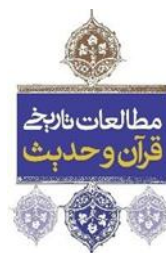


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی پژوهشی
مطالعات تاریخی قرآن و حدیث
شماره ۷۸، سال سی‌ام
بهار ۱۴۰۳



صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: محمد شریفانی

سردبیر: محسن قاسم‌پور راوندی

مدیر داخلی: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

کارشناس نشریه: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم، پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: pqe@iau.ir

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمابر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <http://jsm.journals.iau.i>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

طبق اعلامیه شماره ۲۵۰۶۶/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۸/۲/۸ معاونت پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری،

مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث از شماره ۶۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۷) به رتبه علمی پژوهشی

ارتقاء یافت.

مطالعات تاریخی قرآن و حدیث در پایگاه های زیر نمایه می شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

مجلات تخصصی شبکه جهانی نور (www.noormags.com)

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی (www.journals.iau.ir)

پرتال جامع علوم انسانی (<http://ensani.ir>)

پایگاه مرجع دانش (www.civilica.com)

سامانه موسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (<https://isc.ac>)

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.

اعضای هیأت تحریریه بین‌المللی

(شفیکو ویرانی) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

(ابراهیم کان) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران

(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

(احمد پاکتچی) دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(احمد حسینی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران

(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

(سید کاظم طباطبائی‌پور) استاد دانشگاه فردوسی مشهد

(سید بابک فرزانه) استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی تهران

(محمود کریمی بنادکویی) دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

(مهدی مطیع) دانشیار دانشگاه اصفهان

(علی نصیری) استاد دانشگاه علم و صنعت

مشاوران علمی

آذرتاش آذرنوش، علی اصغر باستانی، فیروز حریرچی، عباس مصلائی‌پور، مجید معارف، محمدعلی

مهدوی‌راد.

همکاران این شماره در داوری مقالات

محسن قاسم‌پور راوندی، محمدرضا آرام، مرتضی سلمان‌نژاد، محمد کاظم رحمان‌ستایش، مجتبی

محمدی‌انویق، محمد عترت‌دوست، ابوطالب مختاری‌هاشم‌آباد، عبدالمجید طالب‌تاش، حمید محمد

قاسمی، حسین مرادی، علی شریفی، سید حاتم مهدوی‌نور.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** به نشر پژوهشهای قرآنی و حدیثی می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات تاریخی و زبان‌شناختی **قرآن** و عترت است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: (الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛ ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در پژوهش، نسخه نهایی مقاله را نیز خوانده، و تأیید کرده‌اند؛ پ) هر گاه و در هر مرحله‌ای از مراحل داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای سردبیر **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذی‌صلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پایشگر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار مایکروسافت ورد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و ورد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی تر هستند — کم تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه کار علاقه مند به پژوهش نیز بتوانند به سادگی و بی سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشتَمِل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش گفته بازنموده می شود)، نتیجه گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می گیرد و نام اَشْهَرِ مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام اَشْهَرِ مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت

و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مَقُولَةُ جِسْمٍ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بَغْيَةُ الْوُعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتابِ مَنْ لَا يَحْضَرُهُ الْفَقِيه در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام شهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
- صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».

نیز، در صورت تطابق نام اَشْهَرِ فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ* احمد بن حنبل که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداقل امکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالش بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای داوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند داوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از داوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیلات توضیح داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی^۱ در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله

در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنتافتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربرسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* انصراف دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه در دست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجشهای ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، درگرو فهم دیگر باشد.

۲۰. مطابق مصوبه سازمان مرکزی دانشگاه برای داوری مقالات مبلغ ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال و برای چاپ و نشر آنها ۷,۰۰۰,۰۰۰ ریال هزینه دریافت خواهد شد.

فهرست

- بازتاب تحولات فرهنگ ایرانی – اسلامی ... / جوادی، اشتری..... ۱۳
- مفهوم تاریخمندی و نقش آن در علل صدوری ... / فدائیان، ناصحی، خوشدل مفرد..... ۳۴
- تحلیل تاریخی خطبة الوسيلة و خطبة الطالوتية / موسوی نسب، اکبری، منتظر القائم..... ۵۵
- تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه با تکیه بر مفهوم هجرت ... / صانعی، اسماعیلی، احمدنژاد..... ۹۳
- شخصیت حدیثی -رجالی «محمد بن عبید» ... / یوسفی، ستار، شهیدی، یوسفی غروی..... ۱۱۱
- تعیین خاستگاه انگاره این‌همانی عیسی ... / اسکاف، نیل‌ساز، قاضی‌زاده، خندق‌آبادی..... ۱۴۱
- چکیده‌های انگلیسی ۱۶۶

بازتاب تحولات فرهنگ ایرانی - اسلامی در داده‌های تاریخ اجتماعی؛

مطالعه موردی احادیث مُسند الرضا (ع)

اعظم جوادی^۱

علیرضا اشتری تفرشی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳، صفحه ۱۳ تا ۳۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مسند الرضا (ع) مجموعه‌ای از احادیث امام رضا (ع) است که فارغ از اعتبارسنجی حدیثی، داده‌های ارزنده‌ای در باب تاریخ اجتماعی، به‌ویژه زندگی روزانه ایرانیان، مسلمانان و شیعیان در آن وجود دارد. این پژوهش با شیوه‌ای کتابخانه‌ای و روشی توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از رهیافت تاریخ اجتماعی به شناخت، استخراج و تحلیل داده‌های تاریخ اجتماعی شامل زندگی روزانه یعنی شادی و سوگواری، اوقات فراغت و سرگرمی، طبیعت‌گرایی و محیط زیست، بهداشت و آراستگی، پوشاک و خوراک در این اثر پرداخته و بر اساس چارچوب مفهومی میدان‌های گفتمانی بوردیو نشان داده است که رفتارهای فرهنگ ایرانی در دو قرن اولیه اسلامی به گستردگی در این اثر بازتاب داشته و بجز موارد انگشت‌شماری مانند شراب‌خواری، مصرف گوشت گراز، بازی‌هایی مانند شطرنج و نرد از سوی رفتارهای اسلامی محدود نشده و جز ارکان مشخصی مانند ترویج مناسک و مناسبت‌های مذهبی مانند اعیاد غدیر و عزاداری امام حسین (ع)، بر آن افزوده نشده است و به طور کلی، در سایر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی میان فرهنگ باستانی ایرانیان با فرهنگ تبلیغی دین اسلام یا دو میدان گفتمانی ایرانی و اسلامی هم‌خوانی و سازگاری وجود داشته است.

کلیدواژه‌ها: مسند الرضا (ع)، ایران، میدان گفتمانی، تاریخ اجتماعی.

۱. کارشناس ارشد رشته تاریخ تشیع، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران:

javadi@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران،

(نویسنده مسئول): ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

درآمد

تاریخ اجتماعی ایران بواسطه ادوار کهن و غنای فرهنگی و جغرافیایی وسیع و متنوع ایران، تحولات مختلفی را پشت سر گذاشته، اما همواره هویت ایرانی را حفظ نموده است. یکی از مهم‌ترین ادوار تحولات تاریخ اجتماعی در ایران، دوره گذار از ایران دوران ساسانی به ایران دوران اسلامی است که طی آن، جهان ایرانی در بسیاری جهان مانند نظام سیاسی و طبقاتی تغییرات اساسی نمود (ذوالنوری و پروانه، ۱۳۹۷: ۳۳؛ شرو و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۷)؛ یکی از این عرصه‌های تغییر، حوزه جهان‌بینی، دین و زیست دینی در جامعه ایرانی بود که دچار تحولات تغییر باور ایرانیان از آیین زشتت به دین اسلام گردید. در این تغییر، مردمان عادی که هزاران سال به عنوان زارع، پیشه‌ور، تاجر، گله‌دار و غیره در شهرها و روستاهای کهن ایرانی زیسته بودند، در نهایت، در فرایندی یک تا چند قرن به اسلام گرویدند و الگوهای حیات اجتماعی آنان نیز تغییراتی کرد. تحولات زندگی اجتماعی مردم عادی در گذار از فرهنگ اجتماعی دوران ساسانی به فرهنگ اجتماعی دوران اسلامی، فرایندی و گاه چنان نامحسوس بود که گزارش‌های آن را نمی‌توان به روشنی در منابع تاریخی یافت، به‌ویژه که تاریخ‌نگاری رسمی هیچ مردم‌نگاری نداشته و احوال تاریخ اجتماعی ایران این دوران را بیشتر باید از خلال سایر متون به دست آورد.

طرح مسأله

برای شناخت تحولات تاریخ اجتماعی قرون اول و دوم اسلامی و دقایق گذار فرهنگ ایرانی از ایران باستان به ایران دوران اسلامی، در فقدان تاریخ نویسی اجتماعی، می‌توان از منابع مختلف غیر تاریخی، از جمله از منابع دینی اسلام یاری گرفت، زیرا دین اسلام وجه اصلی همه این تحولات در جامعه ایرانی بوده است. از میان منابع دینی اسلام، برخلاف قرآن که به دوره خاص نزول آیات در زمان حیات نبوی تعلق دارد، منابع حدیثی در دوره‌های تاریخی و حتی قلمروهای جغرافیایی متنوع تدوین شده‌اند و تنوع ذاتی آنان در موضوعات مختلف اجتماعی، از جمله زندگی روزانه، می‌تواند بخشی از خلأ منابع تاریخ اجتماعی را پر کند، به‌ویژه که این منابع در حوزه باورهای اسلامی قرار دارند و اثرگذاری دین در تحولات این دوران را نشان می‌دهند. از این دست منابع، مسند الرضا (ع) منبعی مهم در استخراج و تحلیل داده‌های زندگی روزانه در شمار است که به سبب ویژگی‌هایی مانند در بر داشتن احادیثی از جنبه‌های مختلف حیات جامعه ایرانی، اعم از ایرانیان مسلمان شده و یا مهاجران عرب، با تأکید بر شیعیان، می‌تواند اطلاعات ارزنده‌ای در تاریخ اجتماعی ایران دوران گذار به اسلام به دست دهد؛ بدین ترتیب، می‌توان گفت که مسأله اصلی این پژوهش آن است تا داده‌های تاریخ اجتماعی ایران در قرون نخستین ایران اسلامی را در احادیث مسند الرضا (ع) شناسایی، بررسی

و تاریخ اجتماعی ایران را از زاویه آنان تبیین نماید. در مسیر این تبیین از چارچوب مفهومی میدان‌های گفتگمانی که بوردیو برای معرفی مفهوم سرمایه‌های اجتماعی از آن استفاده کرده است، بهره گرفته شده است تا توسعه گفتمان اجتماعی اسلام در جامعه ایرانی به عنوان فرهنگ‌های اجتماعی میزبان و میهمان و بازسازی فرهنگ اجتماعی مشترک برآمده از آن دو، از این منظر بازبینی شود.

۱. پیشنهاد

ابتکار پژوهش حاضر کاربرست رهیافت مطالعات تاریخ اجتماعی در متون حدیث است. این داده‌ها در دوره‌های تاریخی و در زمان صدور احادیث وارد متن احادیث شده‌اند. به عبارت دیگر، خاصیت متنی حدیث، میزانی از داده‌های تاریخی بیان‌گر واقعیت تاریخ اجتماعی در دوره‌های تاریخی را در آن گنجانده که محقق می‌کوشد تا آن را استخراج، تحلیل و تبیین نماید. در باب تاریخ اجتماعی براساس متون حدیثی تاکنون پژوهش‌های اندکی صورت گرفته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به یک رساله دکتری در دانشگاه تهران با عنوان «تاریخ اجتماعی شیعه در پنج قرن اول هجری بر اساس رجال نجاشی» به نگارش سعید طاووسی مسرور (۱۳۹۶) و یک رساله کارشناسی ارشد با عنوان «تاریخ اجتماعی شیعه با تأکید بر رجال کشی» به نگارش رحمت‌اله طالبی یدک در دانشگاه قم (۱۳۹۸) اشاره داشت. البته این آثار نیز بیشتر به متون رجالی پرداخته و کم‌تر متن احادیث را مورد مذاقه از بهر داده‌های تاریخ اجتماعی قرار داده‌اند. با این حال، انجام پژوهش تاریخ اجتماعی بر اساس مطالعه متون ادوار تاریخی، در حوزه متون ادبیات فارسی سابقه بیشتری دارد. از آن‌جا که رهیافت تاریخ اجتماعی، جوانب مختلف رابطه انسان‌ها با دنیای معنوی و مادی را می‌کاود (موسی پور و بیاتلو، ۱۳۹۰: ۵۴)، متون ادب فارسی نیز مانند متون حدیثی، مجال مناسبی برای مطالعه آنان هستند. به عبارتی دیگر، تاریخ اجتماعی مطالعه‌ای میان رشته‌ای با اصل تاریخی است و دستان پژوهش در آن به سوی تمامی علوم دیگر گشاده است تا جنبه‌های حیات انسان را بکاود (موسی پور و بیاتلو، ۱۳۹۰: ۵۵)؛ از این رو، هر دو حوزه متون ادب فارسی و متون حدیثی می‌توانند این ارتباط میانی با تاریخ را شکل دهند. در این متون، باورها، آداب و رسوم و اعتقادات قابل کاوش هستند (حسنی کندسر، ۱۳۹۰: ۱۰). پژوهش در تاریخ اجتماعی، با تأکید بر کاویدن متون ادب فارسی، در دهه‌های اخیر با تلاش‌های ابوالحسن صدیقی و بعدها مطالعات محمود روح‌الأمینی پیش‌رو گشت. مطالعات انجام شده در این حوزه را می‌توان اجمالاً چنین دسته‌بندی نمود:

الف- پژوهش‌هایی در جستجوی داده‌های متنوع تاریخ اجتماعی در متون مختلف ادب فارسی که از مهم‌ترین نمونه آنان است «اجتماعیات در ادب فارسی» نوشته روح‌الامینی؛ و یا مقاله حسنی کندسر با عنوان «اجتماعیات در ادب فارسی» (حسنی کندسر، ۱۳۹۰: ۶۳)؛

ب- پژوهش‌هایی که داده‌های متنوع تاریخ اجتماعی را در یک اثر و یا آثار یک یا چند ادیب و شاعر کاویده‌اند، مانند مقاله ابراهیمی و معمارزاده با عنوان «اجتماعیات در فیروز شاهنامه، مجله مطالعات ادبیات عرفان و فلسفه» که داده‌هایی مانند نحوه زیست افراد، آداب و رسوم، شادی، عزاداری، رزم‌ها، لباس‌ها و وسایل رزم پهلوانان و جنگاوران، رسوم جوانمردی، چگونگی لباس و زینت‌های قشرهای گوناگون جامعه را در فیروزشاهنامه تحقیق کرده‌اند (ابراهیمی و معمارزاده، ۱۳۹۶: ۱۴۴-۱۳۰)؛ و یا مقاله‌ی محمدجواد یوسفیان «اجتماعیات در ادبیات: مباحثی اجتماعی در اشعار فردوسی و بهار» (یوسفیان، ۱۳۷۷)؛

ج- پژوهش‌هایی که داده‌های یک حوزه اختصاصی تاریخ اجتماعی را در چند اثر و یا یک اثر خاص مورد تحقیق قرار داده‌اند؛ مانند مقاله‌ی «عوامل چشم‌زخم در شعر شاعران فارسی» (غلامحسین‌زاده، روح‌الامینی، قنبری: ۱۳۸۹) و یا مقاله‌ی «بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ» (روح‌الامینی: ۱۳۶۸).

به رغم این پیشینه در حوزه تاریخ اجتماعی بر اساس متون ادب فارسی، مطالعه تاریخ اجتماعی در احادیث، به رغم غنای داده‌های تاریخ اجتماعی احادیث، تاکنون رهیافتی کم‌اعتنا بوده است.

۲. چارچوب مفهومی

یکی از مفاهیم اصلی در این پژوهش، میدان اجتماعی گفتمان دینی اسلام است. این مفهوم مأخوذ از نظریه میدان‌های گفتمانی پی‌یر بوردیو^۳ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی است. میدان‌های گفتمانی جزئی اساسی در نظریه سرمایه‌های بوردیو است و بیان می‌دارد که هر جامعه متشکل از میدان‌های متنوعی است که در میان هر یک، سرمایه‌هایی با ماهیتی شناختی، فعال هستند (Bourdieu & Passeron 1977:71-75؛ جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۳۶). مثلاً اگر در جامعه‌ای پیروان سه دین با سه جهان‌بینی مختلف وجود داشته باشند، سه میدان گفتمانی با سه جهان‌بینی مختلف در آن جامعه وجود دارند که اعتبارات مادی و معنایی مؤثر بر روابط افراد حاضر در هر میدان را شکل می‌دهند (Tzanakis 2011:77-90؛ جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۳۶). تلاش بوردیو در این نظریه آن است تا نشان دهد که هر میدان در جامعه به مثابه سرمایه است یعنی هر میدان به میزان برخوردای از عناصر متعلق به خود، بر میزان سرمایه اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نمادین خود می‌افزاید و از آنجا که محور اتصال کنشگران هر میدان، هسته مرکزی شناختی آن است (Bourdieu 1986:241-242؛ شویره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۶)، هر میدان از رویکرد و یا جهان‌بینی و یا گفتمانی اختصاصی یعنی یک بستر فهم مشترک

3. Pierre Bourdieu

4. Capital

عمومی میان کنشگران وابسته به خود بهتر برخوردار باشد، میدان قدرتمندتری است. نیز از آن جا که بروز هر میدان گفتمانی در جامعه صورت می‌گیرد، هر میدان گفتمانی، یک میدان اجتماعی‌شخص خود دارد که کنشگران وابسته به آن، در چارچوب همان گفتمان به رفتار اجتماعی می‌پردازند (جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۷۰-۱۶۱؛ شویره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۵-۱۶، ۱۴۰-۱۴۱؛ فکوهی، ۱۳۸۴، ۱۴۵). نکته ای که در این نظریه متناسب با موضوع این پژوهش حائز اهمیت است، توجه این نظریه به توسعه و رقابت‌های میدانی - رفتاری است؛ بدین معنا که ممکن است کنشگران یک میدان در یک فضای بسته مشخص (یک جامعه با شمار مشخصی از کنشگران وابسته به میدان‌های مختلف) در ازای کوچک‌تر شدن میدان‌های رقیب، توسعه یابند یا به عبارت دیگر، از کنشگران یک میدان کاسته به دیگری افزوده شود و یا رفتار معنادار یا نمادین یک میدان گفتمانی کم‌تر رشد نماید و رفتار معنادار یا نمادین میدانی دیگر بیشتر حادث شود؛ مثلاً نمازگذاری رفتار میدان گفتمانی اسلام است که فراوانی آن در شهر مکه به معنای گستره این میدان در آن شهر است و کم بودن آن در یک شهر مسیحی مانند واتیکان به معنای کوچک بودن این میدان در واتیکان است (اشتری تفرشی و گودینی، ۱۴۰۲، ۳۳، ۴۸)؛ یا کوچک شدن یک میدان گفتمانی به نفع دیگری در زمانی اتفاق می‌افتد که در جامعه‌ای پیروان یک آیین به آیین دیگری درآیند و یا سرمایه‌های نمادین خود را به نفع سرمایه‌های نمادین آیین دیگری از دست بدهند، درست مانند نظریه الگ گرابار^۵ در مورد بنای مسجد الأقصی که آن را توسعه سرمایه نمادین اسلام در برابر ادیان رقیب، به ویژه مسیحیت در سده اول هجری در این شهر توصیف می‌کند.

در پژوهش حاضر، جامعه ایرانی در قرون اولیه اسلامی بر اساس مفهوم میدان‌های اجتماعی و با اصل تاریخی در نظر داشتن حداقل دو میدان دینی - فرهنگی در جامعه ایرانی مورد مطالعه قرار گرفته است: الف - میدان اجتماعی ایران باستان با سازگاری جغرافیایی، اقلیمی، تاریخی، دینی و قومی چندین هزارساله با محیط ب- میدان اجتماعی اسلامی متکی به نظام شناختی دین اسلام که در قلمرو جدیدی از نظر فرهنگی، تاریخی، اقلیمی، دینی و قومی میهمان شده، اما به سرعت در حال توسعه قلمرو خویش بوده است. برعکس مثال فوق در مورد مسجد الأقصی که گرابار آن را نوعی توسعه نمادین بناهای یادمانی برای میدان اجتماعی اسلام در سده اول هجری می‌داند، در پژوهش حاضر بواسطه تمرکز بر متن احادیث مسندالرضا(ع) به عنوان یک متن دینی و نیز پرداختن به موضوع تاریخ اجتماعی با تکیه بر زندگی روزانه، وجه بارز بررسی توسعه میدانی اسلام در جامعه ایرانی، رفتار و زندگی روزانه افراد عادی خواهد بود. به عبارت دیگر، در پژوهش حاضر، ملاک سنجش

5. Field

6. Oleg Grabar

توسعه گفتمانی میزان استمرار الگوهای رفتار و زندگی روزانه ایرانیان در جامعه ایرانی و رابطه الگوهای آیین نو ورود یعنی اسلام با آنها خواهد بود، بدین معنا که می‌توان گفت به هر میزان الگوهای زندگی اجتماعی ایرانیان بر اساس آموزه‌های دین جدید تغییر یافته باشد، میزان توسعه میدان اجتماعی اسلام در جامعه ایرانی بیشتر شده است. البته به هر میزان این تغییر بر اساس سازگاری الگوهای دو میدان و تغییرات آنان با حداقل چالش میدانی بوده باشد، بر موفقیت میدان رو به توسعه یعنی توسعه اسلام در زندگی روزانه ایرانیان تأکید خواهد داشت، زیرا اساس توسعه هر میدان گفتمانی اقناع شناختی است و نه اجبار اجتماعی.

۳. مسند الرضا (ع)

مُسند بر وزن مُفَعَّل به معنی استناد داده شده است (ابن منظور، بی تا: ۶/ ۳۸۷؛ فراهیدی بصری، بی تا: ۷/ ۲۲۸). مسند گاه صفت یک حدیث است و گاه وصف یک کتاب حدیث است مثلاً گفته می‌شود مسند الامام صادق (ع) و یا مسند الامام الرضا (ع). بر خلاف کتابهای حدیث موسوم به «مُصَنَّف» که در آنها احادیث بر اساس موضوعات، مثلاً نماز در یک باب می‌آیند، در کتابهای حدیث موسوم به «مُسند»، یا شیوه مسند نویسی، احادیث را برحسب روایات ترتیب می‌دهند. مثلاً آنچه را از طریق جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر (ص) نقل شده است، در یک فصل جداگانه می‌آورند، خواه موضوع حدیث، نماز باشد یا زکات یا تفسیر. از جهتی دیگر، برخی مسانید به نام منبع حدیث نامیده می‌شود (طباطبایی؛ ۱۳۷۷: ۶۲-۶۱). مسند الرضا (ع) اثری از این دست است، شامل حدود ۲۴۳۰ حدیث رضوی در ۳۲ بخش (کتاب)؛ مانند کتاب عقل با ۱۹ حدیث، کتاب زیارات با ۴۹ حدیث، کتاب صید و ذباجه با ۲۰ حدیث و کتاب اطعمه با ۱۳۱ حدیث. مصادر احادیث مسند الامام الرضا کتاب‌های حدیثی است؛ مانند: (۱) مهج الدعوات ابن طاووس، (۲) مزار کبیر ابن مشهدی (نسخه خطی)، (۳) فلاح السائل ابن طاووس، (۴) تفسیر علی بن ابراهیم قمی، (۵) فضائل الشیعه صدوق، (۶) امالی شیخ مفید، (۷) امالی شیخ صدوق و غیره بوده است که به اهتمام مرحوم شیخ عزیزالله عطاردی خبوشانی (قوچانی) (زاده ۱۳۰۷ - ۱۳۹۳ش)، از دانشمندان معاصر شیعی، گرد آمده است (اسفندیاری؛ ۱۳۸۵: ۱/۶۸). وی در این اثر همگی احادیث علی بن موسی الرضا (ع) در کتب متعدد که به وسیلهی ائمه حدیث شیعه نقل و بیان گردیده را جمع آوری کرده است، از این رو، این احادیث شامل احادیث ثقه، صحیح، حسن، ضعیف و متروک نیز می‌باشد و تمیز آن برعهده آشنایان به حدیث یعنی فقها و اصحاب جرح و تعدیل است (اسفندیاری؛ ۱۳۸۵: ۱/۶۸؛ عطاردی، ۱۴۰۶: مقدمه).

۴. داده‌های تاریخ اجتماعی

در باب تاریخ اجتماعی، با تأکید بر زندگی روزانه، داده‌های متنوعی در متن احادیث مسند الرضا (ع) قابل‌بازرسی است. این داده‌ها را که از خالص‌ترین داده‌های تاریخ حیات اجتماعی در قرون اولیه اسلامی به شمار می‌آیند را می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی نمود:

۴.۱. شادی و سوگواری (جشن و عزاداری)

جشن به عنوان یکی از عناصر هویت جامعه انسانی، در هر دو میدان گفتمانی ایرانی و اسلامی وجود داشته است؛ در فرهنگ ایران باستان شادی و انواع کهن و متنوع جشن‌ها چندان غنی، آیینی و بسیار بوده است که ممکن است بتوان فرهنگ ایرانی را با جشن‌هایی چون نوروز، سده و مهرگان از جشنی‌ترین فرهنگ‌های جهان دانست (نجفی، ۱۳۸۵، ۲۵۹-۲۷۰). در فرهنگ اسلامی نیز شادی و جشن، شاید نه به وسعت فرهنگ ایرانی، اما با ماهیتی متفاوت وجود دارد. در قرآن واژه‌های مختلفی برای بیان شادی بکار رفته است که از جمله آن می‌توان به «فرح»، «سرور»، «صاحک»، «بطر»، «مستبشره»، «بهجه و بهیج» و «ناضره» اشاره کرد. برای مثال، آیاتی که مؤمنان را به شادی فرا می‌خواند نظیر: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران/۱۷۰) و آیاتی که شادی غیر مؤمنانه را توبیخ کرده و آن را مورد مذمت قرار می‌دهد، همانند: «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ» (توبه/۸۱). در باب شاد بودن از بزرگان تشیع روایاتی در دست است، چنان‌که امام رضا (ع) به خنده^۷ و شادی (کلینی، بی‌تا: ۳۵۹-۳۶۳) و لذات زندگی توصیه داشته‌اند (فقه الرضا، ۱۳۶۴: ۳۳۷). در مسند الرضا (ع) شادی‌ها بیشتر به مناسبت‌های دینی مرتبط هستند؛ از جمله عید قربان، عید فطر، جمعه و با تأکید بیشتر از همه، عید غدیر مورد توجه قرار گرفته‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۱۸-۱۷؛ سیدابن-طاووس، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۶۸).

چنان‌که در حدیث فوق، عید غدیر در میان جشن‌های مناسبی بسیار مورد تأکید و شاخص گردیده است، در احادیث دیگری نیز بر دیگر رفتارها برای افزایش شادباش دینی این جشن تأکید شده است؛ از جمله گفته شده است تا در روز عید غدیر، دوستان اطعام شوند و یا برایشان غذا تهیه و ارسال شود و یا هدایایی چون پول، لباس، کفش و انگشتری بدیشان تقدیم شود (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۱). اتفاق به هم کیشان، به شکل نوعی هدیه دینی، و یا انجام سفر زیارتی به نجف برای زیارت بارگاه امام علی (ع) نیز در این روز توصیه شده است (همان، ۲۴۴/۲).

^۷ مقصود از خنده، احتمالاً در اینجا قهقهه نیست زیرا در سیره معصومین علیهم السلام چنین نبوده که قهقهه بزنند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۳۸)، بلکه بیشتر تبسم بر لب داشتند (امین عاملی، ۱۳۷۶: ۱۴۵).

چنین توصیه‌هایی برای سایر جشن‌های مناسبتی نیز وجود دارد؛ فضل بن شاذان نیشابوری از امام رضا (ع) نقل می‌کند که ایشان درباره عید فطر فرمودند: «خداوند روز فطر را برای مسلمانان عید قرار داد تا مسلمانان در آن روز جمع شوند و به ابراز شکرگزاری بپردازند و به مانند نوروز است و خوردن و آشامیدن در آن حلال است و این برخلاف اول سایر ماه‌های قمری است که در آن روزه گرفته می‌شود» (همان، ۱۷۸/۲).

رفتارها و رسومی مانند اطعام و ولیمه دادن برای ارتقای شادی و وجه مناسکی جشن‌ها، شامل رویدادهایی مانند عروسی‌ها هم بوده است که به عنوان سنت انبیاء مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ۲۶۳/۲). این رسوم، با تأکید بر همراهی رسم دینی عقیقه کردن، در هنگام زادن نوزادان، اعم از دختر و پسر نیز ذکر شده است (همان، ۵۰۰/۲).

هم‌چون پرداخته شدن به شادی و جشن، دیگر وجه متقابل زندگی اجتماعی انسان یعنی سوگواری و عزاداری نیز در میان احادیث مسند الرضا(ع) مغفول نیست. در فرهنگ ایران باستان، سوگواری‌ها عمده‌تاً برای از دست دادن اعضای خانواده و از نظر آیینی مهم‌ترین آنان سوگواری برای خون سیاوش بوده است. بر اساس احادیث مسند، سوگواری برای از دست دادن عزیزان چندان مورد حمایت آیینی اسلام نبوده و با دعوت به خویشتن‌داری و توصیه به معاد و مرگ اندیشی دل‌داری شده (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۴۲۰)، اما در وجه مذهبی آن، به عنوان یکی از ارکان باور و رفتار دینی شیعیان و به شکلی کاملاً مناسبتی مورد تأکید قرار گرفته است. این وجه مذهبی بیشتر با تأکید بر عزاداری در رثای امام حسین (ع) مورد تأکید بوده است. بر اساس روایتی، ریان بن شبیب، روز اول محرم به حضور امام رضا علیه السلام رسید، امام (ع) به او فرمود: «ای پسر شبیب، اگر می‌خواهی برای اندوهی بزرگ اشک بریزی، برای امام حسین (ع) گریان باش. سپس فرمود: اگر می‌خواهی با ما در مرتبه‌های عالی بهشت حضور یابی و شادمان شوی، در اندوه ما غمگین و در سرور ما مسرور باش» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۲۸. صدوق، ۱۴۰۱: ۱۱۳-۱۱۲). جزئیات این روایت، یعنی آغاز به سوگواری برای امام حسین (ع) از ابتدای محرم، کاملاً شباهت به برگزاری این مراسم مذهبی در زندگی اجتماعی شیعیان تا امروز دارد و نشان از ماندگاری مذهبی آن از قرون اولیه اسلامی دارد. علاوه بر آغاز این عزاداری‌ها از ابتدای محرم، اهمیت بخشیدن به روز عاشورا و جنبه‌های مناسبتی عزاداری در آن، در حدیثی دیگر به صورت اعلام اهمیت تعطیلی کار و پیشه در آن به منظور انجام عزاداری دیده می‌شود: «هرکس در روز عاشورا به دنبال برآوردن حوائج خود نباشد، خداوند حوائج دنیوی و اخروی او را اجابت می‌کند. هرکس روز عاشورا را روز مصیبت و غم و ناله خود بداند، پروردگار روز جزا را روز شادی و سرورش قرار می‌دهد» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۲۶. صدوق، ۱۴۰۱: ۲۷۷). نمود عزاداری در

این روز نیز به وضوح با کهن‌ترین و بارزترین نماد انسانی عزاداری یعنی اشک ریختن مورد توصیه قرار گرفته است: «اشک ریختن بر رثای امام حسین علیه السلام موجب محو گناهان می‌شود، خواه این گناه کوچک باشد یا بزرگ» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲۸/۲-۲۷). بزرگداشت یاد حسین بن علی (ع) در برخی احادیث دیگر از امام رضا (ع) در سایر منابع حدیثی نیز از جمله با توصیه به زیارت مزار آن امام در کربلا تکرار شده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۲۷۸ و ۲۹۴). این امر نشان از آن دارد که زیارت در هر دو دسته مناسبت‌های جشنی و عزاداری مورد توجه شیعیان بوده است.

۴.۲. اوقات فراغت و سرگرمی

فراغت داشتن و سرگرم نمودن خویش به تفریح یا بازی، در ایران باستان بسیار متنوع و جزئی از فرهنگ ایرانیان بوده است (کرمی‌جمه، ۱۳۹۳، ۵۵-۷۸). این دست گزارش‌ها در مسند الرضا (ع) نیز بازتاب یافته است. در تعالیم اسلامی، اعم از آموزه‌های امام رضا (ع) در سایر منابع و یا سایر بزرگان دینی، همواره به این موضوع اشاراتی، ولو اندک شده است؛ مثلاً از رسول خدا (ص) منقول است که: «خود را به تفریح و سرگرمی مشغول سازید، زیرا خشن بودن و سخت‌گیری در دیتان را دوست ندارم» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۰۱). از امام رضا (ع) نیز منقول است که: «کوشش کنید اوقات خود را به چهار ساعت تقسیم نمایید: ساعتی برای عبادت و راز و نیاز با خداوند، ساعتی برای کار و زندگی، ساعتی برای رفت و آمد با دوستان و افراد قابل اعتماد که عیوبتان را به شما تذکر دهند و از ته دل با شما خالصانه و صادقانه رفتار کنند و ساعتی را برای لذت‌های مشروع و حلال در نظر بگیرید که با این ساعت، برای سه ساعت دیگر قوت و انرژی کسب می‌کنید» (فقه الرضا، ۱۳۶۴: ۳۳۷/۱؛ مجلسی، ۱۳۷۵: ۳۲۱).

از قرون اولیه تمدن اسلامی و معاصر دوران حیات امام رضا (ع)، گزارش‌های فراوانی در منابع مختلف در باب انواع سرگرمی‌ها در دست است؛ بازی‌های ایرانی چوگان، شطرنج و نرده‌شیر (نرد) فراوانی و عمومیت داشته است (مسعودی، ۱۹۷۳: ۸۰/۱). با این حال، در مسند الرضا (ع) تنها سوارکاری به منظور سرگرم شدن، ورزیده شدن و تفریح کردن، مورد تأیید روح دینی حاکم بر احادیث قرار گرفته است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳۵۱/۲)، و شطرنج و نرد به شدت نکوهیده شده‌اند، هرچند همین نکوهیدن با عبارات تنیدی چون «تشبیه نگاه انداختن به شطرنج به نگاه به آتش (دوزخ)» و تحریم قطعی نرد و شطرنج به سبب قمار بودن آنها (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳۵۸/۲)، نشان و بازتابی به نظر می‌رسد از رواج این بازی‌ها و سرگرمی‌ها که موجب تحریم آنان در متون دینی از این دست شده است.

به نظر می‌رسد که انجام سفر به عنوان بخشی از زندگی انسان متمدن، رفع یکنواختی‌های حیات آدمی، سپری کردن برخی از اوقات فراغت و حتی برای رسیدن به شادابی و تفریح نیز هم‌چنان که برخی آیات الاهی بدان اشاره دارند (شوری/۳۲، یونس/۲۲، نحل/۸)، در برخی احادیث مسند نیز مورد توجه بوده است؛ علاوه بر حدیث فوق‌الذکر در خصوص سفر زیارتی مرقد علی(ع) در روز غدیر، حدیثی دیگر بخشش، شادابی و حتی شوخی کردن بدون معصیت را در طول سفر، جزئی از آداب آن دانسته است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۱/ ۲۹۱؛ صدوق، ۱۴۰۱: ۳۲۴). بازتاب راه‌ها، تعدّد و تنوع آنان، مانند راه‌های وسیع جاده‌گون و راه‌های تنگ مال‌رو و ابزار سفر، مانند محمل، عماری و کجاوه، چارپایان و نحوه رفتار با آنان و اعلام به معنای کشتی‌ها در برخی احادیث دیگر نیز ممکن است دور از این مقصود نباشد (عطاردی، ۱۴۰۶: ۱/ ۳۷۵، ۲/ ۱۶۷، ۱۷۹، ۲۶۲، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۶۲، ۴۱۵). تنوع این راه‌ها به خوبی بازتاب راه‌های جغرافیای متمدن ایران باستان را نشان می‌دهد. تولید باده و رواج نوشیدن آن به عنوان بخشی از اوقات فراغت نیز احتمالاً به روال ایران باستان چندان بوده است که در احادیث مسند مؤکداً حرمت آن تبیین شده است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۵۷). موسیقی نیز که رابطه‌ای دیرین با فرهنگ ایران باستان داشته است (علی‌ی و دیگران، ۱۳۹۸، ۳۷)، مورد تحریم احادیث مسند است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۵۹).

۴.۳. طبیعت‌گرایی و محیط‌زیست

هم‌خوانی با طبیعت به شکل انواع درخت‌کاری و کشاورزی و نیز احترام به عناصر طبیعی مانند آب و خاک در ایران باستان بسیار جلدی بوده است (اورنگ، ۱۳۴۴، ۶۴-۶۹). در برخی از احادیث مسند قابل تشخیص است؛ شاید یکی از نمودهای کم‌تر مورد توجه قرار گرفته آن، تنظیم ساعت زیستی فعالیت‌های بدن یعنی خواب، بیداری و فعالیت باشد که بیشتر در قالب سحرخیزی و توصیه به آن دیده می‌شود (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۹۹). درباره سحرخیزی از امام رضا (ع) در تفسیر آیه «فَالْمَقْسَمَاتِ أَمْرًا» (ذاریات/۴). بهره‌مندی از ساعات اولیه طلوع در شرح احوال فردی امام رضا (ع) نیز چنین نقل شده است که بعد از اقامه نماز صبح تا طلوع آفتاب در جایگاه نماز به سجده و عبادت می‌نشستند (طبرسی، ۱۳۷۶: ۳۰۵؛ مجلسی، ۱۳۷۵: ۴۹/ ۹۲ و ۹۰).

وجه دیگر از همسانی با طبیعت در احترام به آن و حفظ آن دیده می‌شود؛ این موضوع در متون دینی گاه به صورت تأکید بر پیوستن به طبیعت ذکر شده است؛ از امام صادق(ع) منقول است که می‌فرماید: «نگاه کردن بر گل‌های رنگارنگ و درختان، چنان لذتی برای آدمی ایجاد می‌کند که هیچ لذتی با آن برابری نمی‌نماید» (مفضل بن عمر، بی‌تا: ۵۴) و از امام رضا(ع) حدیثی است که فرمودند: «بوی خوش، غسل، سوارکاری و نگاه به مناظر سرسبز و خرم، نشاط و شادی را در انسان ایجاد

می‌کند» (مجلسی، ۱۳۷۵: ۷۶ / ۲۸۹). با توجه به اهمیتی که حفظ محیط زیست در این متون دینی دارد، قابل درک است که در روایاتی بر حفظ آن تأکید شده باشد؛ مثلاً روایت شده که «صُرْدُ صَوَامُ، زنبور عسل، مورچه، وزغ و قمری خودداری شود» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳۱۸/۲ و ۳۱۷). گاه نیز به احیای طبیعت تشویق شده است؛ چنان‌که روایت شده است که امام رضا(ع) درخت سدر خشکیده‌ای را از زمین کند و به جای آن درخت انگوری کاشت و سپس آن را آبیاری نمود (همان، ۳۱۴/۲).

۴.۴. بهداشت و آراستگی

هرچند پرداختن به نظافت و آراستگی در ایران باستان خود نیازمند تفصیل فراوان است، اما در اسلام نیز این موضوع بسیار مورد توجه بوده است. به مانند سایر منابع حدیثی، از احادیث در مسند الرضا (ع) داده‌هایی از شیوه‌های رعایت نظافت و آراستگی ظاهری را به دست می‌دهند. بخشی از این احادیث، روالمند بودن و یا تخصیص برخی نظافت‌ها به ایامی خاص را مورد اشاره قرار می‌دهند. هم‌چنان که در احادیثی از امام رضا (ع) آمده است بر کوتاه کردن ناخن‌ها، استحمام، حجامت و خوشبو کردن خود به عطرها توصیه شده (طبرسی، ۱۳۷۶: ۱۲۱. صدوق، ۱۳۷۷: ۲۷۹/۱)، در مسند نیز آمده است که: «برای رفع چشم‌درد در روز پنج‌شنبه ناخن بگیرد» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳۷۲/۲). به جز کوتاه کردن ناخن، به خوشبو ساختن روزانه، یا دست‌کم هفتگی بدن و البسه با مشک، عطر و عنبر، کوتاه کردن و تراشیدن مو، زدودن موهای زائد، پیاده‌روی و شانه زدن سر و ریش و خوشبو کردن محراب مساجد نیز سفارش شده است (همان: ۲۹۱/۱، ۳۷۴-۳۷۶ و ۳۶۸ - ۳۶۹).

درباره بهداشت دهان و دندان نیز امام رضا(ع) تأکید داشتند که دندان‌ها پاک بماند و دهان خوشبو گردد و لثه سخت و محکم شود و حتی بر سفیدی آن سفارش می‌کردند. (مجلسی، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۵۹). نقل شده است مردم در دوران امام رضا(ع)، به وسیله خوشبو کننده‌های طبیعی نظیر اُشنان^۸ و غاسول^۹ دهان را خوشبو می‌نمودند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۳۳۲/۱). در مسند به شستشوی بدن نیز تأکید شده است؛ گفته شده که امام رضا(ع) در بدو ورودشان به نیشابور در محله «فوزا» دستور به احداث حمام و حفر قنات دادند و در بالای قنات، حوضی ساخته و آنجا را مصلی کردند و آن گاه با آب قنات، خود را شستشو داده و در آن مسجد نماز گذاردند. از آن پس، به سنت آن امام، مردم نیشابور

^۸ نوعی پرندۀ شکاری کوچک

^۹ پرندۀ‌ای خاکی رنگ با گردنی بلند که بیشتر بر درخت خرما آشیانه می‌سازد

^{۱۰} گیاهی بی‌رنگ و خوشبو کننده

^{۱۱} واله

آن مکان را گرمابه رضا یا آب رضا و حوض کاهلان نامیدند (همان: ۱/ ۲۵۰). البته استحمام را برای پرهیز از لاغر شدن نه روزانه که یک روز در میان سفارش کرده‌اند (همان: ۲/ ۳۶۸-۳۶۹). شستن سر به گل نیز رواج داشته که در مسند نوعی را نهی کرده‌اند که سرهایتان را با گل مصر نشوید و از گل پخته آن نخورید که مایه خواری و غیرت برانداز است (همان: ۱/ ۶۳). مشت و مال بدن با روغن (همان: ۲/ ۳۶۹) و استفاده از سفیداب به عنوان یک نوع لایه بردار نیز رواج داشته و در مسند نیز بعضاً مورد سفارش قرار گرفته است (همان: ۲/ ۳۷۱). رابطه میان استحمام با مناسبت‌های دینی در قالب تأکید بر غسل، از جمله غسل جمعه که در آموزه‌های زندگی دینی روزمره شیعیان مورد توجه است، در مسند نیز دیده می‌شود (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۱۴۳)؛ تأکید بر این غسل‌ها بیشتر با رویکرد حصول نظافت فردی همراه است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۱۴۴). البته بر اساس آموزه‌های مسند، بهداشت فردی با جلوگیری از بویناکی ناخوشایند بدن، موجب انسداد نفوذ عناصر ناپاک معنایی (با تأکید بر مفهوم شیطان) بر انسان دانسته می‌شوند و حتی در مورد کودکان نیز مورد توجه قرار گرفته است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۷۸) و از همین رو، این نوع شستشوها به همراه استعمال عطرها پیش‌درآمد انجام عبادات، به‌ویژه نماز، در نظر گرفته شده‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۴۳).

خضاب کردن و رنگ کردن مو با حنا، به‌ویژه برای زنان، موجب پاداش و حفظ عفت برای زنان و اشتیاق یافتن مردان نسبت به همسرانشان دانسته‌اند (همان، ۲/ ۳۷۰-۳۷۱). سرمه کشیدن بر چشم هم رواج داشت. در این باره امام رضا علیه السلام فرمودند: «هرکس مبتلا به ضعف چشم شد، هنگام خواب، هفت میل از سرمه اثمَد (سرمه سنگ) بکشد؛ چهار میل در چشم راست و سه میل در چشم چپ که این سرمه مژگان را می‌رویانَد و دیده را روشن می‌کند و خداوند به هر بار سرمه کشیدن از آن، فایده سی‌ساله عطا می‌کند» (همان، ۲/ ۳۷۵). مالیدن کاسنی و روغن بنفشه نیز برای درمان طاسی سر و رفع تب و سردرد مالیدن روغن زیتون بر بدن و استفاده از آن برای از بین بردن اخلاط آن، خوشبو کردن دهان، قوت اعصاب و رفع ضعف و ناتوانی جسمی نیز توصیه‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۴۰-۳۷۷).

۴.۵. پوشاک

ایرانیان در دوران باستان از بزرگ‌ترین تولیدکنندگان، استفاده‌کنندگان و صادرکنندگان پوشاک بودند (منتشری و محمدی، ۱۳۹۵، ۵۵-۶۵)؛ و حتی به‌رغم ناسرآمدی فرهنگ و تمدن جزیره‌العرب نسبت به جایگاه تولیدی پوشاک ایرانی، در آموزه‌های اسلامی نیز پوشیدن لباس مورد توجه قرار گرفته است، چنان‌که قرآن لباس را پوشاننده از زشتی‌ها و زینت انسان معرفی می‌کند: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا...» (اعراف/ ۲۶) و آن را از مصادیق آراستگی‌های الهی

می‌داند: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (الاعراف/ ۳۳) و این موضوع مورد تأکید روایات ائمه (ع)، هم‌چون روایات امام علی (ع) قرار گرفته است (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۵-۶). امام رضا (ع) نیز در مسند فرموده‌اند: «بپوش و آراسته باش؛ زیرا علی بن الحسین (ع) جبّه خز پانصد درهمی و در زمستان ردای خزی نگارین می‌پوشید و چون زمستان تمام می‌شد آن را می‌فروخت و پولش را صدقه می‌داد. سپس این آیه را تلاوت کرد: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (عطار دی، ۱۴۰۶: ۳۶۰/۲). بر اساس روایاتی، امام رضا (ع) ضمن پوشیدن البسه فاخر و گران‌قیمتی چون خز و دیباج، پوشیدن آنان را از ویژگی‌های انبیاء توصیف کرده‌اند (عطار دی، ۱۴۰۶: ۳۶۱/۲-۳۶۰). اقامه نماز با لباس خز و توصیه بدان نیز در مسند دیده می‌شود (عطار دی، ۱۴۰۶: ۱۶۴/۲، ۳۶۰)؛ هرچند توصیه بر استفاده از البسه خشن و ضخیم (ارزان-قیمت) برای جلوگیری از فخر نیز در مسند به چشم می‌خورد (عطار دی، ۱۴۰۶: ۲۱۹/۱، ۳۶۲/۲؛ نیز: حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۴؛ فهری، ۱۳۶۳: ۱۸۷). پوشیدن پوست سمور، سنجاب و مرغ ماهی‌خوار بلامانع شمرده، اما از پوشیدن لباس ابریشم و نیز البسه با پوست درندگان، حتی روباه، مؤکداً نهی شده است (همان، ۱۶۳/۲، ۱۶۵).

در مورد پای‌پوش‌ها، در مسند به واژه‌های «خُفَّ» و «نعلین» و «حِذاء» اشاره شده است که ظاهراً: خُفَّ هر کفشی است که زیر و روی پا را کامل می‌پوشانده، چا با ساق چه بدون آن و نعلین یا نعل یا حذاء پای‌پوشی است که فقط بخشی از روی پا را می‌پوشانده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۴۷۳). روایتی به سؤال از امام رضا (ع) در مورد خواندن نماز با پای‌پوش‌ها اشاره دارد و جواز امام بدان امر (عطار دی، ۱۴۰۶: ۱۶۷/۲) و روایتی دیگر نیز بدین جواز اشاره دارد، بجز پای-پوشی که از پوست روباه و یا پوست سگ باشد (همان، ۱۶۳/۲، ۱۶۵). احتمالاً مراد از برخی پای-پوش‌ها صرفاً نوعی جوراب باشد نه کفش و یا چیزی بین جوراب و کفش که گذاردن نماز با آن مجاز دانسته شده است.

در ایران باستان، به سبب غنای اقتصادی و تمدنی، کاربرد فراوان از انواع سنگ‌ها و جواهرات و جواهرسازی رونق فراوان داشت. ظاهراً در دوره اسلامی نیز اقبال به سنگ‌ها و جواهرات کم نبوده است. در احادیث مسند الرضا (ع) استفاده از سنگ‌ها صرفاً به انگشتی در قالب آموزه‌ای دینی یعنی در دست راست کردن انگشتی مورد تأکید قرار گرفته است (عطار دی، ۱۴۰۶: ۳۶۶/۲). درباره شکل و جنس انگشت نیز توصیه‌هایی شده است که همگی جنبه دینی دارد؛ مثلاً حکّ اذکار بر آن با الهام از انگشتی ائمه مانند ذکر انگشتی امام صادق (ع) «أنت ثقتی فاعصمني من الناس»، ذکر انگشتی امام علی (ع) «حسبی الله» و ذکر انگشتی امام رضا (ع) که «ما شاء الله لا قوة إلا بالله» بوده

است (همان: ۳۶۳/۲). جنس انگشتر را نیز نقره با سنگ‌های عقیق، به‌ویژه عقیق یمانی، یاقوت، فیروزه و زَبَرجد توصیه کرده‌اند، به ویژه عقیق با کاربردهایی چون دفع فقر، نفاق، غم و احتیاج و توسیع ثواب عبادات، یاقوت برای رفع پریشانی و فیروزه برای فرزنداندار شدن (همان: ۱۷۱/۱، ۱۵۷/۲، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۶۶؛ نیز نک: ابن‌بابویه، بی تا: ۱۳۲/۲).

۴.۶. خوراک

تنوع جغرافیایی ایران در تولید فراوان انواع محصولات زراعی و باغی، انواع دامداری و مرغداری و گستره وسیع و متنوع شکارها، تنوعی وسیع به ذائقه غذایی ایرانیان باستان بخشیده بود (ربیع‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۳-۹). ورود اسلام به ایران نیز همراه با بهره‌مندی تمدن اسلامی از بسیار از این خوراک‌ها بود. در مبحث خوراکی‌ها، رویکرد طبع‌نگرانه به خوراکی‌ها بر اساس طبایع سرد و گرم، در احادیث امام رضا (ع) مشحون است (مجلسی، ۱۳۷۵: ۵۹/۳۱۱). این رویکرد با ساعت تغذیه قرآنی (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا - مریم/۶۲) صبح و شب هم‌خوانی دارد، به‌ویژه عدم ترک شام، ولو به لقمه نان و جرعه‌ای آب تصریح شده است «تا مبادا رگ عشاء در بدن بواسطه سرگرسنه بر بالین، به نفرین صاحب بدن برآید» (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/ص ۳۲۲؛ کلینی رازی، [بی تا]: ۲/۲۸۹). شاید با همین رویکرد بوده است که تهیه آذوقه خوراک، به ویژه خوار و بار، برای دوره یکساله مؤکداً سفارش شده است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/۲۹۸-۲۹۹). از دیگر جوانب تغذیه در مسند، پرهیز جدی به تنهایی غذا خوردن و سفارش به هم‌سفره داشتن است، حتی امام رضا (ع) گاه خدمتکاران منزل را به رغم جایگاه والای سیاسی و اجتماعی، به هم‌سفرگی فرا می‌خواند (همان: ۱/۲۸۶).

در باب ماهیت و کیفیت خوراک‌ها، مسند گوشت را به عنوان بهترین طعام دنیوی و اخروی و آب را بهترین نوشیدنی خوانده است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/۳۲۷) و ترک چهل روزه گوشت را سبب ایجاد لاغری، خطرناک دانسته است (همان، ۲/۳۲۵). از میان گوشت‌ها، بیشترین تأکید بر گوشت گوسفند بوده است (همان، ۲/۳۲۴-۳۲۳). گوشت مرغ، ماهی، گاو و شتر نیز حلال و مصرفش گزارش شده است (همان: ۲/۳۲۵). گوشت برخی پرندگان مانند حُبّاری^{۱۲} و هوبره نیز رواج داشته و حتی امام رضا (ع) این گوشت‌ها را به واسطه برخی خواص مانند دفع بواسیر و کمر درد و افزایش قوه بقاء توصیه فرموده است (همان، ۲/۳۲۹). مصرف آشی به نام الامص تهیه شده از گوشت گوره خر با سرکه و خردل هم رواج داشته (همان، ۲/۳۲۴) که احتمالاً بواسطه دسترسی راحت مردم به گوره خر در خراسان ممکن بوده است. با این غذاها، استعمال نمک (همان، ۲/۳۲۳) و سرکه شایع بوده است (همان، ۲/۳۵۲).

^{۱۲} پرنده‌ای شبیه بوقلمون

مصرف شربت عسل و کندر و شیر شتر و یا شیر و عسل رواج داشته است (همان، ۲/ ۳۵۱). خوردن سویق^{۱۳} (به ویژه برای تقویت حافظه و قدرت استدلال پیش از فعالیت‌های ذهنی مانند مناظرات) و حلیم نیز چنین بوده است (همان، ۲/ ۳۳۴ و ۳۳۵). سبزیجاتی مانند کدو حلوائی با تأکید بر رفع اندوه و ازدیاد عقل و حافظه و مصرف بادنجان با خواص دفع بیماری‌ها مورد توصیه بوده است (همان، ۲/ ۳۴۷). پخت حلوهای ایرانی، مانند آن‌چه در داستان‌های ایرانی هزار و یک شب به فراوانی یاد می‌شود، در مسند نیز با ذکر جزئیاتی از تهیه حلوا از شکر و گردو یاد شده است (همان، ۲/ ۳۴۸ و ۳۴۹). نوشیدن آب به حجمی کم‌تر از غذا، لیکن به همراه آن و مخصوصاً ایستاده نوشیده آن نیز در مسند سفارش شده است (همان، ۲/ ۳۵۰).

مصرف زیتون و روغن آن برای از بین بردن تب و خوردن سنجد (همان، ۲/ ۳۳۹) و عصاره آب گیاه ارزن نیز متداول بوده و مصرف کراث (تره‌فرنگی) هم برای رفع بواسیر رواج داشته است (همان، ۲/ ۳۳۹ و ۳۴۲-۳۴۳). خوردن عدس (همان: ۲/ ۳۴۲) و نیز با خواص درمانی مانند رفع کمردرد و تأکیدات دینی، سفارش شده‌اند (همان، ۲/ ۳۴۶). خوردن انجیر برای دفع بوی بد دهان و استحکام استخوان و رویش مو (همان، ۲/ ۳۴۵) و خوردن خرما برای زدودن کرم روده (همان، ۲/ ۳۳۷)، خوردن میوز سرخ بیست و یک دانه ناشتا (همان، ۲/ ۳۳۸) و کشمش برای دفع صفرا و بلغم و ایجاد استحکام رگ و رفع خستگی و اندوه هر یک جداگانه مورد توصیه بوده‌اند (همان، ۲/ ۳۳۹). خوردن کندر و قارچ نیز به فراوانی گزارش شده است (همان، ۲/ ۳۴۴). خوردن میوه‌هایی مانند انگور، گوجه سیاه و سیب و خربزه غیر ناشتا و به ناشتا برای از بین اخلاط سینه و روشن کردن دل (همان، ۲/ ۳۳۸ و ۳۳۹ و ۳۴۰، ۳۴۱ و ۳۴۲) و خوردن انار شیرین برای پاک‌سازی معده توصیه شده‌اند (همان، ۲/ ۳۶۴).

در برابر توصیه به استفاده از این خوراها، منع فهرستی از خوراک‌های نیز در مسند به چشم می‌خورد؛ تهیه انواع شراب در جغرافیای ایرانی که پیشتر بدان اشاره شد، بازتاب گسترده تحریم مؤکد آن در مسند را با تأکید بر منع دینی آن، به همراه داشته است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۱/ ۲۷۶، ۲/ ۳۵۶، ۵۰۲/۲) و حتی استفاده از قطره‌ای از آن در پخت غذا نیز به شدت نهی شده است (همان، ۲/ ۳۵۴). خوردن مردار حیوانات، خون، گوشت خوک و گراز، به دلیل مسخ‌شدگی‌اش، نیز تحریم شده است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/ ۳۰۹، ۳۲۸، ۵۰۲). در مسند، خوردن گوشت چارپایان مورد استفاده در حمل و نقل، مانند اسب و استر نیز ناپسند، اما نه حرام ذکر شده است (همان، ۲/ ۳۲۸-۳۲۹). هم‌زمان، خوردن خرگوش، هر درنده‌ای دارای دندان نیش، هر مرغ دارای چنگال، گوشت و تخم طاووس و تخم کلاغ،

^{۱۳} سویق نوعی کاجی است که با شکر هم مصرف می‌شده است.

ماهی‌های، سگ ماهی و ماهی مرده روی آب و نیز خون، بیضه و آلت تناسلی، مثانه، غدد، طحال و کیسه صفرا گوسفند منع شده است (همان، ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، ۳۲۸، ۵۰۲-۵۰۳). به جز موارد فوق، امام رضا علیه السلام خوردن گل را نیز حرام می‌داند، مگر اینکه تربت امام حسین علیه السلام باشد (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/ ۳۳۳، ۵۰۸).

۵. تحلیل و بررسی

پژوهش حاضر به گردآوری داده‌های مرتبط با زندگی روزانه در احادیث مسند الرضا (ع) در شش محور جشن و سوگواری، اوقات فراغت و سرگرمی، طبیعت‌گرایی و محیط‌زیست، بهداشت، خوراک و پوشاک پرداخت. هم‌چنین با فرض تطبیق فرایند قالب‌مند شدن زندگی روزانه ایرانیان بر اساس تعالیم اجتماعی اسلام، کوشید تا این فرایند را بر اساس نظریه میدان‌های گفتمانی بوردیو، یعنی تغییر در رفتار یا الگوهای زندگی روزانه ایرانیان بر اساس نفوذ گفتمان اسلام، تحلیل نماید. بر این اساس، نتایج تحلیلی ذیل حاصل شد:

۱. فرض تقابل میدانی دو گفتمان / رفتار ایرانی و اسلامی در قالب نزاع یا چالش اجتماعی میان کنشگران هر میدان با توجه به خلأ هر نوع گزارش در این زمینه کار دشواری است؛ توسعه میدان گفتمانی اسلام بدون اشاره به پافشاری، تقابل و کنش خصمانه اجتماعی میان کنشگران هر میدان گفتمانی، در قالب نهی برخی پدیده‌ها و الگوهای فرهنگ ایرانی دیده شده است که مهم‌ترین آنها شامل این فهرست است:

۱.۱. نهی خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها که محدود به گوشت خوک/گراز در خوراکی‌ها و انواع شراب در نوشیدنی‌ها بوده است.

۱.۲. نهی برخی سرگرمی‌ها که محدود به بازی‌های شطرنج و نرد و ساز و آواز بوده است.

۲. در ردّ یا تأیید جشن‌های ایرانی سکوت شده و اشاره‌ای در دست نیست، اما جشن‌های دینی - اسلامی یعنی فطر و قربان و جشن شیبی غدیر و جشن روز جمعه برای باورمندان به اسلام و تشیع مورد تأکید بوده است. در این جشن‌ها به سور یعنی تهیه غذای ویژه و حتی اطعام دیگران و بر تن کردن البسه نو اشاره شده است. برای زادن نوزاد نیز جشن با تأکید بر تهیه غذا (عقیقه) در نظر گرفته شده است. در مورد سوگواری‌ها گزارشی در دست نیست، اما همزمان برای باورمندان به تشیع بر روی برگزاری مراسم سوگواری امام حسین (ع) تأکید فراوان شده است.

۳. فرهنگ تغذیه ایرانیان به طور مبسوطی مورد تأکید و تأیید فرهنگ اسلامی بوده است و از انواع غذاها و خوراکی‌های که بعضاً مختص به جغرافیای ایران هستند، مانند گردو، حلیم

و آش استقبال فراوان شده است. حتی تأکید بر استفاده از انواع متنوع گوشت‌ها، به‌ویژه گوسفند و مرغ و ماکیان، نشان از آن دارد که اعراب در ایران به خوبی مجذوب فرهنگ تغذیه متنوع ایرانی بوده‌اند.

۴. در مورد لباس و پوشش، مهم‌ترین موضوع جنس و بهای لباس بوده است که اولی یعنی جنس را برای جواز برگزاری نماز با آن می‌سنجیدند که البسه ابریشمی و پوست درندگان در اینجا مورد تحریم قرار گرفته‌اند و دومی، با موضوع تعلقات دنیوی و دنیاگرایی و فخر سنجیده شده است که البته مورد طرد قرار نگرفته، بلکه استفاده آنان تأیید شده است؛ بدین ترتیب، الگوهای پوششی ایرانیان، به جز در مواردی محدود در مورد جنس البسه، تأیید شده است.

۵. در موضوعات دیگری مانند طبیعت‌گرایی و آراستگی ظاهر نیز رفتار اسلامی محدودیتی نشان نداده است و به نظر می‌رسد با بسیاری از جنبه‌های فرهنگ اجتماعی ایرانیان هم‌خوان بوده است. در استفاده از سنگ‌های زینتی و جواهرات نیز احادیث مسند الرضا (ع) استفاده از این سنگ‌ها، از جمله فیروزه که سنگی ایرانی است را مورد تأیید قرار داده است.

۶. بازتاب گزارش‌های متنوع زندگی روزانه در موضوعات پوشاک، خوراک و سرگرمی‌ها، به‌ویژه در مواردی که با پرسش‌گری همراه است، نشان از تمایزهای میدان‌های گفتمانی موجود و تلاش باورمندان مسلمان (شیعی) برای تطبیق زندگی عملی دین‌مدارانه با محیط اجتماعی پیرامون دارد. تأکیدها بر مناسبت‌ها مانند فطر، جمعه، غدیر و عاشورا، نیز نشان از تلاش توسعه‌ای (تبلیغی) میدان پیش‌رو اسلامی (شیعی) دارد.

نتیجه

پژوهش حاضر با تکیه بر اهمیت والای جایگاه تعلیمی امام رضا (ع) نزد شیعیان و حتی سایر مذاهب اسلامی ایران و سپری شدن بخشی مهم از دوران حیات شریف وی در خراسان و نیز حضور بخش مهمی از مهاجران عرب، از جمله شیعیان در خراسان، به بازتاب مطلوبی از داده‌های متنوع تاریخ اجتماعی با تأکید بر زندگی روزانه ایرانیان در دوران گذار از حیات اجتماعی ساسانی به حیات اجتماعی اسلامی در متن احادیث مسند الرضا(ع)، به‌ویژه در قالب موضع‌گیری آموزه‌های دینی اسلام (با تأکید بر تشیع) در قبال عناصر هویتی تاریخ اجتماعی (زندگی روزانه) ایرانیان و یا معرفی عناصر هویت اسلامی (با تأکید بر تشیع) وارد شده به جامعه ایرانی، مانند رد و تحریم برخی آداب و سنت‌ها و یا تأکید بر برخی دیگر از خلال احادیث این اثر دست یافت.

بدین ترتیب، بر اساس داده‌های مرتبط با تاریخ اجتماعی (زندگی روزانه) در مسند الرضا (ع) و تحلیل این داده‌ها از منظر ورود و نفوذ میدان گفتمانی رفتار اسلامی در جامعه ایرانی و تغییر میدان‌های گفتمانی رفتارهای هویت ایرانی و هویت اسلامی (شیعی) در ایران قرون اولیه اسلامی، می‌توان استنباط کرد که دامنه نفوذ میدان گفتمان اسلامی (شیعی) در جامعه ایرانی کم‌چالش و البته با پذیرا شدن گسترده عناصر فرهنگی جامعه میزبان از سوی اسلام (تشیع) همراه بوده است. به عبارت دیگر، اسلام (تشیع) تنها بر مراسم و مناسک عبادی و تحریم برخی عناصر در خوراک‌ها، بازی‌ها و جنس البسه آن هم در زمان نماز تأکید داشته است؛ به نظر می‌رسد که همین چالش‌گریزی میان دو میدان گفتمانی در نهایت موجب گسترده ایرانیان به اسلام (تشیع) بوده است. با توجه به سرزندگی فرهنگ ایرانیان از دیرباز تا به امروز، به نظر می‌رسد که چالش‌گریزی در روابط میان میدان‌های گفتمانی یعنی عرصه شناخت، رفتار و فرهنگ، حتی امروزه نیز بتواند در روندهای تعمیق تحولات مطلوب شناختی و فرهنگی مؤثر و کارآمد باشد. علاوه بر این، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی این چنین در خصوص سایر متون دینی، حتی در جغرافیای غیر از ایران صورت پذیرد تا ابعاد واضح‌تری از تحولات تاریخ اجتماعی اسلام با اتکاء به منابع حدیثی حاصل شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی، مختار و معمارزاده، پیمان (۱۳۹۶)، «اجتماعیات در فیروز شاهنامه»، *مطالعات ادبیات عرفان و فلسفه*، دوره سوم، شماره (۱)، صص ۱۴۴ - ۱۳۰.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح مهدی حسینی لاجوردی، جلد ۲، تهران، جهان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی بابویه قمی (شیخ صدوق)، (۱۴۰۱ق)، *الأمالی*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ اول.
۴. ابن طاووس حلّی، سیدرضا علی بن موسی (۱۳۸۶ش)، *الاقبال بالأعمال الحسنة*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، جلد ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارة*، نجف: المطبعة المرتضویة، چاپ سوم.
۶. ابن منظور، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *لسان العرب*، تصحیح محمد عبدالوهاب و محمدصادق العبیدی، بیروت، دارالاحیاء التراث.

۷. اسفندیاری، محمد (۱۳۸۵)، *گرامی‌نامه استاد عطار دی*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم اسلامی.
۸. اشتیری تفرشی، علیرضا، گودینی، مهری، (۱۴۰۲)، «تحلیل پدیده گسترش مدارس در دمشق و حلب با تأکید بر دوره زنگیان؛ بر مبنای نظریه سرمایه بوردیو»، *علم و تمدن در اسلام*، سال چهارم، شماره ۱۵، ۳۳-۵۵.
۹. امین عاملی، سیدمحسن (۱۳۷۶)، *سیره معصومان (ع)*، ترجمه علی حجتی کرمانی، جلد ۵، تهران، سروش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، *مفاتیح الحیاه*، تهران، مرکز بین المللی نشر اسراء.
۱۱. اورنگ، مراد (۱۳۴۴)، «آیین درخت کاری در ایران باستان»، *ارمغان*، دوره ۳۴، شماره ۲، ۶۴-۶۹.
۱۲. جنکینز، ریچارد، (۱۳۸۵)، *پی‌یر بوردیو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، جلد ۵، قم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۱۴. حسنی کندسر، احمد (۱۳۹۰)، «اجتماعیات در ادب فارسی با نگاهی به سیراندیشه و اعتقادات و اخلاقیات در ادب فارسی قرن ششم»، *نشریه زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه تبریز، شماره ۲۲۴، صص ۶۳-۸۶.
۱۵. ذوالنوری، سید فرزاد و فرهاد پروانه (۱۳۹۷)، «طبقات اجتماعی ایران باستان (با تأکید بر عصر ساسانی)»، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، ش ۲۳، صص ۲۱-۳۹.
۱۶. ربیع‌زاده، علی (۱۳۹۹)، «خوراک در ایران باستان»، *رشد آموزش تاریخ*، شماره ۷۶، ۹-۱۳.
۱۷. روح‌الامینی، محمود، (۱۳۶۸)، «بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ»، نامه علوم اجتماعی، *دانشگاه تهران*، ج ۱، شماره ۲، صص ۱۹۱-۲۰۸.
۱۸. روح‌الامینی، محمود، (۱۳۷۵)، «اجتماعیات در ادب فارسی»، *دومین همایش ملی ایران‌شناسی*.
۱۹. شروو، پ. اُ، پی‌یر بریان و منصور شکی (پاییز ۱۳۸۱ش)، «طبقات اجتماعی در ایران باستان»، ترجمه منیژه اذکایی، *نامه پارسی*، ش ۲۶، صص ۱۷-۴۲.
۲۰. شویره، کریستیان، اولیویه، فونتین، (۱۳۸۵)، *واژگان بوردیو*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران، نی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰)، *زندگانی چهارده معصوم (ع)*، ترجمه عزیزالله عطار دی، تهران، اسلامیة.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶)، *مکارم الاخلاق*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. عطاردی خبوشانی، عزیزالله (۱۴۰۶)، *مسند الام الرضا(ع)*، مشهد، آستان قدس، چاپ اول.
۲۴. علیی، میثم، همتی ازندریانی، اسماعیل، ذال، محمدحسن، رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۸)، «بررسی اهمیت و جایگاه هنر موسیقی در ایران باستان»، *مطالعات باستانشناسی پارسه*، شماره ۸، صص ۳۷-۵۶.
۲۵. غلامحسین زاده، غلامحسین و روح‌الامینی، محمود و قنبری، افسون (۱۳۸۹)، *عوامل چشم‌زخم در شعر شاعران فارسی*، روح شماره ۱، صص ۹۳-۱۱۰.
۲۶. *فقه الرضا(ع)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمی.
۲۷. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۵)، «پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنگری»، *مجله علوم اجتماعی (دانشگاه فردوسی مشهد)*، شماره ۵، صص ۱۴۱-۱۶۱.
۲۸. فهری، سیداحمد، پرواز در ملکوت (مشمول بر آداب الصلاة امام خمینی)، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳، چاپ دوم.
۲۹. کرمی چمه، یوسف (۱۳۹۳)، «بازشناسی چوگان؛ بازی بومی ایرانی»، *فرهنگ مردم ایران*، شماره ۳۶، ۷۷-۵۵.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب (بی‌تا)، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، اسلامیه، چاپ اول.
۳۱. گرابار، اولگ، (۱۳۷۹)، *شکل‌گیری هنر اسلامی*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۲. مجلسی، محمدباقر محمدتقی (۱۳۷۵)، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مسعودی، علی بن الحسین (بی‌تا)، *مروج الذهب*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه.
۳۴. مفضل بن عمر، حنفی کوفی (بی‌تا)، *مفاتیح الحیاه*، تهران: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
۳۵. منتشری، مهران و محمدی، شهبو، (۱۳۹۵)، «بازنمایی پوشاک دوره ساسانی بر اساس مقایسه تطبیقی نقوش برجسته و ظروف»، *شبک*، شماره ۱۱ و ۱۲، ۵۵-۶۵.
۳۶. موسی‌پور، ابراهیم، بیاتلو، حسین (۱۳۸۹)، «تاریخ اجتماعی، دانش، روش، آموزش»، *پژوهشنامه‌ی تاریخ تمدن اسلامی*، شماره ۱، صص ۱۳۹-۱۲۱.
۳۷. نجفی، شمس‌الدین (۱۳۸۵)، «گاهنبارها؛ جشن‌های دینی ایران باستان»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۹، ۲۷۰-۲۵۹.

۳۸. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲ق)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

۳۹. یوسفیان، محمدجواد. (۱۳۷۷)، *اجتماعیات در ادبیات: مباحثی اجتماعی در اشعار فردوسی و بهار*، شماره ششم، دوره‌ی دوم، صص ۹۳-۱۰۸.

40. Bourdieu, Pierre, and Passeron, Jean-Claude, (1997), *Reproduction in Education, Society and Culture*, translated by Richard Nice, London, Sage Publications.

41. Bourdieu, Pierre, (1986), 'The forms of capital' In: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Edited by Richardson, J., Westport, CT: Greenwood: 241-58.

42. Tzanakis, Michael, (2011), 'Bourdieu's Social Reproduction Thesis and the Role of Cultural Capital in Educational Attainment: A Critical Review of Key Empirical Studies', in *Educate*, Vol. 11, No. 1, 76-90.

مفهوم تاریخ‌مندی و نقش آن در علل صدوری تعارض اخبار

بهروز فدائی‌راد^۱

محمد ناصحی^۲

حسین خوشدل مفرد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۰۹، صفحه ۳۴ تا ۵۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

تأثیر شرایط تاریخی بر صدور احادیث، در طول تاریخ استفاده تخصصی از احادیث، با عناوینی نظیر اسباب صدور حدیث، مقام صدور حدیث، قضایای حقیقی و خارجی، اقتضائات زمانی و مکانی؛ همواره مورد توجه دانشمندان علوم حدیث بوده است. اما با وجود آنکه یکی از تبعات چنین تأثیری، تعارض صدوری احادیث است؛ هیچگاه این موضوع به شکل منسجم در مطالعات حدیثی دنبال نشده است. و دانشمندان علوم حدیث در مواجهه با تعارض اخبار از آنجا که برای آن اصالت حقیقی قائل نبودند، تنها با هدف رفع تعارض، عللی را به عنوان علل تعارض اخبار شناسایی کردند. و اگرچه که در نهایت این علل را به تمامی نمایاندند، اما هیچگاه ریشه وقوع آن‌ها را مورد بررسی قرار ندادند. از این رو در این پژوهش، ضمن تبیین کاربردی مفهوم تاریخ‌مندی، نقش آن در علل صدوری تعارض اخبار که در عناوین چهارگانه نسخ، تقیه، شرایط ادراکی مخاطب و شرایط عملکردی مخاطب، قابل جمع هستند؛ مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که عامل بروز این علل را می‌توان در مفهوم تاریخ‌مندی جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌مندی، روایات، علل صدوری، تعارض اخبار.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران: 517soroosh@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران (نویسنده مسئول):

dr.mnasehi@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران:

khoshdel75@yahoo.com

درآمد

در طول تاریخ شیعه، وجود روایات متعارض، یکی از چالش‌های مهم دانشمندان بوده است؛ چالشی که از یک منظر درون مذهبی به حساب می‌آید، زیرا در اثر آن، گاه حتی فقیهان در مواجهه با پرسش‌های مراجعان به صعوبت می‌افتادند. چنانکه، این دشواری دسترسی به حقیقت در اثر اختلاف روایات عاملی برای تدوین کتاب کافی معرفی شده است (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۸/۱). و از منظری دیگر برون مذهبی، زیرا دستاویزی برای نابه حق خوانده شدن توسط دیگر فرق اسلامی، قرار گرفته است. آنقدر که، طعن مخالفان در اثر موضوع تعارض اخبار انگیزه‌ای برای تصنیف کتاب تهذیب بوده است (طوسی، ۱۳۶۴ش، ۲/۱). از این رو دانشمندان سعی کردند، ضمن ارائه قواعدی برای رفع تعارض اخبار، جوامع حدیثی پیراسته از روایات متعارض تدوین کنند. در واقع ایشان به حسب آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) (پس آیا در قرآن اندیشه نمی‌کنند که اگر از جانب غیر از خدا بود در آن اختلاف زیادی می‌یافتند)؛ از آنجا که نفس تعارض را پدیده‌ای منفی قلمداد می‌کردند، وجود آن در احادیث را نیز برنمی‌تابیدند. در نتیجه، تحقیق در خصوص پیشنهادها و موضوع تعارض روایات، نظیر مضیق‌های صادرکننده حدیث، اساساً مد نظر ایشان واقع نگردید. و به تبع آن، شناسایی علل تعارض اخبار تنها با هدف رفع تعارض صورت پذیرفت. اگرچه که علل تعارض در نهایت به تمامی نمایانده شد، اما هیچگاه ریشه مشترک وقوع این علل به درستی کاویده نشد.

صرف نظر از عللی که در مرحله بعد از صدور حدیث و در اثر عملکرد راویان و مصنفان، منتج به تعارض در روایات شده است؛ عللی نظیر نسخ و تقیه یا لحاظ شدن سطح ادراکی و عملکردی مخاطب، مربوط به صادرکننده حدیث هستند، و موضوعیت جدی تری دارند چراکه خبر از تاثیر شرایط تاریخی بر صدور حدیث می‌دهند. بنابراین، آنچه در پژوهش پیش رو دنبال می‌شود، بررسی دقیق ریشه مشترک، علل صدور تعارض اخبار است.

طرح مسأله

در مورد ارتباط تاریخ‌مندی و موضوع تعارض اخبار به طور اخص پژوهشی صورت نگرفته است؛ اما به طور اعم در خصوص تاریخ‌مندی روایات از یک سوی و تعارض اخبار از سوی دیگر پژوهش‌هایی قابل ذکر است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد.

دلبری در مقاله «آسیب شناسی فهم روایات»^۱ علل و عوامل تعارض اخبار را از منظر روایات و از منظر دانشمندان اسلامی بررسی و به نمونه های حدیثی نیز اشاره کرده است. وی در علل تعارض از منظر روایات ده عنوان را ذکر کرده است و در علل تعارض از منظر دانشمندان بیست و دو عنوان را؛ و اگرچه که علل تعارض را به طور کامل آورده است اما هیچ دسته بندی در خصوص این علل ارائه نکرده و بعضاً از عللی که ذکر کرده می توان تعدادی را در یک عنوان جمع کرد. ضمن آنکه این علل را در کنار و مرتبط با یکدیگر ننگریسته و در نتیجه ریشه این علل را نکاویده است.

محققان و رحمان ستایش در تحقیقی با عنوان «تاثیر ویژگی های زمانه بر صدور فهم و تبیین روایات»^۲ با طرح موضوع قضایای حقیقه و خارجیه سعی در منحصر دانستن شرایط زمانه در عناوین خاص دارند و از آنجا که تاریخمندی را به معنای تاریخ انقضا می دانند، اصل تاریخمندی حدیث را در موارد معدود می پذیرند. این در حالی است که تاریخمندی، لزوماً به معنای داشتن تاریخ انقضا نیست بلکه به معنای وابستگی به شرایط تاریخی است، حال اینکه میزان وابستگی یک روایت به شرایط تاریخی به اندازه ای باشد که امکان عام تلقی کردن آن روایت مقدور نباشد موضوع ثانوی و قابل تحقیق است. و صرف نظر از آن به تعارض اخبار به عنوان اولین و طبیعی ترین نتیجه تاثیر شرایط تاریخی بر صدور، فهم و تبیین روایات اشاره ای نمی کنند.

شفیعی در تحقیقی با عنوان «تاریخمندی در مطالعات حدیثی»^۳ اصل تاریخمندی روایات را پذیرفته است و مناط های روایات اوامر حکومتی و قضایی، روایات شخصی، روایات تقیه ای و روایات منسوخ را بیان داشته است و علاوه بر آن زمینه هایی را برای تشخیص روایات تاریخمند ارائه کرده که برخی از آن ها عبارتند از روایات فقهی، روایات آداب، روایات طبی؛ اما دقیقاً از مبنا و ملاک مشخصی در خصوص تشخیص روایات تاریخمند از غیر تاریخمند سخن نگفته است، ضمن آنکه میان ملاک های مذکور خود ارتباطی برقرار نساخته و به تحلیل جامعی دست نیافته و به تاثیرات مفهوم تاریخمندی بر روایات اشاره مشخصی نکرده است.

۱- دلبری، سیدعلی (۱۳۸۳)، آسیب شناسی فهم روایات تعارض علل و عوامل آن، آموزه های قرآنی، سال ۴، شماره ۱۱، صص ۱۴۷-۱۷۰.

۲- محققان، حسین و رحمان ستایش، محمدکاظم (۱۳۹۶)، تاثیر ویژگی های زمانه بر صدور فهم و تبیین روایات، آموزه های حدیثی، سال ۱، شماره ۲، صص ۳۳-۵۵.

۳- شفیعی، سعید (۱۳۸۶)، تاریخمندی در مطالعات حدیثی، علوم حدیث، سال ۱۲، شماره ۳ و ۴، صص ۱۴۴-۱۶۵.

بنابراین پژوهش پیش رو ضمن تعریف کاربردی مفهوم تاریخمندی، از جهت رویکرد کلان آن به موضوع تعارض اخبار، و سعی در شناسایی وجه مشترک علل اولیه وقوع تعارض در روایات از پژوهش های پیشین متمایز است.

به بیان دیگر، این پژوهش به دنبال پاسخدهی به پرسش اصلی چگونگی ارتباط میان علل صدوری تعارض اخبار است که به این منظور، ابتدا مفهوم تاریخمندی به شکل کاربردی تعریف و دیدگاه مخالفان آن بررسی می شود، در ادامه تعارض اخبار و علل آن و دیدگاه دانشمندان اسلامی در این رابطه مورد اشاره قرار می گیرد و در نهایت با بررسی نمونه هایی از روایات متعارض صدوری، رابطه شرایط تاریخی و علل صدوری مورد تحلیل قرار می گیرد.

تاریخمندی

برای توضیح دقیق مفهوم تاریخمندی، لازم است دو نوع تاریخمندی را از یکدیگر متمایز ساخت. اول تاریخمندی متن و دوم تاریخمندی فهم.

تاریخمندی متن، عبارت است از اثرپذیری متن از شرایط تاریخی عصر پیدایش خود. به این معنا که هیچ متنی نمی تواند بی تاثیر از شرایط صدوری خود باشد حتی اگر این متن، از متون دینی باشد، «یعنی آنچه در نصوص دینی آمده، در موقعیت ویژه تاریخی و جغرافیایی آمده و مخاطب این نصوص در شرایط معین و با معلومات مناسب آن عصر بوده و این گونه نبوده است که هیچ تعلق زمانی و مکانی نداشته باشد» (ایازی، ۱۳۸۲: ۴۹).

تاریخمندی فهم به این معنا است که فهم انسان، متأثر از زمینه ها و شرایط تاریخی است و انسان ابداع نمی تواند با ذهنی خالی به فهم نائل آید. به عبارت دیگر، بنیان فهم هر چیز، ذاتا از طریق پیش داشت، پیش دید و پیش دریافت نهاده می شود و فهم هرگز بدون پیش فرض اتفاق نمی افتد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۷۲).

تحلیل تعاریف

این تعاریف، تنها در صورتی مفهوم خود را نیز در برنخواهند گرفت که از حالت اطلاق خارج شوند. چراکه در غیر این صورت، خود نیز مبتنی بر پیش فرضی است که اعتبار آن محل بحث خواهد داشت.

بی توجهی به این نکته، و مطلق و قطعی قلمداد کردن این تاثیر، مغالطه ای است که عمدتا در آثار فلاسفه غربی و روشنفکران مسلمان، مشاهده می شود. برای مثال اینکه آدمی هرگز نمی تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که مبتنی بر این موقعیت است همواره بخشی و محلی و تجدیدنظر پذیر است (Warnke, 1987A: 40)؛ مخصوصا به جهت قیود هرگز و همواره، قابل

اتکا نیست چرا که با فرآیندی که خود بیان داشته تجدیدنظر پذیر و قابل نقد است. همانطور که این نظر که تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن بلکه آشکارا بی معنا و نامعقول است (Gadamer, 2006A: 278)؛ نیز همچنان مطلق و قطعی بیان شده است و از این حیث قابل پذیرش نیست.

این نوع اطلاق در تعاریف سبب شده است، برخی از محققین به جای نقد و اصلاح تعاریف ارائه شده از تاریخمندی، به نقد مفهوم تاریخمندی بپردازند، برای مثال چنین تعریفی از تاریخمندی که «تاریخمندی و تاریخی بودن از عناوین و صفاتی است که به هر چه الصاق شود، کنایه از موقتی بودن و عرضی بودن آن شیء است» (عرب صالحی، ۱۳۸۷ش: ۵۱)؛ تنها بر اساس تعاریف و کاربردهای محققین پیشین است؛ اما، تعاریف و چگونگی استفاده برخی محققین از مفهوم تاریخمندی، حتی اگر قدمت و شیوع داشته باشد؛ لزوماً به آن معنا نیست که این مفهوم به درستی فهم و استفاده شده است. چراکه، تاریخمندی یا وابستگی به شرایط تاریخی صرفاً به معنای تاثیر شرایط تاریخی بر صدور متن یا فهم است، و این تاثیر نه تنها لزوماً تام و منحصراًکننده نیست، بلکه ابداً به معنای منقضی دانستن مقوله تاریخمند نیز نیست، ضمن آنکه همواره شامل همه مصادیق خود نیز نمی شود.

حال وقتی از تاریخمندی روایات سخن گفته می شود، مقصود این است که اولاً در مقام صدور هیچ روایتی در خلاء صادر نشده است و همه روایات در بستر تاریخ و شرایط تاریخی صادر شده اند. و ثانیاً در مقام فهم و استنباط از روایات؛ هیچ شخصی با ذهن عاری از دیدگاه های پیشینی به سراغ احادیث نمی رود. با این حال این وابستگی روایات به شرایط تاریخی لزوماً به معنای وابستگی تام نیست، و دارای شدت و ضعف بوده و در بسیاری از موارد ناچیز و قابل اغماض است، و حتی در مواردی نیز اصلاً مشاهده نمی شود.

برای مثال در روایت «النَّظِيفُ مِنَ الثَّيَابِ يَذْهَبُ الْهَمُّ وَالْحُزْنُ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۷۹/۶) (لباس تمیز اضطراب و غم را از بین می برد) هیچ وابستگی به شرایط تاریخی قابل شناسایی نیست. و حتی در روایت «يُفَرِّقُ بَيْنَ الْغِلْمَانِ وَالنِّسَاءِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۱/۶) (وقتی کودکان پسر و دختر به ده سالگی می رسند باید محل خوابشان از یکدیگر جدا شود)؛ اگرچه که به دلیل قید «عشر سنین»، و تفاوت سن بلوغ در زمان ها و مکان های مختلف؛ تاریخمند محسوب می شود، اما تاریخمندی آن ابداً به معنای غیر قابل استفاده بودنش نیست و می توان اصل جداسازی مکان خواب کودکان دختر و پسر را به عنوان گزاره ای عام از این روایت استخراج کرد بی آنکه بر قید تاریخمند ده سالگی اصرار ورزید.

در نتیجه تاریخمندی روایات، صرفاً حکایت از تأثیر شرایط تاریخی بر صدور و فهم روایات دارد، حال اینکه وزن این تأثیر به چه میزان است مطلبی نیست که بتوان به شکل کلی در مورد همه روایات از پیش ابراز داشت، و بسیار واضح است که در این صورت نمی توان نتیجه موقتی بودن و عرضی بودن روایات را گرفت، چراکه حتی روایات تاریخمند نیز با شناسایی قیود تاریخی و زدودن آن ها قابل استفاده هستند.

تعارض اخبار

در اصطلاح اصول فقه، تعارض، تنافی مقتضای دو دلیل با یکدیگر است طوری که با هم متناقض بوده یا تضاد داشته باشند (انصاری، ۱۴۱۹ق، ۱۱/۴، مظفر، ۱۳۷۰ش، ۱۸۶/۲). در نتیجه منظور از تعارض اخبار، تناقض و تضاد مقتضای دو روایت است.

برای مثال روایت «صَدَقُوا الزَّكَاةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ كَيْلَ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۹۲/۳) (در هر چیزی که قابل پیمانه شدن است زکات پرداخت کنید) که بر اساس آن هر محصول کشاورزی که با پیمانه معامله می شود زکات دارد، با روایت «وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالثَّمَرِ وَالزَّيْبِ وَالْأَبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَ عَفَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۹۲/۳) (پیامبر خدا (ص) زکات را در نه چیز قرار داد گندم و جو و خرما و کشمش و طلا و نقره و شتر و گاو و گوسفند و غیر از آن را بخشید)؛ که زکات محصولات کشاورزی که با پیمانه معامله می شود را منحصر به موارد مشخص می سازد؛ تعارض دارد.

مراجعه به سایر روایات موضوع زکات، در هر دو طرف تعارض، روایات دیگری را نیز نشان می دهد، برای مثال روایت «وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۰۴/۳) (امام علی (ع) بر اسبانی که در بیابان می چرند بر هر اسب در سال دو دینار قرار داد) که دلالت بر اخذ زکات از اسب در زمان حکومت امام علی (ع) دارد و با روایات منحصرکننده زکات در مصادیق نه گانه در تعارض است.

دانشمندان شیعه، ضمن دسته بندی های مختلف از انواع تعارض، روش ها و قواعدی را برای رفع تعارض از روایات ارائه نمودند. روش هایی نظیر جمع، ترجیح و تخییر که خود مبتنی بر دلایلی هستند. برای مثال روایاتی مانند «يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثَقَّةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهِمَا أَخَذْتَ» (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۸۷/۱۸) (دو فرد ثقه با دو حدیث مختلف نزد ما می آیند و ما نمی دانیم کدامیک بر حق هستند امام (ع) فرمودند پس اگر نمی

دانی برایت گشایش است هر یک را که خواستی بگیر) دلالت بر تخییر دارند. همچنین روایاتی مانند روایت «قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَدْ رَوَى لَنَا عَنْ آبَائِكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِيمَنْ جَامَعَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ أَفْطَرَ فِيهِ ثَلَاثَ كُفَّارَاتٍ وَ رَوَى عَنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَيْضًا كُفَّارَةً وَاحِدَةً فَبَإِيَّ الْخَبَرَيْنِ نَأْخُذُ فَقَالَ بِهِمَا جَمِيعًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳/۳۷۸) (به حضرت رضا (ع) عرض کردم ای فرزند رسول خدا (ص) از پدرانت روایت کرده‌اند که هر کس در روز ماه رمضان همبستری کند یا افطار نماید، سه کفاره دارد، و نیز روایت شده از ایشان (ع) که یک کفاره دارد به کدام یک از این دو خبر عمل کنیم فرمود به هر دو با هم؛ دلالت بر جمع دارند. و روایاتی نظیر «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲/۲۳۵) (اگر دو حدیث مختلف به شما رسید آن دو را به کتاب خدا عرضه کنید و آن را که موافق کتاب خداست بگیرید)؛ که با ارائه راهکار ترجیح روایات، اصل ترجیح را تأیید می‌کنند.

بر این اساس، دانشمندان ضمن ارائه روش‌ها و قواعد کاربردی، خود نیز عملاً از آن‌ها استفاده نمودند، به عنوان نمونه در همان مثال احادیث زکات، یونس بن عبدالرحمان، عبارت «عفی عما سوی ذلک» در حدیث دوم را مربوط به ابتدای نبوت پیامبر (ص) و موقتی معرفی کرده و حدیث اول را ترجیح می‌دهد (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳/۲۹۲)، و قائل به گسترش مصادیق زکات است؛ در مقابل دیگران، با حمل بر استحباب، پرداخت زکات اسب را مستحب محسوب می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ۲/۱۹) و دو طرف تعارض را با تاویل با یکدیگر جمع می‌کند.

نتایج مختلف و بعضاً کاملاً متعارضی که نه تنها در دیدگاه‌های فقهی، بلکه در نگرش‌های کلامی نیز بازتاب یافته است؛ قطعاً تنها به دلیل درستی یا نادرسی روش‌ها و قواعد رفع تعارض و حتی نحوه کاربرد آن‌ها نیست؛ بلکه صرف نظر از تأثیر ناخودآگاه و غیرمتمعدانه نگرش‌ها و مفروضات پیشین، می‌تواند ریشه در تمایلات شخصی آگاهانه و عمدی در گزینش‌های اجتهادی داشته باشد.

ادعاهای اجماع را می‌توان از این دست به شمار آورد، که صرف نظر از تعریف اجماع نه تنها اساساً در برخی از مسائل، اجماع ادعا شده صحیح نیست بلکه گاه ادعای مطرح شده در یک کتاب، در کتاب دیگر همان مولف، نقض می‌شود. برای مثال در کتاب «الخلافا» پرداخت کفاره به کودک به شرط فقر و با احتجاج به اجماع صحیح دانسته شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۴/۵۶۴) در حالی که در کتاب «المبسوط» با ذکر مخالفت برخی از علمای شیعه از جهت اینکه دو کودک یک نفر به شمار می‌آید (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۵/۱۷۸)، عملاً اجماع ادعایی نقض شده است.

این موضوع حتی در قضاوت کلی دانشمندان، در خصوص موضوع تعارض اخبار نیز قابل مشاهده است. برای مثال در کتاب «الاعتقادات» اعتقاد شیعه عدم اختلاف احادیث صحیح منقول از ائمه (ع) به دلیل مآخذ و حیانی آن معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹ش: ۱۱۷)؛ با این حال در تبیین چرایی وقوع تعارض در روایات طبّی؛ برخی از روایات طبّی مختص وضعیت جغرافیایی مکه و مدینه دانسته شده که در مکان های دیگر قابل استفاده نیست و برخی منحصر به شرایط مخاطب سوال کننده از ائمه (ع) که در مورد دیگران قابل تعمیم نیست (ابن بابویه، ۱۳۸۹ش: ۱۱۵). در حالی که وقتی در یک موضوع با وجود علم اختصاصی ائمه (ع)، شرایط تاریخی تاثیرگذار است؛ نمی توان در دیگر موضوعات سهمی برای تاثیر شرایط تاریخی در نظر نگرفت.

اهمیت موضوع تعارض اخبار از همان آغاز، اندیشمندان اسلامی را به تصنیف آثار مستقل در این خصوص کشانید. آثاری نظیر کتاب های «اختلاف الحديث و مسائل» از یونس بن عبدالرحمان (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۶)؛ «اختلاف الحديث» محمد بن ابی عمیر (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۶)؛ و «الحديث المختلفين» از عبدالله بن جعفر حمیری (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۰)؛ که البته امروز در دسترس نیستند. اگرچه که در عموم کتب حدیثی، موضوع تعارض روایات را می توان ذیل عناوینی نظیر «اختلاف الحديث»، (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۷/۱)؛ «وجوه الجمع بین الحادیث المختلفه و کیفیه العمل بها» (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۱۰۶/۲۷)؛ و «علل اختلاف الاخبار و کیفیه الجمع بینهما» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲/۲۱۹)؛ جستجو کرد. اما کتبی نظیر «الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار»، که با رویکرد علاجی تدوین شده اند بیش از آنکه علل تعارض را بنمایانند، روایات متعارض فقهی و روش های تصنیف کننده کتاب در رفع تعارض را نشان می دهند.

علاوه بر کتب حدیثی، در برخی از آثار کلامی نیز موضوع تعارض اخبار و علل آن مورد اشاره قرار گرفته است. برای مثال در کتاب «الاعتقادات» ذیل عنوان «الاعتقاد فی الحديث المختلفين» (ابن بابویه، ۱۳۸۹ش: ۱۱۷)، به نکاتی در این خصوص اشاره شده است.

اما از آنجا که موضوع تعارض اخبار در زمان حضور ائمه (ع) نیز مطرح بوده است، و در خود احادیث منعکس شده است؛ بررسی جوامع حدیثی، می تواند ضمن شناسایی عللی که در احادیث مورد اشاره قرار گرفته است به راهکارهای مواجهه با موضوع نیز یاری رساند.

برای مثال در کتاب «کافی» ذیل عنوان «اختلاف الحديث» ده حدیث ذکر شده است که در آن ها به علل جعل، سهو راوی، نسخ، تقیه و سطح ادارکی مخاطب و راهکارهای تخییر، اخذ حدیث متاخرتر، دقت در ویژگی های راوی، مطابقت با کتاب و سنت و مخالفت با فتوای عامه اشاره شده

است (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۷/۱-۴۰). البته بدون دسته بندی فقط به ذکر روایات مربوط به عنوان و چینش روایات بر اساس اولویتی که مولف بدان قائل است اقدام شده است.

اولین حدیثی که مورد اشاره او قرار می گیرد، حدیثی است که در آن امام علی (ع) روایان را به چهار گروه تقسیم می کنند و تنها روایات یک گروه را حق می دانند که از آن علل جعل، سهو راوی و نسخ، قابل برداشت است (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۷/۱). این حدیث، به دلیل ویژگی های بلاغی نیز مورد توجه واقع شده است (سیدرضی، ۱۳۸۷ش: ۳۰۷-۳۰۹)؛ اما صرف نظر از ویژگی های بلاغی حدیث، این تقسیم بندی خود ضرورت تفکیک علل از یکدیگر را می نمایاند.

موضوع تقیه، نیز یکی دیگر از علل بروز اختلاف و تعارض در احادیث است که در خود احادیث مورد اشاره قرار گرفته است. و به زعم برخی از محدثین این علت سهم بیشتری در وقوع تعارض اخبار دارد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۵۷، بحرانی، ۱۴۰۵، ۸/۱).

در بیشتر روایات تقیه ای در متن روایت به موضوع تقیه اشاره ای نشده است بلکه وقتی این روایات در کنار دیگر روایات قرار داده می شود و تعارض آن ها مشاهده می گردد با توجه به قرائنی از جمله موافقت با فتوای عامه تقیه ای بودن آن روایت فهم می گردد. برای مثال در روایت «فِي الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ الْوُضُوءَ كُلَّهُ إِلَّا رِجْلَيْهِ ثُمَّ يَخُوضُ الْمَاءَ بِهِمَا خَوْضًا قَالَ أَجْزَأُهُ ذَلِكَ» (طوسی، ۱۳۶۴ش، ۶۶/۱) (در مورد کسی (از امام (ع) پرسیده شد) که به جز پاها دیگر قسمت های وضو را به طور کامل انجام می دهد و (به جای مسح) پاهایش را می شوید فرمودند این کار را برایش مجاز می دانم)؛ روشن است که شستن پاها در وضو بر خلاف دیدگاه شیعه و مطابق فتوای عامه است در نتیجه شیخ طوسی این حدیث را حمل بر تقیه کرده است.

اگرچه که در برخی از روایات حکم معمول و حکم تقیه ای از یکدیگر تفکیک شده اند. برای مثال در روایتی تکلیف معمول و تکلیف تقیه ای در مورد قنوت در نماز از یکدیگر مجزا شده اند. «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) فِي الْقُنُوتِ إِنْ شِئْتَ فَأَقْنُتْ وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَقْنُتْ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ وَإِذَا كَانَتْ اللَّتْفِيَةُ فَلَا تَقْنُتْ» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ۵۰۷/۱) (امام باقر (ع) در مورد قنوت فرمودند اگر خواستی قنوت بخوان و اگر خواستی قنوت نخوان امام رضا (ع) فرمودند و اگر در حال تقیه بودی قنوت نخوان).

در برخی از روایات به این معنا اشاره شده است که سطح ادراکی مخاطبان مختلف سبب می شود سخنانی در سطح آنان از سوی ائمه (ع) صادر شود. از جمله آن روایات می توان به روایت «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ غُفُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۱۲/۱) (به ما معاشران پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه قدرت درکشان سخن کنیم) اشاره کرد و همینطور روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتُجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَجِئُكَ

عَرِيَ فَتُجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ فَقَالَ إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۸/۱) (به امام صادق (ع) عرض کردم چگونه است که من سوالی از شما می‌پرسم و شما جوابی می‌دهید سپس دیگری می‌آید اما به او جواب دیگری می‌دهید پس فرمود ما به جمع و کاهش پاسخ مردم را می‌دهیم).

علاوه بر آن در برخی از روایات، موارد خاصی مشاهده می‌شود که عمومیت ندارد. با تحلیل این نوع روایات مشخص می‌شود که ائمه (ع) توانایی مخاطبان و شرایط آنان را نیز لحاظ می‌کردند. برای مثال در روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) بَلَّغْنَا أَنَّ عُمَرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَغْدِلُ حَبَّةً فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي إِفْرَاءٍ وَعَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص)، فَقَالَ لَهَا اعْتَمِرِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَهُوَ لَكَ حَبَّةٌ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۵۳۵/۴) (به امام صادق (ع) عرض کردم به ما رسیده است که عمره در ماه رمضان معادل حج است فرمود این موضوع فقط در مورد زنی است که پیامبر خدا به او فرمود در ماه رمضان عمره بگزار که برای تو معادل حج است)؛ که بر اساس آن امام صادق (ع) به خاص بودن سخن پیامبر (ص) با توجه به شرایط زنی که به ایشان مراجعه کرده بود، اشاره می‌کند.

دسته بندی علل تعارض اخبار

دقت در عوامل وقوع علل تعارض اخبار می‌تواند به یک تقسیم بندی از انواع این علل منتج شود. اگرچه که دانشمندان علوم حدیثی معمولاً تنها به ذکر علل تعارض اخبار پرداخته اند و به ندرت به تقسیم بندی خود این علل پرداخته اند؛ اما در میان آثار ایشان دسته بندی هایی نیز از علل تعارض اخبار مشاهده می‌شود. نظیر تقسیم بندی این علل به اسباب داخلی، یعنی دلایلی که ناشی از ائمه (ع) بوده و شامل نسخ، احکام ولایی و کتمان می‌شوند و اسباب خارجی یعنی دلایلی که ناشی از راویان و مصنفان حدیثی بوده و شامل وضع، نقل به معنا، احادیث مدرج، تقطیع، تشابه خط و نگارش، تصحیح قیاسی و خلط میان کلام امام و فقیه از سوی روات می‌شوند (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۲۶-۲۹). با وجود چنین دسته بندی هایی از علل تعارض اخبار، هیچگاه ریشه وقوع اقسام مختلف این علل، مورد بررسی قرار نگرفته است. و در نتیجه دلایل ذکر شده، جامع و مانع نبوده، و گاه عللی غفلتاً ذکر نگردیده است. برای مثال منحصر دانستن علل تعارض اخبار در عوامل تشریع تدریجی، اختلاف احوال مردم، اختلاف حوادث و شرایط زمانی و مکانی، تبعیض در بیان احکام، و برچیدن سنت های جاهلی (حسین حماد، ۱۴۱۴ق، ۲۹-۵۰)؛ بی توجهی آشکاری به علل ناشی از روایان دارد. همچنین در علل سوء فهم، نسخ، از میان رفتن قرائن، نقل به معنا، تشریع تدریجی، تقیه، رعایت ظرفیت راوی، جعل و وضع (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۹/۷-۴۱)؛ عامل تقطیع مورد غفلت قرار گرفته است.

همچنان که زیر مجموعه های احصاء شده درون یک گروه نیز گاه با یکدیگر هم پوشانی دارند نظیر احکام ولایی که یکی از اسباب داخلی تعارض اخبار شمرده شده است (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۲۶)؛ که با توجه به خروجی حکم می تواند از مصادیق نسخ یا رعایت شرایط مخاطب محسوب شود. یا برخی از دلایل اختلاف شیوه های تبلیغی، فقر زبان عربی، کمال، مدارا و تقیه که از مصادیق کتمان شمرده شده اند (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۲۷)؛ با یکدیگر قابل جمع هستند. برای مثال می توان شیوه های تبلیغی، کمال و مدارا را ذیل رعایت سطح مخاطب و رعایت شرایط مخاطب قرار داد. هرچند دلیل فقر زبان عربی چندان واضح نیست، چراکه خداوند والاترین سخن یعنی قرآن را به زبان عربی نازل کرده است و معنا ندارد که زبان علت تعارض اخبار قلمداد شود، ضمن آنکه ائمه (ع) خود بر نقل عین واژگان احادیثشان تاکید ورزیده اند از جمله در روایت «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۱/۱) حدیث ما را به درستی بیان کنید زیرا ما فصیح هستیم؛ واضح است که اگر قائل به فقر زبان عربی بودند چنین دستوری از ایشان صادر نمی شد.

بررسی نظرات اندیشمندان دیگر نیز، نشان می دهد، این نقایص در اقوال اندیشمندان اسلامی عمومیت دارد. برای مثال در کتاب «الرساله» بدون دسته بندی علل نسخ، تقطیع، از بین رفتن قراین، تفاوت های مخاطبان و فهم متفاوت راویان (شافعی، ۱۳۵۸ق: ۲۱۳) از جمله علل تعارض اخبار معرفی شده است.

همچنین در کتاب «المحصول فی علم اصول الفقه»، نقل به معنا، از میان رفتن قراین، اشتباه راوی و جعل به عنوان علل تعارض اخبار ذکر شده است (فخررازی، ۱۴۱۸ق: ۳۰۲)؛ که تنها شامل غیر صدور تعارض اخبار است.

حال با جمع نظرات اندیشمندان اسلامی در خصوص علل تعارض اخبار، می توان علل تعارض روایات را در دو دسته کلی صدور و غیر صدور دسته بندی کرد. منظور از علل صدور آن علت هایی هستند که منشاء آن به زمان صدور حدیث باز می گردد یعنی ائمه (ع) بنا بر هر دلیلی به گونه ای سخن گفته اند که این تعارض در روایات مشاهده می شود؛ که شامل نسخ، تقیه، سطح درک مخاطب و شرایط مخاطب می شوند. و علل غیر صدور، علت هایی هستند که منشاء آن به بعد از صدور حدیث، و ناقلان حدیث باز می گردد.

تحلیل و ارزیابی

با تفکیک دقیق علل صدور از غیر صدور و جمع علل صدور در عناوین مشخص نسخ، تقیه، سطح درک مخاطب و شرایط مخاطب، می توان به تفکیک به جستجوی نقش مفهوم تاریخمندی در بروز این علل پرداخت.

نسخ

با وجود آنکه در موضوع نسخ احادیث، به ندرت تالیف مستقلی نظیر کتاب «ناسخ الحدیث و منسوخه» از عمر بن احمد بن شاهین، صورت گرفته است، اما دانشمندان اسلامی در مباحث علوم قرآنی و اصولی خود به طور جدی به موضوع نسخ ورود یافته اند. و صرف نظر از اختلاف نظرهایی که در این موضوع میان آن ها مشاهده می شود، می توان قدر مشترک تعاریف اصطلاحی که ایشان از نسخ ارائه نموده اند را، تغییر حکم و جایگزین کردن حکمی دیگر به جای آن (نحاس، ۱۴۰۸ق: ۵۷) دانست که البته با شرایط خاصی تحقق می یابد از جمله اینکه ناسخ و منسوخ هر دو، حکم شرعی باشند، و نیز حکم سابق به گونه ای باشد که بر حسب ظاهر اقتضای تداوم داشته باشد، و تنها با تشریع حکم لاحق برداشته شود (معرفت، ۱۳۹۰ش: ۲۲۶).

صرف نظر از امکان وقوع نسخ، که از آیه «مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» (بقره: ۱۰۶) (هر آیه ای را که نسخ کنیم یا به تاخیر اندازیم بهتر از آن یا مانندش را می آوریم)؛ و روایات متعددی نظیر روایت، «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنسخُ كَمَا يُنسخُ الْقُرْآنُ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۸/۱) (همانطور که قرآن نسخ می شود حدیث نیز نسخ می شود) قابل برداشت است؛ دلایل مختلفی به عنوان علت وقوع نسخ، بیان شده است از جمله اینکه احکام و قوانین شرعی تابع مصالحی هستند که تغییر آن مصالح، ناگزیر احکام را نیز تغییر خواهد داد (سیدمرتضی، ۱۳۴۶ش، ۴۲۶/۱) این دلیل در نمونه های نسخ از جمله تغییر قبله نیز قابل مشاهده است.

دقت در آیه قبله، یعنی آیه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) (ما نگاه های منتظرت را به آسمان می بینیم پس تو را به سوی قبله ای که آن را بپسندی برمی گردانیم پس اینک رویت را به سوی مسجد الحرام بگردان)؛ انتظار پیامبر (ص) برای تغییر قبله (قمی، ۱۴۰۴ق، ۶۳/۱)، را نشان می دهد. انتظاری که ناشی از سرزنش های یهود در تبعیت مسلمانان از قبله آنان است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش، ۳۲۵/۱). صرف نظر از مصلحت ابتدایی تبعیت از قبله یهود، به دلیل مفسده ادامه این امر حسب آیه، قبله به سمت کعبه تغییر یافت.

به بیان دیگر عارض شدن شرایط جدید که در این مورد سرزنش یهود و ایجاد احساس نامطلوب در مسلمانان بود؛ سبب تغییر جهت قبله شد. همچنین در روایت «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا قُرُوءَهَا» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ۴۳۹/۲) (پیش از این شما را از زیارت قبور نهی می کردم اما اکنون به زیارت آن ها بروید)؛ مصداقی از نسخ مشاهده می شود، که علت آن نیز تغییر شرایط است از آن جهت که در ابتدا اموات مشرکان در کثرت بوده است و زیارت قبور نهی شده است و در ادامه که

اموات مومنان در کثرت بوده اند به زیارت قبور توصیه شده است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۶ش: ۷). نفس وجود پدیده نسخ در احادیث، نشان دهنده این است که از ائمه (ع) احادیثی صادر شده است که از آنجا که منسوخ گردیده است تنها در شرایط تاریخی پیش از نسخ می تواند ملاک عمل قرار گیرد. و این همان مفهوم تاریخمندی یعنی وابستگی به شرایط تاریخی زمان صدور حدیث است.

سطح درک مخاطب

رعایت سطح درک مخاطب از جانب ائمه (ع) یکی دیگر از علل تعارض اخبار است. وقتی افراد مختلف با سطوح ایمانی و علمی مختلف در یک موضوع مخاطب واقع می شوند طبیعتاً شاهد تبیین های متفاوتی از آن موضوع خواهیم بود که اگرچه که محتوای کلی ثابت خواهد بود اما در مواردی به تناسب یک مخاطب تقلیل یافته و در مواردی به تناسب مخاطبی دیگر گسترگی مفهومی می یابد. این عملکرد حکیمانه ائمه (ع) در زمانی که اطلاعی از شرایط پیرامونی احادیث وجود ندارد می تواند بازتاب دهنده تعارضاتی میان احادیث باشد.

مخاطبان پیامبر (ص) عموماً دارای پیشینه جاهلی بودند، همانطور که خطبه ۹۵ نهج البلاغه همین موضوع را مورد اشاره قرار می دهد. خدا پیامبر (ص) را هنگامی مبعوث فرمود که مردم در حیرت و سرگردانی بودند و نادانی های جاهلیت پست و خوارشان کرده و بلای جهل و نادانی دامگیرشان بود (سیدرضی، ۱۳۸۷ش، ۱۲۷)؛ با این وجود در آن میان بودند کسانی نظیر سلمان که پیامبر (ص) در موردش فرمود سلمان دریایی است که بی آب نمی شود و گنجی است که پایان نمی یابد سلمان از ما اهل بیت است سلسله ای است که حکمت می بخشد و برهان می دهد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۴۱).

این وضعیت ادراکی طبیعتاً در مواردی محدودیت هایی را برای ائمه (ع) ایجاد نموده است و در صدور حدیث نیز بازتاب یافته است. برای مثال اینکه در تفسیر برخی از آیات تفاسیر متفاوتی از ائمه (ع) ارائه شده است گذشته از موضوع ظاهر و باطن قرآن، نقش سطح ادراکی مخاطبان در بروز آن محرز است. نظیر پاسخ های متفاوت امام صادق (ع) در تفسیر آیه «ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَنَّهُمْ وَلْيُؤْفُوا نُدُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: ۲۹) (سپس آرایش های خود را بردارند و به نذرهایشان وفا کنند و گرد خانه کهن طواف کنند)؛ به ضریح محاربی و عبدالله بن سنان. چراکه همانطور که در حدیث علت این طرز عملکرد امام (ع) نیز مورد پرسش قرار گرفته است؛ ذکر معانی باطنی برای مخاطبی مقدور است که ظرفیت ادراکی کافی داشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ۳/۳۷۶).

گستره سطح ادراکی مخاطبان، خود یکی از مضیق های تاریخی ائمه (ع) بوده که لاجرم در صدور روایات نیز تاثیر گذار بوده است. اگرچه که در این مورد میزان این تاثیر همیشه قابل توجه

نیست؛ چراکه ائمه (ع) یک محتوای کلی را متناسب با سطح درک مخاطبان ارائه کرده اند؛ اما نفس وجود آن لازم می سازد تا در فهم و تحلیل روایات به شرایط و احوالات مخاطبان توجه داشت.

تقیه

تقیه نیز، علت دیگری است که منتج به تعارض روایات شده است. و مراد از آن، پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن، در برابر مخالفان به منظور اجتناب از ضرر دینی یا دنیایی است (مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۳۷)؛ با هدف حفظ خود از ضرر شخصی دیگر از طریق هم سوئی با او در گفتار یا رفتار بر خلاف حق (انصاری، ۱۴۱۴: ۷۱).

ضرورت تقیه با یادآوری این نکته روشن تر خواهد شد که، مذهب تشیع در طول حیات خود از جنبه های گوناگون، در تنگنا و مضيقه بوده است. به طوری که همواره در طول تاریخ ابراز عقیده در میان مخالفان ضررها و خسارت های جانی و مالی فراوانی برای آنان به دنبال داشته است از همین رو امامان شیعه برای حفظ جان خود و شیعیان و جلوگیری از پراکندگی و اضمحلال جامعه شیعه تقیه را لازم می دانستند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۱: ۲۴).

همین که ائمه (ع) با توجه به شرایطی خاص سخنی گفته اند، اعم از اینکه این سخن در حالت معمول مقصود ایشان هست یا بر اساس مصالح و در اثر مواجهه با شرایط خاصی تبیین شده است؛ خود نشان از تاثیر شرایط بر صدور روایات دارد. و از آنجا که روایات تقیه ای، بر خلاف نظر اصلی ائمه (ع) هستند؛ میزان این اثرپذیری از شرایط به اندازه ای است که اساسا در حالت طبیعی نمی توان طبق روایت تقیه ای عمل کرد.

شرایط مخاطب

در نظر گرفتن شرایط مخاطب یکی دیگر از عوامل ایجاد کننده تعارض اخبار از منظر صدور است. منظور از شرایط مخاطب میزان استطاعت عملکردی است. تفاوت این عامل با سطح درک مخاطب، بعد عملی، در مقابل بعد نظری است، در عامل در نظر گرفتن سطح درک، میزان فهم مخاطب مد نظر است فارغ از توانایی عملکردی و در عامل در نظر گرفتن شرایط مخاطب، میزان توانایی عملکردی مد نظر است فارغ از سطح درک.

روشن است که مد نظر واقع شدن شرایط عملکردی مخاطبان، منطبق بر آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) (خداوند هر کس را به میزان توانایی اش تکلیف می کند)؛ و بازتاب این عملکرد در روایات، خود نشان دهنده تاثیر شرایط مخاطب بر صدور روایات است. بنابراین برای فهم و تحلیل صحیح روایات این نوع، لازم است شرایط تاریخی صدور این روایات بررسی شود. میزان تاثیر شرایط تاریخی در این گروه نیاز به بررسی دقیق و موردی دارد چراکه از آنجا که شرایط

عملکردی افراد مختلف در زمان ها و مکان های مختلف دامنه تغییر وسیعی می یابد، روایات متناظر نیز می تواند با سطح تعارض متفاوتی مشاهده گردد.

روایاتی نظیر «مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ فَوْقَ مَا يُطِيقُونَ» (طوسی، ۱۳۶۴ش، ۱۵۳/۴) (خداوند بندگان را بیش از توانشان تکلیف نکرده است)، یا «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ الْطِفْلِ حَتَّى يَخْتَلِمَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۸۱/۳۰) (از سه شخص تکلیف برداشته شده است از خواب تا بیدار شود از دیوانه ای که عقلش را از دست داده تا بهبود یابد و از کودک تا به بلوغ رسد)؛ صراحتاً تفاوت های استطاعتی افراد را موثر در انجام تکالیف شرعی می دانند.

این معنا البته در آیات قرآن نیز قابل مشاهده است برای مثال آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷) (و برای خدا به عهده مردم حج خانه خداست برای کسی که بتواند به سویش راه یابد)؛ حج واجب را تنها بر عهده کسانی می داند که استطاعت کافی دارند. همچنین آیه «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۱۴۵) (پس کسی که ناچار شود درحالی که نه به دنبال لذتجویی باشد و نه از حد نیاز تجاوز کند بی شک پروردگارت آمرزنده و مهربان است). انجام افعال را در شرایط اضطرار تحت قواعدی قابل اغماض می داند.

باید افزود نه تنها تفاوت های امکانی افراد می تواند منجر به صدور روایات متعارض گردد بلکه تفاوت های فرهنگی و زیستی و منطقه ای یعنی اختصاصات گروهی از افراد نیز ممکن است این نتیجه را حاصل کند. برای مثال روایت «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِالْخَلِّ وَ يَخْتِمُونَ بِهِ وَ نَحْنُ نَسْتَفْتِحُ بِالْمِلْحِ وَ نَخْتِمُ بِالْخَلِّ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۰۵/۶) (بنی اسرائیل غذای خورد را با سرکه شروع می کردند و به پایان می رساندند و ما غذا را با نمک شروع می کنیم و با نمک پایان می دهیم) حاکی از تاثیر تفاوت های زیستی مخاطبان و شرایط جسمانی آنان است آنقدر که در یک منطقه همراهی غذا با نمک ضروری است و در منطقه ای دیگر همراهی غذا با سرکه.

همین تفاوت های منطقه ای و مخاطبی، مورد توجه دانشمندان اسلامی نیز واقع گشته است آنطور که در خصوص روایات طبّی گفته شده است: عقیده ما درباره اخبار و احادیثی که درباره طب رسیده، آن است که این احادیث، بر چند گونه‌اند برخی از آن ها با نظر به آب و هوای مکه و مدینه گفته شده‌اند و به کار بستنشان در دیگر شرایط آب و هوایی، درست نیست؛ در برخی از آن ها، معصوم (ع) بر پایه آنچه از حال و طبع سوال کننده می‌دانسته، پاسخ داده و از همان موضع، فراتر

نرفته است؛ چه این که امام، بیش از آن شخص به طبع وی آگاهی داشته است (ابن بابویه، ۱۳۸۹ش: ۱۱۵).

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

اعتبارسنجی دیدگاه

برای وضوح بیشتر نقش مفهوم تاریخمندی در تعارض صدور روایات، و اعتبارسنجی دیدگاه مطرح شده، موضوع زکات به عنوان یک نمونه که در آن همه دلایل صدور تعارض روایات قابل شناسایی است، تحلیل می گردد.

با مراجعه به روایات زکات، می توان مصادیق نه گانه مشهور در زکات را شناسایی کرد از جمله روایت «وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالسَّمْرِ وَالزَّيْبِ وَالْأَيْلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَعَفَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۹۲/۳) (پیامبر خدا (ص) زکات را در نه چیز قرار داد گندم و جو و خرما و کشمش و طلا و نقره و شتر و گاو و گوسفند و غیر از آن را بخشید)؛ و علاوه بر روایاتی که دلالت بر حصر مصادیق زکات در نه مورد مشهور دارد روایاتی وجود دارد که مصادیق دیگری را نیز بر آن موارد می افزاید از جمله روایت «صَدَقُوا الزَّكَاةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ كَيْلًا» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۹۲/۳) (در هر چیزی که قابل پیمانه شدن است زکات پرداخت کنید)؛ و روایاتی که مواردی را از دایره شمول زکات خارج می کند از جمله روایت «لَيْسَ عَلَى الْبَقُولِ وَلَا عَلَى الْبَطِيخِ وَ أَشْبَاهِهِ زَكَاةٌ إِلَّا مَا اجْتَمَعَ عِنْدَكَ مِنْ غَلَّتِهِ فَبَقِيَ عِنْدَكَ سَنَةً» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۹۳/۳) (به حبوبات و صیفی جاتی نظیر خربزه زکات تعلق نمی گیرد مگر بر آنچه از محصول جمع آوری شده آن ها یک سال بگذرد)؛ و روایاتی که دلالت بر اخذ زکات از اسب در زمان حکومت امام علی (ع) دارد، از جمله روایت «وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۳۰۴/۳) (امام علی (ع) بر اسبانی که در بیابان می چرند بر هر اسب در سال دو دینار قرار داد).

بررسی دیدگاه فقهای شیعه نشان می دهد که نظر مشهور فقهای شیعه حصر وجوب زکات در موارد نه گانه مشخص است (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ۴۹۳/۲). و در خصوص تعارض روایات مربوط به زکات برای مثال روایاتی که دال بر اخذ زکات از اسب است، برخی فقها از استحباب این زکات سخن گفته اند و حتی بر این موضوع ادعای اجماع کرده اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ۱۹/۲). و برخی نیز، زکات گرفتن از اسب در زمان امام علی (ع) را از مصادیق اختیارات حاکم اسلامی قلمداد کرده اند،

یعنی عملکردی که ناظر به شرایط خاص بوده و قابل تعمیم نیست (نجفی، ۱۴۳۲ق، ۱۵/۲۹۲). و البته می‌توان دیدگاهی که به طور کلی در خصوص همه مصادیق افزون بر موارد نه گانه ابراز شده است و در احتمالی به جهت موافقت با فتوای عامه، ناظر بر تقیه دانسته شده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۰)، نیز اشاره کرد.

رویکرد معمول فقهای شیعه در مواجهه با تعارض اخبار، بر اساس قاعده «الجمع مهما امکن اولى من الطرح» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۱۹، نائینی، ۱۳۷۶ش، ۷۲۶/۴، مظفر، ۱۳۷۰ش، ۲/۲۰۰) تا حد امکان جمع بر تفریق ارجحیت دارد؛ که بر آن ادعای اجماع شده است (احسائی، ۱۴۰۳ق، ۱۳۶/۴)؛ جمع روایات در صورت امکان است اینکه شیخ طوسی زکات اسب را مستحب می‌داند ناظر به همین رویکرد است، حتی وقتی سید مرتضی، روایات ناظر به گسترش مصادیق زکات را تقیه‌ای محسوب می‌دارد، در واقع با جمع میان روایات سعی در رفع تعارض دارد؛ و حتی وقتی زکات اسب از مصادیق احکام حکومتی محسوب می‌شود، در واقع روش دیگری برای جمع میان روایات به منظور رفع تعارض اخبار، به کار بسته شده است.

اما مراجعه به آیات قرآن هیچ ردی که نشان دهنده مصادیق زکات و نصاب آن باشد را نشان نمی‌دهد، بلکه تنها اصل حکم زکات بارها و باها مورد تاکید واقع شده است و نهایتاً موارد مصرف آن. برای مثال در آیات «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ» (بقره: ۴۳) (و نماز را برپادارید و زکات دهید و همراه رکوع کنندگان به رکوع روید)، «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۰) (و نماز را برپادارید و زکات دهید و آنچه از نیکی برای خود پیش فرستید نزد خدا خواهید یافت)، «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۲۷۷) (قطعا کسانی که ایمان آورند و نیکی کنند و نماز را بچا دارند و زکات دهند پاداششان نزد پروردگارشان است و نه بر آنان ترسی هست و نه اندوهگین می‌شوند)؛ اثری از مصادیق و نصاب زکات مشاهده نمی‌شود.

اینکه چرا قرآن در خصوص موضوع زکات به کلیت آن بسنده کرده و وارد جزئیات آن نشده است، نباید مورد بی‌توجهی قرار بگیرد؛ بلکه باید دقت داشت که این شیوه بیانی قرآن می‌تواند قرینه‌ای باشد دال بر وابستگی مصادیق و نصاب زکات به قیود تاریخی. به این معنا که از آنجا که مصادیق و نصاب در شرایط متفاوت دگرگون می‌شود تنها اصل موضوع در قرآن طرح شده است. گذشته از نحوه بیان قرآن، قرائن دیگری نیز قابل شناسایی است از جمله روایاتی که دلالت بر وجوب زکات در مصادیقی به جز موارد نه گانه دارد و یا روایاتی که دلالت بر وجوب زکات اسب

دارد، ضمن اینکه عمل امام علی (ع) در اخذ زکات از اسب و تعریف نصاب مخصوص آن با توجه به تغییر شرایط اقتصادی زمان ایشان و پیامبر (ص)، خود قرینه ای مستقل و قوی است. بر این اساس می توان گفت پرداخت زکات یک واجب دینی است که از آنجا که مصادیق پرداخت و میزان آن به شرایط تاریخی وابسته است؛ در قرآن به طور کلی ذکر شده است و در روایات متناسب با شرایط صدور مورد اشاره قرار گرفته است.

دقت در علل ذکر شده تعارض روایات زکات نشان می دهد، تجمیعی از موارد صدور در آن قابل شناسایی است. وقتی یونس بن عبدالرحمان عبارت «**عفی عما سوی ذلک**» را مربوط به ابتدای نبوت پیامبر (ص) و موقتی معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۲۸ق، ۲۹۲/۳)؛ در واقع نشان دهنده وقوع نسخ در این موضوع از نظر اوست. یا وقتی احتمال تقیه ای بودن بخشی از روایات زکات مطرح می شود (سیدمرتضی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۰)، صراحتاً علت تقیه مورد اشاره قرار می گیرد و همچنین وقتی بحث احکام حکومتی طرح می گردد (نجفی، ۱۴۳۲ق، ۲۹۲/۱۵)؛ طبیعتاً شرایط مخاطب اعم از ادراکی و عملکردی در صدور چنین حکمی مد نظر واقع شده است.

علل چهارگانه صدور خود بی ارتباط به یکدیگر نیستند و هر یک از منظری وابستگی مشخصی به شرایط تاریخی دارد. با این توضیح که اگر شرایط تاریخی از جهت زمان، مکان و مخاطب بدون تغییر باشد، نه تنها نسخی رخ نخواهد داد، بلکه با وجود ثبات و یکسانی مخاطب نیازی به رعایت احوال و شرایط مخاطبان مختلف نخواهد بود، ضمن آنکه تقیه نیز که در شرایط خاص کارکرد دارد در حالت طبیعی و خارج از آن شرایط خاص معنایی نخواهد داشت. بنابراین از آنجا که تاریخمندی، وابستگی به شرایط تاریخی است می توان علل صدور تعارض اخبار را تحت عنوان تاریخمندی روایات تجمیع کرده و تاریخمندی روایات را ریشه علل صدور تعارض اخبار قلمداد کرد، بی آنکه برای این وابستگی درجه ثابتی قائل شد.

نتایج

۱- بررسی دقیق علل تعارض اخبار نشان می دهد که عناوین چهارگانه نسخ، تقیه، شرایط ادراکی مخاطب و همچنین شرایط عملکردی مخاطب علت هایی هستند که منشاء آن ها به ائمه (ع) باز می گردد و از این جهت می توان آن ها را علل صدور تعارض اخبار نامید.

۲- وجه اشتراک علل چهارگانه صدور تعارض اخبار، مفهوم تاریخمندی است. در واقع یکی از مضیق های ائمه (ع) تاثیر ناگزیر شرایط تاریخی بر قول و فعل و تقریر ایشان بوده است که خواه ناخواه به صورت روایات متعارض بروز یافته است و ایشان برای رهیابی شیعه به حقیقت، خود در روایات صراحتاً یا تلویحاً به این موضوع اشاره نموده اند.

۳- علل صدور تعارض اخبار را نباید پدیده ای بیرونی و مضر قلمداد کرد. بلکه به جای اصرار به زدودن برخی از روایات یا جمع میان آن ها باید روایات مختلف را با توجه به شرایط تاریخی صدورشان مورد تحلیل قرار داد و بهتر آن است که در جوامع حدیثی، احادیث با شرایط تاریخی و همه اطلاعات پیرامونی خود ذکر گردند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۹ش)، *الاعتقادات*، قم: موسسه امام هادی (ع).
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، قم: مکتبه الداعیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. احسائی، محمد بن ابی جمهور (۱۴۰۳ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم: سید الشهداء.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق) *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *رسائل الفقهیه*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۸. ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۲ش)، «تاریخ‌مندی در نصوص دینی»، *علوم حدیث*، شماره ۲۹، صص ۴۴-۷۱.
۹. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناطره*، چاپ دوم، بیروت: دار الاضواء.
۱۰. حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۲ق)، *وسائل الشیعہ*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ ششم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. حسین حماد، نافذ (۱۴۱۴ق)، *مختلف الحدیث بین الفقهاء و المحدثین*، مصر: دار الوفاء.
۱۲. سبجانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۱ش)، *التقیه مفهومها حددها دلیله*، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۳. سبجانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۶ش)، *الزیاره فی الكتاب و السنه*، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۴. سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۸۷ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، مشهد: عروج اندیشه.
۱۵. سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، *الانتصار فی انفرادات الامامیه*، قم: موسسه النشر الاسلامی.

۱۶. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۴۶ش)، *الذریعه الى اصول الشریعه*، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق)، *الرافد فی علم الاصول*، تقریر منیر قطیفی، قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی.
۱۸. شافعی، محمد بن ادیس (۱۳۵۸ق)، *الرساله*، تحقیق احمد محمد شاکر، مصر: مکتبه الحلبي.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *الخلاص*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴ش)، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، قم: موسسه نشر الفقاهه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *العهده فی اصول الفقه*، قم: بوستان کتاب.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تحقیق محمد باقر بهبودی، چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۸ق)، *المحصول فی علم اصول الفقه*، با تحقیق طه جابر فیض العلوانی، چاپ سوم، جلد چهارم، بیروت: موسسه الرساله.
۲۷. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۶ق)، *التفسیر الصافی*، چاپ دوم، قم: موسسه الهادی.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دار الکتاب.
۲۹. کلینی، محمد (۱۴۲۸ق)، *الکافی*، بیروت: منشورات الفجر.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار*، چاپ سوم، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۱. محقق حلی، جفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: موسسه سیدالشهداء.
۳۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰ش)، *اصول الفقه*، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۹۰ش)، *علوم قرآنی*، چاپ دوازدهم، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
۳۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۳۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۶. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶ش)، *فوائد الاصول*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۳۲ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۹. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، *الناسخ و المنسوخ*، تحقیق محمد عبدالسلام محمد، کویت: مکتبه الفلاح.
۴۰. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الاصول*، چاپ دوم، قم: مرکز الغدير.
۴۱. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶ش)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
42. Gadamer, Hans-Georg (2006A). *Truth and Method*. Translation revised by Donald G. Marshall. New York Continuum book.
43. Warnke G (1987A). *Gadamer Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Stanford University Press.

تحلیل تاریخی خطبه الوسیله و خطبه الطالوتیه

سید محمد موسوی نسب مبارکه^۱

عمیدرضا اکبری^۲

اصغر منتظرالقائم^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹، صفحه ۵۵ تا ۹۲ (مقاله پژوهشی)

چکیده

خطبه الوسیله و خطبه الطالوتیه دو خطبه طولانی مشهور منسوب به امام علی (ع) در کتاب الکافی هستند که با وجود غرابت سندشان، تاکنون پژوهشی در اعتبارسنجی و ریشه‌یابی آن‌ها صورت نگرفته است. از این رو پرسش مقاله آن است که شواهد سندی و متنی تا چه حد اصالت مجموعه این متون را تأیید می‌کند؟ بدین منظور، از ابزارهای گوناگونی مانند الگوهای اسناد، گفتمان‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی و مصدربابی مفردات روایات بهره گرفته شده است. بنا بر نتایج پژوهش، متون و اسناد راوی اصلی دو خطبه، یعنی محمد بن علی معمر غرائب بسیاری دارد، و از جمله در این خطبه‌ها نیز با واسطه مجاهیل از بزرگان عامه مضامینی بر خلاف اعتقاداتشان روایت می‌کند. هر دو خطبه از جهت زبانی دربردارنده واژگانی متأخر از سده نخست هستند. ناهم‌خوانی مقدمه خبر با متن، زمان‌پریشی تاریخ ایراد خطبه، پیوندداشتن و گسستگی بسیاری از مقاطع خطبه از دیگر مشکلات خطبه الوسیله است که تا حدی در خطبه الطالوتیه نیز دیده می‌شود. تخریج عبارات دو خطبه در منابع نیز مؤید آن است که هردو متونی مرکب از مجموعه روایاتی هستند که تنها برخی‌شان منسوب به امام علی (ع) بوده است. با توجه به اشتراکات گسترده سند و شاخصه‌های دو خبر، شکل‌گیری ساختار نهایی آن‌ها احتمالاً منشأی واحد در حدود طبقه ابن معمر دارد.

کلیدواژه‌ها: محمد بن علی بن معمر، خطبه الوسیله، خطبه الطالوتیه، تاریخ‌گذاری.

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ تشیع، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران:

m67cid@gmail.com

۲. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول): ar.akbari913@gmail.c

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، ایران: montazer@ltr.ui.ac.ir

درآمد

تنها روایات محمد بن یعقوب کلینی از محمد بن علی بن معمر دو خطبه پیاپی منسوب به امام علی(ع) در روضه کافی، مشهور به خطبه وسیله و طالوتیه است و در بخشی از سند هر دو زنجیره «الأوزاعی عن عمرو بن شمر» وجود دارد. در خطبه وسیله، جابر جعفی بر ابوجعفر (امام باقرع) وارد شده و از اختلاف شیعه شکایت می‌کند. ابوجعفر(ع) در پاسخ، خطبه‌ای از امیرالمؤمنین (علی ع) را بازگو می‌کند و به جابر امر می‌نماید که آن را فراگیرد و به هر جا رسید منتشر سازد. طبق این گزارش امیرالمؤمنین(ع) ۷ روز پس از وفات پیامبر اسلام (ص) و بعد از فراغت از گردآوری قرآن، در مدینه خطبه‌ای ایراد نموده که به ترتیب از بخش‌های زیر تشکیل شده است:

۱. حکمت‌های توحیدی و سپس مواعظ کوتاه، متعدد و مختلف
۲. وصف منبر «وسيله» در آخرت، قرارگیرندگان بر آن و اهمیت محبت «وصی» و ایمان به «نبی»
۳. تبیین جایگاه و مناقب پیامبر (ص) و خود
۴. نکوهش شیخین و بیان وضعیت آنان در برزخ
۵. یادکرد از گمراهی عرب و هدایتشان به وسیله پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)
۶. یادکرد از غصب جانشینی پیامبر(ص)، انتخاب ابوبکر و برخی احتجاجات مرتبط با آن
۷. هشدار نسبت به پیامدهای غصب جانشینی با تأکید مجدد بر شایستگی‌ها و جایگاه خود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۷-۹۲).

در خطبه طالوتیه، امیرالمؤمنین علی(ع) در مدینه، طی یک سخنرانی، پس از تحمید و یاد از پیامبر اسلام (ص)، خطاب به مردم، از فریب‌خوردگی آنان گفته و تأکید می‌کند که آنها با آگاهی تمام فریب را پذیرفته‌اند. سپس می‌افزاید اگر مردم راه درست را می‌پیموند، چه مواهبی را به دست می‌آوردند و آن‌گاه از شایستگی‌های خویش یاد می‌کنند. پس از این، امام علی(ع) در تهدیدی صریح اعلام می‌کند، اگر یارانی به تعداد اصحاب طالوت یا اهل بدر که به تعداد شمایند، داشتیم، بر شما شمشیر می‌کشیدیم تا به حق باز گردید. راوی می‌گوید امام (ع) پس از این کلام از مسجد خارج شده و در راه از آغلی عبور کرد که حدود ۳۰ گوسفند در آن بود. ایشان با دیدن گوسفندان می‌گوید: «وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ لِي رَجُلًا يَنْصَحُونَ لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَلِرَسُولِهِ بَعْدَ هَذِهِ الشَّيْءِ، لَأَزَلْتُ ابْنَ أَيْكَلَةِ الذَّبَانِ عَنْ مُلْكِهِ». بر پایه ادامه گزارش، عصر آن روز ۳۶۰ نفر «علی الموت» با ایشان بیعت می‌کنند. امام علی(ع) با آنان قرار می‌گذارد که فردا همگی با سران تراشیده به أحجار الزیت (محل‌های در مدینه) بیایند. فردا صبح تنها ابوذر، مقداد، حذیفه، عمار و آخر از همه، سلمان حاضر می‌شود. علی(ع) با مشاهده وضعیت،

دست به آسمان برده، از خذلان مردم به خداوند شکایت کرده و در نهایت اظهار می‌دارد که اگر عهدش با پیامبر (ص) نبود، به مخالفان، مرگ را می‌چشاندم. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۲-۹۸). پس از کتاب *الکافی* برخی منابع متقدم، تنها خطبه وسیله را در بر دارند که به نظر می‌آید همگی متکی به *الکافی* هستند. از آن جمله، دو کتاب توحید و امالی ابن بابویه به سندش از کلینی (ابن بابویه، *الأمالی*، ۱۳۷۶ش، ص ۳۲۰؛ *التوحید*، ۱۳۹۸ق، ص ۷۲ با تصحیفات مشابه در سند). دیگری، تحف العقول ابن شعبه (۱۴۰۴ق، ص ۹۲-۱۰۰) که گرچه سندی ارائه نداده، اما *الکافی* از منابع مهم او بوده است (برای نمونه، نگر: اکبری، نصیری، ۱۴۰۲ش، ص ۶۷؛ عادل‌زاده و اکبری، ۱۴۰۲ش). در دوران متأخر نیز دو خطبه به آثار بسیاری راه یافته‌اند.

طرح مسأله

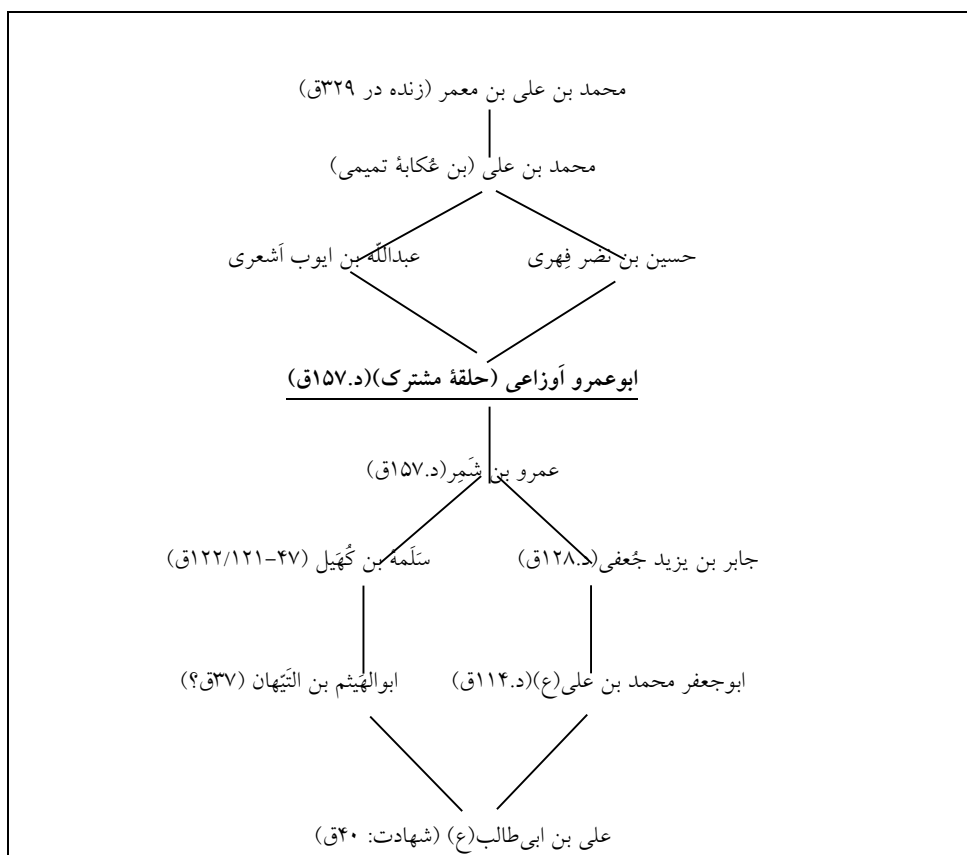
با وجود اهمیت و رواج دو خطبه، تاکنون پژوهشی در اصالت‌سنجی و تاریخ‌گذاری آن دو صورت نگرفته است. برای نمونه محمدباقر مجلسی (د. ۱۱۱۰ق) با اذعان به ضعف سند خطبه الوسیله، برای تأیید آن به ادعای علو مضمون و سپس شهرت بسنده کرده است (مجلسی، مرآة العقول، ج ۲۵، ص ۳۵) و کتاب «بررسی و تحلیل معنایی و زبانی خطبه الوسیله» صرفاً از کفایت مخالفت‌داشتن با قرآن و عقل و متواترات گفته است (میرزایی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲-۱۳). در این میان، تنها، پژوهش امین حسین‌پوری (۱۴۰۲ش) با عنوان «منبعی ناشناخته از منابع الکافی و نکته‌هایی درباره آن»، به معرفی مهم‌ترین راوی دو خطبه، یعنی محمد بن علی بن معمر پرداخته و با توجه به راویان سرشناس ابن معمر وثاقت او را ترجیح داده است (ص ۱۵۳-۱۵۴). در برابر برای نمونه، هاشم معروف الحسینی (د. ۱۹۸۴م) در اشاره‌ای گذرا، خطبه الوسیله را نامعتبر دانسته است (حسینی، ۱۹۷۳م، ص ۱۸۷). مدرسی طباطبائی خطبه الوسیله را در «شمار جزوه‌های تبلیغی و مناظرات فرقه‌ای قدیم شیعه» دانسته و «زمان تدوین» آن را به قرینه «سبک ساده و بدون ظرافت‌های کلامی و طبیعت استدلال‌ات»، «نزدیک به اواخر دوره اموی» ارزیابی کرده است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۸). بنابراین، جای این پرسش باقی است که مجموع اطلاعات سندی و محتوایی تا چه حد اصالت این دو گزارش تفصیلی را نشان می‌دهد؟ در فرایند اعتبارسنجی، رویکرد حجیت‌مدار اصولی و صرف ضعف سند مد نظر نبوده و سعی شده است تا در کنار بهره‌گیری از روش‌های متعارف تاریخی، در حد بضاعت از ابزارهایی چون جریان‌شناسی و تحلیل الگوهای اسناد، تخریح و مصدرشناسی عبارات و تاریخ‌گذاری گفتمان‌ها، انگاره‌ها، واژگان و روایت‌شناسی استفاده شود.

۱. نقد و تحلیل سند دو خطبه، با تأکید بر نقش ابن معمر

سند خطبه وسیله و طالوتیه، به ترتیب چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُكَّابَةَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ الْفَهْرِيِّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شِمْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع)» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۷-۵۸). «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَيُّوبَ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شِمْرٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطَبَ النَّاسَ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ...» (همان، صص ۹۲-۹۳).

۱-۱. مقایسه سند خطبه وسیله و خطبه الطالوتیه

رجال و الگوی سند دو خطبه اشتراک بالایی دارد و از این رو در ادامه دو سند با هم بررسی می شود. در هر دو خطبه سند ابن معمر (زنده در ۳۲۹ق) با چند واسطه ناشناخته به آوزاعی (د. ۱۵۷ق) می رسد و او به ادعای هر دو سند، از عمرو بن شمر (د. ۱۵۷ق) نقل کرده است (نگر: نمودار ۱).



نمودار ۱: تطبیق اسناد خطبه های وسیله و طالوتیه.

۲-۱. ابن معمر و ناشناختگی غالب مشایخ او

از محمد بن علی بن معمر ابوالحسین کوفی آگاهی بسیار اندکی در دست است. ابن ندیم (د. ۳۸۵ق) گفته او کتبی از جمله قرب الإسناد دارد (ابن ندیم، ص ۳۱۲؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۳۶). شیخ طوسی او را «صاحب الصبیحی» نیز خوانده و گفته هارون بن موسی تلّغُکبری (د. ۳۸۵ق) در سال ۳۲۹ق. از وی حدیث شنیده و از او اجازه داشته است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۴۲). ابوالفضل شیبانی (د. ۳۸۷ق) نیز گفته «محمد بن علی بن معمر أبو الحسین الکوفی المؤدب» در واسط احادیثی از حمدان بن المُعافَی صبیحی تحدیث کرده است (طوسی، الأمالی، ص ۶۳۰). تنها یادکرد دیگر از ابن معمر در فهرس شیعی آن است که او راوی مستقیم دو کتاب شرائع الإیمان، و کتاب الإلهیلجۀ حمدان بن المُعافَی صبیحی (د. ۲۶۵ق) است و کتاب المطعم و المشرب عبدالرحمن بن ابی نجران (با واسطه حمدان) و کتاب صبیح صائغ را (با واسطه علی بن الحسین؟) روایت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۸، ۲۰۲، ۲۳۵). سند روشنی از صبیح و حمدان صبیحی، مستقل از ابن معمر یافت نشد. در منابع فریقین تنها ۲۸ روایت (بدون تکرار) از ابن معمر یافت شد که انتساب غالبشان به ابن معمر شواهد زیادی دارد (برای نمونه، نگر: حسین پوری، ۱۴۰۲ش، سرتاسر) که از حداقل ۸ نام روایت می‌کند:

۸ مورد از حمدان بن المُعافَی (گاهی به صورت محرف احمد)

۵ خبر از محمد بن الحسین بن ابی الخطاب

۳ (و به احتمالی ۴)^۱ خبر از عبدالله بن معبد

۳ خبر از احمد بن علی رملی

۳ خبر از علی بن محمد/احمد بن مسعدة بن صدقه (یک مورد آن به صورت محمد بن مسعدة)

و اخیر از علی بن محمد الزاهد که شاید همو باشد.

۲ خبر از محمد بن علی (بن عکابه در یک‌جا)

۱. ابن معمر روایتی نیز مستقیماً از محمد بن صدقه نقل کرده (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴۷) که احتمالاً حاصل افتادگی نام عبدالله بن معبد باشد که در جای دیگر از او از محمد بن صدقه نقل کرده (نگر: حسین پوری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۶-۱۴۷)، و به احتمالی ضعیف‌تر این حاصل نقل مضطرب خود ابن معمر و یا تحریف نام علی بن محمد به صدقه است. همچنین، در سندی از ابن معمر آمده: «حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مَسْعَدَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ...»، ولی روایت مستقیم ابن معمر (زنده در ۳۲۹ق) از ابن فضال (د. ۲۲۴ق) پذیرفتنی نیست، و احتمالاً حاصل تصحیف رایج «عن» به «و» است (حسین پوری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۰). دیگر نقل ابن معمر از ابن فضال نیز با واسطه است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴۶).

۱ خبر از علی بن جعفر هرمزانی و ۱ خبر از علی بن یقطين بن موسی اهوازی^۱ از این ۸ تا ۱۰ عنوان تنها ابن ابی الخطاب (د. ۲۶۲ق)، محدث سرشناس کوفی، در اسناد و کتب رجال شناخته شده است و بقیه در هیچ سند معننی غیر از اسناد ابن معمر یافت نشدند؛ مگر تکسندی از ابن همام از ابن مسعده (طوسی، ۴۱۴ق، ص ۱۶۴). همچنین از ۲۸ خبر، ۵ خبر طریق روایی مشابه از غیر ابن معمر دارند، و ۲ مورد نیز شاهد روایت مشابه از همان امامی دارد که ابن معمر از ایشان نقل کرده است. بنابراین، شدت ناشناختگی اسناد و متون ابن معمر، و نبود قضاوتی درباره او اعتماد به روایاتش را دشوار می کند. چند شاخصه رایج در اسناد ابن معمر وجود دارد که به این غرابت دامن می زند.

۳-۱. کوتاهی برخی اسناد ابن معمر

تنها اثر شناخته شده منسوب به ابن معمر، قرب الاسناد است. در اسناد موجود ابن معمر (زنده در ۳۲۹ق) نیز نمونه اسناد کوتاه دیده می شود که حسین پوری آن ها را شناسانده است (حسین پوری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۳۴-۱۵۱). از آن جمله، در ترجمه حمدان بن المَعافِی (د. ۲۶۵ق) آمده که او راوی امام کاظم (د. ۱۸۳ق) و امام رضا (ع) (د. ۲۰۳ق) بود، و ابن معمر مستقیماً از او روایات حمدان را نقل می کرد. حتی به ادعای ابن معمر هر دو امام برای حمدان دعا کرده بودند که مشعر به جایگاه او نزد این امامان است. این در حالی است که بنا بر گزارش مرسل ابن نوح (وابسته به ابن معمر یا غیر او؟) حمدان در سال ۲۶۵ق نیز در حمله صاحب الزنج به قسین در گذشته است (نجاشی، ص ۱۳۸) که شاید مرگ طبیعی نبوده است. این قدری غریب می نماید که او حداقل ۸۲ سال قبل از این حمله نیز راوی و صاحب جایگاه نزد امام کاظم (ع) بوده و ابن معمر هم دست کم تا ۶۴ سال پس از حمدان روایات او را نقل می کرده است. حتی در اندک روایات موجود از ابن معمر، سه نقل از حمدان از امام رضا (ع) وجود دارد (مظفر بن جعفر، ۴۳۲ق، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ طوسی، ۴۱۴ق، ص ۴۴۸؛ ابن طووس، الیقین، ۴۱۳ق، ص ۳۷۲-۳۷۳).

و این که از چنین صحابی قدیمی و صاحب جایگاهی یادکردی در هیچ سندی از غیر ابن معمر نیست، تردیدبرانگیز است. ابن معمر درحالی ادعای نقل از امام کاظم (ع) تنها با یک واسطه ناشناس دارد که برای نمونه محدث سرشناس کوفه و دومین شیخ ابن معمر، ابن ابی الخطاب، در اسناد ثقات نه بی واسطه، که عموماً با دو واسطه از امام کاظم (ع) روایت می کند. و البته می توان مثال های متعدد دیگری از محدثان این طبقه مطرح کرد. هم چنین پذیرش سماع ابن معمر از ابن ابی الخطاب که

۱. شاید اولی همان راوی ناشناس، علی بن جعفر هرمزدانی/هرمزانی/هرزمدانی قمی باشد (ابن غضائری، ص ۸۲؛ ابن مطهر، ۴۰۲ق، ص ۲۳۵)، ولی دیگری نمی تواند علی بن یقطين بن موسی بغدادی (د. ۱۸۲ق) باشد.

دست‌کم ۶۷ سال پس از مرگ او روایاتش را نقل کرده، نیازمند شواهد روشنی است. به همین صورت در برخی دیگر از اسناد کوتاه ابن معمر تردیدهایی وجود دارد. از جمله، در روایتی ابن معمر با یک واسطه و در دیگری بدون واسطه از محمد بن صدقه از امام کاظم(ع) نقل کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۸-۴۴۹، ۶۴۷) که این تفاوت ممکن است حاصل افتادگی سند یا اضطراب سند خود ابن معمر باشد. ابن معمر با دو واسطه دو روایت از امام صادق دارد (ابن طاووس، الدرر، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۹؛ دیوان ابی طالب، ص ۱۵۴؛ فخار بن معد، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۰). برای نمونه می‌توان این را با محدث هم‌طبقه او یعنی کلینی(د. ۳۲۹ق) و یا محدث متقدم‌تر، صفار(د. ۲۹۰ق) مقایسه کرد که در کل کتاب الکافی و بصائر الدرجات روایتی با دو واسطه از امام صادق(ع) ندارند.

۴-۱. ناهمگونی متون و اسناد و غرابت زنجیره‌ها

در برخی اسناد ابن معمر از چهره‌های شاخص اهل سنت، مضامین به شدت شیعی و امامی روایت شده است. چنان‌که خواهد آمد خطبه الوسيله و خطبه الطالوتیه را ابن معمر با سندی مشابه (از ناشناسان از یکی از سران عامه) و با درون‌مایه مشابه ضدخلفا نقل کرده است. در سندی دیگر، محمد بن علی بن معمر با چند واسطه مجهول از طریق محدث شهیر بصری اهل سنت، یحیی بن ابی‌کثیر(د. ۱۳۲ق)، روایت تالی را از پیامبر(ص) نقل کرده است: «عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَقْدَمَ أُمَّتِي سِلْمًا وَأَكْثَرُهُمْ عِلْمًا وَأَصَحُّهُمْ دِينًا وَأَفْضَلُهُمْ يَقِينًا وَأَحْلَمُهُمْ حِلْمًا وَأَسَمَحُهُمْ كَفًّا وَأَشَجَّهُمْ قَلْبًا وَهُوَ الْإِمَامُ وَالْخَلِيفَةُ بَعْدِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۸).

مجدداً ابن معمر با سندی مشابه از یحیی بن ابی‌کثیر^۱ نقل کرده که جابر بن عبدالله انصاری هرکس را که به خلافت منصوص علی بن ابی‌طالب(ع) باور نداشته باشد، از «ظالمین» معرفی می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۷۴). هم‌چنین ابن معمر با همین سند، درون‌مایه‌ای -بعضاً- باطنی و داستان‌پردازانه را درباره امام علی(ع) نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۳). از طریق او با وسائلی از «معمر از ژهری» ماجرای نقل شده که طبق آن ژهری در بیماری علی بن الحسین(ع) به نزد ایشان رفته است؛ شگفت این‌که درون‌مایه گفت‌ووشنودها به گونه‌ای است که گویا ژهری یک شیعه امامتی-اعتقادی است؛ چنان‌که برای مثال، ژهری از علی بن الحسین(ع) می‌پرسد که رسول خدا(ص) چه تعداد «اوصیاء» را به خاندان خود معرفی نموده و زین العابدین(ع) آن‌ها را ۱۲ نفر برمی‌شمارد که در «صحیفه» و «لوح» نام‌هایشان مکتوب شده است (خرزازی، ۱۴۰۱ق،

۱. در متن منبع «یحیی بن کثیر» آمده که نتیجه تصحیف است (برای ضبط صحیح «یحیی بن ابی‌کثیر» سنج: ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۲، سند آخر؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۸؛ ابن شاذان قمی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۱).

صص ۲۴۱-۲۴۳). بی تردید چنین مضمونی برای ژهری بر ساخته شده و قصد بر سازنده، احتجاج به مشاهیر اهل سنت برای اثبات باورهای امامی بوده است. البته در مواردی نیز ابن معمر در نقل چنین روایات شیعی از زنجیره‌های با رویکرد بسیار متفاوت منفرد نیست. چنانکه ابن معمر با واسطه حمدان بن المعافی از «وکیع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة» از پیامبر (ص) نقل کرده است: «ذکر علی عبادة» (ابن المغازلی، مناقب علی، ص ۲۶۸؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۵. سنج: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۳۵۶؛ رافعی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۴).

نکته قابل تأمل آن‌که در اسناد ابن معمر می‌توان الگوهای مشکوکی را پیگیری کرد. در بیشتر روایات امامی مضمون وی از بزرگان عامه، میان ابن معمر تا بزرگان اهل سنت، زنجیره‌ای ناشناس و بعضاً کلیشه‌ای از راویان به چشم می‌خورد، و زنجیره راویان مشهور نیز بعضاً با حلقه‌ای بی‌ارتباط و به صورت نامتعارف در کنار یکدیگر آمده‌اند (مانند طریق «اوزاعی از عمرو بن شمر» یا «ابوهارون عبدی از جابر بن عبدالله انصاری»)

جدول ۲: اسناد روایات امامی مضمون ابن معمر به بزرگان عامه، با واسطه مجاهیل (زیرنقطه‌چین) و زنجیره‌های نامتعارف از راویان مشهور (زیرخط میان دو راوی نامرتبط)
برای سه روایت: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ الْهَاشِمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا فُرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الرَّقْلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا يَغْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الْمُرَوَّزِيُّ [د. ۲۹۰ق] قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۷۴؛ ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۲).
مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ [ابن عكابه التميمي]، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ الْفَهْرِيِّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَمْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۷-۵۸).
مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ [ابن عكابه التميمي]، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَيُّوبَ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَمْرٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانِ [عَنْ عَلِيٍّ (ع)] (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۹۲-۹۳).

۱. زنجیره «یحیی بن ابی‌کثیر عن ابیه» در منابع اهل سنت به ندرت به چشم می‌خورد که البته، توسط ابوحاتم رازی (د. ۲۷۷ق) رد شده است: «مَا نَعْلَمُ رَوَى يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِيهِ شَيْئًا» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۲۰۱)، و اندک روایات آن نیز به نقل از اوزاعی است که در دو سند ابن معمر جای دارد (ابن قانع، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۲۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۶۴؛ ابن الجوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۴۲۱).

...حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمْدَانُ بْنُ الْمُعَافِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُوهَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): ذَكَرْتُ عَلَى عِبَادَةٍ (ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۵). طریق «وکیع» عن هشام بن غروة عن أبيه عن عائشة»، در منابع عامه کاملاً مشهور است (برای نمونه: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۴، ۱۷۶، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶ و...)
حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَزْوَفَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ طَرِيفٍ الْحَجَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) (خرّاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۴۱). سند «معمر از زهری» در منابع اهل سنت، و زنجیره «عبدالرحمن بن ابی نجران عن عاصم بن حمید» در منابع شیعی شناخته شده و پرتکرار است، و ابن ابی نجران از روایان کتاب عاصم است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۵). اما، در این طریق نادر، سه زنجیره بی ارتباط و نامتجانس سنی، شیعی و مجهول به یکدیگر پیوند زده شده است. نمونه نقل متن امامی از زنجیره عامی متشیع با واسطه‌های مشابه: عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمُمَنِّعُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ هَلَالٍ عَنْ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ عَمَّارٍ (خرّاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۲۴).

۵-۱. مشکلات ادامه سند و خطبه و مسؤل احتمالی آن

در طبقه شیخ ابن معمر، در سند خطبه وسیله، محمد بن علی بن عکابه تمیمی و در سند طالوتیه محمد بن علی آمده که به قرائن پیش گفته در تشابه الگوی اسناد و ساختار متون ظاهراً یکی هستند، و جا ندارد «محمد بن علی» دوم را به قرینه شهرت، ابوسمینه محمد بن علی صیرفی (متهم به کذب و غلو، نگر: اکبری، نقش بازشناسی نصیریان...، ۱۴۰۲ش، بخش ۳.۴.۳) بدانیم که ابن معمر روایتی از او ندارد. نام محمد بن علی بن عکابه تنها در سند همین دو خطبه به چشم می‌خورد. ابن عکابه و دو شیخ او در دو سند یعنی حسین بن نصر فهری و عبدالله بن ایوب أشعری مجهول‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۳۸؛ ج ۳، ص ۲۰۹؛ ج ۴، ص ۴۸۷).

نام حسین بن نصر فهری بدین صورت، تنها در مناقب ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ق) یافت شد که دو بیت بدو منسوب شده است (ج ۳، ص ۵۱). البته، در رجال طوسی، ضمن روایان ابوعبدالله جعفر بن محمد (ع) از عبدالله بن ایوب اسدی کوفی یاد شده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۳۱). یک احتمال این است که «اسدی» به «اشعری» تصحیف شده باشد. با این حال وی نیز شناخته شده نیست. در ادامه زنجیره روایات دو خطبه، نام ابوعمر و عبدالرحمن بن عمرو أوزاعی (د. ۱۵۷ق) - محدث و فقیه شامی و بنام اهل سنت - آمده است (برای آگاهی از جایگاه او نزد اهل سنت، نگر: مزّی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۷، صص ۳۱۳-۳۱۵).

با توجه به این که درون مایه خطبه الوسيلة کاملاً صیغه تشیع اعتقادی-امامتی داشته و صراحتاً با عباراتی تند، شیخین و پیروان آنان را نکوهش می کند، خاصه با سندی مشتمل بر مجاهیل، نمی توان پذیرفت اوزاعی آن را روایت کرده باشد و حضور نام او در سند این خطبه نشانگر آن است که برای احتجاج با اهل سنت، چنین متنی به او منسوب شده است.

با وجود این اشکالات، انتساب دو خبر به راویان بعدی سند دشوار است. خاصه آن که با فحص از فرازهای دو خبر در منابع، نمونه ای از نقل هیچ فرازی از سوی راویان مشهور اواخر سند از دیگر طرق یافت نشد. این در حالی است که در مقدمه خطبه الوسيلة دستور داده شده که جابر جعفی هر جا رفت خطبه را ابلاغ کند، و از هر یک از این مشاهیر چند صد خبر در دست است. برای نمونه تنها در اطلاعات نرم افزار جوامع الکلم، اوزاعی، ۲۸۹ راوی و بیش از هزار روایت دارد (برای عمرو بن شمر نیز نگر: سرخه ای، ۱۴۰۰، ص ۱۷۹-۲۲۸).

به هر حال، عمرو بن شمر جعفی کوفی (د. ۱۵۷ق) نیز از جمله در روایتگری از جابر بن یزید جعفی، مورد وثوق رجالیان شیعی نبوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۸، ۲۸۷: «ضعیف جداً»؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۷۴، ۱۱۰؛ ابن مظهر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۵). گزارشی مبنی بر «قاص» بودن عمرو بن شمر (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۵۶) نیز احتیاط درباره مرویات وی را افزایش می دهد (درباره آسیب های روایت گری قصاص، نگر: جعفریان، ۱۴۰۰ش، صص ۷۴-۸۰). برخی محدثان عامه عمرو را به وضع اخبار برای «روافض» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۲۶۹) یا روایت اخبار ساختگی از «ثقات»، در فضائل خاندان پیامبر (ص) متهم کرده اند (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۷۵). البته، عمرو بن شمر مواضع تندی نسبت به برخی صحابه ابراز می کرده است (نگر: همان جا).

از این رو احتمال تأثیر باورهای مذهبی در تضعیفات اخیر و راستی آزمایی دیگر اتهاماتش نیازمند پژوهشی مجزا است. انتهای سند خطبه الطالوتیه از حیث سویه جدلی با مخالفان تشیع اعتقادی، نشانه مضاعفی دارد و آن حضور **سکمه بن کهل** در سند است. سکمه از چهره های شاخص **بُتریه** بوده که در عین باور به **افضلیت علی بن ابی طالب (ع)** بر شیخین، به **مشروعیت** دو خلیفه نخست نیز معتقد بودند (نویختی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷) و با شیعیان اعتقادی اختلاف عمیقی داشتند. بدین رو باید گفت که درج نام ابن کهل در سند خطبه الطالوتیه، به همان علتی صورت گرفته که نام اوزاعی آمده است.

مشکل دیگر سند طالوتیه، فاصله بسیار میان طبقه سلمه بن کُهِیل (۴۷-۱۲۱/۱۲۲ق) و ابوالهیثم بن التَّیْهَان انصاری و امکان سماع سلمه از اوست. درباره زمان درگذشت ابن تیْهَان اختلاف شده است. برخی وفاتش را در دوران خلافت عمر بن خطاب (حک: ۲۳-۱۳ق)، برخی مشخصاً در سال ۲۰ق. و برخی دیگر از کشته شدن او در صَفِین (۳۷ق) به همراه علی(ع) یاد کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، صص ۱۹۰-۱۹۱). به هر حال، همگی پیش از تولد سلمه است. همچنین غیر از زنجیره عمرو بن شمر-جابر-امام باقر، هیچ جفت راوی پیاپی در این دو سند ابن معمر در جایی از اسناد دیگران با این ترتیب، یافت نشد. این مزید بر بی‌اعتمادی به آن است.

بنابراین، نقش محوری اوزاعی در نشر دو خطبه پذیرفتنی نیست. تجمیع طرق ناشناخته پس از ابن معمر یا محمد بن علی بن عکابه در اوزاعی بر غرابت و تصنعی بودن اسناد می‌افزاید. نظر به غیرواقعی بودن حضور اوزاعی در سند، ناشاختگیِ راویان پس از وی و الگوی میانجی‌گری مجاهیل متفاوت میان محمد بن علی بن معمر و بزرگان اهل سنت در برخی اخبار جدلی، باید حداقل بخشی از سند را ساختگی دانست. بهره‌گیری از نام‌های مجهول در آسانید، از راهکارهای واضعان برای از بین بردن امکان راستی‌آزمایی اسناد بوده است (درباره راویان ساختگی، نگر: ملکیان، ۱۴۰۱ش، ج ۲، صص ۴۳-۴۸؛ اکبری، سندسازی‌های طب‌الائم، ۱۴۰۱ش، سرتاسر).

قرارگیری اوزاعی به عنوان حلقه مشترک سوم اسناد دو خطبه، می‌تواند امکاناً به این معنا باشد که مسئولیت اسناد، حداقل از اوزاعی به بعد، متوجه ابن معمر و به احتمالی ضعیف‌تر محمد بن علی بن عکابه باشد. قرائنی مسئولیت ابن معمر را تقویت می‌کند: اول، علاقه‌مندی او به روایت مضامین شیعی و امامی از طریق بزرگان اهل سنت با واسطه‌های ناشناس، و دیگری مرجوحیت جدی مؤلف بودن ابن عکابه (نمونه شواهد: حسین‌پوری، ۱۴۰۲ق، صص ۱۲۹-۱۳۰).

چنان‌که وجود خارجی ابن عکابه که در اسناد نایاب است جای تردید دارد. در ذهنیت شکل‌دهنده این سند، انگیزه‌ای جدی برای احتجاج با اهل سنت از طریق روایت کردن متنی علیه باورهای آنان توسط یکی از محدثان بنامشان وجود داشته است. این مشخصه با علاقه‌مندی ابن معمر به روایت درون‌مایه‌های شیعی و امامی از زبان بزرگان اهل سنت و غیرواقعی بودن حضور اوزاعی در طریق نقل، تناسب قابل تأملی دارد. بدین رو با نیافتن شاهی از نقش عمرو بن شمر و جابر بن یزید جُغَفی در انتقال بخشی از خبر در دیگر اسناد، احتمال ساختگی بودن انتهای ذیل سند نیز ترجیح دارد.

۲. نقد و تحلیل متن خطبه الوسيله

اصالت تاریخی خطبه، فارغ از منظر سندی، به لحاظ متنی و تاریخی نیز با مشکلات جدی مواجه است. با این حال، محمدباقر مجلسی پس از آن که سند این خطبه را «ضعیف» توصیف نموده، درباره متن آن چنین نوشته است: «لکن هذه الأخبار قوة مبانيه [مبانیها] و رفعه معانيها تشهد بصحتها و لا تحتاج إلى سند مع أن هذه الخطبة من الخطب المشهورة عنه صلوات الله عليه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۳۵). این تحلیل با اشکالاتی مواجه است و می توان گفت که متأثر از «سوگیری تأییدی»^۱ نسبت به مقبولات بیان شده است. در ادامه، ضعف های متن این خطبه از سویه های گوناگون مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۱. ناهم خوانی مقدمه با متن و ناپیوستاری برخی مقاطع خطبه

عدم تناسب منطقی مقدمه خبر با متن خطبه، اولین اشکالی است که به نظر می رسد. طبق متن گزارش، ابتدا جابر بن یزید جعفی بر ابوجعفر باقر(ع) وارد شده و به ایشان از شدت آزدگی خود از اختلافات شیعیان خبر داده است. طبق متن مُحَقَّق، ابوجعفر(ع) از او می پرسد: «يَا جَابِرُ، أَلَمْ أُفْكِكَ عَلَى مَعْنَى اخْتِلَافِهِمْ مِنْ أَيْنَ اخْتَلَفُوا، وَمِنْ أَيِّ جِهَةٍ تَفَرَّقُوا؟». «أَلَمْ أُفْكِكَ» به معنای «آیا تو را آگاه نکردم» است. جابر پاسخ می دهد: چرا (آگاه کردید). سپس ابوجعفر(ع) می گوید: پس اختلاف نکن هنگامی که آنان اختلاف کنند و سپس ادامه می دهد: ای جابر، منکر «صاحب الزمان» مانند منکر رسول خدا(ص) در عهد خود ایشان است. ای جابر، گوش کن و بنخاطر بسپار و به هر کجا رسیدی این سخنان را ابلاغ کن و سپس روایت خطبه الوسيله را آغاز می کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۵۸-۵۹).

اگر ضبط اصیل «أَلَمْ أُفْكِكَ» باشد، به این معناست که ابوجعفر(ع) در واکنش به شکایت جابر از اختلافات شیعیان، به او یادآوری کرده اند که پیش تر علت این امر را برای وی تبیین کرده اند. در این صورت مشخص نیست خطبه الوسيله در چه چارچوبی بیان می شود و از جابر خواسته می شود که آن را به هر جا رسید ابلاغ کند. عادتاً در عرف مکالمات انسانی، چنین چرخش موضوعی بدون هیچ اعلانی به صورت ناگهانی رخ نمی دهد؛ در حالی که در این گزارش، ناگهان و بدون اعلان یا زمینه چینی، موضع اولیه تغییر یافته و سپس خطبه ای نامرتبط با گلایه جابر از وضعیت شیعیان بیان شده است.

با وجود این، عبارت صرفاً در شرح محمد صالح مازندرانی (د. ۱۰۸۱/۱۰۸۶ق) بر اصول و روضه کافی به صورت «أ لا أوقفك» به معنای «آیا تو را آگاه نگردانم» آمده است. هرچند همو هم بیان «قیل و قفه علیه قبل ذلك لا فی هذه الخطبة» را ناظر به ضبط «أ لم أوقفك» آورده و استدلال می‌کند که در خطبه از اختلاف صحابه بعد از پیامبر (ص) و رجوع آنان از «امیرالمؤمنین» به «خلفاء الجور» سخن رفته و این اختلاف اولیه منجر به اختلافات شیعیان نیز گردیده است؛ زیرا اگر به علی (ع) رجوع می‌کردند، هیچ دروغزنی ادعای امامت و طمع در آن نمی‌کرد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۲۰۲). این تبیین نارسا است. زیرا در سخن منسوب به امام باقر (ع)، هیچ پیوندی میان رویگردانی صحابه از علی بن ابی طالب (ع) و اختلافات شیعیان برقرار نشده است و این تفسیر از نحوه ارتباط مقدمه با متن خطبه خالی از تکلف نیست. با وجود این، ضبط «أ لا أوقفك» حداقل با انسجام درونی مقدمه گزارش سازگارتر است و دست‌کم مشکل تغییر ناگهانی و نامتعارف موضوع گفت‌وگو را در مقدمه برطرف می‌کند. علاوه بر ناپیوستاری مقدمه گزارش با متن خطبه الوسيله، محتوای برخی بخش‌های خطبه نیز به لحاظ معنایی نسبت به یکدیگر، ناپیوستار و نامتناسب‌اند. در آغاز خطبه، تعداد بسیاری حکمت کوتاه غیر مرتبط، به‌طور متوالی بیان شده و ناگهان بی‌هیچ مقدمه، عبارت کاملاً نامرتبط «هیهات لَوْ لَا التَّقَى لَكُنْتُ أَذْهَى الْعَرَبِ» آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۷۴)؛ وانگهی بلافاصله وصف پلکان «وسيله» آغاز شده است که آن نیز پیوندی با مطالب پیشین ندارد. لازم به توجه است که واژه «هیهات» نشانگر نفی مضمونی پیشینی است، اما پیش از جمله مورد اشاره، مطلب مرتبطی برای نفی به چشم نمی‌خورد.

مقطع سابق (حکمت‌های کوتاه و متعدد و مختلف)	جمله مورد نظر	مقطع لاحق (وصف پلکان وسیله)
... وَكُلُّ نَعِيمٍ دُونَ الْجَنَّةِ مَحْقُورٌ، وَكُلُّ بَلَاءٍ دُونَ النَّارِ عَافِيَةٌ، وَعِنْدَ تَصْحِيحِ الضَّمَائِرِ تَبْدُو الْكِبَائِرُ. تَصْنِيفُهُ الْعَمَلُ أَشَدُّ مِنَ الْعَمَلِ، وَتَخْلِيصُ النَّيِّهِ مِنَ الْفَسَادِ أَشَدُّ عَلَى الْعَامِلِينَ مِنْ طَوْلِ الْجِهَادِ.	هیهات لَوْ لَا التَّقَى لَكُنْتُ أَذْهَى الْعَرَبِ.	أُيْهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ -عَزَّوَجَلَّ- وَعَدَ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْوَسِيلَةَ، وَوَعَدَهُ الْحَقُّ، وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ، أَلَا وَإِنَّ الْوَسِيلَةَ أَعْلَى دَرَجِ الْجَنَّةِ، وَذُرْوَةُ ذَوَائِبِ الرَّفْعَةِ، وَتَهَائِيهِ غَايَةِ الْأُمْنِيَّةِ، لَهَا أَلْفُ مَرْقَاةٍ...

۱. تجربه تاریخی و فراگیر بشری نشان می‌دهد که مسئله جانشینی برای مناصب سیاسی و مذهبی، عادتاً از بحران خیزترین امور انسانی بوده است که طبعاً تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی خود را دارد. بدین رو اساساً این تصور که اگر صحابه بر جانشینی علی بن ابی طالب (ع) اتفاق می‌کردند، در میان شیعیان نیز اختلافی به وجود نمی‌آمد، دور از تجربه عام انسانی و بی‌تناسب با اقتضائات جوامع بشری به نظر می‌رسد.

۲-۲. زمان پریشی تاریخ ایراد خطبه

طبق گفته منسوب به امام باقر(ع)، این خطبه تنها ۷ روز پس از وفات پیامبر(ص) ایراد شده است؛ با وجود این، برخی عبارات منسوب به امام علی(ع) در متن نشان می‌دهد که خطبه در زمانی ایراد شده که دو خلیفه نخست در قید حیات نبوده‌اند: «وَلَكِنَّ تَقَمَّصَهَا دُونِي الْأَشْقِيَانِ، وَتَازَعَانِي فِيمَا لَيْسَ لَهُمَا بِحَقٍّ، وَرَكِبَاهَا ضَلَالَةً، وَاعْتَقَدَاهَا جَهَالَةً، فَلَبِثَسَ مَا عَلَيْهِ وَرَدًا [...] مَا لَهُمَا مِنْ رَاحَةٍ وَلَا عَنْ عَذَابِهِمَا مِنْ مُنْذُوخَةٍ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۸۱-۸۲). محمدباقر مجلسی به این زمان پریشی توجه کرده، اما چنین توجیه نموده است که این فقرات را باید اخبار از رویدادهای آینده تلقی کرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۶۵). ابوالحسن شعرانی(د. ۱۳۵۲ش) نیز در حاشیه شرح مازندرانی نوشته است که ظاهر فقرات نشانگر آن است که این خطبه پس از انقضای حکومت شیخین ایراد شده است. بنابر این، آنچه در ابتدای خبر آمده، مبنی بر این که خطبه، ۷ روز پس از وفات رسول خدا(ص) ایراد شده، سهوی از جانب راویان بوده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۱: پاورقی شماره ۴).

توجیه محمدباقر مجلسی با زمان عبارات همخوان نیست. طبق متن خطبه، شیخین خلافت را در گذشته عهده‌دار شده و با پیامدهای اقدامات خود در برزخ نیز مواجه شده‌اند. مضاف بر این، عباراتی دیگر از خطبه نیز حاکی از پیشرفتی عمده در فتوحات است: «... وَأُذِغْنَتْ لَهُمُ الْجَبَابِرَةُ وَطَوَّائِفُهَا وَصَارُوا أَهْلَ نِعْمَةٍ مَذْكُورَةٍ [...] وَقَلَجُوا بَنَاءَ فِي الْعَالَمِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۵). بنابر این، نمی‌توان پذیرفت که عبارات یادشده، تنها ۷ روز پس از رحلت پیامبر(ص) بیان شده باشد و باید زمان پریشی متن خطبه اذعان کرد. اما دیدگاه ابوالحسن شعرانی مبنی بر این که مقطع ناظر به زمان ایراد خطبه ناشی از سهو برخی راویان بوده، جدا از نداشتن شاهد، با این معضل مواجه است که چقدر احتمال دارد که یک راوی قید «بَعْدَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ(ص) وَذَلِكَ حِينَ فَرَّغَ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ وَتَأْلِيفِهِ» را سهواً افزوده باشد؟

۳-۲. گفتمان متأخر در تبیین خلافت خلیفه اول

دیگر معضل اصالت و دیرینگی خطبه الوسيلة این عبارات است: «أَلَا وَإِنَّ أَوَّلَ شَهَادَةٍ زُورٍ وَقَعَتْ فِي الْإِسْلَامِ شَهَادَتُهُمْ أَنْ صَاحِبَهُمْ مُسْتَخْلَفَ رَسُولِ اللَّهِ(ص)، فَلَمَّا كَانَ مِنْ أَمْرِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ مَا كَانَ، رَجَعُوا عَنْ ذَلِكَ، وَقَالُوا: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) مَضَى وَلَمْ يَسْتَخْلَفْ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۷). عبارات حاکی از آن است که حلقه پیرامونی ابوبکر پیش از مشاجرات سقیفه («كَانَ مِنْ أَمْرِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ مَا كَانَ»)، ادعا کرده‌اند پیامبر(ص) او را به خلافت منصوب کرده و پس از نامزدی سعد بن عباده برای خلافت از این ادعا عقب نشینی کرده‌اند. اصل این ادعا در نص بر خلاف ابوبکر شاذ است. همسو با ادعای نص نبوی بر جانشینی ابوبکر در خطبه الوسيلة، با چند سند مرتبط با خاندان

ابوبکر، از عایشه نقل شده که پیامبر (ص) در وخامت بیماری، عبدالرحمن فرزند ابوبکر را فراخوانده و به او امر نموده است که ابزار نوشتن آماده کند تا ایشان مکتوبی برای ابوبکر به جای گذارد که مانع از اختلاف درباره وی گردد و کسی به فکر رقابت با او نیفتد. هنگامی که عبدالرحمن به دنبال حاضر کردن وسایل نگارش می‌رود، پیامبر (ص) می‌گوید: بنشین [احتیاجی به کتابت نیست]. چرا که خداوند و مؤمنان با دارند از این که درباره ابوبکر اختلاف بشود (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴؛ بلاذری، ۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴۱ و...).

این گزارش‌های منسوب به عایشه و خاندانش اشکالات متعددی دارد، و برخی شواهد تاریخی مهجوریت و نادرستی استخلاف ابوبکر را نزد خلافت‌باوران گرد آورده‌اند (نگر: شریف مرتضی، ۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۰۷-۲۰۱؛ «عدم وجود نصی از پیامبر بر خلافت ابوبکر»). این خود اشکالی تاریخی است؛ زیرا چنین اگر منصوص بودن ابن ابی قحافه از جانب خداوند اصیل می‌بود، عامه انگیزه زیادی بر نقلش داشتند. اما هرگز گفتمان فراگیر و رسمی اهل سنت نشد، و احتمالاً در زمانی پس از اواخر سده نخست، در واکنش به ادعای «نص» از جانب شیعیان اعتقادی-امامتی مطرح شده است. اساساً در زمان حیات عایشه (د. ۵۷ق)، جز در برهه‌ای کوتاه، ابوبکر با بحران مشروعیت دست به گریبان نبود. تنها از دهه‌های پایانی سده نخست به بعد، رفته‌رفته مشروعیت شیخین با مشکلات کلامی روبرو شد، تا این که در نیمه نخست سده دوم، گفتمان تشیع نص‌باور کاملاً شناخته شده بود و بروز چالش‌برانگیزی در برابر گفتمان خلافت‌باوری داشت.

دیگر اینکه فارغ از روایات معارض از جریان‌های مختلف در بحث جانشینی، حتی از خود عایشه و خاندانش، جانشین‌نگزیدن پیامبر (ص) یا روایاتی در دلالت امامت جماعت ابوبکر در آخر عمر پیامبر (ص) بر جانشینی از خاندان عایشه از او نقل شده است (برای نمونه: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۵). همچنین، گزارش استخلاف ابوبکر به لحاظ ریخت (form) با نگاه به روایت «رویداد روز پنج‌شنبه» مشهور به حدیث دوات و قرطاس صورت‌بندی شده است که در آن عمر بن خطاب از نوشتن پیامبر جلوگیری کرد. و برخی از تحریرهای آن عبارات یکسان فراوانی با حدیث قرطاس دارند (برای نمونه، سنح: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۵۴۲ با ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۸) در بخش عمده سده نخست، نیاز و اقتضایی برای نص‌نویسی نمایاندن خلافت ابوبکر وجود نداشت و در جریان مناظرات سقیفه نیز خود او و عمر و عبیده بن الجراح چنین ادعایی را مطرح نکردند. بدین ترتیب احتمالاً عایشه بنت ابی‌بکر حضوری واقعی در اسناد این گزارش ندارد و مرجع یا مراجعی پسینی، این محتوا را به او منسوب کرده‌اند. نهایتاً به نظر می‌رسد که مقطع مورد نظر در خطبه الوسيله واکنشی به گفتمانی پسینی در خلافت است که آن نیز به نوبه خود، واکنشی به گفتمان

نص باور تشیع اعتقادی بوده است. نظر به مجموع گزارش‌های جریان‌های مختلف در تأخر ادعای نص بر ابوبکر، باورپذیر نیست. بدین ترتیب، روند دیالکتیک میان متن مورد بحث و گفتمان تشیع اعتقادی و منصوص‌انگاری ابوبکر به صورت زیر است:

گفتمان نص باور تشیع اعتقادی ← گفتمان منصوص بودن ابوبکر ← مقطع خطبه الوسيله

پس روایت شاذ از عملکرد یاران ابوبکر در خطبه الوسيله، احتمالاً واکنشی به موضعی پسینی و محدود در میان برخی خلافت باوران است که طبق آن ابوبکر رسماً به نص پیامبر (ص) به خلافت انتخاب شده بود. و البته ادعای نادر چرخش رویکرد یاران ابوبکر به خاطر عملکرد سعد بن عبادۀ در سقیفه گذشته بر غرابت می‌افزاید، و البته از جهت تناسب تاریخی با سقیفه نیز ابهام دارد؛ زیرا اگر یاران ابوبکر می‌توانستند پیش از سقیفه از منصوص بودن خلافتش بگویند، پس از ظهور یک معارض (سعد) که مدعی استخلافش نبود، بیشتر انگیزه بر تکرار مدعایشان داشتند، نه ترک آن.

۴-۲. تأخر کاربرد برخی واژگان و انگاره‌ها از نیمه اول سده نخست هجری

زبان‌شناسی تاریخی^۱ از جمله ابزارهایی است که می‌تواند به مورخ در تاریخ‌گذاری متون یاری رساند. در همین چارچوب، کاربرد متأخر برخی واژگان و مصطلحات از سده نخست هجری، قرینه دیگری است که اصالت و دیرینگی حداقل بخشی از خطبه را با مشکل مضاعف مواجه می‌کند. البته، اگر متن مورد بحث در مظان نقل به معنا بود، چنین بررسی زبانی کم‌تر راهگشا بود؛ اما طولانی بودن متن خطبه بدین معناست که انتقال متن خطبه از آغاز، شفاهی نبوده، و نوشتار مبنای روایت خطبه بوده است. در ادامه، چند نمونه از الفاظ متأخر خطبه بررسی می‌شود.

الف. وجود و عدم

در تحمیدیۀ آغاز خطبه الوسيله آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ [...]»^۲ «إِنْ قِيلَ: «كَانَ»، فَعَلَى تَأْوِيلِ أَزَلِيَّةِ الْوُجُودِ، وَإِنْ قِيلَ: «لَمْ يَزَلْ»، فَعَلَى تَأْوِيلِ نَفْيِ الْعَدَمِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۹-۶۰).

پژوهشی به‌طور خاص به تاریخ‌گذاری کاربرد معانی کلامی-فلسفی واژه‌های «وجود» و «عدم» در تراث متقدم مسلمان و یادکردهای آن در احادیث شیعه و به‌طور خاص نهج البلاغه پرداخته و با استناد به متون متقدم و تحلیل تاریخی، نشان داده که معانی کلامی-فلسفی این دو واژه، پس از سده نخست هجری تا اواخر سده سوم به تدریج متداول شده است (شفیعی، ۱۳۹۶ش، سرتاسر). در این

مقاله، به مقطع مورد بحث از خطبه الوسيله به عنوان یکی از موارد کاربرد واژه‌های «وجود» و «عدم» در روایات منسوب به امام علی (ع) اشاره کرده است (شفیعی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۵۹-۲۶۰).

ریشه «وجد» و مشتقاتش در معاجم متقدم برای معانی «یافتن، خشم گرفتن، ثروتمند شدن و حزن» به کار رفته است (برای نمونه: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ ابن دُرَید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۵۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۱۰). ازهری (د. ۳۷۰ق) از اَصْمَعِی (د. ۲۱۶ق) نقل کرده که وی برای «ایجاد» معنای «اغناء» را ذکر کرده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۱۰)؛ کما این که «واجد» به معنای «غنی» دانسته شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۵۸ و...).

اولین فرهنگ لغتی که معانی ناظر به هست شدن و نیستی را برای ریشه «وجد» و «عدم» ذکر کرده، الصِّحَاح تألیف اسماعیل بن حماد جوهری (د. ۳۹۳ق) است: «وَجَدَ الشَّيْءُ عَنْ عَدَمٍ فَهُوَ مَوْجُودٌ، مِثْلَ حُمٍّ فَهُوَ مَحْمُومٌ. وَأَوْجَدَهُ اللَّهُ؛ وَلَا يُقَالُ وَجَدَهُ» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۴۷). می‌توان گفت که یادکرد متأخر از این معانی در فرهنگ‌های لغت، ناشی از تأخر تداول این معانی در بین عامه مردم بوده است، زیرا این معانی پیشتر از سوی متکلمان و فلاسفه به عنوان اصطلاحاتی تخصصی به کار می‌رفته است (برای نمونه کاربرد متقدم‌تر واژه «وجود» و «موجود» در بافت فلسفی-کلامی، نگر: فلوطرخس (پلوتارک) (منسوب)، ۱۹۸۰م، صص ۱۱۰-۱۱۱، ترجمه قُسْطَا بن لوقا (د. حدود ۳۰۰ق): «إِنَّ بَعْضَ الْأَوَّلِينَ مِثْلَ دِيَاغُورَسِ الَّذِي مِنْ أَهْلِ مِلَطِيَّةٍ وَثَاوُورَسِ الَّذِي مِنْ قُورِينِي وَأَوِيْمَارَسِ مِنْ تَبِجِيَا، يُنْكِرُونَ وَجُودَ الْأَلْهَةِ انْكَارًا مُطْلَقًا؛ أَبُو قُرَّةٌ ثَاوُذُورُسُ؛ ۱۹۸۲م، صص ۱۹۴-۱۹۵: برای نمونه: «وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَوْ كَانُوا مَوْجُودِينَ، قَدْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ خَلَقَ مِثْلَهُ»). در همین چارچوب، در کتاب العین، کهن‌ترین فرهنگ واژگان زبان عربی، تألیف خلیل بن احمد فراهیدی (د. ۱۷۵ق)، در ذیل ماده «عدم» اشاره‌ای به معنای کلامی-فلسفی آن (نیستی) نشده و «در دسترس نبودن»، آاز دست رفتن»، «از دست دادن» و «نداشتن و فقر» به عنوان معانی آن و اشتقاقیات مختلف این ریشه معرفی شده است (نگر: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۶). قابل توجه است که ابن دُرَید (د. ۳۲۱ق) نیز عَدَم را «فقر» معنا کرده و اشاره‌ای به معنای «نیستی» نکرده است (ابن دُرَید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۶۴) که امکاناً می‌تواند نشانگر این باشد که «عدم» به معنای «نیستی» در زمان وی همچنان تداول قابل توجه عمومی نداشته و عمدتاً در فضای فلسفی-کلامی به کار می‌رفته است.

۱. د. حدود ۱۲۷م.

۲. متکلم مسیحی و اسقف حران (د. حدود ۲۰۰ق).

۳. فقدان الشیء.

ب. اَزْلِيَّة

واژه «اَزْلِيَّة» و مشتقاتش نیز احتمالاً مانند معانی فلسفی-کلامی «وجود» و «عدم»، کاربرد متأخری از قرن نخست هجری یا حداقل نیمه نخست آن داشته است. متقدم‌ترین فرهنگ لغتی که مدخلی برای «اَزْل» قرار داده و از واژه «اَزْلِي» یاد کرده، *المحيط في اللغة* تألیف صاحب بن عبّاد (د. ۳۸۵ق) است: «الْأَزْلُ - بَفَتْحَيْنِ -: الْقَدَمُ، شَيْءٌ أَزْلِيٌّ» (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۹۰). زَمَخْشَرِي (د. ۵۳۸ق) درباره ریشه‌شناسی این واژه چنین نوشته است: «الْأَزْلِيَّةُ، مَصْنُوعٌ لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَكَأَنَّهُمْ نَظَرُوا فِي ذَلِكَ إِلَى لَفْظِ لَمْ أَزَلْ» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۵). چنان‌که در عبارت زمخشری مشاهده می‌شود، احتمال غیرعربی بودن منشأ پیدایش لفظ «اَزْلِيَّة» مطرح بوده است (سَنَج: حاجی‌خانی و جلیلیان، ۱۳۹۶ش، ص ۴۴). ابن منظور (۱۴۱۴ق) اما درباره واژه «اَزْلِي»، به نقل از «بعض اهل العلم» آورده است که «أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يَزَلْ، ثُمَّ نُسِبَ إِلَى هَذَا فُلَمْ يَسْتَقِمُ إِلَّا بِالْإِخْتِصَارِ فَقَالُوا يَزَلِيٌّ ثُمَّ أَبْدَلْتُ الْيَاءَ أَلِفًا لِأَنَّهَا أَخْفَ فَقَالُوا أَزْلِيٌّ، كَمَا قَالُوا فِي الرُّمَحِ الْمُنْسُوبِ إِلَى ذِي يَزَنَ: أَزْنِي» (ج ۱۱، ص ۱۴).

می‌توان گفت که در فرض اشتقاق «اَزْلِي» از «لم يَزَلْ»، واژه «اَزْلِي» ناظر به مباحث کلامی-فلسفی موجود «قدیم»، به عنوان برابر واژه‌ای فلسفی ساخته شده، و این موضوع حداقل در نیمه نخست سده اول هجری میان مسلمانان جاری نبوده است (نگر: شفیعی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۶۹-۲۷۰) تا بر اساس نیاز به مباحثه و مناقشه درباره این انگاره، واژه‌ای ویژه برای دلالت بر این مفهوم تداول یابد. به عبارت دیگر، صیغه‌های فعلی مانند «لم يَزَلْ» برای برآوردن نیازهای فکری اذهان ساده و ناآشنا با مباحث فلسفی عرب شبه‌جزیره، حداقل تا اواسط یا اواخر سده نخست، کافی بوده و به نظر، اقتضای پدیدارشدن اصطلاح فلسفی جداگانه «اَزْلِيَّة» و «اَزْلِي» را نداشته است. شاید اولین کاربردها از ریشه «اَزْل» در منابع کهن، در رسائل کلامی ابوقرّه ثاودورس (د. حدود ۲۰۰ق) متکلم شهیر مسیحی باشد (ابوقرّه ثاودورس، ۱۹۸۲م، ص ۱۹۰: «...قياس الشيء الأزلّي والمُحْدَث...»؛ ص ۹۱: «عَرَفْنَا أَنَّ الَّذِي لَا يَقْبَلُ تَغْيِيرًا وَلَا فُسَادًا فِي شَيْءٍ هُوَ أَزْلِيٌّ وَالَّذِي يَقْبَلُ تَغْيِيرًا فَهُوَ مُحْدَثٌ»). در فتوح الشام منسوب به واقدی (د. ۲۰۷ق) نیز این واژه به چشم می‌خورد (فتوح الشام، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۷۶ و ۱۲۳). اما قرائن متعددی وجود دارد که انتساب فتوح الشام به واقدی درست نیست و «در عصر فتوح [امپراتوری] عثمانی نوشته شده است» (عزیزی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۷۷-۱۷۸). منبع بعدی که مشتمل بر واژه «اَزْلِيَّة» است، *آداب النفوس* تألیف حارث بن أسد محاسبی (د. ۲۴۳ق) از بزرگان صوفیه است (محاسبی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۱). بنابر این، دو یادکرد کهن‌تر از ریشه «اَزْل» یا مشتقاتش، به ترتیب در

منابعی کلامی و عرفانی یافت می‌شود که خود نشانگر بافت و زمینه شکل‌گیری این واژگان است. بنابر مجموع این ملاحظات، واژه‌های «آزل»، «آزلی» و «آزلیه» به ظن آقرب حداقل در نیمه اول سده نخست هجری، کاربرد نداشته‌اند.

ج. تَزْدَقْ

از منظر تاریخی، کاربرد واژه «تَزْدَقْ» در جمله «وَمَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزْدَقْ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۶۸)، تأمل‌برانگیز است. مصدر «تَزْدَقْ» بر پایه واژه «زندیق» صیغت شده است. درباره ریشه‌شناسی، تبارشناسی و کاربردهای واژه «مَعْرَبِ «زندیق»، از عهد عباسی تا زمان حاضر دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است (برای نمونه: بهار، ۱۳۷۶ش، صص ۲۷۹-۲۸۲؛ منتظری و زاهدی، ۱۳۸۹ش، سرتاسر؛ منتظری، ۱۳۸۹ش، صص ۲۵-۵۷؛ زارع، «زندیق»، ۱۳۹۵ش). به نظر چهار معنای بنیادی و اولیه (وجه اشتقاق) برای واژه «زندیق» شهرت بیشتری داشته است:

- ❖ اهل تفسیر و تأویل (باطنی)؛ برابر واژه پارسی میانه «زندیک».
- ❖ عارف؛ برابر واژه یونانی «γνωστικός» به تلفظ: /gnostikós/.
- ❖ واجد مرتبه‌ای عالی از مراتب کیش مانوی؛ از اصل سریانی «زَدِیقَه» که در عربی به صورت «صَدِیق» برگردان شده است.
- ❖ منسوب به زَنْدَ (zanda)، نام مردی که در اوستا مُلحد دانسته شده است (نگر: همان‌جای‌ها).

فارغ از این که کدام وجه، بنیادی‌ترین معنای واژه «زندیق» بوده است، کهن‌ترین یادکرد موجود از این واژه در کتیبه کعبه زرتشت کَرْتیر- موبد بزرگ ساسانیان در سده سوم میلادی- یافت می‌شود (بهار، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۹؛ منتظری و زاهدی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷۱). «قریب به اتفاق دانشمندان بر این باورند که کلمه zandik در کتیبه کَرْتیر، به پیروان مانی اشاره دارد» (منتظری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷). پس از مانی (مق: ۲۷۶م؟) مزدک (مق: ۵۲۴/۵۲۹م؟) نیز زندیک خوانده شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۴۷۹). زرین‌کوب زندیک خوانده شدن مزدک را «بیشتر از بابت گرایش او [...] به طریقه تأویل و عدول از مفهوم ظاهر اوستا به یک تفسیر باطنی (زند)» دانسته است (همان‌جا). در فرهنگ مسلمانان، واژه «زندیق» علاوه بر اطلاق اولیه به مانویان و مزدکیان، با بسط معنایی، به کژآیینان (اهل بدعت)، ملحدان، اباحیان، اهل منطق و فلسفه، متکلمان و برخی شعرا نیز اطلاق شده است (منتظری، ۱۳۸۹ش، صص ۲۳، ۲۷۰؛ برای آگاهی تفصیلی از کاربردهای «زندیق»، نگر: همان،

صص ۳۹-۵۷). در دوره اسلامی به طور مشخص، کاربرد «زندقه» و متهمان به آن از اواخر دوران اموی، «اندک و نادر و در دوره عباسی، شایع و رایج» است (امین، *صُحیّ الإسلام*، ۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۱۵۶)، و در قرن اول اثری از ظهور زندقه دیده نشده است (منتظری، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۶-۱۲۸). هرچند در قدمت برخی کاربست‌های «زندیق» در اواخر عهد اموی، مانند اتهام ولید بن یزید بن عبدالملک (مقد: ۱۲۶ق) به زندقه تردید شده است (نگر: فان اس، ۱۳۹۷ش، ج ۱، ص ۶۷۷).

بنابر پژوهش موسوی نسب در شواهد تاریخی استعمالات «زندقه» ناظر به دوران جاهلی و دهه‌های آغازین اسلام، حتی اگر بپذیریم برخی اعراب این دوران با انگاره و واژه «زندقه» به عنوان مفهومی ناظر به اندیشه‌های مانوی و مزدکی آشنایی محدودی داشته‌اند، توسعه کاربرد آن برای اشاره به «کژدینی»، «شکاکیت»، «دگراندیشی‌های فلسفی» یا «بی‌دینی» در بافت اسلامی، همچنان دور از اقتضائات و بافت تاریخی دست‌کم، نیمه نخست سده اول هجری است (موسوی‌نسب، ۱۴۰۲، بخش ۴-۵-۲-۴-۱).

گفتنی است که همچنین، گزارش‌هایی منسوب به پیامبر (ص) و برخی خلفا (علی (ع) و عثمان)، وجود دارد که ایشان نسبت به «زنداقه» موضعی اتخاذ کرده یا حد شرعی بر آنان جاری نموده‌اند. موسوی‌نسب با ارائه شواهد ضعف جدی اسناد این گزارش‌ها و تکذیب برخی‌شان از سوی محدثان قدیم، نشان داده اخبار نبوی خاصه با داشتن برخی نام‌های متأخر دیگر می‌توانند متأثر از قالب «ملاحم و فتن» و ناظر به منازعات پسین شکل یافته باشند. چنان‌که سویه‌های تأخر در اخبار فقهی منسوب به خلفا نیز قابل بازیابی است، و البته بخشی از آن می‌تواند متأثر از پدیده رایج نقل به معنای مفاهیمی چون «ارتداد»، «کفر» و «الحاد» با «زندقه» باشد، و این از استعمال جایگزین این واژگان در تحریرهای مختلف روایات فهمیده می‌شود (موسوی‌نسب، ۱۴۰۲، بخش ۵-۴-۵-۲-۱-۴). بنابراین، کاربرد واژه «زَندَقَ» در سده نخست هجری اساساً با تردید جدی روبروست. وانگهی حتی با فرض پذیرش کاربرد کم‌بسامد آن در ارتباط با مانوی‌گری یا مزدکی‌گری، بسط معنای «زندقه» به کژآیینی یا الحاد با اقتضائات تاریخی نیمه نخست قرن اول همسو نیست. بدین رو با لزوم نقل مکتوب خطبه طولانی وسیله، وجود چنین واژگانی در خطبه با معانی پیش‌گفته را می‌توان نشانه‌ای از تأخر زمانی حداقل بخشی از خطبه، نسبت به زمان منسوب به آن تلقی کرد.

۱. برای نمونه در روایت واحد: «أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَتَى بِقَوْمٍ زَنَادِقَةٍ أَوْ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ» (طحاوی (شرح مشکل الآثار)، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۰۳؛ ابن بلبان، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۴۲۱: «أَتَى بِقَوْمٍ قَدِ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، أَوْ قَالَ: زَنَادِقَةٍ»). ادامه گزارش «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ...» روشن می‌کند که مسئله درباره اهل ارتداد بوده است.

د. صاحب الزمان

در مقدمه، امام باقر(ع) در پاسخ گلایه جابر از اختلاف شیعیان می‌گوید: «إِنَّ الْجَاهِدَ لِصَاحِبِ الزَّمَانِ كَالْجَاهِدِ لِرَسُولِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۹-۶۰) که بنا بر سیاق ظاهراً ناظر به انکار امام همان عصر است. اما استعمال تعبیر صاحب الزمان از سوی راویان عصر غیبت صغری (-۲۶۰ق) و به‌طور خاص برای امام مهدی عج به کار رفته است (همان، ج ۲، ص ۶۵۱؛ علی بن بابویه، ۳۲۹ق) و در ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۰. نیز نگر: صفار، ص ۳۹۴) و در طبقات بعد رایج شده است (مانند ۱۸ موضع از الهدایه الکبری خصبی و ۲۲ موضع از کمال‌الدین ابن بابویه).

ه. ضد و شاخصه‌های غالبانه

بنا بر پژوهش عمیدرضا اکبری، استعمال تعبیر ضد برای دشمنان اولیای الهی(ع) و به‌ویژه برای بزرگ و پیشوای دشمنان در جای‌جای منابع و روایات غالبان (نصیری، اسحاقیه و عزاقره و باطنیان اسماعیلی است، و مکرراً بر تعبیر ضد خدا (=ولی نزد غالبان) تأکید دارند. تعبیر ضد در منابع امامی به این وجه وجودی (برای مخالفان یا سرانشان) رایج نیست. یادکرد از ضد در منابع امامی معمولاً در فضای تذکر بر این است که خداوند ضد ندارد. در اندک روایت منسوب به امامان(ع) که تعبیر اضداد را به معنای عموم مخالفان به کار برده، شواهدی از تأخر و عدم اصالت وجود دارد (اکبری، نقش بازشناسی نصیریان...، ۱۴۰۲ش، ص ۳۷۴) با این وجود در خطبه الوسيله نیز سخن از کشتن اضداد خداوند به دست علی(ع) به میان آمده است. وجود درون‌مایه‌ای غالبانه در متن خطبه، نشانه دیگری است که اثرپذیری مؤلف خطبه از ادبیات غالبان را تأیید می‌کند: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اخْتِصَاصاً لِي، وَتَكْرُماً لِحَلَنِيهِ، وَإِعْظَاماً وَتَفْضِيلاً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مَنَحَنِيهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: *ثُمَّ رُدُّوا إِلَيَّ اللَّهُ مَوْلَاهُمْ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ*» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۸۰). با وجود این‌که در آیه صراحتاً از لفظ «اللّه» استفاده شده، طبق این بخش از خطبه، خداوند آیه یادشده را ویژه علی بن ابی‌طالب(ع) و به عنوان هدیه‌ای به ایشان، نازل نموده است؛ تأویلی که تناسب بالایی با تأویلات خلاف ظاهر جریان‌های باطنی و غالی از آیات قرآن دارد (برای نمونه، نگر: اکبری، نصیری، ۱۴۰۲، ص ۳۰۹-۳۱۳؛ عادلزاده و خوروش، ۱۴۰۲ش).

۲-۵. خطبه الوسيله، به مثابه متنی ترکیبی

برغم قرائن تأخر و ضعف انتساب خطبه الوسيله، نمی‌توان اصالت و دیرینگی بن‌مایه و درون‌مایه‌های تمامی مقاطع این خطبه را بر ساخته دانست؛ چه بخش‌هایی از متن و مضمون خطبه

الوسيله به صورت مجزا در منابع مختلف از جمله با انتساب به علی بن ابی طالب(ع) یافت می شود، و البته، برخی نیز به عنوان در کتب ادب امثال و حکم گزارش شده است و با توجه به مؤدب بودن ابن معمر تأمل برانگیز است. برای نمونه چند مورد را ذکر می کنیم:

ابن بابویه(د.۳۸۱ق)، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۰۹: مسنداً از محمد بن سنان؛ مُبَرَّد(د.۲۸۵ق) (منسوب)، الفاضل، صص ۳-۴؛ آبی(د.۴۲۱ق)، نشر الدر، ج ۱، ص ۱۸۸؛ بیهقی(د.۴۵۸ق)، مناقب الشافعی، ج ۱، ص ۴۱۶: با سندی عامی از امام صادق(ع) از پدرانش؛ مفید،/ارشاد، ج ۱، ص ۳۰۱: شریف رضی، خصائص الأئمه، صص ۹۷-۹۸ و ... با تفاوت اندک برخی تعبیر در منابع، همگی از امام علی(ع).	أَيُّهَا النَّاسُ، أُعْجِبُ مَا فِي الْإِنْسَانِ قَلْبُهُ، وَلَهُ مَوَادٌّ مِنْ الْحِكْمَةِ، وَأَضْدَادٌ مِنْ خِلَافِهَا، فَإِنْ سَنَّحَ لَهُ الرَّجَاءَ أَذْلَهُ الطَّمَعُ، وَإِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْجِرْصُ، وَإِنْ مَلَكَهُ الْيَأْسُ قَتَلَهُ الْأَسَفُ، وَإِنْ عَرَضَ لَهُ الْغَضَبُ اشْتَدَّ بِهِ الْغَيْظُ، وَإِنْ أَسْعَدَ بِالرُّضَى نَسِيَ التَّحَقُّطَ، وَإِنْ نَالَ الْخَوْفَ شَغَلَهُ الْحَذَرُ، وَإِنْ اتَّسَعَ لَهُ الْأَمْنُ اسْتَلَبَتْهُ الْعِزَّةُ - وَفِي نُسخة: أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ - وَإِنْ جَدَّدَتْ لَهُ نِعْمَةً أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ، وَإِنْ أَقَادَ مَالًا أَطْغَاهُ الْغِنَى، وَإِنْ غَضَّتْهُ فَاقَهُ شَغْلُهُ الْبَلَاءِ - فِي نُسخة: جَهْدُهُ الْبُكَاءِ - وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّهَ الْجَزَعُ، وَإِنْ أَجْهَدَهُ الْجَوْعُ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ، وَإِنْ أَفْرَطَ فِي الشَّيْءِ كَطَنَتُهُ الْبُطْنَةُ، فَكُلُّ تَفْصِيلٍ بِهِ مُضِرٌّ، وَكُلُّ إِفْرَاطٍ لَهُ مُفْسِدٌ. کافی، کلینی، ج ۱۵، صص ۶۷-۶۸
فقط از امام علی(ع): ابن درید،(د.۳۲۱) المجتنی، ص ۳۱. به عنوان مثل و کلام حکما: ابوהלلال عسکری(د.۳۹۵ق) دیوان المعانی، ج ۲، ص ۹۴: ابوحیان توحیدی(د.۴۰۰ق)، الإمتاع والمؤانسة، ص ۲۶۰؛ همو، البصائر والذخائر، ج ۲، ص ۱۲۸؛ الصداقه والصدیق، ص ۲۶۳؛ مدائنی، التعازی، ص ۲۳: مسنداً از محمد بن جعفر از بعضی ملوک یمن؛ ابن عبدربه، العقد الفريد، ج ۴، ص ۲۸؛ نشر الدر، آبی، ج ۴، ص ۱۳۷، ۱۶۴. هریک از این منابع برخی فرازا را آورده اند که مجموعاً با زیرنقطه چین مشخص شده است. اما جملاتی که هم از امام علی(ع) (غالباً در المجتنی) و هم به عنوان ضرب المثل نقل شده با زیرخط چین مشخص شده اند.	وَفِي التَّجَارِبِ عِلْمٌ مُسْتَنَافٍ وَالْإِغْتِبَارُ يَقُودُ إِلَى الرَّشَادِ وَكَفَاكَ أَدَبًا لِنَفْسِكَ مَا تَكْرَهُهُ لِعَيْرِكَ وَعَلَيْكَ لِأَخِيكَ الْمُؤْمِنِ مِثْلُ الَّذِي لَكَ عَلَيْهِ لَقَدْ خَاطَبَ مَنْ اسْتَعْنَى بِرَأْيِهِ وَالتَّدَبُّرُ قَبْلَ الْعَمَلِ فَإِنَّهُ يُؤْمِنُكَ مِنَ النَّدَمِ وَمَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا وَمَنْ أَمْسَكَ عَنِ الْفُضُولِ عَدَلَتْ رَأْيُهُ الْعُقُولُ وَمَنْ حَصَنَ شَهْوَتَهُ فَقَدَ صَانِ قَدَرَهُ... وَفِي تَقْلُبِ الْأَحْوَالِ عِلْمٌ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ... وَكَيْسَ فِي التَّبَرُّقِ الْخَاطِفِ مُسْتَمْتِعٍ لِمَنْ يَخُوضُ فِي الظُّلْمَةِ وَمَنْ عَرَفَ بِالْحِكْمَةِ لِحَظَّتِهِ الْعُيُونُ بِالْوَقَارِ وَالْهَيْبَةِ وَأَشْرَفَ الْغِنَى تَرَكَّ الْمُنَى وَالصَّبْرُ جُنَّةٌ مِنَ الْفَاقَةِ وَالْجِرْصُ عَلَامَةُ الْفَقْرِ وَالْبُخْلُ جَلْبَابُ الْمَسْكَنَةِ وَالْمَوَدَّةُ قَرَابَةٌ مُسْتَفَادَةٌ وَوَصُولُ مُغْلَمٍ خَيْرٌ مِنْ جَافٍ مُكْثَرٍ... وَمَنْ أَطْلَقَ طَرَفَهُ كَثُرَ أَسْفُهُ... وَمَنْ ضَاقَ خُلُقُهُ مَلَأَ أَهْلُهُ وَمَنْ نَالَ اسْتِطَالَ وَقَلَّ مَا تَصَادَفَكَ الْأُمْنِيَّةُ... وَمَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ نَوَتْهُ خَفِيَ عَلَى النَّاسِ عَيْبُهُ... أَلَا وَإِنَّ مَعَ كُلِّ جُرْعَةٍ شَرَفًا وَإِنَّ فِي كُلِّ أَكْلَةٍ غَضَصًا - لَا تَنَالُ نِعْمَةً إِلَّا بِزَوَالِ أُخْرَى. کافی، کلینی، ج ۱۵، صص ۷۰-۷۲

جدول ۳: مشابه یابی مقاطعی از خطبه الوسيله در دیگر منابع

از جهت آموزه‌ها نیز برای نمونه، وصف «وسيله» به عنوان جایگاهی رفیع در آخرت برای پیامبر(ص) و علی بن ابی‌طالب(ع) با عبارات و توصیفات مشابه با خطبه‌الوسيله، در اخبار دیگری از منابع شیعی گزارش شده است (قمی (منسوب)، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۳۲۴-۳۲۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۴۱۸-۴۱۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، صص ۱۱۶-۱۱۷...). گفتنی است که مقام «وسيله» برای پیامبر(ص) در ثراث روایی اهل سنت نیز به عنوان «أَعْلَى دَرَجَةٍ فِي الْجَنَّةِ» توصیف شده است (ابن راهویه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۵؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۳۰۶ و...). مقام «وسيله» هم‌چنین در ادعیه مأثوره فریقین برای پیامبر(ص) خواسته شده و سفارش شده که برای ایشان خواسته شود (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۸۶؛ مسلم، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۴۱۸؛ به نقل از علی بن ابی‌طالب(ع)؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱۶).

قابل توجه است که ابوسعید خدری(د. ۷۴ق) راوی مشترک اخبار «وسيله» در ثراث فریقین است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۳۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۶) و این اشتراک می‌تواند نشانگر دیرینگی این انگاره تا زمان پیامبر(ص) باشد. به نظر می‌رسد بنابر مجموع قرائن، می‌توان پذیرفت که «مقام وسيله» انگاره‌ای کهن در میراث فریقین بوده است. در جمع‌بندی مجموع ملاحظات این بخش درباره خطبه‌الوسيله، می‌توان گفت که به دلایلی چون ناپیوستاری برخی مقاطع با یکدیگر و قابل پیگیری بودن برخی فقرات و درون‌مایه‌های آن در منابع مختلف، این خطبه عمدتاً متنی ترکیبی از انگاره‌ها، روایات و درون‌مایه‌های شناخته‌شده است که در بستر مناظرات مذهبی، پردازش یافته و در قالبی واحد شکل داده شده است. بر خلاف نظر مدرسی، زمان شکل‌گیری حداقل بخشی از خطبه‌الوسيله، متأخرتر از حدود اواخر دوره اموی به نظر می‌رسد.

۳. تحلیل متن خطبه‌الطالوتیه

در این بخش سعی شده تا بر اساس مجموع قرائنی از متن خطبه، اعم از تاریخی، منبع‌شناختی، زبانی و روایت‌شناختی، به اعتبارسنجی و تحلیل خطبه‌الطالوتیه پرداخته شود.

۳-۱. نقد تاریخی

از عبارت «لَأَزَلْتُ ابْنَ آكِلِ الذَّيْبَانِ عَنْ مُلْكِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۷)، مشخص است که طبق متن، زمان ایراد خطبه در دوران خلافت خلیفه اول بوده است.^۱ نظر به این داده، از جمله چالش‌های این گزارش آن است که طبق آن، در ملاء عام و در مسجد مدینه، سخنانی کاملاً تقابل‌گرایانه

۱. از ابوقحافه در نقل‌هایی با تعبیر «أَكَلَ الذَّيْبَانِ» (مگس‌خوار) یاد شده است (جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۹۰؛ دولابی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۲۸. نیز نگر: کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۹۶).

و به شدت تهدیدآمیز علیه حاکمیت وقت ابراز شده و حتی حد نصاب معینی از تعداد مبارزان برای اعلام قیام تعیین شده، اما با این حال، هیچ واکنشی برنینگخته است. این البته با محدودیت‌ها و تقیه نسبی امام علی(ع) که حتی تا دوران زمامداری ایشان ادامه داشت تناسب ندارد (برای نمونه، نگر: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۱۵۲-۱۶۰؛ احمدپور، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۳-۲۲۱). از سویی در متن گزارش، سخن از این رفته که عصرهنگام، ۳۶۰ نفر برای جان‌باختن با علی(ع) بیعت کرده‌اند. با توجه به برخوردی که حاکمیت با تحصن اعتراضی کوچک امام علی(ع) و برخی هواداران ایشان صورت داد (نگر: مهدی، ۱۴۲۱ق)، طبیعتاً ایراد چنین خطبه تهدیدآمیزی در مسجد مدینه و در برابر مخالفان، نمی‌توانسته بی‌پیامد و واکنش باشد. واکنشی بیعت ۳۶۰ نفر در عصر آن روز نیز تحرک به شدت خطرناک و تهدیدآمیزی برای حاکمیت بوده و از چشم آن پنهان نمی‌مانده است. با این حال از خبر مورد بحث چنین به نظر می‌رسد که نه خطبه و نه بیعت‌های مکرر در عصر آن روز واکنش خاصی را موجب نشده است. حاکمیتی که حرمت دختر پیامبر(ص) را برای اخذ بیعت فرونهاد، چگونه می‌توانسته خطبه‌ای علنی و تهدیدآمیز در مسجد مدینه و سپس بیعت ۳۶۰ نفر را بی‌واکنش گذاشته باشد؟ بدین روی، از لحاظ تاریخی در میزان اصالت و دقت این خبر می‌توان تردید کرد.

۳-۲. زاویه دید روایت

نوع گزارش و محتوای خطبه الطالوتیه که البته با واسطه امامان نقل نشده، به گونه‌ای است که باید توسط فردی که در چند بازه زمانی و چند مکان به‌طور پیوسته با امام علی(ع) همراه بوده، گزارش شده باشد. برای نمونه، خود راوی، تعداد گوسفندان در آغل را با دقت نسبی (نَحْوُ مِنْ ثَلَاثِينَ شَاةً) ذکر می‌کند، در حالی که در کلام منسوب به امام علی(ع) تعداد گوسفندان ذکر نشده است. راوی همچنین تعداد دقیق بیعت‌کنندگان را (۳۶۰ مرد) در شام روز خطبه و محتوای غیرعلنی بیعت با امام علی(ع) (علی الموت)، مکان قرار (أَحْجَارُ الزَّيْتِ) و حالت حضور (مُحَلَّقِينَ - سَرْتَرَشِيدَةً) را گزارش می‌کند. نشانه دیگری از حضور و شهود نزدیک راوی، آگاهی وی از تأخر زمانی حضور سلمان نسبت به دیگر افرادی است که در وعده‌گاه حاضر می‌شوند. اما به‌رغم آن‌که از داده‌های روایت برمی‌آید راوی (ابن تیّهان) چنین همراهی پیوسته و مصرانه‌ای با امام علی(ع) داشته و حتی از تأخر زمانی رسیدن سلمان به وعده‌گاه در ملاقاتی پراضطراب هم آگاه بوده، از حضور شخص وی در

۳-۳. نقد زبانہی

۳. نگر: یان، ۱۳۹۷ش، ص ۹۶: «بازنمایی ناب بیرونی یا «رفتارگرا»؛ متنی که مانند رونوشتی از برنامه ضبط‌شدهٔ دوربین خوانده می‌شود [...] امروز این اصطلاح بیشتر به عنوان استعاره‌ای از گونه‌های کاملاً «خنثایی» روایت‌گری ناهم‌داستان استفاده می‌شود».

به چشم می‌خورد. بنابراین حتی صِرفِ کاربردهای منسوب این واژه با معنای «هستی»، - فارغ از اصالت یا عدم اصالت انتساب- در ادبیات امامان شیعه (ع) انگشت‌شمار است. وانگهی مصباح الشریعه طبق تحقیقات تاریخی و سبک‌شناسانه نمی‌تواند از جعفر بن محمد (ع) باشد و احتمالاً متعلق به بازه‌ای ما بین دهه‌های پایانی سده چهارم تا دهه‌های پایانی سده پنجم و نگاشته مؤلفی صوفی است (نگر: محمدی و روحی بَرَنَدَق، ۱۳۹۹ش، ص ۱۴۱). پاکتچی نیز ضمن پذیرش دیدگاه محمدباقر مجلسی مبنی بر خاستگاه صوفیانه مصباح الشریعه، ادبیات مصباح الشریعه را ناسازگار با قرن دوم دانسته است (پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ۱۵۵). دو خبر منسوب به ابوجعفر باقر (ع) و موسی بن جعفر (ع) نیز هر دو با ضعف جدی سندی مواجه هستند. «کون» به معنای «ما سوی الله»، از نیمه دوم سده سوم هجری به بعد، در ادبیات فلسفی و عرفانی قابل ملاحظه است. کهن‌ترین منابع حاوی چنین استعمالی، در حد فحوص نگارنده (جنید بغدادی، السیر، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۳: «أکبرُ من عبادَةِ الْکَوْنِ»؛ رسائل جابر بن حیان، ۲۰۰۹م، صص ۲۰۷، ۲۹۴؛ ثامسطیوس [ترجمه اسحاق بن حنین (د. ۲۹۸ق)]، بی‌تا، ص ۶۸؛ فلوپترخُس (پلوتارک) (منسوب)، ترجمه قُسْطَا بن لوقا (د. حدود ۳۰۰ق)، ۱۹۸۰م، صص ۹۷، ۹۸)

با توجه به سال درگذشت نویسندگان و مترجمان، احتمالاً در نیمه دوم سده سوم نوشته شده‌اند و کهن‌تربودنشان بعید است. کما این‌که ابوقره ثاودورُس (د. حدود ۲۰۰ق) متکلم، فیلسوف مسیحی حران، با وجود تسلط به سه زبان عربی، سریانی و یونانی (نگر: ابوقره ثاودورُس، ۱۹۸۲م، ص ۵، ۴۰، ۵۹، ۹۹)، در سه رساله کلامی‌اش^۱ برای جهان آفرینش و مخلوقات، نه از تعبیر «کون»، بلکه از واژگانی چون «خلائق» (همان، ص ۱۹۶)، «مخلوقون» (همان، ص ۱۹۵)، «خلق» (همان، ص ۲۰۶) و «خلیقه» (همان، ص ۱۹۳) بهره گرفته است. احتمالاً کاربرد واژه «کون» به معنای «همه آفرینش/جمع مخلوقات»، با ترجمه و ترویج کتاب «الکون والفساد» ارسطو مرتبط بوده است. نخستین مترجم کتاب به عربی شناخته نشد. ولی بنا بر گزارش‌ها محمد بن جهم برمکی (زنده در ۲۱۸ق) به کتاب توجه داشته (ابن قتیبه، تأویل مختلف الحديث، ص ۹۹) و حسن بن موسی نوبختی (د. ۳۱۰ق؟) متکلم شهیر امامی نیز آن را مختصر (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۲۵۲) و ابوهاشم جبائی (د. ۳۲۱ق) نقدش کرده است (همان، ص ۲۴۷). نیز برای ترجمه کتاب السماع الطبیعی ارسطو از سوی عبدالمسیح بن ناعمه حمصی

۱. واقعیت تاریخی جابر [به عنوان صحابی امام صادق] محلّ انکار است (جهان‌بخش، ۱۳۸۸ش، ص ۴۱؛ برای تفصیل بیشتر، نگر: سرتاسر). با توجه به طبقه ملازمان چنین مؤلفی (ابن ندیم، ص ۴۹۹-۵۰۰) و تأخر اصطلاحات رسائل (اکبری،

نقش بازشناسی نصیریان...، ۱۴۰۲ش، ص ۳۵۶)، احتمالاً رسائل متعلق به نیمه دوم سده سوم است.

۲. «مَیْمَرُ فِی وَجُودِ الْخَالِقِ وَ الدِّینِ الْقَوِیمِ»؛ «مَیْمَرُ فِی صَحَّةِ الدِّینِ الْمَسِیحِ»؛ «مَیْمَرُ فِی إِکْرَامِ الْأَیْقُونَاتِ».

(زنده در ۲۲۰ق)، نگر: ص ۳۵۰). مراد از «کون» در این اصطلاح فلسفی، عارض شدن صور مختلف بر ماده، و «فساد»، زوال صورت‌ها از آن است. (برای آگاهی تفصیلی از اصطلاح فلسفی «کون» و فساد»، نگر: سجادی، ۱۳۷۵ش، ص ۶۳۱؛ بدوی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۶؛ جهامی و دغیم، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۲۳۷۶-۲۳۷۷؛ جهامی، ۲۰۰۲م، ص ۱۵۳).

موسوی‌نسب در تحقیقش، سیر استعمال «کون» در معنای «تمام هستی» را چنین تصویر کرده است: «ابتدا اصطلاح فلسفی «عالم الکون و الفساد» به «عالم الکون» و سپس «الکون» مختصر شده است. پس از آن، حوزه معنایی «الکون» دچار بسط و فراروی از معنای «عالم مادی و فسادپذیر» شده و مجازاً به «مجموعه آفرینش» و «تمام هستی» نیز اطلاق شده است. بدین ترتیب، با توجه به خاستگاه ترجیحاً فلسفی «کون»،^۱ کاربری این معنا در آغاز دهه دوم از سده نخست هجری، بسیار دور از مقتضیات تاریخی و زبانی آن زمان به نظر می‌رسد و به ظن اقرب در فرایند ترجمه‌های فلسفی و برگردان متون یونانی و سریانی به زبان عربی پدیدار شده است. بسامد بسیار بیشتر این کاربرد در منابع فلسفی، طبیعیات و متون عرفانی نیز این تبیین را تقویت می‌کند. به همین صورت کاربرد باب تفعیل از ریشه «کون» (در قالب‌های کَوْن، یُکَوْن، تَکْوِن، مُکَوْن) برای بیان معنای «آفریدن» متأخر از سده نخست هجری به نظر می‌رسد. در قرآن که بارها و به صورت مکرر، افعال و صفات مختلفی مانند «خلق»، «إنشاء»، «إبداء»، «بَدَأَ»، «ابتداء»، «فطر»، «خالق»، «بدیع»، «فاطر»، برای دلالت بر «آفریدن»، «ایجاد» و «آفریدگار» به کار رفته، کاربری از «تکوین»، «مُکَوْن» و کلاً مشتقات اسمی و فعلی از مصدر «تکوین» ملاحظه نمی‌شود. این فقدان با توجه به محوریت و بسامد بالای یاد از «خالقیت» خداوند در قرآن، قابل تأمل است. به همین صورت، نمونه کهن‌ترین رسائل کلامی عربی برجامانده در موضوع خلق و خالق، مَیْمَر فی وجود الخالق و الدّین التّویم، اثر ابوقره ثاورذورس است که در بحث مفصلش از آفرینش مخلوقات، بارها از مشتقات مصادر مختلفی نظیر ترکیب، جمع، عمل، صنع، انشاء، ابتداء، إتیان بِ اِحداث، إبداع، خلق، تصیر، و بدء بهره برده (ابوقره ثاورذورس، ۱۹۸۲م، صص ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۰-۱۹۳، ۲۰۱ و ...)، اما در این اثر و دیگر رسائلش (مَیْمَر فی اِکرام الایقونات و مَیْمَر فی صحه الدّین المسیحی) حتی یک بار از مشتقات «تکوین» استفاده نکرده است که با توجه به جایگاهش به عنوان مترجم کتب فلسفی به عربی و انشش با اصطلاحات فلسفی چند

۱. در حله فحص نگارنده، کهن‌ترین منابع حاوی واژه «کون» / «عالم الکون» به معنای «عالم ماده» یا «جهان آفرینش»، ترجمه ابن ناعمه از *اثنولوجیا* ی فلوطین، *ادب الطیب* اثر اسحاق بن علی رهاوی (د. سده ۳ق) هستند (فلوطین، ۱۴۱۳ق، صص ۶۶، ۱۴۱، ۲۳۱؛ رهاوی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۳؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۳).

زبان (همان، ص ۵۹) عدم استفاده وی از مشتقات مصدر «تکوین» برای «آفریدن»، فرض کاربرد این واژگان در زمان وی را تضعیف کند و یا حداقل در فرض وجود، نشانه‌ای از نوپیداری و بسامد اندک آن در زمان وی (حدود ۲۰۰ق) باشد. موسوی‌نسب در ادامه بررسی خود نشان داده کهن‌ترین منابع حاویِ کاربردِ واژه «تکوین» و «مُکَوِّن» مصادری مانند مصادر استعمالات پیش‌گفته از «کون» است،^۱ و گرچه مصدر «تکوین» یا مشتقاتش در برخی اخبار به امامان امامیه منسوب شده، اما این اخبار انتساب قابل اتکایی ندارند و یا پسینی‌اند. و احتمالاً تنها چند کاربرد معدود از جعفر بن محمد(ع) و موسی بن جعفر(ع)، و نه از امام علی(ع) را می‌توان پذیرفت. واژه «تکوین» نزد امامان متأخر شیعه نیز مهجور بوده است. نهایتاً باید توجه داشت که بر خلاف نُدرتِ کاربرد «تکوین» و مشتقاتش در ادبیات حدیثی امامیه، این واژگان در متون فلسفی عرفانی و طبیعیات، رواج بسیار بالایی داشته که نشان می‌دهد این مصدر در چه سنت‌هایی مورد توجه ویژه بوده و احتمالاً خاستگاه اولیه آن، ادبیات چه نوع معارف و دانش‌هایی بوده است (موسوی‌نسب، ۱۴۰۲ش، بخش ۲-۱-۲-۲-۲-۴).

۳-۴. ترکیبی بودن خطبه الطالوتية

به نظر می‌رسد که متن خطبه الطالوتية از ترکیب برخی روایات و درون‌مایه‌ها در سنت امامیه درباره واکنش امام علی(ع) به کنارگذاشته شدن خود از خلافت صورت‌بندی و پردازش شده است. تحمیدیه خطبه نخستین بخشی است که ردّ وام‌گیری از دیگر اخبار را می‌توان در آن ملاحظه کرد:

۱. ترجمه ابن ناعمه از *أصول الجيا* (فلوطين، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸، ۶۵)، *فهم القرآن* حارث مُحاسبي (د. ۲۴۳ق) (مُحاسبي، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۴) صوفی شهیر، *رسائل فلسفی یعقوب بن اسحاق کندی* (د. ۲۵۲ق) (کندی، ۱۹۷۸م، ص ۱۱۵)، و سپس مثلاً در پرسش مکتوب ایوب بن نوح (د. پس از ۲۶۰ق) از ابوالحسن هادی (ع) (د. ۲۵۴ق) چند بار مشتقات «تکوین» را تکرار کرده، اما ابوالحسن (ع) در پاسخ حتی یک بار نیز از واژه «تکوین» استفاده نکرده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۲). درباره مسائل *عن ابی الحسن الثالث (ع)*، نگر: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۳).

تحمیدیه خطبه الطالوتیه	روایت منسوب به ابوجعفر باقر(ع)	روایت منسوب به موسی بن جعفر(ع)
«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، كَانَ حَتَّىٰ بَلَأَ كَثِيفٍ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كَانٌ وَلَا كَانَ لِكَانِهِ كَثِيفٌ، وَلَا كَانَ لَهُ أَتَيْنٌ، وَلَا كَانَ فِي شَيْءٍ، وَلَا كَانَ عَلَى شَيْءٍ، وَلَا ابْتَدَعَ لِكَانِهِ مَكَانًا، وَلَا قَوِيَ بَعْدَ مَا كَوَّنَ شَيْئًا، وَلَا كَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا، وَلَا كَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّعَ شَيْئًا، وَلَا يُشَبِّهُ شَيْئًا، وَلَا كَانَ خَلُوعًا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ أَنْ يَنْشَأَ، وَلَا يَكُونُ خَلُوعًا مِنْهُ بَعْدَ ذَهَابِهِ، كَانَ إِلَهًا حَتَّىٰ بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا بَعْدَ أَنْ يَنْشِئَ شَيْئًا، وَلَا يَكُونُ لِلْكَوْنِ وَلَيْسَ يَكُونُ لِلَّهِ كَثِيفٌ، وَلَا أَتَيْنٌ، وَلَا حَدٌّ يَعْرِفُ، وَلَا شَيْءٌ يُشَبِّهُهُ، وَلَا يَهْرَمُ لَطُولَ بَقَائِهِ، وَلَا يَضَعُفُ لِدَعْوِهِ، وَلَا يَخَافُ كَمَا تَخَافُ خَلِيقَتُهُ مِنْ شَيْءٍ، وَلَكِنْ سَمِعَ بَغِيرَ سَمْعٍ، وَتَصَبَّرَ بَغِيرَ بَصَرٍ، وَقَوِيَ بَغِيرَ قُوَّةٍ مِنْ خَلْقِهِ، لَا تَذَرُكَ حَدَقُ النَّاطِرِينَ، وَلَا يُحِيطُ بِسَمْعِهِ سَمْعُ السَّامِعِينَ، إِذَا أَرَادَ شَيْئًا كَانَ بَلَاءٌ مَشُورَةٌ وَلَا مَظَاهِرَةٌ وَلَا مُخَابَرَةٌ وَلَا يَسْأَلُ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ أَرَادَهُ لَا تَذَرُكَ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَذَرُكَ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (كليني، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۹۳-۹۴).	مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، فَقَالَ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنْ رُبِّكَ مَتَى كَانَ؟ فَقَالَ: «وَيْلَكَ، إِنَّمَا يُقَالُ لِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ: مَتَى كَانَ، إِنَّ رَبِّي كَانَ وَلَمْ يَزَلْ حَتَّىٰ بَلَأَ كَثِيفًا- وَلَمْ يَكُنْ لَهُ «كَانٌ» وَلَا كَانَ لِكَوْنِهِ كَوْنٌ كَثِيفٌ، وَلَا كَانَ لَهُ أَتَيْنٌ، وَلَا كَانَ فِي شَيْءٍ، وَلَا كَانَ عَلَى شَيْءٍ، وَلَا ابْتَدَعَ لِمَكَانِهِ مَكَانًا، وَلَا قَوِيَ بَعْدَ مَا كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ وَلَا كَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا، وَلَا كَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّعَ شَيْئًا، وَلَا يُشَبِّهُ شَيْئًا مَذْكُورًا وَلَا كَانَ خَلُوعًا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ أَنْ يَنْشَأَ، وَلَا يَكُونُ مِنْهُ خَلُوعًا بَعْدَ ذَهَابِهِ، لَمْ يَزَلْ حَتَّىٰ بَلَأَ حَيَاةً، وَمَالِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ شَيْئًا، وَمَالِكًا جَبَّارًا بَعْدَ أَنْ يَنْشَأَ لِلْكَوْنِ؛ فَلَيْسَ لِكَوْنِهِ كَثِيفٌ، وَلَا لَهُ أَتَيْنٌ، وَلَا حَدٌّ، وَلَا يَعْرِفُ بِشَيْءٍ يُشَبِّهُهُ، وَلَا يَهْرَمُ لَطُولِ الْبَقَاءِ، وَلَا يَضَعُفُ لِشَيْءٍ، بَلْ لِحَوْفِهِ تَصْنَعُ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا كَانَ حَتَّىٰ بَلَأَ حَيَاةً حَادِثَةً وَلَا كَوَّنَ مَوْصُوفٍ، وَلَا كَثِيفٍ مَخْلُودٍ، وَلَا أَتَيْنَ مَوْقُوفٍ عَلَيْهِ، وَلَا كَانَ جَاوِزَ شَيْئًا، بَلْ حَتَّىٰ يَعْرِفَ وَمَلِكًا لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَالْمَلِكُ أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ، لَا يَحْدُ وَلَا يُبْعَضُ، وَلَا يَفْنَى، كَانَ أَوَّلًا بَلَاءٌ كَثِيفٌ، وَيَكُونُ آخِرًا بَلَاءٌ أَتَيْنٌ، وَ«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».	«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْرَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا يُحْيَى بْنُ يُحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَعْلَى عَنْ الْعَبْدِ الصَّالِحِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كَانَ حَتَّىٰ بَلَأَ كَثِيفٌ وَلَا أَتَيْنٌ وَلَا كَانَ فِي شَيْءٍ وَلَا كَانَ عَلَى شَيْءٍ وَلَا ابْتَدَعَ لِمَكَانِهِ مَكَانًا وَلَا قَوِيَ بَعْدَ مَا كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ وَلَا يُشَبِّهُ شَيْءٌ يَكُونُ وَلَا كَانَ خَلُوعًا مِنَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْمَلِكِ قَبْلَ أَنْ يَنْشَأَ وَلَا يَكُونُ خَلُوعًا مِنَ الْقُدْرَةِ بَعْدَ ذَهَابِهِ كَانَ عَزَّ وَجَلَّ إِلَهًا حَتَّىٰ بَلَأَ حَيَاةً حَادِثَةً مَالِكًا قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ شَيْئًا وَمَالِكًا بَعْدَ أَنْ يَنْشَأَ وَلَا يَعْرِفُ بِشَيْءٍ يُشَبِّهُهُ وَلَا يَهْرَمُ لِلْبَقَاءِ وَلَا يَضَعُفُ لِذَعْوَةِ شَيْءٍ وَلِحَوْفِهِ تَصْنَعُ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا وَكَانَ اللَّهُ حَتَّىٰ بَلَأَ حَيَاةً حَادِثَةً وَلَا كَوَّنَ مَوْصُوفٍ وَلَا كَثِيفٍ مَخْلُودٍ وَلَا أَتَيْنَ مَوْقُوفٍ وَلَا كَانَ مَكَانَ سَاكِنٍ بَلْ حَتَّىٰ لِنَفْسِهِ وَمَالِكًا لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ كَانَ أَوَّلًا بَلَاءٌ كَثِيفٌ وَيَكُونُ آخِرًا بَلَاءٌ أَتَيْنٌ وَ«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»- لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (ابن بابويه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۱-۱۴۲).

جدول ۴: مقایسه آغاز خطبه الطالوتیه با روایاتی منسوب به امام باقر(ع) و کاظم(ع)

از مقایسه این سه گزارش می‌توان گفت که هر سه مقطع مشترک از منشأ مشترکی نشئت گرفته‌اند و این میزان از همسانی و همانندی لفظی نمی‌تواند اتفاقی رخ داده باشد. با توجه به قرائن تأخر متن خطبه، می‌توان پذیرفت که مقطع مشترک تحمیدیه از روایت دیگری برگرفته شده و در تحمیدیه به کار رفته است.

قرار امام علی(ع) با ناخشنودان از نتیجه سقیفه، مبنی بر تراشیدن سرها و گردهمایی در صبحگاهان روز بعد نیز مضمونی شناخته شده در سنت امامیه بوده است (نگر: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۸؛ الاختصاص، ۱۴۱۳ق، ص ۶؛ کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۵۸۰-۵۸۱، ۶۶۹). استناد امام علی(ع) به پیمانی میان وی و پیامبر(ص) برای خویشتن داری در برابر فاتحان سقیفه نیز از درون مایه های وارد شده در سنت امامیه و حتی غیر امامیه بوده است (نگر: ابن رستم طبری، ۱۴۱۵ق، صص ۳۷۰-۳۷۱؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ طوسی الغیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۵؛ کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، صص ۱۰۷-۱۰۸). بدین ترتیب به نظر می رسد که گزارش خطبه الطالوتیه عمدتاً از ترکیب و پردازش برخی روایات و درون مایه های شناخته شده در سنت امامیه، شکل گرفته است.

نتیجه

سند خطبه الطالوتیه شباهت و اشتراک قابل توجهی با سند خطبه الوسيلة دارد؛ به گونه ای که می توان منشأ و مصدر واحدی را برای این دو خطبه تصور کرد. کلینی هر دو خطبه را از ابن معمر اخذ کرده است و سند هر دو خطبه از محمد بن علی بن معمر با چند حلقه ناشناخته به اوزاعی فقیه نامی و شامی اهل سنت می رسد و اوزاعی نیز هر دو خطبه را از عمرو بن شمر نقل می کند. آسیب های مشترک میان بسیاری از اسناد ابن معمر مانند روایت مضامین امامی با واسطه های نام های نایاب از سران عامه، مشکلات طبقاتی و غرابت زنجیره ها بر تردیدها درباره روایات نادر او دامن می زند، و انگاره بی پایه وثاقت ابن معمر را رد می کند.

علاوه بر اشتراک در این الگوی پراسیب سندی، بن مایه هر دو خطبه نیز سوگیری یکسانی دارد و آن نکوهش شدید از فاتحان سقیفه و پیروان چند روز پس از وفات پیامبر(ص) و بیعت با ابوبکر است. چنانکه واژگان متأخر و نیز اختلالات تاریخی در هر دو خبر به چشم می خورد، و در ترکیب هر دو از برخی روایات پیشین بهره برده شده است. روی هم رفته، این اشتراکات مؤید آن است که دو خطبه یک منشأ دارند. ناهم خوانی مقدمه خبر با متن خطبه، زمان پریشی تاریخ ایراد خطبه، پیوندداشتن و گسستگی بسیاری از مقاطع خطبه با یکدیگر از دیگر مشکلات خطبه الوسيلة است. چنانکه ادبیات خلافت ستیزانه صریح خطبه الطالوتیه با عصر خلافت تناسب ندارد، و دیگر این که علی رغم اقتضای روایت، شخصیت راوی در داستان حضور ندارد. تخریح عبارات خطبه در منابع نیز مؤید آن است که دو خطبه متونی ترکیبی از مجموعه روایاتی است که تنها برخی از آن ها منسوب به امام علی(ع) بوده است. این شاخصه ها تا حدی در خطبه الطالوتیه نیز دیده می شود، و با توجه به اشتراکات گسترده

سند دو خبر، شکل گیری ساختار نهایی آن دو احتمالاً ریشه واحدی داشته و در حدود طبقه ابن معمر بوده است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آبی، منصور بن الحسین (بی تا)، *نشر الدر فی المحاضرات*، تحقیق: خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت: دار الکتب العلمیه،
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۲۷ق)، *العلل*، تحقیق: فریق من الباحثین بإشراف سعد بن عبداللّه الحمید و خالد بن عبدالرحمن الجریسی، بی جا: مطابع الحمیضی.
۳. ابن أبی الحدید، عبدالحمید بن هبّه الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، الاولی.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *الإمامه والتبصره من الحیره*، قم: مدرسه الإمام المهدي، الاولی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی، ششم.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تصحیح: هاشم حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری، اول.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامی، دوم.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۱۱. ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷ق)، *عمده عیون صحاح الاخبار فی مناقب إمام الأبرار*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. ابن بلبان، علی (۱۴۰۸ق)، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، محقق: شعیب الأرئوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۳. ابن الجوزی، أبوالفرج عبد الرحمن بن علی (۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م)، *الموضوعات*، تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينه: المکتبه السلفیه، الاولی.
۱۴. ابن حبان، محمد (۱۳۹۶ق)، *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، تحقیق: محمود

إبراهيم زايد، حلب: دارالوعى.

١٥. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤٢١ق)، *مُسْنَدُ احمد*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و آخرون، إشراف: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بی جا: مؤسسة الرسالة.

١٦. ابن دُرَيد، محمد بن الحسن (١٩٨٨م)، *جَمْعُ هَرَّةِ اللُّغَةِ*، بيروت: دار العلم للملايين.

١٧. ابن دُرَيد، محمد بن الحسن (بی تا)، *المجتبى*، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.

١٨. ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم (١٤١٢ق/١٩٩١م)، *المسند*، المحقق: عبدالغفور بن عبدالحق البلوشى، المدينة: مكتبة الإيمان، الأولى.

١٩. ابن رستم طبرى، محمد بن جرير (١٤١٥ق)، *المستدرشد فى إمامة على بن أبى طالب*، مصحح: احمد محمودى، قم: كوشانپور، الاولى.

٢٠. ابن سعد، محمد (١٤١٠ق)، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية.

٢١. ابن شعبه حرانى، حسن بن على (١٤٠٤ق)، *تحف العقول*، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، دوم.

٢٢. ابن طاووس، على بن موسى (١٤١٤ق)، *الدروع الواقية*، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٢٣. ابن طاووس، على بن موسى (١٤١٣ق)، *اليقين بإختصاص مولانا على بإمره المؤمنين*، تحقيق: اسماعيل انصارى زنجانى خوئينى، قم: دارالكتاب، الاولى.

٢٤. ابن عبدربه، احمد بن محمد (١٤٠٤ق)، *العقد الفريد*، بيروت: دارالكتب العلمية.

٢٥. ابن عساكر، على بن حسن (١٤١٥ق)، *تاريخ مدينة دمشق*، محقق: على شيرى، بيروت: دارالفكر.

٢٦. ابن غضائرى، احمد بن حسين (١٤٢٢ق)، *الرجال*، محقق: محمدرضا حسيني جلالى، قم: دار الحديث، اول.

٢٧. بن قانع، عبد الباقي بن قانع بن مرزوق (١٤١٨ق)، *معجم الصحابة*، محقق: صلاح بن سالم المصراتى، المدينة: مكتبة الغرباء الأثرية، الأولى.

٢٨. ابن مُطَهَّر حَلِّى، حسن بن يوسف (١٤٠٢ق)، *خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال*، سيد محمدصادق بحر العلوم، دوم، قم: الشريف الرضى.

٢٩. ابن مغازلى، على بن محمد (١٤٢٤ق/٢٠٠٣م)، *مناقب أمير المؤمنين على بن أبى طالب*، المحقق: أبو عبد الرحمن تركى بن عبد الله الوادعى، صنعاء: دار الآثار.

۳۰. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی‌تا)، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة.
۳۱. ابوحنّان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، *الإمتاع والمؤانسة*، بیروت: المكتبة العنصرية، الأولى.
۳۲. ابوحنّان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۰۸ق)، *التبصائر والدخائر*، محقق: وداد القاضي، بیروت: دار صادر.
۳۳. ابوحنّان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م)، *الصدائقة والصدیق*، المحقق: إبراهيم کیلانی، بیروت: دار الفكر المعاصر، الأولى.
۳۴. ابوقرّة ثاودورس (۱۹۸۶م)، *مَیْمَرٌ فِی اِکرامِ الأَیَقُونات*، المحقق: الأب الدكتور اغناطیوس دیک، لبنان: المكتبة البولسیّة.
۳۵. ابوقرّة ثاودورس (بی‌تا)، *مَیْمَرٌ فِی صِحّةِ الدّینِ المَسیحی*، به انضمام ترجمة فرانسوی، بی‌جا: بی‌نا.
۳۶. ابوقرّة ثاودورس (۱۹۸۲م)، *مَیْمَرٌ فِی وجودِ الخالقِ و الدّینِ القَویم*، المحقق: الأب اغناطیوس دیک، لبنان: المكتبة البولسیّة / ایتالیا: المَعهد البابی الشرقي.
۳۷. أبو هلال عسکری، الحسن بن عبد الله (۱۴۳۱ق)، *دیوان المعانی*، بیروت: دار الجیل، النشر بالشاملة.
۳۸. احمدپور، اکبر (۱۳۹۴ش)، *امام علی (ع) و خلفاء نقدها و تمایزها*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۹. *الاختصاص* (منسوب به شیخ مفید)، تحقیق: علی اکبر غفاری، محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۰. إخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، *رسائل إخوان الصفاء و خُلائان الوفاء*، بیروت: الدار الإسلامية.
۴۱. أزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللّغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۲ش)، «سندسازی‌های طبّ الأئمة منسوب به فرزندان بسطام»، *مطالعات فهم حدیث*، ش ۱۸، ص ۱۵۸-۲۱۳.
۴۳. اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۲ش)، *نصیریّه، تاریخ، منابع و عقاید*، قم: دانشگاه ادیان.
۴۴. اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۲ش)، *نقش بازشناسی عقاید و احادیث نصیریان در اعتبارسنجی و فهم میراث روایی امامیه*، استاد راهنما: محمدکاظم رحمان ستایش، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم.
۴۵. امین، احمد (۲۰۰۳م)، *ضحی الاسلام*، قاهره: مکتبه الأسرة.
۴۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمدزهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة.

۴۷. بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۹ق)، *موسوعة الفلسفة*، قم: ذوی القربی.
۴۸. بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، *انساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، الأولى.
۴۹. بهار، مهرداد (۱۳۷۶ش)، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ ۳، تهران: انتشارات فکر روز.
۵۰. بیهقی، احمد بن الحسین (۱۳۹۰ق)، *مناقب الشافعی*، محقق: السید أحمد صقر، قاهره: مکتبه دارالتراث.
۵۱. ثامسطیوس (بی تا)، *شرح تیماطیوس بر آنیمای ارسطو*، ترجمه به عربی: اسحاق بن حنین (د. ۲۹۸ق)، بی جا.
۵۲. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق)، *الحيوان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۳. جعفریان، رسول (۱۴۰۰ش)، *قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران*، تهران: نشر علم.
۵۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح*، محقق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۵۵. جُنید بغدادی (۱۴۲۶ق)، *السّر فی أنفاس الصوفیة*، تحقیق: عبدالباری محمد داود، قاهره: دار جوامع الکلم.
۵۶. جهامی، جیرار (۲۰۰۲م)، *موسوعة مُصطلحات الکندی و الفارابی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۵۷. جهامی، جیرار؛ و سمیع دغیم (۲۰۰۶م)، *الموسوعة الجامعة لمُصطلحات الفكر العربی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۵۸. جهان بخش، جويا (۱۳۹۰ش)، «میراث جابر بن حیان یا مرده ریگ کیمیایی غالیان؟»، *سه گفتار در غلوپژوهی*، تهران: اساطیر.
۵۹. حاجی خانی، علی؛ و سعید جلیلیان (۱۳۹۶ش)، «تحلیل و نقد شبهه وجود اصطلاحات فلسفی - حکمی در نهج البلاغه»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۱۷.
۶۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله (۱۴۱۱ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، الأولى.
۶۱. حسنی، هاشم معروف (۱۹۷۳م)، *الموضوعات فی الآثار و الأخبار*، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۶۲. حسین پوری، امین (۱۴۰۲ش)، «منبعی ناشناخته از منابع الکافی و نکته های درباره آن»، *ارجنامه آیت الله مددی*، ص ۱۲۷-۱۵۵ مشهد: نشر حوزه علمیه خراسان.
۶۳. خزاز قمی رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر*، مصحح:

- عبد اللطیف حسینی کوه کمری، قم: بیدار.
۶۴. دولابی، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *الکنى والأسماء*، محقق: أبو قتیبة نظر محمد الفاریابی، بیروت: دار ابن حزم.
۶۵. *دیوان ابی طالب بن عبد المطلب*، صنعہ ابی هفان المهزومی و علی بن حمزة التیمی، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳م.
۶۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق: مجموعه من المحققین بإشراف الشیخ شعیب الأرناؤوط، ج ۳، بی جا: مؤسسه الرساله.
۶۷. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
۶۸. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، *التدوین فی أخبار قزوین*، محقق: عطاردی قوچانی، عزیزالله، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۶۹. *رسائل جابر بن حیان*، محقق: پل کراوس، پاریس: دار ببلیون، ۲۰۰۹م.
۷۰. زهاوی، اسحاق بن علی (۱۳۸۷ش)، *ادب الطیب*، تحقیق: کمال سامرائی و داود سلمان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۷۱. زارع، محمد (۱۳۹۵ش)، «زندیق»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۲۱.
۷۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸ش)، *تاریخ مردم ایران*، ج ۱۱، تهران: امیرکبیر.
۷۳. زَمَخْشَری، محمود بن عمر (جار الله) (۱۹۷۹م)، *أُساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
۷۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
۷۵. سرخه‌ای، احسان (۱۴۰۰ش)، *حدیث و اعتبار کتاب محور*، قم: موسسه معارف، دوم.
۷۶. شریف مرتضی (۱۴۱۰ق)، علی بن الحسین، *الشافی فی الإمامه*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، دوم.
۷۷. شفیعی، سعید (۱۳۹۶ش)، «نهج البلاغه و نقد تاریخی (پژوهش موردی: وجود و عدم)»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ۵۰، شماره ۲.
۷۸. صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، مصحح: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب، الاولى.
۷۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، دوم.
۸۰. طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، *شرح مشکل الآثار*، تحقیق: شعیب الأرناؤوط، بی جا: مؤسسه

الرسالة.

۸۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة، الاولى.
۸۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذيب الأحكام*، تصحیح: حسن خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، الرابعة.
۸۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *الرجال*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، سوم.
۸۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبة*، تحقیق: عبادالله تهرانی، قم: دار المعارف الإسلامية.
۸۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشيعة و اصولهم*، تحقیق: عبدالعزيز طباطبائی، قم: کتابخانه محقق طباطبائی، اول.
۸۶. عادلزاده، علی؛ و عمیدرضا اکبری (۱۴۰۲ش)، «انتساب‌های نادرست در روایات تحف العقول»، *سایت درایات*، نشر: ۱۴۰۲/۸/۲۳، deraayaat.ir/ibnshobe.
۸۷. عادلزاده، علی؛ و امیرحسن خوروش (۱۴۰۲ش)، «ارزیابی تفسیر و تأویل واژه «رب» به اهل بیت(ع)، با تأکید بر دیدگاه فتونی در مرآة الأنوار»، *پژوهش‌نامه نقد آرای تفسیری*، ش ۷.
۸۸. «عدم وجود نصی از پیامبر بر خلافت جناب ابوبکر»، مقالات مؤسسه تحقیقاتی ولی عصر، شماره ۸۲۷۰، نشر: ۱۵ آذر ۱۳۹۴، lib.eshia.ir/11141/1/146.
۸۹. عزیزی، حسین (۱۳۹۱ش)، *نقد و بررسی منابع تاریخی فتوح در سه قرن اول هجری با رویکرد فتوح ایران*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹۰. فان إس، یوزف (۱۳۹۷ش)، *کلام و جامعه*، ج ۱، مترجمان: فرزین بانکی و احمدعلی حیدری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۹۱. *فتوح الشام*، منسوب به محمد بن عمر واقدی، بی‌جا: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
۹۲. فخار بن معد موسوی (۱۴۱۰ق)، *ایمان أبي طالب*، تحقیق: سید محمد بحر العلوم، قم: انتشارات سیدالشهداء.
۹۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، ج ۲، قم: نشر هجرت.
۹۴. فلوطرخس (پلوتارک) (منسوب) (۱۹۸۰م)، *الآراء الطبيعية*، ترجمه: قسطنطین لوقا(د.حدود ۳۰۰ق)، *فی النفس و یلیه الآراء الطبيعية والحاس والمحمسوس والنبات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۹۵. فلوطین (۱۴۱۳ق)، *آفلوچیا، آفلوطين عند العرب*، ترجمه: ابن ناعمة حمصی (زنده در سده‌های

- دوم و سوم)، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
٩٦. قمی، علی بن ابراهیم (منسوب) (١٤٠٤ق)، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، چ ٣، قم: دارالکتاب.
٩٧. *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، تحقیق: محمد انصاری زنجان‌ی خوئینی، قم: الهادی، ١٤٠٥ق.
٩٩. کَشّی، محمد بن عمر (١٤٠٤ق)، *اختیار معرفة الرجال*، محقق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٠٠. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٢٩ق)، *الکافی*، قم: دارالحديث.
١٠١. کِنْدی، یعقوب بن اسحاق (١٩٧٨م)، *رسائل الکندی الفلسفیة*، محقق: محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره: دارالفکر العربی.
١٠٢. مُبَرِّد، محمد بن یزید (منسوب) (١٤٢١ق)، *الفاضل*، چ ٣، قاهره: دارالکتب المصریة.
١٠٣. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٤ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول* [١]، تحقیق: رسول محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، الثانية.
١٠٤. مُحَاسِبی، حارث بن اسد (١٤٢٨ق)، *آداب النفوس*، محقق: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دارالکتب الثقافیة.
١٠٥. مُحَاسِبی، حارث بن اسد (١٣٩٨ق)، *فهم القرآن و معانیه*، محقق: حسین القوتلی، چ ٢، بیروت: دارالکندی، دارالفکر.
١٠٦. محمدی، علی اصغر؛ و کاووس روحی بَرَنَدَق (١٣٩٩ش)، «هویت نگارنده مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة: تحلیلی انتقادی بر دیدگاه‌ها و طرح نگاهي نو»، *فصلنامه علمی علوم حدیث*، شماره ٩٧.
١٠٧. مدائنی، علی بن مُحَمَّد (١٤٢٤ق/٢٠٠٣م)، *التعازی*، محقق: ابراهیم صالح، دار البشائر، الأولى.
١٠٨. مدرّسی طباطبائی (١٣٨٦ش)، *سیدحسین، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه: سید علی قرائی، رسول جعفریان، قم: نشر مورخ.
١٠٩. مِزّی، یوسف بن عبدالرحمن (١٤٠٠-١٤١٣ق)، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، تحقیق: بشّار عوّد معروف، بیروت: مؤسسه الرسالة.
١١٠. مسلم بن حَجّاج نیشابوری (١٣٧٤ق)، *صحیح مسلم*، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
١١١. *مصباح الشریعة*، منسوب به امام جعفر بن محمد صادق، بیروت: اعلمی، اول: ١٤٠٠ق.

۱۱۲. مظفر بن جعفر بن الحسن (۴۳۲ق)، *الرسالة الموضحة*، تحقيق: ثامر كاظم الخفاجي، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي (ره).
۱۱۳. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (۴۱۳ق)، *الارشاد*، قم: كنگره شيخ مفيد، اول.
۱۱۴. ملكيان، محمدباقر (۱۴۰۱ش)، *منهج نقد الحديث: دراسة في الاخبار الدخيلة والمحرقة*، قم: دار زين العابدين (ع).
۱۱۵. منتظري، سيد سعيدرضا (۱۳۹۸ش)، *زنديق و زنديق*، قم: نشر دانشگاه اديان و مذاهب.
۱۱۶. منتظري، سيد سعيدرضا؛ و فرح زاهدي (۱۳۹۸ش)، «وجه اشتقاق و کاربرد معنای واژه زنديق در متون گوناگون»، *تاريخ اسلام و ايران*، شماره ۸.
۱۱۷. موسوي نسب مبارکه، سيدمحمد (۱۴۰۲ش)، *نقد و تحليل تاريخي روايات منسوب به امام علي (ع) درباره خلفا (تا پايان قرن پنجم هجري)*، استادان راهنما: اصغر منتظرالقائم و اصغر محمودآبادي، رساله دکتری تاريخ تشيع، دانشگاه اصفهان.
۱۱۸. مهدي، عبدالزهراء (۴۲۱ق)، *الهجوم على بيت فاطمة ع*، قم: بی.نا.
۱۱۹. ميرزاىي، مهتاب (۱۴۰۲ش)، *بررسی و تحليل معنایی و زبانی خطبة الوسيلة*، تهران: هورين.
۱۲۰. نجاشي، ابوالعباس احمد بن علي (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، تحقيق: سيد موسى شبيري زنجاني، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ششم.
۱۲۱. نمازی شاهرودی، علي (۱۴۱۴-۱۴۱۵ق)، *مستدرکات علم رجال الحديث*، تهران: فرزند مؤلف.
۱۲۲. نوبختي، حسن بن موسى (منسوب) (۴۰۴ق)، *فرق الشيعة*، بيروت: دار الأضواء الاولى.
۱۲۳. يان، مانفرد (۱۳۹۷ش)، *روایت شناسی: مبانی نظریه روایت*، ترجمه: محمد راغب، تهران: ققنوس، ۱۳۹۷ش.

تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه با تکیه بر مفهوم هجرت در قصه‌ی حضرت موسی(ع)

فاطمه صانعی^۱

داود اسماعیلی^۲

امیر احمدنژاد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰، صفحه ۹۳ تا ۱۱۰ (مقاله پژوهشی)

چکیده

سوره‌ی طه مطابق اجماع مفسران و قرآن پژوهان در مکه نازل شده‌است. طبق فهرست‌های ترتیب نزول سوره‌ی طه پس از سوره‌ی مریم نازل شده؛ در حالی که سایر روایات تاریخی و فهرست‌های اجتهادی و برخی قرائن تاریخی تقدم نزول سوره‌ی طه نسبت به سوره‌ی مریم را بیان می‌کنند. در این نوشتار پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف در این حوزه و با رویکرد نقادانه نسبت به فهرست‌های ترتیب نزول روایی، آیات سوره‌ی طه خصوصاً قصه‌ی حضرت موسی(ع) به روش تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته‌است. بررسی منابع تاریخی و رجوع به محتوای سوره به عنوان دقیق‌ترین ابزار در تاریخ‌گذاری نشان می‌دهد که قصه‌ی حضرت موسی(ع) و بخش مربوط به هجرت ایشان به همراه بنی اسرائیل، با هجرت مسلمانان به حبشه مرتبط بوده و خبر از نزول این سوره پیش از هجرت به حبشه می‌دهد. علاوه بر این، کشف ارتباط میان سوره‌ی طه و هجرت مسلمانان به حبشه در ارزیابی فهرست‌های ترتیب نزول نقش مؤثری داشته و از دستاوردهای مهم این پژوهش به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: سوره‌ی طه، تاریخ‌گذاری، فهرست‌های ترتیب نزول، حضرت موسی(ع)، هجرت به حبشه.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، واحد خوراسگان، ایران (نویسنده

مسئول): Ftm.san76@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: d.esmaely@theo.ui.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

درآمد

قرآن، کتاب هدایت مسلمانان در طی بیست و سه سال بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد. در آیات قرآن اشاراتی موجود است که به وسیله‌ی آن می‌توان به ارتباط میان نزول آیات و وقایع صدر اسلام پی برد. این وقایع برای اعراب و افرادی که در آن زمان می‌زیسته‌اند ملموس بوده است. چرا که ایشان شاهد شرایط اقلیمی و گفتمان حاکم بر آن زمان بوده‌اند. اما با گذشت زمان بسیاری از اطلاعات مربوط به آن زمان که به فهم آیات قرآن کمک می‌کرد، به فراموشی سپرده شد و یا دستخوش تغییر گردید و این امر موجب شد که نگرش مردم به قرآن زاویه‌ی جدیدی پیدا کند که از پیامدهای آن می‌توان به جدایی از بافت سوره و زمان نزول آن و محدودیت در پیاده‌سازی مفاهیم آیات در زندگی اشاره کرد.

یکی از دانش‌های علوم قرآنی که به کشف ارتباط آیات با بافت زمانی سوره اهتمام ورزیده، تاریخ‌گذاری است. تاریخ‌گذاری به معنای تعیین محدوده زمانی نزول آیات و سوره است که کمک می‌کند مخاطبان امروزی قرآن بتوانند به علت نزول آیات خصوصاً آیات مربوط به قصه‌ی پیامبران دست یابند. چرا که هدف از نقل قصه‌ها در قرآن انتقال پیام‌های مهمی است که در خلال آیات سوره جریان پیدا کرده است. سوره‌ی طه به علت قصه محور بودن آیاتش و همچنین اطلاعات پراکنده‌ای که پیرامون نزول آن مطرح شده گزینه مهمی برای کشف ارتباط آیات و قصه‌های آن با مقتضیات زمان نزول است. زیرا از این طریق می‌توان لحظه به لحظه‌ی سیره‌ی نبوی را در زمان نزول این سوره دنبال کرد و علت نزول آیات و نقل قصه‌ی حضرت موسی(ع) را به شکلی روشن و دقیق پی گرفت. از این رو، ضروری است که زمان نزول این سوره به وسیله‌ی قصه‌ی حضرت موسی(ع) و عناصر مهم آن مورد بررسی قرار گیرد.

طرح مسأله

سوره‌ی طه طبق اجماع مفسران در مکه بر پیامبر(ص) نازل شده و سیاق آیات نیز گواه این امر است. اما درباره‌ی زمان نزول این سوره دیدگاه روشنی وجود ندارد. طبق روایات ترتیب نزول این سوره پس از سوره‌ی مریم نازل شده؛ در حالی که فهرست‌های ترتیب نزول اجتهادی، نزول سوره‌ی طه را مقدم بر سوره‌ی مریم می‌دانند. از طرفی به علت مکی بودن سوره و قصه محور بودن مضامین آیات، در رابطه با تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه اطلاعات محدودی یافت می‌شود. مهم‌ترین مطلب قابل استنادی که راجع به نزول این سوره مطرح شده، ارتباط نزول سوره و اسلام آوردن عمر بن خطاب است. همچنین شمار بسیار محدودی از مفسران ارتباط سوره‌ی طه و هجرت مسلمانان به حبشه را محتمل دانسته و در برخی روایات تاریخی نیز می‌توان قرائنی برای این احتمال یافت. با این وجود

در فاصله زمانی این وقایع نسبت به نزول سوره‌ی طه اختلاف نظر وجود دارد و نمی‌توان به دیدگاه واحدی دست‌یافت.

با توجه به کمبود منابع و اقوال تاریخی پیرامون نزول سوره‌ی طه و اختلافاتی که میان روایات و اجتهادات محققان معاصر مشاهده می‌شود، لازم است اعتبار هر یک از دیدگاه‌ها مورد سنجش قرار گرفته تا درباره‌ی زمان نزول سوره‌ی طه به نتیجه‌ی واحدی دست یابیم. از این رو در این نوشتار ابتدا ابزارهای متداول در تاریخ‌گذاری و نقش آن‌ها در تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه بیان شده‌است. به همین جهت با بیان جایگاه سوره‌ی طه در فهرست‌های ترتیب نزول روایی و اجتهادی تلاش شده‌است که با تکیه بر موقعیت این سوره نسبت به سوره‌های قبل و بعد به ویژه سوره‌ی مریم، زمان تقریبی نزول مشخص شود. دلیل اهمیت سوره‌ی مریم در تاریخ‌گذاری بدین جهت است که شباهت سبک و سیاق این دو سوره به یکدیگر امری انکارناشدنی است و در فهرست‌های ترتیب نزول این دو سوره در پی هم آمده‌اند. از طرفی پیوند محتوای سوره‌ی مریم با هجرت مسلمانان به حبشه نیز شهرت یافته و مورد توجه مفسران بوده‌است. بنابراین چنانچه موقعیت سوره‌ی طه نسبت به سوره‌ی مریم کشف شود، گام مهمی در تشخیص زمان نزول این سوره به شمار می‌رود.

در مرحله‌ی بعد به بیان روایات تاریخی که در آثار تفسیری ذیل سوره‌ی طه نقل شده، پرداخته و سپس با استناد به قرائن مطرح شده در این روایات، ارتباط محتوای سوره را با هجرت مورد سنجش قرار می‌دهد. در بررسی محتوای سوره با بازخوانی قصه‌ی حضرت موسی (ع)، ارتباط فرازهای مختلف قصه خصوصاً هجرت حضرت موسی (ع) به همراه بنی اسرائیل با عصر نزول بیان می‌شود تا بدین وسیله، فضای نزول سوره به لحاظ تاریخی بازسازی شده و به وصف روشنی از شرایط حاکم بر مکه دست یابیم. در ادامه قصه‌ی حضرت آدم در این سوره به عنوان بخش دیگری از محتوا، و ارتباط آن با زمان نزول سوره‌ی طه مورد توجه قرار می‌گیرد تا در نهایت بتوان با بهره‌گیری از اطلاعات مختلف پیرامون تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه، زمان حدودی نزول این سوره و جایگاهش نسبت به سور قبل و بعد در فهرست را تخمین زد. تشخیص جایگاه این سوره نسبت به سور دیگر خصوصاً سوره‌ی مریم، در ارزیابی فهرست‌های ترتیب نزول روایی اهمیت بسیاری دارد. مضاف بر این کشف محدوده‌ی زمانی نزول سوره‌ی طه، می‌تواند در نقد یا تثبیت جایگاه سوره‌های دیگر نظیر سوره‌ی شعراء و تاریخ‌گذاری این سور بر اساس قصه اثرگذار باشد.

پیشینه

مطالعه‌ی قصه‌ی حضرت موسی (ع) و بیان ارتباط این قصه با زمان نزول سور در برخی از آثار تفسیری و همچنین پژوهش‌های قرآنی مورد توجه بوده‌است. در آثار تفسیری معاصر افرادی همچون

محمد عزه دروزه و سید قطب سعی در تشریح فضای نزول آیات قصه محور داشته و از این طریق به بیان مقصود قصه‌ها در قرآن به ویژه قصه‌ی حضرت موسی(ع) پرداخته‌اند. اما در نهایت به نتیجه‌ی روشنی در حیطه‌ی تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه دست نیافته‌اند(ر،ک: دروزه، ۱۴۲۱ق، ۳ / ۱۸۸ / قطب، ۱۴۲۵ق، ۴ / ۲۳۲۶). مضاف بر این، در تفاسیر یاد شده ارتباط فرازهای مختلف قصه با رویدادهایی همچون هجرت مسلمانان به حبشه بیان نشده و مفسران به ذکر تطابق قصه‌ی حضرت موسی(ع) و زمان نزول سوره اکتفا کرده‌اند. عبدالجباری در تفسیر خود به ارتباط میان نزول سوره‌ی طه و وقایع تاریخی همچون هجرت به حبشه و مسلمان شدن عمر بن خطاب اشاره داشته(عبدالجباری، ۱۴۰۰ش، ۱ / ۶۵۵)؛ اما به طور دقیق به جزئیات قصه و ارتباط آن با هجرت مسلمانان به حبشه نپرداخته و صرفاً به روایاتی استناد کرده که تقدم و تأخر نزول سوره‌ی طه و مسلمان شدن عمر بن خطاب را بیان کرده‌اند. در مجموع در آثار تفسیری نقش قصه‌ی حضرت موسی(ع) را در سوره‌ی طه به خوبی بیان کرده‌اند. اما تحلیل دقیقی از بررسی محتوای سوره، روایات تاریخی و سنجش میزان مطابقت آن با فهرست‌های ترتیب نزول در این آثار ارائه نشده‌است.

علاوه بر آثار تفسیری مذکور، پایان نامه‌ی مقطع ارشد با عنوان «تبیین فضای نزول آیات مربوط به حضرت موسی(ع) در قرآن»(بنی اسدی و نکونام، ۱۳۹۲ش) به نگارش درآمده که با توجه به فهرست‌های ترتیب نزول روایی ارتباط قصه‌ی حضرت موسی(ع) در قرآن را با زمان نزول سور بیان کرده‌است. یعنی مبنای پژوهشگر تکیه بر فهرست‌ها و صحت آن‌ها است. اما در پژوهش حاضر تلاش شده‌است که ارتباط قصه و زمان نزول سوره بر اساس محتوای سوره استنباط شده و میزان مطابقت فهرست‌ها و روایات با محتوای سوره مورد بررسی قرار گیرد. در مجموع از میان پژوهش‌هایی که پیرامون هجرت به حبشه و همچنین سور مریم و طه صورت گرفته، هیچکدام به ارتباط میان این واقعه با نزول سوره‌ی طه و همچنین جایگاه این دو سوره در فهرست‌های ترتیب نزول نپرداخته و از این جهت پژوهش حاضر نوآوری محسوب می‌شود.

۱ جایگاه سوره طه در فهرست‌های ترتیب نزول

فهرست‌های ترتیب نزول روایی و اجتهادی از منابع و ابزارهای رایج در تاریخ‌گذاری سور به شمار می‌روند. در روایات ترتیب نزول همانند روایت ابن عباس سوره طه چهل و پنجمین سوره‌ی قرآن معرفی شده که پس از سوره‌های فاطر و مریم و پیش از سوره‌های واقعه و شعراء قرار گرفته- است(شهرستانی، ۱۳۶۸ش، ۱ / ۱۸). بنابراین هرگونه اطلاعات پیرامون تاریخ‌گذاری این سور می‌تواند در تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه مؤثر واقع شود.

سوره فاطر: طبق روایت، نزول سوره‌ی فاطر مصادف با اسلام آوردن عمر بن خطاب بوده و اوایل سال پنجم رخ داده‌است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۵/ ۲۴۵). این سوره در جدول ترتیب نزول، در جایگاه چهل و سوم قرار دارد. آیات در سوره‌ی فاطر به انذار مردم و دعوت به حق و بیان عاقبت کافران اختصاص داده شده‌است. همچنین در جای جای این سوره خداوند مکرراً به تسکین و تسلیت پیامبرش پرداخته و این امر نشان می‌دهد که سوره در شرایطی نازل شده که پیامبر(ص) بسیار اندوهگین بوده‌است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ۳ / ۱۰۷).

سوره‌ی مریم: در فهرست‌های روایی سوره‌ی مریم پس از سوره‌ی فاطر قرار گرفته‌است. مهم‌ترین اطلاعاتی که درباره‌ی نزول این سوره موجود است، ارتباطش با هجرت مسلمانان به حبشه است. طبق برخی روایات تفسیری که مورد قبول مفسران هم قرار گرفته، مسلمانان در حبشه و هنگام مواجهه با حاکم آن‌جا سوره‌ی مریم را قرائت کرده‌اند (ر.ک: ابن کثیرالدمشقی، ۱۴۱۹ق، ۵ / ۱۸۶ / ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ۱۶ / ۵).

سوره‌ی واقعه: زمان نزول این سوره به طور دقیق مشخص نشده است. مفسرانی همچون دروزه به ارتباط آیات ابتدایی این سوره با سوره طه اشاره داشته و نزول این سوره پس از سوره طه را منطقی دانسته‌اند (دروزه، ۱۴۲۱ق، ۳ / ۲۲۵). تنها جابری معتقد است که سوره واقعه حدود سال ششم و یا پس از آن نزول یافته‌است (عابدالجابری، ش ۱۴۰۰، ۱ / ۶۹۳).

سوره‌ی شعراء: در تاریخ‌گذاری سوره‌ی شعراء آنچه شهرت یافته، همزمانی نزول این سوره با علنی شدن دعوت پیامبر(ص) بوده و شاهد این دیدگاه، آیه‌ی (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (الشعراء: ۲۶ / ۲۱۴): «خویشاوندان نزدیک را انذار کن» است. با توجه به سیاق آیات خصوصاً آیات ابتدایی سوره به نظر می‌رسد دعوت پیامبر(ص) از همان ابتدا و پیش از نزول سوره‌ی شعراء علنی بوده‌است و ارتباط سوره با دعوت علنی پذیرفته نیست (محمدزاده و احمدنژاد، ۱۳۹۴ش). به علاوه معمولاً مفسران ذیل آیات مربوط به قصه‌ی انبیاء تحلیل تاریخی بیان نمی‌کنند و به کشف ارتباط فرازهای قصه با عصر نزول نمی‌پردازند. به همین علت برای تاریخ‌گذاری سوره‌هایی همچون سوره‌ی شعراء با محدودیت ابزار و منابع تاریخ‌گذاری مواجه هستیم (برای نمونه ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۵ / ۲۴۹) و از طریق سوره‌ی شعراء نمی‌توان به زمان نزول سوره‌ی طه پی برد. تنها می‌توان با استناد به منابع تاریخی، ارتباطی میان هجرت به حبشه و نزول سوره‌ی شعراء برقرار کرد. بر اساس گزارش‌های تاریخی، پس از هجرت موفقیت آمیز مسلمانان به حبشه، مشرکان مکه مسلمانان را در تنگنای شدیدتری قرار داده و شدت عمل نسبت به آن‌ها اعمال کردند. نتیجه‌ی این سخت‌گیری پیمان‌نامه‌ای علیه مسلمانان بود که در نهایت منجر به محاصره‌ی اقتصادی در شعب ابیطالب شد که مدت سه سال

به طول انجامید(ر،ک: ابن سعد، ۱۳۷۴ش، ۱ / ۱۹۵). بدیهی است که رخدادهای برجسته‌ای همچون محاصره‌ی مسلمانان در شعب ابیطالب در آیات قرآن منعکس شده و آیاتی به این رخدادهای اختصاص داده می‌شود. سوره‌ی شعراء که در فهرست‌های ترتیب نزول پس از سوره‌ی طه قرار گرفته از همان ابتدا به شرایط دشواری اشاره دارد که پیامبر(ص) و مسلمانان را محق دریافت آیاتی پیرامون سرگذشت پیامبران پیشین دانسته است. با توجه به محتوای قصه‌ها در این سوره و همچنین وجود کلیدواژگانی نظیر «ایه» و «اخوهم» و «عشیره» می‌توان سوره‌ی شعراء را مرتبط با زمانی دانست که اعمال فشار از سوی نزدیکان و خویشاوندان پیامبر(ص) افزایش یافته‌بود. به عبارتی سوره‌ی شعراء مصادف با محاصره در شعب ابیطالب و یا بلافاصله پس از آن بر پیامبر(ص) نزول یافته و بر همین اساس طبق فهرست‌های ترتیب نزول سوره‌ی طه پیش از جریان شعب ابیطالب و احتمالاً در بازه زمانی هجرت مسلمانان به حبشه نازل شده‌است.

فهرست‌های ترتیب نزول علی رغم این که مورد توجه مفسران بوده‌اند، اما همواره نسبت به آن‌ها نگاه منتقدانه وجود داشته و در دوره‌های مختلف مورد نقد قرار گرفته‌اند. اختلاف این فهرست‌ها با یکدیگر نیز نمایانگر عدم قطعیت این فهرست‌هاست. این عامل سبب شده که مسلمانان و مستشرقان گاه با توجه به متن سور و سایر قرائن تاریخی اقدام به تهیه فهرست‌هایی موسوم به فهرست‌های اجتهادی کنند. فهرست‌های ترتیب نزول اجتهادی جایگاه سوره‌ی طه را به شیوه‌ی متفاوتی حکایت می‌کنند. به عقیده‌ی بازرگان سوره‌ی طه پیش از سوره‌ی مریم نزول یافته‌است. جابری نیز علی رغم اینکه در فهرست تفسیر خود سوره‌ی مریم را مقدم بر سوره‌ی طه دانسته، اما در متن تفسیر ذیل سوره‌ی مریم به تقدم نزول سوره‌ی طه اشاره می‌کند(عابدالجابری، ۱۴۰۰م، ۱ / ۶۵۵). مهم‌ترین شاهد عابدالجابری ارتباط سوره‌ی طه با هجرت مسلمانان به حبشه بوده که با استناد به روایات تاریخی حاصل شده‌است(ن،ک: ادامه‌ی مقاله).

تقدم نزول سوره‌ی طه در پژوهش‌های مستشرقان نیز مشهود است. تئودور نولدکه معتقد است که سوره‌ی طه پیش از سوره‌های شعراء و حجر و مریم نازل شده‌است. همچنین نتایجی که از پروژه‌ی کورپوس کورانی‌کوم منتشر شده نیز گویای این است که از نظر محققان این مجموعه سوره‌ی طه مقدم بر سوره‌ی مریم بر پیامبر اسلام(ص) نزول یافته است. بر اساس پژوهشی که ریچارد بل با تکیه بر دیدگاه‌های نولدکه انجام داده، سور مکی را می‌توان در سه دسته قرار داد که هر یک از این دسته‌ها دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است. دسته اول سوره‌هایی آهنگین با آیات کوتاه هستند که غالباً با سوگند آغاز می‌شوند. دسته دوم شامل سوره‌هایی می‌شود که اغلب از تاریخ و انبیاء سلف سخن

گفته اند و از واژه «رحمن» به عنوان نام خاص برای خداوند استفاده شده است (نک: ادامه مقاله). در سوره های دسته سوم کاربرد این واژه کاهش چشمگیری داشته است (مونتمگری وات و بل، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰). به عقیده ریچارد بل به ترتیب سوره های طه و مریم در دسته دوم و سوره فاطر در دسته سوم قرار می گیرد (مونتمگری وات و بل، ۱۳۸۲ ش، ۱۷۰). پژوهش ریچارد بل علاوه بر ترتیب نزول سور طه و مریم، در جایگاه سوره ی فاطر نیز با فهرست های ترتیب نزول روایی مغایرت دارد. به همین دلیل نمی توان تنها به فهرست های روایی اتکاء کرد و لازم است ترتیب نزول این سور و در پی آن، فهم زمان نزول سوره ی طه مورد بررسی دقیق تر قرار گیرد. به طور کلی بررسی فهرست های روایی و اجتهادی از تقارن نزول سور مریم و طه حکایت می کنند؛ اما در تقدم و تأخر این دو سوره نسبت به یکدیگر اختلافاتی میان این دو فهرست مشهود است. با توجه به قرابت زمانی سور طه و مریم و ارتباط سوره ی مریم با هجرت مسلمانان به حبشه می توان گفت نزول سوره ی طه نیز بی ارتباط با هجرت نیست.

۲ بررسی روایات اسباب النزول

روایات اسباب النزول به عنوان یک ابزار مهم در تاریخ گذاری سور همواره مورد توجه مفسران و محققان بوده است. در تفاسیر و منابع روایی برای سوره های قصه محور همانند سوره ی طه، روایات سبب نزول کمتری نسبت به سایر سور مشاهده می شود و همین امر یک دلیل مهم برای دشواری تاریخ گذاری در سوره هایی از قبیل سوره ی طه به شمار می رود.

در روایات سبب نزول مربوط به سوره ی طه بیشترین توجه به آیه ی (مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) (طه: ۲۰ / ۲): «قرآن را بر تو نازل نکرده ایم که در رنج افتی» نشان داده شده است. به عنوان نمونه ذیل این آیه نقل شده است که قتاده می گوید: پیامبر اسلام در تمام شب نماز می گزارد و سر خود را به ریسمانی می بست که خواب او را مغلوب نسازد. خداوند به او دستور فرمود که بر خود آسان گیرد و خاطر نشان کرد که وحی نفرستاده است که تا این اندازه خود را رنجور سازد (واحدی، ۱۴۱۹ق، ۳۱۲ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۵ / ۷ / طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۶ / ۱۰۲). یا در روایت دیگر در تفسیر قمی نقل شده که: رسول خدا (ص) همواره وقتی به نماز می ایستاد روی انگشتان پا تکیه می کرد، تا در نتیجه پاهایش (و یا انگشتانش) ورم کرد، خدای تعالی برای جلوگیری از اینکار این آیه را فرستاد: (طه، مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى) (طه: ۲۰ / ۱ - ۳): «طه، ها. قرآن را بر تو نازل نکرده ایم که در رنج افتی. تنها هشدار است برای آن که می ترسد» (قمی، ۱۳۶۳ش، ۲ / ۵۷ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۴ / ۲۸۸).

این روایت که در اکثر منابع تفسیری نقل شده می‌تواند ناظر به شرایط دشوار اجتماعی پیامبر(ص) در این مقطع باشد. به گونه‌ای که شاید خفقان حاکم بر مکه منجر شده که ایشان به به عبادات طولانی به امید گشایشی از جانب خداوند روی آورد. طبق روایات این عبادات چنان دشوار بود که دلیلی بر نزول آیات ابتدایی سوره‌ی طه بر ایشان شد.

۳ دیدگاه مفسران درباره‌ی نزول سوره‌ی طه

مفسران در مکی بودن سوره طه اجماع دارند و سیاق آیات را مهم ترین شاهد این مطلب می‌دانند(ر،ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۴ / ۱۱۸ / ابن کثیرالدمشقی، ۱۴۱۹ق، ۵ / ۲۴۰ / طبرانی، ۲۰۰۸م، ۴ / ۲۲۹ / طوسی، بی‌تا، ۷ / ۱۵۷ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۷ / ۳). برخی قائل به وجود آیات استثناء در این سوره هستند و معتقدند آیه (فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَايِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى) (طه: ۲۰ / ۱۳۰) «بر آنچه می‌گویند شکبیا باش و پروردگارت را پیش از طلوع خورشید و پیش از غروب آن به پاکی بستی. و در ساعات شب و اول و آخر روز تسبیح گوی. شاید خشنود گردی» و (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) (طه: ۲۰ / ۱۳۱) «اگر زنان و مردانی از آنها را از یک زندگی خوش بهره‌مند ساخته‌ایم، تو به آنها منگر. این برای آن است که امتحانشان کنیم. رزق پروردگارت بهتر و پایدارتر است» در مدینه نازل شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۶ / ۱۴۷). اما سیاق این آیات هیچ دلیلی بر مدنی بودن آنها ارائه نمی‌دهد(طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۴ / ۱۱۹). مضاف بر این، محتوای آیات هدف واحدی را دنبال می‌کند و پیوند میان آیات مشهود است. همین امر دالّ بر پیوستگی نزول سوره‌ی طه است و بیانگر نزول کل سوره در مکه است.

مهمترین مطلبی که برخی مفسران درباره نزول سوره‌ی طه بیان کرده اند، ارتباط این سوره با اسلام آوردن عمر بن خطاب است. عابدالجابری با تکیه بر شماری از گزارش‌های تاریخی به این مطلب اشاره کرده و معتقد است نزول سوره‌ی طه با دو واقعه مرتبط است: اسلام آوردن عمر بن خطاب و هجرت مسلمانان به حبشه. در رابطه با مسلمان شدن عمر، روایاتی نقل شده که از میان آنها دو روایت در تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه می‌تواند مؤثر واقع شود. بر اساس گزارش‌های تاریخی سوره طه اندکی پیش از اسلام آوردن عمر بن خطاب نزول یافته است(ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ۱۶ / ۹۲). منابع تاریخی زمان اسلام آوردن وی را از حوالی هجرت مسلمانان به حبشه یعنی سال پنجم بعثت دانسته اند. مهم‌ترین گزارشات تاریخی در این باره عبارتند از:

روایت اول: از انس بن مالک روایت شده است که وقتی عمر از مسلمان شدن خواهر و شوهرخواهرش مطلع شد به خانه‌ی ایشان رفت. آنها مشغول تلاوت سوره‌ی طه بودند و عمر

درخواست کرد کتاب (قرآن) را به او بدهند و او سوره‌ی طه را آغاز کرد. وقتی به آیه‌ی (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) (طه: ۲۰ / ۱۴) «خدای یکتا من هستم. هیچ خدایی جز من نیست. پس مرا بپرست و تا مرا یاد کنی نماز بگزار» رسید، نزد پیامبر (ص) رفت. عمر گفت: شهادت می‌دهم که خدایی جز خدای یگانه نیست و اینکه تو بنده و فرستاده خدایی. (معارفی مصری، بی‌تا، ۱ / ۳۴۲).

ابن هشام به نقل از ابن اسحاق در رابطه با مسلمان شدن عمر اینگونه می‌نویسد: «عمر نیمه‌های شب از خانه بیرون شده و در نزدیکی کعبه پیامبر را مشغول عبادت و قرائت قرآن می‌بیند. با شنیدن آیات الهی متاثر شده و به پیامبر اعلام می‌کند که قصد دارم به خداوند و پیامبرش ایمان بیاورم» (معارفی مصری، بی‌تا، ۲ / ۳۴۷).

میان این دو روایت تعارضی مشاهده نمی‌شود. ممکن است این دو اتفاق در پی هم و با فاصله زمانی اندکی رخ داده باشند. با توجه به اینکه هر دو در یک منبع ذکر شده‌اند، نمی‌توان یکی را بر دیگری ارجح دانست.

روایت دوم: عبدالله بن عامر بن ربیعۀ از مادرش لیلی نقل می‌کند که گفت: عمر از سختگیرترین مردمان در مورد اسلام آوردن ما بود؛ وقتی که خواستیم به حبشه برویم عمر به نزد من آمد در حالیکه من بر شتری بودم و می‌خواستم که به راه بیفتم؛ گفت: ای أم عبد الله به کجا می‌روی؟ پاسخ دادم: شما ما را به خاطر دینمان آزار دادید؛ در زمین خدا به جایی می‌رویم که به خاطر بندگی خدا آزار نشویم! گفت: خدا همراه شما باشد؛ شوهرم عامر بن ربیعۀ به نزد من آمد و او را از آنچه که دیده بودم یعنی آرام شدن عمر، با خبر کردم؛ او به من گفت: آیا امید داری که اسلام بیاورد؟ پاسخ دادم: آری؛ گفت: قسم به خدا او اسلام نمی‌آورد تا اینکه الاغ خطاب هم اسلام بیاورد از بس که بر مسلمانان سخت گیر بود. (ر، ک: ذهبی، ۱۹۸۹م، ۱ / ۱۸۱ / ابن کثیر، ۲۰۱۰م، ۳ / ۱۰۰).

۳.۱ بررسی روایات

روایت اول زمان دقیق و یا تخمینی برای اسلام آوردن عمر بیان نکرده‌است. تنها نکته‌ای که می‌توان از آن برداشت کرد این است که سوره طه پیش از اسلام آوردن عمر نزول یافته و مکتوب شده است. فاصله نزول سوره طه و مسلمان شدن عمر به صورت دقیق بیان نشده؛ اما طبق قول مشهور، فاصله زمانی میان این دو رخداد، اندک است (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ۱۶ / ۹۲). محتوای روایات به ویژه روایت اول مبنی بر خشونت عمر بن خطاب و واهمه مسلمانان از او کمی اغراق آمیز به نظر می‌رسد و روایاتی در منابع اهل سنت موجود است که خلاف این مطلب را بیان می‌کند. عبد الله بن عمر می‌گوید: عمر در حالی که ترسیده بود در خانه مانده بود و به عاص بن وائل گفت: قوم تو می

گویند که اگر اسلام بیاورم مرا می‌کشند. عاص بن وائل گفت: بعد از آنکه من تو را امان دادم کسی با تو کاری ندارد(البخاری الجعفی، ۱۴۰۷ش، ۳/ ۱۴۰۳). با این وجود، به کلیت مطالبی که در روایات مطرح شده نمی‌توان نقد جدی وارد کرد.

روایت دوم گویای این است که عمر در زمان هجرت مسلمانان به حبشه اسلام آورده است. چرا که در واکنش به مهاجرت مسلمانان، علیرغم خشونت فراوانش برای ایشان دعای خیر می‌کند. مضاف بر این بیان جمله: «خداوند به همراهتان باشد» نشان می‌دهد عمر مسلمان شده و در آن زمان در زمره مشرکین نبوده است. مترجم فهم القرآن الحکیم نیز به این مطلب اشاره کرده و معتقد است با وجود اینکه مؤلف به زمان اسلام آوردن عمر اشاره نکرده، اما احتمالاً مقصود وی از نقل این روایت این است که عمر پیش از هجرت مسلمانان به حبشه اسلام آورده و مسلمان شدنش متعلق به همین مقطع از زمان است(عابدالجابری، ۱۴۰۰ش، ۱/ ۱۰۳۲). با توجه به اینکه دو روایت با یکدیگر در تعارض نیستند می‌توان با انطباق مفاهیم هر دو ترتیب وقوع سه رخداد را استنباط کرد. طبق روایات ترتیب وقایع به این شرح است: نزول سوره طه، اسلام آوردن عمر، هجرت مسلمانان به حبشه.

علاوه بر روایات مذکور، ابن اسحاق در جای دیگر نقل می‌کند که اسلام آوردن عمر پس از هجرت به حبشه رخ داده است(معافری مصری، بی‌تا، ۲/ ۳۴۹). با توجه به اینکه در روایت اول فاصله زمانی میان نزول سوره‌ی طه و مسلمان شدن عمر مشخص نیست، می‌توان گفت ممکن است از زمان نزول سوره‌ی طه تا اسلام آوردن عمر زمان قابل توجهی وجود داشته که در این بازه هجرت مسلمانان به حبشه رخ داده است. یا چنانچه دیدگاه ابن عاشور مبنی بر اندک بودن فاصله این دو رخداد را بپذیریم باز هم می‌توان این احتمال را مطرح کرد که هر سه واقعه در یک بازه‌ی زمانی کوتاه صورت گرفته‌اند. به عبارتی تقدم یا تأخر زمانی مسلمان شدن عمر نسبت به هجرت تأثیر چندانی در تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه ندارد و طبق هر یک از این اقوال سوره‌ی طه می‌تواند پیش از هجرت نزول یافته باشد. برای روشن شدن نسبت این وقایع و تاریخ‌گذاری سوره‌ی طه اتکاء به فهرست و روایات کافی نیست و لازم است ابتدا هجرت در گزارش‌های تاریخی مورد مطالعه قرار گرفته و سپس میزان مطابقت آن با محتوای سوره‌ی طه سنجیده شود.

۳.۲ هجرت مسلمانان به حبشه

بنا بر آنچه در گزارش‌های تاریخی بیان شده، مسلمانان دوبار به حبشه هجرت کردند. اولین نوبت آن در ماه رجب سال پنجم بود و طی وقایعی در شوال همان سال به امید تغییرات مثبت اجتماع، به مکه بازگشتند. پس از اینکه مجدد با دشواری‌های زندگی در کنار مشرکان مواجه شدند پیامبر به ایشان اجازه فرمود که به حبشه بازگردند. در این نوبت از هجرت علیرغم سخت‌گیری‌های بیشتر

مشرکان، تعداد بیشتری از مسلمانان از مکه به مقصد حبشه خارج شدند. آن‌ها در سرزمین حبشه ساکن شدند و زمانی که خبر هجرت پیامبر اسلام به مدینه را شنیدند، شماری از ایشان حبشه را به مقصد مدینه ترک کردند. برخی دیگر نیز به مکه بازگشتند (رک: ابن سعد، ۱۳۷۴ش، ۱/ ۱۹۱).

ابن کثیر تصریح می‌کند که در جریان هجرت مسلمانان به حبشه، جعفر بن ابی طالب آیات ابتدایی سوره مریم را برای نجاشی و یارانش قرائت کرد (ابن کثیر، ۲۰۱۰م، ۳/ ۹۴) و طبری هجرت به حبشه را در ماه رجب سال پنجم بعثت می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲/ ۳۲۹). بنابراین مفسران نزول سوره مریم را مرتبط با هجرت به حبشه می‌دانند و معتقدند سوره مریم پیش از هجرت نزول یافته است. به علاوه، همانطور که در ابتدا نیز بیان شد، روایات گویای این است که ممکن است نزول سوره‌ی طه نیز مرتبط با هجرت مسلمانان به حبشه باشد.

طبق آنچه از نظر گذشت، درباره‌ی زمان نزول سوره‌ی طه دیدگاه دقیقی در دست نیست. از طرفی تنوع آراء و اختلافات میان فهرست‌های روایی و اجتهادی امری انکارناشدنی است و تنها می‌توان ارتباط نزول سوره‌ی طه و هجرت مسلمانان به حبشه و محدوده‌ی زمانی نزول این سوره را از فهرست‌ها، تفاسیر و روایات استنباط کرد. از طریق این ابزارها بازه‌ی زمانی نزول سوره و قرابت زمانی با نزول سوره‌ی مریم مشخص می‌شود. اما ابهام‌ها درباره‌ی زمان نزول و تقدم و تأخر این دو سوره از این طریق قابل حل نیست و به همین منظور لازم است محتوای آیات نیز مورد بررسی قرار بگیرد.

۴ تحلیل محتوای سوره‌ی طه

به عقیده مفسران سوره‌ی طه به منظور تسکین پیامبر(ص) و اطمینان خاطر ایشان در برابر کارشکنی‌های مخالفان نازل شده‌است (برای نمونه رک: دروزه، ۱۴۲۱ق، ۳/ ۱۸۸ / قطب، ۱۴۲۵ق، ۴/ ۲۳۲۶). در این سوره با استفاده از قصه‌ی حضرت موسی (ص) نقش پیامبران در جوامع تشریح شده و وظایفشان در فراز و نشیب‌های مسیر دعوت و مقابله با مخالفان تبیین شده که بخش قابل توجهی از این مفاهیم در سوره‌ی طه در قالب قصه‌ی حضرت موسی(ع) به پیامبر اسلام ابلاغ شده‌است. به طور کلی می‌توان موضوع آیات سوره‌ی طه را در ۲ گروه توصیف کرد:

گروه اول شامل آیات ۱- ۹۸ این سوره است که بخش اعظم آن را قصه‌ی حضرت موسی(ع) تشکیل داده است. در این بخش ابتدا به پیامبر اسلام (ص) یادآوری می‌شود که هدف از نزول قرآن بر ایشان سختی و مشقت نیست؛ بلکه قرآن تذکره‌ای برای خاشعان معرفی شده‌است. سپس به سیطره‌ی خداوند بر همه‌ی امور و آگاهی از نهان و آشکار اشاره شده‌است. با این مقدمه نقل قصه‌ی حضرت موسی(ع) به منظور تمثیلی برای آیات قبل آغاز شده‌است. قصه‌ی حضرت موسی(ع) در سوره‌ی طه

شروع مأموریت ایشان تا هجرت از مصر و انحرافی که بنی اسرائیل پس از هجرت به آن دچار شدند را شامل می‌شود.

گروه دوم که بازه‌ی آیات ۹۹ - ۱۳۵ را در بردارد، ابتدا قصه‌ی حضرت موسی (ع) را تذکری از جانب خداوند دانسته‌است. این امر خبر از ارتباط تنکاتنگ میان قصه و شرایط زندگانی پیامبر اسلام (ص) می‌دهد و می‌توان جزئیات داستان را در مقام تذکر به مخاطبان قرآن تلقی کرد.

آیه‌ی (كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا) (طه: ۲۰ / ۹۹) «اینچنین خبرهای گذشته را برای تو حکایت می‌کنیم. و به تو از جانب خود قرآن را عطا کردیم» میان دو بخش سوره بوده و گویای ارتباط و پیوند مضامین آیات با یکدیگر است. در ادامه‌ی آیات، به عاقبت رویگردانی و بی‌توجهی به پندهای قرآن کریم اشاره شده است. این تذکر از جانب خداوند نشان می‌دهد که سوره حاوی پیام و دستوری الهی است که دشواری انجام آن، ممکن است سبب شود که بندگان از اجرای فرامین الهی سر باز زنند. از سوی دیگر اجرای این دستور الهی در شرایطی باید صورت گیرد که خفقان در جامعه شدت گرفته و سخت‌گیری مخالفان بر پیامبر(ص) و پیروان ایشان افزون شده‌است. در این شرایط است که خداوند اوامر خود و عاقبت سرگردانی از آن را در قالب قصه به مخاطبان عرضه می‌کند. چرا که قصه در قرآن محتوای کم‌خطری است که حساسیت مخالفان را به دنبال ندارد. علاوه بر قصه‌ی حضرت موسی(ع)، در این بخش تعدادی از آیات به نقل قصه‌ی حضرت آدم و هبوط ایشان از بهشت اختصاص داده شده و این رخداد را ناشی از بی‌توجهی نسبت به اوامر خداوند تلقی می‌کند. سپس با یادآوری مجدد پیامدهای رویگردانی از آیات الهی، سوره با ابلاغ فرامینی به پیامبر اسلام(ص) از جمله صبر در مسیر و همچنین تسبیح خداوند به پایان می‌رسد.

۴.۱ تحلیل محتوای قصه‌ی حضرت موسی(ع)

قصه‌ی حضرت موسی(ع) در قرآن کریم از دوران کودکی تا دوران پس از هجرت از مصر و نافرمانی بنی اسرائیل از ایشان را در بر می‌گیرد. در سور مکی عموماً از تقابل ایشان با فرعون سخن گفته شده و در مقابل، در سور مدنی به پیمان شکنی بنی اسرائیل پس از هجرت اشاره شده‌است. در سوره‌ی طه قصه به هدف تسکین پیامبر(ص) و تشویق ایشان برای پایداری در مسیر دعوت و مقابله با مکر مخالفان نقل شده (ر،ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ۴ / ۲۳۳۰) و با مرحله بعثت حضرت موسی(ع) و برگزیده شدن ایشان به پیامبری آغاز می‌شود. سپس به مواردی همچون گفتگو با فرعون، رقابت با ساحران، هجرت اشاره کرده و در نهایت قصه با بیان شرح حالی از بنی اسرائیل پس از هجرت و

اطاعت از سامری به پایان می‌رسد. به طور کلی بخش‌های اصلی این قصه را می‌توان در موارد زیر بررسی کرد:

الف) آغاز رسالت حضرت موسی (ع): در سوره‌ی طه داستان حضرت موسی (ع) با آیه‌ی (اذ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى) (طه: ۲۰ / ۱۰) «آن گاه که آتشی دید و به خانواده خود گفت: درنگ کنید، که من از دور آتشی می‌بینم، شاید برایتان قبسی بیاورم یا در روشنایی آن راهی بیابم» آغاز شده و گویای سردرگمی ایشان است که موجب شده به دنبال نوری برای پیدا کردن راه خود باشد. این آیه خبر از مرحله‌ی جدیدی از رسالت پیامبر اسلام (ص) می‌دهد که مشقت‌های فراوانی به دنبال دارد و این مرحله چنان دشوار است که برای گذر از آن پیامبر (ص) نیازمند دریافت آیات وحی بوده است (ر، ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ۴ / ۲۳۳۰). خداوند برای آسان شدن اوضاع بر پیامبر (ص)، داستان حضرت موسی (ع) را آغاز می‌کند که طبق امر الهی به آزادی بنی اسرائیل از فرعونیان مأمور می‌شود.

ب) حمایت الهی: فرازهای مختلف قصه به پیامبر (ص) نشان می‌دهد که خداوند همواره حامی پیامبران است. از جمله این فرازها اشاره به دوران کودکی حضرت موسی (ع) است (إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْضِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْضِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي) (طه: ۲۰ / ۳۸ و ۳۹) «آن گاه که بر مادرت آنچه وحی کردنی بود وحی کردیم: که او را در صندوقی بیفکن، صندوق را به دریا افکن، تا دریا به ساحلش اندازد و یکی از دشمنان من و دشمنان او صندوق را بگیرد. محبت خویش بر تو ارزانی داشتم تا زیر نظر من پرورش یابی». سپس در دوران جوانی پس از قتل مرد قبطی توسط حضرت موسی (ع)، حمایت خداوند مانع به خطر افتادن جان ایشان شد. (وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا) (طه: ۲۰ / ۴۰) «و تو یکی را بکشتی و ما از غم آزادت کردیم و بارها تو را بیازمودیم». با این مقدمه خداوند حضرت موسی (ع) را مأمور به آزادی بنی اسرائیل می‌کند.

ج) دشواری‌های مسیر رسالت: امتناع و خوف حضرت موسی (ع) برای انجام مأموریت و سپس درخواست برای شرح صدر و گره‌گشایی از زبان، نخستین واکنش‌هایی است که از سوی ایشان نسبت به مأموریت الهی مطرح می‌شود و این آیات برای پیامبر اسلام (ص) یادآور مسیر دشواری است که پیش دارد. به دنبال آغاز مأموریت توسط حضرت موسی (ع) فرعون همانند سایر صاحبان قدرت، مخالفت و عناد خود را به روش‌های گوناگون اعلام کرده و حضرت موسی (ع) و سایر مؤمنان را در تنگنا قرار می‌دهد. سرآغاز سوره و اشاره به خفقان حاکم در مکه نیز از گرفتاری مسلمانان در تنگنای مخالفان حکایت دارد که لزوم اقدامی برای نجات مسلمانان را بیان می‌کند.

د) نقطه اوج داستان: در آیات این بخش از سوره، مأموریت تازه‌ی حضرت موسی(ع)، یعنی انتقال بنی اسرائیل از طریق دریا، برای پیامبر(ص) بازگو می‌شود. در این آیات به سرانجام ساحران دربار فرعون اشاره نشده و تنها گویای عنایت خداوند به مؤمنان و پیروزی آن‌هاست(ر،ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ۴ / ۲۳۴۴). بر همین اساس می‌توان گفت "هجرت" در سوره‌ی طه نقطه‌ی اوج داستان حضرت موسی(ع) محسوب می‌شود. هجرت برای حضرت موسی(ع) و بنی اسرائیل نقطه‌ی آغاز یک زندگی جدید بوده که پس از رهایی از قدرت حاکم بر جامعه، برای ایشان پدیدار شده‌است. داستان از همان ابتدا فراز و نشیب‌هایی را که حضرت موسی(ع) در مسیر رسالت با آن مواجه شده توصیف کرده و پس از گذر از این دشواری‌ها هجرت ایشان به همراه بنی اسرائیل به منزله‌ی پیروزی و رهایی از ظالمان است و پیام اصلی داستان، یعنی پیروزی پس از تحمل دشواری‌ها، در این بخش تجلی یافته‌است. وجود عناصر مهمی همچون هجرت و تأکید بر اجرای دستورات خداوند در قصه‌ی حضرت موسی(ع) توصیف دقیقی از فضای حاکم بر جامعه در زمان نزول سوره‌ی طه است و به پیامبر(ص) و مسلمانان نسبت به هجرت اطمینان خاطر می‌دهد که نتیجه‌ی صبر در برابر مشکلات هجرت، پیروزی است.

باید توجه داشت که هجرت و نقل مکان از محل زندگی به یک مکان ناشناخته و جدید مسلمانان را با موانع بسیاری مواجه می‌کرد. چرا که خروج از محیطی که انسان به آن خو گرفته و مقدمات زندگی را فراهم کرده و از سوی دیگر شروع زندگی جدید در محیط دیگر با موانع و سختی‌های فراوانی همراه است. مضاف بر این مسلمانان از سوی مشرکان مکه مورد آزار و سخت‌گیری قرار گرفته بودند و بدیهی است که اقدام آنان برای هجرت سرآغاز سخت‌گیری‌های تازه‌ای است که مسلمین را نیازمند آمادگی فکری و معنوی می‌کند و با قصه‌ی حضرت موسی(ع) در سوره‌ی طه نیز کاملاً همسو است. مضاف بر این، خطاب مستقیم آیات به پیامبر(ص) و تسکین ایشان با استفاده از قصه‌ی حضرت موسی(ع) نشان می‌دهد که رخداد مهمی که سوره‌ی طه متناسب با آن نازل شده هنوز صورت نگرفته‌است و آیات جنبه‌ی امیدبخشی و اطمینان خاطر به پیامبر(ص) پیرامون هجرت و نجات از خفقان دارد. بنابراین قصه در سوره‌ی طه مؤید روایاتی است که نزول این سوره را با هجرت مسلمانان به حبشه مرتبط دانسته‌اند و آیات این سوره شاهی بر نزول این سوره پیش از هجرت به حبشه هستند.

ه) چالش‌های پس از هجرت: پس از اوج‌گیری قصه حضرت موسی(ع) با آیات مربوط به هجرت، قصه وارد فاز جدیدی می‌شود که با آیات (يَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ قَدْ أَنۢجَيْنَاكُم مِّنۢ عَدُوِّكُمۡ وَوَعَدْنَاكُم جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَیْكُمُ الْمَنَّٰۤ وَالسَّلۡوٰی كُلُوا مِنۢ طَیِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡا۟ فِیۡهِ فَيَحِلَّ عَلَیْكُمۡ

غَضَبِي وَمَنْ يَخْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى) (طه: ۲۰ / ۸۰ و ۸۱) «ای بنی اسرائیل، شما را از دشمنان رهانیدیم و با شما در جانب راست کوه طور وعده نهادیم و برایتان من و سلوی نازل کردیم. از چیزهای پاکیزه که شما را روزی داده‌ایم بخورید و از حد مگذرانیدش تا مباد خشم من به شما رسد، که هر کس که خشم من به او برسد در آتش افتد» آغاز می‌شود. با این مقدمه در آیات بعد به بیان تبعیت بنی اسرائیل از سامری و بازگشت آنان به بت پرستی اشاره شده‌است. آیات در این بخش می‌تواند خطاب به افرادی باشد که در عصر نزول کارشکنی می‌کردند. حال با سخت‌گرفتن به مسلمانان و یا با نافرمانی در هجرت. در ادامه آیات با اشاره به پیروی بنی اسرائیل از سامری، به تداوم کارشکنی‌ها حتی پس از هجرت اشاره می‌کند و می‌تواند به منزله‌ی هشدار به پیامبر (ص) اسلام باشد که آمادگی برای رویارویی با مشکلات پس از هجرت مسلمانان را نیز داشته‌باشد. پس از اتمام قصه‌ی حضرت موسی (ع) آیات انداز به نافرمانان ادامه یافته و گویای عاقبت نافرمانان آن‌ها است.

و) قصه‌ی حضرت آدم: در سوره طه علاوه بر قصه حضرت موسی که به طور مبسوط نقل شده، قصه دیگری نیز بیان شده است. آیه ۱۱۵ الی ۱۲۳ این سوره ماجرای هبوط آدم از بهشت را نقل کرده که انتظار می‌رود با محتوا و هدف کلی سوره همخوانی داشته باشد. علامه طباطبائی معتقد است که این آیات طبع آدمی را در دنیا نشان می‌دهد و گویای وابستگی و تعلق آدم به دارایی‌های دنیایی است. این وابستگی سبب می‌شود که انسان دنیا را جاودانه بداند و از اوامر خداوند سرپیچی کند. (ر، ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۱۴ / ۲۱۸). در آیات پیش از این سخن از قیامت و عاقبت سختی که در انتظار روی گردانان از دستورات خداوند است، به میان آمده است. بنابراین آیات مربوط به هبوط آدم را می‌توان تکمله‌ای برای آیات قبلی دانست. از طرفی اشاره به رها کردن تعلقات که شبیه آن در آیه‌ی (قَالَ أَلْقِهَا يَمُوسَى) (طه: ۲۰ / ۱۹) «گفت: ای موسی آن را بیفکن» آمده می‌تواند نیم‌نگاهی به هجرت داشته باشد. چرا که چشم پوشی از دارائی‌ها در سرزمین و انتخاب دشواری‌های مسیر هجرت و عاقبت نامعلومی که در ذهن افراد است امر آسانی به نظر نمی‌رسد. از طرفی با توجه به آیه (فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا) (طه: ۲۰ / ۱۱۴) «پس برتر است خدای یکتا آن پادشاه راستین. و پیش از آنکه وحی به پایان رسد در خواندن قرآن شتاب مکن. و بگو: ای پروردگار من، به علم من بیفزای» باید گفت که این آیه نظیر سایر آیات سوره طه خطاب مستقیم به پیامبر دارد. بنابراین عبارتی نظیر «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» در آیه‌ی (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) (طه: ۲۰ / ۱۱۵) «و ما پیش از این با آدم پیمان بستیم ولی فراموش کرد، و شکیبایش نیافتیم» به منزله تذکری برای پیامبر (ص) بوده که هنوز دچار موانع ذهنی درباره سختی‌های هجرت است. همچنین این تذکر می‌تواند متوجه گروهی

از مسلمانان باشد که دارای چنین تردیدی هستند و از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» به پیامبر(ص) خطاب شده است. در مجموع می‌توان گفت این بخش از آیات نیز با هدف کلی سوره که ناظر بر شرایط پیش از هجرت به حبشه و ترغیب مسلمانان به هجرت است، همخوانی دارد.

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، چهار رخداد نزول سوره‌ی طه، نزول سوره‌ی مریم، هجرت به حبشه و مسلمان شدن عمر بن خطاب در یک بازه‌ی زمانی واقع شده‌اند. با بررسی احتمالات مختلفی که از روایات و گزارش‌های تاریخی و همچنین محتوای سوره برداشت می‌شود، این نتیجه حاصل شد که ابتدا سوره‌ی طه نازل شده و خداوند در قالب قصه به مسلمانان لزوم هجرت و پیامدهای آن گوشزد می‌کند. سپس مسلمانان با آمادگی فکری که از سوره‌ی طه کسب کرده بودند، به حبشه مهاجرت کرده و سوره‌ی مریم را که در آستانه‌ی هجرت مختص مخاطبان مسیحی نازل شده برای نجاشی قرائت کردند. عمر بن خطاب نیز با شنیدن آیاتی از سوره‌ی طه مسلمان شده و به شهادت روایات تاریخی، این واقعه در آستانه‌ی هجرت مسلمانان و یا پس از آن رخ داده است. بررسی محتوایی سوره‌ی طه نیز نشان می‌دهد که آیات این سوره ناظر به شرایط دشوار مسلمانان پیش از هجرت به حبشه بوده که به عبادات طولانی پیامبر(ص) منجر شد. در پی آن خداوند با بیان قصه‌ی حضرت موسی(ع) خصوصاً اوج‌گیری قصه در هجرت ایشان به همراه بنی اسرائیل، مسلمانان را به هجرت ترغیب می‌کند و پیروزی آن‌ها را منوط به هجرت و اجرای اوامر الهی می‌داند. قصه‌ی حضرت آدم در این سوره نیز ناظر به شرایط حاکم بر جامعه و امتناع برخی افراد از هجرت به حبشه است. بر همین اساس می‌توان گفت نزول این سوره مقدم بر سه رخداد دیگر است. نتایج حاصل از این پژوهش، الگوی مناسبی برای کاربرد قصه‌های قرآنی در تاریخ‌گذاری سوره‌ها خصوصاً سور مکی است. برای نمونه با تاریخ-گذاری سوره‌ی طه بر اساس قصه، می‌توان ارتباط فرازهای مختلف قصه را در سوره‌هایی همچون سوره‌ی شعراء با زمان نزول آن‌ها استنباط کرد و این سوره را متعلق به زمان پس از هجرت به حبشه و مرتبط با محاصره‌ی مسلمانان در شعب ابیطالب دانست. از این طریق بسیاری از نقاط تاریک در تاریخ‌گذاری سور مکی تبیین و روشن خواهد شد. همچنین یافته‌های این پژوهش ابزار مهمی در ارزیابی فهرست‌های ترتیب نزول به شمار می‌رود. چرا که در فهرست‌های روایی، سوره‌ی مریم پیش از سوره‌ی طه جای‌گذاری شده است. در حالی که با استناد به فهرست‌های روایی تنها می‌توان قرابت زمانی نزول این دو سوره را استنباط کرد و در جایگاه این دو سوره نسبت به یکدیگر تشکیک وارد می‌شود. از سوی دیگر با تحلیل محتوای آیات سوره‌ی طه خصوصاً آیات مربوط به قصه‌ی حضرت موسی(ع) فضای پیش از هجرت مسلمانان به حبشه و خفقان حاکم بر مکه تبیین شد که گام مهمی

در بازسازی تاریخی فضای نزول این سوره به شمار می‌رود و مخاطب را با شدت اختناق حاکم بر جامعه‌ی مسلمانان و تدابیر مقابله با این شرایط آشنا می‌کند.

منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۲. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴ش)، *ترجمه قرآن*، تهران، انتشارات سروش.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۳۷۴ش)، *طبقات الکبری*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۴. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، *تفسیر التحریر و التنویر*، تونس، دارالتونسیه للنشر.
۵. ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۲۰۱۰م)، *البدایه و النهایه*، تحقیق علی ابوزید و دیگران، بیروت، دار ابن کثیر.
۶. ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالمتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۷. البخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالجیل.
۸. بنی اسدی و نکونام، مرضیه و جعفر (۱۳۹۲ش)، *تبیین فضای نزول آیات مربوط به حضرت موسی در قرآن*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
۹. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول*، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۱۰. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۸۹م)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدرالمشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، بی‌نا.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۸ش)، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، تهران، مرکز انتشار نسخ خطی.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، *تفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دارالکتب الثقافی.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
۱۶. طبری، ابن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. عابدالجابری، محمد؛ (۱۴۰۰ش)، *فهم قرآن حکیم*، مترجم: محسن آرمین، تهران، نشر نی.
۱۹. قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
۲۱. محمدزاده و احمدنژاد، عاطفه و امیر (۱۳۹۴ش)؛ *بررسی دوره دعوت پنهانی پیامبر (ص) با تکیه بر مفهوم شناسی عبارت « فاصدع بما تؤمر »*، پژوهش‌های قرآنی، ش ۳.
۲۲. معافری مصری (بی‌تا)، عبدالملک بن هشام؛ *السیره النبویه*، بیروت، دارالمعرفه.
۲۳. مونتگمری وات و بل، ویلیام و ریچارد (۱۳۸۲ش)، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی.
۲۴. واحدی، علی بن احمد (۱۳۸۳ش)، *اسباب النزول*، تهران، نشر نی.

شخصیت حدیثی-رجالی «محمد بن عیسی بن عبید» با تأکید بر میراث او در

«رجال کشی»^۱

کوثر یوسفی نجف آبادی^۲

حسین ستار^۳

روح الله شهیدی^۴

محمد هادی یوسفی غروی^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۸، صفحه ۱۱۱ تا ۱۴۰ (مقاله پژوهشی)

چکیده

از میراث رجالی شیعه تا قبل از قرن ۴ اثری باقی نمانده و جز عناوین کتب گزارشی از درون مایه آن‌ها بیان نشده است. اندیشه رجالیان متقدم حکایت‌گر ارزیابی‌های رجالی برآمده از حس و تاثیرپذیرفته از نظر امامان نسبت به اصحاب است. محمد بن عیسی بن عبید یکی از دانشیان رجالی نص‌گرای اثرگذاری است که کتاب *الرجال* وی منبعی برای محمد بن عمر کشی در نگارش کتاب رجال قرار گرفته است. این پژوهش برآن است تا با بازبانی میراث حدیثی- رجالی عبیدی در این کتاب و بهره‌گیری از شیوه تحلیل اسناد و یافتن حلقه مشترک و تحلیل محتوا به فهم اندیشه رجالی عبیدی بپردازد. بدین‌روی ملاک توثیق و تضعیف در دو دسته کلی رفتار و گفتار ستایشی یا نکوهشی امام نسبت به راوی و ویژگی‌های راوی قابل بررسی است که میان هر کدام از دسته راویان و به‌کارگیری نوع ملاک‌ها ارتباط معناداری است. از مشایخ ضعیف در مسائل اختلافی بهره نگرفته است. مناسبات علمی را بر اختلافات درون فرقه‌ای برتری بخشیده و هرآنچه گردآورده ره‌آورد بهره‌جستن در گستره جغرافیایی مدرسه عراق و نیز آثار مشایخ فطحیه غلات، واقعه و راویان ثقه و ضعیف و نیز آثار غیر مرتبط با رجال همچون نوادر است.

کلیدواژه‌ها: محمد بن عیسی بن عبید، اختیار معرفه الرجال، محمد بن عمر کشی، ملاک توثیق و تضعیف، بازبانی، مصدر یابی، رجالیان متقدم.

۱. این اثر تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) برگرفته شده از طرح شماره «۴۰۱۳۲۶۹» انجام شده است.

۲. دانشجوی دکترا علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، ایران:

ky.yusefi@grad.kashanu.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، ایران (نویسنده مسئول):

sattar@kashanu.ac.ir

۴. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشکدگان فاریابی، دانشگاه تهران، قم. ایران: shahidi@ut.ac.ir

۵. استاد حوزه علمیه، پژوهشگر تاریخ، قم. ایران: yusufi.gharawi@gmail.com

درآمد

میراث حدیثی شیعیان در قرن دوم به شکل مکتوب درآمد و از آن پس مکتوبات میان اساتید و شاگردان نسل به نسل منتقل شد تا اینکه در قرن ۴ و ۵ در جوامع اصلی حدیثی و رجالی جای گرفتند، لیک در قرون بعدی از این مکتوبات حدیثی جز گزارشات اندک برجای مانده از برخی از آن‌ها اثری باقی نماند و فهم دانشیان متأخر از درک اندیشه رجالی دانشیان متقدم هم عصر راویان کوتاه ماند. مصدر یابی و بازیابی منابع رجالی متقدم به طور ویژه اختیار معرفه الرجال - به عنوان قدیمی‌ترین منبع رجالی حاضر - سبب می‌شود تا اندیشه رجالی اندیشمندان رجالی اثرگذار و هم عصر امامان (ع) و راویان و صاحب کتاب همچون محمد بن عیسی بن عبید شناخته شود تا براساس آن رویکردی نوین در ارزیابی‌های رجالی دانشیان رجالی معاصر در نقد راویان ایجاد گردد. زین روی این پژوهش با بازخوانی میراث عبیدی در اختیار معرفه الرجال درصدد فهم شخصیت حدیثی و رجالی وی است.

طرح مسأله

اختیار معرفه الرجال قدیمی‌ترین میراث رجالی شیعه است که اکنون در اختیار است و هرآنچه تا قبل از آن موجود است عناوینی است که فهرست‌نگاران و رجالیان در کتب خود ثبت کرده‌اند لیک درون مایه آن‌ها گزارش نشده است. فهم اندیشه دانشیان رجالی قرن ۳ و ۲ از آن سو مهم است که در عصر امامان و راویان می‌زیسته‌اند و اندیشه آنان نسبت به راویان هم طبقه و مشایخ خود غالباً برآمده از حس یا گفتمان‌های درون شیعی و بازتاب دهنده جریان‌های مهم کلامی، سیاسی، عقیدتی و... است. محمد بن عیسی بن عبید از دانشیان رجالی اثرگذاری است که کتاب *الرجال* وی در کتب رجالی ثبت شده است لیک تاکنون هیچ گزارشی از درون مایه آن بیان نشده است. این پژوهش تلاش می‌کند تا با میراث برجای مانده از او در کتاب اختیار معرفه الرجال تحلیلی از شخصیت حدیثی- رجالی وی ارائه دهد و نظر رجالی او را نسبت به جریان‌ها و راویان بازشناسد. هرچند حسینی شیرازی و لطفی پور (۱۴۰۳ش) مجموعه مقالاتی را در شناسایی شخصیت عبیدی نگاشته‌اند لیک اندیشه‌های رجالی وی و نگاهش به راویان همچنان در ابهام قرار دارد زین روی این پژوهش برآن است تا با تمرکز بر میراث رجالی وی این بعد از شخصیت محمد بن عیسی را به نمایش بگذارد.

۱. زیست نامه

«محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین بن موسی» (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۹۰) با شناسه‌هایی چون «عبیدی» (طوسی، ۱۴۰۷، ۲/۲۵۶)؛ «محمد بن عیسی بن عبید یقظینی» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۱۴۹؛ برای

شناسه‌های دیگر بنگرید به صفار، ۱۴۰۴، ۲۲۸؛ هاللی، ۱۴۰۵، ۹۳۲/۲؛ حمیری، ۱۴۱۳، ۴۶) از او در اسناد یاد می‌شود.

محمد بن عیسی از موالیان اسد بن خزیمه است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۹۰) جد اعلای او؛ «یقطین بن موسی» به عنوان یکی از مهره‌های اصلی پیروزی بنی‌عباس و تشکیل خلافت عباسی شناخته می‌شود؛ (زرکلی، ۱۹۸۰، ۲۰۷/۸) اما فرزندان او علی و عبید پیروان ائمه Δ معرفی شده‌اند (رک: مدرسی، ۱۳۸۶، ۲۵۱-۲۵۲).

سال تولد عبیدی را قبل از ۱۸۰ق تخمین زده‌اند (مامقانی، بی‌تا، ۱۶۹/۳) و داده‌های تاریخی و رجالی حکایت از حیات وی تا وفات فضل بن شاذان در حدود ۲۶۰ ق است (۱۰۲۳ و ۱۰۲۸؛ حسینی شیرازی، لطفی پور، ۱۴۰۲، ۴۲-۵۱) وی توانست چهار امام یعنی امام رضا (طوسی، ۱۴۲۷، ۳۶۷)، جوادی (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۳۳)، هادی (طوسی، ۱۴۲۷، ۱۴۲۷، ۳۹۱)، و عسکری (برقی، ۱۳۴۲، ۶۱) را درک کند.

عبیدی از مهمترین راویانی است که میراث یونس بن عبد الرحمان را نقل کرده است؛ تا آنجا که او را یونسی خطاب کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷، ۴۰۱). ابن ابی‌عمیر، حسن بن علی بن فضال، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، حماد بن عیسی، حسن بن محبوب و عده دیگری از مشایخ وی نشان می‌دهد که مهمترین مشایخ او بغدادی یا کوفی‌اند (بنگرید به ادامه همین نوشتار). در حقیقت می‌توان او را دانش‌آموخته مدرسه حدیثی بغداد و کوفه دانست. از سویی دیگر گستره شاگردان وی (بنگرید به ادامه همین نوشتار) همچون علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، سعد بن عبد الله اشعری، محمد بن حسن بن صفار، جبریل بن احمد فاریابی، محمد و حمدویه بن نصیر کشی و... نشان می‌دهد که قمیان در گزارش میراث روایی او نقش به‌سزایی دارند و اهالی خراسان بزرگ در این زمینه در رتبه بعدی قرار دارند (شهیدی، ۱۳۹۹، ۲۸).

عبیدی نقش اثرگذاری در انتقال میراث گذشتگان خود دارد و در طریق نقل حدود بیست نفر از آثار پیشینیان قرار دارد. (رک: شهیدی، ۱۳۹۹، ۳۵-۳۸) افزون بر این محمد بن عیسی با کنش‌گری در عرضه تالیف؛ حدود ۱۷ کتاب را به رشته تحریر درآورده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۳۳).

رجال‌پژوهان ارزیابی‌های مختلفی نسبت به شخصیت عبیدی داشته‌اند. در میان متقدمان رجالیانی همچون فضل بن شاذان در ستایش او سخن گفته (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۹۱) لیک قمیان او را

تضعیف کرده و ابن ولید و ابن بابویه منقولات او را از روایات نوادر الحکمہ استثنا کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۹۰) و حتی برخی اتهام غلو را بر او وارد کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰، ۴۰۲) اما دانشیان متأخر با بررسی نظر متقدمان اتهام مطرح شده را وارد ندانسته و او را توثیق کرده‌اند (رک: شوشتری، ۱۴۱۰، ۵۰۳-۴۹۹).

۲. طرق کشی به محمد بن عیسی

۲،۱. حمدویه بن نصیر یکی از مشایخ پر روایت کشی است که بنابر فراوانی روایات رسیده از او، وی را می‌توان یکی از ناقلان مهم میراث محمد بن عیسی به کشی دانست. بنابر اسناد روایات؛ حمدویه بدون هیچ واسطه‌ای کتاب الرجال عبیدی را دریافت و حدود ۱۱۳ روایت عبیدی را از بغداد به حوزه کش منتقل کرده‌است

۲،۲. محمد بن مسعود

۲،۲،۱. از مجموع ۳۶ روایت محمد بن نصیر در رجال کشی تمام روایات او به واسطه عیاشی به کشی منتقل شده‌است (شوشتری، ۱۴۱۰، ۶۲۵/۹).

۲،۲،۲. جبریل بن احمد فاریابی حدود ۳۱ روایت از کتاب الرجال محمد بن عیسی را به عیاشی منتقل کرده است (۵۹؛ رک: یوسفی و همکاران، ۱۴۰۳، ۳۳-۵۷)

۲،۲،۳. ابو الحسن علی بن محمد بن فیروزان قمی که علاوه بر اصالت قمی مقیم در کش بود و در طبقه من لم یرو عنه قرار دارد (طوسی، ۱۴۲۷، ۴۲۹؛ ۲۶۷ و ۹۳۹)

۲،۳. جبریل بن احمد فاریابی ۱۲ روایت را مستقیم از عبیدی نقل می‌کند (۲۱).

در ۵ روایت کشی طریق دست‌یابی به نوشته‌های جبریل را وجاده بیان می‌کند (۴۲۷، ۵۳۷، ۵۸۹، ۷۴۱، ۹۹۱). به نظر می‌رسد کشی از طریق عیاشی به دست نوشته‌های جبریل از کتاب الرجال دست یافته‌است.

۲،۴. ابراهیم بن نصیر که تمام ۲۹ روایتش را کشی به حمدویه عطف کرده است.

۲،۵. ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب بیهقی دو روایت ۶۸۷ و ۹۰۳ را نقل می‌کند.

۲،۶. آدم بن محمد بلخی در یک روایت عبیدی از امام رضا (۹۲۴) سهیم است.

۲،۷. حسین بن حسن بن بندار قمی و محمد بن قولویه میراث حدیثی سعد بن عبد الله اشعری را از قم به کش منتقل کردند. کشی غالب روایات آنها را به یکدیگر عطف می‌کند (۱۱۱، ۱۷۵، ۴۰۱ و...)

۲،۸. کشی یک روایت را به شیوه وجاده از محمد بن شاذان نیشابوری دریافت کرده است (۱۱۱۰).

۳. بهره‌گیری محمد بن عیسی از آثار پیشین

عبیدی برای نگاشتن کتاب الرجال خود از اساتید و نگاشته‌های حدیثی فراوانی استفاده کرده‌است. فراوانی مشایخ او به بیش از ۶۰ فرد می‌رسد که غالب آنان صاحب کتاب و ثقه شناخته شده‌اند. منابع وی براساس اسناد و میزان و نوع بهره‌وری به پنج دسته تقسیم می‌شود؛

۳،۱. **دسته اول؛** این دسته علاوه بر حضور عبیدی در طریق نقل آن‌ها محتوای روایات از نظر موضوعی نیز با عناوین کتاب مشایخ عبیدی مطابقت دارد.

۳،۱،۱. کتاب یونس بن عبد الرحمان: یونس به عنوان حلقه مشترک در ۵۹ روایت عبیدی حضور دارد. پیوندی ناگسستنی میان یونس بن عبد الرحمان و عبیدی در سنت‌های فکری وجود دارد تا آنجا که طوسی وی را یونسی می‌خواند (طوسی، ۱۴۲۷، ۴۰۱؛ شواهد بیشتر این تأثیر پذیری در خلال این پژوهش بیان خواهد شد) از دیگرسو عبیدی به عنوان مهمترین ناقل میراث روایی یونس بن عبد الرحمان شناخته شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۴۷).

۳،۱،۲. کتاب محمد بن ابی‌عمیر

روایات محمد بن ابی‌عمیر در اثر رجالی عبیدی بدون تکرار اسناد حدود ۳۱ روایت (۱۹، ۱۱ در صد) است. آنچه برای محمد بن ابی‌عمیر در این دسته از روایات مهم است و می‌کوشد آن را بنمایاند حضور غالیان و تضعیف شدید آن‌ها در کلام وی است (۵۲۶، ۵۳۴، ۵۲۵). عبیدی از روایات ابن ابی‌عمیر در بررسی‌های رجالی خود درباره زراره بسیار بهره برده است (۲۲۷، ۲۳۲، ۲۴۶، ۲۴۷).

با توجه به گستردگی نقل عبیدی از ابن ابی‌عمیر (طوسی، ۱۴۲۰، ۴۰۵) و عدم یادکرد از نام تمام نود و اندی کتاب ابن ابی‌عمیر طوسی (۱۴۲۰، ۴۰۵) و نیز حضور یک محور کلی (رجال) در تمام روایات نقل شده؛ می‌توان از احتمال حضور کتابی با موضوعیت رجال در میان آثار محمد بن ابی‌عمیر سخن گفت.

۳،۱،۳. خیران خادم از یاران امام هادی Γ (حلی، ۱۴۰۲، ۶۶)؛ شیخ عبیدی است (۱۱۳۴). نجاشی عبیدی را انتقال دهنده میراث وی دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۵۵).

دسته دوم؛ مشایخ و منابعی که تنها از عبیدی در طریق نقل آثار یاد شده‌است و عنوان آن کتاب‌ها یا محتوای آن‌ها گزارش نشده است و احتمال بهره‌برداری محمد بن عیسی از آن کتاب‌ها با توجه به دسترسی به آن‌ها وجود دارد. از آن جمله نضر بن سوید صیرفی صاحب کتاب

نوادری (نجا شی، ۱۳۶۵، ۴۲۷)؛ عبید الله بن عبد الله دهقان (طوسی، ۱۴۲۰، ۳۰۶، ۸۱۰ و ۸۱۱)؛ زکریا بن محمد مومن (۵۳۹).

دسته سوم؛ منابعی که تنها به دلیل هم‌نوایی موضوعی با آثار مشایخ عبیدی از آن‌ها به عنوان منبع می‌توان یاد کرد: به عنوان مثال حسن بن محبوب سراد حلقه مشترک دو روایت عبیدی است (۱۴۴ و ۸۰۸) علی بن مهزیار به عنوان حلقه مشترک دو روایت (۱۷۲ و ۱۰۱۲) و حسن بن علی بن فضال (۲۷۴ و ۲۷۵) و عبد الله بن جبلة کنانی (۳۴۰) می‌توان یاد کرد.

دسته چهارم؛ نگاشته‌هایی که نه عبیدی در طریق نقل آن‌ها است و نه عنوان کتاب اکنون به دست ما رسیده است و تنها شیخ به عنوان صاحب کتاب در آثار رجالی ثبت شده است که از آن تعبیر به نگاشته‌های حدیثی می‌شود؛ از جمله: صفوان بن یحیی بجلی که حلقه مشترک روایات (۴۵۷، ۶۱۵، ۷۱۷، ۷۴۴، ۸۹۹) است؛ احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی (۳۰۰) و حسن بن علی بن یقطین (۲۷۰ و ۴۸۴) و محمد بن ابی حمزه ثمالی (۵۳۴) و محمد بن اسماعیل بن بزیع (۴۲۷).
دسته پنجم؛ مشایخی که کتاب نداشته‌اند و یا اطلاعاتی درباره کتب آن‌ها ثبت نشده و عبیدی نیز به عنوان راوی آنان شناخته نشده است؛ از جمله:

ابراهیم بن عقبه (۸۷۹)، قاسم الصیقل (۶۸۳)، جعفر بن عیسی (۴۸۲، ۴۸۳، ۱۹۴، ۳۹۹، ۵۴۴، ۱۰۴۸)، علی بن الحسین بن عبد الله (۹۸۴)، عمار بن مبارک (۲۴۲)، مسافر (۹۷۲)، هشام م شرقی ختلی (۲۲۹، ۹۳۴، ۹۵۶)، اسماعیل بن عباد (۹۰۳)، بشیر (۶۸۷) حضور دارند.
بدین روی مشخص شد آنچه عبیدی گرد آورده ره‌آورد بهره‌جستن در گستره جغرافیایی مدرسه عراق؛ کوفه (بنو فضال)، بصره (یاسین ضریر) و بغداد (داود بن قاسم جعفری) و نیز استفاده از آثار مشایخ دیگر مذاهب شیعی همچون فطحیه (بنو فضال)، غلو (محمد بن سنان)، واقفیه (عثمان بن عیسی) و راویان ثقه و ضعیف و نیز آثار غیر مرتبط با رجال از نظر موضوعی همچون النوادر و یا نگاشته‌های پراکنده حدیثی اصحاب است.

۴. بهره کشی از آثار رجالی و حدیثی محمد بن عیسی

کنش‌گری عبیدی در انتقال میراث پیشینیان خود در قالب تالیف کتاب به خوبی قابل مشاهده است تا جایی که مجموعه آثار او مورد بهره فراوان پسینیانش قرار گرفته است.
آنچه از /اختیار معرفه الرجال به دست می‌آید بهره کشی از عبیدی تنها محدود به کتاب الرجال او نیست و از دیگر آثار اونیز استفاده کرده‌است. در ادامه این آثار به تفکیک موضوع و شماره روایات در رجال کشی بیان می‌شود.

۴,۱. الرجال

کتاب الرجال که بنابر شواهد به دست آمده در رجال کشی حجمی وسیع داشته به گونه‌ای که تعداد روایات آن و شرح آن در ادامه خواهد آمد.

۴,۲. التوقیعات

از جمله: ۴۸۴ در شرح توقیعات مالی امام کاظم Γ و ۴۸۷ در توقیع امام کاظم Γ در مراسم حج است.

۴,۳. الامامه :

از جمله روایات ۳۲۸ و ۴۸۰.

۵. تحلیل اندیشه‌های رجالی محمد بن عیسی

۵,۱. گستردگی ارزیابی‌های محمد بن عیسی

درنگی در گستره روایانی که عبیدی به آن‌ها پرداخته است دامنه بسیار متنوعی از روایان را نشان می‌دهد. محمد بن عیسی حدوداً به ۹۸۰ راوی در قالب ۳۰۸ نقل پرداخته است (بنگرید به ادامه همین نوشتار) و درباره سه گروه شرطه الخمیس و غلات و واقفه روایاتی را به صورت کلی بیان کرده است. اگر بخواهیم گستره روایان را دسته بندی کنیم می‌توانیم آنان را در گروه‌هایی همچون اصحاب اجماع، فقها، محدثان، مخالفان اندیشه کلامی عبیدی، موافقان اندیشه کلامی، غلات، واقفه، کیسانیه، اهل سنت، وکلا و نزدیکان امام و وابستگان خاندانی عبیدی نام ببریم.

ارزیابی روایان با هدف تبیین و کشف چرایی اهمیت آنان برای عبیدی حکایت از حضور سه گروه کلی در میان روایان داشت:

۱. روایان سرآمد: آنچه که برای عبیدی مهم است و بهانه‌ای است تا بدان‌ها بپردازد سرآمدیشان در گروه‌هایی است که بدان منتسب شده‌اند. او سعی دارد تا ریشه‌ها و بنیان‌های فرقه‌های مختلف را ارزیابی کند. به عنوان نمونه اصحاب اجماع برای وی مهم هستند. در مقابله با اندیشه غالبان، واقفه و کیسانیه نیز از رهبران این گروه نام می‌برد.

۲. روایان متهم: این عده فراوانی بسیار کمتری در میان گستره دامنه ارزیابی او دارند اما افراد سرشناسی همچون مفضل بن عمر که اثری مهم در میراث روایی شیعه دارند، در این دسته جای می‌گیرند.

۷ در برخی از روایات هم‌زمان به دو شخص پرداخته شده است که در شمارش نام افراد ملاک قرار گرفته است.

۸ با شمارش روایات تحویل و عطف شده در طبقات بعد از محمد بن عیسی

۳. دسته سوم در این میان راویانی هستند که دلایل مختلفی برای اهمیت آنان برای عبیدی می‌توان بیان کرد و در هیچ یک از گروه‌های پیشین نمی‌گنجد و یا اطلاعات رجالی موجود ویژگی خاصی جهت بیان ارتباط آنان با وی را نشان نمی‌دهد. ارزیابی ملاک‌های توثیق و تضعیف این دسته هم نشان می‌دهد که این افراد در حاشیه توجهات رجالی وی حضور داشتند. برخی از این دسته راویانی هستند که عبیدی ظاهراً براساس علایق شخصی و یا گستره ارتباطی خود و دستیابی به مجموعه اطلاعاتی درباره افراد مختلف که شناخت آن‌ها برای جامعه شیعه تنها از مسیر عبیدی ممکن است و در انحصار اوست، روی داده است؛ همچون رهم انصاری و ابو یحیی الموصلی.

در ادامه پس از تبیین ملاک‌های توثیق و تضعیف به تبیین نوع نگاه عبیدی به راویان با توجه به گروه‌هایی که در آن‌ها حضور دارند پرداخته می‌شود. آنچه بیش از هر گروه دیگر برای عبیدی مهم جلوه می‌کند و بیشترین تلاش عبیدی را به خود اختصاص داده است، راویان سرآمد هستند.

۵،۲. ملاک توثیق و تضعیف

در تحلیل ملاک‌های توثیق و تضعیف راویان از نظرگاه عبیدی براساس متون روایی واکاوی دو نکته ضروری به نظر می‌رسد؛ اول فهم کیفیت ملاک وی در توثیق و تضعیف و دوم کمیت و چگونگی به کارگیری این مفاهیم در اندیشه وی.

۵،۲،۱. چستی و کیفیت ملاک توثیق و تضعیف در اندیشه عبیدی

هر کدام از ملاک‌های توثیق و تضعیف براساس دسته بندی کلی به دو دسته رفتار و گفتارهای ستایشی یا نکوهشی امام نسبت به راوی تقسیم بندی شده‌اند. مقصود از رفتار و گفتارهای ستایشی یا نکوهشی امام آن دسته از روایاتی است که انعکاس دهنده کردار و سخن امام درباره مثبت یا منفی بودن شخصیت کلی فرد است و روایاتی همچون بهشتی یا جهنمی بودن، احترام امام به راوی را دربر می‌گیرد. ویژه نبودن این ستایش‌ها و نکوهش‌ها به صفت خاصی در شخصیت راوی از نکات مهم این روایات است.

دسته‌ای از روایات که ناظر به بررسی ویژگی‌های راویان است سعی دارد تا ویژگی رفتاری راوی همچون احترام و یا بی‌حرمتی به امام و... را نشان دهد و شامل سه دسته است: سنجش ویژگی عقیدتی و مذهبی؛ ویژگی‌های علمی و در انتها ویژگی‌های شخصی و رفتاری راوی.

۵،۲،۱،۱. توثیق

۵،۲،۱،۱،۱. گفتار و رفتار ستایشی امام

۵،۲،۱،۱،۱،۱. گفتارهای ستایشی امام نسبت به راوی موضوعاتی همچون: ضمانت بهشت

برای راوی (۵۹۹)، دعای امام (۵۷۲، ۶۵۱)، لعن (۴۴۹) و تایید روایات (۶۸۳) را دربر می‌گیرد.

۵,۲,۱,۱,۲. رفتارهای ستایشی امام نسبت به راوی موضوعاتی همچون: سلام رساندن امام به راوی (۳۰۸) و فزونی تعداد تکبیر امام در نماز میت (۷۵) است.

۵,۲,۱,۱,۲. ویژگی‌های ستایشی راوی

۵,۲,۱,۱,۲,۱. در رفتار راوی ویژگی‌هایی همچون: تقوا (۲۲)، پای بندگی به حلال و حرام (۴۵۹)، تلاش برای شناخت امام (۲۵۵) را عبیدی برای راویان بر می‌شمرد.

۵,۲,۱,۱,۲,۲. عقیده راوی در بردارنده باور راویان درباره امامت و عدم انحراف از آن همچون: پایداری مقدار (۲۲) و بیعت با امام علی (۱۱۴)، در قلم عبیدی جلوه‌گر است.

۵,۲,۱,۱,۲,۳. علم راوی برای راویانی همچون سلمان (۳۷)، زراره (۲۲۷) مطرح شده است که به واسطه فزونی علمشان توثیق شده‌اند. مرجعیت علمی (۱۱۱۲)، محدث بودن (۳۶)، دادن فتوای صحیح (۴۶۰، ۲۲۷)، و... از مواردی است که در توثیق علمی راوی از نظر عبیدی اثرگذار است. در این دسته نظرات کلامی راویان همچون مخلوق نبودن قرآن (۹۳۴) نیز حضور دارد.

۵,۲,۱,۲. تضعیف

۵,۲,۱,۲,۱. گفتار و رفتار نکوهشی امام

در این دسته لعن‌های امام نسبت به راوی که دلالت بر ویژگی علمی راوی یا رفتاری یا عقیدتی راوی نمی‌کند قرار دارد همچون لعن بنی‌عباس (۱۰۲) و بدتر از میته بودن شهاب بن عبد ربّه (۷۸۰)

۵,۲,۱,۲,۲. ویژگی نکوهشی راوی

۵,۲,۱,۲,۲,۱. رفتار راوی

این دسته از ملاک‌ها روایاتی را دربر می‌گیرد که به ویژگی‌هایی همچون دروغ‌گویی (۷۳۹)، شمشیر کشیدن بدون اجازه امام (۶۱۵) و توهین به امام (۲۵۸) را شامل می‌شود.

۵,۲,۱,۲,۲,۲. عقیده راوی

عقایدی همچون باور به تناسخ (۴۰۵)، ادعای ربوبیت (۱۷۱)، وقف (۸۳۳) و اعتقاد به اباحه‌گری (۵۱۲) از مواردی است که نسبت به راویان به‌کاررفته است.

۵,۲,۱,۲,۲,۳. علم راوی

روایات عبیدی گاه نشان‌دهنده مخالفت امام با نظرات کلامی اصحاب است؛ همچون: استطاعت (۲۲۹)، عمل به رای (۲۵۷). نیز شئون مربوط به نقل حدیث نظیر اضافه کردن در حدیث (۵۲۲) در این دسته قرار می‌گیرند.

۵,۳. چگونگی به کارگیری ملاک توثیق و تضعیف در گستره راویان توسط عبیدی

به سامد ملاک گفتارهای ستایشی و نکوهشی امام نسبت به راوی در میان دیگر ملاک‌های توثیق و تضعیف حکایت‌گر اهمیت این ملاک از میان دیگر معیارهای ارزیابی راوی برای عبیدی است. وی سپس از میان ویژگی‌های راوی، ویژگی‌های رفتاری را در رتبه اول بررسی‌های خود نسبت به راویان قرار می‌دهد، سنجش علم راوی نیز در رتبه آخر قرار دارد. بدین ترتیب آنچه که برای وی در اعتبار بخشیدن یا اعتبارزدایی راویان نقش مهمی دارد نوع باور و دیدگاهی است که امام نسبت به راوی در جامعه رواج می‌دهد.

به‌گاه تعارض میان ادله توثیق و تضعیف راویان غالباً نزاع بر روایاتی است که قصد سنجش علم و رفتار راوی را دارند و گفتار و رفتارهای ستایشی و نکوهشی امام درباره راوی در این نزاع‌ها کمتر دیده می‌شود. این مساله درباره زراره و محمد بن مسلم به خوبی نمایان است. افزون بر این تکرار و به کارگیری انواع مختلفی از ملاک‌های توثیق و تضعیف نسبت به برخی از راویان نشان از اهمیت آنان در درجه اول در گفتمان شیعی و سپس در نگاه عبیدی و رابطه آن با جریان‌های حاکم بر اندیشه‌های راویان است. زراره، محمد بن مسلم، هشام بن حکم، یونس بن عبد الرحمن، علی بن یقطین و به طور کلی غالیان راویانی هستند که این دو مساله تعارض و یا تکرار و تنوع دلایل درباره آن‌ها دیده می‌شود که از این رهگذر نگرش عبیدی نسبت به جریان‌های روایی حاضر در آن زمان قابل فهم است.

درواقع می‌توان گفت که راویانی توسط وی تضعیف شده که یا صاحب اندیشه کلامی مخالف او و یا در شمار فرقه‌های فاسد بوده‌اند.

در ادامه برآنیم تا با بررسی راویان برپایه طبقه‌بندی پیش‌گفته و توجه به پیوند راویان از جهات گوناگون با عبیدی گستره راویان هریک از ملاک‌های توثیق و تضعیف را در جهت کشف دیدگاه رجالی وی به دیده تحلیل بنگریم. لیک با توجه به گستره فراوان راویان از هر دسته یک یا دو راوی مهم آن را به عنوان نمونه بیان خواهیم کرد ولی در بیان نتیجه ارزیابی‌ها به تمام راویان توجه می‌شود.

۵,۳,۱. راویان توثیق شده

۵,۳,۱,۱. اصحاب اولیه

مقصود از این دسته اصحابی هستند که جزء اولین پیروان امام علی ع به شمار می‌روند و تا زمان امام باقر ع و پیدایش مرزهای اصلی تشیع ادامه دارند. سلمان فارسی، عمار، سهل بن حنیف، جابر بن عبد الله انصاری، محمد بن ابی بکر، حبابه والیه، یحیی بن ام طویل در این دسته جای

دارند از این روی همه به جز نعیم بن دجاجه که عبیدی نمایی خاک‌ستری از او به نمایش می‌گذارد (۱۴۴) توثیق شده‌اند. آنچه عبیدی در توثیق این گروه به کاربرده است در درجه اول گفتار و رفتار ستایشی امام نسبت به راویان است (بنگرید به ۲۱، ۸۸، ۱۱۱ و ۱۱۶، ۷۵) و حبابه والیه (۱۸۳) ... در ادامه به عنوان نمونه روایات عبیدی درباره سلمان تبیین می‌شود.

۵،۳،۱،۱،۱. سلمان فارسی

عبیدی ۶ روایت با موضوع سلمان فارسی نقل می‌کند: یک روایت با معیار گفتار ستایشی امام صادق (ع) در امر به دوست داشته شدن سلمان توسط خداوند است (۲۱) و دیگر روایات در موضوع توصیف ویژگی‌های سلمان است که از این میان یک روایت در توصیف عقیده وی در امامت و عدم انحراف وی بعد از رسول خدا [است (۲۲)؛ نیز بنگرید به روایات ۳۲، ۳۷ و ۳۶]. بدین روی آنچه برای محمد بن عیسی در ارزیابی اهمیت بیشتری دارد ویژگی علمی سلمان است هر چند این ویژگی برآمده از مقام معنوی سلمان است.

۵،۳،۱،۲. هم پیوندان خاندانی

در این دسته افرادی قرار دادند که به دلیل ارتباط خانوادگی با عبیدی رابطه دارند. در آینه کشی می‌توان از علی بن یقطین و نجیه - به دلیل دوستی با علی بن یقطین - در این دسته نام برد. از معدود اظهار نظرهای رجالی عبیدی نظر وی درباره نجیه است که وی را صادق و کوفی توصیف می‌کند (۸۵۲) و چنین به نظر می‌رسد که دلیل آشنایی او با وی همین ارتباط و آشنایی نجیه با علی بن یقطین است. در ادامه دلایل توثیق علی بن یقطین در نگاه عبیدی بیان می‌شود.

۵،۳،۱،۲،۱. علی بن یقطین

محمد بن عیسی از نظر خاندانی با علی بن یقطین پیوند دارد و از این روی یازده روایت درباره علی بن یقطین نقل می‌کند که در تمام آن‌ها به مدح و توثیق وی می‌پردازد. از این میان تنها سه روایت توصیف رفتار علی بن یقطین است. این رفتارها حکایت‌گر بخشش و کمک وی به مردم است (۸۲۰). کمک مالی فراوان او به خاندان اهل بیت Δ و پرداخت مهر زنان آنان در ازدواج (۸۱۹) در کلام محمد بن عیسی جلوه خاصی دارد.

اما دیگر نقل‌های محمد بن عیسی در قالب گفتارهای ستایشی امام کاظم ع نسبت به علی بن یقطین است. (۸۰۷ و ۸۰۹) (۸۱۶ و ۸۱۹) (۸۱۰ و ۸۱۱).

هرچند از علی بن یقطین به عنوان شخصیتی کلامی و فقهی یاد نشده است اما از میان ویژگی‌های فراوانی که برای او می‌توان برشمرد محمد بن عیسی تنها به بیان این دو ملاک اکتفا

کرده است و وزنه ارزیابی خود را بر گفتارهای ستایشی امام نسبت به وی قرار می‌دهد. بر این اساس علی بن یقظین در گفتمان درون شیعی ارزیابی می‌شود.

۵,۳,۱,۳. هم پیوندان/اندیشه کلامی

۵,۳,۱,۳,۱. یونس بن عبد الرحمن

دلیل گرویدن عبیدی به جریان یونس را شاید بتوان در نوع بهره‌گیری وی از ملاک‌های اعتبار بخش یافت؛ آنجا که وزنه مهم اعتبار بخشی یونس را به ویژگی علمی او و نظرات کلامی اختصاص می‌دهد زمانی که یونس را به عنوان یک مصنف می‌شناساند (۹۱۸) و او را به عنوان مرجعی برای دریافت معالم دین مطرح می‌کند (۹۳۵ و ۹۳۸) و آموزش‌های کلامی یونس و هشام را با زبان امام رضا ۹ تأیید می‌کند (۹۵۶ و ۹۳۴) و در همین مجال سعی می‌کند تا راز حمله‌های علمی به یونس و ذم او را آشکار و از وی دفاع نماید چرا که معتقد است بدگویی اهل بصره درباره یونس به دلیل سطح درک آنان از مباحث علمی و کلامی است و از همین روی است که امام رضا ۹ وی را توصیه به مدارا (۹۲۶) و گفت‌وگو براساس سطح دانایی آنان (۹۲۴) می‌کنند. علاوه بر مباحث کلامی عبیدی در مباحث فقهی یونس را به عنوان پیشوا می‌پذیرد و در روایتی بر درستی نظر وی درباره نماز مستحبی تأکید می‌کند (۹۳۴).

۵,۳,۱,۳,۲. هشام بن حکم

در آینه رجال کشی هیچ روایتی در ذم هشام بن حکم از عبیدی وجود ندارد و درمقابل ده روایت در مدح او وارد شده است. سمت و سوی این روایات در تقابل با اهل سنت قرار ندارد بلکه ناظر به گفتمان‌های درون شیعی است. از این روی اندیشه کلامی هشام بن حکم درباره خلقت هوا در تقابل با اندیشه کلامی زراره تأیید شده است (۴۸۲) از دیگر سو هشام در مباحث کلامی مناظرات بسیاری داشت که همین امر و نظر وی درباره زنده بودن امام غایب و... سبب مرگش شد (۴۸۰) و از این روی است که امام کاظم ۹ او را گاه امر به سکوت می‌کردند (۴۷۹ و ۴۸۵).

۵,۳,۱,۴. دسته دوم و سوم/اصحاب اجماع

ادعای اصحاب اجماع از سوی کشی مطرح شده اما این فرض قابل بیان است که این ادعا ناظر به یک گفتمانی است که درمیان شیعیان رواج داشته است بدین روی باتوجه به هم‌عصری عبیدی با برخی از اصحاب اجماع و دریافت آثار اصحاب اجماع طبقه قبل از خود نوع نگاه وی به این راویان می‌تواند در شناخت بهتر اندیشه رجالی او کمک کند.

علی رغم اینکه عبیدی هم طبقه دوم و سوم اصحاب اجماع است و به راحتی می‌تواند براساس حس به ارزیابی آنان بپردازد اما کنش رجالی وی را بیشتر نسبت به طبقه اول شاهد هستیم چرا که او به زراره، برید بن معاویه، محمد بن مسلم، فضیل بن یسار و ابو بصیر اسدی پرداخته و در طبقه دوم: حماد بن عیسی، عبد الله بن مسکان و ابان بن عثمان و در طبقه سوم یونس بن عبد الرحمان و عبد الله بن مغیره و عثمان بن عیسی را بررسی می‌کند.

اصحاب اجماع حاضر در طبقه اول به جز فضیل بن یسار جزء مخالفان جریان کلامی محمد بن عیسی و یونس بن عبد الرحمان به شمار می‌روند از این روی چون تضعیف شده‌اند در دسته جریان کلامی مخالف عبیدی بررسی می‌شوند.

۵,۳,۱,۴,۱. عبد الله بن مسکان

عبد الله بن مسکان که در طبقه دوم اصحاب اجماع قرار دارد در نقل محمد بن عیسی از زبان یونس بن عبد الرحمن به فردی عاقله‌مند توصیف شده است که علی رغم آنکه یک حدیث از امام صادق ع به صورت سماع دریافت کرده در مکاتباتی سوالات خود از ایشان می‌پرسید و در رفتار خود در مقابل امام نهایت ادب و اجلال را رعایت می‌کرد (۷۱۶)؛ بدین روی ابن مسکان مورد تحسین عبیدی قرار گرفته است.

۵,۳,۱,۴,۲. حماد بن عیسی

حماد بن عیسی در طبقه دوم اصحاب اجماع است که ویژگی علمی و رفتار ستایشی امام نسبت به او از نظرگاه محمد بن عیسی دلیلی بر توثیق اوست. حماد از آن نظر که نسبت به هم طبقه‌های خودش در نقل حدیث بسیار دقت می‌کرد مورد توجه قرار گرفته است (۵۷۱) از سوی دیگر وی موضوع دعای امام کاظم ع قرار می‌گیرد (۵۷۲).

۵,۳,۱,۴,۳. ابان بن عثمان

ابان بن عثمان آخرین فردی است که در طبقه دوم اصحاب اجماع مورد بررسی عبیدی قرار می‌گیرد. وی از نظر علمی و توجه به احادیث جعلی و انکار دروغ‌گویان توصیف شده و تا جایی که از بیان روایت ۶۵۹ برمی‌آید وی به طور آشکار و با لحنی تند با این دسته به مقابله برمی‌خواست که احتمالاً برآمده از شناخت و تسلط وی بر علم حدیث است.

۵,۳,۱,۴,۴. عبد الله بن مغیره

عبد الله بن مغیره از طبقه سوم اصحاب اجماع با بیان ویژگی مذهبی او و بازگشت از وقف به امامیه توصیف شده است (۱۱۱۰).

۵,۳,۱,۵. فقها و عالمان

۵,۳,۱,۵,۱. هشام بن سالم

علی رغم آنکه هشام در جبهه مخالف کلامی عبیدی به شمار می آید اما وی در آینه رجال کشی تنها یک روایت در توصیف رفتار وی در بخشش به دیگران (۵۰۴) نقل می کند و سخنی از باورهای عقیدتی او نیست. در این نگاه آنچه به نظر می رسد پذیرش شخصیت هشام از سوی عبیدی است.

۵,۳,۱,۵,۲. حریز

هرچند حریز به عنوان یک فقیه شناخته می شود (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۴۴-۱۴۵) اما شمشیر کشیدن وی علیه خوارج در سیستان بدون اذن امام صادق (۶۱۵) مانعی نشد تا یونس بن عبد الرحمان فقه بسیاری از او نیاموزد (۶۱۶)؛ زین روی وی از نظر ویژگی علمی بسیار مورد تایید عبیدی قرار گرفته است اما ویژگی رفتاری - سیاسی و روش او در مبارزه با فرق دیگر از آن جهت که مورد تایید امام نبوده است را نمی پذیرد.

۵,۳,۱,۵,۳. زکریا بن آدم

از میان قمیان آنکه در آینه کشی در کلام عبیدی جایگاه ویژه ای دارد زکریا بن آدم است به گونه ای که به عنوان مرجعی برای دریافت معالم دین معرفی شده است افزون بر آن کلام امام رضا (۹) نسبت به وی حکایت از پایداری و درستی مسیر او دارد (۱۱۱۲). این نوع گفتار در بافت کلامی محمد بن عیسی تنها درباره یونس بن عبد الرحمان یافت می شود. توجه عبیدی به زکریا از میان قمیان که غالباً با اندیشه کلامی یونس مخالف بودند مساله ای است درخور تأمل و شاید دلیل آن را در شان حدیثی زکریا یافت آنجا که وی به طرفداری از اندیشه کلامی خاصی معروف نشده است هرچند در ادامه در خواهیم یافت که دیگر نزدیکان زکریا نیز مورد توجه عبیدی قرار گرفته اند.

۵,۳,۱,۶. محدثان

علی بن حکم انباری

اظهار نظرهای رجالی کمی را از عبیدی در رجال کشی شاهد هستیم که یکی از این موارد نظر وی درباره علی بن حکم انباری است. محمد بن عیسی بعد از آنکه وی را از نظر خاندانی و طبقه معرفی می کند، علی بن حکم را از نظر علمی و کوشش های حدیثی وی هم سنگ ابن فضال و عبد الله بن بکیر می شناساند (۱۰۷۹).

۵,۳,۱,۷. متکلمان

۵,۳,۱,۷,۱. مومن الطاق

مومن الطاق از آنجا که یک متکلم شیعی درمقابل اهل سنت به شمار می‌رفت نگاه محمد بن عیسی نیز به این بعد از شخصیت او متمرکز شده است و بر پایه حمایت او از حریم مذهب، وی ازجمله محبوب ترین مردم نزد امام دانسته شده است (۳۲۶) و شاهد آن روایت‌گری عبیدی از مناظره مومن الطاق با زید بن علی (۳۲۸) و امر امام صادق ؟ به سکوت او در مناظرات است (۳۳۴) . بدین روی شخصیت مومن الطاق درنظر عبیدی از گفتمان برون شیعی و در تقابل با اهل سنت بررسی شده است و ملاک‌های علمی و مذهبی او مورد توجه قرار گرفته‌است.

۵,۳,۱,۷,۲. سلیمان بن خالد افطح

سلیمان بن خالد به عنوان یک متکلم از نظر علمی مورد آموزش امام صادق ع قرار می‌گیرد تا بتواند در مناظره خود بر حسن بن حسن پیروز شود (۶۶۵).

۵,۳,۱,۸. خاندان اشعری

حضور تعدادی از خاندان اشعری در شمار راویانی که عبیدی به ارزیابی آنها پرداخته حکایت‌گر توجه این خاندان از میان دیگر قمیان برای محمد بن عیسی است (۱۰۵۳) عیسی بن عبد الله بن سعد اشعری نیز مخاطب گفتار ستایشی امام صادق ع قرار گرفته‌است (۶۱۰).

۵,۳,۱,۹. وکلا و نزدیکان امام

وکلا و نزدیکان امامان همچون خیران (۱۱۳۴) و مسافر (۹۷۲) و ایوب بن نوح و احمد بن ابراهیم همدانی (۱۰۵۳) با گفتار ستایشی امام مورد توثیق قرار گرفته‌اند و جوالی (۹۷۳) و اسامه بن حفص (۸۵۷) نیز در نظر رجالی عبیدی و عثمان بن عیسی از آن روی که قیم و موالی امام بودند توثیق شده‌اند.

۵,۳,۲. راویان تضعیف شده

۵,۳,۲,۱. دسته اول اصحاب اجماع:

۵,۳,۲,۱,۱. زراره بن اعین

زراره درمیان راویانی که محمد بن عیسی به آن‌ها پرداخته بیشترین تعداد روایات را به خود اختصاص داده است. عبیدی در این قلم فرسایی در ۸ روایت به مدح و ۱۷ روایت به ذم زراره می‌پردازد که نتیجه آن تنوع بهره‌گیری از دلایل روایی است. گفتارهای نکوهشی امام و ویژگی‌های عقیدتی و علمی زراره موضوع روایات ذم زراره از نگاه محمد بن عیسی است. هرچند تعداد

روایات نکوهشی زراره در ابتدا چنین متصور می‌کند که عبیدی نسبت به زراره دیدگاهی منفی دارد اما بررسی کیفیت و کمیت این دلایل می‌تواند نتایج دیگری را بیان کند.

سخن نکوهشی امام درباره زراره سه روایت است که دو روایت به لعن زراره (۲۳۷ و ۲۴۲) و یک روایت به مقایسه وی در شرارت با یهود و نصارا می‌پردازد (۲۶۷) و باقی روایات ناظر به ویژگی‌های علمی اوست. توجه به این نکته ضروری است که در طبقه‌بندی این روایات خوانش آن‌ها در کنار یکدیگر است بدین معنا که سعی شده است مقصود اصلی یک روایت در کنار روایات هم‌خانواده آن فهم شود و سپس دسته‌بندی شود. از این روی برخی از روایات هرچند در ظاهر در دسته سخن و یا رفتار نکوهشی امام قرار می‌گیرند اما با دست‌یابی به فهم اصلی آن در طبقه ویژگی راوی جای گذاری می‌شوند.

از میان روایات ناظر به ویژگی علمی، نظرات عقیدتی و فقهی زراره محل چالش وی با محمد بن عیسی است: روایات نکوهش عقیده زراره به توقف وی در امامت امام کاظم؟ دلالت دارد (۲۴۰). و نظرات کلامی و فقهی او در موضوع استطاعت انسان و استطاعت در حج (۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۳)، عمل به رای خود (۲۵۷) و استفاده از قیاس (۲۳۹) در اجتهادات فقهی را شامل می‌شود.

روایات مدح زراره نیز همچون ذم در دو دسته رفتار و سخنان ستایشی امام و ویژگی‌های راوی جای می‌گیرند: سلام رساندن امام به زراره (۲۲۱)، عدم برائت امام از زراره (۲۳۱) از دسته سخنان و رفتار امام به شمار می‌روند. اما ویژگی‌های مورد ستایش زراره از نگاه عبیدی به ویژگی‌های رفتاری او در عمل به دستور امام صادق؟ در زمان خواندن نماز عصر (۲۲۶) و ویژگی علمی او در مباحث کلامی همچون تأیید نظر او در بیان ویژگی پیامبر [در تفویض توقیت نماز به ایشان (۲۲۷) است.

نگاه محمد بن عیسی به زراره با در کنار هم نهادن روایات ذم و مدح چنین هویدا می‌کند که: الف. باورهای عقیدتی زراره از زاویه نگاه عبیدی به دو دسته صحیح و غلط قابل تقسیم است. آن دسته از باورها که به اصل امامت برمی‌گردد صحیح است؛ هرچند گفته شده که او در گمراهی می‌میرد (۲۴۰) و عبیدی آن را نقل می‌کند اما دو روایت دیگر عبیدی در مصداق بودن

۹ روایت مرگ زراره در گمراهی روایتی است دو پهلوی که می‌تواند نشان از باور او به استطاعت و قیاس و... در مسائل علمی تا پایان عمر و یا حاکی از گمراهی او در نشناختن امام زمان خود باشد. اما با توجه به روایات مدح زراره در ار سال فرزندش به مدینه برای ساخت امام هفتم و مرگ او پیش از بازگشت پسرش (۲۵۵) می‌توان احتمال دوم را ترجیح داد.

زراره در مرگ مهاجر الی الله به دلیل ارسال فرزند به مدینه برای شناخت امام هفتم (۲۵۵) و شهادت زرارۀ در هنگام مرگ به امام بودن قرآن (۲۵۶) نشان از آن دارد که زرارۀ در باور به امام کاظم؟ دچار تردید نشد و از آنجا که فرزندش هنوز خبر امامت امام کاظم؟ را نیاورده بود و لحظه مرگش فرارسیده بود باورش به امام بعدی را به بیان قرائن در معرفی امام بعدی پیوند می‌زند و تلاش می‌کند اتهام وقف از زرارۀ را بزدايد و در راستای این تلاش‌ها است که پسینیان وی را امامی برشمردند.

افزون بر این، اندیشه‌های علمی زرارۀ در مباحث کلامی مثل امکان تفویض برخی از احکام شرعی به پیامبر [از سوی خداوند] (۲۲۷) از باورهای درست زرارۀ در صفات پیامبر [است]. براساس برخی از گزاره‌های روایی زرارۀ به انجام برخی از اعمال عبادی همچون نماز خلاف گفتمان رایج شیعی متهم است، اما قلم عبیدی براساس داده‌های کشی در دفاع از او می‌چرخد و دلیل این رفتارهای او را دستورات خاص امام صادق؟ به او می‌داند (۲۲۶) شاید دلیل این دستورات امام را بتوان در ارتباط او با اهل سنت جست.^{۱۰} (ب) باورهای نادرست علمی زرارۀ از سنخ کلام از نگاه عبیدی به مسأله استطاعت باز می‌گردد از این روی با بیان حداقل سه روایت به طور مستقیم اندیشه استطاعت زرارۀ را تخطئه می‌کند (۲۲۹، ۲۳۶).

از دیگر باورهای نادرست زرارۀ که بیشتر به روش او در استنباط و اجتهاد احکام باز می‌گردد استفاده وی از رای و قیاس است (۲۳۹، ۲۳۱، ۲۵۷).

لیک هیچ یک از این اختلافات علمی باعث نشده که امام صادق؟ از او تبری جویند (۲۳۲) بلکه این برداشتی که دیگران از رفتارهای امام داشتند (۲۳۲)، تایید دادن زکات به تیمیه توسط امام صادق؟ و دوری آنان از جهنم (۲۴۶) نشان از آن دارد که عبیدی هرچند زرارۀ را دارای افکاری منحرف می‌داند اما این افکار سبب نمی‌شود تا وی را از جرگه شیعیان خارج کند.

از این روی لعن‌ها و تبری امام از زرارۀ تماماً بر نظرات علمی او استوار است و نه بر باورهای عقیدتی و محورهای اصلی تشیع.

به دیگر سخن می‌توان گفت که محمد بن عیسی شخصیت زرارۀ را در دو گفتمان درون شیعی و برون شیعی بررسی می‌کند. زرارۀ در گفتمان برون شیعی در مقابل با اهل سنت شخصیتی اندیشمند است که در باور به امامت دچار آسیب نشده است و تا آخرین لحظه‌های عمر خود در

۱۰ ارتباط زرارۀ با مشایخی از اهل سنت همچون حکم بن عتیبه نمونه‌ای از آن است (۲۶۲).

تلاش است تا امامش را بشناسد. به دلیل همین محبت او نسبت به امامش است که امام صادق (ع) گاهی جملاتی در قبح او به سبب جلوگیری از آسیب به او توسط معاندان بیان می‌کنند (۲۲۱) سعی می‌کند در مقابل گفتمان رایج شیعه در انجام اعمال عبادی به دلیل دستور صریح امام به وی در کیفیت انجام آن‌ها، ایستادگی کند و اعمال خود را مطابق دستور امام انجام دهد. اما زراره در گفتمان درون شیعی علی رغم اینکه یک فقیه است اما هم‌راستا با ابو حنیفه از رای و قیاس استفاده می‌کند و در استطاعت دیدگاهی خلاف آنچه که امام مطرح می‌کند، ابراز می‌دارد اما هیچ یک از این‌ها سبب نشده تا عبیدی شخصیت زراره را از درون جامعه شیعی طرد کند.

۵,۳,۲,۱,۲. محمد بن مسلم

محمد بن مسلم متناسب با جایگاه خود در مقایسه با زراره با مشکلات کمتری در نگاه عبیدی روبه رو است. سه روایتی که محمد بن عیسی در نکوهش وی می‌آورد تماماً درباره توصیف ویژگی علمی و نظرات کلامی محمد بن مسلم است. او که از پیروان اندیشه استطاعت زراره است به گاه مخالفت امام با این اندیشه در کنار زراره قرار می‌گیرد (۲۸۲) باور وی به عدم علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد آن‌ها از دیگر اندیشه‌هایی است که مورد نقد عبیدی قرار گرفته است (۲۸۴) و به دلیل همین اندیشه‌های نوظهور آنان است که در زمره هلك المترسبون جای گرفته‌اند (۲۸۳).

محمد بن مسلم از نظرگاه عبیدی در دو ویژگی شایسته ستایش است: اول در افتخارش به انتساب به شیعه (۲۷۴) و دیگری در فزونی روایت‌گری از امام صادق؟ و امام باقر؟ (۲۷۵). بدین روی است که او از محبوب‌ترین‌ها نزد امام صادق؟ به شمار می‌رفت (۳۲۶).

بدین روی، عبیدی محمد بن مسلم را براساس سخنان ستایشی امام و ویژگی‌های عقیدتی توثیق می‌کند لیک در بعد علمی (همچون قیاس) و باورهای کلامی (همچون استطاعت) از آنجا که او را پیرو اندیشه زراره می‌بیند مورد نقد قرار می‌دهد. براساس داده‌های به دست آمده تضعیف محمد بن مسلم بر خلاف زراره به جنبه فقهی و استنباطی او بر نمی‌گردد.

۵,۳,۲,۱,۳. برید بن معاویه

برید در ارزیابی‌های عبیدی ۴ روایت را به خود اختصاص داده که از این میان یک روایت به مدح و سه روایت به قبح او پرداخته است. برید از آنجا که در انتقال میراث روایی بسیار کوشیده؛ محبوب امام در حیات و ممات است (۴۳۴). بدین روی وی از نظر عقیده مورد پذیرش قرار می‌گیرد اما او نیز همچون زراره و محمد بن مسلم در باورهای کلامی راه را به خطا رفته و باورش به استطاعت به عنوان بدعتی در دین شناخته شده (۴۳۷) و مورد لعن امام قرار گرفته است (۴۳۵) و

(۴۳۶). بدین ترتیب برید نیز در گفتمان برون شیعی پیرو امام خود بوده است اما در گفتمان درون شیعی از جهت باورهای علمی مورد نقد عبیدی قرار گرفته است.

۵,۳,۲,۲. محدثان

۵,۳,۲,۲,۱. ابو بصیر مرادی

هرچند نام ابوبصیر در رجال کشی در دسته اصحاب اجماع آمده است اما به دو دلیل در ارزیابی‌های این پژوهش در این دسته جای نمی‌گیرد:

الف) در بین مصداق ابوبصیر در اصحاب اجماع اختلاف است و برخی ابوبصیر لیث مرادی و برخی یحیی بن قاسم را در این گروه قرار می‌دهند (۴۳۱).

ب) نوع نگاه عبیدی و ارزیابی او نسبت به ابوبصیر با دیگر اصحاب اجماع دسته اول متفاوت است و برخلاف دیگر افراد که نگاه علمی به آن دارد نگاه وی به ابوبصیر نگاه شخصیتی و اخلاقی است و به نظر می‌رسد از نگاه عبیدی ابوبصیر در این دسته جای ندارد.

بر اساس داده‌های کشی دو روایت به طور اختصاصی از عبیدی برای او نقل شده است که هردو در نکوهش رفتار در اتهام امام به مال دوستی است (۲۸۵، ۲۹۷) بنابراین ابوبصیر در گفتمان درون شیعی و بدون اینکه وی در تقابل با جریان خاص فکری باشد؛ از نظر ویژگی‌های اخلاقی (بی‌حرمتی به امام) و به نوعی باورهای کلامی مرتبط با ویژگی‌های امام دچار آسیب است تا آنجا که امام را هم شان یک انسان عادی و مال دوست توصیف می‌کند. آنچه از روایات عبیدی نسبت به ابوبصیر برای ما قابل دریافت است ثروت او و نگرش او بر مبنای همین ثروت به اطرافیان خود است که همین امر سبب شده تا یک فاکتور نکوهش برای عبیدی نسبت به ابوبصیر به شمار آید؛ زین روی عبیدی ابوبصیر را با ملاک ویژگی‌های رفتاری راوی اعتبارزدایی می‌کند.

۵,۳,۲,۳. هم پیوندان خاندان

۵,۳,۲,۳,۱. بنی عباس

از آن روی که عبیدی از نظر خاندانی با یقطینی‌ها که از نزدیکان بنی عباس و حامیان آنان در تشکیل حکومت بودند در ارتباط بود برای نشان دادن جهت سیاسی و اندیشه مذهبی خود تنها با نقل یک روایت با معیار نکوهش و لعن از سوی امام علی ع بر بنی عباس خط فکری و سیاسی خود را از آنان جدا می‌کند (۱۰۲).

۵,۳,۲,۴. ناوسی

در میان ناوسی‌ها شهاب بن عبدربه از آن سوی که روایت او سبب شد تا گروهی به این فرقه تمایل یابند مورد نکوهش امام صادق ع قرار گرفته است (۷۸۰).

۵,۳,۲,۵. غلات

۵,۳,۲,۵,۱. مفضل بن عمر

مفضل بن عمر به عنوان شخصیتی که حضور او در میان دو فرقه غلات بحث برانگیز است و سبب شده تا دیدگاه‌های مختلفی پیرامون او شکل گیرد (ن ک: ابن غضائری، ۱۳۸۰ ش؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ ق، ۱/۴۱۰-۴۱۱) لیک عبیدی در نگاه کشی سعی دارد تا مفضل بن عمر را در ابتدا از فرقه غلات بداند. وی ۵ روایت برای او نقل می‌کند. روایات نکوهشی مفضل همه در تو صیف ویژگی‌های مذهبی او ست و در بیان ارتباط او با اسماعیل بن جعفر و تحریک او به ابراز امامت بعد از امام صادق (۵۹۰) است و یا نمونه‌ای از باورهای مذهبی او در مرسل بودن امام (۵۸۸) و پیوستن او به خطابه (۵۸۱) است. اما آنچه بر مدح او دلالت دارد حکایت احترام او نسبت به امام رضا و امام جواد است که سبب رحمت طلبی امام بر او شد (۵۹۳). اما در نهایت شاید ارزیابی کلی عبیدی را در جمله پایانی نقل ۵۸۱ بیایم که مفضل بن عمر در ابتدا گرایش به خطابه داشت ولی بعد از آن برگشت و شاید دلیل رحمت طلبی امام بر وی نیز همین امر باشد. در نهایت می‌توان گفت که ملاک ارزیابی عبیدی نسبت به مفضل بن عمر در گفتمان درون شیعی و با معیار ویژگی مذهبی بیان شده است.

۵,۳,۲,۵,۲. جابر بن یزید جعفی

عبیدی به طور خاص ۵ روایت برای جابر بن یزید نقل می‌کند که دو روایت آن لحنی نکوهشی دارد و سه روایت در ستایش او آمده است.

از نظرگاه عبیدی جابر روایات سرّ زیادی از نوع صعب مستصعب از امام باقر؟ و امام صادق؟ که تنها مومنان امتحان شده توان دریافت آن را دارند، شنیده است (۳۴۱ و ۳۴۳) اما این روایات باعث اذاعه توسط سفله می‌شود و نباید منتشر شوند (۳۴۰)؛ بنابراین از آنجا که جابر تعداد روایات زیادی را با این ویژگی از هردو امام دریافت کرده است و عقول ضعفا توان درک آن را نداشته‌اند (مازندرانی ۱۴۱۶ ق، ۲/۲۱۷)، امام صادق؟ منکر روایات جابر می‌شوند و برای جلوگیری از سوء استفاده سفله یا عدم انحراف جامعه مخاطب خاص امام و میزان روایت‌گری وی را از امام باقر؟ یک روایت و شاگردی او را برای خودشان انکار می‌کنند (۳۳۵) لیک با توجه به جایگاه جابر در میراث غالیان (M. Jafri، ۱۹۹۶، ۴۱۱) امام با بهره‌گیری از قرینه تقابل مغیره بن سعید و جابر در روایت ۳۳۶ سعی در ارائه یک مرز میان احادیث جابر با آنچه که غالیان نقل می‌کنند دارند از این روی جابر را راستگو و مغیره را دروغ‌گو توصیف می‌کنند.

براین اساس جنس دلایلی که عبیدی برای ارزیابی جابر برمی‌گزیند همه ناظر به ویژگی‌های علمی او ست و در گفتمان درون شیعی اعتبار سنجی شده است. بدین ترتیب جابر بن یزید امامی است که به دلیل توان و ظرفیت خاص خود قادر بوده تا روایات سری زیادی را از امام دریافت کند و از این جهت محمد بن عیسی تلاش دارد تا اتهام غلو را از وی بزداید.

۵،۳،۲،۵،۳. ابوالخطاب

ابو الخطاب یا محمد بن ابی زینب از سران غلات ۵ روایت در کلام عبیدی را به خود اختصاص داده است هر چند گفته شده که وی دوران استقامتی داشته که پس از آن منحرف گشته (۵۲۳) لیک محمد بن عیسی در ۴ روایت به ذم او می‌پردازد. این روایات که غالباً با معیار ویژگی‌های راوی در دو بعد عقیده و رفتار بیان شده‌اند در سه روایت به نکوهش عقیده و مذهب وی می‌پردازد (۵۱۲) و نیز در نقل ۵۲۳ به پیدایش عقاید نادرست وی بعد از ایمان اشاره می‌کند. آنچه از لعن امام درباره وی گزارش شده (۵۲۱) با توجه به دیگر نقل‌های عبیدی ناظر به بعد عقیدتی او ست اما ویژگی علمی وی از آنجا که در روایات اضافاتی را وارد می‌کرد مورد قدح قرار گرفته است (۵۲۲). بدین روی ابو الخطاب غالباً با معیار عقیده و مذهب مورد سنجش قرار گرفته است و سپس ویژگی تحدیث او.

۵،۳،۲،۶. واقفه

۵،۳،۲،۶،۱. علی بن ابی حمزه

علی بن ابی حمزه به عنوان یکی از سران واقفه مورد توجه عبیدی قرار گرفته است و روایت او دلالت بر عذاب وی در قبر به دلیل نشناختن امام زمان خود (امام رضا ۹) است (۸۳۳). از همین روی است که امام رضا ۹ اجازه لعن به واقفه در نماز را صادر می‌کنند (۸۷۹).

۵،۳،۲،۷. کیسانیه

۵،۳،۲،۷،۱. مختار

مختار به عنوان رئیس فرقه کیسانیه دارای شخصیتی زیرک است که این توصیف او در زبان امام علی ۹ هرچند صفتی ممدوح به شمار می‌رود (۲۰۱) اما وی از صفت زیرکی خود در کنش سیاسی خود در ایجاد فرقه کیسانیه و پیوستن به محمد حنفیه استفاده کرده است (۲۰۰).

۵،۳،۲،۸. بتری

۵،۳،۲،۸،۱. سالم بن ابی حفصه

سالم بن ابی حفصه از عالمانی است که پیروان او در موضوع امامت به بتریه شناخته می‌شوند (نوبختی، ۱۴۰۴ ق، ۱۳) از این روی عبیدی با اشتباه خواندن اندیشه عالم این گروه به مقابله با

آن‌ها می‌پردازد و آنان را از زبان امام باقر ع به عنوان کوه اندیشان جایگاه امامت معرفی می‌کند (۴۲۷).

۵,۳,۲,۹. اهل سنت

۵,۳,۲,۹,۱. سفیان ثوری

سفیان ثوری به عنوان عالم اهل سنت دامنه روایی او حکایت‌گر ارتباط زیاد او با شیعیان است تا جایی که نام وی در کتاب‌های فرق و رجال شیعه وارد شده است. عبیدی نیز با بیان روش وی در جعل روایت از امام صادق ع (۷۴۱) و خرده‌گیری در پوشش امام صادق ع (۷۳۹) روش علمی و باور مذهبی وی را توصیف و نقد می‌کند.

۵,۳,۳. برآیند ملاک توثیق و تضعیف

در برآیند آنچه بیان شد می‌توان از وجود تفاوت معنادار در ارزیابی‌های عبیدی نسبت به راویان سخن گفت. غالب آنچه در ارزیابی‌های پیوندگان خاندانی دیده می‌شود رنگ غالب گفتارهای ستایشی امام است و در پیوندگان و مخالفان اندیشه کلامی و اصحاب اجماع؛ علم راوی به عنوان ملاک برتر قابل شناسایی است. نسبت به وکلا و موالی گفتار ستایشی امام نسبت به راوی به کار رفته است و گفتار نکوهشی امام نسبت به سران فرقه‌های منحرف بیشترین بسامد را دارد.

مقایسه یونس و هشام با اندوخته‌های روایی عبیدی نسبت به زراره و محمد بن مسلم نشان می‌دهد که تنها تمایز این دو گروه در نظر عبیدی ویژگی‌های علمی آنان است و در تلاش است تا با تکرار روایات مرجعیت یونس، وی را در مقابل فقاقت زراره با روایات مختلف برکشد.

عبیدی در ارزیابی‌های خود در تلاش است تا یونس بن عبد الرحمان را به عنوان مرجع دین، افقه اصحاب زمان خودش بشناساند نکته‌ای که علی بن فضال -به عنوان هم عصر وی- در این راستا از ابن ابی عمیر به عنوان افقه یاد می‌کند و این خود می‌تواند حکایت‌گر وجود دو گفتمان متمایز درون شیعه باشد. این نکته بسیار قابل تأمل است که اگر نگوییم عبیدی هیچ روایتی درباره ابن ابی عمیر ندارد اما کشی از عبیدی هیچ روایتی در ذم و یا مدح ابن ابی عمیر در کتاب خود درج نمی‌کند.

بازیابی *الرجال* نه تنها نگرش و کنش عبیدی را نسبت به فرقه‌های مذهبی درون شیعه مشخص می‌کند بلکه نگرش او به جریان‌های سیاسی را نیز نشان می‌دهد؛ آنجا که او با اینکه از خاندان یقطین به‌شمار می‌رود و این خاندان دعوت بنی عباس به‌شمار می‌روند؛ لیک او با نقل روایت نکوهش ابن عباس همچون دیگر فرقه‌ها سرمنشا این خاندان را نشانه می‌رود و خط مشی سیاسی و فکری خود را با این خاندان جدا می‌کند. این رویکرد او درباره دیگر فرقه‌های سیاسی

که بدون اجازه امام خروج کرده‌اند نیز قابل پیگیری است چرا که علی رغم اینکه عیبی حریز را از نظر علمی می‌ستاید لیک از نظر سیاسی به دلیل جنگ با خوارج بدون اجازه امام بر او خرده می‌گیرد.

آنچه که در این میان مهم است ارزش‌گذاری این کنش‌های سیاسی در تعارض با رویکرد علمی راوی است. عیبی حریز را با اینکه از نظر کنش سیاسی نمی‌ستاید اما این امر باعث نشده که همچون بنی عباس یا نفس زکیه با او برخورد کند؛ بلکه او را به دلیل کنش‌های علمی از یاران خاص برمی‌شمرد. بدین روی می‌توان رویکرد او را چنین توصیف نمود که آنجا که ویژگی‌هایی همچون علم در راستای رواج مذهب به کار گرفته شود کنش‌های سیاسی درون مذهبی نمی‌تواند به این جنبه شخصیتی آسیبی وارد و آنان را از دایره شیعیان خارج کند.

۵،۴. کاربرد مشایخ ضعیف در اندیشه رجالی محمد بن عیسی

آنچه از داشته‌های محمد بن عیسی از مشایخ ضعیف به دست می‌آید بهره‌گیری او از آنان در موضوعاتی است که میان اصحاب و در اندیشه امامیه محل اختلاف نیست و به نوعی به عنوان موجد بر مطالب دیگر وی در باره راوی مورد نظر به کار می‌رود. به عبارتی دیگر تقریباً تمام مطالبی که از این مشایخ در کلام عیبی به کار رفته است مضامین آن‌ها با روایات دیگر تقویت می‌شود و منفردات آنان به حساب نمی‌آید. البته به جز روایت لعن ابن عباس که نقل از محمد بن سنان است و شاهد دیگری در روایات عیبی ندارد. این مشایخ ضعیف عبارتند از: عبید الله بن عبد الله الدهقان (۸۱۰ و ۸۱۱)؛ علی بن حسان (غضائری، ۱۳۸۰ ش، ۷۷؛ ۳۴۱)؛ سهل بن زیاد آدمی (۹۹۶)؛ زکریا بن محمد (۵۳۹)؛ اسماعیل بن مهران (۱۱۰۲ و ۳۴۳) و محمد بن سنان زاهری (۳۱؛ ۱۰۲).

۶. نظر رجالی محمد بن عیسی

علی رغم حجم گسترده روایات عیبی در رجال کشی؛ نظرات رجالی وی در این کتاب انعکاس کمتری داشته است و حدود ۵ درصد نقل‌های او را از آن خود کرده است.

گستره ارزیابی‌های عیبی راویانی از دوره امام صادق ع تا امام رضا ع را شامل می‌شود و نظرات عیبی در غالب موارد درباره هم طبقه‌هایش ثبت شده است. اطلاعاتی که عیبی نسبت به راویان ارائه می‌دهد درباره اصالت و خاندان راوی (۶۱۲، ۷۷۶)، درجه وثاقت (۱۱۰۷، ۱۰۷۹)، بیان سرگذشت (۱۰۰۶، ۱۱۱۸) و میزان روایت‌گری (۶۱۲، ۹۳۲) است. از سویی دیگر مقایسه این اطلاعات با آنچه در دیگر کتب رجالی درباره این راویان وجود دارد حکایت از تفصیل بیشتر نظرات عیبی است. از همین روی است که گاه کشی به بیان نظر عیبی نسبت به دیگرانی

همچون عمر بن اذینه (۶۱۲) ثعلبه بن میمون (۷۷۶) اکتفا می‌کند و اطلاعات او درباره نجیبه بن حارث و جوانی تنها اطلاعات موجود در کتب رجالی به شمار می‌رود. کشی در خصوص دیگرانی چون عثمان بن عیسی (۱۱۱۸) و یونس بن عبد الرحمان (۹۳۲) از نظرات عبیدی در کنار روایات دیگر با هدف تکمیل دانسته‌ها درباره راوی استفاده می‌کند.

درواقع کشی در دو مورد به نظرات عبیدی ارج می‌نهد: اول آنکه زمانی که از هم‌عصران خودش گزارش می‌کند؛ و دوم آنگاه که شناخت او به وسیله اساتید براساس رابطه خاندانی شکل گرفته باشد. هرچند اطلاعات رجالی عبیدی همیشه برآمده از حس و شهادت نیست و گاه به بیان شهرتی که راوی در جامعه دارد اشاره می‌کند (۷۷۶) اما در تمام موارد کشی نظرات عبیدی را پذیرفته است.

نظرات رجالی عبیدی در ۹ مورد از طریق حمدویه و در یک مورد از طریق جبریل بن احمد فاریابی نقل شده است که عبارت «سمعت» (۶۱۲ و ۷۳۲) و «ذکر» (۱۱۰۷) در نقل نظرات رجالی؛ حکایت‌گر ارتباط مستقیم این دو در جلسات شفاهی با عبیدی است. مطلبی که نسبت به دیگر مشایخ کشی در ارتباط با محمد بن عیسی قابل اثبات نیست.

مقایسه نظرات رجالی عبیدی با هم‌عصر او علی بن حسن بن فضال نشان می‌دهد که نظرات عبیدی بر خلاف نظر ابن فضال، جملاتی طولانی‌تر و اطلاعاتی گسترده‌تر نسبت به راوی را شامل می‌شود (به عنوان نمونه مقایسه کنید روایت ۷۷۲ و ۱۱۰۶ را با روایت ۶۱۲). علاوه بر این نظر رجالی عبیدی نسبت به فرقه‌های درون شیعی- به غیر از فارس بن حاتم از سران غلات (۱۰۰۶) - ثبت نشده است و ترجیح عبیدی بیشتر به نقل روایات درباره آنان است. حال آنکه نظر علی بن فضال نسبت به فرقه‌های مختلف همچون واقفی (۷۵۵) و ناوسی (۶۶۰) و... تا حدودی ثبت شده است. از سوی دیگر حجم اندک نظرات عبیدی نسبت به روایات منقول از او که ۵ درصد را به خود اختصاص داده و بررسی محدوده راویانی که درباره آنها نظر داده است و مقایسه آن با علی بن فضال با ۴۳ درصد در آینه کشی نشان از تفاوت روشی محمد بن عیسی و علی بن فضال در مطالعات رجالی خود دارد؛ به گونه‌ای که عبیدی نسبت به علی بن فضال را می‌توان بسیار محتاط‌تر و پایبندتر به نص دانست.

از سویی تلاش بیشتر عبیدی در به دست آوردن میراث رجالی پیشینیان خود در بهره‌گیری وی از تعداد زیاد مشایخ نسبت به علی بن فضال نیز مشهود است.

۷. اعتماد محمد بن عیسی بر نظرات رجالی

در میان نقل‌های رسیده از عبیدی گاه اعتماد او به برخی از مشایخ و نقل نظرات رجالی آن‌ها نیز دیده می‌شود. بدین روی محمد بن عیسی در دو مورد به استناد آرای رجالی حسن بن علی بن یقطین (۳۱۸ و ۱۱۲۷) و ابن ابی عمیر (۳۲۳ و ۳۲۱) و یونس بن عبد الرحمن (۱۱۲۷ و ۷۱۶) می‌پردازد.

۸. جایگاه روایات محمد بن عیسی در رجال کشی

بر اساس خوانشی که در مدخل‌ها صورت گرفت و جایی هر کدام از روایات در نظر کشی مشخص شد که تعامل کشی با روایات عبیدی در دو دسته قابل تحلیل است:

الف) پذیرش روایات: تمام روایات مجموع میراث عبیدی به جز دو روایت از نظر محتوا مورد پذیرش کشی قرار گرفته است. تعامل کشی با این دسته از روایات به دو صورت است: گاه اعتماد کشی در این دسته از روایات چنان است که در حدود ۱۴۹^{۱۱} نقل به عنوان نکات محوری و کلیدی در توصیف راوی استفاده می‌کند که ممکن است از دیگر روایات در شرح آنها استفاده کند و یا آن‌ها را در بیان کافی بداند و روایاتی در توضیح و تایید آنها ثبت نکند. تا آنجا که از ۳۰ نقل^{۱۲} در ۲۳ مدخل به عنوان تنها روایت حاضر در مدخل‌ها استفاده شده است که از میان آن‌ها کشی در ۷ مدخل تنها به بیان نظرات رجالی عبیدی در توصیف راوی اکتفا کرده است.

کشی در ۲۲ مدخل با ۳۲ سند میراث عبیدی را سرآغاز سخنش درباره راوی قرار داده است (۱۰۹، ۲۷۰ (با دو سند)، ۲۸۵، ۳۰۳، ۳۷۷ (با دو سند)، ۳۸۴ (با دو سند) و در ۹ مدخل روایات آغازین را با حداقل دوسند استحکام می‌بخشد.

تعامل دیگر کشی با روایات مورد پذیرش بهره‌گیری از روایات عبیدی در تایید و شرح روایات دیگر مشایخ است که ۸۴^{۱۳} نقل را به خود اختصاص داده است.

ب) عدم پذیرش: بر اساس خوانشی که در هریک از مدخل‌ها صورت گرفت می‌توان از دو روایت عبیدی سخن گفت که به طور صریح با نظر کشی مخالف است (۲۶۷ و ۳۳۵). تعارض جدی روایات عبیدی با نظر کشی را می‌توان در مدخل زراره مشاهده کرد. در این مدخل کشی در تلاش است تا روایات عبیدی در ذم زراره را به گونه‌ای با درکنار هم قرار دادن روایات عبیدی در مدح زراره و نیز شرح آن با روایات دیگر مشایخ به گونه‌ای توجیه کند. بدین روی نوع چیدمان

۱۱. شمارش براساس تعداد سند

۱۲. شمارش براساس تعداد اسناد

۱۳. شمارش براساس تعداد سند

روایات عبیدی در مدخل زراره همگام با نظر کشی پیش رفته است اما روایت ۲۶۷ که دلالت بر عدم شرکت در تشیع جنازه زراره و عیادت از او در هنگام بیماری و نیز بیان فزونی شرارت نسبت به یهود و نصارا دارد با آنچه که کشی از عبیدی در روایت ۲۴۳ نقل می‌کند، متفاوت است. آنجا که راوی بعد از آنکه از مخالفت نظر امام صادق ع درباره استطاعت با زراره آگاه می‌شود، تصمیم می‌گیرد که دیگر به عیادت آن‌ها نرود و در تشیع جنازه آنان شرکت نکند و زکات خود را نیز به آنان نپردازد، که به ناگاه با واکنش امام صادق ع روبه روی می‌شود و امام که گویی از سخن او متعجب می‌شوند حالت خود را از خوابیده به نشسته تغییر می‌دهند و از او می‌خواهند تا بار دیگر سخن خود را تکرار کند سپس به نقل از پدرشان می‌فرمایند که اینان از آتش جهنم به دور هستند و مقصود از بیان عبارت «لیس من دینی و دین آبائی» را تنها قول و نظر زراره و پیروانش مطرح می‌کنند بدین معنا که نظر زراره در استطاعت نظر درستی نیست نه آنکه شخصیت مذهبی او خارج از دین باشد چنانکه که او و پیروانش را از دادن زکات محروم کرد. بدین ترتیب تعارض میان این دو روایت با پذیرش روایت ۲۴۳ توسط کشی قابل مشاهده است.

روایت دیگری که کشی به مخالفت با آن برمی‌خیزد، روایتی است درباره عدم روایت‌گری جابر بن یزید جعفی از امام باقر ع و نقل تنها یک روایت از امام صادق ع (۳۳۵). این روایت علی‌رغم آنکه روایت آغازین مدخل جابر بن یزید است لیک چینش روایات بعد از آن به گونه‌ای است که کشی روایت‌گری فراوان جابر از این دو امام را می‌پذیرد و به نوعی مضمون روایت آغازین را رد می‌کند (۳۴۲، ۳۴۳).

نتایج

۱. عبیدی به عنوان یک رجالی سرشناس در رجال کشی به عنوان یکی از مشایخ با واسطه کشی حدود ۳۰۸ روایت را اختصاص داده است که نسبت به دیگر مشایخ با واسطه کشی از نظر فراوانی در صدر قرار دارد از این روی کتاب‌های او همچون *الرجال* و *التوقيعات* منبعی برای کشی به شمار می‌رفت.
۲. کشی نتوانسته به آثار عبیدی به طور مستقیم دسترسی داشته باشد و از این روی با بهره‌گیری از ۹ شیخ از حوزه قم و خراسان روایات او را در کتاب خود جای دهد.
۳. بیشترین روایات عبیدی -حدود ۱۱۳ روایت- از طریق حمدویه به کشی رسیده است.
۴. شواهد حکایت از آن دارد که عیاشی نیز نتوانسته به کتاب‌های عبیدی به طور مستقیم دسترسی داشته باشد چراکه کشی از طریق عیاشی با مشایخ متعددی روایات عبیدی را نقل می‌کند.

۵. عبیدی در آثار رجالی خود از حدود ۶۰ شیخ بهره برده‌است که در این راستا می‌توان منابع مورده بهره‌برداری وی را در ۵ دسته بیان کرد و بیشترین منابع مورد استفاده وی نگاشته‌هایی است که نه عبیدی در طریق نقل آن‌ها معرفی شده و نه عنوان کتاب اکنون به دست ما رسیده‌است و تنها شیخ به عنوان صاحب کتاب در آثار رجالی ثبت شده است که از آثار آن‌ها تعبیر به نگاشته‌های حدیثی می‌شود. این دسته حدود ۲۷ اثر را دربرمی‌گیرد.
۶. بهره‌گیری عبیدی از مشایخ ضعیف در موضوعاتی است که میان اصحاب و در اندیشه امامیه محل اختلاف نیست و به نوعی به عنوان موید بر مطالب دیگر وی درباره راوی مورد نظر به کار می‌رود.
۷. گستره ارزیابی‌های محمد بن عیسی تعداد ۹۸ راوی است که دلیل پرداخت عبیدی به آن‌ها را در سه دسته راویان سرآمد، راویان متهم و راویان با دلایل مختلف اهمیت برای عبیدی قابل بیان هستند.
۸. ملاک‌های توثیق و تضعیف راویان از نظرگاه عبیدی در دو دسته کلی رفتار و گفتار ستایشی یا نکوهشی امام نسبت به راوی و ویژگی‌های راوی در قالب علم، عقیده، رفتار قابل بررسی است.
۹. میان هر کدام از گروه‌هایی که عبیدی به آن‌ها پرداخته‌است و به کارگیری نوع ملاک‌های توثیق و تضعیف آنان ارتباط معنا داری قابل مشاهده‌است
۱۰. عبیدی کمتر به هم‌عصران خود می‌پردازد و حتی از آنان به ندرت نقل می‌کند.
۱۱. عبیدی سعی می‌کند مناسبات علمی را بر اختلافات کلامی و درون فرقه‌ای برتری بخشد و از این روی راویانی را که از نظر علمی و حدیثی یا گفتمان برون شیعی مورد تایید اما در گفتمان درون شیعی در مظان اتهام هستند را در عین انتقاد علمی از آنان از دایره تشیع خارج نمی‌کند.
۱۲. آنچه عبیدی گرد آورده ره‌آورد بهره‌جستن در گستره جغرافیایی مدرسه عراق؛ کوفه (بنو فضال)، بصره (یاسین الضریر) و بغداد (داود بن قاسم الجعفری) و نیز استفاده از آثار مشایخ دیگر مذاهب شیعی همچون فطحیه (بنو فضال)، غلو (محمد بن سنان)، واقفیه (عثمان بن عیسی) و راویان ثقه و ضعیف و نیز آثار غیر مرتبط با رجال از نظر موضوعی همچون نوادر و یا نگاشته‌های پراکنده حدیثی اصحاب است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، تهران، کتابچی.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *کتاب من لایحضره الفقیه*، محقق: غفاری، علی اکبر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰ش)، *الرجال لابن الغضائری*، محقق: حسینی جلالی، محمد رضا، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴. احمدوند، عباس، طاو سی مسرور، سعید (۱۳۹۰ش)، «جابر بن یزید جعفی و برر سی اتهام غلو درباره وی» *مطالعات تاریخ فرهنگی*؛ پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ، سال دوم، شماره ۷، ص ۲۴-۱.
۵. آقا بزرگ تهرانی، منزوی تهرانی (۱۴۰۸ق) محمد حسن، *الذریعه إلى تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامی تهران.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، محقق: محدث، جلال الدین، قم، دارالکتب الإسلامیه.
۷. تقی الدین حلی، حسن بن علی (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، به کوشش: محدث، جلال الدین، تهران، دانشگاه تهران.
۸. توحیدی نیا، روح الله (۱۳۹۳ش)، واکاوی چگونگی تعامل امام باقر و امام صادق با فرقه بتریه، نشریه تاریخ اسلام، شماره ۵۸، ص ۱۲۵-۱۵۴.
۹. حسینی شیرازی، سید علیرضا، لطفی پور، محمد (۱۴۰۲ش)، *محمد بن عیسی بن عبید در آینه پنج گفتار*، نشر رود آبی.
۱۰. حسینی شیرازی، سید علیرضا، لطفی پور، محمد، بهار (۱۴۰۱ش)، «شکل گیری و کارکردهای مرجعیت علمی زراره بن اعین»، *نشریه مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، شماره ۷۴، صفحه ۹-۴۶.
۱۱. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسه آل البيت A.
۱۲. خوئی، سید ابو القاسم (۱۳۷۲ش)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا، بی نا.
۱۳. رجبی پور، روح الله (۱۳۹۹ش)، *اندیشه های کلامی خاندان اعین*، قم، دارالحدیث.
۱۴. زرکلی دمشقی، خیر الدین بن محمود (۱۹۸۰م)، *الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۵. سیستانی، محمد رضا، بکاء، محمد (مقرر) (۱۴۳۷ق)، *قیسات من علم الرجال*، بیروت، دار المورخ العربی.
۱۶. شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، قم، جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم.

۱۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۳ش)، *الملل و النحل*، محقق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۱۸. شهیدی، روح الله، ۱۴۰۰ ش، *میراث تفسیری محمد بن عیسی بن عبید یقطینی*، مؤسسه انتشاراتی دار الحدیث.
۱۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، محقق: کوچه باغی، محسن بن عباسعلی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، محقق: خراسان، حسن الموسوی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعۀ و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، محقق: طباطبائی، عبد العزیز، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق)، *رجال الطوسی*، محقق: قیومی اصفهانی، جواد، قم، جماعه المدرسین فی الحوزۀ العلمیۀ بقم.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، *رجال العلامة الحلی*، مصحح: بحر العلوم، محمد صادق، قم، الشریف الرضی.
۲۴. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال*، به کوشش: طوسی، محمد بن حسن، مصطفوی، حسن، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۵. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۶. مامقانی، عبد الله (بی تا)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف اشرف، مطبعه المرتضویه.
۲۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، محقق: جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ق)، *روضۀ المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمه)*، مصحح: موسوی کرمانی، حسین، اشتهااردی، علی پناه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۲۹. مدرسی طباطبائی، سید حسن (۱۳۸۶ش)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخست هجری*، مترجم: قرائی، سید علی، جعفریان، رسول، نشر مورخ.
۳۰. مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی.

۳۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، محقق: شبیری زنجانی، موسی، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
۳۲. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، محقق: انصاری زنجانی خوئینی، محمد، قم، الهادی.
۳۳. یوسفی نجف آبادی، کوثر، ستار، حسین، شهیدی، روح الله، یوسفی غروی، محمد هادی (۱۴۰۳ش)، «بازیابی میراث رجالی و روایی جبریل بن احمد فاریابی با تأکید بر رجال کشی»، *مطالعات فهم حدیث*، سال دهم، بهار و تابستان، ۳۳-۵۷.

34. Muhammad Jaafari, Sayyid Husayn (1996), *Origins and early development of Shia Islam*, Qom: The Group of Muslims.

تعیین خاستگاه انگاره این‌همانی عیسی و مهدی با تاریخ‌گذاری روایات

انسیه‌السادات اسکاف^۱

نصرت نیل‌ساز^۲

کاظم قاضی‌زاده^۳

حسین خندق‌آبادی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۸، صفحه ۱۴۱ تا ۱۶۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

آخرالزمان‌های ادیان مختلف با باور به منجی موعود سرشته شده است. بر اساس منابع اسلامی و برخی مراجع غیر اسلامی پیامبر اسلام^(ص) نویدبخش ظهور یک منجی بوده، هرچند در مورد هویت او دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ دیدگاهی مدعی است منجی مورد نظر پیامبر^(ص) از میان امت اسلام نبوده بلکه وی بازگشت «عیسی مسیح^(ع)» را بشارت داده اما مسلمانان طی یک سیر تحولی مستمر، «عیسی^(ع)» را به حاشیه برده و عنوان آشنای «مهدی» را جایگزین آن کردند. یکی از مستندات این دیدگاه روایت «المهدی عیسی‌بن مریم^(ع)» است. در مقاله حاضر به منظور بررسی ادعای انتساب این روایت به پیامبر^(ص)، با استفاده از شیوه‌های مختلف تاریخ‌گذاری اعم از کاوش در کهن‌ترین منبع و تحلیل سندی-متنی، مشخص شده است که این عقیده اواخر سده اول هجری توسط حسن بصری در بصره مطرح و سپس از طریق زاهدانی اغلب با پیشینه مسیحی و یا آشنا به آن نقل شده است. در سده دوم توسط محمدبن خالد جندی برای اعتبار بیشتر به پیامبر^(ص) منسوب شده و در سرزمین‌هایی مانند عراق، مصر، شام و حجاز و فلسطین نشر یافته است.

کلیدواژه‌ها: منجی موعود، روایات این‌همانی عیسی و مهدی، تاریخ‌گذاری حدیث، حسن بصری.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران: e.eskaf@modares.ac.i

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

nilsaz@modares.ac.ir

۳. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران: k.ghazizadeh@modares.ac.ir

۴. استادیار پژوهشی بنیاد دایرة المعارف اسلام: h.khandaqabadi@gmail.com

درآمد

هویت منجی موعود همواره یکی از مهمترین موضوعات آخرالزمانی در ادیان مختلف بوده است. یهودیت و مسیحیت با ستان به «منجی» اعتقاد داشتند؛ یهودیت انتظار آمدن و مسیحیت که منجی را عیسی (ع) می‌دانست انتظار «بازگشت» او را داشت. بنابراین منجی جزء اصلی ادبیات آخرالزمانی یهودی و مسیحی است. در سنت اسلامی نیز باور به وجود منجی به طور جدی‌تری مطرح و از همان سده‌های اولیه علاوه بر حافظه جمعی مسلمانان در میراث مکتوب اسلامی نیز ثبت و ضبط شده است.

ویژگی مشترک منجی موعود در ادیان مختلف، مسیحایی بودن اوست؛ رهبر محبوب و نجات‌بخشی که در آخرالزمان صلح و عدالت را برقرار خواهد ساخت. بر اساس منابع اسلامی و برخی منابع غیر اسلامی، پیامبر اسلام خود، ظهور این منجی را بشارت داده و حتی بر اساس برخی گزارش‌ها، او را با ویژگی‌هایش معرفی کرده است. اما پیشینه غیرا سلامی منجی، سکوت قرآن در این خصوص، بی‌اعتمادی برخی پژوهشگران به مجموعه روایات اسلامی به جهت تدوین دیر هنگام و دیگر ملاحظات مثل تأثیر نزاع‌های فرقه‌ای بر شکل‌گیری برخی روایات، موجب تشکیک برخی محققان در خصوص اصالت اسلامی این دیدگاه شده است. برای نمونه برخی از آنها معتقدند اسلام اولیه جنبشی مسیحایی نبوده و پیامبر اسلام ظهور هیچ منجی‌ای از امت اسلام را بشارت نداده است. اما در بین مسلمانان متقدم، باور به بازگشت عیسی وجود داشته که این دیدگاه به مرور تکامل یافته و نهایتاً «مهدی» عنوانی مقبول برای منجی مسلمانان در نظر گرفته شده است؛ از نظر این محققان منجی اصیل در اسلام عیسی (ع) بوده که بعدها و طی یک سیر تحولی مستمر، یک منجی از امت اسلام جایگزین وی شد درحالی‌که نقش عیسی نیز به طور کامل حذف نشده و همچنان وظایف مهم آخرالزمانی را به عهده دارد. در این سیر تحولی، شخصیت اصلی یعنی همان منجی و احیاگر، «مهدی» خواهد بود که عیسی -حداقل در عبادات- پیرو اوست. این دیدگاه هرچند به طور محدود در میان برخی مسلمانان وجود داشته، اما بازتاب گسترده‌ای میان مستشرقان داشته است.

از آنجا که روایات به نحوی بر شکل‌گیری چنین دیدگاهی تأثیرگذار بوده، بازخوانی و تحلیل تاریخی گزارش‌های اسلامی در تشخیص اصالت این عقیده می‌تواند مؤثر باشد. هرچند روایات

۱. غالباً یهودیان منتظر «ظهور» منجی و مسیحیان چشم انتظار «بازگشت» وی هستند. اطلاعات جامعی در خصوص

دیدگاه‌های اخیر مطالعات یهودی، مسیحی در مورد مسئله آخرالزمان و منجی اسلام در:

(Costa, Jose (2020), Early Islam as a Messianic Movement).

آمیزه‌ای از گزارش‌های موثق، متعارض و مجعول است اما امکان تشخیص احادیث صحیح از جعلی وجود دارد. مسأله بسیار حساس منجی موعود هم که در جغرافیای اسلام متقدم، امکان سوء استفاده‌ها و مصداق سازی‌های متعدد داشته، آنچنان که در روایات منعکس شده، مستثنی از این قاعده نیست. بر اساس روایات اسلامی، «مهدی» قدیم‌ترین و اصیل‌ترین عنوان منجی مسلمانان بوده اما این عنوان همواره بر یک شخص با ویژگی‌های مسیحایی اطلاق نشده بلکه «مهدی» انگاره‌ای است که مسلمانان در زمانهای مختلف درک و دریافت متفاوتی از آن داشته و در طول دوران مصادیق متفاوتی بر آن تحمیل شده است. برخی مصادیق، افرادی هستند که در یک فاصله زمانی کوتاه (پیش یا پس) از صدور روایات ملقب به این نام شدند؛ همچون محمدبن حنفیه، عمر بن عبدالعزیز و ... این دسته عموماً شخصیتی مسیحایی ندارند و صرفاً یا افرادی دادگسترند یا با اهداف و اغراض فرقه‌ای یا سیاسی مشخص، مصداق این مضمون قرار گرفته‌اند. اما مهم‌تر از دسته اول، دیگر مصادیق «مهدی» است که در روایات اسلامی دارنده ویژگی‌های مسیحایی است. مهم‌ترین این مصادیق، «عیسی بن مریم (ع)»، «مهدی (ع)»؛ فردی از اهل بیت پیامبر (ص) و «قائم آل محمد (ص)» فرزند امام یازدهم شیعیان است که بر اساس روایات در آخرالزمان ظهور نموده و اقدامات خاصی را به منصه ظهور خواهند رساند.

طرح مسأله

ویلفرد مادلونگ؛ خاورشناس آلمانی، در مقاله «المهدی» با استناد به منابع اسلامی، در پی ردیابی تاریخی اعتقاد به «مهدی» در میان مسلمانان، خاستگاه و سیر تطور این عقیده را بررسی نموده است. از دیدگاه مادلونگ، اعتقاد به اینکه «عیسی پیش از پایان یافتن جهان از آسمان فرود خواهد آمد تا حکومت کند و امامت جامعه اسلامی را در نماز به عهده بگیرد»، نهایتاً اوایل دوران مروانیان (حک: ۶۴-۱۳۲) در بین مسلمانان وجود داشته است. او کاربرد واژه «مهدی» در مفهوم آخرالزمانی و خاستگاه بسیاری از روایات آخرالزمانی را پس از آن و مربوط به زمانی بعد از فتنه دوم و دوران قیام عبدالله بن زبیر می‌داند. پیش از آن «مهدی» عنوانی تجلیلی، افتخار آمیز و بدون داشتن معنای مسیحایی بوده است (Madelung, 2012, 1231a).

مادلونگ پس از ذکر مصادیق «مهدی» در اواخر قرن اول، به آغاز نزاع بین مسلمانان در پذیرش اصل این دیدگاه اشاره می‌کند؛ او با ذکر دو روایت منسوب به حسن بصری (م ۱۱۰)، مخالفت وی با اعتقاد به منجی مسلمانان را نشان داده است. از دیدگاه مادلونگ در میان عالمان

حدیث، این نزاع، در بستر تطور سریع و گسترده نقش مهدی و عهده‌گیری اقدامات متعدد آخرالزمانی توسط او در روایات، به طور کامل پایان نیافت؛ حوالی نیمه قرن دوم محمدبن خالد الجندی نیز این مخالفت را در قالب حدیثی منسوب به پیامبر، بار دیگر مطرح کرد (نک. ادامه مقاله). نهایتاً در زمان تدوین آثار پ‌سار سمی مانند مجموعه‌های حدیثی طبرانی، حاکم نیشابوری و بیهقی، نقش آخرالزمانی مهدی به طور کلی بارزتر شد و نگرش حکومت کردن مهدی در زمان نزول عیسی (ع)، آموزه‌ای مقبول شد ... و این اطمینان را به بار آورد که او [مهدی] از امت اسلام خواهد بود ... (Madelung, 2012, 1231b, 1234a).

تحلیل مادلونگ که مضمون نوعی تاریخ‌گذاری است، این تصور را پدید آورده که «عیسی» اولین منجی شناخته شده در اسلام بوده و بعدها همین دیدگاه درباره «مهدی» در قالب روایاتی دیگر تولید و نشر داده شده است. این نظریه بعدها توسط محققان دیگری حمایت شد؛ دیوید کوک نیز اصل وجود منجی در اسلام را هرچند با ذکر واژه «احتمال»، اقتباس از مسیحیت و منجی اصیل اسلام را عیسی بن مریم (ع) می‌داند که در طول قرن اول، دستخوش تحولاتی اساسی شده است (Cook, 2002). گابریل سعید رینولدز نیز شکل‌گیری آموزه مهدویت اسلامی را در ارتباط تنگاتنگ با رویدادهای تاریخی و محیط مذهبی اوایل اسلام و تحت تأثیر منابع خارج از اسلام و روایات منجی موعود را منعکس کننده عناصر متنوع آن جغرافیا می‌داند. از نظر او در سنت مسلمانان از دیرباز تصور می‌شد که عیسی برای احیای ابراهیمی و برقراری حکومت عدل دوباره خواهد آمد. او این دیدگاه را تأثیر پذیرفته از امیدهای مسیحیت متقدم برای ظهور دوم می‌داند. رینولدز با استفاده از مقاله مهدی مادلونگ، بر اساس روایت «الْمَهْدِيُّ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» و با شاهد آوردن روایتی از مسند احمدبن حنبل که عیسی بن مریم را «إِمَامًا مَّهْدِيًّا وَحَكَمًا عَدْلًا» معرفی نموده (احمدبن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۱۵/۱۸۷-۱۸) و ترکیب عجیب این روایات با دیگر روایات آخرالزمانی، عیسی را «تنها امام و مهدی» نام می‌برد و نهایتاً استدلال می‌کند که عیسی در صحنه اصلی درام آخرالزمانی نه تنها اقامه کننده نماز، از بین برنده دجال و حاکم در انتظار قیامت است، بلکه حتی بر اساس برخی دیگر از روایات، قاضی روز قیامت نیز خواهد بود. رینولدز در پایان این بحث نتیجه گرفته که: «یک دسته قابل توجه از روایات اهل سنت، عیسی را به صراحت مهدی معرفی می‌کند» (Reynolds, 2001, 55-86).

بر این اساس باورمندی به منجی بودن «عیسی بن مریم (ع)» اصیل‌ترین دیدگاه موعودگرایانه اسلام است. یکی از مهمترین مستندات این دیدگاه روایاتی منقول در برخی منابع متقدم مسلمانان است که به صراحت منجی موعود اسلام را عیسی (ع) معرفی می‌کنند. تحولات روش شناختی در

تاریخ‌گذاری احادیث، بررسی مجدد و دقیق‌تر این ادعا را به منظور تشخیص اصالت، خاستگاه زمانی و جغرافیایی آن ضروری می‌کند. اولین گام در انجام این امر، مراجعه به کلیه تحریرهای روایات موجود در این موضوع از منابع متقدم است.

در خصوص بررسی صحت، خاستگاه و زمینه‌های صدور حدیث مذکور پژوهش‌هایی انجام شده؛ از جمله «بررسی سندی- فقه الحدیثی روایت لا مهدی الا عیسی بن مریم در منابع روایی اهل سنت» (معارف و منائی، ۱۳۹۴)، «بررسی خاستگاه و شواهد جعل حدیث لا مهدی الا عیسی بن مریم (ع)» (ورمزیار، ۱۴۰۰) و «گونه‌های جعل و تحریف امویان در روایات مهدوی» (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱). تفاوت پژوهش حاضر با مقالات مذکور تحلیل و بررسی تمام تحریرهای این روایت در بستر تاریخی و با استفاده از شیوه‌های نوین تاریخ‌گذاری است ضمن اینکه در این پژوهش دیدگاه‌های اخیر مستشرقان نسبت به این روایات گردآوری و به تناسب روش‌های پژوهشی آنان، با استفاده از ابزارهای تاریخی متناسب نقد و بررسی شده است.

تاریخ‌گذاری روایات «این همانی» عیسی و مهدی

احادیث با توجه به تاریخی که ادعا می‌کنند به آن تعلق دارند، هر کدام کاربرد خاص خود را داشته و می‌توانند منعکس‌کننده تحولات آن دوران نیز باشند. بسیاری از این روایات ادعا می‌کنند که از زبان پیامبر بیان شده‌اند. بنابراین تاریخ‌گذاری این داده‌های تاریخی روش مناسبی برای ارزیابی اصالت و اعتبار آنهاست. روشها و ابزارهایی که محققان غربی برای نقادی و تاریخ‌گذاری احادیث به کار بسته‌اند عمدتاً برگرفته از مطالعاتی است که دست کم از دو قرن پیش‌تر بر متون مقدس یهودی و مسیحی اعمال و در آن حوزه آزموده شده‌اند (آقایی، ۱۳۹۳ ش، ۱۴). این روشها بستگی به ویژگی منبع مورد نظر دارند. امروز روش‌های تاریخ‌گذاری احادیث را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱. تاریخ‌گذاری بر اساس متن. ۲. تاریخ‌گذاری بر مبنای کهن‌ترین جوامعی که روایات در آنها ظاهر شده. ۳. تاریخ‌گذاری بر اساس اسناد. ۴. تاریخ‌گذاری بر مبنای متن و اسناد و ۵. روش‌هایی که معیاری دیگر، مثلاً زمینه‌های بیرونی را بکار می‌برند. این روش در مورد روایاتی امکان پذیر است که حوادث تاریخی مشخصی را -البته نه کاملاً صحیح- پیش‌بینی می‌کنند (موتسکی، ۱۳۹۳ ش- الف، ۲۲-۲۳ و ۶۰).

بر اساس منابع اسلامی، روایاتی با مضمون «این همانی» عیسی و مهدی به چهار نفر منسوب است: پیامبر اسلام (ص)، معاویه بن ابی سفیان، حسن بصری و مجاهد بن جبر. این روایات به سه شکل وجود دارند:

۱. در قالب حدیث مقطوع^۱ (منتهی به حسن بصری و مجاهد): (۶) تحریر: دو تحریر در الفتن نعیم‌بن حماد (م. ۲۲۸ یا ۲۲۹)، یک تحریر در مصنف ابن ابی شیبہ (م. ۲۳۵)، و سه تحریر در تاریخ دمشق). در این دسته احادیث، حسن بصری و لیث‌بن ابی سلیم حلقه‌های مشترک هستند (نک. نمودار ۱) (نعیم‌بن حماد، ۱۴۱۲ق، ۳۷۴؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ۵۱۳/۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۴۷/۵۱۹).

۲. در قالب حدیث مسند (مرفوع متصل)^۲ (۲۵) تحریر: یک تحریر در سنن ابن ماجه (م. ۲۷۵)، دو تحریر در مستدرک حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵)، یک تحریر در جامع بیان العلم و فضله ابن عبدالبر (۳۶۸-۴۶۳ق) و بیست و یک تحریر در تاریخ دمشق ابن عساکر (۴۹۹-۵۷۱). همه این احادیث با یک طریق منفرد و با حلقه مشترک اصلی حسن بصری و حلقه مشترک فرعی محمدبن خالد الجندی به پیامبر منتهی می‌شوند (نک. نمودار ۲) (ابن ماجه، ۲۰۰۹م، ۵/۱۶۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۴۸۸/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ۱/۶۰۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۴۷/۵۱۹-۵۱۶).

۳. روایت یک گفتگوی جدلی بین معاویه و ابن عباس. این گزارش در سه منبع مستقل/خبر الدوله العباسیه، (۱/ ۵۱-۵۲)؛ الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر (عج)، (سیدبن طاووس، ۱/ ۱۱۶)؛ کشف الغمّه فی معرفه الأئمه، (الإربلی، ۱/ ۴۲۴)، بدون سند ذکر شده و از آنجا که نقد منبع و اثبات اصالت آن اولین گام در اینگونه پژوهش‌های تاریخی است، در پژوهش حاضر از بررسی این گزارش صرف‌نظر شده و آن را به تحقیقی مجزا و مبتنی بر روشهای جدلی^۳، موکول خواهیم نمود، هر چند شواهدی بر تمایلات معاویه به مسیحیت و آشنایی او با تعالیم آخرالزمانی آنان در شام وجود دارد (نک. ادامه مقاله) اما این به تنهایی نمی‌تواند چنین انتسابی را ثابت کند.

۱. تحلیل محتوای احادیث

تحلیل محتوا، روشی برای یافتن نتایج پژوهش از طریق تعیین عینی و منتظم ویژگیهای مشخص پیام است (هولستی، ۱۳۷۳ش، ۲۸). در این روش ابتدا متن مورد نظر کدگذاری می‌شود؛ هر کد باید بیانگر اطلاعات خاصی باشد. سپس کدها در مقوله‌ها یا زیرمقوله‌های مختلف قرار داده می‌شوند (طالب، ۱۳۶۹ش، ۲۱۹-۲۱۷).

۱. حدیثی که قول و فعل و تقریر تابعین را نقل کند (الصالح، ۱۹۸۴م، ۲۰۹).

۲. حدیثی که بدون انقطاع به پیامبر منتهی می‌شود (الصالح، ۱۹۸۴م، ۲۱۰).

برای تحلیل محتوا و بررسی ساختار روایات «این همانی» عیسی و مهدی، متن احادیث را به چند جزء اصلی تقسیم می‌کنیم: حدیث مقطوع تنها مشتمل بر عبارت «الْمَهْدِيُّ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» بوده اما حدیث مسند شامل دو قسمت است؛ قسمت اول، نوعی پیشگویی از شدت و سختی در آینده و قسمت دوم مشتمل بر عبارت «وَلَا الْمَهْدِيُّ إِلَّا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» که به نظر می‌رسد همان حدیث مقطوع است که با ساختار نحوی بخش اول روایت سازگار شده است. متن حدیث در هر دو دسته تحریر بدون هیچ تغییری در منابع مذکور نقل شده است. بنابراین این حدیث را می‌توان شامل مقوله‌های زیر دانست:

مقوله ۱: طَرَف حدیث که با علامت A نشان داده می‌شود: مضمون اصلی این حدیث یکی بودن دو شخصیت «عیسی» و «مهدی» است که در قالب دو ساختار بیان شده است:

– الْمَهْدِيُّ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (A¹)

– لَا مَهْدِيَّ إِلَّا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (A²)

مقوله ۲: پیشگویی احوال ناگوار آینده که با علامت B نشان داده می‌شود:

– لَا يَزِدُّهُ إِلَّا مَرًّا إِلَّا شِدَّةً، وَلَا الدِّينُ إِلَّا إِدْبَارًا، وَلَا النَّاسُ إِلَّا شَحًّا، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ النَّاسِ

ردیف	منبع	راوی	این همانی	احوال ناگوار آینده
۱	الفتن نعیم	حسن بصری	A ¹	–
۲	الفتن نعیم	حسن بصری	A ¹	–
۳	مصنف ابن ابی شیبہ	مجاهد	A ¹	–
۴	سنن ابن ماجه	پیامبر (ص)	A ²	B
۵	مستدرک حاکم	پیامبر (ص)	A ²	B
۶	جامع بیان العلم و فضلہ	پیامبر (ص)	A ¹	
۷	تاریخ دمشق	مجاهد	A ¹	–
۸	تاریخ دمشق	حسن بصری	A ¹	–
۹	تاریخ دمشق (۲۱) تحریر بدون تغییر در متن)	پیامبر (ص)	A ²	B

۲. تاریخ‌گذاری بر مبنای کهن‌ترین منبع

نخستین کسی که به صورت روشمند شیوه تاریخ‌گذاری بر اساس کهن‌ترین منبع، را به کار گرفت یوزف شاخت^۱ است. پس از او ینبل^۲ هم این روش را در پژوهش مبسوط خود^۳ به کار گرفت. از نظر او «گردآورندگان حدیث معمولاً همه مطالبی را که از اسلافشان اخذ کرده بودند در جوامعشان جمع می‌کردند. در نتیجه این جوامع باید گزارش کاملی از مطالب موجود در منطقه و زمانی خاص تلقی شوند». بنابراین او استدلال می‌کند «نبود مطلبی خاص در آن جوامع می‌تواند نکته مهم و درخور توجه برای تاریخ‌گذاری یا شناسایی خاستگاه آن مطلب در نظر گرفته شود». بنابراین شاخت و ینبل ادعا کردند زمان و مکان تألیف قدیمی‌ترین منبعی که روایتی خاص در آن موجود است، خاستگاه زمانی و مکانی پیدایش آن روایت است و روایت پیش از تألیف آن منبع وجود نداشته است. با توجه به نقدهایی که به این روش وارد است (نک. موتسکی، ۱۳۹۳ش - الف، ۳۳ - ۴۰)، از این شیوه باید برای تعیین حد زمانی پایانی^۴ و نه حد زمانی آغازین^۵ پیدایش یک روایت استفاده کرد؛ به عبارت دیگر، نقل روایتی در یک کتاب، صرفاً بیانگر وجود آن در زمان تألیف کتاب و دوره حیات مؤلف کتاب است، نه معین‌کننده زمان به وجود آمدن آن روایت (نیل ساز و شیر، ۱۴۰۱ش، ۱۰۸-۱۱۲). موتسکی نیز معتقد است از این روش می‌توان و حتی باید برای تعیین حد زمانی آغازین پیدایش یک روایت استفاده کرد ولی نباید از آن نتیجه گرفت که آن روایت کهن‌تر نبوده و فهرست مراجعی که در سندها آمده‌اند لزوماً ساختگی‌اند (موتسکی، ۱۳۹۳ش - الف، ۴۰). عالمان مسلمان نیز عدم ذکر حدیثی در یک کتاب را بیانگر ناآگاهی مؤلف از آن حدیث و یا انکار وجود آن در زمان آن نویسنده نمی‌دانند. بنابراین، نقل یک حدیث در کتابی، صرفاً بیانگر وجود آن در زمان تألیف کتاب و به عبارت دیگر، در دوره حیات مؤلف است. به طور خلاصه، با این روش تاریخ‌گذاری، تنها ثابت می‌شود که روایت در زمان تألیف کهن‌ترین منبع موجود وجود داشته، اما اینکه آیا قبل از آن زمان نیز وجود داشته یا نه نشان داده نمی‌شود. در نوشتار حاضر،

1. Joseph Schacht (1902-1969).
2. Gautier Juynboll (1935-2010).
3. "the man kadhaba Tradition and the Prohibition of Lamenting the Death" (Juynboll, 1983, 96-133)
4. *Terminus ante quem*.
5. *Terminus post quem*.

۶. البته برخی خاورشناسان مانند ونزبرو، این روش تاریخ‌گذاری را به کلی مردود می‌دانند، زیرا اساساً انکار می‌کنند که منابع منتسب به نویسندگان قرن دوم و سوم را واقعاً خود آن افراد تألیف کرده‌اند (Motzki, xliii - xliv)

روایات مورد نظر از منابع روایی متقدم (تا ربع سوم قرن ششم)، به منظور بررسی سیر تغییرات آنها استخراج شده‌اند.

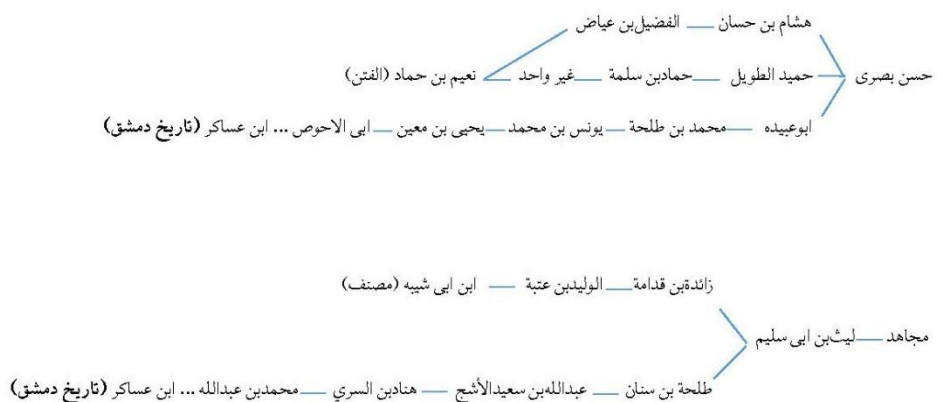
کهن‌ترین منبعی که مضمون این همانی عیسی و مهدی در سیاق اثباتی (A^1) در آن ذکر شده /الفتن نعیم‌بن حماد و کهن‌ترین منبعی که مشتمل بر این مضمون اما در ساختار نفی و اثبات (A^2) است، سنن ابن ماجه است. بنابر دیدگاه ساخت و ینبل، خاستگاه زمانی پیدایش این مضمون روایت حوالی سال وفات نعیم‌بن حماد، یعنی اواخر ثلث اول قرن سوم است. اما بر اساس آنچه گفته شد، حد زمانی پایانی این روایت زمان مذکور بوده؛ یعنی باور به این دیدگاه در دوران حیات نعیم‌بن حماد وجود داشته، هرچند درباره کهن‌تر بودن این باور با توجه به روش مذکور نمی‌توان اظهار نظری نمود.

۳. تاریخ‌گذاری بر مبنای سند و حلقه مشترک

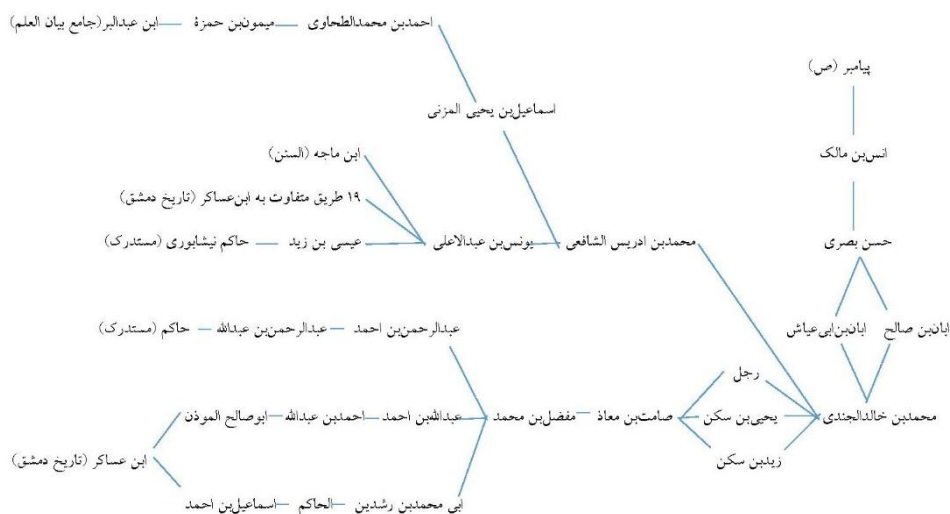
حلقه مشترک فردی در سند است که بیش از یک نفر از وی روایت کرده‌اند. هرچند حلقه مشترک از دیدگاه ساخت و ینبل جاعل متن حدیث و بخش متقدم سند است که وی را به کهن‌ترین منبع متصل می‌سازد اما از نظر شولر و موتسکی او لزوماً جاعل نیست بلکه اولین نشر دهنده نظام‌مند حدیث است. حلقه مشترک از وجود حدیث در زمان خود خبر می‌دهد اما نمی‌توان ادعا کرد که قبل از او آن روایت وجود نداشته است (موتسکی، ۱۳۹۳ش - ب، ص ۳۳۴-۳۳۹). هرگاه برخی راویان حلقه مشترک، خود چند راوی داشته باشند که نقل‌کننده روایت او باشند، آن راوی حلقه مشترک را، حلقه مشترک فرعی می‌نامیم (ینبل، ۱۳۹۳ش، ۴۱۹).

برای تاریخ‌گذاری روایات بر اساس این روش، ابتدا نمودار طرق روایات را ترسیم نموده، حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی را مشخص و سپس بر اساس سه طریق اصلی؛ طرق منسوب به مجاهد، حسن بصری و پیامبر (ص)، روایات را بررسی می‌نماییم.

نمودار ۱



نمودار ۲



طرق منتهی به مجاهد (۲۱-۱۰۴):

دو تحریر مکی از این روایت به مجاهد بن جبر ختم می شود که بر اساس جدول، تنها مشتمل بر مقوله A^1 بوده و با دو سند، در دو منبع متفاوت ذکر شده است. **مجاهد بن جبر** متولد مکه اما ایرانی تبار است. این عالم ثقه و فقیه بزرگ برای کسب علم، تدبر و اندیشه بسیار سفر می نمود (از جمله به مصر و یمن) و در آخر عمر خود در کوفه مستقر گردید. مجاهد به علمای مسیحی مراجعه

و برخی از گزارش‌های آنان از پیامبر را نقل کرده است. او همچون برخی از دیگر مفسران معتقد است آیه ۶۱ سوره زخرف^۱ اشاره‌ای به آمدن دوم عیسی دارد. مجاهد سخت با حکومت بنی‌امیه در ستیز بود و در این راه مرارت‌های بسیاری کشید و به زندان افتاد (ابن سعد، ۱۹۶۸ق، ۵/۴۶۶؛ الأصبهانی، ۱۲۹۴ق، ۳/۲۷۹-۳۱۰؛ شهیدی صالحی، ۱۳۷۶ش، ۳۷).

تنها راوی مجاهد در این حدیث یکی از شاگردان او؛ لَیْثُ بْنُ أَبِي سُلَیْمٍ (۱۳۸، ۱۴۳ یا ۱۴۵) است. لیث متولد کوفه و ظاهراً ایرانی الاصل است. او مردی صالح و عابد بوده اما اکثر عالمان حدیث وی را تضعیف کرده‌اند (ابن سعد، ۱۹۶۸ق، ۶/۳۴۹-۳۵۰؛ الذهبی، ۱۴۰۵ق، ۶/۱۸۴-۱۷۹). لیث با دو راوی حلقه مشترک است: زائده بن قدامه و طلحه بن سنان (نک. نمودار ۱).

زائده بن قدامه الثقفی، أبو الصلت الکوفی (م ۱۶۰ یا ۱۶۱)، راوی کوفی و صاحب کتاب (ابن ندیم، ۴۱۷ق، ۲۷۸)، در کوفه یا روم درگذشت (ابن سعد، ۱۹۶۸ق، ۶/۳۷۸). ابن ابی شیبہ در مصنف خود، این روایت را توسط ولید بن عتبہ -که احتمالاً تصحیف «ولید بن عقبه باشد»- نقل کرده است: در منابع رجالی، در این محدوده زمانی دو نفر با نام ولید بن عتبہ وجود دارند؛ الولید بن عقبه الأشجعی (۱۷۶-۲۴۰) و ولید بن عقبه راوی دمشقی. با توجه به تاریخ وفات زائده (۱۶۰)، نفر اول امکان سماع از او نداشته است. تاریخ وفات نفر دوم مشخص نیست اما از راویانی نقل روایت داشته که از نظر دوره حیات نزدیک به زائده بوده‌اند. پس از نظر زمانی امکان اخذ روایت از زائده را داشته هرچند در آثار رجالی و تراجم، زائده و ولید دمشقی به عنوان راوی و مروی عنه‌های یکدیگر ذکر نشده‌اند. اما از طرف دیگر، در بین راویان زائده، ولید بن عقبه الشیبانی قرار دارد و طریق «ولید بن عقبه عن زائده» در اسناد چندین روایت تکرار شده، بر خلاف طریق «ولید بن عقبه عن زائده» که فقط در همین یک سند وجود دارد. با فرض احتمال تصحیف، در بین افرادی که نام آنها ولید بن عقبه است، ولید بن عقبه بن مغیره الشیبانی الکوفی (م ۱۹۱-۲۰۰) قرار دارد که در بین شیوخش نام زائده ذکر شده و ابن ابی شیبہ هم از او روایت کرده است. بنابراین ممکن است وی راوی مورد نظر ما باشد. ظاهراً اصالت او نیز کوفی است (المزی، ۱۴۰۰ق، ۳۱/۶۱-۶۲؛ الذهبی، ۲۰۰۳م، ۴/۱۲۴۰؛ الخوئی، بی‌تا، ۲۰/۲۱۶).

راوی دیگر لیث طلحه بن سنان بن الحارث است. او اصالتاً یامی است؛ از قبیله‌های ساکن نجران که در صدر اسلام عمدتاً مسیحی بودند. نام او در شمار عابدان و نیز ثقات ذکر شده است

۱. وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنْ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ.

(ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ۸/ ۳۲۶؛ الأصبهانی، ۱۲۹۴ق، ۵/ ۱۴). این تحریر توسط راویان کوفی به استثنای آخرین راوی که دمشق است، در تاریخ دمشق ابن عساکر ذکر شده است.

طرق منتهی به حسن بصری

این تحریر بصری نیز تنها مشتمل بر مقوله ¹A است. حسن بصری با سه راوی حلقه مشترک است (نک. نمودار ۱). ابوسعید بن ابوالحسن یسار البصری معروف به حسن بصری، محدث، مفسر، متکلم، واعظ و از نخستین مشایخ عرفان اسلامی است (حاج منوچهری و شمس، ۱۳۹۸ش، ۱۱/ ۱۹۵). خانواده او ایرانی‌الاصل و اهل میسان (از توابع خوزستان) یا «نهرالمراه» و ظاهراً مسیحی بودند (الدینوری، ۱۹۹۲م، ۴۴۰-۴۴۱). پدرش یسار، و به قولی پیروز یا فیروز، در یکی از فتوحات اسلامی، در جریان فتح منطقه میسان، به دست عتبه بن غزوان در سال ۱۴، به اسارت مسلمانان درآمد، سپس اسلام آورد و از جمله موالی شد. مشهورترین قول درباره تولد حسن، سال ۲۱ هجری در مدینه است. حسن در اوایل خلافت معاویه در برخی فتوحات شرق جهان اسلام همچون کابل شرکت و در سرزمین‌های فتح شده وظیفه تعلیم نومسلمانان را به عهده داشت. او با شام و یمن هم در ارتباط بوده است. حسن از سال ۵۱ تا پایان عمر در بصره و با تهیدستی روزگار می‌گذراند؛ در واقع زهد و پارسایی، شباهتهای رفتاری و تمایلات وی به زاهدان قدیمی مسیحی، از ویژگی‌های اصلی و مهم شخصیت او بوده است (الأصبهانی، ۱۲۹۴ق، ۲/ ۱۳۱؛ المزی، ۱۴۰۰ق، ۳۵/ ۷۰، ۱۶۶-۱۶۷). هشام، حمید و ابوعبیده این روایت را از حسن نقل کرده‌اند:

هشام بن حسان (م ۱۴۶ یا ۱۴۷ یا ۱۴۸): در سند روایت نام هشام بدون مشخصات دیگری ذکر شده که با نگاه به راویان حسن و مشایخ فضیل، مشخص می‌شود که او هشام بن حسان است. از طرف دیگر نقل این سه راوی از یکدیگر در اسناد چند روایت دیگر هم ذکر شده است (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ۱/ ۳۲؛ الأصبهانی، ۱۲۹۴ق، ۶/ ۲۶۹). هشام بصری است اما اصالتاً از طایفه قرادیس ازدیان یمن است. قرادیس به بصره مهاجرت کردند. برخی نقل‌ها از رواج مسیحیت در میان گروههایی از ازدیان در نقاط گوناگون شبه‌جزیره عربستان سخن به میان آورده‌اند. این احتمال متصور است که هشام نیز با مسیحیت آشنایی داشته یا حتی تمایلات مسیحی داشته است. بیشتر روایات هشام از حسن بصری بوده و نام او نیز در شمار زاهدان قرار دارد که به دلیل ملازمت ده ساله وی با حسن، این مسئله دور از انتظار نیست (المزی، ۱۴۰۰ق، ۳۰/ ۱۸۱؛ الذهبی، ۱۴۰۵ق، ۶/ ۳۵۵-۳۶۳). **فضیل بن عیاض** (۱۰۵ یا ۱۰۷ - ۱۸۷) راوی هشام، ملقب به عابد الحرمین، ایرانی‌الاصل (متولد سمرقند/خراسان) است که بعدها در کوفه و سپس مکه ساکن شده است. سمرقند نیمه اول قرن یکم فتح شده بود و این تاریخ از زمان ولادت فضیل بسیار فاصله دارد و شاید به سختی بتوان گفت او

نیز با تعالیم میسحیت به اندازه حسن و هشام آشنایی داشته است. در هر صورت او را نیز در شمار زاهدان ذکر کرده‌اند (السلمی، ۲۰۰۳م، ۲۲-۲۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵م، ۴۸/۳۷۵). نعیم‌بن حماد به واسطه او، این روایت را در الفتن ذکر کرده است.

راوی دیگر حسن حمید الطویل (۶۸-۱۴۳) است. سال ۴۴ که ابن عامر کابل را فتح کرد، مهران ابوحامد الطویل پدر حمید، از اسیران کابل (از ولایات سیستان) بود. در آن دوران سیستان یکی از مراکز مسیحیان نسطوری بود. در کتب تراجم درباره دین پدر حمید قبل از اسلام آوردن چیزی گفته نشده اما ممکن است او نیز پیشینه مسیحی داشته یا حداقل با تعالیم آنان آشنا بوده باشد. گفته شده که حمید در حال نماز از دنیا رفت (المزی، ۱۴۰۰ق، ۷، ص ۳۵۵-۳۵۸؛ یغمایی، ۱۳۵۵ش، ۹۱). حمید طویل، دایی راوی بصری خویش؛ **أبی سلمة حماد بن سلمة** (۹۱-۱۶۷) است. نمی‌توان با قطعیت گفت او به سبب اصالت سیستانی پدربزرگش، با تعالیم مسیحیت آشنایی داشته چرا که تاریخ ولادت او با اتفاقات فتح کابل فاصله زیادی دارد. در هر صورت نام حماد نیز در زمره عابدان ذکر شده و معاصران وی سلوک زاهدانه او را ستوده‌اند (الأصبهانی، ۱۲۹۴ق، ۶/۲۵۰-۲۵۱). این سند به جهت عبارت «غیر واحد» مجهول الآخر است. نعیم‌بن حماد، از لحاظ زمانی و مکانی امکان اخذ حدیث بدون واسطه از حماد را داشته اما در کتب رجالی از این دو به عنوان راوی و مروی عنه یاد نشده است (العسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۳/۱۱-۱۶).

سومین راوی حسن، **ابو عبیده** (م قبل از ۱۶۰ یا ۱۷۰)، سعیدبن زربی الخزاعی، راوی بصری است. عالمان اهل تسنن او را تضعیف کرده‌اند. ابو عبیده متهم به نقل احادیث موضوعه نیز هست (المزی، ۱۴۰۰ق، ۱۰/۴۳۲-۴۳۰). راوی او محمدبن طلحه است که نامی مشترک بین سه راوی حدیث در این مقطع تاریخی است. محل زندگی آنها مشخص نیست. اولی **مُحَمَّدُ بْنُ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ** است که در خدمت عمر بن عبدالعزیز بوده و از ثقات شمرده شده است. دومی **مُحَمَّدُ بْنُ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ** (م ۱۹۱-۲۰۰) و سومی **مُحَمَّدُ بْنُ طَلْحَةَ بْنِ مُصَرِّفٍ الْيَافِی** (م ۱۶۷) است که از بین دیگر راویان این حدیث (دیگر اسناد)، از حمید طویل (راوی روایت حسن) و لیث بن ابی سلیم (راوی روایت مجاهد) نقل روایت داشته است. هرچند او گاهی احادیث منکری نقل کرده اما ابن حبان نام وی را در زمره ثقات ذکر نموده است. او از پدر خود؛ طلحه بن مصرف که در زمره عابدان و زاهدان شمرده شده نقل حدیث داشته است (المزی، ۱۴۰۰ق، ۲۵/۴۱۳-۴۲۱؛ الأصبهانی، ۱۲۹۴ق، ۵/۲۶؛ ۸/۲۸۹ و ...). در کتب رجالی به ارتباط بین محمد بن طلحه بن مصرف با ابو عبیده (مروی عنه) و یونس بن محمد (راوی او) اشاره‌ای نشده اما در سند برخی روایات، به نقل او از ابو

عبیده اشاره شده (البیهقی، ۱۴۰۱ق، ۱/ ۳۵۸. المزی، ۱۴۰۰ق، ۲۵/ ۴۱۸-۴۲۱) که این می‌تواند شاهی باشد که وی راوی مورد نظر ماست. بر اساس سند، **یونس بن محمد المؤدب** (م ۲۸۰) راوی بغدادی از او نقل کرده است. **یحیی بن معین** (۱۵۸-۲۳۳) راوی موثق ایرانی الاصل و متولد الانبار، وی را توثیق و از او این حدیث را روایت نموده است. ابن عساکر این سند را بوسیله ۵ راوی بغدادی یا در ارتباط با بغداد در تاریخ دمشق نقل کرده است.

طرق منتهی به پیامبر(ص)

حلقه مشترک اصلی در تمام این ۲۵ تحریر حسن بصری است که از طریق انس بن مالک روایت را از پیامبر(ص) نقل کرده است. محمد بن خالد الجندی نیز با سه راوی حلقه مشترک فرعی است (نک. نمودار ۲). این تحریر از روایت اولین بار در سنن ابن ماجه ذکر شده است. طریق منفرد^۱ «حسن عن انس بن مالک عن رسول الله (ص)» جزء مشترک همه اسناد در این تحریرهاست.

انس بن مالک (م ۹۰ یا ۹۳): از قبیله خزرجیان مدینه و از طایفه بنی نجار می‌باشد. در زمان ولایت ابوموسی اشعری بر بصره، به دستور خلیفه به بصره رفت و یاریگر وی بود. بر مبنای برخی گزارشها، انس جایگاه خاصی بین مردم بصره داشت و مایه مباهات آنان بود. وی به عنوان فردی با تقوی و مستجاب الدعوه شناخته شده بود. **حسن بصری** یکی از مهمترین شاگردان انس و مدت‌ها در ارتباط با او بود. وی سه سال در شاپور کاتب انس بن مالک بود (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ قمی، ۱۳۶۱ش، ۲۹۴). در این سند حسن راوی انس است و دو تن از شاگردان وی؛ ابان بن صالح و ابان بن ابی عیاش این روایت را از او نقل کرده‌اند. **أبان بن صالح بن عُمیر** (۶۰-۱۱۰): پدر وی از اسیان غزوه بنی المصطلق بود. منابع از ارتباط خوب او با عمر بن عبدالعزیز خبر می‌دهند در حالی که وی با دیگر حکام اموی ارتباط خوبی نداشت. ابان در عسقلان از دنیا رفت (المزی، ۱۴۰۰ق، ۲/ ۹-۱۱). به دلیل ارتباط حسن بصری با شام، امکان اخذ این حدیث توسط ابان از او وجود داشته، اما به دلیل سکوت منابع روایی و رجالی، نمی‌توان به طور قطع درباره دیدار این دو با یکدیگر اظهار نظری نمود. **أبان بن ابی عیاش** (م ۱۳۸-۱۵۰): تابعی بصری است که از نظر سلامت عقیده و ایمان، مورد تأیید همگان و به‌ویژه اهل سنت است. ابن حبان وی را در زمره عارفان نام برده اما دیگر علمای حدیث شیعه و سنی او را متروک الحدیث می‌دانند. ابان از انس بن مالک و حسن بصری نقل روایت داشته (الذهبی، ۲۰۰۳م، ۳/ ۸۰۷؛ الخوئی، بی تا، ۱/ ۱۲۹-۱۳۰)، بنابراین امکان اخذ این حدیث از حسن را در بصره داشته است. از هر دو راوی فوق، **محمد بن خالد الجندی**، راوی یمنی،

نقل کرده، بنابراین وی حلقه مشترک معکوس^۱ نیز هست (نک. نمودار ۲). در آثار رجالی اطلاعات زیادی از او در دست نیست و ظاهراً وی به سبب نقل همین روایت شناخته شده است. از او با عناوین «غیر معروف»، «منکر الحدیث» و «مجهول» یاد کرده‌اند. از این حلقه مشترک فرعی، شافعی، زید بن السکن، یحیی بن السکن الجندی و یک روای مجهول نقل روایت کرده‌اند (المزی، ۱۴۰۰ق، ۲۵/۱۵۰-۱۴۶؛ الذهبی، ۲۰۰۳م، ج ۴، ۱۱۹۳).

محمد بن ادريس الشافعي (۱۵۰-۲۰۴): شافعی در طبقه بعد از محمد بن خالد حلقه مشترک فرعی است (نک. نمودار ۲)؛ یونس بن عبدالاعلی و اسماعیل بن یحیی المزی از او نقل کرده‌اند. شافعی متولد غزه و پدرش اصالتاً قریشی بود که به همراه مسلمانان از مکه به فلسطین، ناحیه الرباط و غزه و عسقلان هجرت کرد. شافعی محب اهل بیت و ظاهراً همدل با برخی قیامهای شیعی و ضد عباسی بوده به طوریکه چند بار توسط خلفا دستگیر شده است. او برای کسب علم به سرزمین‌های مختلف از مکه و مدینه گرفته، تا کوفه و بغداد و مصر و یمن سفر کرد. بنابراین امکان اخذ حدیث محمد بن خالد را در یمن از وی داشته است. شافعی در قاهره به خاک سپرده شد (العسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۹/۲۵؛ پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ۱/۱۴۹). مادلونگ، نقل این روایت توسط شافعی را موجب اعتبار بیشتر آن نزد مسلمانان دانسته است (Madelung, 2012, 1234b)، هرچند بازتابی از این حدیث در آثار علمای شافعی مشاهده نمی‌شود بلکه بالعکس، آنان معتقد به نسب اسلامی مهدی هستند (نک. اکبر نژاد، ۱۳۸۶).

يونسُ بنُ عَبْدِ الْأَعْلَى (۱۷۰-۲۶۴): یونس نیز حلقه مشترک فرعی است (نک. نمودار ۲)؛ ۱۱ طریق از او روایت شده که همین سبب انتشار حدیث در مناطق متعددی بوده است. وی شیوخ بسیاری داشته و راویان زیادی نیز از او نقل حدیث کرده‌اند. یونس متولد و متوفای قاهره اما اصالتاً از قبایل حضر موت است (السمعانی، ۱۳۸۲ق، ۱/۳۸۰، ۸/۲۸۶). از نظر علمای رجال او ثقه است (المزی، ۱۴۰۰ق، ۳۲/۵۱۳-۵۱۶). یونس امکان اخذ این حدیث را در قاهره از شافعی داشته است. **إسماعيل بن يحيى المَزْنِي (۱۷۵-۲۶۴)** راوی دیگر روایت شافعی؛ ثقه، مذسوب به قبیله مَزْنِيه از قبایل یمن، ساکن مصر و صاحب کتاب است (السبکی، ۱۴۱۳ق، ۲/۹۴). تنها یک نفر این روایت را از وی نقل کرده است.

۱. راوی که از چندین مروی عنه روایتی را نقل کرده باشد (ینبل، ۱۳۹۳ش، ۱۷۱-۱۷۲).

سه طبقه بعد از محمدبن خالد جندی، **صامت بن معاذ بن شُعْبَة**، حلقه مشترک معکوس است (نک. نمودار ۲)؛ وی از زیدبن سکن الجندی، یحیی بن سکن و یک فرد مجهول نقل کرده است. ابن حبان نام صامت را در زمره ثقات ذکر کرده، هرچند او خطاهایی چون تصحیف و ذکر اوهام در نقل برخی احادیث نیز داشته است (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ۸ / ۳۲۴؛ العسقلانی، ۱۳۹۰ق، ۳ / ۱۷۸). مزى زیدبن سکن را از اساتید صامت دانسته و البته به این نکته هم اشاره نموده که برخی نیز او را **یحیی بن سکن الجندی** نامیده‌اند (المزى، ۴۰۰ق، ۲۵ / ۱۴۷). درباره زید جز این در آثار رجالی اخبار دیگری نیست. با توجه به گزارش مزى، شاید بتوان احتمال داد که زیدبن سکن و یحیی بن سکن الجندی به یک نفر اشاره دارند. شواهد محدودی هم بر این احتمال وجود دارد؛ از جمله اینکه در دیگر منابع رجالی، یحیی بن سکن **الجندی** وجود ندارد بلکه یحیی بن سکن **البصرى** (م ۲۲۰) وجود دارد؛ راوی ضعیف با اصالت بصری که ساکن رقه (شام) بوده و همانجا نیز از دنیا رفته است. او با عالمان بغداد نیز در ارتباط بوده است. اما در بین اساتید و راویان وی نامی از محمدبن خالد و صامت بن معاذ نیست. از طرف دیگر، وی تا آخر عمر در رقه بوده (الخطیب البغدادی، ۱۴۱۷ق، ۱۴ / ۱۵۱) و فاصله رقه تا یمن برای اخذ این حدیث از محمدبن خالد بسیار زیاد است. تنها در صورت سفر محمدبن خالد یا یحیی بصری، امکان دیدار این دو با یکدیگر فراهم می‌شده که به چنین سفری در شرح حال هیچیک از این دو، اشاره‌ای نشده است. درباره محل سکونت زیدبن سکن اطلاعاتی نداریم اما با توجه به منابع رجالی، او امکان دیدار (اخذ حدیث) با محمدبن خالد و صامت را داشته و همچنین با توجه به نسب الجندی وی، او نیز احتمالاً یمنی است. از طرف دیگر، در دیگر منابع تنها نام یکی از این دو نفر (زیدبن سکن، یحیی بن سکن) ذکر شده، نه هردو با هم. نهایتاً با در نظر گرفتن احتمال تصحیف، به نظر می‌رسد این دو نام؛ زیدبن سکن و یحیی بن سکن اشاره به یک شخص با نسب جندی داشته باشد.

درباره راوی مجهول این سند (محدث)، بر اساس گزارش حاکم، صامت در راه بازگشت از صنعاً به جند، پس از دو روز محدثی را ملاقات و این حدیث را از وی طلب کرده که طریق محمدبن خالد از ابان بن ابی عیاش را نزد وی می‌یابد (الحاکم، ۱۴۱۱ق، ۴ / ۴۸۸). در واقع صامت پس از طی مسیر از جنوب غربی یمن (جند) به سمت مرکز (صنعاء)، با آن محدث دیدار می‌کند، بنابراین وی احتمالاً یمنی یا ساکن یمن است. با در نظر گرفتن سابقه صامت در تصحیف و ذکر اوهام شاید بتوان گفت که آن محدث مجهول که راوی محمدبن خالد بوده و صامت نیز از وی نقل کرده، همان زید یا یحیی بن سکن الجندی باشد. با فرض قبول این احتمال، روایت وی از راوی محمدبن خالد یک طریق منفرد بوده و صامت حلقه مشترک معکوس نیست. در طبقه بعد از صامت

مفضل بن محمد الجندی (م ۳۰۸) حلقه مشترک فرعی است که روایت او با سه طریق متفاوت در مستدرک حاکم و تاریخ دمشق نقل شده است (نک. نمودار ۲).

۴. تحلیل اسناد - متن

بر اساس تحلیل بر مبنای کهن‌ترین منبع روایات منتهی به تابعی (مجاهد و حسن بصری) ظاهراً تحریر کهن‌تری از این مجموعه روایات است که با تحریر مسند آن حدود نیم قرن فاصله زمانی دارد. بر اساس تحلیل سندی، لیث بن ابی سلیم و حسن بصری حلقه‌های مشترک (اصلی) هستند که هریک می‌توانسته در شکل‌گیری این حدیث نقش داشته باشند. هرچند این تحریر در زمان لیث بن ابی سلیم وجود داشته اما حدود سه دهه قبل و در دوران حسن بصری نیز نقل شده است. در کل تحریرهای این روایت، ۵ راوی از حسن نقل کرده‌اند که این در مقابل ۲ راوی از لیث و سابقه ضعیف او (نک. بخش پیشین مقاله)، احتمال اینکه حسن بصری گوینده اصلی این روایت باشد را دو چندان می‌کند. ضمن اینکه وی راوی یک روایت منفرد با همین مضمون نیز می‌باشد (نک. ادامه مقاله). اما چگونگی اخذ این روایت با خاستگاه بصری، توسط لیث به ظاهر چندان مشخص نیست. هر چند ارتباطاتی بین رجال این دو طریق بصری و کوفی وجود داشته؛ از لیث افراد زیادی نقل حدیث کرده‌اند. از بین رجال طریق حسن بصری، فضیل بن عیاض امکان نقل روایت از لیث را داشته است. دو راوی لیث؛ طلحه بن سنان و زائده بن قدامه نیز از حمید طویل (راوی حسن)، امکان نقل داشته‌اند. به جهت مقبولیت حسن در معارف گوناگون، مجموعه‌هایی از روایات حسن بصری توسط شاگردان و معاصران وی همچون هشام بن حسان گردآوری و مکتوب شده بود. حمید الطویل نیز کتب حسن را برای نسخه برداری اخذ می‌کرد و سپس به وی باز می‌گرداند. ابان بن ابی عیاش نیز به برخی از این مجموعه‌ها دسترسی داشته است. بنابراین امکان ارتباط بین راویان این دو طریق و اخذ این حدیث از یکدیگر برایشان به سادگی ممکن بوده است (ابن سعد، ۷/ ۱۵۷، ذهبی، ۱۹۶۳م، ۱/ ۱۱-۱۳).

اما در نقل بلندتر و ظاهراً متأخر، محمد بن خالد حلقه مشترک فرعی است (نک. نمودار ۲) و تنها اوست که متهم به ایجاد تغییرات در صورت ابتدایی این روایت است. با توجه به اینکه وی حلقه مشترک معکوس نیز هست (نک. نمودار ۲)، دو احتمال متصور است: اول اینکه او روایت را بر ساخته و با ادعای نقل از ابان بن صالح و ابان بن ابی عیاش، سندی از حسن تا پیامبر جعل کرده باشد، دوم اینکه او واقعا تحریر حسن بصری را از ابن صالح و ابن ابی عیاش شنیده و سپس

تغییرات مذکور را در متن و سند ایجاد نموده است. در هر دو صورت او با احتمال اطلاع از امکان ارتباط افراد این سند با یکدیگر، مسئول شکل‌گیری تحریر مذکور است.

تحلیل محتوای این حدیث نیز مؤید یافته‌های تحلیل سندی است؛ دیدیم که مقوله A^1 نسبت به مقوله‌های A^2 و B در منابع کهن‌تری وجود داشته است. برای اطلاع دقیق از پیشینه هر سه مقوله در دیگر روایات، با مراجعه به کلیه منابع روایی موجود، مشخص شد که مقوله A^1 و A^2 سابقه‌ای جز همین روایات ندارند اما ۴ جمله مقوله B ،^۱ به تفکیک (یا در مواردی در کنار یکدیگر) در روایات دیگر با ساختاری مشابه و مشتمل بر عبارات پیشگویانه دیده می‌شوند.^۲ کهن‌ترین این منابع *الفتن‌نعم* و *مسند احمد* است که حاوی احادیثی مشتمل بر جمله اول و چهارم از مقوله B هستند. بنابراین حداقل با توجه به همین دو اثر، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که محمد بن خالد روایت حسن بصری (A^1) را از طریق یکی از دو شیخ خود؛ ابان بن صالح یا ابن بن ابی‌عیاش شنیده (یا بدون اخذ از این دو، آنگونه که گذشت) و ضمن آشنایی با برخی جملات قسمت اول حدیث *مسند (B)*، مقوله A^1 را در ساختار B تنظیم و به صورت A^2 به آن الحاق نموده است. سخنان برخی عالمان مسلمان متقدم نیز این تحلیل را تأیید می‌کند.^۳

فضای سیاسی اجتماعی بصره

رونق بصره پس از دوران علی بن ابیطالب (ع) به تدریج آغاز شد. معاویه در این شهر مهاجرنشین مجاور کوفه، با واگذاری زمین‌هایی به اشخاص از محبوبیتی برخوردار گردید. از این پس گردش پول از بصره آغاز می‌شد. نخستین والیان از جمله زیاد^۴ و پسرش عبیدالله در این شهر مستقر شدند. شهر بصره با وفاداری خود به این عنایت امویان پاسخ می‌گفت. از دیدگاه کوفیان، مردم بصره عثمانی بودند، برخی از آنان نیز بر این باور بودند که بصریان شبیه شامیان‌اند. حکومت بنی‌امیه در مقر اصلی خود؛ شام نیز همچون بصره، به دنبال جلب رضایت اقشاری خاص به‌خصوص اهل کتاب بود؛ معاویه برای جلب اطمینان عناصر یهودی مسیحی اورشلیم تدابیر خاصی

۱. «لَا يَزْدَادُ الْأَمْرُ إِلَّا شِدَّةً»، ۲- «وَلَا الدُّنْيَا إِلَّا إِدْبَارًا»، ۳- «وَلَا النَّاسُ إِلَّا شُحًّا»، ۴- «وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ النَّاسِ»

۲. *نعم‌بن حماد*، ج ۱، ص ۳۲، ۴۰، ۷۴؛ *أحمد بن حنبل*، ۶/ ۲۸۰، ۲۰۹ و ...

۳. برخی به سابقه محمد بن خالد در تحریف یا جعل حدیث نیز اشاره کرده‌اند از جمله ابن حجر، ابن عبد البر و قرطبی. ابن شاهین نیز ضمن ایرادی که به تفرد قسمتی از سند گرفته، حدیث را غریب الاسناد و به جز قسمت دوم، ما بقی را متنی مشهور می‌داند (نک. *العسقلانی*، ۱۳۲۶ق، ۹/ ۱۴۵؛ *ابن عساکر*، ۱۴۱۵ق، ۴۷/ ۵۱۸؛ *ابن الملقن*، ۱۴۱۱ق، ۷/ ۳۲۷۷-۳۲۸۶).

۴. معاویه او را از طریق استلحاق به عنوان برادر خویش به رسمیت شناخته بود (فان اس، ۱۴۰۱ش، ۱/ ۲).

اتخاذ می‌نمود تا جایی که برای چنین اقداماتی ستوده شده است.^۱ به نظر می‌رسد یهودیان در بصره جایگاه چندانی نداشتند اما مسیحیان از جمعیت بیشتری برخوردار بودند. در آن ایام راهبان بصره همچون عیسی (ع) از وجهتی برخوردار بودند. ظاهراً برخی از مسلمانان یا تازه‌گرویدگان به اسلام تمایل داشتند در رفتار و گفتار همچون راهبان مسیحی عمل کنند تا جایی که در مواردی نمی‌توان میان سخنان یک زاهد مسلمان و یک راهب مسیحی فرقی گذاشت (نک. فان اس، ۱۴۰۱ش، ۲/۱، ۴ و ۲۶). در میان نسطوریان، راهبان، کشیشان و عالمانی «پشمینه پوش» بودند که این نشانه‌ای برای سمت روحانی آنها و به نوعی نشان بر ترک دنیا بود. این نوع سلوک رفتاری و ظاهری، برای برخی زاهدان مسلمان از جمله حسن بصری بسیار مطلوب بوده است. در دوران حسن زهد در اسلام هنوز دارای سنت نشده بود اما او زمینه ساز نحوه معینی از زهد شد که خاص بصره است. زهاد بصره آداب و آرای ویژه‌ای داشتند؛ برخی به ظاهر خود بی‌اعتنا بودند و به نشانه ترک دنیا لباسی ژنده می‌پوشیدند و برخی دیگر پشمینه پوش شدند؛ وهب بن منبه با نعلین نماز می‌خواند. حسن حتی در بستر نیز نعلین به پا داشت. برخی برای نشان دادن زهد خود بدون پاپوش به معابر می‌رفتند. ارزش‌گذاری مثبت این ظاهر جدید در بصره و دیگر مناطق از طریق احادیث در میان مردم اشاعه یافت (نک. ابن سعد، ۱۹۶۸، ۷/۱۶۰؛ الرازی، بی‌تا، ۱/۴۱۵؛ الجاحظ، ۱۴۲۳ق، ۳/۸۵؛ فان اس، ۱۴۰۱ش، ۲/۶۲ و ۱۲۵ و ۱۳۴ و ۱۵۱).

حسن بصری از دیدگاه متاخران، مهم‌ترین چهره اهل علم بصره بود، آثار متعددی به وی منسوب گشته و افراد بسیاری از او تأثیر پذیرفته‌اند (حاج منوچهری و شمس، ۱۳۹۸ش، ۱۱/۱۹۵). حتی گفته شده که برخی زاهدان تحت تأثیر حسن دست از کسب و کار کشیده بودند. ابونعیم بسیاری از این افراد را ستوده، نام و برخی اقوال آنها را در حلیه ثبت کرده است (الاصبهانی، ج ۶، ص ۱۴۹). اما این بدان معنا نیست که افراد مذکور در این کتاب از نظر عالمان حدیث نیز مقبول‌اند؛ افراد متعددی از آنان به دلایل متعدد ضعیف یا حتی متروک الحدیث هستند. فان اس علت ذکر احوال برخی از محدثان (زاهدان) معاصر و یا پس از حسن بصری در حلیه را به جهت نقل و اشاعه

۱. براساس گزارش یک وقایع نگار مارونی، معاویه در گلگتا - که براساس برخی منابع محل به صلب کشیده شدن عیسی (ع) است - نماز خوانده و در جتسمانی بر مقبره حضرت مریم (ع) آیین مسیحیت را به‌جا آورده است. نکته‌ای که در این خصوص باید به آن توجه شود این است که از نظر مسیحیان این مکان، محل بازگشت دوباره عیسی مسیح است. این اقدام همچنین نشان دهنده آشنایی معاویه با آخرالزمان مسیحی و بازگشت دوباره عیسی در ادبیات مسیحیت نیز بوده است (Hoyland, 1997, 135-136).

برخی سخنان منحول از عیسی (ع) و یا استدلال به شواهدی مجعول برگرفته از کتب مقدس پیش از اسلام توسط آنان دانسته است (فان اس، ۱۴۰۱ش، ۲/ ۸۵، ۱۳۲).^۱

بنابر تحلیل و تاریخ‌گذاری روایت مذکور، نکته قابل توجه اینکه عمده راویان حسن در طبقات ابتدایی، همچون خود او یا در ابتدا مسیحی و یا حداقل آشنا با تعالیم مسیحیت بوده و اینکه یا چنین تمایلاتی داشته‌اند، همچنین نام بیشتر آنان در شمار زاهدان قرار دارد. احتمالاً این روایت در دوران حکومت بنی امیه و حوالی دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز و حتی شاید قبل از آن (نک. ادامه مقاله) و در بصره نقل شده است. این ادعا با فضای کلی حاکم بر مدینه، مکه، عراق و شام (Madelung, 2012, 1231b) و ساختار روایات آن دوران نیز سازگاری دارد. نیمه دوم زندگانی حسن بصری مصادف با دوران مصادق سازی‌های مکرر حکومت و جریانات مقابل آن برای «مهدی» و دو دهه آخر عمر وی نیز همزمان با طرح ادعای مهدویت عمر بن عبدالعزیز (حک. ۹۹-۱۰۱) در قالب روایاتی منسوب به عبدالله بن عمر (م ۷۳)، سعید بن مسیب (م ۹۴)، ابو قلابه (م ۱۰۷)، محمد بن علی (ع) (م ۱۱۴)، وهب بن منبه (م ۱۱۴) و قتاده (م ۱۱۷) بوده است.^۲ نقلی منسوب به حسن بصری نیز وجود دارد که ظاهراً صورت کامل شده روایت منسوب به وهب بن منبه است؛^۳ یعنی مضمون این‌همانی (در ساختار A^2) به آن اضافه شده است.^۴ در مقابل این جریان هم روایات دیگری شکل گرفت که مستقیماً مهدی بودن عمر بن عبدالعزیز را رد کرده‌اند. ثقل اخیر منسوب به حسن توسط راویانی نقل شده که یکی از روایات مخالفت با مهدویت عمر دوم را نیز نقل کرده‌اند. بنابراین در انتساب این روایت به حسن باید تردید نمود ضمن اینکه اکثر روایات این‌همانی منسوب به حسن توسط روات بصری نقل شده اما روایت اخیر عمدتاً توسط رجال مرتبط با شام نقل شده است. نکته دیگر اینکه حسن بصری علیرغم مخالفت با حاکمان اموی، برای عمر بن عبدالعزیز جایگاه خاص قائل بود تا جائیکه در اداره امور نیز گاه مورد مشورت خلیفه قرار

۱. مانند هشام بن ابی عبدالله سنبر (م ۱۵۲) و مالک بن دینار (م ۱۲۷).

۲. لازم به ذکر است که روایات منسوب به عبدالله بن عمر و سعید بن مسیب، احتمالاً منعکس‌کننده جریانی است که سعی داشته احیاگر عدل را از نسل عمر بن خطاب معرفی کند، اما اکنون بنی امیه این اقوال را به جهت نسبت عمر دوم با عمر اول (ولو از طریق مادر)، مصادره به مطلوب کند. (نک Madelung, 2012, 1234b)

۳. ... وَهَبُ بْنُ مُنْبَهٍ: «إِنَّ كَانَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مَهْدِيٌّ فَهُوَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ» (الاصبهانی، ۲۵۴/۵).

۴. ثَنَا ضَمْرَةُ، عَنْ ابْنِ شَوَّاذٍ قَالَ: قَالَ الْحَسَنُ إِنَّ كَانَ مَهْدِيٌّ فَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَإِلَّا فَلَا مَهْدِيٌّ إِلَّا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ (الاصبهانی، ۲۵۷/۵).

۵. برای مثال: حَدَّثَنَا ضَمْرَةُ، عَنْ ابْنِ شَوَّاذٍ، عَنْ مَطَرٍ، قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَهُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَقَالَ: «بَلَّغْنَا أَنَّ الْمَهْدِيَّ يَصْنَعُ شَيْئًا لَمْ يَصْنَعْهُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ...» (نعیم بن حماد، ج ۱، ص ۳۵۷).

می‌گرفت. اما این اقبال نمی‌تواند بدان معنا باشد که حسن عمر دوم را احیاگر منتظر بدانند؛ مشهور است که وی ضمن ۱۲ نامه، به اندرز خلیفه پرداخته و او را به پاسداری از دستورات الهی، رعایت عدالت و دیگر اصول حکمرانی صحیح سفارش کرده است (بلاذری، احمد، ۴/ ۳۵۰، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۵؛ حاج منوچهری و شمس، ۱۳۹۸ ش، ۱۹۵/۱۱). بنابراین بعید است که حسن راوی واقعی روایت مذکور باشد. احتمال دارد که افراد مشخصی از این سند، به سبب جایگاه حسن و ارتباط او با عمر دوم، و اطلاع از عقیده وی مبنی بر یکی بودن عیسی و مهدی، این سخن را در قالبی جدید به وی منسوب کرده باشند. پس قول «المهدی عیسی بن مریم» (مقوله A¹) نیز مقدم بر قول «لا مهدی الا عیسی بن مریم» (مقوله A²) است.

در هر صورت با فرض قبول انتساب روایت این همانی عیسی و مهدی به حسن بصری، نمی‌توان ادعا کرد وی در این خصوص جعل حدیث کرده یا تدلیس نموده، بلکه او دیدگاه خود را به دلایلی که نیاز به بررسی‌های مستقلی دارد بیان نموده است. حسن یا حقیقتاً عیسی را منجی نهایی (اسلام) می‌دانسته و اعتقادی به مهدی مسلمانان نداشته، یا اینکه برای جلوگیری از سوء استفاده‌های متعدد از عنوان مهدی چنین نموده است. فضای موعودگرایانه کوفه و شام، تمایلات مسیحی حسن و آشنایی وی با تعالیم مسیحیت و ... از جمله شواهدی است که می‌تواند ما را در پی بردن به انگیزه وی از بیان این سخن و یا حتی ریشه‌های آن (در صورت وجود) نزدیک کند. نکته آخر اینکه به نظر می‌رسد این سخن منسوب به حسن پیامی مستتر دارد: مفهوم «مهدی» در کاربرد مسیحایی خود، در دورانی که حسن چنین ادعایی کرده وجود داشته است. اما در خصوص انتساب این روایت به معاویه، همانطور که گفته شد، روش‌های مذکور به تنهایی کارایی ندارد، هر چند شواهد زیادی بر تمایلات و علائق معاویه به مسیحیت و آشنایی او با تعالیم آخرالزمانی آنان در شام وجود دارد اما این شواهد به تنهایی نمی‌تواند چنین انتسابی را ثابت کند.

نتیجه

در این پژوهش به منظور بررسی خاستگاه، اصالت و سیر تطور عقیده «این همانی» عیسی و مهدی، کلیه تحریرهای روایاتی با این مضمون از منابع متقدم استخراج با روش‌های تاریخ‌گذاری از جمله تحلیل بر اساس کهن‌ترین منبع، تحلیل متن و تحلیل اسناد-متن تاریخ‌گذاری شدند. این روایت به ۴ نفر منسوب است؛ پیامبر (ص)، معاویه، حسن بصری و مجاهد. کهن‌ترین منبعی که این مضمون در آن ذکر شده *الفتن* نعیم بن حماد و مصنف ابن ابی شیبه است. بر اساس تحلیل سندی و حلقه مشترک، تحریر منسوب به تابعی مقدم بر تحریر منسوب به پیامبر است. متقدم‌ترین تحریر، منسوب به حسن بصری است که در طبقات ابتدایی توسط راویانی متمایل به زیست زاهدانه

همچون راهبان مسیحی، نقل شده است. بر اساس تحلیل اسناد-متن، روایت منسوب به پیامبر توسط محمدبن خالد الجندی، از نقل حسن بصری گرفته شده و وی با استفاده از برخی عبارات دیگر روایات آخرالزمانی، تحریر جدیدی بر ساخته و از طریق حسن بصری به پیامبر منسوب نموده است. این تحریر در طبقات بعد از محمدبن خالد و توسط یونس بن عبدالاعلی به صورت گسترده در عراق، مصر، شام، حجاز، فلسطین، قزوین، زنجان، نیشابور، اسفراین و ... منتشر شد. در خصوص انتساب این روایت به معاویه، روش‌های مذکور به تنهایی کارایی ندارد. بنابراین ادعای این‌همانی عیسی و مهدی در ابتدا صرفاً یک عقیده شخصی بوده و هیچ ریشه‌ای در سخنان پیامبر برای آن نمی‌توان یافت.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی شیبۀ، عبدالله (۱۴۰۹ق)، **المصنف**، تحقیق کمال یوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد.
۲. ابن الملقن، عمر بن علی (۱۴۱۱ق)، **مختصر استدراک الذهبی علی مستدرک الحاکم**، تحقیق سعد بن عبدالله، ریاض: دارالعاصمه.
۳. ابن حبان، محمد (۱۳۹۳ق)، **الثقات**، حیدر آباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة.
۴. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، **لسان المیزان**، تحقیق دائرة المعارف النظامیة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۶ق)، **تهذیب التهذیب**، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة.
۶. ابن سعد، محمد (۱۹۶۸م)، **الطبقات الکبری**، تحقیق إحسان عباس، بیروت: دار صادر.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا)، **الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر**، قم: منشورات الرضی.
۸. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله (۱۴۱۴ق)، **جامع بیان العلم وفضله**، تحقیق: أبی الأشبال الزهیری، سعودی: دار ابن الجوزی.
۹. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، **تاریخ دمشق**، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۱۰. ابن ماجه، محمد بن یزید (۲۰۰۹م)، **السنن**، تحقیق الأرئوط، دار الرسالة العالمیة.
۱۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷ق)، **الفهرست**، بیروت: دارالمعرفة.

۱۳. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبدالله (۱۲۹۴ق)، *حلیة الأولیاء*، مصر: السعادة.
۱۴. أحمد بن حنبل (۱۴۲۱ق)، *المستند*، تحقیق الارنوط، الرسالة.
۱۵. الإرزلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمّة*، تبریز: بنی هاشمی.
۱۶. اکبر نژاد، مهدی (۱۳۸۶ش)، «امام مهدی علیه السلام در نگاه مذاهب چهارگانه اهل سنت»، مبلغان، شماره ۹۱.
۱۷. آقایی، سید علی (۱۳۹۳ش)، *تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها*، به کوشش علی آقایی، تهران: حکمت.
۱۸. بلاذری، أحمد (۱۴۱۷ق)، *أنساب الأشراف*، تحقیق ریاض الزرکلی، بیروت: دار الفکر.
۱۹. البیهقی، احمد بن حسین (۴۰۱ق)، *الاعتقاد والهدایة إلى سبیل الرشاد*، تحقیق أحمد عصام الکاتب، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۲۰. پاکتچی، احمد؛ علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۰ش)، «شافعی»، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۱. جاحظ، عمرو بن بحر (۴۲۳ق)، *البيان والتبيين*، بیروت: دار ومکتبة الهلال.
۲۲. حاج منوچهری، فرامرزی؛ شمس، محمدجواد (۱۳۹۸ش)، «حسن بصری»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله (۴۱۱ق)، *المستدرک*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. الخطیب البغدادی، أبوبکر أحمد بن علی (۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد و ذیولہ*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۵. الخوئی، أبو القاسم (بی‌تا)، *معجم رجال الحديث*، مؤسسه الخوئی الاسلامیة.
۲۶. الدانی، أبو عمرو (۱۴۱۶ق)، *السنن الواردة فی الفتن*، محقق: رضاء الله بن محمد المبارکفوری، ریاض: دار العاصمۃ.
۲۷. الدینوری، ابن قتیبۃ (۱۹۹۲م)، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشۃ، القاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
۲۸. الذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، *سیر أعلام النبلاء*، تحقیق مجموعه من المحققین بإشراف الشیخ شعیب الأرناؤوط، مؤسسه الرسالة.

۲۹. الذهبی، محمد بن احمد (۱۹۶۳م)، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۳۰. الذهبی، محمد بن احمد (۲۰۰۳م)، *تاریخ الإسلام*، تحقیق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي.
۳۱. الرازی، أحمد بن عبد الله (بی‌تا)، *تاریخ مدینة صنعاء*، محقق: حسین بن عبد الله العمری، دمشق: دار الفكر - دمشق.
۳۲. السبکی، عبد الوهاب بن علی (۱۴۱۳ق)، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقیق محمود محمد الطنحی، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
۳۳. السلمی، محمد بن حسین (۲۰۰۳م)، *طبقات الصوفیة*، دارالکتب العلمیة.
۳۴. السمعانی، عبد‌الکریم بن محمد، *الأز سب* (۱۳۸۲ق)، تحقیق عبد الرحمن بن یحیی، حیدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۵. شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۷۶ش)، «*تفسیر مجاهد کهن‌ترین تفسیر*»، بینات، شماره ۱۴، صص ۳۰-۴۷.
۳۶. الصالح، صبحی (۱۹۸۴م)، *علوم الحديث ومصطلحه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۷. طالب، مهدی (۱۳۶۹ش)، *چگونگی انجام مطالعات اجتماعی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۸. فان اس، یوزف (۱۴۰۰ش)، *کلام و جامعه*، ترجمه فرزین بانکی، احمدعلی حیدری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، جلد اول.
۳۹. فان اس، یوزف (۱۴۰۱ش)، *کلام و جامعه*، ترجمه الهام حسینی بهشتی، سید محمدرضا بهشتی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، جلد دوم.
۴۰. قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱ش)، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی قمی، تحقیق سید جلال‌الدین تهرانی، تهران: توس.
۴۱. مجهول (بی‌تا)، *اخبار الدولة العباسیة*، بیروت: دارالطبعة.
۴۲. المزی، یوسف بن عبد الرحمن (۱۴۰۰ق)، *تهذیب الکمال*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۴۳. معارف، مجید؛ منائی، فرشاد (۱۳۹۴ش)، بررسی سندی-فقه‌الحدیثی روایت «لا مهدی الا عیسی بن مریم» در منابع روایی اهل سنت، *مطالعات فهم حدیث*، سال دوم، ش اول، صص ۲۷-۴۷.

۴۴. موتسکی، هارالد (۱۳۹۳ش) الف، «حدیث و سنت»، ترجمه علی آقایی، در: *تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها*، به کوشش علی آقایی، تهران: حکمت.
۴۵. موتسکی، هارالد (۱۳۹۳ش) ب، «مطالعات حدیثی به کجا می‌رود؟»، ترجمه: زهرا مبلغ، در: *تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها*، به کوشش علی آقایی، تهران: حکمت.
۴۶. نعیم بن حماد (۱۴۱۲ق)، *کتاب الفتن*، تحقیق امین الزهیری، القاهرة: مکتبه التوحید.
- نیل‌ساز، نصرت؛ شیری محمدآبادی، مرجان (۱۴۰۱ش)، *رویکردهای خاورشناسان به تاریخ‌گذاری حدیث: تحلیل و نقد*، قم: مرکز اسلامی للدراسات الاستراتيجية.
۴۷. هولسستی، آل-آر (۱۳۷۳ش)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه: سالارزاده، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۴۸. یغمایی، اقبال (۱۳۵۵ش)، *بلوچستان و سیستان*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
۴۹. ینبل، خوتیر (۱۳۹۳ش)، «نافع مولای ابن عمر و جایگاه او در آثار حدیثی مسلمانان»، ترجمه: مژگان آقایی / راحله نوشاوند، در: *تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها*، تهران: حکمت.

50. Cook, David (2002), *Studies in Muslim Apocalyptic*, The Darwin press, INC. Princeton, New Jersey.
51. Juynboll, G. H. A (1983), *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, Cambridge University Press.
52. Madelung, Wilferd F. (2012), "al-Mahdī", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. First published online.
53. Motzki, Harald (2004), "Ḥadīth: Origins and Developments" In *Ḥadīth*, ed. Harald Motzki, Ashgate Publishing Ltd, Great Britain.
54. Reynolds, Gabriel Said (2001), 'Jesus, the Qā'im and the End of the word' in *Rivista degli studi orientali*, Vol. 75, Rome: Sapienza Università di Roma.
55. Hoyland, Robert G. (1997), *Seeing Islam as others saw it*, The Darwin press, INC. princeton, New Jersey.
56. Costa, Jose, (2020), 'Early Islam as a Messianic Movement: A Non-Issue?' in *Remapping Emergent Islam*. Amsterdam University Press.

ENGLISH ABSTRACTS

Reflecting the Changes of Iranian-Islamic Culture in the Data of Social History; A Case Study of Hadiths of *Musnad al-Riḍā* (as)

Azam Javadi¹

Alireza Ashtari Tafreshi²

(Received: March 04, 2024, Accepted: May 02, 2024)

Abstract

Musnad al-Riḍā (as) is a collection of hadiths of Imam Riḍā (as) which, apart from the validation of hadiths, contains valuable data about social history, especially the daily life of Iranians, Muslims and Shiites. This research with a library method and a descriptive-analytical method and using the social history approach to recognize, extract and analyze social history data including daily life, i.e. happiness and mourning, leisure and entertainment, naturalism and the environment, health and grooming, clothing and food in this work and based on the conceptual framework of Bourdieu's discourse fields. This research has shown that the behaviors of Iranian culture in the first two centuries of Islam were widely reflected in this work and except for the cases of a number such as drinking wine, consumption of pork meat, games such as chess and backgammon are not limited by Islamic behavior and are not limited by specific elements such as the promotion of rituals and religious occasions such as *Ghadīr* holidays and the mourning of Imam Hosein (as), and in general, in other cultural and social aspects, there has been harmony and compatibility between the ancient culture of Iranians and the preaching culture of the Islamic religion or the two fields of Iranian and Islamic discourse.

Keywords: *Musnad al-Riḍā* (as), Iran, Discourse Field, Social History.

1. Master's degree in Shiite history, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran: javadi@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, (Corresponding Author): ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

The Concept of Historicity and Its Role in the Issuance Causes of Conflicting Narratives

Behrooz Fadaei Rad¹

Mohammad Nasehi²

Hosein Khoshdel Mofrad³

(Received: August 27, 2023, Accepted: March 28, 2024)

Abstract

The influence of historical conditions on the issuance of hadiths, throughout the history of the specialized use of hadiths, with titles such as reasons for issuing hadiths, authority for issuing hadiths, real and external cases, temporal and spatial requirements, has always been the focus of hadith scientists. However, despite the fact that one of the consequences of such an influence is the conflict in issuing hadiths; this topic has never been followed in a coherent way in hadith studies; and scholars of hadith sciences, when faced with the conflict of narratives, since they did not consider it to be authentic, they identified some causes as the causes of the conflict of narratives with the sole purpose of resolving the conflict. And although in the end they showed these causes completely, but they never investigated the root of their occurrence. Therefore, in this research, in addition to the practical explanation of the concept of historicity, its role in the causes of narratives conflict can be summarized in the four headings of rejection, perceptual conditions of the audience, and functional conditions of the audience; and it was found that the cause of these causes can be searched in the concept of history.

Keywords: Narratives, Historicity, Causes of Issuance, Conflict of Narratives.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran: 517soroosh@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran (corresponding author): dr.mnasehi@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran: khoshdel75@yahoo.com

Historical Analysis of *al-Wasīlah Sermon* and *al-Ṭālūtīyah Sermon*

Seyyed Mohammad Mousavi Nasab Mobarake¹

Amidreza Akbari²

Asghar Montazerol Ghaem³

(Received: March 16, 2024, Accepted: June 08, 2024)

Abstract

Al-Wasīlah Sermon and *al-Ṭālūtīyah Sermon* are two famous long sermons attributed to Imam Ali (as) in the Book *al-Kāfī*, which despite the strangeness of their *isnads*, no research has been done on their validation and rooting. Therefore, the question of the article is to what extent do the *isnads* and textual evidences confirm the authenticity of the collection of these texts? According to the results of the research, the texts and *isnāds* of the main narrator of the two sermons, Mohammad ibn Ali ibn Ma‘mar, have many strange things, and among other things, in these sermons, through unknown narrators, he narrates themes contrary to Sunni beliefs from the Sunni celebrities through the unknown narrators. In terms of language, both sermons contain late words from the first century. The inconsistency of the introduction of the account with the text of the sermon, the anachronism of the date of the sermon, the lack of connection and disconnection of many parts of the sermon are other problems of the *al-Wasīlah Sermon*, and to some extent it can be seen in the *al-Ṭālūtīyah Sermon*. The sermon texts are a combination of a collection narratives, only some of which were attributed to Imam Ali (as); the formation of the final structure of those two probably has a single root and it was around the lifetime of ibn Ma‘mar.

Keywords: Mohammad ibn Ali ibn Ma‘mar, *al-Wasīlah Sermon*, *al-Ṭālūtīyah Sermon*, Dating.

1. PhD in Shiite History, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran: m67cid@gmail.com

2. PhD in Quranic Sciences and Hadith, University of Qom, Iran (corresponding author): ar.akbari913@gmail.com

3. Professor of History Department, University of Isfahan, Iran: montazer@ltr.ui.ac.ir

Dating of Surah Ṭāhā Based on the Concept of Emigration in the Story of Prophet Moses (as)

Fatemeh Sanei¹
Davood Esmaili²
Amir Ahmad Nejad³

(Received: February 13, 2024, Accepted: June 09, 2024)

Abstract

Surah Ṭāhā was revealed in Mecca according to the consensus of commentators and Qur'an scholars. According to the lists of the order of revelation, Surah Ṭāhā was revealed after Surah Maryam, while other historical narrations and *ijtihādi* lists and some historical evidences state the priority of revelation of Surah Ṭāhā compared to Surah Maryam. In this article, after examining different viewpoints in this field and with a critical approach to the lists of the order of narrative descent, the verses of Surah Ṭāhā, especially the story of Prophet Moses (as), have been analyzed using the method of content analysis. Examining the historical sources and referring to the content of the Surah as the most accurate tool in dating shows that the story of Prophet Moses (as) and the part related to his emigration with the Israelites is related to the emigration of Muslims to Habasha indicates that this surah was revealed before the emigration to Habasha. In addition, the discovery of the connection between Surah Ṭāhā and the emigration of Muslims to Habasha played an effective role in evaluating the lists of the order of descent and is considered one of the important achievements of this research.

Keywords: Surah Ṭāhā, Chronology, Lists of the Order of Descent, Prophet Moses (as), Emigration to Habasha.

1. Ph.D. student in Quranic Sciences and Hadith, Isfahan Islamic Azad University, Khorasgan Branch, Iran (corresponding author): ftm.san76@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, University of Isfahan, Isfahan, Iran: d.esmaely@theo.ui.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, University of Isfahan, Isfahan, Iran: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

Narrative-*Rijāli* Personality of Mohammad ibn Isa ibn Ubaid with Emphasis on His Herriage in «*Kashī's Rijāl*»

Kowsar Yousefi Najaf Abadi²

Hosein Sattar³

Rouhollah Shahidi⁴

Mohammad Hadi Yousefi Gharavi⁵

(Received: May 28, 2024, Accepted: June 17, 2024)

Abstract

There are no traces left of the Shia chain of narrators (*Rijāl*) before the 4th century before, and other than the titles of the books, there is no report of their contents. The thought of early *Rijāli* scholars recount the *Rijāli* evaluations taken from and influenced by the Imams' opinions about the companions. Mohammad ibn Isa Ubaid is of influential textualist *Rijālis* whose *al-Rijāl* used to be a source for Mohammad ibn 'Umar al-Kashī in authoring his *Rijāl*. This research is to come to an understanding of Ubaidi's *Rijāli* thought. Therefore, the criterion for reliance or weakness in the two general groups is complimentary or reproaching reactions of the Imam toward the narrator as well as the latter's characteristics, in each of which group there's a meaningful relationship with the type of the criteria. In disagreement points, it does not contain any weak *Rijāli* leaders (*Mashāyikh*). It has preferred scientific relations to in-sectarian disagreements. Whatever is gathered here is an outcome of a geographical stretch of Iraqi school as well as the works of *Fatahīs*, *Ghulāt*, *Wāqifīs* and weak and reliable narrators, also works unrelated with *Rijāl* such as *Nawādir*.

Keywords: Mohammad ibn Isa ibn Ubaid, *Ikhtiyār Ma'rifat al Rijāl*, Mohammad ibn 'Umar al-Kashī, Criterion for Reliability or Weakness, Retrieval, Source Finding, Early *Rijālis*.

1. This work was done under the financial support of the country's researchers and technologists support fund (INSF) taken from project number "4013269".

2. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature, Kashan University, Iran: ky.yusefi@grad.kashanu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature, Kashan University, Iran (corresponding author): sattar@kashanu.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Faryabi College, University of Tehran, Qom. Iran: shahidi@ut.ac.ir

5. Seminary professor, researcher of history, Qom. Iran: yusufi.gharawi@gmail.com

Determining the Origin of the Assimilation of Jesus and Mahdi with the Dating of Narratives

Ensieh al-Sadat Eskaf¹

Nosrat Nil Saz²

Kazem Ghazi Zadeh³

Hosein Khandagh Abadi⁴

(Received: January 20, 2024, Accepted: June 17, 2024)

Abstract

In various religions, the concept of the Expected Savior has been ingrained as the culmination of the End times. According to Islamic sources and some non-Islamic references, the Prophet (pbuh) foretold the appearance of a Savior, although there are different perspectives on his identity. Some claim that the anticipated Savior foretold by the Prophet (pbuh) would not arise from within the Islamic community, but rather the return of Jesus Christ was prophesied. However, over the course of a continuous transformation, Muslims marginalized Jesus and replaced him with the familiar designation of Mahdi. One of the documents supporting this perspective is the narrative of al-Mahdi is Jesus son of Mary. The article seeks to investigate the claim of attributing this narrative to the Prophet (pbuh), and through various methods of historical dating, including exploration of the oldest sources and textual-authenticity analysis, it has been established that this belief was introduced by Hasan al-Basri in Basra at the end of the 1st century Hijri, and later disseminated through ascetics, often with a background in Christianity or familiarity with it. In the 2nd century, it was attributed to the Prophet (pbuh) by Mohammad ibn Khalid al-Jundi for further credibility, and it spread in lands such as Iraq, Egypt, Sham, Hejaz, and Palestine.

Keywords: The Expected Savior, Narratives of Jesus and Mahdi's Assimilation, Dating of Hadith, Hasan al-Basri.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran: e.eskaf@modares.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (corresponding author): nilsaz@modares.ac.ir

3. Assistant Professor of Quranic Sciences and Hadith, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran: k.ghazizadeh@modares.ac.ir

4. Research Assistant Professor of The Encyclopaedia Islamica Foundation: h.khandaqabadi@gmail.com

Table of Contents

- **Reflecting the Changes of Iranian-Islamic Culture in the Data of Social History; A Case Study of Hadiths of *Musnad al-Riḍā* (as)**

Azam Javadi

Alireza Ashtari Tafreshi

- **The Concept of Historicity and Its Role in the Issuance Causes of Conflicting Narratives**

Behrouz Fadaei Rad

Mohammad Nasehi

Hosein Khoshdel Mofrad

- **Historical Analysis of *al-Wasīlah Sermon* and *al-Ṭālūṭīyah Sermon***

Seyyed Mohammad Mousavi Nasab Mobarake

Amidreza Akbari

Asghar Montazerol Ghaem

- **Dating of Surah Ṭāhā Based on the Concept of Emigration in the Story of Prophet Moses (as)**

Fatemeh Sanei

Davood Esmaili

Amir Ahmad Nejad

- **Narrative-*Rijālī* Personality of Mohammad ibn Isa ibn Ubaid with Emphasis on His Herritage in “*Kashīr's Rijāl*”**

Kausar Yousefi Najaf Abadi

Hosein Sattar

Ruhollah Shahidi

Mohammad Hadi Yousefi Gharavi

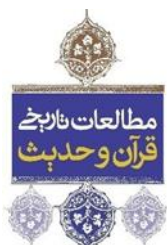
- **Determining the Origin of the Assimilation of Jesus and Mahdi with the Dating of Narratives**

Esieh al-Sadat Eskaf

Nosrat Nil Saz

Kazem Ghazi Zadeh

Hosein Khandagh Aabadi



Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies

Vol. 78, Year 30, Spring 2024

Managing Editor: Mohammad Sharifani

Editor in Chief: Mohsen Ghasem Pour Ravandi

Editorial Board:

Shafique N. Virani (Distinguished Professor of Islamic Studies, University of Toronto), Abraham H. Khan (Professor of Faculty of Divinity, University of Toronto), Mohsen Ghasem Pour Ravandi (Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Allameh Tabatabai University), Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Seyyed Babak Farzaneh (Professor of Islamic Azad University, Tehran South Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mahdi Moti^c (Associated Professor of Isfahan University), Mahmud Karimi BonadKuki (Associate Professor of Imam Sadiq University, Tehran), Ahmad Pakatchi (Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Seyed Kazem Tabatabai Pour (Professor of Ferdowsi University of Mashhad), Ali Nasiri (Professor of University of Science and Technology).

Scientific Advisors:

Asghar Bastani; Firuz Harirchi; Majid Maaref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Abbas Mosallayi Pur; Akbar Rashād.

Internal Manager: Mohammad Reza Aram

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: 4th floor, No. 5, North side of Niavaran Square (Bahonar Square), Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 44867232, Fax: 0098 – 21 – 44861791

Email: Chiefed.jsm@gmail.com

Web site: <http://jsm.journals.iau.ir>

In the Name of Allah, the Almighty