

## بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵

(پیاپی ۲۹)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س)

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

هیأت تحریریه:

دکتر پروین بهارزاده (استادیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر سید محمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر بی بی سادات رضی بهابادی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر نهله غروی نائینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

دکتر فتحیه فتاحی زاده (استاد دانشگاه الزهرا (س))

دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)

دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

دکتر شادی نفیسی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

ویراستار فارسی و صفحه آرا: محمد جانی پور

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر شادی نفیسی

مبلغ: ۲۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی

براساس نامه ارسالی دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۲۰۵۰۶۷/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، در جلسه مورخ ۹۱/۱۰/۲۵ تمدید شد.

در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، این هدفها دنبال می‌شود:  
- اطلاع‌رسانی و توسعه پژوهش‌های قرآنی و روایی؛  
- ایجاد فرصتی درخور برای تبادل آرا و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان‌شمول از دین و مقوله‌های دینی؛  
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو، و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه‌کردن فرهنگ دینی؛  
- توجه خاص به طرح آرای اندیشمندان معاصر درحوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

#### راهنمای ارسال مقاله

- مقاله از طریق سامانه <http://journal.alzahra.ac.ir> ارسال شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است و در صورت احراز صلاحیت چاپ، حداکثر تا شش ماه پس از تاریخ دریافت مقاله، پذیرش چاپ آن به نویسنده اعلام می‌شود.
- اصلاحات نهایی پیش از چاپ، برعهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش فنی و ساختاری مطالب، آزاد است.

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا (س)، ساختمان خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»  
در پایگاه‌های اینترنتی زیر، قابل دسترسی است:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ - دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

### فصلنامه علمی پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاهشده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

**به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در**

**صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:**

**<http://journal.alzahra.ac.ir/tqh>**

فهرست مطالب (به ترتیب نام مقالات)

- |         |                                                                                                                                         |
|---------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱-۳۰    | بازتاب صورت نمایی در قرآن<br>فاطمه اروجلو، علی محمد ولوی                                                                                |
| ۳۱-۶۲   | بررسی آراء جلال‌الدین سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با<br>محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی(ره)<br>فتحیه فتاحی‌زاده، فاطمه حبیبی |
| ۶۳-۸۹   | چگونگی و چرایی رویکردهای ناهمگون ابن حبان بستی به امام رضا(ع)<br>علیرضا حیدری نسب، مهدی بیات مختاری                                     |
| ۹۱-۱۱۶  | رویکرد ابوزید به سنت و حجیت آن<br>محمدکاظم رحمان ستایش، نرگس بهشتی                                                                      |
| ۱۱۷-۱۳۵ | رویکرد شیخ کلینی نسبت به روایات محمد بن ابی عمیر<br>بی بی حکیمه حسینی                                                                   |
| ۱۳۷-۱۵۹ | نقد متنی روایات تفسیر نورالثقلین بر اساس مستندات قرآنی<br>رحمت‌اله عبداله‌زاده آرانی، خدیجه خدمتکار آرانی                               |
| ۱۶۱-۱۸۲ | نقش اسماء متشابهه در تعارض دیدگاه نجاشی و شیخ طوسی پیرامون<br>سالم بن مکرم<br>الرهه شاه‌پسند                                            |
| ۱۸۳-۱۸۹ | چکیده مقالات به زبان انگلیسی                                                                                                            |



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۳۰-۱

## بازتاب صورت نمایی در قرآن

فاطمه اروجلو<sup>۱</sup>

علی محمد ولوی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۰

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۱۸

### چکیده

صورت نمایی (برچسب زنی) پدیده اجتماعی فراگیری است که در روابط انسان‌ها با یکدیگر اثرگذار بوده است. این پدیده در جهان اسلام نیز رواج داشت. برای شناسایی عوامل و شرایط زمینه ساز این پدیده و پیامدهای آن و دریافت رهنمود قرآن درباره این پدیده و آشنایی با راهکارهای مقابله با آن از دیدگاه قرآن، آیات این کتاب مقدس بررسی شد. در این تحقیق با بهره گیری از روش پیشنهادی در نظریه زمینه‌ای (GT) داده‌های قرآنی مورد بازکاوی و تحلیل

f\_orojlu@yahoo.com

v.am144@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول)

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

قرار گرفته است. دستاورد این تحقیق پیشنهاد فرضیه‌های ذیل است:

۱- تکبر، موجب صورت نمایی پیامبران الهی و کتاب‌های آسمانی است.

۲- در شرایط غلبه فرهنگ چند خدایی، ظهور پیامبران و آیین جدید زمینه ساز صورت نمایی ارزش‌های توحیدی است.

۳- در شرایط حاکمیت نظام اشرافی، جهل آحاد جامعه موجب صورت نمایی پیامبران الهی است.

۴- پیامدهای دنیوی و اخروی صورت نمایی با فراوانی پدیده صورت نمایی رابطه مستقیم دارد.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، صورت نمایی (برچسب زنی)، گراندد تئوری، پیامبران، کافران.

#### مقدمه

نظریه پردازان با دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف درباره پدیده صورت نمایی (برچسب زنی)<sup>۱</sup> سخن گفته‌اند. صورت نمایی یا برچسب در لغت به معنای تهمت و نسبت ناروا به کار رفته است (عمید، ۱۳۸۹، ذیل واژه برچسب).

---

#### 1. Label - Labeling - Labeling phenomenon

در کتب لغت، برچسب تکه کاغذی است که بر آن نوع جنس و محل ساخت و دیگر مشخصات را نوشته یا چاپ کرده روی شیشه‌ها و بطری‌ها می‌چسبانند. این قطعه کاغذ معرف جنس و قیمت و محل ساخت آنها است. برچسب به طور مجازی به معنای تهمت؛ نسبت ناروا نیز به کار رفته است. (لغت نامه دهخدا و فرهنگ معین، ذیل واژه برچسب - فرهنگ لغت عمید، ذیل واژه برچسب) پدیده "Labeling" در زبان فارسی به برچسب زنی ترجمه شده و به معنای دادن نسبت ناروا به کار رفته است. اما به دلیل نامأنوس بودن کلمه "برچسب زدن" واژه «صورت نمایی» در این تحقیق برای بیان پدیده‌ای ساخته شده که با عنوان «برچسب زدن» مرسوم است. این واژه از مصدر مرکب «صورت نمودن» و «صورت کردن» گرفته شده است. در متون ادبی تاریخی ایران کلمات "صورت نمودن"، "صورت کردن" و "صورت نگاشتن" در معنای مورد نظر این تحقیق آمده است.



صورت نمایی در این تحقیق، به معنای هر سخن یا رفتار یا اعتقادی است که به شخص یا گروه یا مذهب یا سازمان و یا هر نهاد اجتماعی نسبت داده شده و موجب آزردها یا به حاشیه کشاندنش شود.

به عبارت دیگر هر نوع نسبت با بار منفی که در قالب لقب، کنیه و اسم یا عمل و رفتار ناپسند و ناشایست یا اعتقادی که به شخصی یا گروه یا مذهبی داده شود به طوری که موجب آزردها یا به حاشیه کشاندن آن شخص، گروه یا مذهب شود. با توجه به موضوع تحقیق، صورت نمایی‌ها و نسبت‌هایی که قرآن به آنها اشاره نموده مورد نظر است.

قرآن کتاب آسمانی مسلمانان و مورد تأیید تمام فرق و مذاهب اسلامی است. آموزه‌های قرآنی همواره مورد توجه تمام مسلمانان بوده است. آنان در تأیید گفتار و کردار خود به آیات قرآن استناد کرده‌اند. صورت نمایی در مناسبات مسلمانان نیز از پدیده‌هایی است که از این قاعده مستثنی نیست. یعنی نخبگان صورت نمایی کننده در توجیه صورت نمایی‌هایشان و انتخاب گونه‌های صورت نمایی به آیات قرآن استناد کرده‌اند. همان طور که نخبگان صورت نمایی شده و مخالفان پدیده صورت نمایی سخنان خود را مستند به آیات قرآن کرده‌اند. برای دریافت حقیقت و یافتن راهبردهای قرآنی در خصوص پدیده صورت نمایی، باید به پژوهش در آیات قرآن پرداخت و برای رسیدن به مقصد پاسخ این سؤالات را در قرآن جستجو نمود:

- ۱- گونه‌های صورت نمایی چه بوده‌اند؟ ۲- به استناد آیات قرآن، صورت نمایی کنندگان چه گروه‌هایی بوده‌اند؟ ۳- چه گروه‌هایی هدف صورت نمایی قرار گرفته‌اند؟
- ۴- چه عوامل انگیزشی و شرایط زمینه‌ای و مداخله‌گر(میانجی) در صورت نمایی مؤثر بوده‌اند؟ ۵- راهبردها و پیامدهای صورت نمایی چه بوده است؟

---

(برای اطلاع بیشتر ر.ک: بیهقی، محمد بن حسین، (۱۳۷۴ش)، تاریخ بیهقی، تهران: انتشارات مهتاب، ج ۱، صص ۱۹۲ و ۲۳۰ و ج ۲، صص ۴۸۳ و ۴۹۳ و ۵۸۹؛ ابن بلخی، (۱۳۷۴ش)، فارسنامه ابن بلخی، شیراز: بنیاد فارس شناسی، صص ۱۰۷ و ۲۴۴).

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: نظریات مطرح درباره انحرافات و آسیب‌های اجتماعی در کتابهای علوم اجتماعی و روانشناسی اجتماعی

## روش شناسی پژوهش

در یک تحقیق، محقق می‌تواند از روش‌های مختلفی استفاده کند که هر کدام به شیوه خود به گردآوری اطلاعات پرداخته و به سؤالات پاسخ می‌دهند، روش‌های تحقیق کمی و کیفی دو نگاه متفاوت به واقعیت‌ها را تشکیل می‌دهند که مجموعشان به نگرش‌ها وسعت می‌دهد (محمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

همان‌طور که سؤالات تحقیق نشان می‌دهد، پژوهش درباره "صورت نمایی در قرآن" به روش کیفی و با هدف ایجاد فرضیه و مدل به منظور تبیین این پدیده، و تدوین چارچوبی با مفاهیم برخاسته از داده‌های بدست آمده از متن است. اما بر حسب نیاز از روش کمی نیز استفاده شده است و در واقع ترکیبی از روش کمی و کیفی مورد نظر بوده است. برای استخراج داده‌ها، متن قرآن مطالعه شد سپس داده‌های مرتبط با تحقیق کدگذاری و طبقه بندی شد.

روش تحقیق گراند تئوری<sup>۱</sup> که با عناوین تئوری زمینه‌ای، تئوری برخاسته از داده‌ها، تئوری داده بنیاد، تئوری بنیادی، و نظریه بازکاوی ترجمه شده است، یک روش تحقیقی عام، استقرایی و تفسیری است که در سال ۱۹۶۷ توسط بارنی گلیسر<sup>۲</sup> و آنسلم استراس<sup>۳</sup> پیشنهاد شده است. تئوری زمینه‌ای عبارت است از آنچه که به طور استقرایی<sup>۴</sup> از مطالعه پدیده‌ای به دست آید و نمایانگر آن پدیده باشد. به عبارت دیگر آن را باید کشف کرد، کامل نمود، و به طور آزمایشی از طریق گردآوری منظم اطلاعات و تجزیه و تحلیل داده‌هایی که از آن پدیده نشأت گرفته، اثبات نمود (استراس و کوربین، ۱۳۹۰، ص ۲۲).<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup>. Grounded Theory

<sup>۲</sup>. Barney Glaser

<sup>۳</sup>. Anselm Strauss

<sup>۴</sup>. Dising

<sup>۵</sup>. Strauss, A. & Corbin, J. (1942). Basics of Qualitative Research: Grounded Theory, Procedures and Techniques.

در تئوری زمینه‌ای، تجزیه و تحلیل از سه نوع کدگذاری<sup>۱</sup> تشکیل شده است که عبارتند از: الف) کدگذاری باز<sup>۲</sup>؛ ب) کدگذاری محوری<sup>۳</sup>؛ ج) کدگذاری انتخابی<sup>۴</sup>. در مرحله کدگذاری محوری مقولات فرعی در سلسله روابطی به یک مقوله مرتبط می‌شوند که بیانی از شرایط علی، پدیده، زمینه، شرایط میانجی، راهبردهای (استراتژی‌های) کنش: کنش متقابل، و پیامدها است. با استفاده از این الگو می‌توان به طور سیستماتیک درباره داده‌ها اندیشید و آنها را به صورتی پیچیده با یکدیگر مرتبط نمود. در صورتی که از این الگو استفاده نشود، تئوری زمینه‌ای فاقد دقت و پیچیدگی‌های لازم است (همو: ص ۱۰۰). تجزیه و تحلیل داده‌های تحقیق کیفی تلاشی است در راه ابراز نظر کلی در مورد روابط بین طبقه‌هایی از داده‌ها که بنای یک تئوری را پایه‌گذاری می‌کند (مارشال و رأس من، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵).

## ۱. گونه‌های صورت‌نمایی در قرآن کریم

خداوند در قرآن درباره انسان‌ها، گروه‌های اجتماعی، جریان‌ها، اقوام و امت‌ها سخن گفته انسان‌ها را در دسته‌ها و گروه‌های مختلف قرار داده است. ویژگی گروه‌هایی چون کافران، مشرکان، منافقان، بیمار دلان و ... را بیان کرده است. باید توجه داشت از آنجا که قرآن اشاره موردی و مصداقی به بحث صورت‌نمایی ندارد و این دسته‌بندی‌ها در واقع، گزارش خالق است از مخلوق و مبین حقیقتی نفس‌الامری است به هیچ وجه مصداق

---

<sup>۱</sup>. کدگذاری: روند تجزیه و تحلیل داده‌ها.

<sup>۲</sup>. کدگذاری باز: روند خرد کردن، مقایسه کردن، مفهوم‌پردازی کردن و مقوله‌بندی کردن داده‌ها.

<sup>۳</sup>. کدگذاری محوری: عبارت است از سلسله رویه‌هایی که با آنها پس از کدگذاری باز با برقراری پیوند بین مقولات، به شیوه‌های جدیدی اطلاعات با یکدیگر ربط می‌یابند. این کار با استفاده از یک پارادایم (مدل الگویی یا سرمشق) که متضمن شرایط، محتوا و راهبردهای (استراتژی‌های) کنش/کنش متقابل و پیامدهاست، صورت می‌گیرد.

<sup>۴</sup>. کدگذاری انتخابی: روند انتخاب مقوله اصلی به طور منظم (سیستماتیک) و ارتباط دادن آن با سایر مقوله‌ها، اعتبار بخشیدن به روابط، و پر کردن جاهای خالی با مقولاتی که نیاز به اصلاح و گسترش بیشتر دارند.

صورت نمایی تلقی نمی‌شود. تنها موردی که شاید نقیض این مدعا باشد اشاره قرآن به ابولهب (سوره المسد) است. این مورد هم صورت نمایی نیست بلکه بیان نتیجه و سرانجام عمل او است.

پدیده صورت نمایی شامل سه عنصر اساسی است که عبارتند از: صورت نمایی کننده، صورت نمایی و صورت نمایی شده. این عناصر این گونه (صورت نمایی کننده ← صورت نمایی ← صورت نمایی شده) با یکدیگر ارتباط دارند. از ۱۱۴ سوره قرآن در ۷۰ سوره به پدیده صورت نمایی اشاره شده است.<sup>۱</sup>

با استفاده از داده‌های قرآنی، "گونه‌های صورت نمایی" را می‌توان در سه دسته قرار داد و آنها را به گونه اجتماعی، گونه سیاسی و گونه مذهبی تقسیم نمود:

۱- گونه اجتماعی صورت نمایی گونه‌ای از صورت نمایی است که از بُعد اجتماعی به تخریب صورت نمایی شده پرداخته است. اقوام پیامبران، حاکمان و انکار کنندگان رسالت پیامبران با طرح اتهاماتی چون دروغ‌گویی، ساحری، دیوانگی، فریبکاری، بدشگونی و استهزاء پیامبران یا پیروانشان تلاش کرده‌اند از اعتبار اجتماعی آنها بکاهند. تأکید صورت نمایی کنندگان بر بشر بودن پیامبران و انکار رسالتشان در جهت کاستن از محبوبیت آنان نزد مردم بوده است. اتهام دزدی به کاروان بنی اسرائیل که برای تهیه مواد غذایی به مصر آمده بودند و اتهام بدکارگی به حضرت مریم (س) نیز گونه اجتماعی صورت نمایی است که قرآن به آن اشاره دارد.

۲- گونه سیاسی صورت نمایی گونه‌ای از صورت نمایی است که رفتار سیاسی صورت نمایی شده را هدف قرار داده است، و صورت نمایی شده به عنوان مخالف

---

<sup>۱</sup>. این سوره‌ها عبارتند از: البقره، آل عمران، النساء، المائدة، الانعام، الاعراف، الانفال، التوبة، یونس، هود، یوسف، الرعد، ابراهیم، الحجر، النحل، الاسراء، الکهف، مریم، طه، الانبیاء، الحج، المؤمنون، النور، الفرقان، الشعراء، النمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمان، السجدة، الاحزاب، سباء، فاطر، یس، الصافات، ص، الزمر، غافر، فصلت، الشوری، الزخرف، الدخان، الجاثیة، الأحقاف، الفتح، الحجرات، ق، الذاریات، الطور، النجم، القمر، الواقعة، الحديد، الصف، الجمعة، القلم، الحاقه، المزمل، المدثر، القیامة، النازعات، التکویر، المطففین، الطارق، الشمس، اللیل، العلق، الهمزة، الکوثر.

حکومت و مخالف سنن مورد قبول، صورت نمایی شده است. این گونه صورت نمایی عبارتند از: اتهام سنت شکنی، شورش، خیانت، برتری جویی.

۳- گونه مذهبی صورت نمایی گونه‌ای از صورت نمایی است که مذهب و اعتقادات مذهبی را هدف قرار داده است. در این گونه از صورت نمایی مقولاتی چون وحدانیت خداوند، حقانیت ادیان الهی و دعوت پیامبران، موقعیت و جایگاه مذهبی دینداران یا ادیان الهی و اهداف آن ادیان، مورد توجه صورت نمایی کنندگان قرار گرفته است. این گونه صورت نمایی در قرآن، عبارتند از: دروغ بستن به خدا، افسانه بافی، نسبت دادن فرزند و شریک برای خدا، گمراه و گمراه کنندگی، تکفیر.

صورت نمایی کنندگان با نسبت دادن فرزند و شریک برای خدا در واقع، وحدانیت خداوند را هدف صورت نمایی قرار داده‌اند و با دروغ بستن به خدا یا افسانه خواندن کتابهای آسمانی، حقانیت دین و دعوت پیامبران را مورد صورت نمایی قرار داده‌اند. آنان با اتهام گمراه و گمراه کنندگی به صورت نمایی اهداف دین پرداخته‌اند. صورت نمایی کنندگان با تکفیر در واقع، موقعیت و جایگاه مذهبی دینداران یا ادیان الهی را صورت نمایی کرده‌اند.

جدول شماره ۱، گونه‌های صورت نمایی، مصادیق صورت نمایی و فراوانی گونه‌های صورت نمایی را با توجه به صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان نشان می‌دهد. گونه‌های صورت نمایی به ترتیب فراوانی عبارتند از: گونه اجتماعی، گونه مذهبی، گونه سیاسی. لازم به ذکر است به علت مشخص نبودن صورت نمایی کنندگان یا صورت نمایی شدگان در آیاتی از قرآن، در تعداد صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان اختلاف است.

جدول ۱: گونه‌های صورت نمایی و فراوانی صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان در قرآن کریم					
صورت نمایی شدگان		صورت نمایی کنندگان		مصادیق صورت نمایی	گونه‌های صورت نمایی
فراوانی نسبی %	فراوانی	فراوانی نسبی %	فراوانی		
۵۹	۱۴۴	۶۳	۱۴۹	اتهام دروغ‌گویی، ساحری، دیوانگی، استهزاء، انکار رسالت پیامبران، بدشگونی، گمراه و خطا کار، فریب خوردگی، فریبکاری، فساد، دون پایگی پیروان، بدکارگی، دزدی، زودباوری، هرزگی	اجتماعی
۳۶	۸۷	۳۱	۷۳	دروغ بستن به خدا، افسانه بافی، نسبت دادن فرزند به خدا، نسبت دادن شریک به خدا، گمراه و گمراه کننده، تکفیر	مذهبی
۵	۱۳	۶	۱۵	اتهام شورش، سنت شکن، خیانت، برتری جویی	سیاسی
۱۰۰	۲۴۴	۱۰۰	۲۳۷	فراوانی و فراوانی نسبی گونه‌ها	

### ۱-۱. فراوانی صورت نمایی کنندگان

صورت نمایی کننده یکی از عناصر پدیده صورت نمایی است که در ایجاد این پدیده نقش اساسی دارد. صورت نمایی کنندگان استخراج شده از آیات قرآن عبارتند از:

۱- خویشانندان؛ شامل اقوام انبیاء الهی و خویشان کسانی است که شخصی یا گروهی از اعضای خود را صورت نمایی کرده‌اند،

۲- کافران؛ کسانی که به انکار خدا و نشانه‌های الهی پرداخته پذیرای دعوت انبیاء نبودند،

۳- حاکمان؛ در آیات قرآن، فرعون دوره موسی (ع) مصداق حاکمان است که صورت نمایی هایش در قرآن ذکر شده است،

۴- اشراف؛ افراد برخوردار از جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بالا که در قرآن از آنان با عنوان "ملاء" یاد شده است. قارون و هامان نیز از مصادیق اشراف اند،

۵- اهل کتاب؛ یهودیان و نصرانیان،

۶- مشرکان؛ کسانی که یا برای خداوند شریک قائل بودند و یا فرشتگان را دختران خدا خواندند،

۷- ستمگران،

۸- تکذیب کنندگان،

۹- رفاه زدگان؛ در قرآن با عنوان "مترفان" از آنان یاد شده است،

۱۰- منافقان،

۱۱- مؤمنان،

۱۲- بزهکاران،

۱۳- بیمار دلان،

۱۴- زنان؛ همسر عزیز مصر که به یوسف(ع) تهمت زد،

۱۵- مأموران حکومتی که از جانب یوسف(ع) برای بازگرداندن برادر او مأموریت داشتند،

۱۶- مستکبران.

از جدول شماره ۲ تا جدول شماره ۴، گونه‌های صورت نمایی و صورت نمایی کنندگان و همچنین آیاتی که گونه‌ها و صورت نمایی کنندگان از آن استخراج شده‌اند به تفکیک گونه‌ها، آمده است و در جدول شماره ۱۰، فراوانی و فراوانی نسبی صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان در کل گونه‌های صورت نمایی ذکر شده است.

### ۱-۱-۱. گونه اجتماعی

گونه اجتماعی استخراج شده از آیات قرآن بر اساس فراوانی آن عبارتند از: اتهام دروغگویی، ساحری، دیوانگی، استهزاء، انکار رسالت پیامبران، بدشگونی، فریبکاری، گمراهی و خطا، دون پایگی پیروان، بدکارگی، دزدی، فریب خوردگی، فساد، زودباوری،

هرزگی. صورت نمایی کنندگان در این گونه، به ترتیب فراوانی عبارتند از: خویشاوندان، کافران، اشراف، حاکمان، مشرکان، ستمگران، اهل کتاب، منافقان، بیماردلان، بزهکاران، مأموران حکومت و زنان. (جدول شماره ۲)

از ۲۳۷ مورد صورت نمایی که صورت نمایی کنندگان آن در قرآن مشخص است ۶۳٪ با استفاده از گونه اجتماعی صورت نمایی نموده‌اند.

جدول ۲: گونه اجتماعی صورت نمایی و صورت نمایی کنندگان		
صورت نمایی کنندگان	آیات	گونه صورت نمایی (اجتماعی)
خویشاوندان ۳۵: : کافران ۸: مشرکان ۲: اشراف ۵: اهل کتاب ۳: حاکمان ۴: ستمگران	بقره: ۸۷ - آل عمران: ۱۸۳ - المائدة: ۷۰ - الانعام: ۳۴ و ۹۱ و ۱۴۷ - الاعراف: ۶۴ و ۶۶ - هود: ۲۷ و ۳۵ - الحجر: ۸۰ - النحل: ۱۱۳ - الشعراء: ۱۰۵ و ۱۱۷ و ۱۲۳ و ۱۳۹ و ۱۴۱ و ۱۶۰ و ۱۷۶ و ۱۸۶ و ۱۸۹ - - القصص: ۳۸ - العنكبوت: ۳۷ - سبا: ۷ و ۴۳ - یس: ۱۴ - الصافات: ۱۲۷ - - ص: ۴ و ۱۲ - غافر: ۵ و ۲۴ و ۳۷ - ق: ۱۲ - القمر: ۹ و ۱۸ و ۲۳ و ۲۵ - النازعات: ۲۱ - الشمس: ۱۴ - الرعد: ۴۳ - المومنون: ۳۸ - - الفرقان: ۴ و ۳۷ - یونس: ۳۸ - الانبیاء: ۵ - السجدة: ۳ - الأحقاف: ۸ - الطور: ۳۳ - المدثر: ۲۵	اتهام دروغگویی
خویشاوندان ۸: کافران ۱۲: اشراف ۲: ستمگران ۳: حاکمان ۶	الانعام: ۷ - الاعراف: ۱۰۹ - یونس: ۲ - هود: ۷ - طه: ۶۳ و ۷۱ - الانبياء: ۳ و ۵ - الشعراء: ۳۴ و ۴۹ و ۱۵۳ و ۱۸۵ - القصص: ۳۶ و ۴۸ - ص: ۴ - غافر: ۲۴ - الذاریات: ۳۹ و ۵۲: النمل: ۱۳ و ۶۸ - سبا: ۴۳ - الطور: ۲۹ - ۳۰ - الصافات: ۱۵ و ۳۶ - الأحقاف: ۷ - المدثر: ۲۴ - الاسراء: ۴۷ و ۱۰۱	ساحری
خویشاوندان ۵: کافران ۳: اشراف: اهل کتاب: بزهکاران: حاکمان	النساء: ۴۶ - غافر: ۸۳ - الأنبياء: ۳۶ و ۴۱ - الفرقان: ۴۱ - الحجر: ۱۱ - ق: ۱۲ - الروم: ۱۰ - المطففين: ۲۹ - الزخرف: ۷ و ۴۷ - الجاثية: ۳۳	استهزاء
خویشاوندان ۴: کافران ۳: حاکمان ۲: اشراف ۲: تکذیب	الاعراف: ۶۶ و ۱۸۲ - الحجر: ۶ - المومنون: ۲۵ و ۷۰ - الشعراء: ۲۷ - سبا: ۷ - الصافات: ۳۶ - الدخان: ۱۴ - الذاریات: ۳۹ و ۵۲ - الطور: ۲۹ - القمر: ۹	دیوانگی



کنندگان: رفاه زدگان		
خویشاوندان ۵: اشراف ۴: حاکمان ۱: ستمگران ۱	هود: ۲۷ - ابراهیم: ۱۰ - الانبیاء: ۳ - المومنون: ۲۴ و ۳۳ - ۳۴ و ۴۷ - الشعراء: ۱۵۴ و ۱۸۶ - یس: ۱۵ - القمر: ۲۴	انکار رسالت پیامبران
خویشاوندان	النساء: ۷۸ - الاعراف: ۱۳۱ - النمل: ۴۷ - یس: ۱۸	بدشگونی
منافقان: بیمار دلان: خویشاوندان ۲	الاحزاب: ۱۲ - الاعراف: ۸۲ - النمل: ۵۶	فریبکاری
خویشاوندان	یوسف: ۸ و ۱۷ و ۹۵	گمراهی و خطا
اشراف ۲: حاکمان ۱	المومنون: ۴۷ - هود: ۲۷	دون پایگی پیروان
خویشاوندان	مریم: ۲۷ - ۲۸	بدکاری
خویشاوندان: مأموران حکومت	یوسف: ۷۰ و ۷۷	دزدی
منافقان: بیمار دلان	الانفال: ۴۹	فریب خوردگی
اشراف: حاکمان	الاعراف: ۱۲۷ - غافر: ۲۶	فساد
منافقان	التوبه: ۶۱	زودباوری
زنان	یوسف: ۲۵	هرزگی

### ۱-۱-۲. گونه سیاسی

گونه صورت نمایی سیاسی به ترتیب فراوانی عبارتند از: اتهام شورش، سنت شکنی، خیانت، برتری جویی. در جدول شماره ۳ گونه سیاسی استخراج شده از آیات قرآن آمده است. این گونه صورت نمایی بیشتر توسط حاکمان و اشراف صورت گرفته است. خویشاوندان و کافران هم از گونه سیاسی صورت نمایی برای اتهام زدن استفاده کرده‌اند. از ۲۳۷ مورد صورت نمایی که صورت نمایی کنندگان آن مشخص است، ۶٪ صورت نمایی کنندگان از گونه سیاسی برای صورت نمایی بهره برده‌اند.

جدول ۳: گونه سیاسی صورت نمایی و صورت نمایی کنندگان		
گونه صورت نمایی (سیاسی)	آیات	صورت نمایی کننده
سنت شکن	یونس: ۷۸- ابراهیم: ۱۰ - سبا: ۴۳- غافر: ۲۶	خویشاوندان ۱: کافران ۱: اشراف ۱: حاکمان ۲
اتهام شورش	الاعراف: ۱۰۹ و ۱۲۳ - طه: ۵۷ و ۶۳ - الشعراء: ۳۵	خویشاوندان ۱: اشراف ۱: حاکمان ۳
برتری جویی	المومنون: ۲۴ - یونس: ۷۸	اشراف ۲: حاکمان ۱
خیانت	طه: ۷۱ - الشعراء: ۴۹	حاکمان

### ۱-۱-۳. گونه مذهبی

گونه صورت نمایی مذهبی به ترتیب فراوانی عبارتند از: دروغ بستن به خدا، افسانه بافی، نسبت دادن شریک به خدا، نسبت دادن فرزند به خدا، گمراه و گمراه کننده‌گی، تکفیر. صورت نمایی کنندگانی که از گونه مذهبی برای صورت نمایی استفاده کرده‌اند به ترتیب فراوانی عبارتند از: مشرکان، اهل کتاب، کافران، خویشاوندان، مؤمنان، تکذیب کنندگان، رفاه زدگان، ستمگران، اشراف، بزهکاران، منافقان، مستکبران. در جدول شماره ۴ می‌توان فراوانی این گونه را در آیات قرآن مشاهده نمود. از ۲۳۷ مورد صورت نمایی کننده ۳۱٪ از گونه مذهبی صورت نمایی استفاده نموده‌اند.

جدول ۴: گونه مذهبی صورت نمایی و صورت نمایی کنندگان		
گونه صورت نمایی	آیات	صورت نمایی کنندگان
دروغ بسن به خدا	بقره: ۷۹-۸۰ و ۹۴ و ۱۱۱ - آل عمران: ۷۵ و ۱۵۴ و ۱۸۱ - النساء: ۵۰ - الانفال: ۵۴ - الانعام: ۳۱ و ۳۳ و ۹۳ و ۱۳۶ - ۱۳۷ و ۱۴۸ و ۱۵۰ و ۱۵۷ - المائدة: ۶۴ - ۸۶ - ۸۷ و ۱۰۳ - هود: ۱۸ - النحل: ۳۵ و ۶۲ و ۱۱۶ - مریم: ۷۷ - الجمعة: ۵ و ۶ - الفتح: ۶ - الاعراف: ۳۷ و ۱۶۹ - الزخرف: ۲۰ - یونس: ۱۷ و ۵۹ - سبا: ۳ و ۳۵ - الفرقان: ۱۱ - الروم: ۱۰ و ۱۶ - الحاقه: ۴ - المطففين: ۱۱ - الليل: ۹ - الأحقاف: ۱۱ - الواقعة: ۸۲ -	خویشاوندان ۳: کافران ۱۱: مشرکان ۷: اهل کتاب ۱۱: منافقان: ستمگران ۲: مؤمنان ۳: تکذیب کنندگان ۳: رفاه زدگان ۳

افسانه بافی	الانعام: ۲۵ - الانفال: ۳۱ - النحل: ۲۴ - المطففين: ۱۳ - الأحقاف: ۱۷ الانبياء: ۵	خویشاوندان: کافران: ۲: تکذیب کنندگان: مستکبران: ستمگران
نسبت دادن فرزند به خدا	بقره: ۱۱۶ - المائدة: ۱۸ - الانعام: ۱۰۰ - التوبة: ۳۰ و ۳۱ - يونس: ۶۸ - النحل: ۵۷ - الاسراء: ۴۰ - الكهف: ۴ - مريم: ۸۸ - الانبياء: ۲۶ - الصافات: ۱۵۲ و ۱۵۸	خویشاوندان: مشرکان: ۷: اهل کتاب: ۴
نسبت دادن شریک به خدا	المائدة: ۷۳ - الانعام: ۱۰۰ - الزخرف: ۱۵ و ۱۹ - العنكبوت: ۱۷ - الزمر: ۳	مشرکان: ۵: اهل کتاب: ۱
گمراه و گمراهی کنندگی	بقره: ۱۱۳ - الاعراف: ۶۰ - المطففين: ۳۲ - الروم: ۵۸	کافران: اشراف: اهل کتاب: بزهکاران
تکفیر	النساء: ۹۴	مومنان

## ۱-۲. فراوانی صورت نمایی شدگان

صورت نمایی شده یکی از عناصر پدیدۀ صورت نمایی است. قرآن در آیاتی به صورت نمایی شدگان پرداخته است. این گروه در قرآن عبارتند از:

- ۱- غیب؛ خداوند، ملائکه و عوالم ماورای ماده و طبیعت که صورت نمایی شده‌اند،
- ۲- کتاب‌های آسمانی؛ قرآن، تورات و انجیل به عنوان نشانه‌هایی از ماورای ماده و طبیعت صورت نمایی شده‌اند،
- ۳- پیامبران؛ انبیاء الهی که به واسطه موقعیت نبویشان صورت نمایی شده‌اند،
- ۴- مؤمنان،
- ۵- نو مسلمانان؛ دیندارانی که به تازگی ایمان آورده‌اند،
- ۶- زنان؛ مریم(س)،
- ۷- ساحران؛ ساحران مصر که به موسی (ع) ایمان آورده بودند،
- ۸- بازرگانانی که از مصر عازم کنعان بودند.

از جدول شماره ۵ تا جدول شماره ۷، گونه‌های صورت نمایی و صورت نمایی شدگان و آیاتی که گونه‌ها و صورت نمایی شدگان از آن استخراج شده‌اند به تفکیک گونه‌ها، آمده است و در جدول شماره ۱۰، فراوانی و فراوانی نسبی صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان در کل گونه‌های صورت نمایی ذکر شده است.

### ۱-۲-۱. گونه اجتماعی

گونه اجتماعی استخراج شده از آیات قرآن بر اساس فراوانی عبارتند از: اتهام دروغگویی، ساحری، دیوانگی، استهزاء، انکار رسالت پیامبران، بدشگونی، اتهام گمراهی و خطا، فساد، دون پایگی پیروان، بدکارگی، دزدی، زودباوری، فریبکاری، هرزگی، فریب خوردگی. صورت نمایی شدگانی که با گونه اجتماعی صورت نمایی شده‌اند عبارتند از: پیامبران، مومنان، زنان، کتاب‌های آسمانی، غیب، بازرگانان. با توجه به جدول شماره ۵، از میان صورت نمایی شدگان، پیامبران بیش از سایر صورت نمایی شدگان با این گونه صورت نمایی شده‌اند. پیامبران بیشتر به دروغگویی متهم شده‌اند.

ساحر خواندن آنان استهزاء پیامبران و اتهام دیوانگی و نفی رسالت آنان نیز دارای فراوانی بالایی است. صورت نمایی کنندگان با متهم کردن پیامبران به اتهامات ذکر شده با تخریب موقعیت اجتماعی ایشان زمینه را برای جدایی مردم از آنان فراهم نمودند. از ۲۴۴ مورد صورت نمایی که صورت نمایی شدگان آن مشخص است، ۱۴۴ مورد با گونه اجتماعی صورت نمایی شده‌اند؛ یعنی ۵۹٪ صورت نمایی شده‌ها به اتهاماتی از گونه اجتماعی متهم شده‌اند.

جدول ۵: گونه اجتماعی صورت نمایی و صورت نمایی شدگان

گونه صورت نمایی	آیات	صورت نمایی شدگان
اتهام دروغگویی	بقره: ۸۷ - آل عمران: ۱۸۴ - المائدة: ۷۰ - الانعام: ۳۴ و ۹۱ و ۱۴۷ - الاعراف: ۶۴ و ۶۶ - هود: ۲۷ و ۳۵ - الحجر: ۸۰ - النحل: ۱۰۱ و ۱۱۳ - الشعراء: ۱۰۵ و ۱۱۷ و ۱۲۳ و ۱۳۹ و ۱۴۱ و ۱۶۰ و ۱۷۶ و ۱۸۶ و ۱۸۹ - القصص: ۳۸ - العنکبوت: ۳۷ - سبا: ۸ و ۴۳ و ۴۵ - یس: ۱۴ - ۱۵ - الصافات: ۱۲۷ - ص: ۴ و ۱۲ و ۱۴ - غافر: ۲۴ و ۳۷ - ق: ۱۴ - القمر: ۹ و ۱۸ و ۲۳ و ۲۵ و ۳۳ - الرعد: ۴۳ - النازعات: ۲۱ - الشمس: ۱۴ - المومنون: ۳۸ - الشوری: ۲۴ - الفرقان: ۴ و ۳۷ - یونس: ۳۸ - الانبیاء: ۵ - السجدة: ۳ - الأحقاف: ۸ - الطور: ۳۳ - المدثر: ۲۵	پیامبران ۵۴
ساحری	الانعام: ۷ - الاعراف: ۱۰۹ - یونس: ۲ - هود: ۷ - طه: ۶۳ و ۷۱ - الانبیاء: ۳ و ۵ - الشعراء: ۳۴ و ۴۹ و ۱۵۳ و ۱۸۵ - القصص: ۳۶ و ۴۸ - ص: ۴ - غافر: ۲۴ - الذاریات: ۳۹ و ۵۲ - النمل: ۱۳ و ۶۸ - سبا: ۴۳ - الصافات: ۱۵ و ۳۶ -	پیامبران ۲۳: کتاب‌های آسمانی ۷

	الأحقاف: ۷ - القمر: ۲ - المدثر: ۲۴ - الطور: ۲۹ - ۳۰ - الاسراء: ۴۷ و ۱۰۱	
استهزاء	الانعام: ۱۰ - الرعد: ۳۲ - الحجر: ۱۱ - الانبياء: ۳۶ و ۴۱ - غافر: ۸۳ - الزخرف: ۷ و ۴۷ - الفرقان: ۴۱ - النساء: ۴۶ - المطففين: ۲۹ - ۳۱ - الروم: ۱۰ - الجاثية: ۳۳	پیامبران ۱۱: مومنان: کتاب‌های آسمانی: غیب
انکار رسالت پیامبران	هود: ۲۷ - النحل: ۱۰۳ - ابراهیم: ۱۰ - الانبياء: ۳ - المومنون: ۲۴ و ۳۳ - ۳۴ و ۴۷ - الشعراء: ۱۵۴ و ۱۸۶ - يس: ۱۵ - القمر: ۲۴	پیامبران ۱۲
دیوانگی	الاعراف: ۶۶ و ۱۸۴ - الحجر: ۶ - المومنون: ۲۵ و ۷۰ - سبا: ۸ - الشعراء: ۲۷ - الصافات: ۳۶ - الدخان: ۱۴ - الذاریات: ۳۹ و ۵۲ - الطور: ۲۹ - القمر: ۹	پیامبران ۱۳
بدشگونگی	النساء: ۷۸ - الاعراف: ۱۳۱ - النمل: ۴۷ - يس: ۱۸	پیامبران ۴
گمراه و خطاکار	یوسف: ۸ و ۱۷ و ۹۵	پیامبران ۳
فریبکاری	الاحزاب: ۱۲ - الاعراف: ۸۲ - النمل: ۵۶	پیامبران ۳
فساد	الاعراف: ۱۲۷ - غافر: ۲۶	پیامبران ۲
دون پایگی پیروان	المومنون: ۴۷ - هود: ۲۷	پیامبران ۲
بدکاری	مریم: ۲۷ - ۲۸	زنان ۲
دزدی	یوسف: ۷۰ و ۷۷	پیامبران: بازرگانان
زودباوری	التوبه: ۶۱	پیامبران
هرزگی	یوسف: ۲۵	پیامبران
فریب خوردگی	الانفال: ۴۹	مؤمنان

### ۱-۲-۲. گونه سیاسی

گونه سیاسی صورت نمایی به ترتیب فراوانی عبارتند از: اتهام شورش، سنت شکنی، خیانت، برتری جویی. در جدول شماره ۶ گونه سیاسی استخراج شده از آیات قرآن آمده است. پیامبران بیش از سایر صورت نمایی شدگان با این گونه صورت نمایی شده‌اند. به جز اتهام خیانت که به ساحران زده شده سایر اتهامات این گونه مربوط به پیامبران بوده است. از ۲۴۴ مورد صورت نمایی شده ۵٪ صورت نمایی شدگان با گونه سیاسی صورت نمایی شده‌اند.

جدول ۶: گونه سیاسی صورت نمایی و صورت نمایی شدگان		
گونه صورت نمایی	آیات	صورت نمایی شدگان
اتهام شورش	الاعراف: ۱۱۰ و ۱۲۳ - طه: ۵۷ و ۶۳ - الشعراء: ۳۵	پیامبران
سنت شکن	یونس: ۷۸ - ابراهیم: ۱۰ - سبا: ۴۳ - غافر: ۲۶	پیامبران
خیانت	طه: ۷۱ - الشعراء: ۴۹	ساحران
برتری جویی	المومنون: ۲۴ - یونس: ۷۸	پیامبران

### ۱-۲-۳. گونه مذهبی

گونه مذهبی صورت نمایی به ترتیب فراوانی عبارتند از: دروغ بستن به خدا، افسانه بافی، نسبت دادن فرزند و شریک برای خدا، گمراه و گمراه کنندگی، تکفیر. صورت نمایی شدگان با این گونه صورت نمایی به ترتیب فراوانی عبارتند از: غیب، کتاب‌های آسمانی، پیامبران، مؤمنان و نومسلمانان. همان طور که در جدول شماره ۷ مشخص است غیب که شامل امور ماورای طبیعت همچون خدا، ملائکه، آخرت می‌شود، بیش از سایر صورت نمایی شدگان با گونه مذهبی صورت نمایی شده است. از ۲۴۴ مورد صورت نمایی شده ذکر شده در قرآن ۳۶٪ با گونه مذهبی صورت نمایی شده‌اند.

جدول ۷: گونه مذهبی صورت نمایی و صورت نمایی شدگان		
گونه صورت نمایی	آیات	صورت نمایی شدگان
دروغ بستن به خدا	بقره: ۷۹ و ۸۰ و ۹۴ و ۱۱۱ - آل عمران: ۷۵ و ۷۸ و ۱۵۴ و ۱۸۱ - النساء: ۵۰ - الانفال: ۵۴ - الانعام: ۲۱ و ۳۱ و ۳۳ و ۹۳ و ۱۳۶ و ۱۳۸ - ۱۴۰ و ۱۴۳ - ۱۴۴ و ۱۴۸ و ۱۴۹ و ۱۵۰ و ۱۵۷ - المائدة: ۶۴ و ۸۶-۸۷ و ۱۰۳ - هود: ۱۸ - النحل: ۳۵ و ۶۲ و ۱۱۶ - مریم: ۷۷ - الجمعة: ۵-۶ - الفتح: ۶ - الاعراف: ۲۸ - ۳۶ - ۳۷ و ۴۰ و ۱۴۷ و ۱۶۹ - الزخرف: ۲۰ - یونس: ۱۷ و ۵۹ - سبا: ۳ و ۳۵ - الفرقان: ۱۱ - الحاقه: ۴ - الروم: ۱۰ و ۱۶ - المطففين: ۱۱ - الليل: ۹ - الأحقاف: ۱۱ - الواقعة: ۸۲	غیب ۴۰: کتاب‌های آسمانی ۱۶
افسانه بافی	الانعام: ۲۵ - الانفال: ۳۱ - النحل: ۲۴ - القلم: ۱۵ - المطففين: ۱۳ - الأحقاف: ۱۷ - الانبياء: ۵	کتاب‌های آسمانی ۶: غیب

غیب ۱۳	بقره: ۱۱۶ - المائدة: ۱۸ - الانعام: ۱۰۰ - التوبة: ۳۰ و ۳۱ - یونس: ۶۸ - النحل: ۵۷ - الاسراء: ۴۰ - الکهف: ۴ - مریم: ۸۸ - الانبیاء: ۲۶ - الصفات: ۱۵۲ و ۱۵۸	نسبت دادن فرزند به خدا
غیب ۶	المائدة: ۷۳ - الانعام: ۱۰۰ - الزخرف: ۱۵ و ۱۹ - العنکبوت: ۱۷ - الزمر: ۳	نسبت دادن شریک به خدا
پیامبران ۲ - مومنان ۲	بقره: ۱۱۳ - الاعراف: ۶۰ - المطففین: ۳۲ - الروم: ۵۸	گمراه و گمراه کننده
نو مسلمانان	النساء: ۹۴	تکفیر

### ۳-۱. صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان در قرآن کریم

بر اساس داده‌های قرآنی، ۱۶ گروه صورت نمایی کننده قابل شناسایی است که عبارتند از: ۱- خویشاوندان، ۲- کافران، ۳- حاکمان، ۴- اشراف، ۵- اهل کتاب، ۶- مشرکان، ۷- ستمگران، ۸- تکذیب کنندگان، ۹- رفاه زدگان، ۱۰- منافقان، ۱۱- مؤمنان، ۱۲- بزهکاران، ۱۳- بیمار دلان، ۱۴- زنان، ۱۵- مأموران حکومتی، ۱۶- مستکبران. بر اساس داده‌های قرآنی، ۸ گروه صورت نمایی شده قابل شناسایی است که عبارتند از: ۱- پیامبران، ۲- غیب، ۳- کتاب‌های آسمانی، ۴- مومنان، ۵- زنان، ۶- ساحران، ۷- بازرگانان، ۸- نو مسلمانان.

جدول شماره ۸ نشان می‌دهد صورت نمایی کنندگان چه گروه‌هایی را صورت نمایی کرده‌اند. بر اساس اطلاعات جدول شماره ۱۰ بدست می‌آید که از ۲۳۷ مورد صورت نمایی استخراج شده از قرآن که صورت نمایی کنندگان آن مشخص است، خویشاوندان با ۳۲٪ بیشترین صورت نمایی را داشته‌اند. آنان بیشتر پیامبران را صورت نمایی کرده‌اند و در صورت نمایی گونه اجتماعی بیشترین نقش را داشته‌اند.

سپس کافران با ۱۷٪ قرار دارند. این گروه بیشتر به صورت نمایی کتاب‌های آسمانی و سپس غیب و پیامبران پرداخته‌اند. این گروه در صورت نمایی از گونه اجتماعی و گونه مذهبی بهره برده‌اند. حاکمان که ۱۰٪ صورت نمایی کنندگان را تشکیل داده‌اند، پیامبران را صورت نمایی کرده‌اند و برای تخریب شخصیت پیامبران از گونه اجتماعی، گونه سیاسی

استفاده نموده‌اند. اشراف با فراوانی ۹٪ از تمام گونه‌ها برای صورت نمایی پیامبران بهره برده‌اند. آنان بیشتر از گونه اجتماعی و گونه سیاسی استفاده کرده‌اند. دو گروه اهل کتاب با فراوانی ۹٪ و مشرکان با فراوانی ۹٪ در صورت نمایی غیب، کتاب‌های آسمانی و پیامبران نقش داشته‌اند و بیشتر از گونه مذهبی بهره برده‌اند البته هر دو گروه برای صورت نمایی پیامبران از گونه اجتماعی نیز استفاده کرده‌اند.

با استفاده از اطلاعات جدول شماره ۱۰، از ۲۴۴ مورد صورت نمایی شده استخراج شده از آیات قرآن، صورت نمایی شدگان به ترتیب فراوانی عبارتند از: ۱- پیامبران ۵۹٪، ۲- غیب ۲۵٪، ۳- کتاب‌های آسمانی ۱۲٪، ۴- مومنان ۲٪، ۵- زنان ۱٪، ۶- ساحران ۱٪، ۷- بازرگانان، ۸- نو مسلمانان.

جدول ۸: صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان					
ردیف	صورت نمایی کنندگان	صورت نمایی شدگان	ردیف	صورت نمایی کنندگان	صورت نمایی شدگان
۱	خویشاوندان	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران: زنان	۹	رفاه زدگان	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران
۲	کافران	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران	۱۰	منافقان	غیب: پیامبران: مومنان
۳	حاکمان	پیامبران: ساحران	۱۱	مؤمنان	غیب: نو مسلمانان
۴	اشراف	پیامبران	۱۲	بزهکاران	مومنان
۵	اهل کتاب	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران	۱۳	بیمار دلان	پیامبران: مومنان
۶	مشرکان	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران	۱۴	زنان	پیامبران
۷	ستمگران	کتاب‌های آسمانی: پیامبران	۱۵	ماموران حکومت	بازرگانان
۸	تکذیب کنندگان	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران	۱۶	مستکبران	کتاب‌های آسمانی



## ۱-۴. شرایط و عوامل صورت نمایی در قرآن کریم

در قرآن علاوه بر گونه‌های صورت نمایی، صورت نمایی کننده و صورت نمایی شده به عوامل انگیزشی صورت نمایی و شرایط میانجی (شرایط ساختاری) و همچنین شرایط زمینه‌ای صورت نمایی اشاره شده است.

### ۱-۴-۱. عوامل انگیزشی صورت نمایی

در قرآن به علت صورت نمایی‌ها و عاملی که به واسطه آن صورت نمایی کننده به صورت نمایی پرداخته اشاره شده است. این علت و عامل در این تحقیق، عوامل انگیزشی خواننده شده است. این عوامل انگیزشی به ترتیب فراوانی عبارتند از: تکبر، سرکشی، جدید بودن آیین، باور نداشتن آخرت، کفر، نادانی، رفاه مادی، مجادله و دشمنی، باقی بودن بر آیین پدران، باور نداشتن آیات الهی، پیروی از هوای نفس، شک و دو دلی، ظلم، کسب بهره دنیوی، لطمه زدن به دین، محق دانستن خود.

لازم به ذکر است فقط در ۵۸ مورد صورت نمایی‌ها به عوامل انگیزشی صورت نمایی‌ها اشاره شده است. در جدول شماره ۹ عوامل انگیزشی در کل گونه‌های صورت نمایی با توجه به صورت نمایی کنندگان، صورت نمایی شدگان و آیاتی که عوامل انگیزشی از آن استخراج شده، و فراوانی و فراوانی نسبی عوامل انگیزشی، آمده است.

جدول ۹: عوامل انگیزشی گونه‌های صورت نمایی، صورت نمایی کنندگان و صورت نمایی شدگان						
عوامل انگیزشی	گونه صورت نمایی	صورت نمایی کنندگان	صورت نمایی شدگان	آیات	فراوانی	فراوانی نسبی %
تکبر	اجتماعی: دروغگویی: ۴: استهزا ساحری: ۴: دیوانگی: ۲: مذهبی: دروغ بستن	کافران: ۷: حاکمان: ۴: اشراف: ۱: رفاه زدگان: ۲: خویشاوندان: ۱:	پیامبران :۱۰: کتاب‌های آسمانی ۷	المومنون: ۴۶: - القصص: - ۳۹ الزخرف: ۵۲	۱۷	۱۴

		- المؤمنون: ۴۶ و ۶۷ - الاعراف: ۳۶ و ۴۰ و ۱۴۶- النمل: ۱۴- غافر: ۵۶ و ۷۵ - الجاثية: ۳۱			به خدا ۶۱	
۹	۸	- ص: ۴ - الطور: ۳۲ - الشمس: ۱۱ - الذاريات: ۵۳	پیامبران	کافران ۵: خویشاوندان ۳	اجتماعی: دروغگویی ۲: ساحری ۴: دیوانگی ۲	سرکشی
۱۹	۶	- الشعراء: ۵ - القصص: ۳۶ - ص: ۷ - المؤمنون: ۲۴	پیامبران	کافران ۲: اشراف ۳: حاکمان	اجتماعی: دروغگویی ۲: استهزا: ساحری ۲ سیاسی: برتری جویی	جدید بودن آیین
۵	۴	- سبا: ۸ - المطففين: ۱۲ - هود: ۱۹	غیب: پیامبران ۲: کتابهای آسمانی	کافران ۲: تکذیب کنندگان ۲	اجتماعی: دیوانگی مذهبی: دروغ بستن به خدا ۲: افسانه بافی	باور نداشتن آخرت
۱۶	۴	الاعراف: ۶۶ و ۱۰۳ - المؤمنون: ۲۴	پیامبران	اشراف ۴: حاکمان	اجتماعی: دیوانگی سیاسی: شورش ۲: برتری جویی	کفر
۹	۴	- الانعام: ۱۴۴ - الزخرف: ۲۰ -	غیب ۲: پیامبران ۲	مشرکان ۳: تکذیب کنندگان	مذهبی: دروغ بستن به خدا: نسبت دادن	نادانی

		الکھف: ۵- الذاریات: ۱۱			فرزند به خدا ۲:	
۹	۳	سبا: ۳۵- القلم: ۱۴- الهمزه: ۳	غیب: کتاب‌های آسمانی: پیامبران	رفاه زدگان: نامشخص	اجتماعی: استهزا مذهبی: دروغ بستن به خدا: افسانه بافی	رفاه مادی
۰	۳	غافر: ۴-۵ و ۶۹	پیامبران ۲: کتاب‌های آسمانی	کافران: خویشاوندان: تکذیب کنندگان	اجتماعی دروغگویی ۲ مذهبی: دروغ بستن به خدا	مجادله و دشمنی
۳	۲	الزخرف: ۲۲- ۲۳	غیب	رفاه زدگان: مشرکان	مذهبی: دروغ بستن به خدا: نسبت دادن شریک به خدا	باقی بودن بر آیین پدران
۳	۱	النحل: ۱۰۵	کتاب‌های اسمانی	نامشخص	مذهبی: دروغ بستن به خدا	باور نداشتن آیات الهی
۳	۱	القمر: ۳	کتاب‌های اسمانی	نامشخص	اجتماعی: ساحری	پیروی از هوای نفس
۰	۱	ص: ۸	پیامبران	اشراف	اجتماعی: ساحری	شک و دودلی
۰	۱	النمل: ۱۴	کتاب‌های اسمانی	خویشاوندان	اجتماعی: ساحری	ظلم
۰	۱	النساء: ۹۴	نومسلمانان	مومنان	مذهبی: تکفیر	کسب بهره دنیوی

۰	۱	النساء: ۴۶	کتاب‌های آسمانی	اهل کتاب	اجتماعی: استهزا	لطمه زدن به دین
۰	۱	غافر: ۸۳	پیامبران	خویشاوندان	اجتماعی: استهزا	محق دانستن خود
۱۰۰	۵۸	فراوانی و فراوانی نسبی عوامل انگیزشی در کل گونه‌های صورت نمایی				

گونه‌های صورت نمایی، صورت نمایی شدگان، صورت نمایی کنندگان و عوامل انگیزشی که در جدول‌های شماره ۲ تا شماره ۹ به تفکیک ذکر شده بود، در جدول شماره ۱۰ تجمیع شده است.

جدول ۱۰: گونه‌های صورت نمایی، صورت نمایی شدگان و صورت نمایی کنندگان و عوامل انگیزشی							
فراوانی	عوامل انگیزشی	فراوانی	صورت نمایی شدگان	فراوانی	صورت نمایی کنندگان	گونه صورت نمایی	
۱۰	تکبر: ۴: سرکشی: ۲: جدید بودن آیین: ۲: مجادله و دشمنی: ۲	۵۴	پیامبران	۵۸	خویشاوندان: ۳۵: کافران: ۸: مشرکان: ۲: اشراف: ۵: اهل کتاب: ۳: حاکمان: ۴: ستمگران	اجتماعی	اتهام دروغ‌گویی
۱۴	تکبر: ۶: باور نداشتن آخرت: ۲: نادانی: ۲: رفاه مادی: باقی بودن بر آیین پدران: مجادله و دشمنی: باور نداشتن آیات الهی:	۵۶	غیب: ۴۰: کتاب‌های آسمانی: ۱۶	۴۴	خویشاوندان: ۳: کافران: ۱۱: مشرکان: ۷: اهل کتاب: ۱۱: منافقان: ستمگران: ۲: مؤمنان: ۳: تکذیب کنندگان: ۳: رفاه زدگان: ۳	مذهبی	دروغ بستن به خدا

۱۳	تکبر ۴: سرکشی ۴: جدید بودن آیین ۲: پیروی از هوای نفس: شک و دو دلی: ظلم:	۳۰	پیامبران ۲۳: کتاب های آسمانی ۷	۳۱	خویشاوندان ۸: کافران ۱۲: اشراف ۲: ستمگران ۳: حاکمان ۶	ساحری	اجتماعی
۶	تکبر ۲: سرکشی ۲: باور نداشتن آخرت: کفر	۱۳	پیامبران	۱۳	خویشاوندان ۴: کافران ۳: حاکمان ۲: اشراف ۲: تکذیب کنندگان: رفاه زدگان	دیوانگی	اجتماعی
۵	تکبر: جدید بودن آیین: رفاه مادی: لطمه زدن به دین: محق دانستن خود	۱۴	پیامبران ۱۱: مومنان: کتاب های آسمانی: غیب	۱۲	خویشاوندان ۵: کافران ۳: اشراف: اهل کتاب: بزهکاران: حاکمان	استهزاء	اجتماعی
۲	نادانی ۲	۱۳	غیب	۱۲	خویشاوندان: مشرکان ۷: اهل کتاب ۴	نسبت دادن فرزند به خدا	مذهبی
۰	-	۱۲	پیامبران	۱۱	خویشاوندان ۵: اشراف ۴: حاکمان: ستمگران	انکار رسالت پیامبران	اجتماعی
۲	باور نداشتن آخرت: رفاه مادی	۷	کتاب های آسمانی ۶: غیب	۶	خویشاوندان: کافران ۲: تکذیب کنندگان: مستکبران: ستمگران	افسانه بافی	مذهبی
۱	باقی بودن بر آیین پدران	۶	غیب	۶	مشرکان ۵: اهل کتاب ۱	نسبت دادن شریک به خدا	مذهبی
۰	-	۴	پیامبران	۵	خویشاوندان: کافران: اشراف: حاکمان ۲	سنت شکن	سیاسی
۲	کفر ۲	۵	پیامبران	۵	خویشاوندان: اشراف: حاکمان ۳	شورش	سیاسی
۰	-	۴	پیامبران	۴	خویشاوندان	بدشگونی	اجتماعی

۰	-	۳	پیامبران	۴	منافقان: بیمار دلان: خویشاوندان ۲	فریبکاری	اجتماعی
۰	-	۴	پیامبران ۲ - مومنان ۲	۴	کافران: اشراف: اهل کتاب: بزهکاران	گمراه و گمراه کنندگی	مذهبی
۰	-	۳	پیامبران	۳	خویشاوندان	گمراهی و خطا	اجتماعی
۲	جدید بودن آیین: کفر	۲	پیامبران	۳	اشراف ۲: حاکمان	برتری جویی	سیاسی
۰	-	۲	پیامبران	۳	اشراف ۲: حاکمان	دون پایگی پیروان	اجتماعی
۰	-	۲	زنان	۲	خویشاوندان	بدکاری	اجتماعی
۰	-	۲	ساحران	۲	حاکمان	خیانت	سیاسی
۰	-	۲	پیامبران:بازرگانان	۲	خویشاوندان: مأموران حکومت	دزدی	اجتماعی
۰	-	۲	پیامبران	۲	اشراف: حاکمان	فساد	اجتماعی
۱	کسب بهره دنیوی	۱	نو مسلمانان	۱	مومنان	تکفیر	مذهبی
۰	-	۱	پیامبران	۱	منافقان	زودباوری	اجتماعی
۰	-	۱	مؤمنان	۲	منافقان: بیمار دلان	فریب خوردگی	اجتماعی
۰	-	۱	پیامبران	۱	زنان	هرزگی	اجتماعی
۵۸		جمع	۲۴۴	جمع	۲۳۷	جمع	

### ۱-۴-۲. شرایط میانجی (شرایط ساختاری) صورت نمایی

شرایط میانجی (شرایط ساختاری) راهبردها را در درون زمینه خاصی سهولت می‌بخشد و یا آنها را محدود و مقید می‌کنند. بر اساس داده‌ها و اطلاعات قرآنی، شرایط میانجی در این تحقیق ۱- موقعیت برتر اشراف جامعه از نظر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و رفاه زدگان (ساء: ۳۴-۳۵) موجب استکبار (الانعام: ۹۳) آنان در برابر خدا و نشانه‌های الهی و پیامبران است. حفظ موقعیت و منافع نیز آنان را به نپذیرفتن حق و صورت نمایی خداوند، کتاب‌های آسمانی و پیامبران وامی‌دارد. ۲- ایمان به طاغوت (النساء: ۵۱) و پیروی از گمان

(یونس: ۳۶) احساس بی‌نیازی از پیروی از دستورات الهی و پیامبران را در قوم پیامبران تقویت می‌نماید به طوری که از روی نادانی به صورت نمایی پیامبران می‌پردازند. بر اساس داده‌های دریافت شده از آیات قرآن شرایط میانجی در ایجاد این پدیده عبارتند از: ۱- غلبه نظام اشرافی که حاصل آن استکبار ناشی از موقعیت برتر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای کسانی است که در موقعیت برتری قرار دارند و ایمان به جبت و طاغوت از ناحیه کسانی است که در موقعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پست‌تری قرار دارند. ۲- فقر فرهنگی ناشی از جهل و نادانی ۳- غالب بودن فرهنگ چندخدایی و بت پرستی.

### ۱-۴-۳. شرایط زمینه‌ای صورت نمایی

بر اساس اطلاعات قرآنی می‌توان: ۱- ظهور پیامبران و آیین جدید، ۲- دینداری و تقدم در آن و ۳- پدیده نفاق را زمینه‌های اصلی بروز پدیده صورت نمایی در روابط اجتماعی معرفی نمود.

۱- ظهور پیامبران و آیین جدید و دعوت مردم به آموزه‌های الهی که با آیین نیاکان و سنن گذشتگان آنان در تضاد باشد شرایط را برای پدیده صورت نمایی در کنش و واکنش‌های متقابل مهیا می‌کند. حاکمان، کافران و مشرکان و اهل کتاب و مردم در برابر دعوت پیامبران به آیین جدید یا اصلاح آیین گذشته مقاومت نشان داده به صورت نمایی آن پیامبر و آیین جدید پرداخته‌اند.

۲- دومین زمینه وقوع پدیده صورت نمایی در میان مومنان، دیندار بودن و تقدم در گرویدن به دین است. بر اساس داده‌های قرآنی، کسی که زودتر ایمان آورده به صورت نمایی تازه مسلمانان پرداخته است یا دیندارانی که بدون هیچ مستندی حلال‌های الهی را حرام کرده‌اند.

۳- پدیده نفاق نیز یکی از زمینه‌های بروز صورت نمایی است. در قرآن منافقان و بیماردلان به صورت نمایی پرداخته‌اند.

### ۱-۵. راهبردهای قرآن برای مقابله با صورت نمایی

بر اساس آیات قرآن، در تعاملات اجتماعی و کنش و واکنش‌های متقابل، صورت نمایی کنندگان شیوه استهزاء، نپذیرفتن پند و صورت نمایی را پیش گرفته‌اند. (الصافات: ۱۱-۱۵) شیوه‌ای که مورد تأیید خداوند نیست. صورت نمایی در قرآن عملی قبیح معرفی شده است و صورت نمایی کنندگان توبیخ شده‌اند به همین دلیل راهبردهای قرآن در واکنش به صورت نمایی و صورت نمایی کنندگان با توجه به آسیب‌های پدیده صورت نمایی، راهبردهایی است که جنبه بازدارندگی دارد.

خداوند در قرآن راهبردهایی برای برخورد با صورت نمایی کنندگان و جلوگیری از رواج پدیده صورت نمایی ارائه نموده است. این راهبردها عبارتند از:

۱- بازداشتن صورت نمایی کنندگان از صورت نمایی؛ از طریق راهبردهایی همچون:

**الف)** ابلاغ پیام الهی و بی‌اعتنایی صورت نمایی شدگان به صورت نمایی‌های صورت نمایی کنندگان (البقره: ۱۴۰- الانعام: ۱۳۷- النحل: ۳۵- العنکبوت: ۱۸- القمر: ۲-

۶- الطارق: ۱۳- ۱۷- الزخرف: ۸۲- ۸۳- الذاریات: ۵۳- ۵۴- القصص: ۵۵)

**ب)** درخواست برهان، شواهد و مدارک لازم برای اثبات ادعا از صورت نمایی

کنندگان و دعوت به تحدی (الانعام: ۱۵۰- الکهف: ۱۵- الصافات: ۱۱ و ۱۴۹- ۱۵۷- الجمعة:

۶- ۷- الطور: ۳۳- ۳۴- آل عمران: ۶۱ و ۶۴- یونس: ۳۸)

**ج)** انذار صورت نمایی کنندگان (الکهف: ۴- سبا: ۴۶)،

**د)** پرهیز از سوء ظن (الحجرات: ۱۱- ۱۲- الانعام: ۱۰۶- ۱۰۸- النور: ۱۱- ۱۷).

**۲-** شفاف‌سازی و تقوی پیشگی صورت نمایی شدگان؛ از طریق راهبردهایی

همچون:

**الف)** ارائه برهان و اثبات حقانیت و تبری جستن از صورت نمایی‌ها (هود: ۳۵-

النحل: ۱۰۲- ۱۰۳- الطارق: ۱۳- ۱۴)،

**ب)** رعایت تقوای الهی و عمل به آموزه‌های دینی (الانعام ۱۵۱- ۱۵۵- العنکبوت: ۱۷-

النساء: ۱۴۰- المائدة: ۱۰۵- الانفال: ۴۶).



۳- قضاوت و داوری نکردن درباره صورت نمایی کنندگان و سپردن داوری به خداوند؛ از طریق راهبردهایی مانند:

- (الف)** صبر پیشه کردن در برابر صورت نمایی‌ها (الروم: ۶۰ - آل عمران: ۱۸۶ - المائدة: ۱۳ - ق ۳۹ - الطور: ۴۸-۴۹ - القمر: ۲۷ - المزمّل: ۱۰-۱۱ - الاحقاف: ۳۵)،
- (ب)** توکل به خدا و پیروی نکردن از صورت نمایی کنندگان (الشعراء: ۲۱۶-۲۱۷ - المومنون: ۴۰ - غافر: ۲۷ - الانفال: ۴۹ - الاحزاب: ۴۸)
- (ج)** سپردن داوری درباره صورت نمایی کنندگان به خداوند (الاحقاف: ۷-۸ - الاحزاب: ۴۸ - الرعد: ۴۳ - الحاقة: ۴-۵۰).

## ۱-۶. پیامدهای صورت نمایی در قرآن

از آنجا که قرآن کتاب آسمانی است خداوند با آگاهی از حقیقت امور، پیامدهای دنیوی و اخروی پدیده صورت نمایی را گوشزد نموده است. پیامدهای اجتماعی صورت نمایی ایجاد نومیدي و بدبینی در جامعه و گمراهی صورت نمایی کنندگان و گمراه کردن مردم (الانعام: ۱۴۴ - الحج: ۹ - لقمان: ۶) است.

پیامد مذهبی صورت نمایی در دنیا عذاب دنیوی (الاحزاب: ۶۰-۶۱ - التوبة: ۷۳-۷۴)، دور شدن از راه هدایت و زیانکاری است. و پیامد اخروی صورت نمایی برای برخی از صورت نمایی کنندگان عذاب‌های اخروی (النساء: ۱۴۰ - التوبة: ۶۱ و ۷۳-۷۴) و در مورد برخی از صورت نمایی کنندگان بخشیده شدن از جانب خداوند است (الانعام: ۱۴۷ - التوبة: ۶۶).

## نتیجه گیری

با هدف دریافت دیدگاه و رهنمود قرآن درباره پدیده صورت نمایی سوره‌ها و آیات قرآن بررسی شد. با اطلاعات و داده‌های قرآنی می‌توان به پاسخگویی سوال‌های مطرح پرداخت.

در پاسخ به سؤال اول "گونه‌های صورت نمایی در قرآن چه بوده‌اند؟" می‌توان گفت: بر اساس جدول شماره ۱ سه گونه صورت نمایی در قرآن شناسایی شد که به ترتیب فراوانی عبارتند از: گونه اجتماعی، گونه مذهبی، گونه سیاسی.

در پاسخ به سؤال دوم "چه گروه‌هایی به صورت نمایی پرداخته‌اند؟" می‌توان گفت: بر اساس جدول شماره ۱۰، صورت نمایی کنندگان به ترتیب فراوانی عبارتند از: ۱- خویشاوندان ۳۲٪، ۲- کافران ۱۷٪، ۳- حاکمان ۱۰٪، ۴- اشراف ۹٪، ۵- اهل کتاب ۹٪، ۶- مشرکان ۹٪، ۷- ستمگران ۳٪، ۸- تکذیب کنندگان ۲٪، ۹- رفاه زدگان ۲٪، ۱۰- منافقان ۲٪، ۱۱- مؤمنان ۲٪، ۱۲- بزهکاران ۱٪، ۱۳- بیماردلان ۱٪، ۱۴- زنان، ۱۵- مأموران حکومت، ۱۶- مستکبران.

در پاسخ به سؤال سوم "چه گروه‌هایی هدف صورت نمایی قرار گرفته‌اند؟" می‌توان گفت: بر اساس جدول شماره ۱۰، این گروه به ترتیب فراوانی عبارتند از: ۱- پیامبران ۵۹٪، ۲- غیب ۲۵٪، ۳- کتاب‌های آسمانی ۱۲٪، ۴- مؤمنان ۲٪، ۵- زنان ۱٪، ۶- ساحران ۱٪، ۷- بازرگانان، ۸- نومسلمانان.

در پاسخ به سؤال چهارم "چه عوامل انگیزشی و شرایط زمینه‌ای و مداخله‌گر (میانجی) در صورت نمایی مؤثر بوده‌اند؟" می‌توان گفت: پدیده صورت نمایی تحت شرایط خاصی بوجود آمده است این شرایط در سه دسته طبقه بندی شده‌اند که عبارتند از: عوامل انگیزشی، شرایط زمینه‌ای و شرایط مداخله‌گر.

همان‌طور که جدول شماره ۹ و شماره ۱۰، مشخص است، عوامل انگیزشی به ترتیب فراوانی عبارتند از: تکبر، سرکشی، جدید بودن آیین، باور نداشتن آخرت، کفر، نادانی، رفاه مادی، مجادله و دشمنی، باقی بودن بر آیین پدران، باور نداشتن آیات الهی، پیروی از هوای نفس، شک و دو دلی، ظلم، کسب بهره دنیوی، لطمه زدن به دین، محقق دانستن خود.

شرایطی همچون: ۱- ظهور پیامبران و آیین جدید، ۲- دینداری و تقدم در آن و ۳- پدیده نفاق، از شرایط زمینه‌ای بروز پدیده صورت نمایی بوده‌اند و شرایط میانجی در ایجاد این پدیده عبارتند از: ۱- غلبه نظام اشرافی که حاصل آن استکبار ناشی از موقعیت برتر

سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای کسانی است که در موقعیت برتری قرار دارند و ایمان به جبت و طاغوت از ناحیه کسانی است که در موقعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پست‌تری قرار دارند. ۲- فقر فرهنگی ناشی از جهل و نادانی ۳- غالب بودن فرهنگ چندخدایی و بت پرستی.

در پاسخ به سؤال پنجم "راهبردها و پیامدهای صورت‌نمایی چه بوده است؟" می‌توان گفت: از آنجا که این پدیده جزو انحرافات اجتماعی محسوب می‌شود و موجب آسیب‌های اجتماعی و فردی در جامعه است در قرآن از راهبردهایی سخن رفته است که به از بین رفتن این انحراف و آسیب‌های ناشی از آن بیانجامد. در این راستا راهبردهایی همچون بازداشتن صورت‌نمایی کنندگان از صورت‌نمایی؛ شفاف‌سازی و تقوی پیشه کردن از جانب صورت‌نمایی شدگان و قضاوت و داوری نکردن درباره صورت‌نمایی کنندگان و سپردن داوری به خداوند توصیه شده و پیامدهای اجتماعی و مذهبی رواج صورت‌نمایی در جامعه بیان شده است.

ایجاد نومی و بدینی اجتماعی و گمراهی مردم از پیامدهای اجتماعی و دور شدن از راه هدایت و زیانکاری و عذاب‌های دنیوی و یا بخشش الهی یا عذاب اخروی و عدم رستگاری از پیامدهای مذهبی در دنیا و آخرت است که گریبان‌گیر صورت‌نمایی کنندگان و جامعه‌ای می‌شود که صورت‌نمایی در آن گسترش یافته است.

با استناد به پاسخ‌های سؤالات پژوهش می‌توان فرضیات زیر را پیشنهاد نمود: ۱- تکبر موجب صورت‌نمایی پیامبران الهی و کتاب‌های آسمانی است. ۲- در شرایط غلبه فرهنگ چندخدایی، ظهور پیامبران و آیین جدید زمینه‌ساز صورت‌نمایی ارزش‌های توحیدی است. ۳- در شرایط حاکمیت نظام اشرافی جهل‌آحاد جامعه موجب صورت‌نمایی پیامبران الهی است. ۴- پیامدهای دنیوی و اخروی صورت‌نمایی با فراوانی پدیدهٔ صورت‌نمایی رابطه مستقیم دارد.

## منابع

- قرآن کریم.
- استراس، آنسلم و کوربین، جولیت، (۱۳۹۰)، **اصول روش تحقیق کیفی: نظریه مبنایی، رویه‌ها و شیوه‌ها**. مترجم: بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، **نعت نامه**، تهران: دانشگاه تهران.
- عمید، حسن، (۱۳۸۹)، **فرهنگ فارسی**، تهران: انتشارات اشجع.
- محمدی، بیوک، (۱۳۹۰)، **درآمدی بر روش تحقیق کیفی**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- معین، محمد، (۱۳۷۱)، **فرهنگ فارسی**، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۶۲-۳۱

## بررسی آراء جلال‌الدین سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی (ره)

فتحیه فتاحی‌زاده<sup>۱</sup>

فاطمه حبیبی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

### چکیده

یکی از مباحث علوم قرآنی که توسط عالمان این علم مورد توجه قرار گرفته، موضوع «مجمل و مبین» در قرآن کریم است. جلال‌الدین سیوطی در کتاب الایتقان فی علوم القرآن فصلی با عنوان «فی مجمله و مبینه» دارد و آیاتی را که از نظر او دارای اجمال هستند، برشمرده و معانی مختلف آیات را بیان کرده است. وی اسبابی مانند اشتراک لفظی، حذف، غرابت و... را برای اجمال برمی‌شمارد و آیاتی را نیز

---

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول) f\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

f.habibi8@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)

به عنوان شاهد مثال بیان می‌کند. این پژوهش کوشیده است تا با بررسی اسباب اجمال آیاتی که در الإیتقان آمده و نیز پرداختن به روایات کتاب الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، دیدگاه سیوطی درباره اسباب اجمال را مورد مطالعه قرار داده و با مراجعه به کتب مختلف علوم قرآنی و همچنین آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، اجمال آیات را تحلیل و بررسی نماید. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، با بررسی آیاتی که سیوطی آن‌ها را دارای اجمال برشمرده است، در بیشتر موارد، آیات مزبور را با بهره‌گیری از «سیاق» مجمل ندانسته است. البته علامه طباطبایی در برخی آیات - که طبق نظر سیوطی مجمل هستند - اظهار نظر صریح یا خاصی نداشته و تنها به بیان وجوه مختلف معنایی آیه پرداخته است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، مجمل و مبین، جلال‌الدین سیوطی، علامه طباطبایی، الإیتقان فی علوم القرآن، المیزان فی تفسیر القرآن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور.

## مقدمه

«مجمل و مبین» در آیات قرآن کریم موضوعی است که در مباحث علوم قرآن به آن پرداخته شده است. با وجود وسعت اسباب و عوامل آن، اما میزان بررسی در آیاتی که مجمل تلقی شده‌اند، اندک است. سیوطی معتقد است دلالت برخی از آیات قرآن روشن نیست که این عدم وضوح در دلالت، همان اجمال در آیه است. او در بخش «مجمل و مبین» کتاب الإیتقان، واژگان قرآن کریم را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن سیاق آیات مورد بررسی قرار می‌دهد و از همین رو آیات فراوانی مجمل تلقی می‌گردند. به نظر می‌رسد در آیاتی که سیوطی آن‌ها را مجمل گرفته است، بخشی از اجمال آیه مرتبط با خصوصیات لفظی و بخشی ناشی از خصوصیات کلامی آن است. با مراجعه به

دیدگاه‌های دانشمندان علوم قرآن مانند علامه طباطبایی و استاد معرفت می‌توان وجوه مختلف معنای آیه را شناخته و وقوع اجمال یا عدم آن را مورد بررسی قرار داد. یکی از مباحث علوم قرآنی که توسط عالمان این دانش مورد توجه قرار گرفته، موضوع مجمل و مبین در قرآن کریم است. سیوطی در کتاب *الایقان* به اسباب و عواملی اشاره کرده که وجود آن‌ها در برخی آیات قرآن کریم، باعث اجمال آیات شده است و به دنبال آن، این گروه از آیات قرآن نیازمند تبیین گذشته‌اند. اما از آن‌جا که سیوطی این بخش از گفتار خویش در کتاب *الایقان* را بسیار موجز آورده و از عوامل اجمال و همچنین چگونگی تأثیر آیات مبین در رفع اجمال، تبیین روشنی نداشته است؛ همچنین نظر به اینکه مبحث مجمل و مبین در منابع علوم قرآنی عالمان شیعی، چندان مورد توجه قرار نگرفته، اما در کتاب *الایقان* بخشی را به خود اختصاص داده است؛ از این رو، نقد و ارزیابی اندیشه‌های جلال‌الدین سیوطی ضروری می‌نماید.

در زمینه پژوهش مورد نظر، یک پایان‌نامه<sup>۱</sup> به انجام رسیده است، اما در آن به ترجمه و شرح مطالب کتاب *الایقان* پرداخته و به نظر می‌رسد دیدگاه وی به صورت دقیق ارزیابی نشده است. به همین دلیل نویسنده بر آن شد تا به انجام این پژوهش اقدام نماید. لذا می‌توان گفت موضوع مورد تحقیق، تقریباً بدون پیشینه است. به علاوه این پژوهش، درباره نقد و بررسی کتاب *الایقان* رویکردی متفاوت با پایان‌نامه یاد شده، دارد.

## ۱. واژه‌شناسی

به منظور بررسی مبانی فکری سیوطی درباره مجمل و مبین و همچنین برای شناخت صحیح مفهوم «مجمّل و مبین» در قرآن کریم، در گام نخست لازم است تعریفی هرچند مختصر، از واژگان کلیدی موضوع ارائه شده و دیدگاه‌های لغت‌شناسان بیان شود. واژه «جَمَلٌ» در اصل یک لغت عبری به معنای تکامل و استحکام است و به مناسبت همین معنا، بر شتر به خاطر استقامتش در زندگی، صبر و تحملش در سختی‌ها و استقامتش

---

<sup>۱</sup> حسینی، میترا، «ترجمه و نقد و بررسی فصل مجمل و مبین از کتاب *الایقان* سیوطی»، استاد راهنما: منصور پهلوان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین قم، ۱۳۸۵ش.

در کامل کردن کارها، جَمَل اطلاق شده است. سپس در عربی به معنای چیزی که تناسب و نظم در آن جمع شده است، استعمال شده و جمال ظاهری همان است که هر بخشی از اعضاء از تناسب و اعتدال برخوردار باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۱؛ مصطفوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۰)

واژه «مُجْمَل» یعنی حسابی که تفصیل داده نشده و نیز به سخنی که به تفصیل بیان نشده، مجمل می‌گویند: (أَجْمَلْتُ الحِساب، وَأَجْمَلْتُ فِي الكَلَام) یعنی حساب را خلاصه و سخن را کوتاه و مجمل گفتم. سخن علما این است که مُجْمَل چیزی است که نیاز به شرح و بیان دارد و تفسیری در آن نیست و نیز مجمل، یادآوری و ذکر یکی از حالات همراه بعضی از مردم است، به عبارت دیگر حقیقت مجمل، فراگیری و مشتمل بودن اشیاء زیادی است که از هم تفکیک نشده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۰۳)

«بَانَ» یعنی ظاهر و روشن شد، «بَيَّنَهُ» یعنی دلالت روشن عقلی یا حسی. (همان، ص ۱۵۸) صاحب التحقیق معتقد است معنای حقیقی (بَيِّن) آشکار شدن و وضوح بعد از ابهام و اجمال، به وسیله جداسازی و تفصیل است. (مصطفوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۶)

قرآن به زبان و در عصری نازل شده که در آن دوران شیوه‌های گوناگون فصاحت و بلاغت در حد کمال در بین اهل زبان متداول بوده است. یکی از آن شیوه‌ها کاربرد دلالت‌ها در قرآن است و دلالت برخی از آیات قرآن واضح نیست و این عدم وضوح در دلالت را اجمال نامیده‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹)

به عبارت دیگر هرگاه متکلم در صدد بیان تام نباشد و گفتار او به روشنی بر مرادش دلالت نکند، چنین کلامی را مجمل می‌گویند مانند: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، «وَأْتُوا الزَّكَاةَ»، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» که صرفاً در صدد بیان اصل تشریح نماز و زکات و روزه است؛ البته تبیین این مجمل‌ها در سنت آمده و تفصیل این فرایض در کلمات معصومان بیان شده است که آنها را «مَبِينَات» گویند. (معرفت، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۶)

بنابراین آیات مجمل آیتی از قرآن مجید است که بدون تفصیل نازل شده و از ظاهرش مراد و معنی و تفسیر آن به طور مفصل معلوم نمی‌شود و محتاج تبیین است. (بیگلری، بی تا، ص ۷۲)



در مقایسه بین مجمل و متشابه برخی از محققان معتقدند تفاوت مجمل و متشابه در عوامل آن نهفته است. عوامل تشابه از قبیل تقدیم و تأخیر یا اشتراک لفظی نیست، بلکه رفعت معنا و دور از دسترس بودن حقایق که الفاظ از آن سخن می گوید، سبب تشابه شده است. خداوند این مفاهیم و حقایق را برای تقریب به اذهان در قالب محسوس بیان کرده است. نکته دیگر آنکه واژه‌ها در آیات متشابه از نظر مفهوم ابهامی ندارند، آنچه موجب ابهام می شود در نسبت دادن آن‌ها به خداوند است. (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸-۶) نکته دیگر اینکه به نظر برخی اهل فن، یکی از دلایل متشابه شدن آیات، وجود آرایه‌های ادبی است. (ابن قتیبه، بی تا، ص ۵۸)

## ۲. اسباب اجمال

در بررسی آراء سیوطی بطور کلی دو نوع سبب اجمال می توان یافت: نوع اول، اسبابی که ویژگی‌های لفظ، زمینه اجمال را فراهم آورده است مانند اشتراک لفظی و نوع دوم، اسبابی که خصوصیات کلام باعث اجمال در آن شده است مانند تقدیم و تأخیر.

### ۲-۱. اجمال مرتبط با ویژگی‌های لفظ

در دیدگاه سیوطی از جمله اسبابی که زمینه اجمال در آیات قرآن کریم را فراهم آورده، ویژگی‌های برخی از الفاظ قرآن است. وی در کتاب *الایقان* از میان این ویژگی‌ها به اشتراک لفظی و غرابت لفظ اشاره کرده که این عوامل و ارتباط آن‌ها با وقوع اجمال یا عدم وقوع آن در آیات، مورد بررسی قرار می گیرد.

### ۲-۱-۱. اشتراک لفظی

«اشتراک» از ماده «شَرک» است. «لفظ مشترک» به کلمه‌ای گویند که بیش از یک معنا داشته باشد و یا به عبارت دیگر معانی زیادی را دربرگیرد. (ابن منظور، ۱۲۷۵ق، ج ۱۰، ص ۴۵۰) اشتراک لفظی عبارتست از وضع یک لفظ به ازای دو معنا یا بیشتر که امکان جمع بین آن‌ها وجود ندارد.

سیوطی اشتراک لفظی را یکی از اسباب اجمال می‌شمارد و لفظ «عَسَسَ» در آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (تکویر: ۱۷) که به دو معنی أَقْبَلَ و أَدْبَرَ است را مشترک لفظی می‌داند. در نوع ۷۸ کتاب *الایتنان*، وقتی به بحث مشترک لفظی می‌رسد همان تعبیر را برای واژه «عَسَسَ» می‌آورد اما در نوع ۳۶ (فی معرفه غریبه) در توضیح آیه ۱۷ سوره تکویر فقط به لفظ «أَدْبَرَ» اشاره کرده است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۵)

واژه «عَسَسَ» در اصل به معنای حرکت در تاریکی و پوشش است تا به مطلوب برسد و تاریکی برطرف گردد. منظور از «الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۶) ستارگانی است که آرام حرکت کرده تا به جایگاه قبلی خود برگردند و «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (تکویر: ۱۷) یعنی شب به طور مستمر حرکت می‌کند تا اینکه تاریکی‌اش برطرف گردد و صبح آشکار شود. (مصطفوی، بی تا، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۹)

احادیث سیوطی ذیل این آیه گوناگون است. برای مثال در یک روایت از ابن عباس و در روایتی دیگر از قتاده آمده که عَسَسَ را به (أدبر) تعبیر کرده‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۶، ص ۳۲۱) اما در روایتی دیگر به سند عبدالرزاق آورده که نافع بن ازرق از ابن عباس درباره معنای همین آیه پرسیده و او در پاسخ به (إقبال سواده) تعبیر کرده است. (همان)

در دو روایت با سند مشابه از مجاهد آمده که در یکی عَسَسَ را به (أظلم) و در دیگری به (إقباله) تعبیر کرده است ولی مجاهد در روایت دوم احتمال إدبار را با تعبیر (یقال إدباره) بیان کرده است. سیوطی در نهایت روایتی را از امام علی (ع) با این سند آورده: طحاوی و طبرانی (در کتاب *الأوسط*) و حاکم و بیهقی از امام علی (ع) که در هنگام طلوع فجر بیرون آمد و فرمود الان ساعت وتر است و این آیه را «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۷ و ۱۸) تلاوت کردند. (همان)

در تفسیر *الجلالین* ذیل این آیه هر دو عبارت أَقْبَلَ و أَدْبَرَ آمده است (أَقْبَلَ بظلامه أو أَدْبَرَ). (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸۹) علامه طباطبایی وقتی واژه عَسَسَ را در معنای لغوی بررسی می‌کند، معنایی مشابه سیوطی ارائه می‌دهد: «لفظ عَسَسَ هم به روی آوردن شب اطلاق می‌شود و هم به پشت کردن آن». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

همچنین نظر راغب که مشابه معنای مذکور است را بیان می‌کند: «عسّس یعنی روی آوردن و پشت کردن و آن در ابتدا و انتهای شب است. عسسه و عساس یعنی تاریکی رقیق در دو طرف شب». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ص ۵۶۶)

اما علامه با قرار دادن این واژه (عسّس) درون آیه و بررسی آن در سیاق آیات قبل و بعد، از بین دو معنای محتمل یکی را برمی‌گزیند که آن (أدبر) است و «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ» (تکویر: ۱۷) عطف بر «الخنس» است و «إِذَا عَسَّسَ» قید برای لیل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

علامه «خنس» را به گرفتن، تأخر و استتار معنا می‌کند و آن را ستارگان سیاری می‌داند که در حرکتشان استقامت، رجعت و اقامت دارند. منظور از استقامت همان حرکت ستارگان و مشابهت زمانی حرکت آنهاست و منظور از رجعت همان خنوس و تأخر زمانی‌شان است و بین این حرکت در رجعت زمانی متوقفند که همان اقامت است. با اتصال این جمله «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ» با آیه «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۸) مناسب‌تر این است که منظور از آن فقط اِدبار اللیل (پشت کردن و رفتن شب) باشد. (همان)

با عطف «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ» (تکویر: ۱۷) بر «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ» (تکویر: ۱۵) و توجه به معنای «الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۶) و کُنوس که به معنای داخل شدن حیوان وحشی به درون لانه‌اش است. (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۲۱) پس «خنس» و «عسّس» هردو از لحاظ معنایی به بازگشت، پشت کردن و بیرون شدن نزدیک‌تر هستند.

همچنین با توجه به آیه «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۸) که اشاره به روی آوردن صبح می‌کند، معنای مذکور (أدبر) برای عسّس مناسب‌تر به نظر می‌رسد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

علامه در بخش روایی المیزان، به روایتی از الدر المنثور اشاره می‌کند که در آن سعیدبن منصور، فاریابی، عبدبن حمید، ابن ابی حاتم و حاکم از علی (ع) روایت کرده‌اند که فرمود: «ستارگانی هستند که در شب بیرون آمده و خودنمایی می‌کنند و در روز پنهان گشته پس آنها را نمی‌بینی» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۲۰)

همچنین به روایتی اشاره می‌کند که علی(ع) در آن «عسعس» را چنین تفسیر کردند: «إذا أدبر بظلامه عن علی». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵، ص ۱۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۲۱)

علامه طباطبایی با کنارهم قرار دادن آیات «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۵ و ۱۶) و «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۷ و ۱۸) و در نظر گرفتن سیاق آیات معنای رفتن (أدبر) را برای آن مناسب دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷-۲۲۰)

واژه دیگری که سیوطی به سبب اشتراک لفظی آن را مجمل میدانند واژه (قُروء) در آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُروء» (بقره: ۲۲۸) است. بدین خاطر که (قُراء) هم برای حیض و هم برای طهر (پاکی) هر دو وضع شده و به همین دلیل آیه دچار اجمال شده است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹)

«قُروء» اسمی است برای داخل شدن در مدت حیض از زمان پاکی و چون اسم جامع برای هر دو زمان طهر و حیض است لذا به هر دو حالت، اطلاق شده است. سخن واژه شناسان این است که (قُراء) از (قُراءاً) گرفته شده است و لفظ «قراء» را به حسب جمع شدن خون در رحم زن، جمع میان هر دو زمان پاکی و حیض توجیه کرده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۶۷)

استاد معرفت می‌گوید: «لفظ (قراء) بین طهر و حیض مشترک است، اما در عین حال اهل لغت آنرا نپذیرفتند. مثلاً ابن‌أثیر، شافعی و اهل حجاز آن را از واژگان اضداد می‌دانند که بر طهر اطلاق میشود و در مقابل ابوحنیفه و اهل عراق آنرا حیض می‌گیرند. اما اصل آن به معنای وقت معلوم است و به همین خاطر است که در دو واژه متضاد واقع شده است زیرا برای هر کدام از آن دو، وقت معینی وجود دارد». (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۹)

او همچنین معتقد است که اشتراک این لفظ (قراء) بین طهر و حیض اثبات نمی‌شود بلکه «قُراء» به معنای استواء (راست و استوار شدن) بر راهی واحد است که از آن به عادت تعبیر میشود، همانطور که زنان نیز در هر ماه بر عادتی از حیض قرار می‌گیرند. (همان)

در تفسیر الدر المنثور دو دسته روایت وجود دارد: دسته اول روایاتی که در آنها قُرء را پاکی معنا کرده است، مثلاً در سه روایت از عایشه آورده که او قُرء را به معنای پاکی دانسته (الأقراء الأطهار) و در یکی از آن روایت‌ها چنین تعبیری به کار برده (القرء الطهر و لیس بالحیض) و نیز در روایتی دیگر از عمر و زیدبن ثابت آمده که آن دو نیز قُرء را به معنای طهر دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)

دسته دوم روایاتی است که در آنها صراحتاً «قُرء» را به معنای حیض گرفتند مثلاً در روایتی ابن عباس، عبارت «ثلاث حیض» را در شرح آیه آورده است. شبیه همین تعبیر در روایات مجاهد، قتاده و عکرمه نیز آمده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)

در آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۲۸) علامه به شیوه آیه قبل عمل کرده است یعنی ابتدا لفظ «قروء» را به تنهایی معنا کرده که در آنجا نیز مانند سیوطی (قروء) را لفظی دانسته که هم بر پاکی و هم بر حیض، هر دو اطلاق میشود و از واژه های اضداد است. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰)

سپس اصل لفظ قروء را با دقت بیشتری بررسی میکند و چنین می نویسد: «قروء در اصل لغت به معنای جمع کردن است، اما نه هر جمعی، بلکه جمعی که تغییر و تحول به دنبال داشته باشد، بنابراین بهتر است که بگوییم معنای آن دراصل، پاکی است چون درحال پاکی رحم، خون درحال جمع شدن در رحم است». (همان، ص ۲۳۱)

همچنین ابن فارس اشاره دارد که حروف «قاف» و «راء» به همراه حرف عله بر جمع و اجتماع دلالت می کند. (ابن فارس، احمد، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۷۸)

علامه در بحث روایی این آیه، روایت الدر المنثور از امام علی(ع) را که در آن «قروء» حیض دانسته شده نه پاکی (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۲) را با اشاره به روایتی از زراره مورد نقد قرار میدهد که زراره از ربیعہ شنید (قروء) در قرآن، پاکی بین دو حیض است و منظور از قروء، حیض نیست. راوی از امام صادق(ع) درباره این شنیده خود می پرسد. امام(ع) پاسخ میدهد که: «ربیعہ از خودش نگفته، بلکه از امام علی(ع) به او رسیده است».

در حقیقت ائمه(ع) نسبت آن روایت الدر المنثور را (که برخلاف روایت فوق، قروء را حیض دانسته) به امام علی(ع) منکر هستند و «قروء» را عبارت از پاکی می دانند، نه حیض و

معنای قرء به حیض در روایات الدر المنثور را به گروه دیگری از اصحاب نسبت دادند، مثل زید بن ثابت و عبدالله بن عمر و... که از این افراد نقل شده بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۱)

سیوطی در مثال سوم، ترکیب «الذی بیده عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (بقره: ۲۳۷) را مجمل معرفی کرده که هم بر شوهر و هم بر ولی زن (پدر یا برادر او) قابل حمل است، زیرا گره ازدواج به دست هر دوی آنهاست. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) او در تفسیر الدر المنثور ذیل این آیه چند روایت آورده که در بیشتر آنها منظور از «الذی» شوهر (الزَّوْج) است. مثلاً در روایتی از عبدالله بن عمرو از پیامبر (ص) آمده که فرمود: «الذی بیده عقدة النکاح، الزَّوْج». و در روایت دیگری از امام علی (ع) مشابه روایت مذکور آمده که آن را شوهر دانسته است. (همان)

البته در دو روایت، یکی از ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن عباس آمده که منظور، ولی زن، یعنی پدر یا برادر اوست و جز با اذن آن دو ازدواج صورت نمی گیرد، یا در روایتی از عطاء و حسن و علقمه (الذی) را ولی زن گرفتند. (همان)

درباره آیه ۲۳۷ بقره سیوطی برخلاف دو آیه قبل معنای یک عبارت را مجمل گرفته و در حقیقت سیوطی در اینجا وارد معنای آیه شده و از صرفاً پرداختن به لفظ، بدون در نظر گرفتن سیاق آیه فاصله گرفته است. علامه در بحث روایی المیزان دو گونه روایت آورده است که در یکی از آن دو به نقل از صادقین (ع) آمده که (الذی) را ولی و شامل پدر یا برادر یا مردی که به او وکالت داده شده است، دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۸۹) در سایر روایات از طرق اهل سنت از رسول خدا (ص) و امام علی (ع) آمده که تنها کسی که اختیار نکاح به دست اوست، شوهر است. (همان)

## ۲-۱-۲. غرابت لفظ

به نظر می‌رسد عوامل متعددی مانند فاصله گرفتن از عصر نزول و یا عدم کثرت استعمال لفظ در وقت حاضر در به وجود آمدن غرابت الفاظ نقش دارند. معنای اصلی و

مشترک میان استعمالات گوناگون واژه (عَرَب) و مشتقات آن، افول و غیبت چیزی پس از ظهور، همراه با از بین رفتن آثار حسی و عقلی آن است. (مصطفوی، بی تا، ج ۷، ص ۲۰۲)

اصطلاحاتی در قرآن وجود دارد که به مرور زمان فهم آن دشوار گشته و به تفسیر و توضیح احتیاج پیدا کرده است. مقصود از غریب این نیست که الفاظ دارای تنافر یا شذوذ است، زیرا قرآن منزله از این گونه الفاظ است بلکه منظور، لفظی است که تمام طبقات مردم در فهم آن یکسان نبوده و پی بردن به آن محتاج به دقت و تعمق است. (حریری، ۱۳۸۴ش، ص ۲۷۹)

استاد معرفت معتقد است که قرآن گاهی برخی کلمات شیوا را که مورد استعمال قبایل مختلف عرب بوده به کار برده است، ممکن است این کلمات برای قبایل دیگر تازگی داشته و نامأنوس بوده است. غریب به این معنا در قرآن وجود دارد و به فصاحت آن خللی نمی‌رساند. او در بیان معنای لغات غریبه می‌گوید: «مقصود از لغات غریبه، الفاظ و کلمات نامأنوسی است که شنیدن آن بر طبع گران می‌آید و وجود آن در کلام موجب خلل در فصاحت می‌گردد. چنین الفاظ غریبی هرگز در قرآن نبوده زیرا قرآن، در بالاترین مرتبه فصاحت قرار دارد و هیچ‌گاه کلمات غریبه در آن به کار نرفته است.

غرابت معنای دیگری نیز دارد که در قرآن به کار رفته است؛ غرابت در عرف محلی. قرآن احیاناً کلماتی را مورد استعمال قرار داده که برای بیشتر عرف محلی تازگی داشته و معنای آن بر آنان چندان روشن نبوده است، زیرا قرآن از لغات تمامی قبایل عرب استفاده کرده، و حتی برخی کلمات را که ریشه‌های آن از غیر عرب گرفته شده به کار برده است؛ که بعضاً معنای آنها برای فرد فرد عرب روشن نبوده است». (معرفت، ۱۳۸۷ش، ص ۳۲۹)

سیوطی سبب اجمال در آیه «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) را غرابت لفظ مجمل می‌داند. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) بادقت در روایات تفسیر الدر المنثور ذیل این آیه می‌بینیم در آنجا برای واژه «عَضَل» معنای «منع» را بیان کرده اند مثلاً در روایتی از ابن ابی حاتم از ابن عباس «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) را فلا تمنعوهنّ معنا کرده است و نیز در روایاتی که ماجراهایی از طلاق و بعد درخواست رجوع مرد را گفته، صحبت از ممنوعیت اولیاء زن از پذیرفتن رجوع مرد شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۸) همین‌طور در تفسیر

جلالین برای تعضلوهنّ تنها یک عبارت آورده: «أی تمنعوهنّ من أن ینکحن». (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰)

«عَضَل» در لغت به معنای تحت فشار گذاشتن، تنگ کردن و منع است و از مصادیق آن ممانعت از زن در ازدواجش و یا ممانعت از زن برای دخل و تصرف در مال خودش است و در این آیه یعنی با تنگ گرفتن و تحت فشار گذاشتن، مانع ازدواج زن با همسر قبلی اش نشوید. (مصطفوی، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۵)

به نظر می‌رسد مهمترین عامل غرابت الفاظ قرآن، فاصله گرفتن از عصر نزول است زیرا به نظر برخی محققان، عرب عصر نزول به معانی و ترکیبات قرآن آگاهی داشتند و اگر احياناً در برخی موارد معنای مراد شمار اندکی از کلمات قرآن برای آنان روشن نبوده و نیاز به یادگیری و آموختن داشتند آن را از رسول خدا(ص) می‌پرسیدند و آن حضرت(ص) برای آنان بیان می‌کرد. (نک: ازهری، بی تا، ج ۱، ص ۶)

علامه عضل را به معنای «منع» میدانند و از نظر او خطاب «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) یا به اولیاء زن مطلقه است و یا به هر کسی که گرچه ولی زن نیست، ولی زنان نمیتوانند با آنها مخالفت کنند و آیه دلالت دارد بر نهی اولیاء زن و بزرگترهای او از ممانعت از ازدواج زن مطلقه با شوهر قبلی پس از پایان عده. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸) روایاتی را هم که علامه در بحث روایی ذیل آیه آورده است از روایات در المنثور و صحیح بخاری است که در تمامی آنها صحبت از ممانعت از ازدواج دوباره زنان مطلقه است و آنها نیز از واژه «عَضَل» معنای منع را برداشت کرده اند. (همان، ص ۲۵۵)

یکی از عوامل دیگری که در غرابت لفظ مؤثر است، عدم کثرت استعمال در وقت حاضر است که سیوطی در این بخش سه آیه را مثال می‌زند:

## ۲-۱-۱-۲. «يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ» (شعراء: ۲۲۳)

عبارت (يُلْقُونَ السَّمْعَ) در گذشته برای شنیدن و گوش فرادادن استعمال می‌شد ولی امروزه به خاطر عدم کثرت استعمال، معجم است. (نک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۷۴۵)



(لقی، لقاء) به معنای روبرو شدن با چیزی است، إلقاء یعنی انداختن هر چیز به محلی که می بینی و این معنی در مورد ادراک با حس، چشم یا عقل و بصیرت استعمال می شود. سمع قوه شنوایی و شنیدن است و به معنای گوش، فهم و درک و طاعت هم گفته شده است. (همان، ص ۴۲۵)

به نظر میرسد تعبیر (يُلْقُونَ السَّمْعَ) به «یسمعون» که سیوطی در *الاتقان* به آن اشاره کرده تعبیر دقیقی نباشد و معنای «إلقاء شنیده ها» صحیحتر است زیرا از روایات در *المشهور* نیز همین مفهوم لقاء شنیده ها برداشت می شود. مثلاً در روایتی از ابن ابی حاتم از مجاهد درباره (يُلْقُونَ السَّمْعَ) آمده که گفت: «ماسمع الشیطان ألقاه علی کل أفاک کذاب من الناس» و یا در روایت دیگری آنرا به معنای الهام و وحی آورده اند و نیز در روایتی تعبیر (يقذفها فی إذن ولیه) یا (فیقرها فی إذن الکاهن) را استفاده کردند و ظاهراً معنای گوش فرادادن یا شنیدن در هیچ یک از روایت ها نیامده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹)

واژه «يُلْقُونَ» در قرآن علاوه بر این آیه در آیه ۴۴ سوره آل عمران نیز به کاررفته آنجا که فرموده: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ» و در آنجا نیز به معنای انداختن قلم قرعه در آب استعمال شده است که ظاهراً با معنای لقاء کردن و انداختن، در آیه «يُلْقُونَ السَّمْعَ» (شعراء: ۲۲۳) مناسب دارد. در تفسیر *جلالین «السمع»* را (ماسمعوه من الملائکه الی الکهانه) تعبیر کرده است. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۹)

علامه طباطبایی سمع را که مصدر است به معنای مسموع (شنیده ها) آورده و منظور از آنرا «اخبار آسمانی» می داند که شیاطین آنرا به طور ناقص می شنیدند و چون شیاطین در موقع استراق سمع اخبار آسمانی، باشهاب ثاقب (صافات: ۱۰) رانده میشدند و از استراق سمع کامل آنها ممانعت به عمل می آمد، اخبار را ناقص و غیر تمام می شنیدند و به همین دلیل دروغ های زیادی با خبرهایشان مخلوط می شد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۰)

با در نظر گرفتن عبارت (يُلْقُونَ السَّمْعَ) درون آیه ۲۳۳ و توجه به آیات قبل و بعد آن که صحبت از نازل شدن شیاطین بر مشرکان و بیان صفات مشرکان (مثل أفاک و ائیم) و

اینکه هدف از نازل شدن شیاطین بر مشرکان القاء و رساندن اخبار به آنان بوده شاید بتوان دریافت که «يُلْقُونَ السَّمْعَ» (شعراء: ۲۲۳) گوش فرادادن نیست، بلکه القاء شنیده هاست.

## ۲-۱-۲-۲. «ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (حج: ۹)

عبارت «ثَانِي عِطْفِهِ» به معنای تکبر است و به خاطر عدم کثرت استعمال در زمان حاضر، مجمل است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) «ثَنِي» در لغت به معنای بازگرداندن بخشی از یک چیز بر بخش دیگر است (ابن منظور، ۱۲۷۵ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵) و «عِطْفُ» یعنی آنچه که یک طرف آن بر طرف دیگرش تاخورده و خم شده است. عِطْفُ الْإِنْسَانِ، دوپهلوی انسان را گویند از سر تا کناره های ران و پاها که در موقع خواب روی زمین قرار می گیرد، «ثانی عطفه» یعنی اعراض، روی گرداندن و دور شدن با تکبر. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۷۸)

در روایتی از ابن ابی حاتم از قتاده درباره این سخن آورده که ثانی عطفه را روی گردانی از پند و اندرز و به یک طرف دیگر رو کردن (بی توجهی) یا در روایتی دیگر به روگردانی از حق یا روگردانی از یاد خدا (روایت از ابن عباس) دانسته اند و در روایتی از ابن عباس است که ثانی عطفه را به «متکبر» معنا کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۶۴)

علامه طباطبایی (ثنی) را به معنای شکستن و (عِطْفُ) را به پهلو معنا کرده و ثنی العطف (شکستن پهلو) را کنایه از اعراض و روگردانی می داند، گویا فرد معرض، یک پهلویش را بر دیگری می شکند و این روگردانی را درباره کسی آورده که درباره خدا بدون علم و از روی جهل به مجادله می پردازد و در این مجادله، اعراض و استکبارش را هم آشکار می کند تا به این طریق مردم را از راه خدا گمراه کند و این افراد همان بزرگان و پیشوایان شرک هستند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۴۹)

## ۲-۱-۲-۳. «وَأَحِيظَ بِشَمْرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَيَّ مَا أَنْفَقَ فِيهَا» (کهف: ۴۲)

عبارت «فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ» به معنای ندامت و پشیمانی است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) قلب، در اصل لغت تحول اساسی و مطلق است که می تواند مادی یا معنوی، مکانی یا زمانی و یا در صفت و موضوع باشد. (مصطفوی، بی تا، ج ۹، ص ۳۰۴) راغب می گوید: قلب، برگرداندن چیزی است از وجهی به وجه دیگر و «تَقْلِيْبُ الْيَدِ» عبارتست از یادآوری پشیمانی برای حالتی که شخص نادم و پشیمان بر آن حالت واقع می شود (فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ) از روی پشیمانی دست خود را به هم می زند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ص ۶۸۲) در روایتی از ابن ابی حاتم از قتاده آمده که در معنای این آیه گفت: به خاطر مالی که هزینه کرد ولی از بین رفت و تلف شد، کف دستهایش را به هم میکوبد از روی پشیمانی، غم و تأسف و در روایت دیگری هم از سُدی آورده که آیه به معنای ندامت و پشیمانی است. (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۲۲۴)

این دو روایت همان معنای ندامت که در الاتقان آمده بود را تأیید می کنند. علامه طباطبایی مانند آیه قبل (ثانی عطفه) این آیه را نیز کنایه از شدت ندامت و پشیمانی میداند و معتقد است فرد زیان دیده با حرکت دستهایش آنچه در درونش میگذرد را آشکار میکند. یکی از انگیزه هایی که برای به کار بردن کنایه در کلام گفته شده، قصد مبالغه در گفتار است (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰) و به نظر میرسد در دو آیه «ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (حج: ۹) و «وَأَحِيظَ بِشَمْرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَيَّ مَا أَنْفَقَ فِيهَا» (کهف: ۴۲) به این انگیزه و با قصد نشان دادن شدت تکبر و شدت ندامت، آیات مذکور به صورت کنایی آورده شده است.

## ۲-۲. اجمال مرتبط با خصوصیات کلام

در دیدگاه سیوطی از دیگر اسبابی که زمینه اجمال در آیات قرآن را فراهم آورده، ویژگی ها و خصوصیات کلام وحی و نحوه ترکیب الفاظ قرآن کریم است. وی در کتاب اتقان به اموری که در کلام پدید می آید و فهم معنا را مشکل و غیرواضح مینماید مانند:

حذف، اختلاف مرجع ضمیر، تقدیم و تأخیر، احتمال عطف یا استئناف و... اشاره کرده است.

## ۲-۲-۱. حذف

حذف در لغت یعنی بریده شدن کناره چیزی (ابن منظور، ۱۲۷۵ق، ج ۹، ص ۳۰) و در اصطلاح عبارت است از افتادن بخشی از کلام یا همه آن به خاطر علتی. (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۷۳)

حذف یکی از اقسام ایجاز در کلام است که میتواند علت های مختلفی داشته باشد، مثل اختصار و پرهیز از بیهوده‌گویی، تفخیم و بزرگ شمردن، سبک کردن و به جهت بسیار آمدن آن در کلام، رعایت فاصله و... (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۸۳-۸۴) سیوطی یکی از اسباب اجمال را وقوع حذف در کلام می داند و برای این سبب اجمال، یک مثال آورده «وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) با این توضیح که حرف اضافه ترغبون ذکر نشده و آن حرف میتواند (فی) یا (عن) باشد و احتمال حذف (فی) و (عن) هر دو هست. (همان، ص ۳۹)

با بررسی روایات تفسیر درالمنثور مشاهده میشود که تعداد زیادی از روایات با سندهای گوناگون از این آیه معنای (رغب عن، بی میل بودن و اکراه داشتن) را برداشت کرده اند، مثلاً در روایتی از ابن عباس آمده که اگر آن دختر، زشت رو بود، تمایلی برای ازدواج با او نداشتند و ارثش را از او دریغ کرده و مانع ازدواجش هم می شدند. مشابه این روایت از سدی آمده درباره اینکه جابر بن عبدالله انصاری دخترعمویی زشت رو داشته که ارث زیادی به او رسیده بود. جابر تمایلی به ازدواج با او نداشته اما بهره بردن از ارث او، شوهرش نمی داد. روایات دیگری از عایشه، ابن ابی شیبه از سدی، قتاده و... نیز با مضامین مشابه دو روایت قبلی در تفسیر درالمنثور وجود دارد.

در چندین روایت مثلاً از حسن و عبیده صراحتاً «وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷)

را به (ترغبون عنهن) تفسیر کردند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲)

در تفسیر جلالین هم به نظر می رسد معنای (رغب عن) مورد نظر نویسنده بوده زیرا گفته: «شما سرپرستان که از ازدواج با دختران یتیم به خاطر زشتی شان بی میل هستید» (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۱) البته در تعداد کمی از روایات (مثلاً از سعید بن جبیر یا ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس) آمده که اگر دختر یتیم، زیارو بود تمایل به ازدواج با او داشتند ولی اگر زشت رو بود نسبت به او بی میل بودند، در این چند روایت هر دو فعل (رغب فی) و (رغب عن) استفاده شده است. (همان)

زرکشی نیز یکی از علل اجمال را وقوع حذف در کلام میدانند و همین آیه را مثال میزند: «در باره آیه وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ برخی معتقدند به معنای تمایل داشتن به ازدواج با آن زنان بخاطر ثروتشان است و گروهی دیگر معنای آنرا بی میل بودن و اکراه داشتن از ازدواج با آنها بخاطر سختی آن میدانند». (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۴)

او در حذف محذوف، عدم اختلال در فهم کلام و لفظ را شرط میدانند و گرچه به علت حذف شدن حرف جر فعل، هر دو تأویل محتمل میدانند اما معتقد است که این حذف بخاطر تعمیم است، یعنی زنان در این آیه مشتمل بر دو وصف هستند، هم وصف رغبت داشتن به آنها و هم وصف کراهت و بی میل بودن نسبت به ازدواج با آنها. (همان، ج ۳، ص ۱۸۵-۱۸۶)

علامه طباطبایی این بخش از آیه را «اللَّاتِي لَأُتَوَّنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) را توصیفی برای یتیم های آن زنانی که در صدر آیه درباره شان سؤال شده می داند. یعنی (اللاتی) دختران یتیمی هستند که به سن ازدواج رسیده اند ولی نه با آنها ازدواج می کنند و نه حقوقشان مثل ارث را به آنها می پردازند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹)

علامه به نظر صاحب مجمع هم اشاره کرده است: «در حقیقت دو ستم بر آن دختران یتیم می کنید: اول اینکه ارثشان را نمی دهید تا با دیگری ازدواج کنند و از طرف دیگر خودتان هم با آنها ازدواج نمی کنید». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹)

پس آن محرومیت‌ها باعث شد که خدا آن احکام را به نفع زنان تشریح کند تا سنت ظالمانه‌ای که در دوران جاهلیت جاری بود لغو کند. حرف جر محذوف در «وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) لفظ «عن» و منظور بی‌رغبتی و نفرت از ازدواج با آن دختران یتیم است و منظور اعراض از آنهاست، نه تمایل داشتن به ازدواج با آنها زیرا بیان عدم رغبت و بیزار بودن با سایر بخش‌های آیه که محرومیت‌های آنان را بیان کرده «لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ» و «وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ» (نساء: ۱۲۷) مناسب‌تر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹)

## ۲-۲-۲. اختلاف مرجع ضمیر

در برخی از آیات قرآن، میان مفسران درباره این موضوع که مرجع ضمیر به چه چیز باز می‌گردد اختلاف نظر وجود دارد، مثلاً در آیه «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...» (نور: ۶۳) درباره این که ضمیر در «أمره» به خداوند برمیگردد یا به پیامبر (ص) اختلاف نظر وجود دارد. (همان، ج ۱۵، ص ۱۶۷)

سیوطی اختلاف در مرجع ضمیر را یکی از عواملی برشمرده است که فهم آیه را مشکل می‌کند، مانند اختلاف در مرجع ضمیر آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰). در این آیه مرجع ضمیر مستتر مرفوع و ضمیر بارز منصوب در «يَرْفَعُهُ» مشخص نیست و این امر موجب مجمل شدن کلام میشود. (معرفت، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۷)

سیوطی برای این سبب اجمال تنها یک نمونه می‌آورد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) و می‌گوید: «احتمال می‌رود که ضمیر فاعلی در «یرفعه» به همان ضمیر «الیه» برگردد و آن «الله» است و احتمال دارد که به «عمل» برگردد و در این صورت معنی‌اش می‌شود: عمل صالح، کلم طیب را بالا می‌برد و نیز محتمل است که به «الکلم الطیب» برگردد و در آن صورت کلمه طیبه توحید است، عمل صالح را بالا می‌برد زیرا عمل جز با ایمان، صحیح نیست». (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹)

در روایاتی که در تفسیر الدر المنثور آمده مرجع ضمیر فاعلی در «یرفعه» را «العمل الصالح» گرفتند، هر چند در برخی از آنها عمل صالح را به انجام فرائض و بالارفتن عمل

صالح را به قبولی آن تعبیر کرده‌اند، اما فاعل همان عمل صالح است. تنها در دو روایت ضمیر فاعلی رابه چیزی غیر از «العمل الصالح» ارجاع دادند. (در یک روایت از ابن مسعود بالابرنده کلم طیب (سبحان الله و الحمد لله...) را فرشته می‌داند ولی در این روایت اولاً کلم طیب را تنها به سخن و حدیث تفسیر کرده و در ضمن معلوم نمی‌کند که منظور از عمل صالح چیست؟ در روایت دوم هم از ابن مبارک از قتاده، فاعل را «الله» گرفته و گفته: «یرفع الله العمل الصالح لصاحبه»). (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۴۵)

علامه طباطبایی در بیان این آیه ابتدا «الکلم الطیب» را شرح می‌دهد: «پاکی کلام آن است که بانفس گوینده و شنونده سازگاری و تناسب داشته باشد و از شنیدن آن کلام انبساط و لذتی پیدا شود و تکاملی در شنونده ایجاد گردد و این زمانی اتفاق می‌افتد که آن کلام معنای حقی داشته باشد تا متضمن سعادت و رستگاری نفس شود ... پس منظور از کلم طیب، اعتقادات حقی است که انسان آن را زیر بنای عمل خود قرار می‌دهد و قطعاً آن توحید است که سایر اعتقادات حق نیز به آن برمیگردد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳)

علامه در ردّ این معنا که صعود کلم طیب همان قبول کردن خدا باشد میگوید: «این معنای صعود کلم طیب نیست بلکه از لوازم آن معناست». او معتقد است که منظور از صعود کلم طیب، تقرب آن به سوی خدای تعالی است و چون اعتقاد، قائم به معتقدش است پس تقرب آن اعتقاد به سوی خدا، تقرب معتقد هم هست و چون عمل، اعتقاد حق صاحبش را تصدیق میکند، نه تکذیب و نیز چون عمل از فروغ علم و از آثار آن است و آثار آن هیچ گاه از آن جداشدنی نیست و هرچه عمل مکرر شود اعتقاد هم راسخ تر و تأثیرش بر عامل قویتر میشود.

پس عمل صالح، به خاطر عبودیت و اخلاص عامل شایستگی پذیرش توسط خداوند را دارد و چنین عملی، اعتقاد حق را در اثر گذاری اش یعنی صعود به سوی خداوند کمک می‌کند، پس عمل صالح، کلم طیب را بلند میکند و منظور از یرفعه همین است و فاعل در جمله «یرفعه» ضمیر مستتری است که به عمل صالح برمیگردد و ضمیر مفعولی آن به کلم طیب رجوع دارد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳-۲۵)

علامه درباره کسانی که ضمیر فاعلی «یرفعه» را به کلم طیب و ضمیر مفعولی رابه عمل صالح برمیگردانند می‌گویند: «اگر چنین باشد معنای جمله این است که کلم طیب عمل صالح را بالامی برد به این معنا که عمل صالح هیچ فایده‌ای ندارد مگر آنکه از توحید ناشی شود و این خالی از اشکال نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵)

همچنین در بحث روایی این آیه، علامه به سه روایت اشاره کرده است که مؤید تفسیر او از این آیه است. برای مثال روایتی از تفسیر قمی از ابو جعفر (ع) آورده که فرمود: «رسول خدا (ص) فرمود: برای هر سخنی مصداقی از عمل است که یا آنرا تصدیق می‌کند یا تکذیب، پس وقتی انسان سخنی بگوید و با عمل خود سخنش را تصدیق کند (یعنی به گفته خود عمل کند) آن عمل، گفتار او را به سوی خدا بالامی برد ولی وقتی سخن گفت و مخالف آن گفته عمل کرد، گفتارش را روی عمل خبیث اش گذاشته و در آتش می‌اندازند». (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸) پس با توجه به سیاق آیه و نوع تفسیر علامه طباطبایی از کلم طیب و عمل صالح به نظر میرسد این اختلاف در مرجع ضمیر، قابل رفع است.

### ۲-۲-۳. احتمال عطف و استئناف

سیوطی معتقد است عاطفه یا مستأنفه گرفتن (واو) در آیه «إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ» (آل عمران، ۷) دو معنای مختلف از آن برداشت می‌شود. (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹) اگر واو عاطفه باشد و «الرَّاسِخُونَ» را به «اللَّهُ» عطف کند پس راسخان در علم نیز عالم به تأویل آیات متشابه خواهند بود و با این فرض «يَقُولُونَ» حال برای الرَّاسِخُونَ است و یا آنکه واو استیناف باشد و «الرَّاسِخُونَ» مبتدا و «يَقُولُونَ» خبر آن و در نتیجه خداوند آگاه به تأویل آیات متشابه بوده و راسخان در علم از آن محرومند. (همان، ج ۱، ص ۵۹۸) او اگرچه مردد بودن لفظ «الرَّاسِخُونَ» بین عطف و ابتدا را بیان می‌کند اما معتقد است غالب علما (واو) را استینافیه میدانند: «...و قد حملته الجمهور على الابتداء». (سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، ۹۶)

سیوطی در اتقان میگوید گروه اندکی به عطف بودن (واو) قائل هستند و روایاتی را از افرادی مثل ابن عباس، عبد بن حمید از مجاهد، ابن ابی حاتم از ضحاک، ابن حاجب و... در



تایید این نظر آورده است و اینکه بیشتر صحابه و تابعان و اتباع تابعان استیناف بودن (واو) را میپذیرند و روایت صحیح تر از ابن عباس هم همین نظر را تأیید کرده است و به روایتی از ابن عباس استناد می کند که آیه را چنین قرائت کرده: «وما یعلم تأویلہ الا اللہ و یقول الراسخون فی العلم آمنّا به» و این قرائت دلالت دارد بر اینکه (واو) در آیه برای استیناف است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۵۹۵)

او سپس روایاتی را در تأیید نظر دوم آورده و میگوید: «این احادیث و روایات دلالت دارند بر اینکه جز خدا، احدی به آیات متشابه دانا نیست و اینکه فرو رفتن در متشابهات مذموم است». (همان)

با بررسی تفسیر الدر المنثور ذیل این آیه، میتوان روایات را به سه دسته تقسیم کرد:  
**الف)** روایاتی که (واو) را استیناف گرفته اند: حدود ۱۴ روایت را میتوان یافت که در آنها صراحتاً اشاره شده که تأویل آیات را کسی جز خداوند نمی داند و یا تأکید شده که این آیه را باید مقطوع از هم خواند و نباید اللّٰه را به الرّاسخون وصل کرد. این روایات از پیامبر اکرم (ص) به طرق مختلف ابن عباس، أعمش، ابن ابی حاتم از ابن ابی ملیکه از عایشه، همو از ابی شعشاء و ابی نهیک، عمر بن عبدالعزیز و... نقل شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴-۸)

**ب)** روایاتی که (واو) را عطف دانسته که فقط دو روایت است. یک روایت از ابن جریر از الربیع: «والراسخون فی العلم یعلمون تأویلہ و یقولون آمنّا به» و روایت دوم از ابن انباری در کتاب اضداد از مجاهد است که دقیقاً مشابه متن روایت قبلی است. (همان، ۷-۸)  
**ج)** روایاتی که دستور به ایمان آوردن و توقف بر آیات متشابه میدهد. این روایات هم در اتقان و هم تفسیر الدر المنثور به تعداد زیاد وجود دارند که در بیشتر آنها مضامینی چون نهی از پرداختن به متشابهات (در مقابل عمل به محکّمات) عمل به آنچه از کتاب فهمیده شده و برگرداندن غیر آن به عالمان، بیان درگیری و برخورد با کسانی که درباره تفسیر متشابهات قرآن سؤال کرده اند و... به چشم می خورد.

در تفسیر الدر المنثور روایاتی وجود دارد که متن آنها با یکدیگر متعارض هستند مثل دو روایت از ابن عباس که در یکی گفته است: «من از کسانی هستم که تأویل قرآن را

می‌دانم» و در دیگری گفته: «جز خداوند کسی تأویل آن را نمی‌داند و هر کس این ادعا را بکند دروغگو است». (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷)

علامه طباطبایی عمده انحرافات و اختلافات از صدر اسلام تا کنون میان مفسران از صحابه و تابعان را این میدانده که آنان بحث «محکم و متشابه» را با بحث پیرامون معنای «تأویل» خلط کرده اند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۲-۳۳) با کنار هم قرار دادن روایات مذکور میتوان فهمید که آنچه از علامه مبنی بر اینکه علت اصلی نزاعها و انحرافات در بحث محکم و متشابه ناشی از اختلاط آن با موضوع تأویل است نقل شد، صحیح به نظر میرسد، و باید آنچه در تعریف تأویل و متشابه گفته میشود، متفاوت از یکدیگر باشد و نباید این دو به یک معنا دانسته شوند.

علامه تشابه و تأویل را دارای دو تعریف متفاوت از یکدیگر میدانده و معتقد است متشابه را از آن جهت متشابه گویند که در تشخیص مقصود و معنای آن اشتباه رخ میدهد و تأویل به معنای متشابه نیست تا در مقام تشخیص محکم از متشابه بگوییم متشابه آن است که تأویل داشته باشد بلکه تأویل، محکم و متشابه هر دو را دربر میگیرد. (همان، ۳۸)

همچنین تأویل عبارت از آن حقیقت واقعی و خارجی است که بیانات قرآنی به آن استناد داده می‌شود، اعم از احکام، مواعظ یا حکمت‌ها و این حقیقت در تمامی آیات قرآن چه محکم و چه متشابه یافت میشود. (همان، ص ۴۹) علامه معتقد است تأویل داشتن تنها محدود در آیات متشابه نیست و گرچه در این آیه علم به تأویل را تنها منحصر در خداوند کرده است، اما این انحصار منافاتی ندارد با اینکه خداوند به اذن خویش علم به تأویل را به غیر هم بدهد، آنجا که میفرماید: «إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰) یا «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵) یا «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۷ و ۲۶) پس گرچه در برخی آیات علم غیب را تنها منحصر به خدای تعالی کرده است اما در آیه ۲۷ سوره جن علم غیب را برای غیر خودش هم ثابت میکند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲)

علامه با این توضیحات (واو) را استینافیه گرفته است و اینکه (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) فراز دوم جمله ای است که در ابتدای آیه آمده (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) به این معنی که

مردم در برابر کتاب خدا دو گروه هستند: بیمار دلان و راسخان در علم، و اختلاف آن دو گروه در برابر کتاب الهی به خاطر اختلاف قلبشان از جهت زیغ و از جهت رسوخ علم است. (همان، ۲۷)

هرچند قرآن کریم علم به تأویل را برای غیر خدا ممکن می‌داند اما این آیه بر آن مسئله دلالت ندارد، بلکه این آیه به قرینه صدر و ذیلش و نیز سایر آیات قرآن کریم، تنها در صدد تقسیم آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه است و نیز مردم را در دریافت آیات به دو گروه تقسیم میکند که یکی به خاطر انحراف قلبهایشان به متشابه دست انداخته و آن را وسیله قیل و قال میکنند و گروه دوم از محکم تبعیت کرده و به خاطر رسوخ ایشان در علم، به تشابهات قرآن ایمان می‌آورند، بنابراین در آیه مورد بحث برای شریک کردن راسخان با خداوند، در علم تأویل متشابه دلیلی وجود ندارد. (همان، ۵۱-۵۲)

استاد معرفت درباره این آیه نظری برخلاف نظر علامه طباطبایی دارد. او درباره این آیه دو پرسش را مطرح میکند: اولاً آیا کسی جز خداوند می‌تواند به تأویل متشابه بلکه به تأویل همه آیات قرآن آگاهی پیدا کند یا خیر؟ ثانیاً آیا (واو) در «والرأسخون» برای شریک است یا استئناف؟

او در پاسخ به پرسش اول می‌گوید: «تردید نیست همان طور که قرآن دربرگیرنده آیات محکم است، دربرگیرنده آیات متشابه نیز هست و هواپرستان و آنانکه قصد فساد دارند، تلاش می‌کنند که آیات متشابه قرآن را هماهنگ با اهداف باطل و نادرست خود تأویل کنند... ولی «قاعده لطف» حکم می‌کند تا در هر روزگاری، دانشمندانی وجود داشته باشند که بتوانند تشابهات را به گونه‌ای درست تأویل کنند تا سدی محکم، در برابر اهل باطل و منحرفان، به شمار آیند و از دین و از مشوه شدن آیات قرآن حکیم دفاع کنند. از سوی دیگر، اگر تأویل آیات متشابه را جز خدا، کس دیگری نمی‌دانست، فایده‌ای برای فرستادن بخش زیادی از قرآن کریم نبود، جز اینکه بدون درک و فهم آن، آنها را بخوانند. از صدر اسلام تاکنون عالمی از علمای امت را نیافته‌ایم که از تفسیر آیه‌ای خودداری کرده باشد و بگوید که این آیه از تشابهات است و تأویل آن را جز خدا نمی‌داند. همه کتابهای تفسیر، چه قدیم و چه جدید، سرشار از اقوال مفسران درباره همه

آیات قرآن است، جز اینکه اهل ظاهر، ظاهر متشابه را پذیرفته‌اند و اهل تحقیق و نظر در آن اندیشه کرده و تأویل درست آن را که با خرد و نقل صریح سازگار است، بدست آورده‌اند». (نک: معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶-۳۷)

در ادامه آقای معرفت درباره احتمال عطف یا استئناف بودن (واو) بیان می‌دارد که (واو) عطف است و دلالت آیه بر تشریک، روشن است زیرا باید همواره بین حکم و موضوع تناسب برقرار باشد: «عنوان «راسخان در علم» بخودی خود، مقتضی آن است که آنچه به آن نسبت داده می‌شود، از نوع متناسب با آن باشد، آنچه که متناسب با راسخان در دانش است، معرفت و شناخت کامل است، مناسبتی بین ایمان کورکورانه و رسوخ در علم وجود ندارد و رعایت این مناسبت، اقتضاء می‌کند که گفته شود راسخان در دانش نیز به تأویل متشابهات آگاه هستند». (همان، ۳۸-۳۹)

## ۲-۲-۴. تقدیم و تأخیر

تقدم در مقابل تأخر است و بر چند قسم است؛ تقدم در زمان، در مرتبه، تقدم بین دو چیز، تقدم واقعی در کلام و... (مصطفوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۱۳) تقدیم و تأخیریکی از اسلوب‌های بلاغت است و بر فصاحت کلام دلالت دارد. سیوطی اسبابی را مانند تبرک، تعظیم، مناسبت و... برای تقدیم و تأخیر برمی‌شمارد. او در باب ۴۴ اتقان به موضوع تقدیم و تأخیر پرداخته و آن را به دو نوع تقسیم کرده است:

اول آن است که معنایش به حسب ظاهر دشوار است، ولی وقتی شناخته شود که از باب تقدیم و تأخیر است، معنای آن واضح می‌گردد. دوم آن است که به حسب ظاهر معنایش مشکل نیست. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲۳) او معتقد است آیه «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِرِزَامًا وَّاجَلٌ مُّسَمًّى» (طه: ۱۲۹) از نوع اول است و به علت تأخیری که رخ داده و «اجل مسمی» با وجود اینکه عطف به «کلمه» است، مؤخر آمده معنا دچار اجمال شده است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰)

همچنین در تفسیر الدر المنثور در روایتی از ابن ابی حاتم از قتاده این آیه را شاهد می‌آورد (و این آیه را در قسم اول قرار می‌دهد) که اجل مسمی عطف بر (کلمه) است ولی عقبتر آمده است و معنای کلام چنین بوده: لولا کلمه ربک و اجل مسمی لکان لزاماً. در

روایتی دیگر از ابن منذر از مجاهد اجل مسمی را همان کلمه حکم و قضا گرفته که از جانب پروردگار رانده شده و قطعی است. (نک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۱۲)

علامه طباطبایی بیان می دارد که «اجل مسمی» عبارتست از همان اجلی که با نامگذاری اش به مسمی، آنچنان معین شده که هرگز از آن تخلف و تخطی نمی کند همانطور که خداوند فرمود: «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (حجر: ۵) ولی برخی از مفسران گفته اند که مراد از اجل مسمی، روز قیامت است و گروهی دیگر گفته اند اجل مسمی کلمه ای است که از جانب خداوند رانده شده باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۵۸)

پس عطف (اجل) بر (کلمه) عطف تفسیری میشود، اما به این دو قول نمیتوان اعتماد کرد زیرا دلیلی برای آنها نیاورده اند. پس ماحصل معنای آیه این است که: «اگر کلمه ای که از پروردگارت پیشی گرفته، نبود که عذابشان را به تأخیر انداخت، و اجل مسمی وقت آن را معین کرده، هر لحظه هلاکت ملازم آنها بود و به مجرد اسراف و کفر هلاک می شدند». از اینجا روشن می شود هم کلمه ای که پیشی گرفته، و هم اجل مسمی، هر دو با هم یک علت تام، برای تأخیر عذاب از ایشان است نه دو علت، که هر یک سبب مستقلی باشد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۴)

علامه طباطبایی (اجل مسمی) را عطف بر (کلمه سبقت) می داند با این تقدیر که: (ولولا کلمه سبقت من ربک و اجل مسمی لکان الهلاک ملازماً لهم اذا سرفوا ولم يؤمنوا بآیات ربهم) و منظور از (کلمه) همان قضایی است که هنگام هبوط آدم از بهشت به زمین آن قضا را راند: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (اعراف: ۲۴)

پس معنای آیه چنین است: اگر کلمه ای که از سوی پروردگارت رانده شده، بر تأخیر افتادن عذابشان حکم نکرده بود و اگر نبود اجل مسمایی که مقدار آن تأخیر را تعیین کند، حتماً به محض کفر و اسراف هلاک ملازمشان بود. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳-۲۳۴) او در بحث روایی هم روایاتی را آورده که تأخیر عذاب را تا مدتی معین، بیان کرده اند. (همان، ۲۱۴)

در بحث تقدیم و تأخیر کتاب اتقان، سیوطی به نقل از ابن صائغ، علل مقدم شدن یک لفظ را در ده مورد بیان میکند. یکی از آن علت‌ها، وجود مناسبت است که یک قسم از انواع مناسبت را سبق زمانی دانسته است، یعنی آن امری که زودتر ایجاد شده در ابتدای کلام ذکر شود. با توجه به آنچه گفته شد چنین به نظر میرسد که بتوان این سبق زمانی که در آیه «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى» (طه: ۱۲۹) رخ داده را علت تأخیر (اجل مسمی) دانست. یعنی (کلمه سبقت) یک امر راننده شده قبلی است و (اجل مسمی) زمانی است که بعد از آن تعیین و مشخص شده است.

آیه دیگری که سیوطی در این بخش به آن اشاره کرده «يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا» (اعراف: ۱۸۷) است، یعنی يسألونك عنها كأنك حفيٌّ. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰) حَفَوَ (إحفاء) به معنای مبالغه در سؤال یا مبالغه در دانستن حال کسی و یا شتاب داشتن در سؤال و پی در پی پرسیدن است و (الحفیّ) یعنی دانشمند و آگاه به چیزی. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ۲۴۵-۲۴۶)

تقریباً در بیشتر روایات الدر المنثور ذیل این آیه به صراحت اشاره شده که درباره قیامت از رسول خدا (ص) سؤال می کردند و آن روایات نشان میدهد که از (عنها) غیر از معنای قیامت، برداشت دیگری نکرده اند. در روایاتی از ابن ابی حاتم از ابوالشیخ از مجاهد آمده که گفت: «پیامبر درباره قیامت با اصرار سؤال میکرد تا به آن علم پیدا کند». (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۵۱) در روایتی از ابن عباس آمده: کَأَنَّكَ عَالِمٌ بِهَا أَي لَيْسَتْ تَعْلَمُهَا، از همو در روایتی دیگر تعبیر (لطيفٌ بها) آمده است و در روایتی دیگر از همو: مردم درباره قیامت از پیامبر (ص) می پرسیدند گویی تصور می کردند که محمد (ص) به زمان آن آگاه است و خداوند این آیه را نازل کرد تا به مردم بفهماند کسی را بر زمان قیامت آگاه نکرده، نه فرشته ای و نه هیچ رسولی را.

از عبد بن حمید از مجاهد آمده که (عنها) را به (سؤال) برگردانده (كَأَنَّكَ حَفِيٌّ بِسْؤَالِهِمْ) یعنی تو به سؤال آنها وقتی که از تو می پرسند آگاه هستی. در روایتی دیگر (عنها) را مقدم نکرده و به همان صورت متأخر چنین معنا کرده: از تو درباره زمان قیامت می پرسند چون تو آگاه به زمان وقوع آن هستی ولی به آنان خبر نمی دهی. (همان) به نظر می رسد

تقدیم یا عدم تقدیم «كَانَتْكَ حَفِيٌّ عَنْهَا» (اعراف: ۱۸۷) آیه را دچار اجمال کرده باشد که گروهی آن را مقدم می کنند و (عنها) را به (حفی) متعلق می کنند یعنی تو از زمان آن آگاهی اما آن را پوشیده می داری و گروه دیگر آن را متأخر از (عنها) می آورند و عنها را متعلق به (یسئلونک) میگیرند که معنای آن چنین میشود: از تو درباره زمان قیامت سؤال می کنند.

علامه طباطبایی (حفی) را در بین (یسئلونک) و ظرف آن (عنها) قرار داده و معنای دوم را برمی گرداند: (یسئلونک عنها کانتک حفی عالم بها) یعنی مشرکان یا معاصران پیامبر(ص) سؤال درباره زمان قیامت را مکرر و با اصرار می پرسیدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۷۰)

علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن کریم، علم به قیامت را از غیب هایی میداند که مختص به خدای تعالی است و کسی جز خداوند از آن آگاهی ندارد زیرا در همین آیه میفرماید «لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ» یعنی کسی جز خدا پرده از زمان وقوع و خود قیامت برنمیدارد و این دلالت دارد به اینکه ثبوت و وجود و علم به قیامت یکی است و همه آنها در غیب الهی مکنون است. پس چطور ممکن است کسی یا چیزی به آن احاطه پیدا کند یا بخشی از آن ظاهر گردد در صورتی که ظهور و تحققش ملازم با فنای آن چیز و برهم خوردن نظام حاکم بر این عالم است؟ و حال آنکه علم یا احاطه ای که می خواهد بر قیامت تعلق بگیرد خود جزو همین نظام است. اینکه فرموده علم به قیامت بر آسمانها و زمین سنگین است (تُقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (اعراف: ۱۸۷)

چون سنگینی علم به آن، عین سنگینی وجود آن است، چه منظور از ثقل، ثقل صفات باشد یا ثقل ساعت یا ثقل وقوع، چون سنگینی قیامت همه جنبه های آن را دربر می گیرد اعم از ثبوت، علم و صفات آن بر آسمان و زمین، زیرا که ظهورش ملازم با فناء اشیاء است و هیچ چیز نیست که فنای خودش را تحمل نماید. سپس به ناگهانی و دفعی بودن وقوع آن اشاره کرده است بدون اینکه از قبل ظهورش معلوم باشد و این خود دلیل دیگری است بر انحصار علم قیامت به خداوند (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً) (اعراف: ۱۸۷) یعنی به خاطر همان عظمت و سنگینی اش است که بطور ناگهانی پدید می آید چون هیچ وصف و علامت و هیچ

جزئی از اجزاء قیامت، قبل از وقوع و ظهور تام و کامل آن امکان معلوم شدن ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۷۱-۳۷۲)

به نظر میرسد از گذر همین تفسیر است که معنای (يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا) (اعراف: ۱۸۷) و اختصاص و انحصار علم زمان قیامت به خداوند روشن می شود.

## ۲-۲-۵. قلب منقول

قلب در لغت به معنای برگرداندن و گردیدن چیزی از وجهی به وجه دیگر است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۸۱) سیوطی در نوع ۵۹ کتاب اتقان درباره فواصل آیات قرآن فصلی را باز می کند و احکامی را که شمس الدین بن صائغ برای رعایت تناسب در آخر آیات قرآن بیان کرده است رایک به یک برمی شمارد.

یکی از آن احکام تغییر دادن بنای کلمه است مانند «وَطُورِ سَيْنٍ» (تین: ۲) که در اصل «سینا» بوده است (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۶) و الیاس به همزه قطع، اسمی عبرانی است که به آخر آن یاء و نون اضافه شده است و در آیه «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنَ» (صافات: ۱۳۰) نیز به همین شکل آمده است. (همان، ۳۰۴)

او معتقد است دو واژه «سینین» و «إِل یاسین» در آیات «وَطُورِ سَيْنٍ» (تین: ۲) و «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنَ» (صافات: ۱۳۰) که مقلوب دو واژه «سینا» و «الیاس» هستند باعث اجمال در آیات مذکور شده اند. (همان: ۴۰) در روایاتی از ابن ابی حاتم و ابن جریر به نقل از عکرمه آمده است که: «سینین» در زبان حبشی به معنای «نیکو» است، و در روایتی همو از ضحاک آورده که «سیناء» در زبان نبطی به همان معناست. (همان، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳)

در روایات مربوط به (طور سینین) مصادیق متعددی برای آن بر شمرده اند از جمله؛ کوهی که خداوند در آن با موسی (ع) سخن گفت، مسجد طور، بنا بر معنای «نیکو» کوهی مبارک در شام، ولی بیشتر روایات آن را کوه طور دانسته اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۶۵-۳۶۷) در روایتی از ابن انباری در مصاحف از عمرو بن میمون آمده که عمر بن خطاب آن آیه را (طور سیناء) قرائت می کرد. (همان)

در روایتی از ابن عساکر از ابن مسعود، همو از کعب و ابن جریر از قتاده (إل یاسین) را ادریس، و در روایاتی دیگر از حسن، وهب، به طریقی دیگر از کعب، ابن عباس و... و نیز



آنس از رسول خدا (ص) ال یاسین را «الیاس نبی» دانسته اند. در برخی روایات هم آن را آل یاسین (نحن آل محمد، آل یس) بیان کرده اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۵-۲۸۶)

استاد معرفت تفاوت بین سینین و سیناء را از جهت رعایت تناسب فواصل آیات می داند و می گوید: «هیچ تردیدی نیست که مراعات و ایجاد مناسبت در مقاطع فواصل به طوری که فراگیر و قرآن شمول باشد، امری راجح و مؤکد است که به غیر آن، ارجحیت و اولویت دارد... نمونه‌ای که در آن رعایت فواصل آیات بر مراعات قواعد متعارف لغت ترجیح داده شده است.

ملحق شدن نون به آخر کلمه، در «وَطُورِ سَيْنِينَ» است و حال آنکه آن همان «طُورِ سَيْنَاء» است چنانکه فرمود: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ» (مؤمنون: ۲۰) زیرا فاصله‌ها در سوره «تین»، همه‌اش با «نون» است. (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۸۵)

المیزان قرائت مشهور آیه را همان «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنَ» (صافات: ۱۳۰) گرفته و اینکه او (الیاس) یکی از پیامبران الهی است که نامش در قرآن به جز در این سوره تنها در آیه ۸۵ سوره انعام آمده است (وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ). ولی بنا به قرائت نافع و ابن عامر و یعقوب و زید که آن را (آل یاسین) خوانده اند روایتی را از قادح از امام صادق(ع) آورده که فرمود: «یس محمد(ص) و نحن آل یس» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۲)

سپس علامه طباطبایی روایات متعارضی را می آورد و این روایات را ضعیف و غیر معتبر می داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۵۹-۱۶۰)

با توجه به گفته علامه به نظر می رسد این اختلاف در قراءات است و هر قرائتی تنها یک مدلول خاص داشته و در مدلول آن قرائت گنگی وجود ندارد تا مجمل گردد. همینطور در باره آیه «وَطُورِ سَيْنِينَ» (تین: ۲) علامه طباطبایی بعد از بیان اقوال مختلف می گوید: «مراد از طور سینین کوهی است که خداوند متعال در آن با موسی بن عمران (ع) سخن گفته و طور سیناء هم نامیده شده است.» (همان، ج ۲۰، ص ۱۸)

## ۲-۲-۶. تکرار مخلّ به اتصال کلام

تکرار در اصل به معنای ایجاد چیزی برای بار دوم است مثل همان که در بار اول بوجود آمده بود و این غیر از بازگشت یا اعاده است زیرا رجوع با ایجاد ملازم نیست

و اعاده درباره اقوال و افعال هم غیر ممکن است زیرا هربار تکرار در حقیقت ایجادی ثانویه است. (مصطفوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۱)

سیوطی در بحث اطناب، گونه ای را با عنوان تکریر بر می شمارد و معتقد است که تکرار از تأکید بلیغ تر و از محاسن فصاحت است و برای آن فوایدی مثل تقریر، تأکید، تعظیم و... را بیان می کند. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰) او درباره آیه «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ» (اعراف: ۷۵) معتقد است که عبارت (لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ) تکرار است و برای فهم آیه در ذهن مخاطب ایجاد مشکل کرده و مجمل خواهد بود. (همان، ۱۴۴)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می گوید: «باید جمله (لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا) را با جمله (لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ) تفسیر کرد تا دلالت کند که مستضعفین (قوم صالح) همان مؤمنان هستند و اینکه فقط مستضعفان به او ایمان آوردند و احدی از مستکبران ایمان نیاوردند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۲) با توجه به آنچه ذکر شد به نظر می رسد در این آیه اساساً تکراری صورت نگرفته است بلکه بخشی از آیه با بخش دیگر آن، تفسیر شده است.

## نتیجه گیری

برآیند نهایی این نوشتار عبارت است از:

۱. اسباب اجمالی که سیوطی و برخی علما (نظیر زرکشی) بر شمرده اند به صورت کلی بوده و تقریباً غالب مسائل علوم قرآنی مانند بیان و بلاغت را دربر می گیرد.
۲. اجمال در آیات قرآن کریم، امری نسبی است. ممکن است آیه از نظر یک مفسر مجمل دانسته شود و از نظر دیگری اجمالی در آن ملاحظه نشود. به عبارت دیگر مجمل بودن یا نبودن آیات، نسبی است و به برداشتی که مفسر و دانشمند علوم قرآنی از آیه میکنند، وابسته است.
۲. در برخی از آیاتی که سیوطی آنها را مجمل معرفی کرده است، واژه یا واژگان مجمل، بیرون از آیه بررسی شده اند که با در نظر گرفتن سیاق آیات، آیات قبل و بعد و نیز همان واژگان در خود آیه مورد بحث، معانی آن آیات روشن می شوند.

۳. علامه طباطبایی در بیشتر موارد، آیات را با توضیح و توجه به سیاق از شکل مجمل خارج کرده است. البته در برخی آیات که طبق نظر سیوطی مجمل هستند، علامه طباطبایی اظهار نظر صریح یا خاصی نداشته و تنها به بیان وجوه مختلف معنایی آیه پرداخته است.

۴. بین روایات تفسیری موجود در تفسیر الدر المنثور و نیز کتاب الإیتقان که ذیل آیات مجمل به آن‌ها اشاره شده است، هماهنگی کامل وجود ندارد. به عبارت دیگر سیوطی در تفسیر خود به نقل روایات مختلفی پرداخته و در بیشتر روایات، هر دو وجه آنچه آیه مجمل بر آن قابل حمل بوده را بیان کرده است و از ترجیح یک وجه خاص، اجتناب نموده است.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۲۷۵ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (بی تا)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیگلی، حسن (بی تا)، سر البیان فی علم القرآن، قم: انتشارات کتابخانه سنایی، چ ششم.
- حریری، محمد یوسف (۱۳۸۴ش)، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، قم: هجرت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا)، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۱ق)، التحبیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱ش)، معانی الأخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۵۳ش)، **قرآن در اسلام**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی علوم القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **العین**، قم: انتشارات هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **کافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محلی، جلال‌الدین محمد؛ سیوطی، جلال‌الدین عبد‌الرحمن (۱۴۱۶ق)، **تعظیم القرآن العظیم**، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- مصطفوی، حسن (بی تا)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، **علوم قرآنی**، تهران: انتشارات سمت.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۱۹-۶۳

## چگونگی و چرایی رویکردهای ناهمگون ابن حبان بستی به امام رضا(ع)

علیرضا حیدری نسب<sup>۱</sup>

مهدی بیات مختاری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸

### چکیده

ارزیابی‌های ناهمگونی در باره «ابن حبان بستی»، حدیث پژوه نامبردار قرن چهارم وجود دارد. وی در نگاه‌های خویش در ارتباط با عترت(ع)، نسبت به دیگران از مکتب خلافت، اخبار بیشتری آورده و از این رهگذر در برخی منابع، شیعه خوانده شده است. در عین حال در جرح و تعدیل عترت(ع) دچار تناقض گشته و اعتبار روایات برخی امامان(ع) را دستخوش تردید قرار داده است؛ وی گاهی امام رضا(ع) را ستوده و از تجربه موفق خود در زیارت

---

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)

heydarynasab@theo.usb.ac.ir  
m.mokhtari@gmail.com

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه نیشابور

قبرش(ع) گفته و گاه، گرفتار خطا، پندار و راوی اخباری شگفت  
شمرده است. او همچنین برخی روایات و روایان امام رضا(ع) خاصه  
«ابصلت» را، تضعیف کرده است. پژوهش حاضر که تلفیقی از  
روش توصیفی و تحلیلی و جامعه آماری آن، منابع رجالی - حدیثی  
فریقین است، در ارزیابی رفتار ناهمسان وی دست کم چهار عامل:  
تعصبات شدید مذهبی، عدم توازن شخصیت، غرور علمی و  
اشتغالات گوناگون را دخیل می‌داند. ارزیابی پژوهانه و منصفانه،  
حاوی این امرند که امام رضا(ع)، در بلندای وثاقت بوده،  
روایاتشان(ع) استوار و روایان آن حضرت(ع) در عداد روایان موثق  
به‌شمار می‌آیند.

**واژه‌های کلیدی:** ابن حبان بستی، تناقضات ابن حبان، ابن حبان  
و امام رضا(ع)، ابن حبان و اهل بیت(ع).

#### مقدمه

ابوحاتم محمد بن حبان بستی، دانشمند پرآوازه سجستان در قرن چهارم در دانش‌های  
حدیث است. او که به کثرت سفر معروف است در جستجوی دانش از چاچ تا اسکندریه  
راه رفت و از دوهزار استاد چون نسایی، ابن خزیمه و ابویعلی شاگردی کرد. وی مکرر در  
حوزه بزرگ علمی نیشابور حضور یافت. (قفطی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۲۲، ابن حبان، ۱۴۱۴،  
ج ۱، ص ۹۴، ذهبی، بی تا، ب، ج ۲، ص ۷۲۳ و بجنوردی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۰۳)  
افراد بسیاری چون دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابن منده از وی شاگردی نمودند.  
حاکم گوید: محمد بن حبان مخزن علم در زمینه‌های لغت، فقه، حدیث، موعظه و از  
خردمندان روزگار و عالمی بزرگ در رشته‌های گوناگون بود که این فضل سبب حسادت  
به او شد؛ به همین دلیل و به بهانه سخنش "النبوة العلم والعمل" او را به زندقه، اخراج از  
شهر و حتی قتل محکوم کردند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۲، ص ۲۵۱)

ابن حبان در رشته‌های گوناگون چون حدیث، کلام، طب، نجوم سرآمد شد و با نوآوری آثار سودمندی مانند "التاریخ الکبیر، الصحیح، الثقات و المجروحین" تألیف نمود. (همو و ابن حبان، ۱۴۱۴، مقدمه تحقیق) در میدان رقابت‌های مذهبی، به سبب برخی دیدگاه‌هایش چون انکار حد برای خدا دروغگو و همنشین قرامطه خوانده شد. عقیده و عمل ابوحاتم در جرح و تعدیل هم متفاوت بود؛ او کسی را که جرحی برایش ثابت نشده عادل دانست، زیرا جرح مقابل عدل است. لذا بعضی او را ساده‌گیر و گروهی دیگر سخت‌گیر دانستند.

وی پنج وصف عدالت، صداقت، عقل، علم و عدم تدلیس را در شیخ راوی شرط و عدالت را عبارت از مطیع خدا بودن در اکثر احوال می‌دانست و درباره‌ی رویان مذاهب دیگر بر وثاقت تأکید داشت. (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۳، همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۲، ۳۶، ۱۵۱ و ۱۶۰، همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱، ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۲، ص ۲۵۳ و بجنوردی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۳۰۳) وی در "المجروحین" برخلاف نویسندگان پیشین علاوه بر بیان حال شخصی راوی به ذکر سخن برخی پیشوایان درباره‌ی او و تبیین روایات منکرش پرداخت و گاهی هم همه‌ی آن اخبار را آورد. (همو و اصبهانی، بی‌تا، ص ۲۷) وی که به مقام پیشوایی در فقه شافعی رسید و سال‌ها در شهرهای مختلف خراسان مقام قضاء داشت؛ فردی شدیدالتعصب بود لذا در رقابت با مذهب احناف کتاب‌های مبسوطی نوشت. (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۸؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳)

ابوحاتم نسبت به اهل بیت (ع) از خود تمایل نسبی بیشتری نشان داد، در هنگام معرفی صحابه بلافاصله پس از خلفا به ذکر اخبار فضل فرزندان پیامبر (ص)، اهل کساء (ع) و سپس دیگر افراد "عشره مبشره" اقدام نمود (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۰) که ظاهراً این رفتارش را وامدار ابن خزیمه بود و برای حاکم نیشابوری به ارث گذاشت. او احادیث فضل بیشتری، چون حدیث غدیر را درباره‌ی عترت (ع) صحیح شمرد و در مقام انتقاد گفت: از مالک و زهری روایتی در فضل علی (ع) نمی‌شناسم. (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۷۶ و همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۸) وی به بعضی رویان چون حارث اعور، عامر بن واثله که معروف به تشیع‌اند و از سوی اصحاب صحاح ترک شده‌اند احتجاج کرد. شاید همین امور و

نگارش کتاب درباره اهل بیت(ع) سبب شد که ابن شهر آشوب او را شیعه بدانند. (ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۱۴۱)

با وجود علاقه بیشتر ابوحاتم به اهل بیت(ع) و مهارت بالا در فنون حدیث، بروز بعضی تناقضات در رفتارش سبب شد وی مورد نقد قرار گیرد. او در ارتباط با امامان، به ویژه امام رضا(ع)، ایشان را به پندار و خطا متهم و روایاتشان از طریق فرزندان و شیعیان را غیر قابل احتجاج شمرده است، لذا برخی دانشمندان اهل سنت او را تخطئه نمودند(ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۳ و ج ۳، ص ۵۰۷؛ عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۲) و بعضی عالمان شیعه به دلیل این گستاخی‌ها او را ناصبی خواندند. (امین، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۸) در این نوشته تلاش می‌گردد رفتار و گفتارش مخصوصاً درباره امام رضا(ع) مطرح و واقعیت رفتار آشفته‌اش بررسی و تحلیل گردد.

### ۱. ابن حبان و امام رضا(ع)

ابوحاتم بستی که در ارتباط با معرفی راویان، کتاب "التاریخ الکبیر" را تألیف نمود، به سبب در آمیختگی راویان ثقه با ضعیف دست به گزینش زد. (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۰) او در "الثقات" ضمن سخن از عظمت علمی امام صادق(ع) ادعا کرد که روایات حضرت(ع) از طریق فرزندان قابل احتجاج نیست؛ زیرا در روایاتش از این طریق سخنان منکر بسیاری وجود دارد که در روایات او از طرق دیگران چنان نیست. (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۶، ص ۱۳۱)

این سخن ابن حبان ضمناً خدشه به شخصیت برخی امامان(ع) چون امام رضا(ع) میباشد. از این تأمل برانگیزتر رفتارش در ارتباط با امام رضا(ع) است؛ در حالی که وی در "الثقات" حضرت(ع) را در عداد اهل بیت(ع) شمارد و با صفاتی مانند خردمندی و دوری از کذب می‌ستاید و از تجربه مکررش در زیارت و مشکل‌گشایی آستان آن امام(ع) می‌گوید در "المجروحین" حضرت(ع) را متهم به روایت اخباری شگفت و گرفتار پندار و خطا می‌کند، می‌نویسد:



«علی بن موسی الرضا از سروران و خردمندان اهل بیت(ع) و از بزرگان و فاضلان هاشمی است؛ باید حدیثش را که از غیر طریق فرزندان و شیعیانش به ویژه اباصلت روایت است معتبر دانست؛ در واقع تقصیر در اخباری که از او روایت و بطلانش آشکار است متوجه اباصلت، فرزندان و شیعیان اوست؛ چون خودش از دروغ مبراست».

بُستی سپس از شهادت امام(ع) توسط مأمون و این که قبر حضرت(ع) در سناباد مزار و معروف است گوید و افزایش: مکرر آن را زیارت نمودم و هنگام اقامت در طوس هیچ وقت برایم مشکلی پیش نیامد و البته که به زیارت قبرش، که صلوات خدا بر او و جدش باد! رفتم و از خدا تقاضای رفع مشکل کردم مگر آن که اجابت و گرفتاری ام رفع شد؛ بارها آن را آزمودم و چنان یافتم. خداوند ما را بر محبت مصطفی و خاندانش که صلوات و سلامش بر همه شان باشد بمیراند! (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۴۵۶)

بُستی بی توجه به این اظهارات در "المجروحین" نویسد:

«علی بن موسی الرضا(ع) از پدرش اخباری شگفت نقل می کند؛ اباصلت و دیگران از او روایت کنند؛ گویی دچار پندار و خطا بوده است؛ از پدرش موسی بن جعفر و او از طریق پدرانش از قول رسول خدا(ص) روایت نموده اند که فرمود: شنبه برای ما، یکشنبه برای پیروان ما، دوشنبه برای امویان، سه شنبه برای پیروان آنان، چهارشنبه برای عباسیان، پنجشنبه برای پیروانشان و جمعه برای همه است و در آن نباید مسافرت کرد». او با سند خود از پیامبر(ص) چنین آورد: وقتی مرا به اسراء به آسمان بردند از عرقم بر زمین ریخت و از آن گل روید؛ پس هر کس دوست دارد بوی مرا ببوید گل را ببوید! همچنین نقل کرد: ایمان، شناخت قلبی، اقرار به زبان و عمل به واجبات است. دیگر آن که گفت: با بنفشه نان خورش درست کنی که در تابستان سرد و در زمستان گرم است. اضافه کرد: هر کس انار را ببوید و بخورد خداوند دلش را چهل شبانه روز روشن کند.

نیز گوید: حنا کردن پس از نوره کشیدن سبب در امان بودن از جذام و پیسی است. همچنین آورد: وقتی پیامبر(ص) عطسه می کرد علی(ع) به او می فرمود: خداوند ذکرت را بالا برد و آنگاه که علی(ع) عطسه می نمود پیامبر(ص) می گفت: خدا شأنت را والا گرداند.

همین طور از حضرت(ص) نقل نمود که فرمود: هر کس واجبی را به جا آورد پیش خدا دعایی مستجاب دارد». (ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۶)

این نمونه اظهارات- با توجه به جایگاه برتر ابن حبان - سبب اتخاذ مواضع مشابه از سوی امثال ابن طاهر مقدسی و ابن جوزی شده است (مقدسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۶۳ و ذهبی، بی تا، س، ج ۳، ص ۱۵۸، ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۴۱۵، نقوی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۶۰ و میلانی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۲۵۶) و ابن تیمیه ادعای اتفاق اهل علم را بر اعلمیت زهری، مالک و ... بر امامان باقر، کاظم، رضا و جواد(ع) مطرح نموده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۶۰) همچنین ملاحظه می شود ابن تیمیه نقل گرا رأی و اجتهاد را بر روایت از امامان(ع) ترجیح دهد و گوید:

سخن به موجب رأی، اجتهاد، قیاس و استحسان بهتر است از اعتماد به نقل کسانی که به کثرت دروغ از قول افراد گرفتار به صواب و ناصواب معروف اند. زیرا این نمونه نقل ها تأییدنشده و منقول از افرادی غیر معصوم می باشند؛ هیچ عاقلی تردید نمی کند که مراجعه امثال مالک، ثوری، ابوحنیفه، ابویوسف، شافعی، أحمد حنبل و ... به اجتهادشان و اعتماد بدان برایشان بهتر ... از تمسک به روایت رافضیان از قول روافض و از امامان عسکری(ع) و امثال آنان است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۷۰)

## ۲. نقد و بررسی

مطابق بعضی اظهارات، ابن حبان در ارتباط با تعدیل آسان گرفته است؛ او کسی را که درباره اش جرحی ثابت نباشد عادل خوانده است. همچنین در ارتباط با روایت اهل مذاهب دیگر گفته است که در صورت وثاقت به اخبارشان احتجاج شود. (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۳ و همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۰) با این وجود و بدون دلیلی روشن حدیث اولاد امام رضا(ع) و شیعیان به ویژه اباصت را بی اعتبار شمرده است. او در "المجروحین" امام رضا(ع) را هم به آنان افزوده و حدیث حضرت(ع) را نقل هایی شگفت و آمیخته با خطا و پندار دیده است!

مشکل اساسی اهل حدیث آنکه گرچه اخباری چون حدیث دوازده امیرقریشی و یا ثقلین را عموماً و در منابع دست‌اول خود آورده‌اند ولی با توجه به واقعیت خارجی پیش آمده پس از رحلت پیامبر(ص) این نمونه احادیث را که از حقیقتی برتر و پیشوایانی با نصب الهی حکایت دارد بدون ملاحظه وضعیت حاکمان و حاکمیت جامعه اسلامی بر هر سلطان جائری منطبق دیده و در جستجو از دوازده امیر و تطبیق ویژگی‌ها به زحمت افتاده اند. عموم ایشان متأثر از رخدادهای پس از پیامبر(ص) و نظریه‌پردازی‌های بعدی در ارتباط با ترتیب فضل اصحاب بر اساس حدیث ابن عمر، فاضلان امت را تنها سه خلیفه دانسته‌اند. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۰۳)

لذا نه تنها روایات مخالف با این پیش‌فرض، بلکه راوی را - حتی اگر از حافظان و جانبداران خلفا باشد - جرح کرده‌اند. (رک: حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۴۱، ذهبی، بی‌تا، ب، ج ۳، ص ۹۶۶، ابن دمیاطی، ۱۴۱۷، ص ۱۱۶ و حسنی، ۱۴۲۸، ص ۲۵۶). نقد و بررسی در چند محور قابل ذکر است:

## ۲-۱. امامان اهل بیت(ع) و ابن حبان

ابوحاتم بُستی اهل بیت(ع) را همان اصحاب کساء دانسته و برایشان موقعیت ممتازی قائل است؛ این امر از ترتیب، تعداد و نوع روایاتی که هنگام نقل فضائل اصحاب می‌آورد روشن می‌باشد. او برای دیگر امامان(ع) بالأخص چهار امام آخر(ع) آن موقعیت را قائل نیست. بُستی از طریق امامان(ع) تا امام صادق(ع) حدود ۱۵۰ روایت آورده است لیکن به امامان بعدی احتجاج نکرده است.

**نقد اول؛** از جمله تناقضات ابن حبان پریشان‌گویی درباره امامان اهل بیت(ع) و تفسیر روایت دوازده امیر قریشی است. او مکرر از پیامبر(ص) چنین روایت کرده است: "لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة ... كلهم من قریش" (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۳) و در تفسیر این حدیث همان برداشت اموی از آن را آورده است.

۱. با وجود دوازده خلیفه اسلام پیوسته در عزت است ... و همه‌شان قریشی‌اند.

ظاهراً وی نخستین کسی است که به تصور انطباق روایت دوازده امیر قریشی بر خلفا آخرین شان را عمر بن عبدالعزیز دانسته است. (همو، ج ۱۵، ص ۴۳ و عظیم آبادی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۱۶) یعنی به ترتیب حاکمیت ظاهری تا عمر عبدالعزیز دوازده نفر را تکمیل نموده و با آن که جریان مهدی امت و این که او دوازدهمین ایشان می باشد اتفافی است مهدی امت را از شمول این حدیث بیرون دیده است!

این حدیث که در جوامع برتر حدیثی فریقین آمده است (مثلاً: ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶) با توجه به اوصافی که برای این امیران ذکر کرده تنها بر امامان اهل بیت(ع) از جمله امام رضا(ع) قابل تطبیق است؛ زیرا از جمله صفاتشان گسترده‌گی علم، عزتمندی اسلام در دوره‌شان و به سبب آنان است؛<sup>۱</sup> یعنی همان مطالبی که ذهبی به مناسبت سخن از امام عصر(ع) درباره دوازده امام(ع) آورده و آنان را با اوصافی چون عدالت، وثاقت و علم ستوده و در صدر اهتمام قرار داده است. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۱۹)

با تأمل در این روایت و بررسی کارنامه سیاه حاکمان معلوم می شود مراد روایت نه واقع خارجی، بلکه حقیقتی الهی و ربانی است که میراث‌دار معصوم پیامبر(ص) و حافظ شریعت‌اند؛ یعنی همان دانشمندان اهل بیت(ع) که به بیان هیتمی فردی شایسته از آنان در هر دوره‌ای در کنار قرآن حاضر است. (هیتمی، ۱۴۲۰، ص ۲۳۲)

امامان(ع) در دوره حیاتشان اعلم امت بودند و کسی نتوانست به مقام علم و عمل آنان برسد و یا در آن خدشه کند؛ و با توجه به این که آنان(ع) همواره در برابر حاکمان ستمگر موضع داشتند و برخی از ایشان(ع) در جوانی مدعی امامت شدند تخطئه و تخریب چهره شان از نظر علم و عمل بهترین و کم هزینه‌ترین راه تخریب ایشان(ع) بوده است. لذا شکست دشمنان در استفاده از طرق فوق و حذف ایشان از طریق قتل، شاهد صدقی بر تفاوت شخصیت، دانش این امامان(ع) و ناکارآمدی راه‌های دیگر بوده است.

۱. مثلاً آمده است: "فان علم عالمها یملأ طباق الارض" (ابن عبدالبر، بی تا، ص ۸۳) این در حالی است که حتی سه خلیفه نخستین نه چنان علمی داشته و نه هم مدعی آن بوده‌اند.

همچنین حیات طولانی امام دوازدهم که در آستانه قیامت می آید پایان زود هنگام حیات این امیران قریشی(ع) را علاج می نماید. (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۱۷۲) و گواهی بر تعیین مراد روایت فوق می باشد.

بُستی حدیث معروف "من مات و لیس له إمام مات میتة جاهلیة" را صحیح دانسته است. (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۳۵) بی گمان این حدیث وجود امامی جامع شرایط را در هر دوره ثابت می کند تا مانع از مرگ جاهلی مردم دوراننش شود و وقتی بُستی امامان(ع) را تخطئه کند از معرفی مصداقی معقول برای این حدیث عاجز خواهد بود.

### **نقد دوم؛** تناقض دیگر رفتار بُستی با حدیث معرفی اهل بیت و این که دشمن آنان(ع)

در آتش و یا منافق و دوست آنان مؤمن است، ارتباط دارد. او مینویسد:

پیامبر(ص) فرمود: "والذی نفسی بیده لایبغضنا اهل البیت رجل الا ادخله الله النار" و از زبان علی(ع) آورد: "والذی فلق الحبة و ذراً النسمة إنه لعهد النبى الامى(ص) إلى أنه لایحبنى إلا مؤمن و لایبغضنى إلا منافق"<sup>۱</sup> (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۳۵ و ۳۶۷) این احادیث شواهدی بر نادرستی موضع ابن حبان درباره امثال اباصت می باشند که وی به طور خاص آنان را تخطئه کرده است. همان گونه که از ظاهر روایات فوق بر می آید و با توجه به دوستی اباصت نسبت به اهل بیت(ع) نمی توان پذیرفت که وی و امثال او غیر مؤمن و اهل دروغ بوده، دروغی را به ایشان نسبت داده باشند.

### **نقد سوم؛** تناقض رفتار و گفتارش با گفته ها و اعمال خود اوست. وی یک بار ضمن

ستایش از امامان کاظم و رضا(ع) حدیثشان از برخی طرق را معتبر دانسته است و بار دیگر ضمن عدم نقل، ایشان(ع) را راوی اخباری شگفت و گرفتار خطا و پندار شمرده است. (ابن حبان، بی تا، ج ۸، ص ۴۵۶، ج ۲، ص ۱۰۶ و همو، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۱۳۱)

### **نقد چهارم؛** تعارض اظهارات ابن حبان با مواضع رجالیان بزرگ درباره امامان(ع)

است. مطالب این مبحث در چند محور می آید:

۱. سوگند به آن که جانم در دست اوست کسی با ما دشمنی نکند جز این که خداوند او را به آتش اندازد.

۲. سوگند به کسی که دانه را شکافت و موجودات را آفرید، پیامبر امی(ص) به من گفت که مرا جز

مؤمن دوست و جز منافق دشمن نمی دارد.

## ۲-۱-۱. امام کاظم(ع)

اولاً؛ معلوم است که امام رضا(ع) تنها از طریق پدرشان(ع) روایت می‌کند و وقتی ابن حبان امام رضا(ع) را توثیق کند امام کاظم(ع) را هم به‌طور ضمنی توثیق نموده است. (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۶، ص ۱۳۱)

ثانیاً؛ بزرگان مذاهب تسنن در ارتباط با این امام(ع) رفتارهایی مخالف رفتار بستی داشته‌اند. امام شافعی برای اجابت دعا به زیارت قبر امام کاظم(ع) می‌رفت و آن را تریاق مجرب برای اجابت دعا می‌شمرد(دمیری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۸۹) و احمد حنبل سند روایی امام رضا(ع) را فوق‌العاده و هشیارگر دیوانه می‌دانست(اصبهانی، ۱۹۳۴م، ج ۱، ص ۱۳۸، زرنندی، بی‌تا، ص ۱۵۷، قندوزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۲ و عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۶۲)

ابوعلی خلال گفت: هیچ گرفتاری برایم پیش نیامد که قصد قبر امام کاظم(ع) و توسل به او را نمودم جز آنکه خداوند آنچه را دوست داشتم برایم آسان کرد؛ موسی بن جعفر به سبب عبادت و تلاشش عبد صالح خوانده می‌شد. او وارد مسجدالنبی(ص) و از آغاز شب در سجده شد و می‌گفت: گناهم بزرگ است و درگذشتن از درگاهت ای شایسته حفظ و آمرزش، باید نیکو باشد! تا صبح آن را تکرار می‌کرد؛ سخاوتمند و بزرگواری بود. چه بسا از کسی اذیتی به او می‌رسید پس کیسه‌ای با هزار دینار برایش می‌فرستاد. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۳ و ج ۱۳، ص ۲۹)

ابن صباغ مالکی گوید: امام کاظم(ع) پیش عراقیان به باب حوائج درگاه الهی معروف است. سبب هم برآورده شدن نیاز و دستیابی مسلمانان به مقصودشان در آن بارگاه می‌باشد. (ابن صباغ، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۹۳۲) همین مطلب و ستایش‌های دیگر از قرمانی و دیگران هم نقل است. (قرمانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۳۷ و میلانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۴۷ به بعد) ذهبی علاوه بر آنچه آمد و عسقلانی امام کاظم(ع) را از قول ابوحاتم رازی ثقه، صدوق، عبد صالح و پیشوای مسلمانان خوانده‌اند که کم‌روایت و راوی پدرش بود و برادران و فرزندان از جمله رضا از او روایت کردند. ترمذی و ابن ماجه هم از او روایت دارند. سپس اخباری در ستایش از ایشان(ع) آورده‌اند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۲۷۰ و ج ۱۳، ص ۱۱۹ و عسقلانی، ۱۴۰۴، الف، ج ۱۰، ص ۳۰۲)

هیتمی نویسد: موسی کاظم از امامان اهل بیت(ع)، وارث علم، معرفت، کمال و فضل امام صادق(ع) می باشد. به سبب گذشت بسیار و بردباری کاظم خوانده شد. پیش عراقیان به باب حوائج در گاه الهی معروف است؛ عابدترین، داناترین و سخاوتمندترین مردم روزگار بود. وی ضمن نقل جریان محاجه اش با هارون با استدلال به آیات (انعام: ۸۴، ۸۵ و آل عمران: ۶۱) و اثبات این که ایشان فرزند پیامبر(ص) هستند، از کرامات و جریان شهادت حضرت(ع) به تفصیل سخن گفته است. (هیتمی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۷)

بر این اساس نه تنها درباره امام کاظم(ع) جرحی دیده نمی شود بلکه مطابق تصریحات رجالیان بزرگ اهل تسنن ایشان(ع) از جهات وثاقت در اوج قرار دارد و تضعیفات ابن حبان بی ارزش است.

## ۲-۱-۲. امام رضا(ع)

رفتار ابن حبان درباره امام رضا(ع) از جهات بیشتری قابل نقد و تحلیل است: اولاً ابوحاتم بستی برخلاف سخنانش در "المجروحین" امام(ع) را در "الثقات" توثیق نموده و از تجربه مکررش در زیارت آن امام گفته است. ثانیاً ستایشها و اهتمامات بزرگان اهل تسنن، اظهاراتش را در این ارتباط ابطال می کند که به برخی از آنها اشاره می شود.

هنگام حضور امام(ع) در نیشابور بزرگان اهل حدیث چون محمد بن اسلم طوسی، احمد بن حرب، اسحاق بن راهویه، یحیی بن یحیی و ابوزرعه رازی در برابر آن امام(ع) و سند روایی اش تعظیم و تواضع نمودند. ابن حنبل عنایت ویژه ای به امام رضا(ع) و سند روایی اش(ع) داشت. اباصلت گفت: حدیث ایمان را به نقل از امام رضا(ع) از طریق پدرانش و از پیامبر(ص) در جلسه ابن حنبل مطرح کردم. احمد از آن تمجید نمود. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۵، طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶ و عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۶۲)

اباصلت افزایش: همراه علی بن موسی(ع) که سوار بر مرکب بود وارد نیشابور شدیم. دانشمندان آن سامان چون یاسین بن نصر، احمد بن حرب، یحیی بن یحیی و شماری از دانشمندان دیگر به سوی امام(ع) شتافتند؛ لجام مرکب را گرفتند و گفتند: به حق پدران طاهرت برای ما حدیثی که از پدرت شنیده ای نقل کن! حضرت(ع) فرمود: پدرم، بنده

نیک خدا، موسی بن جعفر از سرور عرب، علی(ع) نقل نمود که از پیامبر(ص) پرسیدم: ایمان چیست؟ فرمود: شناخت قلبی، اعتراف زبانی و عمل به واجبات. احمد حنبل گفت: اگر این سند روایی بر دیوانه خوانده شود هشیار گردد! این حدیث عیبی جز نیکویی سند ندارد! (قندوزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۴ و عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۶۲)

امام(ع) پس از اقامت چند روزه در نیشابور به قصد مرو خارج شد. ابوزرعه رازی و محمد بن اسلم طوسی همراه انبوهی از طالبان علم و حدیث راه را بر ایشان(ع) گرفتند و با زاری و تضرع از حضرت(ع) خواستند تا چهره شریف و مبارک خود را نشان دهد و از پدران برایشان حدیثی روایت کند. پس مرکب را نگه داشت. با دیدن صورت مبارکش چشم آن جمعیت روشن گشت؛ برخی مردم فریادزن و گریان بودند. بعضی خود را بر خاک می انداختند و پای مرکبش را می بوسیدند؛ داد و شیون بالا گرفت. عالمان فریاد کردند: هان! گوش کنید! حضرت(ع) در پاسخ، از طریق پدران(ع) تا امام علی(ع) و از قول صاحب رسالت(ص) و جبرئیل و خدا، حدیث "کلمة لا اله الا الله حصنی" را بر مردم خواند و سپس چهره در ستار و حرکت کرد.

نویسندگان بیش از بیست هزار بودند. اباصلت همچنین آورد: احمد بن حرب، یحیی بن یحیی، اسحاق بن راهویه و بعضی عالمان همین درخواست را داشتند. حضرت(ع) برایشان حدیث فوق را نقل نمود و وقتی کاروان حرکت کرد امام(ع) افزود: توحید شرط هابی دارد و من و اقرار به امامت من از شرط هایش می باشد. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴۴، قندوزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۲، میلانی، ۱۴۲۶، ج ۱۰، ص ۶۸ و همو، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۳)

او در جایگاهی از دین و دانش قرار داشت که در بیست و اندی سالگی در مسجدالنبی(ص) فتوا می داد. (بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۵) همچنین آمده است: داناترین مردم روزگار، فقیه ترین و بزرگ ترین آنان بود؛ دانشمندان اسلام مطالب بسیاری در ابواب مختلف از او گرفته و در تألیفات خود آورده اند. ابراهیم صولی گفت: ندیدم از امام رضا(ع) چیزی سؤال شود مگر آن که آن را بداند. در دورانش کسی را از وی آگاه تر به آنچه تا آن زمان اتفاق افتاده است ندیدم. در هر مسئله ای که مأمون او را می آزمود جوابهایی کاملاً برگرفته از قرآن می داد.



هر کس بگوید در فضل برایش ماندی دیده دروغ گفته است. ابن ماجه او را سرور بنی هاشم می دانست و رجاء بن ابی ضحاک که هنگام جلب حضرت(ع) همراهش بود گفت: در هیچ آبادی فرود نمی آمد مگر آن که مردم سراغ حضرت(ع) می آمدند و درباره معارف دینی خود می پرسیدند و پاسخ می گرفتند. برایشان از طریق پدر و اجدادش از علی(ع) و از رسول خدا(ص) بسیار نقل می کرد. رجاء افزود: مأمون از من در خصوص رخدادهای مسیر پرسید و وقتی خبر دادم گفت: او برترین و آگاه ترین مردم روی زمین است. (مناوی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۴۱، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۹۵ و امین، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۱ و ج ۲، ص ۱۴)

ذهبی نویسد: امام ابوالحسن علی الرضا از پدر، عموهایش و ... حدیث شنید و در جایگاه برتری از علم، دین و سیادت بود؛ گفته شد در روزگار مالک و در جوانی فتوا می داد؛ مأمون او را بسیار تعظیم و به عنوان ولیّ عهد تعیین کرد. زود از دنیا رفت؛ ضعفایی چون اباصلت و طائی راویانش هستند؛ گویند ابن حنبل، امیر خالد ذهلی و ... هم از او روایت کردند. طرق روایی اش کم تر صحیح است. عظیم الشان و شایسته خلافت بود. رافضیان درباره اش دروغ گفته و با ناروا او را ستوده اند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۸۷ تا ۳۹۲، ج ۱۳، ص ۱۱ و همو، ۱۴۰۷، الف، ج ۱۴، ص ۲۶۹)

احمد حنبل، ترمذی، ابوداود و ابن ماجه از امام(ع) روایت کردند. ابوبکر بن مؤمل گفت: همراه امام اهل حدیث، ابن خزیمه، باجناقش، ابوعلی ثقفی و گروه بسیاری از مشایخ به قصد زیارت علی بن موسی(ع) در توس خارج شدیم. ابن خزیمه در برابر آن بقعه به گونه ای تعظیم، تواضع و زاری نشان داد که تعجب کردیم. (عسقلانی، ۱۴۰۴، الف، ج ۷، ص ۳۳۸) عسقلانی ضمن نقل سخن ابن حبان در تخطئه امام(ع) با استفاده از تحلیل سمعانی که تقصیر را متوجه راویان دانسته، به نقد داوری بستی پرداخته است. (همو، ص ۳۴۰ و میلانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۳)

هیتمی نوشت: پرآوازه ترین و ارجمندترین بنی هاشم در روزگارش بود؛ لذا مأمون او را در موقعیت خواص خود قرار داد؛ دخترش را به او داد و حضرت(ع) را در امر خلافت شریک کرد. سپس به تفصیل از برخی کرامات امام(ع)، استقبال عام و خاص از او(ع) در

نیشابور، نقل حدیث "کلمه لا اله الا الله حصنی" با سند ویژه یاد کرد که بالغ بر بیست هزار کاتب می‌نوشتند و احمد حنبل این سند را ستود. (هیتمی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۹)

در گزارش‌های فوق علاوه بر شرافت نسبی امام(ع) نکاتی جلب توجه می‌کند:

۱- امام(ع) از علم گسترده‌برخوردار بود؛ عموم مردم از جمله عالمان تراز اول با نهایت فروتنی از حضرت استقبال و درخواست حدیث داشتند. این رفتار در کنار حدیث "دوازده امیر قریشی" و این که علم آنان فوق‌العاده است از جایگاه رفیع ایشان(ع) در شریعت اسلام و تفسیر صحیح آن حدیث حکایت دارد.

۲- پاسخگویی با قرآن که از اشراف بی‌مثال حضرت(ع) به قرآن حاکی است نشان می‌دهد این امام(ع) در دوران خود مصداق تمام و نماینده عترت(ع) در کنار قرآن بوده است که به موجب حدیث ثقلین همواره در کنار قرآن حاضرند.

۳- آن امام(ع) از جوانی مرجع فتوا و علم بوده است و این امر از تفاوت دانش ایشان(ع) با دانش دیگران گوید که معمولاً در بزرگ‌سالی به مقام مرجعیت می‌رسند.

۴- مطابق نقل ابن ابی ضحاک در فضای عمومی جامعه اسلامی، آن حضرت به‌عنوان فرزند پیامبر(ص) و پدرانیش به‌عنوان وارثان صاحب رسالت و روایتشان مقبول عام و خاص تلقی می‌شد و او(ع) هم با سند روایی اختصاصی به نقل حدیث پیامبر(ص) اقدام می‌نمود. این امر هم از علم متفاوت امام و پدرانیش(ع) حکایت دارد و هم قرینه مناسبی برای تفسیر حدیث "دوازده امیر قریشی" است.

۵- درخواست جدی و اصرار بیش از بیست هزار کاتب در استقبال و درخواست حدیث از امام(ع)، آن هم از طریق پدران(ع) از وثاقت و بلکه امارت دینی این امامان(ع) حکایت دارد و با تخطئه آنان و اینکه در پی جمع مطالبی خطا و پنداری بودند، نمی‌سازد.

۶- از نشانه‌های دیگر امامت الهی امام رضا(ع) اینکه آن حضرت(ع) همانند امام علی(ع) امامت اهل‌بیت(ع) را شرط قبولی توحید دانست(قندوزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۲) و این در واقع عبارت دیگر و شاهدهی برای حدیث ثقلین است که عترت(ع) را همراه همیشگی قرآن دانسته است.

بر اساس نکات فوق چنان می‌نماید که شخصیت و جایگاه آن حضرت(ع) و عنایت بی‌مانند عام و خاص به وی(ع)، راه را بر تخطئه آن بزرگوار بسته است. لذا سمعانی، ذهبی و دیگران برای رد احادیثی از آن امام(ع) که نپسندیده‌اند چاره را در تخطئه راویان به‌ویژه اباصلت دیده‌اند که در ادامه می‌آید.

### ۲-۱-۳. امامان جواد، هادی و عسکری(ع)

ابوحاتم بستنی، هم در هنگام پذیرش امامان صادق و رضا(ع) و هم هنگام تخطئه امام رضا(ع) روایات اولادشان(ع) را نامقبول خوانده و به این صورت امامان بعدی(ع) را به‌طور کلی جرح کرده است. در اینجا به‌طور مشخص داوری‌ها درباره‌ی افضل اولادشان(ع) ذکر و اضافه می‌گردد که نه تنها از سوی ابن حبان درباره‌ی ایشان(ع) هیچ جرح مفسری دیده نمی‌شود بلکه بعضی رجالیان از فضل آنان به‌قرار زیر سخن گفته‌اند:

**الف)** امام جواد(ع) از بزرگان بنی‌هاشم بود جز آن‌که از نظر علم و فقه در رتبه پدران(ع) نیست. (ذهبی، بی‌تا، د، ج ۲، ص ۲۶ و همو، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۱۹) سبب ملقب شدن به جواد سخاوت حضرت(ع) بود. (صفدی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۷۹) از فضائل ایشان(ع) آنکه در نوجوانی و به‌رغم هراس همسالانش مقابل مأمون استوار ایستاد و پاسخ‌هایی دندان‌شکن به خلیفه داد. برای آزمایش حضرت(ع) مناظره‌ای با حضور یحیی بن اکثم گذاشتند که امام(ع) به سؤالات فنی‌اش بهترین پاسخ‌ها را داد. (هیتمی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۱)

**ب)** امام هادی(ع) از بزرگان هاشمی، شریف و جلیل بود. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۱۹) جلیل‌ترین فرزند امام جواد(ع) وارث علم و سخاوت پدرش بود؛ هنگامی که سائلی خود را مقروض و محب‌جدش معرفی کرد و با بزرگواری حضرت(ع) نیازش رفع گشت گفت: "الله اعلم حیث يجعل رسالته" (هیتمی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۲)

او از امامان دوازده امامی‌هاست. نزد متوکل عباسی برایش سعایت شد. به فرمانش گروهی از ترکان ناگهان بر خانه امام(ع) حمله بردند و او را که با تواضع و خاکساری رو به قبله و مشغول زمزمه آیات وعد و وعید بود در نیمه‌شب و به همان صورت پیش متوکل بردند؛ خلیفه جام شراب در دست داشت. ضمن تعظیم، امام(ع) را در کنارش نشاند. جام را

تعارف کرد. امام(ع) که از آلودگی مبرا بود عفو خواست و پس از اصرار خلیفه برای ذکر شعر، شعری خواند که سبب تحول حاضران شد و خلیفه به او(ع) صله داد. (صفدی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۴۸)

ج) امام عسکری(ع) از بزرگان بنی هاشم، شریف و جلیل بود. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۱۹) بزرگی او را در کودکی و هنگام بازی کودکان گریان یافت. گمان کرد گریه‌اش از حسرت اسباب بازی است! امام(ع) با ذکر آیه "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ" فرمود: ما نه برای بازی بلکه برای علم و عبادت آفریده شده‌ایم. حضرت(ع) ایاتی در وعظ آورد و خود از هوش رفت! وقتی به هوش آمد در بیان اینکه چرا با وجود کودکی و بی‌گناهی چنان شد فرمود: مادرم را دیدم که با هیزم‌های بزرگ قصد آتش - افروختن کرد ولی آتش جز با هیزم‌های کوچک شعله‌ور نمی‌شد. جداً بیم دارم که از هیزم‌های کوچک باشم.

هنگام قحطی شدید در سامرا و اینکه با استسقای مسلمانان باران نیامد ولی با درخواست نصرانیان باران آمد و خوف ارتداد مسلمانان می‌رفت؛ با پذیرفتن استمداد معتمد عباسی و فاش ساختن راز کار نصرانیان مانع ارتداد مردم شد. پیوسته خلیفه به او هدیه میداد و گفته می‌شود نهایتاً امام(ع) مسموم شد. (هیتمی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۳)

مطابق این گزارش‌ها جایگاه امامان(ع) نزد همگان معلوم بوده است؛ لذا در هنگام مواجهه با مشکل به ایشان(ع) رجوع می‌کردند. از طرفی اگر امامان(ع) از جهت شخصیت، علم یا عمل وضعی داشتند حاکمان جوری چون مأمون، متوکل و معتمد به جای حبس و قتل، شخصیت آنان را تخریب می‌کردند. (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۱۷۲، ۱۷۴ و ۱۷۸)

### ۳. راویان امام رضا(ع) و رجالیان

بُستی هنگام ستایش از امام رضا(ع) راویان حضرت(ع) به‌ویژه اباصلت را زیر سؤال برده است. سمعانی و برخی دیگر برای تعدیل سخن ابن حبان، امام(ع) را توثیق نموده ولی تقصیر در ارتباط با اخبار - به‌ظاهر - نامقبول امامان(ع) را به گردن راویان و پیروان انداختند و گفتند: خلل این روایات از ناحیه راویان است و از او جز افراد متروک روایت نکرده‌اند؛

روایت مشهورش همان "صحیفه" است که راوی اش مورد طعن می باشد. رضا(ع) از عالمان و فضلان و افراد شریف النسب است. (عسقلانی، ۱۴۰۴ الف، ج ۷، ص ۳۴۰) چنان می نماید با توجه به جایگاه رفیع امامان(ع) و عدم وجود جرحی برای ایشان(ع)، راویانشان که شیعه بودند جرح شده اند، زیرا برخی دانشمندان اهل حدیث مذهب راوی را در توثیقش دخالت داده اند. البته محدثان بزرگ فریقین از موثقان مذاهب دیگر، حدیث گرفته اند و رجالیان بزرگ از دخالت دادن باور در رد احادیث بر حذر داشته اند. شافعی گفت: مردم در تأویل قرآن و حدیث بسیار اختلاف کرده اند ولی هیچ یک از پیشینیان امت با آنکه به دیگری نسبت خطا و گمراهی داده و حتی مال و جانش را مباح دانسته است، مادامی که سخنش را قابل تأویل و توجیه دیده، رد نکرده است. (نووی، بی تا، ج ۸، ص ۲۱۵) ابن جریر طبری نیز بر همین قول بود. (عسقلانی، ۱۴۰۸، ص ۴۲۷)

ابن صلاح سازگاری روایت راوی با روایات افراد ثقه و معروف به ضبط و اتقان را نشانه ضبط راوی دانسته است. (ابن صلاح، ۱۴۱۶، ص ۸۶) عسقلانی گفت: سخن تحقیقی آن که هر بدعت گذاری کافر نیست. زیرا هر گروهی بی رویه مخالفش را کافر دانسته و اگر این نسبت ها جدی گرفته شود همه طوایف مسلمان کافر باشند! پس رأی مقبول آن که روایت کسی مردود است که امری متواتر و ضروری دین را منکر شده باشد؛ اما آنان که اهل ضبط، ورع و تقوا باشند پذیرش روایتشان اصلاً بلامانع است. (عسقلانی، بی تا، س، ص ۳۰۵)

بر این اساس تنها صداقت و ضبط راوی شرط های اتفاقی برای توثیق اند که با تتبع روایات راوی معلوم می گردند و وقتی مجموع شرایط فوق الذکر در جایی جمع شود گمان قوی به وثاقت راوی و اعتبار روایتش می رود.

قبل از سخن درباره روایان مجروح لازم به ذکر است که جرح روشن و مبینی از جهت صداقت و ضبط برای روایان امام رضا(ع) وجود ندارد. از سویی وقتی که امامان(ع) مقبولیت عمومی داشته اند به طور طبیعی باید روایان صادق و امین از آنان نقل می کردند و اگر چنان نشده است دلیلش باید ترس از حاکمانی باشد که همواره در ستیز با امامان(ع) و پیروان بودند و نهایتاً به قتل ایشان(ع) پرداختند. لذا طبیعی است که در چنان شرایط

خفقان آمیزی عموماً فرزندان و پیروان خطر نقل از ایشان را بپذیرند. با چنین ملاحظاتی این راویان باید صالح برای نقل و روایاتشان پذیرفته باشند؛ و جز این، راهی برای دستیابی به این روایات باقی نمی‌ماند. در چنان شرایطی راویان امامان(ع) بالطبع محدود و روایاتشان از طرق خاصی روایت شده است!

در مقام بررسی راویان مشهور امام رضا(ع) - اباصلت، احمد بن عامر طائی و علی بن غراب - ذکر نکاتی ضروری است:

۱- اگر روایات راویان شیعه از جوامع اهل تسنن حذف گردند به تصریح بزرگان تسنن بسیاری از سنن از بین خواهد رفت. (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۰، ذهبی، ۱۴۰۷، الف، ج ۲۱، ص ۲۴۰ و ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۹)

ابن حبان مدعی پذیرش اخبار موثقان مذاهب دیگر بوده، عدم ثبوت جرح را نشانه عدالت دانسته است. مثلاً وی جعفر بن سلیمان ضبعی را ثقه، متقن و تنها عیش را تمایل به اهل بیت(ع) دانسته و افزوده است: ضبعی مبلّغ مذهبش نبود. اهل حدیث اجماع دارند که اگر معتقد به بدعت، صدوق، متقن و غیر مبلّغ بدعتش باشد می‌توان به او احتجاج نمود. (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۶، ص ۱۴۰) با عنایت به رویکرد فوق علاقه به اهل بیت(ع) در شمار جرح نیست!

بُستی در این زمینه گاهی به تناقض افتاده است؛ با آن که درباره زیاد بن منذر نوشته است که در مثالب اصحاب حدیث می‌ساخت و در فضائل اهل بیت(ع) مطالب بی‌پایه‌ای نقل می‌کرد، خود مکرر از طریق وی حدیث نقل کرده است. (ابن حبان، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۶ و همو، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۷ و ج ۱۳، ص ۴۴) از سوی دیگر با توجه به دشمنی بی‌پایان حاکمان با امامان(ع) و در شرایطی که ذکر مناقب صحیحشان(ع) با پیگرد مواجه بوده است وضع و نشر روایات بی‌پایه در حق اهل بیت(ع) وجه و امکانی نداشته است!

۲- رجالیان امامیه این راویان را ستایش و توثیق کرده و از اصحاب امام رضا(ع) شمرده‌اند. (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۱۰۰، ۲۴۵، ۲۷۶، طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۱، ۱۶۰، همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۷۲، ابن داوود، ۱۳۹۲، ص ۳۸، ۱۲۹ و ۱۴۰) و "صحیفه الرضا"، از

مرویات ابن عامر طائی را از اصول معتبر روایی شیعه و فرزندش را هم ثقہ دانسته‌اند. (ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۱۰۹ و نوری، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۴۴)

۳- مطابق مبنای بُستی که اگر جرحی وجود نداشت راوی عادل است اباصلت باید عادل به حساب آید، زیرا در منابع رجالی تسنن درباره اش ذمی جز نقل روایات فضل اهل بیت (ع) دیده نمی شود و با توجه به آن که ابن حبان احیاناً بی رویه و بدون استناد جرح می کرده است رجالیانی چون ذهبی و عسقلانی گفته‌اند جرح‌هایش در صورتی پذیرفته است که مفسّر باشد (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۷) و بسیاری از احکام جرح ابن حبان درباره اباصلت که مفسّر نیست باید بررسی گردد!

بُستی اباصلت را راوی اخباری شگفت درباره اهل بیت (ع) چون حدیث "انا مدینه العلم و علی بابها" دیده که احتجاج به او هنگام انفراد روا نیست. (ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۱) اما ابن معین او را گاه ثقہ، گاهی "رجل صالح الا انه شیعى" و گاهی "لیس ممن یکذب" و دیگری او را زاهد و حاکم وی را "ثقہ و مأمون" خوانده‌اند. ابوداود هم وی را ضابط دیده است. (خطیب، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۵۰، مزى، ۱۴۰۶، ج ۱۸، ص ۷۷، ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۳۸۲، ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۴۴۷، همو، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۶ و عسقلانی، ۱۴۰۴، الف، ج ۶، ص ۲۸۷)

ابن حنبل، ابن معین، ابوحاتم، نسائی و دارقطنی علی بن غراب را مدح و توثیق کرده تنها عیش را تشیع دانسته‌اند. نسائی، ابن ماجه و حاکم از او روایت نموده و عسقلانی ابن حبان را در ارتباط با تضعیف ابن غراب افراطی دیده است. (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۲۵، حاکم، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۲۶، خطیب، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۴۵، ذهبی، بی تا، ب، ج ۳، ص ۱۴۹ و حسنی، ۱۴۲۸، ص ۲۴۱)

ظاهراً روایت اخباری که به نظر بُستی منکر و موضوع نموده سبب جرح این راویان شده است و منکر و ساختگی بودن هم با تفرد و مخالفت با اصول معلوم می گردد؛ درحالی که اولاً تنها راه اعتماد به روایت، کثرت طرق نقل نیست. ثانیاً ایشان متفرد در نقل نیستند. چه بسا روایتی ابتدا مفرد به نظر رسد ولی پس از جستجو و یافتن طرق مختلف، متابع و شاهد، تقویت و حتی تصحیح و در نتیجه راوی هم توثیق شود! ثالثاً اخبارشان

مخالف اصول هم نیست تا منکر، موضوع و در نتیجه سبب جرح راویان باشد. در این نقل -ها، فضایل عترت(ع) به ویژه علی(ع) دیده می شود؛ چیزی که اربابان اهل حدیث درباره اش گفته اند: "ما جاء لأحد من الفضائل ما جاء لعلی بن ابی طالب" (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۰۷ و ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۴۱۸) با این ملاحظات روایات ابن عامر طائی در فضل عترت(ع) باید در جایگاه ویژه ای قرار گیرند؛ و راویان آن ها که جرئت نقل این روایات را داشته اند در شمار برترین راویان قرار داده شوند.

۴- حتی اگر نسبت های جرح آمیز درباره این راویان ثابت هم باشد باز هم پذیرش روایاتشان بی وجه نیست. زیرا چه بسا روایانی چون عکرمه، حریر بن عثمان، اسماعیل بن ابی اویس و نعیم بن حماد که انواعی از جرح ها درباره شان وجود دارد، اما روایاتشان پذیرفته شده است. مثلاً حریر بن عثمان که هر صبح و شام هفتاد بار علی(ع) را لعن می کرد به سبب نقل بخاری از وی از اوثق افراد شمرده شده است. (عسقلانی، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۲۱۰ و حسنی، ۱۴۲۸، ص ۹۲)

#### ۴. بررسی روایات مورد انتقاد

ابن حبان هفت روایت از امام رضا(ع) را ناپذیرفتنی دیده است (ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۶) در صورتی که این احادیث قابل تبیین و تأویل صحیح بوده و اگر در موردی تبیین صحیح ممکن نبود با توجه به وجود احتمال اشتباه واسطه ها، صحت و سقم آن حدیث با عرضه بر قرآن و سنت قابل شناسایی است.

**حدیث اول؛** در تبیین حدیث ایام از امام صادق(ع) نقل است که حضرت(ع) به مناسبت تفسیر آیه آخر سوره جمعه روز جمعه را روز خاص عبادتی و روز شنبه را روز کار و تلاش خواند؛ زیرا پس از ادای نماز جمعه مجال کافی برای کار نیست. درباره دیگر روزها نیز شاید به سبب برخی رخدادها درباره آن روز حکم به بدی یا نیکی شده باشد، کما آن که پیامبر(ص) در دوشنبه رحلت نمودند؛ درباره چهارشنبه از پاره ای حوادث چون قتل هابیل، به آتش افتادن ابراهیم(ع) نزول بلاهای الهی چون غرق فرعون و یا گرفتاری دیگر اقوام نافرمان در آن روز یاد شده که اطلاع از آن برای معصوم ممتنع نیست. (مجلسی،



۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۹۶ و مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۶، ص ۲۸) قرآن نیز با چنین عنایاتی از برخی ایام به "ایام نحسات" یاد کرده است. (فصلت: ۱۶)

شاید هم مراد حدیث از "شنبه" رمز، کنایه و یا مجاز گویی باشد. به عنوان نمونه امام هادی(ع) این سخن پیامبر(ص) "با روزها دشمنی مکنید که با شما می ستیزند." را مؤول دانست و فرمود مراد از شنبه رسول خدا(ص) و از یکشنبه امیر مؤمنان(ع) و ... است. (شریف رضی، بی تا، ص ۳۹۹)

**حدیث دوم:** برای روایت رویش گل از عرق پیامبر(ص) برخی متابعات وجود دارد. از جمله آمده است: "الورد الابيض خلق من عرقی لیلۃ المعراج"<sup>۱</sup> (دیلمی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۴۳۰ و ج ۴، ص ۴۳۶ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۱۴۷) شواهد معنایی مشابهت عرق پیامبر(ص) و گل پرتعداد و با روایت صحیح وارد شده است؛ از قول انس آورده اند که هیچ مشک، بو یا عطری خوش تر از بوی عرق پیامبر(ص) نبوده است. (مسلم، بی تا، ج ۷، ص ۸۱، ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۴۹ و ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۱۱) جز آن، حدیث فوق بر پاره ای حقایق فراطبیعی قابل تأویل است. (قمی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۱۹)

**حدیث سوم:** حدیث "الایمان معرفه... دارای متابعات و شواهد بسیار است؛ از امام علی(ع)، ابوقتاده، عایشه، انس، عمر، عبدالله بن عمر و... هم نقل شده است. (حسنی، ۱۴۲۸، ص ۲۴۴) ابن ماجه از دو طریق آن را از اباصلت روایت نموده است. (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۲۵) ابن حبان نیز آن را آورده است: "... و عبادة الله جل و علا إقرار باللسان و تصدیق بالقلب و عمل بالأركان"<sup>۲</sup> (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۲) اباصلت هروی و محمد بن أسلم طوسی و... از قول امام رضا(ع) از طریق پدرانش آورده اند که رسول خدا(ص) فرمود: "الإیمان إقرار باللسان و معرفه بالقلب و عمل بالجوارح" وی آن را دارای متابعات و شواهد مختلف دیده و مکرر نقل نموده است. (بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹) برایش متابعاتی از طرق متعدد آمده و ابن حجر با استناد به روایت ابن حبان آن را ذکر کرده است. (خطیب، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۰ و ج ۱۲، ص ۳۱۷ و ۳۰۵، مزنی، ۱۴۰۶، ج ۱۸، ص ۸۲)

<sup>۱</sup> - گل سفید از عرق من در شب معراج آفریده شد.

<sup>۲</sup> - عبادت خداوند متعال عبارت است از اقرار به زبان، تایید قلبی و عمل به واجبات.

عسقلانی، بی‌تا، ب، ج ۱۱، ص ۲۹۱ و حسنی، ۱۴۲۸، ص ۲۴۲) مفهوم این حدیث از جهت صحت آن قدر استوار است که گفته‌اند: "ان الایمان بالقول کاف و ان لم یکن معه معرفه بالقلب" حرف مجسمه و ابن کرام است. (سبکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۴)

دیگر احادیث مورد بحث نیز به همین صورت قابل تبیین است و دلیلی بر منکر، ساختگی بودن و یا مخالفت آن‌ها با اصول دیده نمی‌شود.

آن‌گونه که از تحقیق برمی‌آید مواضع تخطئه‌آمیز ابن حبان در ارتباط با راویان و روایات امام رضا(ع) بی‌ملاک است. به نظر می‌رسد او مانند بعضی اصحاب حدیث، لااقل در پاره‌ای موارد به توهم وجود خلل در سند<sup>۲</sup>، این اخبار را تضعیف نموده کما آن‌که چنین گزارش‌هایی از رفتارش رسیده است. (حموی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ص ۲۱۴) شاید هم همان‌گونه که در داوری ابن صلاح، ذهبی و ابن حجر نسبت به وی دیده می‌شود این رویکردهای ناهمگون بستی ریشه در اشتباهات فاحش او دارد که گفته‌اند: در جرح، اهل اسراف، جسارت بی‌رویه و بی‌استناد بود تا جایی که نمی‌دانست چه می‌گوید. (ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۳ و ج ۳، ص ۵۰۷ و ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۸ و ۳۶ و عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۵۲) البته شواهد پذیرش احتمال اخیر درباره‌اش بیشتر است.

### نتیجه گیری

به‌رغم صبغه حاکمیت پس از پیامبر(ص) و اقدامات حاکمان اموی و عباسی در مغفول قراردادن جایگاه و میراث اهل‌بیت(ع)، رجوع عام و خاص به ایشان، نشانگر علم و فضل گسترده خاندان پیامبر(ص) و معرفت نسبی مردم به والامقامی ایشان است. اما بی‌تردید، سایه سنگین اقدامات زمامداران، بی‌تأثیر در غفلت از مکتب و میراث ایشان نبوده

۱. ایمان به زبان بس است گرچه همراه با معرفت قلبی نباشد.

۲. اصحاب حدیث در خصوص اسناد تا آنجا تعصب می‌ورزیده‌اند که اگر حتی متن درست، ولی سند نادرست بوده حکم به بطلان حدیث و تخطئه راوی می‌کرده‌اند زیرا این امر اگر عمدی باشد عدالت و امانتداری راوی را مخدوش می‌کند و اگر سهوی باشد ضبط و دقتش را زیر سؤال می‌برد. (حسینی، ۱۴۲۸، ص ۲۳۲).

است. از این رهگذر، افرادی چون ابن حبان در توجیه ناسازگاری روایات اهل بیت(ع) با منقولات دیگران، امامان، راویان و یا روایاتشان را تخطئه کردند. مواضع متناقض و پریشان ابن حبان خاصه در ارتباط با امام رضا(ع)، معلول اشتغالات متعدد، سطحی‌نگری، غرور علمی و تعصب اوست. توجه به اتفاق رجالیان بر زیاده‌روی ابن حبان بستی در بسیاری از جرح‌هایش و از سویی، دیدگاهش مبنی بر عادل خواندن غیرمجرور متضمن این امرند که رویکردهای منفی او در باره امام رضا(ع)، روایات و روایانش از نظر مبنا و بنا، خطا و ناستوارند. پژوهش ناب نشان می‌دهد که نه تنها در باره امامان(ع)، امام رضا(ع)، راویان و روایاتشان جرح مفسری ثابت نیست، بلکه انواعی از شواهد، قرائن و متابعات بر وثاقت آنان و سلامت روایاتشان وجود دارد.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن تیمیة، أحمد، (۱۴۰۶هـ.ق)، **منهاج السنة النبویة**، بی‌جا، مؤسسه قرطبه: الطبعة الأولى.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۳۸۶هـ.ق)، **الموضوعات**، المدینة المنورة: المكتبة السلفية، الطبعة الأولى.
- ابن حبان، محمد، (۱۴۱۴هـ.ق)، **صحیح ابن حبان**، بیروت: مؤسسه الرسالة، الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳هـ.ق)، **الثقات**، حیدرآباد: مؤسسه الکتب الثقافیة، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، **المجروحین**، مکه المکرمة: دارالباز للنشر والتوزیع.
- ابن داوود، (بی‌تا)، **رجال ابن داوود**، قم: منشورات الرضی.
- ابن شهر آشوب، (بی‌تا)، محمد بن علی، **معالم العلماء**، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن صباغ، علی بن محمد مالکی، (۱۴۲۲هـ.ق)، **الفصول المهمة فی معرفة الأئمة**، قم: دارالحديث للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.
- ابن صلاح شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، (۱۴۱۶هـ.ق)، **مقدمة ابن الصلاح**، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- ابن عبدالبر، ابو عمرو، (بی‌تا)، **الإتقاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- ابن عساکر، علی بن الحسن، (۱۴۱۵هـ.ق)، **تاریخ مدینه دمشق**، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، (بی تا)، **سنن ابن ماجه**، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن مغزلی، علی بن محمد، (بی تا)، **مناقب امیر المؤمنین علی(ع)**، صنعاء: دار الآثار.
- إصبهانی، أبو نعیم أحمد، (۱۹۳۴م)، **ذکر اخبار اصبهان**، لیدن: بی تا.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **الضعفاء**، مغرب: دارالثقافه - الدار البيضاء.
- امین، محسن، (بی تا)، **اعیان الشیعه**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بجنوردی، کاظم، (۱۳۶۹هـ.ش)، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱هـ.ق)، **الجامع الصحیح**، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- بغدادی، ابن نجار، (۱۴۱۷هـ.ق)، **ذیل تاریخ بغداد**، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۱۰هـ.ق)، **شعب الایمان**، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳هـ.ق)، **سنن الترمذی**، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۲هـ.ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانية.
- حسنی غماری، احمد بن محمد، (۱۴۲۸هـ.ق)، **فتح الملک العلی بصحة حدیث باب مدینه العلم علی**، قم: دلیل ما، چاپ اول.
- حکیم، محمد تقی، (۱۴۱۸هـ.ق)، **الاصول العامة للفقہ المقارن**، قم: المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، الطبعة الثانية.
- حموی، یاقوت، (۱۴۰۰هـ.ق)، **معجم الادباء**، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷هـ.ق)، **تاریخ بغداد**، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.

- دمیاطی، احمد بن ایبک، (۱۴۱۷ه.ق)، **المستفاد من ذیل تاریخ بغداد**، بیروت: دارالکتب العلمی، الطبعة الأولى.
- دمیری، محمد بن موسی، (۱۴۲۴ه.ق)، **حیوة الحیوان الكبرى**، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- دلمی، شیرویه بن شهردار، (۱۴۰۶ه)، **الفردوس بمأثور الخطاب**، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- ذهبی، شمس الدین محمد، (۱۴۰۷ه.ق)، **تاریخ الإسلام**، بیروت: دارالکتب العربی، الطبعة الأولى.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **تذکره الحفاظ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ه.ق)، **سیر اعلام النبلاء**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **العبر فی خبر من خبر**، کویت: دائرة المطبوعات والنشر.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **میزان الاعتدال**، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
- زرنندی، محمد بن یوسف، (بی تا)، **معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول**، بی جا: بی نا.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی، (بی تا)، **الطبقات الشافعية الكبرى**، فیصل عیسی البابی الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، بی جا: بی نا.
- شریف رضی، محمد، (بی تا)، **المجازات النبویة**، قم: منشورات مکتبه بصیرتی.
- صفدی، صلاح الدین، (۱۴۲۰ه.ق)، **الوافی بالوفیات**، بیروت: دار إحياء التراث.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۴ه.ق)، **عیون اخبار الرضا(ع)**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ه.ق)، **الامالی**، قم: دارالثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ه.ق)، **الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ه.ق)، **اختیار معرفة الرجال**، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۰۴ه.ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.

- \_\_\_\_\_ ، (بی تا)، **فتح الباری**، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_ ، (۱۴۰۴هـ.ق)، **القول المسدد فی الذب عن مسند أحمد**، بی جا: عالم الكتب، الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_ ، (۱۴۰۸هـ.ق)، **مقدمة فتح الباری**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ ، (بی تا)، **نخبة الفكر فی مصطلح اهل الأثر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عطاردی، عزیز الله، (۱۴۰۶هـ.ق)، **مسند الامام الرضا(ع)**، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا(ع).
- عظیم آبادی، محمد شمس الحق، (۱۴۱۵هـ.ق)، **عون المعبود شرح سنن ابی داوود**، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- قرمانی، احمد بن یوسف، (۱۴۱۲هـ.ق)، **اخبار الدول و آثار الاولي فی التاريخ**، بیروت: عالم الكتب، الطبعة الاولى.
- قفطی، علی بن یوسف، (۱۴۲۴هـ.ق)، **إنباه الرواة علی أنباه النحاة**، بیروت: المكتبة العصرية، الطبعة الاولى.
- قمی، سعید محمد، (۱۳۸۱هـ.ق)، **الأربعینیات لكشف انوار القدسیات**، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۴۱۶هـ.ق)، **ینایع المودة لذوی القربی**، طهران: دارالأسوة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳هـ.ق)، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية.
- مجلسی، محمدتقی، (۱۴۱۴هـ.ق)، **لوامع صاحبقرانی**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
- مزی، یوسف، (۱۴۰۶هـ.ق)، **تهذیب الكمال فی اسماء الرجال**، بیروت: مؤسسه الرساله، الطبعة الرابعة.
- مناوی، محمد عبدالرئوف، (۱۴۱۵هـ.ق)، **فیض القدير شرح جامع الصغير**، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- میلانی، علی حسینی، (۱۴۲۵هـ.ق)، **استخراج المرام من استقصاء الإفحام**، بی جا: ناشر مؤلف، الطبعة الأولى.

- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۶هـ.ق)، **نفحات الازهار فی خلاصه عیقات الانوار**، قم: الحقائق، الطبعة الثانية.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸هـ.ق)، **شرح منهاج الكرامة فی معرفة الإمامة**، قم: نشر وفا، الطبعة الاولى.
- مقدسی، أبو الفضل محمد بن طاهر، (۱۴۰۶هـ.ق)، **معرفة التذكرة فی الأحادیث الموضوعه**، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۲۴هـ.ق)، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة السابعة.
- نقوی، حامد، (۱۴۰۵هـ.ق)، **خلاصه عیقات الأنوار**، طهران: مؤسسة البعثة.
- نوری، حسین، (بی تا)، **خاتمه المستدرک**، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- نووی، یحیی بن شرف الدین، (بی تا)، **روضه الطالبین**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، **الجامع الصحیح**، بیروت: دارالفکر.





فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۱۱۶-۹۱

## رویکرد ابوزید به سنت و حجیت آن

محمد کاظم رحمان ستایش<sup>۱</sup>  
نرگس بهشتی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۱۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

### چکیده

ابوزید با نگرشی هرمنوتیک، با استفاده از دو اصل تمایز دین با معرفت دینی و تاریخی نگری به بررسی سنت پرداخت. او تعریف اصطلاحی سنت و حجیت بخشی گسترده به آن را، معرفت دینی و مساله‌ای ساخته دانشمندان، در دوره‌ای متأخر از پیامبر(ص) دانست بنابراین دلیلی بر پذیرش آن ندید و آن را به نقد کشید. ابوزید با تکیه بر تاریخی نگری، پیامبر(ص) را بشری محدود به شرایط زمان و مکان، دانست و سنت نبوی را مساله‌ای تاریخی، که نباید از آن تبعیت کرد. از دید او سنت پیامبر غیر وحیانی و همراه با خطاهای

kr.setayesh@gmail.com

<sup>۱</sup>. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

nargesbeheshti@gmail.com

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

بشری بود و حتی در عصر نبوی نیز از آن تبعیت نمی‌شد و به همین دلیل تدوین و جمع آوری نگردید. دیدگاه ابوزید درباره سنت، به دلیل استفاده از مبانی ناکارآمد در این موضوع و استفاده سلیقه‌ای و غیر علمی از آنها، همچنین بی‌توجهی به شواهدی که ناقض دیدگاهش بود، با اشکالات جدی رو به روست؛ به همین دلیل نمیتوان دیدگاه ابوزید درباره سنت و حجیت آن را پذیرفت.

**واژه‌های کلیدی:** حجیت سنت، تاریخی‌نگری، معرفت دینی، تدوین سنت، عصمت پیامبر(ص)، وحی.

#### مقدمه

نصر حامد ابوزید<sup>۱</sup> یکی از شاخص‌ترین نواندیشان عقل‌گرا در میان اهل سنت است. عقل‌گرایان نوین اهل سنت، در دوره حاکمیت تفکر اشعری شکل گرفتند؛ تفکری که برای ایجاد اعتدال میان عقل‌گرایی معتزلی و نقل‌گرایی اهل حدیث ایجاد، و در نهایت به جریانی نص‌گرا و دارای جمود فکری تبدیل شد. (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۱ و ۴۲) در چنین شرایطی تفکری شکل گرفت که تلاش می‌کرد عقل را در کنار متن و نقل به صحنه دین وارد کند و سنت و مدرنیته را به هم پیوند دهد. (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۵-۷)

<sup>۱</sup> نصر حامد ابوزید متولد مصر در سال ۱۹۴۳ میلادی است و تحصیلاتش را در مقاطع لیسانس فوق لیسانس (۱۹۷۷م) و دکتری (۱۹۸۱م) در دانشگاه قاهره و در رشته زبان و ادبیات عرب گذراند. رساله کارشناسی ارشد او در موضوع «ساله مجاز در قرآن و گرایشهای عقلی در تفسیر قرآن در نظر معتزله» بود و رساله دکتری‌اش را درباره «تاویل قرآن در نظر ابن عربی» نوشت.

پس از اختلافات فکری با اساتید الازهر و دارالعلوم که به حکم ارتداد او منجر شد؛ سرانجام ابوزید به دعوت دانشگاه لایدن از مصر خارج شد و به هلند رفت و رسماً به عنوان استاد مطالعات اسلامی در موسسه ای وابسته به دانشگاه مشغول شد. او همواره خود را مسلمان و مصری می‌دانست و در نهایت در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۱۵ هجری شمسی در سن ۶۶ سالگی در قاهره از دنیا رفت و در زادگاهش به خاک سپرده شد.

(رک: عدالت نژاد، ۱۳۸۰ش، صص ۱۷۴-۱۷۶)

نگرش عقل‌گرایان نوین در شکل معتدل آن با فعالیت محمد عبده و رشید رضا آغاز شد ولی با بروز افرادی همچون ابوزید سمت و سویی نوین یافت.

ابوزید خواستار بازسازی میراث اسلامی و ارائه تفسیری نو از اسلام شد که با مقتضیات زمانه و مدرنیته سازگار باشد (ابوزید، بی تا؛ احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۲۷) و از آن روی که اسلام دینی مبتنی بر قرآن و سنت است، ابوزید برای بازسازی میراث به سراغ قرآن و سنت رفت و از نگرشی جدید درباره آنها سخن گفت.

عقل‌گرایی که ابوزید از آن سخن می‌گفت مبتنی بر فلسفه غرب بود و او برای سازگار کردن دین با مدرنیته از نگرشی هرمنوتیک به دین بهره گرفت؛ او در این باره گفت: «مسلمانان از هرمنوتیک مدرن بسیار آموخته‌ام. دیدگاه‌هایی که به رابطه پویای بین متون و تفسیر آنها می‌پردازند، بسیار محکم و قاطعانه‌اند، منظوم سیرت مکالمه بین متن و تفسیر آن است. به همین دلیل است که خود من هنگام تفسیر قرآن، به نظریات «هانس گئورگ گادامر» و کتاب «حقیقت و روش» او رجوع می‌کنم. در دهه ۷۰ بود که رابطه من با هرمنوتیک و زبان‌شناسی مدرن آغاز شد.» (ترجمه گفتگوی ابوزید با نشریه Herder (Karrespondanz)

یکی از منابع دین که مورد بازنگری ابوزید قرار گرفت سنت بود، او با توجه به نگرش هرمنوتیک، از جداسازی دین و معرفت دینی و تاریخی‌نگری در بررسی سنت بهره گرفت و به نتایجی دست یافت که پایه‌های سنت را لرزاند و حجیتش را به چالش کشاند. این پژوهش بر آن است که با اشاره‌ای کوتاه به مبانی ابوزید، چگونگی تأثیر این مبانی را بر تفکر ابوزید درباره سنت و حجیت آن تبیین کند و درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا تحلیل او از مفهوم سنت و حجیت آن، نتیجه بررسی‌های منصفانه از سنت، یا پایبندی به مبانی است که تلاش شده با نگرشی جهت‌دار، برای اثبات درستی آنها شواهدی جمع‌آوری شود.

### ۱. ابوزید و معرفت دینی دانستن سنت

تعریف ابوزید از دین و معرفت دینی متمایز است او دین را مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی می‌داند و معرفت دینی را اجتهادهای بشری برای فهم دین تعریف کرده است؛ بنابراین از دید او معرفت دینی که بیانگر فهم پیشینیان از دین است، هیچ قداستی ندارد و تفکری است که در شرایط اجتماعی تاریخی و جغرافیایی و قومی معینی شکل گرفته است که میتواند نسبت به متفکر و شرایط محیطی متفاوت، تغییر کند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۲۶۳-۲۶۴)

او تفکر رایج اهل سنت را مورد نقد قرار داد زیرا معتقد بود آنها آرا و اجتهادهای پیشینیان را نصوصی قطعی و غیر قابل تجدید نظر می‌دانستند و با دین تلقی کردن آنها، در واقع دین و معرفت دینی را یکسان فرض کرده‌اند. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳ صص ۸۸ و ۲۶۴-۲۶۷)

ابوزید از این مبنا برای رد اصطلاح سنت در میان عامه که بر قول، فعل، تقریر و وصف و سیره پیامبر (ص) و صحابه اطلاق می‌شد (رک ابن تیمیه، ۱۴۰۹، صص ۹۵-۹۷؛ سباعی، ۱۴۲۱، صص ۶۵؛ سیوطی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۲۳؛ انصاری، ۱۴۲۰، صص ۴۱) استفاده کرد او این تعریف از سنت را معرفتی دینی دانست زیرا در عصر پیامبر (ص) شناخته شده نبود (ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۳۶ و ۵۳) و توسط شافعی ایجاد شد (همان، صص ۶۹)

ابوزید سنت را به معنای لغوی آن سیره و روش (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، صص ۲۲۵) دانست که بر عرف ساری و جاری در مدینه و در میان مسلمانان صدر اسلام اطلاق می‌شد؛ بنابراین در تعریف ابوزید، سنت مفهوم عامی شد که هم دربردارنده آداب و رسوم عرفی مردم بود و هم سنت و حیانی را شامل می‌شد هرچند او بین سنت و حیانی و عادات و رسوم تقلیدی تفاوت آشکاری قائل نبود و معتقد بود به سختی می‌توان آنها را از هم جدا کرد و موارد و حیانی آن را تشخیص داد. (رک ابوزید، ۱۹۹۶، صص ۸۴)

ابوزید معتقد بود پیش از ایجاد اصطلاح سنت توسط شافعی، وقتی مالک از «السنه عندنا» سخن می‌گفت، منظورش عمل اهل مدینه بود (ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۶۹) و وقتی معاذ می‌گفت «آنگاه که در کتاب خدا حکمی نیافتم به سنت رسول خدا حکم می‌کنم» از آن

جهت بود که سنت رسول خدا چیزی جز همان عادت جاری در جامعه نبود که همه مردم آن را قبول داشتند و پیامبر(ص) نیز بر اساس آن حکم می کرد. (همان، ص ۵۴)

ابوزید بر این باور است که معرفت دینی و درک اندیشمندان از دین، در دوره‌های خاص با اهدافی مشخص رنگ قداست یافت و در اندیشه دینی رسوخ کرد؛ که با بررسی ایدئولوژیکی مفاهیم دینی، می توان درمی یافت، آنها حقایق مسلم نبوده، بلکه مسائلی تاریخمند هستند، براین اساس چیرگی یک اندیشه در دوره‌های خاص دلیل برای حقانیت آن نیست بلکه نشان از مقبولیت آن نزد طبقه حاکم سیاسی دارد (رک ابوزید، ۱۳۸۳، ۷۶-۱۱۳)

بر اساس این مبنا ابوزید تلاش کرد تا انگیزه شافعی را برای ایجاد اصطلاح سنت بازخوانی کند او بر این عقیده بود ایجاد اصطلاح سنت توسط شافعی به دلیل نیاز او به سنت برای تشریح احکام (همان، ص ۳۶) و همراهی با حاکمان اموی بود (رک: همان، صص ۵۶-۵۸ و ۶۹) به این ترتیب شافعی به زبان، آداب و سنن قریش اعتبار بخشید و مسائل عرفی قریش را که همان سنت آنها بود، صبغه دینی داد و مردم مجبور به تبعیت از آنها شدند(رک: همان، ص ۵۶) در نتیجه جریان سقیفه به جهت جایگاه ایدئولوژی قریش، قابل توجه شد. (همان)

#### ۱-۱. نقد مبنای معرفت دینی بودن سنت

با نگاهی به عملکرد ابوزید به خوبی می توان از تاثیر مبانی فکری او در نگرش به تعریف سنت آگاه شد، تاثیر مبانی در تفکر فی نفسه مساله‌ای طبیعی و خالی از اشکال است اما آنچه نگرش ابوزید را با مشکل رو به رو می کند عدم پابندی او به همه مبانی یک تفکر است. او که مبنای فکری خود را بر اساس هرمنوتیک قراردادده بود برای رسیدن به مقاصد خود، از دیدگاه‌های هرمنوتیکی متفکران مختلف هم چون گادامر، هابرماس و هرش بهره گرفت که این اندیشه‌ها از اساس با هم متناقض بودند. (توکلی بینا، ۱۳۹۳، ص ۷۴) او که به شدت تحت تاثیر هرمنوتیک گادامر بود (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸؛ توکلی بینا، ۱۳۹۳، ص ۷۲)

به منظور نقد بر شافعی به هرمنوتیک هابرماس روی آورد و به نقد ایدئولوژیک و روانکاوی ضمیر مخالفانش از جمله شافعی پرداخت. (رک توکلی بینا، ۱۳۹۳، صص ۷۷ و ۸۱) همین مساله موجب شد نگرش ابوزید به سنت از نظر علمی و روشی از جایگاه مناسبی برخوردار نباشد و بیش از آن که نظریه‌ای علمی باشد، از گزینشی بی مبنا و فاقد اصالت علمی حکایت کند.

تمایز دین و معرفت دینی که ابوزید از آن سخن گفت از دید هستی شناسانه مساله‌ای مقبول و پذیرفته است اما در نگرش معرفت شناسی نمی‌توان این دیدگاه را کاملاً پذیرفت زیرا در این جا سخن از انطباق و عدم انطباق است بنابراین اعتقاد به بشری، نامقدس، سیال و نسبی بودن هر معرفت دینی ناگزیر از عدم اعتقاد به اصل انطباق و در نتیجه عدم ارائه ملاک برای این انطباق حکایت دارد. (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴)

این تفکر امری مبنایی در معرفت شناسی کانت است که بر اساس آن بین شیء فی نفسه (نومن) و شیء در ذهن (فنومن) فاصله وجود دارد (تمهیدات کانت صص ۱۴، ۱۵، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۹) و با اعتقاد به آن تطابق ذهن با عین و یا تطابق معرفت با واقع کنار زده می‌شود و از واقع گرایی فاصله می‌گیریم (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ۲۷۴ و ۲۷۵) در حالی که قضایای ارزشی و قضایایی که در فضای معرفت دینی هستند صدق و کذب بردار بوده و قضایایی بی معنی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹)

از سویی دیگر اعتقاد به تحول و سیلان معرفت و عدم انطباق آن با واقع هم چون طنابی بر گردن همین نظریه خواهد پیچید (نیکزاد، ۱۳۸۰، ۳۶) زیرا بر اساس آن دیدگاه ابوزید درباره سنت معرفتی دینی است که هیچ دلیلی بر درستی و واقع‌نما بودن آن وجود نخواهد داشت.

## ۱-۲. نقدی بر شواهد ابوزید در معرفت دینی بودن سنت

با نگاه به شواهدی که ابوزید برای اثبات معرفت دینی بودن سنت ارائه کرده است، بعلاوه اشکالات مبنایی دیدگاه او؛ به خوبی می‌توان از نگرش جهت‌دار و تک سویه او

برای استفاده از شواهد متناسب با مبنای فکریش و نادیده گرفتن مطالبی که با دیدگاهش همخوانی نداشت، پرده برداشت.

**الف)** آنچه ابوزید به عنوان مفهوم لغوی سنت بیان می کند تنها یکی از معانی سنت است حال آن که سنت در اشعار عرب عصر نزول و پیش از آن علاوه بر سیره عملی (رک: هذلبین، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۱۵۷)<sup>۱</sup> در معانی دیگری چون امام تبعیت شده (لیبد، ص ۱۷۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، صص ۶۵ و ۶۶)<sup>۲</sup>، صورت و وجه (ذو الرمه، ۱۹۹۵، ص ۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۲۲۴)<sup>۳</sup> و امت (نویری، ۲۰۰۴، ج ۱۷، ص ۸۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۱۶)<sup>۴</sup> نیز به کار رفته است.

واژه سنت در عصر پیامبر(ص) علاوه بر طریقه و روش (رک بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ۱۴۴؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۵۸؛ نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۶، ص ۲۱۹)<sup>۵</sup>، مفاهیم شرعی همچون منقولات پیامبر(ص) - غیر قرآن - (رک بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۸۸؛ عسقلانی، ج ۱۳،

---

<sup>۱</sup>. «خالد بن زهیر هذلی: فلا تجزَعَنَّ من سیره انت سیرتها - فأولُ راضٍ سنَّه من سیرها» (دیوان الهدلبین، ج ۱، ص ۱۵۷)

<sup>۲</sup>. «لیبد: من معشرٍ سنَّت لهم آبائهم، و لكل قوم سنَّه و امامها» (دیوان لیبد، ص ۱۷۹. همچنین رک جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۵-۶۶).

<sup>۳</sup>. «ذو الرمه: تریک سنَّه وجه غیر مقرفه - ملساء لیس بها خالٌ و لا ندب»

<sup>۴</sup>. «ما عاین الناس من فضل کفضلهم - و لا رأوا مثلهم فی سالف السنن»

<sup>۵</sup>. «حدثنی) سوبد بن سعید حدثننا حفص بن میسرہ حدثنی زید بن أسلم عن عطاء بن یسار عن أبی سعید الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لتتبعن سنن من قبلکم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتی لو دخلوا جحر ضب لاتبعتموهم»

ص ۳۳)<sup>۱</sup> واجب شرعی (رک: بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۱۶۹؛ قرطبی، ج ۴، صص ۳۲۲-۳۲۵)<sup>۲</sup> نیز داشت.

با مقایسه‌ای بین مفهوم سنت در لغت و روایات با مفهوم اصطلاحی سنت می‌توان دریافت که اصطلاح سنت از دل کاربردهای آن برآمده است با این تفاوت که در مفهوم اصطلاحی تلاش می‌شود تعریفی جامع به دست آید که بر موارد متعدد صادق باشد در حالی که در کاربردهای موردی ممکن است با توجه به سیاق و مفاهیم هم نشین تنها یکی از معانی را بتوان در نظر گرفت.

بنابر آن‌چه بیان شد، در کاربردهای سنت در لغت و همچنین روایات، علاوه بر طریقه و سیره و عرف عملی معانی دیگری نیز وجود داشت که ابوزید در پی اثبات دیدگاه خود از آنها چشم‌پوشی کرد.

ب) ابوزید سنت را به معنای سیره مردم دانست بنابراین ضروری بود تا با نگاهی به عرف مسلمین، از تعامل ویژه آنها با اقوال و اعمال رسول الله (ص) و توجه خاص ایشان به سنت مطلع شود اما او از این مساله چشم‌پوشید و آن را نادیده گرفت.

اهتمام ویژه مردم به سنت پیامبر (ص)، در مواردی که دیدگاه‌های مخالفی با نظر ایشان وجود داشت بیشتر خودنمایی می‌کرد زیرا اگر سنت سیره همه مردم مدینه بود، باید به روش و سنت مخالفان پیامبر (ص) نیز که اتفاقاً اهل مدینه و ظاهراً مسلمان بودند توجه می‌شد درحالی که آن‌چه مورد اقتدا عموم قرار گرفت سنت رسول خدا (ص) بود.

همچنین ابوزید به این نکته توجه نکرد که اسلام سنت‌های مقبول جامعه را پذیرفت ولی بسیاری از آداب و رسوم غلط آنها را کنار زد بنابراین چطور ممکن است سنت را

<sup>۱</sup> «حدثني محمد بن كثير أخبرنا سفيان حدثنا الأعمش عن زيد بن وهب حدثنا حذيفة قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثني رأيت أحدهما وانا انتظر الآخر حدثنا ان الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ثم علموا من القرآن ثم علموا من السنة»

<sup>۲</sup> «قالت عائشة رضي الله عنها وقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما» در شرح صحیح بخاری، ابن بطال قرطبی این عبارت به معنای واجب معنا کرده است و بخاری نیز آن را در باب وجوب الصفا و المروءة نقل کرده است.



عرف مردم بدانیم در صورتی که بسیاری از رسومات، در دین اسلام ممنوع شده بود؟ چگونه می توان ادعا کرد در این شرایط موارد و حیانی سنت قابل شناسایی نیست؟ اگر در اسلام سنت های پیامبر(ص) با عرف مردم یکی بود آیا دلیلی برای مخالفت مشرکان با پیامبر(ص) وجود داشت؟!

هر چند می توان پذیرفت که عرف مسلمانان ویژگی هایی داشت ولی این به معنای هدایت کور و بی ضابطه آداب و رسوم مردم نیست بلکه این عرف در سایه تعالیم اسلام شکل گرفت. آیات قرآن که به پیروی از پیامبر(ص) دعوت می کرد(الحشر: ۷) و او را اسوه می دانست(الاحزاب: ۲۱)، به سنت پیامبر(ص) ویژگی بخشید به طوری که سنت نبوی همواره به عنوان ملاک و معیاری در سنجش عرف جامعه به کار رفت و پس از پیامبر(ص) یکی از دلایل اعتراض صحابه به اعمال حاکمان، مخالفت آنها با سنت پیامبر(ص) بود.

ج) ابوزید تغییر معنای لغوی سنت به مفهوم اصطلاحی آن را، زاییده اندیشه شافعی دانست؛ ولی باید توجه کرد که بیان صریح اصطلاح سنت به معنای جعل آن نیست؛ بسیاری از علوم اسلامی از جمله علم اصول و حدیث بعد از وفات پیامبر(ص) شکل گرفتند و شافعی یکی از اندیشمندانی بود که در شکل دهی و انسجام بخشی به این علوم نقش بسزایی داشت(رک: حنفی، ۱۴۱۴، صص ۲۷ و ۲۸) بنابراین طبیعی بود که تعریف او از سنت، پیش از او با ضابطه و دقت بیان نشده باشد.

ابوزید معتقد بود که شافعی به دلیل تمایلات سیاسی به خاندان اموی، به قریش و زبان و فرهنگ آن اعتباری ویژه داد و با جعل اصطلاح سنت همه امت را مجبور به تبعیت از آداب و رسوم قریش کرد. (رک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۵۶-۵۸ و ۶۹) و معلوم نیست ابوزید براساس کدام مستندات تاریخی چنین حرفی زده است؟

شواهد تاریخی نشان می دهد که شافعی سال ها پس از انقراض دولت اموی و در سال ۱۵۰ هجری به دنیا آمد بنابراین امکان و انگیزه برای کمک به حاکمان اموی که سالها قبل در سال ۱۳۲ هجری از بین رفته بودند، نداشت. به نظر می رسد ابوزید در بیان تاریخ دچار اشتباه شده است به همین دلیل همفکران او که دیدگاه هایی مشابه او مطرح کردند این

اشتباه را اصلاح کردند و تصریح کردند که شافعی تنها فقهی بود که با میل خود با حاکمان عباسی همکاری کرد. (ذویب، ۲۰۰۵، ص ۷۵)

(د) ابوزید تعریف اصطلاحی سنت را برخاسته از نیاز فقهای پس از پیامبر(ص) به تشریحات مبتنی بر سنت دانست. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۳۶) نیاز به سنت در تشریحات، سخنی صحیح و پسندیده است زیرا قرآن در موارد بسیاری به کلیات اکتفا کرده است و جزئیات احکام در سنت بیان شده است ولی نکته این جاست که این نیاز نه در دوره‌های پس از پیامبر(ص)، بلکه از زمان خود ایشان وجود داشت و در دوره‌های بعد نیز هیچ یک از فرق فقهی به تشریحات بیان شده در سنت پیامبر(ص) بی توجه نبود. (رک مدکور، ۱۹۷۳، صص ۹۴-۱۲۷، ۱۴۸-۱۶۹)

(ه) مزید بر این موارد، آیا سنت تنها مورد استناد و توجه مذهب شافعی اهل سنت است و گروه‌های دیگر اهل سنت و همچنین شیعیان به آن اهمیتی ندارند؟ وقتی ابوزید اصطلاح سنت در میان اهل سنت را ساخته شافعی دانست جای این سؤال باقی است که اصطلاح سنت در میان شیعیان را چه کسی ایجاد کرد؟ آیا اصطلاح سنت و اهتمام شیعیان به سنت پیامبر(ص) نیز متأثر از نظریه شافعی درباره سنت است؟!

(و) دیدگاه ابوزید درباره مفهوم سنت شباهت‌های بسیاری با نظرات مستشرقان و اندیشمندان متأثر از آنها دارد. آنها سنت را به معنای طریقه، عرف و عادت در زمان رسول الله دانستند که در اواخر قرن دوم به اصطلاحی حقوقی تبدیل شد (نعیم، ۱۹۹۴، ص ۴۹) و معتقد شدند پیش از قرن دوم، سنت بدون آنکه به پیامبر(ص) اختصاص داشته باشد، مجموعه‌ای از نظریات مقبول و شناخته شده برای عموم مردم بود (کولسون، ۱۹۹۲، ص ۶۵).

سرآمد مستشرقان در بررسی سنت، یوزف شاخ است؛ او در نهایت سنت نبوی را فاقد اصالت دانست و آن را مجموعه‌ای از فتاوی فقهی ارزیابی کرد که به مرور زمان شکل گرفته و سپس اسناد برای آن جعل شده‌اند. (رک: شاخ، ۱۳۸۸، صص ۳۳-۳۵، صص ۵۶-۵۸)

مطابقت‌های جزء به جزء اندیشه‌های ابوزید با دیدگاه‌های مستشرقان، چنان می‌نمایند که تفکرات او بیش از تحقیق بی‌طرفانه و آزاداندیشی، زاییده تفکراتی با مبانی یکسان با خاورشناسان است.

ترجمه او از سنت به جای آن که منطبق بر واقعیت‌های تاریخی مسلمانان باشد برخاسته از مفهوم غربی سنت است به طوری که ابوزید مفهوم جدید tradition را در مفهوم کهن سنت وارد کرد و آن را به دو قسم وحیانی و عادات و رسوم تقسیم نمود (حنفی، ۱۴۱۴، ص ۳۳) تقسیمی که به جهت عدم امکان جداسازی موارد وحیانی از غیر آن، در عمل به انکار سنت منتهی شد.

## ۲. ابوزید و نگرش تاریخی به سنت

تاریخی‌نگری یکی از مهم‌ترین اصول هرمنوتیک است که ابوزید در بررسی سنت به آن تکیه کرد. تاریخی‌نگری که هایدگر و پس از او گادامر مطرح کردند، نگرشی فلسفی بود که بر اساس آن تاریخت به ذات وجود و فهم انسانی سرایت کرد و بر این اساس سنت و تاریخ و پیشینه هر کسی حیث وجودی و تفکیک‌ناپذیر او و تاریخمندی ذاتی انسان و فهم او شد (واعظی، ۱۳۸۵، صص ۱۷۶-۱۷۸ و ۲۱۸)

یکی از مهم‌ترین مبانی تاریخی‌نگری که توسط ابوزید در بررسی سنت از آن بهره برد مبنای انسان‌شناسی آن بود. بر اساس این مبنا هر انسانی، موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد با محیط و اوضاع و احوال خاص است که از دوسوی گذشته و آینده محدود به محیط و موقعیت خویش است این موقعیت تاریخمند و متغیر است بنابراین نمی‌تواند به موقعیتی فراجاهانی، فرازمانی و فراتاریخی دست یابد (واعظی، ۱۳۸۵، صص ۱۷۶-۱۷۸؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳، صص ۱۸۴ و ۱۸۵)

ابوزید از این مبنا درباره پیامبر(ص) بهره برد؛ او پیامبر را فرزند جامعه و زمان خویش و محصور در شرایط و محیط دانست (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲) به این ترتیب سنت پیامبر که در معنای مصطلح قول و فعل و تقریر ایشان بود، مسائلی تاریخی هستند و نگاه فراتاریخی به آنها و تبعیت از این سنت غیر ممکن و نامعقول است.

به این ترتیب نگرش تاریخی ابوزید به پیامبر(ص) در نهایت به تاریخی‌نگری در مرحله بقا و تداوم دین (رک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، صص ۷۲ و ۷۳) منجر شد زیرا بر اساس آن سنت پیامبر(ص) نمی‌تواند به عنوان منبعی از تشریح برای افراد دیگر خصوصاً انسان‌هایی که سال‌ها بعد از پیامبر(ص) زندگی می‌کنند، قرار گیرد.

ابوزید با رد نگاه فرا تاریخی به پیامبر و اعمالشان، نتیجه این نگرش را تبدیل شخصیت پیامبر به حقیقتی ایده‌آل، ذهنی و جدا از واقعیت که چشم بسته و برکنار از جامعه و واقعیت‌های آن دانست که پیامبر(ص) را از وجودی بشری، مرئی و مادی، به انسانی خالی از تمام ویژگی‌های بشری تبدیل می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)

## ۲-۱. نقد مبنای تاریخی نگرش به سنت

مهمترین خطا در نگرش تاریخی به سنت، وارداتی بودن این دیدگاه است. در حقیقت نگرش تاریخی غرب به دین، به دلیل پاسخ به چالش‌هایی است که، درباره دین مسیحی به وجود آمد، ولی این دیدگاه بدون توجه به وجوه تمایز مسیحیت با اسلام درباره دین اسلام نیز به کار گرفته شد به این ترتیب نتایج فکری که در غرب زمینه و مقدمات فکری داشت، تقلیدگونه و سطحی درباره اسلام به کار بسته شد و به نسخه‌ای بدل شد که به دلیل ناهمخوانی با مشکلات نه تنها علاج نمی‌کرد بلکه بر درد می‌افزود (رک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶)

دیگر آن که بر اساس این نظریه بین بشر بودن و اتصال به فراتاریخ منافات وجود دارد (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱) اما ابوزید به این مبنا وفادار نماند و از اتصال پیامبر(ص) به منبعی نامتناهی و فراتاریخی برای دریافت آیات قرآن سخن گفت (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۹۱) که بر اساس آن پیامبر همان‌گونه که بشر است از حیث دریافت کننده وحی و اتصال به آن، فراتر از بشر عادی توصیف شده است. (رک: کهف: ۱۱۰؛ فصلت: ۶)

ابوزید از نگرش هرمنوتیک گادامر و دیدگاه تاریخی او بهره برد ولی عدم پایبندی کامل به آن، موجب شد تا نگرش هرمنوتیکی ابوزید با اشکالات زیادی رو به رو شود؛ او

از فلسفه فهم گادامر، روش استخراج کرد، چیزی که مد نظر خود گادامر نبود. (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱)

استفاده از تاریخی‌نگری به عنوان یک روش، می‌تواند ابوزید را به نسبت‌گرایی مطلق بکشاند که حتی دامن آثار ابوزید را نیز بگیرد؛ نکته‌ای که گادامر به آن توجه داشت ولی ابوزید از آن غفلت کرد. (توکلی بینا، ۱۳۹۳، ص ۷۷؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳، صص ۱۹۸ و ۱۹۹)

## ۲-۲. نقد شواهد ابوزید بر تاریخی بودن سنت

تاریخی‌نگری ابوزید به سنت و به کارگیری انسان‌شناسی تاریخی توسط او درباره پیامبر(ص) موجب شد او به جمع‌آوری شواهدی بپردازد که سنت پیامبر را فاقد منشا الهی، غیر وحیانی و همراه با خطاهای انسانی نشان دهد به طوری که مدعی شد حتی معاصران پیامبر به سنت ایشان تکیه نکردند و نه تنها برای آن حجیت مستقل قائل نشدند بلکه از جمع‌آوری و تدوین سنت آن نیز خودداری کردند. حال باید دید دلایل و شواهد ابوزید تا چه حد مستند هستند؟

### ۲-۲-۱. وحیانی نبودن سنت

ابوزید نگاه وحیانی به سنت را که به آن اعتبار می‌بخشید، مورد خدشه قرار داد. او وحی را مسأله‌ای مقدس و خاص پیامبر(ص) ندانست. از دید او وحی، مطلق ارتباط بین خدا و انسان است که برای همه انسان‌ها در همه دوره‌ها وجود داشته است و تنها آنچه پیامبر(ص) در دریافت آن از دیگران متمایز می‌گردد، وحی تشریحی است این وحی همان دریافت قرآن به واسطه جبرئیل بود که با وفات پیامبر خاتم(ص)، پایان پذیرفت. (ابوزید، ۱۹۹۰، صص ۳۵-۶۵؛ وصفی، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

ابوزید وحی سنت را نه وحی تشریحی بلکه آن را نوعی الهام و ارتباط پیامبر(ص) با خدا دانست که با وحی قرآنی تفاوت داشت (ابوزید، ۱۹۹۰، صص ۳۵-۶۵) او مدعی شد

پس از پیامبر(ص) شافعی تلاش کرد با بار کردن مفهوم وحی بر هر دو متن قرآن و سنت، به هر دوی آنها ارزش تشریحی ببخشد. (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۸۳)

به این ترتیب سنت پیامبر(ص) که همان آداب و رسوم قریش و مسائل عرفی آنها بود، با نگرش ایدئولوژیک شافعی و عصیت عربی او، جزئی از دین قرار گرفت و همه مردم ملزم به تبعیت از آن شدند(همان، ص ۹۷) کاری که پیش از آن سابقه نداشت و کسی در صدد نبود تا آداب و رسوم گروهی خاص را بر همه مسلمانان واجب کند؛ به همین دلیل مالک دعوت خلیفه عباسی را برای واجب کردن مؤطا بر همه ممالک اسلامی رد کرد زیرا آن چه مالک نوشته بود سیره و سنت مردم مدینه بود، نه وحی الهی. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۶۹)

ابوزید، دلایل و مستندات قرآنی و روایی شافعی را درباره وحیانی بودن سنت پذیرفت و آنها را تاویلات نادرست در مفاهیم قرآن و سنت دانست که با سیاق آیات و قرائن دیگر سازگاری ندارند. (رک ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۵۲ و ۱۲۵ و ۱۲۶)<sup>۱</sup>

ابوزید وحیانی بودن سنت را که منجر به فراتاریخی بودن سنت پیامبر(ص) می شد، رد کرد و برای اثبات ادعای خود شواهدی را مطرح کرد که به بیان و بررسی آنها پرداخته می شود:

۱. شافعی حکمت در آیه «وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا» (الاحزاب: ۲۴) و «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (الجمعه: ۲) را به معنای سنت رسول الله دانست(شافعی، ۱۴۰۳، ج ۷، ۲۸۸) و مرجع ضمیر هو در آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۳-۴) را پیامبر(ص) دانست به این ترتیب نتیجه گرفت هرآنچه پیامبر(ص) بر زبان آورد به او وحی شده است، ولی از دید ابوزید این تاویلات با سیاق آیات سازگاری ندارد. او مرجع ضمیر هو در سوره نجم را قرآن دانست زیرا ضمیر نمیتواند به ضمیر مستتر در فعل برگردد. (رک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۵۲ و ۱۲۵ و ۱۲۶)

همچنین شافعی «القاء فی الروع» - در لغت به مفهوم افکندن در ذهن و دل و در اصطلاح وحی مستقیم - را که در روایت «القی فی روعه کل ما سن و سنته الحکمة الذی القی فی روعه عن الله، فکان ما القی فی روعه سنته» بیان شده بود، به معنای وحی دانست. (شافعی، ص ۹۳) ولی ابوزید این سخن را تاویلی نابجا برای هم پایه قراردادن سنت و قرآن تلقی کرد (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۲)

## الف - مشورت پیامبر(ص) با مردم

ابوزید مشورت خواهی پیامبر(ص) را با وحیانی بودن سنت سازگار ندانست؛ زیرا چنانچه همه افعال، اقوال و حتی سکوت پیامبر(ص) از وحی نشأت گرفته بود چرا ایشان با مردم و صحابه مشورت کردند؟ آیا این مشورتها نشان دهنده جهل پیامبر(ص) و یا وجود نداشتن وحی نبود؟ درباره موارد بسیاری که پیامبر(ص) به پیشنهادهای مردم عمل می کردند چه قضاوتی می توان کرد آیا این موارد نیز وحیانی است؟ (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۲۵) وقتی پیامبر(ص) فرمود: «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» آیا این به این معنا نیست که سنت آن گونه که شافعی ترسیم می کند فراگیر و وحیانی نیست؟ (رک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۷۷).

این سخن ابوزید که پیامبر(ص) در موارد متعدد با مردم مشورت می کردند، صحیح است و تاریخ به خوبی این موارد را ثبت و ضبط کرده است؛ اما تحقق آنها به معنای جهل پیامبر(ص) نبود بلکه هدف از تشکیل شورا، همدلی و رفق با مردم بود و مشورت خواهی پیامبر(ص) به منظور اجرای دستور الهی «و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹) بود.

پیامبر(ص) هیچ گاه در مسائلی که تشریحات ثابت دینی وجود داشت با مردم مشورت نکردند (عبدالمطلب، ۱۹۹۶، صص ۸۴، ۸۹ و ۹۰) بلکه این هم اندیشیها درباره حوادث روزمره و در حال تغییری بود که تشریح و دستوری الهی در مورد آن وجود نداشت. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۷).

مشورت های پیامبر(ص) نقطه مقابل تشریحات وحی شده به ایشان نبود بلکه این دو در کنار هم مناسبات جامعه اسلامی را پیش می بردند؛ بنابراین حتی اگر همانند برخی از اهل سنت دیدگاههای پیامبر(ص) را اجتهادات ایشان تلقی کنیم، باز هم بر اساس قرآن، باید از آن تبعیت کنیم. (احمد، ۲۰۱۰، ص ۳۱)

## ب - تبعیت سنت از قرآن

از نظر ابوزید تناقضی در سخن معتقدین به وحیانی بودن وجود دارد که یا به آن توجه نشده و یا به دلیل اهداف ایدئولوژیک، از آن چشم پوشی شده است. (رک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵) زیرا مادامی که هم قرآن و هم سنت، نص و وحیانی تلقی

شوند توقع این است که هر دو بتوانند ناسخ یکدیگر باشند؛ ولی وقتی شافعی سنت را ناسخ قرآن ندانست (شافعی، ص ۱۰۶)<sup>۱</sup> در عمل و حیانی بودن آن را زیر سوال برد و سنت پیامبر (ص) را در حد اجتهاداتی برای فهم قرآن برشمرد که نمی‌تواند با منطوق وحی - قرآن - در تناقض باشد. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۲۶).

درست است که شافعی سنت را ناسخ قرآن ندانست ولی این اعتقاد نه به دلیل عدم اعتقاد به و حیانی بودن سنت، بلکه به دلیل جایگاه ویژه قرآن بود. شافعی قرآن و سنت را یکسان و در یک مرتبه قرار نداد. او به قرآن به عنوان منبع نخست دین نگریست که نسخ آن نیز باید براساس خود قرآن صورت گیرد. (شافعی، ص ۱۰۶)

سخن شافعی طرح دیدگاهی جدید نبود بلکه گزارشی از سیره رایج مسلمانان در تعامل با قرآن بود؛ قرآن در نگاه مسلمانان همواره جایگاهی رفیع داشت به طوریکه یکی از ملاک‌های پذیرش سنت عدم مخالفت آن با قرآن بود (رک عبد الخالق، ۱۹۹۷، صص ۴۸۵-۴۸۸؛ نشمی، ۱۹۸۴، ص ۱۱۷) بنابراین عدم نسخ قرآن با سنت، به معنای اعتقاد به غیر و حیانی بودن سنت نیست بلکه سنتی که با قرآن مخالف باشد از اساس سنت مقبول نیست و احتمال تصحیف و تحریف و یا جعل در آن وجود دارد.

## ۲-۲-۲. فراگیر نبودن عصمت پیامبر (ص)

یکی از مهمترین تکیه‌گاه‌های حجیت سنت، عصمت پیامبر (ص) است؛ وقتی سنت همه اعمال و اقوال پیامبر (ص) را فرا بگیرد تنها در صورتی می‌توان اتباع از آن را معقول دانست که پیامبر (ص) فردی به دور از خطاهای بشری باشد بنابراین وقتی عصمت او را نپذیریم و یا آن را محدود به مواردی چون ابلاغ آیات قرآن بدانیم به راحتی می‌توان بر

<sup>۱</sup> . شافعی می‌گوید: «خداوند کتاب را بر آنها نازل کرد که تیان هر چیز و هدایت و رحمت است و واجب کرد در آن واجباتی که آنها را ثابت قرار داد و دیگر چیزهایی که از روی رحمت به خلقش و سبک کردن تکالیف و وسعت دادن و باز گذاشتن دست، آنها را نسخ نمود و این علاوه بر آن نعمتهایی است که از ابتدا به انسانها داده بود ... خداوند اشکار کرد برایشان که تنها نسخ کتاب با کتاب است و سنت نمیتواند ناسخ کتاب باشد و تنها آن تابعی برای آنچه در کتاب به طور نص بیان شده است و مفسر آنچه بالجمله در کتاب بیان شده است...»



سنت و محدوده آن اشکال وارد کرد. ابوزید عصمت پیامبر را نپذیرفت زیرا با مبنای انسان شناسانه او و نگاه بشری به پیامبر منافات داشت بنابراین به جمع آوری شواهدی پرداخت تا عصمت پیامبر(ص) را دیدگاهی موهوم نشان دهد.

### الف - شافعی ابداع کننده نظریه عصمت پیامبر(ص)

ابوزید مدعی شد اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) در عصر رسول الله(ص) رواج نداشت و این اندیشه در دوره‌های بعد و توسط شافعی ایجاد شد. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۲) شافعی برای حجیت بخشی به سنت تلاش کرد تا پیامبر(ص) را فردی معصوم و بی خطا جلوه دهد تا بتواند بر سخنان و اعمال او تکیه کند. (همان)

ابوزید مستندی ارائه نکرد تا نشان دهد از کدام سخن شافعی چنین برداشتی کرده است ولی می‌توان آن را در میان سخنان کسانی که پس از ابوزید دیدگاه او را بسط دادند، یافت. آنها مدعی شدند شافعی با گفتن «فاعلم الله رسوله منّ علیه بما سبق فی علمه من عصمته ایاه خلقه» (شافعی، ص ۸۶) لفظ عصمت را به پیامبر(ص) نسبت داد. (ذویب، ۲۰۰۵، ص ۸۲)

اما وقتی به سراغ متن شافعی می‌رویم درمی‌یابیم که شافعی این سخن را در تفسیر آیه ۶۷ مائده بیان کرده است و لفظ عصمت در خود آیه بیان شده است نه در تفسیر شافعی. دیگر اینکه این آیه و تفسیر شافعی از آن، درصدد بیان و اثبات عصمت پیامبر(ص) در معنای اصطلاحی نیست بلکه عصم به معنای لغوی آن مورد نظر است و آیه به این نکته اشاره می‌کند که خداوند پیامبر(ص) را از شر آزار و نیرنگ‌های مشرکان حفظ می‌کند.

### ب - نادیده گرفتن وجوه بشری پیامبر(ص)

ابوزید ثمره اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) و مبرا دانستن او از هرگونه خطای بشری را، نادیده گرفتن جنبه‌های انسانی پیامبر(ص) و قرار دادن او در مرتبه‌ای الهی و مافوق بشری دانست (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۵)

او بر این باور است که این ویژگی در دوره‌ای به پیامبر(ص) نسبت داده شد که قصد داشتند شخصیت ایشان را به حقیقتی ایده‌آل، ذهنی و جدا از واقعیت، که برکنار از جامعه و واقعیت‌های آن بود تبدیل کنند به این وسیله پیامبر(ص) که پیش از آن وجودی مرئی، مادی و انسانی داشت به انسانی خالی از تمام ویژگی‌های بشری تبدیل شد. (رک: ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)

این تحلیل ابوزید، بین انسان بودن و خطاکاری تلازمی ایجاد کرد که هر که از ورطه خطا خارج باشد گویی انسان نیست. درست است که انسان‌ها به جهت جهل، نسیان و سهو خطا می‌کنند و یا به جهت اختیار حتی عمدا می‌توانند کار اشتباهی را مرتکب شوند. ولی این به معنای وجوب خطای انسان نیست بلکه تنها بیانگر امکان آن است. اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) نه تنها به ایشان جنبه‌ای الهی نمی‌بخشد بلکه تأییدی بر بشر بودن اوست انسانی که وظیفه‌ای مهم به او واگذار شده و برای قرار نگرفتن در ورطه خطا نیازمند هدایت و تأیید الهی - وحی و عصمت - است.

### ج - ناسازگاری عصمت پیامبر(ص) با آیات قرآن

ابوزید اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) را مخالف قرآن دانست زیرا رسول الله(ص) در آیات مختلف به جهت خطاهایش مورد عتاب قرار گرفته است هم‌چنین این نگرش با روایاتی که اجتهادهای نادرست پیامبر(ص) را گزارش کرده است، سازگار نیست. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۲)

با نگاه به تفاسیر آیاتی که پیامبر(ص) در آنها سرزنش شده اند (التحریم: ۱؛ التوبه: ۴۳) در تفاسیر شیعه و سنی، هیچ‌گاه این آیات دلیلی بر رد عصمت پیامبر(ص) تلقی نشده‌اند. (برای تحریم: ۱ رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ۳۲۹-۳۳۰ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸، صص ۱۷۰-۱۸۰؛ برای توبه: ۴۳ رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۲۸۴-۲۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۵۴).

همچنین درباره صحت روایاتی چون افک و تائیر نخل که شاهی بر عدم عصمت پیامبر(ص) و خطاکاری ایشان دانسته شده‌اند، تردید وجود دارد علاوه بر آن که در فهم

این روایات نکاتی وجود دارد که موجب خدشه بر عصمت پیامبر(ص) نیست. (دراز، ۱۹۸۴، ص ۱۷؛ بوطی، ۱۹۹۱، ص ۳۱۰؛ شمزی، ۲۰۱۲، صص ۳۲۴-۳۲۷)

### ۲-۳. سیره مسلمانان بر عدم استقلال سنت در تشریح

ابوزید مطالب و شواهدی جمع کرد تا نشان دهد استقلال سنت در تشریح در گذشته مورد اتفاق مسلمانان نبوده است. او به گزارشی از شافعی استناد کرده است که بیان می‌کند: «ابتدا رسول خدا همانند آنچه را در کتاب خدا وجود دارد، بیان کرد دوم آن که پیامبر(ص)، آنچه را خدا در قرآن بالجمله بیان کرده تبیین کرده است اما دیدگاه دیگر آن است که در سنت رسول خدا مطالبی هست که در قرآن وجود ندارد دو دیدگاه اول مورد پذیرش همگان است» (شافعی، ص ۹۲)

ابوزید از این سخن شافعی که «دو دیدگاه اول مورد پذیرش همه است» نتیجه گرفت که نظریه سوم - استقلال سنت در تشریح - از دیرباز مورد اتفاق همه نبود ولی این دیدگاه که مخالف نظر جریان حاکم بود، در طول سالیان دراز به فراموشی سپرده شد و حجیت مستقل سنت چنان نشر و بسط یافته که گویی هیچ‌گاه دیدگاه دیگری وجود نداشته است. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۱۹)

ابوزید به دنبال شاهدی دیگر در میراث گذشتگان از فقه حنفی یاد کرد که سنت را منبع مستقل نمیدانستند و از آن تنها برای شرح و توضیح قرآن بهره می‌بردند. (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۹۳)

ابوزید معتقد است حتی خود شافعی نیز در مواردی حجیت مستقل سنت را به فراموشی سپرد و به همان نظری که پیش از او رواج داشت، تکیه کرد و از همین رو سنت را ناسخ قرآن ندانست. (شافعی، ص ۱۰۶) اگر شافعی به سنت، نقش مستقلی در قانونگذاری می‌داد چرا باید آن را تابع قرآن بدانند؟ آیا این دیدگاه به این معنی نیست که حتی خود شافعی نیز سنت را تابع قرآن می‌داند و از دید او تنها قرآن متنی وحیانی است که در تشریحات استقلال دارد؟ (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۸۹)

همان‌گونه که آشکار است ابوزید بر خلاف ادعایش که قدمت یک نظر را دلیل صحت و اصالت آن نمی‌دانست، برای تحکیم نظریه‌اش به کتاب شافعی استناد کرد تا مستقل نبودن سنت را دیدگاهی قدیمی و با پیشینه نشان دهد. اما آیا واقعا شافعی چنین سخنی را ابراز می‌کند؟

وقتی سخن شافعی را به طور کامل در نظر بگیریم و آن را از سیاق خود خارج نکنیم، می‌بینیم که شافعی پس از آن که از اختلاف در وجه سوم سخن گفت وجوه آن را تبیین کرد. (رک: شافعی، صص ۹۲ و ۹۳)<sup>۱</sup> که با نگاهی به آنها می‌توان دریافت که او از اختلاف بر سر استقلال سنت و مشروعیت آن حرفی به میان نمی‌آورد بلکه تنها تعابیر مختلف آن‌ها را درباره سنتی که در قرآن بیان نشده است گزارش کرده است. (سباعی، ۲۰۰۰، ص ۴۱۶؛ عبدالمطلب، ۱۹۹۶، ص ۵۸) زیرا آنها، بر وجود احکامی در سنت، که در قرآن تصریح نشده است معترفند ولی گروهی از تعبیر استقلال در سنت استفاده نکردند و دیگران از این عنوان بهره بردند ولی نتیجه کار هر دو گروه یکسان است زیرا همه آنها احکامی را که تنها در سنت بیان شده است، حجیت می‌دانند. (سباعی، ۲۰۰۰، ص ۴۱۴؛ بهنساوی، ۱۹۹۲، ص ۴۱؛ ابن قیم، ۱۹۷۳، ج ۲، ص ۸۲)

شاهد دیگر ابوزید برای رد استقلال سنت فقه حنفی‌ها بود که چندان صحیح نیست زیرا نه تنها حنفی‌ها به سنت توجه دارند بلکه در فقه حنفی احکام شرعی وجود دارد که

---

۱. «قال فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه فاجتمعوا منها على وجهين والوجهان يجتمعان ويتفرعان أحدهما ما أنزل الله فيه نص كتاب فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب فبين عن الله معنى ما أراد وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما والوجه الثالث ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب فمنهم من قال جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب ومنهم من قال لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله قال: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وقال: (وأحل الله البيع وحرم الربا) فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة ومنهم من قال بل جاءته به رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله ومنهم من قال ألقى في روعه كل ما سن وسنته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنته» (رک: شافعی، صص ۹۲ و ۹۳).

تنها بر اساس سنت تشریح شده اند (عبدالمطلب، ۱۹۹۶، ص ۸۸) مثل تحریم گوشت پرنده دارای چنگال (موصلی، ص ۴۶۷؛ غنیمی میدانی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۹۵) و تحریم ازدواج همزمان یک مرد با زن و خاله اش (رک: موصلی، ص ۱۱۶؛ غنیمی میدانی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۱۴۱)

## ۲-۲-۴. تاخیر در تدوین سنت

ابوزید معتقد است سنت تا پایان قرن اول به شکل شفاهی بود و تا آغاز قرن دوم تدوین نشده بود (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۱۰۳) از دید او نه تنها کتابت حدیث، بلکه نقل گسترده آن پیش از تدوین رواج نداشت و خلفا با آن مخالف بودند و صحابه غالباً از این کار خودداری می کردند (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۶۴).

غرض او از بیان این مسأله به تصویر کشیدن شرایطی است که از عدم اهتمام جدی به حدیث در قرون اولیه حکایت می کند زیرا سنت پیامبر (ص) مسائل بشری و متناسب با شرایط و موقعیت های ایشان بود که دلیلی بر تبعیت از آن وجود نداشت و توجه به همین نکته بود که موجب شد صحابه برای جمع و تدوین سنت پیامبر (ص) اقدامی انجام ندهند.

دیدگاه ابوزید به دلایل مختلف صحیح نیست اول آن که با نگاهی به تاریخ عصر پیامبر (ص) می توان دریافت که فرهنگ مردم عرب در این دوره شفاهی بود (اعظمی، ۱۹۹۲، ص ۴۴؛ حب الله، ۲۰۱۱، ص ۲۷۲) و با ظهور اسلام هر چه بیشتر به سوی مکتوبات سوق داده شد (اعظمی، ۱۹۹۲، ص ۵۴، احمد، ۲۰۱۰، ص ۲۳۱) بنابراین هر دو روش نقل شفاهی و نوشتن برای حفظ سنت به کار گرفته می شد، بنابراین کتابت تنها یکی از راه های انتقال و حفظ سنت است که حتی اگر آن را کاملاً نفی کنیم نمی توان از آن عدم حجیت سنت در عصر نبوی را نتیجه گرفت.

دیگر آن که گزارش های تاریخی، از وجود دست نوشته های حدیثی در عصر پیامبر (ص) خبر می دهد که تعداد آنها به حدود ۵۰ مصحف حدیثی می رسید (اعظمی، ۱۹۹۲، صص ۹۳-۱۴۳) که این مقدار با توجه به فرهنگ کتابت محدود آن زمان، به

اندازه‌ای است که نه تنها از موارد محدود و شخصی کتابت حدیث حکایت ندارد بلکه گویی همه توان جامعه آن روز را به خود اختصاص داده بود. همچنین روایاتی که ادعا می‌شود بیانگر نهی خلفا از کتابت حدیث هستند غالباً روایاتی مرسل هستند که به آنها نمی‌توان کاملاً اعتماد کرد (حب الله، ۲۰۱۱، ص ۲۸۷) و هرچند شواهدی از نهی خلفا از کتابت و نقل برخی روایات با مضامین خاص، به جهت حفظ مصالح دستگاه حاکم حکایت دارد ولی این به معنای نهی از کتابت حدیث به طور مطلق و نفی حجیت آن نبود. (رک: همان، صص ۲۸۹-۲۹۱)

### نتیجه گیری

در بررسی دیدگاه‌های ابوزید درباره سنت پیامبر و حجیت آن این نتایج در خور توجه است:

۱. ابوزید در نقد و بررسی میراث اسلامی، از ابزارهای عقل‌گرایی رایج در غرب که برای حل مشکلات و چالش‌ها در مسیحیت ایجاد شده بود، بهره گرفت که به جهت تفاوت ماهوی دین اسلام با مسیحیت درباره اسلام و مسائل آن کاربرد چندانی نداشت.
۲. نگرش ابوزید درباره سنت فاقد ارزش علمی است زیرا او در بازبینی سنت با نگرش هرمنوتیکی، به گزینش مبانی از هرمنوتیک‌های مختلف پرداخت که با یکدیگر تنافی داشتند.
۳. ابوزید در بررسی سنت و جمع‌آوری شواهد جانب‌دارانه عمل کرد و تنها شواهدی را که دیدگاه او را درباره سنت تایید می‌کرد، برگزید و بقیه شواهد را نادیده گرفت.
۴. ابوزید در رویکرد به سنت پیامبر (ص) از ابزاری ناکارآمد بهره برد. ملاک‌های او در بررسی سنت مبتنی بر انسان‌گرایی غربی بود که از درک ارتباط بشر با ماورا و فراتاریخی بودن انسان و اعمال او عاجز است از این رو پیامبر (ص) را بشری همانند انسان‌های دیگر و محصور در شرایط تاریخی می‌داند که نمی‌توان به سنت او نگاهی فراتاریخی داشت.

۵. در نگاه کلی تفکر ابوزید و فرضیات او درباره سنت و حجیت آن، در ظاهر، نقشی از بنایی موزون و خوش ساخت را جلوه گر کرد اما در عمل، همانند کارگری تیشه به دست، تخریب کرد بدون آن که بنایی نو را جایگزین کند.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن عقبه، غیلان، (معروف به ذو الرمه)، (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، **دیوان ذی الرمه**، شرح احمد حسن بسح، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، نشر ادب الحوزة.
- ابن تیمیه، تقی الدین، (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، **علم الحدیث**، بیروت دارالکتب العلمیه.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۳ش)، **نقد گفتمان دینی**، مترجمان حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ش)، **معنای متن پژوهشی در علوم قرآن**، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۹۰م)، **مفهوم النص در اسسه فی علوم القرآن**، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- \_\_\_\_\_، (۲۰۰۰م)، **النص و السلطه و الحقیقه اراده المعرفة و اراده الهیمنه**، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_، (۲۰۰۸م)، **گفتگو با نشریه Herder Karrespondanz** در [www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com](http://www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com).
- \_\_\_\_\_، (۱۹۹۶م)، **الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه**، قاهره: مکتبه مدبولی.
- \_\_\_\_\_، (۲۰۰۷م)، **الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه**، بیروت: مرکز الثقافی العربی..
- احمد، امتیاز، (۱۴۳۱ق/۲۰۱۰م)، **دلایل التوثیق المبکر للسنة و الحدیث**، ترجمه عبدالمعطی امین قلجعی، دمشق: دار القتیبه،

- احمدی، حمید، (۱۳۹۰)، **جامعه شناسی سیاسی جنبش های اسلامی**، دانشگاه امام صادق.
- اعظمی، محمد مصطفی، (۱۹۹۲م)، **دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ**، بیروت: المکتب الاسلامی.
- انصاری، زکریا بن محمد، (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م)، **فتح الباقی بشرح الفیہ العراقی**، بیروت: چاپ حافظ ثناء الله زاهدی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م)، **صحیح بخاری**، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- بهنساوی، سالم علی، (۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م)، **السنة المفتری علیها**، مصر: دار الوفا، کویت: دار البحوث العلمیة.
- بوطنی، محمد سعید رمضان، (۱۹۹۱م)، **فقه السیره النبویه**، دمشق: دارالفکر.
- توکلی بینا، میثم (۱۳۹۳)، «آشفنگی هرمنوتیکی در مباحث تاویلی نصر حامد ابوزید»، **مجموعه مقالات چالش با ابوزید** به کوشش محمد عرب صالحی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، صص ۶۱-۹۰.
- جوادی آملی عبد الله، (۱۳۸۴)، **شریعت در آینه معرفت**، قم: اسراء، چاپ چهارم.
- جوزیة، ابن قیم، (۱۹۷۳م)، **اعلام الموقعین عن رب العالمین**، تحقیق: عبدالرؤوف سعد، بیروت: دار الجیل.
- حب الله، حیدر (۲۰۱۱)، **حجیة السنة فی الفکر الاسلامی قرائه و تقویم**، بیروت: موسسه الانتشار العربی، الطبعة الاولى.
- حنفی، حسن، (۱۴۱۴/۱۹۹۴) **علوم التاویل بین الخاصة و العامة قراءه فی بعض اعمال نصر حامد ابوزید**، بیروت: الاجتهاد شماره ۲۳، صص ۹-۹۶، سال ۶، ربیع العام.
- دراز، محمد عبدالله، (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، **النبأ العظیم**، کویت: دارالقلم.
- ذویب، حمادی، (۲۰۰۵م)، **السنة بین الاصول و التاريخ**، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
- سباعی، مصطفی، (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م)، **السنة و مکانها فی التشریع الاسلامی**، بیروت: دارالوراق.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، **تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی**، بیروت: چاپ احمد عمر هاشم.



- ساخت، یوزف، (۱۳۸۸ش)، **دیباچه‌ای بر فقه اسلامی**، ترجمه اسدالله نوری، تهران: هرمس.
- شافعی، محمد بن ادريس، (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، **الأم**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **الرساله**، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شمري، غازی محمد، (۱۴۳۳ق/۲۰۱۲م)، **الاتجاه العلمانی المعاصر فی دراسة السنه النبویه**، سوریه و لبنان و کویت: دارالنوادر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- عامری، لید بن ربیعہ، (بی تا)، **دیوان لید**، بیروت: دار صادر.
- عبد المطلب، رفعت فوزی، (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، **نقض کتاب نصر حامد ابوزید و دحض شبهاته**، قاهره: مکتبه الخانجی.
- عبد الخالق، عبد الغنی، (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، **حجیه السنه**، دارالوفا.
- عدالت نژاد، سعید، (۱۳۸۰ش)، **نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید**، تهران: مشق امروز.
- عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۱)، **تاریخی نگری و دین**، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳)، «ابوزید و تاریخی نگری»، **مجموعه مقالات چالش با ابوزید** به کوشش محمد عرب صالحی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، صص ۱۷۷-۲۲۸.
- عسقلانی، ابن حجر، (بی تا)، **فتح الباری**، بیروت: دار المعرفه للطباعة والنشر.
- عصفور، جابر، (۱۴۱۱ق)، «مفهوم النص و الاعتزال المعاصر»، **الابداع**، شماره ۳، صص ۳۰-۴۷.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان، (۱۳۹۲) **معرفت دینی حقیقت، ماهیت و ارزش**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- غنیمی میدانی، عبد الغنی، (۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م)، **اللباب فی شرح کتاب**، بیروت: دار الکتب العربی.

- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قرطبی، علی بن خلف، (بی تا)، **شرح صحیح بخاری**، محقق یاسر بن ابراهیم، ابراهیم الصبیحی، ریاض: مکتبه الرشد.
- کانت، امانوئل (بی تا)، **تمهیدات**، ترجمه غلامعلی حداد عادل، بی جا: مرکز نشر دانشگاهی.
- کولسون، ن. ج، (۱۹۹۲م)، **فی التاریخ التشریح الاسلامی**، ترجمه محمد احمد سراج، بیروت: الموسسۃ الجامعیه للدراسات و النشر.
- مدکور، محمد سلام، (۱۹۷۳)، **مناهج الاجتهاد فی الاسلام**، کویت: جامعه الکویت، الطبعة الاولى.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، **بیست گفتار**، تهران: صدرا، چاپ بیستم.
- منصور، محمد سعید، (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، **منزلة السنة من الكتاب و اثرها فی الفروع الفقهیة**، قاهره: مکتبه وهبه.
- موصلی حنفی، عبدالله بن محمود، (بی تا)، **الاختیار لتعلیل المختار**، تحقیق زهیر عثمان الجعید، بیروت: دار الارقم.
- نشمی، عجیل جاسم، (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، **المستشرقون و مصادر التشریح الاسلامی**، کویت: المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الاداب.
- نعیم، عبدالله احمد، (۱۹۹۴م)، **نحو تطویر تشریح الاسلامی**، قاهره: سینا للنشر.
- نووی، یحیی بن شرف، (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، **شرح صحیح مسلم**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- نویری، شهاب الدین، (۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م)، **نهاية الارب فی فنون الادب**، تحقیق: مفید قمیحه و دیگران، دار الکتب العلمیة.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۰)، «نقد تکثر گرایی در قرائت متون دینی از منظر تئوری قبض و بسط»، **ماهنامه رواق اندیشه**، شماره ۱
- هذلیین، (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، **دیوان الشعراء الهذلیین**، محقق: أحمد الزین و محمود أبو الوفا، مصر: دار الکتب المصریة.
- وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، **نومعزلیان: گفت وگو با نصر حامد ابوزید**، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۱۱۷-۱۳۵

## رویکرد شیخ کلینی نسبت به روایات محمد بن ابی عمیر

بی بی حکیمه حسینی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۰۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸

### چکیده

کشی در رجال خود ضمن ذکر اصحاب امام ششم تا امام هشتم (ع) تعبیری درباره سه گروه از یاران این امامان دارد که متأخران با توجه به آن، کسانی را به عنوان اصحاب اجماع نامبردار ساخته‌اند. نام محمد بن ابی عمیر در گروه سوم آمده است. او از یاران برجسته و خوشنام امام کاظم، امام رضا و امام جواد و راوی و مصنف بخش مهمی از روایات امامیه است که نامش علاوه بر اصحاب اجماع در میان مشایخ ثقات نیز به چشم می‌خورد. دانشوران برجسته امامیه از آغاز پیدایش قواعد علم رجال تا کنون، مواضع فکری و پیرو آن

سیره‌های عملی مختلفی در برابر آن اتخاذ نموده و رویکردهایی، از پذیرش موسع تا نقد و انکار قاطع روا داشته‌اند. از آنجا که کافی اولین کتاب از کتب چهارگانه حدیث شیعه و مهم‌ترین آنهاست، این نوشتار تلاش کرده است رویکرد آن نسبت به روایات ابن ابی عمیر را به دست آورده و با تمحیص دقیق روایات وی در این کتاب گرانسنگ، چراغی در مسیر پژوهش‌های حدیثی بیفزورد.

**واژه‌های کلیدی:** ابن ابی عمیر، اصحاب اجماع، مشایخ ثقات، کلینی، الکافی، حجیت مرسلات.

#### مقدمه

آنچه در این مقاله پی‌جویی می‌شود، روایات کافی از محمدبن ابی عمیر، محدث نام آور قرن دوم و سوم هجری است که به دست خلیفه اموی دستگیر و زندانی شده و در مدت ۴ سال غیبت وی، نوشته‌های حدیثی‌اش در معرض باران و نابودی قرار گرفت. او پس از آن با تکیه بر حافظه و آنچه از کتب نزد دیگران داشت نقل روایت می‌نمود (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۶). کاوش در این ساحت، از دو منظر اهمیت دارد: نخست تعداد قابل توجه روایات وی در منابع حدیثی از جمله کتاب کافی؛ و سپس، نظرگاه‌های مختلف دانشمندان فقه و حدیث در پذیرش مرسلات و روایات ضعیف او.

برخی همچون شیخ انصاری (بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳) و شیخ حر عاملی (۱۴۱۲، ج ۲۰، ص ۸۰) به موجب سخن کشی و شیخ طوسی، نقل اصحاب اجماع - که هجده تن از یاران خاص امامان (ع) هستند - و مشایخ سه‌گانه را حتی در صورت ضعف و ارسال در سند معتبر شمرده و افزون بر آن، راویان پس از ایشان را در صورت جهل یا اهمال به سبب روایت آنها موثق می‌دانند. گروهی دیگر همچون شهید ثانی و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۶۹ و ۴۲۰) سخن یاد شده را تنها مفید و ثاقت اصحاب مورد بحث و عظمت شأن آنان قلمداد کرده و روایت آنها را مستلزم نقد و ارزیابی دانسته‌اند.

مجموع روایات کلینی از ابن ابی عمیر ۲۸۸۰ حدیث است که در این نوشتار مورد بررسی سندی و متنی قرار گرفته، اسناد آن‌ها به لحاظ اعتبار دسته بندی و آمار نسبتاً دقیقی از آنها ارائه می‌گردد. سپس با بررسی اجمالی متون روایات ضعیف، به نمونه‌هایی از قرائن ضعف متن نیز اشاره می‌شود. پیش از پرداختن به مباحث یاد شده، ابتدا کلیاتی در زمینه دو قاعده رجالی اصحاب اجماع و مشایخ ثلاثه از نظر پژوهشگران خواهد گذشت.

### ۱. درباره ابن ابی عمیر

نامش محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی مولی‌اُزد از مهلب بن ابی صفره، از یاران بزرگ مرتبه امام کاظم، امام رضا و امام جواد(ع) است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، شماره ۸۸۸) او نزد شیعه و اهل سنت از جایگاهی بسیار رفیع و در خور توجه برخوردار است (حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۰) روایت شده وی را چنان شلاق زدند که نزدیک بود اقرار کند اما صبر نمود؛ و روایت شده که مأمون او را حبس نمود تا قضاوت سرزمینی را به وی بسپارد و خواهرش در مدت خفا و زندانی بودنش نوشته‌های او را دفن کرد یا در محلی پنهان نمود که باران بر آنها بارید و از بین رفت... او همچنین کتابهای زیادی نوشته است. (نجاشی، همان)

شیخ طوسی در فهرست خود وی را از موثق‌ترین مردم نزد شیعه و سنی و باتقواترین و عابدترین مردم شمرده است... کتابهای صد نفر از اصحاب امام صادق(ع) از او نقل شده و خودش مصنفات زیادی داشت که ابن بطه نود و چهار مورد از آنها را یاد کرده است (بی‌تا، ص ۱۴۲)

کشی نیز در ضمن روایاتی که در شرح حال وی نقل می‌کند، محمد بن ابی عمیر را از یونس ابن عبدالرحمان فقیه‌تر، صالح‌تر و بافضیلت‌تر دانسته است. (کشی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۹۱)

چنانکه از سخنان بزرگان علم رجال به دست می‌آید ابن ابی عمیر از اصحاب جلیل القدر امامان بوده که محضر سه امام معصوم (امام کاظم، امام رضا و امام جواد) را درک نموده و از دو تن از ایشان (امام رضا و امام جواد) روایت کرده است. او از جمله

پرکارترین راویان حدیث به شمار می‌آید که برخی نود و چهار کتاب برای او برشمرده اند (طوسی، بی‌تا، ص ۴۰۴).

گرچه احتمال می‌رود برخی از این کتب از مجموعه‌های حدیثی باشد که وی از سایر راویان روایت کرده است. چرا که یکی از محققان از بیش از چهل مجموعه حدیثی متقدم یاد می‌کند که راوی آنها ابن ابی عمیر بوده است. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۲۱۸، ۲۰۹، ۱۸۸، ۱۷۰، ۱۳۱، ...) سال وفات ابن ابی عمیر را ۲۱۷ ضبط کرده اند. (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۲)

## ۲. قاعده اصحاب اجماع و نظرگاه دانشمندان

قاعده اصحاب اجماع یکی از قواعد عام توثیق رجالی است که بسیار مورد توجه و نقد و نظر اندیشمندان این ساحت می‌باشد و بر پایه سخن کشی، نسبت به ۱۸ نفر از یاران نامی امامان معصوم شکل گرفته است. (ر.ک: کشی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶) (در مورد اصحاب امام باقر و امام صادق(ع))، ص ۳۲۲ (اصحاب امام صادق(ع))، ص ۴۶۱ (اصحاب امام کاظم و امام رضا(ع))

از مهمترین چالشهای مربوط به قاعده یاد شده، دلالت و وسعت محدوده آن است که محل بحث فراوان و رویکردهای گوناگون محققان است. (برای آگاهی از تفصیل مطلب ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۰) لیکن بطور مختصر می‌توان دو دیدگاه مطرح نمود: عده‌ای معتقدند این عبارت فقط همان راویان را توثیق می‌کند (بعنوان نمونه بنگرید به: حلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸۴؛ خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷).

گروهی دیگر برآنند که علاوه بر توثیق راویان مذکور، راویان بعد از آنها نیز توثیق می‌شوند. (بعنوان نمونه بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۱۹؛ نراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۶) گروهی از علما از این عبارت کشی این گونه برداشت کرده‌اند که اگر این افراد، از راویانی هر چند مهمل و مجهول روایت کنند، آن روایت صحیح و نقل آنان از چنین شخصی دلیل بر توثیق او خواهد بود و نیز اگر سند روایت پس از این راویان مرسل باشد، معتبر خواهد بود. (ربانی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷)

پس از شیخ طوسی (م ۴۶۰ق.) که این عبارت کشی را در اختیار معرفه الرجال آورده است، جز شهید اول (م ۷۸۶ق.) (مکی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۱) تا قرن یازدهم کسی از قاعده اجماع به معنای وسیع آن سخن نگفته است. (ربانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰) بنابراین احتمال می رود سایر علما تا آن زمان، آن را به معنای وثاقت خود همین راویان گرفته اند؛ همانطور که از عبارت علامه حلی (م ۷۲۶ق.) چنین برداشت می شود. او می گوید: گفته نشود ابان ناووسی است یا عبدالله بن بکیر فطحی است، زیرا مشایخ آنها را توثیق کرده اند و کشی نیز درباره آنها ادعای اجماع و اقرار به فقه آنها نموده است. (حلی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۶۹ و ۴۲۰) اما از زمان شیخ بهاء الدین عاملی (م ۱۱۳۰ق) دیدگاه دوم درباره قاعده اجماع شهرت یافت و بیشتر فقیهان همچون وحید بهبهانی، محدث بحرانی، سید علی طباطبایی، شیخ انصاری، علامه شفتی، شیخ حر عاملی و علامه مامقانی همین معنا را پذیرفته اند. (بهائی عاملی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۹؛ بهبهانی، بی تا، ص ۲۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۱۸۷؛ طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۹؛ انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۸۳؛ شفتی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۰، ص ۸۰؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۷۱)

در مقابل، گروهی دیگر از فقها همچون علامه حلی، محقق اردبیلی، سید محمد عاملی، آیت الله خویی و امام خمینی می گویند: مراد کشی از این عبارت صحت روایات آنان می باشد. بدین معنی که این هجده نفر در اخبار خود راست می گویند و ثقه هستند. حتی امام خمینی بر آن است که شیخ طوسی عبارت کشی را تلخیص کرده ولی آن را نپذیرفته است. (خمینی، بی تا(الف)، ج ۳، ص ۲۴۲)

نکته مهمی که در این مقال شایان توجه است اینکه، حتی بسیاری از قائلین به معنای اول، مراسلات ابن ابی عمیر را از سایر افراد متمایز دانسته و آنها را معتبر می شمارند. از جمله امام خمینی (ره) که در مکاسب محرمة به حجیت مراسیل ابن ابی عمیر تصریح نموده و می فرماید از مراسلات اصحاب/اجماع فقط مراسلات او معتبر است و نه مسنداتش، بدین معنا که مسندات محمد بن ابی عمیر باید از نظر سند بررسی شود. (خمینی، بی تا(ب)، ج ۱، ص ۲۵۸) آیت الله حکیم نیز در مورد مراسلات محمد بن ابی عمیر تصریح به اعتبار آن می نماید (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۸۶)

### ۳. قاعده مشایخ ثقات در توثیقات عام

یکی از مباحثی که در شمار توثیقات عام و همگانی مطرح می‌شود وثاقت کسانی است که مشایخ ثقات از آنان روایت کرده‌اند که محمد بن ابی عمیر یکی از آن سه نفر است. (نجاشی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۶، شماره ۸۸۷، طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۷، کشی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۵۴-۸۵۶) خاستگاه این ادعا سخن شیخ طوسی در عده الاصول است که هرگاه راوی روایت مرسل از جمله افرادی بود که جز از ثقه روایت و ارسال نمی‌کند (... لا یروون و لا یرسلون الا عمن یوثق به...) خبر دیگری بر حدیث او ترجیح ندارد. به همین سبب دانشمندان شیعه روایات محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن ابی نصر و دیگر ثقاتی که جز از ثقه روایت و ارسال نمی‌کنند را با مسانید دیگران برابر می‌دانند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۴)

مبانی دانشمندان حدیث و فقه در پذیرش اصل این قاعده و توسعه آن متفاوت است. بطوری که بعضی، فقط مراسلات ابن ابی عمیر را پذیرفته‌اند؛ (مانند: خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۳، ص ۲۴۹) گروهی مراسلات هر سه نفر را حجت می‌دانند (مانند: حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۱) و گروه دیگر دایره بحث را گسترده‌تر نموده و مراسلات اصحاب اجماع را می‌پذیرند. (مانند: سیستانی، بی‌تا، ص ۱۹)

از سوی دیگر، اقوال نقد گرایانه‌ای نیز در زمینه این قاعده به چشم می‌خورد. گروهی معتقدند مراسلات مشایخ ثلاثه معتبر است اما نقل آنها از راوی دلیل توثیق آنها نمی‌شود. (صدر عاملی، بی‌تا، ص ۲۶۸)

گروهی نیز همچون شهید ثانی، علامه اردبیلی، شیخ حسن عاملی و از معاصرین، آیت الله خوئی نقل مشایخ ثلاثه را نه دلیل بر توثیق راوی دانسته و نه مراسیل آنها را معتبر می‌شمارند. (موسوی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸۴؛ خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵)

### ۴. روایات کلینی از ابن ابی عمیر در کافی

در این مجال، اسناد و متون روایات کافی از محمد بن ابی عمیر مورد بررسی قرار می‌گیرد تا صرفنظر از قاعده رجالی موجود و عمل علمای شیعه، به تعداد و چگونگی این



روایات در اولین کتاب از کتب چهارگانه حدیثی شیعه دست یافته، آمار نسبتاً دقیقی از انواع اسناد موجود از وی ارائه گردد.

#### ۴-۱. دسته بندی روایات بر اساس ویژگی های سند

به طور کلی در کافی کلینی ۲۸۸۰ روایت از محمدبن ابی عمیر ازدی روایت شده است که تعداد قابل توجهی از آنها صحیح و اندکی ضعیف می باشد. با توجه به اینکه نوع ضعف سند در یافتن میزان اعتبار و قابلیت پذیرش آن سهم بسزایی دارد، آمار این روایات به تفکیک نوع ضعف آنها و برخی نکات سودمند آورده می شود:

#### ۴-۱-۱. صحیح

در حدود ۲۴۶۰ روایت از مجموع روایات، طبق بررسی رجال سند صحیح بوده و از سند کاملاً معتبر<sup>۱</sup> برخوردار است. منظور از صحت روایات در این مقال، اتصال سند به نقل ثقه از ثقه، پس از محمدبن ابی عمیر است؛ چرا که اقتضای بررسی روایات یک راوی چنین است و برشمردن ضعفا در ادامه طریق که پیش از راوی قرار می گیرد موجب خدشه در جمع بندی نهایی و داوری نسبت به روایات او خواهد شد.

#### ۴-۱-۲. موثق

تعداد روایات موثق در اسناد ابن ابی عمیر ۳۲ روایت است که از راویان فرق مختلف شیعه و اهل سنت نقل شده است. البته با صرف نظر از مواردی که نسبت وقف یا فطحیت و... به راویان وجود داشت اما پس از بررسی مجموع آراء رجالی، ثقه و امامی شناخته شدند.

---

۱. تمام روایات با کمک نرم افزار درایه النور بررسی رجالی شده و از آن میان ۲۴۶۰ روایت اتصاف به صحت اصطلاحی داشته اند. (البته در موارد ابهام و اختلاف نظر، جمع بندی موجود در نرم افزار مبنا قرار گرفته است.) لیکن به دلیل اقتضای مقاله نمی توان یکایک رجال این تعداد روایت را ذکر و توصیف نمود. بویژه اینکه تمرکز این نوشتار بر روایات ضعیف و مرسل ابن ابی عمیر در کافی است.

#### ۴-۱-۳. ضعیف (مرسل)

روایات مرسل که بخش قابل توجهی از اسناد ضعیف مربوط به ابن ابی عمیر را به خود اختصاص داده اند، بیشتر با تعبیری همچون «عن رجل»، «عن بعض اصحابنا» و «عن ذکره» همراه می‌باشند و عدد آنها ۱۰۴ روایت است.

#### ۴-۱-۴. ضعیف (مهمل)

تعداد افرادی که نامی از آنها در کتب رجالی یافت نشد و در اصطلاح علم درایه مهمل به شمار می‌روند در مجموع به ۹۶ مورد می‌رسد.

#### ۴-۱-۵. ضعیف (مجهول)

پر تعداد ترین راوی در اسناد ابن ابی عمیر که به سبب اختلاف نظر فراوان درباره وی، در شمار راویان مجهول شناخته شد، سلیم بن قیس هلالی است که هجده روایت با مضامین مشابه از وی نقل شده است. اما کل روایات مجهول ۳۲ روایت می‌باشد.

#### ۴-۱-۶. ضعیف (مرفوع)

روایاتی که با فاصله چند طبقه بدون ذکر واسطه به امام علی (ع) یا حضرت رسول (ص) نسبت داده شده و غالباً تعبیر «رفعه الی» در آن مشهود است، تحت عنوان مرفوع دسته بندی شده است که تعداد آنها در اسناد ابن ابی عمیر ۱۵ حدیث است.

#### ۴-۱-۷. ضعیف (موقوف)

موقوف در اصطلاح به روایاتی گفته می‌شود که به هیچیک از معصومین (ع) انتساب نداشته و سند آن به یکی از راویان صحابه معصوم (ع) منتهی گردد. به عقیده برخی صاحب نظران این نوع، از روی مسامحه حدیث گفته می‌شود و در حقیقت طبق تعریف حدیث و روایت، چنین سخنی حدیث نیست. لذا در عدم اعتبار و پذیرش این دسته از

روایات نمی توان تردید نمود، در مجموع اسناد بررسی شده ۴۷ حدیث موقوف وجود دارد.

#### ۴-۱-۸. ضعیف (مجروح)

یکی از مهمترین مسائلی که پدیدآور اختلاف نظر علما در مورد پذیرش مرسلات ابن ابی عمیر می باشد، وجود راویان ضعیف و متهم به دروغ در اسناد اوست. در روایات بررسی شده، تعداد ۱۴ روایت از هفت راوی بدنام وجود دارد که به سبب اهمیت و اثرگذاری این دسته، در ذیل به اسناد و ارزیابی رجالی افراد یاد شده اشاره می گردد. لازم به یادآوری است که در ارزیابی رجالی راویان ضعیف، کتب هشتگانه رجالی مورد بررسی قرار گرفته و در موارد اشتراک به ذکر اهم منابع اکتفا شده است و تنها در مواردی که وصفی یا سخنی در مورد راوی مورد بحث در منبع خاصی دیده می شد، آن نکته به سخن مشترک رجالیون افزوده شده است.

#### ۴-۱-۸-۱. ابو الجارود

نام ابو الجارود در دو طریق از روایات ابن ابی عمیر مشهود است:

۱- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن ابي الجارود عن ابي جعفر(ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۴۲)

۲- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن عبدالصمد بن بشیر عن ابي الجارود عن ابي جعفر(ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۹۸)

کشی در شرح حال ابو جارود دو روایت نقل می کند: امام صادق(ع) در مورد او فرمودند: دروغگو، تکذیب کننده و کافر است و لعنت خدا بر او باد. (کشی، رجال، الجزء الأول، ش ۴۱۶۲۳۰)

امام باقر(ع): نام ابو جارود در مذهب زیدیه سرحوب است و سرحوب نام شیطان کوری است که در دریا زندگی می کند و ابو جارود هم نابینا و کوردل بود. (همان، ش ۴۱۳۲۲۹)

#### ۴-۱-۸-۲. یزید الصائغ

نام او در دو طریق از روایات ابن ابی عمیر مشهود است.

- ۱- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن حسن بن عطیة عن یزید الصائغ قال قلت لأبی عبد الله (ع) ... قال (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۸۹؛ ج ۲، ص ۲۹۰)
  - ۲- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن الحسن بن عطیة عن یزید الصائغ قال قلت لأبی عبد الله (ع) ادع الله لنا فقال... (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۸۰)
- از فضل بن شاذان روایت شده که دروغگویان مشهور أبو الخطاب و یونس بن ظبیان و یزید الصائغ و محمد بن سنان هستند و مشهورترین آنان أبو سمیئة است. (کشی، رجال، الجزء الأول، ش ۱۰۳۳۵۴۶)
- او به قم آمده بود در حالیکه به دروغ مشهور بود... پس از مدتی به غلو مشهور شد و أحمد بن محمد بن عیسی او را از قم اخراج نمود در حالیکه دروغگو و مشهور به ارتفاع بود، اعتنایی به او نبود و حدیث او نوشته نمی شد. (حلی، خلاصه، ص ۲۵۳)

#### ۴-۱-۸-۳. عمرو بن جمیع

نام وی در سه طریق از روایات ابن ابی عمیر دیده می شود.

- ۱- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن الحارث بن بهرام عن عمرو بن جمیع قال قال أبو عبد الله (ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۴۲)
  - ۲- عن محمد بن یحیی [ضمیر] عن أحمد بن محمد عن ابن ابی عمیر عن الحارث بن بهرام عن عمرو بن جمیع قال سمعت أبا عبد الله (ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۴۵)
  - ۳- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن الحارث بن بهرام عن عمرو بن جمیع قال سمعت أبا عبد الله (ع) (همان)
- نجاشی و شیخ او را قاضی ری و ضعیف توصیف نموده اند (نجاشی، رجال، باب عین، ش ۷۶۹، طوسی، رجال، باب عین، ش ۳۵۱۷۲۵۱ - ۴۲۶) و علامه حلی وصف بتری را بر آنها افزوده است. (حلی، خلاصه، ص ۳۲۴۱)

#### ۵-۱-۸-۴. سلیمان بن عمرو

تنها سندی که در روایات ابن ابی عمیر متضمن نام این راوی است عبارتست از: علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن سيف بن عميرة عن سليمان بن عمرو قال سمعت ابا عبد الله(ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۷۳) به کذاب نخع معروف بوده (ابن الغضائری، رجال، ص ۶۵، ابن داود، رجال، الجزء الثاني، ش ۲۱۷۴۵۹) و ابن غضائری از امام صادق(ع) روایت می کند که او جداً ضعیف است. (ابن الغضائری، رجال، ص ۶۵)

#### ۴-۱-۸-۵. سالم بن ابي حفصة

در یک سند حضور دارد: و عن علی بن ابراهیم[ضمیر] عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن زرارة عن سالم بن ابي حفصة عن ابي عبد الله(ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۴۷)

در رجال کشی دو روایت نقل شده است که یکی بر مرجئی بودن سالم دلالت دارد (کشی، رجال، الجزء الاول، ش ۴۲۶۲۳۵) و دیگری از غلو او حکایت می کند. (همان) آنچه در رجال ابن داود (ابن داود، رجال، الجزء الثاني، ش ۱۹۲۴۵۵) و خلاصه علامه حلی (حلی، خلاصه، ش ۳۲۲۷) نیز به چشم می خورد نقل دروغگویی او و لعنت و تکذیب و تکفیر امام باقر(ع) نسبت به اوست.

#### ۴-۱-۸-۶. عمرو بن شمر

نامش در دو طریق از روایات ابن ابی عمیر وجود دارد.

۱- محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابی عمیر عن ابراهیم بن عمر عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر(ع) قال قال النبي(ص)... ثم قال يا جابر(کلینی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۶۸)

۲- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی عمیر عن خلاد السندی عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابي عبد الله(ع) قال قلت له... قال(کلینی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۴۴۷)

عمرو بن شمر أبو عبد الله الجعفی جدا ضعیف بود. أحادیثی در کتب جابر جعفی می‌افزود و برخی را به او نسبت می‌داد و به این ترتیب ایجاد شبهه می‌کرد. (ابن داود، رجال، ش ۳۵۸۴۸۹)

#### ۴-۱-۸-۷. یونس بن ظبیان

سه روایت از او در میان روایات مورد بحث وجود دارد.

- ۱- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله (ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۷۳)
- ۲- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حسين بن أحمد المنقري عن يونس بن ظبيان قال قلت لأبي عبد الله (ع) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۸، ص ۳۷۳)
- ۳- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن حسين بن أحمد المنقري عن يونس بن ظبيان قال قلت ل ابي عبد الله (ع) (همان) نجاشی او را جدا ضعیف شمرده که اعتنایی به مرویات او نیست و تمام کتابهایش تخلیط است. (نجاشی، ش ۱۲۱۰) ابن غضائری نیز وی را به کوفی، غال و وضاع حدیث توصیف کرده است که طبق فرموده حضرت امام صادق (ع) به حدیث او اعتنایی نیست. (ابن الغضائری، رجال، ش ۱۰۱). ابن داود نیز همین اوصاف را نقل می‌کند. (ابن داود، رجال، الجزء الثاني، ش ۵۴۸۵۲۷)

لازم است در انتها خاطر نشان شود که حدود بیست روایت نیز به نحوی دچار ضعف و یا ارسال بودند که به اسناد ابن ابی عمیر ارتباط نداشته و در سلسله سند قبل از وی قرار گرفته اند، لذا برای مخدوش نبودن آمار داده شده از انواع روایات وی در کافی، این تعداد در آمارهای ذکر شده به حساب نیامده است.

#### ۴-۲. نکات قابل تأمل در متن روایات ضعیف ابن ابی عمیر

پس از بررسی و شناخت اسناد روایات ابن ابی عمیر در کافی، خوب است گذری کوتاه بر متن روایات ضعیف آن داشته باشیم و مضمون آنها را با توجه به معیارهای بررسی

متنی حدیث بیازماییم. پیش از ورود به اصل بحث و نمونه روایات، نخست یادآور می‌شویم دانشمندان علم حدیث، اصول و معیارهای گوناگونی را برای سنجش متن روایات و دستیابی به میزان اعتبار آنها ارائه نموده‌اند که به طور خلاصه می‌توان نشانه‌های ضعف را در مضمون روایات چنین برشمرد: (ر.ک: فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹، صص ۹۳-۱۳۶ و شانه‌چی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵)

الف- مخالفت با عقل یا حس بطوریکه قابل تأویل نباشد.

ب- مخالفت با دلیل قطعی قرآن.

ج- مخالفت با سنت قطعی پیامبر (ص).

د- مخالفت با تاریخ صحیح یا اجماع مسلمین.

ه- وجود برخی قرائن از جمله: رکاکت لفظ و معنا؛ تناسب با عقاید برخی فرقه‌ها؛ بیان ثواب و عقاب بیش از اندازه که با عمل تناسب ندارد؛ تناقض درونی و... اکنون به چند نمونه از نکات قابل خدشه در متن روایات ضعیف یاد شده، اشاره می‌گردد:

#### ۴-۲-۱. وجود گرایشات فرقه‌ای خاص

در دو روایت ذیل، روایت اول تاویل بنا عظیم را بر خلاف دیدگاه مشهور که در ارتباط با قیامت و زمان آن تفسیر می‌کنند، حضرت علی(ع) شمرده شده و در روایت دوم به نوعی، نیروهای غیبی یا احتمالاً ملائکه اشاره شده که در منظر عموم مردم بر امیرالمومنین (ع) وارد شده و به مدح ایشان پرداخته است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الشَّيْعَةَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ آيَةِ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ (النبا: ۱) قَالَ ذَلِكَ إِلَيَّ إِنْ شِئْتُ أَخْبِرْتَهُمْ وَإِنْ شِئْتُ لَمْ أَخْبِرْتَهُمْ ثُمَّ قَالَ لَكِنِّي أَخْبِرُكَ بِتَفْسِيرِهَا قُلْتُ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (النبا: ۱) قَالَ فَقَالَ هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ مَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آيَةُ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي وَكَأَنَّ لِلَّهِ مِنْ نَبِيٍّ أَعْظَمُ مِنِّي. (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۰۷)

به امام صادق(ع) عرض کردم فدایت گردم، شیعه در مورد تفسیر آیه «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ» از شما پرسش نموده اند. فرمود آن نزد من است اگر بخواهم ایشان را آگاه می سازم و گرنه خیر. لیکن اکنون تو را به تفسیر آن آگاه می کنم... آیه در شأن امیرالمؤمنین(ع) است. آن حضرت می فرمود خدای عزوجل را نشانه ای بزرگتر از من نیست و خدای تعالی خبری عظیم تر از من ندارد.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زَيْدِ النَّيْشَابُورِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْهَاشِمِيُّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَسِيدِ بْنِ صَفْوَانَ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ لَمَّا كَانَ الْيَوْمَ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع ارْتَجَعَ الْمَوْضِعَ بِالْبُكَّاءِ وَ دَهَشَ النَّاسُ كَيَوْمِ قُبُضِ النَّبِيِّ ص وَ جَاءَ رَجُلٌ بَاكِيًا وَ هُوَ مُسْرِعٌ مُسْتَرْجِعٌ وَ هُوَ يَقُولُ الْيَوْمَ انْقَطَعَتْ خِلَافَةُ النَّبُوَّةِ حَتَّى وَقَفَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ الَّذِي فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ كُنْتَ أَوَّلَ الْقَوْمِ إِسْلَامًا وَ أَخْلَصَهُمْ إِيمَانًا وَ أَشَدَّهُمْ يَقِينًا وَ أَخْوَفَهُمْ لِلَّهِ وَ أَعْظَمَهُمْ عَنَاءً وَ أَحْوَطَهُمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص... فَأَلْحَقَكَ اللَّهُ بِنَبِيِّهِ وَ لَأَ أَحْرَمَنَا أَجْرَكَ وَ لَأَ أَضَلَّنَا بَعْدَكَ وَ سَكَتَ الْقَوْمُ حَتَّى انْقَضَى كَلَامُهُ وَ بَكَى وَ بَكَى أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) ثُمَّ طَلَبُوهُ فَلَمْ يَصَادِفُوهُ. (همان، ج ۱، ص ۴۵۵ و ۴۵۶)

هنگامی که روز رحلت حضرت علی(ع) فرارسید، مردم شیون و گریه فراوان کردند... و مردی گریان و نالان آمد در حالی که می گفت: امروز خلافت پیامبر قطع شد. تا آنکه بر در خانه امیرالمؤمنین(ع) ایستاد و گفت: یا ابالحسن خداوند تو را رحمت کند اولین نفری بودی که اسلام آوردی، و خالص ترین ایمان، شدیدترین یقین، بیشترین خوف از خدا و ... از آن تو بود. خداوند تو را به رسولش ملحق نماید و ... ما را پس از تو گمراه نسازد. قوم نیز سکوت کردند تا کلامش پایان یافت و یاران رسول خدا(ص) گریستند و گریستند. سپس به دنبالش شتافتند اما او را نیافتند.

#### ۴-۲-۲. زیاده روی در ذکر اهمیت و پاداش امور مختلف

در روایت اول تقیه که در میان برخی صاحب نظران شیعی نیز گاه محل بحث است، ۰/۹ یعنی نود درصد کل دین به شمار رفته و در روایت دوم برای اشک به طور مطلق و



بدون شرایط و انگیزه‌های خاصی، پادشاه‌های دور از ذهن بیان شده است. ابن ابی عمیر عن هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَمَرَ الْأَعْجَمِيِّ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا أَبَا عَمْرٍ إِنَّ تِسْعَةَ أَغْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَ التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّيِّدِ وَ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ. (همان، ج ۲، ص ۲۱۷)

همانا نه دهم دین در تقیه است و کسی که تقیه نمی کند دین ندارد. تقیه در همه چیز جز در شراب و مسح بر کفشها وجود دارد.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ لَهُ كَيْلٌ وَ وَزْنٌ إِلَّا الدُّمُوعُ فَإِنَّ الْقَطْرَةَ تُطْفِئُ بِحَارًا مِنْ نَارٍ فَإِذَا أَعْرَوْرَقَتِ الْعَيْنُ بِمَائِهَا لَمْ يَرْهَقْ وَجْهًا قَتْرٌ وَ لَا ذَلَّةٌ فَإِذَا فَاضَتْ حَرَمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ وَ كَوَّ أَنْ بَاكِيًا بَكَى فِي أُمَّةٍ لَرُحِمُوا. (همان، ج ۲، ص ۴۸۲)

هر چیزی وزن و اندازه‌ای دارد غیر از اشک که قطره‌ای از آن دریا‌های آتش را خاموش می‌سازد. اگر چشم از آب آن پر شود صورت را تنگی و خواری نرسد و چون جاری گردد خداوند او را بر آتش حرام می‌سازد و اگر یک نفر در میان امتی گریه کند همه آنها مورد رحمت الهی واقع می‌شوند.

#### ۴-۲-۳. عدم تناسب معنای حدیث با مسائل عقلی و حسی

در این روایت هشدار و انذار فوق العاده نسبت به مسائل جدید و اعتماد به هر فردی صورت گرفته است که با عقل و نیز بسیاری از روایات دیگر در باب حسن ظن به مؤمنین در تعارض است.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ بَعْضِ الْحَلْبِيِّينَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ لَمْ يَسْمَهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَلَيْكَ بِالتَّوَادِّ وَ إِيَّاكَ وَ كُلَّ مُحَدَّثٍ لَا عَهْدَ لَهُ وَ لَا أَمَانَ وَ لَا دِمَّةَ وَ لَا مِيثَاقَ وَ كُنْ عَلَى حَذَرٍ مِنْ أَوْثَقِ النَّاسِ عِنْدَكَ. (همان، ج ۲، ص ۶۳۹)

بر تو باد به سنت‌های گذشته و از هر امر جدیدی بپرهیز که نه عهدی او راست و نه امنیتی، نه تعهد و پیمانی. و از موثق‌ترین افراد نزد خود، بر حذر باش.

## نتیجه گیری

اسناد روایات ابن ابی عمیر در کافی جمعاً ۲۸۲۹ عدد می‌باشد که پس از بررسی سندی، ۳۴۸ حدیث مبتلا به انواع ضعف سندی شناخته شد که این تعداد ۱۲/۳ درصد از مجموع روایات این راوی در کتاب کافی را تشکیل می‌دهد. در میان اسناد ضعیف ابن ابی عمیر، هفت راوی بدنام و ضعیف به چشم می‌خورند که از آنها ۱۴ روایت نقل نموده است. این افراد عبارتند از یونس بن ظبیان (۳ روایت)، عمرو بن جمیع (۳ روایت)، یزید الصائغ (۲ روایت) عمرو بن شمر (۲ روایت)، ابو جارود (۲ روایت)، سالم بن ابی حفصه (۱ روایت) و سلیمان بن عمرو (۱ روایت).

در مروری اجمالی بر متن روایات ضعیف یاد شده، قرائنی از ضعف متنی نیز مشاهده شد که وجود گرایش تند مذهبی، ذکر پاداش عظیم ناهمگون با عمل و رکاکت معنایی حدیث از آن جمله است.

نظر نگارنده بر این است که آنچه از تمایز و برتری مسلمات ابن ابی عمیر نسبت به سایر راویان و حتی اصحاب اجماع نقل شد، تا حد زیادی متأثر از واقعه‌ای است که در نقل نجاشی آمده است. به این ترتیب که از بین رفتن کتب حدیثی این راوی معتمد و بزرگ قدر، آن هم در جریان دستگیری و مبارزه با دستگاه خلافت، علاوه بر حسن اعتماد و اجماع علمای امامیه بر وثاقت وی، بار مضاعفی در کفّه پذیرش و عمل به مراسیل ابن ابی عمیر نهاده است؛ که بسیاری از مخالفان و خرده‌گیران بر قاعده اجماع و حتی مشایخ ثلاثه را نیز به گردن نهادن به این مسلمات معطوف نموده است. اما از آنجا که در اسناد مرویات این راوی بزرگ، افراد ضعیف نیز (که حکم به وثاقت آنها به هیچ روی امکان پذیر نیست) به چشم می‌خورند، پرسش اینجاست که مفقود شدن یا از بین رفتن کتب راوی و روایت او از حافظه، بر چه اساس می‌تواند نسبت به نبود راویان ضعیف در اسناد فراموش شده اطمینان بخش باشد؟ در حالیکه عکس این فرض به واقع نزدیک‌تر می‌نماید.

به دیگر سخن، اگر در بررسی اسناد روایات موجود از ابن ابی عمیر، به طور کلی روایت وی از راویان ضعیف و بدنام نفی شده و احتمال وثاقت کلیه راویان وی قوت می‌گرفت، چه بسا حکم به صحت مراسیل یا وثاقت راویان مجهول و ذکر نشده او ساده‌تر بود.

در حقیقت اگر واقعه مفقود شدن و فراموشی نام راویان در عوامل ارسال این صحابی بزرگ امام نبود، باز تعمد و آگاهانه بودن حذف نام راوی به دلیل اعتماد بر او یا سخنش، می توانست رویکرد تساهل (در پذیرش مراسیل وی) را یاری رساند.

به تعبیر روشن تر، سیره ابن ابی عمیر در نقل (و ارسال) از ثقات که امری آگاهانه و عالمانه است، با شرایط قهری و مقتضیات جبری که برای وی رخ داده (از زندان و مفقود شدن منابع و...) خلط شده است. دلیل عمده ارسال در روایات او چنانکه از منقولات قدما به دست می آید امر دوم است؛ پس سزاوار نیست گفته شود حذف راویان به دلیل اعتماد و قطع ابن ابی عمیر به وثاقت ایشان بوده است! چون در این صورت ذکر آنان شایسته تر و برای محققان سودمندتر بود.

در هر صورت شهادت شیخ بر اینکه این افراد جز از ثقه ارسال نمی کنند باقیست، اما پذیرش اینها نیز برای شخصیتی که منابع مکتوب خویش را از دست داده و بر حافظه تکیه دارد، به همین جهت برخی از اسناد را فراموش کرده و به طور مرسل نقل می کند، قدری مشکل است.

البته با توجه به نتایج به دست آمده و نظر داشت سیر تاریخی قواعد اصحاب اجماع و مشایخ ثلاثه که از رجال کشی آغاز شده است؛ احتمالاً شیخ کلینی از این قواعد به معنای کنونی آن بی اطلاع بوده و مبانی ارزیابی و انتخاب روایات نزد او با ملاک های توثیقات خاص و عام که امروز بر علم حدیث سایه گستر است، متفاوت بوده است.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن داود، تقی الدین (۱۳۹۲)، **رجال ابن داود**، تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المطبعة الحیدریه.
- ابن الغضائری، احمد (۱۴۲۲)، **رجال ابن الغضائری**، به کوشش م. ر. جلالی، قم: بی نا.
- انصاری، مرتضی (بی تا)، **الطهاره**، قم: آل البيت.
- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵)، **الحدائق الناظره**، تحقیق محمد تقی ایروانی، بیروت: الاضواء.

- بهایی عاملی، محمد بن الحسین (۱۴۱۴)، **مشرق الشمسین**، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- بهیانی، محمد باقر (بی تا)، **الفوائد الحائریه**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۲)، **وسائل الشیعه الی احکام الائمه**، مشهد: تحقیق بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- حلّی، احمد بن فهد (بی تا)، **المهذب البارع**، تحقیق شیخ مجتبی عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲)، **خلاصه الاقوال فی علم الرجال**، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، قم: افست مکتبه الرضی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲)، **مختلف الشیعه**، تحقیق رضا مختاری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خمینی، روح الله (بی تا)، **الطهاره**، قم: چاپخانه علمیه.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **المکاسب المحرمه**، قم: بی نا.
- خوبی، سید ابوالقاسم (بی تا)، **معجم رجال الحدیث**، بیروت: دارالزهراء.
- ربانی، محمد حسن (۱۳۸۰ش)، **دانش درایه الحدیث**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ربانی، محمد حسن (۱۳۸۲ش)، **دانش رجال الحدیث**، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۰ق)، **کلیات فی علم الرجال**، قم: مدیریت حوزه علمیه قم.
- سیستانی، سید علی (بی تا)، **قاعده لاضرر و لا ضرار**، قم: دفتر آیت الله سیستانی.
- شانه چی، کاظم مدیر (۱۳۸۷)، **علم الحدیث**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شفتی، سید محمد باقر (بی تا)، **مطالع الانوار فی شرح شرائع الاسلام**، اصفهان: چاپخانه نشاط.
- صدر عاملی، سید حسن (بی تا)، **النهایه الدراییه**، تحقیق ماجد غرباوی، قم: بی نا.
- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۰۴)، **ستمسک العروه الوثقی**، تهران: الاعلمی.
- طباطبایی، سید علی (بی تا)، **ریاض المسائل**، قم: آل البيت.

- طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۱۷)، **العهده فی اصول الفقه**، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، بی جا: بی نا.
- طوسی، محمدبن الحسن (بی تا)، **الفهرست**، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۹)، **مبانی و روش های نقد حدیث در کتب اربعه**، قم: دانشگاه قم.
- کشی، ابو عمرو و محمدبن عمر (۱۳۸۹)، **رجال کشی**، تحقیق سید حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق)، **الکافی**، بیروت: دارالتعارف.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱)، **مقیاس الهدایه**، تحقیق محمد رضا مامقانی، قم: آل البيت.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش)، **میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین**، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: مورخ.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶)، **روضه المتقین**، تحقیق سید فضل الله طباطبایی، تهران: موسسه فرهنگی کوشانپور.
- مکی عاملی، محمد (۱۴۱۴)، **غایه المراد فی شرح نکت الارشاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- موسوی عاملی، سید محمد (۱۴۱۳)، **نهایه المرام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، **رجال نجاشی**، تحقیق سید موسی شیرازی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نراقی، ملا احمد (۱۴۱۷)، **مستند الشیعه**، قم: آل البيت.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۱۵۹-۱۳۷

## نقد متنی روایات تفسیر نورالثقلین بر اساس مستندات قرآنی

رحمت‌اله عبدالله زاده آرانی<sup>۱</sup>

خدیجه خدمتکار آرانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۰

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸

### چکیده

بدون تردید روایات مسند و صحیح یکی از گنجینه‌های ارزشمند در تبیین آیات و رمزگشایی از آنها و تأویل متشابهاست. دستیابی به روایاتی که هم به لحاظ سندی و هم به لحاظ متنی بتواند چنین نقشی را در فهم آیات قرآن کریم ایفا کند، همواره وجهه همت قرآن پژوهان به ویژه در تفاسیر اثری بوده است؛ اما مشکل اساسی موجود در نوع تفاسیر اثری یعنی «حذف اسانید روایات» موجب گردیده که احراز نسبت روایات به معصوم دستخوش تردید

abdollahzadeh\_arani@yahoo.com

۱. استادیار دانشگاه پیام نور آران و بیدگل

khedmatkar@ymail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده ی مسئول)

جدّی گردد؛ توجه به جنبه فقه الحدیثی و متنی روایات هر چه بیشتر ضرورت می‌یابد. در این راستا از آنجا که در بسیاری از تفاسیر مأثور گردآوری روایات به منظور حفظ آنها از نابودی مورد اهتمام مفسران بوده، روایات صحیح و سقیم با هم آمیخته شده و گاه روایات ضعیف و حتی موضوع و مجعول در تفاسیر اثری جای گرفته است، به گونه‌ای که برخی از تفاسیر روایی سنی و شیعی را با آسیب اساسی مواجه ساخته است.

از آنجا که بر اساس روایات معصومین (ع) یکی از معیارهای اساسی در صحت و سقم روایات، عرضه‌ی آن به قرآن کریم است، در این پژوهش، روایات تفسیر نورالثقلین حویزی ذیل برخی از آیات با توجه به این معیار فقه الحدیثی مورد بررسی قرار گرفته است. این بررسی بیانگر آن است که برخی از این روایات علاوه بر تعارض و عدم مطابقت با مسلمات عقلی و مسلمات علمی و مانند آن، با آیات محکم قرآن کریم نیز سازگاری ندارند.

### واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، فقه الحدیث، نقد متن،

نورالثقلین، عروسی حویزی.

### مقدمه

روایات معصومان (علیهم السلام) دومین مرجع مهم پس از قرآن کریم بوده است. استناد به حدیث به عنوان یک منبع دینی، زمانی جایز است که از صدور آن از ناحیه معصوم اطمینان حاصل گردد. اما حقیقت مورد اتفاق در میان همه فرقه‌های مسلمان این است که حدیث در گذر زمان و به دلایل گوناگون با آسیب‌های بسیار جدّی مواجه شد و علی‌رغم تلاش‌هایی که محدثان و منتقدان برای تصفیه احادیث صحیح از حدیث‌های جعلی به عمل آوردند، اما هنوز هم تعداد چشمگیری از این نوع احادیث در میان روایات رسیده از پیامبر (ص) و ائمه (ع) در جای جای کتب حدیثی و تفسیری پراکنده شده است.



در اینجاست که با توجه به نقش و کاربرد گسترده حدیث در علوم مختلف اسلامی از یک سو و باقی ماندن روایات مجعول در مجموعه‌های حدیثی از سوی دیگر، نقد و ارزیابی احادیث منقول از معصومان(علیهم‌السلام) ضرورت پیدا می‌کند.

محققان در نقد مرویات تاریخی دو شیوه را در پیش گرفته‌اند؛ یکی روش نقد خارجی یا نقد اسنادی است. در این روش، به بررسی احوال راویان سند از حیث وثاقت یا عدم وثاقت و اتصال یا انقطاع سند پرداخته می‌شود و دیگر متن حدیث مورد بررسی قرار نمی‌گیرد.

مسلمانان موضوع جرح و تعدیل راویان را از دیرباز مدنظر قرار داده و به تألیف کتبی در فن رجال پرداختند و راویان موثق را از غیر موثق تفکیک کرده تا حدیث پژوهان بتوانند با بررسی شخصیت راوی، به رد یا قبول خبر بپردازند. علاوه بر علم رجال، پاره‌ای از اصطلاحات علم مصطلح الحدیث - که مربوط به کیفیت سلسله اسناد حدیث است - عهده‌دار نقد سندی شدند.

شیوه دوم در نقد و بررسی اخبار، نقد داخلی یا نقد متنی و یا نقد تحلیلی نامیده می‌شود. در این رویکرد، فارغ از نقد سند، به تحلیل الفاظ و جملات حدیث، موافقت یا مخالفت حدیث با معیارهایی چون قرآن، سنت، اجماع و ... پرداخته می‌شود.

### ۱. پیشینه تحقیق

بررسی و تحلیل صحیح و عالمانه متن حدیث نیازمند اصول و ضوابطی است که برای اولین بار در بیانات معصومان(علیهم‌السلام) به بخشی از آن‌ها تصریح شده است و این روایات مهم‌ترین دلیل بر لزوم نقد متن حدیث هستند. با توجه به اینگونه اخبار باید گفت که نقد متن حدیث در میان مسلمانان پیشینه‌ای طولانی دارد و به عهد رسول خدا(ص) بر می‌گردد.

در این روایات، معصومان برای تمیز حدیث صحیح از سقیم یا رفع تعارض از اخبار مختلف، معیارها و مرجحاتی را بیان کرده‌اند، یکی از آن‌ها، که در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است، عرضه اخبار به قرآن و بدست آوردن میزان مخالفت یا موافقت آن‌ها با

آیات الهی برای شناسایی اعتبار یا عدم اعتبار آنهاست که در برخی از احادیث در رأس همه معیارها قرار گرفته است. (رک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۹؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۱۸).

با اتمام عصر معصومان (علیهم السلام)، محدثان و محققان به پیروی از ائمه، این معیار را مدنظر قرار داده‌اند؛ چنان که شیخ کلینی در مقدمه کتاب کافی به مطابقت اخبار با قرآن اشاره کرده است. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹) و یا فیض کاشانی در مقدمه «الوافی»، به تعارض در اخبار ائمه اشاره می‌کند و برای حل اینگونه اخبار ملاک‌هایی چون موافقت متن خبر با قرآن را ارائه می‌دهد. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰).

در دوره معاصر نیز بسیاری از حدیث‌پژوهان کتاب‌های مستقلی در این زمینه تألیف کرده و ضرورت نقد متن حدیث و معیارهای آن نزد گروه‌های مختلف را به بحث گذاشته و برای معرفی احادیث درست و نادرست تلاش کرده‌اند؛ چنان که نمودهای این تلاش را می‌توان در کتاب‌هایی از قبیل: «منهج النقد فی علوم الحدیث» از نورالدین عتر، «منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی» از صلاح‌الدین بن احمد ادلی و «فقه الحدیث و روش‌های نقد متن» از دکتر نهله غروی نائینی و ... مشاهده کرد.

اما آنچه که کمبود آن در میان پژوهش‌های حدیثی احساس می‌شود، تطبیق معیارهای نقد متن حدیث بر روایات کتب معتبر شیعی به طور موردی است.

یکی از تفاسیر ماثوری که احادیث آن، به جد نیازمند نقد و ارزیابی است، تفسیر نورالثقلین اثر عروسی حویزی است که مؤلف آن را بر مبنای روش اخباریان تألیف کرده است، به همین دلیل در میان روایات این تفسیر، صحیح و سقیم با هم خلط شده است و حویزی بدون آنکه درباره آنها اظهار نظر کند، یا روایتی را به دلیل مخالفت با یکی از معیارهای نقد متن طرد کند تنها به این دلیل که روایتند، نقل کرده است.

در آثار و تألیفاتی هم که به معرفی تفسیر نورالثقلین پرداخته شده است به مواردی از روایات آن که دارای اشکالات متنی است، پرداخته شده است، اما تاکنون اثر یا پژوهشی مستقل و جامع درباره نواقص و کاستی‌های این تفسیر مشهور شیعی نگاشته نشده است. لذا این نوشتار در صدد اثبات این مطلب است که به رغم اینکه تفسیر نورالثقلین مورد مراجعه

بسیاری از مفسران و پژوهشگران قرار گرفته، اما دارای ضعف‌های سندی و متنی فراوانی است که شایسته است یک تألیف جداگانه یا مقالات متعدد در این باره نوشته شود ما در این نوشتار، با توجه به محدودیت حجم مقاله، تنها به پاره‌ای از روایاتی که با مفهوم آیات قرآن در تعارض هستند، اشاره می‌کنیم تا بستری برای پژوهش‌های بعدی باشد.

## ۲. بررسی داستان هاروت و ماروت

### ۲-۱. هاروت و ماروت در قرآن کریم

خداوند در آیه «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...» (البقره: ۱۰۲) یکی از پندارهای یهود را مبنی بر نسبت دادن سحر به حضرت سلیمان(ع) و دو ملک بابل، یعنی هاروت و ماروت، بیان می‌کند.

یهود، بخشی از اعمال سحرآمیز خود را مستند به هاروت و ماروت می‌دانند. هاروت و ماروت طبق یک داستان جعلی، دو فرشته‌ای بودند که به زمین فرستاده شده و فریفته زنی به نام زهره شده و مرتکب چندین گناه شدند. ما تفصیل این داستان را در ادامه به نقل از تفسیر نورالثقلین خواهیم آورد.

### ۲-۲. هاروت و ماروت به روایت نورالثقلین

آنچه که در اینجا مورد بحث و نقد ماست، افسانه‌ای است که درباره هاروت و ماروت ساخته شده است. مفسران و محدثان درباره داستان هاروت و ماروت، دو طریق را در پیش گرفته‌اند:

برخی روایات مجعول توسط یهود را بدون دقت در محتوای آن آورده و هیچ‌گونه نقدی بر آن وارد نکرده‌اند. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۵؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳۴) و برخی از صاحب نظران هم با آوردن این روایات، با دلایل مختلف آن را

رد کرده‌اند. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۳۰۵) در تفسیر نورالثقلین هم داستان هاروت و ماروت به دو صورت منعکس شده است:

## ۲-۲-۱. منطبق با روایات مجعول

حویزی به نقل از تفسیر قمی در حدیثی طولانی از محمدبن قیس نقل می‌کند که او گفت از امام باقر(ع) درباره هاروت و ماروت سؤال شد. امام فرمود: «اهل آسمان از نافرمانی زمینیان به ستوه آمده و به خداوند اعتراض کردند که چرا به خاطر گناهان اهل زمین به خشم نمی‌آیی؟»

خداوند که می‌خواست نعمت خود را بر ملائکه - یعنی خودداری آنها از گناه و اطاعت محض ایشان - بشناساند، هاروت و ماروت را به صورت بشر به سوی زمین فرستاد و در آنها از طبایع بشری مانند شهوت و حرص قرار داد و از پاره‌ای از گناهان مثل شرک، زنا، قتل و شرب خمر آنها را بر حذر داشت. این دو فرشته به سرزمین بابل فرود آمدند و با زنی زیبا به نام زهره، روبه‌رو شدند و خواستار زنا با او شدند. آن زن انجام این عمل را مشروط به سجده کردن آن دو برت و نوشیدن شراب کرد. آنان این دو شرط را پذیرفتند و قبل از اینکه از آن زن کامیاب شوند، سائلی برآنان وارد شد و از حال آنها مطلع شد. هاروت و ماروت به امر آن زن، آن سائل را کشتند، سپس به سوی آن زن آمدند، ولی او را ندیدند و بدیشان برایشان آشکارشد. پس از این، خداوند آنها را میان دو عذاب دنیا و آخرت مخیر کرد و آنان عذاب دنیا را پذیرفتند و در شهر بابل به مردم سحر آموختند و پس از آموزش سحر به مردم، از زمین به آسمان بالا رفتند و تا روز قیامت به صورت معلق در فضا معذب هستند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۱۲-۱۱۴، ح ۳۰۴)

علاوه بر حویزی و علی بن ابراهیم قمی، عیاشی نیز همین روایت را در تفسیر خود نقل کرده است. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۵۲-۵۴)

حویزی علاوه بر روایت فوق، چندین روایت دیگر را مبنی بر فریفته شدن هاروت و ماروت به وسیله زنی به نام زهره و مسخ آن زن به صورت ستاره آورده است. (ر.ک:

عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۱۱، ح ۲۹۸-۳۰۲)

## ۲-۲-۲. رد و ابطال روایات نخست

در برخی از دیگر از روایات تفسیر نورالثقلین ذیل آیه ۱۰۲ بقره، مطالبی که در احادیث فوق گفته شده، به شدت انکار شده است و امامان معصوم(ع) با دلایل محکم نقلی و عقلی، اینگونه از داستان‌ها را مردود دانسته و تفسیر دیگری از این آیه ارائه کرده‌اند. این روایات به ترتیب زیر در تفسیر نورالثقلین آمده‌اند:

### روایت اول:

امام صادق(ع) در تفسیر و تبیین این آیه می‌فرماید: «پس از دوران نوح، ساحران فزونی یافتند، آن‌گاه خداوند دو فرشته فرستاد تا به پیامبر آن زمان، راه تباہ ساختن سحر را بیاموزند و به وسیله او، مردم را از شر نیرنگبازان درمان دارند. ولی برخی از سیه دلان به جای آنکه راه تباہ ساختن سحر را بیاموزند، بیشتر راه نیرنگبازی را می‌آموختند؛ زیرا آن دو فرشته، نخست اصل نیرنگ کاری و سپس درمان آن را بازگو می‌کردند که مورد سوء استفاده قرار می‌گرفت». (همان، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۲۹۴) این تفسیر از آیه در کتاب «عیون اخبارالرضا» از شیخ صدوق نیز آمده است. (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۷)

### روایت دوم:

در روایت دیگر، حویزی از یوسف بن محمدزید و علی بن محمد سیار از پدران خود روایت کرده که خدمت امام حسن عسکری(ع) داستان هاروت و ماروت و فریفته شدن به واسطه زنی زیبارو و ارتکاب گناه آنان را عرض کردیم، امام(ع) فرمود: «معاذالله! ملائکه از کفر و اعمال ناشایسته به الطاف خداوندی معصومند، خداوند درباره آنان فرموده است: «... لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحریم: ۶) و نیز حق تعالی فرموده است: «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ» (الانبیاء: ۱۹)

همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: « يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ » (الانبیاء: ۲۰) و در آیه دیگر اینگونه می‌فرماید: « وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ \* لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ \* يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ » (الانبیاء: ۲۶-۲۸). (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۸، ح ۲۹۴) چنان که این روایت معروف از امام حسن عسکری (ع) در مجموعه‌های حدیثی نیز آمده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۵۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۹)

### روایت سوم:

حویزی، در این روایت، به نقل از پیامبر(ص)، هر چند نامی از هاروت و ماروت به میان نیاورده است، اما به طور کلی برای این مطلب تأکید دارد که ملائکه مقربان و برگزیدگان الهی هستند و مانند دیگر پیامبران، فرستادگان خدا به سوی خلق هستند، لذا هرگز کافر نمی‌شوند و به چیزی نمی‌پردازند که آنها را از عصمت جدا کند و سزاوار عذاب و غضب الهی شوند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۲۹۵)

### روایت چهارم:

حویزی در حدیث دیگری از علی بن محمد بن جهم روایت می‌کند که گفت: «شنیدم مأمون از امام رضا(ع) سؤال کرد که آنچه مردم در مورد زهره روایت می‌کنند که زنی بود و هاروت و ماروت با او عمل بدی مرتکب شدند». امام فرمود: «دروغ می‌گویند در گفته خود که اینها دو ستاره بودند، بلکه دو جانور از جانوران دریایی شدند، ولی مردم اشتباه کردند و پنداشتند دو ستاره‌اند و خداوند چنین نیست که دشمنان خود را به صورت نورهای درخشانده مسخ کند و آنان را تا آسمان و زمین باقی است، باقی بدارد، بلکه چیزی که مسخ شد، بیش از سه روز پایدار نمی‌ماند و پس از سه روز مرده و چیزی از نسل او باقی نمی‌ماند و امروز بر روی زمین مسخی نیست... و اما هاروت و ماروت دو فرشته بودند که به مردم سحر می‌آموختند تا مردم از سحر جادوگران دوری کرده، در امان باشند و سحرآنان را باطل کنند». (همان، ج ۱، صص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۲۹۶)

این روایت از امام رضا(ع) که مشتمل بر برهان عقلی و نقلی برای رد داستان دروغین هاروت و ماروت است، در کتاب عیون اخبار الرضا نیز آمده است. (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۱)

حویزی در تفسیر این آیه، شماری از روایات مأثور از امامان(ع) -چه روایت دسته-اول و چه روایات دسته-دوم- را آورده است، ولی درباره صحت و سقم آنها، هیچ گونه اظهار نظری نمی کند و موضع خود را در برابر روایات موضوع هاروت و ماروت مشخص نمی کند و این، کار را برخوانندگان این تفسیر مشکل می کند.

### ۲-۳. نقد و بررسی روایات

آنچه که در نقد و بررسی روایات ساختگی هاروت و ماروت (روایات دسته-اول) باید گفت این است که این روایات نه تنها با روایات گروه دوم در تعارض هستند، بلکه با آیات صریح قرآن در عصمت ملائکه نیز مخالف هستند. علاوه بر این، صدر و ذیل روایتی که حویزی از تفسیر قمی نقل می کند با هم منافات دارد. زیرا امام باقر(ع) با وجود تصریح به عصمت ملائکه در ابتدای این روایت، در پایان نسبت های ناروائی را به ملائکه داده و ایشان را معصوم از خطا و گناه ندانسته است و این اضطراب در بیان به راویان حدیث بر می گردد نه امام معصوم، این جهت موجب می گردد تا صدور چنین حدیثی از ائمه(ع) بعید به نظر برسد.

باید اذعان کرد مهم ترین روایت در باب نقد روایت هاروت و ماروت به وسیله معیار قرآنی، روایتی است که حویزی از امام حسن عسکری(ع) (روایت دوم) نقل می کند. امام(ع) در این حدیث، با ترازو قراردادن قرآن و استناد به چهارآیه از آن، روایت ساختگی هاروت و ماروت و ارتکاب آنها به گناه را مردود دانسته و با آوردن جمله «معاذالله» شدت انکار خود را نسبت به رواج داستان های خرافی در این زمینه نشان داده است.

بر اساس مفاد این آیات، که فرشتگان پیوسته به تسبیح و اطاعت الهی می پردازند و از اوامر او تخلف نمی کنند، آن دست از روایاتی که بیانگر عصیان ملائکه از دستورات

خداوند متعال در نهی از مرتکب شدن به شرک، قتل، زنا و شراب خواری هستند، به دلیل ناسازگاری با آیات صریح قرآن، اساساً قابل پذیرش نیستند.

علاوه بر نقدپذیر بودن روایات جعلی هاروت و ماروت به وسیله آیات قرآن، در ردّ این روایات، از دو برهان نقلی و عقلی نیز استفاده شده است. چنان که در حدیثی که حویزی از امام رضا(ع) (روایت چهارم) نقل می‌کند این دو برهان به کار گرفته شده است که خوانندگان تفصیل این دلایل را می‌توانند با مراجعه به منابع ببینند. (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۲، ص ۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۳۰۵)

علاوه بر رد و ابطال روایات خرافی هاروت و ماروت توسط ائمه(ع)، بسیاری از مفسران و محققان شیعه و سنی این خبر را رد کرده و آن را از اسرائیلیاتی دانسته‌اند که عقل و نقل بر درستی آن گواهی نمی‌دهد. هر چند سند برخی از این روایات - که به صحابه یا تابعان می‌رسد - صحیح یا حسن است، اما در نهایت همه آنها به خرافات بنی اسرائیل باز می‌گردد و صحت نسبت این روایات با باطل بودن واقعیت آنها منافاتی ندارد. (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابوشهبه، ۱۴۰۸، ص ۱۶۱)

بنابراین، با توجه به اشکال‌های متنی، که به روایات دروغین هاروت و ماروت وارد شده است، تنها راهکار در مواجهه با اینگونه روایات، مردود و موضوع دانستن آنهاست که از سوی اهل بیت(ع) و عالمان محقق نیز تأکید شده است.

تفسیر صحیح آیه ۱۰۲ بقره، طبق گفته مفسران این است که در سرزمین بابل جادوگری به اوج خود رسید و باعث ناراحتی مردم گردیده بود. خداوند دو فرشته را به صورت انسان مأمور ساخت که عوامل سحر و طریق ابطال آن را به مردم بیاموزند، تا بتوانند خود را از شر ساحران بر کنار دارند. ولی این تعلیمات بالاخره قابل سوء استفاده بود، چرا که فرشتگان ناچار بودند برای ابطال سحر ساحران، طرز آن را نیز تشریح کنند. این موضوع سبب شد گروهی پس از آگاهی از طرزسحر، خود در ردیف ساحران قرار گرفتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷۴)

آنچه در بالا آوردیم چیزی است که از بسیاری از احادیث و منابع اسلامی استفاده می‌شود و هماهنگی آن با قرآن و عقل آشکار است، و احادیثی که حویزی از امام



صادق(ع)، امام حسن عسکری(ع) و امام رضا(ع) (روایت اول، دوم و چهارم) نقل می کند به روشنی آن را تأیید می کند.

### ۳. بررسی داستان اعراض پیامبر اکرم(ص) از مؤمن نایینا

در ابتدای سوره عبس آمده است: «عَبَسَ وَتَوَلَّى \* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى» (عبس: ۱-۲). خداوند در این آیات از کسی که روترش کرد و اعراض نمود، ذکری به میان نیاورده است. مفسران دو سبب نزول برای آیات فوق، نقل کرده اند که آنها را به نقل از تفسیر نورالثقلین می آوریم.

#### ۳-۱. سبب نزول سوره عبس به روایت نور الثقلین

شأن نزول اولی که حویزی از تفسیر قمی نقل می کند، این است که این آیات در شأن عثمان و عبدالله بن ام مکتوم - که مؤذن پیامبر(ص) و نایینا بود- نازل شده است. بدین سبب که روزی ابن ام مکتوم بر پیامبر(ص) وارد شد و رسول خدا(ص) او را مقدم بر عثمان نشانید و عثمان از توجه حضرت به ابن ام مکتوم عبوس شد و از او روبر گردانید. (عروس حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۰۸، ح ۳)

در شأن نزول دوم که از تفسیر مجمع البیان نقل شده است، شخص رسول اکرم(ص) به عنوان کسی که از ابن ام مکتوم اعراض کرد، معرفی شده است. در این روایت آمده است که ابن ام مکتوم نزد رسول خدا(ص) آمد، در حالی که آن حضرت با سران قریش سخن می گفت و آنها را به خدا دعوت می کرد. در چنین وضعی عبدالله وارد شد و با صدای بلند و مکرر به آن حضرت خطاب کرد و گفت: ای رسول! برای من بخوان و مرا بیاموز از آنچه خدا به تو آموخته است. از این جهت اثر ناخشنودی در چهره آن حضرت پدیدار شد و از او روی گرداند. پس از این حادثه این آیات نازل شد. (همان، ج ۵، ص ۵۰۹، ح ۴)

علاوه بر تفسیر نورالثقلین - که از تفاسیر شیعی است - برخی از تفاسیر عامه نیز شأن نزول دوم را در ذیل آیات سوره عبس آورده اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۸۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰، ص ۹۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۲۰)

### ۳-۲. نقد و بررسی روایات

بعضی از علماء و مفسران که با دیدی منتقدانه به احادیث مجعول می‌نگرند، احتمال دوم را به دلیل مخالفت با آیات قرآن، که به صراحت تأکید بر بزرگی رفتار و منش پیامبر(ص) دارد و از شأن پیامبر بزرگ اسلام دفاع می‌کند، مردود دانسته‌اند. زیرا خداوند قبل از نزول سوره عبس، خلق و خوی پیامبر(ص) را عظیم برشمرده و فرموده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: ۴) که سوره قلم، از نظر ترتیب نزول، بلافاصله پس از سوره علق -اولین سوره قرآن- قرار دارد.

بنابراین معقول نیست خداوند خلق و خوی پیامبرش را در آغاز بعثت عظیم برشمرده، و سپس او را از رهگذر پاره‌ای از حالات ناخوش آیند اخلاقی مورد سرزنش قرار دهد! همان خدائی که به همین پیامبرش فرمود: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ \* وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الشعراء: ۲۱۴-۲۱۵) سوره شعراء هم از سور مکی است و در اوائل دعوت پیامبر اکرم نازل گردید.

درباره سبب نزول سوره عبس، آیات زیر را نیز باید مدنظر قرار داد که آن حضرت نباید هیچ اعتنائی به دنیا و دنیاپرستان داشته باشد، آنجا که می‌فرماید: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (الحجر: ۸۸) و نیز آیه: «فَاصْنَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (الحجر: ۹۴) آیات سوره حجر نیز در اوائل دعوت علنی پیامبر(ص) نازل گردید. آیا می‌توان تصور کرد که چنین پیامبری از مؤمنان روی برگرداند؛ در حالی که مؤظف بود به ایمان آنها ارج نهاده و به اهل دنیا توجه نماید؟ (حجتی، ۱۳۸۲، ج ۵۰، ص ۵۲)

علاوه بر آیات فوق برای نقد افسانه عبوسیت پیامبر(ص) آیات دیگری نیز وجود دارد که خداوند، پیامبر خود را از راندن مؤمنین، برحذر می‌دارد و از او می‌خواهد تا با آنها شکیبایی پیشه نکند؛ چنان که برخی از مفسران به آنها استدلال کرده‌اند. (ر.ک: ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، ص ۱۱۱)

این آیات عباتند از:

- «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...»  
(آل عمران: ۱۵۹)

- «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...» (الانعام: ۵۲)  
- «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...»  
(الکھف: ۲۸)

حویزی در پایان شأن نزول دوم، نظر سیدمرتضی را مبنی بر مخالفت روایات عبوسیت پیامبر(ص) با آیات ۴ سوره قلم و ۱۵۹ سوره آل عمران به نقل از تفسیر مجمع البیان آورده، ولی خود در مقام تأیید یا ردّ این نظر برنیامده است و طبق روش معمول خود در تفسیر نورالثقلین، رأی خود را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد.  
بنابراین باید گفت که سبب نزول آیات سوره عبس، در مورد رفتار پیامبر اکرم(ص) نمی‌باشد، بلکه درباره‌ی مردی از بنی‌امیه نازل شده است، چنان که طبرسی نیز روایت اول را بر روایت دوم ترجیح داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

#### ۴. بررسی داستان افسانه‌ی غرانیق

##### ۴-۱. غرانیق به روایت نور الثقلین

یکی دیگر از افسانه‌های شگفت‌انگیزی که برای خدشه‌دار کردن مقام رسالت پیامبر(ص) توسط داستان سرایان ساخته و پرداخته شده است، افسانه‌ی غرانیق معروف به آیات شیطانی است. مفسران این داستان را به مناسبت آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الحج: ۵۲) آورده‌اند.

حویزی نیز در ذیل این آیه، طی دو حدیث، به نقل از تفسیر مجمع البیان و تفسیر قمی به این داستان اشاره کرده و ضمن بیان توجیه طبرسی به فرض صحت داستان غرانیق و عامّه دانستن این حدیث از سوی علی بن ابراهیم قمی، خود هیچ‌گونه اظهارنظری نمی‌کند و گریزی به دلایل بطلان آن نمی‌زند.

بیان این افسانه، آن گونه که در تفسیر طبرسی آمده چنین است که چون پیامبر(ص) سوره نجم را تلاوت کرد و به آیه « أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ \* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ » (النجم: ۱۹-۲۰) رسید، شیطان در تلاوت رسول، این جمله را القاء کرد: «تلک الغرائق العلی و إن شفاعتهن لترتجی» مشرکان با شنیدن این آیات، خوشحال شدند و همراه با مسلمانان به سجده افتادند و از ذکر خدایان خود تعجب کردند.

این روایت اگر صحیح باشد، محمول است بر این که رسول خدا مشغول قرائت قرآن بود، همین که به این جا رسید و نام‌های خدایانشان را یاد کرد، برخی از مشرکان پیش دستی کرده و این عبارت را در لابه‌لای تلاوت پیامبر(ص) گنجاندند و دیگران پنداشتند که این عبارت نیز از قرآن و مقدمه سازش پیامبر با شرک است؛ بدین جهت است که خداوند در آیه فوق با ذکر عبارت «القی الشیطان» القاء را به شیطان نسبت می‌دهد، زیرا این القاء به وسوسه او صورت گرفته است. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۱۶، ح ۲۰۵) حویزی شبیه به همین روایت را به نقل از تفسیر قمی همراه با تفسیر شیعه نیز آورده است. (همان، ج ۳، ص ۵۱۶، ح ۲۰۶)

افسانه غرائق نشان می‌دهد که شیطان در نزول آیات قرآن دخالت کرد و آیاتی که بیانگر مطالب شرک آمیز بود، به عنوان آیات نازل شده از سوی خداوند را به آن حضرت القاء کرد. پیامبر نیز به خاطر شدت علاقه به اسلام آوردن مشرکان، این آیات را پذیرفته و نوعی انعطاف و تمایل به عقاید بت پرستان نشان داد.

#### ۴-۲. نقد و بررسی روایت

قراین و شواهد فراوانی نشان می‌دهد که این داستان، یک داستان مجعول و ساختگی است. لذا بسیاری از محققان اسلامی - اعم از شیعه و سنی - این حدیث را قویاً نفی و آن را به جعل جاعلان نسبت داده‌اند. ما در اینجا در ابطال افسانه غرائق، از زبان آیت الله معرفت، تنها به بیان اجمالی ادله قرآنی می‌پردازیم و علاقه مندان برای مطالعه دیگر دلایل می‌توانند به تفاسیر و کتب آیت الله معرفت مراجعه کنند.

آیت الله محمدهادی معرفت، مفهوم این حدیث را با نصوص بسیاری از آیات قرآن، از جهات مختلف، متناقض می‌داند. برخی از این آیات عبارتند از:

۱- « وَكُوتَقَوْلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ »  
(الحاقه: ۴۴-۴۶)

این آیات دلالت دارد بر این که هیچ کس توانایی آن را ندارد که به منظور پوشاندن حقیقت، چیزی را به دروغ به خدا نسبت دهد مگر آن که خداوند او را فوری هلاک خواهد کرد.

۲- « إِنَّا نَحْنُ نُزَلُّنَا الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ » (الحجر: ۹)

به موجب این آیه، خدا تضمین کرده که قرآن را از دسایس معاندان حفظ کند، با این وصف، آیا معقول است که او ابلیس را در این عمل آزاد بگذارد که قرآن در وقت نزول به پیامبرش (ص)، این چنین دستخوش دسیسه او گردد؟

۳- « إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ » (النحل: ۹۹) و یا آیه: « إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا » (الاسراء: ۶۵) با این تضمین صریح و موکد، چه طور می‌توان گفت که شیطان را به مخلص‌ترین بندگان خود مسلط کند تا او را در شئون رسالت الهی، به اشتباه اندازد؟ (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۴؛ همو، ۱۳۷۴، صص ۱۹۹-۲۰۲)

اما تفسیر صحیح آیه ۵۲ حج این است که: «ما هیچ پیغمبر و رسولی را نفرستادیم مگر اینکه هر وقت آرزوی پیشرفت دین و ایمان آوردن مردم را می‌کرد، شیطان در امنیه او القاء می‌کرد و مردم را نسبت به دین او وسوسه می‌کرد و ستمکاران را علیه او تحریک می‌نمود و آرزوی او را فاسد و سعی او را بی‌نتیجه می‌ساخت. ولی سرانجام، خداوند آن دخل و تصرفات شیطانی را نسخ و زایل نموده، آیات خودش را حاکم می‌نمود و کوشش پیغمبرش را به نتیجه می‌رساند و حق را اظهار می‌نمود». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۵۲)

## ۵. بررسی تخفیف در کمیت نماز

### ۵-۱. تخفیف در کمیت نماز به روایت نور الثقلین

از احادیثی که قابل نقد و تحلیل است، احادیث مربوط به معراج پیامبر اسلام (ص) است که در آنها رسول خدا (ص) به درخواست موسی (ع) از خداوند تخفیف در تعداد رکعات نماز را خواستار شد.

حویزی این روایات را از منابع متعددی چون توحید، من لایحضره الفقیه و تفسیر قمی در ذیل چند آیه نقل می کند. مضمون این احادیث به این شرح است که خداوند در خطاب به پیامبر (ص) بعد از رسیدن به سدره المنتهی گفت که من بر هر پیغمبری قبل از تو پنجاه نماز را واجب کردم و همان را بر تو و امت نیز فرض کردم. پیامبر در مراجعت از خداوند، با پیامبران دیداری داشت و هیچ یک از او چیزی نپرسیدند و این موسی (ع) بود که از پیامبر (ص) پرسید «چه کردی؟» و پیامبر (ص) وجوب پنجاه نماز را به او اطلاع داد. موسی هم به پیامبر (ص) گفت: «امت تو آخرین و ضعیف ترین امت هاست، به سوی پروردگارت برگرد و برای امت از خداوند تخفیف بخواه». پیامبر هم به سوی خداوند بازگشت و این درخواست را از او کرد و خدا ده نماز تخفیف داد. بعد از این، چندین بار پیامبر نزد موسی برگشت و موسی از پیامبر (ص) باز تخفیف خواست و در هر بار که بر می گشت تخفیف می گرفت تا آن جا که پنجاه نماز را به پنج نماز رساند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۸۵، ح ۳۷۳؛ ج ۳، صص ۱۱۲-۱۱۳، ح ۱۹-۲۱؛ ج ۴، ص ۹۵، ح ۳۹؛ ج ۵، ص ۱۱۴، ح ۳۹)

## ۲-۵. نقد و بررسی روایت

علماء و محققان چندین اشکال به این روایت وارد کرده اند که عبارتند از:

- ۱- تکلیف بندگان به آنچه در قدرت آنها نیست. ۲- عدم علم خدا به توانایی بندگان
- ۳- عدم علم پیامبر (ص) نسبت به استطاعت امت خود. از این روایت فهمیده می شود که در میان انبیاء، هیچ کس جز حضرت موسی نتوانست محال بودن ادای پنجاه نماز را بفهمد و این موسی (ع) بود که پیامبر را وادار کرد از خداوند برای امت خود تخفیف بگیرد. (ر.ک: معروف الحسنی، ۱۴۰۷، ص ۲۲۶؛ ابوریه، ۱۴۲۷، ص ۱۶۲). لازمه پذیرش چنین حدیثی این

است که پیامبر(ص) به دلیل عدم آگاهی نسبت به توانایی امت خود، برای مقام رسالت شایستگی نداشت.

از جمله آیاتی که احتمال اول را رد می‌کند، آیات:

۱- «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» (البقره: ۲۸۶). مضمون این آیه در آیات دیگری از قرآن مانند آیه ۱۵۲ انعام، ۴۲ اعراف، ۶۲ مومنون تکرار شده است.

۲- «... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» (البقره: ۱۸۵)

۳- «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (الحج: ۷۸)

و آیاتی که علم الهی را محدود به حد معینی نمی‌داند و او را عالم مطلق معرفی کرده عبارتند از:

۱- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ۵)

۲- «... إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۱۹)

۳- «... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (البقره: ۲۹)

و آیه‌ای که تصریح می‌کند خداوند برای امر رسالت، کسی را بر می‌گزیند که او برای این امر شایستگی داشته باشد و پیامبر(ص) بر اساس کفایت و صلاحیتش بدین مقام مأمور شد، آیه «... اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتَهُ...» (الانعام: ۱۲۴) است.

## ۶. بررسی موضوع آفرینش جهان در شش روز

### ۶-۱. آفرینش جهان در قرآن کریم

در هفت آیه از آیات قرآن کریم، از آفرینش مجموعه جهان در ظرف مدت شش روز، سخن به میان آمده است که از جمله آنها، آیه: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ...» (الاعراف: ۵۴) و نیز آیه «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ...» (الفرقان: ۵۹) می‌باشد. این معنی در آیات دیگری از قرآن (آیه ۳ یونس، آیه ۴ سجده، آیه ۷ هود، آیه ۳۸ ق و آیه ۴ حدید) تکرار شده است.

## ۶-۲. مراحل خلقت جهان به روایت نور الثقلین

دربارهٔ آفرینش جهان و موجودات در شش روز، روایاتی وارد شده است که مراد از «سته ایام» در آیات مذکور را تبیین کرده است. این روایات در تفسیر نورالثقلین نیز منعکس شده است. اکنون مضمون این روایات را می‌آوریم:

### روایت اول:

در این روایت، که به نقل از «روضه الواعظین» فتال نیشابوری در تفسیر نورالثقلین آمده است، یهود از پیامبر دربارهٔ خلقت آسمانها و زمین سوال کردند، رسول خدا(ص) در پاسخ فرمودند: «خداوند، زمین را در روز یکشنبه و دوشنبه، کوهها و آنچه را که در آنهاست، در روز سه‌شنبه، درخت و آب مداین و آبادانی و خرابی را در روز چهارشنبه، آسمان را در روز پنج‌شنبه و ستارگان و خورشید و ماه و ملائکه را در روز جمعه آفرید.» (عروسی حویزی، ۱۴۱، ج ۲، ص ۳۹، ح ۱۵۵)

### روایت دوم:

در این روایت - که حویزی آن را از تفسیر قمی نقل کرده - آمده است که خداوند بعد از آنکه هوا و قلم را آفرید از هوا ظلمت، نور، آب، عرش، باد شدید و آتش را آفرید. سپس باد را بر آب مسلط کرد و ضربه‌ای بر آب زد که موج به وجود آمد و کف و دودی از موج حاصل شد، کف به امر پروردگار منجمد گردید و زمین به وجود آمد، موج هم بسته شد و کوهها شکل یافتند، بعد به روح و قدرت امر شد که عرش را برفراز آسمان بگسترانند و به دود هم امر شد که منجمد شود و آسمانها را از آن پدیدار ساخت. هفت آسمان و زمین در دو روز، یعنی آسمانها و متعلقات آنها در روز پنج‌شنبه و زمین در روز یکشنبه خلق شد و مخلوقات حیوانی و انسانی را در روز دوشنبه خلق نمود و روئیدنی‌ها را در سه‌شنبه و جنیان را در روز شنبه و پرندگان را در روز چهارشنبه و حضرت آدم را در روز جمعه آفرید. (همان، ج ۲، ص ۳۳۵، ح ۱۳)



## روایت سوم:

در این روایت، که از کتاب کافی روایت شده، چنین آمده است که خدا خوبی را در روز یکشنبه آفریده و در روزهای یکشنبه و دوشنبه زمین‌ها را آفرید. در سه‌شنبه نیز روزی آنها را پدید آورد و در روزهای چهارشنبه و پنج‌شنبه آسمان‌ها را خلق کرد و در روز جمعه، روزی آنها را آفرید. (همان، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۱۴؛ ج ۴، ص ۲۵، ح ۸۳). همین روایت را فیض کاشانی نیز در تفسیر صافی به نقل از کافی آورده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۳)

## ۶-۳. نقد و بررسی روایت

این روایات از چند جهت قابل تأمل و شایسته رد و انکارند:

۱- این روایات مقصود از ایام در آیات ذکر شده را، روزهای معهود ذهن ما فرض کرده، چنان که در روایت اول و سوم، «سته ایام» را بر روزهای یکشنبه، دوشنبه، سه‌شنبه، چهارشنبه، پنج‌شنبه و جمعه حمل کرده‌اند و در روایت دوم، روز شنبه هم به آن اضافه شده و آفرینش جهان را به اندازه هفت روز دانسته است. در حالی که «یوم» علی‌رغم مفهوم وسیعی که دارد، در این آیات به معنای شبانه روز معمول نیست، بلکه یوم به معنای یک دوران نیز به کار می‌رود خواه این دوران یک‌سال، صدسال و ... باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۰۰) چنان که حویزی در تفسیری دیگر از «سته ایام» آن را به «سته اوقات» تفسیر کرده است. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۸، ح ۱۴۹)

۲- روایت اول و سوم نشان می‌دهد که خداوند آفرینش را با روز یکشنبه آغاز کرده و آن را با روز جمعه به پایان رسانده و در روز شنبه از آفرینش دست کشیده است. این‌گونه روایات در بردارنده دیدگاه یهود درباره نحوه آفرینش جهان است که در روز شنبه خداوند از کار خلقت فارغ شد و به استراحت پرداخت. علاوه بر این، محتوای این روایات با سفر آفرینش تورات هم ناسازگار است؛ زیرا در تورات آمده است که خداوند، روشنایی و تاریکی را روز یکشنبه و آسمان را دوشنبه، زمین و دریاها و گیاهان را سه‌شنبه، خورشید

و ماه و ستارگان را چهارشنبه و جنبندگان دریا و پرندگان را روز پنجشنبه و حیوانات، خشکی و انسان را روز جمعه آفرید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۶۴)

۳- این روایات، آفرینش آسمان و زمین و هر نوع از مخلوقات آسمانی و زمینی را به صورت یکباره و دفعی در یک روز می‌دانند، یعنی برای آفرینش هر یک از کوهها، گیاهان، آسمان، زمین و ... یک روز در نظر گرفته شده است. در حالی که آیاتی که در ابتدای این موضوع آورده شد، آفرینش جهان را در شش مرحله به صورت متوالی و تدریجی می‌دانند. چنان که محمدرشید رضا در نقد این روایات، علاوه بر نقد سندی، اینگونه روایات را، که آفرینش جهان را به صورت انبوه و یکباره می‌دانند و خلق هر نوع آن را در روزی از روزهای کوتاه ما فرض کرده‌اند، به دلیل ناسازگاری با محتوای کتاب خدا رد کرده و آن را برگرفته از اسرائیلیات دانسته است. (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۴۹)

هر چند آیات دیگر، بیان‌کننده قدرت خدا در آفرینش موجودات در یک لحظه هستند، چنان که این معنی از آیه « اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (یس: ۸۲) استفاده می‌شود، اما دلیل ذکر شش روز و آفرینش تدریجی موجودات این است که توهم تصادف و اتفاق در خلقت را ضعیف‌تر می‌سازد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۳۷)

### نتیجه‌گیری

حویزی در تفسیر نورالثقلین، به دلیل اثرپذیری از گرایش اخباریگری، روایات را صرف‌نظر از توجه به سند یا متن آن - از جهت صحت یا ضعف - نقل کرده و هیچ‌گونه توضیح و نقدی درباره‌ی مفاد اخبار منقول نیاورده است. به عبارت دیگر تنها به نقل اقوال بسنده کرده و به ارزشیابی آن‌ها پرداخته و در تفسیر وی، احادیث ضعیف و سست هم وارد شده است.

همانگونه که ما در بررسی‌ها و نقد متون احادیث این تفسیر در این نوشتار نشان دادیم، روایاتی در آن وجود دارد که با نصوص قرآنی در تعارض هستند و استناد به آن‌ها می‌تواند منشأ دیدگاه‌هایی بیگانه با مقصود قرآن گردد و وجود روایاتی که در مقیاس

مستندات قرآنی به هیچ وجه معتبر نیست، اعتماد به این تفسیر را از بین می برد. خلاصه این روایت ها و چگونگی تعارض آن ها با قرآن به شرح زیر است:

روایت هایی که بیانگر لغزش پذیری هاروت و ماروت بود و تنافی این مطلب با عصمت و مصونیت ملائکه از گناه - که از موضوعات صریح در قرآن است - به اثبات رسید.

روایاتی که به منظور خدشه دار کردن منزلت پیامبر اسلام(ص) در رفتار با مردم فقیر یا اخذ قرآن از شیطان ساخته شده است که این گونه روایات نیز با آیاتی که نشان دهنده ی عظمت خلق و خوی رسول خدا(ص) و وحیانی بودن قرآن و عدم تسلط شیطان بر آن بزرگوار می باشد، در تعارض هستند.

روایت دیگری که مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت، روایتی بود که بیان کننده چگونگی کم شدن رکعات نمازهای واجب در شب معراج بود که نتایج به دست آمده از این گونه روایات مانند محدودیت علم خدا و پیامبر با آیات صریح در علم بی متناهی الهی و کفایت پیامبر(ص) ناسازگاری دارد. و روایت آخر، روایتی بود در زمینه آفرینش دفعی جهان در شش روز که با مفاد آیاتی که به تدریجی بودن خلقت مخلوقات اشاره دارد، ناهماهنگ بود.

## منابع

### - قرآن کریم.

- ابن حنبل، احمد(۱۴۱۲ق)، **مسند احمد بن حنبل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی(۱۴۱۰ق)، **مشابه القرآن و مختلفه**، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر(بی تا)، **التحریر و التنبیر**، بی جا، بی نا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو(۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، چاپ اول، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوریه، محمود(۱۴۲۷ق)، **اضواء علی السنه المحمديه او دفاع عن الحدیث**، چاپ اول، بی جا: دار الکتب الاسلامی.

- ابوشهبه، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، **الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر**، چاپ چهارم، قاهره: مکتبه السنه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)؛ **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حجتی، محمد باقر (۱۳۸۲)، **اسباب النزول**، چاپ نهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- رشید رضا، محمد (بی تا)، **تفسیر المنار**، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۳۷۸ق)، **عیون اخبار الرضا**، چاپ اول، تهران: نشر جهان.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نورالثقلین**، چاپ چهارم، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۵)، **الوافی**، چاپ اول، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

\_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، چاپ دوم، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.

- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۲)، **الکافی**، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**، چاپ سوم، بیروت - لبنان: داراحیاء التراث العربی.

- معرفت، محمد هادی (۱۳۹۶ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، چاپ اول، قم: مطبعه مهر.

\_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، **تنزیه انبیاء**؛ چاپ اول، تهیه خسرو تقدسی نیا، بی جا: انتشارات نبوغ.

- معروف الحسنی، هاشم (۱۴۰۷ق)، **الموضوعات فی الآثار و الاخبار**، بیروت: دارالتعارف.

- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱م)، **جواهر الکلام**، چاپ هفتم، تحقیق و تعلیق شیخ علی آخوندی، بیروت - لبنان: داراحیاء التراث العربی.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۱۸۲-۱۶۱

## نقش اسماء متشابه در تعارض دیدگاه نجاشی و شیخ طوسی پیرامون سالم بن مکرم

الهه شاه‌پسند<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸

### چکیده

ابوخلد یجه سالم بن مکرم که به ابوسلمه نیز مکنی است، از جمله راویانی است که وثاقت او محل تضارب آرای رجالیان بوده است. وجود روایات فقهی مهمی که در صورت وثاقت سالم بن مکرم، به صحت متصف می‌شوند و نیز نام‌های مشابهی که گاه خلط آنها با سالم بن مکرم، موجب تضعیف برخی اسناد و حتی تضعیف خود سالم شده، اهمیت بررسی بیشتر وضعیت رجالی این راوی را آشکار می‌سازد. این پژوهش، با توجه به داده‌های رجالی و مذاقه در سند احادیث و با در نظر داشتن نام‌های مشابه، به این نتیجه رسیده است

---

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد Ela.shahpasand@gmail.com

که در حل این تعارض، احتمال عدول شیخ از تضعیف، با توجه به قطعی نبودن رجوع وی به تعدیل، قابل تأمل است. با صرف نظر از تعارض درونی ادعا شده در اقوال شیخ، مقتضای «جمع» و نیز «ترجیح»، توثیق سالم است، اما صحیح‌تر آنست که بگوییم سالم ثقه است؛ زیرا تضعیف شیخ، ناشی از یکی دانستن سالم بن مکرم و سالم بن ابی سلمه است. در نتیجه، تضعیف شیخ درباره‌ی سالم بن مکرم قابل اخذ نیست و توثیق نجاشی، بدون معارض باقی می‌ماند.

**واژه‌های کلیدی:** تعارض، جرح و تعدیل، ابوسلمه سالم بن مکرم، اسماء متشابهه، نجاشی، شیخ طوسی.

#### مقدمه

بر اساس برخی مبانی اصولی، صحت سندی، همواره نقش قابل ملاحظه‌ای را در پذیرش یا عدم پذیرش روایت در بررسی‌های فقهی اندیشمندان امامیه به خود اختصاص داده است. در این میان، گاه نظرات رجالیان درباره‌ی برخی راویان، متفاوت و حتی متهافت بوده است. این مسأله، بخش‌هایی از مباحث دو علم اصول و رجال را به خود اختصاص داده است. برخی از این اختلاف نظرها در اثر اشتراک یا تشابه نام راویان ایجاد شده است. اصل تأثیر اشتراک و تشابه نام در تعارض اقوال رجالی، پیش از این نیز پژوهش‌هایی را به خود اختصاص داده است،<sup>۱</sup> اما پژوهشی که به طور خاص نقش تشابه نام در تعارض موجود درباره‌ی سالم بن مکرم را بررسی کرده باشد، مشاهده نشد. ابوخدیجه سالم بن مکرم که به ابوسلمه نیز مکنی است، از جمله راویانی است که وثاقت او، محل تضارب آرای رجالیان بوده است، اهمیت بررسی بیشتر درباره‌ی وثاقت این فرد و تعیین صحیح‌ترین راهکار درباره‌ی حل این تعارض، از دو سو است:

۱ - برای نمونه ر.ک: رستمی و زارع، «فضل بن شاذان نیشابوری در آئینه تمییز مشترکات رجالی»، فصلنامه



۱. از سالم بن مکرم، روایات مهمی در حوزه‌ی فقه قضا و خصوصیات قضاات وارد شده که از جمله مستندات مهم مسأله‌ی ولایت فقیه به شمار می‌رود. (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۶۵۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲) نیز مهمترین روایتی که درباره‌ی مسأله‌ی تجویز قرائت عامه وارد شده، (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۶۷۱) در صورت پذیرش و ناقت سالم بن مکرم، دارای سندی صحیح خواهد بود.

۲. دو نام مشابه با نام سالم بن مکرم وجود دارد که گاه موجب خلط در نقل برخی سندها شده است. گرچه به نظر می‌رسد یکی از این نام‌ها تنها تصحیفی از نام سالم بن مکرم باشد، اما نام دیگری که گاه به اشتباه جایگزین نام سالم بن مکرم شده است، به فردی ضعیف اختصاص دارد و تنها از روی طبقه‌ی حدیثی قابل شناسایی است.

## ۱. تعارض جرح و تعدیل

مسأله‌ی تعارض جرح و تعدیل از دیرباز مورد توجه اصولیان و رجالیان بوده و بخش‌هایی از آثار ایشان را به خود اختصاص داده است. اگر چه مشهور است که در هنگام تعارض جرح و تعدیل، جرح مقدم است، اما این کلام مجمل است و کمتر کسی با این اطلاق بدان اعتقاد دارد. در منابع رجالی و اصولی، راهکارهایی برای حل این مشکل ارائه شده است که می‌توان آنها را در سه عنوان «جمع»، «ترجیح» و «توقف» جای داد.

### ۱-۱. جمع

شهرت تقدیم قول جرح در هنگام تعارض اقوال رجالیان، از آن روست که آن را مقتضای جمع دو نظر متعارض خوانده‌اند. (ر.ک: مازندرانی، بی تا، ص ۲۴۹) اما نباید از نظر دور داشت که تقدیم جرح مخصوص به جایی است که جرح و تعدیل به صورت مطلق وارد شده‌اند و دلیل آنها مشخص نیست؛ چرا که بازگشت جرح به ادعای اطلاع بر فسق است. اما تعدیلی که به صورت مطلق بیان شده، غالباً به عدم اطلاع بر فسق راوی و اطلاع از حسن ظاهر باز می‌گردد. بدیهی است قول کسی که ادعای اطلاع دارد، بر قول کسی که ادعای عدم اطلاع دارد، مقدم است. (بهای، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱؛ اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۲)

به عبارت دیگر، بازگشت اختلاف این دو، به «می دانم» و «نمی دانم» است. (قروینی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۹۲) لذا اگر در این حالت به عدالت فرد حکم شود، جارج تکذیب شده است. اما اگر بر فسق او حکم شود، جارج در جرح خود و معدل در ادعای بی اطلاعی از فسق او، صادق خواهند بود و تصدیق هر دو، مقدم بر تصدیق یکی و تکذیب دیگری است. (ر.ک: شیخ حسن، بی تا، ص ۲۰۷)

در این حالت، مطلق بودن تعدیل، برای اینکه جمع با تقدیم قول جارج صورت گیرد، کفایت می کند و فرقی ندارد که جارج دلیل جرح را ذکر کرده باشد یا نه؛ (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۷۵) چرا که به هر حال بازگشت تعدیل، به عدم اطلاع از فسق مذکور یا غیر مذکور در بیان جارج است.

این راهکار از سوی برخی تضعیف شده است. (ر.ک: شیخ حسن، بی تا، ص ۲۰۷؛ بهایی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳؛ خواجهی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۶) علاوه بر این، برخی جمع را با تقدیم قول معدل نیز ممکن می دانند و آن در صورتی است که جارج سبب را معین کرده باشد و معدل آن سبب را به گونه ای که یقین آور باشد، نفی کرده باشد. (مازندرانی، بی تا، ص ۲۵۰) گویی معدل گفته است: سببی که جارج برای جرح او ذکر کرده، درست است، اما من توبه او از آن سبب را صحیح می دانم. (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۵۰؛ مجاهد، ۱۲۹۶ق، ص ۴۰۳؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ص ۲۱۹) دلیل این گونه جمع، همان دلیل پیشین است؛ در آنجا علم بیشتر جارج بود و در این قسم، علم معدل بیشتر است؛ زیرا وی علاوه بر آن عیب، بر تبری وی از آن نیز مطلع شده است. در نتیجه، اینجا مقتضای جمع، تقدیم قول معدل است.

## ۱-۲. ترجیح

اگر تعارض از جهتی خاص روی داده باشد؛ مانند اینکه جارج بگوید وی را در فلان وقت در حال شرب خمر دیده و معدل بگوید که وی را در همان وقت در حالت دیگری دیده است، باید به مرجحاتی مانند ورع، تقوا و عدالت بیشتر یکی از جارج و معدل، علم بیشتر او به احوال رجال و یا کثرت عددی جارج یا معدل رجوع کرد. (بهایی، ۱۴۱۴ق،

ص ۵۳؛ خواجه‌نوی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۵؛ مازندرانی، بی تا، ص ۲۴۹؛ مجاهد، ۱۲۹۶ق، ص ۳۹۹؛ اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۲؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۷۵) به این ترتیب، مرجحات سندی در اینجا نیز همانند باب تعارض اخبار، معتبر شمرده می‌شود.

با وجود ایراد برخی بر این راهکار (ر.ک: روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۹۳؛ نیز ر.ک: مجاهد، ۱۲۹۶ق، ص ۴۰۰-۴۰۱)، از جمله ترجیحات مشهور در تعارض اقوال رجالیان، ترجیح قول نجاشی بر شیخ است؛ چرا که گفته‌اند نجاشی اضبط از شیخ، و به حال روات داناتر است. (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۶۷) در این نظر، گاه تعدیل نجاشی بر جرح شیخ مقدم شده است؛ (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۱۶؛ عاملی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸) در حالی که با بیان اول از راهکار جمع، جرح شیخ مقدم می‌شود.

### ۱-۳. توقف

اگر امری خارج از دو متعارض وجود نداشت که بتوان به واسطه‌ی آن جمع یا ترجیح کرد، توقف لازم است. (مجاهد، ۱۲۹۶ق، ص ۳۹۸) برخی توقف را در صورت ممکن نبودن ترجیح، واجب شمرده (ر.ک: شیخ حسن، بی تا، ۲۰۷ص) و بعضی، تنها راهکار تعارض را توقف دانسته و ترجیح با مرجحات پیش گفته را بی دلیل خوانده‌اند. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ص ۲۱۸-۲۱۹)

علامه مامقانی این گونه بر این راهکار خرده می‌گیرد: «گرچه توقف در بادی امر با احتیاط هماهنگ‌تر است، اما بعد از تأمل، خلاف احتیاط است؛ زیرا همان گونه که تعدیل دارای اثری چون اخذ اخبار راوی است، توقف نیز دارای اثر است و آن ترک اخبار راوی و رجوع به اصول و قواعد و واقع شدن در مهلکه‌ی مخالفت با امور تعبدی است. اگر بنای ما در تمام چیزهایی که با تعارض مواجه می‌گردند، توقف باشد، گشودن باب اجتهاد وجهی نداشت و مجتهد نیز در توقف خود معذور نبود.» (ر.ک: مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۶)

## ۲. ترجیح با تقدیم قول نجاشی بر شیخ

در جمع و ترجیح که موجب اخذ یکی از دو طرف تعارض می‌شوند، باید به تمام قرائن و نکات مربوط به مصداق‌ها توجه داشت و تمسک به اطلاق برخی قواعد مشهور رجالی را به آخرین مرحله موکول نمود. برای نمونه، تقدیم قول جراح بر معدل، که در راهکار جمع پیشنهاد می‌شود، دارای کلیت نیست؛ زیرا جمع اقوال متعارض، با تقدیم قول معدل نیز ممکن است.

ترجیح با تقدیم قول نجاشی بر شیخ نیز با این اطلاق صحیح نیست؛ زیرا در برخی موارد، قول شیخ، بر نجاشی مقدم است؛ برای نمونه، نجاشی ابوالحسین محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی (د. ۳۱۲ق) را ثقه و صحیح الحدیث معرفی نموده است. اما روایت از ضعفا را بر او ایراد گرفته، وی را معتقد به جبر و تشبیه خوانده و «کتاب الجبر و الاستطاعة» را به او نسبت داده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷۳)

اما شیخ طوسی در رجال خود محمد بن جعفر اسدی را یکی از ابواب خوانده (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۹) و در الغیبه، به هنگام یادکرد ممدوحانی که در زمان سفیران حضرت مهدی (عج) بوده‌اند، می‌گوید: در زمان سفیران، افراد ثقه‌ای بودند که توقیعات سفرا، به آنها می‌رسید. ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی که خدا او را رحمت کند، از آنهاست. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۵) شیخ در نهایت، درباره‌ی محمد بن جعفر می‌گوید: اسدی با همان ظاهر عدالت و بدون اینکه تغییر کرده باشد یا طعنی بر او وارد باشد، در گذشت. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۷)

اتهام محمد بن جعفر به عقیده‌ی جبر و تشبیه و انتساب «کتاب الجبر و الاستطاعة» به او، از سوی نجاشی در حالی است که شیخ، نام کتاب او را اینگونه ثبت کرده است: «کتاب الرد علی أهل الاستطاعة» (طوسی، بلاتا، ص ۱۵۱) علاوه بر این، از محمد بن جعفر اسدی روایاتی در رد جبر (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۸۷-۳۸۹) و استطاعت (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳) و اخباری در نفی رؤیت و صورت و جسمانیت از خداوند، رسیده است؛ (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۷، ۱، ص ۲۴۵ و ۲۵۷-۲۶۰) لذا نمی‌توان او را متهم به جبر، استطاعت و تشبیه نمود.

در نتیجه، در تعارض اقوال شیخ و نجاشی، بهترین راهکار در تقدیم قول یکی بر دیگری، ترجیح به واسطه‌ی قرائن؛ یعنی همان شیوه‌ی استنباط و اجتهاد رجالی است. (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۱۸-۳۲۰)

### ۳. بررسی سه نام مشابه

به منظور بررسی نظرات رجالیان درباره‌ی سالم بن مکرم، بررسی سه نام مشابه ضروری می‌نماید؛ سالم بن ابی سلمه، سالم بن سلمه و سالم بن مکرم (سالم ابوسلمه)، نام‌های مشابهی هستند که در کتب رجال و سند احادیث دیده می‌شوند. تبیین اتحاد یا عدم اتحاد این سه نام، در روشن شدن وضعیت سالم بن مکرم، مؤثر است.

#### ۳-۱. سالم بن ابی سلمه

نجاشی و ابن داود آورده‌اند: «حدیث سالم بن ابی سلمه کندی سجستانی وارسته و نقی نیست؛ اما ما وی را تنها به نیکی می‌شناسیم.» (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۳۸۷ و ۴۵۵) نجاشی ابن ابی سلمه را صاحب کتاب معرفی کرده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۱) ابن غضائری او را ضعیف و روایاتش را مختلط خوانده است. (ابن غضائری، بی‌تا، ص ۶۵) علامه نیز به تضعیف وی و اختلاط روایاتش اشاره داشته است. (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۸؛ نیز ر.ک: تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۹۴) اما شیخ طوسی در رجال و فهرست خود، به سالم بن ابی سلمه نپرداخته است.

علامه مامقانی معتقد است گرچه تضعیف ابن غضائری موهون است، اما تضعیف علامه حلی قابل اعتنا است و قول نجاشی که: «وی را تنها به نیکی می‌شناسیم»، تنها می‌تواند مفید شیعه بودن وی باشد. پس بعد از ثابت نشدن وثاقت سالم بن ابی سلمه و عدم ورود مدحی قابل اعتنا برای او و با وجود تضعیف مذکور، حدیث او حسن نیز نخواهد بود؛ چرا که شهادت کسی چون نجاشی به وارسته نبودن حدیثش، موجب سلب وثوق از احادیث او خواهد بود. (مامقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴) اما آقای خوبی تضعیف علامه و رجالیان بعد از او

را مورد اعتماد ندانسته است؛ در نتیجه، در صورت اعتماد به کلام ابن غضائری، این فرد ضعیف است و گرنه، مجهول الحال است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۱)

با این حال، مجلسی اول در صدر یادکرد حدیثی از او آورده است: «و فی الصحیح عن سالم بن ابی سلمه قال...» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۲۱) اگر توصیف روایت به صحت، از قبیل تصریح به عدالت راویان آن باشد، (ر.ک: مازندرانی، بی تا، ص ۲۵۱) شاید بتوان صحیح شمردن این سند از سوی مجلسی اول - آن هم با وجود نام سالم بن ابی سلمه - را دال بر اعتقاد وی بر وثاقت ابن ابی سلمه شمرد.

اما علاوه بر متأخر بودن علامه‌ی مجلسی که موجب عدم پذیرش توثیق او می‌شود و نیز احتمال نظارت تعبیر مجلسی اول به صحت سند تا قبل از سالم که اظهار نظر وی درباره سالم بن ابی سلمه را منتفی می‌کند، مشکل دیگری نیز در این استدلال وجود دارد و آن اینکه نام سالم در سند روایت مورد اشاره‌ی علامه مجلسی، به سه شکل ثبت شده است:

۱. در بصائر الدرجات: سالم بن ابی سلمه (صفر، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۳)
۲. در کافی: سالم بن سلمه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳)
۳. در نقل شیخ حرعاملی از کافی: سالم ابوسلمه (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۱۴)

### ۲-۳. سالم بن سلمه

شیخ طوسی نام سالم بن سلمه را در اصحاب امام صادق (ع) آورده و او را ابوخدیجه رواجی کوفی و مولی خوانده است. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۷) ابن داود نیز به نقل از کشی، سالم بن سلمه را همان ابوخدیجه رواجی معرفی و وی را با تعبیر «ثقة ثقة» توثیق نموده و می‌گوید: این غیر از سالم بن مکرم است؛ او هم مکنی به ابوخدیجه بوده و شتر داری از موالی بنی اسد است، اما از جمله‌ی ضعفا می‌باشد. (ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۱۶۵)

نام سالم بن سلمه در رجال کشی و نیز کتب رجالی دیگر مشاهده نمی‌شود. در کتب حدیثی نیز نام او تنها در سند حدیثی از کافی که قرائت همانند مردم را به راوی تجویز

می‌نماید، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳)<sup>۱</sup> و به تبع آن، در برخی از کتبی که روایت مزبور را از کافی نقل کرده‌اند، (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۷۷۷) و نیز یک روایت از بصائر الدرجات که نقل یکی از معجزات امام سجاد(ع) است، مشاهده می‌شود.<sup>۲</sup> برخی تشیع سالم را از مضمون خبر اخیر استفاده کرده‌اند. (ر.ک: تستری، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۶۱۱) بر این اساس، برخی سالم بن سلمه را مهمل شمرده‌اند. (ر.ک: مامقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴) اما برخی احتمال داده‌اند «سالم بن سلمه»، همان «سالم ابوسلمه» باشد. (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۴)

### ۳-۳. سالم بن مکرم

نام سالم بن مکرم را در شمار اصحاب امام صادق(ع) آورده‌اند. (برقی، ۱۳۸۳ق، ص ۳۳؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۷؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۸) طبق گفته‌ی نجاشی، او از امام کاظم(ع) نیز روایت دارد. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۸) کشی درباره‌ی ابوخدیجه سالم بن مکرم آورده است:

محمد بن مسعود گفت: از ابوالحسن علی بن حسن درباره‌ی اسم ابوخدیجه پرسیدم، گفت: سالم بن مکرم. گفتیم: ثقه است؟ گفت: صالح است.<sup>۳</sup> از اهل کوفه و شتردار است. نیز گفت که همو امام صادق(ع) را از مکه به مدینه برد. گفت: عبدالرحمن بن ابی‌هاشم از ابوخدیجه نقل کرده است که امام صادق(ع) فرمود: «کنیه‌ات را ابوخدیجه مگذار!» گفتیم: پس چه بگذارم؟ فرمود: «ابوسلمه». سالم از اصحاب ابوالخطاب بود. و روزی که عامل

---

۱. در این پژوهش، از دو چاپ کتاب کافی؛ یعنی چاپ دارالکتب الاسلامیه و چاپ دارالحدیث استفاده شد؛ (چرا که گاه به تصحیف اسناد روایات به واسطه‌ی تشابه نام دو سالم استناد شده، حال آنکه بیشتر این موارد در چاپ دارالحدیث توسط محققان اصلاح شده است.)

۲. سند این دو روایت شباهت زیادی دارند: «محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن عبدالرحمن بن ابی‌هاشم عن سالم بن سلمه قال قرأ رجل علی ابی عبدالله(ع)...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۶۳۳) «حدثنا محمد بن الحسین عن عبدالرحمن بن هاشم الجلی عن سالم بن سلمه عن ابی عبدالله(ع) قال...» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۳۴۹)

۳. صلاح یکی از الفاظ توثیق است. برخی آن را قوی‌تر از وثوق شمرده‌اند. (خواجه‌ئی، ۱۴۱۳ق، ۱۲۰ و ۳۲۲)

منصور بر کوفه؛ یعنی عیسی بن موسی به سوی ابوالخطاب فرستاده شد، در مسجد بود. آنها (اصحاب ابوالخطاب) که مردم را به نبوت ابوالخطاب دعوت می کردند، گرد ستون‌های مسجد جمع می شدند و به مردم وانمود می کردند که عبادت می کنند.

منصور کسی را به سوی آنها فرستاد و همه‌ی آنها را به قتل رساند. تنها یک نفر از آنها که مجروح شده و بین کشته‌گان افتاده بود، نجات یافت و شب هنگام گریخت. این فرد، ابوسلمه سالم بن مکرم جمّال ملقب به ابوخدیجه بود. سپس گفت: او توبه کرده و از جمله راویان حدیث گشت. (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۳۵۲-۳۵۳)

نجاشی وی را با تعبیر «ثقة ثقة» توثیق نموده و درباره‌اش آورده است: ابوخدیجه سالم بن مکرم بن عبدالله؛ شتردار و از موالیان بنی‌اسد بود. او را ابوسلمه نیز گفته‌اند. گفته شده که کنیه‌ی او ابوخدیجه بود و امام صادق (ع) کنیه ابوسلمه را به وی داد. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۱۸۸) برقی نیز به اینکه او مکنی به ابوخدیجه و ابوسلمه است، اشاره دارد. (برقی، ۱۳۸۳ق، ۳۳) سالم بن مکرم دارای کتاب بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۸؛ طوسی، بی تا، ص ۷۹-۸۰)

نیز او باری با عنوان ابوسلمه سالم بن مکرم و باری با عنوان ابوخدیجه سالم بن مکرم جمال، در اسناد کامل الزیارات قرار گرفته است. (ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ۵۵ و ۶۱) این مسأله، او را مشمول توثیق عام رجال کامل الزیارات<sup>۱</sup> نیز می گرداند.

شیخ طوسی سالم بن مکرم را ابوخدیجه جمّال کوفی و از موالیان بنی‌اسد خوانده است. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ۲۱۷) شیخ در اثر دیگرش، سالم بن مکرم را تضعیف کرده و آورده است: کنیه‌ی او ابوخدیجه است و کنیه‌ی مکرم ابوسلمه است. (طوسی، بلاتا، ۷۹)

---

۱. توثیق عام رجال کامل الزیارات، از عبارتی که ابن قولویه درباره‌ی راویان کتابش آورده، استفاده شده است: «ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال» (ابن قولویه، ص ۴) برخی چون آیت الله خوئی، این مسأله را دلیلی موجه در توثیق راوی دانسته‌اند. (ر.ک: خوئی، ج ۶، ص ۴۴۴؛ همو، ج ۱، ص ۲۹۸) اما برخی این توثیق عام را نپذیرفته‌اند. (ر.ک: صدر، ج ۳، ص ۱۴؛ تبریزی، ج ۲، ص ۲۷۸؛ حسینی شیرازی، ج ۴، ص ۵۲) بعضی آن را مخصوص راوی بلاواسطه‌ی ابن قولویه دانسته (سبحانی، ص ۶۸) و برخی دیگر، تنها در صورت عدم منافات با تضعیف دیگران، آن را مورد قبول شمرده‌اند. (لنکرانی، ج ۳، ص ۵۲)



سپس در یادکرد سند خود برای نقل از کتاب سالم، نام وی را در انتهای طریق اینگونه آورده است: سالم بن ابی سلمه که همان ابوخدیده است. (طوسی، بی تا، ص ۸۰) در نتیجه، از نظر شیخ، سالم بن مکرم، همان سالم بن ابی سلمه و ضعیف است.

ابن داود نیز گرچه ذیل عنوان «کسانی که نجاشی در مورد هر کدام از آنها گفته است: ثقة ثقة» نام ابوخدیده سالم بن مکرم را نیز آورده، (ر.ک: ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۳۸۲) اما ضمن توثیق ابوخدیده سالم بن سلمه، ابوخدیده سالم بن مکرم را تضعیف کرده است. (ر.ک: ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۱۶۵) نیز باری دیگر نام سالم بن مکرم را در بخش مجروحان کتابش آورده و به ضعف او تصریح داشته است. وی کنیه‌ی پدر سالم را ابوسلمه گفته است. (ر.ک: ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۴۵۶) این نشان می‌دهد که ابن داود نیز بر آنست که سالم بن مکرم، همان سالم بن ابی سلمه است.<sup>۱</sup>

علامه حلی که همچون شیخ معتقد است سالم بن مکرم، همان سالم بن ابی سلمه است، به اینکه شیخ در جایی وی را تضعیف کرده (ر.ک: طوسی، بیتا، ص ۷۹-۸۰) و در جای دیگر او را توثیق نموده، اشاره کرده و پس از نقل سخن کشی، توثیق نجاشی را آورده و نتیجه می‌گیرد: نظر من این است که به دلیل تعارض اقوال، باید درباره‌ی آنچه نقل کرده، توقف نمود. (علامه حلی، ۱۴۱۱ق-ب، ص ۲۲۷)

### ۳-۴. بررسی ارتباط سه شخصیت سالم با یکدیگر

آنچه با توجه به اسناد روایات و نیز اقوال رجالیان به دست آمد، اتحاد سالم بن سلمه و سالم بن مکرم را نتیجه می‌دهد. لذا به احتمال زیاد، «سالم بن سلمه»، در اسناد روایات، تصحیفی از «سالم ابوسلمه» است. اتحاد این دو در کنیه‌ی ابوخدیده و نیز سکونت در کوفه، این احتمال را تقویت می‌نماید. مؤید آنکه در نقلی که شیخ حر عاملی از روایت کافی داشته، سند چنین است: عن سالم أبی سلمة (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۱۴)

۱- برخی متأخران نیز احتمال اتحاد این دو را مطرح نموده‌اند. (ر.ک: تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۹۸)

اما درباره‌ی ارتباط «سالم بن ابی سلمه» و «سالم ابوسلمه»، گرچه به دلیل شباهت دو نام، گاه خلط آنها در اسناد مشاهده می‌شود، اما باید اذعان داشت که این دو نام، متعلق به دو نفر بوده و سالم بن ابی سلمه بعد از سالم ابوسلمه (= سالم بن مکرم) می‌زیسته است.

خلط این دو نام، در سند اخباری که در آن، سالم بن ابی سلمه با یک واسطه از امام باقر(ع)<sup>۱</sup> و یا بدون واسطه از امام صادق(ع) نقل روایت کرده،<sup>۲</sup> مشاهده می‌شود. حال آنکه محمد بن سالم بن ابی سلمه،<sup>۳</sup> با سه واسطه از امام صادق(ع) روایت کرده است<sup>۴</sup> این در حالی است که اگر پدر وی سالم از امام باقر(ع) با یک واسطه و از امام صادق(ع) بدون واسطه نقل حدیث داشته باشد، انتظار می‌رود فرزندش فقط با یک واسطه بیشتر از امام صادق(ع) نقل روایت کند. نیز در یکی از اسناد کافی، بین محمد بن سالم بن ابی سلمه و ابو خدیجه (= سالم ابوسلمه)، سه واسطه وجود دارد.<sup>۵</sup>

حال آنکه اگر سالم بن ابی سلمه و سالم ابوسلمه یک نفر باشند، این تعداد واسطه بین سالم و فرزندش وجود نمی‌داشت. در نتیجه، به نظر می‌رسد سالم بن ابی سلمه، غیر از ابو خدیجه، صابوسلمه سالم بن مکرم بوده و دست کم دو طبقه متأخر از ابو خدیجه است.

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ الْهَلْقَامِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ... (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۹۵)

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۲۴) برای ملاحظه‌ی روایت دیگری با همین سند، ر.ک: همان، ج ۶، ص ۵۵۳

۳. محمد بن سالم بن ابی سلمه کتابی دارد (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۰) که در حقیقت کتاب پدر اوست و وی آن را روایت می‌کند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۲؛ ابن غضائری، بی‌تا، ص ۶۵-۶۶ و ۹۶)

۴. مُحَمَّدُ بْنُ سَالِمِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۴۷)

۵. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ غَزْوَانَ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ، عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ... (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۶۵)

#### ۴. تعارض توثیق نجاشی و تضعیف شیخ

چنان که گذشت، توثیق سالم بن مکرم توسط نجاشی، با تضعیف شیخ تعارض دارد. گرچه علامه «توقف» را درباره‌ی این تعارض پیشنهاد کرده،<sup>۱</sup> (علامه حلی، ۱۴۱۱ق-ب، ص ۲۲۷) اما این راهکار نمی‌تواند به عنوان اولین گزینه مورد توجه قرار گیرد. در این مورد، چهار راه حل پیشنهاد شده است:

۱- سخنان شیخ به دلیل تعارض، ساقط شده و توثیق نجاشی بدون معارض می‌ماند. فته‌های شیخ درباره‌ی سالم بن مکرم، به دلیل تعارض درونی، از اعتبار ساقط می‌گردند و توثیق نجاشی، با وجود تأکیدی که در آن هست (ثقة ثقة)، بدون معارض باقی می‌ماند. در نتیجه، می‌توان با ظن قوی، به صحت مرویات وی اعتقاد داشت. (خواجوی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۳؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶) به بیان تفصیلی‌تر، با در نظر گرفتن نسبت زمانی توثیق و تضعیف، تضعیف شیخ به وثاقت سالم ضرری نمی‌رساند:

۱. اگر تضعیف هم‌زمان با توثیق باشد، یعنی شیخ در یک زمان او را هم توثیق نموده و هم تضعیف، دلیل حجیت، نه تضعیف و نه توثیقش را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا این دو با هم متعارضند<sup>۲</sup> و دلیل اعتبار، شامل دو متعارض نمی‌شود. در این هنگام، توثیق نجاشی و ابن قولویه در کامل الزیارت بدون معارض باقی می‌ماند.
۲. اگر تضعیف قبل از توثیق باشد، تضعیف معتبر نیست؛ زیرا توثیق بعد از تضعیف، عدول از تضعیف سابق است.

---

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: فاطمه ژیان و رحمان ستایش، «راهکارهای علامه حلی در برخورد با تعارض آرای رجالی در خلاصه الاقوال»، فصلنامه علوم حدیث، ش ۶۷؛ علی انجم شعاع، «بررسی مبانی رجالی علامه حلی در خلاصه الاقوال»، فصلنامه حدیث حوزه، ش ۶

۲. در صورت هم‌زمانی، تعارض دو قول قطعی است. حتی برخی برای صدق عنوان «تعارض» بر دو نظر رجالی متفاوت، اتحاد زمان آنها را شرط کرده‌اند. بر این اساس، اگر کسی از عدالت فرد در سال فلان و دیگری از فسق او در زمانی دیگر، خبر دهد، این دو با هم تعارض ندارند. (مازندرانی، بی‌تا، ص ۲۴۹؛ مجاهد، ۱۲۹۶ق، ص ۴۰۲) اما مشکل اینجاست که در بیشتر اخبار مربوط به جرح و تعدیل، زمان مشخص نیست.

۳. اگر تضعیف بعد از توثیق باشد، این عدول از توثیق سابق بوده و معارض با توثیق نجاشی و ابن قولویه است.

اما از آنجا که زمان این توثیق و تضعیف معلوم نیست، این مورد از جمله شبهات مصداقیه‌ی تضعیف خواهد بود؛ چرا که تضعیف شیخ و عدولش از توثیق، ثابت نشده است. چنان که عدولش از تضعیف، ثابت نشده است. در نتیجه، به هیچ یک از دو قول شیخ نمی‌توان اعتماد نمود و باید به توثیق نجاشی و دیگران که معارضی ندارد، رجوع نمود. (خویی، ۱۴۱۸ق، ۱، ص ۲۲۴)

در نقد این احتمال، چند نکته قابل توجه است:

**الف)** گرچه به ادعای علامه، شیخ در جایی از کلام خود، سالم بن مکرم را توثیق نموده، (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۱ق-ب، ص ۲۲۷) اما او به منبعی که توثیق شیخ را از آن نقل کرده، اشاره‌ای نداشته است. با مراجعه به فهرست و رجال او نیز این توثیق مشاهده نمی‌شود. شاید بتوان احتمال داد که مراد علامه، سخن کشی (ر.ک: کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۳۵۲-۳۵۳) باشد؛<sup>۱</sup> اما آنچه این احتمال را بعید می‌گرداند، این است که علامه در هیچ جا کلام کشی را به شیخ نسبت نداده است. (ر.ک: همو، ۱۴۱۱ق-ب، ص ۲۲۷) در نتیجه، نمی‌توان با اطمینان گفت توثیقی از جانب شیخ درباره‌ی سالم بن مکرم رسیده است تا با تضعیف او، تعارض یابد.

**ب)** به فرض صدور توثیق از جانب شیخ، آنچه گذشت، فی نفسه صحیح است، اما تنها در جایی تمام است که قول دوم، در حال غفلت از قول اول صادر نشده باشد. اما با وجود احتمال غفلت از قول اول، نمی‌توان گفت که قول دوم در حکم عدول از قول اول است. رفع این احتمال، با اصالت عدم غفلت نیز ممکن نیست؛ زیرا اصالت عدم غفلت در جایی صحیح است که شک داشته باشد آیا هر کدام از توثیق و تضعیف او در حال غفلت بوده است یا توجه و التفات؛ آنگاه بنا بر آن گذاشته می‌شود که هر دو آنها در حال توجه بوده است. اما وقتی فرد با التفات و توجه شروع به تضعیف نموده، از آنچه قبلاً گذشته،

<sup>۱</sup> - چرا که گاه «معرفة الرجال» کشی را بدان رو که شیخ آن را تلخیص کرده، به شیخ نسبت داده‌اند.

غافل نبوده است. در نتیجه، این مسأله با اصالت عدم غفلت نزد عقلا، ثابت نمی‌شود.

(خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۵۳)

ج) دو دلیلی که در اینجا با یکدیگر تعارض دارند، توثیق نجاشی و شیخ - در صورت صحت انتساب -، در مقابل تضعیف شیخ است و نه توثیق شیخ در مقابل تضعیف همو. آقای خویی این مطلب را با ذکر مثالی از فقه، چنین روشن می‌نماید: وقتی فرض کنیم روایتی از زراره بر حرمت شیء دلالت دارد و روایت دیگری از او و نیز روایتی از محمد بن مسلم بر خلاف اولی دلالت دارد، آیا می‌توان گفت دو روایت زراره تعارض دارند؛ در نتیجه، روایت محمد بن مسلم را اخذ می‌کنیم؟ هرگز چنین چیزی ممکن نیست. این بحث نیز از همین قبیل است. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۷)

به این کلام، اینگونه اشکال کرده‌اند: «اگر ثابت شود که شیخ دو بار شهادت داده؛ باری به وثاقت و باری به ضعف سالم، نظر آقای خویی به اینکه این یک تعارض سه طرفه است، صحیح است. اما اگر تضارب در شهادت شیخ، از نظر عقلایی، اصالت عدم غفلت را باطل نماید، بر این اساس، معلوم نیست شیخ به چه شهادت داده؛ آیا به وثاقت او شهادت داده و تضعیفش سهو قلم بوده یا به ضعفش شهادت داده و توثیقش از روی سهو و غفلت بوده است؟»

در این صورت، همان گفته‌ای که آقای خویی رد کرده، صحیح است؛ زیرا شهادت نجاشی به وثاقت، محرز است و شهادت معارضی برای آن ثابت نشده است. در مورد تعارض سه خبر از دو راوی نیز می‌توان همین‌گونه گفت: اگر دو خبر مروی از راوی اول، واقعا دو خبر بود؛ همان‌گونه که دو نص از امام نقل شده باشد، تعارض تمام است و هر سه ساقط می‌شوند. اما اگر دو خبر، نقلی از یک نص باشند، یکی از آنها خطاست. در این حالت، برای نصی که راوی دوم نقل می‌کند، نص معارضی ثابت نشده و در نتیجه، نص راوی دوم، بدون معارض باقی می‌ماند؛ زیرا خبر دیگر، مضطرب المتن است و توان معارضه با این خبر را ندارد. (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۸)

۲- شیخ از تضعیف خود عدول کرده و به وثاقت او معتقد شده است.

در این باره گفته‌اند: شیخ با نظر به خطابی بودنش او را تضعیف نموده است، اما وقتی از رجوع و توبه‌ی او آگاه شد، در جای دیگری او را توثیق نمود. در نتیجه، وجهی برای توقف در مورد او و روایاتش نیست. (خواجه‌ئی مازندرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۳)

گرچه ماجرای که کشی در استناد به خطابی بودن سالم نقل کرده، محل تأمل است،<sup>۱</sup> اما به فرض پذیرش صحت این خبر، آنچه می‌تواند مؤید احتمال اخیر باشد، این است که شیخ در استبصار، می‌گوید: «ابو خدیجه، به دلیلی که نیازی به ذکر آن نیست، نزد اصحاب حدیث ضعیف است.»<sup>۲</sup> این نشان می‌دهد که نزد آنها، سبب ضعف همانند خود این فرد، معروف بوده است و ظاهراً در این مورد، چیزی غیر از آنچه کشی آورده، مشهور نیست. (وحید بهبهانی، بی تا، ص ۱۸۷)

درباره‌ی این احتمال نیز باید در نظر داشت که:

**(الف)** گرچه تغییر عقیده‌ی شیخ درباره‌ی سالم ممکن است، اما نمی‌توان با اطمینان گفت توثیقی از جانب شیخ درباره‌ی سالم بن مکرم رسیده است تا سخن از تغییر عقیده‌ی او به میان آید. این در حالی است که سخن صریحی از شیخ طوسی، سالم را تضعیف کرده است.

**(ب)** با ظن راجح می‌توان گفت که صدور روایات از سالم و اخذ روایت بزرگان از او، مربوط به بعد از رجوع و توبه‌ی اوست. روایت عده‌ای از بزرگان اصحاب از او، روایات فراوان و در عین حال استوارش و اینکه روایات وی، مستند فتوا نیز قرار گرفته،

۱- چگونه یک فرد برای کشتن تمام اصحاب ابوالخطاب فرستاده شد؟! چگونه است که کشته‌گان تا هنگام شب در مسجد مانده‌اند و حکومت برای تطهیر مسجد از خون آنان و نیز اقوام آنها برای دفن اموات خود اقدام نکرده‌اند؟!

۲ - فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَعْطُوا مِنَ الزَّكَاةِ بَنِي هَاشِمٍ مَنْ أَرَادَهَا مِنْهُمْ فَإِنَّهَا تَحِلُّ لَهُمْ وَإِنَّمَا تَحْرُمُ عَلَى النَّبِيِّ ص وَعَلَى الْإِمَامِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَهُ وَعَلَى الْأَئِمَّةِ ع. فَهَذَا الْخَبْرُ لَمْ يَرَوْهُ غَيْرُ أَبِي خَدِيجَةَ وَإِنْ تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ وَهُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِمَا لَا اخْتِاجَ إِلَيْ ذِكْرِهِ وَ يَجُوزُ مَعَ تَسْلِيمِهِ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصاً بِحَالِ الضَّرُورَةِ ... (طوسی، ۱۳۹۰ق،

همه مؤید اعتماد بر اوست. نیز ظاهر کلام کشی که روایت حدیث او را مربوط به بعد از توبه‌اش دانسته است، اقتضای توثیق او را دارد. (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۷)

۳- قول جراح بر معدل مقدم است؛ لذا باید به ضعف سالم حکم نمود.  
در این دیدگاه، نقل توبه و روایت حدیث سالم، مقتضی وثاقت او نیست. بلکه نهایت چیزی که از این مسأله به دست می‌آید، رجوع وی به استقامت است و هر مستقیمی، ثقه و مبرا از دروغ نیست. بلکه قبول توبه‌ی او، محل تأمل است؛ چرا که حکم خطایه همان حکم کفار است. پس اقوی توقف درباره‌ی روایات وی و بلکه حکم به ضعف اوست؛ چرا که جراح مقدم بر معدل است. (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۵)  
درباره‌ی این احتمال، باید در نظر داشت که اگر مراد، تعارض در اقوال شیخ -به فرض ثبوت توثیق او- باشد، در چنین حالتی نمی‌توان گفت که جرح مقدم بر تعدیل است؛ چرا که جراح و معدل یک نفر است. البته اگر تقدم زمانی تعدیل بر جرح معلوم باشد، امکان ترجیح تضعیف بر تعدیل، وجود دارد. (ر.ک: خواجه‌نوی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۳) اما در اینجا تقدم زمانی معلوم نیست. حال اگر مراد تقدم جرح شیخ بر تعدیل نجاشی باشد، باید گفت:

**الف)** بسیار می‌شود که بدون در نظر گرفتن کثرت عددی معدلان، تعدیل را بر جرح مقدم کرده‌اند، به این اعتبار که معدل عادل‌تر بوده و یا اطلاعش بر حقیقت حال و شناختش از رجال، بیشتر بوده است. (ر.ک: خواجه‌نوی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۲) چنان که برخی نجاشی را نوعاً -نه مطلقاً- اضبط از شیخ دانسته‌اند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۶۷؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۹) در اینجا نیز نجاشی سالم بن مکرم را موثق شمرده و چه بسا بتوان به این دلیل، به وثاقت وی حکم نمود.

**ب)** گرچه تقدیم جرح در صورت تعارض جرح و تعدیل، به عنوان راهکاری برای جمع دو قول متعارض، شهرت فراوانی دارد، اما برخی بر اطلاق و تسری آن به تمام موارد تعارض جرح و تعدیل، خرده گرفته‌اند. (بهائی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰؛ عاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸) بلکه چه بسا در مقام جمع، تعدیل بر جرح مقدم شود و این در صورتی است که معدل

سببی را که جارج ذکر نموده صحیح بشمارد، اما به توبه و رجوع فرد از آن سبب، اشاره نماید. (ر.ک: حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۵۰؛ مجاهد، ۱۲۹۶ق، ص ۴۰۳؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ص ۲۱۹)

تعارض درباره‌ی سالم نیز از همین قبیل است؛ زیرا چنانکه ظاهر سخن شیخ در استبصار نشان می‌دهد، تضعیف سالم بن مکرم از سوی شیخ، به دلیل خطابی بودن سالم است و کشتی در حالی به صالح بودن سالم تصریح داشته است که خطابی بودن او را مورد اشاره قرار داده و سپس توبه‌ی او را نقل کرده است. خصوصاً اینکه تصریح دارد سالم بعد از توبه، به جمع راویان حدیث پیوست. (ر.ک: کشتی، ۱۴۹۰ق، ص ۳۵۲-۳۵۳)

۴- تضعیف شیخ، ناشی از یکی دانستن سالم بن مکرم و سالم بن ابی سلمه است. در نظر گرفتن برخی قرائن، موجب طرح این احتمال می‌شود که تضعیف شیخ، ناشی از یکی دانستن سالم بن مکرم و سالم بن ابی سلمه است؛ زیرا با اینکه نجاشی و ابن غضائری به حال سالم بن ابی سلمه اشاره داشته‌اند و چنان که نجاشی گفته، وی دارای کتاب بوده است، (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۱) اما شیخ در الفهرست و رجال متعرض وی نشده است. دلیل عدم ذکر سالم بن ابی سلمه در آثار شیخ، این است که شیخ گمان برده سالم بن ابی سلمه، همان سالم بن مکرم است؛ (ر.ک: مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۶؛ تستری، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۶۱۵)

چنان که در الفهرست، ذیل نام سالم بن مکرم آورده است: کنیه‌ی او ابوخدیجه است و کنیه‌ی مکرم ابوسلمه است. سپس در یادکرد سند خود برای نقل از کتاب سالم، نام وی را در انتهای طریق این گونه آورده است: سالم بن ابی سلمه که همان ابوخدیجه است. (طوسی، بلاتا، ۷۹-۸۰) حال آنکه سالم بن مکرم، خود مکنی به ابوسلمه است و نه پدرش. با توجه به قرائنی که از نظر گذشت، سالم بن ابی سلمه و سالم بن مکرم دو فرد از دو طبقه‌ی متفاوت هستند. تضعیف شیخ از سالم بن مکرم نیز مبنی بر این است که او را با سالم بن ابی سلمه - که فرد ضعیفی است - یکی دانسته است. در نتیجه، تضعیف شیخ قابل اخذ نیست و توثیق نجاشی، بدون معارض باقی می‌ماند.



آنچه این اشتباه شیخ را تأیید می‌کند، این است که خود او در سند دیگری، «ابوسلمه» را به عنوان کنیه‌ی «سالم» - ونه پدرش - آورده است: «عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ...» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۵۸) وی در نقل سند همین روایت در تهذیب، به کنیه‌ی دیگر ابوسلمه نیز اشاره داشته است: «وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ وَهُوَ أَبُو خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷)

### نتیجه گیری

ابوسلمه سالم بن مکرم از جمله راویانی است که اقوال متعارضی درباره‌ی جرح و تعدیل او وارد شده است. نجاشی وی را توثیق و شیخ او را تضعیف نموده است. علاوه بر تضعیف، توثیق سالم را نیز به شیخ نسبت داده‌اند، اما این مسأله قابل اثبات نیست. وجود سه نام مشابه «سالم بن ابی سلمه»، «سالم بن سلمه» و «سالم بن مکرم (سالم ابوسلمه)» در کتب رجال و سند احادیث، در ایجاد این تعارض، مؤثر بوده است. با توجه به قرائن، سالم بن سلمه، تصحیفی از سالم ابوسلمه است. اما سالم بن ابی سلمه، ضعیف بوده و از نظر طبقه‌ی حدیثی، با سالم بن مکرم تفاوت دارد.

در حل این تعارض، احتمال عدول شیخ از تضعیف، با توجه به قطعی نبودن رجوع وی به تعدیل، قابل تأمل است. صرف نظر از تعارض درونی ادعا شده در اقوال شیخ، مقتضای «جمع» و نیز «ترجیح»، توثیق سالم است؛ اما صحیح‌تر آنست که بگوییم سالم ثقه است؛ زیرا تضعیف شیخ، ناشی از یکی دانستن سالم بن مکرم و سالم بن ابی سلمه - که در کتب رجال تضعیف شده - است. در نتیجه، تضعیف شیخ درباره‌ی سالم بن مکرم قابل اخذ نیست و توثیق نجاشی، بدون معارض باقی می‌ماند.

### منابع

- قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم.
- ابن داود حلّی، حسن (۳۸۳ق)، *الرجال*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن غضائری، احمد (بی تا)، *الرجال (کتاب الضعفاء)*، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: بی نا.
- ابن قولویه، جعفر (۳۹۸ق)، *کامل الزیارات*. نجف: دارالمرتضویه، چ اول.
- اصفهانی، محمد حسین (۱۴۰۴ق)، *الفصول الغرویه*. بیروت: دار احیاء العلوم الإسلامیه.
- بحرانی، محمدسند (۱۴۲۹ق)، *بحوث فی مبانی علم الرجال*. قم: مکتبه فذک، چ دوم.
- برقی، احمد (۱۳۸۳ق)، *الرجال (الطبقات)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بهائی، محمد (۱۴۱۴ق)، *مشرق الشمسین*. تحقیق: مهدی رجائی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، چ دوم.
- تبریزی، جواد (۱۴۲۶ق)، *تنقیح مبانی العروة* (کتاب الطهاره). قم " دارالصدیقه الشهیده (س)، چ اول.
- تستری، محمدتقی (۱۴۲۴ق)، *قاموس الرجال*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ط الثالثه.
- تفرشی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، *نقد الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول.
- حائری، سیدعلی (۱۴۱۸ق)، *ریاض المسائل*. تحقیق: محمد بهره مند، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول.
- حرّ عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول.
- حرّ عاملی، محمد (۱۴۱۸ق)، *الفصول المهمه*. تحقیق: محمد قائمی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، چ اول.
- حسینی شیرازی، سیدصادق (۱۴۲۶ق)، *بیان الفقه*. قم: دارالانصار، چ دوم.
- حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۲۳ق)، *فقه العقود*. قم: مجمع اندیشه اسلامی، چ دوم.
- خواجهی مازندرانی، محمد اسماعیل (۱۴۱۳ق)، *الفوائد الرجالیه*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، چ اول.
- خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *التنقیح*. تقریر: میرزا علی غروی، قم: نشر لطفی، چ اول.
- خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۶ق)، *معتمد العروة الوثقی*. تقریر: سیدرضا موسوی خلخالی، قم: منشورات مدرسه دارالعلم، چ دوم.
- خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث*. بی جا: بی نا، ط الخامسة.

- روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، **فقه الصادق(ع)**. قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق(ع)، چ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، **المواهب**. قم: مؤسسه امام صادق(ع)، چ اول.
- شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳ق)، **مسالك الأفهام**. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چ اول.
- شیخ حسن، (بی تا)، **معالم الدین**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ نهم.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸ق)، **بحوث فی شرح العروة الوثقی**. قم: مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی، چ دوم.
- صفار، محمد (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات**. تحقیق: محسن کوجه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چ دوم.
- طوسی، محمد (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار**. تحقیق: حسن خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ اول.
- طوسی، محمد (۱۴۲۷ق)، **الرجال**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ سوم.
- طوسی، محمد (۱۴۱۱ق)، **الغیبة**. تحقیق: عبادالله تهرانی؛ علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف الإسلامیة، چ اول.
- طوسی، محمد(بی تا)، **الفهرست**. تحقیق: محمدصادق آل بحر العلوم، نجف: المكتبة الرضویة، ط الاولی.
- طوسی، محمد (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحكام**. تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ چهارم.
- عاملی، محمد (۱۴۱۹ق)، **استقصاء الاعتبار**. قم: مؤسسه آل البیت(ع)، چ اول.
- عاملی، میرسید احمد(بی تا)، **مناهج الأخیار**. قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ اول.
- علامه حلّی، حسن (۱۴۱۱ق)، **ایضاح الاشتباه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ اول.
- علامه حلّی، حسن (۱۴۱۱ق)، **خلاصة الأقوال**. قم: دارالذخائر.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، **الوافی**. اصفهان: کتابخانه امام علی(ع)، چ اول.
- قزوینی، علی (۱۴۲۷ق)، **الاجتهاد و التقليد**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ اول.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۹۰ق)، **الرجال**. مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، **الکافی**. تصحیح: محققان، قم: دارالحدیث، چ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ چهارم.
- لنکرانی، محمدفاضل (۱۴۱۸ق)، **تفصیل الشریعة**. بیروت: دارالتعارف، چ دوم.

- مازندرانی، ملا محمد (بی تا)، *حاشیة معالم الدین*. تهران: کتابفروشی داوری.
- مامقانی، عبدالله (بی تا)، *تنقیح المقال*. تهران: انتشارات جهان، چ سنگی.
- مجاهد، سید محمد (۱۲۹۶ق)، *مفاتیح الأصول*. تصحیح: محمد حسن قمی، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع)، چ دوم.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ دوم.
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸ق)، *قوانین الأصول*. قم: کتابفروشی علمیة اسلامیة، چ دوم.
- نجاشی، احمد (۱۴۰۷ق)، *الرجال*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نراقی، مولی احمد (۱۴۱۵ق)، *مستند الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول.
- نراقی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، *شعب المقال*. قم: کنگره بزرگداشت نراقی، چ دوم.
- وحید بهبهانی، محمد باقر (بی تا)، *تعلیقه علی منهج المقال*. بی جا: بی نا.



## Homonymity and its Role in Divergent Judgments of Najashi and Shaykh Tusi on Salem b. Mokram

Elaheh Shahpasand<sup>1</sup>

Received: 2014/10/07

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Abu khadijeh Salem b. Mokram, nicknamed as Abu Salamah, is one of the transmitters whose authority has been subject to doubt. Regarding the numerous legal traditions, authenticity of which depends on that of Salem b. Mokram and also the weak transmitters with similar names which at times have been mistaken with Salem b. Mokram and subsequently have led to undermining some isnad and even Salem himself, it is necessary to study this authority more deeply.

Based on the information about the transmitters and reflecting on isnad while considering homonimity, this article has concluded that Tusi's judgment on weakness of the above mentioned transmitter can be neglected due to the probability of not referring to authenticity. Despite the internal inconsistency of Tusi's judgment, considering Salem as authentic is the result of "summation" and "preference" principles. It seems that Sheykh Tusi has considered Salem b. Mokram as weak due to misidentifying him with Salem b. Abu Salma who has been weakened in different rijal books. As a result, Najashi's acknowledgment of his authenticity remains without any conflict.

**Keywords:** Contradictory judgments on transmitters, Salem b. Mokram, Homonymity, Najashi, Shaykh Tusi.

---

<sup>1</sup> Assistant professor of Quranic sciences and teachings. Ela.shahpasand@gmail.com

## Text Criticism of Hadith in Nur-o-Thaghalayn Exegesis, Based on the Qur'an

Rahmatollah Abdollahzadeh Arani<sup>1</sup>  
Khadijeh Khedmatkar Arani<sup>2</sup>

Received: 2014/10/12

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

There is no doubt that authentic traditions are of great value in interpreting verses, decoding them, and explaining its obscurities. Quranic scholars, particularly in tradition- oriented exegeses, have always sought traditions whose isnad and text can play such a role in understanding the Qur'an. Nonetheless the main widespread problem in tradition- oriented exegeses i.e. "removing the isnad" has made the attribution of these traditions to the Infallible, subject of great criticism and serious uncertainty, leading to a greater demand for text analysis and hadith comprehension.

Many tradition – oriented exegeses, being concerned with sustenance of hadiths, have collected every hadith despite its weak authenticity ; thus both sound and weak hadiths and even faked ones have been reported in these exegeses and this is considered a severe flaw to such Sunni and Shiite commentaries. On the other hand, one of the main criteria of identifying sound hadiths is evaluating it by the Qur'an. In this article, some of the traditions mentioned in Nur -ol-Thaghalayn exegesis have been assessed employing this criterion. This study shows that a number of these hadiths, in addition to their inconsistency with reason and scientific data and etc. are in conflict with obvious quranic verses.

**Keywords:** Qur'an, Traditions, Hadith comprehension (*fegh-ol-hadith*), Text criticism, Nur -ol-Thaghalayn.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor at Payameh Nur University, Aran and Bidgol Branch

abdollahzadeh\_arani@yahoo.com

<sup>2</sup> PhD Student in Quranic Sciences and Hadith at University of Kashan.  
(corresponding author)

khedmatkar@ymail.com

## Koleyni's Approach to Muhammad b. Abi 'Omayr's Traditions

Bibi Hakimeh Hosseini<sup>1</sup>

Received: 2014/05/26

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Kashshi, In his biography book on transmitters (*rijal*), while naming the companions of the sixth to eighth Imams (PBUH), mentions three groups of companions using a term according to which later scholars named them as "the people of consensus" (*ashab-ol ejma'*). Muhammad b. Abi 'Omayr is one of the third groups. He is a prominent and well-known companion of the three following imams: Imam al-Kazim, Imam Reza and Imam Javad (PBUT), as well as the narrator and author of an important part of Shiite traditions. He is also considered as one of the "authentic hadith teachers" (*mashayekh-o-theghat*). The title "people of consensus" and its requirements, since its introduction up to the meantime, has been open to debate and prominent Shia scholars have adopted various theoretical and subsequently practical approaches toward it from broad acceptance to criticism and outright denial.

Considering Kafi as the first of the four canonical hadith books and the most important Shiite book of tradition, this article has examined its approach to Ibn Abi 'Omayr's narrations in order to reach a better understanding of his status.

**Keyword:** Ibn Abi 'Omayr, the People of consensus (*ashab-ol ejma'*), Authentic hadith teachers (*mashayekh-o-theghat*), Koleyni, Kafi, Authenticity of broken isnad (*morsal*).

---

<sup>1</sup> Assistant professor of Quranic sciences and teachings at Tarbiyat Modarress University (Mashhad) Hosseini.dolatabad@gmail.com



## Abu Zeyd's Approach to Sunna and its Authenticity (*Hojjiya*)

Mohammad Kazem Rahman Setayesh<sup>1</sup>  
Narges Beheshti<sup>2</sup>

Received: 2015/07/05

Accepted: 2016/01/18

### Abstract

Abu Zeyd in his study of sunna, employing a hermeneutic approach, has based his study on two principles: making distinction between religion and religious knowledge and embracing historicism. He considers the term sunna and its wide authorization as religious knowledge, invented by scholars after the Holy Prophet (PBUH), therefore short of any justification. Based on historicism, he restricts the Prophet (PBUH) to the temporal and local circumstances of his life and considers his sunna as a historical issue which should not be followed.

To him, the prophetic sunna is not based on revelation, otherwise accompanied with human faults and not even followed in the prophecy era. Therefore it was not codified and collected. Abu Zeyd's position on sunna suffers from significant flaws due to its relying on deficient principles and employing them selectively and not systematically, as well as neglecting documents opposed to his theory. Eventually his approach to sunna and its authenticity is not acceptable.

**Key words:** Authenticity of Sunna, Historicism, Religious knowledge, Codification of Sunna, Infallibility of the Prophet (PBUH), Revelation.

---

<sup>1</sup> Associate professor at Faculty of Hadith and Quranic Sciences at Qom University  
kr.setayesh@gmail.com

<sup>2</sup> PhD student of Hadith and Quranic Sciences at Qom University. (corresponding author)  
nargesbeheshti@gmail.com

## Ibn Hebban's Inconsistent Approach to Imam Reza (PBUH) and its Causes

Alireza Heydarynasab<sup>1</sup>  
Mahdi Bayat Mokhtari<sup>2</sup>

Received: 2014/05/31

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

There are divergent judgments about Ibn Hebban Bosti, the famous fourth century hadith scholar. He has reported more narrations on Ahl-ol-Bayt in compare to other traditionists following the school of Kholafa, thus he has been called Shia in some sources. Nevertheless his assessments of the Ahl-ol-Bayt and their traditions are contradictory. He praises Imam Reza (PBUH) at times and writes of his successful experience in visiting his grave; at other times he sees flaw, illusion and amazing elements in the Imam's narrations. In addition, he has evaluated some of the traditions and transmitters of Imam Reza (PBUH) - particularly Abasalt as weak. This survey, employing descriptive and analytical method on Sunni and Shiite hadith and rijal (biography of transmitters) sources has found at least the four following factors as the causes of these contradictory approaches: strong religious bias, unbalanced personality, scientific ego and various occupations. A fair examination of the issue shows that Imam Reza (PBUH) is of great authenticity and his narrations and narrators are trustworthy.

**Keywords:** Ibn Hebban Bosti, Ibn Hebban's contradictory judgments, Ibn Hebban and Imam Reza, Ibn Hebban and Ahl- ol-Bayt.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor at Sistan & Baluchestan University. (corresponding author)

heydarynasab@theo.usb.ac.ir

<sup>2</sup> Assistant Professor at Neyshabur University

m.mokhtari@gmail.com

## Examining Soyuti's Position on Vagueness (*ejmal*) and Clarity (*tabyin*) of Quranic Verses, Based on Allama Tabatabayi's Interpretations

Fathiyeh Fattahizadeh<sup>1</sup>  
Fatemeh Habibi<sup>2</sup>

Received: 2014/110/24

Accepted: 2016/01/18

### Abstract

One of the fields of study in Quranic sciences is the clarity and vagueness of quranic verses (*mojmal and mobayan*). Jalaluddin al-Soyuti assigns one of the chapters of his his book "al-Etgan fi Olum-el-Qur'an" to this subject, in which he enumerates verses considered as "vague" with their various meanings. As the causes of ambiguity, he cites homonymity, rarity of words, ellipsis and etc. and gives examples from quranic verses.

In this article, Soyuti's view on the causes of vagueness based on his statements on the verses mentioned in "al-Etghan" as well as hadiths in his other book "Al-Dor al-Manthur" has been examined with reference to different books on quranic sciences and Allama Tabatayi's views in his Almizan exegesis. In most cases, Almizan has considered these verses, due to their context, as clear; however at times, no definite meaning is suggested and probable meanings of the verse have only been mentioned.

**Keywords:** Holy Qur'an, Clear and vague quranic verses (*mojmal & mobayan*), Soyuti, Allama Tabatabayi, al-Etgan fi Olum al-Qur'an, Almizan fi Tafsir al- Qur'an, Al-Dor al-Manthur.

---

<sup>1</sup> Full professor in Quranic sciences and hadith at Alzahra University.  
(corresponding author) f\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

<sup>2</sup> M.A. graduate of Quranic sciences and hadith from Alzahra University.  
f.habibi8@yahoo.com

## The Phenomenon of Labeling in the Qur'an

Fatemeh Orojlu<sup>1</sup>  
Ali Mohammad Valavi<sup>2</sup>

Received: 2014/10/12

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Labeling is a prevalent social phenomenon affecting human relationship with each other. This phenomenon was also common in the Muslim world. In this article, to identify the underlying causes and circumstances of the emergence of this social behavior and its consequences, and also in order to receive guidance from the Qur'an in confronting it, the Holy Qur'an was studied.

In this article, using the method of Grounded Theory (GT), the quranic data have been analyzed and the following hypotheses are suggested as the result: 1. Arrogance leads to labeling the prophets and divine scriptures. 2. In the cultures dominated by polytheism, the emergence of the prophets and a new religion underlies labeling the monotheistic values. 3. Under the rule of the aristocracy, the ignorance of society leads to the labeling of the prophets. 4. Worldly and after-world consequences of labeling are directly correlated with the frequency of labeling phenomenon.

Based on the findings of this study, it is suggested to put the above hypotheses into practice and also to employ qualitative methods such as grounded theory in the study of the Qur'an and history.

**Keywords:** Labeling, Qur'an, Grounded theory, Prophets, Pride, Unbelievers

---

<sup>1</sup> Ph.D Student in Islamic History at Alzahra University. (corresponding author)

f\_orojlu@yahoo.com

<sup>2</sup> Full Professor, Department of History at Alzahra University

v.am144@yahoo.com



## **Contents**

- 1-30**      **The Phenomenon of Labeling in the Qur'an**  
Fatemeh Orojlu  
Ali Mohammad Valavi
- 31-62**      **Examining Soyuti's Position on Vagueness (*ejmal*) and Clarity (*tabyin*) of Quranic Verses, Based on Allama Tabatabayi's Interpretations**  
Fathiyeh Fattahizadeh  
Fatemeh Habibi
- 63-89**      **Ibn Hebban's Inconsistent Approach to Imam Reza (PBUH) and its Causes**  
Alireza Heydarynasab  
Mahdi Bayat Mokhtari
- 91-116**      **Abu Zeyd's Approach to Sunna and its Authenticity (*Hojjiya*)**  
Mohammad Kazem Rahman Setayesh  
Narges Beheshti
- 117-135**      **Koleyni's Approach to Muhammad b. Abi 'Omayr's Traditions**  
Bibi Hakimeh Hosseini
- 137-159**      **Text Criticism of Hadith in Nur-o-Thaghalayn Exegesis, Based on the Qur'an**  
Rahmatollah Abdollahzadeh Arani  
Khadijeh Khedmatkar Arani
- 161-182**      **Homonymity and its Role in Divergent Judgments of Najashi and Shaykh Tusi on Salem b. Mokram**  
Elaheh Shahpasand



**Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth**  
Volume 13, No. 1, Spring 2016, Serial Number 29

**Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh**  
**Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh**

**Editorial Board:**

**Dr. Parvin Baharzadeh, Assistant Professor, Alzahra University**  
**Dr. Abdolkarim BiĀzār Shīrāzī, Associate Professor, Alzahrā University**  
**Dr. Fathiyeh Fattahizadeh, Full Professor, Alzahra University**  
**Dr. Nahle Gharavī Nāīnī, Full Professor, Tarbiat Mudarres University**  
**Dr. Sayyed MuhammadBāqer Hudjdjati, Full Professor, Tehran University**  
**Dr. Sayyed Redā Mu'addab, Full Professor of Qum University**  
**Dr. Shādi Nafīsī, Assistant Professor, Tehran University**  
**Dr. Mohsen Qasempour, Associate Professor, Kashan University**  
**Dr. BiBi Sadat Razi BAhabadi, Associate Professor, Alzahra University**

**Consulting Editor:**

**English Editor & Translator: Dr. Shadi Nafīsī**

**Executive Manager: Z. Mardani**

**Persian Editor: M. Janipour**

**Printing & Binding: Fargahi Publication**

**Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth follows the following objectives:**

- 1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadīth;**
- 2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadīth to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's components;**
- 3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture;**
- 4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.**

**This magazine is accessible in the following websites:**

**Noor digital library: [www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)**

**The scientific information database of Jihad Daneshgahi: [www.SID.ir](http://www.SID.ir)**

**The regional library of science and technology: [www.sic.gov.ir](http://www.sic.gov.ir)**

**In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:**

**E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)**

**Price: 20000 Rials**

**Tel: 85692201 - Fax: 88041576**

**ISSN: 2008-2681**