

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

مقالات پژوهشی

- تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا از منظر تاریخمندی / بهروز فدائی راد، محمد ناصحی ۵
- تحلیل روایی-فرهنگی بن مایه مکثرین حدیث: واکاوی تعامل ساختارهای روایی، زمینه‌های فرهنگی و نظام فقهی در سنت حدیثی / بی‌بی زینب حسینی، علیه رضاداد، ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی ۳۱
- فلسفه ملقب شدن امام علی بن موسی به «رضا» تحلیل سندی و دلالی روایت «رَضِيَ بِهِ الْمُخَالِفُونَ مِنْ أَغْدَائِهِ كَمَا رَضِيَ بِهِ الْمُؤَافِقُونَ مِنْ أَقْلِيَائِهِ» / سید علی دلبری، علی جلائیان اکبرنیا، مرتضی کشاورز خضریگی ۵۵
- نوکاوای "مجلس نود و سوم امالی شیخ صدوق" به عنوان سندی برای استنباط احکام فقهی / سید محمد حسین میرشاه ولایتی، علی راد ۸۳

مقالات ترویجی

- بررسی جرم «ریش» در روایات با تأکید بر روایت «الرَّائِشُ وَالْمُرْتَشِي وَالرَّائِشُ بَيْنَهُمَا مَلْعُونُونَ» / سید ابوالقاسم حسینی زیدی، احمد قربانی فریمانی ۱۰۹
- بررسی تطبیقی حدیث خلقت انسان بر صورت خدا در اندیشه ابن عربی و امام خمینی (ره) / مریم رستگار، علی پیرهادی، سید رضا مؤذن ۱۳۷

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم IRzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیترا «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.

- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم افزارها، به اعراب های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر 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 چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی رایت می گردد.
- ارجاع به کتاب:
- در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص/ج، ص).
- مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).

. در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.

. مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.

. ارجاع به مقاله:

. در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲).

. در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه،

دوره (شماره)، صفحه آغاز – پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.

. مثال: ایروانی، جوادی؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد

(بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)،

۲۵-۳. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



A Content Analysis of Narrations Affirming Naql bi al-Ma'nā (Transmission by Meaning) Through the Lens of Historicity

Behrouz Fadai Rad¹  | Mohammad Nasehi²

1. Corresponding Author, Ph.D. Graduate, Qur'anic and Hadith Studies, Islamic Azad University, Kashan Branch, Kashan, Iran. E-mail: 517soroosh@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Islamic Azad University, Kashan Branch, Kashan, Iran. E-mail: nasehi@iaui.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 15
September 2025
Accepted: 20 October
2025
Available online 22
October 2025

Keywords:
Historicity, Historicity
of Narrations, *Naql bi
al-Ma'nā*, Narrations
of *Naql bi al-Ma'nā*.



ABSTRACT

Throughout the history of Hadith studies, *Naql bi al-Ma'nā* (transmission of Hadith by meaning, rather than verbatim) has consistently been a focal point for Islamic scholars, recognized as one of the contributing causes of discrepancies in Narrations (*ta'aruf al-akhbār*). However, a lack of attention to the *locus of issuance* of the narrations supporting this practice, and the critical role of historical circumstances in the issuance and comprehension of these narrations, has impeded a correct scholarly engagement with this hadith-related problem. Consequently, a fundamental re-examination of this subject is deemed highly necessary. To this end, the present research, through an analysis of the narrations supporting *Naql bi al-Ma'nā* and a conceptual contrast with those reports emphasizing the verbatim transmission of the text, demonstrates that the former group of narrations were issued in observation of specific historical conditions. Therefore, acting upon them is only permissible in the context of the general explanation of Hadith. Consequently, the transmitter, when in the locus of documentation of a Hadith, is not only not permitted to perform *Naql bi al-Ma'nā*, but is obligated to precisely record the original wording of the tradition. The general understanding of these primary narrators, especially their assumption that merely observing the conditions cited for *Naql bi al-Ma'nā* within the same traditions was sufficient, alongside external necessities such as the difficulty of verbatim documentation, prevented a correct comprehension of the underlying cause of the conflict between these two groups of *Aḥādīth*. As a result, narrators, even when documenting the Hadith, broadly considered themselves authorized to practice *Naql bi al-Ma'nā*.

Cite this article: Fadai Rad, B.; Nasehi, M. (2024). A Content Analysis of Narrations Affirming Naql bi al-Ma'nā (Transmission by Meaning) Through the Lens of Historicity. *Hadith Doctrines*, 8(16), 5-29. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7474.1304>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا از منظر تاریخمندی

بهرروز فدائی راد^۱ | محمد ناصحی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: 517soroosh@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: nasehi@iaui.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در طول تاریخ مطالعات حدیثی، نقل به معنا به عنوان یکی از علل تعارض اخبار، همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است. اما، بی توجهی به مقام صدور روایات مؤید این عملکرد و نقش شرایط تاریخی در صدور و فهم این روایات، مانع از مواجهه صحیح با این عارضه حدیثی شده است. از این رو بسیار ضروری است که این موضوع، به شکل مبنایی باز بررسی گردد. به این منظور در پژوهش پیش رو، با تحلیل روایات مؤید نقل به معنا و مقابله مفهومی آن‌ها با روایاتی که بر نقل عین الفاظ تأکید دارند، نشان داده خواهد شد که این روایات، ناظر به شرایط تاریخی صادر شده‌اند و عمل به آن‌ها، تنها در مقام تبیین عام حدیث صحیح است. در نتیجه راوی در مقام ضبط حدیث، نه تنها اجازه نقل به معنا ندارد، بلکه موظف به ضبط عین واژگان حدیث است. فهم عام راویان اولیه از این روایات، خصوصاً تصور کفایت رعایت شرایطی که برای نقل به معنا در همین روایات ذکر شده است و الزامات بیرونی، نظیر دشواری ضبط عین الفاظ، مانع از فهم صحیح علت تعارض این دو گروه از احادیث شد و به تبع آن راویان در مقام ضبط حدیث نیز، به طور گسترده خود را مجاز به نقل به معنا دانستند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۳۰

کلیدواژه‌ها:

تاریخمندی،

تاریخمندی روایات،

نقل به معنا، روایات نقل

به معنا.



استناد: فدائی راد، بهروز؛ ناصحی، محمد. (۱۴۰۳). تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا از منظر تاریخمندی. آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۶)، ۲۹-۵. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7474.1304>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

تأثیر شرایط تاریخی بر صدور روایات، اگرچه در طول تاریخ استفاده تخصصی از حدیث در مباحثی نظیر سبب صدور حدیث، قضایای حقیقی و خارجی، و اقتضائات زمانی و مکانی، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ اما نه به عنوان یک موضوع مستقل، بلکه بیشتر در مقام رفع چالش‌هایی نظیر تعارض اخبار، به شکل موردی و محدود، مد نظر قرار گرفته است. در حالی که چنین رویکردی، عملاً مانع از تحلیل صحیح چرایی وقوع عوارض حدیثی در مراحل صدور و نقل روایات خواهد شد.

نقل به معنا، یکی از عوارض حدیثی است که اگرچه توسط ناقلان روایات صورت گرفته است؛ اما مؤیداتی نیز در روایات دارد. در نتیجه، فهم صحیح نسبت به این عارضه و دلایل و نتایج آن وقتی حاصل می‌شود که اولاً شرایط صدوری این روایات به درستی تحلیل گردد و ثانیاً شرایط نقل آن به دقت مورد بررسی قرار گیرد. به بیان دیگر، علت صدور روایات مؤید نقل به معنا، با وجود روایاتی که در مقابل، بر نقل عین الفاظ صراحت دارند، و سهم تأثیر شرایط تاریخی در صدور این گروه از روایات، نیاز به تأمل دارد. ضمن آنکه فهم راویان اولیه از این روایات و سهم تأثیر شرایط تاریخی بر فهم آنان نیز باید مورد بررسی قرار بگیرد.

سطح درک مخاطب و شرایط عملکردی او، از مصادیقی است که می‌تواند در مرحله صدور روایات اثرگذار باشد؛ برای مثال صدور احادیث تقیه‌ای به وضوح نشان‌دهنده ملاحظات بیرونی ائمه (ع) در صدور روایات است. علاوه بر آن، شرایط زمانی و مکانی نیز می‌تواند در صدور احادیث تأثیرگذار باشد، همانطور که این شرایط بر عملکرد ائمه (ع) نیز تأثیرگذار بوده است.

اما تفکرات، روحیات و درجه فهم دینی و حتی ایمان راوی از یک طرف و محیطی که نقل حدیث در آن صورت می‌گیرد، ویژگی‌ها و اختصاصات آن محیط، اندیشه‌ها و جریان‌های فکری غالب و حوادث و پرسش‌های دینی موجود در آن محیط، از طرف دیگر، از شرایطی است که می‌تواند در مرحله نقل روایات اثرگذار

باشد.

البته روشن است که شدت این تأثیرات در همه موارد قابل توجه نیست، ضمن آنکه تدابیری که ائمه (ع) در این راستا اتخاذ کرده‌اند، نظیر امر به نوشتن احادیث، نقش تعدیل‌کننده برای چنین تأثیراتی داشته است.

بررسی آثار حدیثی، نشان می‌دهد موضوع نقل به معنا از همان آغاز مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. توجهی که از جمع‌آوری احادیث مربوط به آن در جوامع حدیثی، در عناوینی نظیر «روایة الكتب و الحديث» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹-۳۱)، «روایة الحديث» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۳۳)، «وجوب العمل بالاحادیث النبوی (ص)» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۵۲-۷۴)، «آداب الروایة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۶۷)، تا اظهار نظرهای واضح در خصوص آن، در آثاری نظیر «الرعاية فی علم الدراية» (شهیدثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۰-۳۱۶)، «وصول الأخبار الی اصول الأخبار» (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۸-۱۵۴)، «نهاية الدراية» (صدر، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸-۴۹۱)، «مقباس الهدایة فی علم الدراية» (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۲، صص ۲۷۸-۲۹۰)، «مرآة العقول» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۸۲)، و حتی در «الكفاية فی علم الروایة» (بغدادی، ۱۳۵۷، ص ۲۰۵-۲۴۶)، و «المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی» (رامهرمزی، ۱۴۰۴، ص ۵۳۸-۵۴۳)، قابل مشاهده است. اما صرف نظر از توجه اندیشمندان متقدم و متأخر، این موضوع مورد توجه حدیث‌پژوهان معاصر نیز قرار گرفته است. عموم کتاب‌های تألیف شده در فقه الحدیث و مباحث مرتبط با آن، نظیر کتاب‌های «روش فهم حدیث» (مسعودی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۳-۱۵۹)، «فقه الحدیث و نقد الحدیث» (سلیمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴-۱۸۷)، «آسیب‌شناسی حدیث» (مسعودی، ۱۳۹۸، ص ۹۵-۱۰۴)، «شناخت حدیث» (معارف، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶-۱۴۷)، و حتی کتاب «هرمنوتیک و منطق فهم حدیث» (ساجدی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۲۷۶-۲۸۹)، به موضوع نقل به معنا نیز پرداخته‌اند. همچنین در کتاب «فقه الحدیث مباحث نقل به معنا» (پاکتچی، ۱۳۹۴، ص ۲۱-۵۳۰)، موضوع نقل به معنا به شکل تفصیلی مورد بررسی قرار گرفته و علاوه بر آن در مقالات پژوهشی متعددی به طور تخصصی موضوع نقل به معنا از جهات مختلف کاویده شده است. مانند مقالات «آسیب نقل به معنا در احادیث عوامل و پیامدها» (دلبری، ۱۳۸۹)،

ص ۵۹-۹۲؛ «اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه» (علیشاهی و همکاران، ۱۳۹۹)، ص ۱۴۷-۱۶۸؛ «روایی‌ها و ناروایی‌های نقل به معنا» (کریمی و همکاران، ۱۳۹۸)، ص ۱۳۱-۱۵۷؛ همچنین مقاله «واکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث» (ساجدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸-۱۴۵).

با وجود پژوهش‌های متعدد حدیثی در موضوع نقل به معنا، همچنان ابعاد مغفول‌مانده‌ای از این موضوع، در مطالعات حدیثی مشاهده می‌شود که جای مطالعه و تحلیل دارد. از جمله، تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا، و حل تعارض بدوی این روایات و روایاتی که دلالت بر نقل عین الفاظ دارند، نیاز به بررسی جدی دارد. علاوه بر آن لازم است نقش فهم راویان اولیه از روایات مؤید نقل به معنا، و محدودیت‌های تاریخی آنان، به دقت مورد مطالعه قرار گیرد. در نتیجه این پژوهش می‌خواهد این موارد مغفول‌مانده را مورد بررسی قرار دهد.

۱. نقل به معنا

نقل به معنا، رساندن معنا در قالب لفظی است که خود راوی آن را برگزیده (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۱؛ صدر، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). وقتی یک راوی به جای نقل عین الفاظ روایت، مفهوم برداشت‌شده خود از روایت را نقل می‌کند، طبیعتاً احتمال القای مفهومی متفاوت با مقصود صادرکننده حدیث وجود خواهد داشت.

برای مثال نقل «كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ قَطْرَةٌ بَوْلٍ قَرَضُوا لِحْوَمَهُمْ بِالْمَقَارِيزِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۰) «وقتی به یهودی‌ها قطره‌ای ادرار می‌رسید گوشت‌های خود را با قیچی می‌بریدند»؛ نقل به معنایی است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۳) از روایت «وَإِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ الْبَوْلُ قَطَعُوهُ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۲) «اگر فردی از یهودیان بدنش به ادرار نجس می‌شد از او دوری می‌گزیدند».

همان‌طور که در مثال ذکر شده، مشخص است، نقل به معنا می‌تواند حتی محتوای حدیث را دگرگون سازد، چراکه فهم راوی از روایتی که در دسترس اوست و اختیار او بر گزینش واژگان برای انتقال مفهوم درک‌شده‌اش، نه تنها لزوماً مطابق با مقصود صادرکننده حدیث نیست، بلکه گاه بسیار از آن نیز فاصله دارد.

این عملکرد می‌تواند بر محدثان بعدی نیز اثرگذار باشد. تأثیری که در شرح‌ها و

تأویلات آنان مشهود است. به عنوان نمونه در تأویل روایت نقل شده از صدوق، استثنا شدن محل خروج ادرار از بریده شدن با قیچی (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۴)، صرف نظر کردن از نجاست خون (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۸)، آن را مربوط به اداری که از خارج به بدنشان می‌رسد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۶)، از جمله تأویلات نادرستی است که به واسطه جایگاه شیخ صدوق و شیخ طوسی ابراز شده است. به بیان دیگر، جایگاه والای متقدمان حدیثی، متأخران را وادار به تأویلاتی عجیب کرده است که طبعاً اگر چنان جایگاهی وجود نداشت، چنین تأویلاتی نیز به چشم نمی‌خورد.

از همین رو، دانشمندان شیعه نقل به معنا را تنها در صورت رعایت شرایطی، مجاز شمرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۱؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲). یکی از این شرایط، علم ناقل حدیث به معنای الفاظ و تطابق معنای نقل شده با اصل حدیث است (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۰)، که از روایاتی نظیر روایت «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «اگر قصد انتقال معانی آن را داری عیبی ندارد»؛ استنباط می‌شود، اما صرف نظر از روایاتی که تأکید بر نقل عین واژگان دارد، مانند روایت «أَعْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱) «کلام ما را درست نقل کنید، زیرا ما افرادی فصیح هستیم»؛ باید به این نکته توجه داشت که وقتی یک راوی، حدیثی را به زعم خود با لحاظ کردن این شرط، نقل به معنا می‌کند؛ اولاً قصد او لزوماً به معنای تحقق این امر نیست و ثانیاً با نقل به معنای حدیث، دیگر صورت اصلی حدیث در دسترس نیست که امکان انحراف او از چنین شرطی مورد بررسی دیگران قرار گیرد. به بیان دیگر، حتی تشکیل خانواده حدیثی نیز نمی‌تواند مشخص سازد کدام صورت حدیث نزدیک‌تر به الفاظ اصلی حدیث است.

این معنا مخصوصاً وقتی برجسته‌تر می‌شود که روایاتی نظیر روایت «إِنَّ حَدِيثَنَا صَغْبٌ مُسْتَضَعَبٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۹۰) «حدیث ما سخت و دشوار است»؛ صرف نظر از اختلاف معنایی که واژه حدیث در آن می‌تواند داشته باشد، مورد توجه قرار گیرد. بر اساس چنین روایاتی با وجود آنکه ائمه (ع) بیانی متناسب با فهم مخاطبان خود دارند؛ «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی،

۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲) «به ما پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه درکشان صحبت کنیم»؛ روایات ائمه (ع) لایه‌های معنایی متعددی می‌تواند داشته باشد که در نتیجه، حداقل عارضه نقل به معنا، این است که این لایه‌های معنایی تنها، به معنای درک شده راوی منحصر خواهد شد.

ضمن آن‌که باید افزود، نقل به معنا، فارغ از این‌که درباره مجاز بودنش چه اقوال و شروطی وجود دارد و فارغ از این‌که چقدر سودبخش یا آسیب‌رسان شمرده شود، پدیده‌ای است که در واقعیت دنیای حدیث و در مقام تحقق در حد گسترده‌ای رخ داده است (پاکتچی، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

۲. تاریخمندی

تاریخمندی در لغت به معنای دارای تاریخ بودن است.^۱ این معنا اگرچه بر تاریخ شروع تأکید دارد، اما در مورد تاریخ پایان نمی‌تواند اظهار نظری واضح داشته باشد. و در هر حال تأثیرپذیری از شرایط تاریخی از لوازم اجتناب‌ناپذیر آن است. به عبارت دیگر، تاریخ شروع داشتن، مستلزم پذیرش نقش شرایط تاریخی پیشین است. البته وقتی می‌توان تعریف دقیق‌تری از تاریخمندی ارائه کرد که ترکیبی اضافی از این واژه به عنوان مضاف و واژه‌ای دیگر به عنوان مضاف‌الیه در اختیار داشت. برای مثال ترکیب‌هایی نظیر تاریخمندی متن، تاریخمندی فهم و...، امکان ارائه تعریف واضح‌تری را ایجاد می‌نمایند.

تاریخمندی متن، عبارت است از اثرپذیری متن از شرایط تاریخی عصر پیدایش خود. به این معنا که هیچ متنی نمی‌تواند بی‌تأثیر از شرایط صدوری خود باشد، حتی اگر این متن، از متون دینی باشد؛ یعنی آنچه در متون دینی آمده، در موقعیت ویژه تاریخی و جغرافیایی آمده و مخاطب این متون در شرایط معین و با معلومات مناسب آن عصر بوده و این‌گونه نبوده است که هیچ تعلق زمانی و مکانی نداشته باشد (ایازی، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

تاریخمندی فهم به این معنا است که فهم انسان، متأثر از زمینه‌ها و شرایط

۱. واژه تاریخمندی، واژه‌ای مرکب است از «تاریخ + مند + ی»؛ پسوند «مند» به معنای دارنده و پسوند «ی» مصدرساز است.

تاریخی است و انسان ابداً نمی‌تواند با ذهنی خالی به فهم نائل آید. به عبارت دیگر، بنیان فهم هر چیز، ذاتاً از طریق پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت نهاده می‌شود و فهم هرگز بدون پیش‌فرض اتفاق نمی‌افتد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲).

این تعریف، البته، تنها در صورتی مفهوم خود را نیز در بر نخواهد گرفت که از حالت اطلاق خارج شود. چراکه در غیر این صورت، خود نیز مبتنی بر پیش‌فرضی است که اعتبار آن محل بحث دارد.

بی‌توجهی به این نکته، و مطلق و قطعی قلمداد کردن این تأثیر، مغالطه‌ای است که عمدتاً در آثار فلاسفه غربی و روشنفکران مسلمان، مشاهده می‌شود. برای مثال این‌که آدمی هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که مبتنی بر این موقعیت است همواره بخشی، محلی و تجدیدنظرپذیر است (Warnke, 1987, p.40) مخصوصاً به جهت قیود «هرگز» و «همواره»، قابل اتکا نیست؛ چراکه با فرآیندی که خود بیان داشته تجدیدنظرپذیر و قابل نقد است. همانطور که این نظر که تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است (Gadamer, 2006, p.278) نیز همچنان مطلق و قطعی بیان شده است و از این حیث قابل پذیرش نیست.

در نتیجه، تاریخ‌مندی فهم یا تأثیرپذیری فهم از شرایط تاریخی صرفاً به معنای تأثیر شرایط تاریخی بر فهم است، تأثیری که شدت آن از پیش، مشخص نیست و لزوماً تام و منحصرکننده نیست و گاه نیز شامل همه مصادیق نیز نمی‌شود.

حال در تاریخ‌مندی روایات، مقصود این است که اولاً در مقام صدور هیچ روایتی در خلأ صادر نشده است و همه روایات در بستر تاریخ و شرایط تاریخی صادر شده‌اند و ثانیاً در مقام فهم و استنباط از روایات، هیچ شخصی با ذهن عاری از دیدگاه‌های پیشینی به سراغ روایات نمی‌رود. با این حال این وابستگی روایات به شرایط تاریخی، لزوماً به معنای وابستگی تام نیست و دارای شدت و ضعف بوده و در بسیاری از موارد ناچیز و قابل اغماض است، و حتی در مواردی نیز اصلاً مشاهده نمی‌شود.

برای مثال در متن روایت «طَلَبُ الْعِلْمِ قَرِيبَةٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵) «آموختن دانش

واجب است»؛ هیچ وابستگی به شرایط تاریخی قابل شناسایی نیست. به بیان دیگر، هیچ قیدی که آن را به زمان خاص یا مکان خاص یا حتی مخاطب خاص محدود سازد، وجود ندارد. و حتی در روایت «يُفَرِّقُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالنِّسَاءِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشَرَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۱) «وقتی پسران به ده سالگی می‌رسند محل خوابشان را از زنان جدا سازید»؛ اگرچه که به دلیل قید «عشر سنین»، و تفاوت سن بلوغ در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تاریخمند محسوب می‌شود؛ اما تاریخمندی آن ابداً به معنای غیرقابل استفاده بودنش نیست و می‌توان اصل جداسازی مکان خواب کودکان بالغ را به عنوان گزاره‌ای عام از این روایت استخراج کرد، بی‌آن‌که بر قید تاریخمند ده سالگی اصرار ورزید.

بنابراین تاریخمندی روایات، صرفاً حکایت از تأثیر شرایط تاریخی بر صدور و فهم روایات دارد. البته این‌که وزن این تأثیر به چه میزان است، مطلبی نیست که بتوان به شکل کلی در مورد همه روایات از پیش ابراز داشت. اما این موضوع در هر روایت باید در هر دو وجه سندی و متنی مورد بررسی قرار گیرد. برای وضوح چگونگی تأثیر شرایط تاریخی بر وجه سندی و متنی حدیث، لازم است هر یک جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. اما از آنجاکه موضوع نقل به معنا، تنها در متن حدیث امکان بازتاب دارد؛ وجه سندی حدیث، صرفاً به دلیل بررسی امکان تأثیر شرایط تاریخی بر آن، اجمالاً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. تاریخمندی و سند حدیث

روایاتی نظیر روایت «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «وقتی حدیثی را نقل می‌کنید آن را به کسی که برای شما نقل کرده نسبت دهید»؛ نشان می‌دهد ائمه (ع) دستورالعمل‌هایی در خصوص اسناد روایات ذکر کرده‌اند. این عملکرد طبعاً ناظر به شرایط تاریخی، راهکاری برای جلوگیری از جعل حدیث بوده است. به بیان دیگر، این روایات نیز خود بازگوکننده تأثیر شرایط تاریخی بر صدور حدیث است. اما صرف نظر از وجه صدور، از آنجا که اسناد روایات مربوط به مرحله نقل روایات است؛ تأثیر شرایط تاریخی در وجه سندی روایات را باید در مسائل مربوط به سند حدیث نظیر رجال و عملکرد رجالیان جست‌وجو کرد.

رجالیان معیارهای متفاوتی در جرح و تعدیل راویان حدیثی دارند. معیارهایی که بر اعلام نظر نهایی نسبت به وضعیت رجالی ناقلان احادیث نیز اثرگذار است. صرف نظر از این که انتخاب معیارهای رجالی خود ناشی از مفروضات پیشین آنان است، نحوه کار بست این معیارها نیز متأثر از همان مفروضات است.

برای مثال علامه حلی در مورد «ادریس بن زیاد» که نجاشی او را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۳) و ابن غضائری او را تضعیف می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۳۹)، با معیار جمع هر دو نظر او را تعدیل می‌کند (حلی، ۱۴۱۷، ص ۶۰)، در حالی که برخلاف ادعای علامه این دو نظر قابل جمع نیستند و چنین اعلام نظری برخلاف معیار اعلامی صورت گرفته است.

بررسی دیگر نظرات رجالی علامه، نشان می‌دهد که معیار اصلی ایشان ترجیح نظر نجاشی یا طوسی در تعارض با ابن غضائری است. همان طور که در مورد «ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله بن حیان»، که نجاشی او را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۸)، و ابن غضائری به شدت تضعیفش می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۴۱)، نظر نجاشی را تأیید می‌کند (حلی، ۱۴۱۷، ص ۵۰).

این که در تعارض رجالی میان ابن غضائری و نجاشی یا طوسی، تضعیف‌های ابن غضائری کنار گذاشته شود، طبعاً یک معیار است که فارغ از درستی یا نادرستی آن، مبتنی بر فهمی پیشین است که ریشه آن را باید در محتوای روایاتی جست‌وجو کرد که راویان جرح‌شده توسط ابن غضائری در سلسله سندی آن وجود دارند.

برای مثال «ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله بن حیان»، در سلسله سندی روایتی قرار دارد که از وجود روحانی اهل بیت (ع) پیش از خلقت آدم (ع) خبر می‌دهد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵). از آنجا که ابن غضائری از چنین سخنانی استنباط غلو می‌کند، صرف نظر از تأیید یا رد او، در نتیجه نمی‌تواند چنین سخنی را صحیح و حتی راویان چنین سخنانی را ثقه قلمداد کند. بسیار واضح است که دیدگاه‌های پیشینی او در مورد مقوله غلو در اعلام نظر رجالی او مؤثر است. در مقابل وقتی صدوق این روایت را ذکر می‌کند طبعاً دیدگاه متفاوتی با ابن غضائری دارد، و فهم شخصی او از موضوع غلو، با ابن غضائری متفاوت است.

۲-۲. تاریخمندی و متن حدیث

تأثیر شرایط تاریخی در متن حدیث طبعاً در مرحله صدور به ائمه (ع) به عنوان صادرکنندگان احادیث بازمی‌گردد. این بازگشت البته تنها به دلیل تحمیل شرایط بیرونی است که از آن گریزی نخواهد بود.

رعایت شرایط ادراکی مخاطب؛ همانطور که از روایت «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرَاؤُنَا نَكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲) «به ما پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه درکشان صحبت کنیم»؛ استنباط می‌شود یکی از شرایط تاریخی مؤثر بر صدور حدیث است. به بیان دیگر ائمه (ع) با مخاطبانی روبه‌رو هستند که سطح فهم متفاوتی دارند و طبعاً در سخن، عمل و حتی تقریر ایشان چنین تفاوت‌هایی مد نظر ایشان قرار گرفته است و نمی‌توان خطاب همه احادیث را عام محسوب داشت.

وقتی افراد مختلف با سطوح ایمانی و علمی مختلف در یک موضوع مخاطب واقع می‌شوند طبعاً شاهد تبیین‌های متفاوتی از آن موضوع خواهیم بود که ضمن ثابت بودن محتوای کلی در مواردی نیز به تناسب یک مخاطب تقلیل یافته و در مواردی به تناسب مخاطبی دیگر گستردگی مفهومی می‌یابد.

برای مثال پیشینه جاهلی مخاطبان پیامبر (ص) همان‌طور که در خطبه ۹۵ نهج البلاغه مورد اشاره قرار گرفته است (سید رضی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷)، قاعدتاً در بیان و شیوه بیانی ایشان اثرگذار بوده است و در مقابل وجود افرادی نظیر سلمان که پیامبر (ص) در موردش فرمود سلمان از ما اهل بیت است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۱)، خطاب‌های بیانی دیگری را ایجاد نموده است.

این وضعیت ادراکی، در مواردی محدودیت‌هایی را برای ائمه (ع) ایجاد نموده است و در صدور حدیث نیز بازتاب یافته است. برای مثال این‌که در تفسیر برخی از آیات، تفاسیر متفاوتی از ائمه (ع) ارائه شده است گذشته از موضوع ظاهر و باطن قرآن، نقش سطح ادراکی مخاطبان در بروز آن محرز است. برای مثال در تفسیر آیه ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج/ ۲۹) «سپس آرایش‌های خود را بردارند و به نذرهایشان وفا کنند و گرد خانه کهن طواف کنند»؛ امام

صادق (ع) پاسخ‌های متفاوتی به «ضریح محاربی» و «عبدالله بن سنان» ارائه نموده است، زیرا ذکر معانی باطنی تنها برای مخاطبی مقدور است که ظرفیت ادراکی کافی داشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۷۶).

در نظر گرفتن شرایط عملکردی مخاطب نیز، یکی دیگر از ملاحظات است که ائمه (ع) در صدور روایات رعایت نموده‌اند. یعنی استطاعت عملکردی مخاطب در صدور برخی از روایات اثرگذار بوده است و این نتیجه روشنی است که می‌توان از آیاتی نظیر «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) «خداوند هر کس را به میزان توانایی‌اش تکلیف می‌کند»؛ «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران/۹۷) «و برای خدا به عهده مردم حج خانه خداست برای کسی که بتواند به سویش راه یابد»؛ حج واجب را تنها بر عهده کسانی می‌داند که استطاعت کافی دارند. همچنین آیه «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام/۱۴۵) «پس کسی که ناچار شود درحالی که نه به دنبال لذتجویی باشد و نه از حد نیاز تجاوز کند بی‌شک پروردگارت آمرزنده و مهربان است»؛ نیز نشان‌دهنده این است که خداوند شرایط و امکانات عملکردی مخاطب را مورد توجه قرار داده است زیرا اضطرار خود، یک شرایط خاص است که در آن شرایط با رعایت ملاحظات می‌توان از حکم اولیه نیز عدول کرد.

این معنا حتی در روایاتی نظیر «مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ فَوْقَ مَا يُطِيقُونَ» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۵۳) «خداوند بندگانش را بیش از توانشان تکلیف نکرده است»، بیان شده است و حتی در روایاتی نظیر «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ الطُّفْلِ حَتَّى يَخْتَلِمَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۰، ص ۶۸۱) «از سه شخص تکلیف برداشته شده است از خواب تا بیدار شود از دیوانه‌ای که عقلش را ازدست داده تا بهبود یابد و از کودک تا به بلوغ رسد»؛ صراحتاً تفاوت‌های استطاعتی نوعی افراد، مؤثر در انجام تکالیف شرعی دانسته شده است. به بیان دیگر همین که برای مثال عقل یکی از شرایط محاسبه اعمال است و فقدان آن شیوه محاسبه را تغییر می‌دهد؛ نشان می‌دهد که تفاوت‌های افراد مد نظر شارع قرار دارد. لحاظ شدن تفاوت شرایط مخاطب گاه ناشی از تفاوت‌های فرهنگی و زیستی و

منطقه‌ای یعنی اختصاصات گروهی از افراد است. برای مثال روایت «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِالْخَلِّ وَ يَخْتِمُونَ بِهِ وَ نَحْنُ نَسْتَفْتِحُ بِالْمِلْحِ وَ نَخْتِمُ بِالْخَلِّ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۰۵) «بنی اسرائیل غذای خود را با سرکه شروع می‌کردند و به پایان می‌رساندند و ما غذا را با نمک شروع می‌کنیم و با سرکه پایان می‌دهیم» حاکی از تأثیر تفاوت‌های زیستی مخاطبان و شرایط جسمانی آنان است آن قدر که در یک منطقه همراهی غذا با نمک ضروری است و در منطقه‌ای دیگر همراهی غذا با سرکه. حتی وجود روایات دیگری نظیر «إِنَّا لَنَبْدَأُ بِالْخَلِّ عِنْدَنَا كَمَا تَبْدَءُونَ بِالْمِلْحِ عِنْدَكُمْ فَإِنَّ الْخَلَّ لَيَشُدُّ الْعَقْلَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۰۴) «ما در نزد خود غذا را با سرکه آغاز می‌کنیم همان‌طور که شما در نزد خودتان غذا را با نمک آغاز می‌کنید؛ زیرا سرکه عقل را محکم می‌کند»؛ موضوع تأثیر تفاوت‌های زیستی بر صدور احادیث را بیشتر نمایان می‌سازد.

چنین تفاوتی البته گاه مورد توجه اندیشمندان اسلامی نیز واقع شده است. برای مثال ناظر دانستن برخی از روایات طبی به شرایط آب‌وهوایی مکه و مدینه؛ یا مختص دانستن برخی از آن‌ها تنها به پرسش‌کننده (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵)، نشان از پذیرش موضوعی تأثیر شرایط تاریخی بر صدور احادیث دارد.

این‌که شیخ صدوق در تحلیل خود به وجوه مکان و مخاطب اشاره می‌کند و صدور برخی از احادیث طبی را مختص شرایط مکان مشخص یا مخاطب مشخص با شرایط زیستی اختصاصی مشخص می‌داند، به شکل قابل توجهی با مفهوم تاریخمندی مرتبط است.

باید افزود حتی اجازه به تقیه، از سوی ائمه (ع)، نیز خود یکی از مصادیق رعایت شرایط مخاطب است. چراکه طبعاً پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن، در برابر مخالفان (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۳۷)، برای حفظ خود از ضرر (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۷۱)، تنها به علت دشواری زیست اجتماعی اقلیت‌های مذهبی در میان اکثریت‌های متخاصم است. از همین رو امامان شیعه برای حفظ جان خود و شیعیان و جلوگیری از پراکندگی و اضمحلال جامعه شیعه تقیه را لازم می‌دانستند (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

برای مثال روایت «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقُطِينٍ كَتَبَ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُخْتُلِفَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الرَّجُلَيْنِ فَإِنْ رَأَيْتَ أَنَّ تَكْتُبَ مَا يَكُونُ عَمَلِي عَلَيْهِ فَعَلْتُ فَكَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي أَمْرُكَ بِهِ أَنَّ تُمْضِضَ ثَلَاثًا وَتَسْتَنْشِقَ ثَلَاثًا وَتَغْسِلَ وَجْهَكَ ثَلَاثًا وَتُخَلِّلَ شَعْرَ لِحْيَتِكَ ثَلَاثًا وَتَغْسِلَ يَدَيْكَ ثَلَاثًا وَتَمْسَحَ ظَاهِرَ أُذُنَيْكَ وَبَاطِنَهُمَا وَتَغْسِلَ رِجْلَيْكَ ثَلَاثًا وَلَا تُخَالِفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۴۴) «علی بن یقطین به امام موسی (ع) نوشت اصحاب در مسح دو پا اختلاف دارند اگر صلاح بدانید در مورد وضو و مسح دستوری را بنویسید که طبق آن عمل نمایم امام (ع) در جواب او نوشت آنچه من دستور می‌دهم که انجام دهی این است ابتدا سه مرتبه مضمضه می‌نمایی و سه مرتبه استنشاق می‌کنی صورت را سه مرتبه می‌شویی و به زیر ریش و محاسن خود را آب می‌رسانی هر دو دست را نیز سه مرتبه می‌شویی روی گوش‌ها و داخل آن‌ها را مسح می‌کنی و سه مرتبه دو پایت را می‌شویی مبدا نوع دیگری وضو بگیری؛ نشان‌دهنده تأثیر مخاطب بر صدور حدیث است، در این مثال واضح است که دستور وضو مطابق با وضوی اهل سنت به دلیل تقیه جهت حفظ جان علی بن یقطین بوده است و چنین دستوری تنها به دلیل رعایت شرایط علی بن یقطین صادر شده است.

محدودیت‌های ابزاری و امکانات نیز، ائمه (ع) را در مقام صدور احادیث با مشکلاتی مواجه ساخته است. از این رو حتی روایاتی که برای حفظ احادیث بر نوشتن تأکید دارند نظیر روایت «اَكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «بنویسید زیرا تا ننویسید نگهداری نمی‌کنید؛» به لحاظ فقدان ابزاری برای ضبط صدا یا تصویر در زمان صدور، متناسب با شرایط تاریخی خود صادر شده‌اند، چراکه نوشتن تنها راه موجود برای صیانت از محتوای منقول احادیث بوده است و این محدودیت زمانی و مکانی طبعاً محدودیت‌هایی در صدور احادیث ایجاد نموده است.

این تأثیر در مرحله نقل احادیث نیز، به ناقلان و راویان احادیث و مصنفان کتب حدیثی بازمی‌گردد. اگرچه راویان شیعه در دوره حضور به محضر امامان (ع) می‌رفتند و احادیثی که در اختیار داشتند را به ایشان عرضه می‌نمودند؛ اما نمی‌توان

مدعی شد راویان همه روایات را برائمه (ع) عرضه کرده باشند، بلکه طبعاً تنها بخشی از روایاتی عرضه شده است که از نظر آنان دارای ابهام یا تعارض با دیگر روایات بوده است.

برای مثال روایت «قُلْتُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَ أَلْمِقْدَادِ وَ أَبِي ذَرٍّ شَيْئاً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ أَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُمْ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۷) «به امام علی (ع) عرض کردم من از سلمان و مقداد و ابوذر چیزی از تفسیر قرآن و احادیث پیامبر (ص) شنیده‌ام که با آنچه در نزد مردم است مخالف است و باز از شما می‌شنوم چیزی که آنچه را شنیده‌ام تصدیق می‌کند»؛ نشان از پرسش در زمانی است که پرسش‌کننده روایات متعارضی در دست دارد که نمی‌تواند علت تعارض آن‌ها را فهم کند.

بر این اساس، طبیعی است که فهم راویان و ناقلان احادیث از احادیثی که در اختیار داشته‌اند در بسیاری از موارد ملاک قرار گرفته باشد، و آنان احادیث را مبتنی بر فهم شخصی خود نقل و در آثار حدیثی خود تصنیف نموده باشند.

ذکر احادیث ذیل عناوین انتخابی، ترتیب ذکر احادیث و صرف نظر کردن از ذکر برخی از احادیث در دسترس، در یک عنوان و حتی وجود انگیزه‌های تصنیفی خاص از مصادیق غیرمستقیم تأثیر فهم مصنفان کتب حدیثی بر فهم مخاطبانی است که از آن کتب استفاده خواهند کرد.

برای مثال انگیزه رفع تعارض اخبار کلینی، در تصنیف کتاب کافی (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۹)؛ طبعاً در انتخاب احادیث اثرگذار است. همان‌طور که صدوق نیز در تصنیف الفقیه بدون جانبداری اقدام به گزینش احادیث نکرده است و در واقع برای فتوای شخصی خود (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲)، مستنداتی ذکر کرده است. از همین رو است که مراسیل صدوق شمار عددی قابل توجهی دارد، چراکه او دیدگاه‌های فقهی خود را حق می‌دانسته و لاقلاً در ابتدای تألیف طبق رویه شایع زمان خویش، ضرورتی برای مستندسازی گفتارش نمی‌دیده است. همین‌طور انگیزه کلامی شیخ طوسی برای پاسخ به طعن مخالفان در خصوص کثرت تعارض اخبار (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲)، طبعاً در انتخاب و چینش و نحوه استدلال او در کتاب

فقهی تهذیب اثرگذار بوده است.

نقل به معنا نیز از مصادیق مستقیم تأثیر فهم ناقلان حدیث بر مخاطبان‌شان است، چراکه روایاتی که از این طریق در اختیار مخاطبان قرار گرفته است لاجرم گاه معنایی متفاوت از مقصود صادرکننده خود یافته است.

۳. روایات نقل به معنا

با وجود روایاتی که ضرورت نقل عین الفاظ احادیث، بدون کاستن یا افزودن، از محتوای آن‌ها استنباط می‌شود، روایاتی در مقابل مشاهده می‌شود که نقل به معنا را مجاز شمرده‌اند. برای حصول فهم صحیح از علت تعارض این دو گروه از روایات لازم است شرایط و مقام صدور هر گروه در بستر تاریخی صدور خود مورد بررسی قرار گیرد.

از گروه روایاتی که نقل عین الفاظ بدون کاستن یا افزودن الفاظ حدیث از آن‌ها استفاده می‌شود می‌توان به این روایات اشاره نمود:

روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلَ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۷۹) «از امام صادق (ع) در مورد گفته خدای عزوجل آن کسانی که سخنان را گوش کنند و از بهترینش پیروی نمایند پرسیدم، فرمود مراد شخصی است که حدیثی را بشنود، پس آن‌طور که شنیده بدون کم و زیاد بازگو کند»؛ صراحتی روشنی دارد در مورد نقل عین الفاظ احادیث، خصوصاً با قرینه «کما سمعه».

روایت «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱) «کلام ما را درست نقل کنید زیرا ما افرادی فصیح هستیم»؛ با اشاره به موضوع فصاحت ائمه (ع) تأکید بر حفظ صحیح الفاظ حدیث بدون تغییر، کاهش یا افزایش الفاظ دارد. اگرچه در مورد «اعربوا» معانی دیگری نظیر آشکار ساختن (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۵)؛ ذکر شده است. اما آنچه بیش از واژه «اعربوا» دلالت بر ضرورت نقل به لفظ دارد عبارت انتهایی حدیث است. به بیان دیگر، جمله «انا قوم فصحاء»؛ ضرورتاً ایجاب می‌سازد که الفاظ احادیث به درستی نقل گردند، زیرا تنها در آن صورت است که

فصاحت مورد اشاره قابلیت اعتبارسنجی خواهد داشت.

روایاتی که بر نوشتن حدیث تأکید دارند نظیر روایت «قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۳۹) «دانش را با نوشتن محفوظ دارید»؛ و روایت «اُكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) (بنویسید، زیرا تا ننویسید نگهداری نمی‌کنید)؛ اگرچه در وهله نخست راهبردی برای عدم فراموشی احادیث است اما طبیعتاً، نتیجه مستقیم آن حفظ صورت اولیه احادیث به صورتی که شنیده شده است، خواهد بود. همچنین روایت «الْقَلْبُ يَتَكَلَّمُ عَلَى الْكِتَابَةِ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «قلب انسان به نوشتن اعتماد می‌کند»؛ از آن جهت که وجود منبعی مکتوب در صورت فراموشی و تردید نسبت به محتوا معیاری برای رفع تردید است (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۰) نیز بر ضرورت نقل عین الفاظ احادیث تأکید دارد.

روایت «رُبَّ حَامِلٍ فُقِهٍ غَيْرِ فُقِهٍ وَ رُبَّ حَامِلٍ فُقِهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۵۳) «چه بسا نقل‌کننده دانشی که خود به آن آگاه نیست و چه بسا نقل‌کننده دانشی که آن را برای آگاه‌تر از خود نقل می‌کند»؛ با وجود عبارت «رب حامل فقه غیر فقیه» اصالت نقل به لفظ در برابر نقل به معنا را می‌رساند، زیرا این عملکرد سبب حفظ سنت می‌شود (میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۱۱۳).

روایت «الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹) «کسی که حدیث را می‌شنود و آن را همان‌طور که شنیده است بدون افزودن به آن یا کاستن از آن نقل می‌کند»؛ به روشنی نقل به معنا را نفی می‌کند و بر نقل عین الفاظ تأکید می‌ورزد.

از مضمون این گروه از روایات تأکید ائمه (ع) بر نقل عین الفاظ احادیث استنباط می‌شود ضمن آن‌که بر اساس چنین روایاتی، تغییر الفاظ احادیث، از آن جهت که ممکن است در بازتاب فصاحت ائمه (ع) ایجاد اشکال نماید، کاملاً مردود شمرده می‌شود.

از روایاتی که در مقابل، مجاز بودن نقل به معنا از محتوای آن‌ها فهم می‌گردد نیز می‌توان به این روایات اشاره کرد:

روایت «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «اگر قصد انتقال

معانی آن را داری عیبی ندارد؛ نقل به معنا را مشروط به قصد بیان معنای حدیث، مجاز می‌شمارد.

روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمْعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأَضْجُرُ وَلَا أَقْوَى قَالَ قَافِرًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثًا وَمِنْ وَسْطِهِ حَدِيثًا وَمِنْ آخِرِهِ حَدِيثًا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «به امام صادق (ع) عرض کردم مردم می‌آیند تا حدیث شما را از من بشنوند من خسته می‌شوم و توانی برایم نمی‌ماند فرمود حدیثی از اول آن حدیثی از میان آن و حدیثی از آخر آن بخوان؛ که بر اساس آن تقطیع احادیث مجاز شمرده می‌شود. با توجه به این که در عمل تقطیع، راوی تنها قسمت‌های مد نظر خود را به صورت گزینشی نقل و در این گزینش بر اساس فهم خود عمل می‌کند؛ تقطیع حدیث علاوه بر خود تقطیع، عملاً حاوی نقل به معنای مقتضی توسط راوی نیز می‌گردد.

روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأُرِيدُ أَنْ أَرُوهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ قَالَ فَتَعَمَّدَ ذَلِكَ قُلْتُ لَا فَقَالَ تُرِيدُ الْمَعَانِي قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «به امام صادق (ع) عرض کردم من از شما کلامی می‌شنوم و می‌خواهم چنان که شنیده‌ام، نقل نمایم، ولی آنچنان نمی‌شود. فرمود در این کار متعمدی؟ عرض کردم نه. فرمود نظر به معنی کلام داری؟ گفتم آری. فرمود باکی نیست؛ که بر اساس آن نقل به معنا در صورت عدم تعمد بر آن مجاز شمرده شده است.

روایت «أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَلَعَلِّي لَا أَرُوهُ كَمَا سَمِعْتُهُ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ الصُّلْبَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۵) «حدیث را از تو می‌شنوم، شاید آن طور که شنیده‌ام، نقل نکنم، فرمود اگر اصل معنا را بگویی اشکالی ندارد؛ که بر اساس آن نقل به معنا صحیح است.

روایت «إِذَا أَصَبْتَ مَعْنَى حَدِيثِنَا فَأَعْرَبْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ» (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۲) «اگر معنای حدیث ما را درک کردی از آن آنچه را خواستی بیان کن؛ که بر اساس آن پس از فهم معنای حدیث در مقام بیان هر تغییر مقتضی در آن مجاز دانسته شده است. از مضمون این گروه از روایات چنین استنباط می‌شود که ائمه (ع) خود نقل به

معنا را با رعایت شرایطی مجاز شمرده‌اند.

تعارضی که میان این دو گونه حدیثی مشاهده می‌شود، نشان دهنده تأثیر شرایط تاریخی در صدور یک گروه از آن‌هاست. به بیان دیگر، قاعدتاً یک گروه از این دو گروه حدیثی اختصاص به شرایط خاصی دارد که تنگناهای تاریخی سبب صدور آن شده است. بنابراین شناسایی قیود تاریخی در این گروه می‌تواند نفس تاریخمندی و علت آن را در این احادیث مشخص سازد.

۴. تحلیل و بررسی

اشاره اندیشمندان اسلامی به اولویت نقل به لفظ و برشمردن دلایل نقل به معنا؛ از جمله این‌که نقل به معنا در موارد حرج و ضعف حافظه تجویز شده است (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۷). یا این‌که جواز نقل به معنا یک حکم ثانویه است که در حالت اضطرار و از روی ناچاری صادر شده است (علیشاهی و همکاران، ۱۳۹۹). اگرچه که اشاره‌ای است به تأثیر شرایط تاریخی بر صدور روایاتی که نقل به معنا را مجاز دانسته است، اما عدم تحلیل دقیق و عدم شناسایی قرینه‌های موجود در خود روایات همچنان ابهاماتی باقی گذاشته است.

دقت در روایات گروه دوم، قرینه دشواری نقل عین الفاظ برای ناقلان حدیث را، برجسته‌تر می‌سازد. قرینه‌ای که از عبارت‌هایی نظیر «فَأُضْجِرُ»، «لَأَقُوی» و «فَلَا یَجِیءُ»؛ قابل برداشت است. چنین قرینه‌هایی را البته می‌توان در سایر روایاتی که نقل به معنا را مجاز شمرده‌اند نیز مشاهده نمود.

لحاظ شدن شرایط مخاطبی که نمی‌تواند عین الفاظ را در مقام نقل حدیث ذکر کند با شرط انتقال معنا، طبعاً راهکاری است که ائمه (ع) ناظر به شرایط تاریخی و تنگناهای آن عرضه داشته‌اند. تاریخمندی این گروه از روایات با آزمون ساده‌ای نیز تأیید می‌گردد. اگر قرار بود چنین روایاتی امروز صادر شود، طبعاً ائمه (ع) به جهت وجود ابزار نوشتاری، صوتی و تصویری، و سهولت نقل عین الفاظ، دیگر لزومی نداشت برای رعایت حال ناقلان حدیث و رفع حرج از آن‌ها اجازه نقل به معنا را صادر نمایند.

اگرچه که رعایت شرایط و استطاعت مخاطب سبب صدور چنین احادیثی

شده است، اما یک نکته دیگر نیز در این جا قابل اشاره است و آن دقت در مقام بیانی چنین احادیثی است.

برای مثال، قسمت دوم روایت «إِذَا أَصَبْتَ مَعْنَى حَدِيثِنَا فَأَعْرِبْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ» (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۲) «اگر معنای حدیث ما را درک کردی از آن آن چه را خواستی بیان کن»؛ یعنی «فَأَعْرِبْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ» (از آن آن چه را خواستی بیان کن)؛ گذشته از آن که مخاطب خاصی دارد، قطعاً در مقام نقل سخن به عنوان حدیث بیان نشده است؛ بلکه تنها در مقام نقل سخن به عنوان تعلیم عامی که نیازی به مکتوب سازی آن نیست، بیان شده است. این دو ساحت بسیار متفاوت است. وقتی قرار است سخنی به عنوان حدیث نقل شود، التزام بر نقل لفظ و حتی شرایط صدور ضروری است چرا که حدیث قرار است مضبوط و قابل استناد گردد. همان طور که از روایاتی نظیر «هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۷۹) «مراد شخصی است که حدیثی را بشنود، پس آن طور که شنیده بدون کم و زیاد بازگو کند»؛ حتی روایاتی مانند «أَعْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱) «کلام ما را درست نقل کنید، زیرا ما افرادی فصیح هستیم»؛ یا مانند «قَيِّدُوا أَلْعَلَّمُ بِالْكِتَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۳۹) «دانش را با نوشتن محفوظ دارید»؛ چنین معنایی برداشت می شود. در مقابل، وقتی قرار است سخنی به عنوان نکته ای عام تعلیمی نقل شود، که لزوماً قرار نیست مکتوب و مضبوط شود؛ در آن صورت بخش بخش کردن آن یا افزودن بر آن یا نقل مضمون و محتوای کلی آن، مانعی نخواهد داشت و این همان معنایی است که از روایاتی نظیر «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بُأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «اگر قصد انتقال معانی آن را داری عیبی ندارد»؛ برداشت می شود. و به شکل واضح تر از روایاتی نظیر روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمِعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأَصْجُرُ وَلَا أَقْوَى قَالَ فَافْرَأْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثًا وَمِنْ وَسْطِهِ حَدِيثًا وَمِنْ آخِرِهِ حَدِيثًا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «به امام صادق (ع) عرض کردم مردم می آیند تا حدیث شما را از من بشنوند من خسته می شوم و توانی برابرم نمی ماند فرمود حدیثی از اول آن، حدیثی از میان آن و حدیثی از آخر آن بخوان»؛ برداشت می شود.

اما خاص بودن خطاب برخی از چنین روایاتی نیز قرینه‌هایی دارد. برای مثال عبارت‌های «إِذَا أَصَبْتُ الصَّلْبَ» و «إِذَا أَصَبْتُ الْمَعْنَى» که در معنای دقیق‌تر آن به معنای «اگر به اصل معنا رسیدی»، است؛ طبعاً حکایت از آن دارد که برای هر کسی چنین امکانی فراهم نیست. این معنا از روایاتی در گروه دیگر نظیر «رب حامل فقه غیر فقیه» نیز قابل برداشت است. این که دانشمندان اسلامی شرط فهم معنا را برای نقل به معنا ذکر کرده‌اند (شهیدثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۱؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲)، اگرچه که به معنای فهم صحیح آنان از موضوع است، اما مسئله این جاست که چگونگی اعتبارسنجی این موضوع در آثار آنان به روشنی مورد بررسی قرار نگرفته است. در واقع باید گفت ضمانتی برای این که نقل به معناکنندگان اولیه احادیث، حقیقتاً فهم کامل و درستی از احادیث داشته و بعد از فهم صحیح دست به نقل به معنا زده‌اند؛ وجود ندارد. اگرچه وجود راویان برجسته‌ای نظیر زرارہ بن اعین، محمد بن مسلم، جمیل بن دراج و... در میان این راویان این احتمال را کاهش می‌دهد، اما ابدأ نمی‌تواند چنین احتمالی را به صفر برساند.

اگر امروز تا حدی می‌توان نقل به معنا و توضیحات افزوده کتاب الفقیه را شناسایی یا تقطیعات کتاب وسائل را مشخص نمود، به دلیل وجود منابع حدیثی دیگر است. اما نه می‌توان ادعا نمود که برای همه احادیث امکان تشکیل خانواده حدیثی وجود دارد و نه این که در میان احادیث تشکیل دهنده خانواده یک حدیث حتماً صورت اصلی حدیث وجود دارد. در نتیجه، تعیین شرایط برای نقل به معنا به تنهایی نمی‌تواند احادیث نقل به معنا شده را از نظر تحقق وقوع آن شرط، مورد بررسی قرار دهد، چراکه موضوع نقل به معنا ناظر به عملکرد پیشینی ناقلان و راویان اولیه است، نه عملکردی که بعد از این قرار است اتفاق بیفتد.

حال، گذشته از تاریخمندی روایاتی که تغییر در الفاظ احادیث را مجاز دانسته است؛ که به مرحله صدور روایات بازمی‌گردد، دقت در مرحله نقل و تأثیر فهم راویان از یک سو و نیازهای تاریخی و تحمیلی از سوی دیگر، مسئله دیگری است که باید مورد توجه قرار گیرد. به بیان دیگر، فارغ از تنگناهای تاریخی ائمه (ع) به جهت سطح ادراکی و شرایط امکانی مخاطبان خود، و صدور روایاتی که نقل به معنا بر

اساس آن‌ها امکان پذیر تلقی می‌شود؛ چرایی اتخاذ این عملکرد توسط ناقلان و راویان حدیث، همچنان نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد. زیرا وجود روایاتی نظیر روایت «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۵۲) «هر کس از روی عمد بر من دروغ ببندد، جایگاهش را آتش بداند»؛ یا روایت «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ كَذَابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا فَيُسْقِطُ صِدْقَنَا يَكْذِبُهُ عَلَيْنَا عِنْدَ النَّاسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۷) «ما اهل بیت راستگویانیم. هیچ‌گاه از دروغ‌گویی که بر ما دروغ ببندد و راستی ما را به دروغش نزد مردم ساقط سازد، دور نباشیم»؛ اگرچه در وهله نخست جعل و تحریف عمدی را مد نظر دارند، اما به صورت کلی نشان‌دهنده آن است که در شرایط طبیعی نقل به معنای حدیث اگر با شرایط آن صورت نگیرد، به سادگی امکان لغزاندن راوی و ناقل حدیث در انحراف معنای حدیث را فراهم می‌آورد. ضمن آن‌که احادیث متعددی که در نکوهش تفسیر به رأی وجود دارد نیز خود بر حساسیت‌های ناقلان و راویان متعهد خواهد افزود. برای مثال روایت «مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۹۷) «به من ایمان نیاورده است کسی که سخن مرا بر اساس نظر شخصی خود تفسیر کند»؛ قاعدتاً سبب افزایش دقت و حساسیت راویان در نقل احادیث خواهد شد. عدم توجه به وجوه تاریخمندی روایاتی که در گروه روایات موافق با تغییر در الفاظ حدیث، قرار می‌گیرند وقتی با شرایط بیرونی مشخصی نظیر دشواری نقل عین الفاظ، عدم در دسترس بودن صورت صدور احادیث و نیازهای زمانی و مکانی هر دوره؛ توأم شده است؛ راویان را در عمل به سمت نقل به معنا کشانیده است و از آن‌جا که چنین فهمی را در آثار حدیثی خود نیز منعکس کردند، عملاً فهم خود را بر اندیشمندان بعدی نیز تحمیل کردند. اگرچه این بیان لزوماً به معنای نادرست بودن فهم راویان اولیه نیست، بلکه تنها ناظر به تأثیر فهم آنان در فرآیند تصنیف کتب حدیثی است.

نتیجه‌گیری

۱- تحلیل روایات مؤید نقل به معنا و مقابله آن‌ها با روایاتی که بر نقل عین الفاظ تأکید دارند، نشان می‌دهد صدور روایات مؤید نقل به معنا تنها به دلیل ملاحظات

تاریخی توسط ائمه (ع) بوده است. به بیان دیگر، دشواری نقل عین الفاظ و عدم در دسترس بودن ابزار و امکانات کافی برای ناقلان حدیث، سبب صدور این گروه از احادیث شده است.

۲- وجود روایات دلالت کننده بر نقل عین الفاظ، نشان از تفاوت مقام صدور روایات مؤید نقل به معنا دارد. در واقع، اجازه نقل به معنا تنها برای زمانی است که راوی در مقام تبیین عام حدیث باشد، نه زمانی که در مقام ضبط حدیث. به عبارت دیگر، ائمه (ع) به دلیل شرایط تاریخی، دو ساحت را از یکدیگر تفکیک کرده اند؛ در ساحت ضبط حدیث، ناقلان را موظف به نقل عین الفاظ ساخته اند و در ساحت تعلیم عام حدیث با شرایطی اجازه نقل به معنا داده اند.

۳- بی توجهی به تاریخمندی روایاتی که مجاز بودن نقل به معنا از آن ها قابل برداشت است؛ ضرورت توسعه محتوای حدیثی به جهت کاربردهای دینی آن، دشواری نقل عین الفاظ و عملاً امکان ناپذیر بودن آن در بسیاری از موارد؛ علاوه بر آن که سبب کم رنگ شدن اهتمام به نقل عین الفاظ حدیثی گردید، زمینه را برای ایجاد اجماع نظری و عملی در خصوص نقل به معنا فراهم آورد.

۴- نتیجه اجتناب ناپذیر نقل به معنا، به صورت تعارض در اخبار بروز یافت، که اگرچه در طول تاریخ استفاده تخصصی از احادیث همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است؛ اما در این مورد نیز بی توجهی به ریشه اصلی و طبیعی آن یعنی تاریخمندی روایات، مانع از مواجهه صحیح با موضوع تعارض اخبار گردید.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ق). علل الشرایع. نجف: المکتبه الحیدریه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال. قم: دار الحدیث.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق). رسائل الفقهیه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۲ش). تاریخمندی در نصوص دینی. علوم حدیث، (۲۹)، ۴۴-۷۱.
۷. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۴ش). فقه الحدیث مباحث نقل به معنا. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۹. حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعه. چاپ ششم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصه الاقوال. قم: نشر الفقاهه.
۱۱. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱ق). التقیة مفهومها حدها دلیلها. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. سیدرضی، محمد بن الحسین. (۱۳۸۷ش). نهج البلاغه، (ترجمه محمد دشتی). مشهد: عروج اندیشه.
۱۴. شهیدثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). الرعایه فی علم الدرايه. قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه.
۱۵. صدر، سیدحسن. (۱۳۵۴ش). نهایه الدرايه. تهران: نشر مشعر.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج. مشهد: نشر المرتضی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۴ش). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. عاملی، حسین بن عبدالصمد. (۱۴۰۱ق). وصول الاختیار الی اصول الاخبار. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۱۹. علیشاهی، ابوالفضل؛ حسینی، زینب؛ ارجمندپناه، فهیمه. (۱۳۹۹ش). اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه. علوم حدیث تطبیقی، (۱۳)، ۱۴۷-۱۶۸.
۲۰. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصافی. قم: مؤسسه الهادی.
۲۱. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین علی (ع).
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
۲۳. کلینی، محمد. (۱۴۲۸ق). الکافی. بیروت: منشورات الفجر.
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح اصول الکافی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۵. مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۸ق). مقباس الهدایه فی علم الدرايه. قم: انتشارات دلیل ما.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). مرآة العقول. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۳۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تصحیح اعتقادات الامامیه. قم: کنگره شیخ مفید.

۳۲. میرداماد، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). التعلیقہ علی اصول الکافی. قم: الخیام.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: جامعہ مدرسین.
۳۴. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶ش). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
35. Gadamer, Hans Georg. (2006). Truth and Method. Translation revised by Donald G. Marshall. New York: Continuum book.
36. Warnke, G. (1987). Gadamer Hermeneutics Tradition and Reason. Stanford University Press.



A Narratological-Cultural Analysis of the Core Theme of the *Mukthrin* (The Most Prolific Transmitters) of Hadith; An Investigation into the Interaction of Narrative Structures, Cultural Contexts, and the Jurisprudential System in the Hadith Tradition

Bibi Zeinab Hosseini¹ | Elliye Rezadad² | Abolfazl Alishahi Qaleh Jouqi³

1. Associate Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: z.hosseini@cfu.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: a.rezadad@cfu.a.cir
3. Associate Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: a.alishahi@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 21 August 2025

Revised: 11 October 2025

Accepted: 19 October 2025

Available online 22 October 2024

Keywords:

Management, *Mukthrin* of Hadith, Narratological-Cultural Analysis, Codification of Hadith (*Tadwīn al-Hadīth*), Sunni Jurisprudence, Umayyad Period.



ABSTRACT

The objective of this research is to analyse the causes of the incongruity between the duration of companionship of the narrators known as the *Mukthrin* (The most prolific transmitters of Hadith) and the sheer volume of their reported narrations. It further seeks to scrutinize the interplay between narrative structures, cultural contexts, and the jurisprudential system in the formation of this phenomenon. The study aims to address three central questions: What are the most significant narrative core themes found in the narrations of the *Mukthrin*? What is the correlation between the cultural and political context of the second *Hijrī* century and the emergence of these themes? And what impact have these narrative patterns had on the Sunni jurisprudential system? The research employs a mixed methodology that utilizes Sanad (chain of narrators) dating to determine the temporal emergence of the narrations, core theme analysis to identify recurring patterns, and a comparative study of the Shi'a and Sunni Hadith traditions. The findings indicate that the *Mukthrin* should be understood not merely as historical individuals, but rather as cultural-narrative motifs that were exploited-capitalizing on their social popularity during the Umayyad period-as a tool for transmitting jurisprudential rulings in the guise of concise narratives. The results suggest that this phenomenon was shaped by factors such as the power of narrative literature, the vacuum in the jurisprudential system during the Umayyad era, and a reversal of values. This, on the one hand, led to the revival of the Prophetic Tradition and the creation of a relative unity in jurisprudential rulings, but, on the other hand, introduced challenges such as the conflict of narrations and the diminished role of reason (*'aql*) in independent legal reasoning (*Ijtihād*).

Cite this article: Hosseini, B. Z.; Rezadad, E.; Alishahi Qaleh Jouqi, A. (2024). A Narratological-Cultural Analysis of the Core Theme of the *Mukthrin* (The Most Prolific Transmitters) of Hadith; An Investigation into the Interaction of Narrative Structures, Cultural Contexts, and the Jurisprudential System in the Hadith Tradition. *Hadith Doctrines*, 8(16), 31-54. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7364.1296>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل روایی-فرهنگی بن‌مایهٔ مکررین حدیث: واکاوی تعامل ساختارهای روایی، زمینه‌های فرهنگی و نظام فقهی در سنت حدیثی

بی‌بی زینب حسینی^۱ | علیه رضاداد^۲ | ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی^۳

۱. دانشیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: z.hosseini@cfu.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران ایران. رایانامه: a.rezadad@cfu.ac.ir

۳. دانشیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: a.alishahi@cfu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف این پژوهش، واکاوی علل ناهمخوانی میان طول مصاحبت راویان معروف به مکررین حدیث و تعداد روایات ایشان و تحلیل تعامل ساختارهای روایی، زمینه‌های فرهنگی و نظام فقهی در شکل‌گیری این پدیده است. این پژوهش در پی پاسخ به سه پرسش محوری است: مهم‌ترین بن‌مایه‌های روایی در روایات مکررین کدام‌اند؟ چه نسبتی بین زمینه‌های فرهنگی-سیاسی قرن دوم هجری و شکل‌گیری این بن‌مایه‌ها وجود دارد؟ و این الگوهای روایی چه تأثیری بر نظام فقهی اهل سنت گذاشته‌اند؟ روش این پژوهش ترکیبی است و از تاریخ‌گذاری سندی برای تعیین زمان ظهور روایات، تحلیل بن‌مایه‌ها برای شناسایی الگوهای تکرارشونده، و مطالعه تطبیقی سنت‌های حدیثی شیعه و اهل سنت استفاده می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد مکررین حدیث، نه به عنوان افراد تاریخی، بلکه به مثابه بن‌مایه‌های فرهنگی-روایی می‌باشند که با بهره‌گیری از محبوبیت اجتماعی آن‌ها در دورهٔ اموی، به عنوان ابزاری برای انتقال احکام فقهی در قالب داستان‌های کوتاه مورد استفاده قرار گرفته‌اند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که این پدیده تحت تأثیر عواملی مانند قدرت ادبیات داستانی، خلأ نظام فقهی دورهٔ اموی، و وارونگی ارزشی شکل گرفته است که از یک سو، به احیای سنت نبوی و ایجاد وحدت نسبی در احکام فقهی انجامیده و از سوی دیگر، چالش‌هایی مانند تعارض روایات و کاهش نقش عقل در اجتهاد را به همراه آورده است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰

کلیدواژه‌ها:

مکررین حدیث، تحلیل روایی-فرهنگی، تدوین حدیث، فقه اهل سنت، دورهٔ اموی.



استناد: حسینی، بی‌بی زینب؛ رضاداد، علیه؛ علیشاهی قلعه‌جوقی، ابوالفضل. (۱۴۰۳). تحلیل روایی-فرهنگی بن‌مایهٔ مکررین حدیث: واکاوی تعامل ساختارهای روایی، زمینه‌های فرهنگی و نظام فقهی در سنت حدیثی. آموزه‌های حدیثی، ۳۱(۱)، ۵۴-۵۳.

<https://doi.org/10.30513/hd.2025.7364.1296>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

قرن دوم و سوم هجری نقطه عطفی در تاریخ تدوین حدیث اهل سنت محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۵). پس از دوره‌ای طولانی که نقل و کتابت حدیث به دستور خلیفه دوم ممنوع بود، در دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز این سیاست دگرگون شد و فضایی پدید آمد که زمینه ساز تدوین جوامع حدیثی گردید (سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۳۸). در این میان، پدیده‌ای شگفت‌انگیز رخ نمود: حجم بی‌نظیری از روایات فقهی به گروهی خاص از راویان معروف به «مکثرین حدیث» نسبت داده شد که بنابر آمارها، نشانگر ناهمخوانی تاریخی قابل تأملی است. ابوهریره با ۵۳۷۴ روایت، عبدالله بن عمر با ۲۱۰۰ روایت، عائشه با ۲۲۱۰ روایت و ابن عباس با ۱۵۰۰ روایت در صدر قرار دارند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۷؛ حلی، ۲۰۰۲، ص ۴۱۸)، حال آن‌که سهم راویانی مانند امام علی (ع) که به گواهی منابع تاریخی، طولانی‌ترین مدت مصاحبت با پیامبر (ص) را داشت، در همین جوامع به کمتر از ۵۰۰ روایت می‌رسد. این ناهمخوانی تاریخی و فقهی، پرسش‌های بنیادینی را پیش می‌کشد: نخست آن‌که چگونه راویانی با مدت مصاحبت اندک با پیامبر (ص) - ابوهریره تنها حدود دو سال، عائشه و ابن عمر در سنین نوجوانی - توانسته‌اند چنین حجم عظیمی از روایات فقهی را نقل کنند؟ در حالی که صحابه‌ای چون حضرت علی (ع)، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و مقداد بن اسود که سال‌ها در محضر پیامبر (ص) بودند، روایات اندکی نقل کرده‌اند (شافعی، ۲۰۰۲، ص ۵۳۱؛ آل‌محسن، ۱۴۱۵، ص ۱۱۱). دوم آنکه منابع تاریخی نشان می‌دهند این افراد در زمره اصحاب رأی بودند که برای سنت نبوی حجیت چندانی قائل نبودند (دمیری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۵۲۴). حال چگونه راویانی که خود به روایت پایبند نبودند، منبع اصلی روایات فقهی شدند؟ سومین پرسش به فقدان شواهد تاریخی برمی‌گردد. در منابع متقدم هیچ گزارش معتبری از حضور فعال این افراد در حلقه‌های علمی پیامبر (ص) وجود ندارد، اگرچه از نظر ملاک‌های تعیین صحابی در نزد اهل سنت، ایشان صحابه به شمار آمده‌اند (خطیب، ۱۴۰۲، ص ۱۷۳). درباره ابوهریره به صراحت گفته شده که از فقرای صنف بود و بیشتر به دنبال غذا

می‌گشت تا حدیث (خطیب، ۱۴۰۲، ص ۱۷۳). چهارمین پرسش به تناقض‌های آشکار در روایات منسوب به این افراد مربوط می‌شود؛ به طوری که میان روایات فقهی منسوب به این افراد با مواضع فقهی شناخته شده‌شان در قرن اول ناهمخوانی‌های جدی وجود دارد (ابوری، ۱۴۱۵، ص ۲۵۳). برای نمونه، در روایات ابوهریره درباره طهارت ظرف سگ، در یک روایت سه بار شستن کافی دانسته شده و در روایتی دیگر هفت بار توصیه شده است (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۱؛ طحاوی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳).

مطالعه ساختاری این روایات سه سطح تحلیلی را آشکار می‌سازد: در سطح روایت‌شناختی، شاهد تکرار ساختارهای زبانی ثابت و الگوی پرسش و پاسخ در روایات فقهی و کاربرد عناصر داستان‌پردازی هستیم؛ از منظر تاریخی-فرهنگی، این متون بازتابی از نیازهای جامعه آن دوره و هماهنگی با گفتمان‌های فکری-سیاسی حاکم است؛ در بُعد فقهی، الگوهای استنباطی خاص و مشابهت‌های معنادار با روایات شیعی مشاهده می‌شود.

این پژوهش در پی پاسخ به سه پرسش محوری است: نخست، مهم‌ترین بن‌مایه‌های روایی تکرارشونده در روایات منسوب به مکترین حدیث کدام‌اند؟ دوم، چه نسبتی بین زمینه‌های فرهنگی-سیاسی قرن دوم هجری و شکل‌گیری این بن‌مایه‌ها وجود دارد؟ سوم، این الگوهای روایی چه تأثیری بر تکوین نظام فقهی اهل سنت گذاشته‌اند؟

دست‌آورد این پژوهش از دو جنبه حائز اهمیت است. از یک سو، معمای تاریخی انتساب روایات به مکترین حدیث را روشن می‌سازد و از سوی دیگر، الگویی نوین برای تحلیل تعامل پویای متن، فرهنگ و فقه در مطالعات اسلامی ارائه می‌دهد. یافته‌های این مطالعه به‌وضوح نشان خواهد داد که مکترین حدیث نه به‌عنوان افراد تاریخی، بلکه در قامت بن‌مایه‌های فرهنگی-روایی در سنت حدیثی ایفای نقش کرده‌اند و این یافته می‌تواند افق‌های تازه‌ای در پژوهش‌های حدیثی و فقهی بگشاید و درک ما را از فرآیند تدوین متون دینی متحول سازد.

در خصوص پیشینه پژوهش باید گفت، مطالعات انجام شده در حوزه مکترین حدیث عمدتاً در سه محور اصلی قابل بررسی است. در بُعد نخست، پژوهش‌های

رجالی و تاریخی قرار دارند که نمونه‌های شاخص آن شامل آثاری مانند «طبقات المکثرین» اثر عادل بن عبدالشکور الزرقی می‌شود. این قبیل تحقیقات بیشتر به جنبه‌های سندی و ارزیابی وثاقت راویان پرحديث پرداخته‌اند. محور دوم به مطالعات شخصیت‌محور اختصاص دارد که به صورت ویژه شخصیت‌هایی چون ابوهریره را مورد کنکاش قرار داده‌اند، از جمله می‌توان به آثار مهمی مانند «اکثر ابوهریره» نوشتهٔ مصطفی بوهندی و «الدفاع عن ابی هریره» تألیف عزّی اشاره کرد. در محور سوم، پژوهش‌های تطبیقی جای می‌گیرند که مقالهٔ حسینی و همکاران (۱۴۰۱) به عنوان نمونه‌ای برجسته در این حوزه، به تحلیل نقل به معنای روایات فقهی امام صادق (ع) در قالب داستان‌های کوتاه در منابع حدیثی اهل سنت پرداخته است.

علیرغم این تلاش‌های پژوهشی، بررسی ساختاری و بن‌مایه‌ای روایات مکثرین حدیث از منظر بسترهای دینی و فرهنگی تاکنون مورد توجه جدّی قرار نگرفته است. تحقیق حاضر با اتخاذ رویکردی ترکیبی از بن‌مایه‌شناسی و تحلیل زمینه‌های تاریخی-فرهنگی، در پی آن است که برای نخستین بار به مطالعهٔ نظام‌مند پیدایش پدیدهٔ اکثار حدیث و تأثیرات آن بر فرآیند نقل روایات فقهی بپردازد. این رویکرد نوین می‌تواند زوایای پنهان این پدیدهٔ تاریخی را روشن سازد و ابعاد دیگری از تأثیرات فرهنگی و دینی آن را آشکار نماید.

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد تطبیقی، همزمان سه حوزهٔ مرتبط را مورد تحلیل قرار می‌دهد: سنت حدیثی اهل سنت، میراث حدیثی شیعه، و ادبیات داستانی قرن دوم هجری. این روش که بلکه آن را به عنوان بررسی نظام‌مند حوزه‌های مختلف دانش حول محور موضوعی مشترک تعریف کرده است (بلک و مک‌رایلد، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲)، امکان بازسازی فضای فکری و فرهنگی حاکم بر دورهٔ تدوین جوامع حدیثی را فراهم می‌آورد. بررسی همزمان این سه حوزه نه تنها اشتراکات و تمایزات آن‌ها را آشکار می‌سازد، بلکه سازوکارهای تأثیرپذیری متقابل جریان‌های حدیثی و جریان‌های ادبی را نیز روشن می‌کند (خیراندیش، ۱۳۹۱، ص ۲-۵).

در این پژوهش، روش تطبیقی به معنای بررسی موازی، انتقادی و چندبُعدی

متون حدیثی و متون ادبی است. هدف از تطبیق متون عبارت است از: مقایسه ساختارها، تحلیل مضامین مرکزی، و قرار دادن متون در بستر تاریخی خود تا از این طریق به درک ژرف‌تری از تعاملات فکری و فرهنگی قرن دوم هجری دست یابیم. در این مطالعه مفهوم تطبیق به معنای مقایسه ساختار روایت، گزینش موضوعی، و نحوه بازنمایی شخصیت‌ها در متون حدیثی و متون داستانی فقهی برای روشن کردن تأثیرات متقابل نظام فقهی شیعه و اهل سنت با استفاده از ادبیات داستانی است.

۱- تحلیل روایت‌شناسی مکررین حدیث

۱-۱. سطح خرد: تحلیل بن‌مایه‌ها

بن‌مایه یا موتیف^۱ در ادبیات و روایت‌شناسی به عنصری تکرارشونده اشاره دارد که در ساختار داستان نقش محوری ایفا می‌کند. این عنصر می‌تواند یک شخصیت، یک تصویر، یک عمل نمادین، یا حتی یک الگوی زبانی باشد که به صورت مکرر در متن ظاهر می‌شود و با تکرار خود، بار معنایی خاصی را به داستان وارد می‌کند (پارسانسب، ۱۳۸۸، ص ۷-۴۰). ویژگی کلیدی بن‌مایه، «تکرارپذیری» و «جذابیت» آن است؛ به این معنا که نه تنها در طول روایت پایدار می‌ماند، بلکه ذهن مخاطب را به صورت ناخودآگاه به سمت تفسیری فراتر از متن اصلی هدایت می‌کند (پارسانسب، ۱۳۸۸، ص ۷-۴۰). این مفهوم را می‌توان فراتر از ادبیات داستانی و در تحلیل متون تاریخی-حدیثی نیز به کار برد، به گونه‌ای که نقش راویانی که با عنوان «مُکثر» شناخته می‌شوند، خود به مثابه یک بن‌مایه یا موتیف قابل بررسی است.

در این راستا، اصطلاح مُکثر، که اسم فاعل از باب افعال است، به معنای کسی است که عملی را زیاد انجام داده است و واژه کثرت، دلالت بر زیادی می‌کند (فراهدی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۴۸). همین معنا در منابع حدیثی و تاریخی نیز جاری شده است، تا جایی که اصطلاح مُکثرون برای دو گروه به کار رفته است: «مکثروا الفتوی»، برای اشخاصی مانند عمر بن خطاب، عبدالله بن مسعود، و زید بن ثابت (اندلسی، ۱۴۱۵، ص ۱۳۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۹) که اشاره به کسانی دارد که در محاکم

عصر خلفا و حکومت اموی بیشترین احکام را بر اساس رأی صادر کرده‌اند؛ و «مکتروا الحدیث»، برای افرادی که بیشترین روایات فقهی از سنت نبوی را نقل کرده‌اند (ابن راهویه، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۸؛ کنانی فاسی، بی‌تا، ص ۴۰۷). با در نظر گرفتن این مطلب، می‌توان گفت در روایات فقهی اهل سنت که در موارد متعددی در قالب داستان‌های کوتاه بیان شده‌اند (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۳۳-۷۰)، بن‌مایه‌های مکتربین حدیث، یعنی چهره‌هایی مانند ابوهریره، عائشه، ابن عمر و ابن عباس، به عنوان عناصری عمل می‌کنند که از یک سو، ساختار روایی را منسجم نگه می‌دارند و از سوی دیگر، کارکردی ایدئولوژیک در انتقال و تثبیت احکام شرعی دارند.

ابوهریره به عنوان پرتکرارترین شخصیت در این روایات، نمونه‌ای بارز از این بن‌مایه‌هاست که به مثابه یکی از پرچالش‌ترین راویان پرتعداد حدیث، نمونه‌ای بارز از تعامل پیچیده عوامل تاریخی، سیاسی و فقهی در شکل‌گیری سنت روایی است. با وجود این که او تنها دو سال از حیات پیامبر (ص) را درک کرد - که بخش عمده‌ای از آن را نیز در یمن گذراند - به ناگاه به یکی از پرکارترین راویان حدیث تبدیل شد (بوهندی، ۲۰۰۰، ص ۲۱؛ ابوریه، ۱۹۹۳، ص ۱۳۵).^۱ این تحول شگفت‌انگیز را باید در بستر سیاسی خاص دوره اموی تحلیل کرد. در سطح فرهنگی-سیاسی، وابستگی ابوهریره به حکومت اموی و حمایت او از عثمان بن عفان، او را به چهره‌ای مورد اعتماد دستگاه حاکم تبدیل کرد (شرف‌الدین، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵؛ شلبی، ۱۹۹۲، ص ۵۰). در این بستر، بسیاری از احادیث او بازتاب‌دهنده گرایش‌های فکری و سیاسی حاکم بر دستگاه خلافت اموی بود. از منظر فقهی، تناقض‌های آشکار در احادیث منسوب به ابوهریره نشان‌دهنده تعارض بین سنت نبوی و آرای شخصی او است (طحاوی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۰۰). برخی فتاوی او مانند جواز وضو با شراب خرما یا پاک بودن ظرف لیسیده شده توسط سگ، آشکارا با فتاوی دیگران متفاوت است (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۱؛ طحاوی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳). جالب این که در مواردی مانند طهارت ظرف سگ، دو

۱. اگر چه باید گفت: همین مقدار مصاحبت هم قطعی نیست، بلکه احتمالی است که برای رفع شبهه قطع روایات وی داده شده است.

روایت کاملاً متضاد به او نسبت داده شده که یکی مطابق رأی شخصی و دیگری منطبق بر مذهب اهل حدیث است. نکته حائز اهمیت دیگر، واکنش‌های انتقادی عالمان متقدم مانند ابوحنیفه به روایات ابوهریره است که هم عدالت او را زیر سؤال بردند و هم توانایی فقهی‌اش را انکار کردند (زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۴۸؛ ابن‌الوزیر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵؛ ابوشهبه، ۱۴۰۶، ص ۱۶۹). این انتقادات نشان می‌دهد که حتی در همان دوران نیز پذیرش بی‌قید و شرط احادیث او با چالش‌های جدی مواجه بوده است. از منظر روایت‌شناسی، تکرار نام او در روایات فقهی، نوعی تأثیر اقناعی ایجاد می‌کرد که به پذیرش راحت‌تر احکام منجر می‌شد. همچنین، تضادهای موجود در روایات منسوب به او مانند تفاوت در تعداد شست‌وشوی ظرف آلوده به سگ، نشان می‌دهد که این روایات در دوره‌های مختلف و با اهداف فقهی متفاوتی شکل گرفته‌اند. ضمن آن‌که اکثر روایی همواره به معنای اعتبار و وثاقت نیست، بلکه ممکن است تحت تأثیر عوامل سیاسی و جریان‌های قدرت شکل گرفته باشد و عطف به قدرت، تعارض روایات و اکثر روایت از نکات مهمی است که در بررسی روایات ابوهریره باید مورد توجه قرار گیرد.

عبدالله بن عمر نیز به عنوان دومین مُکثر حدیث، نمونه‌ای جالب توجه از این بن‌مایه‌هاست. وی دومین شخصیتی است که بالاترین روایات فقهی یعنی ۲۱۰۰ روایت، از طریق وی به پیامبر (ص) نسبت داده شده است؛ این حجم عظیم روایات در حالی به او نسبت داده شده که منابع تاریخی بر ضعف حافظه و دانش فقهی او تأکید دارند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۶)؛ با این حال وی از کسانی بود که در سده نخست هجری اجازه فتوا داشت (حلی، ۲۰۰۲، ص ۴۶۷؛ شلبی، ۱۹۹۲، ص ۳۳۵). تحلیل این تناقض نیازمند بررسی سه بُعد اساسی است: نخست، این‌که او به عنوان فرزند عمر بن خطاب خلیفه دوم سده نخست هجری محسوب می‌شد؛ دوم، سیاست‌گریزی حساب‌شده‌ای که در عمل به همسویی با حکومت اموی انجامید - از کناره‌گیری در جنگ‌های جمل و صفین تا بیعت با یزید و مخالفت با قیام عاشورا (مستو، ۱۹۹۲، ص ۱۰۰ و ۱۱۱)؛ سوم، نظام حمایتی امویان که به چنین چهره‌های همسو اجازه می‌داد به منابع قدرت و نفوذ دسترسی داشته باشند (حلی، ۲۰۰۲، ص ۳۸، ۴۶۷، ۶۸). نکته

قابل تأمل، شکاف عمیق بین محتوای روایات منسوب به ابن عمر و شواهد تاریخی است. با وجود تصریح منابع کهن به عدم آشنایی او با فقه نبوی و تکیه‌اش بر آرای شخصی و قیاس، چگونه این حجم از روایات فقهی دقیق به او نسبت داده شده است؟ حتی در قرن دوم نیز این تناقض برای افرادی مانند منصور دوانیقی آشکار بود، اما پاسخ مالک بن انس نشان‌دهندهٔ نوعی ذهنیت در پذیرش روایات او بود. منصور دوانیقی، از مالک بن انس در این باره می‌پرسد: شما چرا روایات فقهی را به وی منسوب می‌کنید و مالک بن انس پاسخ می‌دهد: «کسانی که بر ما تقدّم دارند نیز، چنین کرده‌اند. پس ما هم روایات وی را أخذ می‌کنیم» (ابن سعد، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۱۴۷). از منظر روایت‌شناختی ناتوانی ابن عمر در فقه نبوی که در منابع تاریخی به آن اشاره شده، این پرسش را ایجاد می‌کند که چگونه چنین فردی می‌تواند منبع هزاران روایت فقهی باشد؟ پاسخ را باید در الگوی روایی خاص این داستان‌ها جست‌وجو کرد. در بسیاری از موارد، ابن عمر نه به عنوان راوی، بلکه به عنوان شخصیتی عمل می‌کند که عملی را انجام می‌دهد و سپس آن را به پیامبر (ص) نسبت می‌دهد. این الگو که در اصطلاح حدیث‌شناسی به آن حدیث موقوف گفته می‌شود، امکان انعطاف بیشتری در ساخت روایت ایجاد می‌کرد و به محدثان اجازه می‌داد تا احکام فقهی را در قالب رفتارهای عملی این شخصیت‌ها بگنجانند.

عائشه، به عنوان سومین مکتوبین حدیث، بن‌مایه‌ای است که تحلیل آن از منظر جنسیت و قدرت، ابعاد جدیدی از این پدیده را آشکار می‌سازد. نسبت دادن حجم زیادی از روایات فقهی به او که برخلاف همسران دیگر پیامبر اکرم (ص) مانند ام‌سلمه، مدت کمتری با ایشان مصاحبت داشت نیازمند توجیهی فرهنگی است. عائشه به عنوان سومین راوی کثیرالحدیث شناخته می‌شود؛ به او ۲۲۱۰ روایت منسوب است و نزدیک به ۲۹۸ راوی از وی نقل روایت کرده‌اند. او دختر ابوبکر خلیفهٔ اول و همسر پیامبر اکرم (ص) بود (خشن، ۲۰۱۷، ص ۱۳). تقریباً یک‌چهارم روایات فقهی اهل سنت از او نقل شده است (جاسم، ۲۰۱۲، ص ۸۰). در دوران امویان، عائشه حق فتوا داشت و مسلمانان برای دریافت حکم فقهی به خانهٔ او مراجعه می‌کردند؛ گزارش شده که وی بیشتر بر اساس رأی شخصی فتوا می‌داد و برای

سخنان پیامبر (ص) حجیتی قائل نبود (میانجی، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۴۸۱؛ کورانی، ۲۰۱۱، ج ۲، ص ۱۹۰؛ عاملی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵). محبوبیت عایشه در میان لایه‌هایی از قدرت سیاسی اموی و نیز در بصره که گرایش عثمانی داشت، تا حد زیادی ریشه در نقش سیاسی و نظامی او از جمله رهبری جنگ جمل بر علیه امام علی (ع) داشت. محبوبیت عائشه در میان مردم بصره و دستگاه خلافت اموی، ناشی از مواضع سیاسی او در برابر امام علی (ع) و رهبری جنگ جمل بر علیه امام علی (ع) بود (افغانی، ۱۹۴۷، ص ۲۵۴). علاوه بر این، بخش دیگری از وجهه عمومی عایشه متأثر از روایت‌ها و داستان‌هایی است که در سده نخست هجری درباره او نقل شده است؛ بسیاری از این قصه‌ها دارای بار سرگرم‌کننده بوده و راویان قصه‌پرداز از نسبت دادن درون‌مایه این داستان‌ها به انبیا و همسران ایشان ابایی نداشتند، و مخاطبان نیز به شنیدن این گونه روایت‌ها گرایش داشته‌اند (وردانی، ۱۹۹۵، ص ۹۶). از منظر روایت‌شناسی، استفاده از او به عنوان شخصیت محوری در داستان‌های فقهی، دو کارکرد داشت: نخست، استفاده از جایگاه او به عنوان همسر پیامبر (ص) برای اعتباربخشی به روایات؛ و دوم، بهره‌گیری از محبوبیت او در میان عثمانی‌گرایان برای تضمین پذیرش احکام. با این حال، تناقضات موجود در روایات منسوب به او مانند روایاتی که او را در تقابل با سنت نبوی نشان می‌دهد، حاکی از آن است که این بن‌مایه در دوره‌های مختلف دستخوش تغییراتی شده است. نکته کلیدی در تحلیل این بن‌مایه‌ها، توجه به تقابل میان صورت و معنا است. در ظاهر، این شخصیت‌ها به عنوان راویان حدیث عمل می‌کنند، اما در لایه‌های عمیق‌تر، آن‌ها ابزاری هستند برای حل یک تنش تاریخی؛ چگونه می‌توان سنت نبوی را که پس از سیاست‌های منع حدیث در خطر فراموشی قرار گرفته بود، بدون اشاره مستقیم به امامان شیعه احیا کرد؟ پاسخ در همین بن‌مایه‌ها نهفته است. محدثان اهل سنت با استفاده از شخصیت‌هایی که از نظر سیاسی بی‌خطر و از نظر فرهنگی محبوب بودند، توانستند محتوای فقهی مورد نظر را که در بسیاری از موارد برگرفته از مکتب جعفری بود (حسینی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۸۹-۳۲۰)، در قالب روایاتی با بن‌مایه‌های تکرارشونده عرضه کنند. این فرآیند به خصوص در روایات ابن عباس مشهود است؛ جایی که

مفاهیم عمیق فقهی در قالب قصه‌هایی از تفسیر قرآن توسط او بیان می‌شود. بنابراین، بن‌مایه‌ها در اینجا تنها یک تکنیک روایی نیستند، بلکه راه‌حلی هستند برای یک مسئلهٔ پیچیدهٔ تاریخی-کلامی.

۲-۱. سطح میانی: تحلیل بافت فرهنگی روایات مکررین حدیث

تحلیل بافت فرهنگی روایات مکررین حدیث نشان‌دهندهٔ تأثیر عمیق عوامل فرهنگی-اجتماعی قرون اولیهٔ هجری در شکل‌گیری این پدیده است. فرهنگ مفهومی گسترده است که شامل مجموعه‌ای از دانش‌ها، باورها، هنرها، قوانین، آداب و رسوم اجتماعی و عادت‌های افراد در یک جامعه می‌شود (حسینی، ۱۳۹۲، ص ۵۸). در بررسی پدیدهٔ مکررین حدیث، باید عناصر فرهنگی مؤثر در شکل‌گیری این پدیده را تحلیل کرد. این عناصر شامل قدرت ادبیات داستانی، فقدان نظام فقهی-حقوقی، ارزش‌های وارونه و عادات اجتماعی ناپسند بوده‌اند که هر یک به نوبهٔ خود در ظهور این پدیده نقش داشته‌اند.

۱-۲-۱- قدرت ادبیات داستانی

یکی از مهم‌ترین عوامل فرهنگی تأثیرگذار بر پدیدهٔ مکررین حدیث، جایگاه ادبیات داستانی در جامعهٔ اسلامی قرن دوم هجری بود. در این دوره، قصه‌گویی به‌ویژه در مساجد، به عنوان ابزاری برای ترویج باورهای خاص مورد استفاده قرار می‌گرفت. قصه‌گویان یا قصاصون نقش محوری در این فرآیند داشتند و با به‌کارگیری داستان‌های جذاب، مفاهیم دینی و فقهی را به زبانی ساده و گیرا به مردم منتقل می‌کردند (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۵۹-۳۲۰).

خلفای اموی با حمایت از چهره‌هایی مانند ابوهریره، کعب الاحبار و وهب بن منبه، از این ابزار فرهنگی برای به حاشیه راندن سنت نبوی بهره بردند (عاملی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۵). بسیاری از این قصه‌ها حاوی تحریفات آشکار و حتی نسبت‌های ناروا به انبیا بودند. این اقدام در کنار سیاست‌هایی مانند ممنوعیت نقل حدیث، مقابله با فقها و قراء، و ترویج لهو و لعب، همگی در جهت تضعیف جایگاه سنت اصیل نبوی طراحی شده بود. جایگاه اجتماعی بالای قصه‌گویان به آنان امکان می‌داد تا باورهای نادرست را در میان توده‌های مردم نهادینه کنند.

در مقابل این جریان، محدّثان اهل سنت دریافتند که بیان احکام فقهی در قالب روایت‌های داستانی می‌تواند تأثیرگذاری بیشتری داشته باشد. این روش پیشینه‌ای داشت و اصحاب رأی پیشتر از داستان‌های فرضی برای تبیین مسائل فقهی استفاده کرده بودند، تا آنجا که فقه ابوحنیفه به «فقه افتراضی» شهرت یافته بود (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۲۹، ص ۷؛ نیل، ۱۴۲۳، ص ۲۵۳؛ خلیفات، ۱۴۲۰، ص ۴۸). در این دوره، اطلاق واژه «قصه» به مسائل فقهی و حقوقی میان اصحاب رأی رواج داشت.^۱ گاهی یک روایت واحد با الفاظ متفاوت میان شیعه و اهل سنت نقل می‌شد که به آن «حدیث مشترک» یا «قصه واحد» می‌گفتند^۲ (بغدادی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۰۶).

محدّثان در نقل روایات فقهی به صورت داستانی نمی‌توانستند از شخصیت‌های کاملاً خیالی استفاده کنند، چرا که هدف صرفاً روایت نبود، بلکه عمل به سنت پیامبر (ص) بود. برای جلب پذیرش عمومی، شخصیت‌های این داستان‌ها می‌بایست دو ویژگی اساسی می‌داشتند: نخست محبوبیت و مقبولیت در میان مردم، و دوم امکان نسبت دادن روایت به پیامبر (ص). با توجه به محدودیت‌های داستان‌های کوتاه، تعداد افراد واجد این شرایط بسیار اندک بود و مهم‌ترین آن‌ها همان مکثرین حدیث یعنی ابوهریره، ابن عمر و عائشه بودند.

۱-۲-۲. خلا نظام فقهی-حقوقی در دوره اموی

تحلیل بافت فرهنگی روایات مکثرین حدیث نشان‌دهنده تأثیر عمیق عوامل فرهنگی-اجتماعی قرون اولیه هجری در شکل‌گیری این پدیده است. فرهنگ مفهومی گسترده است که شامل مجموعه‌ای از دانش‌ها، باورها، هنرها، قوانین، آداب

۱ «ثم تجئنا الفتاوى فى تلك القصص... فيحكم بما يفتى به الفقهاء» (تنوخي، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۴)؛ «فقصا عليه القصة فقال النبي للذي أعاد «أوتيت أجرة مرتين» (صنعاني، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۳۰). در این عبارت از نقل یک سؤال فقهی به قصه گفتن، تعبیر شده است. «فلما قدموا على عمر بن الخطاب فقصوا عليه القصة» (ابویوسف، ۱۰۵)؛ «روى عن أيوب عن عكرمة في هذه القصة: قال قد ذهب بما ولغت يعني الكلاب» (بيهقي، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۲۹۳)؛ «ورثتها الباقيتين الى شريح، فقصوا عليه القصة فقال الشريح لا تجوز» (سعيد بن منصور، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ در کتب حدیثی شیعه نیز از موضوعات فقهی، تعبیر به قصه شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۶۳، ۱۷۳؛ ج ۶، ص ۲۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۲۱)؛ ج ۹، ص ۲۳۶) عن ابي عبد الله (ع) فَقَالَ يَا هِشَامُ فِي غَيْرِ وَقْتٍ خَجَّ وَلَا غُرْزَةَ قَالَ نَعَمْ جَعَلْتَ فِذَاكَ لِأَمْرِ هَمِّي إِنَّ ابْنَ أَبِي الْعُوْجَاءِ سَأَلَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدِي فِيهَا شَيْءٌ فَأَلَّ وَ مَا هُوَ قَالَ فَأَخْبَرَهُ بِالْقِصَّةِ ...

۲ مانند: «... لهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مرويا على أوجه شتى بعبارة مختلفة»

و رسوم اجتماعی و عادت‌های افراد در یک جامعه می‌شود (حسینی، ۱۳۹۲، ص ۵۸). در بررسی پدیدهٔ مکثرین حدیث، باید عناصر فرهنگی مؤثر در شکل‌گیری این پدیده را تحلیل کرد. این عناصر شامل قدرت ادبیات داستانی، فقدان نظام فقهی-حقوقی، ارزش‌های وارونه و عادات اجتماعی ناپسند بوده‌اند که هر یک به نوبهٔ خود در ظهور این پدیده نقش داشته‌اند.

در تحلیل بافت فرهنگی جامعهٔ اسلامی قرن دوم هجری، فقدان نظام فقهی و حقوقی منسجم به عنوان عاملی تعیین‌کننده خودنمایی می‌کند. حکومت اموی با دوری از سنت نبوی، نظامی حقوقی مبتنی بر آرای شخصی و قیاس‌های نابسامان ایجاد کرده بود که رگه‌هایی از قوانین یونانی و رومی در آن مشهود بود. این نظام ناکارآمد، نه تنها پاسخگوی نیازهای جامعه نبود، بلکه با ایجاد تناقضات آشکار در قانون‌گذاری، موجی از نارضایتی و بی‌اعتمادی عمومی را به همراه آورده بود (جمال‌الدین، ۱۹۷۲، ص ۱۲۱). در چنین فضایی، جامعهٔ اسلامی با خلأی عمیق در نظام حقوقی روبه‌رو بود؛ خلأیی که هم در سطح حکمرانی و هم در زندگی روزمرهٔ مردم، تأثیرات مخربی بر جای گذاشته بود. این وضعیت آشفته، نیاز مبرمی به نظام حقوقی عادلانه و مبتنی بر شریعت را در متن جامعه ایجاد کرد. در واقع، فقدان ساختار حقوقی کارآمد به عاملی تبدیل شد که جریان‌های فکری و فرهنگی آن دوره را جهت داد. محدثان و فقها که شاهد ناکارآمدی نظام حقوقی موجود بودند، درصدد بنیان نهادن یک سیستم فقهی و حقوقی برآمدند (ظاهری حنفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹؛ سخاوی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۴۲). به تدریج به سوی منابع اصیل اسلامی گرایش پیدا کردند. در این میان، جلسات فقهی امام صادق (ع) به کانونی برای پر کردن این خلأ حقوقی تبدیل شد. ایشان با در اختیار داشتن نسخه‌ای خطی که به املای پیامبر (ص) و به دست امام علی (ع) نوشته شده بود، تنها مرجع جامع احکام شرعی محسوب می‌شد (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳۹). حتی اصحاب حدیث اهل سنت نیز این منبع را معتبر می‌دانستند و در صحت سنجی روایات به آن استناد می‌کردند (ابن‌ابی‌خیمه، ۲۰۰۶، ص ۲۶۸؛ عصامی، ۱۹۹۸، ص ۱۲۱؛ جصاص، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۵). نیاز فرهنگی جامعه به قوانین عادلانه و خردمندانه که همسو با قرآن کریم باشد، تأثیر

مستقیمی بر روند نقل و تدوین احادیث فقهی گذاشت. این نیاز چنان جدی بود که بسیاری از محدثان را به سمت دریافت و نقل روایات فقهی از امام صادق (ع) سوق داد. در حقیقت، فقدان نظام حقوقی کارآمد در دوره اموی نه تنها یک مشکل حکومتی، بلکه بحرانی فرهنگی بود که تمام لایه‌های جامعه را تحت تأثیر قرار داده بود. این بحران به تدریج مسیر تحولات فقهی و حدیثی را تغییر داد و گرایش به سمت منابع اصیل اسلامی را تقویت کرد. بدین ترتیب، می‌توان فقدان نظام فقهی و حقوقی منسجم را یکی از عوامل کلیدی شکل دهنده بافت فرهنگی آن دوره دانست که تأثیری ماندگار بر سیر تحولات فکری و دینی جامعه اسلامی گذاشت و بر نقل روایات فقهی بسیاری از مکثرین حدیث تأثیرگذار بود.

در تحلیل بافت فرهنگی جامعه اسلامی قرن دوم هجری، فقدان نظام فقهی و حقوقی منسجم به عنوان عاملی تعیین کننده خودنمایی می‌کند. حکومت اموی با دوری از سنت نبوی، نظامی حقوقی مبتنی بر آرای شخصی و قیاس‌های نابسامان ایجاد کرده بود که رگه‌هایی از قوانین یونانی و رومی در آن مشهود بود. این نظام ناکارآمد، نه تنها پاسخگوی نیازهای جامعه نبود، بلکه با ایجاد تناقضات آشکار در قانون‌گذاری، موجی از نارضایتی و بی‌اعتمادی عمومی را به همراه آورده بود (جمال‌الدین، ۱۹۷۲، ص ۱۲۱). در چنین فضایی، جامعه اسلامی با خلئی عمیق در نظام حقوقی روبه‌رو بود؛ خلئی که هم در سطح حکمرانی و هم در زندگی روزمره مردم، تأثیرات مخربی بر جای گذاشته بود. این وضعیت آشفته، نیاز مبرمی به نظام حقوقی عادلانه و مبتنی بر شریعت را در متن جامعه ایجاد کرد. در واقع، فقدان ساختار حقوقی کارآمد به عاملی تبدیل شد که جریان‌های فکری و فرهنگی آن دوره را جهت داد. محدثان و فقها که شاهد ناکارآمدی نظام حقوقی موجود بودند، درصدد بنیان نهادن یک سیستم فقهی و حقوقی برآمدند و به تدریج به سوی منابع اصیل اسلامی گرایش پیدا کردند (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۱۱، ص ۱۲۶؛ ظاهری حنفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹؛ سخاوی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۴۲). در این میان، جلسات فقهی امام صادق (ع) به کانونی برای پر کردن این خلأ حقوقی تبدیل شد. ایشان با در اختیار داشتن نسخه‌ای خطی که به املائی پیامبر (ص) و به دست امام علی (ع) نوشته شده بود، تنها مرجع جامع احکام

شرعی محسوب می‌شد (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳۹). حتی اصحاب حدیث اهل سنت نیز این منبع را معتبر می‌دانستند و در صحت سنجی روایات به آن استناد می‌کردند (ابن ابی خثیمه، ۲۰۰۶، ص ۲۶۸؛ عصامی، ۱۹۹۸، ص ۱۲۱؛ جصاص، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۵). نیاز فرهنگی جامعه به قوانین عادلانه و خردمندانه که همسو با قرآن کریم باشد، تأثیر مستقیمی بر روند نقل و تدوین احادیث فقهی گذاشت. این نیاز چنان جدی بود که بسیاری از محدثان را به سمت دریافت و نقل روایات فقهی از امام صادق (ع) سوق داد. در حقیقت، فقدان نظام حقوقی کارآمد در دورهٔ اموی نه تنها یک مشکل حکومتی، بلکه بحرانی فرهنگی بود که تمام لایه‌های جامعه را تحت تأثیر قرار داده بود. این بحران به تدریج مسیر تحولات فقهی و حدیثی را تغییر داد و گرایش به سمت منابع اصیل اسلامی را تقویت کرد. بدین ترتیب، می‌توان فقدان نظام فقهی و حقوقی منسجم را یکی از عوامل کلیدی شکل‌دهندهٔ بافت فرهنگی آن دوره دانست که تأثیری ماندگار بر سیر تحولات فکری و دینی جامعهٔ اسلامی گذاشت و بر نقل روایات فقهی بسیاری از مکتربین حدیث تأثیرگذار بود. در این میان، نقش امام صادق (ع) به عنوان احیاگر سنت نبوی و بنیان‌گذار نظام فقهی منسجم، بسیار برجسته است. ایشان با تربیت شاگردان فراوان از میان شیعه و سنی، نه تنها خلأ حقوقی جامعه را پر کردند، بلکه با ارائهٔ نظام فقهی جامع، پاسخگوی نیازهای فقهی جامعه شدند. با این حال، عوامل سیاسی و اجتماعی مانع از ثبت و نقل گستردهٔ روایات ایشان در منابع اهل سنت شد. ترس از حکومت عباسیان و دیدگاه‌های مغرضانه نسبت به امام صادق (ع) سبب گردید تا بسیاری از روایات فقهی ایشان یا به نام دیگران نقل شود و یا در متن و سند آن تغییراتی ایجاد گردد (ابن عدی، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۱۳۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۲۵۷).

۳-۲-۱. وارونگی نظام ارزشی اموی

در تحلیل بافت فرهنگی قرن دوم هجری، نظام ارزشی جامعه به عنوان یکی از ابعاد هویت‌ساز، نقش محوری در شکل‌دهی به رفتارهای فردی و اجتماعی ایفا می‌کرد. ارزش‌های این دوره که تبلور باورهای عمیق جامعه بود، تحت تأثیر سیاست‌های حکومت اموی دچار تحریف شده بود. این وارونگی ارزشی به‌ویژه در مواجهه با

اهل بیت (ع) آشکار بود و ریشه در قرن نخست هجری داشت، زمانی که فرهنگ عثمانی‌گری در شام و عراق نهادینه شده بود (هدایت‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۹). در این فضای فرهنگی، امام علی (ع) مورد لعن رسمی قرار می‌گرفت (شهرستانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۰۳) و امام حسین (ع) به عنوان فردی خارج از دین معرفی می‌شد. این نگرش منفی در قرن دوم نیز تداوم یافت، به گونه‌ای که حتی امام صادق (ع) با وجود جایگاه علمی والایش، در عراق با بی‌مهری روبه‌رو بود و نقل روایت از ایشان گاه با واکنش‌های توهین‌آمیزی همراه می‌شد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۳۶۳).

در مقابل این جریان، مدینه فضایی متفاوت داشت. شخصیت‌های علمی بزرگی مانند مالک بن انس، با وجود اختلافات مذهبی، به حلقه درس امام صادق (ع) اقبال نشان می‌دادند. این دوگانگی در نگرش، محدثان را با چالشی جدی مواجه کرده بود: از سویی ضرورت حفظ و انتقال سنت نبوی احساس می‌شد و از سوی دیگر، فضای فرهنگی حاکم اجازه نقل مستقیم روایات از امام صادق (ع) را نمی‌داد. در نتیجه، راهکاری هوشمندانه اتخاذ شد که در آن، برای حفظ مصلحت اہم یعنی احیا و حفظ سنت نبوی، محدثان به تقیه و نقل به معنا روی آوردند. روایات فقهی در قالب داستان‌های کوتاهی به مکتوب تبدیل شدند. می‌شد و نام امام صادق (ع) در اسناد این روایات ذکر نمی‌گردید (امین، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۶۷؛ کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۴۴). به همین جهت از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: «برای ایشان با آنچه می‌شناسند، روایت نقل کنید»، چراکه برخی صحابه مانند ابوهریره و ابن عمر در نزد عامه مردم، گاه محبوب‌تر از خاندان پیامبر (ص) تلقی می‌شدند. این گرایش اجتماعی چنان ریشه دوانده بود که حتی محدثانی مانند یحیی بن سعید اظهار می‌کرد روایت مجالد قصه‌گو برایش محبوب‌تر از روایات جعفر بن محمد است (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۹۰).^۱ همچنین مردم عراق سخنان محمد بن سائب کلبی قصه‌گو را بی‌چالش می‌پذیرفتند، اما در روایات امام صادق (ع) پیوسته به دنبال ایرادگیری بودند (یعقوب، ۱۴۱۵، ص ۱۲۰). پیامد این وضعیت آن بود که از میان ۳۶۰۰ راوی اهل سنت که برخی مانند مالک بن انس

۱. قال یحیی بن سعید: مجالد (یکی راوی کذاب) أحبّ الی من جعفر بن محمد.

سال‌ها در محضر امام صادق (ع) شاگردی کرده بودند (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶، ج ۲، ۳۲۴؛ اربلی، ۱۴۰۵، ص ۲۴۶؛ عاملی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷۱)، تنها ۲۴۲ روایت به صورت مستقیم به ایشان نسبت داده شده است (پورامینی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۶-۱۸۴). این آمار گویای آن است که حجم وسیعی از روایات فقهی امام صادق (ع) بدون ذکر نام ایشان در جوامع حدیثی منتشر شده و در قالب روایات منسوب به دیگران به حیات خود ادامه و الگوهای خاصی را در میراث حدیثی شکل داده است.

۱-۲-۴. عادات اجتماعی ناپسند

در تحلیل تاریخی قرن دوم هجری، عادات اجتماعی ناپسند به عنوان عاملی تأثیرگذار در شکل‌گیری پدیدهٔ مکررین حدیث قابل بررسی است. عادات اجتماعی به آن دسته از رفتارهای تکرارشونده و نهادینه شده‌ای اطلاق می‌شود که در طول زمان در جامعه ریشه دوانده و به الگوهای رفتاری تبدیل می‌شوند (محمدی اصل، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰). در این دورهٔ خاص، بی‌اعتنایی به سنت نبوی به عاداتی اجتماعی تبدیل شده بود که ریشه در رفتار حاکمان اموی داشت. هنگامی که خلفای اموی نه تنها به سنت پیامبر (ص) بی‌اعتنا بودند، بلکه در مواردی از اهانت به ساحت مطهر ایشان نیز ابایی نداشتند (ابن سعد، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۱۵۹)، این بی‌اعتنایی به سنت به تدریج در میان تودهٔ مردم نیز تبدیل به یک عادت اجتماعی شد.

این بی‌مبالاتی عمومی نسبت به سنت نبوی، پیامدهای ناگواری به همراه داشت. از یک سو، نسبت دادن احادیث جعلی به پیامبر (ص) امری عادی تلقی می‌شد، تا آنجا که به «فتنهٔ ابوحنیفه» معروف شد (تستری، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۸۲). از سوی دیگر، این وضعیت باعث شد مردم به تدریج نسبت به احادیث حساسیت نشان دهند و طلب سند کنند. در مدینه، محدثان اهل سنت می‌توانستند روایات فقهی امام صادق (ع) را بدون ذکر سند نقل کنند، اما در عراق این امر ممکن نبود. این تغییر نگرش موجب تحوّل اساسی در روش نقل حدیث شد؛ چنان‌که ابن سیرین به صراحت اشاره می‌کند که پیش از این فتنه، کسی دربارهٔ اسناد حدیث پرسش نمی‌کرد، اما پس از آن، طلب سند به امری ضروری تبدیل شد (مسلم بن حجاج، بی‌تا،

ج ۱، ص ۱۵.^۱

این تحول اجتماعی به پیدایش پدیده‌ای منجر شد که در آن، جعل اسناد و تدلیس در نقل روایات گسترش یافت. تا آنجا که شعبه یکی از مهم‌ترین محدثان اهل سنت می‌گوید: هیچ کدام از اصحاب حدیث را ندیده جز این که در سندها تدلیس می‌کرده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۱، ص ۳۴۵).^۲ نام تمامی محدثان نامدار و فقه‌های بزرگ اهل سنت در قرن دوم هجری که روایات مکتوب از طریق ایشان در جوامع حدیثی نقل شده است، جزء مُدَلِّس‌ان در اسناد نقل شده است. اشخاصی مانند مالک بن انس و شافعی، که نخستین بار بسیاری از روایات فقهی مکتوب در کتب ایشان بیان شده است (سبط بن عجمی، ۱۴۰۶، ص ۱۴-۶۳؛ ابن حجر، ۱۴۱۴، ص ۶) تا آنجا که غالب رجالیان اهل سنت، در قرن دوم هجری، لقب مُدَلِّس را لفظ جرح ندانسته و بسیاری تصریح کرده‌اند که حفظ دین به این امر وابسته بوده است (سخاوی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۲۳؛ غفوری، ۲۰۰۹، ص ۳۰). محدثان قرن دوم و سوم هجری این روش را «نقل به معنا» نامیده‌اند و معتقد بودند اگر روایات را دقیقاً همان‌گونه که شنیده بودند نقل می‌کردند، کسی آن‌ها را نمی‌پذیرفت (شایبی، ۱۹۹۸، ص ۲۷-۲۸). بنابراین، نمی‌توان اسناد این روایات فقهی را کاملاً واقعی دانست، چرا که این اسناد بیشتر بازتاب شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی آن دوره هستند تا واقعیت‌های تاریخی.

۳-۱. سطح کلان: پیامدهای پدیدهٔ اکتار در تکوین نظام فقهی اهل سنت

پدیدهٔ اکتار حدیث و انتساب حجم گسترده‌ای از روایات فقهی به راویانی مانند ابوهریره، عبدالله بن عمر و عائشه، تأثیرات عمیقی بر نظام فقهی اهل سنت گذاشته است. این تأثیرات را می‌توان در چند محور اصلی بررسی کرد. در قرن اول هجری، فقه اهل سنت عمدتاً بر پایهٔ رأی و قیاس استوار بود. خلفای نخستین و حکومت اموی با اعمال سیاست ممنوعیت نقل و تدوین حدیث، عملاً سنت نبوی را به حاشیه راندند و فقها را به سمت روش‌های عقلی مانند قیاس و استحسان سوق دادند. در این دوره، شخصیت‌هایی مانند ابوهریره و ابن عمر نه در

۱. قال ابن سيرين : لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم.

۲. معاذ عن شعبة قال ما رأيت أحداً من أصحاب الحديث إلا يدلس.

مقام راویان حدیث، بلکه به عنوان فقهای اهل رأی شناخته می‌شدند. اما تحول اساسی در قرن دوم هجری رخ داد. با لغو سیاست ممنوعیت حدیث و تلاش‌های گسترده محدثان برای احیای سنت نبوی، تحوّل بنیادین در نظام فقهی پدید آمد. محدثان با نسبت دادن حجم انبوهی از روایات فقهی به راویان پرحديث، موفق شدند سنت نبوی را به عنوان منبع اصلی استنباط احکام احیا کنند. این جریان به تدریج جایگاه رأی و قیاس را تضعیف کرد و فقه اهل سنت را به سمت حدیث محوری سوق داد. نمونه بارز این تحوّل را می‌توان در مکتب حنفی مشاهده کرد. شاگردان ابوحنیفه که خود از پایه‌گذاران فقه رأی بود، پس از او به سنت نبوی گرایش یافتند و از اخبار آحاد به عنوان منبع استنباط استفاده کردند (منبجی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۳۷؛ طهماز، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۰). این تغییر رویکرد نشان‌دهنده تأثیر عمیق پدیدهٔ اکثار حدیث در دگرگونی روش‌های فقهی بود.

پیامد مهم دیگر این جریان، ارتقای جایگاه حدیث به عنوان منبعی مستقل در استنباط احکام بود. در حالی که پیش از این حدیث در کنار قرآن و به عنوان مکمل آن به کار می‌رفت، پس از پدیدهٔ اکثار حدیث، سنت نبوی به عنوان منبعی مستقل و در برخی موارد حتی مقدّم بر قرآن مطرح شد. این تحوّل نگرشی باعث شد فقه اهل سنت بیش از پیش به حدیث وابسته شود و سهم عقل و اجتهاد در استنباط احکام کاهش یابد. این روند در بلندمدت به شکل‌گیری مکاتب فقهی حدیث محور، مانند مکتب حنبلی انجامید که بر ظواهر روایات تأکید ویژه‌ای داشتند.

یکی دیگر از پیامدهای مهم این پدیده، ایجاد وحدت نسبی در احکام فقهی میان مذاهب اهل سنت بود. پیش از این، اختلاف‌های فقهی میان اصحاب رأی و اصحاب حدیث بسیار چشمگیر بود. اما با رواج روایات فقهی منسوب به مکتربین، بسیاری از احکام که پیش‌تر بر اساس رأی صادر می‌شد، اکنون با استناد به سنت نبوی توجیه می‌شد. این امر باعث شد اختلاف‌های فقهی کاهش یابد و مذاهب مختلف به ویژه حنفی‌ها و شافعی‌ها به نقطه‌های مشترک بیشتری دست یابند. حتی در مواردی، احکام فقهی اهل سنت به احکام فقه جعفری نزدیک شد، زیرا

بسیاری از روایات منسوب به مکثرین، در واقع از امام صادق (ع) نقل شده بود اما به دلایل سیاسی و فرهنگی به این راویان نسبت داده می‌شد. این اشتراکات، نشان‌دهنده تأثیر غیرمستقیم مکتب فقهی امام صادق (ع) بر فقه اهل سنت از طریق پدیدهٔ اکثار حدیث است.

با این حال، این پدیده چالش‌هایی نیز در نظام فقهی ایجاد کرد. یکی از مهم‌ترین چالش‌ها، مسئلهٔ اعتبارسنجی روایات و راویان بود. انتساب حجم زیادی از روایات به راویانی که به لحاظ تاریخی نمی‌توانستند منبع این روایات باشند، باعث شد مباحث مربوط به عدالت راویان و صحت اسناد حدیث بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد. از یک سو، محدثان اهل سنت با استناد به قاعدهٔ «دلالت اکثار بر توثیق»، مکثرین حدیث را به عنوان راویان موثق معرفی کردند (حسینی شیرازی، ۱۳۹۹، ص ۳۵-۵۹). از سوی دیگر، برخی فقها به شدت با این رویکرد مخالفت کردند و عدالت راویانی مانند ابوهریره را زیر سؤال بردند (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۷۲). این اختلاف نظرها، گاه به تنش‌های مذهبی انجامید و بر نظام فقهی تأثیر گذاشت. علاوه بر این، وجود روایات متعارض از یک راوی، مانند روایات ابوهریره که گاه مبتنی بر رأی و گاه مخالف آن بود، فقها را با چالش تفسیر و ترجیح روایات مواجه کرد.

نتیجه‌گیری

۱- به طور کلی آنچه در تحلیل بن‌مایه‌های مکثرین حدیث به چشم می‌آید، سه ویژگی اصلی قابل توجه است: نخست، نقش محوری شخصیت‌ها در پیشبرد طرح داستانی؛ دوم، کارکرد زیبایی‌شناختی و جذابیت‌سازی این شخصیت‌ها برای مخاطبان قرون دوم و سوم هجری؛ و سوم، ارتباط این بن‌مایه‌ها با نظام فقهی و احکام شرعی که در قالب داستان‌های کوتاه ارائه شده‌اند.

۲- پدیدهٔ مکثرین حدیث تحت تأثیر عوامل فرهنگی متعددی شکل گرفت. قدرت ادبیات داستانی، نبود نظام فقهی منسجم، ارزش‌های تحریف‌شده و عادات ناپسند اجتماعی، همگی در این فرآیند نقش داشتند. محدثان اهل سنت با

بهره‌گیری از این شرایط، روایات فقهی را در قالب داستان‌های کوتاه به افراد مشهوری مانند ابوهریره نسبت دادند تا مقبولیت عمومی پیدا کند؛ این روند نشان‌دهندهٔ تأثیر عمیق بسترهای فرهنگی بر شکل‌گیری تاریخ حدیث است.

۳- در نهایت، پدیدهٔ اکثار حدیث به‌عنوان یک راهکار فرهنگی برای احیای سنت نبوی توانست سنت نبوی را از حاشیه به متن بازگرداند و وحدت نسبی در احکام فقهی ایجاد کند اما از سوی دیگر، چالش‌هایی مانند اعتبارسنجی راویان، تعارض روایات، و کاهش نقش عقل در اجتهاد را به‌همراه آورد.

۴- در نهایت این پژوهش نشان داد که چگونه تحولات تاریخی و فرهنگی می‌تواند ساختارهای فقهی را دگرگون کند و مسیر توسعهٔ نظام‌های فقهی و دینی را تحت تأثیر قرار دهد. این ساختار یکپارچه در واقع کارویژه‌های سه‌گانه‌ای را محقق می‌سازد: انتقال نظام‌مند میراث فقهی، تأمین مشروعیت تاریخی برای احکام نوپدید، و پاسخگویی به نیازهای نظام فقهی در حال تکوین. چنین الگویی نه تنها بازتابی از تعامل پیچیدهٔ جریان‌های فکری آن عصر است، بلکه نشان‌دهندهٔ فرآیندی هدفمند در بازتولید گفتمان دینی متناسب با شرایط تاریخی-فرهنگی جامعهٔ اسلامی آن دوران می‌باشد که نشان‌دهندهٔ شبکه‌ای پیچیده از عوامل فرهنگی، فقهی و سیاسی است و در قالب الگوهای روایی ساختاریافته تجلی یافته است.

فهرست منابع

۱. آل‌محسن، علی. (۱۴۱۵ق). کشف الحقائق. بیروت: دارالمیزان.
۲. ابن‌ابی‌خشیمة، احمد بن زهیر. (۲۰۰۶م). تاریخ‌الکبیر. قاهره: فاروق‌الکبیر.
۳. ابن‌اثیر، علی بن ابی‌الکرم. (۱۴۱۵ق). اسد‌الغابة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). الاصابة فی تمییز الصحابة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن‌راهویه، اسحاق. (۱۴۱۲ق). مسند اسحاق بن راهویه. عربستان: مکتبة الایمان.
۶. ابن‌سعد، محمد. (۱۹۸۶م). الطبقات‌الکبری. بیروت: دارصادر.
۷. ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۹۵۶م). مناقب آل‌ابی‌طالب (ع). نجف: مطبعة الحیدریه.
۸. ابن‌عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ‌الدمشق. بیروت: دارالفکر.

۹. ابن عدی، عبدالله. (۱۹۸۸م). الکامل. بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابن وزیر، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۵ق). العصم و القواصم. بیروت: الرسالة.
۱۱. ابوریه، محمود. (۱۹۹۳م). ابی هریره شیخ المضیره. بیروت: مؤسسه اعلمی.
۱۲. ابوریه، محمود. (۱۴۱۵ق). اضواء علی السنه المحمدیه. قاهره: دار المعارف.
۱۳. ابوشهیه، محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). دفاع عن السنه و رد المستشرقین. قاهره: مجموع البحوث العلمیه.
۱۴. اربلی، علی بن ابی الفتح. (۱۴۰۵ق). کشف الغمه. بیروت: دار الاضواء.
۱۵. افغانی، سعید. (۱۹۴۷م). عائشه و السیاسة. قاهره: لجنة التألیف و النشر.
۱۶. امین، محسن. (بی تا). اعیان الشیعة. بیروت: دارالتعارف.
۱۷. بلک، جرمی؛ و مک رایلند، دونالد. (۱۳۹۰ش). مطالعة تاریخ، (ترجمه محمدتقی ایمان پور). مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۸. بوهندی، مصطفی. (۲۰۰۰م). اکثر ابوهریره دراسة تحليلية نقدية. قم: دارالغدير.
۱۹. بیهقی، احمد بن حسین. (۲۰۰۳م). السنن الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. پارسانسب، محمد. (۱۳۸۸ش). بن مایه؛ تعاریف، گونه‌ها، کارکردها. فصلنامه نقد ادبی، ۲(۵)، ۴۰-۷
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080360.1388.2.5.3.4>
۲۱. پورامینی، محمد. (۱۴۲۳ق). الامام الصادق (ع) رمز الحضاره الاسلامیه. قم: مؤسسه تاریخ العربی.
۲۲. تستری، محمد تقی. (۱۴۲۲ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. تنوخی، حسن بن علی. (بی تا). نشوار المحاضره. بی جا: بی نا.
۲۴. جاسم، ظفر عبدالرزاق ذنون. (۲۰۱۲م). المرویات التاریخیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الفصول فی الاصول. کویت: وزارة الاوقاف الكويتیه.
۲۶. جمال الدین، مصطفی. (۱۹۷۲م). القیاس حقیقته و حجیته. نجف: مکتبه النعمان.
۲۷. حسینی شیرازی، سید علیرضا؛ و مفید، عباس. (۱۳۹۹ش). بازخوانی نظریه دلالت اکثار بر وثاقت. سفینه، ۶(۶۷)، ۳۵-۶۳.
۲۸. حسینی، بی بی زینب؛ رضاداد، علیه؛ بشیرزاده، سید صادق. (۱۴۰۰ش). نقش جریان تاریخی تدلیس سندی در بازایی روایات امام صادق (ع) از جوامع حدیثی اهل سنت. مطالعات قرآن و حدیث، ۲(۲۸)، ۲۸۹-۳۲۰
<https://doi.org/10.30497/quran.2020.14922.2922>
۲۹. حسینی، بی بی زینب؛ رضاداد، علیه؛ و غلامی، سید سجاد. (۱۴۰۱ش). نقل به معنای احادیث مشترک فقهی با استفاده از داستان‌های کوتاه. مطالعات فهم حدیث، ۹، ۲۵۹-۲۸۱.
<https://doi.org/10.30479/mfh.2022.2833>
۳۰. حلی، باسّم. (۲۰۲۰م). عبدالله بن عمر. بیروت: دارالاثَر.

۳۱. خشن، شیخ حسین. (۲۰۱۷م). عائشه. بیروت: دارالوافد.
۳۲. خطیب، محمد عجاج. (۱۴۰۲ق). ابوهریرة راویة الاسلام. قم: مکتبه وهبة.
۳۳. خلیفات، مروان. (۱۴۲۰ق). النبی و مستقبل الدعوة. قم: مرکز الابحاث العقائدية.
۳۴. دمیری، کمال الدین. (۱۴۲۴ق). حیاة الحیوان الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۵. ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). تاریخ الاسلام. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۶. الزرقی، عادل بن عبدالشکور. (۱۴۲۲ق). طبقات المکثرین. ریاض: دارطویق.
۳۷. زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۴ق). البحر المحيط فی أصول الفقه. بی جا: دارالکتبی.
۳۸. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ق). الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية. قم: مؤسسهٔ اعتماد.
۳۹. سبط بن عجمی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۰۶ق). التبيين لأسماء المدلسين. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). التحفة اللطيفة فی تاریخ المدينة المنورة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۱. سعید بن منصور. (بی تا). سنن سعید بن منصور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۲. شافعی، محمد بن ادريس. (۲۰۰۲م). اختلاف الحديث. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۳. شایجی، عبدالرزاق بن خلیفه. (۱۹۹۸م). مناهج المحدثین فی روایة الحديث بالمعنی. بیروت: دار ابن حزم.
۴۴. شرف الدین، عبدالحسین. (۱۳۸۹ش). ابوهریرة. قم: مؤسسهٔ انصاریان.
۴۵. شلبی، محمود. (۱۹۹۲م). حیات ابن عمر. بیروت: دار الجیل.
۴۶. شهرستانی، علی. (۱۴۲۰ق). وضوء النبی (ص). مشهد: مؤسسهٔ جواد الائمه (ع).
۴۷. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. نجف: مطبعة الحیدریه.
۴۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳ق). المصنف. بیروت: المکتب الاسلامی.
۴۹. طباطبایی، محمدکاظم. (۱۳۸۸ش). تاریخ حدیث شیعه. تهران: سمت.
۵۰. طحاوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). شرح معانی الآثار. مدینه: عالم الکتاب.
۵۱. طهماز، عبدالحمید محمود. (۲۰۰۹م). الفقه الحنفی فی ثوبه القشيب. دمشق: دار القلم.
۵۲. ظاهری حنفی، یوسف بن تغری. (بی تا). النجوم الزاهرة. مصر: دارالکتب.
۵۳. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۱۵ق). الصحيح من سيرة النبی الاعظم. بیروت: دارالهادی.
۵۴. عزی، عبدالمنعم صالح. (۱۹۸۱م). دفاع عن ابی هريرة. بیروت: دارالقلم.
۵۵. عصامی، عبدالملک بن حسین. (۱۹۹۸م). سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۶. غفوری، عبدالماجد. (۲۰۰۹م). التدليس و المدلسون دراسة عامة. دمشق: دار ابن کثیر.

۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین. قم: نشر هجرت.
۵۸. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۰. کورانی عاملی، علی. (۲۰۱۱م). قراءة جدیدہ للفتوحات الاسلامیة. قم: انتشارات باقیات.
۶۱. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۶۲. محمدی اصل، عباس. (۱۳۹۲ش). مبانی فرهنگ‌شناسی. تهران: سفیر اردهال.
۶۳. مستو، محیی‌الدین. (۱۹۹۲م). عبدالله بن عمر. دمشق: دارالقلم.
۶۴. مسلم بن حجاج. (بی‌تا). المسند الصحيح. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۵. منبجی، محمد علی بن زکریا. (۱۹۷۶م). الباب فی جمع بین الفقه و الکتاب. پاکستان: مکتبه حقانیہ.
۶۶. میانجی، احمد. (۱۹۹۰م). مکاتیب الرسول (ص). قم: دار الحدیث.
۶۷. وردانی، صالح. (۱۹۹۵م). رحلتی من السنة الی الشیعه. بیروت: دار النخیل.
۶۸. یعقوب، احمد حسین. (۱۴۱۵ق). الخطط السیاسیة لتوحید الامه. لندن: دارالفجر.



The Rationale Behind the Appellation of Imam 'Alī ibn Mūsā as "al-Riḍā": A Textual and Semantic Analysis of the Tradition: "His opponents among his enemies were pleased with him just as his supporters among his devotees were pleased with him."

Seyyed Ali Delbari¹ | Ali Jalaeian Akbarnia² | Morteza Keshavarz Khazrbeigi³

1. Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Professor of Dars Khārij, Khurasan Seminary, Mashhad, Iran. E-mail: delbari@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Graduate of Khurasan Seminary, Mashhad, Iran. E-mail: jalaeian@razavi.ac.ir
3. Ph.D. Candidate in Department of Qur'anic and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: keshavarzmorteza22@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 7 September 2025

Revised: 11 October 2025

Accepted: 19 October 2025

Available online 22 October 2024

Keywords:

Imam Riḍā (AS), Being Satisfied, Satisfaction of Friends, Satisfaction of Enemies, Ethical Orientation (*Akhlāq-Madārī*).



ABSTRACT

Although the narration explaining the reason for granting the epithet "*al-Riḍā*" to 'Alī ibn Mūsā (AS), which has reached us from Imam Jawād (AS) and is cited in primary sources such as '*Uyūn Akhbār al-Riḍā*' and '*Ilal al-Sharā'i*' by Shaykh al-Ṣadūq, has received attention historically, the ambiguity surrounding its comprehensive analysis and the manner in which the Imam (P.B.U.H.), secured the satisfaction of both friends and foes poses a challenge requiring precise investigation. This research aims to address this challenge by focusing on the key question: How did Imam Riḍā (AS), conduct himself such that both his friends and enemies were satisfied with him, and how did his conduct attract the satisfaction of both supporters and opponents? This paper employs a descriptive-analytical methodology to examine the chain of narrators (*sanad*) and the content (*matn*) of this tradition, affirming its authenticity. Furthermore, in analyzing the rationale for the eighth Imam (AS), being titled "*al-Riḍā*", two primary approaches: political and spiritual-ethical are scrutinized. The political approach points to the efforts of al-Ma'mūn al-'Abbāsī to gain legitimacy through this epithet, while the spiritual-ethical approach emphasizes the widespread popularity and respect derived from the Imam's knowledge (*ilm*), asceticism (*zuhd*), and ethical conduct (*sulūk akhlāqī*). The conclusion of this article suggests that the epithet "*al-Riḍā*" is a symbol of comprehensive satisfaction that simultaneously served the political objectives of al-Ma'mūn and reflected the exalted stature of the Imām among both his supporters and adversaries.

Cite this article: Delbari, S. A.; Jalaeian Akbarnia, A.; Keshavarz Khazrbeigi, M. (2024). The Rationale Behind the Appellation of Imam 'Alī ibn Mūsā as "al-Riḍā": A Textual and Semantic Analysis of the Tradition: "His opponents among his enemies were pleased with him just as his supporters among his devotees were pleased with him." *Hadith Doctrines*, 8(16), 55-82. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7438.1302>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

فلسفه ملقب شدن امام علی بن موسی به «رضا» تحلیل سندی و دلالی روایت «رَضِیَ بِهِ الْمُخَالِفُونَ مِنْ أَعْدَائِهِ كَمَا رَضِیَ بِهِ الْمُؤَافِقُونَ مِنْ أَوْلِيَائِهِ»

سید علی دلبری^۱ | علی جلائیان اکبرنیا^۲ | مرتضی کشاورز خضریگی^۳

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد درس خارج، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir
۲. استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش آموخته حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: jalaeyan@razavi.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: keshavarzmorteza22@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ کلیدواژه‌ها: امام رضا(ع)، راضی بودن، رضایت دوستان، رضایت دشمنان، اخلاق مداری. 	روایت علّت ملقب شدن علی بن موسی(ع) به لقب «رضا»، که از امام جواد(ع) به ما رسیده است و در منابع اصلی عیون و علل الشرائع شیخ صدوق آمده است، از دیرباز مورد توجه بوده است. اما، در عین حال، ابهام در تحلیل جامع آن و چگونه جلب دوست و دشمن توسط امام(ع)، چالشی است که نیاز به بررسی دقیق دارد. این پژوهش با هدف رفع این چالش، به این پرسش کلیدی می‌پردازد که حضرت رضا(ع) چگونه رفتار کردند که دوست و دشمن از ایشان راضی بودند و چگونه باعث رضایت و مخالفت شدند؟ این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی سند و این روایت پرداخته و صحت آن را می‌کند. همچنین، در چرایی ملقب شدن امام هشتم(ع) به «الرضا»، دو تحلیل اصلی (سیاسی و معنوی-اخلاقی) بررسی می‌شوند. به جست‌وجوی مأمون عباسی برای کسب مشروعیت از طریق این لقب اشاره دارد، در حالی که از نظر علمی، اخلاقی بر محبوبیت و احترام ناشی از دانش، زهد و سلوک اخلاقی امام(ع) می‌کند. در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که لقب «الرضا» نمادی از رضایت همه‌جانبه بوده است که این مقاله سیاسی مأمون را پاسخ می‌دهد و هم بازتابی از جایگاه رفیع امام میان موافق و مخالف است.

استناد: دلبری، سید علی؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ کشاورز خضریگی، مرتضی. (۱۴۰۳). فلسفه ملقب شدن امام علی بن موسی به «رضا» تحلیل سندی و دلالی روایت «رَضِیَ بِهِ الْمُخَالِفُونَ مِنْ أَعْدَائِهِ كَمَا رَضِیَ بِهِ الْمُؤَافِقُونَ مِنْ أَوْلِيَائِهِ». آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۶)، ۵۵-۸۲. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7438.1302>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

حدیث، پس از قرآن کریم، اصلی‌ترین منبع شناخت آموزه‌های دینی و استنباط احکام شرعی در اسلام است. اهمیت آن سبب شده تا از آغاز تاریخ اسلام، مورد توجه جدی محدثان و فقها قرار گیرد و آثار متعددی در شرح و تبیین آن به نگارش درآید. در میان روایات گوناگون، برخی احادیث به تبیین وجوه خاصی از شخصیت ائمه اطهار (ع) می‌پردازند که از جمله‌ی آن‌ها، روایتی از امام جواد (ع) در خصوص علت ملقب شدن پدر بزرگوارشان، امام علی بن موسی (ع)، به «الرضا» است. این حدیث، توسط شیخ صدوق در دو اثر گران سنگ خود، «عیون اخبار الرضا (ع)» و «علل الشرائع»، با سند متصل روایت شده و مبنای این پژوهش قرار گرفته است.

متن روایت به نقل از شیخ صدوق چنین است:

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوئِهِ الْقُمِّيُّ الْفَقِيهَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي وَمُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَاجِيلَوَيْهِ وَأَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ تَاتَانَةَ وَأَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيُّ وَالْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هِشَامٍ الْمُكْتَبُ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ بَزَنْطِيٍّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى (ع) إِنَّ قَوْمًا مِنْ مُخَالِفِيكُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَاكَ إِنَّمَا سَمَّاهُ الْمَأْمُونُ الرِّضَا لِمَا رَضِيَهُ لَوْلَايَةِ عَهْدِهِ فَقَالَ كَذَبُوا وَاللَّهِ وَفَجَرُوا بِلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَمَّاهُ الرِّضَا لِأَنَّهُ كَانَ رِضًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي سَمَائِهِ وَرِضًا لِرَسُولِهِ وَالْأَيْمَةَ مِنْ بَعْدِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي أَرْضِهِ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ أَلَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ آبَائِكَ الْمَاضِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ رِضًا لِلَّهِ تَعَالَى وَلِرَسُولِهِ وَالْأَيْمَةِ (ع)؟ فَقَالَ: بَلَى، فَقُلْتُ: فَلِمَ سَمَّيْتُ أَبُوكَ مِنْ بَيْنِهِمُ الرِّضَا، قَالَ: لِأَنَّهُ رَضِيَ بِهِ الْمُخَالِفُونَ مِنْ أَعْدَائِهِ كَمَا رَضِيَ بِهِ الْمُوَافِقُونَ مِنْ أَوْلِيَائِهِ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لِأَحَدٍ مِنْ آبَائِهِ (ع) فَلِذَلِكَ سَمَّيْتُ مِنْ بَيْنِهِمُ الرِّضَا (ع)»؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۷؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۶).

(شیخ صدوق با سندش از احمد بن محمد بن ابی نصر بنزطی نقل می‌کند که گفت: به امام جواد (ع) گفتم: گروهی از مخالفان شما معتقدند که مأمون، لقب رضا

را به پدر شما داد، چون به ولایت عهدی او رضایت داد. امام جواد (ع) در پاسخ فرمود: به خدا دروغ گفته‌اند و کار نابه‌جایی مرتکب شده‌اند، بلکه خدا علی بن موسی (ع) را «رضا» نامید؛ چون او مورد رضایت خدا در آسمان و مورد رضایت پیامبر اکرم (ص) و دیگر امامان در زمین بود. در ادامه بزنبی از امام پرسید مگر همه پدرانت (امامان) مورد رضایت خداوند، پیامبر (ص) و ائمه (ع) نبودند؟ پس چگونه پدرت از بین آن‌ها «رضا» نامیده شد؟ امام فرمود: برای این‌که دشمنان و مخالفان او همانند دوستان و موافقانش از وی راضی بودند و هیچ‌یک از پدرانش این چنین نبودند؛ از این رو پدرم از میان آن‌ها ملقب به رضا گردید.

این پژوهش با هدف واکاوی ابعاد «رضایت» دوست و دشمن از امام رضا (ع) و تبیین چرایی انحصاری بودن لقب «رضا» برای ایشان، بر اساس روایت مذکور، به بررسی سیره عملی و رفتاری حضرت می‌پردازد. پرسش محوری این جستار آن است که امام رضا (ع) چه سیره عملی و مدیریتی‌ای را در پیش گرفتند که نه تنها دوستان و پیروان، بلکه مخالفان و حتی دشمنان نیز از ایشان خشنود بودند و این ویژگی در چه وجوهی از دوران امامت ایشان، از سایر ائمه (ع) متمایز گشته است. برای دستیابی به این هدف، ضمن بررسی دقیق سندی روایت مورد نظر، به تحلیل دلالت‌های آن در بستر تاریخی-سیاسی عصر امام (ع) خواهیم پرداخت.

روش پژوهش: این پژوهش کیفی با رویکرد توصیفی. تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، به بررسی چرایی انحصاری بودن لقب «رضا» برای امام علی بن موسی (ع) برپایه روایت امام جواد (ع) و تحلیل بستر تاریخی-سیاسی عصر ایشان می‌پردازد.

تجزیه و تحلیل اطلاعات در سه مرحله اصلی صورت گرفته است:

تحلیل سندی روایت: بررسی رجالی راویان سند حدیث امام جواد (ع) برای احراز وثاقت و اعتبار.

تحلیل محتوایی روایت و واژه «رضا»: واکاوی معناشناختی واژه «رضا» و عبارت کلیدی روایت در بستر تاریخی عصر امام (ع) و بررسی احتمالات مختلف رضایت (سیاسی، معنوی، اخلاقی-علمی، و جامع) با ارائه شواهد.

تحلیل تطبیقی و استنتاجی: تطبیق یافته‌های تحلیل محتوایی با بستر تاریخی. سیاسی عصر امام رضا(ع)، مقایسه با سایر ائمه(ع) برای تبیین وجوه انحصاری بودن لقب «رضا» و پاسخ به پرسش اصلی پژوهش.

پیشینه پژوهش: ۱. بررسی منابع موجود نشان می‌دهد که پژوهش مستقلی که به صورت جامع و تفصیلی به واکاوی سندی و دلالتی روایت مربوط به لقب «رضا» برای امام هشتم(ع) اختصاص یافته باشد، صورت نپذیرفته است. در این زمینه، تنها می‌توان به برخی اشارات و بررسی‌های محدود در مقالات اشاره کرد.

۲. محمدالله اکبری در مقاله خود با عنوان «بررسی تاریخی و روایی چگونگی ملقب شدن امام هشتم به الرضا»، به صورت اجمالی به سند این روایت پرداخته است. وی با استناد به این‌که روایات ثقه بودن بزنطی توسط خود او نقل شده، وی را فاقد وثاقت دانسته و در نهایت این روایت را رد می‌کند. اکبری نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که حتی با فرض وجود این لقب برای امام رضا(ع) پیش از دوران مأمون، شهرت و فراگیری آن در زمان مأمون اتفاق افتاده است (اکبری، ۱۳۸۷).

۳. در عرصه خاورشناسی، مادلونگ، شرق‌شناس برجسته آلمانی، در مقاله خود با عنوان «Ali al-Reza»، معتقد است که لقب «رضا» توسط مأمون و پس از پذیرش ولایت عهدی به امام هشتم(ع) اعطا شده است. او ادعای شیعیان مبنی بر اعطای این لقب توسط پدر ایشان (امام کاظم(ع)) را بدون ارائه دلیل مستندی مردود می‌شمارد (قمرزاده و کرباس‌فروشان، ۱۳۹۳). بیهم دائون نیز در مقاله خود با عنوان «Ali al-Reda»، دیدگاه مادلونگ را تکرار کرده است (Bayhom-Daou, “Alī Al-Riḍā”, Encyclopaedia of Islam).

۴. در مقابل، محسن قمرزاده و مجید کرباس‌فروشان در مقاله‌ای با عنوان «ترجمه و نقد مقاله مادلونگ با عنوان «علی الرضا»»، به نقد نظریه مادلونگ پرداخته و با استناد به دلایل روایی و تاریخی، آن را رد می‌کنند (قمرزاده و کرباس‌فروشان، ۱۳۹۳).

۵. پژوهش حاضر، با رویکردی نوآورانه، برای اولین بار به بررسی تفصیلی و جداگانه‌ی سند، متن و دلالت این حدیث پرداخته و با ارزیابی دقیق منابع و روایات، به نتایجی متفاوت و تبیینی جامع‌تر در خصوص منشأ و فلسفه انتساب

لقب «رضا» به امام هشتم (ع) دست خواهد یافت.

۱. بررسی سندی

این حدیث را شیخ صدوق در دو کتاب خود یعنی عیون اخبار الرضا و علل الشرایع با سند متصل از امام جواد (ع) نقل کرده است.

سند این حدیث شامل دوازده راوی از شیخ صدوق تا امام جواد (ع) است. با این‌که شیخ صدوق این حدیث را با چهار واسطه از امام جواد (ع) نقل می‌کند، اما چون در طبقه اساتید مستقیم شیخ صدوق عطف سند رخ داده و او هفت استاد دیگرش را به پدرش (از طریق عطف) نسبت داده، این سند در هشت طریق مختلف به امام جواد (ع) می‌رسد. برای این‌که سند صحیح تلقی شود، وثاقت یکی از این هشت راوی کافی است. این هشت طریق به شرح زیر است:

[۱] حدثنا أبي رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي

[۲] حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي

[۳] حدثنا محمد بن علي بن ماجيلويه رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي

[۴] حدثنا أحمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي

[۵] حدثنا الحسين بن إبراهيم بن ناتانة رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي

[۶] حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي

[۷] حدثنا الحسين بن إبراهيم بن هشام المكتب رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي

[۸] حدثنا علي بن عبدالله الوراق رضي الله عنه قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن البزنطي...

ارزیابی راویان سند بر اساس طبقه آنان در سند:

۱. طبقه نویسنده کتاب: محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق، از عالمان شیعه در قرن چهارم هجری قمری است. شأن شیخ صدوق اجل از این است که بخواهیم درباره اعتبار وی بحث کنیم؛ (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۴۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۹).

۲. طبقه اساتید شیخ صدوق: ایشان از هشت استاد خود این حدیث را نقل می‌کند که عبارت‌اند از:

یک) ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (درگذشته ۳۲۹ق) معروف به ابن بابویه و صدوق اول؛ پدر شیخ صدوق، فقیه و پیشوای مردم قم و از فقهای بزرگ شیعه در عصر غیبت صغری بوده است.

نجاشی درباره او می‌نویسد: «شیخ القمیین فی عصره و متقدمهم و فقیههم و ثقتهم»، (شیخ، فقیه، پیشرو قمی‌های روزگار خویش و مورد اعتماد آن‌ها بود) (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰).

شیخ طوسی چنین می‌نویسد: «علی بن حسین بن موسی بن بابویه، فقیه، جلیل‌القدر و مورد اعتماد بود. وی دارای کتاب‌های زیادی است» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۷۳).

دو) محمد بن موسی بن المتوکل: وثاقت وی بر پایه سه مطلب استوار است: نخست، تصریح علامه حلی به وثاقت وی؛ (حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۹). دوم، اجماع بر وثاقت او به نقل از سید بن طاووس که آیت‌الله خویی نیز آن را تأیید کرده و توقف در وثاقت او را جایز نمی‌داند؛ (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۸، ص ۳۰۰). سوم، نقل روایات متعدد توسط شیخ صدوق از وی که به گفته آیت‌الله بروجردی، اگر راویان ثقه مثل کلینی و صدوق، روایات زیادی از یک راوی نقل کنند، نشانه اعتماد آن‌ها به راوی است؛ (بروجردی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۳۲).

سه) محمد بن علی بن ماجیلویه: گرچه در کتب رجالی درباره وی توثیقی نرسیده، لکن به نظر می‌رسد از بزرگان شیعه و ثقه است. ایشان از مشایخ مكثر حدیث و استادان مشهور شیخ صدوق است که مرحوم صدوق در مجموع ۸۰۲

روایت از او نقل می‌کند. کثرت نقل شیخ صدوق دال بر وثاقت او است (بروجردی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۳۲).

چهار) احمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم: وثاقت وی اگرچه تصریحی در کتب رجال ندارد، اما با توجه به قرائن قابل احراز است: نخست، او از مشایخ پرحدیث و اساتید مشهور شیخ صدوق است که صدوق ۳۵ روایت از وی نقل می‌کند و طبق قاعده آیت الله بروجردی، این نشان از وثاقت اوست. دوم، شیخ صدوق در کتاب خصال و سند همین حدیث برای وی ترضی نموده است؛ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۹). به باور علامه مامقانی، ترضی و ترحم بزرگانی چون صدوق، دلیل بر برجستگی و مورد اعتماد بودن راوی است (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۱۰).

پنج) الحسین بن ابراهیم بن تاتانه (ناتانه): اگرچه در کتب رجال درباره او توثیقی نرسیده، لکن به نظر می‌رسد از بزرگان شیعه و ثقه باشد. اولاً: ایشان از مشایخ مكثر حدیث و استادان نامدار و معروف شیخ صدوق است. ثانیاً: شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه برای او ترضی نموده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۷۶).

شش) احمد بن زیاد بن جعفر همدانی: او مورد وثوق است، چنانکه علامه حلی او را موثق، متدین و فاضل خوانده است؛ (حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۹). شیخ صدوق نیز در کمال الدین او را با همین عبارات ستوده و این توصیفات نشان از اعتماد بالای او به روایات وی دارد؛ (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۶۹). آیت الله خویی و علامه شوشتري نیز با اشاره به توثیق شیخ صدوق بدون اشکال از آن گذشته‌اند؛ (خویی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۸؛ شوشتري، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۹۸). همچنین آیت الله خویی صحت تعدادی از طرق شیخ صدوق در مشیخه را تأیید کرده که در میان آن‌ها نام احمد بن زیاد بن جعفر همدانی دیده می‌شود. افزون بر این، آیت الله خویی پس از نقل روایتی با سند احمد بن زیاد بن جعفر، آن را صحیح دانسته و او را استاد مورد اعتماد، فاضل و متدین شیخ صدوق معرفی کرده است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۷).

هفت) الحسین بن ابراهیم بن هشام المکتب: او با وجود عدم تصریح به وثاقت در منابع رجالی، شخصیتی بزرگ و معتبر در شیعه است. از مشایخ پرحدیث و اساتید مشهور شیخ صدوق است که ۴۱ حدیث از او نقل شده است. همچنین،

شیخ صدوق برای او ترضی نموده و در کتاب خصال هرگاه حدیثی از وی نقل می‌کند از عبارت «رضی الله عنه» استفاده می‌کند که نشانه‌ای بر وثاقت او است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۰۶).

هشت) علی بن عبدالله الوراق: با وجود عدم توثیق صریح در کتب رجال، به نظر می‌رسد از بزرگان و ثقات شیعه باشد. قرائنی مانند کثرت نقل حدیث توسط شیخ صدوق (۲۲۶ حدیث)، ترجم و ترضی شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه؛ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۱۲) و عیون اخبار الرضا؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷) و نیز شهادت محمدتقی مجلسی بر وثاقت وی (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۲۶۶)، مؤید این امر است.

۳. **علی بن ابراهیم قمی:** علمای رجال مانند نجاشی و علامه حلی، علی بن ابراهیم را فردی مورد اعتماد، دارای ایمانی استوار و مذهب صحیح معرفی کرده‌اند. او روایات بسیاری از مشایخ شیعه شنیده و نقل کرده است؛ (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۰؛ حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۰۰).

۴. **ابراهیم بن هاشم:** او نخستین کسی بود که در قم به نشر احادیث اهل بیت (ع) پرداخت و به دیدار امام رضا (ع) توفیق یافت. علامه حلی می‌گوید که مطلبی در قرح یا تعدیل وی نیافته، اما روایات زیادی از او نقل شده و قبول قول او ارجح است؛ (حلی، ۱۴۰۲، ص ۴). با اینکه تصریحی بر وثاقت یا عدم وثاقت او از متقدمان نرسیده، محققانی مانند بحر العلوم، محدث نوری و مامقانی بر اساس قرائن متعدد، وی را توثیق کرده‌اند؛ (بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶۲؛ مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۲؛ دلبری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴). این قرائن شامل قرار گرفتن او در سلسله اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی و کامل الزیارات است، چرا که نویسندگان این دو کتاب شهادت به وثاقت راویان احادیث در آثار خود داده‌اند؛ (خویی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۱۸).

۵. **أحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی:** احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی (۲۲۱-۱۵۲ق)، از محدثان بزرگ امامی در کوفه و از اصحاب امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام جواد (ع) است. نام بزنطی در سلسله اسناد ۷۹۰ روایت دیده می‌شود و افزون بر آن از اصحاب آنان نیز نقل حدیث کرده است؛ (خویی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۲۱). رجالیان او را ثقه و از اصحاب اجماع دانسته‌اند؛ (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۳۰). شیخ

طوسی، بزنتی را از مشایخ ثقات ثلاث دانسته که تمامی مشایخ وی ثقه و مراسلاتش مورد پذیرش است؛ (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۴). علمای رجال شیعه، وی را با الفاظی همچون ثقه، جلیل‌القدر و بلندمنزله یاد کرده‌اند.

در نتیجه، سند حدیث متصل به معصوم است و رجال‌شناسان، همه روایات را امامی دانسته‌اند. طریق اول و دوم و ششم بنابر تصریح به وثاقت روایات، سند صحیح است و سایر طرق نیز بنابر تجمیع قرائن بر وثاقت روایات، صحیح خواهد بود. بنابراین با توجه به تحقیق انجام شده، در اعتبار و صحت خبر مزبور تردیدی نیست.

۲. بررسی دلالی

محتوا و دلالت‌های متن حدیث ضمن نکات زیر بررسی می‌شود:

۲-۱. لقب «رضا» و اقوال در باب انتساب آن به امام (ع)

کنیه امام هشتم «ابوالحسن» و القاب آن حضرت، رضا، صابر، رضی و وفی است. لقب مشهورتر ایشان «رضا» است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۳). در خصوص این لقب، دو نکته وجود دارد: (۱) علت نام‌گذاری که در ادامه مقاله بررسی می‌شود؛ (۲) منشأ اعطای لقب. در این مورد، سه نظر مطرح است:

مأمون عباسی: برخی منابع (طبری، ج ۸، ص ۵۵۴، ۵۵۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۲۶) بیان می‌کنند که مأمون عباسی، به دلیل پذیرش ولایت عهدی توسط امام (ع)، این لقب را به ایشان داد تا در مقابل دعوت علویان به «الرضا من آل محمد» قرار گیرد. گزارش‌هایی نیز حاکی از آن است که فضل بن سهل این خبر را به این مضمون به مردم اعلام کرد (ابن‌جوزی، ۱۴۱۸، ص ۳۱۵؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۶؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۶۲). البته صدر روایت مورد بحث، همین دیدگاه را از مخالفان گزارش می‌کند: «إِنَّمَا سَمَّاهُ الْمُمُونُ الرَّضَا لِمَا رَضِيَهُ لِوَلَايَةِ عَهْدِهِ» [خواه فاعل فعل «رضیه» مأمون باشد یا امام هشتم (ع)؛ چنان‌که در ترجمه مستفید و غفاری از عیون اخبار الرضا (ع) آمده: گروهی از مخالفین شما می‌پندارند که چون مأمون پدر شما را به ولایت عهدی خود پسندید و برگزید، ایشان را رضا نامید (ابن‌بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵). و در ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی از علل الشرایع: گروهی از مخالفین شما تصور می‌کنند

مأمون نام پدر شما را رضا گذارده، به خاطر آن که حضرت به ولایت عهدی مأمون راضی بودند (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۶۱) ولی امام جواد (ع) این دیدگاه مخالفان را نپذیرفته‌اند.

حضرت موسی بن جعفر (ع): برخی روایات نشان می‌دهند که پدر بزرگوارشان، امام کاظم (ع)، فرزندش را «رضا» لقب داده و به این نام صدا می‌زده‌اند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۶).

حدیث قدسی: روایتی از امام جواد (ع) نقل شده که بر اساس آن، خداوند متعال به دلیل رضایت از امام علی بن موسی الرضا (ع) در آسمان و رضایت پیامبر (ص) و سایر امامان در زمین، ایشان را «رضا» نامیده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳).

جمع‌بندی اقوال

منشأ لقب شریف «الرضا» (ع) در پرتو بررسی دیدگاه‌های مختلف، به‌وضوح در ساحت اراده الهی ریشه دارد و هرگونه انتساب صرفاً بشری به شخصیت‌هایی چون مأمون عباسی مردود است؛ چرا که این شائبه توسط امام جواد (ع) رد شده است. محور اصلی تحلیل، روایات صریحی است که بر انتخاب الهی تأکید دارند، زیرا خداوند متعال بر اساس رضایت خویش از امام، ایشان را بدین نام خوانده است. کلید حل این مسئله کلامی در نقش امام کاظم (ع) نهفته است؛ نام‌گذاری فرزند توسط امام کاظم (ع) صرفاً یک امر اعتباری نبوده، بلکه کشف و اعلان عمومی همان اراده ازل‌الهی بود. از منظر کلام امامیه، قول امام معصوم تجلی اراده خداست؛ بنابراین، فرمان امام کاظم (ع) به خواندن فرزندشان به «رضا»، در حقیقت رسمی‌سازی و اعلام عمومی سرنام‌گذاری آسمانی بود. در نتیجه، می‌توان نتیجه گرفت که شهرت و اصالت لقب «الرضا» مستند به دستور پیشین الهی و تفسیر معصومانه آن توسط امام کاظم (ع) است که هرگونه ابهام تاریخی-سیاسی را برطرف می‌سازد.

۲-۲. تبیین مفهوم «رضا»: ابعاد لغوی، روایی و عرفانی

مفهوم «رضا»، به معنای خشنودی و پذیرش، جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ دینی و عرفانی دارد. این واژه در اصطلاحات دینی، به تسلیم و اعتماد کامل به خداوند

اشاره دارد. برای فهم دقیق تر لقب «الرضا» برای امام هشتم (ع)، واکاوی معنای این واژه در سه بُعد لغوی، روایی و در نسبت با قضا و قدر الهی ضروری است.

الف) معناشناسی لغوی و اصطلاحی «رضا»

در لغت، «رضا» در تقابل با «سخط» و «ناراحتی»، به معنای خشنودی، پذیرش و خرسندی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۲). راغب اصفهانی، رضای بنده از خدا را در عدم ناخوشایندی از قضای الهی، و رضای خدا از بنده را در تبعیت از اوامر و دوری از نواهی او می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۶). طریحی نیز «رضا» را هم معنی «رضوان» و در برابر سخط و عقاب الهی دانسته و «راضی» را کسی می‌داند که به مقدرات الهی ناخرسند نمی‌گردد. او مقام امام رضا (ع) را مصداق اتم و اکمل این معنا معرفی می‌کند. بر این اساس، «رضا» به کسی اطلاق می‌شود که در برابر مقدرات الهی تسلیم است، دستورات خدا را به کار می‌بندد و مشمول رضایت الهی می‌گردد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۷).

ب) تفسیر «رضا» در روایات و نسبت آن با قضا و قدر الهی

روایات اسلامی، تبیین عمیق‌تری از مفهوم «رضا» ارائه می‌دهند و آن را به اعتماد به خدا و تسلیم در برابر قضا و قدر او گره می‌زنند. در روایتی، رسول گرامی اسلام (ص) در باب تفسیر «رضا» از جبرئیل می‌پرسند و ایشان پاسخ می‌دهد: «راضی کسی است که بر سید و مولای خود خشم نمی‌گیرد، چه بهره‌ای از دنیا نصیبش شود و چه نشود و به کم از عمل راضی نمی‌گردد» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۶۱). این حدیث، علاوه بر تسلیم در برابر مقدرات، به عدم تعلق به دنیا و تلاش برای کمال نیز اشاره دارد. حضرت علی (ع) نیز «رضا» را چنین تفسیر می‌کند: «رضا، اعتماد به خدا به بهترین شکل ممکن است» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۸). این بیان، اوج توکل و واگذاری امور به خداوند را نشان می‌دهد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲ و ۱۹۳؛ آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۳).

زندگی پر بار امام رضا (ع) سرشار از نمونه‌های عملی «رضا» به قضا و قدر الهی و جلب رضایت پروردگار از طریق عمل به اوامر او است. آن حضرت نه تنها خود مظهر این فضیلت بودند، بلکه همگان را به پیمودن این مسیر معنوی فرا می‌خواندند. ایشان بندگان برگزیده را کسانی معرفی می‌کردند که در برابر نیکی‌ها شادمان، در برابر

گناهان استغفارکننده، هنگام دریافت نعمت شکرگزار، در مصائب صبور و هنگام خشم، گذشت پیشه باشند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۴۵). این شیوه، نشان دهنده اعتدال و تعادل روحی است که از رضایت درونی به تقدیرات الهی نشأت می گیرد. محور اصلی سیره آن امام همام، رضایت خداوند در همه شئون زندگی بود. ایشان برای خدا خشم می گرفتند و برای او رحمت می آوردند و توصیه می کردند که خشم و برخوردها باید در محدوده رضایت الهی اعمال شود: «چنانچه در موردی خواستی غضب کنی و به خاطر خدا برخورد نمایی، متوجه باش که غضب و خشم خود را در جهت و محدوده رضایت و خشنودی خداوند اعمال کن» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴). این رویکرد، تجلی «رضا» در عمل و ارتباط با دیگران است.

۲-۳. تحلیل و بررسی چگونگی جلب رضایت دوست و دشمن

در شرح عبارت «رَضِيَ بِهِ الْمُخَالِفُونَ مِنْ أَعْدَائِهِ كَمَا رَضِيَ بِهِ الْمُؤَافِقُونَ مِنْ أَوْلِيَائِهِ»، چند احتمال قابل بررسی است:

احتمال اول: مقصود از رضا، رضا همگانی نبوده و سیاسی بوده است.
احتمال دوم: مقصود از رضا، رضا ناشی از رفتار معنوی، اخلاقی و علمی حضرت بوده است.
احتمال سوم (رضا همگانی): رضا مورد نظر، هم جنبه سیاسی داشته و هم جنبه معنوی، اخلاقی و علمی داشته است.

۲-۳-۱. تبیین احتمال اول: رضایت سیاسی

مقصود از رضا مخالفان از امام، رضا همگی آنان نیست، بلکه منظور رضا کسانی است که رضایشان نافذ و مؤثر است. در مورد امام رضا (ع) این امر اتفاق افتاده است؛ به طوری که مأمون، اطرافیان و رهبران سپاهش او را پسندیده و به عنوان ولی عهد انتخاب کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۲۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۸، ص ۳۱۵). مأمون دستور رسمی در این زمینه صادر کرد و در نتیجه، رجال دولت، به جز سه نفر، عیسی جلودی، علی بن ابی عمران و ابویونس که مأمون آن ها را زندانی کرد، با ولایت عهدی امام (ع) بیعت کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۰). علاوه بر این، مقصود از رضا مخالفان، رضا واقعی ناشی از اعتقاد و ولاء نیست.

در غیر این صورت، تعبیر از آنان به عنوان مخالف صحیح نمی‌بود. حفظ عنوان مخالف، نشان دهنده آن است که مراد از رضا آن‌ها، رضا ظاهری بوده که تحت تأثیر شرایط سیاسی قرار گرفته است. دلیل بر این مدعا نیز به شهادت رساندن ایشان است؛ اگر از ایشان راضی بودند، هیچ‌گاه بغض‌شان تا حد «قتل معصوم» شدت نمی‌گرفت.

به هر حال، چیزی که بدون شک قابل بیان است این است که مأمون در انتخاب امام (ع) به عنوان ولی عهدش جدی نبود. روایات تأکید می‌کنند که او این کار را به قصد مشروعیت حکومت، تضعیف جایگاه امام، فریب افکار عمومی و کنترل و نظارت بر رفتار حضرت انجام داد و سپس برنامه‌ریزی کرد تا امام (ع) را ترور کند و توانست او را با سم به قتل برساند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰).

بنابراین به نظر می‌رسد منظور امام جواد (ع) از رضا مخالفان، رضایتی ظاهری و صرفاً سیاسی باشد؛ رضایتی که پیش از امام رضا (ع) برای هیچ امامی رخ نداده بود، چرا که هیچ یک از خلفا هیچ یک از ائمه (ع) را به عنوان امام یا ولی عهد خود نپذیرفته بودند. اما رضا موافقان از امام (ع)، به معنای پذیرش واقعی آن‌ها از مقام امامت ایشان است.

از آنجا که رضا موافقان، ویژگی برجسته‌ای که امام رضا (ع) را از سایر ائمه (ع) متمایز کند، نیست، می‌توان چنین گفت که امام رضا (ع) با پذیرش همزمان از سوی موافقان و مخالفان، از سایر ائمه (ع) متمایز می‌گردد. این همان نکته‌ای است که در روایت شریف به آن اشاره شده است. هرچند ریشه‌های این پذیرش در هر گروه متفاوت بود؛ مخالفان به دلیل نجات از بحران سیاسی حاد، پذیرش ایشان را به عنوان ولی عهد مفید می‌دانستند؛ در مقابل، موافقان به دلیل اعتقاد به عصمت و نص الهی بر امامت ایشان، آن حضرت را شایسته این مقام می‌دانستند.

۲-۳-۲. تبیین احتمال دوم: رضایت رفتاری

منظور از رضایت دشمنان امام (ع) این است که هیچ کس نمی‌توانست ادعایی درباره ظلم یا بی‌عدالتی ایشان مطرح کند. امام رضا (ع) با رفتار نیک و خالصانه‌ای

که ریشه در ایمان به خدا و تخلق به اخلاق الهی داشت، موفق شدند دل‌ها را به سوی خود جذب کنند. حسین بركة الشامی، عباس ذهبی و شیبی از قائلین به این قول هستند. حسین بركة الشامی می‌نویسد:

«وَأَجْمَلُ الْأَلْقَابِ عِنْدَهُ الرِّضَا وَهُوَ رِضًى مِنْهُ بِمَا جَاءَ الْقَضَا
قَدْ رَضِيَ الْمَخَالِفُ الْحَقُودُ بِنَهْجِهِ وَالْمُؤْمِنُ الْوُدُودُ»

(زیباترین لقب ایشان رضاست، چون به آنچه خدا مقدر فرموده راضی است، دشمن کینه‌توز و مؤمن دوستدار ایشان، از رفتار ایشان راضی است.) (بركة الشامی، سال، ج ۱، ص ۵۲۸)

ذهبی می‌نویسد: «امام رضا(ع) پایگاه مردمی گسترده‌ای داشت که پیش از او برای هیچ یک از امامان فراهم نبود، مخالفان از دشمنانش و موافقان از پیروانش از او راضی بودند. این امر در مورد هیچ یک از پدران صدق نبود. از این رو، او از میان آن‌ها رضا(ع) نامیده شد.» (ذهبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷۶). وی در ادامه به جایگاه امام در نزد علما، شعرا و جمهور مردم می‌پردازد و می‌نویسد: «كَانَتْ شَخْصِيَّتُهُ ذَاتَ جَازِبِيَّةٍ خَاصَّةٍ تَجْذِبُ الْقُلُوبَ الْمُؤْمِنَةَ وَالتُّنُوسَ الظَّاهِرَةَ كَمَا يَجْذِبُ شِدَا الْأَزْهَارِ التَّحْلَلُ.» (شخصیت او جاذبه‌ای خاص داشت که دل‌های باایمان و ارواح پاک را به خود جذب می‌کرد، همان‌طور که عطر گل‌ها، زنبورها را به خود جذب می‌کند.) (ذهبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۰)

شیبی، رضایت دشمنان از امام رضا(ع) را به سبب قدرت شخصیت ایشان می‌داند و چنین می‌نویسد: «عَزَا رِضَا أَعْدَائِهِ بِهِ إِلَى قُوَّةِ شَخْصِيَّتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (الشیبی، ۱۹۲۷، ص ۱۳۸).

با بررسی دقیق سیره و سخنان امام رضا(ع)، می‌توان اصول و قواعدی استخراج نمود که رعایت آن‌ها زمینه رضایت و خشنودی همه افراد، حتی مخالفان را فراهم می‌کند. این نوشتار ابتدا به تبیین این اصول می‌پردازد و سپس با آوردن نمونه‌هایی از رفتار و گفتار امام رضا(ع)، نشان می‌دهد چگونه عمل به این اصول باعث تحقق رضایت عمومی شده است.

۱) عدالت و انصاف در برخورد با دشمنان

عدل و انصاف در مواجهه با دشمنان، رویکردی راهبردی و اخلاقی است که فراتر از تقابل صرف، به دنبال ایجاد زمینه‌های جلب محبت و رضا است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ (مائده/ ۸) (دشمنی گروهی نباید سبب شود که عدالت را رعایت ننمایید. عدالت را پیشه سازید که آن به تقوا نزدیک‌تر است).

در روایتی امام صادق (ع) هشت خصیصه را برای مؤمن برمی‌شمارد که در این میان، سه ویژگی نقشی تعیین‌کننده در کسب رضای همگان - حتی مخالفان - ایفا می‌کنند: اجتناب از ظلم و تعدی نسبت به دشمن، عدم تحمیل بار بر دوش دوستان و تأمین آسایش و رفاه برای آحاد جامعه (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۱).

ملاصالح مازندرانی در توضیح این روایت می‌نویسد: «منظور این است که مؤمن به هیچ‌کس، چه دوست و چه دشمن، ظلم نمی‌کند. دلیل این که دشمنان به طور خاص نام برده شدند، این است که دشمنی معمولاً باعث می‌شود آدم به دیگری ظلم کند» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۴۰).

امام رضا (ع) با دشمنان منصفانه برخورد می‌کردند و حقوق قطع‌کنندگان رابطه با اهل بیت (ع) را ادا می‌نمودند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۸۸). ایشان ظلم نکردن، دروغ نگفتن و خلف وعده نکردن را موجب کمال مروت و عدالت و تثبیت برادری می‌دانستند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴ و ۳۰) و در باب تواضع فرمودند: با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو رفتار شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۰).

امام (ع) در مناظرات خود همواره بر انصاف تأکید داشته و طرف مقابل را به آن تشویق می‌کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۸ و ۱۵۷)، و با رویکردی عادلانه با دیگر ادیان رفتار می‌نمودند، به طوری که پیشنهاد دادند اموال وصیت‌شده زرتشتی که بین مسلمین تقسیم شده بود، از مالیات مسلمانان به فقیران زرتشتی داده شود (احمدی میانجی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۱۶۰).

۲) پایبندی به ارزش‌ها؛ راهی برای جذب قلوب

پایبندی به ارزش‌ها نه تنها به عنوان یک اصل اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی اهمیت دارد، بلکه به عنوان یک راهکار مؤثر برای جذب قلب‌ها و ایجاد

ارتباطات عمیق تر نیز تلقی می شود.

در روایتی امام صادق (ع) می فرمایند: «با رفتار خود مردم را به دین دعوت کنید. وقتی مردم تلاش شما در دین، نماز و کارهای خوب را ببینند، به سوی شما و دین جذب خواهند شد» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۷۸).

ملاصالح در شرح این روایت می نویسد: «این نوع رفتار (اخلاق، ورع و عمل صالح) باعث می شود که دیگران به پیروی از شما ترغیب شوند، زیرا وقتی انسان های مستعد کارهای نیک دیگری را ببینند، معمولاً به سوی خوبی ها هدایت می شوند و این امر به طور تجربی ثابت شده است» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۳۹).

پایبندی حضرت رضا (ع) به اصول و ارزش ها دینی یکی از مهم ترین عوامل رضایت دوست و دشمن است. نمونه هایی از پایبندی حضرت رضا (ع) به اصول و ارزش ها از قرار زیر است:

۱-۲) متقی ترین، ذاکرترین و خائف ترین فرد نسبت به خدا

رجاء بن ابی ضحاک، مأمور انتقال امام رضا (ع) از مدینه به مرو، تحت تأثیر پایبندی حضرت به ارزش ها قرار گرفت و پس از ارائه گزارش به مأمون، او را نیز شیفته حضرت کرد. رجاء، امام (ع) را پرهیزکارترین، خائف ترین و ذاکرترین فرد دید؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۰) و مأمون نیز او را بهترین، داناترین و عابدترین مردم خواند؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۳).

۲-۲) زهد و بی رغبتی به خلافت

زهد و بی اعتنائی امام رضا (ع) به خلافت، که نشان از بلند همتی و بزرگ منشی ایشان داشت، موجب تعجب فضل بن سهل، وزیر دربار مأمون و از مخالفان حضرت شده بود؛ «چیز عجیبی دیدم... هرگز خلافت را چنین بی ارزش ندیده بودم که مأمون به حضرت رضا (ع) پیشنهاد خلافت می دهد و حضرت از قبول آن سرباز می زند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۱).

۳-۲) احیای سنت رسول خدا و اقامه دین هدف از قبول ولایت عهدی

امام رضا (ع) هدف از پذیرش ولایت عهدی را نه کسب قدرت، بلکه صرفاً اقامه دین و احیای سنت پیامبر (ص) می دانستند. این رویکرد را در جریان نماز عید فطر

به وضوح به نمایش گذاشتند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷، ص ۳۶۰) و حتی پس از قبول ولایت عهدی، از خداوند برای تحقق این هدف یاری طلبیدند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹). این پایبندی به اصول دینی و معنوی، حتی در بالاترین مقام سیاسی، پیامی روشن برای همگان داشت و نشان می داد که ایشان به دنبال اهداف دنیوی نیستند. این امر، به ویژه در میان کسانی که از سیاست های مأمون ناراضی بودند، می توانست زمینه ساز نوعی پذیرش و رضا از منش امام (ع) باشد.

اهتمام امام رضا (ع) به عبادات، از جمله نماز اول وقت (همان طور که در مناظره با عمران صائبی با توقف بحث برای نماز نشان دادند؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲)، و انس عمیق ایشان با قرآن کریم (که هر سه روز یک بار آن را ختم می کردند و تمامی کلامشان برگرفته از آن بود؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۲)، در کنار سخاوت و انفاق بی دریغشان در راه خدا (مانند بخشیدن تمامی اموال در روز عرفه؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۰۰)، همگی ابعادی از سیره ایشان بودند که به وضوح بر تقوا و وارستگی حضرت تأکید داشتند.

این فضائل، در مجموع، تصویری از شخصیتی بی عیب و نقص و کاملاً منطبق با آموزه های اسلامی ارائه می داد که حتی در میان مخالفان نیز، جایی برای انکار عظمت روحی و معنوی ایشان باقی نمی گذاشت.

۳) مدارا با دشمنان

یکی از عوامل جلب رضایت همگان، مدارا است. این خصلت تا حدی اهمیت دارد که خداوند آن را بر پیامبر اسلام (ص) واجب کرده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۱۷).

مدارا با دشمنان، به عنوان یکی از اصول اخلاقی و استراتژیک در سیره ائمه اطهار (ع)، در سیره امام رضا (ع) به گونه ای متمایز و در بستر خاص دوران ایشان تجلی یافت که نقش بسزایی در جلب نوعی رضایت (حتی از سوی مخالفان) ایفا کرد.

امام رضا (ع) مدارا با مردم را از سنت های پیامبر (ص) برشمردند و آن را راهی برای رسیدن به حقیقت ایمان دانستند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۶). این تأکید بر مدارا، در سیره عملی ایشان، به ویژه در مواجهه با مخالفان و حتی کسانی که قصد

سوء داشتند، به وضوح نمایان بود و ایشان را در شرایط سخت سیاسی دوران خود، متمایز می ساخت.

یکی از برجسته ترین جلوه های مدارای امام رضا (ع)، رفتار ایشان با مأمون بود. با وجود آن که حضرت به علم الهی می دانستند مأمون قاتل ایشان خواهد بود، اما با او مدارا و حسن رفتار داشتند و به درخواست هایش پاسخ می دادند. این مدارا تا حدی بود که مأمون در ظاهر به تعریف از اهل بیت می پرداخت، در حالی که امام (ع) به یاران خود هشدار می دادند که فریب این سخنان را نخورند، چرا که او به زودی با نیرنگ حضرت را به شهادت خواهد رساند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۴).

مدارای امام (ع) با مأمون تا بدانجا بود که حتی هنگامی که فضل بن سهل و هشام بن ابراهیم پیشنهاد قتل مأمون را برای بازگرداندن حق حاکمیت به حضرت مطرح کردند، ایشان با شدت آن ها را مورد انتقاد و لعن قرار داده و فرمودند: «چقدر نمک نشناس هستید! خیر نبینید، من به آنچه گفتید رضایت نمی دهم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۷). این عدم رضایت به قتل دشمن، حتی در شرایطی که می توانست به نفع ایشان باشد، در واقعۀ ممانعت حضرت از کشته شدن مأمون توسط شیرها نیز به وضوح نمایان است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۱). این سطح از مدارا و پایبندی به اصول، فراتر از ملاحظات سیاسی و شخصی، نشان از عظمت روحی و حکمت امام (ع) داشت که حتی در شرایط بحرانی نیز رضایت الهی را بر هر چیز مقدم می دانست و همین امر، می توانست موجب احترام (و نوعی رضایت) حتی از سوی کسانی شود که از سیاست های خشونت بار مأمون ناراضی بودند.

مدارای امام رضا (ع) با دشمنان، در پذیرش مناظرات علمی نیز خود را نشان داد. مأمون با علم به جایگاه علمی امام، قصد داشت با تشکیل مجالس مناظره، منزلت ایشان را در نزد مردم کاهش دهد و حتی به صراحت هدف خود از مناظره با سلیمان مروزی را مغلوب کردن امام (ع) عنوان کرده بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۹). با این حال، امام (ع) با علم کامل به اهداف مأمون، در این مجالس شرکت می کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۱). این مدارای هوشمندانه، نه تنها مانع از تحقق اهداف مأمون شد، بلکه به شهادت اباصلت هروی، باعث اثبات برتری علمی امام (ع) بر

همگان، عامل اصلی رضایت مأمون به قتل ایشان شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۹). نمونه‌ای بارز از مدارای امام (ع) در اوج پیروزی علمی، در مناظره با سلیمان مروزی رخ داد. هنگامی که سلیمان از پاسخ به سؤال امام (ع) عاجز ماند و مورد تمسخر مأمون و حاضران قرار گرفت، امام (ع) با بزرگواری و حفظ کرامت طرف مقابل فرمودند: «نسبت به متکلم خراسان مدارا کنید» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۳). این رفتار، نشانه اوج سعه صدر و رعایت انصاف حتی نسبت به دشمن مغلوب بود که می‌توانست عمیقاً بر قلوب حاضران، از جمله مخالفان، تأثیر گذاشته و زمینه‌ساز احترام و پذیرش شخصیت ایشان شود.

۴) راهبرد گفت‌وگو و رفتار حسنه در اصلاح دشمنان

در اندیشه سیاسی و اخلاقی اسلام، به‌ویژه در کلام امام علی (ع)، گفت‌وگو و رفتار حسنه با دشمن، اصلی بنیادین در مدیریت تعارضات است. این رویکرد از رویارویی مستقیم آسان‌تر و کارآمدتر است. امام علی (ع) می‌فرمایند: «اصلاح دشمنان از طریق گفتار و کردار نیکو، از رویارویی با آن‌ها و غلبه یافتن بر ایشان با درد و رنج ناشی از جنگ، آسان‌تر است» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۴).

امام رضا (ع) با وجود نامشروع دانستن حکومت مأمون، رویکرد موعظه و ارشاد را در قبال او و اطرافیانش پیش گرفتند. ایشان مأمون را از کارهای نادرستش نهی می‌فرمودند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۹) و پس از ولیعهدی، به او توصیه می‌کردند که اخلاص داشته باشد و فضل بن سهل را از خود دور کند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹)، و حتی او را از شریک قرار دادن دیگران در عبادت پروردگار نهی می‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۳۰۸). این روش، نشانه آن بود که امام (ع) حتی در قبال دشمن اصلی خود، از وظیفه هدایت و اصلاح غافل نمی‌شدند. علاوه بر این، امام (ع) در مواجهه با مخالفان فکری و مذهبی نیز این راهبرد را به کار می‌بستند. برای مثال، علی بن ابی حمزه بطنانی، از سران واقفیه، که با استناد به روایات تحریف شده، در مقابل امام (ع) قرار گرفته بود، مورد عتاب و موعظه مستقیم حضرت قرار گرفت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۸، ص ۲۷۰). این رویکرد گفت‌وگو محور و اصلاح‌گرایانه، که در آن زمان کمتر از سوی حاکمان دیده می‌شد، به وضوح بر شخصیت امام (ع) به عنوان رهبری دلسوز و

حکیم تأکید داشت و می‌توانست زمینه‌ساز نوعی رضایت (حتی از سر احترام) در میان برخی مخالفان باشد که به دنبال حقیقت یا اصلاح بودند.

۵) پرهیزکاری و آراستگی به فضایل اخلاقی

پرهیزکاری و آراستگی امام رضا (ع) به فضایل اخلاقی، نه تنها به عنوان یک اصل در زندگی فردی ایشان، بلکه به عنوان یک راهبرد مؤثر در جلب رضایت و تعدیل رویکرد مخالفان و دشمنان عمل کرد. این ویژگی‌ها، در بستر دوران پراز دسیسه و ریاکاری، با ایجاد حس احترام و اعتماد، زمینه‌ساز کاهش تنش‌ها و ایجاد درک متقابل شد و حتی دشمنان را وادار به اذعان به شخصیت والای ایشان می‌نمود.

ابراهیم بن عباس، یکی از نزدیکان و معاصران امام رضا (ع)، سیره اخلاقی ایشان را چنین توصیف می‌کند: «امام رضا (ع) هرگز سخن تند نمی‌گفت، کلام کسی را قطع نمی‌کرد، حاجت کسی را رد نمی‌کرد، در برابر کسی پای خود را دراز نمی‌کرد، به غلامانش ناسزا نمی‌گفت، آب دهان نمی‌انداخت و با تبسم می‌خندید. هنگام غذا خوردن، غلامان و خدمه را نیز بر سر سفره می‌نشاند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۴). این توصیف جامع، تصویری از شخصیتی متواضع، باوقار و مهربان ارائه می‌دهد که در آن دوران پراز تکبر و خشونت، به وضوح متمایز بود و می‌توانست حتی دشمنان را نیز وادار به احترام و پذیرش شخصیت والای ایشان کند.

نمونه‌ای دیگر از کرامت و جود حضرت، پرداخت بدهی سنگین ابومحمد غفاری و اهدای مبلغی اضافی برای مخارج خانواده‌اش بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۸). این گونه اعمال خیرخواهانه، فارغ از وابستگی‌های مذهبی و سیاسی، نشان از روحیه والای انسانی امام (ع) داشت که می‌توانست دل‌های بسیاری را، حتی از میان کسانی که به طور مستقیم با ایشان در ارتباط نبودند، به سوی خود جذب کرده و نوعی رضایت عمومی را فراهم آورد.

تواضع حضرت رضا (ع) در اوج جایگاه معنوی و علمی ایشان، همواره مورد توجه بود. یاسر، خادم ایشان، نقل می‌کند که امام (ع) در خلوت با خدمه خود هم‌نشین و هم‌صحبت می‌شدند و همه را بر سر سفره خویش شریک می‌کردند. حتی در برخوردی با مأمون، امام (ع) قصد قیام به احترام او را داشتند که مأمون مانع شد

(ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۹). این رفتار، در کنار پذیرش دلاکی فردی ناشناس در حمام، حتی پس از شناخت امام (ع) توسط آن فرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۶۲)، نشان از تواضع بی حد و حصر ایشان داشت. این سطح از فروتنی، به ویژه در میان قدرتمندان و متکبران آن دوران، به شدت متمایز بود و می توانست احترام و پذیرش (حتی از سر تعجب) را در دل مخالفان ایجاد کند.

حلم و بردباری امام رضا (ع) نیز از جمله فضایل بارز ایشان بود که در مواجهه با مخالفان نمود پیدا می کرد. هنگامی که حسین بن قیاما، از سران واقفه، با تندی به امام (ع) طعنه زد که چون فرزندی ندارید، امام نیستید، حضرت پس از سکوتی معنادار، تنها فرمودند: «خداوند به زودی به او فرزندی عطا می کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۰). این پاسخ، نشان از حلمی بی نظیر و پرهیز از مقابله به مثل داشت.

۶) بدی را با خوبی پاسخ دادن

راهبرد «بدی را با خوبی پاسخ دادن» که در قرآن کریم نیز به آن توصیه شده (فصلت/۳۴)، در سیره امام رضا (ع) به گونه ای متمایز و مؤثر تجلی یافت که نقش بسزایی در تعدیل رویکرد مخالفان و حتی تبدیل دشمنی به نوعی پذیرش ایفا کرد. امام رضا (ع) خود فرمودند: «اهل بیت (ع) با کسانی که از آن ها دوری می کنند، پیوند برقرار کرده و به کسانی که به آن ها بدی می کنند، نیکی می کنند و عاقبت این کار را نیکو می بینند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۸۸). ایشان همچنین تأکید داشتند که «کسی که بدی دشمن را با احسان دفع نکند، به بزرگی نمی رسد و چیزی سریع تر از دوستی و محبتی که سریع ابراز شود، کینه قدیمی را از بین نمی برد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۵). این تعالیم، در سیره عملی حضرت به وضوح مشاهده می شد.

نمونه های عینی این رویکرد در سیره امام (ع) فراوان است. ایشان جلودی را که در زمان هارون الرشید به غارت خانه ایشان اقدام کرده بود، عفو کردند؛ هرچند جلودی خود از مأمون خواست که مشمول این عفو نشود و مأمون او را اعدام کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۲). همچنین، امام (ع) با یکی از بستگان خود که به ایشان اهانت کرده و حتی به دادگاه کشانده بود، تا زمان حیات خود احسان می کردند و بدهی او را پرداخت نمودند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۹). این گونه رفتارهای کریمانه در

برابر دشمنی و بدرفتاری، به وضوح نشان از عظمت روحی و حکمت امام (ع) داشت که می توانست حتی سرسخت ترین مخالفان را نیز به تأمل واداشته و نوعی احترام و پذیرش (ولو درونی) نسبت به شخصیت ایشان ایجاد کند.

در نهایت آنچه امام رضا (ع) را از سایر اهل بیت (ع) ممتاز می کند، شخصیت علمی ایشان است که در سایه مجالس علمی و مناظراتی که گاه توسط حضرت (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۷) و گاه توسط مأمون شکل گرفت (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۴)، نمود پیدا کرد به نحوی که دوست و دشمن به این جایگاه معترف و جذب شخصیت علمی آن حضرت شدند. تا جایی که اباصلت ضمن اعتراف به مقام علمی حضرت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۰۰)، اسم حضرت را منطبق بروسمی می داند و می گوید: «کان واللہ رضی کما سمي» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۸). ثمره این مناظرات این می شود که جاثلیق، سخنان حضرت را تصدیق نموده و اقرار می کند که خدایی جز خدای یگانه نیست و به حق مسیح قسم می خورد که در بین علمای اسلام نظیر حضرت وجود ندارد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۱).

رأس الجالوت و هرید اکبر را در پاسخ سؤالات، درمانده نموده (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۷)، و باعث اسلام آوردن عمران صابی می شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۷). در مناظره با سلیمان مروزی، او را از پاسخ درمانده نموده، تا جایی که در پایان مأمون می گوید: ایشان داناترین فرد هاشمی است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۱).

در مناظره با مأمون در باب عصمت انبیا، پاسخ های حضرت چنان مأمون را شگفت زده نموده که مکرر با عباراتی چون: «أَشْهَدُ أَنَّكَ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) حَقًّا»، «لِلَّهِ دَرَكٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ»، «بَارَكَ اللَّهُ فِيكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ»، شگفتی خود را ابراز نموده و به علمیت حضرت و برون رفت خود از شبهات عصمت، اعتراف می کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۴).

در مناظرات و گفت وگوهایی که امام (ع) در بصره و کوفه انجام می دهد، باعث رفع اختلاف در موضوع امامت و اسلام آوردن مرد سندی نصرانی می شود. رأس الجالوت را بر پیامبری رسول گرامی اسلام باورمند نموده تا جایی که او می گوید: «به خدا قسم! ای پسر محمد! اگر خوف از دست دادن ریاستی که بر تمام یهود پیدا

کرده‌ام، نبود به احمد (محمد)، ایمان می‌آوردم» (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۷).
سیره اخلاقی و علمی امام (ع) موجب شد تا دوست و دشمن زبان به مدح ایشان گشوده و ایشان را با اوصافی چون «بهترین اهل زمین» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷)؛ «زینت شرق و غرب عالم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶) و «شایسته خلافت به دلیل علم، فضل، زهد، ورع و عبادت» توصیف کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴۰).

۲-۳-۳. تبیین احتمال سوم: رضایت همگانی و جامع

دو احتمال برای دلیل لقب «الرضا» برای امام علی بن موسی (ع) مطرح شد: رضایت سیاسی و رضایت رفتاری. تحلیل جامع‌تر نشان می‌دهد که این دو احتمال مکمل یکدیگرند و در نهایت به «رضایت همگانی و جامع» منجر می‌شوند. این لقب به دلیل تلاقی و هم‌زمانی بی‌سابقه این دو نوع رضایت در دوران امامت ایشان، به طور انحصاری به امام رضا (ع) اختصاص یافته است.

هیچ امام دیگری در تاریخ تشیع همزمان در چنین موقعیت سیاسی حساسی قرار نگرفته بود که هم حاکم قدرتمندی (مأمون) به ظاهر از حضور ایشان در بالاترین سطح قدرت «راضی» باشد، و هم به دلیل فضائل، علم و اخلاق بی‌نظیرشان، مورد «رضایت» و تحسین طیف وسیعی از مردم و حتی مخالفان قرار گیرند.

این هم‌زمانی و تلاقی، وجه تمایز اصلی لقب «رضا» است. در حالی که دیگر ائمه (ع) نیز دارای فضائل علمی و اخلاقی بی‌نظیری بودند و گاهی دشمنانشان سکوت می‌کردند، اما هرگز این «رضایت» به گستردگی، رسمیت و با اهداف پیچیده سیاسی از سوی دشمن ابراز نشده بود.

بنابراین، لقب «الرضا» نمادی از این رضایت همه‌جانبه و متناقض‌نماست؛ رضایتی که هم اهداف ظاهری دشمنان را تأمین می‌کرد و هم جایگاه رفیع امام (ع) را در میان مردم و حتی مخالفان نشان می‌داد. این جامعیت و هم‌افزایی دو بُعد رضایت، دلیل اصلی انحصاری بودن این لقب برای امام هشتم (ع) است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف رمزگشایی از چرایی انحصاری بودن لقب «رضا» برای امام علی

بن موسی الرضا (ع) بر اساس روایت امام جواد (ع) و تحلیل بستر تاریخی-سیاسی عصر ایشان صورت پذیرفت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد:

۱. حدیث شریف امام جواد (ع) که علت ملقب شدن پدرشان به «الرضا» را «رضایت دوست و دشمن» می‌داند، از صحت سندی برخوردار بوده و در کتب معتبر حدیثی و تاریخی همچون «عیون اخبار الرضا» و «علل الشرایع» شیخ صدوق نقل شده است. این اصالت سندی، مبنای محکمی برای تحلیل این لقب فراهم می‌آورد.

۲. در تبیین «رضایت» دوست و دشمن، تحلیل جامع، هر دو بعد سیاسی و معنوی-اخلاقی-علمی را در بر می‌گیرد. «رضایت سیاسی» عمدتاً ناشی از طرح ولایتعهدی مأمون بود. در مقابل، «رضایت معنوی، اخلاقی و علمی» از فضائل ذاتی و سیره علمی و عملی امام (ع) نشأت می‌گرفت که حتی مخالفان فکری را وادار به اذعان به برتری علمی و منطقی ایشان در مناظرات و تحسین اخلاق بی‌نظیرشان می‌کرد.

۳. نقطه عطف و دلیل اصلی انحصاری بودن این لقب، تلاقی و هم‌افزایی بی‌سابقه این دو نوع رضایت در یک مقطع تاریخی خاص است. لقب «الرضا» نمادی از این رضایت همه‌جانبه و متناقض‌نما است؛ رضایتی که هم اهداف ظاهری و شوم دشمنان را (از منظر خودشان) پاسخ می‌داد و هم بازتابی از جایگاه رفیع و بی‌بدیل امام (ع) در قلوب و اذهان مردم، حتی مخالفان فکری و علمی، بود. این هم‌زمانی و گستردگی «رضایت» از سوی دوست و دشمن، به‌ویژه رسمیت یافتن رضایت سیاسی دشمن در بالاترین سطح حکومتی، وجه تمایز اصلی لقب «رضا» و دلیل اختصاص آن به امام هشتم (ع) است.

۴. اگرچه ائمه اطهار (ع) همگی دارای فضائل بی‌شمار و مورد رضایت دوستان بودند و با دشمنان نیز مواجهه داشتند، اما «رضایت دشمنان» از امام رضا (ع) دارای شدت، گستره، رسمیت و ماهیت سیاسی-فکری بی‌سابقه‌ای بود که در دوران امامت هیچ امام دیگری به این شکل تجلی نیافت.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارالصادر.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال، (ترجمه مدرس گیلانی). تهران: انتشارات جاویدان.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲). عیون اخبار الرضا (ع)، (ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا (ع). تهران: نشر جهان.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۰). علل الشرایع، (ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی). قم: انتشارات مؤمنین.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: کتاب فروشی داوری.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیه.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳). معانی الاخبار. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لایحضره الفقیه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام. قم: علامه.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۷). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
۱۴. احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۶). مکاتیب الاثمه علیهم السلام. قم: دارالحديث.
۱۵. اربلی، علی بن موسی. (۱۳۸۱). کشف الغمه فی معرفه الأئمه. تبریز: بنی هاشمی.
۱۶. اکبری، محمد الله. (۱۳۸۷). بررسی تاریخی و روایی چگونگی ملقب شدن امام هشتم به الرضا. تاریخ پژوهان، (۱۳)، ۲۴-۵. <http://noo.rs/joNu>.
۱۷. بحر العلوم، مهدی. (۱۳۶۳). الفوائد الرجالیه، (تحقیق محمدصادق بحر العلوم). تهران: مکتبه الصادق (ع).
۱۸. بركة الشامی، حسین. (بی تا). ملحمة قوافل التور. (بی جا): دار الاسلام.
۱۹. بروجردی، حسین. (۱۴۲۰). نهائیه التقرير، (تقرير محمد فاضل لنکرانی). قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار (ع).
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم. مراحل اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. حرعالمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۵). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱). رجال العلامه - خلاصه الاقوال. نجف: منشورات المطبعة الحیدریه.

فلسفه ملقب شدن امام علی بن موسی به «رضا» تحلیل سندی ... / دلبری، جلالیان اکبرنیا، کشاورز خضریگی ۸۱

۲۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. (چاپ پنجم). قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیة فی العالم.
۲۴. دلبری، سید علی. (۱۳۹۵). آشنایی با اصول علم رجال. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۵. ذهبی، عباس. (۱۴۲۲). الإمام الرضا علیه السلام سيرة وتاریخ. بی جا: مرکز الرسالة.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، (تحقیق صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالعلم.
۲۷. راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹). الخرائج و الجرائح. قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
۲۸. سبط بن جوزی، یوسف بن قزاوغلی. (۱۴۱۸). تذکره الخواص من الأئمة فی ذکر خصائص الأئمة. قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۹. شبیری زنجانی، موسی. (۱۳۸۴). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۳۰. شبیبی، کامل مصطفی. (۱۹۲۷). الصلة بین التصوف والتشیع. مصر: دارالمعارف.
۳۱. صبحی صالح. (۱۴۱۴). نهج البلاغه. قم: هجرت.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۶). إعلام الوری بأعلام الهدی. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷). العدة فی اصول الفقه، (تحقیق: محمدرضا انصاری). قم: بعثت.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰). الفهرست (فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول)، (تحقیق عبدالعزیز طباطبائی). قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷). رجال الشیخ الطوسی. قم: جامعه مدرسين.
۳۶. علی بن الحسین، امام چهارم. (۱۳۷۶). الصحیفة السجادية. قم: دفتر نشر الهادی.
۳۷. قمبرزاده، محسن؛ کرباس فروشان، مجید. (۱۳۹۳). ترجمه و نقد مقاله مادلونگ با عنوان «علی الرضا». سفینه، (۴۲)، ۸۴-۱۱۲. <https://safinahmagazine.ir>.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). کافی (ط - دار الحديث). قم: دار الحديث.
۴۰. مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲). شرح الکافی - الأصول و الروضة. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴۱. مامقانی، عبدالله. (۱۳۵۲). تنقیح المقال فی علم الرجال. نجف: المکتبه المرتضویه.
۴۲. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۴. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگي

اسلامی کوشانیپور.

۴۵. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

46. Bayhom-Daou, Tamima. (2009). "Alī al-Riḍā". In Fleet, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John; Rowson, Everett (eds.). *Encyclopaedia of Islam* (3rd ed.). Brill.

47. Madelung, Wilfred. (1985). "Alī Al-Rezā". In Yarshater, Ehsan (ed.). *Encyclopædia Iranica*.



Re-Examination of the Ninety-Third Session (majlis) of al-Amālī of Shaykh al-Ṣadūq as a Source for Deriving Legal Rulings

Seyyed Mohammad Hossein Mirshahvalayati¹ | Ali Rad²

1. Corresponding Author, Ph.D. Graduate, Comparative Hadith Sciences, Faculty of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; Level Four Graduate (Specialization in Rijāl), Qom Seminary, Qom, Iran. E-mail: mostahfez257@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran; Level Four Graduate (Specialization in Tafṣīr and Qur'anic Studies), Qom Seminary, Qom, Iran. E-mail: ali.rad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 14 June 2025

Revised: 26 July 2025

Accepted: 28 October 2025

Available online 1 November 2025

Keywords:

Ninety-Third Session, Al-Amālī, Shaykh al-Ṣadūq, Inference (Istinbāt), Juridical Ruling.



ABSTRACT

In the ninety-third session (*majlis*) of his treatise *al-Amālī*, Shaykh al-Ṣadūq addresses several doctrinal and jurisprudential issues. The preface to this session records that a group of scholars and elders approached Shaykh al-Ṣadūq requesting him to expound upon the doctrine of the Imāmiyya school. In response to this request, Shaykh al-Ṣadūq briefly referred to a number of theological and jurisprudential discussions, promising to elaborate and explain these inquiries at a more opportune time in the future. Since the eleventh century, Shī'a jurists have considered this specific session of *al-Amālī* as a source for the inference (*istinbāt*) of religious rulings, utilizing the legal opinions (*fatāwā*) of Shaykh al-Ṣadūq within the process of legal reasoning (*Ijtihād*). A notable point is the varied usage of this session by Shī'a jurists, with each approaching it from a distinct methodology. This research, employing a library-based methodology with a descriptive-analytical approach, endeavours to demonstrate, through a precise examination of this session and the typologies of Imāmiyya jurists' interaction with it, that the *fatāwā* of Shaykh al-Ṣadūq lack independent efficacy in the domain of *istinbāt*. This is due, on the one hand, to the significant discrepancy and inconsistency between these opinions and other *fatāwā* and traditions, and on the other hand, to the obscurity (*ijmāl*) of the expressions used. These *fatāwā* can, therefore, only serve as one piece of corroborating evidence alongside other utilized documents.

Cite this article: Mirshahvalayati, S. M. H.; Rad, A. (2024). Re-Examination of the Ninety-Third Session (majlis) of al-Amālī of Shaykh al-Ṣadūq as a Source for Deriving Legal Rulings. *Hadith Doctrines*, 8(16), 83-107. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7116.1277>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

نوکاوای "مجلس نود و سوم امالی شیخ صدوق" به عنوان سندی برای استنباط احکام فقهی

سید محمدحسین میرشاه‌ولایتی^۱ | علی راد^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری علوم حدیث تطبیقی، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه المصطفی (ص)، قم، ایران. دانش آموخته سطح چهار، علوم حدیث (گرایش رجال)، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: mostahfez257@gmail.com
۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ دانش آموخته سطح چهار، تفسیر و علوم قرآن، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: ali.rad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰ کلیدواژه‌ها: مجلس نود و سوم، امالی، شیخ صدوق، استنباط، حکم فقهی. 	شیخ صدوق در مجلس نود و سوم کتاب امالی به طرح برخی مسائل اعتقادی و فقهی پرداخته است. در مقدمه این مجلس، آمده که گروهی از علما و مشایخ به شیخ صدوق مراجعه کردند و از او خواستند تا دین امامیه را برایشان بیان کند. در پاسخ به این درخواست، شیخ صدوق به طور مختصر به تعدادی از مباحث کلامی و فقهی اشاره کرده و وعده داد که در آینده و در مجال مناسب به تبیین و شرح این جستار بپردازد. فقیهان شیعه از قرن یازدهم به این مجلس از امالی به عنوان منبعی برای استنباط احکام شرعی توجه کرده و از فتاوی شیخ صدوق در فرایند اجتهاد بهره‌برداری کردند. نکته قابل ذکر آن است که استفاده فقهی شیعه از این مجلس متفاوت بوده و هر یک با رویکرد خاص خود به آن پرداخته‌اند. این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی کوشیده تا با بررسی دقیق این مجلس، گونه‌های تعامل فقیهان امامیه با آن را نشان دهد. فتاوی شیخ صدوق به دلیل ناهمخوانی و اختلافات زیاد با دیگر فتاوی و روایات از یک سو و نیز اجمال در عبارات از سوی دیگر، کارایی مستقل در عرصه استنباط را ندارند و این فتاوا تنها می‌توانند به عنوان یکی از شواهد، در کنار دیگر مدارک، مورد استفاده قرار گیرند.

استناد: میرشاه‌ولایتی، سید محمدحسین؛ راد، علی. (۱۴۰۳). نوکاوای "مجلس نود و سوم امالی شیخ صدوق" به عنوان سندی برای استنباط احکام فقهی. آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۶)، ۸۳-۱۰۷. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7116.1277>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

عنوان «دین‌الامامیه» نام کتاب حدیثی نیست بلکه جستاری برگرفته از مجلس نود و سوم کتاب امالی شیخ صدوق است. پس از ذکر تاریخ دقیق املا از سوی شاگردان، شیخ صدوق به صورت موجز و گزیده شروع به توصیف دین‌الامامیه کرده است. وی پس از بیان برخی معتقدات ضروری مذهب امامیه به بیان احکام نماز، وضو، زکات، روزه، حج، نکاح و طلاق، وصیت و ارث پرداخته و سپس به برخی نکات اخلاقی اشاره کرده و در پایان شماری از محرمات را برمی‌شمارد و پس از خطبه پایانی نیز سه روایت پیرامون شب‌های قدر گزارش کرده و مجلس را به پایان رسانده است. شیخ صدوق در این اثر، عمدتاً بدون استناد مستقیم به آیات قرآن یا روایات، به بیان اصل احکام پرداخته است؛ هرچند در موارد معدودی، با استفاده از تعبیری همچون «روی» یا با نقل مستقیم آیات و روایات، فتوای خویش را مستندسازی کرده است که تفصیل آن خواهد آمد.

برخی بزرگان با استناد به واژه «وصف دین‌الامامیه» مطالب بیان‌شده توسط شیخ صدوق را به نوعی بازتاب فتوای فقیهان معاصروی یا دست کم عالمان و مشایخ قمی شیعه دانسته و در فتاوای خود از آن بهره برده‌اند (ر.ک: گفتار کارکردهای مجلس نود و سوم از همین مقاله). روی هم رفته توجه به این مجلس از کتاب امالی شیخ صدوق، در راستای احراز فتاوای پیشینیان و کشف فضای فکری حاکم بر آن دوره، از اهمیتی بسزا برخوردار است و در این راستا رویکردهای فقیهان شیعه در مواجهه با این مجلس به طور مبسوط گزارش خواهد شد.

گفتنی است که دو سند دیگر نیز در عبارات فقیهان شیعه به چشم می‌خورد که به هدف استنباط حکم شرعی مورد استناد قرار گرفته‌اند و از جهات متعددی شبیه به مجلس نود و سوم از امالی هستند؛ نخست حدیث امام رضا (ع) که به درخواست مأمون عباسی پاره‌ای از مسائل کلامی و فقهی بیان شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۱) و دیگر حدیث اعمش از امام صادق (ع) که با عنوان «خصال من شرائع الدین» برخی از احکام فقهی محل ابتلا را مطرح نموده است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲،

ص ۶۰۳.

بر پایه جست‌وجوهای به‌عمل‌آمده نخستین بار، محقق سبزواری در طبقه شاگردان محقق اردبیلی به فتوای شیخ صدوق به‌عنوان دین امامیه استناد کرده و آن را به‌عنوان مستندی معتبر در استنباط احکام شرعی مورد استناد قرار داده است (محقق سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۶۵ و ۳۰۰ و ۳۰۸؛ ناگفته نماند برخی فقها و محدثان همچون فاضل سیوری و ابن‌ابی‌جمهور احسائی پیش از وی به فقراتی از مجلس نود و سوم استناد کرده بوده‌اند اما کاربرست ایشان فقهی و به‌هدف استنباط حکم شرعی نبوده است. فاضل سیوری، ۱۳۷۳، ش ۱، ص ۱۹۸؛ احسائی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۵). پس از این پیشگامی علمی، گروهی از فقیهان و محدثان برجسته امامی همچون علامه مجلسی، کاشف اللثام، محدث بحرانی و وحید بهبهانی از این مجلس، برای استنباط احکام شرعی بهره برده‌اند. در ادوار متأخر، این رویه علمی به‌صورت روشی رایج در فرایند استنباط احکام درآمد، چنان‌که بزرگ‌ترین موسوعه‌های فقه شیعی، از جمله مفتاح الکرامه سید محمدجواد عاملی و جواهر الکلام محمدحسن نجفی به فراوانی و با اهتمامی ویژه به این منبع حدیثی استناد نموده و آن را در استدلال‌های فقهی خویش جای داده‌اند (برای نمونه ر.ک: عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۴ و ج ۲، ص ۵۱۰ و ج ۳، ص ۱۵۴ و ج ۴، ص ۴۸۱ و ج ۵، ص ۳۴ و ج ۶، ص ۳۳۰ و...؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۴ و ج ۲، ص ۹۳ و ج ۴، ص ۳۹۰ و ج ۵، ص ۲۷۰ و ج ۶، ص ۳۱ و ج ۷، ص ۴۶۷ و...). این سیر تطور تاریخی، نشانگر اعتبار روزافزون این مجلس روایی در منظومه استنباط فقه امامیه است.

پیشینه پژوهش: موضوع مورد بحث در این پژوهش، فاقد هرگونه سابقه تحقیقی مستقیم است و نگارندگان برای نخستین بار با رویکردی تحلیلی-انتقادی به‌واکاوی نظام‌مند این مسئله پرداخته‌اند. اگرچه در برخی از منابع پژوهشی به‌صورت گذرا به مقوله کلی «امالی‌نگاری» یا ویژگی‌های «امالی شیخ صدوق» اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: احمدی و رحمتی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵)، اما مسئله محوری این تحقیق تاکنون مورد توجه جدی محققان قرار نگرفته است. این اثر به‌عنوان نخستین پژوهش تخصصی در این موضوع، گامی نوین در گسترش مرزهای دانش در این حوزه محسوب می‌شود.

۱. نود و سومین مجلس؛ زمان و مکان برگزاری

در آغاز این مجلس، بیان شده که املای آن در روز جمعه، دوازدهم ماه شعبان سال ۳۶۸ هجری قمری صورت پذیرفته است، هرچند به مکان برگزاری آن اشاره‌ای نشده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۳۹). در ابتدای مجلس هشتاد و نهم، تصریح گردیده که این مجلس در منزل سید یحیی بن محمد علوی برگزار شده است. قابل توجه است که تاریخ این مجلس، روز یکشنبه، اول ماه شعبان و دو هفته پیش از مجلس نود و سوم بوده است. بر اساس گزارش نجاشی، ابو محمد یحیی بن محمد علوی، از متکلمان برجسته شیعه و ساکن شهر نیشابور بوده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۰۸)؛ بنابراین، شیخ صدوق دو هفته پیش از این مجلس در نیشابور و در منزل آن سید جلیل‌القدر حضور داشته است.

با این حال، احتمال دارد که محل برگزاری مجلس نود و سوم، نیشابور نبوده است؛ چراکه شیخ صدوق در پایان این مجلس می‌نویسد: «این است آنچه به سرعت و عجله در وصف دین امامیه به نگارش درآمد. و گفته‌ام که شرح و تفسیر این مطالب را زمانی خواهم نگاشت که خدای متعال، عزّ اسمّه، بازگشتم را از مقصدم به نیشابور، میسر گرداند، إن شاء الله» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۵۳).

نکته دیگر شایان توجه، این است که در آغاز مجلس بعدی، یعنی مجلس نود و چهارم، که متعلق به روز هفدهم ماه شعبان، یعنی پنج روز پس از مجلس نود و سوم می‌باشد، تصریح شده که مکان برگزاری آن، مشهد مقدس بوده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۵۴). جالب آن که در مجالس بعدی نیز اشاره گردیده که محل تشکیل این مجالس، شهر مشهد مقدس بوده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۶۵ و ۶۷۱ و ۶۷۴). ازاین‌رو، احتمال این که مجلس نود و سوم نیز در مشهد برگزار شده باشد، تضعیف می‌گردد؛ زیرا اگر این مجلس نیز در شهر مشهد برگزار می‌شد، می‌بایست به آن اشاره می‌گردید، همان‌گونه که در مورد مجالس بعدی چنین شده است. شاهد دیگری که این موضوع را تأیید می‌کند، آن است که در مقدمه مجلس نود و سوم آمده، بسیاری از مشایخ و بزرگان نیز در آن مجلس حضور یافته‌اند. با توجه به داده‌های تاریخی، مشایخ اهل سنت و نیز شیعه در آن زمان عمدتاً در شهر نیشابور ساکن بوده‌اند و در

شهر مشهد، چهره‌های علمی برجسته‌ای حضور نداشته‌اند؛ گرچه طوس در آن روزگار از مراکز فعال علمی - حدیثی به شمار می‌رفته است، اما مرکزیت علمی با نیشابور بوده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: اشرفی، ۱۳۸۹، سرتاسر و محمد الفاجالو، ۱۴۳۱، ص ۵۲ تا ۵۵ و ۲۵۷ تا ۴۸۴).

افزون بر این، به نظر می‌آید تمامی مجالس شیخ صدوق یا در نیشابور و یا در مشهد مقدس برگزار شده است (گرچه برخی بر این باورند که بسیاری از مجالس، در ری املا شده‌اند، احمدی و رحمتی، ۱۳۸۹، صص ۱۷۶ و ۱۷۷). گواه این ادعا آن است که در مجلس بیست و پنجم آمده که شیخ صدوق در روز بیستم ماه ذی‌الحجه در مشهد حضور داشته است، که این امر حاکی از آن است که وی پیش از آن در شهری دیگر - به احتمال قوی نیشابور - اقامت داشته است. همچنین، در ابتدای مجلس بیست و هفتم تصریح شده که وی در اول محرم به نیشابور بازگشته است. این قرائن دلالت بر رفت و آمد وی میان این دو شهر و برگزاری مجالس در این دو مکان دارد (برای اطلاع بیشتر بنگرید: نویدفر، ۱۴۹۷، ص ۹۹)؛ گرچه امکان برگزاری مجلس یادشده در منزلی میان نیشابور و مشهد به طور کامل منتفی نیست، اما با توجه به اینکه حضور اعضای مجلس شیخ صدوق به همراه بزرگان و عالمان دین در چنین مکانی - منزلی واقع در میان راه نیشابور و مشهد - بسیار بعید و دور از تصور به نظر می‌رسد، این فرضیه چندان مقرون به واقعیت نمی‌نماید.

در توجیه سخن پایانی شیخ صدوق نیز می‌توان گفت به احتمال قوی، وی در نیشابور حضور داشته است، اما از آنجاکه قصد سفر به مشهد را داشته، به شاگردان خود وعده داده است که پس از بازگشت از سفر به نیشابور، به نگارش شرح و تفسیر «وصف دین الامامیه» اقدام نماید.

۲. کامیابی شیخ صدوق در نگارش مقاله «وصف دین الإمامیه»

به نظر می‌رسد شیخ صدوق در نهایت توفیق یافت تا این جستار مختصر را به تفصیل شرح نموده و آن را در قالب اثری مکتوب به جامعه علمی عصر خویش تقدیم نماید. گواه این ادعا، نوشتاری با عنوان «کتاب دین الإمامیه» است که شیخ طوسی در ضمن فهرست نگاری آثار شیخ صدوق، به آن اشاره نموده است (شیخ

طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴۴۴). این کتاب به احتمال قوی، شرح و بسط همان مجلس نود و سوم از کتاب امالی می باشد که وی وعده شرح و تبیین آن را داده بود. ناگفته نماند نجاشی، با وجود آن که به بررسی و اشاره تفصیلی تری نسبت به آثار شیخ صدوق می پردازد، یادآور این کتاب خاص نمی گردد؛ هرچند وی به صراحت تأکید می کند که تألیفات شیخ صدوق بسیار فراوان بوده و تنها به ذکر بخشی از آن ها بسنده می کند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۹).

اما اشکالی که می بایست بدان پاسخ گفت، این است که بر اساس گزارش نجاشی، شیخ صدوق در سال سیصد و پنجاه هجری قمری (نجاشی، ۱۳۶۵)، یا به روایتی دیگر، در سال سیصد و پنجاه و دو (مامقانی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱۵۵)، به شهر بغداد وارد شده و با علما و بزرگان آن دیار ملاقات نموده و آثار خویش را به ایشان اجازه داده است. همچنین، شیخ طوسی نیز از طریق مشایخ بغدادی، این کتاب ها را به شیخ صدوق نسبت می دهد (شیخ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴۴۴). حال آن که مجلس نود و سوم از کتاب امالی، متعلق به سال سیصد و شصت و هشت هجری قمری است و بی تردید، نگارش شرح این مجلس می بایست پس از این تاریخ صورت پذیرفته باشد. در هر صورت، امروزه کتابی با عنوان «وصف دین الإمامیه» در دسترس نیست.

در مقام برون رفت از اشکال یادشده، می توان به سه راه حل اشاره نمود؛ نخستین راه حل قابل طرح این است که شیخ صدوق احتمالاً بیش از یک بار به بغداد سفر کرده است. بر این اساس، پس از سال ۳۶۸ قمری و تألیف کتاب «وصف دین الامامیه»، وی مجدداً به بغداد عزیمت نموده و این اثر را به مشایخ بغدادی اجازه داده است. این احتمال، با توجه به سفرهای متعدد و گسترده شیخ صدوق به شهرهای مختلف، امری بعید و ناممکن به نظر نمی رسد؛ با این حال، شواهد مستندی که بتواند حضور وی در بغداد و دیدار با مشایخ بغدادی را پس از تاریخ یادشده تأیید کند، در دسترس نیست (ملکیان، ۱۴۰۴، ص ۲۳۲).

احتمال دوم آن است که شیخ صدوق، هنگامی که اظهار داشت پس از بازگشت به نیشابور کتابی در شرح این مجلس تألیف خواهد کرد، در واقع نسخه ای

مقدماتی یا تحریری از آن اثر مفصل را در اختیار داشته و همان نسخه را در سال ۳۵۵ قمری به مشایخ بغداد اجازه داده بود. با این حال، وی قصد داشته است تحریری جدید و کامل‌تری از آن کتاب را به رشته تحریر درآورد، وعده‌ای که در پایان مجلس نود و سوم به مخاطبان خود داده بود.

سومین احتمال آن که شیخ طوسی با اتکا به همان طریق مشایخ بغداد، که متعلق به سال‌های ۳۵۲ یا ۳۵۳ هجری قمری بوده است، آثاری را که متعاقباً توسط شیخ صدوق تألیف گردیده و عناوین آن‌ها به شیخ طوسی منتقل شده است، با همان طریق عام گزارش نموده است (ملکیان، ۱۴۰۴). این رویکرد در تقابل با روش نجاشی قرار می‌گیرد، چنان‌که وی به هنگام بیان طریق خود به کتب شیخ صدوق، تصریح می‌کند که این کتب را از طریق پدرش نقل کرده و برخی از آن‌ها را نیز در محضر پدرش قرائت نموده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۲). این امر گواه آن است که طریق نجاشی به نسخه‌های مشخص و معینی بوده است، نه صرفاً به عنوان آن کتاب‌ها. به بیان دقیق‌تر، شیخ طوسی با استناد به اجازه عامی که شیخ صدوق به مشایخ بغداد اعطا نموده بود، اقدام به ثبت و گزارش آثار و تألیفاتی نموده که پس از دوران وی به نگارش درآمده و نسخه‌ها یا حتی عناوین آن‌ها به دست وی در بغداد رسیده بود. این رویکرد از جانب شیخ طوسی، امری کاملاً محتمل به نظر می‌رسد و دور از انتظار نیست.

ناگفته نماند که نجاشی هنگام فهرست کردن نوشته‌های شیخ صدوق، از کتابی با نام «العرض فی/علی/عن المجالس» یاد کرده است که شاید همان کتاب «دین الامامیه» باشد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۹). دلیل این گمان آن است که وی از واژه «المجالس» استفاده نکرده، بلکه عبارت «العرض فی المجالس» را به کار برده است. با نگاه به پیشگفتار مجلس نود و سوم، که در آن گروهی از بزرگان نزد شیخ صدوق آمده و از او خواسته‌اند تا دین امامیه را در آن مجلس برایشان بیان کند، این احتمال قوت می‌گیرد که مقصود از «العرض فی المجالس» همان شرح مجلس نود و سوم باشد. با این حال، این گمان تا اندازه‌ای سست می‌شود، زیرا ابن شهر آشوب هنگام برشمردن نوشته‌های شیخ صدوق، به هر سه کتاب «امالی»، «دین الامامیه» و

«العرض في المجالس» به گونه‌ای جداگانه اشاره کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲) که این خود نشان دهنده آن است که کتاب «العرض في المجالس» با کتاب «دین الامامیه» متفاوت است. مگر آن که بپذیریم ابن شهرآشوب خود به طور مستقیم به نوشته‌های شیخ صدوق دسترسی نداشته و تنها با نگاه به فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی، به ذکر آثار شیخ صدوق پرداخته است.

۳. اختلاف نسخه‌ها در مجلس نود و سوم

کتاب امالی دارای نسخه‌های گوناگونی است که از نظر قدمت و اعتبار یکسان نیستند. در این پژوهش، اعتماد نگارندگان در بررسی متن مجلس نود و سوم، بر تحقیق پژوهشگران بخش پژوهش‌های اسلامی مؤسسه بعثت استوار است که زحمت تحقیق و تصحیح این کتاب را بر عهده داشته‌اند. این محققان در فرایند تحقیق خود، به مقایسه و مقارنه دو نسخه معتبر پرداخته‌اند؛ یکی نسخه آیت الله زنجانی که خود حاصل تحقیق پنج نسخه خطی بوده است، و دیگری نسخه سید عبدالعزیز طباطبایی. پس از این مقایسه، ایشان به پالایش، ویرایش و تخریج متن اقدام نموده‌اند. این رویکرد دقیق و روشمند، اعتبار و اتقان متن تحقیق شده را به طور چشمگیری افزایش داده و آن را به منبعی قابل اعتماد برای پژوهش‌های بعدی تبدیل کرده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۷، ص ۴۴ و ۴۵).

اختلاف نسخ در متن مجلس نود و سوم بسیار اندک است و در بسیاری از موارد نیز، این اختلاف‌ها به گونه‌ای نیستند که موجب تفاوت در معنای واژگان و در نتیجه، تغییر در فتوا شوند. برای نمونه، در عبارت «ولا سهو في النافلة فمن سها في نافلة فليبين على ما شاء»، در برخی نسخ پس از جمله «فمن سها في نافلة»، عبارت «فليس عليه شي» آمده است که این افزوده، تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌کند. یا در مثالی دیگر، در مقام شمارش غسل‌های مشروع، به جای «وعند الإحرام»، عبارت «و غسل الإحرام» آمده است که این نیز تغییری در مفهوم کلی ایجاد نمی‌کند. با این حال، در برخی موارد، اختلاف نسخ به گونه‌ای است که فتوا به طور کلی تغییر می‌یابد. برای نمونه، در تعیین مقدار حجم کُرّ، یک نسخه آن را معادل «هزار و دویست سطل عراقی» و نسخه‌ای دیگر آن را معادل «هزار و دویست سطل مدنی»

ذکر کرده است که بدون شک مقدار این دو با یکدیگر متفاوت است. یا در مثالی دیگر، در بیان کیفیت تیمم بدل از غسل جنابت در یکی از نسخ آمده که می‌بایست دوبار دست را بر زمین زند، یک بار برای مسح صورت و دگر بار برای مسح دستان در حالی که این مسئله در نسخ دیگر امالی به چشم نمی‌خورد.

این نمونه‌ها نشان می‌دهند گرچه در بیشتر موارد اختلاف نسخ، تأثیر چندانی بر معنا و فتوا ندارد، ولی در برخی موارد خاص، این اختلاف‌ها می‌توانند به تغییرات قابل توجهی در احکام فقهی منجر شوند. البته این ناهمسویی میان نسخه‌ها نمی‌تواند باعث ایجاد مشکلات اساسی شود، چراکه با توجه به قرائن و شواهد دیگر، مانند فتوای شیخ صدوق در دیگر آثار وی همچون کتاب «من لا یحضره الفقیه»، «المقنع» و «الهدایه»، و همچنین روایاتی که وی در آثار حدیثی خود آورده است، این تعارضات نسخه‌ای قابل رفع خواهند بود.

۴. مخاطبان شیخ صدوق

بر اساس برخی پژوهش‌ها، هدف اصلی شیخ صدوق در تألیف کتاب الأمالی، تبیین اصول و فروع مذهب امامیه برای مخاطبان اهل سنت بوده است. وی در این اثر با رویکردی استدلالی، به معرفی ائمه اثنی عشر و تبیین جایگاه آنان در منظومه اعتقادی شیعه پرداخته است. بررسی آماری محتوای کتاب نشان می‌دهد که بیش از نیمی از آن به بیان فضائل اهل بیت (ع) و تحلیل مسئله امامت اختصاص یافته است (نویدر، ۱۳۹۷، ص ۹۰).

در تحلیل این مجلس، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد دست‌کم بخشی از مخاطبان شیخ صدوق، بزرگان اهل سنت بوده‌اند. تصریح به حضور «مشایخ و اعلام» در مجلس - که عمدتاً از عالمان سنی مذهب نیشابور بوده‌اند - مؤید این نظر است. همچنین، رویکرد تقریب‌گرایانه شیخ صدوق در طرح مباحث اعتقادی و فقهی، با پرهیز از اشاره به اختلافات حادث تاریخی و تمرکز بر مشترکات، این فرضیه را تقویت می‌کند. به عنوان مثال، وی در این مجلس به جای پرداختن به مباحث اختلافی، صرفاً به تعریف کلی ایمان و اهمیت شهادتین اکتفا کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۳۹). در بخش فقه نیز عمدتاً به ادله مورد قبول فریقین استناد

جسته و از طرح انفرادات شیعی پرهیز نموده است؛ مانند اجتناب از تصریح به بطلان «طلاق ثلاث» و اقرار به مذهب رؤیت در اثبات هلال ماه رمضان که برخلاف نظر مشهور امامیه است (محقق تستری، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۶۹).

با این حال، دلایلی وجود دارد که این دیدگاه را به چالش می کشد. اولاً، شواهد تاریخی حاکی از حضور حداقل سی محدث امامی در نیشابور آن دوران است (اشرفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰). ثانیاً، شیخ صدوق در همین مجلس به صراحت به برخی اختلافات فقهی مانند خمس، حج تمتع و متعه اشاره کرده است. همچنین، طرح مباحثی مانند شرایط تقیه و وجوب پرداخت زکات به شیعیان، با فرض حضور عالمان سنی در مجلس، نامعقول به نظر می رسد. نکته دیگر اینکه معمولاً عالمان مذاهب برای مباحث استدلالی یا نقل حدیث به محافل علمی یکدیگر می رفتند، در حالی که محتوای این مجلس - که بیشتر بیان فهرست وار عقاید امامیه بوده - جاذبه چندانی برای عالمان سنی نداشته است. هرچند نمی توان حضور عوام اهل سنت را در این مجالس نفی کرد، چراکه این امر در آن دوره متعارف بوده است. در جمع بندی نهایی، با وجود برخی شواهد اولیه که احتمال حضور عالمان سنی را مطرح می کنند، قرائن محکم تری وجود دارد که این فرضیه را رد می کند. شیخ صدوق اگرچه رویکردی تقریب گرا داشته، اما در عین حال به تبیین صریح بسیاری از عقاید و احکام خاص امامیه پرداخته است که بیان آن ها در حضور عالمان مخالف، چندان معقول به نظر نمی رسد.

۵. گزارشی از متن مجلس نود و سوم

همان طور که گذشت شیخ صدوق این مجلس را با بیان برخی واجبات اعتقادی آغاز کرده است که شایسته است کلام پژوهان این گزاره ها را با سخنان مشهور متکلمان شیعه و نیز روایات معتبر سنجیده و این بخش از مجلس نود و سوم را ارزیابی نمایند. در پایان مجلس نیز به برخی نکات اخلاقی و سپس شماری از محرمات الهی اشاره گردیده است گرچه تمام این مباحث از مدار سخن این نوشتار خارج بوده و آن چه مورد نظر نگارندگان است، بررسی بخش فقهی این مجلس است. شیخ صدوق، توصیف دین امامیه را با بیان احکام نماز آغاز نموده است که به

گمان بسیار، این رویکرد ریشه در جایگاه بلند و اهمیت بی‌همتای نماز در اندیشه اعتقادی اسلام دارد؛ چراکه نماز به عنوان ستون دین و نخستین پرسشی که در روز رستاخیز از انسان می‌شود، شناخته شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۳۹). وی در گام پسین، به بیان احکام مرتبط با طهارت روی می‌آورد که این رویکرد به گمان بسیار، از آن روست که بحث طهارت به عنوان پیش درآمد و مقدمه‌ای ضروری برای نماز شمرده می‌شود.

وی در ادامه، به بیان احکام زکات و خمس، که از واجبات مالی برجسته و بنیادین در شریعت اسلامی به شمار می‌روند، پرداخته و سپس به احکام روزه و پس از آن، حج روی آورده است. وی در گام‌های بعدی، به ذکر احکام نکاح، طلاق، وصیت و ارث پرداخته و بیش از این، در توصیف دین امامیه سخنی به میان نیاورده است. نگارندگان، هرچند با دقت و تأمل بسیار در این موضوع اندیشیدند، ولی علت این انحصار و محدودیت در بیان دین امامیه به این موارد را نیافت. این پرسش همچنان باقی است که چرا شیخ صدوق دین امامیه را تنها در این احکام خاص خلاصه کرده و به دیگر جنبه‌های فقهی آن نپرداخته است. شاید این رویکرد، نشان‌دهنده نگاهی ویژه به این احکام به عنوان ارکان اصلی و پایه‌های استوار دین باشد، ولی پاسخ دقیق این پرسش نیازمند بررسی و پژوهش بیشتر است. در ادامه سزاوار است تا گزارشی کوتاه و در قالب جدول، از این مجلس و جستارهای مطرح شده در آن ارائه گردد.

عناوین ابواب	حکم تکلیفی / وضعی	حکم الزامی / غیر الزامی	نمونه
۱	صلات	۵۸ حکم تکلیفی ۱۳ حکم وضعی	۳۹ حکم الزامی ۱۹ حکم غیر الزامی
۲	طهارت	۹ حکم تکلیفی	۵ حکم الزامی ۴ حکم غیر الزامی

		۲۵ حکم وضعی	و كذلك التيمم ما لم يحدث أو يصب ماء
۳	زکات	۱ حکم تکلیفی ۲ حکم وضعی	لا يعطى من أهل الولاية الأيوان والولد و الزوج و الزوجة و المملوك و كل من يجبر الرجل على نفقته
۴	خمس	۱ حکم تکلیفی ۲ حکم وضعی	هو لله عز و جل و لرسوله ص و لذي القربى من الأغنياء و الفقراء و الأيتام و المساكين و ابن السبيل من أهل الدين
۵	صيام	۱۲ حکم تکلیفی ۶ حکم وضعی	هو [صيام شهر رمضان] بالرؤية و ليس بالرأى و لا بالتظني و من صام قبل الرؤية فهو مخالف لدين الإمامية
۶	حج	۱۶ حکم تکلیفی ۴ حکم وضعی	حد حاضر المسجد الحرام أهل مكة و حوالها على ثمانية و أربعين ميلا و من كان خارجا من هذا الحد
۷	نکاح	۳ حکم وضعی	لا يزوجه أبوها و لا غيره إلا بمن ترضى بصداق مفروض
۸	طلاق	۳ حکم وضعی	لا يقع الطلاق إلا على الكتاب و السنة و لا يمين في طلاق و لا في عتق
۹	وصیت	۱ حکم تکلیفی ۲ وضعی	ينبغي للمسلم أن يوصي لذوي قرابته ممن لا يرث بشيء من ماله قل أم كثر و من لم يفعل ذلك فقد ختم عمله بمعصية

۱۰	میراث	۵ حکم وضعی	-	سهام الموارث لا تعول علی ستة ولا یرث مع الولد و الأبوين أحد إلا زوج أو زوجة
----	-------	---------------	---	---

۶. ادله به کاررفته در مجلس ۹۳

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، شیخ صدوق در این مجلس بیشتر به بیان دیدگاه‌های اعتقادی، فقهی و اخلاقی مکتب امامیه پرداخته و تنها در مواردی اندک به استدلال‌آوری مبادرت نموده است. با این حال، با تخریج متون روایات و مشابیه‌یابی در سایر منابع، می‌توان دریافت که بیشتر عبارات او در این مجلس، ریشه در احادیث و روایات معصومان (ع) دارد (برای نمونه ر.ک: عبارت «لا یقطع صلاة المسلم»، «و هی سجدة لقمان»، «وضعت الجمعة عن تسعة عن الصغير و الكبير» و... در امالی، کافی، فقیه و خصال). ادله و براهینی که مورد تأکید شیخ صدوق بوده را می‌توان در سه بخش اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. قرآن: شیخ صدوق در این مجلس، تنها در سه موضع به آیات قرآنی استناد کرده است که از این میان، دو مورد به شکل آشکار و مستقیم به آیات اشاره کرده (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، صص ۶۴۶ و ۶۵۰) و یک مورد نیز به صورت غیرمستقیم، عبارت خود را با محتوای آیه همسو ساخته است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۴۸).

۲. سنت: استناد به سنت -یا همان، گفتار، کردار و سکوت معصومان (ع) که در کنار قرآن به عنوان مهم‌ترین سند استنباط به شمار می‌رود- نیز در موارد محدودی به چشم می‌خورد. شیخ صدوق در برخی موارد سنت را از مسیر حدیث گزارش کرده و در مواردی به طور مستقیم و بدون اشاره به حدیث و با عبارت «جرت السنة» بیان داشته است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، صص ۶۴۲ و ۶۵۱). همچنان که در چند نمونه به فعل نبی (ص) تمسک کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، صص ۶۴۵ و ۶۴۸ و ۶۵۰). احادیث نیز گاهی عامی و گاهی شیعی هستند. وی در برخی موارد نیز بدون یادکرد از گوینده حدیث و با تعبیر «روی» سنت را گزارش می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۴۶). وی در یک مورد و به گاه بیان اختلاف دیدگاه خود با دیگر مشایخ، به عمل اصحاب امامیه تمسک کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶).

۳. وجوه اجتهادی: نگارنده در برخی موارد به وجوهی تمسک کرده است که خاستگاه روشنی از قرآن و سنت نداشته و به ظاهر اجتهاد ایشان است. برای نمونه پس از تبیین اعمال مستحبی ماه رمضان و شب‌های قدر می‌نویسد: «هر کس این دو شب را با بحث علمی بگذراند، برترین عمل را انجام داده است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۴۹). این سخن منشأ قرآنی و روایی نداشته و احتمالاً با توجه به احادیث کلی درباره فضیلت علم آموزی به این نتیجه رسیده است (آیت‌الله زنجانی، گعده‌های علمی؛ شب بیستم ماه رمضان "شنبه ۵ خرداد ۱۳۹۵"). در مورد دیگری نیز پس از بیان این که تنها غسل جنابت است که کفایت از وضو می‌کند می‌نویسد: «لأنه [غسل جنابت] فریضة و إذا اجتمع فرضان فأكبرهما يجزي عن أصغرهما» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۴۷). این تعبیر نیز ریشه قرآنی. حدیثی نداشته و به نظر اجتهادی از سوی مؤلف باشد.

۷. کارکردهای مجلس ۹۳ در فرایند استنباط

فقیهان شیعه در استناد به مجلس نود و سوم از کتاب امالی شیخ صدوق به عنوان منبعی برای استنباط احکام شرعی، رویکردی یکسان نداشته‌اند، بلکه اختلاف نظرهای اساسی در شیوه بهره‌گیری از این متن مشهود است. از این رو، ضروری است که جایگاه و کارکردهای این مجلس در استدلال‌های فقهی امامیه مورد واکاوی دقیق قرار گیرد و چگونگی به‌کارگیری آن در سخنان فقها، تبیین و تحلیل گردد.

بسان اجماع: بسیاری از فقیهان امامیه در مقام مواجهه با فتاوی شیخ صدوق در این مجلس - که آن را متصف به "دین امامیه" کرده است - آن را هم‌رتبه با اجماع دانسته‌اند به گونه‌ای که رأی معصوم (ع) از رهگذر آن قابل کشف خواهد بود. برای مثال وحید بهبهانی در نمونه‌ای می‌نویسد: «خصوصاً مثل الإجماع الذي نقلناه عن الصدوق، و أنه جعله من عقائد الإمامية التي يجب الإقرار بها.» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۲۱) و یا در جای دیگری می‌نویسد: «و الصدوق في أماليه نسبة إلى عقائد الإمامية، فظهر أنه لم يكن أحد من القدماء قائلًا بخلافه.» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۰۷) همو در برخی موارد فتاوی صدوق در امالی را، جبران‌کننده ضعف صدور

حدیث پنداشته است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۹۲). میرزای قمی نیز فتاوی صدوق را هم‌ردیف اجماع دانسته است (میرزای قمی، ۱۴۲۰، ص ۲۴۷). برخی معاصران اما پا را فراتر نهاده و فتاوی شیخ صدوق در این مجلس را بازتاب احکام ضروری و یقینی امامیه پنداشته‌اند که نیازی به اعمال اجتهاد و نظر ندارد (سیستانی، ۱۴۳۷، صص ۳۷۷ و ۳۷۸). ناگفته نماند برخی از فقهای تراز شیعه همچون شیخ انصاری و شیخ حسن کاشف الغطاء به نقد فتاوی شیخ صدوق و اجماعی بودن آن پرداخته و در مواردی دست از ظاهر عبارت شیخ صدوق کشیده و در مواردی به علت ناهمسویی با معارض قوی‌تر آن را کنار نهاده‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۲ و کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۹). همچنان که برخی دیگر از اساس در همسانی عبارت "من دین الامامیه" با اجماع، تردید کرده و آن را نپذیرفته‌اند. شیخ الشریعه اصفهانی می‌نویسد: «و فيه انه ليس ظاهرا في الإجماع كما قال به صاحب الرياض بل هو نظير قول الشهيد في تسمية كتابه بفقهِ الإمامية و تعريفه به مع ان جميعه ليس من فقه الإمامية كما هو واضح، بل هذا أدون من الإجماع.» (اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۳۱).

بسان شهرت: برخی فقها اما فتاوی شیخ صدوق را همسان با مفهوم شهرت فتوایی انگاشته‌اند که از فضای رایج میان فقیهان آن دوره پرده برمی‌دارد. برای نمونه نراقی در موضعی می‌نویسد: «و دعوى أنه من دين الإمامية الظاهرة في اشتهاه في الصدر الأول.» (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۳۶) پرواضح است که اگر فتاوی او را گویای دیدگاه مشهور فقیهان امامیه در آن روزگار بدانیم، مخالفت برخی فقیهان زیسته در آن عصر به تحقق این شهرت خللی وارد نخواهد کرد برخلاف آن‌که فتاوی امالی به منزله اجماع تلقی گردند.

کاشف از روایتی مفقود: برخی از فقها، بدون آن‌که فتاوی این مجلس را بیان‌گر اجماع یا شهرت فتاوی اصحاب بدانند با توجه به رویکرد شیخ صدوق در نگارش آثار فقهی خود آن را کاشف از حدیثی می‌دانند که در دسترس وی بوده و به ما نرسیده است. برای نمونه شیخ عبدالکریم یزدی می‌نویسد: «و عن الأمالي ان من دين الإمامية الإقرار بذلك ... الى غير ذلك من العبارات و لعل هؤلاء الأعظم اطلعوا على غير ما بأيدينا من الاخبار.» (حائری، کتاب الصلاة، ص ۱۱۲) علامه مجلسی نیز این

مجلس را در کتاب بحار آورده است چراکه اصحاب، عبارات شیخ صدوق و پدر او را جانشین متون احادیث می‌انگارند (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۴۰۶).

شاهد وثوق‌زا در فرض افتتاح: در این میان رویکرد چهارمی نیز قابل مشاهده است که اگرچه فتاوی شیخ صدوق را هم‌تراز با اجماع یا شهرت فتوایی نمی‌داند، اما آن‌ها را به عنوان مؤید و شاهد قابل اعتنایی در کنار سایر قرائن معتبر می‌شمارد. در این نگرش، آرای صدوق به عنوان یکی از عناصر تشکیل‌دهنده وثوق و اطمینان به حکم شرعی مورد استناد قرار می‌گیرد. این دیدگاه به‌ویژه در مواردی که باب اجتهاد باز بوده و امکان تحصیل علم به حکم شرعی وجود دارد، از کارایی بیشتری برخوردار است. در چنین فضایی، آرای شیخ صدوق می‌تواند به عنوان بخشی از مجموعه شواهد و مدارک فقهی، در فرایند استنباط احکام نقش‌آفرینی کند. به نظر می‌رسد بیشینه فقیهان افتتاحی که به فتاوی شیخ صدوق در کتاب امالی با وصف "دین الإمامیه" استناد کرده‌اند، دقیقاً از همین منظر به موضوع نگریسته‌اند (برای نمونه ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۶ و محقق همدانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۷ و حکیم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۸۶ و...). در این دیدگاه، آرای صدوق نه به عنوان دلیل مستقل، بلکه به مثابه بخشی از مجموعه قرائن و شواهدی که در کنار هم می‌توانند موجبات اطمینان به حکم شرعی را فراهم آورند. شواهد این نگرش را می‌توان در ساختار استدلالی بسیاری از آثار فقهی امامیه مشاهده کرد، جایی که فقها با گردآوری و ترکیب ادله مختلف - از جمله روایات، اجماعات و نیز فتاوی اصحاب - در پی تحصیل یقین یا اطمینان به حکم شرعی بوده‌اند (برای نمونه بنگرید: محقق نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۴ و حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳ و...). این شیوه از استنباط که از آن به "طریق افتتاح" تعبیر می‌شود، در واقع نشان‌دهنده نگاهی جامع‌نگر به منابع فقهی است که در آن هر یک از ادله به تنهایی ممکن است حجیت کامل نداشته باشند، اما مجموعه آن‌ها می‌تواند مبنای محکمی برای استنباط احکام فراهم آورد.

مفید ظن قوی در فرض انسداد: در مقابل فقیهان افتتاحی، فقیهان انسدادی قرار دارند که تحصیل علم و علمی یا همان ظن معتبر به احکام شرعی را در عصر غیبت ناممکن می‌پندارند که در پی آن مطلق ظن حجت خواهد بود. کارایی فتاوی

شیخ صدوق در مجلس نود و سوم بنابر فرض انفتاح بسیار روشن خواهد بود زیرا بدون تردید فتوای فقیه و محدثی سترگ که نزدیک به عصر امامان (ع) می‌زیسته است همراه با ادعای همسویی آن با دین امامیه ظن‌آوری بسیار بالایی خواهد داشت. برای نمونه می‌توان به صاحب ریاض (ر.ک: مهریزی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۵۵، رساله فی حجة الشهرة) اشاره کرد که در نمونه‌های فراوانی به فتاوی صدوق در این مجلس استناد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۷ و ج ۲، صص ۸۸ و ۳۱۳ و ...).

۸. ارزیابی نهایی

همان‌طور که گذشت برخی فقیهان با استناد به واژه «وصف دین الإمامیه» مطالب بیان شده توسط شیخ صدوق را به‌نوعی بازتاب فتوای فقیهان معاصرو و یا دست‌کم عالمان و مشایخ قمی شیعه دانسته و در فتاوی خود از آن بهره برده‌اند. در مقابل برخی بزرگان، بسیاری از دیدگاه‌های صدوق در این مجلس را در تعارض با اندیشه‌های مشهور عالمان شیعه انگاشته و آن را نقد کرده‌اند. بی‌گمان، تأمل در این مجلس، در مسیر احراز فتاوی پیشینیان و کشف فضای فکری حاکم بر آن دوران، بی‌تأثیر نخواهد بود؛ تا بدان‌جا که می‌توان گفت این اثر نه تنها به‌عنوان سندی در بازشناسی آراء فقهی و کلامی عالمان پیشین کارآمد است، بلکه پنجره‌ای روشن به سوی فهم جریان‌های فکری و مبانی اعتقادی رایج در آن عصر می‌گشاید. از این روی، واکاوی دقیق و موشکافانه این مجلس می‌تواند کارآمدی یا ناکارآمدی آن را در عرصه استنباط و استدلال به‌روشنی اثبات نماید. برخی از عالمان شیعه بر این باورند که تعدادی از فتاوی ارائه شده در این مجلس با دیدگاه‌های رایج در میان فقهای امامیه همخوانی ندارد. برای نمونه علامه مجلسی پس ذکر کامل این مجلس می‌نویسد: «... بیان احکام و دیدگاه‌های شیخ صدوق که مخالف فتوای مشهور می‌باشند به تفصیل در موضع مناسب خود خواهد آمد و ما این مجلس را از آن رو گزارش کردیم که وی و پدرش از بزرگان متقدم شیعه بوده‌اند که اصحاب، عبارات ایشان را جانشین متون روایات دانسته‌اند.» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۴۰۶) بر این اساس، شایسته است به برخی فتاوی غیرمعارف شیخ صدوق که با نظر مشهور فقها در تضاد است اشاره گردد.

عنوان باب	فتاوى شاذ شيخ صدوق	فتاوى مشهور
صلات	و القنوت في كل صلاة فريضة و نافلة في الركعة الثانية قبل الركوع و بعد القراءة	المشهور بينهم شهرة عظيمة كادت تبلغ الإجماع الندب (محقق نجفى، ١٤٠٤، ج ١٠، ص ٣٥٣)
صلات	يجب الجهر بـ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في الصلاة عند افتتاح الفاتحة و عند افتتاح السورة بعدها	والمسنون في هذا القسم الجهر بالبسملة في مواضع الإخفات في أول الحمد وأول السورة على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً (محقق نجفى، ١٤٠٤، ج ٩، ص ٣٨٥)
صلات	يجب أن يقرأ في صلاة الظهر يوم الجمعة سورة الجمعة والمنافقين	و مما انفردت به الإمامية: استحباب أن يقرأ ... في صلاة الغداة بالجمعة والمنافقين ... والحجة في ذلك : إجماع الطائفة (سيد مرتضى، ١٤١٥، ص ١٦٦)
صلات	لا يجوز [وضع الركبتين على الأرض في السجود قبل اليدين	وعلى كل حال فلا ريب في الندب ، مضافاً إلى أنه نقل الإجماع عليه (محقق نجفى، ١٤٠٤، ج ١٠، ص ١٧١)
طهارت	لا بأس بالوضوء بماء الورد و الاغتسال به من الجنابة	وعلى كل حال فهو [الماء المضاف كماء الورد] طاهر بعد طهارة أصله من غير خلاف لكن لا يزيل حدثاً أكبر أو أصغر اختياراً واضطراً إجماعاً (محقق نجفى، ١٤٠٤، ج ١، ص ٣١٠)
طهارت	إذا أراد الرجل أن يتيمم ضرب يديه على الأرض مرة واحدة ثم ينفذهما فيمسح بهما وجهه ثم يضرب يده اليسرى الأرض فيمسح بها يده اليمنى من المرفق	وأشهر الروايتين أيضاً اختصاص المسح بظاهر الكفين من الزندين إلى رؤوس الأصابع. و هو الصحاح المستفيضة و غيرها من المعتمدة ... و عليها عمل أكثر الأصحاب (عاملى، ١٤١٨، ج ٢، ص ٣٥)

	إلى أطراف الأصابع ثم يضرب بيمينه الأرض فيمسح بها يساره من المرفق إلى أطراف الأصابع	
طهارت	أكثر أيام النفاء التي تقعد فيها عن الصلاة ثمانية عشر يوماً	أن أكثره [لنفاس] عشرة كما هو المشهور كما في (التذكرة والذكرى وكشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد الشرائع وشرح الجعفرية و الروضة) والأشهر كما في (الجعفرية) ومذهب الأكثر كما في (المبسوط وكشف اللثام)، (عاملي، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰۱)
خمس	الخمس واجب في كل شيء بلغ قيمه دينارا من الكنوز والمعادن والغوص والغنيمه [ظاهر در حصر]	۱. واعلم: أنه لا يجب الخمس في الكنز حتى تبلغ عينه أو قيمته ما يجب في مثله الزكاة من مأتي درهم أو عشرين ديناراً ياجماعنا الظاهر المنقول في كلام جماعة مستفيضا (طباطبای، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۳۹) ۲. موارد خمس افزون بر موارد نام برده: ما زاد در مئونه سال، مال حلال مخلوط به حرام وزمینی که کافر ذمی از مسلمان خریده است. (طباطبای، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۳۵؛ جواهر، ج ۱۶، ص ۶۹)

بررسی تاریخی فتاوی فقهای نشان می دهد که برخی از فقهای نامدار شیعه، از جمله شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی با دیدگاه های مندرج در امالی صدوق مخالفت ورزیده اند. این اختلاف نظرها به خوبی گویای آن است که نمی توان تمامی مطالب مندرج در این اثر را به عنوان "دین امامیه" تلقی نمود (برای نمونه ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۶۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۲).

گذشته از نمونه های پیشین، در این مجلس عباراتی وجود دارد که اگرچه ظاهر آن ها وجوب را می رساند، ولی با در نظر گرفتن قرائن پیرامونی، آشکار می شود که مراد،

حکمی توصیه ای و غیرالزامی است. برای مثال در مسئله نماز شب در سفر می نویسد: «لا يجوز صلاة الليل من أول الليل إلا في السفر.» که ظهور در حرمت نماز شب در ابتدای شب دارد و یا به گاه شمارش موارد غسل می نویسد: «و الغسل في سبعة عشر موطنًا غسل ليلة سبع عشرة من شهر رمضان و ليلة تسع عشرة و ليلة إحدى و عشرين و ليلة ثلاث و عشرين و للعیدین و عند دخول الحرمین و عند الإحرام و غسل الزيارة و غسل الدخول إلى البيت و يوم التروية و يوم عرفة و غسل الميت و غسل من غسل ميتاً أو كفنه أو مسه بعد ما يبرد و غسل يوم الجمعة و غسل الكسوف إذا احترق القرص كله و لم يعلم به الرجل.» در حالی که برخی از این موارد همچون غسل میت واجب و برخی مانند غسل عید فطر و قربان مستحب هستند. برای نمونه برخی فقیهان، در مسئله بایسته بودن غسل به هنگام خورشیدگرفتگی به این عبارت شیخ صدوق پرداخته و آن را ظاهر در وجوب ندانسته است (رازی نجفی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۱۱)، همچنان که برخی دیگر آن را ظاهر در استحباب انگاشته اند (بحرالعلوم، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۵۵).

به نظر می رسد این اختلاف برداشت از عبارات مجلس نود و سوم ریشه در "مأثور" بودن آن داشته باشد. توضیح آن که آثار فقهی متقدمان شیعه دو گونه بوده است؛ نخست کتاب هایی که نگارندگان آن ها اهتمام ویژه ای بر تحفظ بر نصوص وارده از معصومان (ع) داشته اند و می کوشیدند تا حد امکان پا را از متون احادیث، فراتر نگذارند. در این روش، عبارات فقهی غالباً منطبق با الفاظ و واژگان موجود در روایات تنظیم می گردید. این دسته از آثار در اصطلاح فقهی تحت عنوان "فقه مأثور" یا "اصول متلقاة" شناخته می شوند. گونه دوم کتاب هایی هستند که نگارنده، از متون اخبار تعدی کرده و به عبارات احادیث پایبند نبوده است بلکه با طرح فروع نوین، به تبیین احکام آن ها اقدام کرده است. از این دسته از آثار نیز به عنوان "فقه تفریعی یا استدلالی" یاد می شود (برای اطلاع بیشتر ر.ک: مبلغی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۱ و مبلغی، ۱۳۹۸، ص ۵۳۳-۵۶۴ و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵، ص ۵۷-۸۰).

در پایان باید گفت با ملاحظه نکات یاد شده، فتاوی شیخ صدوق در این مجلس نهایتاً به عنوان مؤید و در کنار دیگر ادله سودمند است، اما کارایی مستقل

نخواهد داشت چراکه نخست این مجموعه مشتمل بر شمار قابل توجهی از آراء فقهی شاذ و ناهم‌خوان با نظریات مشهور فقهای امامیه است و دوم از آن جاکه متن این مجلس ریشه در متون روایی دارد، در موارد متعددی فاقد ظهور لازم در بیان احکام تکلیفی (وجوب، استحباب، حرمت یا کراهت) می‌باشد و از این حیث دچار اجمال است. این ویژگی موجب می‌شود که نتوان به صورت مستقل به آن استناد نمود، مگر آن‌که در کنار مجموعه قرائن و شواهد دیگر، به عنوان بخشی از زنجیره استدلال فقهی مورد استفاده قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

شیخ صدوق، عالم نامدار سده چهارم هجری، در روز دوازدهم شعبان المعظم سال ۳۶۸ قمری، به درخواست جمعی از مشایخ و اهل علم نیشابور، به اختصار به تبیین اصول و فروع «دین امامیه» همت گماشت. این مجلس که در مرکز علمی نیشابور تشکیل گردید، حاوی اشارات عمیقی به اساسی‌ترین مسائل در سه حوزه: مبانی کلامی اعتقادی، مسائل فقهی استنباطی، و مسائل اخلاقی بوده است. فقیهان متأخر امامیه با تمسک به فتاوی شیخ صدوق در این مجلس، پنج رویکرد متمایز استنباطی را نمایندگی کرده‌اند: نخستین گروه، این فتاوی را تجلی گفتمان جمعی فقهای امامی می‌دانند؛ دسته دوم، آن را بازتاب نظریه پردازی مشهور فقهی تلقی می‌کنند؛ دسته سوم، این آراء را نشان‌گر روایات مفقوده معصومان (ع) می‌پندارند؛ گروه چهارم فقهای انفتاحی با نگاهی قرینه‌نگر، آن را در زمره شواهد وثوق آور قرار داده‌اند؛ و پنجم، اصولیان انسدادی با معیار مطلق ظن، به این فتاوا استناد کرده‌اند. با دقت در شیوه تألیف شیخ صدوق که همواره بر پایبندی به نصوص روایی تأکید داشته است، درمی‌یابیم که بسیاری از عبارات مندرج در این مجلس فاقد ظهور لازم در بیان احکام تکلیفی می‌باشد. این ویژگی موجب بروز نوعی اجمال و ابهام در دلالت‌های فقهی متن شده است. از سوی دیگر، وجود شمار قابل توجهی از فتاوی شاذ و ناهم‌خوان با نظرات مشهور فقهای امامیه در این مجلس، هرگونه ادعای کاشفیت آن از اجماع یا شهرت فتوایی در عصر مؤلف را با تردید جدی

مواجه می‌سازد. با نظر داشت این دو نکته - یعنی اجمال دلالتی و وجود آراء شاذ - نمی‌توان به این فتاوا به عنوان منبعی مستقل و خودبسنده در فرایند استنباط احکام شرعی تکیه نمود. با این حال، در صورتی که این فتاوی در کنار مجموعه دیگری از ادله و شواهد فقهی قرار گیرد، می‌تواند به عنوان مؤیدی ارزشمند در تقویت استنباط مورد استناد واقع شود.

فهرست منابع

۱. احمدی، مهدی؛ رحمتی، محمدکاظم. (۱۳۸۹ش). تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری. قم: دارالحدیث.
۲. اشرفی، احمد رضا. (۱۳۸۹ش). «حوزه حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم». مجله علوم حدیث، ۱۵(۳). <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/752116>
۳. جمعی از نویسندگان، تحت اشراف آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی. (۱۳۹۵ش). دانشنامه آثار فقهی شیعه از آغاز تا قرن هفتم. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۴. مبلغی، احمد. (۱۳۹۸ش). درس خارج و گام‌های اجتهاد. قم: اشراق حکمت.
۵. نویدفر، محمد. (۱۳۹۷ش). «عوامل مؤثر بر شیوه گزینش و نقل گزارش‌های تاریخی در امالی شیخ صدوق» [پایان نامه کارشناسی ارشد]. مشهد: دانشگاه فردوسی، دانشکده ادبیات و علوم اسلامی.
۶. احسانی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، (تحقیق: مجتبی عراقی). قم: دار سید الشهداء للنشر.
۷. اصفهانی، شیخ الشریعة. (بی تا). أحكام الصلاة، (تحقیق: محمد حسین سبحانی تبریزی). اصفهان: مکتبه الإمام امیر المؤمنین العامة.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب الطهارة، (تحقیق: گروه پژوهش در کنگره). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب الصلاة. قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكری المئویة الثانية لمیلاد الشیخ الأعظم الأنصاری، الأمانة العامة.
۱۰. بحر العلوم، سید مهدی. (۱۴۲۷ق). مصابیح الأحکام، (تحقیق: سید مهدی طباطبائی و فخرالدین صانع). قم: منشورات میثم التمار.
۱۱. تستری، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). النجعة فی شرح اللمعة. تهران: کتابفروشی صدوق.
۱۲. حائری، شیخ عبدالکریم. (۱۳۵۳ق). الصلاة. قم: المطبعة العلمية.
۱۳. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، (تحقیق:

- محمدباقر خالصی). قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. حکیم، سید محسن طباطبائی. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسه دار التفسیر.
۱۵. رازی نجفی (ایوان کیفی)، محمدتقی. (۱۴۲۷ق). تبصرة الفقهاء. تحقیق: صادق حسینی اشکوری. قم: مجمع ذخائر اسلامی.
۱۶. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن. (۱۲۴۷ق). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۷. سید مرتضی، علم الهدی. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.
۱۸. سید مرتضی، علم الهدی. (۱۴۱۵ق). الانتصار. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۳۷ق). الإجتهد والتقلید و الإحتیاط، (تقریر: سید محمدعلی ربانی). نجف: سایت تقریرات. بازیابی از: taghrirat.net
۲۰. سیوری، فاضل مقداد. (۱۳۷۳ش). كنز العرفان فی فقه القرآن، (تصحیح محمدباقر بهبودی). تهران: نشر مرتضوی.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه. (۱۳۶۲ش). الخصال، (تحقیق علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: نشر کتابچی.
۲۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع)، (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه. (۱۴۱۷ق). الأمالی، (تحقیق قسم الدراسات الإسلامية). تهران: مؤسسه البعثة.
۲۵. طباطبائی، سید علی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، (تحقیق محمد بهره مند و دیگران). قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۷ق). المیسوط فی فقه الإمامیه. تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعه و أصولهم. قم: انتشارات ستاره.
۲۸. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهه. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۲۹. مازندرانی، ابن شهر آشوب. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و أسماء المصنفین منهم قديماً و حديثاً. نجف: المطبعة الحيدرية.
۳۰. مامقانی، عبدالله. (۱۳۵۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. نجف: مطبعة المرتضویه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.

نوكاوى "مجلس نود و سوم امالى شيخ صدوق" به عنوان سندی برای استنباط احكام فقهي / ميرشاه ولايتي، راد ١٠٧

٣٢. الفاجالو، محمد. (١٤٣١ق). الحياة العلمية في نيسابور خلال الفترة ٢٩٠هـ إلى ٥٤٨هـ. مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

٣٣. مفيد، محمد بن نعمان. (١٤١٠ق). المقنعة. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه.

٣٤. ملكيان، محمد باقر. (١٤٤٦ق). التحليل الفهرستي: دراسة في منهج قدماء الإمامية و مسلکهم في العمل بالأخبار و دور الفهارس فيه. قم: معارف أهل بيت (ع).

٣٥. مهريزي، مهدي. (١٤٢٩ق). تراث الشيعة الفقهي و الأصولي. قم: المكتبة المختصة بالفقه و الأصول.

٣٦. ميرزاي قمي، ابوالقاسم. (١٤٢٠ق). مناهج الأحكام (كتاب الصلاة). قم: جامعه المدرسين في الحوزة العلمية.

٣٧. نجاشي، احمد بن علي. (١٣٦٥ش). رجال النجاشي. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين.

٣٨. نجفي، محمد حسن. (١٤٠٤ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، (تحقيق عباس قوچاني، علي آخوندي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٣٩. نراقي، مولي احمد بن محمد مهدي. (١٤١٥ق). مستند الشيعة في أحكام الشريعة، (تحقيق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (ع)). قم: مؤسسه آل البيت (ع).

٤٠. همداني، آقا رضا بن محمد هادي. (١٤١٦ق). مصباح الفقيه، (تحقيق محمد باقری، نورعلي نوري، محمد ميرزائي، سيد نورالدين جعفريان). قم: مؤسسه الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی.

٤١. وحيد بهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل. (١٤١٩ق). الحاشية على مدارك الأحكام، (تحقيق مؤسسه آل البيت (ع)، شعبه مشهد). قم: مؤسسه آل البيت (ع).



An Examination of the Offense of *Raysh* in Hadith Literature: Focusing on the Tradition “The Payer, the Recipient, and the Intermediary Between Them are Cursed”

Seyyed Abolghasem Hosseini Zeidi¹ | Ahmad Ghorbani Farimani²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: hosseini.zeidi@razavi.ac.ir
2. M.A. in Criminal Law and Criminology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: ahmadgfarimani@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:
Received: 9 February 2025
Revised: 9 June 2025
Accepted: 19 October 2025
Available online 1
December 2025

Keywords:
Rā'ish (Intermediary in Bribery), *Raysh* (Offense of Intermediation), *Rishwa* (Bribery), *Rishā* (Giving a Bribe), *Irtishā* (Receiving a Bribe), Draft Law on *Ta'zīrāt*.



ABSTRACT

One of the actions and offenses related to bribery (*rishwa*) is the act of intermediation in the crime of giving and receiving bribes (*rishā and irtishā*). In Islamic jurisprudence, this person is termed the *Rā'ish*, and the committed offense is called *Raysh*, which fundamentally constitutes a specific form of complicity in criminal activity. The Iranian legislature, in the Law on *Ta'zīrāt* (Islamic Penal Codes) and Deterrent Punishments (ratified 1996), for the first time enacted an independent criminalization for this particular type of complicity. Article 593 of this law designates the offense of *Raysh* under the title of "providing the grounds for the realization of the offense of *Irtishā*" (Receiving a Bribe). The main research question is: Despite the existence of general provisions concerning complicity in criminal law, what necessitates the independent criminalization of this specific offense? In response, it is posited that this legislative action is undertaken in adherence to the juristic ground of the offense of *Raysh*. This research, employing a descriptive-analytical methodology with an emphasis on library sources, achieves a significant conclusion by meticulously gathering and scrutinizing all relevant Traditions concerning the *Rā'ish* from primary and authoritative canonical texts, which constitute the sole jurisprudential sources for this offense. It is ascertained that these narrations, particularly the authentic narration (Ṣaḥīḥa) of Ibn Bābawayh, fully justify this independent criminalization. Following this establishment, the study proceeds to analyse the thematic content of the *Aḥādīth* to assess the congruence between the jurisprudential principles and the current legislation, subsequently offering recommendations for the completion of the penal system within the Draft Law on *Ta'zīrāt* 2025.

Cite this article: Hosseini Zeidi, S. A.; Ghorbani Farimani, A. (2024). An Examination of the Offense of Raysh in Hadith Literature: Focusing on the Tradition “The Payer, the Recipient, and the Intermediary Between Them are Cursed”. *Hadith Doctrines*, 8(16), 109-135. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6782.1252>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

بررسی جرم «ریش» در روایات با تأکید بر روایت «الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي وَالرَّائِشُ بَيْنَهُمَا مُلْعُونُونَ»

سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱ | احمد قربانی فریمانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
hoseini.zeydi@razavi.ac.ir
۲. کارشناسی ارشد حقوق جزایی و جرم‌شناسی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
ahmadgfarimani@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ کلیدواژه‌ها: رایش، رایش، ریش، رشوه، رشا، ارتشا، لایحه، تعزیرات. 	یکی از افعال و جرائم مرتبط با رشوه، واسطه‌گری در جرم رشا و ارتشا است. در فقه به این شخص رایش گفته می‌شود و به جرم ارتكابی ریش گویند که در واقع نوعی خاص از معاونت در جرائم است. قانون‌گذار در قانون تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده (مصوب ۱۳۷۵)، برای اولین بار اقدام به جرم‌انگاری مستقل این نوع از معاونت نموده است. در ماده ۵۹۳ این قانون جرم ریش با عنوان «فراهم نمودن موجبات تحقق جرم ارتشا» بیان شده است. سؤال اصلی این است که علی‌رغم وجود مواد عمومی معاونت در قوانین کیفری، چه نیازی به جرم‌انگاری مستقل این جرم وجود دارد؟ که در پاسخ باید گفت این اقدام به تبعیت از پشتوانه فقهی جرم ریش صورت گرفته است و در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، با تأکید بر منابع کتابخانه‌ای، با جمع‌آوری و بررسی دقیق تمام احادیث مرتبط با رایش از کتب متقدم و مرجع (که تنها منابع فقهی این جرم می‌باشند)، به این مهم دست یافت که این روایات، به‌ویژه صحیحۀ ابن بابویه به‌طور کامل این جرم‌انگاری مستقل را توجیه می‌کند. پس از دست‌یابی به این مهم، با تحلیل مضمون احادیث، انطباق مبانی فقهی با قانون فعلی را سنجیده و پیشنهادهایی برای تکمیل نظام کیفری برای لایحه تعزیرات ۱۴۰۳ ارائه می‌نماید.

استناد: حسینی زیدی، سید ابوالقاسم؛ قربانی فریمانی، احمد. (۱۴۰۳). بررسی جرم «ریش» در روایات با تأکید بر روایت «الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي وَالرَّائِشُ بَيْنَهُمَا مُلْعُونُونَ». آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۶)، ۱۰۹-۱۳۵.

<https://doi.org/10.30513/hd.2025.6782.1252>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

جرائم مرتبط با رشوه از جمله معضلات اساسی جوامع بشری محسوب می‌شوند که تأثیرات عمیق و گاه جبران‌ناپذیری بر نظام اداری، اقتصادی و حتی فرهنگی یک جامعه می‌گذارند. رشوه به عنوان یکی از مصادیق فساد مالی، نه تنها به اعتماد عمومی مردم به نهادهای حاکمیتی آسیب می‌زند، بلکه باعث ناکارآمدی سیستم‌های مدیریتی و اداری نیز می‌شود. در سال‌های اخیر با پیشرفت علم و تکنولوژی و گسترش و فراگیری نظام‌های اداری، جرائم مرتبط با رشوه هم به طور تصاعدی افزایش یافته است؛ برای مثال ۳۵۷ درصد افزایش ارزش ریالی این جرائم، ۲۸ درصد افزایش دستگیری و ۱۹ درصد افزایش پرونده‌های مرتبط با رشا و ارتشا در ۶ ماهه نخست سال ۱۴۰۰ به وقوع پیوسته است.^۱

این مسئله مستلزم پیشرفت علم حقوق هم‌راستای با پیچیده‌شدن این جرائم است؛ اما هر کدام از جرائم مرتبط با رشوه، نیازمند کاوشی عمیق و تحقیقی دقیق دارد که در این پژوهش تنها به فعل رایش یعنی جرم ریش می‌پردازد. جرم ریش توسط قانون‌گذار ایران مورد توجه قرار داده شده و در قانون تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده (مصوب ۱۳۷۵) در ماده ۵۹۳ مورد جرم‌انگاری قرار گرفته است. فاعل این ماده به اذعان علمای حقوق همان رایش است. (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۴) (آقای‌نیا، ۱۴۰۳، ص ۳۳۰) جدای از تأثیرات مخرب این واسطه‌گری در اجتماع که نیازمند بررسی جامعه‌شناسی کیفری است، پیرامون این جرم مهم تحقیق جامعی حتی جهت اصطلاح‌شناسی آن هم صورت نگرفته است که اولین قدم این پژوهش اصطلاح‌شناسی کامل جرم ریش است. سپس با توجه به این که ماهیت عمل رایش مورد تأکید حقوق‌دانان قرار گرفته است و بیان نموده‌اند که نوعی خاص از معاونت محسوب می‌شود (نظریه: ۷/۹۷/۳۱۶۹ مورخ ۱۳۹۷/۱۲/۱۳ اداره کل حقوقی قوه قضاییه) به دنبال پاسخ به این سؤال است که با وجود مواد عمومی جرم‌انگاری معاونت (در مواد ۱۲۶ و ۱۲۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که سابقاً در مواد ۲۸ و ۲۹ قانون جزای

۱. آفتاب نیوز: کد خبر: ۷۲۹۹۸۳ تاریخ انتشار: ۱۱ مهر ۱۴۰۰ لینک کوتاه: <https://aftabnews.ir/0033tv>

عمومی مصوب ۱۳۰۴ صورت گرفته بود) چه نیازی به جرم‌انگاری مستقل این جرم وجود دارد؟ باید دلیل موجهی برای استثناکردن یک جرم و قراردادنش به عنوان مباشر یک جرم مستقل وجود داشته باشد، زیرا در حقوق کیفری اصل بر مضیق نمودن دایره جرائم و مجازات‌هاست و اضافه نمودن مجازاتی مستقل، آن هم بدون دلیل موجه از نظر حقوق کیفری عملی قبیح و از قانون‌گذار فهیم بعید خواهد بود. اما دلیل اصلی جرم‌انگاری ریش را باید در فقه جست‌وجو کرد.

در ایران، مقنن به شدت تحت تأثیر فقه قرار دارد؛ لذا اگر دلیل متقنی بر حرمت شدید عملی بیابد، به حکم قاعده «المعروف أن کلّ ذنب غیر موجب للحدّ موجب التعزیر» (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۱۱۴) می‌تواند آن را مورد جرم‌انگاری قرار دهد. لذا این مقاله که یک تحقیق جامع میان‌رشته‌ای فقه الحدیث - حقوق کیفری می‌باشد، با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، منابع حدیثی فعل رایش را به طور کامل بررسی نموده تا تنها با تکیه بر همین منابع به لزوم جرم‌انگاری مستقل این فعل در شرع پی برده شود.

این مسئله از این حیث دارای اهمیت است که در سال ۱۴۰۳ اداره حقوقی مجلس، «لایحه تعزیرات» را برای اصلاح قانون انتشار داد تا محققان و دکترین حقوق، آن را مورد واکاوی و اصلاح قرار دهند، یکی از مواد پیش‌بینی شده در این لایحه، ماده ۲۰۷ می‌باشد که با تغییراتی در جرم‌انگاری ریش همراه بوده است؛ لذا اصل لزوم جرم‌انگاری رایش، دامنه حدیثی جرم ریش و انطباق این دو جهت اصلاح قانون، از اهداف این پژوهش است. در مورد جرم ریش سابقه پژوهش مستقلی وجود ندارد، بلکه علمای حقوق در کتب جرائم علیه مصالح عمومی کشور به توضیحی اجمالی در حد یک صفحه و علمای فقه در کتب مکاسب محرمه در حد چند خط به این جرم پرداخته‌اند، لذا به طور کلی در مورد این جرم مهم، خلأ پژوهشی وجود دارد که این پژوهش چشمه کوچکی از تفسیر فقهی-حقوقی آن است.

علاوه بر این، دستاوردهای این پژوهش در ابواب دیگر فقه و حدیث کاربردی است؛ چراکه مهم‌ترین حدیثی که در این مقاله پیرامون راویان آن بحث می‌شود، حدیث ابن بابویه (دارای سلسله سندی است که مورد بررسی کامل قرار داده خواهد

شد، در کتب روایی این سلسله سند برای حداقل ۲۵ روایت دیگر هم به کار رفته است که در ابواب مختلف اخلاقیات، آداب زندگی و معاشرت و احادیث مهمی پیرامون باب رهن وجود دارند. در صورت صحیح بودن این سلسله برای کاربرد دیگر پژوهشگران هم مثمر ثمر خواهد بود. حال برای رسیدن به اهداف این پژوهش ابتدا نیازمند فهم اصطلاحات به کار رفته در مقاله خواهد بود. پس از آن با توجه به منابع فقهی باب رشوه، به تحلیل این منابع مخصوصاً احادیث حوزه ریش خواهد پرداخت و در بخش پایانی به تحلیل حقوقی و تطابق فقه الحدیث روایات بیان شده با قانون فعلی خواهد پرداخت تا در نتیجه‌گیری بهترین پیشنهاد جهت اصلاح لایحه تعزیرات ۱۴۰۳ بیان گردد.

۱. تعریف اصطلاحات

واژگان به کار رفته در مقاله شامل رشوه و جرائم مرتبط آن شامل رشا و ارتشا می‌باشد. ابتدا شرح مختصری پیرامون این اصطلاحات داده خواهد شد تا سومین جرم مرتبط، یعنی ریش، از نظر لغت و اصطلاح‌شناسی مبسوط مورد تحلیل قرار گیرد.

۱.۱. رشوه

رشوه واژه‌ای عربی است با سه حرف اصلی (ر ش و) و به معنای «آنچه برای انجام یک کار داده می‌شود، یا آنچه برای تحقق ناحق یا از بین بردن حق داده می‌شود» (نجار، ۱۹۸۹م، ص ۳۴۸؛ بسمه‌جی، ۲۰۰۹م، ص ۲۷۹). اعراب حروف آن به ضم راء و نیز به کسر یا فتح آن تلفظ می‌شود و در فارسی برای آن معانی مختلفی به کار رفته است؛ اما معنای مورد نظر این پژوهش «آنچه به کسی دهند برای کار ناروا و غیرمشروع» است. (دهخدا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷۵). معنای اصطلاحی این واژه از معنای لغوی آن جدا نیست و مطابق قوانین فعلی ایران به خصوص ماده ۳ قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشاء، اختلاس و کلاهبرداری (مصوب ۱۳۶۷)، رشوه مالی است که به فرد ذی سمت قانونی داده می‌شود تا انجام یا عدم انجام فعلی را که مربوط به سازمان حوزه فعالیت اوست تضمین نماید.

۲.۱. رشا و راشی

رشا با همان سه حرف اصلی (ر ش و) در اصطلاح یک فعل و عمل مجرمانه است که در آن فرد (حتی بی‌سمت) عالماً و عامداً برای انجام یا عدم انجام رفتار فردی ذی‌سمت رشوه پرداخت می‌کند (ماده ۵۹۲ قانون تعزیرات). پس وقتی شخصی بگوید: «رشا فلاناً» در واقع گوینده دارد بیان می‌کند: اعطاء رشوة (نجار، ۱۹۸۹، ص ۳۴۷) یعنی به او رشوه داد. رشا در لغت به معناهای دیگری هم به کار رفته است: «ریسمان و ریسمان دول و رشته ماندی مر درخت کدو و خیار و مانند آن‌ها را که بدان بر درختی و جز آن برآید» (نفیسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۵۶). در وجه تسمیه رشا به طناب گفته‌اند: در واقع راشی با بستن طناب به مرتشی وی را به سوی خود می‌کشد. (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۴، ص ۳۴۶) راشی لقب فردی است که رشوه را به فرد ذی‌سمت پرداخت می‌کند؛ بنابراین رشوه‌ده، رشوه‌دهنده، پاره‌دهنده (دهخدا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳۴؛ نفیسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۱۱) همگی راشی هستند.

۳.۱. ارتشا و مرتشی

ارتشا مصدر ثلاثی مزید باب افتعال با همان ریشه (ر ش و) است. در معنای اولیه به معنای رشوت گرفتن (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۵۴) و رشوه خوردن است. (دهخدا، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲). در اصطلاح حقوقی هرگاه فرد دارای سمت قانونی یا قراردادی (موجود در ماده ۳ قانون تشدید مرتکبین ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷)، برای انجام یا عدم انجام فعلی که مربوط به سازمان حوزه فعالیت وی است، مالی دریافت کند، به همین قبض یا تضمین پرداخت مال در مقابل کار فرد، ارتشا می‌گویند. مرتشی در لغت به معنای رشوه‌خوار و رشوه‌گیر (دهخدا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳۴) است. اما در اصطلاح به فردی که فعل ارتشا را انجام می‌دهد، مرتشی می‌گویند.

۴.۱. رائش یا رایش

رائش [مفرد] اسم فاعل از راش. دارای سه حرف اصلی (ری ش)؛ در کتب لغت عربی از رائش با اصطلاحات مختلفی یاد شده است. این اصطلاحات در واقع همان معادل‌ها و مترادف‌های کلمه رائش هستند؛ لذا برای فهم راحت و ایجاد قدرت مقایسه، غالب مشترکی که در کتب لغت ذکر شده، بیان می‌شود تا هر یک از

- این معادل‌ها در این قالب قرار گرفته شده و بهترین معنا گزینش شود.
- در کتب لغت رایش بدین صورت معنا شده است: رایش: الذي بین الرایشی و المُرْتَشِي (بینهما) مترادف‌هایی که برای این جای خالی بیان نموده‌اند:
۱. یتوسط (بصمه‌جی، ۲۰۰۹م، ص ۲۶۹): به معنای در میان چیزی رفتن و میانجی‌گری کردن آمده است. (ابن معروف، بی‌تا، ص ۳۶۳)
 ۲. الوکیل (الکشمیری الهندی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۷۳)
 ۳. یسدی (مهنّا، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸۸): به معنای أصلح است. (نجار، ۱۹۸۹م، ص ۴۲۴) یعنی کسی که میان راشی و مرتشی را اصلاح می‌کند.
 ۴. السّفیرُ (نجار، ۱۹۸۹م، ص ۳۸۵): سفیر به معنای دلال هم به کار رفته است. (ابن معروف، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۴) همچنین به معنای مصلح هم به کار رفته است. (ابن معروف، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۵)
 ۵. الساعی (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۵۰۷): به معنای (کوشنده و زکوه ستاننده تا به مستحقان دهد) به کار رفته است. (ابن معروف، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۷۷) اگر همان معنای اول اخذ شود رایش کسی است که می‌کوشد میان راشی و مرتشی را اصلاح کند.
 ۶. یسعی (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۶): به معنای کوشیدن و کار کردن آمده است. (مهیار، ۱۳۷۵، ص ۴۸۶)
- ابن اثیر در ادامه این لفظ، عبارت کوتاهی برای رایش بیان نموده‌اند که تنها میزانی از عمل رایش را شرح می‌دهد و اصلاً معنای آن محسوب نمی‌شود، اما به دلیل شهرت این معنا، شرح داده می‌شود: «یستزید لهذا ویستنقص لهذا» (حسنی بیرجندی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۰۸) معنای آن چنین است: «رایش کسی است که برای یکی (راشی) طلب افزایش (مبلغ رشوه) می‌کند و برای دیگری (مرتشی) طلب کاهش (مبلغ رشوه)» دلیل طلب افزایش یا کاهش مبلغ رشوه سود بردن رایش است. در واقع رایش وقتی نزد راشی می‌رود بیان می‌دارد مبلغ رشوه را افزایش بدهد تا بتوان مرتشی را برای عمل مقتضی راضی کرد. از طرفی دیگر نزد مرتشی رفته و از وی تقاضا می‌کند از میزان رشوه بکاهد و به راشی رحم کند. این مابین مبلغی باقی می‌ماند که سهم رایش خواهد بود و این میزان وجه ممکن است جدای از مالی باشد که از راشی یا

مرتشی یا هر دو برای واسطه‌گری به او می‌دهند. در این‌که رانش سود خود را از کدام طرف مطالبه می‌کند، مبحثی اختلافی است و برخی معتقدند از مال راشی مطالبه می‌کند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۷۶) و برخی هم معتقدند از مال مرتشی مطالبه می‌کند. (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۵۰۷)

احتمالاً مبنای دوم سبب شده است قانون‌گذار ایران تنها رانش در جرم ارتشا را مجرم بداند. با تدقیق در اصطلاحات و معانی بیان‌شده، به نظر می‌رسد تمامی ۶ لغت گفته‌شده دارای یک مفهوم و معنا هستند و بهترین کلمه برای ترجمه لفظ رانش همان معنای اول (یتوسط) است؛ رانش همان واسطه در جرم رشا و ارتشا است. چیزی که در قوانین عقوبات مصر (ماده ۱۰۷) و عراق (ماده ۳۱۰) هم مورد پذیرش قرار گرفته است. در این معنا مهم نیست که رانش سود به دست می‌آورد یا نه. مبحث سود بردن یا نبردن رانش مسئله‌ای فرعی است که ربطی به معنای لغوی رانش ندارد. از آنجاکه «شکل همزه در زبان فارسی وجود ندارد؛ بنابراین به خود حق می‌دهیم که تا جایی که ممکن باشد از نگارش همزه به سود رسم الخط فارسی صرف‌نظر کنیم هم در واژه‌های عربی همزه‌دار و هم در واژه‌های فارسی که به تبع زبان عربی آن‌ها را با «همزه» می‌نویسیم. برای این کار می‌توانیم کلمه‌هایی که در آن همزه مکسور پس از مصوت بلند «الف» می‌آید به «ی» بدل کنیم» (خسروی، ۱۳۹۲، ص ۹۲) در نتیجه تلاش شده در این پژوهش، جز موارد ضروری مانند متن اصلی احادیث در سایر موارد لفظ رانش به صورت رایش نگاشته شود. رایش در کتب لغت‌شناسی فارسی، واسطه در جرم رشوه (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۲۹) میانجی میان پاره‌دهنده (راشی) و پاره‌گیرنده (مرتشی) (معین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۳۲) و کسی است که معامله را بین رشوه‌خوار و رشوه‌دهنده جوش می‌دهد اعم از این‌که به کاهش و افزایش میزان رشوه باشد یا نباشد. او مجرم است. (لنگرودی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۰۱۷) و مطابق ماده ۵۹۳ قانون تعزیرات، رایش کسی است که «موجبات تحقق جرم ارتشا» را فراهم می‌آورد.

۵۱. ریش^۱

ریش اسم مصدر رایش است. به فتح راء سکون یاء و شین (ریش) به جرمی که رایش آن را مرتکب می شود ریش گویند. به دلیل مغفول ماندن بحث رایش برای اقدامات پژوهشی و نگارشی، کسی به دنبال پیدا نمودن اصطلاحی مناسب برای این جرم نبوده است و این کلمه در هیچ کتاب لغتی ذکر نشده است بلکه برای اولین بار جعل اصطلاح صورت گرفته است.

۲. بررسی فقهی- حدیثی جرم ریش

در بررسی فقهی هر جرمی، لازم است به منابع اصیل و دست اول شریعت مراجعه شود تا میزان ارتباط آن جرم با احکام شرعی مشخص گردد. در خصوص جرم ریش، باید توجه داشت که قرآن کریم هیچ آیه ای که صراحتاً به حرمت این فعل اشاره کند، ندارد. هر چند می توان از آیات کلی مانند آیه ۲ سوره مائده (مائده ۲) که به حرمت یاری رساندن در گناه و تعدی اشاره دارد، برای استنباط حرمت ریش استفاده کرد، یا ایجاد انگیزه برای ارتکاب رشا و ارتشا را مجرای اجرای سه قاعده «اعانه بر اثم، امر به منکر و اضلال مومن» (اعرافی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۱۴) دانست، اما این نوع استنباط کلی ممکن است کفایت لازم برای توجیه جرم انگاری مستقل ریش در قانون را نداشته باشد.

از آنجاکه برای بررسی دقیق تر موضوع، باید به سنت پیامبر اکرم (ص) و احادیث نقل شده از معصومین (ع) مراجعه کرد. احادیث مرتبط با جرم ریش از اهمیت ویژه ای برخوردارند، زیرا این روایات می توانند پایه ای مستحکم برای اثبات یا نفی حرمت این فعل فراهم کنند و باید توجه داشت انگیزه جرم انگاری مستقل ریش تنها همین احادیث هستند. در میان منابع روایی، چهار اصطلاح اصلی در ارتباط با ریش به کار رفته است: ماشی، یمشی، معزی و رائش. این اصطلاحات به طور مستقیم به فعل رایش اشاره دارند و فهم دقیق این عبارات برای تبیین جرم ریش ضروری است.

در این مبحث، نگارنده احادیث مرتبط با این چهار اصطلاح را در چهار قسمت جداگانه بررسی خواهد کرد. در هر قسمت، متن حدیث، توضیحات پیرامونی، معنای واژگان کلیدی، و تحلیل‌های مرتبط با آن ارائه خواهد شد تا تصویر روشنی از مفهوم و جایگاه ریش در فقه اسلامی به دست آید. نسبت به سند روایات بعضاً به طور اختصاصی اظهار عقیده شده است که ذکر خواهد شد اما در مورد سایر روایات به صورت عام در بخش بررسی سندی احادیث اظهار عقیده خواهد شد. احادیثی که در این مبحث ارائه شده‌اند، شامل تمام موارد مرتبط با جرم ریش هستند. نگارنده تمام تلاش خود را نموده که احادیث مرتبط را از کتب مرجع، اصلی و متقدم نقل کند.

۱۲. احادیث با لفظ ماشی

وَقَالَ (ص): الرَّائِي وَالْمُرْتَشِي وَالْمَاشِي يَبْنِيهِمَا مَلْعُونُونَ (شعیری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۶) ^۱ آیت الله بروجردی همین حدیث را از امام علی (ع) هم نقل کرده‌اند. (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۱۴۲) این حدیث به دو صورت ترجمه شده است: ۱: رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده و واسطه بین آن‌ها از نفرین شدگان هستند. (مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۵۰) ۲: رشوه‌دهنده، رشوه‌گیرنده و کسی که بین آن‌ها رابطه برقرار می‌کند مورد لعنت [خداوند] است. (ابن معروف، بی تا، ص ۶۶۵) ^۲

کلمات مختلف به کاررفته در این حدیث و احادیث بعدی نباید ما را از معنای

۱. شناسه حدیث: ۳۱۳۰۰۲. لینک کوتاه: <http://noo.rs/FhWuY>

۲. مشابه این حدیث و با همین لفظ به دو گونه‌ی دیگر هم در کتب حدیثی موجود است:

الف) قَالَ «صلى الله عليه وآله وسلم»: لَعَنَ اللَّهُ الرَّائِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالْمَاشِيَّ يَبْنِيهِمَا. (شناسه حدیث: ۲۸۹۷۸۳ لینک کوتاه: <http://noo.rs/O72ea>) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۲۷۴) خدا لعنت کند رشوه‌دهنده، رشوه‌گیرنده و دلال آن را. (وک: زمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰)

ب) وَقَالَ «عليه السلام»: لَعَنَ اللَّهُ الرَّائِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالْمَاشِيَّ يَبْنِيهِمَا وَقَالَ إِيَّاكُمْ وَالرَّشْوَةَ فَإِنَّهَا مَخْضُ الْكُفْرِ وَلَا يَشْمُ صَاحِبُ الرَّشْوَةِ رِيحَ الْجَنَّةِ وَإِيَّاكُمْ وَالتَّوَاطُعَ لَعْنِي فَمَا تَضَعُضُ أَحَدٌ لَعْنِي إِلَّا ذَهَبَ تَصْبِيئُهُ مِنَ الْجَنَّةِ. (شعیری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۶) (شناسه حدیث: ۳۱۳۰۰۳ لینک کوتاه: <http://noo.rs/ZWFSV>) خداوند لعنت کند راشی (دهنده رشوه)، مرتشی (گیرنده رشوه) و کسی را که میان آن‌ها واسطه‌گری می‌کند. همچنین فرمودند: از رشوه بهره‌زید، زیرا آن کفر خالص است و صاحب رشوه بوی بهشت را نخواهد بویید. و نیز فرمودند: از تواضع و فروتنی در برابر ثروتمندان برحذر باشید، زیرا هیچ‌کس در برابر ثروتمندی خضوع نکرد، مگر این‌که سهم او از بهشت از بین رفت.

اصلی این اصطلاحات غافل کند. هدف از آوردن دو ترجمه در این قسمت این است که مشاهده شود باوجود این کثرت اصطلاحات به کاررفته و آوردن ترجمه‌های متفاوت، در نهایت همگی به معنایی واحد باز می‌گردند که همان واسطه‌گری برای وقوع رشا و ارتشا است. البته سند این حدیث را ضعیف شمرده‌اند. (نجفی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۵۰)

۲.۲. احادیث با لفظ یمشی

وَقَالَ (ص): «لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ. وَ مَنْ بَيْنَهُمَا يَمْشِي».^۱ (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۶۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۵۵)^۲ پیامبر (ص): فرمود خداوند رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده و رابط بین این دو را لعنت کرده است. (رک: بروجرودی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۱۴۳) بعضی این حدیث را هم مرسل و ضعیف دانسته‌اند. (اعرافی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۷۸)

۳.۲. حدیث با لفظ «الْمَغْزَى»

روایت با لفظ مغزی تنها به یک صورت نقل شده است: عن ابن عمرو عن نبی (ص): أنه لَعَنَ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ. وَالْمَغْزَى الَّذِي يَسْعَى بَيْنَهُمَا.^۳ (متقی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۸۲۵) پیامبر خدا (ص): خداوند رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده و دلال میان آن دو را لعنت کرده است. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۶۶) در پاورقی مرجع این حدیث به کتب اهل سنت از جمله سنن الترمذی و مسند احمد بن حنبل می‌باشد که مبسوط آن در بخش بررسی روایت در کتب اهل سنت خواهد آمد.

۴.۲. حدیث با لفظ «رَائِش»

در منابع حدیثی شیعه، تنها یک روایت با لفظ «رأش» به کار رفته است که توسط ابن بابویه در کتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة و در کتاب جامع الأحادیث جعفر بن احمد بن رازی نقل شده است. این روایت تنها حدیث مرتبط با موضوع «رأش» در کتب حدیثی شیعه است که دارای سلسله راوی می‌باشد. با توجه به اهداف

۱. (لینک کوتاه حدیث: <http://noo.rs/laZGB>)

۲. مشابه این حدیث در منبعی دیگر: لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالرَّائِشَ الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا (خوش نصیب، ۱۳۸۹،

ص ۶۱۸؛ متقی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۱۴).

۳. (شناسه حدیث: ۱۴۴۹۵)

نگارشی این متن که بررسی ضرورت جرم‌انگاری «ریش» است، تحلیل دقیق و بررسی رجالی این حدیث ضروری به نظر می‌رسد. علاوه بر این، لازم است این حدیث و احادیث مشابه مرتبط با «جرم ریش» در کتب حدیثی اهل سنت نیز مورد مطالعه قرار گیرد. بر این اساس، ابتدا متن حدیث مورد نظر و ترجمه آن آورده خواهد شد؛ سپس تحلیل رجالی حدیث ارائه می‌گردد و در پایان، این احادیث در منابع حدیثی اهل سنت بررسی خواهد شد.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْأَشْعَثِ عَنْ مُوسَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): الرِّيشُ وَالْمُرْتَشِي. وَالرَّائِشُ بَيْنَهُمَا مَلْعُونُونَ. (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ ابن رازی، ۱۳۸۷، ص ۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۲۷۴) رسول خدا (ص) فرمود: «رشوه‌دهنده، رشوه‌گیرنده و رشوه‌گیرنده رابط بین این دو، همه ملعون هستند» (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۱۴۳).

کتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة یکی از کتب معتبر روایی شیعه است؛ نویسنده آن، علی بن حسین بن موسی بن بابویه القمی (متوفی ۳۲۹ق) از فقها و محدثان برجسته شیعه و مرجع دینی مردم قم بوده است. وی پدر حسین بن علی بن بابویه و شیخ صدوق و از ناقلان حدیثی متقدم شیعه به شمار می‌آید، چراکه بسیار به عصر معصومین (ع) نزدیک بوده است و در کتب مختلف بسیاری توثیق شده‌اند. (نجاشی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۱) روایات نقل شده در این کتاب از اعتبار بالایی برخوردارند؛ با این حال، به دلیل اهمیت موضوع و ویژگی خاص این روایت، بررسی رجالی آن ضروری است؛ لذا روات آن به ترتیب مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱۴۲. مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ

عبدالله بن جعفر حمیری، عالم و محدث شیعی سده سوم و چهارم هجری، صاحب اثر مشهور قرب الإسناد است. که در دوران امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) می‌زیستند و دوره غیبت صغری امام زمان (عج) را درک کرده‌اند و از مشایخ بزرگ قم بودند؛ ایشان در نقل حدیث ثقه معرفی شده‌اند. (تفرشی، ۱۳۷۷، ج ۴،

۱. این حدیث در کتاب جامع الاخبار هم ذکر شده است (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۱۴۲). البته ایشان به کتاب جامع الأحادیث ارجاع داده‌اند. (شناسه حدیث: ۲۸۹۷۸۲ لینک کوتاه: <http://noo.rs/xkjft>)

ص ۲۴۵) البته احتمال دیگری هم وجود دارد که محمد بن عبدالله پسر عبدالله بن جعفر حمیری باشد که این شخص هم شیعه دوازده امامی و ثقه می باشد. (نجاشی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۵)

۲.۴.۲. مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَشْعَثِ

این فرد در واقع ابوعلی، محمد بن محمد بن اشعث کوفی از راویان شیعه است که در قرن سه و چهارم هجری می زیستند. از این محدث آثار ارزشمندی چون جعفریات بر جای مانده است و در کتب رجال شیعه ثقه معرفی شده است. (نجاشی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۹)

۳.۴.۲. مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ

معروف به امامزاده اسماعیل بن موسی از فرزندان امام کاظم (ع) از محدثان شیعه در قرن دوم و سوم هجری قمری است. از این امامزاده هم آثار ارزشمندی چون جعفریات به جای مانده است. پسر ایشان موسی از پدرش اقدام به نقل قول کرده است و امامزاده اسماعیل بن موسی از پدرشان امام موسی کاظم (ع) و امام معصوم هم از ائمه پیشین تا به خود پیامبر اعظم (ص) نقل قول کرده اند.

در مورد وثاقت این فرد، برخی از علمای علم رجال ایشان را مجهول الحال معرفی کرده اند که در مورد وی نه مدحی نقل شده است و نه جرحی. (بحرانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۰) اما بعضی دیگر ایشان را با ادله متقن توثیق نموده اند و همچنین ایشان را عالم، فاضل و فقیه معرفی نموده اند. (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۶۱) این صحیح است که در منابعی که شیخ بحرانی معرفی کردند اسماعیل بن موسی مجهول الحال است اما ادله وثاقتی که در الفوائد الرجالية ذکر شده است، به طور کامل این اجمال را برطرف می کند؛ لذا این فرد هم مورد وثوق است.

در مورد دو روای آخر حدیث جناب ابومحمد هارون بن موسی بن احمد تلعبری (متوفی ۳۸۵ ق) از محدثان نامدار امامیه در قرن چهارم هجری قمری فرموده اند که من، پدرم و برادرم در سال ۳۱۳ هجری از محمد بن محمد بن الأشعث اجازه نقل روایت دریافت کردیم. (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۴۴۲) اما برخی از علما به طور کلی

تمام سلسله روایات حدیث را مقبول و حدیث مربوط را معتبر دانسته‌اند.^۱ (سیفی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰)

۵۲. احادیث مرتبط با ریش در کتب اهل سنت

احادیث مرتبط با موضوع رایش نه تنها در منابع شیعه بلکه در کتب اهل سنت نیز نقل شده‌اند و حتی برخی از علمای شیعه نیز در نقل‌های خود به این منابع اهل سنت ارجاع داده‌اند؛ برای نمونه، ابن ابی جمهور احسائی در کتاب عوالم اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة (ج ۱، ص ۲۶۶) و فخرالدین بن محمد طریحی در مجمع البحرین (ج ۲، ص ۱۸۴) به این موضوع پرداخته‌اند. احادیث باب رایش در کتب اهل سنت مانند کتب شیعه با الفاظ مختلف نیست بلکه پس از جست‌وجو در کتب حدیثی اهل سنت، تنها در دو کتاب، به احادیثی اشاره شده است که به طور مشخص لفظ "رائش" در آن‌ها به کار رفته است و سایر کتب اهل سنت از این دو منبع نقل قول کرده‌اند: حدثنا الأسود بن عامر، حدثنا أبو بکر یعنی ابن عیاش، عن لیث، عن أبی الخطاب، عن أبی زرعة، عن ثوبان قال: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرثی والرائش" یعنی: الذی یمشی بینهما.^۲ (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۷، ص ۸۵) در پاورقی در مورد اعتبار حدیث گفته شده است: «این حدیث صحیح است، در صورتی که لفظ «والرائش» در آن وجود نداشته باشد و به طور کلی سند به این حدیث ضعیف است،^۳ زیرا لیث بن ابی سلیم ضعیف شمرده شده

۱. «هذه الرواية معتبرة؛ لأن سهل بن أحمد الديباجي لا بأس به، كما شهد بذلك النجاشي وأما ابن الغضائري فهو وإن ضعفه و لكن استثنى من رواياته ما رواه عن محمد بن الأشعث فحكم باعتباره و رواها في عوالي اللآلي و في المستدرک» ترجمه: این روایت معتبر است؛ زیرا سهل بن احمد دیباجی، از نظر رجالی اشکالی ندارد، همان‌گونه که نجاشی بر این امر گواهی داده است. اما ابن غضائری اگرچه او را تضعیف کرده است، اما روایاتی را که از محمد بن اشعث نقل کرده، استثنا نموده و به اعتبار آن‌ها حکم کرده است.

۲. (المکتبة الشاملة، شناسه حدیث: ۲۲۳۹۹ لینک کوتاه: <https://shamela.ws/book/25794/18591#p1>).

۳. حدیث ذکر شده در مسند احمد بن حنبل که دارای سلسله سند صحیح و معتبر است، به شرح زیر است. این حدیث علاوه بر مسند احمد، در دو کتاب دیگر از صحاح سته نیز نقل شده و در هر مورد، صحت آن تأیید و سلسله سند آن تصدیق شده است: حدثنا وکیع، حدثنا ابن أبی ذئب، عن خاله الحارث بن عبدالرحمن، عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن عبدالله بن عمرو، قال: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرثی" إسناده قوى، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير الحارث بن عبدالرحمن، فقد روى له أصحاب السنن، وقال أحمد و النسائي: ليس به بأس، وذكره ابن حبان في "الثقات"، و قال الذهبي وابن حجر: صدوق. وقال ابن معين - فيما نقله عنه

و در روایت این حدیث دچار اضطراب شده است. شیخ او، أبو الخطاب، نامش به طور کامل مشخص نیست و جز لیث، هیچ کس دیگری از او روایت نکرده، بنابراین او مجهول است. همچنین أبوزرعة (یعنی یحیی بن ابی عمرو السیبانی) روایتش از ثوبان مرسل است؛ زیرا بین او و ثوبان، أبو إدريس الخولانی واسطه بوده است.

این حدیث با همان سلسله سند در مسند البزار البحر الزخار ذکر شده است^۱ و در مورد اعتبار سند حدیث گفته شده: این حدیث، در عبارتی که می گوید «والرأش» از هیچ طریقی از رسول خدا (ص) نقل نشده است مگر از همین طریق. به همین دلیل آن را نوشتیم و توضیح دادیم که این حدیث از لیث بن ابی سلیم، از ابی زرعة، از ابی ادريس نقل شده است. (العتکی، ۱۹۸۸، ج ۱۰، ص ۹۷) حتی علمای متأخر اهل سنت هم این حدیث را جزو احادیث ضعیف ذکر کرده اند.^۲ (الدین الألبانی، ۱۴۳۴، ص ۶۷۵)

۶.۲. نتیجه بررسی رجالی احادیث

روایات جمع آوری شده تمام ادله مرتبط با جرم ریش است. سخن فقها و علما پیرامون احادیث مربوطه تماماً به سمت جرح و تنقیص این روایات است نه تعدیل آنها. برای نمونه علمای فقه به کرات تمام احادیثی که با لفظ ماشی به کار رفته اند را مرسله عنوان کرده اند. (نجفی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۵۱) و برخی تمامی احادیث مشابه را مرسله توصیف کرده اند، حال از هر طریقی که روایت شده باشند. (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸، ص ۲۹۱) بعضی دیگر سند تمام روایات مشابه را ضعیف توصیف نموده اند. (انصاری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱۰) عدّه کثیری هم بر این ضعف صحه گذاشته اند و بیان نموده اند هیچ راهی برای جبران این ضعف وجود ندارد. (اعرافی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۸۰) البته نباید حکمی کلی را به یک باره و بدون کاوش صادر نمود؛ همان گونه که نگارنده

الذهبي في "السیر" ۱۴۷/۷ - کل من روی عنه ابن أبي ذئب فثقة، إلا أبا جابر البياضی. ابن أبي ذئب: هو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن... (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۸۷؛ الترمذی، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۱۶؛ القزوينی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۱۱).
۱. (المكتبة الشاملة لينك کوتاه: <https://shamela.ws/book/12981/4537#p2>)
۲. (المكتبة الشاملة، رقم حدیث ۴۶۸۴، لينك کوتاه: <https://shamela.ws/book/1663/4648#p1>)

روایتی صحیح را از میان روایات مرتبط یافت؛ پس بدون بررسی جزئی و دقیق نمی‌توان حکمی کلی صادر نمود. اما روایت ابن بابویه به‌طور مشخص توسط محمد سعید طباطبایی مرسل عنوان شده است. (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹۹) با بررسی دقیق رجالی که صورت گرفت، مشخص شد این حدیث از روایت ثقه و شیعه دوازده‌امامی و متصل به امام معصوم (ع) نقل شده است؛ لذا روایت از نظر سندی صحیح است. حتی به دلیل احادیث مرتبط و هم‌معنایی که پیرامون این روایت مطرح شد، می‌توان این حدیث را در حد مستفیض دانست. این احادیث تمام ادله فقهی جرم‌انگاری فعل ریش هستند. این‌که این ادله چه میزان در تقنین کیفری قانون‌گذار ما مورد توجه قرار گرفته است، مبحثی است که در قسمت بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. تطبیق آورده‌های فقهی - حدیثی با بُعد حقوقی

مطابق ماده ۵۹۳ قانون تعزیرات، رفتار فیزیکی رایش به‌طور مشخص به «فراهم آوردن موجبات تحقق جرم ارتشا» محدود شده و مجازات وی نیز، بر حسب مورد در حکم مجازات راشی قرار گرفته است. بررسی کامل فقهی این رفتار و مجازات تعیین شده مستلزم پاسخ به سؤالات ذیل است:

اولاً، جرم‌انگاری مستقل و تعیین مجازات راشی برای یک نوع معاونت در جرم (با وجود مواد عمومی جرم‌انگاری معاونت)، در واقع نوعی تشدید مجازات محسوب می‌شود. با توجه به این‌که در تقنین کیفری اصل بر حداقل نمودن و مضیق نمودن کیفرها، مگر برای جرایم مهم و مخرب اجتماعی است، آیا ادله فقهی و حدیثی بیان شده توجیه‌کننده این مجازات هستند؟

ثانیاً، به فرض جرم‌انگاری مستقل این جرم با منابع فقهی - حدیثی اثبات گردد، آیا این ادله رفتار فیزیکی رایش را «فراهم نمودن موجبات تحقق جرم ارتشا» تعبیر می‌کنند یا معنای اصطلاحی رایش متفاوت از بعد حقوقی آن است؟ در صورت تفاوت فارق میان تعبیر فقهی - حدیثی با تعبیر حقوقی از نظر مصادیق خارجی چیست؟ چه میزان محدود نمودن این رفتار به جرم ارتشا با بعد فقهی آن منطبق است؟

ثالثاً، در مورد مجازات رایش، محدود نمودن محکومیت وی صرفاً به مجازات «راشی» چه میزان با ادله فقهی-حدیثی یافت شده تطابق دارد؟

۱۳. توجیه فقه الحدیثی تشدید مجازات

در اینجا بیشتر بحث، حول محور حدیث ابن بابویه می‌گردد. جرایم موجود در حدیث با واو عطف به یکدیگر مرتبط شده‌اند. در پایان حدیث، لفظ «مَلْعُونُونَ» به کار رفته است. ملعونون اسم مفعول (ملعون) و جمع سالم لعن است؛ لعن به معنای الإِبْعَادُ (مهنا، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۰۹) و طرد به کار رفته است. (نجار، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۸۲۹) این مبحث اختلافی است که آیا لعن دلالت بر حرمت می‌کند یا کراهت؛ برخی از علما لعن را به طور مطلق دال بر کراهت می‌دانند. (شهیدی، محمدتقی، درس خارج اصول ۱۴۰۰/۱۰/۰۴) اما برخی دیگر با بررسی اقوال موجود در مسئله بیان نموده‌اند: «از عبارات فقها در عصور گوناگون استفاده می‌شود که دلالت لعن بر حرمت از امور مسلم در بین اکثر آن‌ها است؛ بلکه این موضوع به حدی روشن بوده که آن را بی‌نیاز از دلیل می‌دانسته‌اند. از این رو است که در موارد فراوانی در آثار محققان و فقها به روایات دال بر لعن، استدلال و به حرمت فتوا داده شده است و بلکه برخی لعن را صریح در حرمت دانسته‌اند. از معنای لغوی این واژه نیز حرمت استفاده می‌شود. همچنین بررسی موارد استعمال لعن، مخصوصاً در قرآن کریم، ظهور این واژه در حرمت را تقویت می‌کند.» (جعفری، ۱۳۹۸)

دلایل هر دو قول وجیه به نظر می‌رسد، اما مصادیق هر کدام از اقوال متفاوت است. به نظر می‌رسد باید قائل به تفصیل شد. یعنی در مواردی که قرینه وجود دارد، لعن را دال بر حرمت دانست. در مانحن‌فیه با توجه به این که رشوه بر اساس سنت، اجماع و عقل حرام است. (صدر، ۱۴۲۷، ج ۱۲، ص ۷۰) بلکه اتفاق مسلمین بر حرمت آن وجود دارد (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۶، ص ۱۸) لذا جرایم مرتبط با آن که مستقیماً سبب اکل رشوه می‌شوند نیز باید حرام باشند. با توجه به این قرینه می‌توان گفت لعن در این روایت دلالت بر حرمت دارد. لف ونشر جمع مَلْعُونُونَ به طور مساوی به هر سه عمل مذکور در روایت که به یکدیگر عطف شده‌اند، تسری پیدا می‌کند و هیچ تفاوتی میان میزان لعن برای «مرتشی»، «راشی» و «رایش» وجود ندارد؛ بنابراین، شدت

حرمت فعل «رایش» همانند دو فعل دیگر بوده و از منظر روایت، فساد ایجاد شده توسط هر سه عمل به یک اندازه دارای اهمیت و محکومیت است؛ لذا در صورتی که بخواهد جرم‌انگاری مستقلى در مورد ریش صورت گیرد، این احادیث توجیه‌کننده آن هستند.

۲.۲. رفتار فیزیکی جرم ریش

برای یافتن فارق بین رایش در احادیث و قانون تعزیرات، لازم است دامنه شمول هر یک توضیح داده شود. این موضوع از این حیث دارای اهمیت است که در مورد قانون فعلی هم اختلاف نظر وجود دارد که دامنه شمول ماده ۵۹۳ تا چه میزان ما را از رجوع به مواد عمومی بی‌نیاز می‌کند؟ توضیح آن که همان‌طور که بیان شد، رایش نوعی معاونت در تحقق جرم ارتشا است،^۱ باید توجه داشت که صدر ماده ۵۹۳ ق.م.ا، قاعده عام با عنوان «فراهم آوردن موجبات تحقق جرم ارتشا» را بیان می‌کند. سپس برای تبیین این قاعده کلی، برخی مصادیق به صورت تمثیلی ذکر شده‌اند؛ بنابراین، هر نوع معاونتی که به نحوی موجبات ارتشا را فراهم آورد، مشمول عنوان «رایش» خواهد بود. چنانچه تمام انواع معاونت در این عنوان مستتر باشند، مبنای تعیین مجازات صرفاً ماده ۵۹۳ خواهد بود؛ در غیر این صورت، باید برای تشخیص مجازات معاون، به مواد عمومی جرم‌انگاری معاونت مراجعه کرد.

بر همین اساس، بررسی مصادیق معاونت مندرج در ماده ۱۲۶ قانون مجازات اسلامی ضرورت دارد؛ چراکه «مصادیق معاونت در جرم انحصاری است و نه سلیقه‌ای و در اختیار مراجع قضایی نیست» (گلدوزیان، ۱۴۰۰، ص ۳۸۸) افزون بر این، «در تحقق جرم معاونت، دادگاه باید نوع فعل یا افعال مادی معاونت را در ضمن حکم معلوم کند» (اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۷) بر همین مبنا، چنانچه معاونت ساده‌ای نیز در جرم ارتشا محقق شود، باید با دقت در مصادیق مندرج در ماده ۱۲۶ ق.م.ا بررسی گردد تا مشخص شود آیا این رفتار در شمول عنوان «رایش» قرار می‌گیرد یا تنها به عنوان معاونت ساده در جرم ارتشا محسوب می‌گردد.

۱. نظریه: ۷/۹۷/۳۱۶۹ مورخ ۱۳۹۷/۱۲/۱۳ اداره کل حقوقی قوه قضائیه و نظر هیئت عالی نشست قضایی استان خراسان رضوی/ شهر مشهد، کد نشست: ۱۴۰۳-۱۰۸۹۸، مورخ ۱۴۰۱/۰۹/۰۲.

۱۲.۳. بررسی مصادیق بند الف ماده ۱۲۶

الف) ترغیب: از کلمه رغبت و نوعی تحریک است که از معانی نزدیک به آن، تحریص و تشویق است. (مستفاد از: اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۷) ترغیب آن است که شخصی با تشویق دیگری به ارتکاب جرم، در وی شوق، میل و رغبت ارتکاب جرم را ایجاد کند. (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳) تطمیع به نوعی اخص از ترغیب است چراکه تطمیع رغبت مالی به ارتکاب جرم ایجاد می‌کند و ترغیب ایجاد رغبت اعم از مادی و معنوی است. (مصدق، ۱۳۹۹، ص ۳۷۹) تحریص نیز قریب به همین مضمون به معنای به آزار افکندن و به ولع آوردن است. (اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۹) بنابراین، اعمالی چون تطمیع، تشویق و تحریص را می‌توان ذیل عنوان کلی «ترغیب» در ارتکاب ارتشا طبقه‌بندی کرد که هر یک، به نوعی فراهم‌کننده موجبات تحقق جرم محسوب می‌شوند.

ب) تهدید: به معنای واداشتن دیگری به ارتکاب جرم به وسیله ترساندن وی نسبت به جان، ناموس، مال، آبرو یا حیثیت او یا دیگری است. (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۳) چنانچه شخصی، دیگری را به واسطه تهدید، به ارتکاب ارتشا سوق دهد، این نیز در زمره موجبات تحقق جرم محسوب می‌شود.

ج) تحریک به معنای برانگیختن و به حرکت درآوردن است (گلدوزیان، ۱۴۰۰، ص ۳۹۹) در این قالب، هرگاه شخصی فردی را به گونه‌ای برانگیزد که وی به ارتکاب ارتشا مبادرت ورزد، عمل وی نیز مشمول معاونت از طریق فراهم‌آوردن موجبات تحقق جرم خواهد بود.

د) دسیسه و فریب و سوءاستفاده از قدرت: فریب و نیزنگ مترادف و به معنی خدعه و مکر و حيله است. به طوری که اگر خدعه و مکر و حيله به طور پنهانی صورت گیرد آن را دسیسه می‌گویند. (گلدوزیان، ۱۴۰۰، ص ۴۰۳) و سوءاستفاده از قدرت اشاره به مواردی است که نفوذ معنوی کسی بر روی دیگری که ناشی از رابطه استخدامی، خویشاوندی و نظیر آن‌ها است، به وی این امکان را می‌دهد که با بهره‌گیری ناروا از موقعیت خود، شخص تحت نفوذ خود را به سوی ارتکاب جرم بکشاند. (میرمحمدصادقی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۶) دسیسه، فریب و سوءاستفاده از قدرت با

حرف عطف تفسیری (یا) به یکدیگر پیوند خورده‌اند و معاونت از طریق آن‌ها، مشروط به تحقق جرم است؛ نکته‌ای که مدخل بحث حاضر به شمار می‌آید.

۲.۲.۳. مصادیق بند ب و پ ماده ۱۲۶

تهیة وسیله ارتکاب جرم: وسیله به هر نوع ابزار و آلات نظیر اسلحه، سم، طناب و مکان که برای ارتکاب جرم ساخته و مهیا شده است، اطلاق می‌گردد. (اردیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۳)

ارائه طریق ارتکاب جرم: یعنی شخص با علم به قصد مجرمانه دیگری، راه‌وروش ارتکاب آن را با راهنمایی، آموزش، دلالت و به هر نحو ممکن به دیگری نشان دهد، چنان‌که او را در وصول به مقصد خود کمک نماید. (اردیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۳)

تسهیل وقوع جرم: تسهیل به معنای آسان کردن و مقصود از تسهیل وقوع جرم رفتاری است که وقوع جرم را خواه با تأثیر بر ارتکاب، خواه با برداشتن موانع آن ممکن گرداند. (اردیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۵) با توجه به بررسی انجام شده این نتیجه محرز گشت که با اعمال قاعده گفته شده در ماده ۵۹۳ قانون تعزیرات، هر کدام از مصادیق معاونت موجود در ماده ۱۲۶ ق.م.ا به وقوع پیوندد، فاعل آن رایش خواهد بود؛ یعنی تمامی معاون‌های جرم ارتشا، مصداق جرم‌انگاری ماده ۵۹۳ می‌باشد؛ لذا امکان ندارد فردی را هم به مجازات معاونت در جرم ارتشا محکوم کرد و هم به مجازات جرم ماده ۵۹۳. (نمونه خوب این استدلال دادنامه قطعی شماره ۹۴۰۹۹۷۲۱۳۱۳۰۰۱۶۶ مورخ ۱۳۹۴/۰۴/۳۱ می‌باشد: [...]) با وجود عنوان مستقل مجرمانه فراهم نمودن موجبات تحقق ارتشا (وساطت در ارتشا) برای رفتار موصوف دادگاه نمی‌تواند آن را مشمول قواعد عام معاونت در ارتشا نیز قلمداد نماید و مرتکب را بر این اساس مجازات کند). در مورد بُعد فقهی رفتار فیزیکی جرم ریش، برای فهم عبارات شارع مقدس به ناچار باید به قول لغویون مراجعه نمود. در ابتدای پژوهش یافتیم معنای اصطلاحی رایش در کتب لغت‌شناسی و مطابق روایات، «واسطه‌گری» می‌باشد. واسطه‌گری به معنای دلالی یا میانجی‌گری است. (دهخدا، ۱۳۹۰، ص ۳۱۱۴) و واسطه همان دلال معاملات است. (لنگرودی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۷۲۸)

در توضیح این رفتار فیزیکی باید گفت مهم‌ترین رکن واسطه‌گری این است که

باید دو طرف مجزا وجود داشته باشند تا واسطه وقوع هر دو جرم را با مثلاً دادوستد وجه مورد معامله انجام دهد. در غیر این صورت واسطه‌گری مفروض نخواهد بود. این مهم با مشاهده سایر قوانین هم قابل درک است. مثلاً در ماده ۱ قانون تنظیم بازار غیرمتشکل پولی (مصوب ۱۳۸۳) آمده است: «عملیات بانکی در این قانون به امر واسطه‌گری بین عرضه‌کنندگان و متقاضیان وجوه و اعتبار به صورت ... اطلاق می‌شود» حال در زمینه جرایم و مجازات‌ها، در صورتی که دو جرم مجزا وجود داشته باشد که فردی میانجی‌گری یا دلالی در تحقق هر دو جرم را می‌نماید، قانون‌گذار از لفظ واسطه‌گری برای تعیین معاونت خاص در این دو جرم و تعیین مجازات آن استفاده می‌کند.

این موضوع در قوانین جزایی دارای سابقه است. برای مثال هر شخصی که واسطه‌گری معامله، با موضوع اطفال و نوجوانان نماید، در صورتی که این کار را حرفه خود قرار داده باشد دارای مجازات خاص بوده و اگر حرفه خود قرار نداده باشد، به مجازات معاون در جرم محکوم می‌گردد. (تبصره ماده ۱۱ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹) در این تبصره به قرینه پایان تبصره، معاونت در جرم از واسطه‌گری در آن تفکیک شده است. برای تحقق آن نیز حتماً باید دو طرف معامله وجود داشته باشد در غیر این صورت واسطه‌گری بی‌معنا خواهد بود. در ماده ۱۲۶ ق.م.ا، واسطه‌گری در جرم به عنوان نوعی از معاونت مورد تصریح قرار نگرفته است؛ اما با تدقیق در مصادیق گفته شده در این ماده می‌توان تسهیل وقوع جرم را با واسطه‌گری قابل تطبیق دانست. در ضمن در همین مصداق هم رابطه تسهیل وقوع جرم با واسطه‌گری، عموم و خصوص مطلق است. مثال‌های مانند کیف‌کشی، کمک و دستیاری مرتشی (در صورت عدم وجود یا عدم مساعدت راشی) از نمونه‌های تسهیل وقوع جرم هستند که واسطه‌گری در وقوع جرم محسوب نمی‌شوند. در مورد سایر مصادیق معاونت، برای مثال ترغیب، تحریک، تحریص و ... در هر دو طرف را شاید بتوان واسطه‌گری نامید اما این مصادیق در ماده ۱۲۶ ق.م.ا معطوف به وجود دو جرم نیستند. به علاوه همگی در نهایت نوعی تسهیل وقوع جرم تعبیر خواهند شد که تعریف آن گذشت.

بنابراین، در مانحن فیه دو فعل حرام رشا و ارتشا وجود دارد که شارع مقدس واسطه‌گری میان هر دوی این جرایم را به عنوان نوعی معاونت خاص تعیین نموده که حرمتی هم سنگ جرایم منشأ خود را دارد اما شامل تمامی مصادیق معاونت در جرم رشا یا تمام مصادیق معاونت در جرم ارتشا نمی شود.

۳-۳. مجازات جرم ریش

در تعیین مجازات، مطابق بعد فقهی و روایات بیان شده، راشی، مرتشی و رایش همگی به یک اندازه ملعون اند و مجازات آن‌ها نیز می تواند برابر با یکدیگر تعیین گردد، اما مطابق اصل شخصی بودن مجازات‌ها و با توجه به جرم دارای وصف بودن ارتشا، تشدید مجازات مرتکبین آن نسبت به جرم رشا مطابق اصول جرم شناسی است. اما در مورد جرم ریش چطور؟ به نظر می رسد با توجه به نقش کلیدی و مُعد وی در ایجاد روابط بین راشی و مرتشی و سایر علل بیان شده، مجازات ارتشا برای وی مناسب تر باشد، اگرچه در قانون فعلی مجازات راشی برای مرتکب آن در نظر گرفته شده است.

اما در ماده ۲۰۷ لایحه تعزیرات مجازات این معاونت خاص در حکم مجازات مرتشی قرار گرفته است که یعنی مجازات ماده ۲۰۰ لایحه برای رایش اعمال خواهد شد. درست مشابه کاری که در ماده ۱۰۷ مکرر قانون عقوبات مصر صورت گرفته است و دقیقاً برخلاف کاری که قانون گذار عراق در ماده ۳۱۰ قانون عقوبات خود انجام داده که مشابه قانون فعلی تعزیرات است. به نظر می رسد مجازات سنگین تر مرتشی مناسب تر از مجازات راشی است؛ چراکه مجازات راشی موجود در خود لایحه تعزیرات احاله ای به مجازات مرتشی با یک درجه تخفیف است پس در ماده ۲۰۷ هم نهایت می توان درجه ای مجازات را تخفیف داد. همچنین از نظر پیشگیری واکنشی، مجازات مرتشی دارای بازدارندگی لازم برای افراد ناکرده بزه است.

نتیجه گیری

با مطالعه منابع فقهی جرم ریش متوجه می شوید که ادله این جرم محدود به سنت و احادیث مرتبط است. احادیث مرتبط با ریش معمولاً بدون سند بوده و در کتب

فقهی مرسل توصیف شده‌اند به جز حدیث ابن بابویه که در این مقاله از نظر رجالی بررسی شد. همه افراد موجود در سلسله راویان این حدیث مورد تأیید علمای علم رجال بوده و وثاقت آنان به اثبات رسیده است. بر این اساس سه شرط مورد نیاز برای صحیح بودن یک حدیث در این سند وجود دارد یعنی راویان آن ثقة هستند به علاوه شیعه دوازده امامی بوده و در نهایت حدیث متصل به زمان معصوم است؛ لذا این حدیث صحیح و قابل اعتماد است. در مورد این سلسله راوی هم در کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة و هم در جامع الحادیث، بیش از ۲۴ حدیث در مورد موضوع‌های مختلف اخلاقیات^۱، آداب زندگی^۲ و معاشرت و احادیث مهمی پیرامون باب رهن^۳ بیان شده است که با همین بررسی رجالی صحیح بودن این احادیث هم تأیید می‌گردد.

رایش به عنوان معاونت خاص در جرم رشا و ارتشا، شخصی است که واسطه‌گری در این دو جرم را انجام می‌دهد. روایات مرتبط با «رایش» مخصوصاً روایت مستفیض ابن بابویه، به روشنی بر لزوم جرم‌انگاری جرم ریش دلالت دارند. در چارچوب فقه، نهی شدیدی که در این زمینه وجود دارد، عمل «رایش» را از سایر موارد معاونت در جرایم متمایز می‌کند. نقش کلیدی این عمل در تسهیل وقوع جرایم رشا و ارتشا، اهمیت توجه ویژه قانون‌گذار به این جرم و لزوم جرم‌انگاری آن را نمایان می‌کند. به همین دلیل، قانون‌گذار در ماده ۵۹۳ قانون تعزیرات مصوب سال ۱۳۷۵ به درستی جرم‌انگاری این فعل را مورد توجه قرار داده است. درست است که این ماده تمام مصادیق رایش را شامل می‌شود. ولی دارای گستردگی است که از مبانی فقهی آن به دست نیامده است. این مفروض که تعداد زیادی از علمای حقوق این ماده را با فعل رایش منطبق نموده‌اند غیر قابل انکار است اما به نظر می‌رسد قانون‌گذار توجه چندانی به مبانی فقهی این جرم نداشته است بلکه تنها خواسته است معاونت در جرم ارتشا را (و نه رشا و ارتشا را با هم) به شیوه خاصی که خود

۱. برای نمونه: «الرَّفَقُ كَرَمٌ، وَالْجَلَمُ زِينٌ، وَالصَّبْرُ خَيْرٌ مَرَكَبٌ».

۲. برای نمونه: «زَاخَةُ النَّوْبِ ظُهُوٌّ وَ زَاخَةُ الْبَيْتِ كَلْسَةٌ».

۳. برای نمونه: «الرَّهْنُ يُرَكَّبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا، وَ عَلَى الَّذِي يَرْكَبُ الظَّهْرَ نَفَقَتُهُ».

صلاح می‌دانسته جرم‌انگاری نماید.

به‌طور کلی با توجه به پیشینه فقهی این جرم، در صورت تغییر قانون تعزیرات، جرم‌انگاری مستقل این نوع معاونت، توجیه فقهی قوی دارد. اما بازهم مقنن در ماده ۲۰۷ لایحه تعزیرات از ترکیب (موجب تحقق) استفاده نموده است که تمامی موارد معاونت را شامل می‌شود. این ترکیب ارتباطی با بحث فقهی آن ندارد و بهتر آن است که در این ماده به صراحت از لفظ واسطه‌گری استفاده شود، چراکه واسطه‌گری خود دارای بار معنای کامل است که در قوانین جرم‌انگاری آن دارای سابقه است؛ لذا نباید آن را با ترکیبی دیگر جایگزین کرد و در نهایت بهتر آن است که مجازات این جرم در حکم مرتشی قرار گیرد. کاری که به درستی توسط اداره حقوقی در لایحه تعزیرات به روش احاله‌ای صورت گرفته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آقایی نیا، حسین؛ رستمی، هادی. (۱۴۰۳ش). جرایم علیه مصالح عمومی کشور. تهران: میزان.
۳. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین؛ مرعشی، شهاب‌الدین؛ عراقی، مجتبی. (۱۴۰۳ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: انتشارات مؤسسه سیدالشهدا (ع).
۴. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد؛ زاوی، طاهر احمد؛ طناحی، محمود محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم: اسماعیلیان.
۵. ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). الامامة و التبصرة من الحيرة. بی‌جا: مدرسه امام مهدی (عج).
۶. ابن حنبل، أحمد. (۱۴۲۱ق). مسند أحمد بن حنبل، (محقق: شعيب الأرنؤوط و آخرون). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷. ابن‌رازی، جعفر بن احمد؛ مصحح: حسینی نیشابوری، محمد. (۱۳۸۷ش). جامع الأحادیث. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۸. ابن‌معروف، محمد بن عبد‌الخالق. (بی‌تا). فرهنگ کنز اللغات، (تصحیح رضا علوی نصر). تهران: المكتبة المرتضوية.
۹. اردبیلی، محمدعلی. (۱۴۰۴ش). حقوق جزای عمومی. تهران: میزان.
۱۰. اعرافی، علیرضا. (۱۴۰۰ش). مکاسب محترمه. قم: موسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۳۷۲ش). عمدة المطالب فی التعليق علی المكاسب. (با

تعلیقات تقی طباطبایی قمی). قم: محلاتی.

۱۲. بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی. (۱۳۶۳ ش). رجال السید بحرالعلوم «المعروف بالفوائد الرجالية». قم: مكتبة الصادق (ع).

۱۳. بحرانی، سلیمان بن عبدالله. (۱۴۱۲ ق). معراج اهل الكمال الى معرفه الرجال. بی جا: نشر عبد الزهرا العویناتی.

۱۴. بروجردي، آقا حسین؛ اسماعیل تبار، احمد؛ حسینیان قمی، مهدی؛ حسینی، احمد رضا؛ مهوری، محمد حسین؛ حسین آبادی، نظر علی؛ معزی ملایری، اسماعیل. (۱۳۸۶ ش). منابع فقه شیعه: ترجمه جامع احادیث الشیعة. تهران: انتشارات فرهنگ سبز.

۱۵. بصره جی، سایر. (۲۰۰۹ م). معجم مصطلحات الفاظ الفقه الإسلامی. دمشق: صفحات للدراسات و النشر.

۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی (أبو عیسی). (۱۹۹۶ ق). الجامع الكبير (سنن الترمذی). بیروت: دار الغرب الإسلامی.

۱۷. تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۳۷۷ ش). نقد الرجال. مشهد: نشر مؤسسه آل بیت (ع) لإحياء التراث.

۱۸. جعفری، علی؛ دهقان، مصطفی. (۱۳۹۸ ش). ارزیابی دلالت واژه «لعن» بر تحریم. پژوهش های فقهی تا اجتهاد، ۳ (۶)، ۱۴۹-۱۶۶.

۱۹. حسنی بیرجندی، حسین؛ مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۳۷۹ ش). غریب الحديث فی بحار الأنوار. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۰. حمیری، نشوان بن سعید؛ عمری، حسین؛ اریانی، مطهر بن علی؛ عبدالله، یوسف محمد. (۱۴۲۰ ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولوم. دمشق: دار الفکر.

۲۱. خسروی، محمدرضا. (۱۳۹۲ ش). آیین نگارش حقوقی. تهران: نگاه بینه.

۲۲. خوش نصیب، مرتضی؛ محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹ ش). گزیده حکمت نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

۲۳. دهخدا، علی اکبر؛ شهیدی، جعفر؛ مهرکی، ایرج؛ ستوده، غلامرضا؛ سلطانی، اکرم. (۱۳۹۰ ش). فرهنگ متوسط دهخدا. دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.

۲۴. الدین الألبانی، محمد ناصر. (۱۴۳۴ ق). ضعیف الجامع الصغير (وزیادته: الفتح الكبير). بی جا: المكتب الإسلامی.

۲۵. زمانی، مصطفی؛ مظاهری، حسین؛ حق جو، محمد حسین. (۱۳۸۶ ش). خود سازی در مکتب قرآن و عترت (ع). قم: انصار المهدی (عج).

۲۶. سیفی، علی اکبر. (۱۳۸۶ ش). دلیل تحریر الوسیله (ولایة الفقیه). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار

- امام خمینی (س).
۲۷. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الأخبار. نجف: المطبعة الحیدریة.
۲۸. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بی جا: نشر عالم کتاب.
۲۹. صدر، محمد؛ یعقوبی، محمد. (۱۴۲۷ق). موسوعة كتب الإمام الشهيد السيد محمد الصدر قدس سره. قم: جلال الدین.
۳۰. طباطبایی حکیم، محمد سعید. (۱۴۲۸ق). مصباح المنهاج (التجارة). نجف: دار الهلال.
۳۱. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين (تحقیق احمد حسینی اشکوری). تهران: نشر مرتضوی.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال طوسی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۳. العتکی، عیدالله المعروف بالبزار؛ المحقق: محفوظ الرحمن زین الله و آخرون. (۱۹۸۸م). مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار. مدينة: مكتبة العلوم والحکم.
۳۴. عمید زنجانی، عباسعلی؛ خاوری، یعقوب. (۱۳۸۴ش). واژه نامه تفصیلی فقه جزا. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳۵. قزوینی، أبو عبد الله محمد بن یزید بن ماجة. (۱۴۳۰ق). سنن ابن ماجة الأرنبوط. بیروت: دار الرسالة العالمية.
۳۶. کشمیری الهندی، محمد أنور. (۱۴۲۵ق). العرف الشذی شرح سنن الترمذی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. گلدوزیان، ایرج. (۱۴۰۰ش). حقوق جزای عمومی ایران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. لنگرودی، محمد جعفر جعفری. (۱۳۹۰ش). مبسوط در ترمینولوژی حقوق. تهران: کتابخانه گنج دانش.
۳۹. متقی، علی بن حسام الدین؛ حیانی، بکری؛ سقا، صفوه. (۱۴۰۹ق). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی؛ مسترحمی، هدايت الله؛ غفاری، علی اکبر؛ بهبودی، محمد باقر؛ مصباح یزدی و دیگران. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد؛ شیخی، حمیدرضا. (۱۳۸۹ش). میزان الحکمه. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۴۲. مصدق، محمد. (۱۳۹۹ش). بایسته های حقوق جزای عمومی ۱-۲-۳ با اصلاحات مصوب ۱۳۹۹. تهران: نشر پژواک عدالت.
۴۳. مظاهری، حسین. (۱۳۸۷ش). حریم های اخلاق در آینه احکام. اصفهان: حدیث راه عشق.

بررسی جرم «رُئُش» در روایات با تأکید بر روایت «الزَّائِسِي وَ الْمُؤْتَشِي وَ الرَّائِشُ ...» / حسینی زیدی، قیانی فریمانی ۱۳۵

۴۴. معین، محمد. (۱۳۶۴ش). فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۵. موسوی خوانساری، احمد؛ محقق حلی، جعفر بن حسن؛ غفاری، علی اکبر. (۱۳۵۵ش). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: نشر مؤلف.
۴۶. مهنا، عبدالله علی. (۱۴۱۳ق). لسان اللسان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۷. مهیار، رضا؛ بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ش). فرهنگ ابجدی. تهران: اسلامی.
۴۸. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۴۰۳ش). حقوق جزای عمومی. تهران: انتشارات دادگستر.
۴۹. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۴۰۴ش). جرایم علیه مصالح عمومی کشور. تهران: میزان.
۵۰. نجار، محمدعلی؛ مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد حسن؛ عبدالقادر، حامد. (۱۹۸۹م). المعجم الوسيط. استانبول: دار الدعوة.
۵۱. نجاشی، احمد بن علی؛ شبیری زنجانی، موسی. (۱۳۷۶ش). فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۲. نجفی، هادی. (۱۳۸۷ش). الآراء الفقهية. قم: انتشارات مهر قائم.
۵۳. نفیسی، علی اکبر؛ فروغی، محمدعلی. (بدون تاریخ). فرهنگ نفیسی. تهران: خیام.
۵۴. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). خاتمة مستدرک الوسائل. لبنان: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۵۵. نووی، یحیی بن شرف؛ رملی، محمد بن احمد؛ شبراملسی، علی بن علی؛ مغربی رشیدی، احمد بن عبدالرزاق. (۱۴۲۴ق). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج فی الفقه علی مذهب الإمام الشافعی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۶. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت و مرکز پژوهش های فارسی الغدير.



A Comparative Study of the Hadith on the Creation of Man in the Image of God in the Thought of Ibn Arabi and Imam Khomeini (r.a.)

Ali Pirhadi¹ | Seyyed Reza Moazzen² | Maryam Rastegar³

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: pirhadi23@cfu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Jahrom University, Jahrom, Iran. E-mail: s.moazzen@jahromu.ac.ir

3. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: rastegar147@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 10 August 2025

Revised: 5 October 2025

Accepted: 22 October 2025

Available online 28 October 2025

Keywords:

Ibn Arabī, Imam Khomeini, Hadīth al-Sūrah (The Hadīth of the [Divine] Form), Tashbīh (Anthropomorphism), Tanzīh (Transcendence).



ABSTRACT

The Hadith, "Verily, God created Adam in His image", constitutes one of the most contentious and debated traditions within the spheres of theology, anthropology, and Islamic Gnosticism (*ʿIrfān*), having engendered diverse interpretations and esoteric hermeneutics (*taʾwīl*) across varied intellectual traditions throughout the centuries. The present research, employing a comparative and analytical perspective, examines the exegesis of this Hadith within two prominent mystico-philosophical systems of thought: the perspectives of Muhyi al-Din Ibn Arabi and Ruhollah Khomeini (r.a.). The fundamental research inquiry seeks to understand the station of man and his existential ranks from the viewpoint of these two thinkers, an understanding contextualized within key concepts such as the Perfect Man (*Insān al-Kāmil*), Divine Vicegerency (*Khilāfat Ilāhiyyah*), and the manifestation of the Divine Names and Attributes (*Ẓuhūr al-Asmāʾ wa al-Ṣifāt*). Through the utilization of a descriptive-analytical methodology and drawing upon authentic Gnostic and theological resources, this study demonstrates that although the discursive language and expressive modalities of the two scholars differ, both, in their apprehension of the aforementioned Hadith, have ultimately arrived at the realization of the reality of the Perfect Man as the perfect mirror reflecting the entirety of the Divine Names and Attributes. This view possesses an intimate correlation with the theory of Theophany (*Tajallī*), the ranks of existence (*Marātib al-Wujūd*), and the Unity of Witnessing (*Waḥdat al-Shuhūd*) in Ibn Arabi's Gnosticism, and with the levels of the soul (*Sāḥāt al-Nafs*) in Khomeini's mystical journey (*Sulūk*). The investigative findings confirm that within both intellectual frameworks, the Hadith on creation in the image of God not only does not carry a physical or external meaning but rather provides a crucial entry point for elucidating the place of man within Gnostic ontology and his specific existential philosophy.

Cite this article: Pirhadi, A.; Moazzen, S. R.; Rastegar, M. (2024). A Comparative Study of the Hadith on the Creation of Man in the Image of God in the Thought of Ibn Arabi and Imam Khomeini (r.a.). *Hadith Doctrines*, 8(16), 137-159. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7311.1293>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی تطبیقی حدیث خلقت انسان بر صورت خدا در اندیشه ابن عربی و امام خمینی (ره)

علی پیرهادی^۱ | سید رضا مؤذن^۲ | مریم رستگار^۳

۱. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: pirhadi23@cfu.ac.ir

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران. رایانامه: s.rmoazzen@jahromu.ac.ir

۳. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: rastgar147@cfu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» یکی از پرمناقشه‌ترین احادیث در حوزه الهیات، انسان‌شناسی و عرفان اسلامی است که در طول قرون متمادی، تفاسیر و تأویلات گوناگونی را در سنت‌های فکری مختلف برانگیخته است. پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی و تحلیلی، به بررسی تفسیر این حدیث در دو منظومه فکری برجسته عرفانی، فلسفی، یعنی اندیشه محی‌الدین ابن عربی و روح‌الله خمینی می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق، فهم جایگاه انسان و مراتب وجودی او از منظر این دو متفکر است که در چارچوب مفاهیمی چون انسان کامل، خلافت الهی، و ظهور اسماء و صفات الهی، معنا می‌یابد. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع اصیل عرفانی و کلامی، نشان می‌دهد که هرچند زبان و قالب‌های بیانی این دو اندیشمند متفاوت است، اما هر دو در تلقی از حدیث مذکور، به نوعی از حقیقت انسان کامل به مثابه آینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی رسیده‌اند. این نگاه، نسبت وثیقی با نظریه تجلی، مراتب وجود و وحدت شهود در عرفان ابن عربی و ساحت‌های نفس در سلوک عرفانی خمینی دارد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در هر دو نظام فکری، حدیث خلقت بر صورت خدا نه تنها حامل معنایی جسمانی یا ظاهری نیست، بلکه مدخلی برای تبیین جایگاه انسان در هستی‌شناسی عرفانی و فلسفه وجودی او است.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰

تاریخ انتشار برخط:
۱۴۰۴/۰۸/۰۶

کلیدواژه‌ها:

ابن عربی، امام خمینی، حدیث صورت، تشبیه، تنزیه.



استناد: رستگار، مریم؛ پیرهادی، علی؛ مؤذن، سید رضا. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی حدیث خلقت انسان بر صورت خدا در اندیشه ابن عربی و امام خمینی (ره). آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۶)، ۱۳۷-۱۵۹. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7311.1293>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

حدیث «خَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» از احادیث مهم و بحث‌برانگیز در متون عرفانی، فلسفی و کلامی اسلام است که به‌ویژه در عرفان اسلامی، جایگاهی کلیدی در تبیین مفهوم انسان کامل دارد. این تحقیق به بررسی تطبیقی تفسیر این حدیث در اندیشه دو متفکر بزرگ عرفانی، محی‌الدین ابن عربی و امام خمینی، می‌پردازد تا ضمن تحلیل دیدگاه‌های هر یک، ابعاد مشترک و متمایز آن‌ها را در نسبت انسان با خداوند روشن سازد.

اهمیت و ضرورت پژوهش: با وجود اهمیت بنیادین حدیث خلقت انسان بر صورت خدا در فهم جایگاه انسان در اندیشه عرفانی، پژوهش‌های مستقلی که به طور نظام‌مند و تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های عرفای برجسته در این زمینه پرداخته باشند، بسیار محدود است. این حدیث نه تنها در عرفان بلکه در کلام و فلسفه اسلامی نیز موجب بحث‌های نظری و عملی شده و تفسیرهای مختلف آن بر فهم مفاهیمی مانند انسان کامل، تجلی اسماء و صفات الهی، و خلافت الهی تأثیرگذار است. بررسی تطبیقی این دو نگاه، می‌تواند خلأ علمی مهمی را پر کرده و فهم عمیق‌تری از معانی کلیدی در عرفان اسلامی فراهم آورد.

سؤال پژوهش: ابن عربی و امام خمینی چگونه حدیث «خلق الإنسان علی صورته» را در چارچوب اندیشه عرفانی خود تفسیر کرده‌اند؟
چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی این دو دیدگاه وجود دارد؟

چگونه می‌توان این دو تفسیر را در قالب نظریه انسان کامل تحلیل و تطبیق داد؟
فرضیه پژوهش: پیش‌فرض این تحقیق آن است که هر دو متفکر با وجود اشتراکات بنیادین در نگرش عرفانی، تفاسیر متمایزی از حدیث «خَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» ارائه داده‌اند که بازتاب‌دهنده تفاوت‌های فکری، مذهبی و زمانی آنان است، و این تفاوت‌ها در ساختارهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفان اسلامی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند.

هدف پژوهش: هدف اصلی پژوهش، تحلیل و مقایسه تطبیقی تفسیر حدیث خلقت انسان بر صورت خدا در اندیشه ابن عربی و امام خمینی با تمرکز بر مفاهیم انسان کامل، تجلی صفات الهی و نسبت انسان با خداوند است تا زمینه‌ای برای تعمیق شناخت نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی فراهم گردد.

پیشینه پژوهش: اگرچه برخی مطالعات کلی به بررسی عرفان ابن عربی و امام خمینی پرداخته‌اند، همچون نصر (۲۰۰۷م) و خرمشاهی (۱۳۸۴)، اما تمرکز مشخص و نظام‌مند بر حدیث خلقت انسان بر صورت خدا و تحلیل تطبیقی آن در اندیشه این دو متفکر به صورت مجزا و تخصصی تا کنون انجام نشده است. این پژوهش، شکاف موجود در مطالعات پیشین را پر می‌کند و به‌طور خاص به تبیین مشترکات و اختلافات این دو نگاه می‌پردازد.

روش و ساختار پژوهش: این تحقیق با روش تحلیلی-تطبیقی انجام شده و بر مبنای تحلیل متون عرفانی و فلسفی اصلی ابن عربی و امام خمینی و منابع ثانویه مرتبط، به بررسی و تبیین برداشت‌های هر متفکر می‌پردازد. ساختار مقاله شامل معرفی حدیث، بررسی تفسیری هر یک، تحلیل تطبیقی و در نهایت نتیجه‌گیری است.

یافته‌های پژوهش: نتایج اولیه پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر، حدیث «خلق الإنسان علی صورته» را فراتر از ظاهر لفظی و در چارچوب نظریه انسان کامل تفسیر کرده‌اند، اما با تفاوت‌های قابل توجه در نحوه فهم تجلی اسماء و صفات الهی و جایگاه انسان در هستی‌شناسی عرفانی. این یافته‌ها می‌تواند به تعمیق فهم نسبت میان عقل عرفانی و نص حدیثی کمک کرده و نقش انسان کامل را در عرفان اسلامی برجسته‌تر سازد.

۱. مبانی حدیث‌شناختی حدیث صورت

حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» از جمله روایاتی است که در منابع حدیثی اهل سنت و شیعه نقل شده و همواره محل تأمل و بحث میان محدثان، متکلمان و عارفان بوده است. ابهام در ضمیر «صورته» و نسبت دادن «صورت» به خداوند، این روایت را به موضوعی جدی در تفسیر و کلام اسلامی بدل کرده است. اهل سنت، این

حدیث را عمدتاً از ابوهریره نقل کرده‌اند و منابعی چون صحیح بخاری و صحیح مسلم آن را ثبت کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۰۲؛ مسلم، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۰۱۰). در سنت شیعی، روایت با تفاوت‌هایی و همراه با تبییناتی از سوی معصومان (ع) نقل شده که زمینه‌ساز قرائت‌های تنزیه‌ی و عرفانی از آن گردیده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۴). از منظر رجالی، اسناد حدیث در اغلب نقل‌ها معتبر یا لا اقل قابل قبول‌اند؛ اما چالش اصلی ناظر به دلالت روایت و نسبت میان صورت انسانی و صورت الهی است که محور اصلی تفسیرهای کلامی و عرفانی گوناگون قرار گرفته است.

۱-۱. منابع حدیث در متون اهل سنت و شیعه

حدیث مشهور «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و صورت‌های مختلف آن در منابع حدیثی اهل سنت و شیعه نقل شده و از احادیث بنیادین در مباحث انسان‌شناختی، کلامی و عرفانی اسلامی به شمار می‌آید. با اینکه شهرت اولیه روایت عمدتاً از طریق نقل اهل سنت حاصل شده، بررسی متون معتبر شیعی نیز نشان‌دهنده حضور این حدیث در آثار برجسته‌ای چون الکافی والتوحید است. در صحیح بخاری این حدیث از ابوهریره با تعبیر «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا» نقل شده (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۰۲) و در صحیح مسلم با تفاوت‌هایی اندک در الفاظ آمده است (مسلم، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۰۱۰). ابهام در مرجع ضمیر «ه» در «صُورَتِهِ» موجب تفسیرها و مناقشات گسترده‌ای در میان متکلمان شده است. در سنت شیعی، این حدیث با تفاوت‌های لفظی معنادار نقل شده است. کلینی آن را از امام صادق (ع) چنین روایت می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۴) و صدوق در التوحید با تعبیر «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» آورده است. وی به نقل از امام باقر (ع)، معنای روایت را نیز بیان می‌کند: مقصود از «صورت الهی»، جسمانیت یا تشبیه نیست، بلکه مشابَهت در صفاتی مانند علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و حیات است؛ صفاتی که در انسان مخلوق و حادث هستند و در خداوند عین ذات و از سنخ کمال نامحدود هستند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳).

ویژگی خاص نقل شیعی، افزون بر حفظ روایت، مشارکت ائمه (ع) در تبیین

معنای آن است؛ امری که در منابع اهل سنت کمتر دیده می‌شود. در آن جا بیشتر شارحان متأخر، مانند ابن خزیمه، بیهقی و ابن تیمیه، در صدد رفع شائبه تشبیه برآمده‌اند (بیهقی، ۱۳۴۴، ج ۱۳، ص ۱۶۹؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۶، ج ۵، ص ۱۱). این تفاوت در رویکرد موجب گرایش تفسیری شیعه به تأویل و تنزیه شده و زمینه‌ای برای خوانش عرفانی روایت در آثار متفکرانی چون امام خمینی فراهم آورده است.

در نتیجه، اگرچه این روایت در هر دو سنت حدیثی حضور دارد، اما تفاوت در شیوه نقل، راویان، و میزان ورود به تفسیر، به شکل‌گیری رویکردهای متفاوت کلامی، فلسفی و عرفانی منجر شده است. منابع شیعه نه تنها روایت را معتبر دانسته‌اند، بلکه زمینه‌ای مفهومی برای عبور از ظاهر جسمانی و ورود به تفسیرهای تأویلی و عرفانی آن فراهم کرده‌اند.

۲-۱. مباحث رجالی و دلالی حدیث

حدیث «خلق الله آدم علی صورته» از روایات برجسته و بحث‌برانگیز در منابع حدیثی اهل سنت و شیعه است که با اختلافاتی جزئی، اما معنایی، در هر دو سنت نقل شده و موضوع تأملات گسترده محدثان، متکلمان و عرفا بوده است. این روایت در صحیح بخاری و صحیح مسلم از طریق ابوهریره، و در منابع شیعی همچون الکافی و التوحید، همراه با تفسیر ائمه (ع)، گزارش شده است. در تبیین امام باقر (ع)، «صورت الهی» ناظر به صفات کمالی چون علم، قدرت و اراده است؛ صفاتی که در انسان مخلوق‌اند و در خداوند، عین ذات محسوب می‌شوند. از منظر رجالی، روایت از طرق متعدد و با راویانی معتبر در هر دو مکتب نقل شده است. در سنت شیعی، نقل از اصحابی چون هشام بن حکم و محمد بن مسلم، وثاقت روایت را تقویت کرده است. با این حال، مهم‌ترین چالش حدیث، تفسیر دلالی ضمیر «ه» در «علی صورته» است که موجب قرائت‌های گوناگون شده است.

محدثان اهل سنت برای دفع شائبه تجسیم، ضمیر را به «آدم» یا «مضروب» در روایت مشابه بازگردانده‌اند و مفهوم صورت را به شأن وجودی انسان تفسیر کرده‌اند. در مقابل، عرفا، به‌ویژه ابن عربی، ضمیر را به خداوند بازگردانده و حدیث را ناظر به تجلی اسماء و صفات الهی در انسان کامل دانسته‌اند؛ تفسیری که در سنت شیعی

نیز در آثار فیلسوفانی مانند ملاصدرا و امام خمینی دیده می‌شود. در نتیجه، دو رویکرد کلی در تفسیر این حدیث شکل گرفته است: یکی محتاطانه، با تأکید بر تنزیه و اجتناب از تجسیم، و دیگری تأویلی، با نگرش وجودی به انسان و نسبت او با حق تعالی. سنت شیعی، با اتکا به تفسیر معصومان، تعادلی میان این دو جهت برقرار کرده و زمینه فهم عرفانی و الهیاتی عمیق‌تری را از حدیث فراهم ساخته است.

۱-۳. دیدگاه موافق و مخالف درباره صحت حدیث

حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» از برجسته‌ترین و پرمناقشه‌ترین احادیث در سنت روایی اسلامی است که در منابع اهل سنت و شیعه، با اختلافات لفظی اندک اما دلالت‌های متفاوت، گزارش شده است. این روایت در صحیح بخاری و صحیح مسلم از طریق ابوهیره نقل شده و بسیاری از محدثان اهل سنت مانند نووی و ابن حجر، به دلیل شهرت یا تواتر معنوی، آن را معتبر دانسته‌اند.

در سنت شیعی نیز، روایت با تفاسیری ظریف در آثاری چون الکافی و التوحید آمده و اغلب با تبیین ائمه معصوم (ع) همراه است. در روایت منسوب به امام باقر (ع)، صورت الهی به صفاتی چون علم، قدرت و اراده تفسیر شده است؛ اموری که در انسان، عارضی و در خداوند، عین ذات‌اند. چنین تبیین‌هایی، زمینه را برای برداشت‌های تنزیهی و عرفانی در تفکر شیعی فراهم ساخته است.

از منظر رجالی، روایت در هر دو مکتب از طرق متعددی با راویان موثق نقل شده و در منابع شیعه، نقل از اصحابی چون هشام بن حکم و محمد بن مسلم، وثاقت آن را تقویت کرده است. باین حال، چالش اصلی حدیث، در سطح دلالت نهفته است؛ به‌ویژه در تفسیر ضمیر «ه» در عبارت «عَلَى صُورَتِهِ» که محل اختلاف مکاتب کلامی، فقهی و عرفانی بوده است.

فقه‌ها و متکلمان اهل سنت، برای رفع شائبه تجسیم، ضمیر را به «آدم» یا «مضروب» بازگردانده‌اند و مفهوم «صورت» را ناظر به کرامت انسان دانسته‌اند. در مقابل، عرفایی چون ابن عربی، با تأویلی عمیق، ضمیر را به خداوند ارجاع داده‌اند. وی در آثار مهم خود مانند فصوص الحکم و الفتوحات المکیه، «صورت» را «صورت

جامع اسما و صفات الهی» دانسته که در انسان کامل متجلی است. به زعم او، انسان تنها مخلوقی است که آینه تمام‌نمای حق تعالی به شمار می‌رود و از همین رو، شایسته خلافت الهی است. این تفسیر، شالوده نظریه «انسان کامل» در عرفان اسلامی را شکل می‌دهد.

در سنت شیعی نیز این نگرش عرفانی، در آثار حکمایی مانند ملاصدرا و امام خمینی ادامه یافته است؛ جایی که تأکید می‌شود شباهت انسان به خداوند، نه در جسمانیت، بلکه در تشابه او به صفات کمالی الهی است. در مجموع، این حدیث بستری برای دو رویکرد متفاوت فراهم کرده است: یکی محتاطانه و تنزیهی که بر پرهیز از تشبیه و تجسیم تأکید دارد، و دیگری تأویلی و هستی‌شناسانه که در پی تبیین رابطه وجودی انسان با حق تعالی است. سنت امامیه، با اتکا به تفسیر معصومان، توانسته است میان این دو رویکرد تعادلی معرفتی و الهیاتی برقرار سازد.

۲. تفسیر ابن عربی از صورت خداوند

تفسیر ابن عربی از حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» جایگاهی بنیادین در عرفان نظری او دارد و مبین نقش محوری انسان در نظام هستی‌شناختی و الهیاتی وی است. او با تأکید بر بازگشت ضمیر «ه» در واژه «صُورَتِهِ» به خداوند، تصریح می‌کند که مقصود از صورت الهی نه شکل ظاهری، بلکه جامعیت اسمای حُسنای الهی است که در انسان کامل تجلی یافته‌اند (ابن عربی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۰). به زعم او، این صورت نه امری جسمانی یا محسوس، بلکه ظهور تعینات نوری و صفاتی حق در آینه وجودی انسان کامل است.

بدین سان، ابن عربی در چارچوب نظریه تجلی، مفهوم صورت را در بستر مراتب ظهور الهی تحلیل می‌کند. به باور او، صورت مخلوقی مستقل نیست، بلکه یکی از مراتب تعین ذات حق در مظاهر وجود است. در الفتوحات المکیه، او با تفکیک میان ذات، اسماء، صفات و مظاهر، جایگاه صورت را به عنوان ظهور حق در انسان کامل تبیین می‌کند: «فالحق یتجلی فی الإنسان باعتبارہ جامعاً للکمالات، فیظهر بصورتہ» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۵۳). این تفسیر در منظومه مراتب پنج‌گانه وجود (غیب مطلق، غیب، مثال، شهادت، ماده) معنا می‌یابد. در پرتو مفهوم حضرت جامع، ابن عربی

صورت آدم را مرتبه‌ای می‌داند که خداوند در آن خود را مشاهده می‌کند: «فَمَا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ إِلَّا عَلَى صُورَتِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ أَوْجَدَهُ لِيُظْهَرَ بِهِ أَسْرَارَ أَسْمَائِهِ كُلِّهَا، فَصَارَ آدَمُ مَظْهَرًا جَامِعًا» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۱۲۵). آدم به مثابه مظهر جامع، تنها موجودی است که تمامی اسماء و صفات الهی در او به صورت کامل تجلی می‌یابد. از این رو، صورت آدم، از نگاه ابن عربی، همان صورة الحق است؛ صورتی غیرمادی و غیرزمانی که تجلی حق متعین در وجود انسانی را ممکن می‌سازد. او تأکید می‌ورزد که این صورت، نشان‌دهنده ظرفیت منحصربه‌فرد انسان در مظهریت تمام اسمای الهی است؛ ظرفیتی که انسان را شایسته مقام خلافت الهی می‌کند. این تفسیر، بنیان نظریه انسان کامل را در عرفان اسلامی ابن عربی پی‌ریزی می‌کند؛ جایی که انسان، نه صرفاً مخلوق، بلکه آینه تام صفات و اسماء الهی تلقی می‌شود (نصر، ۱۹۷۸، ص ۱۸۶؛ جتیک، ۱۹۸۹، ص ۱۱۲). در فصوص الحکم و به‌ویژه در فصل «حکمة نفثية في كلمة آدمية»، ابن عربی با بیانی فلسفی و شاعرانه می‌نویسد: «فما خلق الحق خلقاً أكمل منه [آدم] ولا أجمع لحقيقة الحق منه، ولذلك جعله الله خليفة» (ابن عربی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۱). بدین ترتیب، تفسیر او از صورت، تأویلی وجودی است که در عین دوری از تشبیه و تجسیم، جایگاهی رفیع برای انسان در هستی‌شناسی عرفانی ترسیم می‌کند. ابن عربی، با پیوند این حدیث با آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴)، نتیجه می‌گیرد که أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ همان صُورَةُ اللَّهِ است، به این معنا که انسان بر اساس اسمای الهی و در کامل‌ترین ساختار ممکن آفریده شده است (فصوص، ص ۱۱۳). ویژگی برجسته این تفسیر، تلاش ابن عربی برای برقراری تعادل میان تشبیه و تنزیه در شناخت الهی است؛ چنان که می‌گوید: «وَهُوَ الظَّاهِرُ فِي كُلِّ صُورَةٍ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۱۸۲). به باور او، صورت انسانی نه از سنخ جسمانیت، بلکه از جنس مظاهری است که در آن‌ها حق تجلی می‌یابد و از طریق آن‌ها به حقیقت غیبی اشاره می‌شود.

نکته مهم دیگر در این منظومه، تمایز میان انسان نوعی و انسان کامل است؛ تنها انسان کامل، آینه تمام‌نمای اسماء الهی است. از منظر ابن عربی، حضرت آدم و به‌ویژه پیامبر اکرم (ص) در مقام خاتم نبوت و ولایت، مصداق اتم صُورَةُ الْحَقِّ

هستند. انسان کامل نه تنها حامل این صورت الهی، بلکه واسطه فیض میان عوالم غیب و شهادت به شمار می‌آید (چیتیک، ۱۹۸۹، ص ۱۲۱).

در جمع‌بندی، تفسیر ابن عربی از حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، تأویلی وجودی، عرفانی و معرفت‌شناسانه از ظهور حق در کثرت است. بر پایه آیات «وَهُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» و حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، او نتیجه می‌گیرد که شناخت خداوند از رهگذر شناخت نفس ممکن است؛ زیرا صُورَةُ الْإِلَهِيَّةِ در ذات انسان نهاده شده است. بدین‌سان، این حدیث به ابزاری تفسیری در عرفان ابن عربی تبدیل می‌شود که نسبت انسان و خدا را در چارچوب وحدت وجود تبیین می‌سازد

۱-۲. رابطه انسان کامل و تجلی اسماء الهی در اندیشه ابن عربی

در اندیشه ابن عربی، انسان کامل نقشی محوری و بنیادین در نظام هستی و تجلیات الهی ایفا می‌کند؛ چنان‌که او انسان کامل را «مظهر جامع اسماء و صفات حق» می‌داند. ابن عربی معتقد است که اسماء الهی - به عنوان تجلیات ذات حق و کمالات بی‌نهایت او - در وجود انسان کامل به صورت تام و تمام ظهور می‌یابند. به عبارت دیگر، انسان کامل «مرآت جامع حق» است؛ جایگاهی که در آن همه اسماء حسناى الهی تجلی می‌کنند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۲۰۰).

این جایگاه، نه تنها در ساحت تکوین، بلکه در حوزه تشریع و معرفت‌شناسی نیز برجسته و بی‌بدیل است. به باور ابن عربی، انسان کامل، پلی است میان غیب و شهادت؛ واسطه‌ای که از رهگذر او، حق در صور گوناگون متجلی می‌گردد و مراتب کمال الهی در عالم ظاهر می‌شود (ابن عربی، ۲۰۰۲، ص ۱۴۰). این انسان که پیامبران و اولیای الهی در رأس آن قرار دارند، تجلی‌گاه «احسن تقویم» است؛ یعنی اوج کمال و تعادل در ظهور اسماء و صفات الهی.

بر این اساس، انسان کامل نه فقط یک موجود تکوینی، بلکه حقیقتی وجودی و معرفتی است؛ موجودی که از یک سو به عنوان «خلیفه الهی» در جهان محسوس نقش ایفا می‌کند و از سوی دیگر، «مظهر اسماء» در عوالم غیبی است. ابن عربی تأکید می‌کند که این تجلی، به معنای اتحاد وجودی انسان با خداوند نیست، بلکه بازتاب اسماء و صفات الهی در آینه وجودی انسان کامل است؛ تجلی‌ای که ذات

حق را در صورت‌های گوناگون آشکار می‌سازد (چیتیک، ۱۹۸۹، ص ۱۳۵). از این منظر، انسان کامل در منظومه عرفانی ابن عربی، نه تنها حامل «صورت خدا» به معنای جامعیت اسمای الهی است، بلکه کانونی است که در آن اسماء الهی به طور مستمر و زنده جریان می‌یابند. بنابراین، او محور تجلی و واسطه فیض الهی به عوالم ماده و معنا محسوب می‌شود. این جایگاه وجودی انسان کامل، در فهم دقیق حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» نقشی کلیدی دارد؛ چراکه تنها انسان کامل است که می‌تواند صورت الهی را به تمامه عینیت بخشد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۲۰۵). در نهایت، ابن عربی با ترسیم این پیوند خاص میان انسان کامل و تجلی اسماء، ساحت معرفتی و معنوی انسان را به مثابه مرکز هستی معرفی می‌کند؛ جایی که حق، به طور منظم، متعین و هماهنگ ظاهر می‌شود. این نگرش، از مبانی اساسی عرفان نظری و فلسفه وحدت وجود در اندیشه ابن عربی است و بستر تأملی ژرف در نسبت میان انسان و خداوند را فراهم می‌آورد.

۲-۲. فصوص الحکم و فتوحات مکیه در تبیین حدیث صورت خداوند

در تفسیر حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، دو اثر بنیادی ابن عربی، فصوص الحکم و الفتوحات المکیه، نقش محوری در تبیین چارچوب نظری و عرفانی وی ایفا می‌کنند. این دو اثر، نه تنها بیانگر سیر تکوین و تبلور اندیشه‌های او درباره نسبت انسان و خداوند هستند، بلکه لایه‌های گوناگون معنایی حدیث را در بستر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وحدت‌گرای او آشکار می‌سازند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۵۰؛ ۲۰۰۲، ص ۱۰۵).

در فصوص الحکم، ابن عربی با تأکید بر اصل وحدت وجود، صورت الهی را نه به معنای شکل ظاهری، بلکه تجلی تام اسمای حُسنای الهی در وجود انسان کامل می‌داند (همان، ص ۱۱۰). هر فصل این اثر، شرحی است بر یکی از حکمت‌های الهی که انسان کامل را به عنوان جامع همه مظاهر و تعینات الهی معرفی می‌کند. در مقابل، الفتوحات المکیه، با رویکردی تفصیلی و تجربی‌تر، انسان کامل را آینه‌دار تمامی اسماء و صفات الهی معرفی می‌کند که از رهگذر معرفت نفس و ترکیه روح، به مرتبه بازتاب‌دهنده صورت حق تعالی می‌رسد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۵۳).

ابن عربی در هر دو اثر، بر تمایز میان ظاهر و باطن، جسم و معنا، و صورت و ذات تأکید می‌ورزد. او حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را نه نشانه‌ای از تشبیه، بلکه تأویلی هستی‌شناسانه می‌داند که دلالت بر تجلی حق در مراتب وجودی انسان دارد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۱۸۲: ۲۰۰۲، ص ۱۱۵). در الفتوحات المکیه، مباحث تفصیلی درباره مراتب نفس و روح، نقش اساسی در فهم حدیث ایفا می‌کنند؛ زیرا تنها انسانی که نفس را به کمال رسانده است، می‌تواند به صورت الهی نایل گردد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۱۰). این دو اثر، در پیوند با یکدیگر، چارچوبی منسجم و چندبعدی برای فهم حدیث صورت عرضه می‌دارند: فصوص الحکم با محوریت عقل فلسفی و تأمل نظری، و الفتوحات المکیه با تأکید بر شهود عرفانی و تجربه باطنی. این تلفیق، تفسیر ابن عربی را از سایر تفاسیر ممتاز می‌سازد و رابطه میان ذات و مظهر، غیب و شهادت، و عقل و عشق را در وجود انسان کامل وحدت می‌بخشد (چیتیک، ۱۹۸۹، ص ۱۴۵؛ بهرامی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

از منظر هرمنوتیکی، ابن عربی رویکردی چندلایه و بینامتنی به حدیث، قرآن و فلسفه اتخاذ می‌کند که امکان تأویل‌های گوناگون و مرتبط با مراتب وجودی را فراهم می‌سازد (مرندی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۳). این روش، حدیث صورت را به کلیدی برای فهم نظام هستی و ظهور حق تبدیل کرده است. افزون بر این، بازخوانی‌های معاصر با رویکردهای اگزیستانسیالیستی و معرفت‌شناسی مدرن، ضمن حفظ اصالت تفکر سنتی ابن عربی، افق‌های نوینی را در تفسیر این حدیث گشوده‌اند (کاظمی، ۱۳۹۸، ص ۳۵۴). مقایسه دیدگاه ابن عربی با مفسران دیگر، به‌ویژه امام خمینی و فیلسوفان مشایی، ظرفیت تحلیلی گسترده‌تری برای این حدیث فراهم می‌آورد. نهایتاً، زبان پیچیده و استعارای ابن عربی، به‌ویژه در فصوص الحکم و الفتوحات المکیه، نیازمند تحلیل‌های زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی است؛ چراکه معنا در آثار وی، در لایه‌های تو در توی زبانی و نمادین شکل می‌گیرد و فهم کامل آن، مستلزم تفسیر دقیق ساحت‌های لفظی و مفهومی است (حسینی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۰).

۳. تفسیر امام خمینی از صورت خداوند

امام خمینی در تفسیر حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، رویکردی فلسفی-عرفانی

اتخاذ می‌کند که بر توحید و تعالی ذات الهی تمرکز دارد. به باور وی، «صورت خداوند» در انسان ناظر بر تجلی اسماء و صفات الهی است؛ تجلی‌ای که نه دلالت بر جسمانیت دارد و نه به محدودسازی ذات حق می‌انجامد. در این چارچوب، انسان کامل، به‌ویژه پیامبر اکرم (ص)، مظهر تام و جامع اسمای الهی است که حقیقت حق در او به صورت کامل و بی‌واسطه تجلی می‌یابد (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۵). ایشان همچنین این حدیث را مبنای معرفت نفس و شهود حقیقت وجود می‌داند؛ راهی از ظاهر به باطن و از خلق به سوی حق که عرفان نظری و عملی را به عنوان ابزار شناخت حقیقت انسان و خدا برجسته می‌سازد (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۳۴). بر این اساس، انسان کامل به مثابه آئینه حق و واسطه ظهور الهی در عالم هستی، جایگاهی محوری در منظومه توحیدی ایشان دارد.

۳-۱. نگرش عرفانی امام خمینی به حدیث صورت

نگرش عرفانی امام خمینی به حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» حاصل تلفیق ژرف کلام فلسفی با عرفان نظری و عملی است. در این دیدگاه، «صورت خداوند» نه مفهومی جسمانی، بلکه نماد تجلی اسماء الهی و مراتب کمال انسان کامل است (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۵). وی در آثاری چون شرح چهل حدیث و مصباح الهدایه تأکید می‌کند که فهم این حدیث باید در چارچوب توحید مطلق صورت گیرد؛ توحیدی که هم تنزیه ذات حق را حفظ می‌کند و هم بر وحدت وجود تأکید دارد، به‌گونه‌ای که «صورت خداوند» در انسان به منزله مظهر صفات جمالی حق است، نه تشبیهی جسمانی (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۰).

امام بر مفهوم «انسان کامل» تأکید ویژه دارد؛ شخصی که پیامبر اعظم (ص) و اولیای الهی مصادیق اتم آن‌اند. اینان با ترکیه نفس و تحصیل معرفت، صورت خداوند را در خود متجلی ساخته‌اند (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۳۴). از این منظر، حدیث صورت ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و سلوکی دارد و نقش راهبردی در سیر انسان از ظاهر به باطن، از شهادت به غیب، و از خلق به سوی حق ایفا می‌کند (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۰). این سیر در پرتو عرفان نظری و عملی امام خمینی، فرآیندی مبتنی بر معرفت نفس و سلوک اخلاقی است. در تبیین دقیق این حدیث،

امام بر تمایز میان تشبیه و تنزیه تأکید می‌ورزد و می‌افزاید که «صورت خداوند» نه به معنای مشابَهت جسمانی یا محدودسازی ذات است و نه صرفاً امری انتزاعی، بلکه قالبی برای ظهور اسمای الهی در انسان است؛ و انسان کامل آینه تمام‌نمای این ظهورات است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۰). این رویکرد، ضمن همسویی با نگرش ابن عربی، بر لزوم تحقق عملی این مراتب از طریق سلوک و تزکیه تأکید می‌کند.

در نهایت، حدیث صورت در منظومه فکری امام خمینی جایگاهی بنیادین دارد و به مثابه مبنای نظریه وجودشناسی و معرفت‌شناسی وی عمل می‌کند. در این چارچوب، شناخت نفس به منزله شناخت حق تلقی شده و اصل «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» به عنوان کلید سلوک عرفانی، مبنای حرکت از صورت به ذات و از مظهر به مصدر قرار می‌گیرد (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۵۰). این نگرش جامع، حدیث را از حدود یک روایت اعتقادی فراتر برده و به محور اندیشه وجودی و عرفانی امام خمینی تبدیل کرده است؛ رویکردی که تأثیر چشمگیری در تفاسیر تطبیقی معاصر نیز بر جای نهاده است.

۲-۳. تطبیق با انسان کامل در عرفان شیعی

در عرفان شیعی، «انسان کامل» مفهومی بنیادین است که امام خمینی با بازخوانی ژرف نگرانه، آن را در پرتو حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» تبیین می‌کند. انسان کامل در این منظومه، صرفاً مرتبه‌ای اخلاقی یا معنوی نیست، بلکه مظهر تام اسمای الهی و واسطه پیوند میان عالم ماده و ملکوت است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۲۴۵). امام خمینی تأکید دارد که «صورت خداوند» به طور حقیقی تنها در انسان کامل متجلی می‌شود، که آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات حق است (خمینی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۳۸).

از دیدگاه امام، انسان کامل مظهر جامع صفات جمال و جلال الهی است و این مقام تنها با طی مراتب معرفت، تزکیه و سیر و سلوک حاصل می‌شود. پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) تجلیات عینی این مقام‌اند و در فرهنگ شیعی، به عنوان واسطه فیض و رابط میان حق و خلق شناخته می‌شوند (موسوی همدانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۲). به باور امام خمینی، تحقق این مرتبه، مستلزم پالایش نفس از تعلقات مادی و عبور از ظواهر به سوی حقیقت است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳۲) و تنها انسانی که به

چنین مرحله‌ای دست یافته، حامل حقیقی «صورت خداوند» خواهد بود. علاوه بر کمالات معنوی، انسان کامل در عرفان شیعی نقشی رهبری و هدایتی نیز دارد؛ او واسطه فیض الهی برای سایر انسان‌هاست و «صورت خداوند» در وجود او به مثابه منبع نور و هدایت متجلی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۹۵). این نگرش که ریشه در سنت‌های روایی، کلامی و فلسفی دارد، در دستگاه فکری امام خمینی، انسان کامل را محور هستی و واسطه وجودی میان خالق و مخلوق معرفی می‌کند. بدین ترتیب، تطبیق حدیث صورت با مفهوم انسان کامل، نه تنها به فهم عرفانی روایت عمق می‌بخشد، بلکه آن را در چارچوب فلسفه وجودی و سلوک عملی نیز نهادینه می‌سازد. در این چارچوب، حدیث صورت به ابزاری برای تبیین عینی وحدت وجود بدل می‌شود که انسان کامل، کانون تحقق آن در هستی است.

۳-۳. بازخوانی عرفانی حدیث صورت در متون کلیدی امام خمینی

امام خمینی در آثار متعدد خود، به ویژه در شرح دعای سحر، آداب الصلوة و شرح حدیث جنود عقل و جهل، ابعاد عرفانی حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و نسبت آن با انسان کامل و تجلی اسمای الهی را به شکلی بسیار دقیق و عمیق تبیین کرده است. این آثار، جلوه‌های متنوعی از فهم امام را نسبت به حدیث صورت ارائه می‌دهند که در مجموع، تصویری کامل و مستند از نگرش عرفانی وی شکل می‌دهد.

در شرح دعای سحر، امام خمینی اهمیت توجه به «صورت خداوند» را در سیر روحانی انسان برجسته می‌کند و معتقد است که بندگی و نیایش حقیقی مستلزم تحقق و ظهور این صورت در نفس سالک است (خمینی، ۱۳۶۵، ص ۴۲). این توجه به صورت خداوند، نه صرفاً یک تعبیر لفظی بلکه راهنمای عملی در مسیر تهذیب و رسیدن به کمال انسانی است، که از منظر امام، جوهر عرفان عملی را تشکیل می‌دهد.

در آداب الصلوة، امام خمینی به رابطه میان تجلی حق در عبادت و نقش صورت الهی در تحقق حضور قلب اشاره می‌کند و می‌گوید که نماز باید وسیله‌ای باشد برای آینه‌سازی نفس انسان، تا صورت الهی در آن متجلی شود (خمینی، ۱۳۶۸،

ص ۷۸). این برداشت، گام مهمی در تأکید بر پیوند میان متن عبادات شرعی و عرفان نظری به شمار می‌رود و نشان می‌دهد که حدیث صورت، نه تنها بحثی کلامی، بلکه تجربه‌ای عملی در زندگی معنوی انسان است.

در شرح حدیث جنود عقل و جهل نیز، امام خمینی از حدیث صورت برای بازنمایی تضاد میان عقل و جهل بهره می‌برد و تصریح می‌کند که «صورت خداوند» در انسان کامل به منزله «عقل» است که با جهل و صفات ناپاک در سیر روحانی مبارزه می‌کند (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹۵). این نگاه، بُعد معرفتی حدیث صورت را در مقابله با ناپاکی‌های درونی و تعالی عقلانی انسان برجسته می‌سازد. جمع‌بندی این آثار، تصویری از امام خمینی به دست می‌دهد که در آن حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» نه تنها به عنوان یک روایت دینی، بلکه به مثابه منشأ عرفان نظری و عملی، محور اصلی تحول معنوی انسان و تبیین انسان کامل است. این فهم گسترده و همه‌جانبه، سبب می‌شود که رویکرد ایشان نسبت به حدیث صورت، در عین التزام به سنت شیعی، به نوآوری‌های مهمی در عرصه عرفان نظری و عملی منجر شود.

۴. تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ابن عربی و امام خمینی

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ابن عربی و امام خمینی درباره حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» نشان می‌دهد که هر دو متفکر با وجود تفاوت‌های فقهی و تاریخی، در برداشت‌های عرفانی و فلسفی نقاط اشتراک قابل توجهی دارند. هر دو، انسان کامل را محور اصلی تفسیر حدیث می‌دانند و بر نقش حیاتی ظهور اسماء الهی در تجلی ذات الهی در وجود انسان تأکید دارند. همچنین، مقام خلافت الهی در زمین، به عنوان جایگاه انسانی که حامل صورت خداوند است، در اندیشه هر دو برجسته است. این تطبیق نشان‌دهنده پیوند عمیق میان عرفان نظری و عملی، کلام و اخلاق در سنت اسلامی است و بر اهمیت حدیث صورت به عنوان مبنای فهمی جامع از جایگاه انسان در نظام هستی تأکید می‌کند. این تحلیل علاوه بر تقویت فهم تاریخی حدیث، راهگشای تبیین نقش انسان کامل در ارتباط با خداوند و عالم است.

۴-۱. نقاط اشتراک: انسان کامل، ظهور اسماء، مقام خلافت الهی

یکی از بخش‌های اساسی در پژوهش پیرامون حدیث «خلق الله آدم علی صورته»، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابن عربی و امام خمینی است که سه محور مشترک «انسان کامل»، «ظهور اسماء الهی» و «مقام خلافت الهی» را به عنوان ارکان تفسیری این حدیث برجسته می‌سازد.

نخست، مفهوم «انسان کامل» در هر دو نظام فکری جایگاهی مرکزی دارد. ابن عربی انسان کامل را مظهر تام اسماء الهی و واسطه میان حق و خلق می‌داند؛ کسی که وحدت وجود در او تحقق می‌یابد. به موازات این نگاه، امام خمینی نیز انسان کامل را نقطه ظهور حق در عالم می‌داند و معتقد است که «صورت خدا» فقط در این مرتبه تحقق می‌یابد. در هر دو دیدگاه، این مقام تنها از طریق سیر و سلوک عملی و تهذیب نفس حاصل می‌شود.

دوم، «ظهور اسماء الهی» جوهر «صورت خدا» است. ابن عربی این ظهور را به مثابه تجلی اسماء در آئینه وجودی انسان کامل می‌داند. امام خمینی نیز همین دیدگاه را با تأکید بر نقش هدایت‌گری انسان کامل بر پایه صفات جمال و جلال الهی، شرح می‌دهد.

سوم، مفهوم «خلافت الهی» است که هر دو اندیشمند آن را به انسان کامل نسبت می‌دهند. ابن عربی در آثار خود، انسان کامل را جانشین خدا در زمین می‌داند. امام خمینی نیز خلافت را نه فقط مقام معرفتی، بلکه مسئولیت هدایت و پاسداری از دین معرفی می‌کند.

در مجموع، این سه محور، پیوندی بین عرفان نظری ابن عربی و عرفان تربیتی امام خمینی برقرار می‌کنند و حدیث «صورت» را از سطح روایی فراتر برده، به چارچوبی جامع برای تبیین جایگاه انسان در هستی، راه سلوک عرفانی و رابطه انسان با خدا تبدیل می‌سازند.

۴-۲. نقاط افتراق: زاویه نگاه وجودی، ولایی، تفاوت در مرجعیت نصوص

با وجود همسویی بنیادین میان اندیشه ابن عربی و امام خمینی در فهم عرفانی از حدیث صورت، تفاوت‌هایی ظریف اما تعیین‌کننده میان رویکرد آن دو مشاهده

می‌شود. این افتراق‌ها، نه به معنای تعارض، بلکه بیشتر در نوع «تأکید»‌ها و «جهت‌گیری نظری» هر یک در حوزه عرفان نظری و عملی معنا پیدا می‌کند. تحلیل این تفاوت‌ها، عمق هرمنوتیکی هر دو نگاه را بیشتر نمایان می‌سازد.

نخستین و مهم‌ترین افتراق، در رویکرد وجودشناختی ابن عربی در برابر تأکید سلوکی-اخلاقی امام خمینی است. ابن عربی اساس تفسیر خود از حدیث صورت را بر نظریه وحدت وجود و تجلی می‌گذارد. او باور دارد که «صورت خدا» در انسان، امری عینی و تکوینی است؛ یعنی انسان کامل به مثابه مظهر جمعی اسماء الهی، از ازل تا ابد حامل حقیقت خلافت و صورت الهی است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ۲۰۰۲، ص ۱۱۳). او بیشتر از منظر وجودی و هستی‌شناختی به جایگاه انسان نگاه می‌کند؛ انسان به عنوان «حق» است که در مظاهر ظاهر می‌شود. در مقابل، امام خمینی گرچه به نظریه تجلی باور دارد، اما تأکید او بر تحقق عرفانی و سلوک عملی برای رسیدن به صورت الهی است. در نظر او، «صورت خدا» نه امری بالفعل و پیش‌داده، بلکه مقامی است که سالک باید با تهذیب نفس، ترک خودخواهی و فنا در اسماء و صفات الهی بدان نائل شود (خمینی، ۱۳۶۵، ص ۸۱؛ ۱۳۶۸، ص ۱۰۴). امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل، صفات الهی را در قالب جنود عقل و اضداد آن‌ها را به عنوان جنود جهل معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که تنها از طریق مجاهده با جهل و ظلمت می‌توان به مقام صورت الهی رسید (خمینی، ۱۳۷۸، ش، ص ۹۲). این رویکرد، حدیث را در بستری اخلاقی و سلوکی قرار می‌دهد که تأکید اصلی آن بر تحول درونی انسان است، نه صرفاً درک فلسفی یا نظری آن.

دومین تفاوت را باید در نوع مواجهه با مفهوم تشبیه و تنزیه جست‌وجو کرد. ابن عربی در تفسیر حدیث صورت، تلاش می‌کند تا در مرز بسیار ظریفی میان تشبیه و تنزیه حرکت کند. از یک سو بر این نکته پای می‌فشارد که خداوند در همه صور ظاهر است: «هو الظاهر فی کل صورة»؛ از سوی دیگر، تأکید دارد که هیچ صورتی عین ذات نیست و «لیس کمثله شیء» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۱۸۲). این دیدگاه پیچیده، امکان برداشت‌های گوناگون را فراهم کرده و همواره در معرض سوءفهم یا نقد متکلمان اشعری و سلفی قرار گرفته است. اما امام خمینی با ظرافت بیشتری، با

تمسک به ادبیات شیعی و آموزه‌های امامان، مرز میان تشبیه و تنزیه را با تفسیر روایی تعدیل می‌کند. در آثار ایشان، «صورت» به وضوح به عنوان تجلی صفات فعل الهی و نه ذات، معنا می‌شود. او با استناد به احادیثی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، تأکید می‌کند که مراد از صورت، صورت جسمانی یا حسی نیست، بلکه صفاتی چون علم، حیات، قدرت و اراده است که در انسان کامل تبلور می‌یابد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳). بنابراین، دیدگاه امام خمینی در این جا با دقت بیشتری مرز تشبیه را حفظ کرده و رویکردی کاملاً تطهیری و قابل دفاع در سنت شیعی اتخاذ می‌کند.

سوم، در بُعد معرفت‌شناسی نیز افتراقی مهم دیده می‌شود. ابن عربی، از موضع وحدت وجود، معرفت نفس را عین معرفت رب می‌داند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را چنان تفسیر می‌کند که خود انسان، آینه‌ای است که حق در آن ظهور می‌یابد؛ شناخت خویش، همان شناخت حق است، چون هیچ چیز جز تجلی حق در عالم نیست (ابن عربی، ۲۰۰۲، ص ۱۰۵). امام خمینی نیز این حدیث را محور تأملات خویش قرار می‌دهد، اما با تأکید ویژه بر طی مراحل سیر و سلوک؛ یعنی معرفت نفس، در صورتی به معرفت رب می‌انجامد که با مجاهده و تهذیب، از حجاب‌های ظلمانی عبور شود و به فنای کامل برسد (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۹۴؛ خمینی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۱۱).

در نهایت، می‌توان گفت که ابن عربی با نگرشی هستی‌شناختی، حدیث صورت را بازتابی از نظم کل نگر وجود می‌داند و امام خمینی با رویکردی سلوکی-اخلاقی، آن را به عنوان مسیری برای سیر عبد به سوی رب تفسیر می‌کند. این تفاوت، نشان‌دهنده عمق هر دو رویکرد است؛ یکی از منظر تأمل نظری بر تجلی، دیگری از منظر تهذیب عملی در مسیر تجلی. این تطبیق، به پژوهشگر امکان می‌دهد تا گستره و عمق تأویل عرفانی از حدیث صورت را در دو سنت فکری متمایز ولی مکمل، با نگاهی تطبیقی و تحلیلی دریابد.

۳-۴. تحلیل عرفانی، فلسفی دیدگاه‌ها

بررسی تطبیقی حدیث «خلق الله آدم علی صورته» در اندیشه ابن عربی و امام خمینی، بستری غنی برای تحلیل عرفانی-فلسفی این روایت در دو نظام فکری فراهم می‌سازد

که هر یک با تأکید بر لایه‌ای خاص از حقیقت انسان، افق‌های تأویلی متفاوتی را می‌گشاید.

از منظر عرفانی، هر دو متفکر با پذیرش این اصل که انسان مظهر جامع اسماء الهی است، روایت را مبنایی برای تبیین «انسان کامل» و مراتب وجودی او قرار می‌دهند. با این حال، تفاوت در مبادی فلسفی و عرفانی آنان، تمایزات مهمی در دستگاه معنایی این حدیث پدید می‌آورد.

ابن عربی، که تفسیرش بر نظریه وحدت وجود و مراتب تجلی وجودی استوار است، حدیث صورت را یکی از کلیدهای اصلی در فهم نظام هستی می‌داند. در نگاه او، عالم به‌تمامه مظهر اسماء الهی است، اما انسان کامل صورتی است که جامع همه اسمای حسناى الهی است؛ و از همین رو است که صورت انسان، صورت حق است، نه از آن جهت که شبیه خداست، بلکه از آن جهت که آینه او است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۵۳). به تعبیر فلسفی، صورت انسان نزد ابن عربی، «تشخص حقیقی» اسماء و صفات در قالب واحد است که «جامع الاضداد» نیز می‌گردد. در مقابل، امام خمینی هرچند از مفاهیم فلسفی بهره می‌گیرد، اما تأویل او از حدیث صورت بیشتر در بستر عرفان سلوکی و اخلاقی شیعی شکل می‌گیرد؛ انسانی که بر صورت خداوند آفریده شده، با سیر در مراحل توبه، مجاهده، تهذیب نفس و فناء فی‌الله، حقیقت آن صورت را فعلیت می‌بخشد. امام در شرح دعای سحر (ص ۸۱) و مصباح الهدایة (ص ۵۶) تأکید می‌کند که تجلی اسمای الهی در انسان، امری است هم ذاتی و هم اکتسابی؛ و تا زمانی که انسان حجاب‌های ظلمانی و نوری را از میان بر ندارد، ظهور کامل صورت الهی در او تحقق نمی‌یابد.

از منظر فلسفی نیز می‌توان گفت: ابن عربی با تلقی وجودی از صورت، روایتی «انبسط یافته» از نسبت حق و خلق ارائه می‌دهد؛ جایی که حق در مراتب وجود متکثر شده و انسان، بالاترین مرتبه این تکثر است. در حالی که امام خمینی، با گرایش به عرفان صدرایی و تبیینات حکمت متعالیه، میان وجود منبسط و سیر انفسی پیوند می‌زند؛ او وجود انسان را ظرف تجلی می‌داند، اما نه تجلی‌ای صرفاً وجودی، بلکه تجلی‌ای که به واسطه سلوک و معرفت، فعلیت می‌یابد.

در یک جمع‌بندی تحلیلی می‌توان گفت: ابن عربی حدیث صورت را بیشتر در چارچوبی کیهان‌شناسانه (Cosmological) و وجودی-فلسفی می‌فهمد، در حالی که امام خمینی آن را در دستگاهی انسان‌شناسانه (Anthropological) و سلوکی (Spiritual) می‌کاود. نتیجه این تفاوت، دو سبک تأویل متفاوت از یک روایت است که هر دو در سطحی بالا از انسجام، ژرفا و ظرفیت‌های عرفانی قرار دارند. این دو رویکرد، در عین تفاوت، مکمل یکدیگرند و تصویر کامل‌تری از انسان و نسبت او با حق تعالی ارائه می‌دهند.

نتیجه‌گیری

تحلیل تطبیقی حدیث «خلق الله آدم علی صورته» در اندیشه ابن عربی و امام خمینی نشان می‌دهد که این روایت، فراتر از ظاهر و مباحث سندی، نقشی محوری در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی دارد. هر دو متفکر، «صورت الهی» را نه به معنای شباهت جسمانی، بلکه تجلی اسمای الهی در انسان کامل می‌دانند. در نگاه ابن عربی، این حدیث پایه نظریه تجلی، وحدت وجود و خلافت تکوینی انسان است؛ «صورت» مرتبه‌ای از تعیین حق است که در انسان ظهور یافته است. در مقابل، امام خمینی با حفظ مبانی ابن عربی، بر تحقق این صورت از رهگذر سلوک اخلاقی و عرفانی تأکید دارد؛ یعنی تنها انسانی که با تهذیب نفس به مقام فنا می‌رسد، آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی خواهد شد. هر دو اندیشه در مرز تنزیه و تشبیه حرکت می‌کنند، با این تفاوت که ابن عربی تبیین خود را در قالب فلسفه وجودی و تمثیل ارائه می‌دهد، در حالی که امام خمینی با نگاهی تربیتی و ولایی به معنا و تحقق «صورت» می‌پردازد. در نتیجه، حدیث صورت نه تنها بنیاد تبیین انسان کامل در عرفان اسلامی است، بلکه زمینه‌ساز گفت‌وگوی میان دستگاه‌های مختلف کلامی و فلسفی سنت اسلامی نیز محسوب می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد. (۱۹۹۶م). مجموع الفتاوی. ریاض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.
۲. ابن حجر، احمد بن علی. (۱۳۷۹ق). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة.
۳. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق. (۱۳۹۰ق). التوحید و اثبات صفات الرب. ریاض: مكتبة الرشد.
۴. ابن عربی، محی الدین. (۱۹۹۴م). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
۵. ابن عربی، محی الدین. (۲۰۰۲م). فصوص الحکم. قاهره: دارالثقافة.
۶. ابن قدامه، عبدالله. (۱۴۰۵ق). اللمعة فی اعتقاد أهل السنة. بیروت: دار الكتاب العربی.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). الصحیح. بیروت: دار ابن کثیر.
۸. بهرامی، علی. (۱۳۸۷ش). فلسفه و عرفان در آثار ابن عربی. قم: حوزه.
۹. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۳۴۴ق). الأسماء والصفات. حیدرآباد: دارالمعارف.
۱۰. حسینی، مهدی. (۱۳۹۶ش). زبان شناسی و نشانه شناسی در عرفان اسلامی. تهران: نی.
۱۱. خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۴ش). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. تهران: معارف.
۱۲. خمینی، روح الله. (۱۳۶۵ش). شرح دعای سحر. تهران: معارف.
۱۳. خمینی، روح الله. (۱۳۶۶ش). شرح چهل حدیث. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی.
۱۴. خمینی، روح الله. (۱۳۶۷ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: بنیاد نشر آثار امام.
۱۵. خمینی، روح الله. (۱۳۶۸ش). آداب الصلوة. تهران: معارف.
۱۶. خمینی، روح الله. (۱۳۶۹ش). اساس عرفان. تهران: معارف.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. ذهبی، شمس الدین. (۱۹۹۸م). سیر أعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۹. نصر، حسین. (۲۰۰۷م). دانش و معنویت در اسلام، (ترجمه احمد آرام). تهران: طرح نو.
۲۰. شمس الدین، مسلم بن حجاج. (۱۴۰۷ق). الصحیح. بیروت: دارالفکر.
۲۱. شهید مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). عرفان اسلامی. تهران: صدرا.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۲ش). الإيضاح فی أسرار التوحید. قم: دارالعرفان.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۵. عبد الجبار، قاضی. (۱۹۶۵م). شرح الأصول الخمسة. قاهره: دارالفکر العربی.
۲۶. کاظمی، رضا. (۱۳۹۸ش). بازخوانی فلسفی حدیث صورت در اندیشه ابن عربی. مجله علوم انسانی و فلسفه، ۱۲(۴)، ۳۴۵-۳۶۰.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. قم: دار الکتب الإسلامية.
۲۸. مرندی، سید محمد. (۱۳۹۵ش). روش هرمنوتیکی ابن عربی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و

بررسی تطبیقی حدیث خلقت انسان بر صورت خدا در اندیشه ابن عربی و امام خمینی (ره) / رستگار، پیرهادی، مؤذن. ۱۵۹.

مطالعات فرهنگی.

۲۹. موسوی همدانی، محمدعلی. (۱۳۹۰ش). انسان کامل در عرفان اسلامی. قم: جمال.

۳۰. نووی، یحیی. (۱۹۹۶م). شرح صحیح مسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

31. Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.

