقَائِقِ الْأَلْفَاظِ؛ أَمَّا الْعَالِمُ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْمُحْتَمَلِ وَغَيْرِ الْمُحْتَمَلِ، وَالظَّاهِرِ وَالْأَظْهَرِ، وَالْعَامِّ وَالْأَعْمِ، فَقَدْ جَوَّزَ لَهُ ذَلِكَ الشَّافِعِيُّ...» (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۳۳).

معتقدیم که پدیده نقل به معنا، در روند پیدایش جمله «الصلاة معراج المؤمن» مؤثر بوده است. در بیان سیر تأثیرگذاری این پدیده در این ایجاد، نخست بیان می‌کنیم که این مفهوم، که نماز قابلیت نزدیک کردن انسان به خدا را دارد، یک مفهوم متقدمی بوده که در میان شیعه و اهل سنت وجود داشته است و حدیث «الصلاة قربان كل تقى» گواه بر این امر است. در ادامه، علمایی که از معراج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بحث می‌کرده‌اند، آن حدیث متقدمین را نقل به معنا کرده و کلمه «قربان» را به کلمه «معراج» تبدیل کرده‌اند. این تبدیل بدان جهت صورت گرفته که کلمه «معراج» برای نماز با معراج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همخوانی بیشتری داشته است. در ادامه سیر نقل به معنا در حدیث متقدمان، برخی مفسران

کلمه «مؤمن» را به «مؤمنین» تبدیل کرده و برخی نیز جمله «الصلاة معراج العارفين» را ساخته و برخی هم جمله فوق را به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده‌اند (آملی، ۱۴۲۲: ۶/۲۵۰).

همه این احادیث، حول محور «معراج بودن» نماز می‌گردند و در واقع به همان اشاره دارند؛ ولی حدیث متصل در اینجا، حدیث «الصلاة قربان كل تقى» بوده و بقیه جملات، نقل به معنایی از این حدیث است که توسط متأخران انجام پذیرفته است.

یکی از نتایج نقل به معنا در حوزه حدیث، به وجود آمدن جملاتی نامفهوم و در مواقعی اشتباه می‌باشد، و این جملات نامفهوم و اشتباه از آنجایی که منسوب به معصوم می‌شوند، نتایج ناگواری به دنبال دارند. تبدیل جمله «الصلاة قربان» به «الصلاة معراج»، نمونه‌ای از یک نقل به معناست که ثمره‌اش به وجود آمدن یک معنای اشتباه می‌باشد.

نتیجه‌گیری

- ۱- جمله «الصلاة معراج المؤمن» علی‌رغم شهرت، در هیچ‌یک از منابع متقدم شیعه و سنی ذکر نشده است.
- ۲- با تتبع نگارندگان، در میان متأخران، اولین کسی که این جمله را در کتابش ذکر کرده است، صاحب کشف الاسرار بوده که این جمله را به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده، ولی سند و منبعی برای آن ذکر نکرده است.
- ۳- مفسران و محدثان غالباً در بیان این جمله، آن را به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا یکی از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام نسبت نداده‌اند.
- ۴- این جمله با الفاظی متفاوت در میان محدثان و مفسران به کار رفته است؛ از جمله: «الصلاة معراج المؤمن»، «الصلاة معراج المؤمنین»، «الصلاة معراج العارفين» و «الصلاة معراج». در میان این جملات، جمله «الصلاة معراج المؤمن» از بسامد بیشتری نسبت به بقیه جملات برخوردار است.
- ۵- جمله «الصلاة معراج العارفين» نخستین بار توسط فخر رازی بی‌آنکه به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منتسب شود، به کار رفت؛ ولی بعد از فخر رازی، صاحب تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم این جمله را بدون ذکر منبع و سلسله سند به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده است.
- ۶- برای جمله «الصلاة معراج المؤمن» می‌توان منقولاتی هم‌مضمون پیدا کرد.

حدیث «الصلاة قربان کل تقی» مهم‌ترین هم‌مضمونی است که می‌توان بیان کرد.

۷- جمله «الصلاة قربان کل تقی» در منابع متقدم شیعه و سنی منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله یا اهل بیت علیهم السلام ذکر شده و سلسله سند حدیث نیز به صورت متصل بیان گردیده است.

۸- برخلاف جمله «الصلاة معراج المؤمن» که با اضطراب در الفاظ نقل شده است، حدیث «الصلاة قربان کل تقی» از اضطرابی برخوردار نیست و در منابع اهل سنت و شیعه با همین الفاظ به کار رفته و تنها در مواردی کلمه «تقی» حذف شده است.

۹- جمله «الصلاة معراج المؤمن» جمله‌ای است که از لسان علما صادر گردیده و به مرور زمان از آن تلقی به حدیث شده و به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است.

۱۰- از آنجایی که معراج پیامبر صلی الله علیه و آله در مسجد و در حال نماز رخ داده است، این خود پیش‌زمینه‌ای برای ساخته شدن جمله «الصلاة معراج المؤمن» بوده است و اکثر محدثان و مفسرانی که این جمله را ذکر کرده‌اند، در زمان شرح معراج پیامبر صلی الله علیه و آله از این جمله نیز یاد کرده‌اند.

۱۱- در مفهوم جمله «الصلاة معراج المؤمن» بحث وجود دارد و به نظر می‌رسد خواندن نماز، قابلیت به معراج رساندن انسان‌های غیر معصوم را به دلیل عظمت و بزرگی امر معراج ندارد؛ بلکه چنان‌که احادیث مسند بیان می‌دارند، نماز وسیله نزدیکی انسان مؤمن به خداوند است.

۱۲- پس می‌توان جمله «الصلاة قربان کل تقی» را به‌عنوانی حدیثی مسند، و جمله «الصلاة معراج المؤمن» را به‌عنوان جمله‌ای از علمای متأخر در وصف نماز پذیرفت، بی‌آنکه آن را به پیامبر صلی الله علیه و آله یا یکی از ائمه علیهم السلام منسوب کنیم.

۱۳- پدیده نقل به معنا در به وجود آمدن جملاتی با موضوع محوری «معراج بودن نماز» نقش بسزایی داشته است.

۱۴- سیر به وجود آمدن احادیث هم‌خانواده درباره معراج بودن نماز را می‌توان در پنج مرحله ترسیم کرد:

اول: ابتدا حدیث «الصلاة قربان کل تقی» به‌عنوان حدیثی متصل به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در کتب حدیثی و تفسیری متقدم شیعه و سنی نقل شده است.

دوم: در قرون متأخر، علمایی که درباره معراج پیامبر صلی الله علیه و آله بحث کرده‌اند، با توجه به

اینکه معراج پیامبر ﷺ در مسجد و در حال نماز بوده است، جمله «الصلاة معراج المؤمن» را ساخته‌اند.

سوم: در مرحله بعد، برخی علما به اشتباه این جمله را به رسول الله ﷺ نسبت داده‌اند.

چهارم: در مرحله بعد، جمله «الصلاة معراج العارفين» از سوی فخر رازی ساخته شد؛ البته بدون اینکه آن را به پیامبر ﷺ یا صحابی نسبت دهد و ادعای حدیث بودن جمله را داشته باشد.

پنجم: در مرحله آخر نیز جمله «الصلاة معراج العارفين» از سوی صاحب تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم بدون هیچ گونه منبع و سلسله سندی به پیامبر ﷺ نسبت داده شد.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۳. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، قم، نور علی نور، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن جَبان بُستی، ابوحاتم محمد، الاحسان فی تفریب صحیح ابن جَبان، تحقیق شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۸ ق.
۵. ابن حنبل شیانی، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ ق.
۶. ابن شهید ثانی، ابومنصور جمال الدین حسن بن زین الدین عاملی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۷. ابن صلاح شهرزوری، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمن، مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۸. ابوریّه، محمود، اضواء علی السنّة المحمدیة او دفاع عن الحدیث، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۹. امینی نجفی، عبدالحسین احمد، تفسیر فاتحه الكتاب، تهران، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) العامه، ۱۳۹۵ ق.
۱۰. پانی پتی، قاضی محمد ثناء الله عثمانی، التفسیر المظهری، کویته، مکتبه رشدیّه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. جوهری بغدادی، ابوالحسن علی بن جعد بن عبید، مسند ابن الجعد، تحقیق عامر احمد حیدر، بیروت، مؤسسة نادر، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. حائری طهرانی، میرسیدعلی، تفسیر مقتنیات الدرر، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۳۸ ش.
۱۳. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۵. زارع پور، محسن، «اواکاوای سندی و محتوایی "الصلاة معراج المؤمن"»، دوفصلنامه حدیث و اندیشه، سال هجدهم، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۱۶. شیخ علوان، نعمه الله بن محمود نخجوانی، التفسیر الصوفی الكامل للقرآن الکریم المسمی «الفواتح الالهیه و المفاتيح الغیبیه» الموضحة للكلم القرآنیة و الحکم القرآنیة، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، مبادئ الوصول الی علم الاصول، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی فی علم الاصول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۲۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۵. کلاباذی بخاری، ابوبکر محمد بن ابی اسحاق ابراهیم بن یعقوب، بحر الفوائد المشهور بمعانی الاخبار، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. گنابادی (سلطان علی شاه)، سلطان محمد بن حیدر، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد رضا خانی و حشمت الله ریاضی، تهران، سرّ الاسرار، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. محمدی ری شهری، محمد، الصلاة فی الكتاب و السنه، قم، دار الحدیث، بی تا.
۳۱. مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبّی الحسن علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. مروزی، ابوعبدالله محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، مدینه منوره، مکتبه الدار، ۱۴۰۶ ق.
۳۳. معرفت، محمد هادی، التفسیر الاثری الجامع، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.
۳۴. منسوب به جعفر بن محمد الصادق علیه السلام امام ششم، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه در ترکیه نفس و حقایق و معارف الهی، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۳۵. موسوی خمینی، سید روح الله، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۳۶. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر معظم له، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی سعد محمد بن احمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۸. میرجهانی طباطبایی، سید حسن، تفسیر امّ الكتاب، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۹۸ ق.
۳۹. نظام الاعرج، نظام الدین حسن بن محمد بن حسین قمی نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۴۰. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۱. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله و دیگران، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه و تکملة منهاج البراعة، چاپ چهارم، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ ق.

«بررسی رجالی و فهرستی»

شخصیت حدیثی منخل بن جمیل

و مباحثی پیرامون تفسیر او*

- سیدرضا شیرازی^۱
- سیدحسین شفیعی دارابی^۲
- عقيلةالسادات قماشی^۳

چکیده

در مباحث حدیثی به منخل بن جمیل اسدی به صورت مستقل کمتر پرداخته شده است. روش جدید ارزیابی حدیث و روایان آن «تحلیل فهرستی» است که راهکارهای گسترده‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات ارائه می‌دهد. مرحله‌ای از این روش به «بررسی رجالی و فهرستی» روایان حدیث می‌پردازد. در این مرحله با ارزیابی توأمان سند و متن، فضای صدور و مسائلی از قبیل اوضاع فرهنگی، شناخت مشایخ و روایان، محتوای روایات و گرایش‌های فکری و کلامی، تلاش بر شناخت روایان و طریق کتاب‌ها می‌شود. برخی از نتایج پژوهش از این قرارند:

- ۱- منخل از معصوم روایت مستقیم ندارد؛ ۲- نمای کلی مضمون روایات او با عقاید

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (srshirazi@islamic-rf.ir).
۲. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (shafieidarabi@chmail.ir).
۳. دانشجوی سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهرا(س)، قم، ایران (agh1363310@gmail.com).

غلات، تشابهی غلطانداز دارد و بدین سبب او به غلو متهم شده است؛ ۳- تفسیر او کتاب مستقلی نیست و تحریر یا تلخیصی از تفسیر جابر بن یزید جعفی است. **واژگان کلیدی:** تحلیل فهرستی، تفسیر روایی، غلات، غلو.

۱. مقدمه

واکاوی شخصیت راویان احادیث، یکی از ضرورت‌های حدیث‌پژوهی است که از دیرباز مشغله رجالیان بوده است. یکی از راویان که کمتر به او پرداخته شده است، منخل بن جمیل اسدی است. شخصیت منخل بن جمیل جعفی به صورتی مستقل و به طور تفصیلی مورد مطالعه قرار نگرفته است و شبهاتی پیرامون او وجود دارد. روش‌های جدید ارزیابی حدیث و راویان آن، راهکارهای گسترده‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات ارائه می‌دهند. در این مقاله تلاش می‌شود بر اساس «بررسی رجالی و فهرستی» که مرحله‌ای از روش «تحلیل فهرستی» در ارزیابی احادیث است، در جهت روشن نمودن ابعاد شخصیتی منخل بن جمیل گامی برداشته شود.

۲. پیشینه پژوهش

در کتاب‌های رجال اولیه مانند رجال کشی، رجال نجاشی، فهرست و رجال طوسی، ذکر منخل بن جمیل و کتاب او آمده است. همچنین ابن‌غضائری درباره او سخن رانده است. روایات او در کتب اربعه و تفاسیر مهم شیعه نقل شده است. تحقیقی مستقل پیرامون منخل بن جمیل جعفی و تفسیر وی در دسترس نیست و تنها چند پایان‌نامه و مقاله درباره استادش جابر بن یزید جعفی موجود است (ر.ک: کریمی و طاوسی مسرور، ۱۳۸۸؛ واحدی، ۱۳۹۴؛ فقهی‌زاده و بشیری، ۱۳۹۹). شایسته ذکر است که در لابه‌لای برخی پژوهش‌ها، بحثی از منخل بن جمیل آمده است (اثباتی و رستمی، ۱۳۹۴؛ جمشیدی، ۱۳۸۲؛ موسوی مقدم، ۱۳۹۱). سخن در رابطه با منخل بن جمیل و تفسیر او در این آثار، ضمنی است: از این رو از جامعیت و عمق مناسب برخوردار نیست.

۳. روش پژوهش

یکی از روش‌های جدید ارزیابی حدیث، «تحلیل فهرستی» است (شیرازی و ملکی، ۱۴۰۱). این روش جدید، دارای مراحل متعددی است. در مرحله اول به «بررسی رجالی و فهرستی» روایان حدیث پرداخته می‌شود (شیرازی، ۱۴۰۱: ۱۴). در این مرحله با ارزیابی توأمان سند و متن، فضای صدور و مسائلی از قبیل اوضاع فرهنگی، شناخت مشایخ و روایان، محتوای روایات و گرایش‌های فکری و کلامی، تلاش بر شناخت روایان واقع در اسناد روایات یا طریق کتاب‌ها می‌شود.

در این روش برای بررسی هر راوی، سه محور در نظر گرفته می‌شود و باید ویژگی‌های این سه محور را در ذهن داشت:

محور اول، روایات موجود در کتاب‌های حدیثی است. تکرار راوی در روایات به چه میزان است؟ راوی او کیست؟ مروی‌عنه او کیست؟ روایاتش مقبول است یا نه؟ محور دوم، کتاب‌های رجال است. بنا بر پیش فرض تحلیل فهرستی، کتاب‌های رجال را می‌توان قرینه بر روایات قرار داد. کتب رجال ناظر به روایات هستند؛ یعنی کتب رجال از روایات انتزاع شده‌اند. اصل روایات هستند و بعد کتب رجال بر اساس آن‌ها تألیف شدند. محور سوم، فهرست‌ها هستند. کتاب‌های فهرستی موجود، فهرست نجاشی و شیخ طوسی و ابوغالب زراری است. یک مجموعه فهرست‌های قدما هم به صورت غیرمستقیم هست.

در این مقاله با نگاه به طریق‌های تفسیر منحل بن جمیل و مقایسه توأمان آن با طریق‌های تفسیر استادش جابر بن یزید جعفی و اسناد روایات منقول به واسطه او در کتاب‌های حدیثی، نگاه به فضای تربیتی و قبیله‌ای و مشایخ و شاگردان او، تلاش در ابهام‌زدایی از شخصیت نه‌چندان شناخته‌شده او می‌شود.

۴. کیفیت ضبط اسم و معنای آن

در اسامی روات، این اسم به چند صورت ضبط شده است:

۱- مُنَحَّل (به فتح خاء مشدد) مانند: «مُنَحَّل بن عیاذ» (دارقطنی، ۱۴۰۶: ۲۱۹۳/۴).

۲- مُنْخَل (به کسر خاء مشدد) مانند: «مُنْخَلُ بِنِ عَضْبَانَ» (ابن ابی شیبه کوفی، ۱۴۰۹: ۴۶۳/۷ رقم ۳۷۲۵۳).

۳- مَنخَل مانند: «مُحَمَّدُ بْنُ مَنخَلٍ» (دارقطنی، ۱۴۲۴: ۲۵۱/۳ رقم ۲۴۹۳).

۴- مَنجَل مانند: «زینب بنت مَنجَلٍ»

با توجه به اینکه در کتاب‌های حدیث و درایه تصریح شده است که «مَنجَل» تصحیف «مُنْخَل» می‌باشد (همو، ۱۴۰۶: ۲۱۹۴/۴)، سه ضبط اول برای نام باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد که ضبط صحیح همان شکل اول است. دلیل این امر، ضبط علمای انساب (ابن ماکولا، ۱۴۱۱: ۲۲۹/۷) و رجال (علامه حلّی، ۱۴۱۷: ۲۶۱) است. مُنْخَلِ تیره‌ای از نسل مُنْخَل بن سامة بن لُؤی است (سمعانی، ۱۳۸۲: ۴۵۱/۱۲ رقم ۳۹۵۶). لُؤی جد هشتم پیامبر ﷺ است (همان: ۱۳/۱).

نام منخل کمیاب است و به ندرت در بین روایت و غیر آنان مانند شعرا (آمدی، ۱۴۱۱: ۲۳۵) یافت می‌شود.

در لغت «مُنْخَل» و «مَنخَل» به معنای اَلْک و غربال است و گفته شده: «نَخَلَ الدَّقِيقَ، يَنْخُلُهُ نَخْلًا وَتَنْخَلُهُ وَاتَّخَذَهُ: صَفَاةً وَاخْتَارَهُ» که به معنای اَلْک و غربال کردن آرد است. با توجه به اینکه ماده «نخل» در باب تفعیل به کار برده نشده است، بعید است که ریشه این نام بدین معنا بازگردد. چنانچه به این ماده بازگردانده شود، چون ماده آن به معنای تصفیه و انتخاب است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰۷/۵)، معنای آن «مُخْلَص» یعنی زدوده شده [از رذایل] خواهد شد (فارسی، بی‌تا: ۲۷۴/۲).

کاربرد این نام بین اندیشمندان مسلمان اندلس (اسپانیا) پرسامد است (ابن آبار، بی‌تا: ۱۸۱/۱ رقم ۵۹۹، ۳۴۶ رقم ۱۲۲۷، ۳۵۳ رقم ۱۲۵۸، ...؛ ابن بشکوال، ۱۳۷۴: ۳۱۲؛ ضبی، بی‌تا: ۴۴۳). همچنین سکونت بنو مُنْخَل در اندلس در کتاب‌های انساب گزارش شده است (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۴۱۹/۱). از این رو به نظر می‌رسد که اصل این نام غیرعربی و اسپانیایی باشد. Monacal که تلفظ آن بسیار شبیه مُنْخَل است، در زبان اسپانیایی به معنای راهب است. نام دخترانهٔ اصالتاً اروپایی مونیکا^۱ به معنای راهبه هم بی‌ارتباط نیست. در

1. Monica.

معنای مونیکا، منحصر به فرد،^۱ نصحیت کردن^۲ و تنها آمده است که با رهبانیت تناسب و سازگاری دارد. در ریشه‌یابی^۳ این نام، قدیم‌ترین کاربرد آن نسبت به مونیکای مقدس، مادر آگوستین مقدس اثبات شده است (Norman, 2003: 213). موناکو^۴ نیز کشوری در قاره اروپاست که با این نام شباهت دارد. این کشور بعد از واتیکان، دومین کشور کوچک غیروابسته جهان است. در هر حال، اگر احتمال ریشه اروپایی نام منخل صحیح باشد، معنای آن راهب می‌باشد.

۵. کنیه

برای منخل بن جمیل کنیه‌ای در کتب رجال ذکر نگردیده است. همچنین تلاش فراوان برای حدس کنیه‌ای برای او به وسیله جستجوی کنیه‌ای برای همنام‌های او ناکام بود.

۶. القاب

جرح و تعدیل و مدح و قدح در علم رجال بر اساس توصیفات و القابی است که در کتاب‌های رجال آمده است. هدف از این قسمت، بررسی القاب منخل و دلالت آن‌ها بر این مهم است. در کتاب‌های رجال و حدیث، چهار لقب برای منخل ذکر گردیده است: الأسدی، الکوفی، الرقی و بیاع الجواری (کنیزفروش).

۱-۶. الأسدی

پر واضح است که خانواده و خاندان شخص، در تربیت او بسیار مؤثرند. این امر در سبک زندگی عشایری و قبیله‌ای شدیدتر است. البته مباحث اجتماعی و تربیتی

-
1. Unique.
 2. To advise.
 3. Alone.
 4. Etymology.
 5. Monaco.

تخلف‌ناپذیر نیستند و استثنایذیری، خود قاعده‌ای مورد قبول در این گونه مباحث است. اما این امر، مانع از پیگیری این سنخ مباحث نیست. از این رو، هدف از بحث نسبت به این لقب، آشنایی با زمینه تربیتی و فضای پرورش و نمو منخل بن جمیل است.

بنی‌اسد، نام تیره‌ای از قبایل نه‌چندان معروف شبه جزیره عربستان، از فرزندان اسد بن حُزَیمه می‌باشد. خزیمه از اجداد پیامبر ﷺ است (ابن‌حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۱/۴۷۹). در طول تاریخ عصر جاهلیت تنها در ماجرای سرنگونی حکومت بنی‌کنده و حلف‌الفضول (گلی زواره، ۱۳۹۵: ۱۱۶) دخالت مؤثر داشتند. این قبیله که از هم‌پیمانان قریش در برابر اسلام بودند تا سال نهم هجرت در برابر مسلمانان مقاومت نمودند. بعد از پذیرش اسلام به فاصله زمانی اندکی به ارتداد کشیده شدند و با طلیحه بن خویلد از قبیله خود که ادعای پیامبری داشت، متحد گردیدند؛ اما با حمله مسلمانان شکست خوردند (مؤمنی و زارعی مهرورز، ۱۳۸۹: ۱۳۸). البته افرادی از این قبیله به‌ویژه آن‌هایی که در مکه ساکن بودند، مانند حضرت خدیجه ع و زینب بنت جحش از زنان پیامبر ص و زبیر بن عوام، در میان مسلمانان اولیه دیده می‌شدند (گلی زواره، ۱۳۹۵: ۱۱۶-۱۱۷). بنی‌اسد از مخالفان انتخاب خلیفه از طریق شورای سقیفه بنی‌ساعده بودند و از همان آغاز، حمایت خود را از امام علی ع ابراز کرده و گرایش خود را به ایشان نشان دادند (همان: ۱۱۷؛ مؤمنی و زارعی مهرورز، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۳۴). قبیله بنی‌اسد در فتوحات عراق (جنگ قادسیه) شرکت فعال داشتند (طبری، ۱۹۶۷: ۳/۴۸۶). گروهی از آنان در کوفه و گروهی دیگر در حوالی کربلا سکونت گزیدند (ابن‌عدیم، بی‌تا: ۱/۵۲۴). در جنگ جمل، با امام علی ع بیعت کردند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱/۷۷-۷۸) و همراه او علیه اصحاب جمل جنگیدند (مفید، ۱۳۷۱: ۳۲۱). منابع تاریخی از حضور نیروهای بنی‌اسد در بین نیروهای امام علی ع در جنگ صفین خبر می‌دهند. در مقابل، برخی نیروهای بنی‌اسد در بین نیروهای معاویه نیز حضور داشتند که به معنای وجود اختلافات درون‌قبیله‌ای است (مؤمنی و زارعی مهرورز، ۱۳۸۹: ۱۳۴). جمعیت زیاد بنی‌اسد در کوفه چنان بود که دومین قبیله ساکن شهر، پس از همدان شمرده می‌شدند (منقری، ۱۴۰۴: ۳۱۱).

امام حسین ع بنا به دعوت رؤسای قبایل شیعه کوفه به عراق آمد و در آنجا با عهدشکنی کوفیان روبه‌رو شد. قبیله بنی‌اسد نیز عهدشکنی کردند و گروهی از آنان در

لشکر عبیدالله بن زیاد حضور داشتند. اما تمام این قبیله علیه امام حسین علیه السلام در کربلا اقدام نکردند. مسلم بن عوسجه (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۱۰۰) و حبيب بن مظاهر (طوسی، ۱۳۰۹: ۷۸)، دو تن از مشهورترین اصحاب امام حسین علیه السلام در واقعه عاشورا، از بنی اسد بودند. همچنین حرمله، قاتل علی اصغر، از این قبیله است (طبری، ۱۹۶۷: ۶۵/۶). گروهی از ایشان، پیکر شهدای کربلا را دفن کردند (مفید، ۱۳۷۱: ۱۱۴/۲). بعد از قیام کربلا، حضور نیروهای بنی اسد در شورش‌ها و قیام‌های علیه حکومت امویان کم‌رنگ‌تر شد. بعدها با استفاده از شرایطی که حکومت آل بویه در عراق و بین‌النهرین ایجاد نمود، قبیله بنی اسد موفق شد امارتی را ایجاد کند (مؤمنی و زارعی مهرورز، ۱۳۸۹: ۱۳۸؛ همچنین ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۶۲۸/۱۲). روایان زیادی از صحابه امامان علیهم السلام از این قبیله هستند یا با ایشان عقد ولاء داشته‌اند. با مرور روایان بنی اسد موجود در فهرست نجاشی، آشکار می‌گردد که اغلب روایان این قبیله جلیل‌القدر و ثقه بوده‌اند. به غیر از این موارد، در قرن سوم در زمان غیبت صغری، نایبان اول و دوم حضرت مهدی علیه السلام، عثمان بن سعید عمری و محمد بن عثمان، از طایفه بنی اسد بودند (طوسی، ۱۴۲۵: ۳۵۳-۳۵۴). با توجه به این مطالب، دلیل اینکه هیچ کدام از رجالیان و عالمان درایه، «اسدی» را از الفاظ مدح یا قدح برای راوی ندانسته‌اند، روشن می‌گردد.

۲-۶. الکوفی

کوفه از ابتدای شکل‌گیری، یکی از شهرهای مهم اسلامی بوده و صحابه و تابعان بسیاری در این شهر سکونت داشته‌اند. علاوه بر آن، این شهر یکی از مهم‌ترین مراکز در همه علوم اسلامی از قبیل قرائت، تفسیر، نحو، حدیث، فقه، کلام و... بوده است. از سوی دیگر، روایان شیعی کوفه، خود امت واحد نبودند و به فرقه‌های مختلف کیسانی، زیدی، غالی و معتدل و... تقسیم می‌شدند. همه این عوامل سبب شده بود تا این شهر، مرکز تضارب افکار و اندیشه‌ها و پیدایش نحله‌های مختلف باشد. از این رو، این لقب برای منخل تنها دلالت بر انتساب به کوفه دارد و از این انتساب نمی‌توان اطلاعات توضیحی - هرچند احتمالی - نسبت به شخصیت او تحصیل نمود. برخی ادعا کرده‌اند که کوفی بودن، ملازم شیعی بودن است (شفیعی، ۱۳۸۹: ۱۲۷) که چندان صحیح به نظر نمی‌رسد.

۳-۶. الرقیّ

این لفظ با فتح راء و تشدید قاف می‌تواند به معنای «هندوانه» یا منسوب به «رُقّة» باشد. همچنین با ضم راء و تخفیف قاف و الف مقصوره، جمع «رُقّیة» به معنای کاغذی است که بر آن دعا می‌نویسند و جهت محافظت و امثال آن همراه دارند. این لقب نمی‌تواند دالّ بر شغل منخل بن جمیل به معنای هندوانه‌فروش باشد؛ زیرا در آن صورت باید به صورت «بیاع الرقیّ» ذکر می‌گردید، همان‌طور که «بیاع البطیخ» و مشابه آن در مشاغل اصحاب ائمه علیهم‌السلام ذکر گردیده است (افلاکیان و پیشوایی، ۱۳۹۲: ۴۱). با توجه به اینکه «رُقّیة» در وزن «فَعَال» - که دلالت بر شغل مانند نجّار و دهان‌دارد، «رُقّاء» می‌شود و مشابهت شکلی بین آن و «رقی» وجود ندارد، احتمال قرائت دوم و اراده معنای «فال‌نویس» از آن متصور نیست. در عربی از «فال‌نویس» با «الراقی» نیز یاد شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۱/۵).

نسب‌نویسان این لقب را منسوب به شهر رُقّه می‌دانند (سمعانی، ۱۳۸۲: ۱۵۶/۶). این شهر واقع در استان رُقّه در کشور سوریه است که در این اواخر، مرکز خلافت داعش بود. با توجه به بسامد بالای راویان شیعه و سنی منسوب به این شهر، همین احتمال در قرائت و معنای این لفظ متعین است. اگرچه رُقّه با واژه رقیق (به معنای برده) مشترک است، اما در تاریخ گزارش نشده است که سبب نامیدن شهر رُقّه از جهت بازار فروش بردگان بوده است. برعکس، این شهر به کشاورزی و آب و هوای خوب مشهور است و سبب تسمیه آن، واقع شدن در کنار شط فرات دانسته شده است (همان). از این رو، اشتها منخل به رقیّ را نمی‌توان به دلیل کثرت مسافرت او به رُقّه به جهت تجارت برده از آنجا به کوفه دانست. به نظر می‌رسد که در صورت صحت چنین لقبی برای منخل، باید او زمانی در آنجا سکنی گزیده باشد.

کتاب‌های فهرست و رجال، این لقب را برای منخل ذکر نکرده‌اند. اما در دو روایت، منخل به این لقب متصف شده (قمی، ۱۴۰۴: ۱۱۱/۲ و ۲۵۵)، که در یکی از آن‌ها نیز این لقب به «البرقیّ» تصحیف شده است. احتمال اینکه «الرقیّ» تصحیف «الکوفی» باشد، چندان دور نیست. همچنین احتمال می‌رود که دو راوی به نام منخل بن جمیل وجود داشته‌اند که یکی کوفی و دیگری رقیّ بوده است.

۴-۶. شغل منخل: بیاع الجواری (کنیزفروش)

شغل برده فروشی در روایات شدیداً ذم شده است؛ برای مثال، در روایات آمده است:

- «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَرُّ النَّاسِ مِنْ بَاعِ النَّاسِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۱۴/۵، ح ۴).

- «إِنَّهُ أَتَانِي جَبْرَيْلُ بْنُ أَبِي قُحَيْفَةَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ [ﷺ]! إِنَّ سَرَّ أُمَّتِكَ الَّذِينَ يَبِيعُونَ النَّاسَ» (صدوق، ۱۳۶۳: ۱۵۹/۳).

شارحان احادیث نیز در ذیل بعضی از آن روایات گفته‌اند:

«نَخَّاس، برده فروش است که گستاخ و سنگدل و فاجر و فاسق است و به اظهار فسق و کلاهبرداری و حيله گری اهمیت نمی‌دهد و روایات زیادی در ذم او وجود دارد» (مازندرانی، ۱۳۴۲: ۴۱۸/۱۱).

با وجود این، به جهت ورود روایاتی بر جواز برده فروشی (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۱۴/۵، ح ۳)، فقها به کراهت برده فروشی فتوا داده‌اند. پس از جستجوی فراوان در کتاب‌های درایه و رجال، هیچ‌یک از علمای درایه شیعه و سنی، برده فروشی را جزو الفاظ جرح^۱ و حتی قدح ندانسته‌اند. برعکس برده فروشان متعددی در کتاب‌های رجال توثیق شده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰۴، ۱۳۰، ۲۶۱، ۳۳۴ و...). به نظر می‌رسد که ذکر شغل راویان در علم رجال به جهت تمیز آن‌ها از یکدیگر در زمان خود بوده است. ضرورت این امر در مکان‌هایی که نام خانوادگی رواج ندارد و از روش نام‌گذاری ثلاثی (نام/ نام پدر/ نام جد پدری) بهره می‌برند، محسوس است؛ چه اینکه نام‌های مشابه در یک منطقه وفور می‌یابد و جهت تشخیص از القاب بهره برده می‌شود.

۷. نسب منخل

درباره نسب منخل، اطلاعات بسیار کمی در دست است. تنها اطلاعات در دسترس، نام پدر او یعنی «جمیل» است. با جستجوی کلیدواژه‌های «بن جمیل الکوفی» و «بن جمیل الرقی» و «منخل الکوفی» و «منخل الرقی» در نرم‌افزار المكتبة الشاملة و اینترنت و همچنین «بن جمیل» در نرم‌افزار درایه‌النور، سرنخی پیدا نشد.

۱. جرح در اصطلاح علم درایه، ذکر اوصافی برای راوی است که مستلزم عدم پذیرش روایت اوست (ابن اثیر جزری، بی تا: ۱۲۶/۱؛ ابوشهبه، بی تا: ۳۸۵).

۸. طبقه، ولادت و وفات منخل

منخل از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام شمرده شده است. از تاریخ ولادت یا وفات او ذکری در تاریخ به میان نیامده است؛ اما با توجه به سال وفات استادش، جابر بن یزید جعفی (م. ۱۲۸ ق. ۰) و مهم‌ترین شاگرد او یعنی عمار بن مروان (زنده قبل از ۱۸۳ ق. ۰) و عدم معاصرت او با امام باقر علیه السلام و تخمین عمر طبیعی ۷۰ سال برای او، می‌توان محدوده سال‌های ۱۰۰ تا ۱۷۰ هجری قمری را برای زندگی او حدس زد.

۹. اعتبار رجالی منخل

در همه کتاب‌های رجال، منخل بن جمیل قدح گردیده است. عیاشی در پاسخ به پرسش شاگرد خود، کشی، گفته است: «هو لا شیء متهم بالغلو» (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۶۸). نکته قابل توجه در سخن عیاشی، متهم به غلو بودن منخل و نه حکم به غلو اوست. به عبارتی دیگر، عیاشی آن‌گونه که درباره یونس بن ظبیان و محمد بن عبدالله بن مهران تصریح به غلو آن‌ها دارد، منخل را غالی ندانسته است (همان: ۳۶۳ و ۵۷۱). این نکته در گزارش‌های نجاشی نیز مشهود است؛ چه اینکه نجاشی او را «ضعیف فاسد الروایة» می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۱) و در ذیل راوی از جابر بن یزید جعفی می‌نگارد:

«روی عنه جماعة غمز فیهم وضعفوا؛ منهم عمرو بن شمر ومفضل بن صالح ومنخل بن جمیل» (همان: ۱۲۸).

همان‌گونه که مشهود است، نجاشی از عبارت «ضعیف»، «فاسد الروایة» و «غمز فیهم» استفاده نموده که اگرچه بر ضعف او و فساد روایتش (به معنای روایتگری نسخه‌ها) دارد، اما دلالت بر غلو ندارد. در مقابل، ابن غضائری تصریح به وجود غلو در مذهب او کرده است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۹). اما آنچه ابن داود حلی از ابن غضائری گزارش کرده است: «أضف إلى الغلاة أحادیث كثيرة» (ابن داود حلی و برقی، ۱۳۴۲: ۵۲۰)، با این مطلب سازگار نیست. این سخن بدان معناست که غلات روایات زیادی را به او نسبت داده‌اند. این سخن با سخنان عیاشی و نجاشی همگراست. در مقابل، آنچه در متن خلاصه علامه حلی آمده است و به نظر می‌رسد نقل سخنان ابن غضائری است، با متن رجال ابن غضائری

سازگار است: «کان کوفیًّا ضعیفًا و فی مذهبہ غلوّ و ارتفاع» (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۱).
به هر حال، به صرف گزارشات فوق نمی‌توان نسبت به غلوّ او اظهار نظر کرد؛
اگرچه ضعف او و فاسد بودن روایتگری‌اش محل تردید نیست.

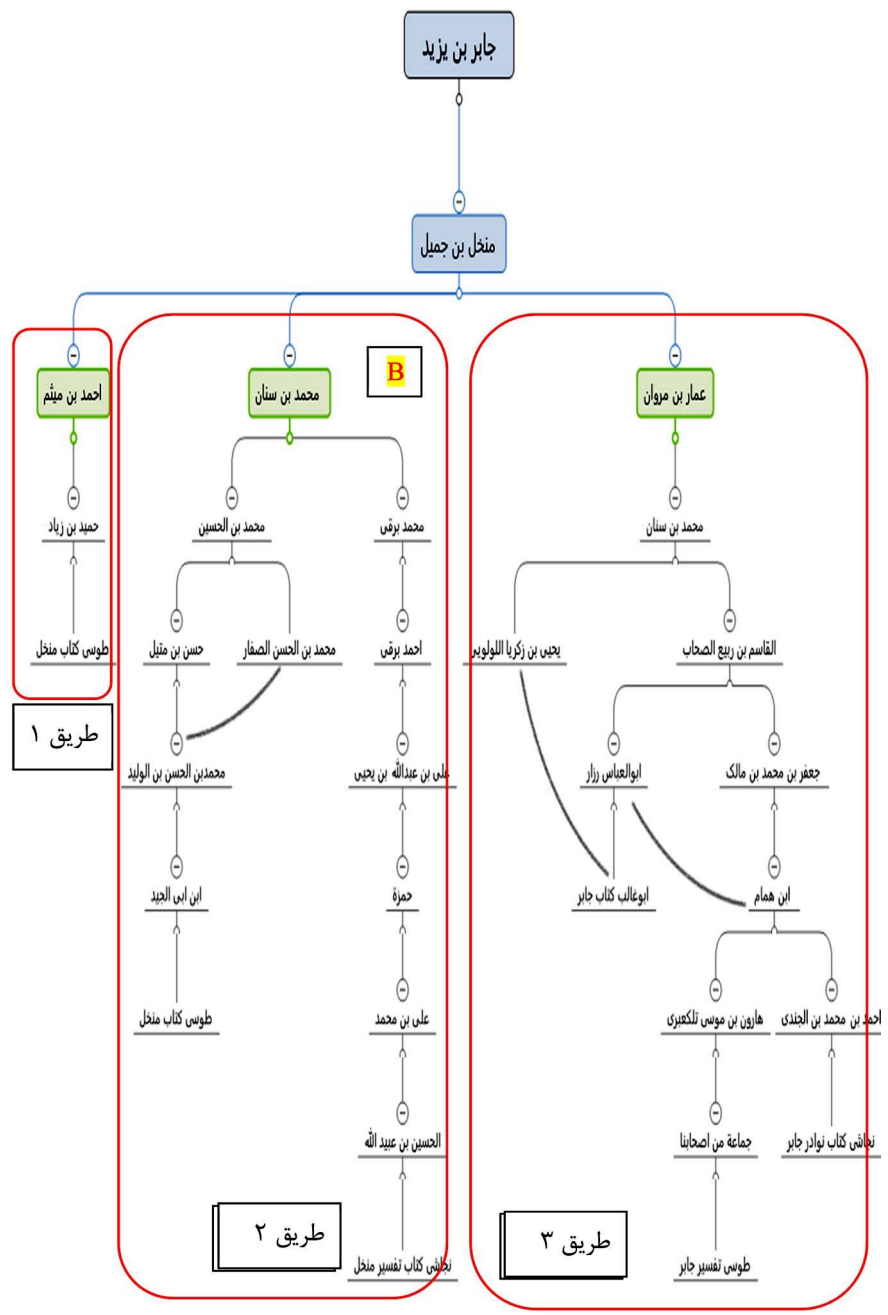
۱۰. روایتگری منخل از معصوم

نجاشی روایتگری او از امام صادق علیه السلام را گزارش نموده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۱) و
ابن غضائری امام کاظم علیه السلام را بدان افزوده است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۹). در کتاب کافی
نیز روایتی گزارش شده است که در آن، منخل مستقیماً از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند:
«وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ مُنْخَلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام
قَالَ: نَزَلَ جَبْرِئِيلُ علیه السلام عَلَى مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله بِهَذِهِ الْآيَةِ هَكَذَا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ
آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا فِي عَلِيِّ نُورًا مَبِينًا» (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۱۷/۱).

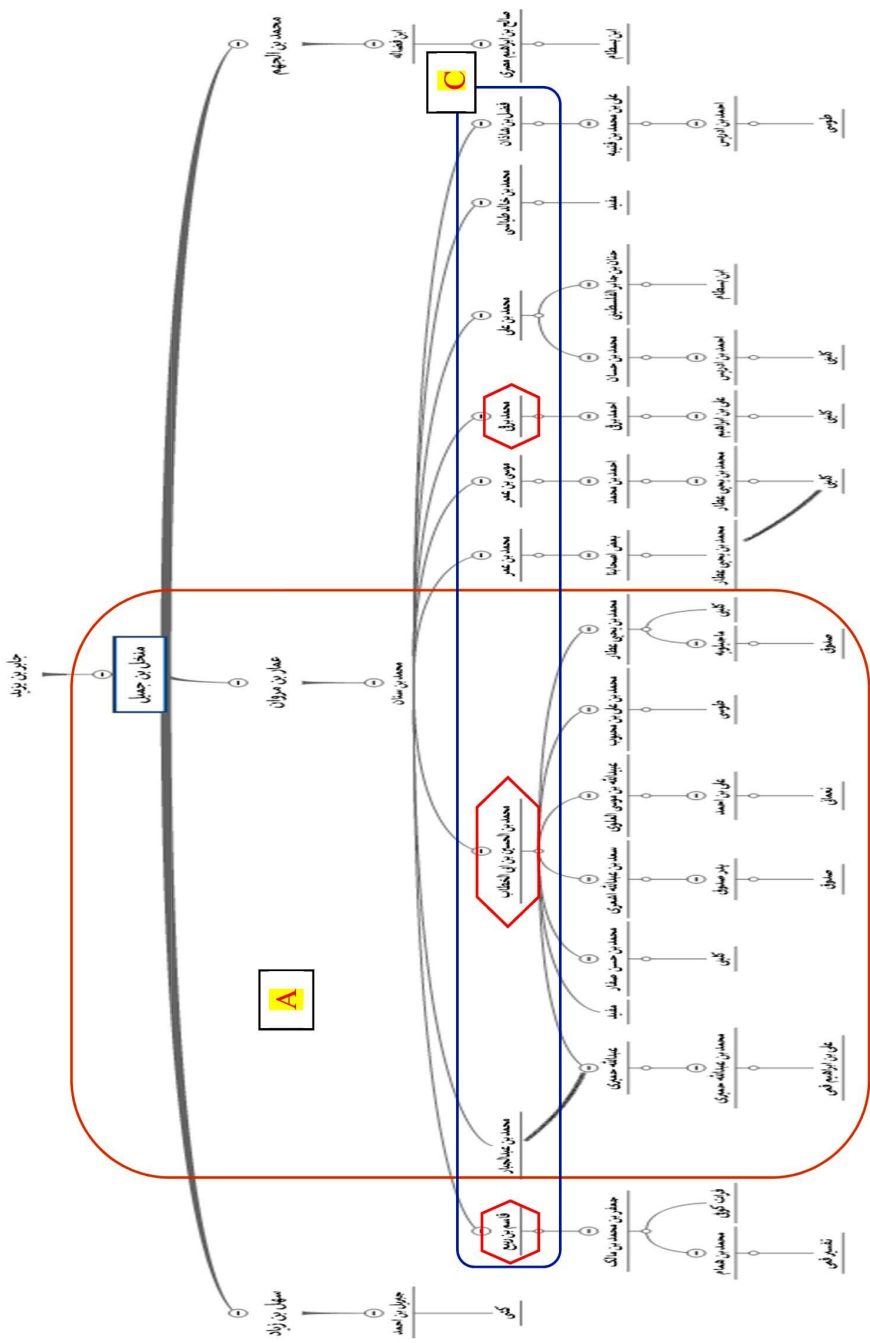
با وجود این، روایتگری او از معصوم محل تردید است. ابتدای روایت فوق مربوط به
آیه ۴۷ سوره نساء می‌باشد و انتهای آن یعنی «نُورًا مَبِينًا» با انتهای آیه ۱۷۴ سوره نساء
یکسان است. ابتدای روایت فوق در تفسیر عیاشی از طریق عمرو بن شمر، شاگرد دیگر
جابر بن یزید، به جابر از امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۴۵/۱).
همین روایت در تفسیر فرات کوفی نیز از طریق یکی دیگر از شاگردان جابر بن یزید به او
از امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۰۵). ضعف در سند و متن این روایت
واضح است و مؤید این مطلب است که سند و متن این روایت دارای سقط می‌باشد.
بنابراین، این روایت را نمی‌توان دلیل بر روایتگری او از امام صادق علیه السلام دانست.

۱۱. تفسیر منخل بن جمیل

در منابع روایی، ۲۰ سند مختلف تا منخل بن جمیل، و در منابع فهرستی، ۱۰ طریق
به کتاب او وجود دارد. بررسی فهرستی توأمان طریق‌های موجود به کتاب منخل بن
جمیل و کتاب‌های جابر بن یزید که در طریق آن‌ها منخل بن جمیل موجود است،
در فهرست‌های نجاشی و طوسی و ابوغالب زراری و مقایسه آن‌ها با اسناد روایات
منخل از جابر، ما را به نتایج زیر رهنمون می‌کند (به نمودارهای ۱ و ۲ توجه شود):



نمودار ۱



نمودار ۲

الف) اگرچه در محور فهرست‌ها (نمودار ۱)، سه طریق برای کتاب جابر ذکر شده است، با دقت در محور روایات (نمودار ۲، دایره C) تمام روایات محمد بن سنان از منخل بن جمیل با واسطه عمار بن مروان است. در روایات موجود در کتاب‌های حدیث، محمد بن سنان مستقیماً از منخل بن جمیل روایتی ندارد. جالب این است که پرسامدترین روایات منخل یعنی روایات محمد بن حسین (نمودار ۲، دایره A) نیز با واسطه عمار بن مروان است. با مقایسه محور فهرست‌ها (نمودار ۱) با محور روایات منخل از جابر (نمودار ۲)، مشخص می‌شود که کتاب منخل بن جمیل توسط عمار بن مروان و احمد بن میثم روایت شده است. به عبارتی دیگر، شاخه سوم نمودار ۱ (محمد بن سنان ← منخل بن جمیل ← جابر بن یزید، دایره B) جابه‌جا شده است و در حقیقت محمد برقی و محمد بن حسین باید در ردیف قاسم بن ربیع و یحیی بن زکریا باشند. محور اسناد روایات (نمودار ۲، دایره C) مؤید این امر است.

ب) با توجه به محور روایات (نمودار ۲) و پرسامد بودن روایات محمد بن سنان از عمار بن مروان از منخل مشخص می‌شود که نسخه عمار بن مروان به روایت محمد بن سنان در بین اصحاب رایج می‌شود. با توجه به محور فهارس (نمودار ۱) و نتیجه «الف» می‌توان گفت که چهار تحریر زیر از این نسخه موجود بوده است:

۱- تحریر قاسم بن ربیع صحاف،

۲- تحریر محمد بن حسین بن ابی خطاب،

۳- تحریر محمد برقی،

۴- تحریر یحیی بن زکریا لؤلؤیی.

پ) با دقت در طریق ۱ محور فهرست‌ها (نمودار ۱) و مقایسه آن با محور روایات (نمودار ۲) مشخص می‌شود که روایت احمد بن میثم از جانب اصحاب طرد می‌شود؛ به طوری که اکنون یک روایت از این نسخه در دسترس نمی‌باشد. با توجه به واقفی بودن حمید بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۲) به نظر می‌رسد که این نسخه نزد واقفیان رواج داشته است.

ت) با توجه به محور فهارس (نمودار ۱)، تحریر قاسم بن ربیع و یحیی بن زکریا بین اصحاب به جابر بن یزید (کتاب جابر، نوادر جابر، تفسیر جابر) منسوب و مشهور شده

و تحریر محمد بن حسین و محمد برقی به منخل بن جمیل منسوب می‌شود.
 (ث) بنا بر محور روایات (نمودار ۲)، تمامی روایت منخل به جابر ختم می‌گردد. این امر نشان می‌دهد که کتاب منخل، تحریری از کتاب جابر بوده است.
 (ج) در روایات موجود از منخل بن جمیل، اسناد زیادی از محمد بن سنان می‌گذرد (نمودار ۲) که با توجه به محور فهرست‌ها (نمودار ۱)، یقیناً سه نسخهٔ زیر نوشتاری بوده است:

۱- محمد بن حسین بن ابی خطاب،

۲- قاسم بن ربیع،

۳- محمد برقی.

(چ) با توجه به نقل بزرگان امامیه مانند سعد بن عبدالله اشعری، صفار، حمیری، محمد بن یحیی عطار، ابن محبوب، قمی، صدوق، نعمانی، کلینی و طوسی از نسخه محمد بن حسین بن ابی خطاب، شهرت این نسخه واضح است (نمودار ۲، دایره C).
 (ح) نسخه‌های قاسم بن ربیع و برقی بین اصحاب چندان رایج نگردید (نمودار ۲، دایره C).
 (خ) به نظر می‌رسد با توجه به اهل سنت بودن محمد بن جهم (ذهبی، ۱۴۰۳: ۱۳/۱۶۳)، روایت او به صورت گفتاری نقل شده است (نمودار ۲، بال سمت راست).

۱۱-۱. منابع متأخر

در منابع متأخر (تا قرن دهم) در تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۱۰۴، ۱۱۱ و ۲۵۵)، بصائر الدرجات (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۲۱، ۱۰۴، ۱۴۴، ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۶۸، ۲۹۴، ۳۹۹، ۴۴۷ و ۵۰۰)، رجال الکشی (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴)، کافی (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۲۲۸، ۲۷۲، ۴۱۷ و ۴۱۸)، الغیبه نعمانی (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰)، معانی الاخبار (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۶۷)، طب الائمه (ابن بسطام نيسابوری، ۱۳۷۵: ۲۳ و ۶۹)، الاختصاص (مفید، بی‌تا: ۲۷۸، ۳۱۷ و ۳۳۲)، تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰۹/۲ و ۳۲۱)، غیبت طوسی (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۷)، الخرائج و الجرائح (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۲/۷۹۳)، مناقب آل ابی طالب (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱۰۶/۳)، مختصر البصائر (حلی، ۱۴۲۱: ۸۷، ۱۱۳، ۱۷۸، ۲۹۸ و ۳۳۱) و تأویل الآیات الظاهره (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۸۰، ۸۱ و ۳۱۰) از منخل نقل روایت شده است. به غیر از یک روایت، در باقی روایات فوق منخل بن

جمیل از جابر روایت کرده و تنها در روایت بررسی شده در قسمت ۱۰ (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۷۲/۱ و تکرار شده در: ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۰۶/۳) به ظاهر منخل از جابر نقل نمی کند. بنا به بررسی انجام شده در قسمت ۱۰ مشخص گردید که این روایت نیز مبتلا به سقط سندی و متنی است. بنابراین روایتی که بتوان آن را با اطمینان خاطر به خود منخل بن جمیل نسبت داد، به طوری که نتوان آن را به جابر بن یزید ارجاع داد، پیدا نمی شود. با توجه به مطالب فوق به نظر می رسد که تفسیر منخل بن جمیل در واقع همان تفسیر جابر بن یزید جعفی یا گزینشی از آن بوده است. در حقیقت باید منخل بن جمیل را راوی نسخه ای از کتاب تفسیر جابر بن یزید دانست، نه اینکه او را صاحب کتابی مستقل در تفسیر دانست.

۱۲. مضمون روایات منخل بن جمیل و نسبت غلو به او

در منابع روایی، حدود ۳۰ روایت با مضمون های مختلف از منخل بن جمیل آمده است. اگر بتوان انسان ها را در یک تقسیم بندی به دو گروه واقع گرا و خارق العاده گرا تقسیم نمود، با دقت در روایات موجود از منخل بن جمیل مشهود است که او از گونه دوم است. او تمایل به نقل کرامات و امور خارق العاده برای امامان علیهم السلام داشته است. وی فقط به ذکر مناقبی برای اهل بیت علیهم السلام چون طی الارض به وسیله سوار شدن بر ابرها (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۳۹۹)، داشتن علم منایا و بلایا (همان: ۲۶۸)، داشتن خاتم سلیمان و عصای موسی علیه السلام (اشاره به قدرت های خارق العاده حضرت سلیمان و معجزات حضرت موسی علیه السلام) (همان: ۱۸۸-۱۸۷/۱) اکتفا نکرده و کراماتی را برای اصحاب معصومان مانند سلمان فارسی نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴). این روایات به گونه ای نیستند که بتوان منخل را در زمره غالیان اعتقادی شمرد.

درصد فراوانی از روایات موجود منخل، تأویل آیات قرآنی و مصداق یابی است (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۲۹۴؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۲-۱۰۴ و ۲۵۵؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۵۴؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۱۶۷). تأویلات موجود از روایات منخل هیچ کدام به گونه ای نیست که دلالت بر ترک احکام شریعت مانند نماز و روزه بکند؛ یعنی از این جنس تأویلات غلات نیست که مراد از «الصلاة» در آیه شریفه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ امام است و در صورت

شناخت امام، دیگر نیازی به نماز خواندن (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۴۹/۴) نیست (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۱۸-۵۱۷).

در مقابل، برخی از روایات منقول وی، اِشعار بر تمسک او به احکام شریعت دارد؛ از جمله:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُتَخَلِّ بْنِ جَمِيلٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا انْحَرَفَتْ عَنْ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ فَلَا تَنْحَرِفْ إِلَّا بِانْصِرَافٍ لَعْنِ بَنِي أُمَيَّةَ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰۹/۲).

شایسته ذکر است که محقق شوشتری مراد از غلو در عبارت قدما را «ترک عبادت به دلخوشی و اعتماد بر ولایت ائمه (علیهم السلام)» دانسته است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۶/۱). در صورت پذیرش چنین تفسیری برای غلو، با توجه به وجود چنین روایاتی از منخل، نمی توان او را در زمره غالیان عبادی دانست.

از دیگر تفسیرها برای غلو نزد قدما، تفسیر آیه الله مددی است. در این تفسیر، اتهاماتی نظیر غلو، ناظر به سلوک سیاسی و اجتماعی، موضع آنان در قبال حکومت و نحوه تعامل آنان با اکثریت سنی و مقدسات آنان است. در هر جامعه ای، اقلیتی وجود دارند که در ابعاد سیاسی و در مقام مواجهه با مخالفان، از حد متوسط جامعه تدریجاً تندروتر باشند. این نوع تفسیر غلو را می توان «غلو سیاسی» نامید (غفوری نژاد، ۱۳۹۷: ۱۸۸). از جمله روایات منقول از منخل روایت زیر است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُتَخَلِّ بْنِ جَمِيلٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: اسْكُنُوا مَا سَكَنْتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أَيْ لَا تَخْرُجُوا عَلَى أَحَدٍ فَإِنَّ أَمْرَكُمْ لَيْسَ بِهِ خَفَاءٌ، أَلَا إِنَّهَا آيَةٌ مِنَ اللَّهِ لَيْسَتْ مِنَ النَّاسِ، أَلَا إِنَّهَا أَضْوَاءٌ مِنَ الشَّمْسِ لَا تَخْفَى عَلَى بَرٍّ وَلَا فَاجِرٍ، أَتَعْرِفُونَ الصُّبْحَ؟! فَإِنَّهَا كَالصُّبْحِ لَيْسَ بِهِ خَفَاءٌ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰-۲۰۱).

با توجه به صراحت روایت فوق بر عدم خروج بر حاکم، منخل را نیز نمی توان در زمره غالیان سیاسی شمرد.

مقدار قابل اعتنایی از روایات او دلالت بر تحریف قرآن دارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۱۷/۱-۴۱۸). این گونه روایات اگر دلالت بر تقصیر او نسبت به قرآن نداشته باشد، او را

در زمرهٔ غالیان نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام قرار نمی‌دهد. اگرچه در پژوهش‌های معاصر، یکی از ویژگی‌های غالیان قول به تحریف قرآن دانسته شده است (احمدی، ۱۳۸۸)، اما تحریفات کاهشی - مثل حذف «فی علی» از برخی آیات قرآنی - که در روایات منخل بن جمیل ادعا شده است، دلالت بر خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیه‌السلام دارد. «قول به خلافت بلافصل» اگرچه باعث نسبت غلو از جانب اهل سنت به شیعه شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۴۵۹/۱)، اما نمی‌توان آن را دلیل بر غالی دانستن فرد یا گروهی از جانب خود شیعیان دانست.

با توجه به کثرت قائلان به تحریف قرآن در بین غلات، چنین عقیدهٔ باطلی را می‌توان بدان‌ها نسبت داد. گزارش‌هایی مبنی بر اینکه برخی غلات امامان را اله یا نبی می‌دانستند، وجود دارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۶۹/۱، ح ۶). در صورتی که غلات ادعای حذف آیاتی از قرآن را با مضمون الوهیت ائمه یا نبوت آن‌ها داشتند، آنگاه ارتباط بین عقیدهٔ تحریف و غلو معنادار بود. اما در روایات رسیده از منخل، چنین مواردی موجود نیست. «رجعت» یکی دیگر از مضامین روایات منخل است (حلی، ۱۴۲۱: ۸۷-۸۹ و ۱۱۳-۱۱۴). معنای رجعت که به غلات نسبت داده می‌شود، با آنچه در شیعه اراده می‌شود، متفاوت است:

«و صنف چهاردهم از غالیان سیأیان می‌باشند که اصحاب عبدالله بن سبأ هستند. آن‌ها ادعا می‌کنند که علی علیه‌السلام نمرده و قبل از قیامت به دنیا باز می‌گردد و زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ همان‌طور که از ظلم پر شده است [...] سیأیان قائل به رجعت هستند» (ابوالحسن اشعری، ۱۴۲۶: ۳۲/۱).

مسلم نیشابوری نقل کرده است:

«[...] حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا سَأَلَ جَابِرًا عَنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ: ﴿فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتَنِي لِىَ أَوْ يَخُجُّمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾. فَقَالَ جَابِرٌ: لَمْ يَجِئْ تَأْوِيلَ هَذِهِ. قَالَ سُفْيَانُ: وَكَذَبَ، فَقُلْنَا لِسُفْيَانَ: وَمَا أَرَادَ بِهِذَا؟ فَقَالَ: إِنَّ الرَّافِضَةَ تَقُولُ: إِنَّ عَلِيًّا فِي السَّحَابِ، فَلَا نُخْرَجُ مَعَ مَنْ خَرَجَ مِنْ وَكَلِدِهِ، حَتَّى يَتَّيَدَى مِنْ السَّمَاءِ بِرِيْدٍ عَلَيَّا أَنَّهُ يَتَّيَدَى: أَخْرَجُوا مَعَ فَلَانٍ، يَقُولُ جَابِرٌ: فَمَا تَأْوِيلَ هَذِهِ الْآيَةِ، وَكَذَبَ» (قشیری نیشابوری، ۱۳۷۴: ۲۰۱-۲۱).

با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد که فرقه‌ای از غلات وجود داشته که قائل به رجعت بوده‌اند و منظور آن‌ها زنده بودن حضرت امیر علیه السلام بوده و اینکه آن حضرت در ابرهای آسمان زندگی می‌کند و قبل از قیامت رجوع می‌نماید.

با توجه به نقل روایاتی با مضمون «طی الارض حضرت علی علیه السلام به وسیله ابرها» و «رجعت» توسط منخل، به نظر می‌رسد که او نیز به این فرقه منتسب شده است. این ایده با آنچه در تحلیل منقولات عیاشی و نجاشی گذشت، همگراست.

«صعب مستعصب» بودن روایات اهل بیت علیهم السلام (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۲۰-۲۱)، علم فوق العاده امامان علیهم السلام (همان: ۱۰۴، ۱۴۴، ۱۹۳ و ۴۴۷)، استشفای با آیات قرآن (ابن بسطام نیسابوری، ۱۳۷۵: ۲۳ و ۶۹)، لعن بنی امیه (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰۹/۲) و مهدویت (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۷)، از دیگر مضامین روایات منقول توسط اوست.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

مهم‌ترین نتایج این جستار از قرار زیر است:

- به نظر می‌رسد که نام منخل از کلمه اسپانیایی Monacal به معنای راهب گرفته شده است.

- با توجه به گستردگی قبیله بنی‌اسد و وجود افراد صالح و طالح فراوان در آن، از انتساب منخل به این قبیله نمی‌توان داده‌هایی تربیتی را که معرفی شخصیت او باشد، استخراج نمود.

- به نظر می‌رسد لقب «الرقی» برای منخل در روایات تفسیر قمی، تصحیف «الکوفی» باشد. بر فرض عدم تصحیف باید سکونت در «الرقه» را برای منخل در برهه‌ای از زمان حدس زد.

- اگرچه شغل برده‌فروشی در روایات ذمّ فراوان شده است و شارحان روایات، برده‌فروشان را فاجر و فاسق دانسته‌اند، اما با توجه به کثرت راویان برده‌فروش که تصریح به وثاقت آن‌ها در علم رجال شده است، نمی‌توان این لقب را دالّ بر جرح دانست.

- با توجه به طبقه راوی و مروی منخل بن جمیل، محدوده حیات او بین سال‌های

۱۰۰ تا ۱۷۰ هجری قمری حدس زده می‌شود.

- اگرچه ضعف منخل بن جمیل و فاسد بودن روایتگری او قابل تردید نیست، اما نمی‌توان او را غالی دانست.

- روایتگری منخل بن جمیل از امام معصوم علیه السلام محل تردید است و در روایتی که مستقیم از امام صادق علیه السلام روایت کرده است، راوی واسطه از سند افتاده است.

- با بررسی توأمان طریق‌های کتاب تفسیر منخل و تفسیر جابر و اسناد روایات جابر در احادیث، به این نتیجه می‌توان رسید که تفسیر منخل بن جمیل همان تفسیر جابر بن یزید جعفری یا گزینشی از آن بوده است. در حقیقت باید منخل بن جمیل را راوی نسخه‌ای از کتاب تفسیر جابر بن یزید دانست، نه اینکه او را صاحب کتابی مستقل در تفسیر دانست.

- با دقت در مضامین روایات منخل مشاهده می‌شود که او تمایل به نقل کرامات و امور خارق‌العاده برای امامان علیهم السلام و اصحاب آن‌ها داشته است. بیشتر روایات او تأویلاتی برای آیات است. او اعتقاد به تحریف قرآن و رجعت داشته است. در روایات او لعن بنی‌امیه بعد از هر نماز وجود دارد.

- عقیده به رجعت به معنای عدم شهادت حضرت علی علیه السلام و زندگی او در ابرها، یکی از عقاید بارز غلات بوده است. به نظر می‌رسد به جهت تشابه این عقیده با روایت منقول توسط منخل مبنی بر طی الارض حضرت علی علیه السلام به وسیله ابرها، همچنین اعتقاد او به رجعت (الزاماً نه به معنای مورد نظر غلات) و با توجه به نمای کلی روایات او، منخل به غلو متهم شده است.

كتاب شناسی

۱. آمدی، ابوالقاسم حسن بن بشر، *المؤتلف والمختلف فی اسماء الشعراء وكناهم والقابهم وانشابهم و بعض شعرهم*، تصحيح و تعليق ف. كرنكو، بيروت، دار الجيل، ۱۴۱۱ ق.
۲. ابن آبار، ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن ابی بكر قضاعي بلنسی، *التكملة لكتاب الصلہ*، بيروت، دار الفكر، بی تا.
۳. ابن ابی شیبہ كوفی عبسی، ابوبكر عبدالله بن محمد بن ابراهيم، *الكتاب المصنف فی الاحاديث والآثار*، رياض، مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن اثير جزري، مجدالدين ابوالسعادات مبارك بن محمد، *جامع الاصول فی احاديث الرسول*، تحقيق عبدالقادر ارناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، بی تا.
۵. ابن بسطام نيسابوري، ابوعتاب عبدالله بن سابور زيات، و حسين بن بسطام نيسابوري، *طب الأئمة عليهم السلام*، مقدمه سيد محمد مهدي بن سيد حسن خراسان، چاپ دوم، نجف اشرف، المطبعة الحيدريه، ۱۳۷۵ ش.
۶. ابن بشكوال، ابوالقاسم خلف بن عبدالملك، *الصلة فی تاريخ ائمة الاندلس*، تحقيق سيد عزت عطار حسيني، چاپ دوم، بی جا، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۴ ق.
۷. ابن حجر عسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي، *فتح الباری شرح صحيح البخاری*، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار المعرفة، ۱۳۷۹ ق.
۸. ابن حزم اندلسی، ابومحمد علي بن احمد بن سعيد، *جمهرة انساب العرب*، بيروت، دار الکتب العلميه، ۱۴۰۳ ق.
۹. ابن داود حلّی، تقی الدين حسن بن علي، و ابوجعفر احمد بن ابی عبدالله محمد برقي، *كتاب الرجال*، مقدمه سيد جلال الدين حسيني ارموی محدث، تصحيح سيد محمد كاظم مياموی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۱۰. ابن شهر آشوب سروي مازندرانی، ابوجعفر رشيد الدين محمد بن علي، *مناقب آل ابی طالب عليهم السلام*، تصحيح محمد حسين آشتیانی، قم، علامه، بی تا.
۱۱. ابن عدیم، كمال الدين عمر بن احمد بن ابی جراده، *بغية الطلب فی تاريخ حلب*، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، بی تا.
۱۲. ابن غضائری، ابوالحسين احمد بن حسين بن عبيدالله بن ابراهيم واسطی بغدادی، *الرجال*، تحقيق سيد محمد رضا حسینی جلالی، قم، دار الحديث، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. ابن فارس، ابوالحسين احمد، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبليغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. ابن قتيبه دينوري، ابومحمد عبدالله بن مسلم، *الامامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*، تحقيق علي شيری، بيروت، دار الاضواء، ۱۴۱۰.
۱۵. ابن ماكولا، ابونصر علي بن هبة الله بن جعفر، *الاکمال فی رفع الارباب عن المؤتلف والمختلف فی الاسماء و الكنى و الانساب*، بيروت، دار الکتب العلميه، ۱۴۱۱ ق.
۱۶. ابوالحسن اشعری، علي بن اسماعيل، *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين*، تحقيق نعيم زرزور، بيروت، المكتبة العصريه، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. ابوالفرج اصفهانی، علي بن حسين، *مقاتل الطالبين*، تحقيق سيد احمد صقر، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بی تا.

۱۸. ابوشهبه، محمد بن محمد، *الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث*، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
۱۹. اثباتی، اسماعیل، و محمدحسن رستمی، «منابع تفسیری شیخ کلینی»، *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۲۰. احمدی، محمدحسن، «غالیان و اندیشه تحریف قرآن»، *فصلنامه علوم حدیث*، سال چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۵۲)، تابستان ۱۳۸۸ ش.
۲۱. افلاکیان، مجید، و مهدی پیشوایی، «مشاغل و حِرَف اصحاب و راویان ائمه اطهار علیهم السلام تا پایان غیبت صغرا»، *دوفصلنامه تاریخ اسلام درآینه پژوهش*، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۵)، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۲۲. جمشیدی، اسدالله، «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه»، *ماهنامه معرفت*، سال دوازدهم، شماره ۷۱، آبان ۱۳۸۲ ش.
۲۳. حسینی استرآبادی غروی، سیدشرف‌الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، تصحیح حسین استادولی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. حلّی، عزالدین حسن بن سلیمان، *مختصر البصائر*، تحقیق مشتاق مظفر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۲۵. دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر بغدادی، *المؤتلف والمختلف*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. همو، *سنن الدارقطنی*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۴ ق.
۲۷. ذهبی، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور تمیمی، *الانساب*، تصحیح و تعلیق عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، هند، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۹. شفیع، سعید، *مکتب حدیثی شیعه در کوفه (تا پایان قرن سوم هجری)*، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. شیرازی، سیدرضا، «ارائه سازوکار اجرایی "تحلیل فهرستی" به همراه پیاده‌سازی بر نمونه‌ها»، *دوفصلنامه مطالعات فهم حدیث*، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۷)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش.
۳۲. شیرازی، سیدرضا، و محمود ملکی، «ارزیابی احادیث به روش "تحلیل فهرستی"؛ دیدگاه‌ها و مبانی»، *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال پانزدهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۰)، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش.
۳۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *معانی الاخبار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۳۴. همو، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳۵. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تصحیح و تعلیق میرزامحسن بن عباسعلی کوجه‌باغی تبریزی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. ضبی، احمد بن یحیی بن احمد بن عمیره، *بغیة المانمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس*، قاهره، دار الکاتب العربی، بی تا.
۳۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)*، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۷ م.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.

۳۹. همو، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشيخ المفيد، تحقیق و تعلیق سیدحسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۴۰. همو، کتاب الغیبه، تحقیق علی احمد ناصح و عبدالله طهرانی، چاپ سوم، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
۴۱. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۷ ق.
۴۲. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۳. غفوری نژاد، محمد، «تحلیل و ارزیابی تبیین‌های تاریخی - کلامی ناظر به متهمان به غلو»، فصلنامه علوم حدیث، سال بیست و سوم، شماره ۴ (پیاپی ۹۰)، زمستان ۱۳۹۷ ش.
۴۴. فارسی، ابوالقاسم زید بن علی، شرح کتاب الحماسة للفارسی (مطبوع مع: شروح حماسة ابی تمام دراسة موازنة فی منامجها وتطبیقها)، تحقیق محمد عثمان علی، بیروت، دار الاوزاعی، بی تا.
۴۵. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، گردآوری محسن آل‌عصفور، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۴۶. فقهی زاده، عبدالهادی، و مجید بشیری، «تحلیل انتقادی انگاره و ثاقب جابر بن یزید جعفی»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۴۷. قشیری نسابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، المسند الصحیح، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۴ ق.
۴۸. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائع، قم، مؤسسه الامام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. کریمی، محمود، و سعید طاوسی مسرور، «خدمات علمی جابر بن یزید جعفی به اسلام و شیعه»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال هفتم، شماره ۴ (پیاپی ۲۸)، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۵۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۵۲. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵۳. گلی زواره، غلامرضا، «قبیله بنی‌اسد، پیدایش، گسترش، کارنامه و نامداران»، فصلنامه فرهنگ زیارت، سال هفتم، شماره ۲۹، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۵۴. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، شرح الکافی، تعلیق ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۴۲ ش.
۵۵. مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الاختصاص، تحقیق سیدعلی میرشریفی، علی اکبر غفاری و محمود موسوی زرنندی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۶. همو، الارشاد (درشناسایی مقام چهارده معصوم علیهم السلام و زندگانی ایشان)، تصحیح محمدباقر بهبودی، ترجمه و شرح فارسی محمدباقر ساعدی خراسانی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۶ ش.

۵۷. همو، *الجمل*، تحقیق علی میرشریفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۵۸. منقری، نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵۹. موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۶۰. موسوی مقدم، سیدمحمد، «شاگردان قرآن پژوه امام صادق علیه السلام»، *فصلنامه بینات*، سال نوزدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۱ ش.
۶۱. مؤمنی، محسن، و عباس زارعی مهرورز، «تحولات قبیله بنی اسد پیش از امارت»، *فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش سابق (دوفصلنامه تاریخ اسلام در آینه پژوهش)*، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۲۶)، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۶۲. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، *فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۶۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *کتاب الغیبه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ ق.
۶۴. واحدی، محمدحسین، *بازیابی کتاب تفسیر جابر بن یزید جعفی*، پایان نامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۴ ش.
65. Norman, Teresa, *A World of Baby Names*, US, Perigee Books, 2003.

تحلیل سندی و دلالی روایت رضوی «شِيعَتُنَا الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا» درباره ویژگی‌های شیعه*

- سید محمود مرویان حسینی^۱
- سیدعلی دلبری^۲
- حسین امینی^۳ ✉

چکیده

با نگاهی به روایات امامان معصوم علیهم‌السلام که درباره ویژگی‌های شیعیان واقعی بیان نموده‌اند، با خصوصیات مختلفی مواجه می‌شویم که برای برخورداری یک فرد از وصف «شیعه»، ملاک‌هایی را ارائه کرده‌اند. در سخنان گهربار امام رضا علیه‌السلام به نقل از کتاب صفات الشیعه آمده است: «شِيعَتُنَا الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا الْأَخْدُونَ بِقَوْلِنَا الْمُخَالِفُونَ لِأَعْدَائِنَا فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَّا». این نوشتار با روش

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(marvian@razavi.ac.ir).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(delbari@razavi.ac.ir).
۳. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه خراسان؛ دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (hossein.amini011@gmail.com).

توصیفی - تحلیلی درصدد بررسی سندی و تحلیل محتوایی این روایت است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که سند این حدیث به کمک توثیقات عامه صحیح است و بنا بر تواتر معنوی، نیازی به ارزیابی سند نیست. برای صدق عنوان «شیعه» واقعی بر فردی می‌بایست انسان این ترکیب معنایی سه‌گانه را با هم واجد باشد؛ شیعه کسی است که به لحاظ اعتقادی پذیرای ولایت ائمه علیهم‌السلام و به لحاظ رفتاری ضمن پیروی محض و خالصانه از سخنان معصومان علیهم‌السلام، مخالفت رفتاری و گفتاری با دشمنان ائمه علیهم‌السلام داشته باشد و در یک کلام ولایتمدار اهل تولی و تبری باشد.

واژگان کلیدی: امام رضا علیه‌السلام، ویژگی‌های شیعه، اطاعت محض، بررسی سندی، فقه‌الحدیث.

طرح مسئله

در رابطه با مفهوم و ملاک‌های شیعه راستین اهل بیت علیهم‌السلام، روایات زیادی وارد شده و هر کدام به شکلی خاص، تصویری از یک شیعه واقعی را برای مخاطبان خود به نمایش گذاشته‌اند. اینکه چه ملاک‌ها و خصلت‌هایی باید در فرد وجود داشته باشد تا از شیعیان حقیقی به شمار آید، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا تنها با کشف این خصوصیات از کلام معصومان علیهم‌السلام است که می‌توان ادعا کرد چه کسی شیعه است و در مسیری که اهل بیت علیهم‌السلام نشان داده‌اند، حرکت می‌کند. از این میان، امام رضا علیه‌السلام نیز در روایتی به این موضوع اشاره فرموده است. طبق گزارش کتاب *صفات الشیعه*، حسین بن خالد از امام رضا علیه‌السلام روایت می‌کند که فرمود:

«حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عليه السلام قَالَ: شِيعَتُنَا الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا الْأَخْذُونَ بِقَوْلِنَا الْمُخَالِفُونَ لِأَعْدَائِنَا فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَّا» (صدوق، ۱۳۶۲: ۳/۱؛ بروجردی، ۱۳۹۲: ۷۵۵/۱)؛ شیعیان ما کسانی هستند که در برابر امر ما تسلیم‌اند، به گفتار ما عمل می‌کنند، با دشمنانمان مخالف‌اند؛ پس هر کس این‌گونه نبوده، از ما نیست.

علت برگزیدن این حدیث شریف از میان روایات متعددی که در این زمینه رسیده، آن است که با بررسی صورت گرفته در میان احادیث کتاب *صفات الشیعه*، این‌گونه

برداشت می‌شود که هرچند بیانات مختلفی از ائمه معصومین علیهم‌السلام در مشخص نمودن ویژگی‌های شیعه حقیقی رسیده است، لکن به نظر می‌رسد که حدیث رضوی مذکور، وجه جامع صفاتی است که در کلام آن بزرگواران وجود دارد؛ به این بیان که هر ماهیتی، از سویی دارای اصول، چهارچوب و ذاتیاتی است که اگر آنها وجود نداشته باشند، اصلاً آن ماهیت محقق نخواهد شد و از سوی دیگر، همان ماهیت می‌تواند دارای فروع و عرضیاتی باشد که در محدوده خود ماهیت داخل نیستند و حقیقت ماهیت به آنها بستگی ندارد. حال باید گفت که روایت رضوی مدّ نظر از قسم اول است.

از ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره صفات و ویژگی‌های شیعه و اینکه شیعیان آنان چه خصوصیت‌هایی را باید دارا باشند تا شیعه حقیقی آن بزرگواران باشند و نیز در باب مقام و منزلت شیعیان محمد و آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایات متعددی رسیده است. در این موضوع، کتاب‌های *فضائل الشیعه* و *صفات الشیعه* دو تألیف از آثار ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ملقب به شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ ق.)، از محدثان بزرگ و فقیهان برجسته شیعه در قرن چهارم هجری است. کتاب *فضائل الشیعه* در بردارنده ۴۵ حدیث از ائمه معصومین علیهم‌السلام درباره فضایل، مقام و منزلت اهل بیت عصمت و طهارت و شیعیان و پیروان آنان در اسلام و نزد رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و کتاب *صفات الشیعه* شامل ۷۱ حدیث درباره صفات و ویژگی‌های پیروان علی بن ابی‌طالب و فرزندان ایشان علیهم‌السلام است که هر مؤمنی اگر دارای این خصوصیات باشد، به معنای حقیقی می‌توان او را شیعه نامید. شیخ صدوق در کتاب *صفات الشیعه*، این حدیث را مسند ذکر کرده و شیخ حرّ عاملی به نقل از *صفات الشیعه*، در سه کتاب خود آورده (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۱۱۷/۲۷؛ همو، ۱۳۷۶: ۵۷۷/۱؛ همو، ۱۴۱۴: ۳۸۰/۸) و مجلسی در *مجلسی* (مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۶۷/۶۵) به آن اشاره کرده است. اگرچه این حدیث به تبع شیخ صدوق در منابع معتبر روایی متأخران آمده است، لکن تحقیقی ویژه درباره این حدیث در میان آثار پژوهشگران به چشم نمی‌خورد. از این رو، قصد مقاله آن است که با هدف کشف مراد جدی حضرت، به بررسی سندی و دلالی آن پردازد. سؤال اصلی این است که اعتبار سندی این حدیث و محتوای آن چگونه است؟ به دیگر سخن، مفاهیم حقیقی عبارت‌ها و یا ویژگی‌هایی که امام معصومین علیهم‌السلام آنها را بیان نموده، چیست؟ و چه

رابطه‌ای بین این خصلت‌های ذکرشده در حدیث وجود دارد؟ برای دستیابی به پاسخ پرسش‌های فوق، ابتدا با بررسی سندی به تحلیل وضعیت راویان حدیث مذکور از نظر وثاقت و عقیده در تمام طبقات، و در وهله بعد به سنجش محتوای قسمت‌های مختلف روایت با استناد به آیات قرآن کریم و سایر روایات از کتب معتبر پرداخته می‌شود.

بررسی سندی

برای اعتبارسنجی حدیث به مسلک متأخران، لازم است همه راویان مذکور در سند یک روایت از نظر مذهب و وثاقت مورد ارزیابی قرار گیرند و در انتها، نتیجه نهایی اعتبار حدیث جمع‌بندی شود. بدین منظور سند حدیث در یک نگاه از این قرار است:

«حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُعْبَدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ...».

این سند مشتمل بر شش راوی است که عبارت‌اند از: ۱- نویسنده کتاب شیخ صدوق (حَدَّثَنَا)؛ ۲- پدر شیخ صدوق (حَدَّثَنَا أَبِي)؛ ۳- علی بن ابراهیم (حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ)؛ ۴- ابراهیم بن هاشم (عَنْ أَبِيهِ)؛ ۵- علی بن معبد؛ ۶- حسین بن خالد. اکنون به بیان وضعیت رجالی هر یک از این شش راوی مذکور در سلسله سند می‌پردازیم.

۱- محمد بن علی بن حسین از علمای سرشناس و مورد اعتماد شیعه در قرن چهارم هجری قمری معروف به شیخ صدوق می‌باشد. شیخ طوسی درباره‌اش می‌گوید:

«جليل القدر، بصير به فقه و اخبار و رجال، او دارای مصنفات زیادی است» (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۳۹).

ایشان در کتاب دیگر خود بعد از آنکه همین تعاریف بلند را از شیخ صدوق دارد، می‌افزاید:

«در بین قمی‌ها، کسی به زیادی حفظ در احادیث و کثرت علم مانند او دیده نشده است» (همو، بی‌تا: ۱۵۷).

یکی از عالمان اهل سنت در حق او نوشته است: محمد بن علی بن حسین ... شیعی، مفسر، فقیه، اصولی، محدث، حافظ و آشنای به رجال ... بوده است (کحاله، ۱۳۷۶: ۳/۱۱).

۲- علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، پدر شیخ صدوق، از فقیهان و ثقات شیعه بوده است (ابن ندیم، ۱۳۹۸: ۲۲۷). ابن بابویه فقیهی معتمد، جلیل (علامه حلّی، ۱۴۱۷: ۲۴۱)، شیخ و پیشرو قمی‌های روزگار خویش بود (نجاشی، ۱۳۷۴: ۱۸۴). شهید اول در کتاب *ذکری الشیعه* نوشته است: اصحاب ما در مواردی که متن حدیث در دسترس نبود یا شبهه‌ای در متن حدیث به نظر می‌رسید، به فتاوی او در کتاب *الشرایع رجوع* می‌کردند؛ چون اعتماد و اطمینان کاملی به او داشتند (عاملی جزینی، ۱۳۷۷: ۵-۴). همچنین فرزندش از او به‌عنوان یکی از مشایخ روایات خویش یاد کرده است؛ همچنان که در همین حدیث مشهود است (صدوق، ۱۴۰۰: ۸۱-۱۱۵).

۳- علی بن ابراهیم قمی از فقیهان و مفسران بزرگ امامیه می‌باشد که در نیمه دوم قرن سوم و اوایل قرن چهارم می‌زیسته است. نجاشی، علی بن ابراهیم را شخصیتی مورد اطمینان در نقل روایات و دارای ایمانی ثابت و استوار معرفی کرده که مورد اعتماد و دارای عقیده و مذهبی صحیح است. وی می‌گوید:

«ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب سمع فأكثر و صنف کتباً» (نجاشی، ۱۳۷۴: ۲۶۰: قمی، ۱۴۰۴: ۸/۱).

طبرسی او را از بزرگ‌ترین راویان شیعه می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۶: ۱۲۰/۱) و در منابع رجالی و روایی شیعه، او را در شمار اصحاب امام هادی علیه السلام ثبت کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۹۰). هرچند علی بن ابراهیم در دوران امام حسن عسکری علیه السلام و نیز زمان غیبت صغری زنده بوده است، اما آیه‌الله خویی معتقد است که نبودن روایت مستقیم از امامان علیهم السلام منافاتی ندارد با اینکه او در زمره اصحاب امام هادی علیه السلام باشد (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۲۰۸/۱۲).

۴- ابراهیم بن هاشم قمی از علما و محدثان شیعه و اولین ناشر معارف اهل بیت علیهم السلام در شهر قم معرفی شده است. وی پدر علی بن ابراهیم قمی است. شیخ طوسی می‌گوید:

«أصحابنا یقولون: إنه أول من نَسَرَّ حدیثَ الکوفیین بقم و ذکرُوا أَنَّهُ لقی الرضا علیه السلام» (طوسی، بی‌تا: ۱۲).

گرچه تصریحی بر وثاقت یا عدم وثاقت وی از رجال‌شناسان متقدم به ما نرسیده

است و تنها او را مدح کرده‌اند (علامه حلّی، ۱۴۱۷: ۴). از این رو، علامه مجلسی روایات او را حسن، اما در مرتبه صحیح می‌داند (مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۶)؛ لکن جمعی از محققان مانند بحرالعلوم، محدث نوری و مامقانی بر اساس جمع‌آوری قرائن متعدد، وی را توثیق نموده و روایاتش را «صحیح» دانسته‌اند. بخشی از این قرائن عبارت‌اند از: وقوع ایشان در سلسله اسناد تفسیر فرزندش علی بن ابراهیم قمی و نیز در سلسله سند کامل الزیارات، چنان‌که نویسندگان این دو کتاب، شهادت به وثاقت راویان احادیث در کتاب خود داده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۱)؛ وقوع در اسناد کتاب *نوادر الحکمه* بدون اینکه قمین استثنا کرده باشند؛ بودن وی از مشایخ اجازه و کثیرالروایه بودن و اینکه راویان بزرگ و برجسته‌ای از او روایت کرده‌اند. نیز سید بن طاووس در ذیل حدیثی که در سلسله سند آن، ابراهیم بن هاشم واقع شده است، می‌نویسد: «وَرَوَاهُ الْحَدِيثُ ثِقَاتٌ بِالِاتِّفَاقِ» (راویان سند همگی به اتفاق علما ثقة هستند) (ابن طاووس حلّی، بی‌تا: ۱۵۸) و اینکه هیچ‌گونه طعنی از ناحیه قمین، ابن غضائری و غیر آن‌ها از شخصیت‌های سختگیر، درباره‌ی وی نرسیده است (دلبری، ۱۳۹۵: ۱۵۵). برخی گفته‌اند همان‌گونه که مشایخ اجازه، همانند احمد بن محمد بن حسن بن ولید و محمد بن اسماعیل نیشابوری، در رجال توثیق نشده‌اند و با این حال، حدیث آن‌ها صحیح شمرده می‌شود -بدین جهت که احادیث آن‌ها از اصول اولیه گرفته شده است-، احادیث ابراهیم نیز که از مشایخ اجازه است، به‌طور قطع صحیح خواهد بود (بحرالعلوم طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۵۵/۱). در *اعیان الشیعه* نیز بحث مفصلی درباره وثاقت ایشان انجام داده است (امین عاملی، ۱۴۰۶: ۲۳۴/۲).

۵- علی بن معبد بغدادی، که شیخ طوسی در کتاب *رجال و فهرست*، وی را از اصحاب امام هادی علیه السلام شمرده است (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۸۸؛ همو، بی‌تا: ۲۶۵). صاحب *معجم رجال الحدیث* در مورد او آورده است: «طریق الشیخ إلیه صحیح» (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱۳/۱۹۳). در اینجا تنها به دارای کتاب بودن و در زمره اصحاب امام هادی علیه السلام بودن اشاره شده است که هیچ‌کدام را نمی‌توان دلیلی محکم بر وثاقت شخص مورد نظر دانست؛ هرچند شاید بتوان این ویژگی‌ها را مبنی بر مدح وی دانست. آری، کثرت نقل مشایخ اجازه مانند ابراهیم بن هاشم قمی از ایشان به‌عنوان یکی از توثیقات عامه می‌تواند قرینه بر وثاقت وی باشد (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۰؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۹۰/۱؛ بروجردی،

۶- حسین بن خالد صیرفی که آیه‌الله خویی درباره او معتقد است:

«والصحيح في إبطال احتمال الاتحاد هو أنّ البرقيّ عدّ في أصحاب الكاظم عليه السلام رجلين؛ الحسين بن خالد أولاً، والحسين بن خالد الصيرفيّ ثانياً، فلا مناص من الالتزام بالتعدّد. ثمّ إنّ قد سبق وثاقه الحسين بن خالد الخفاف، ولكنّ الحسين بن خالد الصيرفيّ لم يثبت وثاقته، بل إنّ خالف قول الإمام الرضا عليه السلام في أمره بالترام العافية» (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۲۵۰/۶).

در نتیجه، آن‌گونه که از کلام فوق برداشت می‌شود، در دانش رجال، میان روایت دو نفر به‌عنوان حسین بن خالد وجود دارند که یکی خفاف است که به وثاقت وی تصریح شده است و دیگری صیرفی می‌باشد و شخص دوم که در این سند مدنظر است، توثیق صریحی در دانش رجال ندارد، لکن به قرینه توثیق عمومی قاعده «مشایخ ثقات» قابل توثیق است؛ چه اینکه محمد بن ابی‌عمیر و صفوان بن یحیی (ر.ک: کلینی، بی‌تا: ۳/۳۹۹/۵) و احمد بن محمد بن ابی‌نصر، گروهی که به استناد کلام شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/۱۵۴) درباره آنان گفته شده است: «الذین لا یروون ولا یُرسلون إلا عن ثقة»، از حسین بن خالد صیرفی نقل حدیث نموده‌اند. بر این اساس، این روای هم ثقه است.

در بررسی که بر روی هریک از راویان این حدیث صورت گرفت، این‌گونه برداشت شد که همه راویان، امامی و از اعتبار و وثاقت برخوردارند و سند، متصل به معصوم است و خدشه‌ای در سلسله سند آن دیده نمی‌شود. پس این روایت صحیح‌السند است؛ چه اینکه سه شرط روایت صحیح یعنی اتصال سند، ثقه، و امامی بودن تمامی راویان در آن موجود است. شیخ حرّ عاملی در کتاب *الفصول المهمة فی اصول الائمه* ذیل حدیثی از امام صادق عليه السلام که فرمود: «كذّب مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مِنْ شِيعَتِنَا وَهُوَ مَتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا»، ادعا کرده که احادیث بیان‌شده در این موضوع متواترند (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۵۷۷/۱). بر اساس این دیدگاه، دیگر به بررسی سندی روایت نیازی نخواهد بود؛ زیرا ارزیابی سندی برای خبر واحد غیر محفوف به قراین قطعی است؛ ولی خبر متواتر یا خبر واحد همراه با قراین قطعی، به بررسی سندی نیاز ندارد.

تحلیل دلالی

زمانی که یک حدیث به لحاظ سندی بررسی و تأیید گردید، در وهله بعد باید محتوای کلی آن مورد ارزیابی قرار گیرد تا معلوم شود که مقصود اصلی گوینده از این سخن چیست؟

در خصوص حدیث پیش گفته، برای سنجش معانی آن نیازمند اولاً: شناخت و تحلیل مفاهیمی چون: «المسلمون لأمرنا»، «الآخِذُونَ بِقَوْلِنَا»، «المخالفون لأعدائنا» و «فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَّا»، و ثانياً: کاوش برای یافتن ارتباط مفهومی بین اطاعت با ترکیب تولی و تبری هستیم تا بتوانیم با نگاهی روشن به معنای دقیق این روایت پی ببریم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. شیعه

شیعه در لغت بر دو معنا اطلاق می‌شود؛ یکی توافق و هماهنگی دو یا چند نفر بر مطلبی، و دیگری پیروی کردن فرد یا گروهی از فرد یا گروهی دیگر. ابن‌منظور در *لسان‌العرب* می‌گوید:

«الشيعة القوم الذين اجتمعوا على أمر، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، وكل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأی بعض، هم شیع» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۸۸/۸؛ طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۴۷/۱۷).

البته شیخ مفید با استناد به آیه «فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ» (قصص / ۱۵) و با توجه به مقابله واژه «شیعه» و «عدو»، قید پیروی خالصانه را در مفهوم شیعه گنجانده است (مفید، ۱۴۱۳: ۱).

در اصطلاح، به آن عده از مسلمانان گفته می‌شود که به خلافت و امامت بلافصل علی‌الشیب (علیه‌السلام) اعتقاد دارند و بر این عقیده‌اند که امام و جانشین پیامبر ﷺ از طریق نص شرعی تعیین می‌شود و امامت حضرت علی (علیه‌السلام) و دیگر امامان شیعه نیز از طریق نص شرعی ثابت شده است (همان: ۳۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۴۶/۱). اطلاق شیعه بر دوستان و پیروان علی (علیه‌السلام)، نخست از طرف پیامبر اکرم ﷺ صورت گرفته است. این مطلب در

احادیث متعددی که از آن حضرت روایت شده، مطرح گردیده است؛ چنان که سیوطی از جابر بن عبدالله انصاری و ابن عباس و علی علیه السلام روایت کرده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه / ۷)، اشاره به علی علیه السلام کرده و فرموده است:

((تو و شیعیانت روز قیامت رستگار خواهید بود)) (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵۸۹/۸؛ امینی نجفی، ۱۴۱۶: ۵۷۵۸/۲).

۲-۱. تسلیم

«تسلیم» مأخوذ از «سلم» به معنای گردن نهادن، راضی شدن، سلام کردن، عافیت طلبیدن و دوری جستن از آفت و بلاست (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۹۰/۱۲) و در اصطلاح، اطاعت از امر خدا، استقبال از قضا و اعتراض نکردن به مصائب و نامالیقات (جرجانی، ۱۳۷۰: ۸۴-۸۵) و اخلاص در توحید است (تقلیسی، ۱۳۸۶: ۲۰/۱). البته می‌توان مفهوم تسلیم را به نوعی مترادف با واژه اطاعت دانست؛ به این صورت که اگر فردی به حدی از مقام عالی اطاعت کند که در هر صورتی امر او را انجام دهد، اگرچه در ذهن خویش آن را خوشایند نداند، ولی به این خاطر که اعتقاد دارد آن عالی مصلحت و خیر او را بهتر می‌داند، آن فعل را انجام دهد، به مرتبه‌ای از اطاعت نائل می‌آید که در مسائل و اتفاقات، خود را در نظر نگرفته و تنها تسلیم محض او می‌داند که مظهر خارجی و عینی آن را در ولایتمداری فرد شاهد خواهیم بود. همچنین در قرآن کریم، کلمه تسلیم دو بار به معنای گردن نهادن به امر خدا و رسول (نساء / ۶۵؛ احزاب / ۲۲) و یک بار به معنای تحیت و تعظیم (احزاب / ۵۶) به کار رفته است. به علاوه، این معانی در ترکیباتی از ریشه «سَلَمَ» فراوان به کار رفته‌اند (ر.ک: یونس / ۸۴؛ نور / ۶۱؛ زخرف / ۶۹؛ ...). حضرت ابراهیم علیه السلام که مظهري از تجلی مفهوم حقیقی تسلیم محض است، در پاسخ به خطاب خداوند متعال فرمود: «أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره / ۱۳۱) که مفسران این آیه را ناظر به استقامت بر اسلام و اخلاص در توحید دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۹۸/۱؛ مبینی، ۱۳۷۱: ۳۷۰/۱). این واژه در احادیث اهل سنت (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۳۳/۱) و پیش از آن در احادیث شیعی، به معنای فرمانبرداری از خداوند آمده است. امام صادق علیه السلام در حدیث معروف «جنود عقل و

جهل»، تسلیم را از لوازم عقل شمرده و ضد آن را شک دانسته است (کلینی، بی‌تا: ۷۰-۶۹/۱). ملاصدرا در شرح این حدیث، تسلیم را به معنای اذعان و تصدیق قلبی ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴۵/۱). سخن امام علی علیه السلام نیز ناظر به همین معناست:

«اسلام همان تسلیم، و تسلیم همان یقین، و یقین همان تصدیق، و تصدیق همان اقرار، و اقرار همان عمل کردن است» (کلینی، بی‌تا: ۵۰/۲).

۲. فلسفه اشاره به ویژگی‌های شیعیان در روایات معصومان علیهم السلام

در طول تاریخ شیعه به‌ویژه قرون اولیه، شیعیان گروهی شناخته می‌شدند که ضمن اینکه خلافت اسلامی جاری زمان خویش را قبول نداشتند، در عوض، ادعای پیروی از اهل بیت علیهم السلام را اظهار می‌داشتند. البته این واژه در محاورات نخستین در معنای مطلق پیروان شخص خاص به کار می‌رفت که از این نظر، به‌کارگیری کلماتی همچون شیعه علیه السلام، شیعه عثمان و... مصطلح بود (یعقوبی، ۱۳۳۹: ۱۹۷/۲؛ دینوری، ۱۳۷۳: ۱۹۴-۱۹۶) و بنا به نقل ابوحاتم و مفید، تنها با اضافه نمودن الف و لام بدان، برای پیروان علی علیه السلام و شیعه به معنای اصطلاحی آن به کار می‌رفت (ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۲۶۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲) که با گذر زمان و غلبه استعمال این واژه برای این دسته از مسلمانان، که از معتقدان به مکتب اهل بیت علیهم السلام بودند، مشهور شد؛ به گونه‌ای که کاربرد آن بدون قرینه‌ای خاص و بدون الف و لام نیز ویژه این گروه گردید و اکنون به‌طور معمول در مقابل اهل سنت اصطلاحی قرار می‌گیرد.

در آن زمان، گروه‌های مختلفی قصد داشتند به‌نوعی خود را در زمره شیعیان قرار دهند که غالیاً از جمله این گروه‌ها بودند و به رغم ادعایی که داشتند، پایندی عملی به مرام اهل بیت علیهم السلام و مواضع ایشان از خود نشان نمی‌دادند؛ برای مثال، غلات تکالیف شرعی از جمله نماز و روزه و... را به‌صورت نمادین تفسیر می‌کردند (بهبودی، ۱۳۶۲: ۶۷). در این میان، گروه‌هایی هم بودند که عافیت‌طلبی و دنیاگرایی آنان باعث شد تا مسیر امامت و ولایت را تغییر دهند و مصداق بارز این گونه افراد در واقفیه تجلی می‌یافت. برخی نیز همانند خوارج و اهل رأی و قیاس، گام را فراتر نهاده و خویش را

همتراز یا حتی بالاتر از امام علیه السلام به شمار می‌آوردند. در این بین، افرادی نیز بودند که درک درستی از شرایط نداشتند و بدون در نظر گرفتن مصلحت‌اندیشی‌های امام علیه السلام، دست به اقدامات عجولانه‌ای می‌زدند که همه این‌ها، نوعی انحراف از جریان امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام بود و مانع انسجام‌بخشی به جریان شیعیان و هدایت آنان در برابر طاغوتیان می‌شد. لذا بخش قابل توجهی از روایات باقرین علیهم السلام تا دوران امام رضا علیه السلام درباره تعریف شیعه واقعی و ویژگی‌های آنان و بازشناسی ایشان از مدعیان تشیع صادر شده است. قسمت پایانی حدیث نیز «فمن لم یکن كذلك فلیس منّا» ناظر به همین چالش گفتمانی درون‌شیعی است. به عبارتی دیگر، این قبیل احادیث ناظر به شفاف‌سازی گفتمان شیعی در برابر دیگر گفتمان‌های مطرح آن زمان بوده است. در فراز و فرود حوادث تاریخی، گفتمان‌هایی قابلیت ماندگاری و تمدن‌سازی دارند که علاوه بر حقانیت، به‌طور دائم خود را بازسازی و مواضعشان را شفاف بیان نمایند و با این رویکرد، هم دوستان و هم دشمنانشان را مشخص کنند تا مبادا در خلال مواضع مبهم و گاه متعارض پیروان و افراد منتسب به خویش، دیگران به بیراهه روند. لذا اهل بیت علیهم السلام به اقتضای نیاز، مؤلفه‌های مکتبشان را در قالب احادیث اعلام می‌نمودند تا هم تکلیف بر دوستان روشن باشد و هم مدعیان دروغین شناخته شوند و هم اصالت مذهب حفظ گردد.

۳. ویژگی‌های شیعه از منظر امام رضا علیه السلام

۳-۱. «الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا»

واژه‌ها در رساندن بار معنایی خود بعضاً متفاوت هستند؛ برخی از کلمات بار معنایی مستقلی دارند و به‌تنهایی می‌توانند مفهوم اصلی خود را انتقال دهند؛ مانند عدالت یا ظلم که در تمام شرایط، محتوایی یکسان دارند و هر انسانی بدون هیچ قرینه‌ای درمی‌یابد که «عدالت» پسندیده و فرد عادل ستودنی است و در مقابل «ظلم» ناپسند و فرد ظالم لایق سرزنش است. اما از سویی دیگر، واژگانی هم وجود دارند که برای فهم دقیق آن‌ها بایستی در ترکیب متناسب با خود به کار روند؛ از جمله این‌ها واژه تسلیم است که در حدیث مورد بحث نیز آمده است: «الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا». تسلیم بودن به‌خودی‌خود

مفهومی خشتی است و بیشتر، کلمات همنشین هستند که در تعیین معنای مثبت یا منفی از آن دخیل می‌باشند؛ برای مثال، اگر همین کلمه را در کنار مفهوم ظالم قرار دهیم، محتوایی که از این ترکیب به دست می‌آید، قطعاً مورد تقبیح است؛ ولی چنانچه این واژه را در کنار مفهوم خداوند تعالی یا ائمه معصومین علیهم‌السلام قرار دهیم، ترکیبی می‌سازد که کاملاً ممدوح است. در قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء / ۵۹). همان‌طور که در این آیه شریفه می‌بینیم، خداوند متعال به اهل ایمان امر کرده که از موارد معین شده اطاعت کنند و از اطاعت هرچه غیر از این‌هاست، پرهیزند و یا در جای دیگر در معنای مخالف آن نیز می‌فرماید: ﴿الْمَ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ (یس / ۶۰). در نتیجه واژگانی مانند اطاعت و عبادت، به صورت همزمان و بالقوه، معانی مثبت و منفی را در خود گنجانده‌اند و کشف مراد اصلی آن‌ها با توجه به واژگانی که در آن ترکیب به کار رفته‌اند، امکان‌پذیر است. البته باید این نکته را هم یادآور شد که مسئله‌ای که به آن اشاره شد، با کاربرد کلمات در جملات و دریافت معانی از آن‌ها متفاوت است.

معنای دیگری که برای عبارت «الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا» در حدیث مورد نظر می‌توان در نظر گرفت، اطاعت از دستورات ائمه علیهم‌السلام است. واژه تسلیم به معنای «اطاعت» است و این واژه از ریشه «طوع» به معنای فرمان بردن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۱/۳؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۳۸۰) همراه با خضوع و رغبت است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳۸/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۹). در تفاوت اطاعت با «اتباع» و «اجابت» گفته‌اند: اطاعت فرمانبری از موجودی برتر است؛ در حالی که اتباع، مطلق پیروی با فرمان یا بدون فرمان است و اجابت هم پذیرش درخواست موجود زیردست است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱/۳۷۷). همچنین «الْآخِذُونَ بِقَوْلِنَا» در ادامه حدیث نیز می‌تواند توضیحی برای عبارت قبلی باشد. در نتیجه مفهومی که از «الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا، الْآخِذُونَ بِقَوْلِنَا» برداشت می‌شود، واحد است که مرادش همان اطاعت محض و خالصانه از ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌باشد.

معنای اول با سیاق همین حدیث و روایات هم‌مضمون و روایات مشتمل بر امر ائمه علیهم‌السلام متناسب‌تر به نظر می‌رسد. امام باقر علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید:

«يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغِيبُ عَنْهُمْ إِمَامُهُمْ. فَيَأْطِوَنِي لِلتَّابِئِينَ عَلَيَّ أَمْرًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ» (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۳۰/۱).

با نظر به اینکه واژه «امر» در این حدیث، به معنای اعتقاد به نظام ولایی اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد، بنابراین «المسلمون لأمرنا» به معنای کسی است که به لحاظ اندیشه و اعتقاد، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام را پذیرفته باشد. در این حدیث، تسلیم به معنای اذعان و تصدیق قلبی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴۵/۱). همچنین برای روشن شدن بهتر مسئله می‌توان به حدیث دیگری از امام رضا علیه‌السلام اشاره کرد که می‌فرماید:

«رَجِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْبَبْنَا أَمْرًا. فَقُلْتُ لَهُ: وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ. فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۰۸/۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۱۸۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۹۲/۲۷).

با کمک این حدیث، معنای امر واضح‌تر می‌شود. علامه مجلسی در همین رابطه می‌گوید:

«مراد از احیای امر، احیای دین اهل بیت علیهم‌السلام است تا توسط دشمنان از بین نرود» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۹۰/۶۵).

در نتیجه با توجه به حدیث مذکور این گونه برداشت می‌شود که مراد از امر، ولایت ائمه علیهم‌السلام است و احیای امر ولایت امامان، به فراگیری علوم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد؛ هرچند با در نظر گرفتن ابعادی دیگر می‌توان معانی دیگری را نیز برای این واژه فرض کرد.

۲-۳. «الْآخِذُونَ بِقَوْلِنَا»

دومین ویژگی شیعه در این حدیث، عمل بر طبق سخنان اهل بیت علیهم‌السلام است. در بررسی واژه «أخذ» در آیات قرآن کریم باید اشاره نمود که در آیه ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/ ۷)، واژه «أخذ» به معنای اتباع است که در مقابل معنای خودداری قرار دارد. به علاوه، روایات ائمه معصوم علیهم‌السلام در توضیح آیه، همه به همین معنای اطاعت اشاره دارند. امام صادق علیه‌السلام در توضیح آیه مدّ نظر می‌فرماید: «نَحْنُ قَوْمٌ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا...» (برازش، ۱۳۹۶: ۱۰۰/۱۶). به عبارت دیگر، مقصود از تعبیر «الآخذون

بقولنا) این است که شیعه به لحاظ عمل و رفتار باید پیرو معصومان علیهم‌السلام و عامل به سخنان آنان باشد. واژه «قول» در لغت به معنای هر لفظی است که به وسیله زبان گفته شود (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۷۳/۱۱). همچنین با توجه به قسمت پیشین حدیث باید به این نکته توجه داد که فقط تسلیم بودن اعتقادی در برابر ولایت معصوم علیهم‌السلام کافی نیست؛ زیرا تسلیم بودن مراتب گوناگونی دارد؛ مثلاً در موقعیتی شخصی تسلیم شخص مقابل می‌شود، ولی در درون خود آن را نمی‌پذیرد یا امکان دارد آن را به صورت کلی بپذیرد، ولی الزامی برای خویش در عمل به سخن او احساس نکند؛ لکن با این قسمت از روایت که می‌فرماید: «الْأَخِذُونَ بِقَوْلِنَا» روشن می‌شود که آن معنا و مرتبه‌ای از تسلیم مدنظر است که فرد شنونده به حدی آن سخن در او رسوخ کرده باشد که خویش را ملزم به عمل طبق آن کلام نماید. به علاوه با توجه به عبارت «بقولنا» باید گفت که این قاعده، تمام سخنان معصوم علیهم‌السلام را در بر خواهد داشت؛ زیرا هیچ قیدی در ادامه نیامده است تا بخواهد استثنایی را بیان نماید. پس اگر ثابت شد که سخنی از معصوم علیهم‌السلام صادر شده است و تعارضی هم با ادله معتبر نداشت، تمامی افراد باید برای دستیابی به سعادت به آن عمل کنند. همچنین با توجه به ضمیری که در انتهای این قسمت آمده است، روشن می‌شود که این ضابطه‌ای که در برخورد با کلام معصوم علیهم‌السلام ارائه شد، مربوط به تمامی ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌باشد؛ زیرا آن‌ها نوری واحد هستند و کلام هیچ‌یک از این بزرگواران اختلافی با دیگری ندارد. پس التزام عملی به تمامی آن‌ها واجب است. در بررسی واژه «أخذ» در آیات قرآن کریم نیز باید اشاره نمود که در آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/ ۷)، واژه أخذ با توجه به آیه، به معنای اتباع است که در مقابل معنای خودداری قرار دارد. به علاوه روایات ائمه معصوم علیهم‌السلام در توضیح آیه، همه به همین معنای اطاعت اشاره دارند. امام صادق علیهم‌السلام در توضیح آیه مدنظر می‌فرماید: «نَحْنُ قَوْمٌ قَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا...» (برازش، ۱۳۹۶: ۱۶/۱۰۰).

۳-۳. «المخالفون لأعدائنا»

سومین ویژگی شیعه در این حدیث، مخالفت رفتاری و گفتاری با دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام است. مفهوم این فراز از حدیث در قالب‌های مختلفی بیان شده است که معنای اصلی

اراده شده از آن بارها در قرآن کریم و روایات امامان علیهم السلام با تعابیر متفاوت آمده است. با نگاهی همه جانبه به این عبارات و ترکیبات مشابه در منابع مختلف می توان گفت بهترین معادل که می تواند مراد اصلی «المخالفون لأعدائنا» را برساند، بار معنایی «تبری» است و عبارت «المسلمون لأمرنا»، مفید بار معنایی تولی است در نتیجه ویژگی اساسی شیعه حقیقی، تولی به اولیاء الهی و تبری از اعداء الهی است.

در لغت، تولی از ماده «ولی» به معنای به کار کسی پرداختن (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۴/۱۳)، کاری را عهده دار شدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵؛ شعرانی، ۱۳۹۸: ۵۸۲/۲)، قبول ولایت (شعرانی، ۱۳۹۸: ۵۸۳/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۶/۱۳-۲۰۷)، کسی را دوست و سرپرست گرفتن (شعرانی، ۱۳۹۸: ۵۸۳/۲) و پیروی کردن است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۱۵/۱۵؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۵۵۸/۴) و اگر با «عن» متعدی شود، به معنای اعراض و رویگردانی می آید (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۱۴/۱۵). در زبان فارسی هم تولی به معنای محبت و دوستی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۷۱۵۰/۵). همچنین تبری نیز از ماده «برأ» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۰/۱) به معنای دوری از عیب و نقص (همان)، بهبودی از مرض (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۱/۱) و دوری جستن از چیزی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۱؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۷-۴۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۵۷۵/۴).

در اصطلاح، این هیئت ترکیبی در مفاهیم دوستی با خدا، دوستی با دوستان خدا، پیامبران، امامان معصوم علیهم السلام و مؤمنان، و دشمنی با دشمنان خدا و دشمنان انبیاء و اولیای الهی و نیز اعتقاد به ولایت اهل بیت علیهم السلام و دوستی با آنان و دشمنی با دشمنان آنان (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۹۶/۵؛ تبریزی، ۱۴۱۷: ۴۵۲/۳؛ فتح الله، ۱۴۱۵: ۱۳۰) و حب و بغض در راه خدا (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۶۶/۱) استعمال شده است. در نتیجه با توجه به مطالب ذکر شده این گونه برداشت می شود که شیعه واقعی فردی است که از تولی و تبری برخوردار باشد. این روایت را شیخ حرّ عاملی در باب روایات متعارض و کیفیت علاج آن ها با یکدیگر آورده است و آن را از جمله موارد مرجحات برای دو خیر متعارض شمرده است که نتیجه آن راجح قرار گرفتن خبری است که مخالف با عامه باشد و ایشان مراد از مخالفت با عامه را مخالفت با نظر علمی عامه می داند (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۱۱۶/۲۷). با نظر به این مسئله باید گفت فردی که تلاش می کند با اتصاف به فضیلت هایی، خود

را در جرگه شیعیان قرار دهد، باید توجه داشته باشد که این مسیر مدعیان بی‌شماری دارد و متأسفانه تمامی آن‌ها نیز اخباری را از جانب ائمه علیهم‌السلام نقل می‌کنند؛ لکن در این میان، اخباری اعتبار دارند و می‌توان به آن‌ها ترتیب اثر داد که سلسله ناقلان حدیث از ثقات باشند و از گفتار افرادی که درصدد تحریف کلام معصومان علیهم‌السلام با اغراض مختلف و بعضاً از روی دشمنی با اهل بیت علیهم‌السلام هستند، پرهیز نمود و نیز از روایاتی که جهت صدور آن‌ها تقیه و همسو با عامه است، باید اجتناب کرد.

از آنجا که سیره اهل بیت علیهم‌السلام در تعامل با مخالفان، بر مبانی شناختی استوار است نه تعصب، جای این پرسش است که چرا شاخصه‌ای با عنوان «مخالفت با عامه» ملاک عمل روایات قرار گرفته است؟ برخی بر این باورند که بیان این معیار، راهکاری برای مبارزه با جریان‌های فکری قیاس‌گرا در فرایند استنباط فقهی بوده است (تسلیح و همکاران، ۱۳۹۸: ۵۷۵). بنا بر برخی گزاره‌های حدیثی، امام صادق علیه‌السلام ناسازگاری مکتبی با ایشان را تا اندازه‌ای دانسته که آنان را از راه و روش استوار و میل به حق باز داشته است (حز عاملی، ۱۴۱۶: ۱۱۹/۲۷). برخی نیز بر این باورند که حسادت مخالفان و بیم از نابودی شیعیان سبب شد که امامان آن دوره به سبب حفظ شیعیان، سخنانی به ظاهر موافق با عامه بر زبان آورند. صاحب کتاب *التحفة السنیة* در این باره می‌نویسد:

«امامان علیهم‌السلام ناگزیر از دوستی‌نمایی با عامه از راه‌هایی مانند مدارا با ایشان، موافقت با اقوالشان و عمل به مشهورات آن‌ها [در ظاهر] بودند» (جزایری، بی‌تا: ۳۸).

دانشورانی از شیعه معتقدند که عامه از روی عمد، احکام خود را مخالف روایات اهل بیت علیهم‌السلام انجام می‌دادند تا مذهب خود را جدا از مذهب اهل بیت علیهم‌السلام نشان دهند. به همین سبب، مخالفت ایشان با راهنمایی اهل بیت علیهم‌السلام، مخالفت با حکم قرآن و سنت شمرده می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۱۹۸/۱). برخی نیز هدف از قرار دادن این معیار را آگاهانیدن شیعیان به وقوع تقیه در روایات موافق با عامه می‌دانند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۸۰/۵).

بر این اساس، معصومان علیهم‌السلام برای شناساندن پدیده وضع و جعل در حدیث و نیز خارج ساختن شیعیان از حیرت مواجهه با احکام تقیه‌ای، ملاک مخالفت و موافقت با نظر عامه را معرفی کرده‌اند.

در برداشتی کلی باید این گونه بیان کرد که منظور از «أعدائنا» در این حدیث، مطلق است و شایسته نیست بر اساس دلایلی مبهم، آن را به طور ویژه اختصاص به گروهی مشخص یا نامی خاص داد؛ چراکه باید به همنشینی کلمات، قرائن مختلف، تقییدات و خانواده‌های حدیثی نیز توجه داشت، هرچند نباید توجه افراطی به این ملاک‌ها که تنها نقش ابزاری دارند، ما را از ظهوری که اطلاق جمله داراست، بازدارد.

۳-۴. «فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَّا»

در این قسمت از روایت، جمع‌بندی و نتیجه کلام امام معصوم ع در رابطه با شیعه راستین ارائه شده است. امام رضا ع در ابتدا به نشانه‌هایی برای شناسایی نمونه واقعی یک شیعه اشاره فرموده و در «فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَّا» این گونه برداشت می‌شود که امام ع قصد دارد اتمام حجت نماید به این گونه که هر کسی که ادعا می‌کند شیعه حقیقی است، اما در میدان عمل از نشانه‌های مذکور برخوردار نباشد، به هیچ وجه در این جرگه قرار نمی‌گیرد، هرچند در ظاهر ملتزم به آن باشد؛ زیرا آن چیزی که یک شیعه را از باقی افراد متمایز می‌کند، عبارت است از خصلت‌هایی که تنها در این افراد تبلور حقیقی یافته است و آثار آن به طور اختصاصی برای این گروه از انسان‌ها در دسترس قرار می‌گیرد. البته اشاره به این نکته نیز بایسته است که داشتن این ویژگی‌ها دارای مراتب بوده و هر انسانی که در وهله نخست توانسته با به وجود آوردن ویژگی‌های مزبور در خود شایستگی شیعه بودن را کسب کند، می‌تواند با نهادینه کردن آن‌ها به صورت ملکه‌ای در نفسش، نمونه کامل‌تر و خالص‌تری از یک شیعه واقعی را به نمایش بگذارد که باعث شود دیگران نیز با دیدن او در این مسیر قدم نهاده و در حد توانمندی‌شان برای رسیدن به سعادت حقیقی تلاش کنند.

۴. آیا ویژگی‌های یادشده وجه ممیزه هستند؟

برای تعریف هر مفهومی می‌توان از عناصر بی‌شماری کمک گرفت؛ اما اگر خواسته باشیم به تعریفی جامع و نزدیک‌ترین معانی برای واژه یا عبارت مورد تحقیق دست یابیم، لازم است به مرتبط‌ترین مصادیق آن تکیه کنیم و تنها در این صورت است که معنایی

جامع از مفهوم مورد تحقیق خود ارائه خواهیم داد. در واژه شیعه نیز باید گفت مصادیق زیادی برای آن در روایات مختلف از معصومان علیهم السلام وارد شده است که هر کدام بُعدی را مدنظر قرار داده است؛ هرچند اهمیت تمام این ویژگی‌ها به یک میزان نمی‌باشد. بر این اساس باید در جستجوی مهم‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی‌هایی باشیم که در این مفهوم وجود دارد و راه تمایز ویژگی‌های بنیادین از غیر آن، به این صورت است که اگر آن صفات را حذف کنیم، مفهوم نیز به کلی از بین خواهد رفت؛ دقیقاً به‌مانند خصوصیات ذاتی و عرضی. با بررسی‌هایی که بر روی ویژگی‌های پیش‌گفته به‌صورت جداگانه و دقیق صورت گرفت، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که این سه ویژگی، اساس مفهوم شیعه را تشکیل می‌دهند و به‌نوعی از ذاتیات آن به شمار می‌روند. به بیانی دیگر، اگر فردی صفات مدنظر را به‌طور متناسب و در یک راستا دارا باشد، حتماً تا حد قابل قبولی، دیگر ویژگی‌ها را نیز واجد خواهد بود؛ اما چنانچه ویژگی‌های سه‌گانه یادشده در فردی توازن نداشته باشند یا حتی یکی از آن‌ها موجود نباشد و در عوض از سایر ویژگی‌هایی که در روایات دیگر معصومان علیهم السلام برای شیعیان ذکر شده است، برخوردار باشد، به‌هیچ‌عنوان صفت شیعه واقعی بر او بار نمی‌شود.

ویژگی‌های ذکرشده، اساس هرگونه اعتقادی است و تفاوت تنها در اصول پذیرفته‌شده در نزد هر یک از آن‌هاست؛ برای مثال، فردی هم که دین مسیحیت را نیز پذیرفته است، باید در حیطه اعتقاداتش این سه ویژگی را داشته باشد تا یک مسیحی حقیقی و پیرو واقعی حضرت عیسی مسیح علیه السلام تلقی شود و در این بین، تفاوتی بین اعتقاد صحیح یا دین آسمانی با غیر آن وجود ندارد؛ چراکه یک فرد بهایی نیز با اینکه در حقیقت دچار انحراف شده است، اما در نظر خویش و با توجه به اصولی که پذیرفته است، باید از این سه ویژگی اصلی بالا برخوردار باشد تا از جانب همکیشان خود، معتقدی راستین تلقی شود؛ زیرا تفاوت بین این گونه‌های مختلف از بینش‌ها و ادیان، در وهله نخست تنها در اصول اعتقادی آنان است و در مرحله بعد، این ویژگی‌ها اثر خواهند داشت. در نتیجه شاید بتوان گفت که تمام این گروه‌ها در قدم دوم، تا حدودی با یکدیگر مشترک هستند و تنها تفاوت آن‌ها در قدم نخست است که مسیر هر یک را به کلی تغییر خواهد داد.

نتیجه گیری

- ۱- روایت مورد بحث از امام رضا علیه السلام مشتمل بر ویژگی های یک شیعه واقعی است که از منظر سندی، مسند و صحیح السند می باشد.
- ۲- بر اساس مدلول حدیث، شیعه کسی است که به لحاظ اندیشه و اعتقاد، ولایت اهل بیت علیهم السلام را پذیرفته باشد: «الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا» و به لحاظ عملی و رفتاری، پیرو سخنان معصومان علیهم السلام باشد: «الْأَخِذُونَ بِقَوْلِنَا» و مخالفت رفتاری و گفتاری با تمام دشمنان ائمه علیهم السلام داشته باشد: «الْمُخَالَفُونَ لِأَعْدَائِنَا» و در یک کلام ولایتمدار اهل تولی و تبری باشد.
- ۳- ویژگی های ذکر شده، اساس هرگونه اعتقادی است و تفاوت تنها در اصول پذیرفته شده در نزد هریک از آنهاست. به عبارتی، اگر این سه ویژگی به صورت همزمان و به یک میزان در فردی نهاده شده بود، می توان گفت که او حتماً از شیعیان راستین است و در غیر این صورت، اطلاق این صفت بر فرد صحیح نمی باشد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل شیبانی، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق.
۳. ابن طاووس حلی، رضی‌الدین ابوالقاسم سیدعلی بن موسی بن جعفر، فلاح السائل و نجاح المسائل فی عمل الیوم و اللیلة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، به کوشش علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابن ندیم بغدادی، ابوالفرج محمد بن ابی‌یعقوب اسحاق الوزاق، الفهرست، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۸ ق.
۷. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، الزینة فی کلمات الاسلامیة العربیة، بیروت، الجمل، ۲۰۱۵ م.
۸. امین، سیدمحسن، اعیان الشیعه، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۹. امینی نجفی، عبدالحسین احمد، الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. بحر العلوم طباطبائی، سیدمحمد مهدی بن مرتضی، رجال السید بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالیة، تحقیق سیدمحمد صادق بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق علیه السلام، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. برازش، علیرضا، تفسیر اهل بیت علیهم السلام، ترجمه سیدرسول بهشتی نژاد، هاییل جوانی و مصطفی خلاش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۶ ش.
۱۲. بروجردی (طباطبائی)، سیدحسین، منابع فقه شیعه (ترجمه جامع احادیث الشیعه)، ترجمه احمد اسماعیل تبار، مهدی حسینیان قمی، محمدحسین مهوری، تهران، فرهنگ سبز، ۱۳۹۲ ش.
۱۳. همو، نهاية التقرير، تقریر محمد فاضل لنکرانی، چاپ سوم، قم، مرکز فقه الاثمة الاطهار علیهم السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. بهبودی، محمدباقر، معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعة الامامیة، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. تبریزی، میرزا جواد بن علی، صراط النجاة فی اجوبة الاستفتاءات، قم، دار الاعتصام، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. تسلیخ، محسن، ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی، بی بی زینب حسینی، و عبدالله بهمن پوری، «واکاوی در دلالت قاعده "مخالفت با عامه" در فقه و اصول شیعه»، فصلنامه پژوهش‌های فقهی، سال پانزدهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۹)، زمستان ۱۳۹۸ ش.
۱۷. تفسیسی، ابوالفضل حبیبش بن ابراهیم، وجوه قرآن، به اهتمام مهدی محقق، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۱۹. جزایری، عبدالله بن نورالدین بن نعمه الله، التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، بی جا، بی تا.
۲۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الاثمة (تکملة الوسائل)، تحقیق محمد بن محمد حسینی قائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. همو، هدایة الامة الی احکام الاثمة علیهم السلام، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین، ولایة الفقیه فی حکومت الاسلام، بیروت، دار المحجة البیضاء، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. دلبری، سیدعلی، آشنایی با اصول علم رجال، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۵ ش.

٢٥. دهخدا، علي اكبر و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران، ١٣٧٣ ش.
٢٦. دينوري، ابوحنيفة احمد بن داود، الاخبار الطوال، قم، شريف رضی، ١٣٧٣ ش.
٢٧. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تصحيح صفوان عدنان داوودي، بيروت، دار القلم، ١٤١٢ ق.
٢٨. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ١٤٠٤ ق.
٢٩. شعرائي، ابوالحسن، ثرطوبي، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٣٩٨ ق.
٣٠. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٥ ق.
٣١. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨١ م.
٣٢. صدوق، ابوجعفر محمد بن علي بن حسين بن موسى بن بابويه قمي، امالي الصدوق، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٤٠٠ ق.
٣٣. همو، صفات الشيعه، ترجمه عزيزالله عطاردی، تهران، اعلمي، ١٣٦٢ ش.
٣٤. همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تهران، جهان، ١٣٧٨ ق.
٣٥. همو، كمال الدين و تمام النعمه، تهران، اسلاميه، ١٣٩٥ ق.
٣٦. همو، معاني الاخبار، قم، جامعه مدرسين، ١٣٦١ ش.
٣٧. طباطبائي، سيدمحمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، جامعه مدرسين، ١٣٥٠ ش.
٣٨. طبرسي، امين الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ١٣٧٦ ش.
٣٩. همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢ ق.
٤٠. طريحي، فخرالدين بن محمد، مجمع البحرين، به كوشش سيداحمد حسيني اشكوري، تهران، فرهنگ اسلامي، ١٤٠٨ ق.
٤١. طوسي، ابوجعفر محمد بن حسن، العدة في اصول الفقه، تحقيق محمدرضا انصاري قمي، قم، بعثت، ١٤١٧ ق.
٤٢. همو، الفهرست، نجف، المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، بی تا.
٤٣. همو، رجال الطوسي، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٢٧ ق.
٤٤. عاملی جزینی (شهيد اول)، محمد بن جمال الدين مكي، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ١٣٧٧ ش.
٤٥. علامه حلي، ابومنصور جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، خلاصة الاقوال في معرفة الرجال، قم، الفقاهه، ١٤١٧ ق.
٤٦. فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، دمام، مطابع مدخل، ١٤١٥ ق.
٤٧. قمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي، تحقيق سيدطيب موسوي جزيري، چاپ سوم، قم، دار الكتاب، ١٤٠٤ ق.
٤٨. كحاله، عمر رضا، معجم المؤلفين (تراجم مصنفی الكتب العربيه)، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٣٧٦ ق.
٤٩. كليني، ابوجعفر محمد بن يعقوب، اصول كافي، ترجمه و شرح محمدباقر كمره ای، تهران، دفتر مطالعات

- تاریخ و معارف اسلامی، بی تا.
۵۰. مازندرانی حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، مؤسسه آل‌البتین، لایحه التراث، ۱۴۱۶ ق.
۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *الوجیزة فی علم الرجال*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۵۲. همو، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۵۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۴۱۳ ق.
۵۵. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *اخلاق در قرآن (پیام قرآن)*، قم، هدف، ۱۳۷۷ ش.
۵۷. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، *القواعد الفقهیه*، قم، الهادی، ۱۳۷۷ ش.
۵۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، دفتر معظم له، ۱۴۰۹ ق.
۵۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی سعد محمد بن احمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۶۰. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتہر بر رجال النجاشی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، *الفوائد الرجالیة* (چاپ شده به همراه *رجال الخاقانی*)، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح کاتب عباسی، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، بی نا، ۱۹۶۰ م. / ۱۳۳۹ ش.

بررسی وثاقت

ابوجمیلہ مفضل بن صالح*

□ صالح منتظری^۱

چکیده

ابوجمیلہ مفضل بن صالح، از راویان برجسته‌ای است که روایات بسیاری از وی در کتب روایی شیعه گزارش شده و از راویان کثیرالحدیث به حساب می‌آید و در کتب رجالی از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام معرفی شده است. نظرات درباره وثاقت و یا ضعف وی مختلف است. اغلب بزرگان با استناد به عبارات نجاشی، ابن غضائری، علامه حلی و ابن داود حلی، او را تضعیف نموده‌اند تا جایی که عدم وثاقتش نزد علما شهرت یافته است. در مقابل، برخی علما قائل به وثاقت وی هستند. پژوهش حاضر بر اساس روش توصیفی - تحلیلی به طرح دیدگاه‌های موجود درباره مسئله حاضر پرداخته و نگارنده با بررسی نظرات مختلف و ادله قائلان هریک از اقوال، با استفاده از روش تضارب آراء به نقد و بررسی هریک از دلایل اقدام کرده است و ادله قائلان به تضعیف مفضل بن صالح را تمام ندانسته است و با استناد به برخی از توثیقات عامه، نظیر کثرت نقل روایت

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

۱. استادیار گروه حقوق اسلامی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری (نویسنده مسئول)
(salehmontazeri@ujsas.ac.ir)

اجلاء و روایت مشایخ ثلاثه که جز از ثقات روایت نمی‌کنند، وثاقت وی را ثابت دانسته است. لذا به نظر نگارنده، مفضل بن صالح ثقه و امامی است.

واژگان کلیدی: ابوجمیل، مفضل بن صالح، توثیق.

مقدمه

مفضل بن صالح اسدی صاحب کتاب بوده و شغلش دلالی چهارپایان و برده‌فروشی بوده است. همچنین گفته شده که وی آهنگر بوده و از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام به شمار می‌رفته و در زمان حیات امام رضا علیه السلام از دنیا رفته است (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۰۷، ۳۰۸ و ۳۲۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۷۰؛ برقی، ۱۴۱۹: ۳۴؛ علامه حلی، بی‌تا: ۲۵۸؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳: ۵۱۸؛ حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۰۶/۴-۴۰۷؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۸۸؛ موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۲۸۶/۱۸، ۲۸۶/۲۱ و ۹۶/۲۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۱؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۲ و ۳۹۷؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۰ و ۲۲؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۱ و ۱۴؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۱۱۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸: ۷ و ۱۷).

کنیه ابوعلی (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۰۷) و ابوجمیل (برقی، ۱۴۱۹: ۳۴) برای وی ذکر شده است؛ اما کنیه‌ای که به آن معروف است و در اکثر روایات با آن کنیه نقل روایت می‌نماید، ابوجمیله است (۳۱۲ سند از اسناد روایات کتب اربعه). در برخی پژوهش‌ها که اخیراً انتشار یافته،^۱ اسنادی که وی در آن‌ها حضور دارد، در مجموع کتب اربعه و *وسائل الشیعه* ۸۸۹ و در کتب اربعه ۴۳۲ عدد می‌باشد. بنابراین با این تعداد روایت، مفضل بن صالح، راوی کثیرالحدیث محسوب می‌گردد که در صورت اثبات وثاقت وی، بسیاری از احادیث تصحیح شده و عمل به آن‌ها بلاشکال است. علت گرایش نگارنده به این موضوع، دروس خارج فقه معظم رهبری می‌باشد؛ زیرا با مطالعه بحث خارج فقه غناء و موسیقی ایشان، این نتیجه حاصل گردید که ایشان از قائلان به ضعف مفضل بن صالح است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: جلسه ۱۰۲/۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۸: جلسه ۳۹۷/۳۰۷)، لکن ایشان در سال‌های بعد از این نظر برگشته و قائل به وثاقت وی شده است (همو، ۱۳۹۲: ۵۹۳؛ همو، ۱۳۹۸: ۶-۷؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۲۴). همچنین بر اساس تحقیق

۱. مراد نرم‌افزار درایةالنور است که بر اساس آخرین تبعات آیه‌الله سیدموسی شبیری زنجانی سامان یافته است.

نگارنده، تا کنون هیچ پژوهشی به صورت مستقل در رابطه با شخصیت رجالی و اعتبارسنجی روایات مفضّل بن صالح به رشته تحریر درنیامده است.

بسیاری از فقها به دلایلی همچون کذب و جعل روایت، او را تضعیف نموده‌اند؛ اما عده‌ای دیگر (عمدتاً معاصر)، ابوجمیل را ثقه دانسته و عمل به روایات وی را بدون اشکال می‌دانند. در ادامه، مستندات هریک از این اقوال مورد بحث قرار گرفته است.

۱. قول اول: ضعف مفضّل بن صالح

۱-۱. دلیل اول: تضعیف نجاشی

نجاشی در شرح حال جابر بن یزید می‌نویسد:

«روی عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر ومفضّل بن صالح ومنخل بن جميل ويوسف بن يعقوب» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸).

در توضیح عبارت فوق گفته شده است که یکی از علما به نام جابر بن یزید جعفی، شاگردانی داشته که از جمله آن‌ها ابوجمیل بوده است؛ لذا نجاشی در ترجمه جابر بن یزید و بعد از توثیق او، مفضّل بن صالح را تضعیف نموده و می‌نویسد: شاگردان جابر بن یزید که از وی روایت نقل کرده‌اند، گروهی بودند که درباره آن‌ها طعن وارد شده است و عیب‌جویی و تضعیف شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به عمرو بن شمر، مفضّل بن صالح، منخل بن جميل و يوسف بن يعقوب اشاره نمود (سبحانی، ۱۳۹۱/۶/۲۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۳۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸/۱۲/۱۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷). بنابراین اگرچه نجاشی در کتاب رجالش، مفضّل بن صالح را به عنوان راوی مستقل ذکر نکرده است و در ترجمه راوی دیگری، ابوجمیل را از راویانی برشمرده که به تعبیر ایشان: «غمز فيهم وضعفوا» (حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۰۶/۴-۴۰۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷)، لکن در عین حال به تعبیر آیه‌الله خویی، عبارت نجاشی در ضعف او تصریح دارد (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۸۸/۱۳).

نقد دلیل اول

اینکه قول نجاشی، شهادت و تصریح به ضعف مفضّل بن صالح باشد، به دلایل

مختلفی صحیح نیست (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۱۷۵)؛ همچنان که مقرر درس آیه‌الله خوبی نیز در پاورقی می‌نویسد:

«این عبارت صریح در تضعیف نمی‌باشد؛ بلکه غایت این عبارت، عدم مناقشه در تضعیفی است که از جماعتی نقل شده است و نهایتاً این عبارت، ظهور در تضعیف دارد نه صراحت» (موسوی خوبی، ۱۴۲۲: ۸۸/۱۳).

اما ایراداتی که به این دلیل وارد است، به قرار زیر می‌باشد:

اولاً؛ عبارت نجاشی در صورتی به ضعف مفصل بن صالح تصریح دارد که در شرح حال خودش این نکته را بیان کند؛ چراکه نجاشی و شیخ طوسی ملتزم هستند که اگر نقطه‌ضعفی در شخص باشد، آن را در شرح حال خود راوی ذکر کنند؛ همچنان که نجاشی به ضعف عمرو بن شمر (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۸۷)، منخل بن جمیل (همان: ۴۲۱) و یوسف بن یعقوب (همان: ۴۵۱) در شرح حال هریک تصریح نموده است. بنابراین چون نجاشی اصلاً از او به‌طور مستقل نام نبرده و بالتبع به ضعفش در شرح حال خود راوی تصریح نکرده است، لذا این عادت نجاشی دلالت دارد که مفصل بن صالح، ضعیف نیست؛ زیرا اگر نجاشی معتقد به ضعف او بود، حتماً از او به‌طور مستقل نام می‌برد و به ضعفش در شرح حال خود راوی اشاره می‌کرد. بنابراین نقل ضعف راوی خصوصاً در ترجمه شخصی دیگر، بدون ذکر نام وی و اشاره به ضعفش در شرح حال خودش، کاشف از عدم رضایت نجاشی به ضعف راوی است. مؤید این مطلب، آن است که شیخ طوسی در فهرست (طوسی، بی‌تا: ۴۷۵)^۱ و رجال خود (همو، ۱۴۱۳: ۳۰۸)^۲ و برقی

۱. ممکن است اشکال شود که شیخ طوسی در فهرست تنها ملتزم به یادکرد صاحبان کتاب بوده و درصدد بیان وثاقت یا ضعف آنان نبوده است. اما درست است که هدف اصلی ایشان نام بردن از صاحبان کتاب بوده و نه اشاره به وثاقت یا ضعف راویان، لکن با مراجعه به فهرست معلوم می‌گردد که ایشان در موارد متعدد - که تنها به چند مورد ارجاع می‌دهیم - به وثاقت (طوسی، بی‌تا: ۴، ۶-۸ و ۱۱-۱۲) و ضعف راویان نیز اشاره داشته است (همان: ۷، ۲۳، ۷۳، ۸۰، ۱۰۵ و ۱۴۰). لذا به این دلیل، ما نیز آن را در حد مؤید ذکر نموده‌ایم.

۲. ممکن است اشکال شود که ده‌ها و بلکه صدها راوی وجود دارند که شیخ در رجال نسبت به وثاقت یا ضعف آن‌ها اظهار نظر نکرده است. در مقابل نیز می‌توان ادعا کرد که ده‌ها و صدها راوی وجود دارند که شیخ در رجال - که تنها به چند مورد ارجاع داده می‌شود - به وثاقت (همو، ۱۴۱۳: ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵ و ۱۷۶) و ضعفشان اشاره داشته است (همان: ۱۲۶، ۱۵۸، ۱۹۱، ۲۳۷، ۲۵۱، ۲۷۵ و ۲۸۹). لذا به این دلیل از آن به‌عنوان مؤید یاد شده است.

(برقی، ۱۴۱۹: ۳۴) تنها نام وی را برده‌اند و مدح یا ذمی نسبت به او بیان نکرده‌اند. به‌همین دلیل، مقرر درس آیه‌الله خوبی در پاورقی، فرمایش استادش را خالی از اشکال نمی‌داند (موسوی خوبی، ۱۴۲۲: ۸۸/۱۳).

ثانیاً؛ برخی فقها معتقدند از آنجا که قائل جمله نجاشی معلوم نیست و افعال استفاده شده مجهول است، می‌توان ادعا کرد که خود ایشان به عیب و ضعف حکم نمی‌کند؛ لذا اینکه چه کسی تضعیف کرده، مشخص نیست تا بتوان به حرفش اعتماد نمود. البته این کلام نجاشی، خالی از نوعی جرح مفصل بن صالح نیست؛ لکن آنچه صحیح به نظر می‌رسد، این است که تضعیف صریحی از ناحیه نجاشی وجود ندارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۲۲ و ۱۳۹۸/۱۱/۱۴؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷). البته برخی معتقدند که منشأ تضعیف، تضعیف ابن غضائری بوده است (شیرازی، ۱۳۹۵/۹/۳۰؛ همو، ۱۴۱۹: ۷۸۱۳/۲۵؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷)، که اگر این طور باشد، در دلیل سوم تضعیف، آن را مورد مناقشه قرار خواهیم داد.

ثالثاً؛ برخی نیز بر این باورند:

«تضعیفی که نجاشی ذکر کرده، به احتمال قریب به واقع، به‌خاطر اعتقاد غلوآمیز او بوده است؛ زیرا با مطالعه رجال نجاشی به دست می‌آید که وی به‌شدت از روش ابن غضائری متأثر بوده است و بعضی از تضعیف‌های او و یا بیشتر آن‌ها در جایی که علت آن را ذکر نکرده باشد، به‌خاطر اعتقاد غلوآمیز راوی بوده است، و از آنجا که مفهوم غلو در آن زمان، مفهوم تعریف‌شده‌ای نداشته است تا انسان غالی از انسان مقصّر بازشناخته شود، لذا می‌توان در کلام نجاشی خدشه کرد. البته دلیلی بر این احتمال نداریم؛ لکن کسی که به رجال نجاشی رجوع نماید، به این گمان می‌رسد» (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۲).

پس حتی اگر ما این عبارت را بیانگر تضعیف مفصل بن صالح از سوی نجاشی نیز بدانیم، معلوم نیست که تضعیف مذکور به شخصیت وی برمی‌گردد و یا به عقیده او؛ زیرا در ادامه بیان خواهد شد که بسیاری از تضعیفات به‌ویژه در زمان ائمه علیهم‌السلام، به عقیده روات بازمی‌گشت و برخی با توجه به عقیده و دیدگاهی که نسبت به غلو داشتند، راوی را تضعیف می‌نمودند و تضعیفات مبتنی بر غلو محل اشکال است.

بنابراین با عنایت به متأثر بودن نجاشی از ابن‌غضائری و لحاظ نمودن غلو راوی در تضعیفات ایشان نیز می‌توان این تضعیف را ناشی از اعتقاد به غلو دانست و آن را معتبر نشمرد.

۲-۱. دلیل دوم: تسالم اصحاب بر ضعف مفضل بن صالح

از عبارت نجاشی که در دلیل اول ذکر شد، مرحوم آیه‌الله خویی تسالم اصحاب بر ضعف «ابوجمیل» را استفاده نموده است (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۲۸۷/۱۸؛ ۳۱۲/۱۹).

نقد دلیل دوم

اولاً؛ از عبارت نجاشی، تسالم اصحاب بر ضعف «ابوجمیل» استفاده نمی‌شود (حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۱۱)؛ زیرا حداکثر چیزی که از جمله نجاشی برمی‌آید، این است که مفضل بن صالح مورد تضعیف چند نفر قرار گرفته است که نام و جایگاه آنان برای ما مشخص نیست. در نتیجه از جمله ایشان، حتی تعداد بالای جارحان نیز اثبات نمی‌گردد؛ چه برسد به تسالم اصحاب امامیه بر ضعف مفضل بن صالح. کما اینکه در نقد دلیل اول اشاره شد که این عبارت دلالتی ندارد که نظر خود نجاشی نیز چنین باشد؛ زیرا ممکن است منشأ تضعیف، تضعیف ابن‌غضائری باشد (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷) و اگر ایشان قصد بیان تسالم اصحاب بر ضعف ابوجمیل را داشت، باید از عباراتی همچون «اصحابنا» استفاده می‌نمود، نه اینکه آن را با فعل مجهول بیان نماید (شبییری زنجانی، ۱۳۹۵/۹/۳۰؛ همو، ۱۴۱۹: ۷۸۱۳/۲۵).

ثانیاً؛ اگر ضعف مفضل بن صالح متسالم میان اصحاب امامیه می‌بود، باید شیخ طوسی در دو کتاب *فهرست و رجال* خود به این موضوع اشاره می‌نمود و یا حداقل متذکر ضعف وی می‌گشت (همان‌ها).

ثالثاً؛ عبارت نجاشی دالّ بر تسالم اصحاب بر ضعف مفضل بن صالح، با قرائنی همچون کثرت روایت اجلاء از او قابل جمع نمی‌باشد؛ زیرا امکان ندارد که ضعف شخصی نزد اصحاب متسالم باشد، ولی در عین حال اجلاء و بزرگان زیادی به وی اعتماد نموده و از او حدیث نقل نمایند.

۳-۱. دلیل سوم: تضعیف ابن غضائری

برخی علما، کلام ابن غضائری را یکی از ادله تضعیف مفضل بن صالح می‌دانند (حزّ عاملی، ۱۴۲۷: ۲۴۳؛ حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۰۷-۴۰۶/۴؛ موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۳۱۱/۱۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸/۱۲/۱۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷)؛ زیرا وی ابوجمیله را ضعیف، دروغگو و جاعل حدیث می‌داند (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ۸۸).

نقد دلیل سوم

اولاً؛ در انتساب کتاب به ابن‌غضائری تشکیک شده است و شیخ آقابزرگ تهرانی و آیه‌الله خویی، مؤلف کتاب را ابن‌غضائری نمی‌دانند (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۹۶/۱؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۴؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۹۴۵/۳؛ ۷۸۱۴/۲۵؛ همو، بی‌تا: ۳۵۵/۴)؛ زیرا شیخ طوسی معتقد است که کتب رجال ابن‌غضائری را از بین برده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲-۱؛ همو، ۱۴۱۳: ۲؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۸۱). البته برخی همچون آیه‌الله شبیری زنجانی معتقدند که مظنون است مؤلف کتاب، ابن‌غضائری باشد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۹۴۵/۳؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۸)؛ لکن وجود چنین کتابی از ابن‌غضائری، در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی گزارش نشده و هیچ سند صحیحی برای انتساب آن به ابن‌غضائری وجود ندارد. به‌علاوه این ادعا که متن کتاب عالمانه و دقیق است، اثبات نمی‌کند که نویسنده کتاب به‌طور قطع ابن‌غضائری می‌باشد.

ثانیاً؛ بر فرض قبول اینکه نویسنده کتاب، ابن‌غضائری است، به جرح و تضعیف‌های او نمی‌شود به‌طور مطلق اعتماد کرد؛ زیرا ایشان خیلی‌ها را به ضعف و کذب رمی می‌کند و کمتر کسی است که از قدح او سالم بماند (ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۳۳)؛ کما اینکه از قول میرداماد در *الرواشح السماویة* نقل شده است:

«فأما ابن‌الغضائری، فمسارع إلى الجرح حرّداً، مبادر إلى التضعیف شططاً... قل أن یسلم أحد من جرحه أو ینجو ثقة من قدحه» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴/۱۰/۲۷).

در نتیجه با تضعیفات ابن‌غضائری باید با احتیاط برخورد نمود؛ زیرا تضعیفاتش مستند به حس و شنیدن از مشایخ نبوده، بلکه مستند به حدس و متون کتاب‌ها می‌باشد و چنین تضعیفاتی، اجتهادی بوده و تنها با ملاحظه متن روایت که مثلاً روایتی دارای

مضمون غلوآمیز در مسئله ولایت بوده، بدون آنکه شاهدی از خارج داشته باشد، راویان را جرح کرده و روایت را جعلی شمرده است.

یکی از مؤیدات عدم اعتماد به تضعیف‌های ابن‌غضائری این است که ایشان در مورد وهب بن وهب می‌نویسد:

«کذاب سنی است الا اینکه از جعفر بن محمد رضی الله عنه روایاتی را نقل کرده که همه‌اش قابل اعتماد است» (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ۱۰۰).

اما وقتی به اصحاب خاص اهل بیت علیهم‌السلام مانند معلی بن خنیس یا مفضل بن عمر می‌رسد، معتقد است که روایات این‌ها پذیرفته نیست (همان: ۸۷). در ترجمه ابوالخطاب نیز می‌نویسد:

«روایات این شخص حتی در دوران استقامت نیز پذیرفته نیست» (همان: ۸۸).

لذا بی‌دلیل نیست که مجلسی اول، ابن‌غضائری را به بی‌تقوایی و عدم پرهیزگاری متهم کرده است (سلطانی، ۱۴۰۰/۱۱/۲۲).

۴-۱. دلیل چهارم: روایت منقول از کتاب رجال ابن‌غضائری

بنا بر گفته ابن‌غضائری، مفضل بن صالح علیه خود اقرار به جعل حدیث کرده و می‌گوید: نامه معاویه به محمد بن ابی‌بکر را من جعل کردم (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ۸۸). آیه‌الله هاشمی شاهرودی در توضیح کلام ابن‌غضائری می‌گوید:

«در تاریخ گفته شده است که معاویه نامه‌ای به محمد بن ابی‌بکر، وقتی که از طرف امیرالمؤمنین به ولایت مصر منصوب شده بود، نوشته است که او را به طرف خود دعوت کرده است. لذا ابی‌جمیله می‌گوید: این نامه را من جعل کرده‌ام» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸/۱۲/۱۱).

در نتیجه، بعضی این کلام ابن‌غضائری را نیز یکی از ادله تضعیف مفضل بن صالح می‌دانند (مازندرانی خواجوی، ۱۴۱۳: ۲۷۸؛ موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۳۱۱-۳۱۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸/۱۲/۱۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷).

نقد دلیل چهارم

ایراد اول

روایت مذکور اشکال سندی دارد؛ زیرا در سند آن علی بن محمد بن زبیر قرار دارد که به دلیل جهالت و عدم توثیقش در کتب رجال، بسیاری او را تضعیف نموده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۱۳؛ همو، ۱۴۰۹: ۱۲۵/۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۴۴۴/۱ و ۵۲۲؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۶۸/۲-۲۶۹؛ همو، ۱۴۲۲: ۷۰/۷ و ۲۸۹؛ ۴۱۹/۱۱: ۵۰/۲۱ و ۲۰۲-۲۰۱، ۴۷۹ و ۹۳/۳۱: ۱۵۶/۴۲؛ همو، بی‌تا: ۵۱/۱، ۵۳، ۱۹۰-۱۹۱ و ۴۴۸؛ صدر، ۱۴۰۸: ۲۸۹/۲؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۷۱/۱؛ همو، ۱۴۲۶: ۲۵۵/۴؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۱۹۶/۱؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۶۰؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۳۰۰ و ۴۱۴). اما این اشکال وارد نیست و علی بن محمد بن زبیر، همان‌طور که برخی گفته‌اند، بنا بر تحقیق ثقة می‌باشد (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۶۳؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۱۲۱/۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۵: ۲۴-۲۶)؛ زیرا: اولاً؛ امام خمینی معتقد است که از راه کثرت روایات علی بن محمد بن زبیر و عمل اصحاب و اعتنای مشایخ و بزرگان به روایاتش، می‌توان به وثاقتش حکم نمود و روایاتش را قبول کرد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۲۵۲/۱ و ۲۵۸-۲۵۹).

ثانیاً؛ بعضی فقها معتقدند که شیخ اجازه بودن برای اثبات وثاقت او کفایت می‌کند و توثیق وی از ناحیه مشایخ اجازه، کاری آسان است (ایروانی، ۱۴۲۷: ۴۴۲/۲؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۵: ۲۴).

ثالثاً؛ ممکن است گفته شود که در خیلی مواقع، شیخ طوسی کتاب‌های علی بن حسن بن فضال را به‌وسیله علی بن محمد بن زبیر روایت می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۰ و ۵۶) و «آشکار است که شیخ جز به روایت راوی ثقة عمل نمی‌نماید» (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۵: ۲۴)، در نتیجه اشکال سندی وارد نیست.

ایراد دوم

اگر از منظر اشکال سندی نیز جواب دهیم، سخن ابن‌غضائری که آن را مسنداً از معاویه بن حکیم درباره اقرار مفصل بن صالح به جعل نقل می‌کند، قابل مناقشه است؛ زیرا این مطلب، معنای روشنی نداشته (شبیری زنجانی، ۱۳۹۵/۹/۳۰) و لزوماً بر جاعل بودن دلالت ندارد. کما اینکه آیه‌الله شبیری زنجانی وجوه سه‌گانه‌ای را در این باره مطرح

نموده است که با وجود این احتمالات، اقرار او به جعل، دلالتی بر ضعفش نخواهد داشت (همو، ۱۴۱۹: ۳/۹۴۷-۹۴۶؛ ۷۸۱۵/۲۵؛ همو، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷؛ همو، ۱۳۹۵/۹/۳۰).

۵-۱. دلیل پنجم: قول متأخران

برای این دلیل می‌توان به قول علامه حلی و ابن داود اشاره کرد (علامه حلی، بی‌تا: ۲۵۸؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳: ۵۱۸).

نقد دلیل پنجم

اولاً؛ همان‌طور که پیداست، این دو نفر به کلام ابن‌غضائری استناد نموده‌اند؛ همچنان که برخی علما معتقدند کلامی که علامه حلی در ضعف ابوجمیله ذکر کرده، از ابن‌غضائری گرفته است (وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۰؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۶/۳۰۹-۳۱۰؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۳۱) و اماره این امر نیز عبارات تضعیف در این دو کتاب می‌باشد که عیناً عبارات کتاب رجال ابن‌غضائری است و همان‌طور که قبلاً گفته شد، تضعیف و تعدیل‌های ابن‌غضائری قابل اعتنا نیست (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۳۱). بنابراین با خدشه در تضعیفات کتاب ابن‌غضائری، تضعیفات متأخران نیز وجاهتی ندارد.

ثانیاً؛ حتی اگر این تضعیفات را برگرفته از تضعیف ابن‌غضائری ندانیم، خود تضعیفات متأخران نیز مستقلاً قابل اعتنا نیستند؛ چرا که نظر این علما اجتهادی و حدسی است نه حسی؛ یعنی بر اساس اقوالی که در رابطه با ابوجمیله وجود داشته است و اماراتی که ملاحظه کرده‌اند، وی را تضعیف نموده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱/۴۲).

۲. قول دوم: توثیق

در خصوص اثبات وثاقت ایشان به تعدادی از توثیقات عامه^۱ استناد گردیده است که این توثیقات به قرار ذیل می‌باشند:

۱. توثیق دو گونه است: توثیق خاص یا ویژه و توثیق عام. توثیق خاص یعنی بی‌آنکه قاعده خاصی باشد که بتوان آن را به دیگران سرایت داد، توثیق به شخص یا اشخاص معینی برگردد (ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۳ و ۱۷۱؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱-۱۴۱؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۷). ولی توثیق عام یعنی توثیق به گروهی که تحت یک عنوان کلی هستند، به گونه‌ای که اگر کسی در این گروه باشد، می‌توان به وثاقت او حکم کرد (ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۳ و ۱۷۱؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱، ۱۴۳-۳۰۱؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۲۷-۵۰).

۱- یکی از دلایل توثیق مفضّل، از اصحاب امام بودن است (حزّ عاملی، بی‌تا: ۸۲؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۶۱). لذا چون مفضّل بن صالح در زمره اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام ذکر شده است (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۰۸ و ۳۲۵؛ برقی، ۱۴۱۹: ۳۴؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۸۸؛ علامه حلّی، بی‌تا: ۲۵۸؛ موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱۸/۲۸۶؛ ۲۱/۹۶؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷)، می‌توان به وثاقتش حکم نمود.

ایراد: صرف اینکه یک نفر از اصحاب امام باشد، سبب احراز ممدوح بودن راوی نمی‌گردد تا چه رسد به وثاقت و عدالت؛ زیرا در بین اصحاب ائمه علیهم‌السلام بعضی ثقه و بعضی غیرثقه بوده و حتی کسانی هستند که فساد رفتارشان نیازی به بیان ندارد (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۷۷/۱؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۲/۱۸).

۲- یکی از قرائن وثاقت، صاحب کتاب بودن است (سند بحرانی، ۱۴۲۹: ۱۶۸-۱۷۰؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۸۶/۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۱۰۸/۱). لذا از آنجا که شیخ طوسی در مورد مفضّل بن صالح می‌نویسد: «له کتاب» (طوسی، بی‌تا: ۴۷۵)، می‌توان به وثاقتش حکم نمود. ایراد: کتاب داشتن، سبب احراز وثاقت راوی نمی‌گردد. حتی وحید بهبهانی که بسیاری از توثیقات عامه را که دیگران قبول ندارند، قبول می‌کند، این اماره را ضعیف‌ترین ادله حسن راوی می‌داند (وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۲۴). به‌همین خاطر، آیه‌الله خویی نیز در این باره می‌نویسد:

«پاسخ این امر واضح است؛ چراکه مؤلفین کذاب و وضّاعی نیز وجود داشته‌اند که برخی از آنها را نجاشی و شیخ طوسی ذکر نموده‌اند» (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۷۸/۱).

در نتیجه، مراد از ممدوح بودن راوی، انتساب هر مدحی به او نیست؛ بلکه مدحی است که در نگاه رجالیان، دارای ارزش باشد و اگرچه او را به مرتبه عدالت نرساند، اما منزلتش را در راستای اینکه بتوان به سخنش اعتماد کرد، بیان کند.

۳- با مراجعه به برخی پژوهش‌هایی که اخیراً انتشار یافته‌اند^۱ و همچنین برخی کتب رجالی، درمی‌یابیم که مفضّل بن صالح از بزرگان و اجلاء اصحاب روایت نموده است (همو، ۱۴۰۹: ۱۸/۲۸۵ و ۲۸۹؛ ۲۱/۹۷). لذا با توجه به مبنای برخی علما که روایت راوی از

۱. مراد نرم‌افزار درایة‌النور است که بر اساس آخرین تبعات آیه‌الله سیدموسوی شبیری زنجانی سامان یافته است.

اجلاء را از توثیقات عامه می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۵؛ موحد ابطحی، ۱۴۱۷: ۸۸/۵)، می‌توان به وثاقتش حکم نمود.

ایراد: این اماره یکی از ضعیف‌ترین قرائن جهت اثبات وثاقت مفضّل بن صالح می‌باشد؛ زیرا: اولاً چنان‌که بیان گردید، اصحاب امام بودن موجب وثاقت راوی نیست تا چه رسد به این مورد؛ به‌علاوه، چه بسیار شاگردان ناخلفی که از استادان ثقه تلمذ نموده‌اند. ثانیاً از آنجا که نسبت دروغ به اجلاء امری ممکن است، لذا این قرینه نمی‌تواند بیانگر وثاقت وی باشد.

۴- برخی بزرگانِ ثقات از مفضّل بن صالح بلاواسطه روایت نقل کرده‌اند و چون روایت اجلاء از فردی دلیل بر وثاقتش محسوب می‌شود (همان‌ها)، لذا می‌توان گفت که مفضّل بن صالح توثیق می‌شود (وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۰؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۶؛ موحد ابطحی، ۱۴۱۷: ۸۸/۵؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۹۴۵/۳؛ گرامی قمی، ۱۳۹۴/۱۰/۲۸؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۸).

بر اساس برخی پژوهش‌های منتشرشده اخیر^۱، تعداد روایات اجلاء از او در کتب اربعه و وسائل الشیعه به شرح جدول زیر می‌باشد:

ردیف	نام اجلاء	مجموع کتب اربعه و وسائل الشیعه	کتب اربعه	روایات غیرمشترک وسائل الشیعه و کتب اربعه ^۲	روایات مشترک وسائل الشیعه و کتب اربعه
۱	حسن بن علی بن فضال	۱۷۱	۳۸۸	۱۶	۶۷

۱. مراد نرم‌افزار سابق‌الذکر می‌باشد.

۲. مراد روایاتی است که شیخ حرّ عاملی از محاسن، نوادر احمد بن محمد بن عیسی، مقنعه، کامل الزیارات، تفسیر علی بن ابراهیم، مستطرفات سرائر، معتبر و برخی از کتب شیخ صدوق نظیر توحید، خصال، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، معانی الاخبار، امالی و علل الشرائع نقل نموده است. لذا همان‌طور که در جدول پیداست، با بررسی نویسنده و با عدم احتساب روایات مشترک بین وسائل الشیعه و کتب اربعه، تعداد روایات اجلاء از ایشان کاهش پیدا می‌کند.

۳. البته اگر روایتی را که با عنوان «الحسن» آمده و مشترک بین حسن بن علی بن فضال و حسن بن محبوب است، در زمره روایات ابن فضال به شمار بیاوریم، تعداد روایات وی از مفضّل بن صالح، ۸۹ روایت می‌شود و اگر آن را در زمره روایات ابن محبوب به حساب بیاوریم، تعداد روایات وی از مفضّل، ۳۰ روایت می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۱/۱۰).

۲	یونس بن عبدالرحمن	۳۲	۱۹	۲	۱۱
۳	صفوان بن یحیی	۳	۱	۱	۱
۴	محمد بن ابی عمیر	۱	۰	۱	۰
۵	عبدالله بن مغیره	۲	۱	۰	۱
۶	حسن بن محبوب	۵۷	۲۹	۴	۲۴
۷	احمد بن محمد بن ابی نصر بزنتی	۱۰۲	۴۹	۷	۴۶
۸	عثمان بن عیسی	۲	۰	۲	۰
۹	جعفر بن بشیر	۱	۱	۰	۰
۱۰	حسن بن علی و شاء	۱۳	۴	۰	۹
۱۱	علی بن حکم انباری	۳۸	۱۸	۲	۱۸
۱۲	ثعلبة بن میمون	۵	۲	۱	۲
۱۳	عباس بن عامر قصبانی	۷	۴	۰	۳
۱۴	عبدالرحمن بن ابی نجران	۲۹	۱۱	۷	۱۱
۱۵	عیس بن هشام ناشری	۳	۲	۰	۱
۱۶	محمد بن عیسی بن عبید	۴	۲	۰	۲
۱۷	موسی بن قاسم بجلی	۴	۲	۰	۲
۱۸	محمد بن حسین بن ابی خطاب	۱	۰	۱	۰
۱۹	محمد بن یعقوب کلینی	۱	۱	۰	۰

بنابراین کثرت روایت اجلاء از مفضّل بن صالح اثبات می‌گردد. لذا مانحن‌فیه از باب مجرد نقل ثقات از یک فرد نیست تا اشکال شود که چنین چیزی، دلیل بر ثقه بودن مرویّ عنه نیست (موسوی خوبی، ۱۴۰۹: ۷۰/۱؛ ۳۳/۱۴؛ ۱۹۱/۱۵)؛ بلکه از باب کثرت روایت ثقات از راوی است که یکی از توثیقات عام رجالی می‌باشد (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۰). بنابراین فرق است بین کثرت روایت که دلیل بر وثاقت می‌باشد و روایت اجلاء که دلیل بر وثاقت نیست (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۸/۲۹). علاوه بر این، با فرض اینکه روایت هر یک از اجلاء از مفضّل بن صالح به حد کثرت نرسد، می‌توان گفت که طبق نظر برخی محققان، در اکثر روایت اجلاء لازم نیست که یک جلیل، روایات متعددی از راوی نقل کند؛ بلکه اکتار مجموع اجلاء از یک راوی، دالّ بر وثاقت اوست (شیبیری زنجانی، ۱۳۹۶/۹/۲۵). به عبارت دیگر، روایت بزرگان بسیاری از یک نفر، دلیل بر وثاقت

آن شخص محسوب می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۸/۲۹).

۵- یکی از قرائن وثاقت، کثیرالروایه بودن ابوجمیله است (وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۰؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۶؛ موسوی خوبی، ۱۴۰۹: ۲۸۶/۱۸ و ۲۸۷/۱۹: ۳۱۲/۱۹؛ لاری، ۱۴۱۸: ۵۱۷). مقصود از عنوان «کثرت روایت» نیز می‌تواند هم «فراوانی روایات خود راوی» باشد (وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۳؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۴۳/۱۴؛ سند بحرانی، ۱۴۲۹: ۱۶۳) و هم «فراوانی روایات دیگران از راوی»، که این مقدار روایت برای تحقق کثرت، با مراجعه به عرف مشخص می‌شود (مهدوی، ۱۳۹۱: ۴۹)؛ به‌ویژه روایات محکمی که بر اساس آن‌ها فتوا داده شده است (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۶؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۷). لذا با توجه به تعداد روایات وی می‌توان گفت که ابوجمیله مشمول معنای نخست شده و به‌علاوه همان‌طور که بیان شد، چون برخی اجلاء، روایات زیادی را از ابوجمیله نقل کرده‌اند، معنای دوم نیز در موردش صادق می‌باشد. در نتیجه او، مشمول یکی دیگر از توثیق‌های عام رجالی (یعنی راوی ثقه از کسی بسیار حدیث نقل کند) می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۰).

۶- حسن بن علی بن فضال، کتاب ابوجمیله را نقل کرده و همان‌طور که بیان شد، روایات زیادی از مفضل نقل نموده است. با وجود این، آیا می‌توان مدعی شد که حسن بن علی بن فضال در حالی که به جاعل بودن مفضل بن صالح اعتقاد داشته، کتاب و آن‌همه روایت از او نقل می‌کند؟ در نتیجه مطمئناً حسن بن علی بن فضال چنین عقیده‌ای نداشته است (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۹۴۵/۳؛ ۷۸۱۶-۷۸۱۵/۲۵؛ همو، ۱۳۹۵/۹/۳۰؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۸).

۷- همان‌طور که قبلاً اشاره شد، برخی از اصحاب اجماع^۱ نظیر یونس بن عبدالرحمن، صفوان بن یحیی، محمد بن ابی‌عمیر، عبدالله بن مغیره، حسن بن محبوب،^۲ احمد بن

۱. یکی از توثیقات عام رجالی، قاعده اجماع می‌باشد (مهدوی، ۱۳۹۱: ۲۸-۲۹) که ریشه بحث در رابطه با آن، سخنی است که کثی در سه جای رجال خود نقل کرده است (کثی، بی‌تا: ۲۳۸، ۳۷۵ و ۵۵۶). پس از ایشان، علمای دیگری نیز این قاعده را بیان نموده‌اند (جعی عاملی، ۱۴۲۴: ۳۶۰/۳؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۱۱/۴ و ۲۸۰؛ ابن‌داود حلی، ۱۳۸۳: ۲۰۹).

۲. البته در مورد وی اختلاف است که از اصحاب اجماع می‌باشد (کثی، بی‌تا: ۵۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۴۵ و ۱۴۸-۱۴۷). با توجه به این اختلاف، مقام معظم رهبری ابتدا قائل بود که حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۲/۱۸)، لکن ایشان بعدها تردید نمود در اینکه حسن بن محبوب از اصحاب اجماع باشد (همو، ۱۳۹۸: ۱۰۶ و ۱۸۴-۱۸۵).

محمد بن ابی نصر بزنتی، حسن بن علی بن فضال^۱ و عثمان بن عیسی^۲ از او روایت نقل کرده‌اند.

۸- همان‌طور که قبلاً بیان شد، مشایخ ثلاثه (ابن ابی عمیر، بزنتی و صفوان) که در شأن آن‌ها گفته شده است: «لا یروون ولا یرسلون إلا عمّن یوثق به» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۴؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۵۶۶/۲؛ ۴۴۴۴/۱۳؛ ۶۴۹۴/۲۰؛ ۶۹۱۸/۲۲)، از مفصل بن صالح روایت کرده‌اند و حتی بزنتی روایات فراوانی را از او نقل کرده است (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۶۴/۱). بنابراین علی‌رغم مخالفت برخی از معاصران (همو، ۱۴۰۹: ۲۹/۱۴؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۱۰۲)، مطلب منقول از شیخ، نزد علما اجماعی است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲/۲؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۱۲۲-۱۲۰/۵؛ ابن طاووس حلّی، ۱۴۰۶: ۱۵۸؛ محقق حلّی، ۱۴۰۷: ۴۷/۱؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷: ۳۴۴/۱؛ علامه حلّی، ۱۴۲۵: ۴۶۱/۳؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۴۹/۱؛ ابن فهد حلّی، ۱۴۰۷: ۸۱/۱؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۹/۱؛ جبعی عاملی، ۱۴۰۲: ۹۳۷/۲؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸: ۳۰۷-۳۰۶؛ همو، ۱۴۲۶: ۳۹۵/۲؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۹، ۱۴، ۵۹-۵۸، ۱۱۱-۱۱۰ و ۳۸۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۰۰/۲۰؛ حسینی حائری، ۱۳۹۹: ۱۷۵؛ همو، ۱۴۱۵: ۱۱۱ و ۵۹۹؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۷: ۳ و ۵؛ وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۶؛ شبیری زنجانی، ۱۳۶۲: ۱۴۹-۱۹۴؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۰۰).

ایراد: برخی اشکال نموده‌اند اینکه مشایخ ثلاثه جز از ثقات روایت نمی‌کنند، جای تردید جدی دارد؛ زیرا آیه‌الله سبحانی در این باره می‌نویسد:

«آنچه که بسیار مهم است، اشکال چهارم به این مناسبت و آن این است که ثابت شده است که در مسانید آن‌ها، روایت از ضعیف وجود دارد و با وجود آن، چگونه می‌توان ادعا کرد که آن‌ها فقط از ثقه روایت و یا ارسال داشته‌اند؟» (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۱۰).

لکن ایشان این ایراد را تفصیلاً مورد بررسی و ارزیابی قرار داده و رد نموده است و به تعبیر خودش، این موارد اشکالاتی است که از آیه‌الله خویی در معجم رجال الحدیث و صاحب مشایخ الثقات وارد شده است. آیه‌الله سبحانی به‌طور خلاصه جواب‌هایی

۱. اصحاب اجماع بودن حسن بن علی بن فضال نیز محل اختلاف است و آیه‌الله شبیری زنجانی علاوه بر مختار خویش (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۴۸۷/۲) می‌گوید: مختار خود کَشّی و مشهور نیز حسن بن محبوب است نه ابن فضال (همان: ۵۷۱۹/۱۸ و ۵۷۵۲).
۲. با توجه به کلام کَشّی (کَشّی، بی‌تا: ۵۵۶)، علی‌رغم وثاقت عثمان بن عیسی، اصحاب اجماع بودنش متفق علیه نیست (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۴۶-۳۴۷).

مطرح کرده است که عبارت‌اند از:

الف) بسیاری از این افراد ضعیف، جزء مشایخ آن ثقات نیستند، بلکه هم‌ردیف آن‌ها هستند و عامل رخداد چنین اشتباهی آن است که گمان شده است این سه بزرگوار از آنان روایت نقل کرده‌اند؛ لذا به جای حرف «واو» عاطفه از حرف جاره «عن» استفاده کرده‌اند. چنان‌که صاحب *منتقى العجمان* نسبت به این امر توجه داده است. از این رو هم‌ردیف شخص را استاد و شیخ او تصور نموده‌اند.

ب) عدّه بسیاری که متهم به ضعف هستند، از جهت مذهب و عقیده مورد ضعف قرار گرفته‌اند، نه از حیث روایت، و این امر با وثاقت و راستگویی آنان در نقل روایت و حدیث منافات ندارد. بنابراین منظور شیخ از ثقه، وثوق در نقل روایت است و نه در مذهب. به عبارت دیگر، آن‌ها ملتزم بودند که از ثقه، خواه امامی و یا غیرامامی، روایت نقل کنند.

ج) عامل دیگر برخی از اشکالات، اشتراک راویان در اسم است که بین ضعیف و غیرضعیف مشترک است؛ مثل عبدالله بن محمد شامی که اسم دو نفر است، یکی ثقه و دیگری ضعیف، و همین امر سبب اشتباه شده است.

د) بعضی از کسانی که متهم به ضعف هستند، اولاً ضعف آن‌ها ثابت نشده است و ثانیاً تضعیف آنان با تعدیل دیگران تعارض دارد.

ه) برای حجیت مراسیل ابن‌ابی‌عمیر، تلاشی دیگر صورت گرفته که اگر صحیح باشد، انسان مطمئن می‌شود که واسطه حذف شده، از مشایخ ثقات او بوده نه از چند نفری که گفته شده، ضعیف‌اند، و آن این است که بر اساس تحقیقات به‌عمل آمده، تعداد روایات ابن‌ابی‌عمیر از افراد ضعیف در مقایسه با تعداد روایاتی که از ثقات نقل کرده است، جداً کم است؛ مثلاً از یک طرف می‌بینیم که از ابن‌ایوب ۵۸ روایت، از ابن‌اذینه ۱۵۰ روایت، از حمّاد ۹۶۵ روایت، از عبدالرحمن بن حجاج ۳۵ روایت، از معاویه بن عمار ۴۴۸ روایت، و از مشایخ دیگر روایات فراوانی نقل نموده است، ولی از طرف دیگر، از افراد ضعیف فقط یک یا دو و یا سه روایت بیشتر نقل نکرده است. چنان‌که روایاتی که او از ضعفاء نقل کرده و در کتب اربعه آمده است، بسیار اندک است. بنابراین وقتی که روایات ابن‌ابی‌عمیر از ثقات چندین برابر بیشتر از روایت او از

افراد ضعیف باشد، انسان مطمئن می‌شود واسطه‌ای که در مراسیل حذف شده است، از ثقات است نه از افراد ضعیف، و شاید همین مقدار از اطمینان برای رفع اشکال کافی باشد. البته از این جهت که مراسیل وی در سراسر فقه وجود دارد، به ناچار برای انسان اعتقادی مبنی بر ضعیف بودن برخی از راویان محذوف و مجهول حاصل می‌شود؛ اما امثال این علم اجمالی، به شبهه غیرمحصوره که فاقد اثر است، شبیه‌تر است، چنان‌که علم به عدم صحت برخی از اخبار صحیحه نیز این‌گونه است و اثری بر آن مرتب نمی‌گردد (همان: ۲۱۱-۲۴۷).

۹- یکی از توثیقات عام کلام نجاشی درباره جعفر بن بشیر است: «روی عن الثقات ورووا عنه» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۹)؛ لذا برخی علما به وثاقت تمام کسانی که جعفر بن بشیر از آنان روایت نقل کرده است و نیز تمام کسانی که از جعفر بن بشیر روایت نقل کرده‌اند، اشاره نموده و به سخن نجاشی در رجالش استناد نموده‌اند (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۷۷/۳؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷ و ۲۵۱-۲۵۲؛ وحید بهبهانی، ۱۱۹۰: ۱۴۷؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۸۹/۱). این تفسیر زمانی صحیح است که بگوییم ظاهر کلام نجاشی حصر است و بدین معناست که: «لا یروی إلا عن الثقات ولا یروی عنه إلا الثقات» (گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۲۲۵). البته برخی معتقدند از کلام نجاشی نمی‌توان استظهار کرد که همه روایات واقع در سند، ثقه هستند. به عبارت دیگر، اگر بگویند فلان شخص از ثقات نقل می‌کند، قدر متیقن شیخ بلاواسطه است و روایت باواسطه را شامل نمی‌شود (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۶۲۵۴/۲۰-۶۲۵۵)، لذا همان‌طور که قبلاً بیان شد، چون جعفر بن بشیر بلاواسطه از مفضل بن صالح نقل حدیث نموده است، از این طریق می‌توان به وثاقتش حکم نمود (همان: ۹۴۵/۳؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۸/۷/۸).

ایراد: این مبنا نیز تمام نمی‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۲۵۶-۲۵۷؛ همو، ۱۴۰۹: ۶۸-۶۹؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۵۲) و به عبارت دیگر، عبارت نجاشی ظهور در حصر ندارد؛ زیرا: اولاً؛ بسیار بعید است که فقط راویان ثقه از او روایت نقل کنند؛ چون چنین چیزی خارج از اختیار اوست و حتی از اکابر و ائمه علیهم‌السلام نیز در موارد بسیاری، افراد پست و دروغگو نقل روایت نموده‌اند. لذا نهایت چیزی که از این عبارت استفاده می‌شود، این است که غالباً چنین بوده است (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۶۸/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۰) و

این صفت عالی‌ه‌ای برای شخص محسوب می‌شود؛ همچنان‌که در مقابل، بعضی از روایات مثل محمد بن خالد برقی به دلیل نقل از ضعف‌ا و مجاهیل ذم شده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۵۲؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۰). لذا برخی از طرفداران این توثیق عام معتقدند که در مورد «وروا عنه»، همین کافی است که عده‌ای از افراد ثقه از او روایت کنند و لازم نیست همه کسانی که از او روایت می‌کنند، ثقه باشند. اما در «روی عن الثقات»، این کافی نیست؛ زیرا آن وقتی مدح حاکی از جلالت است که از غیرثقه روایت نکند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۷/۱۴).

ثانیاً؛ اینکه گفته شود جعفر بن بشیر فقط از ثقات روایت نقل می‌کند نیز صحیح نیست؛ زیرا اثبات روایت جعفر بن بشیر از ثقات، روایت او از غیرثقات را نفی نمی‌کند و به عبارت دیگر، اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۹-۲۰). دو شاهد این مطلب، گفتار شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۶/۱-۱۹۷) و روایت جعفر (همان: ۲۹۶/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۶۹) از برخی روایاتی است که خود نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۰۰)، آن‌ها را تضعیف کرده است (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۵۲؛ موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۶۸/۱-۶۹).

۱۰- برخی فقها در رابطه با «مفضّل بن صالح» معتقدند به دلیل حضور وی در اسناد کتاب کامل الزیارات (ابن قولویه قمی، ۱۳۹۸: ۵۹، ۷۵ و ۳۲۳)، می‌توان گفت که او ثقه می‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱۸/۲۸۴ و ۱۹/۳۱۲؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۱۴)؛ زیرا از روایانی است که مشمول یکی از توثیقات عامه رجالی، یعنی توثیق ابن قولویه می‌باشد. چون مستفاد از مقدمه کامل الزیارات (ابن قولویه قمی، ۱۳۹۸: ۴) این است که جمیع افراد واقع در سند، از ثقات‌اند و قهراً از این طریق می‌توان وثاقت حتی مشایخ باواسطه ابن قولویه را کشف کرد؛ زیرا ایشان تصریح می‌کند که در این کتاب، حدیثی نیآورده‌ام که از افراد شاذ روایت شده باشد و آنچه آورده‌ام، از طریق ثقات از اصحاب روایت شده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴/۱۰/۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۶۸-۲۶۹؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۶؛ هاشمی، ۱۴۲۹: ۲۰۴).

ایراد: در جواب باید گفت، این قرینه صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این مبنا مقبول نیست (صدر، ۱۴۰۸: ۲/۲۹۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۴/۱۳۴۰؛ همو، ۱۳۹۶/۱۲/۱۳؛ طباطبایی قمی، ۱۴۳۰: ۷/۴۵؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۱۰۲-۱۰۳؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۷؛ مهلوی، ۱۳۹۱: ۳۴-۳۶؛ سبحانی،

۱۴۱۸: ۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰ الف: ۲۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷: ۲۹۷)، لذا بنا بر گفته برخی علما، این ادعا که عبارت مؤلف کامل الزیارات به صورت واضح بر ثقه بودن تمام راویان موجود در سلسله سند کامل الزیارات تصریح داشته و به نوعی شهادت ایشان به وثاقت مفضل بن صالح می باشد، مورد قبول نیست؛ بلکه حق در اینجا همان است که محدث نوری گفته است مبنی بر اینکه کلام ابن قولویه تنها بر وثاقت مشایخ خودش - که روایات را مستقیماً از آن‌ها اخذ کرده است - دلالت دارد (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱/۳-۲۵۲ و ۷۷۷/۷: ۱۰۹) که در میان آن‌ها نام مفضل بن صالح به چشم نمی خورد. برخی محققان نیز نظر محدث نوری را تقویت و دلایلی بر آن اقامه کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۷۰-۲۷۲؛ داوری، ۱۴۲۶: ۱/۱۸۴؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۱۰۳؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۷؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۶؛ هاشمی، ۱۴۲۹: ۲۰۸).

۱۱- برخی فقها در رابطه با «مفضل بن صالح» معتقدند که چون وی در اسناد تفسیر **علی بن ابراهیم قمی** حضور دارد (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۳۶۹: ۲/۶۵ و ۲۸۱)، لذا می توان به توثیق وی حکم کرد (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱۸/۲۸۴؛ ۱۹/۳۱۲؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۲۲ و ۱۳۹۸/۱۱/۱۴)؛ زیرا عبارت علی بن ابراهیم در مقدمه تفسیرش (قمی، ۱۴۰۴: ۴/۱)، نوعی شهادت به وثاقت تمام راویان موجود در اسناد کتابش می باشد. در نتیجه می توان گفت وی از راویانی است که مشمول یکی از توثیقات عام رجالی، یعنی «توثیق راویان موجود در اسناد قمی» می باشد (حجّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۰۲؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۴، ۱۷۲-۱۷۳؛ هاشمی، ۱۴۲۹: ۲۳۰-۲۳۱؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۶؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۱/۳۳۷؛ موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۱/۴۹-۵۰؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۲۲؛ ۶/۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۸: ۸، ۱۶۴-۱۶۵ و ۳۶۰-۳۶۱).

ایراد: این مبنا نیز ناتمام بوده و صحیح نیست (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۴/۱۳۴۰: ۵/۱۷۵؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷) و این ادعا که عبارت علی بن ابراهیم در مقدمه کتابش به صورت واضح بر ثقه بودن تمام راویان موجود در سلسله اسناد آن تصریح دارد، مورد قبول نیست و بلکه تنها بر وثاقت مشایخ خودش دلالت دارد. برخی علما این نظر را تقویت نموده و نقدهای جدی به این توثیق عام وارد کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۲۸۴؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۵/۱۷۵: ۱۸/۵۸۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۱/۵۰؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۴-۳۵، ۱۷۳ و ۱۷۴-۱۷۵؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۲۲۵؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴/۳۰۳؛ علامه فانی اصفهانی، ۱۴۲۰: ۷۶).

در نتیجه به خاطر ضعف این مبنا و با توجه به عدم عدول آیه‌الله خوبی از آن (ایروانی، ۱۴۳۷: ۷۸؛ هاشمی، ۱۴۲۹: ۲۳۱)، آیه‌الله شبیری زنجانی می‌گوید:

«خود آن مرحوم از نظر خویش درباره کامل‌الزیارات در اواخر عدول کردند. ای کاش درباره تفسیر قمی هم نظرشان برمی‌گشت؛ چون ضعیف‌تر از کامل‌الزیارات می‌باشد» (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۷/۵۳۹۵).

نتیجه‌گیری

مفضّل بن صالح، یکی از روایت‌کنندگان حدیث در کتب روایی شیعه می‌باشد که بسیاری از احکام را روایت نموده است و علی‌رغم اعتقاد اکثر علما و فقهای امامیه به تضعیف وی، هریک از پنج دلیل ارائه‌شده برای تضعیفش که عبارت‌اند از: تضعیف نجاشی، تسالم اصحاب بر ضعف مفضّل بن صالح، تضعیف ابن غضائری، روایت منقول از کتاب ابن غضائری و قول متأخران، واجد ایراداتی بوده و نمی‌تواند مبنای ضعف و جرح او قرار گیرد. لذا با ذکر یازده مورد از توثیقات عامه نظیر اصحاب امام بودن مفضّل بن صالح، صاحب کتاب بودن وی، روایت مفضّل بن صالح از بزرگان و اجلاء اصحاب، روایت بلاواسطه برخی بزرگان ثقات از مفضّل بن صالح، کثیرالروایه بودن ابوجمیل، نقل کتاب ابوجمیل توسط حسن بن علی بن فضال، قاعده اصحاب اجماع، روایت مشایخ ثلاثه که جز از ثقات روایت نمی‌کنند، کلام نجاشی درباره جعفر بن بشیر، حضور مفضّل بن صالح در اسناد دو کتاب کامل‌الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم قمی، که از این بین تنها کثرت نقل روایت اجلاء و روایت مشایخ ثلاثه بلاشکال هستند، قول به وثاقت او اقوی بوده و در نتیجه مفضّل بن صالح، راوی ثقه و صحیح‌الحدیث محسوب می‌گردد.

کتاب شناسی

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذريعة الى تصانيف الشيعة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی، *کتاب الرجال*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۳. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۴. ابن طاووس حلّی، رضی‌الدین ابوالقاسم سیدعلی بن موسی بن جعفر، *فلاح السائل و نجاح المسائل فی عمل الیوم و اللیله*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۵. ابن غضائری، ابوالحسین احمد بن حسین بن عبیدالله بن ابراهیم واسطی بغدادی، *الرجال (کتاب الضعفاء)*، تحقیق سیدمحمد رضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن فهد حلّی، جمال‌الدین ابوالعباس احمد بن شمس‌الدین محمد، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۷. ابن قولویه قمی، ابوالقاسم جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، دار المرتضویه، ۱۳۹۸ ق.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۹. ایروانی، محمدباقر، *دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری*، قم، راهیاب: نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام، مؤسسه نرم‌افزاری علوم اسلامی نور، ۱۴۲۷ ق.
۱۰. همو، *دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالیه*، قم، ذوی‌القربی، ۱۴۳۷ ق.
۱۱. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، *رجال البرقی - الطبقات*، قم، قیوم، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، *ارشاد الطالب الی التعلیق علی مکاسب*، چاپ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. همو، *تنقیح مبانی العروة (کتاب الطهاره)*، قم، دار الصدیقه الشهبه علیها‌السلام، ۱۴۲۶ ق.
۱۴. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، *الروضه البهبه فی شرح اللمعه الدمشقیه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. همو، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.
۱۶. حائری یزدی، مرتضی بن عبدالکریم، *شرح العروة الوثقی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. همو، *کتاب الخمس*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الرجال*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۷ ق.
۱۹. همو، *امل الامل فی علماء جبل عامل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب، بی تا.
۲۰. همو، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. حسینی تفرشی، سیدمصطفی بن حسین، *نقد الرجال*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. حسینی حائری، سیدکاظم، *اساس الحکومه الاسلامیه (دراسة استدلالية مقارنة بین الديمقراطية و الشوری و لایة الفقیه)*، بیروت، مطبعة النیل، ۱۳۹۹ ق.
۲۳. همو، *القضاء فی الفقه الاسلامی*، قم، مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی بن جواد، «درس خارج فقه»، تهران، راهیاب: جزوات درس خارج فقه دفتر معظم‌له و درس خارج فقه معظم‌له در پیام‌رسان ایثا و تقریرات مخطوط صالح منتظری، «قصاص»، ۱۳۸۰ ش.؛ «مکاسب محرّمه»، ۱۳۹۲ ش.؛ «نماز مسافر»، ۱۳۹۵ و ۱۳۹۷ ش.؛ «نماز جماعت»، ۱۳۹۸ ش.

۲۵. همو، *غناء و موسیقی (درسنامه غناء و موسیقی)*، متن درس خارج فقه در موضوع غناء و موسیقی، چاپ دوم، تهران، فقه روز وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ ش.
۲۶. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، *فقه الصادق علیه السلام*، قم، راهیاب: نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام، مؤسسه نرم‌افزاری علوم اسلامی نور، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. حسینی سیستانی، سیدعلی، *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۱۴ ق.
۲۸. داوری، مسلم، *اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*، تقریر محمدعلی صالح معلّم، قم، مؤسسه المحبین، ۱۴۲۶ ق.
۲۹. سبحانی، جعفر، *الخمس فی الشريعة الاسلامیة الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق. (الف)
۳۰. همو، *الصوم فی الشريعة الاسلامیة الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق. (ب)
۳۱. همو، *ترجمه کلیات علم الرجال*، ترجمه علی اکبر روحی و مسلم قلی پور گیلانی، قم، قدس، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. همو، «درس خارج فقه دیات»، قم، راهیاب: وبگاه مدرسه فقاہت، ۱۳۹۶ ش.
۳۳. همو، *ضیاء الناظر فی احکام صلاة المسافر*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۳۴. سلطانی، مسعود، *یادداشت‌های تاریخی و دینی*، راهیاب: کانال تلگرامی شیعه پژوهی، ۱۴۰۰ ش.
۳۵. سند بحرانی، محمد، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، تقریر محمدصالح تبریزی، چاپ دوم، قم، مدین، ۱۴۲۹ ق.
۳۶. سیفی مازندرانی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسیلة (الخمس)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ ق.
۳۷. شبیری زنجانی، سیدمحمدجواد، «در حاشیه دو مقاله»، *دوماهنامه آئینه پژوهش*، سال هشتم، شماره ۴۸، بهمن و اسفند ۱۳۷۶ ش.
۳۸. همو، «درس خارج اصول»، قم، راهیاب: وبگاه مدرسه فقاہت، ۱۳۹۶ ش.
۳۹. شبیری زنجانی، سیدموسی، «درس خارج اصول»، قم، راهیاب: وبگاه مدرسه فقاہت، ۱۳۹۵ ش.
۴۰. همو، «درس خارج رجال»، اصفهان، نشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه، ۱۳۶۲-۱۳۶۳ ش.
۴۱. همو، «درس خارج فقه»، قم، راهیاب: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر معظم‌له، ۱۳۹۳ ش.
۴۲. همو، *جرعه‌ای از دریا*، کانال زیده الفوائد برای نشر مبانی حدیثی و رجالی، بی تا.
۴۳. همو، *کتاب نکاح*، تقریرات درس خارج فقه، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۴۴. شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴۵. صدر، سیدمحمدباقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، قم، مجمع الشهد آية الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ ق.
۴۶. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید، *مصباح المنهاج (کتاب الصوم)*، قم، دار الهلال، ۱۴۲۵ ق.
۴۷. طباطبایی قمی، سیدتقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، محلاتی، ۱۴۳۰ ق.
۴۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الرجال*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۳ ق.
۴۹. همو، *المعنة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۵۰. همو، *الفهرست*، نجف اشرف، المكتبة الرضویه، بی تا.
۵۱. همو، *تهذیب الاحکام فی شرح المقتنعة للشیخ المفید*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۲. عاملی جزینی (شهید اول)، شمس‌الدین محمد بن جمال‌الدین مکی، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.

۵۳. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال، قم، راهیاب: نرم‌افزار دریاة‌النور، مؤسسه نرم‌افزاری علوم اسلامی نور، بی‌تا.
۵۴. همو، نهاية الوصول الى علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۲۵ ق.
۵۵. علامه فانی اصفهانی، سیدعلی، بحوث فی فقه الرجال، تقریر سیدعلی حسین مکی عاملی، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۲۰ ق.
۵۶. فاضل آبی، زین‌الدین حسن بن ابی‌طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، راهیاب: نرم‌افزار جامع الاحادیث، مؤسسه نرم‌افزاری علوم اسلامی نور، ۱۴۰۴ ق.
۵۸. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین بن عبدالعالی، جامع المقاصد فی شرح التواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۵۹. کشی، ابوعمرو محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، قم، راهیاب: نرم‌افزار دریاة‌النور، مؤسسه نرم‌افزاری علوم اسلامی نور، بی‌تا.
۶۰. گرامی قمی، محمدعلی، «درس خارج رجال» (تقریرات جلسه ۲۳)، قم، راهیاب: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر معظم‌له، ۱۳۹۴ ش.
۶۱. گلی شیردار، محمدحسن، تحریر قاعده درخمس، تهران، دانشگاه عدالت، ۱۳۹۶ ش.
۶۲. لاری، سید عبدالحسین، التعلیقة علی ریاض المسائل، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
۶۳. مازندرانی حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.
۶۴. مازندرانی خواجه‌یوبی، محمداسماعیل بن حسین بن محمدرضا، الفوائد الرجالیة، تحقیق سیدمه‌دی رجایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۳ ق.
۶۵. مجلسی اول، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، کوشانور، ۱۴۰۶ ق.
۶۶. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۶۷. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، المعترف فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیهم‌السلام، ۱۴۰۷ ق.
۶۸. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمدمؤمن، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۷ ق.
۶۹. محمدی ری‌شهری، محمد، «درس خارج فقه»، تهران، راهیاب: وبگاه مدرسه فقاہت و پایگاه اطلاع‌رسانی معظم‌له، ۱۳۹۴ و ۱۳۹۸ ش.
۷۰. مدرسی یزدی، سیدعباس، نموذج فی الفقه الجعفری، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۷۱. مدنی کاشانی، رضا، کتاب القصاص للفقهاء والخواص، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۷۲. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة (کتاب الخمس والانفال)، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۱۶ ق.
۷۳. موحد ابطحی، سیدمحمدعلی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، قم، فرزند مؤلف (سیدمحمد)، ۱۴۱۷ ق.

۷۴. موسوی خمینی، سیدروح الله، کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۷۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر میرزا علی تبریزی غروی، قم، لطفی، ۱۴۱۸ ق.
۷۶. همو، المستند فی شرح العروة الوثقی (الخمس)، قم، راهیاب: نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور، بی تا.
۷۷. همو، فقه الشیعة (کتاب الطهارة)، تقریر سیدمحمد مهدی موسوی خلخالی، قم، آفاق، ۱۴۱۸ ق.
۷۸. همو، مبانی العروة الوثقی، تقریر محمدتقی خویی، قم، مدرسه دار العلم - لطفی، ۱۴۰۹ ق.
۷۹. همو، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، قم، دفتر معظم له، ۱۴۰۹ ق.
۸۰. همو، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۸۱. همو، موسوعة الامام الخوئی (مبانی تکملة المنهاج)، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، راهیاب: نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور، ۱۴۲۲ ق.
۸۲. مهدوی، حسن، سهل بن زیاد در آئینه علم رجال، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۹۱ ش.
۸۳. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، فهرست اسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۸۴. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، خاتمة المستدرک، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.
۸۵. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، تعلیقة علی منهج المقال، نسخه خطی، کاتب: محمدحسن بن محمد معصوم قزوینی، ۱۱۹۰ ق.
۸۶. هاشمی، سیدهاشم، اضواء علی علمی الدرابة و الرجال، قم، دار التفسیر، ۱۴۲۹ ق.
۸۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود، «درس خارج فقه کتاب الزکاة»، قم، راهیاب: پایگاه اطلاع رسانی معظم له، ۱۳۸۸ ش.

بازیابی منابع روایات «عمرو بن جُمیع»

در کافی کلینی

و ارزیابی آن‌ها*

- سید سلیمان موسوی^۱
- سیده جمیله هاشم‌نیا^۲
- سیدعلی دلبری^۳

چکیده

یکی از روایانی که در میان رجالیان به شدت تضعیف شده، عمرو بن جُمیع است. با وجود این، از وی حدود بیست روایت بدون واسطه از معصومان علیهم‌السلام در کافی کلینی نقل شده است. مسئله این پژوهش که به شکل توصیفی - تحلیلی سامان یافته، چگونگی ورود این اخبار ضعیف به کتاب کافی است و نیز اینکه روایات برگرفته از عمرو بن جُمیع در این مجموعه روایی از کدام منابع اخذ شده است.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(m_soleyman@yahoo.com).
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)
(sj.hashemnia@gmail.com).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(delbari@razavi.ac.ir).

با توجه به غالب بودن روش مکتوب نقل حدیث در شیعه، شیوه بازیابی منابع در این تحقیق، رجوع به طرق نجاشی و شیخ طوسی در کتب اصحاب امامیه و نیز بررسی متون روایات وارده در کافی از عمرو بن جمیع است. با بررسی انجام شده مشخص شد که احادیث وی از حدود هفت کتاب در کافی نقل شده و بیشتر احادیث او درباره مسائل اعتقادی و اخلاقی است و کلینی در زمینه مسائل و احکام فقهی، احادیث معدودی را از وی نقل نموده که این می‌تواند نشان‌دهنده همراهی کلینی با آراء رجالیان درباره عمرو بن جمیع باشد.

واژگان کلیدی: کافی کلینی، عمرو بن جمیع، راویان بی‌واسطه، طریق روایت، نقل کتبی حدیث.

۱. مقدمه

در برخی کتب معتبر و دست اولِ روایی شیعه همچون کافی شیخ کلینی، گاهی نام برخی راویان بسیار ضعیف حدیثی در سند احادیث شیعه به چشم می‌خورد. این موضوع گاه بسیار شگفت‌آور و سؤال‌برانگیز است که نام و حدیث این راویان از چه طریقی به این کتب معتبر روایی راه یافته است؟! آیا در نظر قدما، این احادیث از اعتبار لازم برخوردار و قابل اعتماد بوده‌اند؟ با بررسی کامل و پاسخ مستدل به این سؤالات می‌توان نام برخی منابع و یا طرقی را که نزد قدما از صحت و اعتبار برخوردار بوده نیز شناسایی و مطرح کرد و تا حدی به محتوای آن‌ها نیز اعتماد کرد. یکی از این راویان ضعیفی که شیخ کلینی از وی در کافی روایت نقل کرده، عمرو بن جمیع است. این در حالی است که از عمرو بن جمیع در کافی ۲۳ روایت نقل شده است. لذا مسئله این تحقیق، چگونگی ورود این اخبار با سند ضعیف به کتاب کافی و بازیابی منابع اخذ شده از آن‌هاست. هدف اصلی این جستار، بازیابی منابعی است که کلینی از آن‌ها، احادیث او را در کافی نقل کرده است.

آنچه ما را به بازیابی منابع روایات دعوت می‌کند، پیشینه مکتوب احادیث شیعه و جایگاه کتب در نقل روایات به‌ویژه از عصر امام صادق علیه السلام به بعد است. به عنوان مثال، عبدالله بن سنان به امام صادق علیه السلام می‌گوید: مردم برای شنیدن احادیث شما به نزد من می‌آیند، اما من توان گفتن همه آن‌ها را ندارم. امام علیه السلام می‌فرماید: از اول کتاب،

وسط آن و آخرش حدیثی برایشان نقل کن (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲/۱). در موردی دیگر، امام صادق علیه السلام از حماد بن عیسی می پرسد: آیا می توانی نماز را به خوبی بخوانی؟ وی در جواب می گوید: سرورم! من کتاب صلات حریر را حفظ دارم. این مسئله گویای آن است که در موضوعات مختلف، کتاب به نگارش درآمده و برای حفظ و یادگیری جوانان در دسترس بوده است. در حدیثی دیگر، امام صادق علیه السلام خطاب به مفضل بن عمر می فرماید: بنویس و علم خود را در میان دوستان منتشر کن و اگر از دنیا رفتی، کتاب هایت را به پسرانت ارث بده؛ زیرا برای مردم آن زمان آشوب و بی نظمی پدید می آید که جز با کتاب های خود انس نگیرند (همان). همچنین در حدیثی، محمد بن حسن بن ابی خالد به امام جواد علیه السلام عرضه می دارد که کتب اساتید ما که از امام باقر و امام صادق علیه السلام روایت کرده اند، به علت تقیه مخفی بوده و اکنون به دست ما رسیده اند. آیا می توان از آن ها استفاده کرد؟ امام جواد علیه السلام نیز در پاسخ، آن ها را حق دانسته و دستور به نقل حدیث از آن ها می دهد (همان: ۱۳۲/۱). بر اساس این روایت، بهره از کتب قابل اعتماد بزرگان شیعی، جایز شمرده شده است. در روایتی دیگر از امام عسکری علیه السلام درباره استفاده از کتاب های بنوفضال سؤال می شود که در بسیاری از منازل وجود داشته است و امام علیه السلام به صحت نقل از آن کتب تصریح می فرماید (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۹۰).

در کنار این روایات، تصریح به نام کتاب های بسیاری از اصحاب امامیه که در کتب فهرستی همچون فهرست شیخ طوسی و نجاشی آمده است نیز این ادعا را تأیید می کند. در کتاب های فهرست، علاوه بر نقل نام کتب، طرق رسیدن آن کتاب ها به مؤلفان این فهرست ها نیز آمده است.

۱-۱. پیشینه بحث

مطالعات جدید حدیث در غرب از اواخر قرن نوزدهم میلادی با تلاش های خاورشناسانی همچون گلدزیهر آغاز شد و سپس افرادی مانند شاخ و یونبول، آن را گسترش دادند. شاخ که بیشتر بر روی احادیث فقهی متمرکز بود، احادیث منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله را فاقد وجهه تاریخی دانست و با طرح معیارهایی برای تاریخ گذاری حدیث از جمله «حلقه مشترک»، این احادیث را محصول نسل های بعد معرفی کرد

دو اثر حدیث/اسلامی^۱ و مقاله‌ای درباره تحلیل اسناد روایاتی پیرامون تحقیر زن (Schacht, 1949: 146-147; Id., 1979: 171-172). ایده‌های او بعداً توسط یونبول در (Juynboll, 1989: 343-384) پروراند شد.

در برابر این تردیدافکنی‌ها درباره وثاقت تاریخی احادیث توسط غربیان، اندیشمند مسلمان، فواد سزگین تلاش نمود با استفاده از اسناد روایات و با تکیه بر کتاب‌محور بودن نقل حدیث به این تردیدها پاسخ دهد. به باور وی، با استفاده از روشی که در ادامه می‌آید و بر اساس افراد مشترک در اسناد روایات می‌توان منابع متقدم را بازسازی نمود.^۲ روش او چنین است که ابتدا تمامی سندهای کتابی همچون صحیح بخاری را که در پی کشف منابع آن هستیم، جداگانه یادداشت کرده و سپس آن‌ها را بر اساس جوان‌ترین (متأخرترین) راویان مرتب می‌کنیم. بعد از آن، اولین راوی مشترک و سپس دیگر راویان مشترک در اسناد را جستجو می‌کنیم. آخرین راوی مشترک در اسناد، نام مؤلف مصدري است که کتاب مورد بحث ما از آن استفاده کرده است. اگر در اسناد، هیچ نام مشترکی جز همان جوان‌ترین راوی وجود نداشت، همو مؤلف منبعی است که صاحب کتاب از او اخذ حدیث کرده است. اگر نام راویان در اسناد تا چندین طبقه مشترک و یکسان بود، آخرین راوی مشترک، مؤلف منبع است و دیگر نام‌های مشترک، تنها راویان آن منبع تلقی می‌شوند. پس از کشف منابع، منابع هر منبع نیز به همین طریق قابل کشف و بازسازی خواهد بود (سزگین، ۱۴۱۱: ۱/۱۵۰). روش سزگین در جهت «بازسازی» منابع با انتقادات زیادی همراه شد؛ اما ایده‌برداری از آن در جهت «بازیابی» منابع متقدم با استقبال روبه‌رو شد. پژوهش پیش رو بر اساس روش سزگین و ایده‌های دیگران، ابتدا چند نشانی را برای بازیابی منابع کافی ارائه می‌کند و سپس براساس آن‌ها به بازیابی منابع روایات عمرو بن جمیع در این کتاب می‌پردازد. درباره بازیابی منابع عمرو بن جمیع تا کنون کاری انجام نشده است.

1. Muslim Tradition.

۲. البته ایده بازسازی منابع اولیه اسلامی از منابع بعدی را می‌توان در کار خاورشناسانی همچون یولیوس ولهاوزن که در زمینه تاریخ اسلام مطالعه می‌کرد، مشاهده نمود. ولهاوزن با رجوع به اسناد موجود در دو اثر *تاریخ الرسل و الملوک طبری* و *فتوح البلدان* بلاذری در مقام گردآوری منابع متقدمانی همچون ابن اسحاق (م. ۱۵۰) و ابومخنف (م. ۱۵۷) برآمد (Motzki, 2005: 242-247).

۱-۲. نشانه‌هایی برای بازیابی منابع روایات در کافی

۱- نفر اول و دوم در سند، بیشتر مشایخ اجازه کلینی هستند و وظیفه انتقال کتاب‌های پیشینیان به او را بر عهده داشته‌اند و کلینی کمتر حدیثی را مستقیماً از کتاب‌های این دو نفر نقل کرده است. سندهای تحویلی معمول در کافی که عطف دو طبقه بر دو طبقه هستند، با کلمه «جمیعاً» بر این امر و اخذ روایت از کتاب راوی سوم دلالت دارند (ر.ک: جدیدی، ۱۳۸۹: ۱۶-۲۰)؛ مانند: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَمُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى جَمِيعًا عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳/۱).

۲- در طرقي که فهرست‌نویسان به کتاب‌ها گزارش کرده‌اند، اگر نام مؤلف کتاب و فرد پس از او با دو فرد انتهایی در سند حدیث یکسان باشد، به احتمال قوی می‌توان گفت که آن کتاب، منبع اصلی حدیث بوده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵). از این رو اگر تمام طریق به آن کتاب با سند حدیث تا خود کلینی یا مشایخ اجازه‌اش یکسان باشد، نشان از این است که کلینی حدیث را مستقیماً از همان کتاب در کافی آورده است. چنانچه این یکسانی وجود نداشته باشد، با توجه به اینکه اکثر راویان حاضر در اسناد کافی صاحب کتاب هستند، واسطه در انتقال وجود دارد؛ یعنی روایت از منبعی به منابع بعدی منتقل شده تا در نهایت به دست کلینی رسیده است. بیشتر این واسطه‌ها با رجوع به طرق موجود در فهرست‌ها و تکرار اسناد مشخص می‌شوند.

۳- تکرار زیاد یک سند یکسان که به صاحب کتابی برسد، می‌تواند نشانگر طریق به آن کتاب باشد (همان: ۱۶).

۴- اگر سندی مطابق با طرق موجود در فهرست‌ها نبوده یا در کافی به تعداد زیاد تکرار نشده باشد، نمی‌توان چگونگی انتقال حدیث از حیث کتبی یا شفاهی بودن را اثبات نمود.

۵- مقایسه محتوای احادیث با موضوعات کتاب‌های افراد حاضر در سند، می‌تواند ما را در کشف منابع حدیث یاری کند.

۱-۳. دیدگاه رجالیان درباره عمرو بن جمیع

عمرو بن جمیع از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و سخنان ایشان را نقل می‌کند.

نجاشی از وی با نام عمرو بن جمیع ازدی بصری یاد کرده و او را در حدیث ضعیف دانسته و معتقد است این راوی نسخه‌ای از حدیث داشته که سهل بن عامر از آن روایت می‌کرده است. همچنین او را قاضی ری با کنیه ابوعثمان معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۸). شیخ طوسی نیز در رجال خود او را بتری خوانده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۲). برقی نیز از وی با نام‌های عمرو بن جمیع عبدی و ابوعثمان عبدی یاد کرده است (برقی، ۱۳۷۱: ۳۵ و ۴۳). ابن داود نیز در رجال خود او را با عنوان عمرو بن جمیع اسدی و ضعیف الحدیث و بتری خوانده است (ابن داود حلی، ۱۳۹۲: ۴۸۸).

۲. بازیابی منابع

همان‌طور که گفته شد، ۲۳ حدیث از عمرو بن جمیع در کتاب کافی دیده می‌شود که توسط هفت راوی بدون واسطه از وی نقل شده است. در ادامه، این افراد و احادیثشان به ترتیب کثرت روایت از عمرو بن جمیع مورد بررسی قرار می‌گیرند. نخست طریق نجاشی و شیخ طوسی به عمرو بن جمیع تبیین می‌گردد. نجاشی طریق خود به او را این‌گونه معرفی می‌کند:

«أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد قال: حدثنا الحسن بن علي بن عَفَّان قال: حدثنا سهل بن عامر، عن عمرو بن جُمَيع الأزديُّ بها» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۸).

شیخ طوسی او را دارای کتاب معرفی کرده و طریق خود به وی را این‌گونه بیان می‌کند:

«أخبرنا جماعة، عن الحسن بن حمزة العلوي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مزار، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عمرو بن جُمَيع» (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۷).

اما راویانی که از عمرو بن جمیع بدون واسطه در کافی نقل روایت کرده‌اند،^۱ عبارت‌اند از:

۱. تاریخ ولادت و وفات این راویان در منابع یافت نشده است.

۱-۲. معاذ بن ثابت جوهری

از این راوی در روایات با عناوین معاذ جوهری و معاذ بن ثابت یاد شده است. در مجموع ۱۲ روایت به دو طریق از او از عمرو بن جمیع گزارش شده است.

طریق اول:

«حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَشَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲، ۱۱۴، ۴۶۷ و ۶۲۱: ۵۰۴/۳، ۳۵/۵، ۱۴۷ و ۳۲۶: ۵۳۹/۶).

۱۲ بار این طریق در کافی تکرار شده است. با توجه به اینکه تکرار یک سند واحد منتهی به فرد دارای کتاب می‌تواند طریق کلینی به آن کتاب باشد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶). تکرار این سند نیز نشان از اخذ این احادیث از کتاب عمرو بن جمیع دارد.

طریق دوم:

سند یکی از روایات عمرو بن جمیع تحویلی است و دو طریق به آن روایت وجود دارد؛ یک طریق همان طریق پیشین است که بیان شد و طریق دوم چنین است:

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يُونُسَ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۰۵/۲).

شیخ طوسی در فهرست در مورد معاذ بن ثابت جوهری و طریق خود به وی چنین بیان می‌دارد:

«له كتاب. أخبرنا جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن، عن الصفار و سعد بن عبد الله، عن الحسن بن علي الكوفي، عن الحسن بن علي بن يوسف المعروف بابن بَقَّاحٍ، عن معاذ» (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۲).

در طریق فوق از شیخ طوسی، حسن بن علی کوفی همان حسن بن علی بن عبد الله در طریق دوم است که فردی ثقة است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۲). با توجه به طریق شیخ طوسی به معاذ بن ثابت می‌توان گفت که این روایت از کتاب معاذ گرفته شده است.

۲-۲. حارث بن بهرام

حارث بن بهرام از راویان روایات عمرو بن جمیع است که هیچ‌گونه توصیفی در کتب رجالی از وی دیده نمی‌شود. اما با توجه به بیانات نجاشی درباره اعتماد به مراسیل ابن ابی عمیر (همان: ۳۲۶)، این احادیث قابل پذیرش هستند و وثاقت حارث بن بهرام ثابت می‌شود. سه روایت از وی از عمرو بن جمیع رسیده است:

- [۱] «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۲).
- [۲] «عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ...» (همان: ۴۴۵/۲).

سند روایت فوق به دو سند ذیل تبدیل می‌شود:

- الف) «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ...».
- ب) «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ...».

نام ابن ابی عمیر در هر دو سند مشاهده می‌شود.

نجاشی در مورد طریق خود به کتب محمد بن ابی عمیر چنین می‌نویسد:

«أخبرنا بسائر كتبه أحمد بن علي السيرافي قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير بجميع كتبه» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷).

نتیجه اینکه این حدیث از دو طریق به دست کلینی رسیده است: طریق اول مستقیماً از کتاب ابن ابی عمیر (با توجه به طریق نجاشی به کتاب ابن ابی عمیر^۱)، و طریق دوم از کتاب احمد بن محمد بن عیسی اشعری (با توجه به طریق نجاشی به کتاب وی^۲).

۱. یعنی: علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن ابی عمیر.

۲. «وقال لي أبو العباس أحمد بن علي بن نوح: أخبرنا بها أبو الحسن بن داود، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم ومحمد بن يحيى وعلي بن موسى بن جعفر وداود بن كورة وأحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى بكتبه» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲-۸۳).

[۳] «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۷۲).

در سند روایت فوق، مقصود از «أبی عبد الله» همان محمد بن خالد برقی است. طریق شیخ طوسی به کتاب وی نشان می‌دهد که این حدیث از کتاب برقی به کافی رسیده است:

«له کتاب النواذر. رویناه بهذا الإسناد عن أحمد بن محمد بن عیسی وأحمد بن أبی عبد الله جميعاً عن محمد بن خالد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۸).

۳-۲. حسن بن علی بن بقّاح

نجاشی درباره این راوی چنین بیان داشته است:

«کوفی، ثقة، مشهور، صحیح الحدیث، روی عن أصحاب أبی عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، له کتاب نواذر» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰).

از عمرو بن جمیع سه حدیث به یک طریق و بدون واسطه از ابن بقّاح روایت شده است:

[۱] «حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۲۹۷).

[۲] «حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ...» (همان: ۶/۳۰۰).

[۳] «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ...» (همان).

در سند روایت سوم، عبارت «بهذا الإسناد» اشاره به همان ابتدای اسناد قبلی، یعنی «حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ» دارد. بنابراین هر سه روایت که ابن بقّاح از عمرو بن جمیع نقل کرده، دارای طریق مشترک است.

همان‌گونه که دیدگاه نجاشی درباره ابن بقّاح بیان گردید، این راوی از اصحاب امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل حدیث می‌نموده و خود نیز کتابی داشته که طریقتش بیان نشده است. از سوی دیگر در بررسی رجالی معاذ بن ثابت گفته شد که کتاب معاذ از طریق ابن بقّاح

نقل شده است. با توجه به آمارات ذکرشده، محتمل آن است که این احادیث از کتاب نوادر ابن بقیح توسط کلینی نقل شده باشد. به عبارت دیگر، همان طریق کتاب معاذ، طریق کتاب ابن بقیح نیز هست.

۲-۴. حسن بن حسین انصاری عُرنی

یک روایت از او از عمرو رسیده است:

«الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَلَوِيُّ، عَنْ سَهْلِ بْنِ جُمُهَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعُرْنِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جَمِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...» (همان: ۳/۳۷۰).

نجاشی در مورد حسن بن حسین عُرنی نجار و طریق خود به وی چنین گفته است: «النَّجَّارُ مَدَنِيٌّ لَهُ كِتَابٌ عَنِ الرِّجَالِ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ (عليهما) السَّلَامُ. أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ وَالْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ تَمَّامِ أَبِي الْحُسَيْنِ الدَّهْقَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَرَجَانِيُّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكْرِيَّا بْنِ شَيْبَانَ عَنِ الْحَسَنِ بَكْتَابَهُ» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۵۱).

بنابراین طبق نقل نجاشی، راوی مذکور یعنی حسن بن حسین انصاری عُرنی دارای کتابی در زمینه روایان امام صادق علیه السلام بوده است که این می‌تواند منبع روایت فوق نیز از کلینی باشد.

۲-۵. ابواسحاق خراسانی

از او نیز یک روایت از عمرو رسیده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ زَعْلَانَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْخُرَّاسَانِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جَمِيعِ الْعَبْدِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۳۳).

شیخ طوسی در مورد ابواسحاق خراسانی بیان می‌دارد که او از اصحاب امام صادق علیه السلام است (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۶۹). همچنین برقی وی را در میان اصحاب امام کاظم و امام رضا علیه السلام نیز ذکر کرده است (برقی، ۱۳۷۱: ۴۳، ۵۲ و ۵۳)؛ اما شیخ طوسی و نجاشی هیچ طریقی تا وی ذکر نکرده‌اند. همچنین در مورد محمد بن حسن بن زعلان توصیف و طریقی بیان

نشده است. لذا به نظر می‌رسد حدیث فوق از طریق احمد بن محمد بن عیسی اشعری که طریق آن ذیل طرق حارث بن بهرام نیز مطرح گردید، وارد کتاب شریف کافی شده باشد.

۲-۶. عثمان بن عیسی کلابی

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۶۹).

عثمان بن عیسی کلابی نیز از راویان بلاواسطه عمر بن جمیع است که نجاشی در موردش می‌نویسد:

«صَنَّفَ كِتَابًا مِنْهَا: كِتَابُ الْمِيَاهِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ سَازَانَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ سَعْدِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عُثْمَانَ بِهِ. وَكِتَابُ الْقَضَايَا وَالْأَحْكَامِ، وَكِتَابُ الْوَصَايَا، وَكِتَابُ الصَّلَاةِ، أَخْبَرَنَا عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُحَمَّدِيِّ، عَنْ عُثْمَانَ بَكْتَبَهُ. وَأَخْبَرَنِي وَالِدِي عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى بَكْتَبَهُ» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۰).

برای این روایت در کافی می‌توان دو منبع ذکر کرد: یکی کتب خود راوی، عثمان بن عیسی کلابی، و دیگر طریق محمد بن خالد برقی که قبلاً در طریق حارث بن بهرام بدان اشاره گردید.

۲-۷. یونس بن عبدالرحمن

«عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَأَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَبَأْسَرَهَا بِجَسَدِهِ وَتَفَرَّغَ لَهَا، فَهُوَ لَا يَبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى عُسْرِ أُمَّ عَلَى يُسْرِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۸۳).

یونس بن عبدالرحمن از روات ثقه و جلیل و از اصحاب اجماع کلینی است و نجاشی و شیخ طوسی طرق خود را به کتب وی بیان کرده‌اند. یکی از آن طرق، طریق محمد بن عیسی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۱۱). از طرف دیگر با توجه به تعداد

روایات علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی، محمد، شیخ علی بن ابراهیم بوده و لذا محتمل است که این حدیث بدون واسطه از کتاب یونس بن عبدالرحمن نقل شده باشد.

همچنین با توجه به اینکه محمد بن خالد برقی از شاگردان یونس بن عبدالرحمن است که از او نقل حدیث می‌کرده، لذا می‌توان منبع این حدیث در کافی را از طریق برقی نیز دانست.

۳. بررسی محتوای احادیث

محتوای بیشتر احادیث مذکور شامل مسائل اخلاقی و اعتقادی است. احادیث به ترتیب به موضوعاتی همچون متانت دین و عمل به آن،^۱ زیاده‌گویی و قساوت قلب،^۲ لزوم مسئلت از درگاه الهی،^۳ منزلت حامیان قرآن،^۴ افزایش مال با پرداخت زکات،^۵ اهمیت

۱. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَشَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَلِيُّ! إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَأَوْعِلْ فِيهِ بِرِفْقٍ وَلَا تُبَعْضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ رَبِّكَ، فَإِنَّ الْمُتَبَتِّ بِغَيْبِ الْمُفْرَطِ لَا ظَهْرًا أَبْقَى وَلَا أَرْضًا قَطَعَ، فَأَعْمَلْ عَمَلٌ مَنْ يَرْجُو أَنْ يَمُوتَ هَرِمًا وَاحْتَدَرَ حَدْرَ مَنْ يَتَخَوَّفُ أَنْ يَمُوتَ عَدَاً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲).

۲. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَشَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ الْمَسْحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ فِي غَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ، فَإِنَّ الَّذِينَ يُكْثِرُونَ الْكَلَامَ فِي غَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ قَاسِيَةٌ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ» (همان: ۱۱۴/۲).

۳. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَشَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ افْتَقَرَ» (همان: ۴۶۷/۲).

۴. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَشَّابِ، جَمِيعًا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يُوسُفَ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِالتَّحُشُّعِ فِي السَّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ لِحَامِلِ الْقُرْآنِ، وَإِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ فِي السَّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ لِحَامِلِ الْقُرْآنِ، ثُمَّ تَأَذَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: يَا حَامِلِ الْقُرْآنِ! تَوَاضِعْ بِهِ يَرْفَعَكَ اللَّهُ وَلَا تَعَزَّزْ بِهِ فَيَذَلِّكَ اللَّهُ، يَا حَامِلِ الْقُرْآنِ! تَزَيِّنْ بِهِ اللَّهُ يَزَيِّنْكَ اللَّهُ بِهِ، وَلَا تَزَيِّنْ بِهِ لِلنَّاسِ فَيَشِينَكَ اللَّهُ بِهِ، مَنْ حَتَمَ الْقُرْآنَ فَكَأَنَّمَا أُدْرِجَتْ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ وَلَكِنَّهُ لَا يُوحَى إِلَيْهِ، وَمَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ فَنُؤَلَّهُ لَا يَجْهَلُ مَعَ مَنْ يَجْهَلُ عَلَيْهِ وَلَا يَعْصِبُ عَلَيْهِ فَيَمْنُ يَعْصِبُ عَلَيْهِ وَلَا يَجِدُ فَيَمْنُ يَجِدُ وَلَكِنَّهُ يَعْصُو وَيَصْفَعُ وَيَغْفِرُ وَيَحْلُمُ لَتَعْظِيمِ الْقُرْآنِ، وَمَنْ أُوْتِيَ الْقُرْآنَ فَظَنَّ أَنَّ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ أُوْتِيَ أَفْضَلَ مِمَّا أُوْتِيَ فَقَدْ عَظَّمَ مَا حَفَرَ اللَّهُ وَحَفَرَ مَا عَظَّمَ اللَّهُ» (همان).

۵. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَشَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا مِنْ رَجُلٍ آدَى الزَّكَاةَ فَتَقَصَّتْ مِنْ مَالِهِ، وَلَا مَنَعَهَا أَحَدٌ فَزَادَتْ فِي مَالِهِ» (همان: ۵۰۴/۳).

ولایت‌پذیری،^۱ ویژگی‌های بهترین زنان در اسلام،^۲ حمایت از حیوانات،^۳ تشویق به تدبیر در قرآن و تحذیر از غیبت،^۴ اندوه مؤمن در دنیا و پاک شدنش از گناهان،^۵ نیکویی علاقه به جمع مال حلال برای حفظ آبرو، ادای دین و صلح رحم،^۶ آداب غذا خوردن،^۷ پاداش خوردن خرده‌نان‌های یافته‌شده، اکرام نان و نعمات الهی،^۸ خصایص شیعیان،^۹

۱. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ بْنِ نَابِتٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سِئِلُ عَنِ الْمُبَارَزَةِ بَيْنَ الصَّفَيْنِ بَعْدَ إِذْنِ الْأَمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا بَأْسَ وَلَكِنْ لَا يُطْلَبُ إِلَّا بِإِذْنِ الْأَمَامِ» (همان: ۳۵/۵).

۲. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْحَسَّابِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يُوسُفَ بْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ الْجَوْهَرِيِّ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ نَسَائِكُمْ الطَّيْبَةُ الطَّعَامِ الطَّيْبَةُ الرَّيْحِ الَّتِي إِنْ أَنْفَقْتَ أَنْفَقْتَ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ أَمْسَكْتَ أَمْسَكْتَ بِمَعْرُوفٍ، فَنَلِكُ عَامِلٍ مِنْ عَمَلِ اللَّهِ وَعَامِلِ اللَّهِ لَا يَخِيبُ» (همان: ۳۲۶/۵).

۳. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ مُعَاذِ الْجَوْهَرِيِّ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَتَوَزَّكُوا عَلَى الدَّوَابِّ وَلَا تَتَّخِذُوا ظُهُورَهَا مَجَالِسَ» (همان: ۵۳۹/۶).

۴. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ جَاءَنَا يَلْتَمِسُ الْفِقْهَ وَالْقُرْآنَ وَتَفْسِيرَهُ فَدَعُوهُ، وَمَنْ جَاءَنَا يَبْذِي عَوْرَةَ قَدْ سَتَرَهَا اللَّهُ فَتَحُوهُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: جُعِلَتْ فِدَاكَ! وَاللَّهِ إِنِّي لَمُقِيمٌ عَلَى ذَنْبٍ مُنْذُ ذَهْرٍ أُرِيدُ أَنْ أَنْحَوْلَ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ فَمَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّكَ وَمَا يَمْنَعُهُ أَنْ يُثَقِّلَكَ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ إِلَّا لِكَيْ تَخَافَهُ» (همان: ۴۴۲/۲).

۵. «عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا، عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ لِيَهْتَمُّ فِي الدُّنْيَا حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا وَلَا ذَنْبَ عَلَيْهِ» (همان: ۴۴۵/۲).

۶. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ بَهْرَامٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يُجِبُّ جَمْعَ الْمَالِ مِنْ حَلَالٍ يَكْفُ بِهِ وَجْهَهُ وَيَبْضِي بِهِ دَيْنُهُ وَيَصِلُ بِهِ رَحْمَةً» (همان: ۷۲/۵).

۷. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْطَعُ الْقِصْعَةَ وَيَقُولُ: مَنْ لَطَعَ قِصْعَةً فَكَأَنَّمَا تَصَدَّقَ بِمِثْلِهَا» (همان: ۲۹۷/۶).

۸. «حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الْحَسَّابِ، عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ وَجَدَ كِسْرَةً فَأَكَلَهَا كَانَتْ لَهُ حَسَنَةً، وَمَنْ وَجَدَهَا فِي قَدْرِ فَعَسَلَهَا ثُمَّ رَفَعَهَا كَانَتْ لَهُ سَبْعُونَ حَسَنَةً» (همان: ۳۰۰/۶). «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَائِشَةَ، فَرَأَى كِسْرَةً كَادَ أَنْ يَطَّأَهَا، فَأَخَذَهَا فَأَكَلَهَا ثُمَّ قَالَ: يَا حُمَيْرَاءُ! أَكْرَمِي جِوَارِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْكَ فَإِنَّهَا لَمْ تَنْفَرِ مِنْ قَوْمٍ فَكَادَتْ تَعْوَدُ إِلَيْهِمْ» (همان).

۹. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ زَعْلَانَ، عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ الْخُرَاسَانِيِّ، عَنِ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ الْعَبْدِيِّ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: شَبِعْتُنَا هُمُ السَّاجِدُونَ الدَّالِبُونَ النَّاحِلُونَ الَّذِينَ إِذَا جَنَّهُمُ اللَّيْلُ اسْتَقْبَلُوهُ بِحُزْنٍ» (همان: ۲۳۳/۲).

روابط حسنه زناشویی^۱ و فضیلت عبادت^۲ می‌پردازد.

همچنین در این میان، احادیث اندکی وجود دارند که ناظر به احکام شرعی می‌باشند و موضوع آن‌ها، اباحه ربا بین پدر و فرزند، مولی و عبد، مسلمان و کافر حربی^۳ و نیز کراهت نماز خواندن در مساجد دارای نقوش و تصاویر^۴ است. تمام احادیث عمرو بن جمیع در کافی را می‌توان دارای مؤیداتی از قرآن و احادیث دانست. به عبارت دیگر، مضمون روایات وی در آیات و روایات وجود دارد و مورد تأیید است.

۳. ارزیابی منابع بازیابی شده روایات «عمرو بن جمیع» در کافی

بر اساس آنچه در بازیابی منابع ذکر شد، به نظر می‌رسد کلینی خود نسخه‌ای از کتاب عمرو بن جمیع را داشته است. یک روایت نیز از کتاب معاذ بن ثابت رسیده است. از طرفی حسن بن علی بن بقیح شاگرد معاذ بوده و از او بیشترین نقل را داشته است؛ در حالی که نجاشی ابن بقیح را این گونه توثیق کرده است:

«کوفی، ثقة، مشهور، صحیح الحدیث، روی عن أصحاب ابي عبد الله عليه السلام، له كتاب *نودار*» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰).

از آنجا که افراد ثقه و صحیح الحدیث اصولاً از راویان ثقه و منابع معتبر نقل حدیث

۱. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: قَوْلُ الرَّجُلِ لِلْمَرْأَةِ إِنِّي أُحِبُّكَ لَا يَدْهَبُ مِنْ قَلْبِهَا أَبَدًا» (همان: ۵۶۹/۵).
۲. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَأَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَبَأْسَرَهَا بِجَسَدِهِ وَتَفَرَّغَ لَهَا، فَهُوَ لَا يَبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى عَشْرِ أُمَّ عَلَى يُسْرٍ» (همان: ۸۳/۲).
۳. «حَمِيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَشَابِ، عَنْ ابْنِ بَقَّاحٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِبَاً، وَلَيْسَ بَيْنَ السَّيِّدِ وَعَبْدِهِ رِبَاً» (همان: ۱۴۷/۵). «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبَاً، نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ بَدْرَهُمْ وَنَأْخُذُ مِنْهُمْ وَلَا نَعْطِيهِمْ» (همان).
۴. «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَلَوِيُّ، عَنْ سَهْلِ بْنِ جُمْهُورٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَرِينِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ الْمُصَوَّرَةِ فَقَالَ: أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَكِنْ لَا يَضُرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ، وَلَوْ قَدْ قَامَ الْعَدْلُ رَأَيْتُمْ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي ذَلِكَ» (همان: ۳۷۰/۳).

می‌کنند، لذا بر اساس این قرینه می‌توان معاذ بن ثابت را که ابن‌بِقَاح از او بیشترین روایت را نقل کرده و به تبع کتاب وی را، که طریق شیخ کلینی در کَافِی در روایت از عمرو بن جمیع نیز بوده، موثق و قابل اعتماد دانست.

همچنین همان‌طور که بیان شد، روایات کَافِی از عمرو بن جمیع که بدون واسطه از طریق حارث بن بهرام آورده شده، از سه طریق به دست کلینی رسیده است: طریق اول به‌طور مستقیم از کتاب ابن‌ابی‌عمیر؛ طریق دوم از کتاب احمد بن محمد بن عیسی اشعری؛ و طریق سوم از کتاب برقی. بر اساس قرآینی همچون توثیقات عام و شهرتی که از این دو راوی ثقه (ابن‌ابی‌عمیر و احمد بن محمد بن عیسی اشعری) در منابع رجالی مختلف وجود دارد، به‌طوری که نجاشی حتی به مراسیل ابن‌ابی‌عمیر اعتماد کرده، و نیز کتاب برقی که در اعتبار و شهرت آن اختلافی نیست، می‌توان طریق شیخ کلینی در کَافِی را که از عمرو بن جمیع به‌واسطه حارث بن بهرام نقل کرده نیز معتبر و معتمد دانست.

در روایاتی که کلینی از عمرو بن جمیع به‌واسطه ابن‌بِقَاح نقل کرده، اماراتی حاصل شد که بر اساس آن معلوم گردید این روایات احتمالاً از کتاب نوادر ابن‌بِقَاح نقل شده است. به عبارت دیگر، همان طریق کتاب معاذ، طریق کتاب ابن‌بِقَاح نیز ذکر گردید. با توجه به توثیق مطلوبی که نجاشی از حسن بن علی بن بَقَاح داشته (همان) و راویان وی همچون حسن بن موسی خَشَّاب که توسط نجاشی توثیق و «من وجوه أصحابنا» معرفی شده (همان: ۴۲)، به‌طوری که این راوی بیشترین نقل خود را از ابن‌بِقَاح داشته، می‌توان گفت منبع روایی ابن‌بِقَاح نیز که کلینی از آن نقل کرده، قابل اعتماد می‌باشد.

حسن بن حسین انصاری عُزَرنی نیز یکی از راویان بدون واسطه از عمرو بن جمیع است که در سلسله روایات کَافِی دیده می‌شود. این راوی از اساتید عبدالعظیم بن عبدالله حسنی از نوادگان امام علی علیه السلام و از راویان موثق و مقبول در میان رجالیان است. عبدالعظیم رضی الله عنه از استادش حسن بن حسین، احادیثی را روایت کرده که سه مورد از آن‌ها در کَافِی کلینی ذکر شده است. اگرچه در مدح و ذم این راوی (حسن بن حسین)، کلامی در کتب رجالی به چشم نمی‌خورد و نجاشی هم تنها از کتاب وی در مورد راویان امام جعفر صادق علیه السلام اطلاع می‌دهد (همان: ۵۱)، اما با توجه به برخی قرائن مانند

نقل عبدالعظیم حسنی، راوی مورد اعتماد رجالیان، از او می‌توان این راوی و کتابش را توثیق و بر این منبع کلینی نیز اعتماد کرد.

همان‌گونه که قبل از این بیان شد، شیخ طوسی در مورد ابواسحاق خراسانی، پنجمین راوی مستقیم از عمرو بن جمیع، بیان داشته که او از اصحاب امام صادق ع است و برقی نیز وی را در میان اصحاب امام کاظم و امام رضا ع ذکر کرده است. اما شیخ طوسی و نجاشی هیچ طریقی تا وی ذکر نکرده‌اند. همچنین در مورد محمد بن حسن بن زعلان، که از ابواسحاق روایت را نقل کرده، توصیف و طریقی بیان نشده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که حدیث فوق از طریق احمد بن محمد بن عیسی اشعری وارد کتاب شریف کافی شده است که طریق آن ذیل طرق حارث بن بهرام نیز تبیین و به همراه دلایل آن توثیق گردید.

همچنین عثمان بن عیسی کلایی از جمله راویان بدون واسطه از عمرو بن جمیع است که شیخ کلینی او را در سلسله راویان حدیثی خود نام برده است. او از عمرو، یک روایت در کافی داشته که می‌توان دو منبع برای آن ذکر کرد: یکی شامل کتب خود راوی و دیگری طریق محمد بن خالد برقی، که قبلاً در طریق حارث بن بهرام بدان اشاره گردید. شیخ طوسی در فهرست خود، عثمان بن عیسی را واقفی‌مذهب خوانده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۰). لذا اگرچه از این لحاظ قابل توثیق نیست، اما اینکه راوی موثق همچون محمد بن حسین بن ابی‌خطاب که به شدت از طریق نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۴) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۰) توثیق شده، از او تعداد قابل توجهی روایت نقل می‌کند، می‌تواند قرینه خوبی بر اعتماد به روایات و کتب عثمان بن عیسی باشد.

از روایات ثقه و جلیل و از اصحاب اجماع کلینی، یونس بن عبدالرحمن می‌باشد که بدون واسطه از عمرو بن جمیع روایت کرده و شیخ کلینی آن را در کافی بیان فرموده است. با توجه به شواهدی که قبلاً ذیل عنوان این راوی مطرح گردید، به نظر می‌رسد این حدیث بدون واسطه از کتاب یونس بن عبدالرحمن نقل شده باشد. همچنین با توجه به اینکه محمد بن خالد برقی از شاگردان یونس بن عبدالرحمن است که از او نقل حدیث می‌کرده، لذا می‌توان منبع این حدیث در کافی را از طریق برقی نیز دانست

که در هر صورت، هر دو منبع موثق و قابل اعتماد است. از طرفی صاحبان این جوامع، نوشته‌ها و مصادر اولیه اصحاب را که روایات را از روی کتب آن‌ها می‌نوشتند، از طریق شهرت و گاه با دستخط خود مؤلف در اختیار داشته‌اند و از باب تبرک و تیمن، واسطه‌ها را می‌آورده‌اند (دلبری، ۱۳۹۸: ۳۱۸) که در واقع در زمره قرائن قدمایی در وثوق صدوری به شمار می‌آیند.

بنابراین با وجود اینکه شیخ کلینی از راوی ضعیفی مثل عمرو بن جمیع، روایاتی را در کافی نقل کرده است، اما قرآینی وجود دارد که دلیل اعتماد او را به این احادیث و طرق آن‌ها برای ما و سایر متأخران واضح می‌سازد که بدان‌ها اشاره گردید. اگرچه ملازمه‌ای میان صحت قدمایی با وثاقت راوی وجود ندارد، اما این امر می‌تواند قرینه‌ای برای صحت طریق و کتاب و حتی روایت راوی ضعیف باشد.

نتیجه‌گیری

اگرچه عمرو بن جمیع از راویان ضعیف به شمار می‌رود، اما قرآینی همچون وجود روایت در کتب معتبر وجود دارد که سبب اعتماد کلینی به روایات وی و نقل آن‌ها در کافی را روشن می‌سازد. به این ترتیب که با بازیابی منابع روایات عمرو بن جمیع در کافی و ارزیابی آن‌ها، روشن می‌شود که اولاً کلینی صرف‌نظر از قرآین صحت قدمایی، از طرق قابل اعتماد این احادیث را نقل نموده، و ثانیاً به سبب احتیاطی که داشته، غالباً احادیثی با موضوعات اخلاقی و اعتقادی و نه فقهی را از وی روایت کرده است. این ادعا در باب موضوعات با یک نگاه اجمالی به احادیث نقل شده از وی، که مشروح آن در مطالب پیش‌گفته بیان گردید، به سهولت قابل تأیید خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن داود حلی، تقی‌الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، تحقیق و مقدمه سیدمحمدصادق آل بحر العلوم، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ ق.
۳. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۴. جدیدی‌نژاد، محمدرضا، «روش دستیابی به منابع الکافی»، دو ماهنامه آینه پژوهش، سال بیست و یکم، شماره ۱۲۳، مرداد و شهریور ۱۳۸۹ ش.
۵. دلبری، سیدعلی، آشنایی با اصول علم رجال، چاپ پنجم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۸ ش.
۶. سرگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهمی حجازی، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، تحقیق و تعلیق سیدحسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۸. همو، رجال الطوسی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۹. همو، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، الطبعة الحدیثه، تصحیح سیدعبدالعزیز طباطبایی، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، چاپ دوم، قم، اعتماد، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر بر رجال النجاشی، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
13. Juynboll, Gautier H. A. "Some isnad -analytical methods illustrated on the basis of several woman- demeaning sayings from hadith literature," *Al-Qantara*, Vol.10(2), 1989.
14. Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions: A Survey," *Arabica*, 52(2), March 2005.
15. Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, October 1949.
16. Id., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1979.

One of the narrators who has been greatly weakened among the scholars of Rijal is Amr bin Jami; Nevertheless, about twenty narrations from the innocents^(as) have been narrated from him in Kafi of Koleyni. The problem of this research, which is organized in a descriptive-analytical form, is how these weak news entered the book of Kafi and also from which sources the narrations taken from Amr bin Jami in this collection of narratives were obtained. Due to the predominance of the written method of telling of hadith in Shia, the method of retrieving sources in this research is to refer to the methods of Najashi and Sheykh Tusi to the books of the Companions of the Imamiyyah and also to examine the texts of hadiths included in Kafi by Amr bin Jami. Through the investigation, it was found that his hadiths were quoted from about seven books in Kafi, and most of his hadiths are about religious and moral issues, and Koleyni narrated a few hadiths from him in the field of jurisprudential issues and rulings, which can indicate Koleyni's association with As'hab al-rejal opinions about Amr bin Jami.

Keywords: *Kafi of Koleyni, Amr bin Jami, Direct narrators, Narration method, Written expression of hadith.*

companions of Imam Sadiq and Imam Kazim^(as). Opinions about his reliability or weakness are different. Most of the scholars have weakened him by citing the statements of Najashi, Ibn Ghazaeri, Allameh Helli and Ibn Dawud Helli to the extent that his Unreliability has become known among the scholars. On the other hand, some scholars believe in his reliability. This research is based on the descriptive-analytical method, and the author has examined the different opinions and arguments of each of the sayings, using the method of conflicting opinions, to criticize and examine each of the reasons, And did not consider the arguments of those who said to weaken Mufadzal bin Saleh to be complete and based on some popular confirmations, such as too much repetition of Ajalla narration and the narration of Mashayekh al-Thalathah, who do not narrate except from the reliable persons, he considered his reliability as established. Hence, in the author's opinion, Mufadal bin Saleh is reliable and Imami (Shia).

Keywords: *Abu Jamilah, Mofadal bin Saleh, Reliability.*

Retrieving Sources of Narrations of “Amr Bin Jami” in Kafi of Koleyni and Evaluating Them

- *Seyed Soleyman Mousavi (PhD student in Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Sayeda Jamila Hashemnia (PhD student in Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Seyed Ali Delbari (Associate professor, Department of Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*

various characteristics that have provided criteria for a person to be called a “Shia”. In the words of Imam Reza^(as) quoted from the Book of Sifat al-Shia, it is stated: “Our Shiites who submit to our command, who take our word, who disagree with our enemies, so whoever is not like that is not of us”. This article tries to examine the document and analyze the content of this narration with a descriptive-analytical method. The findings of the article show that the document of this narration is valid with the help of popular confirmations and there is no need to evaluate the document based on its spiritual frequency. For the title of “Shia” to be true for a person, a person must have this triple combination of meanings together: A Shia is someone who, in terms of belief, accepts the authority of the Imams^(as) and in terms of behavior, while purely and sincerely following the words of the innocents^(as), has behavioral and verbal opposition to the enemies of the Imams^(as), and in a word, is a Committed to the Vilayah and Tavalli and Tabarri.

Keywords: *Imam Reza^(as), Shia characteristics, Pure obedience, Document review, Fiqh al-hadith.*

Checking the Reliability of Abu Jamilah Mofadal Bin Saleh

□ *Saleh Montazeri (Assistant professor, Department of Islamic Law, University of Judicial Sciences & Administrative Services)*

Abu Jamilah Mufadal bin Saleh is one of the prominent narrators, many of his narrations have been reported in Shia narrative books, and he is considered as One of the narrators who narrated many hadiths, and he has been introduced in the books of Rijal as one of the

and its narrators “list analysis” offers wide solutions for gathering information. One stage of this method deals with the “rijali and list survey” of hadith narrators. At this stage, by evaluating the document and the text at the same time, the space of issuing and issues such as the cultural situation, the recognition of elders and narrators, the content of narrations, and intellectual and theological tendencies, an effort is made to recognize the narrators and the way of the books. Some of the results of the research are as follows: 1- Munakhal does not have a direct narration from Innocent person, 2- The general view of the content of his narrations has a false similarity with the beliefs of Gholat, and for this reason, he has been accused of exaggeration, 3- His interpretation is not an independent book and is a transcription or summary of the interpretation of Jabir bin Yazid Ju'fi.

Keywords: *List analysis, Narrative interpretation, Gholat, Exaggeration.*

Documentary and Implication Analysis of Razavi Narration “Shi'atona al-Musallemoon li-Amrina” about the Characteristics of Shia

- *Seyed Mahmoud Marvian Hosseini (Assistant professor, Department of Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Seyed Ali Delbari (Associate professor, Department of Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Hosseini Amini (3rd level student of Khorasan Seminary; MA student of Quran & Hadith Sciences at Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*

Looking at the narrations of the innocent Imams^(as) who have stated about the characteristics of real Shias, we come across

hadith “as-salaat Mi'raj al-Mu'min” which is attributed to the Prophet^(PBUH) in some books. The upcoming essay, which was compiled using the method of content analysis and based on library sources, has a look at the sourcing and validity of the above sentence. In the early Shia and Sunni books, there is no trace of such a famous and famous speech, and its mention in the later books is also without evidence and source and only attributed to the Prophet^(PBUH). Of course, by examining the same theme narrations, the virtue of “being adducent of prayer” in the sense of bringing closer to God is proven, and the narration “as-Salaat Qurban Kol Taqi” is quoted in the Fariqueyn sources as a reliable and connected narration, and it is the only narration that can be cited in these narrations. However, the virtue of “being ascension of prayer” cannot be proven in narrations and it is only a statement of later scholars. The role of quote in meaning is prominent in the creation of the sentence “as-Sala't Mi'raj al-Mu'men” and other similar sentences.

Keywords: *Prayer, Ascension, Believer, Quote in meaning.*

“Rijali and List Survey” of the Hadith Character of Munakhal Bin Jameel and Discussions about His Interpretation

- *Seyed Reza Shirazi (Assistant professor at Razavi Research Institute of Islamic Sciences, Mashhad)*
- *Seyed Hossein Shafiei Darabi (Assistant professor at Al-Mustafa International University, Qom)*
- *Aqila al-Sadat Qomashi (3rd level student of Qur'an Interpretation & Sciences, Jami'a Al-Zahra, Qom)*

Munakhal bin Jameel Asadi has been treated less independently in hadith discussions. The new method of evaluation of hadith

method and referring to the narrative sources, we are looking for an answer to this question, what are the characteristics of taqiyyah narrations presented in the interpretation? And is it true to claim that these narrations are taqiyyah? In this study, disagreement with the theological and religious foundations of Shia, agreement with the popular religion, popularity among the public, and disagreement with the context of the verses, have been proposed as four characteristics of Taqiyyah narrations. By criticizing and examining this category of narrations, the weakness of the claim that they are taqiyyah for reasons such as not having the most important characteristics of issuing a taqiyyah narration, stating that they are fake, Finding the way of the Isra'iliyyat in this category of narrations and the contradiction of some of these narrations with the verses of the Qur'an was clarified.

Keywords: *Taqiyyah, Taqiyyah narrations, Interpretive narrations, Isra'iliyyat, Reasons of issuing narrations.*

Examining the Expression “as-Salaat Mi'raj al-Mu'min” in the Early and Late Sources of the Fariqeyn and Validating It by Examining the Same Theme Narrations

□ *Seyed Morteza Hosseini Shirg (PhD in Quran & Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad,
Instructor at Farhangian University of South Khorasan)*

□ *Mohammad Reza Akmali (MA of Quran & Hadith Sciences)*

In addition to the verses of the Holy Qur'an, many narrations on the importance and virtue of prayer have been narrated in the early and late books of Fariqeyn. One of the famous sayings about prayer is the

Abstracts

Criticism and Analysis of the Characteristics of Taqiyyah (Dissimulation) Narrations in Interpretation

□ *Marzieh Esrafil* (PhD in Teaching Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran)

□ *Hamidreza Rahimi* (MA of Qur'an Interpretation & Sciences, Al-Mustafa International University, Qom)

Taqiyyah (Dissimulation) is mentioned as one of the reasons for issuing narration. Recognizing the narrations that were issued in special conditions of taqiyyah requires accurate examination; Because the innocent person^(as) did not express his true sentence and correct opinion in this situation. The existence of such narrations is disputed in the field of interpretation. Those who believe in the existence of taqiyyah in interpretive narrations have determined characteristics for this category of narrations. In this article, using descriptive-analytical

آموزه‌ها/ حدیثی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز
دکتر محمدعلی مهدوی



مدیر مسئول
سیدمهدی احمدی نیک

سرمدیر
محمدعلی مهدوی راد

مسئول اجرایی
اسماعیل شفیعی

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
<https://razavi.ac.ir>

ارتباط با کارشناس
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۴۶۱-۹۱۷۳۵

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
دکتر جواد ایروانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر علی خیاط (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر سیدعلی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر محمدابراهیم روشن ضمیر (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر محمدعلی مهدوی راد (استاد دانشگاه تهران، پردیس قم)
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت)
دکتر شادی نفیسی (دانشیار دانشگاه تهران)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):
حجة الاسلام دکتر مصطفی احمدی فر / حجة الاسلام دکتر سیدمهدی
احمدی نیک / دکتر بی بی حکیمه حسینی دولت آباد / حجة الاسلام دکتر
سیدابوالقاسم حسینی زیدی / دکتر محمد شریفی / حجة الاسلام سیدرضا
شیرازی / حجة الاسلام دکتر مهدی عبادی / دکتر محمود ملکی / حجة الاسلام
سیدسلیمان موسوی / دکتر محمد مولوی / دکتر مجتبی نوروزی



این فصلنامه در وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:

www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi

و www.civilica.com و www.isc.gov.ir



«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
(نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.)

تأییدیه علمی ترویجی:

رتبه علمی - ترویجی دوفصلنامه آموزه‌های حدیثی به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ
۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و بر اساس مصوبه ۳۳۹ جلسه ۱۰۰
مورخ ۱۳۹۸/۰۱/۲۸ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای
عالی حوزه‌های علمیه، به مدت دو سال تأیید گردید (۱۴۰۰/۰۱/۲۸). شمارگان
مشمول رتبه: از شماره ۱