نگاهی به دریا

جلد اول

مقالات و مباحثی در
تراجم، کتاب‌شناسی، رجال،
حدیث، تاریخ، فقه و اصول

حضرت آیة‌الله سیّد احمد مددی

مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه

نگاهی به دریا

جلد اول

مقالات و مباحثی در
تراجم، کتاب‌شناسی، رجال
حدیث، تاریخ، فقه و اصول

حضرت آیة‌الله سیّداحمد مددی

شبكة الفكر
alfeker.net

مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه
۱۳۹۳

۳۰

نگاهی به دربا

جلداول

حضرت آیة‌الله سیداحمد مددی موسوی

- **ناشر:** انتشارات مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه
- **چاپ و صحافی:** زیتون - مشعر
- **نوبت چاپ:** اول/ ۱۳۹۳
- **شمارگان:** ۱۰۰۰
- **بها:** ۳۵۰۰۰ تومان

همه حقوق برای مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه محفوظ است.
نشرالکترونیکی اثربدون کسب اجازه کتبی از مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه ممنوع است.

پخش:انتشارات مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، قم، صندوق پستی۹۱۶-۳۷۱۸۵، تلفن و نمابر: ۳۷۷۴۲۸۵۰ ۲۵ ۰۹۸
نمایندگی فروش: قم، ابتدای خ شهداء، کلبهٔ شروق، تلفن: ۳۷۸۳۸۱۴۴ ۰۲۵
www.al-athar.ir | e-mail: info@al-athar.ir

ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ
وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا ٱللَّهَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيباً

الاحزاب: ٣٩

فهرست مطالب

مقدمهٔ مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه **۱۵**

مقدمهٔ گردآورنده **۱۹**

بخش اول

نگاهی تحلیلی ـ تاریخی به حوزه‌های علمیه/ ۲۷

۱. تاریخ حوزه‌های علمیه **۲۹**

مقدمه ۲۹

۱. موضوع ۲۹

۲. روش ۳۳

۳. هدف ۳۵

عهد نبوی سرآغاز حوزه‌های اسلامی ۳۷

یک معیار برای شناخت صحیح حدیث ۳۸

جاهلیت و فرهنگ ۳۹

مسئولیت و علم ۴۱

ویژگیهای حوزه علمیه ۴۲

حوزه‌های علمیه در دوران خلافت ۴۴

ویژگیهای دیگر حوزه مدینه ۴۵
۱. حضور فعال در صحنه ۴۵
۲. مشاوره‌های علمی ۴۸
ارزیابی مشاوره‌های علمی ۵۱
۳. رأی و قیاس ۵۳
دیدگاه اهل‌بیت ﷺ درباره «رأی» ۵۵
جمع‌بندی ۵۷
دوران خلافت؛ آغاز تحول ۵۸
ویژگیهای غیر علمی ۵۸
حرکت علمی در دوره خلافت ۶۲
الف) موارد مشترک ۶۲
ب) ویژگیهای علمی ۶۵
۱. جمع آوری قرآن ۶۵
۲. تدوین سنت ۷۰
تعریف سنت ۷۰
الف) تدوین سنت در زمان پیامبر ۷۱
ب) سنت در زمان ابوبکر ۷۴
ج) سنت در زمان عمر ۷۵
۳. نامه‌ها ۸۵
کوفه، نخستین حوزه شیعه ۸۹
موقعیت تاریخی ـ جغرافیایی کوفه ۹۱
الف) کوفه قبل از اسلام ۹۲
ب) کوفه بعد از اسلام ۹۴
تقسیمات اداری ۹۵
خیابانها و راه آبی ۹۶
جبّانه‌ها ۹۷
کناسه‌ها ۹۷
توضیحی درباره نقشهٔ شمارهٔ ۱ ۹۸
توضیحی درباره نقشه شماره ۲ ۱۰۱
مسجد ۱۰۲

اهمیت و فضیلت مسجد جامع ۱۰۳
دارالاماره ۱۰۵
نظام قبیله‌ای ۱۰۶
اختلافات مذهبی قبایل ۱۰۷

۲. شیخ مفید، اوج مکتب بغداد ۱۰۹
قیام زید بن علی ﷺ ۱۱۴
نگاهی گذرا به قرن دوم هجری ۱۱۶
الف) بُعد سیاسی ـ اجتماعی ۱۱۶
ب) تدوین فقه ۱۱۷
ج) جنبشهای ملی ۱۱۷
د) برخورد امام صادق ﷺ با زندیقان و ملحدان ۱۱۸
ه) برخورد حکیمانه امام با نفوذ علم و فلسفه ۱۱۹
و) برخورد امام صادق ﷺ با جریان زهد و عرفان‌گرایی ۱۲۱
سخنی در باب رسائل منسوب به امام صادق ﷺ ۱۲۲
خط غلوّ ۱۲۶
مسانید اَهل‌بیت ﷺ ۱۳۳
خط اعتدال ۱۳۵
ترسیم کلی ۱۳۵
بغداد ۱۳۶
ترسیم اجمالی مکتب بغداد ۱۳۷
فطحیه ۱۳۸
واقفه ۱۴۰
مرحله تصحیح ۱۴۳
غیبت صغرا ۱۴۵
کلینی ۱۴۶
شیخ صدوق ۱۴۸

۳. موقعیت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی ۱۵۱
۱. فقه ۱۵۱
۲. اصول فقه ۱۵۲

۳. رجال و حدیث ۱۵۶
۴. کلام ۱۵۶
۵. فلسفه ۱۵۷
۶. صفای روح ۱۵۸
۷. مسائل مالی ۱۵۸
۸. مرجعیت ۱۶۴
۹. رحلت ۱۶۹

۴. آیةالله سید ابوالحسن اصفهانی و جریان مشروطه‌خواهی ۱۷۰

۵. سیره علمی آیةالله بروجردی ۱۷۶

۶. نجف، آشیانه علم و اخلاق ۱۹۶

۷. مکتب علمی آیةالله خوئی ۲۱۹

۸. حوزه و فکر جهانی ۲۲۴

۹. وضع پژوهش در حوزه ۲۳۷
اهمیت پژوهش ۲۳۷
ضرورت بهره‌گیری از امکانات نظام اسلامی ۲۳۷
بایسته‌های پژوهش ۲۳۹
راههای رشد کارهای پژوهشی ۲۴۰
مراحل پژوهش ۲۴۱
سخنی از شیخ شلتوت ۲۴۱

بخش دوم
کتاب‌شناسی/۲۴۳

۱. معرفی و نقد کتاب صورة الأرض ۲۴۵
نام کتاب ۲۴۶
ابن حوقل کیست؟ ۲۴۷
چاپهای کتاب ۲۴۹

ارزیابی کتاب ۲۵۰
الف) مزایا ۲۵۰
ب) نقایص ۲۵۱
مصادر کتاب ۲۵۲
نمونه‌ها ۲۵۲

۲. روش‌شناسی بحار الأنوار ۲۵۴
۱. گردآوری احادیث ۲۵۴
۲. استفاده از منابع عامه ۲۵۶
علت وجود برخی از اشکالات در احادیث ما ۲۵۹
روش حل اشکالات حدیث ۲۵۹
۳. اختصار اسناد ۲۶۱
اشکال بر عنوان‌بندی وسائل الشیعه ۲۶۳
نتیجه بحث ۲۶۴
۴. اعتبار مصادر شیعی ۲۶۴
۵. استفاده از منابع گمنام ۲۷۰
۶. دسته بندی مطالب ۲۷۲
تنظیم احادیث هر باب ۲۷۷

۳. پژوهشی درباره رسالهٔ المحکم و المتشابه ۲۷۹
پیشگفتار ۲۷۹
نام کتاب ۲۸۰
۱. مرحوم سید مرتضی ۲۸۱
قرائنی بر عدم انتساب به سید مرتضی ۲۸۳
۲. مرحوم نعمانی ۲۸۴
۳. امیرالمؤمنین ﷺ ۲۸۶
بررسی سند حدیث ۲۸۷
بررسی عدم تشابه آن به سخنان حضرت ۲۸۸
مؤلف رسالهٔ المحکم و المتشابه کیست؟ ۲۹۰
ورود «رسالة المحکم و المتشابه» در اجازات ۲۹۵
خلاصه گفتار ۲۹۶

۴. پژوهشی درباره تفسیر منسوب به امام عسکری ﷺ ۲۹۷
ترسیم کلی کتاب ۲۹۷
پیشینه عنوان کتاب ۲۹۸
عمده‌ترین دلایل منکران ۳۰۲
اساسی‌ترین دلایل مؤیدان ۳۰۲
بررسی دیدگاه ابن غضایری ۳۰۳
تحقیق و بررسی ۳۰۸
محمد بن القاسم الجرجانی ۳۱۲
راهیابی تفسیر منسوب به امام عسکری ﷺ در میراث علمی ما ۳۱۷
روش کتاب ۳۲۱
نظر نهایی ۳۲۳
دومین تفسیر امام عسکری ﷺ ۳۲۷

۵. پژوهشی درباره تفسیر قمی ۳۳۲
هدف کلی بحث ۳۳۳
دورنمای کلی ۳۳۳
علت اشتباه ۳۳۴
شواهد و ادله ۳۳۶
مباحث کتاب ۳۴۱
جمع‌بندی گفتار ۳۴۷

بخش سوم
مباحث حدیثی و فهرستی/۳۴۹

۱. فقه و مسلك فهرستی و نسخه‌شناسی ۳۵۱
تحول در فقه ۳۵۱
مراحل چهارگانهٔ روش ۳۵۲
قابلیت ریشه‌یابی در علوم اعتباری ۳۵۵
روش نسخه‌شناسی و نگاه تاریخی به حدیث (مسلک فهرستی) ۳۶۰
فرق کتابهای فهرست با اجازات ۳۷۱

تفاوت میان فهرست و مشیخه ۳۷۳
چگونگی رفع تعارض ۳۷۵
معناشناسی و پیشینه اصطلاح «اصل» ۳۸۶
تفاوت اصل با مصنَّف ۳۹۰
رابطهٔ اصطلاح «اصل» با واقفه ۳۹۱
شیوه بازسازی ۳۹۴
اشکال روش بازسازی ۳۹۴
نکات فنی بازسازی ۳۹۵
کارکرد تحلیل فهرستی در حل تعارض روایات ۳۹۷
حجیت تعبدی اخبار و تحلیل فهرستی ۴۰۰

۲. در آمدی بر نقد متن حدیث ۴۰۴
مقدمه ۴۰۴
اهمیت بحث ۴۰۵
لزوم ریشه‌یابی تعارض متن روایات ۴۰۶
نقش برخی مجامع حدیثی متأخر در بروز اشکالات متن حدیث ۴۰۶
اشکالات تدوین وسائل الشیعه ۴۰۷
مشکل تقطیع در جوامع روایی ۴۰۹
روش صحیح تدوین جوامع روایی ۴۱۰
مشکل تاریخی اهل سنت در زمینه حدیث ۴۱۲
نخستین تدوین احادیث نبوی در الجفر و الجامعه ۴۱۳
ارتباط بحث متن‌شناسی حدیث با تاریخ خط و نگارش ۴۱۶
مشکل نقل به معنا در حدیث ۴۱۸
مشکل پذیرش مبنای حجیت تعبدی ۴۱۸
بررسی مدارک قاعده الزام ۴۲۴
نتیجه نهایی ۴۲۶

۳. الحاشیة علی «الرعایة لحال البدایة فی علم الدرایة» ۴۲۷
المقدمة: فی بیان أصوله واصطلاحاته ۴۲۷
انقسام الخبر إلی المتواتر والآحاد ۴۳۰

أقسام خبر الواحد ۴۳۱
الباب الأوّل: فی أقسام الحدیث ۴۳۳
الأوّل: الصحیح ۴۳۳
الثانی: الحسن ۴۳۶
الثالث: الموثّق ۴۳۷
الرابع: الضعیف ۴۳۷
العمل بخبرالواحد ۴۳۸
مصطلحات علماء الحدیث غیر ما مرّ ۴۳۹
ثالثها: المرفوع ۴۳۹
خامسها: المعلّق ۴۴۰
سادسها: المفرد ۴۴۰
ثامنها: المشهور ۴۴۱
تاسعها: الغریب ۴۴۱
حادی عشرها: العالی سنداً ۴۴۲
ثانی عشرها: الشاذّ ۴۴۳
رابع عشرها: المزید ۴۴۴
ثامن عشرها: المقبول ۴۴۴
ما یختصّ بالحدیث الضعیف ۴۴۶
الثالث: المرسل ۴۴۶
الرابع: المعلّل ۴۴۶
الخامس: المدلّس ۴۴۸
السادس: المضطرب ۴۴۹
الثامن: الموضوع ۴۵۳

۴. حول زیارة عاشوراء ۴۵۶
شهرتها لدی الخاص والعام ۴۵۶
معالم في طریق التحقیق ۴۵۸

۵. تقدیم لکتاب ثلاثیات الکلیني ۴۶۴

بخش چهارم
اصـول فـقه/۴۶۷

۱. علل، ریشه‌ها و چگونگی پیدایش علم اصول **۴۶۹**
سه اقدام خلیفه برای منع تدوین ۴۸۳

۲. علم اصول و دانشهای زبانی **۵۴۷**

۳. علوم اعتباری و روشهای واقع‌گرایانه **۵۶۷**

۴. اصول فقه حکومتی **۵۹۵**

۵. سابقه و ثمرات نگرش تاریخی در استنباط فقهی **۶۱۲**
تاریخ تدوین فقه و اصول ۶۱۶
برنامه‌ریزی پژوهشی ۶۲۲
فقه استنباطی و فقه ولایی ۶۲۴

۶. فلسفه اصول فقه **۶۳۴**
تعریف فلسفه اصول فقه ۶۳۴
تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر برخی مسائل ۶۳۷
تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر یک مسئله اصولی ۶۳۷
تطبیق روش فلسفه های مضاف بر یک مسئله فقهی ۶۴۱
نحوه تأثیرگذاری فلسفه اصول فقه بر پیش‌فرض‌های مسائل دانش اصول فقه ۶۴۵
شمول فلسفه اصول فقه نسبت به کل دانش اصول فقه ۶۴۷
ریشه‌ها و زیربناها نسبت به کلیت دانش اصول فقه ۶۴۸
عدم وجود مبحث موضوع، غرض، فایده و عامل تمایز علم ۶۵۰
نیاز یا عدم نیاز به تدوین علم مستقلی به نام دانش فلسفه اصول فقه ۶۵۱
نقش فلسفه اصول فقه در طراحی فقه مطلوب ۶۵۱

بخش پنجم
فقه/۶۵۳

۱. فقه ولایی اهل‌بیت ﷺ **۶۵۵**

۲. بحثی در باب ربا ۶۶۳
الف) آیات مکی ۶۶۴
ب) آیات مدنی ۶۶۵
نتیجه آیات ۶۶۷
الف) دوران مکه ۶۶۸
ب) دوران مدینه ۶۶۹
واژه‌شناسی ۶۷۳
الف) نگارش (رسم الخط) ۶۷۳
ب) ریشه‌شناسی ۶۷۷

۳. موضوع‌شناسی در فقه ۶۷۹
چگونگی روند شکل‌گیری دانش‌های فقه و اصول و برخی مصادر تشریع ۶۷۹
دخول موضوع‌شناسی در دانش فقه ۶۸۱
تعاریف گوناگون از موضوع ۶۸۲
تقسیمات مختلف موضوع ۷۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدللّه ربّ العالمين،
والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا أفضل الخلائق أجمعين
وعلى وصيّه عليّ أميرالمؤمنين وعلى الأئمة المعصومين من آله
الطيّبينَ الطاهرين ولاسيّما الإمام المهديّ الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

به منظور معرفی همه‌جانبه و دقیق عالمان و مؤلّفان شیعه وآثار مکتوب آنان، و نیز تبیین صحیح و عالمانهٔ پیشینهٔ علمی و فرهنگی تشیع و ترویج فرهنگ ناب آن، «مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه» (= مؤسّسة تراث الشيعة) در سال ۱٤۲۷ ق/ ۱۳۸۵ ش بنیان نهاده شد. اکنون این مؤسسه اجرای دو طرح کلان وعظیم را وجههٔ همت خود قرار داده است:

۱. دانشنامهٔ آثار شیعه، به فارسی (تاريخ التراث الشيعي، به عربی)؛

۲. بزرگان شیعه، به فارسی (أعلام الشيعة، به عربی).

از همان اوائل تأسیس مؤسسه معلوم شد که برای بسامان شدن و به ثمر رسیدن این دو طرح کلان، چند کار مهم مقدماتی باید انجام شود. از جمله تدوین و تنظیم و نشر پژوهشهای کتابشناختی و رجالی و تراجمی شخصیتهای معاصر، که بخش چاپ شدهٔ آنها اینجا و آنجا پراکنده است و براحتی در دسترس نیست یا در آنها تجدیدنظر کرده‌اند و بخش معتنابهی هم اصلاً منتشر نشده است. از این رو تصمیم گرفتیم پژوهشهای کتابشناسان و رجالیان و تراجم‌نگاران طراز اول معاصر از جمله فقیه محقّق حضرت آیةالله[1] حاج سیّد موسی شبیری زنجانی (دامت افاضاته) و علامه حاج سید

---

۱. طبق شیوه‌نامهٔ مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه، از شخصیتها و علمای طراز اول شیعه با تعبیر «آیة الله» یاد می‌شود، ←

محمدعلی روضاتی‌ﷺ را جمع آوری و ویرایش و منتشر کنیم. خوشبختانه این تقاضا مورد اجابت این دو بزرگوار و دیگران واقع شد و تاکنون در پرتو روضات از مرحوم آقای روضاتی، و دو مجلد از این نوع پژوهشها به نام جرعه‌ای از دریا اثر آیة‌الله شبیری زنجانی منتشر شده و إن‌شاء الله مجلّدات دیگر هم منتشر خواهد شد.

از جمله عالمانی که مطالعات و پژوهشهای گسترده‌ای در میراث مکتوب شیعه و رجال و تراجم دارند حضرت استاد آیة‌الله حاج سید احمد مددی موسوی (دامت افاضاته) است. از این رو، از همان سالهای آغازین تأسیس مؤسسه کتاب‌شناسی ـ یعنی حدود سال ۱۳۸۸ ـ مقرّر شد که مقالات و مباحث کتابشناختی و رجالی و تراجمی ایشان نیز تدوین و منتشر شود. به همین جهت، در سال ۱۳۸۸ از فاضل گرامی جناب حجة‌الاسلام آقای سیدحمیدرضا حسنی که سابقه کار در این زمینه را داشتند، خواستم که این سنخ آثار حضرت استاد را تنظیم و تدوین کنند. آنگاه حاصل کار جناب آقای حسنی در اختیار فاضل گرامی حضرت مستطاب آقای سجاد منصوری قرار گرفت و ایشان با تلاش فراوان طی چند ماه مطالب منقول را تخریج و منبع‌یابی، و برخی مباحث را نیز در یکدیگر ادغام و پاره‌ای از مطالب را برای رعایت تناسب جابجا کرد. حاصل کار آقای منصوری نیز برای ملاحظه نهایی در اختیار شاگرد با سابقه استاد، حضرت حجة‌الاسلام آقای سیدمحمدحسن موسوی آبادانی قرار گرفت و ایشان مباحث را با مبانی جدید و اخیر استاد هماهنگ و برخی مطالب مکرر را حذف، و پاره‌ای مشکلات را حل کردند و سرانجام فاضلان گرامی حضرات آقایان محسن صادقی و محمدرضا خادمیان آخرین پرینت کتاب را بدقّت

← همچنان‌که در این کتاب و سایر آثار مؤسسه مشهود است و از بزرگانی مانند حضرات آیات آقایان سیدابوالحسن اصفهانی و حاج آقا حسین بروجردی و حاج سیدابوالقاسم خوئی (قدّستْ أسرارهم) با عنوان آیة الله یاد شده است، بر خلاف مطبوعات امروزی، بویژه برخی هفته‌نامه‌ها و خبرگزاریهای حوزوی که از برخی طلاب فاضل یا فضلای متوسط حوزوی ـ بویژه از گردانندگان و متولیان خود! ـ با لقب «آیة الله» یاد می‌کنند و می‌پندارند اگر فاضلانی امام جمعه یا مدیر مدرسه یا حوزه‌ای شدند ناگهان مراتب علم و فضلشان چند برابر افزایش می‌یابد! و شایستهٔ لقب آیة‌الله می‌شوند، در حالی که اگر بنا باشد مثلاً با معیارهای مورد قبول بزرگانی مانند امام خمینی (أعلی الله کلمته) به اشخاص لقب داده شود، به اصطلاح عصر اخیر «ثقة‌الاسلام»اند، و پس از طی حدود چهار مرحله از مراحل علمی، شایسته این لقب می‌شوند. «والحدیث ذو شجون».

خواندند و نواقص و ابهامات باقی مانده را برطرف کردند که حاصل همهٔ این تلاشها آماده شدن کتاب به شکل کنونی است.

در اینجا تذکر چند نکته مفید است:

۱. هر چند مقالات و مباحث این کتاب به شکل پراکنده و اینجا و آنجا پیشتر چاپ شده ولی آنچه در اینجا آمده با ویرایشهای عمدهٔ ادبی و محتوایی و پاره‌ای حذف و اضافات و جابجایی است و با آنچه قبلاً نشر یافته تفاوتهای بسیار و اساسی دارد.

۲. برخی از مقالات این مجموعه به قلم حضرت استاد است مانند مقاله اول که حدود سی سال پیش در شمارهٔ اول کیهان اندیشه (مرداد و شهریور ۱۳٦٤) منتشر شده و تعدادی نیز مکتوب شدهٔ مصاحبه یا تقریر دروس ایشان است.

۳. پاره‌ای از مقالات مشتمل بر چند نوع بحث‌اند. این نوع مقالات در بخشی که تناسب بیشتری با آن داشته‌اند قرار گرفته‌اند.

٤. تقریر دروس اصول حضرت استاد و ابوابی از فقه نوشته و آمادهٔ چاپ شده، ولی تاکنون منتشر نشده است و درج چند مقالهٔ فقهی در کتاب حاضر فقط از باب نمونه است و گرنه تقریر دروس فقه ایشان چندین مجلّد بزرگ است.

۵. هدف اصلی ما مباحث رجالی، حدیثی، تراجمی، کتابشناختی و تاریخ علم است و مباحث اصول فقه مندرج در این کتاب، بیشتر مباحث پیرامونی علم اصول و مشتمل بر تاریخ علم و فلسفه علم اصول و برخی اندیشه‌های اصولیان و متناسب با اهداف مؤسسه کتاب‌شناسی است نه یک بحث اصولی محض مثل اجتماع امر و نهی، و خارج از اهداف مؤسسه.

٦. حضرت استاد متواضعانه تمایلی به نشر این کتاب نداشتند و مؤسسهٔ کتاب‌شناسی برخلاف میل ایشان، آن را تدوین و تنظیم و منتشر کرده است.

۷. علاوه بر مباحث کتاب حاضر، حضرت استاد از سالها پیش به تقاضای مؤسسه کتاب‌شناسی، سلسله مباحثی را در ایام تعطیل حوزه راجع به تراث شیعه در سده‌های نخستین و نیز افکار و اندیشه‌های عالمان شیعه شروع کرده‌اند که بحمدالله همچنان ادامه دارد و یک نمونهٔ آن، مباحث مربوط به فضل بن شاذان و آثار اوست که در پیوستهای

کتاب خورشید شرق در سده سوم: فضل بن شاذان نیشابوری (ص ۷۶۳ ـ ۸۷۷) از سلسلهٔ «بزرگان شیعه: ٤» در بیش از یکصد صفحه چاپ شده است.

۸. إن‌شاءالله انواع فهارس راهنما در پایان آخرین مجلد از این مجموعه یا پس از نشر چند مجلد، تدوین و منتشر خواهد شد.

* * *

در اینجا سزاوار و بلکه لازم است درود بفرستیم به روان پاک شهیدان پاکباخته‌ای که با رشادت و جانفشانیها و فداکاریهای خود در جبهه‌های نبرد با بعثیان، موجب امنیت و اقتدار این کشور شیعه یعنی ایران شدند تا ما بتوانیم با آسودگی و فراغ بال و جمعیت خاطر به این‌گونه مباحث بپردازیم، بخصوص شهید غریب محمدجواد تندگویان و شهیدان والامقامی که هنوز سالها پس از دفاع مقدس، جنازه‌هایشان یافت می‌شود (رضوان الله تعالی علیهم).

در پایان از همه کسانی که برای به سامان رسیدن این اثر با مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه همکاری کردند سپاسگزاری می‌کنم، بویژه از حضرات حجج‌اسلام آقایان: سیدمحمدحسن موسوی آبادانی، سیدحمیدرضا حسنی، سجاد منصوری، محسن صادقی، محمدرضا خادمیان، قربان مخدومی، سیدمحمدحسینی و نیز جناب مستطاب آقای ابوالقاسم آرزومندی که آن را ویرایش کردند و جناب آقای نادربرقی که غلط‌گیری و صفحه‌آرائی آن را به عهده داشتند.

﴿دعویهم فیها سبحانک اللهم و تحیّتهم فیها سلام و آخر دعویهم أن الحمدللّه ربِّ العالمین﴾

(سوره یونس (۱۰):۱۰)

قم مقدّس

۱۴/ محرم الحرام/ ۱۴۳۶ = ۱۳۹۳/۸/۱۷ش

مدیر مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه

رضا مختاری

مقدمهٔ گردآورنده

امروزه جوامع انسانی از دانشمندان، دو انتظار مهم و اساسی در همه حوزه‌های فکر و دانش دارند. اولین انتظار، این است که شیوه‌های کاربردی‌سازی اندیشه‌های تولید شدهٔ پیشین را توسعه بخشند، تا از نقاط ضعف آنها کاسته و بر نکات قوت آنها افزوده گردد. دومین انتظار، تولید اندیشه‌ها و افکار نو و بدیع در همه حوزه‌های علمی است، تا با نوسازی محیط عقل و دل انسان‌ها، موجب رونق بخشی و زیباتر و کامل‌تر کردن جامعه انسانی نسبت به گذشته گردند. حوزه‌های علمیه از مهم‌ترین نهادهایی هستند که در طی قرون متمادی، سعی در برآورده ساختن این انتظارات داشته‌اند. هم‌اینک بر خوان عظیمی از معرفت انسانی و دینی نشسته‌ایم که تأثیر گسترده و به‌سزایی در استنباط و فهم احکام و معارف دینی دارد. علوم حوزوی مانند فقه و اصول و علوم حدیثی (از قبیل رجال، درایه و فهرست)، قدمت بسیاری دارند و از همان سده‌های نخست اسلام متولد شده و در طول زمان، فراز و نشیب‌های بسیاری را پیموده و غنای فراوانی کسب کرده‌اند. در همین سمت و سو، بزرگانی چون شیخ مفید، نجاشی، سیّد مرتضی، شیخ طوسی، محقق حلّی، علامه حلّی، شهیداول، شهید ثانی، وحید بهبهانی، شیخ انصاری، هر یک به نوبهٔ خود در شکوفایی و بالندگی و نشاط علمی این شجرهٔ طیبه گام برداشته‌اند.

استاد بزرگوار ما حضرت آیةالله حاج سید احمد مددی موسوی (دامت برکاته) از جمله محققانی است که در این عرصه، تحقیقات بدیعی را ارائه کرده است. این مجموعه تلاشی برای عرضهٔ این دیدگاههاست که با رویکردی تاریخی، به تکوین حوزه‌های علمیه، چگونگی تدوین علوم حوزوی پرداخته و دیدگاه حدیثی بدیع استاد را تبیین کرده است. وی از منظر تاریخی و نسخه‌شناسی به سنجش روایات پرداخته و در صدد احیای

علم فهرست که میراث فراموش‌شدهٔ بزرگان اصحاب سلف ماست، برآمده است. بدیهی است که این نگاه روش‌شناسانه، تأثیرات عمیقی در نگاه فقهی و اصولی ایشان برجای گذاشته و به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تحولات گسترده‌ای در نگاه به علم اصول و نیز شیوهٔ فقاهی پدید آورده است. مباحث اصولی، حدیثی و فقهی این مجموعه، برخی از دیدگاه‌ها و نیز شیوهٔ استاد را نشان می‌دهد.

بی‌تردید از عوامل بسیار تأثیرگذار در بالندگی علمی، ایجاد تضارب و فراهم‌سازی گفت‌وگوی علمی در جامعهٔ علمی است. یکی از موانع مهم تضارب علمی، حجاب معاصرت است. امید است این مجموعه، ضمن رفع این مانع، بتواند استفاده از دیدگاههای بدیع و نوآورانهٔ استاد مددی را برای همهٔ علاقه‌مندان ممکن سازد.

کتاب حاضر حاوی برخی از نوشته‌ها، مصاحبه‌ها و برخی از تقریرات دروس ایشان است که در سه دههٔ گذشته در برخی از نشریات و کتب منتشر شده است. این گفت‌وگوها عمدتاً بدون ویرایش مناسب و تخریج چاپ شده بودند و همین امر، از جمله انگیزه‌های انتشار ویراستهٔ مباحث، آن هم در قالب مجموعهٔ واحد بوده است.

این کتاب در پنج بخش به شرح زیر تنظیم شده است:

بخش اول: اولین بخش که تحت عنوان «نگاهی تاریخی ـ تحلیلی به حوزه‌های علمیه» آمده است، مشتمل بر نُه مقاله است:

اولین مقاله از این بخش، نوشتاری از استاد مددی است که در سال‌های ۱۳۶۴ـ۱۳۶۵ تحت عنوان «نگرشی بر تاریخ حوزه‌های علمیه» به چاپ رسیده بود. نویسنده ضمن ارائه تاریخ تحلیلی پیدایش حوزه‌های علمیه و تحولات آنها، به چگونگی تدوین حدیث شیعه می‌پردازد که در نوع خود، مطلب بدیعی به شمار می‌رود.

دومین مقاله، «شیخ مفید، اوج مکتب بغداد» نام دارد که در واقع، در تکمیل فصل قبل به بیان تاریخ پیدایش و تدوین حدیث شیعه، با تأکید بر تاریخ تحلیلی زمان امام صادق علیه‌السلام، چگونگی شکل‌گیری مکتب حدیثی دوم بغداد و شخصیت علمی شیخ مفید به مثابه یکی

از مهم‌ترین شخصیت‌های شکل‌دهندهٔ این مکتب می‌پردازد. این فصل در شناخت وضع کنونی حدیث شیعه، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

سومین مقاله که عنوان «موقعیت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی» را دارد، به بررسی ابعاد گوناگون شخصیت علمی شیخ انصاری (رضوان‌الله تعالی علیه) و تأثیرات ایشان بر حوزه‌های علمیه می‌پردازد.

مقالهٔ چهارم نیز گفت‌وگویی با استاد مددی درباره برخی ویژگی‌های جد مادری[1] خود استاد (آیة‌الله سید ابوالحسن اصفهانی) و مواضع ایشان در برابر نهضت مشروطه‌خواهی ایران است.

پنجمین مقاله با عنوان «سیره علمی آیة‌الله بروجردی» حاصل گفت‌وگویی با ایشان است و به بررسی شیوه استنباط فقهی و سیره علمی آیة‌الله بروجردی می‌پردازد. لزوم توجه به برنامه‌ریزی درسی برای طلاب و ضرورت تداوم بخشیدن به سیرهٔ علمی آیة‌الله بروجردی از مباحث مطرح شده در این گفت‌وگو است.

مقاله ششم با عنوان «نجف، آشیانه علم و اخلاق»، مشتمل بر گفت‌وگویی خواندنی با استاد دربارهٔ وضع حوزهٔ علمیهٔ نجف اشرف در دوران سیاه صدامی است که خود ایشان در آن زمان در نجف حضور داشت.

در مقاله هفتم، با عنوان «مکتب علمی آیة‌الله خوئی» به سیرهٔ علمی و فقاهی آیة‌الله خوئی پرداخته شده است.

«حوزه و فکر جهانی»، عنوان مقاله هشتم، و «وضع پژوهش در حوزه» عنوان مقالهٔ نهم است که به گفت‌وگوهایی در باب ضرورت اهتمام به پژوهش در حوزه‌های علمیه اختصاص دارد و در آنها از اقتضاءات این امر و لزوم رفع موانع آن سخن رفته است.

بخش دوم: بخش دوم مشتمل بر پنج مقاله است و به مباحث کتاب‌شناختی اختصاص دارد. در این بخش به نگاشته‌هایی از استاد در معرفی و تبیین سندی و

---

۱. مادر حضرت استاد نوهٔ دختری مرحوم آیة الله سیدابوالحسن اصفهانی و دختر مرحوم آیة الله سیدحسین اصفهانی، و ایشان داماد مرحوم آقا سیدابوالحسن است.

روش‌شناسی و نسخه‌شناسی چند کتاب پرداخته شده است. این بخش ـ مخصوصاً سه مقاله آخر ـ برای آشنایی با شیوهٔ ایشان در نسخه‌شناسی، سندشناسی و روش‌شناسی کتب بسیار مفید است.

اولین مقاله از این بخش، نوشتاری از ایشان در معرفی کتاب صورة‌الارض ابن‌حوقل است.

مقالهٔ دوم، با عنوان «روش‌شناسی بحار الأنوار» حاصل گفت‌وگویی با استاد است که طی آن، ضمن تبیین روش‌شناسانهٔ کتاب عظیم بحار الأنوار، به مقایسهٔ آن با کتاب‌های حدیثی وسائل‌الشیعه، وافی و عوالم، و بیان وجوه اشتراک و افتراق آنها می‌پردازد.

سومین مقاله، نوشتاری از استاد درباره رسالة المحکم و المتشابه است که وی ضمن بررسی کتاب‌شناختی و سندی این کتاب، از سویی، به بررسی انتساب این کتاب به سید مرتضی می‌پردازد و از دیگر سو، انتساب این کتاب را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام ارزیابی می‌کند. این نوشتار، بخش اول مقاله‌ای است با عنوان «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل‌بیت علیهم‌السلام».

مقالهٔ چهارم نیز نوشتاری از استاد با عنوان «پژوهشی درباره تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام» است. این بخش نیز به بررسی کتاب‌شناختی و سندی این تفسیر می‌پردازد. استاد در این نوشتار ضمن واکاوی در باب مؤلف، انتساب کتاب را به امام عسکری علیه‌السلام بررسی می‌کند. این نوشتار نیز مانند مقالهٔ قبل، بخش نهایی مقاله‌ای است با عنوان «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل‌بیت علیهم‌السلام».

پنجمین و آخرین مقاله نیز به بررسی انتساب تفسیر قمی به علی بن ابراهیم اختصاص دارد و با واکاوی سندی روایات مندرج در آن، به تبیین چگونگی تدوین این کتاب و بررسی احتمالات در بارهٔ آن می‌پردازد.

بخش سوم: بخش سوم کتاب به مباحث حدیثی و فهرستی استاد مددی اختصاص دارد. از نوآوری‌های بسیار اثرگذار و مهم استاد در مباحث سندشناسی حدیثی، احیای مسلک فهرستی در کنار مسلک رجالی رایج در حوزه‌ها است. از آنجاکه برای شناخت این

شیوهٔ بررسی سند حدیث، منابع چندانی برای طلاب و فضلا در دسترس نیست، مطالب این بخش برای طلاب و دیگر علاقه‌مندان بسیار مغتنم است.

مقالهٔ اول این بخش، قسمتی از مباحث فهرستی استاد است و به تبیین روش فهرستی و نگاه تاریخی به تاریخ تکوین حدیث به سنجش آن می‌پردازد.

مقالهٔ دوم با عنوان «درآمدی بر نقد متن حدیث» به زوایای مختلف این موضوع اشاره کرده است.

سومین مقاله، حواشی استاد مددی است بر بخشی از کتاب مهم شهید ثانی در علم درایه‌الحدیث؛ یعنی کتاب **الرعایة لحال البدایة فی علم الدرایة**. این حواشی، سالها پیش به همّت کتابخانه آیة‌الله مرعشی ذیل رعایهٔ تحقیق مرحوم آقای بقّال و سپس ذیل رعایة ضمن موسوعة الشهید الثاني منتشر شده است. نکات توضیحی ایشان و به‌خصوص ذکر مثال‌ها و نمونه‌های کاربردی، در فهم این کتاب، مؤثر است.

مقاله‌های چهارم و پنجم بخش از آثار مکتوب استاد به ترتیب دربارهٔ زیارت عاشورا و مقدمه‌ای بر کتاب ثلاثیات الکلینی است.

بخش چهارم: بخش چهارم از مجموعهٔ حاضر، به مباحث اصولی اختصاص دارد. این بخش که حاوی شش مقاله است و از مهم‌ترین مباحث این مجموعه محسوب می‌شود، دیدگاههای بدیع و لطیف استاد را در مباحث اصولی نشان می‌دهد.

اولین مقالهٔ این بخش، گفتاری است که «علل، ریشه‌ها و چگونگی پیدایش علم اصول» نام دارد. این فصل، ضمن اینکه از منظری تاریخی به چگونگی پیدایش و تکون علم اصول در جهان اسلام می‌پردازد، حاوی مباحثی روش‌شناختی در این علم است. در این گفت‌وگو در باب ریشه‌های پیدایش علم اصول، تدوین و تنظیم آن و سرّ نیاز به این رشته علمی، سخن به میان آمده است. ایشان در این گفتار، ضمن برشمردن اهمیت دو گونه کار تاریخی ـ یعنی تاریخ مسائل علم و نگاه تحلیلی ـ تاریخی به ریشه‌های پیدایش و تکوّن علم، به تحلیل کیفیت و سرّ پیدایش علم اصول پرداخته‌است.

در مقالهٔ دوم تحت عنوان «علم اصول و دانش‌های زبانی»، استاد با تبیین روش تحلیل

زبانی در اثبات گزاره‌ها در علم اصول، به تبیین جایگاه علم الفاظ و واژه‌شناسی در علم اصول می‌پردازد.

سومین مقاله، «علوم اعتباری و روشهای واقع‌گرایانه» نام دارد. استاد در این مقاله، بر اعتباری بودن سنخ مسائل علم اصول تأکید کرده و به بررسی و تبیین ویژگی‌های علوم اعتباری پرداخته است. وی روش اثبات گزاره‌های اصولی را در این علم، روش تحلیلی زبانی و آن را، هم در اثبات گزاره‌ها و هم در تبیین مفردات، جاری می‌داند. استاد در این گفت‌وگو، ضمن تبیین خصوصیات روش تحلیلی در علم اصول، تاریخ و روش تاریخی را محور و اساس تحلیل زبانی می‌داند. ایشان در پایان، چینش و تبویب پیشنهادی خود را در علم اصول بیان می‌کند و بخشی مستقل از آن را به اصول فقه حکومتی (ولایی) اختصاص می‌دهد.

گفتنی است که مقالهٔ اول و سوم، پیش از این در کتاب جایگاه‌شناسی علم اصول با تدوین اینجانب و دوست فاضلم دکتر مهدی علی‌پور، در سال ۱۳۸۵ به همت معاونت پژوهشی حوزهٔ علمیهٔ قم در دو جلد منتشر شده است. مقالهٔ دوم نیز اولین بار در مجلهٔ نقد و نظر (ویژهٔ علم اصول و دانش‌های زبانی) در سال ۱۳۸۴ با همکاری اینجانب و دکتر مهدی علی‌پور چاپ شده است.

مقالهٔ چهارم، با عنوان «اصول فقه حکومتی»، گفت‌وگویی است که مجله فقه با استاد داشته است. محورهای این گفت‌وگو عبارت‌اند از: مبانی روش‌شناسی دیدگاه استاد و روش ایجاد تحول در فقه و ویژگیهای لازم برای تأسیس فقه ولایی و فقه استنباطی و در انتها، اصول فقه حکومتی و ویژگی‌های آن. این مقاله در تبیین دیدگاه خاص و بدیع استاد مبنی بر لزوم ایجاد «اصول فقه حکومتی» از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

پنجمین مقاله، به گفتاری با عنوان «سابقه و ثمرات نگرش تاریخی در استنباط فقهی» اختصاص دارد. استاد در این گفتار به توضیح جایگاه روش تاریخی و اهمیت آن در استنباط فقهی می‌پردازد. اهمیت این گفتار در ارائهٔ نمونه‌های کاربردی از جایگاه روش تاریخی در فهم متون دینی است.

عنوان ششمین مقاله «فلسفهٔ اصول فقه» است که در آن مباحثی مانند تعریف فلسفه اصول

فقه و نقش فلسفه اصول فقه در طراحی اصول فقه مطلوب به خوبی تبیین شده است.

بخش پنجم: آخرین بخش این مجموعه به گفت‌وگوهای فقهی استاد مددی می‌پردازد.

در اولین مقالهٔ این بخش، در بحثی با عنوان «فقه ولایی اهل‌بیت علیهم‌السلام» استاد به تاریخ بحث ولایت فقیه پرداخته و سیر تاریخی فقه ولایی را بررسی کرده است.

دومین مقالهٔ نیز که به «بحثی در باب ربا» اختصاص دارد، نشان‌دهنده شیوهٔ خاص فقهی استاد است و توجه ایشان به ابعاد تاریخی و سمانتیکی (معنی‌شناسی) در شناخت موضوعات احکام در آن به روشنی پیدا است.

سومین و آخرین مقاله، با عنوان «موضوع‌شناسی در فقه»، اختصاص به جایگاه و کارکرد موضوع‌شناسی در فقه دارد و با رویکرد فلسفهٔ فقه به آن پرداخته شده است.

***

شایان ذکر است که آنچه در این مجموعه آمده، با ویرایشهای عمده ادبی و محتوایی و برخی حذف و اضافات لازم همراه است. طبیعی است که در برخی از گفت‌وگوها برخی مطالب تکراری مشاهده شود و اگرچه سعی بر حذف چنین مطالب بوده، اما به دلیل درهم تنیدگی برخی مطالب و خوف از حذف مطالب مفید، شاهد برخی مباحث تکراری خواهید بود؛ اگرچه به دلیل بدیع بودن برخی از آنها، این تکرارها مملّ نمی‌نماید.

در پایان با آرزوی سلامتی برای استاد بزرگوارم، آیةالله مددی، بر خود لازم می‌دانم از همهٔ کسانی که پیش از این در انتشار این مقالات و مصاحبه‌ها سهیم بوده‌اند، تشکر کنم. همچنین بر خود فرض می‌دانم که از زحمات حجةالاسلام رضا مختاری و دیگر عزیزانی که امکان تدوین و انتشار این مجموعه را فراهم آوردند، تشکر و آرزوی توفیقات بیشتر نمایم.

والحمد لله ربّ العالمین

قم‌المقدسة، سیدحمیدرضا حسنی

بخش اول:

نگاهی تحلیلی ـ تاریخی به حوزه‌های علمیه

۱. تاریخ حوزه‌های علمیه
۲. شیخ مفید، اوج مکتب بغداد
۳. موقعیت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی
۴. آیة‌الله سیدابوالحسن اصفهانی و جریان مشروطه خواهی
۵. سیره علمی آیة‌الله بروجردی
۶. نجف، آشیانه علم و اخلاق
۷. مکتب علمی آیة‌الله خوئی
۸. حوزه و فکر جهانی
۹. وضع پژوهش در حوزه

۱

تاریخ حوزه‌های علمیه*

مقدمه

۱. موضوع

یک: گر چه تاریخ علم و همچنین مراکز علمی، بس طولانی و مفصل است، ولی موضوع اصلی این بحثها مروری کوتاه بر حوزه‌های علوم اسلامی است. اینجا سخن از مراکزی است که علوم اسلامی‌ای همچون کلام، تفسیر و فقه، در آنها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

امروزه حوزه‌های علمیه ویژگیها و خصوصیاتی دارند که آنها را از سایر مراکز علمی ـ که دانشگاه خوانده می‌شوند ـ جدا می‌سازد و حتی گاهی آن دو را با نامهایی همچون علوم جدید و علوم قدیم، و یا فرهنگ نوین و فرهنگ کهنه، از یکدیگر متمایز می‌انگارند. اما در زمانهای گذشته حوزه‌های علوم اسلامی و دیگر حوزه‌های علمی همچون فیزیک، ریاضی و نجوم روش و کیفیت واحدی داشتند و همان خصوصیت مراکز دینی، در مراکز

---

* کیهان اندیشه، ش ۱، مرداد و شهریور ۱۳۶۴، ص ۶ ـ ۱۱.

سایر علوم نیز وجود داشت. حوزه‌های دینی یکی از شعبه‌های علوم به حساب می‌آمدند؛ همچنان که امروزه دانشگاه دارای رشته‌های گوناگون است. البته هر کس که در صدد تحصیل در مسائل اسلامی برمی‌آمد، الزامی نمی‌دید که از سایر دانشها غیر از علوم اسلامی بهره‌ای داشته باشد؛ اگر چه بسیاری از افراد در رشته‌های متعدد علمی، دارای آگاهی و تخصص بودند. از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که بحث ما درباره مراکز و حوزه‌هایی است که علوم اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند، چه در گذشته و چه در زمان حاضر.

دو: مراد از حوزه‌های علمیه، فقط حوزه‌های شیعی است. شیعه در طول تاریخ دردآور و خون‌بار خود، همیشه نسبت به سایر مسلمان در اقلیت بوده است. از سوی دیگر، با اغلب زمامداران اسلامی به‌جز اندکی که خود را به شیعه نزدیک می‌ساختند، سازگاری نداشته و با قامتی استوار در برابر زورگویی و فشار آنان ایستادگی کرده است، درست بر خلاف اهل سنت که هم حاکمان از آنان بوده‌اند و هم خود در مقابلشان خاضع و تسلیم؛ گر چه هرگز نمی‌توان انکار کرد که در میان آنان نیز افرادی بوده‌اند که با دلیری و پایمردی به مخالفت با دستگاه جباران برخاسته‌اند. بررسی تاریخ حوزه‌های علمی اهل سنت، خود بحثهای مفصل وطولانی می‌طلبد و ما به سبب رابطه دو حوزه سنی و شیعه، گاهی از آنان نیز یادی کرده‌ایم.

در خلال بحثهای آینده، ان شاءالله رابطه حوزه‌های علمی شیعه و سنی را بررسی خواهیم کرد. همچنین عده‌ای از فقها و علما را می‌بینیم که از مصادر و مدارک علمی اهل سنت بهره‌های وافر می‌بردند و با تنقیح و تصحیح آنها به طرح اندیشه‌های اصیل مکتب می‌پرداختند. در این زمینه از بزرگانی همچون علامه حلی، شهید اول و شهید دوم می‌توان نام برد.

سه: بروز عمده‌ترین اختلافات فرقه‌ای در میان شیعه را تقریباً می‌توان از اوایل قرن دوم هجری دانست. البته وجود یا اهمیت پاره‌ای از فرقه‌های شیعی، مشکوک به نظر

می‌رسد و اصلاً معلوم نیست که آیا این فرقه‌ها واقعاً وجود داشته‌اند یا دیدگاه خاصی که به فرقه‌ای نسبت داده می‌شده، صرفاً نظر چند انسان مجهول و نادان بوده و در حقیقت، اختلاف بعضی از آنها به اختلاف در تقلید و متابعت اشخاص معین شباهت داشته است[۱].

عمده‌ترین این فرقه‌ها عبارت‌اند از: کیسانی، ناووسی، زیدی، اسماعیلی، فطحی، واقفی، دوازده امامی و غالیان[۲]. از اواخر قرن چهارم هجری فقط فرقه‌های زیدی، اسماعیلی، دوازده امامی و غالیان[۳] باقی مانده و بقیه تقریباً منقرض شده‌اند. در زمان حاضر نیز همین چهار فرقه[۴] از شیعه وجود دارند. همه فرقه‌ها دارای مراکز و حوزه‌های علمی بوده و گاه دانشمندان سرشناسی نیز داشته‌اند، ولی موضوع اصلی بحث، همان حوزه‌های امامیه است؛ اگر چه در ضمن بحثها، اشاراتی به حوزه‌های دیگر مکاتب خواهیم داشت، ان شاء الله.

چهار: حوزه‌های علمی به دو قسم اساسی تقسیم می‌شوند:

حوزه‌های نسبتاً ثابت: مراکزی که با گذشت سالهای متمادی، به عنوان یک حوزهٔ علمی، ثابت و محفوظ بوده‌اند. حوزهٔ علمیه نجف اشرف و حوزهٔ مقدسهٔ قم ـ تقریباً با

---

۱. مثلاً به نام فرقه‌هایی همچون: یونسیّه (پیروان یونس بن عبدالرحمن)، زراریه (اصحاب زراره)، هشامیّه (اصحاب هشام بن حکم و یا هشام بن سالم)، و... بر می‌خوریم؛ در حالی که افراد مذکور همه از بزرگان و سرشناس‌ترین چهره‌های علمی مکتب به شمار می‌روند. آنچه می‌توان در حق آنان گفت، این است که در پاره‌ای از مسائل اصول عقاید و یا مسائل فقهی با یکدیگر اختلاف نظر داشتند و همین اختلاف نظر را به صورت فرقه و دسته در کتابهایی مانند ملل و نحل شهرستانی درج کرده‌اند.

۲. با مراجعه به مصادر تاریخی، چنین به دست می‌آید که غالیان یا غلات، خطّ فکری مشخص و واحدی نداشته‌اند، حتی در میان علمای بزرگ در مرزبندی «غلوّ» اختلافاتی وجود دارد، ولی مشخصهٔ اصلی و کلی غلوّ، اعتقاد به الوهیّت در حق ائمه علیهم‌السلام است.

۳. همچنان‌که در پاورقی پیشین گفته شد، برای غالیان نمی‌توان فرقه‌ای به معنای واقعی آن تصور کرد و می‌توان در این زمینه به عنوان یک فرقهٔ مشخص از غالیان، از قرون گذشته تاکنون نام برد، فرقه «نصیریه» است، که در بخشهایی از ترکیه، سوریه و لبنان و پاره‌ای از کشورها وجود دارد. جماعت اهل حق ـ که در میان مردم به «علی‌اللّهی» معروفند ـ نیز از غالیان به شمار می‌روند.

۴. اخباریها و شیخیها در این تقسیم، دوازده امامی به شمار می‌روند.

داشتن سابقه چندین قرن متمادی همراه با تلاش و کوشش علمی فراگیر، دو نمونه بسیار روشن از این‌گونه حوزه‌ها به شمار می‌روند.

در این میان، به حوزه‌هایی برمی‌خوریم که برای مثال در حدود دو یا سه قرن، مرکز علمی بوده‌اند. اینها را نیز باید از جمله حوزه‌های ثابت به شمار آورد. برای نمونه، کوفه از نیمهٔ قرن اول، از زمانی که مرکز خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام قرار گرفت، تقریباً تا اواخر قرن چهارم حوزهٔ علمی بسیار نیرومندی به شمار می‌رفت، به خصوص در نیمه اول قرن دوم، مقارن عهد حضرت امام صادق علیه السلام.

بغداد از نیمه دوم قرن دوم با ورود عالمان بزرگ و برجسته شیعه، مرکز علمی شیعی بسیار حساسی گردید و فعالیتش تا نیمه اول قرن پنجم ادامه یافت و با مهاجرت اجباری شیخ طوسی به نجف در سال ۴۴۸ هـ بساط این حوزه در هم پیچید.

اصفهان نیز در دوران صفویه و اندکی پس از آن، یکی از حوزه‌های علمی پر بار به حساب می‌آمد.

حوزه‌های دیگری نیز وجود داشتند که از ذکرشان خودداری می‌کنیم.

حوزه‌های محدود و موقت: در نظام حوزه، رشد و توسعه حوزه بر مدار علم و عالم می‌چرخد. از این رو، هر گاه فقیهی بزرگ و مرجعی بزرگوار، در یکی از شهرها سکونت اختیار می‌فرمود، گروهی از طالبان علم گرد وجودش جمع می‌شدند و بدین صورت، یک حوزه علمی، اگر چه موقت، بر پا می‌شد.

این حوزه‌ها آن‌چنان موقت و محدود بودند که گاه با در گذشت عالم سترگ آن، شیرازه‌اش کاملاً از هم می‌پاشید. بهترین نمونهٔ آن در زمان معاصر، حوزهٔ سامرا است. این شهر با مهاجرت رهبر بزرگ شیعه، مرحوم حاج میرزا محمد حسن شیرازی به صورت حوزهٔ علمی پربار، با صدها دانشمند و فقیه درآمد و با در گذشت آن عالم بزرگ، به کلی از هم گسست و فقط عده معدودی از روحانیون در آنجا اقامت گزیدند، که در این اواخر هیچ‌کس در آن به‌جای نمانده است.

در خلال بحثهای آینده، بیشترین توجه روی حوزه‌های نسبتاً ثابت معطوف خواهد شد. این حوزه‌ها بیشترین نقش را در میراثهای فرهنگی مکتب داشته و همواره پایه و پناهگاهی برای دیگر حوزه‌ها بوده‌اند. به حسب نقشی که حوزه‌های موقت داشته‌اند، در مواقع لازم از آنها نیز یادی شده است.

پنج: اگر چه موضوع و محور سخن، به طور کلی همان حوزه‌های علمیه است، ولی به جهت رابطهٔ نزدیک بین حوزه و فقها و دانشمندان عالی‌قدر ـ که در مطلب سابق بدان اشارتی رفت ـ ناگریزیم در هر وهله از تاریخ حوزه‌ها، به بیان زندگی و ویژگیهای علمی معنوی بزرگ‌ترین فقها و علمای آن ـ که در عین حال سرشناس‌ترین چهره‌های مذهبی به شمار می‌روند ـ بپردازیم، البته بیشتر از دیدگاه رابطه وجودی او با حوزه.

۲. روش

یک: روش ما در این بحثها، همان روش کلی تحقیق در مسائل تاریخی است: اعتماد بر صحیح‌ترین مصادر، نقد و بررسی گفتار، بحث آزاد درباره نظریات.

چون موضوع تقریباً جنبهٔ کلی دارد، از ورود به خصوصیات احتراز شده است. هر گاه به سرگذشت گروهی از دانشمندان و دانشوران پرداخته‌ایم، سعی کرده‌ایم از بحثهای جزئی ـ همچون تحقیق در سال تولد و وفات، تعداد تألیفات و یا شاگردان... ـ صرف‌نظر کنیم. واقع‌گرایی روش اصلی بحثها به شمار می‌رود. اینها برنامهٔ اساسی ما است، اما اینکه تا چه اندازه در تحقیق آنها موفق بوده‌ایم، بر عهده خوانندگان عزیز صاحب نظر است.

دو: انتقاد سازنده یکی از اساسی‌ترین پایه‌های پیشرفت و ترقی فرهنگ است، ولی اعتراضات و انتقادهای بیجا، نه کاری است درست، و نه عملی است مفید. البته احترام و قداستی که برای حوزه‌ها قائلیم، به معنای معصوم دانستن افراد وابسته بدان نیست. به هر حال، انسان، انسان است، چه در لباس دین باشد یا در لباسی دیگر، چه در حوزه باشد یا نباشد، دارای شهوات، حب و بغض، جاه‌طلبی، خود خواهی، تکبر و حتی گاه نادانی و

جهالت، آن هم در حوزه علم است و این امور همیشه و در همه جا گریبانگیر او بوده است هر چند آنچه ما از بزرگان حوزه‌ها سراغ داریم غیر از ورع و تقوا و زهد و اخلاق نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم وجود چنین صفات رذیله‌ای را نفی کنیم، بلکه سخن اساسی، تبیین اصالت خط حاکم بر حوزه‌ها است که آنها را به عنوان واقعی‌ترین، اصیل‌ترین، پاک‌ترین و روشن‌ترین ادامه دهندگان راه انبیاعلیهم‌السلام قرار داده است.

در این بحثها، به برخی از اشکالات و نقاط ضعف اشاره خواهد شد، اما نه همچون مگس که فقط بر نقاط چرکین اشیاء می‌نشیند، بحث اصلی‌مان را عیب‌جویی و اشکال تراشی قرار دهیم.

سه: سیر تحول و تکامل فرهنگ اسلامی همراه با حوزه‌های پاسداری از آن، از اساسی‌ترین و حساس‌ترین بحثهای اسلامی به شمار می‌رود. اگر بخواهیم حق این‌گونه تحقیقات را ادا کنیم، به نوشتاری بیش از این نیاز داریم، اما با نظر به جهات و نکاتی که عمده‌ترین آنها طرح این مسائل در یک رسانهٔ عمومی است ـ روش کلی بر اختصار و ایجاز است.

چهار: بهترین راه برای پی بردن به ارزشهای علمی، طرح مسائل علم از پیدایش تا رشد و تکامل و تحول است. تا اندیشه‌های فرهنگ اسلامی شناخته نشوند، تا مراحل رشد و تکامل و تحول آنها مورد بررسی قرار نگیرند، چگونه می‌توان به ارزش تلاش و از جان گذشتگی بزرگ‌مردان میدان علوم اسلامی پی برد. بالاتر از آن، باید بین اندیشه‌های اسلامی از دیدگاه حوزه‌های علمیه با سایر حوزه‌ها، مقایسه‌ای صورت گیرد، تا اصالتهای مکتب روشن‌تر گردد. این ضرورتی است که این‌گونه بحثها اقتضا می‌کنند، ولی باید تصدیق کرد طرح مسائل علمی حوزه ـ که فعلاً جنبهٔ تخصصی دارد ـ در یک رسانهٔ جمعی کار صحیحی نیست و شاید گاه آثار نامطلوبی به بار آورد. بنابراین چون اصل طرحِ مسائلِ علمیِ ضروری و تفصیل آن متناسب با مقام نیست، به اشاراتی گذرا بسنده کرده‌ایم.

پنج: تاریخ در واقعیت عینی خود، از حال و آینده جدا نیست، بلکه روشنگر آن است و از این رو، در طرح این گونه بحثها باید به این نکته نیز توجه شود. مطالب باید آن‌گونه

تبیین گردد که نه فقط حال را تفسیر کند، بلکه چراغی فرا راه آینده باشد. اگر چه حوزهٔ علمیه در تاریخ خود هیچ‌گاه به این عظمت، اهمیت، تحرک و حساسیت زمان معاصر نبوده[1] و با تأسیس جمهوری اسلامی ایران ـ به عنوان نقطه اوج نهضتهای اسلامی صد ساله اخیر و به عنوان تجلی عینی آرمان پیامبران ـ صفحهٔ تازه‌ای در تاریخ گشوده، ولی باز هم نباید گذشته را فراموش کرد و باید با استفاده از میراثهای علمی معنوی، با کوله‌باری از تجربیات تلخ و شیرین، راه را همچنان ادامه داد.

شش: سعی بر این است که از القاب متعارف حوزه کمتر استفاده شود، مگر در موارد ضروری.

هفت: سرآغاز این بحث را از عهد نبوت، همگام با شکفتن نخستین جوانه‌های این درخت کهنسال آغاز کرده و سپس به ترتیب گذشت قرون، به بیان رشد و تکامل حوزه در قلمرو سرزمین‌های اسلام پرداخته‌ایم.

۳. هدف

عمده‌ترین هدف این نوشته‌ها، آشنایی ـ اگر چه اندک و ناقص ـ با سیر فرهنگ اسلامی در جامعه و شناخت چهره‌های درخشان فقیهان و دانشوران بزرگ اسلامی است که با مجاهدت و از خود گذشتگی، در طول چهارده قرن، تلاشهایی سترگ برای حفظ و تداوم دستاوردهای مکتب کرده‌اند.

در آینده خواهیم دید که چگونه شخص پیامبر گرامی ﷺ، ضرورت تفقه در دین را برای جامعه اسلامی طرح می‌نماید. این فرمان الهی سرآغازی برای حوزه‌های کنونی به شمار می‌رود، و به دنبال همین دستور، حوزه‌ها پدید آمدند، انسانهایی بزرگ در این راه گام نهادند، هماره کوشیدند، حماسه‌ها آفریدند، و اندیشه‌های اصیل اسلامی را از لوث

---

۱. البته این مطلب را باید با در نظر گرفتن ویژگیهای جهان معاصر به حساب آورد، و گرنه خواهیم دید در مرحله‌ای از تاریخ، اهمیت و حساسیت آن، نسبت به زمان خود، کمتر از زمان حاضر نبوده است.

تحریفها و خیانتها پاک ساختند. اینان با اعتماد به دو رکن علم و تقوا، ادامه‌دهندگان راه انبیا شدند. و در کنار همه اینها، هیچگاه از متن امت اسلامی جدا نگشتند، یار و یاور ستمدیدگان و محرومان بودند، عارفانه سر بر کف اخلاص نهادند و برای اجرای احکام دین خدا فداکاریها کردند. مقام علم و تقوای آنان، آنقدر رفیع و با عظمت است که هیچگاه نپنداشته‌ام که می‌توانم اندکی از آن بسیار را، با این دانش اندک و قلم ناتوان بازگو کنم.

تعجب آور نیست اگر ما از این چهره‌های درخشان، فقط اندکی را می‌شناسیم. شب، زیبایی و دلربایی خود را مرهون میلیونها ستاره‌ای است که بر پهنه بیکران آسمان نورافشانی می‌کنند، ولی بشر فقط اسامی معدودی از آنها را می‌شناسد و اصولاً تاریخ را همیشه گمنامان می‌سازند، ولی آن را به نام چهره‌های شناخته شده می‌نویسند. حوزه‌های علمیه نیز، میراثهای فرهنگی با ارزش خود را مرهون همان هزاران هزار چهره‌های ناشناخته می‌داند که به صورت عینی در نوشتهٔ بزرگان جلوه‌گر شده‌اند. در این میان، نمی‌شود از حوزه‌های معاصر چشم پوشید. هنوز هم در این حوزه‌ها، انسانهایی آن‌چنان پاک وجود دارند که به راستی، انسان در مقابل آنان، از بودن خویش هم شرمسار می‌گردد.

قصه لیلی مخوان و غصه مجنون ذکر تو منسوخ کرد عهد اوایل

سخن گفتن از حوزه معاصر، گر چه نارساییهای موجود را در خاطر می‌آورد، ولی دریچه‌های امیدی نیز در برابر خود می‌بیند که آیندهٔ درخشان‌تری را نوید می‌دهد.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که این کار، کاری نیست که از عهده ناتوانی چون بنده برآید. باید بحثها و تحقیقات مفصل‌تر و کامل‌تری در این زمینه صورت گیرد. تاریخ فقط آشنایی با گذشته و شناخت میراثهای فرهنگی نیست، بلکه یک مرحله از تکامل فردی نیز محسوب می‌شود. با اطلاع دقیق از ویژگیها و ریزه کاریهای گذشته، می‌توان همه گذشته را در وجود خویش احساس کرد و خود را وجودی اجمالی از آن همه تفصیل دید. در این صورت، انسان خود حوزه می‌شود: ﴿انّ إبراهیم کان أُمّة﴾[1] او آنگاه نقصها و

---

۱. نحل (۱۶): ۲۰.

کمبودها را می‌شناسد، راه کمال را تشخیص می‌دهد و با حرکت بدان سوی، حوزه را نیز به کمال مطلوب می‌رساند.

عهد نبوی سرآغاز حوزه‌های اسلامی*

برای آشنایی بیشتر با تاریخ حوزه‌های علوم اسلامی، باید راهیِ سرچشمهٔ زلال آن شد. نخستین بذر این شجرهٔ مبارکه در عهد نبوّت پاشیده شد. علم، تعلیم و... مفاهیمی نبودند که بعدها بر اثر تماس فرهنگهای یونانی، پارسی و... بر جامعه اسلامی وارد شده و در افکار مسلمانان رسوخ یافته باشند. مراجعه به متون اصیل اسلامی (قرآن وسنت) این حقیقت را به خوبی آشکار می‌سازد که همگام با اولین آیات وحی الهی، تعلیم و تعلّم در جامعه اسلامی مطرح بود. جامعیّت و شمول این مفاهیم تا بدان‌جا است که قواعد و کلیات دیگر، مندرج در آنان می‌باشند. تعبیر «روح کلی قرآن» از این مفاهیم، تا حدودی گویای مقصود ماست. اکنون در آیات سوره مبارکه علق تأمل فرمایید. در وصف پروردگار متعال، سخن را از ابتدای خلقت بشر آغاز می‌کند و سپس از علم و تعلیم، و به گفته دانشوران، سخن از آغاز و انجام متعالی انسان است، خصوصاً لفظ «اقرأ» تکرار شده که شاید بدین معنا باشد که انسانِ «متعلّم»، دیگر آن انسان «علق» نیست.

درک این‌همه عظمت و ارزش با معیارهای متعارف انسانی ناممکن است. شخصی که خود نه خوانده است و نه نوشته، نه مکتبی رفته و نه استادی دیده، در جامعه‌ای که جهل و بی سوادی بارزترین مشخصهٔ آن به شمار می‌رود و بیشترین مایه‌های فرهنگش را چندین قصیدهٔ طولانی دربارهٔ شتر و شاهد و شراب و پاره‌ای خطابه‌های مدح‌آمیز و ذمّ‌آلود تشکیل می‌دهد، چنین انسانی نخستین پیامش را برای چنان مردمی از «خلقت انسان» و «علم» آغاز می‌کند. روشن است که این مکتب، نظام ارزشی خود را بر این پایه‌ها استوار خواهد کرد. گذشت تاریخ نیز نشان داد که برخورد پیامبر ﷺ و جامعه اسلامی با دانش و آموزش، آن‌چنان ریشه‌دار و عمیق بود که جای هیچ‌گونه شک و تردیدی باقی نمی‌ماند که

---

* کیهان اندیشه، ش ۲، مهر و آبان ۱۳۶۴، ص ۵ـ۸

طرح «علم» و «تعلیم» در آیات اولیه فقط شعاری مقطعی نبوده است، بلکه حقیقت انکار ناپذیری بوده که در صحنهٔ واقعیت اجرایی عینیت یافته است. این «روح کلی قرآن» چه در آیاتی که بعدها نازل شد، چه در سیره و چه در برنامه‌های فردی و اجتماعی، همیشه به عنوان یک اصل جلوه‌گر بوده است.

یک معیار برای شناخت صحیح حدیث

مطابقت با روح کلی قرآن، یکی از معیارهای شناخت حدیث صحیح و ضعیف، نزد بسیاری از علمای اسلامی چه سنی و چه شیعه است. اینان بر حدیثی اعتماد می‌کردند که دارای «شواهدی از کتاب» باشد و این همان، همسویی با روح کلی قرآن است.

گاهی افرادی ناشناخته، ضعیف، فاسد و گاه دروغگو حدیثی را نقل کرده‌اند که با مفاهیم کلی قرآن همخوانی دارد. بر اساس معیار مذکور، این حدیث را قبول می‌کند. عکس آن نیز صادق است که گاهی احادیث ناسازگار با قرآن را مردود شمرده‌اند؛ اگر چه راویان و ناقلان مورد اطمینان و وثوق داشته باشند.

نمونهٔ مطلب مزبور را در موضوع علم نیز می‌بینیم: از پیامبر گرامی ﷺ نقل شده: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم؛ فراگیری دانش بر هر مسلمان واجب است». این روایت در مصادر حدیث سنی[1] و شیعه[2] آمده است. مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی ـ یکی از باارزش‌ترین کتب حدیث شیعه ـ این حدیث را از سه طریق گوناگون[3] نقل کرده است. نقادان حدیث هر سه طریق را بر اساس جهالت راوی ضعیف می‌دانند[4]. این مطلب برای برخی سؤال آفرین است که چرا در چنین کتاب با ارزش و اصیلی، روایات ضعیفی دیده می‌شود. یکی از نکاتی که این‌گونه ابهام‌ها را بر طرف می‌سازد، نکته پیش گفته است. خود مرحوم

---

۱. مانند الجامع الصغیر (ج ۲، ص ۱۳۱ ـ ۱۳۲). سیوطی در این کتاب، حدیث را صحیح دانسته است.

۲. برای نمونه، جامع احادیث الشیعه: ج ۱، ص ۸۸ ـ ۹۱.

۳. الکافی، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم، ج ۱، ص ۳۰، ح ۱، ۲ و ۵.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۹۸ـ ۱۰۰.

کلینی در کتاب کافی فصلی دارد به نام: باب الاخذ بالسنة و شواهد الکتاب[۱]. بر این اساس، اگر چه ناقلان حدیث مذکور افراد ناشناخته و مجهولی باشند، ولی روح کلی قرآن، روش عملی پیامبر و ائمه علیهم‌السلام، تاریخ و جامعه‌های اسلامی، همه، مضمون حدیث مذکور را تأیید می‌کنند.

جاهلیت و فرهنگ

بارزترین مشخصهٔ عرب قبل از اسلام، جهل و بی فرهنگی آنان است. اگر چه در شمال و جنوب شبه جزیره عربستان، فرهنگها و تمدنهایی ـ و گاه در درجهٔ بسیار درخشان ـ وجود داشته‌اند، لیکن در قسمت مرکزی و نیز مکه و مدینه آثاری از فرهنگ و تمدن اصیل دیده نمی‌شد. در متون تاریخی نقل شده که قبل از اسلام، در قبیله قریش فقط هفده نفر می‌توانستند بنویسند[۲]. برخی از مورخان معاصر، کوشش فراوانی به کار برده‌اند تا عدد نویسندگان را بیشتر نشان بدهند[۳]. نکته مهم، تحول اساسی و شگرفی است که اسلام در زمینهٔ حیات فرهنگی جامعه به وجود آورد و اگر تعداد نویسندگان را بیشتر هم بدانیم، وجودشان هیچ نقش اساسی در ساخت فرهنگ و تمدن جامعهٔ عرب قبل از اسلام نداشت. بهترین شاهد بر این سخن، آن است که حتی یک دست‌نویس از عربِ آن زمان، چه بر کاغذ و چه بر پوست و سنگ و چوب، در دست نداریم. جالب توجه آنکه آنچه ما امروز از شعرای قبل از اسلام در دست داریم و فرهنگ ادبی جاهلیت به شمار می‌رود، همگی به نقل راویان و ادیبان اسلامی همچون ابوعبید و اصمعی و... است و اگر راست باشد که بسیاری از آنان بعضی اشعار و قصاید را خود می‌سروده و به شعرای پیشین نسبت می‌داده‌اند[۴]، آنگاه تنها فرهنگ بازمانده دوران جاهلیت نیز مورد شک و تردید قرار می‌گیرد.

---

۱. الکافی، کتاب فضل العلم، ج ۱، ص ۶۹.

۲. فتوح البلدان، ص ۴۵۳؛ أمر الخط.

۳. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۸، ص ۱۲۰. اصولاً در فصل ۱۲ به عنوان: «أمیة الجاهلیین» بحث مفصلی درباره این موضوع مطرح کرده که بسیار جالب است.

۴. برای نمونه رك: ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۳۰۸.

اما اگر جامعه بعد از اسلام را بررسی کنیم، با تحولی بس شگرف و اساسی روبه‌رو می‌شویم. ما اکنون آثار فرهنگی نسبتاً فراوان از صدر اسلام ـ چه به عنوان قرآن، یا نامه‌های پیامبر ﷺ در دست داریم.

این تغییر ناگهانی در جامعه عربِ ـ قبل و بعد از اسلام، یکی از عوامل تعجب و تحیر مورخان و جامعه شناسان بوده است. در این زمینه سخن فراوان است و بحث نیازمند بررسی جداگانه‌ای است، اما برای نمونه، به نقل پاره‌ای از کلمات گوستاولوبون می‌پردازیم:

«بیشتر مورّخین معتقدند که عرب پیش از اسلام تاریخی نداشته و برهان‌شان این است که اینها در آن زمان از یک دسته قبایل بیابانگرد صحرانشین تشکیل شده بودند که هیچ‌گونه خبر و روایتی از آنان در دست نیست و جزء نیمه وحشیهای ساکن بیابان بوده و در زمره انسانهای نام و نشان‌دار نبوده‌اند. برخی از دانشمندان نامی معاصر نیز که از آن جمله است مسیو رنان، به همین عقیده رفته‌اند. دانشمند مزبور در کتابی که درباره تاریخ زبانهای سامی تالیف کرده، چنین می‌نویسد: "ممالک عربی در دنیای سیاست و علم و مذهب پیش از آن انقلاب ناگهانی خارق العاده (یعنی اسلام) که آنها را امّتی جهانگیر و بنیان گذار معرّفی کرد، هیچ‌گونه اثری نداشتند. از جزیرة العرب در قرنهای اول میلادی، نام و نشانی در تاریخ نیست و آن زمان دوران ما قبل تاریخ خود را می‌گذرانده. دلاوری و نام‌آوری این مملکت از قرن ششم میلادی (یعنی ظهور اسلام) آشکار شد"...، ولی به نظر من، بر فرض که هیچ‌گونه اطلاعی هم از گذشته عرب نداشتیم، این نظریه صحیح نبود.... تحولات افراد، نظامهای اجتماعی، معتقدات همیشه به تدریج حال می‌شود و هرگاه در بهترین مدارج ترقّی خودنمایی کرد، نشان می‌دهد که درجات ابتدایی و متوسّطه را پشت سرگذاشته است... مقدمات تمدّن عرب پیش از اسلام نیز همین‌طور بوده؛ اگرچه ما نتوانیم به خوبی بگوییم وضع تمدّن آنها چگونه بوده است، ولی نشانه‌ها و اسنادی که نزد ما موجود است، اصل آن را برای ما ثابت می‌کند»[1].

---

۱. تمدن اسلام و عرب، ص ۸۷ و ۸۸

این تمدن موهوم که گوستاولوبون آن را ریشه تمدن اسلامی می‌داند، تا زمان تألیف کتاب او (۱۸۸۴م) و نیز تا زمان ما، هنوز واقعیت عینی به خود نگرفته است. شاید با گذشت سالها و حتی قرنها، از لابه‌لای ریگهای سوزان و تفتیده حجاز، آثاری از آن مشاهده شود.

حقیقت همان است که خود قرآن آن را بیان داشته است: ﴿هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَالْحِکْمَةَ﴾[1]. این در واقع همان مدرسهٔ وحی به آموزگاری رسول‌الله ﷺ است که مردان امّی[2] را ناگهان از آن حضیض پستی به اوج کمال می‌رساند. لطف کلام در آن است که رسول‌الله ﷺ را با وصف معلم بودن یاد می‌کند که به مردمان «کتاب» و «حکمت» را می‌آموزد. راز آن‌همه عظمت را باید در حقیقت وحی جستجو کرد. تحلیلهای مادی از مکتبهای آسمانی چه شرقی و چه غربی نمی‌تواند رازگشای این معما باشد.

مسئولیت و علم

در اسلام هر جا سخن از مسئولیت و تکلیف در میان است، علم نیز دوشادوش آن مطرح است و همین نکته زیر بنای توجه اسلام به مراکز علمی و آموزشی است. قرآن کریم از موجوداتی به نام جن نام برده است که همچون انسان دارای تکلیف‌اند و باید اطاعت از پیامبر کنند، گروهی از آنان صالح و گروهی ناصالح‌اند و بر این اساس، از آنان خواسته شده که احکام الهی را بیاموزند: ﴿وَإِذْ صَرَفْنا إِلَیْكَ نَفَراً مِنَ الْجِنِّ یَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِیَ وَلَّوْا إِلَی قَوْمِهِمْ مُنْذِرِینَ قالُوا یا قَوْمَنا إِنَّا سَمِعْنا کِتاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسی مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ وَإِلی طَرِیقٍ مُسْتَقِیمٍ یا قَوْمَنا أَجِیبُوا داعِیَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ یَغْفِرْ لَکُمْ مِنْ ذُنُوبِکُمْ وَیُجِرْکُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِیمٍ وَمَنْ لا یُجِبْ داعِیَ اللَّهِ فَلَیْسَ بِمُعْجِزٍ فِی الْأَرْضِ وَلَیْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءُ أُولئِکَ فِی ضَلالٍ مُبِینٍ﴾[3]. در این آیات، پروردگار متعال از آمدن گروهی از جن نزد رسول‌الله ﷺ و آموختن قرآن، سپس بازگشت آنان به قبیلهٔ خود و شرح اسلام و بیان حقیقت آن حکایت می‌کند.

---

۱. جمعه (۶۲): ۲.

۲. درباره تفسیر «امی» میان صاحب‌نظران اختلاف است. برای تحقیق بیشتر رک: به فصل یکصد و بیستم از کتاب المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام.

۳. احقاف (۴۶): ۲۹ـ ۳۲.

در سیره پیامبر، هنگامی که نخستین گروه از اهل مدینه پنهانی در مکه اسلام آوردند، پیامبر خدا مصعب بن عمیر را همراه آنان به مدینه فرستاد تا احکام اسلام را به مسلمانان بیاموزد[۱]. همین شخص، عامل نشر اسلام در مدینه و آماده ساختن زمینهٔ هجرت پیامبر به مدینه بود. بعد از هجرت نیز افرادی را برای تعلیم حقایق اسلامی، به اطراف می‌فرستاد که برای نمونه می‌توان از فرستادن امیرالمؤمنین علیه‌السلام به یمن نام برد.[۲]

ویژگیهای حوزه علمیه

از سوی دیگر، خود مدینه به عنوان یک مرکز نیرومند و پر تحرک برای طرح مسائل اسلامی درآمد که آموزگار و ناظر بر آن، شخص رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بود. این حوزه با خصایص و ویژگیهای خود، زمینه‌ساز کلیهٔ حوزه‌های علمی بود که بعدها در جهان اسلام شکل گرفت. این ویژگیها عبارت‌اند از:

۱. نخستین و مهم‌ترین خصوصیت حوزهٔ مدینه را باید داشتن معلم و سرپرستی همچون رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله دانست که عالی‌ترین مفاهیم الهی و انسانی در مکتبی آموزش داده می‌شد که ارتباط مستقیم با وحی داشت؛ به گونه‌ای که با ایجاد روح طمأنینه و آرامش در افراد، مطالب به صورت قطعی و بدون احتمال هرگونه اشتباه و انحراف به آنان القا می‌شد.

۲. سادگی و وضوح مسائل طرح شده، خصوصیت دیگری است که دیگر مکاتب انبیای الهی نیز دارند و دقیق‌ترین و عالی‌ترین مسائل را با ساده‌ترین و روشن‌ترین تعبیر بیان می‌کنند. در این مکاتب نه دیدن دوره‌های تخصصی لازم است و نه داشتن امتیازات خاصی. اینجا دیگر مدرسه افلاطون نیست که بر سر در آن بنویسند: «هر کس هندسه نمی‌داند، وارد نشود».

۳. ویژگی دیگر آن، همگانی بودن آموزش بود. بر اساس تفکر اصیل اسلامی مبنی بر

---

۱. و به تعبیر ابن هشام: «و یعلّمهم الاسلام و یفقههم فی الدین» (السیرة النبویه، ج ۱، ص ۴۳۴).

۲. رک: المغازی، واقدی، ج ۳؛ الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۲۸؛ صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۱۰؛ الارشاد، (الشیخ‌المفید)، ج ۱، ص ۶۲.

تلازم علم و تکلیف، همهٔ مسلمانان مکلف به آموختن بوده‌اند و بدین جهت، مطالب عالی اسلام در همهٔ سطوح جامعه اعم از زن، مرد، بی سواد، باسواد، پیر، جوان مطرح می‌شده است و همگان مکلف به یادگیری بوده‌اند. علاوه بر خواندن قرآن که در اوقات مختلف انجام می‌گرفت، مسلمانان مکلف بودند که یک سوره از قرآن را که غالباً حامل مفاهیم متعدد اسلامی است، در هر نماز بخوانند. این خود راهی برای نشر معارف قرآنی در میان جامعه بود.

۴. دانش مورد آموزش در این حوزه، از اصلی‌ترین و ضروری‌ترین دانشها در زندگی انسانی است. اسلام از زاویهٔ جهان بینی بیشتر به تفسیر جهان می‌پردازد تا تبیین آن، و از جهت علمی نیز رابطه‌ها بیشتر مورد نظر است: رابطه انسان با خدا، با جامعه، با خود، با حیوانات... .

بررسی قرآنی نشان می‌دهد بیشترین مسائل مطرح شده در آن عبارت‌اند از: معارف الهی از توحید تا معاد، مواعظ و اخلاق، قانون (فقه) و تاریخ. همین علوم، زیر بنای کلیهٔ مسائل اسلامی است که در حوزهٔ مدینه در زمان حیات پیامبرﷺ و بعدها در کلیهٔ حوزه‌های علمیه مطرح می‌شده، و طرح همین مسائل، اساس تحولات شگرف اسلام در جامعه‌های انسانی بوده است.

حدیثی در مصادر اهل سنت[۱] و شیعه[۲] از پیامبرﷺ نقل شده که علم سه چیز است: آیهٔ محکمه، فریضه عادله، سنت قائمه. در تفسیر این حدیث بین دانشمندان اسلامی اختلاف وجود دارد، ولی برخی آن را به معنایِ: عقاید، فقه و اخلاق تفسیر کرده‌اند، که اگر شواهد ادبی و تاریخی آن را تأیید کند، معنای بسیار جالب و زیبایی است.

۵. متون آموزشی، در درجه اول قرآن بود و در درجه بعد سیره و سنت پیامبر گرامیﷺ که میان مسلمانان دهان به دهان نقل می‌شد.

---

۱. الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۹۲.

۲. الکافی، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم، ج ۱، ص ۳۲، ح ۱.

۶. در مورد مسلمانان خارج مدینه، خداوند متعال از آنان می‌طلبد که از هر گروه، دسته‌ای به مدینه هجرت، و پس از آشنایی با بینشهای اسلامی، مردم خویش را هدایت کنند[۱]. اگر چه ظاهر آیه «نفر» صریح در هجرت افراد به حوزه علمی مدینه برای آموزش معارف اسلامی است، ولی از مراجعه تاریخ و تفسیر چندان نمی‌توان دریافت که پس از این آیه، مسلمانان چگونه به مدینه می‌آمدند و مسائل اسلامی را می‌آموختند. ولی در زمان ما مفهوم این آیه به خوبی اجرا می‌شود و خود شاهدیم که چگونه از شهرها و کشورهای مختلف اسلامی، صدها و هزاران نفر از عاشقان اسلام به حوزه‌های علمی مهاجرت می‌کنند، و پس از دانش اندوزی عازم دیار خود می‌شوند، و همچون کوهی استوار در مقابل انحرافها و کجیها ایستاده، به نشر و طرح مسائل اسلامی می‌پردازند.

بدین‌سان، نخستین حوزه‌های علوم اسلامی شکل گرفت و به دست توانای رسول‌الله ﷺ آغاز به کار کرد و به همت و پایمردی فقها و علمای بزرگ پاسداری و نگهبانی شد. در ادامه که به تبیین حوزه علمیه در دوران خلافت می‌پردازیم، سخنی درباره برخی آثار دوره نبوت نیز خواهد آمد.

حوزه‌های علمیه در دوران خلافت

در مباحث پیشین، برخی از ویژگیهای علمی نخستین پایگاه علوم اسلامی یعنی مدینهٔ منوره، بیان شد. اینک با بیان عمده‌ترین خصایص بارز آن، این بحث را به پایان می‌بریم. چون هدف اساسی بیان روند تاریخی حوزه‌های شیعی است، دیگر درباره مدینه منوره بحثی نخواهیم داشت؛ چه این شهر مقدس، بعدها مرکز علمی شیعی به شمار نمی‌رفته است. البته یادآوری می‌کنیم که ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام غالباً، بیشترین روزگار خود را در آنجا سپری کردند و بیش از دو قرن، الهام‌بخش علوم و معارف اسلامی بودند. جوامع اسلامی تحت الشعاع انوار معرفت و دانش و بینش آنان قرار داشتند و افراد بی شماری از ممالک و

---

۱. توبه (۹): ۱۲۱. البته در تفسیر آیه احتمالات دیگری نیز گفته‌اند. معنای یاد شده از تفسیر شریف المیزان، ج ۹، ص ۴۰۳ـ۴۰۴ اتخاذ شده است.

شهرهای دور و نزدیک مانند خراسان، قم و بصره با تحمل بُعد راه، به ویژه مغتنم شمردن فرصت حج، به سوی آن چشمه‌های زلال معرفت شتافته، با بهره‌گیری از معارف الهی، در زادگاه خود به نشر و تفسیر فرهنگ پربار اسلامی مبادرت می‌ورزیدند. برخی از آنان، اگر چه بسیار اندک بودند، با اقامتهای دراز مدت، توشه‌های فراوان علمی می‌اندوختند و مراجعت می‌کردند. از اهالی شهر مدینه، جز خویشان و وابستگان، فقط عدهٔ قلیلی به تعلم علوم اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌پرداختند؛ در حالی‌که هم‌زمان نشر فرهنگ اسلامی و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام ـ در کوفه مثلاً ـ به طور گسترده و فراگیر جریان داشت.

ویژگیهای دیگر حوزه مدینه

برخی دیگر از ویژگیهای حوزه مدینه منوره عبارت‌اند از:

۱. حضور فعال در صحنه

بدون شک حضور و نفوذ چشم‌گیر علم و تأثیر حوزه‌های علمی در ابعاد جوامع اسلامی آن عصر، از بارزترین خصیصه آن به شمار می‌رود. عمق ارتباط در حدی است که تمایز میان «حوزه»، و «جامعه»، «علم» و «عمل»، دشوار می‌نماید. روح این حقیقت از تفسیر «علم» و «عالم» در فرهنگ عمیق اسلامی نشأت یافته است. بر اساس این تفسیر، علم مجموعه افکار و اندیشه‌های انتزاعی و تجریدی بدون کاربرد عملی آن در فرد و جامعه نیست؛ زیرا علم وقتی نور می‌شود که راه را از چاه جداسازد و مرز میان خیر و شرّ، پاکی و پلیدی، زیبایی و زشتی، حق و باطل را مشخص کند. به همین نحو، تفسیر مکتب از عالِم، مفهومی است سازنده، پویا و همسو با عمل. در این زمینه به یک حدیث معروف بسنده می‌شود: «یعني بالعلماء من صدّق فعلُه قولَه»[1]؛ عالِم کسی است که کردارش بر صدق گفتارش گواهی دهد».

باری، با روشن شدن دیدگاه اسلام درباره علم، واضح می‌شود که چرا در آن عصر،

---

۱. الکافي، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ج ۱، ص ۳۶، ح ۱.

حوزهٔ علم از صحنهٔ سیاسی و اجتماعی جدا نبوده و حضور مشخص و مستقیم داشته است. برای مثال، علت نظریات گوناگون صحابه در مورد مسأله‌ای مانند شرایط دزدی، یا کیفیت اجرای حکم و غیر اینها، این نبوده است که هر نظری به طور جداگانه به عنوان رأیی فقهی در جزوه‌ای مندرج گردد، بلکه منظور این بوده است که یک رأی انتخاب شود و قوه مجریه آن را اجرا کند.

اگر حضور فعال حوزهٔ مدینه را همراهِ رشد و توسعه سریع و حیرت‌انگیز اسلام بررسی کنیم، در می‌یابیم چگونه به حل مشکلات جامعه نوپای اسلامی می‌پرداخته و به پاسخ‌گویی درباره نیازهای ملتهای مختلف در آن محیط پهناور اقدام می‌کرده است. نکته جالب‌تر اینکه وظیفهٔ حوزه یاد شده، صرفاً در بیان احکام خلاصه نمی‌شده، بلکه شامل تهیه برنامه‌های جنگی، طرحهای اصلاحی و... می‌گردیده است؛ مثلاً همدوش احکام جبهه که از مرکز اسلام ابلاغ می‌شد، برنامه‌های جنگی و دفاعی، با در نظر گرفتن خطوط کلی مکتب، طرح می‌شد و به اجرا در می‌آمد[1].

بر اساس آنچه یاد شد علم اصالت خود را باز می‌یافت و ضمن اثبات ارزش عینی، نیاز مبرم جامعه به فرهنگ و مکتب محسوس بود. با پاسداری از سنگرهای عقیدتی و فکری، ارزشهای الهی در امت عینیت می‌یافت، حوزه و مردم دارای احساس مسئولیت متقابل بودند و نهایتاً دیانت و سیاست تفکیک‌ناپذیر گردید.

البته در این میان، افراطهایی صورت می‌گرفت، بدین معنا که اصالت عمل، بیش از اندازه بر افکار تسلط داشت. در زمان خلیفه دوم، مطلبی تحت عنوان «السؤال عن مالم‌یقع» مطرح بود که مبتنی بر افراط در اصالت عمل است. در آن زمان، اگر مسأله‌ای مطرح می‌شد که در خارج از ذهن، عینیت نداشت یا احتمال وقوع آن کم بود، خلیفه از پاسخ بدان ابا می‌کرد و گاهی طرح آن را نیز ممنوع می‌ساخت. مطلب یاد شده به

---

۱. اکنون که حوزه علمیه قم، همراه بیان احکام، برنامه‌ها و طرحهای نظامی را از متون قرآن و سیره پیامبرﷺ استخراج می‌کند، مطلب فوق تداعی می‌شود.

تدریج زیر عنوان «مسائل غیر واقعی» جریان یافت و طرف‌دارانی پیدا کرد که تا یک قرن بعد ادامه داشت.

چنان‌که نقل شده، افرادی مانند عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر و ابیّ بن کعب، از پاسخ بدین‌گونه مسائل خودداری می‌کردند[۱]؛ مثلاً اگر مسأله‌ای در باب ارث مطرح می‌شد، می‌پرسیدند آیا چنین موضوعی، وقوع یافته است یا نه؟ در صورت وقوع، بدان پاسخ می‌گفتند و هرگاه سؤال به صورت فرض بود، پاسخی نداشت. در مصادر تحقیقی اهل سنت، «فقه فرضی» را برای نخستین بار به ابوحنیفه نسبت داده‌اند[۲] و این نسبت را یکی از بزرگ‌ترین افتخارات وی شمرده‌اند و گفته‌اند او آنقدر تألیفات فقهی داشت، که چون پشت آنها می‌نشست، از دیدگان پنهان می‌شد[۳].

اینک که صفحات تاریخ را ورق می‌زنیم و سیر تکاملی علوم اسلامی را با دیدی آزاد و وسیع می‌نگریم، به خوبی به ارزش فقه فرضی بر غنا و باروری معارف اسلامی وقوف می‌یابیم. اگر چه فقه برای اجرا شدن باید مطرح شود، ولی مانع آن نیست که فقیه دید وسیع‌تری داشته باشد و مسائل و مشکلات انسانی را در همهٔ ابعاد آن در نظر گیرد و برای آینده ـ حتی خیلی دور ـ نیز برنامه‌های الهی و قرآنی را مطرح کند. مسائل جزئی نمودی از اصول کلی مکتب به شمار می‌روند. با تبیین جزئی‌ترین مسائل، شمول و کلیت اسلام را در تمام زمینه‌ها مطرح ساخته و در عین حال، به تبیین حدود و کاربرد اصول و چهارچوبهای کلی آن پرداخته‌ایم. حالا تصور کنید اگر این جزئیات، در صدر اسلام و نزدیک به زمان وحی، طرح و بیان می‌گردید، تا چه اندازه در کاهش اختلافات و حفظ اصالت اندیشه‌های اسلامی مؤثر می‌بود.

در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام بر این نیاز کاملاً تأکید شده است و آن بزرگواران تشنگان حقیقت را با معارف اسلامی ـ تا جزئی‌ترین مسائل ـ آشنا می‌کردند. در این میان، اطلاعات

---

۱. رك: الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۳.

۲. رك: نصب الرایه، مقدمه آن.

۳. رجال الکشّی، ص ۳۸۴، الرقم ۷۱۸.

ما از نقش حساس و چشم‌گیر امام باقر و فرزندش امام صادق علیهما السلام در این زمینه بیشتر است. امام باقر علیه السلام با پشتوانه میراث رسول‌الله صلی الله علیه و آله به موشکافی دقیق و ظریف مسائل اسلامی در همه ابعاد پرداخت[۱] و به حق لقب «باقر العلوم»، نمایانگر گوشه‌ای از عظمت او در این عرصه است.

۲. مشاوره‌های علمی

اصل شورا یک اصل اسلامی و نشأت گرفته از قرآن و سنت است. این اصل در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و... کاربرد ویژه‌ای دارد. در زمینه علمی، روح آن تضعیف احتمال خلاف است. در صدر اسلام، با انقطاع وحی، ضرورت شورا در مسائل علمی بیشتر احساس می‌شد؛ زیرا که می‌توانستند به واقعیات نزدیک‌تر شوند و مسائل جدید را با مشورت، بررسی و حل کنند.

مشورتهای علمی غالباً با افراد معینی صورت می‌گرفت و گاه در مسجد در میان مسلمانان مطرح می‌گردید. بارزترین چهره‌ای که از او نظر خواهی می‌شد، امیرالمؤمنین علیه السلام بود. از خلیفه دوم تعبیراتی همچون «لولا علي لهلك عمر» یا «اللهُمَّ لاتبقني لمعظِمةٍ ليس لها ابن أبي طالب»[۲] نقل شده که در مناسبتهای مختلف درباره حضرتش ابراز می‌داشته است. ابن سعد در کتاب گران‌بهای خود، الطبقات الکبری چنین می‌نگارد:

> بر ابوبکر صدیق اگر پیشامدی رخ می‌داد و می‌خواست با صاحب نظران و فقیهان[۳] مشورت کند و جمعی از مهاجران و انصار را بخواند، این افراد را فرا می‌خواند: عمر، عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، معاذ بن جبل، ابیّ بن کعب و زید بن ثابت. اینان همه در زمان ابوبکر صاحب فتوا بودند و فتوای مردم به اینان باز می‌گشت و عمر نیز آنان را فرا می‌خواند.... در زمان خلافت عمر، اگر مشکلی

---

۱. به هنگام وفات آن حضرت، ابوحنیفه ۳۴ سال داشت.

۲. «خدا مرا باقی نگذارد در مشکلی که ابوالحسن علي بن ابي‌طالب علیه السلام در آن نباشد». (رك: الغدیر، ج ۶، ص۳۲۷).

۳. در این دو تعبیر دقت شود.

پیش می‌آمد، او این افراد را فرا می‌خواند: علی بن ابی طالب، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، معاذ بن جبل، ابی ابن کعب و زید بن ثابت[۱].

موارد این مشاوره‌ها در متون تاریخ، فقه و سیره دیده می‌شود. برای روشن شدن مطلب، ذکر یک نمونهٔ آن مناسب به نظر می‌رسد:

پس از فتح عراق[۲] در زمان خلیفه دوم، مسأله زمینهای حاصل‌خیز و سر سبز آن به صورت حادّی بحث‌انگیز شد. فراوانی درختان خرما، پرده سیاه‌رنگی در نظر بینندگان دور دست هویدا می‌ساخت و بدین مناسبت آن را زمین سیاه (= ارض السواد) نام نهادند. در اینجا زمین و نیروی کار آن (= کشاورز) یک عامل مهم اقتصادی به شمار می‌آمد. میان صحابه درباره ملکیت آن بحث در گرفت. گروهی بر این اصل کلی پافشاری می‌نمودند که زمین و نیروی کار آن همچون سایر غنایم جنگی، باید میان رزمندگان تقسیم گردد؛ در نتیجه به ملکیت شخصی زمین و کارگر آن عقیده داشتند. از افرادی چون عبدالرحمن بن عوف، زبیر و بلال در این گروه نام برده‌اند.

در مقابل، دستهٔ دیگری بر این باور بودند که زمین در اختیار کشاورزان نهاده شود و فقط مالیات آن را بگیرند و در مصارف عمومی جامعه همچون ارتش و حقوق کارمندان مصرف کنند و به سخن دیگر، به صورت ملکیت عمومی در آید و اصولاً چنین زمینی هیچ‌گاه ملک شخصی نشود و همچنان با نظر حاکم اسلامی به افراد واگذار شود. علاوه بر شخص خلیفه (عمر) که خود بر این باور بود، از افرادی چون امیرالمؤمنین علیه‌السلام[۳]، عثمان، طلحه و عبدالله بن عمر در این شمار نام برده می‌شود.

خلیفه پس از استماع نظر دو طرف، همین مسأله را با ده نفر از انصار (پنج تن از اوس، و پنج تن از خزرج) در میان نهاد و رأی خود را مبنی بر ملکیت عمومی زمین

---

۱. رك: طبقات ابن سعد، باب اهل العلم والفتوی من اصحاب رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، ج ۲، ص ۲۶۷.

۲. فتوحات دیگر مانند فتح شام نیز این جهت را به دنبال داشت، ولی عراق بیشتر بحث‌انگیز می‌نمود.

۳. پاره‌ای مصادر حاکی است که آن حضرت نخستین کسی بود که این مطلب را به خلیفه گوشزد می‌کرد.

عراق اعلام کرد و آنها نیز نظر او را تأیید کردند سرانجام نظر خلیفه بر آن استوار گردید و عثمان بن حنیف را که آشنا به اصول نقشه برداری بود، روانه عراق ساخت، تا اندازه زمینهای حاصل‌خیز و قابل کشت را تعیین کند. عثمان بن حنیف زمین زراعی را (به استثنای شوره‌زارها، مردابها و زمین‌های غیر مشروب)، سی و شش میلیون جریب اعلام کرد. عمر با کیفیت خاصی مالیات معینی ده درصد بر آنان قرارداد. در نخستین سال، مالیات عراق هشتاد میلیون درهم[1] و سال بعد ۱۲۰میلیون درهم بود[2].

موارد مشاورات علمی فراوان است و ما به ذکر یک مورد اکتفا کردیم، که خود مسأله‌ای است حساس، شایان توجه و دارای ارزش فراوان.

از نظر زمانی، از مجموعه شواهد تاریخی چنین بر می‌آید که این‌گونه مشاوره‌های علمی در دوران خلافت ابوبکر و عمر و اوایل خلافت عثمان نسبتاً رواج داشت و از نیمه دوم حکومت عثمان بر اثر نفوذ بستگان اموی او در دستگاه خلافت، زمینه این‌گونه مشاورات کمتر شد. حضور فعال بستگان و اطرافیان ناسالم خلیفه در پیرامون او، مانع عمده‌ای در نظرخواهی و مشورت با بزرگان صحابه بود. برای نمونه، عبدالرحمن بن عوف ـ که عامل اساسی بیعت با عثمان بود ـ با بی‌نتیجه دیدن تذکرات و یادآوریهای مکرر خود، سوگند یاد نمود که با خلیفه هیچ سخنی نگوید و به اصطلاح با او قهر کرد و بدین حال نیز درگذشت[3].

در برخی متون تاریخی چنین می‌خوانیم: در زمان عثمان نخستین اختلاف میان امت

---

۱. در آن زمان هردرهم یک مثقال شرعی نقره بوده. بعدها وزن درهم کمتر شد و مالیات مذکور به حساب کنونی ۲۷۰ تن نقره می‌شود.

۲. مطالب یاد شده تلخیصی است از گفتار ابو یوسف در کتاب الخراج، نگاشته شده در اواخر قرن دوم هجری و نیز کتاب الاموال، تألیف ابو عبیده. هدف نگارنده در این بحثها فقط اشارتی به تاریخ تکامل حوزه‌های علمی است، و گرنه همین قطعه تاریخ ـ که در اینجا نقل شد ـ در خور بحث و بررسی فراوانی است.

۳. رك: انساب الأشراف، ج ۵، ص ۵۴۷؛ الفتوح، ج ۲، ص ۳۷۱.

که منجر به تخطئهٔ یکدیگر گردید، واقع شد و قبل از آن گرچه در فقه اختلاف داشتند، ولی یکدیگر را تخطئه نمی‌کردند[۱].

ارزیابی مشاوره‌های علمی

بدون شک مشورت و نظرخواهی از افراد و دیدگاههای مختلف، بازتاب شگرفی در فرد و جامعه دارد. شرح آثار سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیر آن، نیازمند فرصت و بحثی مستقل است، اما به طور فشرده آن را می‌توان عامل اساسی در وحدت کلمه، آرامش روحی و فکری فرد و جامعه، استحکام نظام، برنامه‌ریزی واضح و روشن، بها دادن به شخصیتها، تسریع در کار و اطمینان‌بخش بودن نتیجهٔ آن، زدودن خود محوریها و... به شمار آورد، ولی در اینجا نظر ما بیشتر بر تأثیر فرهنگی آن در کل نظام فکری اسلامی و حوزه‌های علوم اسلامی است.

مهم‌ترین تأثیر علمی را باید این دانست که هر چه مورد اتفاق نظر صحابه قرار گرفته است، مورد قبول جمیع علمای اسلامی است. با تحلیلی از مذاهب اسلامی، این مطلب واضح‌تر می‌شود:

۱. اکثر علمای اهل سنت، اجماع را دلیل مستقلی می‌دانند. طبیعی است اتفاق نظر صحابه، آن هم با قرب عهد به رسول‌الله ﷺ، عالی‌ترین و روشن‌ترین مصداق اجماع به حساب می‌آید.

۲. شیعه این اتفاق را به سبب وجود امیرالمؤمنین علیه السلام در آن معتبر می‌داند. البته از دیدگاه شیعه با استناد به آیات[۲] و روایات[۳]، خود امیر المؤمنین علیه السلام حق است و پشتوانهٔ حقانیت. بر این اساس، اگر آن حضرت نظر صحابه را تأیید نمی‌فرمود، شیعه به متابعت او

---

۱. تاریخ الخلفاء، ص ۱۶۵.

۲. مائده (۵): ۵۵؛ نساء (۴) ۵۹.

۳. برای نمونه: الکافي، کتاب الحجّة باب الاشارة والنصّ علی أمیرالمؤمنین علیه السلام، ج ۱، ص ۲۹۲.

روی می‌آوردند، نه به نظر و رأی صحابه. و اصولاً حقیقت تشیع همین بوده است که در موارد اختلاف، کتاب و سنت را از آن حضرت فرا می‌گرفت.

۳. خوارج ـ البته به حسب ظاهر مسلمان ـ به جهت احترامی که برای ابوبکر و عمر قائل‌اند، این اتفاق را ارزشمند می‌دانند.

۴. مالکیها که فرقه‌ای از اهل سنت‌اند، برای خصوص اجماع فقهای مدینه، ارزش خاصی قائل‌اند و می‌دانیم این اتفاق نظر میان صحابه، در مدینهٔ منوره واقع شده است.

۵. ظاهری‌ها[1]، از نظر اصولی فقط اجماع صحابه را قبول دارند. ارزش این اتفاق نظرها در این مکتب، نیازی به شرح ندارد.

با تحلیل مختصری که ارائه شد، نکتهٔ دیگری آشکار می‌شود و آن اینکه این اتفاقها علاوه بر ارزش فرعی، دارای ارزش اصولی نیز بوده است، به این معنا که ظاهراً همین برخورد صحابه موجب بروز دلیل سومی در شناخت معارف اسلام به نام اجماع گردیده است.

اصل این دلیل ـ به حسب ظاهر ـ مورد اتفاق جمیع علمای اسلامی بوده و اختلاف فقط در حدود و شرایط آن است. اکثر اهل سنت، آن را مطلقاً حجت می‌دانند و گروهی آن را مقید به مکان یا اشخاص خاصی کرده‌اند. شیعه نیز آن را مقید به موافقت معصوم علیه السلام می‌کند. در مصادر اصولی برای حجیت اجماع، از کتاب و سنت ادله‌ای آورده شده که اگر چه مناقشاتی در این باره وجود دارد، ولی اگر آنها را نیز بپذیریم، از قبول این نکته ناگزیریم که تحقق و فعلیت اجماع و اتفاق برای نخستین بار در همین زمان رخ داد[2].

بدین ترتیب، مشاوره‌های علمی، زمینه‌ساز سومین دلیل یعنی اجماع گردید و باید اعتراف کرد که دوران خلافت تأثیر عمیقی بر تثبیت این دلیل داشت. مسألهٔ اجماع از

---

۱. فرقه‌ای از اهل سنت که سخت جمود به ظواهر کتاب و سنت دارد، تقریباً مانند اخباریها در شیعه. پایه‌گذار مکتب یاد شده، داود بن علی اصفهانی است.

۲. در کتب اصولی، (معارج الأُصول، ص ۱۷۴) بحثی با عنوان «انعقاد اجماع در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله» وجود دارد، ولی ظاهراً نظرخواهی از علما با وجود شخص پیامبر صلی الله علیه و آله، از مقوله زیره به کرمان بردن است.

مطالب مفصل و عمیق اصولی است و در کتب اصول ـ سنی و شیعه ـ بحثهای طولانی و عمیقی در این‌باره شده، ولی به نظر ما برای درک عینیت و واقعیت، پژوهندگان باید از این زمان بررسی آن را آغاز کنند[۱].

۳. رأی و قیاس

تکیه بر «رأی» به عنوان یک پایه شناخت و معارف اسلامی، از دیرباز محور مباحثات و مناقشات تندی بوده است. افراط و تفریطهایی نیز در این میانه دیده می‌شود. گروهی تا آنجا به رأی بها داده‌اند که در صورت تعارض با روایتی، رأی را بر آن مقدم می‌دارند و برخی چنان جمودی بر نص دارند که تطبیق قواعد کلی بر موارد جزئی را نیز نوعی رأی، و آن را مردود می‌شمارند[۲].

با مراجعهٔ اجمالی به سیر اندیشه‌های اسلامی، این نکته به خوبی واضح می‌شود که اوج شیوع اندیشهٔ اعتماد بر رأی از اوایل قرن دوم هجری و در شهر کوفه بوده است. اصولاً از مکتب فکری کوفه، به عنوان مکتب رأی (مدرسة الرأی) تعبیر می‌کنند. البته نزد اهل سنت، ابوحنیفه بزرگ‌ترین پایه‌گذار این مکتب به شمار می‌رود. هدف اساسی ما بررسی این نکته است که آیا عمل به رأی از زمان صحابه آغاز شده است؟[۳] و اصولاً آیا ریشهٔ این دلیل در این دوران جای دارد؟.

در مصادر اصولی اهل سنت، چه آنان که به رأی ارزش و بهای علمی داده‌اند و چه آنان‌که آن را مردود شمرده‌اند، اضافه بر استدلال به ظاهر پاره‌ای از آیات و برخی روایات، به عمل صحابه نیز استدلال شده است؛ در نتیجه در این باره، دو نظر مختلف از صحابه نقل

---

۱. البته حضرت استاد در زمینه اجماع بحثهای اصولی مفصّلی دارند جدای از مباحث متعارف حوزهٔ اصول. (مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه)

۲. متأسفانه برخی از اخباریهای شیعه از گذشته‌های بسیار دور، همین اجتهاد متعارف و متداول بین فقهای شیعه را نیز نوعی عمل به «قیاس» و «رأی»، تلقی کرده‌اند!

۳. برخی گفته‌اند رأی در قرن اول، زمان صحابه رایج شد و «قیاس» در قرن دوم (رك: حاشیه المحلی، ج ۱، ص ۵۶).

شده است و غالباً اسم طرف‌داران هر دو سوی قضیه برده می‌شود. ابن حزم اصرار دارد که صحابه هیچ به رأی عمل نمی‌کردند و چگونه می‌توان باور داشت آنان آیهٔ مبارکه ﴿**الیوم اکملت لکم دینکم...**﴾ را شنیده باشند و آن‌گاه به رأی و قیاس عمل کنند[1]! ابن قیّم در کتاب پرارزش خود، أعلام الموقّعین[2]، پاره‌ای از صحابه را که با رأی مخالف بودند، نام می‌برد که برخی از آنان عبارت‌اند از: علی بن ابی طالب، ابوبکر، عمر، عثمان، ابن مسعود، عبدالله بن عباس، زید بن ثابت و معاذ بن جبل، و سپس اکثر این افراد و جمعی دیگر را در فهرست طرف‌داران رأی نام می‌برد. آن‌گاه خود به تحلیل و موشکافی این مطلب می‌پردازد و سعی می‌کند از طرق تفکیک بین اقسام رأی، اختلاف میان صحابه را توجیه کند. به نظر او رأی به سه گونه صحیح، باطل و اضطراری تقسیم می‌گردد و سپس شرح مفصلی درباره هر یک و حدود و شروط آن می‌دهد که حتی بیان اجمالی آن از عهدهٔ این مقال بیرون است.

به نظر نگارنده، برای توجیه این اختلاف چند نکته را باید در نظر گرفت:

۱. واقعی بودن بسیاری از نقلها مشکوک است و اختلافات مذهبی میان گروهها و افراد، آنها را وامی‌داشت تا چهره‌های مشهور صحابه را با خود موافق نشان دهند؛ مثلاً در کوفه از یک سو، بزرگ‌ترین طرف‌داران مکتب رأی بودند و از سوی دیگر، شیعیان اهلبیت علیهم‌السلام نفوذ فراوانی داشتند و چون اهل‌بیت علیهم‌السلام عمل به رأی را اجازه نمی‌دادند، مخالفان برای جلب نظر شیعیان، از امیرالمؤمنین علیه‌السلام سخنی در طرف‌داری از رأی نقل می‌کردند.

۲. مفهوم رأی به وضوح و روشنی معلوم نبود و از این رو، دیدیم که ابن قیّم اقسام آن را بیان کرد. گویا در این مسأله باز همان درد سر معروف راه یافته: اختلاف بر سر موضوع مبهم!

---

۱. المحلی، ج ۱، ص ۵۶ ـ ۵۹.

۲. أعلام الموقّعین، ج ۱، ص ۵۷.

۳. کاربرد رأی در دو زمینه قرار می‌گیرد: تفسیر قرآن و احکام. خلط این دو، یکی از عوامل اختلاف مذکور است.

با در نظر گرفتن این نکات، باید اعتراف کرد که جمعی از صحابه، عمل به رأی را جایز، و جماعتی نادرست می‌دانستند. تعبیراتی چون: «اجتهد برأیی»، «أقول برأیی»، و «هذا رأیی» در سخنان ابوبکر و عمر و دیگران به فراوانی یافت می‌شود. در مقابل، امیرالمؤمنین علیه السلام با قلب مالامال از معارف الهی و احکام اسلامی، هیچ زمینه‌ای برای کاربرد رأی نمی‌دید. به نظر می‌رسد همین اختلاف، منشأ بیعت نکردن عبدالرحمن بن عوف با آن حضرت، بعد از مرگ عمر بود. عبدالرحمن به آن حضرت عرض کرد: با تو، بر کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سیرهٔ ابوبکر و عمر بیعت می‌کنم! امیرالمؤمنین علیه السلام کتاب خدا و سنت را پذیرفت، و زیر بار سیرهٔ شیخین نرفت. عبدالرحمن همین شرط را به عثمان کرد و او پذیرفت. برای تأکید بیشتر، عبدالرحمن دوبار دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام همین درخواست را کرد، و حضرت ردّ فرمود، اما هر دو بار، عثمان شرط او را پذیرفت[1]. به نظر می‌رسد مراد از سیرهٔ شیخین، آرای شخصی آن دو بود، و گرنه نمی‌بایست جدای از کتاب و سنت عنوان گردد.

از مجموع اینها می‌توان چنین نتیجه گرفت که کاربرد رأی برای شناخت معارف اسلامی، از دوران صحابه، کم و بیش با برخی ابهامها جای خود را در میان ادلهٔ شرعی باز کرد و از قرن دوم اوج بیشتری گرفت[2].

دیدگاه اهل‌بیت علیهم السلام درباره «رأی»

در اینجا مناسب است فرازی از دیدگاه اهل‌بیت علیهم السلام را در موضوع حساس «رأی» بیاوریم. در این مکتب، رأی و قیاس نه تنها در شناخت معارف اسلامی هیچ‌گونه ارزشی

---

۱. این قسمت در بسیاری از مصادر آمده است.

۲. در مورد رأی و مشاورات علمی، برای اطلاعات بیشتر به کتاب با ارزش ادوار فقه، ج ۱، ص ۴۲۳ به بعد، تألیف استاد محمود شهابی خراسانی مراجعه فرمایید.

ندارد، بلکه بالاتر، سبب نابودی و تیرگی حقایق ایمانی می‌گردد و به اصطلاح یک ضد ارزش است. روایات ائمه معصوم علیهم‌السلام در این باره، با تعبیرات گوناگون آنقدر فراوان است که جای هیچ تردیدی نمی‌ماند.

در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام بر سه اصل تأکید فراوان شده:

۱. حقیقت اسلام، تسلیم در مقابل وحی الهی و سنت نبوی است. خودخواهی، خودپرستی و نظریات و آرای شخصی در آن راهی ندارند.

۲. همه معارف اسلامی از طریق کتاب و سنت بیان گردیده و هیچ‌گونه ابهامی در این میان وجود ندارد.

۳. همه حقایق وحی الهی وسنت نبوی نزد اهل‌بیت علیهم‌السلام موجود است و از این‌رو، بر کوچک‌ترین تا اساسی‌ترین مسائل اسلامی وقوف کامل دارند.

با پذیرش سه اصل بالا، هیچ جایگاه و پایگاهی برای قیاس و رأی باقی نمی‌ماند. برای نمونه، سخنی از امام کاظم علیه‌السلام را در این زمینه می‌آوریم.

سماعة بن مهران گوید:

به امام کاظم علیه‌السلام عرض کردم: اصلحک الله! ما گرد هم جمع می‌شویم و به بررسی آنچه داریم، می‌پردازیم و هیچ چیز را نمی‌یابیم، مگر اینکه درباره آن روایتی داریم و این به برکت وجود شما اهل‌بیت است، ولی هرگاه مطلب کوچکی پیش می‌آید که درباره آن دلیلی نداریم، به یکدیگر نگاه می‌کنیم؛ ولی شبیه آنرا داریم. آیا برآن قیاس کنیم؟

حضرت فرمود: چه می‌خواهید از قیاس! نابودی امتهای گذشته از به کار بردن قیاس بود! آنگاه فرمود «اگر چیزی را می‌دانید، بگویید و اگر نمی‌دانید، فها!... آنگاه با دست مبارک به دهان اشاره فرمود.... [یعنی ساکت شوید و پاسخ آنچه را که نمی‌دانید ندهید].

عرض کردم: أصلحک الله! پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آنچه را مورد نیاز مردم در زمان خود بود، آورد؟

فرمود: بلی، و به آنچه تا روز قیامت نیاز دارند.
عرض کردم: چیزی از آن گم شد؟ فرمود: «خیر، نزد اهلش موجود است[۱].

جمع‌بندی

از خلال بحثهای گذشته معلوم شد که دوران خلافت و حوزهٔ مدینه در شکل‌گیری چهار دلیل معروف «کتاب، سنت، اجماع و قیاس» نقش به‌سزایی، چه مثبت و چه منفی داشت، و به‌حق باید این دوره را آغاز تحول نامید. در جمع‌بندی فشرده‌ای، تأثیر آن را چنین می‌بینیم:

۱. در مورد کتاب، تأثیر به‌سزایی در جمع‌آوری آن داشت. اصل کتاب و تنظیم اصل آن، از منبع وحی است.

۲. در مورد تدوین سنت، تأثیر این دوره را، به استثنای اهل‌بیت علیهم‌السلام، باید بیشتر منفی دانست.

۳. در مورد اجماع، ژرف‌ترین تأثیر را داشت.

۴. در مورد قیاس، تأثیر مهمی برای ورود آن در سلک ادلهٔ شرعی داشت، البته به استثنای اهل‌بیت علیهم‌السلام که در اینجا، درست به عکس اهل سنت، تأثیر منفی داشته‌اند.

بدین‌گونه نخستین حوزهٔ علوم اسلامی، همراه با انتشار اسلام، به دست پر برکت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله در مدینه منوره شکل گرفت، که هم مرکز علم بود و هم مرکز برنامه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی. اگر چه همگام با انتشار اسلام، همه مکلف به یادگیری معارف اسلام یعنی قرآن و سنت بودند و به طور طبیعی در همه جا زمینهٔ نشر و تعلیم احکام پدید آمد، ولی مرکزیت مدینه همچنان محفوظ بود.

این حالت تا زمان عمر ادامه داشت. از زمان عثمان به بعد، مهاجرت صحابه به شهرهای دیگر، کم‌کم زمینه تشکیل هسته حوزه‌های علمی را در برخی از آنان به وجود

---

۱. الکافی، کتاب فضل العلم، باب البدع و الرأی والمقاییس، ج ۱، ص ۵۷، ح ۱۳.

آورد. مهم‌ترین شهر بعد از مدینه، کوفه است. هجرت امیرالمؤمنین علیه السلام به این شهر، عامل اساسی تشکیل این مرکز علمی بود. فرق اساسی آن با دیگر شهرها، این بود که در بقیهٔ شهرها از این زمان تا قرن دوم، حوزهٔ شیعه فوق العاده ضعیف بود؛ در حالی که کوفه مهم‌ترین مرکز علمی شیعه به حساب می‌آمد. به جز کوفه، از چند شهر می‌توان نام برد که برخی از صحابه بر آن تأثیر نهادند: عبدالله بن عباس بر مکه، عبدالله بن عمروعاص بر مصر، ابوموسی اشعری بر بصره، و معاذ بن جبل بر شام[1].

در ادامه، پژوهشی در مرکز علمی کوفه خواهیم داشت، ان شاء الله.

دوران خلافت؛ آغاز تحول*

در اصطلاح مورخان اسلامی، مراد از دوران خلافت، زمان حکومت پنج خلیفه نخستین پس از پیامبر صلی الله علیه و آله است که نام و دوران زمامداری آنان بدین گونه است:

۱. ابوبکر، حدود دو سال و چهار ماه؛
۲. عمر بن خطاب، ده سال و شش ماه و چند روز؛
۳. عثمان بن عفان، حدود دوازده سال؛
۴. حضرت علی علیه السلام، چهار سال و نه ماه و چند روز،
۵. امام حسن مجتبی علیه السلام، شش ماه و چند روز.

دوره بعد را که با به قدرت رسیدن معاویه آغاز می‌شود، دوران پادشاهی می‌نامند[2].

ویژگیهای غیر علمی

گر چه محور اساسی بحثها حوزه‌های علمی و رشد و بالندگی فرهنگ اسلامی است، ولی برای آشنایی بیشتر با زمینه‌های علمی، ناگزیر باید به بیان برخی دیگر از ویژگیهای این

---

۱. رك: اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۶۴.

* کیهان اندیشه، ش ۴، بهمن و اسفند ۱۳۶۴، ص ۳ـ۱۲.

۲. تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۹ (سالهای یاد شده نیز از همین کتاب و تتمة المنتهی اقتباس شده است).

دوره بپردازیم که رابطه تنگاتنگ با علوم و فرهنگ دارند:

۱. طرح یکی از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل مکتب که تأثیر بیشتری بر کل جریان مکتب در همهٔ جریانات تاریخی بعد به جای گذاشت؛ یعنی مسأله امامت و ولایت. این مسألهٔ حادثه سازترین مسأله بعد از وفات پیامبر ﷺ تا زمان حاضر، بزرگ‌ترین عامل پدید آمدن فرقه‌های مختلف اسلامی و تقریباً بنیاد همهٔ مسائل عقیدتی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فقهی به شمار می‌رود.

بررسی و تحلیل مسأله امامت خود نیازمند بحثهای طولانی است، اما آنچه اشارهٔ به آن ضروری است، تأثیر ژرف و عمیق این مسأله بر کل جریانات علمی و فرهنگی حوزه‌های اسلام در سالها و بلکه قرنها تا زمان حاضر است. هنوز آرا و اقوال خلفای مذکور ـ به ویژه خلیفهٔ دوم و چهارم ـ در لابه‌لای متون اسلامی جایگاهی رفیع دارند. اکثر آنان در مکتب خویش شاگردانی تربیت کردند. و تربیت‌یافتگان نیز بعدها نقش بسیار اساسی در پیدایش مذاهب و فرقه‌های گوناگون اسلامی ایفا کردند. بعدها خواهیم دید چگونه با هجرت امیرالمؤمنین ﷺ به کوفه، این شهر جدید التأسیس به صورت مرکز علمی و فرهنگی پرمایه‌ای درمی‌آید و تا بیش از یک قرن، از پرشورترین حوزه‌های شیعه محسوب می‌شود. این درست بر خلاف مدینه است که آن را باید مرکز اساسی انتشار مکتب خلفا غیر از حضرت علی ﷺ دانست. در خلال بحثهای آینده، توضیحات بیشتری خواهیم داد.

۲. دومین ویژگی، وجود سلسله جنگهای طولانیِ سرنوشت‌ساز بود که به تثبیت وضع سیاسی، نشر و قبول فرهنگ اسلامی در میان ملت‌ها، و برخورد فرهنگها و تمدنهای مختلف با جامعهٔ اسلامی منجر گردید. این جنگها به نوبهٔ خود، ابعاد گوناگون مکتب را آشکار ساخت، حکومتی قوی و نیرومند در جهان آن روز ایجاد کرد و موجب نابودی طاغوت در چهره‌های مختلف، و نجات انسانیت از بند اسارتها گردید.

این جنگها همچنین آثار عمیقی بر نواحی مختلف مکتب نهادند که هنوز بسیاری از آنها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، خصوصاً جنگهای داخلی که از نظر فرهنگی و

فکری نیز تأثیر فراوانی داشتند. صرف‌نظر از مسائل متعدد فقهی، عقیدتی، سیاسی و... که به سبب جنگها پیش می‌آمد یعنی ـ مسائلی همانند خمس، بردگی، خراج زمین ـ دو مسأله بسیار مهم که یادگار علمی این دوران به شمار می‌رود، تحت تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم جنگها بودند: یکی مسألهٔ گردآوری قرآن، و دیگری مسألهٔ تدوین و نگارش سنت، که تفصیل این موضوع نیز خواهد.

اهمیت این جنگها و به طور کلی دوران خلافت، در دو موضوع دیگر بیشتر نمایان است:

اوّل: اسلام آوردن اقوام و ملل غیر عرب. این افراد که بعدها به نام «موالی» شناخته شدند، گامهای مؤثری در طرح و تدوین فرهنگ اسلامی برداشتند. اینان در همه رشته‌های علمی مطرح شده در جامعه اسلامی، حتی در علم لغت عرب[1] بر دیگران پیشی گرفتند. برای نمونه، می‌توان از صحاح سته نام برد. این شش کتاب از با ارزش‌ترین کتابهای حدیث در جامعه اهل سنت به شمار می‌روند و همه مؤلفان آنها غیر عرب و ایرانی می‌باشند: چهار تن آنان خراسانی ـ البته خراسان آن روز ـ یک تن قزوینی، و یک سیستانی. در شیعه نیز از چهار کتاب به عنوان صحیح‌ترین مصدر حدیث نام برده می‌شود، و هر سه مؤلف[2] آنها ایرانی هستند: شیخ صدوق از قم، کلینی از ری (تقریباً تهران فعلی) و شیخ طوسی از خراسان.

در بحثهای آینده این موضوع را از جنبه‌های مختلف بررسی خواهیم کرد، ولی این نکته را باید در نظر داشت که نقش‌آفرینی عمدهٔ عناصر غیر عرب در دوران بنی عباس و بعد از آن است؛ مثلاً در همین دوران خلافت که مورد نظر ماست بیشترین تأثیرگذاری در اختیار عناصر عربی یعنی صحابه پیامبر ﷺ قرار داشت. این تأثیر منحصر به زمینه‌های اجرایی به سبب ضرورت خلافت آنان نبود، بلکه در زمینه‌های فرهنگی و علمی نیز بزرگ‌ترین نقش را ایفا کردند. در همین زمانها شهر مقدس مدینه نه فقط به عنوان یک پایگاه پر قدرت سیاسی

---

۱. برای مثال، از سیبویه به عنوان بزرگ‌ترین نحوی یاد می‌شود که ایرانی و از حدود شیراز است. (بغیة الوعاة، ج ۲، ص ۲۲۰، شماره ۱۸۶۴).

۲. دو کتاب تهذیب و استبصار از شیخ طوسی است.

نظامی مطرح می‌شد، بلکه مرکز بررسی و حل مشکلات فرهنگی اسلامی نیز به شمار می‌رفت. همین نقش را ـ تا حدودی ـ کوفه در اواخر ولایت حضرت علی علیه‌السلام داشت.

دوم: به وجود آمدن چندین شهر مهم که بعدها به صورت مراکز بسیار با اهمیت در آمدند. از میان آنها می‌توان از دو شهر مهم بصره و کوفه نام برد. این دو شهر در زمان عمر، و بیشتر برای تدارکات نظامی، پایه‌ریزی شدند. مصر نیز در این ایام به جرگه کشورهای اسلامی پیوست. همین کیفیت پیدایش آنها و تحولات بعدی، برای آنها ویژگیهایی به وجود آورد که در سرنوشت آینده‌شان تأثیر به‌سزایی داشت.

در اینجا بیش از این درباره جنگهای صدر اول سخن نمی‌گوییم، اما برای تصور و تجسّم بیشتر آثار و پیامدها، مروری فشرده بر آنها می‌کنیم:

ابوبکر نخست به سرکوبی عناصری پرداخت که زکات نمی‌دادند. همچنین او افرادی را که به مسیلمه پیوستند و به اصطلاح از «مرتدین» بودند، سرکوب کرد و سپس به شامات روی آورد[1]. در زمان عمر بقیه کار ابوبکر در قسمت خاورمیانه پی‌گیری شد و تقریباً همه خاورمیانه به جرگه اسلام پیوست. ایران نیز به وسیله او اختیار اسلام نمود. در زمان عثمان، افریقا، اندلس و شهرهایی از ایران در خراسان و فارس نیز به کشورهای اسلامی افزوده شد.[2] امام علی علیه‌السلام در سه جنگ داخلی (اولی در بصره، دومی در صفین، و سومی در نهروان) به تصفیه عناصر فرصت‌طلب و یا نادانی پرداخت که علیه حکومت حقه اسلامی به آشوب و قیام مسلحانه دست یازیدند.[3] امام حسن علیه‌السلام نیز به یک جنگ داخلی با معاویه پرداخت که به سبب خیانت بعضی از فرماندهان و با توجه به شرایط خاص زمانی، به صلح با معاویه مجبور شد.[4] با سلطهٔ جبارانهٔ معاویه، ارزشهای ضد اسلامی به صورت علنی بر جوامع اسلامی حاکم گشتند.

---

۱. تاریخ الخلفاء، ص ۷۲ به بعد.

۲. تاریخ الخلفاء، ص ۱۵۴ به بعد.

۳. تاریخ الخلفاء، ص ۱۷۴.

۴. الارشاد، ج ۲، ص ۱۰ به بعد.

چون هدف اصلی ما بررسی جنبه‌های علمی این دوره از تاریخ اسلام است، به همین مقدار از ویژگیهای غیر علمی اکتفا می‌نماییم و به بحث اصلی می‌پردازیم.

حرکت علمی در دوره خلافت

آنچه در این دوره به عنوان علوم اسلامی، در محتوا و در روش، مطرح بود، به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) موارد مشترک، به معنای استمرار و ادامه آنچه در دوران پیامبر گرامی ﷺ وجود داشت؛

ب) ویژگیهای علمی‌ای که درباره خصوصیات این دوره، طرح و عرضه گردید.

الف) موارد مشترک

محتوا و روش بسیاری از علوم اسلامی همچون دوران پیامبر ﷺ، چهره اصلی خود را حفظ کرد، با این توضیح که:

۱. قرآن به عنوان اصلی‌ترین زیربنای فکری مکتب، همچنان در این زمان مطرح بود. اگر در حیات پیامبر ﷺ به افراد تازه مسلمان تعلیم داده می‌شد، در این دوره همین تعلیم و تعلم با شور و شوق و عشق و ایمان بیشتری انجام گرفت، مخصوصاً با گردآوری قرآن، به همگانی کردن و سهولت آموزش آن کمک فراوانی کردند. هر چه از زمان وحی می‌گذشت، نیاز به فهم و تدبر در آیات الهی بیشتر محسوس می‌گشت و بدین سان در همین زمان نخستین پایه‌های «تفسیر» شکل گرفت.

۲. مسجد همچنان مرکز اصلی آشنایی با مکتب بود. در این دوره، همچون زمان پیامبر ﷺ، از مکان مخصوصی برای تعلیم و تعلّم (مدرسه یا دانشگاه) نام نمی‌برند و در حقیقت مسجد، هم عبادتگاه و هم آموزشگاه به شمار می‌رفت[1]. اگر چه مسجد پیامبر ﷺ

---

۱. در صدر اسلام، مسجد کارایی بیشتر از یک آموزشگاه را داشت، ولی نظر ما فعلاً به این جنبه آن است.

در مدینه مرکز اصلی در همه زمینه‌ها به شمار می‌رفت، ولی مساجد جدیدی که در شهرهای مختلف اسلامی تأسیس می‌گردید، همچنان به عنوان حوزهٔ علوم اسلامی شناخته می‌شدند. استفاده از مسجد به عنوان مرکز آموزشی، مبتنی بر اصول اساسی اسلام بود که خودسازی خداپسندانه (عبادت) را زیر بنای هرگونه حرکت سازنده می‌داند. امت اسلامی همراهِ عبادت، قرآن و سنت را با همهٔ شمول و سعهٔ آن می‌آموخت؛ یعنی زندگی را، انسان بودن را، خداگونه شدن را. برای تصوّر نقش عمدهٔ مسجد باید در نظر داشت که در آن زمان، جز برای ضرورت همچون بیماری و دوری راه، افراد مسجد را ترک نمی‌کردند.

۳. با توجه به نکته پیش گفته، به خوبی روشن می‌گردد که دانشجویان این دانشگاه عظیم، همهٔ مردم بودند و همه مکلف بودند به حسب استعداد و قابلیت خود بیاموزند؛ چنان‌که از پیامبر گرامی ﷺ نقل شده: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم»[1]. و بدین سان آن حضرت لزوم آموزش عمومی را اعلام فرمود. هدف اصلی پیامبر عظیم الشأن ﷺ این بود که امتی آگاه و با بصیرت، مؤمن و فداکار به وجود آورد.

۴. استادان این دانشگاه همگانی، بر اساس و معیار علم، تقوا و صلاحیتهای روحی و معنوی انتخاب می‌شدند، البته نه انتخاب به معنای امروز، بلکه در واقع نوعی خودانتخابی و خودجوشی بود. در این دوره، معلمان بیشتر از صحابه قدیمی تعیین می‌شدند. آنان که زمان درازی را با رسول خدا ﷺ گذرانده بودند، خصوصاً کسانی همچون امام علی علیه‌السلام که از اول اسلام در صحنه بودند، اینک به تعلیم قرآن و سنت ایستادند. بسیاری از صحابه در همین دوره، به عنوان والی و حاکم به شهرهای جدید گمارده شدند و بدین‌وسیله در حوزهٔ فعالیت اجرایی خود، از پایگاه مساجد به وظیفهٔ تعلیم حقایق اسلامی در میان توده‌های مردم پرداختند.

۵. در این دوره نیز مانند زمان پیامبر ﷺ، برای آموختن و یا آموزش مسائل اسلامی بودجه‌ای تعیین نشده بود، بلکه افراد در کنار کار و کسب برای تأمین زندگی خود به یادگیری و یاددادن فرهنگ اسلامی می‌پرداختند.

---

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۵؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۰.

باید اضافه کرد که گرچه بودجه‌ای برای معلم و شاگرد اختصاص نیافته بود، ولی برای مسؤولان اجرایی، از شخص خلیفه تا والیان شهرها، بودجه‌ای تعیین شده بود، تا بتوانند با خیال راحت به مسؤولیتهای محول شده بپردازند. از عطا نقل شده:

ابوبکر پس از بیعت گرفتن از مردم، صبح در حالی که پارچه‌ای در دست داشت، به سوی بازار رفت. عمر پرسید که کجا می رود. گفت: بازار، پرسید: چه می خواهی؛ در حالی که تو حاکم مسلمانانی؟ گفت: پس چگونه زندگی را بگذرانم؟

آن‌گاه با نظر ابوعبیده تصمیم گرفته شد که از بیت المال برای او هر روز نیم گوسفند و پوشاک لازم اختصاص دهند[۱].

نکتهٔ دیگر در همین زمینه، مقدارحقوقی بود که عمر به افراد می‌داد که به حسب خصوصیات روحی و علمی، سابقهٔ در اسلام، از مهاجر و انصار بودن، شرکت داشتن در جنگهای اولیّه (بدر، احد و...) و غیر اینها، فرق می‌کرد. بلاذری در کتاب با ارزش فتوح البلدان پاره‌ای از آنها را آورده است که چند نمونه از آن را ذکر می‌کنیم:

کسانی که در جنگ بدر شرکت کردند، چه مهاجر و چه انصار، هر نفر پنج هزار درهم در سال (کسانی که به حبشه هجرت کردند و کسانی که در جنگ احد حاضر بودند) هر نفر چهار هزار درهم در سال. فرزندان بدریها، هر نفر دوهزار درهم در سال، مگر امام حسن و امام حسین علیهما السلام که برای هر یک پنج هزار درهم در سال قرار داد[۲].

از سوی دیگر، عثمان نیز همین شیوه را در پیش گرفت، ولی به جای ارزیابی سوابق افراد، معیار برتری را «نسبت فامیلی با خلیفه» قرار داد؛[۳] کاری که بعدها به صورت یکی از بزرگ‌ترین ایرادات عثمان و نیز یکی از عوامل اساسی قتل او شمرده می‌شود[۴].

---

۱. تاریخ الخلفاء، ص ۷۸. حقوق روزانه او را به مقادیر دیگری نیز نقل کرده‌اند.

۲. فتوح البلدان، ص ۴۳۳؛ الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۲۵.

۳. الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۴۷.

۴. این تبعیضها یکی از مشکلات زمان حکومت حضرت علی علیه السلام گردید. مردمی که حدود ۲۲ سال به نوعی از ←

۶. سادگی و روشنی مفاهیم، همچون دورهٔ رسالت در این مرحله نیز تا حدود زیادی حفظ شد. هنوز اصطلاحات پیچیده و مطنطن علمی به کار گرفته نمی‌شد. مردم مسائل روزمرهٔ زندگی را با مکتب تطبیق می‌کردند. مشکلات و سختیها گفته می‌شد و با همان اخلاص و سادگی، برنامه‌ریزی می‌شد[1].

ب) ویژگیهای علمی*

در این دوره به چند خصوصیت برخورد می‌کنیم که در حرکت فرهنگی جامعه اسلامی اثر عمیقی گذاشت. البته گر چه سخن ما در باب «حوزه» و چگونگی آن در این مرحله از تاریخ اسلام است و طبیعتاً باید فقط مطالب مربوط به حوزه را بررسی کنیم، ولی مسائلی چند نیز مطرح می‌شود که بیانگر چهره حوزه در آن زمان است و بعدها در حرکت فکری کلی حوزه‌های اسلامی و پایه ریزی بنیادهای مکتب، تأثیر به‌سزایی داشتند که اثرگذاری برخی نسبتاً محدودترند و بعضی دیگرمؤثرتر بود؛ مثلاً تعیین تاریخ هجری در نامه‌های رسمی که در زمان عمر به سال ۱۶ هجری بود، اگر چه بعدها در شؤون مختلف جامعه اسلامی تأثیر نهاد، ولی نسبت به گردآوری قرآن، در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

در ادامه، به بیان مهم‌ترین خصوصیات علمی فرهنگی این دوره می‌پردازیم و سخن را از گردآوری قرآن شروع می‌کنیم، ان شاءالله.

۱. جمع آوری قرآن

موضوع فوق همیشه یکی از مسائلِ اساسیِ قرآن‌شناسی به شمار می‌رفته است. دانشمندان اسلامی درباره زمان و کیفیت جمع‌آوری قرآن، نظریات گوناگونی داشته‌اند. برخی بر این باورند که قرآن در زمان پیامبر گرامی اسلام ﷺ به صورت کنونی آن، جمع و

← تبعیض عادت کرده بودند و آن را عدالت اسلامی می‌پنداشتند، ناگهان با حکومت ضد تبعیض امام ﷺ روبه‌رو می‌شوند و در نتیجه کردند، آنچه کردند.

۱. تاریخ الخلفاء، ص ۱۶۴.

* کیهان اندیشه، ش ۴، بهمن و اسفند ۱۳۶۴، ص ۳ـ۱۲.

تنظیم شده است و اصولاً ترتیب آیات کتاب وحی را جز از راه وحی نتوان انجام داد. این عده در مقام استدلال، اضافه بر بیان پاره‌ای شواهد تاریخی و قرآنی، به این نکته اشاره دارند که عظمت و شکوه قرآن بیانگر دقت و ظرافت و ژرف‌نگری خاصی است و جز از قلب مبارک نبوی نمی‌تراود. اهمیت کلام الهی اقتضا می‌کند به وسیله سفیر الهی شکل پذیرد. نمی‌توان باور داشت که پیامبرگرامی اسلام ﷺ قرآن را پراکنده و بی نظم به میان مسلمانان گذاشته باشد، تا آنان خود سوره‌ها و آیه‌ها را جابه‌جا کرده و سر و سامانی به آن بدهند[1].

در پاره‌ای از مصادر تاریخی، نخستین جمع آوری قرآن به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده شده است. ابن ندیم (م ۳۸۰ق) در کتاب نفیس و پرارج خود چنین نقل می‌کند:

> بعد از وفات پیامبر گرامی اسلام ﷺ، امیرالمؤمنین علیه السلام سوگند یاد کرد که ردا از دوش نیفکند، مگر آنکه قرآن را گردآورد. حضرتش سه روز در خانه نشست و قرآن را جمع کرد. و این نخستین مصحفی بود که از حفظ نوشته و جمع شد. این مصحف نزد خاندان جعفر[2] می‌بود و من در این زمان، نزد ابویعلی حمزه حسنی[3]، قرآنی به خط علی‌بن ابی‌طالب دیدم که پاره‌ای از اوراق آن افتاده است و خاندان امام حسن علیه السلام آن را چون میراثی گران‌بها نگاه می‌دارند...[4].

گروهی نخستین جمع آوری قرآن را ضمن داستان مفصلی به ابوبکر نسبت داده‌اند.

---

۱. استاد بزرگوارمان حضرت آیة‌الله خوئی در کتاب نفیس «البیان» همین نظر را انتخاب و دلایلی بر آن اقامه کرده‌اند.

۲. ظاهراً مراد ابن ندیم، حضرت صادق علیه السلام است.

۳. از نوادگان حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام.

۴. «الفهرست، ص ۳۰، نقل به مضمون. به نظر می‌رسد حضرت علی علیه السلام پس از اینکه اولین بار قرآن را جمع آوری فرمود، بارها نیز قرآنهایی به خط مبارک خود نوشت، و شاید آنچه نزد سادات حسنی موجود بوده، و ابن ندیم خود آن را مشاهده کرده، یکی از اینها باشد. اما نخستین قرآن جمع‌آوری شده که ظاهراً علاوه بر قرآن، دارای شرح و تفسیر و بیان سنت نبوی با مراعات ترتیب نزول ـ گر چه این احتمال ضعیف می‌نماید ـ بوده، نزد ائمه علیهم السلام موجود بوده، و یکی از پشتوانه‌های امامت به شمار می‌رفته است. در کلام ابن ندیم نیز اشاره‌ای به این معنا شده است. مرحوم سید محسن امین در کتاب گران‌قدر «اعیان الشیعه» (ج ۱، ص ۸۹ ـ ۹۰، چاپ جدید) نیز نوشتن چندین قرآن به خط امیرالمؤمنین علیه السلام را تأیید می‌کند.

خلاصه داستان چنین است:

بر اثر کشته شدن عدهٔ زیادی از قاریان قرآن در جنگ با مسیلمه کذاب، عمر به ابوبکر پیشنهاد جمع آوری قرآن را می‌کند و ابوبکر هم این موضوع را با زید بن ثابت در میان می‌گذارد، ولی ابوبکر و زید هیچ‌یک به این جهت که رسول‌الله ﷺ چنین کاری انجام نداده، پیشنهاد او را نپذیرفتند. ولی بعد از مدّتی هر دو، پیشنهاد عمر را پذیرفتند و زید به امر ابوبکر به جمع آوری قرآن پرداخت که بر استخوانها، قطعات چوب، سنگها و... به صورت متفرقه نوشته بود[۱].

بعضی دیگر جمع آوری قرآن را به عمر نسبت داده‌اند که ظاهراً مرادشان همین است که گفته شده؛ یعنی کار جمع‌آوری به اشاره عمر، ولی در زمان ابوبکر بود. منبع تاریخی موجود، دلالت ندارد که این کار در زمان خلافت او انجام گرفته باشد.

جمعی هم گردآوری قرآن را، در زمان خلافت عثمان می‌دانند. انتشار و پیشرفت سریع اسلام در این دوران، فرصتی پیش آورد تا صحابه در شهرها و نقاط مختلف برای آموزش اسلام و قرآن و یا انجام کارهای اجرایی، مستقر شوند. اینان هر یک قرآن را به گونه‌ای قرائت می‌کردند. کم کم اختلافات لفظی میان شهرها پدید آمد. مدینه که مرکز رشد و بالندگی اسلام بود نیز از این اختلاف جدید مصون نماند. صحابه که نوباوگان را با قرآن آشنا می‌نمودند، هر یک قرائت خاص خود را تعلیم می‌کردند. اختلافات با گذشت زمان صورت حادتری به خود می‌گرفت و گاهی به زد و خورد رسید. عثمان با اطلاع از شدت اختلاف، جمعی از صحابه را مأمور جمع آوری قرآن کرد. اینان با الهام از اوراق جمع شده در زمان ابوبکر، که آن ایام در اختیار حفصه دختر عمر قرار داشت، به گردآوری مصحف پرداختند. هفت نسخه از این مصحف ـ و به قولی پنج نسخه[۲] ـ استنساخ کردند و به شهرهای مکه، شام، بحرین، کوفه، بصره و یمن فرستادند و یک نسخه را در

---

۱. صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۱۰؛ ج ۶، ص ۹۸.

۲. الاتقان، ج ۱، ص ۱۶۷.

مدینه نگه داشتند. به امر عثمان بقیه قرآنها را سوزاندند، و مردم شهرهای مختلف را وادار به همان قرائت معین کردند. این حادثه در سال ۲۵هجری، سال پنجم خلافت عثمان، اتفاق افتاد[۱].

به طور مسلّم می‌توان دریافت که در اواخر دوران خلافت، قرآن به همین صورت فعلی در میان مسلمانان رواج و انتشار یافت. حالا که دامنه سخن بدین‌جا کشید، مناسب است نظر برخی محققان، از قدیم تا زمان حاضر، را در اینجا مطرح کنیم. و شاید بتوان گفت این مطلب با واقعیات تاریخی بیشتر موافق است. بر اساس این نظریه، تمام نظریات پیش گفته، صحیح است و در حقیقت قرآن چندین بار جمع شده است، ولی هر بار به شکلی بوده است. در زمان پیامبر گرامی اسلام ﷺ، جمع آوری قرآن به شکل تنظیم آیه‌های سوره‌ها بود. قرار دادن آیه‌ها بدون در نظرگرفتن تاریخ نزول، و تشکیل سوره‌ها و حتی نام‌گذاری آنها به امر پیامبر گرامی ﷺ انجام گرفت، ولی همه سوره‌ها یکجا جمع نبودند. بعد از رحلت آن حضرت ﷺ، امام علی علیه‌السلام به حسب مقام مقدس وصایت و ولایت، به جمع آوری تمامی سوره‌ها پرداخت. به احتمال قوی این مصحف نخستین، همراهِ شرح و تفسیر و به ضمیمه سنت نبوی بود. حضرتش در عمل این حقیقت را بیان فرمود که وصایت و امامت در بُعد سیاسی و اجرایی منحصر نمی‌گردد، بلکه شامل اساسی‌ترین بنیادهای مکتب (قرآن و سنت) می‌شود. از مجموعه روایات تاریخی سنی و شیعی[۲] چنین بر می‌آید که مصحف نخستین، با موفقیت همراه نبود. درباره علت این امر در مصادر گوناگون، نقلها و تحلیلهای مختلفی ابراز شده و به آسانی نتوان با یقین و اطمینان، به واقعیت عینی آن زمان دست یازید[۳]. آیا هنوز ضرورت این اقدام را لمس

---

۱. الاتقان، ج ۱، ص ۱۶۴ـ ۱۶۶.

۲. کتاب سلیم، ص ۵۸۱ ـ ۵۸۲.

۳. وقتی آن لحظه‌های تاریخ را به دقت بررسی می‌کنیم، این واقعیت تلخ را باید به سختی پذیرفت، که جامعه اسلامی یکی از طلایی‌ترین فرصتهای بسیار پر ارزش خود را از دست داده است. ما نظیری برای این فرصت، پس از رحلت پیامبر ﷺ، در هیچ دورهٔ تاریخ اسلامی نمی‌یابیم. در نخستین روزهای درگذشت پیامبر که هنوز ←

نمی‌کردند؟ یا چون چنین اقدامی در زمان پیامبر اسلام ﷺ انجام نگرفته بود، آن را بدعت می‌شمردند؟ آیا آمیختن قرآن با سنت نبوی و احتمالاً شرح و تفسیر آن، مانع از قبول بود؟ یا فعالیتهای گرم سردمداران سیاسی برای تثبیت وضع سیاسی، فرصتی برای اندیشیدن در زمینه‌های دیگر نمی‌گذاشت؟ و یا علت دیگری داشت؟

به هرحال، با گذشت زمان، به‌خصوص پس از نبرد سخت و خونین با مسیلمه، نیاز به گردآوری قرآن به صورت ضرورتی اساسی درآمد و متعاقب آن ابوبکر به جمع آوری قرآن پرداخت. ظاهراً در این مرحله فقط سوره‌ها ـ که در زمان پیامبر شکل گرفته بودند ـ از اشخاص مختلف و نوشته‌های گوناگون جمع‌آوری گردید و ظاهراً آن مجموعه شامل همه قرآن فعلی بود، ولی نه به این نظم و شکل خاص. هدف از این گردآوری، بیشتر حفظ متن اصلی قرآن و در حقیقت، قطع رابطه آن با اشخاص معین بود، تا اگر حادثهٔ ناگواری حتی برای همه صحابه رخ دهد، قرآن به عنوان سند زنده‌ای باقی بماند. در متون تاریخی غالباً از این مجموعه به نام صُحُف (اوراق) نام برده می‌شود که نشان می‌دهد هنوز نام مصحف بر آن ننهاده بودند. صُحُف بعد از ابوبکر، در اختیار عمر، و پس از او در اختیار دخترش حفصه قرار گرفت. در زمان عثمان، همین صحف مبنای کار قرار گرفت و قرآن را به شکل نهایی و به ترتیب امروز تنظیم کردند.

گردآوری قرآن در دوران خلافت، نقش اساسی در مسائل اسلامی از جهات مختلفی داشت؛ مثلاً همان‌گونه که از دیدگاه سیاسی اجتماعی، عامل و رمز وحدت جامعه اسلامی به شمار رفت و می‌رود، در بُعد فرهنگی و عملی نیز تأثیر فراوانی بر افکار و حوزه‌های علمی داشت و دارد. قرآن به عنوان اصلی‌ترین پایه ایدئولوژیک مکتب، نه تنها خود محور بسیاری از علوم اسلامی در تاریخ ۱۴۰۰ سالهٔ اسلام بود، بلکه تنظیم و ترتیب آن نیز

← اختلافات عمیق و ریشه‌دار میان مسلمانان بروز نکرده بود، مردی که به‌حق باید او را روح حقیقت نامید و به تعبیر شیرین قرآنی «نفس» رسول به شمار می‌رود و ۲۳ سال ـ از نخستین روزهای وحی ـ قرآن و سنت با تمام وجود او آمیخته بود، اینک با زندگی سراسر نور و درخشش، این دو پایه ارزشهای اسلامی و دو مایه اندیشه‌های مکتب را به امر رسول اکرم به میان مردم می‌آورد، ولی....

همیشه بحثهای فراوانی همچون تحریف، ارتباط آیات و سور با یکدیگر، تقدیم ناسخ بر منسوخ و شناخت آیات مکی و مدنی همراه داشته است.

۲. تدوین سنت

سنت دومین رکن اساسی در معارف اسلامی است. رسیدن به حقایق قرآنی، بدون تبیین سنت ناممکن می‌نماید و چه شیرین گفتاری است این سخن که نیاز کتاب به سنت، بیش از نیاز سنت به کتاب است[۱].

گفتیم که رحلت پیامبرﷺ و انقطاع وحی، جامعه اسلامی را متوجه قرآن ساخت و آنان برای حفظ قرآن از دستبرد پراکندگی و تلف کوشیدند و در این زمینه نیز وعده الهی تحقق یافت. به طور طبیعی همان شرایط، اقتضا می‌کرد که به حفظ و نشر سنّت پیامبرﷺ نیز قیام نمایند. لمس و درک این نیاز برای همه دست اندرکاران آن روز باید امری طبیعی و ضروری می‌نمود. هم جامعهٔ نو پای اسلامی در آن زمان خصوصاً با توسعهٔ سریع مرزهای اسلامی نیازمند آشنایی دقیق با سنت بود و هم تمام نسل‌های آینده، چشم به راه بودند، ولی متأسفانه آنچه در این دوره اتفاق افتاد، خلاف این خواستهٔ ضروری بود. اهمیت فقهی ما را بر آن می‌دارد تا این موضوع را بیشتر بررسی و تحلیل کنیم.

تعریف سنت

سنت دارای معانی متعددی است، ولی مراد ما تبیین و تفسیر قرآن به وسیله پیامبرگرامیﷺ است. به مورد مذکور، باید قوانینی را که خود پیامبر جعل می‌کرده است، اضافه نمود. توضیح آنکه پیامبر گرامی اسلامﷺ علاوه بر مقام رسالت و ابلاغ وحی، خود نیز در مواردی ـ طبق معیارها و ضوابط معینی ـ حق قانونگذاری داشت. اینها را نیز سنت می‌نامند. بر همین اساس، گاهی عمل واجب را اگر در قرآن هست، «فرض» نامیده‌اند و اگر به وسیلهٔ پیامبرﷺ لازم شده، آن را «سنت» شمرده‌اند، و عمل ممنوع را اگر

---

۱. الکفایة (خطیب بغدادی)، ص ۳۰.

در قرآن است،«حرام» و اگر به وسیله پیامبر منع شده، «مکروه» نامیده‌اند؛ مثلاً در روایات آمده است: دو رکعت اول نماز، «فرض» و دو رکعت اخیر در نمازهای ظهر و عصر و عشا و رکعت سوم مغرب، «سنت» است[1]. از این بیان روشن می‌شود سنت به معنای مستحب نیست، بلکه عامّ است: گاه واجب است و گاه غیر واجب.

روش بیان سنت نبوی، یا به گفتار و سخن آن حضرت بوده یا به کردار و عمل، و گاهی نیز به وسیله سکوت در مقابل عمل مسلمانان.

اینک تدوین سنت را در زمان پیامبر گرامی ﷺ و دوران خلافت بررسی می‌کنیم:

الف) تدوین سنت در زمان پیامبر

معروف و مشهور این است که سنت در زمان خود پیامبر ﷺ تدوین و جمع آوری نشده است. در مصادر حدیث اهل سنت، سخنی از رسول اکرم ﷺ به این مضمون نقل شده که از من چیزی ننویسید و هر کس جز قرآن چیزی از من بنویسد، پاک کند، اما هر چه می‌خواهید، از من نقل کنید و هر کس عمداً بر من دروغ گوید، جایگاهش در آتش خواهد بود[2].

طبق این نظریه، از اوایل قرن دوم هجری سنت به صورت نوشته درآمد. بر همین اساس، یکی از مشکلات اساسی در کتب حدیث اهل سنت بروز می‌کند: اینکه چگونه در حدود یک قرن سنت نوشته نشده و فقط در حافظه افراد نقش بسته بود؟ آیا در این مدت سنت پیامبر ﷺ با دقت کافی ضبط شده بود؟ تاریخ زندگی معمولی ما، با گذشت بیست

---

۱. این مطلب در مصادر فراوانی از شیعه و سنی آمده است. برای نمونه، رك: وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، ابواب اعداد الفرائض باب ۱۳، ج ۴، ص ۴۶، ح ۲، و صحیح البخاری، کتاب الصلاة، باب کیف فرضت الصلاة، ج ۱، ص ۹۳؛ المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۳۵.

۲. در صحیح مسلم و چند مصدر دیگر مانند مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲ و ۵۶ و سنن الدارمی، ج ۱، ص ۱۱۹ این سخن از ابوسعید خدری نقل شده، ولی شگفت آور است که عده‌ای از بزرگان حدیث‌شناس اهل سنت همچون بخاری آن را سخن خود ابوسعید می‌دانند! (فتح الباری، ج ۱، ص ۱۸۵) و عملاً خود او نیز از نوشتن حدیث جلوگیری کرد.

سال از حادثه‌ای، دستخوش تحریف‌ها و کم و زیادهای فراوانی می‌گردد، آیا در آن زمان نیز چنین بوده؟ این نقادی به جامعه فکری اسلامی منحصر نشد و دستاویزی بـه دست مستشرقین و کینه توزان هم داده، تا به دومین پایه مکتب (= سنت) حمله کنند.

برخی از محققان اسلامی در گذشته و حال بر آن شده‌اند کـه بـرای دفـاع از سـنت، شواهدی مبنی بر تدوین آن در زمان پیامبرﷺ ارائه دهند. دانشمند معاصر آقای صبحی صالح در کتاب خود، علوم الحدیث و مصطلحه[1]، به صورت فشرده و مسـتدل، نـظریه مذکور را تأیید و با ذکر مواردی، نوشتن حـدیث را در حـیات رسـول اکـرمﷺ اثـبات می‌نماید. اینک خلاصه‌ای از سخنان او را می‌آوریم:

ایشان در جواب از حدیث بالا ـ که نهی از نوشتن حدیث نموده ـ می‌گوید: گویا این سخن را پیامبر در اوائل وحی فرموده است. آن زمان هنوز تمام قرآن نازل نشده بود و این احتمال می‌رفت که اگر سنت نیز چون قرآن نوشته شود، منشأ اشتباه و آمیختن با کلام الهی گردد و از این رو، آن حضرت از نوشتن منع می‌فرمود، اما در اواخر سال‌های زندگی با مشخص شدن مرزهای قرآنی، حفظ و قرائت قرآن در سراسر جامعه اسلامی، دیگر این اشتباه پیش نمی‌آمد و بدین جهت، آن حضرت اجازه داد که سنت نوشته شود. در همین زمینه از پیامبرﷺ نقل شده: «قیّدوا العلم بالکتاب؛ دانش را با نوشتن به زنجیر بکشید»[2].

به نظر ما این سخن چندان بر وفق حقیقت نیست و تصور نمی‌کنیم در هـیچ زمـانی وحی الهی با غیرش اشتباه شود، به ویژه آیات اوایل رسالت که از صـلابت و اسـتحکام خاص برخوردار است. اگر بنا را بر اشتباه هم بگذاریـم، بـا ارشـاد و راهـنمایی رسـول اکرمﷺ می‌توان مرز سنت و کتاب را از یکدیگر باز جست. وانگهی اگر حـضرتش در سال‌های آخر زندگی، با نوشتن سنت موافقت فرمود، چرا در زمان صـحابه ـ خـصوصاً خلیفه دوم ـ نوشتن سنت را منع کردند؟ حال آنکه ارزش مکتبی سنت، به عنوان شارح و

---

۱. جامع بیان العلم (لابن عبدالبر)، ج ۱، ص ۷۲.

۲. علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۷ ـ ۹.

مفسر کتاب، بر همگان روشن بود. آقای صبحی صالح در پی نظریه مزبور، نام عده‌ای از صحابه را می‌برد که در زمان پیامبرﷺ به تدوین و نگارش حدیث پرداخته‌اند:

۱. مجموعه قوانینی که پیامبرﷺ، در ابتدای ورود به مدینه به عنوان بیان حقوق مهاجرین، انصار، یهود و عرب مدینه نگاشته‌اند. ظاهراً این مجموعه حقوقی، زیر نظر مستقیم حضرت نگاشته شده[1] و بیشتر به قرارداد سیاسی و اجتماعی می‌ماند.

۲. سعدبن عباده انصاری مجموعه‌ای از سنن پیامبر را جمع آوری نمود.

۳. نوشتارهای عبدالله بن ابی اوفی.

۴. نگاشتهٔ سمرة بن جندب که به صورت نامه‌ای به پسرش است.

۵. جابر بن عبدالله انصاری دارای صحیفه‌ای بود.

۶. صحیفه صادقه که عبدالله بن عمرو، پسر عمرو عاص معروف، جمع آوری نمود و مشتمل بر هزار حدیث بود.

۷. عبدالله بن عباس نوشته‌های فراوانی از سنت پیامبر داشت.

۸. ابو هریره را نیز صحیفه‌های زیادی بود و فقط یکی از آنها که همام آن را نوشته، به جای مانده است.

البته خود آقای صبحی صالح اعتراف می‌نماید که از آنها ـ به استثنای مواردی اندک ـ چیزی در دست نیست. نقد و بررسی گفتار ایشان نیاز به بحثهای مفصل‌تر دارد که در این مجال نمی‌گنجد.

به جز مورد اول و آخر ـ که مورد آخر به اعتراف ایشان بعد از دوران خلافت نوشته شده ـ بقیه فوق‌العاده مشکوک به نظر می‌آیند، به این معنا که حتی اگر فرض کنیم چنین نوشته‌هایی بوده،[2] هیچ گونه شاهدی در دست نداریم که در زمان پیامبر و به نظر حضرتش

---

۱. این مجموعه اخیراً به‌نام نخستین قانون اسلامی در جهان به سه زبان پارسی، انگلیسی و عربی منتشر شده است.

۲. عدد احادیث این نوشته‌ها روشن نیست، فقط در کتاب آقای صبحی صالح بیشترین عدد همان رقم یک هزار ←

تدوین شده باشد؛ مثلاً سن ابن عباس، عمرش را در زمان رحلت پیامبر، از ده سال تا پانزده سال نوشته‌اند و با اینکه در رده راویانی قرار دارد که به فراوانی حدیث مشهورند، در تعداد احادیثی که او از خود پیامبر شنیده، اختلاف دارند: بعضی گفته‌اند فقط یک حدیث مستقیماً از پیامبر نقل کرده و برخی چهار حدیث و بعضی کمی بیشتر گفته‌اند[1]. در حقیقت ایشان از بقیه صحابه نقل قول می‌کند.

این خلاصه دیدگاه اهل سنت درباره تدوین حدیث در زمان پیامبر بود، اما از نظر شیعه، موضوع کاملاً فرق می‌کند، بدین معنا که وصایت و ولایت بر این اساس چیزی جز استمرار کتاب و سنت نیست و همیشه و در همه جا، عترت شارح و مفسر و عینیت آن بوده‌اند. به همان درجه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در راه جمع و حفظ قرآن کوشش نمود، به تدوین سنت نیز اهتمام ورزید. بر اساس این اندیشه، حضرتش همه چهارچوبهای فکری و ارزشی مکتب را مستقیماً از زبان مبارک پیامبر شنید و در دوران زندگانی حضرتش ثبت و ضبط کرد. در بخش مربوط به زمان امیر المؤمنین علیه‌السلام این مطلب را توضیح بیشتری خواهیم داد.

ب) سنت در زمان ابوبکر

تصور روشنی از نوشتن حدیث در این زمان در دست نداریم. نقل شده ابوبکر احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را در کتابی جمع کرد و به پانصد حدیث رسید. سپس آنها را سوزاند، تا مبادا آنچه را درست به یاد نداشته، نوشته باشد،[2] حتی از وی نقل شده که حدیثی را قبول می‌نمود که دو نفر آن را نقل کرده باشند[3]. از ابوبکر نامه‌ای درباره زکات نقل شده که در بخش «نامه‌ها» به آن اشاره خواهیم داشت.

در مصادر شیعه، سخن از «مصحف فاطمه علیهاالسلام» است، که ظاهراً در همین زمان تدوین

← است که پسر عمروعاص جمع آوری کرد. در همین کتاب از احمد بن حنبل نقل شده است که کتاب خود را از ۷۵۰ هزار حدیث انتخاب کرده‌ام! این تفاوت مدهش را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟!.

۱. برای نمونه به تدریب الراوی سیوطی مراجعه شود.

۲. علوم الحدیث و مصطلحه، صبحی صالح، ص ۲۱ و ۳۰.

۳. علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۳۱.

گردیده است. از پاره‌ای روایات استفاده می‌شود که این مصحف شامل احکام و سنن نبوده، بلکه مشتمل بر نوعی معلومات غیبی از حوادث آینده بوده است. حضرت علی علیه‌السلام این مصحف را به خط خود نوشته بود[۱].

ج) سنت در زمان عمر

ظاهراً شدیدترین برخورد با نوشتن سنت در این زمان اتفاق افتاده است. ما در اینجا به نقل سخنی از عروة بن زبیر بسنده می‌کنیم:

> عمر خواست سنت را بنویسد، با اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در این باب مشورت نمود. همه با آن موافقت نمودند.[۲] عمر تا یک ماه در حال تردید بود. سرانجام با تأیید الهی تصمیم جزمی گرفت و خطاب به صحابه گفت: من درباره نوشتن سنت آن چنان‌که می‌دانم با شما سخن گفتم، ولی بعد به یاد آوردم که جماعتی از اهل کتاب پیش از شما جز کتاب خدا نوشته‌های دیگر نوشتند و به آنها رو آوردند و کتاب خدا را رها ساختند، ولی من به خدای سوگند، کتاب خدا را به چیزی آمیخته نسازم! و نوشتن سنت را ترک نمود[۳].

جلوگیری عمر از نوشتن حدیث، تا دو قرن[۴]، کم و بیش طرف‌دارانی داشت، و می‌توان از جمله آنان، افراد ذیل را نام برد:

ابوسعید خدری از صحابه (م ۷۴ق)؛ محمد بن سیرین (م ۱۱۰ ق)؛ عیسی بن یونس (م ۱۸۷ق)؛ سفیان ثوری (م ۱۶۱ق)؛ لیث بن سعد (م ۱۷۵ق)؛ زائدهٔ بن قدامه (م ۱۶۱ق)؛ ابن علیه (م ۲۰۰ ق).

---

۱. اشاره رهبر کبیر انقلاب به مناسبت روز زن به نزول جبرئیل بر حضرت زهراء علیهاالسلام، و آن را از بالاترین مناقب حضرتش بر شمردن، درباره همین مصحف است. برای تفصیل بیشتر ر.ک: الکافی، کتاب الحجّة، باب فیه ذکر الصحیفة والجفر والجامعة و مصحف فاطمة علیهاالسلام، ج ۱، ص ۲۳۸ـ۲۴۲؛ بحار الأنوار، ج ۲۶، باب ۱ از أبواب علومهم.

۲. در این عبارت دقت شود که چگونه صحابه نوشتن سنت را عملی ضروری تشخیص می‌دادند.

۳. علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۳۰ـ ۳۱.

۴. این به عنوان اهمیت صدر اسلام در شکل‌گیری علوم اسلامی است، و گرنه شاید بتوان در زمان معاصر هم کسانی را یافت که جز قرآن به مصدر دیگری اهمیت ندهند.

اگر در نظر داشته باشیم که حضرت علی‌علیه‌السلام خود به تدوین سنت پرداخت، و یاران خود را نیز به آن تشویق می‌کرد، درمی‌یابیم چگونه از نیمهٔ قرن اول، این موضوع بین دانشمندان اسلامی مورد اختلاف قرار گرفت. جمعی به پیروی از اندیشه عمر، که عمدتاً آمیختن کتاب به سنت، روی آوردن به سنت و ترک کتاب، عامل اساسی آن به شمار می‌رفت، از نوشتن حدیث سرباز می‌زدند، و گروهی به پیروی از امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام و بر اساس حفظ سنت همچون کتاب، به نوشتن سنت روی آوردند. در این گروه به جز امیرالمؤمنین و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام افراد ذیل را می‌توان نام برد:

۱. عبدالله بن عباس (م ۶۸ق)؛ ۲. ابورافع از صحابه پیامبر؛ ۳. عبدالله بن ابی اوفی (م۸۶ق)؛ ۴. عکرمه بن عمار (م ۱۵۹ق)؛ ۵. مالک بن انس (۱۹۷ق).

در اول قرن دوم، عمر بن عبدالعزیز تصمیم به تدوین حدیث گرفت، ولی قبل از تکمیل برنامهٔ آن درگذشت. در قرن دوم اگر چه ظاهراً اختلاف مذکور کاهش یافت و در نتیجه نوشته‌های فراوانی به ضبط و ثبت سنت اختصاص یافت، ولی باید اعتراف کرد مهم‌ترین و اساسی‌ترین کتب حدیث نزد اهل سنت در قرن سوم جمع آوری و تدوین گردید و عملاً این اختلاف برداشته شد و حتی به جبران مافات، هزاران حدیث ساختگی و مجعول نیز به سنت افزودند.

درباره علت اساسی جلوگیری عمر از نوشتن سنت، اختلاف نظر فراوانی هست. آنچه از خود او نقل شده، همان است که در بالا آوردیم، با کمی اختلاف در تعبیر، ولی برخی احتمال داده‌اند ضرورت زمان اقتضا می‌کرد فکر و اندیشهٔ مسلمانان معطوف به پیشرفت‌های سریع و چشم‌گیر لشکر اسلام گردد و از هر گونه عملی که با روحیهٔ نظامی‌گری سازش نداشت، اجتراز شود و بعضی هم جهات دیگری را احتمال داده‌اند، ولی آنچه ما به وضوح درک می‌کنیم و صحابه در زمان عمر نیز به او پیشنهاد کردند، ضرورت شدید تدوین سنت برای جامعه اسلامی از آن زمان تاکنون است. تصور کنید، اگر سنت پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله زیر نظر دسته جمعی صحابه نوشته و ضبط می‌شد، چقدر از اختلافات

بعدی جلوگیری می‌کرد و تا چه اندازه، در رفع اختلافات فکری مؤثر بود. ما اکنون نمی‌توانیم به این نکته اذعان کنیم که تدوین سنت از ارزش کتاب می‌کاست و یا سبب اشتباه آن دو به یکدیگر می‌گردید.

تصور شده که اختلاف فقط در مسائل غیر عمومی است، اما با کمال تأسف، در ابتدایی‌ترین مسائل روزمره نیز اختلاف را مشاهده می‌کنیم، مثلاً با اینکه بیش از ده سال مسلمانان در نماز پیامبر شرکت می‌کردند اما شافعی‌ها گفتن «بسم‌الله الرحمن الرحیم» را در اول قرائت حمد واجب می‌دانند، درحالی‌که مشهور اهل سنت بر خلاف آن‌اند و هر دو به سنت استدلال می‌کنند. یا ابن حزم در المحلی، کیفیت اذان اهل بصره، اهل مدینه، اهل مکه و... را نقل کرده است[1]، و به طور طبیعی با وجود آن همه اختلاف همه به سنت استدلال می‌کنند.

در بخش «نامه‌ها» نیز از عمر نامه‌ای خواهیم آورد.

د) سنت در زمان عثمان

ظاهراً در این زمان در مورد تدوین سنت حادثه تازه‌ای به وقوع نپیوست. منع عمر از نوشتن سنت، این زمان هم ادامه یافت و اگر هم بعضی چیزی را می‌نوشتند، جنبهٔ رسمی نداشت و به پشتوانهٔ مقام خلافت نبود. ولی از مجموع حوادث تاریخی چنین معلوم می‌شود که نقل روایت و حدیث در این زمان شروع به رواج نمود. چنان که گفتیم، در زمان عمر نه تنها از نوشتن منع شد، حتی نقل و حکایت هم ممنوع بود، اما با درگذشت او، صحابه خصوصاً با اقامت در شهرهای مختلف، به نقل حدیث پرداختند. به این چند نمونه توجه کنید:

۱. عمر سه نفر را در مدینه نگاه‌داشت و اجازه خروج به آنان نداد: عبدالله بن مسعود، ابوالدرداء و ابو مسعود انصاری، و می‌گفت: حدیث زیادی از پیامبر نقل کرده‌اید. آنها تا هنگام مرگ او در مدینه بودند.

---

۱. المحلی، ج ۳، ص ۱۴۹، مسألهٔ ۳۳۱.

۲. گفته شده: عمر، ابوذر و ابوموسی اشعری را نیز اضافه بر افراد بالا در مدینه نگاه داشت.

۳. ابو هریره گوید: نمی‌توانستیم بگوییم: قال رسول‌الله ﷺ، تا عمر درگذشت. و همو گوید: من احادیثی نقل می‌کنم که اگر در زمان عمر نقل می‌کردم، سرم را می‌شکست![1]

این آزادی عمل، گر چه کمک فراوانی به انتشار سنت در جامعه اسلامی کرد، ولی براساس عواملی چند آثار نامطلوبی بر مسائل اسلامی نهاد و منشأ بسیاری از اختلافات بعدی گردید. مهم‌ترین عوامل را باید این امور دانست: ثبت و ضبط نشدن سنت به صورت کاملاً مشخص و معین، اختلاف صحابه در مدت معاشرت با پیامبر ﷺ، تفاوت درجات آنها از نظر علم، فهم، ورع و تقوا، توسعهٔ جهان اسلام و نبودن وسایل ارتباط جمعی، بروز اختلافات شدید مسلکی در مسائل عقیدتی، سیاسی و اجتماعی که از اواخر زندگی عثمان شروع و بعدها اوج بیشتری گرفت.

در نهج البلاغه، سخنی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که حضرتش به بیان علت اختلاف احادیث پرداخته و چهار علت برای آن ذکر کرده است[2]. به احتمال قوی، اختلاف مذکور از همین زمان شروع شد و تا زمان حضرتش ادامه و بلکه شدت یافت.

هـ) سنت در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام

فکر می‌کنم تصویر روشنی از سیر تدوین سنت تا زمان زعامت و رهبری امیرالمؤمنین علیه السلام به دست خوانندگان گرامی آمده باشد. از طرفی، آن حضرت کوشش بر ثبت و ضبط سنت پیامبر ﷺ داشت و خود در این حرکت بنیادی پیشگام بود. و از سوی دیگر، همان عامل بازدارنده از نوشتن حدیث، موجود بود، بلکه با اختلافات جدید شکل حادتری به خود گرفت. این اختلافات که با قتل عثمان شروع شد، و بروز سه جنگ

---

۱. تفصیل این گفته را در الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۴ و ۲۹۷ ببینید.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۰؛ الکافی کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۶۲.

خونین داخلی در زمان امام علی علیه‌السلام، تقریباً راه دستیابی به وحدت جامعه اسلامی و اجرای دقیق کتاب و سنت را مسدود ساخت. با سلطنت بنی‌امیه و بنی مروان، این امر تحقق یافت و در طی این دوره هشتاد ساله تقریباً تمامی ضد ارزش‌های اسلامی بر جامعه حاکم گشت.

گفتیم حضرتش بر خلاف پیشینیان به نوشتن و تدوین سنت پرداخت، تا آنجا که یاران آن حضرت نیز نوشته‌هایی به جای گذاشتند. درباره عدد نوشته‌های حضرت، اختلافی دیده می‌شود،[1] به این معنا که برخی نوشته‌ها در تمام مصادر آمده و برخی فقط در بعضی متون. علامه محقق و متتبع بزرگوار مرحوم سید محسن امین در کتاب ارزشمند خود اعیان الشیعه از ده نوشته حضرت نام برده و به تفصیل در این باره سخن گفته است.[2]

به نظر نگارنده، انتساب برخی از این نوشته‌ها مشکوک و بعضی دیگر نیز جزء نامه‌های حضرت است که در بخش نامه‌ها خواهد آمد، اما مهم‌ترین و معروف‌ترین نوشتهٔ آن حضرت، کتاب‌های جفر، جامعه و صحیفة الفرائض است. دو کتاب اول در بسیاری از کتب شیعه و سنی، و کتاب سوم بیشتر در مصادر شیعه آمده است.[3]

جفر، بره و بزغاله چهارماهه را گویند. از پوست این حیوان برای نوشتن استفاده می‌نمودند. گویا آن حضرت نیز آن همه معارف الهی را بر ورق‌های پوستی نوشته بود، و به همین جهت، «جفر» نهادند.

بعدها یکی از «علوم خفیه» جفر نامیده شد که در آن از ترتیب خاص حروف، مراد خود را استخراج می‌کردند. این تشابه اسمی گروهی را بر آن داشت که بگویند حضرتش

---

۱. علامه مجلسی در بحار الأنوار (ج ۲۶، ص ۱۹ ـ ۶۶) روایات این موضوع را نقل کرده و به شرح و تفسیر آنها پرداخته است.

۲. أعیان الشیعه، ج ۱، ص ۹۰ تا ۹۷.

۳. الکافی، کتاب الحجّة، باب غیر ذکر الصحیفة والجفر و الجامعة ومصحف فاطمة علیهاالسلام، ج ۱، ص ۲۳۸ـ۲۴۲؛ الخصال، ص ۵۲۸؛ رجال الکشّی، ص ۴۵۰، الرقم ۸۴۸.

علم جفر را تدوین کرده و به صورت حروف رمز در آن اوراق نوشته‌اند! به هر حال، نوشتهٔ حضرت، مشتمل بر بیان حلال و حرام، تفسیر سنت، بیان چهارچوبهای کلی مکتب و به احتمال قوی پیشگویی بسیاری از حوادث آینده است.

جامعه به معنای کتاب و نوشتهٔ فراگیر است. در این کتاب امیرالمؤمنین علیه السلام همه سنت را زیر نظر مستقیم پیامبر صلی الله علیه و آله به خط خود مرقوم فرموده بود. در روایات بسیاری، طول آن را که نیز بر پوست نوشته بود، در حدود ۳۵ متر گفته‌اند[۱]. احادیث فراوانی از اهل‌بیت علیهم السلام دربارهٔ ارزش این کتاب به ما رسیده و در همه جا بر این نکته تأکید شده که همه معارف اسلامی، حتی کوچک‌ترین مسائل، در آن مندرج است[۲]. این کتاب همیشه به عنوان پشتوانهٔ امامت و ولایت در خاندان عصمت و طهارت مطرح می‌شده است. در زمان حضرت امام باقر و امام صادق علیهما السلام گروهی از شیعه و حتی غیر شیعه به شرف رؤیت آن نائل آمدند: از شیعیان: محمد بن مسلم: (الکافي، کتاب الصید باب آخر من صید السمک، ج ۶، ص ۲۱۹، ح ۱). از غیر شیعه: حکم بن عتیبة و سلمة بن کهیل و ابوالمقدام، (فهرست نجاشی، ص ۳۶۰). این کتاب گاهی با نامهای صحیفه علی و کتاب علی نیز آمده است.

صحیفة الفرائض، نوشتهٔ آن حضرت در بارهٔ قوانین ارث است. برخی آن را مستقل و جمعی نیز پاره‌ای از جامعه یا کتاب علی علیه السلام می‌دانند.

در مصادر اصیل اهل سنت ـ مانند صحیح بخاری[۳] و... ـ نامی از «صحیفه علی» برده

---

۱. الکافي، کتاب الحجّة، باب فیه ذکر الصحیفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة علیها السلام، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۱، ص ۲۴۱، ح ۵؛ الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۸، ح ۵۹۱۴.

۲. الکافي، کتاب الحجّة، باب فیه ذکر الصحیفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة علیها السلام، ص ۲۳۹، ح ۱، ص ۲۴۱، ح ۵؛ الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۸، ح ۵۹۱۴.

۳. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۳۶، ج ۲، ص ۲۲۱؛ ج ۴، ص ۶۷ ج ۸، ص ۱۰؛ ج ۸، ص ۱۴۴، صحیح المسلم، ج ۶، ص ۷۸۵؛ سنن ترمذی، ج ۳، ص ۲۹۷؛ سنن نسائی، ج ۸، ص ۲۴؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۷۹، ۸۱، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶؛ المصنف عبدالرزاق، ج ۹، ص ۲۶۳؛ المصنف ابن ابی شیبة، ج ۸، ص ۳۹۱؛ کتاب الأم شافعی، ج ۶، ص ۴۰؛ ج ۷، ص ۱۸۷ و ۳۴۰؛ مسند شافعی، ص ۱۹۰ و ۲۰۳.

شده است، ولی در روایات آنان این کتاب کوچک جلوه داده شده است.

تا آنجا که شواهد تاریخی حکایت می‌کنند، نخستین بار که نام جفر و جامعه در کل جامعه اسلامی مطرح گردید، یعنی از دایرهٔ اختصاصی شیعه پا فرا نهاد، در زمان حضرت امام‌رضاؑ بود. مأمون پس از آنکه حضرتش را وادار به قبول ولایت‌عهدی نمود، متنی در این زمینه تهیه کرد و دستور داد در همه جهان اسلام آن روز بر منابر خوانده شود. آن حضرت نیز بعد از کلام مأمون، سخنی چند مرقوم فرمودند و جفر و جامعه نام بردند و نوشتند که اگر چه من قبول ولایت‌عهدی نمودم، ولی جفر و جامعه دلالت دارند که این کار نمی‌شود[۱].

نوشته‌های یاران آن حضرت: گروهی از یاران امیرالمؤمنین نیز به نوشتن حدیث پرداخته‌اند:

۱. سلمان فارسی[۲].

۲. ابوذر غفاری[۳].

---

۱. مورخ و محقق نامدار، علی بن عیسی اربلی، صاحب کتاب کشف الغمة، در سال ۶۷۰ ق خود، دستور ولایت عهدی مأمون را به خط وی و نیز خط حضرت امام‌رضاؑ را دیده و متن کامل آن‌را نقل کرده است. عبارت حضرت چنین است: «... الجامعة و الجفر یدلان علی ضد ذلك، و ما أدری، ما یفعل بی و لابکم...»(کشف الغمة، ج ۲، ص ۳۳۷). و نیز ایجی در مواقف (ج ۲، ص ۶۰) این قسمت را نقل کرده است، هر چند احتمال مجعول بودن آن منتفی نیست.

۲. ابن شهر آشوب در معالم العلماء (ص ۲) او را از نخستین افرادی می‌داند که به تدوین حدیث پرداخته است. به نظر نگارنده شواهدی برای صحت این مدعا در دست نیست. فقط شیخ طوسی در فهرست (ص ۲۲۷، شماره ۳۳۸) نقل کرده که او داستان چاثلیق را حکایت کرده است. عبارت شیخ دلالت ندارد که او این مطلب را نوشته و فقط تعبیر به «روی» کرده و شاید چون این داستان به صورت جزوه مستقلی نقل می‌شده (مانند دعای کمیل که مستقلاً چاپ شده) مرحوم شیخ، نام آن را در فهرست آورده است. و تازه این مربوط می‌شود به آمدن یک کشیش مسیحی از طرف پادشاه رم به مدینه و سؤالاتی از ابوبکر، که با ناتوانی او از جواب، از حضرت علیؑ سؤال می‌کند. پاره‌ای از این داستان را مرحوم امینی در الغدیر (ج ۷، ص ۱۷۹)، به بعد از برخی مصادر اهل سنت نقل کرده است.

۳. ایشان نیز همان حکم سلمان را دارد، مثلا به ایشان خطبه‌ای نسبت داده شده که جریانات بعد از وفات ←

۳. سلیم بن قیس هلالی، (م ۹۰ق) کتابی به او منسوب است. که لااقل از قرن دوم هجری تا زمان حاضر، بسیار معروف و مشهور بوده و در مصادر اولیه مانند کافی نیز نقل شده است.[۱] درباره اعتبار این کتاب نیز بحثهای فراوانی شده است و گروهی به نظر شک و تردید به آن می‌نگرند[۲]؛

۴. ربیعة بن سمیع: در فهرست نجاشی، کتابی در «زکات چهارپایان» به او نسبت داده شده است[۳]. در نسخه‌های موجود، ضبط اسم به همین گونه است. در کتاب شریف کافی[۴]، نام او را زمعة بن سبیع آورده است. از عبارت کافی نیز چنین بر می‌آید که این کتاب به خط حضرت امیر المؤمنین علیه السلام بوده و به عنوان دستورالعمل و چگونگی گرفتن زکات نگاشته شده و شخص مذکور نیز مسؤول جمع آوری مالیات (زکات) بوده است. ظاهراً این نوشتهٔ حضرت تا اواخر قرن دوم در خاندان این شخص محفوظ بوده و اصحاب بزرگی مانند یونس آن را نقل کرده‌اند. فعلاً قسمتی از این نوشته در کتاب شریف کافی، و تهذیب (ج ۴، ص ۹۵ـ ۹۶به نقل از کافی) موجود است؛

۵. اصبغ بن نباته: از یاران نزدیک امیرالمؤمنین علیه السلام است و برخی از نامه‌های آن حضرت مانند نامه مالک اشتر و توصیه حضرت به فرزندش محمد بن حنفیه را نقل کرده

← پیامبر صلی الله علیه و آله را شرح داده (فهرست الطوسی، ص ۱۱۸، الرقم ۱۶۰؛ معالم العلماء، ص ۳۲، الرقم ۱۸۰) آن هم معلوم نیست به صورت نوشتهٔ خود ایشان بوده و ظاهراً این خطبه را در میان جمعی انشا کرده است. در مصادر موجود نتوانستیم راهی به آن بیابیم، البته در بحار الأنوار (ج۲۸، ص۲۴۷)، خطبه مختصری از او درباره اهل‌بیت علیهم السلام نقل شده که بعید است این همان خطبه مذکور باشد.

مرحوم شیخ در امالی روایت مفصلی به عنوان وصایای پیامبر به ابوذر نقل کرده که ظاهراً جعلی و ساختگی است، به این معنا که شخصی، پاره‌ای از روایات پیامبر را گرفته و همه را به یک سیاق ـ با خطاب «یا اباذر» به این عنوان درآورده. این کار چندین نمونه دیگر دارد.

۱. الکافي، ج ۱، ص۱۵۷، ح ۱.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۲۲۰؛ تهذیب المقال، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. فهرست النجاشي، ص ۷، الرقم ۳.

۴. الکافي، کتاب الزکاة، باب أدب المصدّق؛ ج ۳، ص ۵۳۹، ح ۷.

است[۱]. نامه اول در نهج البلاغه[۲] و نامه دوم در العقد الفرید (ج ۳، ص ۱۰۰) مذکور است. در بخش «نامه‌ها» نیز از نامه اول یادی خواهد شد.

۶. عبیدالله بن حر جعفی: نجاشی در فهرست خود نسخه‌ای به روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام به او نسبت داده است.[۳] کلام نجاشی حاکی از نوعی شک و تردید درباره صحت انتساب کتاب مذکور است. خود شخص هم انسان شایسته‌ای نیست؛

۷ و ۸ و ۹ ـ ابورافع و دو پسرش: علی و عبیدالله[۴]: ابورافع خزانه دار حضرت علی علیه السلام و دو فرزندش منشی آن حضرت بودند. با سلطه جابرانه بنی امیه و به ویژه به دلیل آنکه این سه از نزدیک‌ترین افراد به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بودند، بعد از شهادت آن حضرت، به حکم حاکم مدینه، عبیدالله پانصد ضربه تازیانه خورد.[۵]

اینان کتابی درباره سنن، احکام و قضایا داشته‌اند. این کتابها مشتمل بر مباحث: نماز، روزه، حج و زکات و قضا، و اولین و مهم‌ترین مصدر نوشته شده شیعه در سنت است. ظاهراً در کتاب قضایا ابورافع و فرزندش به شرح پاره‌ای از قضاوتهای امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته‌اند. به هر حال، این مجموعه تا قرن دوم میان شیعه معروف بوده است.

درباره اینکه آیا هر سه، کتابهای مختلف داشته‌اند یا اینکه کتابها متعلق به هر سه است، یا اصولاً این کتابها متعلق به حضرت علی علیه السلام است و آنها فقط استنساخ کرده‌اند، اختلافی در عبارات دیده می‌شود.

گویا پاره‌ای از این مجموعه، خصوصاً قسمت قضاوتها به وسیله امام باقر علیه السلام، به محمد

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۸، الرقم ۵؛ فهرست الطوسی، ص ۸۸، الرقم ۱۱۹.

۲. نهج البلاغة، نامه ۵۳.

۳. فهرست النجاشی، ص ۹، الرقم ۶.

۴. عبیدالله نیز کتابی دارد در نام صحابه‌ای که در جنگهای جمل، صفین و نهروان شرکت داشته‌اند. (فهرست الطوسی، ص ۳۰۶، الرقم ۴۶۸).

۵. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۷۰.

بن قیس[۱] گفته شده و این شخص کتابی نیز به نام قضاوتهای امیر المؤمنین علیه السلام دارد که احتمالاً از کتب فوق گرفته شده است[۲]. قسمتهای فراوانی از این کتاب اخیر در کتابهای فعلی حدیثی (مانند کافی، تهذیب، فقیه و...)[۳] موجود است، نجاشی (قرن پنجم) نیز در فهرست خود نمونه‌هایی از کتابهای ابورافع و فرزندانش را نقل می‌کند.[۴]

۱۰. خلاس بن عمرو بصری، از بزرگان حدیث اهل سنت است و در همهٔ صحاح سته از او روایت کرده‌اند. دربارهٔ او نوشته‌اند: نوشته‌هایی از حضرت علی علیه السلام در دست داشته و از آنها نقل کرده است. بر همین اساس، عده‌ای روایات او را از حضرت علی علیه السلام مردود شمرده‌اند[۵] و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، نام و روایات این شخص در مصادر شیعه نیامده است.

آنچه شمردیم، نام گروهی اندک است که به امر حضرت به تدوین و نوشتن سنت پرداختند و بعضی دیگر هم سایر معارف را نگاشتند؛ چون ابوالاسود دؤلی که نحو را به امر آن حضرت نوشت.[۶] به احتمال قوی نوشته‌ها و نویسندگان، بسیار بیشتر از این رقم باید باشند و توفیق الهی رفیق بوده که تا همین مختصر، از زیر قیچی سانسور وحشتناک هشتاد سالهٔ بنی امیه جان سالم به در برده است. چگونه امکان نشر معارف علوی در جامعه اسلامی آن روز را می‌توان تصور کرد و حال آنکه نام مبارکش را با دشنام و نفرین بر منبرها و در خطبه‌ها می‌بردند!

---

۱. و محتمل است محمد بن قیس آنرا به امام باقر علیه السلام عرضه کرده باشد و امام آنرا تأیید یا تصحیح کرده‌اند.

۲. ترجمه «عبید بن محمّد بن قیس» در فهرست شیخ طوسی (ص ۳۰۸، شماره ۴۷۱) با فهرست نجاشی (ص ۶) مقایسه شود: إذا صلّی قال فی اوّل الصّلاة...».

۳. برای نمونه: الکافي، ج ۷، ص ۱۴۵، ح۲؛ ج ۵، ص ۲۱۱، ح ۱۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۸۸، ح ۱۶، ص ۲۳۷، ح ۵۴؛ الفقیه، ج ۳، ص ۱۹، ح ۳۲۴۹، ص ۱۱۴، ح ۳۴۳۷.

۴. فهرست النجاشی، ص ۴ ـ ۷، الرقم ۱ و ۲. إن شاء الله توضیحات بیشتر در مجلّدات بعدی کتاب حاضر خواهد آمد.

۵. در این باره رک: الجرح و التعدیل رازی، ج ۳، ص ۴۰۲. در این باره باید تحقیق شود که آیا نوشته‌های حضرت را استنساخ کرد یا فقط نقل کرده است؟.

۶. المنتظم، ج ۶، ص ۹۷؛ البدایة والنهایة، ج ۸ ص ۳۱۲.

و) سنت در زمان امام حسن علیه‌السلام

مدت شش ماهه خلافت آن حضرت به حل و فصل اختلافات داخلی گذشت. شواهد تاریخی روشنی از حرکت تدوین سنت در این مدت کوتاه در دست نداریم. همین قدر می‌دانیم که در مصادر حدیثی اهل سنت اشاره‌ای به طرف‌داری از اندیشه «نوشتن حدیث» شده[1] و یقیناً آن حضرت، چه در مدت خلافت ظاهری و چه بعدها، همان خط مشی پدر بزرگوار را دنبال کرده و پاسداری از حریم کتاب و سنت را به دوش کشیده است.

۳. نامه‌ها

در ادامهٔ بحث تدوین سنت، اشاره به این نکته ضروری می‌نماید که اگر چه در دوران خلافت ـ به جز سالهای اخیر ـ اقدام جدی برای ضبط و ثبت سنت پیامبر انجام نگرفت، ولی از آن زمان پاره‌ای نوشته‌های قابل اعتماد به عنوان «نامه» در دست است که خود گام مؤثری درراه نوشتن سنت به‌شمار می‌رود. این نامه‌ها از زمان خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز به‌جای مانده است. نیازی به توضیح نیست که مراد ما در اینجا نامه‌هایی است که در شکل‌گیری سنت مؤثر بوده است، و گرنه نامه‌های آن حضرت و خلفا در مناسبتهای گوناگون سیاسی و اجتماعی و غیره، فراوان است. مهم‌ترین نامه‌ها عبارت است از:

یک)نامه‌های پیامبر: چندین نامه[2] از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در دست است که بیشتر آنها را برای اهل یمن فرستاده است. مشهورترین آنها نامه نسبتاً مفصلی است که به وسیله عمرو بن حزم، به یمن ارسال داشت. این نامه در پاره‌ای از روایات به عنوان «نامه در فرایض، سنن و دیات» آمده است که متأسفانه متن آن نیز مختلف است[3]. این نامه با توجه

---

۱. تدریب الراوی، ج ۲، ص ۶۵.

۲. برای نمونه رك: المحلی، ج ۵ و ۶، بخش زکات؛ نصب الرایه، ج ۲، بخش زکات؛ وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۷۹.

۳. سنن النسائی، ج ۸، ص ۵۷ به بعد.

به نسخه‌های مختلف آن شامل مطالبی درباره ایمان، طهارت، نماز، زکات، دیات، قصاص و گناهان کبیره است. از نظر ارزش و اعتبار، بزرگان اهل سنت بر آن اعتماد کرده‌اند و آنها را مهم‌ترین پشتوانه علمی به ویژه در زکات و دیات دانسته‌اند[۱]. گروهی دیگر نظری تردیدآمیز به آن دارند و حتی بعضی آن را فاقد اعتبار می‌دانند[۲]. بخاری و مسلم نیز هیچ قسمت این نامه را در کتابهای خود نیاورده‌اند. در مصادر شیعه، در حدود اطلاع نگارنده، یک جا نام این نامه برده شده است. ابو مریم گوید:

> حضرت صادق علیه السلام به من فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله برای ابن حزم نامه‌ای نوشته، آن را بگیر و برای من بیاور تا به آن بنگرم. من هم نزد او رفتم و آن را گرفتم و به حضرتش دادم. در آن نامه فصولی از زکات و دیات بود[۳].

از اینکه امام علیه السلام شخصاً آن نامه را مشاهده فرموده، ولی در احکام زکات و دیات آن‌را بازگو نفرموده، ـ به جز سه مورد در این روایت ـ معلوم می‌شود که صحت آن نامه نزد آن حضرت مشکوک بوده است. امام صادق علیه السلام در مبحث دیات بیشتر از کتاب علی علیه السلام نقل می‌کند که شامل دقیق‌ترین مسائل در آن زمینه است[۴].

دو) نامه ابوبکر: نامه‌ای است که خلیفه اول برای انس بن مالک، درباره مسائل مالیاتی (زکات) نوشته است. در صحیح بخاری[۵] و کتابهای فراوانی[۶] این نامه آمده و صحیح‌ترین متن اسلامی در این زمینه به شمار رفته، ولی با همه این اوصاف، عده‌ای در صحت آن

---

۱. به جز مصادر پیش‌گفته رك: کنز العمّال، ج ۵، ص ۸۶۵

۲. رك: میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۰۰ـ۲۰۲؛ المحلی، مبحث زکات و دیات.

۳. وسائل الشیعة، کتاب الدیات، ابواب دیات الشجاج والجرح الباب الثانی، ج ۲۹، ص ۳۸۲، ح ۱۳. سند این روایت صحیح است.

۴. وسائل الشیعة، کتاب الدیات، ج ۲۹، ص ۲۲۷، ۳۳۶، ۳۴۰ و ۳۴۳.

۵. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ ج ۳، ص ۱۱۰؛ ج ۸، ص ۶۰.

۶. سند شافعی، ص ۸۹؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۷۵؛ سنن ابی داود، ج ۱، ص ۳۵۰؛ مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۳۹۰؛ سنن الکبری، بیهقی، ج ۴، ص ۸۵؛ سنن دار قطنی، ج ۲، ص ۹۸؛ صحیح ابن حبان، ج ۸، ص ۵۷؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۱۱؛ سنن النسائی، ج ۵، ص ۱۸؛ صحیح ابن خزیمة، ج ۴، ص ۳۳.

تردید دارند.[۱] در پاره‌ای از روایات آمده است که: پیامبرﷺ نامه‌ای در زکات نوشت، ولی قبل از فرستادن وفات یافت. بعدها ابوبکر و سپس عمر به آن نامه عمل می‌کردند[۲]. نمی‌دانم این نامه همان است یا نامه دیگری است؟

سه) نامه عمر: وی در زمان خلافت خود نامهٔ[۳] نسبتاً مفصلی به ابوموسی اشعری نگاشته است. این نامه عمدتاً به بیان قضاوت، شهادت و کیفیت استنباط احکام الهی مربوط می‌شود[۴].

در کتاب موطأ مالک، باب وقوت الصلاة، دو نامه به عمر درباره وقت نماز نقل شده که یکی را به ابوموسی[۵] و دیگری را به والیان خود نگاشته است[۶].

چهار) نامه‌های امیر المؤمنینؑ: از حضرتش نامه‌های فراوانی در زمینه‌های مختلف در دست است[۷]. آن حضرت در نامهٔ نسبتاً مفصلی به محمد بن ابی بکر، ابتدا مطالب بسیار عمیقی در زهد و عرفان مطرح می‌فرماید و سپس مسائلی در طهارت، روزه و اعتکاف را بیان می‌دارد. گویا محمد بن ابی بکر، هنگام رفتن به حکومت مصر، از آن حضرت نامه‌ای به عنوان دستورالعمل و راهنما در جمیع شؤون مختلف زندگی می‌خواهد، که امام این نامه را می‌نویسد[۸].

نامهٔ بسیار زیبا و طولانی حضرت به مالک اشتر نیز از شهرت کافی برخوردار است.

---

۱. نصب الرایه، ج ۲، ص ۳۹۶.

۲. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۳۵۱؛ مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۳۹۲، السنن الکبری بیهقی، ج ۴، ص ۸۸؛ المصنف، ابن أبی شیبة، ج ۳، ص ۱۵؛ مسند أبی یعلی، ج ۹، ص ۳۶۰.

۳. از او نامه‌های دیگری هم نقل شده، ولی نامه مذکور مفصل‌تر است.

۴. السنن الکبری بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۵۰؛ اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۹۱ـ۹۲. ابن قیم سپس مفصلاً به شرح این نامه می‌پردازد که بسیار با ارزش و خواندنی است.

۵. الموطأ، ج ۱، ص ۷، ح ۷ـ۸.

۶. الموطأ، ج ۱، ص ۶، ح ۶.

۷. به نهج السعادة و بخش نامه‌های نهج البلاغة مراجعه شود.

۸. متن درخواست و جواب مفصل حضرت در الغارات (ج ۱، ص ۲۲۷ـ۲۵۰) آمده است.

ابن ابی الحدید در وصف نامه می‌گوید:

نامه‌ای است بی‌نظیر. مردم، ادب و قضا و احکام و سیاست را از آن می‌آموختند. این نامه بعد از مسمومیت مالک اشتر، در اختیار معاویه قرار گرفت، به آن مراجعه می‌کرد و ابراز شگفتی می‌نمود و شایسته است مانند آن در خزانهٔ فرمانروایان نگه‌داری شود[۱].

این نگاهی کوتاه به میراثهای علمی باقیمانده از آن زمان است. هدف ما شرح و بررسی و ارزشیابی آنها نیست و درباره آنها نیز کتابهایی تألیف شده است، اما تذکر دو نکته را شایسته می‌بینم:

۱. آنچه در این نامه‌ها ثبت شده، تقریباً میان مسلمانان مورد اتفاق است. البته گرچه در پاره‌ای خصوصیات، اختلاف به نظر می‌رسد، ولی خط کلی آنها یکسان است. این واقعیت، نظر سابق ما را تأیید می‌نماید که اگر سنت پیامبرﷺ در همین زمان تدوین و نوشته می‌شد، و از نشر آن و رسیدنش به دست مسلمانان جلوگیری نمی‌شد از بسیاری از تضادها و اختلافات کاسته شده، چهرهٔ نورانی و روشن سنت را برای ما به خوبی ترسیم می‌نمود.

۲. میان بسیاری از این نامه‌ها نوعی تشابه احساس می‌شود؛ مثلاً نامه عمر به ابوموسی تا حدودی مشابه کلام امیرالمؤمنین علیه السلام به شریح قاضی است[۲]. همچنین است تشابه میان نامهٔ عمر در بیان اوقات نماز[۳] با نامهٔ حضرت علی علیه السلام به محمد بن ابی بکر[۴]. البته ممکن است این فقط تشابهی لفظی باشد و هر دو، نامه‌های مستقلی بوده باشند. همچنین ممکن است اصل آنها از امیرالمؤمنین علیه السلام بوده باشد و به عمر نسبت داده باشند. تحقیق این مسأله

---

۱. شرح نهج‌البلاغه، ابن أبی الحدید، ج ۶، ص ۷۳.

۲. وسائل الشیعة، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، الباب الاوّل، ج ۲۷، ص ۲۱۱، ح ۱. البته بعضی جملات در نامه عمر (السنن الکبری، بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۵) هست که در سخن امام نیست و بالعکس، ولی آنجا که متحدند، الفاظ نسبتاً مشابه یکدیگرند.

۳. الموطّأ، ج ۱، ص ۶ـ۷، ح ۵ـ۸

۴. الغارات، ج ۱، ص ۲۲۷ به بعد.

نیاز به بررسی بیشتری دارد، ولی مناسب می‌بینیم یک متن تاریخی را در اینجا بیاوریم:

ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳ ق)، در کتاب تاریخی الغارات بعد از آوردن نامه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن ابی‌بکر می‌گوید:

هنگامی که جواب حضرت به محمد بن ابی بکر رسید، در آن تأمل می‌نمود و طبق آن حکم می‌کرد. پس از کشته شدن او، عمروعاص نامه‌ها و نوشته‌ها را گرفت و نزد معاویه فرستاد. معاویه بدین نامه با دیده اعجاب نگریست. ولید بن عقبه که از احترام معاویه به آن شگفت‌زده بود، گفت: بگو این سخنان را بسوزانند. معاویه گفت: این نظر درستی نیست. ولید گفت: تو درک نمی‌کنی. آیا درست است مردم بدانند سخنان ابوتراب[1] نزد تو است و از آن یاد می‌گیری و بر طبق آن حکم می‌کنی؟! پس چرا با او می‌جنگی؟ معاویه گفت: وای بر تو! می‌گویی این چنین دانشی را بسوزانم! به خدای سوگند، دانشی فراگیرتر و محکم‌تر و روشن‌تر از آن نشنیده‌ام. ولید پرسید: اگر چنین شیفتهٔ علم و حکم او شده‌ای، پس چرا با او می‌جنگی؟ معاویه پاسخ داد: اگر ابوتراب عثمان را نکشته و ما را نابود نکرده بود، از او می‌آموختم. آنگاه لختی ساکت شد. بعد به همنشینانش نگریست و گفت: ما نمی‌گوییم که اینها نوشته‌های علی بن ابی طالب است، بلکه می‌گوییم اینها نوشته‌های ابوبکر است که نزد فرزندش محمد بوده و ما بر طبق آنها حکم می‌کنیم! آن نوشته‌ها در خزانهٔ بنی امیه محفوظ بود، تا زمان حکومت عمر بن عبدالعزیز و آنگاه معلوم شد از علی بن ابی طالب است[2].

کوفه، نخستین حوزه شیعه*

پس از حوزهٔ مدینه، کوفه مهم‌ترین و قدیم‌ترین شهر اسلامی به شمار می‌رود که در

---

۱. دستگاه معاویه به منظور اهانت، به امیرالمؤمنین علیه السلام، به او «ابو تراب» می‌گفت.

۲. الغارات، ج ۱، ص ۲۵۱ـ ۲۵۲.

* کیهان اندیشه، ش ۶، خرداد و تیر ۱۳۶۵، ص ۳ـ ۱۱.

پایه گذاری و شکل‌گیری فرهنگ اسلامی بزرگ‌ترین نقش را ایفا کرد و مرکزیت سیاسی یافت. تاریخ به خوبی بیانگر این حقیقت است که تمرکز قدرت سیاسی، پشتوانه اساسی حرکت فرهنگی است. با انتقال قدرت سیاسی از مدینه، پس از دوران خلافت، هیچ‌گاه مرکزیت سیاسی به مدینه بازنگشت، به جز در دوره‌های کوتاهی چون حکومت عبدالله بن زبیر. به موازات آن، زمینه‌های فرهنگی آن نیز رو به زوال نهاد، بدین معنا که حساسیت و توانمندی دوران خلافت را از دست داد؛ اگر چه این شهر مقدس هیچ‌گاه از علم و عالم خالی نبوده است.

امیرالمؤمنین علیه السلام اگر چه در آغاز خلافت ظاهراً ساکن مدینه بود، ولی هنگامی که برای فرونشاندن فتنهٔ اخلالگران عازم بصره شد (جنگ جمل)، پس از ختم غائله، بر اساس پاره‌ای نکات، از مدینه صرف‌نظر نمود و در شب دوازدهم رجب ۳۶هجری وارد کوفه شد[1]. بیشتر اهالی کوفه، عاشقانه ورود حضرتش را گرامی داشتند. آن زمان، حدود بیست سال از تأسیس کوفه می‌گذشت و با آنکه گروهی از صحابه از آغاز در آن شهر سکنا داشتند، ولی با ورود آن حضرت، نقطهٔ عطفی در تاریخ کوفه پدید آمد و این شهر آنچنان شهرهٔ آفاق گردید که تا یک قرن بعد، از حساس‌ترین و شکوهمندترین شهرها به استثنای حرمین شریفین به شمار می‌رفت. پس از شهادت امام علی علیه السلام به سال ۴۰ق، پایتخت اسلام از کوفه به شام منتقل شد که این امر تا نابودی بنی امیه (۱۳۲ق) به طول انجامید. شگفت اینکه این موضوع، از عظمت و اهمیت کوفه نکاست. همراه توسعه و رشد بغداد، کوفه حساسیت سیاسی اجتماعی خود را از دست داد، ولی همچنان تا چند قرن پس از آن، یک پایگاه علمی استوار به شمار می‌رفت. اگر کوفه را شامل شهر مقدس نجف ـ که حدود یک فرسخی آن است ـ بدانیم، باید گفت این موقعیت ممتاز علمی را تا زمان حاضر، همچنان حفظ نموده است.

---

۱. البدایة والنهایة، ج ۷، ص ۲۵۳.

شایان ذکر است که این شهر، اختصاصی به شیعه نداشت و فرقه‌های دیگر اسلامی نیز جایگاه خاص خود را داشتند. ابوحنیفه که مشهورترین و بزرگ‌ترین فقیه اهل سنت به شمار می‌رود، در همین کوفه مکتب فکری خود را بنیاد نهاد و نشر نمود. با این‌همه، همگان متفق‌اند که بیشتر اهالی شهر را شیعیان تشکیل می‌داده و حتی در عشق خود به مکتب، چه بسا راه غلوّ را نیز پیموده‌اند. برای آشنایی بیشتر با مکتب فکری کوفه، نیازمند شناخت سابقهٔ تاریخی جغرافیایی، ساختار سیاسی اقتصادی اجتماعی آن می‌باشیم و چون این مطلب بحث اصلی ما نیست، به اشاره‌ای گذرا درباره آن بسنده می‌کنیم.

پیش از آغاز این بحث تاریخی، تذکر این نکته ضروری است که بخش عمده این مقاله، از کتابچهٔ مفید لوئی ماسینیون، مستشرق فرانسوی معروف، به نام خطط الکوفه و خریطتها گرفته شده است[1]. این کتاب با حجم اندکش که با پاورقی مترجم در حدود ۴۳صفحه است، مطالب فشرده و جالبی درباره کوفه در قرن اول و دوم هجری دارد. ماسینیون خود دو سفر به کوفه رفته، با به هم پیوستن حوادث تاریخ این دو قرن و آنچه خود دیده، موفق به ترسیم اجمالی کوفه در دو قرن مذکور گردیده است. دو نقشهٔ او با پاره‌ای توضیحات در آخر همین نوشتار خواهد آمد. به نظر نگارنده، اطلاع بر این‌گونه معلومات برای پژوهشگران مسائل اسلامی در صدر اول، بسی ضروری است.

موقعیت تاریخی ـ جغرافیایی کوفه

کوفه از معروف‌ترین شهرهای عراق در کنارهٔ غربی فرات و در حدود یک فرسخی و شمال شهر باستانی حیره واقع است. در وجه تسمیه آن اختلاف کرده‌اند. برخی آن را به معنای تجمع و اجتماع گرفته‌اند: «تکوّف الرمل: تجمع». و بعضی آن را به معنای ریگ یا

---

۱. ترجمه فارسی این کتاب در سال ۱۳۸۸ با نام جغرافیای تاریخی کوفه به همت گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه منتشر شده است.

ریگ سرخ یا ریگ مدور یا سرزمین ریگزار و شنی گرفته‌اند. جمعی هم بر این باورند که اصل آن قبل از اسلام، کوفان بوده است[۱].

آنچه بر پیچیدگی مطلب می‌افزاید، این است که این لفظ «ک و ف» و مشتقات آن، در زبان عربی کاربرد وسیعی ندارد. یعنی نمی‌توان ادعا کرد اصل لغوی این کلمه به معنای دیگری بوده و بعدها نام این شهر گردیده است، بلکه ادعای عکس هم واضح البطلان نیست؛ یعنی اگر بگوییم مثلاً نام این شهر در ابتدا کوفان بود، و از همین نام تعبیر «تکوف الرمل» جدا شده، سخن گزافی نیست.

به هر حال، با ملاحظهٔ مجموع شواهد تاریخی، بعید به نظر نمی‌رسد که این کلمه دارای مفهوم و معنای تجمع، گرد هم آمدن، دسته جمع بودن، و مقتدر و قوی بودن باشد، به ویژه آنکه در نخستین روزهای تولدش، ساکنان کوفه را نیروهای رزمندهٔ اسلام تشکیل می‌داد. متنبّی هم در اشعار خود از آن به نام: «کوفة الجند»[۲] یاد می‌کند که تقریباً معنای «پادگان ارتش» را می‌دهد.

الف) کوفه قبل از اسلام

از گذشتهٔ تاریخی کوفه، اطلاع چندانی در دست نیست. زین العابدین شیروانی در بستان السیاحه در صفحه ۳۷۰ می‌گوید: هوشنگ پیشدادی آن را بنا کرد. و گفتیم برخی نام قدیمی آن را کوفان می‌دانسته‌اند.

ماسینیون نام سریانی کوفه را «عاقولا» می‌داند و با استناد به برخی مصادر از دو نقاش چینی به نامهای فانشن و لیوته نام می‌برد که در سالهای ۷۶۲ـ ۷۵۱، در «یاکیولو» می‌زیسته‌اند که نام سریانی کوفه است.

طبری در تاریخ خود، از سه دیر (عبادتگاه نصاری) نام می‌برد که قبل از اسلام در این

---

۱. لسان العرب «ک و ف».

۲. معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۹۱.

مکان وجود داشته است: دیر حرقه، دیر اُمّ عمرو و دیر سلسله، که میان آنها خانه‌هایی بوده است[۱]. از این سه دیر، ماسینیون فقط دیر اُمّ عمرو را در نقشهٔ خود ذکر کرده است (نقشه شماره ۲). این عمرو، از پادشاهان حیره بود که در قرن ششم میلادی به حکومت رسید. مادر او به نام هند که مسیحیِ معتقدی بود، دیری برای عبادت خود می‌سازد[۲] که بعدها به نام دیر هند یا دیر اُمّ عمرو مشهور می‌گردد.

اگر در صحت مطالب فوق هم تشکیک کنیم، این حقیقت انکار ناپذیر است که خصوصیات طبیعی و تاریخی این منطقه اقتضا می‌کند که این قسمت همیشه مورد عنایت مردم قرار گیرد. از نظر طبیعی، منطقه کوفه در انحنای ملایم فرات قرار گرفته؛ یعنی تقریباً سه طرف آن را آب فرا گرفته است که نقش عمده‌ای در لطافت هوای آن دارد (به نقشه شماره ۲ رجوع شود). خاک آن نیز مرغوبیت فراوانی دارد که از نهر عظیم فرات سیراب می‌شود.

از منظر تاریخی، علاوه بر نزدیکی کوفه به حیره ـ شهر باستانی تحت الحمایهٔ ایران به مدت سه قرن تقریباً ـ مجاورت آن را با سه تمدن بسیار اصیل آرامی، کلدانی، و بابلی نباید از نظر دور داشت. کوفه که از نظر طبیعی به مراتب عالی‌تر از حیره و تقریباً سر راه آن بود، بسی بعید می‌نماید که از نظر حکمرانان ایرانِ آن زمان، دور مانده باشد.

از نظر تقسیمات اداری ساسانی، منطقه کوفه ـ که در نقشه شماره ۲ آمده ـ سه تسوج از دو استان را تشکیل می‌داده است. توضیح اینکه از نظر اداری ساسانی، ایران آن زمان از چند استان و هر استان از چند تسوج (تسو) و هر تسوج از چند دهقان (دهگان) و هر دهگان از چندین ده و زمین زراعتی تشکیل می‌شده است. به نوشتهٔ ماسینیون، منطقهٔ کوفه تسوج ۱و ۲از استان دوازدهم، و تسوج ۱از استان یازدهم را شامل می‌شده است.

---

۱. تاریخ الطبری، حوادث سال ۱۷هجری، ج ۴، ص ۴۱.

۲. دائرة المعارف الإسلامیة، ماده حیره.

نکته حائز اهمیت اینکه حیره، نه فقط حافظ منافع سیاسی ایران به شمار می‌رفت، بلکه وسیله ارتباط با شبه جزیره عربستان نیز بود. راه تجارت با مکه و یمن نیز از آنجا بود و برای ایران مرز بیابان به حساب می‌آمد (به نقشه شماره ۲مراجعه شود). بر اساس برخی نوشته‌ها، نوشتن از آنجا به جزیرهٔ العرب راه یافت[۱]. این دو نکته خواه ناخواه تأثیر به سزایی در اقتصاد و فرهنگ کوفه می‌گذاشت. شاید همین نکتهٔ اخیر موجب شد حرکت علمی در کوفه شتاب بیشتری از شهرهای دیگر (تا نیمه اول قرن دوم) داشته باشد. برای نمونه، بصره قبل از کوفه به صورت شهر درآمد، ولی چنین آهنگی در جنبش فرهنگی آن دیده نمی‌شود؛ مثلاً از قاریان هفت‌گانهٔ معروف قرآن، سه تن از کوفه و فقط یک تن از بصره است و همین‌گونه است در سایر زمینه‌های علمی که ان شاءالله خواهد آمد.

ب) کوفه بعد از اسلام

به نوشتهٔ مورخان، در سال ۱۷یا ۱۸هجری، کوفه به صورت شهر درآمد. طبری در تاریخ خود (سال ۱۷ق) به چند صورت، با اختلافی اندک، داستان آن را آورده است. فشرده آنها این است که پس از فتح مدائن (تیسفون، پایتخت ساسانی)، مردم احساس کردند که آب و هوای این شهر آنان را دگرگون ساخته است. این شهر هم اکنون در عراق، نزدیک بغداد، و به نام سلمانِ پاک معروف است. عمر با احساس این دگرگونی، از آنان خواست منطقه‌ای دیگر را انتخاب کنند، و معیار آن را صلاحیت زمین برای چرای شتر دانست و آنان خود یا با راهنمایی برخی آشنایان به منطقه، کوفه را اختیار کردند. فرمانده سپاه اسلام در این جنگ، سعد بن ابی وقاص بود. او نخست محل مسجد را تعیین کرد و به توصیهٔ عمر، مسجدی به مقدار گنجایش رزمنده‌گان مسلمان (یعنی ظرفیت چهل هزار نفر) ساخت. برخی از مسلمانان در همان مدائن ماندند، ولی اکثر آنان به این شهر جدید مهاجرت کردند. بدین ترتیب، نخستین ساختمان، مسجد جامع بود که به مهندسی شخصی ایرانی به نام روزبه (فرزند بزرگمهر، فرزند ساسان) ساخته شد و بعدها

---

۱. دائرة المعارف الإسلامیة، ماده حیره. این کتاب، اصل این کلمه را از «حرتا» به معنای خیمه گاه می‌داند.

به صورت قصر و بیت المال درآمد. سپس افراد دیگری که از قبایل مختلف بودند، به ساختن خانه‌های خود پرداختند. این خانه‌ها عموماً از نی ساخته می‌شد و یا مجموعهٔ خیمه‌ها و چادرهایی بود که آنها را با یکدیگر متصل می‌ساختند. با وقوع یک آتش سوزی، خسارت سنگینی بر آنان وارد آمد. در نتیجه با کسب اجازه از عمر، به ساختن خانه‌های آجری پرداختند. این خانه‌ها از سال ۲۲ هجری (پنج سال پس از تأسیس کوفه) شکل گرفتند[۱].

تقسیمات اداری

نظام اجتماعی ـ سیاسی کوفه، نظام قبیله‌ای بود. پراکندگی قبایل اولیه، رسیدگی به امور آنان را مشکل می‌نمود. برای آسانی کار، قبایل مختلف را به هفت گروه تقسیم کردند و هر یک از این گروههای هفت‌گانه غالباً شامل چندین قبیله می‌شد. نقش این گروهها، در فرا خواندن افراد برای جنگ، تقسیم غنایم جنگی و یا سایر موارد مالی بین آنان بود.

تقسیم قبایل در زمان سعد[بن أبی وقاص] چنین بود:

۱. کنانه و هم پیمانانشان، و جدیله، که گاهی از آنان به‌عنوان «اهل العالیه» نام برده می‌شود؛

۲. قضاعه، غسان، بجیله، خثعم، کنده، حضرموت و ازد. اینها در اصل از طوایف یمنی به شمار می‌روند؛

۳. مذحج، حمیر و همدان که اینها نیز یمنی بودند. قبیلهٔ اخیر از مخلص‌ترین عناصر شیعی کوفه به شمار می‌رفتند؛

۴. تمیم، رباب و بنوعصر. اینها از طوایف نصر به شمار می‌آمدند؛

۵. اسد، غطفان، محارب، نمیر، ضبیعه و تغلب، که اکثر آنان از ربیعه بودند؛

۶. ایاد، عک، عبدالقیس و حمرا. دو قبیله اخیر، بقایای بعضی قبایل ساکن در این

---

۱. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۴۰ به بعد.

حدود بودند. قبیله عبدالقیس، اصلاً از منطقه بحرین بود. حمرا، هم پیمان عبدالقیس و اصلاً ایرانی بود و چهار هزار سرباز ایرانی به فرماندهی شخصی به نام دیلم داشت. اینان چنان‌که خواهیم دید، نقش مؤثری در انتقال فرهنگ ایرانی به کوفه داشتند.

در نقشه شماره یک، اسامی این قبایل و محل سکونت آنان مشخص شده است.

با ورود امیرالمؤمنین علیه السلام به کوفه (سال ۳۶)، آن حضرت همین نظام هفت‌گانه را تثبیت و فقط بعضی را جابه‌جا کرد، برای شناخت آنها می‌توان به کتاب ماسینیون مراجعه نمود.

زیاد در زمان حکومتش به سال ۵۰ق، گروههای هفت‌گانه را به چهار گروه تقسیم کرد، به شرح زیر:

۱. اهل العالیه؛

۲. تمیم و همدان؛

۳. ربیعه و کنده؛

۴. مذحج و اسد.

با این تقسیم‌بندی جدید، هم از قدرت و نفوذ شدید همدان با آن علاقه و ایمانش به تشیع کاسته می‌شد (قبیله تمیم در نقطهٔ مقابل بود) و هم قدرت اجتماعی ـ سیاسی قبیله بزرگ ربیعه تحت کنترل در می‌آمد.

خیابانها و راه آبی

در ابتدای امر، کوفه دارای دو گونه خیابان بود:

۱. حد فاصل بین مجموعه خیمه‌ها که این حد فاصل را «منهج» می‌نامیدند. ماسینیون به ترتیب، پانزده منهج را نام می‌برد: پنج تا در شمال مسجد، چهار تا در جنوب و سه تا در شرق و غرب مسجد؛

۲. خیابانهای عادی، که به نام «سکه» (جمعِ سکک) خوانده می‌شد. عرض این خیابانها پنجاه ذراع (حدود ۲۴متر) بود.

تقاطع خیابان را «جهار سوج» می‌نامیدند که همان واژه فارسی چهار سوی است. مشهورترین این چهار راهها، چهار سوی خنیس، چهار سوی بجیله، چهار سوی کنده و چهار سوی همدان بود.

در کوفه راه آبی (= ترعه) وجود نداشت، مگر همان ترعه غربی کوفه که در برخی مصادر به نام خندق شاپور نامیده شده است. یک ترعه هم در جنوب شرقی، برای استفاده مزارع و حمامها وجود داشت. منصور دوانقی در سال ۱۴۵خندقی گرداگرد کوفه کشید. البته واضح است آب این ترعه‌ها از فرات تأمین می‌شده است.

جبّانه‌ها

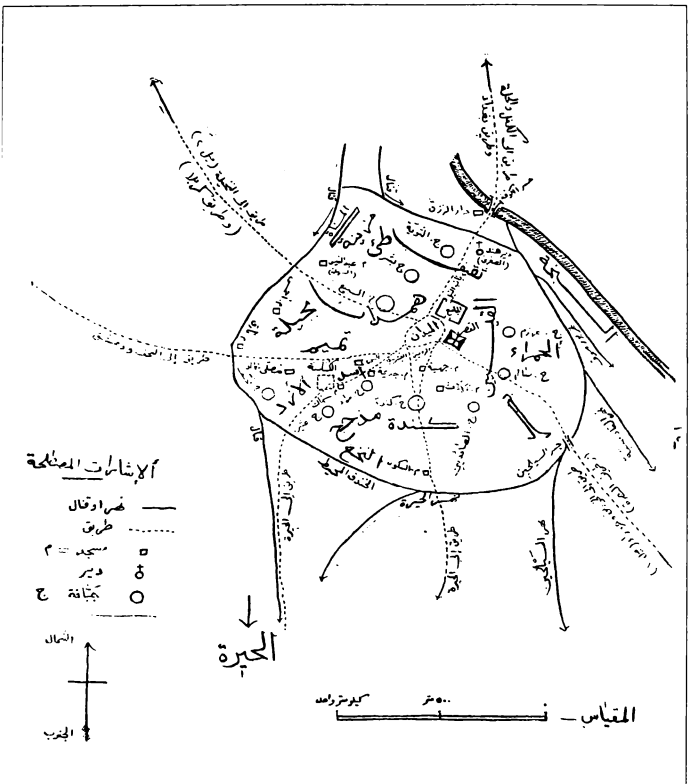
این لفظ از خصایص شهری کوفه است. جبانه فضای باز اطراف و میانهٔ قبایل بود که غالباً محل دفن مردگان بود. گاه این فضاهای باز، میدان مناسبی برای فعالیتهای سیاسی اجتماعی، ایراد سخنرانی، گردآوری نیروی رزمنده، تمرین و مسابقه می‌شده است. در نقشه شماره یک، نام این جبانه‌ها و محل تقریبی هر یک آمده است. البته جبانه‌های دیگری نیز بود، ولی چون محل تقریبی آنها واضح نبود، نامی از آنها نبردیم.

کناسه‌ها

در غرب کوفه فضای بازی بود که محل زبالهٔ بنی اسد به شمار می‌رفت. این محل به مرور زمان مرکز رفت و آمد کاروانها گردید و تدریجاً به محل حساس و مهم تجارتی تبدیل شد. مهم‌ترین قبایل اطراف آن را عبس، ضبه و تمیم تشکیل می‌داد و بعدها به عنوان مرکز اصلی قبایل سنی درآمد. در همین محل، زید بن علی را چهار سال بر تنه درختی به دار آویختند[1].

---

۱. أمالي الصدوق، ص۳۹۲؛ بحار الأنوار، ج۴۶، ص۱۷۲، ح۲۲.



نقشه شماره ۱ کوفه قدیم

توضیحی درباره نقشهٔ شمارهٔ ۱

ایـن نـقشه، کـوفه را در قـرن دوم هـجری نشـان می‌دهد. رودخانه‌ای که در

شمال شرقی شهر قرار دارد، همان فرات معروف است. رودخانه را پلی قطع می‌کند که راه حله و بغداد از آن می‌گذرد. تقریباً در همین موضع، هم اکنون پلی آهنین واقع است و همچنان راه حله و بغداد از آن می‌گذرد. نزدیک پل، دارالرزق (= خانه روزی) قرار داشت که به منزلهٔ بیت المال بود. بر روی پل، گمرکی از قافله گرفته می‌شد و بدان‌جا انتقال می‌یافت. بعدها بیت المال، به قصر (= دار الاماره) منتقل شد.

راههای ارتباطی کوفه عبارت است از: یک راه به بغداد (شمال شرقی)، یک راه به نخیله و از آنجا به کربلا (شمال غربی)، یک راه به نجف و از آنجا به شامات (غرب)، دو راه به شهر باستانی حیره (جنوب و جنوب غربی)، یک راه به شهر باستانی خورنق و از آنجا به واسط، قادسیه، بصره و مکه (جنوب غربی).

درنقشه، فقط اسم یک دیر، به نام دیرهند دیده می‌شود[1]. «ج» رمز «جبانه» است. نام جبانه به ترتیب از شمال به جنوب چنین است:

۱. جبانه ثویه: بیشتر به آن جبانه (بدون قید) می‌گفتند که محل اجتماع قرشیها و ثقفیها بود؛

۲. جبانه بشر: یکی از فروع طی؛

۳. جبانه سبیع: از قبایل یمنی، با پایگاه قوی اقتصادی و اجتماعی. در اینجا اجتماعات مهم سیاسی نیز منعقد می‌گردید. محل اقامت حَجّاج بن یوسف ثقفی در نزدیکی همین جا بود؛

۴. جبانه عرزم: متعلق به قبیله عبس، و به نام مردی که در آنجا ماست می‌ساخت، مشهور شد؛

۵. جبانه سالم، از فروع قبیله قیس؛

۶. جبانه مراد: از فروع مذحج؛

---

۱. رجوع شود به بخش «کوفه، قبل از اسلام».

۷. جبانه مخنف: از فروع ازد؛

۸. جبانه کنده: متعلق به دو قبیلهٔ کنده و ربیعه؛

۹. جبانه الصائدیین: فرعی از قیس؛

۱۰. جبانه عثیر: در آغاز، از آنِ عَبْس، و سپس از آنِ سَکون گردید. گروهی از غُلات را در آن سوزاندند.

مسجد جامع وسط شهر و دارالاماره در جنوب آن و میدان بزرگ و عمومی شهر نیز تقریباً در قبله مسجد قرار داشت. در امتداد جنوب غربی، زندان و بعد از آن کناسه دیده می‌شود.

سایر مساجد به ترتیب از شمال به جنوب چنین است:

۱. مسجد عبدالقیس: همان مسجد سهلهٔ معروف است. در نزدیکی آن، مسجد صعصعة بن صوحان و مسجد زید بن صوحان قرار دارد که در نقشه اسم آنها نیامده است؛

۲. مسجد احمس؛

۳. مسجد بارق؛

۴. مسجد جذیمه؛

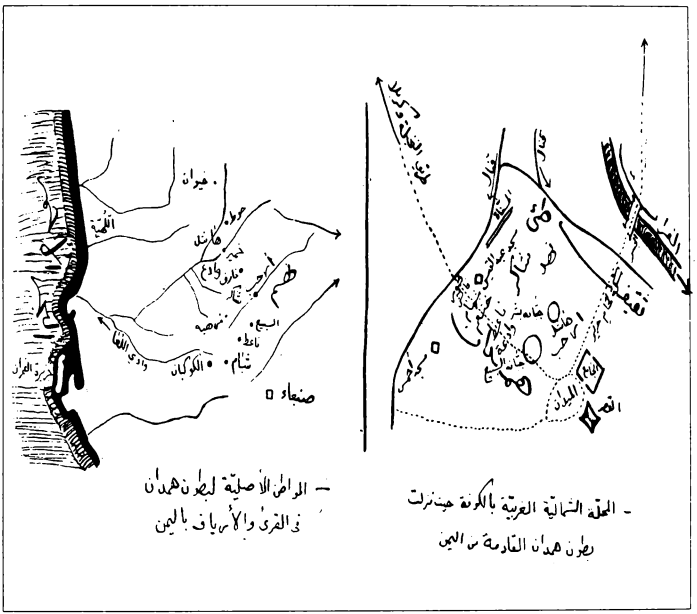
۵. مسجد خالد؛

۶. مسجد سماک؛

۷. مسجد اشعث؛

۸. مسجد سَکون.

خندق پیرامون شهر را منصور عباسی حفر کرد. یک رشته قنات آب را از فرات به حیره می‌رساند و ظاهراً شاپور آن را حفر کرد، و از این رو به خندق سابور معروف بود. فعلاً به بخشی از آن در لغت عامیانه «چری» می‌گویند و هیچ آبی در آن جریان ندارد.



نقشه شماره ۲ راههای ارتباطی کوفه

توضیحی درباره نقشه شماره ۲

این نقشه راههای ارتباطی کوفه را در قرن دون هجری نشان می‌دهد. مناطق هاشور زده، علامت مرداب و یا دریاچه کوچک است. فعلاً آثار ناچیزی از آنها باقی‌مانده است و اغلب خشکیده‌اند.

علامت: + + + نشانه راه بزرگ تجارتی است که عراق را به شبه جزیره عربستان متصل می‌ساخت. هم اکنون این راه با تغییراتی در مسیر آن بازسازی و آسفالت شده است.

اگر از طرف بیابانهای شمال به پایین بیایید، منطقه کوفه، ریگزاری است به‌سان زبان که اطراف آن را مردابهایی می‌گرفت و به همین جهت آن را مانند لسان (= زبان) می‌دانستند.

مسجد*

در جامعه اسلامی خصوصاً در صدر اول، مسجد بزرگ‌ترین پایگاه مسلمانان به شمار می‌آمد، و در حقیقت قلب تپنده جامعه بود. در کوفه، مسجد جامع اهمیت بیشتری داشت؛ به گونه‌ای که تاریخچه آن با تولد خود شهر به هم پیوند خورده است، بلکه باید گفت ابتدا مسجد پایه گذاری شد و سپس شهر، پیرامون آن بنا گردید.

طبری (م ۳۱۰ق) گوید:

> هنگامی که ارادهٔ ساختن شهر کوفه را نمودند، اولین چیزی که نقشه آن کشیده شد و بنا گردید، مسجد بود. مردی در وسط ایستاد و از چهار طرف تیری پرتاب نمود، بدین ترتیب حدود چهارگانهٔ مسجد به وجود آمد[1].

از نوشتهٔ طبری چنین معلوم می‌شود که مسجد در ابتدا فاصلهٔ بیشتری با خزانهٔ دولتی (= بیت المال) داشت، ولی در همان زمان سعد (بنیانگذار کوفه جدید) با نقب، اموال خزانه به سرقت می‌رود. سعد با مشورت عمر، مسجد را به مکانی نزدیک خزانه و دارالاماره منتقل می‌سازد.

طبری ساختن بنای مسجد و قصر را به صورت پیوسته به هم، به معماری ایرانی از اهل همدان به نام روزبه نسبت می‌دهد. این شخص گویا سالیانی در روم ـ ظاهراً روم شرقی، یا ترکیه فعلی ـ بود و شاید اصول مهندسی ساختمان را از آنجا آموخته بود، ولی مسجد کوفه از نظر معماری هیچ شباهتی به کلیسای روم ندارد.

---

* کیهان اندیشه، ش ۷، مرداد و شهریور ۱۳۶۵، ص ۳ـ ۶.

۱. تاریخ الطبری، حوادث سال ۱۷.

شکل ظاهری مسجد به صورت مربع و فعلاً بیشترین قسمت آن بدون سقف است. در اطراف آن اتاقهایی برای زوار و یا معتکفان ساخته‌اند. مساحت فعلی آن را چهل هزار متر مربع می‌گویند؛ یعنی مربع دویست در دویست متری. ساختمان آن تقریباً شمال جنوبی است. به خاطر انحراف قبلهٔ کوفه (حدود ۲۱درجه) مسجد نیز همین مقدار را از جنوب به غرب انحراف دارد. به مرور ایام تغییرات مهمی در مسجد انجام شد، چه از نظر شکل ظاهری و چه از نظر بزرگی آن.

به جز مسجد جامع، مساجد فراوان دیگری نیز در شهر کوفه وجود داشت که مشهورترین آنها طبق روایات شیعه، مسجد معروف سهله است. در توضیح نقشه شماره یک، نام پاره‌ای از این مساجد آمده است. گفتنی است که وجود سایر مساجد در کوفه، از اهمیت و موقعیت مسجد جامع نکاست.

اهمیت و فضیلت مسجد جامع

از نخستین روز تأسیس تاکنون، مسجد جامع دارای اهمیت فوق العاده در زمینه‌های عبادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بوده است. طبیعی است، شرایط خاص حکومتها و دولتها همچنان که سرنوشت کوفه را دگرگون می‌ساخت، در درجهٔ اهمیت مسجد نیز تأثیر می‌گذاشت. اوج اهمیت آن در ابعاد مختلف، در زمان خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام بود. حضرتش دوازدهم رجب سال ۳۶ به کوفه نزول اجلال فرمودند. بر خلاف رویهٔ متعارف حُکّام و اُمرا، وارد مسجد شدند و خطبه‌ای درباره اصول معنوی و مسائل سیاسی ـ اجتماعی روز ایراد کردند[1].

شواهد تاریخی حاکی است که اکثر سخنان آن حضرت به ویژه خطبه‌ها که قسمتی از آنها به نام نهج البلاغه در اختیار ماست، در همین مسجد ایراد شده است. در میانهٔ مسجد، سکویی سنگی به نام دکة القضاء وجود دارد که می‌گویند آن حضرت در این جایگاه قضاوت می‌فرمودند و هم اکنون نیز آن سکو موجود است.

---

۱. وقعة صفین، نصر بن مزاحم، ص ۳ـ۴.

این مسجد نو بنیاد همچون مسجد مدینه، کم‌کم به صورت مرکز فرهنگی و علمی فعال و پرجنب‌وجوش درآمد و جایگاه بحث و تدریس هزاران طالب علم گردید. در گوشه و کنار آن صدها حلقه درس تشکیل می‌شد. درسها بیشتر به صورت نقل حدیث بود، حتی گاه مسائل علوم طبیعی یا فیزیک و شیمی نیز به صورت حدیث بیان می‌شد. در رساله‌هایی که به اسم جابر بن حیان انتشار یافته است، برخی از مسائل مزبور به عنوان حدیث از امام صادق علیه السلام نقل شده است.

این حرکت فعال علمی مهم‌ترین زمینه ساز تألیف و نشر مصادر علمی مکتب اسلام گردید. از حسن بن علی وشّاء نقل شده: در این مسجد نهصد و یا ششصد استاد را دیدم که از امام صادق علیه السلام حدیث نقل می‌کردند.

این مسجد در بُعد سیاسی ـ اجتماعی همیشه مرکز قدرت‌نمایی موافقان و مخالفان دستگاه حکومت به شمار می‌رفت و به جهت نزدیک بودن به کاخ امیر (دارالإماره) حکومت حساسیت بیشتری روی آن داشت و مخالفان نیز از همین موضع بیشتر بهره می‌بردند. برای نمونه، در اوایل قرن دوم، گروهی به سرکردگی شخصی به نام ابوالخطاب، دست به قیام مسلحانه زدند. آنان که در حدود هشتاد نفر بودند، در حالی که شعارِ «لبیک یا جعفر» سر می‌دادند، قیام و شورش خود را از این مسجد آغاز کردند. نیروهای دولتی آنان را به درون مسجد راندند، و همه را به جز یک نفر کشتند. این افراد به حسب ظاهر شیعه و شعارشان نیز به پشتیبانی از امام صادق علیه السلام بود، ولی از نظر فکری و عقیدتی کاملاً از اصول مذهب منحرف بودند.

به موازات اهمیت و مرکزیت این مسجد، فضایل و خصوصیاتی برای آن نقل شده است؛ مثلاً از جمله مکان‌هایی است که مسافر مخیّر است نماز را قصر یا تمام بخواند و دیگر اینکه هر رکعت نماز در آنجا معادل هزار رکعت به شمار می‌آید.

احادیث فضیلت این مسجد مبارک، چهرهٔ ملکوتی خاصی به آن می‌بخشد. علاوه بر پاره‌ای مطالب واضح و روشن مانند اینکه کوفه حرم امیرالمؤمنین علیه السلام است یا

عنایت خاص هر یک از ائمه به این مسجد، در روایات اموری در فضیلت آن آمده است که تصدیق آنها ابهاماتی به همراه دارد. به عنوان نمونه، همهٔ انبیا در این مسجد نماز خوانده‌اند. بر همین اساس، حتی در زمان حاضر، ستونها و سکوهایی در آن به نام انبیا و فرشتگان بنا شده، مانند مقام حضرت آدم، مقام حضرت ابراهیم و مقام جبرئیل. البته انکار نمی‌کنیم که این‌گونه مطالب قطعی البطلان نیست؛ مثلاً چون این منطقه نزدیک بابل و سر راه عراق به مکه قرار داشته و حضرت ابراهیم نیز در بابل می‌زیسته، آمدن آن حضرت به این مکان و عبادت در آن را نمی‌توان به صورت قطعی غیر واقعی خواند. از همین قبیل است روایاتی که می‌گویند حضرت رسول صلی الله علیه و آله در اینجا نماز خوانده است که نادرست به‌نظر می‌آید؛ چون تاریخ بنای آن شش سال و اندی پس از رحلت حضرتش بوده و از سوی دیگر، سفر آن حضرت به این مناطق ناشناخته است. در همان روایات آمده است که نماز خواندن مذکور در شب معراج بود. این‌گونه مسائل در نظر بدوی، اگر چه مبهم به نظر می‌رسد، ولی نمی‌توان آن‌همه روایت را رد کرد. ما از حقیقت شب معراج خبر نداریم تا بگوییم این یا آن عمل معیّن در معراج بوده یا نبوده است. نمونه‌های روشنی از این گونه روایات را می‌توان در کتاب جامع الاحادیث[1] دید که در آن حدود ۵۳ حدیث نقل شده و متأسفانه اعتبار اکثر آنها، چندان روشن نیست.

دارالاماره

کاخ والی (دارالاماره) در جنوب مسجد و تقریباً سمت قبله آن، در زمان سعد [بن أبی وقاص]، بنیان‌گذار کوفه جدید، ساخته شد. اگر چه عمر شخصی را از مدینه فرستاد و بخشی از آن را سوزانید، ولی همچنان بر جای بود و بعدها مجلل‌تر گشت.

پس از ورود امیرالمؤمنین علیه السلام به کوفه از آن حضرت خواستند به قصر تشریف ببرد، ولی حضرتش مخالفت ورزیدند، و حتی آن را کاخ مالیخولیا (قصر الخبال) نامید و آن‌گاه

---

۱. جامع الاحادیث، ج ۴، ص ۵۲۳ ـ ۵۴۲.

در منزل فرزند خواهرش به نام جعده، نزول اجلال فرمود، و سپس به منزل کوچکی نزدیک مسجد تشریف برد.

این قصر چند بار خراب گردید؛ مثلاً عبدالملک بن مروان به عنوان اینکه مکان مشؤومی است، آن را ویران کرد و همین‌طور دیگران. در حال حاضر به جز پایه و اساس، چیزی از ساختمان آن باقی نمانده است.

نظام قبیله‌ای

مهم‌ترین نکته در شناخت کوفه و مسائل تاریخی آن، توجه به بافت قبیله‌ای این شهر است. اصولاً عرب از نژادهایی است که به شدت معیارهای قبیله‌ای بر آن حاکم است. در اصول اسلامی، اگر چه با این تفکر مبارزات ریشه‌ای شده، ولی متأسفانه از اوایل دوران خلافت و به‌خصوص در زمان خلیفه سوم، بار دیگر این مسأله در جامعه اسلامی مطرح شد و به ویژه در زمان بنی امیه با طرح مسأله عرب و غیر عرب (عجم)، نژادگرایی شدت بیشتری یافت. از این رو مستشرقان و حتی پاره‌ای از مورخان اسلامی بر این باورند که اختلاف خاندان علوی با بنی امیه، ناشی از اختلاف شخصی هاشم و امیه و نیز سرچشمه مخالفت اسلام با یهود، اختلافات قبیله‌ای این دو تیرهٔ نژاد سامی بوده است.

نظام قبیله‌ای در میان عرب را نمی‌توان شبیه نظام فئودالی یا نظام بردگی نامید؛ زیرا ارزشهای قبیله‌ای بیشتر سیاسی ـ اجتماعی است، تا اقتصادی. گاه دیده می‌شد که رئیس و بزرگ قبیله وضع مالی نامناسبی نسبت به دیگران داشت. پیوند افراد با قبیله بر اساس عاطفه و احساس استوار می‌گردید. فردی که پشتوانه قبیله نداشت، احساس تنهایی و بیگانگی بر جانش سنگینی می‌کرد و قبیله برای او چون آب برای ماهی بود. چنین نگرشی را در زمان ما می‌توان چیزی شبیه ملی گرایی و قبیله را چون وطن دانست.

وجود قبایل مختلف در شهرهای با سابقه همچون یثرب و یا مکه، همیشه زد و خوردها و جنگهایی را همراه داشت، تا چه رسد به شهری چون کوفه که تشکیل آن با گرد

آمدن قبیله‌های گوناگون هم‌زمان بود. قبایل مهاجر یمنی، بحرینی، حدود چهار هزار سرباز ایرانی به اضافه لشکریان خود سعد [بن أبی وقاص]، عناصر اولیهٔ کوفه را تشکیل می‌دادند. شاید همین روحیهٔ قبیله‌ای و تشتت و تعدد، عامل اصلی و اساسی اختلاف، ناهماهنگی و پراکندگی کوفه بود.

در نظام قبیله‌ای، فرد و یا افراد معدود فقط باید از قبیله خود توقع یاری داشته باشد و اگر قبیلهٔ او هم سر خضوع در برابر دستگاه جبار فرود می‌آورد، او احساس می‌کرد هیچ پناهگاهی در جامعه ندارد و این سان مبارزه کردن چه جانکاه و غم آلود است!

آشنایی با سیر حوادث کوفه نیازمند بررسیها و تحلیلهای دقیق از قبایل اولیه، شناخت روحیات قبایل همجوار و نحوه روابط آنان است. هدف ما اشاره‌ای گذرا به تأثیر اندیشهٔ قبیله‌ای بر ابعاد مختلف کوفه مانند فرهنگ، حوزه، قیام و جنبشها و جامعه‌شناسی این شهر است که تفصیل آن به بحثهای بیشتر نیاز دارد.

اختلافات مذهبی قبایل

ماسینیون در کتابچه خود درباره کوفه، قبایل مهم عراق را از نظر مذهبی چنین توصیف می‌کند:

تمیم: همه شاخه‌های آن سنی بودند، به‌خصوص «دارم» در کوفه، و «بنی عمرو» در بصره. شاخهٔ بنی سعد رادیکال‌تر بودند، عناصر کوفی آن شیعه، عناصر بصری آن خارجی و بنی حنظله که با ایرانیان روابط دوستانه داشتند، میانه‌رو به شمار می‌آمدند.

اسد: ضد شیعه بودند؛ اگر چه نام شیعیان دراین قبیله نیز فراوان است. بنی اسد که ساکن اطراف کربلا بودند، پیکر مطهّر سیدالشهداء علیه‌السلام را به خاک سپردند.

بکر: شاخه‌های کوفی آن بیشتر ضد شیعه، و شاخه‌های بصری آن اغلب شیعه بودند.

خزاعه: از پیشتازان در تشیع به شمار می‌روند.

عبدالقیس: اینان پیش از سال ۳۰ق شیعه بودند و بر آن ثابت ماندند.

مـذحج: هـمه شـاخه‌های آن شـیعه بـودند، مگـر بـلحارث کـه از سـال ۴۱ ق بـه خوارج پیوستند.

همدان: از بارزترین و افراطی‌ترین عناصر شیعی بودند. گویند:

زنان همدان در دهمین روز شهادت سیدالشهداء علیه السلام نخستین کسانی بـودند کـه مجلس‌عزاداری را آشکارا به پا داشتند. آنـان حـضور فـعالی در هـمه انـقلابهای زیدی از خود نشان می‌دادند. یک شاخه آن، بنی ناعط، مـدت کـوتاهی از تشـیع دست برداشت و سپس بدان بازگشت.

بجیله: از اول مخالف شیعه بود و دو نفر از آنان به نام حبّه و مغیره شیعه بودند.

باهله، ثقیف، تغلب، هلال که غالباً بر ضد شیعه بودند، به استثنای برخی افراد.

البته این نکته را نیز به تحقیقات ماسینیون باید افزود که نام بـردن یک یـا دو نـفر از قبیله‌ای به این معنا نیست که فقط همان چند تن شیعه یا سنی بوده‌اند. متأسفانه این اشتباه در سخن ایشان در بیشتر قبایل وجود داشت و ما فقط در قبیله بجیله نام بردیم.

۲

شیخ مفید، اوج مکتب بغداد*

هدف این فصل، بررسی و توضیح مکتب فکری بغداد در نیمه دوم قرن چهارم و تا آغاز قرن پنجم هجری است.

مرحوم شیخ مفید بنابر قولی در سال ۳۳۸، نزدیک بغداد به دنیا آمد و به سال ۴۱۳در بغداد چشم از جهان فرو بست[۱]. اگر بیست سال اولیه زندگی او را کنار بگذاریم، او را جوان پرشور و با استعدادی می‌بینیم که توانست بهره‌های فراوانی از میراثهای علمی آن شهر ببرد؛ شهری که هم پایتخت و مرکز خلافت اسلامی بود و هم یکی از بزرگ‌ترین حوزه‌های علمی شیعه آن روزگار به شمار می‌آمد. در حقیقت باید حوزهٔ بغداد را اساسی‌ترین عامل تکوین شخصیت فکری او به حساب آورد. وی بعدها، آنگاه که بزرگ‌ترین دانشمند زمان خود گردید، در هدایت و تکامل و ترسیم چهارچوب‌های اساسی این مکتب، نقشی بس شگرف داشت. شیخ مفید هم پرورش‌یافتهٔ مکتب بغداد بود و هم در پروراندن آن سهمی به سزا داشت.

---

* مفید نامه ۱: ویژه کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۲۸ـ ۳۰ فروردین ۱۳۷۲، ص ۲۵ـ۳۱.

۱. فهرست النجاشی، ص ۴۰۲.

در این گفتار، سعی ما بر آن است تا با نشان دادن زوایای مختلف مکتب بغداد، تأثیر آن بر شخصیت و چگونگی به اوج رشد و باروری رسیدن او را تبیین کنیم و به گونه‌ای به طرح مطالب بپردازیم که راه‌گشای مسائل مورد نیاز حوزه‌های فعلی ما نیز باشد. هدف اصلی ما، حوزه‌های شیعه امامیه است؛ اگرچه به مناسبت، از دیگران نیز نامی برده می‌شود. برای آشنایی بیشتر با اصطلاح «مکتب بغداد»، باید به بررسی اجمالی و فشرده سیر تحول حوزه‌های علمی اولیه تا زمان مورد بحث بپردازیم.

با ظهور اسلام، اگرچه مکه مکرمه، پایگاه اولیه اسلام و اقامتگاه رسول‌الله ﷺ، مرکز اسلام در آن زمان به شمار می‌رفت، ولی چون هنوز اسلام به عنوان حکومتی با قوانین مشخص فقهی مطرح نبود، طبیعتاً نه مرکز سیاسی و نه مرکز تعلیم و ترویج افکار اسلامی به حساب می‌آمد. کم و بیش افرادی برای آشنایی با آیات الهی راهی مکه می‌شدند، ولی نه به عنوان مرکز رسمی. با هجرت حضرتش به مدینه منوره و تأسیس حکومت اسلامی، این شهر جنب و جوش دیگری گرفت. اینک مدینة الرسول، پایتخت سیاسی اسلام و بزرگ‌ترین مرکز نشر اندیشه‌های اسلامی به شمار می‌آمد. افراد و گروهها برای آشنایی با اندیشه‌های ناب مدرسهٔ وحی، به مدینه روی می‌آوردند و یا رسول گرامی اسلام ﷺ، مبلغان را به شهرها و مناطق مختلف می‌فرستاد.

تجربه‌های فراوان تاریخی ثابت کرده‌اند هرگاه یک مکتب فکری مشخص، به صورت عینی در جامعه به اجرا در می‌آمده و علم و اندیشه نیز همراه آن رشد و تعالی داشته، از وضوح و عینیت بیشتری برخوردار بوده است، بر خلاف مکاتبی که از مراکز علمی و قدرت سیاسی فاصله می‌گیرند و علم را به خمول و جمود و ذهنی‌گرایی سوق می‌دهند.

باری، این شالودهٔ مقدس به دست با برکت رسول‌الله ﷺ ریخته شد. این شهر مقدس، نه فقط در زمان او مرکز فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفت، بلکه تا قرنها بعد، همچنان الهام‌بخش علوم اسلامی باقی ماند. تا زمان خلیفه دوم تقریباً می‌توان گفت مدینه تنها پایگاه علمی بود، به ویژه که خلیفه به شدت از هجرت صحابه به شهرهای دیگر جلوگیری

می‌کرد[۱]. در زمان عثمان، صحابه تدریجاً به شهرهای دیگر مهاجرت کردند. عده‌ای از آنان که تا آن زمان مایه‌های علمی به دست آورده بودند، به نشر و ترویج علوم اسلامی پرداختند و پایه‌های اولیهٔ برخی از مراکز علمی به دست اینان ایجاد گردید؛ مثلاً تأثیر عبدالله بن مسعود بر فرهنگ کوفه تا قرنها بعد باقی ماند. در این زمان اگرچه مدینه مرکز اساسی فرهنگ اسلامی بود، ولی در شهرهای دیگر همچون کوفه، بصره و شام، وجود صحابه در میان مردم فرصتی بود تا معارف اسلامی را از آنان بیاموزند. در اوایل حکومت حضرت مولی الموحدین علیه‌السلام، حضرتش برای سرکوب غائلهٔ بصره، جنگ جمل، از مدینه خارج شد و به سبب ناسازگاری سران قریش و برخی از صحابه با ایشان، دیگر به مدینه منوره باز نگشت و عازم کوفه گردید. استقرار آن حضرت در کوفه، آن شهر را به یکی از پایگاههای اساسی فرهنگ اسلامی و به‌ویژه شیعی تبدیل کرد. بدون شک روح ملکوتی آن حضرت، الهام‌بخش دانش و اندیشه در این شهر نوساخته بود.

این همه عکس و می نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

از سال ۴۱ ق مرکز خلافت امویان و مروانیان به شام منتقل گردید. این شجرهٔ خبیثه مدت ۹۱ سال، یعنی تا سال ۱۳۲ و زمان استقرار خلافت عباسی به دست سفاح، به جز زمان عمر بن عبدالعزیز، هیچ‌گونه جنبش و جهشی به فرهنگ نداد، بلکه به رواج بازار حدیث‌سازی و تغییر علنی سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و تحریف حقایق روشن الهی پرداخت.

با اینکه شام مرکز خلافت بود، اما به عنوان شهر علمی برجسته‌ای که توجه محققان و عاشقان معارف اسلامی را جلب کند، شناخته نشد و حق نیز همین بود. از امویان و مروانیان تفسیر کتاب یا تبیین سنت را نباید انتظار داشت. در طول دوران خلافت آنان حتی یک مدرسه و جایگاه خاص تعلیم و تعلّم در هیچ نقطه بلاد اسلامی ساخته نشد.

شگفت‌آورتر آنکه مدینه منوره که علاوه بر مرکز وحی بودن، هنوز به عنوان یکی از

---

۱. المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۱۰؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۲، ص ۳۴۵.

شهرهای اصلی رواج و نشر معارف اسلامی بود، بازارگرمی برای عرضهٔ غناء و آوازخوانان بود. در أغانی از یکی از آوازخوانان مشهور آن زمان نام می‌برد که برای اجرای برنامه غناء به مدینه آمد و آن‌چنان مورد استقبال گرم و پرشور مردم قرار گرفت که نه فقط اتاق محل اجرای او مملو از جمعیت بود، بلکه اطراف اتاق و حتی بام خانه نیز از جمعیت موج می‌زد. فشار جمعیت بر بام خانه، منجر به فرود آمدن آن و در نتیجه مرگ مغنّی شد.[۱]

باری، در دوران بنی اُمیه مدینهٔ منوره و کوفه، مرکز معارف اسلامی همچون قرآن، حدیث، فقه و تفسیر به شمار می‌آمد. البته شهرهای دیگری همچون بصره نیز در این زمینه فعال بودند، ولی این دو شهر شهرت بیشتری داشتند.

در أواخر قرن اول، اهتمام مسلمانان به تدوین معارف اسلامی فزونی گرفت. دو مطلب اساسی، یعنی تدوین سنت و فقه فرضی، تأثیری عمیق در انتشار و تثبیت علوم اسلامی داشت. توضیح آنکه بعد از رحلت رسول اکرم ﷺ، به‌ویژه در زمان خلیفه دوم، به بهانه واهیِ از بین رفتن قداست کتاب الله، دستگاه خلافت به شدت از تدوین و نوشتن سنت که به عنوان دومین منبع معارف اسلامی بود، جلوگیری می‌کرد. می‌گویند: ابوبکر پانصد حدیث را که از رسول‌الله ﷺ شنیده و نوشته بود، سوزاند[۲] و عمر تا آنجا شدت به خرج داد که حتی برخی مانند ابوهریره را به خاطر نقل حدیث، با تازیانهٔ خود می‌زد[۳]. نقطهٔ مقابل دستگاه خلافت، سیره و روش اهل‌بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) بود که با الهام از مایه‌های روشن اسلام در نشر و اشاعهٔ علم و با عنایت به ضرورت کلیه معارف اسلامی به ویژه سنت، نه تنها مشوّق تدوین و نوشتن آن بودند، که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، به دست مبارک خود کتابی به نام الجامعه که مشتمل بر همه موارد سنت بود، تألیف فرمود.[۴]

---

۱. الاغانی، ج ۲، ص ۵۶۹ ـ ۵۷۰.

۲. کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۲۸۵؛ تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۵.

۳. شرح نهج‌البلاغة، ج ۴، ص ۶۷ـ۶۸.

۴. الکافی، کتاب الحجّة باب فیه ذکر الصحیفة والجفر و الجامعة، ج ۱، ص ۲۳۸.

مراد از «فقه فرضی» این بود که آیا می‌توان به مسائل فرضی که هنوز محل ابتلا نیست، پرداخت. در اینجا نیز دستگاه خلافت به شدت با آن برخورد داشت. می‌گویند: عمر سؤال از آنچه را که واقع نشده، جایز نمی‌دانست و کسانی را که از این امور سؤال می‌کردند، لعنت می‌کرد[۱].

متأسفانه مدتها برخی از صحابه و بعدها عده‌ای از تابعین، از تدوین سنت و طرح مسائل فرضی پرهیز می‌کردند. گستردگی فتوحات اسلامی، احساس نیاز انسانها به معارف تابناک اسلامی، مرگ تدریجی صحابه و بعدها تابعین، عوامل عمده‌ای بودند تا جامعه اسلامی دو گام اساسی را در تدوین سنت و فقه فرضی بردارد: در حدود سال ۱۰۰ق عمر بن عبدالعزیز از یکی از علمای مدینه خواست تا به تدوین سنت بپردازد[۲]. او این کار را آغاز کرد، ولی به سبب کشته شدن عمر به دست امویان، این نوشته ناتمام ماند. بعدها ابوحنیفه نیز پایه‌های فقه فرضی را در بین اهل سنت بنا نهاد و اصولاً او را مؤسس این طریقه می‌دانند.

این اجمالی از سیر اندیشه‌های اسلامی در مکتب خلافت بود. ولی همچنانکه گذشت، مسألهٔ تدوین سنت، جزء اساسی‌ترین برنامه‌های اهل البیت علیهم‌السلام قرار داشت. در ادامه، توضیح خواهیم داد که خط کلی اهل‌بیت علیهم‌السلام، دفاع از همه رشته‌های علوم و معارف انسانی است، به‌ویژه آنچه مربوط به مدرسهٔ وحی است. در چندین روایت، در وصف صحیفة الجامعة، نوشتهٔ امام علی علیه‌السلام، آمده است: «فیها جمیع ما یحتاج إلیه الناس إلی یوم القیامة». در روایتی از آن حضرت نقل شده: «علّمنی رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ألف باب من العلم، ینفتح من کل باب ألف باب»[۳]. ظاهراً مراد از «باب»، قاعدهٔ کلی است که دارای شمول و سریان باشد. بر این اساس تا آن حضرت خبر از یک میلیون قاعده و ضابطه کلی می‌دهد.

تو به تاریکی علی را دیده‌ای زآن جهت غیری برو بگزیده‌ای

---

۱. الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۳.

۲. انساب الاشراف، ج ۸، ص ۲۰۲؛ الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۹۵ و ج ۱، ص ۳۵۰.

۳. بصائر الدرجات، باب فی ذکر الأبواب التی علّم رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ص ۳۲۲.

بنابراین، هم تدوین سنت و هم فقه فرضی، هر دو از اساسی‌ترین مبانی اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند و این روش و سیره در این خاندان استمرار داشت، اما شرایط زمانی برای دو امام باقر و صادق علیهما‌السلام فرصت بیشتری برای بروز و ظهور این موضوع فراهم آورد.

امام باقر علیه‌السلام مدتها پیشتر از ابوحنیفه، به طور رسمی پایه‌های فقه فرضی را بنا نهاده بود. نامیده شدن آن حضرت به «باقر» نیز ناشی از همین نکته بود که او مسائل را می‌شکافت و فروض مختلف مسأله را بیان می‌فرمود. شهرت یافتن به این نام از الطاف الهی بود تا این حقیقت در دل تاریخ محفوظ بماند.

به حسن و خلق و وفا کس به یار ما نرسد
تو را در این سخن انکار کار ما نرسد
هزار نقش برآید ز کلک صنع و یکی
به دلپذیری نقش نگار ما نرسد[1]

باری، تا پایان قرن اول، مهم‌ترین حوزه‌های معارف شیعه، از نظر وجود رهبری، مدینه و از نظر آحاد امت، کوفه بود. بصره هم تا حدی زمینه‌هایی داشت، ولی فاصله جایگاه دو حوزه معارف مدینه و کوفه، زیاد بود. این وضع همچنان تا اوایل قرن دوم ادامه داشت.

قیام زید بن علی علیه‌السلام

در دههٔ دوم این قرن (سال ۱۲۱)، قیام زید بن علی شور و هیجان خاصّی برانگیخت. شواهد زندگی علمی و معنوی زید، حاکی از آن است که اگرچه خود او مردی فقیه، زاهد، شجاع و غیرتمند بر اسلام و جامعه اسلامی بود، ولی نتوانسته بود از نظر فرهنگی شاگردان دانشمندی به جامعه تقدیم کند. هر چند، چند تن از فقهای کوفه ـ مانند ابوحنیفه ـ در شمار زیدیان نام برده می‌شوند، ولی ظاهراً آنان فقط به خطّ جهادی زید ایمان داشتند[2] و تأثیرپذیری همه جانبه‌ای از معارف اسلامی و اندیشه‌های زید نداشتند. امروزه مجموعه

---

۱. حافظ.

۲. مقاتل الطالبیّن، ص ۱۴۰.

میراث علمی زید که در دست زیدیان است، با صرف نظر از مشکوک بودن برخی از آنها، به چند مجلد محدود است. در حقیقت زیدیان کنونی بیشتر پیرو امامان بعد از زیدند. در یمن بیشتر تابع الإمام الهادی صاحب کتاب الأحکام هستند که این کتاب اخیراً در دو جلد زیبا به چاپ رسیده است.

خلاصه سخن آنکه قیام زید و رهبرانِ زیدی پس از او، نتوانستند در چهرهٔ علمی کوفه و یا مدینه تغییر اساسی ایجاد کنند. البته در قرن سوم زیدیان در دو نقطه جهان اسلام یعنی در شمال ایران (طبرستان) و جنوب شبه جزیره عربی (یمن) به قدرت سیاسی دست یافتند و توانستند از این دو نقطه به عنوان مرکز افکار خود بهره ببرند، البته با فاصله بسیار زیاد بین دو حوزهٔ طبرستان و یمن.

زیدیان در نیمه قرن سوم (۲۵۰ق) در طبرستان[۱] و اندکی بعدتر در یمن به قدرت سیاسی رسیدند. دولت آنان در طبرستان با کش و قوسهایی سرانجام در اوایل قرن چهارم (۳۱۶ق) از بین رفت، ولی قدرت آنان در یمن تاکنون باقی مانده است. در چند دههٔ اخیر، سلطه سیاسی از دست آنان خارج شده و فعلاً صبغه علمی و معنوی دارند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، آنان بیشتر خود را پیرو رهبری ایران می‌دانند.

زیدیان در فرهنگ اسلامی، تأثیر فراوانی به جا نگذاشته‌اند. مجموعه میراثهای آنان در علوم اسلامی، در رشته‌های فقه، تفسیر، حدیث، کلام[۲]، تاریخ و ادبیات محدود می‌شود و در عرفان، فلسفه و سایر علوم عقلی بروز و ظهوری نداشته‌اند. البته برخی از چهره‌های آنان با نبوغ فراوان خود در کل جامعه اسلامی تأثیر گذار بوده‌اند؛ همچون ابن عقده (م ۳۳۳ق) که یکی از ارکان بزرگ حدیث و نزد همه فرقه‌های اسلامی (شیعه، زیدیه، اهل سنت) از احترام فوق العاده‌ای برخوردار است.[۳]

---

۱. البدایة النهایة، ج ۱۱، ص ۵ ـ ۶.

۲. زیدیها بسیار نزدیک به مکتب اعتزال هستند.

۳. فهرست النجاشی، ص ۹۴، الرقم ۲۳۳؛ تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۱۷.

نگاهی گذرا به قرن دوم هجری

قبل از پرداختن به دیگر نکات تاریخی زمان امام صادق‌علیه‌السلام مناسب است نگاهی گذرا به قرن دوم هجری بیفکنیم که آن حضرت در نیمه اول آن حضور فعال و مستقیم داشت. این بررسی از چند بعد است:

الف) بُعد سیاسی ـ اجتماعی

جامعه شیعه در دوران امامت حضرت امام صادق‌علیه‌السلام با تغییرات و تحولات سریع و شگرفی روبه‌رو بود. بعد از شهادت امام باقرعلیه‌السلام به سال ۱۱۴ ـ بنابر مشهور ـ دوران امامت حضرت را می‌توان به دوره‌های زیر تقسیم کرد:

ـ از آغاز امامت ایشان تا قیام زید یعنی سال ۱۲۱ که دوران اقتدار و ثبات بنی‌امیه است؛

ـ از قیام زید تا استقرار خلافت عباسی به سال ۱۳۲ که دوران جوش و خروش شیعیان و نمودار شدن آثار زوال و تزلزل ارکان حکومت امویان، به مدت چهار سال (از سال ۱۳۲ تا ۱۳۶)؛

ـ از آغاز حکومت عباسیان به عنوان حکومت خاندان رسالت و ایام خلافت سفاح که همه نیروی خود را در نابودی و قلع و قمع بنی امیه به کار برد و در فکر تصفیه نیروهای داخلی نبود؛

ـ از سال ۱۳۶ دوران اقتدار منصور که وی بیشترین تلاش او در جهت تصفیه نیروهای داخلی نظیر کشتن ابومسلم خراسانی، جنگ با محمد و ابراهیم و کشتن آنان و دستگیری و اعدام دیگر سادات بنی الحسن، و اهانت و جسارت و سپس به شهادت رساندن امام‌علیه‌السلام بود.

در این دوره‌ها، امام‌علیه‌السلام با بصیرت الهی بر همه مشکلات فائق آمد و اصالت خط اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را به اثبات رساند.

ب) تدوین فقه

اگر قرن اول را قرن تثبیت قدرت سیاسی بدانیم، از قرن دوم به بعد با تثبیت قدرت عباسیان، به مدت بیش از پنج قرن ـ از سال ۱۳۲ تا سال ۶۵۶ ـ تلاشهای فراوانی در راه تبیین و تقریر اندیشه‌های علمی صرف گردید. بیشتر فقها، چه فقهای مذاهب اسلامی مشهور کنونی و چه فقهای مذاهب فقهی متروک، در فاصلهٔ اواخر قرن اول و اوایل قرن سوم قرار دارند. به عبارت دیگر، باید قرن دوم را قرن فقها نامید؛ در حالی که مثلاً در قرن سوم، بیشتر کتب معروف کنونی حدیث اهل سنت تدوین یافت. نقش امام باقر علیه السلام در اواخر قرن اول، و امام صادق علیه السلام در نیمهٔ اول قرن دوم، در این زمینه در حدّ اعجاز است.

ج) جنبشهای ملی

سوء رفتار امویان و مروانیان، ترویج شدید ملی گرایی عربی و پاره‌ای دیگر از مسائل اجتماعی و سیاسی، سرانجام پس از حدود یک قرن سکوت، به عصیان و جنبش نژادهای غیر عربی انجامید. نخستین قیامها در این زمینه، از سوی ایرانیان انجام گرفت. ابومسلم خراسانی، اگرچه در پوشش طرف‌داری از خاندان رسالت علیهم السلام به‌پا خاست، اما از لابه‌لای اقدامات او به خوبی روح ستیزه‌جویی با تازیان آشکار است. بعد از کشته شدن او به دست منصور، این حرکت شکل آشکارتری به خود گرفت. نفوذ برمکیان به دربار خلافت، عصیان سنباد[1]، المقنع[2] و استادسیس[3] همه در این قرن رخ داد. این حرکت، فقط در بُعد مبارزه یا نفوذ به حوزه های قدرت محدود نمی‌شد، کم‌کم مکتب تند و افراطی ضد عرب (شعوبیه) شکل گرفت و در نتیجه بازار تفاخر دوسویه میان عرب و غیر عرب سخت گرم شد. در دو سو، شاعران، نویسندگان و دانشمندان هم در رشته‌های مختلف حضور داشتند

---

۱. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۴۹۵.

۲. تاریخ الطبری، ج ۸، ص ۱۳۵.

۳. تاریخ الطبری، ج ۸، ص ۲۹.

و حتی می‌کوشیدند به آیات و روایات تمسک جویند. در این میان نقش و تأکید امام صادق علیه السلام بر ارزش‌های والای انسانی و اسلامی، بس روشن است.

د) برخورد امام صادق علیه السلام با زندیقان و ملحدان

از اوایل قرن دوم با جنبش الحادی شدیدی در جامعه اسلامی روبه‌رو می‌شویم. الحادگران که غالباً با تعبیر «زندیق» وصف می‌شدند که احتمالاً این واژه‌ای پارسی باشد. از آنان سخنان مختلفی نقل می‌شود: برخی هیچ اعتقادی به غیب و حق متعال نداشتند، گروهی احکام و عبادات اسلامی را به باد استهزا می‌گرفتند و پاره‌ای دیگر به پیروی از آیینهایی چون مانی و مزدک متهم بودند. احتمال می‌رود عده‌ای نیز ناروا متهم به آن شده باشند، به‌ویژه که خلفا گاهی مخالفان سلطهٔ سیاسی خود را با چماق الحاد و تکفیر سر به نیست می‌کردند. ما فعلاً در صدد بررسی این جهت نیستیم و برای تحقیق می‌توان به متون تاریخی مراجعه کرد. مرحوم سید مرتضی در کتاب الامالی خود، به سخنان و فعالیتهای آنان پرداخته است.[1]

گستاخی اینان به حدی رسید که گاهی در ایام حج به مکه می‌آمدند و در مقابل کعبهٔ مشرفه به استهزا و تمسخر شعائر الهی می‌پرداختند. دستگاه خلافت نیز تدریجاً برخورد فیزیکی با آنان را آغاز کرد. منصور دوانیقی عده‌ای را به عنوان «راوندیان» به اتهام اعتقاد به تناسخ به قتل رسانید[2]. اوج این خشونتها در زمان مهدی عباسی بود. او که پس از گذشت حدود ده سال بعد از شهادت امام صادق علیه السلام به خلافت رسید، با جدیت کمر به قتل زنادقه بست[3] و طی چند سال، گروه فراوانی را کشت. مفتّشان دربار خلافت در هر جا که به نام زندیقی برمی‌خوردند، او را احضار می‌کردند و می‌کشتند.

امام صادق علیه السلام که مستقیماً با این جریان روبه‌رو بودند، سعی فرمودند که با سعهٔ صدر

---

۱. أمالی المرتضی، ج ۱، ص ۸۸.
۲. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۵۰۵.
۳. تاریخ الطبری، ج ۸، ص ۱۶۵.

و احاطهٔ علمی، شبهات آنان را پاسخ دهند و از اصالت‌های فکری و عملی مکتب، پاسداری کنند. آن حضرت گاهی با رهبران آنان همچون عبدالکریم بن ابی العوجاء، در مقابل کعبه بحث و مناظره می‌کردند.[1] مجموعهٔ این مناظرات در مصادر مختلف آمده است، که اگر یک‌جا جمع شود، هم زیبایی و متانت علمی سخنان امام را در برخوردهای گوناگون زندیقان خواهیم دید و هم به اختلاف سطح اندیشه آنان و تناسب جواب امام علیه السلام با هر فکر در هر سطح پی خواهیم برد.

هـ) برخورد حکیمانه امام با نفوذ علم و فلسفه

عرب قبل از اسلام با دنیای علم و فلسفه آشنایی نداشت. در دهه‌های اولیهٔ ظهور اسلام بیشتر به یادگیری معارف اسلامی توجه می‌کردند، ولی در دهه‌های اخیر قرن نخست، جسته و گریخته افرادی روی به آموزش آنها آوردند. در برخی کتب تاریخ علم، خالد (فرزند یزید بن معاویه متوفای ۸۵) را نخستین فردی می‌دانند که به این کار دست زد[2] و گویا او استاد جابربن حیان معروف است؛ هر چند با شواهد موجود، اثبات این مطالب دشوار است. در حال حاضر مجموعه رسائلی به نام جابربن حیان چاپ شده است و در خلال آنها بیشتر نام امام صادق علیه السلام را می‌برد. برای نمونه، در منتخب رسائل جابر بن حیان (ص ۳۱۴) چنین می‌خوانیم:

> فقال لی سیدی (صلوات الله علیه): یا جابر لقد استوجبت من اللـه الرحمة التامة و الرضوان بما کشفت به عن الناس من هذه البلایا و الآفات و الأوصاب و رددت علیهم عقولهم و حفظت أموالهم. فقلت: الفخر و الفضل و الشکر لسیدی و به علمت ما علمت و وصلت الی ما وصلت.

ما اکنون در صدد تحقیق درباره جابربن حیان نیستیم و اینکه آیا او شخصیتی واقعی است یا موهوم؟ آیا همه این رساله‌ها از او است؟[3] صرفاً در مقام بیان نقش امام علیه السلام در

---

۱. الکافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم، ج ۱، ص ۷۴، ح ۲.

۲. فهرست ابن الندیم، ص ۳۰۳.

۳. رک: فهرست ابن الندیم، ص ۴۷۸ ـ ۴۷۹.

مقابل این «هجوم علم و فلسفه» به جهان اسلام هستیم. تعبیر «هجوم» را به جهت نکته خاصی به کار برده‌ایم، نه اینکه در قداست و اصالت علم و یا فلسفه تردیدی باشد. می‌دانیم که اندیشه‌های علمی (= طب، نجوم، فیزیک، شیمی و...) و فلسفی از دو مبدأ اساسی یونان و هند به مسلمانان رسید، البته بعضی مستقیم و بعضی با ترجمه پارسی. بنابراین از آغاز قرن دوم، سه فرهنگ یونانی، هندی و ایرانی از طریق ترجمه، در میان مسلمانان رسوخ یافت. ترجمه اگرچه یکی از بزرگ‌ترین وسائل نقل و انتقال فرهنگهاست، ولی اندیشهٔ ترجمه‌ای در آغاز مشکلاتی به بار می‌آورد که جهت بسیار مهم آن برخورد مغلوبانه و ذلت بار مردم در برابر آن است که حکایت از ضعف دارد. مترجمان غالباً، یا از فرهنگ و عادات مردم بریده‌اند و یا لااقل در برابر آن بی‌تفاوت‌اند. همین نکته در انتقال علم و فلسفه ترجمه‌ای به فرهنگ اسلامی نیز رخ داد. ابتدا توده مردم و حتی بسیاری از علما، از برخورد با آن وحشت داشتند. گاهی کار تا تکفیر و نسبت زندقه پیش می‌رفت که عبارتِ: «من تمنطق فقد تزندق»، حاکی از همین احساس است.

مترجمان اولیه نیز یا مسیحی بودند، یا متهم به الحاد و زندقه و یا دست کم به بی‌مبالاتی. موج اولیهٔ انتشار این ترجمه‌ها عکس العملهای متضادی همراه داشت: یا نفرت از آن و مبارزهٔ سخت و پی‌گیر با آن، یا خضوع مطلق در برابر آن و در نتیجه اصل قرار دادن علم و فلسفه، و سنجیدن دین با همان محک.

در اینجا نقش امام علیه‌السلام که ناشی از ارتباط با حق مطلق است، جلوه ویژه می‌یابد. امام آن را می‌ستاید، ولی آن را حق مطلق نمی‌داند. و گامی فراتر بر می‌دارد و خود به بیان حقایقی در این عرصه‌ها می‌پردازد. این شیوه نه تنها از ارزش علم و فلسفه نمی‌کاهد، بلکه با تصحیح و تبیین آنها، به این حقیقت قرآنی عینیت می‌بخشد که معارف اسلام می‌تواند در تمام زمانها و در همهٔ زمینه‌ها فعال باشد، خط بدهد، به اصالت خود برگرداند و بلکه پیشگام در پیشبرد آن گردد.

این سیرهٔ روشن امام صادق علیه‌السلام همواره باید مورد توجه همه دانشمندان دلسوخته

اسلامی باشد. آن‌گاه که در پاره‌ای از مقاطع تاریخی، فرهنگ بیگانه درصدد هجوم به عمق اندیشه‌های اسلامی است، عالمان راستین به خوبی آگاه‌اند که اولاً، «حق» در بیرون وجود دارد و همهٔ انسانها فطرتاً در راه رسیدن به آن می‌کوشند و دانش و اندیشهٔ بشری نتیجهٔ این تلاشها و کوششهای فطری است و ثانیاً، این «حق»، تابع و پرتوی از «حق مطلق» ـ جلت کلمته ـ است، و ثالثاً، می‌دانند که بسیج نیروی انسانی برای رسیدن به آن ضروری است و بشر یگانه موجودی است که توان رسیدن به همه مراتب امکانی آن را دارد؛ در نتیجه، آنان نه «علم‌زده» می‌شوند و نه «زده از علم». امام علیه‌السلام که تربیت یافته مکتب وحی است، با بصیرت الهی و نفس رحمانی، هدایت انسانها را در این مسیر صحیح به عهده گرفت. در این باره توضیحی دیگر خواهد آمد.

و) برخورد امام صادق علیه‌السلام با جریان زهد و عرفان‌گرایی*

سابقهٔ ترک همه علایق دنیوی، به زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله برمی‌گردد[1]. در میان تابعین مانند حسن بصری و دیگران نیز منش ترک مطلق لذایذ مادی و پوشیدن لباسهای خشن، به تدریج رو به رشد گذاشت. صوفیه اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم، بیشتر به جنبه‌های تصوف عملی می‌پرداختند، ولی از همان زمانها کم‌کم تعبیرات عرفانی نیز بروز یافت. بعدها کار به جاهای خطرناک کشید و صدور شطحیات در صوفیه قرن سوم و پس از آن، امری عادی گردید و حالات غریبی از انقطاع مطلق عده‌ای نقل می‌شد.

امام علیه‌السلام با ارائه علمی و عملی معنای صحیح زهد، غبار ابهام از چهرهٔ این واژه مقدس زدود. سخنان آن حضرت در مفاهیم عالی توحید و مظهر آن که ولایت است، که در عین اصالت و متانت و سلاست تعبیر، هیچ‌گونه شطحی همراه ندارد، و همواره الهام‌بخش عارفان الهی بوده است. در این باره توضیحی خواهد آمد.

آنچه گفته آمد، مروری کوتاه بود بر جریانات اوایل قرن دوم و نقش مؤثر امام علیه‌السلام در

---

* مفیدنامه ۲: ویژه کنگره جهانی هزاره شیخ مفید ۲۸ـ۳۰ فروردین ۱۳۷۲، ص ۴ـ۱۷.

۱. رك: وسائل الشیعة، کتاب النکاح، ابواب مقدّمات النکاح، الباب ۴۸، ج ۲۰، ص ۱۰۶.

رهبری جامعه و پاسخ‌گویی به نیازهای زمان. گویی آن روح بلند، زمان را نیز در مشتهای خود گرفته بود و با آگاهی کامل از همه زوایای آن و درک همهٔ ضرورتهای نهفته‌اش، کاخی رفیع از علم، عرفان، اندیشه، تقوا، انسانیت و... بنا نهاد که در برخورد با حوادث زمانهای گوناگون، امواج سهمگین طوفانها و تندبادهای کوه‌شکن، این بنای عظیم ثابت و استوار به جای می‌ماند و حتی یک آجر هم از آن فرو نمی‌ریزد. ﴿اَللّٰهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ﴾[1].

در همه زمینه‌های یاد شده، شاگردان وفادار آن حضرت، به ضبط، تدوین، نشر سخنان و ارشادات او پرداختند، ولی در زمینهٔ علم و عرفان توضیحی را می‌طلبد.

سخنی در باب رسائل منسوب به امام صادق علیه‌السلام

سخنانی که از آن حضرت درباره خواص اشیا و جنبه‌های طبی و مسائل فلکی و...، که در میراثهای اصحاب (رضوان‌الله علیهم اجمعین) نقل شده است، به صورت نوشته‌های متعارف علمی نیست. اگر رسائل جابر بن حیان از خود او باشد و چنان‌که در گوشه و کنار آن به بهره‌گیری از آن حضرت اشارت و تصریحاتی دارد، درست باشد، باید این رساله‌ها را الهام گرفته از کلمات امام با تأیید گفته‌های دانشمندان و فیلسوفان یونان دانست.

از آنچه در برخی مصادر آمده و از رساله‌ای که در مجموعه رسائل جابر بن حیان درباره امامت موجود است[2]، برمی‌آید که جابر بن حیان، اسماعیلی مذهب بوده است. شاید همین امر، علت ذکر نشدن نام او در فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی باشد. از سوی دیگر، کتاب توحید مفضّل که بیولوژی به حساب می‌آید، اگرچه نسبتاً در میان مصادر متأخرتر ما آمده است، ولی بعید نیست که در مصر در زمان خلافت فاطمیان و اسماعیلیان تألیف شده باشد. اسماعیلیان اهتمام فراوانی به انتشار علوم متعارف زمان داشتند، حتی تألیف رسائل اخوان الصفا را به خود نسبت می‌دهند و شخصیتهایی چون

---

۱. انعام (۶): ۱۲۴.

۲. رسائل جابر بن حیان، ص ۴۸۹ـ۵۰۰.

شیخ الرئیس ابن سینا و خواجه نصیر طوسی را از خود می‌دانند. همه اینها شواهد روشنی بر این است که سعی بر این بوده است که خود را وارث این قسمت از دانشهای امام جلوه دهند (دقت کنید). البته خود مصر نیز در زمان آنان یکی از مراکز عمدهٔ دانشهای انسانی و معارف اسلامی به شمار می‌آمد.

مفاهیم بلند معارف الهی، به دو سبک بیان شده است:

یک شیوهٔ آن با روش و تعبیرات قرآن و روایات مشهور نبوی هماهنگ است که بیشتر آنها در کتب اصحاب ما (رضوان‌الله علیهم‌اجمعین) درج شده است. مرحوم کلینی بخش بزرگی از اصول کافی را به این امر اختصاص داده است و مرحوم صدوق نیز تألیفات خاصی در این باره دارد. در این رشته، چه قبل از این دو و چه بعد از آنان، آثار فراوانی در دست است.

سبک دوم مربوط به روایاتی است که تعابیر متعارف بین عرفا و متصوفه در آنها به کار رفته است و دقیقاً اندیشه‌های عالی عرفان اسلامی را می‌توان در آنها یافت. نوشتهٔ مدون و جامعی که از سبک دوم در دست داریم، همان کتاب معروف مصباح الشریعة است. نام این کتاب و روایات آن را در مصادر بسیار متأخرتر از مرحوم شیخ مفید آمده، اما بحث ما درباره روایات قبل از مرحوم مفید است.

در مقوله دوم نیز روایات فراوانی در دست داریم، منتها غالب آنچه در مصادر اصحاب ما یافت می‌شود، متفرق است و از نظر اسلوب تعبیر، صورت ابتدایی‌تری نسبت به مفاهیم و اصطلاحات عرفانی دارد. تعداد معتنابهی از این روایات در مصادر اهل سنت نیز آمده است که تعابیر آن کاملاً عرفانی است و گاهی در درجات بسیار عالی قرار دارد. ابوعبدالرحمن سلمی ـ دانشمند معاصر مرحوم مفید که یک سال پیش از او در گذشته است[1] ـ در تفسیر خود حقایق تفسیر، روایات فراوانی را در این زمینه از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است.

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۲۴۴.

مجموعهٔ این روایات را پل نویا در سال ۱۹۶۸م از کتاب مذکور استخراج و به چاپ رسانیده است، بعدها این مجموعه روایات در بیروت و ایران، ضمن مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی منتشر گردید. این مجموعه که ۴۳ صفحه دارد، تفسیری است با سبکی کاملاً عرفانی و بر حسب مصطلحات قوم. ابوعبدالرحمن سلمی، منبع این تفسیر را نقل نمی‌کند. در مقدمه پس از بیان اینکه عده‌ای فقط به بیان فواید ظاهری قرآن نظیر قرائات، اعراب و لغت پرداخته‌اند، گوید:

ولم یشتغل أحد منهم بجمع فهم خطابه به علی لسان أهل الحقیقة، آیات متفرقة نسبت إلی أبی العباس بن عطاء و آیات ذکر أنها عن جعفر بن محمد الصادق علیه السلام علی غیر ترتیب.[1]

اگر چه برخی از روایاتی که تعبیرات روشن‌تر و نزدیک‌تر به فهم دارند، با اندک اختلاف در متون شیعی آمده است، لکن بیشتر آنها در منابع قدیم‌تر شیعه یافت نمی‌شود. ماسینیون با وجود آگاهی نسبتاً وسیع از این‌گونه نوشته‌ها، معترف است که پایهٔ روایات عرفانی سنّیان از امام صادق علیه السلام را نیافته است؛ روایاتی که در مصادر سنیان بیش از شیعیان آمده است. به نظر نگارنده، اساس این روایات را باید بیش از یک شخص و یک زمان معین دانست. مرحوم طبرسی یک قرن و نیم بعد از ابوعبدالرحمن سلمی، روایتی را در تفسیر سورهٔ انسان در ذیل آیه مبارکه ﴿وَ سَقاهُمْ ربهم...﴾ آورده که به‌حق از زیباترین و والاترین و دقیق‌ترین عبارات عرفان علمی است. آنگاه گوید: «رووه عن جعفر بن محمد علیهما السلام»[2]. این عبارت گویای آن است که این روایت را در بیش از یک مصدر یافته است، ولی متأسفانه از مصادر خود نام نمی‌برد.

امید است که با پی‌گیری و تحقیق، مصدر اساسی چنین روایاتی که در منابع سنیان بیش از شیعیان آمده، روشن گردد. بررسی این مطلب بسیار مهم، چهرهٔ مکتب عرفانی اهل بیت علیهم السلام را واضح‌تر می‌سازد. نگارنده اگرچه تحقیقی خاص در این موضوع ندارد،

---

۱. تفسیر سلمی، ص ۲۱ و ۷۶.

۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۲۳: «یطهّر هم عن کلّ شیء سوی الله إذ لا طاهر من تدنّس بشیء من الاکوان إلّا الله».

ولی با مرور بر روایات و بررسی منابع این قبیل روایات، به سر نخ‌هایی دست یافته است که طرح آنها خارج از موضوع بحث است و به همین مقدار بسنده می‌کنیم که احتمالاً «خط غلوّ» در نقل مایه‌های اولیهٔ این روایات مؤثر بوده، ولی بعدها شکل و سبک عرفانی به خود گرفته است. وارثان خط تأویل، احتمالاً به همت دوری از مراکز علمی یعنی کوفه، بغداد و قم، بیشتر به نشر آنها پرداخته‌اند و تفصیل نیازمند مجالی است.

این نکته را هم بیفزاییم که مراد ما از «معارف»، شامل مباحث متعارف کلامی نیز می‌شود. می‌دانیم که از اوایل قرن دوم، واصل بن عطاء بصری مکتب اعتزال را پایه گذاری کرد. ولادت او در همان سال ولادت امام صادق علیه‌السلام (۸۰ق) رخ داد، ولی هفده سال قبل از امام علیه‌السلام در سال ۱۳۱ق درگذشت.[۱]

روایات وارد شده از ائمه علیهم‌السلام، به طور کلی بر اصالت اندیشه‌های عقلانی تأکید دارد و به همین جهت در موارد اصولی و زیربنایی فراوانی، به اندیشهٔ اعتزال نزدیک‌تر است، ولی باید در نظر داشت در مباحث اصول عقاید روایات متعارض نیز داریم. این دوگانگی بعدها در دو مکتب قم و بغداد بیشتر آشکار گردید. در مکتب بغداد، نمودهای اعتزال بیشتر هست که منابع تاریخی بسیاری، این نزدیکی را از مرحوم مفید متأثر می‌دانند.

اندکی از سخن اصلی به دور افتادیم. رشتهٔ کلام در مکتب کوفه و تأثیر زیدبن‌علی و جنبش او در این مکتب بود. دیدیم که زید از نظر مبانی علمی، تأثیر چندانی بر این مکتب نداشت. اکنون نیز در منابع اصلی، اثر چشم‌گیری از او نداریم و روایات محدودی از زید در کتب اربعه آمده است. مرحوم شیخ طوسی در دو کتاب تهذیب و استبصار بیشتر آنها را آورده است، ولی این گونه روایات در کتاب کلینی[۲] و صدوق[۳] بسیار اندک است.

---

۱. تاریخ الاسلام، ج ۸، ص ۵۵۸.

۲. رك: الکافي، ج ۳، ص ۲۱۱، ح ۴، ص ۲۱۳، ح ۶؛ ج ۶، ص ۴۸، ح ۵، ص ۳۹۸، ح ۱۰.

۳. رك: الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۸، ح ۶۰۳؛ ج ۳، ص ۵۳۹، ح ۴۸۵۶، ص ۵۶۱، ح ۴۹۲۶؛ ج ۴، ص ۱۶۱، ح ۵۳۶۶، ص ۳۲۴، ح ۵۶۹۵، ص ۴۱۱، ح ۵۸۹۶.

خط غلوّ

در این مرحله از مکتب کوفه، ظهور و بروز خطّ غلوّ بسیار مؤثر بوده است؛ مکتبی که تا حدی انسجام داشته و میراثهای فرهنگی نسبتاً فراوانی بر جای گذاشته است.

طبق شواهد تاریخی، غلوّ در شؤون ائمه علیهم‌السلام به زمانهای اولیه اسلام برمی‌گردد[۱]، ولی بروز آن به عنوان جریان فکری با چهارچوبهای مشخص، به زمان امام صادق علیه‌السلام می‌رسد. ظاهراً علت این امر، اوضاع سیاسی ـ اجتماعی ویژهٔ آن ایام است. تا زمان امام باقر علیه‌السلام، تشکل شیعه براساس اعتقادات و باورهای خاص مکتبی بود، ولی در زمان امام صادق علیه‌السلام و به‌ویژه بعد از شهادت زید، پایه‌های خلافت اموی تزلزل یافت.

وضع زمانه گویای وقوع انقلاب بود و طبیعتاً این سؤال پیش می‌آمد که رهبری در آینده از آنِ کیست؟ معلوم بود که شیعیان زمینه را برای رهبری امام علیه‌السلام آماده می‌ساختند. برخی از گروههای آنان، تندرو بودند و فعالانه این حرکت اجتماعی را با تکیه بر توده‌های محروم جامعهٔ شیعه اداره می‌کردند. سلاح ایدئولوژیک آنان در این حرکت سیاسی ـ اجتماعی، نفی مشروعیت سلطهٔ حاکم و اثبات ولایت مطلقهٔ کلیهٔ ائمه علیهم‌السلام بود. البته روشن است که نفی مشروعیت، به خلفای زمان اکتفا نمی‌کرد، بلکه شامل همه سلطهٔ سیاسی بعد از وفات پیامبر گرامی به استثنای خلافت امام علی و فرزندش امام حسن علیهما‌السلام می‌شد. این خشم و اعتراض، در مقابل آن تسلیم مطلق، زمینه را برای اتهام غلوّ آماده ساخت.

در برخی منابع تاریخی، علت نام گذاری «رافضی» بر شیعه را به زید نسبت می‌دهند. گروهی از شیعیان، تمایلی به بیعت با زید نداشتند و هنگامی که دریافتند زید نگاه مثبتی به خلیفه اول و دوم دارد، از او کناره گرفتند و زید آنان را رافضی نامید[۲]. البته صحت این قضیه مورد تأمل است.

---

۱. رك: رجال الکشّی، ص ۳۰۷، الرقم ۵۵۶.

۲. المحجر، ص ۴۸۳؛ البدایة والنهایة، ج ۹، ص ۳۳۰.

در مقابل این خط، باید از خط اعتدال نام برد که در عین نفی مشروعیت سلطهٔ حاکم، کمتر حضور فعال در صحنهٔ مبارزات سیاسی ـ اجتماعی داشت. اینان پایه‌گذار قوی‌ترین مصادر اندیشهٔ شیعی گردیدند.

در اینکه حقیقت خط غلوّ چیست، بحث فراوان است. در منابع قدیم‌تر، وصف «غالی» جزء الفاظ تضعیف به حساب می‌آمد و در نوشته‌های متأخر، نه فقط از آن تضعیف استفاده نمی‌شود، بلکه به تعبیر برخی آنچه سابقاً جزء غلوّ به شمار می‌رفته، اینک جزء عقاید مسلّم طائفه است![1]

شرح کامل اندیشه و عملکرد خط غلوّ، به تحقیقی مستمر و تألیفی مستدل نیاز دارد و هنوز نقاط مبهم در این جریان، فراوان است. هدف ما ترسیم اجمالی این خط و نقش آن در شکل‌گیری اندیشه‌ها و میراثهای مذهب شیعه است.

اساساً خط غلوّ را باید به دو شاخهٔ اصلیِ «منحرف» و «معتقد» تقسیم کرد. انحراف هم به دو گونه بوده است: انحراف عقیده‌ای، و انحراف عملی.

در شکل اول انحراف، عقاید باطل و پوچ الوهیت ائمه علیهم‌السلام را مطرح می‌ساختند. مشهورترین چهرهٔ این خط، ابوالخطّاب محمد بن مقلاص اسدی است. اندیشهٔ ابوالخطاب را باید اوج انحراف فکری دانست. او رهبری یک قیام مسلحانه علیه نظام حاکم را به عهده گرفت و با جمعیتی حدود هفتاد نفر و با شعار «لبیک یا جعفر»[2]، از مسجد کوفه قیام را آغاز کرد. آنان نزدیک درهای مسجد با نیروهای حکومتی درگیر و همه کشته شدند و فقط فردی به نام ابوخدیجه جان به‌در برد. وی که مجروح شده بود، در میان کشتگان خود را از آنان وانمود کرد و توانست در تاریکی شب بگریزد.[3] این جریان فکری منحرف، به شدت از سوی امام صادق علیه‌السلام

---

۱. رك: مقدمهٔ تنقیح المقال.

۲. رك: الكافي، ج ۸، ص ۲۲۵، ح ۲۸۶؛ رجال الكشّي، ص ۲۹۸، الرقم ۵۳۱.

۳. رك: رجال الكشّي، ص ۳۵۲ و ۳۵۳، الرقم ۶۶۱.

کوبیده شد و رهبر قیام نیز به کلی از جانب امام علیه السلام مطرود و ملعون اعلام گردید.[۱]

اما انحراف عملی آنان، بیشتر در موجه جلوه دادن ارتکاب گناه بود. غالیان به تأویل حقیقت نماز، روزه، حج، زکات و سایر عبادات می‌پرداختند و حقیقت[۲] آنها را ولایت امام می‌دانستند. این گروه با این شعار «إذا عرفت الإمام، فاعمل ما شئت؛ امام را بشناس، پس هر کاری می‌خواهی بکن»، ترک همهٔ واجبات را روا می‌شمردند. اعمال زشت و حرام چون زنا، شراب‌خواری، دزدی را عبارت از دشمنان اهل‌بیت علیهم السلام می‌دانستند و معتقد بودند اگر کینه آنها در دل باشد، کافی است و شخص مؤمن(!) می‌تواند همه محرمات و ـ نعوذ بالله ـ حتی زنای با خواهر و مادر را انجام دهد. اینان به بهانه واهی ولایت ائمه و برائت از دشمنان، همهٔ واجبات را ترک می‌کردند و همهٔ محرمات را به‌جا می‌آوردند. این گروه با یدک کشیدن عنوان شیعه بهانه‌ای به دست دشمنان داد تا شیعیان را این‌گونه وصف کنند[۳]. شواهد موجود نشان می‌دهد که این گروه هیچ اعتقادی به حقیقت اسلام و ارزشهای متعالی آن نداشتند، و احتمالاً عنوان شیعه، وسیله‌ای برای مبارزه با نظام فاسد و در عین حال راهی برای بی‌بند و باری بود. اعتقادات این گونه افراد از یک سو، و چهرهٔ تابناک ائمه و سفارشهای آنان در متابعت از قرآن و تأکید بر فرایض اسلامی و سفارش فراوان به محاسن اخلاقی بسی عجیب می‌نماید. همین اندیشه‌های انحرافی، اکنون نیز در میان دو فرقهٔ اسماعیلی آقاخانیها، دروزیها ـ که در اصل اسماعیلی بودند، و فعلاً به هیچ مذهب و دینی شباهت ندارند ـ و فرقهٔ دوازده امامیِ دیگری به نام نُصیریها (علویانِ ساکن سوریه) کم و بیش رایج است. شاید در خلال این گفته‌ها، ارتباط آن گذشته با وضعیت کنونی مشخص شود، ان شاءالله تعالی.

---

۱. این یک تفسیر برای مسلک آنان است، اما تفسیر دیگری نیز وجود دارد.

۲. رك: معانی الأخبار، ص ۳۸۸، ح ۲۱۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۷، ح ۶۲؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۰، ح ۷.

۳. این صحنه ما را به یاد شعار «حزب توده در خط امام» در اوایل انقلاب می‌اندازد.

در مقابل این جریان انحرافی، یک جریان صحیح در خط غلوّ قرار داشت که شباهت آن با خط اول، بیشتر در بعضی تندرویهای اعتقادی و احتمالاً در مسائل ولایت، اعتماد بر تأویل و باطنی‌گری و تحرکات سیاسی ـ اجتماعی بود. البته این خط، هم در اعتقاد به اصول کلی، افرادی مسلمان و معتقد بودند و هم کاملاً به احکام شریعت مقدس پای‌بند، معتقد و متعبد بودند؛ شیعیانی پاک‌باخته و دل‌سوخته که برای تثبیت ولایت کلیه الهی در تمامی شؤون فرد و جامعه سر از پا نمی‌شناختند. چهره‌های معروفی همچون جابر بن یزید، مفضّل بن عمر، معلّی بن خنیس ـ که همه از قبیله یمنیِ جُعْف بودند ـ، محمد بن سنان و سهل بن زیاد را باید در شمار این جریان دانست. شاید نامیدن آنان به «غالی» از بعضی شایعات متعارف جامعهٔ اسلامی آن روز نشأت گرفته باشد. به نظر می‌رسد که در بسیاری از اذهان چنین رسوخ یافته بود که مقدم داشتن و افضل شمردن حضرت علی علیه‌السلام بر دیگر خلفا و صحابه، «غلو» به شمار می‌رفت. اکنون نیز در مصادر معروف سنّیان، غلوّ را در همین معنا به کار می‌برند.

به هر حال، باید حساب چنین افرادی را از جریان انحرافی خطّ غلو یعنی خط اول جدا ساخت. اینان شخصیتهایی چند بعدی بودند که به آسانی نمی‌شد آنان را درک کرد. شاید سرّ اختلاف کلمات و روایات درباره آنان از همین‌جا ناشی شده باشد. گویا خود این افراد هم سعی در جدا ساختن خود از خطوط انحرافی داشتند. مفضّل بن عمر، از بزرگان این خط، نامه‌ای به امام صادق علیه‌السلام می‌نویسد و در آن، از انحرافهای عملی و عقیدتی عده‌ای به نام شیعه یاد می‌کند. در آن نامه می‌گوید: «اینان محرمات را انجام می‌دهند و واجبات را ترک می‌کنند» و آنگاه پاره‌ای از رفتارهای شنیع و تأویلات غریب آنان را ذکر می‌کند. امام علیه‌السلام نیز در چندین صفحه، به شدت با این جریان انحرافی برخورد می‌کند. امام علیه‌السلام بر تعبّد و تدیّن به شریعت مقدس تأکید فراوانی می‌کند؛ اگرچه متن نامه مفضّل در دست نیست، ولی از خلال جواب امام علیه‌السلام، فرازهایی از آن مشخص می‌گردد. این نامه را در اواخر کتاب بصائر الدرجات صفّار[1] و قسمت‌هایی از آن را در کتاب علل الشرائع

---

۱. بصائر الدرجات، ص ۵۲۶، ح ۱.

می‌توان دید[۱]. راویان آن مثل محمد بن سنان نیز از همین خطّ غلو هستند. حاملان این اندیشه این نامه را در دفاع از این خط منتشر کردند.

نوشتهٔ دیگری از مفضّل بن عمر در دست داریم که بیانگر «وضعیت جماعت شیعه» است و پاره‌ای از عبارات آن، شبیه بیانیه‌های درون‌گروهی سازمانهای سیاسی است. در این نوشته، مفضّل با شدت و تأکید فراوان، شیعیان را به التزام کامل به شریعت مقدس و مراعات ورع و تقوا در جمیع شؤون زندگی دعوت می‌کند. متن کامل این نوشته، در آخر کتاب تحف العقول آمده است[۲]، ولی قطعاتی از آن‌که به سخنان امام صادق علیه السلام استناد می‌کند، در کافی آمده است[۳]. تحف العقول سند ندارد، ولی کلینی هرگاه روایتی از آن را نقل کرده، سندش را هم آورده است. برای اطلاع بر وسعت دائرهٔ اتهام این خط، کافی است بدانیم که خود مفضّل نیز متهم به ترک نماز است! مرحوم کشّی در رجال از هم‌سفران مفضّل نقل می‌کند که برای زیارت به کربلا رفتند و مفضّل نماز صبح نخواند![۴]

به نظر می‌رسد، جریانات سیاسی ـ اجتماعی شیعه در چند قرن اولیه، از عنوان غلوّ، به عنوان حربه‌ای سیاسی، له و علیه افراد و جریانات مشخص استفاده می‌کردند. بعدها دایرهٔ اعتقادی گروههای مختلف غالیان مبهم ماند. مرحوم صدوق در قرن چهارم، از استاد بزرگوار خود ابن الولید نقل می‌کند: «اعتقاد به اینکه پیامبر و ائمه علیهم السلام خطا و سهو نکرده‌اند، اولین درجه غلوّ است[۵]! همو در کتاب من لایحضره الفقیه، زیاد کردن «أشهد أن علیاً ولیّ الله» را عمل مفوّضه ـ و به تعبیر ایشان: لعنهم الله! ـ می‌داند[۶].

در مکتب بغداد، ابن غضائری را باید تندترین فرد در حمله به خط غلو دانست. در

---

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۰، ح ۷.
۲. تحف العقول، ص ۵۱۳.
۳. الکافي، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۱.
۴. رجال الکشّی، ص ۳۲۵، الرقم ۵۸۹.
۵. رك: الفقیه، ج ۱، ص ۳۶۰.
۶. رك: الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۰.

نوشته‌ای که فعلاً به نام او در دست است، رایج‌ترین اتهام برخی راویان، همین غالی بودن است. متأسفانه اطلاعات اندکی از این مرد بزرگ در دست داریم. مطالب پراکنده‌ای را که در گوشه و کنار درباره او آمده، می‌توان چنین ارائه کرد:

ابن غضائری مردی آشنا به راویان حدیث و آگاه بر بسیاری از کتابها و نوشته‌ها بود و حتی پاره‌ای از نوشته‌های اساسی را در اختیار داشت. در رشتهٔ کتاب‌شناسی، تا زمان وی تألیفی جامع همچون کتابهای او در دست نبود. با مرحوم نجاشی همدرس بود[1]، ابن غضائری دارای اندیشه و روش قوی رجالی بود، تا آنجا که می‌توان او را بر شیخ طوسی و حتی نجاشی ترجیح داد. اساسی‌ترین کار او را باید تشخیص غالیان و حمله به آنان دانست. وی در جوانی می‌میرد و برخی از وارثان او کلیهٔ آثار علمی او را نابود می‌سازند،[2] حتی دوست و شاگرد او مرحوم نجاشی، شرح حال مستقلی از او به دست نمی‌دهد و شیخ طوسی هم به طریق اولی چنین است. به نظر می‌رسد مرحوم ابن‌غضائری ترور شخصیت شده و شاید مرگ زودهنگام او هم نتیجهٔ ترور شخص او بوده باشد.

کوتاه سخن آنکه مجرّد اتهام به غلو، در ردّ روایت و یا نفی عقیده کفایت نمی‌کند، به‌ویژه ما اطلاع دقیقی از مبانی فکری دو رجالی برجسته، مرحوم نجاشی و ابن غضائری، در دست نداریم. به نظر می‌رسد اندیشمندان خط صحیح غلوّ، با قطع نظر از برخی عقاید، حاملان اصلی معارف صحیح اهل بیت علیهم‌السلام بودند و خط آنان را نباید با خطوط انحرافی خلط کرد.

با تأمل در مجموع شواهد تاریخی موجود، می‌توان محورهای اصلی خط غلوّ را چنین ترسیم کرد: تندروی اعتقادی، توجه به تأویل و باطن شریعت، ترک بعضی از اعمال ظاهری مثل نماز و روزه، فعالیت و تحرک اجتماعی ـ سیاسی، مبارزه تند با سلطه حاکم بلکه با همه وابستگان نظام. این موارد را در مجموع جریان خط غلو می‌توان ملاحظه کرد.

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۸۳، الرقم ۲۰۰، ص ۲۱۹، الرقم ۵۷۲.

۲. رك: فهرست الطوسي، ص ۲.

اما در مورد افراد و جریانات باید گفت رفتارهای خلاف شریعت و عقاید کفرآمیز در خطوط انحرافی خط غلوّ، نفوذ عمیقی داشت. از همان زمان امام علیه السلام، خط غلو، دست به تدوین افکار و اندیشه‌های خود زد. معروف‌ترین آنها نوشته‌های مفضّل است. بعدها این جریان فکری ادامه یافت و توانست به موازات خط اعتدال، میراثهای فرهنگی اصیلی از خود به جای بگذارد.

عیب اساسی خط غلوّ در تدوین حدیث، همان روحیهٔ تند و پرخاشگرانه آنان است که به ظاهر کمتر می‌پردازند و بیشتر به باطن و حقیقت توجه می‌کنند. آنان در ضبط سند یا متن احادیث، دقت کافی نمی‌کردند و به سلامت لفظی و معنوی متن، توجه کمتری داشتند. آنان هرگاه که معنا را می‌پسندیدند، به سند آن توجه نمی‌کردند و میان ارسال و اسناد فرقی نمی‌گذاشتند. این تعبیر مرحوم نجاشی که در مورد آنان می‌گوید: «کان ضعیفا فی الحدیث»[1]، ناظر به همین معناست و مراد او کذّاب بودن شخص نیست، بلکه این خط را از لحاظ حدیث‌شناسی ضعیف می‌داند و این سخنی است بسیار متین. از این رو، احادیث این گروه از غالیان، به دقت و تأمل بیشتری نیاز دارد که در میان محدثان متأخر، مرحوم کلینی دست به تنقیح احادیث زد. ما در کتاب شریف کافی تعداد زیادی از میراثهای خط غلوّ را می‌بینیم. اینان از همان دستهٔ معتقد و وابسته به اسلام و مقدسات اسلامی هستند. مرحوم کلینی با دقت و موشکافی عمیق خود، احادیث موهون و بی اساس خط غلوّ را جدا ساخت و سعی کرد روایات صحیح آنان را طبق نظام ارزشی‌اش در این کتاب بزرگ بیاورد. این کار مرحوم کلینی، بعدها در مکتب بغداد پذیرفته شد و در حقیقت زمینهٔ اعتقاد و اعتماد مرحوم مفید به آثار صحیح این خط بود.

همین‌جا باید به این نکته اشاره کنم که در میان خطّ غلو، چهره‌ای چون مفضّل بن عمر به صورت رمز درآمده است و بر این اساس، بسیاری از کلمات و روایات به او نسبت داده شده که در حقیقت از او نیست. مرحوم ابن غضائری نیز به همین نکته اشاره‌هایی دارد.

---

۱. برای نمونه رك: فهرست النجاشی، ص ۱۸۵، الرقم ۴۹۰، ص ۴۰۶، الرقم ۱۰۷۷.

برای نمونه، می‌توان از کتاب الهفت الشریف و یا الهفت و الأظلة که اخیراً چاپ شده، یاد کرد. این کتاب مملوّ از کفریات و لاطائلات است و تقریباً همهٔ کتاب را به مفضّل نسبت داده‌اند. این کتاب به احتمال بسیار قوی از اباطیل محمد بن نُصیر نمیری، بنیان‌گذار فرقه نُصیریه (علویان فعلی شام) است. او خود از خط غلوّ انحرافی بود و از سوی امام زمان (عجل الله فرجه الشریف) لعن شد و از جامعهٔ شیعه طرد گردید[1]. وی به مناطق کوهستانی شام رفت و از سادگی و نادانی مردم سوء استفاده کرد و افکار خود را منتشر ساخت. مرحوم مفید ظاهراً دربارهٔ همین کتاب می‌فرماید:

إنّ الأخبار بذکر الأشباح تختلف ألفاظها و تتباین معانیها و قد بنت الغلاة علیها أباطیل کثیرة و صنفوا کتباً لَغَوْا فیها و... هَذَوْا فیما أثبتوه منه فی معانیها و أضافوا ما حوته الکتب إلی جماعة من شیوخ أهل الحقّ (تأمل شود) و تخرّصوا الباطل بإضافتها إلیهم، من جملتها کتاب سمّوه کتاب الأشباح والاظلة» نسبوا تألیفه إلی محمد بن سنان، و لسنا نعلم صحة ما ذکروه فی هذا الباب عنه[2].

نکته دیگر در بارهٔ جریان خطّ غلو، ادعای ارتباط آنان با اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام است. از بعضی نکته‌های پراکنده چنین برمی‌آید که در میان فرزندان امام علیه السلام خطّ غلو با اسماعیل رابطه داشت[3]. این رابطه شاید بعدها در ادغام جناح تندرو و سیاسی خطّ غلو در خلافت فاطمی مصر (اسماعیلیان) تجلی یافت. چون خود اسماعیل هیچ‌گونه تأثیر فکری و علمی بر اندیشه‌های اسماعیلیها ندارد و ساحت او از اینگونه اتّهامات بری است.

مسانید أهل‌بیت علیهم السلام

اکنون که سخن از امام علیه السلام و نقش مکتب کوفه در شکل‌گیری ابعاد فکری و علمی شیعه است، بسی ضروری است به ظهور پدیده‌ای اشاره کنیم که از اوایل قرن دوم تا نیمه‌های قرن سوم ادامه یافت و به‌ویژه در زمان امام صادق علیه السلام شدت گرفت. این پدیده، ظهور

---

۱. رک: الغیبة (للطوسی)، ص ۳۹۸.

۲. المسائل السرویة، ص ۳۷.

۳. رجال الکشّی، ص ۳۲۳، الرقم ۵۸۶.

کتابهایی بود که با سند منظم از امام، از پدرش، از پدرانش، از امیرالمؤمنین، از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌شد. از این کتابها به کتاب، روایات، جزء و نسخه تعبیر می‌کردند. اولین آنها کتاب مسند زید است که ابوخالد واسطی همهٔ آنها را از زید بن علی، از پدرش و... نقل کرده است[۱]. بعدها، تعداد زیادی از این سنخ مجموعه، از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده‌اند. مشهورترین آنها کتاب سکونی[۲] و کتاب ابوالبَختری[۳] است. شخصی از مرو، به نام موسی بن ابراهیم که معلم فرزندان سندی بن شاهک بود و می‌توانست در زندان با امام کاظم علیه‌السلام ملاقات کند، مجموعه‌هایی با همین سند نقل کرده است[۴]. مجموعهٔ مفصلی به نام اشعثیات[۵] نیز به همین سند از ایشان نقل شده است. این مجموعه به وسیلهٔ نوادگان ایشان در مصر انتشار یافت و در اواخر قرن چهارم، در زمان مرحوم شیخ مفید، در بغداد نیز منتشر گردید. از این مجموعه در کلمات مرحوم مفید اثری ندیده‌ام. در زمان امام رضا علیه‌السلام نقل این مجموعه‌ها اوج بیشتری گرفت و بعدها برخی نسخه‌ها به نام صحیفة الرضا شهرت فراوانی گرفتند[۶]. این مجموعه‌ها در میان اهل سنت نیز با همان نام یا نام «مسند الامام الرضا علیه‌السلام» رواج یافت. آخرین کتاب از سلسله «مسانید اهل‌البیت علیهم‌السلام»، کتابی است منسوب به امام هادی علیه‌السلام[۷]. بدین سان، از ابتدای قرن دوم، این گونه «مسند»ها، با نام زید شهید شروع شد و در اواسط قرن سوم با نام امام هادی علیه‌السلام خاتمه یافت.

برخورد اصحاب با مجموعه‌های اخیر، گوناگون است؛ مثلاً مرحوم کلینی از هیچ‌یک از این نسخه‌ها نقل نکرده؛ در حالی که مرحوم صدوق روایات فراوانی از آنها آورده است. مرحوم مفید در امالی، روایات انگشت شماری از نسخه‌های درجه دو نقل کرده است. به

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۲۸۸، الرقم ۷۷۱.
۲. فهرست النجاشی، ص ۲۶، الرقم ۴۷؛ فهرست الطوسی، ص ۳۳، الرقم ۳۸.
۳. فهرست النجاشی، ص ۴۳۰، الرقم ۱۱۵۵؛ فهرست الطوسی، ص ۴۸۷، الرقم ۷۷۹.
۴. فهرست الطوسی، ص ۴۰۷، الرقم ۱۰۸۲.
۵. فهرست النجاشی، ص ۳۷۹، الرقم ۱۰۳۱؛ رجال الطوسی، ص ۴۴۲، الرقم ۶۳۱۳.
۶. فهرست النجاشی، ص ۲۲۹، الرقم ۶۰۶.
۷. فهرست النجاشی، ص ۴۶۰، الرقم ۱۲۵۶.

طور کلی، همه این کتابها، بدون استثنا، از نظر حال راوی، مورد مناقشه‌اند و حتی یک مجموعهٔ آن را نمی‌توان یافت که راویان آن مورد قبول اکثر صاحب‌نظران باشند. به نظر ما باید با تحقیق و بررسی دقیق، تاریخ و چگونگی تدوین اینها مشخص گردد، به امید آن روز.

خط اعتدال

اصلی‌ترین و دقیق‌ترین خط فکری و فرهنگی که به‌حق باید آن را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین پاسدار ارزشهای مکتب دانست، همان خطّ عمومی اعتدال است. حتی اگر قبول کنیم که این خط حضور فعال و چشم‌گیری در صحنهٔ مسائل اجتماعی سیاسی نداشته است ـ که نمی‌توان این دیدگاه را پذیرفت ـ بدون شک کوششهای این دانشوران در حفظ سلامت، متانت، دقت و اصالت مایه‌های فرهنگی، بزرگ‌ترین تأثیر را در پایه ریزی میراثهای فرهنگی اصیل داشته است. روایات این گروه غالباً روشن، به دور از اغلاط تعبیری، خالی از تعقیدات ادبی، دارای مفاهیم عالی و والا است و به تعبیری جامع: «علیها مسحة من النور الالهی».

چهره‌های درخشانی همچون زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر، فضیل بن یسار و دهها راوی و فقیه و دانشمند دیگر، از این گروه به شمار می‌آیند. میراثهای آنان معیار و محک برای سایر روایات است. تصحیح و انتخاب میراثهای خطّ غلو، با مراجعهٔ به آثار پختهٔ علمی اینان امکان‌پذیر است. این نکته را نیز باید اضافه کنم که در لابه‌لای آثار خطّ غلو، نوعی سازماندهی و تشکیلات احساس می‌شود، ولی خطّ اعتدال حرکتی فراگیر در جامعه شیعه به حساب می‌آید.

ترسیم کلی

در اواخر زندگانی امام صادق علیه السلام، کوفه همچنان بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی شیعه و در درجه بعد و با فاصله زیاد، بصره، و بعد مدینه قرار دارد. عده‌ای به تدریج از خراسانِ بزرگ به خدمت آن حضرت می‌آمدند و سخنان آن حضرت را نقل می‌کردند. قم نیز شاهد تولد

یک مرکز فرهنگی بزرگ اهل بیت علیهم‌السلام بود. اشعریان، از عشایر معروف یمن، در زمان امام سجاد علیه‌السلام به قم آمدند. آنان از زمان امام باقر و سپس امام صادق علیهماالسلام تدریجاً در سفر به مدینه، و با استفاده از زبان عربی، مقدمات انتقال فرهنگ ولایت به قم را آماده ساختند.

سالهای آخر زندگانی امام صادق علیه‌السلام در حالی سپری می‌گشت که او با تربیت هزاران شاگرد، چهارچوب مکتب عظیم و جاویدان ولایت را مشخص ساخت و نوشتن معارف را در همه دانشهای انسانی و اسلامی به شاگردان توصیه کرد و زمینه ایجاد میراثهای فرهنگی اصیل را برای همه نسلها هموار ساخت.

بغداد

چهار سال قبل از شهادت امام صادق علیه‌السلام، منصور دوانیقی ساخت شهر بغداد را آغاز کرد[۱]. کوفه تا آن تاریخ، بهترین پایگاه برای انقلابهای علویان و به طور کلی خاندان رسالت بود. نقش آن شهر در پیروزی بر بنی‌امیه نیز چشم‌گیر بود، ولی این شهر بر اثر بافت ویژهٔ خود، مرکز اضطرابها و ناآرامیها به شمار می‌آمد. عباسیان پس از رسیدن به سلطه، تصمیم به دوری از آن گرفتند. سفّاح، نخستین خلیفهٔ عباسی، هاشمیه را ساخت[۲] و آن را مرکز حکومت خویش قرار داد. دومین خلیفه، منصور دوانیقی، با انتخاب بغداد، فاصلهٔ خود را دورتر کرد. او با مشورت مهندسان و منجمان، در سال ۱۴۴ق پایه‌های این شهر را در یکی از مناطق بسیار خوش آب و هوا، نزدیک تیسفون (پایتخت معروف ساسانیان) گذاشت.

جغرافی‌دانان قدیم، دنیا را به هفت اقلیم تقسیم می‌کردند و اقلیم چهارم را بهترین اقلیم از جهت سرسبزی و خرمی، اعتدال هوا، فراوانی و نیکویی محصول و هوش و ذکاوت افراد می‌دانستند. آنان عراق را مرکز این اقلیم و بغداد را قلب عراق و در نتیجه بغداد را به منزله قلب جهان به حساب می‌آوردند[۳]. ساختمان شهر، با تکمیل باروی آن،

---

۱. رك: تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۸۷.

۲. رك: معجم البلدان، ج ۵، ص ۳۸۹.

۳. رك: الروض المعطار فی خبر الاقطار، ص ۱۱۱.

بعد از شهادت امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۹، به پایان رسید. به‌حق باید اعتراف کرد که این شهر نوبنیاد به سرعت به عنوان یکی از مهم‌ترین شهرهای جهان اسلام درآمد. گویی دنیا در بغداد خلاصه می‌شد. همه رشته‌های علمی، تخصصهای صنعتی، نظامی، سیاسی و حتی عارفان و صوفیان بزرگ در این شهر بودند.

زیستن در چنین محیطی، قطعاً افقهای وسیعی را مقابل انسان می‌گشود. دانشمندان فرصت برخورد با بالاترین سطوح فکر و اندیشه را در اختیار داشتند. طرح و بررسی مسائل علمی در جمیع رشته‌ها طبیعتاً باید فوق‌العاده قوی و متین باشد و در بغداد نیز همین‌گونه بود.

از همان اوایل، به تدریج اندیشوران گران‌قدری از شیعه روی به بغداد آوردند. چهره‌های درخشانی مانند هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمن و فرزندان یقطین از همان ابتدا، به این شهر بزرگ روی آوردند. اینان اضافه بر اینکه وارثان و حاملان امین میراثهای گذشته بودند، خود با اندیشهٔ ژرف در تنقیح، تصحیح، رشد و تعالی آنها کوشیدند. گرایشهای اصولی آنان عقلانی بود و از این رو، بیشترین کوشش خود را در غنای اندیشه‌های ولایت، به گونه‌ای که صلاحیت طرح در چنین مرکز بزرگ جهانی را داشته باشد، به کار بردند. اینان خود از خطّ اعتدال بودند و تلاش فراوان خود را در کنترل اندیشه‌های خط صحیح غلوّ به کار گرفتند. مقاومت آنان در مقابل فطحیه و واقفیه، جهادی بس بزرگ برای تثبیت خط صحیح ولایت بود. در ادامه، در این باره سخن خواهیم گفت، ان شاءالله تعالی.

ترسیمِ اجمالیِ مکتب بغداد

ما اصطلاح مکتب بغداد را از همین‌جا به کار می‌بریم. به طور اجمالی، از نیمهٔ دوم قرن دوم و با کش و قوسهایی، مکتب بغداد با شاخصه‌های مکتب فکری شیعی شکل گرفت. در اوایل قرن چهارم با ورود کلینی به بغداد، این مکتب گامهای بسیار بلندی به جلو برداشت. پس از یک دهه، با سیطرهٔ آل بویه (= شیعیان دیلمی) بر بغداد، زمینهٔ سیاسی

برای رشد فرهنگ شیعی کاملاً مساعد گردید. این مکتب توانست چهره‌های فراوانی را تحویل جامعهٔ شیعی دهد. نقطهٔ اوج آن، زعامت مرحوم شیخ مفید بود و پس از درگذشت او به سال ۴۱۳، اندیشه‌های او به وسیله شاگردان فراوانش، به فعلیت رسید. کتابهای مهم رجال، حدیث، فقه، اصول، تفسیر، کلام و غیر آن یا به وسیلهٔ او و یا شاگردان او تألیف شد. در نیمه قرن پنجم، با هجوم ترکان سلجوقی، طومار شیعه در بغداد به هم پیچید. آنان به منطقهٔ شیعه‌نشین کرخ هجوم بردند، کشتند، سوزاندند و اسیر گرفتند، حتی زعیم طائفه، شیخ طوسی نیز از این هجوم وحشیانه در امان نماند. کتابخانه و حتی منبر تدریس او را سوزاندند[۱]، و آن‌گاه شیخ با عده معدودی از فرزندان و یاران به سوی بارگاه ملکوتی مولا امیرالمؤمنین (علیه آلاف التحیه والثناء) روی آورد و از آن زمان، تأسیس حوزهٔ بزرگ نجف به دست او و سپس فرزندان و شاگردانش آغاز گردید.

این مکتب بزرگ در عمر سیصد سالهٔ خود، از اوایل تأسیس بغداد تا سال ۴۴۹، تأثیرات بزرگی در جمیع زمینه‌های فکری طایفهٔ شیعه بر جای نهاد.

در خلال سطور آینده، این مطالب را اندکی شرح خواهیم داد.

فطحیه

عبدالله، بزرگ‌ترین فرزند امام صادق علیه‌السلام بعد از اسماعیل، پس از شهادت آن حضرت مدعی امامت شد.[۲] پیروان او را «فطحیه» گویند. از شواهد موجود چنین برمی‌آید که تنها مزیّت او برای ادعای امامت، همین سن او بوده است[۳]! با اینکه هفتاد روز بیشتر بعد از پدر بزرگوارش زنده نبود[۴]، ولی در همین مدت کم، عدم صلاحیت او آشکار گردید. چنان‌که گذشت، چهره‌هایی همچون هشام بن سالم، در نشان‌دادن بی‌صلاحیتی عبدالله به امامت،

---

۱. البدایة والنهایة، ج ۱۲، ص ۶۹؛ المنتظم، ج ۱۶، ص ۱۶.
۲. الارشاد، ج ۲، ص ۲۱۱.
۳. رجال الکشّی، ص ۲۸۲، الرقم ۵۰۲؛ ص ۲۵۴، الرقم ۴۷۲.
۴. رجال الکشّی، ص ۲۵۴، الرقم ۴۷۲.

نقش مهمی ایفا کردند. آنان با هوشیاری و دقت فراوان در حالی‌که از سلطهٔ سیاسی می‌هراسیدند، وصی و جانشین امام صادق علیه السلام را آشکار سازند، شیعیان را، به استثنای افرادی اندک، به سوی امام کاظم علیه السلام سوق دادند[۱]، اما با وجود همه این تلاشها چند چهرهٔ سرشناس همچون عمار ساباطی، عبدالله بن بکیر و غیر او بر این باور باقی ماندند[۲]. البته فطحیه، بعد از وفات عبدالله، به سایر ائمه علیهم السلام نیز معتقد شدند[۳].

در میان آثار باقیمانده از فطحیه، روایتی از عبدالله نمی‌بینیم. میراثهای علمی فطحیه به دو گونه تقسیم می‌شوند:

بخش اول، مربوط است به آنچه خود آن را تأسیس کردند که عمدتاً باید از دو کتاب بسیار مهم یعنی کتاب عبدالله بن بکیر[۴] و کتاب عمار ساباطی[۵] نام برد. این دو کتاب از مهم‌ترین آثار فطحیه به شمار می‌روند، با این تفاوت که کتاب عمار دارای ضعف تألیف است، به خلاف کتاب عبدالله بن بکیر. همچنین نسبت شذوذ در کتاب عمّار تا حدی بالاست، به خلاف کتاب دوم. این دو کتاب در همه مکاتب فکری شیعه حضور دارند، البته کتاب عمّار، کمتر و کتاب عبدالله بن بکیر بیشتر است. مرحوم شیخ طوسی نسبت به سایر فقها، از کتاب عمّار بیشتر نقل می‌کند که بسیاری از آنها شاذّ هستند و طبیعتاً خود مرحوم شیخ درصدد تأویل و توجیه آنها برآمده است که تا حد زیادی در این تأویلها ناموفق بوده است.

بخش دوم، عبارت از مطالب برگرفته از منابع شیعیان غیر فطحی است. مشهورترین چهره در این زمینه، محدث و فقیه بزرگ حسن بن علی بن فضّال و سه فرزند او محمد، احمد و علی می‌باشند. میراثهای فرهنگی بنی فضال، به‌حق بسیار فراگیر بوده است، تا آنجا

---

۱. الکافي، ج ۱، ص ۳۵۱، ح ۷؛ رجال الکشّی، ص ۲۸۲، الرقم ۵۰۲.
۲. رجال الکشّی، ص ۲۸۴، الرقم ۵۰۲.
۳. الغیبة (للطوسی)، ص ۲۲۵.
۴. فهرست النجاشی، ص ۲۲۲، الرقم ۵۸۱؛ فهرست الطوسی، ص ۳۰۴، الرقم ۴۶۴.
۵. فهرست النجاشی، ص ۲۹۰، الرقم ۷۷۹؛ فهرست الطوسی، ص ۳۳۵، الرقم ۵۲۷.

که از امام علیه السلام سؤال کردند: با کتابهای بنی فضال چه کنیم؛ در حالی‌که خانه‌های ما لبریز از کتابهای آنها است[۱].

بنی فضّال در آثار علمی خود، هم از منابع بخش اول استفاده کردند، و هم از بزرگان غیر فطحی. کتابهای آنان مورد استفادهٔ همه علمای مذهب قرار گرفته است. در میان نوشته‌های آنان، روایاتی هست که مشهور محدثان، آنها را نقل نکرده و مشهور فقها هم به آنها فتوا نداده‌اند، ولی همچون منابع بخش اول، مرحوم شیخ طوسی در قرن پنجم، آنها را آورده و سعی در توجیه آنها کرده است و البته همچون بخش سابق تا حد زیادی، ناموفق بوده است.

واقفه

یکی از خطرناک‌ترین حرکتهای انحرافی در مقابل امام هشتم علیه السلام را باید جنبش واقفیان دانست. اینان شهادت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را انکار می‌کردند و آن حضرت را مهدی موعود می‌دانستند[۲]. از مصادر رجالی موجود، چنین برمی‌آید که این حرکت در ابتدا موج وسیع و فراگیری داشت و در آغاز افراد فراوانی به آن گرویدند، تا اینکه تدریجاً به امامت حضرت رضا علیه السلام پی بردند[۳]. مکتب بغداد و خودِ یونس بن عبدالرحمن در افشاگری انحرافات این خط، نقش بسیار فعال داشت[۴]. طبق شواهد موجود، واقفیان همچون فطحیان کمتر از کوفه خارج شدند و به مرور از هم پاشیدند. مشخص نیست که آیا همین سکون و رکود، عامل طبیعی زوال آنان بود یا نفرین حضرت رضا علیه السلام آنان را از هم فرو پاشاند[۵]؟.

به هر حال، همان‌گونه که بیان شد، واقفیان کمتر از دایرهٔ کوفه خارج شدند و درست از

---

۱. الغیبة (للطوسی)، ص ۳۸۹، ح ۳۵۵.
۲. الغیبة (للطوسی)، ص ۴۴ به بعد.
۳. الغیبة (للطوسی)، ص ۷۱و ۷۲.
۴. رجال الکشّی، ص ۴۹۳، الرقم ۹۴۶.
۵. الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۵، ح ۳۵۶۴.

همان زمان، کوفه تدریجاً مرکزیت خود را از دست می‌داد. انتقال برخی چهره‌های سرشناس کوفه مانند ابراهیم بن هاشم به قم[۱] و انتقال برخی دیگر مانند فضالة بن ایوب[۲] به اهواز، زمینهٔ انتقال میراثهای فرهنگی کوفه را مخصوصاً به قم فراهم آورد. اشعریان قم با حفظ سلطهٔ سیاسی، کم‌کم به فکر تدوین و نقل احادیث افتادند. شاید از اوایل قرن سوم بود که اشعریان توانستند دست به آفریدن منابع غنی حدیث و فقه بزنند. روایتی با این مضمون هست که علم از کوفه به قم می‌خزد، همچون خزیدن مار به لانه خود[۳]. این روایت، گویای وضعیت قم و کوفه در آن زمان است. دو خاندان اشعری و بابویه، توانستند پایه‌گذار مکتب فکری قوی‌ای باشند.

از سوی دیگر، بغداد همچنان حوزه‌ای پرقدرت به شمار می‌آمد. شگفت آنکه اینان توانستند در قلب جامعه اسلامی و در میان دریای خروشان اندیشه‌ها و مکتبها، بی‌هیچ‌گونه تردید و هراس، مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام را مطرح سازند. نیروهای معارض سلطهٔ حاکم، معمولاً در حواشی جامعهٔ اسلامی پناه گرفته بودند. در مورد اینکه آیا تصمیم به حضور شیعه در بغداد، از جانب امام علیه‌السلام بود یا شرایط زمانی چنین اقتضا می‌کرد، نگارنده هنوز تحقیقی در این باره ندیده است، ولی بعید می‌دانم که اصل چنین اندیشه‌ای، مستند به اهل بیت علیهم‌السلام نباشد. گویا از شیعیان خواسته‌اند بی‌هیچ واهمه و ترسی، در مهم‌ترین مراکز علمی روز، حضور فعال داشته باشند.

کوتاه سخن آنکه واقفیان از اواخر قرن دوم شکل گرفتند و در اوایل قرن چهارم، قدرت و اعتبار آنان درهم شکست. آخرین چهرهٔ سرشناس آنان، حُمید بن زیاد، استاد مرحوم کلینی (م ۳۱۰ق) است.[۴]

آثار علمی واقفیان نیز همچون فطحیان به دو بخش تقسیم می‌گردد، ولی بیشترین آثار

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۶، الرقم ۱۸.
۲. فهرست النجاشی، ص ۳۱۰، الرقم ۸۵۰.
۳. بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۲۱۳، ح ۲۳.
۴. فهرست النجاشی، ص ۱۳۲، الرقم ۳۳۹.

آنان روایاتی است که از شیعیان غیر واقفی گرفته‌اند. باید در نظر داشت که واقفیان به امامان متأخر ایمان نداشتند و طبیعی بود که برای دریافت معارف اسلامی، فقط بر روایات گذشتگان از امام صادق و باقر علیهما السلام اعتماد کنند. مشکل بزرگ این روایات ـ که در ادامه توضیح خواهیم داد ـ اختلاف و تعارض آنها بود. اینان برای حلّ این مشکل، طبیعتاً به نوعی ترجیح دست می‌زدند؛ در حالی‌که شیعیان دوازده امامی، برای حلّ تعارض و اختلاف، به امام معاصر مراجعه می‌کردند. این دو روش گوناگون در برخورد با روایات گذشتگان، منجر به ایجاد دو مکتب فکری خصوصاً در فقه گردید؛ مثلاً شیعیان دوازده امامی پاره‌ای از روایات را با آنکه صحیح و از امام علیه السلام صادر شده بود، با الهام از امامان متأخر طرح می‌کردند. به بیان دیگر، در این گروه از روایات، اشکالی در صدور آنها از امام باقر و یا امام صادق علیهما السلام نبود، بلکه علل دیگری همچون تقیه، عدم فهم صحیح راوی، عدم ضبط حدیث نیز در میان بود، ولی واقفیان که چاره‌ای جز رجوع به روایات گذشتگان نداشتند، این‌گونه روایات را می‌پذیرفتند و از این رو، تدریجاً موارد اختلافی میان دو فقه واقفی و امامی بروز کرد.

محدثان و دانشوران متأخر شیعه، این‌گونه آثار واقفیان را، اگرچه این آثار در اصل از غیر واقفیان است، به خاطر نکته‌ای که بیان شد، کنار گذاشتند. مرحوم کلینی و شیخ صدوق، تقریباً فقط آثار علمیِ تصفیه شدهٔ واقفیان را آورده‌اند. شیخ مفید نیز همین‌گونه عمل می‌کرد. ولی مرحوم شیخ طوسی در قرن پنجم، به عنوان حلّ تعارضِ روایات ائمه، آثار واقفیان را در کتب خود آورده است. این روایات را ما «منفردات شیخ» می‌نامیم. اینها روایاتی است که قبل از مرحوم شیخ طوسی در مصادر معروف ما نیامده، عمل مشهور فقها بر طبق آنها نبوده و حتی خود شیخ در موارد نسبتاً زیادی به آنها فتوا نداده و در دو کتاب تهذیب و استبصار به تأویل آنها ـ که تأویل، نوعی طرح است ـ پرداخته است. البته در موارد فراوانی، راویان این روایات از ثقات‌اند.

بنابراین تا قرن پنجم، عده‌ای همچون کلینی، صدوق و مفید این روایات را طرح کردند و بعضی همچون شیخ طوسی آنها را تأویل. این مشکل علمی، بعدها و تا زمان حاضر، در

فقه شیعی ادامه یافته است. عده‌ای به جهت ثقه بودن راوی آنها را پذیرفته‌اند و جماعتی دیگر هم به سبب اعراض مشهور و یا انحراف مذهبی آنها را طرح کرده‌اند. نکتهٔ بالا، تا حدّی، البته به صورت ضعیف‌تر، در مورد آثار فطحیان صادق است.

مرحله تصحیح

در تاریخ آثار شیعه، دوران امام باقر و امام صادق علیهما السلام را باید «مرحله تدوین» و یا «تأسیس» نامید. این بزرگواران، به تأسیس و ایجاد ابعاد مختلف این مکتب عظیم دست زدند. هزاران سخن از آنان در میان شیعیان راه یافت. مشکل بزرگ این مرحله، تعارض و اختلاف نقلها بود. این مشکل با مراجعهٔ فردی حل می‌شد؛ یعنی روایات متعارض را با امام علیه السلام مطرح می‌کردند و او پاسخ می‌فرمود، ولی کمتر کار مدوّن علمی، در حل همه اختلافات در دست بود. در زمان امام کاظم علیه السلام و بعد از او، این مشکل بزرگ‌تر شد. بغداد با فضای باز علمی، به فکر چاره‌جویی افتاد. مهم‌ترین اقدام را باید از یونس بن عبدالرحمن دانست. او شخصاً به کوفه سفر کرد و آثار علمی شاگردان اندک امام باقر علیه السلام و شاگردان فراوان امام صادق علیه السلام را ضبط کرد، آنگاه این مجموعه را بر امام رضا علیه السلام عرضه داشت. آن حضرت اکثرِ ـ دقت شود ـ! آنها را از احادیث امام صادق علیه السلام ندانست، آنگاه این معیار کلی را بیان فرمود: «سخن امامان پیشین همچون سخن امامان بعدی است و ما برخلاف کتاب خدا و سنت رسول‌الله صلی الله علیه و آله سخنی نگوییم»[1].

این برهه از تاریخ اندیشه‌های شیعی را مرحله «تصحیح» و یا «تنقیح» می‌دانیم که کاری بس بزرگ و عظیم بود، هم اختلاف و تضاد را از سخنان معصومان می‌زدود و هم مکتب ولایت را استمرار طبیعی قرآن و سنت قرار می‌داد. مکتب بغداد که گرایش عقلانی داشت، با این اقدام، گامی بزرگ در راه تثبیت مبانی ولایت برداشت، ولی این کار به آسانی انجام‌پذیر نبود. همین معیار نیز در طرح برخی روایات، با اختلاف تفسیر ظواهر آیات و اختلاف نقل در سنت، کارایی فراگیری نمی‌توانست داشته باشد. از سوی دیگر، انتشار

---

۱. رجال الکشّی، ص ۲۲۴، الرقم ۴۰۱.

هزاران روایت در گوشه و کنار دنیای تشیع را نمی‌شد به آسانی کنترل کرد. بسیاری از این راویان، ثقه بودند و طرح روایات آنان، ضربهٔ بزرگی به اعتبار و حیثیّت آنان، بلکه اعتبار طایفه وارد می‌ساخت. چون هدف اختصار است، به همین دو نکته بسنده می‌کنیم.

باری، اندیشه‌های یونس تا حدّی در بغداد جایگاه خود را باز کرد، ولی در حوزهٔ جوان قم که فعلاً چهره‌های سرشناسی داشت، مورد قبول واقع نشد. آنان در مقابل یونس، گرایش اخباریگری داشتند. کار چنان شدت یافت که حتی روایاتی در طعن و مذمت یونس بر سر زبانها افتاد. شاید شرم‌آور باشد بگوییم که کار را تا آنجا پیش بردند که از امام علیه السلام نقل کردند که ـ نعوذ بالله ـ از یونس تعبیر به «ولد الزنا» می‌فرموده است[1]. ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

این دو گانگی تدریجاً عمیق‌تر می‌شد. دانشوران بغداد، شرایط بیشتر برای قبول خبر داشتند تا قمیان. در خراسان نیز حوزه‌های کوچک‌تری شروع به فعالیت و رشد کردند که همین خصلت دوگانه را داشت، اما بر اثر دوری از مراکز علمی، بیشتر به جنبهٔ اخباریگری روی آوردند. مرحوم فضل بن شاذان از جناح اول (عقل‌گرایی)، و مرحوم عیاشی و کشّی از جناح دوم (اخباریگری) به حساب می‌آیند.

رواج مدرسهٔ عقلانی اعتزال در بغداد از یک‌سو، و انتشار وسیع بازار حدیث از نیمه‌های دوم قرن دوم و به‌ویژه از اوایل قرن سوم در میان سنّیان از دیگر سو، حتی دانشوران آنان را به موضع‌گیری در برابر این‌همه روایات جعلی و متعارض وادار کرد. کار چنان بالا گرفت که گروهی از متکلمان شیعه، اصل حجیت خبر را محال عقلی دانستند. برخی دیگر نیز این رأی را پذیرفتند، ولی رایج‌ترین رأی در میان متکلمان همان عدم حجیت شرعی است.

کم‌کم نفی حجیت خبر، گرایش عمومی مکتب بغداد گردید. این در حالی بود که در مکتب قم و خراسان، اگرچه هر خبری قبول نمی‌شد، ولی شرایط بسیار آسان‌تری داشت.

---

۱. رجال الکشّی، ص ۴۹۵، الرقم ۹۴۹، ص ۴۹۶، الرقم ۹۵۴.

ارتباط علمای اصولی سنّی با مکتب بغداد، این تصور را پدید آورد که شیعیان قائل به حجیت خبر نیستند. از این رو، در عمدهٔ آثار اصولی سنیان این نسبت به شیعه داده شده است.

گرایش عمدهٔ شیخ مفید، دنبالهٔ همین مکتب بغداد است[۱]. ولی شاگرد او مرحوم شیخ طوسی، سعی کرد که دو مکتب مذکور را به هم نزدیک سازد و میان آنها مصالحه ایجاد کند. وی در این راه می‌کوشید با بیان نقاط مشترک مکتب شیعه، نوعی تسالم میان این دو دیدگاه حدیثی ایجاد کند[۲]. البته انصاف باید داد که شیخ رحمه‌الله در این مصالحهٔ اصولی، همچون سایر موارد فقهی، چندان موفق به نظر نمی‌آید.

غیبت صغرا

اوایل غیبت، هم‌زمان با قیام طبقاتی بردگان است. طبق شواهد موجود، نه امامان شیعی در آن نقش داشتند و نه خود شیعیان، بلکه در روایتی امام علیه‌السلام انتساب رهبری ـ و یا انتساب عقیدتی ـ قیام را به خاندان علوی نفی می‌کند.

وضع دوران چهار نایب مخصوص حضرت بقیةالله (عجل‌الله تعالی فرجه) یکسان نیست. نایب اول و چهارم، با مدت نسبتاً کوتاهی تأثیر چندان عمیقی بر جامعهٔ شیعه نداشتند، به خلاف نایب دوم و سوم که حساسیت بسیار شدید زمان، دقت و تأمل فراوانی را می‌طلبید. توقیعات نفی و طرد چهره‌های منحرفی همچون محمد بن نُصیر[۳]، احمد بن هلال[۴]، و شلمغانی[۵] در زمان این دو بزرگوار صادر شد. از منظر انسجام فقهی، می‌گویند نایب سوم، حسین بن روح نوبختی ـ که از خاندان روشنفکران ایرانی نوبخت است ـ

---

۱. رك: التذكرة فی أصول الفقه از شیخ مفید؛ کنز الفوائد، از کراجکی.

۲. رك: مبحث خبر از کتاب عدّة الأُصول شیخ طوسی.

۳. الغیبة (للطوسی)، ص ۳۹۸.

۴. الغیبة (للطوسی)، ص ۳۵۳ و ۳۹۹.

۵. الغیبة (للطوسی)، ص ۴۰۳.

دستور داد کتاب تکلیف[1] شلمغانی را بر فقهای قم و بغداد عرضه دارند، و آنان به جز چند مورد انگشت‌شمار، انحرافی در آن ندیدند.

به نظر نگارنده دربارهٔ این مطلب باید دقت و تحقیق فراوانی شود. آیا همین امر، زمینه‌ساز انعقاد مسألهٔ اجماع در اوایل قرن چهارم گردید؟ آیا قبول اجماع به جای خبر در مکتب بغداد، که بعدها در میان عامّهٔ متکلمان شیعه رواج یافت، از همین جا نشأت گرفته است؟ دیدیم که دو معیار کتاب و سنت برای قبول خبر مطرح بود، ولی در کلمات مرحوم سید مرتضی و دیگران بیشتر سخن از اجماع است. آیا این تحول از همین زمان آغاز شده است؟ می‌گویند کتاب فعلی فقه الرضا علیه السلام همان کتاب تکلیف یا تأدیب است[2]، از سوی دیگر، بسیاری از فتاوای مشهور بین قدما تاکنون بی مدرک بوده است و فعلاً در همین فقه الرضا علیه السلام موجود است. آیا این دو به یکدیگر مربوط‌اند؟ این مسائل به فرصت بیشتر و تحقیق دقیق‌تری نیاز دارد.

مرحوم شیخ مفید در فقه، تا حدّ زیادی از همین اتفاق نظر بغداد و قم متأثر بود.

کلینی

مرحوم کلینی در اواخر غیبت صغرا می‌زیست. روی هم رفته زندگانی او در سکوت و انزوا بوده است، نه فقط انزوای سیاسی ـ اجتماعی، بلکه حتی انزوای علمی و حتی حدیثی. در چند فهرست موجود از شیخ صدوق، نجاشی، شیخ طوسی و غیر آنان، کمتر به نامی از او برمی‌خوریم که راوی کتاب یا اصول اصحاب باشد[3]. هرچند نقاط مبهم در زندگی او فراوان است، ولی کتاب کافی، بهترین دلیل بر عظمت علمی و روحی او است. بحق باید گفت این کتاب یکی از بزرگ‌ترین میراثهای فرهنگی شیعه است که تاکنون

---

۱. الغیبة (للطوسی)، ص ۴۰۸ و ۴۰۹، ح ۳۸۲.

۲. فقه الرضا علیه السلام، مقدمه، ص ۴۵.

۳. رك: فهرست النجاشی، ص ۶۶، الرقم ۱۵۶، ص ۸۲، الرقم ۱۹۸، ص ۱۸۱، الرقم ۴۷۷، ص ۱۸۵، الرقم ۴۹، ص ۲۵۵، الرقم ۶۶۸، ص ۳۳۶، الرقم ۸۹۹.

مشابهی برای آن یافت نشده است. او اگر چه در ری می‌زیست و از نظر حدیثی بیشترین اساتید او قمی هستند، ولی کاملاً محسوس است که دنباله‌رو خط یونس و فضل بن شاذان با نرمش بیشتر است. مرحوم کلینی از روایات غالیان در کتاب خود فراوان آورده است؛ مثلاً سهل بن زیاد، که از قم به اتهام ـ نعوذ بالله ـ دروغ‌گویی و غلوّ اخراج شد، در کتاب کافی چهره آشنایی است و مرحوم کلینی میراثهای علمی او را آورده است. گویا این اتهامات جنبه سیاسی داشته است.

باید اذعان کرد که مرحوم کلینی با دقت بسیار فراوان ـ و به تعبیر نجاشی: «کان أثبت الناس فی الحدیث»[1] ـ روایات سالم و روشن آنان را که مؤیّد به شواهد و قرائن می‌بود، جدا کرده و در کتاب خود آورده است. از سوی دیگر، بارزترین چهره حدیثی قم، مرحوم شیخ صدوق، اصولاً روایات فراوانی را از مرحوم کلینی نقل نمی‌کند. در تمام کتاب من لایحضره الفقیه، مواردی که صریحاً به اسم از کلینی نقل می‌کند، به عدد انگشتان دست نمی‌رسد[2]. تازه، در بعضی موارد نیز بعد از نقل روایت از کلینی، آن را ردّ می‌کند و بر حدیث دیگری اعتماد می‌نماید[3].

باری، کلینی در ری در انزوا می‌زیست. زندگانی او در بغداد هم از این قاعده خارج نبود. این سؤال در زندگی او مطرح است که آیا این انزوای تشکیلاتی بود؟ تاکنون از مرحوم کلینی به عنوان یک عنصر سیاسی نام برده نشده است، ولی بعضی شواهد خارجی، غریب به نظر می‌رسد. می‌دانیم که در سال ۳۲۰هجری خلیفهٔ بغداد، مقتدر عباسی، در نبردی برای گوشمالی مؤنس، خود نیز شرکت می‌کند و به دست سربازان عادی کشته می‌شود[4]. به نظر مورخان این سرآغاز انحطاط خلافت عباسی بود. پس از گذشت ۱۸۸ سال از تأسیس خلافت عباسی، این شدیدترین و بزرگ‌ترین ضربه بر پیکرهٔ

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۳۷۷، الرقم ۱۰۲۶.

۲. الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۲و ۲۳۶.

۳. الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، ح ۵۴۷۲.

۴. تاریخ الخلفاء، ص ۳۸۴.

نظام عباسی بود. کلینی چند سال بعد از این حادثه به بغداد آمد. آیا این سفر به امر خاصّ حضرت بقیة‌الله (عجّل‌الله فرجه الشریف) بود؟ آیا چون امید نابودی نظام خلافت عباسی می‌رفت، به این سفر اقدام کرد؟ از سوی دیگر، درست پنج سال بعد از وفات مرحوم کلینی، خاندان بویه دیلمیان شیعی بر بغداد مستولی گشتند[1]. این در حالی است که در تحلیل حوادث تاریخی، پنج سال مدت زیادی محسوب نمی‌شود. این نقطهٔ تاریخی به بررسی فراوان نیاز دارد که چگونه پنج سال بعد از آغاز انحطاط عباسیان، کلینی به بغداد مهاجرت می‌کند و پنج سال پس از وفات او، شیعیان بر دستگاه خلافت تسلّط می‌یابند. طبق شواهد تاریخی موجود، هیچ‌گونه نقشی برای کلینی در پیروزی شیعیان نمی‌توان یافت، و از این رو، شاید اینها فقط تقارن حوادث بوده باشد. به امید تحقیق بیشتر در این زمینه.

مهم‌ترین کار کلینی، تدوین اندیشه‌های کلامی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام از روایات آنها است. او در فقه کمتر روایات متعارض را نقل می‌کند. در مسائل فقهی واضح است که بسیار به مشهور نزدیک است. به احتمال قوی، اگرچه خود در ری و قم به تحمل حدیث پرداخت، اما از مکتب بغداد در تصحیح و تنقیح احادیث، بهره بهتری برد و مکتب فکری و حدیثی او تأثیر بسیار فراوان در مرحوم شیخ مفید داشت.

شیخ صدوق

شیخ صدوق بزرگ‌ترین محدّث قرن چهارم و دارای بیشترین میراث حدیثی قمّیها است. اندیشه کلی او همان خط اخباریگری است. در خلال بحثهای گذشته به مناسبتهایی، از او نامی بردیم. در اینجا به بیان یک نکته نسبتاً مهم در آثار حدیثی او می‌پردازیم.

مرحوم صدوق در خلال نوشته‌های خود، احادیثی را قبول می‌کند که به شدت از

---

۱. البدایة والنهایة، ج ۱۱، ص ۲۱۲.

سوی مکتب بغداد مردود بوده است. اینها را «منفردات صدوق» می‌نامیم که تحقیق درباره آنها کار این نوشتار نیست، اما آنچه باید مورد توجه قرار گیرد، این است که نوشته‌هایی نظیر تفسیر امام عسکری[۱]، رسالهٔ حضرت رضاعلیه‌السلام در علل الشرائع[۲]، رسالهٔ حضرت در بیان عقاید و کلیات فقه[۳]، رساله حضرت صادق‌علیه‌السلام در شرایع دین ـ که به نام راوی آن، اعمش، معروف است[۴] ـ، وصیّت رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله به امیرالمؤمنین[۵] و حدیث مناهی[۶] (محرمات)، به طور کلی، در مکتب بغداد مردود بود؛ به طوری که مثلاً مرحوم نجاشی و یا شیخ طوسی، حتی فضل بن شاذان را جزء راویان از حضرت رضاعلیه‌السلام نیاورده‌اند.

مرحوم مفید که خود شاگرد صدوق بود و حامل میراثهای حدیثی او است، در این‌گونه موارد از او پیروی نمی‌کند. بالاتر اینکه مرحوم مفید به شدت در مسائل اعتقادی به استاد خود حمله می‌کند، تا آنجا که با انتخاب عنوان تصحیح الاعتقاد در حقیقت دست به تصحیح اندیشه‌های اعتقادی استاد می‌زند. در رساله‌ای که به عنوان سهو النبی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله به او منسوب است، حملات تندی علیه صدوق دارد. وی در همین مسأله، در تصحیح الاعتقاد قمیان را به «قصور در ولایت اهل بیت‌علیهم‌السلام» معرفی می‌کند[۷]. بعدها مرحوم شیخ طوسی، سعی می‌کند تقریب بیشتری بین مکتب استاد و مکتب مرحوم صدوق ایجاد کند؛ به طوری که حتی موفق به جذب خاندان بابویه[۸] می‌شود و در این جهت باید او را موفق دانست.

* * *

---

۱. الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۷، ح ۲۵۸۶.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۱، ح ۹؛ عیون اخبار الرضاعلیه‌السلام، ج ۲، ص ۸۸ ح ۱.

۳. عیون اخبار الرضاعلیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۲۱، ح ۱.

۴. الخصال، ص ۶۰۳، ح ۹.

۵. الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲، ح ۵۷۶۲.

۶. الفقیه، ج ۴، ص ۳، ح ۴۹۶۸.

۷. تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۳۵.

۸. با توجّه به شاگردی بسیاری از افراد خاندان بابویه نزد شیخ طوسی که با مراجعه به فهرست منتجب الدین، واضح می‌شود.

در این فصل، در پی تحقیق درباره تک تک نظریات مرحوم مفید و تأثیر و تأثر او بر مکتب بغداد و تأثرش از آن نبودیم، بلکه هدف، ترسیم اجمالی مکتب بغداد، و نقش اساسی آن در پایه ریزی معارف شیعه در زمینه عقاید، تفسیر، اصول فقه، فقه، حدیث و رجال بود. بدون شک این مکتب غنی، در باروری اندیشه‌های شیخ مفید تأثیری شگرف داشت و البته او نیز با هوشیاری و ذکاوت خارق العاده‌اش توانست انسجام بیشتری به این مکتب بخشد که روشن‌ترین آثار آن را باید در نوشته‌های شاگردان بزرگ او جستجو کرد.

البته در خلال این مکتب، مباحث فلسفی، عرفانی و حتی منطقی کمتری می‌بینیم. مباحث تأویلی که در آن زمان در حوزهٔ شیعیان اسماعیلی، در مصر رواج داشت، در این حوزه چندان بروز و ظهور ندارد. شیخ مفید با توجه به ضرورت زمان و مکان، به تألیف رسالهٔ کوچکی در آرای فقهی خاص امامیه دست زد[1] که باید کتاب انتصار تألیف شاگرد او سید مرتضی را صورت تکامل یافتهٔ آن دانست.

سرانجام شیخ مفید در ماه رمضان ۴۱۳به جوار حضرت حق شتافت. و سلام علیه یوم «ولد و یوم مات و یوم یبعث حیّاً».

---

۱. یعنی کتاب الإعلام بما اتفقت علیه الإمامیة من الأحکام.

۳

موقعیت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی*

برای بررسی ابعاد گوناگون شخصیت مرحوم شیخ انصاری (رضوان‌الله تعالی علیه)، باید جداگانه به شرح موضوعاتی بپردازیم:

۱. فقه

به طور متعارف در حوزه کنونی، فقه را در دو بخش معاملات و عبادات بررسی می‌کنند. البته این دو بخش تمام فقه نیست، اما سعی بر این است که بیشترین بحثهای تحلیلی فقهی در این دو محور باشد.

در قسمت معاملات، بدون شک کاری را که مرحوم شیخ انجام داده است، هم از نظر تحقیق و هم از نظر محتوا و تتبع و متانت، باید در حد ابداع دانست و آنچه مرحوم شیخ در بخش مکاسب مرقوم داشته، در قیاس با نوشته‌های قبل از او، در جهات مزبور، ممتاز و برجسته است. البته مباحث دقیق در مصادر قبل از زمان ایشان نیز بوده ـ مانند مقابس مرحوم شیخ اسدالله تستری ـ که خود مرحوم شیخ از آنها بهره فراوانی برده است، لکن

---

* کیهان اندیشه، ش ۴۱، سال ۱۳۷۰ش، ص ۳ـ۶.

انسجام بخشی و سامان دادن آن مباحث را به دست شیخ، انصافاً باید ابتکار و ابداع او دانست. شیخ انصاری بحث مکاسب را که به ظاهر به بیع و شِراء (خرید و فروش) مربوط است، با دقت و موشکافی واقعاً بی نظیر به‌گونه‌ای بررسی کرده که اضافه بر مسائل متعارف خود مکاسب، بیشتر قواعدی را که در ابواب مشابه آن نیز کاربرد دارد، مورد تحقیق و بررسی قرار داده است؛ مثلاً اگر در گذشته افراد نیازمند خواندن یک دوره کتاب غصب بودند، شیخ اعظم در بحثهایی که در مبحث بیع وارد شده، مهم‌ترین نکات بحث را بررسی کرده است.

کار مرحوم شیخ در مکاسب، و تحقیقات و تلاشهای علمای بعد از او که در ۱۴۰ سال اخیر انجام گرفته، غنا و استغنای شگرفی را به بحث مکاسب در حوزه‌های شیعه بخشیده است. این‌گونه دقت، ابتکار و برخورداری بیع از محتوای عالی، نه فقط در مصادر ما بلکه قبل از آن در مصادر غیر ما نیز کم نظیر است.

پس در بخش معاملات که واقعاً شیخ، یکه‌تاز میدان و مؤسس و پایه گذار بحثهای بسیار عمیق پس از او در این مبحث است.

بخش دوم فقه، عبادات است که شیخ دراین باره نیز نوشته‌هایی دارد، اما متأسفانه تا حد زیادی پراکنده است و کامل نیست و به عنوان شرح یا رساله جداگانه به صورت متفرقه نوشته شده است. در این بخش نیز باید اعتراف کرد که بدون شک مرحوم شیخ در بعضی از مسائل ابتکار، حسن ذوق و استنباط بسیار زیبا و لطیفی دارد که در نوشته‌های قبل از ایشان، کمتر با آن برخورد می‌کنیم. تأثیر اندیشه‌های والای شیخ در همه مسائل عبادات فقه، اگر چه چندان واضح نیست، اما بی شک تأثیر ایشان در بعضی از مسائل این بخش فقه، ابداع به حساب می‌آید.

۲. اصول فقه

در این بخش نیز مرحوم شیخ انصاری را باید مؤسس به حساب آورد. در یک قرن و

نیم بعد از شیخ، اندیشه‌ها و نوشته‌های ایشان تا حدود زیادی بر همه حوزه‌ها مسلط بوده است. چهرهٔ اصول ما در این ۱۴۰سال اخیر، اگر چه تغییراتی جزئی داشته، ولی روح و قالب و محتوا همان است که مرحوم شیخ بیان فرموده است. بدون شک حوزه‌های ما هنوز از نظر مکتب فکری اصولی و چهارچوبهای اصلی، در اطراف افکار شیخ است. البته سعی شده تحولات تازه‌ای در اصول ایجاد شود و تا حد زیادی نیز موفق بوده‌اند، اما هنوز این تحولات برمبنای همان مکتبی است که شیخ بنا کرده و این تلاشها بیشتر جنبهٔ تکامل داشته، تا جنبه تحول.

برای توضیح بیشتر، فهرست‌وار نکاتی را بیان می‌کنیم: در علم اصول، سه بخش بررسی می‌شود:

بخش اول اصطلاحاً «مباحث الفاظ» نامیده می‌شود. بیشترین مطالبی که از مرحوم شیخ انصاری در این باره به ما رسیده، مربوط به تقریرات شاگرد ایشان است که به عنوان یک سبک خاص در تألیف درآمده است[1].

بی‌مناسبت نیست این مطلب را بیان کنم که از قرن سوم به بعد محدثان، ادبا، و دانشمندان علوم دیگر مجلسی به نام «مجلس املا» داشتند. علما در این مجالس، احادیث یا تفسیر قرآن یا بحثهای ادبی یا فقهی را املا می‌کردند و دیگران می‌نوشتند. مجموعهٔ این نوشته‌ها را «امالی» می‌نامیدند. از آن زمان به بعد مجالس املا در جامعه اسلامی، چه سنی و چه شیعه، شکل گرفت و مدتها متعارف بود، ولی به تدریج کم‌رنگ گردید. بعضی از علما در قرنهای دهم و یازدهم کوشیدند باز همین «مجالس املاء» و تألیف «امالی» را تشکیل بدهند، اما توفیق چندانی نداشتند، و بیشتر امالی کنونی، متعلق به قرنهای گذشته است.

از زمان مرحوم شیخ انصاری در بحثهای اصولی و فقهی و بعد در سایر بحثها، چیزی شبیه تألیف «امالی» پدید آمد، به این ترتیب که بعضی از شاگردان به فکر نوشتن درس

---

۱. مطارح الأنظار.

استاد و عرضه آن به او افتادند. استاد آن نوشته‌ها را تصحیح می‌کرد که به تدریج به اسم «تقریرات» معروف شد. در ۱۴۰ ساله اخیر، تقریرات بسیاری از علما و فقها در فقه و اصول چاپ شده است.

فرق اساسی امالی و تقریرات در این است که در امالی عین الفاظ استاد ضبط می‌شد، ولی در تقریرات، روح و مضمون کلام از استاد و عبارت‌پردازی آن از نویسنده است. و همین نکته سرّ اختلاف دو تقریر از یک استاد است.

می‌توان گفت که در مباحث الفاظ مرحوم شیخ بیشتر متأثر از همان روش اصول قدیم است؛ یعنی قالب بندی مباحث، نسبتاً همان قالب بندی قبل از ایشان است. البته ایشان مقدار زیادی از بحثهای احتمالی یا بحثهای لفظی بی‌اهمیت را حذف کرد. در بسیاری از کتابهای اصولی پیشین، متداول بود که اقوال فراوانی نقل می‌کردند. ایشان مقداری از منقولات را حذف و آنچه را که مفیدتر بود، نقل کرد. به طور کلی مجموعه کتاب تقریرات که می‌توانیم آن را نمایانگر اندیشه‌های شیخ بدانیم، در حد عالی است.

این مباحث در شکل‌گیری افکار مرحوم آخوند خراسانی در کتاب کفایه تأثیر فراوانی داشت و مطالب این کتاب اصولاً ناظر به تقریرات شیخ است، چه در آنجا که به نام استاد خویش تصریح می‌کند و چه در موارد بسیاری که نامی از او ذکر نمی‌کند. اگر بخواهیم جمع بندی کلی از تأثیر این بخش از اندیشه‌های شیخ در مباحث اصولی بکنیم، باید گفت تأثیر ایشان نسبتاً متوسط است.

در بخش دوم اصول که مبحث «امارات و حجج» نامیده می‌شود، تأثیر شیخ انصاری بیش از بخش اول است. در این بخش به قلم خود شیخ به‌ویژه در مبحث حجیت خبر واحد و از آن بهتر در حجیت ظن، مطالبی در دست داریم که وی به دقت این مباحث را موشکافی کرده است و بدون شک در این مباحث، نوآوریهای فراوان وجود دارد. ایشان بسیاری از بحثهای کم محتوا را حذف کرد.

نحوهٔ برخورد ایشان با مسائل این قسمت، کاملاً محققانه و با پختگی خاصی همراه

است. مقایسه نوشته‌های این قسمت با نوشته‌های معاصران یا اصولیان قبل از شیخ، کاملاً تفاوت و برتری مطلق ایشان را نشان می‌دهد. تأثیر ایشان در این مباحث، بیش از مباحث الفاظ است. اگر بحث «تعادل و ترجیح» ـ و یا «تعارض الأدله» ـ را نیز ملحق به این مباحث کنیم، باز هم قدرت علمی و موفقیتهای چشم‌گیری از ایشان در این زمینه خواهیم دید که در حد ابداع است. طرح مسائل بنیادی و بسیار مهم و اساسی اصول جدید مثل «حکومت» و «ورود» از ابداعات شیخ است و اگر چه روح این مسائل در نوشته‌های پیشینیان کم و بیش دیده می‌شود، لیکن کشف قانونمندی آنها و به کارگیری دقیق و مشخص آنها در فقه و اصول از ابتکارات ایشان به حساب می‌آید. با توجه به کار ایشان در این دو بحث بسیار مهم، باید به نقش بسیار ایشان اعتراف کرد، بلکه او را باید از مؤسسان این بخش شمرد.

بخش سوم اصول، مباحث «اصول عملیه» است. در این بخش، کار مرحوم شیخ واقعاً در حد ابتکار و تأسیس است. در این مسائل شیخ مباحث را به طور کلی عوض کرده است، چه از نظر متانت و رصانت دلیل و قوت استدلال و چه از نظر طرح مسائل و نتیجه گیریهای واضح. با در نظر داشتن آثار بسیار مهم «اصول عملیه» در مسائل فقهی، در این قسمت نیز باید نقش بالای ایشان را در مباحث اصول جدید تأکید می‌کنیم. انصافاً غنا بخشیدن وی به اصول شیعه در بخش «اصول عملیه»، بی نظیر است و نسبت به آثار گذشتگان، ایشان قدمهای بسیار بلند و محکم و با صلابتی در این راه برداشت است و در این ۱۵۰ سال، هنوز حوزه‌های علمی شیعه به طور مطلق، به بحث و بررسی افکار شیخ می‌پردازند.

در اینجا داستانی به خاطرم رسید. از نویسنده معروف لبنانی، مرحوم علامه شیخ محمد جواد مغنیه، شنیدم که ایشان در مصر در جلسه‌ای با شیخ محمود شلتوت، رئیس جامع الازهر، ملاقاتی داشت و علمای الأزهر هم در اطراف سالن نشسته بودند. راجع به فتوای ایشان و به رسمیت شناختن مذهب تشیع صحبتی مطرح می‌شود. آقای مغنیه به ایشان می‌گوید: شما با این کار خودتان شجاعت و شهامت خودتان را اثبات کردید. البته مذهب تشیع همیشه رسمی بوده است و تا وقتی که کره زمین هست، تشیع هست، لیکن

فتوای شما مبنی بر رسمیت این مذهب، نشانه شجاعت روحی شماست. بعد از این صحبتها، آقای شلتوت به من گفت:

من کتب فقه و اصول شیعه را خوانده‌ام، بسیار قابل استفاده است. من همواره توصیه کرده‌ام که مشایخ الازهر از کتب شما استفاده کنند، لکن ـ به تعبیر ایشان ـ اینها نمی‌فهمند و متوجه نمی‌شوند.

۳. رجال و حدیث

مرحوم شیخ انصاری در این مباحث در بخش حجیت خبر، سخنان نسبتاً نو و رصین و متین فراوانی دارد، اما از مجموعه کارهای شیخ معلوم می‌شود که ایشان در رشتهٔ حدیث‌شناسی و معرفة الرجال متوسط بوده و محسوس است که وقت فراوانی صرف این رشته نکرده است.

ایشان رسالهٔ موجزی در رجال دارد که چاپ نشده است. در پایان رساله هم مطالبی را تحت عنوان فواید گفته. احادیث و کلماتی که در رسائل و مکاسب، به طور دقیق مطابق با مصدر نیست که یا علتش این بوده که به نظر ایشان ظاهر مطلب کافی است و نیازی به دقت بیشتر نیست، و یا مصادر فراوانی در اختیار شیخ نبوده[1] و بیشتر از واسطه نقل می‌کرده است.

۴. کلام

از لابه‌لای کتابهایی که از مرحوم شیخ انصاری در دسترس ماست، نمی‌توان به روشنی حکم کرد که او مکتب خاص فکری در مسائل کلامی داشته است. اما نکته‌ای که مزیت شیخ به شمار می‌رود، این است که ایشان در مباحث فقهی و اصولی خود، هیچ‌گاه ـ تا آنجا که ما خبر داریم ـ از بحث اصولی خارج نشده و اصالت آن را حفظ کرده است. بسیاری از اصولیان و فقها به اندک مناسبتی از بحث اصولی خارج شده و به مباحث کلامی یا فلسفی

---

۱. کتاب الصوم، شیخ انصاری، ص ۱۹۵: «ولا اعتبار بعدم عثوري لقلّة الكتب عندي، وليس عندي من كتب الأخبار إلّا الاستبصار».

پرداخته‌اند، اما مرحوم شیخ انصاری سعی داشته که حتی از استعمال اصطلاحات کلامی هم احتراز کند. از این رو، ما نمی‌توانیم حکم کنیم که آیا وی در کلام اندیشه‌های خاصی داشته است یا نه.

۵. فلسفه

در اینجا نیز نمی‌توان از ظواهر امر و از خلال نوشته‌های شیخ پی برد که در مسائل فلسفی دارای تخصص بوده است یا نه. چنان که گفته شد، از مزایای مهم ایشان این است که بحثهای اصولی‌اش را با فلسفه و کلام خلط نکرده. با این همه، از شواهد تاریخی برمی‌آید که وی با مسائل فلسفی آشنا بوده است. در کتابهای مربوط به شرح حال‌شیخ انصاری این نکته کمتر منعکس شده، اما ظاهراً اصل مطلب مسلّم است.

استاد بزرگوارمان مرحوم آیةالله آقای بجنوردی مطلبی را نقل می‌فرمودند از مرحوم آقای شیخ اسدالله زنجانی که از علمای کاظمین و از شاگردهای مرحوم میرزای شیرازی بزرگ بودند. ایشان از استادشان مرحوم مجدد شیرازی، و ایشان نیز از استادشان مرحوم شیخ انصاری نقل می‌فرمودند که مرحوم شیخ در جلسه‌ای به ما توصیه می‌کردند که: «شما یک دوره معقول را بخوانید و از مسائل معقول مطلع باشید». و آنگاه شیخ فرمودند:

> من در مدت اقامتم در کاشان، به خدمت مرحوم ملا احمد نراقی می رسیدم. یک بار از ایشان درخواست کردم که به من فلسفه درس بدهند. ایشان به جهت گرفتاریهای فراوان امتناع کردند، اما شخصی را معرفی کردند که فلسفه را از او بیاموزم. و آدرس منزل او را دادند. من به آن آدرس رفتم و در زدم. شخصی بیرون آمد که هیأت دراویش را داشت. وقتی که چشمش به من افتاد، تعجب کرد، من در لباس علما و ایشان با هیأت دراویش! من گفتم: آخوند ملا احمد من را فرستادند. اسم ایشان را که بردم، تعجب ایشان کم شد. گفتم: من از ایشان درس فلسفه خواستم، ولی ایشان به دلیل گرفتاریهایشان قبول نفرمودند و گفتند نزد شما بیایم تا یک دوره فلسفه به من درس بدهید. گفت: من فعلاً حال این کارها را ندارم،

لیکن چون آخوند فرموده‌اند، یک دوره مثنوی ملای روم را می‌گویم و در ضمن آن، یک دوره فلسفه و حکمت را هم می‌گویم. به این ترتیب، در مدتی که در کاشان بودم، نزد همان شخص یک‌دوره مثنوی را خواندم و ضمن آن، یک دوره مسائل حکمت و معقول را هم فراگرفتم.

قضایای دیگری هم در این باره نقل شده است که با تأمل در اینها، شاید بتوان گفت: مرحوم شیخ به مسائل عرفانی و سلوک عملی نیز توجهاتی داشتند و احتمالاً اساس آن به همین سفر ایشان به کاشان بر می‌گردد؛ اگر چه مشهور است که ایشان در سیر و سلوک نزد مرحوم آقا سیدعلی شوشتری حاضر می‌شده است.

۶. صفای روح

سخن گفتن از جنبه‌های روحی، تقوا، قداست و زهد مرحوم شیخ انصاری، مانند صحبت کردن دربارهٔ نور خورشید است. معنویت ایشان به حدی شهرت داشت که از زمان ایشان تا زمان ما در نزد همه اعلام، مَثَل شده است. از مجموعهٔ امور برمی‌آید که ایشان از اوایل زندگی و طلب علم، به دقت آداب شرعی و مستحبات را مراعات می‌کرده و حتی بر زیارت عاشورا مداومت داشته است. اضافه بر تهجد و عبادت، توجهات مرحوم شیخ به مرحوم میرزا سید علی شوشتری، عامل قرار گرفتن ایشان در درجات بسیار عالی عرفان عملی بوده است.

درباره زهد و احتیاط مرحوم شیخ در مصرف وجوه شرعی هم سخنان فراوانی بر زبان مردم جاری بوده است که بی شک بسیاری از آنها حقیقت داشته، ولی ممکن است بر اثر گذشت زمان، پیرایه‌هایی به آنها اضافه شده باشد.

۷. مسائل مالی

مرحوم شیخ در مسائل مالی، دقت و وسواس عجیبی داشت. آگاهان از تاریخ حوزه‌های کربلا و نجف در زمان ایشان و قبل و بعد از آن، می‌دانند که وضع مالی

حوزه‌ها در حد مطلوبی نبود. و عموم طلاب و بزرگان در نهایت سختی زندگی می‌کردند. در آن زمانها مسألهٔ بسیار عجیب، بلکه مرموزی به نام «موقوفه هند» مطرح بود. ظواهر امر نشان می‌داد یکی از شیعیان به نام «اَوَدْ» که حاکم یکی از مناطق هند بود اموال خود را بر علمای نجف و کربلا یا یکی از این دو وقف کرده است. این پول از طریق نمایندگی سیاسی انگلستان در بغداد می‌رسید و با افرادی که داشتند، گاهی به دو حوزه کربلا و نجف، گاهی به خصوص نجف و گاهی به خصوص کربلا داده می‌شد. به جهت اوضاع سیاسی آن روز ناچار بودند که این پول را از راه نمایندگی سیاسی بریتانیا در بغداد پرداخت کنند.

بعدها در نوشته‌هایی که به عنوان تاریخ این منطقه یا تاریخ هند نوشته شده، استعمار عجوزهٔ انگلیسی و مزدوران آن، با خباثت و رذالت سعی کردند قصه را به شکل دیگری جلوه دهند؛ مثلاً گفتند که این پول برای زن شیرازی رقاصه‌ای بوده، حتی از یکی از مقامات خبیث سیاسی انگلیسی نقل شده که ما می‌توانستیم از موقوفه هند به عنوان اهرمی برای خط دهی به حوزه نجف و کربلا استفاده کنیم.

بنده که درحدود بیست سال پیش در نجف بودم، از برخی بزرگان درباره این موقوفه صحبتهایی می‌شنیدم. و شواهد نشان می‌دهد که این موقوفه شاید تا زمانهای اخیر هم بوده و گاهی صحبت از کسانی بود که شاید تا این اواخر، از این پول استفاده می‌کرده‌اند. بنده در این زمینه از بعضی بزرگان سؤالاتی کرده بودم و به این نتیجه رسیدم که به احتمال بسیار قوی، اصل قضیه واقعی و موقوفه با روش صحیح اسلامی بوده است، اما کارگزاران انگلستان، چه در زمان حاکمیت بر هندوستان، و چه بعدها، سعی کردند، به صورت رذیلانه و موذیانه‌ای مطلب را به عنوان دیگری مطرح سازند.

به‌هر حال، شاید این موقوفه در اصل چندان خطرناک نبود، بعدها به صورت یک امر غیر قابل قبولی درآمد. البته شاید همین ظاهر قبیح نیز در زمان مرحوم آخوند این‌گونه نبوده است. ما می‌دانیم که انگلیسی‌ها، بکله مطلق نیروهای بیگانه و رذل، سعی می‌کردند

نشان بدهند که حوزه تحت تأثیر پول‌های بیگانه بوده است. فهرستی از علما و مراجع وقت شیعه تهیه می‌کردند و مدعی می‌شدند که آنها این پول را می‌گرفتند.

بخشی از این ادعا قطعاً دروغ است، اما مقداری از آن هم در حدی بوده که علما واقعیتها را لحاظ می‌کردند و شاید واقعاً در نظر آنها این‌گونه بود. چنین موقوفه‌ای از سوی یک شیعه‌ای مخلص ـ ولو به صورت فئودال ـ بوده، و لیکن تحریفی رخ داده، و بعدها به‌ویژه عمّال انگلستان سعی کرده‌اند چنین کاری بکنند. حالا با این‌همه سعی و کوشش، آنان نتوانستند در هیچ جا حتی در حد تهمت، به مرحوم شیخ انصاری نسبت دهند که ایشان از پول انگلستان استفاده می‌کرده است. البته می‌گویند شیخ مدت یک یا دو ماه این پول را گرفته و بعد که فهمیده از طرف انگلستان می‌آید، فوراً اجتناب کرده است.

مرحوم تنکابنی، صاحب کتاب قصص العلماء، شرح حال مفصلی درباره استادش مرحوم آقا سید ابراهیم قزوینی، صاحب کتاب ضوابط الأُصول، نوشته و از جمله گفته است که موقوفات هند را ایشان تقسیم می‌کرده.[1] البته ما معلومات وسیعی در این جهت نداریم که آیا واقعاً مرحوم قزوینی می‌دانسته و از وضع موقوفهٔ هند مطلع بوده یا نبوده؟ آیا واقعاً ایشان تقسیم می‌کرده یا نه؟ متأسفانه در کتاب قصص العلماء مسائل فراوانی که بیشتر شبیه خرافات و اوهام است، با حقایق تاریخی خلط شده است؛ اگر چه چون مرحوم تنکابنی شاگرد مرحوم قزوینی و خیلی به ایشان نزدیک بوده و قاعدتاً مطلبی را که از استادش نقل کرده، قبول بکنیم، لکن ما بر حقایق امر مطلع نیستیم و نمی‌دانیم که قصه به چه صورت بوده است. مرحوم قزوینی با مرحوم شیخ، معاصر بوده است و هر دو در درس مرحوم شریف العلماء حاضر می‌شده‌اند. بر فرض این مطلب را در مورد مرحوم قزوینی قبول کنیم، ولی مسلم است که مرحوم شیخ، معاصر و همدرس ایشان، هیچ‌گونه ارتباطی با آن پول موقوفه هند نداشته است.

---

۱. قصص العلماء، ص ۷.

بنده در حدود بیست و سه ـ چهار سال قبل، در اواخر حیات مرحوم ادیب نیشابوری، استاد مسلّم أدب در خراسان که مریض بودند، برای عیادت ایشان رفته بودم. ایشان داستان مفصلی را نقل فرمودند که بنده در جایی ندیدم و چون خالی از لطف نیست، آن را نقل می‌کنم. ایشان اسم یکی از علمای یکی از شهرستانها را بردند ـ که در ذهن من نمانده ـ و فرمودند: ایشان مشهد آمده بود و پسری داشت که به درس من می‌آمد. من به‌خاطر او به دیدن پدرش رفتم. مرحوم ادیب فرمودند: آن آقا از شاگردان مرحوم میرزای شیرازی بزرگ، صاحب قضیه تحریم تنباکو، بود.

مرحوم ادیب از قول آن آقا از مرحوم میرزای شیرازی داستانی راجع به آشنایی مرحوم میرزای شیرازی با شیخ انصاری نقل کرد. طبق این گفته، میرزای شیرازی فرموده بود: من در اوایل جوانی در یکی از دهات شیراز مشغول تحصیل بودم. بر اثر استعداد فوق العاده در مدت کوتاهی به مرحله‌ای رسیدم که دیگر در آن منطقه کسی را یارای مقابله علمی با من نبود. برای تحصیل بیشتر به شیراز آمدم و پس از مدتی تعلم احساس کردم در شیراز عالمی نیست که من از او استفاده کنم. از آنجا به اصفهان آمدم. دیدم اصفهان شهر بزرگی است ـ و به‌حق باید گفت که در آن سالها اصفهان یکی از حوزه‌های بزرگ بود ـ. در اصفهان علمای فراوانی بودند که من مدتی از آنها استفاده بردم، ولیکن بعد از مدتی احساس کردم به درجه‌ای رسیده‌ام که در شهر اصفهان هم کسی یارای مقابله با من را ندارد. و در این شهر هم کسی را در مرتبهٔ علمی خود نمی‌دیدم، لذا گمان می‌کردم به درجات کمال مطلق رسیده‌ام. بعدها به من گفته شد که شخصی به نام شیخ مرتضی انصاری، اعلمِ علماست و از او می‌توانی بهره علمی ببری. من به همین نیت عازم عتبات شدم و چون تازه وارد شده بودم، در کاروان‌سرایی اتاقی گرفتم. بعد از استقرار، از محل تدریس شیخ مرتضی انصاری پرسیدم. چند شب در درس او حاضر شدم. دیدم ایشان در درس به بعضی شاگردها بیشتر عنایت دارد. من بعد از درس به یکی از آنها نزدیک شدم و مطالب استادشان را یکی یکی نقض کردم. شبهای بعد هم بعد از درس با شاگردان می‌نشستم و صحبتهای استادشان را نقض می‌کردم.

گویا این مطلب کم‌کم به مرحوم شیخ می‌رسد که سیدی از شیراز آمده و مطالب شما را رد می‌کند. شیخ بر اثر تواضع و بزرگواری خاص خودشان می‌فرمایند: بپرسید این سید کجاست تا به دیدن ایشان بروم.

مرحوم شیرازی می‌فرمود: در آن هنگام به ذهنم آمد که اگر ایشان بزرگ‌ترین عالم شیعه است، من از او بهتر می‌فهمم؛ چون حرفهای او را کاملاً نقض می‌کنم. برای من حالت شبه غروری پیدا شد. من آدرس کاروان‌سرا را دادم و شیخ در روز موعود با یکی از شاگردان تشریف آوردند. مرحوم میرزا می‌فرمود: من در آن کاروان‌سرا دو قالیچه کوچک داشتم و هر دو را در صدر اتاق پهن کردم. آن چنان غرور علمی مرا گرفته بود که مرحوم شیخ بر یک قالیچه نشست و من هم بر قالیچه دیگر نشستم، با اینکه من صاحب‌خانه بودم و باید مهمان را احترام می‌کردم. شاگردِ شیخ هم نزدیک در نشست.

پس از تعارفات معمول، شیخ با همان بیان آرامی که داشتند، یک آیه را مطرح کردند و آن‌گاه بحث را با سؤالی شروع کردند. گفتم: بله، این سؤال بجاست، ولی در درون خود احساس می‌کردم نمی‌توانم جواب بدهم. آن‌قدر مرحوم شیخ قوی وارد بحث شدند که حس می‌کردم کاملاً از جواب عاجزم. آن‌گاه فرمود: ممکن است به این سؤال این‌گونه جواب داد. جواب ایشان هم بسیار زیبا و متین بود. من تصدیق کردم و گفتم: جواب بسیار خوبی است. بعد فرمودند، لیکن ممکن است بر این جواب هم اشکال شود، و آن‌گاه اشکال را فرمودند. آن جواب هم خیلی محکم و متین بود. مرحوم میرزای شیرازی می‌فرمود: این دو تا اشکال و جواب، آن غرور مرا کاملاً شکست. حس کردم در مقابل مرد بسیار بزرگی قرار گرفته‌ام.

ایشان باز شروع کردند به طرح اشکال به بیان دیگر و باز جواب دادند. همان‌طور که ایشان صحبت می‌کردند، دیگر به کلی آن حالت من شکست؛ به گونه‌ای که من یواش یواش از همان قالیچه‌ای که نشسته بودم، نزدیک در رفتم. احساس کوچکی عجیبی در برابر ایشان به من دست داد. بعد مرحوم شیخ فرمودند: شما درس تشریف آوردید و

اشکال کردید. البته در درس من همه مثل شما نیستند، افراد درجات مختلفی دارند. درسی که من می‌گویم، برای عموم طلبه‌هاست. حالا شما استعداد فوق العاده‌ای دارید، مطلب دیگری است. مرحوم میرزای شیرازی فرمود: من از همان وقت به خدمت شیخ انصاری در آمدم.[1] پایان نقل قول مرحوم ادیب.

مرحوم میرزا تا آخرین لحظات زندگی خویش در خدمت شیخ انصاری بود و حتی نقل شده که شخصی برای رفع مشکلی، به قبر شیخ متوسل شده بود. ناگهان می‌بیند که مرحوم میرزای شیرازی می‌آیند و گرفتاری او را رفع می‌کنند. معلوم می‌شود ارتباط روحی میرزای شیرازی با مرحوم شیخ چنان قوی بوده که شیخ در عالم خواب به میرزا امر می‌فرمایند که گرفتاری آن شخص را رفع کنند.

باز مرحوم ادیب می‌فرمود: مرحوم شیرازی آن‌قدر پیش شیخ انصاری مقرب بود و شیخ به ایشان اعتقاد داشت که روزی مادر شیخ نزد میرزای شیرازی گله می‌کند که شیخ پول کمی برای غذای من معین کرده و من پیر شده‌ام و این غذا کافی نیست. مادر شیخ از میرزای شیرازی درخواست می‌کند از شیخ بخواهد پول بیشتری برای او اختصاص دهد.

مرحوم میرزا خدمت شیخ می‌رسد و می‌گوید: مادر شما واجب الاطاعه است و حق مادر خیلی بزرگ است. عنایت خاصی به او بفرمایید. مرحوم شیخ فرموده بود: من از نظر شرعی نمی‌توانم پول بیشتری بدهم و در برابر اموالی که در اختیار دارم، مسؤولم. ولی من شما را مجتهد می‌دانم. پول را به شما می‌دهم، تا اگر شما صلاح دانستید، به ایشان بدهید. مرحوم میرزا قبول می‌فرماید و ایشان خرج اضافی مادر شیخ را می‌پردازد.

این داستان را از مرحوم ادیب شنیدم و دقیقاً در ذهنم نیست که ایشان آن را از چه منبعی نقل می‌کرد. درباره درخواست مادر ایشان مطالبی هست که در کتابها چاپ شده است. آنچه نقل شد، سخن مرحوم ادیب بود.

---

۱. البته این قضیه را اشخاص مختلفی نقل کرده‌اند و در بعض مکتوبات نیز نقل شده، ولی محتمل است قسمتی از آن دور از واقعیت باشد.

۸. مرجعیت

مرجعیت در نظر شیعه همواره به عنوان والاترین و عالی‌ترین پایگاه دینی، به شمار می‌آمده است. اضافه بر قداست و پاکی معنوی، در زمانهای اخیر، مخصوصاً بعد از «استعمار مباشر» در دو قرن اخیر، مرجعیت را می‌توان یکی از اصلی‌ترین تکیه‌گاههای تشیع در مبارزه و مقاومت در برابر نیروهای استعمارگر دانست. به نظر می‌آید سر آغاز این تحرک جدید، مرجعیت میرزای شیرازی بزرگ باشد. ایشان یکی از محبوب‌ترین و نزدیک‌ترین شاگردان شیخ انصاری است. این حرکت جدید، اگر چه از زمان ایشان آغاز شد، ولی ریشه‌های آن در کل تاریخ تشیع، از نخستین سالهای غیبت کبرا ثابت و استوار بود. مرجعیت در طول این دوازده قرن، پشتوانه اصلی شیعه در همهٔ ابعاد زندگی بود.

از آغاز زمان صفویه تاکنون که حدود پنج قرن می‌گذرد، اگر چه در ایران رسماً تشیع مذهب اصلی شناخته شده است، ولی همواره مرجعیت دینی، حتی سند مشروعیت نظام سیاسی حاکم (سلطنت) بوده است. این نه بدین معناست که مرجعیت و یا به طور کلی حوزه‌ها حافظ و مدافع نظام سلطنت و یا شخص شاه و توجیه‌کننده سیاستهای مزورانهٔ حاکم بوده، بلکه بدین معناست که همیشه نظام حاکم سعی می‌کرده با تزویر و مکر و یا ارعاب و تهدید، خود را طرف‌دار و حامی مذهب، حوزه‌ها و مرجعیت بداند.

شرایط تاریخی اجتماعی هم به گونه‌ای بود که در عمقِ وجدانِ امت نیز چنین اندیشه‌ای رسوخ کرده بود. عموم مردم معتقد بودند که مرجعیت به جهت قداست و تقوای فوق العاده، نمی‌تواند در مسائل سیاسی که غالباً آلوده و همراه با اجحاف و تعدّی است، دخالت مستقیم نماید. آماده ساختن ذهنیت امت برای به پا ساختن جامعه قسط و عدل اسلامی، آنگونه که ما امروز در می‌یابیم، کاری بس سخت بلکه ناشدنی می‌نمود. بهترین راه مبارزه با پلشتیهای سیاست و سیاسی‌کاران، جدا شدن از صف آنان و گوشه‌گیریِ، همراه با علم و تقوا بود.

در زمان صفویه، در حالی که بزرگانی همچون مرحوم شیخ بهائی مستقیماً در مسائل سیاسی دخالت داشتند، فقهای بزرگی همچون مرحوم مقدس اردبیلی، به کلی از این میدانها فاصله می‌گرفتند. با اینکه دربار سعی می‌کرد او را با شیوه‌های مختلف و با دادن منصب رسمی شیخ الاسلام، به ایران فرابخواند، ولی با مقاومت شدید ایشان روبه‌رو می‌شد و مقدس اردبیلی تا آخر عمر همچنان در گوشه نجف اشرف به تربیت و تعلیم اشتغال داشتند.

در حوزه‌های علمیه از گذشته تاکنون مباحث فراوانی بر سر زبانها بوده است؛ از جمله اینکه چگونه فقیهان و عالمان وارسته‌ای به شدت از تصدی مقام مرجعیت به سبب سنگینی مسئولیت آن امتناع می‌ورزیده‌اند. مطالبی که در این باره هست، آن‌قدر فراوان است که در چنین گفتاری نمی‌گنجد. این احترامات متقابل ـ که دهها مورد مشابه آن را درباره گذشتگان و معاصران شنیده‌ام ـ بر قداست این مقام در وجدان عمومی حوزه‌ها می‌افزود. علامه بزرگوار مرحوم آیة‌الله حاج شیخ محمد باقر آشتیانی (قدس الله نفس الزکیه) برای نگارنده نقل می‌فرمود: یک بار که مرحوم ملّا علی کنی‌ﷺ (م ۱۳۰۶)، فقیه و محقق بزرگوار، مریض شده بود، علما و بزرگان و حتی مقامات سیاسی به عیادت ایشان می‌رفتند. مرحوم آشتیانی بزرگ، جد مرحوم آقا میرزا محمد باقر آشتیانی، یکی از فرزندان خود را به عیادت ایشان می‌فرستد. ایشان می‌گفت: مجلس مملو از طبقات مختلف مردم بود. مجلس که خالی شد، مرحوم ملا علی کنی من را نزدیک خود نشانید و راجع به مطالبی صحبت فرمود. به مناسبتی ایشان معترض مرجعیت آن زمان یعنی مرحوم میرزای شیرازی شد و فرمود: من وقتی در نجف بودم، با مرحوم شیخ انصاری، استاد مرحوم میرزای شیرازی، درس مرحوم صاحب جواهر می‌رفتیم. در راه درس، من و مرحوم شیخ انصاری با هم مذاکره علمی می‌کردیم و مرحوم شیخ حالت استفاده علمی از من داشت، ولی حالا میرزای شیرازی چون فعلاً متصدی مرجعیت است، با اینکه شاگرد مرحوم شیخ است، من برای حفظ مرجعیت و کیان شیعه به ایشان به عنوان یک مرجع نامه می‌نویسم و با ایشان با کمال احترام و تجلیل برخورد می‌کنم.

هدف بیان یک حقیقت تاریخی ـ اجتماعی بود. خلاصه سخن آنکه از یک طرف، در ذهن امت چنین رسوخ یافته بود که مشخصهٔ اصلی روحانیت و مرجعیت، علم، تقوا و زهد در دنیاست و از سوی دیگر، نظام حاکم سلطنت بعد از صفویه بر این بود که خود را حامی اسلام و روحانیت جلوه دهد. از طرف سوم، روحانیان عالی‌مقام ـ که طبیعتاً صلاحیت تصدی مرجعیت داشتند ـ به شدت از دنیا و مظاهر دنیوی به شدت اعراض می‌کردند و حتی عدهٔ زیادی از آنان می‌کوشیدند از روبه‌رو شدن با حاکمان و حتی درخواست حاجتی از آنان ـ که هم شیعه بودند و هم سعی می‌کردند خود را مقلد و تابع فقها بدانند ـ خودداری شود.

از دیدگاه دیگر، کوچک‌ترین تماس مرجعیت با نظام حاکم، مستلزم ایجاد ارتباط و مشروعیت بخشیدن از سوی روحانیت بود.

از عمر شریف مرحوم شیخ انصاری بیش از پنجاه سال گذشته بود که به امر مرحوم صاحب جواهر، متصدی مرجعیت شیعه شد[1].

مطلب دیگری هم معروف است که مرحوم شیخ انصاری در ابتدا فرموده بود: من با سعیدالعلماء مازندرانی (ساکن بار فروش، بابل کنونی) همدرس بودم و ایشان در آن وقت، اعلم از من بودند. بهتر است اول با ایشان گفت‌وگو شود. در پی آن، نامه‌ای به مرحوم سعید العلماء نوشتند و ایشان هم جواب دادند: درست است که من در آن وقت اعلم بودم، اما چون من حوزه را ترک کرده‌ام و شما (مرحوم شیخ انصاری) به درس و بحث ادامه داده‌اید، فعلاً اعلم هستید[2].

به هر حال، آنچه مسلّم است، مرحوم شیخ، یگانه مرجع در سطح عمومی شناخته شدند. طبق معیارهای گذشته، مرجعیت شیخ انصاری را باید فوق العاده موفق دانست. ایشان در دو بعد علم و تقوا، بدون شک یکی از بارزترین چهره‌های حوزه اسلام است.

---

۱. زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص ۸۲

۲. زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص ۸۳

معروف است نماینده‌ای از سلطنت عثمانی به نجف آمده و درباره زهد ایشان گفته بود: «کأنّه سیدنا عمر!»[۱]. زندگی ساده و پاک آن بزرگوار، همچنان یکی از الگوهای زیبای روحانیت شیعه است.

مرحوم شیخ به سبب دیدگاه خاص خود درباره ولایت فقیه که آن را به امور حسبیه محدود می‌دانست و امور حسبیه را نیز در دایرهٔ محدودی تشخیص می‌داد، از دخالت مستقیم در امور مهم اجتماعی خودداری می‌فرمود. بدون شک او تحت تأثیر سلیقه شخصی خود نبود، و نمی‌توان باور داشت که شخصیتی آن‌چنانی مثلاً تحت تأثیر ترس و یا کم‌رویی بوده باشد. چنین اموری قطعاً منتفی است. او چنان در اسلام ذوب شده بود که این‌گونه صفات شخصی در وجود او نابود گردیده بود و به یقین مصالح عالی اسلام و مسلمین مد نظر ایشان بود، اما بی شک تأثیرگذاری مسائل اجتماعی جاری آن زمان، عقب ماندگی فکری و علمی امت، فساد شدید دربار ایران، رشد حرکات استعماری دو استعمارگر روس و انگلیس، ناآگاهی بعضی علما و روحانیان ساده دل و پاک اندیش از دسیسه‌های سیاست‌بازان داخلی و خارجی و...، قابل تأمل است.

اگر چه عامل اساسی دو جنگ ایران و روس که هر دو منجر به از دست رفتن قسمتی از اراضی ایران و تحمیل صلحی ننگین بر این ملت شریف و مقاوم گردید، عیاشی و تن پروری شاه و اطرافیان فاسد، اختلاف فرزندان و نوه‌ها و نبیره‌های شاه[۲] در مسائل اساسی نظامی و دهها مساله دیگر است؛ ولی دربار سعی می‌کرد از وجود روحانیت نیز در بسیج توده‌های محروم استفاده کند، و آنان هم که احساس می‌کردند با عدم مقاومت مردم، یکی از پایگاههای مهم اسلام در خطر جدی است، به ناچار برای حفظ کیان اسلام در این راه گامهایی برداشتند که قطعاً در جهت حفظ تمامیت اراضی کشور اسلامی ایران نقش اساسی داشت.

باری، این دو جنگ با این مسائل که اندکی از آن گفته شد، نیز شاید در روحیه مرحوم

---

۱. زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص ۹۹.

۲. می‌گویند مجموع فرزندان و نوه‌های فتحعلی شاه در زمان خودش به دو هزار نفر می‌رسید.

شیخ که آن زمان طلبه جوانی بود، بی تأثیر نبود. آنچه مسلم است، اینکه اگر چه مرحوم شیخ انصاری دخالت مستقیم در این مسائل نداشت، اما هیچ‌گاه به تملق و ستایش نظام حاکم آلوده نشد و تا کنون نوشته‌ای در این زمینه از شیخ به دست ما نرسیده است. مثلاً در اوایل مرجعیت او، حادثه ترور ناصر الدین شاه در آغاز سلطنت، به دست بابیها اتفاق افتاد و دربار تلاش بسیاری کرد تا بیشترین بهره تبلیغاتی را از آن ببرد، اما نتوانست در موضع‌گیری مرحوم شیخ تأثیر بگذارد. در این حادثه مرحوم شیخ هیچ نوشته و یا تلگرافی به عنوان تبریک سلامتی اعلیحضرت قدرقدرت(!) ندارند. اصولاً در فتنهٔ باب که آن زمان بزرگ‌ترین حادثه اجتماعی به حساب می‌آمد، مرحوم شیخ انصاری هیچ عکس العملی از خود نشان نمی‌دهند. اینجانب در این باره سخنی به این مضمون شنیده است که ایشان این حرکت را بازی سیاسی هدایت شده از طرف دربار می‌دانست.

حالا که نامی از بابیت به میان آمد، این نکته را بیفزایم که سلسله جنبانان این حرکت پلید و شوم، با سوء استفاده از سکوت مرحوم شیخ، تلاش کردند که ایشان را موافق خود جلوه دهند! حسینعلی نوری معروف به بهاء الله که همچون بقیه بدعت گزاران ید طولایی در لاف و دروغ دارد، در «لوح هیکل» که متملقانه به ناصر الدین شاه نوشته، می‌گوید:

> علمایی که فی الحقیقه از کأس انقطاع آشامیده‌اند، ابداً متعرض به این عبد نشده‌اند. چنانچه شیخ مرتضی (اعلی الله مقامه واسکنه فی ظل قباب عنایته) در ایام توقف در عراق اظهار محبت می‌فرمود و به غیر ما اذن الله در این امر تکلّم ننمود[1].

واضح است آنان‌که با شیوه زندگی آن فقیه بزرگ آشنایی دارند، احتمال یک در صدها میلیارد هم نمی‌دهند این نوشته که بعد از وفات ایشان نوشته شده، صحیح باشد.

شواهد تاریخی موجود حاکی است ریشه‌های اصلی مرکزیت یافتن حوزه را که همراه استقلال اقتصادی آن است، باید در زمان مرحوم شیخ انصاری یافت. او که به شدت از گرفتن موقوفه هند ابا داشت، با رو آوردن به حقوق شرعی، خمس و زکات، سعی در

---

۱. این عبارت از کتاب اسرار العقائد، میرزا ابوطالب شیرازی، ج ۲، ص ۳۵۷، نقل شد.

استقلال مالی حوزه کرد. بنا بر برخی منابع تاریخی، رقم سالانه مجموع حقوق شرعی، دویست هزار تومان بوده که در اختیار ایشان قرار می‌گرفته است و اگر یک تومان آن زمان را از نظر ارزش معادل هزار تومان فعلی بدانیم، باید بودجه نسبتاً معتنابهی بوده باشد[1].

بهره‌مندی حوزه از وجوه شرعی به شیوه کنونی، بدون شک یکی از مهم‌ترین اقدامات فقها در یک قرن و نیم اخیر بوده است. شرح تاریخی و چگونگی مصرف این وجوه تا رسیدن به وضع فعلی، نیازمند بحثی جداگانه است. احتمالاً مرحوم شیخ انصاری نخستین گام‌های مؤثر در این راه را برداشته‌اند؛ گامی استوار که هنوز آثار پر برکت آن در کلیت جامعه اسلامی و نه فقط در جامعه شیعه، محسوس و آشکار است.

۹. رحلت

سرانجام این مرد بزرگوار ندای دعوت حضرت حق را لبیک گفت و در شب ۱۸ جمادی الآخره ۱۲۸۱به لقای حضرتش شتافت. در سراسر جهان تشیع یاد آن بزرگوار ارج نهاده شد و عزای عمومی همه جا را فرا گرفت. چکامه‌ها و ماده تاریخها در رثای او سرودند و گفتند که عبارت معروف «ظهر الفساد» یکی از مشهورترین آنها است. «تغمده الله برحمته الواسعة و اسکنه بحبوحة جنانه».

---

۱. رك: نجوم السماء، ج ۱، ص ۲۱۳.

۴

آیة‌الله سید ابوالحسن اصفهانی و جریان مشروطه‌خواهی*

□ یکی از تحولات سیاسی زمان آیة‌الله اصفهانی جریان مشروطه‌خواهی است که گرچه در ایران اتفاق افتاد، ولی دامنه آن به عتبات عالیات مخصوصاً نجف هم کشیده شد. اولاً، راجع به اوضاع آن زمان نجف و موضع‌گیری علما درخصوص مشروطه توضیح بفرمایید، تا به موضع مرحوم سید در این زمینه برسیم.

■ جریانات مشروطه در آن زمان به شدت در نجف منعکس می‌شد؛ چون مرحوم سید کاظم یزدی به شدت طرف‌دار استبداد بود و مرحوم آخوند خراسانی و چند چهرهٔ مطرح دیگر مانند آیة‌الله نائینی، آمیرزا حسین میرزا خلیل تهرانی و مرحوم آشیخ عبدالله مازندرانی طرف‌دار مشروطه بودند. بیشتر بزرگان حوزهٔ نجف طرف‌دار آخوند خراسانی و مشروطه‌خواه بودند که یکی از آنان هم مرحوم سید است. در ایران نیز به همین شدت این اختلاف نظر میان علما به وجود آمد. در مشهد نیز بیشتر علما، طبق آنچه در یکی ـ دو کتاب

---

* مجلهٔ مدیسه (ویژه‌نامهٔ همایش بزرگداشت آیة‌الله سید ابوالحسن اصفهانی ﷺ)، ۱۳۸۷ش، ص ۲۹ ـ ۲۸.

دیده‌ام، با استبداد موافق بودند که دلایل خودشان را هم داشتند. مرحوم سید علی سیستانی، جد آیة‌الله سیستانی که اکنون در عراق هستند، در آن زمان یکی از مراجع خراسان و از طرف‌داران سرسخت استبداد بودند و فتوای معروفی را در آن زمان به ایشان نسبت داده‌اند، با این مضمون که «المشروطة کفر و المشروطة طلب کافر، ماله و دمه مباح». تفاوت مواضع را ببینید که تا کجا بوده است! از طرف دیگر حزب آخوند به شدت موافق مشروطه بود. آخوند در سال ۱۳۲۹وفات یافت. ایشان می‌خواستند به سمت ایران حرکت کنند که به روش مرموزی رحلت می‌کنند.

جریان مشروطه در نجف این گونه بود و متأسفانه اختلاف نظر میان علما هم وجود داشت. بعد از وفات آخوند، یک بار مرحوم آقا سید کاظم یزدی ـ که در آن زمان مرجع بود ـ به علت فقر سید برای او کمک مالی می‌فرستد، اما سید أبوالحسن آن کمک را قبول نمی‌کند؛ چون تا آخرین لحظه‌های زندگی آخوند، آیة‌الله یزدی رابطهٔ خوبی با وی که استاد سید بود، نداشت.

□ گویا در جریان اشغال عراق به وسیله انگلیس هم آیة‌الله اصفهانی حضور داشت. نقش ایشان چه بود؟

■ در سال ۱۹۲۰م که هجوم انگلیس به عراق است، سید هنوز در اوج مرجعیت نبود. در آن زمان انگلیس کم‌کم دست به تجزیه عثمانی که شامل عراق و مصر بود، زد. برای وارد کردن فشار بر دولت عثمانی، با کشتی به بصره آمدند و عراق را اشغال کردند. هجوم انگلیس به عراق باعث شد تا علمای نجف، فتوای جهاد دهند و علمایی همچون پدر مرحوم آسیدابوالقاسم کاشانی، آقای سیدمحسن حکیم و دیگر علمای نجف، برای حمله به انگلیس آماده شدند، طلبه‌های جوان تفنگ به دست گرفتند و در مقابل انگلیس ایستادند که البته شکست خوردند؛ چون نیروها و ادوات جنگی اصلاً برابر نبود؛ لذا انگلیس تدریجاً عراق را به اشغال خود درآورد. آخرین شهری که سقوط کرد، نجف بود. این همان زمانی است که انگلیسیها به مرحوم سیدکاظم یزدی گفتند می‌خواهیم نجف را بمباران کنیم، با خانواده‌ات به کوفه برو، که بعد هم این اتفاق نیفتاد.

زمانی که عراق اشغال شد، انگلیسیها برای جلوگیری از متهم شدن به اشغالگری، گفتند رأی‌گیری انجام می‌دهیم؛ همان‌طور که الآن آمریکا ادعا می‌کند خواهان برگزاری انتخاب آزاد و تدوین قانون اساسی است. آن زمان در کشورهای جهان اسلام انتخابات مرسوم نبود. وقتی طرح نظرسنجی عمومی مطرح شد، علمای نجف به صحنه آمدند و گفتند این نظرسنجی را چون زیر نظر انگلیسیهاست، قبول نداریم.

◻ نقش سید در این میان چه بود؟

■ سرکردهٔ این دسته، مرحوم سید بود. ایشان و آیةالله نائینی هر دو اعلامیه دادند که این انتخابات پذیرفتنی نیست. دولت انگلیس این دسته از علما را به بهانه مخالفت کردنشان با این انتخابات، از عراق بیرون راند و جریان هجرت علما که آسید ابوالحسن هم جزء آنها بود، مربوط به همین قضیه است.

دولت انگلیس دستور داد این آقایان را تقریباً به صورت ذلیلانه ای به ایران بفرستند. علامه نائینی و مرحوم جد ما (آسید ابوالحسن)، حدود یک سال مهمان شیخ عبدالکریم حائری در قم می‌شوند. این زمان مصادف با ۱۳۴۲ ق و طرح جمهوریت در ایران است. اینها در اعتراض به انتخابات عراق هجرت کردند و در ایران هم دیدند این مسأله به وسیله رضاخان و انگلیسیها به شکلی دیگر مطرح است.

◻ رضاخان در سفرش به قم، خدمت آسید ابوالحسن هم آمد؟

■ بله، طرح انگلیسیها این بود که رضاخان را به عنوان رئیس جمهور مطرح کنند؛ چون در آن زمان حتی طیف روشنفکر غیر مذهبی هم با جمهوریت موافق نبود؛ به دلیل آنکه درصد بی‌سوادی بالای ۹۸درصد بود و مردم قدرت انتخاب درست نداشتند. به همین دلیل، رضاخان در طرح جمهوریت به علمای قم پناه آورد که مرحوم سید آن زمان قم تشریف داشت. رضاخان محضر ایشان و علامه نائینی می‌رسد و آنها هم با طرح او مخالفت می‌کنند، منتها می‌گویند

احمد شاه، پادشاه بماند و شما هم چون چهره لایقی هستید، رئیس‌الوزرا بشوید. سال بعد مرحوم سید به نجف باز می‌گردند.

□ گویا بعد از قضیه هجرت علما، مرجعیت مرحوم سید ابوالحسن شروع می‌شود. مرجعیت سید دقیقاً مصادف با چه سالی است؟

■ بعد از هجرت علما در سال ـ ۱۳۵۰که سال شهادت پسر بزرگ مرحوم سید در نماز است ـ مظلومیت ایشان در نجف در میان مردم بروز بیشتری پیدا می‌کند و مرجعیت او از آن زمان شروع می‌شود. در سال ۱۳۵۵که حائری و نائینی رحلت می‌کنند، مرجعیت عامهٔ شیعه منحصراً در اختیار ایشان قرار می‌گیرد و تا سال ۱۳۶۵ق که آقا وفات می‌کنند، ادامه می‌یابد.

مرحوم سید در برابر عامه مردم دلسوز و متواضع بود و به همین لحاظ، محبوب مردم بود. آیة‌الله نائینی حالت اعیانی داشت و یک فقیه و اصولی بود و در درس ایشان یک نوع طبقه‌بندی وجود داشت که پیرمردها جلوتر می‌نشستند و جوان‌ها عقب‌تر ولی سید اهل این حرفها نبود. ایشان در مدت طولانی مرجعیتشان، زهد و تقوا و عبودیت عجیبی داشت.

تولد من سال ۱۳۷۰ق است؛ یعنی پنج سال پس از وفات ایشان. چون مدت زیادی در نجف بودم، در زمانی که دختر اول سید زنده بود، من پیش ایشان می‌رفتم و او خاطرات زیادی از پدرش نقل می‌کرد.

من از نزدیکان سید شنیدم که خود سید فرموده بود من در درس آخوند شرکت کرده‌ام. شاید راجع به درس آخوند شنیده باشید که فضلای بسیار زیادی در درس ایشان شرکت می‌کردند. مرحوم آخوند با آن‌همه شاگرد، وقتی سید پای منبرش می‌نشست و مسأله‌ای مطرح می‌شد، نظر سید را هم می‌پرسید که خیلی عجیب است و توانایی فقهی سید را می‌رساند. آیة‌الله بهجت می‌فرمود: از سال ۱۳۵۲ق تا ۱۳۶۵ق در درس مرحوم جدّ ما شرکت می‌کرده است. یک روز مرحوم سید شروع به تدریس فقه کردند. طلبه‌ها

گفتند ما این درس را خوانده‌ایم و مسأله دیگری را بایستی تدریس کنید. قاعدتاً استاد شب قبل مسأله‌ای را مطالعه و صبح آن را تدریس می‌کند، اما سید با اینکه مسأله عوض شده بود، مثل روزهای دیگر با آمادگی ذهنی کاملاً بر بحث مسلط بودند و به تمام سؤالات پاسخ می‌دادند.

◻ آیا از فرزندان و دیگر اعضای خانواده سید، هنوز کسی در قید حیات است؟

■ ایشان پنج دختر داشت که دختر دوم ایشان مادربزرگ مادری بنده است. دخترهای ایشان همه وفات یافته‌اند. چهار پسر هم داشت: اولی آقا سید حسن بود که شهید شد. دومی آقا سید محمد، بعدی آقا سید علی و چهارمین پسر هم آقا سید حسین بود که تا چند سال پیش هم زنده بود.

با وفات آقاسید حسین دیگر کسی از اولاد مستقیم ایشان زنده نبود، اما نوه‌ها هنوز زنده‌اند. در میان نوه‌ها، چهره‌های موفق حوزوی زیای وجود دارند. مرحوم سید به لحاظ ذریه، بسیار پر برکت بوده است.

◻ راجع به تشرف مرحوم سید مطالب زیادی نقل می‌شود. آیا شما این مسأله را از نزدیکان ایشان شنیده‌اید؟

■ ایشان شهرت زیادی به کثرت تشرف پیدا کرده بود که مسأله عجیبی است. نامه‌های زیادی به ایشان می‌رسید که مردم خواستار طرح مشکلاتشان پیش امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه به وسیله سید بودند. من یک تشرف معروف ایشان را از آقای میرجهانی شنیدم که می‌گفت خود وی هم در آن قضیه حضور داشت، مبنی بر اینکه سید داخل مکانی می‌رود و نوری پیدا می‌شود، تا آخر قضیه[1].

---

۱. این همان قضیه بحرالعلوم یمنی زیدی است که می‌گویند با آقاسیدابوالحسن به مقام هود و صالح علیهما‌السلام می‌روند و در آنجا با امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه ملاقات می‌کنند، که منجر به دوازده امامی شدن بحرالعلوم یمنی می‌شود.
اما هرگز کسی این دانشمند (مسمّی به بحرالعلوم یمنی زیدی) را نشناخت و اثری از او نه در یمن، نه در نجف و نه سائر بلاد شیعه ظهور و بروز نکرد و قضیه او هیچ‌جا منعکس نشد. (مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه)

□ گویا خبر رحلت سید را رادیو بی. بی. سی یک ربع زودتر از رادیو عراق اعلام می‌کند. چرا؟ تأثیر وفات ایشان بر حوزه‌های علمیه نجف و ایران چگونه بود؟

■ گویا خبرنگار بی. بی. سی پشت در اتاق سید آن روزهای آخر متحصن بود که بلافاصله خبر رحلت را مخابره می‌کند.

درباره تأثیر وفات ایشان بر ایران باید گفت که در آن زمان حزب توده که آذربایجان را به اشغال خود درآورده بود، قصد راهپیمایی داشتند، اما با رحلت سید مردم با عَلَم و کتل از خانه‌ها بیرون می‌ریزند و به عزاداری می‌پردازند و همه برنامه‌ریزیهای حزب توده به هم می‌خورد و شهر از دست آنها خارج می‌شود.

۵

سیره علمی آیة‌الله بروجردی*

□ بررسی سیره علمی علمای بزرگ حوزه به طلبه‌های جوان کمک می‌کند تا هویت علمی و حوزوی خود را بهتر بشناسند و آن را مطابق مختصات فردی و شاخصه‌های مطلوب حوزه تقویت کنند. نظر حضرت‌عالی در این باره چیست؟

■ این بحث، بحث بسیار لطیف، ضروری و خوبی است. یکی از خشتهای اولیه برای رسیدن به حالت وثوق و اطمینان در مسائل علمی، این است که انسان ببیند دیگران چه راهی رفتند و چه کاری کردند، تا بتواند از تجربیات آنها استفاده کند، اما متأسفانه ما کمتر توانسته‌ایم روی این مسأله برنامه‌ریزی کنیم و چنان‌که شایسته و لازم است، از میراث گذشتگانمان بهره ببریم، به‌خصوص در انتقال آن به طلاب جوان چندان موفق نبوده‌ایم. یکی از امور مطلوب در دنیای علم آموزی، برنامه‌ریزی برای چنین مسأله‌ای است؛ مثلاً فرض کنیم عده‌ای راهی را در فیزیک می‌روند، افراد بعدی مشخص می‌کنند که آن راه تا کجا پیش رفته است و چه سؤالات جدیدی مطرح است. بنابراین افکار گذشتگان، خشت اول است و بر اساس آن، بنای محکمی را پایه ریزی می‌کنند. در حوزه‌های ما این ترتیب،

---

* رهنامه پژوهش، ش ۲، زمستان ۱۳۸۸، ص ۷۱ ـ ۸۲.

به این ظرافت نیست؛ گرچه اجمالاً این روش در حوزه‌های ما نیز وجود دارد و باید بیشتر روی آن کار بشود.

برای آشنایی با روش تفکر و استنباط دیگران، یا روش فقاهت دیگران، ما باید هم احاطه علمی به دستاوردهای گذشتگان داشته باشیم و هم باید آنها را مبنای کارهای خود قرار بدهیم. البته رسیدن به این هدف با یک مصاحبه و همایش انجام نمی‌گیرد. ما باید در فقه پیوسته این شیوه را پی بگیریم. اینها جزء اساس کار ماست. ما نسبت به گذشتگان، مخصوصاً در فقه این مزیت را داریم که می‌توانیم با بررسی کل قوانین دنیا، با آنها تعامل علمی داشته باشیم. اگر ما با دید وسیع‌تری نگاه کنیم، ممکن است به یک دنیای قانونی برسیم. برای مثال، ما در فقه خودمان قانونی به نام حیازت داریم: «من حاز شیئاً فقد ملک». گفته شده چنین روایتی نداریم، اما من در یکی از کتابهای سنهوری دیدم که این قاعده را به عنوان یک ماده قانونی از روم قدیم نقل کرده‌اند. این نشان می‌دهد که این قاعده فقهی، امری عقلایی بوده و بعد در فقه اسلامی و پس از آن در فقه شیعی آمده است، بدون اینکه روایت داشته باشد. توجه به این نکات بصیرت زیادی می‌آورد و دایره افق فکری ما را باز می‌کند. من خودم قائل به این دایرهٔ باز هستم و البته این در حوزه ما وجود دارد، ولی باید تلاش بیشتری صورت گیرد.

بحث دیگر این است که فقط اطلاع بر مبانی دیگران برای ما کافی نیست. ما باید آن‌قدر از مبانی دیگران اطلاع پیدا کنیم که گویی می‌توانیم مانند آنان فکر کنیم و از زاویه دید آنها نتیجه بگیریم؛ یعنی بتوانیم تمام ذهنیت شیخ طوسی را بشناسیم؛ ولو به لحاظ سنوات مختلف عمر شیخ طوسی؛ مثلاً بگوییم مرحوم شیخ طوسی در این کتاب در سی سالگی چگونه فکر می‌کرد. یا به گونه‌ای وارد اندیشه‌های مرحوم علامه حلی شویم که در مباحث فقهی روشن کنیم مرحوم علامه حلی چه مقدمات علمی در ذهن داشته و از چه منظری به فقه وارد شده است تا ما بتوانیم هم مرحله بعدی آن دیدگاهها را تکامل ببخشیم و هم آنها را نقد کنیم. اگر آن دیدگاه به نظر خودمان صحیح بود، آن را رشد بدهیم و توسعه ببخشیم و زوایای جدیدی به آن اضافه کنیم. ممکن است کل دیدگاه یک فقیه را در چهار

جهت تشخیص بدهیم و احساس کنیم در زمان ما، در یک دیدگاه فقهی احتیاج به شش یا هفت جهت داریم.

□ آقای بروجردی به این مسأله چه نگاهی داشتند؟

■ آقای بروجردی اجمالاً مطرح کردند که باید بر کل فقه اسلامی اشراف داشت؛ یعنی باید از همه معارف دینی در مجموعهٔ فرقه‌های اسلامی آگاه باشیم، نه به این معنا که مثلاً حنفیها چه عقیده‌ای دارند، بلکه باید با زیر بناهایش عقاید آنها را بشناسیم. در شرایط فعلی، و ارتباطاتی که ما با دنیای اسلام پیدا کرده‌ایم، راهی غیر از این نداریم که در مقابل این افق واسع قرار بگیریم. مرحوم آقای بروجردی یکی از کسانی است که در این جهت پیشگام بودند. من معتقدم در این‌گونه مسائل چهار مرحله بسیار نافع است:

مرحلهٔ اول، تبیین یک اندیشه است؛

مرحلهٔ دوم، تحلیل ریشه‌های آن اندیشه است؛

مرحلهٔ سوم، بررسی و نقد آن اندیشه است؛

و مرحلهٔ چهارم، مرحلهٔ ساختن خودمان است.

طبیعت حوزه‌های ما این بوده که یک نوع آزادی فکر داشته‌اند؛ مثلاً جواهر الکلام نسبت به کتب سابقش، و استاد ما مرحوم آقای خویی نیز نسبت به پیشینیان آزادی فکر دارد. یکی از مسائل اساسی در آزادی فکر، حق انتقاد و بعد انتقاء (برگزیدن و گزینش) است. باید روی این مسأله بیش از این حرفها کار بشود و کارها باید علمی باشد. کارهای بازاری و تبلیغاتی، فایده‌ای به دنبال ندارند.

□ اگر اجازه بدهید بحث را از خصوصیات فردی ایشان شروع کنیم.

■ مرحوم آقای بروجردی‌ﷺ غیر از خصایص علمی، خصوصیات فردی خاصی داشتند. مرد بسیار بزرگوار، دقیق النظر و باهوشی بودند. ویژگی باهوشی را من در افراد بسیار اندکی به کار می‌برم. ایشان خیلی تیزهوش بودند. زمانی که ایشان از عراق آمده بود، رضاخان قلدر می‌خواست ایشان را به زندان بفرستد. می‌گویند هنگام ملاقات با مرحوم

آقای بروجردی، فکر می‌کرد می‌تواند برای خودش نقطه مثبتی بگیرد. از مرحوم آقای بروجردی پرسید: شما که از عراق وارد ایران شدید، اگر اشکالی دیدید، بفرمایید. گمان می‌کرد که مرحوم آقای بروجردی مثلاً راجع به حجاب صحبت می‌کند. ایشان فرمودند: من وارد مرز ایران شدم و سربازان را دیدم. اینها که حافظ مرز ایران هستند، لباسهایشان پاره بود و برای شأن مملکت مناسب نیست. و بر خلاف صلاح ارتش ایران است و زشت است که در مرز سربازان لباس پاره بپوشند. رضاخان فرمانده ارتش بود و انتظار نداشت که یک آخوند، انتقاد ملی‌گرایانه کند. باز نقل شده: یک سرلشکر را استاندار فارس قرار داده بودند که خیلی اذیت می‌کرد. رئیس وزرا خدمت آقای بروجردی رسیده بود. آقای بروجردی با هیبت خاص خودشان می‌گویند: این کیست که در استان فارس است؟ گفتند: حضرت آیة‌الله! سرلشکر بهارمست را می‌فرمایید؟ دستپاچه شده بودند. آقای بروجردی با هیبت خاص خودشان می‌گویند: بهارمست، چهار فصل مست. از همین یک کلمه فهمیده بودند که آقای بروجردی با استانداری ایشان موافق نیست.

□ مرحوم بروجردی در مورد طلاب جوان چه رفتاری داشتند؟

■ یکی از خصایص مرحوم آقای بروجردی، دلسوزی بود. مرحوم آقای ابطحی[1] که از شاگردان ایشان بود، نقل می‌کرد آقای بروجردی طلبه‌ای را دید که عبایش پاره است. او را صدا زد و به او پولی داد تا عبایی بخرد. شنیده بودیم که طلبه‌ای برای تبلیغ رفته حدود ۶۰۰تومان سهم امام خدمت آقای بروجردی آورده. این مقدار در آن زمان مبلغ زیادی بود. آقای بروجردی تمام این مبلغ را به آن طلبه بخشیده بود. اطرافیان اعتراض کرده بودند او یک طلبه عادی است و قوانین می‌خواند. آقای بروجردی با همان مهابت عظیمشان گفته بودند: زن و بچه او هم قوانین می‌خوانند؟ یعنی شما کار به رتبه او نداشته باشید. او زن و بچه دارد و آنها می‌خواهند زندگی کنند.

آقای بروجردی روح بزرگی داشت و این ربطی به علم ندارد، ویژگی شخصی

---

۱. آیة‌الله سید محمدعلی موّحد ابطحی، متوفای ۱۳۸۰ ش.

او است. او شخصیت دلسوزی بود و با تمام وجود به این راه علاقه داشت، شخصیت ایشان بر روی تربیت طلاب بسیار تأثیرگذار بود. برخورد ایشان به گونه‌ای بود که به طلبه شوق می‌داد. طلبه احساس وجود می‌کرد، آن هم در زمان رضا خان. شما می‌دانید که در زمان رضاخان گذاشتن عمامه، جز برای افراد معینی، ممنوع بود. از باب مثال عرض کنم: اگر یک طلبه یا حتی عالم از چهار راه بیمارستان تا حرم مطهر حضرت معصومه علیها السلام را طی می‌کرد، شاید در این فاصلهٔ کم ده پلیس جلو او را می‌گرفتند و از او کارت شناسایی می‌خواستند. کارت عمامه درست کرده بودند که عکس تاج شاه هم روی آن بود. رضاخان سعی کرد برای روحانیت ذلت ایجاد کند. حالا اگر کسی فراموش می‌کرد کارت را بردارد، به او مهلت نمی‌دادند. همان‌جا عمامه‌اش را بر می‌داشتند، او را کشان کشان مثل یک ذلیل به کلانتری می‌بردند. در مشهد برنامهٔ دیگری داشتند. کسی حق نداشت با عمامه وارد حرم شود. باید در کفشداری، کفش و عمامه را با هم تحویل می‌دادند. تا اینکه جریان ۲۰شهریور پیش آمد و رضاخان را بیرون بردند. خداوند لطفی کرد و این شدت از روحانیت برطرف شد. در آن زمان از نظر روانی روحیه روحانیت شکسته شده بود. برای برگشت به حال عادی، احتیاج به یک پشتوانه قوی داشت. شخصیت آقای بروجردی در علم خلاصه نمی‌شد. هنر بزرگ آقای بروجردی این بود که می‌خواست به روحانیت، هم شخصیت ذاتی بدهد و هم شخصیت علمی. این یکی از گامهای بسیار مهم او بود.

□ جناب استاد، ممکن است در این باره مصادیقی هم ذکر کنید؟

■ یک نمونه‌اش آقای سیستانی است. پدر و مخصوصاً جد ایشان از محترمین بودند. آقای سیستانی به من می‌فرمودند: جوان هجده ساله بودم که به درس آقای بروجردی می‌رفتم و هنوز ریش نداشتم. آقای بروجردی برای تشویق طلاب می‌گفتند: اگر اعتراض یا سؤالی دارید، مطرح کنید. روز بعد سؤالاتی را که مهم بود، در درس بیان می‌کردند. آقای سیستانی می‌گفتند: گاهی اوقات من اشکال می‌کردم، روز بعد ایشان اشکال را می‌خواند و نمی‌شناخت من که هستم. من یک طلبه هجده ساله بودم. آقای بروجردی می‌فرمودند:

بعضی از اعاظم این‌جور نوشتند. من از خجالت سرم را پایین می‌انداختم. در این روحیه دقت می‌کنید؟

می‌گویند: مادر سقراط قابله بود. سقراط می‌گفت: منم مثل مادرم هستم، او بچه مردم را می‌زایاند و من فکر مردم را. کار مهم آقای بروجردی این بود که طلبه‌ها را وادار کرد تا افکارشان را پرورش دهند و کار کنند. بعد از آن اهانتها و پس از آنکه رضاخان را بعد از سال ۱۳۲۰بردند، در همان سال حزب توده تشکیل شد. حزب توده تا قبل از آقای بروجردی رشد عجیبی کرده بود، تا سالهای ۱۳۳۰. علاوه بر این، در جمهوری دموکراتیک آذربایجان، پول هم چاپ کردند و در تهران هم فعال بودند. حزب توده به عنوان یک نیروی وحشتناک در صحنه حضور داشت. یکی از علما که رحلت کرده است، می‌گفت: ما گاهی اوقات که سوار اتوبوس می‌شدیم، این توده‌ایها دستهایشان را مشت می‌کردند و می‌گفتند: ما عمامه را به دور گردنتان می‌اندازیم. یک مصیبت، شاه بود، و مصیبت دیگر، حزب توده بود. یک مصیبت هم شاه جدید، با تفکرات جدید. آنها سعی کردند پای غرب را باز کنند. آقای بازرگان می‌گفت: ما در دانشگاه اسم دین را نمی‌توانستیم ببریم. آقای بروجردی در چنین فضایی آمد. فضا را در نظر بگیرید، خیلی سنگین است: اقدامات رضاخان، کارهای حزب توده و بعد مسأله دانشگاه. در چنین فضایی که در دانشگاه اسم خدا و اسلام را هم نمی‌شد برد، هنر بزرگ مرحوم آقای بروجردی این بود که طلبه‌های جوان و مستعد را پرورش داد. مثل باغبانی که از باغ نگهداری می‌کند، حوزه را حفظ کرد. کشاورزی کار مشکلی است. اگر امسال دانه‌ای یا نهالی بکارید، چند سال طول می‌کشد تا ثمر بدهد. اگر میلیونها تومان به سرقت برود، ممکن است بعد از یک ماه تجارت دوباره آن را به دست آورید، اما درکشاورزی، سخن از دست رنج یک عمر است. دانه‌ای که کاشته می‌شود، در طول سال باید از آن مراقبت کنید. اگر آفت بزند، نابود می‌شود. آقای بروجردی مثل یک کشاورز دلسوز، سعی کرد حوزه را پرورش بدهد، آن هم با بصیرت و اخلاص. در امثال مرحوم آقای بروجردی، اخلاص حرف اول را می‌زند. علمای ما همیشه چنین بودند. جانب تقوایی‌شان یک طرف قرار دارد و جانب آزادی روحشان در

طرف دیگر. چون علمای ما در دستگاه حکومتی نبودند، خیلی آزادتر فکر می‌کردند. خدا رحمت کند آقای شیخ مرتضی حائری را! می‌گفت تا زمانی که صفویه نبودند، علمای ما نسبةً آزادتر فکر می‌کردند. چون دولت صفویه به اسم حکومت شیعی آمد، مجبور بودند تقیه کنند. آقای بروجردی با صبر و حوصله، بذری را کاشتند تا بار بدهد. اگر این مرحله را خشت اول برای حوزه جدیدمان بنامیم، گزاف نیست. انصافاً ایشان خیلی مخلصانه کار می‌کرد. ایشان هم عالمانه، هم با تقوا، هم با عقل و هم با روحیه آزاد منشی این خشت اول را بنا کردند.

◻ از حضرت امام﵀ نقل شده که درباره درس آقای بروجردی می‌فرمودند: اگر طلبه‌ای سه ماه در درس ایشان شرکت می‌کرد، روش استنباط را یاد می‌گرفت. اشخاص زیادی هم در درس ایشان به مجتهدین طراز اول تبدیل شدند. علت این را شما چه می‌دانید؟

■ علتش مربوط به مسائلی بود که اشاره کردیم. ما نباید علم را یک اندیشهٔ انتزاعیِ تجریدیِ ذهنیِ صرف فرض کنیم. آن علم باید در یک شخصیتی وجود پیدا بکند. آقای بروجردی آن شخصیت را هم می‌ساخت. هنر آقای بروجردی این بود که آن مبانی علمی را خوب جا می‌انداخت؛ چون آن شخصیت را خوب می‌ساخت. ایشان می‌خواست بگوید که علم بماهو علم ارزش دارد و فرقی نمی‌کند که این مطلب را یک جوان شانزده ساله نوشته یا یک پیرمرد هشتاد ساله. این معیار حوزه‌های ما بود. ما در درس آقای خویی شرکت می‌کردیم. ایشان نود ساله بود. اگر یک جوان شانزده ساله در درس او اشکال می‌کرد، ایشان موظف بود جواب بدهد، دیگر مسأله سن و رتبه و مانند اینها مطرح نبود.

آقای بروجردی، هم به اشکال اهمیت می‌داد، هم روی مبانی علمی زحمت کشیده و برای آنها ارزش قائل بود. خوب دقت کنید! برای آنها ارزش قائل بود. برای طلبه جوانی هم که در آن زمان با آن بحرانها درس می‌خواند، برای او هم ارزش قائل بود. البته مبانی، افکار و روشهای ایشان در حوزه‌های متعارف آن زمان، جدید بود. این یکی از علل موفقیت ایشان بود.

□ **در مورد روش و مبانی آقای بروجردی هم توضیح بفرمایید.**

■ ایشان بیشتر جنبه‌های واقعی را مطرح می‌کرد. در پاره‌ای موارد کارهای جدیدی انجام داد که البته بعدها بزرگان آن را ادامه دادند، اما ایشان راه را باز کرد؛ مثلاً روش ایشان در حدیث و رجال، نسبت به پیشینیان، چه در حوزه قم و چه در حوزه نجف، یک راه جدید بود. ایشان به جای اینکه از بالا به حدیث نگاه کند، از طبقات پایین و متقدم شروع می‌کرد. در این راستا تجرید الاسانید را نوشت که تا آن زمان بی‌سابقه بود. اولین کتاب رجالی که به روش رَوی عن فلان، رَوی عن فلان تدوین شده، جامع الرواة مرحوم اردبیلی است که مربوط به قرن دوازده است. تا ایشان فاصله زیادی است. البته مرحوم اردبیلی فقط در کتب اربعه این کار را انجام داد، ولی کار مرحوم بروجردی به نحو گسترده‌تری است.

به هر حال، کار آقای بروجردی در حدیث و رجال، در آن زمان بی‌سابقه بود، نه در اهل سنت و نه در شیعه. مرحوم بروجردی سند را به طور کامل می‌آورد. با آوردن سند به طور کامل، اولاً، طبقات کاملاً برای ما روشن می‌شود و ثانیاً، اگر جایی سقط باشد، متوجه می‌شویم. مثلاً اگر در میان پنج سند، بین ابن ابی عمیر با زراره واسطه‌ای باشد و در جایی دیدیم، این واسطه نیست، می‌فهمیم این سقط است. یکی از علتهای سقطها، اشتباهات و غلطها، خط قدیم بوده است. این میراثها در ابتدا به خط نبطی یا خط کوفی نوشته شده‌اند که هر دو مشکل املایی داشتند؛ مثلاً نقطه نداشتند یا الف وسط را نمی نوشتند. ابن مقله در اوایل قرن چهارم خط نسخ را از ترکیب دو خط نبطی و کوفی ابداع کرد.

آقای بروجردی با روش خود توانست بخشی از این تحریفها، غلطها، سقطها، زیاده‌ها، نقیصه‌ها و اشتباهات را جبران کند. کسانی که طبقات را از رجال اهل‌سنت نوشته بودند هم هدفشان همین بود، لکن آنها با یک نفر این طرف و آن طرف، اصلاح می‌کردند و نیازی به ذکر کامل سند نمی‌دیدند و اگر در جایی نکته خاصی بود، ذکر می‌کردند، اما آقای بروجردی سند را به طور کامل می‌آورد. ایشان روی متن واقعیات بیشتر کار کرد؛ مثلاً اهل سنت تقریباً از قرن چهارم، ضوابطی در حدیث‌شناسی جمع کردند و آن را «علم درایة

الحدیث» نامیدند که ما می‌گوییم حدیث‌شناسی. از شیعه هم در قرن دهم، مرحوم شهید ثانی کتابی به نام البدایه نوشت و شرحش کرد، لکن زیربناها برگرفته از سنیها بود. بعدها این تفکر پیدا شد که حدیث شیعه به دلیل برخی خصوصیاتش، با قالبهای حدیث سنی نمی‌سازد و قالبهای معین شده در درایة الحدیث در حدیث سنی، برای عالم شیعه کارآمد نیست. در این زمینه اخباریهای ما و نیز پسر شهید ثانی زحمت زیادی کشیدند. زحمات او پی‌گیری نشد. پسر شهید ثانی برای اولین بار در میان کتب فقهی ما متون حدیث و سندها را با هم در کتاب منتقی الجمان مقایسه کرد. ما این شیوه را قبل از ایشان در آثار علامه و در آثار پدرش، شهید ثانی، هم سراغ نداریم. این کار در اوایل قرن یازدهم آغاز شد، ولی متأسفانه چندان پی‌گیری نشد و ای کاش پی‌گیری می‌شد! آقای بروجردی این راه را ادامه داد و هدف خود را تا حد زیادی پی‌گیری کرد. هدف او این بود که ما نباید از روشهای متعارف در اهل سنت پیروی کنیم؛ چون زیربناهای متفاوتی داریم. از باب مثال، اهل سنت در باب حقیقت شرعیه، به بحث استعمال الفاظ در مثل زکات و صلات در زمان پیغمبر می‌پردازند. مرحوم نائینی این مطلب را مطرح کرد که فقه ما از ائمه رسیده است. آنها ده سال پیغمبر را معیار قرار دادند، اما فقه شیعه ۲۶۰ سال را معیار قرار داده که لااقل تا شهادت امام عسکری ادامه یافته است. با این وصف، چرا ما باید بحث حقیقت شرعیه را مطرح کنیم[1]؟ مگر ما چند روایت از رسول‌الله ﷺ در فقه خودمان داریم؟ بیش از ۹۸ درصد روایات ما از اهل بیت است که در آنها قطعاً صلات به معنای صلات بوده است و وضو هم به معنای وضو. پس چه در رجال، چه در فقه و چه در اصول، قالبهایی که اهل سنت درست کردند، به کار ما نمی‌آید.

یکی از گامهای بسیار مهم آقای بروجردی همین بود که باید این روش را منضبط و مدوّن کرد. به نظر ایشان، در مسائل باید عنصر تاریخی را نگاه کرد. در آن زمان اشکال می‌شد که اصول، بحث عقلی است و عقل زمان و مکان‌بردار نیست، اما ایشان در مباحث اصولی کار تاریخی کرد؛ مثلاً اجتماع امر و نهی در آغاز چه بوده، بعد چه شده است، زاویه

---

۱. أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳.

بحث در گذشته و حال چه بوده است. آن‌گاه ایشان نتیجه می‌گیرد که باید چه کرد. من اصول ایشان را که امام خمینی‌ﷺ لمحات الأُصول و آقای منتظری نهایة الأُصول نوشته‌اند، هر دو را دیده‌ام. این کار، بسیار با ارزش است. علت اینکه شاگردان ایشان در یک مصاحبه‌ای گفته‌اند روش ایشان وثوق‌آور است، این است که هرگاه ما با واقعیتهای تاریخی پیش برویم، این وثوق و اطمینان بیشتر می‌شود. آقای بروجردی ریشه‌ای برخورد می‌کرد و چنین برخوردی، خواه ناخواه افق فکر را بیشتر باز می‌کند. هر کس در حوزه‌های ما ریشه‌ای برخورد کند، زودتر افراد را به نتیجه می‌رساند؛ چون ریشه‌ها را می‌گوید. وقتی طلبه‌ای دو ـ سه مسأله را در درس ایشان به طور ریشه‌ای کار می‌کرد، می‌آموخت که بقیه مسائل را چگونه کار کند، اما وقتی تعبدی و موردی باشد، استاد باید یکایک مسائل را جداگانه بیاموزاند. مرحوم بروجردی در خیلی از عناصر اصول، جانب تاریخی را وارد ساخت که نکته بسیار مهمی است. ایشان نیز در رجال سعی کرد همین عناصر را وارد کند و بدین گونه ابهامهای فراوانی از اسانید را حل کرد. علاوه بر اینها، او ذاتاً فقیه بزرگی است. ایشان در ارتکازات فقه شیعه هم وارد شد. هر عملی ارتکازاتی دارد و فقه شیعه هم دارای قداستی است و یک ارتکازاتی دارد که در ضمن آن قداستهاست. مرحوم آقای بروجردی این‌گونه بود. عده‌ای از فقها بیشتر جنبه‌های علمی، استدلالی و به اصطلاح صناعتی داشتند، اما آقای بروجردی رمز و راز فقه را نیز داشت.

□ تأثیر روحی و معنوی مرحوم آقای بروجردی در علم آموزی و شاگردپروری ایشان چگونه مؤثر بود؟

■ اصولاً تدریس فقه اهل بیت، مثل فقه سنیها فقط مباحث علمی نیست؛ رابطه روحی و ماورای طبیعت هم دارد. آقای بروجردی این ویژگی را هم داشت. اگر درس ایشان در سه ماه نتیجه می‌داده، به خاطر مجموعه عوامل شهود و غیب بوده است؛ همین هم عوامل شخصیت‌سازی بود و هم عوامل علمی. ایشان با علم ریشه‌ای برخورد می‌کرد، واقع‌بینانه به دنبال واقع بود و آفاق فکری را باز می‌کرد. اضافه بر اینها، قداست، تقوا، معنویت و ارتباطات روحی با اهل بیت‌ﷺ را هم داشت و صناعتِ محض نبود. راهکار اول ایشان،

واقع بینی بود. هرگاه مطلب به وجدان انسان و به اطمینان رسید، انسان زودتر تسلیم می‌شود. ایشان شخصیت طلبه را اساساً درست ساخت، آن وِعا و ظرف علم را که باید علم در آن قرار بگیرد، سعی می‌کرد خوب و سالم بسازد. این خیلی مهم است. در زمان ما بیشتر سخن از سلامت محیط زیست است؛ در حالی‌که سلامت در تمام شؤون ما مطرح است، در فکر، در اندیشه، در اخلاق و سلوکمان.

در تفکر اسلامی مسائل بسیار اساسی که مورد تأکید هستند، جزء اسماء الله قرار می‌گیرند. می‌دانید که برای خداوند متعال ۹۹ اسم در روایات ما[1] و اهل سنت[2] آمده است. پاره‌ای از این اسما در کتاب و پاره‌ای دیگر در روایات هستند. یکی از اسماء الله که در آخر سوره حشر آمده، «سلام» است[3]. این برای آن است که بدانیم خشت اول در هر کاری، سلامتی است. می‌دانید که چقدر بر لیلة القدر تأکید شده است: ﴿وَما أَدْراكَ ما لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾.[4] گویی نفس پیامبر هم از احاطه کامل بر لیلة القدر مشکل دارد. این لیلة القدر با این عظمت که چند بار در قرآن به آن اشاره شده و مقداری از اوصافش در روایات آمده[5]، یکی از ویژگیهایش، ﴿سَلامٌ هِيَ﴾[6] است. لیلة القدر، شب سلامتی است. ببینید چقدر این سلامت ارزش دارد. اگر بخواهیم کاری کنیم باید اندیشه‌مان، دستمان سالم و چشممان هم سالم باشد. این یک طرح قرآنی است. اگر چشمی گناه می‌کند، اصلاً سالم نیست. دانشجوی ما و محیط ما باید سالم باشد. در طرح قرآنی چون منشأ تمام اینها رابطه با خداست، لذا سرچشمه آن سلامت قلب است: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[7] دقت کنید! انسان وقتی رو به خدا می‌آورد، باید قلب سلیم داشته باشد؛ چون اگر قلب سلیم شد،

---

۱. رك: التوحید، ص ۱۹۴، ح ۸.

۲. رك: صحیح بخاری، ج ۷، ص ۱۶۹.

۳. حشر (۵۹): ۲۳.

۴. قدر (۹۷): ۲.

۵. الکافي، ج ۴، ص ۱۵۶، باب فی لیلة القدر.

۶. قدر (۹۷): ۵.

۷. شعراء (۲۶): ۸۹.

چشم و گوش هم سلیم می‌شود. آقای بروجردی اضافه بر اینکه وجود خود را سالم کرد، سعی می‌کرد روحانی و دانشجوی دینی، وجود و فکر سالم داشته باشد. ایشان سعی می‌کرد که عقده‌ها را برطرف کند تا طلبه جوان احساس نکند در جامعه مهمل و لغو است و همه به او بدبین هستند. این اندیشه در هر جامعه‌ای رشددهنده است. از این جهت بود که او توانست به لحاظ علمی تأثیر شگرفی بگذارد و نقطه عطفی در تفکرات حوزوی ایجاد کند، لکن باید روی این نقطه عطف خیلی کار شود. آن نکته خیلی مهم، ارزش دادن به اصول انسانی بود. امام صادق علیه السلام در روایت بسیار لطیفی فرمودند: «انسان پست کسی است که هر چه به زبانش بیاید، می‌گوید و هر چه دیگران به او بگویند، اهمیتی برایش ندارد»[1]؛ یعنی هم به دیگران اهانت می‌کند و هم اهانت دیگران را تحمل می‌کند و به روی خود نمی‌آورد. آقای بروجردی دقیقاً عکس این بود. برای همه احترام قائل بود و اگر کسی هم به ایشان اهانت می‌کرد، ناراحت می‌شد. ایشان اعتقاد داشت که به همه، از بچه تا بزرگ، باید احترام کرد. روی این عبارت فکر کنید: «اعتقادشان این بود». خیلی ایشان در حفظ این مقام و حفظ این خصوصیت برای مرجعیت کوشا بود و اعتقاد داشت که مهابت و ابهت مرجعیت باید حفظ بشود.

□ آیا روش آقای بروجردی با تخصص‌گرایی که امروز حوزه‌ها ناچارند به سمت آن بروند، هماهنگ است؟

■ اگر اولاً، روش آقای بروجردی احیا بشود و ما روش و متد را یاد بگیریم و ثانیاً، وسایل کار را آماده کنیم، می‌توانیم فقیهی را تربیت کنیم که در سه ـ چهار سال بتواند در تمام ابواب فقه نظر بدهد. در این جهت مشکل نداریم؛ مشکل ما این است که اینها بحث تخصص را با امکانات محدود مطرح کردند. شیوه آقای بروجردی چنین بود: اول ببینیم که در قرآن فلان حکم هست یا نه، به زمان رسول‌الله صلی الله علیه و آله و زمان صحابه نگاه کنیم، ببینیم قبل از ائمه ما چه بوده، از کدام‌یک از امامان ما رسیده، با همدیگر تعارض دارند یا نه، در قرن بعدی، این روایت در چه مصادیقی آمده است، اصحاب ما چه فتوایی دادند؟

---

۱. الکافي، ج ۲، ص ۳۳۳، ح ۱ و ۲.

به طور کلی، در معارف شیعه تولید علم در قرن اول و دوم بود، اما پالایش علم و بعد انتقال به فتوا، در قرن سوم و چهارم و پنجم است. ما باید در یک دوره مثلاً یک تا دو ماهه، خصایص این پنج قرن را به طلبه یاد بدهیم؛ چون او می‌خواهد عالم بشود و موضع‌گیری کند؛ مثلاً من بگویم در مکتب قم پالایش احادیث خوب بود و دیگری مثلاً پالایش مکتب بغداد را بپسندد. این مطلب اول.

اما مطلب دوم اینکه: ما الآن کتابی که طلبه و فقیه بتواند به آن مراجعه کند، نداریم. ما باید با کمک گرفتن هزار محقق و پژوهشگر یک دوره فقه را به گونه‌ای بنویسیم که هم دارای فتاوا و روایات و مناقشات سنیها باشد، هم قرنهای اول تا پنجم در آن بیاید، هم دسته‌بندی کند. مشکل تخصص‌گرایی با این نواقص مواجه است. ما اگر روش را یاد دادیم و آن‌گاه وسیله را هم در اختیار گذاشتیم، طلبه می‌تواند از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات کارایی داشته باشد. علمای بزرگ اهل سنت یا علمای بزرگ ما، روش‌ها را داشتند و مصادر محل کارشان هم محدود بود؛ مثلاً در قرن پنجم کتاب موسی بن قاسم[1]، کتاب محمد بن مسلم[2] و کتاب حلبی بود[3]. پنجاه ـ شصت کتاب بود. بعضی کتابها هزار حدیث داشتند و بعضی پانصد حدیث. این کتابها را ظرف دو سه هفته پیش استاد می‌خواندند و تصحیح می‌کردند و تمام می‌شد. در سابق، هم روش دستشان بود، هم وسیله. اضافه بر آن، آنچه همیشه یک نسل را به نسل دیگر وصل می‌کند، نوشتار است. این خصلت نوشتار است، ولی گفتار چنین نیست. اگر نوشته ارسطو را بخوانید، به ۲۵۰۰ سال قبل وصل می‌شوید. اصرار امام امیرالمؤمنین علیه السلام بر نوشتن احادیث[4]، این بود که نوشتار عامل وصل و بقا و ماندن است. امام صادق علیه السلام به شاگردانشان تأکید می‌کنند که «اکتب و بُثَّ علمك فی إخوانك»[5].

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۴۰۵، الرقم ۱۰۷۳.

۲. فهرست النجاشی، ص ۳۲۳، الرقم ۸۸۲.

۳. فهرست النجاشی، ص ۲۳۰، الرقم ۶۱۲.

۴. تدوین السنّة الشریفة، ص ۱۴۴.

۵. الکافی، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۱.

معیار فرهنگی ما نوشتار است، نه شنیدار و گفتار. ضوابطی که علمای ما به کار بردند، کل کتابهای مسیحیت و آنچه به اسم ارسطو هست، ندارند. علمای اهل سنت از میانه‌های قرن دوم به فکر سند افتادند. شیعه ضابطه دیگری هم اضافه کرد و آن کتاب است. اینکه این کتاب برای کیست؟ آیا این کتاب را از امام شیعه شنیده، در کوفه یا در مدینه آمده؟ این خصلت را در هیچ یک از آثار ارسطو پیدا نمی‌کنید. مسیحیت نیز این‌گونه است. علمای اهل سنت عبارتی دارند: «ما خصّ الله به هذه الأمه، الاسناد»[1]. سند دادن از خصایص اسلام است. این فکر را اسلام درست کرد که ما زیربنای فکر خودمان را بررسی کنیم. سنیها از اواخر قرن دوم انصافاً زحمت فراوانی کشیدند تا مشخص کنند که متون حدیثی چگونه بوده، کم شده یا زیاد؟ اما چون در صدر اول، متن نوشتاری ندارند، لذا ساختار حدیث‌شناسی آنان به‌سان خانه‌ای است که دو طبقه اولش را با نمک ساخته باشند و بقیه‌اش را با بتون آرمه. غربیها و مسیحیها نیز این‌گونه‌اند. آنها هم نوشتار ندارند. این از الطاف الهی به شیعه است. سرّش این است که پیامبر ذهنها را باز کرد. اسلام این آزادی اندیشه را داد. الآن تمدن غرب سعی می‌کند که دین را مثل مطالب جادوگران و ساحران آفریقاجلوه دهد. البته عده‌ای آن طور هستند، ولی ربطی به اسلام ندارد. در اسلام هرگاه اندیشه‌ای می‌آید، تلاش می‌کند فکر را از محدوده انعکاس شخصی خلاص بکند. اگر فکر، تابع یک نوع از شعاع وجودی من باشد، این اندیشه قابل انتقال است.

من معتقدم یک شخصیت مؤثر و بنیانگذار و مؤسس، باید در آنِ واحد دارای ابعاد مختلفی باشد. تا بتواند تأثیر بگذارد. یکی از این ابعاد، شخصیت خود شخص است. به جز ابعاد علمی، شخصیت معنوی، تقوا، ایمان به خدا و التزام به تعبد اهمیت دارد. یکی از آقایان می‌گفت آقای بروجردی مقید بود که پس از وضو صبر می‌کرد تا آب وضو خشک شود. او تا این حد به مستحبات مقید بود. این امور روحانیت خاصی برای خود شخص می‌آورند؛ یعنی باید علم را چیزی بین انسان و خدا و آنچه محل کار است، بدانیم. در آموزش فقه و اصول نیز همین طور است. این دیدگاه یک دیدگاه موفق و جامعی است.

---

۱. الرحلة في طلب الحديث، ص ۱۶.

غالب علمای ما چنین بودند که برای علم آموزان احترام و شخصیت قائل بودند. در روایت از حضرت عیسای مسیح دارد که علم را یاد بگیرید و تواضع کنید، هم برای اساتید، هم برای شاگردان. در آن روایت آمده که حضرت عیسی (علی نبیّناوآله و علیه‌السلام) پای شاگردان خود را می‌شست[1]. این شخصیت، علم را از متعلم جدا حساب نمی‌کند. ایشان به عنوان معلم می‌آید و متعلم را هم می‌بیند. شخصیتهای بزرگ همیشه این‌طورند.

◻ آقای بروجردی قسمت زیادی از حیات علمی شان را در بروجرد سپری کردند. هم در ابتدای طلبگی و هم بعد از سفری که به اصفهان و نجف می‌رود، به بروجرد بازمی‌گردد و بیش از سی سال در بروجرد مشغول تحقیق می‌شود. شاید خمیر مایه کارهایی که کرد، در آنجا شکل گرفته است. امروز در قم خیلیها می‌مانند و تولید علم اتفاق نمی‌افتد، اما ایشان سی چهل سال در بروجرد می‌ماند و هنگامی که به قم می‌آید یک تحول عمیق علمی را در قم به‌وجود می‌آورد. نظر شما چیست؟

■ ایشان حدود سی سال بروجرد بود. خاندان ایشان خاندان سادات طباطبا است که از خاندانهای بسیار معروف بروجرد بودند. معروف است که آقای بروجردی باغی در اطراف بروجرد داشت. هر صبح کتابها را بار الاغ و اسبی می‌کردند و ایشان به باغی که پای رودخانه‌ای قرار داشت می‌رفت و این کتابها را تدریس می‌کرد. مرحوم آشیخ حسین قائنی از شاگردان و تربیت شدگان خوب مرحوم آقای بروجردی بود. ایشان برای من نقل کرد که آقای بروجردی یک دوره کتاب طهارت را در بروجرد نوشت و دوباره یک دوره دیگر هم شروع کرد. ایشان در مدت اقامت در بروجرد، به جهت داشتن فراغت بال، کارهای زیادی انجام می‌دهد. طرح نگارش کتاب تجرید الاسانید نیز در آنجا به فکرشان می‌آید و مسوّدات این کتاب را در آنجا انجام می‌دهد. بعدها که به قم می‌آید، در ایام مرجعیت، مرحوم آشیخ حسن نوری[2] که خیلی خوش خط بود، به درخواست مرحوم بروجردی آن را پاک نویس کرد. بعدها همان نسخهٔ

---

۱. الکافی، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ج ۱، ص ۳۷، ح ۶.

۲. برادر آیة‌الله حاج شیخ حسین نوری همدانی، متوفای ۱۳۶۹ ش.

خطی آشیخ حسن نوری افست شد. این دو ـ سه کاری که او در بروجرد انجام داد، قطعاً در شخصیت ایشان خیلی مؤثر بود.

□ این روش چقدر قابل الگو برداری است؟

■ در حوزه‌های ما همیشه چنین بوده و تمرکز برکتهای زیادی داشته و اختصاص به ایشان نداشته است. یک عبارت معروف هست: «کن فی الناس و لاتکن منهم»؛ در بین مردم باش و از آنها مباش. بزرگان ما غالباً همین طورند؛ مثلاً ما نجف که بودیم، معروف بود که در اوایل کار اصول آقای خویی از فقه او خیلی بهتر بود و شاگردان زیادی هم داشت. آقای سیستانی از آقای خویی برای من نقل می‌کرد که ایشان گفت: من در دوره اولی که اصول را نوشتم و تدریس کردم، تقریباً همه کارهایم را تعطیل کردم و تمام همتم را روی اصول گذاشتم. به این فکر افتادم که اول اصول را به عنوان یک مکتب متکامل از اول تا آخر تنظیم بکنم. غالباً دورهٔ خارج اصول آقای خویی حدود شش تا هفت سال بود. مرحوم آقای خویی با اینکه در نجف هم بود، کمتر رابطه و تماس داشت و بیشتر در خانه بود. او یک دوره متکامل از علم اصول را پایه‌ریزی کرد. این کار خوبی است.

از طرف دیگر، خود حوزه نیز مزیتهای خاص خود را دارد که در رشد و بالندگی فکر بسیار مؤثر است. مرحوم آقای بروجردی عنصر فعالی بود. ایشان در زمان مرحوم آخوند، چند سال در نجف اقامت داشت. در این مدت در مدرسه بود. ایشان مورد عنایت خاص مرحوم آخوند بود و مرحوم آقای بروجردی هم علاقه زیادی به استادش داشت.

به هر حال، این دوران سکونت در بروجرد، به جهت فراغت ذهنی ایشان، دورانی بسیار عالی بود. علاوه بر فعالیتهای علمی، ایشان مرجع مردم هم بود. منبر هم می‌رفت. سخنرانی می‌کرد. در جریان خشکسالی و قحطی شدیدی هم که پیش آمد، نقش فعالی داشت.

□ یعنی شما معتقدید که برکت مجموعه این فعالیتها این بود که در پیشرفت علمی ایشان تأثیر بگذارد؟

■ بلااشکال چنین است. من در بحث اول عرض کردم که شما افراد را باید در

مجموعه ایمان به خدا، انسانیت، اخلاق، سجایای اخلاقی، برخوردهای علمی و نوع تربیت طلبه نگاه کنید. بدیهی است که کار بزرگی مثل تجرید الاسانید، ذهن فارغی می‌خواهد؛ چون ایشان دنبال رجال رفت، بعد سعی کرد مسائل را به لحاظ تاریخی بررسی کند و مسائل اهل سنت را که متعارف علمای ما نبود، وارد سازد. فرض بفرمایید که گفته شود فلان روایت تقیه است؛ چون شافعی آن را از امام صادق علیه السلام پرسیده است. این سخن بسیار غلطی است؛ چون شافعی در سال وفات یا بعد از وفات امام صادق علیه السلام به دنیا آمده یعنی در سال ۱۵۰ق و معقول نیست که امام صادق علیه السلام برای او تقیه کند. خود شافعی هم فقیه دربار نبود تا بخواهند از او تقیه کنند. آقای بروجردی چنین نکاتی را روشن کرد.

گاهی در بعضی از علوم، بر اثر گذشت زمان، چیزهایی تقلیدوار می‌شوند. در قرنهای سوم، چهارم و پنجم، کل تفکر اسلامی چنین است و به شیعه هم اختصاص ندارد. ما می‌توانیم میراثهای منقول خودمان را پالایش کلی بکنیم. این کار را تا حدی آقای تستری در قاموس الرجال انجام داده است و خود اهل سنت هم انجام داده‌اند. کار آقای بروجردی در تجریدالاسانید در این جهت نیز گره‌گشا بود. او چون صاحب نظر و فقیه بود، قدرت حلاجی داشت. البته سطح وسیعی را نمی‌بینیم، اما او گامهای اولیه را برداشت. ما در بخش معارف منقول دینی‌مان با مشکل تاریخی مواجه هستیم که اختصاص به ما هم ندارد و در سنیها نیز الی ماشاءالله وجود دارد.

◻ گذشته از اینکه آقای بروجردی در سند احادیث این کار را کرد، درباره متن احادیث هم ایشان قائل بود که الفاظ احادیث نقل به مضمون شده‌اند.

■ درست است. این در کتب ما متعارف نبود. گاهی در جواهر و کتابهای دیگر روایتی را که از زراره بود، این‌گونه می‌آوردند که صحیحة زرارة الاولی، صحیحة زرارة الثانیة، صحیحة زرارة الثالثة. آقای بروجردی اعتقاد داشت که اینها یک روایت است، نه سه روایت، بلکه اختلاف در نقل است؛ چون این روایات نقل به مضمون شده‌اند. بحث «نقل به معنا» بحث سابقه‌داری است که قبل از امام صادق علیه السلام هم مطرح بود. این بحث در میان اهل سنت نیز مطرح شده و در کتب حدیث بحث کرده‌اند که نقل به معنا جایز است یا نه.

علمای مشهور اهل سنت اجازه می‌دهند و عدهٔ نادری هم اجازه نمی‌دهند.

در روایات محمد بن مسلم که یکی از راویان معروف ماست، این بحث مطرح شده است. وی می‌گوید به امام عرض کردم که گاهی در نقل حدیث، آن را کم و زیاد می‌کنم. حضرت فرمودند: با حفظ معنا اشکال ندارد[1]. این نقل به معنا از همین حدیث گرفته شده است. آقای بروجردی روی این نکته کار کرد. من شاگرد ایشان نبودم، ولی در کتابهای ایشان، مخصوصاً در کتاب صلات ایشان (تبیان الصلاة) که اخیراً مرحوم آشیخ علی صافی چاپ کرده است، این کار بیشتر منعکس شده است؛ مثلاً ایشان چهار ـ پنج حدیث را که از زراره بوده، تحقیق کرده و فرموده است که اینها یک حدیث است.

در تاریخ تفکر ما از زمانهای قدیم چیزی به نام نقل به مضمون اضافه شد. نقل به مضمون، اضافه کردن جنبه‌های حذفی به حدیث است؛ مثلاً امام صادق فرموده که «اشکال ندارد»، ولی راوی، تعبیر «منعی ندارد» را به جای «اشکال ندارد» آورده است. این نقل به معناست، اما اگر راوی می‌گفت: «امام اجازه داد»، این نقل به مضمون است. نقل به مضمون در اصطلاح علمی کاملاً با نقل به معنا فرق دارد. نقل به مضمون تقریباً به معنای اضافه کردن فتواست. البته در روایات ما «نقل به معنا» قبول شده و جا افتاده است. در زمان قدما عادتشان این بود که عین الفاظ روایات را بیاورند و کم و زیاد نکنند، اما گاهی در کلمات کسانی مثل شیخ، نقل به مضمون هم داریم؛ مثلاً نهایه شیخ همان روایات است، اما نقل به مضمون است. بعد از زمان شیخ دیگر در این جهت تقید زیادی نبوده است.

□ این همان فقه روایی است؟ ظاهراً آقای بروجردی بر این امر عنایت داشتند.

■ فقه روایی بر دو نوع است: یک نوع، متن خود روایت است و نوع دیگر، مضمون روایت است؛ یعنی فقه تخمینی یا تقدیری یا فرضی یا تفریعی نیست. ایشان بر این دسته‌بندی نیز عنایت فراوانی داشتند. این کار ایشان نیز کار بسیار خوبی بود که باید تکامل

---

۱. الکافی، کتاب فضل العلم باب روایة الکتب، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲.

پیدا می‌کرد. البته اگر ایشان مصادر بیشتری در اختیار داشت، گامهای بیشتری را برمی‌داشت. در این زمینه ما سعی کردیم که کار تاریخی ایشان را تکمیل کنیم؛ مانند اینکه یک مسئله از چه زمانی و در چه زاویه‌هایی مطرح شد. یک مسئله دویست سال بعد از طرح، یک زاویه دارد، سیصد سال بعد زوایهٔ دیگری پیدا می‌کند، امروز هم زوایهٔ دیگری دارد. اصل این طرح آن است که ما مجموعه‌اندیشه‌هایی را که در طول چهارده قرن در اسلام مطرح شده، بررسی تاریخی کنیم. ویل دورانت معتقد است که ما باید به لحاظ تمدن، به بررسی تاریخ بپردازیم. خود وی نیز تاریخ را بر اساس تمدن‌ها تقسیم می‌کند. او معتقد است که ما در کل تاریخ، تمدنی به سرعت فراگیری تمدن اسلامی نداریم. این سخن ویل دورانت برای ما وظیفه‌ای ایجاد می‌کند. ما که معتقدیم پیامبر اکرم ﷺ میلیونها انسان را به کمال رساند، باید اندیشه رسول‌الله ﷺ و این روح را که او به افراد داد، همه جانبه آن را بررسی کنیم، نه از زوایه خاص. اگر تاکنون علمای اسلام از سه زاویه دیده‌اند، ما از زوایهٔ چهارم نیز ببینیم. اهل سنت در بخشهای حدیثی، به لحاظ رجالی بررسی کرده‌اند و ما هم به لحاظ فهرست و نسخه‌شناسی بررسی کرده‌ایم. هر دوی ما توانستیم به چیستی جواب دهیم، ولی به چرایی پاسخ نداده‌ایم. این یک قسمت از کار است. همچنین باید تحقیقاتی در بخشهای دیگر اسلام انجام گیرد؛ مانند تفسیر، عرفان، تاریخ، فلسفه، اقتصاد و مجموعه‌ای که به عنوان معارف اسلامی است، هم خود این مجموعه و مفردات آن و هم سیر تاریخی در زوایا و دیدگاهها. برای مثال، بعضی از موارد علم اصول، چون از زمان صحابه مطرح شده، قداست خاصی پیدا کرده است. مشکل قیاس این است. آنها می‌گویند علی بن ابی طالب معتقد است که همه چیز در کتاب و سنت هست. ما این سخن را قبول داریم، اما حرف سایرین را هم قبول داریم، ولی برای مثال، بحث دلالت صیغه امر بر وجوب، به علما اختصاص دارد و لذا نمایانگر مذهب نیست. ما این تفکیکها را انجام داده‌ایم. زمینه‌های آن را تا حدی آقای بروجردی فراهم آورد، اما همان‌طور که عرض کردم، تکامل پیدا نکرد؛ مثلاً در میان علمای ما تا چند قرن بین کتب اربعه، مقایسه‌ای صورت نگرفته بود. اولین کسی که این بحث را به تفصیل مطرح کرد، صاحب معالم در

منتقی الجمان است.[۱] لطف الهی به ایشان، این بود که نسخه تهذیب به خط شیخ طوسی نزد ایشان بود که بعد این نسخه مفقود می‌شود. ای کاش ایشان موفق می‌شد همه آن را برای ما نقل می‌کرد. ایشان اولین کسی است که این نوع تحقیق را در میان علمای ما مطرح ساخت. مرحوم علامه در قرن هشتم، بیشتر از کتاب تهذیب نقل کرده است و گاهی هم از فقیه و کافی، اما مقایسه نمی‌کند. البته قبل از صاحب معالم، در قرن دهم مرحوم شهید ثانی تقریباً اولین فقیه ماست که متوجه شد روایت واحده در کافی یک جور آمده و در تهذیب جور دیگر[۲]. این در قرن دهم است و خیلی دیر شده است. کلینی متعلق به اوایل قرن چهارم و شیخ طوسی هم در نیمه اول قرن پنجم است، اما این روش صاحب معالم متوقف می‌شود و متأسفانه پی‌گیری نمی‌شود.

علی ایّ حال، اگر راه آقای بروجردی را تکامل ببخشیم، علاوه بر اینکه بر دنیای اسلام احاطه می‌یابیم، می‌توانیم افکار و معارف دینی را نیز در سطح علمی و دانشگاهها مطرح کنیم. در دنیای علم، کسی سخنی را تعبدی قبول نمی‌کند. باید بررسی و تجربه بشود. ما می‌توانیم مصادر اولیه خودمان و کتابهای بزرگانمان را در سطح علمی بازسازی کنیم. من معتقدم که در میان فرق اسلامی، میراث حدیث اهل بیت علیهم‌السلام به جهت تمهیداتی که آنان در نوشتن و تدوین داشتند، قابل بازسازی و طرح در دنیای علم است. البته نمی‌خواهم بگویم آقای بروجردی این کار را کرد، ولی زمینه‌های آن را ایشان آماده ساخت. اگر کار ایشان رشد پیدا می‌کرد، ما می‌توانستیم در مسائل حقوقی دانشگاهی کار کنیم. یکی از راهکارهای علمی وحدت حوزه و دانشگاه این است. علم و صنعت با شعار درست نمی‌شود.

---

۱. منتقی الجمان، ج ۱، ص ۲۶، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۹و....

۲. الرعایة (چاپ بوستان کتاب قم)، ص ۱۰۰ ـ ۱۰۱.

۶

نجف، آشیانه علم و اخلاق*

□ شما در چه سالی به نجف مشرف شدید و در آن سالها و پس از آن، نجف و حوزه آن را چگونه یافتید؟

چهارده یا پانزده ساله بودم که با پدرم به این شهر مقدس آمد و شد داشتم. نیز چند بار همراه پدر به نجف سفر کرده بودم. در سال ۱۳۹۰یا ۱۳۸۹قمری، به تنهایی راهی نجف شدم. سفرهای قبلی به من کمک کرد که بتوانم مسیر مشهد تا نجف را بدون همراه طی کنم. در آن سالها، روابط ایران و عراق تیره نشده بود و مشکلی برای رفت و آمد به عراق وجود نداشت. شرکتهای مسافربری تهران با بیست تومان مسافران را در تهران، سوار و در کاظمین پیاده می‌کردند. در بین راه، یک شب می‌خوابیدیم؛ گاهی در کِرِند و گاهی در شهرهای دیگر.

□ قبل از اینکه از حوزه نجف بگویید، بفرمایید حوزه مشهد چه وضعی داشت و چرا نجف را ترجیح دادید؟

■ حوزه مشهد مراجع و شخصیتهای بزرگی در خود داشت و در آن زمان آقای میلانی

---

* فصلنامه پژوهش و حوزه، ویژه حوزه علمیه نجف، ش چهارم، زمستان ۱۳۸۲، ص ۳۹ـ ۶۲.

تشریف داشتند که رکن بزرگی محسوب می‌شدند. علمای دیگری هم بودند که هر یک مقام و شخصیت ممتازی داشتند. زمانی که ما مشهد را ترک کردیم، مرحوم شیخ مجتبی قزوینی و شیخ هاشم قزوینی درگذشته بودند. با این حال، نجف جذابیتی داشت که همه را به سوی خود کشاند.

□ به جز حوزه مشهد، آیا حوزه‌های تهران و قم هم فعال بودند؟

■ در تهران مرحوم آقای محمد تقی آملی و میرزااحمد آشتیانی حوزهٔ گرمی داشتند. آقا میرزا محمدباقر فرزند مرحوم میرزااحمد آشتیانی هم بود. همچنین آسید احمد خوانساری حوزه درس و بحث داشتند. در قم نیز مراجع بزرگی فعالیت می‌کردند. مرحوم علامه طباطبایی هم درسهای خودش را داشت و بر گرمی دروس حوزه می‌افزود. غیر از مشهد و تهران، شهرهایی مثل همدان هم حوزه‌های ممتازی داشتند. آقای ملا علی معصومی همدانی انصافاً حوزهٔ پر باری را راه انداخته بود.

در غالب شهرهای ایران، علمای بزرگی مشغول تدریس و تربیت بودند که خداوند همه آنان را رحمت کند! برخی از این علما، در رتبهٔ مرجعیت نبودند، اما همه‌شان چهره‌های ممتاز و نورانی جهان تشیع محسوب می‌شدند. در آن سالها، حوزه‌های شیعی واقعاً آبرومند و پربار بودند.

□ حوزه نجف در چه وضع و حالی بود؟

■ وقتی ما رفتیم، مرحوم آقای حکیم مرجعیت داشت. ما زمانی وارد نجف شدیم که آقای حکیم به کوفه آمده بود. حوادث سیاسی نجف و اهانتهایی که به ایشان کردند، موجب شد که اقامت در کوفه را ترجیح دهد. بعثیهای عراق به فرزند ایشان تهمت زده بودند که جاسوس آمریکاست[1]. یک تاجر پاکستانی به نام جیته را هم که می‌گفتند همکار سید مهدی حکیم (فرزند آقای حکیم) است، اعدام کردند، ولی سید مهدی توانست فرار کند. بعثیها بنا داشتند که شخصیت آقای حکیم را خراب کنند. جوانهای نجف را تحریک

---

۱. رك: احیاگر حوزه نجف، ص ۵۲۵.

کردند که خانهٔ آن مرجع را سنگ‌باران کنند و حتی مأموران حکومتی به بیت آن مرحوم ریختند و به بهانه اینکه به دنبال سید مهدی هستند، منزل ایشان را تفتیش کردند. با وجود این، آقای حکیم مهم‌ترین شخصیت علمی و دینی در آن سالها بود.

در سال ۱۳۸۹ یا ۱۳۹۰ قمری که به نجف رفتیم، آقای حکیم در کوفه بود، اما مراجع دیگری هم بودند که حوزه درس داشتند، مانند آقای سیدمحمود شاهرودی، آقای خویی و امام خمینی. شیخ آقا بزرگ تهرانی هم زنده بود، ولی سالهای آخر عمرش را می‌گذراند. مرحوم آقای امینی هم به نجف رفت و آمد داشت.

هم‌زمان با این مراجع، بزرگانی هم بودند که مقام مرجعیت نداشتند، ولی ثبوتاً انسانهای بزرگی بودند. یکی از این بزرگواران آقای بجنوردی، شوهر خاله بنده بود که بسیار تیز هوش و سلیم الفطره بود. من کمتر کسی را دیده‌ام که به اندازه ایشان استعداد داشته باشد. آن مرحوم عمر درازی را در نجف گذرانده بود و مرجعیت مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی را به یاد داشت. مرحوم بجنوردی از علمای مجهول القدری است که قابلیتهای بسیاری داشت. آقای سید جلال آشتیانی، در نجف شاگرد مرحوم بجنوردی بود، ولی به علت کسالتی که برای ایشان پیش می‌آمد، به خراسان عزیمت کرد. آقای آشتیانی خیلی به مرحوم بجنوردی ابراز علاقه می‌کرد و آقای بجنوردی هم آقای آشتیانی را تحسین می‌نمود. به هر حال، آقای بجنوردی، خیلی مظلوم واقع شد و آن گونه که حق ایشان بود، شناخته و تکریم نشد. گاهی خودشان به شوخی می‌گفتند: «اینکه ما به جایی نرسیدیم، نصفش را خدا نخواست و نصف دیگرش را خودمان».

منظورشان این بود که خودشان هم تلاشی در جهت شهرت و مرجعیت نکردند. من هر چه درباره صفا، علم و اخلاق آن مرحوم بگویم، کم گفته‌ام:

یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک مَلَک

متأسفانه کسالت بدنی هم به ایشان اجازه نمی‌داد که خیلی فعالیت کند. آقای سید محمد حسین جلالی که الآن در آمریکا زندگی می‌کند، می‌گفت: من نزد آقای بجنوردی

می‌رفتم و از ایشان درس می‌گرفتم. آقای بجنوردی حالِ خوشی نداشت و همان‌طور که دراز کشیده بود، درس می‌داد.

خود ایشان (آقای بجنوردی) به من می‌گفت: ما در زمان آقای نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی، در گرمای تابستان نجف هم درس می‌خواندیم. هیچ‌گاه درس را تعطیل نمی‌کردیم، فقط چند روز از محرم را تعطیل بودیم، حتی در ماه مبارک رمضان هم، تک درسهایی مانند «قاعده لاضرر» یا «لاتعاد» داشتیم. باز ایشان می‌فرمود: مرحوم میرزای نائینی در حجرهٔ صحن کبیر درس می‌گفت؛ همان‌جایی که الآن مقبره ایشان است.

حالا که صحبت از صحن شد، نکته‌ای را هم درباره اصطلاح «صحن» بگویم: صحنِ نجف از ابتدا برای درس و به عنوان مدرسه درست شد. اسم قدیم این صحن «مدرسة الصحن» بود. حرم مطهر حضرت امیر را در نجف طوری ساخته‌اند که وقتی خورشید طلوع می‌کند، اولین پرتوها به آستانه در حرم می‌افتد. معروف است که مهندسی این بنای مقدس را جناب شیخ بهائی به عهده داشت. در اطراف حرم مطهر، صحنهایی ساخته بودند که در واقع مدرسه بود. در صحنها حجره‌هایی هست که قبلاً محل زندگی طلبه‌ها بود، هم طبقه پایین و هم طبقه فوقانی.

توسعهٔ حرم که شامل ایوان و ضریح و رواق اصلی می‌شود، مربوط به زمان صفویه است. حرم به مجموعهٔ ایوان می‌گفتند که پشت آن مسجد قرار داشت و هنوز این مسجد موجود است. دو مسجد دیگر هم در صحن وجود داشت.

به هر حال، وقتی می‌گوییم صحن حرم حضرت علی علیه‌السلام، در واقع به یک مدرسه اشاره می‌کنیم. در زندگی مرحوم بحرالعلوم نوشته‌اند که ایشان در یکی از حجرات صحن زندگی می‌کرده است. نباید گمان کنیم که صحن حرم حضرت امیر علیه‌السلام، مانند صحنی است که مثلاً ما در مشهد یا قم می‌گوییم. یکی از دوستان من در یکی از همین حجره‌های صحن نجف زندگی می‌کرد. در طبقه بالا حجره‌ای داشت و البته خادم حرم هم بود. گاهی که آن دوست ما چله می‌نشست، من بعضی شبها در آنجا می‌خوابیدم. البته من در نجف، در

مدرسه شُبّریه حجره داشتم. این مدرسه را مرحوم آقا سید علی شبّر ساخته بود. سبک معماری این حجره‌ها خیلی روح‌افزا بود.هر حجره مانند یک خانه بود. جلو حجره، ایوانی بود که فضا و چشم اندازی را باز می‌کرد. این ایوان، حکم حیاط خانه را داشت. در انتهای هر اتاق، پستویی بود که کار انبار را می‌کرد و آشپزخانهٔ حجره هم محسوب می‌شد. گاهی هم پخت و پزها در ایوان بود. مدارس قدیمی مشهد و قم هم تقریباً به همین سبک‌اند ولی مدارسی که جدیداً می‌سازند، طور دیگری است. مدرسه فیضیه نمونه مدرسه‌هایی است که به سبک قدیم ساخته‌اند. در این نوع مدرسه‌ها هر حجره، مستقل و خودکفاست. برخی از حجره‌های صحن حرم حضرت علی علیه‌السلام به مقبره تبدیل شد و بعضی از این مقبره‌ها را توسعه هم دادند؛ مثلاً برای توسعه مقبره مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی، ایوانِ حجره را برداشتند.

□ داشتید درباره مرحوم آقای بجنوردی و خاطرات ایشان سخن می‌گفتید. اگر مایلید، آن بحث را ادامه دهید.

■ به لحاظ اثبات، ایشان از علمای طراز دوم محسوب می‌شد. آقای شیخ حسین حلّی هم این گونه بود و آقای سیستانی به درس ایشان می‌رفت، ولی وقتی من به نجف آمدم، اواخر دوران تدریس مرحوم حلّی بود، کم درس می‌گفت و خیلی ضعیف و نحیف شده بود، اما همچنان متواضع، افتاده حال و ساده‌پوش بود. گاهی که از خیابان الرسول می‌گذشتم، ایشان را می‌دیدم که کنار یکی از مغازه‌ها نشسته است. عمامه کوچک و ژنده‌ای را به سر می‌پیچید. اگر کسی ایشان را نمی‌شناخت، گمان می‌کرد آدمِ معمولی و مثلاً دوره گرد است. آن مقدار از درسهای ایشان که مکتوب شده است، نشان می‌دهد که فقیه نکته‌سنج و باریک بینی بوده است.

غیر از آقای بجنوردی و شیخ حسین حلّی، مدرّس جلیل القدر دیگری هم در نجف بود که قدر ایشان هم ناشناخته ماند. ایشان مرحوم میرزا باقر زنجانی بود که درس مهمی هم در نجف داشت. مسجدی در راهرو باب طوسی هست که وی در آنجا درس می‌گفت. آقای زنجانی هر شب بعد از نماز مغرب و عشا در این مسجد خارج اصول می‌گفت و

چون در همین ساعت درس آقای خویی برگزار می‌شد، من نمی‌توانستم در درس ایشان شرکت کنم، ولی یک شب که درس آقای خویی برگزار نشد، به درس او رفتم. نزدیک به صد نفر در مسجد بودند. آن شب متوجه شدم که آقای زنجانی، مهارت شگفتی در القای بحث دارد. هنوز درس آن شب را به خاطر دارم. آقای زنجانی نیز مانند مرحوم بجنوردی ذوفنون بود و جامعیت داشت. انسان ذرّه‌ای هوا و هوس در وجود آنان نمی‌دید. گویی در جهان دیگری سیر می‌کردند و متاع دنیا در نظرشان، واقعاً خوار بود. هر استادی دلش می‌خواهد که درسش شلوغ باشد و شمار شاگردانش بیشتر از دیگران باشد، ولی آنان اصلاً به این موضوع اهمیت نمی‌دادند. آقای بجنوردی برای من نقل می‌کرد که مرحوم آقای سید عبدالهادی شیرازی، سی سال به یک نفر درس می‌گفت؛ یعنی بیشتر از یک شاگرد نداشت[1]. آقا بجنوردی خیلی به مرحوم عبدالهادی شیرازی و آقای سید احمد خوانساری علاقه و ارادت داشت. ایشان احترام فراوانی هم برای آقای شیخ محمد تقی آملی قائل بود. در زمان مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی، آقای بجنوردی وارد تشکیلات ایشان شد و اداره برخی امور را به عهده گرفت. شاید اگر در آن سالها، آقای بجنوردی به تدریس و تربیت اشتغال می‌داشت، در میان‌سالی و دوران پختگی، حوزه درسی موفق‌تری داشت، ولی بخشی از سالهای عمر آن مرحوم به اداره امور مرجعیت آقای اصفهانی گذشت.

□ آقای شاهرودی ﷺ چه جایگاه و فعالیتهایی داشت؟

■ مرحوم آقا سید محمود شاهرودی واقعاً تقوا و ورع و متانت فقهی‌اش زبانزد بود. خیلی دقت‌نظر و عمق داشت. از شاگردان ممتاز مرحوم میرزای نائینی بود. اگر کسی مدّعی اجتهاد می‌شد و آقای شاهرودی هم اجتهادش را تأیید می‌کرد، میرزای نائینی هم اجازه می‌داد. علاوه بر مرحوم میرزا، نزد مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی نیز حرمت فراوانی داشت. وقتی وارد نجف شد، دوران مرجعیت مرحوم آخوند خراسانی بود.

از همان زمان سر در کار خود داشت و بسیار عفیف و کناره گیر بود. میان ایشان و

---

۱. یعنی مرحوم سیّد محمد سعید فضل‌الله عاملی ﷺ.

جدّم، مرحوم سید علی مددی، رفاقت و نزدیکی بود. آقای شاهرودی در اواخر حیات مرحوم آخوند، صاحب کفایه، وارد نجف شد، اما مرحوم جدّ ما بعد از وفات ایشان به نجف رفت. آقای شاهرودی دو سال در درس مرحوم آخوند شرکت می‌کند و بعد از آن درس میرزای نائینی حاضر می‌شود. احتمالاً درس آقا سید ابوالحسن اصفهانی را هم شرکت می‌کرد، ولی عمدتاً شاگرد میرزا بود. مرحوم میرزای نائینی، توجه و اعتقاد عمیقی به آقای شاهرودی داشت. وقتی که ما نجف رفتیم، ایشان چهرهٔ شناخته شده‌ای بود، هم در تقوا و هم در علم. صفا و رقتِ قلب ایشان، همه را تحت تأثیر قرار می‌داد. گاهی که از یک کوچه می‌گذشت، اگر می‌دید که بچه‌ای گریه می‌کند، می‌ایستاد تا بچه آرام بشود. بر اثر کهولت سن، قامتش خم شده بود. در آن سالها گاهی درس هم می‌گفت. آن موقع من مشغول سطح بودم و موفق به شرکت در درس ایشان نشدم، اما گویا دیگر هر شب نمی‌توانست درس بگوید، ظاهراً یک شب در میان، درس می‌گفت. به خاطر دارم که یک روز پنج شنبه در سال ۱۳۹۴ ق، در منزل آقای بجنوردی روضه بود. من هم آنجا بودم. ناگهان کسی وارد شد و گفت: آقای شاهرودی وفات کرده است. همان موقع همه به خانه ایشان رفتیم.

پس از ارتحال آقای شاهرودی، مهم‌ترین بحث نجف، درس آقای خویی بود. همان زمان آقای حکیم هم درس مهمی داشت. بعد از این بزرگواران، چهره‌های دیگری هم بودند که شخصیتهای درجه دوم نجف حساب می‌شدند؛ مانند آقا میرزا باقر زنجانی، شیخ حسین حلّی، آقای بجنوردی، سید محمد تقی بحر العلوم و....

مرحوم سید محمد تقی بحر العلوم از خاندان بحر العلوم بود و به زهد و پارسایی هم شهرت داشت. بسیاری از مقدسین نجف، در نماز ایشان شرکت می‌کردند. گویا درس خارج هم داشت. در بیت مرحوم بحرالعلوم، چندین جوان فاضل هم بودند که یکی از آنها درس آقای حلّی را تقریر کرده بود، ولی چهره شاخص آنها مرحوم سید محمد تقی بحر العلوم بود که بسیار پارسا و نورانی بود. سید محمد صادق بحرالعلوم هم خیلی به تحقیق شهرت داشت و کتب قدیمی را تحقیق و آماده چاپ می‌کرد.

آقا سید حسن خرسان هم که کتابهای تهذیب و استبصار شیخ را چاپ کرده بود، به تقوا و تهجد شهرت داشت. پسران ایشان طلبه بودند و همان موقع هم در تحقیق و چاپ آثار علمی به او کمک می‌کردند.

□ موقعیت علمی و جایگاه اجتماعی امام خمینی چگونه بود؟

■ وقتی من وارد نجف شدم، ایشان هم حوزه گرمی داشت. یک درس فقه می‌داد که مکاسب بود. در یکی ـ دو ماه آخر این درس من شرکت کردم. بعد از مکاسب بحث خلل را شروع کرد که نتوانستم تا آخر، در این درس شرکت کنم. در آن زمان درس مکاسب، تقریباً منحصر به ایشان بود. آقای سید عبدالاعلی سبزواری هم بحث خیارات را می‌فرمود. ایشان به فلسفه و عرفان معروف شده بود؛ یعنی علاوه بر دروس متعارف، یک درس فلسفه هم می‌گفت. البته در آن سالهایی که من در نجف بودم، ایشان تدریس را ترک کرده بود. استاد معروف فلسفه در نجف، مرحوم آقای شیخ صدرا بادکوبه‌ای بود که من در درس سطح ایشان شرکت کردم. فقه و مکاسب و اصول و کفایه هم می‌گفت و کنار این دروس، منظومه را هم درس می‌داد که مرحوم آقای شاهرودی آن را تحریم کرد. آقای بادکوبه‌ای هم به حرمت آقای شاهرودی، درس را تعطیل کرد، اما به طور خصوصی ادامه داد. مرحوم شهید سید محمد باقر صدر، منظومه را به طور خصوصی نزد ایشان خواند. همان موقع آقای شیخ صدرا بادکوبه‌ای درس خارج هم داشت، اما بعد از مدتی منحصر شد به سطح. مهم‌ترین دروس سطح نجف، درس ایشان بود. هم‌زمان با ایشان، آقای شیخ جواد تبریزی که از شاگردان مبرز آقای خویی بود، سطح می‌گفت. آقای تبریزی در اواخر حضورش در نجف، کفایه هم درس می‌داد. از معروف‌ترین اساتید آن زمان، آقایان سید محمد باقر صدر، سید علی سیستانی، سید محمد روحانی، و میرزا علی غروی بودند. من جلد دوم کفایه را خدمت آقای غروی خواندم. بسیار خوش بیان بود. اواخر سالهایی که در نجف بودم، ایشان درس خارج هم شروع کرد. سالی که من وارد نجف شدم، آقای سید محمد باقر صدر دیگر درس سطح نمی‌گفت. گویا دور دوم درس خارج او بود. مرحوم آقا مصطفی خمینی هم درس می‌گفت، شهید صدر و آقای خویی، از همه بیشتر شاگرد

داشتند. اوایلی که من وارد نجف شدم، شاگردان شهید صدر کم بودند، اما به تدریج زیاد شدند و حتی می‌توان گفت بیشتر از درس آقای خویی، یا همان اندازه. حدود بیست تا سی نفر هم در درس آقای سیستانی شرکت می‌کردند. آقای بجنوردی که مرحوم شدند، ما در درس آقای سیستانی شرکت کردیم. از آن به بعد، درس آقای سیستانی بیشتر جا افتاد. شاگردان ایشان به چهل نفر می‌رسیدند، اما گرم‌ترین درس نجف را آقای خویی داشت و در مرحله بعد، آقای صدر.

داماد بزرگ آقای خویی، مرحوم سید نصرالله مستنبط، هم درس پر رونقی داشت. ایشان بسیار خوش‌سیما و مبادی آداب بود. من کمتر عالمی را دیده‌ام که به اندازه ایشان بشاشت و ظرافت داشته باشد. اخوی آن مرحوم، آقای سید احمد مستنبط، معروف به تهجد و نماز شب بود. کتابی هم در این زمینه نوشته است. سید احمد هم بسیار خوش‌سیما بود. این دو برادر بسیار دوست داشتنی بودند.

سید نصرالله مستنبط، روحیه شادی داشت. از آن دسته مؤمنانی بود که حزنشان در قلبشان است و شادی شان در چهره. به یاد دارم که یک شب، مرحوم سید جواد شبّر گفت بیایید به دیدار آقای مستنبط برویم. ایشان تازه از زندان بعثیها آزاد شده بود. همه طلبه‌های مدرسه راهی خانه ایشان شدیم. همان شب، همگی شیفته اخلاق و رفتار آقای مستنبط شدیم. درس خارجی هم که ایشان می‌گفتند، خلوت نبود. گاهی در نجف صحبت مرجعیت ایشان بعد از آقای خویی می‌شد، اما پیش از آقای خویی، وفات یافت. همان شبی که خدمت آقا سید نصرالله مستنبط رسیدیم. ایشان خاطره عجیبی نقل کرد که شاید ذکر آن خالی از فایده نباشد. می‌گفت: در نجف مدرسه‌ای بود که خادمِ مقدسی داشت، به نام مشهدی جعفر. خیلی زحمت‌کش بود و همه کارهای مدرسه را می‌کرد. گاهی کارهای شخصی طلبه‌ها را هم به عهده می‌گرفت؛ مثلاً لباسهای آنها را می‌شست. طلبه‌ها گاهی با او شوخی می‌کردند و به اصطلاح دستش می‌انداختند. او هم تحمل می‌کرد و عکس‌العملی از خود نشان نمی‌داد. یک شب یکی از طلبه‌ها به سراغ مشهدی جعفر می‌رود، گویا کاری داشته است. نزدیک اتاق او که می‌شود، احساس می‌کند مشهدی جعفر در حال گفت و گو

با کسی است. نور درخشانی هم از اتاق بیرون می‌زد. همان‌جا صبر می‌کند تا اینکه صدا قطع می‌شود و آن نور می‌رود. وارد اتاق مشهدی جعفر می‌شود و می‌پرسد با چه کسی حرف می‌زدی و این نور چه بود. مشهدی جعفر کتمان می‌کند و می‌گوید چیزی نیست، اما آن طلبه اصرار می‌کند که بگو. مشهدی جعفر می‌گوید: به دو شرط می‌گویم: اولاً، تا من هستم، به کسی نگو و ثانیاً، بعد از این نباید رفتارت را با من تغییر دهی. همان طور مثل گذشته با من رفتار کنید، شوخی کنید، دست بیندازید و.... وقتی مطمئن شد که قبول کرده است، قصه را تعریف می‌کند و معلوم می‌شود که او از اولیای خدا است. بعد می‌فرمود: همین مشهدی جعفر روزی به من گفت: فردا صبح که بیایی، من نیستم. ایشان می‌پرسند: چرا؟ می‌گوید: یکی از یاران حضرت حجت (عج) در فلان منطقه وفات کرده است. امام (عج) من را به جای او نصب کرده است. باید آنجا بروم.

من الان مرددم که این قصه را خود آقای مستنبط از مشهدی جعفر دیده و شنیده بود یا اینکه کسی برای ایشان نقل کرده بود.

□ لطفاً از دیگر چهره‌های معنوی و اخلاقی نجف بگویید.

■ پدر مرحوم شهید سید محمد صدر، یعنی سید صادق صدر، بسیار پارسا و متخلق بود. در «جامعة النجف» نماز می‌خواند. مرد نازنین و مقدسی بود. از این گونه چهره‌ها فراوان بودند. پدر بنده نقل می‌فرمود که مرحوم شیخ عباس تربتی، پدر آقای راشد، که به تقوا شهرت داشت، به نجف آمده بود، گویا برای زیارت. در زیرزمین یکی از خانه‌ها مجلسی برگزار شد و آقای تربتی منبر رفت. بالای منبر گفت: چه گلهای خوشبویی در نجف وجود دارد، چه چهره‌های نورانی و مقدسی اینجا می‌بینم. اگر این همه عالِم مقدس به ایران بیایند، ایران را متحول می‌کنند.

علمای نجف بسیار ساده زندگی می‌کردند. آقای بجنوردی تا آخر عمر خانه اجاره‌ای داشت. بسیاری از آنان در خانه‌های اجاره‌ای زندگی می‌کردند. خانه آقای سیستانی، خیلی کوچک بود. طبقه بالای آن که اندرونی حساب می‌شد، هفتاد متر بود، یک زیرزمین داشت

که بیرونی بود و یک طبقه بالای زیرزمین که اندرونی ایشان محسوب می‌شد. این خانه از موقوفات مدرسه شبّریه بود. مرحوم جدّ ما، مدتها در این خانه مخفی بود. نجف از این خانه‌های وقفی زیاد داشت. در هر کوچه یکی ـ دو خانه وقفی بود. هر کس که می‌خواست در این خانه‌ها بنشیند، باید به اندازه تعمیر آن پول می‌داد. خانه‌های وقفی در نجف، پدیده جالبی بود که خیلی مفید واقع می‌شدند.

من خانه امام خمینی‌ﷺ را خوب به یاد دارم. ایشان دو خانه کوچک داشت که یکی بیرونی بود و یکی اندرونی. این دو خانه در دو کوچه متصل به هم قرار داشتند. مساحت هر کدام هفتاد متر بود. من به خانه اندرونی ایشان هم رفته‌ام. یک بار که مریض شده بود، همراه آقای بجنوردی به عیادتشان رفتیم. خانه محقر و ساده‌ای بود. یک حیاط کوچک داشت. در دو سوی حیاط، دو اتاق کوچک ساخته بودند که ایوان آنها به سمت حیاط بود. هر دو خانه اجاره‌ای بود.

معمولاً خانه‌های نجف کوچک بودند. خانه صد متری، بزرگ محسوب می‌شد. طلبه‌های امروز قم نمی‌توانند در چنین خانه‌هایی زندگی کنند، ولی در نجف، زندگی معمول همین‌گونه بود. خانه مرحوم آقا مصطفی هم اجاره‌ای بود. من در اواخر عمر او، درس خارج ایشان را دیده بودم که عصر در مسجد شیخ انصاری درس می‌گفت و حدود بیست نفر هم شرکت می‌کردند. ایشان سر حلقه برخی فضلای نجف بودند که بسیار با هم دوستی و همکاری داشتند.

سالی که من از نجف رفتم، مدارس پر شده بودند. مدتها صبر کردم تا اتاق کوچکی پیدا کردم. فقط چند هزار طلبه ایرانی در نجف درس می‌خواندند. غیر از ایرانیان، طلبه‌های هندی، پاکستانی، افغانی و عرب هم بودند.

◻ یعنی حوزه نجف، بیشتر رنگ و بوی غیر عربی داشت؟

■ تقریباً همین طور بود، ولی آقای حکیم و برخی دیگر از مراجع، درس خود را به زبان عربی می‌گفتند. شهید صدر هم عربی درس می‌داد. تشکیلات حزب‌الدعوة هم از

عربی شدن فضای حوزه پشتیبانی می‌کرد. تا پیش از آقای حکیم و شهید صدر، حوزهٔ عربی کم‌رنگ بود و بیشتر اختصاص داشت به روضه خوانها و طلبه‌های روستاها و عشایر. این طلبه‌ها که عمامهٔ خاصی می‌بستند، مثل مداحان ما بودند. از طرز عمامه بستن آنها تشخیص می‌دادیم که از کجا آمده و برای چه مقصودی در نجف‌اند. طلبه‌هایی که از عشایر می‌آمدند، خود را در نجف برای برگزاری مراسم مداحی آماده می‌کردند. بعد از گذراندن دورهٔ فشرده و کوتاهی، بر می‌گشتند و بیشتر در ایام ماه محرم به امور تبلیغی می‌پرداختند. مقداری ادبیات می‌خواندند و بیشتر به مقدمات تبلیغ قناعت می‌کردند. این گروه، از حوزه متمایز بودند و گاهی هم برای جمع‌آوری زکات از نجف خارج می‌شدند.

مرحوم آقای حکیم همراه فرزندانش (شهید سید محمد باقر حکیم و آقازاده دیگر) می‌کوشیدند طلبه‌های عراقی را در نجف به گونه‌ای تربیت کنند که به منبر و تبلیغ اکتفا نکنند و مدرسه‌ای را هم بنا نهادند. قصد اولیه آنها تربیت نسلی از علمای عراقی بود که در کسوت روحانی و اهل علم باشند. آقای حکیم و همراهانشان به این نتیجه رسیده بودند که تربیت طلبه‌هایی که فقط در دهه محرم کارایی دارند، کافی نیست. این دوره‌ها که از تشکیلات آقای حکیم تغذیه و مدیریت می‌شدند، توفیقات فراوانی داشتند. حوزه نجف را به سمت عربی شدن پیش بردند. طلبه‌های غیر عرب زبان، چون نمی‌توانستند به زبان عربی سخنرانی و تبلیغ کنند، سرشان در درس و کتاب بود و هدفی جز اجتهاد نداشتند، اما طلبه‌های عراقی، چون موقعیت تبلیغ داشتند، در نجف نمی‌ماندند و خیلی زود به شهر و دیار خود می‌رفتند تا تبلیغ کنند و منبر روند. قصد آقای حکیم این بود که طلبه‌های عراقی تحصیلات بالا را طی کنند و همهٔ وقت خود را صرف منبر و روضه‌خوانی نکنند. البته فضلای عراقی هم در نجف بودند، اما تعدادشان خیلی کمتر از آن بود که توقع می‌رفت. از علمای عراقی در آن سالها، آقای شیخ حسین حلّی و شیخ عباس مظفر بود. گویا آقای سید محمد باقر صدر هم نزد ایشان درس خوانده بود.

حزب الدعوة هم در عربی شدن حوزه بی تأثیر نبود. بسیاری از طلبه‌های عراقی از طریق این حزب، وارد حوزه می‌شدند؛ یعنی برای اینکه داخل حزب شوند، به حوزه

می‌آمدند. موج عربی شدن حوزهٔ نجف اگر چه زیر نظر و حمایت آقای حکیم بود، اما عملاً به‌وسیله عناصر حزب الدعوة صورت گرفت. آقای حکیم و حزب الدعوة، حوزه را عملاً به سمت عربی شدن پیش بردند و حتی طلبه‌های غیر عراقی را که به عربی می‌توانستند حرف بزنند، زیر پوشش خود قرار می‌دادند؛ حدود چهار یا پنج سال بعد از ورود ما به حوزه نجف، مسائل سیاسی در عراق اوج گرفت. حکومت نیز به حوزه و طلبه‌ها هم خیلی حساس شد. عده زیادی از طلبه‌های فعّال عراقی را گرفتند، بعضی را شهید کردند و بعضی را هم در حبس نگه داشتند. مدرسه‌هایی که محل زندگی طلبه‌های حزب الدعوة بود، همیشه در معرض حمله و هجوم بودند. مدرسه شبّریه که ما در آن زندگی می‌کردیم، یکی از مراکز طلبه‌های عراقی بود و از پایگاههای حزب الدعوة هم محسوب می‌شد. یادم هست که یک شب از اطلاعات بعث آمدند که یک طلبه‌ای را در مدرسه ما بگیرند. او به حجره من پناه آورد و خودش را پنهان کرد.

◻ به طلبه‌های غیر عراقی کاری نداشتند؟

■ بیشتر به طلبه‌های ایرانی حسّاس بودند. گاهی در خیابان یا کوچه یا هر جای دیگر جلو طلبه ایرانی را می‌گرفتند، سوار ماشین می‌کردند و سر مرز ایران می‌بردند. به همین دلیل، ما همیشه شناسنامه و گذرنامه و مدارک مهم دیگر را همراه خود می‌آوردیم؛ چون هر لحظه ممکن بود که ما را به سر مرز ایران ببرند. بعثیهای عراق، هر کاری برای نابودی حوزه و پراکندن طلبه‌ها کردند. هیچ قید و بندی هم نداشتند و در نهایت قساوت عمل می‌کردند.

◻ غیر از حوزویان و علمای دینی، چه چهره‌های دینی و برجسته‌ای فعالیت داشتند؟

■ نویسنده معروفی بود که به «احمد امین» شهرت داشت[1]. معمم و حوزوی نبود، اما معلومات خوبی داشت. کتابی هم نوشته بود به نام التکامل فی الاسلام. من تشییع جنازه ایشان را به یاد دارم. در نسل روشنفکر حوزه و جامعه عربی، او و آثارش کما بیش مؤثر

---

۱. ایشان پدرخانم مرحوم سیدعباس کاشانی ❀ بودند.

بودند. شخصیت و آثار او در میان عراقیها، تا حدودی شبیه به شخصیت و آثار آقای مهندس بازرگان در میان ایرانیهاست.

▢ حزب بعث عراق، قصد نابودی دین را داشت یا بیشتر با فعالیتهای سیاسی مخالفت می‌کرد؟

■ گویا بعثیها چند برنامه پنج ساله داشتند. آنها سال ۱۹۶۷ میلادی بر سر کار آمدند. در سال ورود ما به عراق، برنامه دوم خود را آغاز کرده بودند. ظاهراً قصدشان حذف دین بود و می‌خواستند اثری از اسلام باقی نماند. من در نجف دوستی داشتم به نام سید اسامه شبّر که بعدها به دست بعثیها شهید شد. ایشان نقل می‌کرد که یکی از آشنایان ما در جلسات خصوصی بعثیها شرکت می‌کند و در این جلسات، سخن از راههای نابودی اسلام است. می‌گفت: بعثیها به این نتیجه رسیده‌اند که دین در عراق سه پایه دارد: مرجعیت، مردم و واسطه‌های میان مرجعیت و مردم؛ یعنی علمای مناطق و شهرستانها. مخالفت با مرجعیت و حمله مستقیم به مراجع، خطرناک است و حساسیتهای مردم را بیشتر می‌کند، همه مردم را هم نمی‌توان کشت یا زندانی کرد؛ پس باید از علما و واسطه‌ها شروع کرد. برنامه حزب بعث همین بود. از علما و وکلای مراجع شروع کردند؛ چون نمی‌توانستند مرجعیت را نابود کنند و قدرت حذف مردم را هم نداشتند. بنابراین به جان علمای میانی و روحانیون شهرستانی افتادند. این سیاست را در برنامه پنج سالِ سوم هم داشتند. علمای مناطق را به بهانه‌های مختلف می‌گرفتند و مانع رشد طلبه‌ها می‌شدند. هدفشان جلوگیری از آشنایی نسل جدید با روحانیت بود؛ به‌طوری که هیچ سر و کاری با روحانی نداشتند، حتی در مراسم سینه‌زنی و عاشورا هم دخالت می‌کردند و مثلاً شعارها و شعرهایی را دیکته می‌کردند؛ از جمله اینکه مردم در مراسم مذهبی باید شعار می‌دادند که «شط العرب (اروند رود) مال ما است» و از این گونه شعارها. سال ۱۹۷۴یا ۱۹۷۵میلادی، حزب بعث عده‌ای از کمونیستهای ایران را به عراق آورده و امکاناتی از قبیل رادیو و روزنامه در اختیارشان گذاشته بود که علیه شاه فعالیت کنند. اسم روزنامه‌شان «راه اتحاد» بود که به چند زبان چاپ می‌شد. چند سرهنگ فراری هم در میانشان بود، به نامهای پناهیان، زهتاب و مراد.

سرهنگ مراد که کمی معلومات تاریخی هم داشت، پیش آقای حسینعلی محفوظ آمد که از ایشان در جهت اهداف سیاسی خود کمک بگیرد. آقای محفوظ از فضلای دانشگاهی بود که مقدمه مفصلی هم بر کافی نوشته است. آقای سید محمد حسین جلالی نقل می‌کند که روزی نزد آقای محفوظ بودیم که سرهنگ مراد آمد. در بین گفت‌وگوها گفت: ما ۲۵سال است که برای نابودی نجف برنامه ریخته‌ایم. در قصه آذربایجان شکست خوردیم ـ منظورش ماجرای پیشه‌وری و اتحاد با حزب کمونیست شوروی بود ـ اما در نابودی نجف شکست نخواهیم خورد. وقتی یک سرهنگ فراری کمونیست که از ایران فرار کرده است، درباره حوزه این گونه سخن بگوید، معلوم است که خود بعثیهای عراق چه نقشه‌هایی داشتند.

اولین سازمان اطلاعاتی که بعثیها ساختند، به اداره «امن» شهرت یافت. این اداره، چند شعبه داشت که هر یک ویژه بخشی از مسائل عراق بود: یکی به اقتصاد می‌پرداخت، یکی به فرهنگ و یکی هم به سیاست. شعبه پنج این سازمان، به منظور مبارزه با ارتجاع بود. اسمش را «مکافحة الرجعیة» گذاشته بودند. طرف‌داران حزب الدعوة و مانند آنها را به این شعبه می‌بردند و استنطاق می‌کردند. بسیار شعبه وحشتناک و خشنی بود. رئیس این شعبه، ناظم نام داشت. می‌گویند ناظم شیعه بود و در کودتایی که علیه حسن البکر کرد، شکست خورد و اعدام شد. مرد بسیار خبیثی بود. اگر ما می‌شنیدیم که کسی را دستگیر کرده‌اند و پیش ناظم برده‌اند، می‌فهمیدیم که کارش تمام است؛ یعنی رفتن به پیش او، مساوی بود با شهادت. وقتی او را گرفتند، برای اینکه بگویند مرد خبیثی بود و می‌خواست علیه ما کودتا کند، برخی جنایات او را از تلویزیون پخش کردند. تلویزیون تونلی را نشان داد که افرادی با موهای بلند در آن زندگی می‌کردند. مجری تلویزیون گفت این افراد سالهاست که در اینجا زندگی می‌کنند و آفتاب را ندیده‌اند. حکومت با نشان دادن این صحنه‌ها، می‌خواست بگوید که او جنایتکار بود و ما جلو ظلم او را گرفتیم؛ در حالی که همه حکومتها در جنایات او سهم داشتند و ناظم این وحشی‌گریها را برای رئیس جمهور بعثی می‌کرد؛ تا اینکه خودش به این هوس افتاد که حکومت را از چنگ بعثیها در آورد و نصیب خود کند.

یکی از نویسندگان ایرانی به نام ابوالقاسم لاهوتی در برخی آثار خود درباره شیوه‌های مبارزه با دین در شوروی، توضیحاتی داده است که خیلی شبیه به کار بعثیها بود. من در نجف که بودم، چند کتاب از او خواندم. در ایران کتابهای او ممنوع بود، اما در نجف پیدا می‌شد. او در برخی از آثار خود توضیح می‌دهد که حزب کمونیست شوروی برنامه‌هایی برای تعطیلی کلیساها و مساجد داشت. این برنامه‌ها را حزب بعث در عراق با شدت بیشتری اجرا می‌کرد. در این اواخر که ما در نجف بودیم، حتی اگر می‌دیدند جوانی از مسجد خارج می‌شود، او را می‌گرفتند.

برنامه دیگر آنان ترویج فساد و فحشا بود. عراق کشور ثروتمندی است. منابع بسیاری دارد، اما از این ثروت برای نابودی دین و فرهنگ مردم استفاده کردند. ترویج فحشا و رواج منکرات، به همین منظور بود.

□ وضعیت نشر و چاپ کتاب، چگونه بود؟

■ بهتر از ایران بود. در اولین سالهایی که در نجف بودم، اوضاع کتاب و پخش آن خوب بود که البته بعدها تغییراتی کرد. چند چاپخانه در نجف بود که پی در پی کتاب چاپ می‌کردند. کتابهای لبنانی فراوانی بود. بسیاری از کتابهایی که من الآن دارم، همان موقع خریدم. در حال حاضر، وضع کتاب و منشورات دینی در قم خیلی بهتر از هر جای دیگر است، ولی نسبت به اوایل انقلاب، نجف وضع بهتری داشت. کتابها را خوب چاپ می‌کردند و قیمتهای مناسبی هم داشتند. حتی در یک دوره، کتابهای کمونیستی هم در نجف فراوان شد. البته بیشتر از ایران وارد می‌شد. من برخی از این کتابها را خریدم و خواندم؛ مانند البیان الشیوعی. کتابخانه‌های نجف هم خدمات مفیدی ارائه می‌دادند و اگر کسی نمی‌توانست کتاب را بخرد، امانت می‌گرفت. از یک لحاظ، نجف در انتقال و تبادل فرهنگی، قوی‌تر از قم و تهران بود؛ زیرا بسیاری از کتابهایی که علوم و تمدن جدید را به ما می‌شناساند، به زبان عربی است. نویسندگان عرب زبان، شمار فراوانی از آثار غربی را به زبان خود ترجمه می‌کردند و در اختیار همگان می‌گذاشتند؛ مثلاً اگر کتابی از برتراند راسل

دو سال طول می‌کشید تا به فارسی ترجمه شود، نویسندگان عرب آن را در مدت یک ماه در کشور خود ترجمه و چاپ می‌کردند. دلیل این وضعیت هم تعداد خوانندگان است. مردمی که در دنیا کتابهای فارسی را می‌خوانند، تقریباً منحصر به ایران است. در آن سالها زبان رسمی مردم تاجیکستان هم روسی بود و در افغانستان کتابهای پشتو چاپ می‌شد. خوانندگان ایرانی در اقلیت بودند، اما یک کتاب عربی در دهها کشور، قابل توزیع بود. به همین دلیل، مترجمان عرب زبان، رغبت بیشتری به ترجمه داشتند. ترجمه در کشورهای عربی هم، خیلی بی‌قاعده نبود. مترجمان تا جایی که می‌توانستند، از معادلهای عربی استفاده می‌کردند. برای این منظور، فرهنگستان و مجمع اللغة العربیة تأسیس کرده بودند. در یکی از مقالات خواندم که در کشورهای عربی، ماهانه هشت‌هزار لغت ساخته می‌شود، حتی اصطلاحات علومی مانند فیزیک و شیمی را معادل‌سازی می‌کردند. ماشینی که ما سوار می‌شویم، دهها لغت مخصوص به اجزای خود دارد که در ایران معادلی برای آنها ساخته نشده است و یا اگر ساخته‌اند، کاربردی ندارد، ولی در کشورهای عربی، بیشتر این لغات و اصطلاحات، معادل پیدا کرده‌اند.

سالهایی که ما تازه به نجف آمده بودیم، می‌گفتند که وضع کتاب، به خوبی سابق نیست، ولی همان موقع خیلی بهتر از ایران بود. این وضعیت اختصاصی هم به کتابهای حوزوی دینی نداشت؛ در همه علوم، کتابهایی برای خواندن پیدا می‌شد.

◻کتابهای روشنفکران درچه وضعیتی قرارداشت؟

■ حرکت روشنفکری دینی در عراق با ایران فرق می‌کند. در عراق جریان روشنفکری دینی از حوزه جدا نشد. روشنفکری در ایران، به راه دیگری رفت. روشنفکران ایرانی، گاه حساب خود را از روحانیت جدا می‌کردند و راه خودشان را می‌رفتند. شهید سید محمد باقر صدر سهم بسیاری در ارتباط بدنه حوزه با روشنفکران داشت. به همین دلیل، نسلی از روشنفکران دینی که در عراق بالیدند، از اسلام منهای روحانیت سخن نمی‌گفتند.

▢ البته در کشورهای عربی نیز روشنفکرانی هستند که از اسلام منهای روحانیت سخن می‌گویند؛ اختصاصی به ایران ندارد.

■ تا زمانی که من در نجف بودم، چنین شعارها و حرف‌هایی شنیده نمی‌شد. البته همیشه هر سخنی طرف‌دارانی دارد، اما در عراق، روشنفکر دینی خودش را مقابل حوزه و روحانیت نمی‌دید. شاید تأثیرات برخی کتابهایی که از ایران ترجمه شد، پاره‌ای از روشنفکران عرب را به این نتیجه رساند که باید راه خود را از حوزه جدا کنند. هنوز هم در عراق، وقتی تظاهرات می‌شود، همهٔ شعارها به طرف‌داری از مرجعیت است: «نعم نعم للمرجعیة». البته این امکان وجود دارد که این ارتباط میان مردم و جوانان با روحانیت ضعیف بشود؛ چون دستگاههای تبلیغی غرب، بیکار نمی‌نشینند. ماهواره‌ها را به کار انداخته‌اند و در حال برنامه ریزی هستند. قرار است سال ۲۰۰۵ در عراق، انتخابات برگزار شود و حتماً تا آن زمان، برنامه‌هایی را اجرا خواهند کرد. یکی از برنامه‌های آنان، ترویج فساد و توزیع نوشیدنیهای حرام است تا مردم را به تدریج به سمت خود بکشند. در سالهای آخری که ما در نجف بودیم، گاه جوانهایی را می‌دیدم که مست کرده‌اند، اما به طور کلی مصرف مشروبات الکلی در کربلا و نجف ممنوع بود. در این دو شهر، زن بی‌حجاب دیده نمی‌شد. حوزهٔ نجف با رگ و ریشه‌هایی که دارد، جلو بسیاری از فجایع و مفاسد را در عراق گرفت. آقای بجنوردی می‌فرمود که مرحوم آخوند بیش از دو هزار شاگرد داشت. مرحوم شیخ هم حوزه را نظم و نسق داد. حوزه‌ای به این سابقه و گستره، نمی‌توانست بر اوضاع فکری و اجتماعی عراق بی‌تأثیر باشد. یکی از رجال قاجار در خاطرات خود می‌نویسد: «سالانه دویست هزار تومان از ایران برای شیخ مرتضی انصاری ارسال می‌شود». چنین مبلغی در آن روزگار خیلی زیاد بود. این بودجه‌ها و آن مدیریت‌ها، حوزهٔ نیرومند و ریشه‌داری ساخته بود. معنویت و اصالت علمی بزرگان حوزه، در گسترش معنویت و اخلاق در عراق، خصوصاً در شهرهای مذهبی مؤثر بود. به همین دلیل، روشنفکران لائیک در عراق رشد نکردند و حداقل تا زمانی که من بودم، در آنجا کسی دم از حذف روحانیت نمی‌زد.

در حال حاضر نیز مردم عراق، علاقه خود را به مراجع، بهتر و بیشتر از همیشه نشان داده‌اند که نمی‌توان آن را انکار کرد. آقای بجنوردی می‌فرمود: «من قبل از اینکه از مشهد به نجف بیایم، یک سال در تهران اقامت کردم. در این مدت، گاهی به مجلس شورای ملی می‌رفتم و مذاکرات نمایندگان را گوش می‌کردم. در آن سال نمایندگان بودجه کشور را بررسی می‌کردند و در نهایت بودجه کشور را به هشت میلیون رساندند». سالی که مردم ایران دویست هزار تومان فقط برای شیخ انصاری به نجف می‌فرستادند، شصت سال پیش از این تاریخ بود. از مقایسه این رقمها می‌توان سنجید که مردم چه اعتقادی به حوزه و روحانیت داشتند و چقدر در این موضوع سرمایه‌گذاری کردند.

حوزه با همین سرمایه‌های مادی و معنوی توانست قرنها مقاومت کند و در مقابل همه حوادث تلخ روزگار بایستد. حوزه در زمان شیخ اعظم، عظمت یافت. ایشان با همه امکاناتی که داشت، بسیار ساده و زاهدانه زندگی می‌کرد. همه پولهایی که دریافت می‌کرد، خرج حوزه و طلبه‌ها می‌شد. در واقع حوزه از همین زمان بود که تشکل یافت، جدّی شد و چهره علمی به خود گرفت. در آن زمان، نجف به تنهایی دوازده هزار طلبه داشت که رقم بسیار بالایی است. از این رقم، چهار هزار نفر ایرانی و دو هزار نفر افغانی و پاکستانی بودند. هیچ یک از حوزه‌های ایران، قابل قیاس با نجف نبود. وقتی ما به نجف رفتیم، معروف بود که حوزه مشهد، مناسب‌ترین حوزه برای تحصیل مقدمات و ادبیات است؛ زیرا مرحوم ادیب زنده بود و حوزه مشهد را از این جهت، رونق داده بود. همان موقع، شهرت داشت که قم بهترین حوزه برای تحصیل سطح است و نجف هم برای دوره خارج خوب است؛ زیرا در مجموع، نجف مهم‌ترین و جدّی‌ترین حوزه جهان تشیع بود. مراجع بزرگی داشت و در هر گوشه آن درس خارجی برقرار بود. البته همان موقع می‌گفتند که قبلاً بهتر از این بوده است، ولی باز گرم و پر رونق بود. من شاهد بودم که نجف پر از مدرسه بود، کتاب فراوان بود، فعالیتهای علمی رونق داشت و طلبه‌ها واقعاً درس می‌خواندند. دنیا در نظرشان بی مقدار بود. همه زاهد بودند و زحمت می‌کشیدند. ما که طلبه جوانی بودیم، احساس می‌کردیم که مثلاً آقای خویی هم به اندازه ما زحمت می‌کشد

و زندگی هم سطحی با ما دارد. وقتی جلد اوّل معجم آقای خویی چاپ شد، می‌دانستیم که ایشان برای نوشتن این کتاب، زحمت زیادی کشیده است. احساس اینکه بزرگان حوزه هم زحمت می‌کشند و رنج می‌برند، به شاگردان او قوّت می‌دهد. همین باعث می‌شد که طلبه‌ها هم آرام ننشینند و از صبح تا شب بکوشند. به خاطر دارم روزی چهارده درس و بحث داشتم، از اول صبح تا آخر شب. کار دیگری نداشتیم. فقط می‌خواندیم و می‌گفتیم و می‌شنیدیم.

□ گویا در نجف، تشکیل کلاسهای درس در شب، بسیار مرسوم بوده است.

■ بله، همین طور است. گرمای نجف و کمبود وسایل خنک‌کننده موجب می‌شد که درسها را در شب هم برگزار کنند. خنکی هوا در شب، محیط مناسب‌تری را برای درس و بحث فراهم می‌کرد. گرمای نجف، گاهی از پنجاه درجه بالاتر می‌رفت. اگر تخم مرغی را بر زمین می‌گذاشتند، می‌پخت. آب و هوای نجف، صحرایی است. مناطق صحرایی، روزهای گرم و شبهای خنک دارند. البته گاهی شبها هم آن قدر گرم می‌شد که تحملش سخت بود. وقتی آسمان ابری می‌شد، آدم احساس خفگی می‌کرد. در چنین هوایی، چاره‌ای جز پناه بردن به سردابها نبود، حتی پشت بام هم جای مناسبی برای خوابیدن نبود.

□ درس اخلاق و نشستهای معنوی، چه وضع و حالی داشت؟

■ احتیاجی به درس اخلاق نبود؛ چون رفتار، گفتار، زندگی و همه سکنات و حرکات بزرگان نجف، اخلاق بود. من یادم نمی‌آید که درسی تحت این عنوان برگزار می‌شده است. واقعاً نیازی به آن نبود. همه زندگی علما و مراجع درس اخلاق بود. می‌گویند حضرت بقیةالله(عج) به سید ابوالحسن اصفهانی پیام داده‌اند. یک عالم باید بسیار بزرگ و با معنویت باشد که امام زمانش به او پیام بدهد. بزرگی آنان در همین بود که به چنین پیامهایی عمل می‌کردند؛ یعنی واقعاً خاکسار و متواضع بودند و جز خدمت به دین و مردم، اندیشه‌ای نداشتند. من بارها خدمت آقای خویی در منزلشان رسیده بودم. انسان بسیار بی‌تکلفی بود. آقای شاهرودی با طلبه مانند یک دوست بود. اینها اخلاق است. طلبه‌ای که

این رفتارها و این نوع زندگی را در بزرگان می‌بیند، نیازی به شنیدن درس اخلاق ندارد. از آقای شاهرودی نقل می‌کنند که با کسبه بازار شوخی می‌کرد. آنها را می‌خنداند و ادخال سرور می‌کرد.

از طرفی، زندگیها بسیار ساده و بی‌تکلف و تجمل بود. وقتی طلبه مقدمات‌خوان می‌دید که مرجع و بزرگ نجف، مانند او زندگی می‌کند، تحمل همه سختیها برای او هم آسان می‌شد. در شرح حال مرحوم آخوند نوشته‌اند که فرموده است: سی سال خورشت نان من، گرمی نان بود. آقای بجنوردی برای من نقل فرمود که آقا سید یوسف حکیم، آقازاده بزرگ آقای حکیم، می‌فرمود: ما گاهی باقلا می‌جوشاندیم. ظهر خود باقلا را می‌خوردیم و شب، آبِ آن را. در زندگی آقا سید ابوالحسن هم نوشته‌اند که یک بار صاحب خانه ایشان، آقا را از خانه بیرون کرد. ایشان هم با اثاث خانه و زن و بچه آمد و در یکی از اتاقهای مسجد کوفه بیتوته کرد. نه تنها خانه نداشت، حتی پولی جمع نکرده بود که بتواند اجاره خانه را بدهد.

یکی از دوستان می‌گفت: روزی با طلبه‌ای حرف می‌زدم که یک دفعه افتاد و غش کرد. وقتی به هوش آمد، گفت سه روز است که چیزی نخورده است. این طلبه، این گرسنگی را به جان می‌خرید و اعتراضی نداشت؛ چون می‌دید که بزرگان و استادانش همین طور زندگی می‌کنند.

پدرم می‌فرمود که آقای خویی می‌فرمود: من گاهی از خانه بیرون می‌رفتم که به سفارش عیال خود ماست بخرم، می‌رفتم و باز می‌گشتم، ولی کاسه ماست، خالی بود. وقتی به خود می‌آمدم، متوجه می‌شدم که در همه این مدت که به بازار رفتم و برگشتم، همه حواسم به حل یک مسئله علمی بوده است. کسی دنبال برتری بر دیگری نبود، مگر در علم، اخلاق، معنویت و انسانیت. آن وضع اصلاً قابل قیاس با حالِ فعلی برخی از ما طلبه‌ها نیست که حتی به یک یا دو شغل هم قناعت نمی‌کنیم و چندین کار و شغل داریم.

نقل است که در حرم حضرت علی‌علیه‌السلام قبل از سحر، حدود دویست طلبه در حال

خواندن دعای ابوحمزه در قنوت نماز شب خود بودند. سالی که من به نجف رفتم، فصل زمستان بود. چون شبهای زمستان طولانی است، قرار بود درهای حرم را ببندند. آقازادهٔ آقای حکیم خدام حرم را راضی کرد که حداقل شبهای جمعه درها را نبندند. آقای بجنوردی برای نماز شب به حرم مشرّف می‌شد و اگر در بسته بود، همان‌جا پشت در نمازش را می‌خواند. خیلی از علمای دیگر هم این‌گونه بودند. نجف طوری بود که اگر طلبه‌ای درس‌خوان هم نبود، باز عالم می‌شد؛ چون هر جا می‌رفت، بحث علمی بود. داخل هر حلقه و گروهی که می‌نشست، می‌دید که بحث علمی می‌کنند. در چنین شهری، میان چنین آدمهایی، انسان خود به خود اهل علم می‌شود.

□ غیر از درس، اهل تحقیق و تألیف هم بودند؟

■ اکثر طلبه‌ها، کنار درس و بحث، تحقیق هم می‌کردند و گاه حاصل تحقیقاتشان را روی کاغذ هم می‌آوردند، ولی این طور نبود که هر چه به ذهنشان بیاید، بنویسند. واقعاً اگر حرف جدیدی داشتند، دست به قلم هم می‌شدند.

□ غیر از فقه و اصول، علوم دیگری هم رواج داشتند؟

کما بیش، بله. آقای خویی رجال را هم وارد حوزه نجف کرد. تقریباً تفسیر هم به همت ایشان کمی رواج یافت. در دورهٔ ما آقای خویی درس تفسیر را رها کرده بود. هر علمی طرف‌دارانی داشت، ولی هیچ درسی جز فقه و اصول، رسمی و رایج نبود. تفسیری که آقای خویی شروع کرد، تا سال ۱۳۹۰ق، ادامه داشت، اما یک‌دفعه قطع شد و فقط تا پایان سوره حمد ادامه یافت.

□ البیان آقای خویی فقط شامل تفسیر سوره حمد است، اما گویا ایشان مقداری از سوره بقره را هم تفسیر کرده بود. چرا ایشان ادامه نداد؟ آیا از ابتدا قصد تفسیر همه قرآن را نداشت یا به دلایل دیگری آن را تعطیل کرد؟

■ بله، غیر از مقدمات تفسیر و سوره حمد، مقداری از سوره بقره را هم گفته بود. علت تعطیلی درس تفسیر ایشان، مخالفتهایی بود که درنجف با این درس شد. گروهی گفته

بودند که درس تفسیر در شأن آقای خویی نیست. شاید کلام در وضعیت بهتری بود؛ چون استاد آقای خویی، مرحوم شیخ جواد بلاغی، تا حدی راه را هموار کرده بود. مرحوم سید حسین بادکوبه‌ای هم که استاد آقا شیخ محمد حسین اصفهانی بود، کمی به رواج فلسفه کمک کرد.

□ عرفان در چه وضعی بود؟

■ مشتری عرفان، از همه کمتر بود. مظهر عرفان و فلسفه، مرحوم آقا شیخ عباس قوچانی، شاگرد آقای قاضی بود، آقای حدّاد هم زنده بود، اما در کربلا زندگی می‌کرد. بعضی دوستان ما که به کربلا رفت و آمد داشتند، خیلی از قوّت عرفانی آقای حدّاد تعریف می‌کردند. من خودم موفق نشدم ایشان را ببینم، ولی وصفشان را می‌شنیدم. در نجف مرحوم شیخ عباس قوچانی، به عرفان و فلسفه شهرت داشت. من یک جلسه به منزل ایشان رفتم. روش و منهج عرفانی آقای قوچانی، همان روش استادش آقای قاضی بود. مرحوم آقا شیخ عباس قوچانی، چهرهٔ منفردی بود. درس و روش ایشان رواج رسمی نداشت. منطق منظومه را خدمت ایشان خواندم. بعد از منظومه، اسفار هم گفتند که دیگر موفق به شرکت در آن درس نشدم. من درس آقا شیخ صدرا را هم درک کردم. آقا شیخ صدرا مدتی فلسفه می‌گفت، ولی اواخر عمر، فقه و اصول درس می‌داد. در درس مکاسب و کفایه ایشان شرکت می‌کردم. از استادهای معروفی که در تدریس سطوح موفق بودند، مرحوم شیخ مجتبی لنکرانی و مرحوم شیخ صدرا بودند. مرحوم آقای لنکرانی، از نجف به اصفهان هجرت کرد و حوزهٔ درسی خود را در اصفهان ادامه داد.

□ از حضور و افادات شما بسیار سپاسگزاریم و از خداوند برای حضرت‌عالی توفیقات بیشتری آرزو می‌کنیم.

■ من هم از شما تشکر می‌کنم و برای همه کسانی که در راه خدمت به دین و علم تلاش می‌کنند، آرزوی سلامت و سعادت دارم.

۷

مکتب علمی آیة‌الله خوئی *

□ شاکله مکتب آقای خوئی و تأثیرات آن را چگونه دیدید؟

■ مرحوم آقای خوئی شش دورهٔ کامل، اصول را تدریس کردند و دوره هفتم که من در آن شرکت می‌کردم ناقص ماند. هر دوره ۶ تا ۷ سال طول می‌کشید، یعنی حدود ۴۰ سال اصول تدریس کردند. ابتدای تدریس اصول ـ که در دوره جوانی بود ـ شاید حدود ۷۰، ۸۰ نفر شرکت می‌کردند و فقه را حدود ۵ نفر. البته از آقای سیستانی به نقل از آقای خوئی شنیدم که خودشان گفته بودند: «من از همان ابتدا روی فقه زیاد کار نمی‌کردم، چون تمام همّت خود را روی اصول گذاشته بودم تا ابتدا یک دوره اصول را کامل و جامع تحقیق و تنظیم کنم و سپس نیروی خود را روی فقه بگذارم.» این مسأله نشان دهنده آن است که ایشان هم همچون سایر صاحبان مکاتب، به انسجام و جامعیت مکتب می‌اندیشیدند که از اول تا آخر مباحث با یکدیگر رابطه معقولی داشته باشند.

مرحوم آقای خوئی بسیار خوش استعداد، خوش‌فکر و خوش‌حافظه بودند. در همین اواخر که سنشان نزدیک به ۹۰ سال بود، از یک طلبه جوان درس‌خوان هم بیشتر کار می‌کردند. در ده، پانزده سالِ پایان حیاتشان واقعاً می‌توانستیم ایشان را یک دایرة المعارف

---

* مجله مهرنامه، شماره ۱۲، ص ۲۲۷ـ۲۲۸، خرداد ۱۳۹۰.

حدیث و فقه شیعه بدانیم؛ کمتر می‌شد حدیثی را شما بخوانید که ایشان در حافظه نداشته باشند. به هر حال می‌توان گفت آقای خوئی از همان ابتدای تدریس، پرورش دهنده شاگرد بودند؛ مثلاً پدرم جزو شاگردان دوره دوم و سومشان بود. بنابراین پیش از دههٔ ۵۰، شاگردان آقای خوئی در قم و سایر بلاد ایران حضور داشتند.

◻ ممیزهٔ چارچوب نظری آیة‌الله خوئی با دیگران چه بود؟

■ مبانی اصولی ایشان از ابتدا تا انتها تغییر آنچنانی نکرد. در این اواخر که در درس شرکت می‌کردم، عین تقریرات گذشته (کتاب محاضرات آقای فیاض) بود. البته در فقه دچار تغییر شد. ایشان موفق شد که یک دوره کامل عروه را تدریس کند. این مسأله را هم می‌توان در راستای تأسیس مکتب تفسیر کرد. ایشان اگر چه در ضعیف یا قوی بودن سند، به مشهور عمل می‌کرد اما مبنایی داشت که اگر سندی ضعیف بود و رأی مشهور آن را تأیید کرده بود، ایشان به آن عمل نمی‌کرد. البته بعدها روی صحیح و ضعیف بودن سند کار کرد و در اینجا با علما اختلاف پیدا کرد.

ابتدا ایشان حاشیه‌ای بر عروه نوشتند که در جلسه استفتا با حضور شاگردان زبده‌شان تنظیم شد، بعد دوره کامل عروه را با مبانی جدید خودشان تدریس کردند که پس از آن بار دیگر حاشیه بر عروه نوشتند که یک سوم آن با حاشیه اوّل عروه تفاوت دارد.

◻ تفاوت مکتب آیة‌الله خوئی با مکتب آیة‌الله بروجردی را چگونه می‌بینید؟

■ آقای بروجردی روی تلقّی اصحاب بسیار تأکید می‌کردند؛ به ویژه روی فتاوای علمای قدیم همچون شیخ مفید، شیخ طوسی و شیخ صدوق که آقای بروجردی این فتاوا را عین روایات می‌دانستند. اما آیة‌الله خوئی اصلاً به فتاوای قدما توجهی نمی‌کردند؛ نه خبر ضعیف را بر اساس مشهور قدما قبول می‌کردند و نه فتوای قدما را که سندش موجود نیست می‌پذیرفتند. بنابراین برخی نجفیها حساب کرده‌اند که بیش از ۳۰۰ فتوا از آقای خوئی وجود دارد که خلاف مشهور است. از طرف دیگر، به این دلیل ایشان صاحب مدرسه و شاگرد پرور بود که تفکرات و نظراتش چارچوب داشت؛ اصول، فقه و

زیربناهایش کاملاً مشخص بود. به گونه‌ای که وقتی قبل از درس روی مباحث آن روز بر اساس روش آقای خوئی کار می‌کردم، کاملاً همان نتیجه را در درس می‌دیدم. مبحث هیچ فقیهی را نمی‌توان یافت که اینچنین دارای چارچوب و مشخص باشد. این از نظر علمی بسیار ارزشمند است. شاگردان کاملاً چارچوب ایشان را می‌فهمیدند و بر اندیشه ایشان مسلّط بودند؛ چرا که در رجال، چارچوبشان مشخص بود و نحوه برخوردشان با حدیث معلوم بود. روی قواعد کار کردنشان بسیار در تربیت شاگرد مفید بوده و به کار آمده است.

□ آیا در نظام فکری مرحوم آقای خوئی نگرش منسجمی درباره مسائل سیاسی ـ اجتماعی دیده می‌شود؟

■ مرحوم آقای خوئی فقط نقش تقلیدی فقها را قبول داشتند و قائل به قضاوت و اداره جامعه توسط فقها نبودند. همچنین ایشان در مسائل اجتماعی تا حدودی حضور داشتند اما اینطور نبود که عامل یک تحرک اجتماعی شوند؛ این نگرش هم اختصاص به آقای خوئی نداشت بلکه متعارف مرجعیت نجف اینگونه بود. به طوری که دخالت مرحوم آخوند خراسانی در قضیهٔ مشروطه متعارف نجف نبود. مرجعیت نجف هیچ‌گاه دخالت مستقیمی در سیاست نمی‌کرد. حتی شما اصلاً در قضیه بابیت هم نقشی از شیخ انصاری در آن نمی‌بینید. علمایی هم که در تبریز در حضور ناصرالدین شاه با باب مناظره می‌کنند، شیخیه هستند. مکتب آقای خوئی بیشتر در عرصه علمی ظهور و بروز داشت و در مسائل اجتماعی مسأله خاصی دیده نمی‌شود. شاگردانشان هم در ایران به مقتضیات شرایط و نظرات خودشان عمل کردند.

□ پس چگونه قائل به جهاد ابتدایی بودند؟

■ بله، این نظر عجیب است. ایشان در باب قضاوت هم فقیه را منصوب نمی‌دانند اما به حکم عقل مردم را به مراجعه به فقها توصیه می‌کردند؛ یا اگرچه فقیه را در قضاوت، منصوب نمی‌دانستند اما انجام حدّ، توسط فقیه را صحیح می‌دانستند. همچنین قائل به انجام جهاد ابتدایی بر اساس ادلهٔ آن بودند اما بدون در نظر گرفتن اداره جامعه که جای تعجب دارد. این، تناقض نیست بلکه تقید بیش از حد به اصل روایت است. مگر می‌شود

رجم صورت بگیرد بدون شکل‌گیری قضاوت، یا جهاد ابتدایی صورت گیرد بدون اقامه حکومت؟! امکان‌پذیر است اما انسجام قانونی‌اش مخدوش است. می‌توان گفت که نظرات فقهی ایشان درباره مسائل اجتماعی، بیشتر عرفی است.

□ آیا شاگردان آقای خوئی توانستند مکتب ایشان را در قم رواج دهند؟

■ برخی از شاگردانشان وقتی به قم آمدند، روی مباحث رجالی و حدیثی استادشان کار کردند و آن را رواج دادند اما همه آنان اینگونه عمل نکردند و گاهی در مسیر دیگری حرکت کردند. البته در حال حاضر توسط شاگردان و غیر شاگردان در درسهای خارج قم، مشهد، اصفهان و... آرای ایشان مطرح است. واقعاً بیشترین تأثیر در حوزه‌های علمیه تشیع از آن ایشان و استادشان، میرزای نائینی است. حتی در کتاب آقای منتظری هم می‌توان نظریات آقای خوئی را دید.

□ یعنی معتقدید آقای خوئی روی نظرات مدافعان و مروجان مکتب قم هم تأثیر گذاشته است؟

□ بله؛ این تأثیر گذاری را می‌توان دید.

□ در بدنه اساتید دوره سطوح عالی، جایگاه شاگردان با واسطه و بلاواسطه چگونه است؟

■ بدون شک بخش اعظم آنان را این شاگردان در بر می‌گیرند. انصافاً پس از دوره دوم درس اصول ایشان، می‌توان تأثیر گذاری علمیشان را در حوزه‌های علمیه تشیع دید. این تأثیرگذاری را می‌توان در اصول و فقه و تا حدی در رجال دید؛ نه تمامی ابواب علوم اسلامی.

□ در آرای آیة‌الله خوئی می‌توان دیدگاهی درباره نحوه برخورد با سایر فرق اسلامی یافت؟

■ شاید ایشان اولین مرجع تقلید شیعه بودند که روی رساله عملیه خود مرجع مسلمین نوشته‌اند. من از آقای سیستانی شنیدم که آقای خوئی به ایشان گفته بود: «من که نوشتم مرجع مسلمین به این دلیل بود که برخی از غیرشیعه‌ها هم از من استفتا کرده بودند».

□ آینده‌جایگاه مکتب آیة‌الله خوئی در قم راچگونه می‌بینید؟

■ مکتب ایشان چون مخالف نظر غالب علماست، شاید آنچنان نماند و مکتب آیة‌الله بروجردی چون قائل به نظر مشهور است، طرفدار بیشتری خواهد یافت. چون جو غالب حوزه معتقد است که باید به میراث حوزه باز گردیم و این مسأله با مکتب آقای خوئی هماهنگ نیست. ممکن است در آینده ما شاهد ظهور مکاتبی باشیم که بر گرفته از هر دو مکتب باشد. البته نظرات آقای خوئی در حوزه‌ها باقی خواهد ماند اما فکر نمی‌کنم روش ایشان هم پابرجا بماند.

□ آیا در تفکرات آقای خوئی روزنه‌هایی از روشنفکری هم دیده می‌شود؟

■ ایشان در این زمینه بیشتر متأثر از استادشان مرحوم محمد جواد بلاغی بودند که روی سایر ادیان هم کار کرده بوند. در تفسیر آقای خوئی هم می‌توان این روزنه‌ها را دید. از همه مهم‌تر استقلال فکری و آزاداندیشی آقای خوئی نشانی بر روشن‌فکریشان بود؛ البته روشن‌فکری در فضای حوزه؛ عدم تقید به مشهور هم شاید نشانه‌ای بر این مسأله باشد؛ آنچه به آن می‌رسید را بیان می‌کرد. در این اواخر فقط نظر خودشان را در درس ارائه می‌کردند و غالباً نظریاتشان جدید بود. روششان هم عاملی در جهت زایش تفکر بود؛ به نوعی به مهندسی فقه شیعه می‌پرداختند و تفکر قالبی ارائه می‌کردند. مرحوم آقای خوئی به مرحوم آقای بجنوردی گفته بودند: «من وقتی از خانه به سوی درس می‌روم فکرم را منظم می‌کنم و بعد تدریس می‌کنم».

□ تفاوت‌های آیة‌الله خوئی با شاگردش، آیة‌الله سیستانی چیست؟

■ ایشان هم برخی دیدگاههای روشن‌فکری را دارد. در مباحث رجالی هم بیشتر از آقای خوئی کار کرده است. اما مانند ایشان این نظریات و دیدگاههایش را تدوین و تألیف نکرده است.

۸

حوزه و فکر جهانی*

□ **آیا دروس خارج فعلی قم، مانند دروس گذشته، مجتهدساز است؟ چه عوامل و آسیب‌هایی باعث می‌شوند طلبه به غایت درس خارج (اجتهاد) نرسد؟**

■ گاهی می‌توان پدیده‌ای را به تنهایی بررسی کرد، ولی در این‌باره باید گفت که این مسأله، در یک مجموعه قرار می‌گیرد. از این رو، نمی‌شود پدیده درس خارج را جدا از وضعیت عمومی حوزه‌ها در نظر بگیریم. مسأله ما جدا از اینکه این حوزه در شهرستان است یا قم یا نجف یا مشهد است، جدا از شخصیتها و علما و فضلایی که این دروس را برپا می‌کنند، نیست. بنابراین، ما مجموعه‌ای به اسم حوزه داریم که روش و مواد و کار معینی دارد و نتیجه معینی نیز از آن گرفته می‌شد. ما این مجموعه را باید بررسی بکنیم و آنگاه، جایگاه درس خارج روشن می‌شود.

در حوزه‌های ما، بر اثر حوادثی که در این ۳۳ سال پیش آمده، گاهی طلبه از این زاویه وارد می‌شود که می‌خواهد استاد دانشگاه یا قاضی شود. از این رو، در این مجموعه بحثهای سطوح عالی و درس خارج، شکل خاصی به خودش می‌گیرد.

---

* مجلهٔ رهنامه پژوهش، شماره ۸، ص ۸ ـ ۱۳، تابستان ۱۳۹۰.

در گذشته، حوزه‌های ما، فضلا و محققین و مراجع، دنبال این بودند که نوعی پختگی علمی و تخصص دینی پیدا بکنند، ولو در انزوا زندگی بکنند، یعنی هیچ‌گاه انزوا در حوزه‌ها، ضد ارزش تلقی نمی‌شد. مردان بسیار بزرگی در حوزه‌های ما بودند، ولی غالب مردم با آنها آشنا نبودند. طلاب جوان مستعد، اینها را در خانه‌ها پیدا می‌کردند و با درخواست درس خصوصی، از انفاس آنها بهره می‌بردند. این افراد، خصوصیات منحصر به فرد و خروجیهای مختص به خودشان را داشتند.

یک مجموعه هم مجموعه‌ای است که جوانان حوزوی ما می‌خواهند قاضی، وکیل یا استاد دانشگاه بشوند و با این انگیزه آمده‌اند. شما نباید درس خارج را جدا از مجموعه و واقعیتهای عینی مدرسین و متدرسین، چه استاد چه شاگرد بدانید. طبعاً این برآورد را باید با دو زاویهٔ هم‌زمان ببینیم؛ یکی وضعیت حال حوزه نسبت به گذشتگان حوزه، امثال زراره و محمد بن مسلم که خدمت امام صادق علیه السلام بودند، تا دوران بزرگان عهد غیبت صغرا، مثل مرحوم کلینی تا فقهای بعدی، امثال مرحوم شیخ مفید و شیخ طوسی تا زمان محقق و فقهای قرن دهم و یازدهم و سیزدهم امثال مرحوم بحرالعلوم و صاحب جواهر و شیخ انصاری تا بزرگان معاصر ما.

ما باید به این سابقه هزار و چهارصد ساله حوزه خودمان نظر داشته باشیم، یک نظر هم به زمان و وضع خودمان و دنیای غرب و تبلیغاتشان و نیازهایی که دنیای اسلام دارد، داشته باشیم. در زمان ما، مسائلی به وجود آمده است. فرض کنید، در آن زمان اگر رسم بوده علما، همین فقه و اصول و درسهای حوزوی را می‌خواندند، دیگر این چشم‌داشت نبود که قاضی یا مسؤول سیاسی کشور بشوند و کاری به عهده بگیرند. از این رو، درس، حساب خاص خودش را داشت، اما الآن درس، حساب دیگری پیدا کرده است. این می‌تواند سر آغازی باشد برای اینکه آقایان حوزه، این فکر اساسی را بکنند که ما چگونه طلاب را در حوزه تربیت بکنیم؟ این یک بحث است. طبعاً در این بحث، وضع جغرافیایی حوزه و تاریخی آن حوزه، مطرح می‌شود.

شیعه باید چند کار انجام بدهد، یکی اینکه مشکلات دنیای خودش را حل کند،

مخصوصاً که شیعه در قطعه‌ای از زمین، به اسم ایران، مسؤولیت تشکیل حکومت و اجرای قوانین اسلام را نیز به عهده گرفته، که واضح است مشکلاتش چقدر سنگین است. یک بخش هم به قسمت‌های دیگر شیعه که در دنیای ما هستند، مربوط می‌شود. دنیای ما مرزبندی‌هایی را قبول کرده، اسم اینجا ایران است، اسم جای دیگر افغانستان، کشور دیگر عراق و... طبیعتاً حوزه‌ها باید خارج از این مرزبندیها، فکر کنند.

امروزه شرایط سیاسی و اجتماعی منطقه و جهان، به سمتی است که سعی می‌کنند غالباً حالت ملی‌گرایانه به اشخاص بدهند. مثلاً بین روحانیان عراق و ایران و... فرق بگذارند. پس انصاف این است که اگر می‌خواهیم بر وضع موجود مسلط باشیم، باید گذشتهٔ درخشان خود را بشناسیم و بر اساس آن رابطه‌مان را با تمدن امروز تنظیم کنیم و به سؤلات دقیق پاسخ دهیم، به طوری که تنها مطلوب خود ما نباشد، بلکه مطلوب نسل دانشجو، روشنفکر و دانشمندان و روشنفکرهای نسل جهانی باشد، ما الآن بخواهیم یا نخواهیم، باید این طور فکر کنیم و اگر این طور فکر نکنیم، نابود می‌شویم.

امروزه دنیا، قدرت، ارزشها، توانمندیها و برنامه‌های ما را نگاه می‌کند و برنامه‌ریزی، طرح و فکر، حرف اول را در دنیا می‌زند. من نسبت به وضع موجود در حوزه خوش‌بین هستم. حس می‌کنم، ده سالی است که نسل جوان دلش می‌خواهد کار بکند و درس بخواند. قبل از انقلاب، طلاب جوان و فعال بیشتر روی جنبه‌های تبلیغی و سفر، سرمایه‌گذاری کردند. بعد مثلاً در خود قم، افتادند به فکر خریدن ماشین و خانه و ساختمان، بعد از انقلاب این حالت عوض شد. طلاب به کارهای اداری و قضایی و سیاسی و... رو آوردند، اما الآن احساس من این است که نسلی پیدا شده است که دلش می‌خواهد درس بخواند، اما از جهات مختلف، سختی‌هایی دارد. هر چیزی را باید در زمانش حساب بکنید.

با مطالعاتی که من دارم، امروزه وضع حوزه‌ها و دروس خارج، نسبت به ما، امکانات ما، پول ما، واقعیت‌های اجتماعی، وضع خوبی دارد و طبیعتاً روی بحث خارج هم این اثر

مستقیم خواهد گذاشت. البته تصورم این است که حدود سی ـ چهل سال قبل، موج خوبی در کشور پیدا شد و نسل جوان و طلاب جوان، خیلی سعی کردند با مسائل جهانی و روز، در اجتماع، اقتصاد، سیاست و در حوزه مفاهیم دینی آشنا شوند و فعالیت کنند، اما چون بیشتر نظر روی تثبیت وضع سیاسی بود، کارهای حوزوی و تخصصی کمتر انجام می‌شد. احساس من این است که امروز حوزه و طلاب درس خارج، آن حالت را ندارد. حتی نسل روشنفکر مذهبی ما هم دیگر مثل گذشته نیست.

انصافاً آن حالتی که آن سالها داشتیم، خیلی شوق آفرین بود. برای نمونه، حدود چهل سال پیش، کتاب اقتصادنا مرحوم شهید صدر چاپ شد. از آن زمان تا حالا، ما باید در اقتصاد خیلی کار می‌کردیم و کتاب می‌نوشتیم. کارهای بنیادی‌تر از کار ایشان و کارهای علمی‌تر، انجام می‌دادیم. مثلاً شهید صدر، مصادر را بیان نمی‌کند و پاورقیهایش، خیلی محدود است که این در دنیای علم، پذیرفته نیست.

دنیای سرمایه‌داری، روی اقتصاد سرمایه‌داری، مدام کار می‌کند. طرح و برنامه دارد و مدام طرحها و کارهای نو ارائه می‌دهد. ما باید متناسب با آنها کار می‌کردیم. ما می‌توانستیم در زمینه اقتصاد اسلامی و دادن برنامه، در سطح جهانی و منطقه‌ای، کاملاً جلو برویم. دروس خارج ما نسبت به این مسائل باید حساس باشند. ما می‌توانیم در علوم تربیتی و فلسفی غرب، حضور فعال داشته باشیم. این علوم انسانی چیزی نیستند که ما در مقابل آنها کمر خم کنیم. چرا بعد از سی سال، با وجود این همه امکانات که در اختیار ما بود، نتوانستیم دانشگاه‌ها را در بخش علوم انسانی، متأثر از تفکر اسلامی کنیم؟ ما تا با صراحت و صداقت نقادی ذاتی خودمان، مسأله‌ای را طرح نکنیم، به جایی نمی‌رسیم.

فضلا و علما و هر کس که شأنی دارد، باید بنشینند و ببینند چه عیبی وجود داشته که به اینجا رسیدیم.

با تبلیغات و سر و صدا نمی‌توان علوم دانشگاهی را اسلامی کرد. علم، قداست دارد، چرا ما این مطلب را باور نمی‌کنیم که علم ضوابط خاص خودش را دارد. همواره شیعه در

علوم حوزوی، در عالم فقه و اصول، تقریباً تحول و تطور داشته است و این بحث تحول، حوزه چیزی نیست که الآن مطرح شود. آثار شیخ طوسی نسبت به شیخ صدوق، دارای تحول است، با اینکه فاصله آنها با هم زیاد نیست. آثار محقق حلی نسبت به آثار شیخ طوسی و شیخ مفید و دیگران، دارای تحول بزرگی است و همین طور سایر علما.

ما می‌توانیم فضاهای گذشته را نقد کنیم. نقاط مثبت و قوی‌اش را بپذیریم و تقویت بکنیم. نقاط ضعفش را بشناسیم و بتوانیم تا حدی جلوی آن را بگیریم. این کاری است که حوزه‌های ما انجام می‌دهند. به طور طبیعی حوزه‌های ما، این کاره بوده‌اند، اما گاهی وقتها ممکن است اعلام نشود، ولی ارتکاز حوزه بوده است، یعنی اینکه مثلاً گذشتگان چه کردند و ما الآن چه کار کنیم؟

همین سهم مبارک امام، شما الآن کتابهای قدیم ما، مثل نهایه شیخ طوسی را نگاه کنید که بیش از هزار سال قبل تألیف شده‌است، مثلاً اقوال و آرا، اینکه دفن بکنیم، در دریا بیندازیم، پیش کسی وصیت بکنیم و بگذاریم پیش او، بگوییم اگر مرگت رسید، پیش کس دیگر بگذار تا به دست حضرت بقیة‌الله(صلوات‌الله علیه) برسد. فکر نکنید یک رأیی است که دویست سال قبل مطرح شده است. این آرا از قبل بوده است.

اینکه وجوهات در حوزه جمع و صرف حوزه بشود و حوزه استقلال مالی پیدا بکند، به این معناست که حوزه زنده است و برای خودش می‌اندیشد و تصمیم می‌گیرد. اگر شما به مباحث رسمی حوزه، که الآن اصطلاحاً مثل اصول و فقه و رجال است، نگاه کنید، می‌بینید در طول تاریخ، دست خوش فراز و نشیب‌هایی بودند و دیدگاه‌ها و نتیجه‌گیریها، عوض شده است. بعضی نقاط مثبت اضافه شده، و برخی نقاط و بحث‌ها، بیهوده بوده و حذف شده است.

مسأله دیگر اینکه از زمان رسول‌الله ﷺ به بعد، چون حکومت به دست مسلمین بود، هر مشکل و مسأله تازه‌ای که در اجتماع پدید می‌آمد، نیاز به پاسخگویی از طرف علما وجود داشته است. مخصوصاً با توجه به اینکه محل تولد اسلام، مکه و مدینه بود و با

اجتماعات و مناطقی که بعدها مسلمان‌ها با آن مواجه شدند، تا شرق آسیا از طرفی و تا دل اروپا، از طرف دیگر، بسیار متفاوت بود. عقیده حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام این بود که اگر دین و مصادر و منابع دینی به صورت نگارش و نوشتاری در نیاید، دین بیشتر حالت تجلیات شخصی پیدا می‌کند و علمها، سینه به سینه، و شبیه طلسمات می‌شود.

ما باید بدانیم، چه مشکلاتی بر سر دنیای اسلام آمد و چه شد چه کردند تا بتوانیم مناسب با زمان خودمان، حرکت کنیم. از همان زمان این شروع شد که با پیشروی دنیای اسلام، اهل علم پاسخ‌گو باشند. پس علم، قداست دارد. ما هم اگر الآن این قاعده را رعایت نکنیم، محو خواهیم شد. زمانه ما، زمانه انفجار معلومات است. انصافاً باید بگوییم که در این چند قرن اخیر، که جهان تکانی به خودش داده، ما غالباً از پیشرفت‌های علمی، حدود چهل ـ پنجاه سال عقب بودیم. این پیشرفت نمی‌آورد. امروز دنیا به مرحله‌ای رسیده که نه عقب گرد، بلکه ایستادن هم باعث عقب ماندن می‌شود. این به معنای ناامید شدن نیست، بلکه به این معناست که حرکتها باید بیشتر شود. بنابراین، نمی‌توانیم در حوزه و دروس خارج، بدون شناخت این سه نکته، قدم برداریم؛ اولاً هدف را بشناسیم، ثانیاً راه را بشناسیم، ثالثاً وسیله‌ای را که می‌خواهیم با آن راه برویم، بشناسیم.

بنده معتقدم سعی کلی ما باید بر این باشد که معارف دین را به شکل علمی، عرضه کنیم و ضوابط علمی به آن بدهیم، تا بتوانیم به مراکز علمی دنیا ارائه کنیم. می‌توانیم با ارائه اندیشه درست، در همه کشورها وارد شویم. باید تعریف دقیقی از معارف دینی بدهیم که فرض کنیم، نحو هم جزو معارف دینی است یا نه؟ ما نحو را در حوزه‌ها می‌خوانیم. مخصوصاً اگر در نظر بگیریم که لغات زبان عربی، نحو و صرف، بعد از اسلام، تدوین شد و رنگ دینی به خود گرفت.

ما باید بیاییم مثلاً تعریفی درباره تفسیر، فقه، اصول، رجال، ارائه و تقسیمی از علوم حوزوی بکنیم. بعد بیاییم جایگاه علوم حوزوی را در مقابل بقیه علومی که در سطح جهانی، به عنوان علم شناخته شده است، معین بکنیم، چراکه ما الآن خواهی نخواهی، در دهکده جهانی هستیم. کره زمین تبدیل به دهکده شده است. ما در یک بعد فرهنگی قرار گرفتیم. آنها

می‌خواهند با استانداردهای علمیشان به ما نگاه بکنند. ما باید جایگاه خودمان را ببینیم. فرض کن ما رجال داریم. آنها به جای رجال، فرض کنید تراجم، بیوگرافی یا شرح حال دارند. ما باید جایگاه رجال را به آنها بدهیم. ما فقه داریم. آنها قانون دارند. ما باید جایگاه فقه خودمان و نحوه استدلال و کیفیت استنتاج و حکم و استظهار را برای آنها معلوم کنیم.

بعد از انقلاب، کارهای علمی حوزه ضعیف شد، چون هر انقلابی طبیعتش این طور است. طبیعتاً هر نظامی مدتی برای تثبیتش می‌گذرد. کاری نمی‌توانند بکنند. چون این نظام رابطه مستقیمی با حوزه داشت، خواهی نخواهی تا مدتی بحثهای فرهنگی و علمی، ضعیف خواهد شد که این طبیعی است.

الآن در زمان ما، مسأله‌ای مطرح شده که آیا فلسفه اصول فقه داشته باشیم یا نداشته باشیم؟ما چیزی به نام فلسفه اسلامی یا نحو اسلامی داریم یا نداریم؟ باید در حوزه‌ها روی اینها تقسیم‌بندی علمی صورت بگیرد و بعد هر رشته‌ای، جدا بشود. برای هر رشته‌ای، عده‌ای از متخصصین را بگذارند که کار مستقل انجام بدهند. این کار برای غنای حوزه‌های ما خیلی مفید است، هم قابل طرح است در سطح جهانی، هم ما به مرحله‌ای تاریخی، پاسخ گفتیم. علم همیشه علم است و مراحل تاریخی دارد. زمان خاص خودش را دارد. اما آیا ما توانستیم پاسخ تاریخی مناسب به زمان خودمان بدهیم؟

یکی از کارهای حوزوی در درس خارج باید این باشد که علوم حوزوی شیعی را با علوم اهل سنت، از لحاظ علمی مقایسه کنند که متأسفانه این زحمات با هم دیگر مقابله نشده است. یکی از روشهای من در درس خارج این است که تقریباً هر مطلبی را در سطح جهان اسلام، مطرح و نظریات دیگران و اهل سنت را نیز در این زمینه بیان می‌کنم، مثلاً در مسأله استصحاب یا برائت، این طور نیست که فقط به مطرح کردن نظریات چند تن از فقهای شیعه اکتفا کنیم، بلکه بیشتر می‌کوشیم سیر تاریخی و تطور نظریات را از زمان رسول الله ﷺ تا حالا، حتی در مسائل اصولی ـ تا آنجا که ممکن است ـ مطرح کنیم. مخصوصاً اینکه بنده تفکری دارم که مسائل اصولی با آن روح اصولی خودش، در زمان

صحابه هم مطرح شده است، اما شکل طرحش در فرع فقهی‌اش بوده است، ولی روح اصولی‌اش، محفوظ است. مثلاً به جای اینکه بحث از اجتماع امر و نهی کنند، متعرض فرع فقهی آن شدند که آیا نماز خواندن در مکان غصبی، درست است یا خیر، که روح این مسأله، روح مسأله اجتماع امر و نهی است، یا مثلاً نماز خواندن در لباس حریر سؤال شده، که روح آن، روح مسأله نهی در عبادت است.

بنابراین، ما باید در بحثهای علمی و در درس خارج گذشته خود را کاملاً بشناسیم و مسائل فقهی را در سیر زمان و تطورات آن در نظر بگیریم. ما باید کاملاً با زوایا و خبایای علم فقه آشنا شویم. یک مقداری، کارهای شیعه در حوزه حدیث ضعیف است در تمام معارف دینی، باید جنبه‌های علمی را تقویت کنیم. در زمینه تفسیر قرآن و ارتباط قرآن با فقه ضعیف هستیم. اینها را باید تعریف کنیم. اینکه شخصی بگوید من والله می‌دانم که این حدیث متعلق به رسول‌الله ﷺ است، به درد نمی‌خورد. در مسائلی که ضعیف هستیم، باید صادقانه بپذیریم و روی آنها کار کنیم. البته به اندازه قِلّت و مشکلات شیعه، کارهای خوبی داشتیم، ولی نسبت به عظمت علوم اهل بیت علیهم‌السلام کم کار کردیم. کارهای بزرگی باید در زمینه‌های حدیث، رجال، تاریخ و تفسیر انجام دهیم. همچنین در بخشهای اجرایی و اجتماعی باید کار کنیم. تمام مشکلات اجتماعی و قضاوتها، باید به مجلس بحث علما وفقها کشیده شود. باید بتوانیم زمان حاضر و مشکلات معاصر را درک، و به سوی خلاقیت و ابداع حرکت کنیم. ما اگر از طرحهای اقتصادی جهان آگاهی نداشته باشیم، چه طور می‌خواهیم در زمینه علم اقتصاد، پیشرو باشیم؟ ما در علوم انسانی می‌توانیم نظریات جهانی ارائه دهیم. نسبت به آن زوایایی که ما در فقه کنکاش کردیم، این علوم ناچیز هستند، ولی باید آنها را شناخت و تلاش کرد و راه علمی آن را یافت، نه اینکه خودمان بنشینیم و در انزوا، طرح اقتصادی، آن هم در فکر خودمان بریزیم. همه این موارد نیز باید در دروس خارج طرح شود.

در حوزه قم، دویست مفسر عالی در رتبه تدریس خارج، دو ـ سه هزار فقیه و اصولی برجسته و پانصد فیلسوف برجسته، داشته باشیم، یعنی واقعاً بتوانند آنچه از اسلام و متون

اسلامی، قرآن و فلسفه، استنتاج می‌شود، دقیقاً تحلیل و بازیابی بکنند. ما در زمینه این علوم، کاملاً احتیاج به کار داریم. این علوم باید مدون بشود و جایگاه جهانی خودش را بیابد. افزون بر این، در همه علوم می‌توانیم درس خارج برگزار کنیم.

باید مراجع وفضلا و علما و مدرسین، به انحای مختلف، مصادر و منابع را در اختیار طلبه قرار بدهند، آن هم متناسب با شرایط زمانی خودمان. به عبارت دیگر، ما باید مطالب علمی خودمان را متناسب با شرایط پیشرفته هماهنگ کنیم و این هماهنگی را در اختیار طلبه قرار بدهیم. هیچ ابا نکنیم علومی که می‌تواند از جهاتی رابطه با حوزه پیدا بکند، وارد بحثهای دینی و حوزوی بشود. فرض کنیم تاریخ را در اثنای آیه یا بحثی ببینیم. بیاییم مستقلاً روی آن تاریخ کار بکنیم. بیاییم بگوییم تاریخ چه نقاط ضعف و قوتی دارد و از چه راهی می‌توانیم وارد مباحث تاریخ بشویم و چطور می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم. بیاییم تمام این قسمت‌ها را در بخشهایی که درس خارج تخصصی ماست، زنده کنیم تا عینیت پیدا بکند. ممکن است آقایی در سنین جوانی، خیلی شور و هیجان و تغییر و تحول و تکامل و اصلاح حوزه و اصلاح دروس و اینها بوده، این آقا به تدریج بزرگ، و جزو استادان حوزه و مراجع حوزه می‌شود. از زمانی که او افکار را مطرح می‌کرد تا حالا چهل سال گذشته و در این چهل سال هم دنیا خیلی پیشرفت کرده است. در حوزه‌های ما هم به طور طبیعی، به نظریات مراجع و استادان بزرگ ما احترام خاصی می‌گذارند، مخصوصاً استادهایی که در زمان خودشان جزو عناصر روشن و پر تحرک و پر جنبش بودند. به طور طبیعی، این منشأ آسیبها می‌شود. از این رو، تحول و جنبش و کوشش لازم، در حوزه‌های ما ضروری است.

معمولاً اگر تحولی اجتماعی واقع می‌شود، دیر به ما می‌رسد، یعنی چند سالی می‌گذرد. به نظر من، باید کاری شود که آخرین نظریات اقتصادی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی از غرب، چه توسط امکانات حوزه یا خارج حوزه، سریعاً ترجمه، و در اختیار حوزویان قرار داده شود که موضوع درس خارج آنها قرار گیرد تا آنها را بررسی کنند. حوزه‌های ما می‌توانند کاری بکنند که سریع نتایج تفکرات پخته غربی به حوزه بیاید.

یکی از ویژگیهای ما ایرانیها این است که به دلیل هوش فراوان، روی افکار وارداتی

چنان کار می‌کنیم که از افکار ابتدایی، قوی‌تر می‌شود. شما نمونه‌اش را در منطق ارسطویی می‌بینید که آنچه به عنوان منطق مطرح است، دست‌مایه کار ایرانیهاست و به این شکل در منطق یونان مطرح نبوده است. ما باید از این نقطه قوت بهره ببریم.

حوزه‌های ما در مباحث خارج می‌توانند این کار را خوب انجام بدهند. نتیجه اینکه اولاً ما می‌توانیم در همین دو اثر علوم انسانی، مثل اقتصاد و جامعه‌شناسی، افراد صاحب نظر تولید بکنیم؛ و ثانیاً وقتی به ادله شرعیه برسیم، وقتی به تفسیر قرآن، تاریخ، فقه و اصول می‌رسیم، این راههای جدید و افکار و تحلیلهای نو می‌تواند خیلی از مشکلات را از جلوی پای ما بردارد.

من فکر می‌کنم، آن شگرد اساسی بحث خارج و آسیب‌شناسی، خود استاد و تربیت شاگرد است. روزی فرمانده‌ای به سربازش گفت که چرا تیر نزدی، گفت به هفتاد دلیل، اولین دلیل اینکه فشنگ نداشتم. گفت بس است. دیگر نمی‌خواهد چیزی بگویی. آن فشنگ بحث درس خارج، استاد و شاگرد است. این بحث‌هایی که ما کردیم، بحثهای ثانوی بود. اگر همین معارف دینی را تا آنجایی که می‌توانیم به صورت درس خارج و به شکل علمی مطرح بکنیم، قدم بسیار بزرگی برداشتیم. در این ۱۴۰۰ سال، روی مجموعه بزرگی از معارف، کار شده و خیلی زحمت کشیده شده است.

سعی من در بحثهایم این بود که ما در خلال بحثمان، خودمان را جدا از ۱۴۰۰ سال ندانیم، یعنی ما در خلال بحث خارج هم جایگاهمان را با علوم انسانی، با بحثهای جهانی که مربوط به ما می‌شود، بشناسیم.

همیشه به رفقا می‌گویم که اگر موفق باشیم، شما را می‌خواهم ببرم در تاریخ، در کنار صحابه. خیال کنید زمان رسول الله ﷺ است و من یکی از صحابه هستم و شما هم یکی از صحابه. چرا این بحث مطرح شد و شما اگر بودید چه می‌گفتید و چه کار می‌کردید؟ این خط را قبول می‌کردید یا این خطوط فکری مختلفی که صحابه داشتند؟ ما همان حالت امام باقر علیه السلام را در مدینه باید پیدا کنیم. اگر بنا بود این موضوع درست بشود، کجا باید

درست می‌شد؟ این سؤال است. در راهروهای وزارت خارجه درست می‌شد؟ نه. در همین درسهای خارج حوزه، درست می‌شد.

یک نکته دیگر هم که از همه مهم‌تر است، این است که ما باید با تفکرات خودمان آشنا بشویم. متأسفانه در بحثهای خارج این نکته را نمی‌بینم. ما باید از زوایای علوم مختلف، دقیقاً این روایت یا این قول را بررسی کنیم، چون فقه شیعه، تفکرات شیعه، یک تاریخ معین خاص خودش را دارد. یک چیزهایی دارد که اهل سنت در مکاتب مختلف‌شان ندارند. مثلاً بحثی میان علما مطرح بوده که شهرت فتوایی جابر ضعف سند است. سنیها این بحث را ندارند، چرا که این خصوصیتی است که در میراثهای ما پیدا شد که منجر به این بحث شده است.

ما معتقدیم بعضی بزرگان ما،آمدند با اصطلاحات اهل سنت در حدیث‌شناسی آشنا شدند و همانها را در شیعه آوردند. ما اطلاع بر کارهای آنها را خیلی ضروری می‌دانیم.

یک مشکل دیگری که داریم، این است که حوزه ما، آن روح حوزوی اش ضعیف شده است. ما وقتی نجف بودیم، حدود ۳۵ سال پیش، انصافاً نوعی انسجام بین طلاب بود. جوانهاو پیرها با هم بودند و رفت و آمد و دید و بازدید داشتند. با هم چند ساعت می‌نشستند و صحبتها با هم داشتند. گاهی در راه هم که بودند، بحث علمی با هم می‌کردند و نوعی انسجام روحی خیلی خوبی برقرار بود. مثلاً خیلی از مشایخ، آخر هفته، در منزل مجلس روضه داشتند و شاگردان جمع می‌شدند و خدمت استاد می‌رسیدند و باعث می‌شد که سیره عملی استاد هم به شاگردان القا شود. الآن در حوزه علمیه ما این روابط پررنگ نیست. آن رابطه روحی استاد و شاگرد از قدیم وجود داشت و خیلی می‌توانست اثر بگذارد که شاگرد در نحوه درس خواندش نیز از دیگران کمک بگیرد.

طلبه می‌دانست وقتی به درس خارج می‌رود، چکار باید بکند، یعنی از همان ابتدا، از استاد خودش خبردار می‌شد که چه راهی را باید طی کند. مقدار زیادی از زندگی طلبه بر اساس بحث علمی نیست، بلکه بر اساس رفتارها، اخلاقهاو خصوصیتها شکل می‌گیرد.

ائمه علیهم‌السلام فرمودند: «تواضعوا لمن تتعلمون منه»[۱]. ما هم باید برای استادان تواضع داشته باشیم، هم برای شاگردان خودمان. نحوه وضع حوزه و برخورد حوزویان با هم طوری است که در واقع طلبه جواب سؤالاتش را درباره اینکه وقتی وارد درس خارج می‌شوم یا قبل از آن، چه باید بکنم، نمی‌گیرد.

البته ممکن است بعضی از جهات معیشتی هم در آن تأثیر داشته باشد یا مسائل سیاسی هم در آن اثر بگذارد و اگر روابط استادان و شاگردها بیشتر شود، شاگردان، مشکلات کمتری نسبت به نحوه درس خواندن خود دارند. من فکر می‌کنم، روح حاکم بر حوزه‌های ما، روح حاکم بر دانشگاه نبوده است.

راه حل به نظر من این است که نظام کلی حوزه و خود مشایخ این مسائل را هر از گاه گوشزد، و تزریق کنند و اگر فرصتی باشد، کلیه مشایخ و مدرسین، به عنوان درس اخلاق یا صحبتهای راهنما و راهگشا، برای آقایان فضلا و طلاب در جلساتی جداگانه یا در لابه‌لای جلسات درس، این مسائل و راه حل‌های آن را مطرح کنند. ما هنوز سنت‌های زیربنایی داریم که برگشت آن، بیشتر به عهده ائمه علیهم‌السلام است، مانند تواضع و فروتنی ائمه علیهم‌السلام و برخورد ایشان با مردم و رابطه‌ای که مردم با ایشان داشتند، آن حالتها را باید در خودمان پدید بیاوریم.

معروف است که جد بزرگوار ما، مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی، نامه‌ای داشتند توسط شیخ محمد کوفی از حضرت بقیةالله علیه‌السلام که بعضی گفته‌اند آن نامه را دیده‌اند، ولی من خودم آن را ندیده‌ام. گفته‌اند یکی از توصیه‌ها در آن نامه، مسأله تواضع است که در راهرو و دهلیز خانه بنشین و با مردم ملاقات کن. ما سنتهای این چنینی داشته‌ایم. مثلاً «النظر إلی وجه العالم عبادة»[۲]. الآن کسی مثلاً در دانشگاه‌های آمریکا نمی‌گوید که نگاه کردن به استاد عبادت است. این سنتها را ما باید زنده کنیم. این ارزشها ریشه دینی دارد.

آنچه ریشه دینی دارد، علم را در سایه ایمان تعریف می‌کند. یعنی علاوه بر مطلب اول که

---

۱. «تواضعوا لمن تعلّمونه العلم، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم» (الکافی، ج ۱، ص ۳۶، ح ۱).
۲. الفقیه، ج ۲، ص ۲۰۶، ح ۲۱۴.

باید به معارف، جنبه علمی هم بدهیم، باید علم را در سایه ایمان مطرح کنیم. ما اگر قائل به آگاهی و آزادی، به عنوان دو رکن اصلی هستیم، در نظام حوزه ما هر دو این‌ها بوده، ولی در سایه ایمان، و در حقیقت با ایمان، آگاهی و آزادی را ترویج می‌کردیم. البته الآن هم تا حدی این مطلب در حوزه‌ها هست، ولی آن زمانها بیشتر بود. مثلاً مرحوم آقای خویی، پس از چهل سال تدریس خارج، خود را موظف می‌دانست که اگر طلبه هجده ساله‌ای از او سؤال دارد، اجازه می‌داد مستقیماً برود و از خودش بپرسد و ایشان نیز جواب سؤال او را با بیان علمی بدهد. حتی گاهی می‌شد که به مطلب ایشان اشکال می‌کردند و پس از بررسی، ایشان می‌فرمود که اشکال وارد است. به این اندازه در حوزه، آزادی داشتیم.

امروز در دنیای معاصر نیز این دو نکته اساسی، جامعه را رشد می‌دهد. تنها فرقش این است که بعضی، رکن ایمان را برداشته‌اند، ولی ما باید به دنیا نشان بدهیم که زیر سایه ایمان می‌توانیم آگاهی و آزادی داشته باشیم و جوامع ما باید بتوانند روح و سطح آگاهی و آزادی را بالا ببرند. البته ما باید بتوانیم ایمان را با آنها همراه کنیم.

ما نمی‌توانیم در حوزه‌ها به اصطلاح علمی اکتفا بکنیم. اینکه انسان روی قداست و تقوا و معنویت و عدالت کار بکند و بکوشد آن جهات معنوی‌اش را هم تهذیب و تکمیل کند. این از خصایص حوزه‌های ماست. اصلاً وجود استاد این طور باید باشد که خودش درس باشد. ما باید اخلاق و معنویت و تقوا را، هفته‌ای یک بار ندانیم. ما نجف هم که بودیم، رفتن پیش بزرگ‌ترین شخصیت‌های علمی، مثل آقای خویی، حکیم، و حتی امام، برای هر شخصی، عادی بود. شما مستقیماً با عالم ارتباط داشتید. مستقیماً خدمت ایشان می‌رسیدید. این در روحیه طلبه خیلی مؤثر است. این از درس اخلاق شاید بهتر باشد، چون رابطه روحی مستقیمی بین شاگرد و استاد است. این موردها، پشتوانه و زیر بنای درس است.

ما ارزشهای معنوی بسیار عالی در حوزه‌ها داشتیم. یکی این بود که به قداست نظر داشتند و طلبه‌ها به هیچ وجه خودشان را در مسائل مالی دخیل نمی‌کردند و این افتخار حوزه بود و سختیهای زیادی هم کشیدند.

۹

وضع پژوهش در حوزه*

اهمیت پژوهش

پژوهش، اساس و رکن اصلی کار حوزه و مراکز علمی است و اگر پژوهش را از این مراکز علمی به خصوص حوزه برداریم، در حقیقت نقض ماهیت کرده‌ایم. طلبه باید از صبح تا شب در جست و جوی کاری نو و پیمودن مسیری جدید در پژوهش باشد. باید با فعالیتهای گذشتگان آشنا باشد و بداند در کجا ایستاده است، چه نقاط جدیدی وجود دارد، هدف را بیابد، وسیله را شناسایی کند، راه ورود به کار را بشناسد و به کار اقدام کند. برای این کار باید در حوزه نهادهایی برای پژوهش باشند و مرکزی هم باشد که بین این نهادها هماهنگی ایجاد کند و مدرسان و مراجع هم سعی کنند طلبه‌ها را به این سمت و سو تشویق کنند.

ضرورت بهره‌گیری از امکانات نظام اسلامی

در این عرصه می‌توان از امکانات نظام هم استفاده کرد؛ مثلاً از منابع موجود در

---

* ویژه‌نامه دومین جشنواره علامه حلّی ﷺ، ص ۶۳ ـ ۶۵، دی ۱۳۸۸.

کشورهای خارجی، با استفاده از تسهیلات دیپلماسی استفاده شود. الآن منابع خوبی در کشورهایی مانند ترکیه، یمن، مصر و... داریم. در غرب هم کتابخانه‌های خوبی وجود دارد. فرصتهای زیادی داریم که در گذشته نبوده است. بهترین محصولات علمی ما تا این لحظه، زمانی بوده که جوّ سیاسی مساعد بوده است؛ مثلاً با آمدن آل بویه به بغداد در سال ۳۳۴[1]، تقریباً ۱۱۰۰ سال پیش، جوّ خیلی خوبی در بغداد ایجاد شد. حوزه شیعه رشد کرد. حدود نود درصد مبانی فکر ما از علمایی چون شیخ کلینی، شیخ مفید و... است که در بازه زمانی ۳۲۰تا ۴۵۰ق در بغداد می‌زیستند و این، بر اثر گشایش سیاسی است که برای شیعیان در بغداد به وجود آمد. آنان از فرصت استفاده خوبی کردند.

دومین دوره که آثار خوبی در آن خلق شد، مربوط به زمان صفویه بود. در این دوره که حکومت در اختیار شیعه بود، آثار خوبی از مرحوم ملاصدرا، فیض، فیاض، مجلسی اول و دوم و... برجای ماند، اما متأسفانه پس از سی سال پیروزی جمهوری اسلامی، هنوز کاری نکرده‌ایم. زمان شیخ انصاری و صاحب جواهر به گونه‌ای کار شد و الآن می‌توان به گونه‌ای دیگر کار کرد. باید از امکانات سیاسی و دولتی استفاده شود.

حکایت پژوهش ما، حکایت عمروبن معدیکرب و عمر است. عمرو بن معدیکرب شمشیری داشت که وقتی به کوهان شتر می‌زد، تا شکم آن را می‌درید.

روزی عمر گفت: شمشیرت را به من هم بده تا آن را امتحان کنم. وقتی زد، در همان کوهان گیر کرد. علت را پرسید، عمرو به او گفت: «اعطیتک سیفی و ما اعطیتک عضدی؛ شمشیرم را به تو دادم، بازویم را که به تو ندادم». الآن مراکز تحقیقاتی زیادی در قم پیدا شده‌اند که شمشیر را گرفته‌اند، اما بازو را ندارند. بازو، یعنی مغز مدبّر. این مغز مدبّر باید مشکلات را شناسایی کند و بعد برای حل آنها طرح دهد و برنامه‌ریزی کند. برای این منظور، باید افراد توجیه شوند، برنامه‌ریزی شود، زیربناها، راه و ابزار کار مشخص گردد و بعد با دقت ببینیم هر یک به نتیجه مطلوب رسیده است؟

---

۱. البدایة والنهایة، ج ۱۱، ص ۲۱۲.

بایسته‌های پژوهش

از بایستگیهای پژوهش، یکی اینکه ویژگی مذهب را در نظر بگیریم و دوم اینکه به نقاط مشترک فرقه‌های اسلامی توجه کنیم. ما باید ارتباط خودمان را در پژوهشها با این پشتوانه عظیم حفظ کنیم؛ مثلاً در دنیای اسلام، مسئله‌ای به نام طبقات مطرح است. فرد محقق نباید چشم بسته وارد کار شود، باید ببیند که شیعیان، چرا طبقات را مطرح کردند. ما می‌توانیم با اهل سنت صحبت کنیم و بگوییم که از چه راهی آمده‌ایم. برای این کار باید با اصطلاحات آنها هم آشنا باشیم. شهید ثانی کتابی به نام درایه دارد که بر حسب اصطلاح و خصوصیات کتابهای اهل سنت است و ویژگیهای حدیث شناسی شیعه را ندارد. طلبه نباید فقط به معجم آقای خویی مقید باشد. تا پرواز فکری نداشته باشیم، نقصها را نمی‌بینیم.

گاهی در شیعه کتابی در باب مبانی اهل سنت نوشته می‌شود؛ در حالی‌که از اصول اهل سنت بی خبر است. این مسئله باعث شده است بسیاری از روایتهایی که به دست ما رسیده، در متن یا در سند آن اشتباهاتی باشد؛ مثلاً چون صاحب جواهر آشنایی چندانی با اسناد اهل سنت نداشته، روایتی را از شیخ صدوق گرفته که در صحیح بخاری هم آمده است. برای فرد ناآشنا تفاوتی نمی‌کند که بخواند حفص بن حسن یا حفص بن جعفر؟

بحث اخلاق، بیشتر در مورد جهات ثانوی است؛ مانند روغن کاری اجزای ماشین است و باعث نرم شدن روابط می‌شود، اما خود پژوهش، امری واقعی است که باید به دنبال واقعیات خودش باشد؛ یعنی در پژوهش باید هم ویژگی مذهب، هم ضوابط زیربناهای علمی مقبول در سطح آکادمیهای جهانی را مراعات کنیم، هم حد و حدود پژوهشهای خود را روشن سازیم و هم نقاط مشترک را با دنیای اسلام در نظر بگیریم و معارف اهل بیت را تافته‌ای جدا بافته فرض نکنیم که هیچ ربطی با قرآن و سنت رسول خدا پیدا نکند. باید این معارف را به سمت قرآن و سنت بکشانیم.

حوزویان، کتابی به نام الفقه علی المذاهب الأربعة دیده‌اند و خیال می‌کنند که کتاب

مهمی است. این کتاب آرای ابوحنیفه و شافعی و مالک و... نیست، بلکه چیزی مانند توضیح المسائل چند حاشیه‌ای است و شامل آرایی است که بعد از ۱۲۰۰سال کار بر روی افکار آنان، به دست آمده است؛ مثل منهاج‌الصالحین یا تحریرالوسیله ماست. بنابراین کتاب فقه مذاهب أربعه ارزش علمی ندارد؛ در حالی که در حوزه ما از این کتاب نقل می‌کنند و این ذوق انسان را خراب می‌کند. ما باید به دنبال مصادر اولیه برویم. اصطلاحات حدیثی و اصولی آنها چندان سخت نیست و فقط اندکی آشنایی می‌خواهد.

راههای رشدکارهای پژوهشی

پس برای رشد کار پژوهش، باید تحقیقمان جنبه اجرایی داشته باشد. همچنین باید مراکزی مخصوص پژوهش باشد و مانند کتابخانه آیةالله مرعشی کتابهای زیادی را جمع کند، ولی این فضا به تنهایی کافی نیست، باید مراکز مخصوص پژوهش و نیروهایی باشند که شیوه‌های پژوهش را برای پژوهشگران بیان کنند و توضیح دهند که نیاز امروز چیست، کار دیروز چه بوده است، از کجا باید شروع کرد، چگونه شروع کرد.

در زمینه رجال شیعه، مصادر اولیه خیلی کم است و فقط با رجال برقی و کشی و... نمی‌توانیم معارف اهل بیت را بسنجیم؛ مثلاً شیخ طوسی در رجال خودش نام چند هزار نفر را آورده که چیزی در حدود یک دهم آن را توثیق کرده است و این در رجال ما خیلی ضعف است. از این رو، بعد از قرن دهم، برخی از رجالیون راههای جدیدی یافتند که بتوانند تعداد بیشتری را توثیق کنند؛ مثلاً عدم احتیاج مشایخ اجازه به توثیق، یا اعتبار تمام راویان تفسیر علی ابن ابراهیم قمی[1]. وظیفه ما این است که به عقب بازگردیم و راهها را دوباره تصحیح کنیم. ما به مقتضای امانت علمی، باید همه نتایج را مطرح و تمام آرا را با دقت بررسی کنیم.

---

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱، المقدّمة الثالثة، التوثیقات العامّة.

مراحل پژوهش

ما در پژوهشهای خود همیشه باید چهار مرحله را در نظر بگیریم:

مرحله اول، بیان است؛ یعنی اینکه بگوییم چه هست و چه گفته شده است؛

مرحله دوم، تحلیل و آنالیز است؛ مثلاً شیخ طوسی که فرموده خبر حجت است، دیگری گفته حجت نیست و یکی هم به تفصیل قائل شده است. باید همه اینها بررسی و تحلیل شوند؛

مرحله سوم، مرحله نقد و دلیل است؛

و مرحله چهارم، انتخاب و اختیار است.

در پژوهشهای گذشته و حال، نقاط مثبت زیادی وجود دارد که باید طرح و بررسی گردد، روشها شناخته شود و نواقص رفع گردد.

سخنی از شیخ شلتوت

آقای شیخ جواد مغنیه برای بنده نقل می‌کرد که روزی به شیخ شلتوت گفتم:

من قدرت و شجاعت شما را تحسین می‌کنم که مذهب شیعه را به رسمیت شناختید، نه به دلیل اینکه ما شیعه هستیم، واقعاً شهامت شما قابل تقدیر است. پس از کمی گفت‌وگو، شیخ شلتوت به من گفت: من کتابهای شما را در فقه و اصول خوانده ام و از نظر علمی استفاده کرده‌ام. به این مشایخ الأزهر هم توصیه کرده‌ام، بخوانند.

ما اگر مبانی علمی خود را دقیق تر بررسی و مطرح کنیم، واقعاً در دنیای علم، قابل طرح هستند.

بخش دوم:

کتاب شناسی

۱. معرفی و نقد کتاب صورة الأرض
۲. روش‌شناسی بحار الأنوار
۳. پژوهشی درباره رساله المحکم و المتشابه
۴. پژوهشی درباره تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام
۵. پژوهشی درباره تفسیر قمی

۱

معرفی و نقد کتاب صورة الأرض*

کتاب صورة الارض که اثر ابوالقاسم محمد بن حوقل نصیبی است، به گواهی آشنایان به تاریخ و جغرافیای اسلامی، یکی از اصیل‌ترین و عالی‌ترین متون اسلامی به شمار می‌رود. مؤلف کتاب، به منابع و مصادر موجود اکتفا نکرده، خود راهی سیر و سیاحت در جهان آن روز شده و نتیجهٔ بیش از سی سال گشت و گذار خویش را به قلم آورده است.

اهمیت این کتاب را باید در جهات گوناگونی یافت که از مهم‌ترین آنها قدمت تاریخی آن است. بیش از هزار و هفتاد سال قبل، نویسنده سفر دور و دراز خود را آغاز کرد و به طور دقیق آنچه را که دیده و شنیده بود، به تصویر کشید. برای آنان که خواهان آشنایی با اوضاع و احوال قرن چهارم هجری و درک صحیح از نوشته‌های آن زمان هستند، مراجعه به این کتاب ضروری می‌نماید. این‌گونه متون تاریخی همچنان که بیانگر کوششهای جانکاه گذشتگان ماست، روشنگر راز نفوذ اسلام

---

* کیهان اندیشه، مرداد و شهریور ۱۳۶۴، ص ۶۲ـ ۶۹.

در جوامع انسانی نیز هست. این حقیقت که این مکتب توحیدی چگونه اندیشه‌ها و دلها را برای گسترش دانش و فرهنگ در همهٔ ابعاد انسانی آن بسیج کرده است، تکلیف سنگین و روشنی را بر دوش دانش‌پژوهان و محققان مسلمان معاصر می‌نهد.

بنگرید تاریخ تألیف کتاب را: پانصد سال پیش از شناخته شدن آمریکاست! و درست در زمان توحش اروپا. جالب آنکه نویسنده کتاب، درباره نقاط مختلف اروپای شمالی به دلیل سرمای شدید و داشتن مردمانی فاقد فرهنگ و تمدن، بحث نکرده است!

این‌گونه متون باید بسیار دقیق و حساب شده و با نقشه و تصویر همراه باشد تا آشنایی با فرهنگ درخشان گذشته، مشعلی فراراه آیندهٔ همهٔ دانشمندان متعهد و دلسوخته قرار دهد، ان‌شاء الله.

نام کتاب

در صحیح‌ترین چاپ، به نام صورة الارض آمده است. در بعضی از نسخه‌ها، آغاز آن چنین است: «هذا کتاب المسالك و الممالك و المفاوز و المهالك، و ذکر الأقالیم و البلدان علی مرّ الدهور و الأزمان...». به همین جهت، در بسیاری از مصادر به نام: المسالك و الممالك و در چاپ اول این کتاب (لیدن، ۱۸۷۳)، به نام: المسالك و الممالك و المفاوز والمهالك، آمده است.

چنین به نظر می‌رسد که منشأ اختلاف، سرآغاز نسخه‌های کتاب است. در مشهورترین نسخه‌ها همان عبارت است که گذشت، ولی درنسخه استانبول ـ که چاپ دوم لیدن بر اساس آن صورت گرفته است ـ چنین آمده است: «کتاب صورة الأرض و صفتها وأشکالها و مقدارها فی الطول والعرض...» ـ. از سوی دیگر، مؤلف آن در ابتدای کتاب، نامی را برای آن معین نکرده است. صحت نسخهٔ استانبول و شهرت آن به همین نام (به ویژه چاپ اخیر بیروت) ما را بر آن داشت تا همین نام صورة الارض را انتخاب نماییم.

ابن حوقل کیست؟

ابوالقاسم محمد بن حوقل بغدادی نصیبی، در قرن چهارم می‌زیسته است. اصل او از نصیبین (از شهرهای شمالی عراق کنونی) بوده، ولی در بغداد زندگی می‌کرده است. تاریخ ولادت او، به درستی روشن نیست. او سفرش را به سال ۳۳۱ق از بغداد آغاز کرد[۱] و از سخنانش چنین بر می‌آید که در این تاریخ، مردی کامل و آشنا به کتابهای جغرافی پیش از خود بوده است. از مجموع شواهد و قرائن شاید بتوان گفت که تولدش در اوایل قرن چهارم بوده است.

در کشف الظنون[۲] و هدیة العارفین[۳] درگذشت او را به سال ۳۵۰ نوشته‌اند. این سخن، به یقین باطل است؛ زیرا آنجا که ابن‌حوقل سخن از بحرین می‌آورد، سخنی را به تاریخ ۳۶۱ شنیده است.[۴] در چندین جای، مثلاً در بحث خوزستان، تاریخ حضور خود را در آن اماکن به سال ۳۸۵ نوشته است.[۵]

از طرفی دیگر، در الذریعه، تاریخ وفات او را ۳۸۰ ضبط نموده، ولی مصدر کلام خود را ذکر نکرده است[۶]. در برخی مصادر نیز، پایان کتاب را ۳۶۷نوشته‌اند، ولی برای آن نیز مصدر در خور اعتنایی ارائه نکرده‌اند[۷].

از نظر اعتقادی، برخی او را از جاسوسان فاطمیان شمرده‌اند[۸]. ولی دلیل آنان روشن نیست. ولی از کلمات ابن حوقل درباره مغرب، اسماعیلی بودن او استفاده می‌شود.

---

۱. صورة الأرض، ص ۳.
۲. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۶۶۴.
۳. هدیة العارفین، ج ۲، ص ۴۳.
۴. صورة الأرض، ص ۲۶.
۵. صورة الأرض، ص ۲۵۹.
۶. الذریعه، ج ۲۰، ص ۳۷۷.
۷. رک: مقدمه ترجمه فارسی صورة الأرض
۸. دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۴۵.

وی از خلیفه سوم فاطمی به نام «مولانا امیرالمؤمنین، المنصور بالله صلوات‌علیه» یاد می‌کند و از خلیفه دوم فاطمی (القائم) نیز نام می‌برد[۱]، ولی تعجب است که چرا از خلیفه چهارم (المعز) نامی نبرده، با آنکه زمان زیادی از دوران خلافت او را درک نموده است. از خلال عبارات ابن‌حوقل در همین بخش مغرب، به خوبی روشن می‌شود که او دوبار به آن دیار سفر کرده است: یک بار در زمان منصور (م ۳۴۱) و بار دیگر در زمان خلیفه چهارم، معز. از سوی دیگر، غالباً نام امیر مؤمنان و اولاد آن حضرت را با «علیه السلام» و یا «علیهم‌السلام» همراه می‌آورد. به طور کلی، اثبات شیعی ـ آن هم اسماعیلی ـ بودن وی بعید نیست؛ اگر چه در مقدمهٔ طبع لیدن (به سال ۱۹۳۸)، از اختلاف نسخه در مورد همین بخش «مغرب» حکایت کرده است.

درباره سابقه‌های علمی او نیز معلومات چندانی نداریم. در مقدمهٔ چاپ بیروت، «تاجر» به شمار آمده است. خود او نیز در مقدمه کتاب، اشاره‌ای به جنبه‌های مادی این سفرها نموده است[۲]. در خلال کتاب هم نشانه‌های کمتری از مسائل علمی به چشم می‌خورد، تا آنجا که نمی‌توان مطمئن بود ابن حوقل با مسائل جغرافیایی آشنایی کامل داشته است.

در لابه‌لای کتاب چند بار نامی از بطلمیوس می‌برد[۳]، ولی به خوبی آشکار است که از مبانی او استفادهٔ مستقیم نمی‌کرده است. چندین کتاب راجع به شهرها و کشورها مطالعه کرده که خواهد آمد، ولی باز هم برخورد علمی ندارد.

به طور کلی، به نظر می‌رسد که باید «ابن حوقل» را بیشتر یک جهانگرد نامید، تا یک جغرافی‌دان. شاید بر همین اساس است که می‌بینیم «یاقوت» در مقدمهٔ معجم البلدان با اینکه نام او را ذکر می‌کند[۴]، در مباحث کلی مربوط به مسائل جغرافیایی هیچ‌گونه نظر یا

---

۱. صورة الأرض ص ۷۱.

۲. صورة الأرض ص ۳.

۳. صورة الأرض ص ۱۳ و ۱۴۸ و ۵۲۶.

۴. معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۱.

فکری را از او نقل نمی‌کند. از سایر خصوصیات زندگی شخصی او، پدر، مادر، فرزندان، ثروت، زندگی سیاسی و اجتماعی او هیچ‌گونه اطلاعی در دست نیست. شاید این نکته، تأیید اسماعیلی بودن او را بنماید؛ زیرا عاشقان خلافت فاطمی در مصر، عناصری ضد حکومت به شمار می‌آمدند که غیر از مرگ، راهی و به جز قبر، جایگاهی نداشتند. این بود که زندگی آنان کاملاً در اختفا و پوشیدگی سپری می‌شد.

چاپهای کتاب

تا آنجا که می‌دانیم، نخستین بار این کتاب به وسیلهٔ «دخویه»[1]، درجزء دوم نشریات جغرافیای عرب، به سال ۱۸۷۳در لیدن انتشار یافت. در سال ۱۹۳۸، بار دیگر در لیدن به چاپ رسید. به نظر نگارنده، این چاپ، کامل‌ترین، صحیح‌ترین و بهترین چاپ این کتاب به شمار می‌آید؛ گرچه نام محقق آن برده نشده است. در این چاپ، نسخهٔ استانبول، نوشته شده به سال) ۴۷۹ (بیش از صد سال بعد از تألیف کتاب) اصل قرار گرفته و با دو نسخه خطی دیگر مقابله شده و با دو چاپ دخویه نیز مراجعه گردیده است.

دخویه، بار دیگر این کتاب را بر اساس نسخه شماره ۲۲۱۴، کتابخانه ملی پاریس چاپ کرد. متن این کتاب، کمتر از چاپ اول است، ولی کاتب نسخه، خود اضافاتی دارد که به سالهای ۵۳۴ ـ ۵۸۰ مربوط می‌شود. این اضافات گاهی مطالب علمی دربردارند؛ مثلاً در بخش مصر که ابن‌حوقل از سرچشمه رود نیل اظهار بی اطلاعی می‌کند[2]، همین شخص با ارائه نقشه‌ای، درباره سر چشمهٔ نیل توضیحی نوشته است.

اخیراً این کتاب در بیروت، به صورت تجاری چاپ شده که فاقد ارزش علمی است. در سال ۱۸۰۰ نیز ترجمه انگلیسی آن انتشار یافته است. در سالهای اخیر نیز آقای دکتر جعفر شعار، بخش مربوط به ایران آن را به فارسی ترجمه و چاپ کرده‌اند. نامبرده مقدمه‌ای راجع به کتاب و مؤلف آن آورده‌اند که در تهیه این نوشتار، مورد استفاده بوده

---

۱. میخائیل یان دوخویه، خاورشناس هلندی ۱۸۳۶ ـ ۱۹۰۹ م.

۲. صورة الأرض، ص ۱۴۷.

است. همچنین توضیحاتی درباره شهرها، لغات مشکل و بعضی خصوصیات دیگر داده‌اند که بسی مفید و درخور استفاده است.

در این میان، ضروری می‌نماید که جمعی از صاحب‌نظران تاریخ و جغرافیا، به دقت به بررسی آن بپردازند و مندرجات آن را با وضع موجود تطبیق دهند. نکته‌ای که در خاتمهٔ این قسمت باید بگویم، راجع به اختلاف نسخه‌های کتاب است که منشأ اختلاف چاپ نیز شده است. ما هنوز نمی‌دانیم که چرا چنین اختلاف فاحشی در نسخه‌ها وجود دارد؟ آیا خود ابن‌حوقل، نسخه‌های مختلفی نوشته است؛ مثلاً در ابتدا کتاب، مختصر بوده و سپس به تدریج بر آن اضافات یا تغییراتی داشته یا اختلاف نسخه‌ها بر اساس اختفا و استتار او از دستگاه حکومت بوده است؟ شاید هم بر اثر اختلاف ناسخان و کاتبان بوده است؟ این مطلبی است که باید روشن شود و در نوشته‌ها در این باره چیزی ندیده‌ام.

ارزیابی کتاب

الف) مزایا

مزایای اساسی کتاب را می‌توان در موارد ذیل بیان نمود:

۱. اعتماد بر مسافرت و آگاهی نزدیک از شهرها، کشورها، راهها، بیابانها و دریاها. ابن‌حوقل خود در بخشی از کتاب، ازاختلاف نقلها شکایت دارد.[1] از این جهت، این کتاب در ردیف یکی از عالی‌ترین مصادر گذشته به شمار می‌رود. کسانی که بعد از ابن‌حوقل آمده‌اند، به طور کامل بر نوشته‌های او اعتماد کرده‌اند؛ مثل یاقوت در معجم البلدان و ابوالفداء در تقویم البلدان.

۲. بیان بسیاری از خصوصیات تاریخی راجع به قیمتها، زبان مردم، مالیاتها و... که از این لحاظ نیز فوق العاده مفید و جالب است.

---

۱. صورة الأرض، ص ۳۲۹.

۳. زدودن و پالایش بسیاری از خرافات و اوهامی که در ذهن مردم جای گرفته بود؛ مثلاً در اسکندریه از یک نوع ماهی سخن می‌گوید که نزد عوام دارای آثاری است. او می‌گوید: من آن را خوردم و هیچ‌گونه اثری بر آن مترتب نشد[1].

۴. ترسیم نقشه‌های توضیحی برای مطالب خود، و جالب‌تر آنکه در ذیل هر نقشه، نقشه مزبور را به طور کامل شرح داده است. وی این کار را با دقت فراوان انجام داده، تمام الفاظی که در نقشه آمده، حتی مثل شمال، جنوب و... همه را یک به یک نام برده است. گویا می‌خواسته این نقشه‌ها از هرگونه تحریف و اشتباه مصون بمانند. تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که: در این تصاویر، براساس باورهای آن زمان، جنوب را در بالا و شمال را پایین قرار داده‌اند. از این رو، در این زمان برای فهمیدن نقشه‌ها باید آنها را معکوس قرار داد.

ب) نقایص

صرفنظر از اشکالی کلی بر اینگونه کتاب‌ها، که بر اساس تفکرات بطلمیوسی نوشته شده، برخی از ایرادها بر این کتاب، چنین است:

۱. «ابوالفداء»، در مقدمه تقویم البلدان می‌گوید: از جمله کتب این فن، که بر آنها دست یافتم، یکی کتاب «ابن حوقل» بود. این کتاب با وجود آنکه کتابی طولانی است و اوصاف بلاد به تفصیل در آن بیان شده، ولی ضبط نام‌ها و ذکر طول و عرض بلاد در آن نیامده، بنابراین، بیشتر آنچه را که آورده، هم از جهت نام، مجهول است و هم از حیث مکان، و با وجود جهل به این دو؛ فایده تام حاصل نشود[2].

۲. در نقشه‌ها، به تصویر دقیق راه‌ها، کوه‌ها، دریاها و... نپرداخته، همه جا، شهرها را به صورت دایره یا بیضی کشیده و به همین شکل، دریاها و کوه‌ها را ترسیم نموده است. راه‌ها را نیز مستقیم و بدون بیان انحراف، به تصویر آورده است.

---

۱. صورة الأرض ص ۱۵۶ـ۱۵۷.

۲. تقویم البلدان (ترجمه آیتی)، ص ۳.

مصادر کتاب

غیر از معلومات رایج زمان و غیر از مسموعاتی که از افراد شنیده و نام بسیاری از آنان را می‌برد، بر این مصادر اعتماد نموده است:

۱. تذکره ابی الفرج، قدامة بن جعفر؛[۱]
۲. المسالک والممالک، جیهانی؛[۲]
۳. کتاب ابن فضلان، (آقای محمد قزوینی، آن را احتمال داده است)؛
۴. المسالک و الممالک، ابن خردادبه[۳].

نمونه‌ها

در اینجا، چند نمونه از خلاصه کلمات او را، به عنوان حسن ختام، نقل می‌کنیم:

«آبادترین مملکت با خیرات فراوان و نظام سیاسی عادلانه و درآمد فراوان، مملکت ایران است.»[۴]

«مملکت اسلام؛ شرق آن: هند و دریای فارس (شامل اقیانوس هند)، غرب آن: مملکت سودان، شمال آن: بلاد روم و روس و بلغار».[۵]

«از شرق تا غرب زمین، چهار صد مرحله است».[۶]

در توضیح باید گفت: این مقدار، در حدود ۱۹۰۰۰کیلومتر می‌شود و چون نصف کره زمین است، با مقداری که فعلاً گفته می‌شود (یعنی ۴۰۰۰۰کیلومتر)، خیلی نزدیک است.

---

۱. صورة الأرض ص ۳۲۹.
۲. صورة الأرض ص ۵و ۳۲۹و ۴۵۳.
۳. صورة الأرض ص ۳۲۹.
۴. صورة الأرض ص ۹.
۵. صورة الأرض ص ۱۰.
۶. صورة الأرض ص ۱۲.

اروپای شمالی و بخش جنوبی افریقا را، چون فاقد فرهنگ و دین و زبان هستند، متعرض نمی‌شود.[۱]

مالیات خوزستان را، در سال ۳۵۸، در حدود سی میلیون درهم می‌نویسد[۲] (یعنی در حدود سه میلیون دینار، که اگر طلا را مثقالی ۱۵۰۰تومان بدانیم در حدود چهار و نیم میلیارد تومان می‌شود»!

در مصر، از ساختمان‌های شش طبقه و هفت طبقه خبر می‌دهد.[۳] حاکم حبشه، در آن زمان، زن بوده است.[۴]

---

۱. صورة الأرض، ص ۹ و ۱۰.
۲. صورة الأرض، ص ۲۵۹.
۳. صورة الأرض، ص ۱۴۶.
۴. صورة الأرض، ص ۵۹.

۲

روش‌شناسی بحار الأنوار*

روش علامه مجلسی را در بحار الأنوار، از زوایای گوناگونی می‌توان بررسی کرد که به تبیین و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. گردآوری احادیث

مرحوم علامه مجلسی در کتاب السماء والعالم، احادیث مربوط به عالم طبیعت و تکوین ـ اعم از احادیث مربوط به حیوانات، اشیا، ملائکه، جن، لوح و قلم ـ را گرد آورد. این احادیث در کتابهای پیش از مجلسی هم بود، ولی از آنجا که جامعیت کتاب برای ایشان اهمیت داشت، این کتاب را ترتیب داد تا این روایات را در آن نقل کند. «طب الائمه» از عناوینی است که در همین کتاب گنجانده شده است. پیش از مرحوم مجلسی نیز این روایات را محدثان بزرگ شیعه در ابواب مخصوص نقل کرده‌اند، اما وی به صورت مفصل کتابهای حدیثی طبّی را نقل کرده است.

---

* مجلهٔ کتاب ماه (دین)، سال سوم، شمارهٔ دهم، ۳۱مرداد ۱۳۷۹، پیاپی ۳۴، ص ۶۵ـ۵۶. همچنین این نوشتار در یادنامه علامه مجلسی؛ به اهتمام مهدی مهریزی و هادی ربانی، تهران (وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی، ۱۳۷۹) ج ۳، ص ۲۳۷ ـ ۲۶۴، با عنوان «مقایسه بحار الأنوار، وسائل الشیعة، وافی و عوالم العلوم» چاپ شده است.

درمسائل طبیعی که ائمه اطهار در ضمن احادیث خود مطرح کرده‌اند، چنان‌که مرحوم صدوق در کتاب اعتقاداتش نوشته است، تعبّد به روایات مطرح نیست[۱] و بسیاری از این روایات بر اساس علوم طبیعی آن عصر صادر شده است.

اما اینکه مرحوم مجلسی دیدگاه خاصی در برابر این روایات داشته است، دقیقاً روشن نیست. ایشان کوشیده است که احادیث هر باب را در حد امکان جمع آوری و تنظیم کند، اما این جمع آوری می‌توانست به شیوه‌های بهتری صورت گیرد؛ مثلاً می‌توان فصول کتاب جامع حدیثی را به گونه‌ای تنظیم کرد که ابتدا مباحث اعتقادات به تفصیل بیاید، سپس بحث امامت و تاریخ آن، بعد کتاب تفسیر که شامل تفسیر کل قرآن باشد و فقط روایاتی بیاید که در آن یک یا چند آیه اقتباساً ذکر شده و نام آن را «کتاب التفسیر» بگذاریم. البته مرحوم مجلسی روایات متفرقی آورده، ولی مانعی ندارد که کتابی جداگانه در این موضوع ایجاد کنیم.

همچنین خوب است کتاب الرجال همچون رجال کشّی در جوامع حدیثی تدوین گردد و روایاتی که در شأن رجال و شرح احوال آنها آمده است، در آن نقل شود. روایات موجود در این موضوع، بیش از آن مقداری است که در رجال کشّی موجود است، حتی در روایات حلال و حرام وسائل الشیعه در ابواب مختلف، روایاتی هست که می‌شود از آنها شرح حال یک نفر را پیدا کرد.[۲]

مرحوم صدوق کتاب معانی الأخبار را در تبیین معنای روایات نگاشته است. ما نیز می‌توانیم کتابی وسیع‌تر از این، با عنوان «کتاب الأدب» تهیه کنیم منظور از ادب، ادب القول است، نه ادب الفعل. ادب القول شامل حدود سیزده علم از قبیل صرف و نحو می‌شده است. مثلاً در این کتاب روایتی که از آن یک قاعدهٔ نحوی، قاعده‌ای لغوی استنتاج می‌شود، ذکر شود؛ مانند اینکه «باء» به معنای تبعیض است. در روایتی از زراره آمده است: «قلت: من أین علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ قال: لمکان

---

۱. اعتقادات الامامیة، باب ۴۴، ص ۱۱۵.

۲. رك: وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۰، باب ۱۷، ح ۲؛ ج ۱، ص ۳۷۰، باب ۱۷، ح ۱؛ ج ۱۸، ص ۳۴۱، ح ۵.

الباء»[۱]. در همین کتاب الأدب، شعرهای منسوب به اهل‌بیت علیهم‌السلام آورده می‌شود.

گذشته از بلاغت، معانی، بیان، لغت، نحو، صرف و شعر، حتی خط و شیوه نوشتن هم در برخی روایات آمده است و حضرت فرموده‌اند که این طور بنویس.[۲]

مرحوم مجلسی این ترتیب را اتخاذ نکرده است. البته پس از وی نیز شیوه‌های مختلفی در تدوین احادیث و جامع‌نگاری معمول شده است.

۲. استفاده از منابع عامه

بیشترین استفاده مرحوم مجلسی از منابع عامه، در بخش فضایل است. ایشان در بحثهای تفسیری نیز از کتابهای ایشان بهره برده، در توضیح لغات، فراوان از ابن اثیر، زمخشری و دیگران، نقل و نیز از روایات عامه به عنوان شواهد استفاده کرده است.

از کارهایی که وی انجام نداده و برای ما مفید است، آن است که ایشان می‌توانست روایات عامه را که به ائمه اطهار علیهم‌السلام منتهی می‌شود (لااقل به عنوان خبر ضعیف) بیاورد. الآن ما با مصادر عامه ارتباط نسبتاً زیادی داریم. تاکنون در جوامع حدیثی ما این‌گونه روایات استخراج نشده است. البته استخراجهای مستقلی انجام شده است[۳]. در کتب معروف اهل سنّت مانند سنن ترمذی، روایاتی هست که به خود امام منتهی می‌شود. این‌گونه احادیث در هیچ‌یک از جوامع حدیثی مثل وسائل الشیعه و بحار الأنوار و عوالم و کتاب مرحوم شبّر ـ به نام جامع المعارف و الأحکام که هنوز خطی است ـ نیامده است که به نظر من تمام جوامع حدیثی شیعی که تا کنون نوشته‌ایم، از این جهت نقص دارد. با افزودن این احادیث، می‌توانیم ده هزار تا بیست و پنج هزار حدیث را به میراث حدیثی شیعه بیفزاییم و چنانچه روایات کسانی چون ابوحمزه و دیگر راویان بزرگ را اضافه کنیم، عدد خیلی بالاتر می‌رود، مخصوصاً چهره‌هایی که مورد اختلاف هستند؛ مانند اباصلت

---

۱. الکافي، کتاب الطهارة، باب مسح الرأس والقدمین، ج ۳، ص ۳۰، ح ۴.

۲. الکافي، ج ۲، ص ۶۷۲، ح ۲.

۳. گفتنی است که آیة‌الله سیدمهدی روحانی و آیة الله احمدمیانجی کتابی مبسوط به نام أحادیث أهل بیت علیهم‌السلام عن طرق أهل السنة تدوین کرده‌اند که تنها جلد اوّل آن منتشر شده است. (مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه)

هروی که الآن جزء شیعه تلقی می‌شود و در رجال او را «عامی» دانسته[۱] و درباره‌اش زیاد بحث کرده‌اند. در روایات عامّه به عنوان عبدالسلام بن صالح هروی معروف به أباصلت است. ایشان نقش حدیثی خوبی دارد. اگر چه نام وی در مصادر اولیهٔ اهل سنت همچون صحیح بخاری وجود ندارد، اما در مصادر درجه دوم، نقش وی کم نیست.[۲] اشخاصی چون ابو حمزه ثمالی، زراره، محمد بن مسلم، عبدالله بن سنان، جابر بن یزید جعفی و مفضل بن عمر جعفی نیز از این دسته‌اند. آوردن روایات اینها که نامشان در کتب عامه آمده است، سرمایهٔ فرهنگی بسیار بزرگی را به احادیث شیعه اضافه می‌کند.

در مباحث قرآنی و مباحث فضایل، روایات بسیاری با اسانید ما در کتب عامه وجود دارد؛ مثلاً حاکم در شواهد التنزیل با اسانید خود ما از قبیل ابوبصیر[۳] و زراره[۴] و غیر اینها از امام صادق علیه‌السلام روایت نقل می‌کند.

بنابراین اگر بنا باشد مجموعهٔ حدیثی خوبی برای شیعه استخراج شود، بهتر است که این روایات هم اضافه شود، اما مرحوم مجلسی در تألیف بحار، از منابع اهل سنت این گونه استفاده نکرده است. واضح است این گونه روایات باید در جوامع حدیثی ما بیاید، بلکه به نظر می‌رسد بجاست روایاتی که اسانید اهل سنّت دارد، ولی برخی راویان آن، چون ابوحمزه ثمالی و جابر بن یزید جعفی، از بزرگان معروف شیعه هستند نیز در این جوامع آورده شود. یک نمونه از این روایات، روایت بخاری در مورد قنوت است که تنها روایت این موضوع در صحیح بخاری است. آن روایت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که به واسطه امام حسن علیه‌السلام نقل شده است. حدیث صحیح و معتبر در موضوع قنوت در صحیح بخاری منحصراً همین حدیث است که باید در جوامع حدیثی خودمان هم بیاید.

---

۱. رجال الطوسی، ص ۳۶۰، الرقم ۵۳۲۸.

۲. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۵؛ مستدرک الحاکم، ج ۳، ص ۱۲۶.

۳. شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۷۹، ۱۳۴، ۱۹۱و....

۴. شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۲۷۳.

البته از علمای متقدم، مرحوم شیخ صدوق در غیر کتاب من لایحضره الفقیه، در برخی کتابهایش مثل خصال، امالی و علل الشرائع روایاتی را از منابع عامه با سندی که از مشایخ عامه داشته‌اند، نقل کرده است و طبیعتاً مرحوم مجلسی در کتاب بحار همان روایات را آورده است. همین‌طور ابن شهر آشوب هنگام تألیف کتاب مناقب، تعداد زیادی از مصادر معروف و غیر معروف عامه را در اختیار داشته و طرق خودش را هم به مشایخ آن کتب و مصادر، در اول این کتاب آورده[1] و طبیعتاً مرحوم مجلسی که کتاب مناقب را نقل کرده، همان مصادر را که مورد نظر مرحوم ابن شهر آشوب بوده، آورده است.

غرض این است که مجلسی در این مقدار از مصادر، دنباله رو است. مرحوم مجلسی‌ﷺ همین روایات را از منابع عامه نگرفته، بلکه از کتاب مناقب یا کتب صدوق اخذ کرده است. در پاره‌ای از موارد دیگر نیز در کتابهایی مثل تهذیب به مناسبتی روایات عامه ذکر شده و مرحوم مجلسی این روایات را استفاده کرده است.

همان‌طور که مقدار زیادی از روایات ائمه‌علیهم‌السلام در مصادر عامه آمده است، مقدار زیادی از روایات آنها نیز که اسانید و حتی مصادرش کاملاً عامی است، وارد کتب ما شده است که یا به جهت اشتمال آنها بر مناقب و فضایل اهل بیت‌علیهم‌السلام بوده یا برای احتجاج بر اهل بیت‌علیهم‌السلام.

باید به این نکته توجه داشت که مخصوصاً در کتابهای متأخرتر ما مانند چاپ فعلی وسائل الشیعة، امالی و مانند آنها، اسانید عامه منسوخ یا مغلوط گردیده‌اند یا اسمها جابه‌جا شده‌اند. در موارد فراوانی مثلاً «فلان عن فلان» به «فلان بن فلان» تبدیل شده یا متنها کم و زیاد شده‌اند؛ در حالی که مصادر اولیهٔ این احادیث هم اکنون در مصادر عامه موجود است، حتّی برخی از آنها ممکن است از صحیح بخاری و یا از صحیح مسلم نقل شده باشد.

---

۱. مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۷.

علت وجود برخی از اشکالات در احادیث ما

به هر حال، در روایاتی که فعلاً در اختیار ماست، در موارد فراوانی، تحریف، تصحیف و اشتباه، هم در سند و هم در متن وجود دارد، اما اینکه منشأ علت آن چه بوده، بحث خاص خود را می‌طلبد. اجمالاً چند احتمال هست: یکی اینکه بزرگان ما مثل مرحوم صدوق، مرحوم شیخ طوسی و فضل بن شاذان از مشایخ معروف عامه نقل حدیث نکرده‌اند، بلکه بیشتر برای اتصال سند از مشایخ درجه دو و سه استفاده کرده‌اند. اینها شاید به دلیل عدم دقت، احادیث را خراب تحویل ما داده‌اند. یک احتمال در مورد مرحوم صدوق، این است.

گاهی منشأ اشتباه به نسّاخ کتاب برمی‌گردد. از آنجا که کاتبان ما شیعه بودند و با اسناد عامّه آشنا نبودند، نمی‌توانستند درست بخوانند و با همان اسمهای متعارف میان شیعه، کلمه‌ای را تصحیف یا تحریف قیاسی می‌کردند؛ لذا در روایات هم تصحیف، تحریف، اشتباه و غلط پیش آمده است.

روش حل اشکالات حدیث

به هر حال، این دسته از احادیثِ بحار، هم از حیث سند و هم از حیث متن خللهایی دارد که مرحوم مجلسی ﷺ مشکل آنها را حل نکرده و اگر بنا باشد در زمان ما جامع حدیثی شبیه بحار الأنوار نوشته یا روی بحار کاری شود، باید روایات عامهٔ آن، با مراجعه به مصادر اولشان تصحیح شود و اگر آن مصادر در اختیار ما نباشد یا در اختیار خود اهل سنّت هم نیست، باید با مراجعه به طبقات رجالِ آنان این اسانید را تصحیح و در متن حدیث بازنگری بیشتری کرد.

چنین روایاتی که در مصادر اولیهٔ ما و بعد در مجامع ثانوی مثل بحار یا وسائل آمده، مبتلای به همین مشکل است که باید ریشه‌ای بررسی شود. به فرض، روایتی یکی از مناقب اهل بیت ﷺ را نقل کرده که هیچ راوی یا هیچ‌یک از مصادرش شیعی نیست، ولی

به نفع شیعه است. این سؤال مطرح است که اگر بخواهیم یک جامع احادیث شیعه بنویسیم، آیا چنین روایاتی اصولاً باید داخل شود یا نه؟ بحث اول این است. به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم بسیاری از روایاتی از این دست را که قدما ننوشته‌اند، بیاوریم.

حالا فرض کنید مرحوم صاحب بحار یا صاحب وسائل هم آن را آورده باشند و ارتباط این حدیث با میراثهای شیعه فقط در این باشد که در یکی از کتب قدیم ما آمده است؛ مثلاً شیخ صدوق (قدس الله نفسه الزکیة) به دلیل اینکه کلمه «العلّة» یا «لأنّ» در روایت وجود داشته، آن را در علل الشرائع آورده یا چون عددی داشته، آن را در کتاب خصال آورده است، و الّا هیچ ارتباط شیعی ندارد، نه حدیث، منتهی به ائمهٔ شیعه است، نه راوی آن شیعه است و نه حتی از نظر حکم ربطی به احکام شیعه دارد. ممکن است فقها بگویند که ما به آن عمل نمی‌کنیم؛ چون مثلاً تقیه است. آیا چون تنها ارتباط این حدیث این است که در یکی از کتب قدیم شیعه آمده، باید آن را حذف کنیم؟ آیا باید معیار را فقط ضبط در کتب قدیم قرار دهیم؟ که در این صورت یک نتیجه معین دارد و طبعاً به همین محدوده باید اکتفا کنیم. البته این محدوده باید تصحیح شود؛ یعنی باید در حاشیهٔ آن حدیث، اسانید دیگر، متون دیگر مصادر حدیث و اختلافاتی که پیدا شده، استخراج کامل فنی بشود. یا اینکه باید تضییق و حذف کنیم؛ ولو یک راوی شیعه هم در آن باشد؟ یا اینکه باید توسعه دهیم و احادیث مشابه آنها را هم بیاوریم؟

نظر شخصی خود من این است که ما با همین عنوان جامع احادیث شیعه یا بحار الأنوار، باید مبنا را بر این بگذاریم که یا باید روایات از ائمه علیهم‌السلام اخذ شده باشد، یا لااقل از راویان مهم شیعه در آن باشد، یا در مصادر شیعه آمده و به اصطلاح در مصادر شیعه جا افتاده باشد؛ ولو در کتاب خلاف شیخ طوسی از کتاب شافعی یا از مصادر روایی آنها نقل شده باشد، لکن همین که در مصادر شیعه آمده و در مصدر قدیمی ما تا قرن پنجم، ششم و هفتم این روایت ذکر شده باشد، همین کفایت می‌کند.

نقل کرده‌اند که مرحوم آقا سید صدرالدین صدر معتقد بود ـ و البته دیگران هم قائل

بودند و شاید هم کارهایی شده باشد ـ که ما در جامع احادیث، فقط نظر شیعه را مطرح نکنیم، بلکه کل روایات عامه را هم استخراج کنیم؛ مثلاً در یک موضوع، یک صفحه از روایات شیعه باشد و یک صفحه روایات سنی، تا مقارنه‌ای بشود؛ مثلاً در این موضوع، سنیها یا زیدیها یا خوارج ـ که اخیراً کتابهای خوارج هم دارد چاپ می‌شود ـ از رسول‌الله صلی الله علیه و آله چه احادیثی نقل کرده‌اند و میراث شیعه از ائمه علیهم السلام چه احادیثی است. در کلّ ابواب، حالت مقارنه‌ای حفظ شود.

البته این طرح ما را از موضوع بحار الأنوار خارج می‌کند. بحث ما در مورد طرحهای مشابه بحار یا کارهایی است که الآن بدان احتیاج داریم؛ چون اگر الآن بخواهیم فرهنگ یا معجمی تألیف کنیم، با این مشکلات روبه‌رو می‌شویم و در حقیقت ما یک معجمی از همین متون محرَّف تحویل می‌دهیم. باید چه کار کنیم؟ متن را اول تصحیح بکنیم بعد معجم بنویسیم؟ یا اینکه به کلی کار را عوض کنیم؟

همان‌گونه که ملاحظه شد، ایشان در مورد مصادر عامّه تأکید فراوانی بر صحت نسخه ندارد و ظاهراً به همان نسخه‌های شایع اعتماد کرده و مقداری را که ایشان از مصادر اصحاب نقل کرده، اصلاً مقایسه نکرده است. در آن زمان میان دو حکومت صفوی (شیعه) و عثمانی (سنّی)، نزاع و قتل و خون‌ریزی حاکم بود. شاید تصور عمومی حوزه‌ها و مردم این بود که احیای آثار آنها خیلی نافع نباشد و لذا صرف وقت، پول، اموال و نیرو در آنها خیلی درست نباشد.

به هر حال، هنوز اگر بنا باشد بحار را تصحیح کنیم، این دست از احادیث آن نیازمند کار زیاد و رجوع به مراجع حدیثی عامّه است.

۳. اختصار اسناد

در مورد روش مرحوم صاحب بحار باید به این نکته هم توجه داشت، که ایشان اسناد را تلخیص می‌کند، هم در مصادر عامه که اشخاص معروفی از عامه باشند و هم در مصادر

شیعه. مرحوم صاحب وسائل این روش را در حد کمتری نیز دارد. این تلخیصها در وافی بیش از بحار است.

فرض کنید در سند برخی احادیث داریم که «علي بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن فلان»، ایشان می‌فرماید: «الثلاثة عن السكوني يا الاربعة عن...». گاهی صاحب وسائل حدیثی را نقل می‌کند و مثلاً اختلاف بین نسخهٔ تهذیب با نسخه استبصار را بیان نمی‌کند. گاهی شیخ طوسی در استبصار می‌نویسد: «یونس بن عبدالرحمن» و در تهذیب می‌نویسد: «یونس»، اما صاحب وسایل بیان نمی‌کند که در استبصار و تهذیب چگونه است. این دقت در معجم مرحوم آقای خویی مطرح شده است که مثلاً در یک جا «یونس» است، و در جایی «یونس بن عبدالرحمن» و جای دیگر «یونس بن عبدالرحمن بغدادی». ممکن است یک شخص پانزده اسم داشته باشد. در این موارد، ایشان تقید دارد که همه را بیاورد. در فهرست نویسی معاصر، هم در سطح دانشگاهها و هم در سطح علمی جهانی، این طریق مطلوب است. صاحب وسائل این دقت را اوّلاً، در جایی که بین تهذیب و استبصار اختلاف است، مراعات نمی‌کند. ثانیاً، اگر به فرض بین تهذیب و بقیهٔ مصادر مثل فقیه نیز فرقی باشد، در آنجا هم مراعات نمی‌کند.

بنابراین علامه مجلسی تقیّد به نقل تمام خصوصیات سند ندارد و هنگام نقل از منابع عامّه، فقط به عناوین و القاب مشهور اکتفا می‌کند؛ مثلاً سند کاملی را که شیخ طوسی در امالی یا صدوق در خصال با سه ـ چهار واسطه نقل می‌کند، ایشان آن سند را مختصر می‌کند، لکن این کار مرحوم صاحب بحار، نسبت به وافی بهتر است، اما نسبت به وسائل عقب‌تر می‌باشد. البته ایشان این روش را در روایات خاصه هم دارد.

در جامع احادیث الشیعه در جلدهایی که زیر نظر مرحوم آقای بروجردی بوده، سعی شده است اختلاف کتب اربعه به دقت پی‌گیری شود، امّا میان کتب اربعه با کتب ثانویه مثل خصال و امثال آن به اندازهٔ لازم و به دقت پی‌گیری نشده است. تقریباً حدود نود درصد

این اشکال، در کتاب جامع الاحادیث حل شده است، اما هنوز ما به تدوین جامع حدیثی احتیاج داریم که اشکالات مذکور را نداشته باشد.

راه صحیح، همان روش مرحوم آقای خویی در معجم است؛ یعنی باید اسمها دقیقاً طبق هر مصدر بیاید با هر اختلافی که دارند، حتی اگر یقین به اتحادشان داشته باشیم. فرض کنید در تهذیب آمده «یونس»، در استبصار با اینکه از یک مؤلّف است، آمده «یونس بن عبدالرحمن» و یقین هم داریم که این دو یکی هستند و سند هم یکی است، اما با این حال، روش علمی فعلی اقتضا می‌کند که متن هر کتابی بدون تغییر نقل شود. ممکن است بعدها کسی به این نتیجه برسد که مثلاً اگر شیخ بگوید: «یونس» از فلان کتاب یونس است، اما اگر بگوید: «یونس بن عبدالرحمن» از کتاب دیگر او است. پس حتی در صورت یقین به اتحاد دو نام، مصادر قدیم اصحاب را به همان صورت که هستند و با هر اختلافی که دارند، باید ضبط بکنیم. کار ما فعلاً این است.

اشکال بر عنوان‌بندی وسائل الشیعه

یکی از اشکالات مرحوم آقای بروجردی، به روش عنوان بندی ابواب وسائل الشیعه بود. صاحب وسائل در ابواب کتاب، گاهی عنوان استحباب را قرار داده است: استحباب کذا، و هر گاه که نتوانسته است حکم را استنتاج کند، تعبیر به حکم می‌کند: «باب حکم کذا». این روش صاحب وسائل (قدّس الله نفسه) درست نیست؛ زیرا وظیفهٔ نویسندهٔ یک جامع روایی، فقط جمع روایات است و فقیه ممکن است از روایتی استظهار وجوب کند، فقیه دیگر، استظهار استحباب. گردآورنده روایات، تلاش می‌کند که صرفاً ماده خام را دقیق و کامل و بدون نقص در اختیار محققین قرار دهد؛ به گونه‌ای که هیچ نکته‌ای، واوی، فایی از آن فوت نشود و کمی و زیادتی در آن واقع نشود. همچنین وظیفه گردآورنده حدیث این است که تا حد امکان با مراجعه به نسخ مختلف، اختلافات متنی و سندی را یادآوری کند.

نتیجه بحث

پس تاکنون نتیجهٔ بحث این شد که روش مرحوم مجلسی راجع به مصادر عامه اشکال دارد و اگر قرار باشد که ما یک جامع روایی را تدوین کنیم، باید در دو بُعد، نواقص کار مرحوم مجلسی را برطرف کنیم:

یکی اضافه کردن روایاتی است که در باب احکام و غیر احکام از ائمّه علیهم‌السلام ما در مصادر عامه وجود دارند و به ائمه منتهی می‌شوند و باید حسابی با این عنوان باز شود. علاوه بر این، حتی اگر یکی از روات مشهور ما در سند روایتی در کتب اهل سنت بود، باید آن را روایت شیعی محسوب کنیم. اگر از روایان مشهوری مانند محمد بن مسلم طائفی کوفی، زرارة بن اعین یا جابر بن یزید، روایتی در متون اهل سنت نقل شده باشد، باید عنایت خاصّی به آن شود.

دومین کاری که باید انجام شود، این است که باید با مراجعه به مصادر عامه، خلطها، خطاها، اختلافات، تحریفها و تصحیفهای احتمالی مصادر عامه که در مصادر قدیم ما نقل شده است، برطرف شود. این کاری است که مرحوم مجلسی انجام نداده و در عوالم و وسائل و وافی نیز انجام نشده است. و مشخص نیست که علت این امر چه بوده: آیا از مصادر عامّه مطلع نبودند؟ یا مصادر عامه نزدشان متوفّر نبوده؟ یا متعمّد بودند که احادیث آنها را ترویج نکنند؟.

۴. اعتبار مصادر شیعی

درباره مصادر شیعی کتاب بحار باید گفت: معروف است که مرحوم مجلسی به دلیل شهرت فراوان کتب اربعه و اینکه این کتب در معرض ضایع شدن نیستند، از این کتب نقل نکرده است. ظاهراً یکی از انگیزه‌های مرحوم مجلسی در بحار، حفظ برخی از نسخ خطی یا نادر و کمیاب یا نسخ نفیس بعضی کتب درجهٔ دوم مثل خصال بوده است. کتب اربعه آن‌چنان مشهور بودند که نیاز چندانی به این کار نبود. با این حال در مجموع ابواب،

بیشتر در غیر احکام (در توحید و علم و عدل و معاد و غیره) و کمتر در احکام از کافی و دیگر کتابها زیاد نقل می‌کند، به خصوص از کتاب کافی بیشتر نقل شده است. بعضی بیانات ایشان در بحار شبیه مرآة‌العقول است؛ گرچه در مرآة‌العقول مفصل‌تر است.

بنابراین چنین نیست که مرحوم مجلسی از کتب اربعه استفاده نکرده باشد، لکن بنای اصلی ایشان این نبوده؛ در حالی که بنای مرحوم صاحب عوالم این بوده است که در درجه اول از کتب اربعه نقل کند. یا هدف مرحوم سید عبدالله شبّر در جامع المعارف و الاحکام نقل حدیث از کتب اربعه به طور استیعاب بوده است. صاحب وسائل نیز از کتب اربعه و کتبی که معتبر می‌دانسته، نقل کرده است. وافی هم که خاصّ کتب اربعه است.

به هر حال، مرحوم مجلسی از کتب معروف و مشهور شیعه استفاده برده، از نهج البلاغه استفاده کامل کرده و از خصال و دیگر کتب نیز به همین ترتیب.

مرحوم مجلسی فصلی را در مقدمهٔ کتاب بحار به کتاب‌شناسی اختصاص داده و در آن، خصوصیات این کتابها را نوشته است؛ مانند اینکه نسخهٔ نزد ایشان عتیقه بوده، مصحَّح بوده، چه ویژگیهایی داشته، بر چند نسخهٔ مصحَّح مقابله شده و دیگر اوصاف نسخه‌ها. ایشان بحث اجازات نسبتاً مفصلی هم دارد که در نسخه‌شناسی بسیار مفید است.

این قسمت از کار بحار، قوی‌تر از وسائل است. صاحب وسائل، هم در مقدمه و هم در خاتمه، مصادر خودش را نام برده و طریقی هم برای اینها به نحو کلی ذکر کرده است، اما مانند مرحوم مجلسی به طور نسبتاً دقیق، اوصاف نسخ را ننوشته است. به عنوان مثال، اگر کتابی مثل نوادر احمد بن محمد بن عیسی پیش ایشان بوده، فقط نوشته: «کتاب نوادر أحمد بن محمّد بن عیسی ولیس بتامٍّ»[1] یا «لم یصل إلینا منها إلّا قلیل».[2] یا همان نسخه‌ای از کتاب مسائل علی ابن جعفر که نزد صاحب بحار بوده، شیخ حرّ هم در اختیار داشته است. مرحوم مجلسی در جلد دهم، صفحه ۲۴۹ به بعد همهٔ این نسخه را آورده و در ابتدای آن،

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۶۲.

توضیح مختصری در بارهٔ این نسخه داده است؛ توضیح درباره اینکه نسبت بین این نسخه‌ها و نیز نسبت بین آنچه از علی بن جعفر در کتب اربعه نقل شده، عموم و خصوص من وجه است.

این در حالی است که مرحوم صاحب وسائل به این نکته اکتفا کرده است که دو طریق به کتاب علی بن جعفر دارد: یکی نقل کتاب علی ابن جعفر، از کتب اربعه[1]، و دیگر نقل مستقیم از خودِ کتاب.[2] و دیگر هیچ نکته‌ای در بارهٔ دیگر خصوصیات این نسخه، صدر و ذیل نسخه و امثال اینها ندارد، اما مرحوم مجلسی که همین نسخهٔ صاحب وسائل را در اختیار داشته است، ضمن اینکه نسخه را کامل استخراج کرده است. این مقدمات نسخه را مرحوم صاحب وسائل نقل نکرده و همین کار کوچک، منشأ این شده که بزرگان این فن مثل مرحوم آقای خویی (قدس الله نفسه) احادیث منقول وسائل از کتاب علی ابن جعفر را صحیح بدانند؛ چون معتقدند مرحوم صاحب وسائل طریق صحیحی به شیخ طوسی دارد و صاحب وسائل نیز گفته است که این کتب را از شیخ طوسی نقل می‌کند. شیخ طوسی هم طریق صحیحی به کتاب علی ابن جعفر دارد؛ پس صحیح است؛[3] در حالی که ما در جای خود گفته‌ایم که نسخه صاحب بحار بوده، به نحو وجاده به او رسیده است و خودِ این نسخه نیز فی نفسه نسخهٔ نادری است و این نسخه اصلاً در کتب قدمای اصحاب ما مثل کافی یا کتب صدوق نیامده است و از این لحاظ، این نسخه ویژگی متمایزی دارد. همچنین در کامل الزیارات اسم این نسخه آمده و یکی ـ دو حدیث از علی بن جعفر از همین نسخه نقل شده که سندش مطابق سند این نسخه است[4]. این نسخه در کتب اولیه (مثل کتب اربعه)، به جز یک مورد کافی[5] و کتب ثانویه ما (مثل خصال) و حتی در قرب الاسناد نیامده است.

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۶۲، شماره ۲۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۵، شماره ۲۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۱۲ج ۲۲، ص ۲۷۱ج ۲۳، ص ۹۲و....

۴. کامل الزیارات، ص ۳، ۸، ۱۶، ۱۹.

۵. الکافی، ص ۵۵۱، ح ۲.

حالا اگر مرحوم مجلسی این کتاب را نقل کند، روشن است که خود حضرت آقای خویی (قدس الله نفسه)، حکم به صحت حدیث نخواهد کرد، اما بین اجازه شیخ حرّ تا زمان شیخ طوسی را با سند مرحوم شیخ طوسی تا کتاب علی بن جعفر را تلفیق می‌کند و در نتیجه حکم به صحت کتاب خواهد کرد؛ چون مرحوم صاحب وسائل در حدیثی که از کتاب علی ابن جعفر نقل می‌کند، نوشته: «عمّا رواه علي بن جعفر في كتابه» و در آخر وسائل هم نوشته که من گاهی از علی بن جعفر مستقیم از خودِ کتاب نقل می‌کنم و گاهی از طریق کتب اربعه، اما در باب اینکه چگونه مستقیماً از علی بن جعفر نقل می‌کند، توضیحی نداده است؛ لذا آقای خویی بین اجازه و طریق سند تلفیق می کند. در اینجاست که ذکر دقیقتر مصادر، بسیار کارساز بود، اما صاحب وسایل خیلی در این جهت به اجمال گذرانده است.

البته جای خوشبختی است که همین نسخه نوادر که در تملک و با خط مرحوم صاحب وسائل بوده است، در اختیار ما هست. نسخهٔ نوادر چاپ شده کنونی نیز همان نسخه صاحب وسائل است که عکس یا اصل آن در کتابخانه مرحوم آقای حکیم هست. این نسخه را حدود ۲۸ سال قبل از آمدنم به ایران و قبل از چاپ آن، در نجف دیده بودم که یکی از دوستان آن را کپی کرده بود. صاحب وسائل در سال ۱۰۸۷ ق این نسخه را تملّک کرده است و ابوالفتوح اسفراینی در سال ۱۰۸۰ق آن را نوشته است. حالا این نسخه برای چه کسی بوده، بر چه کسی قرائت شده، مشایخ چه کسی بوده‌اند، هیچ اطلاعی در دست نیست. جای تعجب است که صاحب وسائل می‌گوید: « كتاب نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى وليس بتامّ»[1]، لکن اطلاعاتی در مورد اینکه این نسخه چگونه و به چه طریقی به او رسیده، به نحو قرائت بوده یا به نحو وجاده، به دست نمی‌دهد.

چنان‌که اشاره شد، کتاب نوادر دقیقاً با همین احادیث و ابواب در اختیار معاصر ایشان مرحوم مجلسی بوده و در بحار نقل شده و به حسین بن سعید نسبت داده شده است[2].

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۹.

۲. بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۶.

یعنی دو معاصر، یکی به مرحوم احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمّی نسبت داده، و یکی به مرحوم حسین بن سعید، و بحث‌هایی نیز مطرح شده که احتمالاً برای هر دو نباشد؛ چون به نحو وجاده به این دو بزرگوار رسیده و نمی‌دانیم اصل آن از کجا بوده است[1].

---

۱. در مورد ذیل کتابی که آن زمان از ناحیه خود مرحوم مجلسی به نام فقه الرضاﷺ مشهور شد نیز این بحثها وجود دارد. در اینجا این نکته را بین پرانتز بگویم که فقه الرضای آن زمان این کتاب را هم در برداشت و علاوه بر این کتاب، حاوی کلماتی از لقمان حکیم و مثل‌های اخلاقی نیز بود. عزیزانی که در مؤسسه آل‌البیت ﷺ فقه الرضاﷺ را چاپ کردند، همه اینها را حذف کردند؛ چون اینها ربطی به کتاب فقهی نداشت. کار ایشان خوب بود و کتاب فقهی مرتب، همین است که آقایان چاپ کردند و زحمت کشیدند، لکن به نظر من تحقیق اقتضا می‌کند که مجدداً فقه الرضا چاپ شود. مرحوم آقا سید حسن صدر در رساله فصل القضاء (این رساله در ضمن «الرسائل الاربعة عشر» چاپ شده است) نوشته: استظهار ما این است که کتاب فقه الرضا مجموعه‌ای خطی بوده که اوراق پراکنده و رساله‌های متفاوت داشته است (الرسائل الاربعة عشر، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۱۱ و ۱۱۲). مثلاً اول، عقاید است، بعد وارد احکام طهارت، وضو، استنجا و مانند اینها می‌شود. روشن است مباحث مربوط به عقاید، یک صفحه جداگانه در اول کتاب بوده و ربطی به مطالب فقهی کتاب ندارد. البته در بعضی از نسخ همین چاپهای کنونی، سعی کردند آن مباحث عقایدی را به وضو ربط بدهند، اما این دو ربطی به هم ندارد. بعضی از مطالب، عقایدی، توحیدی، معرفتی و شناختی است که از همین کتاب است یا به تعبیر صاحب وسائل کتاب نوادر است، یا کتاب حسین بن سعید است. بعد از این حاوی کلماتی از لقمان و متفرقات است. این نشان می‌دهد که اگر مرحوم سید حسین قاضی با زوار قم در مکه برخورد می‌کند و این کتاب را می‌بیند، در حقیقت کتاب تألیف واحدی نبوده، بلکه مجموعه‌ای بوده که اوراق پراکنده داشته است، قسمتی حدیثی و قسمتی فقهی بوده که بعدها فقه الرضا نام گرفته و جدا شده است. ولذا مرحوم حاجی نوری (خاتمة المستدرک، ج ۱، ص ۲۳۸) و دیگران نوشته‌اند که ذیل این کتاب، فقه الرضا نیست. دست اندرکاران مؤسسه آل البیت ﷺ هم که کتاب را به چاپ رسانده‌اند تصریح کرده‌اند این همان کتاب نوادر احمد است و اشتباهاً با فقه الرضا در یک‌جا آمده است. این مطلب واضح است، لکن اگر بنا شود در حال حاضر کتابی به نام فقه الرضا چاپ شود، بهتر است همان مجموعه‌ای که در آن زمان با همه مشکلاتش از مکه آوردند، چاپ شود تا شاید آیندگان از تشویش اوراق و پراکندگی آن به مطالب جدیدی دست یابند؛ مثلاً چون احتمال داده شده که کتاب فقه الرضا همان رساله علی ابن بابویه باشد، شاید همین روایتی که الآن به اسم نوادر یا به اسم کتاب حسین بن سعید آمده، در حقیقت از کتاب مدینة العلم صدوق باشد، چون معلوم نیست پدر حسین بن سعید از علما و روات باشد، اما پدر احمد بن محمد بن عیسی با اینکه جزء روات است و درکتب فراوانی روایات بسیاری از او داریم، اما به روایتی به عنوان اعتماد بر پدرش برنخورده‌ایم. اما در این کتاب ←

با این توضیح روشن می‌شود که ما در مورد مصادر حدیثی شیعی، باید دو گونه تحلیل داشته باشیم: تحلیل فهرستی و استناد کتاب به مؤلفش، و تحلیل محتوایی.

مباحثی که تاکنون طرح کردیم، نگاهی از خارج بحث بود و جنبه کلی داشت و به موارد خاص و معین کمتر پرداختیم. اصولاً برای بحث مستوفا در این زمینه مراجعه به بحار مطبوع هم کافی نیست، چه برسد به اینکه ما به بحار مراجعه کامل نکرده باشیم؛ زیرا در حال حاضر مهم‌ترین کار در مورد مصادر بحار این است که فعلاً نسخه‌ای مصحح و مقارنه‌ای از بحار مطبوع موجود داشته باشیم. نسخه خطی ایشان موجود است و لازم است نسخه ایشان با مصادر اصلی مقایسه شود تا معلوم شود که مثلاً مرحوم مجلسی در نقل از مصادر اهل سنت در بخشهای سندی یا در بخش متنی و دلالی چگونه عمل کرده است و چه مقدار کم و زیاد دارد. یا در مورد منابع شیعه کم و زیادها یا حذف و تغییرهایی واقع شده که ناشی از اختلاف نسخ است. طبیعی است که این کار مستلزم این است که یک دوره بحار تحقیق و تصحیح، و با مصادر اصلی و نسخه اصلی مقابله شود، در این صورت است که ارزش کار مرحوم مجلسی هم معلوم می‌شود؛ لذا طرح این صحبتها به این معنا نیست که دقیقاً همه موارد را بررسی کرده‌ایم.

فرض کنید نسخه ایشان از قرب الاسناد یا خصال، با نسخه‌ای که ما داریم، چه اختلافاتی دارد. بررسی اختلاف و ارزش این نسخه‌ها احتیاج به پی‌گیری و دقت فراوان

← در چند مورد، تعبیر«قال أبی» دارد. این تعبیر «قال أبی»، بسیار شبیه به «قال أبی» صدوق در کتب من لایحضره الفقیه است. این احتمال هست که اسانید بسیاری از روایات حذف شده باشد و کامل نباشد؛ یعنی اگر این روایات از احمد بن محمد بن عیسی یا از حسین بن سعید باشد، مرسل است. از این جهت به روش کار مرحوم صدوق در کتاب فقیه شبیه است. این مجموعه از قم آمده و با اینکه رساله مقنعه نیست، اما تشابه زیادی با هم دارند.

به هر حال ممکن است کسی باکندوکاوها و زحماتی بتواند یک نوع ربط در این رساله‌های به ظاهر بی ربط پیدا کند؛ کل این مجموعه در زمان مرحوم مجلسی به اسم فقه الرضا از مکه آمده و بین مردم و بین علما نشر داده شد، حتی در برهه‌ای از زمان در کتب اصولی ما درباره این کتاب بحث جریان داشته است. (رک: الفصول الغرویة، ص ۳۱۱ و مفاتیح الأصول، ص ۳۵۱).

دارد. به نظر ما بحار مجلسی﵀، مثل کتاب وسائل هنوز نیاز به کار دارد. ما می‌توانیم بحثهای سندی و متنی زیادی در این کتاب داشته باشیم. طبعاً بحثهای متنی، بیشتر است تا سندی. برای مثال، مرحوم صاحب وسائل و مجلسی هر دو تساهل دارند؛ مثلاًحدیثی را از یک مصدر نقل می‌کنند؛ مصدر دیگر را با تعبیر «مثله» یا «نحوه» می‌آورند؛ در حالی که این دو مصدر با هم تفاوت دارند. گاهی اختلافات آنها تا یک سطر هست و زیاده و نقیصه دارد که قابل اعتناست.

۵. استفاده از منابع گمنام

مراجعه به منابعی که مرحوم صاحب بحار در اختیار داشته، نشان می‌دهد که ایشان سعی فراوان کرده تا از منابعی که گمنام‌تر و کمتر در اختیار بوده‌اند، استفاده کند و قدرتِ سیاسی و اجتماعی ایشان در این زمینه هم کارساز بود.

از منابع معروفی که تا آن زمان مطرح نبود، کتاب فقه الرضاست. ایشان و پدر ایشان نخستین کسانی بودند که این کتاب را ترویج و نشر کردند. کتابهای دیگری هم در زمان ایشان ترویج بیشتری پیدا کردند؛ مثل کتاب تحف العقول. این کتاب تقریباً در حدود دویست سال قبل از ایشان مطرح بود و از آن نقل می‌شد. ایشان و مرحوم شیخ حرّ احادیث آن را استخراج کردند. این کتاب تا قبل از اوایل صفویه در مصادر اصحاب ما ناشناخته بود و عده‌ای احتمال داده‌اند که مرحوم ابن‌شعبه از نظر طبقه در رتبهٔ مشایخ شیخ صدوق و معاصر شیخ مفید است[1]، اما این حدس و گمانی بیش نیست و شواهدی برای آن در دست نداریم و در کتابهای تاریخی و رجالی و فهرستی ما، چه در نجاشی و چه در غیر آن، نامی از ایشان نبرده‌اند، حتی ابن شهر آشوب که متأخرتر بود، از ایشان نامی نبرده است.

به طور کلی، ابهام شدیدی بر زندگی ابن‌شعبه حاکم است. تقریباً تا قبل از کلینی نامی از او نیست. اولین بار یکی از علمای بحرین در کتابی که در اخلاق نوشته است، اسم این

---

۱. الذریعه، ج ۳، ص ۴۰۰.

کتاب را می‌برد. این کتاب اخلاق در سال نهصد و اندی، در اوایل صفویه تألیف شده است. بعدها مرحوم مجلسی و مرحوم شیخ حر از کتاب تحف العقول نقل می‌کنند. و کتاب خیلی مشهور می‌شود؛ به طوری که با القابی مانند علامه، فاضل و متکلم از ابن‌شعبه یاد می‌کنند. مرحوم مجلسی می‌فرماید که در یک نسخه قدیمی بر این کتاب اعتماد کردم[۱]. کار مرحوم مجلسی اشعار به این دارد که ایشان کتاب را به نحو وجاده دریافت کرده است. مرحوم شیخ حرّ کمتر از این مقدار را هم نوشته و بعد از این که اجازات خودش را مرقوم فرموده، گفته بقیه کتابهایی را که نام بردم، به همین اجازات عامه نقل می‌کنم[۲]. انسان خیال می‌کند که ایشان کتاب تحف العقول را هم به همان اجازهٔ عامه‌اش از شیخ طوسی نقل می‌کند؛ در حالی که عرض کردیم اسم ابن‌شعبه نه در کتاب رجال شیخ طوسی آمده و نه در فهرست ایشان و نه در کتب دیگر از این شخص روایتی نقل شده است.

ابن شعبه به احتمال بسیار قوی در حلب زندگی می‌کرده یا در مناطقی که هم‌جوار بوده یا در میان علویهای شام ـ که الآن به نُصیری معروف‌اند ـ زندگی می‌کرده است. در بعضی از کتب نُصیریها نام ایشان به عنوان یکی از علمای خودشان برده شده است. توقع ما این بود که مرحوم مجلسی و مرحوم شیخ حرّ کار مصدرشناسی و ارزشیابی مصدر را رسیدگی می‌کردند؛ زیرا هم روایت نسبتاً فراوانی دارد و هم کتاب مهمی به شمار می‌رود. انصاف قضیه این است که این کتاب با اسناد و رجال بوده و در قرنهای متأخر به دست اصحاب ما رسیده و متنش هم نسبتاً سالم مانده است. با اینکه چنین کتابهایی قاعدتاً باید تشویشهای متنی زیادی داشته باشند، اما تشویش متنی در کتاب تحف العقول خیلی محدود است؛ مثلاً مرحوم شیخ انصاری حدیث اقسام مکاسب را در اول مکاسب از تحف العقول نقل کرده است[۳]. متن این حدیث در نسخه‌های مرحوم شیخ و هم در نسخه‌های وسائل[۴] و حدائق[۵]

---

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۸۹.

۳. المکاسب، ج ۱، ص ۵.

۴. وسائل الشیعة، کتاب التجارة، ابواب مایکتسب به، الباب ۲، ج ۱۷، ص ۸۳ ح ۱.

۵. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۶۷.

مقداری تشویش دارد، لکن این موارد در کتاب تحف العقول زیاد نیست. کتاب جمع و جور و قشنگی است؛ گرچه مرتب بودن کتاب و جمع و جور بودن آن یک مطلب است و حجیت، مطلب دیگری است، مخصوصاً که فرموده‌اند: «هذا الحدیث دین فانظروا عمّن تأخذون دینکم»[1].

علی ایّ حال، ما در آثار مرحوم مجلسی و مرحوم شیخ حرّ با این نمونه‌ها رو به رو می‌شویم و به نظر می‌رسد که بهتر است موشکافانه‌تر بررسی شوند.

مشکل کنونی حوزه معارف دینی این است که اگر ما در این زمینه دست از کندوکاو و تحقیق برداریم، کل معارف ما جنبه عوامانه پیدا می‌کند. و گمان می‌شود که در این حوزه نمی‌توانیم با کندوکاو عقلی به نتیجه برسیم و تنها می‌توانیم به همین جنبه‌های احساساتی و عاطفی بسنده کنیم. ما نباید این تصور را ایجاد کنیم که دستیابی به شواهد عینی‌تر و تحلیل و کاوش در حوزه معارف دینی، چه در حدیث و چه در فقه و تفسیر و اصول، موجب می‌شود با کمبود روبه‌رو شویم و به اصطلاح چیزی ته آن نماند، و مجبور خواهیم بود که به همین ظاهرسازیها و جنبه‌های عاطفی و احساسی و کارهای عوامانه بسنده کنیم.

تحلیل مصادر فکری طایفه و مصادر میراثهای ما یکی از کارهای اساسی است که موجب می‌شود بتوانیم با نظر آزاد وارد شویم و با شجاعت ادبی، موارد نقص، کمبود، زیاده و نقصان را تذکر دهیم و مواردی را که می‌توانیم با شواهد کافی، درست و اثبات کنیم، آنها را هم نشان دهیم. یکی از اساسی‌ترین کارهایی که باید در مجموعه حدیثی صورت گیرد و کاری بسیار با ارزش است، تحلیل و نقد مجموعه میراثهای حدیثی خودمان است، آن‌گونه که در بحار آمده و شامل تمام ابواب معارف می‌شود.

۶. دسته بندی مطالب

تدوین کتابها که بعضی از آنها تبویب ابواب و زیر مجموعه آنها تبویب روایات یک

---

۱. الشمائل المحمّدیة، ص ۲۱۵؛ منیة المرید، ص ۲۳۸.

باب است، از قدیم مورد نظر بوده است و چیز تازه‌ای نیست. در جوامع احادیث شیعه، قدیم‌ترین کتاب، السنن والقضایا والاحکام است که از نخستین کتابهای مدّونی است که تدوین آن بیشتر جنبه فقهی داشته است. این کتاب شیعه تألیف دو پسر ابی رافع، کاتب و به اصطلاح امروز منشیان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است، در سه بخش سنن، احکام و قضایا تدوین شده است[1] و یک شرح تاریخی دارد که نمی‌خواهیم وارد آن شویم. در آغاز کار، عمده مصادر شیعه به عنوان سماع از اهل‌بیت علیهم السلام یا جمع آوری سماعات بود و صورت منظمی نداشت. کتابهای سکونی یا دیگران بیشتر به صورت متفرقه و پراکنده بود و شامل روایات مختلفی می‌باشد که نگاشته شده بودند. از زمان امام صادق علیه السلام و حتی قبل از ایشان، تک‌نگاری جا افتاده بود. یک فرد کتاب حدیثی در صلاة می‌نوشت، دیگری در زکات و کس دیگر در حج. در واقع، مؤلف روایات خاص یک موضوع را جمع آوری و بر اساس ابواب فقهی تبویب می‌کرد.

این روش از همان اوایل رایج بود، اما ظاهراً اولین بار، عبدالله بن علی هروی این شیوه را در پیش گرفت. کتاب ایشان به عنوان اولین مصنّف شیعه به شمار می‌رود. «مصنّف»، کتابی است که مطالب آن باب‌بندی و صنف صنف شده است. هر یک از مباحث زکات، طهارت، صلاة و مانند آن در جای خودش آمده است. این گونه تبویب در کتابهای عصر ائمّه علیهم السلام کمتر وجود داشت. بعدها این‌گونه تدوین، هم در اهل سنّت و هم در شیعیان به صورتهای مختلفی انجام می‌شده؛ مانند اینکه بعضی، عناوین باب را قرار نمی‌دادند و احادیث هر یک به دنبال دیگری می‌آمد؛ مثلاً در مسند احمد نظر به باب واحدی نبود، بلکه بیشتر نظر به اسناد صحابه بود (مسند حضرت امیر، مسند سلمان، مسند ابن ثابت و غیره) و روایات متفاوتی هم داشت؛ مثلاً برخی اخلاقی و بعضی فقهی است.

در حدیث شیعه از اوایل اندیشهٔ جمع‌آوری احادیث، به همین سبک مرحوم مجلسی مجموعه‌های به اصطلاح جوامع یا مجامع حدیثی و به اصطلاح امروز دایرة المعارف

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۶.

حدیث وجود داشت؛ بنابراین پیدایش این روش مربوط به زمان مجلسی نیست و از قبل هم بود. نخستینِ آن کار بخاری و مسلم است. بخاری سعی کرد احادیث صحیح را بر حسب ابواب از اول ایمان و کفر شروع کند و در ابواب مختلف مانند ملاحم، فتن، مغازی و تفسیر هم به همین شیوه عمل کرد. انصافاً هنوز باب‌بندی وی در خور اعتناست. این طور نیست که کهنه شده و از بین رفته باشد. پس این اندیشه که کل احادیث را در ابوابی موضوع‌بندی کنیم، عنوان بدهیم و دسته‌بندی کنیم، در زمان‌های دورتری مطرح شده بود، منتها بعضی در مطلق حدیث و بعضی در خصوص حدیث صحیح این کار را انجام دادند و این منجر شد به تألیف همین دو جامع صحیح بخاری و مسلم. البته برخی از کتب حدیثی اهل سنّت با اینکه مجموع است، ولی مرتب نیست؛ مثل صحیح ابن حبّان که ترتیب خاص خودش را دارد.

بعدها در میان علمای شیعه مهم‌ترین جامع حدیثی را که دارای ابواب و عناوین بود، مرحوم کلینی است که هشت باب کافی را در اصول قرار داده و بعد به فروع و سپس به متفرقات پرداخته است. البته این کار در بحار الأنوار کامل نیست و معلوم نیست که مرحوم مجلسی قصد داشته بعدها تجدید نظر کند یا خیر.

حالا با این سؤال روبه رو می‌شویم که بخش‌بندی کلی و پیکره بندی کتاب به چه صورتی و بر چه معیاری باید انجام گیرد. در تبویب بحار، بیشتر ذوق و سلیقه و مبنای شخصی مرحوم مجلسی مطرح بوده است. اینکه ایشان ابتدا باب عقل و جهل را مطرح کرده است، امر بعیدی نیست؛ چون ما نوعاً مسلک عقلانی داشته‌ایم که شبیه مسلک معتزله است. ایشان نیز عقل را مبنای کار می‌داند و استقلال برای عقل قائل است. عقل از توان ادراک برخوردار است و ودیعه الهی است، به خلاف مکتب اشعری که فاتحه عقل را خوانده است و یا مکتب قمیها که محدوده خاصی برای عقل قائل‌اند؛ به گونه‌ای که حتی در امور تعبدی و تعلیلی شرعی نیز عقل نمی‌تواند ادراک کافی داشته باشد.

به هر حال، به نظر می‌رسد ذوقیات مرحوم مجلسی﵀ و مبنای علمی و مکتب فکری ایشان در تبویب بحار مؤثر بوده و ایشان به همان زیر بنای کلی، اصول و فروع بحار را

باب‌بندی کرده و اما در ابوابی مانند باب حجت یا در باب توحید، مطالب تسلسل طبیعی ندارند. برای مثال، شاید ترتیب طبیعی مباحث این‌گونه باشد که اولاً اصل اثبات صانع، ثانیاً صفات ذات و ثالثاً صفات جمال و جلال مطرح شود. یا ترتیب مبحث اسمای حُسنی می‌توانست بر اساس بروز و ظهور اسما یا بر اساس دسته‌بندی صفات فعل، صفات ذات، صفات جمال و جلال و امثال اینها صورت بگیرد، اما می‌بینیم که دسته‌بندی و ترتیبی که در کتب عقاید در باب توحید یا کتاب حجت و یا در باب ایمان و کفر رعایت شده، در بحار مراعات نشده است.

شبیه این ایده که مجموعه‌ای حدیثی مثلاً در عقاید یا در فروع داشته باشیم و یا مجموعه‌ای از کل احادیث شیعه را ترتیب دهیم، در اهل سنت نیز بوده است. آنها مجموعه‌هایی را ترتیب داده‌اند که کل ابواب را شامل می‌شده است. برای نمونه، کنز العمال تمام ابواب را دربردارد و برای سهولت بر طبق حروف هجایی ترتیب یافته است. یا در صحیح بخاری ابواب دسته‌بندی خاصی غیر از ترتیب حروف هجا دارد.

مرحوم مجلسی رحمه‌الله در بحار تلاش کرده تا کل روایات طائفه را بیاورد که البته بخشهایی از آن ضعیف است. ایشان تحت تأثیر کافی مجموعه حدیثی خود را با مباحث عقل و علم و جهل آغاز می‌کند و سپس به ترتیب، به مباحث توحید، عدل، معاد، مسئله حجت، ولایت، بعد از آن تواریخ ائمه و اخلاقیات و در پایان به قرآن می‌پردازد. در این ترتیب، ترسیمی کلی از جهات عقیدتی، تاریخی، تکوینی و طبیعی، اخلاقی و از جهات فقهی مد نظر بوده است که انسان احساس می‌کند این تقسیم بندی منوال و منهج طبیعی ندارد. ایشان می‌توانست مباحث بحار الأنوار را این‌گونه مرتب سازد: ابتدا مباحث ماورای طبیعت و متافیزیک مانند عقل و حق سبحانه و تعالی، توحید و به دنبال آن به نبوت، امامت یا حجت، درپی آن معاد، و بعد از این بخش، مباحث مربوط به خلقت، تاریخ انبیا و اولیا به ترتیب از زمان حضرت آدم تا حضرت قائم (سلام الله علیهم اجمعین)، بعد از اینها نوبت به طرح بحثهای فقه، اخلاق و جهات قانونی می‌رسد. بخش آخر کتاب را هم به مطالب

متفرقه یا نوادر یا طرائف یا ظرایف یا روضه، یا احادیثی که متعلق به باب معینی نیستند، اختصاص پیدا کند. روش عده‌ای، این‌گونه است.

دیدگاه دیگر این است که در دسته‌بندی ابواب باید از توحید شروع کرد. در میانه دیگر بحث‌ها قرار می‌گیرد و آخرین بخش نیز باید به معاد اختصاص پیدا کند؛ یعنی همان تسلسل تکوینی که از عالم ذر شروع می‌شود، سپس توحید، نبوت و آخرین بحث معاد است.

مرحوم صاحب وسائل کتاب خود را با تبویب دیگری آورده است. چون بحث ایشان فقهی است، مباحث آن بر اساس کتب فقهی مثل شرائع سامان گرفته است. مرحوم آقای بروجردی نیز با تغییرات مختصری تقریباً همان منهج وسائل را پی گرفت که روش خوبی هم است. امتیاز منهج صاحب وسائل، این است که برای فقه بسیار نافع است، لذا هنوز همین کتاب برای بحث فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بحث بعدی چگونگی تقسیم ابواب به زیر مجموعه‌های جزیی‌تر است. تبویب سه کتاب مشهور روایی ما یعنی وسائل، بحار و وافی ـ که تقریباً هم زمان‌اند ـ با هم اختلاف دارند؛ گرچه منهج بحار با وافی تقارب بیشتری دارد؛ زیرا در این دو کتاب، عنوان‌بندی بابها کلی‌تر است و در نتیجه، در هر باب، احادیث فراوان‌تری گرد آمده‌اند. برای مثال، در بحار گاهی صد روایت در یک باب آمده است، اما وسائل بابها را به شیوهٔ مباحث فقهی به اجزای کوچک‌تری تقسیم کرده است؛ مثلاً یک باب کتاب بحار و وافی به چهار پنج باب، تقریباً بر مبنای تک‌تک احکام و مسائل تقسیم شده است. از این رو، بابها کوچک‌تر شده‌اند و گاهی هر باب شامل چهار ـ پنج یا حدیث است؛ اگرچه برخی ابواب احادیث زیادتری دارند. شاید یکی از اسباب توفیق وسائل نسبت به وافی، همین نکته باشد. در زمان ما بر اساس شیوهٔ اصطلاح‌نامه‌ها، همین شیوهٔ وسائل مناسب‌تر است؛ گرچه صاحب وسائل در بعضی موارد چنان جزئی نگری کرده است که شاید خیلی مطلوب نباشد.

شاید اگر بر اساس منهج خود روایات و اهمیت مطالب در روایات، مباحث را ترتیب دهیم، موفق‌تر باشیم.

در عوالم نیز ابواب تقریباً مانند بحار، عناوینی کلی دارند و لذا امکان جزئی‌تر کردن آنها وجود دارد و انصافاً در مجموعه‌های حدیثی، این کار برای شناخت بهتر حدیث و مراجعه بهتر و دسترسی راحت‌تر به مطالب، مفیدتر است.

تنظیم احادیث هر باب

بخش دیگر درباره تنظیم احادیث هر باب است. پیش از این گفتیم که مرحوم مجلسی نظر به صحت احادیث ندارد[1]. برخی دیگر مثل صاحب عوالم بر اساس تاریخ خود روایت که به امام یا پیامبر نسبت داده شده، روایات هر باب را ترتیب داده است. کار دیگر مرحوم صاحب عوالم این بود که بعد از پایان یافتن روایات هر باب، بعضی از متون قدیم را به جهت اینکه مصدر مهم هستند، به عنوان کتب آورده است. این کار را مرحوم مجلسی هم انجام داده ولی به صورت حدیث نیاورده و در بحار ترتیبی را به این جهت ملاحظه نمی‌کنیم، ولی صاحب عوالم به عنوان کتب نقل می‌کند.

روش مرحوم آقای بروجردی در ترتیب احادیث در جامع الاحادیث این بود که چون عنوان باب را بر اساس مضمون روایت قرار داد، روایات را بر حسب مضامین آنها دسته‌بندی کرد. برای مثال، اگر در بابی دو دسته روایت وجود دارد، ابتدا روایت دستهٔ اول را اعم از صحیح و سقیم می‌آورد، بعد روایات دستهٔ دوم را. این شیوه در جلد اول جامع الاحادیث که در زمان ایشان چاپ شد، محسوس است؛ مثلاً درباره اینکه اراده حق، اراده

---

۱. عده‌ای از بزرگان نقل کرده‌اند و در برخی از کتب نیز نوشته‌اند که مبنای مرحوم مجلسی در بحار الأنوار این بوده است که در هر بابی ابتدا احادیث صحیح را می‌آورد و به تدریج تا آخر باب به ذکر احادیث ضعیف می‌پردازد. با مراجعه به این کتاب،این مطلب به نظرم صحیح نمی‌آید و مرحوم مجلسی چنین ضابطه‌ای را نداشته است. البته مرحوم شیخ حرّ در وسائل این ضابطه را دارد و آن را رعایت کرده و در هر بابی همیشه ابتدا احادیث صحیح را آورده و بعد احادیث ضعیف را.

ذات است یا اراده فعل، مثلاً روایات در باب صفات ذات و سپس روایات که در باب صفات فعل را پشت سر هم می‌آورد. بنابراین در این روش، در بحثهای عقایدی و غیر عقایدی، هر چیزی در جای خودش مضمون‌بندی می‌شود و روایات بر حسب مضمونشان نقل می‌شوند.

روش دیگری که در ترتیب روایات هر باب می‌توان به کار برد، این است که روایات هر باب را بر حسب اهمیت مصادر آنها بیاوریم؛ مثلاً اول روایات کتاب کافی، بعد کتاب من لایحضره الفقیه، بعد تهذیب و سپس استبصار را نقل کنیم. بنابراین شیوه‌های متعددی وجود دارد.

در زمان ما با بهره‌گیری از کامپیوتر می‌توان فهرستهای رایانه‌ای نوشت و آنها را برحسب موارد مختلف، دسته‌بندی کرد؛ مثلاً می‌توانیم احادیث را به لحاظ صحت و سقم،یا بر حسب تاریخی و یا به لحاظ صدور از امام یا پیامبرﷺ درجه بندی کنیم. به هر حال، باید یک شیوه را برگزید و از این جهت انصافاً فواید مختلف است. شاید از یک منظر روش مرحوم صاحب عوالم بهتر باشد؛ چون می‌توانیم اول احادیث رسول‌اللهﷺ و بعد روایات ائمه را به ترتیب بیاوریم. البته اگر بتوان در حاشیه کتاب، جمع بین فواید کرد، مناسب‌تر است. برای مثال، ممکن است حدیثی در مصدری به رسول‌اللهﷺ منسوب باشد و همان حدیث در مصدری دیگر به امام صادقؑ.

۳

پژوهشی درباره رسالهٔ المحکم و المتشابه*

پیشگفتار

به استثنای صحیفهٔ مبارکه سجادیه، ادعیهٔ حضرت سجاد﵇ و سخنان امیرالمؤمنین﵇ در نهج البلاغه که شریف رضی گردآوری کرده، پاره‌ای از رساله‌ها و کتابهایی نیز به عناوین مختلف به ائمه﵈ نسبت داده شده‌اند. این کتابها از دیرباز جسته و گریخته مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفتند و درباره صحت و ضعف آنها میان ارباب نظر بحث و گفت‌وگو بود. مدتهاست در این اندیشه بودم که درباره این کتابها به طور مستقل بحث کنم، تا هم از دیدگاه تاریخی انتساب آنها روشن شود و هم صلاحیت آنها مورد تحقیق و ارزیابی قرار گیرد[1]. از این رو، در این نوشتار با استمداد از توفیقات الهیه، و

---

* این نوشتار، بخشی از مقاله‌ای با عنوان «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل‌بیت﵈» است که اولین بار در: کیهان اندیشه، ش ۲۸، بهمن و اسفند ۱۳۶۸، ص ۱۴۱ـ۱۱۳، به چاپ رسیده است.

۱. در اینجا توضیح این نکته ضروری به نظر می‌رسد که مراد از کتابهای ائمه﵈، فقط کتابهایی نیست که نام یکی از ائمه﵈ را به دنبال داشته و یا به نام آن حضرت شناخته شده باشد؛ مثل فقه الرضا﵇، مصباح الشریعه، بلکه شامل رساله‌ها و کتابهایی نیز می‌شود که به حسب ظاهر، به شخص دیگری نسبت داده می‌شود، ولی در حقیقت، تمام آن یک روایت از یک امام معین است. این‌گونه کتابها نیز موضوع این بحث قرار می‌گیرند. از این قبیل است، رسالهٔ ←

عنایات خاصه اولیاء الله (سلام الله علیهم اجمعین) به بررسی کتاب رسالة المحکم و المتشابه خواهم پرداخت.

نام کتاب

این کتاب، اگر چه به مرحوم سید مرتضی نسبت داده شده و ایشان نیز آن را از تفسیر مرحوم نعمانی اقتباس کرده است، ولی چون تمام کتاب به صورت روایت واحد، با ذکر سلسله سند در اول آن، به امیرالمؤمنین علیه السلام منتهی می‌شود، آن را در شمار رساله‌ها و کتابهای منسوب به اهل بیت علیهم السلام بررسی می‌کنیم.

این کتاب مستقلاً به نام رسالة المحکم و المتشابه به چاپ رسیده است. مرحوم مجلسی تمام آن را در بخش قرآن بحار الأنوار درج کرده است.[1] که در چاپ جدید بحار، جزء ۹۰، از صفحه ۱ تا صفحه ۹۷. ارقام صفحات در این نوشتار از همین جزء بحار است.

کتاب مذکور حاوی مقدمه موجزی در حدود دو صفحه درباره ارزش و اهمیت قرآن کریم است و سپس چنین آمده است:

> قال أبو عبدالله محمد بن إبراهیم بن جعفر النعمانی رضی‌الله عنه فی کتابه فی تفسیر القرآن: حدثنا أحمد بن محمد بن سعید بن عقده، قال: حدثنا أحمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی، عن إسماعیل بن مهران، عن الحسن بن علی بن إبی حمزه، عن أبیه، عن إسماعیل بن جابر، قال: سمعت أباعبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام یقول....

آن‌گاه سخنی از امام صادق علیه السلام درباره ارزش قرآن و دچار شدن به اشتباهات بزرگ در تفسیر و تأویل آن به دلیل عدم معرفت به کنه قرآن و اقسام و انواع آیات آن نقل

← علل الشرائع فضل بن شاذان، که به حسب ظاهر از «فضل» است، ولی در آخر آن تصریح می‌کند که همه مضامین کتاب را از حضرت رضا علیه السلام در مجالس متعدد شنیده است.

۱. رساله محکم و متشابه در چاپ جدید بحار الأنوار، در جلد ۹۰ (و در برخی چاپها جلد ۹۳) از صفحهٔ اول تا ۹۷ درج شده و شماره صفحات مذکور در این نوشتار نیز از همین چاپ است.

می‌شود و پس از آن حضرتش علیه‌السلام با نقل سخنانی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در مورد اقسام آیات قرآن و شرح مفصل مطالبی که در شؤون مختلف از قرآن استفاده می‌شود، نقل می‌فرماید.

ظاهر عبارات مشعر به این است که از اینجا تا آخر کتاب، همگی از سخنان حضرت مولی الموحدین علیه‌السلام است.

روش کتاب به طور کلی، بیشتر به تألیف کتاب یا رساله شبیه است، تا به سخنان متعارف معصومین علیهم‌السلام. به لحاظ ادبی، در حد متوسط و آمیخته با اصطلاحات علمی چون عام، خاص، ناسخ، منسوخ، قیاس، رأی، اجتهاد و... است و از نظر شیوهٔ بیان، صلابت الفاظ، دقت معانی، وضوح مطلب، شمول و فراگیری، به هیچ وجه قابل مقایسه با نهج‌البلاغه نیست.

اینک به بررسی و شناسایی مؤلف کتاب در سه بخش می‌پردازیم:

۱. مرحوم سید مرتضی

از شواهد موجود بر می‌آید که این رساله از قرن دهم به بعد به مرحوم سید مرتضی نسبت داده شده و به نظر مرحوم صاحب ذریعه[۱]، از زمان مرحوم مجلسی و شیخ حرّ عاملی این کتاب به نام ایشان اشتهار یافته است.[۲]

نام عده‌ای از بزرگان علما که لااقل در نسبت این کتاب به سید مرتضی اشکالی نکرده‌اند، عبارت است از:

۱. علامه مجلسی، در کتاب گران‌مایهٔ بحار الأنوار تا آنجا پیش می‌رود که این کتاب را در عداد سائر آثار سید ذکره کرده و از مرحوم سید می‌داند؛[۳].

---

۱. الذریعة، ج ۲۰، ص ۱۵۴ـ۱۵۵.

۲. معجم رجال الحدیث، ۱۲، ص ۱۴۷.

۳. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰ ـ ۱۱.

۲. شیخ حر عاملی، در خاتمه کتاب ارزشمند وسائل الشیعه[۱] و در برخی اجازات خود؛[۲].

۳. سید عبدالله شبر، در کتاب الأصول الأصلیة (ص ۱۱۵)، جزئی از کتاب مفصل جامع المعارف و الاحکام؛

۴. شیخ یوسف بحرانی، در موارد متعددی از کتاب حدائق[۳]، و نیز لؤلؤة البحرین[۴]؛

۵. مرحوم خوانساری در روضات الجنات[۵]؛

۶. محدث نوری در خاتمه مستدرک[۶]؛

۷. شیخ انصاری در اول کتاب مکاسب[۷]؛

رسالة المحکم و المتشابه در منابع فقهی، تألیف سید مرتضی شمرده شده است، که ذکر این منابع به طول می‌انجامد.

در اینجا بیان این نکته لازم است که مرحوم مجلسی از سویی، کتاب رسالة المحکم و المتشابه را تألیف سید مرتضی و آثار ایشان را کاملاً مشهور تلقی می‌کند، ولی تا آنجا که نگارنده به کتاب [اعجاز] القرآن ایشان و سایر ابوابی که با مضامین کتاب محکم و متشابه مناسبت دارد، مراجعه کرده‌ام، هیچ جا به این عنوان از کتاب مذکور نقل نمی‌فرماید. البته در جلد ۹۰متن کامل رساله را آورده[۸]، ولی در اول، یا آخر رساله هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که این رسالهٔ سید مرتضی است. هنوز سرّ این مطلب بر نگارنده واضح نشده است.

---

۱. وسائل‌الشیعة، الفائدة الثانیة، ج ۳۰، ص ۱۴۴.

۲. روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۲۵۰.

۳. برای نمونه الحدائق الناضرة، ج ۶، ص ۲۹۹ و ۳۹۶ و ج ۱۲، ص ۳۷۱ و ۳۸۱ و ج ۱۳، ص ۵۹ و ۱۰۷.

۴. لؤلؤة البحرین، ص ۳۲۲.

۵. روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۳۰.

۶. خاتمه المستدرک، ج ۳، ص ۲۶۶ و ج ۴، ص ۲۴۳.

۷. المکاسب، ج ۱، ص ۱۲.

۸. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۱.

قرائنی بر عدم انتساب به سید مرتضی

به هرحال، اشتهار انتساب کتاب به سید مرتضی از قرن دهم به بعد، به هیچ‌وجه جای انکار نیست، اما متأسفانه در مصادر و مدارک قبل از آن، در تألیفات مرحوم سید مرتضی نامی از این کتاب نمی‌بینیم:

۱. خود سید مرتضی در سال (۴۱۷ حدود بیست سال قبل از وفات) در اجازه‌اش به محمد بن محمد بصروی، با اینکه مؤلفات خود را نام می‌برد، نام این رساله را نمی‌آورد؛[۱] هر چند احتمال دارد وی رساله را بعدها تألیف کرده باشد.

۲. مرحوم شیخ طوسی[۲]، و مرحوم نجاشی در فهرست خود نامی از این کتاب نبرده‌اند[۳]، با اینکه هر دو از شاگردان معروف سید مرتضی بوده‌اند و مرحوم نجاشی، سیدمرتضی را بعد از وفات غسل داده است[۴].

۳. مرحوم ابن شهرآشوب (م ۵۸۸) در معالم العلماء، در تألیفات سید از این کتاب نامی نمی‌برد[۵]. در مقدمه کتاب امالی سید مرتضی، محقق کتاب اشتباهاً این مطلب را به ابن شهر آشوب نسبت می‌دهد، اما اضافه بر اینکه این مطلب در کتاب فعلی معالم العلماء نیست، در نسخه شیخ حر عاملی نیز طبق آنچه در جلد دوم امل الآمل نقل کرده، نبوده است[۶].

اضافه بر این شواهد تاریخی، در خود نسخه حاضر از کتاب رسالة المحکم و المتشابه نیز چیزی که حکایت از جهت انتساب آن به سید مرتضی باشد، وجود ندارد و فعلاً به درستی نمی‌دانیم چگونه کتاب مذکور را از او دانسته‌اند؟

---

۱. ریاض‌العلماء، ج ۴، ص ۳۵ ـ ۳۸.
۲. فهرست الطوسی، ص ۲۸۸، الرقم ۴۳۲.
۳. فهرست النجاشی، ص ۲۷۰، الرقم ۷۰۸.
۴. فهرست النجاشی، ص ۲۷۱.
۵. معالم العلماء، ص ۶۹، الرقم ۴۷۷.
۶. أمل الامل، ج ۲، ص ۱۸۲.

به احتمال بسیار قوی در نسخ اولیه کتاب، پشت جلد، نام سید مرتضی به عنوان مؤلف ذکر شده که منشأ انتساب به سید گردیده و چه بسا کتاب مزبور تألیف شخص دیگری به نام سید مرتضی بوده است، که در ادامه همین بحث خواهد آمد.

شواهد موجود نشان می‌دهد که طریق وصول کتاب به اصحاب، به نحو «وجاده» بوده که از طرق ضعیف تحمل حدیث است.

به علاوه، شیوهٔ ادبی و سبک استدلالات علمی سید مرتضی، در تألیفات ادبی و علمی او کاملاً واضح است و این رساله نه به متانت سبک ادبی سید است و نه با روش استدلال او تطابق دارد. برای نمونه، رساله موجود بحثی درباره ابطال رأی و قیاس دارد[۱]. همین موضوع در الذریعة إلی أُصول الشریعة نیز در مبحث قیاس و رأی به صورت مشروح آمده[۲] که کاملاً نشان‌دهنده دوگانگی مؤلف است.

۲. مرحوم نعمانی

اکثر کسانی که کتاب را به سید مرتضی نسبت داده‌اند، تصریح کرده‌اند که وی رساله را از تفسیر نعمانی (محمد بن ابراهیم النعمانی الکاتب، متوفای نیمه قرن چهارم) گرفته و به تعبیر مرحوم نوری، تلخیصی از آن تفسیر است.[۳]

ظاهراً وجه انتساب کتاب به مرحوم نعمانی، آمدن نام او بعد از خطبه کتاب است. مرحوم مجلسی در بحار الأنوار می‌فرماید:

> و کتاب التفسیر الذی رواه الصادق عن أمیرالمؤمنین علیه السلام المشتمل علی أنواع آیات القرآن و شرح ألفاظه بروایة محمد بن إبراهیم النعمانی و سیأتی بتمامه فی کتاب القرآن.

قریب به مضمونِ «بروایة النعمانی» را در بحار الأنوار، در اول رساله آورده است.

---

۱. بحار الأنوار، ج ۹، ص ۹۱.

۲. الذریعة إلی أصول الشریعة، ج ۲، ص ۶۶۹ به بعد.

۳. خاتمة المستدرک، ج ۴، ص ۲۴۳.

مؤید دیگر انتساب کتاب به نعمانی، عبارت شیخ حر عاملی در جزء دوم امل الآمل است. وی بعد از انتساب کتاب تفسیری به نعمانی، اضافه می‌کند: «من قطعه‌ای از آن را دیده‌ام».[1] مرحوم آقا بزرگ در الذریعه تحت عنوان «تفسیر النعمانی» احتمال داده که مراد شیخ حر عاملی، همین رساله موجود باشد.[2]

اما با تمام این مؤیدات، باز هم این مطلب جای تأمل دارد: قدیم‌ترین بلکه تنها مصدر نزدیک به زمان مرحوم نعمانی، که نام وی و کتب او را ذکر کرده، فهرست مرحوم نجاشی است، که نامی از تفسیر او نمی‌برد. مرحوم نجاشی با اینکه به یک واسطه، آثار علمی مرحوم نعمانی را نقل می‌کند، ولی نامی از تفسیر در آنها نیست.[3]

ابن شهر آشوب نیز در معالم العلماء فصل «فیمن عرف بکنیته» می‌فرماید: «أبوعبدالله محمد بن إبراهیم: له تفسیر القرآن لأهل البیت علیهم السلام».[4] این اسم و کنیه، اگر چه با مرحوم نعمانی انطباق دارد، ولی نمی‌توان اطمینان ـ چه رسد به جزم ـ داشت که مراد ایشان همان نعمانی معروف است، خصوصاً که کتاب فعلی تفسیر به مبنای متعارف نیست، بلکه جنبه تقسیم‌بندی ابحاث و آیات قرآن را دارد و همه آن به صورت روایت واحد از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است. اگر بر فرض مراد ابن شهر آشوب همان نعمانی معروف باشد، این تعبیرِ مجمل و مبهم وی حاکی از عدم اشتهار انتساب آن به مثل نعمانی مشهور است.

از سوی دیگر، حتی اگر قبول کنیم که اصل این کتاب از نعمانی است و مرحوم سید مرتضی آن را از او نقل کرده، چون مرحوم سید خود از شاگردان مستقیم نعمانی نیست، قاعدتاً باید با واسطه کتاب را از او نقل کرده باشد، که در نسخه فعلی، نشانه‌ای از واسطه در دست نیست.

از تأمل در عبارت ابتدای نسخه فعلی رسالة المحکم و المتشابه، که عین آن را در اول

---

۱. أمل الامل، ج ۲، ص ۲۳۳.
۲. الذریعة، ج ۴، ص ۳۱۸.
۳. فهرست النجاشی، ص ۳۸۳، الرقم ۱۰۴۳.
۴. معالم العلماء، ص ۱۳۴، الرقم ۹۰۴.

این نوشتار آوردیم، برمی‌آید که حتی با این فرض که تفسیر نعمانی باشد، اصولاً شخصی ـ ولو مجهول ـ این کتاب را مباشرتاً از او نقل نکرده و حتی به عنوان اجازه و شبیه آن هم تعبیر نکرده است. این قرائن نشان می‌دهد که نسخهٔ فعلی به نحو وجاده به اصحاب رسیده که خود از طرق ضعیف تحمل حدیث است.

به احتمال بسیار قوی، چون مرحوم نعمانی اواخر حیات را در شامات (شهر حلب) گذرانده و همان‌جا نیز وفات یافته است[1] و از سوی دیگر، بر اثر نفوذ شدید یک خط غلو در منطقه شامات بر اندیشه‌های شیعی (خطی که ریشه همین علویان فعلی است)، این کتاب در میان میراثهای علمی مرحوم نعمانی یافت شده و بعدها به همین صورت فعلی و بدون استناد مستقیم به مؤلف ـ ولو به صورت اجازه ـ در مراکز علمی معروف آن روزگاران مثل قم، بغداد و کوفه انتشار یافته است. و شاید مرحوم ابن شهر آشوب همین عبارت اول کتاب ـ یعنی «قال ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی ٭فی کتابه فی تفسیر القرآن» ـ را دیده، و با چنان عبارت مبهمی از آن یاد کرده است.

این احتمالات اگر چه با برخی شواهد تأیید می‌شوند، ولی نیاز به جمع آوری شواهد بیشتری داریم. خلاصه سخن آنکه بر خلاف احتمال انتساب کتاب رسالة المحکم و المتشابه به مرحوم سید مرتضی، احتمال انتساب این کتاب به مرحوم نعمانی، با بودن نام ایشان در ابتدای آن، چندان دور نیست.

۳. امیرالمؤمنین علیه‌السلام

از آنجا که کتاب رسالة المحکم و المتشابه به صورت حدیث واحد از حضرت (سلام‌الله علیه) است، باید دید اعتماد بر این حدیث، از نظر نظام ارزشی حدیث، تا چه پایه است. در اینجا با اشکالات زیر مواجه هستیم:

۱. انتساب اصل کتاب به دو مؤلف احتمالی آن، چندان واضح و روشن نشد؛

---

۱. مجمع الرجال، ج ۵، ص ۹۸.

۲. بعضی افرادی که در سند حدیث قرار گرفته‌اند، مورد اعتماد نیستند؛

۳. متن حدیث شباهتی به سخنان حضرت علیه السلام ندارد، بلکه روش و سبک آن مانند کتب تألیفی است؛

۵. قطعاتی از حدیث در سایر منابع و مصادر، به استثنای تفسیر قمی و تا حدودی رساله سعد بن عبدالله، نیامده است.

این موارد هر یک به تنهایی یک ضد ارزش در ارزیابی حدیث به شمار می‌آیند، چه رسد که با هم نیز جمع شوند.

پس از بررسی مطلب اول ـ یعنی انتساب اصل کتاب به دو مؤلف احتمالی آن ـ به بررسی سایر مطالب می‌پردازیم:

بررسی سند حدیث

الف) احمد بن محمد بن سعید بن عقده: وی اگر چه زیدی مذهب است، ولی از بزرگان حدیث و مورد احترام بزرگان شیعه نیز هست. گویند سند و متن ۱۰۰ هزار حدیث را حفظ داشت[1]. مرحوم نجاشی پس از ستایش او، به ذکر کتب و مصنفات او می‌پردازد و در پایان می‌گوید: «و رأیت له کتاب تفسیر القرآن و هو کتاب حسن و ما رأیت أحداً ممن حدثنا عنه ذکره»[2].

ب) ابوالحسن احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی: توثیق صریح و روشنی ندارد.

ج) اسماعیل بن مهران: ثقه است.[3]

د ـ هـ) الحسن بن علی بن ابی حمزه البطائنی و پدرش علی: هر دو ضعیف و متهم به کذب هستند.[4] درباره «حسن» شرحی خواهد آمد.

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۲۰.

۲. فهرست النجاشی، ص ۹۴و ۹۵، الرقم ۲۳۳.

۳. فهرست النجاشی، ص ۲۶، الرقم ۴۹.

۴. رجال الکشّی، ص ۴۴۳ و ۴۰۳.

و)اسماعیل بن جابر: ثقه است.[۱]

بررسی عدم تشابه آن به سخنان حضرت

عدم تشابه آن به سخنان حضرت علی علیه السلام، و اصولاً سبک آن را می توان با نقل بعضی عبارات روشن کرد:

«و أما الذی کان فی عصر النبی صلی الله علیه و آله فمنه ما أنزل الله تعالی فی مغازیه و أصحابه و توبیخهم... و غیره مما لو شرح لطال به الکتاب(!)»[۲]

«و أما حدود الإمام المستحق للإمامة، فمنها أن یعلم الإمام المتولی علیه انه معصوم من الذنوب کلها صغیرها و کبیرها، لایزلّ فی الفتیا و لایخطیء فی الجواب و لایسهو و لاینسی و لایلهو بشیء من الدنیا.

و الثاني: أن یکون أعلم الناس بحلال الله و حرامه و ضروب أحکامه و أمره و نهیه، جمیع ما یحتاج إلیه الناس فیحتاج الناس إلیه و یستغني عنهم.

و الثالث: یجب أن یکون أشجع الناس لانه فئة المؤمنین التی یرجعون إلیها ان انهزم من الزحف، انهزم الناس بانهزامه....

و أما وجوب کونه أعلم الناس فإنه لو لم یکن عالماً لم یؤمن أن یقلب الأحکام و الحدود، و یختلف علیه القضایا المشکلة فلا یجیب عنها بخلافها. أما وجوب کونه اشجع الناس فبما قدمناه؛ لأنّه لایصح أن ینهزم فیبوء بغضب من الله تعالی و هذه لا یصح أن تکون صفة الإمام. و أما وجوب کونه أسخی الناس فبما قدمناه و ذلك لایلیق بالإمام، و قد جعل الله تعالی لهذه الأربعة فرائض دلیلین ابان لنا بهما المشکلات، و هما الشمس و القمر: أی النبی و وصیه بلافصل».[۳]

«و أما الرد علی من قال بالرأی و القیاس و الاستحسان و الاجتهاد و من یقول أن الاختلاف رحمة، فاعلم أنا لما رأینا من قال بالرأی و القیاس قد استعمل شبهات

---

۱. رجال الطوسی، ص ۱۲۴، الرقم ۱۲۴۶.

۲. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۶۷.

۳. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۶۴ ـ ۶۵.

الأحکام لما عجزوا عن عرفان اصابة الحکم[۱]... (إلی ان یقول:) قالوا: و قد رأینا النبي استعمل الرأی و القیاس بقوله: «للمرأة الخثعمیة»... و قوله لمعاذ بن جبل حین أرسله إلی الیمن... قالوا: و قد استعمل الرأی و القیاس کثیر من الصحابة و نحن علی آثارهم مقتدون، و لهم احتجاج کثیر فی مثل هذا.... فنقول لهم رداً علیهم: إن أصول أحکام العبادات[۲]... (إلی أن یقول) و من الدلیل علی فساد قولهم فی الاجتهاد و الرأی و القیاس انه لن یخلو الشیء أن یکون تمثیلاً علی أصل أو یستخرج البحث عنه. فان کان بحث عنه فانه لایجوز فی عدل الله تعالی تکلیف العباد ذلك، و إن کان تمثیلاً علی أصل فلن یخلو الأصل أن یکون حرم لمصلحة الخلق أو لمعنی فی نفسه خاص. فإن کان حرم لمعنی فی نفسه خاص فقد کان قبل ذلك حلالاً ثم حرم بعد ذلك لمعنی فیه، بل لو کان العلة المعنی لم یکن التحریم له أولی من التحلیل، و لما فسد هذا الوجه من دعواهم علمنا أنه لمعنی ان الله تعالی إنما حرم الأشیاء لمصلحة الخلق لاللعلة التی فیها. و نحن إنما ننفی القول بالاجتهاد لأن الحق عندنا مما قدمنا ذکره من الأُصول التی نصبها الله تعالی و الدلائل التی أقامها لنا کالکتاب و السنة و الإمام الحجة، و لن یخلو الحق عندنا من أحد هذه الأربعة وجوه التی ذکرناها و ما خالفها باطل»[۳].

ما برای اختصار به همین مقدار بسنده می‌کنیم، ولی آیا با مقایسه چنین عباراتی با **نهج‌البلاغه**، می‌توان این دو را از یک شخص دانست؟.

مضامین بعضی از روایات منسوب به رسول‌الله ﷺ در این کتاب، در مصادر دیگر نیز آمده است، ولی نه با سند این کتاب. مقدمه تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، خطبه‌ای در انواع و اقسام آیات قرآن دارد که با مطالب کتاب فعلی مشابهت فراوان دارد، ولی نه در آن کتاب و نه دراین کتاب، اشاره‌ای نیست که کدام‌یک از دیگری اقتباس کرده است و احتمالاً هر دو از مصدر دیگری گرفته‌اند.

---

۱. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۹۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۹۲.

۳. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۹۵ ـ ۹۶. برای حفظ امانت، عبارت را عیناً نقل کردیم، ولی واضح است برخی کلمات تصحیف یا تحریف شده‌اند.

راجع به رساله سعد بن عبدالله، سخن خواهیم گفت.

مؤلف رسالهٔ المحکم و المتشابه کیست؟

چند احتمال هست:

۱. احتمال می‌رود مرحوم نعمانی مؤلف آن باشد؛ همان‌طور که ظاهر عبارت ابتدای رساله نشان می‌دهد و توضیح آن گذشت.

۲. احتمال می‌رود شخصی غیر از سید مرتضای معروف باشد، که همین نام یا لقب را داشته است و این شخص همنام آن را جمع‌آوری کرده و خطبه کوتاهی در ابتدای آن افزوده باشد و بعدها به اشتباه به نام سید مرتضای معروف اشتهار یافته است. ما افرادی با این نام و لقب داشته‌ایم که شاید مشهورترین آنها سید مرتضی بن داعی بن قاسم حسنی، از بزرگان قرن ششم هجری باشد. البته مرتضی نام ایشان است، به خلاف مرحوم سید مرتضی، که نامش علی، و لقبش مرتضی است. طبیعتاً این نام زمینهٔ بیشتری برای اشتباه فراهم آورده است. این احتمال، اگر چه تا حدودی ممکن است کیفیت کار نسخه فعلی را روشن کند، ولی برای شناخت چهره مؤلف اصلی کتاب کمکی نمی‌کند.

۳. احتمال دارد کتاب فعلی، همان کتاب فضائل القرآن، تألیف حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی باشد، به اضافه یک مقدمه دو صفحه‌ای که آن را به صورت فعلی درآورده است. این شخص و پدرش از بزرگان فرقه واقفیه بودند که به زنده بودن حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام اعتقاد داشتند و آن حضرت را قائم موعود می‌پنداشتند و فعلاً منقرض شده‌اند غالباً پدرش را از مؤسسان اصلی این فرقه می‌دانند.[1] حسن و پدرش هر دو متهم به کذب هستند و ابن‌غضائری، پدرش را اوثق از او می‌داند[2] و گاه از او با عنوان «رجل سوء» یاد شده است[3]. ابن‌فضال دربارهٔ وی می‌گوید:

---

۱. رجال الکشّی، ص ۴۰۴، الرقم ۷۵۹ و ص ۴۹۳، الرقم ۹۴۶.

۲. رجال ابن غضائری، ص ۵۱، الرقم ۳۳.

۳. رجال الکشّی، ص ۵۵۲، الرقم ۱۰۴۲.

کذاب، ملعون، رویت عنه أحادیث کثیرة، و کتبت عنه تفسیر القرآن کله من أوله إلی آخره إلّا انی لاأستحلّ أن أروي عنه حدیثاً واحداً[۱].

مرحوم نجاشی بعد از بیان پاره‌ای از کتابهای او می‌فرماید:

وله کتاب فضائل القرآن، أخبرناه أحمد بن محمد بن هارون، عن أحمد بن محمد بن‌سعید، قال: حدثنا أحمد بن یوسف بن یعقوب بن حمزة بن زیاد الجعفي القصبانی یعرف بابن الجلا بعرزم، قال: حدثنا إسماعیل بن مهران بن محمد بن ابی نصر، عن الحسن به[۲].

این سند، دقیقاً در اول همین کتاب رسالة المحکم و المتشابه موجود آمده و شاید مرحوم نعمانی همین کتاب را بعدها روایت کرده و لذا نام او در اول کتاب درج شده است.

توضیح آنکه در گذشته برای تأکید بر صحت نسخه، راوی کتاب را گاه تا چند طبقه مشخص می‌کردند و این اسماء، گاه در اول همان نسخه ثبت می‌گردید و این خود گاهی منشأ انتساب یک کتاب به چند نفری می‌شد که در سلسله روایت کتاب قرار داشتند. مرحوم مجلسی وقتی این رساله را نقل می‌کند، در عنوان باب چنین می‌فرماید: «ما ورد عن أمیر المؤمنین علیه السلام في أصناف آیات القرآن... بروایة النعماني...»[۳] که ظهور دارد مرحوم نعمانی راوی این کتاب است، نه مؤلف آن. احتمالاً اشتهار مؤلف یعنی حسن بن علی بطائنی به بد نامی، باعث مهجور ماندن کتاب در حوزه‌های علمی آن زمان گردید و بعدها نسخه‌ای از آن، بعد از مرحوم نعمانی با وضع فعلی، به تدریج وارد حوزه‌های علمی شد.

ممکن است این اشکال به ذهن آید که عنوان «فضائل القرآن» با محتوای کتاب فعلی انطباقی ندارد و احتمالاً کتاب فضائل القرآن بطائنی همان باشد که مرحوم شیخ صدوق در

---

۱. رجال الکشّی، ص ۵۵۲، الرقم ۱۰۴۲.

۲. فهرست النجاشی، ص ۳۶ـ۳۷، الرقم ۷۳.

۳. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۱.

کتاب ثواب الاعمال، به عنوان ثواب قرائت سوره و به نقل از همین حسن بن علی بن بطائنی آورده است[۱] که ربطی به کتاب حاضر ندارد.

در توضیح این اشکال باید گفت: انصافاً عنوان «فضائل القرآن» با مضامین کتاب فعلی انطباق چندانی ندارد، ولی اگر احتمالاً اسم کامل کتاب «فضائل القرآن و أصناف آیاته...» باشد، این عنوان خیلی دور از موضوع کتاب فعلی نیست. مؤید این احتمال، عبارت مرحوم مجلسی در اول رساله است:

ما ورد عن أمیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) فی أصناف آیات القرآن و أنواعها و تفسیر بعض آیاتها بروایة النعمانی و هی رسالة مفردة مدونة کثیرة الفوائد نذکرها من فاتحتها إلی خاتمتها.[۲]

اما روایات ثواب قرائت قرآن، منتهی می‌شود به محمد بن حسان، از اسماعیل بن مهران، از حسن بن علی بطائنی.

مرحوم نجاشی کتابی به نام ثواب القرآن به محمد بن حسان نسبت می‌دهد.[۳] مرحوم شیخ طوسی نیز چنین می‌فرماید:

محمد بن حسان الرازی، له کتب، منها: کتاب ثواب القرآن، أخبرنا به ابن أبی جید... عن محمد بن حسان، عن محمد بن علی الصیرفی، عن اسماعیل بن مهران، عن الحسن بن علی بن أبی حمزة البطائنی.[۴]

همچنین شیخ و نجاشی هر دو، هم در باب اسماعیل بن مهران،[۵] در باب حسن بن علی بطائنی کتاب فضایل القرآن را به این دو نسبت داده‌اند[۶] و به‌خصوص مرحوم نجاشی،

---

۱. ثواب الأعمال، ص ۱۰۴ به بعد.
۲. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۱.
۳. فهرست النجاشی، ص ۳۳۸، الرقم ۹۰۳.
۴. فهرست النجاشی، ص ۴۱۴، الرقم ۶۲۹.
۵. فهرست النجاشی، ص ۲۶، الرقم ۴۹ و فهرست الطوسی، ص ۲۷، الرقم ۳۲.
۶. فهرست النجاشی، ص ۳۶، الرقم ۷۳ و فهرست الطوسی، ص ۱۳۱، الرقم ۱۸۵.

سندی را که در اول رسالة المحکم و المتشابه فعلی مذکور است، فقط در ذیل «فضائل القرآن» آورده است.

خلاصه سخن آنکه فعلاً تنها شاهد روشنی که انتساب کتاب را به حسن بن علی بطائنی اثبات می‌کند، اتحاد سند آن با طریق نجاشی است، ولی عدم انطباق عنوان با کتاب و ذکر صریح نام نعمانی با عبارت «فی کتابه فی تفسیر القرآن» خلاف این مطلب را می‌رساند.

۴. احتمال دیگر آن است که رسالة المحکم و المتشابه همان کتابِ ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه تألیف سعد بن عبدالله اشعری (م ۲۹۹ یا ۳۰۱) باشد[1]. منشأ این احتمال، سخن مرحوم مجلسی است که پس از آوردن تمام رسالة المحکم و المتشابه می‌فرماید:

> أقول: وجدت رسالة قديمة مفتتحها هكذا: حدّثنا جعفر بن محمد بن قولويه القمي، قال: حدّثني سعد الأشعري القمي أبوالقاسم و هو مصنفه: الحمد للّه ذي النعماء و الآلاء و المجد و العزّ و الكبرياء و صلى الله على محمد سيد الأنبياء و على آله البررة الأتقياء، روى مشايخنا، عن أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أميرالمؤمنين (صلوات‌الله عليه): «أُنزل القرآنُ على سبعة أحرف كلها شاف كاف: أمر و زجر و ترغيب و ترهيب و جدل و قصص و مثل...»، و ساق الحديث الى آخره، لكنه غير الترتيب، و فرقه على الأبواب، و زاد فيما بين ذلك بعض الأخبار.[2]

ای کاش مرحوم مجلسی تمام رساله منسوب به سعد بن عبدالله را یکجا نقل می‌فرمود، تا علاوه بر حفظ یکی از میراثهای حدیثی اواخر قرن سوم، با تطبیق آن با رساله محکم و متشابه فعلی، شاید می‌توانستیم سر نخهایی از مؤلف دو رساله به دست آوریم. به هر حال، مرحوم مجلسی بخش مهمی از این رساله را در بحار الأنوار (ج ۸۹، ص ۶۰-۷۳) آورده است که با رساله محکم و متشابه فرق زیادی

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۷۷، الرقم ۴۶۷.

۲. بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۹۷.

دارد. البته واضح است که مؤلف این رساله هم از خط غلوّ است و روایات فراوانی در تحریف قرآن دارد.

مرحوم مجلسی در تأیید رساله سعد بن عبدالله می‌فرماید: «... و عدّ النجاشی من کتب سعد بن عبدالله کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه و ذکر أسانید صحیحة إلی کتبه»[1]. از نظر علمی، به مجرد اینکه نجاشی کتابی را به سعد نسبت دهد و بعد پشت نسخه‌ای خطی نوشته شده باشد: «کتاب سعد»، نمی‌توان گفت این همان کتابی است که نجاشی از آن خبر داده است. از سوی دیگر، می‌دانیم مرحوم کلینی شاگرد سعد بوده و در کتاب شریف کافی، به طور مستقیم از او روایت می‌کند.[2] لذا اگر این نوشته از آن سعد بود، کلینی قسمتهایی از آن مخصوصاً روایات تحریف را نقل می‌فرمود.

راوی این رساله ـ بنابر فرض صحت ـ ابن قولویه (م ۳۶۸) است که خود کمتر از سعد (م ۲۹۹ یا ۳۰۱) حدیث نقل می‌کند؛ زیرا او شاگرد مرحوم کلینی است که خود شاگرد سعد بود. مرحوم نجاشی در ترجمه ابن قولویه فرماید: «روی عن أبیه و أخیه عن سعد، و قال: ما سمعت من سعد إلّا أربعة احادیث».[3] در ترجمه سعد نیز فرماید:

قال الحسین بن عبیدالله: جئت بالمنتخبات إلی أبی القاسم بن قولویه اقرأها علیه، فقلت: حدثك سعد؟ فقال: لا، بل حدثني أبي و أخي عنه، و أنا لم أسمع من سعد إلّا حدیثین.[4]

با این حساب چگونه می‌توان باور داشت مرحوم ابن قولویه چنین رساله مفصلی را از سعد نقل کرده باشد؟ ظاهراً کسی که به جعل این رساله اقدام کرده، به این نکته توجه نداشته است. علاوه بر همه این نکات، رساله سعد به نحو وجاده است که طریق ضعیفی است.

به نظر می‌رسد رساله سعد (متوفای اوایل قرن چهارم) با تفسیر نعمانی (متوفای

---

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۳۲.

۲. به عنوان نمونه الکافي، ج ۱، ص ۴۵۷، ح ۱۰ و ص ۴۵۸، ح ۱۱ و ص ۴۶۱، ح ۲ و....

۳. فهرست النجاشی، ص ۱۲۳، الرقم ۳۱۸.

۴. فهرست النجاشی، ص ۱۷۸، الرقم ۴۶۷.

نیمه قرن چهارم) دارای ریشه‌های مشترکی بوده‌اند و چون هر دو اثر مشتمل بر احادیث تحریف قرآن‌اند ـ البته روایات رساله سعد بیشتر است ـ به احتمال بسیار قوی از خط انحرافی حسن بن علی بطائنی و یا پدرش سرچشمه گرفته‌اند که اصل هر دو نوشته از آنهاست و با دخل و تصرفی، گاه به نعمانی و گاه به سعد بن عبدالله نسبت داده‌اند. بد نامی این پدر و پسر، چنان‌که گذشت، موجب از بین رفتن آثار علمی آنان گردید ـ و لذا در حال حاضر نمی‌توانیم دقیقاً مقدار تأثیر آن را بر دو رساله فعلی مشخص سازیم.

ورود «رسالة المحکم و المتشابه» در اجازات

ممکن است به ذهن برخی خطور کند که روشن بودن انتساب این رساله به سید مرتضی چنان است که در اجازات مفصل اصحاب، اجازهٔ خود را به این کتاب به عنوان تألیف سید مرتضی آورده‌اند. برای نمونه، می‌توان به اجازه مرحوم شیخ حرّ عاملی و مرحوم صاحب حدائق در لؤلؤة البحرین که بیان آن گذشت، مراجعه کرد. تا آنجا که اطلاعات ما یاری می‌دهد، نخستین کسی که نام این کتاب را به عنوان اثر سید مرتضی وارد اجازات کرد، مرحوم شیخ حر عاملی، صاحب وسائل الشیعه، است و چون افرادی که بعد از او آمده‌اند، تا زمان ما، اجازاتشان به او منتهی می‌شود، به این وسیله، کتاب را از مرحوم سید مرتضی نقل می‌کنند.

اما مرحوم شیخ حر عاملی، ظاهراً با تلفیق اجازات، این کتاب را از مرحوم سید مرتضی نقل می‌کند، به این معنا که او با یک اجازهٔ عمومی جمیع کتب و روایات مرحوم شیخ طوسی، و مرحوم شیخ هم همه آثار مرحوم سید را نقل می‌کند و به نظر صاحب وسائل، رسالة المحکم و المتشابه فعلی نیز در شمار آثار سید مرتضی است؛ بنابراین با همان اجازهٔ عمومی این اثر سید را نقل می‌کند. مرحوم شیخ حر عاملی در خاتمه وسائل الشیعه، بعد از بیان چندین طریق به شیخ طوسی می‌فرماید:

و قد عرف من ذلك الطريق إلى الكليني و الصدوق... و نروي رسالة المحكم و

المتشابه للسيد المرتضى بالإسناد السابق عن الشيخ أبي جعفر الطوسي عن السيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي.[۱]

تلفیق اجازات به نحو مذکور، به نظر گروهی از محققین بلا مانع است. نظر نگارنده توضیح عمل صاحب وسائل است و فعلاً به دلیل پاره‌ای جهات، درباره آن اظهار نظر نمی‌کنیم.

خلاصه گفتار

۱. نادرستی انتساب رساله محکم و متشابه به عنوان عین الفاظ روایت یا روایاتی به ائمه علیهم‌السلام تقریباً قطعی است.

۲. نادرستی انتساب آن به مرحوم سید مرتضی نیز تقریباً قطعی است.

۳. احتمال انتساب آن به مرحوم نعمانی، تألیفاً یا روایةً، اگر چه چندان قوی نیست، ولی احتمال ضعیفی هم نیست.

۴. احتمال انتساب رساله سعد بن عبدالله به ایشان، بسیار ضعیف است.

۵. هر دو رساله، قطعاً ریشه در متون روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارند و بسیاری از مضامین هر دو، حتی روایات تحریف، با الفاظ و عبارات دیگر مرسلاً یا مسنداً از ائمه علیهم‌السلام به ما رسیده است. به احتمال قریب به یقین، روایات فراوانی در زمینه فضایل قرآن، انواع آیات، دسته‌بندی موضوعی، دلالت آیات کتاب بر حقانیت طریقه اهل بیت و بطلان سایر راههای انحرافی که به عبارت جامع، روایاتی که نشان دهنده حضور فعال و روشن قرآن در همه زمینه‌های معارف و احکام اسلام است ـ از ائمه علیهم‌السلام و به‌خصوص امیرالمؤمنین علیه‌السلام در اختیار قدمای اصحاب بود که به صورت نقل به معنا یا نقل به مضمون و با سبک و ذوق شخصی مؤلفان آنها، در این دو رساله فعلی آمده است.

۶. احتمال تأثیر تفسیر حسن بن علی بطائنی یا پدرش، بر این دو رساله تا حدودی واضح است.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۸۰.

۴

پژوهشی درباره تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام*

ترسیم کلی کتاب

یکی دیگر از آثار منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام که در این نوشتار به بررسی آن خواهیم پرداخت، کتاب تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام است.

این کتاب از نیمه دوم قرن چهارم، در اوساط علمی انتشار یافت و به حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام، یازدهمین پیشوای معصوم شیعه منتسب است.

این کتاب اضافه بر نسخه‌های خطی، و بعضاً قدیمی، چندین بار چاپ شده و اخیراً با تحقیق مدرسه الامام المهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در ۷۳۶ صفحه، با مجموع مقدمه، فهارس و توضیحی پیرامون کتاب، با عنوانِ التفسیر المنسوب إلی الإمام أبی محمد الحسن بن علی العسکری علیه‌السلام، به چاپ رسیده است.

موضوع کتاب، همچنان‌که از نام آن پیداست، تفسیر قرآن کریم است. در مقدمه کتاب

---

* این نوشتار، بخشی از مقاله‌ای با عنوان «رسائلی پیرامون تفسیر و علوم قرآن منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام» است که اولین بار در کیهان اندیشه، ش ۲۸، بهمن و اسفند ۱۳۶۸، ص ۱۱۳ـ۱۴۱، به چاپ رسیده است.

آمده است که حضرت امام حسن عسکری علیه السلام این تفسیر را مدت هفت سال بر نویسندگان آن که دو نفرند، املا فرموده است.[1] نمی‌دانیم که آیا کتاب فعلی، نتیجه همان هفت سال است یا اصل کتاب بیشتر بوده و این کتاب فعلی، جزئی از آن تفسیر اصلی است.

کتاب فعلی مشتمل است بر تفسیرِ استعاذه، بسم الله، فاتحة الکتاب، اکثر سوره بقره.

پیشینه عنوان کتاب

با اینکه حضرت امام حسن عسکری علیه السلام در نیمه دوم قرن سوم هجری (هشتم ربیع الاول ۲۶۰) به شهادت رسیده‌اند،[2] ولی ظاهراً تا یک قرن بعد، نامی از تفسیر ایشان در میان نبوده است. در این یک قرن، شمار زیادی از دانشمندان بزرگ شیعه که در زمینه‌های حدیث، فقه، تفسیر، رجال... می‌زیسته‌اند، همچون: احمد برقی، علی بن ابراهیم قمی، احمد بن ادریس، محمد بن یعقوب کلینی، ابن قولویه، محمد بن همام بغدادی، ابن عقده (زیدی مذهب)، محمد بن ابراهیم نعمانی... و صدها چهرهٔ بارز علمی دیگر که آثار نسبتاً فراوانی، در حال حاضر از آنان در دست است، و هیچیک از آنان نه تنها حدیثی از آن نقل نکرده‌اند که حتی نامی از کتاب و یا راویان آن نبرده‌اند.

حدود یک قرن پس از وفات حضرت، شخصی به نام محمد بن القاسم الجرجانی الاسترآبادی (منسوب به گرگان فعلی) که با القاب «مفسر» و «خطیب» شناخته می‌شود، این کتاب را برای مرحوم شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) نقل می‌نماید. مرحوم صدوق، قطعاتی از آن را در کتب گرانمایهٔ کتاب من لایحضره الفقیه، توحید، امالی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، و احتمالاً تمامی آن را در کتاب تفسیر خود نقل می‌کند. در تمام این موارد، از شخص مذکور، با تعبیر«رضی الله عنه» یاد می‌کند. مرحوم صدوق تنها کسی است که از شخص مذکور، این کتاب را روایت می‌کند.

---

۱. تفسیر الإمام العسکري علیه السلام، ص ۱۲.

۲. الارشاد، ج ۲، ص ۳۳۶.

پس از مرحوم صدوق، برجسته‌ترین دانشمندان شیعی، نه از کتاب، نه از مؤلف آن و نه از راویان اخیر که کتاب را از حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام شنیده‌اند، حتی نامی نمی‌برند. در این میان به خصوص شیخ طوسی که بیشترین آثار علمی را از او داریم، در هیچیک از کتب علمی متنوع خود: در تفسیر، فقه، رجال، حدیث، نه تنها از آن نقل نمی‌کند، بلکه حتی نام آن افراد را نیز نمی‌برد.

تنها شخصیتی که در این دوره (اوائل قرن پنجم) از این کتاب و مؤلف آن نام می‌برد، احمد بن حسین غضایری است که صریحاً محمد بن قاسم جرجانی را «ضعیفِ کذاب» و کتاب را مجعول می‌داند.

در قرن ششم، مرحوم ابن شهر آشوب (م ۵۸۸) در کتاب معالم العلماء، کتابی به نام تفسیر العسکری من إملاء الامام علیه‌السلام را به حسن بن خالد برقی نسبت می‌دهد که ۱۲۰ جلد است؛[1] یعنی پس از گذشت حدود سه قرن از شهادت امام علیه‌السلام، این کتاب برای نخستین بار در مصادر شیعه نام برده می‌شود.

در قرن ششم بخشهایی از همان تفسیر محمد بن قاسم جرجانی، در کتابهایی که جنبه نقل معجزات و کرامات دارند، آمده است که عمدتاً عبارت‌اند از: مناقب ابن شهر آشوب،[2] خرائج و جرائح قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) و احتجاج طبرسی (احتمالاً متوفای نیمهٔ اول قرن ششم). کتاب اخیر اعتراف دارد که این تفسیر همچون سایر مصادر شیعه، معروف و مورد اتفاق نیست و لذا فقط سند خود را به آن نقل می‌کند.[3]

از عالمان قرن هفتم تا هشتم، ابن داود حلی در رجال خود، شخص مذکور را «کذاب» وصف می‌کند. او در کلام خود رمز «لم» به کار می‌برد؛ یعنی شخص مذکور از ائمه علیهم‌السلام نقل نکرده است.[4]

---

۱. معالم العلماء، ص ۳۴، الرقم ۱۸۹.

۲. مانند: المناقب، ج ۱، ص ۹۲ و ج ۲، ص ۲۹۳ و ۳۰۰ و ۳۱۳ و....

۳. الاحتجاج، ج ۱، ص ۴.

۴. رجال ابن داود، ص ۵۱۰، الرقم ۴۶۳.

علامه حلی نیز در رجال خود، دقیقاً همان سخن ابن غضایری را تکرار، و شخص مذکور را «ضعیفِ کذاب» وصف می‌کند.[۱] اساساً بعد از شیخ صدوق، تا حدود دوره صفویه، به استثنای چند کتاب که بعضی را نام بردیم، و به استثنای حسن بن سلیمان حلی (اوایل قرن نهم)در کتاب المحتضر، در مصادر معروف شیعه نشانه‌ای از این تفسیر و مؤلف آن در حدیث، فقه و تفسیر نیست.

از زمان صفویه (قرن دهم) تا زمان حال، بحث بر سر صحت انتساب تفسیر به حضرت امام علیه‌السلام داغ و جنجال آمیز بوده است. عده‌ای آن را صحیح و به املای حضرت می‌دانسته، معجزات و کرامات منقول در آن را واقعی و مطالب آن را از اسرار و لطایف اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند و معتقدند آنان‌که با مایه‌های کلام اهل بیت علیهم‌السلام آشنایند، عبارات تفسیر را صادر از اهل بیت عصمت و طهارت می‌دانند، در مقابل، جمعی دیگر آن را قطعاً مجعول و ساخته و پرداخته محمد بن قاسم جرجانی می‌دانند با مطالبی سبک و مبتذل که در شأن یک انسان عالم نیست، چه رسد به امام معصوم علیه‌السلام البته مرحوم محقق داماد در کتاب شارع النجاة با تکرار کلمات ابن غضایری در مورد مؤلف کتاب، تفسیر امام را در حقیقت متعلق به حسن بن خالد برقی می‌داند.[۲]

در میان مؤیدان کتاب، با چهره‌های دانشور و گران‌مایه‌ای روبه‌رو هستیم، همچون[۳]:

۱. محقق کرکی در یکی از اجازه‌های خود؛[۴]

۲. شهید ثانی در کتاب اخلاقی خود (منیة المرید) و در اجازه‌ای به پدر شیخ بهایی[۵]؛

۳. مجلسی اول در شرح کتاب من لایحضره الفقیه به نام روضة المتقین، و در شرح فارسی فقیه؛

---

۱. الخلاصة، ص ۲۵۶، شماره ۶۰.

۲. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۹۳.

۳. اسامی این افراد از مستدرک الوسائل حاجی نوری و رسالهٔ آقای استادی که در آخر چاپ جدید کتاب آمده، نقل شده است.

۴. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام: ص ۱۰.

۵. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام، ص ۱۳.

۴. مرحوم مجلسی، که در مقدمهٔ بحار الأنوار راجع به اعتبار کتاب نیز بحثی دارد؛[۱]

۵. مرحوم شیخ حر عاملی، که اضافه بر نقل از کتاب، در خاتمهٔ وسائل بحثی درباره اعتبار آن دارد؛

۶. سید نعمت‌الله جزائری؛

۷. شیخ سلیمان بحرانی در الفوائد النجفیه؛

۸. سید عبدالله شبر؛

۹. فیض کاشانی در کتب تفسیری‌اش؛

۱۰. سید هاشم بحرانی در تفسیر البرهان؛

۱۱. عبد علی حویزی در تفسیر نور الثقلین؛

۱۲. شیخ ابوالحسن شریف در تفسیر مرآة الانوار؛

۱۳ـ ۱۷. در کتابهای رجالی: اکلیل الرجال، تألیف ملا محمد جعفر خراسانی؛ منتهی المقال؛ تعلیقهٔ مرحوم وحید بهبهانی بر منهج المقال؛ رجال مرحوم طه نجف؛ تنقیح المقال مرحوم مامقانی و پاره‌ای کتب رجالی دیگر؛

۱۸. محدث نوری در مستدرک الوسائل، (شرح مشیخهٔ فقیه، طریق صدوق به محمد بن قاسم) که بحقّ بحث او جامع و مستوفاست و تقریباً بهترین نوشته در اثبات صحت کتاب است. ایشان اصل کتاب را بیشتر از کتاب فعلی و در حدود همان تفسیر حسن بن خالد برقی ـ یعنی ۱۲۰ جلد ـ می‌دانند.[۲]

۱۹. مرحوم علامه آقا بزرگ تهرانی در الذریعه با عنوان «تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام» که اضافه بر تحقیقات مرحوم نوری، خود ابداعاتی دارد، تفسیر حسن بن خالد را از امام هادی علیه‌السلام می‌دانند.[۳]

در مقابل، بهترین نوشته‌ای که به نقادی کتاب پرداخته و آن را مجهول و بی اساس

---

۱. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام، ص ۱۲ ـ ۹.

۲. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳. الذریعه، ج ۴، ص ۲۸۳به بعد.

وصف کرده است، کتاب الأخبار الدخیلة (ج ۱، ص ۲۲۸ ـ۱۲۲) اثر علامه متتبع معاصر حاج شیخ محمد تقی تستری است.

عمده‌ترین دلایل منکران

دلایل عمدهٔ منکران انتساب کتاب عبارت است از:

۱. ضعف و دست کم جهالت محمد بن قاسم جرجانی؛

۲. جهالت دو راوی اخیر؛

۳. سبک و مبتذل بودن متن کتاب که با سایر روایات معصومین علیهم‌السلام تشابهی ندارد؛

۴. عدم اعتماد بزرگان اصحاب، چه قبل و چه بعد از صدوق.

اساسی‌ترین دلایل مؤیدان

و در مقابل گروه منکر، عده‌ای بر صحت انتساب کتاب استدلال کرده‌اند که دلایل اساسی آنان بدین شرح است:

۱. اعتماد صدوق بر محمد بن قاسم جرجانی که خود معاصر او بوده و مباشرتاً از او نقل کرده است؛[1]

۲. به کار رفتن تعبیر «رضی الله عنه» بعد از نام او در عبارت صدوق؛

۳. نزدیکی عهد صدوق به عصر ائمه علیهم‌السلام که خود به دعای حضرت مهدی (عجل تعالی فرجه) به دنیا آمده است؛[2]

۴. آشنایی دقیق و عمیق صدوق با روایات اهل بیت علیهم‌السلام

۵. نقل شیخ طوسی و شیخ مفید از این کتاب در اجازهٔ محقق کرکی و شهید ثانی؛

۶. اعتماد گروهی از محققین در سده‌های گذشته بر آن؛

---

۱. الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۷.

۲. فهرست النجاشی، ص ۲۶۱، الرقم ۶۸۴.

۷. مطابقت مضامین روایات آن با سایر روایات و شواهد تاریخی.

نکته اخیر موجب بروز یک دیدگاه جدید در مورد کتاب شده، مبنی بر اینکه این تفسیر همچون سایر کتابها، دارای روایات صحیح و غیرصحیح است؛ بنابراین آنچه با شواهد تاریخی و سایر روایات مطابقت دارد، مورد قبول و بقیه مردود است.

بررسی دیدگاه ابن غضایری

از آنجا که ابن غضایری عمده‌ترین انتقاد را بر کتاب و مؤلف آن مطرح کرده و سخن او نیز به سختی مورد بحث و نقادی قرار گرفته است، نخست سخنان او را نقل می‌کنیم و سپس درباره گفتارش توضیحی می‌دهیم:

مرحوم ابن غضایری (متوفای نیمه اول قرن پنجم) می‌فرماید:

محمد بن القاسم المفسر الاسترابادی: روی عنه أبو جعفر ابن بابویه، ضعیف کذّاب، روی عنه تفسیراً، یرویه عن رجلین مجهولین، أحدهما: یعرف بیوسف بن محمد بن زیاد، و الآخر علی بن محمد بن یسار، عن أبیهما، عن ابی الحسن الثالث علیه‌السلام. و التفسیر موضوع، عن سهل الدیباجی عن أبیه، بأحادیث من هذه المناکیر[1].

ابن داود حلی (متوفای نیمه اول قرن هشتم) می‌فرماید: «محمد بن القاسم، و یقال: ابن أبی‌القاسم المفسر الاسترآبادی «لم»: روی عنه أبو جعفر ابن بابویه، کذاب.[2]

راجع به رمز «لم» توضیحی گذشت[3] و احتمال این اشتباه وجود دارد که اصل آن «غض» (یعنی ابن غضایری) باشد.

مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶) می‌فرماید:

محمد بن القاسم ـ و قیل: ابن أبی القاسم المفسر الإسترابادی روی عنه أبوجعفر ابن بابویه، ضعیف کذّاب. روی عنه تفسیراً یرویه عن رجلین مجهولین: أحدهما یعرف

---

۱. رجال ابن غضایری، ص ۹۸، الرقم ۱۴۸.

۲. رجال ابن داود، ص ۵۱۰، الرقم ۴۶۳.

۳. رك: ص ۲۹۷.

بیوسف بن محمد بن زیاد، و الآخر علی بن محمد بن یسار، عن أبیهما، عن أبی الحسن الثالث علیه السلام. و التفسیر موضوع، عن سهل الدیباجی، عن أبیه، بأحادیث من هذه المناکیر.[۱]

عبارت علامه با اضافهٔ مختصری، همان کلام ابن غضایری است.

بر عبارت ابن‌غضایری و علامه، چندین اشکال اساسی و مهم شده است:

مؤیدین کتاب تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام این اشکالات را طعن بر ابن غضایری و متابعت علامه قرار داده و به شدت به او تاخته‌اند که او اصولاً شناخت دقیقی از کتاب و مؤلف نداشته و در این چند سطر مرتکب چند اشتباه بزرگ گردیده است، بلکه از طرف جمعی، همین اشتباهات را مؤید نفی انتساب کتاب به ابن‌غضایری معروف دانسته‌اند.

منکرین کتاب نیز پذیرفته‌اند که عبارت ابن‌غضایری و علامه دارای اشتباهات واضحی است.

اینک به شرح و توضیح این اشتباهات می‌پردازیم:

۱. در عبارت علامه و ابن داود، نام مفسر «محمد بن أبی القاسم» با تعبیر «قیل» نقل شده؛ در صورتی که نام او در مصادر موجود، «محمد بن القاسم» است[۲].

این ایراد، اگر وارد باشد، به علامه و ابن داود اختصاص ندارد. در بعضی موارد، مرحوم صدوق از همین شخص، با عنوان «محمد بن أبی القاسم»[۳]، و در یک روایت از او با نام «محمد بن علی الإسترابادی» یاد می‌کند[۴] حدیث مذکور

---

۱. الخلاصة، ص ۲۵۶، الرقم ۶۰.

۲. رک: رجال النجاشی، ج ۱، ص ۳۶۲، الرقم ۹۷۳؛ رجال ابن الغضائری، ج ۱، ص۹۸، الرقم ۱۴۸؛ رجال ابن داود، ص ۵۱۰، الرقم ۴۶۳.

۳. عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۲؛ التوحید، ص ۴۷؛ الخصال، ص ۴۸۴.

۴. أمالی صدوق، ص ۱۷۴، ح ۱.

بعینه در تفسیر فعلی موجود است[1]. از سوی دیگر، ما هیچ راهی برای شناخت این شخص، به جز مرحوم صدوق نداریم و اصولاً نام او در سایر مصادر و منابع حدیث نیامده است. همین اختلاف شاید منشأ این ابهام در نام پدر او شده که آیا قاسم است، یا علی و کنیه او ابوالقاسم؟ در حقیقت مرحوم علامه و ابن داود با تعبیر«قیل» و «یقال» به همین اختلاف و تردید اشاره دارند که خود حاکی از دقت نظر آنان است، نه سهو و اشتباه.

۲. ابن غضایری، دو راوی بعد از مفسر را به عنوان «مجهول» وصف می‌کند، در حالی‌که نام خودشان، پدرانشان، اجدادشان، موطن آنان (استرآباد) و مذهب آنان (کانا من الشیعة الإمامیة) همگی معلوم است، چگونه می‌توان آنان را مجهول دانست[2]؟.

در جواب این اشکال گفته‌اند که آن دو در اصطلاح اهل رجال «مجهول» هستند و وثاقتشان ناشناخته است و شناخت نام و موطن و مذهب آنان، جهالت مذکور را رفع نمی‌کند. به نظر نگارنده نیز، به شرحی که خواهد آمد، دو شخص مذکور کاملاً مجهول‌اند و حق با ابن غضایری است که چنین تعبیری از آنان کرده است و خواهیم گفت که نام این دو نفر به جز به طریق محمد بن قاسم جرجانی در هیچ مصدر و سندی وجود ندارد و اگر کسی بخواهد چنین کتاب مفصلی را جعل کند و به یک امام معصوم و مشهور نسبت دهد، چه مانعی دارد که اسم ثلاثی ـ پسر، پدر، جد ـ دو نفر را نیز جعل کند که وجود خارجی نداشته باشند؟

۳. اسم راوی دوم، علی بن محمد بن یسار آمده؛ در حالی‌که در کتاب فعلی، علی بن محمد بن سیار است. در حقیقت نام جد این شخص در مصادر متعدد، مختلف است: یسار، سیار، سنان، صیاد، و چون این اسم وهمی است و حاکی از شخص خارجی نیست، تحقیق ضبط صحیح آن بدون فایده است.

---

۱. تفسیر الإمام العسکری ﷺ، ص ۵۸.

۲. طبقات اعلام الشیعه، النقت العیون، ص ۳۱۲؛ مهدی بن ابی حرب نزار.

۴. عبارت صریح ابن غضایری این است که این دو نفر از پدرانشان، از حضرت هادی علیه السلام تفسیر را نقل می‌کنند؛ در صورتی‌که تفسیر موجود صراحت دارد که همان دو نفر راوی هستند، نه پدرانشان.[۱]

اشکال چهارم، قوی‌ترین اشتباه مطرح شده است که تقریباً دو طرف آن را قبول دارند.

برای نگارنده تعجب‌آور است چگونه این اشکال را به ابن‌غضایری و به تبع او به علامه وارد کرده‌اند؛ در حالی‌که این مطلب (عن ابویهما) در کتب صدوق، راوی اصلی و منحصر به‌فرد کتاب آمده است. مرحوم صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه فقط یک حدیث از این تفسیر را این‌گونه نقل می‌کند: «و روی لی محمد بن القاسم الإسترابادي عن یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن یسار، عن أبویهما، عن الحسن بن علی...»، و بعد از نقل حدیث می‌فرماید: «و الحدیث طویل، اخذنا منه موضع الحاجة، و قد أخرجته فی تفسیر القرآن».[۲]

همچنین وی در کتب متعدد خود همین عبارت (عن أبویهما) را آورده است[۳]. محقق کرکی و شهید ثانی در اجازه‌های خود نیز «عن ابویهما» را در سند تفسیر آورده‌اند[۴]. علامهٔ تهرانی و دیگران احتمال داده‌اند عبارت «عن ابویهما» در عبارات مرحوم صدوق زائد است[۵]، ولی باید در نظر داشت که از نظر علمای رجال و حدیث، وجود تشویش و اضطراب در سند روایت، خود از عوامل ضعف روایت است. به هر حال، بهتر بود این اشکال را به مرحوم صدوق می‌کردند، نه ابن غضایری.

از سوی دیگری، در اول تفسیر فعلی چنین آمده است:

فقلنا: فماذا تأمرنا أیها الإمام أن نصنع فی طریقنا إلی أن ننتهی إلی بلد خرجنا

---

۱. تفسیر الإمام العسکری علیه السلام، ص ۱۱.

۲. الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۲۸، ح ۲۵۸۶.

۳. التوحید، ص ۴۷، ح ۹. ص ۲۳، ح ۵ و علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۴۰ و معانی الأخبار، ص ۳۳.

۴. رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۱۱۳۸.

۵. الذریعة، ج ۴، ص ۲۹۲.

من هناك و كيف ندخل ذلك البلد و منه هربنا و طلب سلطان البلد لنا حديث و وعيده إيانا شديد؟ فقال علیه‌السلام: خلّفا عليَّ ولديكما هذين لأُفيدهما العلم الذي يشرّفهما تعالى به...[1].

ظاهر عبارت آن است که گویندگان آن و مخاطب حضرت علیه‌السلام پدران این دو شخص می‌باشند و شاید همین مقدار، موجب توهم نقل کتاب از پدران شده است، ولی به هر حال، در کتاب فعلی راوی تفسیر دو شخص مذکور است، نه پدران آنها.

۵. ابن غضایری تفسیر را به امام هادی علیه‌السلام نسبت داده؛ در حالی‌که انتساب آن به امام حسن عسکری علیه‌السلام کاملاً معروف و مشهور است.

ما دقیقاً نکته کلام ابن غضایری را نمی‌دانیم، ولی به دو نکته باید توجه کرد:

یک: در اول کتاب آمده است که راویان اصلی تفسیر، در مدت هفت سال آن را از حضرتش شنیده‌اند و چون مدت امامت امام عسکری علیه‌السلام دقیقاً کمتر از شش سال است، شاید مرحوم ابن غضایری احتمال داده است که آنها تفسیر را از امام هادی علیه‌السلام شنیده‌اند. مرحوم علامه تهرانی نیز نظریه این احتمال را داده. گفته است کتاب تفسیر العسکری علیه‌السلام که ابن شهر آشوب آن را به حسن بن خالد برقی نسبت داده، املای حضرت هادی است، نه حضرت عسکری علیه‌السلام[2].

دو: نخستین حدیثی که در تفسیر فعلی بعد از مقدمه آن آمده، این‌گونه است: «فكان أول ما أملى علينا وكتبناه: حدثني أبي علي بن محمد، عن أبيه محمد بن علي[3]...». و احتمال دارد در نسخهٔ ابن‌غضایری چنین بوده: «حدثنی علي بن محمد...» و این منشأ توهم انتساب آن به حضرت هادی علیه‌السلام بوده است.

۶. از عبارتِ «و التفسير موضوع عن سهل الديباجي، عن أبيه...»، چنین استفاده می‌شود

---

۱. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام، ص ۱۰.

۲. الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۳.

۳. تفسیر الامام العسکری علیه‌السلام، ص ۱۳.

که سهل الدیباجی، این تفسیر را از پدرش، وضع و جعل کرده؛ در صورتی‌که نام سهل الدیباجی و پدرش در هیچ سند این تفسیر وجود ندارد.

به نظر نگارنده، این عبارت، با قطع نظر از اشکال فوق، اصولاً قاصر و نارساست و از نظر ترکیب ادبی خالی از تعقید نیست. از این عبارت نمی‌توان فهمید واضع کتاب، سهل الدیباجی است، یا پدرش. به احتمال بسیار قوی، عبارت افتادگی دارد و احتمالاً اصل آن چنین بوده: «و التفسیر موضوع، و عن سهل الدیباجی...»، و این عبارت عطف باشد بر عبارت سابق: «یرویه عن رجلین...»؛ یعنی مفسر جرجانی تفسیری را از دو شخص مجهول، و روایات منکر را نیز از سهل دیباجی، از پدرش، نقل کرده است. در این صورت، مراد او این نیست که این تفسیر را از سهل الدیباجی از پدرش نقل کرده، بلکه از سهل روایات و احادیث منکر، غیر از کتاب فعلی را روایت کرده است. در بحثهای آینده خواهیم گفت که مفسر استرابادی، اضافه بر روایت تفسیر، از پاره‌ای اشخاص هم روایات متفرقه‌ای نقل کرده، و سهل یکی از آن افراد است، البته بنابر اطلاع ابن‌غضایری، چون در روایات موجود، هنوز به حدیثی از مفسر جرجانی از سهل الدیباجی برنخورده‌ایم.

با این توضیحات، همه اشکالات وارد بر عبارت ابن غضایری قابل دفع است؛ اگرچه اشکال پنجم قوی‌ترین اشکال به شمار می‌رود. و همچنین نارسایی عبارت (در اشکال ششم) به حال خود باقی می‌ماند؛ زیرا سهل الدیباجی که یک سال قبل از صدوق در سال ۳۸۰ وفات یافته، معاصر اوست[1] و روایت کردن مفسر جرجانی از او بسی بعید است.

تحقیق و بررسی

برای روشن شدن چهرهٔ اصلی مؤلف و ارزش کتاب، نیاز به تحقیق بیشتری داریم. روش کلی ما، تطبیق کتاب و حال راویان آن، با شواهد عینی تاریخی و پرهیز از هرگونه یک‌سونگری است، ان‌شاءالله.

---

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۳۳.

در مقدمهٔ کتاب، از زبان راویان آن (یوسف بن محمد بن زیاد، و علی بن محمد بن سیار) آمده است: در زمان امارت حسن بن زید[1] در استراباد (گرگان فعلی) می‌زیستند و چون شخص مذکور به تحریک زیدیها مردم را می‌کشت، اینان همراه پدرانشان، از ترس به حضور حضرت امام عسکری علیه‌السلام می‌رسند. آن حضرت با گرمی از آنان استقبال می‌کند و آرامش قلبی به آنان می‌دهد. پدرانشان از آن حضرت کسب تکلیف می‌کنند که آن حضرت توصیه می‌فرمایند: این دو فرزند را نزد من بگذارید تا علمی که شرف آنان است، بدیشان بیاموزم. آنان می‌پذیرند، فرزندان خود را خدمت حضرت می‌گذارند و خود به دیار خویش برمی‌گردند. بعدها نامهٔ پدرانشان می‌رسد که حسن بن زید اموال آنان را بازگردانده و مشکلات آنان برطرف شده و اضافه بر آن حسن بن زید از آنان خواسته است تا همچنان در خدمت حضرت عسکری علیه‌السلام باشند و از محضرش فیض برند. آنان هم در طی هفت سالی که در خدمت بودند، مطالب را روزانه یادداشت می‌کردند[2و3] در این کتاب از همان ابتدای آن، برخی حوادث تاریخی نقل می‌شود که صرفاً در اندیشهٔ مؤلف وجود دارد و نه در واقعیتهای عینی.

از این عبارات معلوم می‌شود که آنها از زمان ورود، تا زمان برطرف شدن گرفتاریهای پدرانشان، هفت سال در خدمت حضرت به نوشتن تفسیر مشغول بودند. بعد از این هفت سال و اندی، هیچ‌گونه عبارتی به کار نبرده‌اند که نشان دهد به جهت شهادت حضرت، نوشتن را ادامه نداده‌اند.

از سوی دیگر، می‌دانیم مدت امامت حضرت عسکری علیه‌السلام از سوم رجب سال ۲۵۴ تا هشتم ربیع الاول ۲۶۰ هجری[4] بوده است که دقیقاً پنج سال و هشت ماه و پنج روز

---

۱. اولین علوی والی آن مناطق که از سال ۲۵۰ تا ۲۷۰ بر آن نواحی حکومت داشت. در منابع تاریخی همچون أعیان الشیعه از او به نیکی یاد می‌کنند. (بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۱۶۳).

۲. بحار الأنوار، ج ۱۰۵، ص ۱۶۳.

۳. تفسیر الامام العسکری علیه‌السلام، ص ۹ـ ۱۲.

۴. الارشاد، ج ۲، ص ۳۳۶.

می‌شود[۱]. مؤلف که گویا با حقایق تاریخ معاصر خود آشنا نبوده، بدون اسم بردن از حضرت هادی علیه‌السلام این دو نفر را مدت هفت سال و اندی در خدمت حضرت عسکری علیه‌السلام فرض کرده است. البته می‌توان گفت این اشتباه از خود مؤلف بوده است، ولی بعد از چند صفحه، از زبان حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام چنین نقل کرده:

قال [علي بن أبي طالب:] ان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله لما بنی مسجده بالمدینة و اشرع فیه بابه، و اشرع المهاجرون و الأنصار أبوابهم أراد الله عزوجل إبانة محمد و آله الأفضلین بالفضیلة، فنزل جبرئیل عن الله تعالی بأن سدّوا الأبواب عن مسجد رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله قبل أن ینزل بکم العذاب. فأوّل من بعث إلیه رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یأمره بسدّ الأبواب العباس بن عبدالمطلب فقال: سمعاً و طاعة للّه و لرسوله، و کان الرسول معاذ بن جبل، ثم مرّ العباس بفاطمة علیهاالسلام فرآها قاعدةً علی بابها و قد اقعدت الحسن و الحسین علیهماالسلام ...[۲]

می‌دانیم ساختن مسجد مدینه از همان روزهای اول هجرت شروع شد، ولادت امام حسن سال سوم هجرت[۳]، ولادت امام حسین سال چهارم هجرت[۴]، آمدن عباس، عموی پیامبر، به مدینه سال هشتم و احتمالاً دستور بستن درهای مسجد قبل از جنگ خندق بوده است. حالا باید دید که چگونه عباس به هنگام ساختن مسجد در مدینه به سر می‌برده و یا عمر امام حسن و امام حسین علیهماالسلام در وقت ساختن مسجد چند سال بوده که در کنار حضرت زهرا علیهاالسلام نشسته بودند؟!.

اما دو راوی اصلی کتاب: یوسف بن محمد بن زیاد، و علی بن محمد بن سیار، که هفت سال روزانه به نزد حضرت می‌رفتند و عادتاً باید از سرشناس‌ترین چهره‌های اصحاب حضرت باشند، در هیچ‌یک از منابع رجالی، تاریخی و حدیثی شیعه نامشان در شمار اصحاب حضرت نبوده، چه رسد به توثیق یا تضعیف شدنشان. نخستین کتابی که از اصحاب

---

۱. تعجب است که مرحوم علامه تهرانی در الذریعه، مدت امامت حضرت را «حدود هفت سال» ذکر می‌کند تا با عبارت کتاب منسجم شود. (الذریعه، ج ۴، ص ۲۸۵).

۲. مجمع الرجال، ج ۵، ص ۲۶۹ـ۲۷۳ و تفسیر الامام العسکری علیه‌السلام، ص ۱۷.

۳. الارشاد، ج ۲، ص ۵.

۴. الارشاد، ج ۲، ص ۱۷.

حضرت عسکری علیه‌السلام نام برده و فعلاً موجود است، رجال برقی است. برقی، چهارده یا بیست سال پس از شهادت حضرت عسکری علیه‌السلام وفات یافته[۱]، و نزدیک‌ترین مصدر رجالی در این‌باره به شمار می‌آید. هم ایشان و نجاشی و شیخ طوسی، از این دو هیچ نامی نبرده‌اند، با اینکه نه فقط این تفسیر در دسترس آنها بوده، بلکه روایت این دو نفر از امام عسکری علیه‌السلام در موارد متعدد از کتب مرحوم صدوق و به‌خصوص در کتاب من لایحضره الفقیه، قطعاً در معرض دید آنها قرار داشته، ولی آنان هیچ اشاره‌ای حتی به نام این دو نفر نکرده‌اند. مرحوم شیخ طوسی، در رجال خود، در اصحاب حضرت عسکری علیه‌السلام، نام ۱۰۲ نفر را می‌برد[۲]، که فعلاً روایات اکثر آنان در دست نیست، حتی اسم بعضی را می‌برد و تصریح می‌کند که از حضرتش روایت نکرده و فقط آن حضرت را درک کرده‌اند[۳]. وی با اینکه کتاب من لایحضره الفقیه و سایر کتب صدوق را در اختیار داشت، هیچ اشاره‌ای حتی به نام این دو نمی‌کند، به‌خصوص که این دو، تفسیر مهمی را مباشرتاً یا به واسطه پدران از امام معصوم نقل کرده‌اند. از این مطلب چه می‌توان فهمید؟.

از سوی دیگر، نام این دو نفر، فقط از طریق محمد بن قاسم جرجانی به ما رسیده است و حتی یک روایت نداریم که شخص دیگری، از این دو نفر نقل کرده باشد. آری، مرحوم صدوق در امالی، فقط یک بار از محمد بن علی استرابادی، از این دو نفر نقل می‌کند[۴] و علامه حلی نیز در اجازه به بنی زهره، سند دعای ندبه حضرت سجاد علیه‌السلام را چنین می‌آورد:

> عن الحاکم أبی القاسم عبدالله بن عبیدالله الحسکانی، عن أبی‌القاسم علی بن محمد العمری، عن أبی جعفر محمد بن بابویه، عن أبی محمد بن القاسم بن محمد الاسترآبادی، عن عبدالملك بن إبراهیم و علی بن محمد بن سیار، عن أبی یحیی بن عبدالله بن زید العمری[۵].

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۷۷، الرقم ۱۸۲.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۹۷ تا ص ۴۰۳.

۳. رجال الطوسی، ص ۳۹۷، الرقم ۵۸۳۱ و ص ۳۹۸ الرقم ۵۸۴۳.

۴. الأمالی، المجلس ۳۳، ص ۱۷۴، ح ۱.

۵. بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۲۲.

همچنین مرحوم علامه تهرانی در الذریعه، چنین نتیجه گرفته که اضافه بر مفسر جرجانی، دو نفر دیگر: محمد بن علی استرابادی، و أبو محمد بن القاسم بن محمد الإستراباديِ، نیز از علی بن محمد بن سیار نقل کرده‌اند[۱].

به نظر نگارنده پر واضح است که هر دو مغلوط بوده‌اند. در مورد اول، نام پدر مفسر ـ اگر قاسم باشد، نه ابوالقاسم ـ به علی تحریف شده، و همین روایت بعینه در تفسیر فعلی موجود است[۲]. در مورد دوم نیز کلمه «الحسن» سقط شده که در اصل بوده: ابوالحسن محمد بن القاسم بن محمد الإسترابادی. اگر فرض کنیم همین صورت فعلی صحیح است، غیر از اضافه کردن دو مجهول دیگر به مفسر استرابادی، هیچ فایدهٔ دیگری دربر ندارد و به این وسیله نمی‌توان روایات دیگر را برای او اثبات کرد. در نتیجه باید گفت با مراجعه به شواهد تاریخی، مدرکی در دست نداریم که اصل وجود آن دو را اثبات کند، چه رسد به اینکه مدت هفت سال، هر روز خدمت حضرت رسیده باشند.

محمد بن القاسم الجرجانی

شواهد موجود در کلام صدوق و دانشمندان پس از او، حاکی از نقش فعال محمد بن قاسم جرجانی در تألیف کتاب فعلی (تفسیر منسوب به امام عسکری) است. تا آنجا که مدارک حدیثی ما نشان می‌دهد، به استثنای صدوق، هیچ‌کس از او روایت نکرده است.

بزرگان حدیث و رجال که پس از صدوق آمده‌اند و به‌طور عمده شیخ طوسی و نجاشی، حتی نام او را نبرده‌اند. نظر معاصر این دو یعنی ابن غضایری را نیز دیدیم که چگونه از او یاد می‌کند. از ظاهر نسبت محمد بن القاسم الجرجانی به جرجان (گرگان) معلوم می‌شود که وی از آن دیار است، اما نمی‌دانیم مرحوم صدوق در چه زمانی و در کجا با او ملاقات و از او روایت کرده است. در سفرهای صدوق ـ که روان‌شاد ربانی شیرازی، در مقدمه کتاب معانی الأخبار، با رنج فراوان آنها را مشخص کرده است ـ از سفر او به

---

۱. الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۶ (الهامش).

۲. تفسیر الامام العسکری ﷺ، ص ۵۸.

جرجان سخنی به میان نمی‌آید[۱]. نکته درخور توجه آنکه مرحوم صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه فقط یک روایت از او نقل می‌کند، با عنوان «روی لي..»[۲]، و در مشیخه می‌فرماید: «و ما کان فیه عن محمد بن القاسم الإسترابادی، فقد رویته عنه»[۳]. این در حالی است که اصولاً مرحوم صدوق در مشیخه، طریق خود به مشایخ را نقل نمی‌کند. لذا نمی‌دانیم چرا صدوق تنها از این شیخ خود در مشیخه نام می‌برد؛ در حالی‌که از او یک روایت بیشتر نقل نمی‌کند، و در اول آن تصریح می‌کند که خود او شخصاً برایش روایت کرده است؟.

نگارنده هنوز دلیل واضحی برای این کار مرحوم صدوق نیافته؛ اگر چه عادتاً این‌گونه تعابیر برای رفع پاره‌ای ابهامات موجود، ناشی از امکان عدم ملاقات، به جهت فاصله زمانی یا مکانی است، ولی اطمینان به آن، با نبودن مصادر و شواهد تاریخی بس مشکل است.

به هر حال این مطلب نیاز به تأمل بیشتری دارد، حتی ممکن است به نتایج جدید و غیر مترقبه ـ مانند احتمال جعل نام او در آثار مرحوم صدوق ـ برسد.

مرحوم علامه تهرانی، پس از تجلیل فراوان از مفسر جرجانی به جهت اعتماد کسی مثل شیخ صدوق بر او، می‌فرماید: مفسر جرجانی اضافه بر دو شخص مذکور، از عده‌ای از مشایخ نیز حدیث نقل می‌نماید و از جمله به افراد زیر اشاره می‌کند[۴]:

۱. احمد بن الحسن الحسینی: مفسر جرجانی به واسطه این شخص چندین روایت از امام عسکری علیه‌السلام نقل می‌کند که در تفسیر نیامده است. صدوق در ابتدای جزء دوم عیون اخبار الرضا علیه‌السلام حدیث به وسیله او نقل کرده است[۵]؛

۲. عبد الملک بن احمد بن هارون.[۶]

---

۱. معانی الأخبار، مقدّمه، ص ۱۷.
۲. الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۷، ح ۲۵۸.
۳. الفقیه، ج ۴، ص ۵۰۲.
۴. الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۷ (هامش).
۵. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۲ـ۵.
۶. أمالی صدوق، ص ۳۶۱، ح ۱.

۳. جعفر بن احمد، امالی؛[۱]

۴. عبد الملک بن ابراهیم: نام او در اجازه علامه حلی آمده است[۲].

آن‌گاه علامه تهرانی چنین نتیجه می‌گیرد:

فقد ظهر ممّا ذکرناه أنّ المفسر المذکور کان من المعروفین فی عصره و کان من مشایخ الإجازة، الکثیر المشایخ، و الواسع الروایة[۳].

ضمن احترام به تحقیقات مرحوم آقا بزرگ تهرانی (رضوان‌الله علیه)، نتیجه تأمل ما در اسانید و متون روایات مفسر جرجانی نشان می‌دهد که در مجموعِ روایاتِ این شخص و از جمله در کتاب تفسیر، چند نقطه اشتراک وجود دارد:

۱. همه این افراد کاملاً مجهول هستند، تا آنجا که حتی نامی از آنان در سایر منابع رجالی، حدیثی و تاریخی ما نیامده است؛ مثلاً احمد بن حسن حسینی که مباشرتاً چندین روایت از امام عسکری علیه‌السلام نقل کرده، نه نام او در مصدر دیگری موجود است و نه حالات او.

این چهار نفر و دو راوی تفسیر، نامشان منحصراً پس از نام مفسر جرجانی برده می‌شود و مرحوم صدوق نیز تنها کسی است که از مفسر جرجانی نام می‌برد.

۲. این اشخاص مجهول، در همه موارد، با یک واسطه یا بی واسطه از یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های شیعی و یا سنی نقل می‌کنند و هر اندازه که خودشان مجهول‌اند، آن شخص واسطه از چهره‌های کاملاً سرشناس است. دو شخص مذکور، بی واسطه و یا با واسطه پدران، و همچنین احمد بن حسن حسینی، از حضرت امام عسکری، و جعفر بن احمد و عبدالملک بن ابراهیم، با یک واسطه از سفیان بن عیینه نقل می‌کنند. عبدالملک بن احمد نیز با یک واسطه از یزید بن هارون واسطی نقل می‌کند. این دو شخص از معروف‌ترین چهره‌های سرشناس حدیث اهل سنت به شمار می‌روند.

---

۱. أمالی صدوق، ص ۴۵۳، ح ۳.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۲۲.

۳. الذریعه، ج ۴، ص ۲۸۷ (الهامش).

این مسأله چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ آیا واقعاً مفسر جرجانی فقط از اشخاص گمنام حدیث نقل می‌کند؟ آیا می‌توان گفت احتمالاً آنان افرادی عالم و مورد وثوق بوده‌اند، ولی مثلاً چون عالم شهر و یا روستا بوده‌اند، معروفیتی نداشته‌اند و در کتب رجال و حدیث نام آنان نیامده است؟ یا اینکه ـ خدای ناکرده ـ باید سخن ابن غضایری را درست بدانیم و بگوییم این شخص برای رد گم کردن، اضافه بر نسبت احادیث جعلی به چهره‌های معروف، چند نام جعلی را به عنوان واسطهٔ خود اختراع کرده و به سبب جهالت آنان، مطالب خود را به چهره‌های معروف، مستند داشته است؟ متأسفانه شواهد موجود احتمال دوم را تأیید می‌کند.

۳. متون روایات این شخص، با اینکه واسطه‌ها مختلف‌اند و بعضی راویان سنی و برخی شیعه‌اند، همه حتی تفسیر موجود یکنواخت، با سبک ادبی واحد، و دارای یک روح و محتوای واحد است. البته ما می‌دانیم نقل به معنا و یا نقل به مضمون جایز است، ولی این غالباً در مواردی است که راوی اول، از امام نقل می‌کند؛ مثلاً اگر روایات عمار بن موسی ساباطی را در یک جا جمع کنیم، لحن و تعبیر همه آنها تقریباً یکی است، ولی درباره مفسر جرجانی وضع فرق می‌کند. او از یک سو، تفسیری را از امام عسکری علیه‌السلام نقل می‌کند که حضرتش طی هفت سال املا فرموده‌اند و از سوی دیگر، از ابوهریره[1] روایت نقل می‌کند.[2] ولی با تعجب مشاهده می‌کنیم لحن، تعبیر، روح و محتوای هر دو یکی است؛ در حالی که اقتضای امانت علمی در این‌گونه موارد این است که هر متن را دقیقاً همان‌گونه که هست، نقل کند.

در نمونه‌ای که پیش از این از تفسیر آوردیم، دیدیم مفسر جرجانی به ربط قضایای خارجی توجهی ندارد. نکته لطیف اینجاست که در این روایات متفرقه نیز همین بی ربطی ملاحظه می‌شود. صدوق در عیون اخبار الرضا از احمد بن حسن، از

---

۱. عبارت فوق عین عبارات کتاب میرداماد به فارسی است رك: مستدرک الوسائل، ج۳، ص۶۶۳ـ۶۶۲.
۲. امالی صدوق، ص ۳۶۱، ح ۱.

امام عسکری، از پدران بزرگوارش، از موسی بن جعفر (سلام الله علیهم اجمعین)، چنین نقل می‌کند:

کان قوم من خواص الصادق علیه السلام جلوساً بحضرته فی لیلة مقمرة مضحیة. فقالوا: یابن رسول‌الله، ما احسن أدیم[1] هذه السماء، و أنوار هذه النجوم و الکواکب؟ فقال الصادق علیه السلام: إنّکم لتقولون هذا، و إنّ المدبرات الأربعة[2] جبرئیل و میکائیل و إسرافیل و ملك الموت، ینظرون إلی الأرض فیرونکم و اخوانکم فی أقطار الأرض و نورکم إلی السموات و إلیهم أحسن من أنوار هذه الکواکب و إنّهم لیقولون کما تقولون ما أحسن أنوار هؤلاء المؤمنین[3].

هدف او بیان روشنایی و درخشش نور مؤمنین بر اهل آسمانها و فرشتگان مقرب الهی است. لذا آن را به فروغ و روشنایی ستارگان در شب تشبیه کرده است، ولی ستارگان شبی مهتابی به روشنایی روز! گویا توجه نداشته که در شب مهتابی ستارگان درخشش و روشنایی کمی دارند، بلکه برعکس باید تشبیه می‌کرد به ستارگان شبهای محاق که درخشش خیره کننده‌ای دارند. برای نورانیت قلوب، روایتی نزدیک به همین مضمون را نقل می‌کنیم، و با مقایسه متن آن با متن بالا، بهتر می‌توان شیوهٔ آن را ارزیابی کرد. امام باقر علیه السلام به عبدالله بن میمون قداح فرمود: «یا ابن میمون، کم أنتم بمکة؟ قلت: نحن أربعة. قال: اما إنکم نور فی ظلمات الأرض»[4].

با در نظر گرفتن مطالب بالا، آیا می‌توان گفت که مفسر جرجانی از چهره‌های سرشناس عصرخود، از مشایخ فراوانی حدیث نقل کرده است؟ اصولاً معیار برای درج شخصی در جملهٔ «مشایخ» چیست؟ آیا همین که در یک حدیث «عن فلان» آمده باشد، باید او را از «مشایخ» شمرد؟.

---

۱. ادیم، در لغت به معنای پوست است. مجازاً ادیم را بر زمین اطلاق می‌کنند، اما اطلاق آن بر آسمان از نظر ادبی غلط است.

۲. از نظر ادبی غلط است.

۳. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲، ح ۲.

۴. رجال الکشّی، ص ۲۴۵، الرقم ۴۵۲، ص ۳۸۹، الرقم ۷۳۱.

راهیابی تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام در میراث علمی ما

چاپ جدید تفسیر، بر اساس شش نسخه خطی ـ که قدیم‌ترین آنها متعلق به ۸۰۸ است ـ و دو نسخه چاپی انجام گرفته است. در ابتدای این نسخه‌ها، دو سند آمده است:

۱. قال الشیخ أبوالفضل شاذان بن جبرئیل بن إسماعیل القمی (أدام الله تأییده): حدثنا السید محمد بن شراهتك[1] الحسینی الجرجانی، عن السید أبی جعفر مهدی بن الحارث[2] الحسینی المرعشی، عن الشیخ الصدوق أبی عبدالله جعفر بن محمد الدوریستی، عن أبیه، عن الشیخ الفقیه أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین... (مرحوم شیخ صدوق).

۲. قال محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق: حدثنی الشیخان الفقیهان أبوالحسن محمد بن أحمد بن علی بن الحسن بن شاذان، و أبو محمد جعفر بن أحمد بن علی القمی قال: حدثنا الشیخ الفقیه أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین... (مرحوم شیخ صدوق).

با اینکه پاره‌ای از این افراد کاملاً آشنا نیستند، ولی چون ظاهراً همه‌شان از مشایخ اجازه و حدیث‌اند، از این بحث صرف‌نظر می‌کنیم و وثاقت و جلالت آنان را فرض می‌کنیم، ولی با توجه به اسامی می‌توان دریافت‌که بعد از مرحوم صدوق، بزرگان و اساطین مذهب همچون شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی، این تفسیر را روایت نکرده‌اند و شاید همین نکته سبب مهجوریت وعدم شهرت کتاب گردیده است، تا آنجا که مرحوم طبرسی در اوایل کتاب «احتجاج»، تنها سند خود به این تفسیر را نقل می‌کند؛ زیرا این کتاب را همچون سایر کتابها مشهور ندانسته است. طبرسی می‌فرماید:

و لاتأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده، إمّا لوجود الاجماع علیه، أو موافقته لما دلت العقول إلیه، أو لاشتهاره في السیر و الكتب بین المخالف و المؤالف، إلّا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري ۷ فإنه لیس فی الاشتهار علی حد ما سواه، و إن كان مشتملاً علی

---

۱. معجم الرجال، ج ۲، ص ۱۰۵ ـ ۱۰۶.

۲. رجال ابن داود، ص ۱۰۶.

مثل الذی قدمناه. فلأجل ذلك ذكرت أسناده فی أول جزء من ذلك دون غيره؛ لأن جميع ما رويت عنه إنما رويته بإسناد واحد من جملة الأخبار التی ذكرها عليه السلام فی تفسيره[1].

و طریق خود را چنین می‌آورد:

حدّثني به السيد العالم العابد أبو جعفر مهدي بن أبي حرب الحسيني المرعشي رحمه الله، قال: حدّثني الشيخ الصدوق أبوعبدالله جعفر بن محمد بن أحمد الدوريستي رحمه الله، قال: حدّثني أبي محمد بن أحمد، قال: حدّثني الشيخ السعيد أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي رحمه الله[2].

این طریق بعینه همان طریق اول است.

در مصادر موجود از قرن چهارم تا قرن دهم، طریق دیگری به این تفسیر در اختیار نیست. در قرن دهم ابتدا محقق کرکی و سپس شهید ثانی، در دو اجازهٔ مفصل خود، طریق خود را به این کتاب نقل فرموده‌اند که منتهی می‌شود به شیخ طوسی، از ابن غضایری (پدر) از شیخ صدوق، و به شیخ مفید از شیخ صدوق. اینک متن عبارات:

اجازه محقق کرکی:

... عن الشيخ الإمام عماد الفرقة الناجية أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، قال: أخبرنا أبوعبدالله الحسين بن عبيدالله الغضائري أخبرنا أبوجعفر محمد بن بابويه حدّثنا محمد بن القاسم المفسر الجرجاني، حدثنا يوسف بن محمد بن زياد و علي بن محمد بن سنان عن أبويهما، عن مولانا و مولى كافة الانام أبي محمدالحسن العسكري[3].

اجازه شهید ثانی:

و لنذكر طريقاً واحداً هو أعلى ما اشتملت عليه هذه الطرق إلى مولانا و سيدنا و سيد الكائنات رسول‌الله صلی الله علیه و آله، و يعلم منه أيضاً مفصلاً أعلى ما عندنا من السند إلى كتب الحديث كالتهذيب و الاستبصار و الفقيه و المدينة و الكافي و غيرها. أخبرنا

---

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۴.

۲. الاحتجاج، ج ۱، ص۱۵.

۳. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۸۹، وبحار الأنوار، ج ۱۰۵، ص ۷۸.

شیخنا السعید نور الدین علي بن عبد العالي... عن شاذان بن جبرئیل، عن جعفر الدوریستي عن المفید، عن الصدوق أبي جعفر محمد بن بابویه، قال: حدثنا محمد بن القاسم الجرجاني، قال: حدثنا یوسف بن محمد بن زیاد و علي بن محمد بن سنان، عن أبویهما، عن مولانا و سیدنا أبي محمد الحسن بن علي[1].

اگر چه آثار رجالی و تاریخی ابن غضایری (پدر) به طور مستقل در دست نیست، ولی در آثار شیخ مفید و شیخ طوسی که فوق العاده فراوان است، هیچ اثر و نشانه‌ای از کتاب و از نام راویان آن نمی‌بینیم. در حقیقت این دو بزرگوار تلفیق اجازات کرده‌اند، به این معنا که آثار شیخ طوسی را با اجازه نقل می‌کنند و شیخ هم جمیع آثار شیخ صدوق را با اجازه نقل می‌کند، و این کتاب هم جزء روایات شیخ صدوق است. پس می‌توان با تلفیق اجازه عام تا شیخ طوسی، و اجازه ایشان تا مرحوم صدوق، این کتاب را با اجازه نقل کرد.

تأمل در عبارات خود مرحوم شهید ثانی نیز این معنا را می‌رساند. همچنین ایشان در بخش دیگری از این اجازه می‌فرماید:

و بهذه الطرق نروي جمیع مصنفات من تقدم علی الشیخ أبي جعفر من المشایخ المذکورین و غیرهم، و جمیع ما اشتمل علیه کتابه فهرست أسماء المصنفین و جمیع کتبهم و روایاتهم بالطرق التی له إلیهم، ثم بالطرق التی تضمنتها الأحادیث و إنّما أکثرنا الطرق إلی الشیخ أبي جعفر، لأن أصول المذهب کلّها ترجع إلی کتبه و روایاته[2].

تلفیق اجازات از نظر عده‌ای از محققین بلامانع است و به‌خصوص در کتاب فعلی، می‌توان آن را بی اشکال دانست. توضیح آنکه در عبارتی که از کتاب من لایحضره الفقیه نقل کردیم، دیدیم مرحوم شیخ صدوق نقل مفصل روایت را به کتاب تفسیر خود ارجاع داده که معلوم می‌شود در آن کتاب تفسیر، قطعاً از تفسیر امام علیه‌السلام نقل کرده است. مرحوم شیخ و نجاشی نیز کتاب تفسیر را نام برده و طریق خود را به مجموع آثار مرحوم صدوق نیز آورده‌اند به این قرار:

---

۱. بحار الأنوار، ج۱۰۵، ص۱۶۹.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۰۵، ص ۱۶۳.

مرحوم نجاشی:

محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، أبو جعفر، نزيل الري، شيخنا و فقيهنا و وجه الطائفة بخراسان... و له كتب كثيرة، منها :... كتاب تفسير القرآن... أخبرني بجميع كتبه و قرأت بعضها على والدي علي بن أحمد بن العباس النجاشي رحمه الله و قال لي: أجازني جميع كتبه لما سمعنا منه ببغداد[1].

مرحوم شیخ:

محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، يكنى أبا جعفر، كان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم يُرَ في القميين مثله في حفظه و كثرة علمه. له نحو من ثلاثمائة مصنف، و فهرست كتبه معروف. أنا أذكر ما يحضرني في الوقت من أسماء كتبه؛ منها:... كتاب التفسير، لم يتمه... أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة من أصحابنا؛ منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، و أبو عبدالله الحسين بن عبيدالله، و أبوالحسين جعفر بن الحسين بن حَسَكة القمي، و أبو زكريا محمد بن سليمان الحمراني، كلهم عنه[2].

بنابراین می‌توان اطمینان داشت که تفسیر امام علیه السلام جزء اجازات شیخ طوسی و شیخ مفید و ابن غضایری (پدر) بوده است. بنابراین نقل مرحوم محقق کرکی و شهید ثانی با تلفیق اجازات از آن اشکالی ندارد.

غرض نگارنده توجیه ورود این کتاب از طریق شیخ طوسی و شیخ مفید، در اجازات اصحاب است و فعلاً در صحت آن اظهار نظر نمی‌شود. از سوی دیگر، معلوم شد دو مطلب اساسی که برای تأیید تفسیر آورده‌اند، چندان صحیح نیست:

۱. نکته اول اینکه تعجب است چگونه ابن غضایری، این کتاب را جعلی می‌داند؛ درحالی‌که پدرش ـ حسب آنچه در اجازه محقق کرکی آمده ـ آن را روایت کرده است؟

۲. نکته دوم اینکه معلوم می‌شود این تفسیر فقط دارای دو سند موجود در اول

---

۱. فهرست النجاشی، الرقم ۱۰۴۹، ص ۳۸۹ـ۳۹۲.

۲. فهرست الشیخ، الرقم ۷۱۰، ص ۴۴۲ـ۴۴۴.

نسخه‌های آن نیست، بلکه به طریق شیخ مفید و ابن غضایری (پدر) نیز نقل شده است.

جواب هر دو مطلب، از بیانات گذشته روشن شد.

روش کتاب

مفسر جرجانی، چه در این کتاب، و چه در سایر روایات خود، اغلب احادیث را نقل به معنا و یا نقل به مضمون کرده، و خود او تسلط کافی بر زبان و ادبیات عرب نداشته است و ارزش ادبی اثر او کمتر از حد متوسط است. به رغم توانایی کافی صاحب اثر بر انشای جملات عربی، وی سعی کرده تا کار او همچون کتب ادبی، فصیح و بلیغ هم باشد! حلاوت و شیرینی، همراه با سادگی و متانت که از ویژگیهای سخنان اهل بیت علیهم‌السلام است نیز در این کتاب به چشم نمی‌خورد. نکته لطیف اینجاست که همه عبارات او، چه عبارات از خود او در چند صفحه اول تفسیر و چه منقولات از ائمه معصوم علیهم‌السلام، و چه روایات متفرق منقول از طرق اهل سنت، همه یک سبک و لحن و تعبیر دارند. او عبارات را با آب و تاب خاصی بیان می‌کند. اگر عنوان «خطیب» بیانگر عمل اجتماعی خود او باشد و مثلاً عنوان پدر و یا جدش نباشد، حالت خطابه‌گونه عامیانه‌ای در کل عبارات او مشهود است، به اضافه اینکه کرامات و معجزات عجیبی را نقل می‌کند که فقط در این کتاب است و تصور خارجی غالب این معجزات، غیر معقول و از لحاظ تعبیری سبک است. فقط برای نمونه ـ و گرنه باید معظم کتاب را نقل کرد ـ این قسمت کتاب را می‌آوریم:

... ألا أُنبِّئكم برجل قد جعله الله من آل‌محمد كأوائل أيام [رجب من أوائل أيام] شعبان؟ قالوا: بلى يا رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله. قال: هو الذى يهتز عرش الرحمن بموته و تستبشر الملائكة في السماوات بقدومه، و تخدمه فى عرصات القيامة و فى الجنان من الملائكة ألف ضعف عدد أهل الدنيا من أول الدهر إلى آخره... قالوا: و من ذلك يا رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله قال:ها هو مقبل عليكم غضبان. فاسألوه عن غضبه؛ فان غضبه لآل محمد خصوصاً لعلى بن أبى طالب فطمح القوم بأعناقهم... فإذا أول طالع عليهم سعد بن معاذ و هو غضبان، فأقبل. فلما رآه رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله قال له: يا سعد، أما إنّ غضب الله لما غضبت له

أشدّ، فما الذی أغضبك؟ حدثنا بما قلته فی غضبك حتی أحدثك بما قالته الملائكة لمن قلت له و ما قالته الملائكة لله عزّوجلّ و أجابها الله عزّ و جلّ. فقال سعد: بينا أنا جالس علی بابی... إذ تمادی رجلان من الأنصار، فرأيت فی أحدهما النفاق، فكرهت أن أدخل بينهما مخافة أن يزداد شرهما و أردت أن يتكافأ فلم يتكافأ، و تماديا فی شرهما حتی تواثبا إلی أن جرد كل واحد منهما السيف علی صاحبه، فأخذ هذا سيفه و ترسه و هذا سيفه و ترسه و تجاولاً و تضارباً...، و قلت فی نفسی: اللّٰهُمَّ انصر أحبهما لنبيك و آله. فمازالا يتجاولان و لايتمكن واحد منهما من الآخر إلی أن طلع علينا أخوك علی بن أبی طالب عليه السلام. فصحت بهما: هذا علی بن ابی طالب لم توقراه؟ فوقراه و تكافا، فهذا أخو رسول‌الله صلی الله عليه و آله و أفضل آل محمد.

فأمّا أحدهما فإنّه لما سمع مقالتی رمی بسيفه و درقته من يده، و أمّا الآخر فلم يحفل بذلك فتمكن لاستسلام صاحبه منه فقطعه بسيفه قطعاً أصابه بنيف و عشرين ضربة، فغضبت عليه... فقال رسول‌الله صلی الله عليه و آله: فما الذی صنع علی بن ابی طالب عليه السلام لما كف صاحبك و تعدی عليه الآخر؟ قال: جعل ينظر إليه و هو يضربه بسيفه، لايقول شيئاً و لايمنعه ثم جاز و تركهما؟ و ان ذلك المضروب لعله بآخر رمق. فقال رسول‌الله صلی الله عليه و آله:... و اما كف علی بن ابی طالب عن نصرة ذلك المظلوم، فإنّ ذلك لما أراد الله من إظهار آيات محمد فی ذلك، لاأحدثك يا سعد بما قال الله و قالته الملائكة لذلك الظالم و لذلك المظلوم و لك حتی تأتينی بالرجل المثخن فتری فيه آيات الله المصدقة لمحمد.

فقال سعد: يا رسول‌الله، و كيف آتی به و عنقه متعلقة بجلدة رقيقة و يده و رجله كذلك، و ان حركته تميزت أعضاؤه و تفاصلت. فقال رسول‌الله صلی الله عليه و آله: يا سعد، ان الذی ينشئ السحاب و لاشیء منه حتی يتكاثف و يطبق أكناف السماء و آفاقها ثم يلاشيه من بعد حتی يضمحل فلا تری منه شيئاً، لقادر ان تميزت تلك الأعضاء أن يؤلفها من بعد، كما ألفها إذ لم تكن شيئاً. قال سعد: صدقت يا رسول‌الله، و ذهب فجاء بالرجل و وضعه بين يدی رسول‌الله صلی الله عليه و آله و هو بآخر رمق، فلما وضعه انفصل رأسه عن كتفه و يده عن زنده و فخذه عن أصله، فوضع رسول‌الله صلی الله عليه و آله الرأس فی موضعه و اليد و الرجل فی موضعهما، ثم تفل علی الرجل، و مسح يده علی مواضع جراحاته، و

قال: اللّٰهُمَّ أنت المحیی للأموات، و الممیت للأحیاء، و القادر علی ما تشاء، و عبدك هذا مثخن بهذه الجراحات لتوقیره لأخی رسول‌الله، علی بن ابی طالب، اللّٰهُمَّ فأنزل علیه شفاءً من شفائك و دواءً من دوائك و عافیة من عافیتك. قال: فوالذی بعثه بالحق نبیاً، انه لما قال ذلك التأمت الأعضاء و التصقت و تراجعت الدماء إلی عروقها و قام قائماً سویاً... .[1]

و بعد برای صحیح جلوه دادن این داستان، آن‌را به جریان یهود بنی قریظه ربط می‌دهد که بعد از حکم سعد بن معاذ به کشتن یهودیان، همین جوان موهوم هم شمشیر به دست عده ای از آنان را می‌کشد.

نسبت دادن این‌گونه مطالب با این لحن و تعبیر خاص، به امامان اهل‌البیت (سلام‌الله علیهم اجمعین) ـ که خوشبختانه هزاران روایت صحیح و معتبر با شواهد واضح تاریخی از آنان فعلاً در دست داریم ـ آیا ترویج حقانیت و ولایت آنهاست؟ ناقل این عبارات، در مرحله ادراک تصوری قصور دارد و گویا نمی‌تواند درک کند که به فردی که همه گوشت و استخوان و رگهای گردن و دست و پای او بریده شده و فقط به پوست باریکی متصل است، نباید گفت که هنوز در رمقهای آخر زندگی است! از چنین کسی چگونه باید انتظار داشت که موفق به درک مطالب عالی شود؟.

نظر نهایی:

اگر چه از خلال بحثهای گذشته، حال کتاب و مؤلف آن نسبتاً روشن شد، ولی اینک به جمع‌بندی نهایی مطلب می‌پردازیم:

۱. همه دانسته‌های ما درباره مؤلف یعنی مفسر جرجانی منحصر در روایت مرحوم صدوق از وی است که با تعبیر«رضی الله عنه» او را یاد کرده و در همه موارد، روایت او ـ باز هم منحصراً ـ از چندین فرد مجهول است. عبارات تند ابن غضایری، علامه و ابن داود را نیز درباره او در دست داریم. نیز می‌دانیم کتاب تفسیر و پاره‌ای روایات متفرق از مفسر

---

۱. تفسیر الإمام العسکری ﷺ، ص ۶۶۵ـ۶۶۸.

جرجانی غالباً با لحن و اسلوب واحد، است به عنوان «مفسر» و «خطیب» بعد از نام او، که احتمالاً هر دو وصف او باشند، نه وصف پدر.

از مجموعه این مطالب چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟. بعضی حتی احتمال داده‌اند که شخص مذکور از مخالفین و به این طریق در پی بدنام ساختن چهره روشن اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده است؛ مثلاً تعریف و تمجید او از برخی اشخاص مثل سعد بن معاذ با روش اهل بیت علیهم‌السلام متناسب نیست یا مدح عکرمه فرزند ابوجهل که البته عبارت او صراحت چندانی در مدح ندارد[1].

ما اعتراف داریم که معلومات ما درباره این شخص بسیار اندک است و بیشتر اطلاعات ما از نوشته‌های او به دست آمده است. با وجود این، از خلال این نوشته‌ها نمی‌توان اطمینان یافت که شخص مذکور از مخالفین است؛زیرا با تأمل در عبارات وی، معلوم می‌شود این شخص در مراحل اولیهٔ ادراک، قصور دارد، چه رسد به مطالب بالاتر، و مدح چهره‌هایی که با روش کلی اهل بیت علیهم‌السلام سازگاری ندارد، ناشی از تعمد و قصد او نیست، بلکه منشأ آن بیشتر عدم درک است. متأسفانه در همهٔ مقاطع تاریخ، دوستان نادان فراوانی از این قبیل بوده‌اند.

نمونه دیگر در این راستا، داستان احضار مختار نزد حجاج و امر او به کشتن مختار است که با لحن و شیوه خاص مؤلف نقل شده است. در این داستان مختار به حجاج می‌گوید: تو نمی‌توانی مرا بکشی، مگر اینکه من ۳۸۳ هزار نفری را که حضرت به من خبر داده، از شما را بکشم ـ تا آخر قصه[2]. این در حالی است که می‌دانیم مختار در سال ۶۷ هجری به امر مصعب بن زبیر به شهادت رسید[3] و حجاج پس از هشت سال از این واقعه (سال ۷۵) والی کوفه شد[4]. این نکته همان است که گفتیم حوادث تاریخی در این کتاب، «بی ربط» هستند.

---

۱. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام، ص ۵۱۳.

۲. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام، ص ۵۴۷ به بعد.

۳. تاریخ الطبری، ج ۶، ص ۹۳.

۴. تاریخ الطبری، ج ۶، ص ۲۰۲.

از سوی دیگر، مرحوم حاجی نوری در مستدرک و دیگران به تبع ایشان، سعی کرده‌اند به این مطلب چنین جواب دهند که در کتاب کافی نیز روایتی هست که از آمدن یزید به مدینه خبر می‌دهد[1]؛ در حالی که یزید اصلاً به مدینه نیامده بود.

این سنخ جواب نقضی از مرحوم محدث نوری بسی بعید است؛ زیرا با قطع نظر از اینکه آن روایت را مرحوم کلینی در روضه نقل کرده و اصولاً این بخش از کافی، دارای احادیث درجه دوم کلینی است، حوادث تاریخی بی‌ربط دیگر نیز در این کتاب تفسیر آمده است. در قصه مختار، آیا او ۳۸۳هزار نفر از کوفیان را کشت؟ در قصه‌ای دیگر، مختار برای حجاج قصه و گفت‌وگوی شاپور ذوالاکتاف را با نزار بن معد بن عدنان نقل می‌کند[2]. آیا این قصه ـ اگر راست باشد ـ مربوط به این شخص است؟ نکته لطیف‌تر اینکه مؤلف، نزار را اسم فارسی به‌معنای لاغر می‌داند! در سابق هم دیدیم که امام حسن و امام حسین علیهماالسلام هنگام ساختن مسجد مدینه چند سال داشته‌اند. در صفحهٔ ۴۳۷ ابوالبختری بن هشام را برادر ابوجهل بن هشام می‌داند. در صفحهٔ ۶۳۸ـ۶۳۷ می‌گوید که زید بن حارثه، عبدالله بن رواحه و قیس بن عاصم منقری، بعد از بازگشت از غزوه‌ای، خدمت حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌رسند و دست و پای حضرت را می‌بوسند؛ در حالی که اسلام قیس بن عاصم در سال ۹ هجری[3] بعد از شهادت عبدالله بن رواحه و زید بن حارثه در غزوه موته در سال ۸ هجری رخ داده است![4]

به نظر ما مفسر جرجانی پاره‌ای معلومات عمومی کمتر از متوسط، از تاریخ، حدیث، تفسیر، تراجم و جز آن داشته که غالباً به صورت پراکنده و بی ربط در ذهن او بوده است. او مجموعه این مطالب پراکنده روایات متفرق را به همان لحن عربی ناپخته به صورت کتاب فعلی درآورده است.

---

۱. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۹۷؛ الکافي، ج ۸، ص ۲۳۴، ح ۳۱۳.
۲. تفسیر الإمام العسکری علیه‌السلام، ص ۵۴۹.
۳. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۱۹.
۴. الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۹۸.

همچنین باید در نظر داشت که شخص مذکور به لحاظ رفتار ظاهری، شخص صالحی بوده و احتمالاً همین حسن ظاهر منشأ تعبیراتی چون: «رضی الله عنه» از صدوق در حق او شده است.

۲. هر چند نفی انتساب این کتاب به حضرت امام عسکری علیه السلام قطعی است، اما مطالب صحیح فراوان، احادیث صحیح بسیار در حق اهل بیت علیهم السلام، حوادث تاریخی واقعی و مانند آن را نیز می‌توان در آن دید که متن آنها، غالباً با متون اصلی اختلاف دارد، به اضافه اینکه گاهی مطالب صحیح با آب و تابهایی بیان شده که جنبه خطابه‌گونه دارد. شاید همین کیفیت ویژه متن، منشأ بروز دیدگاههای زیر شده است:

دیدگاه اول، جعلی و غیر واقعی بودن کتاب، به دلیل عدم تناسب کتاب تفسیر با مقام امامت و وجود پاره‌ای حوادث و قضایای عجیب و غریب و سایر جهاتی که اشاره کردیم؛

دیدگاه دوم، صحیح بودن مطالب و روایات آن، به دلیل وجود مضامین برخی از احادیث صحیح و معتبر و اشتمال کتاب بر کرامات و مقامات اهل‌بیت علیهم السلام؛

دیدگاه سوم، آنکه چون مطالب کتاب ملغمه‌ای از مطالب صحیح، غریب و گاهی غیر واقعی است، این کتاب همچون کتابهای دیگر، مشتمل بر صحیح و ضعیف است.

دیدگاه ما نیز روشن شد و گفتیم کتاب به مجموعه حاضر، جعلی است، ولی پاره‌ای از روایات و حوادث تاریخی و تفسیر آیات آن، غالباً از جهت معنا و مضمون و نه به لحاظ عین الفاظ، مطابق با روایات صحیح است. البته احتمال هم به ذهن نگارنده خطور می‌نماید که شاید مؤلف اصلی کتاب در صدد نقل روایت از امام عسکری علیه السلام نبوده است، بلکه می‌خواسته پاره‌ای از مطالب صحیح تاریخی، تفسیری و حدیثی را در قالب داستانی خیالی بیان کند که دو فرد نزد امام رفته‌اند و به صورت گفت و گو مطالبی ارائه شده است. مؤید این احتمال آن است که مؤلف حتی برخی روایات را به صورت قصه واقعی ترسیم می‌کند، و شرح و بسط مطلب به قصه‌گویی بیشتر شباهت دارد. این روش در زمان ما رایج است و شاید رواج نبودن آن در آن زمان منشأ توهم اسناد کتاب به حضرت علیه السلام شده است،

منتها مؤلف نه در ترسیم صحنه‌ها مهارت لازم را داشته، و نه از آن از بلاغت کافی برخوردار بوده است.

این کتاب نمایانگر ورود اندیشه‌های ناخالص در میان عقاید اصیل شیعه، در قرنهای سوم و چهارم است. به نظر ما مرحوم صدوق با نقل این کتاب و نقل صدها روایت به این روش در تألیفات خود، خدمتی بزرگ برای حفظ میراث‌فرهنگی شیعه کرده است که شایسته تمجید و تحسین فراوان است. اگر چه علما و دانشوران شیعی در قرنهای متمادی به نقد و بررسی این احادیث و روایات همت گماشته و حتی پاره‌ای از آنها را مردود دانسته‌اند، اما نقل آنها برای حفظ ارزشهای علمی مکتب، بسی ارزنده و والاست.

نکته دیگر آن است که موارد نقل روایات صحیح مناقب اهل بیت علیهم‌السلام نقل به معنا یا به مضمون می‌نماید، در سایر موارد که روایات مناقب منحصراً در این کتاب است، احتمالاً در مصادر دیگری موجود بوده که فعلاً در اینجا به صورت نقل به مضمون یا نقل به معنا شده است. به همین جهت حتی این روایات مفرده، با حذف بعضی معانی غریب و الفاظ مأنوس، ارزش احتمالی می‌یابند.

در پایان گفتار، حسن ختام سخنی از امام خمینی (قدس سره الشریف) را که در مجلس ایشان در نجف اشرف شنیدم، می‌آورم: «نه فقه الرضا از حضرت امام رضا علیه‌السلام است و نه تفسیر از حضرت عسکری علیه‌السلام، فقط آن را یک آدم ملا نوشته، و این تفسیر را یک آدم بی سواد».

این سخن، سخنی است عین حق و صواب، قَدَّس الله نفسه الزکیة.

دومین تفسیر امام عسکری علیه‌السلام

گفتیم که مرحوم ابن شهر آشوب (م ۵۸۸) در معالم العلماء، برای نخستین بار از تفسیری ۱۲۰ جلدی حکایت می‌کند که حسن بن خالد برقی به نقل از امام عسکری علیه‌السلام نوشته است. این آغاز اطلاع ما بر این کتاب است.[1]

---

۱. معالم العلماء، ص ۳۴، الرقم ۱۸۹.

مرحوم محقق داماد در شارع النجاة می‌فرماید:

در تفسیر مشهور عسکری علیه السلام که به مولای ما صاحب‌العسکر علیه السلام منسوب است، حدیثی مطول مشتمل بر حکایت آن حال علی‌التفصیل مذکور شده، و من می‌گویم: صاحب آن تفسیر چنان‌که محمد بن علی بن شهر آشوب رحمه الله در معالم العلماء آورده ـ و من در حواشی کتاب نجاشی و کتاب رجال شیخ تحقیق کردم ـ حسن بن خالد برقی است، برادر ابی عبد الله محمد بن خالد برقی، و عم احمد بن ابی عبدالله برقی، که به اتفاق علما، ثقه و مصنف کتب معتبره بوده است. در معالم العلماء گفته: «و هو أخو محمد بن خالد، من کتبه تفسیر العسکری من إملاء الامام علیه السلام». و اما تفسیر محمد بن القاسم که از مشیخه روایت ابی جعفر ابن بابویه است و علمای رجال او را ضعیف الحدیث شمرده‌اند، تفسیری است که آن را از دو مرد مجهول الحال روایت کرده و ایشان به ابی‌الحسن الثالث الهادي العسکری علیه السلام اسناد کرده‌اند، و قاصران نامتمهّران[1] اسناد را معتبر پندارند و حقیقت حال آنکه تفسیر، موضوع و به ابی محمد سهل بن احمد الدیباجی مسند، و بر مناکیر احادیث و اکاذیب اخبار، محتوی و منطوی، و اسناد آن به امام معصوم، مختلق و مفتری است[2].

خود محدث نوری، پس از نقل عبارت ابن شهر آشوب می‌فرماید:

و یظهر منه أمران: الأول: إنَّ سند التفسیر لیس منحصراً فی الاسترآبادی شیخ الصدوق، بل یرویه الحسن بن خالد، الثقة (فی النجاشی و الخلاصة) صاحب الکتب (فی الفهرست) التی یرویها عنه ابن أخیه أحمد بن محمد البرقی، الذی للمشایخ إلیه طرق صحیحة. الثانی: إنَّ التفسیر کبیر تام غیر مقصور علی الموجود، الذی فیه تفسیر سورة الفاتحة و بعض سورة البقرة[3].

مرحوم آقا بزرگ تهرانی (رضوان‌الله علیه) نظر دیگری دراین باره دارد که خلاصه

---

۱. یعنی کسانی که مهارت ندارند.

۲. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۹۳.

۳. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۱۸۸.

آن را می‌آوریم:

ظاهراً مراد از «عسکری» حضرت هادی علیه‌السلام است که به لقب «صاحب العسکر» و «عسکری» یاد می‌شده‌اند. دلیل بر این مطلب آن است که به تصریح شیخ، احمد بن محمد برقی، برادر زادهٔ حسن بن خالد برقی، صاحب تفسیر، از عموی خود نقل می‌کند، و این شخص علاوه بر نقل عموی خود، از پدر خویش نیز نقل می‌کند و چون شیخ طوسی، پدر او را از اصحاب حضرت موسی بن جعفر (شهادت ۱۸۳) و حضرت رضا (شهادت ۲۰۳) و حضرت جواد (شهادت ۲۲۰) علیهم‌السلام می‌داند، پس در زمان حضرت هادی علیه‌السلام نبوده و یا روایتی نقل نکرده است. از سوی دیگر، از عبارت مرحوم نجاشی که اول، محمد و بعد حسن و سپس ابوالفضل را نام برده، معلوم می‌شود، حسن از برادرش محمد کوچک‌تر است و عادتاً حسن بعد از وفات محمد، زنده بوده است و در نتیجه حضرت هادی علیه‌السلام را درک کرده تا بتواند در مدت امامت حضرتش (از سال ۲۲۰تا ۲۵۴) تفسیر قرآن را در ۱۲۰جلد بنویسد. همچنین عادتاً این حسن بن خالد، عصر حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام را درک نکرده است؛ زیرا برادرش محمد بن خالد برقی باید قبل از وفات حضرت موسی بن جعفر (سال ۱۸۳) در حدود بیست سال داشته باشد تا بتوان او را از اصحاب حضرت دانست. پس در وقت شهادت حضرت جواد علیه‌السلام (سال ۲۲۰) که اواخر حیاتش بوده، عمرش باید در حدود شصت سال باشد، اما برادرش حسن که عادتاً دو سال یا بیشتر کوچک‌تر از او بوده، ممکن است بعد از برادر خود ده یا بیست سال و نهایت ۳۵سال عمر کند؛ پس نمی‌تواند زمان حضرت امام حسن عسکری را درک کرده باشد و خصوصاً نمی‌توانسته در مدت هفت سال، ۱۲۰ جلد تفسیر بنویسد[1].

این خلاصه سخنان این مرد بزرگوار بود. صحت استدلال و نتیجه‌گیری از آن را به عهده خواننده محترم می‌گذاریم. باری، این هم انجام این تفسیر؛ نمی‌دانیم از آن آغاز تعجب کنیم یا از این انجام!

---

۱. الذریعه، ج ۴، ص ۲۸۳ـ۲۸۵.

باید در نظر داشت که احمد بن محمد برقی (برادر زاده حسن بن خالد برقی)، در کتابهای خود نه تنها یک حدیث از این کتاب ۱۲۰ جلدی را که مباشرتاً از امام معصوم علیه السلام نوشته شده، نقل نمی‌کند، بلکه حتی در رجال خود نام عموی خود را نه در شمار اصحاب حضرت هادی علیه السلام می‌آورد و نه در شمار اصحاب حضرت عسکری علیه السلام.

به استثنای برادر زاده، ما سخن دو تن از مشهورترین علمای رجال را که صد و اندی سال قبل از ابن شهر آشوب، و نیز سخن دو تن را که صد و اندی سال بعد از او بوده‌اند، می‌آوریم و قضاوت نهایی را به خواننده محترم می‌گذاریم: شیخ طوسی در رجال خود، او را جزء افرادی می‌آورد که از ائمه علیهم السلام مستقیماً روایت نقل نکرده‌اند[۱]. هم او در فهرست خود چنین آورده است:

الحسن بن خالد البرقی، أخو محمد بن خالد، یکنی أبا علی. له کتب. أخبرنا بها عدة من أصحابنا، عن أبی المفضل، عن ابن بطه، عن أحمد بن أبی عبدالله، عن عمه الحسن بن خالد[۲].

نجاشی نیز در فهرست خود چنین آورده است:

الحسن بن خالد بن محمد بن علی البرقی، أبوعلی، أخو محمد بن خالد، کان ثقة. له کتاب نوادر[۳].

کلام ابن داود نیز چنین است:

الحسن بن خالد بن محمد بن علی البرقی، أبو علی، أخو محمد بن خالد، علم (جش ـ ست) ثقة، مصنف.[۴]

همچنین علامه چنین آورده است:

الحسن بن خالد بن محمد بن علی البرقی، أبوعلی، أخو محمد بن خالد، کان ثقة[۵].

---

۱. رجال الطوسی، ص ۴۲۰، الرقم ۶۰۶۶.
۲. فهرست الطوسی، ص ۹۹، الرقم ۱۲۶.
۳. فهرست النجاشی، ص ۶۱، الرقم ۱۳۹.
۴. رجال ابن داود، ص ۱۰۶، الرقم ۴۰۵.
۵. خلاصة الأقوال، ص ۴۳، الرقم ۳۷.

اصولاً چگونه می‌توان باور داشت که شخص مشهوری چون حسن بن خالد، از خاندان معروف برقی، کتابی در این حجم شگفت‌آور (۱۲۰جلد)، آن هم در تفسیر قرآن، کتاب محوری مسلمانان، مباشرتاً از زبان امام معصوم بنویسد و در هیچ اثری از کتاب و حتی از یک روایت آن، بلکه حتی از آن نام برده نشود و تا سه قرن پس از آن، فقط نام آن در یک مصدر رجالی، آن هم بدون ذکر سند بیاید.

به احتمال قریب به یقین، اگر ابن شهر آشوب اشتباه نکرده باشد، حتماً این نام را در جایی دیده و یا از بعضی مشایخ شنیده و به دلیل عشق به حفظ میراث علمی، نام آن را آورده است.

کوتاه سخن آنکه این تفسیر هم وضع بهتری از تفسیر سابق ندارد و نمی‌توان اطمینان یافت حسن بن خالد برقی یک تفسیر ۱۲۰ جلدی داشته، چه رسد که از املای امام علیه‌السلام باشد.

۵

پژوهشی درباره تفسیر قمی*

تفسیر علی بن ابراهیم قمی (متوفا بعد از ۳۰۷) بدون شک یکی از معروف‌ترین مصادر تفسیری امامیه به شمار می‌آید. لااقل در پنج ـ شش قرن اخیر، کمتر کتابی در تفسیر سراغ داریم که همه یا قسمت اعظم این تفسیر را ـ البته از همین کتاب موجود ـ درخود جای نداده باشد. این تفسیر از سالهای نخست ظهور، کم و بیش به متون علمی امامیه راه یافت و اگر چه نقل از آن حتی در منابع تفسیری مانند مجمع البیان به صورت پراکنده و مختصر است[1]، ولی در چند قرن اخیر، یکی از متون اصلی تفسیر گردیده است.

نکته دیگر این است که نزد پیشینیان احتمالاً نسخه اصلی خود تفسیر علی بن ابراهیم موجود بوده، ولی آنچه اینک در اختیار ماست، کتاب دیگری است از مؤلفی دیگر، که البته وی بیشترین قسمت کتاب خود را از تفسیرعلی بن ابراهیم گرفته است. محور اصلی بحث ما در این گفتار، همین حقیقت است، ان‌شاءالله. فعلاً از بحث درباره جهات دیگر کتاب مانند سنجش و چگونگی وصول روایات آن و بیان مواضع سقط و تحریف، چشم

---

* کیهان اندیشه، ش ۳۲، مهر و آبان ۱۳۶۹، ص ۸۴ـ۹۴.

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۷۷ و ج ۲، ص ۶۱۴ و ۶۸۴ و ۷۱۸ و....

می‌پوشیم. این کتاب نیاز به تحقیق دقیق علمی دارد که امیدواریم زمینه آن برای پژوهشگران فراهم شود و در مقدمه کتاب به جهات مختلف آن بپردازند.

اهمیت این بحث با قطع نظر از شهرت کتاب، در صحت خط کلی آن (خط تأویل) در مکتب تفسیر امامیه و نیز در تصحیح روایات و توثیق راویان آنها جلوه می‌کند. در مقدمه کتاب می‌خوانیم:

و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهي إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا، عن الذین فرض الله طاعتهم و أوجب ولایتهم و لا یقبل عمل إلّا بهم....[1]

برخی از بزرگان این عبارت را به معنای شهادت علی بن ابراهیم بر صحت جمیع روایات کتاب[2] و جمعی دیگر آن را به معنای توثیق جمیع راویان کتاب دانسته‌اند[3]. این نکته اخیر ارزش جدیدی به این کتاب داده است.

هدف کلی بحث

هدف کلی ما اثبات این نکته است که تفسیر علی بن ابراهیم یا تفسیر القمی کنونی، کتاب مستقل دیگر و از مؤلف دیگری غیر از علی بن ابراهیم معروف است. فعلاً از نام مؤلف و نام اصلی کتاب بحث نمی‌کنیم. با مطالعه کتاب و ملاحظه شواهد خارجی، این مطلب کاملاً روشن می‌شود که کتاب حاضر تألیف علی بن ابراهیم معروف نیست.

دورنمای کلی

با تأمل کامل در کتاب حاضر به‌خوبی واضح می‌شود که این کتاب به استثنای خطبه و مقدمه نسبتاً طولانی، مجموعه‌ای است از:

۱. تفسیر علی بن ابراهیم معروف[4]، که در حدود ۷۵ درصد کتاب را تشکیل می‌دهد؛

---

۱. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۰۲.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۹ـ۵۰.

۴. فهرست النجاشی، ص ۲۶۰، الرقم ۶۸۰ و فهرست الطوسی، ص ۲۶۶، الرقم ۳۸۰.

۲. تفسیر ابوالجارود[۱]، که تقریباً بیش از پانزده درصد کتاب را تشکیل می‌دهد؛

۳. روایات متفرق دیگر، که مؤلف، از مشایخ خود نقل کرده است.

مؤلف از معاصران کلینی بلکه اندکی بعد از او است و بدین جهت از برخی مشایخ کلینی حدیث نقل کرده است، ولی علی بن ابراهیم را درک نکرده و تفسیر او را با واسطه نقل کرده است. واسطهٔ مذکور، ابوالفضل العباس بن محمد بن قاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر علیه‌السلام است[۲] که تا کنون ناشناخته بوده است[۳].

خط کلی تفسیر، خط تأویل است که ریشه در خط غلوّ دارد. در پاره‌ای موارد معلوم نیست که عبارات از خود مؤلف است یا از کلمات علی بن ابراهیم. کتاب موجود از نظر سند یا متن دارای اختلال و اختلاف فراوان با بقیه مصادر است.

علت اشتباه

درباره علت شهرت یافتن این کتاب به تفسیر علی بن ابراهیم در چند سَدهٔ اخیر، می‌توان به چند نکته زیر توجه کرد:

۱. عده‌ای از محققین متأخر به این مطلب پی برده و آن را تذکر داده‌اند؛ مانند مرحوم آقا بزرگ تهرانی در کتاب گران‌قدر الذریعه که در متن و پاورقی[۴]، تحقیق مفصلی در این باره ارائه فرموده است. نگارنده در کتابخانه شخصی ایشان در نجف نسخه چاپی کتاب را دیده که وی با خط قرمز، سعی در جدا سازی تفسیر علی بن ابراهیم از تفسیر ابو الجارود کرده بود. البته این کار در همه کتاب صورت نگرفته بود.

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۷۰، الرقم ۴۸۸ و فهرست الطوسی، ص ۲۰۳، الرقم ۳۰۳.

۲. نام این شخص یک‌بار و در اول تفسیر سوره مبارکه فاتحه آمده است. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۲ به بعد.

۳. مراد «جهالت» به اصطلاح علمای رجال است؛ یعنی از نظر وثاقت و صلاحیت اعتماد مجهول است، اما نام شخص مذکور به جهت انتساب به خاندان رسالت، در غالب کتب انساب سادات آمده است. (رك: الذریعه، ج ۴، ص ۳۰۲ به بعد).

۴. الذریعه، ج ۴، ص ۳۰۲ به بعد.

۲. بی‌شک تفسیر علی بن ابراهیم، در شمار تألیفات معروف امامیه بوده و تا چندین قرن بعد از مؤلف آن نیز میان دانشمندان وجود داشته است؛ مثلاً مرحوم سید بن طاوس که بیش از سه قرن بعد از مؤلف بوده، آن را داشته و در وصف آن گفته: «و جمیع الکتاب أربعة أجزاء فی مجلدین»[۱].

از سوی دیگر، چون کتاب حاضر مشتمل بر بیشتر مباحث تفسیر علی بن ابراهیم است، این تصور را پدید آورده که همان کتاب تفسیر معروف است، به ویژه که مؤلف کتاب فعلی، مطالب را از آغاز قرآن تا آیه ۴۹ از سوره آل عمران، فقط از تفسیر علی بن ابراهیم[۲]، و پس از آن از تفسیر ابوالجارود نقل کرده است، و از آیه ۵۴ سوره نساء به بعد، از روایات دیگر استعانت جسته است[۳].

۳. در این کتاب غالباً عبارات علی بن ابراهیم را با این تعبیر مشخص می‌کند: «و قال علی بن إبراهیم فی قوله...[۴]» و گاه بعد از آیه می‌گوید: «قال: فانه حدثنی أبی...[۵]» و مانند این عبارات، ولی در برخی موارد، بلافاصله می‌گوید: «حدثنی أبی....[۶]» که دلالت دارد مؤلف علی بن ابراهیم است. البته به نظر ما در این‌گونه موارد، یا مثلاً کلمه «قال» حذف شده است یا این کلمه تتمهٔ کلماتِ قبل علی بن ابراهیم است.

۴. اگر چه آگاهان به اسانید و طبقات می‌دانستند که کتاب مذکور از آن علی بن ابراهیم نیست، ولی چون از اول سوره حمد تا آخر قرآن از تفسیر او نقل کرده، همین قسمتها را به عنوان تفسیر او مورد استفاده قرار می‌داده‌اند. برخی شواهد، صحت این مدعا را تأیید می‌کند.

---

۱. سعد السعود، ص ۱۷۵.
۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۰۲.
۳. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۴۰.
۴. رک: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۰.
۵. رک: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۵، ص ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۴.
۶. رک: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۸۴، ۲۲۱، ج ۲، ص ۱۴ و ۷۵.

۵. علت اشتباه احتمالاً شباهت نام مؤلف به علی بن ابراهیم بوده است.

سؤال مهم دیگری که باقی می‌ماند، این است که آیا همه تفسیر علی بن ابراهیم در این کتاب درج شده است؟ پاسخ این است که فعلاً تا یافتن نسخه اصلی تفسیر علی بن ابراهیم، نمی‌توان جواب قطعی و روشن به این سؤال داد.

شواهد و ادله

اگر کتاب فعلی به صورت تحقیقی و دقیق و با موشکافی اسانید و متون چاپ شود و مورد مطالعه قرار گیرد، صد در صد نظر ما تأیید خواهد شد، و اصولاً نیازی به نوشتن مقاله‌ای در این زمینه نیست، اما اکنون که این کتاب در دسترس ماست، ناگزیر از اقامهٔ شواهد و ادله موجود در خود کتاب هستیم:

۱. مؤلف پس از خطبه کتاب، تفسیر را بدین‌گونه آغاز می‌نماید:

أقول: تفسير بسم الله الرحمن الرحيم. حدثني أبوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام، قال: حدثنا أبوالحسن علي بن إبراهيم قال: حدثني أبي عن محمد بن أبي‌عمير...»[1].

این نکته که مؤلف، علی بن ابراهیم را درک نکرده و از او به واسطه نقل می‌کند، در کتاب فعلی کاملاً مشهود است، با اینکه نسخه کاملاً صحیحی نیست، به این معنا که هیچ جای کتاب فعلی، تعبیر «حدثنی علی بن ابراهیم» یا مشابه آن را ندارد، بلکه در همه‌جا تعبیر «و قال علی بن ابراهیم...».

۲. این شیوه دقیقاً به خلاف روایات علی بن ابراهیم است که هر جا از مشایخ خود مانند احمد بن ادریس یا محمد بن جعفر نقل می‌کند، از تعبیر «اخبرنا»[2]، «حدثنا»[3] استفاده می‌کند و در تمام این موارد حتی در یک جا تعبیر «قال» را به کار نمی‌برد.

---

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۷.

۲. رك: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۲۵ و ۳۱۴ و ۳۳۹ و ج ۲، ص ۴۶ و ۶۸ و.

۳. رك: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۱۸ و ۲۵۳ و ۳۲۳ و ج ۲، ص ۲۲ و ۵۲ و ۶۵.

۳. مؤلف در خلال کتاب، در موارد فراوانی از افرادی نقل می‌کند که علی بن ابراهیم حتی یک روایت از آنها نقل نکرده است. مؤلف کتاب تفسیر قمی از ابن عقده (م ۳۳۳)، از بزرگان زیدیه، تفسیر ابوالجارود را نقل می‌کند[۱]، که این شخص علاوه بر اینکه بیست و اندی سال پس از علی بن ابراهیم وفات یافته است، در هیچ‌یک از کتب مشهور، علی بن ابراهیم از او روایت نقل نکرده است. همچنین است در مورد محمد بن همام بغدادی[۲] (م ۳۳۲ یا ۳۲۶) و احمد بن ادریس (م ۳۰۶) و دیگران که نامشان را خواهیم آورد.

توضیح این نکته ضروری است که مقصود ما از کتب مشهور، کتابهای معروف حدیثی در میان امامیه به استثنای کتاب فعلی است؛ مثلاً در کافی یا کتب متعدد صدوق هیچ‌گاه علی بن ابراهیم از ابن عقده و یا محمد بن همام بغدادی روایت نکرده است؛ حال آنکه روایاتی از این دو نقل شده است، ولی طبیعی است کسانی که این کتاب تفسیر را از علی بن ابراهیم می‌دانند، وقتی مثلاً به نام محمد بن همام می‌رسند، او را از مشایخ علی بن ابراهیم خواهند شمرد. همین نکته منشأ تصور پاره‌ای از کتابهای رجالی متأخر مانند معجم رجال الحدیث شده است[۳] و لذا این افراد را ـ که نام آنها خواهد آمد ـ جزء مشایخ علی بن ابراهیم شمرده‌اند.

۴. مؤلف این کتاب در موارد زیادی، به مقایسه تفسیر علی بن ابراهیم با سایر روایات و تفاسیر به ویژه تفسیر ابوالجارود می‌پردازد، به این معنا که تفسیر یک آیه را هم از علی بن ابراهیم و هم از سایر تفاسیر نقل می‌کند. این موارد بسیار فراوان است و ما فقط به یک مورد که گویای نکاتی چند است، می‌پردازیم. شیخ طوسی در تهذیب می‌فرماید:

وذکر علی بن ابراهیم بن هاشم فی کتاب التفسیر تفصیل هذه الطبقات الثمانیة الأصناف، فقال: فسّرهم العالم علیه السلام، فقال: «الفقراء» هم الذین لا یسألون، لقول الله عز و جل فی سورة البقرة ﴿للفقراء الذین احصروا فی سبیل الله لا یستطیعون ضرباً فی

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۹۸ و ۲۲۴ و ۲۷۱.
۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۶ و ۱۱۱ و ۱۱۳ و ۲۸۰ و ۲۹۵ و ۳۷۸ و ۳۸۹.
۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۳۲۳.

الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافاً﴾[1]. و «المساكين» يراد بهم أهل الديانات[2] قد دخل فيهم الرجال و النساء و الصبيان. و «العاملين عليها» هم السعاة و الجباة فى أخذها و جمعها و حفظها حتى يؤدّوها إلى من يقسمها. و «المؤلفة قلوبهم»، قال: هم قوم وحّدوا الله و خلعوا عباده من دون الله و لم تدخل المعرفة قلوبهم أن محمداً رسول‌الله ﷺ فكان رسول‌الله ﷺ يتألفهم و يعلمهم و يعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيباً فى الصدقات لكى يعرفوا و يرغبوا. و «فى الرقاب»: قوم لزمتهم كفارات فى قتل الخطأ و فى الظهار و فى الأيمان و فى قتل الصيد فى الحرم و ليس عندهم ما يكفرون و هم مؤمنون فجعل الله لهم سهماً فى الصدقات ليكفر عنهم. و «الغارمين» قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها فى طاعة الله من غير إسراف فيجب على الإمام أن يقضى عنهم و يفكهم من مال الصدقات. و «فى سبيل الله» قوم يخرجون فى الجهاد و ليس عندهم ما يتقوّون به أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجّون به أو فى جميع سبل الخير، فعلى الإمام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحجّ و الجهاد. و «ابن السبيل» أبناء الطريق، الذين يكونون فى الأسفار فى طاعة الله فيقطع عليهم و يذهب مالهم، فعلى الإمام أن يردّهم إلى أوطانهم من مال الصدقات[3].

این مطلب، در کتاب تفسیر قمی چنین آمده است:

ثم فسّر الله الصدقات لمن هى و على من تجب، فقال: ﴿إنّما الصدقات...﴾[4] فأخرج الله من الصدقات جميع الناس إلّا هذه الثمانية الأصناف الذين سمّاهم الله. و بيّن الصادق عليه السلام من هم. فقال: «الفقراء» هم الذين لا يسألون و عليهم مؤونات من عيالهم، و الدليل على أنهم هم الذين لا يسألون، قول الله فى سورة البقرة ﴿للفقراء الذين...﴾[5]. و «المساكين» هم أهل الزمانة من العميان و العرجان

---

۱. بقره (۲): ۲۷۳.

۲. شاید صحیح آن «الزمانات» باشد.

۳. التهذیب، ج ۴، ص ۵۰ ـ ۴۹.

۴. توبه (۹): ۶۰.

۵. بقره (۲): ۲۷۳.

و المجذومین، و جمیع الأصناف الزمنی، الرجال و النساء و الصبیان. و العاملین علیها هم السعاة و الجباة فی أخذها و جمعها و حفظها حتی یردّوها إلی من یقسمها. و «المؤلفة قلوبهم» قوم وحّدوا لله و لم تدخل المعرفة فی قلوبهم من أن محمداً رسول‌الله ﷺ. فکان رسول‌الله ﷺ یتألّفهم و یعلّمهم کیما یعرفوا فجعل الله لهم نصیباً فی الصدقات لکی یعرفوا و یرغبوا. و فی روایة ابی الجارود، عن أبی جعفر علیه‌السلام، قال: «المؤلفة قلوبهم» ابوسفیان بن حرب بن امیة و سهیل بن عمرو و هو من بنی عامر بن لوی و همام بن عمرو و أخوه، و صفوان بن امیة بن خلف القرشی، ثم الجشمی الجمحی، و الأقرع بن حابس التمیمی، ثم عمر أحد بنی حازم، و عیینة بن حصین الفزاری، و مالك بن عوف، و علقمة بن علاقة[1]، بلغنی أن رسول‌الله ﷺ کان یعطی الرجل منهم مائة من الإبل و رعاتها، و أکثر من ذلك و أقل. رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم، فی قوله: «و فی الرقاب» قوم قد لزمهم کفارات فی قتل الخطأ و فی الظهار و قتل الصید فی الحرم و فی الأیمان و لیس عندهم ما یکفرون و هم مؤمنون، فجعل لهم منها سهماً فی الصدقات لیکفر عنهم. و «الغارمین» قوم قد وقعت علیهم دیون أنفقوها فی طاعة الله من غیر إسراف، فیجب علی الإمام أن یقضی ذلك عنهم و یفکهم من مال الصدقات. و «فی سبیل الله» قوم یخرجون فی الجهاد. و «ابن السبیل» أبناء الطریق الذین یکونون فی الأسفار فی طاعة الله فیقطع علیهم و یذهب مالهم، فعلی الإمام أن یردّهم إلی أوطانهم من مال الصدقات. و الصدقات تتجزّی ثمانیة أجزاء، فیعطی کلّ إنسان من هذه الثمانیة علی قدر ما یحتاجون إلیه بلا إسراف و لا تقتیر، یقوم فی ذلك الإمام، یعمل بما فیه الصلاح[2].

شیخ حر عاملی پس از نقل روایت شیخ طوسی می‌فرماید: «و رواه علی بن إبراهیم فی تفسیره عن الصادق علیه‌السلام نحو ما نقله الشیخ»[3].

---

۱. برای حفظ امانت، در عبارت نقل شده هیچ‌گونه دخل و تصرفی نکردیم، ولی پاره‌ای از اسما اشتباه آمده، که با مراجعه به کتب سیره و تفسیر (در ذیل آیه) نام صحیح آن درج شده است.

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۹۸ ـ ۲۹۷.

۳. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۱۳.

این عبارت، تأییدی است بر مطلب چهارم که در «علت اشتباه» گذشت.

۵. مؤلف در موارد مقایسهٔ تفسیر علی بن ابراهیم با دیگر متون، تعبیراتی را به کار می‌برد که بدون شک صراحت دارد که مؤلف کتاب خود علی بن ابراهیم نیست.

اینک بیان پاره‌ای از آنها که صریح است:

الف) سوره آل عمران:

و فی روایة أبی الجارود عن أبی جعفر علیه السلام فی قوله.... و رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم، قال: و تراجع....»[۱].

ب) سوره انفال:

حدثنا أحمد بن محمد...عن أبی الجارود...»، و بعد از نقل عبارت ابی الجارود گوید: «رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم، قوله...»[۲]. همین تعبیر یا شبیه آن را می‌توان در همین جزء اول تفسیر در صفحات: ۲۷۲و ۲۹۹مشاهده کرد. همچنین می‌توان تعبیرِ «رجع الحدیث إلی علی بن إبراهیم....»[۳]، یا تعبیر:«رجع إلی روایة علی بن إبراهیم بن هاشم»[۴] را در موارد متعددی در جزء اول کتاب مشاهده کرد.

ج) سوره حشر: در آخر روایتی از علی بن ابراهیم چنین آورده است:

فیه زیادة أحرف لم تکن فی روایة علی بن إبراهیم، حدثنا به محمد بن أحمد بن ثابت،.... عن أبی بصیر، فی غزوة بنی النضیر، و زاد فیه: فقال رسول‌الله صلی الله علیه و آله ...[۵].

د) سوره نجم:

حدثنا أبوالعباس، قال: حدثنا محمدبن أحمد، قال: حدثنا إبراهیم بن هاشم، عن النوفلی، عن السکونی...[۶].

---

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۲۰.
۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۷۱.
۳. رك: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۸۶ و ۳۴۴.
۴. رك: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۸۹.
۵. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۶۰.
۶. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۹.

و معلوم است که علی بن ابراهیم به دو واسطه از پدر خود نقل نمی‌کند. همچنین در سوره مائده از تفسیر علی بن ابراهیم، از پدرش از نوفلی نقل کرده است[۱].

مباحث کتاب

می‌توان گفت که کتاب مشتمل بر مباحث ذیل است:

۱. **تفسیر علی بن ابراهیم:** این تفسیر، بخش اصلی کتاب را تشکیل می‌دهد. کتاب و مؤلف آن، هر دو مشهور و بی‌نیاز از تمجید و توثیق‌اند. مؤلف کتاب، علی بن ابراهیم را درک نکرده و به واسطه‌ای که تا کنون ناشناخته مانده است، از او نقل کرده است[۲]. روش علی بن ابراهیم در این تفسیر، عمدتاً نقل روایت، چه مسند و چه مرسل، است. در بسیاری موارد نیز خود به شرح و تفسیر آیه، نقل حوادث تاریخی و توضیح لغات می‌پردازد.

۲. **تفسیر ابو الجارود:** تفسیر ابو الجارود، دومین قسمت عمده کتاب را تشکیل می‌دهد. مؤلف آن، ابوالجارود زیاد بن منذر (م ۱۵۰) است که رهبر یکی از فرقه‌های زیدیه به نام جارودیه است. از آنجاکه کتاب او به صورت روایت از حضرت باقر علیه‌السلام است، «تفسیر الامام الباقر علیه‌السلام» نیز نامیده شده است[۳]. مؤلفِ تفسیرِ قمی فعلی، در چهار مورد سند خود را به این کتاب بیان کرده، در بقیه موارد با عبارت «و فی روایة أبی الجارود» از آن یاد می‌کند. در جزء اول، صفحات: ۲۷۱، ۲۲۴، ۱۹۸، ۱۰۲، سند خود را به این طریق با اندکی تغییر نام می‌برد:

حدثنا أحمد بن محمد الهمدانی، قال: حدثنی جعفر بن عبدالله قال: حدثنا کثیر بن عیاش، عن زیاد بن المنذر أبی الجارود، عن أبی جعفر محمد بن علی علیه‌السلام.

---

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲. مراد ناشناخته بودن شخص مذکور در مصادر فعلی رجالی است. در برخی روایات، علی بن حاتم قزوینی از این شخص با عنوان ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم العلوی... نام برده است (علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۰۴ باب ۲۴۷، العلة التی من أجلها نهی عن حثو التراب...).

۳. فهرست النجاشی، ص ۱۷۰، الرقم ۴۴۸، فهرست الطوسی، ص ۲۰۳، الرقم ۳۸۰.

همین طریق بعینه در فهرست شیخ و نجاشی آمده است[۱].

۳. روایات متفرق: سومین بخش کتاب را روایات متفرق تشکیل می‌دهد و مراد روایاتی است که خودِ مؤلف از مشایخ خود نقل و با عنوان «حدثنا، أخبرنا...»، از آنها یاد می‌کند. البته در بسیاری از اسانید نسخه فعلی، تصحیف و حذف[۲] و اشتباه راه یافته است که برای پاره‌ای توضیحات، چند نمونه را ذکر می‌کنیم. هدف ما آشنایی اجمالی با مؤلف و شناخت مشایخ او است. اسامی آنان به ترتیب حروف تهجی همراه نشانی روایاتی که از آنان نقل شده، عبارت است از:

۱. ابوالعباس: جزء دوم، صفحات: ۳۳۲ و ۳۳۹ و ۳۹۵. این نام با عنوان محمد بن جعفر الرزاز در ادامه خواهد آمد.

۲. ابوالقاسم: جزء دوم، صفحه ۲۹۴. احتمال اتحاد او با شخص بعدی (ابوالقاسم الحسینی) می‌رود و نیاز به مراجعه بیشتر است.

۳. ابوالقاسم الحسینی: جزء دوم، صفحات: ۳۲۴و ۴۱۰. ظاهراً ایشان راوی تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی برای مؤلف است. البته در روایت صفحه ۳۳۷ نام فرات حذف شده، ولی روایت مذکور در تفسیر فرات موجود است. و البته روایت صفحه ۴۱۰ در تفسیر فرات فعلی موجود نیست.

۴. احمد بن ادریس: از مشایخ معروف کلینی که بیش از همه از او نقل کرده است: جزء اول، صفحات: ۲۰۴ و ۲۱۸ و ۲۲۵ و ۲۵۳ و ۳۲۳ و ۳۲۸ و ۳۴۱ و ۳۵۸ و ۳۷۷ و ۳۸۱ جزء دوم، صفحات: ۲۲ و ۵۲ و ۶۵ و ۱۰۷ و ۱۱۴ و ۱۱۶ و ۱۴۱ و ۱۵۵ و ۱۶۰

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۷۰، الرقم ۴۴۸ و فهرست الطوسی، ص ۲۰۳، الرقم ۳۸۰.

۲. برای نمونه، در جزء دوم، ص ۳۸۵ چنین آمده است: «حدثنا جعفر بن أحمد، قال: حدثنا عبدالکریم بن عبدالرحیم، قال إنی لأعرف...». در اینجا نیمی از سند حذف شده و صحیح آن به قرینهٔ سایر موارد این است: «...حدثنا عبدالکریم بن عبدالرحیم، قال: حدثنا محمد بن علی، عن محمد بن الفضیل، عن ابی حمزه...» (رک: ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۷۹ و ۳۸۳ و ج ۲، ص ۲۲ و ۲۰۴ و ۲۵۱ و ۲۷۸ و...).

و ۲۰۷ و ۲۴۵ و ۲۵۸ و ۲۶۲ و ۲۶۷ و ۲۸۷ و ۳۰۱ و ۳۲۷ و ۳۳۴ و ۳۴۵ و ۳۴۸ و ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۵۶ و ۳۶۴ و ۳۶۷ و ۳۷۰ و ۳۷۲ و ۳۷۵ و ۳۷۷ و ۳۸۵ و ۳۸۸ و ۳۹۱ و ۳۹۸ و ۴۰۲ و ۴۰۵ و ۴۰۷ و ۴۲۳ و ۴۲۵ و ۴۳۶ و ۴۴۰. این روایات به طرق مختلف و از مصادر گوناگون گرفته شداند و نیز تحقیق درباره هر یک نیاز به شرح مفصل دارد.

۵. احمد بن زیاد: جزء دوم، صفحه ۳۵۷. احتمالاً اشتباه است و صحیح آن، حمید بن زیاد است[۱].

۶. احمد بن محمد الشیبانی: جزء دوم، صفحات: ۲۲۸ و ۳۷۲ و ۴۳۰. در مورد اول، نسخه مشوش است.

۷. احمد بن علی: جزء دوم، صفحات: ۶۱ و ۱۱۲ و ۲۶۷ و ۳۱۶ و ۳۴۴.

۸. احمد بن محمد بن موسی: جزء دوم، صفحه ۳۷۷.

۹. جعفر بن احمد: جزء اول، صفحات: ۱۹۹ و ۲۰۰ و ۲۷۹ و ۳۸۳. جزء دوم، صفحات: ۴۰ و ۴۷ و ۴۸ و ۵۵ و ۵۶ و ۲۰۴ و ۲۵۱ و ۲۷۸ و ۲۷۹ و ۲۸۶ و ۳۰۲ و ۳۲۹ و ۳۶۷ و ۳۸۵ و ۴۰۸ و ۴۱۵ و ۴۱۶ و ۴۱۹ و ۴۲۲ و ۴۲۳ و ۴۲۷ و ۴۳۴ و ۴۵۱.

در این روایات، عمدتاً دو سند بیشتر تکرار می‌شود:

سند اول: جعفر بن أحمد، عن عبد الکریم بن عبد الرحیم عن محمد بن علی، عن محمد بن الفضیل، عن أبی حمزة الثمالی. به احتمال قوی این سند، طریق مؤلف به تفسیر ابی حمزه ثمالی (ثابت بن دینار) است.

سند دوم: جعفر بن احمد، عن عبید الله و یا عبد الله بن موسی، عن الحسن بن علی بن أبی حمزه، عن أبیه، عن أبی بصیر. به احتمال قوی این سند، طریق مؤلف

---

۱. مرحوم آقا بزرگ تهرانی در الذریعه، (ج ۴، ص ۳۰۷) در پاورقی خود بر کتاب تفسیر القمی احتمال داده است که ایشان احمد بن زیاد بن جعفر همدانی باشد، ولی با توجه به شواهد موجود در کتاب، نظر ما به واقع نزدیک‌تر است.

به تفسیر علی بن ابی حمزه البطائنی معروف و یا پسرش حسن بن علی است. اگر این احتمالات و همچنین احتمالات آینده صحیح باشد، بدین وسیله مقداری از میراث امامیه در قرنهای دوم و اوایل قرن سوم از طریق این کتاب به ما رسیده است.

۱۰. حبیب بن الحسن بن ابان الاجری :جزء دوم، صفحه ۳۴۱. احتمالاً وی همان حبیب بن الحسن باشد که کلینی در سه جای جلد هفتم کافی، از او حدیث نقل کرده است[۱].

۱۱. الحسن بن علی: جزء اول، صفحات ۳۱۰ و ۳۳۵ و ۳۴۴ و ۳۵۵. جزء دوم، صفحات: ۳۴۶ و ۳۹۳.

وی فرزند علی بن مهزیار معروف و از مشایخ ابن قولویه است و طبیعتاً بسیار بعید است علی بن ابراهیم از او نقل کند.

۱۲. الحسین بن علی بن زکریا:جزء دوم صفحه ۱۵۴. ظاهراً وی حسن بن علی بن زکریا عدوی (م ۳۱۹) است[۲].

۱۳. الحسین بن محمد: جزء اول، صفحات: ۱۶۰ و ۱۹۹ و ۳۲۰. و جزء دوم، صفحات: ۱۴۸ و ۱۵۴ و ۱۶۱ و ۱۹۷ و ۲۰۶ و ۳۷۷ و ۳۹۶ و ۴۱۷. وی همان حسین بن محمد الاشعری، از مشایخ معروف کلینی است.

۱۴. حمید بن زیاد: جزء دوم، صفحات: ۱۰۳ و ۱۷۰ و ۱۹۳. حمید بن زیاد نینوائی (م ۳۱۰، یا ۳۲۰)[۳] از مشایخ معروف کلینی است و روایات موجود از او در تفسیر قمی به طلحة بن زید منتهی می‌شود و با طرق اصحاب به کتاب طلحه[۴] مشابهت دارد.

---

۱. الکافي، ج ۷، ص ۲۲۹ و ۲۶۰.

۲. الخلاصة، ص ۲۱۵، الرقم ۱۶.

۳. فهرست النجاشي، ص ۱۳۲، الرقم ۳۳۹.

۴. فهرست النجاشي، ص ۲۰۷، الرقم ۵۵۰.

۱۵. سعید بن محمد: جزء دوم، صفحات ۲۴۵ و ۲۹۲ و ۲۹۴ و ۴۰۶ و ۴۰۸ و ۴۰۹ و ۴۱۰ و ۴۱۷ و ۴۱۸ و ۴۲۳ و ۴۳۲ و ۴۵۰.

شایان ذکر است که همه این روایات به ابن عباس منتهی می‌شود و در حقیقت جزئی از تفسیر ابن عباس است. تفسیر ابن عباس طرق متعددی دارد[1] و آنچه در کتاب فعلی است، از طریق عطا و یا از طریق ضحاک بن مزاحم ـ به ویژه دو روایت اخیر و روایت صفحه ۴۱۰ ـ نقل شده است.

۱۶. علی بن جعفر: جزء دوم، صفحه ۲۰۲.

۱۷. علی بن الحسین، که احتمالاً ابوالحسن علی بن الحسین السعد آبادی المفسّر است: جزء اول، صفحه ۱۴۰. جزء دوم، صفحات: ۱۰۱ و ۲۰۴ و ۲۴۰ و ۲۴۶ و ۲۴۹ و ۲۵۳ و ۲۷۱ و ۲۸۸ و ۴۱۳ و ۴۲۷ و ۴۵۰.

در تمام این موارد جز دو مورد مشکوک، از احمد بن محمد برقی نقل می‌کند.

۱۸. محمد بن ابی عبد الله: جزء اول، صفحه ۳۸۸، جزء دوم، صفحات: ۵۹ و ۲۵۳ و ۳۴۲ و ۳۵۱ ابوالحسین محمد بن جعفر الاسدی (م ۳۱۲) از مشایخ کلینی[2].

۱۹. محمد بن احمد: جزء دوم، صفحات ۱۱۷ و ۱۹۳ و ۲۲۳. البته بعضی موارد آن مشکوک است.

۲۰. محمد بن احمد بن ثابت: جزء دوم، صفحات: ۲۴۴ و ۳۰۳ و ۳۴۹ و ۳۶۰ و ۳۷۰ و ۳۷۵ و ۴۵۱.

۲۱. محمد بن جعفر (ابوالعباس محمد بن جعفر الرزاز متوفا ۳۱۶): جزء اول، صفحات: ۳۱۳ و ۳۱۴ و ۳۳۵ و ۳۳۹. جزء دوم، صفحات: ۴۶ و ۵۰ و ۶۸ و ۷۴ و ۷۸ و ۹۹ و ۲۲۷ و ۲۳۴ و ۲۸۶ و ۳۰۸ و ۲۸۹ و ۳۱۴ و ۳۱۹ و ۳۵۱ و ۳۷۷ و ۳۷۹ و ۳۹۱ و ۴۰۹ و ۴۲۶ و ۴۲۹ و ۴۴۱ و ۴۵۱.

---

۱. رک: الاتقان، ج ۲، ص ۴۶۹.

۲. فهرست النجاشی، ص ۳۷۳، الرقم ۱۰۲۰.

بسیاری از روایات فوق، ظاهراً از کتاب علی بن حسان هاشمی، از چهره‌های سرشناس خط غلوّ، است.

۲۲. محمد بن الحسن: جزء اول، صفحهٔ ۱۸۹.

۲۳. محمد بن عبد الله:جزء دوم، صفحه ۳۴۴.

۲۴. محمد بن عبدالله الحمیری: جزء دوم، صفحات: ۲۵۵ و ۱۱۱.

۲۵. محمد بن عمیر[۱]: جزء اول، صفحات: ۲۸۴، ۲۸۸.

۲۶. محمد بن القاسم بن عبید:جزء دوم، صفحات: ۳۰۸و ۴۲۴.

۲۷. محمد بن همام (البغدادی، متوفا ۳۳۲ یا ۳۳۶): جزء دوم، صفحات: ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۶ و ۱۱۱ و ۱۱۳ و ۲۸۰ و ۲۹۵ و ۳۷۸ و ۳۸۹.

البته اشتباه و تحریف در موارد فوق، فراوان است و نیاز به تحقیق دارد.

تذکر این نکته بسی ضروری است که تعیین نامهای مزبور، بر اساس ظاهر نامها، و بنابر تشخیص آقا بزرگ در الذریعه است.[۲]

ولی اگر مؤلف کتاب شخص دیگری ـ احتمالاً علی بن حاتم قزوینی ـ باشد، در این صورت ممکن است مثلاً علی بن الحسین شخص دیگری باشد.

تمام آنچه ذکر شد، به اضافه بعضی عبارات که احتمالاً از خود مؤلف باشد، و به اضافه خطبه و مقدمه کتاب، که مقدمه آن شباهتی با عبارات رسالة المحکم و المتشابه دارد. این رساله به سید مرتضی و به نعمانی نسبت داده شده، ولی بعید نیست از آثار حسن بن علی بن ابی حمزه باشد.

---

۱. در مورد محمد بن عمیر، شناخت زیادی نداریم. درپاره‌ای از روایات، علی بن حاتم (و یا علی بن ابی سهل) قزوینی از او نقل می‌کند (رك: ضیاءة الاخوان، ص ۲۵۳ به نقل از علل الشرائع شیخ صدوق).
گفتنی است که همین علی بن حاتم قزوینی (م ۳۵۰) از چهره‌هایی است که احتمالاً مؤلف کتاب فعلی باشد. به طور خاص نام این شخص را بردیم تا واضح شود مؤلف، شخصیتی است که در این طبقه قرار دارد.

۲. الذریعه، ج ۴، ص ۳۰۴ـ۳۰۷.

جمع‌بندی گفتار

۱. کتاب موجود، تألیف علی بن ابراهیم مشهور نیست؛ اگرچه مشتمل بر قسمتهای زیادی از تفسیر او است.

۲. صاحب الذریعه نیز بر همین اعتقاد است، ولی از طرف دیگر، گردآورنده کتاب را همان ابوالفضل ـ که نام او یک بار در اول تفسیر آمده است ـ می‌داند و اشخاصی را که نام بردیم، از مشایخ او به‌حساب می‌آورد، ولی به نظر ما مؤلف شخص دیگری است و ابوالفضل مذکور، راوی تفسیرعلی بن ابراهیم و طریق مؤلف به تفسیر مذکور است.

۳. عبارتی که در مقدمه آمده، از مؤلف است، نه از علی بن ابراهیم.

۴. هدف ما فقط نفی انتساب کتاب فعلی به علی بن ابراهیم است. تحقیق اسانید و متون کتاب نیاز بسیار فراوانی به مهارت فنی و وقت زیاد دارد.

۵. ارزیابی علمی خود تفسیر علی بن ابراهیم ـ که بیشترین قسمت کتاب را تشکیل می‌دهد ـ مبتنی بر شناخت واسطه، شناخت مؤلف، شناخت طریق انتشار و وصول کتاب به اصحاب است.

بخش سوم:

مباحث حدیثی و فهرستی

۱. فقه و مسلك فهرستی و نسخه‌شناسی
۲. درآمدی بر نقد متن حدیث
۳. الحاشية على «الرعاية لحال البداية فی علم الدراية»
۴. حول زيارة عاشوراء
۵. تقديم لكتاب ثلاثيات الكليني

۱

فقه و مسلك فهرستی و نسخه‌شناسی*

تحول در فقه

□ یکی از مسائلی که در حوزه کمتر مورد توجه بوده است، روش‌شناسی آگاهانه و عالمانه است. نظر شما در این زمینه چیست و آیا شما در بحثهای فقهی و اصولی به این نکته توجه داشته‌اید؟

■ همهٔ علمای طراز اول از گذشته تاکنون روشی داشته‌اند و ممکن نیست شخصی بدون روش وارد بحث علمی شود. سخن درباره این است که آیا این روش را خود شخص مدوّن کرده و آگاهانه وارد شده‌یا نه. گاهی اوقات ما روش را انتزاع می‌کنیم و حتی ممکن است بگوییم فلان عالم در بحثی روشی را در پیش گرفته که با روشش در دیگر مباحث سازگاری ندارد؛ مثلاً در جایی از علم فقه، قاعده‌ای نظر می‌دهد و در جایی دیگر، روایتی؛ لذا این دو روش را دارای انسجام نمی‌دانیم. پس علمای برجسته خواه ناخواه در هر فنی به بحث روش عنایت داشته‌اند و اختلاف نیز در همین روشهاست.

---

* مجلهٔ **فقه** (کاوشی نو در فقه اسلامی) سال پانزدهم، ش۵۸، زمستان ۱۳۸۷، ص ۸۱ ـ ۱۱۸.

مراحل چهارگانهٔ روش

ما روش را در چهار مرحلهٔ تبیین، تحلیل، هدم و بنا قرار داده‌ایم.

مراد از تحلیل، مجموعه‌ای از کارهای فکری، عینی، اجتماعی، روان‌شناختی و امور دیگر است و معنایی وسیع‌تر از حرکت فکری و مانند آن دارد.

از امور مهم در تحلیل، احاطهٔ کامل به افکار گذشتگان است تا بتوان آنها را تحلیل کرد. به قول شاعر که گفته:

«اگر در دیدهٔ مجنون نشینی»، باید در دیدهٔ شیخ طوسی، شیخ مفید، علامهٔ حلّی و دیگران نشست و کاملاً بر اندیشه آنان مسلط شد تا دانست که بر اساس کدام مبنا و قاعده سخن گفته و نظریه‌ای را رد یا تأیید کرده است؛ چون روش علامه مشخص بوده و طبق این روش به چنین نتیجه‌ای می‌رسیده است.

مراد از هدم، مرحلهٔ نقّادی و اختیار است که در این مرحله ـ صرف‌نظر از ابداعی بودن یا نبودن آن ـ مهم این است که اختیاری باشد؛ چرا که گاهی ممکن است افراد برخی نوآوریها را در برخی از علوم یا فنون یا دانشهای بشری داشته باشند که حالت الهام و ناخودآگاه دارد. هدف ما این بوده که این نوآوریها را به نوعی آگاهانه کنیم و از حالت ناآگاهانه و به قول امروزیها تله‌پاتی و به قول عربها «الإبداع الذاتی» یا الهام درونی خارج کنیم و آن را در طیف ضمیر آگاه آوریم.

در واقع دو مرحلهٔ اول، مراحل مقدماتی برای مرحلهٔ هدم محسوب می‌شوند که مبانی و کلمات گذشتگان را می‌سنجند و نقادی می‌کنند؛ چون هرکس در زمان خودش سعی می‌کند حرفهای گذشتگان را ببیند. در مراحلی برخی از علمای ما در رشته‌های مختلف سعی می‌کرده‌اند که همهٔ حرف‌های سابق را ببینند ـ و یا بنا داشته‌اند ببینند ـ تا بتوانند آنها را تحلیل و نقادی کنند و بعد از مجموعهٔ آنها مبانی جدید با چهارچوبی مشخص به دست آورند و معالم آن تفکر و چهارچوبها و موارد رد و قبولش را مشخص بکنند.

مرحلهٔ بعدی و نهایی که مهم‌تر از مراحل قبل است، مرحله بناست؛ مثلاً هنر و نوآوری شیخ طوسی در کتاب تهایه انسجام دادن به بحثهای فقه روایی و بیرون کشیدن متن فقهی از متون روایات است؛ به گونه‌ای که اگر امروز بخواهیم فقه مأثور را ارائه کنیم، شاید بتوانیم برخی فتاوای ایشان را جابه‌جا کنیم.

براساس این مراحل می‌توان افراد را رتبه‌بندی کرد که مثلاً صاحب جواهر در تبیین آرای قدما سی درصد، در تحلیل سی درصد و در نقادی چهل درصد موفق بوده است.

به هر حال، در صورتی می‌توان نوآوری کرد یا تأسیس جدیدی در فقه داشت که شخص هم احاطه کامل به کلمات قبل داشته باشد ـ نظیر مقام خاتمیت که باید همه مراتب انبیای سابق را داشته باشد ـ هم خوب بتواند آنها را درک کند، هم خوب بتواند به بررسی روابط علمی، اجتماعی، سیاسی، فنی و هنری آنها بپردازد و هم به خوبی بتواند قالبهایی را که در آنها مطالب بیان شده‌اند، تحلیل کند.

بحث قالبها نیز مطلب مهمی است. اگر بخواهیم محتوا را عوض و نوآوری کنیم، می‌توانیم آن را در همان قالبهای قبلی بریزیم و یا قالبها و نحوهٔ طرح مباحث عوض کنیم. بعضی‌ها معتقدند ـ همان‌گونه که خود بنده هم مدتی بر این اعتقاد بودم ـ می‌توانیم محتوا را عوض کنیم، ولی قالبها را باید حفظ کرد. عده‌ای دیگر معتقدند که محتوا و قالب تأثیر و تأثّر مستقیم دارند و نمی‌شود یکی را حفظ و دیگری را عوض کرد؛ مثل شعر نو که به این نتیجه رسیدند این محتوا با قالب شعر سنّتی نمی‌سازد.

پس برای تأسیس، چه در اصول، چه در علوم دیگر مانند رجال و درایة الحدیث باید کاملاً احاطه به افکار گذشتگان داشت و باید کاملاً بتوان آنها را تحلیل و بعد هدم و بعد بنایی نو و منسجم ارائه کرد.

□ چه راهکارها و یا سندچشم‌اندازی برای نوآوری می‌توان ارائه داد؟ شما محور اصلی نوآوریهایتان را در چه می‌بینید؟

■ ما معتقدیم که دایره تعبد در علوم ما زیاد شده، البته در پاره‌ای موارد تعبد ناگزیر

است، ولی این موارد اندک است. جای تعبد و ریشه‌های آن مشخص است.

برای ارائه سند چشم‌انداز، یکی از کارهای لازم که بنده نیز برای آن کوشش کرده‌ام، کم کردن حد تعبد در دایره معارف اسلامی است؛ یعنی نکته‌ای را مبهم نگذاریم و هر چیزی را ریشه‌یابی کنیم، نه آنکه چون مشهور به چیزی عمل کرده، ما نیز از آن پیروی کنیم. من در روش خودم سعی کرده‌ام تعبّد را به حداقل برسانم. و مسائل را ریشه‌یابی کنم. برای مثال، حتی در مواردی دیدگاه نجاشی را نیز که معمولاً سخن او را بی چون و چرا می‌پذیرند، زیر سؤال برده‌ایم؛ زیرا اولاً، سعی کرده‌ایم نوآوری اختیاری باشد و نه الهامی، و ثانیاً، تفکرات را ریشه‌یابی کنیم. مثال دیگر، بحث «تلقی به قبول» است. این بحث را طرح کرده‌ایم که در نزد قدمای اصحاب آیا مراد از تلقی در «تلقی به قبول»، تعبد بوده و یا تبنّی و استنباط خودشان؟ هر جا که تلقی است، به ائمّه برمی‌گردد و هر جا که تبنّی است، به فقیه و ذوق فقاهتی‌اش برمی‌گردد. این نکته گرچه فی‌نفسه ارزش علمی دارد، ولی مهم تشخیص این دو از یکدیگر است که کار سختی است و کار تاریخی فراوان و ریشه‌یابی آن را می‌طلبد.

در مقابل این دیدگاه، نگاه تعبدی است؛ مثلاً هنگامی که در دنیای اسلام مباحث معتزله و اشاعره و عقل‌گرایی مطرح بود، شیعه به عقل‌گرایی تمایل پیدا کرد و درست هم همان است، اما برای نمونه، درباره مسائلی مثل فلسفه احکام که مثلاً چرا قنوت چنین و چرا تکبیر چنان است، در بین شیعه در آن زمان، جریانی در قم و ری و قزوین شکل گرفت که حتی تعلیل را هم تعبدی گرفتند و یا اخباریهای آن زمان مانند برقی در محاسن، مرحوم صدوق، که علل الشرائع نوشتند، علل و فلسفه احکام را نیز تعبدی دانستند؛ یعنی معتقد بودند که ما علل و فلسفه احکام را نمی‌فهمیم، مگر خود شارع گفته باشد. لذا گفته می‌شود که تعلیل باید عقلانی باشد، نه تعبدی. اگر شارع بگوید نماز دو رکعت است چون من چنین می‌گویم، این با قاعده تعلیل سازگاری ندارد؛ چون تعلیل قاعدتاً باید عقلانی باشد و به قول عالمان علم منطق، از این تعلیل دور لازم می‌آید و اگر دور هم نباشد، مصادره به مطلوب است. از این رو، نوآوریِ روش ما، در کم کردن تعبد بوده و چون در مقابل دیدگاه تعبدی، دیدگاه تکیه بر شواهد و قطع عرفی و وثوق و اطمینان است، لذا مجبور شدیم

بیشتر به متون اولیه مراجعه و آنها را با هم مقایسه کنیم. چون به علت گذر زمان، شواهد اولیه کم‌رنگ شده، این کار مقداری مشکل است. یکی از موارد، روش تفکر در عمل مشهور است. در بررسی عمل مشهور آقای خویی اشکالی می‌کند که عمل مشهور، جابر ضعف سند و کاسر نیست[1]. عده‌ای هم به تفصیل قائل‌اند[2]. ما معتقدیم که به جای پرداختن به استدلالهای مربوط به مسأله شهرت و جابریت سند، باید به این نکته توجه کرد که علمای شیعه در شرایط خاصی به به بحث جابر بودن شهرت پرداختند و از این رو، ما باید آن شرایط را بفهمیم؛ در حالی که، سنیها و بسیاری از علمای ما به این بحث نمی‌پردازند.

قابلیت ریشه‌یابی در علوم اعتباری

یکی دیگر از نوآوریها که آن هم می‌تواند سند چشم‌انداز باشد، این است که به اعتقاد ما علوم اعتباری هم قابل ریشه‌یابی‌اند؛ یعنی امکان ریشه‌یابی به علوم حقیقی اختصاص ندارد؛ مثلاً در گذشته در طب عنوان جامع «عفونت روده» وجود داشت که غالباً ریشه‌هایش بسیار عادی شناخته می‌شد؛ مثلاً عفونت روده را باعث ابتلا به اسهال می‌دانستند، اما اکنون با تحلیل و ریشه‌یابی بیشتر، عفونت روده به چندین گونه تقسیم و تأثیرات هریک بر بدن بررسی می‌شود و هر یک را ریشه‌یابی و داروی خاص هر یک را تجویز می‌کنند. در علوم اعتباری نیز می‌توان ریشه‌ها را جست‌وجو کرد، البته نه به‌گونه برهان لمّی یا علّی. در رجال، فقه و حدیث می‌توان این‌گونه ریشه‌یابی کرد که از نگاه فوقانی از کل این جریان تاریخی، از زمان پیامبر و حتی قبل از آن، تا زمان خود، می‌توان ریشه‌ها را بررسی کرد تا ریشه‌های تفکر معلوم شود.

□ در صورت امکان نمونه‌هایی از این نوع تحلیل را بیان کنید!

■ بله، کار جدیدی که هنوز به طور جدی آن را شروع نکرده‌ام، این است که بسیاری از احکام قرآنی در تورات نیز آمده، ولی تعابیر آن به شیرینی و

---

۱. مصباح الأُصول، ج ۲، ص ۱۴۳.

۲. نهایة الأفکار، ج ۳، ص ۱۰۱.

متانت و صلابت تعابیر قرآنی نیست. ما برای یافتن ریشه‌های معارف و احکام و مسائل قرآنی، حدیثی و تاریخی می‌توانیم تا این حد پیش برویم و با کنار گذاشتن روح تعبّد در مسائل علمی، روح تفکر و تحقیق را حاکم کنیم. آنگاه به نظر من به کلی نتیجه آن عوض می‌شود. این کار که زمینه‌هایش را نشان می‌دهیم، در گذشته نیز شده است. قبلاً، مرحوم تستری نویسنده قاموس الرجال نسبتاً چنین شیوه‌ای داشته، اما این شیوه باید ضابطه‌مند شود. در میان رجال عهد صحابه کسانی هستند که علمایی چون مرحوم تستری درباره آنان به این نتیجه رسیده‌اند که آن شخص اصلاً وجود خارجی ندارد.

مثال دیگر، حکایت جابربن‌حیان است که وجودش خیالی است و وجود واقعی ندارد. شاید اکنون دهها کتاب در کتابخانه‌های معتبر دنیا به اسم جابر موجود باشد که چاپ شده‌اند. برخی از آنها را کراوس چاپ کرده که البته من همه کارهای او را ندیده‌ام و شنیده‌ام به جز او هم بوده‌اند. کتاب مختار اسرار جابر بن حیّان نیز وجود دارد که به طور مختصر نسخه‌ها را وصف کرده است و در کتابخانهٔ بریتانیا و جاهای دیگر نگهداری می‌شود. با تحقیق تاریخی معلوم می‌شود که هیچ یک از اینها وجود خارجی ندارد و چون در گذشته تعبد حاکم بوده است و مردم تعصب دینی شدید داشته و گمان می‌کرده‌اند که در صورت خارج شدن از چهارچوب مرسوم متهم به کفر می‌شوند (مثلاً معروف است که «من تمنطق فقد تزندق»[1])، چنین شخصیتهایی را جعل کرده‌اند. البته بعدها اوضاع تغییر یافت و کارهای خوبی شد ولی ما باید همواره در پی شواهد و قرائن باشیم و به تاریخ احاطه یابیم و تحلیل کنیم. خود پیامبر اکرم ﷺ یکی از خصایص این دین را، پیشگوییهای غیبی دانسته‌اند. از این‌رو، فرموده‌اند در هر زمانی در امت من، گروههایی پیدا می‌شوند و تحریفها و اشتباهات را می‌زدایند «وینفون عنه تحریف الغالین»[2].

---

۱. رك: ماوراء الفقه، ج ۱۰، ص ۳۰۲.

۲. «أحمد بن محمد بن أبی نصر عن إسماعیل بن جابر عن أبی عبدالله ﷺ قال: قال رسول‌الله ﷺ: یحمل هذا الدین فی کل قرن عدول ینفون عنه تأویل المبطلین وتحریف الغالین». (رجال الکشّی، ص ۴، الرقم ۵).

اگر دین را پیامبر اکرم ﷺ به حال خود رها کرده بودند، به رموز و طلسمات و... می‌رسید و طبیعت مردم هم به گونه‌ای است که دوست دارند پولی بدهند و به دنبال کارهای خلافشان بروند، اما پیامبر می‌فرماید خداوند این دین را طوری تشکیل داده که آن تحریفات از بین می‌رود. طبیعت این شریعت مقدسه چنین است که ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1]. یکی از مراتب حفظ شریعت مقدسه این بود که علما این تحریفات را از بین می‌بردند. به دلیل آنکه در زمان ما چون امکانات علمی بیشتر شده، بسیار راحت‌تر می‌توانیم به شواهد تاریخی مراجعه کنیم و به نقادی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی بپردازیم.

مثال دیگر، حکایت ازدواج پیامبر با عایشه است که غربیها به بهانه آن، علیه اسلام تبلیغ و سر و صدا می‌کنند. چنان‌که خود عایشه گفته و بخاری هم آن را نقل کرده، او هنگام عقد ازدواجش در مکه هفت سال داشته. عایشه می‌گوید: هنگام زفاف من نه ساله بودم. زفاف پیامبر در مدینه بود.[2] در غرب ازدواج مرد ۵۳ ساله با دختربچهٔ نه ساله را برنتابیده‌اند، حتی شخصی کتابی به اسم جواهر مدینه نوشته و عکس دختربچه‌ای را بر جلد آن درج کرده که منظور او همان عایشه است. شاید در میان علمای شیعه، اولین بار این نکته را من گفته باشم و مورد پسند یکی از آقایان درس هم واقع شد و آن را نوشت. من در کتاب أعلام النساء ابن‌کثیر دیدم که درباره اسماء بنت ابوبکر، خواهر بزرگ عایشه، سخنی دارد. اسماء زن زبیر بود. وقتی آن را مقایسه کردم، معلوم شد عایشه در زمان پیامبر هفده ساله و در وقت زفاف نوزده ساله بوده که الآن در خود اروپا چنین ازدواجی مشکلی ندارد. البته شاید سنیها آن را نپذیرند؛ چون حدیث عایشه در صحیح بخاری آمده، اما این قول هم در أعلام النساء که از مصادر خودشان است، آمده است.

مثال دیگر این است که می‌گویند شامیان، حضرت امام حسین علیه‌السلام را خارجی یعنی از دین خارج شده و مرتد می‌دانستند. اما منظور آنان از خارجی، فرقه‌ای بود که علیه حکومت وقت قیام و حرکت مسلحانه می‌کرد. بنابراین مرادشان این بود که حضرت امام

---

۱. حجر (۱۵): ۹.

۲. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۵۱ و ۲۵۲؛ ج ۶، ص ۱۳۴ و ۱۳۹.

حسین بن علی علیه‌السلام بر ضدّ سلطه، قیام مسلّحانه کرده؛ همان‌گونه که هر کشوری دو گونه اپوزیسیون دارد: یکی معارضه‌اش جنبه سیاسی دارد و دارای حزب و مجله و روزنامه است و یکی دست به اقدامات مسلحانه می‌زند و مراد از خارجی این قسم است.

◻ چون علم اصول، علم تاریخی نیست و از قواعد عقلایی تبعیت می‌کند، آیا ریشه‌یابی مسائل آن قابل پی‌گیری است و چگونه می‌توان تحول در اصول را رقم زد؟

■ در ۱۴۰۰ سال گذشته اصولیان از دیدگاههای مختلف و زوایای مختلفی وارد مباحث آن شده‌اند؛ مثلاً ممکن است در قرن پنجم و ششم، دیدگاهی پیدا شده باشد که قبل از آن نبوده است. ما می‌توانیم اینها را جمع بکنیم. هرگاه این دیدگاهها روشن شد و معلوم گردید که کل علمای اسلام از چه زاویه‌ای به بحث پرداخته‌اند، می‌توانیم به خوبی مسائل را بفهمیم و تحلیل کنیم که آیا جزء مسائل زیربنایی است یا غیر زیربنایی، و به تحول و تأسیس و نوآوری برسیم. به اعتقاد من تحول اساسی و واقعی در فقه، منوط به روشن شدن زمینه‌ها و تطور فقه و اصول است، و الّا نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد. به فرض، در مسأله اجتماع امر و نهی مطرح شده که آیا ترکیب اتحادی است یا انضمامی و ترکیب اتحادی و ترکیب انضمامی چیست. شاید گفته شود که وضو از اناء غصبی، نه در مسألهٔ نهی در عبادات وارد می‌شود و نه در مسألهٔ اجتماع امر و نهی؛ چون وقتی که شما از اناء یک مشت آبِ مباح را برمی‌دارید، این تصرف در اناء است، اما وضو نیست. وقتی با آن آب صورت را می‌شویید، وضو است، اما تصرف در اناء نیست. از این رو، به عقیده ایشان این مسأله از اجتماع امر و نهی و ـ به طریق اولی ـ از مسألهٔ نهی در عبادات خارج است. به همین جهت، مدتها در اصول اسلامی از این راه وارد نمی‌شدند؛ مثلاً ابن‌حزم معتقد است «اقم الصلاة» اطلاق ندارد که تو نماز بخوان، هرچند در زمین غصبی، اما «لاتغصب» به طور مطلق غصب را معیّن می‌کند؛ یعنی در زمین غصبی نخواب، غذا نخور و نماز هم نخوان[1]. با این شیوه بسیاری از بحثهای امر و نهی حل می‌شود و دیگر نیازی به این بحثها نیست که در کجا ترکیب اتحادی است و در کجا انضمامی. اما الآن در مسأله اجتماع امر و

---

۱. المحلی، ج ۴، ص ۳۳.

نهی از مسلّمات شده است که هر دو دلیل اطلاق دارد و چون اطلاق دارد، باید دید در مورد اجتماع چه باید کرد. به نظر می‌رسد که به این همه بحث احتیاج نیست. ابن حزم در همین مثال در وضو نیز به بطلان وضو معتقد است؛ چون وقتی نباید در اناء غصبی تصرف کرد، معنایش این است که آن را در خانه‌ات نگه ندار، در آن آب نخور و در آن وضو هم نگیر. شما مدتهاست که در اصول می‌خوانید نظر آقا ضیاء عراقی درباره ترکیب اتحادی چیست و مرحوم نائینی چه گفته؛ در حالی‌که نه ترکیبی مطرح است و نه انضمامی. نمی‌خواهم بگویم نظر ایشان درست نیست، بلکه مرادم این است که اکنون این بحث را هرگز در مباحث متداول خارج اصول نمی‌یابید، نه آقای خویی نوشته‌اند و نه دیگران.

پس از تحلیل و ریشه‌یابی این مسائل، درمی‌یابیم که امثال فخر رازی و متکلمان، بحثهای اتحاد و انضمام و مصداق صلات و غصب و مانند این بحثها را وارد علم اصول کردند. مباحث آنان را با عنوان تحقیقات علمی آورده‌اند، از سالهای چهارصد و پانصد، تقریباً از زمان سید مرتضی و شیخ طوسی، وارد اصول ما شد، البته نه به روشی که اهل‌سنت بدان می‌پرداختند؛ چون عده‌ای از متکلمان آنان مثل قاضی عبدالجبار کتاب مفصل داشته‌اند. آنها در کتابهای کلامی‌شان یک‌باره بحثهای اصولی را آورده و بحثها را عقلی کردند، البته عقل کلامی.

برای اولین بار توضیح داده‌ایم که بنابر بعضی از روایات شیعه، حق با همان راه اهل‌سنت است. از روایت عمار ساباطی معلوم می‌شود که وی حتی در مواردی قائل به اجتماع بوده که فاصله میان آن دو دور است و هیچ ربطی به هم ندارند. وی می‌گوید اگر ناخن با آهن گرفته شود، وضو باطل است؛ چون بنابر بعضی روایات ناخن را نباید با آهن گرفت؛ زیرا آهن نجس است. آنگاه ایشان درباره رابطه نجس بودن آهن با بطلان وضو می‌نویسد: «لأنّ الحدید لباس أهل النّار»[1]. اینجا اصلاً نه تنها جای اجتماع نیست، بلکه از

---

۱. «محمد بن أحمد بن یحیی، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعید، عن مصدّق بن صدقه، عن عمار الساباطی، عن ابن ←

اشدّ انواع امتناع است. درباره این روایت به تفصیل بحث کرده‌ایم و البته روایت دیگری هم هست که آن را اخباریان آورده‌اند و به آن نیز پرداخته‌ایم. شاید اصلاً مکتب اهل بیت علیهم‌السلام همان راه باشد که «صلّ» ناظر به «لاتغصب» نیست، اما «لاتغصب» ناظر به «صلّ» است.

روش نسخه‌شناسی و نگاه تاریخی به حدیث (مسلک فهرستی) در مقابل روش رجالی

◻ براساس این دیدگاه، شهرت فتوایی نیز با چالشهای جدی مواجه خواهد شد. طبق مبنای مذکور چه تحلیلی از شهرت دارید؟

■ مثلاً در اصول آمده که شهرت، جابر است و در فقه هم موارد بسیاری را بر آن تطبیق می‌کنند، اما جابریت شهرت برای سند نه در میان اهل سنت پذیرفته است و نه در هیچ فرقه دیگر. همچنین حجیت شهرت فتوایی در مباحث اهل سنت وجود ندارد، بلکه از خصایص اصول ماست.

جابر بودن شهرت، نکته‌ای تاریخی در حدیث شیعه دارد. علمای شیعه تا زمان مرحوم شیخ طوسی به بعضی روایات ضعیف فقط بنا بر پاره‌ای ضوابط عمل می‌کردند. شیخ اولین کسی بود که بحث حجیت تعبدی خبر واحد را مطرح کرد و بعدها علامه حلی نیز به آن پرداخت. قدما مانند کلینی و شیخ طوسی به حدیث ضعیف هم عمل می‌کردند، اما متأخران اصطلاح جدیدی را برای حدیث صحیح مطرح کردند، آنگاه افرادی مانند شهید اول، شهید ثانی و صاحب مدارک برای حل این مسأله گفتند که شهرت، جابر است و مرادشان این بود که اگر قدما به روایتی هر چند ضعیف عمل کرده باشند، ما آن را می‌پذیریم. این تاریخ این بحث در تفکرات شیعی است.

شیعه تا مدت زیادی حجیت تعبدی خبر را قبول نداشت و پس از زمان علامه حجیت تعبدی خبر پذیرفته شد. تاریخ شیعه پانصد سال این‌گونه بوده و آنگاه تغییر یافته

← عبدالله...، عن الرجل إذا قصّ أظفاره بالحديد أو أخذ من شعره أو حلق قفاه قال... و يعيد الصلاة؛ لأنّ الحديد لباس أهل النار» (تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۴۲۵ـ۴۲۶).

است. آنان برای حل این مشکل این راه را پیش گرفتند و بعدها آن را وارد در مباحث اصولی کردند.

قدمای اصحاب به شیوه «فهرستی» عمل می‌کردند؛ یعنی اگر به روایتی از یک کتاب معتبر، ولو با راوی ضعیف، عمل می‌کردند، به سبب اعتبار آن کتاب بود؛ چون با نُسخ دیگری که در دست داشتند، آن را مقابله می‌کردند.

تفاوت اساسی و مهم دیگر این است که در علم رجال فرقی میان آغاز سند با پایان آن نیست و برای حجیت روایت، همهٔ راویان مذکور در سلسلهٔ سند باید توثیق شوند، اما در علم فهرست، در بررسی حجیت اثر مکتوب، میان آغاز سند با پایان آن فرق است. در علم فهرست، وثاقت به راوی نخست که بی‌واسطه از امام نقل می‌کند و مؤلف کتابی است، برمی‌گردد که دروغ نگفته باشد. گاه بعداً نسخه‌های متعددی از کتاب اولیهٔ آن راوی مؤلف پدید می‌آید. ممکن است به رغم ثقه بودن آن راوی مؤلف، یک نسخه از کتاب او با نسخهٔ دیگر متفاوت و کاستی یا افزوده‌ای داشته باشد. بنابراین گاه پیش می‌آید که راوی کتابی شخصاً موثق است، اما نسخه‌ای از کتابی که او روایت کرده و به دیگران انتقال داده، معتبر نیست. یا اصل کتابی که او به دیگران منتقل کرده، اعتبار نداشته است و از این رو، روایت او پذیرفته نمی‌شود. اگر خود راوی موثق نیست، اما کتابی را که بدون دخل و تصرف، به دیگران انتقال داده است، معتبر باشد، روایت او از کتاب مذکور، مقبول شمرده می‌شود، حتی اگر راوی کذابی کتاب مشهوری را روایت کند، روایتش پذیرفته می‌شود. برای مثال، شاید در میان راویان کسی به اندازهٔ محمد بن علی صیرفی مشهور به کذب نباشد، اما روایت او در کافی نقل شده؛ چون او راوی نسخه است، نه راوی از امام.

در نکته بالا باید بسیار دقت کرد. به دلیل بی توجهی به این نکته، بعدها که مبنای رجالی جای مبنای فهرستی را گرفت، علمای متأخر شیعه مانند شهید اول (م ۷۸۶) و شهید ثانی (م ۹۶۵) با تناقض روبه‌رو شدند؛ چون دیدند احادیثی بر اساس مبنای رجالی صحیح

نیستند، ولی در کافی وجود دارند و بر اساس آنها فتوا هم داده شده است. به همین دلیل، بعدها علمای ما به فتوای قدمای اصحاب و شهرت فتوایی متوسل شدند. معاصران ما نیز که از تفاوت روشها در دو علم رجال و فهرست آگاه نبودند، این امر را متناقض پنداشتند و دچار سردرگمی شدند. به نظر ما این مشکل را می‌توان با توجه به تفاوت میان «تحلیل رجالی» و «تحلیل فهرستی» حل کرد. در تحلیل رجالی وثاقت تک‌تک راویان مهم است، اما در تحلیل فهرستی در مواردی که راوی صرفاً ناقل کتاب یک مؤلف دیگر است، وثاقت خود او چندان مهم نیست؛ چون در این نوع تحلیل، نسخه‌شناسی مهم است؛ یعنی بررسی اعتبار نسخه و تحریری از کتاب که راوی روایت کرده. «نسخه» در زمان گذشته، در حکم «ویراست» و چاپ در زمان ما بود؛ مانند چاپ علاء الدوله، چاپ نیکلسون از مثنوی در روزگار ما. قدمای اصحاب ما نسخه‌ها و تحریرهای مختلف را با هم مقابله می‌کردند و نسخهٔ معتبر را ترجیح می‌دادند. کلینی، ابن ولید و صدوق، همگی نسخه شناس متون حدیثی و نقاد حدیث بودند. ما بسیاری از کتابها را می‌شناسیم که برخی از روایات آن اصلاً در کتابهای صدوق نیامده، ولی شیخ طوسی آنها را در تهذیب و استبصار آورده است. این نشان می‌دهد که صدوق این روایات را ـ احتمالاً به تبع استادش ابن ولید ـ نپذیرفته و اسقاط کرده است. البته چون این روایات مشهور بوده و در کافی آمده و به آن عمل شده است، پس حجیت تعبدی دارد.

به نظر ما تعبد لزومی ندارد. یکی از اختلافات اساسی من با این مبنای علمای شیعه یا سنی، همین است که سعی کرده‌ام رجوع به تعبد را کم کنم؛ در حالی که در موارد فراوانی علمای ما به تعبد رجوع کرده‌اند. اگر علت عمل کردن قدما به روایت افرادی چون محمد بن علی صیرفی که خودش از امام نشنیده و راوی کتاب است، آن بود که این فرد در تاریخ حدیث شیعه در مرحله انتقال فرهنگ شیعه از کوفه به قم واقع شده است. وی تولیدکنندهٔ علم نیست، بلکه فقط ناشر بوده است؛ مانند ناشری آدم لاابالی یا یهودی که مثلاً قرآن چاپ کند. به فرض، نسخه‌ای از کتاب او را به قم می‌آوردند و اصحاب بررسی می‌کردند و می‌دیدند که روایتی از آن با بقیه نسخ تطبیق نمی‌کند. اثبات کذب محمدبن علی صیرفی،

باعث نمی‌شود که همهٔ روایات کتاب او از اعتبار ساقط شود، مثلاً اگر از دویست حدیث، بیست حدیث اشکال داشته، باقی آن درست بوده است. قدما با مقارنه و بررسی مشایخ و با توجه به نسخه‌هایی که داشتند، این احادیث را نقل می‌کردند تا کذب نشود. همهٔ کتابهای شیعه چنین بودند. برخی کتابها سیصد حدیث داشتند. برای مثال، کتاب حفص بن غیاث ۱۷۰ حدیث[1] و کتاب مسائل علی بن جعفر که مهم بوده چهارصد حدیث داشت. قدمای اصحاب ما این احادیث را تنقیح می‌کردند. البته گاهی بعد از تنقیح، مثلاً درباره حجیتِ یک حدیث از کتاب مسائل علی بن جعفر اختلاف می‌کردند. از این رو، مشاهده می‌کنیم که گاهی کلینی حدیثی را از علی بن جعفر می‌آورد که نه صدوق آن را نقل کرده و نه شیخ طوسی، و گاهی صدوق حدیثی نقل می‌کند که کلینی و شیخ طوسی هیچ‌یک آن را نیاورده‌اند. این شهرت و تعبد نیست. ما نیز می‌توانیم کار علما را تنقیح کنیم. حوزه‌های علمیه ما در این زمینه کار نکرده‌اند؛ در حالی که این مباحث راهگشاست. یکی از علت‌های اساسی آن، آسانی تحلیل رجالی است؛ مانند فرمول‌ریاضی است و پاسخ گرفتن از آن آسان است، اما تحلیل فهرستی، دشوار است و کوشش مضاعف و تحلیل متنی روایات و جستجوی شواهد و قرائن تاریخی را می‌طلبد، چون خیلی از شواهد از میان رفته است. البته در حوزه احادیث فقهی با جستجو و کاوش می‌توان شواهد و قرائن را گردآوری کرد. ما بسیاری از فروع فقهی را با تحلیل افتادگیها و اختلاف نسخه‌های متعدد یک روایت حل کرده‌ایم.

من بنا بر تتبعاتی که کرده‌ام، معتقدم هشتاد درصد روایات متعارض، به راوی و اختلاف نسخه‌های روایات برمی‌گردد، نه به خود ائمه. این روایات ابتدا به خط کوفی بوده‌اند. سپس دشواریها و اشکالات خط کوفی از سویی، و تغییر خط کوفی به خط نسخ از دیگر سو، موجب اشتباهاتی در روایات شد و در نتیجه اختلاف نسخه‌های یک متن پدید آمد. با گردآوری شواهد و قرائن باید متن اصیل را یافت. البته مسأله اختلاف نسخه‌های روایت واحد که یک یا چند راوی آن را از یک معصوم روایت کرده‌اند، از نظر مبادی با بحث

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۳۵، الرقم ۳۴۶.

تعارض روایاتی که متن، راوی و معصوم مروی عنه آنها تفاوت دارد، جداست. مسأله اختلاف نسخه‌های روایت واحد، به مبحث اثبات متن روایت مربوط می‌شود.

مناسب است دو نمونه از اختلاف نسخه‌های یک روایت را که در استنباط احکام و فتاوای فقهی تأثیر می‌گذارد، ذکر کنیم:

صدوق در فقیه از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج من الإسلام». سپس در ذیل آن به اختلاف مشایخ در معنای این حدیث اشاره می‌کند. این اختلاف به ضبط «جدّد» بر می‌گردد که به سه صورت است: «من جدّد قبراً»، «من حدّد قبراً» و «من جدّث قبراً». صدوق بر اساس این سه تعبیر ظاهراً متعارض، فتوا داده و نوشته است:

> و أقول: إنّ التجديد على المعنى الذى ذهب إليه محمد بن الحسن الصفار، و التحديد بالحاء غير المعجمة الذى ذهب إليه سعد بن عبدالله، و الذى قاله البرقى من أنّه جدّث، كلّه داخل فى معنى الحديث و إنّ من خالف الإمام فى التجديد و التسنيم و النبش و استحلّ شيئاً من ذلك، فقد خرج من الإسلام.[1]

واضح است که این سه تعبیر، اختلاف نسخه‌های متن یک روایت است. نمونه‌های متعددی را می‌توان ذکر کرد.[2]

شیخ حر در وسائل الشیعه دو روایت نقل می‌کند که راوی و امام در آنها یکی است. در یک روایت آمده: «فیصلّي النافلة»،[3] و در دیگری آمده: «فیقضي النافلة».[4] بی تردید این دو تعبیر، به دلیل اختلاف نسخه‌های یک روایت است، اما شیخ حر بر اساس مبنای حجیت تعبدی خبر، این دو روایت را در دو باب جداگانه که عناوین فتوایی متفاوتی دارند، آورده و دو نوع فتوا داده است!.

---

۱. الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۰، ذیل ح ۵۷۹.

۲. برای نمونه‌ای از تأثیر اختلاف نسخ در اختلاف فتاوا، رك: الرعایة (ص ۱۵۱) و تعلیقات و پانوشتهای همانجا.

۳. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۲، ح ۴۵۴۳.

۴. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۵، ح ۴۵۵۲.

وقتی ترسیمی کلّی از حدیث داشته باشید، می‌توانید راحت آن را بررسی کنید. الان هر حدیثی را که در درس می‌خوانم، تقریباً رفقا می‌دانند که این حدیث از کوفه، بغداد و یا قم است و اصل آن کجا بوده و چه کسی آن را آورده است.

این مشکل از چه زمانی پیدا شد؟ بیشترین میراثهای ما از کوفه است. ما تقریباً از سال ۸۰ تا سال ۱۵۰ میراث داریم. که مهم‌ترین مرحلهٔ تولید میراثهای ما در این دوره بوده است. در سال حدود ۱۵۰ این میراث به بغداد رفت و البته در کوفه نیز ماند. بزرگان ما در بغداد، ابن ابی‌عمیر، هشام بن سالم، هشام بن حکم، صفوان، بزنطی و دیگران بودند. این وضعیت تا سالهای ۱۸۰ تا ۱۹۰ در بغداد ماند. از اواخر قرن دوم هجری و سالهای ۲۰۰ تا ۲۲۰ میراثهای عراق به قم انتقال یافت. این میراث مجموعه‌ای از روایات عراق، چه کوفه و چه بغداد، بود، حتی کتابهای ابن ابی عمیر نیز از بغداد به قم انتقال می‌یابد. آنگاه این روایات در مکتب قمیها پالایش شد که این جریان تا حدود سالهای ۳۸۰ تا ۳۹۰ ادامه یافت. بعد از آن قم دیگر مکتب حدیثی مشخصی نداشت. با هجرت مرحوم کلینی به بغداد، باز مکتب حدیثی جدیدی در آنجا شکل گرفت که تا زمان خروج شیخ طوسی از بغداد یعنی تقریباً سال ۴۵۰ ادامه یافت. اینها الآن مایه‌های اصلی تفکرات حدیثی ماست که بسیار مختصر توضیح داده شد.

بنابراین به اعتقاد ما مسلک تعبّد، صحیح نیست و باید در شناخت سند حدیث به این شواهد تاریخی توجه تام داشت.

□ عواملی که باعث شد تا محدثین شیعه در نقل حدیث، نسخه را برگزینند، کدام است؟ آیا عوامل سیاسی، اجتماعی و محدودیتهای آنان در این‌باره اثرگذار بود یا صرفاً روش علمی چنین اقتضایی را داشت؟

■ میراث فقه شیعه به دلیل وجود تقیه و دیگر مشکلات خاص به خود با مسائلی روبه‌رو است. وقتی که افرادی مثل احمد بن حنبل حدیث می‌خواندند، ممکن بود ده هزار نفر پای منبرش بروند، اما از کتاب حریز که مهم‌ترین کتاب ما در باب

صلات است، الآن فقط دو یا سه نفر روایت کرده‌اند. پس طبیعی است که علمای شیعه در نسخه‌شناسی بسیار تلاش کنند که بنده این نسخه‌شناسی را «کار فهرستی» نامیده‌ام. شیعه این خلأ را با عصمت و علم کلام پر کرد، به این معنا که چون کلام امام صادق علیه‌السلام کلام رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است، دیگر اصلاً طرح مباحث رجالی مجالی نیافت تا گفته شود امام صادق ثقه است یا نه. این به خوبی تفاوت راه را نشان می‌دهد. وجود نوشتارهای حدیثی فراوان شیعه که عمدتاً از زمان امام صادق علیه‌السلام و امام باقر علیه‌السلام بود، موجب گسترش مباحث فهرستی از سالهای ۲۰۰ تا ۲۲۰ گردید. با تدوین کتب اربعه به وسیله شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و با از بین رفتن تدریجی دیگر کتابهای حدیثی، کار فهرستی کم‌رنگ گردید، تا اینکه در زمان علامه حلی در حدود سال ۷۰۰، به دلیل فقدان عمده آن کتابها کار رجالی بار دیگر رونق یافت و تا به امروز ادامه داشته است. بنابراین حدود هفتصد سال است که اصحاب ما بیشتر کار رجالی می‌کنند و ما برای اینکه بتوانیم حرفهایمان را ثابت کنیم، حجم زیادی از این مباحث را «فهرستی» کرده‌ایم.

◻ اهمیت فهرست در شیعه و ارزش علمی کار فهرستی در چه رده‌ای قابل بررسی است؟

■ یکی از امتیازات دینی ما در مقابل زرتشتیها، یهودیها، مسیحیها و اهل‌سنت این است که آنها فاقد اسناد هستند، اما کار بزرگی که دنیای اسلام کرد و اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز آن را تأیید کردند، بحثهای اسنادی بود. شیعه بنابر خصایص خاص خود، همراه بحثهای اسنادی، از قرن سوم به بحثهای فهرست‌نگاری نیز پرداخت و این کار شیعه به لحاظ ارزش علمی بسیار بالاست. در مباحث فهرست‌نگاری، علمای شیعه سعی کرده‌اند کتابهایی را که مکتوب بودند، اجازه بدهند. این کار بعدها زمینه‌ای فراهم ساخت که چندین فهرست در شیعه پیدا شود. مانند **فهرست** شیخ طوسی، **فهرست** ابوغالب زراری و مخصوصاً **فهرست** مرحوم نجاشی. شیعه فهرست را بر اساس حجیت مطرح کرده، نه فقط بر اساس ثبوت کتاب.

◻ درباره اصل فهرست‌نگاری و نسخه‌شناسی و تقدم آن بر روش رایج رجالی توضیحاتی

داده شد، اما روش کارخودتان را بیان نکردید؟

■ یکایک روایات را بررسی می‌کنیم، آنگاه در بعضی موارد به این نتیجه می‌رسیم که روایت در فلان کتاب آمده است و در بعضی موارد هم نمی‌توانیم به نتیجه برسیم. اگر به نتیجه نرسیدیم، باز به کار رجالی می‌پردازیم. ما در همه روایات وضعیت سند را به لحاظ فهرستی و به لحاظ رجالی مشخص می‌کنیم.

در روایات دو محور هست:

یکی محور فهارس اصحاب است که مشهورترین‌شان **فهرست** شیخ طوسی و **فهرست** نجاشی است. اکنون به جز این دو فهرست، فهرستهای دیگری غیر از **فهرست** ابوغالب زراری در اختیار ما نیست.

محور دیگر، محور کتب روایی ما مثل **کافی**، **تهذیب**، **استبصار**، **فقیه** و مانند اینهاست.

ما تا حد زیادی این دو محور را بررسی کرده‌ایم؛ مثلاً کلینی بسیار می‌گوید: «إبراهیم عن أبیه عن النوفلی عن السکونی». واضح است که این روایات را از کتاب سکونی نقل کرده است. بعد به فهارس برگشتیم و همه را با هم جمع‌وجور کردیم. کاملاً واضح بود که آن روایت از کتاب سکونی است.

اما ممکن است روایتی در عقاید اصولی **کافی** باشد؛ مثلاً گفته شود: فلان عن فلان عن فلان عن السکونی[1]. این مورد معلوم نیست که از کتاب سکونی باشد و شاید شفاهی از سکونی نقل شده باشد؛ چون اسمها کاملاً عوض شده‌اند. یا مثلاً محمد بن احمد که غیر از کتاب **نوادر الحکمه** کتاب دیگری ندارد، جزء روات نیست. یا برای نمونه، کلینی صاحب کتاب است، اما راوی آثار نیست. از این رو، از کل کتاب **فهرست** نجاشی شاید فقط حدود پنج تا از اسانید به کتب کلینی برسد؛ در حالی‌که به صدوق و حُمید بن زیاد ـ که واقفی است ـ و ابن عقده فراوان است. ما این شأنها را جدا کردیم.

---

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۲۱، ح ۱، ص ۴۴۹، ح ۳۳ و....

مثال دیگر، ابن‌ابی‌عمیر است. وی یک شأن دارد که راوی آثار اصحاب است، و شأن دیگری هم دارد که تألیفاتی داشته است. اما برخی از آقایان زمان ما چون از این اصطلاحات دور افتاده‌اند، فکرهای دیگری کرده‌اند؛ مثلاً درباره ابن‌ابی‌عمیر، گمان کرده‌اند عبارت «أخبرنی بکتبه وروایاته» معنایش این است که در هر روایت مفردی، ابن‌ابی‌عمیر باشد، سندش معتبر است. در حالی که مراد از کتب یعنی تألیفات ابن‌ابی‌عمیر و مراد از روایات یعنی نقلهایی که ابن‌ابی‌عمیر از دیگران می‌کند؛ مثلاً ابن‌ابی‌عمیر کتاب جمیل را هم نقل کرده است[1].

پس برخی از افراد دو شأن دارند؛ مثل شیخ طوسی که بیشتر اجازات ما به ایشان برمی‌گردد. پس خود او، هم مؤلف بوده و هم راوی. ما این نقشها را جدا و محاسبه کرده‌ایم.

سه ـ چهار سال پیش بحث مفصلی را در این زمینه شروع کردیم که مبدأ علم صاحبان فهارس مثل نجاشی کجاست؟ در آنجا گفته‌ایم که اصحاب ما فهارس را بر مبنای «فهارس» و «اجازات» نوشته‌اند، نه از روی روایات؛ مثلاً آقای خویی در بسیاری از موارد می‌فرمایند در این روایت مراد از فلان بن فلان، این است؛ چون نجاشی اسم او را برده است[2]. به نظر ما این استظهار همه جا صحیح نیست. چون امثال نجاشی فهارس را از روی روایات ننوشته‌اند. برای اوّلین‌بار این حقیر گفتم که در کتب شیعه سه محور داریم: «روایات»، «کتب رجال» و «کتب فهارس». استاد ما آقای خوئی چون تفکرش رجالی بوده، گمان برده است که نجاشی مطالب خود را از روی روایات نوشته است؛ در حالی‌که او کتابش را براساس فهارس و اجازات نگاشته است.

یکی از منابع نجاشی و شیخ طوسی، فهرست ابن بطّه است. ابن‌بطّه از بزرگان اصحاب ما در قم است. وی کتاب فهرستی داشت که نجاشی آن را دارای اغلاط بسیار وصف کرده:

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۲۷، الرقم ۳۲۸.

۲. رك: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۰، ص ۴۱۴؛ ج ۱۱، ص ۳۲۹.

«فی فهرست ما رواه غلط کثیر».[۱] فهرست ابن‌بطّه یکی از منابع نجاشی و شیخ طوسی بود، با این تفاوت که شیخ طوسی به فهرست او اعتماد کرده است و نگاه انتقادی به آن ندارد، اما نجاشی در نقل از ابن‌بطّه بسیار ظریف عمل کرده و در بسیاری موارد نوشته او را نپذیرفته و یا اصلاً نوشتهٔ او را نیاورده است.[۲]

به هر حال، شیخ طوسی به نقل دقیق از منابع و مصادر خود مقید بوده و ما می‌توانیم در الفهرست منابع او را از طریق سلسلهٔ اسناد او بشناسیم و کاملاً مصدریابی کنیم؛ در حالی‌که در فهرست نجاشی چنین امکانی نیست، اما از نظر متن و نسخه‌شناسی تحلیلی کتابها و شناخت نسخه‌ها و تحریرهای یک کتاب، فهرست نجاشی دقیق‌تر از فهرست شیخ است. علتش این است که شیخ طوسی قائل به حجیت تعبدی خبر و نجاشی قائل به حجیت کتاب بود.

نجاشی معتقد است که ابن‌بطّه در فهرستش تعلیق سند می‌کرده است: «یعلّق الأسانید بالإجازات».[۳] می‌توان گفت که نجاشی در حدود پانزده مورد، نظر ابن‌بطّه را با تأیید و اعتماد نقل کرده است. برخورد نجاشی با فهرست ابن‌بطّه سه گونه بوده است:

۱. نجاشی در بسیاری از موارد و ذیل نام بسیاری از مؤلفان، اساساً از فهرست ابن‌بطّه

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۳۷۳. برای نمونه‌ای از اشتباهات فهرست ابن بطّه که نجاشی به آن اشاره کرده است، رك: فهرست النجاشی، ص ۱۳۰، الرقم ۳۳۳.

۲. شیخ طوسی چنان‌که از سلسلهٔ اسناد منقول او در فهرست برمی‌آید، فهرست ابن بطّه و فهرست حُمید بن زیاد را پیش چشم داشته و به دقت و امانت تمام از آنها نقل کرده است. این امانت در نقل، روش شیخ طوسی در همهٔ آثار او است. لذا باید توجه داشت که تکرارها، اغلاط و تصحیفاتی که در کتابها و تألیفات شیخ طوسی وجود دارد و گاه موجب اعتراض به ایشان شده است، به منابع و مصادر شیخ برمی‌گردد، نه به خود او؛ زیرا شیخ به شدت به امانت در نقل پای‌بند بود و آنچه را در مصادر می‌دید، عیناً نقل می‌کرد. حسن روش شیخ در آثارش این است که به وضوح مصادر و منابع نقل خود را مشخص کرده است. به سبب همین امر است که به راحتی می‌توان مصادر شیخ در تألیف الفهرست را یافت و بسیار آسان فهرست ابن بطّه و فهرست حُمید بن زیاد را از فهرست الطوسی استخراج کرد، اما باید پذیرفت که بسیاری از اشتباهات شیخ در الفهرست ناشی از اعتماد او بر فهرست ابن بطّه است و از آنجا سرچشمه می‌گیرد.

۳. فهرست النجاشی، ص ۳۷۳.

نقل نمی‌کند. در مقابل، شیخ طوسی ذیل نام همان مؤلف از **فهرست** ابن‌بطّه نقل می‌کند؛ پس معلوم می‌شود که در **فهرست** ابن‌بطّه در این زمینه مطلبی بوده، اما نجاشی بر خلاف شیخ آن را قبول نکرده و در کتاب خود نظر او را نیاورده است.

۲. در برخی موارد نجاشی نظر ابن بطّه را ـ بدون هیچ اضافه‌ای در تأیید یا رد آن ـ فقط نقل می‌کند.

۳. در بعضی موارد نیز نجاشی مطلب ابن‌بطّه را می‌پذیرد و آن را با تأیید نقل می‌کند. در این موارد نجاشی تعبیر «أخبرنا» را به کار می‌برد و با ذکر سلسلهٔ سند خود به **فهرست** ابن بطّه، مطالب او را نقل می‌کند.

نجاشی دو طریق به ابن بطّه دارد: از یک طریق به یک واسطه از ابن‌بطّه نقل می‌کند و آن طریق ابوالمفضّل شیبانی است؛ از طریق دیگر به دو واسطه از ابن‌بطّه نقل می‌کند و آن طریق ابن نوح از شریف حسن بن حمزه طبری است.[۱]

شیخ طوسی فقط یک طریق به فهرست ابن بطّه دارد و آن همین طریق شریف حسن بن حمزه است که میان نجاشی و شیخ مشترک است. نجاشی در نوجوانی ابوالمفضّل را دیده و از او اجازهٔ روایت گرفته بود، اما شیخ طوسی خراسانی بود و پس از وفات ابوالمفضّل به بغداد آمده بود. به همین دلیل، شیخ طوسی بر خلاف نجاشی با واسطه از ابوالمفضّل شیبانی روایت می‌کند.[۲]

شیبانی در نقل روایت، ضعیف بوده[۳] و نجاشی ظاهراً روایت او را قبول نداشته و به جهت قرب اسناد به ابن‌بطّه از او اجازهٔ روایت گرفته است. به همین دلیل؛ نجاشی در موارد متعددی که از طریق او از ابن‌بطّه نقل می‌کند، می‌گوید: «قال ابوالمفضّل».[۴]

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۳۷۳.

۲. ر.نک: رجال الطوسی، ص ۴۴۷.

۳. درباره او و ضعف وی، ر.ک: رجال ابن‌غضائری، ص ۹۹ ۹۸؛ فهرست النجاشی، ص ۳۹۶؛ رجال الطوسی، ص ۴۴۷.

۴. فهرست النجاشی، ص ۱۳۲، ۲۵۴، ۳۳۶، ۳۷۳، ۳۷۹، ۳۸۲، ۴۳۹، نیز نک: ص ۴۶۲، که به روایت کتاب ابوهلال از ←

اما نجاشی طریق دیگری نیز به ابن بطّه دارد که چنین است: احمد بن علی بن نوح، از شریف حسن بن حمزه علوی طبری، از ابن بطّه. حسن بن حمزه مورد قبول و اعتماد نجاشی است[1] و هنگامی که نجاشی از طریق او از **فهرست** ابن بطّه نقل می‌کند، می‌گوید: «أخبرنا أبوالعباس أحمد بن نوح قال حدّثنا الحسن بن حمزة العلوی الطبری عنه (ابن بطه) بکتبه»، و بلافاصله می‌افزاید: «و قال ابوالمفضّل محمد بن عبدالله بن المطلب حدّثنا محمد بن بطّة».[2]

این تفاوت تعابیر نشانهٔ آن است که نجاشی مطلب ابن‌بطّه در فهرستش را از طریق حسن بن حمزه پذیرفته است. دقت و ظرافت نجاشی فوق‌العاده است. همه تعبیرات و اصطلاحات او معنای دقیق و خاص خود را دارد. این دقتها را در **فهرست** شیخ مشاهده نمی‌کنیم.

فرق کتابهای فهرست با اجازات

«فهرست» کتابی بوده است که مؤلف در آن از کتابهایی یاد می‌کرده که اجازهٔ نقل از آنها را داشته و آنها را روایت می‌کرده است، بدون آنکه مخاطب معینی برای آن در نظر بگیرد. «اجازه» همان کار «فهرست» را انجام می‌داده، ولی برای مخاطب معین؛ مانند اجازه‌ای که ابوغالب زراری (م ۳۶۸) خطاب به نوهٔ خود ـ که فقط دو سال داشته ـ نوشته و کتابهای موجود در نزد خود نام برده است.

کارکرد اجازه بیشتر برای نسخه‌شناسی بوده است؛ نظیر اینکه امروزه کسی بخواهد

← سوی شیبانی اشاره می‌کند، اما به روایت خود ازاین کتاب به واسطهٔ شیبانی اشاره نمی‌کند و تعبیر «أخبرنا» را به کار نمی‌برد.

۱. برای آگاهی از حسن بن حمزه حسینی طبری معروف به مرعشی (م ۳۵۸) و آثار او، رك: **فهرست** النجاشی، ص ۶۵ـ۶۴؛ **فهرست** الطوسی، ص ۱۳۵. حسن بن حمزه یکی از مهم‌ترین افرادی است که میراث مکتب قم را به بغداد منتقل کرد. به نوشتهٔ نجاشی (**فهرست** النجاشی، ص ۶۴) وی درسال ۳۵۶به بغداد آمد و مشایخ بغداد مانند شیخ مفید با او دیدار کردند.

۲. **فهرست** النجاشی، ص ۳۷۳.

تعداد نسخه‌های موجود فلان کتاب در کتابخانه‌های دنیا و ویژگی هر نسخه را بداند. نجاشی ذیل نام جمیل بن درّاج می‌گوید:

له کتاب رواه عنه جماعات من الناس و طرقه کثیرة؛ و أنا علی ما ذکرته فی هذا الکتاب لاأذکر إلّا طریقاً أو طریقین حتی لایکبر الکتاب إذ الغرض غیر ذلك.[1]

در اجازه لازم نبود که حتماً کتابها را نزد استاد، سماع یا قرائت کرده باشند. به همین جهت، در تحلیل فهرستی، اجازه بیش از سماع و روایت رواج داشته است. البته اصحاب ما اصرار داشتند که کتابها را به نحو وجاده اخذ نکنند، بر خلاف کسانی مانند قاضی نعمان (م ۳۶۳) که از علمای درجه اول اسماعیلیه است[2]. برای مثال، ابن عقده کتاب فهرست ندارد، ولی نجاشی از او نقل می‌کند. به نظر می‌رسد تمام منقولات نجاشی از ابن عقده، از اجازات ابن عقده به محدثان بغداد ـ که بعداً از مشایخ نجاشی شدند ـ نقل شده است، اما مشکل اینجاست که نجاشی در برخی موارد از فهرست ابن‌ولید نقل می‌کند و در مواردی دیگر از اجازهٔ او. همین امر، استنباط ما را درباره ویژگی اجازات دچار مشکل می‌کند. ابن ابی جید که به بغداد آمد، اجازه روایت نقل از کتابهای ابن ولید را به نجاشی و شیخ طوسی داد، با این حال نقلهای نجاشی و شیخ طوسی از ابن ولید در کتاب‌هایشان متفاوت است. ما نمی‌دانیم چرا منقولات نجاشی و شیخ طوسی از یک منبع (فهرست ابن ولید) که راوی واحد (ابن ابی جید) اجازهٔ نقل از آن را در یک زمان به دو نفر داده، متفاوت است. برای نمونه، به فهارس نجاشی و شیخ طوسی در ذیل نام اسماعیل بن جابر جعفی نگاه کنید.[3]

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۲۷.

۲. تا پیش از چاپ کتاب الایضاح قاضی نعمان این پرسش همیشه در ذهن من بود که قاضی نعمان به چه طریقی احادیث را در دعائم الاسلام نقل کرده است. پس از اینکه الایضاح پیدا شد و به چاپ رسید، دیدیم که او عباراتی مانند «فی ما رأیت فی الکتب» را به کار می‌برد (رك: الایضاح، ص ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۱۲). اینجا بود که متوجه شدیم او همهٔ این روایات را از کتابها به صورت وجاده نقل می‌کند. این نشانهٔ ضعف آثار حدیثی اسماعیلیه است.

۳. رك: فهرست النجاشی، ص ۳۳: «له کتاب، ذکره محمد بن الحسن بن الولید فی فهرسته: أخبرنا أبو الحسین علی ←

من احتمال می‌دهم که شیخ طوسی در عبارات ابن ولید تصرفاتی کرده و آنچه را اشتباه می‌دانسته، تغییر داده است. البته این امر در برابر اصل امانت داری و نقل دقیق شیخ از منابع که بر آن تأکید داشتیم، امری استثنایی محسوب می‌شود. به هر حال، این صرفاً یک احتمال است. احتمال دیگر آن است که ابن ولید اجازه روایت فهرست خود را به ابن ابی جید داده و نجاشی از آن به صورت اجازه تعبیر کرده باشد؛ یعنی ابن ابی‌جید، هم اجازه روایت مستقلی را که خود از ابن ولید داشته، به نجاشی و شیخ طوسی داده باشد و هم به طور جداگانه اجازه روایتِ نقل از **فهرست ابن ولید** را.

تفاوت میان فهرست و مشیخه

همان‌گونه که می‌دانیم، بخشی از **فهرست** صدوق در **فهرست** نجاشی نقل شده و مقداری هم در **فهرست** شیخ طوسی. با توجه به اینکه صدوق کتاب فهرست داشته، احتمال می‌رود که او مشیخه کتاب **فقیه** را به عنوان مکمّل فهرست خود نوشته باشد، بدین‌گونه که فهرست را به منظور ذکر طرق و سلسله سندهای خود به کتابها نوشته و مشیخه را به منظور ذکر طرق و سلسله سندهای خود به روایات. نوع، روش و کارکرد مشیخه‌ها در ادوار مختلف یکسان نیست. مشیخه حسن بن محبوب به روش مشیخه‌های اهل سنت تألیف شده است؛ یعنی ترتیب احادیث بر اساس شیوخی است که روایات را از آنان اخذ کرده‌اند. مشیخه صدوق نیز چنان‌که گفتیم، ذکر طرق او به روایات راویان است. مشیخه شیخ طوسی در انتهای **تهذیب الاحکام**، ذکر طرق شیخ به کتابها است که از این نظر، مشیخه **تهذیب**، شبیه کتابهای فهرست است.

از عبارت نجاشی بر می‌آید که میان «اجازه» با «فهرست»، فرقی نیست. این کلام بحث دیگری است. به نظر ما بین آن‌دو فرق هست. برای مثال، مرحوم نجاشی از شیخ مفید

← بن أحمد، قال حدّثنا محمد بن الحسن، قال حدّثنا محمدبن الحسن عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عنه»؛ **فهرست الطوسی**، ص ۳۷: «له کتاب، أخبرنا به ابن ابی جید عن ابن الولید عن الصفار عن محمد بن عیسی بن عبید عن صفوان عن إسماعیل بن جابر».

بسیار نقل کرده است؛ در حالی‌که ثابت نشده که شیخ مفید، فهرست داشته باشد و به احتمال زیاد این نقلها از اجازه مفید به نجاشی است، اما صدوق و جعفر بن محمد قولویه صاحب کامل الزیارات و حُمید بن زیاد علاوه بر اجازه، فهرست هم داشته‌اند. از مجموع دو کتاب حُمید حدود چهارصد مورد را استخراج کرده است؛ یعنی فهرست چهارصد کتاب در آن هست.

پس از هزار سال که دیگر فهرست در شیعه کم‌رنگ شد، یعنی از زمان علامه حلی که دیگر رسماً بحثها رجالی شد تا الآن، همهٔ بحثها رجالی بوده است. تنها کاری که شده، دیدگاههایی است که اخباریها مطرح کرده‌اند، مبنی بر اینکه چرا بسیاری از روایات را طرد می‌کنید. عده‌ای از اصولیان نیز اصطلاح «صحیح عند القدماء» و «صحیح عند المتأخرین» را درست کردند.

گاهی یک سند هست که همه رجال آن صحیح‌اند، اما به لحاظ فهرستی سند آن اشکال دارد و اینها ربطی به هم ندارند؛ مثلاً در حدیثی که مرحوم شیخ صدوق از حسین بن سعید آورده، ابتدا از مظفر بن جعفر علوی (از سمرقند)، از پسر عیاشی، از خود عیاشی نقل می‌کند. حدیث از قم به کشّ و سمرقند و خراسان رفته و صدوق از حسین بن اشکیب ـ که او نیز از همان سمرقند و خراسان است ـ از محمدبن السری ـ که احتمالاً این اسم غلط است ـ از حسین بن سعید نقل کرده[1]؛ در حالی‌که حسین بن سعید خودش به قم آمده و در همین شهر وفات یافته است. او در قم به خانه حسن بن ابان رفت و بعد پسر حسن بن ابان کتابهای حسین بن سعید را به خط خود حسین بن سعید برای قمیها نقل کرد. ابن ولید می‌گوید: «أخذنا من کتب حسین بن سعید بخطه».[2] مفهوم این جمله چیست؟ ممکن است بگوییم سند این روایت صدوق به لحاظ رجالی، صحیح است که البته این‌گونه نیست و این سند مشکل دارد. ما به این سند روح دادیم. این روند پرپیچ و خم باورکردنی نیست که گفته شود صدوق در قم بود و از قم به سمرقند رفته و در سمرقند پسر یک

---

۱. معانی الأخبار، ص ۳۴۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۶۰، به همین مضمون.

سید علوی را دیده و از او و نیز از پسر عیاشی و او هم از پدرش حدیثی را از حسین بن سعید شنیده است.

از طرف دیگر، مرحوم نجاشی هنگام بیان احوال حسن بن سعید و برادرش حسین بن سعید، از قول استادش ابن‌نوح نقل می‌کند که پنج نسخه از کتاب حسین بن سعید وجود دارد و وی به نجاشی تأکید می‌کند که در حین نقل از کتاب حسین بن سعید، نسخه‌ها را از یکدیگر شناسایی و مشخص کند که هر روایت از کدام نسخه است[1]. پس معلوم می‌شود نسخه‌ای از کتاب حسین بن سعید بوده که به سمرقند رفته بوده است.

ما چون قائل به حجّیت تعبدی خبر نیستیم، با وسواس تمام به سند روح داده‌ایم. به نظر ما سند، بیانگر تاریخ روایت است. سند تعبد «عن فلان عن فلان» نبوده، بلکه می‌توان تاریخ حدیث را در سند دید. لذا با روش نسخه‌شناسی توانستیم با برداشتن حدود هشتاد درصد تعارضهای روایات، اثبات کنیم که اصلاً تعارضی نبوده است.

چگونگی رفع تعارض

اولاً، باید توجه داشت که اگر روایات شیخ طوسی را کنار بگذارید، قبل از ایشان حدود بیست درصد از تعارضات موجود در روایات کنونی را مشاهده می‌کنیم و هشتاد درصد از تعارضات موجود در روایات ما را شیخ طوسی درست کرده و البته خودش هم به چیزی حدود هشتاد ـ نود درصد از این هشتاد درصد روایات متعارض، اعتقاد نداشته است؛ مثلاً وقتی در کتاب ابن فضال یا ابن ابی عمیر حدیثی بوده و شیعه به آن حدیث عمل نکرده، شیخ طوسی ضمن نقل آن حدیث، درباره آن گفته که «أمّا ما رواه فلان، یحمل علی کذا»؛ یعنی قدما به آن عمل نکرده‌اند و خود او هم به آن عمل نکرده است. به نظر می‌رسد که شیخ طوسی نقش اساسی در این تغییر نگرش داشته و علت آن اعتقاد او به حجیت تعبّدی خبر بوده است. مبنای کلینی (م ۳۲۹) در پذیرش احادیث، وثوق به شواهد و قرائن، مبنای صدوق(م ۳۸۱)، سماع از مشایخ و

---

۱. رجال النجاشی، ص ۵۸ ـ ۶۱، الرقم ۱۳۷.

قبول استادان برجسته او مانند پدرش و ابن ولید، و شیخ طوسی (م ۴۶۰) حجیت تعبدی خبر بوده است.

شیخ طوسی اولین کسی است که بحث حجیت تعبدی خبر را در میان علمای امامیه مطرح کرد و با توجه به جایگاه او، این مبنا تثبیت و پذیرفته شد. پیش از او اصحاب ما حجیت اخبار را با شواهد و قرائن اثبات و حجیت تعبدی خبر را رد می‌کردند. سید مرتضی(م ۴۳۶) صراحتاً حجیت تعبّدی خبر را همانند قیاس در نزد شیعه می‌داند که باطل است.[1] نجاشی (م ۴۵۰) که معاصر شیخ طوسی است، در فهرست خود به خوبی نشان می‌دهد که حجیت تعبدی خبر را نپذیرفته و مبنای کار او حجیت خبر بر پایهٔ کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی یا همان تحلیل فهرستی است. شیخ با پذیرش حجیت تعبدی خبر، تحلیل رجالی را تقویت کرد و تحلیل فهرستی را از رونق انداخت. در قرون بعدی، علامه حلی (م ۷۲۶) مبنای شیخ را کاملاً تثبیت کرد. بعدها در قرن دهم اخباریها با این مبنا مخالفت کردند و تا حدی با تحلیل فهرستی به حجیت روایات روی آوردند.

اما در بررسی عوامل مؤثر در پذیرش حجیت تعبدی خبر از سوی شیخ طوسی و در گرایش او به تحلیل رجالی، باید گفت که محیط علمی بغداد در این باره بسیار مؤثر بود. بغداد در آن عصر، شهر مهمی بود و علمای مختلف اعم از فقها، عرفا و فلاسفه در آن می‌زیستند. شیخ طوسی در بغداد به تدریس کلام شیعی پرداخت و این بسیار مهم بود که شیخِ روافض ـ در اصطلاح عامه ـ در محیطی علمی، آزادانه تدریس کند. البته بعدها با جنجال سلجوقیان در بغداد به بهانهٔ حمایت از خلافت عباسی، شیعیان را تحت فشار قرار دادند و کتابخانهٔ شیخ را به آتش کشیدند. شیخ به نجف پناه آورد و حوزه کهنسال نجف را بنیاد نهاد. نجاشی هم به روستای «مطیرآباد» در کنار

---

۱. برای آگاهی تفصیلی از آرای شریف مرتضی در باب خبر واحد، رك: «جوابات المسائل الشابانیات»، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۹۶ـ۵؛ الذریعة إلی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۸۰ ـ۲۸۸؛ ج ۲، ص ۵۱۷ ـ۵۵۷. همچنین برای آگاهی از نظر او در باب خبر واحد، نیز رك: المسائل الناصریات، ص ۲۷۶، ۴۲۳ و ۴۴۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۰ـ۳۱، ۴۷، ۶۰، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۳۵۱.

دجله گریخت و با افسوس بسیار در گمنامی درگذشت. محیط باز علمی در بغدادِ آن عصر و غلبه جریان علمی اهل سنت که حجیت تعبدی خبر اساساً مبنای آنان در پذیرش حدیث بود، حجیت تعبدی خبر را به عنوان نظریه علمی پذیرفته بود. به نظر من شیخ از این مبنا که در آن زمان نظریهٔ علمی‌استانداردی در میان مسلمانان به شمار می‌رفت، تأثیر پذیرفت.

اما در باب نقش شیخ طوسی در این تغییر روش، باید گفت که خط فکری وی، حد وسط مکتب قم به نمایندگی شیخ صدوق، و مکتب بغداد به نمایندگی شیخ مفید و سید مرتضی است. به عقیده من به دلیل نقش شیخ طوسی در تلفیق مکتب قم و بغداد، او را شیخ الطائفه نامیدند. مکتب قم و مکتب بغداد برخورد تندی با هم داشتند. تصحیح الاعتقادِ شیخ مفید در رد اعتقادات شیخِ اجازه‌اش ـ شیخ صدوق ـ بسیار تند است. تصحیح اعتقاد یعنی اعتقادات صدوق صحیح نیست! این بسیار مهم و محل تأمل فراوان است. مفید صراحتاً می‌گوید که قمیها در ولایت ائمه قصور دارند.[1] از سوی دیگر، مقصود صدوق از مفوّضه، بغدادیهاست. بعد از آنکه آل بویه به قدرت رسید و شیعه قدرت و حکومت یافت و فقه با سیاست پیوند خورد، مقداری تندروی هم شد. رمز انقلابیون شیعه همین شهادت به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در اذان بود. صدوق صراحتاً این امر را از نشانه های غلات و مفوّضه معرفی می‌کرد.[2]

شیخ طوسی که خود شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی بود، راه میانه را برگزید و از آن حدّت مخالفت مکتب بغداد با مکتب قم کاست. ظاهراً عقیدهٔ شیخ طوسی این بود که ملاک عمل علمای مکتب قم و بغداد، با همهٔ اختلاف مشربهایشان، همین کتابهای مشترک میان آنهاست. اجماع در نظر شیخ طوسی، مشترکات این دو مکتب است. شیخ کوشید که میان مشترکات این دو مکتب جمع کند، ولی آیا حقیقتاً این دو مکتب به هم نزدیک‌اند؟ به هر حال، شخصیت با نفوذی مانند شیخ طوسی مبنای حجیت تعبدی خبر را در میان شیعه

---

۱. رك: تصحیح اعتقادات الامامیة، ص ۱۳۵.

۲. رك: الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۰، ذیل ح ۸۹۷.

تثبیت می‌کرد و بعدها دیگران که از اختلاف مبناها و روشها آگاهی دقیقی نداشتند، میان تحلیل فهرستی و تحلیل رجالی را با هم خلط کردند و دچار لغزشهایی مانند «ترکیب الأسانید» شدند، که شرح آن مجالی دیگر می‌طلبد.

در تحلیل فهرستی نقل تمام سلسلهٔ سند اهمیت دارد؛ مانند روش مرحوم آقای بروجردی در ترتیب الأسانید؛ چرا که در تحلیل فهرستی از سلسلهٔ سند می‌توان به کتاب رسید؛ از سلسلهٔ سند می‌توان فهمید که این سند کتاب است. در تحلیل رجالی نقل تمام سلسله سند اهمیتی ندارد و فقط طبقه رجال مهم است که هر راوی از کدام راوی نقل می‌کند. به عبارت دیگر بحث سندی در طبقات رجال به راوی و مروی عنه ختم می‌شود؛ مانند روش مرحوم آقای خویی در معجم رجال الحدیث، روش محقق اردبیلی در جامع الرواة و روش رجالیان اهل سنت. بنابراین ترتیب الأسانید مرحوم آقای بروجردی از نظر تحلیل فهرستی مفید است و معجم رجال الحدیث مرحوم آقای خویی از نظر «تحلیل رجالی». اگر مرحوم آقای بروجردی قدم دوم را هم برمی‌داشت و سلسله سندها را که کامل نقل کرده، به کتابها نیز متصل می‌کرد، نافع‌تر بود و کار او تحلیل فهرستی به شمار می‌آمد، اما گمان می‌کنم که ایشان به این نکته که سلسله سندها غالباً به کتاب برمی‌گردند، تفطّن نداشت. هدف ایشان این بود که کل سلسله سندها را کنار هم بگذارد تا افتادگیهای اسناد، شناسایی شود، اما او با ذکر دو ـ سه طبقه نیز به این هدف می‌رسید و نیازی به نقل تمام سلسلهٔ سند نبود. شیوه مرحوم آقای بروجردی، چون تمام سلسلهٔ سند را از اول تا آخر درج کرد، این مزیت را دارد که بسیاری از ارسالها، ابهامها، اسقاطها، تصحیفها، عطفها و اضافات در سلسلهٔ اسناد کشف شد، اما تحلیل فهرستی در کار ایشان نیست. کاش ایشان سلسلهٔ اسناد را تحلیل فهرستی می‌کرد و کتابها را مشخص می‌ساخت. البته می‌دانید که بحث تحلیل فهرستی در حوزه‌های علمیهٔ ما رایج نبوده و نیست. ما بحث تحلیل فهرستی را زنده کردیم و در سالیان اخیر اندکی در حوزه جا انداختیم.

شیخ طوسی در تهذیب به مناسبتی در حدیثی از علی بن جعفر در باب «ولوغ خنزیر»

نقل می‌کند که «قال: یغسل سبع مرّات»[۱]. کتاب علی بن جعفر نزد کلینی بوده و قبل از کلینی در قرب الاسناد آمده و بعدها یک نسخه از این کتاب به مرحوم مجلسی رسیده است، اما در هیچ‌یک از اینها و نیز در هیچ‌یک از روایات علی بن جعفر این روایت نیامده است. شیخ طوسی نیز در هیچ‌یک از کتابهای فقهی‌اش به آن فتوا نداده و بسیار عجیب است که بعد از او نیز هیچ‌کس فتوا نداده است. محقق حلی که حدود دویست سال پس از شیخ طوسی است، به استحباب فتوا داده[۲] و علامه حلی چون دیده خبر صحیح است، فتوا به وجوب داده است[۳]. از زمان علامه تا امروز فتوا به وجوب داده‌اند.

ما چند نسخه از کتاب علی بن جعفر در دست داریم که این روایت در هیچ‌یک نیامده است، لذا دو احتمال وجود دارد:

۱. یا بگوییم شیخ در تهذیب اشتباه کرده و مثلاً در حاشیهٔ نسخه بوده و ایشان اشتباهی آن را داخل در متن دانسته است.

۲. یا احتمال دهیم این روایت در نسخهٔ ایشان از کتاب علی بن جعفر وجود داشته و این غلط در نسخهٔ ایشان بوده است.

این مشکل به زمان ما اختصاص ندارد. مرحوم یونس بن عبدالرحمن که از بزرگان اصحاب امام رضاعليه‌السلام بود. مطلبی گفته است که اگر درست باشد، همین مشکلی است که ما داریم. او می‌گوید من به کوفه آمدم و از برخی شاگردان امام باقرعليه‌السلام و نیز از اصحاب امام صادقعليه‌السلام حدیث شنیدم و از آنها اخذ کتاب کردم. برای عرضه این احادیث بر حضرت رضاعليه‌السلام، نزد آن حضرت رفتم. ایشان بسیاری از آنها را انکار کردند: «فأنکر منها أحادیث کثیرة أن یکون من أحادیث أبي عبدالله». از حضرت راه مشکل را پرسیدم.

---

۱. «أخبرنی الشیخ (أیده‌الله تعالی) عن أبی‌القاسم جعفربن محمد، عن محمدبن یعقوب، عن محمدبن یحیی، عن العمرکی بن علی، عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی‌بن جعفر قال: و سألته عن خنزیر شرب من إناء کیف یصنع؟ قال: یغسل سبع مرات» (التهذیب، ج ۱، ص ۲۶۱).

۲. الشرائع، ج ۱، ص ۴۸.

۳. قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۱۹۷.

فرمود: «ابوالخطاب و یارانش این روایات مجعول را داخل در متون روایی می‌کردند»[۱]. ابوالخطاب و یارانش تشکیلاتی فرهنگی داشتند و خودشان را ظاهرالصلاح نشان می‌دادند. آنان کتابهای اصحاب امام صادق علیه السلام را می‌گرفتند تا استنساخ کنند و هنگام استنساخ مطالبی به آنها اضافه می‌کردند. اصحاب وقتی کتاب را می‌گرفتند، دیگر بازبینی نمی‌کردند و کتاب خود را به کس دیگری می‌دادند و این اضافات دست به دست منتشر می‌شد[۲].

این مشکل در رجال اهل‌سنت پدید آمد و متأسفانه در کتب ما هم رخ داد. لذا اهل سنت سخت‌گیری بیشتری کردند و تحمل کتاب را فقط به نحو سماع پذیرفتند.

نمونه دیگر، احمد بن محمد بن عیسی است. وی می‌گوید که من در کوفه نزد حسن بن علی وشّاء رفتم و کتاب ابان را از او گرفتم. وشّاء به من گفت کتاب را به خانه ببر و بنویس، فردا بیاور و از من سماع کن. گفتم: نمی‌برم. گفت: چرا؟ گفتم: به خانه ببرم و بمیرم و این کتاب هم در کتابهای من باشد. بعد قمیها آن را به قم ببرند و بگویند که این سماع احمد از وشّاء از ابان است. چون شنیده‌اند نزد تو آمده‌ام، خیال می‌کنند که این کتاب را از تو شنیده‌ام[۳]. لذا من این کتاب را سماع نکرده‌ام و با خودم نمی‌برم[۴].

---

۱. رجال الکشّی، ص۲۲۴، الرقم ۴۰۱.

۲. رجال الکشّی، ص۲۲۵، الرقم ۴۰۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۹، الرقم ۸۰: «أخبرنا بذلك علی بن أحمد، عن ابن الولید، عن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الوشاء أخبرنی ابن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی، عن سعد، عن أحمد بن محمد بن عیسی، قال: خرجت إلی الکوفة فی طلب الحدیث. فلقیت بها الحسن بن علي الوشاء فسألته أن یخرج لی کتاب العلاء بن زرین القلاء و أبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما إلی فقلت له: أحب أن تجیزهما لي. فقال لي: یا رحمك الله و ما عجلتك، اذهب فاکتبهما واسمع من بعد. فقلت: لاآمن الحدثان».

۴. محتمل است مراد این باشد که احمد اشعری إجازهٔ این دو کتاب را از وشّاء خواست تا کتابها را به منزلگه خود برده استنساخ کند. و شّاء با تعجب گفت: چرا این همه عجله؟ برو آنها را بنویس بعد بیا اجازهٔ سماعیّه بگیر. أحمد گفت: أمان از روزگار نیست (حَدَثان= أي ما یحدث باللیل والنهار) کنایه از اینکه می‌ترسم به منزلگه بروم کتابها را بنویسم و أجل شما را دریابد، آنوقت مکتوبات من بدردم نمی‌خورد چون إجازه از شما ندارم تا آنها را روایت بکنم. اگر فرضاً احمد را اجل درک می‌کرد و کتابهای علاء و أبان را در ضمن بقیه مکتوباتش پیدا می‌کردند قمیها ←

همچنین محمد بن سنان از کذّابین به شمار رفته است. در رجال کشّی آمده است که محمد بن سنان در هنگام مرگ گفت که هرچه برای شما گفتم، به نحو وجاده بوده است، نه سماع. از بازار کتاب می‌خریدم و از روی آنها روایت می‌کردم.[۱]

از این رو، این سؤال مطرح شد که آیا تحدیث معنعن به نحو وجاده درست است یا نه. بسیاری معتقد بودند اشکال ندارد؛ چون «عن فلان» به معنای «سمعت عن فلان» نیست، بلکه تعبیر«عن فلان»، هم با وجاده می‌سازد، هم با سماع. عده‌ای دیگر بر آن بودند که حدیث معنعن، قطعاً باید به نحو وجاده نباشد، بلکه باید به صورت سماع باشد؛ لذا اگر محمد بن سنان کذاب شمرده شده، مرادشان این بوده که او «عن فلان» گفته؛ در حالی‌که حدیث را نشنیده است، بلکه به نحو وجاده نقل کرده است. او نیز پاسخ گفته که این اشکال در صورتی وارد است که «سمعت عن فلان» گفته باشم، اما تحدیث معنعن، با اتصال و انفصال، و وجاده و ارسال سازگار است. با توجه به این‌گونه مسائل، نجاشی دقت زیادی در تعابیر به خرج می‌دهد.

همانگونه که عرض کردم این مسئله اختصاص به شیعه ندارد و در میان سنّی‌ها هم کسانی بدان معتقدند. مواردی از کتب اهل‌سنت را استخراج کرده‌ایم که به این دو نظریه معتقدند.

◻ کار تاریخی درحدیث‌شناسی همواره ابهام‌هایی را با خود داشته است. حضرت‌عالی ضرورت و روش آن راچگونه می‌دانید؟

■ اگر چه بحثهای متعارف در بررسی صحت و ضعف سند حدیث، خوب است، ولی بسیار وسیع‌تر از روش متداول می‌توان کار کرد و به راحتی می‌توان به بررسی ریشه‌های اسناد و حدیث از زمان پیامبر اکرم ﷺ به بعد پرداخت. طرح کلی ما این است که به نحو بنیادین و ریشه‌ای در مبادی حدیث رسول‌الله ﷺ و بعد در زمان امیرالمومنین علیه‌السلام و بعد

← نمی‌توانستند آنها را از طریق أحمد برای دیگران روایت کنند چون اجازه‌ای از او ندارند مگر به نحو وجاده و همان إشکالی پیش می‌آمد که أحمد از آن می‌ترسید و طلب اجازه مستعجل از وشاء کرده بود به جهت آنکه اگر وشاء بمیرد و احمد از او اجازه نمی‌گرفت نمی‌توانست آنها را روایت بکند مگر به نحو وجاده.

۱. رجال الکشّی، ص ۵۰۶، الرقم ۹۷۷؛ رجال ابن داود، ص ۵۰۴، الرقم ۴۴۰.

در زمان ائمه علیهم‌السلام ـ و به اصطلاح اهل سنت در زمان صحابه و بعد در زمان تابعین و بعد تابعِ تابعین ـ و بعد در عهد فقها کار کنیم که آثار بسیار عجیب و نتایج فراوانی دارد. برای مثال، حدیث شیعه تاریخ تولد خاصی دارد. زمان آن حدود سالهای ۹۰ تا حدود سال ۱۵۰ هجری است و مکان آن در درجه اول در کوفه، بعد با فاصلهٔ زیاد در بصره و بعد در مدینه است. حدیث شیعه بعد از تولد، یک مرحله رشد را گذرانده است؛ یعنی در زمان حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام و حضرت رضا علیه‌السلام حدیث شیعه دو انتقال کلی پیدا کرد: اوّل به بغداد انتقال یافت و حالت عقل‌گرایانه‌ای به خود گرفت و در اواخر سالهای ۱۸۰به قم انتقال پیدا کرد که بیشتر جنبهٔ نقل‌گرایی یافت. از این رو، الآن به آسانی می‌توان میراث‌های حدیثی شیعه موجود در کافی، فقیه و تهذیب را ریشه‌یابی کرد و ریشه‌های تاریخی‌اش را دانست. طبعاً در این ریشه‌یابی باید به انتقال فرهنگها هم توجه کنیم؛ مثلاً اگر حدیثی در بغداد بوده، باید بررسی شود که چطور از کوفه به بغداد رسیده است. شاید تعجب‌آور باشد که برخی از احادیث کوفی ما در عهد مکتب اول بغداد که سال‌های ۲۲۰ ـ ۱۵۰ است، مستقیم از کوفه به بغداد آمده است، اما در عهد مکتب دوم بغداد که زمان نجاشی و شیخ طوسی است، بسیاری از میراثهای کوفی ما به جای اینکه مستقیم از کوفه به بغداد برود، ابتدا از کوفه به قم و از قم به بغداد رفته است.

بررسی میراثهای فرهنگی ما از این زاویه بسیاری از ابهامهای موجود در روایات را حل می‌کند. تقریباً حدود نود درصد از احادیث ما به این لحاظ کاملاً قابل شناسایی تاریخی است. اگر حدیثی به قم آمده، این سؤال مطرح است که چگونه این حدیث از کوفه به قم انتقال یافته است. باید فرض کرد که کسی از کوفه به قم آمده و یا از قم به کوفه رفته و حدیث را به قم آورده است. انتقال‌دهندگان حدیث باید شناسایی شوند. برای مثال، ابراهیم بن هاشم، مرحوم برقی و عده‌ای دیگر، کوفی بودند که به قم آمدند و عده‌ای دیگر مثل احمد بن محمد بن عیسی اشعری و سهل بن زیاد، اهل قم و ری بودند که به عراق رفتند. همین‌طور عده‌ای در بغداد و بصره بودند و این میراثها را به قم منتقل می‌کردند.

با این ضوابط و این برخورد ریشه‌ای می‌توانیم تاریخ میراثهای حدیثی شیعه را روشن کنیم. نمونه‌ای از نتایج عجیب این شیوه، این است که ما اکنون احادیثی در دست داریم که سندشان صحیح است، اما این احادیث ابهام تاریخی دارند؛ یعنی از یک طرف، حدیث بغدادی است و بعد قمی، بعد کوفی و آنگاه بغدادی می‌شود و انسجام تاریخی و جغرافیایی خود را از دست می‌دهد. به حسب ظاهر، عده‌ای از فقهای ما این احادیث را صحیح دانسته و طبق این احادیث فتوا داده‌اند، لکن وقتی سنخ تحلیل تاریخی را بر آنها می‌افزاییم، می‌یابیم که این احادیث مشکل دارند.

ما الآن حتی در میراث حدیثی اهل‌سنت از رسول‌الله ﷺ احادیث متعارض داریم، اما در هیچ‌یک از میراثهای حدیثی اهل‌سنت و شیعه ندیده‌ایم که از آن حضرت درباره تعارض حدیث سؤال شده و او جواب داده باشد. البته در منابع ما و اهل سنت حدیثی که سند آن ضعیف است، وجود دارد که آن حضرت فرموده است بر خلاف قرآن سخنی نگفته است و تازه در این حدیث از تعارض سؤالی نشده است، در حدیث مفصلی که در کتاب سلیم و کتاب کافی آمده است، از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره تعارض احادیث رسول‌الله ﷺ پرسیدند. ایشان در جواب فرمودند: «خذ بما اشتهر بین أصحابك»[1]، و بحث ترجیح سند و راویان حدیث را مطرح نکردند. این نشان می‌دهد که تعارض در روایات رسول‌الله ﷺ، صرفاً اثباتی است؛ یعنی در زمان خود پیامبر نبوده و بر اثر برخی ابهامهایی که موجود بوده و امیرالمؤمنین در آنجا شرح داده، بعدها این تعارضات پیدا شده‌اند. همین زاویه دید،خیلی از نگاهها را متفاوت می‌کند.

اما در موارد بسیاری از ائمه علیهم السلام می‌پرسند: «یأتی عنکم حدیثان مختلفان» یا «یأتی عنکم حدیثان أحدهما یأمران...»[2]. البته باید گفت که لفظ تعارض در روایات ما نیست، تنها بنابر مرفوعه‌ای از زراره در عوالی اللآلئ ـ که کتاب بسیار ضعیفی است ـ کلمهٔ

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳، باب وجوه الجمع بین الأحادیث المختلفة.
۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۶، باب وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفة.

«متعارضان»[1] آمده است. عبارت «مختلفان» و مانند آن نیز وجود دارد که ریشهٔ قرآنی آن آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ است.

امام صادق‌علیه‌السلام راههای مختلفی را برای حل این مشکل بیان فرموده است که معلوم می‌شود احادیث رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله به خودی خود متعارض نبوده‌اند و بعدها تعارض پدید آمده است، اما مثلاً در احادیث امام صادق‌علیه‌السلام واقعاً احادیث متعارض وجود داشته و از ایشان صادر شده است. در برخورد با تعارضِ احادیثِ رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله، اهل‌سنت به گونه‌ای برخورد کرده‌اند و ما به گونه‌ای دیگر. البته اصحاب ما در زمان امام باقرعلیه‌السلام و امام صادق‌علیه‌السلام تألیفی درباره تعارض نداشته‌اند که نشان دهنده این نکته است که در آن زمان یا تعارض شدید بین روایات نبوده یا قابل حل بوده و یا.... نخستین تألیفات ما در این زمینه از زمان موسی بن جعفرعلیه‌السلام به بعد است که مکتب عقل‌گرایی بغداد تازه تأسیس می‌شود.

این مثال، کوچک نشان می‌دهد که این مباحث چقدر دیدگاهها را عوض می‌کند. ما به راحتی می‌فهمیم که تعارض در حدیث رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله، بعدها پیدا شده و عوامل دیگری داشته و چنین نبوده که پیامبر دو گونه فرموده باشند، به خلاف احادیث امام صادق‌علیه‌السلام. پس راه برخورد با آنها نیز دو گونه است.

مسأله مهم دیگر در تاریخ حدیث ما که مربوط به ائمه متأخر است، مسأله عرض احادیث است، به این معنا که روایات امام باقرعلیه‌السلام و امام صادق‌علیه‌السلام را بر حضرت رضا و جواد و هادی‌علیهم‌السلام و حتی در بعضی توقیعات بر حضرت حجت(عجل الله تعالی فرجه الشریف) عرضه می‌داشتند. این مطلب آثار فراوانی دارد که یکی از آثارش را بیان می‌کنم.

در سند پاره‌ای از احادیث ما واقفیه وجود دارند و مشهور فقها به آنها فتوا نداده‌اند و اصطلاحاً آنها را شاذ می‌گویند. واقفیه خصوصاً برخی از آنها که عنایت بیشتری داشتند،

---

۱. عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۳: «روی عن العلامة (قدست نفسه) مرفوعاً إلی زرارة بن أعین قال: سألت الباقرعلیه‌السلام فقلت: جعلت فداك، یأتي عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان...».

بعد از امام موسی بن جعفر علیه السلام به ائمّه مراجعه نکردند. البته این فرقه از کتاب ابن‌ابی‌عمیر و برخی دیگر از مصادر ما استفاده کرده‌اند. این احتمال وجود دارد که ائمه متأخر علیهم السلام ما یعنی حضرت هادی، حضرت جواد و امام عسکری علیهم السلام به شیعه فرموده باشند که مثلاً این روایت ابن‌ابی‌عمیر مشکل دارد و آن را طرح کرده باشند و حال آنکه روایت در مصدری مهم مثل کتاب ابن‌ابی‌عمیر هست. کتاب نوادر ابن‌ابی‌عمیر در شش مجلد، از اصول اصحاب و در شمار کتب بسیار مهم آنهاست، اما چون واقفه به ائمه متأخر علیهم السلام مراجعه نمی‌کردند، به ناچار به همان کتب موجود مراجعه می‌کردند. از این رو، در حدود هشتاد درصد احادیث متعارض در میراثهای ما از منفرداتی است که شیخ طوسی آورده است؛ یعنی بر فرض که این احادیث از امام صادق علیه السلام در قرن دوم صادر شده باشد، اما تا قبل از شیخ طوسی در نیمهٔ قرن پنجم این احادیث در میراث اصحاب ما وجود نداشته؛ زیرا در سند این احادیث واقفیه وجود داشته‌اند ـ و البته آنها نیز از مصادر معتبر ما نقل کرده‌اند ـ، از این رو، توسط ائمه متأخر چنین احادیثی را طرح کرده بودند، ولی واقفیه به دلیل رجوع نکردن به ائمه متأخر علیهم السلام همچنان آنها را روایت می‌کردند و شیخ طوسی به دلیل مبنای خاص خود ـ «الجمع مهما أمکن أولی من الطرح» ـ مجدداً آنها را وارد میراث‌حدیثی شیعه کرد؛ مثلاً در نوادر المصنفین مرحوم محمدبن علی بن محبوب حدیث صحیح السندی هست که از کتاب ابن ابی عمیر است. فقط این حدیث، به صراحت خمس را در هدیه واجب دانسته است. اما این حدیث را که بر فرض از امام صادق علیه السلام صادر شده است، کسی جز محمد بن علی بن محبوب، از قرن سوم، نقل نکرده و این نقل او هم در هیچ‌یک از مجامع روایی ما مثل کافی و فقیه و حتی تهذیب و استبصار نیامده است و فقط در قرن ششم در سرائر به عنوان مستطرفات ذکر شده است.[1]

به نظر می‌رسد این مسأله تصادفی نباشد. چنان‌که اشاره شد عده‌ای از بزرگان این حدیث را صحیح السند دانسته و طبق آن به وجوب خمس در هدیه فتوا داده‌اند، اما با تحلیل سندی تاریخی، با مشکلاتی جدّی مواجه می‌شویم، آن هم در مسأله‌ای

---

۱. السرائر، ج ۳، ص ۶۰۶.

مانند خمس و آن هم در هدیه که امری متعارف است. البته این غیر از حدیث علی بن مهزیار است که در آن تعبیر «و الجائزة من الانسان» آمده و خمسِ هدیه را واجب شمرده است.[۱]

مواردی از این قبیل نشان می‌دهد شیوه‌ای که اشاره کردیم می‌تواند بسیار راه گشا باشد، اما متأسفانه اکنون فقط به شیوهٔ متداول در بررسی صحت و ضعف حدیث اکتفا می‌شود؛ هر چند همین شیوه متداول در جای خود ارزش علمی دارد.

چند نمونه دیگر را بیان می‌کنم:

معناشناسی و پیشینه اصطلاح «اصل»

درباره چیستی «اصل»، هم اهل سنت و هم علمای شیعه[۲]، تعاریف فراوانی ارائه کرده‌اند، اما از منظر دیگر هم می‌توان به این موضوع نگاه کرد. نخست باید دید که واژهٔ «اصل» از چه زمانی و به چه معنایی در فرهنگ اسلامی وارد شد. در احادیث اهل بیت، تعبیر «اصل» به کار رفته است؛ مثلاً: «و أصول علم عندنا نتوارثها کابر عن کابر نکنزها کما یکنز

---

۱. وسائل الشیعة، کتاب الخمس، ابواب ما یجب فیه، الباب ۸، ج ۹، ص ۵۰۱، ح ۵.

۲. در باب اصول چهارصدگانه (الأُصول الأربعمائة) باید گفت که نخستین بار در قرن ششم ابن شهر آشوب از شیخ مفید (م ۴۱۳) نقل می‌کند که امامیه از عهد امیرالمؤمنین ﷺ تا زمان امام حسن عسکری ﷺ چهارصد کتاب تألیف کرد که به آنها اصول گفته می‌شود (معالم العلماء، ص ۳۹). این نوشته به عقیدهٔ من تسامحی از ابن شهر آشوب است؛ چرا که چنین تعبیری در آثار شیخ مفید یافت نمی‌شود. البته شیخ مفید در جایی می‌گوید که اصحاب حدیث، نام چهار هزار تن از ثقات را در شمار شاگردان امام صادق ﷺ ثبت کرده‌اند (شیخ مفید، الارشاد، ج ۱، ص ۱۷۹). این گفتهٔ شیخ مفید نیز عجیب به نظر می‌رسد. شاید شیخ مفید این تعبیر را از کتاب ابن عقده که می‌گوید نام چهار هزار تن از شاگردان امام صادق ﷺ را در آن گرد آورده بود، استنباط کرده است. البته در گزارشهایی که از کتاب ابن عقده در دست داریم، توثیق این چهار هزار نفر دیده نمی‌شود. شاید مفید بر اساس مبانی و استنباطات خود آنها را ثقه دانسته است، اما مبانی حدیث‌شناسی شیخ مفید دقیقاً برای ما مشخص نیست تا بتوانیم درباره این عبارت وی اظهار نظر کنیم. پس از ابن شهر آشوب، محقق حلی (م ۶۷۶) همان مطلب را در المعتبر نقل می‌کند (رک: المعتبر، ج ۱، ص ۲۶) و به این ترتیب این سخن در باب چهارصد اصل از چهار صد مصنّف شهرت می‌یابد؛ حال آنکه شیخ طوسی در ذیل نام حُمید بن زیاد می‌نویسد: «له کتب کثیرة علی عدد کتب الأُصول» (فهرست الطوسی، ص ۱۵۵)، و ما می‌دانیم که حُمید مسلماً چهارصد کتاب نداشته است.

هؤلاء [الناس] ذهبهم و فضّتهم».[۱] یا روایت معروف اسحاق بن عمار ساباطی: «إذا شككت فابن علی الیقین... قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».[۲] در روایت معروف بزنطی از امام رضاؑ نیز آمده: «علینا إلقاء الأُصول إلیکم، و علیکم التفرّع»[۳].

پس کاربرد «اصل» در روایات شیعی پیشینه دارد، اما این تعبیر در دنیای اسلام تقریباً از اواخر قرن دوم به کار رفت. شاید محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) شاگرد ابوحنیفه یکی از نخستین کسانی باشد که این اصطلاح را به کار برد و پس از وی شاگردش محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴). مقصود آنان، علم اصول فقه بود. البته پیش از آن، تفریعات اصولی از امام باقرؑ آغاز شده بود. اصلاً واژهٔ «باقر» به معنای تفریع‌کننده است. تدوین علم اصول فقه در نزد اهل سنت، با محمد بن حسن شیبانی آغاز شد. پس واژه اصل در قرن دوم نزد اصولیان و فقها پدید آمد.

اما تعبیر اصول در آن عصر به دو معنا به کار می‌رفت: یکی نزد اصولیان به معنای علم اصول، و دیگر نزد محدثان به معنای روایتی که در اصل، سماع داشته است. کاربرد معنای دوم این‌گونه بود که مثلاً استادی کتاب اصلی داشت که به فرض در بیست سالگی نوشته و کتابهای بعدی خود را بر اساس آن تألیف کرده بود. شاگردان سعی می‌کردند از همان کتابِ اصل او نقل کنند. اهل سنت اصطلاح «اصل» را زیاد به کار برده‌اند. محدثان اهل سنت که می‌گویند: «له اصول حسان» یا «له اصول صحاح»، به این معناست.

---

۱. بصائر الدرجات، ص ۳۰۰ ـ ۳۰۱.

۲. الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۱.

۳. این روایت مدرک صحیحی ندارد و منحصراً در مستطرفات سرائر ابن ادریس آمده است. (السرائر، ج ۳، ص ۵۷۵). ابن ادریس این روایت را به بزنطی نسبت می‌دهد، اما این روایت منقول از جامع بزنطی نیست؛ چراکه جامع بزنطی به شکل کتابی مستقل در دست ابن ادریس نبوده است. به نظر می‌رسد منبع ابن ادریس کتابی جُنگ‌مانند بوده که مطالب پراکنده‌ای ـ از جمله این روایت منتسب به بزنطی ـ در آن وجود داشته و ابن ادریس به اشتباه، آن مجموعه را جامع بزنطی پنداشته و این روایت را نیز به جامع بزنطی نسبت داده است. شرح این قضیه مجال دیگری می‌طلبد. من معتقدم که ابن ادریس به هیچ‌وجه در حدیث تخصص نداشت و دلایلی هم از کتاب وی در دست است که نشان می‌دهد او حتی طبقات راویان را نیز به درستی نمی‌شناخت. متأسفانه بسیاری از علمای بزرگ معاصر، این روایت را صحیحهٔ بزنطی معرفی کرده و به آن استناد جسته‌اند.

اما اصطلاح کتاب‌شناسانهٔ «اصل» نزد اهل سنت، از قرن سوم به کار رفت؛ مانند کاربرد آن درباره صحیح حُمیدی. البته در آغاز فقها چندان به فکر صحت سند حدیث نبودند، اما با کثرت روایات و رواج نقل حدیث، محدثان به فکر صحت اسناد احادیث افتادند. از قرن سوم بحث روایات قابل اعتماد یا صحیح نزد محدثان اهل سنت مانند بخاری (م ۲۵۶) و، استاد او، حُمیدی (م ۲۱۹) پیش آمد. پیش از بخاری، درباره مسند احمد بن حنبل(م ۲۴۱) اصطلاح «اصل» به کار نرفته بود، با آنکه وی در مسند خود از میان احادیث دست به گزینش زده و احادیثی را که صحیح می‌دانسته، در کتاب خود درج کرده است. پسر احمد بن حنبل (عبدالله بن احمد بن حنبل)، بر هر باب مسند پدرش مستدرکاتی نوشته که روایات آن را از پدرش نقل کرده است. این نشان می‌دهد که این روایات را احمد بن حنبل نقل کرده، ولی خود به صحت آنها اعتقاد نداشته و از این رو، آنها را در مسند خود نیاورده است.

کاربرد اصطلاح کتاب‌شناسانهٔ «اصل» در میان اصحاب ما، با کاربرد آن در روایات که به آنها اشاره کردیم، به کلی متفاوت است. من بر اساس تتبعات خود احتمال می‌دهم که اصحاب ما اصطلاح «اصل» را در همان معنای صحیح نزد محدثان اهل سنت به کار برده و در برابر کتابهایی مانند صحیح بخاری، اصطلاح «اصل» را باب کرده‌باشند. اگر رجال تطبیقی میان شیعه و اهل سنت نوشته شود، در آنجا باید مترادف بودن اصطلاح «اصل» و «صحیح» در نزد اهل سنت مطرح شود. نزد اصحاب ما نیز قدیم‌ترین کاربرد اصطلاح «اصل» در مفهوم کتاب‌شناسی حدیثی، از قرن سوم است. نجاشی در مورد معاویة بن حکیم نقل می‌کند: «روی أربعة وعشرین أصلاً لم یرو غیرها»[1]. شیخ طوسی درباره احمد بن هلال (۲۶۷ـ۱۸۰)[2] می‌گوید: «و قد روی أکثر اصول أصحابنا»،[3] و

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۴۱۲، الرقم ۱۰۹۸.

۲. رك: فهرست النجاشی، ص ۸۳؛ فهرست الطوسی، ص ۸۳.

۳. فهرست الطوسی، ص ۸۳.

دربـاره حُـمید بـن زیـاد (م ۳۱۰) نـیز مـی‌گوید: «روی الأُصـول أکـثرها».[۱] پس از آن، شیخ صدوق در مقدمهٔ کتاب من لایحضره الفـقیه تـعبیر اصـول را بـه کـار بـرده است. صدوق ابتدا می‌گوید: «من کتب مشهورة علیها المعوّل و إلیها المرجـع»، و پس از ذکـر نام چند کـتاب چـنین ادامـه مـی‌دهد: «و غـیرها مـن الأُصـول و المـصنّفات».[۲] از تـعبیر «عـلیها المـعوّل» کـه بـه دنـبال آن «الأُصـول» آمـده است، بـرمی‌آید کـه مـقصود از اصول، کتابهای مورد اعتماد و استناد بوده است. در اوایل قرن پنجم، احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری ـ یعنی ابن غضائری پسر ـ بنا بر نوشتهٔ شیخ طوسی در مقدمهٔ الفهرست، دو فهرست جداگانه تألیف کرده بود که یکی به ذکر مصنّفات و دیگری به ذکر اصـول اختصاص داشت.[۳]

ظاهراً کاربرد اصطلاح «اصل» در مورد کتابها تعبیری وصفی است، نه عَلَمی. نام کتاب بخاری، الجامع الصحیح است. این اسم، عَلَم است، اما نزد اصحاب ما مانند نـجاشی و شیخ طوسی، این اصطلاح معنای وصفی دارد؛ یعنی خود مؤلف نام کتاب خود را «اصل» نگذاشته است، بلکه دیگران ـ مثلاً نجاشی و شیخ طوسی ـ از آن به «اصل» تعبیر کرده‌اند. باید توجه داشت که شیخ طوسی در باب برخی از مؤلفان می‌نویسد: «له اصل»، اما نجاشی درباره همان شخص می‌گوید: «له کتاب». شیخ طوسی درباره افرادی می‌فرماید: «روی عنه حمید بن زیاد أُصولاً کثیرة»، امّا نجاشی در مورد حمید فقط می‌گوید: «سمع الکتب». برای نمونه شیخ درباره قاسم بن اسماعیل می‌گوید: «روی عنه حمید أُصولاً کثیرة» در حالی که نجاشی اصلاً اسم وی را نیاورده است یا درباره ابراهیم بن سلیمان مرحوم شیخ می‌گوید: «روی عنه حمید أُصولاً کثیرة»، امّا نجاشی در آنجا نیز عبارتی ندارد. این نشان می‌دهد که عنوان «اصل» را بعدها دیگران بر این کتابها نهاده و در وصف این کتابها به کار برده‌اند. نکته در خور توجه اینکه نجاشی فقط در ده مورد تعبیر اصل را در مفهوم کتاب‌شناسی آن به کار

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۵۵.

۲. الفقیه، ج ۱، ص ۴ ـ ۳.

۳. فهرست الطوسی، ص ۲.

می‌برد،[۱] اما شیخ طوسی در الفهرست بیش از شصت مورد این تعبیر را درباره کتابهای اصحاب به کار برده است.[۲]

این نکته را هم باید دانست که اصطلاح کتاب‌شناسانهٔ «اصل» هم در میان علمای مکتب قم تعبیر «اصل» کاربرد داشته مانند صدوق در مقدمهٔ الفقیه که یاد کردیم، و هم در میان علمای مکتب بغداد مانند نجاشی.

تفاوت اصل با مصنَّف

معروف است که «اصل»، کتابی است که مستقیماً از امام علیه السلام اخذ شده و «مصنّف» اثری است که با واسطه ـ یعنی بر اساس روایات شفاهی یا بر اساس نوشتارها و کتاب‌های دیگران ـ تألیف شده است، اما شواهدی این تعریف را رد می‌کند. فضل بن شاذان معاصر ائمه است، اما مستقیماً از آنان حدیث نقل نمی‌کند، با وجود این، برخی از کتابهایش را «اصل» دانسته‌اند. این امر شاهدی است بر آنکه معنای «اصل» نزد شیعه نباید معنای مشهور آن باشد. در هر حال، حل مسأله معنای «اصل» چندان آسان نیست. شاید این اصطلاح در ادوار گوناگون معانی و کاربردهای متفاوتی داشته و مفهوم آن از قرون سوم تا ششم دچار تحوّل شده است.

اما «مصنّف» همان «جامع» بوده است؛ یعنی در «مصنّف» روایات را به صورت موضوعی در کتابی گردآوری می‌کردند، اما چندان مقید به صحت احادیث آن نبودند؛ مانند علل الشرائع یا الخصال صدوق. از این رو، روایاتی که در علل الشرائع و الخصال نقل شده، در فقیه که کتاب مستند فتاوای صدوق است، جز مواردی اندک، درج نشده است. معلوم می‌شود که آنها را به عنوان مستند فتوا قبول نداشته است. بر این اساس، صدوق در

---

۱. رك: فهرست نجاشی، ص ۵۱، الرقم ۱۱۳، ص ۱۰۳، الرقم ۲۵۶، ص ۱۰۴، الرقم ۲۶۰، ص ۱۰۴، الرقم ۲۶۱، ص ۱۰۶، الرقم ۲۶۷، ص ۲۲۵، الرقم ۵۹۳، ص ۲۲۷، الرقم ۵۹۶، ص ۴۲۵، الرقم ۱۱۴۳.

۲. برای فهرستی از کاربرد عنوان «اصل» برای کتابها در فهرست الطوسی، رك: فهرست الطوسی به تصحیح سید عبدالعزیز طباطبایی، ص ۵۹۵ ـ ۵۹۷، که ۶۳ مورد را نشان می‌دهد.

مقدمهٔ فقیه می‌گوید: «و لم أقصد فیه قصد المصنّفین فی إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما أُفتي به و أحکم بصحته و أعتقدُ فیه أنه حجة فی ما بینی و بین ربّی»،[1] مقصودش این است که هدف او در کتاب فقیه، تألیف کتاب مصنّف نبوده، بلکه در صدد تألیف کتابی بوده که بتواند بر اساس روایات آن فتوا دهد.

رابطهٔ اصطلاح «اصل» با واقفه

در این اواخر ما احتمال دادیم که «اصل» در معنای فهرستی آن از اصطلاحات واقفه است که به امامت امام رضا علیه السلام اعتقاد نداشتند و نمی‌خواستند به آن حضرت مراجعه کنند. آنها این اصطلاح را وارد میراث اصحاب کردند. تاکنون کسی این احتمال را مطرح نکرده است. چنان‌که گفتیم، نزد شیعه قدیم‌ترین کاربرد اصطلاح «اصل» در مفهوم کتاب‌شناسی حدیثی، از قرن سوم است. در مواردی که شیخ طوسی در الفهرست کتابی را «اصل» نامیده، نجاشی آن کتاب را با عنوان «اصل» یاد نکرده است. احتمال می‌رود که فهرست حُمید بن زیاد ـ که به نظر من مؤلف آن آخرین عالم واقفی است و البته از واقفیانِ معتدل بوده ـ در این امر تأثیر اساسی داشته است. واقفه چون قائل به غیبت و بازگشت امام موسی کاظم علیه السلام بودند و به امامت امام رضا علیه السلام اعتقاد نداشتند، ناگزیر برای استنباطهای فقهی خود باید به کتابهای قبلی شیعه استناد کنند. از این رو، محتمل است برای پرهیز از مراجعه به امام رضا علیه السلام، بر کتابهای گذشته سرمایه‌گذاری کردند و برای این منظور، بر اصطلاح «اصل» تأکید ورزیدند. باید توجه داشت که دسته‌ای از واقفیان تندرو و معاند، ائمهٔ متأخر را حتی عالم دینی پرهیزگاری هم نمی‌شمردند.

باری، با رجوع به کتابهایی که شیخ طوسی آنها را «اصل» معرفی کرده و با بررسی سلسلهٔ سند روایت کتابهای «اصل» در فهرست شیخ، خواهیم دید که راویان این اصلها از محدثان واقفی‌اند و سلسلهٔ اسناد از طریق منابع آنان نقل شده است، اما نجاشی این منابع را نپذیرفته و مطالبشان را در کتاب خود نیاورده است؛ مثلاً در

---

۱. کتب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱.

سلسلهٔ سند روایت، نام حُمید بن زیاد واقفی مذهب آمده است. به اعتقاد من با توجه به امین بودن شیخ طوسی در نقل از منابع، در مواردی که شیخ از کتابها با عنوان «اصل» یاد می‌کند، این تعبیر از طریق منابع واقفی وارد فهرست او شده است. باید به خاطر داشت که شیخ طوسی مصادر واقفه را در اختیار داشته و در الغیبة از آنها نقل کرده است،[1] حتی برخی از روایات فقهی که از منفردات شیخ طوسی است، از مصادر واقفه اخذ شده‌اند. من معتقدم که این بخش از میراث ما پالایش نشده است. به نظر می‌رسد که شیخ اشتباهاً به بعضی از مصادر واقفه اعتماد کرده است. منشأ این اعتماد، مبنای شیخ در حجیت تعبدی خبر است که نجاشی به این مبنا اعتقاد نداشت. واقفه اخبار کذبی را نیز منتشر کردند؛ مانند مطلبی که معروف شده پس از شهادت امام موسی کاظم علیه‌السلام همهٔ شیعیان واقفی شدند.

به هر حال، به نظر می‌رسد واقفه اصطلاح «اصل» در مفهوم فهرستی آن را برای پرهیز از مراجعه به ائمهٔ متأخر ما مطرح کردند. ظاهراً در حدود سالهای ۲۱۰ ـ ۲۲۰که علمای اهل سنت مانند بخاری اصطلاح «صحیح» را به کار بردند، شیعیان واقفی مذهب اصطلاح «اصل» را در همین معنا به کار گرفتند.

البته احتمال دیگری نیز وجود دارد. اهل‌سنت «اصل» را برای چیزی شبیه چرک‌نویس به کار می‌بردند. برای مثال، سفیان ثوری نزد زهری می‌رفت و حدیث می‌نوشت. بعد این حدیثها را تنظیم و پاک‌نویس می‌کرد. به نوشته‌هایی که نزد زهری نوشته می‌شد، «اصل» می‌گفتند. این اصطلاح دیگری برای «اصل» است. احتمال دارد شیخ طوسی در این زمینه هم اشتباه کرده باشد؛ مثلاً در مصدر بوده: «حدّثني فلان من اصله» و مرحوم شیخ نیز گمان کرده که فلانی «اصل» داشته و لذا شیخ نیز فرموده: «له اصل»؛ حال آنکه مراد از «اصل»، نسخه چرک‌نویس بوده که نزد شخص منقول عنه نوشته شده است.

کلمه «اصول» بعدها در بین امامیه جا افتاد، حتی در قم شیخ صدوق در ابتدای کتاب

---

۱. برای نمونه، ر.ک: کتاب الغیبه، ص ۴۳.

فقیه به صراحت از «اصول ومصنفات»[۱] یاد می‌کند که معلوم می‌شود در اواخر قرن چهارم این کلمه رسماً متداول بود، ولی مرحوم نجاشی در قرن پنجم عنایت زیادی به کلمهٔ «اصول» نداشته است.

پس با بررسی این احتمالات درباره کلمهٔ «اصل»، می‌توان هم زوایای تاریخ حدیث شیعه را روشن کرد، و هم به ارزیابی آنها پرداخت و هم مقدار اعتماد ما را بر آنها روشن کرد.

▢ برای بازسازی متون حدیثی چه راهکاری را ارائه می‌دهید؟

بازسازی متون کهن حدیث شیعه دو نوع است:

یک نوع این است که برای مثال کتاب السنن و القضایا و الأحکام تألیف ابن ابی رافع را بازسازی کنیم.

نوع دیگر این است که مثلاً همه روایات ابوبصیر را گرد آوریم.

من کار دوم را بازسازی نمی‌دانم و اساساً آن را کار علمی ارزشمندی تلقی نمی‌کنم. به نظر ما بازسازی آن است که احادیث مصادر مکتوب را که به مرور زمان مطالب آن متفرق گردیده و به صورت قطعه قطعه در تصنیفات و مؤلفات بعدی با تقدیم و تأخیر و تقطیع و... نقل شده‌اند، از مصنفات و مؤلفات بعدی جمع آوری کنیم و در کنار هم بگذاریم تا نوشتار اولیه را که مفقود شده، به همان صورت آغازین تألیف و تدوین آن درآید. پس ما بازسازی را مختص مواردی می‌دانیم که کتاب بودن آنها احراز شده باشد؛ جمع‌آوری روایات پراکنده یک راوی، نکته‌های فنی در بازسازی یک کتاب کهن را ندارد؛ مانند کتابی که با نام تفسیر ابی حمزة ثمالی در سالهای اخیر انتشار یافته است و در آن هر روایت تفسیری را که در سند آن نام ابوحمزه بوده، با اسانید مختلف و از مصادر مختلف، بدون هیچ تشابهی میان آنها جمع کرده‌اند.[۲]

---

۱. «الفقیه، ج ۱، ص۴: «و رسالة أبي (رضي الله عنه) إليّ وغيرها من الأُصول و المصنفات التي طرقي اليها معروفة».

۲. این اثر با این مشخصات به چاپ رسیده است: تفسیر القرآن الکریم لأبي حمزة ثابت بن دینار الثمالي، أعاد جمعه و تألیفه عبد الرزاق حرزالدین، قم، الهادی، ۱۴۲۰ ق.

شیوه بازسازی

در بازسازی به دو نکته عمده باید توجه شود: نخست اثبات وجود این آثار مکتوب، و دیگر گردآوری قطعات پراکنده آن آثار. باید دید که چه اندازه از آن مصادر کهن از طریق کتابها و منابع بعدی به دست ما رسیده است. ما باید ضوابطی داشته باشیم تا تشخیص دهیم کدام یک از روایات یک راوی که کتاب داشته، از کتاب او است و کدام یک از روایات مفرده است. روایات مبتنی بر کتاب، یک جایگاه دارند و روایات مفرده جایگاهی دیگر. بازسازی به تعبیر عرفا همانند وحدت بعد از کثرت است؛ یعنی این روایات ابتدا در یک کتاب بوده و بعدها در کتابهای متعدد به صورت پراکنده نقل شده‌اند و اینک ما می‌خواهیم از روی مصادر واسطه، روایات کتاب اولیه را جمع و کتاب اولیه را بازسازی کنیم.

قاعدهٔ کلی در بازسازی مصادر اولیه، این است که در سلسله سند روایت، مؤلفان را بشناسیم و با جستجو در منابع ـ و مهم‌تر از همه در فهارس نجاشی و شیخ طوسی ـ راوی کتاب را در نسل بعد از مؤلف تشخیص دهیم و در نهایت تعیین کنیم که این روایت در اصل متعلق به کدام اثر مکتوب بوده است. در درون این قاعده کلی، نکته‌های ظریف و بسیار مهم دیگری هم وجود دارد؛ مانند اختلاف نسخه‌های گوناگون اثر، ساختار تألیفی اثر مفقود، سبک‌شناسی اثر و روش‌شناسی تألیف آن، برخورد علمای قدیم شیعه با کتاب از جهت رد و قبول کل اثر یا پاره‌ای از روایات آن، و....

اشکال روش بازسازی

این ظرافتهای فنی، بنا بر روش و مبانی ما همگی نهایتاً در استنباطهای فقهی از احادیث تأثیر فراوان دارد، اما مشکل این قاعده کلی این است که در یک سلسله سند به چند شخص به سه مورد صاحب کتاب برخورد کنیم. چگونه می‌توان فهمید و یا لااقل وثوق یافت که کلینی فلان حدیث را از کتاب کدام یک از آن سه اخذ کرده است. این مشکل احتیاج به شواهد و قرائن دقیق دارد.

نکات فنی بازسازی

بحث بازسازی، نکته‌های فنی و ظریفی دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. نکته اول اینکه تاریخچه تدوین کتاب چه بوده و کتاب چگونه و از چه طریقی در میان اصحاب ما رواج یافته است. مسائلی مانند اینکه فلان کتاب از میراثهای کوفی اصحاب ما بوده که به قم انتقال یافته، در اینجا مطرح می‌شود.

۲. نکته مهم دیگر، مقدار نقل احادیث کتاب در منابع و مصادر بعدی است؛ مثلاً ببینیم کلینی، صدوق و شیخ طوسی چه مقدار و از آن مهم‌تر چه نوع حدیث از کتاب را پذیرفته و برگزیده و در آثار خود نقل کرده و بر اساس کدام روایات فتوا داده‌اند؛ مثلاً برخی از روایات منقول از مصادر اولیه، از منفردات شیخ طوسی است که کلینی و صدوق آنها را نقل نکرده‌اند. با این کار فنی ما به هدف اصلی خود دست می‌یابیم و آن، تعیین ارزش کتاب و اعتبار سنجی نسخه‌های گوناگون آن در میان اصحاب ماست. آنگاه می‌توان فهمید که تا چه اندازه می‌توان به کتاب اعتماد کرد و از میان نسخه‌های کتاب، کدام‌یک نزد قدما معتبرتر بوده است.

۳. نکته دیگر این است که ما قطعات پراکنده یک کتاب را از مصادر بعدی گردآوری می‌کنیم، اما از این طریق به ساختار و نظام اولیه آن کتاب مفقود دست نمی‌یابیم. البته می‌توان با حدس و احتمال بعضی از احادیث را پس و پیش کرد، اما متأسفانه روح حاکم بر کتاب و نوشتار اولیه شناخته نمی‌شود.

۴. نکته دیگر آن است که روایت واحد در مصادر گوناگون مانند کافی و فقیه، از نسخه‌های مختلف نقل شده است. بحث اختلاف ضبط روایت واحد، از مباحث مهمی‌است که مبنای حجیت تعبدی خبر، موجب مغفول ماندن آن گردیده است. گفتیم که اصحاب ما به جای تحلیل رجالی بر اساس راوی، به تحلیل فهرستی بر اساس کتاب روی آوردند. در تحلیل فهرستی، اثر نسخه‌شناسی می‌شد که این امر از معیارهای تحلیل

فهرستی بود، حتی گاهی از کتابهای بسیار مشهور، نسخ متعدد و متفاوت در دسترس وجود داشت؛ چنان‌که به نقل نجاشی، ابن نوح از کتاب حسین بن سعید، پنج نسخه را با سند نام می‌برد و تأکید می‌کند که این نسخه‌ها نباید با یکدیگر خلط شوند؛ چون با هم اختلاف دارند.[1] با وجود این، در آثار شیخ طوسی می‌بینیم که در نقل از همین کتاب، نسخه‌های گوناگون با یکدیگر خلط شده است.

۵. یکی از فواید مهم بازسازی، یافتن تقطیعات است. برای مثال، اکنون در وسائل الشیعه یا بحار الأنوار روایتی به صورت تقطیع شده آمده که با مراجعه به منبع آنها، از تقطیع باخبر می‌شویم، اما گاه یک تقطیع در روایات منقول در کافی یا فقیه رخ داده است و چون منبع آنها را در اختیار نداریم، کار دستیابی به متن کامل روایت مشکل است. مشکل‌تر از این، مواردی است که همان منبع کافی یا فقیه ـ مثلاً مشیخه حسن بن محبوب یا کتاب حسین بن سعید ـ روایت را تقطیع کرده است که یافتن این تقطیعات، تبحر علمی بسیاری را می‌طلبد.

۶. پس از بازسازی یک کتاب، می‌توان سبک اثر و مؤلف را شناخت؛ مثل اینکه تعبیرات خاص یک مؤلف یا راوی و یا کاربردهای خاص هر اثر چیست؛ مثلاً در سلسله اسناد یک حدیث با متن واحد، در سندی محمد بن سنان آمده است و در سندی دیگر ابن سنان. عده‌ای احتمال داده‌اند که مقصود سند دوم، عبدالله بن سنان است، اما ممکن است که این اختلاف تعابیر به اختلاف مصادر بازگردد؛ یعنی هر مصدر تعابیر خاص خود را داشته است.

با نگاه کلی به مجموعه روایات یک کتاب، نکته‌هایی به دست می‌آید که با نگاه انفرادی به دست نمی‌آید. با مقایسه و کنار هم نهادن این مصادر می‌توان خللهای نسخه‌های مختلف را شناخت. با بازسازی به این شیوه، یک قدم مهم در باب روایات اهل بیت برداشته می‌شود و آن مبتنی بر همین نکته است که روایات اهل بیت به صورت مفردات،

---

۱. رك: فهرست النجاشی، ص ۶۰.

پراکنده نبوده‌اند، بلکه کتابهای مدوّنی بوده‌اند و چون این روایات به صورت مکتوب انتقال یافته‌اند، کمتر از نقل شفاهی دچار خلل و زیاده و نقصان شده و از آفات نقل شفاهی مصون مانده‌اند. افزون بر اینها، تألیف و تدوین، نشان فرهنگ و تمدن است. بارها گفته‌ام معنای کلام امام صادق علیه السلام که پس از رؤیت کتاب حلبی، به او فرمود: «أتری لهؤلاء مثل هذا؟»[1] این است که اهل سنت آن عصر، نظیر چنین تألیفی را ندارند، نه اینکه هیچ نوشته یا نقل مکتوبی ندارند؛ چون آنها نیز در آن عصر آثار مکتوب بسیاری داشتند.

بازسازی متون کهن با توجه به این نکات کاری بسیار دشوار است، اما به اندازه دشواری‌اش ثمرات علمی‌دارد. پژوهشگر همه این معلومات را بر اساس همین نکته ها به دست می‌آورد و نظر و استنتاج خود را در مقدمه یا حواشی می‌نویسد. بعدها هر کسی می‌تواند بر اساس همین معلومات به نتایج موافق یا مخالف نظر او برسد. بدین ترتیب، هم جنبه‌های فقهی اثر در نمایی کلی از کتاب آشکار می‌گردد و هم جنبه‌های غیر فقهی اثر بررسی می‌شود. به اعتقاد من با بازسازی مصادر اولیه می‌توان کار مراجعه به صدها مسألهٔ شرعی و تحلیل آنها را آسان کرد.

کارکرد تحلیل فهرستی در حل تعارض روایات

برای اعتبارسنجی نسخه‌ها، می‌توان از زاویه زمان کتابت و تدوین احادیث هر کتاب، اعتبار آنها را تعیین کرد؛ مثلاً می‌توان کتابی را که راوی، احادیث آن را در حضور امام کتابت کرده، از کتابی که احادیث آن را شاگردان از شیخ خود سماع کرده و در کتابهای خود نوشته‌اند، معتبرتر دانست. یا از زاویه دیگر، روایات‌یک راوی مؤلف را بر روایات مکتوب دیگری که او نیز مؤلف بوده، به دلیل ترجیح علمی یا قوت حافظه و سواد نوشتاری بیشتر، ترجیح داد. در مقایسه و ترجیح میان روایات متعارض نیز می‌توان این معیارها را لحاظ کرد.

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۲۳۱.

احادیث شیعه را از نظر زمان کتابت و تدوین می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. احادیثی که از اول صدور از معصوم به صورت مکتوب درآمده بودند؛

۲. احادیثی که از اول به صورت نوشتار نبودند و بعداً مکتوب شده‌اند؛

۳. احادیثی که به طور طبیعی بین این دو دسته قرار می‌گیرند.

این تقسیم‌بندی از جهات مختلف اهمیت دارد: از نظر صحت متن، از نظر ارزش تاریخی، از نظر دقت در نقل حدیث، از نظر نسخه‌شناسی و.... راویان بسیار معروفی هستند که با وجود برخورداری از شهرت در حدیث، مؤلف نبودند؛ مانند عمر بن حنظله. پس می‌توان نتیجه گرفت روایاتی که از او به دست ما رسیده‌اند، روایات شفاهی او هستند؛ چون خود او روایاتش را تدوین نکرده است. آن‌گاه نوبت به تدوین‌کنندگان بعدی روایات او می‌رسد که مؤلف کتاب و شاگردان او بوده و روایات عمر بن حنظله را در آثار خود نوشته‌اند.

راوی دیگری که مؤلف نبوده، زرارة بن اعین است. او با وجود شهرت و کثرت روایات فقهی‌اش در ابواب گوناگون، هیچ کتاب فقهی‌ای ندارد. نجاشی فقط می‌گوید که کتابی در استطاعت و جبر به او نسبت داده شده است.[1] از عنوان این کتاب بر می‌آید که به موضوع جبر و تفویض پرداخته است. حالا اگر زراره مؤلف کتاب بود، وضعیت از نظر حفظ الفاظ متن و تعابیری که از امام شنیده، بسیار تفاوت می‌کرد. از آنجا که او صاحب کتاب نیست، پس شاگردان او روایاتش را تدوین کرده‌اند؛ مثلاً حریز که کتابی در صلاة داشته، روایات زراره را در باب صلاة در کتابش گنجانیده است.

پس از بحث انتقال شفاهی روایات به نسل بعدی، بحث نقل به معنا و نقل به لفظ مطرح می‌شود؛ مثلاً راوی حدیثی را در مدینه از امام شنیده و در کوفه آن را برای شاگردان و راویانش نقل کرده است. در اینجا حافظه راوی، حافظه کاتب، حافظه مؤلف و تحفّظ آنان، در تعیین اصالت متن روایت مؤثر است.

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۷۵.

البته در باب مواقیت صلاة روایتی از زراره هست که نشان می‌دهد او روایات خود را در حضور امام می‌نوشته است: «و فتح ألواحه لیکتب ما یقول»؛ لوحی را که در دستش بود، باز کرد تا کلام امام را بنویسد، که البته امام جوابی نمی‌دهد و زراره لوح را می‌بندد: «فلم یجبه أبوعبدالله علیه السلام بشیء فأطبق ألواحه».[1] با این همه، در فهارس اصحاب ما کتابی به زراره نسبت داده نشده و انتساب کتاب الاستطاعه که موضوع فقهی ندارد هم مورد تردید است.

اختلاف ضبط، استنباط فقهی و اصولی متفاوتی را نیز پدید می‌آورد؛ مثلاً مرحوم شیخ انصاری و اصولیان ما چهارده ـ شانزده حدیث را در باب استصحاب نقل می‌کنند. از میان اینها، تعبیر«لا تنقض الیقین بالشک» فقط در روایت زراره دیده می‌شود. شیخ انصاری بر اساس ضبط «لا تنقض»، مسلک جدیدی را در استصحاب ایجاد کرد؛[2] حال آنکه در روایات دیگر به جای این کلمه تعابیر دیگری آمده است. علمای ما درالفاظ روایات و استنباط از آنها، این اندازه دقت و ظرافت صرف کرده‌اند؛ در حالی که ممکن است برخی از اینها نقل به معنا باشد، نه نقل به لفظ. من معتقدم که هشتاد درصد روایات متعارض ما به ائمه مربوط نمی‌شود، بلکه به اختلاف نقلها و نسخه‌ها برمی‌گردد. علتش در همین نکته بسیار مهم نهفته است. شیخ طوسی در مقدمهٔ تهذیب از شیخ مفید نقل می‌کند که همین تعارض روایات باعث شد تا یک شریف ـ به اصطلاح امروز: سید ـ از مذهب امامیه برگردد.[3] اهل سنت و مخالفان امامیه انتقاد می‌کردند که شیعه از امام واحد روایات متعارض نقل می‌کند. بحث روایات متعارض تا این اندازه مسأله برانگیز بوده است. متأسفانه بسیاری از روایاتی را که علمای شیعه از آنها اعراض کرده و بزرگانی مانند کلینی و صدوق در آثارشان نیاورده بودند، شیخ طوسی به قصد توجیه و حل تعارض بین روایات در تهذیب و استبصار درج کرد؛ حال آنکه همه این روایات از روایات شاذ و

---

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۴ـ۱۴۳.

۲. رك: فرائد الأصول، ج ۳، ص ۱۸ به بعد.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳ـ۲.

منفردات شیخ است. او با جمع تبرّعی بین روایات، کار را مشکل کرد. تحلیل فهرستی بسیاری از این مباحث را پیش از طرح شدن در علم اصول، حل می‌کند در اینجا دیگر بحثهای ظریف اصولی در باب تعارض نه تنها به تحلیل و بررسی روایات کمکی نمی‌کند، بلکه آسیب هم می‌رساند. البته علمای متقدّم شیعه در باب روایات متعارض، مبانی مختلفی داشته‌اند. مبنای یونس بن عبد الرحمن، طرح یک طرف از روایات متعارض، مبنای کلینی، تخییر[1]، و مبنای شیخ طوسی، جمع بوده است. از قرن دهم به بعد مبنای ترجیح بین دو روایت متعارض رایج شد که پایه آن همان حجیت تعبدی خبر است.

حجیت تعبدی اخبار و تحلیل فهرستی

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این تلقی از جریان انتقال روایات تأثیر اساسی در مبحث اصولی حجیت خبر گذاشت و نوع نگرشهای اصولی را در این‌باره تغییر داد. در واقع، با این دیدگاه، بحث حجیت اخبار مع الواسطه مطرح نمی‌شود. این بحثها، اشکالها و پاسخهایی که شیخ انصاری بر اساس مصادر قبلی ـ که آن مصادر نیز بر پایهٔ منابع اصولی اهل سنت بودند ـ مطرح کرده است و اشکالات و پاسخهایی که در ادوار اخیر مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خویی طرح کردند، همه مبتنی بر مقدماتی‌اند که مطابق تحلیل فهرستی درباره روایات ما اساساً جای طرح ندارند. گاهی مباحثی که درباره روایات یا آیات مطرح می‌شود مبتنی بر همن ذهنیتی است که انتقال روایات را به طور شفاهی (همان تحلیل رجالی اهل سنت) در نظر می‌گیرد؛ مانند این شبهه بسیار معروف که آیا آیه نبأ[2] بر حجیت تعبدی خبر دلالت می‌کند، یا مثلاً سخن کلینی که گفته: «حدّثنی علی بن ابراهیم» آیا این بالوجدان است، و نیز وقتی علی بن ابراهیم می‌گوید: «حدّثنی أبی عن النوفلی»، آیا او به تعبد می‌گوید پدرم از نوفلی نقل کرده و همین طور تا امام. حالا اگر بدانیم که کتاب سکونی، مشهور و متعارف بوده و ابراهیم بن هاشم آن را به قم آورده و

---

۱. مقدمه الکافی، ج ۱، ص ۸ـ۹.

۲. حجرات (۴۹): ۶.

منتشر کرده و این کتاب از طریق پسرش (علی بن ابراهیم) به دست کلینی رسیده، آنگاه نگرش ما به سخن کلینی که گفته: «حدّثنی علی بن إبراهیم عن أبیه عن النوفلی» تغییر می‌یابد؛ چون کلینی طریق خود را به کتاب سکونی ذکر می‌کند. با تغییر نگرشها، نتیجه مباحث هم تغییر می‌یابد و بسیاری از شبهات اصولی در باب حجیت خبر خود به خود منتفی می‌شود.

پس با بازسازی مصادر اولیه و تحلیل فهرستی آنها می‌توانیم حجیت خبر را از دایره تعبد خارج کنیم. این دیدگاه در واقع در دایرهٔ بنای عقلا و حتی قوی‌تر از آن است. قرائن و شواهدی که گفتیم، همگی مؤید اثبات کتاب، شهرت آن، نقل اصحاب از آن و اعتماد به آن است. همه اینها موجب می‌شوند که به دنبال تعبد نرویم. این شواهد، بسیار بیشتر از حجیت تعبدی، بر ارزش خبر می‌افزاید.

□ کارهای برخی معاصران در مورد متون حدیثی با رویکرد فهرستی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

■ در سالهای اخیر آقای دکتر سید حسین مدرسی طباطبایی کتابی با عنوان میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری منتشر کرده است[1]. ایشان می‌کوشد منابع مکتوب کهن روایات شیعی را از مصدر بعدی شناسایی کند. مبنای نگارش این اثر همان تحلیل کتاب‌شناسی (فهرستی) احادیث است. آقای مدرسی در مقدمه کتاب خود به دراسات فی الحدیث النبوی محمد مصطفی اعظمی هم ارجاع می‌دهد و برای شواهد این ادعا که مجامیع متقدم حدیثی خود مبتنی بر آثار مکتوب کهن هستند، به کتابهای وی استناد می‌کند.[2]

من ترجمهٔ فارسی میراث مکتوب شیعه را دیده‌ام. این کار از این نظر که در صدد

---

۱. این اثر با این مشخصات به چاپ رسیده است: میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، سید حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ سید علی قرائی و رسول جعفریان، چاپ اول، قم: ۱۳۸۳ ش، چاپ دوم: ۱۳۸۶ ش.

۲. رك: میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ص ۱۵ و پانوشت ۱۲ همانجا.

یافتن مصادر مکتوب روایات بوده، انصافاً کار تازه و مفیدی است و در دوره‌های متأخر در میان شیعه چنین تحقیقی وجود نداشته است، اما نکته مهم این است که در تحلیل فهرستی نمی‌توان به قواعد کلی اکتفا کرد. این کار بحث مصداقی و شواهد و قرائن دقیق را می‌طلبد و ظرافتهای خاصی دارد. من در بسیاری از موارد بر استنباطها و شواهد این کتاب نقدهایی دارم.

پس از چاپ ترجمه فارسی میراث مکتوب شیعه، من کتاب دراسات فی الحدیث النبوی[1] تألیف آقای اعظمی را مطالعه کردم. این کتاب از یک نظر شبیه کتاب میراث مکتوب شیعه است، اما درباره مصادر حدیثی اهل سنت است. کتاب آقای اعظمی به لحاظ اثبات این نکته که مصادر کهن حدیث مسلمانان بر منابع مکتوب مبتنی بوده‌اند، نه صرفاً منابع شفاهی، کتاب ارزشمندی است و بیشتر مباحث آن در رد آرای حدیث‌شناختی «یوزف شاخت» است. با وجود این، برای مقابله با مستشرقانی مانند شاخت و گلدتسیهر که کوشیده‌اند پایهٔ همهٔ احادیث را سست کنند، باید موازین علمی‌را مراعات کنیم و از منقولات صرف و اخباریگری بپرهیزیم. آقای اعظمی سعی کرده نشان دهد که بیشتر اصحاب پیامبر احادیث نبوی را می‌نوشتند. او در کتاب خود نخست ۵۳تن از اصحاب آن حضرت را نام می‌برد که بنا بر ادعای او احادیث نبوی را کتابت می‌کردند[2] و شمارهٔ ۴۱ از فهرست او علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است. سپس به تابعین می‌پردازد و به ترتیب به طبقات بعدی می‌رسد، اما جز کتابت امیرالمؤمنین علیه‌السلام که امری مسلم است، بسیاری از مطالبی که در اثبات کتابت صحابه ذکر شده، به لحاظ تاریخی واضح و روشن نیست. ادعای خود کتابت حدیث از سوی صحابه، قطعاً اشتباه است؛ چون اهل سنت تا یکی ـ دو

---

۱. این اثر با این مشخصات به چاپ رسیده است: دراسات فی الحدیث النبوی، محمد مصطفی اعظمی، ریاض: جامعة الریاض، ۱۳۹۶ق. به نوشتهٔ اعظمی در مقدمهٔ کتاب، اصل این اثر رسالهٔ دکتری در سال ۱۹۶۶ بوده که به دانشگاه کمبریج تقدیم شده و متن عربی کتاب صورت تفصیلی همان رساله دانشگاهی است. به نوشتهٔ او، باب اول متن عربی نیز در رسالهٔ دانشگاهی وجود نداشته است. بیشتر مباحث این کتاب در رد آرای حدیث‌شناختی یوزف شاخت است.

۲. دراسات في الحدیث النبوي، ج ۱، ص ۱۶۷ ـ ۹۲.

نسل اول از صحابه و تابعین، منابع مکتوب درخور اعتنایی نداشتند و منقولات حدیثی آنان شفاهی، و منقولات مکتوب از پیامبر نزد اهل سنت، از نسل صحابه بسیار کم بود. ابن عباس که ادعا شده احادیث را کتابت می‌کرده، در زمان رحلت پیامبر اکرم ﷺ فقط ده سال داشته است. از عجایب این کتاب آن است که خلیفه دوم را هم از کاتبان حدیث محسوب کرده است! یا درباره ابوایوب انصاری گفته است که او نامه‌ای به برادرزاده‌اش نوشت. نامه چه ارزشی در تدوین حدیث دارد؟ بحث ما با مستشرقان بر سر تدوین حدیث است، نه صِرفِ وجود نوشتار و کتابت در آن زمان. البته کتاب حدیثی امیرالمؤمنین علیه‌السلام، کتاب حدیثی عبدالله بن عمروعاص، و نامه‌های پیامبر اکرم به یمن و غیره، از منابع مکتوب حدیث به شمار می‌روند. به هر حال، شیوه آقای اعظمی، علمی به نظر نمی‌رسد.

می‌دانید که نظریهٔ اصلی «یوزف شاخت» در کتاب مشهورش ـ مبادی فقه اسلامی ـ این است که احادیث در زمان پیامبر و صحابه مکتوب نشدند و این احادیث بعدها برای مستندسازی و اعتباربخشی به اجتهادات فقهی نسلهای بعدی ساخته شدند و به پیامبر یا صحابه نسبت دادند. همه کوششها برای اثبات کتابت در زمان پیامبر اکرم یا صحابه برای رد ادعای ساختگی بودن احادیث نبوی است. با این همه، پندار مستشرقانی که می‌گویند در عصر پیامبر و محیط نزول قرآن هیچ گونه کتابت و فرهنگ مکتوب نبود، تصور باطلی است. درست است که مکه و یثرب استقلال فرهنگی نداشتند و تحت تأثیر فرهنگ یمن بودند که خود وابستگی سیاسی به پادشاهی ایران داشت، اما در شام کتابت رایج بود و اهالی مکه و مدینه به آن مناطق آمد و شد می‌کردند و طبعاً از آن فرهنگ تأثیر می‌پذیرفتند. نوشتارهای عصر پیامبر و صحابه تا قرون بعد باقی مانده بود. این تلقی بسیار ساده‌اندیشانه‌ای است که فرهنگ و تمدن قدیم را چنان عقب‌مانده فرض کنیم که هیچ فرهنگ نوشتاری در میان آنها نبوده باشد.

۲

در آمدی بر نقد متن حدیث*

مقدمه

سنت به معنای قول، فعل و تقریر معصوم، مهم‌ترین منبع معارف دینی پس از قرآن و در زمره پرکاربردترین منبع فقه مذاهب اسلامی به شمار می‌آید.

حجم عمده سنت، در قالب «سنت قولی» به ما رسیده است. آنچه مربوط به سندشناسی و اعتبار طریق نقل و چگونگی اعتماد به رجال سند و ارزش منابع حدیثی است، خود بحثی مستقل و پردامنه و شناخته شده بوده و هست؛ اما بحث جدیدی که برای بررسی اعتبار حدیث می‌توان گشود، بحث درباره متن حدیث و به دنبال آن، پرداختن به علل وقوع اختلال‌های متنی، بررسی شیوه‌های نقد متن برای رسیدن به متن صحیح، یافتن شیوه جمع میان روایات و برطرف کردن تعارض آن‌ها، و در نهایت، جست‌وجوی قرائنی از متن برای اعتبار بخشیدن به سند است. البته این کار پیشینه‌دار است؛ ولی در یک نگاه عمیق و متمرکز، کمتر به آن توجه شده و همه ابعاد آن، بررسی نشده است.

بی‌شک ورود بدین عرصه نیازمند ابزارها، مهارت‌ها، احاطه، تجربه، سرمایه و

---

* مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، ش ۷۷، پاییز ۱۳۹۲، ص ۱۴۱ ـ ۱۶۲.

ممارست علمی بسیار است که از رجال بزرگ و نامداری همچون مرحوم آیةالله بروجردی برمی‌آید.

اهمیت بحث

ضوابط نقد متن حدیث از موضوعات مهم و شایسته بررسی و تحقیق است. شیوه رایج در بررسی صحت و سقم حدیث، تمرکز بر بررسی اسناد حدیث بوده و علم رجال بر همین اساس، شکل گرفته است. ولی می‌توان یک حدیث را از منظر متن، ارزیابی کرد. گاه مطلب را از مبدأ شروع می‌کنید و گاه از منتها. مراد ما از «منتها» یعنی بررسی وضع فعلی حوزه‌های معارف دینی. فعلاً در این باره گزارشی از واقع خارجی بیان می‌کنیم، نه تحلیل علمی و فکری؛ یعنی در این‌باره که چرا فعلاً در این جهت، دقت نظر اعمال نمی‌شود. اما بحث تحلیل علمی ـ تاریخی آن را به عنوان «مبدأ»، در آینده خواهیم آورد؛ ان‌شاء‌الله.

در حوزه‌های ما همان‌طور که مستحضرید، کتاب رسائل شیخ انصاری، محور کار قرار گرفته، و بعد از ایشان، دیگران عادتاً در مباحث اصولی و فقهی خود، تابع منهج و روش علمی شیخ انصاری شدند. ایشان در اول بحث حجیت خبر، معتقدند خبر را باید از سه جنبه مورد بحث قرار داد: ۱. صدور خبر ۲. دلالت خبر؛ و ۳.جهت صدور، که مثلاً خبر از جهت تقیه صادر شده است یا خیر[1]؟ ما در محل خود عرض کردیم که مرحوم شیخ انصاری‌ﷺ بر اساس یک مبنا چنین تقسیمی کرده‌اند؛ اما خوب بود بین صدور و دلالت، بحث متن را هم اضافه می‌فرمودند.

سرّ این که روی متن حدیث کار جدی‌ای نشده، این است که در زمان ما مباحث اصولی بیش‌تر متأثر از منهج شیخ انصاری است؛ و از این رو، بزرگان اصول پس از شیخ،

---

۱. تعبیر شیخ انصاری چنین است: «واعلم انّ اثبات الحکم الشرعی بالاخبار المرویةعن الحجج‌ﷺ موقوف علی مقدمات ثلاث: الاولی کون الکلام صادراً عن الحجة؛ الثانیة کون صدوره لبیان حکم‌الله لا علی وجه آخر من تقیة وغیرها؛ الثالثة ثبوت دلالتها علی الحکم الشرعی». (فرائد الأُصول، ج ۱، ص۱۰۸).

همین مطلب را آورده‌اند. از سوی دیگر دانشجوی معارف دینی عملاً در کتاب‌های مورد مراجعه مثل مکاسب، جواهر، مستمسک و غیر این‌ها هم عملاً بحثی از متن نمی‌یابد. این امر، ذهنیتی را در حوزه‌های ما پدید آورده است. درایة الحدیث هم که مستقلاً به طور تحقیقی بررسی نمی‌شود.

لزوم ریشه‌یابی تعارض متن روایات

بعضی از تحقیقات بزرگان ما ـ که انصافاً تحقیقات خوبی هم هست ـ با جهت کلی بحث در میراث‌های فرهنگی، هماهنگ نیست. مثلاً در بحث تعارض به جای بحث‌هایی که به نظر ما بیش‌تر جنبه معلولی دارد، باید بیش‌تر به جنبه‌های علّی آن فکر کنیم؛ اصلاً چرا تعارض پیدا شد؟ آیا از زمان پیامبر اکرم ﷺ تعارض پیدا شد یا از زمان صحابه، یا تابعین...؟ سرّ تعارض در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام چیست؟ آیا این تعارض از زمان کدام امام معصوم علیه‌السلام شروع شد یا اوج گرفت؟ به نظر ما، نه تنها به لحاظ تاریخی، بلکه به لحاظ بستر جغرافیایی می‌توان بحث‌های روشن و مفیدی درباره تعارض حدیث اهل‌بیت علیهم‌السلام بیان کرد.

نخست باید به جای بحث از دلالت، بیاییم متن را روشن کنیم و آن‌گاه به دلالت بپردازیم. شاید تعجب‌آور باشد که فتاوایی بر اساس برخی متون داده شده است، ولی بعد که توجه می‌کنیم، می‌بینیم اصلاً چنین متنی ثابت نیست. این امر از بزرگانی همچون شیخ طوسی شروع شده است. روایتی با یک متن به ایشان رسیده و ایشان هم به همان متن اعتماد کرده است؛ در حالی که ثبوت آن متن، واضح نیست یا متون متعدد داریم که تنبّه نشده که این متون یکی است.

نقش برخی مجامع حدیثی متأخر در بروز اشکالات متن حدیث

با قطع نظر از مباحث اصولی و فقهی، به لحاظ حدیثی و روایی هم، بعید نیست این تحولی که ما در قرون اخیر در مجامع حدیثی داشتیم، یکی از عوامل پیدا شدن این مشکلات در متن احادیث باشد. مثلاً وسائل الشیعه معروف‌ترین مجموعه حدیثی در

استشهاد علما است و همه به آن تمسک دارند. این متن تأثیر بسزایی در متن‌شناسی حدیث داشته است.

در قرن چهارم به بعد، بحث سنگینی در میان علمای ما درگرفت که آیا ماه مبارک رمضان، همواره تامّ است یا ناقص هم می‌تواند باشد. تعدادی روایت داریم که در همین وسائل الشیعه نیز وجود دارد با این مضمون که «شهر رمضان تامّ ابداً»؛ یعنی ماه رمضان، همیشه ۳۰ روز است. خود مرحوم شیخ مفید در ابتدا کتابی با همین عنوان (شهر رمضان تام ابداً) نوشته است. شیخ مفید بعد از این جریان، رساله‌ای می‌نویسد و اصرار می‌کند که ماه رمضان مثل بقیه ماه‌ها است.[1] و بعد از نوشتن این رساله (اوایل قرن پنجم هجری) این بحث، خود به خود از بین می‌رود. البته شیخ طوسی هم خیلی اصرار می‌کند و در تهذیب الاحکام به طور مفصل، این روایت را رد می‌کند. در زمان‌های بعد، دیگر این مسأله تقریباً از آن شکل تند بیرون می‌رود و این نظر رواج می‌یابد که ماه رمضان مثل بقیه ماه‌ها ممکن است ۲۹ یا ۳۰ روزه باشد.

اشکالات تدوین وسائل الشیعه

صاحب وسائل اساس کارش آن است که مجموعه روایات را از منظر فتوا نوشته است. عمل ایشان تا حدی شبیه عمل شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه است. اساساً این که ما مجموعه حدیثی را از منظر فتوا بنویسیم، کاری است متفاوت از این که مجموعه حدیثی را به عنوان مجموعه حدیثی بنویسیم. چون وقتی از منظر فتوا نوشته می‌شود اولاً گاه احادیث، تقطیع می‌شود؛ و ثانیاً گاه یک روایت در دو جا آورده می‌شود؛ و در نتیجه، می‌بینید صاحب وسائل از یک روایت، دو معنای مختلف فهمیده و آن را در دو جای مختلف آورده است؛ و ثالثاً گاه متن روایت، مختلف است و صاحب وسائل چون منظرش فتوا بوده، این دو متن را پشت سر هم نیاورده است. یک مثال می‌زنم: حدیث واحدی داریم که دو تا متن دارد و هر دو متن با سند صحیح از عبدالله سنان است، در یک متن

---

۱. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۷۸.

دارد: «إنّ العبد یقوم فیصَلّی النافلة...»[۱]؛ ولی همین حدیث با همین سند در متن دیگر دارد: «إنّ العبد یقوم فیقضی النافلة...»[۲].

این کلمه «یصلّی»، در کتابت به «یقضی» تبدیل شده است. حالا ما اگر از منظر حدیثی نگاه کنیم، متن یا «یقضی» است یا «یصلّی»؟ ولی صاحب وسائل در دو باب از وسائل این حدیث را آورده است؛ هم در «باب استحباب المداومة علی النوافل و الإقبال بالقلب علی الصلوة» و هم در «باب استحباب قضاء النوافل». یک مبنا از قدیم در میان اصحاب ما بوده و صاحب وسائل گرچه به این مبنا تصریح نکرده، مبنای او همین است و آن این‌که اگر روایتی متون مختلف داشت، بعید نیست ما تمام متون آن را به تعبّد قبول کنیم. این مبنا در قدمای اصحاب ما نیز بوده است؛ مثلاً مرحوم صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه تصریح می‌کند این روایتی که در متن آن آمده «من جدّد قبراً أو مثل مثالاً فقد خرج من الاسلام»، سه‌گونه قرائت شده است و هر سه صحیح است. البته این نکته هم جالب است که تعدّد متن مذکور بر حسب نقل صاحب وسائل است؛ یعنی در نسخه ایشان از کتب اربعه، آن‌گونه بوده، اما در نسخه‌های مطبوع همان مصادر، متن، واحد است. سپس مرحوم صدوق متن را این‌طور آورده است:

> و اختلف مشایخنا فی معنی هذا الخبر، فقال محمد بن الحسن الصفار رحمه‌الله: هو «جدّد» بالجیم لاغیر، و کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رحمه‌الله یحکی عنه: أنّه قال: لایجوز تجدید القبر و لا تطیین جمیعه بعد مرور الایام علیه و بعد ما طین فی الاول، و لکن اذا مات میت و طین قبره فجائز أن یرمّ سائر القبور من غیر أن یجدّد... و ذکر عن أحمد بن ابی عبدالله البرقی: أنّه قال: انما هو «من جدّث قبراً» و تفسیر جدث القبر فلاندری ما عنی به و الذی اذهب الیه انه «جدد» بالجیم و معناه انه نبش قبراً.[۳]

ایشان به جای این‌که بیاید متن را انتخاب کند ـ همچنان که استادش ابن‌الولید انتخاب

---

۱. وسائل الشیعة، ج۴، ص۷۲.
۲. وسائل الشیعة، ج۴، ص۷۵.
۳. الفقیه، ج۱، ص۱۸۹.

کرده است ـ همه را قبول کرده است. در صورتی که امام صادق علیه السلام هر سه متن را نفرموده، بلکه حتماً یکی را فرموده و همان متن صحیح بوده است. ولی چون حجیت خبر را تعبداً قبول کردند، به این فکر بودند که این متن، یک روایت است و آن متن دیگر هم روایتی دیگر است و متن سوم نیز در روایت سوم آمده است و ادله حجیت، هر سه را دربر می‌گیرد. البته از دیدگاه شیخ صدوق حجیت با صحّت سند، مساوی نیست؛ بلکه فرایندی است از اجتماع عده‌ای شواهد؛ و بدون شک، «اعتماد مشایخ» از مهم‌ترین آن‌هاست. در این‌جا سه نسخه از سه تن از بزرگان حدیث و فقه را نقل نموده است. ظاهراً صاحب وسائل رحمه الله هم همین راه را رفته، و نتیجه‌اش این شده که یک روایت را در دو باب آورده است، چون دو متن داشته و بر اساس هر دو هم فتوا داده است. نکته‌اش آن بود که به حجیت تعبدی خبر قائل بودند؛ به اضافه این نکته که از دیدگاه صاحب وسائل رحمه الله مبنای حجیت، وجود حدیث در «مصادر مشهوره» است.

مشکل تقطیع در جوامع روایی

ما با یک مشکل اساسی دیگر در متن روایات، مواجه هستیم که ناشی از تقطیع است. اصلاً گاهی تقطیع یکی از عوامل تعارض روایات است. گاه معنای روایت بر اساس تقطیع، عوض می‌شود. تقطیعی که الان مطرح می‌کنیم، غالباً مشکل زیادی ندارد؛ یعنی به راحتی می‌توان به اصل روایت دست یافت؛ چون این تقطیعی است که مثلاً در وسائل الشیعه پیدا شده است، و مرحوم آیة‌الله بروجردی در جامع الاحادیث به فکر افتادند جلو این‌گونه تقطیع را بگیرند. اما تقطیع فقط برای این‌گونه جوامع نیست بلکه تقطیع در کافی هم پیدا شده است. مثلاً روایتی از حسین بن سعید بوده که مرحوم کلینی یک بخش آن را نقل کرده و بخش دیگر را نقل نکرده است؛ یا مثلاً روایتی که در کتاب علی بن جعفر بوده، یک قسمت را نقل کرده، قسمت دیگر را نقل نکرده است و ما به زحمت توانستیم مواردی را پیدا کنیم. از آن مهم‌تر این که متوجه شدیم تقطیع قبل از کتاب مرحوم کلینی نیز اتفاق افتاده است. مثلاً در کتاب حسین بن سعید و یا کتاب حسن بن محبوب تقطیع اتفاق افتاده است.

در آخرین چاپ جامع احادیث الشیعة در مواردی اختلاف متون را در غیر کتب اربعه نیز

آورده است. به هر حال، روش صحیح همین است که دقت در متن باید اوسع از کتب اربعه باشد، و همین دقت و ظرافت اختلاف واو و فاء را در کل میراث حدیثی بررسی کنیم. به نظر می‌رسد که ما حتی باید در کتب ضعیفمان مثل مصباح الشریعة نیز دقت کنیم.

دو نکته فنی و اساسی در حوزه‌ها وجود دارد: یکی، قائل‌شدن به حجیت تعبدی خبر؛ و دیگر، برخورد با حدیث به لحاظ فتوا. این گونه برخورد با حدیث، غیر از برخورد با حدیث به لحاظ تیتر بحث و عنوان باب است. مرحوم آقای بروجردی نظرشان این بود که ما نباییم با حدیث به لحاظ فتوا برخورد کنیم؛ مثلاً چون در وسائل دارد: «باب أنّ أقل الحیض ثلاثة أیام و أکثره عشرة أیام»[1]، و در همان باب روایاتی بر خلاف این فتوا و معارض با آن دیده می‌شود، آن‌ها را توجیه می‌نمایند. از مرحوم آقای بروجردی نقل شده که بهتر است عنوان باب را مثلاً «باب اقل الحیض و اکثره» قرار دهیم.

روش صحیح تدوین جوامع روایی

یک نکته ظریف این است که ما چگونه در باب واحد، روایات مختلف را بیاوریم. فرض کنید مثلاً درباره «اقل الحیض و اکثر الحیض» ده روایت هست. مشکل صاحب وسائل این است که «الأصح فالأصح سنداً» را بیاورد و خود او هم به این ترتیب، تصریح کرده است. بنابراین تصور نشود در وسائل روایات بدون حساب و بدون نظم است؛ بلکه پشت سر هم آمده است. در صورتی که شما در وسائل به هر باب که نگاه می‌کنید، اصح الاحادیث را اول و بعد احادیث دیگر و در آخر اضعف روایات را می‌آورد. البته این مبنا را عده‌ای از صاحب‌نظران حدیثی به مرحوم کلینی هم نسبت داده‌اند. ولی ما اثبات کردیم که مرحوم کلینی چنین مبنایی ندارد و دادن چنین نسبتی به کلینی اشتباه است.

مبنای دیگر در تدوین احادیث یک باب، این است که «مروی عنه» حساب شود. کتاب عوالم العلوم و المعارف اثر شیخ عبدالله بحرانی این‌گونه است؛ یعنی نخست روایات صادر از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و بعد، از امیرالمؤمنین علیه‌السلام و به همین ترتیب، روایات سایر امامان

---

۱. رک: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۹۳، کتاب الطهارة، أبواب الحیض، ۱۰. باب أنّ أقلّ الحیض ثلاثة أیّام و أکثره عشرة أیام.

معصوم علیه‌السلام پشت سر هم آمده است. مثلاً در روایات باب «اقل الحیض»، اول روایات نبوی می‌آید و بعد روایات علوی و همین‌طور تا امام باقر و امام صادق علیهماالسلام. این هم یک نوع ترتیب است، که اگر دقت شود، بیش‌تر به جنبه تاریخی احادیث نظر دارد؛ البته پس از اثبات انتساب آن به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و یا امیرالمؤمنین علیه‌السلام. مرحوم آقای بروجردی که یک فقیه حدیث‌شناس است، با نظر به مضمون، روایات را دسته‌بندی کرده است؛ مثلاً اگر در این باب حیض، سه طایفه روایت موجود است، ایشان روایات این سه طایفه را پشت سر هم آورده است.

به نظر ما نخست باید به تحلیل اختلاف متن پرداخت. در این مرحله، باید به شواهد عمومی‌ای که در علوم نقلی به کار گرفته می‌شود، توجه کرد؛ و در مرحله دوم باید از شواهد خاصّ بحث کرد که از متون و یا فرهنگ اسلامی موجود به دست می‌آید. این شواهد، از قرآن و سنّت آغاز می‌شود و تا بحث‌های تاریخی، رجالی، و ـ به تعبیر بنده ـ فهرستی، و سرانجام، تا بررسی تلقّی و برخورد بزرگان را در بر می‌گیرد.

در مرحله سوم، علاوه بر تأمل و تدقیق دو مرحله پیشین، در حقیقت به نقد اختلاف متون پرداخته و سعی می‌شود با مقایسه آن شواهد، به نتیجه نهایی برسیم که انتخاب متن صحیح است. این مرحله، فوق‌العاده ضروری و حساس است. بدون رسیدن به نتیجه واضح، جز سرگردانی در متون مختلف، حاصلی به دست نمی‌آید.

در مرحله نخست، بیش‌تر به «علوم حدیث» می‌ماند. مرحله دوم به بحث‌های تاریخی، رجالی، فهرستی و... نیاز دارد. مرحله سوم، همان مسؤولیت بزرگ فقیهان است که به نتیجه نهایی دست یابند. نتیجه‌گیری روشن در این مرحله، علاوه بر بحث‌های سابق، بر یک بحث اصولی استوار مبتنی است: آیا جمع شواهد» نهایتاً به «حجیت» منتهی می‌شود یا خیر؟

نکته دیگر این‌که شما خیال نفرمایید که الان بر اثر بُعد زمانی طرح، بحث ضروری شده است. اگر به گذشته برگردید، در میان خود صحابه این بحث را می‌بینید. مطلب معروفی

هست میان ابوهریره و عایشه که اهل سنت نقل کرده‌اند و آن این‌که: ابوهریره متن حدیثی را این‌گونه نقل می‌کرد: «ان المیت لَیعَذّب ببکاء الحیّ علیه» یعنی اگر بر سر قبر میت گریه کنیم، این گریه باعث شدت عذاب او می‌شود. وقتی این مطلب را به عایشه گفتند، او گفت: خیر، پیامبرﷺ این‌گونه نفرموده، بلکه فرموده «انهم لیبکون علیه و انه لَیعذّب».[1]

مشکل تاریخی اهل سنت در زمینه حدیث

عوامل را می‌توان به طور کلی به دو قسم موردی (خاص)، و کلی (عام) تقسیم کرد. محور بحث ما این‌جا همان قسم دوم است؛ چون عوامل موردی، باید در هر خبر و یا حدیث، جداگانه بررسی شود.

از جمله عوامل عمومی، ننوشتن حدیث در زمان رسول‌اللهﷺ و یا بعد از وفات ایشان در نسل اول است. مشکل اساسی نزد اهل سنّت این بود که آن‌ها حدیث را تدوین نکردند. نامه‌ها و معاهده‌نامه‌های خود پیامبرﷺ مورد نظر نیست و اصولاً بیش‌تر این نامه‌ها جنبه حکومتی داشته، و به عنوان «احکام موقت» تلقی شده است؛ و شاید به همین جهت، در کتب فقهی ـ شیعه و سنی ـ کمتر به آن‌ها استدلال شده است.

نخستین تدوین رسمی از کلمات رسول خداﷺ که اهل سنت بدان معتقدند، مربوط به سال هشتم هجری یعنی هنگام فتح مکه است. مهم‌ترین کتابی که بیش‌تر آن را به عنوان کتاب احادیث مروی از لسان رسول‌اللهﷺ قبول دارند، کتابی است که پسر عمروعاص یعنی عبدالله بن عمروعاص تدوین کرده است. او نوشتن این احادیث را در سنین نوجوانی ـ یعنی حدوداً پانزده سالگی ـ در ماه رمضان سال هشتم ـ زمان فتح مکه ـ آغاز کرد.

عبدالله یک کتاب دارد به نام الصحیفة الصادقة، که اخیراً آن را به طور مستقل به چاپ رساندند. این کتاب، نخستین نوشتار رسمی از زمان رسول‌اللهﷺ است.[2]

---

۱. السنن الکبری، ج ۱، ص ۵۸.

۲. صحیفة همام بن منبه، ص ۴؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۳، ص ۸۱؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۳۱، ص ۲۶۱؛ مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۴۶۸.

اتصال این اثر با نوه پسری ایشان به نام عمرو بن شعیب است[۱]؛ و عمرو بن شعیب در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌زیست. این شخص، شبیه همان عمروعاص معروف است و یکی از نواصب بزرگ روزگار به شمار می‌آمد.[۲]

بررسی این کتاب، به تحقیقات جداگانه نیاز دارد. برخی از متون روایات آن عیناً در احادیث امام صادق علیه السلام آمده است، که آن هم به بحث نیاز دارد، و باید بررسی شود که چطور عین همان الفاظ آمده است. البته در متون ما گاهی متن آن روایات با کم و زیاد نقل شده است. از همین جا می‌توان دریافت که یکی از راه‌های شناخت متن نزد ما این است که وقتی مصادر را شناختیم، از آن راه وارد کار شویم و متون روایاتمان را تصحیح کنیم؛ و یا متون روایات آنان را با متون روایات خودمان تصحیح نماییم.

از ابی‌بکر بن عمرو بن حزم نیز مجموعه احکامی در دست است که در کنز العمال ذکری از آن‌ها آمده است.[۳] در یک روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام یک حکم آن را تأیید می‌فرمایند.[۴] یک کتاب دیگر هم مشتمل بر احادیث رسول الله صلی الله علیه و آله از همام بن مُنَبّه وجود دارد، که از ابوهریره نقل می‌کند.[۵] این شخص، برادر وهب‌بن‌منبّه معروف است. ابن‌وهب که گویا در اصل یهودی بوده، تأثیر شگرفی بر اسرائیلیات و کلاً احادیث اسلامی دارد.

نخستین تدوین احادیث نبوی در الجفر و الجامعه

آنچه که ما داریم، در درجه اول کتاب‌های حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است. دو کتاب معروف آن حضرت، یکی الجامعه و دیگری الجفر بوده است. آن چیزی که امیرالمؤمنین علیه السلام مسلماً به قلم خودشان نوشته‌اند، یکی همین کتاب الجامعه یا بگوییم

---

۱. تهذیب الکمال، ج ۲۲، ص ۶۴، الرقم ۴۳۸۵.

۲. تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۴۲؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۱۶۵.

۳. کنز العمال، ج ۵، ص ۸۶۷.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۹۱، ح ۱۱۳۱.

۵. صحیفة همام بن منبه؛ المسند، ج ۲، ص ۲۶۰؛ الصحیح، ج ۱، ص ۴۳.

الرسالة الجامعه یا الصحیفة الجامعه است که در واقع یک کتاب فقهی بود و تمام آنچه مسلمانان بدان احتیاج دارند و تمام سنن رسول الله ﷺ در آن تدوین شده بود. روایات امیرالمؤمنین علیه السلام در این کتاب، تحدید زمانی نشده که در چه زمانی نوشته‌اند. امّا در روایات دارد که به املای رسول الله ﷺ بوده است؛ یعنی پیغمبر فرمودند و امیرالمؤمنین علیه السلام نوشتند.[1] حالا درباره کتاب عبدالله بن عمروعاص که از سال هشتم هجری نوشتن آن را آغاز کرد، خود اهل سنت دارند که چون بعضی می‌خواستند احادیث پیامبر را بنویسند، آن حضرت به آن‌ها اجازه نداد. اما در همین کتاب عبدالله بن عمروعاص آمده که من پرسیدم: یا رسول الله! آیا سخنان شما را بنویسم؟ آن حضرت در جواب فرمودند: بنویس! من اگر عصبانی هم بشوم، «لااقول الا الحق» یا «ما خرج منی الّا حق».[2]

فکر می‌کنم تا این‌جا یکی از اساسی‌ترین ریشه‌های اختلاف متون روشن شد: نبودن میراث‌های علمی نوشتاری از دوران صحابه.

پس از رحلت پیامبر گرامی، در زمان عمر، مسأله «تدوین سنت» مطرح گردید. هدف این بود که در زمان صحابه، سنت‌های رسول مکرّم اسلام ـ چه فعلی و چه قولی ـ مدوّن گردد، که طبیعتاً می‌توانست یکی از عوامل اساسی وحدت فکری اسلامی گردد.

در زمان خلافت و حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام در حدود شصت سالگی، آن حضرت و احتمالاً در کوفه، اولین مجموعه از «سنن النبی ﷺ» تدوین گردید. جالب توجه این‌که این کتاب، در آن زمان به ترتیب «الصلاة»، «الصوم» ... نوشته شده بود. ولی متأسفانه نه فقط کتاب با مشکل اختلاف متن روبه‌رو شد، که حتی تشخیص مؤلف اصلی کتاب، دچار مشکل شد. با ملاحظه دو فهرست شیخ طوسی و نجاشی، این کتاب گاهی به خود حضرت علی علیه السلام، گاهی به ابورافع و گاهی به پسر او عبیدالله ـ که هر دو از منشیان حضرت بودند ـ و گاهی به حارث

---

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴، ۴۱، ۴۰۷؛ المصنف، ج ۵، ص ۲۰۴؛ تاریخ ابن معین، ج ۱، ص ۱۱۳؛ المعجم الکبیر، ج ۵، ص ۱۷۴.

۲. کنزالعمال، ج ۱، ص ۲۲۲.

همدانی معروف نسبت داده شده است.[۱] شواهدی قطعی حاکم است که این کتاب در سه بخش ـ ۱. احکام ۲. سنت‌های رسول اکرم ﷺ؛ و ۳. قضاوت‌ها، (ظاهراً قضاوت‌های خود حضرت علی علیه‌السلام) ـ تا میانه قرن پنجم، موجود بوده است؛ اگرچه شیعیان بر اساس جهات خاص خود، به قسمتی از آن مراجعه و عمل می‌کردند. بحث درباره این موضوع آن‌قدر گسترده است که به مطالب فراوانی نیاز دارد، که مد نظر ما نیست.

چند نکته را باید تذکر داد:

۱. گاهی واژه «تدوین» را به معنای «کتابت» آورده‌ایم، و مراد هم «تدوین الحدیث» است، نه «تدوین السنن».

۲. عواملی که در «اختلاف متن» مؤثر بوده‌اند، در «تعارض» احادیث هم مؤثر می‌باشند، و فعلاً محل بحث ما همان مطلب اول است.

«اختلاف متن» در حدیث واحد است، و «تعارض» در دو حدیث. گاهی یک مطلب واحد را دو نفر نقل می‌کنند، ولی در متن کلام، کم و زیاد و یا اختلاف وجود دارد؛ آیا این موارد از «اختلاف متن» است یا «تعارض»؟ به نظر می‌رسد از مورد اول باشد. در مباحث حدیث‌شناسی هم اگر یکی از آن دو حدیث، زیادتی داشته باشد، به عنوان «زیادة الثقة» بحث کرده‌اند، که نشان می‌دهد آن‌ها را نیز از «اختلاف متن» قرار داده‌اند.

مثالی هم بیاوریم که معلوم شود گاهی این اختلاف، تأثیر شگرفی دارد. نقل شده که پیامبر گرامی اسلام ﷺ در سال هشتم، پس از فتح مکه، روزی با تکیه به دیوار کعبه نشسته بودند، لبخند می‌زدند؛ و بعد فرمودند: خداوند یهود را لعنت کند! خداوند پیه و دنبه را بر آنان حرام ساخت، آن را آب کرده، به صورت روغن فروختند![۲].

تا این جای کلام را دو نفر از صحابه یعنی جابر بن عبدالله ـ که آن زمان ۲۴ ساله بود ـ و عبدالله بن عباس نقل کرده‌اند. ولی ابن‌عباس ـ که آن زمان بین ۸ تا ۱۱ سال عمر داشت ـ

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۳۵۹؛ مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۴۲۵ ـ ۴۳۳.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۷۳، ح ۱۴۷۸۷؛ المعجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۱۵۴.

این جمله را از آن حضرت شنید و چنین نقل کرد: «انّ الله اذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه»[1]. حال ببینید این جمله چه تأثیری در فقه دارد؟ در الجواهر النقی[2] که در حاشیه سنن البیهقی چاپ شده، آمده است که این حدیث، به اتفاق جمیع فقها، متروک است! ولی مثلاً دانشمند فرهیخته، نووی، در کتاب المجموع[3] آن را صحیح دانسته و به آن عمل کرده است. نکته قابل توجه این‌که هیچ یک از صحابه، در هیچ مناسبتی، این حدیث را از رسول‌الله ﷺ نقل نکرده‌اند.

۳. اختلاف متن را اهل سنت از منظر اصولی (اصول فقه) حل کرده‌اند. ولی در مکتب تشیع، با استناد به یک مسأله کلامی که عصمت ائمه علیهم‌السلام است، هرگونه ابهام، اختلاف و تعارض را رفع کرده‌اند.

ارتباط بحث متن‌شناسی حدیث با تاریخ خط و نگارش

از آنجا که بحث متن‌شناسی، رابطه مستقیمی با خط و نگارش دارد، ما باید توضیحی بدهیم که با چه خطی این کتاب‌ها نوشته شده بود و آن خط چه اشکالات فنی‌ای داشته است؟ بر این اساس، خواهیم دانست که چرا متون ما مختلف شده است؟ نخستین متون دینی ما مثل قرآن، با خط کوفی نوشته شد؛ مثلاً در خط کوفی، الف وسط را نمی‌نوشتند «ذالک» را «ذَلَک» می‌نوشتند. «اللاّه» را «اَلـلّه» می‌نوشتند که الان هم ما همین گونه می‌نویسیم؛ یعنی الف وسط کلاً نوشته نمی‌شد. بعد چون قرآن به عنوان یک کتاب مقدس با این خط نوشته شد، این نوشته‌ها هم مقدس شد. خود این مطلب، بحثی در علوم قرآن دارد. شما فکر نکنید بحث متن، فقط در حدیث است. عده‌ای از دانشمندان علوم قرآنی، معتقدند که این خط نباید تکان بخورد؛ همین‌گونه باید نوشته شود و این، ظرافت دارد.

---

۱. در مستدرك الوسائل، این تعبیر آمده: «إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه»؛ در المعجم الكبير با این تعبیر آمده: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها و ان الله عزوجل اذ حرّم اكل شيء حرم العجلي».

۲. الجواهر النقي، ج۶، ص۱۳.

۳. المجموع في شرح المهذب، ج۱۴، ص۲۷۴؛ التذكرة، ج۲، ص۳۷۹.

مثلاً در قصه حضرت سلیمان علیه السلام با هدهد آمده است ﴿لَأَذْبَحَنَّه﴾[1]؛ یعنی یک الف نوشته شده که خوانده نمی‌شود. مطابق تلفظ باید نوشته می‌شد: «لَأَذْبَحنَّهُ». عجیب این است که کمی قبل از آن دارد: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ﴾ یعنی این‌جا دیگر در کتابت قرآن، الف اضافی وجود ندارد. نمونه دیگر، آیه ﴿و لا تقولن لِشَایْءٍ﴾[2] در سوره کهف است. در تمام قرآن، «شیء» بدون الف اضافی نوشته می‌شود، جز در این آیه. به هر حال، یک عده می‌گفتند این کتابت، غلط است و باید اصلاح شود. عده دیگر گفتند صحابه در مواردی کتابت صحیح را نمی‌دانستند و املایشان ضعیف بوده است. عده سوم می‌گفتند که اصلاً خط کوفی خودش قصور املایی دارد.

الان هم اگر شما نوشته‌هایی به خط کوفی ببینید، خواندنش خیلی مشکل است؛ چون خط کوفی ابهام دارد. قصور کتابتی دارد. نقطه هم نداشت. نقطه را ابوالاسود دوئلی ابداع کرد. خط «نبطی» خط پیچیده‌ای بود با مشکلات املایی بیش‌تر از خط کوفی. در معرفی نبطیها می‌گویند: «قومٌ ینزلون بالبطایح بین العراقین»[3]. «بطایح» یعنی مرداب‌ها، و فعلاً به آن‌ها «هور» می‌گوییم. در این منطقه، قومی بودند به اصطلاح معروف «خانه به دوش» که استقرار نداشتند. از آنچه درباره خط نبطی به ما رسیده، می‌فهمیم که یک خط مُشَوَّهی بوده است؛ تقریباً مثل خط سیاقی که سابق می‌نوشتند و قرائتش بسیار مشکل بود.

ابن‌مقله از مزج دو خط نبطی و خط سریانی، این خط نسخ را پدید آورد و بعدها از ترکیب خط نسخ و تعلیق، خط نستعلیق درست شد. مصادر اوّلیه ما یا با خط کوفی تألیف شده یا نبطی. علت این‌که بنده می‌گویم بحث را همیشه باید در سطح تاریخی و علمی بررسی کنیم، همین است. این‌جا دیگر تعبد برنمی‌دارد؛ مثلاً در آن خط، کلمه «هشم» ممکن بود «هیثم» یا هُشیم یا هاشم یا هشام خوانده شود. هاشم و هشام را مثل هم می‌نوشتند؛ چون الف نداشت؛ و به صورت «هشم» کتابت می‌شد.

---

۱. نمل (۲۷): ۲۱.

۲. کهف (۱۸) ۲۳.

۳. الصحاح، ج۳، ص ۱۱۶۲، ماده نبط.

از توضیحاتی که دادم، معلوم شد مسأله کتابت در جهان اسلام از قرآن شروع شد؛ یعنی از جای دیگری غیر از حدیث شروع شد.

مشکل نقل به معنا در حدیث

از نخستین کتاب‌های درایة الحدیث ـ که عادتاً کتاب المحدث الفاصل اثر رامهرمزی را نخستین می‌دانند ـ تا مصادر بعدی، همگی بحث «نقل به معنی» را آورده‌اند. این بحث آن‌قدر مهم بود که در تمامی این مصادر، مورد سؤال از ائمه هدی بوده است. در صحیحه محمدبن‌مسلم آمده است: «قلت لابی عبدالله علیه السلام اسمع الحدیث منک فأزید و أنقص؟ قال: ان کنت ترید معانیه فلابأس»[1].

مشکل پذیرش مبنای حجیت تعبدی

به نظر ما یکی از عوامل بسیار مهم در معضلات خبر ـ چه متن و چه سند ـ همان حجیت تعبدی بود.

سه دیدگاه اساسی را در مبحث حجیت خبر، می‌توان تقریر کرد:

۱. حجیت تعبدی خبر؛ این مسلک بر این اساس استوار است که ما از شارع مقدس، تکلیف به قبول خبر داریم؛ چه بخواهد آن خبر طبق شواهد و قرائن عقلایی، وثوق و اطمینان و یا علم عرفی بیاورد یا نیاورد. بله اگر در وثوق یا علم عرفی، اختلاف پیدا شد، دیگر حجیت ندارد.

۲. حجیت عقلایی خبر؛ این مسلک بر اساس جمع‌آوری شواهد و قرائنی است که دست کم تا حدود ۹۰٪ آن مورد قبول عقلا برای حصول وثوق و اطمینان به صدور خبر باشد، که ۱۰٪ احتمال باقیمانده را شخصی فرض کنیم. البته بنا بر هر دو مسلک، متن خبر، یک ماده قانونی معتبر است، و به مثابه یک دلیل لفظی، با آن برخورد می‌شود.

---

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۸۰، ح ۳۳۲۵۴.

۳. عدم حجیت خبر؛ این صورت، به جای وثوق و اطمینان به خبر، وثوق و اطمینان به حکم و محتوای خبر را در نظر می‌گیرد؛ و در نتیجه، با خبر معامله دلیل لبّی می‌شود.

بنا بر احتمال سوم، طبعاً هیچ یک از مشکلات خبر، وجود ندارد که به حل آن بپردازیم. دیگر متنی در دست نیست، تا اختلاف متن بررسی شود؛ و به طریق اولی، تعارض هم مطرح نمی‌شود. همه أبحاث خبر به لحاظ سند، مصدر، متن، دلالت، و جهت صدور، خود به خود منتفی می‌شود.

اما بنا بر مبنای دوم، معیار، حصول وثوق یا علم عرفی به خبر می‌باشد. اگر مشکلات برطرف نشود، چه به لحاظ جهات مختلف خبر، و چه به لحاظ یک جهت خبر ـ مثلاً فقط به لحاظ اختلاف متن ـ طبعاً آن خبر، حجت نخواهد بود. بر همین اساس، مبحث تعارض از جمله مسائل کلیدی علم اصول است و در آن، اصولیان تألیفات مستقل هم دارند؛ ولی کتاب الذریعه مرحوم سید مرتضی، تمام بحث را در جای دیگری آورده است. ایشان تعارض را فرع حجیت تعبدی می‌دانند؛ و چون خود ایشان این مسلک را قبول ندارند، طبعاً نیازی به طرح آن مبحث نمی‌بینند.

هدف این است که به گمان برخی، بزرگان در متن حدیث، تساهل یا تسامح، و یا تغافل کرده‌اند، و یا حتی در موارد اختلاف، وسائل با مصادر اولیه که فراوان است، دقت کافی نکرده است؛ ولی معلوم شد که نپرداختن به موارد اختلاف، یک مبنای علمی است، نه تسامح. بله، می‌توان خود آن مبنا را مورد بحث قرار داد.

آخرین نکته این‌که بر مبنای حجیت تعبدی خبر، همان محتوای خبر را کلام امام علیه السلام قرار می‌دهند، و آن اشکال معروف «اخبار مع الواسطه» به همین لحاظ است. اما بنا بر مبنای حجیت عقلایی، ممکن است تعارض به نقل و قبل از امام علیه السلام مربوط باشد. بر همین اساس، ما توانسته‌ایم اثبات کنیم چیزی حدود ۸۰٪ تعارض روایات اهل‌بیت علیهم السلام به خود امام برنمی‌گردد؛ بلکه در حقیقت، مربوط به راویان است. در کتاب‌هایی که ضدّ مکتب تشیع نوشته می‌شود ـ مثل اصول المذهب الامامی ـ بر کثرت و شدت تعارض روایات

اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید دارند. ما بحمدالله و المنة توانستیم بیش‌تر موارد تعارض و یا حتی اختلاف متن را ریشه‌یابی دقیق کنیم و ساحت ائمه علیهم‌السلام را از این تعارض مبرّا و منزّه سازیم؛ که این امر هم اثباتی است، نه مثل تعارض آرای شافعی که ثبوتی است.

از باب نمونه، می‌توان روایت صحیحه رفاعه را ذکر کرد که صدر روایت این‌گونه است: «قال سألت اباعبدالله علیه‌السلام عن الرجل یعرض له السفر فی شهر رمضان حتّی یصبح»[1].

در کتاب وسائل آمده: «حین یصْبح»؛ ولی در کتاب تهذیب که مصدر اصلی است: «حتی یصبح» است. معلوم است تشابه لفظ «حین» و «حتی» در کتاب، فراوان است. مرحوم استاد (حضرت آقای خوئی) در درس، متن وسائل را خواندند، همان را هم قبول کردند. بعد از مدتی ـ شاید حدود یک هفته ـ به عنوان استدراک، همان روایت را نقل کرده، فرمودند که در تهذیب مطبوع و یک نسخه خطی، «حتی» وارد شده است، ولی باز هم ایشان همان متن وسائل را قبول فرمودند. دلیل ایشان این بود که صاحب وسائل طریقش به شیخ طوسی صحیح است؛ و چون طریقش صحیح است و این کتاب را نقل کرده است و بر اساس حجیت تعبدی خبر، این متن صحیح است. که البته این مبنای نادرستی است و نسخهٔ وسائل اصلاً و ابداً هیچ‌گونه ترجیحی بر تهذیب یا کتب دیگر ندارد.

نمونه دیگر متن روایتی است که می‌فرماید: «أی وضوء أطهر من الغسل»[2]. در نسخه دیگر آمده: «أی وضوء انقی من الغسل»[3]. ما آن‌جا اثبات کردیم که متن صحیح، متن مشتمل بر کلمه «اطهر» است؛ و آثاری بر این اختلاف متن، مترتب می‌شود.

نمونه سومی هم اضافه کنیم. در حدیث محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه‌السلام: داریم که «یجوز علی اهل کل ذی دین ما یستحلون»[4]. یکی از روایات، «قاعده الزام» است و بر آن قاعده، ادعای اجماع هم کرده‌اند؛ و شنیده‌ام که بعضی بزرگان فرموده‌اند این روایت چون

---

۱. تهذیب الأحکام، ج۴، ص۲۲۸؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص۱۳۲.
۲. وسائل الشیعة، ج۲، ص۲۴۵، ح۲۰۵۸.
۳. وسائل الشیعة، ج۲، ص۲۴۷، ح۲۰۶۸.
۴. الاستبصار، ج۴، ص۱۴۸.

معتبر است، دلالت می‌کند بر قاعده الزام نه تنها نسبت به اهل سنت، بلکه حتی برای مسیحیها. حالا مطلب چه بوده است؟

این روایت اصلاً در کتاب کافی نقل نشده است. مرحوم شیخ صدوق از علاءبن‌رزین، از محمدبن‌مسلم، از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است. در آن‌جا راوی می‌گوید: «سألته عن الاحکام؟ فقال: تجوز علی کل دین بما یستحلفون»[1].

مرحوم شیخ طوسی در جلد هشت تهذیب الأحکام از کتب حسین‌بن‌سعید، از دو محدث بسیار بزرگوار فضاله، و صفوان، از علاء، از محمدبن‌مسلم، از امام باقر یا صادق علیهماالسلام آورده است که: «قال: سألته عن الأحکام؟ فقال: فی کل دین ما یستحلفون به»[2].

در کتاب «نوادر» احمد بن‌محمد بن‌عیسی که از زمان صاحب وسائل با این عنوان شناخته شده، از محمدبن‌مسلم نقل شده که: «قال: سألته عن الاحکام؟ فقال: یجوز فی کل دین ما یستحلفون»[3]. در حاشیه مستدرک دارد که «فی نسخة: یستحلون». با در نظر گرفتن سیاق روایات، این نسخه بسیار بعید است.

در همین کتاب، از علاء، از محمدبن‌مسلم، از امام باقر علیه‌السلام آمده که: «انه قال: ولایحلف الیهودی و النصرانی الا باللّه، و لایصلح لاحد أن یستحلفهم بآلهتهم»[4].

این بخش دوم روایت محمدبن‌مسلم، فقط در همین کتاب ـ حقیقت این کتاب هم روشن نیست ـ آمده است، و در کتب مشهور اصحاب نقل شده است؛ اگرچه مضمون در روایات سایر اصحاب، و در کتب مشهور آمده است. فعلاً راجع به آن در این‌جا بحثی نمی‌کنیم.

اما حدیث اصلی محمدبن‌مسلم، واضح است که با اختلاف اندک متن، مربوط می‌شود به «استحلاف» که در آیین دادرسی اسلامی، جایگاهی خاص دارد. به احتمال بسیار قوی، روایت از کتاب علاءبن رزین ـ از مصادر مهم و معروف اصحاب ـ که شاگرد

---

۱. الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۵.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۷۹.
۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۶۹.
۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۶۹.

محمدبن مسلم بوده، نقل شده است. محدثان متأخر یعنی علمای قرن چهارم تا نیمه اول قرن پنجم، سه‌گونه برخورد با آن داشته‌اند:

۱. مرحوم کلینی، اصلاً این حدیث را نیاورده است؛ و علت آن را دقیقاً نمی‌دانیم، ولی به نظر می‌رسد، چون چندین حدیث با آن معارض بوده‌اند، آن‌ها را آورده و این یکی را نیاورده است.

۲. مرحوم صدوق، بر عکس کلینی، این حدیث را آورده، و آن احادیث را در فقیه نیاورده است.

۳. مرحوم شیخ طوسی، هم این حدیث را آورده، و هم آن احادیث را؛ و این حدیث را، در مقام جمع، توجیه کرده است.

از طرف دیگر، در جلد نهم تهذیب، مرحوم شیخ طوسی منفرداً ـ یعنی در هیچ مصدر دیگری نیامده ـ از ابن‌فضال (پسر)، از سندی بن محمد (ایشان ثقه می‌باشند)، از علاء بن‌رزین، از محمدبن‌مسلم، از امام باقر علیه السلام آورده که راوی می‌گوید: «سألته عن الاحکام، قال: تجوز علی اهل کل ذی دین بما یستحلون»[1].

تشابه‌های دو حدیث به لحاظ مصدر، راوی، امام، سؤال، و تا حد زیادی متن، احتمال وحدت حدیث را تأیید می‌کند. فرق أساسی میان دو لفظ «یستحلون» و «یستحلفون» است. احتمال اشتباه مرحوم شیخ در یکی از دو متن روایت، بسیار بعید است؛ چون مرحوم شیخ در هر دو باب، احادیث متقارب با آن را نقل می‌کند. مرحوم شیخ بر اساس حجیت تعبدی خبر، هر دو متن را قبول می‌کند؛ نهایت آن‌که چون متن «یستحلفون»، معارض دارد، آن را توجیه می‌نماید، اما متن دوم را مطلقاً قبول می‌فرماید.

ایشان نکته واضحی نمی‌بینند که آن را یک خبر بدانند و به علاج «اختلاف متن» بپردازند؛ یعنی در حقیقت در کتاب علاءبن رزین دو خبر وجود داشته است؛ اگرچه بعضی خصوصیات متشابه باشند، همین برخورد را فقهای بزرگوار بعد از شیخ انجام داده‌اند؛ مگر

---

۱. تهذیب الأحکام، ج۹، ص۳۲۲.

آنان که به خبر موثق عمل نمی‌کردند؛ چون متن «یستحلون»، موثق است.

با این حساب، این‌که بعضی تصور می‌کنند شیخ در نقل حدیث ـ سنداً و متناً ـ تساهل دارند، یا بر اثر کثرت اشتغالات، دقت لازم را به کار نبرده‌اند، یا چون مثلاً این خبر را در دو جلد متفاوت آورده‌اند، اشتباه کرده‌اند، و مانند این نظرها همگی ناشی از عدم دقت در مبانی علمی شیخ، و عدم تأمل کافی در مصادر نقلی شیخ می‌باشد. فقهای بعدی هم چون همان مبانی علمی را قبول دارند، فتوا داده‌اند، نه به تقلید از شیخ الطائفه.

ما برای هر حدیث، می‌توانیم یک نمودار علمی ـ تاریخی بیاوریم. مصادر حدیث طائفه، بر این اساس به سه بخش «مصادر اولیه»، «مصادر میانی»، و «مصادر متأخر»، تقسیم می‌شود. مراد از مصادر اولیه، کتاب‌ها و نوشتارهایی است که در دو قرن اول و دوم، اصحاب گردآوری کرده‌اند. حال، آنان مستقیم از امام علیه السلام شنیده‌اند، مثل کتاب الحج معاویة‌بن‌عمار؛ یا با واسطه، مثل کتب حریز، و یا کتب عمربن‌اذینه. مصادر میانی، تألیفات قرن سوم اصحاب است، که غالب آن‌ها از مصادر اولیه گرفته شده است؛ و خواه ناخواه، پالایش و تصحیحی در آن‌ها انجام شده است.

مراد از اصحاب قرن سوم، کسانی است که بیش‌تر دوران عمر را در قرن دوم گذرانده، و وفات آنان در اوایل قرن سوم بوده است؛ پس کتاب‌های یونس بن عبدالرحمان، حسن‌بن‌محبوب، ابن‌ابی‌عمیر، صفوان... همه از این دسته مصادر می‌باشند. مصادر متأخر درقرن چهارم، از مرحوم کلینی آغاز می‌شود، و تا نیمه قرن پنجم (زمان شیخ طوسی) تدوین شده‌اند.

حال در بررسی این حدیث با همین نمودار علمی ـ تاریخی، باید گفت که این حدیث در مصادر اولیه، و به احتمال بسیار قوی در کتاب علاءبن‌رزین آمده بود. مؤلف و کتاب، هر دو در نهایت وثاقت و اعتبار می‌باشند.

در مصادر میانه، در کلیه منابع امامیه، با متن «یستحلفون» آمده است. فقط در یک مصدر واقفیه، کتاب ابن‌فضال (پسر) با متن «یستحلّون» آمده است. اشاره شد که مرحوم

صدوق روایات علاء را از چند طریق نقل می‌کند؛ معنایش این است که در تمام آن طرق وجود داشته، و به عبارت دیگر در تمامی نسخه‌ها آن متن موجود بوده است و می‌توان نتیجه گرفت که در نسخه ابن‌فضال (پدر) نیز «یستحلفون» بوده است. این فرض، اگرچه ظاهر کلام صدوق است، بعید می‌نماید.

در مصادر متأخر، مرحوم کلینی به صورت کلی، روایت را نیاورده است. بعدها مرحوم صدوق فقط متن «یستحلفون» را آورده است، و شیخ طوسی در قرن پنجم هر دو متن را در دو جلد متفاوت به عنوان دو خبر جداگانه آورده است. نهایت آن‌که متن «یستحلفون» را به دلیل وجود معارض توجیه کرده، و به متن «یستحلون» مطلقاً اعتماد کرده است.

بررسی مدارک قاعده الزام

درباره قاعده «الزام»، روایات در دو مورد فقهی (میراث و طلاق) است و دو روایت عام داریم که یکی از آن دو متن، «یستحلون» است و وضع آن تا حدی روشن شد.

روایت دیگر همان روایت معروفِ «ألزموهم من ذلک ما ألزموه أنفسهم»[1] و یا متن مشابه آن «الزموهم بما ألزموا أنفسهم»[2]، می‌باشد.

اینک نمودار علمی ـ تاریخی این حدیث: در مصادر اولیه، این حدیث را فقط علی بن ابی حمزه بطائنی، رهبر و بنیان‌گذار فرقه واقفیه، از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام نقل کرده است. نه غیر از وی کسی این روایت را نقل کرده، و نه از امام دیگری نقل شده است. از سوی دیگر، نمی‌دانیم در کتاب بوده است یا به صورت شفاهی از او نقل شده است. تعبیر «مصادر اولیه» در این‌جا، با نوعی تسامح همراه است.

این روایت در مصادر میانه، فقط در میراث‌های ابن‌سماعه ـ فقیه واقفی که به شدت متعصب هم بوده ـ آمده است. در هیچ مصدر دیگری نقل نشده است؛ چه امامیه و چه فطحیه و چه غیر این‌ها.

---

۱. الاستبصار، ج۳، ص۲۹۲.

۲. تهذیب الأحکام، ج۹، ص۳۲۲.

در مصادر متأخر نیز این روایت در کتب حدیثی‌ای همچون کافی و فقیه، و در کتب فقهی‌ای همچون آثار سیدمرتضی و شیخ مفید نیامده است. فقط شیخ طوسی در قرن پنجم، در دو مبحث طلاق و میراث، این دو متن را آورده و بنا بر آن فتوا هم داده است. بعدها مشهور علما به این حدیث، اعتماد کرده‌اند و بر اساس آن، فتوا داده‌اند؛ حتی عده‌ای ادعای اجماع بر ثبوت این قاعده نموده‌اند، که فکر می‌کنم ریشه آن هم روشن شد.

این روایت «الزام» صرفاً در مورد همان قاعده عام آمده است؛ اما در روایتی دیگر، از همان مصادر واقفیه، در تعارض با یک حدیث امام، ذکر شده است. در این روایت، وقتی به او می‌گوید که علی بن حنظله[1] ـ که شیعی امامی ثقه است ـ روایت کرده: «ایاکم و المطلّقات ثلاثاً علی غیر السنة فانهن ذوات ازواج»، در جواب می‌گوید: روایت علی بن حمزه راه را بیش‌تر باز می‌کند؛ او از موسی بن جعفر علیه‌السلام نقل کرده که آن حضرت فرمودند: «الزموهم»[2].

اطلاع دارید که حدیث «ایاکم و المطلّقات ثلاثاً...» را در مصادر اولیه، علی بن حنظله امامی ثقه از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است، البته در برخی روایات از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز نقل شده است. در مصادر میانی، از گروهی بزرگان امامیه، از بعضی فطحیه یعنی ابن‌فضال (پسر)، حتی در مصادر واقفیه نقل شده است، ولی واقفیان به دلیل روایت «الزام»، از علی بن حمزه بطائنی، آن را رها ساختند. آن‌گاه در مصادر متأخر، مرحوم کلینی و مرحوم صدوق، آن را آورده‌اند، و روایت «الزام» را اصلاً نیاورده‌اند؛ ولی مرحوم شیخ، هر دو روایت را آورده و بر طبق مبنای حجیت تعبدی خبر، هر دو را قبول فرموده است، ولی در نهایت، روایت ابن‌حنظله امامی را توجیه نموده‌اند. صاحب وسائل هم که اخباری مسلک است، همین راه را طی کرده است.

ملاحظه می‌فرمایید که مرحوم شیخ برای اثبات قاعده «الزام»، به دو حدیث «عام» تمسک جسته‌اند که یکی بر اساس اختلاف متن، و دیگری دارای معارض است. اختلاف متن و تعارض، دو معضل از معضلات بزرگ حدیث‌شناسی است؛ که بروز هر دو بر

---

۱. مرحوم شیخ طوسی، این حدیث را مستقلاً از عمر بن حنظله، برادر علی بن حنظله نقل کرده است.
۲. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۹۲.

اساس اعتقاد به حجیت تعبدی خبر است. در حدیث اول، متن «یستحلّون» فقط در بعضی مصادر میانی فطحیه آمده است؛ و در مصادر میانی و متأخر امامیه، اصلاً این متن نیامده است. تنها شیخ طوسی در اوایل قرن پنجم، هم این متن و هم متن امامیه (یستحلفون) را آورده است و بر اساس حجیت تعبدی، هر دو را قبول فرموده است. نکته لطیف آن‌که متن فطحیه را مطلقاً قبول و متن امامیه را توجیه نموده‌اند.

در حدیث «الزام» هم، این روایت در هیچ یک از مصادر اولیه، میانی، و متأخر امامیه و حتی در کتب فقهی نیامده است. تنها در مصادر واقفیه، از بنیان‌گذار جنبش مذهبی وقف، نقل شده است و به صراحت، آن را بر روایت ابن‌حنظله مقدم دانسته‌اند. تنها شیخ طوسی در اوایل قرن پنجم، هر دو روایت را آورده است. نکته لطیف آن‌که در این مورد هم، روایت واقفیان را مطلقاً قبول و روایت امامیه را توجیه فرموده‌اند. بیش‌تر علمای طائفه، بعد از زمان شیخ، با وجود پاره‌ای اختلافات، به همین نتیجه شیخ رسیده‌اند.

تا این‌جا سعی شد اختلاف متن و حتی تعارض را بر اساس ضوابط خاص حدیث‌شناسی بررسی کنیم. نهایت آن که اهل سنت بیش‌تر بررسی رجالی دارند، ولی ما هم بررسیهای رجالی و هم بررسیهای فهرستی داریم؛ و این یکی از ویژگیهای حدیث‌شناسی در نزد ما است.

نتیجه نهایی

برای علاج تعارض اخبار، بهتر است نخست علل و اسباب بروز تعارض را شناسایی و حتی‌الامکان آن‌ها را برطرف کرد. چون تعارض اخبار بر اساس یک مبنای کلامی که عصمت پیامبر ﷺ و ائمه هدی علیهم‌السلام باشد، به مقام نبوت بازنمی‌گردد. احراز صدور خبر با رجوع به قرائن و شواهد و با طرح مباحث فهرستی، باید جایگزین نظریه حجیت تعبدی خبر گردد و ما می‌توانیم برای تصحیح متن در برخی موارد، اصول و منابع حدیثی اولیه را بازسازی کنیم؛ چنان‌که با کمک شواهد و قرائن عام و خاص می‌توانیم اختلالات متنی را تا حد زیادی کاهش دهیم.

٣

الحاشية على «الرعاية لحال البداية في علم الدراية»*

المقدمة: في بيان أُصوله واصطلاحاته

● ص ٥١، س ١

قوله: قيل: الأثر ما جاء عن الصحابي و الحديث ما جاء عن النبيّ والخبر أعمّ منهما.

أقول: يبدو لي ـ بعد مراجعة المصادر الموثوق بها في هذا العلم ـ: أنّ هذه الاحتمالات والأقوال إنّما حدثت عند المتأخّرين، خصوصاً بعد شيوع المنطق الأَرسطي في الأواسط العلميّة الدينيّة. وأمّا كتب المتقدّمين فهي خاليةٌ عن هذه الاحتمالات والأقوال، إن صحّ التعبير بأنّها أقوال؛ كما أنّه لافائدة مهمّةً في تحقيق ذلك، وأنّه متى ما دلّ الدليل على حجيّة الخبر و تحديدها، فهو عامّ بدلالته، و بالتالي يشمل الخبر والحديث والأثر، سواء تطابقت مفاهيمُها أم تخالفتْ.

و أقول: إنّ تعبير «الأثر» يبدو قديم الاستعمال عند أرباب الحديث، و هناك من التسميات به: «تهذيب الآثار» لابن جُرَير كما ورد ذلك في كتاب الحاوي للفتاوي،

---

* الرعاية لحال البداية في علم الدراية، الشهيد الثاني، إعداد عبدالحسين محمدعلي بقّال، ط. الأُولى، قم: مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٨ ق.

ج۲، ص۲۰۵. كذلك هناك كتاب آخر بعنوان: الاقتصار بصحيح الآثار عن الأئمة الاطهار تأليف القاضي أبي‌حنيفة النعمان بن محمد المصري المتوفّى سنة ۳۶۷، كما في فهرست مكتبة آيةالله المرعشي العامة، ج۹، ص۲۰۵.

هذا و قد جاء تعبير «الأثر» على لسان الإمام عليه السلام، كما في كتاب «الاحتجاج»[1] للطبرسي: ج۲، ص۱۶۲، أضف إلى ذلك أننا نجد الشيخ المفيد رحمه الله كثيراً ما يستعمل هذا المصطلح في كتبه؛ كما في كتابه الإرشاد.[2]

● ص ۵۳، س ٤

قوله: و السند طريق المتن... وقيل: إن السند هو الإخبار عن طريقه، أي طريق المتن.

أقول: الظاهر أنّه تعريف للإسناد دون السند، ولعلّ وحدة المادة الأصليّة هي التي سبّبت الوقوع في مثل هذا الخطأ، بل قصد الإسناد هو مراد المؤلّف رحمه الله ممّا سيأتي.

● ص ۵۳، س ۱۱

قوله: و الإسناد رفعُ الحديث إلى قائله... و الأولى ردّ المعنى الثاني للسند ـ و هو الإخبار عن طريق المتن ـ إليه أي إلى الإسناد أيضاً لا أن يجعل تعريفاً للسند؛ لأنّ الإخبار عن الطريق ـ في الحقيقة ـ هو الإسناد؛ كما يظهر من تعريفه. وعليه فالسند والإسناد بمعنى، وعلى الأوّل هما غيران.

أقول: قوله: «و عليه فالسند و الاسناد بمعنى» أي: على صحّة المعنى الثاني للسند، فالسند والإسناد متّحدان معنىً؛ و أمّا لو فسّرنا السند بالمعنى الأوّل، فإنّه على هذا يختلف معناه عن معنى الإسناد؛ إذ هو بذلك يكون بمعنى الإخبار عن السند.

● ص ۵۶، س ۱

قوله: محتجّاً بقوله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون﴾ إلى قوله ﴿والله يشهد إنّ المنافقين لكاذبون﴾

---

۱. الكافي، ج ۱، ص ۱۷۳، في مناظرة الشامي مع أصحاب الصادق عليه السلام.

۲. الارشاد، ج ۱، ص ۴۹، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۹۴ و ج ۲، ص ۱۵۹، ۱۸۲ و ۲۱۱ و....

بحيث شهد الله تعالى عليهم بأنّهم كاذبون في قولهم: ﴿إنّك لرسول الله﴾. مع أنّه مطابق للواقع حيث لم يكن موافقاً لاعتقادهم فيه ذلك.

أقول: أي لاعتقادهم في النبي ﷺ الرسالة الإلهية.

● ص ٥٨، س ٢

قوله: ثمّ الخبر منحصر في الصدق والكذب في الأصحّ؛..... سواء قصد الخبر أم لا،... و نبّه بقوله: وسواء قصد الخبر أم لا. على خلاف المرتضى.

أقول: لعلّ نَظَرَ المرتضى رحمه الله في ذلك إلى أنّ الدلالة التصديقية تابعة للإرادة؛ كما نسب ذلك إلى الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا والمحقق نصيرالدين الطوسي[1] و جمع ممّن تأخّر عنهما.

● ص ٥٩، س ٣

قوله: ثمّ الخبر إمّا أن يعلم صدقه قطعاً، أو كذبه كذلك، أو يخفى الأمران. و العلم بهما قد يكون ضرورياً، و قد يكون نظريّاً.... و ذهب أبوالحسين البصري، و الغزالي و جماعة إلى أنّه نظري، لتوقّفه على مقدّمات نظريّة.

أقول: للاطّلاع على مذهب الغزالي في ذلك يراجع المستصفى (ج ١، ص ١٠٦ ـ ١٠٧)؛ فقد اعترف فيه بأنّ حصول العلم بالمتواتر ضروري بمعنى، وإن كان غير ضروري بمعنى آخر، و في الحقيقة يفصّل بين معاني الضروري.

● ص ٦١، س ٣

قوله:... الخبر المحتفّ بالقرائن، كمن يخبر عن مرضه عند الحكيم، ونبضه و لونه يدلّان عليه، وكذا من يخبر عن موت أحد، والنياح والصياح في بيته، وكنّا عالمين بمرضه، و أمثال ذلك كثيرة، و إنكارُ جماعةٍ أصلَ العلمِ به للتخلّف عنه خطأٌ.

أقول: منهم السيد المرتضى، اختاره في الذريعة إلى أُصول الشيعة (ج ٢، ص ٥١٨ ـ ٥١٧).

---

١. الإشارات و شرحها، ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

انقسام الخبر إلى المتواتر والآحاد

● ص ٦٢، س ٢١

قوله: وقد خالف في ذلك [أي: العدد المعتبر لحصول التواتر] قومٌ، فاعتبروا اثنى عشر عدد النقباء[1]، أو عشرين لآية العشرين الصابرين[2]، أو السبعين لاختيار موسى لهم[3] ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا، أو ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أهل بدر[4].

أقول: و قيل بالأربعة قياساً على شهود الزّنا، و قيل بالخمسة قياساً على اللعان، و توقّف فيه القاضي الباقلاني، و قيل: سبعة قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرّات، و قيل: عشرة لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾. وقيل: أربعون إمّا أخذاً من عدد الجمعة، وإمّا لقوله صلى الله عليه وآله: خير السرايا أربعون، وقيل: خمسون قياساً على القسامة. ينظر: المستصفى (ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨)، و فواتح الرحموت بشرح مُسلَّم الثبوت (ج ٢، ص ١١٦ ـ ١١٧) المطبوع بهامش المستصفى، و تدريب الراوي (شرح تقريب النواوي)، ج ٢، ص ١٧٧.

● ص ٦٣، س ٢

قوله: ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجزافات.

أقول: يُلاحظ هنا أمرآن:

١. إنّ هذه الأقوال العجيبة لعلّ الأصحّ التعبير عنها بالمختلقة ـ لم تنسب إلى قائل معيَّن، بل في كلّ المصادر في أُصول الفقه و دراية الحديث تذكر هذه الأقوال مجهولة القائل.

٢. لعلّ الأصل في هذه الأقوال أنّها كانت من أهل التسنّن غير الإمامية، ثمّ تسرّبت إلى

---

١. مائده (٥): ١٢.

٢. انفعال (٨): ٦٥.

٣. اعراف (٧): ١٥٥.

٤. الاستيعاب، ج ١، ص ٦.

كتب الإمامية الاثني عشرية، و إلّا لم نجد في مصنَّف من مصنّفاتنا شيئاً من هذه الأقوال، بل ولم يتوقّف أحد منهم في ترجيح قول أو تضعيف آخر.

● ص ٦٨، س ٦

قوله: و أكثر ما أُدّعي تواتره من هذا القبيل ينظر مُدّعي التواتر إلى تحقّقه في زمانه، أو هو و ما قبله من غير استقصاء جميع الأزمنة، ولو أنصف لوجد الأغلب خُلوّ أوّل الأمر منه، بل ربما صار الحديث الموضوع ابتداءاً، متواتراً بعد ذلك، لكن شرط التواتر مفقود من جهة الابتداء.

أقول: كما في قوله: «إقرار العقلاء على أنفسهم»: فإنّه اشتهر في ألسنة الفقهاء ـ سيّما المتأخّرين ـ إسناده إلى النبي ﷺ، وادّعى الجواهري في كتاب الإقرار من كُتُب كتابه جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام أنّه مستفيض، بل متواتر.[1]

بل في السرائر: «لإجماع أصحابنا المنعقِد أنّ إقرار العقلاء جائز فيما يوجب حكماً في شريعة الإسلام»[2] فهو في الحقيقة معقِد الإجماع، و هكذا عند الجماعة، حيث لم نجد عندهم هذا المتن في مراجعهم الحديثية بكونه حديثاً ولو ضعيفاً.[3]

أقسام خبر الواحد

● ص ٧٠، س ٩

قوله: و «غريبٌ» إن انفرد به راوٍ واحد في أي موضع وقع التفرّد به من السند، و إن تعدّدت الطرق إليه أو منه.

أقول: مثاله: ما انفرد به أحمد بن هلال العبرتائيّ، وقد قال الشيخ في التهذيب[4]: «وما يختصّ

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٣.

٢. السرائر، ج ٢، ص ١٢٣، ٣٥٤ و ٥٠٦ و ٥١٢؛ ج ٣، ص ٤٦ و ٢١٧.

٣. راجع: المقنعة، ص ٧٢٦؛ الخلاف، ج ٣، ص ٥٩٧، و ج ٥، ص ٣١٦؛ المبسوط في فقه الإمامية، ج ٣، ص ٣؛ النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، ص ٣٢٧ و... .

٤. التهذيب، ج ٩، ص ٢٠٤.

بنقله لانعمل عليه». و قال في الاستبصار: «لا يلتفت إلى حديثه فيما يختصُّ بنقله»[1].

كما روى الشيخ في الاستبصار أيضاً ج۳، ص ۳۵۱ روى بإسناده فيه أحمد بن هلال عن أبي الحسن عليه السلام قال: عدّة المرأة إذا تمتّع بها، ثم مات عنها زوجها خمسة و أربعون يوماً.

● ص ۷۱، س ۱

قوله: ومنه: «المقبول»، و هو ما يجب العمل به عند الجمهور، كالخبر المحتفّ بالقرائن، و الصحيح عند الأكثر، و الحسن على قولٍ.

أقول: يراد بالقرائن هنا عمل الأصحاب به و اعتمادهم عليه و اعتناؤهم بشأنه بتدوينه في كتبهم و ذكره في أكثر المجاميع الحديثية. هذا كلّه مضافاً إلى موافقته مع الكتاب العزيز و السنّة الشريفة، بأن تكون عليه شواهد من الكتاب والسنّة، فإنّ ـ كما في صحيحة محمد بن مسلم ـ على كُلِّ حقٍّ حقيقةً، و على كُلِّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فاطرحوه.[2]

● ص ۷۱، س ۷

قوله: و منه «المشتبه» حالُه، بسبب اشتباه حال رُواته، و هو ملحق بالمردود عندنا حيث نشترط ظهور عدالة الراوي، و لانكتفي بظاهر الإسلام و الإيمان.

أقول: خلافاً لجمع من المحقّقين حيث اكتفوا بظاهرهما، وكأنّه مبنيٌ على أصالة العدالة. في كلَ من لم يذكر بمدح و لاقدح، و هذا الاكتفاء من المسائل الدقيقة الهامّة حيث يبتني عليها جواز العمل بروايات كثيرة جدّاً، أو طرحها.

● ص ۷۲، س ۳

قوله: و الأخبار مطلقاً... غير منحصرة في عدد معيّن بحيث لاتقبل الزيادة عليه، لإمكان وجود أخبار أُخرى بيد بعض الناس لم تصل إلى الجامع.

---

۱. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۸.

۲. الكافي، ج ۱، ص ۶۹، ح ۱.

أقول: كما اطّلعنا على روايات كثيرة للإمامية منثورة فی كتب الزيديّة، من قبيل تيسير المطالب فی أمالی الإمام أبی طالب و.... و في كتب غير الإمامية و هي مرويّة بطرق أصحابنا و مأخوذة عن أُصولنا الحديثية، إلّا أنّ أصحابنا لم يذكروها فی المجاميع الحديثيّة. فتجد مثلاً روايات كثيرة مرويّة عن كتب البرقی و الصفّار و الحسين بن سعيد و غيرهم؛ كما فی شواهد التنزيل للحاكم الحسكانی.

● ص ۷۳، س۹

قوله: وكيف كان فأخبارنا ليست منحصرة فيها [أی: فی الكتب الأربعة]، إلّا أنّ ما خرج عنها قد صار الآن غير مضبوط، و لايكلّف الفقيه بالبحث عنه.

أقول: فی مثل هذا الإطلاق تأمّل، يتّضح بعد الاطّلاع على الكتب الفقهية الاستدلالية.

الباب الأوّل: فی أقسام الحديث

الأوّل: الصحيح

● ص ۷۸، س ۷

قوله: و شمل تعريفهم بإطلاق العدل جميع فرق المسلمين. فقبلوا رواية المخالف العدل، ما لم يبلغ خلافه حدّ الكفر.

أقول: ادّعى النواوي الاتفاق على عدم الاحتجاج بحديث من كُفِّر ببدعته من المسلمين. و تعقّبه السيوطی كما فی تدريب الراوی (ج ۱، ص ۳۲٤)، بعدم ثبوت الاتفاق. قال: فقد قيل أنه يقبل مطلقاً، و قيل: يُقبل إن اعتقد حرمةَ الكذب. و صحّحه صاحب المحصول.

● ص ۷۸، س ۷

قوله: و شمل تعريفهم... خلافه حدّ الكفر، أو يكن ذا بدعة و يروی ما يقوّی بدعتَه؛ على أصح أقوالهم.

أقول: حُكي عن مالك أنّه لايقبل أخبار أصحاب البِدَع والأهواء مطلقاً؛ و الثوريّ و القاضي أبي يوسف و ابن أبي ليلى: ما يوافق ما في المتن؛ و عن أحمد بن حنبل و ابن حبّان و النواوى و السيوطيّ: أنّه لاتقبل أخبار الداعية مطلقاً وتقبل أخبار غير الدعاة؛ و قيل: هذا قول الأكثر عندهم؛ يُنظر الكفاية للخطيب البغدادى، (ص ١٤٩ ـ ١٤٨)، و تدريب الراوى (ج ١، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٤).

● ص ۷۸، س۱۰

قوله: و بهذا الاعتبار كثرت أحاديثهم الصحيحة، و قلّت أحاديثنا [الصحيحة]. مضافاً إلى ما اكتفوا به فى العدالة من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق و البناء على ظاهر حال المسلم.

أقول: نسبه الخطيب فى الكفاية إلى أهل العراق، مخالفين بذلك الجمهور، القائلين بعدم الاكتفاء بظاهر حال المسلم[1]؛ و للتفصيل ينظر تدريب الراوى (ج ١، ص ـ ٣١٦ ٣٢٠).

● ص ۷۸، س۱۲

قوله: مع سلامتها من المانِعَيْن المذكورَيْن.

أقول: أي: الشذوذ والعلّة.

● ص ۷۹، س٤

قوله: و قد يطلق الصحيح عندنا على سليم الطريق من الطعن بما ينافى الأمرين و هما كون الراوى باتصال عدلاً إمامياً و إن اعتراه مع ذلك الطريق السالم إرسال أو قطع.

أقول: بحسب إطلاق اللفظ، إذ الظاهر من «الاتصال إلى المعصوم بعدلٍ إمامى» باعتبار العدالة و الإيمان فى الراوى عن المعصوم مباشرة، و لايدلّ على اعتبار العدالة و الإيمان فى جميع الطبقات.

---

١. الكفاية، ص ١٤١.

● ص ۷۹، س ۷

قوله: و بهذا الاعتبار يقولون كثيراً: «روى ابنُ أبى عمير فى الصحيح كذا»، أو «فى صحيحته كذا» مع كون روايته المنقولة كذلك مرسلة.

أقول: هذه العبارات وقعتْ كثيراً فى كلام من تأخّر عن العلّامة الحلّى كثيراً، و أمّا قبله فلم يكن متعارفاً عند الأصحاب. قال فخرالمحقّقين ـ و هو نجل العلّامة ـ فى إيضاح الفوائد فى مسألة العجين النجس و أنّه هل يجوز بيعه أم لا، ما نصّه:

أقول: روايةُ البيع هي روايةُ محمد بن على بن محبوب فى الصحيح عن محمد بن الحسين عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا.... قال: قيل لأبى عبدالله عليه السلام: العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: يُباع ممّن يستحلّ أكل الميتة[1]. و روى محمد بن أبى عمير فى الصحيح عن بعض أصحابنا عن أبى عبدالله عليه السلام قال: يُدفن و لايُباع».[2]

● ص ۷۹، س ۱۴

قوله: و فى الخلاصة و غيرها: أنّ طريق الفقيه إلى معاوية بن ميسرة[3] و إلى عائذ الأحمَسى[4]، و إلى خالد بن نجيح[5]، و إلى عبدالأعلى مولى آل سام، صحيح[6]. مع أنّ الثلاثة الأُوَل لم ينصّ عليهم بتوثيق و لاغيره، والرابع لم يوثّقه و إن ذكره فى القسم الأوّل[7].

أقول: لكنّ العلّامة جعل القسم الأوّل، مختصّاً بالثّقات[8].

---

۱. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۴۱۴.
۲. إيضاح الفوائد، ج ۱، ص ۲۵ـ۲۶.
۳. الخلاصة، ص ۲۷۷.
۴. الخلاصة، ص ۲۷۷.
۵. الخلاصة، ص ۲۷۸.
۶. الخلاصة، ص ۲۷۸.
۷. الخلاصة، ص ۱۲۷.
۸. الخلاصة، ص ۳.

● ص ۸۰، س ۳

قوله: «وكذلك نقلوا الإجماع على تصحيح مايصحّ عن أبان بن عثمان مع كونه فطحيّاً».

أقول: الناقل هو الكشي حيث قال:

تسمية الفقهاء من اصحاب أبي عبدالله عليه السلام أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء و تصديقهم لما يقولون و أقرّوا لهم بالفقه... ستّة نفر: جميل بن درّاج، و عبدالله بن مسكان، و عبدالله بن بكير، و حمّاد بن عثمان، و حمّاد بن عيسى، و أبان بن عثمان.

و حول معنى هذا الإجماع وقعتْ أبحاث عميقة في كتب الرجال ويعبّر عنهم «أصحاب الإجماع».

● ص ۸۰، س ۹

قوله: ثمّ في هذا الصحيح، مايفيد فائدة الصحيح المشهور، كصحيح أبان.

أقول: أي يصحّ الاعتماد عليه و الاحتجاج به، كسائر الروايات الصحاح.

● ص ۸۰، س ۹

قوله: ومنه ما يراد منه وصف الصحة دون فائدتها.

أقول: يعني هذا القسم وإن صدق عليه أنّه صحيح، إلّا أنّه لايصحّ الاعتماد عليه و العمل به؛ للإرسال أو الضعف أو غيرهما الطارئة له.

الثاني: الحسن

● ص ۸۳، س ۱

قوله: وقد ذكر جماعة* من الفقهاء أنّ رواية زرارة**، في مفسد الحجّ إذا قضاه: «أنّ الأولى حَجّة الإسلام» من الحسن***، مع أنّها مقطوعة.

أقول: * منهم المحقق الثاني؛ كما فى جامع المقاصد (ج ١، ص ١٨٤).

** رواية زرارة، هي ما رواه الكليني والشيخ عنه بإسناده عن زرارة، فى ذيلها: «قلتُ: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، و الأُخرى عليها عقوبة». ينظر جامع أحاديث الشيعة (ج ١١، س ١٧٧).

*** باعتبار اشتمال السند على إبراهيم بن هاشم، فهو و إن كان إمامياً ممدوحاً، كثير الرواية، حتّى أنّه لايوجد أكثر رواية منه فى الكتب الأربعة، إلّا أنّه لم يُنَصَّ على توثيقه صريحاً و بذلك تكون الرواية باعتباره حسنة.

الثالث: الموثّق

● ص ٨٤، س ١١

قوله: لأنّ العبرة بتوثيق أصحابنا للمخالف، لابتوثيق غيرنا؛ لأنّا لم نقبل إخبارهم بذلك.

أقول: لأنّ مرجع التوثيق، على ما هو المعروف عندهم، مردُّهُ إلى الشهادة، والعدالة معتبرة فيها.

الرابع: الضعيف

● ص ٨٦، س ٥

قوله: و يمكن اندراجه فى المجروح، فيُستغنى به عن الشقّ الأخير.

أقول: و لعلّ الأحسن إبقاءه؛ للفرق الواضح بين خبر شارب الخمر، و خبر الكذّاب الوضّاع.

● ص ٨٦، س ١٤

قوله: وكذا القول فى الموثّق، فإنّ ما كان فى طريقه مثلُ على بن فَضّال و أبان بن عُثمان، أقوى من غيره، و هكذا.

أقول: أبان بن عثمان، ثقةٌ جليلٌ، وقد عُدّ من أصحاب الإجماع، إلّا أنّه نوقش فى مذهبه؛

فَعَنْ بعض نسخ الكشّى: «وكان من الناووسيّة»[1]. وعن المحقق والعلّامة في خاتمة الخلاصة: «أنّه فطحيّ[2]؛ كما نُسب إلى العلّامة في محكي المنتهى: «أنّه واقفيٌّ»[3]. ولم يثبت شيء من ذلك كُلِّه، و للتفصيل مجالٌ آخر لايسعه هذا المختصر.

● ص ۸۷، س ۱

قوله: و يظهر أثر القوّة عند التعارض، حيث يعمل بالأقسام الثلاثة، ويخرج أحد الأخيرين شاهداً، أو يتعارض صحيحان أو حسنان، حيث يجوز العمل به.

أقول: أى بالقويّ (الموثق). فعند تعارض الصحيحين أو الحسنين، يُرجع إلى الموثَّق و يُعمل به و يكون مُرَجِّحاً لأحدهما على الآخر.

العمل بخبرالواحد

● ص ۹۳، س ۱۵

قوله: قال السيّدﷺ في كتابه البهجة لثمرة المهجة: «أخبرنى جدّى الصالح، ورّام بن أبى فراسﷺ أنّ الحمصى حدّثه: أنّه لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلّهم حاك» و قال السيد عقيبه: «والآن فقد ظهر انّ الّذى يفتي به ويجاب عنه على سبيل ما حُفِظَ من كَلام العلماء المتقدمين».

أقول: انّ كتاب البهجة لثمرة المهجة، لم يصل إلينا، و لكنّ السيّد ابن طاوس ذكر هذا الكلام بعينه فى كتابه كشف المحجَّة لثمرة المهجة.[4]

● ص ۹۴، س ۱۲

قوله: و روى هشام بن سالم فى الحسن عن أبى عبداللهﷺ أنّه قال: «مَن سمع شيئاً من

---

۱. رجال الكشّى، ص ۳۵۲، الرقم ۶۶۰.

۲. الخلاصة، ص ۲۷۷.

۳. منتهى المطلب، ج ۵، ص ۲۰۱ و ج ۱۱، ص ۳۳۱.

۴. كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص۱۲۷، ط. النجف.

الثواب على شیء فصنعه كان له أجر، و إن لم يكن على ما بلغه».

أقول: وصفه بالحسن باعتبار أنّ الكلينی رواه بإسناد فيه إبراهيم بن هاشم[1]، هو إماميّ ممدوح، إلّا أنّ البرقی رواه فی المحاسن بسندٍ صحيحٍ عن هشام بن سالم، مع اختلاف يسير فی الألفاظ[2]. و قال السيّد ابن طاووس: «و وجدنا هذا الحديث فی أصل هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام»[3].

● ص ۹۶، س ۹

قوله: و بالغاية[4] الموقوف، إذا جاء بسند متصل؛ فإنّه لايُسمّى فی الاصطلاح مسنداً و ربّما أطلقه بعضهم على المتصل مطلقاً.

أقول: أي سواءٌ أكان مسنداً إلى رسول‌الله صلى الله عليه و آله، أم إلى الصحابة، وهو المسمّى بالموقوف.

مصطلحات علماء الحديث غير ما مرّ

ثالثها: المرفوع

● ص ۹۷، س ۱۲

قوله: المرفوع و هو ما أُضيف إلى المعصوم.

أقول: و عند العامّة خصوص ما أُضيف إلى النبيّ صلى الله عليه و آله.

● ص ۹۸، س ۱

قوله: سواء كان إسناده متصلاً بالمعصوم بالمعنى السابق أم منقطعاً بترك بعض الرواة، أو إبهامه، أو رواية بعض رجال سنده عمّن لم‌يلقه.

أقول: مثاله ما رواه الشيخ فی التهذيب، بإسناده عن ابن أبی عُمير، عن زرارة، عن محمد بن

---

۱. الكافي، كتاب الايمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ج ۲، ص ۸۷.

۲. المحاسن، ص ۲۵.

۳. اقبال الاعمال، ص ۶۲۷. و انظر بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۶.

۴. في المخطوطة: و المراد بالغاية هنا آخر التعريف، وهو قوله إلى المعصوم (منه رحمه الله).

مسلم...»[1]؛ فإنّ ابن أبی عُمیر، لم یلق زرارة، فحدیثه عنه مرفوع.

خامسها: المعلّق

● ص ۱۰۲، س ۳

قوله:... و إلّا یُعلم المحذوف من جهة ثقة خرج المعلّق عن الصحیح إلی الارسال، أو ما فی حکمه.

أقول: کما أنّ الشیخ الصدوقﷺ روی في الفقیه عن جماعة کثیرة ـ یبلغ عددهم ۱۲۰ راویاً ـ لم یذکر طریقه إلیهم، فتصبح تلك الروایات مرسلةً. و للوقوف علی أسمائهم یُنظر خاتمة المستدرك، (ج ۵، ص ۴۹۰).

سادسها: المفرد

● ص ۱۰۳،س۲

قوله: المفرد و هو قسمان لأنّه إمّا أن ینفرد به راویه عن جمیع الرواة و هو الانفراد المطلق.

أقول: مثاله: ما انفرد بنقله أحمد بن هلال العبرتائي، فإنّ المشهور عدم العمل بما ینفرد به من الروایات. قال الشیخ في الاستبصار (ج ۳، ص ۲۸، ذیل الحدیث ۹۰)، ما نصّه: «... لأنّ راویه أحمد بن هلال، و هو ضعیف فاسد المذهب، لایُلتفت إلی حدیثه فیما یختصّ بنقله». و قاله أیضاً في التهذیب.[2]

● ص ۱۰۳، س ۶

قوله:... أو ینفرد به بالنسبة إلی جهة و هو النسبي.

أقول: مثاله ما ینفرد بنقله الفطحیة؛ فهناك روایات کثیرة بهذا السند: «أحمد بن الحسن بن

---

۱. التهذیب، ج ۹، ص ۲۶.

۲. التهذیب، ج ۹، ص ۲۰۴ ذیل الحدیث ۸۱۲.

علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار الساباطيّ».[١] و هؤلاء كلّهم من الفطحية و لذا اشتهر حديثهم بـ «حديث الفطحية».

ثامنها: المشهور

● ص ١٠٥، س ٢

قوله: المشهور و هو ما شاع عند أهل الحديث خاصّةً دون غيرهم... أو عندهم و عند غيرهم... أو عند غيرهم خاصّة و لاأصل له عندهم، و هو كثير.

أقول: كحديث «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، المشهور على ألسنة الفقهاء؛ كما في الوسائل[٢] بل عَدَّهُ البعض من الحديث النبويّ المستفيض أو المتواتر؛ كما في جواهر الكلام[٣] مع أنّه لاأصل له في كتب الحديث إطلاقاً. بل يبدو من السرائر أنّه معقد إجماعهم[٤].

وكذا حديث «الصلاة لاتُترك بحال» فإنّه مع شهرته على ألسنة الفقهاء، إلّا أنّه لاأصل له، بل هو ذيل لصحيحة زرارة «و إلّا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء ثمّ تُصلّي ولا تدع الصلاة على حال»[٥]. فهذه الجملة الأخيرة، حُرِّفَتْ و أصبحت هكذا: «الصلاة لاتترك بحال».

تاسعها: الغريب

● ص ١٠٧، س ٢

قوله: [الغريب]... إسناداً خاصّة لامتناً... و يعبّر عنه بأنّه غريب من هذا الوجه.

---

١. منها في الكافي، ج ٣، ص ٨٢ و ١٠٤ و ١٤٩ و ١٥٤ و التهذيب، ج ١، ص ١١ و ٢٩ و ٣١ و ٤٤ و غير ذلك.
٢. وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ١٨٤.
٣. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٣.
٤. السرائر، ج ٣، ص ٢١٧.
٥. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٧٣.

أقول: عبّر الترمذيّ بهذا التعبير عن قيمة كثير من الأحاديث في سننه.

● ص ۱۰۷، س ۱۳

قوله: «وحديث «إنّما الأعمال بالنيات» من هذا الباب، فإنّه غريب فى طرفه الأوّل... و مشهور فى طرفه الآخر... و حكى عن إسماعيل الهروى أنّه كتبه من سبعمائة طريق عن يحيى بن سعيد.

أقول: قال ابن حجر في فتح الباري: و روى أبوموسى المديني عن بعض مشايخه مذاكرة عن الحافظ أبي إسماعيل الأنصاري الهروي قال: «كتبته من حديث سبعمائة من أصحاب يحيى». ثمّ قال ابن حجر: قلت: و أنا أستبعد صحّة هذا، فقد تتبّعت طرقه من الروايات المشهورة و الأجزاء المنثورة منذ طلبتُ الحديث، فما قدرت على تكميل المائة[1].

حادى عشرها: العالى سنداً

● ص ۱۱۲، س ۲

قوله: العالي سنداً و هو القليل الواسطة مع اتّصاله.

أقول: من قبيل ثلاثيات الكلينى، فإنّه يروي روايات بهذا الإسناد: «علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام»، مع العلم بأنّ الكليني توفّي بعد الإمام الصادق عليه السلام بمائة و ثمانين عاماً. ثمّ إنّ جماعة من أصحابنا دوّنوا الأحاديث العالية، أشهرهم: الثقة الجليل عبدالله بن جعفر الحميرى. له كتاب قرب الإسناد، و هو مطبوع.

● ص ۱۱۳، س ۵

قوله: والعلوّ أقسام، أعلاه و أشرفه قرب الإسناد من المعصوم.... ثمّ بعد هذه المرتبة في العلوّ، قرب الإسناد المذكور من أحد أئمة الحديث. كالشيخ والصدوق والكيني.

---

۱. فتح الباري، ج ۱، ص ۹.

أقول: و يكثر ذلك في سلسلة إجازات العلماء و طرقهم إلى مصنّفات الأصحاب وكتبهم؛ كما يظهر من مراجعة إجازات البحار و مستدرك الوسائل.

ثانى عشرها: الشاذّ

● ص ۱۱۵، س۱

قوله: و ثانى عشر: الشاذّ، وهو ما رواه الراوي الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور أي الأكثر.

أقول: مثاله: ما رواه الشيخ في التهذيب و الاستبصار بأسانيد متعدّدة بعضها صحيح عن أبى عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل كان في أرض باردة، فتخوّف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل، كيف يصنع؟ قال: يغتسل، و إن أصابه، إلى آخر الحديث؛ كما في جامع أحاديث الشيعة (ج ۳، ص ۵۱ ـ ۵۰). فإنّه مع صحّة سنده وكثرة طرقه أعرض عنه الجمهور ولم يفتوا بمضمونه.

ثالث عشرها: المسلسل

● ص ۱۱۹، س ۶

قوله: و قد يقع التسلسل فى مُعظم الإسناد دون جميعه كالمسلسل بالأوّليّة، و هو أوّل ما يسمعه كلّ واحد منهم من شيخه من الأحاديث. فإنّ تسلسله بهذا الوصف، ينتهي إلى سفيان بن عُيَيْنة فقط، و انقطع في سماعه من عَمْرو، و فى سماعه من أبي قابوس، و في سماعه من عبدالله، و في سماعه من النبى روى من رواه مسلسلاً إلى منتهاه، فقد وهم.

أقول: رواه السيوطي في بُغية الوعاة:

حدّثنا شيخنا الإمام نحويّ العصر تقي الدين أحمد بن محمد الشمّنيّ من لفظه ـ و هو أوّل حديث سمعته منه ـ حدّثنا الشيخ الفقيه النحوي ناصرالدين سليمان بن عبدالناصر الأبشيطي ـ و هو أول حديث سمعته منه ـ... إلى أن يقول: حدّثنا سفيان بن عيينة ـ و هو أوّل حديث سمعته منه ـ عن عمروبن دينار، عن أبي

قابوس مولى عبدالله بن عمرو بن العاص، عن عبدالله بن عمرو العاص: أنّ رسول‌الله ﷺ قال: الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك و تعالى، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء...؛

ثم عقّب عليه السيوطي بقوله: «حديث صحيح مسلسل بالأوّلية».[1].

رابع عشرها: المزيد

● ص ۱۲۱، س ۱

قوله: و رابع عشرها: المزيد على غيره من الأحاديث المرويّة في معناه. و الزيادة تقع في المتن بأن يروى فيه كلمة زائدة تتضمّن معنى لايستفاد من غيره* و في الاسناد**.

أقول: *كحديث أُمّ عطية الماشطة. فإنّ ابن أبي عمير رواه مرسلاً عن أبي عبدالله و في ذيله: «ولا تَصِلي الشعر بالشعر». و رواه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، و ليس فيه هذا الذيل.[2]

قوله: و في الإسناد.

أقول: **مثاله ما رواه الكليني في الكافي، ج ٤، ص٣٠٦ بإسناده عن أيوب عن بريد العجلي، ورواه الشيخ في التهذيب، ج ٥، ص٤١٥ بإسناده عن أيوب عن حريز عن بريد العجلي... فزاد في السند حريزاً و أمثال ذلك كثير في روايات حريز وابن ابي عمير والبرقي وغيرهم.

ثامن عشرها: المقبول

● ص ۱۳۱، س ۱

قوله: و إنّما وسموه بالمقبول؛ لأنّ في طريقه محمد بن عيسى، و داود بن الحصين، و هما ضعيفان.

---

۱. بغية الوعاة، ج ۲، ص ۳۶۳.

۲. وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۱۳۱و ۱۳۲.

أقول: هو محمّد بن عيسى اليقطيني، ثقةٌ جليل القدر، و توهّم تضعيفُه من كلام ابن الوليد، وليس كذلك، يراجع المعاجم الرجالية.

[داود بن الحصين] هو أيضاً ثقة، و تضعيفه يرجع إلى مذهبه، لأنّه واقفي، على ما قاله الشيخ رحمه الله[1] و إن قيل: لم يثبت وقفه.[2]

● ص ۱۳۱، س ۳

قوله: و عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل؛ لأنّي حقّقتُ توثيقه من محلٍّ آخر، وإن كانوا قد أهملوه.

أقول: قال ابن المؤلّف في منتقى الجُمان:

و من عجيب ما اتّفق لوالدي رحمه الله في هذا الباب أنّه قال في شرح بداية الدراية: إنّ عمر بن حنظلة لم يُنَصّ الأصحاب عليه بتعديل و لاجرح، و لكنّه حقّق توثيقه من محلّ آخر. و وجدتُ بخطّه رحمه الله في بعض مفردات فوائده، ما صورته: «عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح و لاتعديل، و لكن الأقوى عندي أنّه ثقةٌ لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت؛ إذاً لايكذب علينا»[3]. والحال أنّ الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلّقه به في هذا الحكم ـ مع ماعُلِمَ من انفراده به ـ ضعيف، ولو لا الوقوف على الكلام الأخير، لم يختلج في الخاطر أنّ الاعتماد في ذلك على هذه الحجّة...[4].

أقول: حديث الوقت ـ الذي أشار إليه ـ ضعيف بيزيد بن خليفة؛ فإنّه لم يوثّق. نعم، قيل: بتوثيقه لرواية صفوان عنه. و ينظر معجم رجال الحديث (ج ۱۳، ص ۳۱ـ۳۲).

---

۱. رجال الطوسي، ص ۳۳۶.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۹۸عن السيد الداماد.

۳. الكافي، ج ۳، ص ۲۷۵.

۴. منتقى الجمان، ج ۱، ص ۱۷ـ۱۸.

ما يختصّ بالحديث الضعيف

الثالث: المرسل

● ص ۱۳۶، س ۲

قوله: المرسل، و هو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه... و بهذا المعنى يتحقّق إرسال الصحابي عن النبيّ ﷺ بأن يروي الحديث عنه ﷺ بواسطة صحابي آخر.

أقول: كأحاديث ابن عبّاس، فإنّه كان صغيراً عند وفاة النبيّ ﷺ. فكلُّ ما يرويه عن رسول‌الله ﷺ، فانّما يرويه عن صحابي آخر، إلّا أحاديث قليلة جدّاً؛ يقال: هي سبعة أو أربعة، أو ثلاثة؛ سمعها من النبي ﷺ.

● ص ۱۴۰، س ۱

قوله: و من ثَمَّ احتيج إلى التأريخ لتضمّنه تحرير مواليد الرواة و وفياتهم، و أوقات طلبهم، و ارتحالهم. و قد افتضح أقوام ادّعوا الروايةَ عن شيوخ ظهر بالتاريخ كذب دعواهم.

أقول: منهم: عثمان بن خطّاب. قال الذهبي في الميزان: «حدَّث بقلّة حياة بعد الثلاثمائة، عن علي بن أبي طالب، فافتضح بذلك وكذَّبه النُقاد»[1]. و منهم: إبراهيم بن هدبة، أبوهدبة. قال الذهبي في الميزان: «حدَّث بُعيد المئتين، عن أنس بعجائب»[2].

الرابع: المعلّل

● ص ۱۴۱، س ۲۰

قوله: و أمّا أصحابنا فلم يشترطوا السلامة منها، ـ أي من العلّة ـ وحينئذٍ ينقسم الصحيح إلى معلّل و غيره، و إن رُدّ المعلّل كما يُردّ الصحيح الشاذّ. و بعضهم وافقنا على هذا أيضاً، و

---

۱. الميزان، ج ۳، ص ۳۳.

۲. الميزان، ج ۱، ص ۷۱.

الاختلاف فی مجرّد الاصطلاح. و اعلم أنّ هذه العلّة توجد فی كتاب التهذيب متناً و إسناداً بكثرة.

أقول: باعتبار أنّ الشيخ يروی فی الكتاب المذكور أحاديث، عن الكتب المتقدّمة عليه، كالكافي و البصائر و المحاسن و غيرها، إلّا أنّه يوجد اختلاف كثير، سواء فی المتن أم الاسناد، حتّى قال المحدِّث البحرانی في الحدائق: «و الظاهر أنّ هذه الزيادة، سقطت من قلم الشيخ؛ كما لا يخفى على مَن له أُنس بطريقته، سيّما في التهذيب و ما وقع له فيه من التحريف و التصحيف و الزيادة و النقصان فی الأسانيد و المتون، بحيث أنّه قلّما يخلو حديث من ذلك فی متنه أو سنده؛ كما هو ظاهر للممارس»[1]. هذا، و الذی يظهر لي بعد التأمّل فی أحاديث التهذيب، أنّ الاختلاف المذكور ـ مع الاعتراف بقصور الانسان وخطأه مهما بلغ من الاتقان و التحقيق ـ يرجع إلى عوامل شتّى:

فمن جهة يرجع إلى اختلاف نسخ الكتاب. فهناك أحاديث فيها خلل ـ سنداً و متناً ـ في نسخة منه، و في نسخة أُخرى تخلو عنه، بل يبدو للمحقّق المتتبع أنّ نسخة التهذيب التي وصلت إلى صاحب الوافي و صاحب الوسائل و غيرهما، كانت مختلفة.

و من جهة أُخرى يرجع إلى اختلاف نسخ المصادر التی اعتمدها الشيخ، فحينما نرى اختلافاً بين التهذيب و الكافي ـ مع أنّ الأوّل نقل عن الثانی ـ ليس معناه حتماً أنّ الشيخ سهى عن ذلك، بل لعلّ نسخة الكافي التی وصلت إلى الشيخ، كانت تختلف عن النسخ التی بأيدينا، و هكذا في سائر موارد الاختلاف.

و من جهة ثالثة يرجع إلى تعدّد المصادر و تغايرها. فقد نرى الشيخ يروي روايةً وهی موجودة في الكافي بعينها، إلّا أنّ بينها اختلافاً، سنداً أو متناً، زيادةً أو نقيصةً، و هذا لايعود إلى خطأ الشيخ، بل السرّ فيه أنّ الشيخ يرويها بطريق يخالف طريق الكافي. فالشيخ يرويها مثلاً عن كتاب أحمد بن محمد بن عيسى، بينما الكليني يرويها عن

---

۱. الحدائق، ج ۴، ص ۲۰۹.

الحسين بن سعيد. فالرواية و إن كانت واحدة، إلّا أنّها من طريقين متغايرين. و من هذا القبيل أيضاً أنّه يروى الشيخ حديثاً فى موضع من الكتاب، و يروى نفس الحديث فى موضع آخر، مع الاختلاف سنداً و متناً، والوجه ما ذكرنا؛ يعني أنّه يرويه في الموضع الأوّل عن مصدر معيّن، و في الموضع الثانى عن مصدر آخر.

و الذى تحقّق لي من مراجعة «التهذيب» أنّ الشيخ الثقة الجليل﵀ كان يراعي فى نقل الحديث كمال الدقّة و الإتقان، و هو بعمله هذا يرشدنا أيضاً إلى اختلاف نسخ تلك المصادر، و اختلافها فيما بينها، و احتفظ بشدّةٍ بنقل ما وقف عليه؛ و لذا ينبغى أن يُعدّ كتابه ـ و الحقّ أقول ـ من أقلّ الكتب ا لحديثية، تحريفاً و تصحيفاً، زيادةً و نقصاناً، و أضبطها و أشملها و أتقنها. فللّه درُّهُ و عليه أجره.

الخامس: المدلّس

● ص ۱۴۴، س ۴

قوله: و أمّا التدليس في الشيوخ لافى نفس الإسناد، فذلك بأن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه، و لكن لايحبّ معرفة ذلك الشيخ لغرض من الأغراض، فيسمّيه أو يكنيّه باسم أو كنية غير معروف بهما.

أقول: و لعلّ من هذا القبيل ما يرويه الحسن بن محمّد بن سُماعة ـ و هو من رؤوس الواقفة ـ عن ابن أبى عُمير. فهو و إن كان يروي عنه كثيراً، إلّا أنّه لايذكره باسم «ابن ابي عمير» الذى اشتهر به إلّا قليلاً،[1] و الغالب عليه أن يذكره بعنوان «محمد بن زياد» [2] أو «محمد بن زياد بن عيسى»[3]. و لعلّ ابن سُماعة كان يأبى أن يورد اسم أحد أعلام الإمامية الاثنى عشرية في كتبه و مصنّفاته، والله العالم.

---

۱. «التهذيب»، ج ۹، ص ۳۱۰.

۲. «الكافي»، ج ۶، ح ۹ و ص ۷۰، ح ۴ و ص ۷۷، ح ۳ و....

۳. «الكافي»، ج ۶، ص ۵۶، ح ۴.

● ص ۱۴۵، س ۱۷

قوله: و اعلم أنّ عدم اللقاء الموجب للتدليس يُعلم بإخباره عن نفسه بذلك، و بجزم عالم مطّلع عليه.

أقول: كما حكى النجاشي عن يونس بن عبدالرحمن أنّ حريز بن عبدالله لم يروِ عن أبي عبدالله عليه السلام إلّا حديثين[1]. نعم ناقش السيّد الأُستاذ (دام ظلّه) فی ذلك. ينظر معجم رجال الحديث، (ج ٤، ص ٢٥١).

السادس: المضطرب

● ص ۱۴۶، س ۸

قوله: أمّا لو ترجّحتْ إحداهما على الأخرى بوجه من وجوهه، كأنْ يكونَ راويها أحفظ أو أضبط أو أكثر صحبة للمرويّ عنه و نحو ذلك من وجوه الترجيح، فالحكم للراجح من الأمرين أو الأمور فلا يكون مضطرباً.

أقول: مثاله: روى الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن عمر بن يزيد، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: وقت المغرب فی السفر إلى ربع الليل[2]. و هكذا رواه الكليني في الكافي باب وقت المغرب و العشاء الآخرة، عن محمّد بن يحيى، عن سلمة بن الخطّاب، عن محمّد بن الوليد، عن أبان بن عثمان، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل[3].

و لكن رواه أيضاً في الكافي باب وقت الصلاة في السفر و الجمع بين الصلاتين، عن الحسين بن محمد، عن عبدالله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۴۴؛ الرقم ۳۷۵.

۲. التهذيب، ج ۳، ص ۲۳۳.

۳. الكافي، ج ۳، ص ۲۸۱، ح ۱۴.

أبان، عن عمربن يزيد قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل، و روي أيضاً إلى نصف الليل[1].

قال ابن الشهيد الثاني في منتقى الجمان:

و ربّما يظنّ أنّه من قبيل الاضطراب في المتن، فينافي الصحّة، و ليس كذلك؛ لاشتراط الاضطراب بتساوي الروايتين المختلفتين كما مرّ، و لامساواة هنا بين الطريقين؛ كما هو واضح»[2].

و مراده رحمه الله أنّ سند رواية الشيخ، أصحّ من طريق الكليني الثاني، و يؤيّده الطريق الأوّل للكليني.

● ص ۱۴۷، س ۲

قوله: و يقع الاضطراب في السند بأن يرويه الراوى تارةً عن أبيه عن جدّه مثلاً، و تارة عن جدّه بلاواسطة، و ثالثة عن ثالث غيرهما؛ كما اتفق ذلك فى رواية أمر النبي صلى الله عليه و آله بالخطّ للمصلّي سُترةً حيث لايجد العصا.

أقول: رواه أبو داود:... عن أبي هريرة أن رسول‌الله صلى الله عليه و آله قال: «إذا صلّى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً. فإن لم يجد فلينصِب عصاً. فإن لم يكن معه عصاً فليخطّط خطّاً ثم لايضرّه ما مرّ أمامه»؛ كما في سنن أبى داود (ج ۱، ص ۱۶۱)، كتاب الصلاة، باب الخطّ إذا لم يجد عصا.

و لأبي داود كلام حول الحديث. ينظر أيضاً نصبُ الراية (ج ۲، ص ۹۱).

و قال صاحب المعالم، نجل الشهيد الثاني مؤلّف الكتاب، في شرح العبارة المذكورة أعلاه في المتن: و صورة الاضطراب الواقع في سند الحديث المذكور، على ما حكاه بعض محقّقي أهل الدراية من العامّة،: «إنّ أحد رواته رواه تارةً عن أبي عمرو محمد

---

۱. الكافي، ج ۳، ص ۴۳۱، ح ۵.

۲. منتقى الجمان، ج ۱، ص ۳۸۹.

بن حُريث، عن جدّه حرُيث بسائر الإسناد، و تارةً عن أبي عمرو بن حُريث، بالإسناد، و ثالثةً عن أبي عمرو محمد بن عمرو بن حُريث، عن جدّه حُريث بن سليم، بالإسناد، و رابعةً عن أبي عمرو بن حُريث، عن جده حُريث، و خامسةً عن حُريث بن عمار، بالإسناد، و سادسةً عن أبي عمرو بن محمد، عن جدّه حريث بن سليمان، و سابعةً عن أبي محمد بن عمرو بن حريث، عن جدّه حُريث رجلٌ من بني عذرة». ينظر مُنْتَقَى الجُمان (ج ۱، ص ۹ ـ ۱۰)، و النسخة المطبوعة لاتخلو من اضطراب أيضاً.

● ص ۱۴۷، س ۷

قوله: و يقع الاضطراب في المتن دون السند؛ كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن، فيكون حيضاً أو بالعكس. فرواه في الكافي بالأوّل، وكذا في التهذيب في كثير من النسخ.

أقول: قال الشهيد الأوّل في الذكرى: «ذكره الكليني[1]، و أفتى به ابن الجنيد[2]، و في كثير من نسخ التهذيب الرواية بلفظها بعينه[3]. قال الصدوق و الشيخ في النهاية: الحيض من الأيسر،[4] و قال ابن طاووس: هو في بعض نسخ التهذيب الجديدة كذلك و قطع بأنّه تدليس»[5].

● ص ۱۴۸، س ۳

قوله: و في بعضها بالثاني.

أقول: و ليلاحظ أنّ الشيخ ذكر في مشيخة التهذيب طريقين إلى محمد بن يحيى: أحدهما بطريق الكليني، و الثاني برواية ابنه عنه.[6] و لعلّ السّر في اختلاف التهذيب و الكافي

---

۱. الكافي، ج ۳، ص ۹۴، ح ۳.
۲. حكاه عنه المحقّق في المعتبر، ج ۱، ص ۱۹۹.
۳. التهذيب، ج ۱، ص ۳۸۵، ح ۸.
۴. النهاية، ص ۲۴.
۵. ذكرى الشيعة، ج ۱، ص ۲۲۹ـ۲۳۰.
۶. (مشيخة) التهذيب، ج ۱۰، ص ۳۳ـ۳۴.

هو التعدّد في الطريق؛ كما يحتمل أنّ الاختلاف نشأ من اختلاف نسخ التهذيب؛ كما فى المتن، و سنذكره عن ابن طاووس.

● ص ۱۴۸، س ٤

قوله: و اختلف الفتوى بسبب ذلك، حتّى من الفقيه الواحد.

أقول: قال المحقّق الثاني و اختلف قول شيخنا الشهيد. ففي بعض كتبه قال بالأوّل: [الأيسر: حيض] و في بعضها بالثانى[1].

● ص ۱۴۷، س ۷ و ص۱۴۸، س٦

قوله: و يقع الاضطراب في المتن دون السند؛ كخبر اعتبار الدم عن اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن، فيكون حيضاً أو بالعكس. فرواه في الكافي بالأوّل، وكذا في التهذيب فى كثير من النسخ... وربّما قيل بترجيح الثانى... و فيهما معاً نظرٌ بَيّنٌ.

أقول: أي في أنّ عمل الشيخ مُرَجِّحٌ و أنّه أضبط من الكليني.

أمّا الأوّل فلأنّا نجد الشيخ لايعمل برواية ـ مثلاً مرسلة ـ بينما يعمل بمثلها في مكان آخر؛ كما ناقش في التهذيب (ج ۸، ص ۲۵۷، ذيل الحديث ۹۳۲)، بأنّه مرسل؛ و ما هذا سبيله لايعارض به الأخبار المسندة. بينما قال هو في العدة:

وإذا كان أحد الراويين مُسنداً، و الآخر مرسلاً، نُظر فى حال المُرسِل. فإن كان ممّن يعلم أنّه لا يرسل إلّا عن ثقةٍ موثوق به، فلا ترجيح لغيره على خبره؛ و لأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبى عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي‌نصر، و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لايروون و لايرسلون إلّا عمّن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم...[2].

وأمّا الثاني فلما تقدّم في القسم المعلول من أنّ التحريف و التصحيف و الزيادة والنقصان، يوجد في التهذيب بكثرة؛ كما تقدّم مناقشتنا لذلك في التعليق.

---

۱. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۶.

۲. عدّة الأصول، ج ۱،ص ۱۵۴.

الثامن: الموضوع

● ص ١٥٣، س ٢

قوله: فقيل: كان شيخ يحدّث في جماعة فدخل رجلٌ حسن الوجه. فقال الشيخ في أثناء حديثه: «من كَثُرت صلاته بالليل... الخ». فوقع لثابت بن موسى أنّه من الحديث فرواه.

أقول: وردت أحاديث كثيرة بهذا المتن أو بهذا المضمون عن أئمة اهل‌البيت عليهم‌السلام مرسلةً و مسندةً، و بعضها معتبر سنداً. ينظر جامع أحاديث الشيعة (ج ٧، ص ـ ١٠٩ ١١٠). إذن فالقول بأنّ الحديث موضوع، في غير محلّه، مضافاً إلى أنّ بعض العامّة أيضاً حكموا بأنّ حديث ثابت بن موسى الضرير الزاهد معتبر. ينظر سنن ابن ماجة (ج ١، ص٤٢٣، ذيل الحديث ١٣٣٣).

● ص ١٥٤، س ٣

قوله: و الواضعون أصناف. منهم من قصد التقرب به إلى الملوك وأبناء الدنيا، مثل غياث بن إبراهيم.

أقول: و ليعلم أنّ غياث بن إبراهيم ورد في أحاديث كثيرة من أحاديثنا، و قد اختلفت كلمات الأصحاب في حقّه، و المشهور على توثيقه، استناداً إلى قول النجاشي فيه، حيث قال: «غياث بن إبراهيم التميمي الأسدي، بصريّ، سكن الكوفة، ثقةٌ، روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما‌السلام ...»[1].

و ربّما يظهر التنافي بين وثاقته، و بين هذه القصة الدالّة على أنّه كان كذّاباً وضاعاً. و يمكن دفعه أوّلاً نُسبت هذه القصة كذلك إلى أبي البختري وهب بن وهب وكان كذّاباً؛ كما ذكره القرطبي في التفسير[2] و التستري في قاموس الرجال.[3]

---

١. فهرست النجاشي، ص ٣٠٥، الرقم ٨٣٣.

٢. الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٧٩ـ٨٠.

٣. قاموس الرجال، ج ١٠، ص ٤٥٩.

و ثانياً يمكن القول بالتعدّد؛ فإنّ غياث بن إبراهيم ـ الذي تنسب إليه القصة ـ نخعيٌ؛ كما في ميزان الاعتدال و غيره؛ و غياث بن إبراهيم ـ الذي ورد في كلام النجاشي ـ تميمي، أسدي، بصريّ.

و للتفصيل ينظر معجم رجال الحديث (ج ۱۳، ص ۲۳۳)، قاموس الرجال (ج ۸، ص ۳۵۲) و خاتمة مستدرك الوسائل (ج ۵، ص ۸۱ ـ ۷۳).

● ص ۱۵۷، س ٤

قوله: و روى ابن حبّان عن ابن مهدي، قال: قلتُ لميسرة بن عبد ربّه: مِن أين جئتَ بهذه الأحاديث: «من قرأ كذا فله كذا»؟ فقال: وضعتُها أُرَغِّبُ الناسَ فيها.

أقول: رواه الذهبي: عن محمد بن عيسى الطباع؛ قلتُ لميسرة بن عبدربّه...[1]. و قال: قال أبوزرعة: وضع [ميسرة بن عبدربّه] في فضل قزوين أربعين حديثاً، وكان يقول: إني أحتسبُ في ذلك[2].

● ص ۱۶۳، س ۵

قوله: ثمّ المروي تارةً يخترعه الواضع و تارةً يأخذ كلامَ غيره، كبعض السلف الصالح، أو قدماء الحكماء، أو الإسرائيليات، أو يأخذ حديثاً ضعيف الإسناد، فيركّب له إسناداً صحيحاً ليُرَوّج.

أقول: يعبّر عنه بـ «تركيب الأسانيد»، و معرفته من أجلّ مباحث الحديث و أغمضها، و لايهتدي إليه إلّا العارف الخبير الذي له اطلاع عميق على متون الأحاديث و أسانيدها، و إلمامٌ واسعٌ بطبقات الرواة و أحوالهم؛ مثلاً: إذا كان لأحد المحدّثين طريقٌ صحيحٌ إلى كتاب حريز بن عبدالله ـ الذي يعتبر من الكتب المشهورة المعوّل عليها ـ ثمّ وجد رواية عن حريز بسند ضعيف، فعند ذلك يحذف السند، و يذكر الرواية مع طريقه إلى حريز، و بذلك تصبح الرواية صحيحة السند.

---

۱. ميزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۳۰.

۲. ميزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۳۱.

ثمّ إنّه توجد بعض الأحاديث في كتب المشايخ العظام، ممّا ظاهرها أنّها من هذا القبيل ـ أى مركبة الأسانيد ـ فيتوهّم أنّها موضوعة، و لكن الأمر ليس كذلك؛ إذ لعلّ الواقع كان كذلك، بمعنى أنّ الرواية كانت لها طرق عديدة بعضها ضعيف و بعضها صحيح. فذكر الضعيف في بعض المصادر، و الصحيح في بعضها الآخر، و ليس معنى ذلك أنّ الصحيح موضوع، علماً بأنّ الراوى للطريق الصحيح إن كان ثقةً، فوثاقته أقوى شاهد على ذلك. نعم لمثل هذه الأُمور يجدر بنا التثبّت و التحقيق في الموضوع، و أن لانحكم بشيء قبل المراجعة و التأمّل.

٣

حول زيارة عاشوراء*

عاشوراء... رمز الإسلام الخالد

عاشوراء... رمز أهل البيت عليهم السلام

وزيارة عاشوراء... رمز الولاء لهم

... رمز البراءة من أعدائهم

... والأعجب من ذلك كله، إنّها مفتاح كل أمرٍ عويص

شهرتها لدى الخاص والعام

طلب مني أن أقوم بدراسة تحقيقية حول زيارة عاشوراء، سنداً ومتناً، وما يتصل بها من بحوث، ولكنّي أرى ـ لعمر الحق ـ انها غنية عن الدراسة والتحقيق، إذ هي من الزيارات القلائل التي حظيت عند أبناء الطائفة بدرجة واسعة من الشهرة والإهتمام، وإذا أردنا أن نعدّ تلك الزيارات الواسعة الشهرة «كأمين الله» «والجامعة الكبيرة».

لاريب أن زيارة عاشوراء تحتل الصدارة بينها، ولعل الاستقراء الخارجي أمتن دليل على

---

* مجلة رسالة الحسين عليه السلام، العدد ٢، السنة الأولى، محرم ـ ربيع الأول ١٤١٢، ص ٣٢ـ٣٩.

ذلك، فحينما يدخل الإنسان مسجداً أو مشهداً أو حسينية.... ويتناول كتاباً من كتب الزيارات، يرى بوضوح آثار إقبال المؤمنين على هذه الزيارة. فهل نحتاج ـ بعدُ ـ إلى دراسة سندها أو متنها؟.

وحينما نرى أن الطائفة بجميع قطاعاتها ـ من المراجع العظام، وإلى العوام، شيوخاً وشباباً، رجالاً ونساءاً ـ تمارس قراءتها والتبرك بها، هل نجد هناك فراغاً علمياً حتى نملؤه بالتحقيق العلمي؟ أليس معنى ذلك أنّ الطائفة (أنار الله برهانها) آمنت بمضامينها واعتقدت بحقيّتها وصدقها، حيث لم تجد فيها ما يخالف معتقداتها؟ هذا بالنظر إلى مفادها ومضمونها.

وأما في مجال الاستعانة بها في قضاء الحوائج وكشف الكرب، فلا توجد هناك ـ في مجال الزيارات فقط ـ زيارة أخرى تعادلها، وبالفعل فقد جُرّب ذلك آلاف المرات، وحصلوا على حوائجهم وبعد هذا وذاك، هل يبقى هناك شك أو ريب؟.

نعم، قد يتصور أنّ اشتهار امرها عند العوام خصوصاً، لا يكشف عن حقيقتها وواقعيتها، فربّ مشهور لا أصل له والواقع أن المعيار لقبول شيء ما عند عامة الناس غير المعيار العلمي القائم على أساس النقد والتمحيص فلا يمكن قبول خبر أو رواية من أجل اعتماد عامة الناس عليها.

لكن هذا لا ينطبق على هذه الزيارة، فإنّها ممّا أقبل عليها العوام والخواص، وقد كان جملة من كبار المراجع والفقهاء يداومون على قراءتها كلّ يوم، كالزعيم الديني الكبير آيةالله الشيخ عبدالكريم الحائري، مؤسس الحوزة العلمية الكبرى بقم المقدسة، أمّا قراءتها في يوم عاشوراء بالخصوص، فالجُلّ ـ بل الكلّ ـ يلتزمون بها، هذا مع عدم تصرفهم في شيء من ألفاظ الزيارة، ممّا يكشف عن قبولهم لها، بجميع ألفاظها ومضامينها.

فهذا ـ مثلا ـ دعاء الندبة، وقد بلغ في الشهرة ما بلغ، حينما رأوا فيه قوله عليه السلام: «وعرجت بروحه» حيث يستشعر منها كون المعراج روحانياً، صححوه أو وجدوا النسخة الصحيحة: «وعرجت به».

نعم، ربّما تصرّف البعض في قوله عليه السلام: «اللهم إنّ هذا يوم تبرّكت فيه...» فغيّره بقوله: «اللهم إنْ يوم عاشوراء يوم تبرّكت فيه...» إذا قرئت الزيارة في غير يوم عاشوراء بالذات، كما يرى البعض الآخر أنّ قوله عليه السلام: «اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين عليه السلام...» لا يخلو من مناقشة، لانّ لفظة «الجهاد» تستعمل في محاربة أعداءوقتا لهم، حتى تكون كلمة الله هي العليا، وأمّا محاربة الإمام المعصوم عليه السلام، فلا ينبغي أن تسمّى جهاداً.

لكن سوف يأتي التعرض لذلك ـ إن شاء الله ـ ونقول: أمّا التصرف الأوّل في متن الرواية، فممّا لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، وأما لفظة «جاهدت» فقد وردت في مصباح الشيخ الطوسي ـ وعنه أخذ الشيخ القمي في مفاتيح الجنان ـ ولكن في كامل الزيارات ـ وهو المصدر الأسبق لهذه الزيارة ـ فقد جاء فيه: «حاربت»، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

معالم في طريق التحقيق

قبل أن نبدأ بتحقيق الزيارة سنداً ومتناً، لا بأس ببيان بعض الأمور، التي لها صلة بهذه الزيارة:

١. اشتهر بين بعض المؤمنين بعض الكيفيات الخاصة لأداء الزيارة، يعبّر عنها بـ«الختمة»، فهناك ختمة لها تقوم على أساس أدائها أربعين صباحاً، وختمة اخرى تقوم على أساس أدائها اسبوعين مع تقديم الزيارة السادسة لأمير المؤمنين عليه السلام عليها ـ وهي سادسة الزيارات التي أوردها الشيخ القمي في المفاتيح في الزيارات المطلقة لأمير المؤمنين عليه السلام ـ واختتامها بدعاء علقمة مع التزام عدم التكلّم مع الناس في أثناء ذلك كله.

لكن حسب اطّلاعي، لم أعثر على شيء من تلك الختمات في دليل معتبر، بل قال الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام لعلقمة ـ بعد أن علّمه هذه الزيارة ـ:

يا علقمة، إن استطعت أن تزوره في كل يوم بهذه الزيارة من دهرك فافعل، فلك ثواب جميع ذلك إن شاء تعالى.

وبما أنّا لا نقول فيما يرجع إلى الشريعة المقدسة، في صغيرها وكبيرها، في حكمها

اللزومي وغير اللزومي، بغير ما جاء في النصوص، ولا نتعدّاها قيد شعرة، فالمتّبع هو النص، ولا مجال للإجتهاد في مقابله، نعم الخطاب هنا إنحلالي، فتستحب الزيارة كل يوم على حدة، فاداؤها أربعون يوماً، أو أكثر، أو أقل، مستحب أيضاً، إلا أنّ الختمة الأربعينية ـ بعنوانها ـ لم ترد في شيء من النصوص، حسب اطّلاعي.

۲. المتعارف في الزيارات أداء ركعتين من الصلاة بعدها، بعنوان صلاة الزيارة، لكن يستفاد من دليل هذه الزيارة ـ كما سنذكره بتفصيل إن شاءالله إن الركعتين يؤتى بهما قبلها، وربما يجمع بينهما فيؤتى بهما قبلها وبعدها معاً. وفي الواقع أن هناك خصوصيات أخرى في كيفية أداء هذه الزيارة، مرجعها إلى ظاهر النصّ، مع أنه لا يخلو عن بعض الإختلاف في المصدرين الرئيسيين اللذين أوردا هذه الزيارة، وهما: كامل الزيارات لابن قولويه، والمصباح للشيخ الطوسي رحمهما الله وعلى أساس الجمع بين جميع محتملات الرواية، تلخصت هذه الصورة لأداء الزيارة، وهي تجمع جميع المحتملات: يبدأ أولا بزيارة ـ ولو قصيرة ـ لأمير المؤمنين عليه السلام، ثم يصلي ركعتي الزيارة له عليه السلام ثم يزور الإمام الحسين عليه السلام زيارة مختصرة ولو إنشاءاً من نفسه، ويُكْثر فيها من اللعن على قاتليه وأعدائه والمشتركين في قتله عليه السلام إلى يوم القيامة، ثم يصلي ركعتي الزيارة له عليه السلام، ثم يكبرالله مائة مرة، ثم يقرأ الزيارة المشهورة مع اللعن والسلام، كل واحد مائة مرة، ثم بعد تمامها يصلي أيضا ركعتي الزيارة له عليه السلام، ثم يقرأ دعاء علقمة، وبه تنتهي الزيارة كاملة إن شاء الله.

۳. هذه الزيارة المباركة وردت في مصدرين اساسيين من مصادرنا الخالدة:

أ) كامل الزيارات: لمؤلفه العظيم، الفقيه المحدّث الجليل، ابي القاسم جعفر ابن محمد بن قولويه رحمه الله، المتوفي سنة ۳۶۷ هـ وأكتفي بقول النجاشي في حقه:

... من ثقات أصحابنا وأجلّائهم في الحديث والفقه... وكل ما يوصف به الناس من جميل وفقه فهو فوقه... .

ب) المصباح: لشيخ الطائفة على الإطلاق، وإمامها في الحديث والفقه والتفسير والكلام

والرجال، الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (قدّس سرّه القدوسي) المتوفى ٤٦٠ هـ، وأيضاً يقول النجاشي في حقّ معاصره: «... جليل في أصحابنا، ثقة أمين...».

ثمّ إنّ بين المصدرين اختلافاً في متن الزيارة، لعلّ منشأه أساساً هو اختلاف المصدر الذي رجع كل واحد إليه، كما نذكره إن شاء الله تعالى، والمتعارف حالياً على ألسنة ابناء الطائفة هو ما جاء في مفاتيح الجنان، للمحدّث الشهير، الثقة العدل الأمين، الشيخ عباس القمي، (قدّس الله سرّه) وهو أخذ متن الزيارة من مصباح الشيخ الطوسي.

٤. جاء في ذيل الزيارة: «اللهم إنّ هذا يوم تبركت فيه بنو أميه...» وبعدها: «وهذا يوم فرحت به آل زياد...» وتصور البعض أنّ هذا التعبير يتناسب مع قراءة الدعاء يوم عاشوراء، وأما بقية ايام السنة، فلابد من تعبير آخر، ولذا قد يقترح ان تقرأ في غير يوم عاشوراء هكذا: «اللهم إنّ يوم عاشوراء يوم تبركت...» وفي الفقرة الثانية: «ويوم عاشوراء يوم فرحت به آل زياد...»، وبهذا التعبير وردت في بعض كتب الزيارات المطبوعة حديثاً، كمفتاح الجنات للسيد الأمين العاملي قدس سره.

أقول: في كلا المصدرين جاء التعبير كما ذكرنا، نعم الفقرة الثانية لم ترد في كامل الزيارات أصلاً، كما انه ـ في كليهما أيضاً ـ جاء في ذيل الزيارة: «إن استطعت أن تزوره في كل يوم بهذه الزيارة...»، ولا شك أنّ الإمام عليه السلام ـ أعلم بما قال في نص الزيارة، المشتملة على قوله: اللهمّ إن هذا يوم... ثم يشير إليها بقوله: هذه الزيارة، فحينئذ يأتي هنا سؤال: هل مراد الإمام عليه السلام بـ«هذه الزيارة» هي تلك الزيارة بنصّها الكامل، من دون تصرف في شيء من ألفاظها، أم ان مراده بذلك، ما تشتمل عليه الزيارة من مضمون ومعنى؟ فعلى الإحتمال الأول، لا مجال للتصرف في الفاظها، بل لابد من المحافظة عليها، من دون تصرف فيها أبداً، حتى التصرف اللفظي الذي يحافظ معه على المعنى، وعلى الإحتمال الثاني يجوز بعض التصرف اللفظي مع المحافظة على روح الزيارة وحقيقتها كالتصرف اللفظي المذكور أعلاه.

الظاهر من سياق العبارة هو الاحتمال الأول، إذ أنّ الإمام عليه السلام علّمه نص الزيارة التى يُزار بها سيد الشهداء عليه السلام يوم عاشوراء، وعلّق عليها أنه يجوز أن يُزار عليه السلام بنفس تلك الزيارة، ومن

البديهي أنه عليه السلام، يعلم ـ قبل كل أحد ـ اشتمالها على تعبير خاص بذلك اليوم ومع ذلك ـ ومن دون إشارة إلى تغيير ألفاظها ـ يأمر بادائها في كل يوم من دهره، ولعل هذا هو الوجه في ان اعلام الطائفة ـ قديماً وحديثاً ـ حين أوردوا نص الزيارة مع ذيلها الدال على استحبابها في كل يوم، لم يتصرفوا فيها ادنى تصرف، وحافظوا عليها بدقة فائقة.

ونظير هذا ـ إلى حدٍّ ما ـ الزيارة الجامعة الكبيرة، حيث جاء في أواخرها، مخاطباً للأئمة عليهم السلام: «وعلى جدّكم بعث الروح الأمين»، وورد في نفس الزيارة: ويقول في زيارة أميرالمؤمنين عليه السلام: «وعلى أخيك بعث الروح الأمين» هذا مع انه جاء في اوائل الزيارة: «وذرية رسول الله صلى الله عليه وآله»، ومقتضى القاعدة أن يقال في زيارة أميرالمؤمنين عليه السلام أيضا: «وأخي رسول الله صلى الله عليه وآله»، لكن هنا لم يرد هذا التعبير في نفس الزيارة.

وقد عُرضت هذه الفكرة ـ أي تغيير أول الزيارة ـ على مولانا الأُستاذ سماحة آيةالله السيد البجنوردي دام ظله فكان يميل الى أن ذلك مقتضى القاعدة، لكنه مع ذلك كان يرى المحافظة على نص الزيارة من دون تصرف فيها اصلاً.

نعم هكذا كانت سيرة السلف الصالح من كبار علمائنا وفقهائنا في المحافظة على نصوص الروايات، خصوصاً ما كان منها في الأدعية والزيارات، وقد جاء في بعض الروايات أنّ الأئمة عليهم السلام لم يجيزوا التصرّف في الدعاء حتى مع فرض صحته، ففي الكافي، بسنده، عن العلاء بن كامل، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول:

﴿واذكر ربّك في نفسك تضرّعاً وخيفة ودون الجهر من القول﴾[1]، عند المساء «لا اله الا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، ويميت ويحيي، وهو على كل شيء قدير»، قال: قلت: بيده الخير، قال: إنّ بيده الخير، ولكن قل كما أقول لك....[2]

تلّخص مما ذكرنا عدم جواز التصرف في الفاظ الزيارة:

أوّلاً: لما جاء في ذيلها.

---

۱. اعراف (۷): ۲۰۵.

۲. الكافي، ج۴، ص ۴۳۲، ح ۱۷.

ثانياً: للقرينة العامة الدالة على لزوم المحافظة على نصوص الادعية والزيارات.

٥. المشهور عملاً ـ وفاقاً لظاهر جملة من كتب الزيارات ـ أن صيغة اللعن: «اللهم العن أوّل ظالم ظلم...»، إلى قوله: «اللهمّ العنهم جميعا»، وكذا صيغة التسليم: «السلام عليك يا أباعبدالله...»، إلى قوله: «وعلى اصحاب الحسين عليه السلام»، فكل واحدة من الفقرتين تذكر مائة مرة.

ولكن قد يقال: ان الموجود في المصدر هكذا: ثم تقول: «اللهم العن اول ظالم... اللهمّ العنهم جميعا»، تقول ذلك مائة مرة... وبناءاً عليه، فإن من المحتمل فيها أيضا أن تكرر الفقرة الاخيرة مائة مرة، وهي قوله: «السلام على الحسين... وعلى أصحاب الحسين».

ويمكن ان تويَّد هذه الدعوى: بأن صيغة اللعن المطولة مشتملة على لعن اعداء ثلاث مرات:

أولاً: اللهمّ العن أول ظالم... .

ثانياً: اللهمّ العن العصابة... .

ثالثاً: اللهمّ العنهم جميعا.

وهكذا في صيغة التسليم المطولة، حيث يذكر التسليم ثلاث مرات:

أولاً: السلام عليك يا أبا عبدالله... .

ثانياً: عليك مني سلام الله... .

ثالثاً: السلام على الحسين... .

ومن المستبعد ان تذكر كل من المرات الثلاث، مائة مرة، بل المتعارف في اشباهه ان يذكر اللعن أو التسليم مائة مرة، وهذا يتناسب مع الاقتصار على اللعن والتسليم الاخيرين.

أقول: أمّا الاستبعاد الأخير فممّا لا وجه له، بعد البناء على أنّ المصدر الوحيد لبيان الأدعية والزيارات هو ما اشتمل عليه الدليل، فلا بد من الرجوع اليه سواء كان اللعن مرة أو ثلاث مرات.

وعلى صعيد المصادر، فالموجود في كامل الزيارات ـ وهو المصدر الأول ـ هكذا:

ثمّ تقول مائة مرة: اللهمّ العن أو ظالم... اللهمّ العنهم جميعاً... ثم قل مائة مرة: السلام عليك يا أبا عبدالله... وعلى اصحاب الحسين صلوات الله عليهم اجمعين، ثم تقول مرة واحدة: اللهمّ خصّ أوّل ظالم....

ولا تخفى صراحة هذا النص في الدلالة على ما هو المشهور عملاً والمتداول حالياً بين الطائفة، وفي مصباح الشيخ، وهو المصدر الثاني لهذه الزيارة:

ثمّ يقول (مائة مرة خ ل): اللهمّ العن أول ظالم... اللهمّ العنهم جميعا، يقول ذلك مائة مرة، ثم يقول: السلام عليك يا أبا عبدالله... وعلى أصحاب الحسين الذين بذلوا مهجتهم دون الحسين، يقول ذلك مائة مرة، ثم يقول اللهمّ خصّ أنت... .

ولعل المتفاهم من هذا التعبير أنّ نفس ذلك القول يقوله مائة مرة، لا خصوص الفقرة الأخيرة، وعلى تقدير قبول الإجمال، يمكن رفعه بما جاء في المصدر الأول وسيأتي إن شاءالله أنّ الزيارة واحدة والاختلاف نشأ عن اختلاف المصدر الذي رجع إليه كل من ابن قولويه والشيخ الطوسي قدس سرهما، فالصحيح هو ما عليه العمل بين المؤمنين.

٥

تقديم لكتاب ثلاثيات الكليني*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، وأفضل الصّلاة والسلام على خاتم النبيين وآله الأئمة الهداة المهديين، سيّما خاتمهم وقائمهم بقيّة الله في العالمين (أقرّالله بظهوره قلوب المؤمنين)

و بعد: فقد كان من دواعي السرور و الاعتزاز أن وُفّقت لقراءة هذا الكتاب الجليل قبل تقديمه للطبع، و هو يتضمّن بحوثاً علميّة مهمّة في حقلي الحديث والرجال، أبدعه وحقّقه ونسّقه أخي العزيز سماحة العلاّمة الحجّة الحاج الشيخ أمين العاملى (دام تأييده و تسديده) وقد وُفّق ـ والحمدللّه وحده ـ لإنجاز مشروعه العلمي متميّزاً بالدقّة في التحقيق، والإبداع في البحث، والسلامة في التعبير، ولاغرو في ذلك، فقد قضى شطراً من حياته الشريفة في دراسة روايات اهل بيت العصمة والطهارة (سلام الله عليهم أجمعين) سنداً و متناً ودلالةً، وشمِلته العناية الالهية حيث كتب جملة من الآثار العلمية المتميزة في هذا المجال، نُشر بعضُها والبعض الآخر في طريق النشر، كما يرجى له في المستقبل ان يخدم مدرسة اهل البيت (سلام الله عليهم اجمعين) خدمات جليّة، إن شاء الله تعالى.

---

* ثلاثيات الكليني و قرب الاسناد، لأمين ترمس العاملي، ط. الأُولى، قم، دارالحديث، ١٤١٧ق.

الكتاب يُلقي ضوءاً على طائفة من روايات «الكافي الشريف»، و هي الروايات التي قلّت فيها الواسطة بين مولانا الإمام الصادق (سلام‌الله عليه) و بين مؤلّفه الشيخ الثقة الجليل أبي جعفر الكليني (قدّس‌الله نفسه الزكيّة) هذا المجهود و إن كان محاولةً موفّقةً لتحقيق و ضبط جزء يسير من ذاك الكتاب الكبير، إلّا أنّه أوضح الطريق الفنّي لكيفيّة دراسة كلّ «الكافي الشريف».

«الكافي الشريف» موسوعة كبرى في معارف أهل البيت (سلام‌الله عليهم أجمعين) وهو من أجلّ كتب الإمامية (أنارالله برهانهم) شأناً، وأعظمها قدراً، وأشهرها ثبوتاً، وأكثرها انتشاراً، وأشملها للروايات المعتبرة سنداً ومتناً، كثيرة فوائدُه، قليلة أخطاؤه؛ فللّه دُرّ مؤلّفه العظيم (قدّس‌الله نفسه الزكيّة).

هذا الكتاب العظيم و إن تصدّى له الكثيرون بالتحقيق والشرح والتوضيح، لكنّه بعدُ بحاجةٍ ماسّةٍ ـ خدمةً للمذهب ـ إلى تحقيق أصله، و ضبط نصوصه، وايضاح أسانيده، وشرح متنه، و ما إلى ذلك... نسأله سبحانه و تعالى أن يوفّقَ رجالاً أكِفّاءاً يقومون بهذه الخدمة العلميّة الكبرى.

ختاماً أرجو أن ينتفع بهذا الكتاب إخواننا الأفاضل في الحوزات العلميّة، و أن يكون مبادرةً علميّةً جليلةً لتوجيه الأفكار نحو تحقيق معارف أهل البيت (سلام الله عليهم أجمعين).

و آخر دعوانا أن الحمدللّه ربّ العالمين.

أحمد المددي الموسوي،

قم المقدّسة

١٢/ محرم الحرام/ ١۴١٧

بخش چهارم:

اصول فقه

۱. علل، ریشه‌ها و چگونگی پیدایش علم اصول
۲. علم اصول و دانشهای زبانی
۳. علوم اعتباری و روشهای واقع‌گرایانه
۴. اصول فقه حکومتی
۵. سابقه و ثمرات نگرش تاریخی در استنباط فقهی
۶. فلسفه اصول فقه

۱

علل، ریشه‌ها و چگونگی پیدایش علم اصول*

□ **پیش از پرداختن به موضوع اصلی گفت‌وگو یعنی بررسی پیدایش اصول و ادوار و مکاتب آن، لطفاً توضیح دهید که این بحث با دانستن تاریخ مسأله‌های اصولی و پیشینه هر بحث چه نسبتی دارد؟**

■ بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدللّه رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین. این دو بحث در عین ارتباط، از همدیگر مستقل‌اند. در این زمینه دو دسته بحث وجود دارد:

یک شکل بحث در مسائل کلی علم اصول است که در آن ریشه‌ها، زیربناها، فلسفه‌ها و نیز ادوار علم اصول بررسی می‌شود. گاهی این امور را داخل در مباحث «فلسفه اصول» می‌دانند. در حقیقت در فلسفه اصول نگاهی عام به کل اصول می‌افکنیم. مسائل مهم مطرح شده در این باب، معمولاً از این قبیل است: علم اصول چه زمانی پایه‌گذاری شد و ریشه‌های اولیه آن‌چه بود؟ نخستین مسأله یا مسائل اصولی چرا و چگونه مطرح شد؟

---

* جایگاه‌شناسی علم اصول، سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، ج ۱، ص ۱۲۹-۴۱، معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۵.

نخستین کوششهای ما در تدوین اصول چگونه بود؟ نخستین کوشش‌های اهل سنت در تدوین اصول چگونه بود؟ زیربناها و بسترهای فکری هر کدام چگونه ایجاد شد؟ و مسائلی از این دست....

البته یادآوری این نکته نیز بی‌فایده نیست که چون ما علم اصول را جزء علوم اعتباری می‌شماریم، معتقدیم که لازم نیست موضوع واحد داشته باشد. اگر در علوم حقیقی، موضوع باید واحد باشد، علوم اعتباری ممکن است چند موضوع داشته باشند. این مسأله در ابتدای کفایه آمده است[۱] و مرحوم آقای مشکینی در حاشیه‌اش بر کفایه[۲] و دیگران[۳] هم این مسأله را به نحو مفصل بررسی کرده‌اند. به نظر ما لازم نیست علوم اعتباری، موضوع واحد داشته باشند و مسائل آنها نیز محدودیت معینی ندارد. از این رو، اگر مسائل جدیدی مطرح شود، انگیزه‌ای برای تأسیس علم جدید نداریم تا آن مسائل را به آن علم اختصاص دهیم. بر این اساس لازم نیست علم جدیدی به نام «فلسفه اصول» ایجاد کنیم و مسائل پیش‌گفته را به آن اختصاص دهیم.

سنخ و شکل دیگر بحث تاریخی، مسائلی را در بر می‌گیرد که نسبت به سنخ اول جزئی‌تر است. در این بحث، از پیشینه تاریخی هر مسأله و سیر تاریخی آن سخن می‌گوییم. به عبارت دیگر، می‌گوییم فلان مسأله اصولی در طی ادوار گوناگون چه تغییراتی یافته و چه مراحلی را پشت سر نهاده است؛ مثلاً در بررسی مسأله «اصالة الاحتیاط» که برخی از علماء بحثی با عنوان «اصالة الحظر» مطرح کرده است[۴]. حظر به معنای منع است. این «اصالة الحظر» شبیه همان «اصالة الاحتیاط» امروزی است، بدین معنا که اگر شک کردیم چیزی جایز است یا نه، با تمسک به اصالة الحظر می‌گویند جایز نیست. کسانی که معتقد به اصالة الحظر هستند، می‌گویند انسان و اشیا، ملک خدا هستند و

---

۱. رك: کفایة الأُصول، ص ۸.

۲. کفایة الأُصول مع حاشیة المشکینی، ج ۱، ص ۴.

۳. حقائق الأُصول، ج ۱، ص ۱۰؛ فوائد الأُصول، ج ۱، ص ۲۴؛ نهایة الافکار، ج ۱، ص ۴.

۴. عدّة الأُصول، ج ۲، ص ۷۴۲.

نمی‌توان بدون اجازه کسی در ملک او تصرف کرد. این سخن چنان‌که می‌بینیم، روح فقهی دارد و گزاره‌ای فقهی است. بعدها مرحوم وحید بهبهانی در برابر این سخن، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را مطرح کرد[1] که از دل این سخن، اصل «برائت» زاده شد. اخباریها در مقابل قبح عقاب بلابیان، «وجوب دفع ضرر محتمل» را مطرح کردند. برخی از آقایان معاصر در برابر قبح عقاب، بلا بیان قاعده «حق الطاعه» را پیش کشیدند، بدین معنا که در مسأله پیش‌گفته، طاعت مولا اقتضا می‌کند که آن کار را انجام ندهیم.

چنان‌که گفتیم، اصالة الحظر، روح فقهی دارد و از طرف دیگر قبح عقاب بلا بیان و وجوب دفع ضرر محتمل و همچنین حق الطاعة روح کلامی دارند؛ در حالی‌که ما در این بحث می‌توانیم به جای داشتن دیدگاه فقهی یا کلامی، بحث اصولی مطرح کنیم؛ مثلاً به جای آن تعابیر و مباحث فقهی و کلامی بگوییم آیا احتمال، فی نفسه منجّز است یا نه؟ به عبارت دیگر، در نظر عرف، خود احتمال، منجّز است یا نه؟ دیگر آنکه اصلاً آیا جعل و اعتبار، فی نفسه و دائماً منجّز است؟

به نظر ما ادله‌ای چون قبح عقاب بلا بیان، اصاله الحظر، وجوب دفع ضرر محتمل و نیز حق الطاعه، علاوه بر اینکه دارای روح فقهی و کلامی است، قصور دارد؛ در حالی‌که سخن گفتن از تنجیز الاحتمال و حجیة الاحتمال، بحث اصولی است و دیدگاه و زاویه دید ما را در مسأله عوض می‌کند و به عبارت دیگر، به دنبال قبح عقاب بلا بیان و مسائلی از این دست نمی‌رویم.

این مباحث درواقع نوعی پژوهش تاریخی در باب مسائل اصول است. یکی از فضلا به من اعتراض می‌کرد، که چرا در بحثها تاریخ می‌گویم؛ بحثهای عقلی و اصولی چه ارتباطی به تاریخ دارند؟! پاسخ دادم که ما اگر تاریخ مسأله را به درستی نشناسیم و ندانیم که اصولیها در گذشته چگونه با این مسأله برخورد کرده‌اند، نمی‌توانم درباره مسأله قضاوت درستی کنیم.

---

۱. الفوائد الأُصولیة، ص ۳۵۰.

مثال دیگر مسأله تعارض است. اهل سنت مفصّل به این مسأله پرداخته‌اند. در الإحکام آمِدی مرجّحات زیادی یاد شده است[۱]. علمای اخیر ما پنج یا شش مرجح بر شمرده‌اند؛ نظیر شهرت، موافقت کتاب، مخالفت عامه و....[۲] مرحوم شیخ این بحث را مطرح کرده است که باید از مرجحات منصوصه که در روایت هست، به مرجحات غیر منصوصه که شمار زیادی دارند نظیر تعدد راوی، کثرت راوی، اوثقیت و... روی آورد[۳].

اگر برای ما معلوم شود که سنیها در باب تعارض هیچ حدیثی از پیامبرﷺ ندارند، به نکات لطیفی دست پیدا می‌کنیم. معنای این سخن آن است که در آن زمان، تعارض نبوده است و این، دیدگاه ما را در این مسأله به کلی دگرگون می‌کند.

در نزد ما اولین روایت که در باب تعارض، از آنِ حضرت امیرعليه‌السلام است که در کتاب سلیم بن قیس هم آمده است. از آن حضرت از علت اختلاف روایت پیامبرﷺ پرسش می‌شود و او طی چهار قسم مسأله را می‌شکافد و بررسی می‌کند.[۴]

تمام مباحث اهل سنت در ترجیح، عقلانی است، بدین معنا که هیچ‌یک از مرجحات آنان منصوص نیست، ولی ما پنج یا شش مرجّح منصوص در دست داریم که از پیشوایان ما به دست ما رسیده است[۵].

همچنان‌که می‌دانیم، طب قدیم و طب جدید، دو شیوه درمانی متفاوت دارند. در طب قدیم معلول را مدنظر قرار می‌دادند، ولی در طب جدید علت را شناسایی می‌کنند و ریشه بیماری را از بین می‌برند. ما طرحی عرضه کردیم که این تقسیم‌بندی را در اصول لحاظ می‌کند و از این طریق بسیاری از مسائل اصولی ریشه‌یابی می‌شود. در علوم اعتباری هم می‌توان این مبنا را مطرح ساخت؛ و مثلاً در اصول بررسی کرد که چرا تعارض پیدا شد؟ یا

---

۱. رك: الإحكام، ج ۴، ص ۲۴۲.
۲. رك: فوائد الأُصول، ج ۴، ص ۷۹.
۳. رك: فوائد الأُصول، ج ۴، ص ۷۳.
۴. الكافي، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ج ۱، ص ۶۲، ح ۱.
۵. وسائل الشيعة، كتاب القضاء، ابواب صفات القاضي، الباب التاسع، ج ۲۷، ص ۱۰۶.

چه ریشه و زمینه‌ای منجر به پیدایش استصحاب یا تسامح در سنن یا قیاس گردید؟ وقتی با شواهد قطعی تاریخی توانستیم به این پرسشها جواب دهیم، نتیجه‌گیری آسان‌تر و اطمینان بخش‌تر خواهد شد.

در مسأله تعارض اگر بر فرض دانستیم که تعارض در کلمات پیامبرﷺ هم وجود داشته است، معلوم می‌شود که تعارض در مقام ثبوت هم بوده است، یعنی واقعاً چنین تعارضی وجود دارد و باید آن را به نحوی علاج کرد، اما اگر دانستیم که تعارض مربوط به زمان پس از پیامبرﷺ است، معلوم می‌شود این تعارض، فقط مربوط به مقام اثبات و علم خود ماست و میان این دو حالت، تفاوت از زمین تا آسمان است. البته بنده هیچ روایت ترجیحی را قبول ندارم و معتقدم حتی روایت عمربن حنظله در مقام ترجیح نیست؛ هرچند آقایان به جز آخوند خراسانی[1]، تا به امروز روایت عمربن حنظله[2] را در ترجیح گرفته‌اند.

کوتاه سخن اینکه در سنخ دوم بحث، چند مسأله بسیار کلیدی در علم اصول مورد بررسیهای تاریخی قرار می‌گیرد؛ مسائلی چون استصحاب، حجیت خبر واحد، برائت، تعارض، پیدایش علم رجال و مانند آن. در حقیقت کلیدی‌ترین مسائل و مباحث علم اصول در این چند عنوان خلاصه می‌شود.

□ آیا مباحث فقه تطبیقی یا مقایسه‌ای، از سنخ دوم بحث تاریخی نیست؟

■ فقه تطبیقی یا مقایسه‌ای عبارت است از بیان اقوال گوناگون فقهی درباره مسأله واحد. این کار در گذشته «فقه الخلاف» نام داشت که کتاب الخلاف شیخ طوسی نیز در همین موضوع نگاشته شده است. امروزه عربها به آن «فقه مقارَن» می‌گویند. این کار به دو شکل انجام می‌گرفت: در یک شکل، نویسنده اقوال گوناگون فقهی و آرای فقهای مذاهب را در باب مسأله می‌نوشت، سپس آنها را نقد و رد و نظر مختار خودش را اثبات می‌کرد.

---

۱. کفایة الأصول، ص ۴۴۴ـ۴۴۵.

۲. الکافی، کتاب افضل العلم، باب اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

در شکل دیگر هدف نویسنده رد نظریات مخالف نبود و صرفاً قصد ارائه گزارشی از آرای فقهای گوناگون داشت. در کتابهایی که در موضوع فقه الخلاف یا فقه مقارن یا تطبیقی نوشته می‌شد، تصویری از آرای فقهی کل جهان اسلام در باب مسائل و فروع عرضه می‌گردید و مثلاً گفته می‌شد که حنفیها، زیدیها، خوارج، معتزله، اشاعره و دیگر فرق و نحل در باب فلان مسأله چه گفته و چه دیدگاه‌هایی داشته‌اند.

□ حضرت‌عالی توضیحات مفیدی درباره سنخ دوم بحث که به پیشینه تاریخی مسائل کلیدی علم اصول مربوط می‌شد، ارائه فرمودید. لطفاً درباره سنخ اول یعنی زیربناهای علم اصول و نحوه تدوین آن نیز توضیحاتی بفرمایید.

■ راجع به کلیات تدوین علم اصول، سخن بسیار است. در این زمینه آنچه در زمان رسول‌الله ﷺ انجام گرفت بیشتر مربوط به جنبه‌های فقهی بود، تا مباحث کلی اصولی. نخستین چیزی که در اینجا یاد کردنی است، مربوط به واژه فقه است که خاستگاه قرآنی دارد. در قرآن، علاوه بر کلماتی چون «علم»، «تعقل»، و «تفکر»، گاهی تعبیر «فقه» و «تفقه» به کار رفته است. برای مثال از زبان مشرکان آمده است که به حضرت لوط علیه‌السلام می‌گفتند:

﴿ما نَفْقَهُ كَثِيراً مِمّا تَقُولُ﴾[1]؛

بسیاری از آنچه را که می‌گویی، در نمی‌یابیم.

همچنین درباره تسبیح موجودات آمده است:

﴿وَ إِنْ مِنْ شَيءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[2]؛

و هیچ چیز نیست، مگر آنکه او را تسبیح می‌گوید.

همچنین در تحریض به تفقّه آمده است:

﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا

---

۱. هود (۱۱): ۹۱.

۲. اسراء (۱۷): ۴۴.

﴿رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[۱]؛

چرا از هر فرقه‌ای از آنان گروهی رهسپار نشوند که تفقه و دین‌پژوهی کنند و چون به نزد قومشان بازگشتند، ایشان را هشدار دهند تا پروا پیشه کنند؟

در کتاب معالم آمده است: «الفقه فی اللغة الفهمُ»[۲].

از سوی دیگر، میان فهم و علم نیز تفاوت است فهم به معنای حرکت و کاوش فکری است و علم عبارت است از صورتی که از اشیا و معلومات در ذهن آدمی انطباع می‌یابد. در منظومه آمده است[۳]:

الفکر حرکة إلی المبادي و من مبادي إلی المراد

با این اوصاف معلوم می‌شود که فقه به معنای هوش یا حتی فهم نیست، بلکه تیزهوشی و نوعی فهم خاص است. در آیه پیش‌گفته که خداوند می‌فرماید: ﴿ولکن لا تفقهون تسبیحهم﴾، دیدن جمادات و در و دیوار، علم است، ولی درک تسبیح آنان فقه است و میان این دو تفاوت بسیار است. قرآن درک تسبیح در و دیوار را فقه خوانده است؛ زیرا افراد معمولی در و دیوار را می‌بینند و همین‌قدر علم دارند، ولی شنیدن صدای تسبیح در و دیوار، نوعی فهم خاص و ظریف است که هر کس بدان نمی‌رسد. بسیاری از عرفا گفته‌اند که صدای تسبیح در و دیوار یا اذان گفتنِ جمادات را به وقت اذان شنیده‌اند. ملای رومی گفته است:

فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه‌ی تأویلها بزدایدت[۴]

قرآن از چنین آگاهی لطیف ویژه‌ای به «فقه» تعبیر کرده است، نه «علم». از سوی دیگر، همین اصطلاح را درباره معارف دینی هم به کار برده است، آنجا که می‌فرماید: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾. از اینجا روشن می‌شود که شناخت ژرفای معارف دینی نیز ظرافتها و لطافتهای خاصی دارد و همچون دانستن تسبیح جمادات که امری غیبی است،

---

۱. توبه (۹): ۱۲۲.

۲. معالم الدین، ص ۲۶.

۳. شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۷.

۴. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۲۲.

هر کس را به ژرفای آن راه نیست و کوشش و جوشش فراوانی لازم است تا کسی موفق به تفقه در دین شود. شاید از همین رو در روایات آمده است که شخصی از امام باقر علیه السلام مسأله‌ای پرسید و حضرت بدو پاسخ داد. آن پرسنده به حضرت عرض کرد: ولی فقها در این باب چنین نمی‌گویند. حضرت به او فرمود:

یا ویحك و هل رأیت فقیهاً قط، إنّ الفقیه حقّ الفقیه الزاهد عن الدنیا الراغب في الآخرة المتمسّك بسنّة النبي صلی الله علیه و آله[1].

وای بر تو! اصلاً آیا تاکنون فقیهی دیده‌ای؟ فقیه حقیقی به معنای واقعی کلمه کسی است که در برابر دنیا زاهد باشد و به آخرت رغبت داشته باشد و به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله تمسک کند.

آوردن لفظ «فی» در آیه ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ شاید بدین معنا باشد که تفقه مورد نظر در کل مجموعه دین اعم از جهان‌بینی، احکام، اخلاق و حتی تواریخ مربوط به دین است. قرآن درباره نوح و لوط، گزاره‌هایی تاریخی بیان کرده که جای پژوهش دارد. همچنین درباره اعتقادات مسیحیان و یهودیان و نیز از تورات اصلی و تحریف‌نشده مطالبی گفته است که مورد قبول مسیحیان و یهودیان نیست. تفقه در دین، شامل پژوهش درباره مواردی از این دست هم می‌شود. لذا محدوده فقه، گسترده است و فقط شامل احکام ظاهری شریعت نمی‌شود.

ظاهراً انذار در آیه مزبور نیز انذار کیفری و جزایی نیست، که اگر چنین بود، دلالت بر حجیت خبر می‌کرد، بلکه منظور انذار به مجموعه شریعت است؛ چنان‌که در جای دیگری از قرآن آمده است:

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[2]؛

[بگو:] این قرآن بر من وحی شده است تا از طریق آن به شما و همه کسانی که به آنها می رسد، هشدار دهم.

---

۱. الکافي، ج ۱، ص ۷۱.

۲. انعام (۶): ۱۹.

مطلب دیگری که دانستن آن به عنوان مقدمه بحث ضرورت دارد، فرق نهادن میان «روایت» و «درایت»، یا به دیگر سخن، تمییز میان «فقیه» و «راوی» است. یکی از علمای اهل سنت به نام ابوالحسن علی رامهرمزی کتابی دارد به نام المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی. باید میان راوی صرف و کسی که قدرت فهم حدیث را دارد، فرق نهاد. تعبیر راوی[1] و واعی[2] وأوعیه[3] در میراث کهن حدیثی فراوان به کار می‌رفت. در زمانهای گذشته میان راوی و فقیه تفاوت بسیار بود. لذا در شرح حال برخی از روات حدیث گفته‌اند: «و کان فقیهاً»[4]؛ چراکه راوی شدن آسان بود، اما فهمیدن ظرافتها کار دشواری بود.

کتاب مزبور اولین کتاب اهل سنت در موضوع درایة الحدیث است و از منابع مهم به شمار می‌آید و اخیراً به چاپ رسیده است. گفتنی است این کتاب آگاهیهای چندانی به دست نمی‌دهد و تا حدی مشوّه است. منظور از ذکر نام این متن کهن این بود که بدانیم تمایز میان راوی و فقیه، و فرق نهادن میان روایت و درایت، امری کهن و مربوط به زمان‌های پیشین است. براساس یکی از احادیث نبوی معروف، کسی که چهل حدیث را حفظ کند، خداوند در روز قیامت او را عالم و فقیه محشور می‌کند[5]. به عبارت دیگر، حفظ چهل حدیث به منزله فقیه شدن است.

در حدیث نبوی دیگری که با بحث ما ارتباط دارد و شیعه[6] و سنی[7] آن را نقل کرده‌اند، آمده است: «نَضّر الله عبداً سمع مقالتی فوعاها وحفظها فبلّغها من لم یسمعها...؛».

---

۱. الکافی، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم، ج ۱، ص ۳۳، ح ۹.
۲. الکافی، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم، ج ۱، ص ۳۳، ح ۷.
۳. الکافی، کتاب الحجّة، باب انّه لم یجمع القرآن کلّه إلا الائمّة ﷺ، ج ۱، ص ۲۲۹، ح ۳.
۴. مانند أبان بن تغلب و ثعلبة بن میمون و زرارة بن أعین و.... رك: فهرست نجاشی.
۵. وسائل الشیعة، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب وجوب العمل بأحادیث النبی ﷺ، ج ۲۷، ص ۹۳، ح ۵۴، ص ۹۴، ح ۵۹ ـ ۶۰و...؛ کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۱۵۸ و ۲۲۴.
۶. الکافی، کتاب الحجّة، باب ما أمر النبی ﷺ بالنصیحة لأئمّة المسلمین، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۱ ـ ۲.
۷. سنن الترمذی، ج ۱، ص ۷۵.

سرسبز و روشن و گرامی‌باد مردی که کلام مرا بشنود و به‌درستی معنای آن را دریابد، آن‌گاه آن را برای دیگران، نقل کند.

این حدیث به الفاظ گوناگونی نقل شده است. «وعی» یعنی بیداری و فکر و روشن‌بینی؛ چنان‌که امروزه هم می‌گویند: «الوعی الإسلامی المعاصر». پیامبر این حدیث را در حجة الوداع فرمودند و در فقره دیگری از آن آمده است: «**ربّ حامل فقه غیرِ فقیه و ربّ حامل فقهٍ إلی من هو أفقه منه**»[1]. حضرت در این روایت به شنوندگان سفارش می‌کنند که کلام آن بزرگوار را نقل کنند و حدس و گمان و فهم و اجتهادات خود را به آن ضمیمه نکنند.

در زمان پیامبر ﷺ نکته‌ای که تأکید بسیاری بر آن می‌رفت، عنوان فقه و دریافتن لطافتها و ظرافتها و پشتوانه‌های حدیث بود. اگر مباحث متن‌شناسی و هرمنوتیک جدید را در دایره مباحث فقهی و اصولی به کار گیریم، به نتایج جالب توجهی می‌رسیم. لفظ «هرمیتوس» را که اصل عبارت منطق ارسطو است، شیخ الرئیس در کتاب شفا، «القول الشارح» ترجمه کرده است. استنباط و فهم چند معنا از یک کلام، ریشه در چنین مباحث فقهی و اصولی دارد. از آنجا که علم منطق با اصول و امور حقیقی ارتباط دارد، در آن هر کلام یک معنا دارد. برای مثال، جمله‌ای مانند «زید را اکرام کن»، از نظر منطقی معنا و مدلول واحد دارد، اما همین جمله در فقه، مدلولها و مفاهیم متعددی پیدا می‌کند و از آن لوازم معنوی دیگری استنباط می‌گردد؛ مثلاً «زید را اکرام کن» دست‌کم مستلزم آن است که به خانه زید هم برویم و از اینجا بحث مقدمه واجب به میان می‌آید. همچنین مفهوم این جمله آن است که کار دیگری برخلاف آن نکنیم و بحث امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است، مطرح می‌شود و همین‌طور مدلول سوم و چهارم و....

مطلب دیگری که به تدوین اصول در زمان رسول‌الله ﷺ مربوط می‌شود، کلیاتی است که گاهی به آنها «جوامع الکلم» گفته می‌شود (أعطیت جوامع الکلم)[2]. این نوع سخنان غیر از سلطه وحی و عالم تشریع و تکوین، حاکی از نوعی سلطه سیاسی هم هست. از این رو،

---

۱. الکافي، ج۱، ص۴۰۳، ح۱.

۲. الفقیه، ج۱، ص ۲۴۱، ح۷۲۴.

آهنگ این جملات سنگین است؛ مانند «لاضرر و لاضرار فی الإسلام»،[۱] «الزعیم غارم»[۲] و «العاریة مردودة»[۳]، «المومنون عند شروطهم»[۴]، «قضی بالشفعه ما لم تورّف».[۵]

این سخنان به رغم کوتاهی عبارت، اهمیت فقهی و اصولی بسیار دارند و درباره برخی از این عبارات (مانند لاضرر و لاضرار) کتابها و رساله‌های متعددی نوشته شده است. به مجموعه این اصول و قواعد کلی پس از تدوین، سنن رسول‌الله ﷺ گفته شد.

پس از پیامبر در دوران خلافت ابوبکر، با توسعه جهان اسلام، مسأله تدوین اصول شکل دیگری یافت. نخستین ریشه‌های علم اصول به معنای مباحث کل و مربوط به منابع و مصادر شریعت، در همین زمان پیدا شد. در همین زمان دو دلیل، وارد مصادر شریعت می‌شود که عبارت است از رأی و اجماع. در کتب اهل سنت آمده است که عنوان رأی مربوط به قرن اول است که در قرن دوم نام آن را «قیاس» می‌گذارند. حضرت امام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام معتقد بود که ما نیازی به رأی و اجماع نداریم و کتاب و سنت کافی است. چنین اختلافات بنیادینی منشأ این دو دستگی گردید. پس می‌توان گفت ریشه مباحث اصولی یا به تعبیر دیگر، نخستین مجادلات اصولی، به همین زمان باز می‌گردد.

همچنان‌که می‌دانیم هر حرکت اجتماعی در ابتدا به تثبیت قدرت و نظام می‌پردازد و لذا بیشتر به فعالیتهای سیاسی روی می‌آورد، تا اقدامات فرهنگی. این قاعده درباره آیین اسلام به عنوان نظامی سیاسی نیز صادق است. دین اسلام به عنوان حرکتی اجتماعی، در جهات گوناگونی نظیر سیاست، اخلاق، عقاید، قانون و فقه، سخن‌های بسیار داشت، ولی با این حال در ابتدای پیدایش با جنگ و گریز و نبردهای سیاسی مواجه شد. قرن اول قرن اختلافات سیاسی بود.

---

۱. الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۳، ح ۳۸۵۹.
۲. سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۸۰۴.
۳. عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۳۱۰.
۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۷۱.
۵. الفقیه، ج ۳، ص ۷۶، ح ۳۳۶۷.

در زمان خلیفه اول و دوم نبردهای بسیاری صورت گرفت؛ نظیر جنگهای ردّه و فتوحات. در زمان خلیفه سوم، کشته شدن خود عثمان مؤید سخن ماست. در زمان حضرت امیرمؤمنان جنگهای سه‌گانه جمل، صفین و نهروان صورت گرفت و این غیر از غارتها، حملات و جنگ و گریزهای کوچک و پراکنده بود. پس از معاویه، در زمان یزید واقعه خونین کربلا رخ داد. در زمان بنی امیه ماجرای زید اتفاق افتاد و این جریان تا حدود سال ۱۳۲که بنی عباس طی نبردهایی با بنی امیه، روی کار آمدند، ادامه یافت. هرچند در زمان بنی عباس هم جنگ و کشتار وجود داشت، ولی عباسیان از قدرت سیاسی تثبیت شده‌ای برخوردار بودند. بنی عباس از سال ۱۳۲تا ۶۵۶که هلاکو به بغداد حمله کرد و تشکیلات عباسیان را در بغداد از بین برد[1]، قدرت را در دست داشتند؛ هر چند پس از آن‌هم عده‌ای از آنان به مصر گریختند و تا چند قرن دستگاه عباسیان در آنجا برقرار بود.

بنابراین قرن اول هجری را می‌توان قرن جنگهای قدرت و اختلافات سیاسی و تثبیت قدرت دانست. در اواخر قرن اول اندک اندک فقها آشکار می‌شوند که از آن میان می‌توان به فقهای سبعه مدینه اشاره کرد؛ از جمله فقهای سبعه قاسم بن محمد بن ابی بکر است[2] که مرد شناخته شده‌ای بود و امام باقر علیه السلام هم دختر ایشان را که نوه محمدبن ابی بکر است، به همسری گرفت. چهره مهمی که می‌توانیم آن را واسطه میان قرن اول و دوم بدانیم و تأثیر بسیاری در جهان اسلام و به ویژه تشیع داشت، امام باقر علیه السلام بود. وفات ایشان بنابر قول مشهورتر در سال ۱۱۴روی داد؛ هر چند برخی ۱۱۶نیز گفته‌اند.

قرن دوم را می‌توان قرن فقها نامید؛ زیرا بزرگ‌ترین فقهای اهل سنت مربوط به همین قرن‌اند. ابوحنیفه در سال ۸۰ به دنیا آمد و به سال ۱۵۰ درگذشت[3]. امام صادق و امام رضا علیهما السلام مربوط به همین قرن‌اند. فقهایی چون مالک، شافعی، سفیان ثوری، اوزاعی، ربیعة بن ابی رحمن معروف به ربیعةالرأی و نیز فقهای درجه دو نظیر حَکَم، حسن بن

---

۱. البدایة والنهایة، ج ۱۰، ص ۴۰، ج ۱۳، ص ۲۰۰.

۲. انساب الاشراف، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۲۳.

صالح ثوری از فقهای زیدیه، برادرش صالح بن علی ثوری تا احمد بن حنبل در ابتدای قرن سوم را نیز باید یاد کرد. احمد بن حنبل که در ۲۴۱ وفات یافت[۱]، شاگرد شافعی بود.

قرن سوم را می‌توان قرن محدثین نامید؛ مثلاً احمدبن حنبل، هم فقیه و هم محدث است. تمام صحاح سته که مهم‌ترین کتب حدیث اهل سنت می‌باشند، در خلال قرن سوم نگاشته شده‌اند. بخاری، یکی از نویسندگان صحاح، شاگرد احمدبن حنبل است که در ۲۵۶ درگذشت.[۲] مسلم، یکی دیگر از ارباب صحاح، در ۲۶۱ق وفات یافت.[۳] این قرن، قرنِ انتشار حدیث و تثبیت، بررسی و تنقیح آن است.

□ برخورد مسلمانان و به ویژه صحابه، با دو عنصر قرآن و سنت طی قرون اولیه چگونه بود؟[۴]

■ برخورد صحابه با قرآن و حدیث از مسائل مهم قرون اولیه اسلام است که تأثیرات بسیاری بر جای نهاد. چنان‌که می‌دانیم در قرون نخستین اسلامی، جریانی تحت لوای شعار «حسبنا کتاب الله»[۵] به وجود آمد که اعضای فکری آن معتقد بودند کتاب‌الله همه چیز را در بر دارد و با وجود آن نیازی به منبع دیگری نداریم. این بحث در اصل به لزوم مراجعه به سنت باز می‌گردد. بیشتر اهل سنت و عده‌ای از شیعیان بر این باورند که سنت، عبارت از احکامی است که در خود قرآن وجود داشته است، ولی ما قادر به استنباط آن نیستیم، لذا پیامبر آن احکام را برای ما بیان کرده است. درباره این مبنا که بیشتر اهل سنت آن را پذیرفته‌اند، در روایات ما هم اشاراتی وجود دارد. عده‌ای از فقهای شیعه به ویژه معاصرانی که با دنیای اهل سنت ارتباط دارند، نیز دانسته یا ندانسته بر این باورند که سنت در بطن قرآن وجود دارد، ولی دست استنباط ما از آن کوتاه است. از این رو، این بزرگواران

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۸۷.

۲. تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۳۳.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۰۴.

۴. به مقالات آغازین این مجموعه مراجعه شود.

۵. صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۳۸، ج ۷، ص ۹؛ صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۶.

گفتار پیامبر را «بیان وحیانی» خوانده‌اند؛ یعنی بیانی که برخاسته از جعل پیامبر نیست و به مثابه وحی است.

در برابر این مبنا، روایات صحیح و صریحی داریم که نشان می‌دهد سنت، احکامی بوده که خود پیامبر جعل فرموده است؛ مثلاً خداوند نماز را دو رکعت قرار داده، ولی آن حضرت به نمازهای ظهر و عصر و عشا، دو رکعت و به نماز مغرب یک رکعت افزوده است.[۱] همچنین در باب مأکولات، افزون بر چیزهایی که خداوند حرام کرده، پیامبر نیز برخی از خوردنیها را حرام دانسته است.[۲]

ربای «نسیئه» نیز از جمله مواردی است که به جعل رسول‌الله حرام شده است. برای روشن شدن مطلب باید بدانیم[۳] که در جزیرة العرب دو گونه ربا متعارف بود: یکی از اقسام ربا مربوط به مشرکان مکه است، و دیگری یهودیان مدینه. گفته‌اند رباخواران معروف مکه بنو مغیرة و عباس (عموی پیغمبرﷺ) بودند که پولشان را به عنوان ربا به اهل طائف می‌دادند و از آنان سود می‌گرفتند. اصلاً لفظ «چک» واژه جدیدی نیست و بنا به گفته نویسنده المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، قبل از اسلام «چکو» رواج داشت. «چکو» به معنای ورقه یا برات یا چک امروزی است و در کتاب پیش‌گفته ضبط صحیح آن آمده است. یهودیان آن زمان مبالغ را از افراد می‌گرفتند و در ازای آن ورقه یا حواله‌ای به آنان می‌دادند. این افراد با ارائه این حواله می‌توانستند پول خود را از جای دیگری دریافت کنند و این درست مانند کاربریِ چک امروز است. این گمان که ما امروزه از ربا در سرمایه‌گذاری استفاده می‌کنیم و لذا این کار ربا نیست، گمان بیهوده‌ای است. سرّ ربای مشرکان مکه به طور کلی به همین نحو بوده و در اسلام تحریم شده است.

پیامبر افزون بر آن، ربای نقد را هم تحریم کرد. ربای نقد بدین شکل است که برای

---

۱. الکافي، کتاب الحجّة، باب التفویض إلی رسول‌الله ﷺ، ج ۱، ص ۲۶۶، ح ۴.

۲. الکافي، کتاب الاشربة، أبواب الأنبذة، باب انّ رسول‌الله ﷺ حرّم کلّ مسکر، ج ۶، ص ۴۰۷.

۳. رک: مقالهٔ «بحثی در باب ربا»، در بخش پنجم همین مجموعه.

مثال، بیست کیلو گندم را با ۲۵ کیلو گندم معاوضه کنیم. این ربای نقد قیودی داشت و صحابه نیز تا آنجا که نقل شده، این را به عنوان یکی از سنن رسول‌الله ﷺ قبول کردند. البته نقل شده است که ابن عباس این مطلب را قبول نداشت و برخی هم گفته‌اند بعدها از نظر خود عدول کرد و آن را پذیرفت.

به هر حال، اعمالی در شریعت هست که برخاسته از جعل خود رسول‌الله ﷺ است. بعدها این مطلب منشأ بحث بسیار معروفی در اصول فقه شد که در آن، حجیت سنت و ریشه‌های آن و اینکه چه زمانی به آن نیاز افتاد، بررسی می‌شود.

خود اهل سنت از عایشه نقل می‌کنند:

شبی دیدم پدرم ناراحت است و نمی‌خوابد. صبح علت ناراحتی‌اش را پرسیدم، گفت: دخترم احادیثی را که از پیامبر ﷺ نوشته‌ام، بیاورم و آنها را آتش زد! او گفت: ترسیدم احادیث را از کسانی نوشته باشم و اشتباه باشد[1].

سه اقدام خلیفه برای منع تدوین

خلیفه دوم برای منع تدوین حدیث، سه کار جداگانه کرد:

۱. منع تدوین سنن پیامبر: علت دیگر بیم افزوده شدن سنن پیامبر به قرآن است. معروف است که عمر در جلسهٔ مشورتی خود در باب تدوین سنن پیامبر، در نهایت به این نتیجه رسید که نه تنها سنن پیامبر را تدوین نکند، بلکه از تدوین آن جلوگیری کند[2].

---

۱. کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۲۸۵.

۲. منظور از سنن، افعال و احکام پیامبر ﷺ بود، در مقابلِ فرایض که احکام مذکور در قرآن به شمار می‌آمد. نقل شده که عمر در منع از کتابت حدیث، حدیث را به مِیشناه یهودیان تشبیه کرد و گفت: «مثناة کمثناة اهل الکتاب» (رک: تدوین السنة الشریفة، ص ۲۷۴، ۳۳۹ ـ ۳۴۱، أضواء علی السنة المحمدیة، ص ۴۷). لفظ «مثناة» را به صورت «مِسنا» و «مِشنا» هم نقل کرده‌اند. مِسنا معرّب مِشنا است. اما مثناة، ترجمه این واژه به عربی است؛ یعنی که این کتاب، مثنای تورات (و به تعبیری: تورات دومین) و عدیل آن است. خلیفه دوم می‌دانست که نسلهای بعدی یهود، ←

۲. منع کتابت سخنان پیامبر: یکی از اقدامات او جلوگیری از نقل و کتابت سخنان پیامبر بود؛ مثل جلوگیری از نقل احادیثی که عبدالله بن عمروعاص از پیامبر شنیده بود و آنها را کتابت می‌کرد. ظاهراً علت این اقدام همان روایت ابوسعید خدری در نهی پیامبر از کتابت حدیث بود.

۳. منع اِکثار حدیث (نقل قول) از پیامبر: خلیفهٔ دوم بر این باور بود که بر اثر فاصله گرفتن از زمان پیامبر و ضعف حافظه، احتمال اشتباه و نقل حدیث، احتمال نسبت کذب و دیگر آفتها، سخنان پیامبر کم یا زیاد می‌شود. از همین رو، عمر با کسانی مانند ابوهریره ـ که وی با وجود مصاحبت اندک با پیامبر، سخنان بسیاری را به آن حضرت نسبت می‌داد ـ عبدالله بن مسعود و ابودرداء به سبب اکثار حدیث از رسول‌الله به شدت برخورد کرد.

به نظر می‌رسد که این سه اقدام، با همین ترتیب تاریخی هر چند به دلیل سالشمار نبودن ثبت این وقایع، نمی‌توان قاطعانه نظر داد.

◻ مسأله منع عمر از تدوین حدیث از مباحث دامنه‌دار معاصر است. لطفاً درباره این ماجرا و زمینه‌های تاریخی و پیامدهای آن توضیح دهید.

■ مسأله منع عمر از تدوین حدیث، متأسفانه به رغم بررسی‌های مفصل چنان‌که باید کاویده نشده است، حتی در بسیاری از پژوهشهای اهل سنت نیز حق مطلب ادا نشده است. پیش از هر چیز باید بدانیم که عمر در این زمینه سه اقدام متفاوت انجام داد که در

← سنن اوصیای حضرت موسی علیه‌السلام را به تورات افزودند که مکمّل احکام تورات به شمار می‌آمد؛ یعنی همان بخشی که امروزه آن را میشناه می‌نامیم (رک: مدخل «تلمود» در دانشنامه جهان اسلام، ج ۸). لذا عقیدهٔ عمر این بود که اگر سنن نبوی گردآوری شود، کتابی خواهد شد همانند میشنه یهودیان که به تورات اضافه شده است، و بنابراین با قرآن خلط خواهد شد و منشأ اختلاف خواهد گردید؛ در حالی‌که دیدیم بعدها سنن نبوی تدوین شد و با قرآن نیز در نیامیخت و از جایگاه کتاب‌الله نکاست. همین‌جا بیفزایم که خلیفهٔ دوم از طریق یهودیان مدینه با فرهنگ مکتوب یهودی و کتاب مقدس آنان تورات آشنا بود و کتابت را نیز از یهودیان آموخته بود. شواهدی از کتاب و سنت در دست است که نشان می‌دهد یک نسخهٔ اصیل و تحریف نشده از تورات نزد احبار یهودی مدینه نگهداری می‌شد. در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ۹۳). این آیه به همین نسخهٔ اصیل تورات اشاره دارد.

کتابهای ما این سه کار با هم خلط شده است. این سه کار عبارت‌اند از:

بحث اول مربوط به این پرسش است که آیا سنت رسول‌الله را تدوین کنیم یا خیر؟ رابطه سنن با «ما جاء فی الکتاب» مانند رابطه بین نقش و نگار یک دیوار محافظ و آن دیوار است که نسبت تکمیلی و تحسینی و تجمیلی با آن دیوار دارند. هر کس که مسلمان شود، گویا وارد یک چهار دیواری شده که از بسیاری امور زیان‌آور در امان است. به عبارت دیگر، صرف همین چهار دیواری می‌تواند از انحرافات بسیاری جلوگیری کند، اما اینکه این چهاردیواری، آراسته و تمیز و فاقد آلودگی باشد، بحث دیگری است. آن دیوار همان فرایض مورد اتفاق و سنت قطعی است؛ مثلاً اصل نماز مورد اتفاق همه مسلمانان است، اما اینکه ذکر رکوع یا سجده چه باشد و چند بار تکرار شود، مربوط به سنن است که به سان همان نقش و نگار دیوار است. براساس مجموع روایات، سنن و فرایض را این‌گونه می‌توان ترسیم کرد.

سنن به همه کارهای پیامبر و تاریخ زندگی ایشان مربوط نیست و با مطلق حدیث تفاوت دارد. برای مثال، اگر در قرآن حکم وجوب نماز نازل می‌شد، بقیه جزئیات آن را سنت رسول‌الله بیان می‌کرد. ظاهراً قرآن در زمان پیامبر طبق سنت عملی ایشان تفسیر می‌شد و به هر حال، سنت جدا از کتاب نیست.

مسأله تدوین سنن رسول‌الله با پیشنهاد برخی از صحابه به خلفا مطرح شد. آنان معتقد بودند که آیندگان مانند آنها که پیامبر را دیده و از او حدیث شنیده‌اند، نخواهند بود و برای جلوگیری از اختلاف، بهتر است سنن تدوین شود تا آیندگان نیز به آن دسترسی داشته باشند.

عمر در برابر این پیشنهاد یک ماه فرصت خواست. پس از گذشت یک ماه به آنان گفت:

> من قصد داشتم که سنن رسول‌الله را بنویسم، ولی به یاد اقوامی افتادم که پیش از شما بودند و کتابهایی نوشتند و به آنها مشغول شدند و از کتاب خداوند باز ماندند. به خدا سوگند، من کتاب خدا را با هیچ چیز تلبیس و تعویض نمی‌کنم![1]

---

۱. جامع بیان العلم و فضله، ص ۹۰؛ أنساب الأشراف، ج ۱۰، ص ۳۳۸؛ الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۱۷.

در متون تاریخی آمده است: «عمر باخبر شد که در دست مردم کتابهایی هست. از این بابت ناراحت شد و اعلام کرد: ای مردم، شنیده‌ام که در میان شما کتابهایی پیدا شده است. بدانید که بهترین آن کتابها، متعادل‌ترین و قدیم‌ترین آنها است. هر کس کتابی دارد، به نزد من آورد تا رأی خود را در آن باب به او بگویم. مردم گمان کردند او قصد بررسی و تنظیم و تعدیل آن کتابها را دارد تا در میان آنها اختلافی باقی نماند. از این رو همگان، کتابهای خود را به نزد او بردند، ولی او ناباورانه دستور داد همه آن کتابها به شعله‌های آتش سپرده شود. پس از آن گفت: «أمنیة کأمنیة أهل الکتاب»؛ اینها رؤیاهایی چون رؤیاهای اهل کتاب است. در برخی از نقلها آمده است: «مشناة کمشناة اهل الکتاب»؛ یعنی اهل کتاب نیز در ابتدا فقط کتاب‌الله داشتند، ولی پس از آنکه مشنا نوشته شد، تورات را رها کردند. من نمی‌خواهم بلایی که بر سر تورات آمد، بر سر قرآن نیز بیاید.[1]

مشنا ـ که آن را «مسنا»، «مسناة» «مشناة» و «مثناة»، نیز گفته‌اند ـ نام یکی از متون مذهبی یهود است که در نزد آنان اهمیت بسیاری دارد. برای فهم بهتر این نقل تاریخی و لفظ مشنا، دانستن سابقه یهود پژوهی در جزیرةالعرب و نزد افرادی چون عمر لازم است:

در زمان نزول قرآن، در مدینه، به علت وجود یهودیان، خط عبری رایج بود، اما در همین زمان در مکه خط یمنی که «مسند» نامیده می‌شد، رواج داشت. در کتاب المفصّل فی تاریخ العرب قبل الإسلام الفبای خط مسند آمده است. مردم مکه برای تجارت، تابستانها به شام، و زمستانها به یمن می‌رفتند و این موضوع در قرآن نیز یاد شده است: ﴿رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾.[2] مردم مکه بر اثر ارتباط با یمن و مواریث فرهنگی آنجا، خط مسند را آموخته بودند. خط رایج مناطق شام، سریانی بود. این خط، خط مقدسی شناخته می‌شد و تورات و انجیل و کتب مقدس را با آن می‌نوشتند. در اوایل بعثت و در زمان ساسانیان، برادرِ اُکیدر، پادشاه عراق که «بِشر» نام داشت، در حیره خط سریانی آموخت. بعدها در حیره شهر کوفه ساخته شد که امروزه نزدیک نجف است. در حیره یهودیان و مسیحیان فراوان بودند. این

---

۱. الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۴۳.

۲. قریش (۱۰۶): ۲.

خط را در اوایل، خط «حیری» و بعدها «کوفی» نامیدند. «بِشر» پس از آموختن خط حیری که در اصل مأخوذ از سریانی بود، به مکه آمد و با خواهر ابوسفیان یعنی عمه معاویه، ازدواج کرد. او این خط جدید را که تا آن زمان در مکه رواج نداشت، به اهل مکه از جمله سفیان بن‌اُمیة وأُبوقیس بن عبدمناف یاد داد[1].

چنان‌که گفتیم این ماجرا، مقارن با نزول قرآن بود. از این رو، قرآن را نیز در ابتدا با همین خط می‌نوشتند. گفتنی است خط حیری نقایصی داشت که از آن جمله می‌توان به نداشتن الف وسط کلمه اشاره کرد. هنوز هم در قرآنهای ما allāh را به صورت «اللـه» می‌نویسند؛ حال آنکه اگر الف وسط آن نیز نگاشته شود، باید این‌گونه می‌بود: «اللاه». منعکس نشدن الف وسطِ کلمه در نوشتار در کلماتی چون رحمن، ذلک و بسیاری از کلمات دیگر نیز وجود دارد و اگر مطابقت ملفوظ و مکتوب را در خط، اصل بدانیم، این مطلب از مهم‌ترین کاستیهای خط حیری یا کوفی است. از آنجا که این خط تا سه قرن در جهان اسلامی رواج داشت و متون مذهبی نظیر روایات با آن نوشته می‌شد، نقایص پیش‌گفته منشأ تصحیفها و آشفتگیهایی در متون حدیثی ما گردید. لذا در اوایل قرن چهارم توسط ابن‌مُقْله ـ که وزیر و از خطاطان معروف و چیره‌دست بود ـ به خط نسخ امروزی تبدیل شد. بعدها از ترکیب نسخ و خط دیگری به نام «تعلیق» خط «نستعلیق» زاده شد. خطی که بیشتر نوشته‌های عربی امروز با آن کتابت می‌شود، همان خط نسخ است که ابن مُقْله با رفع برخی از کاستیهای خط کوفی و اعمال تصرفاتی دیگر، آن را پدید آورد.

◻ حضرت‌عالی اشاره فرمودید که عمر در شمار نخستین کسانی است که سریانی آموخت. آیا از دید شما آشنایی او با مواریث یهود، تأثیری بر دیدگاه‌های کلی او درباره تدوین سنن بر جای نهاد؟

■ چنان‌که اشاره کردیم، عمر از افراد معدودی است که در مکه خط سریانی یا کوفی را یاد گرفتند. هنگامی‌که عمر از مکه به مدینه آمد، در مدینه با یهودیان به طور کلی و به

---

۱. جمهرة أنساب العرب، ۴۲۹؛ فتوح البلدان، ص ۴۵۳.

خصوص با کعب الاخبار ارتباط و آشنایی برقرار کرد. او ارتباط ویژه و مرموزی با کعب الاخبار داشت که از سران یهود و آشنا به اخبار و احکام یهودیان بود.

در پی این ارتباط نزدیک و صمیمی، عبری را هم فرا گرفت و با میراثهای یهود آشنایی عمیقی پیدا کرد. همان‌طور که غیر مسلمان وقتی با هر انگیزه‌ای با دین اسلام آشنایی جدی حاصل می‌کند، از فرقه‌های گوناگونی چون شیعیان و سنیها و زیدیها و از مبانی و اختلافاتشان آگاه می‌گردد، عمر نیز از روابط درون یهود و فرق گوناگون و اختلافاتشان آگاهی یافت. در روایت آمده است که روزی عمر نزد پیامبر فقراتی از تورات را به زبان عبری می‌خواند. آن حضرت بسیار خشمگین شدند در اینجا بود که رسول خدا این جمله معروف را فرمودند: «لوکان موسی حیّاً لما وسعه إلّا أن یتّبعنی»؛ اگر موسی در این زمان زنده می‌بود، راهی جز پیروی از من نداشت![1]

مسلماً آگاهی عمر با زبان و فرهنگ و مواریث کهن یهود، تأثیر بسیاری در نگرشهای کلی از جمله به سنت داشت. تشبیه سنن پیامبر به «مثنا»، نشان از این دیدگاه او دارد. در میان مواریث یهود، علاوه بر تورات که کتاب اصلی است، متن مقدسی به نام مشنا هم وجود دارد. این کتاب امروزه در کشورهای عربی مِشنا تلفظ می‌شود، ولی در پژوهشهای ایرانی میشنا خوانده می‌شود. میشنا کتابی است که اوصیای موسی آن را در تکمیل احکام تورات نوشته‌اند و در حقیقت موضوع آن همان «سنن» است.

وقتی مسلمانان می‌خواستند برخی مفاهیم وارداتی یهود را منتقل کنند، گاهی عین لفظ عبری را می‌گفتند و گاهی آن را به عربی ترجمه می‌کردند. در مورد مشنا علاوه بر اینکه لفظ عیناً آمده، گاهی ترجمه آن هم به صورت «مثناه» یا «مثنات» نقل شده است. از آنجا که میشنا حاوی احکام تورات و تفصیل جزئیات آن و در حقیقت تکرار آن احکام است، از آن با لفظ «مثنات» که به معنای مضاعف و تکراری است، یاد شده است؛ زیرا همچنان‌که گفته

---

۱. مسند احمد، ج ۳، ص ۳۸۷؛ المصنف، ابن ابی شیبة، ج ۶، ص ۲۲۸.

شد، مثناة حاوی تفاصیل، جزئیات، تحسینات و استدراکات احکام تورات است. برای فارسی‌زبانان کتاب تلمود، آشناتر از مشناست. تلمود شرح مشناست. متأسفانه بسیاری از پژوهشگران ایرانی که به یهودیت پرداخته‌اند، در برابر لفظ مشنا توضیح مناسبی ارائه نکرده‌اند و حتی این گفته عمر را به درستی نفهمیده‌اند.

به هر حال، عمر بر اثر تماس با مواریث یهودی و انس ذهنی‌اش با متون مذهبی یهودیان، ادعا کرد که تدوین سنن ممکن است منجر به آفرینش متنی مذهبی و در نتیجه غفلت و دوری مسلمانان از قرآن و به فراموشی سپردن کتاب خدا شود.

یکی از محققان می‌گفت:

> در یهود نیز مانند اسلام فرقه‌ها و نحله‌های گوناگونی چون شیعه و سنی وجود دارد. یکی از فرقه‌های اصلی یهود، معتقد به اوصیای موسی است و فرقه اصلی دیگر دنباله‌رو راه و تعالیم اوصیا نیست. در واقع، مشنا را سلسله‌ای از اوصیای موسی نوشته‌اند.

به این ترتیب نکته بسیار لطیفی روشن می‌شود: عمر خوف آن نداشت که سنن پس از تدوین، کتابی چون مشنا شود و موجب فراموش شدن کتاب خدا گردد، بلکه او می‌دانست برای نوشتن و تدوین درست سنن باید به سراغ اوصیا رفت و سنن واقعی پیامبر را از وصی حقیقی و اهل بیت علیهم‌السلام آموخت. یکی از القاب امام علی علیه‌السلام وصی بوده است که حتی برخی از اهل سنت مثل ابن ابی الحدید معتقدند که ایشان در امور شخصی و قرض و مانند آن وصی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بود و این لقب در شعر و نثر و در قرون متعدد در حق ایشان به کار رفته است.[۱]

پس عمر برای تدوین سنن رسول خدا خود را ناگزیر از مراجعه به وصی ایشان می‌دانست و هم از این رو، مردم را از مراجعه به باب علم پیامبر و تدوین سنن به دست ایشان منع کرد. این نکته‌ای است که ندیده‌ام از گذشتگان یا معاصران کسی بدان تفطن پیدا کرده باشد.

---

۱. شرح نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۱۴۳.

❑ چه اشکالات عمده‌ای بر ادعای عمر وارد است؟

■ اهل سنت در توجیه و تأیید گفته عمر وجوهی آورده‌اند که همه ناموجه است. شیعیان نیز وجوهی نقل کرده و از جمله گفته‌اند نظر عمر به فضایل اهل بیت بود و قصد جلوگیری از ثبت و تدوین فضایل اهل بیت داشت، اما این سخن نیز چنان‌که باید حق مطلب را ادا نمی‌کند و ریشه کلام عمر چیز دیگری است. به فرض گفته عمر درست باشد و تدوین سنن به خلط شدن کتاب و سنت بینجامد، اولین ایراد بر این سخن آن است در خود روایات اهل بیت، کتاب‌الله از سنن متمایز شده و اصل این جداسازی در روایات بسیاری آمده است. روایات فراوانی در دست داریم که طبق آن سنن و فرایض، هر یک حکمی جدا دارند.

ایراد دیگر بر این سخن آن است که کتاب‌الله نورانیت و حلاوتی دارد و سامان الفاظ و معانی آن به گونه‌ای است که با هیچ کلامی خلط نمی‌شود. پس از قرآن از نظر اوج فصاحت و بلاغت، هیچ کلامی با نهج‌البلاغه برابری نمی‌کند، اما کسانی که به ظرایف و دقایق کلام عرب آشنایند، اگر در حین خواندن نهج‌البلاغه، به یکی از آیات قرآن برسند که در کلام حضرت بدان استشهاد شده، بی‌درنگ متوجه تفاوت گوهری میان دو کلام می‌شوند و تمایز میان قرآن و نهج‌البلاغه را آشکارا حس می‌کنند. بنابراین جایی برای این توهم باقی نمی‌ماند که تدوین سنت ممکن است منجر به خلط کتاب و سنت شود.

آیه‌ای درباره رجم پیرمرد و پیرزن زناکار در متون اهل سنّت[1] و شیعه[2] نقل شده که چنین است: «الشیخ و الشیخة إذا زنیا فارجموهما البتة فإنّهما قضیا الشهوة نکالاً من الله». عمر ادعا کرده است این آیه در قرآن بود، ولی ما ادعای وی را قبول نداریم؛ زیرا این آیه با متن قرآن و خصایص سبکی آن سازگار نیست و هر کس که با قرآن آشنا باشد، به آسانی در می‌یابد که این آیه با سیاق آیات قرآن متفاوت است. از طرفی لفظ «البتة» هیچ‌گاه در قرآن به کار نرفته است.

غرض از بیان این نکات اینکه جملات قرآن به‌گونه‌ای است که در هیچ کلام دیگری

---

۱. رک: مسند شافعی، ص ۱۶۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۱۳۲؛ سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۸۵۳؛ مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴۱۵، ج ۴، ص ۳۵۹ و....

۲. وسائل الشیعة، کتاب الحدود، ابواب حدالزنا، الباب ۱، ج ۲۸، ص ۶۲، ح ۴.

یافت نمی‌شود و این امر از خلط شدن آن با سخنان دیگر جلوگیری می‌کند. اگر عمر یا هر کس دیگری بیم آن داشته باشد که کتاب الله با سخنان دیگر درآمیزد، در پاسخ او می‌گوییم خداوند خود وعده محافظت از کتاب را داده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾.[1]

چنان‌که می‌دانیم، حجت بر دو قسم است: عقل و شرع. در روایت آمده است: «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها»[2]. امروزه در دنیا بسیاری از کشورهای قدرتمند در پی تعدی و دست‌درازی به کشورهای دیگرند، اما عقلا تا حدودی از این سرکشیها و خیره سریها و بسیاری از کارهای بی‌خردانه جلوگیری می‌کنند. آنچه جامعه بشری را حفظ می‌کند، عقل است. عقل جمعی در شریعت، در قالب امر به معروف و نهی از منکر عینیت یافته است. امر به معروف و نهی از منکر، فعلیت یافتن همان خرد جمعی است. رسول‌الله ﷺ با تشریع امر به معروف و نهی از منکر، در حقیقت ضامن سلامتی برای اجرای قوانین شرع و رسیدن به ﴿خيرَ أُمةٍ﴾[3] قرار داده است. در روایت آمده است که در هر قرنی انسانهای شایسته و عادلی از امت به پا می‌خیزند تا جامعه دینی را از آلودگی تحریفات و افزوده‌ها می‌پیرایند.[4] در تعالیم اسلامی به عالمان و فقیهان و دین‌مداران مأموریت داده شده است که در برابر کژیها و انحرافات بایستند و جامعه اسلامی را به صراط مستقیم دعوت کنند. در طول تاریخ عالمان دین علاوه بر زدودن تحریفات، همواره میان قرآن و سنت را نشان داده‌اند. این نکته نیز توهّم عمر مبنی بر امکان خلط بین کتاب و سنت را دفع می‌کند.

در مثنوی ملای رومی، ذیل آیه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾[5] آمده است که وقتی فرعون چیره‌دست‌ترین ساحران کشور را برای مقابله با موسی دعوت کرد، بزرگ ساحران به آنان گفت: دو تن در مصر دعوی پیامبری کرده‌اند و معجزه آنان تبدیل عصا به

---

۱. حجر (۱۵): ۹.

۲. «لولا ذلك لساخت الأرض بأهلها». بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۲۱۳، ح ۲۲.

۳. آل عمران (۳): ۱۱۰.

۴. رجال الکشّی، ص ۴، الرقم ۵.

۵. حجر (۱۵): ۹.

اژدهاست. پیش از روبه‌رو شدن با آنان هنگامی‌که خواب‌اند، پنهانی عصای آنان را لمس کنید. اگر عصا در دست شما نیز تبدیل به اژدها شد، معلوم می‌شود که به راستی آنان رسولان خدایند و این کار آنان سحر نیست؛ زیرا اگر سحر باشد، هنگام خواب که موسی ارتباط روحی و ذهنی با عصا ندارد، عصا تبدیل به اژدها نمی‌شود، ولی اگر در هر حال تبدیل به اژدها شود، کار او معجزه است. ساحران توصیه او را به کار بستند و هنگامی‌که موسی و هارون خواب بودند، به عصای آنان دست زدند و در کمال ناباوری مشاهده کردند که عصا تبدیل به اژدها شد و فهمیدند این امر معجزه است، نه سحر.

ملای رومی در نتیجه‌گیری از این ماجرا، به رسول‌الله ﷺ خطاب می‌کند: قرآن تو سحر نیست، بلکه معجزه است؛ زیرا همچون عصای موسی چه خواب باشی و چه بیدار و حتی پس از درگذشت تو، ویژگی اعجاز آمیز خود را از دست نمی‌دهد:

ای رسول ما تو جادو نیستی صادقی هم خرقه موسیستی
هست قرآن مر تو را همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها
تو اگر در زیر خاکی خفته‌ای چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای[1]

غرض از نقل این ماجرا تأکید این سخن است که معجزه رسول‌الله در گذر زمان از آسیب تحریف و تصحیف و خلط مصون می‌ماند و با وجود وعده الهی، جایی برای نگرانی امثال عمر باقی نمی‌ماند.

نکته مهم دیگر آن است که تاریخ نشان داده است در مواردی که سنت تدوین شده، وحدت مسلمانان فراهم شده و جلوگیری از تدوین سنت، عامل اختلاف امت گردیده است؛ زیرا ثبت گفتار، عامل بقا و ثبات آن است و موجب می‌شود که مطالب، نسل به نسل و دست به دست منتقل شوند و به دست آیندگان برسد. انصافاً اگر سنن رسول‌الله تدوین می‌شد، قسمت عمده اختلافات ما با اهل سنت از میان می‌رفت. برای مثال، اهل سنت در صحیح بخاری[2] کتابی از ابوبکر در صدقات دارند که در آن بسته به ویژگیهای

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۰۸ـ۱۲۱۰.
۲. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ ج ۳، ص ۱۱۰؛ ج ۸ ص ۶۰.

شتر که اسامی مخصوص و دقیق دارد، صدقات و احکام آن تعیین شده است و به دلیل دقیق بودن این اوصاف و اسامی، در این زمینه بین ما و اهل سنت اختلاف کمی وجود دارد.

کوتاه سخن اینکه نگارش، عامل استقرار مواریث فرهنگی است و منع عمر از تدوین سنت، ضربه هولناکی در این جهت به سنت و مواریث اسلامی زد.

◻ آیا تا هنگام منع عمر از تدوین سنت، کتابی در این خصوص نوشته نشده بود؟ همچنین پس از عمر چه کوشش‌ها و مکتوباتی در این زمینه وجود دارد؟

■ البته تا آن زمان مقداری از سنن رسول‌الله نوشته شده بود. برای نمونه، ابوبکر کتابی در صدقات و زکات و اقسام آن نوشت که عیناً در صحیح بخاری[1] آمده است. مورد دیگر سنن مربوط به موضوع دیات است که آن را پیامبرﷺ برای عمرو بن حزم نگاشته بود. این کتاب تا قرن دوم نیز وجود داشت. در روایت معتبری آمده است که امام صادقؑ به راوی فرمود که نزد خاندان ابی بکر بن عمرو بن حزم برود و از دیهٔ چیزی بپرسد. راوی می‌گوید: آن کتاب را دیدم و دیه مورد بحث همان‌طور بود که حضرت امام صادقؑ فرموده بود.[2]

پس از منع عمر، تا سال ۱۰۰ کار تدوین متوقف شد. در سال ۱۰۰ که دیگر فاصله زمانی زیاد شده بود، نیاز به تدوین سنن، احساس شد. عمربن عبدالعزیز به والی خود در مدینه نوشت که سنن عمرة را مبنای کار قرار دهد.[3] در برخی از مؤلفات ما این عمرة به اشتباه عُمَر پنداشته شده است.

در این میان مشهورترین کتابی که در آن زمان از سنن وجود داشت، کتاب عبدالله بن

---

۱. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ ج ۳، ص ۱۱۰؛ ج ۸، ص ۶۰.

۲. وسائل الشیعة، کتاب الدیات، ابواب دیات الشجاج، الباب الثانی، ج ۲۹، ص ۳۸۱، ح ۱۳.

۳. انساب الأشراف، ج ۸، ص ۲۰۲؛ الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۴۲، ج ۲، ص ۲۹۵؛ ج ۲، ص ۱۰۸، معرفة السنن و الآثار، ج ۶، ص ۳۸۹.

عمرو بن عاص معروف است که به صحیفه صادقه مشهور است.[۱] عبدالله از تجار ثروتمند بود که اموال بسیار و تاکستانی بزرگ در طائف داشت[۲] که نوشته‌اند عمرو بن عاص در ساختن چوب بستِ آن یک میلیون چوب به کار برد.[۳] او اهل فقه و اجتهاد و حدیث بود. عبدالله می‌گوید به رسول‌الله عرض کردم: سخنان شما را بنویسم؟ فرمود: بنویس. عرض کردم: برخی می‌گویند شما نیز انسان هستید و خشمگین می‌شوید. حضرت فرمودند: نه، بنویس. از من جز سخن حق صادر نمی‌شود و در حالت عصبانیت نیز سخن ناحق نمی‌گویم.[۴]

یکی از مزایای کتاب عبدالله بن عمرو بن عاص این است که تاریخ دقیق دارد. این کتاب از ماه رمضان سال هشتم هجری در دو سال تدوین شد و اولین حدیث آن درباره فتح مکه و حدیثی است که پیامبر به والی خود، عتاب بن أسید فرموده است. این کتاب تا زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نزد فرزندان و نوادگان عبدالله دست به دست می‌شد، تا اینکه نوه او، عمرو، پسر شعیب، پسر محمد، پسر عبدالله، پسر عمروعاص، کتاب جدش را پخش کرد. عمرو در زمان امام صادق علیه السلام به سال ۱۱۸ وفات یافت.[۵]

باید دانست که بسیاری از روایات صحیفه صادقه با روایات رسیده از اهل‌بیت علیهم السلام انطباق دارد. نکته دیگر اینکه پخش‌کننده این کتاب، عمرو، برخلاف نویسنده آن، عبدالله، از ناصبیان متعصب است و از این نظر شبیه نیای خود عمروعاص است. عبدالله با اینکه فرزند عمروعاص بود، چندان با پدر هم‌سلک نبود. با وجود فراخواندن معاویه برای جنگ صفین، عبدالله در این نبرد شرکت نکرد، ولی در پی دستور پدرش در نبرد حضور

---

۱. الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۹۸.
۲. انساب الأشراف، ج ۱۰، ص ۲۸۱.
۳. البلدان، ص ۷۹؛ معجم البلدان، ج ۵، ص ۳۸۶.
۴. مسند احمد، ج ۲، ص ۲۰۷ و ۲۰۵؛ مستدرک الحاکم، ج ۱، ص ۱۰۴ ـ ۱۰۵؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۱۲۵؛ سنن ابی داود، ج ۲، ص ۱۷۶.
۵. تهذیب الکمال، ج ۲۲، ص ۷۴.

یافت، اما در گوشه‌ای سوار بر اسبش ماند و شمشیر نکشید. معاویه به او گفت: نبرد کن. گفت: من با لشکر علی بن ابی طالب و مسلمان‌ها جنگ نمی‌کنم. پرسید: پس چرا به میدان آمدی؟ گفت: چون پدرم دستور داده است. روزی نزد رسول‌الله بودم، به من گفت: أَطِعْ أباک؛ هر چه پدرت گفت، گوش کن. من به احترام رسول‌الله، از پدرم اطاعت کردم و به اینجا آمدم، اما شمشیر نمی‌کشم.[1] نواده او، عمرو، در نقطه مقابل او قرار داشت. در تاریخ آمده است که وقتی عمربن عبدالعزیز سبّ و شتم علی بن ابی طالب را بر منبرها ممنوع کرد، شخصی برخاست و گفت: «السنة، السنة! یا امیرالمؤمنین»، یعنی این شخص، منع عمربن عبدالعزیز از سب علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را خلاف سنت می‌دانست و سنت آن بود که به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دشنام داده شود! این شخص همان عمرو بن شعیب پیش‌گفته است.

در این میان، شیعه نیز به وجود کتاب یا کتابهایی از علی بن ابی طالب اعتقاد داشت. از این کتاب که از همان زمان جنجال برانگیز بود، و در کتابهای مهم اهل سنت مانند نسائی و بخاری با عنوان «صحیفة علي» یاد شده است. این مطلب نشان دهنده دل مشغولی آنان درباره وجود این صحیفه و کمّ و کیف آن است.

برخلاف آنکه این قبیل نقلها، صحیفه علی را بی اهمیت جلوه می‌دهند، در روایات اهل‌بیت این صحیفه بسیار مفصل وصف شده است. البته سخنان کسانی چون صاحب ناسخ التواریخ را هم که قائل به جفر ابیض و جفر احمر و... شده، دور از واقعیت می‌دانیم. آنچه در روایات صحیح ما وجود آن کاملاً مسلم و واضح است، وجود دو کتاب است که یکی الجامعة، و دیگری جفر نام دارد.[2] جامعه به قول اهل ادب، وصفی برای موصوف محذوف است؛ یعنی الرسالة الجامعة یا الصحیفة الجامعة؛ مانند الصحیفة الصادقة که پیشتر ذکر شد. جامعه علاوه بر اینکه شامل کلیات تمام ابواب احکام است، حاوی بسیاری

---

۱. أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۳۱۳؛ الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۹۲؛ الفتوح، ج ۳، ص ۲۶ ـ ۲۷؛ البدایة والنهایة، ج ۶، ص ۲۱۵؛ الاستیعاب، ج ۳، ص ۹۵۸.

۲. الکافي، کتاب الحجّة، باب فیه ذکر الصحیفة الجفر و الجامعة ومصحف فاطمة علیها‌السلام، ج ۱، ص ۲۳۸.

از جزئیات نیز بوده و از این رو کتاب کم حجمی نبوده است. حضرت امیرعلیه‌السلام این کتاب را از زبان رسول‌الله و به خط مبارک خود نوشته بود.[۱]

پس از ماجرای عمر، هنگامی‌که حضرت امیرعلیه‌السلام به خلافت ظاهری رسید، دو مُنشی داشت به نام عبیدالله بن أبي رافع و علی بن أبي رافع که فرزندان ابورافع بودند. ابورافع در اصل از قبطیان مصر و غلام عباس بود که او را به پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله بخشیده و آن حضرت او را آزاد کرده بود.[۲] او از دوستداران مخلص امیرالمومنین‌علیه‌السلام بود و فرزندانش از یاران بسیار نزدیک آن حضرت به شمار می‌رفتند. ابورافع در جنگ صفین در رکاب آن حضرت بود. این دو فرزند او مُنشی و کاتب رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله بودند[۳] و برخی گفته‌اند خود ابورافع نیز چنین سمتی داشت. فرزندان ابورافع در موضوع سنن، کتابی نوشته‌اند که القضایا و السنن و الاحکام نام دارد. البته نجاشی گاهی این کتاب را به خود ابورافع نسبت داده و گاهی به فرزندانش.[۴] این کتاب امروزه در اختیار ما نیست، ولی ظاهراً منظور از قضایا ابوابی چون حدود، دیات یا قضاوتهای حیرت‌انگیز، و منظور از سنن، سنن رسول‌الله و مقصود از احکام احتمالاً مباحثی چون میراث یا طهارت، نجاست، صلات، حج و مانند آن است. البته از گفته نجاشی دریافت می‌شود که این مجموعه با «کتاب الوضوء» آغاز می‌شده است.[۵] همچنین از عبارت او بر می‌آید که در قرن دوم، زمانی‌که زیدیها درصدد تدوین برآمدند، این کتاب در کوفه مشهور بوده است.[۶] به هر حال، نکته گفتنی درباره این کتاب آن است که بعدها مستند زیدیه شد. امروزه روایات بسیاری از امام باقرعلیه‌السلام و امام صادق‌علیه‌السلام در دست داریم که با فتاوای این کتاب مخالفت دارد و این مطلب باعث تحیر پژوهشگران شده است. برای حل این معما و منشأ این دوگانگی، این نکته به نظر ما

---

۱. رك: الکافي، کتاب الحجّة، ج ۱، ص ۲۳۸.
۲. الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۵۴.
۳. فهرست النجاشي، ص ۴.
۴. فهرست النجاشي، ص ۴ـ۷.
۵. فهرست النجاشي، ص ۷.
۶. فهرست النجاشي، ص ۶.

می‌رسد که زیدیها بر کتاب القضایا و السنن و الأحکام اعتماد کردند و فقهای ما مبانی خود را براساس کتاب الجامعة بنیاد نهادند. به نظر ما علت اینکه امامان و علمای ما فتوای کتاب القضایا و السنن و الأحکام را نپذیرفتند، تقیه ای بودن بسیاری از احکام و فتاوای این کتاب است که در زمان حکومت ظاهری حضرت امیرعلیه‌السلام صادر شده است. افزون بر این، در طول تاریخ، نوشته‌های غیر فقهی بسیاری از قبیل قولنامه، اقرارنامه، وصیت و مانند اینها از حضرت امیرعلیه‌السلام وجود داشته است. ابن‌ندیم در الفهرست از فردی مقیم واسط نام می‌برد که مجموعه‌ای از نوشته‌های حضرت امیرعلیه‌السلام را در اختیار داشت و ابن‌ندیم آنها را نزد وی دیده بود و پس از وفات آن فرد آن نوشته‌ها مفقود شد. به خاطر دارم حدود ۳۸ سال پیش که اوایل تحصیل ما در نجف بود، شنیدم در کوفه زیر زمین خانه‌ای را شکافتند و نوشته‌هایی به خط حضرت امیرعلیه‌السلام پیدا کردند که شامل مطالبی مانند اقرارنامه‌ها و حتی سنن نبوی و مباحث فقهی بود.

خط غلوّ دو جریان متفاوت داشت:

۱. جریان کاملاً منحرفی که ـ نعوذ بالله ـ به الوهیت ائمه‌علیهم‌السلام و مسائلی از این دست قائل بود. این جریان کاملاً از سوی امام صادق‌علیه‌السلام نفی و طرد شد. از این خط حتی یک روایت در کتب معروف ما نیست[1]. و فقط روایات ابوخدیجه که بعدها توبه کرد، در کتابهای معروف ما آمده است. البته ابوخدیجه چهرهٔ محل مناقشه‌ای است. او را نجاشی توثیق و شیخ طوسی او را تضعیف کرده است[2]، که به نظر ما حق با نجاشی است. مراد ما از میراث خط غلوّ، این جریان نیست که به کلی نزد اصحاب ما طرد شده است.

۲. جریان دیگر غلوّ وجود داشت که هنوز مایه تحیر برخی اصحاب رجالی ما در

---

۱. چهرهٔ برجستهٔ این جریان، فردی است به نام ابوالخطّاب اسدی از عشیرهٔ معروف بنی اسد. ابوالخطّاب چون معتقد به قیام مسلحانه علیه عباسیان بود، در مسجد کوفه با شعار«لبیک یا جعفر» به قیام مسلحانه دست زد که از سوی دستگاه خلافت عباسی در همان درب مسجد به شدت سرکوب شد و او و همراهانش که حدود هفتاد تن بودند، همگی کشته شدند، جز یک تن که در کتب روایی و رجالی ما به ابوخدیجه سالم بن مکرم معروف است و در آن واقعه مجروح شد و فرار کرد و جان به در برد. ابوخدیجه بعدها توبه کرد و از این جریان برگشت.

۲. نک: فهرست النجاشی، ص ۱۸۸؛ فهرست الطوسی، ص ۲۲۶ درباره او، نیز نک: اختیار معرفة الرجال، ص ۳۵۳ ـ ۳۵۲.

اعتقاداتشان است. برخی افراد این جریان غالی شمرده شده و تضعیف گردیده، و برخی دیگر نه تنها غالی دانسته نشده‌اند، بلکه از اجلّای اصحاب به شمار آمده‌اند. قدمای اصحاب ما برخی از اعتقادات این جریان را غلوآمیز به حساب می‌آوردند؛ حال آنکه امروزه از ضروریات مذهب شیعه تلقی می‌شوند. نخستین شخصیت این جریان که در تألیف و تدوین گام نهاد، جابر بن یزید جعفی است. جابر به غلو منسوب شده، که به نظر من شأن او اجلّ از این مسائل است. چهرهٔ دیگر این جریان، مفضّل بن عمر جعفی است.

□ یعنی احتمال مصلحتی یا تقیه‌ای بودن احکام این کتاب، منتفی یا بسیار ضعیف و دور از ذهن نیست؟

■ بله، این احتمال منتفی یا ضعیف نیست. باید در نظر داشت که ۲۵ سال دوری از احکام واقعی، مردم را به جایی رسانده بود که سنت را بدعت و بدعت را سنت می‌پنداشتند و شواهد این سخن بسیار است. برای مثال، وقتی حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام مردم را از خواندن نماز تراویح نهی کرد، فریاد مردم در مسجد کوفه به «واعمراه!» بلند شد[1]، با اینکه این نماز در سنت رسول‌الله نبود و بدعتی بیش نیست. از این رو، بعید نیست که حضرت علی علیه‌السلام برای جلوگیری از اختلاف، در بسیاری از مسائل ناخواسته سکوت کرده باشد. به همین جهت تقیه‌ای بودن بسیاری از مسائل و احکام کتاب القضایا والسنن و الأحکام را بعید نمی‌دانیم و از همین رو، فقه زیدیه که این کتاب را مبنای کار قرار دادند، به فقه اهل سنت نزدیک‌تر است تا به فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام.

□ چگونه به فاصله کوتاهی پس از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، مردم تا این حد از مسیر سنت دور شدند؟

■ در ریشه‌یابی حوادث و جریانهای تاریخی، ده سال زمان زیادی به شمار نمی‌آید. زمانی نسبتاً طولانی باید بگذرد تا رفتار یا طرز فکر یا نگرش در میان مردم نهادینه شود. برخی چون ویل دورانت عقیده دارند تاریخ را نباید براساس افراد سنجید؛ یعنی نباید

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۷۰، ح ۳۰؛ وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، ابواب نافلة شهر رمضان، باب عدم جواز النافلة فی صلاة النوافل، ج ۸، ص ۴۶، ح ۲.

گفت دوره انوشیروان، دوره کیخسرو، بلکه تاریخ را باید بر اساس تمدنها و جریانهای کلی تفسیرکرد و از تمدن ایران باستان، تمدن روم، تمدن مصر و مانند آن سخن گفت. در این نگرش، تمدنها به‌سان رودهایی جاری، دیگر شؤون و موضوعات جزئی‌تر را تفسیر و تحلیل می‌کنند. برای مثال می‌توان از آن شورایی یاد کرد که عمر برای تعیین خلیفه پس از خود تشکیل داد. عمر وقتی به دست ابولؤلؤة ضربه خورد و در خانه بستری شد، عمار در مسجد مدینه گفت: اگر عمر بمیرد، در سقیفه بنی ساعده علی‌علیه‌السلام را به خلافت نصب می‌کنیم. عمر دانست که در صورت تشکیل سقیفه دیگر، بی‌شک علی‌بن ابی طالب به خلافت خواهد رسید. بارها شنیده‌ایم که عمر گفته است:«إن بیعة أبی بکر فلتة وقی الله المسلمین شرها».[1] شیعیان گمان می‌کنند که این سخن اعترافی از عمر است؛ در حالی که منظور اصلی او ذیل این عبارت است که می‌گوید: «من عاد إلی مثلها فاقتلوه؛ هر کس کاری مانند آن کرد، او را بکشید».[2] در حقیقت عمر برای جلوگیری از رسیدن خلافت به دست علی‌علیه‌السلام، گفت هر کس به دنبال بیعت گرفتن در سقیفه باشد، او را بکشید. از طرف دیگر، برای موجه جلوه دادن کار خود و در عین حال، جلوگیری از رسیدن حضرت امیرعلیه‌السلام به خلافت، ترکیب شورای شش نفره را طوری تنظیم کرد که هرگز علی‌علیه‌السلام پیروز نشود و به خلافت نرسد. سه تن از اعضای شورا از پیش معلوم بود که طرف‌دار عثمان‌اند: طلحه، عبدالرحمن بن عوف و خود عثمان.

ممکن بود سه به سه شود و اکثریتی تشکیل نشود. از این رو، عمر گفت هر گروه که عبدالرحمن در آن است، خلیفه را تعیین کند[3] و اگر پس از سه روز کسی را تعیین نکردند، هر شش نفر را بکشید. در آن جلسه از حضرت امیرعلیه‌السلام خواستند بر کتاب‌الله و سنت پیامبر و «ما سار علیه الشیخان» خلافت و حکم کند.[4] سؤال مهم این است که چه شد در

---

۱. صحیح بخاری، ج ۸ ص ۲۶.

۲. البداء والتاریخ، ج ۵، ص ۱۹۰؛ رك: مسند احمد، ص ۵۶، صحیح بخاری، ج ۷، ص ۲۶ـ۲۸.

۳. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۲۲۹.

۴. تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۱۶۲؛ ج ۴، ص ۲۳۸.

مدت سیزده سال خلافت ابوبکر و عمر، جریان سیره شیخین در ذهن و زبان مردم آن دوره به مثابه یکی از منابع احکام استقرار یافت. ابوبکر اجماع و رأی را وارد منابع شریعت کرد و عمر مانع تدوین سنت شد. حضرت امیرعلیه‌السلام گفت که کتاب و سنت کافی است و سنت باید تدوین شود. در این دوره سیزده ساله جریانی پا گرفت که با سنت حقیقی فاصله پیدا کرد و اموری چون رأی، قیاس، اجماع و سیره شیخین را اصیل می‌دانست. در حقیقت دیدگاه حضرت امیرعلیه‌السلام و دیدگاهی که این جریان نماینده آن بود، دو چهره کاملاً متمایز و مختلف را در معارف دینی تشکیل می‌دهد. اغلب معتقدند که امر «اطیعوا» در آیه ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]، امر ارشادی است؛ حال آنکه به ذهن بنده می‌آید این امر مولوی است، نه ارشادی. در دیدگاه حضرت علی چنین نیست که فقط قانون را از خدا بگیریم، بلکه هم قانون و هم ضمانت اجرایی آن را خدا تعیین می‌کند، اما در دیدگاه اهل سنت فقط تقنین مربوط به خداست.

◻ اشاره کردید که عمر افزون بر منع مردم از تدوین سنت، دو اقدام دیگر انجام داد. لطفاً در این باره نیز توضیح دهید.

■ اقدام دوم عمر که ظاهراً پس از جلوگیری از تدوین سنن انجام گرفت، منع از کتابت حدیث بود. در حقیقت این اقدام مرحله دوم از یک پروژه کلی بود و معیار آن هم با معیار منع از تدوین سنن تفاوت داشت، اما متأسفانه در نوشته‌های شیعه و اهل سنت میان این اقدامات خلط شده است.

عمر در این مرحله مردم را از کتابت مطلق احادیث نبوی منع می‌کرد و می‌گفت اگر احادیث رسول‌الله را بنویسید، در آینده افرادی که آن را می‌خوانند، به درستی بر مبنای کلام رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله احاطه نمی‌یابند و آن را درست فهم نمی‌کنند. او اعتقاد داشت که آیندگان مانند صحابه، به تمام جهات احاطه نخواهند داشت و ثبت و کتابت حدیث نبوی باعث بدفهمی و تشویش در دریافت معانی احادیث پیامبر می‌گردد.

---

۱. نساء (۴): ۵۹.

چنان‌که می‌بینیم، مبنای این کار عمر با مبنای منع از تدوین، تفاوت آشکار دارد. اگر در آنجا ظاهراً می‌ترسید کتاب مشنایی تولید شود که مردم را از کتاب‌الله باز دارد، در اینجا ظاهراً بدفهمی حدیث رسول‌الله ﷺ مستمسک او در جلوگیری از نگارش حدیث نبوی است. البته گفتنی است اهل سنت روایتی از ابوسعید خدری نقل کرده‌اند که پیامبر ﷺ به او گفته است: «سخنان مرا ننویس؛ زیرا من هم انسانم و در حالت عصبانیت ممکن است سخنان تندی هم بگویم!»

اقدام سوم عمر که به نظر بنده مربوط به اواخر زندگی عمر است، منع از نقل حدیث از رسول‌الله ﷺ است. در اینجا دیگر بحث از نوشتن حدیث نیست، بلکه نقل و بازگو کردن حدیث، مورد نهی عمر واقع شده است. خود اهل سنت نوشته‌اند که عمر گاهی ابوهریره را به جرم روایت کردن از پیامبر با تازیانه می‌زد.[1] این سه اقدام عمر بعدها در کل جریان اندیشه اسلامی تأثیرات بزرگ و کلانی بر جای نهاد.

◻ درخلال صحبتهایتان اشاره کردید که در قرن اول هجری دو عنصر اجماع و رأی وارد منابع شریعت شد. لطفاً درباره چند و چون ورود این دو عنصر و جزئیات آن بیشتر توضیح دهید.

■ یکی از اساسی‌ترین مباحث عهد صحابه که تا به امروز در کل جهان اسلام آثار مهمی بر جای نهاده، ورود همین دو عنصر به قلمرو منابع تشریع است. چنان‌که گفتیم، عنصر «رأی» بعدها «قیاس» خوانده شد. این بحث همراه بحث اجتهاد و تقلید(تصویب و تخطئه) از بنیادی‌ترین مباحث اصولی دوران صحابه است.

فتوحات عصر صحابه، خلفا را با مشکلات جدیدی در جهان اسلام مواجه کرد. برخی از رفتارها و گفتارهای عمر این نکته را آشکار می‌سازد که او با پاسخ‌گو نبودن سنت رسول‌الله ﷺ به همه مشکلات و نیازها و سؤالات گسترده آن روز دنیای اسلام اعتقاد داشت. بهترین شاهد بر این سخن، ماجرای فتح عراق است. همچنان‌که می‌دانیم، عرب

---

۱. شرح نهج‌البلاغة، ج ۴، ص ۶۷.

بدوی در صحراهای حجاز با زمینهای خشک و لم‌یزرعی مواجه بود که هیچ ارزش اقتصادی نداشت و قابل زراعت و درآمدزا نبود. برای آنان آب ارزش حیاتی داشت و به تبع آن، کنار رودخانه‌ها و برکه‌ها و مناطق سرسبز و قابل کشت، بسیار با ارزش بودند. در زمان رسول‌الله ﷺ فقط زمین منطقه خیبر ارزش اقتصادی و کشاورزی داشت. در مقابل، سرزمین عراق سرسبز و پرآب و پر از باغستانهای خرما بود. عمر در آن زمان یک مجلس مشورتی داشت که پانزده تن از مهاجران از جمله حضرت علی علیه‌السلام و طلحه و زبیر، و پانزده تن از بزرگان انصار از اوس و خزرج در آن شرکت کردند. عمر در حوادث مهم با این مجلس مشورتی سی نفره رای زنی می‌کرد. پس از فتح عراق، عمر مسأله زمینهای عراق را در این جلسه مطرح ساخت. تا آن هنگام عقیده همگان بر این بود که اموال به دست آمده در فتوحات، باید بین سپاهیان تقسیم شود. در برخی منابع نوشته‌اند تا یک ماه مسأله زمینهای عراق در مجلس مشورتی عمر مطرح بود. برخی از اعضای این جلسه چون حضرت امیر علیه‌السلام و زبیر اعتقاد داشتند که عراق از آنِ عامه مسلمانان است و جزو غنایمی نیست که باید تقسیم شود. در مقابل آنان، عده‌ای چون طلحه و سعدبن ابی وقاص می‌گفتند که زمینهای عراق نیز مانند دیگر اموال غنیمتی باید میان جنگاوران تقسیم شود. عمر پس از یک ماه مشورت تصمیم گرفت به رأی حضرت امیر علیه‌السلام عمل کند.

این مسأله بعدها در فقه اسلامی به «أراضی خراجیه» معروف شد. بدیهی است که گاهی یک لفظ در گذر زمان تغییر معنا می‌دهد و در معانی جدیدتری استعمال می‌شود. کلمه خراج نیز چنین است. خراج در زمان نزول قرآن و در حجاز، به معنای سود و درآمد و «ما یخرج من الشیء» (یا به اصطلاح فقهی «نِماء») بود، ولی بعدها این کلمه به معنای نوعی مالیات به‌کار رفت و چنین زمینهایی «اراضی خراجیه» نام گرفت. حکم این زمینها بدین نحو بود که در عین آنها تصرف نمی‌شد و به ملک کسی در نمی‌آمد، ولی از نِماء و منافعش استفاده می‌شد.

در آن زمان سهل بن حنیف همراه دو نفر دیگر مأموریت یافتند که مساحت همه زمینهای عراق را محاسبه کنند. آنها با اسب و شتر و امکانات ابتدایی آن روز، از جنوب

عراق و حدود بصره به راه افتادند و تا شمال عراق و حدود تکریت، و نیز از قصر شیرین تا عرض و طول حدود سماوه را اندازه گرفتند. این گروه زمینهای لم یزرع و بی‌فایده مانند مردابها و هورها و زمینهایی را که آب به آن نمی‌رسید، استثنا کردند و مساحت بقیه زمینهای عراق را حدود ۳۶ میلیون جریب برآورد کردند. نحوه محاسبه و شیوه‌های مهندسی این گروه هر چه باشد، با توجه به امکانات آن روز شبه‌جزیره بسیار شگفت‌انگیز است. عمر پس از آن دیوان خراج را تشکیل داد؛ همچنان‌که شیخ انصاری در مکاسب به نقل از علامه و او نیز به نقل از اهل سنت تأسیس دیوان خراج را در زمان عمر دانسته‌اند.

عمر زمینهای مذکور را وقف همه مسلمانان کرد. امروزه در جواهرالکلام[1] و کتابهای فقهی ما در بحث غنایم، تقسیم بندیهایی نظیر صفایا و غیر صفایا ـ که از آنِ امام‌اند ـ و نیز منقول و غیر منقول وجود دارد. منظور از غنایم غیر منقول، «اراضی» است. سپس آنها را به عامر و غیر عامر(بایر) تقسیم می‌کنند. زمینهای عامر زمینهایی است که قبلاً در دست مالکان بوده و زمینهای بایر اراضی لم یزرع یا کِشت نشدهٔ وانهاده است که هر یک احکامِ جداگانه، مفصل و خاص خود را دارد. این تقسیمات در حقیقت بیشتر از همین ماجرای زمینهای عراق نشأت گرفته است. به عبارت دیگر، فتح عراق باعث پیدایش زمینهایی شد که برخلاف دیگر اراضی، به ملکیت کسی در نمی‌آید و «في أيدي المسلمين» و متعلق به عموم مسلمانان است.

در پی ماجرای زمینهای عراق، شیوه اقتصادی فئودالیسم در جهان اسلام پدیدار شد، بدین ترتیب که زمینهای عراق به ملک کسی در نمی‌آمد و خود خلیفه قسمتی از آن را به فلان وزیر یا مقام لشکری یا کشوری می‌داد تا آن را کشت کند و در مقابل، آن شخص هم مقدار مشخصی خراج مالیات تحویل دهد. آن مقام لشکری و کشوری هم عده‌ای کارگر ـ یا به اصطلاح دقیق رعیت ـ استخدام می‌کرد و آنان را در کشت و کار بر روی آن زمین به کار می‌گرفت و در ازای کارشان به آنان مزد می‌داد. پس از فروش محصول، خراجها را

---

۱. رك: جواهر الكلام، ج ۱۶، ص ۱۲۴.

جدا می‌کردند و به دارالخلافه می‌فرستادند و آنچه می‌ماند، از آنِ آن مقام لشکری یا کشوری می‌شد. این شخص، «ارباب» و کارگران و مزدبگیرانش، «رعیت» نامیده می‌شدند. سنت فئودالی عراق بدین نحو تشکیل شد. اما این مسأله در خراسان و نواحی ایران به‌گونه دیگری بود و اربابان و دهاقین، مالک زمین هم بودند.

مسأله اراضی خراجی روزگاری برای فقه شیعه و فقهای ما نیز مسأله‌ساز شده بود. در اوایل دوره صفویه که عراق تحت تصرف آنان بود، این روش اقتصادی دوباره زنده شد. در آن زمان مرحوم شیخ علی محقق کرکی، فقیه رسمیِ مورد قبول دربار و دارای منصب شیخ الاسلامی بود. شاه طهماسب صفوی در فرمان خواندنی و لطیفی که در کتاب شهداء الفضیلة نقل شده است، ولایت همه امور را به دست محقق کرکی داد. محقق کرکی اعتقاد داشت زمینهای خراجی به ملکیت کسی در نمی‌آید و در اختیار حکومت است. معاصرِ ایشان، شیخ ابراهیم بن شیخ سلیمان قطیفی سخت با این دیدگاه مخالف بود و در رساله خراجیه‌اش الفاظ نامناسب بسیاری در حق محقق کرکی آورده است.[1] در این عصر رساله‌های خراجیه بسیاری نوشته شد که از آن جمله رساله‌های خراجیه محقق کرکی و شیخ قطیفی است.

هدف ما از این مباحث فقهی ـ تاریخی بیان این نکته است که عمر اعتقاد داشت در مسأله زمینهای عراق و مانند آن نصّی در دست نیست. این سخن عمر در حقیقت بیانگر تفکر خاصی است که تأثیر شگرفی بر جای نهاد. به اعتقاد عمر جنگهای پیامبر در محدوده اراضی خشک حجاز بود که ارزش اقتصادی نداشت، ولی درباره زمینهای ارزشمندی چون اراضی عراق نصّی در دست نیست. از این رو، پس از یک ماه شور و مشورت، نتیجه این شد که چنین زمینهایی را نمی‌توان به تملک در آورد و باید در اختیار عموم مسلمانان قرارداد.

زمینه‌سازی برای ورود اجماع به حوزه فقه و منابع احکام، مربوط به دوره عمر است.

---

۱. فاضل قطیفی در رسالهٔ السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج که ناظر به رسالهٔ محقق کرکی (قاطعة اللجاج في تحقیق حلّ الخراج) است، در مواردی به ایشان طعن زده و الفاظ نامناسبی به کار برده است. رك: الخراجیات، ص ۵۵، ص ۶۴.

مرحوم شیخ انصاری در تبیین ارتباط اهل سنت با قضیه اجماع معتقد است: «هم الأصل له و هو الأصل لهم»[1]؛ یعنی آنان اصل اجماع را بنیاد نهادند و از سوی دیگر، مشروعیت آنان نیز برخاسته از اصل اجماع است. هم از این رو است که برخی گفته‌اند در بررسی ارتباط اصل اجماع با مشروعیت اهل سنت، دور لازم می‌آید؛ زیرا هر یک به دیگری مشروعیت می‌بخشد. مرحوم شیخ پس از نقل این سخن، مسأله اجماع را به ماجرای سقیفه مربوط می‌داند. به خاطر دارم که برخی از مشایخ نجف در درستی این عبارت مبالغه تام داشتند و این سخن را از کلمات حضرت بقیةالله(عجّل الله تعالی فرجه الشریف) می‌دانستند که بر قلم شیخ رفته است.

◻ از تحلیل حضرت عالی چنین برداشت می شود که خاستگاه اصل اجماع و اقدامات زیرساختی آن با ماجرای سقیفه پیوند مستقیم دارد.

■ خیر، از دید حقیر اصل اجماع را ماجرای سقیفه وارد مصادر احکام نکرد، بلکه عمر زمینه ورود آن را به حوزه فقه و منابع احکام فراهم ساخت. ماجرای سقیفه، نه مسأله‌ای اصولی است و نه فقهی. ممکن است نظر شیخ انصاری از طرح این مطلب چنین نباشد، ولی از نظر ما سقیفه موضوعی اجتماعی است، نه فقهی و اصولی. چنین نبود که یک حکم فقهی بر آن بار کنند. حتی اگر اصحاب سقیفه به اجماع تمسک کرده باشند، باز هم نمی‌توان به آن شخصیت فقهی داد و به هر حال بیش از هر چیز، این حادثه یک کنش اجتماعی است.

در توضیح این مطلب باید گفت: اهل سنت معتقد بودند که شارع مقدس در اجرای قانون، نظری ندارد و حکومت در اسلام به تعبیر امروزی‌ها بر پایهٔ مردم‌سالاری دینی است، بدین معنا که خود مردم جمع شوند و از میان خود فرد یا افرادی را انتخاب کنند تا آنان دین را در جامعه اجرا کنند. اختلاف اساسی ما با اهل سنت درست در همین نقطه است. آنان بر این باورند که فقط تقنین و تشریع به دست خداست، اما اجرا مربوط به مردم

---

۱. فرائد الأُصول، ج ۱، ص ۱۸۴.

است و آنان باید از میان خود کسی را برای اجرای قانون الهی برگزینند، ولی ما معتقدیم که از آیاتی چون ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1] و نیز ﴿اَلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[2] دریافت می‌شود که در اسلام قوه مجریه را هم خدا معین می‌کند.

عده‌ای از اهل سنت معتقدند حتی اگر کسی به قهر و غلبه و زور شمشیر بر جامعه چیرگی یابد و قدرت را به دست گیرد، می‌تواند حاکم باشد و مشروعیت دارد. از اینکه بگذریم، قاعده کلی مستفاد از کلمات اهل سنت ـ که عده‌ای هم به آن تصریح کرده‌اند ـ این است که حاکم جامعه اسلامی باید فقیه باشد. البته در اینجا هم فقیه مورد نظر آنان با ولایت ارتباطی ندارد و آنان معتقدند که به حکم عقل ضرورت دارد چنین فقیهی حاکم جامعه باشد و مردم از او اطاعت کنند. به عبارت دیگر، عقل ضرورت وجود چنین فقیهی را ثابت می‌کند، نه ولایت. از این رو، برخلاف ما که آن را منصبی می‌دانیم که نیازمند تنفیذ و جعل است، از نظر آنان نیازی به جعل نیست و عقل حکم می‌کند که فقیه، حاکم جامعه شود.

به نظر ما مسأله سقیفه با فرض صحت و تمامیت آن، حداکثر مسأله‌ای اجتماعی است. علت اینکه بنا را بر فرض صحت و تمامیت آن گذاشتیم، آن است که ماجرای سقیفه خالی از تدلیس و فریب‌کاری و رشوه نبود. ابن‌ابی‌الحدید به تفصیل گفته است که اصحاب سقیفه پولهایی را تقسیم کردند. از جمله از زنی نام برده است که دو نفر در جهت اهداف جماعت سقیفه، مالی را به او رشوه دادند. سخن ابن ابی الحدید نشان می‌دهد که بسیاری از قضایای سقیفه به مدد پول و رشوه تمشیت شده است. از سوی دیگر، در کتاب تاریخ المدینة المنورة، عمربن شَبّه نمیری ـ که از سنّیان تندرو و تابع دستگاه خلافت است ـ می‌نویسد: قبل از رحلت رسول خدا ﷺ برای ایشان هشتصد هزار درهم رسید. از آنجا که این پول مبلغ زیادی بود، حضرت در اندیشه آن بودند که جایی را برای نگاهداری آن در نظر بگیرند، ولی فرصت نیافتند و از دنیا رحلت کردند. تا آن زمان جایی به نام

---

۱. نساء (۴): ۵۹.

۲. احزاب (۳۳): ۶.

بیت‌المال وجود نداشت و برای جمع کردن صدقات و خرما و مانند آن فقط اتاقکی را در مسجد در نظر گرفته بودند. این سخن ابن شبه در جای دیگر نیامده است. اگر سخن ابن شبه را با نقلهای تاریخی ابن ابی الحدید کنار هم بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که در ماجرای سقیفه، تدلیسها و جرایم مالی کلانی رخ داده است، به‌خصوص ذکر نشدن ماجرای هشتصد هزار درهم در جای دیگر، بسیار شک برانگیز است و احتمالاً برای پوشاندن این جرایم از ذکر آن خودداری شده است. به اعتقاد ما رشوه‌ای که ابن ابی الحدید از آن یاد کرده، احتمالاً باید از همین هشتصد هزار درهم باشد که جماعت سقیفه برای تسلط بر دستگاه، آن را به کار گرفتند و بعدها همفکران آنها از منابع رسمی اهل سنت آن را سانسور کردند.

پس ماجرای سقیفه و رای‌زنی و توسل به اجماع به نظر ما با توجه به مصادر تاریخی تمامیت ندارد و به فرض صحّت و تمامیت، حداکثر رفتاری اجتماعی بوده است، نه قضیه‌ای فقهی یا اصولی. اگر مراد شیخ انصاری از آن سخن، اثبات نوعی دور باشد، به نظر ما در این ماجرا دور هم لازم نمی‌آید.

غرض اینکه اجماع در آن زمان وارد مصادر تشریع نشد، بلکه ورود آن مربوط به دوره خلافت عمر است. چنان‌که دیدیم، نظر عمر راجع به غنایم جنگی غیر منقول چنین بود که اگر در حین فتح، از اراضی عامره باشد، به ملکیت کسی در نمی‌آید و باید آن را تا روز قیامت به عنوان بیت‌المال و اموال عمومی مردم اعلام کرد و اجاره داد. همچنین گفتیم که عمر در پی رای‌زنی با اعضای جلسه مشورتی خود، به این رأی رسید و این قانون را تصویب کرد. به نظر ما چنین جلسه‌ای که پس از مشورت احکامی در آن به تصویب می‌رسید، منشأ ورود اجماع به حوزه مصادر تشریع گردید. البته بعدها شیعیان حجیت اجماع را مشروط به کاشف بودن از قول معصوم دانستند، ولی اهل سنت به عنصر اجماع از دید کاشفیت نمی‌نگریستند و آن را رسماً مصدر سوم تشریع و در ردیف کتاب و سنت قلمداد کردند؛ یعنی همچنان‌که خدا در قرآن تشریع کرده و پیامبر نیز شریعت آورده است، اجماع فقها نیز یک مصدر رسمی برای تشریع و تقنین است.

این مسأله امروزه برای اهل سنت فراوان به کار می‌آید. برای مثال، اگر امروز این مسأله فقهی پیش آید که عملکرد بانکها ربا است یا نه، اگر علمای اسلام بر عدم ربا اجماع کنند، می‌توان از پول بانک استفاده کرد و مشمول حکم ربا نخواهد بود؛ زیرا اجماع علما ادله ربا را تخصیص می‌زند، حتی بعدها در کتابهای اصولی اهل سنت این بحث پیش آمد که آیا اجماع، کتاب و سنت را تخصیص می‌زند یا خیر؛ زیرا چنان‌که گذشت، آنان اجماع را از مصادر تشریع شمردند و این نکتهٔ بسیار مهمی است.

اما شیعه اجماع را بدین نحو هرگز قبول ندارد. در ریشه‌یابی ظهور و بروز این پدیده، اشکالات بسیاری بر اهل سنت و اصل اجماع وارد است که از آن میان سه اشکال اساسی را بررسی می‌کنیم: اشکال نخست آنکه عمر آگاهی کافی از سنن نداشت و برای پر کردن این خلأ در مسائلی که برای او و جامعه تحت امرش روی می‌داد، متوسل به اجماع و رای‌زنی می‌شد. اشکال دوم آنکه از بررسیها معلوم می‌شود که معتقد بود سنن رسول‌الله ﷺ برای زمان و مکان آن حضرت کارایی داشت و در این زمان صلاحیت اجرا ندارد. اشکال سوم آنکه معتقد بود وجود پاره‌ای مصالح گاهی ایجاب می‌کند که به برخی از آن سنن عمل نکنیم و استثناءاً پا از دایره سنت بیرون نهیم.

شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد عمر اطلاع کافی از سنت نداشت و از این رو، برای حل این مشکل و پر کردن خلأ علمی خود، به اجماع و رأی متوسل شد و باعث ورود این دو عنصر به حوزه تشریع گردید. در برخی از موارد، این ناآگاهی به صورت جهل مرکب است؛ یعنی هم اطلاع کافی از سنن نداشت و هم معتقد بود که در فلان مسأله پیامبر ﷺ اصلاً سنت و نظری ندارد؛ مثلاً در مصادر اهل سنت آمده است: روزی شخصی را نزد عمر آوردند که شراب نوشیده بود. عمر درباره نوع کیفر این شخص، با اصحاب پیامبر به رای‌زنی پرداخت. نظر حضرت امیر علیه‌السلام هشتاد تازیانه بود. عمر دلیل این حکم را پرسید، امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «وقتی شخص شراب می‌نوشد، سخن گزاف و یاوه می‌گوید. وقتی یاوه بر زبان راند، دچار قذف می‌شود و کیفر قذف هشتاد تازیانه است».[1]

---

۱. کتاب الام، ج ۶، ص ۱۹۵؛ مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۳۷۵ـ ۳۷۶.

به نظر ما سخن آن حضرت، خالی از تقیه نیست. به عبارت دیگر، حضرت امیر علیه السلام نمی‌توانست صریحاً بگوید که سنت رسول‌الله در اینجا هشتاد تازیانه است و لذا مجبور شد شرب خمر را به قذف ملحق کند. شارب خمر همان‌طور که ممکن است قذف کند، ممکن است به زنا افتد. حد قذف و زنا هر دو در قرآن آمده که اولی هشتاد،[1] و دومی صد تازیانه دارد.[2] اما در شرب خمر، میان زنا و قذف تفاوتی وجود دارد و آن وجود اراده طرف مقابل در زناست. از این رو، شارب خمر دست‌کم مبتلا به سخنان یاوه و فحش و قذف می‌شود. در حقیقت حضرت براساس قیاس‌های ساری و جاری آن زمان با آنان سخن گفت و آشکارا نگفت که رسول‌الله صلی الله علیه و آله در هر مسأله‌ای، حکم و سنت دارد و سنت او در این مسأله هشتاد تازیانه است.

از این قبیل گزارشهای تاریخی دریافت می‌شود که بنیاد اندیشه عمر بر این بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در بسیاری از فروع و مسائل، سنت ندارد و این امر ناآگاهی او را از سنن رسول‌الله صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد. یک دیدگاه نیز همین است که آشکارا می‌گویند چیزی به نام حکومت اسلامی نداریم. این گروه معتقدند که ما در اسلام، احکام، اخلاقیات، معارف و اموری از این دست داریم، ولی چیزی به نام نحوه اداره جامعه و مسائل حکومتی نداریم. از دید این جماعت، حکومت با پسوند «اسلامی» معنا ندارد و خود مسلمانان باید درباره حکومت ونحوه آن تصمیم بگیرند. به عبارت دیگر، حکومت پسوند اسلامی نمی‌گیرد و نه تنها فقیه، ولایت ندارد، که امام و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از وقتی که مردم با آنان بیعت کردند، ولایت پیدا می‌کنند! اینان می‌گویند: ما باید مسلمان باشیم، اما ضرورت ندارد که نظام ما نیز اسلامی باشد. انسان می‌تواند مسلمان باشد، ولی در نظامی لائیک مثل ترکیه بی هیچ مشکلی زندگی کند.

به هر حال، عمر از سر ناآگاهی می‌پنداشت که در برخی از موارد سنت نداریم. این

---

۱. نور (۲۴): ۴.

۲. نور (۲۴): ۲.

دیدگاه کاملاً در مقابل دیدگاه حضرت امیرالمؤمنین و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام قرار داشت که سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله را گسترده و همگانی معرفی می‌کند. متأسفانه این تفکر بعدها نیز به حیات خود ادامه داد و به قرون بعدی نیز کشیده شد. ابوحنیفه می‌گفت: «رأی» من چنین است و چه بسا بعدها «رأی» بهتری پیدا شود، ولی از نظر امام صادق علیه‌السلام دین با رأی جمع نمی‌شود:

و ما من شيء إلّا و فيه كتاب او سنة؛

هیچ مسأله و فرعی نیست که در آن حکمی از کتاب یا سنت نداشته باشیم.[1]

در مقابل آن، سه دیدگاه زیربنایی عمر، دیدگاه مذهب اهل بیت کاملاً متفاوت است. از مهم‌ترین مشخصه‌های مکتب اهل بیت این است که اوّلاً، سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله گسترده و پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشر است. ثانیاً، این سنت جهان‌شمول و با تمام فرهنگها و تمدنها و زمانها ـ به رغم گوناگونی‌شان ـ قابل تطبیق است. ثالثاً، در هیچ حال روا نیست پا از دایره سنت شریف رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله برون بگذاریم.

◻ اشاره فرمودید که از نظر عمر سنت مربوط به زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است و قابلیت تطبیق بر زمانهای دیگر را ندارد. لطفاً در این باره توضیح بیشتری دهید.

■ عمر آشکارا می‌گفت: «متعتان كانتا على عهد رسول‌الله و أنا انهى عنهما و أُعاقب عليهما».[2] این سخن عمر مربوط به مبنای دوم او است که اعتقاد داشت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله در برخی جاها سنت دارد، ولی برای شرایط زمان کارایی ندارد. نقل کرده‌اند عده‌ای از ایرانیان که به مدینه آمده بودند، برخی از زنان عرب را صیغه می‌کنند. از آنجا که عمر تعصب عربی شدید داشت و مشاهده کرد که نسل عرب بدین ترتیب در معرض دگرگونی است، شدیداً رنجیده شد و به صراحت از این کار نهی کرد. او در سخن مزبور تصریح می‌کند که ازدواج موقت کاملاً با سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله موافقت دارد، ولی من از اجرای آن خودداری می‌کنم و حتی عاملان به این سنت را عقوبت خواهم کرد.

---

۱. الكافي، كتاب فضل العلم، باب الردّ الى الكتاب والسنّة، ج ۱، ص ۵۹، ح ۴.

۲. معرفة السنن و الآثار، ج ۵، ص ۳۴۵ و شرح معانی الآثار، ج ۲، ص ۱۴۶.

در خصوص متعه حج نیز این ماجرا عیناً تکرار شد. در آن زمان مردم از راههای دور و نزدیک به حج مشرف می‌شدند و عده‌ای که با مکه فاصله زیادی نداشتند، احیاناً زودتر از دیگران می‌رسیدند و عمره تمتع به‌جا می‌آوردند و پس از آن لباس احرام را در می‌آوردند. این گروه لباس آراسته می‌پوشیدند و عطر استعمال می‌کردند و چه بسا آثار همبستری و استحمام نیز در آنها مشاهده می‌شد. در مقابل اینان، گروههای دیگری بودند که از راههای دور و با ظاهر خسته و صورتهای گردآلود می‌آمدند و بدین ترتیب سر و وضع ظاهری حاجیان با یکدیگر تفاوت داشت. عمر که چنین دید، این وضعیت را نپسندید و گفت این مسأله ظاهر حج را دگرگون کرده است و نباید دو نوع حاجی داشته باشیم. از این رو، اعلام کرد کسانی که از عمره تمتع خارج می‌شوند، نباید لباس خود را از تن در آورند و همچنان باید در هیأت احرام باقی بمانند. در حقیقت این قبیل سخنان عمر، این اشکال را متوجه خدا و پیامبر می‌کند که به این قبیل مصالح توجه نکرده‌اند.

نکته دیگری که از اندیشه‌ها و سخنان عمر دریافت می‌شود، این است که معتقد بود می‌توان بنا به مصالحی از دایره سنت فراتر رفت.

نکات پیش‌گفته، زمینه‌ساز پیدایش دگرگونیهای بسیاری در فقه اسلامی گردید. وقتی عبدالرحمن بن عوف در شورای سه روزه به حضرت امیر گفت: «أبایعك علی کتاب الله و سنة نبیّه و ما سار علیه الشیخان»، حضرت دو مورد نخست را پذیرفت، ولی از قبول سیره شیخین سرباز زد.[1] فراموش نکنیم این «ما سار علیه الشیخان»، در طی سیزده سال امری پذیرفته شده نزد مردم آن روزگار و صحابه بود و دور کردن آن از اذهان مردم، کار آسانی نبود. بجاست در این باره پژوهش شود که خط و مکتب ابوبکر و عمر و سیره آنان چه مشخصه‌هایی داشت که حضرت امیر حتی در این موضع سرنوشت‌ساز از قبول آن تن می‌زند.

---

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲.

□ به نظر شما مهم‌ترین مؤلفه یا مؤلفه‌های هر یک از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و مکتب خلفا چه بوده است؟

■ مشخصه‌ها و مؤلفه‌های اساسی این دو مکتب در اموری چون متعة النساء و متعة الحج خلاصه نمی‌شود و این دو مکتب تفاوتهای بنیادی و زیرساختی دارند. بی شک اساسی‌ترین مؤلفه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نحوه نگرش به مسأله خلافت است. براساس این مکتب پیامبر، علی علیه‌السلام را در روز غدیر و جاهای دیگر به عنوان خلیفه و وصی و ولیّ اعلام کرد و بنابراین رأی مردم در انتخاب خلیفه مشروعیت ندارد. ما اعتقاد داریم که حضرت امیر نیز مانند پیامبر از ناحیه خدا ولایت دارد و پس از رسول خدا مردم نمی‌بایست از ایشان دست بر می‌داشتند. پس اولین مؤلفه زیرساختی و بنیادی مکتب اهل بیت، مسأله ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که این امر نیز به نوبه خود مسائل و مبانی دیگری را به دنبال دارد.

البته اهل سنت نگرشی دیگر و دیدگاههای گوناگونی در این زمینه دارند. در این میان به دیدگاه آلوسی، مفتی بغداد و صاحب روح المعانی که با افکار شیعه آشناست و مناقشات و ردود بسیاری علیه شیعه دارد و نزد اهل سنت بسیار اعتبار دارد، اشاره می‌کنیم.

آلوسی دربارهٔ آیه شریفه ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1] و حدیث شریف غدیر می‌گوید:

> اگر «ولایت» در این حدیث نبوی به همان معنای مورد نظر شیعیان باشد، لازم می‌آید که در همان زمان و در لحظه صدور این حدیث هم علی علیه‌السلام ولایت داشته باشد؛ زیرا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده است: «من کنت مولاه، فهذا علی مولاه» و حضرت رسول در همان زمان ولایت داشت؛ در حالی که خود شیعیان نیز قائل به این سخن نیستند و می‌گویند علی پس از رحلت رسول خدا ولایت داشت.[2]

این سخن آلوسی از اشکالات بسیار قوی اهل سنت است، اما از نظر ما حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام همیشه و در هر زمان و مکان ولایت دارند، چه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حضور داشته

---

۱. مائده (۵): ۱۰۷.

۲. اصل این اشکال در کتاب التحفة القدسیة آلوسی آمده است. آلوسی در تفسیر روح المعانی (ج۳، ص ۲۳۴) می‌گوید: «وقد بسطنا الکلام علیه في کتابنا التحفة القدسیة في ردّ الامامیة».

باشند و چه به ظاهر از دنیا رفته باشند. به نظر ما اصلاً مقتضای ﴿انفسنا و انفسکم﴾[1] در ماجرای مباهله با مسیحیان نجران نیز این است که حضرت امیر در همان زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مانند ایشان ولایت داشتند.

حدیث بسیار معروفی با اسانید صحیحی در دست است که مؤید این سخن است. ماجرای این حدیث مربوط به زمانی است که در یکی از جنگها حضرت امیر کنیزی را به زنی گرفتند و این ماجرا باعث ناخشنودی برخی از اصحاب شد و در این خصوص به رسول‌الله صلی الله علیه و آله شکایت کردند.

پیامبر صلی الله علیه و آله از آنها روی برگرداند و در حالی که آثارغضب در چهرهٔ مبارکشان نمایان بود، فرمودند: «ماتُریدوُنَ من عليّ، ما تريدون من عليّ، إنّ علياً منّي و أنا منه وهو وليُّ كلّ مؤمن من بعدي».[2]

اگر امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان رسول خدا ولایت نداشت، سخن پیامبر چه ارتباطی با مسأله شکایت اصحاب داشت؟ در آن صورت معنا ندارد که پیامبر به آنان بگوید که او پس از رحلت من ولیّ شماست. پس در حقیقت حضرت در مقام یادآوری این مطلب است که علی علیه السلام ولیّ شماست و بنابراین نباید در هیچ مسأله‌ای با او مناقشه کنید؛ یعنی آن حضرت در هر زمان و هر مکان، ولیّ است و لفظ «بعد» در کلام رسول‌الله بعد رتبی است، نه زمانی.

یادآوری می‌کنیم که در راه بازگشت از مکه به مدینه، رسول خدا آن حدیث معروف «من کنت مولاه» را بیان فرمودند؛ در ماجرای مباهله با مسیحیان نجران هم پیامبر خدا علی علیه السلام را ﴿انفسنا﴾ خواند، همچنانکه در آیه قرآن آمده است. همچنین یادآوری می‌کنیم که «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» فقط در غدیر خم بر زبان مبارک رسول خدا جاری

---

۱. آل عمران (۳): ۶۱.

۲. سنن ترمذی، ج ۵، ص ۲۹۶؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۱۰ـ ۱۱۱؛ المصنّف (ابن أبی شیبة)، ج ۷، ص ۵۰۴؛ السنن الکبری للنسائي، ج ۵، ص ۱۳۲ـ ۱۳۳، صحیح ابن حبّان، ج ۱۵، ص ۳۷۴.

نشد و اهل سنت نوشته‌اند که رسول خدا در سه موضع چنین فرمودند: یکی خطاب به بریدهٔ اسلمی[۱]، یک بار در ماجرای اسامه[۲] و یک بار هم در غدیر خم.[۳] پس رسول خدا بارها فرموده بود که هر کس من مولای اویم، علی نیز مولای او است. از طرفی در اواخر عمر شریفشان به فاصله‌های اندک این معنا را چندین بار متذکر شد. اینها همگی نشان می‌دهد که هدف اساسی رسول خدا صلی الله علیه و آله از معرفی علی علیه السلام، اعلام ولایت علی علیه السلام پس از خودشان نبود. شاید علت اعتقاد اسماعیلیان به «امام صامت» و «امام ناطق» نیز همین باشد؛ هر چند آنان این نظریه را برای توجیه امامت اسماعیل در زمان امام صادق علیه السلام درست کردند. به هر حال، نظر آنان این است که حضرت امیر علیه السلام به اصطلاح آنان در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله امام صامت بود.

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم این مکتب طرز نگرش آن به سنن بود. حضرت امیر علیه السلام و پس از او اهل بیت علیهم السلام اصرار داشتند که نه اجماع نزد ما حجیت دارد و نه ظن و رأی، و کتاب و سنت کافی است. نماینده بارز این تفکر، بی‌شک در ابتدا خود حضرت امیر علیه السلام بود.

البته خیال نشود که این اندیشه مختص شیعه است؛ مثلاً در اهل سنت، مکتبی وجود دارد به نام ظاهریه که مؤسس آن داوود بن علی اصفهانی است. ابن حزم نیز تابع مکتب ظاهری است و معتقد است قیاس و اجماع هیچ‌یک حجیت ندارد و فقط کتاب و سنت حجت است. البته او خصوص اجماع صحابه را ـ بر این اساس که کاشف از قول رسول‌الله است ـ حجت می‌داند.[۴]

خروج از دایره سنت و پا نهادن در اموری چون اجماع، سنت و استحسان، به همان عهد صحابه باز می‌گردد و در این زمینه از بهترین شواهد، نماز تراویح است. آنان گمان

---

۱. مسند احمد، ج ۵، ص ۳۴۷؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۱۰؛ البدایة والنهایة، ج ۵، ص ۲۰۹.
۲. معاني القرآن (للنحاس)، ج ۶، ص ۴۱۱؛ النهایة فی غریب الحدیث، ج ۵، ص ۲۲۸.
۳. مسند احمد، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۰۹.
۴. المحلی، ج ۱، ص ۵۴، مسأله ۹۶.

می‌کردند در ماه رمضان خواندن نماز مستحب به جماعت همراه با قرآن، بسیار پسندیده و زیبا بود،[۱] ولی نظر حضرت امیر این بود که رشد و کمال فقط در پای‌بندی به سنت پیامبر است.[۲] در قرآن آمده است: ﴿لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[۳] بر این اساس، سنت رسول‌الله ﷺ برای به کمال رساندن مردم و تأمین همه نیازهای جسمی و روحی آنان کافی و شافی است.

◻ اشاره فرمودید که رأی واجماع در عهد صحابه و به ویژه در زمان خلیفه دوم پا به حوزه منابع تشریع نهاد و ریشه‌های ورود اجماع را بررسی فرمودید. لطفاً در مورد عنصر رأی نیز توضیح دهید.

■ چنان‌که گفتیم، مشکل اساسی در زمان خلفا روی داد. در آن زمان این اعتقاد پا گرفت که در برخی موارد سنت کافی در دست نداریم یا آن سنت، کشش اجرایی کافی ندارد یا با شرایط زمان همسو نیست. این مبانی سه‌گانه منجر به ورود دو عنصر اجماع و رأی شد.

عمر برای پرکردن خلأ علمی خود در زمینه سنت، اهل حل و عقد را جمع می‌کرد و از آنان در باب مسائلی که پیش می‌آمد، نظر می‌خواست. این دیدگاه در اصول فقه، مسأله اجماع را ایجاد کرد. طبعاً هر مسأله‌ای که به نوعی با مصادر تشریع و کیفیت کار با ادله شرعی ارتباط پیدا کند، مسأله‌ای اصولی خواهد بود. پس ورود عنصر اجماع به حوزه ادله شرعی نه صبغه کلامی دارد و نه فلسفی، بلکه مسأله‌ای اصولی است. منظور از اجماع این بود که در محدوده‌ای که به زعم آنان اسلام حکمی ندارد، با مراجعه به آرای علما و اهل نظر، حکم آنان را «جعل» و «تشریع» می‌کردند.

راه حل دوم برای پر کردن خلأ علمی، توسل به «رأی» بود. در اینجا با اهل نظر مشورت نمی‌شد، بلکه خود خلیفه شخصاً در مورد مسأله نظر می‌داد و تکلیف منطقه‌ای

---

۱. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۲۵۱ـ ۲۵۲.

۲. وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، ابواب نافلة رمضان، الباب ۱۰، ج ۸، ص ۴۶، ح ۲.

۳. احزاب (۳۳): ۲۱.

را که حکم نداشت، معلوم می‌کرد. رأی از نظر زیربنایی با اجماع همسان و همسو است و در هر دو مورد، برای منطقه‌ای که حکم ندارد، حکم جعل می‌شود، با این تفاوت که در رأی، تناسب مسأله پیش‌آمده با مسائل دیگر، ملاک تعیین حکم آن قرار می‌گرفت. برای مثال، اگر مسأله مورد نظر با یک حکم، پنجاه درصد و با حکم دیگر، هفتاد درصد مشابهت داشت، آن را به مورد هفتاد درصدی ملحق می‌کردند و حکم آن مسأله را به اینجا هم سرایت می‌دادند. نمونه روشن آن مسأله شرب خمر بود که به باب قذف ملحق گردید؛[1] زیرا با آن، تناسب و مشابهت بیشتری داشت. این تناسب و ترجیح در لغت عرب «تحرّی» گفته می‌شد.

تحری در قرن اول «رأی»، در قرن دوم «قیاس»، و بعدها «ظن» نامیده شد که این نام آخر، بیشتر یک اصطلاح اصولی است.

این نکته توضیحی را بگویم که در اصطلاح اصولی ما ـ به ویژه پس از کتاب رسائل ـ ظن به همان معنای اصطلاح منطقی یعنی ادراکِ راجح به کار می‌رود. هر گاه ادراک ما طرف مقابل و مرجوحی داشته باشد، طرف راجح را ظن می‌نامیم و اگر طرف مقابل نداشته باشد، یقین و علم است. البته ظن در کاربرد قرآنی و لغت عربی بدین معنا نیست. به نظر ما لفظ «ظن» با «ضن» ـ در مانند ﴿وَما هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾[2] ـ ارتباط دارد. البته لغویان میان این دو ماده، فرق نهاده‌اند، ولی این دو مادهٔ متقارب از نظر معنایی به نظر ما باهم ارتباط دارند. «ضن» به معنای ضیق است و به نظر ما در ظن هم نوعی ضیق و تنگی وجود دارد. وقتی به چیزی علم کافی داریم، امر در برابر ما واسع است، ولی وقتی علم کافی نداریم و به گمانه‌زنی اکتفا می‌کنیم، با نوعی تنگنا در ادراک روبه رو هستیم. به عبارت دیگر، وقتی صورت واضحی از شیء در ذهن ما نیست، نوعی ضیق ادراکی داریم. این مسأله چند صورت دارد:

صورت اول این است که باوری فاقد پشتوانه محکم و برهان واضح باشد. در قرآن

---

۱. رك: وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۴۴۶.

۲. تکویر (۸۱): ۲۴.

آمده است: ﴿ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1]. بسیاری از اعتقادات عوام ـ که صددرصد مورد باور و تایید آنان است ـ پشتوانه برهانی ندارند. لذا از نظر منطقی، «ظن» نیست، ولی از نظر اصطلاح قرآنی ظن است.

صورت دوم اعتقادی است که روشنی و وضوح کامل ندارد. این صورت، شبیه همان اصطلاح منطقی است؛ مثلاً چیزی را از دور می‌بینیم که گمان می‌کنیم انسان است،ولی مطمئن نیستیم که حیوان نباشد. این حالت در زبان عربی ظن گفته می‌شود.

صورت سوم نیز نوعی ادراک غیر واضح است و مثال آن همین «رأی» مورد بحث است. شارب خمر ممکن است فحش بدهد، زنا کند، دست به سرقت بزند یا یاوه گوید و قذف کند، ولی از این میان، قذف رجحان بیشتر دارد؛ لذا حکم قذف را به شرب خمر هم سرایت می‌دهیم. از آنجا که در این موردِ به‌خصوص جعل و تشریع نداریم و علم ما به حکم آن، ادراکی ناقص است، از آن تعبیر به ظن می‌کنیم.

چنان‌که گفتیم، ظن، قیاس، رأی، اجتهاد و تحری یکی است. در روایات قبله به ما امر شده است که تحری کنیم[2]؛ یعنی در بیابان به اطراف خود خوب بنگریم و سمتی را قبله قرار دهیم که به نظر ما احتمال قبله بودنش بیشتر باشد. حجیت ظن و تحری در وقت و نیز عدد رکعات نماز هم معروف است؛ یعنی برای مثال وقتی شک کردیم که سه رکعت خوانده‌ایم یا چهار رکعت، تأمل کنیم و آن طرف را که ترجیح دارد، ملاک قرار دهیم.[3]

شیعه ظن و تحرّی و رأی را قبول ندارد و شدیداً با آن مخالف است؛ تا جایی که در روایت آمده است که به امام صادق عرض شد: مخالفان ما می‌گویند اگر آسمان تیره یا ابری شود و نتوانیم آن را ببینیم، ما و شما در اجتهاد یکسان خواهیم شد. حضرت فرمودند که

---

۱. ص (۳۸): ۲۷.

۲. وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ۶، ح ۱، ج ۴، ص ۳۰۷.

۳. وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، ابواب الخلل، الباب ۷، ج ۸، ص ۲۱۱.

چنین نیست و در آن صورت نیز باید به چهار سمت نماز خواند[1].

◻ حضرت عالی ارتباط بین اعتقاد به کافی بودن کتاب و سنت را با مسأله خاتمیت در چه می‌دانید؟

■ به نظر ما اگر سنت به درستی فهم شود؛ قابلیت انطباق با تمام حوادث دارد و در هر زمان جواب‌گوی مسائل است. اصولاً یکی از رموز خاتمیت شریعت اسلامی همین است. خاتمیت بدین معناست که آنچه بشر تا روز قیامت بدان نیاز دارد، در شریعت آمده است. به دیگر سخن، بشر دیگر نیازی به وحی ندارد و رسول‌الله همه نیازهای وحیانی آدمی را بیان فرموده است. خاتمیت جزء اصول اولیه عقاید است و امروزه در جهان اسلام کسی نیست که واقعاً معتقد به اسلام و قرآن باشد و در عین حال اعتقاد داشته باشد که ممکن است در این زمان یا در آینده پیامبری ظهور کند. به عبارت دیگر، خاتمیت از مسائل اختلافی نیست. اینکه حضرت امیر اصرار دارد که کتاب خدا و سنت پیامبرﷺ کافی است، بدین معناست که پیامبرﷺ برای تمام نیازهای بشر، برنامه و دستور عرضه کرده و فقط باید تعالیم روشنگر او از طریق دین‌فهمان و عالمان، در هر زمان به درستی تفسیر و تطبیق شود. در حقیقت مبانی سه‌گانه پیش‌گفته که از مؤلفه‌های مکتب خلفاست، با مسأله خاتمیت تعارض جدی دارد و اگر کسی قائل به خاتمیت پیامبر باشد، نباید خارج شدن از حوزه سنت را روا بشمارد یا آن را ناکافی و ناکارآمد و متعلق به زمان خاصی بداند.

◻ آیا می‌توان در تحلیل مواردی چون نهی عمر از متعة النساء و متعة الحج، چنین گفت که اهل سنت بین فقه ولایی و فقه استنباطی خلط کرده‌اند؟

■ دقیقاً همین‌طور است. اصلاً یکی از مؤلفه‌های مکتب خلفا خلط میان فقه ولایی و استنباطی است. در اصل می‌توان فقه را به دو قسمت اساسی تقسیم کرد: فقه استنباطی که مشتمل بر احکامی است که شارع جعل فرموده و معلوم است. دوم فقه ولایی که شامل

---

۱. التهذیب، ج ۲، ص ۴۵، ح ۱۲.

احکام متغیری است که در جامعه براساس ولایت و حکومت و شرایط اجتماعی پیش می‌آید. ما باید حجیت ظن را که اهل سنت بدان معتقدند و براساس مناسبات، حکمی را ترجیح می‌دهند، در فقه ولایی بپذیریم، نه در فقه استنباطی. بدین ترتیب ممکن است گفته شود مصلحت امروز اسلام اقتضا می‌کند که با فلان کشور معامله و ارتباط داشته باشیم و روز دیگری بگوییم اقتضا نمی‌کند. آقای مطهری می‌گوید:

ای کاش سنیها نهی عمر از متعه را حمل بر فقه ولایی می‌کردند. ضرورتی ندارد که متعه حتی پس از عمر هم حرام باشد. برفرض که در آن زمان حکم متعه منجر به بروز مشکلاتی اجتماعی شد، در زمانهای دیگر که چنین تبعاتی را در پی ندارد، نباید این حرمت باقی بماند. ممکن است در فترتِ زمانی خاصی یک حکم، مشکلاتی را به همراه داشته باشد، باید دست خلیفه را باز گذاشت تا در آن مقطع زمانی جلو مشکل را بگیرد.[۱]

البته ما این اشکال مرحوم مطهری را قبول نداریم؛ زیرا ما چیزی به نام فقه ولایی را قبول داریم که احکام آن براساس مصالح اجتماعی تغییر می‌کند، ولی اگر در جایی شارع مقدس حکم بَتّی و قطعی داشت و ما در اجرای آن حکم با مشکلی مواجه شدیم، باید از طریق حواشی حکم، به حل مشکل بپردازیم و نمی‌توانیم در متن حکم شارع تصرف کنیم. اگر حکم متعه باعث مشکلاتی چون ایجاد فرزندان بی‌پدر را باعث شده حق نداریم حکم قطعی متعه را برداریم، بلکه حاکم اسلامی در چنین مواردی می‌تواند محدودیتهایی ایجاد کند و جلو بروز چنین مشکلاتی را بگیرد؛ مثلاً ازدواج موقت را برای زنان بیست تا سی ساله ممنوع اعلام کند یا افراد را ملزم سازد که ازدواجهای موقت را در دفاتر رسمی به ثبت رسانند و از این قبیل اقدامات. وضع کردن چنین قیودی می‌تواند جلو بسیاری از ناهنجاریهای اجتماعی و امور ناخواسته را بگیرد.

---

۱. برای توضیح بیشتر به مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۸۱ مراجعه شود. ایشان در آنجا این توجیه را از مرحوم کاشف الغطاء نقل می‌نماید و تصریح می‌کند که این سخن به هیچ وجه ناظر به صحّت دخالت خلیفه یا حق داشتن حاکم شرع در منع از آن نیست.

پس در پاسخ کسانی چون عمر که در مسائل مستحدثه پا را از دایره سنت بیرون می‌نهند، می‌گوییم که چنین مسائلی، یا مربوط به فقه استنباطی است که باید الزام کامل به سنت داشته باشیم و یا مربوط به فقه ولایی است. متأسفانه در سخنان اهل سنت میان این دو بخش خلط شده است. همه راهکارهای اهل سنت نظیر رأی، نظرسنجی، مراجعه به اهل خبره و اجماع، مربوط به دایره فقه ولایی است و کمترین کاربردی در فقه استنباطی ندارد. در فقه استنباطی فقط باید در پی فهم درست سنت و تطبیق آن برآمد و پا را از دایره آن بیرون ننهاد. مسلماً چنین کاری پیش از هر چیز، مستلزم اطلاع کافی از سنن و همچنین شرایط اجتماعی است. باید سنت را به درستی و دقت بشناسیم و از اوضاع اجتماعی، آگاهی کامل داشته باشیم و دیگر اینکه بتوانیم سنت را بر شرایط روزگار خود تطبیق کنیم.

پیامبر اکرمﷺ می‌فرمایند: «در این امت بر سر هر قرن افرادی خواهند آمد که دامن دین را از آلودگیهای تحریف و پیرایه‌ها پاک می‌کنند».[1] یکی از اسرار سلامت شریعت مقدس آن است که عالمان سنت‌شناس و دین‌فهم، مردم را از کژیها و تحریفات باز می‌دارند و سنت ناب نبوی را در هر زمان در برابر دیدگان مردم می‌نمایانند. در اصل مسأله امر به معروف و نهی از منکر بدین منظور تشریع شده است که شریعت تازه بماند و هر گونه کاهش و افزایش و انحراف و اشتباه به دست عالمان آگاه زدوده شود. به برکت چنین عالمانی فقه اصیل فارغ از اعمال سلیقه و آرای شخصی، کارایی خود را در حل مسائل هر زمان نشان می‌دهد. شیوه فقه اسلامی در حقیقت چنین است که دین‌فهمان و آگاهان بتوانند از لابه‌لای شرایط زمان و مکان، آنچه را که با اندیشه‌های توحیدی و سنت رسول‌الله منطبق است، بیرون آرند و به جامعه عرضه کنند.

علت سرباز زدن امام علی بن ابی طالبؑ از پذیرش سیره شیخین و اکتفا کردن آن حضرت به کتاب و سنت این است که زیربناهای اجماع و رأی و سیره شیخین نادرست و سست است. چنان‌که گفتیم، در کتابهای اصولی اهل سنت حتی بحث تخصیص کتاب و

---

۱. رجال الکشّی، ص ۴، الرقم ۵.

سنت به وسیله اجماع نیز مطرح شده است. هر اندازه که در کتابهای اهل سنت از قیاس و شروط و انواع آن و کیفیت اجماع و مباحث دراز دامن آن سخن رفته، به همان اندازه این مباحث در کتابهای اصولی شیعه متروک مانده است. البته مدتی به برخی از این مباحث در کتابهای اصولی ما پرداخته شد؛ زیرا نگارش کتب اصول شیعه تا چندی طبق روال و اسلوب اهل سنت بود و بعدها این مباحث از کتب متأخر شیعه مثل کفایه به کلی حذف شد.

نکته بسیار مهمی که نباید مغفول بماند، این است که عدم انطباقِ ظاهریِ سنت با شرایط روزگار عمر، زاده ناآگاهی او از سنن است و ناآگاهی عمومی مردم و صحابه از سنت، زاده منع از تدوین سنت و حدیث است. به عبارت دیگر، همه این مشکلات به سیاستهای بازدارنده عمر باز می‌گردد که با تدوین سنت و کتابت و نقل حدیث نبوی مخالفت شدید کرد. همین مخالفتها که یا شعار فریبنده «مشناة کمشناة اهل الکتاب»[1] انجام گرفت، باعث شد مردم سنت واقعی رسول خدا ﷺ را فراموش کنند و اندک اندک جهل آنان به سنن، سنت پیامبر را در نظر آنان ناکارآمد جلوه داد. به نظر ما اگر عمر تدوین سنن را قبول می‌کرد و سنن با نظارت صحابه نوشته می‌شد، هیچ‌یک از این مشکلات رخ نمی‌داد.

◻ آیا پیدایش بحث «تصویب و تخطئه» نیز به همین دوران خلفا باز می‌گردد؟

■ بله، ریشه‌های بحث تصویب در همین زمان ایجاد شد. در آن زمان این بحث پیش آمد که رأی مجتهد حکم‌الله است یا خیر. تحرّی عملی است که از اهل خبره صادر می‌شود و می‌توان آن را حجیت فتوا یا حجیت اهل خبره دانست. این مطلب به معنای ولایت فقیه نیست، بلکه صرفاً بدین معناست که کلام مجتهد حجت است؛ در حالی‌که اگر همان کلام را غیر مجتهد بگوید، حجیت ندارد. گاهی از این مطلب به «ولایت فتوا» نیز تعبیر می‌شود.

---

۱. الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۴۳.

حجیت فتوا به مسأله رجوع به اهل خبره باز می‌گردد و مطابق سیره عقلاست. البته اهل سنت درباره مجتهد اعتقاد دارند که «إذا أخطأ له أجر واحد و إذا أصاب له أجران». این مسأله در صحیح بخاری یک باب دارد،[1] ولی در روایات ما نیامده و هر چند در رسائل شیخ انصاری ذکر شده،[2] ولی اصل شیعی ندارد. برای روشن‌تر شدن حجیت اهل خبره دو مثال عرفی می‌زنیم و سپس مسأله را در شریعت تطبیق می‌کنیم:

مثال اول: فرض کنیم می‌خواهیم خانه‌ای را بفروشیم، ولی قیمت و ارزش دقیق آن را نمی‌دانیم. شکی نیست که اگر در اینجا بچه‌ای بگوید این خانه پنج میلیون تومان ارزش دارد، سخن او را قبول نمی‌کنیم. فرض کنیم در این مسأله یک کارشناس قیمت خانه را پنج میلیون و کارشناس دیگر قیمت آن را شش میلیون برآورد کند. حالا حق با کدام کارشناس است و نظر کدام‌یک که هر دو خبره‌اند، درست است؟ قبل از پاسخ‌گویی به این پرسش باید جواب این سؤال معلوم شود که آیا قیمت خانه و ساختمان امر واحد است که واقعیت دارد یا چیزی عرفی و اعتباری است؟ اگر شخصی بگوید این هندوانه سرد است و دیگری آن را گرم بداند، با دست زدن به آن معلوم می‌شود که سرد است یا گرم و حق با کدام‌یک است. گرم بودن یا سرد بودن هندوانه واقعیت خارجی دارد و امری اعتباری نیست. آیا قیمت ساختمان و خانه نیز مانند دمای هندوانه، واقعیت خارجی دارد یا امر اعتباری و عرفی است؟ بنای فقهای ما بر این است که نظر هر دو کارشناس واقعیت دارد. از این رو، در این قبیل مسائل می‌گویند باید هر دو قیمت را جمع و بر عدد دو تقسیم کرد. به عبارت دیگر، فقهای ما در چنین مواردی نظرشان بر تصویب است و نمی‌گویند این دو سخن با هم تعارض دارند؛ پس هر دو ساقط‌اند.

مثال دوم: فرض کنید پزشک حاذقی بیماری شخصی را سرطان تشخیص دهد، ولی پزشک حاذق دیگری صرفاً آن را اختلال در معده و دستگاه گوارش بداند. در این مثال نیز مثل مورد قبل، اگر کودکی نظر دهد که آن بیمار مرض قلب دارد، هیچ‌کس نظر او را قبول

---

۱. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۵۷، باب أجر الحاکم إذا إجتهد فأصاب أو أخطأ.

۲. فوائد الأُصول، ج ۱، ص ۴۱.

نمی‌کند، اما این مثال تفاوت فاحشی با مثال قبلی دارد و در اینجا با واقعیت خارجی سروکار داریم، نه امری اعتباری و عرفی.

در اخبار، میان اخبار حسی و حدسی فرق نهاده‌اند. وقتی کسی بگوید در باز است و دیگری بگوید بسته است، عینک خاصی لازم نیست تا واقع معلوم شود و انسان با صرف دیدن در، می‌فهمد که بسته است یا باز. در اخبار حسی، خبردهنده فقط یک رابطه با واقع دارد، اما در اِخبار حدسی، رابطه خبردهنده با واقع از دریچه و زاویه شخصیت او است. از این رو، نظر پزشک ماهری که با آزمایشهای پیشرفته نوعِ بیماری را تشخیص می‌دهد، با نظر پزشک کم‌تجربه تفاوت دارد؛ زیرا خبرویت پزشک اول بیشتر است.

در هر دو مثال پیش‌گفته، خبرویت و اِخبار حدسی وجود دارد. سؤال اینجاست که وقتی فقیهی حکم شرب خمر را هشتاد تازیانه بداند و فقیه دیگر معتقد باشد که اصلاً در اینجا سنت نداریم، تکلیف چیست؟ نظر کارشناسانه فقیه چه مقدار با واقع نسبت دارد؟ آیا نظر فقیه مثل نظر کارشناس ساختمان است یا طبیب؟ کسی که نظر فقیه را مثل نظر کارشناس ساختمان بداند، به تصویب نظر می‌دهد و کسی که نظر او را مرتبط با واقع می‌داند، قائل به تخطئه است. چنان‌که می‌دانیم، قیمت ساختمان امری واقعی نیست و صرفاً از رغبتهای عقلایی خبر می‌دهد. رغبتهای عقلایی ممکن است بر اثر کاهش خرید و فروش در منطقه خاصّی کاهش یابد یا به سبب مرغوب شدن منطقه خاصی، افزایش یابد. البته قیمتهای ساختمان و مانند آن، حداقل و حداکثری دارد که نظر کارشناسان ساختمان همیشه بین این دو حد در نوسان است و بقیه آن حساب و کتاب درستی ندارد.

پس دانستیم کسانی‌که نظر فقیه را مثل نظر پزشک و مربوط به یک واقعیت خارجی می‌دانند، قائل به تخطئه هستند و در مقابل کسانی‌که نظر فقیه را امری ظاهری دانستند، به تصویب نظر دارند. پس این مطلب که آیا ما سنن واقعی داریم یا نه، زمینه بحث تصویب و تخطئه را فراهم کرد. البته بعدها مباحث دیگری هم در پی این بحث ایجاد شد؛ نظیر اینکه آیا فتوای فقیه واقع را می‌سازد یا ظاهر و امر اعتباری را.

◻ آیا در زمان عثمان نیز فقه و اصول با چنین تأثیرهای کلانی روبه رو بود؟

■ از آنجا که عثمان نه شخصیت علمی چندانی داشت و نه از شخصیت روحی اثرگذاری برخوردار بود، این تأثیرها در زمان او بسیار کم شد. تأثیرات دوره عثمان در حد قضایای فقهی جزئی بود و در ریشه‌ها و زیربناها تأثیر چندانی نداشت.

◻ بخشی از میراث فقهی گذشتگان مربوط به مسائل و فروعی می‌شد که واقع نشده بود و از روی فرض مطرح و بررسی می‌شد. فقهِ فرضی از چه زمانی ایجاد شد و تأثیر آن در پویایی اصول چگونه بود؟

■ در جلد ششم الغدیر آمده است که عمر می‌گفت: از چیزی که واقع نشده، سؤال نکنید.[1]

مباحث فقه فرضی یا فقه تقدیری (لوکان کذا، کان کذا) از اوایل قرن دوم وارد فقه اسلام شد. سنّیها معتقدند فقه فرضی را ابوحنیفه پایه‌گذاری کرده است، اما در حقیقت حضرت امام باقر علیه السلام این رشته فقهی را بنیاد نهادند. توضیح اینکه تولد امام باقر علیه السلام در سال ۵۷ هجری و تولد ابوحنیفه در سال ۸۰ هجری رخ داد؛ یعنی وقتی ابوحنیفه زاده شد، امام باقر علیه السلام ۲۴ سال داشتند و هنگامی‌که حضرت درگذشتند، ابوحنیفه ۳۴ ساله بود. با این تفاصیل معلوم می‌شود که فضل تقدم و تقدم فضل، در همه علوم و از جمله فقه تقدیری از آن امام باقر علیه السلام است. از طرفی گفته‌اند: «سمّي بالباقر لبقره العلوم»[2]؛ امام باقر را از آن رو باقر نام نهادند که شکافنده دانشهای گوناگون بود.

یکی از اسرار عظمت اسلام و خلود آن همین فقه فرضی است. اگر منتظر باشیم که قضیه‌ای رخ دهد تا به حکم فقهی آن بپردازیم، در فقه پژمردگی و خمود ایجاد می‌شود. در مقابل، فرضهای متعدد و فروع گوناگون باعث شکوفایی ابواب گوناگون دانش فقه می‌شود. این تفکر ریشه در اندیشه امیرالمؤمنین علیه السلام دارد که فرمود:

علمنّي رسول‌الله ألف باب من العلم فانفتح من كل باب ألف باب؛

---

۱. الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۳.

۲. تاریخ الفقه الإسلامی و أدواره، ص ۱۲۴، به نقل از البدایة والنهایة (ابن کثیر)، ج ۹، ص ۳۰۹.

رسول خدا هزار باب از دانش به من آموخت که از هر یک هزار باب دیگر گشوده می‌شود.[۱]

دور نیست که این سخن حضرت اشاره به همین فقه فرضی باشد. پرفروع‌ترین کتاب فقهی ما جواهر الکلام است که حدود ۶۳ هزار فرع دارد، ولی حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید من هزار هزار (یک میلیون) باب از علوم می‌دانم.

از طرف دیگر، کثرت فروع فقهی باعث شکوفایی دانش اصول می‌شود؛ زیرا علم اصول پشتوانه فقه است و از همان ابتدا فروع و مسأله‌های مشابه و هم‌مبنا تحت یک قاعده اصولی در می‌آمد و توجیه اصولی می‌یافت. کثرت مسائل و فروع فقهی هر چند از باب فرض و تخمین باشد، باعث غنای علم اصول می‌شود و عالمان اصول را وا می‌دارد که برای آن فروع، قواعد کلی تدوین کنند و پشتوانه اصولی برایشان بسازند.

□ حضرت عالی در بررسی رخدادهای قرن اول، یکی از عوامل باز دارنده را جهل خلیفه دوم به سنن برشمردید، اما می‌دانیم که در آن زمان غیر از حضرت امیر که عالم به سنن بود ولی محدودیتها و ممنوعیتهایی داشت، اصحاب دیگری چون ابن عباس، ابن مسعود و دیگران وجود داشتند که از جزئیات سنن و احکام آگاه بودند. در اینجا این پرسش به ذهن می‌رسد که چرا این افراد در برابر کج‌رویها اعتراض نکردند و آیا سکوتشان از سر ترس و تقیه و مواردی از این دست بود؟

■ این مطلب اجمالاً درست است، ولی باید دانست که شخصیتهای بسیار مشهور از همان ابتدا مشهور نبودند. یکی از فضلای مشهدی روی منبر می‌گفت: «هیچ دلیل تاریخی در دست نیست که ابن عباس در ایام بیماری حضرت زهرا علیها السلام به عیادت آن بزرگوار آمده باشد». دلیل این مطلب واضح است؛ زیرا ابن عباس در زمان وفات رسول خدا ده تا یازده سال بیشتر نداشت و ولادت او مقارن با هجرت رسول خدا بود. پس هنگام بیماری حضرت زهرا علیها السلام، ابن عباس کودکی بیش نبود، با این حال اهل سنت در مباحث درایة

---

۱. الفصول المهمة في أصول الأئمة علیهم السلام، ج ۱، ص ۵۵۶ ـ ۵۷۱؛ کشف الغمة، ج ۱، ص ۱۳۲.

الحدیث، ذیل حدیث مرسل، بحثی تحت عنوان «مرسل صحابی» دارند و در اثبات حجیت و درستی آن به کثرت احادیث مرسلی که از ابن عباس در دست دارند، استشهاد می‌کنند.[۱] جلال الدین سیوطی هم به این مطلب پرداخته است[۲] و برخی از محققان بر این نظرند که ابن عباس فقط یک حدیث ثابت و غیر مرسل از رسول‌الله ﷺ شنیده است. برخی می‌گویند چهار یا هفت حدیث از ابن عباس به ما رسیده است[۳] ولی با این حال دهها هزار حدیث از ابن عباس وجود دارد که همگی مرسل است. اینکه در تاریخ آمده است که عمر، ابن عباس را از تدوین قرآن و نقل حدیث منع کرده، ظاهراً مربوط به دوران بزرگسالی ابن عباس است.

از سوی دیگر، چنین نبود که اقدامات عمر و کج رویهای او مورد اعتراض و انتقاد صحابه قرار نگرفته باشد. در بسیاری از موارد برخی از صحابه به عمر تذکر می‌دادند و در برابر مخالفتهای او با سنت اعتراض می‌کردند و گاه رأی او را تغییر می‌دادند.

اهل سنت فراوان به اُبیّ بن کعب نسبت می‌دهند که فلان سوره در اصل به اندازه سوره بقره بوده است.[۴] در کتابهای صحیح مسلم[۵]، سنن دارمی[۶]، و صحیح بخاری[۷] روایاتی از عمر وارد شده که از نقص و حذف آیات قرآن خبر می‌دهند. برخی این قبیل روایات اهل سنت را جمع می‌کنند تا نشان دهند شبهه تحریف قرآن که اهل‌سنت به شیعیان نسبت می‌دهند، در اصل متوجه خود آنان است. البته به نظر ما باید هر دو گروه روایات اهل سنت و شیعه را مردود و جعلی بدانیم و برای حفظ قداست قرآن، روایات ثابت‌کننده تحریف را، چه از شیعه رسیده باشد، و چه از اهل سنت قبول نکنیم.

---

۱. مقدّمة ابن الصلاح، ص ۵۰؛ المستصفی، ص ۱۳۵.
۲. تدریب الراوی، ج ۱، ص ۱۷۱.
۳. المستصفی، ص ۱۳۵؛ فتح الباری، ج ۱۱، ص ۳۳۱؛ تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۲۴۴.
۴. مسند احمد، ج ۵، ص ۱۳۲.
۵. صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۱۶؛ ج ۴، ص ۱۶۷ـ۱۶۸؛ ج ۳، ص ۱۰۰.
۶. سنن دارمی، ج ۲، ص ۱۷۹.
۷. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۳، ۲۶، ۱۵۲.

در بسیاری از موارد صحابه بر آرا و اقدامات عمر خرده می‌گرفتند و گاه عمر در پی این‌گونه اعتراضها، از دیگر صحابه سؤال می‌کرد و گواهی می‌طلبید. برای مثال، در عده طلاق، نظر عمر مورد اعتراض یکی از صحابه قرار گرفت. عمر گفت: آیا کس دیگری هم شهادت می‌دهد که حکم رسول‌الله چنان است که این مرد گفت؟ در این حال یکی دیگر از صحابه شهادت داد که حکم رسول‌الله همان است که این مرد می‌گوید.

البته این قاعده کلیت نداشت و گاهی که عمر در مسأله‌ای تصمیم می‌گرفت و فتوا می‌داد، عدّه کمی از صحابه حضور داشتند یا حکم مسأله را از رسول خدا ﷺ نشنیده بودند. در روایتی که در کتاب سلیم بن قیس آمده است، حضرت امیر در بیان علت پیدایش تعارض چند وجه ذکر فرموده‌اند؛ از جمله اینکه عده‌ای از صحابه کلامی از رسول‌الله ﷺ می‌شنیدند که بعدها نسخ می‌شد و از ناسخ آن اطلاع نمی‌یافتند و چه بسا از مطلب جدید بی‌خبر می‌ماندند. حضرت در این روایت پس از بیان اقسام این راویان می‌فرمایند سنت رسول‌الله ﷺ را باید از کسی پرسید و آموخت که همیشه ملازم آن حضرت بوده و ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و ابتدا و انتهای هر سخن را به درستی فهمیده باشد[1]. البته مصداق این سخن شخص حضرت امیر علیه‌السلام است.

این مطلب را نیز نباید از نظر دور داشت که جهل به سنن، بلیّه عام و پدیده گسترده‌ای در میان صحابه بود. گفتیم که عمر در خصوص حد شرب خمر با اصحاب به رایزنی پرداخت و حضرت امیر حد آن را در قیاس با حد قذف، هشتاد تازیانه اعلام فرمود. چنان‌که گفتیم، عمر و بسیاری از صحابه گمان می‌کردند که در خصوص شرب خمر در سنن رسول‌الله ﷺ حکمی نیامده است. از این رو، اگر حضرت امیر مستقیماً می‌فرمودند که سنت قطعی و روشن رسول‌الله ﷺ هشتاد تازیانه است، چه بسا با کج فهمی برخی افراد روبه رو می‌شدند.

مواردی از این دست نشان می‌دهد که ناآگاهی از سنن در میان صحابه پدیده

---

۱. کتاب سلیم‌بن قیس، ص ۱۸۱.

نسبتاً گسترده‌ای بود. از این رو، حتی برخی از فقهای معاصر اهل سنت نظریات خلیفه دوم را آشکارا رد می‌کنند. برای مثال، در خصوص نهی عمر از متعة النساء و متعة الحج، امروزه اهل سنت به اتفاق، مورد اول را می‌پذیرند، ولی مورد دوم را قبول نمی‌کنند و این از عجایب است. نقل خاطره‌ای در این زمینه سودمند است. یک شب در مدینه بین نماز مغرب و عشا یکی از مشایخ وهابی را دیدم که در مسجد النبی بر کرسی تدریس نشسته است و به نظر می‌رسید از استادان بنام و مشهور آن سامان باشد. موضوع درس شیخ، صحیح مسلم بود و طبق رسم آنان، یکی از شاگردان متن صحیح مسلم را می‌خواند و آن شیخ تفسیر می‌کرد. از قضا به این حدیث رسیدند که عمر گفته است: «متعتان کانتا علی عهد رسول‌الله أنا أنهی عنهما و أُعاقب علیهما؛ متعة النساء و متعة الحج».[1] شیخی که بر منبر نشسته بود، گفت: بله، در آیه مبارکه آمده است: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾.[2] سنت قطعی رسول‌الله ﷺ شامل متعة الحج بود و اگر چیزی جزء سنت قطعی پیامبرباشد، کسی حق مخالفت ندارد، حتی اگر ابوبکر و عمر با سنت قطعی رسول‌الله مخالفت کنند، سخن آنها پذیرفته نیست.

قرطبی نیز در توجیه نهی عمر از متعة الحج در تفسیرش چندین وجه آورده است تا به نوعی رأی عمر را توجیه کند.[3] پس چنین نیست که به آرا و دیدگاههای عمر و سنت شکنیهای او انتقاد نشده باشد. در این میان مخالفتهای عبدالله بن عمر با پدرش، بیش از هر کس دیگری جلب توجه می‌کند. در منابع اهل سنت درباره عبدالله بن عمر فراوان آمده است که: «کان یقول فی أذانه حی علی خیرالعمل»[4و5] چنان‌که ابن حزم بدین مطلب تصریح

---

۱. شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید، ج ۱۲، ص ۲۵۱.

۲. بقره (۲): ۱۹۶.

۳. الجامع لأحکام القرآن، ج ۲، ص ۳۸۸ به بعد.

۴. در این زمینه رک: محمد سالم غران، حی علی خیرالعمل بین الشرعیة و الابتداع، ص ۵۱.

۵. السنن الکبری (للبیهقی)، ج ۱، ص ۴۲۴ والمصنف (لعبد الرزاق)، ج ۱، ص ۴۶۴؛ المصنف (لابن ابی شیبة)، ج ۱، ص ۲۴۴.

کرده است.[۱] آقای سید علی شهرستانی درباره منع تدوین حدیث از یکی از پژوهشگران اهل سنت که از اساتید مصری است، بیست یا سی مورد از مخالفتهای عبدالله بن عمر با پدرش را نقل کرده است. این موارد شامل بسیاری از ابواب فقهی نظیر طلاق، عتق، صلات و... است.

عبدالله‌بن عمر متعة النساء را نیز جایز می‌دانست و رأی پدرش را در تحریم آن قبول نداشت. به او گفتند رأی پدرت بر تحریم متعة النساء بوده است، گفت: من حکم خدا را می‌گویم و کاری به گفته پدرم ندارم. با مراجعه به کتب تاریخی روشن می‌شود مواردی‌که رأی عمر با اعتراض مردم مواجه می‌شده، کم نبوده است. البته این همه، غیر از مخالفتهای بسیار افرادی چون حضرت امیر و ابن عباس بوده است. خلاصه اینکه اصحاب در برابر کج رویهای عمر و سنت شکنیهای او سکوت نکردند.

□ اگر چنین باشد، این همه موارد اختلاف میان اهل سنت و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام چه توجیهی دارد؟

■ وجود اختلافات فراوان بدین معنا نیست که صحابه در برابر دیدگاههای عمر سکوت اختیار کردند. باید توجه کنیم که مسأله «حی علی خیرالعمل» با فروع ریز و تخصصی ابواب عتق و طلاق، تفاوت آشکاری دارد. این فروع ریز در حوزه تخصصی فقهاست و مردم اطلاع چندانی از آن ندارند، ولی مسأله «حی علی خیرالعمل» دست‌کم روزی چند بار گفته می‌شود. این مسأله مانند واقعه غدیر نیست که فقط یک بار اتفاق افتاده است. و می‌توان آن را حاشا کرد. به عبارت دیگر، گفتن یا نگفتن «حی علی خیرالعمل» از چشم مردم دور نمی‌ماند.

روزی به جوان سنی افغانی گفتم که شما نباید از بی‌مهری اهل سنت به مسأله غدیر تعجب کنید. وقتی مسائل فاش و آشکاری چون مسأله «حی علی خیر العمل» را که دست کم، روزی پنج بار گفته می‌شد، حاشا می‌کنند، تکلیف واقعه غدیر که فقط یک بار در ۱۸

---

۱. المحلی، ج ۳، ص ۱۶۰.

ذی حجه سال ۱۰ هجری رخ داده، معلوم است. پیامبر نماز ظهر، عصر، مغرب و عشا را جدا و روزانه پنج بار در مسجد نماز می‌خواندند. اگر از ۲۳ سال هجرت فقط ده سال آخر را که در مدینه بودند، در نظر بگیریم و عدد روزهای سال را فقط ۳۵۰ روز بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که پیامبر ۳۵۰۰ روز در مدینه نماز خوانده‌اند. اگر هر نماز را فقط دو رکعت بدانیم، در آن صورت پیامبر حداقل ۳۵ هزار رکعت در مسجد مدینه به جماعت و در حضور صحابه نماز به جا آورده‌اند. توقع می‌رود جزئیات کاری که پیامبر آن را ۳۵ هزار بار در برابر مسلمانان تکرار کرده‌اند، کاملاً نزد مسلمانان معلوم باشد و در کیفیت آن کمترین اختلافی نداشته باشند، اما با این حال در کیفیت نماز رسول خدا میان فرق اسلامی اختلاف فاحش و شگفت‌انگیزی وجود دارد. برای مثال، مشهور علمای اهل سنت معتقدند که در نماز نباید بسم‌الله را به عنوان جزء نماز گفت، ولی در مقابل، شافعیها اصرار دارند که بسم‌الله جزء نماز است و فخر رازی که از بزرگ‌ترین علمای آنان است، در تفسیر خود چندین صفحه را بدین موضوع اختصاص داده است که بسم‌الله جزء نماز است و باید گفته شود.[۱]

در متون تاریخی کهن جز به ندرت نقل نشده است که پیامبر نماز نافله خود را در مسجد خوانده باشد؛ همچنان‌که نقل نشده است نماز فریضه را در مسجد و به جماعت نخوانده باشد. آن حضرت نماز فریضه را همیشه در مسجد و به جماعت می‌گزارد و جز در ضرورتهایی چون جنگ از این قاعده تخلف نمی‌فرمود، ولی با این حال، در بسم‌الله نماز که از ابتدایی‌ترین و آشکارترین چیزهاست، میان فرق اسلامی اختلاف هست.

مشهور اهل سنت معتقدند که تکتّف در نماز مستحب است، ولی مالک که فقیه مدینه بود، ارسال را مستحب می‌دانست و معتقد بود که مستحب است انسان دست بسته نماز نخواند.[۲] امروزه برخی از اهل سنت معتقدند که جلسه استراحت بعد از سجده دوم واجب است، ولی مشهور اهل سنت بر این مطلب اصرار دارند که جلسه استراحت واجب نیست و

---

۱. مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۷۲به بعد.
۲. المجموع، ج ۳، ص ۳۱۱.

پیامبر بعد از سجده دوم برمی‌خاستند. امروزه اهل سنت نیز همین طور نماز می‌خوانند و بعد از سجده دوم بلافاصله برمی‌خیزند، اما با این حال، در مسانید روایی آنان به صراحت آمده است که پیامبر بعد از سجده دوم همان قدر درنگ می‌کردند که بین دو سجده درنگ می‌فرمودند.[1] انصافاً این اختلافات شگفت‌انگیز است. در هر حال پیامبر چه دست بسته نماز می‌خوانده و چه ارسال می‌فرموده، این کار دست‌کم ۳۵هزار بار در برابر صحابه تکرار شده است، با این همه، بر سر چنین مسائلی در میان مسلمانان وحدت نظر وجود ندارد.

ناگفته نماند که نقل کرده‌اند: پیامبر در روزهای سرد عبای خود را دور بدن مبارکشان جمع می‌فرمودند، ولی در غیر حال ضرورت به نحو ارسال نماز می‌خواندند و به‌جز موارد استثنایی مثل سرما چنین نمی‌کردند. انصافاً سنت رسول‌الله پس از ایشان سخت در معرض دگرگونی و تحریفِ تحریف‌گران قرار گرفت و حتی در موارد جزئی نیز از کاهش و افزایش و تشویش وارونه‌کاران و محرفان ایمن نماند. فخر رازی در همان جلد تفسیر کبیر گفته است که بسم‌الله نماز را معاویه در پی تعصب اموی خود از نماز برداشت. وی اصرار اکید دارد که بسم‌الله جزء نماز است و باید گفته شود.

نکته دیگر اینکه فراموش نکنیم منشأ بسیاری از اختلافات فرق اسلامی به مسائل سیاسی و اقتصادی باز می‌گردد و بنیاد اعتقادی ندارد. در فتوح البلدان آمده است که عمر در تقسیم بیت المال میان مسلمانان تبعیض قائل می‌شد.[2] برای مثال، به بدریها پنج هزار درهم و به دیگران سه هزار درهم می‌داد. و به فرزندان اهل بدر دو هزار درهم می‌داد. این قاعده در خصوص امام حسن و امام حسین علیهما السلام به دلیل قرابتشان با رسول‌الله، صادق نبود و سهم هر یک پنج هزار درهم بود. زنان پیامبر بیشتر از زنان مهاجر دریافت می‌کردند، و بنابر برخی روایات، عایشه بیشتر از همه می‌گرفت. می‌توان گفت اولین کسی که در جهان اسلام میان مسلمانان تبعیض قائل شد، عمربن خطاب بود که این اقدام او مشکلات

---

۱. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۲۰۰؛ السنن الکبری (للبیهقی)، ج ۲، ص ۱۲۳ ـ ۱۲۴. رک: تمام المنة، (للألبانی)، ص ۲۱۰.

۲. فتوح البلدان، ص ۴۳۱ به بعد.

بسیاری را در پی داشت. وقتی عثمان بر سر کار آمد، فقط در یک جهت با عمر مخالفت کرد: او سهم عایشه را به پنج هزار درهم کاهش داد و همین مطلب باعث شد که عایشه ناراضی شود و علیه او قیام کند. تبعیض دیگر عثمان این بود که خمس را به جای پرداختن به خاندان رسول خدا ﷺ، به خاندان خود یعنی بنی‌امیه پرداخت. او «ذوی القربی» را که به معنای خاندان و فامیل است، به معنای خاندان رسول خدا نمی‌دانست و خمس را به خاندان خود می‌داد. در تاریخ آمده است که او از پانصد هزار درهم یا دیناری که از فتح مصر عاید مسلمانان شد، یک‌صد هزار درهم به مروان داد.

حضرت امیر پس از رسیدن به خلافت ظاهری تمام این تبعیضات را که طی ۲۵سال در میان مردم نهادینه شده بود، برداشت. مسلماً مبارزه با این تبعیضات مشکلات بسیاری را برای حضرت به وجود آورد. کسانی که تا دیروز به گفته حضرت، مانند شتری که به جان علف بهاری افتد[۱]، مال‌الله را چپاول می‌کردند، به مخالفت با ایشان برخاستند و بنای ناسازگاری نهادند. از همه دشوارتر و گران‌تر این بود که در این هنگام باید برده سیاه با سید قرشی برابر باشد و سهم مجاهدان صدر اول و بدریان با نومسلمانان یکسان پرداخت شود. حضرت امیر پا را از این هم فراتر نهادند و فرمودند: «اگر بدانم آن اموال را کابین زنان خود کرده‌اند، آن را باز خواهم ستاند». طبیعی است که در چنین وضعیتی، عایشه و حفصه که طی سال‌های گذشته از امتیازات ویژه‌ای برخوردار بودند، منافعشان در خطر افتد و بنای مخالفت و ناسازگاری بگذارند. اهل سنت نوشته‌اند که حفصه اخلاق بسیار تندی داشت و تنها زنی که پیامبر ﷺ پس از زناشویی او را طلاق داد، حفصه است. همچنین آورده‌اند که جبرئیل به آن حضرت گفت: خدا می‌گوید: به حفصه به خاطر پدرش رجوع کن.[۲] در روایتهای دیگرشان آمده است که جبرئیل به آن حضرت گفت: چون حفصه همسر تو در بهشت است، به او رجوع کن![۳]

---

۱. «یخضمون مال الله خضمة الإبل نبتة الربیع...». (نهج‌البلاغه، خطبه ۳).

۲. اسدالغابة، ج ۶، ص ۶۶.

۳. الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۶۷.

به هر روی، حفصه و عایشه در زمان خلافت حضرت امیر علیه السلام از بسیاری مزایای گذشته محروم شدند و این خود برای اعتراض و مخالفت و توطئه‌چینی کافی است. غرض اینکه بسیاری از اختلافات، منشأ سیاسی و اقتصادی دارد و با مسائل اعتقادی بی‌ارتباط است.

نکته آخری که در توجیه این اختلافات نباید از نظر دور داشت، این است که به طور کلی در تاریخ ادیان هر گاه چیز جدیدی به وجود آید، آشفتگی‌هایی را ایجاد می‌کند. همیشه افکار نو پدید و شرایط نو موجب بروز پریشانیهای مقطعی می‌شود. برای مثال، وقتی فلسفه یونان و غرب وارد جهان اسلام شد، همه را تا مدتها گیج کرد. آنان می‌دیدند که اگر بخواهند منطق و فلسفه و دانشهای جدید را بپذیرند، خلاف اسلام است و از طرفی، نمی‌توانستند در برابر این افکار جدید و اندیشه‌های تازه و بی‌اعتنا بمانند. با اینکه رسائل اخوان الصفا چیزی جز فیزیک و نجوم و علوم طبیعی را در بر ندارد، اما نویسندگان آن می‌ترسیدند نام خود را فاش کنند.

مثال دیگر، شخصیت جابر بن حیان است. ابن ندیم که ورّاق و به قول امروزیها انتشاراتی بود و در قرن چهارم می‌زیست، رساله‌های متعدّدی را نام می‌برد که در کتاب‌فروشیهای آن روز از جابر بن حیان در دسترس مردم بود.[1] امروز رسائل جابر بن حیان چاپ شده و من مجموعه‌ای از بیست رساله ایشان را دارم. نسخه‌های خطی آثار او در اروپا موجود است. عده‌ای معتقدند که جابر بن حیان وجود خارجی ندارد و شخصیتی موهوم است. بسیاری از مستشرقان چنین اعتقادی دارند و بنده نیز معتقدم که کسی به نام جابر بن حیان در تاریخ وجود نداشته است. در مقابل، برخی به وجود او نظر می‌دهند و می‌گویند شیعه یا اسماعیلی بود. در میان آثار چاپ شده او، رساله‌ای را به او نسبت می‌دهند که بر فرض صحت آن، باید درگذشت او در حدود سال ۲۷۰باشد؛ زیرا در آن رساله از خلفای فاطمی نام می‌برد، اما عده‌ای دیگر که معتقد به وجود جابر بن حیان

---

۱. فهرست ابن الندیم، ص ۴۲۱.

هستند، او را معاصر و شاگرد امام صادق علیه‌السلام می‌دانند و معتقدند در سال ۱۸۰ درگذشته است. نام این شخص در فهرست نجاشی و شیخ طوسی نیامده و در فهارس اصحاب امام از او یاد نشده است. به عبارت دیگر، اسم او را نه در شمار علما ذکر کرده‌اند و نه در شمار روات حدیث؛ با این حال، نام جابربن حیان سخت مشهور شده است. ابن ندیم معتقد است چنین شخصی وجود خارجی داشته، و می‌گوید: چگونه ممکن است کسی که کتابهای متعدّدی دارد، وجود خارجی نداشته باشد.[1] بنده معتقدم که جابربن حیان شخصیتی موهوم و ساختگی است و برای آنکه بتوانند علوم یونانی را در جامعه بسته آن روز رواج دهند، متوسل به ساختن این اسم رمزی شدند.

در عصر ما نیز ورود فلسفه و اندیشه‌های جدید غربی برای دنیای اسلام مشکل‌ساز بوده است. در برهه‌ای از زمان سیر حکمت در اروپا، نوشته فروغی، مهم‌ترین و در عین حال تنها منبع دسترسی به آرای فلاسفه اروپایی به شمار می‌رفت. بعدها این‌گونه منابع بیشتر شد، به‌خصوص که نظام سابق می‌پنداشت برای مبارزه با اسلام باید کتابهای کمونیستی را چاپ و منتشر کرد. در آن زمان آثار مارکس و انگلس، به نحوی شتاب‌زده ترجمه و تند و تند چاپ می‌شد. این آثار که ترجمه‌ها و نوشته‌های دکتر ارانی را هم شامل می‌شد، با جلد شومیز سفید رنگ به چاپ می‌رسید و جلو دانشگاه تهران به فراوانی یافت می‌شد و به «کتابهای سفید» معروف بود. در اوایل انقلاب یک روز در منزل مرحوم مطهری در قیطریه تهران به ایشان گفتم در تعلیقه شما بر اصول فلسفه و روش رئالیسم به ترجمه‌های دکتر ارانی فراوان ارجاع شده است. معلوم نیست سخنان ایشان با مبانی کمونیسم مطابقت تام داشته باشد؛ زیرا به‌طور کلی ما در مقام ترجمه چندان دقیق نیستیم.

درباره رسائل افلاطون نیز گفته‌اند که مترجم فارسی، آن را بد ترجمه کرده است. آقای شیخ مهدی حائری نیز در یکی ـ دو سخنرانی گفته بود: ما خیال می‌کنیم که فقط خودمان آثار بیگانه را به درستی ترجمه نمی‌کنیم؛ حال آنکه غربیها نیز بسیاری از آثار ما را بد

---

۱. فهرست ابن الندیم، ص ۴۲۰.

ترجمه کرده‌اند و در این خصوص عبارتهایی از ملاصدرا را با ترجمه انگلیسی آن مقایسه می‌کرد و سستی کار مترجم غربی را نشان می‌داد. البته در آن زمان مترجمان خوبی هم بودند که با دنیای غرب ارتباط داشتند. برای مثال، کریم کشاورز (ک.ک) از مترجمان خوب بود.

عمر هم که تا دیروز جز بیابانهای تفتیده و شتر ندیده بود، پس از فتوحات با تمدنهای بزرگ و ثروتهای کلان و زندگیهای جدید و افکار نو آشنا شد و بی‌شک این محصولات وارداتی آشفتگیهایی را در زندگی آن روز مسلمانان در پی داشت. برخی از عربهای آن روز اصلاً دریا را ندیده بودند و معروف است که عمر از دریا می‌ترسید[1] و از سفر کردن با کشتی نهی می‌کرد، مگر برای جنگ‌جویان و حجّاج.[2] ظاهراً در برخی از کتب اهل سنت آمده است که عبدالله ابن عمر معتقد بود مسافر کشتی، نباید با آب دریا وضو بگیرد، بلکه باید تیمم کند.[3] بنابراین بسیاری از اختلافات آن روز در پی دگرگونیهای کلان و پرشتابی بود که دنیای اسلام به تازگی با آن مواجه شده بود.

□ در واقع می‌توان گفت بسیاری از تصمیم‌ها و اقدامات عمر براساس ذوقیات و برخاسته از سلیقه خاص او بود.

■ کاملاً درست است. بسیاری از آرا و دیدگاههای عمر عبارت از مشتی ذوقیات و مسائل سلیقه‌ای و بسیاری از اقدامات او دقیقاً مخالف سنت و حتی مخالف عرف و عقل بود. البته شاید برخی از دیدگاههای عمر ظاهرِ خوب و اجمالاً محاسنی هم داشت. برای مثال، نهی او از گران کردن مهریه زنان از این قبیل است.[4] امروزه یکی از بزرگ‌ترین مشکلات ازدواج جوانان مهریه‌های سرسام آور است. مسلماً تلاش برای کاهش دادن مهریه خدمت بزرگی به آنان است و در جلوگیری از منکرات نقش شایانی دارد.

---

۱. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۲۵۷ ـ ۲۵۹.

۲. المصنّف (لعبد الرزاق)، ج ۵، ص ۲۸۴؛ الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۱۶.

۳. المحلی، ج ۲، ص ۱۳۳.

۴. الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۳۳ به بعد.

معروف است که عمر با تازیانه در بازار می‌گشت و از اموری که به نظر او خلاف بود، جلوگیری می‌کرد. نقل است که کسی شخصی را که محمد نام داشت، صدا زد و نام او را به زشتی برد. عمر گفت: حق ندارید فرزندانی را که محمد نامیده‌اید، به زشتی نام ببرید. پس از آن دستور داد هر کس که نام او محمد است، اسمش را عوض کند و از مردم خواست نام فرزندان خود را محمد نگذارند.[۱] احتمالاً یکی از علل تاکید روایات ما بر نهادن نام محمد[۲] بر فرزندان و استحباب آن، همین کار عمر باشد. مکتب اهل بیت به ما می‌آموزد که بر فرزندان خود نام محمد بگذاریم، ولی در عین حال بکوشیم آنان را تکریم کنیم و نامشان را با احترام ببریم.[۳] نوشته‌اند: صحابه‌ای به نام محمد نزد عمر رفت. عمر خواست نام او را تغییر دهد. گفت: من در زمان رسول‌الله به دنیا آمده‌ام و خود آن حضرت مرا محمد نامیده است. عمر گفت: اسمی را که پیامبر نهاده، عوض نخواهم کرد.[۴]

کنیه فرزند عمر، (عبدالله)، ابو عیسی بود. روزی عبدالله با همسرش اختلاف پیدا کرد و زن او شکایت را نزد پدر شوهرش یعنی عمر برد و گفت: ابو عیسی چنین کرده و چنان گفته. عمر گفت: «ابو عیسی کیست؟ قرآن گفته است عیسی پدر نداشت؛ پس کنیه ابوعیسی بی‌معناست». پس از آن عمر، بر پسر و عروس خود به جرم مخالفت با قرآن تازیانه زد.

با تأمل در این سیره در می‌یابیم که عمر هر گاه چیزی می‌دید که به نظر او آثار نامطلوبی بر آن مترتب بود، بی‌درنگ با آن مخالفت می‌کرد و جلو آن را می‌گرفت. بهترین شاهد این سخن، نهی او از متعه حج است.

در روایت آمده است که وقتی عبدالله بن أبی، رئیس منافقان، مرد و رسول خدا ﷺ بر جنازه او نماز خواند، عمر پیراهن رسول خدا را کشید و گفت: یا رسول‌الله، آیا بر او نماز

---

۱. امتاع الأسماع، ج ۱۴، ص ۳۷۵.
۲. وسائل الشیعة، کتاب النکاح ابواب احکام الاولاد، باب استحباب التسمیة باسم محمّد، ج ۲۱، ص ۳۹۲.
۳. وسائل الشیعة، کتاب النکاح ابواب احکام الاولاد، باب استحباب التسمیة باسم محمّد، ج ۲۱، ص ۳۹۲.
۴. الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۰.

می‌خوانی؛ در حالی‌که خدای متعال تو را از این کار باز داشته است؟! شواهد فراوان تاریخی داریم که نشان از گستاخی و تندروی عمر دارد. گویا عمر خودش را از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مسلمان‌تر و مقدس‌تر می‌دانست و هر جا اشکالی به نظرش می‌رسید، بی‌باکانه مطرح می‌کرد و به شخص رسول خدا انتقاد، و او را نصیحت و امر و نهی می‌کرد. یکی از دوستان ما که از سنیان مصری بود و شیعه شد، می‌گوید: عمر هوش صحرانشینان را داشت. صحرانشینان که مستقیماً با طبیعت ارتباط دارند، هوش ویژه‌ای دارند و ادراکاتشان بی‌واسطه است. آنان صریح‌اند و در برابر هر چیز ناخوشایندی به سرعت واکنش نشان می‌دهند.

□جمع‌بندی کلی شما از دوره خلفا و مسائل اصولی آن دوره چیست؟

■ چنان‌که قبلاً هم گفتیم دوره عثمان، تأثیر چندانی در تکوین زمینه‌های علم اصول و مسائل مهم آن نداشت. در نگاه کلی می‌توان مسائل مهم علم اصول را در سه بخش جای داد: ۱. ظهورات؛ ۲. منابع؛ ۳. حجیت امارات و اصول.

منظور از بخش اول مباحثی چون اوامر، نواهی، مفهوم، منطوق و... است. این بخش از مسائل علم اصول در میان صحابه چندان مطرح نبود البته از آنجا که آنان عرب بودند، در دلالت الفاظ گوناگون قرآن و حدیث بحث می‌کردند. بعدها اصولیها کوشیدند همین بحثها را قانون کنند. عهد صحابه تأثیر چندانی در این بخش از مسائل اصول ندارد و اگر صحابه با این مسائل برخورد کرده باشند، برخورد عرب با زبان عربی بود. برای مثال، در قرآن آمده است:

﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1].

ظاهر این آیه بر این مطلب دلالت دارد که اگر بیماری آب پیدا نکرد، باید تیمم کند. به عبارت دیگر، اگر آب پیدا کرد، وضو بگیرد و در صورت لزوم، غسل کند.

---

۱. نساء (۴): ۴۳.

اگر ما باشیم و ظاهر این آیه، خواهیم گفت مسافر و مریض یک حکم دارند و هر دو در صورت نبود آب باید تیمم کنند و در صورت وجود آب باید وضو بسازند، اما امروزه فتوای فقهای ما دقیقاً عکس این مطلب است. آنان معتقدند که بیماری که آب برایش ضرر دارد، نباید وضو بگیرد، بلکه باید تیمم کند. این مسأله به مباحث الفاظ و ظهورات باز می‌گردد و این قبیل مسائل اگر هم در زمان صحابه وجود داشت، تأثیر زیادی در انعقاد مسائل اصولی و تدوین اصول نداشت.

بخش دوم مربوط به مصادر و منابع تشریع است. معروف این است که منابع تشریع عبارت است از کتاب و سنت و عقل، و مخصوصاً در میان اهل سنت، قیاس و اجماع جزء منابع تشریع است که بحث آن گذشت. این بحث در دوران صحابه شکل گرفت و دوران خلافت ابوبکر و عمر تأثیر بسیاری در مباحث این بخش نهاد. می‌توان گفت سرچشمه بسیاری از اختلافات اساسی میان شیعیان و اهل سنت و حنفیها و ظاهریها مربوط به همین بخش از مسائل اصولی است که در دوران خلیفه اول و دوم شکل گرفت. در اینجا به برخی از مباحث اهل سنت که ارزش علمی چندانی ندارد، کاری نداریم. برای مثال، برخی از علمای سنی بحث کرده‌اند که آیا رسول‌الله ﷺ می‌توانست قیاس کند. برخی از آنان بحث اجتهاد و استنباط پیامبر ﷺ را مطرح کرده‌اند.[1] ما معتقدیم با وجود عنصر وحی، جایی برای قیاس و اجتهاد باقی نمی‌ماند و لذا این مباحث جز وقت‌گذرانی سودی دربر ندارد.

تأثیر دوره خلیفه اول و دوم بر هر یک از منابع تشریع متفاوت است. در خصوص اجماع ـ همان‌گونه که گذشت ـ باید گفت این مسأله به طور کلی در همین دوره ایجاد شد و نضج یافت. عنصر قیاس نیز مؤلفه‌های اصلی سیره شیخین بود و در همین دوره ایجاد شد، اما شیعه این دو عنصر را در شمار منابع تشریع نپذیرفت و از این رو، در بررسی مکاتب اصولی می‌توان گفت مدرسه خلفا در اینجا تأثیر بسیاری بر چگونگی تدوین اصول نهاد.

این دوره تاریخی بر مسأله سنت و نوع تلقی مسلمانان از آن نیز تأثیرات بسیاری نهاد.

---

۱. المصنف، ص ۳۶۴؛ الاحکام (للآمدی)، ج ۴، ص ۱۶۵.

بررسی تأثیر این دوره بر سنت، دو لحاظ دارد: نخست آنکه در این دوره در پی منع عمر از تدوین سنت و کتابت و نقل حدیث، سنن واضح نشد و همین مسأله باعث بروز اختلافات بسیاری در میان مسلمانان گردید. چنان‌که می‌دانیم، تألیف رمز پیشرفت هر ملت است و اگر در جامعه‌ای علم سینه به سینه منتقل شود، آن جامعه پیشرفت نمی‌کند؛ زیرا نوشتار رمز بقای معانی و مفاهیم است. در روایت آمده است که امام صادق علیه السلام به یکی از یاران خود فرمودند:

اکتب و بثَّ علمك فی الناس. فإن متّ فأورثْ کتبك بنیك؛ فإنّه یأتي علی الناس زمانٌ هَرْجٍ لایأنسون فیه إلّا بکتبهم.[1]

از آنجا که عرب جاهلی با نوشتار سر و کار نداشت، امروزه آگاهیهای غیراختلافی چندانی از آن دوره در دست نداریم. اگر حدیث رسول‌الله صلی الله علیه و آله یا دست‌کم رأی دو ـ سه تن از صحابه نوشته می‌شد، امروزه اختلافات مسلمانان به مراتب کمتر از این بود، ولی متأسفانه عمر در آن مقطع حساس تاریخی، از تدوین سنت و حدیث جلوگیری کرد.

مسأله دوم که در خصوص تأثیر دوره خلفا بر سنت باید لحاظ شود، اندیشه کافی بودن قرآن و بی‌نیازی از سنت است که در شعار «حسبنا کتاب الله» خلاصه می‌شود. امروزه در بحث منابع تشریع، کمتر اصولیِ سرشناس و خبره‌ای، معتقد به کفایت کتاب و بی‌نیازی ما از سنت است. در عین حال، این سخن قائلان و معتقدانی هم دارد، حتی در میان کسانی که عنوان شیعه را یدک می‌کشند، کسانی یافت می‌شوند که معتقدند هیچ نیازی به سنت نداریم و همه احتیاجات ما در کتاب موجود است. برای مثال، حتی ذکر رکوع را از این آیه قرآن استنباط می‌کنند: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾.[2] این تفکر که بسیار خطرناک است، بحمدالله در جهان اسلام رواج نیافته است و از این رو، ما نیز بیش از این بدان نمی‌پردازیم.

---

۱. الکافي، ج ۱، ص ۵۲.

۲. نصر (۱۱۰): ۳.

اما این دوره تأثیر چندانی بر کتاب و قرآن نداشت؛ زیرا کتاب در میان مسلمانان بود و آنان احکام آن را اجمالاً اجرا می‌کردند. درباره کیفیت جمع و تدوین کتاب در عهد صحابه مباحثی وجود دارد، ولی این مباحث تأثیر چندانی بر مباحث اصولی ندارد.

بخش سوم مسائل اصولی، حجج و امارات است که مسائلی چون حجیت خبر واحد، حجیت اجماع منقول و استصحاب را در بر می‌گیرد. این بخش نیز در عهد صحابه چندان بررسی نشد و موضع‌گیری یا تحلیلی از صحابه در این خصوص نقل نشده است. فقط همین مقدار بحث می‌شد که خبر ثقه حجیت عقلایی و عرفی دارد، اما اینکه مطلق یا محدود است، بحث دیگری است.

به نظر این‌جانب، در اصطلاح آن زمان، استصحاب نیز مشمول قیاس می‌شد، اما اینکه واقعاً قیاس است یا مناطاً، توضیحات فنی خاصی دارد که در این مجال بدان نمی‌پردازیم. البته نظر اعلام اصولی ما که استصحاب را از اصول عملی دانسته، آن را در شبهات حکمیه جاری می‌دانند، برای ما محترم است. در این میان فقط مرحوم آقای خویی که قائل به تعارض شده[1] و اخباریهای ما که البته ملاکشان متفاوت است، استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی‌کنند.

◻ سیر مسائل کلان اصولی در دوره حضرت امیر علیه‌السلام چگونه بود؟

■ حضرت امیر در برابر عناصری چون اجماع و قیاس ـ یا رأی ـ موضع گرفتند و آن دو را به عنوان مصدر تشریع نپذیرفتند. این مسأله باعث مخالفت برخی از افراد و گروهها با حضرت شد. ایشان معتقد بودند که کتاب و سنت برای همه زمانها کافی است و پاسخ همه نیازهای بشر در کلیه ادوار و زمانها در کتاب و سنت موجود است؛ فقط باید قدرت انطباق احکام را بر فروع داشته باشیم. در روایت آمده است: «إن هذا القرآن هو حبل الله وهو النور المبین...»[2]. یا به گفته سعدی:

این همان چشمه خورشید جهان‌افروز است که همی تافت در آرامگه عاد و ثمود

---

۱. مصباح الأُصول، ج ۳، ص ۳۶.

۲. بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۳۱؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۹ و ۳۱.

دانشمندان می‌گویند روزانه یازده تن از وزن خورشید کاهش می‌یابد، ولی به‌هرحال، این خورشید همان خورشید است. قرآنی که امروزه در اختیار ماست، همان است که در اختیار صحابه بود. آمده است که پیامبر اکرمﷺ جمیع احتیاجات مردم را تا روز قیامت بیان فرموده است.[۱]

برداشت ما از روایات این است که در شب مبعث، نفس مبارک رسول خداﷺ بر اثر الهام الهی چنان شد که تمام نیازمندیهای امت و جامعه اسلامی را تا روز قیامت دید. در روایات ما آمده است که نفس کامل آن حضرت، جمیع احتیاجات بشری و علوم مورد نیاز را از خداوند فرا گرفت. می‌توان گفت این نفس دو مظهر دارد که یکی ارتباط با وحی و خبر دادن از عالم غیب است و دیگری احاطه بر تمام نیازهای امت تا روز قیامت.

در روایت آمده است که رسول خدا در روز غدیر در ضمن سخنانشان فرمودند: «فأوشک أن ادعی فأجیب»[۲]؛ نزدیک است که مرا فراخوانند و من اجابت کنم. همچنین از عایشه نقل است که رسول خدا در سال آخر حیات فرمودند:

إن جبرئیل کان یعارضنی بالقرآن کل سنة مرّة و إنه عارضنی به العام مرتین و لاأرانی إلّا و قد حضر أجلی[۳]؛

جبرئیل هر سال یک‌بار قرآن را بر من عرضه می‌کرد، ولی امسال آن را دوبار بر من عرضه کرد و چنین می‌بینم که اجل من نزدیک شده است.

در اینجا نکته‌ای به نظر حقیر می‌آید که حاصل برداشت ذوقی بنده از روایت است. آن نکته این است که قرآن در شب مبعث به نحو نزول دفعی و اجمالی بر حضرت نازل شد و در عین حال، طی ۲۳سال به تدریج بر ایشان فرود آمد. این مطلب را از باب تقریب ذهن می‌توان به قطره‌ای مرکب تشبیه کرد که آن را در خودنویس می‌گذاریم و با آن دهها سطر می‌نویسیم. در حقیقت، همه این سطور، عین آن قطره مرکب است و با آن تفاوت نمی‌کند.

---

۱. الکافي، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی والمقاییس، ج ۱، ص ۵۷، ح ۱۳.
۲. الکافي، ج ۱، ص ۲۹۰، ح ۶.
۳. بحار الأنوار، ج ۳۵، ص ۲۳۰.

حقیقت قرآن نیز به رغم تعدد نزول، یکی بیش نیست. از سوی دیگر، جبرئیل آیات نازل شده در هر سال را در پایان آن سال بر رسول‌الله ﷺ عرضه می‌کرد. این کار در سال ۲۳ بعثت دوبار تکرار شد و جبرئیل یک بار آیات آن سال و یک بار نیز آیات همه این ۲۳سال را بر حضرت عرضه کرد. با توجه به این مقدمات، می‌توان گفت قرآن سه بار بر رسول خدا ﷺ نازل شده است: یک بار نزول دفعی اجمالی که طی آن کل مضامین و حقایق قرآن بر قلب مبارک ایشان نازل شد. بار دوم نزول تدریجی تفصیلی است که طی ۲۳سال در مواضع گوناگون و مناسبتهای مختلف، آیاتی از قرآن برایشان نازل می‌شد. مرتبه سوم نزول دفعی و لفظی است که طی آن کل الفاظ قرآن و مجموع تمام آیاتی که طی ۲۳سال، اندک اندک بر ایشان نازل می‌شد، یکباره بر ایشان عرضه شد.

طبق این نظریه آیاتی چون: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1]، معنای روشن‌تری می‌یابند و معلوم می‌شود که تمام آنچه «بین الدفتین» موجود است و همین نحوه چینش، عین چیزی است که بر رسول خدا نازل شده است. بر این اساس، سوره فاتحه، از ابتدای نزول در همین جای فعلی قرار داشت، همین‌طور بقیه آیات و سور در جای حقیقی خود قرار دارند و نمی‌توان گفت که فلان آیه پیش از آیه دیگر نازل شده، ولی در قرآن پس از آن نوشته شده است. باز هم یادآوری می‌کنم که این مطلب، برداشت من از برخی روایات است و صریحاً چنین سخنی در روایات نیامده. براساس این نظریه، سخن برخی مبنی بر اینکه اگر رسول خدا چند سال دیگر نیز زنده می‌ماند، جلد دوم قرآن(!) نیز نوشته می‌شد بی‌اساس و باطل خواهد بود.

در خصوص سنت نیز بسیاری از روایات،[2] مؤید این معناست که سنن نیز مانند قرآن یک‌بار به نحو اجمالی و بار دیگر تدریجاً طی ۲۳سال بر آن بزرگوار نازل شده است و در مرحله دوم نزول است که میان صحابه، اختلاف پدید آمده و تفسیر آنان از سنت متفاوت شده است. البته در اینجا تفاوتی میان کتاب و سنت وجود دارد و آن اینکه برخلاف

---

۱. حجر(۱۵): ۹.

۲. ر.ک: الکافی، کتاب الحجّة، باب التفویض إلی رسول‌الله ﷺ، ج ۱، ص ۲۶۵.

قرآن، مسؤولیت تکمیل سنن بر عهده ائمه علیهم‌السلام نهاده شده است. به عبارت دیگر، بیان تفصیلی سنن هنوز تمام نشده و اگر نظریه ما درست باشد، تکمیل نهایی سنن به دست مبارک بقیة‌الله الاعظم (عجّل الله فرجه) صورت خواهد گرفت که «یأتی بدین جدید و کتاب جدید».

منظور از این مقدمات، توضیح دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در خصوص کافی بودن و گستردگی کتاب و سنت است. براساس این دیدگاه، کتاب و سنت قصور ندارد و برای همه زمانها و مکانها و نیازمندیها جواب شایسته و در خور دارد. چنان‌که گفتیم، حضرت امیر علیه‌السلام قرآن و سنت را کافی و در عین حال لازم و تکمیل‌کننده هم می‌دانست. آن حضرت علاوه بر اینکه معتقد بودند کتاب و سنت جواب‌گوی همه نیازهای بشری تا روز قیامت است، ادعا داشتند که ما سنن را نوشته‌ایم. وجود نوشتارهای حضرت در سنن از مسلمات تاریخی است. برای مثال، عالمان اهل سنت از صحیفة علي یاد کرده‌اند، ولی چند و چون آن برایشان مجهول مانده است و همین ایهام و ابهام باعث هراس برخی از غرض‌ورزان شده و آنان را واداشته است که وجود چنین صحیفه‌ای را انکار کنند یا آن را به نوشتاری جزئی و کم حجم تنزل دهند. بخاری از کسانی است که کوشیده است آن را موضوعی بی‌اهمیت و نوشته‌ای کوتاه و کم برگ معرفی کند.[1]

چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، صحیفه آن حضرت جامعه نام داشت که جامع جمیع احکام الهی است. همچنین گفتیم که آن حضرت غیر از جامعه، کتاب دیگری نیز نوشته بودند که جفر نام داشت. البته در بصائر الدرجات که به چاپ هم رسیده، آمده است: «إملاء رسول‌الله و خطّ علي و ذلک مصحف فاطمة»[2]. به دلیل وجود برخی کژتابیها در رسم الخط و خطوط اسلامی، احتمال می‌دهم که «فاطمه» تصحیف شدهٔ «جامعه» باشد؛ زیرا غیر از آن کتاب، در جای دیگری این تعبیر را ندیده‌ام.

---

۱. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۶؛ ج ۲، ص ۲۲۱؛ ج ۴، ص ۳۰، ۶۷ و ۶۹؛ ج ۸، ص ۱۰، ۴۵، ۴۷ و ۱۴۴.
۲. بصائر الدرجات، ص ۱۵۰ به بعد.

محتمل است که کتاب جفر حاوی برخی از امور غیبی نیز بوده باشد. در روایات ائمه ما از جفر و جامعه سخن به میان آمده است.

البته همه این موارد مربوط به محیطهای شیعی بوده و نخستین بار که در محیطهای سنی و کل جهان اسلام از این دو کتاب یاد شده، عهدنامه حضرت امام رضا علیه السلام است. آن حضرت وقتی به اجبار ولایت‌عهدی مأمون را پذیرفت، پشت ورقه عهدنامه ـ که باید در خطبه‌های جمعه و در کل جهان اسلام خوانده می‌شد ـ چنین مرقوم فرمودند: «امیرالمؤمنین عبدالله مأمون از من خواست که ولیعهد شوم، الّا اینکه جفر و جامعه بر خلاف آن دلالت دارند».[1] این اولین بار در کل جهان اسلام بود که نام این دو کتاب برده می‌شد. صاحب کشف الغمه که در ششصد و اندی می‌زیست، متن نامه ولایت‌عهدی و سپس عین توقیع حضرت را آورده و گفته است که در آن زمان، موفق شده عین این سند را با چشم خود ببیند. اگر این سخن درست باشد، گفته او سند تاریخی خوبی در اثبات مدعای ماست.

خلاصه اینکه حضرت علی علیه السلام با قیاس و اجماع مخالف بودند و اعتقاد داشتند که باید به کتاب و سنت باز گردیم. از نظر ایشان کتاب و سنت قصور ندارد و ما در هر حادثه و مسأله‌ای می‌توانیم دلیلی از کتاب یا سنت بیابیم. به عبارت دیگر، هر قدر بشر پیشرفت کند، همچنان کتاب و سنت تازگی دارد و پاسخ‌گوی مشکلات و پرسشهای جدید است.

◻ آیا این سخن بدان معناست که امروز درمواجهه با جهان غرب و فلسفه و کلام و دانشهای جدید، می‌توانیم با مراجعه به کتاب و سنت، به جای اتخاذ مواضع انفعالی، برخورد فعال داشته باشیم؟

■ قبلاً هم جهان اسلام با فرهنگ و فلسفه غربی رو به‌رو بود. با مطالعه شواهد تاریخی به جرأت می‌توان گفت قوی‌ترین برخوردها با فلسفه و کلام و افکار غرب (یونان قدیم) از ناحیه اهل بیت علیهم السلام انجام پذیرفت. ما به اندازه کافی منابع در دست داریم و اگر از عهده

---

۱. کشف الغمّة، ج ۲، ص ۳۳۸.

فهم و تطبیق اصول بر آییم، در برابر هیچ اندیشه‌ای نباید منفعل شویم. پیشتر گفتیم که اهل سنت، تأسیس فقه تفریعی را به ابوحنیفه نسبت می‌دهند، اما در رجال کشی از قول حریز بن عبدالله سجستانی آمده است: بر ابوحنیفه وارد شدم؛ در حالی‌که آنقدر کتاب گرداگرد او را فرا گرفته بود که به درستی دیده نمی‌شد. گفت: همه اینها در موضوع طلاق است؛ حال آنکه شما چنین فروع و کتب بسیاری ندارید. به او گفتم ما همه اینها را در یک سخن خلاصه می‌کنیم: خدای متعال می‌فرماید: ﴿یا أَیُّها النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾[1]. ابوحنیفه گفت: از تو مسأله‌ای می‌پرسم که در خصوص آن روایتی ندارید: اگر شتری از دریا گرفته شود، آیا می‌توان گوشت آن را خورد؟ به او گفتم: خواه شتر باشد و خواه گاو و خواه هر چیز دیگر، اگر فلس داشته باشد، آن را می‌خوریم، و گرنه گوشت آن را نمی‌خوریم.[2]

در کتابهای فقهی درباره افتادن موش در روغن و شیره و مانند آن این بحث مطرح است که آیا همه روغن نجس می‌شود یا فقط جایی که موش افتاده؟ نظر فقها مختلف است و برخی سفت بودن یا شل بودن روغن را هم در حکم، دخیل می‌دانند. نقل است که ابوحنیفه معتقد بود اگر موش با پای خودش وارد روغن شود، پاک است، ولی اگر از ترس گربه وارد شود، نجس است![3]

از جمله مسائل شگفت‌انگیز در کتب رجالی اهل سنت، این است که غالب آنان جابربن یزید جعفی را ثقه نمی‌دانند[4] و فقط برخی از آنان او را ثقه می‌دانند[5]. پس از ریشه‌یابی این مسأله متوجه شدیم نخستین کسی که اصرار دارد جابر کذاب است، ابوحنیفه است. ریشه این نظریه رجالیان اهل سنت به همین سخن ابوحنیفه باز می‌گردد.

---

۱. طلاق (۶۵): ۱.

۲. رجال الکشي، ص ۳۸۴، الرقم ۷۱۸.

۳. تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۹.

۴. الضعفاء (للبخاری)، ص ۲۹؛ الضعفاء (للنسائی)، ص ۱۶۳؛ الضعفاء (للعقیلی)، ج ۱، ص ۱۹۱.

۵. الجرح والتعدیل، ج ۲، ص ۴۹۷.

ابوحنیفه می‌گوید من شبها در منزل، فروع فقهی شاذّ مطرح می‌کردم که «لو کان کذا، کان کذا». صبح که جابر را در بازار می‌دیدم و فرع جدید را با او مطرح می‌کردم، در کمال ناباوری می‌شنیدم که جابر می‌گوید: «حدثني ابوجعفر» و روایتی نبوی در خصوص فرع من می‌آورد که ابوجعفر از پدرانش و از رسول خداﷺ شنیده بودند[1]. به عبارت دیگر، جابر فروع فرضی ابوحنیفه را با مبانی و اصولی که از امام باقرعليه‌السلام آموخته بود، پاسخ می‌گفت و هر قدر ابوحنیفه فرع و مسائل جدیدی مطرح می‌کرد، این شاگرد مکتب اهل بیت‌عليهم‌السلام که اصول و روش های کلی را آموخته بود، از پاسخ گفتن وانمی‌ماند و با کتاب و سنت بدو جواب می‌داد.

۱. صحیح ابن حبّان، ج ۵، ص ۴۷۴؛ الکامل، ج ۲، ص ۱۱۳.

۲

علم اصول و دانشهای زبانی*

□مباحث الفاظ علم اصول چه نقش و اهمیتی در استنباط دارد؟

■ با نگاهی گذرا به تاریخ علم اصول، درمی‌یابیم که در قرن اول، به ویژه در عهد خلفای اولیه مسلمانان، یعنی ابوبکر و عمر، بیشتر بحث از حجت به معنای مصدر تشریع مطرح بود و در آن زمان مباحثی مانند مباحث الفاظ مطرح نبود و فقط درباره حجیت کتاب، سنّت، اجماع[1] و قیاس (نزد اهل سنّت) بحث می‌کردند. راههای اثبات در قرن دوم مطرح گردید که یکی از مباحث مهم آن، بحث حجیت خبر است.

در علم اصول که به طور کلی به مباحث مربوط به حجت می‌پردازد، حجت به دو قسم تقسیم می‌شود: حجت ثبوتی و حجت اثباتی. حجت ثبوتی و اثباتی، کل اصول را تشکیل می‌دهد. حجت ثبوتی در قرن اول و حجت اثباتی در قرن دوم مطرح گردید.

تقسیم دیگری را هم می‌توان بیان کرد. قرن اول را به طور کلی، می‌توان قرن نزاعها و چالشهای سیاسی آن روزگار دانست. قرن دوم نیز قرن فقهاست. بیشتر فقهای معروف

---

* مجله نقد و نظر، ش ۳۷ـ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۲۲۷ ـ ۲۵۰.

۱. اهل سنّت اجماع را از مصادر تشریع می‌دانند؛ یعنی اگر در مسأله‌ای در اسلام حکم صریحی وجود نداشته باشد و علمای آن عصر متفقاً حکمی را صادر کنند، حکم آنان حکم‌الله تلقی می‌شود.

اهل سنّت یعنی فقهای اربعه معروف، غیر از احمد بن حنبل که در نیمه قرن سوم وفات یافت ـ در قرن دوم می‌زیستند. قرن سوم هم قرن محدثان است؛ یعنی اگر مسند احمد را نیز جزء صحاح سته بدانیم که البته مشهور چنین نمی‌پندارند، صحاح هفت تا خواهد بود. همه آنان از حدود سال ۲۳۰ تا ۳۰۶ زندگی می‌کردند. در قرن دوم از میان مسائل حجت اثباتی چند مسأله، ظهور و بروز شدیدی پیدا کرد. یکی از آن مسائل که رکن اساسی هم بود، حجیت خبر است و بعد از آن حجیت ظواهر مطرح شد که مربوط به همین سؤال شماست. البته بحث حجیت ظواهر تدریجاً در سؤالات فقهی مطرح شد و این در بعضی موارد به سبب ماده لغت بود؛ مثل اینکه واژهٔ «صعید» به چه معناست.[1] گاهی هم به این دلیل بود که در لغت عرب، مفاهیم مختلف را با هیئات گوناگون افاده می‌کنند. البته تنها در زبانهای سامی این‌چنین است، و الّا در زبانهای هندی و اروپایی، مفاهیم مختلف را با پسوند و پیشوند افاده می‌کنند؛ مثلاً در فارسی می‌توان به دانا و نادان، و گل و گلستان، یا اضافه کردن «ار» برای ساختن اسم مصدر مانند رفتار و گفتار، کردار مثال زد. اما در زبان عربی، چنان‌که گفته شد، مفاهیم مختلف را با هیئات افاده می‌کنند. هیئات، یا إفرادی‌اند یا ترکیبی. نمونه هیئات إفرادی، بحث مشتق است که اصولیان هم آن را در مقدمات آورده‌اند. هیئات ترکیبی نیز یا ناقص‌اند یا تام، که اصولیان هیئات ترکیبی ناقص مثل رجل عالم (صفت و موصوف) را در بحث مفاهیم آورده‌اند و درباره هیئات ترکیبی تام در جای دیگر بحث کرده‌اند البته این مبحث در اصول، هم نواخت نیست؛ چون به استثنای مقدمهٔ اول از سیزده مقدمهٔ کتاب کفایه که در تعریف علم و موضوع علم است، از مقدمهٔ دوم که مبحث وضع شروع می‌شود، مباحث لغوی و معنای حرفی و دیگر مباحث، همنوا و مرتب نیستند. برای مثال، بحث معنای حرفی را در همان مقدمات آورده و بعد به مناسبتی در اوامر، معنای فعل را نیز ذکر کرده‌اند؛ در حالی‌که مناسب بود معنای اسمی، فعلی و حرفی پشت سر هم آورده شود. این ناهماهنگی باید در مباحث اصولی حتی در مقدمه برطرف شود و هر بحث جای مناسب خود را پیدا کند.

---

۱. الجامع لأحکام القرآن، ج ۵، ص ۲۳۶.

حاصل آنکه در لغت عرب اولاً، مواد إفرادی، محل کلام بوده‌اند. ثانیاً، هیئات مورد بحث قرار گرفته‌اند، که قوی ترین نزاع آن، هیأت (اِفعَل) بوده است. ثالثاً، در هیئات لغت عرب، اِعراب، موجود بود. این سه نکته اساسی، محور بحثهای ظواهر را تشکیل می‌دهد.

بحث اول، بحث ماده است. فرض کنید در زمان نزول قرآن، «طعام» به معنای غذای خشک بود؛ مانند گندم، جو، تَمْر (و نه رُطَب)، کشمش (و نه انگور). بعدها در ادبیات عرب، طعام به «مطلق ما یطعم الانسان» اطلاق شد و این منشأ اختلاف فقها گردید، اما متأسفانه این مطلب ریشه‌یابی نشده است. این بحث در ذیل بحث حجیت لغوی آمده است. ناهماهنگی‌مزبور این بود که ریشه‌یابی نکردند و اساساً به این سؤال نپرداختند که چرا به مباحث الفاظ وارد شده‌ایم. انسجام علمی به مباحث داده نشد و نکات فنی آن مشخص نگردید. گاهی خود مواد، منشأ اختلاف می‌شود؛ مثل لفظ صعید.

سرآغاز اختلاف این بوده که تدوین لغت عرب متأسفانه بعد از دین بود، نه پیش از دین. البته این نشان دهندهٔ عظمت دین است و در واقع لغت عرب، مدیون قرآن است و اسلام آن را بارور کرد. سرزمین عرب اجمالاً در آن زمان از حجاز تا یمن بود. در قسمت یمن آثار باستانی پیش از اسلام نیز هست، اما در خصوص مکه و مدینه الآن در هیچ‌یک از موزه‌های دنیا اثر و نوشته‌ای مربوط به پیش از اسلام وجود ندارد. این خیلی عجیب است و البته گویای عظمت اسلام هم هست، اما از سوی دیگر، کار را مشکل می‌کند. لغت عرب، پیش از اسلام مدون نبود، بلکه در اوایل قرن دوم تدوین شده است. حدود سال ۱۲۰، اهل لغت یعنی افرادی مثل خلیل بن احمد، با سرکشی به روستاها و شنیدن و ضبط کردن لغات از زبان عرب، آنها را تدوین کردند. نکته شایان ذکر این است که این ضبط از بین بصره و کوفه شروع شد؛ در حالی‌که لغت مورد استفاده در متون دینی مربوط به مکه یا مدینه بود. بنابراین مصادر اولیه لغت حدود ۱۵۰سال بعد از قرآن تدوین شد. این، عامل اختلاف در مسائل مواد گردید.

مسائل مربوط به هیئات، ظریف‌تر بود؛ چون هیأت، عنصر و جزء صوری نبود، بلکه

عنصری معنوی بود و سبب آمدن قسمتهایی از آن در فقه مخلوط شدن با قضایای اجتماعی است، به ویژه که این بحثها به تدریج دو شاخه پیدا کرد: شاخه کلامی و شاخه اصولی. برخی از بزرگان اصولی همچون ابوالحسن بصری اصلاً متکلم بودند. آنان به این دلیل وجود یک قرینه اجتماعی یعنی نظام مولا و عبد، «اِفعَل» را دالّ بر وجوب می‌دانستند. در حقیقت، این نظام عبد و مولا وجوب را اقتضا می‌کند، نه خود هیئت. بنابراین می‌توان گفت هیأت، ظریف‌تر از ماده است. به هر حال، این هیئات افرادی و ترکیبی هر یک به گونه‌ای بود.

برای توضیح مطلب باید بگوییم که لغت دو رکن اساسی دارد: استظهار و تحلیل. یکی این مطلب که آیا از «اِفعَل»، وجوب می‌فهمیم یا نه، و دیگر تحلیل این مسأله که چرا می‌فهمیم. در مباحث تحلیل، متکلمان سهم زیادی داشتند و در استظهار، لغویان.

بنابراین سه نکته اساسی در بحث ظواهر هست ماده، هیأت و اِعراب است که باید درباره آنها موضع‌گیری کنیم؛ مثلاً طعام در آیه ﴿وَطَعامُ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾،[1] به معنای غذای خشک بوده که این در فقه مؤثر است. اگر عنصر تدوین لغت بعد از اسلام را هم لحاظ کنید، کار دشوارتر می‌شود. متأسفانه قرن اول، قرن چالشهای سیاسی بود و هنگامی لغت تدوین شد که یکی شیعه شده بود و دیگری سنّی، اشاعره گونه‌ای آیات را تفسیر کردند و معتزله گونه‌ای دیگر. بنابراین بعد از نزاعها و شکل گرفتن مکاتب فقهی مختلف، لغت تدوین شد و این امر، کار را دشوار ساخت؛ مثلاً وقتی فقیهی فتوا داد که باید روی خاک تیمم کرد، لُغَوی به پیروی از او معنای صعید را خاک دانست و لُغَوی دیگری به همین شکل، معنای صعید را خاک و شن دانست.

اما در مباحث اِعراب باید به نکاتی توجه داشت: اولاً برخلاف زبان فارسی، در زبان عربی، اِعراب وجود دارد. از این رو در فقه تفریعات اِعرابی بسیاری پدید آمد که البته در بحثهای اصولی مطرح نشد، بلکه بیشتر جنبه‌های خصوصی پیدا کرد. برخی بیشتر

---

۱. مائده (۵): ۵.

ابوحنیفه را در این امر مؤثر دانسته‌اند؛ مثلاً می‌گفتند: «لک عَلَیَّ کذا درهماً، کذا درهمٌ و کذا درهمٍ». اگر اِعراب نبود، دیگر این وضع پیش نمی‌آمد؛ چون «کذا» کنایه از یک عددی است. بعد می‌گویند: کمترین عددی که بعد از آن حرف جر بیاید، مائة درهم است. اگر گفت: لک عَلَی کذا درهم، یعنی صد درهم. اگر گفت: کذا درهمٌ، یعنی یک درهم. «درهماً» حداقل احد عشر درهماً است؛ چون کمتر از آن نصب ندارد. تعجب‌آور است که این‌گونه فروع در کتب فقه در بحث طلاق و اقرار آمده است. ولی اینها در اصول نیامده است و برخی از آنها را نیز ابن هشام در کتاب مغنی آورده است.[1]

به نظر ما علوم اعتباری را نیز می‌توان مانند علوم حقیقی از بالا نگاه کرد. فرق علوم جدید با علوم قدیم در این است که علوم جدید بر پایه دیدگاه‌های علّی است؛ مثلاً در ریشه‌یابی یک مرض سراغ علت آن می‌روند و بعد از شناختن علت، به‌راحتی از پیشرفت آن جلوگیری می‌کنند. معمولاً گمان می‌شود که این کار، فقط در علوم حقیقی قابل اجراست، اما این امر در علوم اعتباری نیز انجام می‌شود.

یکی از کارهای اساسی ما این است که همیشه سعی می‌کنیم از بالا به مسائل نگاه کنیم؛ مثلاً در شیوه ما به مباحثی مانند «اخذ خبر موافق مشهور در تعارض دو خبر» توجه چندانی نمی‌شود، بلکه به نظرما باید دید که اصلاً چرا تعارض پیدا شده، و ریشه آن چه بوده، در چه زمانی پیدا شده است و ریشه این بحث که شهرت، جابر است و اِعراض، کاسر، چه بوده است؟ چنین تفکری متأسفانه در حوزه‌های ما رواج دارد و مباحث اصولی را شبیه مباحث فلسفی مطرح می‌کند؛ یعنی به اصطلاح منطقی، حوزویان این مباحث را از مقوله قضایای حقیقیه می‌گیرند؛ در صورتی‌که اینها از مقوله قضیه خارجیه‌اند، نه حقیقیه. به عبارت دیگر، یعنی جابریت شهرت و کاسریت اِعراض، نکته‌ای تاریخی در فقه ما دارد که در فقه اهل سنّت نیست. زمانِ آن هم از قرن هفتم به بعد است. این سرّی دارد که با پیدا شدن آن دیگر کسی به طور مطلق نمی‌گوید شهرت، جابر است و اِعراض، کاسر. بنابراین ما با اتخاذ این شیوه در مقابل این قضایا حالت دست بسته نداریم، بلکه حالت اشراف و

---

۱. مغنی اللبیب، ج ۱، ص ۱۸۸.

احاطه داریم. لغت نیز همین طور است؛ یعنی یک ظاهرِ اجتماعیِ وضعیتی مانند سایر ظواهر زندگی اجتماعی مثل خانه‌سازی دارد. همان‌گونه که از یک ساختمان می‌توانید تاریخ و مردم آن را بشناسید، لغت نیز یکی از مظاهر اجتماعی است.

بنابراین برخورد ما با مباحث لغت و کشیده شدن آن به اصول، ناشی از سه بخش اساسی لغت عرب بوده است که بیان آن گذشت. بیشتر بحثها، لغوی بود؛ یعنی بیشتر جهت استظهاری داشت. متکلمان هم در کلام و در اصول به این بحثها پرداختند؛ از این رو روح کلامی نیز پیدا کرد و بیشتر جنبه تحلیل یافت، البته تحلیل کلامی، و از این رو، ما اکنون می‌توانیم تحلیلهای اجتماعی یا فلسفی از آنها ارائه دهیم. البته بعضی مباحث لغوی، از لغت اصطلاحی خارج شد و مباحثی مانند مجاز و اقسام آن در علم بیان و فنون بلاغت و بعضی مباحث هم در نحو طرح گردید.

□ فرق بین مباحث لغوی که در علوم مختلف آمده، با همین مباحث که در علم اصول مطرح است، در چیست؟

■ مباحث اصول مشخصه‌ای کلی دارد و آن حجیت است؛ یعنی اگرچه در اصول، وجوب یا عدم وجوب را استظهار می‌کنند و بعد هم به تحلیل می‌پردازند ـ مثلاً در یک تحلیل اجتماعی، نظام عبد و مولایی یا امثال آن را موجب این استظهارات معرفی می‌کنند ـ اما هدف اساسی علم اصول، حجیت در مقام اثبات است. بنابراین فرق اصولیان با لغویان در این نکته است. لغویان، لغت را بررسی کرده‌اند و اگر تحلیلی هم ارائه داده‌اند، از زوایای مختلف بوده است؛ یعنی آنچه در لغت عرب به عنوان لغت عرب مطرح است، از زوایای متفاوت بدان توجه کرده‌اند؛ مثلاً گفته‌اند متکلمان با این لفظ، این‌گونه برخورد کردند و فلاسفه به گونه‌ای دیگر، و إلی آخر. در واقع، به یک معنای جامع، همه را بررسی کرده‌اند. الآن در مباحث فقه اللغه بیشتر به تحلیل این قسمت می‌پردازند. از زمان ابن جِنّی، که در خصائص این بحث را مطرح کرد، حدود هزار سال می‌گذرد و حالا این رشته بحثی رسمی در دانشگاه به شمار می‌رود.

پس مشخصه کلی این بود که اگر عالِم اصولی می‌گوید کذا درهماً و کذا درهمٌ، این مبحث در حجیت مطرح است که آیا این برای او الزام‌آور است یا نه. البته علم اصول بر تحلیل لغوی یا اجتماعی لغات متمرکز نشد؛ زیرا غایت آن حجیت بود.

□ برخی علمای اصول نیز مانند شما گفته‌اند که برخی از مباحث به لحاظ غایت اصول یعنی به سبب دخالت داشتن در حجیت، در علم اصول مطرح شده‌اند و اگر کمبودی در فقه اللغه و یا فلسفة اللغه نبود، این مباحث در علم اصول مطرح نمی‌شد. به عبارت دیگر، ماهیت این مباحث، یا لغوی است یا فلسفی و یا معانی بیانی، ولی به دلیل اینکه مثلاً در علم اللغه این مباحث مطرح نشده است، بحثهای لغوی به علم اصول راه یافته است، یا مثلاً فلاسفه مسلمان، از «موجود بما هو موجود» بحث کرده‌اند، اما از «موجود بما هو مدلول» بحث نکرده‌اند، که اگر این بحث را مطرح می‌کردند، دیگر ضرورت نداشت درباره معنای حرفی و یا جملات ناقص و تام و یا هیئات مختلف بحث کنند. نظر شما در این زمینه چیست؟

■ مطالبی که فرمودید، نمی‌دانم از لحاظ تاریخی درست است یا نه. اولاً، در فلسفه اسلامی درباره لغت زیاد بحث نکرده‌اند. به‌طور کلی در فلسفه اسلامی و حتی در فلسفه یونان باستان وارد مباحث اعتباریات نشده‌اند. مرحوم علامه طباطبایی هم گرچه در کتاب اصول فلسفه به بحث از ادراکات اعتباری می‌پردازد، اما این بحث در فلسفه، جدید است. البته در فلسفه جدید غرب، لغت، جزء مباحث مهم فلسفه است، اما سابقاً این‌چنین نبود؛ چراکه در فلسفه قدیم اصولاً به مباحث اعتباری نمی‌پرداختند. اگر هم بحثی بود، تنها تا این حد بود که مثلاً آیا رابطه لفظ و معنا رابطه‌ای ذاتی است یا نه؟ ترجیح ـ یا ترجُّح ـ بلا مرجح ممکن است یا نه؟ بحث فقط در این حد بود، آن‌هم به این دلیل که عده ای از متکلمان در لغت، قائل به رابطه ذاتی بین لفظ و معنا بوده‌اند. اما خود لغت بما هو لغت را ـ معنای حرفی را به این معنا و این صورتی که اکنون مطرح می‌کنیم ـ طرح نکرده‌اند؛ مثلاً زیربنای دیدگاه مرحوم نایینی که معانی حرفی را ایجادی می‌داند نه اخطاری[1]، دیدگاه مرحوم نجم الأئمه رضی است که در حدود هفتصد سال قبل در کتابش، شرح کافیه، آورده

---

۱. فوائد الأُصول، ج ۱، ص ۳۷.

است.[۱] این‌چنین نبوده که چون در آن کتاب آمده، ما دیگر در اصول نیاوریم. ایشان در آنجا معانی حرفی را مطرح می‌کند و معتقد است که خود حرف فی نفسه، در غیر خودش معنا پیدا می‌کند. از این رو، به ایشان این سخن نسبت داده شده که «حرف بی معناست». عبارت ایشان هم انصافاً خالی از ابهام نیست.

بنابراین در کتب اصول بسیار قدیم اهل سنّت، مباحث لغوی زیادی هست که این مباحث مدتی در کتب شیعه مثل نهایه[۲] و تهذیب[۳] علامه مطرح بود؛ مانند اینکه معنای باء و فاء و ثم چیست؟ که در اصول موجود، این مباحث حذف شده است؛ چون علوم اعتباری به نظرما فی نفسه قابل تحوّل است و امر ثابتی نیست، برخلاف علوم حقیقی؛ مثل چشم پزشکی که درباره چشم است و نمی‌تواند به سایر اعضا بپردازد. بنابراین در علوم اعتباری می‌توان چنین کاری کرد و مباحث آن قابل قبض و بسط است. لذا مرحوم آقا ضیاء عراقی معتقد بود که علوم اعتباری اصلاً موضوع ندارند.[۴] استاد ما آقای بجنوردی در منتهی الأُصول معتقد است که این مطلب را ایشان به مرحوم عراقی ارائه کرده و آنجا نوشته‌اند: «وقد عرضت هذا التحقیق... علی أُستاذي المحقّق فارتضاه و ضبطه في مقالاته».[۵] پس چنین نیست که آنچه در علم اصول در سابق بود، الآن نیز همان‌گونه باشد.

تدوین اصول از همان اوایل، انعکاس از فقه بود؛ مثلاً حدود سال ۱۰۰، اولین کسانی که در جهان اسلام فقه را به این معنا مطرح کردند، حضرت امام سجاد علیه السلام و حضرت امام محمد باقر علیه السلام بودند. این فقه تا حدود سال ۱۵۰رواج داشت. آن‌گاه به این نتیجه رسیدند که برای پدید آمدن مهارت در فقه، بهتر است کلیات آن را جدا کنند و لذا در اواخر قرن دوم، اصول نوشته شد. آن‌گاه در اواخر قرن دوم باز بر همین اساس به طور مجزا به بحث

---

۱. شرح الرضی علی الکافیة، ج ۱، ص ۳۶ـ۳۷.
۲. نهایة الوصول، ج ۱، ص ۳۱۳.
۳. تهذیب الوصول، ص ۸۳.
۴. مقالات الأُصول، ج ۱، ص ۳۹.
۵. منتهی الأُصول، ج ۱، ص ۹.

از کلیات و جزئیات پرداختند. در فقه جزئیات آمده بود و فقه به حجیت ظواهر احتیاج داشت. بعدها این جزئیات به لغت و فقه اللغه منتقل شد؛ مثلاً در حجیت خبر، خبر ثقه، حجت دانسته شد و کبرای آن در اصول، و وثاقت آن در رجال ماند. آنگاه بعد از سه بخش شدن اصول، بحثهای لغوی هم وارد آن شد و مقداری از مباحث آن به مناسبتهایی وارد بحثهای بیانی شد. برخی مباحث هم به دلیل اینکه مربوط به تحلیل بود، در دست متکلمان قرار گرفت. بزرگان اصولی قدیم، اعم از اهل سنّت و حتی شیعه، متکلم بودند. برخی می‌گویند: «درست است که از صیغه إفعل، وجوب را می‌فهمیم، منتها این برداشت به دلیل رابطه بین عبد و مولاست».[1] مسلّماً این تحلیل است، نه استظهار.

مسأله استظهار نیز دو گونه شد: یکی اصل مسأله که معنای لغوی بود و دیگری کبرای حجیت قول لغوی. کبرای آن را در اصول مطرح کردند که همان حجیت قول لغوی در اصول ماست. قبل از این در بحث شناخت معنای حقیقی، یکی از راههای شناخت حقیقت را تنصیص اهل لغت می‌دانستند. این بحث در کتاب کفایه مطرح نگردید، اما در کتاب قوانین، تنصیص اهل لغت مطرح شد.[2] و در این بحث درصدد اثبات حجیت قول لغوی بودند، اما اکنون اصولیان ما در مباحث حجیت ظن، در مبحث حجیت قول لغوی، به این بحث پرداخته‌اند. پس بحث تنصیص به عوض اینجا در آنجا مطرح شد. با وجود جابه‌جایی این بحثها، انسان حس می‌کند که مباحث الفاظ در اصول، انسجام لازم را ندارد. برای مثال، در بحث اوامر، مباحث به ترتیب عبارت است از: بحث دلالت بر طلب، الزام طلب، وجوب عینی این طلب الزامی، تعیینی و نفسی بودن آن و إجزاء، و.... به نظر می‌رسد نوعی تناسب در این بحثها وجود دارد که رعایت نمی‌شود و البته ما به طور مفصل به توضیح این تناسب در درس اصول پرداخته‌ایم. به نظر ما می‌توان به این مباحث تحلیل، تنظیم و تسلسلی طبیعی بخشید. متأسفانه در مباحث الفاظ، این تنظیم نیامده است.

نمونه دیگری را ذکر می‌کنیم: در بحث مطلق، اطلاقی که اصطلاح اصولی است، غیر از

---

۱. الذریعة إلی أصول الشریعة، ج ۱، ص ۵۵.

۲. قوانین الأصول، ج ۱، ص ۱۳.

اطلاق در منطق در مورد قضیهٔ مطلقه است که به منزله مهمله و جزئیه است. در اصول، مطلقه در مقدمات حکمت به منزله کلیه است، نه جزئیه. این اختلاف به دلیل آن است که ما در اصول در پی مباحث حجیت هستیم، ولی در منطق، بحث حجیت مطرح نیست. به نظر ما اگر اخباریان می‌گفتند که عمومات کتاب، برخلاف عمومات سنت، عمومات قانونی نیست، از آن حرف بی ربطشان که ظواهر کتاب، حجت نیست، بسیار بهتر بود. بسیاری به اخباریان اشکال کرده‌اند که چرا نباید به عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] تمسک کنیم، اما به عموم «المؤمنون عند شروطهم»[2] باید تمسک کنیم؟ جواب این است که کتاب برای عمومات قانونی وضع نشده، ولی کار سنّت این بوده است. کتاب برای بیانِ اصولِ تشریع است؛ لذا اجمال دارد.

بنابراین دو اصطلاح هست: یکی عموم در لغت مانند جمع مُحلّی به لام، و دیگری عموم در اصول که باید در بحث عام و خاص توضیح داده شود. عموم در اصول، قاعده‌ای کبروی و کلی است که هدف از آن، رفع شک است و اگر این رفع شک نباشد، عموم لُغوی می‌شود. عموم، قاعده عامی است که هدف آن رفع شک در مواضع شبهه است که به آن عموم اصولی می‌گویند؛ مثلاً اگر گفتند: «اکرم العلماء» و ما در مورد وجوب اکرام عالم فاسق شک کردیم، می‌گوییم به دلیل «اکرم العلماء»، اکرامش واجب است. لذا این بحث باید مطرح شود که در کجا عموم داریم و در کجا نداریم؟ و با عموم، کدام شک را می‌توان رفع کرد؟ مثلاً آیا می‌توان با عام، شبهات مصداقی مخصص یا شبهات مفهومی مخصص را رفع کرد یا نه؟ ما در اصول، از عموم بحث می‌کنیم، اما مباحث با چنین ظرافتی، تنظیم نشده‌اند. اگر بحث را این‌گونه مطرح می‌کردند که چه شکهایی را می‌توان با عام برداشت، و آنگاه موارد آن را برمی‌شمردند، بحث تنظیم بهتری می‌یافت.

مثال معروف درباره اینکه اگر مخصص عقلی موجود باشد و در آن شک کنیم، آیا با آن عموم می‌توانیم حال خاص را اثبات کنیم یا نه، این است که آیا در «اللهُمَّ العن بني أُمية قاطبةً»، عمر بن عبدالعزیز هم مشمول لعن است؟ در این‌جا علت پدید آمدن شک این

---

۱. مائده (۵): ۱.

۲. التهذیب، ج۷، ص ۳۷۱، ح ۶۶.

است که به حکم عقل می‌دانیم مؤمن، ملعون نمی‌شود؛ اگرچه مؤمنی از بنی‌امیه باشد. حالا در مورد عمر بن عبدالعزیز مثلاً شک داریم که آیا ملعون است یا نه؟ این شک را می‌توان با عموم، رفع کرد، اما اگر بخواهیم اثبات کنیم که چون عمر بن عبدالعزیز مشمول لعن شد، دیگر مؤمن نیست، زیرا مؤمن، ملعون نمی‌شود، به نظر علمای اصول این شک را نمی‌توان با عموم مرتفع کرد. به نظر ما باید از این زاویه وارد بحث عام و خاص شویم تا بحثمان اصولی شود. ما می‌توانیم به بحثهای ظواهر، مشخصه اصولی بدهیم. البته برخی از بحثها مشخصه اصولی برنمی‌دارند؛ مانند بحث وضع، حقیقت وضع، مجاز و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا. شاید سرّ ذکر این مباحث در مقدمات، همین بوده است. از سیزده مقدمه‌که در علم اصول در کفایه مطرح شده است، دوازده مقدمه آن مربوط به مباحث الفاظ است، اما به نظر می‌رسد مقدماتی که در ابتدای اصول می‌آوریم، باید مربوط به کل اصول باشد. آنگاه در ابتدای هر یک از مباحث الفاظ، ظواهر، حجج مربوط به مسأله تشریع و حجج اثباتی، باید مقدمهٔ خاص آنها بیاید. اصول عملیه نیز به نظر ما به جهاتی به بحث جداگانه‌ای نیاز دارد و باید مقدماتی هم برای اصول عملیه بیان شود. از این رو، معتقدم که با تقسیم‌بندی پیشنهادی ما، بسیاری از بحثهای اصول زنده می‌شوند. مقدماتی که برای کل اصول می‌آید، باید غیر از مقدماتی باشد که در کفایه آمده است. در مقدمات مطلوب و ایده‌آل که برای کل اصول است، باید مباحثی نظیر منهج و روش اصولی، تطورات مباحث اصولی و تأثرات آن از فقه، کلام، افکار اهل سنّت بیاید. در مقام تقسیم‌بندی، ابتدا باید مباحث حجج ثبوتی را مطرح سازیم و مقدمه‌ای برای آن ذکر کنیم. البته ما معتقدیم که مباحث حکم و احکام چون دارای اشکال است، لازم است در مبحثی مستقل قرار گیرد که شامل مباحثی چون حقیقت حکم شرعی، قانون، فتوا، اعتبارات، بحث از اعتبارات قانونی، قوام اعتبارات قانونی، حقیقت وجوب، حقیقت استحباب و سایر احکام می‌شود. بعد به مباحث ظواهر می‌رسیم که ریشه‌ها و مقدمات آن، مباحثی چون وضع، مجاز، حقیقت و... است و در این صورت، مباحث مربوط به مواد، هیئات و راههای شناخت آنها به طور منسجم قرار می‌گیرند. پس از بحث درباره اینها، ابتدا باید

مسائلی را که به سبب إعراب پیدا می‌شود، بپذیریم و سپس بحثهای تطبیقی را مطرح کنیم؛ چون برخی از هیئات، بسیار مهم‌اند؛ مانند اینکه در هیئات اشتقاقی فرق بین «قیام»، «قائم» و «قام» چیست؟ چه نکته‌ای در «قام» هست که در «قائم» نیست؟ بعد از تحلیل هیئات، برای مثال باید بررسی شود که در ادبیات عرب یا آیات و روایات، از چه الفاظی وجوب یا استحباب استفاده می‌شود؟ در بحث اول در باب حقیقت وجوب و در بحث دوم در باب دالّ آن سخن بگوییم. در قسمت اول، مثلاً در این‌باره بحث شود که چه چیزهایی ذاتاً استحباب را می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند؟ برای مثال، صاحب وسائل معتقد است وجود صیغه‌های امر در روایاتِ مربوط به مأکولات، در همه‌جا دلالت بر استحباب دارد، اما این ادعا نیازمند بررسی این نکته است که استحباب در مأکولات به چه معناست و در امور مادی چه معنایی دارد؟ در استحباب، دو بحث مطرح می‌شود: یکی حقیقت استحباب و موارد ثبوت آن، و دیگر الفاظی که کاشف از استحباب‌اند.

آن‌گاه بحث سوم، مصادر تشریع، بحث چهارم، وسایل اثبات که حجج و امارات باشد و بحث پنجم، اصول عملیه است. به نظر من، چون این بحثها اختلاف ماهوی با هم دارند، این چینش موجب ایجاد انسجام اصولی می‌شود.

در اصول هم دو نحوه نگارش داشته‌ایم: گاهی مقدمه فقه می‌نوشته‌اند؛ مثلاً در ابتدای کتاب سرائر چند صفحه اصول نوشته شده است. کتاب معالم نیز که فقه است، مقدمه‌ای در اصول دارد. نویسندگان این آثار بیشتر جنبه‌های کاربردی اصول را می‌دیدند. گاهی هم کتابهایی مستقل در اصول می‌نوشتند؛ مانند مرحوم محقق که چند صفحهٔ اولِ کتاب معتبر ایشان با کتاب معارج فرق می‌کند. معارج کتابی در باب اصول است که کاربرد مستقیم در فقه دارد. شاید سرّ اینکه صاحب معالم مباحثی مثل باء، فاء و امثال آن را ننوشته است، این بوده که این مباحث همان‌گونه که در کتابهای علامه حلّی نیز دیده می‌شود، به طور مستقیم جزء اصول نبوده، بلکه بیشتر جنبه کاربردی داشته است.

بنابراین جایگاه مباحث الفاظ و ظواهر در علم اصول مشخص شد و گفتیم که مباحث

ظواهر به دو قسمت اساسی تقسیم می‌شود: استظهار و تحلیل. ما اکنون در اصول جدید مباحث تحلیلی فراوانی داریم.

❐ عناصر و مؤلّفه‌های این تحلیل چیست؟

■ متأسفانه باید گفت کسانی‌که وارد این مبحث شده‌اند، لغوی و آگاه بر لغت نبوده و از این رو، در تحلیل توفیقی نداشته‌اند. مؤلّفه‌ها هم چندان روشن نیست؛ در حالی‌که اکنون مؤلّفه‌های بسیاری در تحلیل اجتماعی یا تاریخی یا فلسفی و یا لغوی صِرف هست. در باب هیأت ترکیبی به لحاظ معنا و نه به لحاظ قواعد لغوی صرف، یعنی به لحاظ مدلولهای تصدیقی و نه به لحاظ مدلولهای تصوری، کارهای زیادی شده، ولی خالی از ناهماهنگی نیست. تحلیل به اطلاع بر لغت و تأثیر و تأثّرهای اجتماعی نیاز دارد؛ مانند تأثیر تمدن و فرهنگ حاکم بر جامعه بر رابطهٔ لغت، لفظ و معنا. در جامعه‌ای‌که نظام عبد و مالکی برقرار است، معانی هم از گونه خاصی برخوردارند. برای نمونه، جمله «آب بیاور» در آنجا معنای خاصی می‌دهد. البته علاوه بر عنصر فرهنگ، مجموعه عوامل دیگری نیز میان رابطه لفظ و معنا تأثیرگذار است. در تحلیل فلسفی هم باید وجود رابطه فلسفی بین لفظ و معنا را پذیرفت تا به تحلیل فلسفی رسید. فلسفه اسلامی یا فلسفه قدیم به دلیل اینکه به علوم اعتباری نمی‌پرداختند، به این مباحث اشاره‌ای نکرده‌اند. چون در این مباحث رابطه اعتباری مطرح بوده است، در نتیجه، وارد این بحثها نشده‌اند.

به هر حال، آنچه الآن در اصول جدید مطرح است، این است که سعی شده تا حدّ زیادی تحلیل همراه استظهار بیاید؛ هرچند هنوز انسجام ندارد؛ مثلاً فرض کنید در واجب تخییری غیر از این استظهار که ما واجب تخییری را در عرف هم داریم، بحث تحلیل اصولی آن هم می‌آید. برای مثال، یک احتمال این است که با تحلیل واجب تخییری پی می‌بریم که آن نوعی واجب مشروط است؛ مثلاً شارع مقدس می‌گوید: «شصت مسکین را اطعام کن، اگر بنده آزاد نکردی» یا «بنده آزاد کن، اگر شصت مسکین را اطعام نکردی». یا در تحلیل دیگری در باب واجب تخییری بگوییم که ارادهٔ بر آن ضعیف است، برخلاف واجب تعیینی که ارادهٔ بر آن قوی است. به عبارت دیگر، نسبت به واجب تعیینی، اراده

تمام است و ابواب عدم آن بسته شده است، اما در واجب تخییری، این گونه نیست. اینها مواردی از تحلیل است.

پس از این مباحث، باید ببینیم که چه مؤلّفه‌ای باید در تحلیل داشته باشیم. برای مثال، مرحوم آقای خویی واجب تخییری را به تخییر عقلی تحلیل می‌کند و می‌گوید که واجب تخییری مانند تخییر عقلی است.[1] یعنی هنگامی‌که گفته می‌شود: «اکرم عالماً»، همان طور که بین زید عالم یا عمرو عالم تخییر وجود دارد، تخییر شرع نیز همین‌گونه است. بنابراین وقتی می‌خواهیم حکمی‌را تحلیل کنیم، چون حکم، هم واجد مبادی حکم و هم مراحل متأخّر از حکم است، لذا در تحلیل باید دقیقاً بر روی این مباحث دست گذاشت؛ مثلاً بنابر اینکه حکم، همان جعل و اعتبار باشد، از سه مبادی برخوردار است: یکی مقام مصالح و مفاسد که مربوط به حقیقت اشیاست، لکن حقیقت اشیا به لحاظ صلاحیت حکم و نه فی‌نفسه. مرحله دوم، مقام حب و بغض است که آنچه مصلحت است، اختیار می‌شود. مراحل بعدی نیز به ترتیب عبارت‌اند از مقام اراده و کراهت، مرحله جعل، مرحله فعلیت که مرحله ابلاغ است، مرحله تنجّز و رسیدن حکم به مکلف و آنگاه مرحله امتثال. از این رو، در تحلیلهای اصولی در مورد واجب تخییری، تخییر را یا به مراتب مصلحت و مفسده نسبت می‌دهیم، یا حب و بغض و یا اراده و کراهت. چون بحث در باب ظهورات است، از این بحث نمی‌خواهم خارج شوم.

به هر حال، نمی‌توان انکار کرد که فقه ما در بسیاری از موارد بر ظهورات مبتنی است. ما معتقدیم که می‌توان این بحثهای گسسته را به هم مرتبط کرد و مباحث لغوی اصول را مشخص ساخت. تعدادی از مباحث آن، لغوی صرف است و اصلاً مشخصه حجیتی ندارند؛ مانند مجاز و وضع و حقیقت وضع و رابطه لفظ و معنا. تعدادی از مباحث، مشخصهٔ حجیتی دارند؛ مثل وجوب.

پیش از این گفتیم که همیشه باید دو مرحله را در نظر گرفت: مباحث استظهار و

---

۱. مصباح الأُصول، ج ۴، ص ۳۹.

مباحث تحلیل. تحلیل نیز اقسامی دارد: در پاره‌ای موارد، تحلیل لغوی است و در پاره‌ای دیگر، تحلیل اجتماعی یا اصولی و یا تحلیل قانونی. در مسأله تخییر، تحلیل قانونی است، نه تحلیلی که به ملاکات یا ضعف و قوّت اراده برمی‌گردد. که در واقع، تحلیل به ملاکات یا ضعف و قوت اراده، تحلیل اصولی نیست، بلکه به مبادی جعل برمی‌گردد. از این رو، اینها را تفکیک می‌کنیم. تحلیلی‌که در اصول هست و با اصول ارتباط پیدا می‌کند، تحلیل قانونی و اصولی است؛ یعنی اعتبارات قانونی است که ضوابط خودش را دارد و البته شرح آن در این مقال نمی‌گنجد.

پس اینکه گفتید چون این مباحث در علوم دیگر نبود، لذا در علم اصول از آن بحث شده، سخن درستی نیست؛ حتی اگر در علوم دیگری بوده، اصولی به دلیل نیاز به مباحث حجیت، باید این مباحث را در اصول مطرح کند. بنابراین اگر بحثهای تحلیلی لغوی یعنی فقه اللغه را در دیگر دروس حوزوی بگنجانیم و در اصول مطرح نکنیم، اما برای مثال، بحث ظهورِ «اِفعَل» در وجوب را باید در اصول بیاوریم و از آن بی نیاز نیستیم. مباحثی مانند وضع، معنای لغوی، مشترک، ترادف، مجاز و غیر اینها را نیز تا آنجا می‌توان در فقه‌اللغه ذکر کرد که مشخصه اصولی نداشته و صرفاً مشخصه لغوی داشته باشد، اما با مشخصه حجیت باید در اصول از آنها بحث شود.

□ با توجه به اینکه علم اصول را اعتباری و قابل قبض و بسط می‌دانید، آیا احساس می‌کنید که لازم است طلاب با مباحث زبانی رایج در فلسفه غرب آشنا شوند؟

■ قطعاً. علت آن هم روشن شد؛ چون این مباحث ادامه دارد و تحلیلهای دیگر، قدرت تحلیل ما را توسعه می‌دهد. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که دچار آفاتی نشویم که پیشتر از ترجمه‌های زبان یونانی به ما رسیده است. برای نمونه، از خصایص لغت عرب این است که قضایا در آن به صورت ثُنایی است، مثل «زید عالم»، اما در زبان فارسی به صورت ثلاثی است، مثل «زید، دانا است». قضایایی مثل قضایای معدوله و محصله که در منطق مطرح است، در زبان و تفکر عربی اصلاً معدوله نبوده است؛ یعنی وقتی می‌گفتند:

«زید لیس بقائم»، این محصله سالبه است، نه معدوله موجبه. اما در فارسی معدوله وجود دارد؛ مثل «زید، نادان است». اصل تدوین منطق، در زبان یونانی بوده که «استین» داشتند. در فارسی هم جای بحث دارد که فرق بین معدولهٔ موجبه با محصلهٔ سالبه چیست؟ مثل «زید نادان است»، که معدولهٔ موجبه است، و «زید دانا نیست» که محصلهٔ سالبه است. اما اصل در ادبیات عرب، این همانی است و «است» را تصور نمی‌کنند، به خلاف زبان انگلیسی و فارسی که یک «است» می‌آورند. در ترجمه لغت یونان به عربی، چون آنها «is» یا «استین» داشتند، به تعبیر حاشیه ملا عبدالله: «و استعیر لها هو»[1]، هو را استعاره کردند. الان هم، زمانی‌که هرمنوتیک غرب را می‌خوانیم، نباید مسائل را با هم خلط کنیم. این بار باید چشم خود را باز کنیم تا برای هر چه غربیها گفتند، در این سو، برای آن چیزی را استعاره نگیریم.

بنابراین هر لغتی را باید با ضوابط علمی خودش و مناسب با محیط خودش تحلیل کنیم؛ به‌گونه‌ای‌که مناسب با محیط و واقع عربی باشد. برای مثال، باید مدّ نظر داشت که امروزه عربها «لا» را در معدوله به کار می‌برند؛ مثل «زید لا إنسان». ما معتقدیم با توجه به بحثهایی که اکنون در زبان می‌شود، بحثهای لغوی و حجیت ظواهر ما باید انسجام بیشتری پیدا کند.

◻ یکی از اهداف طرح این مباحث، جنبه سنجش و مقایسه میان مباحث فلسفه تحلیلی و مباحث الفاظ علم اصول است. شاید آنچه در قرن بیستم فلسفه تحلیل زبان نامیده می‌شود، بیش از این جهت اهمیت داشته باشد که به زبان نه صرفاً از باب وسیله تفهیم و تفهّم، بلکه از باب پدیده‌ای فلسفی توجه شود. حتی به ادعای برخی از فیلسوفان زبان غربی، تقسیم عالم همانند تقسیم مقولات زبانی است. مقصود این نیست که زبان، هستی را ایجاد می‌کند، بلکه مراد این است که اگر زبان نداشتیم، نمی‌دانستیم این «در» است و آن «دیوار». به عبارت دیگر، زبان صرفاً نقش آلی ندارد. البته نگاه استقلالی فیلسوفان به زبان خاصی مانند انگلیسی، آلمانی و غیره نیست، بلکه مقصودشان تحلیل قوانین و قواعد حاکم بر زبان است.

---

۱. الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۵۶.

وظیفه فیلسوف، تحلیل مفاهیم و الفاظ است، از آن جهت که زبان، تابع قواعد و قوانین کلی است. سؤال این است که بحثهای فلسفه تحلیلی که در غرب مطرح شده و نیز بحثهای زبان‌شناسی، در علم اصول چه جایگاهی دارد؟ یکی از عالمان اصول ادعا کرده است که در اصول به این دلیل به مباحث تحلیلی الفاظ پرداخته می‌شود که استفاده از دلیل لفظی امکان‌پذیر نیست، مگر اینکه ما قواعد و قوانین حاکم بر زبان را تجزیه و تحلیل کنیم. نظر شما در این زمینه چیست؟

■ این مطلب، چیز تازه‌ای نیست که غربیها گفته باشند، بلکه از شرقیها نیز کسانی چون ابوالحسن بصری زبان را مرتبط با وجود انسان دانسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که نوعی رابطه تکوینی بین آنها هست، نه رابطه اعتباری. این رابطه هم مثل هر رابطه فلسفی قابل تعریف است. اینک اشیا به واسطه زبان از هم جدا شده یا نشده‌اند، این هم سخن تازه‌ای نیست.

برای مثال، در قرآن در سوره الرحمن آمده است: ﴿خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ﴾[1]، نعمت بیان را به صفت رحمانیت حق نسبت می‌دهد. در آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ﴾[2] نیز فعل تعلیم را به رب نسبت می‌دهد. پس قدرت بیان، از مظاهر صفت رحمانی است و رحمان در اصطلاح عده‌ای از عرفا بعد از اسم‌الله می‌آید. بنابراین قرآن دو بحث را مطرح می‌کند: یکی قدرت بیان انسان که خود بیان در ادبیات عرب به معنای جدا ساختن است. بیان، یعنی «جدا» و «بانَ» به معنای «جدا شد» است. لذا بنابر معارف قرآنی، اگر بیان نبود، «در» از «دیوار» شناخته نمی‌شد و این از مظاهر رحمت رحمانی حق است. دوم اینکه در اسماء الله، أخفای اسماء، الله است و أظهر اسماء نیز ربّ است؛ «لظهوره في كل شيء». رحمان هم بعد از اسم‌الله است. خداوند متعال با ظرافت غریبی قدرت بیان و تشخیص انسان را به رحمان نسبت می‌دهد و قدرت لغت را که علم الأسماء دارد، به رب که اظهر أسماست، نسبت می‌دهد.

---

۱. الرحمن (۵۵): ۳ـ۴.

۲. بقره (۲): ۳۱.

بحث در باب چیستی و حقیقت لغت نیز که به آن اشاره کردید، نکتهٔ درخور تأملی است. می‌دانید که عده‌ای از غربیها، به ویژه بعد از آزمایش معروف پاولف بر روی سگ، ادعا می‌کنند که لغت همان انگیزه شرطی‌شده است. بعضی از اصولیان ما نیز همین انگیزه شرطی‌شده را مطرح کرده‌اند؛ که «وضع، چیزی بین تکوین و اعتبار است». شاید مراد این است که تلازم، تکوینی و جعل لازم، اعتباری است. بسیاری اشکال کردند که این مبنا قابل تصور نیست. ما احتمال دادیم که شاید مراد همین انگیزه شرطی‌شده است. به نظر، نظریهٔ شرطی‌شده، نظریه‌ای متوسط بین اعتبار و تکوین است.

به هر حال، این مبنای غربیها بوده است. مسأله انگیزه‌های شرطی‌شده، نظریه تازه‌ای نیست و این دیدگاه اشتباهی است که پیدا شده و کسی مثل برتراند راسل، فکر را و بسیاری از غربیها، مسأله اخلاق را نیز انگیزهٔ شرطی شده می‌دانند. متکلمان اشاعره نیز چنین سخنی دارند. غزالی منکر حسن و قبح است.[1] ایشان می‌گوید: که علت متصف شدن برخی از احکام به حسن این است که وقتی فعل واقع می‌شود، چیزی ملایم با طبع هم با آن واقع شده است و این همان انگیزهٔ شرطی‌شده است.

به هر حال، به نظر من بحثی که مطرح کردید، ضروری است و علم در این جهت توسعه دارد. من نظریات موجود درباره رابطه لفظ و معنا را بر اساس شدت و ضعف به این نحو تقسیم‌بندی می‌کنم. برخی مانند مرحوم نائینی معتقدند که این رابطه غیبی است و واضع آن خداست؛[2]

برخی این رابطه را ذاتی دانسته‌اند،[3] اما این رابطه ذاتی یا به معنای علت تامه است یا به معنای مقتضی. برخی آن را رابطهٔ غریزی دانسته‌اند، برخی هم اعتباری. رابطهٔ اعتباری هم درجاتی دارد که از ضعیف‌ترین درجه که تخصیص اللفظ است شروع می‌شود و تا

---

۱. المستصفی، ص ۴۵ به بعد.

۲. فوائد الأُصول، ج ۱، ص ۳۰.

۳. المحصول للرازی، ج ۱، ص ۱۸۱.

اختصاص که نظر مرحوم آخوند است[۱]، ادامه پیدا می‌کند. تخصیص، موجِد است و اختصاص، حصول عُلقه است بین لفظ و معنا؛

نظر دیگر هم هوهویت اعتباری است که استاد ما مرحوم بجنوردی معتقد بود.[۲] نظر من هم همین است. اگر غربیها نیز اقوال دیگری داشته باشند، آنها را هم می‌توان تقسیم‌بندی کرد.

در اینجا یک بحث کبروی وجود دارد و آن، این است که چون بسیاری از مباحث در این قسمتها تحلیلهای خاص زبانی شده، ما این را فلسفه اصول فقه قرار دهیم. پیش از این گفتیم که چون اصول، علمی اعتباری است، لازم نیست که آن را تقسیم کنیم؛ چون علوم اعتباری به دلیل اینکه بیشتر به غایات می‌پردازند و نه موضوعات، خودشان قابل توسعه و تضییق‌اند. به نظر ما تمیز علوم به غایات نیست. از این رو، دیدگاه صاحب کفایه که تمیز علوم را به غایات دانسته است، صحیح نیست. البته غایات در تنظیم علوم اعتباری نقش دارد، برخلاف علوم حقیقی که خود موضوع، نقش دارد. به نظر ما در علوم اعتباری چون غایات نقش دارند، دیگر لازم نیست آن را دو چیز بدانیم و برای مثال، اصول و فلسفه علم اصول را تفکیک کنیم؛ لذا به فلسفه علم اصول نیازی نیست. نکته‌اش همین است که چون اصول، علمی اعتباری است، می‌توانیم همین‌مباحث را در خود این علم بیاوریم. البته باید جای مناسبی برایش بیابیم تا ناهماهنگ و ناموزون نباشد.

اشکال دیگر اینکه اگر قرار شد که بحث دوم را، ظهورات لفظی قرار دهیم و بحث اول را اعتبارات قانونی، آیا این در مقدمه باشد یا در خود بحث. به نظرم در این‌گونه مسائل شأن ما پیشنهاد دادن است و تدوین علوم اعتباری، امری عقلایی است. در تدوین علوم عقلایی، حالت عقل جمعی مطرح است. به عبارت دیگر، نوعی عمل

---

۱. کفایة الأُصول: ۹.

۲. منتهی الأُصول، ج ۱، ص ۱۵.

متقابل است که در آن اخذ و ردّ و تفهیم و تفهّم وجود دارد. این‌گونه نیست که من برای خودم اصطلاحی را وضع کنم، بلکه باید در اصول پذیرفته شود و چند اصولی دیگر هم آن را بپذیرند. به نظرم ضابط این است که بحثها و تحلیلهای لغوی با مشخصه حجیت مثل اوامر وجوب در خود اصول و بدون مشخصه حجیت، در مقدمات بیاید، یعنی سعی کردیم مقداری آن را ضابطه‌مند کنیم. البته این به معنای اصولی شدن نیست. اصولی شدن آن به این است که دیگران هم آن را بررسی و تأیید یا رد کنند. در اصول موجود، هر دو گونه بحث هست: هم مباحث بدون مشخصه حجتی و قانونی، و هم مباحث با مشخصه قانونی.

۳

علوم اعتباری و روشهای واقع‌گرایانه*

□ **در آغاز لطفاً در باب سنخ مسائل و موضوع علم اصول، جایگاه آن در میان علوم دیگر و طبیعت کلی مباحث اصولی توضیح دهید.**

■ طبیعتاً در این قبیل مباحث باید از قسمتی شروع کرد که به دیدگاه و زیربناهای کلی بحث مربوط می‌شود. قدما گفته‌اند: «تمایز العلوم بتمایز الموضوعات و تمایز الموضوعات بتمایز الحیثیات»[1]، که مراد از حیثیت در اینجا حیثیت تقییدی است، نه تعلیلی. به اعتقاد ما پیش از ورود به هر علم، لازم است دیدگاه کلی و زیرساختهای فلسفی و اولیه آن علم روشن شود. تاکنون در مقدمه کتابهای علم اصول، به اجمال برخی از این مباحث کلی و مقدماتی و اولیه ذکر شده است. امروزه چنان‌که می‌دانید، بسیاری برآن‌اند که این قبیل مباحث کلی و مقدماتی را باید در علم مستقلی با نام «فلسفه اصول فقه» جای داد.

پیش از ورود به این بحث باید مقدمتاً یادآوری کنم که در تقسیم‌بندی علوم، هم علم

---

* جایگاه‌شناسی علم اصول، سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۴ـ۵۱.

۱. الفصول الغرویة، ص ۱۱ و فوائد الأُصول، ج ۱، ص ۲۵.

فقه و هم علم اصول در شمار علوم حقیقی مانند فیزیک و شیمی قرار نمی‌گیرند و در دایره علوم اعتباری جای دارند. به مثابه معیاری کلی می‌توان گفت موضوعات علوم اعتباری صلاحیت و قابلیت تغییر دارند؛ هر چند این تغییر بالفعل صورت نگرفته باشد. از این رو، به نظر ما علومی چون صرف و نحو جزء علوم اعتباری‌اند؛ زیرا موضوع مرتبط با این علوم، قابلیت تغییر دارد. طبیعی است که عده‌ای از عربها به‌گونه‌ای سخن بگویند و عده دیگر، به‌گونه دیگری. حتی علومی چون جغرافیا از علوم اعتباری‌اند، اما زمین‌شناسی که چه بسا در برخی جهات با جغرافیا مرتبط باشد، از علوم حقیقی است. مسائلی از قبیل مرز کشورها، در قلمرو مسائل اعتباری و تغییرپذیرند،ولی شناخت حقیقت و کیفیت سنگ و انواع آن و نهرها و غیره تابع واقع است، نه درک یا اعتبار ما.

فقه و اصول فقه نیز اساساً در شمار علوم اعتباری‌اند. البته احکام الهی تغییر داده نمی‌شوند، ولی قانون فی‌نفسه صلاحیت تغییر دارد و چه بسا دو جامعه متفاوت، دو قانون متفاوت داشته باشند. در این‌باره بحثهای طولانی شده است؛ از جمله این بحث که احکام الهی واقعیت و حقیقت دارند، بلکه عین حقیقت و حقیقة الحقایق‌اند. در درستی این مطلب جای چون و چرا نیست، ولی نحوه نگرش و روش بحث و برخورد با مسائل فقهی، مانند نحوه برخورد با مسائل علوم اعتباری است. البته ما فقه و قوانین الهی را که در شریعت مقدس وارد شده، همسنگ دیگر قوانین موضوعه عادی جوامع گوناگون نمی‌دانیم، ولی به هر روی، برخورد فقیه در مسائل فقهی در حد علوم اعتباری است. هیچ‌گاه هیچ فقیهی به قوانین الهی و شرعی و فقهی این‌گونه نمی‌نگرد که اینها حقایق، تجلی ذات و یکی از شؤون ذات‌اند. چنین کاری عملاً در فقه صورت نمی‌گیرد.

اصول نیز به همین‌سان از علوم اعتباری است. بخش عمده‌ای از مسائل اصول که به دلالت مربوط می‌شود، اعتباراتِ صرف است. بخش دیگری از مباحث اصولی نظیر وجوب مقدمه، در محدوده عرف عام و بخش دیگری از مسائل آن نظیر مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است»، در قلمرو عرف شرعی است، البته اگر مسأله اخیر را به عرف عام مربوط ندانیم. از این رو، در اعتباری بودن علم اصول جای تردید نیست.

یکی از ویژگیهای علوم اعتباری این است که در آنها موضوع واحدی که از ذات مسائل آن نابع و ناتج شده باشد، وجود ندارد. به عبارت دیگر، ممکن است موضوعِ علوم اعتباری، مرکب باشد. بنابراین اصرار برخی بر اینکه موضوع علم حتی در علوم اعتباری باید واحد باشد، وجهی ندارد. به نظر ما التزام به چنین مبناهایی لازم نیست و در علوم اعتباری ممکن است سه یا چهار موضوع یا موضوعی منتزع از همه اینها داشته باشیم. نقل است که شافعی موضوع علم اصول را «حجت» دانسته است. این سخن بدی نیست، اما باید در معنای کلمه «حجت» به‌گونه‌ای تصرف کنیم که همه مباحث اصولی را به رغم چندگانگی و چندگونگی آن در بر بگیرد.

توضیح اینکه وقتی سخن از موضوع علم است، دو معنا به ذهن می‌رسد: گاهی مراد، محور بحث است و گاهی مراد همان موضوع مصطلح است که به قول اصولیان نسبت به موضوعات مسائل، حکم کلی را داشته باشد و با آنها به نحو اتحاد کلی طبیعی با افراد و مصادیق خود، متحد باشد. در اینجا وقتی می‌گوییم در علوم اعتباری موضوع معین و واحد لازم نیست، معنای دوم مورد نظر ماست. وجود موضوع به معنای اول نه تنها در هر علم، بلکه در یک گفتار یا مقاله معمولی نیز لازم است، وگرنه مقاله لغو خواهد بود.

موضوع به معنای اول در کلیه علوم وجود دارد، ولی موضوع اصطلاحی که در حقیقت عنوانی جامع و انتزاع‌یافته از مجموع مسائل علم است همچنان‌که مرحوم آقاضیاء فرموده در علوم اعتباری وجود ندارد[1]. در علوم اعتباری بیشتر اغراض و اهداف مورد نظر است، تا موضوع.

هدف و غایت علم اصول، شناخت قوانین شریعت مقدس و به دست آوردن شیوه صحیح تعامل با آن است. ما در شناخت قوانین شریعت مقدسه، چندین محور داریم که تفاوت ماهوی و جوهری با همدیگر دارند. برای مثال، شناخت مصادر تشریع مانند قرآن، سنت، اجماع و عقل، رابطه آنها با یکدیگر و کیفیت وصول به سنت و کتاب، با مباحث

---

۱. مقالات الأُصول، ج ۱، ص ۳۹.

لفظی نظیر مفاد صیغه افعل، کاملاً تفاوت دارند. همچنین این دو گروه از مسائل با گروه سوم از مسائل نظیر مقدمه واجب و امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است ـ که سرشت عقلانی دارند ـ در نهایت تباین و تفاوت‌اند. هر چند هر یک از این سه دسته از مسائل، سنخ خاصی از بحث را می‌طلبد که در دیگری نیست، ولی همه در این نکته مشترک‌اند که قدرت استنباط احکام شرعی را به وجود می‌آورند. از این رو، می‌گوییم در علوم اعتباری، بیشتر، اهداف و اغراض دخیل است، تا موضوع، و اصلاً در این قبیل علوم، موضوعِ حقیقی واحدِ انتزاع شده از همه مسائل را نداریم.

یکی دیگر از ویژگیهای علوم اعتباری مانند اصول، کم و زیاد شدن دایره مسائل علم است. ممکن است در اوایل تأسیس یک علم اعتباری، چند مسأله اصلی، موردِ بحث باشد و بعدها تعداد مسائل اصلی افزایش یابد. از سوی دیگر، ممکن است برخی از مسائلی که ابتدا در شمار مسائل اول علم است، به‌تدریج از آن علم خارج شود و بررسی آن به علم اعتباری دیگری موکول گردد. شاید بهترین مثال، بحث شناخت ادوات و حروف نظیر «با» و «فا» و «ثم» است. چنان‌که می‌دانیم، در کتابهای قدیم اصولی نظیر تهذیب علامه حلی،[1] در فصل مستقلی، معانی و کاربردهای گوناگون این حروف بررسی می‌شد. در کتابهای فصول[2] و قوانین در فصل مستقلی به مناسبت بحث حجیت اخبار آحاد، حجیت کتاب فقه الرضا بررسی شده است، اما در کتابهای متأخران نظیر کفایه چنین بحثی دیده نمی‌شود. مسلماً شناخت معنای حروفی نظیر «فا» و «ثم» و نیز شناخت حجیت کتاب فقه الرضا در استنباط احکام شرعی تأثیر دارد؛ زیرا احکام فراوانی در فقه شیعه وجود دارد که دلیل آن منحصراً در کتاب فقه‌الرضاست، با وجود این، امروزه بحث از «فا» و «ثم» یکسره از دایره مباحث اصولی بیرون رفته و در علم لغت و صرف و نحو مستوفی از آنها بحث شده است. اصولیان دیدند که اگر هر بحث مورد نیاز فقیه را در اصول قرار دهند، این علم تبدیل به مجموعه‌ای از معارف بسیار ناهمگون می‌شود که بیشتر به کشکول عجیب و

---

۱. تهذیب الأُصول، ص ۸۳.

۲. الفصول الغروية، ص ۳۱۱.

غریب شباهت خواهد داشت، تا به یک علم مستقل. از این رو، مباحث لغوی و ادبی صرف را به کتابهای لغت و صرف حواله دادند و مباحث کتاب‌شناختی و شناخت احوال و ادیان را به کتب فهرست و رجال منتقل کردند.

مثال دیگر در این زمینه، بحث ملازمات است. منظور از ملازمات، مباحث عقلی صِرف نظیر مقدمه واجب نیست، بلکه بررسی گزاره‌هایی نظیر «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» است. در کتابهایی نظیر فصول و قوانین بحث مفصلی در این خصوص آمده است که امروزه در کتابهای اصولی به گستردگی پیشین مورد بحث قرار نمی‌گیرد. این بحث که به نظر ما بحث خوب و مفیدی است، از اصول معاصر حذف شده است.

مثال دیگر، بحث اتحاد طلب و اراده است که به مناسبت بررسی مفاد صیغه «افعل»، وارد مباحث اصولی شده است. این بحث بیش از آنکه بحثی اصولی باشد، ریشه کلامی دارد. در بحث طلب و اراده که از مباحث معروف کلامی است، بررسی می‌شود که آیا طلب الهی، عین اراده او است یا این دو با هم فرق دارند: اراده و طلب، تکوینی‌اند یا تشریعی؟ آیا در اراده یا طلب، تخلفی رخ می‌دهد یا خیر؟ و از این دست پرسشها. این بحث در علم اصول نیز از آن جهت که طلب وجوبی آثار و الزاماتی دارد، مختصراً بررسی گردیده و این امر باعث شده است تا حق این بحث کاملاً ادا نشود. این بحث به اجمال در کتاب کفایه و کمی مفصل‌تر در بدایع مرحوم محقق رشتی آمده است. غرض اینکه مباحث علوم اعتباری پیوسته کم و زیاد می‌شود.

بنابراین به نظر ما چون اصول در شمار علوم اعتباری است، نیازی به فلسفه اصول نداریم و همان مباحث را می‌توان عیناً در خود اصول جای داد. چنان‌که می‌دانیم، با پیرایش علوم جدیدی چون فیزیک و شیمی، جای فلسفه که شامل طبیعیات و الهیات و ریاضیات بود، تنگ شد و رفته‌رفته بسیاری از علوم که پیش از این از شاخه‌های فلسفه بودند، از فلسفه خارج و علوم مستقلی شدند. پس از آن برخی مباحث کلی را که به هیچ‌یک از علوم ریاضیات، فیزیک، شیمی و زمین‌شناسی مربوط نمی‌شود، در یک

علم جمع کردند و نام آن را فلسفه نهادند. از طرفی، مباحث کلی هر علم را که به دیدگاهها و مبانی کلی یک علم ارتباط داشت و نمی‌شد در آن علم جا داد، فلسفه آن علم نامیدند؛ مثل فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضیات وغیره. در حقیقت مسائل فیزیک با مسائل فلسفه فیزیک تفاوت جوهری دارد: یکی علم حقیقی است و دیگری علم اعتباری. از این رو، ایجاد دانشهای مستقلی چون فلسفه فیزیک لازم بود، اما در اصول، مسأله کاملاً متفاوت است؛ زیرا اصول برخلاف فیزیک و شیمی علم اعتباری است و مسائل علوم اعتباری چه بسا با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند. از این رو، به نظر ما تأسیس علم جدیدی به نام فلسفه اصول لازم نیست و همان مباحث را می‌توان در اصول جای داد.

□ آیا اعتباری بودن علومی چون اصول، بدین معناست که اهمیت وجایگاه و ارزش کمتری نسبت به علوم حقیقی دارند؟

■ اعتباری دانستن یک علم هرگز به معنای این نیست که ارزش و جایگاه آن کمتر از علوم حقیقی است، حتی اگر درباره شاخه‌ای از معارف بحث شود که آیا اصلاً علم است یا نیست، این نقیصه‌ای را برای آن شاخه از معارف ثابت نمی‌کند. برای مثال، اخیراً عده‌ای علم اقتصاد اسلامی را نفی کرده‌اند. به نظر ما چنین اظهارنظرهایی از ارزش اقتصاد اسلامی نمی‌کاهد و کمترین مشکلی نمی‌آفریند. به‌همین‌سان اگر گفته شود فقه واصول در شمار علوم اعتباری قرار دارند، از ارزش این دو علم شریف کاسته نمی‌شود.

علوم اعتباری هنوز هم در دنیا حجم بزرگی از علوم را تشکیل می‌دهند. به اعتقاد بنده، روزگار ما زمینه مناسبی برای عرضه طرح کلی و جامعی برای تدوین علوم اسلامی است، بدین معنا که می‌توان همت کرد و در کنار مراکز و مؤسسات گوناگونی که امروزه به بررسیهای اسلامی اشتغال دارند، مرکز مادری تأسیس کرد که در آن برای تدوین کل علوم اسلامی برنامه‌ریزی شود. امروزه علوم فراوانی چون تفسیر، حدیث، درایه، اصول، تاریخ اسلامی، رجال و فقه در میراث علمی جهان اسلام وجود دارند، حتی علوم غریبه نظیر رمل و جفر نیز در دامن جهان اسلام رشد کرده‌اند و می‌توان این علوم را نیز به نوعی از

علوم اسلامی شمرد. پسوند «اسلامی» در این قبیل موارد می‌تواند به دو معنا به کار رود:

۱. به معنای منسوب به متون اسلامی؛

۲. به معنای منسوب و مستند به فرهنگ اسلامی.

میان متون اسلامی و فرهنگ اسلامی باید تفاوت قائل شد. یکی از فعالیتهای ظریف فقیه این است که این فرهنگ را به متون ربط دهد. متون اسلامی منحصر در کتاب و سنت است، برخلاف فرهنگ اسلامی که دایره وسیعی دارد و بسیارند کنشها و باورهایی که با سند یا بی‌سند به دایره گسترده فرهنگ اسلامی پای نهاده‌اند.

در مرکز مورد بحث می‌توان کل آنچه را که به‌عنوان علوم اسلامی وجود دارد، بازسازی و تحدید و جایگاه و ضوابط هر یک را بررسی کرد. بسیاری از این علوم باید از نو با دیدگاهی جامع‌نگرانه تعریف و تحدید شوند. پس از آن می‌توان هر یک از این علوم را به یکی از مؤسسات علمی سپرد تا ضوابط و چهارچوبهای آن را معین کند و جایگاه واقعی آن علم و ضوابط آن را منقح سازد. چنین برنامه‌های علمی، اگر به سامان برسند، قابلیت عرضه به مراکز علمی دنیا را دارند؛ زیرا امروزه در جهان مراکز علمی بسیاری به طبقه‌بندی علوم و بررسی جایگاه هر علم می‌پردازند.

□ با توجه به دیدگاه شما مبنی بر اعتباری بودن علم اصول، روش اثبات گزاره‌های اصولی را چه می‌دانید؟ لطفاً درباره مبانی و شیوه کارایی آن توضیح بفرمایید.

■ روش کلی ما منهج تحلیلی یا آنالیتیک است که در برخی موارد شیوه ثبوتی و گاه شیوه اثباتی دارد. ما معتقدیم از آنجا که اکثر مباحث اصولی به جز بخشهایی چون حجیت مصادر تشریع، عرفی و عقلایی است و ما نیز در دایره عقلا و عرف قرار داریم، می‌توانیم به ریشه‌های مباحث دست یابیم و آنها را مداقه و تحلیل کنیم. برای این کار، همچنان‌که گفتیم، در قدم اول باید ارتکازات خود را واضح کنیم. برخورد بسیاری از اصولیان با سیره‌های عقلایی، انفعالی است. به گمان آنان سیره عقلا چیزی خارج از وجود ماست و همان‌طور که قمرهای زحل برای ما مجهول‌اند و باید آنها را کشف کنیم، سیرهٔ عقلا را نیز

باید کشف کرد! ما معتقدیم این سیره بخشی از خود ماست و برای روشن‌شدن آن باید ارتکازات و دریافتهای ناآگاهانه و نیمه‌آگاهانه خود را واضح کنیم. می‌توان نهی در معاملات را مثال زد. علما گفته‌اند این مسأله را می‌توان هم از جهت واقعی و ثبوتی بررسی کرد و هم از جهت اثباتی. البته گاهی ممکن است نتیجهٔ مقام ثبوت و اثبات یکسان و منطبق بر هم باشد. پس از مراجعه به عرف، می‌بینیم که در چنین مواردی، عرف بطلان معامله را می‌فهمد و حرمت در اینجا معنا ندارد. اگر کسی این قبیل معاملات نهی‌شده را انجام داد، او نه در دنیا شلاق زده می‌شود و نه در آخرت عقوبت می‌شود. اصلاً معنای حرمت در معاملات، لُبّاً و واقعاً، بطلان است و این بحث که آیا نهی در معاملات دلالت بر حرمت می‌کند یا نه، بحث لغوی است؛ زیرا در چنین مواردی حرمتی در کار نیست و آنچه هست، صرفاً بطلان است. ابوحنیفه معتقد بود که نهی در معاملات، مقتضی صحت است.

امام خمینی‌ﷺ نیز تا مدتها بر این عقیده بودند که نهی در معاملات دلالت بر صحت می‌کند. البته ایشان بعدها در کتاب مکاسب خود از آن نظر برگشتند. این بحث مربوط به مقام اثبات است، نه ثبوت، و ما قائل به تفکیک این مباحث هستیم؛ زیرا هر یک از دو مقام ثبوت و اثبات، ضابطه‌های خاص خود را دارد.

برای تبیین بیشتر بحث مثال دیگری می‌زنم. اصولیان گفته‌اند امر مولا به عبد خود، مفید وجوب است و هر کسی از چنین کلامی الزام و وجوب را در می‌یابد. مسأله عبد و مولا را از دو دیدگاه می‌توان بررسی کرد: در دیدگاه اول رابطه عبد و مولا در حد تعبیر و ادبیات است. خدای متعال در قرآن می‌فرماید:

﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيءٍ وَمَنْ رَزَقْناهُ مِنّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[1]؛

خداوند برده زرخریدی را که از خود اراده‌ای ندارد، به مَثَل در مقابل شخصی که به نیکویی او را روزی داده‌ایم و در نهان و آشکار از روزی خود انفاق می‌کند، قرار

---

۱. نحل (۱۶): ۷۵.

می‌دهد که آیا این دو با هم برابرند؟ سپاس، خاصِ خداست، ولی بیشتر آنان نمی‌دانند.

اگر در برخی روایات به این آیه استشهاد نمی‌شد،[1] ظاهر این آیه در حد تعبیر و مَثَل می‌ماند. مَثَل، زبانی عرفی و اِجتماعی است که در آن صحت و سقم معنا مهم نیست. آنچه مهم است، فهم معناست، نه صحت و سقم آن؛ مثلاً در ایران انسان دلاور و جوانمرد را به رستم تشبیه می‌کنند. این تمثیل مستلزم این نیست که رستم وجود خارجی داشته باشد. هدف از این مثال تأثیرگذاری در احساس مخاطب است و این تمثیل تابع صورت ذهنی گوینده و مخاطب است. اگر به انسان عربی بگوییم فلان مرد مثل رستم است، معنای مورد نظر ما را درک نمی‌کند، ولی ایرانی می‌فهمد، رستم واقعاً وجود خارجی داشته باشد و چه نداشته باشد.

اگر روایات را در فهم آیه دخالت ندهیم، صرفاً آیه را در حد مثال عرفی می‌دانستیم که هیچ بار قانونی ندارد. برای مثال، از این آیه نمی‌توان نافذ بودن یا نبودن طلاق عبد را برداشت کرد؛ زیرا «عبداً مملوکاً» در این آیه صرفاً مثال است و مثال تابع تأثیر و تأثر اجتماعی است؛ ولو آن تأثیر و تأثر غلط باشد؛ مثلاً در عصر رسول‌الله ﷺ چه بسا عبد از حیوان هم پست‌تر بوده که از خود هیچ‌گونه اختیاری نداشته و مولا هر کاری که می‌خواسته، با او می‌کرده است، حتی در دوره جاهلیت برخی از اربابان، کنیزان خود را به زنا مجبور می‌کردند یا غلامان خود را به کارهای زشت وا می‌داشتند؛ لذا ﴿**عبداً مملوکاً لا یقدر علی شیء**﴾، حتی شامل اجبار به زنا هم می‌شود، با این حال، خدای متعال می‌فرماید:

﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[2]؛

کنیزان خود را که می‌خواهند عفیف بمانند، برای به دست آوردن مال دنیا به خودفروشی مجبور نکنید.

---

۱. وسائل الشیعة، کتاب النکاح، ابواب نکاح العبید، الباب ۶۶، ج ۲۱، ص ۱۸۴.

۲. نور (۲۴): ۳۳.

پس شارع این مقدار از تصرفات ارباب را در مملوک باطل اعلام کرده است، اگر چه ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً﴾ یک مثال عرفی است.

در عرف عربی، فهم «وجوب» از امر مولا به عبد(افعل)، چه رابطه عبد و مولا درست باشد و چه نباشد، چنین برداشتی، نوعی فهم زبانی و ادبیات است. در چنین جوامعی در امر پدر به پسرش: «اخرج الی السوق»، نوعی سیطره پدر بر پسر وجود دارد که مظهری از سیطره مولا و عبد است.

دیدگاه دوم آن است که رابطه عبد و مولا، فراتر از مقام تعبیر و ادبیات است و این رابطه به استثنای مواردی که شارع امضا نکرده، مورد قبول است. در این دیدگاه از ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً﴾ تعبیر ادبی نمی‌فهمیم، بلکه تعبیر قانونی دریافت می‌کنیم. در چندین طایفه از روایات، از طلاق عبد پرسش شده و پیشوایان ما با تمسک به این آیه، آن را درست ندانسته‌اند.[1] رد و طرح این روایات صحیح السند، بسیار مشکل است و اگر این قبیل روایات نبودند، از ظاهر این آیه هیچ حکمی را نمی‌توانستیم استنباط کنیم و مضمون آیه در حد تعبیری ادبی باقی می‌ماند، درست مانند:

﴿إِنَّ اَللّٰهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها﴾[2]؛

خداوند را از این شرم نیست که به پشه یا بالاتر از آن مثل بزند.

در دیدگاه دوم، رابطه عبد و مولا معیار قرار می‌گیرد و آن را ـ به عنوان رابطه و نه تعبیر ـ به تمام شؤون جامعه سرایت می‌دهیم. طبق این دیدگاه، همان‌طور که در امر مولا به عبدش، اطاعت عبد از او واجب است، اطاعت پسر از امر پدرش نیز واجب است؛ زیرا عرف رابطه پدر و پسر را مثل رابطه عبد و مولا می‌بیند. از این رو، لفظی که برای امر وضع کرده، در حقیقت برای حکایت این رابطه است. در این دیدگاه رابطه عبد و مولا امری واقعی است که از آن می‌توان قضایای قانونی دریافت کرد.

---

۱. وسائل الشیعة، کتاب الطلاق، ابواب مقدّماته، الباب ۵، ج ۲۲، ص ۱۰۱.

۲. بقره(۲): ۲۶.

فرق این دو دیدگاه این است که بر مبنای دیدگاه نخست، وجوب در حد «تعبیر»، و بر مبنای دیدگاه دوم، در حد «قانون» است که آثار قانونی دارد.

تحلیل سوم در برابر این دو دیدگاه آن است که معیار قرار دادن رابطه عبد و مولا برای استخراج معنای وجوب درست نیست. به عبارت دیگر، ما نباید در لغت از رابطه عبد و مولا استفاده کنیم؛ زیرا دایره لغت بسیار وسیع‌تر از رابطه عبد و مولاست. حتی در جوامع مبتنی بر نظام عبید و موالی، امر اختصاص به ارباب ندارد، بلکه پسر و زن و دیگر افراد فرودست نیز از صیغه امر استفاده می‌کنند، حتی چه بسا آدمی نیز در راز و نیاز با خدای خود صیغه امر را به کار برد و بگوید: «اللهُمَّ اغفرلی الذنوب». طبق تحلیل سوم، نباید صیغه امر و معنای آن را تحت تأثیر رابطه خاص قرار داد و آن را از دریچه تنگ رابطه عبد و مولا بررسی کرد. براساس تحلیل اخیر، رابطه عبد و مولا، سبب می‌شود که از امر وجوب فهمیده شود، و الّا صیغه امر به خودی خود وجوب را نمی‌رساند. مرحوم آقای خویی[1] و سیدمرتضی[2] چنین دیدگاهی دارند و منکر فهم و وجوب از صیغه امر هستند.

بنابراین در تحلیل و بررسی لغت و مباحث الفاظ نظیر مجمل و مبین و مباحث اوامر و نواهی و مفاهیم، نباید رابطه خاص اجتماعی مثل رابطه عبد و مولا را ملاک و معیار قرار دارد؛ زیرا مباحث الفاظ، گسترده‌تر از این قبیل روابط خاص عرفی و اجتماعی است. مباحث الفاظ در حقیقت تحلیل مدالیل اول و دوم و سوم و چهارم کلام است که درجات ظهور و خفای مختلف دارند. ما می‌توانیم از ابتدا هر یک از مباحث را در جای بایسته و شایسته خود قرار دهیم؛ مثلاً دلالت صیغه امر بر وجوب، بحث اول است. بحث از حدود وجوب و عینی یا کفایی، تعبدی یا توصّلی بودن آن، ذیل همین بحث است. مدلول دوم آن، دلالت امر بر نهی از ضد است. پس از آن وجوب مقدمه قرار می‌گیرد که مدلول سوم است. مدلول چهارم، بحث مفهوم است. و بقیه مدالیل و مباحث.

---

۱. المحاضرات، ج ۲، ص ۱۳۱.

۲. الذریعة، ج ۱، ص ۳۸.

در حقیقت بعضی چیزها را به وجوب و حدود وجوب برمی‌گردانیم و برخی چیزها را به دلالت؛ شبیه همان بحث تضمن و التزام که علمای منطق مطرح کرده‌اند. البته تضمن و التزام در اصول معنا ندارد؛ زیرا اینجا با استظهارات عرفی سر و کار داریم و در منطق با امور واقعی؛ نظیر دلالت دود بر آتش. همچنان‌که در فلسفه اساس کار تحلیل وجود است، ریشه کار ما در اصول، تحلیل عرف عام و عرف خاص است.

◻ نظر علمای معاصر در خصوص صیغه امر و نحوه دلالت آن بر وجوب چیست؟

■ مرحوم آقای خویی معتقد است که وجوب از مفاد صیغه امر نیست، بلکه به حکم عقل است[1]. عقل در خصوص رابطه عبد و مولا حکم به وجوب می‌کند. عقل مورد نظر آقای خویی که حکم به وجوب اطاعت عبد از مولا می‌کند، اگر در حد تعبیر باشد یا اگر در حد رابطه باشد، در هر دو صورت جزء احکام عقل نیست، مگر اینکه مثل ارسطو قائل به بردگی ذاتی شویم که قطعاً آقای خویی قائل به این معنا نبوده است. اما ظاهراً مراد امثال آقای خویی از حکم عقل در این‌گونه موارد، حکم عقل جزئی یا همان عقل اجتماعی است. هر جامعه در برهه‌ای از زمان، مسلمات و مقبولاتی را می‌پذیرد که مجموع آنها را می‌توان عقل اجتماعی یا جزئی نامید. سخن فلاسفه که گفته‌اند: «کلُّ ما بالعرض لابدَّ أن ینتهي إلی ما بالذات»[2]، در امور اجتماعی نیز صادق است، به این معنا که در امور اجتماعی گاه چیزی مظهر تام یک رابطه می‌شود؛ مثلاً مظهر رابطه اطاعت و خضوع مطلق، رابطه عبد و مولاست. لذا این مظهر در تعبیرات ادبی و عرف نیز وارد می‌شود؛ مثلاً به بچه‌ای گفته می‌شود: «در مقابل پدرت مثل عبد در مقابل مولا مطیع باش». وقتی در جامعه‌ای نظام عبید و موالی حاکم باشد، این نظام، مظاهر گوناگونی می‌یابد و به روابط دیگر نیز سرایت می‌کند. در میان روابط گوناگون که در این جوامع نظیر رابطه پسر و پدر، رابطه زن و شوهر، رابطه عبد و مولا قوی‌تر است؛ زیرا مولا مالک عین است و ذات برده ملک او است. لذا قرآن برای بیان شدت اطاعت و خضوع، ﴿**عبداً مملوکا لا یقدر علی شیء**﴾ را مثال زده و

---

۱. المحاضرات، ج ۲، ص ۱۳۱.

۲. رك: شرح فصوص الحکم، ص ۹۱؛ التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، ص ۵۱۷.

نفرموده است: ضرب الله مثلاً ولداً باراً لوالده؛ زیرا هر قدر فرزندی در برابر پدرش مطیع و فرمان‌بردار باشد، استقلال خود را از دست نمی‌دهد و پدر مالک ذات فرزند نیست و تعبیر **﴿لا یقدر علی شیء﴾** به طور کامل بر او صدق نمی‌کند.

در جوامعی که نظام عبید و موالی حاکم است و عبد مظهر اطاعت و بی‌اختیاری کامل در برابر ارباب است، وقتی پدر به پسرش امر می‌کند، ذهن مردم ناخودآگاه به سمت رابطه عبد و مولا می‌رود. گویا رابطه پدر و پسر، عَرَضی است و رابطه عبد و مولا، ذاتی، «وکلُّ ما بالعرض لابد أن ینتهي إلی ما بالذات...». در چنین جوامعی ارتکازات فراوانی باعث می‌شود که ضمیر ناخودآگاه جمعی، رابطه پدر و پسر را نیز مصداق ناقصی از رابطه عبد و مولا بداند و اطاعت امر پدر را نیز مانند اطاعت امر مولا واجب بشمرد.

به نظر ما اگر عقل به این معنا تفسیر شود، سخن مرحوم آقای خویی دیدگاه بدی نیست. از تأمل در کلمات اصولیان استفاده می‌شود که مرادشان از عقلی بودن چیزی، این است که در دایره لفظ بگنجد و مجموعه رفتارها، و شواهد و قرائن اجتماعی که ملفوظ نیستند، ولی مفهوم هستند، بر آن دلالت کند. به عبارت دیگر، در جامعه فهمیده می‌شود، ولی تلفظ نمی‌شود. برای مثال، مباحثی چون مقدمه واجب را از آن رو «ملازمات عقلیه» نامیده‌اند که «لفظ» بر آن دلالت نمی‌کند، بلکه مجموعه قرائن و ارتکازات جامعه بر آن دلالت دارد.

□ در این قبیل تجزیه و تحلیلهای زبانی در مباحث الفاظ، شیوه‌های کار و مؤلفه‌های اصلی بحث چیست؟

■ نقش ما در این قبیل مسائل قطعاً نقشی انفعالی نیست؛ چون باید هم این تحلیلها و مفاهیم را درک کنیم و هم بفهمانیم. وقتی می‌خواهیم وجوب را تفهیم کنیم، می‌گوییم: «افعل». از طرفی، وقتی دیگری گفت: «افعل»، وجوب را می‌فهمیم. شأن ما در اصول شکافتن و تجزیه و تحلیل این مفاهیم است تا به حد ظهور برسد و هم عرف بفهمد و هم ما بفهمیم. هر دو عنصر تفهیم و تفهم باید موجود باشد؛ زیرا تا در این قبیل مسائل اجماعی وجود نداشته باشد، تأثیر و تأثری وجود نخواهد داشت. هر چیز که در حد فردی

و گروهی و صنفی باشد و به عرف عام مربوط نشود، تأثیر ندارد. مثال مشهور در این زمینه، ارجاع دادن ضمیر به برخی افراد عام است؛ مثلاً کسی بگوید: «اکرم العلماء و زرهُم فی بیوتهم»، ولی منظور او از «هُم» در «زرهُم» خصوص نحویان باشد، نه همه علما. این مسأله فقط در یک آیه از قرآن آمده است[1]. به نظر ما این بحث، بحثی اصولی نیست و فقط باید در فقه ـ به لحاظ آن آیه که متضمن حکمی فقهی است ـ و در تفسیر بررسی شود. در حقیقت این بحث، بحثی موردی است و عرفی نیست. دلیل آن‌چه تخصیص باشد و چه استخدام و جز آن، باید در محل خود به نحو موردی و استثنایی بررسی شود. شاهد ما اینجاست که ما در عرف هیچ‌گاه یک صیغه جمع نمی‌آوریم که پس از آن ضمیری آورده شود که فقط به بعضی از افراد جمع برگردد. از این رو، این مسأله، مسأله‌ای اصولی نیست و تحلیلهای اصولی با آن ارتباطی ندارد.

◻ آیا تحلیلهای زبانی فقط به مفاد ترکیبی کلام مربوط است، یا شامل مفردات هم می‌شود؟

■ از آنجا که تحلیل در نزد ما جایگاهی اساسی دارد، آن را شامل تصورات هم می‌دانیم و فقط مختص مفاد تصدیقی و ترکیبی کلام نمی‌دانیم. چون لغت و عرف و سیره عرفی را پدیده‌ای اجتماعی می‌دانیم که باید در آن نقش فعلی و مؤثر داشته باشیم. لذا حتی در مفاهیم تصوری، قائل به تحلیل هستیم. در این زمینه لفظ «غَسْل» را مثال می‌زنیم. در روایت آمده است که اگر متنجس به کلب، فلان صفت را داشت، «فانضحه» و اگر فلان صفت دیگر را داشت، «فاغسله»[2]. معلوم می‌شود «نضح و رشّ» در مقابل «غسل» و چیزی غیر از آن است. پاشیدن آب غیر از شستن است. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا شستن، مجرد سیطره یک چیز بر چیز دیگر است یا خصوص سیطره آب است؟ مثلاً اگر ما چیزی را خوب خاک‌مالی کنیم، عرف این کار را هم شستن می‌گوید؟.

نکته دیگر در تحلیل معناشناختی لفظ «غَسل»، مربوط به قید «ازاله» است. در مفهوم غسل نوعی زوال نهفته است و باید چیز مورد نظر،کاملاً زایل شود، وگرنه مفهوم غسل

---

۱. بقره(۲): ۲۲۸.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۶۰.

صدق نمی‌کند. از این رو، اگر دست کسی خاکی بود و آن را درون آب فرو برد و بیرون آورد و هنوز خاکی بود، این را شستن نمی‌گویند. در محاورات فارسی نیز می‌گویند: «فلانی آب را با خون شست». پس هم سیطره آب و هم قید ازاله، هر دو در مفهوم غسل وجود دارد. آقای خویی مدعی است که بعد از ملاقات با آب و سیطره آب برشیء، باید آبِ آن شیء هم خارج شود، و الّا غسل صدق نمی‌کند[1]. به عبارت دیگر، ایشان فشردن (عصر) را نیز جزء مفهوم غسل می‌دانند. این قبیل مباحث تحلیلی و معناشناختی، هم در مدلول تصدیقی اعمال می‌شود و هم در خصوص مدالیل تصوری و مفردات.

البته در خصوص کشف معنای عرفی مفردات، این نکته را باید یاد کنیم که یکی از ضوابط تحلیل عرفی و زبانی این است که عرف، متغیر و سیال نباشد، بلکه مورد قبول همه اهل زبان باشد. عرف متغیر را نمی‌توان مبنای کار خود قرارداد؛ زیرا باعث تعارض نظر عده‌ای از اهل زبان با نظر عده‌ای دیگر می‌گردد و تعارض عرف با عرف، نظر آن را از حجیت ساقط می‌کند و در حقیقت عرفی انعقاد نمی‌یابد.

به نظر ما نظریه تحلیل در کل مفردات، تصورات، تصدیقات و ابواب مختلف اصولی نظیر ظهورات، حجج و امارات کاربرد دارد. از رهگذر طرح این نظریه، مباحث جدیدی وارد اصول می‌شود که شبیه مباحث هرمنوتیک است. در این نظریه بررسی می‌شود که آیا معیارِ ظهور، ظن به‌مراد است یا نوعی میثاق عقلایی است. تحلیل معنای اسمی، فعلی و حرفی و نیز تحلیل هیأتهای مفرد و ترکیبی تام و ترکیبی ناقص از طریق این نظریه، کار اصولیان را به‌مراتب ساده‌تر و نتیجه مباحث آنان را واقعی‌تر و ملموس‌تر می‌کند.

مثال دیگر در این زمینه، مسألهٔ علم است. امروزه در حوزه‌های ما متعارف است که اگر کسی بر چیزی علم پیدا کرد، دیگر نیازی به کشف واقع ندارد و باید علم خود را ملاک قرار دهد. به چنین کسی گفته نمی‌شود هر چند علم پیدا کردی، دنبال کشف واقع برو. چنین کسی اگر بگوید فلان شخص ثقه، این مطلب را گفت و من قبول کردم، نزد ما

---

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴، ص ۱۳.

پذیرفتنی نیست؛ زیرا خواهیم گفت: فلان ثقه دیگر نیز خلاف این مطلب را گفت. چرا آن را نپذیرفتی؟ به‌عبارت روشن‌تر، ما همچون سیدمرتضی[1] و برخی از قدما حجیت خبر ثقه را قبول نداریم و در مورد خبر ثقه ـ حتی پیش از تعارض ـ در پی شواهد گوناگون مدلولی و خارجی هستیم. برای مثال، اگر بر اساس خبری، تجسم اعمال اثبات می‌شد، در پی شواهد آن برآییم، در این صورت می‌بینیم که اصل تجسم اعمال اصلی قرآنی است و شواهد روایی فراوانی هم دارد؛ مثلاً در روایت آمده است که انسان متکبر به‌صورت مورچه محشور می‌شود.[2] روایت دیگری می‌گوید صدقه، به اندازه کوه احد بزرگ می‌شود[3]. پس از آن باید دید که این روایت در کدام کتاب آمده است و آیا آن کتاب مشهور است یا نامشهور؟ به‌عبارت دیگر، در پی یافتن شواهد رجالی و کتاب‌شناختی برمی‌آییم. پس از جمع‌آوری همه این قرائن و شواهد، معلوم می‌شود که آیا می‌توانیم به این خبر اطمینان کنیم یا نه.

بسیاری از مواردی که در نظر شیخ انصاری علم طریقی است، در دیدگاه ما موضوعیت دارند. به‌نظر ما قطع مجتهد فی‌نفسه جایز است، اما باید دید این قطع از چه راهی حاصل شده است؛ چرا که قطع کسانی چون افراد قطّاع ـ و کسانی که از باب مثال از پریدن کلاغ هم به چیزی علم پیدا می‌کنند ـ نزد هیچ‌کس پذیرفتنی نیست. به نظر ما قطع مجتهد باید نود درصد متکی به شواهد و قرائن باشد و ده درصد آن به خصلتهای فردی مجتهد بازگردد؛ همان گونه که برای تشخیص بیماری سرطان، باید نود درصد قطع پزشک متکی به شواهد و قرائن علمی باشد و ده درصد آن مربوط به شم پزشکی و خصوصیات شخصی او؛ زیرا چه بسا پزشک دیگری معتقد به درستی این شواهد باشد، ولی نتیجه حاصل از مجموع شواهد و قرائن را نادرست بداند. ده درصد را از آن رو قرار دادیم که در همه شاخه‌های علوم، خبرویت اهل خبره جایگاه مهمی در تشخیص نتایج دارد. اما آن

---

۱. الذریعة، ج ۲، ص ۵۲۸.

۲. الکافي، کتاب الایمان و الکفر، باب الکبر، ج ۲، ص ۳۱۱، ح ۱۱.

۳. الامالي طوسی، المجلس الخامس، ص ۱۲۵، ح ۸.

نود درصد از آن رو است که شریعت، ضابطه‌مند و قانونی و همه‌فهم شود و از صورت شخصی و متکی به نفوس و ذوقهای افراد بیرون آید.

اگر شریعت ضابطه‌دار و قانونمند نشود، به صورت سحر و جادو و طلسم باقی می‌ماند. هدف ما این است که کل مفاهیم دینی جنبه واقع‌گرایانه داشته باشد، نه جنبه ذهنی و اسطوره‌ای. از این رو، حتی ارتکازات خود را نیز ضابطه‌بردار و قانون‌مند می‌کنیم. یکی از مشکلات بزرگ دین در غرب همین است که دین در آنجا از واقعیت حکایت ندارد و بیشتر حالت اسطوره و طلسم و جادو دارد. بسیاری از ادیان منحرف نظیر ادیان هندی نیز به جای برخورداری از جنبه واقعی، بیشتر احساسی، عاطفی و ذوقی‌اند. یکی از وظایف اساسی ما در اصول، کمک به روشن‌تر شدن مبانی دین و شریعت و تقویت جنبه‌های واقع‌گرایانه و منطقی دین است.

□ لطفاً بفرمایید روش تحلیلی در اصول به طور معمول از چه مراحلی تشکیل یافته است؟

■ ما معتقدیم در این قبیل بررسیها ابتدا کشف می‌کنیم که فلان مطلبْ عرفی است، در مرحله دوم تحلیل ارائه می‌دهیم و در مرحله سوم و آخر باید ثابت کنیم که این تحلیل ما را عرف می‌پذیرد، اما اگر تحلیلی عرضه کنیم که عرف آن را نفهمد، تحلیل درستی به دست نداده‌ایم. در بسیاری از تحلیلها وقتی به سراغ عرف باز می‌گردیم، می‌بینیم که عرف با معنای ما و فهم و تحلیل ما آشنایی ندارد. برای مثال، اگر وجوب عقل را ـ که در نظر کسانی چون مرحوم آقای خویی به حکم عقل است ـ به حکم عقل نظری گرفتیم، نتیجه چنین می‌شود که عده‌ای ذاتاً برده‌اند. این سخن مطابق دیدگاه برخی از فلاسفه آلمان نظیر نیچه است. وقتی به سراغ عرف می‌رویم، می‌بینیم که قطعاً در جوامع بشری اکثر افراد قائل‌اند که بردگی ذاتی نیست، بلکه امری اعتباری است.

از سوی دیگر، امکان دارد عده‌ای عقل مورد نظر آقای خویی را عقل عملی بدانند. عقل عملی مختص بشر است و در حیوانات و ملائکه و... معنا ندارد؛ زیرا عقل عملی به ویژگی لزوم استکمال باز می‌گردد که در غیر انسان معنا ندارد. انسان بنابر حقیقت

وجودی‌اش، در پی کمال است. از این رو، گروهی از کارها برای تأمین این هدف او خوب و گروه دیگری از کارها برای او بد است. هر چه در راه کمال او به کار آید، خوب، و هر چه با کمال‌طلبی او منافات داشته باشد، بد است. اگر ما این عقل را به عقل عملی تفسیر کنیم، یا باید بگوییم اطاعت نکردن عبد، ظلم به مولاست یا باید بگوییم ضد کمال است که هر دو تفسیر با فهم عرفی ناسازگار است.

کوتاه سخن اینکه پس از تحلیل باید به سراغ استظهار اولیه رفت و تحلیل ما باید بعد از استظهار، با ارتکازات عرف هماهنگ باشد. تحلیل ما در صورت سازگاری با ارتکازات عرف، ارزش دارد، و الّا بی‌ارزش است. می‌توان گفت نسبت تحلیل به استظهار مثل نسبت علم اجمالی به تفصیلی یا ارتکازی به التفاتی است و به اصطلاح روان‌شناسی جدید مثل نسبت ضمیر ناآگاه به ضمیر آگاه است. بدون توجه به ظرف عرف اصلاً استظهاری رخ نمی‌دهد و تحلیل ارزشی نمی‌یابد؛ زیرا سر و کار ما در اصول با تحلیل است، نه با پدیده‌های واقعی مانند جوشیدن آب.

□ **آیا در این قبیل تحلیلها، عنصر تاریخ نیز نقش دارد؟**

■ می‌توان گفت رکن اساسی تحلیل، تاریخ است. در این زمان چون بسیاری از عرفها گذشته و به پایان رسیده‌اند، باید خودمان را در آن شرایط قرار دهیم و شرایط روزگار گذشته را بازسازی کنیم؛ مثلاً باید بدانیم که در جوامع قدیم و به‌ویژه جوامعی که نظام برده‌برداری در آن حاکم بود، روابط پدر و پسر و نیز زن و شوهر تحت الشعاع رابطه عبد و مولا قرار می‌گرفت و مظهری از آن بود. در آن جوامع برای بیان شدت رابطه پدر و پسر، آن را به رابطه عبد و مولا تشبیه می‌کنند. در چنین جوامعی وقتی لفظی وضع می‌شود، ذهنها ناخودآگاه به سمت رابطه عبد و مولا و شدت اطاعت و الزام معطوف می‌شود. و ممکن است گزاره‌ای خبری به صورت جملات امری ادا شود؛ زیرا همه تعبیرات حالت آمرانه و مالکانه دارند؛ مثلاً اگر می‌خواستند بگویند نماز خواندن در لباسی که از کرک بافته شده حیوان حرام گوشت، حرام است، آن را به صورت جزمی و آمرانه می‌آوردند و

می‌گفتند: «لاتُصلِّ في جلد ما لاتأكل لحمه»[۱]. زبان در چنین جوامعی، زبانِ باید و الزام است. امروزه علمای ما تقریباً بر این نکته اتفاق دارند که گزاره‌هایی چون «لاتُصلِّ في جلد ما لاتأكل لحمه» فقط ناظر به حکم وضعی است و از لسان روایت، تکلیف و نهی و الزام دریافت نمی‌کنند. امروزه در جوامع پیشرفته یا افرادی که در کلماتشان حساسیت بیشتری دارند، کلماتی چون «باید» را کمتر به کار می‌برند، اما زبان جامعه عرب حجاز و مدینه، زبان آمرانه و الزامی بود که حتی گزاره‌های خبری را نیز به صورت انشایی و امری ادا می‌کردند. فهم عنصر تاریخ و بازسازی شرایط روزگار گذشته در تحلیل مسائل زبانی اهمیت شایان دارد و بسیار راه‌گشاست.

□ **حضرت عالی در ابتدای بحث اشاره کردید که در علوم اعتباری، موضوع واحد لازم نیست و بیشتر غرض اهمیت دارد تا تعریف، بدین معنا که یکی از ویژگیهای علوم اعتباری این است که می‌تواند چندین محور کلی و موضوع اساسی داشته باشد که در غرض کلی آن علم دخیل است. در اینجا این پرسش به ذهن می‌رسد که با توجه به اعتباری بودن علم اصول و با عنایت به جریان روش تحلیل زبانی در آن، به‌نظر شما تبویب مناسب و به‌طور کلی موضوعات و محورهای اساسی در اصول چگونه باید باشد؟**

■ همچنان‌که گفتیم، یکی از شاخصه‌های علوم اعتباری ـ در مقابل علوم حقیقی ـ این است که چه بسا موضوع مرکب داشته باشند، بدین معنا که چندین محور و موضوع اساسی در هر یک از آن علوم وجود داشته باشد که در غرض کلی آن علم دخالت داشته باشند. در علوم‌حقیقی هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد؛ مثلاً در رشته چشم‌پزشکی موضوع فقط بیماریهای چشم است و در آن به بیماریهای قلب پرداخته نمی‌شود، مگر اینکه به نوعی با بهداشت چشم ارتباط پیدا کند، یا در رشته گوش و حلق و بینی هرگز به بیماریهای چشم پرداخته نمی‌شود، ولی در علوم اعتباری نظیر فقه و اصول چنین نیست. برای مثال، در فقه ما به احکام وضعی، احکام تکلیفی و احکام جزایی می‌پردازیم؛ در حالی‌که هر

---

۱. الفقیه، ج ۱، ص ۳۶۶.

گروه از این احکام ضوابط و ویژگیها و طبیعت متفاوتی با دیگر احکام دارند و این تفاوت جوهری در مسائل اعتباری هرگز مشکلی نمی‌آفریند. در اصول نیز چنین است و مسائلی که غرض ما را در اصول تأمین می‌کنند، با همدیگر متفاوت‌اند. غرض ما در اصول، کسب توانایی استنباط احکام و تعامل با ادله شرعی و استنباط احکام شرعی از ادله است. مجموعه مسائل و محورهای اساسی علم اصول را که هدف فوق را تأمین می‌کنند، می‌توانیم به پنج محور تقسیم کنیم: ۱. اعتبارات قانونی؛ ۲. مصادر تشریع؛ ۳. طرق رسیدن به مصادر تشریع؛ ۴. ظهورات لفظی؛ ۵. اصول عملی.

محور اول مربوط به حقیقت اعتبارات قانونی و ضوابط حکم است. یکی از مباحث اولیه در این بخش، بحث نیاز به قانون است که بهتر است در مقدمه بحث مطرح شود؛ زیرا در حقیقت بحثی جامعه‌شناختی و حقوقی است. چنان‌که می‌دانیم برخی چون مارکسیست‌ها قانون را چماقی در دست سرمایه‌داران و وسیله‌ای برای سلطه حاکم بر محکوم می‌دانند و بسیاری از ضرورتهای قانونی را انکار می‌کنند.

اهم مباحث در محور اول عبارت‌اند از: حقیقت اعتبارات، ماهیت اعتبارات شرعی، آثار و احکامی که بر این اعتبارات مترتب می‌گردد، جمع متماثلین (مانند جمع‌شدن دو وجوب در مورد واحد)، جمع غیرمتماثلین (مانند جمع‌شدن وجوب و حرمت یا کراهت و استحباب در یک‌جا)، حالات و نسبتهای گوناگونی که اعتبارات قانونی پیدا می‌کنند، ماهیت وجوب و حرمت، ماهیت استحباب یا کراهت (برای مثال استحباب در خوردنیها و پوشیدنیها و مانند آن، به معنای کسب ثواب است یا ناظر به حکمی بهداشتی است، یا هر دو؟ به‌عبارت دیگر، آیا فقط آثار دنیوی دارد یا هر دو اثر دنیوی و اخروی در بر دارد؟)، بسیط بودن یا مرکب‌بودن احکام تکلیفی نظیر وجوب و حرمت (چنان‌که می‌دانیم برخی از قدما این قبیل احکام را مرکب می‌دانستند)[1]، ترابط اعتبارات، تسانخ اعتبارات (بدین معنا که مثلاً امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن شیء شود یا کراهت چیزی مستلزم

۱. نهایة الوصول، ج ۱، ص ۵۳۵.

استحباب ضد آن شود یا بالعکس)، تفاوت احکام تکلیفی و وضعی، شناخت حکم مولوی و ارشادی، تعلق وجوب به امور اضطراری و....

محور دوم مربوط به حجج و مصادر تشریع است. برخی از پرسشهایی که در این محور بررسی می‌شود، بدین شرح است: مصادر تشریع در اسلام چیست؟ حقیقت کتاب چیست؟ حدود کتاب چیست؟ حقیقت و حدود سنت کدام است؟ ظواهر کتاب و اصطلاحات خاص قرآنی چه حکمی دارند؟ طرق وصول به کتاب کدام است؟ (نحوه تدوین قرآن در زمان صحابه)، آیا سنت رسول‌الله ﷺ مکمل کتاب است یا در عرض آن است؟ احکامی که سنن ثابت خوانده می‌شوند، چه نسبتی با فرائض‌الله دارند؟ آیا این دو گروه از احکام در مقابل هم قرار دارند یا در یکدیگر مندمج هستند؟ و غیره.

از قرن اول و زمان خلفا، مصدری به نام رأی یا قیاس جزء مصادر تشریع قرار گرفت. ارزیابی علمی این مصدر در میان دیگر مصادر تشریع نظیر کتاب و سنت از جمله مباحث محور دوم است. مسأله رأی یا قیاس را می‌توان با دو معیارِ کلی «فرهنگ اسلامی» و «متون اسلامی» بررسی کرد. شکی نیست که این عنصر، در فرهنگ اسلامی یکی از مصادر تشریع جا افتاده است و اهل سنت آن را پذیرفته‌اند، اما بررسی این مصدر با توجه به «متون اسلامی» و ریشه‌یابی علّی مسأله (در مقابل معلولی) و شناخت ریشه‌های رجوع به قیاس، مسأله دیگری است. در این بخش مشکلاتی که باعث شد صحابه به قیاس روی آورند، بررسی می‌شود. چنان‌که روشن است حضرت امیر ﷺ با ورود این عنصر به دایره مصادر تشریع مخالف بودند، ولی برخی از صحابه نظیر عمر با آن موافقت داشتند.

مسأله مهم دیگر که در این محور از آن بحث می‌شود و لذا اهمیت شایانی دارد، مسأله اجماع و اتفاق مسلمانان یا اتفاق اهل حل و عقد است. تعریف اجماع و شناخت حدود و تفاسیر گوناگونی که فقها درباره آن مطرح کرده‌اند نیز از مواردی است که در اینجا مفصلاً بررسی می‌شود.

چنان‌که می‌بینید، ما در شمارش محورهای اساسی علم اصول، محور مستقلی را به

«تعارض» اختصاص ندادیم؛ زیرا به نظر ما نیازی به طرح باب مستقل آن نیست و می‌توان آن را ذیل هر بحث تعارض مناسب با آن مطرح کرد؛ مثلاً در این محور ـ که در آن به مصادر تشریع می‌پردازیم ـ تعارض مصادر تشریع را بررسی می‌کنیم؛ مواردی چون تعارض کتاب با سنت، اجماع با سنت، اجماع با کتاب و.... برای نمونه، مسأله متعةالنساء را می‌توان از مصادیق تعارض اجماع با کتاب یا اجماع با سنت دانست. از نظر اهل سنت بقیه صحابه هم با عمر موافقت کردند و در خصوص تحریم آن میان صحابه و مسلمین اجماعی صورت گرفت. مسأله متعةالنساء، هم در کتاب موجود است[1] و هم در سنت. پس، از نظر اهل سنت در اینجا میان اجماع مسلمین (متعتان کانتا علی عهد رسول‌الله و...)[2] از یک طرف، و کتاب یا سنت از سوی دیگر، تعارض وجود دارد. پس می‌توان به‌جای اختصاص‌دادن باب مستقلی به «تعارض»های گوناگون، ذیل هر بحث تعارض مربوط به آن را آورد و از پراکندگی و چندگونگی مطالب کاست. غرض اینکه مسأله تعارض در اثبات و تعارض در ثبوت (تعارض دالّین و مدلولین) نیز در همین محور بررسی می‌شود.

محور اساسی سوم، طرق وصول به مصادر تشریع یا همان بحث امارات است. می‌توان گفت موضوع محور دوم، حجت ثبوتی و موضوع محور سوم، حجت اثباتی است؛ یعنی پس از اینکه در محور دوم حجیّت حجج را شناختیم، در این محور راههای وصول به حجج و مصادر تشریع را خواهیم شناخت و نیز راههای شناخت و رسیدن به قرآن، سنت، اجماع و حتی قیاس را بررسی خواهیم کرد. تلقی به قبول و اجماع نیز می‌توانند از طرق رسیدن به مصادر تشریع به‌شمار روند؛ چراکه گفته‌اند اجماع اهل مدینه کاشف است و اهل مدینه جز بر چیزی که جزء سنن رسول‌الله ﷺ باشد، اجماع نمی‌کنند[3]. البته در این قبیل مباحث بی‌شک تحقیق و تحلیل تاریخی نیز دخیل است. برای مثال، خوب است بدانیم که در خصوص مصادر تشریع در قرن اول میان مسلمانان اختلاف پیش آمد و در خصوص حجج در قرن دوم.

---

۱. نساء (۴): ۲۴.

۲. مسند احمد، ج ۱، ص ۵۲؛ سنن الکبری، ج ۷، ص ۲۰۶.

۳. المصنف، ص ۱۴۷.

از دیگر مباحث محور سوم، شهرت فتوایی، ارزش رأی فقیه در کشف احکام الهی، و حجیت مطلق ظن است که عده‌ای به آن قائل شده‌اند. طبعاً این محور مقدمه‌ای زیربنایی دارد و در آن این نکته بررسی می‌شود که آیا حجیت، بحثی عقلی است یا عقلایی؟ و اصلاً حقیقت حجیت چیست؟ و آیا حجیت ذاتی داریم یا خیر؟ اگر مبنای ما آن باشد که حجیت جزء قضایای مشهور (قضایای مورد قبول جامعه) است، حجیت ذاتی و عقلی معنا ندارد و این‌گونه حجیت، امری اعتباری خواهد بود که جوامع خاصی نظیر مسلمانان آن را پذیرفته‌اند.

محور چهارم چنان‌که گذشت، مربوط به دلالات و ظهورات مختلف کلام است که جایگاه آن به‌نظر ما می‌تواند پس و پیش شود و حتی بر مباحث محور اول هم مقدم گردد؛ زیرا مباحث این بخش حتی در محور اول که اعتبارات قانونی است، به کار می‌آید؛ مثلاً در بحث اعتبارات قانونی باید دانسته شود که در لغت عرب، از چه الفاظی از وجوب یا حرمت کشف می‌شود و چه الفاظی بر مفهوم استحباب یا کراهت دلالت دارند. همچنین الفاظ مربوط به اباحه در این محور بررسی می‌شود. برای مثال، معروف است که صیغه «افعل» یا فعل مضارع (مانند یصلّی) وجوب را می‌رساند. به طور کلی، در این مقام بررسی می‌شود که آیا اصلاً در لغت عرب صیغه‌ای برای افاده، مفهوم وجوب هست یا نه؟ در زبان عربی برای مفهوم وجوب، ساختار و «صیغه»ای وجود دارد؟ یا اگر بخواهیم این مفهوم را افاده کنیم، باید از «ماده» مدد بگیریم؛ مثلاً باید بگوییم «یجب علیک» یا «ینبغی» و نظایر آن؟.

از دیگر مباحث این محور، بررسی حدود ظهورات کتاب و سنت، حجیت قول اهل لغت و پاره‌ای از مباحث ظهورات است که در اصول قدیم در باب مجمل و مبین آورده می‌شد؛ مثلاً مجمل یا مبین بودن «لاصلاة إلّا بطهور»[۱]، «رفع عن أمتی... »[۲] و ﴿فاقطعوا أیدیهما﴾[۳]،

---

۱. الفقیه، ج ۱، ص ۳۳، ح ۶۷.
۲. کافی، ج ۴، ص ۲۸۹، ح ۳۰۵۴.
۳. مائده (۵): ۳۸.

در همین محور بررسی می‌شود. پس برخی از آیات و روایاتی که در کتابهای کهن اصولی در باب مجمل و مبین آورده می‌شد، مربوط به همین محور یعنی ظهورات می‌شود.

طبعاً کل مباحث این محور مقدماتی لازم دارد که باید با آن تناسب داشته باشد؛ مقدماتی چون کیفیت وضع، لغت، حقیقت حجیت ظهورات (بدین معنا که کاشفیت دارد یا ندارد)، منشأ ظهورات لفظی، تعدد معنا، مشترک، مشتق و.... این مقدمات در کتابی چون کفایه در مقدمه اصل کتاب آمده است؛ در حالی‌که بهتر و درست‌تر آن است که در مقدمه بحث ظهورات بیاید. در خود ظهورات نیز گاه تعارض رخ می‌دهد که مباحث مربوط به تعارض ظهورات باید ذیل بحث ظهورات بررسی شود. برای مثال، اگر روایتی، با لفظ «افعل» مطلبی را واجب و روایت دیگری همان مطلب را با لفظ «لاتفعل» نهی می‌کرد، دو احتمال بین فقها است: اول اینکه «لاتفعل» را حمل بر کراهت، و «افعل» را حمل بر استحباب می‌کنند. دوم اینکه در چنین مواردی حملِ «لاتفعل» بر کراهت، و «افعل» بر استحباب درست نیست، بلکه این دو ظهور در اینجا تعارض دارند و باید مسأله را به باب تعارض إحاله کرد. مسائلی از این دست که به تعارض ظهورات مربوط است، ذیل محور چهارم بررسی می‌شود. البته در اینجا سنخ تعارض با سنخ تعارض در ادله متفاوت است.

چون شیعه بحثی به نام اصول عملیه را قبول دارد و آن را در کتابهای اصولی‌اش آورده است، قاعدتاً محور پنجم مربوط به اصول عملیه است. نحوه نگرش شیعه و اهل سنت به اصول عملیه متفاوت است و تفاصیلی که در کتب شیعه هست، در آثار آنان نیست. آنان حتی «اصالة البراءة» را نوعی اماره یا شاید صیغه‌ای عرفی بشمارند، بدین معنا که هر چه در قانون نفی نشده است، درست است؛ زیرا اگر درست نبود، باید قانون‌گذار متعرض آن می‌شد در چنین مواردی نمی‌گویند حالا که قانون‌گذار متعرض این مورد نشده، «ظاهراً» درست است، بلکه می‌گویند «واقعاً» درست است. به موجب قانون فعلی آنان، مثلاً اگر شخصی در پنج مورد حق سفر به خارج از کشور را نداشته باشد و موردی هم باشد که درجواز آن سفر شک کنیم، از نظر آنان واقعاً این مورد از آن حکم خارج است، نه اینکه طبق اصالة الجواز ظاهراً جایز باشد. قدمای شیعه نیز همین دیدگاه را داشتند.

پس از اینکه اخباریان گفتند که براساس باورهای شیعه کتابی در اختیار حضرت بقیةالله الاعظم(عجّل الله تعالی فرجه الشریف) هست که ما به احکام آن دسترسی نداریم، علمای شیعه اصل جواز را به عنوان اصلی عملی نپذیرفتند. لذا تدریجاً این اندیشه شکل گرفت که چیزی به نام اصل عملی هست و در مقابل اماره قرار دارد و این دو، ضوابط و حدود جداگانه‌ای دارند. در این محور بررسی می‌شود که آیا چیزی به نام اصل عملی وجود دارد یا نه؟ و آیا این اصول، عقلایی‌اند یا شرعی؟ درباره نکات فنی و تطبیقات هر یک از اصول برائت، احتیاط، تخییر و اشتغال و اصول کثیرالدوران نظیر «اصالة الصحة فی فعل النفس» نیز به تفصیل در همین محور بحث می‌شود.

باید دانست که هیچ‌کدام از اصول عملیه به جز استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود. البته برائت و احتیاط در شبهات حکمیه کاربرد دارند، اما نه به عنوان خود حکم، بلکه به عنوان مجهول و طرف احتمال. اما استصحاب در شبهات حکمیه جاری می‌شود. ما قیاس را نیز از اصول عملیه می‌دانیم؛ زیرا مُحرِز است. شأن قیاس و استصحاب این است که خود حکم را بیان می‌کنند، اما دیگر اصول عملی مثل احتیاط بیان‌کننده حکم نیستند.

به هر حال، شرح هر یک از اصول عملیه و نسبت آنها با امارات و بیان اینکه کدام‌یک در شبهات حکمیه جاری می‌شود و کدام در شبهات موضوعیه، در محور پنجم به نحو وافی بررسی می‌شود و ذیل همین محور تعارض مربوط به اصول عملیه می‌آید. منظور از اصول عملیه اصولی است که مجتهد وقتی به دلیل و حجت و اصول لفظی دسترسی نداشت، به آنها مراجعه می‌کند.

این نمای کلی مورد نظر ما از یک دوره مباحث اصولی است. البته قبل از همه این مباحث، آوردن مقدماتی کلی که ناظر به کل مباحث اصولی است، ضرورت دارد. در این مقدمه مسائلی از قبیل تاریخچه و ضوابط کلی اصول، سیر تکوین و تدوین اصول نزد شیعه و دیگر فرقه‌ها، تاریخچه علم حقوق و قانون در تمدن‌ها و ملل دیگر و کشورهای پیشرفته امروز می‌آید.

□ **در تقسیم‌بندی شما بحث اجتهاد و تقلید درکدام محور قرار می‌گیرد؟**

■ به نظر ما بهتر است بحث اجتهاد و تقلید را در محور دوم یعنی بحث حجج قرار داد؛ زیرا فتوای مجتهد برای شخص عامی حجت است. به مناسبت همین بحث می‌توان وظایف و اختیارات مجتهد را بررسی و تعیین کرد که آیا ولایت مجتهد فقط مربوط به مقام افتا و فصل خصومت و مواردی از این قبیل است یا فراتر است.

□ **در تقسیم‌بندی پیش‌گفته، اصول فقه حکومتی درکجا قرار می‌گیرد و چه جایگاهی دارد؟**

■ ما معتقدیم که فقه اهل بیت علیهم‌السلام حالت ولایی دارد و استنباط صرف نیست؛ لذا فقیه نیز ولایت دارد. ما بی‌میل نیستیم که به محورهای پنج‌گانه اصول، محور ششمی با عنوان اصول فقه ولایی اضافه کنیم. این بحث تاکنون در اصول ما وجود نداشته است؛ زیرا وقتی اهل سنت اصول را در قرن دوم تدوین کردند، آن را مطابق نیازهای خود تبویب کردند. آنان نیازی به فقه ولایی نداشتند؛ زیرا فقیه در نزد اهل سنت ولایت ندارد، بلکه شأن و وظیفه یک قاضی و فقیه این بود که در گوشه خانه بنشیند و احکام را از طرقی چون قیاس، رأی، اجماع و سنت استنباط کند. آنان تصدی اجتماعی را از شؤون فقیه نمی‌دانستند. برای مثال، حنفیها به ابوحنیفه مراجعه می‌کردند و نظر او را در خصوص فروع گوناگون فقهی می‌پرسیدند و چنین نبود که او خود را ولی امر و واجب الاطاعه بداند. به نظر من فقیهی باید فتوا دهد که دست‌کم صلاحیت تصدی اجتماعی داشته باشد. دلیل اینکه اصحاب ما برای مفتی قیودی مانند ولدالزنا نبودن را آورده‌اند، این است که رهبری چنین کسی برای جامعه اسلامی زشت است. ما نمی‌گوییم هر فقیهی باید بالفعل متصدی باشد، بلکه می‌گوییم او باید صلاحیت تصدی اجتماعی را داشته باشد؛ یعنی بین مقلَّدیت از یک‌سو، و مرجعیت با ولایت از سوی دیگر، تفکیک قائل می‌شویم.

برخی از پرسشها که در اصول فقه سیاسی مطرح است، از این قرار است: آیا مجتهد ولایت دارد؟ اگر ولایت دارد، حدود آن چیست؟ سازوکارها و ابزارهای این ولایت کدام است؟ حقیقت مصلحت چیست؟ ارزش شناخت فقیه از مصلحت به چه میزان است؟ آیا فقیه می‌تواند به تنهایی مصلحت را تشخیص دهد یا نیازمند مشورت است؟ حدود ولایت

چیست؟ آیا احکام ولایت به عبادات و معاملات نیز مربوط می‌شود یا صرفاً در امور سیاسی جاری است؟ مثلاً آیا همان‌طورکه عمر دو متعه را حرام شمرده، فقیه نیز می‌تواند از نماز نهی کند؟ یا یکی از عقود مانند رهن را به دلیل وجود فساد اقتصادی در جامعه، باطل و غیر جایز بداند؟ تفکیک قوا امر ثابتی است یا شیوه‌های دیگری نیز هستند که کارایی لازم را دارند؟.

البته اهل سنت به جز ابواب گوناگونی که به این موضوعات اختصاص داده‌اند، کتابهای مستقلی چون الاحکام السلطانیه نیز تألیف کرده‌اند. به نظر ما اگر این اصول و مسائلی از این دست در همان اصول فقه استنباطی مطرح شود، بهتر است.

□ به نظر حضرت‌عالی تدوین مسائل اصول به نحوی که اشاره فرمودید، در آموزش اصول به طلاب کمک می‌کند؟ به‌عبارت دیگر، آیا کسی‌که اصول را مطابق چینشی که شما ارائه کردید، بیاموزد، در آموختن فقه موفق‌تر است؟

■ چنین تدوینی از اصول تاکنون در تاریخ علم اصول سابقه نداشته است و مسلماً یکی از انگیزه‌های ما از طرح آن فواید و کاربردهای آموزشی آن است. هدف ما از تدوین جدید اصول این است که طلاب با خواندن یک دوره اصول با ترتیبی که عرض شد، به سادگی وارد مرحله استنباط فقهی شوند. امروزه طلاب حتی با خواندن یک دوره کفایه نیز به چنین آمادگی‌هایی در فقه نمی‌رسند. به‌نظر ما باید این قبیل نقصهایی که در آموزش اصول امروزه دیده می‌شود، جبران گردد. لذا بسیاری از مباحثی که امروزه در کتابهای اصولی نیامده‌اند، ولی دانستن آن برای طلاب ضروری‌اند، باید ضمن دوره‌های اصولی بیایند. این قبیل مباحث بسیار پرکاربرد و کلیدی‌اند و از آنجا که ممکن است طلاب در جای دیگر با آن مواجه نشوند، بهتر است که ضمن آموزشهای اصولی بیایند؛ مثلاً به مناسبت ذکر خبر واحد، باید تاریخ خبر بررسی شود تا طلاب بدانند که اصلاً حجیت چگونه مطرح شد، معیارهای آن چیست و اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه چه راهکارهایی عرضه کرده‌اند.

همچنین خوب است ضمن مباحث خبر، بحث اصول اربعمائه به نحو مستوفا آموزش

داده شود و پیشینه و اهمیت آنها بررسی گردد تا طلاب کاملاً با آنها آشنا شوند و بدانند از این اصول چهارصدگانه، چند اصل به‌دست ما رسیده است. اصلِ وجودِ نوشتارهایی از اهل‌بیت علیهم‌السلام مانند صحیفه سجادیه، فقه الرضا و تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی نیز از مباحث کلیدی و پرکاربردی است که باید در ضمن آموزشهای اصولی درج گردد. بحث کتاب فقه‌الرضا و میزان وثاقت آن پیشتر در نوشتارهای اصولی آمده است و حتی صاحب فصول، فصل مستقلی را به آن اختصاص داده است.[1] امروزه طلاب حتی با خواندن یک اصول مبسوط نمی‌توانند درباره اصول اربعمائه یا مثلاً وثاقت چهارهزارنفر از شاگردان امام صادق علیه‌السلام نظر درستی بدهند و قادر نیستند درخصوص گزاره‌های مهمی چون «کلُّ من روی عن الصادق ثقةٌ» موضع آگاهانه و عالمانه‌ای اتخاذ کنند. اما اگر طلاب را در دوره‌های اصولی با این قبیل مباحث کلیدی آشنا کنیم، اندک اندک خودشان می‌توانند در خصوص مسائلی از این دست نظر کارشناسانه بدهند و شمّ استنباط پیدا کنند. از آنجا که اصول، علمی کاربردی است، به نظر ما بهتر است بسیاری از چیزهایی که در فقه بسیار پرکاربرد است، درآموزش‌های اصولی گنجانده شوند. از این رو، به‌نظر می‌رسد بسیاری از مباحث مهمی که امروزه عادتاً در مقدمات رجال و علوم حدیث مطرح می‌شوند، بهتر است در اصول بررسی گردند، تا کسانی که می‌خواهند به مباحث تخصصی فقه بپردازند، اندک اندک با آن مباحث آشنا شوند.

---

۱. الفصول الغرویة، ص ۳۱۱.

۴

اصول فقه حکومتی*

□شاخصهای حضرت‌عالی در تقسیم مباحث اصولی چیست و تا چه اندازه تقسیمات موجود را قبول دارید؟

■ به جز بنده عده‌ای از اصولیون نیز تقسیم مورد نظر من را مطرح کرده‌اند. در کتب اهل سنت دو بحث اساسی بوده است: یکی مصادر تشریع مثل کتاب، سنت و...، و دیگری حجت به معنای امارات و طرق و اصول عملی. به نظر ما بهتر است که از همان اول اینها را آگاهانه ریشه‌یابی کنیم. البته موضوع اصول حجت است که اجمالاً روشن است. البته حجتْ لفظی است که قابل سعه و ضیق است. از این رو، این واژه گاهی به معنای مصادر تشریع است؛ مثل کتاب.

اهل سنّت، اجماع را نیز مصدر تشریع می‌دانند؛ یعنی اگر بر فرض، عالمان یک دوره گرد هم آمدند و گفتند به سبب بعضی مشکلات، قربانی را از حج برداشتند، این هم حجت است؛ یعنی مثل کتاب مصدر تشریع است. به عبارت دیگر، به باور آنان، فقهای زمان چنین حقی دارند که اگر به اتفاق نظر رسیدند، آن اجماع به خودی خود حجت است و

---

* مجلهٔ فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، ش ۵۸، زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۱۸ ـ ۱۴۱.

حتی می‌تواند بر کتاب و سنت تقدم یابد. البته برخی بحث کرده‌اند که این تقدیم، تخصیص است یا تقیید یا در مواردی است که نصی در آن باره وجود نداشته باشد یا....

بحث دیگر درباره حجیت امارات (مثل ظواهر) و دلالات و حجیت خبر واحد در طرقی است که ما را به سنت رسول‌الله ﷺ می‌رساند. این دو بحث (منابع و مصادر تشریع و بحث طرق و امارات) به لحاظ تاریخی با هم تفاوت دارند. بحث منابع تشریع در قرن اول از زمان خلفا ـ خصوصاً عمر ـ مطرح شد. دلیل مطرح شدن آن این بود که اسلام توسعه پیدا کرده و مسائل جدیدی مطرح شده که در کتاب و سنت نیست. عمر و عده‌ای که با او بودند، برای حل این مشکل دو راه حل را مطرح کردند:

یکی اینکه عمر خودش یک مجمع مشورتی شبیه مجمع تشخیص مصلحت داشت که حدود سی نفر عضو در آن بودند: پانزده نفر از انصار و پانزده نفر از مهاجرین، مثل امیرالمؤمنین علیه‌السلام، طلحه، زبیر، سعد بن ابی وقّاص و.... او مسائل مهم را با آنها در میان می‌گذاشت و نتیجهٔ نهایی را روی منبر می‌گفت. این امر زیربنای اجماع شد و اینجا نقطه شروعی در تفکرات دینی اهل‌سنت بود که اجماع از مصادر تشریع به شمار رود. گاهی خلیفه خود در قضایا و مناسبات مختلف نظر می‌داد که اسمش را رأی گذاشته بودند و می‌گفت: «أقول فیها برأیی». از اوایل قرن دوم اسم آن قیاس شد؛ لذا قیاس و رأی، یکی است.

عمر این دو عنصر را در مصادر تشریع اضافه کرد و هر دو یک زیربنا داشتند. وجود این مجمع مشورتی، تشخیص اینکه حکم مسأله‌ای در کتاب و سنت آمده یا نه را، آسان می‌کرد چون صحابه حضور داشتند و اگر کسی حکم آن را از پیامبر شنیده بود، می‌گفت و اگر کسی نشنیده بود، مسأله تمام می‌شد. دیگر نیازی نبود که مثل زمان ما به کتابها مراجعه شود تا ببینند روایتی دارد یا ندارد. شافعی در کتاب معروفش الرساله که اولین کتاب موجود در علم اصول در نزد ماست، نقل می‌کند که فردی از عمر مسأله‌ای پرسید. عمر پاسخی می‌دهد. کسی که در آنجا حاضر بود، می‌گوید من نزد پیامبر بودم که همین مطلب را از او پرسیدند و ایشان جواب دیگر گفت. عمر پرسید: تو خودت شنیدی؟ پاسخ

می‌دهد: بله. عمر می‌گوید: پس جواب سؤال، همین سخن است که این مرد از پیامبر شنیده است.[۱]

نگاهی که ما به امیرالمومنین علیه السلام داریم، اهل سنت چنین نگاهی به عمر ندارند. از این رو، برای آنها عادی است که عمر از مکه با پیامبر بوده و پدر زن آن حضرت باشد و در عین حال، حکم آن مسأله را از او نشنیده باشد عیبی برای عمر نمی‌شمرند. به همین جهت، به سرعت از سخن یا تصمیم خود برمی‌گشتند. در هر حال، این مطلب لطیفی است و باید درباره‌اش دقت کنند.

قسم دیگر از مباحث علم اصول، مباحث امارات، طرق و اصول عملی است که با بررسی که انجام دادیم، مشخص شد این مسائل بیشتر از قرن دوم به بعد مطرح شده‌اند؛ چون فقه در دنیای اسلام از اواخر قرن اوّل (حدود سال‌های ۸۰) و در زمان حضرت سجاد علیه السلام مطرح شد. حدیث نقل نمی‌کردند، اما فقه و فقها و فقهای معروف اهل‌سنت از این زمان تا اوائل قرن سوم (حدود ۲۰۰ ـ ۲۳۰) زمان حضرت جواد علیه السلام بروز کردند. علم فقه در سال ۹۰ شروع شد و علم اصول در حدود سال ۱۸۰ ـ ۱۹۰ آغاز شد. طبیعی است که علم اصول نیز در بین فقهای اهل‌سنت شروع شد. شیعه نیز قبل از آن بسیاری از مسائل اصولی را به عنوان روایات متفرقه از ائمه علیهم السلام داشت[۲].

پس شروع بحث از مصادر و منابع تشریع در عهد صحابه بود و بعد از آن، بحث از طرق و امارات در عهد فقها شکل گرفت. چون فقه در آن زمان، تدوین یافته بود، آنها امارات را از فقه گرفتند و این دست از مباحث را جدا کردند[۳].

---

۱. الرسالة، ص ۴۲۶.

۲. البته معلوم نیست کتاب مدوّن اصولی داشته باشند و نقل مرحوم سیدحسن صدر نیز معلوم نمی‌کند که مدوّن و موجود بوده تا بتوان روی آن حساب علمی باز کرد. در اینکه اهل‌بیت علیهم السلام مبدأ همه علوم و معارف اسلامی بوده‌اند، جای بحثی نیست، اما نوشتاری مدوّنی که در دست است، همان کتاب الرسالة شافعی است که هم اکنون نیز موجود است.

۳. به نظر ما در مباحثی که مربوط به مصادر تشریع است، بسیار مشکل می‌توان با اهل‌سنت به نتیجه رسید و دعوای ←

نکتهٔ بسیار مهم دیگر این است که اهل سنت اصول را از فقهشان انتزاع کرده‌اند؛ چون فقه در طی حدود هشتاد سال نوشته شد. سپس موارد مؤثر در اجتهاد را از آن جدا کردند؛ مثلاً دیدند مسأله‌ای فقهی مبتنی بر دو نکته است: یک نکته فقط برای همان مسأله است و در مسائل دیگر کاربرد ندارد و نکته دیگر به مسألهٔ خاصی اختصاص ندارد. به این ترتیب با دسته‌بندی نکته‌های عام و غیر موردی، علم اصول را بنا کردند.

نکتهٔ تازه در مبحث معاملات، این است که مجموعه موارد نهی از معاملات یکنواخت نیستند؛ مثلاً گفته شده: «لاتبع ما لیس عندک»[1]، ﴿ذروا البیع﴾[2] و یا ﴿لاتعزموا عقدة النکاح﴾[3] و نگفته «لاتنکحوا»[4]. این نکته برای اولین بار مطرح می‌شود که در مبحث نهی از معاملات، برخی از مباحث فقهی‌اند و اصولی نیستند. البته بعضی علما به صورت کم‌رنگ به آن اشاره کرده‌اند. ﴿لاتعزموا عقدة النکاح﴾ فقهی است، نه اصولی؛ چون در همه‌جا نیامده است. ما هرجا که استنباط نکتهٔ موردی خاص باشد، آن را نکته فقهی و اگر نکته‌ای در چند جا کاربرد داشت، آن را نکته اصولی به حساب می‌آوریم.

نکتهٔ مهم دیگر این است که در زمانی‌که فقه نوشته می‌شد، فقهای اهل سنت مباحث

← ما حلّ ناشدنی است؛ چون آنها می‌گویند شما قائلید که علی بن ابی طالب مدعی بوده همه احکام در قرآن و سنت آمده است؛ در حالی‌که عمر اعتقاد داشته است که همه احکام در قرآن و سنت نیامده و به همین جهت، باید حکمش را با استفاده از قیاس و اجماع پیدا کنیم. از طرف دیگر، ما هر دو را صحابی می‌دانیم، البته بیشتر اهل سنت، عمر را مقدم می‌کنند و اگر عده‌ای از آنان این کار را نکنند، در نهایت می‌گویند هر دو صحابه‌اند. با این همه، در مذهب شیعه برخلاف اهل سنت، قیاس و اجماع بنفسه حجت نیست؛ اما در مسائلی که از قرن دوم پیش آمده، می‌شود به نتیجه رسید؛ چون این دست از مسائل در چهارچوب مذهب نیست و خود آنان هم در این گونه مسائل با هم اختلاف دارند و آرایشان متعدد است؛ مثلاً در میان سنیها یکی قائل به دلالت امر بر وجوب است و دیگری مخالف آن است.

۱. سنن ترمذی، ج ۲، ص ۳۵۱.

۲. جمعه (۶۲): ۹.

۳. بقره (۲): ۲۳۵.

۴. البته ﴿لاتنکحوا ما نکح آباؤکم﴾ (نساء (۴): ۲۲) را هم داریم، ولی این به «عزیمت» نمی‌خورد، بلکه به «نیت» می‌خورد که اصلاً نیت نکاح نکنید.

فقهی را از مباحث حکومتی جدا کردند؛ چون مقداری از مباحث در زمان بنی‌امیه بود و مقداری هم بعد از سال ۱۳۲ که بنی‌عباس آمدند، اهل سنت شأن فقیه را استنباط می‌دانستند و به فقیه حق دخالت در امور تعیین حاکم و صلاحیت حاکم و این‌گونه مسائل را نمی‌دادند؛ لذا فقه، استنباطی شد و اصول، اصول فقه استنباطی. از طرف دیگر، فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام نوعی فقه ولایی است و اصلاً طبیعت آن، ترکیبی از استنباط و ولایت است. البته در قرون بعد که شیعه اصول را نوشت، ناآگاهانه اصول فقه استنباطی را نوشت هنوز هم اصول فقه ما استنباطی است و در آن مسائل ولایی نیامده که به نظر ما اگر بخواهیم اصول و قواعد ولایت و زیربناهای فکری ولایت و ادارهٔ جامعه را تبیین کنیم، باید مسأله ولایتی هم در اصول بیاید، ولی ما الآن این بحث را نداریم و آقایان به این نکته تنبه پیدا نکرده‌اند.

□ مقصود شما دقیقاً از دو اصطلاح «فقه استنباطی» و «فقه ولایی» چیست؟

■ مراد از فقه استنباطی، موضوعات و احکامی است که ما مستقیم از کتاب و سنت استخراج می‌کنیم. فقه ولایتی، احکامی است که مطابق با مقتضای زمان و خصوصیات روز و بر اساس مصالح موقت یا غیرموقت باشد. در فقه ولایی بحث در این است که اگر یک حکم اسلامی بر اثر خصوصیات زمانی با اشکالی مواجه بشود، آیا حاکم وقت یا ولیّ فقیه می‌تواند آن حکم را بردارد یا خیر؛ همان‌گونه عمر که نهی از متعه کرد؟ مرحوم مطهری معتقد بود که اگر سنیها با این مسأله برخورد حکم ولایی می‌کردند، مشکلی پیش نمی‌آمد. ما بحث ایشان را به نحو مفصل اولین بار در بحثهای ولایت فقیه مطرح کرده‌ایم. یا در مشهور روایات ما دیه کامل، ده هزار درهم است[1] و دیه اهل کتاب هشتصد درهم[2]، ولی اگر بخواهیم الآن این حکم را اجرا کنیم، کشورهای غربی مقابله به مثل می‌کنند و این حکم چالش ایجاد می‌کند. سؤال این است که آیا حاکم می‌تواند آن را بردارد؟ مراد از فقه ولایی، این است.

---

۱. وسائل الشیعة، کتاب الدیات، ابواب دیات النفس الباب ۱، ج ۲۹، ص ۱۹۳.

۲. وسائل الشیعة، کتاب الدیات، ابواب دیات النفس الباب ۱۳، ج ۲۹، ص ۲۱۷.

❑ یعنی حیطهٔ این دو فقه با هم متفاوت است؟

■ بله دقیقاً دو مقوله‌اند: گاهی فقه ولایی به منطقه‌ای اختصاص دارد که اسلام هیچ حکمی ندارد. این یک بخش از حکم ولایی و حکومتی است. گاهی در آن بخش حکم دارد، ولی با چالش مواجه شده است. این مسائل در علم اصول ما بررسی نشده‌اند و ما برای اولین بار اصول فقه ولایی را وارد اصول فقه کردیم.

❑ البته این بحث الزاماً درمباحث فقه ولایی نیست؛ مثلاً خون یک زمانی اصلاً فایده‌ای نداشت، ولی الآن فائده دارد و می‌شود خرید و فروش کرد؛ چون موضوعش عوض شده است.

■ بله، این بحث در فقه ولایی نیست، بلکه در فقه استنباطی است.

❑ به عبارتی، بحث زمان و مکان در فقه استنباطی هم وارد می‌شود؟

■ بله، ممکن است بحث زمان و مکان در فقه استنباطی مؤثر باشد؛ یعنی بر اثر گذشت زمان، بنا به تعبیر بعضی عنوان موضوع عوض شود و اگر عوض نشده باشد، این حکم خصایصی دارد که الآن عوض شده است. این را فقیه استنباط می‌کند. فرض کنید موضوع شطرنج عوض شده، اما این هم کار فقهاست و فقه ولایی نیست. مراد ما از فقه استنباطی این نیست که حتماً در قدیم باشد. اصلاً معنای فقه این بود که اگر مثلاً دو عنوان که با هم سازگار نباشند، تکلیف مشخص شود؛ مثلاً از یک سوی، روایاتی بر مسواک کردن تأکید می‌کنند[1] و از سوی دیگر، بنابر روایاتی خداوند بوی بد دهان صائم را دوست دارد[2]. از این رو، عده‌ای از فقهای اهل‌سنت مسواک کردن را مستحب می‌دانند، مگر برای صائم[3]. این حکم به زمان و مکان ارتباطی ندارد. یا در مسأله اجتماع امر و نهی، شارع از یک سو، نماز را واجب دانسته و از سوی دیگر، از غصب کردن نهی کرده است. اصلاً فقه هنگام مواجهه با مواردی مانند اجتماع صلات و غصب، متولد شده است. فقه استنباطی الزاماً به

---

۱. الکافي، کتاب الطهارة، باب السواک، ج ۳، ص ۲۲؛ صحیح بخاری، ج ۱، ص ۶۶.
۲. الکافي، کتاب الصیام، باب ما جاء فی فضل الصوم، ج ۴، ص ۶۴، ح ۱۳؛ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۲۲۸.
۳. الاستذکار، ج ۳، ص ۳۷۹.

این معنا نیست که مسأله متأثر از زمان و مکان نباشد، بلکه مراد از آن فقهی است که از مجموع کتاب و سنت استخراج می‌شود. اجتماع امر و نهی کار حکومت نیست، کار فقهاست و لذا فقه ولایی به شمار نمی‌آید. فقه ولایی مبتنی بر پیدایش اقتضایی در جامعه است. بنابراین «متعتان محلّلتان فی عهد رسول‌الله أنا أُحرّمهما»[1]، از مصادیق فقه ولایی است.

در بسیاری از نظریات جدید، قلمرو فقه ولایی در منطقةالفراغ است، ولی به نظر ما فقه ولایی به منطقةالفراغ اختصاص ندارد و وسیع‌تر از آن است. منطقةالفراغ مبتنی بر این است که شارع در مواردی هیچ حکمی ندارد. فقها به طور غیر مستقیم مبانی مقداری از این مباحث را که باید تشریح شود، در بحث برائت آورده‌اند، اما نتوانسته‌اند آنها را یکجا بیاورند.

□ منطقة الفراغ در چه حیطه‌ای است؟

■ منطقةالفراغ گاهی در جایی است که لسان ادله، حکمی یا حکمی الزامی ندارد، بلکه حکم ترخیصی ولو استحبابی دارد. ما منطقةالفراغ را به این معنا تفسیر می‌کنیم و دلایلی برای این دیدگاه خود داریم، که بحث دیگری است.

اضافه بر این، مسأله فقه ولایی اختصاص به منطقةالفراغ ندارد. فقه ولایی دایره‌ای وسیع دارد، مخصوصاً در مسأله ولایت فقیه. آقایی می‌گفت: ولایت مطلقه فقیه مثل ولایت فرعون است؛ چون فرعون می‌گفت: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[2]! مطلقاً این آقا ولایت مطلقه را نفهمیده است. ولایت مطلقهٔ مدّنظر مرحوم امام خمینی‌ﷺ، این است که ولایت رسول‌الله ﷺ مطلقاً برای فقیه ثابت است و قید نخورده است. سابقاً قیودی برای ولایت فقیه مطرح بود و حتی خود ایشان در تحریرالوسیله جهاد ابتدایی را قید می‌زدند[3] و بعد از این نظریه برگشتند. بنابر فقه ولایی ایشان، رسول‌الله ﷺ حتی بر نماز و روزه ولایت دارد

---

۱. السنن الکبری، ج ۷، ص ۲۰۶.
۲. نازعات (۷۹): ۲۴.
۳. تحریرالوسیله، ج ۱، ص ۴۸۲.

و می‌تواند از حج منع کند. این فقه ولایی است و حدود ولایت هم نزد ایشان این است. ایشان برای سخن خود به قصهٔ مسجد ضرار تمسک می‌کنند که پیامبر دستور داد مسجد را خراب کنند. این ولایت رسول‌الله، در امور اجتماعی بعینه برای فقیه نیز ثابت است و هیچ قیدی ندارد. فارق میان فقیه، پیامبر و وصی، به صفات شخصی مثل عصمت برمی‌گردد. فتوای ایشان همین بود و من، هم در درس نجف و هم بعد از آن، این نظریه را از ایشان شنیدم. طبق همین مبنا بود که ایشان تا سه سال حکم به نرفتن ایرانیان به حج کرد. اساساً نظر ایشان در کتاب بیع که به قلم خودشان است و تقریر نیست، این است که «الإسلام هو الحکومة بشؤونها و الأحکام قوانین الإسلام وهي شأن من شؤونها، بل الأحکام مطلوبات بالعرض، وأُمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة»[1]. این سخن بزرگی است. باید درباره حکم ولایی مفصل سخن گفت. این بحثی دامنه‌دار و لطیف است و مختصر نمی‌توان وارد آن شد.

◻ چگونه اصول فقه را می‌توان ولایی یا حکومتی کرد؟

■ راهش این است که آن را وارد علم اصول کنیم و جای مناسب آن، مبحث اجتهاد و تقلید است و ما در اینجا به آن پرداخته‌ایم.

◻ در مباحث اصول فقه ولایی چه مباحثی باید مطرح شود؟

■ در بحث اجتهاد و تقلید به مناسبت بحث از شؤون فقیه[2]، شؤون فقیه را «فتوا»، «قضاوت» و «ولایت» برشمرده‌اند.

◻ چرا آقایان به فقه ولایی تنبه پیدا نکردند که اصول فقهمان نیز ولایی باشد؟ چه تحلیلی درباره این «عدم تنبه» دارید؟

■ بله. در ابتدای اسلام عمر سیطرهٔ خاصی داشت. حتی در مسائل فقه استنباطی که

---

۱. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳ و ۴۷۶ چاپ اسماعیلیان.

۲. من تعبیر مجتهد را به کار نمی‌برم، بلکه از تعبیر فقیه استفاده می‌کنم. «فقیه» تعبیر اهل‌بیت علیهم‌السلام است، رک: الکافي، کتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ج ۱، ص ۳۶، ح ۳ و باب فقد العلماء، ص ۳۸، ح ۱ و ۲ و باب الأخذ بالسنّة، ص ۷۰، ح ۸. «مجتهد» از تعابیر سنیهاست.

از او سؤال می‌شد، به رأی خودش جوابی می‌داد. این مطلب واقعاً برای ما تعجب‌آور است.

شافعی می‌گوید: آنان در موردی که سنّت را نمی‌دانستند، به رأی خود عمل می‌کردند.[۱] همان‌گونه که پیشتر نقل کردم، شافعی در کتاب الرسالة نقل می‌کند که شخصی از عمر مسأله‌ای پرسید و او جوابی داد. بعد می‌گوید صحابه‌ای در آنجا حضور داشت و گفت من از رسول‌الله صلی الله علیه و آله شنیدم که ایشان پاسخ دیگری دادند. عمر به آن سؤال کننده گفت که به همین سخن صحابه عمل کند. می‌دانید که عمر ـ به قول خودشان ـ از اولین مسلمانان در مکه بود. چگونه او حکم را از پیامبر صلی الله علیه و آله نشنیده است و یک فرد عادی شنیده است. البته در نزد آنها ناآگاهی خلیفه از حکم مهم نیست،ولی سؤال مهم این است که چرا وقتی نمی‌داند، حکم می‌کند؟ عمر از یک سو خود را ولی‌امر می‌داند و حکم می‌کند بعد یک صحابی عادی، نه کسی مثل امیرالمؤمنین علیه السلام می‌گوید من خلاف این حکم را از رسول‌الله صلی الله علیه و آله شنیدم.

در آغاز، فقه چنین وضعیتی داشت و بعدها بر همین شیوه باقی ماند. در عصر حضرت جواد علیه السلام مسأله درباره قطع ید مطرح شد. آن را برای خلیفه نوشتند. خلیفه قضات را جمع کرد و حضرت جواد علیه السلام مطلبی فرمودند و نظر برگشت[۲]. این سنت که حتی در صورت اختلاف فقها یا قضات در مسائل فقه استنباطی، به نزد خلیفه می‌رفتند و هرچه او می‌گفت، همان پذیرفته می‌شد؛ ولو خلیفه فرد بی‌سوادی باشد.

بعد از عمر به تدریج حرکت فقه پیش رفت ـ تدوین شدن یا تدوین نشدن، بحث دیگری است ـ بحثهای فقهی مطرح گردید. همواره سؤالات فقهی می‌کردند و فروع جدیدی سؤال می‌شد. این از سالهای هشتاد (زمان حضرت سجاد علیه السلام به بعد) رواج یافت. اولین شعبه علوم دینی در اسلام فقه است. در سالهای ۱۹۰ـ ۱۸۰نیز اصول تدوین یافت.

---

۱. الرسالة، شافعی، ص ۴۲۶، ح ۱۱۷۲. و کتاب الأمّ، ج ۱، ص ۱۷۷: قال الشافعي: «وفي هذا دلالة على أنّ حاكمهم كان يحكم برأيه فيما الرسول ﷺ فيه سنّة لم يعلمها و لم يعلمها أكثرهم».

۲. وسائل الشیعة، کتاب الحدود، ابواب حد السرقة، الباب ۴، ج ۲۸، ص ۲۵۲، ح ۵.

اصول از فقه گرفته شد و این امر نکات فراوانی دارد که ان‌شاءالله اگر مناسبتی پیش آید، به آنها اشاره خواهم کرد.

تقریباً قبل از اصول علم رجال تدوین یافت. سالهای ۱۶۰تا ۱۸۰بحثهای رجالی در باب توثیق یا تضعیف روات شروع و با علم اصول تکمیل شد، خصوصاً در علم اصول، به کبریات و در علم رجال، به صغریات می‌پرداختند؛ مثلاً در علم اصول از حجت بودن یا نبودن حدیث مرسل بحث می‌شد.

پس آنچه در فقه به تدریج از سالهای ۸۰ به بعد، پدید آمد، فقه استنباطی بود؛ چون فقیه در دایرهٔ دولت و حکومت نبود، بلکه حاکم پیش خلیفه می‌رفت و او چیزی می‌گفت؛ درستی یا نادرستی حکم، بحث دیگری بود. بزرگ‌ترین فقها در مدینه حضور داشتند. مالک اعتقاد داشت که سخن فقهای مدینه حجت است. امام سجاد علیه‌السلام، امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام در مدینه، برخی فقها مثل ابوحنیفه در کوفه، بودند. کسانی چون سلیمان بن حیّان در بصره و مفسرانی مانند قُتاده، دُعامه و حسن بصری بودند و حسن بصری به جهات دیگری غیر از فقه نیز می‌پرداخت. فقهایی چون اُوزاعی در شام و کسانی چون عبدالله بن مبارک در خراسان حضور داشتند.

بیشترین تلاشهای فقهی در مدینه و کوفه جریان داشت. تفاوت این دو جریان فقهی در این بود که در مدینه، فقه مأثور رایج بود و مستند به روایات عمل می‌کردند، ولی در کوفه، فقه رأی و قیاس جریان داشت. در اصطلاح، مراد از مدرسةالرأی، کوفه و منظور از مکتب حدیث، مدینه بود. البته اصل انتشار رأی از زمان عمر شروع شد، لکن در زمان عمر که قرن اول بود، به آن رأی می‌گفتند و در قرن دوم از آن تعبیر به قیاس می‌کردند.[1]

در زمان فقهایی چون احمد حنبل، شافعی و مالک نیز حکومت در دست فقها نبود و چون اول فقه نوشته و اصول از فقه انتزاع شد، به دلیل بودن فقه و فقها از حکومت، طبیعتاً زمینهٔ فقهی با زمینهٔ حکومتی متفاوت بود و لذا فقه و اصول فقه

---

۱. المحلی، ج ۱، ص ۵۶.

از حکومت جدا شد. برای مثال، احمدبن حنبل را که به قول خودشان فقیه حدیث‌شناسی بود و کرامات زیادی برای او نوشته‌اند، نزد معتصم عباسی آوردند. معتصم تمایل به مسأله خلق قرآن داشت، و احمد قائل به قدیم بودن قرآن بود. او را نزد خلیفه می‌آوردند تا از حرف خود برگردد، ولی او بر دیدگاه خود پافشاری می‌کرد. روزی ۱۲۰تازیانه به او می‌زدند. او با بدنی خسته و کوفته به خانه باز می‌گشت. از طرف دستگاه جاسوسی می‌فرستادند تا از وضع او اطلاع یابد؛ مثلاً می‌گفتند: چون خلیفه چنین رفتاری داشته، از اطاعت خلیفه خارج شویم. او می‌گفت: نه، از اطاعت خلیفه خارج نشوید.

یا مثلاً ابوحنیفه در دستگاه نبود و جزء مخالفان منصور بود. منصور او را زندانی کرد و در زندان به او شلاق زد و او در همان زندان یا بلافاصله بعد از آزادی کشته شد[۱]. ابوحنیفه می‌گفت: حاکم، حاکم صحیحی نیست و ما باید خروج کنیم. در تاریخ بغداد آمده است: «کان أبوحنیفه یری السیف»[۲]؛ یعنی او قائل به مبارزهٔ مسلحانه بود. همچنین آمده است که ابوحنیفه مردم را به خروج با ابراهیم قتیلِ باخَمرا، برادر محمد نفس زکیه، تشویق می‌کرد. شخصی به او گفت که تو مردم را به خروج با ابراهیم تشویق کردی و برادر من رفت و کشته شد. چرا خود تو نرفتی؟ گفت: امانتهای مردم پیش من بود، و اگر نه من نیز می‌رفتم[۳]. ابوحنفه دغدغه خروج داشت، اما درپی احکام ولایی نبود. او فقط به فکر عوض کردن حاکم بود و در پی به دست گرفتن حکومت نبود[۴].

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۲۹.

۲. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۸۳.

۳. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۸۴ـ ۳۸۵.

۴. ابوحنیفه درباری نبود و جزء مخالفین بود. ابویوسف منشأ رواج گسترده فقه حنفی گردید و به دستگاه هارون رفت. ابویوسف ابتدا طلبه فقیری بود. در کتب اهل سنت دیدم که وقتی اولین بار برایش فالوده آوردند، گریه کرد. گفت من در کوفه آنقدر فقیر و بدبخت بودم که هرگاه از کنار دکان رد می‌شدم، آرزو می‌کردم فالوده بخورم و پولی برای تهیه آن نداشتم. حالا که آن را دیدم، از شدت شوق گریه‌ام گرفت. ابویوسف وقتی به عنوان فقیه به دربار آمد، سلطهٔ هارون را تأیید کرد. وی کتابی در باب خراج به نام کتاب خراج ابویوسف دارد که در شماره اوّلین کتب نظام مالی دولت اسلامی است. البته وی این کتاب را دربارهٔ کل اموال نوشته است؛ مثلاً در باب خمس و غنائم هم پرداخته که اختصاصی به خراج ندارد.

مالک تا حدی فقیه درباری بود. دهها فقیه دیگر نیز در کوفه بودند؛ مثل سفیان بن سعید ثوری که نه تنها موافق حکومت نبود، بلکه مخالف هم بود، لکن مخالفت او از این رو نبود که به ولایت قائل باشد. منصور دستور تعقیبش را صادر کرد و او مخفیانه زندگی کرد تا وفات یافت. یکی از مهم‌ترین مشکلات دنیای اسلام همین بود که چنین فقیهانی برای خودشان قائل به ولایت نبودند و به خلیفه به عنوان حاکم، حق می‌دادند که اعمال ولایت کند و ولایت او را نافذ می‌دانستند. آنها بر اساس این فقه، اصول فقه استنباطی را نوشتند. البته چنین نیست که فقه ولایی در فقه استنباطی نیامده باشد، بلکه گاهی در فقه استنباطی تأثیر گذاشته است. در مسأله معروف اجتماع امر و نهی که فقه استنباطی است، فخر رازی در کتاب اصولی، «المحصول»، تصریح می‌کند که طبق قاعده باید قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم و به بطلان نماز در خانه غصبی حکم کنیم، لکن چون خلفا در خانه غصبی نماز می‌خواندند و صحابه به آنان اقتدا می‌کردند، پس نماز در خانه غصبی صحیح است.

چون اینان ولایت را به گونه‌ای دیگر می‌دیدند، فقه از حکومت جدا شد و مردم قائل به ولایت علمی فقیه شدند، نه ولایت اجرایی. ما امروز ولایت علمی را رجوع به اهل خبره می‌نامیم. اگر فرد غیر متخصصی به ما بگویدکه برای فلان مرض باید فلان دارو را مصرف کنید، به سخن او اعتنا نمی‌کنیم، اما اگر متخصص بگوید، به سخن او گوش فرا می‌دهیم. این نکته همان ولایت علمی خبره است که در جامعهٔ انسانی، اصلی عقلانی و زیربنای تقلید است. البته کسی که گفته بود تقلید، کار بوزینه است، تقلید فارسی را با تقلید عربی قیاس کرده است. آنچه را که در فارسی می‌گویند: «خلق را تقلیدشان برباد داد»، در عربی با اصطلاح محاکات (از حکایت) تعبیر می‌کنند. مرادفِ فارسیِ واژهٔ تقلید عربی، «به گردن انداختن» و «به گردن گرفتن» است؛ مثل اینکه می‌گوییدسلامتی من به گردن دکتر است. مردم به تبعیت از مرجع تقلید، عمامه می‌پوشیدند، این کار همان تقلید فارسی یا محاکات عربی است.

اما چگونه طبیعت فقه به تدریج استنباطی شد؟ اهل سنت دیدند که حاکم کسی دیگر

است و فقها امثال ابویوسف و ابوحنیفه خود را حاکم نمی‌دانند. از زمان امام صادق علیه السلام نقطهٔ عطفی در تاریخ اسلام پیدا شد. ایشان شأن فقیه را از حد افتا به حدّ ولایت بالا برد و فرمود: «انّی قد جعلته علیکم حاکماً»[1]. در اینجا با قضایای سیاسی هم تداخل ایجاد شد، به این‌گونه که وقتی دیدند حاکم با خروج از معیارها و ضوابط اسلامی، شراب می‌خورد و غصب می‌کند، این سؤال ایجاد شد که چه باید کرد؟ این سؤال جوابهای مختلفی هم در جهان اسلام داشت. در بین شیعیان، تندترین جواب از زیدیها بود که معتقد بودند باید قیام مسلحانه حاکم را از حکومت بر کنار کرد. در میان سنیها خوارج موضع‌گیری شدیدی کردند و معتقد به قیام مسلحانه بودند.

یک فرقه قائل بودند که اگر حاکم به نوشیدن شراب امر کند یا از خواندن نماز نهی کند امتثال می‌کنیم. عده‌ای دیگر بر این نظر بودند که اگر سلطان خلاف شرع کرد، نباید از او تبعیت کرد؛ «لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق»[2]. رأی دیگر این بود که نباید مبارزه کرد، باید کناری نشست و کاری به حکومت نداشت. ما فقط یک رأی داریم که آن هم منحصر به امام صادق علیه السلام است. حاصل این رأی آن است که نه قیام مسلحانه، نه تأیید سلطان، نه کنار نشستن و کاری نکردن، بلکه خود شیعه در داخل حکومت اسلامی، حکومتی ایجاد می‌کند که امروزه آن را دولت در دولت یا دولت سایه می‌نامند. چنین دیدگاهی را از هیچ دانشمند اسلامی سراغ نداریم و این نظریه از ویژگیهای امام صادق علیه السلام است.

◻ امام صادق علیه السلام در شرایط امکان پذیر نبودن قیام وبه عبارتی درفضای تقیه این دستور را فرمودند؟

■ من در جای خود توضیح داده‌ام که کلمهٔ «در» در عبارت «دولت در دولت» قید نیست، ظرف است. مراد این نیست که ما همیشه باید در ظلّ یک حکومت زندگی کنیم و بعد دولت دیگری تشکیل بدهیم. مراد این است که شما خودتان تشکیل

---

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۷.

۲. الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۱، باب الحقوق؛ وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۱۵۷ـ۵۹.

دولت بدهید. اگر توانستید به طور کامل این کار را انجام دهید، انجام بدهید. قید نزده‌اند که حتماً باید دولتی بالای سرتان باشد. لذا نظر به دولت دوم نیست، بلکه نظر به این است که شما خودتان تشکیل دولت بدهید. اگر این طرح را که منحصر به امام صادق علیه السلام است، در نظر بگیرید، چه می‌شود؟ فقیه اهل‌بیت کاملاً با فقیه غیر اهل‌بیتی تفاوت پیدا خواهد کرد.

□ طبعاً فقه با چنین نظریه‌ای، به فکر تشکیل دولت مستقلی خواهد بود!

■ بله، طبعاً فقه در مباحث علمی برای خود ولایت می‌بیند و اهل‌سنت برای خودشان چنین ولایتی قائل نبودند. علم اصول نیز چنان که گفتیم، در اواخر قرن دوم تدوین یافت و اصول از همین فقهی گرفته شد که فقیه برای خود ولایت قائل نبود و ولایت را تابع بیعت مسلمین می‌دانست و مسلمین با هرکسی بیعت کردند، او ولی امر بود؛ هرچند فقیه نباشد.

حالا اگر فقه، ولایی بود، اصول چه فرقی با اصول فقه استنباطی می‌کرد؟ طبیعی است که اصول فقه هم ولایی می‌شد و مباحثی که در آن مطرح می‌شد، از این قبیل بود که حاکم چگونه باید انتخاب شود: با بیعت مردم یا با نص الهی؟ معیار در مصلحت چیست؟ آیا حاکم می‌تواند حکم الهی را عوض کند؟

ما در مباحث اجتهاد و تقلید گفته‌ایم که چون احکام اسلام تابع مصالح واقعی و نفس الامری‌اند و مصالح هم پیچیدگی خودش را دارند، اگر زمانی برای اجرای حکمی مشکلی پیش آمد، این مشکل دائمی نیست؛ چون با ملاکات نمی‌سازد، و باید به دنبال راه حل بود؛ مثلاً اگر در برهه‌ای برای اجرای حکم متعه مشکل پیش بیاید، این مشکل موقت است و چند راه حل دارد: یکی اینکه حاکم این حکم را بردارد. راه دیگر که پیشنهاد ماست، این است که حاکم هر چند نمی‌تواند این حکم را بردارد، اما می‌تواند قیودی بزند که آن مشکل اجرایی حل شود؛ چون خود احکام‌الله مشکل ندارند. از این رو، الآن در عقد دائم قید زده‌اند که باید ثبت محضری شود؛ مانند سندهای ملکی، اما ورقه محضر حکم الهی نیست. پیش از این، همه این امور به دست علما بود و علما مهر خود را بر آن می‌زدند و حساب و کتاب خاص خودش را داشت، اما بعدها برای انسجام دادن، دفتر نکاح درست

شد. یا مثلاً اگر ما در ایران دیهٔ کفار را کاهش دهیم، کشورهای غربی نیز با ما به همین شیوه عمل می‌کنند. در اینجا می‌توان با روشهای دیپلماسی به آنها فشار آورد، یا موقتاً حکومت مابه‌التفاوت را بدهد و یا به نحو مُصالحی و حکم ثانوی عمل کند، نه اینکه دیه کافر را مثل دیه مسلمان قرار دهیم، بلکه دیه کافر همچنان هشت صد درهم باشد، لکن فعلاً دیه کافر، کامل گرفته شود؛ مثل اینکه الآن به دلیل برخی مشکلات، مالیات زاید بر وجوه شرعی می‌گیرند. چون اجرای این حکم فعلاً برای کشور اسلامی مشکل درست کرده و این مشکل ممکن است در آینده حل بشود، تا آن زمان اینگونه عمل می‌کنیم.

□ ضوابط تدوین فقه ولایی راچگونه ترسیم می‌کنید؟

■ فقه ولایی ضوابط خاص خودش را دارد. متأسفانه ما برای آن اصولی تدوین نکرده‌ایم. این مانند آن است که بحث ولایت فقیه را مطرح کنیم، اما از کیفیت انتخاب فقیه سخن نگوییم. الآن بعضی معاصران ما که درباره ولایت فقیه نوشته‌اند، اشکالاتی به نصب فقیه به عنوان حاکم وارد کرده‌اند.

در بحث ولایت فقیه گفته‌ام که اولین بار صفویان ولایت فقیه را به معنای تصدی اجرایی جامعه، اجرا کرده‌اند. شاه طهماسب به مرحوم محقق کرکی نامه‌ای نوشته است که متن آن در برخی از کتابها از جمله در کتاب شهداء الفضیله مرحوم امینی آمده است[1]. در این نامه مناصب و اختیاراتی برای فقیه تعیین شده است؛ مثلاً گفته شده است؛ که ایشان می‌تواند رؤسای عسکر را عزل و نصب کند.[2] حتی در آن به امور عرفی اشاره شده است؛ مانند اینکه اگر محقق کرکی بخواهد به عراق برگردد، اگر رؤسای عشایر از ایشان دیدن کردند، از ایشان انتظار بازدید نداشته باشند[3]. به طور دقیق، به مقام و جایگاه مرحوم کرکی توجه شده است.

من در بحث ولایت فقیه میان این فرمان شاهی که در حدود سال نهصد و اندی نوشته

---

۱. شهداء الفضیلة، ص ۱۱۰ـ۱۱۳.

۲. شهداء الفضیلة، ص ۱۱۲.

۳. شهداء الفضیلة، ص ۱۱۳.

شده است و بین نامه رئیس سربه‌داران به شهید اول مقایسه‌ای کرده‌ام[1]. رئیس سربه‌داران بدون اشاره به مسأله ولایت فقیه از ایشان دعوت می‌کند که از لبنان به خراسان برود تا حکومت شیعی تشکیل شده در سبزوار را اداره کند. این دو نامه دویست سال با هم فاصله دارند.

یکی از علمای معاصر ما که بحث ولایت فقیه را مطرح کرده‌اند مرآة العقول[2] مرحوم مجلسی را در این بحث ندیده‌اند. ایشان در مرآة العقول ذیل حدیث عمر بن حنظله از بعض افاضل ـ که ندانستیم مرادش کیست[3] ـ نقل می‌کند که دو وجه در «جعلته علیکم حاکماً» محتمل است، سپس اشکالاتی را مطرح می‌کند که آن اشکالات از اشکالات این معاصر[4] ما مهم‌تر است. ما معتقدیم باید در جای مناسبی به این اشکالات جواب داده و هم به اصل ثبوت فقه ولایی، و هم به حدود آن، کیفیت انتخاب ولی فقیه و دایرهٔ اختیاراتش و مباحث دیگر پرداخته شود؛ مثلاً امام خمینی‌ﷺ در کتاب بیع نوشته‌اند: «فإن وُفّقَ أحدهم لتشکیل الحکومة یجب علی غیره الاتّباع»[5]. این مطلب مهمی است. ما گفته‌ایم که وقتی ولیّ فقیه حکمی دارد که مجتهد دیگر آن را می‌داند، چگونه باید از او اتباع کرد. اینها مسائل زنده‌ای هستند که باید مجموع این مباحث را در یک جا با عنوان «اصول فقه ولایی» گرد آورد.

□ به نظر شما فقه ولایی با اصول ولایی‌اش، از نظر ساختار در کدام بخش از اصول وارد می‌شود و شامل چه مسائلی است؟

■ به نظر ما در بحث اجتهاد و تقلید، باید فصلی را با عنوان شرایط مفتی گذاشت و در این فصل، مبحثی را به اختیارات فقیه، حجیت فتوای فقیه، رجوع در قضاء و... اختصاص داد. از مباحث دیگر دربارهٔ اصل ولایت فقیه، این است که اساساً ولایت او ثابت است یا

---

۱. الشهید الأول، حیاته و آثاره، ص ۳۷۲ـ۳۷۳؛ شهداء الفضیلة، ص ۸۹ـ ۹۱.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳. شاید مراد آقا حسین خوانساری یا محقّق سبزواری است.

۴. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۰۹ ـ ۴۱۷.

۵. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۴.

نه؟ اگر ثابت نباشد، باید در آن به بررسی ولایت عدول مؤمنین و نحوهٔ ولایت آنان، تنفیذ این ولایت و مسائلی چون انتخاب، رأی‌گیری، شورا، انتصاب و صلاحیتهای لازم پرداخت؛ مثلاً بنده بیشتر به این دیدگاه تمایل دارم که فقیه اگر در خمس و سهم امام و زکات و مانند آن به شخصی وکالت می‌دهد، نباید ولایت در انفال مانند تقسیم جنگلها یا رؤوس جبال را به عهده کس دیگری بگذارد. خود فقیه باید تقسیم کند. بعضی مسائل را تصدّی کند و مباشرت او شرط است. علت اینکه این شرط را گذاشته‌ام آن است که مسائل مالی مهم امروز در دنیای اقتصاد از حساسیت و اهمیت بسیار برخوردار است؛ مثلاً کل معادن نفت در ایران حساب خاصی دارد و یکی از سرمایه‌های مهم ایران است. بخشهایی از مسائل مالی دولت اسلامی نیز مهم است و خود ولیّ فقیه باید متصدی شود و حتی حق واگذاری چنین اموری را به غیر ندارد.

۵

سابقه و ثمرات نگرش تاریخی در استنباط فقهی*

□نگرشهای تاریخی در فهم فقه و اصول چه نقشی دارد و کاربرد آن چیست؟ آیا توجه به مسائل تاریخی می‌تواند استنباط فقهی ما را متحول کند؟

■ ابتدا باید بگویم کار شما، کار بسیار مثبتی است که دغدغه‌های طلاب جوان را پی‌گیری و مسائل فقه و اصول را از نگاه آنان بررسی می‌کند. احساس می‌کنم چند سالی است این فکر جدی میان طلاب حوزه ایجاد شده که باید کارهای ریشه‌ای انجام دهند و واقعاً حوزوی فکر کنند. در گذشته در حوزه نجف، وضع کاملاً متفاوت بود. امتیازی که در نجف درک کردیم و البته در زمان طلبگی ما ضعیف شده بود، این بود که به خاطر سُنّی بودن حکومت رسمی، طلاب تأثیر مستقیم در حکومت نداشتند و بیشتر مشغول بحث و تحقیق بودند، حتی در تابستان کلاسها را تعطیل نمی‌کردند. مرحوم شیخ علی ستاری، از اهل بروجرد، می‌گفت که من وسط روز، تخم مرغ را در مدرسه مرحوم بروجردی در لب حوض می‌گذاشتم و نیم ساعت بعد پخته می‌شد! دمای هوا در تابستان، آن‌هم در سایه، به طور طبیعی ۵۰ درجه بود. تعطیلات رسمی نجف، ماه رمضان و دهه محرم و صفر بود. در ماه رمضان بزرگان یک درسی مثل قاعدهٔ «لاضرر» می‌گذاشتند. تصور کنید که بیشتر

---

* دوماهنامهٔ خط، ش ۲، خرداد و تیر ۱۳۸۹، ص ۸۸ ـ ۹۹.

اوقات شبانه روز درس می‌خواندند. در صحن حرم یا بازار، طلبه ها غالباً با هم مشغول بحث بودند. از این جهت فضا برای باز کردن ذهن خیلی خوب بود. وضع طوری بود که بقالها هم تقریباً استصحاب و امثال آن را یاد گرفته بودند. یکی از دوستان من که بقّال بود، می‌گفت: من می‌دیدم شما طلبه‌ها می‌گویید: «الزائد کالناقص». هرچه فکر کردم، دیدم این حرف نامربوطی است که چیزی هم زائد باشد و هم ناقص. امروز برای خودم پلوماش پختم. و بیش از اندازه در آن روغن ریختم و دیگر قابل خوردن نبوده تازه فهمیدم که حق با شماست: «الزائد کالناقص».

این کار بسیار خوبی است که تعدادی از جوانهای با استعداد، علاقه‌مندند که در فقه و اصول کار کنند. حالا که نظام تثبیتی پیدا کرده، این بخشها باید با جدیت پی‌گیری شود و این کار جز با بحث، بررسی، انتقاد، دلسوزی و کاوش ممکن نیست. اینکه نسل جوان ما واقعاً به فکر فقه، اصول، کلام اسلامی و مطالب دیگر مثل اقتصاد اسلامی و جامعه شناسی اسلامی باشد، کار ارزشمندی است.

در پاسخ به سؤال شما باید گفت که نقش تاریخ در فقه و اصول، قطعاً بسیار مؤثر است. البته این بحث جدیدی در حوزه‌های ما نیست و در قدیم نیز مطرح بود. در نجف، معمولاً عنصر تاریخ در فقه لحاظ نمی‌شد و در اصول بیشتر، ذهنیات و احتمالات مطرح بود، اما در حوزه علمیه قم که متأثر از آیة‌الله بروجردی است، ایشان اهتمام داشت که عنصر تاریخی را در فقه و حتی در اصول جاری کنند. البته هر چند در تمام اصول موفق نشدند، اما طرح اصلی ایشان، آوردن عنصر تاریخی و نقش تاریخی بود. حدود صد سال قبل، یکی از علمای حوزه نجف مرحوم شیخ الشریعة اصفهانی بود. ایشان حدود ده سال بعد از صاحب کفایه در سال ۱۳۳۹ وفات یافت. وی تا حد زیادی به مصادر اهل سنت، قضایای تاریخی و رجالی واقف بود و تا حدی این طرز تفکر را داشت، اما امکانات صد سال قبل نجف، محدود بود. در آن زمان، نسخ خطی کمی‌داشتیم، ولی الآن منابع فراوانی داریم. در آن زمان امکانات رایانه‌ای نبود و باید با خون دل تحقیق می‌کردند.

هنر ما این است که بتوانیم با مجموعه امکانات کنونی و با پشتکار، جدیت و اخلاص که علمای قدیم ما داشتند، آمیزه‌ای درست کنیم و در مجموعه‌ای که آن را معارف دینی نامیده‌ایم، کارساز باشیم. این کار بسیار عالی‌ای است و امیدواریم دوستان در این قسمت زحمت بکشند.

باید کار گذشتگان را دائماً تکمیل کنیم؛ مثلاً علامه یا محقق (رضوان‌الله علیهما) در کتب فقهی خود، روایات را می‌آوردند، ولی بررسی متنی در مصادر اولیه نمی‌کردند. برای نمونه، علامه غالباً از کتاب تهذیب، حدیث نقل می‌کند و طبق همان کتاب حکم می‌دهد؛ گاهی طبق سند کتاب تهذیب حدیثی را ضعیف می‌داند، ولی همان حدیث، در کتاب کافی سند صحیح دارد. معلوم می‌شود که ایشان کافی را ندیده است. این واقعاً تعجب‌آور است؛ چون ملاحظه متون مختلف، از اولویتهای کار ماست.

اولین کسی که به فکر افتاد و برای اولین بار در کارهای فقهی به مقابله و مقایسه متون و اسناد پرداخت، مرحوم صاحب معالم در منتقی الجمان بود. با اینکه این کار خیلی دیر شروع شد، ولی متأسفانه بعد از صاحب معالم پی‌گیری نشد. اگر در سال ۱۰۰۰ هجری این کار به دقت بیشتری پی‌گیری می‌شد، الآن وضعیت کتبی مانند جواهر و مستمسک فرق می‌کرد. مرحوم آیة‌الله بروجردی اصرار داشت که این کار در جامع الاحادیث به دقت پی گیری شود، حتی اختلاف «واو»، «فا» در کتب اربعه بلکه در همه کتب بررسی شود. آقای خویی این شیوه را مقداری ادامه دادند، اما آن را کامل نکرد.

سنّیها این کار را از قرن سوم شروع کردند. در قرنهای سوم، چهارم و پنجم زحمت زیادی کشیدند. بسیاری از اسناد و متون را با هم مقایسه کردند، اما ریشه‌های کار اهل سنت ضعیف است.

نخستین نوشته‌هایی که بین صحابه داریم و حتی خود سنیها نقل کرده‌اند، از حضرت امیر علیه‌السلام است. امام صادق علیه‌السلام چنان به استحکام در کار اصرار می‌ورزیدند که به شاگردان

خود می‌فرمودند:

اکتب و بثّ علمك فی إخوانك فإن متّ فأورث کتبك بنیك فإنّه یأتی علی الناس زمان هُرَجٍ لا یأنسون فیه إلّا بکتبهم[1].

عبیدالله حلبی پس از نوشتن کتاب خود، آن را نزد امام صادق علیه السلام برد، آن حضرت فرمودند: «أتری لهؤلاء مثل هذا؟»[2] این سخن امام، کلام خیلی دقیقی است.

در این مسیر مرحوم صاحب معالم، منتقی‌الجمان را نوشت، اما متأسفانه بعد از ایشان، این روش به این ظرافت و لطافت پی‌گیری نشد، تا اینکه مرحوم بروجردی آن را پی‌گرفت. البته مرحوم فیض نیز در وافی به اختلاف متون پرداخته، اما اولاً، وافی فقط به کتب اربعه پرداخته است و ثانیاً، بیشتر اختلافهای ملموس را آورده است. به جز ایشان مرحوم صاحب وسائل نیز که حدود قرن یازدهم می‌زیسته، به این امر اهتمام می‌ورزیده است، اما خیلی کم. وی شاید حدود بیست درصد از موارد اختلاف را آورده و هشتاد درصد و یا بیشتر را رها کرده است، با این حال، کتاب وسائل در فقه ما اصل قرار گرفته است.

در مباحثات طولانی نجف غالباً به بررسی متن، شواهد تاریخی و مانند آن نمی‌پرداختند؛ لذا ممکن بود چند ساعت یا یک عمر بحثی کنند که ریشه‌های آن خشک بود.

امثال مرحوم شیخ الشریعه، در زمان خود این راه را طی کردند، ولی کار آنان پی‌گیری نشد.

نگاه تاریخی به مسأله موجب می‌شود تا به جای صرف فکر در تجریدیات و انتزاعیات، به واقعیتهای خارجی بپردازیم. یک مرحله از این واقعیات خارجی، نگاه تاریخی است. جنبهٔ تاریخی می‌تواند به لحاظهای مختلف، حتی در علومی چون اصول که نزد ما جنبه عقلی دارد، تأثیرگذار باشد. بحثهای تاریخی زاویه‌ها و ریشه‌های یک بحث، نقطه تأثیر آن بحث در کل تفکر دینی، و چگونگی شکل گیری معارف دینی را روشن می‌کند و بر نتیجه نهایی کاملاً تأثیر می‌گذارد.

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۸۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۳۱.

نگرش تاریخی، نه تنها در فقه و اصول، در شکل گیری روایات نیز دخالت دارد؛ مثلاً روایات طبی نقل شده از پیامبر اکرم ﷺ اگر با خصایص تاریخی و جغرافیایی در نظر گرفته شود، با روایات امام رضا و یا عسکریین علیهما السلام که در سامرا بودند، متفاوت است؛ چرا که مدینه و مکه گیاهان دارویی کمی‌دارند. مکه وادی غیر ذی زرع است و طبیعتاً اقتضا می‌کند که داروهای گیاهی زمان رسول خدا بسیار محدود بوده باشد. بر این اساس، باید محیط صدور روایت را در نظر گرفت.

تاریخ تدوین فقه و اصول

در بخش فقه و اصول، ما باید نکات بسیار مهم‌تری را در نظر بگیریم. در این بخش باید دانست اولین مباحث دینی مطرح شده در میان مسلمانها که حتی مقدم بر حدیث است، فقه و تفریعات فقهی است. بخش بزرگی از آن در بین فقهای مدینه بود و حدود سالهای هفتاد و هشتاد شروع شد. همین زمانها سرآغاز بحثهای فقهی و تدوین فقه بود. این مباحث از مدینه آغاز شد و بعدها به کوفه رسید و مکتب کوفه شکل گرفت که مکتبی بسیار غنی است. پس تولید علم ما در بخش مربوط به منقول، از سال هشتاد شروع شد و تا سال ۱۵۰ ادامه یافت. حدود نود درصد تولید علم ما در این فاصلهٔ زمانی است. از سالهای ۱۶۰ تا ۱۸۰، بحثهای رجالی شروع و به تدوین علم رجال منتهی شد. حدود سال ۱۸۰، آغاز بحث اصول است. رسالة الأُم شافعی که در حدود سال ۱۹۰ق نوشته شده، اولین کتاب اصولی موجود در نزد ماست. بیشتر مباحث این کتاب درباره خبر واحد و مرسل است، نه درباره اصولی که اکنون داریم. می‌بینید که علم اصول از فقه گرفته شده است.

با روشن شدن فلسفهٔ وجودی اصول و تاریخ و خصوصیات آن، به راحتی می‌توان در مسائل اصولی پیش رفت. صرف‌نظر از رسالهٔ شافعی، از همان اوایل تولد علم اصول،عمدتاً بحثهای اصولی درباره «حجت» بود که به دو شاخه اساسی تقسیم می‌شود. من نام شاخه اول را «حجت ثبوتی» یا «مصادر تشریعی» گذاشتم که مثلاً آیا قیاس یا

اجماع، حجت است یا نه؟ حجیت کتاب و سنت مورد اتفاق بود. اهل سنت علاوه بر کتاب و سنت، اجماع را نیز به عنوان دلیل، بلکه مصدر تشریع مانند کتاب و سنت به حساب آوردند. اجماع در میان اهل سنت به عنوان یکی از مصادر طرح شد و قیاس را نیز به این عنوان بیان کردند.

این‌گونه از بحثهای اصولی از زمان صحابه و از زمان خلیفه دوم شروع شد، نه در زمان تدوین اصول؛ یعنی در سال ۱۷۰ق. تاریخ آن نیز بسیار واضح است. در آن زمان، مسئولین حکومت، معتقد بودند مطالبی که داریم، نه در قرآن هست و نه در سنت. سؤال اساسی این بود که در مواجهه با موضوعات جدید که در زمان پیامبر مطرح نبود، چه باید کرد؟ عمر اولین اقدام را در این زمینه انجام داد و مجمع مشورتی حدود سی نفره‌ای تشکیل داد که با آنها مشورت و توافق و نتیجه را با عنوان اجماع مطرح می‌کرد. ریشه‌های اجماع به این مجمع مشورتی بر می‌گردد، نه به اجماع سقیفه. گاهی هم خود عمر «رأی» داشت. البته «رأی» را ابوبکر شروع کرده بود. ابوبکر مرد سالخورده‌ای بود و دوران حکومتش دو سال و اندی به طول انجامید. عمر تقریباً ده سال قدرت داشت و در این مدت به جهت فتوحات، مسائل جدیدی پیش می‌آمد. او می‌گفت رأی خود را در مورد موضوعات جدید بیان می‌کند. این در قرن اول بود. در اوایل قرن دوم، ربیعه، فقیه مردم مدینه، نیز اصطلاح «رأی» را به کار می‌برد و به همین دلیل، او را «ربیعة الرأی» نامیدند. بعدها اصطلاح «رأی» در کوفه «قیاس» نامیده شد. خلاصه باید دید زیربنای یک قسم از مباحث مربوط به حجت در زمان صحابه چه بود؟ بر چه تفکراتی استوار بود؟ صحابه برای حل آن مشکل چه کردند؟

از طرف، دیگر در این مسائل دو گونه موضع‌گیری شد: عمر معتقد بود که در مسائل جدید باید به رأی و اجماع عمل کرد، اما علی بن ابی طالب علیه‌السلام قرآن و سنت را مبنا قرار می‌داد. این دو موضع‌گیری در میان فرق اسلامی تا امروز وجود داشته است. این دست از مباحث اصولی مطرح در بین صحابه، از مسائل و شاخصه‌های مذهب ماست. برخلاف شاخهٔ دوم مباحث حجت که در سال ۱۷۰مطرح شد؛ مثلاً آیا صیغهٔ «إفعل» ظهور در وجوب دارد یا نه؟ خبر واحد حجت است یا نه؟

آن زمان، یک خط فکری مطرح بود که یکی از لوازم این تفکر، «حسبنا کتاب الله»[۱] است. تدوین سنن در زمان عمر مطرح شد، ولی او آن را منع کرد[۲]. هدف عمر فقط جلوگیری از نوشتن نبود، بلکه او در صدد نهی از تدوین سنن بود. امیرالمؤمنین علیه السلام بر تدوین سنن اصرار می‌ورزید. لذا در زمان خلافت آن حضرت در کوفه کتابی به اسم کتاب السنن و الأحکام و القضایا بود که معروف است از ایشان است[۳]. آن حضرت معتقد بود که قرآن با سنت، تبیین و تفسیر می‌شود و سنت فقط قولی نیست، بلکه برای مثال وقتی آیه ﴿أَقِيمُوا الصَّلوة﴾[۴] نازل می‌شد و پیامبر هم نماز می‌خواند، مردم بین این دو جمع می‌کردند. وقتی قرآن دستور داد: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[۵]، مردم این را با سنت رسول‌الله صلی الله علیه و آله جمع می‌کردند. بر این اساس، کتاب باید با سنت تبیین شود.

اگر در همان عهد با وجود آن اختلافات، سنت تدوین می‌یافت و حتی اگر کار تدوین در عهد صحابه انجام می‌شد، تا چه اندازه سبب اتحاد مسلمانان بود؟ برای مثال، در معظم نصابهای زکات، ما با سنیها مشترک هستیم. علتش فقط این است که نوشته شده است.

مراد ما از این تدوین سنت، سنن پیامبر صلی الله علیه و آله در وضو، غسل، تیمّم، نماز و... است. بعدها اهل سنت پی‌بردند که به آن نیازمندند و به شدّت پی‌گیری کردند، اما زیربناها ضعیف بود. در صورت تثبیت این مطالب در حوزه‌های خودمان، می‌توان با علمای اهل سنت تعامل بهتر داشت؛ زیرا در این روش، ما با لغت عام صحبت می‌کنیم. البته جواب کلی آنها معلوم است: قسمت مربوط به صحابه را با قداست صحابه حل می‌کنند و قسمت دیگر، مباحث علمی است که نظریات متفاوتی دارند. این نگاه چقدر ارزیابی علم و موضع‌گیریها را تغییر می‌دهد؟! چقدر به وضوح مسأله کمک می‌کند؟!

---

۱. صحیح بخاری، ج ۷، ص ۹.
۲. الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۲۱۷.
۳. فهرست النجاشی، ص ۱۶، الرقم ۱.
۴. انعام (۶): ۷۲.
۵. مائده (۵): ۹.

پس دو شاخه از مباحث حجت در اصول هست: یک شاخه حجتی است که به مصادر تشریعی برمی‌گردد. که این مباحث از عهد صحابه مطرح شد و از شاخصه‌های مذهب است. هیچ‌گاه عالم شیعه اجماع علمارا به خاطر اجماع بودن آن حجت نمی‌داند؛ چون ماهیت اصولی این بحث در شیعه با اجماع اهل سنت بسیار تفاوت دارد. اجماع در اصول اهل سنت، از مصادر تشریعی است، ولی در اصول شیعه، از طرق اصول مسائل تشریعی.

شاخهٔ دوم مباحث حجت، مباحثی از قبیل دلالت صیغه افعل بر وجوب یا حجیت داشتن یا نداشتن خبر واحد است. اختلاف در این‌گونه مباحث، در همه مذاهب و مکاتب اسلامی موجود است. حالا با این آگاهیهای تاریخی،در هر مسأله اصولی به خوبی تشخیص خواهید داد که آن مبحث در چه زمانی و چرا مطرح شده است؟ مسیر این مسأله چه بوده است؟ با این برداشت تاریخی، هم جایگاه مسائل و اصول روشن شد و هم نحوهٔ برخورد با آن.

وقتی مسائل اصولی در سال ۱۷۰ق تدوین شد، به فکر افتادند مسائلی از فقه را که زیربنای اندیشه‌های فقهی بود، جدا کنند و با تفکیک مبادی تصدیق یا مبادی ادراکی از علم فقه، درباره هر یک به طور جداگانه بحث شد. چون فقه بر اینها مبتنی می‌شد، نام آن علم اصول فقه یا أسس الفقه شد. طبق این معیار هر مسأله را که زیربناست و در ده یا صد مسأله از ابواب فقه تاثیر دارد، در اصول قرار می‌دهیم. کاری که در قرن دوم شروع شد، دسته‌بندی زیربنایی فقه بود. پس این کاری که به نام فقه و اصول در ۱۲۰۰سال در دنیای اسلام انجام شد، اکنون چهره‌اش را برای شما نشان می‌دهد. با آن ضوابطی که گفتم، هم جایگاه مسأله که مثلاً فقهی است یا اصولی، و هم کیفیت نتیجه‌گیری روشن می‌شود. با این آگاهیها پی می‌برند که کفایه این ضابطه و معیاربندی را ندارد و برخی مسائل فقهی نیز در آن مطرح شده است.

اگر در نگارش کتب درسی از ابتدا بنا را بر همخوانی با واقعیتهای تاریخی می‌گذاشتیم، اولاً، لازم نبود کتابی که در دوره سطح نوشته شده، در سه دوره باشد، بلکه می‌شد آن را در

دو دوره نوشت؛ چون غالباً سطح تحصیلی طلبه‌ها سیکل یا دیپلم است یا دانشگاهی‌اند و مثل سابق نیست که از مکتب آمده باشند. با اینها نباید معاملهٔ صد سال پیش را داشت. باید کتابی نسبتاً وزین به ترتیب حلقات، داشته باشیم و این را کتاب اوّل قرار داد و بعد یک کتاب بالاتر و بعد هم به درس خارج می‌رسد. ثانیاً، می‌توانستیم از همان اول اندیشهٔ طلبه را به صورت درستی شکل دهیم؛ به گونه‌ای که طلبه از همان ابتدا بفهمد که اصول فقه بر اثر چه نیازی تدوین شد. با این روش او می‌فهمد که بعد از پیامبر اکرم ﷺ، بحثهایی درباره فقه و زیربنای معارف دینی شروع شد و این بحثها ابتدا درباره اضافه شدن مصادر جدید به اضافه کتاب و سنت بود.

فرض کنید کتاب کفایه سیزده امر در مقدمه و هشت مقصد و یک امر هم در خاتمه دارد. سیزده امرِ مقدمه،عبارت‌اند از بحث اوّل درباره علم و موضوع کل علم، از مقدمه دوم تا سیزدهم درباره وضع، بعد از آن، درباره معنای حرفی و غیر حرفی، و مشترک، و مشتق و غیر مشتق، و صحیح و اعم است که همه به وضع برمی‌گردند. پس دوازده امر آن، به وضع و مباحث پیرامونی آن برمی‌گردد. اما آیا بهتر نبود که این مقدمات را مقدمهٔ بحث ظهورات قرار دهیم؟ فرض کنید اصول را به پنج بخش تقسیم کنیم و هر کدام، یک مقدمه داشته باشد. قبل از ورود به اصول عملی، در مقدمه به تاریخ اصول عملی، خصوصیات آن و مباحثی از این دست بپردازیم. یک بحث هم درباره ظهورات داشته باشیم.

چرا باید این دوازده مقدمه را مقدمهٔ علم اصول قرار دهیم؟ اگر به جای اینها، تاریخچه تدوین قانون در بشر می‌گذاشتیم، بیشتر به کار اصول می‌آمد؛ مباحثی چون: قدیم‌ترین قوانین بشر چه بود؟ بعد از آن، چه شد؟ یا مبنای قانونی کشورهای اروپایی چیست؟ تفکرات مارکسیستی درباره قانون و تفسیر چیست؟ قانون در دنیای جدید چه زیربناهایی دارد؟ هر طلبه با خواندن این تاریخچه و آگاهی از چگونگی و فلسفه قوانین کشورها، وارد علم اصول شود: «تعرف الأشیاء بأضدادها».

همچنین می‌توان مجموعه کارهای دانشکده‌های حقوقی دنیا از جمله ایران را درباره

قانون، ارزش قانون، الزامی بودن، یا نبودن قانون الزامی گرفت. طلبه با خواندن این مباحث می‌فهمد که نظارت مارکسیست‌ها درباره قانون چیست؟ آنان قانون را تجلی جامعه طبقاتی و تابع زیربناهای اقتصادی می‌دانند که خود قانون یکی از روبناهای اجتماعی است. به نظر می‌رسد ابتدا این مباحث باید به جای دوازده مقدمه در مبحث ظهورات، آموزش داده شود تا طلبه حقیقت قانون را بداند. در مقدمات می‌گوییم که اصول در اسلام، بر مبنای حجیت بنا شده و حجیت مورد بحث از زمان صحابه و بعد از پیامبر، حجیت ثبوتی در مصادر تشریع است و صحابه چه گفتند و این به حجیت قیاس منجر شد.

بعد از این مقدمه،در بخش اول درباره کتاب، حقیقت کتاب و برخوردهای مسلمانان با سنت، حقیقت سنت، وضع سنت رسول خدا ﷺ، و نقش خلفا در سنت، نیز درباره قیاس که اهل سنت به آن قائل شدند، ریشه‌های قیاس و علت پیدایش آن، همچنین درباره اجماع، حقیقت آن، کافی بودن یا نبودن اجماع اهل حل و عقد و چگونگی تحقق یافتن اجماع و ارزش اتفاق نظر اهل حل و عقد بحث شود.

بخش دوم اصول، اصولی است که طریقیت و دلیلیّت دارند. یکی از آنها ظواهر است که مباحث وضع هم در آن می‌گنجد. این بحث شامل یک بحث کبروی درباره حجیت ظواهر است. آنچه در غرب تحت عنوان هرمنوتیک مطرح است، همین بحث حجیت ظواهر است.

بحث دیگر تشخیص صغریات است که مثلاً صیغهٔ امر ظهور در وجوب دارد یا نه. همچنین در این بخش می‌توان کلیاتی مثل کیفیت وصول به ظهورات و چگونگی تشخیص وجوب امر در کتاب و تشخیص استحباب در سنت و روایات و... را مطرح کرد.

مسأله خبر واحد که طریق بسیار مهمی است، سپس مسائل استحسان، ذوقیات، حوادث جدید، ضرورات، قاعدهٔ «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و... نیز مطرح می‌شود.

بخش آخر کتاب همان اصول عملی است که وظیفه عملی به شمار می‌رود در واقع طریقیت ندارد، اما چون وظیفه عملی را مشخص می‌کند، به طرق ملحق می‌شود.

فرض کنید دانشجویی به حوزه می‌آید. حدود یک سال و نیم طول می‌کشد تا این کتاب را بخواند، اما در عوض درمی‌یابد با که نزاع داریم، موضع ما در برابر دنیای خارجی چیست، با فرهنگ امروز یا با سنی چه بحثی داریم. به این ترتیب طلبه با بصیرت واقعی وارد بحث می‌شود.

این تازه دوره اول است. در دوره دوم، همین بحثها به صورت متکامل و بسیار قوی‌تر و دقیق‌تر می‌آید و این زمینه‌ای برای بحثهای خارج می‌شود.

ممکن است عده‌ای از طلاب در بررسی قانون و چگونگی قانون‌گذاری در کل کشورها تخصص پیدا کنند. این می‌تواند در بصیرت و گشودن افق دید فقیه و مجتهد بسیار مؤثرباشد.

ورود عنصر تاریخی در تفکرات ما، بسیار کارگشاست. این سوال اوّل شما بسیار ضروری است و با مصاحبه حل نمی‌شود، بلکه باید تمام تفکر شما در طول تحصیل همین باشد. باید هم تاریخ عمومی را در نظر بگیرید، هم نحوه کار ائمه علیهم‌السلام را در زندگی و سنوات و حکومتهای مختلف و هم وضع اجتماعی و مانند اینها را.

برنامه‌ریزی پژوهشی

به اعتقاد من باید در «کل فضای اسلامی» اندیشید، نه در فضای محدود شیعی خود، بلکه باید در کل فضای بشری فکر کرد. کاملاً باید طلاب را مسلط کنیم تا در مواجهه با علمای اهل سنت، ادراکات ما برای آنها سبک جلوه نکند. بعضی بزرگان به گمان خود اصطلاحات اهل سنت را به کار می‌برند، امّا خود علمای اهل سنت می‌گویند شما از اصطلاح ما بی‌خبرید. یا مثلاً درباره حدیث «لاضرر»، قبل از شیخ الشریعه، بحثهایی رایج بود، ولی ایشان مقداری به بحث شکل جدیدی داد و این حدیث را از مصادر عامه نقل

کرد. مصدر ایشان مسند احمد بن حنبل است. این مسند از عبادة بن صامت است[۱]. بعد از شیخ الشریعه، آقایان علما تأیید کردند که جناب عبادة از صحابه‌ای است که می‌توان او را پذیرفت؛ در حالی‌که این روایت در مسند احمد نیست و شیخ الشریعه دچار اشتباه شده است. بعد از ایشان نیز با اعتماد به شخصیت پژوهشی شیخ الشریعه، بدون تحقیق به گفته ایشان استناد شده است.

قضیه از چه قرار است.این مسند احمد که راوی آن پسر احمد است، به حسب صحابه تبویب شده است: مسند ابوبکر، مسند عایشه، مسند فاطمه زهرا و.... بعد از عده‌ای از این مسندها، پسر احمد ـ به اصطلاح امروزی ـ مستدرکی بر روایات پدر نوشته و احادیثی را که پدرش نیاورده، آورده است؛ مثلاً در مسند ابوبکر، پدر پنجاه روایت و پسر ده روایت آورده است. این مستدرک در آن کتاب چاپ شده و در کتب اهل سنت از آن به «زیادات عبدالله ابنه» بر کتاب پدرش یاد می‌کنند. سند این زیادات هم مانند آنهاست، ولی احمد به آن اعتقاد نداشته است؛ از جمله به حدیث «لاضرر» اعتقادی نداشته و آن را در «مسند عباده» نقل نکرده است، اما پسر در مستدرک خود آورده است. مستدرک با کتاب پدر یکجا چاپ شده است. وقتی چنین اشتباهاتی رخ می‌دهد، اهل سنت درباره علمای شیعه قضاوت غلط می‌کنند.

الآن امکانات ما بیشتر شده و باید کارهای گذشتگان را پی گیری و تکمیل کنیم. کشورهایی مثل کشور ما، دردی به نام بی‌برنامگی دارند که باید طلاب جوان از همان ابتدا برنامه را در نظر بگیرند. در کشور ما این درد بیماری مزمن شده است. نباید بدون برنامه وارد کار شد. ابتدا باید دید که کجا هستیم و چه می‌خواهیم انجام دهیم. باید افق آینده، وسیله و هدف خود را مشخص و مراحل رسیدن به هدف را درجه‌بندی کنیم. باید آگاهانه قدم برداشت تا اگر به مقصد هم نرسیدیم، دیگران کار را پی‌گیری کنند. برای مثال، اگر گروهی از فضلا بخواهند درباره کتاب جواهر به عنوان یک فرهنگ جامع شیعی

---

۱. مسند احمد، ج ۵، ص ۳۲۷.

تحقیق کنند، باید از همان ابتدا بدانند که مراد ما از احیای کتاب جواهر چیست. آیا چون جواهر یک کتاب کامل فقهی است، می‌خواهیم کاری کنیم که فقیه با وجود این کتاب به کتاب دیگری مراجعه نکند. بنابراین به وسائل، کافی و تهذیب مراجعه و اختلافات احادیث را استخراج می‌کنیم؛ چون در غیر این صورت، خود فقیه باید این کار را بکند. پس باید درجه بندی کنیم: ۱.بخش حدیثی؛ ۲. بخش اقوال؛ ۳. بخش اصولی؛ ۴. بخش لغوی. باید نود درصد تحقیقات این بخشها را انجام دهیم و ده درصد دیگر چیزهایی است که خود فقیه باید به آنها برسد؛ مثلاً شاید او به نسخه‌ای دست یابد که ما در اختیار نداریم. یا مثلاً در اقوال جواهر ده درصد اقوال را ذکر کرده و در جای دیگر بیست درصد را ما باید این کتاب را یکنواخت سازیم و همه موارد آن را نود درصد کنیم. جواهر ۴۳ جلد است. ممکن است با این ترتیب سیصد جلد شود؛ اما با این شیوه، فقیه کتابخانه‌ای فقهی دارد و به هیچ کتاب دیگری مراجعه نمی‌کند؛ چون تمام اختلاف متن حدیث را در این کتاب می‌بیند و شاید ده یا پنج درصد باقی بماند. این کار را برنامه‌ریزی می‌گویند. از همان ابتدا برنامه ریزی می‌کنیم که می‌خواهیم چه کنیم. پس اگر بخواهیم درباره کتاب وسائل تحقیق کنیم، باید بدانیم که هدف چیست و وظیفهٔ ما با توجه به امکانات فعلی چیست.

فقه استنباطی و فقه ولایی

چنان‌که اشاره کرده‌ام اصول ما مشکلات فراوانی دارد؛ از جمله آنکه قالب این اصول، برگرفته از اهل سنت است که آنها هم برای فقیه شأن ولایت قائل نبودند، شأن او را فقط استنباط می‌دانستند و ولایت را به حاکم می‌دادند. لذا هنگام تدوین اصول، اصول فقه استنباطی ساختند، اما تفکرات شیعه حداقل برای اهل بیت علیهم‌السلام، ولایت قائل است؛ هر چند در حال حاضر، نظریه ولایت فقیه نیز مطرح است.

بر این اساس، فقه بخش دومی به نام فقه ولایی دارد که در حال حاضر به طور کلی اصول ندارد و اصلاً اصول فقه ولایی و حکومتی تدوین نشده است؛ چون ابوحنیفه و

احمد بن حنبل و مالک و شافعی، احکام حکومتی و ولایی نداشتند و معنا نداشت که فقه ولایی بنویسند. لذا شما حس می‌کنید که این اصول فعلی، چیزی کم دارد.

اصول کنونی زیربناهای فقه ولایی را ندارد. ائمه علیهم‌السلام فقه ولایی داشتند؛ لذا فرموده‌اند اگر حکم جدیدی دادیم و سال بعد حکمی متفاوت، به حکم جدیدتر تمسک کنید.[1] این فقه ولایی است. این حدیث را به فقه استنباطی نیز معنا کرده‌اند و علت اینکه برخی راویان احدث را جزء مرجحات می‌دانند[2]، همین است که ما این روایت را به فقه استنباطی برگردانیم، و الا اگر ما این حدیث را به فقه ولایی معنا کنیم، اصلاً مرجح نمی‌شود و زیربناها عوض می‌شود. پس باید برای فقه ولایی نیز مانند فقه استنباطی اصول و زیربناهایی را تصور کنید، در فقه ولایی ما، یکی از عناوین مجهولی که ضابطه‌ای ندارد، عنوان «مصلحت» است که چیز مدوّنی از آن نداریم.

◻ آیا اطلاع از فضای فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و روابط اجتماعی مسلمین در طول تاریخ نیز در نگرش و استنباط فقهی مؤثر است؟

■ از زمان مبعث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تا امروز، جامعه اسلامی با دیگر جوامع، ارتباطات و تأثیر و تأثراتی داشته است؛ مثلاً علوم و فرهنگهای مختلفی وارد فرهنگ اسلامی شده و بعدها بعضی از آنها حالت اسلامی‌گرفته و به اصطلاح با پسوند اسلامی‌همراه شده است، مثلاً شواهد تاریخی قطعی وجود دارد که منطقه حجاز یا مکه و مدینه در طب بسیار ضعیف بود و در آنجا یکی ـ دو نفر به طبابت اشتغال داشتند؛ مثل «حارث بن کعب» که او نیز در دانشگاه طبی ایران درس خوانده بود او را پزشک معروف عرب نام می‌برند. بعدها تدریجاً این طب پسوند اسلامی گرفت و به نام طب اسلامی شناخته شد. این مسلم است که در طی زمان، فرهنگها و تمدنهای مختلف بر فرهنگ و تمدن اسلام تأثیر داشته است.

«فرهنگ» و «تمدن» با یکدیگر تفاوت دارند. شاید بتوان گفت که «فرهنگ» مجموعه

---

۱. الکافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۶۷، ح ۸.

۲. الکافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۶۷، ذیل ح ۸؛ الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، ذیل ح ۵۴۷۲.

بینشها و زیربناهای فکری انسان است و «تمدن»، مظاهر خارجی آن است؛ مثلاً بینش دنیای غرب، بینش تجربی و مادی است و فلسفه‌ای مادی بر آن حاکم است. این «فرهنگ غرب» می‌شود، اما مظاهر تمدن، ربطی به بینش ندارد؛ مانندخانه‌سازی، شهرسازی، صنایع نظامی، صنایع کامپیوتر، برق و....

حساب تمدن اسلامی نیز از فرهنگ اسلامی جداست. باید بررسی کرد که در حدود ۱۴۳۰ سال بعد از هجرت پیامبر، فرهنگها چه تأثیر و تأثری در فرهنگ اسلامی داشته‌اند؟. گاهی به بحثهای حقوقی، فقهی، اصولی و یا تفسیری تکیه می‌کنیم که بیشتر جنبه اسلامی صرف دارند، اما باید درباره نقش فرهنگها در طول تاریخ بر اندیشه‌های اسلامی نیز در جهات مختلف تحقیق شود.

به لحاظ تاریخی، برخورد فرهنگها و تمدنهای مختلف، بیشتر بعد از پیامبر واقع ﷺ شده است؛ چون با فتوحات، کشورهای جدید به دنیای اسلام اضافه شد و مسلمانان با فرهنگها و تمدنهای جدیدی آشنا شدند. برای مثال، عربها، شطرنج و نرد بلد نبودند و بعد از فتح ایران آنها را یاد گرفتند. موسیقی عرب، یا صوت محض بود یا همراه با وسایلی که الآن خیلی عادی است؛ از قبیل دایره؛ بربط، نی و چند وسیله عادی دیگر. عرب آن زمان، به جز خوانندگی آشنایی چندانی با موسیقی نداشت. موسیقی و ادوات آن از یونان آمد و بعد از آن، روایات غنا را بر آن تطبیق کردند؛ در حالی که «مغنّی» در اصطلاح عرب، کسی بود که خوانندگی می‌کرد.

بیشترین تأثیر این فرهنگها و تمدنها، در توسعه موضوعی بوده است. فرض کنید تصور آنها این بود که ما فقط یک نوع عرق گیاهی داریم و آن هم گلاب است، اما بعدها دهها نوع عرق دیگر نیز درست شد. با تمدنهای جدید راههای دیگری باز شدند و موضوعات تغییر یافتند.

تعجب آور است که گاهی مظاهر تمدن نیز همین طور بود؛ مثلاًحمّام در زمان عمر به مدینه آمد. قبل از آن استحمام این‌گونه بود که آب را گرم می‌کردند و خودشان را در

گوشه‌ای از منزل می‌شستند، اما ساختمان و گلخنی نبود. عمر موافق حمام نبود و معتقد بود که آب داغ حمام، انسان را یاد جهنم می‌اندازد، اما حضرت امیر علیه السلام موافق بودند و می‌فرمودند حمام کردن جسم انسان را پاک می‌کند[1]. در یک امر مستحب، چقدر نظریات متفاوت بود! شطرنج نیز در زمان عمر وارد دنیای اسلام شد و تا مدتها بعضی موافق آن و بعضی دیگر مخالف آن بودند. در کتاب قرطبی آمده که عمر شطرنج را جایز نمی‌دانست، اما وقتی به او گفتند برای تاکتیکهای جنگی خوب است، آن را جایز شمرد[2].

ما از عهد صحابه با فرهنگها و تمدنها مواجه بودیم و ورود اینها به دنیای اسلام، همواره منشأ بحث بوده است. بحث درباره مسأله ساده‌ای مانند حمّام، امروزه خنده دار است، اما این بحث در قدیم بود و بیشتر جنبه‌های موضوعی مطرح می‌شده است؛ مثلاً بعضی می‌گفتند شطرنج «میسِر» است؛ مانند آن «میسِر»ی که در قرآن است؛ و بعضی می‌گفتند میسر نیست[3]. البته جنبه‌های حکمی نیز مطرح بود.

عربهای قبل از اسلام، خمس یا ربع غنایم را به رئیس عشیره می‌دادند. اسلام این را به خمس تبدیل کرد و دستور داد که بقیه باید میان رزمندگان تقسیم شود. در زمان پیامبر اسلام از شبه جزیره بیرون نرفته بود. مکه وادی غیرذی زرع بود و در مدینه هم آبیاری زراعت فقط با چاه امکان‌پذیر بود ولذا زراعت وسیعی نداشت. حجاز اصلاً رودخانه ندارد، فقط چشمه و رودهای فصلی دارد. احکامی‌که رسول‌الله صلی الله علیه و آله درباره آب فرموده‌اند، برای همین رودخانه‌های فصلی است، نه رودخانه‌های دائم.

در زمان عمر، ساکنان حجاز به یکباره به عراق آمدند و با میلیونها هکتار زمین مواجه شدند که درختان خرما داشت و آب دجله و فرات به آنها می‌رسید. تا آن زمان چنین آب فراوانی ندیده بودند. وقتی عراق فتح شد، نمی‌دانستند با زمین چه کنند؛ چون تا آن زمان تقسیم شدن زمین برایشان مطرح نشده بود و بعد از فتح عراق این‌گونه مسائل پیش آمد.

---

۱. رك: الكافي، ج ۶، ص ۴۹۶.

۲. الجامع لأحكام القرآن، ج ۸، ص ۳۳۹.

۳. الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۵۲.

یک احتمال دارد که تشخیص حکمی‌باشد. البته در فتح خیبر نیز این مسأله مطرح بود که با فتح عراق قابل قیاس نیست.

در فقهِ قبل از فتح عراق، غنایم به دو قسم منقول و غیر منقول تقسیم می‌شوند و زمین هم از غنایم غیر منقول است؛ مانند درخت و شهر و خانه‌ها. در فقه بین اموال منقول و غیر منقول تفاوت قائل شده‌اند: غنایم منقول تقسیم می‌شوند و غنایم غیر منقول تقسیم نمی‌شوند؛ غنایم منقول خمس دارند و غنایم غیر منقول خمس ندارند. اراضی خراجیه طبق مذهب شیعه و بنا بر مشهور، تقسیم و تخمیس نمی‌شوند؛ چون همه اراضی خراجیه برای مسلمانان می‌ماند و مسلمانان از منافع آن استفاده می‌کنند. یکی از منابع بیت المال مسلمانها درآمد اراضی خراجیه است. درآمد همان خراج است: یعنی «ما یخرج من الشیء». درآمدی را که از زمینهای کشاورزی به دست می‌آمد، به بیت المال می‌دادند. الآن خمس، جزء بیت المال نیست، اما زکات جزء بیت المال است. مفصل توضیح داده‌ام که کدام بیت المال است و کدام بیت المال نیست. یکی از ارکان بیت المال، درآمد اراضی خراجیه بود. از این رو، با اینکه غنیمت بود، نباید تقسیم و تخمیس می‌شد.

عمر سه نفر را فرستاد تا حدود عراق را اندازه بگیرند. در آن زمان ۳۶میلیون جریب در دیوان مالیاتی ثبت شد. بعدها یکی از راههای مهم مالیاتها و بیت المال، همین زمینها شد. عده‌ای از صحابه به عمر گفتند تا آن را مانند بقیه اموال بین رزمندگان تقسیم کند. حضرت امیر علیه‌السلام گفتند تقسیم نکند تا برای عامه مسلمانها و به عنوان بیت‌المال آنها باشد. لذا بعدها جزء اراضی خراجیه گردید و این مطلب بعدها به عنوان یک اصل اسلامی در فقه مطرح شد. این کار بر تصمیم گیری دولتی، تصمیم‌گیریهای فقها و فتوای فقها تأثیر گذاشت.

من معتقدم که ما در مسائل اسلامی باید به طور کامل نقش فرهنگها و تمدنها را در نظر بگیریم، نه به‌طور ناقص؛ مثلاً روایتی در باب حمّام هست، با این مضمون که آب حمّام هر

چند اندک باشد، معتصم است[۱]. این روایت ابهام دارد و اصلاً این روایت برای کجای حمّام است معلوم نیست که چه آب حمّامی بوده است. در مدینه حمّامها به وسیله چاه و در کوفه به وسیله شط پر می‌شد و این آبها با هم بسیار فرق دارند.

مثال دیگر، اختلاف در حکم شطرنج است که اشاره کردم. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده‌اند[۲] که آن حضرت با دیدن شطرنج بازی عده‌ای فرمودند: ﴿مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾[۳]. این آیه مربوط به بتها است. می‌دانید که شطرنج یعنی شش رنگ؛ چون شش تاست: شاه، وزیر، پیاده، اسب، قلعه، فیل. شاه مانند صورتهایی است که در بتهای هند می‌ساختند. اگر قضیه این‌گونه شد، دیگر اشکال، اشکالِ میسر نیست، مخصوصاً که در آن برد و باخت نیست. اشکال از این می‌شود که شطرنج دارای مظاهر بت‌پرستی در هند بوده است. ببینید که چقدر نتیجه فرق کرد! حالا اگر به جای اسب، مثلاً یک تکه کاغذ سبز بگذارید و به جای شاه، کاغذ آبی بگذارید؛ یعنی آن شکلها را بردارید، دیگر مشکل بت‌پرستی حل می‌شود و باید گفت جایز است. اما اگر مشکل شطرنج، قمار و میسر باشد، با تغییر شکل هم نمی‌توان آن را جایز دانست. می‌بینیم که هم در حکم و استظهار فقیه تأثیر می‌گذارد و هم در ریشه و زیربنا. این بازی از فرهنگ و تمدن هند به ایران و از ایران به دنیای اسلام آمده است. ما معتقدیم نقش این تمدنها و فرهنگها و اطلاع از آنها می‌تواند تأثیر بسیار زیادی داشته باشد.

مثال دیگر: در روایات داریم: «المنجّم کالکاهن، و الکاهن کالساحر، و الساحر کالکافر، و الکافر فی النار»[۴] یا «من صدّق المنجّم فعلیه کذا»[۵]. در عصر حاضر علم نجوم علم مستقلی است که مبتنی بر ضوابط ریاضی است و بسیار پیشرفت کرده است. در علم نجوم مکان

---

۱. رک: وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۷ از ابواب ماء مطلق، ص ۱۴۹، ح ۴.
۲. رک: الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۳؛ السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۲۱۲.
۳. انبیاء (۲۱): ۵۲.
۴. وسائل الشیعة، ج ۱۷، باب ۲۴ از أبواب ما یکتسب به، ص ۱۴۳، ح ۲۲۲۰۲.
۵. رک: وسائل الشیعة، ج ۱۱، باب ۱۴ از أبواب آداب سفر، ص ۳۷۳، ح ۱۵۰۴۸.

ماه و زمان غروب و طلوع آن تعیین می‌شود. منجّم در اصطلاح روایت، به معنای پیشگو و رمّال و خرافاتی است، اما اکنون منظور از نجوم، علم ریاضیات و محاسبات است. روایتی که می‌گوید منجم را تصدیق نکنید، بیشتر به مسائل توحیدی نظر دارد؛ مثلاً منجم می‌گوید چون این دو ستاره در مقابل هم قرار گرفته‌اند، امسال باران نخواهد آمد. او را نباید تصدیق کنیم؛ زیرا قدرت الهی بالاتر از این حرفهاست. ممکن است صد سال تجربه شده باشد که با قرار گرفتن این دو ستاره در مقابل هم، باران نبارد، ولی اگر خدا اراده کند، باران می‌بارد. با این اوصاف، علت حرمت آن می‌تواند به دو لحاظ باشد: اول اینکه این اعتقادات، ریشه خرافی دارند. دوم اینکه نتیجهٔ آن ایمان به قوای طبیعت و نفی خداست؛ یعنی رویّهٔ مادیگری دارد. راه درست آن است که گفته شود: به تجربه خود و اساتید، دویست سال است که هرگاه این دو ستاره برابر هم قرار گرفته‌اند، باران در آن سال نباریده است، اما ایمان به خدا اقتضا دارد که در صورت دعا اینها تأثیری ندارند و باران می‌بارد. اساساً در آن زمان به علم نجوم فعلی، «حساب» می‌گفتند؛ چون جزء فروع ریاضیات است. ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالحِسابَ﴾[1]. این حساب یعنی علم، و آن منجم یعنی خرافه و پیشگو.

در مسائل اصول یک بحث درباره دلالت صیغهٔ افعل بر وجوب است؛ چون اگر مولا گفت: «جئنی بماء»، وجوب فهمیده می‌شود. می‌بینید که فرهنگ برده‌داری در این فهم دخالت دارد. مرحوم نائینی و آقای خویی می‌گویند: درک وجوب از صیغه امر به حکم عقل است؛ یعنی «حکم عقلایی». پس دلالت هیأت بر وجوب، به لفظ نیست، به حکم عقل است؛ چون اطاعت مولا بر عبد به حکم عقل واجب است، پس امر دلالت بر وجوب دارد. ببینید، یک بینش و یک زیربنای اجتماعی حتی در مسائل اصولی و کلامی دخیل است.

صاحب کفایه، تجری را ظلم و اهانت به خدا می‌داند[2]. این استدلال، متناسب با

---

۱. یونس (۱۰): ۵.

۲. کفایة الأُصول، ص ۲۵۹.

فرهنگ برده‌داری است. الآن در قوانین حاکم بر جوامع، مسأله ظلم بر مولا مطرح نیست. اگر کسی بر خلاف مصوبه و قوانین مجلس شورا و پارلمان عمل کند، نمی‌گویند به رئیس شورا اهانت کرده است، بلکه این مخالفت را اهانت به جامعه و حقوق اجتماعی و ظلم به خودش می‌دانند. به طور کلی نگرش عوض شده و لذا باید تفصیل قائل شد؛ مثلاً اگر نگاه مبتنی بر بردگی را در خود روح قانون دخالت دهیم، بد است و اگر در مقام استظهار دخالت دهیم، بد نیست.

در زمان قدیم، سیگار نبود و از این رو، چیزی درباره مفطِّر بودن آن در روایات نیامده است، اما در مورد غبار و بخار روایت هست! دود عود متعارف بود که از راه بینی استشمام می‌شود. درباره این دودها از امام رضاعليه‌السلام روایت وارد شده است[1]؛ ممکن است بگویید دود در این مرحله بیشتر جنبه بو دارد و دیگر دود نیست و با سیگار فرق دارد و لذا امام می‌فرماید اشکال ندارد و مفطر نیست. پس آن روایت ربطی به دود سیگار ندارد؛ چون آن دود در ریه نفوذ نمی‌کند.

مثال دیگر: روایتهایی از عمر بن اُذینه در کوفه نقل شده است. وی از امام درباره کسی که با کشتی خوک یا با آن شراب حمل می‌کند، سؤال می‌کند. امام می‌فرمایند: اشکالی ندارد[2]! در اینجا فقها متحیر مانده‌اند؛ چون این کار «اعانهٔ بر اثم» و حرام است، اما روایت عمر بن اُذینه فرموده است: «لاباس». ما برای اولین بار گفتیم که شبیه این فتوا در کتب اهل سنت هست، لکن سؤال از اهل ذمّه است، نه از مسلمانان. عراق، ارض خراجی بود و مجوسیان و ایرانیان فراوانی در آنجا اقامت داشتند و نیروهای کارگر، بیشتر از این گروه بودند. این سؤال در فقه حنفیان وارد شده که اجاره دادن کشتی به یک مسیحی برای حمل خوک چه حکمی دارد؟ مورد سؤال در روایت ما، مسیحی نیست. حال چرا این سؤال مطرح شده است؟ این سؤال نکته‌ای حقوقی دارد که گاهی حکمی‌داریم، اما لوازم آن را در شرع نداریم. بحث در این است که تا چه اندازه می‌توانیم لوازم این را از این حکم

---

۱. رك: وسائل الشیعة، ج ۱۰، باب ۲۲ از أبواب ما یمسک عنه الصائم، ص ۷۰، ح ۱۲۸۵۱.

۲. الکافي، کتاب المعیشة باب جامع فیها یحلّ الشراء و البیع منه، ج ۵، ص ۲۲۷، ح ۶.

درآوریم. برای مثال، در روایت وارد شده که اگر اهل ذمّه گوشت خوک بخورند، اشکالی ندارد. لازمه این جواز آن است که گوشت خوک را به آنها بفروشیم و این در روایت از پیامبرﷺ نیامده است. اجاره برای کشتن خوک برای اهل ذمّه، بحثی فقهی است که از آن تعبیر به تلازمات جزئی می‌کنیم و این در مقابل تلازمات کلی است؛ مثل مقدمهٔ واجب. مثال دیگر تلازمات جزئی، تلازم طهارت است. آب انگور در دیگی جوشیده دیگ دیگر را نجس کرده است. آب انگور بعد از ذهاب ثلثین پاک می‌شود و دیگ نیز پاک می‌شود؛ چون تلازم خارجی دارد. آنها می‌گویند اگر شارع خوردن گوشت خنزیر را به اهل ذمّه اجازه بدهد، به تلازم، حمل گوشت خنزیر با ماشین را نیز اجازه می‌دهد؛ پس اجاره‌اش هم درست است. این سؤال در مدینه معنا ندارد، اما در عراق معنا دارد؛ چون عراق اهل ذمّهٔ فراوانی دارد.

این روایت یکی از مُعْضِلات بود. ما گفتیم اگر سؤال این روایت در مدینه بود، احتمالاً آن را حمل بر مسلمان می‌کردیم. اما چون در کوفه پرسیده شده، آن را بر مسیحی حمل کردیم. تاکنون هیچ یک از فقها این نکته را متذکر نشده‌اند. نکته فنی‌اش این است که چون قانون اجازه خوردن گوشت خوک را به اهل کتاب داده، پس اجازه حمل آن را نیز داده است. نام این را تلازمات جزئی یا لوازم حکم یا تسانخ در احکام می‌گذاریم؛ چون تلازم و لزوم، ارتباط و امری واقعی است و نام‌گذاری به آن در اعتبارات قانونی مشکل است. اما می‌توانیم آن را «تسانخ در اعتبارات قانونی» بنامیم. در اینجا تسانخ یعنی آنکه اگر خوردن گوشت خوک جایز شد، طبیعتاً لوازم آن نیز جایز است. البته این جواز مربوط به بعضی از لوازم آن مثل حمل است، اما شکار آن جایز نیست. در مقابل، بعضی از اهل سنت می‌گفتند دلیل، فقط خوردن آن را اجازه داده، اما حمل آن اشکال دارد. این فرهنگ، یک فرهنگ دینی است، نه فرهنگ اجتماعی. یک سؤال در یک شهر شاید معنایی داشته باشد و در شهر دیگر، معنایی دیگر. اگر فرهنگهای خارج از جامعه اسلامی مثل ایران که بعدها اسلام به آن جوامع رفته و فرهنگهایی که بعد از اسلام در جوامع حاکم بوده و فرهنگهایی که بر اثر اختلافات فرقه‌ای پیش آمده را به لحاظ تاریخی یا جغرافیایی بررسی کنیم،

قطعاً تأثیر بزرگی می‌تواند داشته باشد. اگر این راه را ادامه دهیم، افقهای جدید بسیاری را در فقاهت می‌گشاید. این تأثیر چنان گسترده است که انسان فکر می‌کند تازه می‌خواهد فقه بنویسد!.

□ **براساس این رویکرد چه روش تحصیلی‌ای را به طلبه ها پیشنهاد می‌کنید؟**

■ در این مسائل به یک کتاب اکتفا نکنید. شواهد و اوضاع تاریخی و فقهی را در جوامع فرهنگی، مثل ایران، ببینید. در بسیاری از فروع، فتاوای اهل سنت را نگاه کنید، مخصوصاًدو فتوا بسیار مؤثر است: یکی فقه مدینه، به دلیل آنکه خود امام و مالک در مدینه بودند، و دیگری فقه کوفه است؛ چون شیعیان فراوانی در آنجا زندگی می‌کردند.

۶

فلسفه اصول فقه*

تعریف فلسفه اصول فقه

■ **از اینکه وقت خود را در اختیار ما قرار دادید، بسیار سپاسگزارم. همان‌گونه که مستحضرید، تعریف واحد و فراگیری از فلسفه‌های مضاف وجود ندارد و هریک از صاحب‌نظران تعریفی از این فلسفه‌ها ارائه داده‌اند. در پرسش اول می‌خواهیم حضرتعالی تعریف و تلقی خود از فلسفه‌های مضاف و به تبع آن فلسفه اصول فقه را بیان بفرمایید.**

□ همان‌گونه که اشاره کردید، متفکران در ارائه تعریف دقیقی برای فلسفه‌های مضاف به طور کلی و به تبع آن فلسفه اصول فقه دچار اختلاف‌اند. به همین دلیل، تعریف جاافتاده و پذیرفته شده‌ای در میان آنها مشاهده نمی‌شود؛ ولی اگر بخواهیم تعریف و تلقی خود از فلسفه اصول فقه را بیان کنیم، نخست باید نکاتی را مورد توجه قرار دهیم:

نکته اول، اینکه مقصود از فلسفه در فلسفه اصول فقه، همان معنای معروف «معرفة

---

* پیرامون فلسفه اصول فقه؛ تدوین: فیاضی، مسعود، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۹۲.

حقایق الاشیاء کما هی علی حسب الطاقة البشریة» نیست. دلیل آن هم اینکه اصول فقه، امری اعتباری است و این تعریف درباره شناخت امور حقیقی می‌باشد. البته ممکن است بگوییم امور اعتباری هم حقیقیت دارند که از آن جهت نیز قابل بررسی‌اند و از این جهت، تعریف مزبور از فلسفه شامل حال آنها هم می‌شود؛ ولی آنگاه این مشکل پیش می‌آید که مباحثی که حاصل بررسی و مطالعه با رویکرد مزبور می‌شود، از عالم اعتبارات قانونی خارج شده و به کلی از محل کلام دور می‌شود.

نکته دوم، اینکه این تلقی که فلسفه اصول فقه به دنبال آن است که مباحث اصولی را در قالب‌ها، روش‌ها و اصطلاحات فلسفی سامان دهد نیز صحیح نیست. این را از این باب گفتم که در میان فقها و اصولیها، علمایی بوده‌اند که فلسفه را وارد اصول و فقه کرده و آنها را به هم آمیخته‌اند؛ به عنوان مثال، مرحوم فخرالمحققین نخستین فقیهی است که اصطلاحات فلسفه را وارد فقه کرد. همین کار با فاصله‌ای طولانی به اصول نیز راه یافت که در تحقیقات مرحوم محقق غروی اصفهانی کاملاً مشهود است. البته در میان اصولیان سابق، تأثیر فوق‌العاده شدید مسائل کلامی وجود داشته که خالی از اشکال نیست. در فقه نیز همین تأثیر با درجه ضعیف‌تری مشاهده می‌شود. در این باره باید گفت در اصول، نه اینکه فقط باید چهارچوب‌های مسائل اصولی را دقیقاً مراعات کرد، بلکه باید از اصطلاحات کلامی در مباحث آن نیز اجتناب کرد. تعبیراتی همچون «قبح عقاب بلابیان» و یا «حق‌الطاعه» که کلامی‌اند، مناسب با مسئله اصولی «برائت» یا «احتیاط» نمی‌باشند.

با توجه به این دو نکته، به نظر اینجانب اگر بخواهیم مراد از فلسفه در عبارت «فلسفه اصول فقه» را دریابیم، با توجه به اعتباری بودن مضاف‌الیه می‌گوییم مقصود از فلسفه در این عبارت، یافتن زیربناها و ریشه‌های تاریخی ابحاث اصولی است؛ زیرا ریشه‌ها و زیربناهای مزبور روح حاکم بر مسائل‌اند و در جهت‌دهی به مسائل بسیار نقش‌آفرینی می‌کنند. این زمینه‌ها و ریشه‌ها چون در مورد یک امر اعتباری مطرح‌اند، به منزله علت‌های آن خواهند بود؛ بنابراین می‌توان بر یافتن آنها اطلاق فلسفه کرد. البته تعریف علت فلسفی

و قواعد آن بر آن ریشه‌ها و زیربناها دقیقاً منطبق نیست و به همین دلیل باید آنها را به منزله علت و نه خود علت نامگذاری کرد. بر این اساس، اگر سراغ ریشه‌ها و زیربناهای تاریخی علم اعتباری و مسائل آن رفتیم و تحلیل دقیقی از آنها نمودیم، کاری شبیه استفاده از برهان لمی در امور حقیقی نموده‌ایم و گویی از علت به معلول رسیده‌ایم. این همان رویکردی است که در قوانین جاری بشری نیز اعمال می‌شود.

برای توضیح بیشتر ریشه‌ها و زیربناها به این نکته نیز توجه می‌دهیم که مقصودمان از مسائل ریشه‌ای، عوامل طبیعی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تمدنی نیست؛ زیرا در این صورت بحثمان دیگر ارتباطی به اصول فقه ندارد و مباحث از جنس مباحث تاریخی و تمدنی گذشتگان می‌شود که لزوماً ربطی به دانش اصول فقه ندارد. از این رو، زاویه دید موردنظر در تبیین ریشه‌ها، ریشه‌یابی تاریخی از زاویه مسائل اصولی است. به همین دلیل، مقصود از ریشه‌ها، خاستگاهها و تطورات تاریخی معرفیت ابحاث اصولی است که در طول زمان به مسائل شکل داده و نهایتاً حالات فعلی آنها را سامان بخشیده است. نکته ضروری قابل توجه در این جهت اینکه این ریشه‌یابی هرگز به صورت نقلی صرف انجام نمی‌شود، بلکه ماهییت کاملاً تحلیلی دارد. در حقیقت این رویکرد تحلیلی بودن امتیاز مهمی است که میان طرح این مباحث با طرح همان مباحث با شیوه طرح تاریخی مستشرقان دارد؛ زیرا آنان بیشتر به جنبه ظاهری تاریخ می‌پردازند؛ ولی آنچه مد نظر است، عبارت از تحلیل دقیق و کامل و نه نقل صرف در هر مرحله تاریخی می‌باشد.

بر این اساس، اگر بخواهیم تعریفی از فلسفه اصول فقه بیان کنیم، می‌گوییم: «فلسفه اصول فقه بحث از زیربناها و ریشه های معرفیت و تاریخی ابحاث اصول فقه است که با روش تحلیلی به دست می‌آیند»؛ بنابراین طرح مسئله و بیان دیدگاه‌هایی که منجر به طرح مسئله شده است، در فلسفه اصول فقه مورد بحث قرار می‌گیرد. به همین دلیل در فلسفه اصول فقه بحث می‌شود که هر مسئله چه تحولات تاریخی یافته و از این رهگذر چه زوایای تاریخی و نکات فنی برای آن پدید آمده است و قائلان به هر مبنا چه کسانی

بوده‌اند و به چه دلیل این مبنا را اتخاذ کرده‌اند؟ قاعدتاً در این روش شناخت کتب اصولی گذشتگان و آرای و مجموعه تفکرات آنها بسیار مهم است.

تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر برخی مسائل

■ به نظر می‌رسد این ملاکی که درباره مسائل فلسفه اصول فقهی فرمودید که عبارت بود از: «بحث از زیربناها و ریشه‌های معرفیت و تاریخی ابحاث اصول فقه است که با روش تحلیلی به دست می‌آیند» نیاز به تطبیق دارد. از این جهت اگر این ملاکها را در مثالی ارائه بفرمایید، برای فهم دقیق مقصود حضرتعالی خیلی مفید است.

□ برای روشن‌شدن بحث، دو مثال ذکر می‌کنیم؛ یکی مربوط به اصول فقه و دیگری فقهی است.

تطبیق روش فلسفه‌های مضاف بر یک مسئله اصولی

مثال اول، به باب تعارض مربوط می‌شود. برای حل تعارض دو روایت متعارض، دو گونه می‌توان عمل کرد:

اول، اینکه بدون توجه به ریشه‌های تاریخی بحث تعارض بگوییم مبنای ما در رفع تعارض چیست؟ اگر از ادله، تخییر یا احتیاط را استفاده می‌کنیم، براساس آنها عمل کنیم و اگر قائل به ترجیح هستیم، مرجحات منصوص این باب برای ترجیح أحدالخبرین را بیابیم و تمسک به آنها را مستند قرار دهیم. مباحثی از این دست که براساس مبنایی که در پاسخ به این پرسش‌ها اتخاذ می‌شود، موجب می‌شود تا به هر حال به نکته‌ای متعبدانه عمل کرده، یکی از دو خبر را ترجیح دهیم، یا میان آن مخیر باشیم و یا به احتیاط عمل نماییم. در این طریقه بدون اینکه به واقعیت دست یابیم، مشکل تعارض را با تعبد حل می‌کنیم و از این طریق خود را از این تنگنا می‌رهانیم. این روش در «مسلک جمع» ظهور بیشتری دارد؛ زیرا در این مسلک گویا هدف اصلی فقط این است که به هر نحو ممکن تعارض حل شود. به همین دلیل در کتاب تهذیب‌الاحکام بعضاً مشاهده می‌کنیم که مرحوم شیخ طوسی وجهی برای جمع میان دو روایت آورده‌اند که در کتب فقهی خود به آن

فتوا نداده‌اند. این طریقه شبیه روش‌هایی است که با معلول برخورد می‌کنند، نه با علت و این دقیقاً برخلاف روش علمی است که براساس تحلیل دقیق لایه‌های متعدد علت صورت می‌گیرد.

دوم، اینکه بحث را با توجه به ریشه‌های تاریخی آن به سرانجام برسانیم. در این روش دو روایت متعارض را در بستر تاریخی‌شان مورد مطالعه قرار دهیم. در این روش نخست در بیانی کلی تعارض مصادر تشریع اسلامی و سپس تعارض «راه‌های شناخت» یا «طرق اثبات» مورد بحث قرار می‌گیرند؛ زیرا خیلی طبیعی است که نخست باید به مصادر تشریع بدون اینکه به تفسیر لایه‌های بالاتر آنها مانند حقیقت وحی، کیفیت تلقی آن و مسائلی از این دست پرداخته شود،[1] بپردازیم و به دقت آنها را تحلیل و تفسیر نماییم. با تحلیل دقیق مصادر تشریع، احتمال وجود تعارض میان آنها کیفیت این تعارض و طبیعتاً راه حل‌های آنها روشن می‌شوند.در بخش «راه‌های شناخت» نیز همین‌گونه عمل می‌شود. با این دید وسیع و افق بازخواهی نخواهی جایگاه دو حدیث متعارض در این پروسه تاریخی واضح و راه برون‌رفت از مشکل تعارض آنها نیز مشخص خواهد بود.

بیان اجمالی یک مطلب شاید در فهم مطلب پیش‌گفته کمک کند.

در میان علمای اهل سنّت، هیچ‌کس حدیثی از رسول مکرم اسلام ﷺ نقل نکرده است که یا رسول‌الله از شما دو کلام گوناگون به ما رسیده است. حال بفرمایید برای علاج آنها وظیفه ما چیست؟ ولی در کتب اصولی خود ده‌ها مرجح برای دو حدیث متعارض آورده‌اند. فکر می‌کنم در بعضی از کتب آنها بیش از هشتاد مرجح دیده باشم. معنای این دو نکته این است که تعارض واقعاً در کلام رسول مکرم ﷺ نبوده است و بعدها به وسیله راویان حدیث پدید آمده است. به بیان دیگر، تعارض در احادیث ایشان تماماً اثباتی است و نتیجه طبیعی آن اینکه سعی کنیم حدیث دارای حجیت را بیابیم؛ ولی مسلک ترجیح بر

---

۱. در حقیقت آن مسائل باید از دیدگاه‌های فلسفی، کلامی، تاریخی و... مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند و نتایج آنها به صورت «اصول موضوعه» در تحلیل‌های اصولی، زیربنای بحث قرار گیرند.

این پایه استوار است که هر دو حدیث حجت‌اند و ما تعبداً یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم و چون روشن است که هیچ‌گونه تعبدی در اینجا وجود ندارد، طبیعتاً باید یک نحوه «تعبد عقلایی» تصویر کنیم. از اینجاست که ضرورت دنبال‌کردن یک بسترسازی تاریخی علمی روشن می‌شود تا براساس آن تشخیص دهیم حدیث دارای حجیت، کدام است؟ در صورت عدم موفقیت رجوع به وظیفه خاص نماییم.

حتماً ملاحظه می‌فرمایید، این روش چه دگرگونی‌هایی در مبحث سنگین تعارض خواهد داشت. برای تأیید مطلب مذکور و بیان بعضی نکات جالب، بد نیست حدیث معروفی از حضرت علی علیه‌السلام را اجمالاً بازگو کنیم. از حضرتش درباره تعارض روایات رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله پرسیده شد. فرمودند: بعضی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دروغ بستند، برخی در نقل کلام ایشان اشتباه کردند و برخی هم یک حکم را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شنیده بودند؛ ولی حکم دوم را نشنیده بودند.

معنای این کلام این است که حضرت علیه‌السلام هرگونه تعارض در کلام رسول کرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را نفی می‌نمایند. حتّی ایشان در برخی کلمات‌شان به روشنی می‌فرمایند که در اقوال پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تناقضی نیست، بلکه عوامل تعارض سه چیز است: دروغ، اشتباه و ناآگاهی. البته حضرت، پس از آن با اشاره بیان می‌کنند که شخصی که در همه احوال با رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده پس از بیان پاره‌ای صفات انحصاری خود می‌تواند دقیقاً سنّت رسول مکرم اسلام را مشخص نماید. این کلام حضرت علیه‌السلام برای حل تعارض در کلمات رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز فوق‌العاده دقیق است؛ زیرا ایشان بهترین راه حل این‌گونه تعارض را رجوع به ولایت می‌دانند که در این صورت طبیعتاً مسئله کلامی می‌شود، نه اصولی. براین اساس، در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام اگر در دنیای اسلام دو روایت متعارض به پیامبر بزرگوار منسوب شد، راه صحیح، حل از راه مسئله کلامی ولایت است، نه مسئله اصولی تعارض و رجوع به قواعد آن.

متأسفانه علمای اهل سنّت ـ نه فقط معاصران ـ از صدها سال پیش تصور می‌کنند

علمای شیعه چون در تعارض حدیث نبوی مانند آنان بحث و بررسی نمی‌کنند، پس دارای شذوذ فکری‌اند؛ ولی روشن شد اولاً، علمای شیعه این بحث را از راه مسئله کلامی حل نموده‌اند؛ ثانیاً، چون تعارض در کلام رسول‌الله ﷺ واقعی نیست، باید راه‌های دیگری برای تشخیص حجت پیموده شود؛ زیرا اگر اساس تعارض دروغ، اشتباه و ناآگاهی باشد، طبیعتاً باید مناسب با آن بنای فکری خود را پایه‌ریزی نمود.

درباره تعارض روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز اگرچه در بعضی خصوصیات و نتیجه‌گیریها تفاوت‌هایی وجود دارد؛ ولی در آنجا نیز همین روش را باید به کار برد؛ زیرا ما وقتی می‌بینیم از امام سجاد علیه‌السلام درباره تعارض کلماتشان پرسش نمی‌شود؛ ولی از امام صادق علیه‌السلام پرسیده می‌شود و حضرتش راهی را برای تشخیص حجت بیان می‌دارند، می‌توان به خوبی فهمید که در زمان حضرت سجاد علیه‌السلام تعارضی در میان شیعیان در نقل کلمات ایشان نبوده است؛ ولی در زمان امام صادق علیه‌السلام تعارض وجود داشته است. طبیعتاً مجموعه عواملی ریشه این تعارض‌ها بوده است که باید در تحلیل‌ها مورد ملاحظه قرارگیرند. قطعاً نبودن تألیفات مستقل از ائمه علیهم‌السلام مانند کتاب شافعی و یا مالک در میان عامه، تفاوت محل صدور روایات که مدینه است با محل تدوین آنها که کوفه است، وجود حرکت‌های سیاسی اجتماعی و فکری گوناگون شیعیان کوفه، پس از قیام زید، تزلزل حکومت بنی‌امیه و سرانجام به حکومت رسیدن بنی‌عباس و عوامل دیگر مسلماً در این جهت دخیل بوده‌اند. نقل میراث‌های اولیه به بغداد و سپس به قم و اختلاف نسخه‌ها و تحریف‌ها و تصحیف‌ها با در نظرگرفتن امکانات بسیار محدود شیعیان نیز به این مشکل دامن زده است. از سوی دیگر، ائمه متأخر مانند حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمودند که تعارض در کلام ائمه علیهم‌السلام ـ نه فقط امام صادق علیه‌السلام ـ واقعی نیست و اصطلاحاً اثباتی است، بلکه کلمات ائمه علیهم‌السلام از اول تا آخر یکی است و سرچشمه آنها نیز کتاب و سنّت می‌باشد و تعارض به وسیله ناقلان و راویان به وجود آمده است و یا گاهی ائمه علیهم‌السلام تقیه فرموده‌اند که بعداً نیز به نحوی برای شیعیان آن را بیان داشته‌اند. اگر این سیر تاریخی تعارض را در نظر بگیریم، به راحتی می‌توانیم وضع احادیث متعارض و علاج آنها را بیابیم. البته فعلاً با این

روش توانسته‌ایم تقریباً هشتاد درصد موارد تعارض را رفع کنیم و هنوز مقداری روایت از اهل بیت علیهم‌السلام به صورت ظاهر برای ما متعارض می‌ماند که باید به نحو تعبد با آنها برخورد کنیم.

تطبیق روش فلسفه های مضاف بر یک مسئله فقهی

در مسائل فقهی نیز می‌توان همین روش را به کار برد؛ برای نمونه، در مسئله معروف دیه اهل کتاب، روایات متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام داریم که دیه آنها را هشتصد درهم (برابر با هشت و احتمالاً ده درصد دیه کامل) است. در مقابل روایاتی[1] داریم که دیه آنها برابر با مسلمان است. راوی این روایت عبدالله بن مغیره است که از اصحاب اجماع و فوق‌العاده جلیل‌القدر و بزرگوار است[2]. البته ایشان با تمام بزرگواری و جلالت قدرش، گاه روایات شاذّی را نقل کرده است که در بعضی موارد مانند همین مورد، دیه اهل ذمه با روایات دیگر معارض است. نجاشی در فهرست خود از احمد اشعری قمی نقل می‌نماید که از عبدالله بن مغیره روایت نکرده است. در بزرگواری و دقت مرحوم احمد اشعری در نقل حدیث جای هیچ‌گونه تردیدی نیست[3]؛ اگر چه علت این عدم نقل ذکر نشده است؛ ولی نشانه از مشکلی در روایات ابن‌مغیره دارد. شیخ طوسی هم ظاهراً در اجازات و فهارس موجود، نامی از عبدالله بن مغیره و آثار علمی او نبرده و این نیست به جز تردید جدی که در قبول روایات شاذ او داشته است[4]. در این روشی که ما می‌گوییم روایات او نقل می‌شود

---

۱. البته عده‌ای روایت دیگری نیز آورده‌اند؛ ولی این روایت مشکل دیگری دارد که برای توضیح بیشتر به مبانی تکملة المنهاج مراجعه شود.

۲. مرحوم صدوق ظاهراً این روایت را از غیر طریق عبدالله بن مغیره آورده است؛ ولی با تتبع و تأمل به نظر می‌رسد همان روایت عبدالله بن مغیره است.

۳. همچنین در تصحیح و تنقیح حدیث بسیار جلیل‌القدر و بزرگوار است.

۴. نکته مهم اینکه افرادی به این بزرگواری و جلالت قدر، چرا روایات شاذ را نقل می‌کرده‌اند؟ در پاسخ باید اعتراف کنیم ما فعلاً راهی به فهم پاسخ دقیق این پرسش نداریم؛ زیرا آن مصادر مهم حدیثی فعلاً در دسترس ما نیستند تا سرّ این مطلب را بیابیم. ما فعلاً به آنها نسبت می‌دهیم که مثلاً این حدیث شاذ را نقل کرده‌اند، ظاهر نقل هم اعتماد است و به همین دلیل اصحاب ما نیز آن روایات را به خاطر شاذ بودن‌شان طرح می‌نمایند. البته این ←

و اعتماد بر روایات شاذ او روشن‌تر به نظر می‌آید.

برای روشن‌شدن این مدعا به راه‌های حل تعارض در مسئله تساوی دیه اهل کتاب و مسلمان اشاره کرده، نهایتاً این راه را نشان می‌دهیم:

۱. راه حل خود عبدالله‌بن‌مغیره؛ زیرا ظاهر این است که خود او به این روایت اعتماد کرده و معتقد به تساوی دیه بوده است. البته چون کتاب این فقیه بزرگوار در اختیار ما نیست، نمی‌دانیم روایات معارض را آورده است یا خیر؟ و چگونه با این تعارض برخورد کرده است؟ ولی ظاهر عبارت او اعتماد بر این روایت است. نکته آن هم از نظر فقهی، صحت سند این روایت، مطابقت آن با ظاهر بعض آیات مبارکه[1] و مطابقت با قواعد عقلی و عقلایی در اداره امور جامعه است[2].

۲. در تعریف مشهور اهل سنّت از اصطلاح حدیث صحیح که از حدود اوائل قرن سوم در میان آنان رواج یافته است قید «خلوّ از شذوذ» آورده شده است؛ ولی در تعریف مشهور شیعه که از حدود قرن هشتم شروع شده این قید ذکر نشده است. در اصطلاح آنها حدیث صحیح آن است که جمیع روات آن «امامی عدل ثقه» باشند؛ چه روایت شاذ باشد و چه مشهور[3]. به هر حال، بنابر اصطلاح مشهور اهل سنّت، اصولاً این

← پاسخ را می‌توان داد که شاید آنها هر دو حدیث را واجد شرایط حجیت می‌دانستند، مثلاً در همین مسئله دیه اهل کتاب شاید، هم حدیث دالّ بر هشتصد درهم و هم حدیث تساوی را معتبر می‌دانسته است و سرّ تعارض را مربوط به مقام ولایت ائمه معصوم علیهم‌السلام می‌دانسته‌اند. حتی شاید بشود گفت مبنای مرحوم کلینی که در دیباچه کتاب کافی در این موارد «تخییر» را اختیار فرموده، بر همین مبنای ولایی باشد. البته این مطلب فقط صِرف احتمال است و قطعاً روش مشهور فقهای شیعه از قدیم تا زمان حاضر این‌گونه نبوده است؛ زیرا در همین مسئله دیه، فقهای ما روایت تساوی را قبول نکرده‌اند. شاید یک احتمال دیگر هم در پاسخ به این پرسش بتوان داد که آنها احادیث را حمل بر حکم اولی و حکم ولایی (=حکم حکومتی) می‌کرده‌اند؛ یعنی در همین مسئله دیه اهل کتاب، حکم اولی همان هشتصد درهم بوده؛ ولی حاکم می‌تواند براساس مصالح خاص زمانی، حکم به تساوی دیه نماید؛ بنابراین به هر دو روایت عمل می‌شود.

۱. در مقابل عده‌ای همچون ابن‌حزم با تمسک به ظاهر برخی آیات، برای کافر هیچ‌گونه دیه‌ای قائل نیستند.

۲. توضیح این مسئله در وجه جمع ششم می‌آید.

۳. عدم توجه به این تفاوت میان دو اصطلاح، گاهی در بعضی مباحث مشکلاتی را پدید می‌آورد.

حدیث صحیح نیست که نیاز به بحث داشته باشد؛ ولی فعلاً به خاطر ندارم در میان علمای شیعه این اصطلاح طرح شده باشد. باید در نظر داشت که معیار شهرت و شذوذ در اینجا مقام نقل است.

۳. عده زیادی از فقهای ما ـ از حدود قرن هفتم که شاید نخستین آنها محقق حلّی باشد ـ روایت صحیحی که بزرگان ما، خصوصاً قدما، به آن فتوا نداده‌اند را حجت نمی‌دانند. بر این اساس، روایات عبدالله بن مغیره را فاقد حجیت می‌دانند. معیار در این مبنا شهرت و شذوذ مقام فتواست.

۴. مشهور میان فقها، در دو حدیث متعارض این‌گونه عمل می‌کنند که حدیث شاذّ را طرح می‌کنند. استناد آنان در این عمل نیز بر روایت معروفی (= مقبوله عمر بن حنظله) است که در کتب مشایخ ثلاثه آمده است. علما [شاید] از قرن هفتم آن روایت را حمل بر ترجیح نموده‌اند. به این راه ترجیح تعبدی گفته می‌شود[1]؛ بنابراین بر اساس این مبنا، باز هم روایت عبدالله بن مغیره طرح می‌شود. معیار در شهرت و شذوذ در اینجا مقام نقل است.

۵. مرحوم آیةالله خوئی چون معیار حجیت خبر را وثاقت راوی می‌دانند، چه شاذ باشد یا نباشد، اعراض مشهور در مقام فتوا را نیز مضر حجیت نمی‌دانند.از سویی ترجیح تعبدی به خاطر ضعف سند آن روایات را هم ثابت نمی‌دانند؛ بنابراین راه دیگری را در طرح بعض اخبار معتبره می‌روند که عبارت از «تسالم أصحاب بر طرح خبر» است. بر این مبنا در محل بحث روایت عبدالله بن مغیره باز هم به خاطر این تسالم[2] حجت نیست. در اینجا معیار تسالم اصحاب در مقام فتواست.

۶. طبق روش ادعایی ما، مسئله باید در کلیت تاریخی آن ـ چه به لحاظ روایات و چه به لحاظ فتاوی ـ طبعاً فعلاً در فقه شیعه و با آشنایی به طبیعت نقل‌ها و فتاوای عبدالله بن‌مغیره مورد بررسی قرار گیرد. در این روش ما همچون احمد اشعری و شیخ

---

۱. به نظر می‌رسد روایت ناظر به «معیار حجیت» باشد، نه «ترجیح احدی الحجتین علی الأُخری».
۲. البته این مطلب ثابت نیست.

طوسی که روایات عبدالله‌بن‌مغیره را کلاً نقل نمی‌کرده‌اند، نیستیم، بلکه با یک اشراف کلی به سیر معارف در میراث‌های شیعه، با آشنایی دقیق نسبت به چهره‌ها و آثار علمی آنان، جایگاه هر روایت را معین نماییم و تصمیم‌گیری نهایی برای قبول و ردّ را آسان می‌کنیم؛ به عنوان مثال، می‌توان با توجه به شواهد تاریخی این‌گونه تعارض را توجیه کرد[1]. و آن اینکه چون عبدالله بن مغیره درکوفه می‌زیسته و در آنجا عده‌ای از علمای اهل سنّت و حتّی زیدیه قائل به تساوی دیه‌ها بوده‌اند، پس امام علیه‌السلام نیز برای آنجا حکم ولایی نموده و دیه را مساوی دانسته‌اند؛ زیرا دلیل علمای مزبور در این تساوی اولاً، ظاهر بعضی از آیات مبارکه بوده؛ ثانیاً، به قاعده‌ای عقلی و یا عقلایی استناد می‌کرده‌اند که افرادی که تحت یک نظام واحد در جامعه‌ای زندگی می‌کنند، قاعدتاً باید دارای حقوق مساوی باشند؛ یعنی همان چیزی که امروز از آن به حقوق شهروندی و یا ویژگیهای جامعه مدنی تعبیر می‌کنند، بر این اساس، همه افراد آن جامعه از هر دین، آیین، نژاد، گروه، عشیره و بلکه از هر جنسیت که هستند، باید مثلاً در دیه مساوی باشند. حال شاید بتوان گفت نظر مبارک امام علیه‌السلام در تساوی دیه در این روایت شاذ نیز همین نکته اجتماعی بوده است. اگر این باشد، طبیعتاً می‌توان نتیجه گرفت که حاکم اسلامی این صلاحیت را دارد که برای تطبیق حقوق شهروندی در شرایط خاص زمانی حکم به تساوی دیه نماید[2].

بحث در فلسفه اصول فقه بود و هدف بنده در واقع این بود که در تحلیل‌های اصولی، باید به گونه‌ای بررسی و تحقیق شود که نتایج آن در خود مسئله اصولی کاملاً جلوه‌گر باشد، بلکه باید تأثیر آن را در فقه نیز لمس کنیم. با دقت در مطالب بالا شاید بتوان گفت که تأثیر جنبی آن در ابحاث دیگر همچون تفسیر، کلام، حدیث، رجال و... ظاهر خواهد شد.

---

۱. این وجه مجرّد احتمال و برای توضیح روش مختار است، نه اینکه وجه جمع درستی باشد. این وجه جمع تاکنون از سوی فقها مطرح نشده است.

۲. اصولاً در روش فقهای شیعه، این‌گونه جمع ـ حکم اولی و حکم ولایی ـ جز در موارد بسیار اندک مطرح نشده است. درباره مسئله دیه، این جمع را نه در جایی دیده و نه از کسی شنیده‌ام. البته به نظر بنده در فقه اهل بیت علیهم‌السلام که فقه آنان استنباطی و ولایی است، به خلاف اهل سنّت که فقه آنها استنباطی صِرف است، این گونه جمع قابل تطبیق می‌باشد؛ ولی در مثال مذکور، شواهد اثباتی بر آن موجود نیست.

بر این اساس، ما معتقدیم در کلیه ابحاث اصول همین‌گونه است و ما می‌توانیم با یک دید کلی در ابحاث اصول وارد شویم؛ خصوصاً اینکه بسیاری از مسائل اصولی متأثر از مسائلی است که در میان اصولیان و فقهای اهل سنّت رخ داده و ریشه‌های آنها را باید در میان ایشان جست‌وجو کرد. حتی این نکته وقتی جالب‌تر می‌شود که بدانیم فقها و اصولیان اهل تسنّن نیز در بیشتر موارد متأثر از متکلمان خود بوده‌اند و ریشه‌های اصلی از آنها نشأت می‌گیرد.

نحوه تأثیرگذاری فلسفه اصول فقه بر پیش‌فرض‌های مسائل دانش اصول فقه

■ باتوجه به آنچه فرمودید، آیا درست است که بگوییم بحث از ریشه‌ها و زیربناهای تاریخی باعث تغییر یا شفاف‌شدن پیشفرض‌ها در حل مسئله می‌شود و اساساً رسالت فلسفه اصول فقه تدقیق این پیش فرض‌هاست؟

□ بله! همین‌طور است؛ زیرا بررسی تطورات تاریخی مسئله ممکن است پیش‌فرض‌های ما را در مسئله عوض کند و حتی پیش‌فرض‌های جدیدی برایمان ایجاد کند؛ ولی به این نکته باید دقت داشت که مقصود از پیش‌فرض همان‌هایی است که مستقیماً به اصول فقه مربوط می‌شود و نه بیشتر؛ زیرا این تحلیل‌ها باید با نتیجه مسئله اصولی رابطه داشته باشند و در مقام تطبیق در فقه هم منعکس شوند؛ برای مثال، می‌خواهیم بگوییم خبر واحد حجت است یا خیر. این موضوع پیش‌فرض‌هایی دارد، از جمله اینکه امام علیه‌السلام که از ایشان روایت می‌شود، معصوم است. دیگر اینکه راوی عبارات ایشان را نقل به معنا کرده یا عیناً نقل کرده است و مسائلی از این دست.

■ آیا جنس این‌گونه پیش‌فرض‌هایی که رویکرد تاریخی در آنها لحاظ نشده، از جنس فلسفه اصولی است؟

□ خیر! برخی از این پیش‌فرض‌ها اصول فقهی‌اند، نه فلسفه اصولی. برخی هم ذیل درایه و حدیث‌شناسی مطرح می‌شوند وبرخی دیگر نیز مانند عصمت امام علیه‌السلام از مباحث کلام‌اند. این موضوعات از سنخ نتیجه‌گیری‌اند و نمی‌توانند زیربنا باشند. بحث پیش‌فرض‌ها این است که مثلاً اگر دنبال این باشیم که اصلاً چرا بحث حجیت خبر در

دنیای اسلام مطرح شد؟ تا یک زمان که اصلاً نقل حدیث محدود بود؛ ولی بعد چه شد که خبر نقل شد و حجت هم شد؟ اهل سنّت در قرن دوم، دیدند که سنّت پیامبرﷺ در استنباط احکام عدل قرآن است، در حال از میان‌رفتن است؛ بنابراین رو به نقل حدیث آوردند واین نقل حدیث به طور گسترده‌ای درآمد؛ ولی بعد با این مشکل مواجه شدند که مثلاً از سال ۱۵۰ هجری چطور خود را به زمان رسول خداﷺ برسانند. در اینجا دو بحث مطرح کردند؛ اول، بحث کلی حجیت تعبدی خبر و دوم بحث تشخیص خبر حجت. بحث اول، از بحث‌های اصلی اصول فقه شد و بحث دوم نیز تشکیل‌دهنده علم رجال گشت. به این امر باید دقت شود که تعبیر «حجیت تعبدی» از این جهت است که فکر می‌کردند اگر به خبری عمل کنند که مفید قطع یا وثوق یا علم عرفی (=وضوح) باشد، راه برای اثبات خیلی از معارف دینی بسته خواهد شد؛ بنابراین به دنبال حجیت تعبدی خبر برآمدند که بتوانند راه شناخت معارف را هموار نمایند. در مقابل، عده‌ای براین باور شدند که اصولاً در معارف دینی ـ عموماً یا خصوصاً فقه و آداب ـ اکتفا به «ظن» شود و نیازی به تحصیل علم یا وثوق نیست. در مقابل هر دو تفکر نیز عده‌ای ـ بیشتر ظاهریون که به آنها حشویه می‌گفتند ـ مدعی شدند که خبر اصولاً مفید علم است. طبیعتاً برای اثبات «حجیت تعبدی» به مجموعه‌ای از آیات، روایات، سیره صحابه، عمل متشرعه، بنای عقلا و بلکه دلیل عقل تمسک نموده‌اند که بحث‌های سنگین اصولی را به همراه داشته است.

در مبحث دوم، نخست متعرض وثاقت، عدالت یا ضعف راوی می‌شدند و تدریجاً بحث‌های دیگر همچون شناخت طبقه ـ برای تمییز حدیث مرسل[1] ـ تمییز اسامی مشترکه و... پدید آمد که مجموعه آنها به صورت «علم رجال» مدون شد. طبیعتاً این بحث پیش خواهد آمد که براساس چه معیارهایی این مطالب را گفتند و نوشتند. تحلیل دقیق اینها به عنوان «فلسفه علم رجال» می‌تواند مطرح شود. در قبال آن تحلیل مبحث اول «فلسفه اصول فقه» را تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که گفته شد، ممکن است با تحلیل دقیق ریشه‌های عقایدی و تاریخی مجموعه شریعت مقدسه با شناخت معارف دینی بدون نیاز

---

۱. گفته شده تا قرن دوم به خبر مرسل عمل می‌شده است.

به حجیت تعبدی خبر هموار باشد. البته شیعه راه حل متفاوتی برای حل مشکل رسیدن احکام الهی مثلاً در سال ۱۵۰ به مصدر تشریع داشت و آن هم راه حلی کلامی بود که همان «عصمت ائمه علیهم‌السلام» بود. ایشان حتّی اصولاً یکی از ادله وجود امام معصوم علیه‌السلام در هر زمان را همین نکته می‌دانند.

■ بر این اساس، مباحث کلامی مانند اینکه امام علیه‌السلام چرا معصوم است که کلامش حجت باشد یا مواردی از این قبیل، اساساً فلسفه اصولی نیست؟

□ خیر! از این جهت فلسفه اصولی نیست؛ ولی از این جهت که شیعه ورودش به حجیت خبر واحد کلامی نیز بوده، فلسفه اصولی می‌باشد؛ مثلاً تحلیل اینکه اعتقاد به امام معصوم علیه‌السلام چطور باعث شد شیعه نیازمند بحث‌های سنّیها در حجیت و اعتبار خبر واحد و مانند آن نباشد یا مواردی شبیه به آن فلسفه اصولی است. این تحلیل، تحلیل فلسفی موضوع است که هم تاریخی و هم عقایدی و هم زیربنایی است؛ زیرا ما برای ایجاد پل میان زمان امامان معصوم علیهم‌السلام و زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از دیدگاه کلامی استفاده می‌کنیم که امامان علیهم‌السلام دارای عصمت‌اند و کلامشان فی نفسه حجت است؛ ولی اهل سنّت از راه‌های دیگر می‌روند؛ ولی بحث از اینکه چرا ائمه علیهم‌السلام معصوم‌اند، فلسفه اصولی نیست، بلکه کلامی است. این هم که نقل کنیم که تا پیش از سال ۱۵۰ هجری چه اتفاقاتی افتاده و پس از آن چه اتفاقاتی نیز اگر صرف نقل تاریخی باشد، فلسفه اصولی نیست، بلکه باید تحلیلی باشد و علاوه بر آن باید بتواند واقعیات خارج را خوب تفسیر و روشن کند و ابهامی دیده نشود.

شمول فلسفه اصول فقه نسبت به کل دانش اصول فقه از سویی و نسبت به مسائل آن از سوی دیگر

■ با توجه به فرمایش شما، فلسفه اصول هم ناظر به هر مسئله می‌تواند باشد و هم ناظر به کل علم؛ یعنی مثلاً اگر من با نگاه تاریخی، کل علم را ـ امهاتش را ـ هم ریشه‌یابی کنم، این‌گونه بحث در فلسفه اصول جای می‌گیرد؟

بله! به کل اصول فقه هم با نگاه فلسفه اصول فقهی می‌توانیم نظاره کنیم؛ زیرا کل اصول

فقه نیز پشتوانه‌ها و زیربناها و ریشه‌هایی دارد که به کل آن جهت داده و به کلیت آن شکل واحدی می‌دهد؛ بنابراین بحث از ساختار نتیجه بحث فلسفی است و دیدگاه فلسفی در آنجا به ارائه ساختار منجر می‌شود.

ریشه‌ها و زیربناها نسبت به کلیت دانش اصول فقه

■ **مقصود شما درباره این امهات و ریشه‌ها درباره کل علم اصول فقه چیست؟**

□ بنده معتقدم علم اصول مثل بقیه علوم، یک علم یکنواختی است و ما می‌توانیم مانند یک مکتب یکنواخت آن را مطرح کنیم. پشتوانه این مکتب یکنواخت که از باء بسم‌الله تا تاء تمّت است، چیست؟ فرض کنید مثلاً می‌توانیم بگوییم ما پشتوانه را حجت قرار می‌دهیم و تمام بحث‌ها را ارجاع به حجت دهیم. حتّی از شافعی نقل شده که موضوع علم اصول حجت است، خواه‌ناخواه از حقیقت «حجت» در این اصطلاح بحث می‌شود، طبیعتاً ابحاث اصول نیز روشن خواهد شد. توضیح اجمالی آنکه موضوع ابحاث در کتب اصولی (هم شیعه، هم سنّی و هم زیدیه) حجت است، مقصود از «حجت» نیز یک امر انتزاعی از مجموعه موضوعات متفاوت بوده که در یک نکته اشتراک دارند و آن هم هرچیزی است که موجب تنجز حکم در هر مرحله از آن شود. مرحله تنجز در اصطلاح مرحله‌ای است که مکلّف با حکم ارتباط می‌یابد و در نتیجه موضوع احکام جزایی محقق می‌شود. این مرحله متقوم به «شناخت کلی حکم» و «شناخت مصداق خارجی آن» است. در اصول از اولی بحث می‌شود؛ ولی بخش دوم، مگر در بیان بعضی راه‌ها برای کیفیت برخورد با خارج، به طور طبیعی از وظیفه فقه خارج است. در «شناخت کلی حکم» در حقیقت اصولی به شرح و تحلیل صورت ذهنی فقیه از حکم، از زوایای گوناگون می‌پردازد. در همین جهت، نخست تحلیل حقیقت اعتبارات قانونی و اقسام آنها، روابط آنها و... را بیان می‌نماید. البته موضوع بحث درباره قوانین الهی (اسلامی) می‌باشد؛ ولی برای توسعه و ایضاح بحث، می‌توان به حقیقت اعتبارات قانونی بشری پرداخت. بحث بعدی درباره مصادر تشریع اسلامی می‌باشد که شایسته است کلیه عناوینی که در دنیای

اسلام جزء مصادر تشریع نام برده شده، بیان گردد. بحث سوم درباره روشهای شناخت (طرق اثبات) است که خود به دو بخش تقسیم می‌شود؛ چون در آن به بیان راه‌های رسیدن ما به مصادر تشریع (امارات و حجج) و یا به راه‌های استفاده از آنها (الفاظ) پرداخته می‌شود.در نتیجه بحثهای سوم و چهارم شکل می‌گیرد. آخرین بحث نیز درباره اصول عملیه می‌باشد. البته بنده فعلاً به یاد ندارم کتابی در اصول دیده باشم که مباحث را به این‌صورت (پنج بحث) مطرح کرده باشد؛ ولی در مجموع کتب اصولی به شکلهای گوناگون این پنج مبحث مطرح شده‌اند.

البته چون علم اصول از علوم اعتباری است، می‌توان کل علم را از زاویه دومی نیز مورد بحث قرار داد؛ مثلاً از زاویه نگاه به «حکم» (اعتبارات قانونی) می‌توان ساختار جدیدی برای ابحاث در نظر گرفت؛ بدین صورت که در مرحله اول به شرح حقیقت حکم و اقسام و ترابط آنها پرداخت. مواردی مانند شرح مبادی حکم یعنی سه مرحله: «ملاکات»، «حب و بغض» و «اراده و کراهت» جزء این مرحله‌اند و از زوایای گوناگون قابل بحث‌اند. مرحله دوم، مرحله بحث و تحلیل سه مرحله متأخر از حکم است که خود عبارت‌اند از مرتبه ارسال رسل و انزال کتب که از آن تعبیر به «مرتبه فعلیت» می‌شود. سپس نوبت به مرتبه وصول حکم به مکلف می‌رسد که از آن تعبیر به «مرتبه تنجز» می‌کنند. این دو مرحله به خوبی در آیه مبارکه ﴿لأُنذرکم به و من بلغ﴾[1] مورد اشاره قرار گرفته است و از آنها به مراحل انذار و بلوغ یاد شده است. مرتبه سوم نیز مربوط به عمل مکلف است که از آن تعبیر به «مرتبه امتثال» می‌شود و آیه مبارکه ﴿لعلّهم یحذرون﴾[2] اشاره به آن دارد. این نیز یک زاویه دید است که کلیه ابحاث اصول را می‌شود از این زاویه مطرح نمود.

حال که سخن به اینجا رسید، لازم است به طور اشاره بگوییم که از زاویه سومی نیز می‌توان ابحاث اصول را مطرح کرد و آن زاویه شکل‌گیری تاریخی ابحاث اصول است که نتایج خاص خود را به همراه دارد.

---

۱. انعام (۶): ۱۹.

۲. توبه (۹): ۱۲۲.

همان‌گونه که پیش‌تر نیز عرض شد، می‌توان در هر سه طرح، مباحث فلسفه اصول را وارد کرد. یک نکته خیلی مهم هم وجود دارد که باید همین‌جا متذکر شد و آن اینکه علم اصول براساس بیان قواعد کلی استنباط فقه تدوین شده و از سوی فقهای اهل سنّت شأن فقیه را استنباط می‌دانند؛ بنابراین نزد آنها کاربرد این اصول فقط در «فقه استنباطی» می‌باشد؛ ولی در فقه شیعه اساساً غیر از استنباط «فقه ولایی» نیز هست. متأسفانه این قسمت یعنی «اصول فقه ولایی» به طورکامل از ابحاث اصول حذف شده، یعنی اهل سنّت که فقه آنها تماماً «استنباطی» است، طبیعتاً این بحثها را نیاورده‌اند؛ ولی علمای شیعه نیز همان ابحاث معروف اصول را با نتایج شیعی آورده‌اند؛ ولی «اصول فقه ولایی» را متعرض نشده‌اند که به روشنی نیاز به آن آشکار است.

■ براین اساس، مقصود از ریشه‌ها و زیربناهایی که حتّی درباره کلیت علم اصول فقه مطرح است نیز مباحث اصول عقایدی نیست؟

□ بله! این زیربناها به خود اصول فقه برمی‌گردد، نه اینکه کلامی و عقایدی صرف باشد؛ مثلاً وقتی کل اصول فقه را از یک زاویه خاص بررسی می‌کنیم، باید این نکته که در اصول فقه کارایی داشته باشد را مد نظر داشته باشیم، اگرچه لایه‌های تحلیلی آن به کلام برگردد؛ یعنی این مباحث اگرچه در کلام (و یا در جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی و...) مطرح می‌شود؛ ولی در فلسفه اصول فقه باید به عنوان اصل موضوعی آورده شود.

عدم وجود مبحث موضوع، غرض، فایده و عامل تمایز علم در زمره مسائل فلسفه اصول فقه

■ بحث از موضوع، غرض، فایده و عامل تمایز علم چه می‌شود؟ آیا این موارد را جزء مسائل فلسفه اصول فقه می‌دانید؟

□ خیر! این موارد جزء مقدمات است و جزء فلسفه اصول نیست. البته دید فلسفه اصولی به آنها هم می‌توانیم داشته باشیم؛ ولی در مقدمات اصول آورده می‌شوند.

نیاز یا عدم نیاز به تدوین علم مستقلی به نام دانش فلسفه اصول فقه

■ با توجه به آنچه تا اینجا روشن شد، بحث‌های فلسفه اصولی ریشه‌یابی تاریخی ابحاث اصولی از یک جهت و ریشه‌یابی تاریخی کلیت علم از جهت دیگر است. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که با توجه به این مبنا دیگر نمی‌توان فلسفه اصول را جدای از اصول فقه بحث نمود؛ زیرا در ضمن هر مسئله باید بحث‌های فلسفی ـ به معنای ریشه‌یابی تاریخی آن ـ آن را طرح کرد و پس از آن به حل خود مسئله پرداخت؟

□ بله! همین‌گونه است. فلسفه اصول فقه و خود اصول فقه توأمان‌اند و جدای از یکدیگر نیستند. دلیل آن هم اینکه همان‌گونه که گفتیم، مقصود ما از فلسفه اصول فقه مباحثی است که بتواند ریشه‌ها و زیربناهای خود ابحاث اصول را از همین زاویه اصولی نشان دهد. اصلاً رسالت فلسفه اصول فقه، طرح مسئله و بیان دیدگاه‌هایی است که منجر به طرح مسئله شده است. به همین دلیل، نیازی نیست که این ابحاث را که در ضمن هر مسئله باید مطرح شوند به علم مستقلی تبدیل کنیم؛ زیرا طبیعت علوم اعتباری، قابلیت کشش دارد و این برخلاف علوم حقیقی است. در اصول فقه نیز هر آنچه مورد نیاز فقیه در فرایند استنباط می‌باشد، می‌تواند مورد بحث قرار گیرد؛ زیرا ملاک مسئله اصولی ناظر به غرض استنباط احکام است و ملاک مسئله اصولی همین است که اولاً، در فرایند استنباط قرار داشته باشد؛ ثانیاً، کلی باشد و موردی نباشد؛ زیرا اگر موردی شد، مسئله فقهی می‌شود، نه اصولی. اصول از نخست بر همین اعتبار شکل گرفته است؛ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم حتماً در دامنه مسائل متعهد و متعبد به یک اندازه معین هستیم. اصلاً همین مسئله باعث شده است که ابحاث اصول در طول زمان مدام توسعه یابد و بر آنها اضافه شود؛ زیرا فقها و اصولیها مدام تشخیص دادند که این بحث باید در اصول بیاید؛ بنابراین آن را وارد اصول کردند. درباره مباحث فلسفه اصول نیز با توضیحی که دادیم جایگاهش داخل همان علم اصول است.

نقش فلسفه اصول فقه در طراحی اصول فقه مطلوب

■ شما فرمودید در فلسفه اصول فقه، تاریخی نگریستن در هر مسئله از مقومات آن است.

در این صورت این پرسش پیش می‌آید که اگر مباحثمان ناظر به دانش اصول فقه محقق نباشد، بلکه فقط طراحی اصول مطلوب مورد هدف باشد، آیا باید گفت از فلسفه اصول فقه خارج شده‌ایم؟

◻ خیر! این‌گونه نیست؛ زیرا مسائل فسلفه اصول فقه دو گونه است؛ سنخ اول، ناظر به مباحث گذشتگان و تاریخ مسئله است؛ ولی سنخ دوم، وقتی است که خودمان طراحی جدیدی انجام دهیم؛ مثلاً سعی کنیم یک انسجام طبیعی میان ابحاث اصول بیابیم و یک هماهنگی بهتری میان آنها ایجاد نماییم؛ بنابراین در این نگاه دوم، ما کاری نداریم که دیگران چه گفته‌اند؛ بنابراین طرح اصولی که به نظرمان نافع‌تر است را مبنای طراحی قرار می‌دهیم. البته در این سنخ نیز باید تاریخ پیش را دانست و از این جهت باز از تاریخی بودن منسلخ نیست؛ زیرا اگر بخواهیم تجویز بهتری برای اصول کنیم، اگر نگاه تاریخی داشته باشیم، بهترین تجویز را می‌کنیم و می‌توانیم بر کلیه آن اقوال حاکم باشیم؛ بنابراین این مؤسس می‌شود. ما به اصطلاح شخصی را مؤسس می‌دانیم که کل آن مکتب را در ابعاد گوناگون در سابق دیده است و احاطه به آن دارد و با این پشتوانه می‌خواهد طرح نو در اندازد؛ ولی این طرح نو را نباید از کتاب‌های قبلی تقلید کند.

■ بر این اساس، نگاه پیشینی نیز جزء مسائل فلسفه اصول فقه خواهد بود که مقدمه آن وصف دقیق و فنی و تاریخی اصول محقق است تا نقاط ضعف و خلاهای آن درست تشخیص داده شود و همین مبنای وصف اصول مطلوب گردد؟

◻ بله! درست است؛ ولی در طراحی جدید اصول باید به این نکته توجه کرد که همان‌گونه که گفته شد، بسته به نیاز و هدفمان می‌توانیم اصول را از زوایای گوناگون طرح‌ریزی نماییم؛ زیرا اصراری نیست که حتماً طراحی اصول از یک زاویه باشد؛ به عنوان مثال، می‌توانیم اصول را از زوایای تاریخی یا از زوایای مبادی و مراحل حکم یا از زوایای دیگری مانند نحوه تشریع که بگوییم تشریع در اسلام یا قرآنی یا از راه سنّت یا از راه اجماعات و یا از راه مسائل قیاسی و امثال آن بوده، از همین منظر ساختار اصول را مشخص کرد و ابحاث را جداسازی کنیم.

بخش پنجم:

فقـه

۱. فقه ولایی اهل‌بیت علیهم‌السلام
۲. بحثی در باب ربا
۳. موضوع‌شناسی در فقه

۱

فقه ولایی اهل بیت علیهم‌السلام*

□ نظریه ولایت فقیه از چه زمانی طرح شد، چه ادواری بر آن گذشت و جایگاه محقق نراقی در این میان چیست؟

■ محقق نراقی را نمی‌توان در این بحث مُبدع دانست. از منظر تاریخی ریشه آن را در سیره اهل بیت می‌بینیم. فقه در سیره اهل بیت، با فقه ولایی همراه بوده است. امیرمؤمنان علیه‌السلام در تمام مدت زندگی، چه در هنگام خانه نشینی و چه به هنگام حکومت‌داری، با دید فقه ولایی برنامه‌هایش را اجرا می‌کرد. قرینه تاریخی آن است که عبدالرحمن بن عوف در قضیه شورا به آن حضرت گفت: «من به این شرط با تو بیعت می‌کنم که بر اساس سیرهٔ شیخین عمل کنی»[1]؛ از این نکته معلوم می‌شود که حضرت علی علیه‌السلام در نظام حکومتی به عنوان چهرهٔ مخالف مطرح بود و مبنایی خاص داشت.

به عقیده ما فقه اهل بیت، صرف استنباط احکام نبوده، بلکه آن را در بستر تنفیذ و تصدی مستقیم نگاه می‌کردند، بر خلاف فقه اهل سنت که مشخصهٔ اصلی آن، غیر ولایی

---

* مجله اندیشه حکومت (نشریه کنگرهٔ امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی)، شماره ۴، ۱۳۷۸، ص ۸ ـ ۱۲.

۱. تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۲۳۸.

بودن آن است؛ زیرا آنها معتقد بودند هر کس که ولیّ امر است، اولی الامر است و باید از او اطاعت کرد، حتی کتاب الأحکام السلطانیه بیشتر به جنبه‌های نظری پرداخته و فتاوا را نقل کرده است و به مسأله تصدی نپرداخته است.

پیامبر اکرمﷺ، حضرت علی‌علیه‌السلام را به سفری اعزام کرد. پس از مراجعت حضرت امیرعلیه‌السلام، بعضی به نحوهٔ عمل ایشان اعتراض کردند. پیامبر فرمود: «دعوا علیاً هو ولیّ کل مؤمن بعدي»[1]. تعبیر «بعدي» معنای تصدی را می‌رساند؛ چون قضیه خارجی است و تصدی خارجی مراد است و مراد از «بعدي» در اینجا، بعدِ در رتبه است، نه بعد زمانی، به این معنا که اگر من بودم، خودم ولیّ هستم و اگر نبودم، ولو در زمان حیاتم، علی ولیّ شماست. پیامبر چنین تعبیری را فقط برای علی‌علیه‌السلام به کار برده است، با اینکه موارد مشابه برای دیگر اصحاب بسیار بود. ولایت به این معنا منصب اجتماعی است و نصب می‌خواهد و تمسک به اطلاقات ادلهٔ لفظی، مثل «اللهُمَّ ارحم خلفائي»[2] و «العلماء ورثة الأنبياء»[3] کافی نیست و اگر هم کافی باشد، در حد ولایت فقه کار ساز است و نه ولایت فقیه.

خلاصه رفتار و گفتار پیامبر درباره حضرت امیرعلیه‌السلام که از جریان انذار عشیره آغاز شد، جانشینی حضرت در مدینه در جنگ تبوک[4]، و سخن او در لحظه‌های آخر که می‌فرماید: «ألست أولی بالمؤمنین من أنفسهم»[5]، همه یک سبک و سیاق دارند و بر اساس یک اصل صادر شده‌اند، نه بر اساس شرایط زمانی. در همهٔ این موارد، صحبت از اعطای مقام ولایت به امیر مؤمنان است. لذا اختلاف حضرت امیر با آنها بر سر استنباط احکام نبود. «ما سار علیه الشیخان» یک نظام اجتماعی بود، که حضرت آن را رد می‌کرد. لذا فرمود: اگر من

---

۱. مسند احمد، ج ۴، ص ۴۳۷ و ۴۳۸ و السنن الکبری (للنسائی)، ج ۵، ص ۱۳۲.
۲. الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۰.
۳. الکافي، ج ۱، ص ۳۲، ح ۲.
۴. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۵. أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۱۰۸.

حاکم باشم، حتی مهریهٔ زنان را بر می‌گردانم و حیف و میلها و انحرافها باید جبران و اصلاح شوند[1]. پس فقه اهل بیت، فقه ولایی است و فقط جنبه اجرایی ندارد.

□ سیر جریان فقه ولایی را در عصر پس از امیرمؤمنان علیه‌السلام چگونه ارزیابی می‌کنید؟

■ زندگی ائمه ادوار مختلفی داشت. سلطهٔ سیاسی ائمه پس از حضرت علی علیه‌السلام، به تدریج ضعیف شد. آن حضرت حدود پنج سال و امام حسن علیه‌السلام شش ماه حکومت کردند. امام حسین علیه‌السلام به شهادت رسید. نوبت به امام سجاد که رسید، مجرا عوض شد و دیگر بحث سلطهٔ سیاسی مطرح نبود، بلکه جانب زهد و دعا و مناجات و گریه، که به ظاهر رویکرد سیاسی نبود، مطرح شد. این نشان از معادلهٔ تاریخی بسیار دقیق در سیرهٔ ائمه بود که مثلاً این امت نمی‌تواند در آن شرایط در این خط قرار گیرد. دوران سه امام شاهد بر مدعا بود. حضرت امام سجاد علیه‌السلام علاوه بر جنبه‌هایی که ذکر شد، جنبهٔ دیگری را در پیش گرفت و آن مسألهٔ علم است. حضرت امام سجاد علیه‌السلام وقتی که دید از طریق سیاسی برای حاکمیت خط اهل بیت مانع وجود دارد، نشر علم را جایگزین آن کرد.

روایات حضرت سجاد علیه‌السلام در کتب اهل سنت کم نیست و سپس امام باقر علیه‌السلام این خط را تقویت کرد و در زمان امام صادق علیه‌السلام به اوج رسید. حضرت امام موسی بن جعفر علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام نیز در تحکیم این خط بسیار تلاش کردند. حضرت رضا علیه‌السلام در بیست سالگی در مسجد پیامبر می‌نشست و فتوا می‌داد.[2] در آن زمان شرط استماع حدیث، این بود که شخص بیست سال داشته باشد؛ در حالی که حضرت رضا علیه‌السلام در این سن مقام فتوا را داشت. خط علمی ائمه نیز که تا این زمان دنبال می‌شد، باز برای حاکمان قابل تحمل نبود. مأمون به شکل ظاهراً محترمانه‌ای از حرکت علمی امام جلوگیری کرد و قضیه انتقال امام به مرو و قضایای دیگر پیش آمد.

از زمان حضرت رضا علیه‌السلام به بعد، ما با حالت عجیبی مواجه می‌شویم: یک‌باره ائمه

---

۱. الکافی، ج ۸، ص ۵۸، ح ۲۱.

۲. المنتظم، ج ۱۰، ص ۱۲۰ ـ ۱۹۹.

خیلی جوان و گاهی در طفولیّت متصدّی امامت می‌شوند. حضرت جوادعليه‌السلام و حضرت هادیعليه‌السلام در حدود هشت سالگی، امام عسکریعليه‌السلام در ۲۲ سالگی و حضرت مهدیعليه‌السلام درچهار ـ پنج سالگی به امامت رسیدند. سن سه تن از این امامان زیر ده سال بود. این بسیارعجیب است! تسلسل غریبی است! به نظر می‌رسد که مصلحت الهی برای اخفای اهل‌بیت چنین اقتضا می‌کرد؛ چون مردم به حسب قضاوت ظاهری‌شان کودک هشت ـ نُه ساله را امام نمی‌دانستند. هضم این مسأله بر خودِ شیعه هم دشوار بود، چه برسد به اهل‌سنت.

این سیر تاریخی و خط سیاسی ائمه بود. مخالفان حتی خط علمی را نیز تحمل نکردند. از آن به بعد بنابر حفظ اصل وجود ائمه بود. دشمنان گمان کردند که در امامت خدشه وارد شده است؛ در حالی‌که برعکس شد و شیعه در این دوره انسجام بیشتری یافت و در مسألهٔ امامت بسیار قوی عمل کرد. حاصل روایات منقول از امام باقر، امام صادق و حتی حضرت امیرعليه‌السلام یا پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله را دربارهٔ عباد صالح و ائمه و ﴿قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ﴾[1]، می‌شود زیارت جامعه کبیره که از امام هادیعليه‌السلام است[2] که پس از دوره فترت معارف اهل‌بیت بود، یک مرتبه این‌گونه بروز پیدا می‌کرد و حقایق امامت و معارف اهل‌بیت، به صورت شدیدتری مطرح می‌شد.

طبیعتاً بعد از این مرحله باید کار به غیبت ختم شود؛ چون دیگر راهی نمانده بود. از این رو، مصلحت الهی بر این تعلق گرفت که امام معصوم در بین مردم نباشد؛ زیرا دشمن فهمید در این خاندان، سن و سال مطرح نیست، کودک پنج سالهٔ آن با مرد شصت ساله فرقی نمی‌کند. بدین جهت، دستگاه حکومت حتی کنیزان حضرت امام عسکریعليه‌السلام را زیر نظر داشت تا مبادا در میان آنان زن حامله‌ای باشد. حتی وقتی متوجه شدند یکی از کنیزان دوماهه حامله است، او را به قصر بردند تا پس از زایمان، کودک را از بین ببرند. این

---

۱. بقره(۲): ۱۲۴.

۲. الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹، ح ۳۲۱۳.

کنیز در دارالخلافه بود که با قیام بردگان مواجه شد. قصر شلوغ می‌شود و او از آنجا فرار می‌کند.[۱]

حالا اگر ما مجموعه حوادث را در نظر بگیریم، پی می‌بریم که ائمه این اصل فکری را داشتند که فقه از ولایت جدا نشود و این البته با کلی‌گویی حل نمی‌شود، با تصدی اجتماعی حل می‌گردد و امام صادق علیه‌السلام اولین بار بحثهای ولایی را عینیت بخشید.

□ انتقال ولایت از امام به فقیه چگونه به وجود آمد؟

■ خطی در اندیشهٔ شیعه داریم به نام غلوّ که برخی آن را به عبدالله بن سبا نسبت داده‌اند[۲] که معلوم نیست اینکه وی وجود خارجی داشته یا شخصی موهوم بوده و یا اسم رمزی برای شخصی است؟. خط غلوّ در زمان امام سجاد علیه‌السلام و امام باقر علیه‌السلام کمتر وجود داشت. خط غلوّ در آن زمان چهارچوب معینی نداشت. ظهور و بروز این خط در عصر امام صادق علیه‌السلام است. در زمان امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام به سبب سلطهٔ بنی امیه فرصت تصدی نبود و آن دو امام بزرگوار برای انتقال اندیشه‌های اصلی شیعی و امامت باید زمینه را آماده می‌کردند. شهادت زید در زمان امام صادق علیه‌السلام در ارکان بنی امیه تزلزل ایجاد می‌کند و در شیعه هم تزلزلی به وجود می‌آید. در سالهای ۱۲۰ هجری و بعد از آن که دوران انتقال بود، با وجود قیامهای متعدد بنی الحسن از یک طرف و بنی‌عباس از طرف دیگر، طبیعی بود که مردم از امام سوال کنند که چرا قیام نمی‌کند، آن هم امامی که فقهش، فقه ولایی است. لحظات بسیار بحرانی است. سال ۱۳۲ سفاح سر کار می‌آید[۳] و به شدت بنی‌امیه را تصفیه می‌کند، تا سال ۱۳۶ که منصور بر سر کار می‌آید.[۴] طبق همان قاعده «انقلاب، فرزندانش را می‌خورد»، منصور تمام کسانی را که سهمی بزرگ در نابودی بنی‌امیه داشتند، تصفیه کرد و از بین برد. برخی معتقدند. سرّ بقای طولانی مدت

---

۱. کمال الدین، ص ۴۷۶.

۲. رجال الکشّی، ص ۱۰۶، الرقم ۱۷۰.

۳. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۴۲۱.

۴. تاریخ الطبری، ص ۴۷۹.

بنی عباس تصفیه‌های منصور بود. او ابو مسلم را کشت،[۱] بنی الحسن را از بین برد،[۲] امام صادق علیه السلام را شهید کرد[۳].

در این دوران، دو خط شیعی به موازات هم فعالیت می‌کردند یک خط که ما آن را خط اعتدال نامیده‌ایم، امثال زراره و مسلم هستند و خط دیگر در مقابل اینها که خط تندرو اجتماعی بود و ما آن را خط غلوّ می‌خوانیم. خط اعتدال بیشتر به مسائل فرهنگی می‌پرداخت و خط غلوّ معتقد بود باید به صحنه آمد و فعالیتهای اجتماعی کرد.

مفضّل بن عمر می‌گوید: امام صادق به من پول داد تا با آن اختلاف شیعه را در بازار حل کنم.[۴] این کار را زراره با آن جلالت شأن نمی‌کرد، یا معلی بن خنیس به چنین اقدامی دست نمی‌زد که به حسب ظاهر بزّاز بود و بر اثر شدت فعالیت و تلاش اجتماعی برای اهل بیت، به شهادت رسید و بعدها اسماعیل پسر امام صادق علیه السلام قصاص او را گرفت و قاتل او را که مأمور بود، کشت[۵].

این خط در کوفه ظهور و بروز داشت و در پی این بود که زمینه را برای تشکیل حکومت امام صادق علیه السلام آماده کند. چهره‌های معروف این خط جابربن یزید و مفضّل بن عمر بودند. این دو خط به موازات هم رشد می‌کردند و دارای میراث فرهنگی بودند. حسن بن محبوب از خط اعتدال، نسخه صحیح مرتب داشت و محمد بن سنان نیز همین‌گونه بود. در خط تند، چندان به دنبال علم و صحت سند نبودند.علت اینکه بعضی از آنان را «ضعیف در حدیث» دانسته‌اند، همین کم التفاتی و تساهل آنان بود، نه اینکه کذّاب باشند. آنها چون به دنبال به کرسی نشاندن خط سیاسی بودند، چندان در بند کم و زیاد شدن الفاظ حدیث نبودند. لذا بنده مثل سهل بن زیاد را که از خط غلوّ بود کذاب نمی‌دانم.

---

۱. تاریخ الطبری، ص ۴۷۹.
۲. مقاتل الطالبین، ص ۱۶۶.
۳. دلائل الامامة، ص ۱۱۱.
۴. الکافي، ج ۲، ص ۲۰۹، ح ۴.
۵. رجال الکشّی، ص ۳۷۷، الرقم ۷۰۸.

با اینکه نجاشی در باره او می‌گوید: «وکان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلوّ و الکذب[۱]». خط غلوّ در قرن چهارم از بین رفت؛ زیرا آل بویه در بغداد سلطه پیدا کردند و این خط، جذب آنها شد و برخی از آنها در مصر به حکومت فاطمی جذب شدند.

در این میان، تلاش مرحوم مفید و شیخ کلینی برای تصحیح اعتقاد غلات نیز بسیار در خور توجه است؛ چون مرحوم کلینی میراثهای خوب خط غلوّ را با خط اعتدال در هم آمیخت و خطی میانی را ایجاد کرد. خط غلوّ برخورد سیاسی و قیام با سیف می‌کرد و انحرافات فکری و اخلاقی در بین آنان به وجود آمده بود. در رأس آنان ابوالخطّاب قرار داشت که روایات بسیاری در لعن او وارد شده است[۲]. این شخص همراه هفتاد نفر در مسجد کوفه با شعار «لبیک یا جعفر» قیام کردند[۳] که همان دم در مسجد، نظامیان همه آنان را کشتند، به جز یک نفر که در بین کشتگان مجروح بود و زنده ماند. او جناب ابوخدیجه است[۴] که ناقل یکی از احادیث بسیار مهم مربوط به ولایت فقیه است.

درباره ولایت فقیه سه حدیث هست که یکی از آنها از ابوخدیجه نقل شده است[۵]. روایت دیگر از عمر بن حنظله است.[۶] علت اینکه نجاشی او را نام نبرده، این است که او در فهرست کسانی را نام می‌برد که دارای کتاب بودند و عمر بن حنظله کتاب نداشت. روایتی که عمر بن حنظله نقل می‌کند، به سیاق خط غلوّ است؛ خطی که در همان زمان به دنبال تصدی اجتماعی بود. روایت سوم، همان توقیع شریف است[۷]. در این سه روایت، جنبه نصب وجود دارد؛ چون ولایت، منصب و مقامی اجتماعی است و فقط با نصب اعمال می‌شود که در این سه روایت وجود دارد. سایر روایات همه اطلاقات لفظی است و

---

۱. فهرست النجاشی، ص ۱۸۵.
۲. رجال الکشّی، ص ۲۹۰، الرقم ۵۰۹.
۳. الکافی، ج ۸، ص ۲۲۵، ح ۲۸۶؛ رجال الکشّی، ص ۲۹۸، الرقم ۵۳۱.
۴. رجال الکشّی، ص ۳۵۲، الرقم ۶۶۱.
۵. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۴.
۶. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵.
۷. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۰، ح ۹.

سند آنها بدون استثنا مشکل دارد. اطلاقات لفظی چون «کلیِ مشکک» است، در مرحله اول، حمل بر مصداق بارز می‌شوند و قدر متیقّن در آنها قابل استناد است و اگر دلالتی برای این نوع روایات قائل شویم، ولایتِ فقه از آن استفاده می‌شود، نه ولایت فقیه.

در چنان اوضاع و احوالی که امام صادق علیه السلام می‌زیست، قیامها متعدد و فشارها فراوان بود. آن حضرت که دارای فقه ولایی بود، خواه ناخواه باید طرحی را ارائه می‌کرد و آن طرح خودگردانی شیعه بود که امام، فقیهان را محور مراجعهٔ شیعیان قرار می‌داد تا فقه ولایی را اجرا کنند. امام در اینجا تصدی مباشر ندارد؛ زیرا تجربه تاریخی چنین اجازه‌ای را به او نمی‌دهد. ولایت فقیه از این‌جا به وجود آمد و روایت عمر بن حنظله کاملاً گویای چنین وضعیتی است. البته روایت ابوخدیجه در خصوص قضاوت است، با در نظر گرفتن ملازمات عرفی‌اش که جنبه‌هایی از مقام ولایی را داراست.

◻ برای چنین مقصد مهمی، آیا داشتن چند روایت با این کیفیت کفایت می‌کند؟

■ واقعیت امر این است که خط کوفه که در حال درگیری و ایجاد تحوّل بود، این خط را پی‌گیری می‌کرد، اما خط اعتدال زراره در مدینه به این مسائل هیچ حساس نبودند، تا آن را دنبال کنند. از این رو زراره دهها روایت را که موضوعشان به مراتب اهمیت کمتری دارند، از امام علیه السلام نقل کرده، ولی در این‌باره هیچ روایتی ندارد.

۲

بحثی در باب ربا*

□ **فقها و صاحب‌نظران اهل سنت درحکم رباا‌ختلاف نظر دارند. بعضی ربای رایج در زمان جاهلیت و صدر اسلام را ملاک دانسته و آیات ربا را از این دیدگاه تفسیر کرده و به تحریم ربای جاهلی و به تعبیر قرآن ﴿أضعافاً مضاعفة﴾[۱] فتواداده‌اند و برخی دیگر ربای رایج در صدر اسلام را ربای مصرفی دانسته و فقط آن را حرام شمرده‌اند. آیا واقعاً ربا در صدر اسلام این چنین بوده است؟**

■ اگر چه محور اصلی بحث مسأله ربا از دیدگاه اقتصادی است، ولی ناگزیریم برای توضیح بیشتر، به صورت فشرده برخی جوانب دیگر مسأله را بررسی کنیم.

۱. ربا در قرآن

در قرآن کریم این واژه یک بار به صورت نکره: «ربا»[۲]، و هفت بار به صورت معرفه «الربا»[۳] آمده است. آیات ربا را در چهار مجموعه یا بخش می‌توان جای داد؛ هر چند گاهی

---

* فصلنامه نامه مفید، سال چهارم، ش ۱، ش پیاپی ۱۳، بهار ۱۳۷۶، ص ۷ ـ ۳۰.

۱. آل عمران (۳): ۱۳۰.

۲. روم (۳۰): ۳۹.

۳. بقرة (۲): ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۸ و آل عمران (۳): ۱۳۰ و نساء (۴): ۱۶۱.

در یک مجموعه فقط یک آیه قرار دارد. این چهار مجموعه به دو بخش آیات مکی و آیات مدنی تقسیم می‌شوند:

الف) آیات مکی

طبق بررسی انجام گرفته، در مکه مکرمه فقط آیه ۳۹ سوره روم درباره ربا نازل شده است. مضمون آیه مبارکه این است: در اموال مردم ربا انجام می‌دهید تا مال بیشتری نصیب گردد، ولی این کار در نزد خداوند زیادی نمی‌آورد، اما در زکات که به قصد «وجه الله» آن را می‌پردازید، چند برابر آن به شما باز پرداخت می‌شود.

تردیدی نیست سوره روم در مکه مکرمه نازل شده و به اصطلاح جزء مرحله سوم از آیات مکی است. در این مرحله نزول آیات در اواخر ایام سکونت پیامبر در مکه و قبل از هجرت به مدینه منوره بوده و از این رو، تعبیر و طول آیات، تا حدی به آیات مدنی شباهت دارد. آیه ۳۹ نیز به رأی عامه مفسران، مکی است[1]. لفظ زکات در آیات مکی نیز وجود دارد.

با آنکه رباخواری نزد مشرکین به شدت رواج داشت، آیه شدت چندانی ندارد، حتی با تعبیر قانونی حرام بودن همراه نیست و بیشتر بیانگر جنبه‌های باطنی و غیبی ریاست. این آیه لطایف فراوانی دارد که به اندکی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ربا به قصد گرفتن سود است، ولی در واقع «فزونی» در آن نیست.

---

۱. روایتی از امام صادق﵇ نقل شده که این آیه مبارکه مربوط به هدایای دوستانه‌ای است که انسان برای کسب عنوان و آبرو به دیگران می‌دهد و از آن تعبیر به «ربا یؤکل» (ربای حلال) شده است. وجود این روایت، این احتمال را به همراه دارد که آیه مدنی باشد. عجیب آنکه مرحوم علامه طباطبایی﵀ در تفسیر آیات ربا در سوره بقره، این آیه را مکی می‌داند، ولی در تفسیر خود آیه، در سوره روم، مکی بودن آن را مورد تشکیک قرار می‌دهد. گمان می‌کنم ـ با ملاحظه کلی عبارت ایشان ـ همین روایت، علت این تشکیک باشد. این روایت را مشایخ حدیث (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) آورده‌اند. راوی اخیر آن، ابراهیم بن عمر، نزد برخی از علمای فن به متابعت مرحوم ابن غضائری، ضعیف است. به نظر می‌رسد ایشان ثقه و مورد اعتماد، و روایت، قابل توجیه باشد.

۲. با آنکه زکات پرداخت مال است، پرداخت‌کننده را به فزونی فراوان می‌رساند.

۳. آنچه به اموال رباخوار افزوده می‌شود، در حقیقت اموال مردم است.

۴. معاملات ربوی در حقیقت سبب نقل و انتقال نیست و افزون بر سرمایه، در ملک مالک اصلی آن باقی است.

۵. در ربا صحبت از فزونی مال است، ولی در زکات، سخن از فزونی فوق العادهٔ پرداخت‌کنندهٔ رباست.

ب) آیات مدنی

۱. آیه ۱۳۰سوره آل عمران، به صراحت از ربا سخن می‌گوید و چند آیه بعد هم مرتبط با رباست. مضمون آیه این است که ای مؤمنان، ربای چند برابر **﴿أضعافاً مضاعفة﴾** نخورید و پرهیزگار باشید تا به سعادت برسید.

شواهد مدنی بودن آیه فراوان است، ولی تاریخ نزول آن روشن نیست. چند آیه قبل از آن، مربوط به جنگ احد (شوال سال سوم)[1] و چند آیه قبل از آنها، مربوط به جنگ بدر (نیمه دوم ماه رمضان سال دوم) است[2]. می‌توان حدس زد که این آیه در حدود اواخر سال سوم نازل شده باشد. با این حساب، تقریباً از همان اوایل هجرت، صریحاً ربا حرام اعلام شده است.

عبارت **﴿أضعافاً مضاعفه﴾**[3] به معنای دو قسم بودن ربا نیست. شایع‌ترین ربا، افزودن مبالغی بر اصل وام در صورت دیرکرد پرداخت بود و لذا گاهی با گذشت چند سال، وام با سود آن به چند برابر اصل می‌رسید. توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

۲. آیه ۱۶۱ سوره نساء، از رباخواری اهل کتاب با آنکه حرام بوده، سخن می‌گوید. این

---

۱. المغازی، ج ۱، ص ۱۹۹.

۲. المغازی، ج ۱، ص ۲.

۳. آل عمران (۳): ۱۳۰.

آیه مبارکه در ضمن آیاتی است که انحرافات عملی اهل کتاب را اعلام می‌دارد. یهودیان مدینه و بلکه مسیحیان مناطق دیگر به رباخواری شهرت داشتند و یکی از راههای عمده کسب درآمد آنان بود. قرآن مجید با این آیه اضافه بر اشاره به حرمت ربا در ادیان آسمانی پیشین، به نحو ضمنی به تحریف تورات فعلی اشاره می‌کند. تاریخ نزول آیه واضح نیست، ولی بعید نیست که در سالهای میانی هجرت نازل شده باشد.

۳. آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ سوره بقره، عمده‌ترین و شدیدترین آیات قرآن دربارهٔ ربا به شمار می‌آیند. مهم‌ترین نکات آیات مذکور عبارت‌اند از:

۱ـ۳. رباخواران همچون انسان «جن‌زده» رفتار متعادلی ندارند.

۲ـ۳. علت این کج‌رفتاری، اندیشه اقتصادی آنان است که معتقدند ربا همچون سایر معاملات است.

۳ـ۳. صریحاً ربا را حرام می‌داند و سرانجام آن را جاودانگی در آتش خشم الهی اعلام می‌دارد.

۴ـ۳. خدای متعال، ربا را نکوهش و صدقه دادن را تشویق می‌کند.

۵ـ۳. مؤمنان رباهای باقیمانده را رها کنند و در صورت ادامه آن، در حقیقت با خدا و پیامبر ﷺ اعلان جنگ می‌کنند.

با مراجعه به شواهد تاریخی[1] روشن می‌شود که این آیات، مربوط به رباهایی است که عباس عموی پیامبر ﷺ و خالد بن ولید قبل از اسلام آوردن با قبیله ثقیف داشتند. در سال نهم هجرت که این قبیله مسلمان شدند[2]، حکم الهی بر این شد که بهره وامهای خود را نگیرند و فقط اصل سرمایه را دریافت کنند؛ نه ظالم باشند، و نه مظلوم. به دلیل آنکه اسلام آوردن خالد در سال هشتم[3]، و اسلام آوردن قبیله ثقیف در سال نهم بود، نزول این آیات باید بعد از این تاریخ باشد. از طرف دیگر، چون پیامبر گرامی اسلام ﷺ در روزهای آخر

---

۱. الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۶ به بعد.

۲. البدایة والنهایة، ج ۵، ص ۴۰.

۳. الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۷۷.

سال دهم هجرت، در حجة‌الوداع همه رباهای جاهلی را ابطال کرد و ابتدا ربای عموی خود عباس را باطل اعلام می‌داشت[۱]، بعید نیست این آیات در همان سال دهم نازل شده باشند. از ابن عباس هم نقل شده که آیات ربا آخرین آیاتی بودند که بر پیامبرﷺ نازل گردید[۲].

نتیجه آیات

۱. در هیچ زمانی ربا در اسلام حلال نبوده است. اگر به فرض شراب را در طول ایام مکه و چندین سال بعد از هجرت حلال می‌دانستند ـ که البته این مطلب هم صحیح نیست ـ درباره ربا اصلاً چنین مطلبی گفته نشده است.

۲. به احتمال بسیار قوی، تسلسل تاریخی آیات همان‌گونه باشد که در این چهار مجموعه آوردیم[۳]، یعنی:

الف) در سالهای آخر وجود مبارک پیامبرﷺ در مکه؛

ب) در سال سوم هجرت؛

ج) در سالهای بعد نسبت به اهل کتاب؛

د) در سال دهم هجرت با شدت بسیار زیاد.

۳. در قرآن کریم عبارت «اعلام جنگ با خدا و پیامبرﷺ»[۴]، درباره هیچ حرامی نیامده است. تغییر مربوط به تولّی و قبول ولایت و دشمنان خدا نیز تا حدی به این عبارت نزدیک است.

۴. ربای نسیئه (بهره وام) شایع‌ترین ربای صدر اسلام بود، ولی با توجه به آیات سوره

---

۱. مسند احمد، ج ۵، ص ۷۳ و سنن دارمی، ج ۲، ص ۲۴۶.

۲. الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳. مرحوم علامه طباطبایی این مطلب را با اندکی اختلاف، در تفسیر آیات سوره بقره آورده‌اند؛ اگر چه در سوره روم، در مکی بودن آیه ربا تشکیک کرده‌اند. مرحوم شهابی در جلد اول ادوار فقه، به مشخص نبودن تاریخ حرمت ربا اعتراف می‌کند.

۴. «فأذنوا بحرب من الله و رسوله»، بقره (۲): ۲۷۹.

بقره که ربا در مقابل خرید و فروش است، ربای نقد نیز مورد نظر است. این بحث را مفصل خواهیم آورد.

▢ بعضی از مفسران اهل سنت به تفاوت بین ربای در قرآن و درسنت گرایش داشته و ربای در قرآن را بر این مبنا تفسیر کرده‌اند و ربای جلی یافاحش را تحریم کرده و ربای کم بهره را جایزدانسته‌اند. آیا یاران و صحابه پیامبرﷺ نیز ربای غیرفاحش را جایز می‌دانستند و انجام می‌دادند؟

■ ما در اینجا به روایات فراوان و شدید اللحن[1] مربوط به ربا برخورد می‌کنیم که نظیر آن را در جاهای دیگر نداریم، که خود بحثی است جالب و توضیحات خاص خود را می‌طلبد. محور اصلی بحث، جنبه‌های اقتصادی تاریخی است.

الف) دوران مکه

در این موضوع تاکنون حدیثی نیافته‌ام که نشان دهد پیامبر گرامی در دوران سیزده ساله مکه، سخنی یا برخوردی با ربا داشته است. فقط برخی روایات معراج (سال پنجم بعثت)، به بیان حالات رباخواران به نحو تمثیل برزخی پرداخته‌اند. در این زمینه یک روایت در مصادر شیعه و یک روایت در مصادر اهل سنت دیده شده است که هر دو را نقل می‌کنیم:

الف) از امام صادقؑ نقل شده است که رسول خداﷺ فرمودند: در شب معراج گروهی را دیدم که برخی از آنان می‌خواستند بلند شوند، لکن از بزرگی شکم نمی‌توانستند. از جبرئیل پرسیدم: اینان کیستند؟ گفت: رباخواران...[2].

این حدیث لطایف فراوانی دارد که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷.

۲. این روایت درکتاب معروف به تفسیر علی بن ابراهیم، نقل شده است. مرحوم عیاشی هم در تفسیر خود آن را آورده است. سند روایت در مصدر اول، صحیح است، ولی کتاب از آنِ علی بن ابراهیم نیست و در مصدر دوم هم روایت مرسل است.

۱. ربا اگر چه در اصل به معنای رشد و نمو است، ولی در حقیقت رشد یک قسمت بدن (شکم) است.

۲. این هم در حقیقت رشد بدن نیست، بلکه نوعی بیماری است.

۳. مواد سازنده‌ای که وارد بدن می‌شود، به جای تأمین نیروی سوخت و ساز بدن، به زردابه و خونابه تبدیل می‌شود که در یک قسمت بدن تجمع کرده است.

۴. این رشد منفی گاهی آن‌چنان شکننده است که حتی انسان را از حرکت باز می‌دارد و او را زمین‌گیر می‌سازد.

این درست بیانگر وضعیت جامعه با اقتصاد ربوی است.

این نکته را هم در ختام این سخن اضافه کنم که از دیدگاه اسلام برای رهایی جامعه از چنین بیماری مرگ‌زایی، بر عناوینی از قبیل زکات، صدقات و خیرات (کمکهای بی عوض) و قرض الحسنه (وام بی بهره) تأکید شده است.

ب) از ابوهریره نقل شده است که پیامبرﷺ فرمودند: در شب معراج گروهی را دیدم که شکمهای آنان مثل خانه بود. در آنها مارهایی بود که از خارج شکمشان دیده می‌شد. از جبرئیل پرسیدم که اینان کیستند؟ گفت: رباخواران[1].

این حدیث هم لطایفی دارد، ولی حدیث نخست لطیف‌تر به نظر می‌رسد.

ب) دوران مدینه

بی شک روایات فراوانی که فعلاً درباره ربا داریم، مربوط به همین ایام است. بعید نیست ربای رایج در مکه (از سوی مشرکان) و مدینه (از سوی یهودیان) به صورت بهره وام بوده باشد، ولی در دوران مدینه، پیامبر گرامی اسلامﷺ خرید و فروش پاره‌ای اشیا (مکیل و موزون) را نیز با تفاوت، ربا دانسته و حرام کرده باشند. توضیح بیشتر خواهد آمد.

---

۱. از صحاح سته فقط ابن ماجه این روایت را آورده و احمد بن حنبل آن‌را مشروح‌تر نقل کرده است. از نظر حدیث‌شناسانِ اهل‌سنت این حدیث ضعیف است.

از نظر تاریخی نمی‌توان به طور دقیق این روایات را تبیین کرد، ولی با در نظر گرفتن مجموعه آیات می‌توان دریافت که از همان سالهای نخست هجرت ـ بلکه طبق آیه سوره روم، چند سال قبل از آن ـ بر تحریم و اجمالاً احکام ربا تأکید شده است. در عین حال، از عمر نقل شده است که آیه ربا از آخرین آیات است و پیامبرگرامی ﷺ پیش از آنکه آن را برای ما تبیین کند، به ملکوت پیوست. بنابراین ربا و موارد شبهه را ترک کنید[1]. قبول این مطلب، با توجه به شواهد گذشته بسی مشکل است. با قطع نظر از دهها روایت در کتب اهل بیت علیهم‌السلام که تأکید فراوانی دارند پیامبر کلیه احکام را بیان داشته، خود آیه مبارکه إکمال دین[2]، نیز به طور صریح این مطلب را می‌رساند. عده‌ای از مستشرقان نیز بر این باورند که شکل‌گیری کامل و جامع دین اسلام، ابتدا به‌وسیله صحابه و بعدها به‌وسیله علما انجام گرفت.

ضعف این شبهات، با در نظر گرفتن دو نکته فوق، نیاز به تبیین ندارد. به جز روایات، مجموعه‌ای از نامه‌ها و نوشتارهای پیامبرگرامی ﷺ در دست است که مشتمل بر برخی از احکام شرعی است. در میان این نامه‌ها چیزی درباره ربا ندیده‌ام، جز دو عهد نامه آن حضرت: یکی به اهل طائف، و دیگری به مسیحیان نجران.

اهل طائف در سال نهم اسلام آوردند. عده‌ای از سرمایه‌داران معروف مکه ـ که معروف‌ترین آنها عباس عموی پیامبر ﷺ، و ولید بن مغیره بودند ـ اموال فراوانی را به صورت وام به آنان داده بودند. اضافه بر سود، اگر وام‌گیرندگان موفق به پرداخت در سر موعد مقرر نمی‌شدند، مبلغ دیر کرد را نیز بر آن می‌افزودند که غالباً پس از گذشت چند سال، بدهی وام‌گیرنده به چند برابر وام اصلی ﴿اضعافاً مضاعفة﴾ بالغ می‌شد. در زمان اسلام آنان هنوز مبالغ کمرشکنی به عباس و خالد فرزند ولید بن مغیره مدیون بودند. وقتی گروه اعزامی آنان در سال نهم به مدینه آمد، آنان اسلام آوردند. پیامبر ﷺ عهد نامه‌ای با

---

۱. الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۵. این مطلب در مصادر متعدد اهل سنت از عمر نقل شده و سند آن معتبر است.
۲. مائدة (۵): ۳.

آنان نوشت که یکی از مواد آن ترک رباخواری بود[۱]. بعدها که میان آنان و عباس عموی پیامبرﷺ و خالد بن ولید در پرداختهای وام ربوی اختلاف پیش آمد و اختلاف خود را به اطلاع پیامبرگرامی ﷺ رساندند، این آیات سوره بقره نازل شد: «شما فقط سرمایه هایتان را بگیرید...»[۲]، تا آخر آیات که با شدتی کم‌نظیر ربا تحریم شد. و در آخرین مرحله، پیامبر در خطبه مشهور در حجةالوداع رسماً تمام رباهای جاهلی ـ و ابتدا ربای عموی خود عباس ـ را الغاء کرد[۳].

نکته جالب توجه انتشار شدید ربا در ثقیف و سایر ساکنان طائف است. این شهر منطقه سرد و ییلاقی مکه به شمار می‌رفت و می‌رود و مهم‌ترین منطقه باغ‌داری ـ خصوصاً انگور ـ محسوب می‌شد. برخی نوشته‌اند: عبدالله پسر عمروعاص در طائف، تاکستانی داشت که در آن از یک میلیون تخته چوب برای خواباندن انگورها استفاده می‌کرده است[۴]. در محدوده جغرافیایی حجاز این منطقه، تنها منطقه‌ای است که آب در بعضی کوههای آن یخ می‌زند.

با در نظر گرفتن رواج شدید ربا و مشخصه اصلی اقتصاد طائف (کشاورزی و باغداری) بسیار بعید به نظر می‌رسد که ربا جنبه مصرفی داشته باشد. این احتمالی قوی است که سرمایه‌داران مکه برای بهره‌وری بیشتر، اموال خود، را در دو زمینه بازرگانی (مکه) و کشاورزی (بیشتر در نقاط طائف) به صورت وامهای ربوی در اختیار افراد قرار داده باشند.

نجران، در جنوب حجاز، شهری است پرآوازه و تاریخی که در متون تاریخی قبل از میلاد نیز از آن سخن به میان آمده است. این شهر یکی از پایگاههای مهم مسیحیت در جهان عرب به شمار می‌رفت. گروهی از آنان، متشکل از اسقف و سایر مقامات دینی و

---

۱. الأموال، ص ۲۰۴ـ۲۰۵.

۲. الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۶۶.

۳. مسند احمد، ج ۵، ص ۷۳ و المغازی، ج ۳، ص ۱۱۰۳.

۴. المفصل في تاريخ العرب قبل‌الاسلام، جزء هفتم، عنوان «أصحاب‌الأموال» (به نظر می‌رسد این رقم مبالغه باشد).

سیاسی وارد مدینه شدند.[۱] آنان چند روز با رسول اکرمﷺ گفت‌وگو کردند، و سرانجام آن حضرت آنان را به مباهله دعوت کرد. آنان از مباهله ترسیدند و مذاکرات آنان به پیمان صلح منتهی گردید. آیات اوایل سوره آل عمران ـ از آیه اول تا چهلم و به قولی، تا آیه هشتادم ـ مربوط به همین واقعه تاریخی است. در معاهده پیامبر با مسیحیان نجران، به شدت بر ترک ربا خواری تأکید شده است: «و من أکل ربا من ذی قبل فذمتی منه بریئه[۲]».

در این قرارداد فقط درباره ربا این تعبیر آمده است که با رباخواری از عهده حضرتش خارج می‌شوند. بعدها در زمان عمر (سال بیستم هجرت، یعنی ده سال بعد از قرارداد) به دلیل روی آوردن مجدد آنها به رباخواری[۳]، عمر آنان را از نجران کوچاند. آنان در اطرف کوفه برای خود شهری به نام نجرانیه ساختند.

تأملی در این ماجرای تاریخی، بیانگر این است که رباخواری به عنوان یک مشخصه اقتصادی میان مسیحیان عرب، یعنی کسانی که با پیامبرخداﷺ ارتباط داشتند، همانند یهودیان، کاملاً رایج و شایع بود.

از مجموعه آیات و روایات چنین بر می‌آید که پیامبرﷺ با چهار گروه در چهار شهر معروف آن محدودهٔ جغرافیایی، برخورد شدیدی با ربا داشت:

۱. با مشرکان، در مکه؛

۲. با یهودیان، در مدینه؛

۳. با قبیله ثقیف ـ بعد از اسلام آوردن ـ در طائف؛

۴. با مسیحیان، در نجران.

سه مورد اول از آیات قرآن به ضمیمه تفسیر، و مورد چهارم از صلح‌نامه حضرت استفاده می‌شود.

---

۱. دلائل النبوة، ج ۵، ص ۳۸۲ و الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲۶۷.

۲. فتوح البلدان، ص ۷۲؛ الأموال، ص ۲۴۴.

۳. الأموال، ص ۲۴۴. برای کوچاندن عمر، مصدر دیگری هم ذکر کرده‌اند.

بی‌شک رباخواری به عنوان پدیده‌ای فردی، به این چهار شهر منحصر نبود، و به یقین در سایر عشایر و شهرها نیز به صورت فردی وجود داشت، اما برخورد با این پدیده اقتصادی در این چهار شهر، حاکی از رواج و شیوع آن است؛ به گونه‌ای که ربا رکن اقتصاد آنان به حساب می‌آمد و خواهیم دید که ربای شایع، همان ربای نسیئه (بهره وام) بود؛ بنابراین بسیار بعید است که ربا فقط به صورت مصرفی باشد.

واژه‌شناسی

تحلیل لغوی یک واژه، جهات تاریخی، اجتماعی، فکری و... را مشخص می‌کند. بدین منظور، بحث را در دو جهت پی‌گیری می‌کنیم:

الف) نگارش (رسم الخط)

در تمام مواردی که در قرآن لفظ ربا به صورت معرفه به کار رفته، در رسم الخط قرآنی به صورت «الربوا» نوشته شده است[1] و در موردی هم که نکره است، به دو صورتِ «ربا» و «ربوا» آمده است. از کوفیان نقل شده که این لفظ را به این صورت می‌نوشتند: «الربی». در رسم الخط فعلی عربی، این لفظ را به صورتِ «الربا» می‌نویسند؛ یعنی آن‌گونه که تلفظ می‌شود. حدود یازده قرن از عمر این رسم الخط می‌گذرد؛ زیرا در اوایل قرن چهارم، ابن‌مقله (م ۳۲۸)، نویسنده و خطاط معروف، این خط را اختراع کرد.

بحث درباره خط عربی و به ویژه رسم الخط قرآنی، علاوه بر جنبه تاریخی‌اش، بخشی از مباحث علوم قرآن را نیز به خود اختصاص داده است.

مشکل این خط فقط این نبود که مثلاً «ربوا» بنویسند، ولی «ربا» بخوانند، بلکه در مواردی غلط می‌نوشتند؛ مثلاً لفظ «شیء» در سوره کهف، به صورت «شأی»[2]. و عبارت

---

۱. بقرة (۲): ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۸ و آل عمران (۳): ۱۳۰ و نساء (۴): ۱۶۱.
۲. کهف (۱۸): ۲۳.

«لأذبحنّه»، به صورت «لأاذبحنّه»[۱] و... آمده است. لذا معروف شد که «خطان لایقاسان: خط العروض، و خط القرآن»[۲].

در این باره از همان اوایل، دو نظر افراطی ابراز شد:

۱. این موارد در حقیقت بخشی از زوایای غیبی قرآن، بلکه یکی از وجوه اعجاز آن است، و اسرار و لطایف پیچیده و مرموزی دارد؛

۲. این موارد ناشی از نارساییهای خط کوفی ـ که قرآن را ابتدا با آن خط نوشتند ـ و آشنا نبودن صحابه با رسم الخط صحیح است.

تحقیق این مسأله نیاز به بحثهای دیگری نیز دارد. آنچه فعلاً مورد نظر است، اینکه تأمل در رسم الخط قرآنی گاهی زوایای مبهم دیگری را روشن می‌کند.

این اشاره‌ای بود به یک بحث کلی، اما در خصوص لفظ ربا، این سؤال اصولاً مطرح است که چرا ربا را آنگونه که تلفظ می‌شود، ننوشته‌اند؛ در حالی که مثلاً لفظ زنا را به صورتی که تلفظ می‌شود، نوشته‌اند. اگر گفته شود که چون حرف سوم ربا «واو» بوده، آن را به این صورت نوشته‌اند (به اندیشه بصریان)، آنگاه می‌توان این سؤال را طرح کرد که چرا لفظ «الصفا» که حرف سوم آن «واو» است، با «الف» نوشته می‌شود؟

در این باره نظریاتی مطرح شده است.[۳] از فراء نقل شده: علت نگارش لفظ ربا با «واو»، این است که اهل حجاز، خط را از اهل حیره آموختند و آنان این لغت را به صورت «ربُو» می‌نوشتند، و خط خود را نیز به همان شکل به آنان آموختند[۴]. این سخن شایان دقت است و توضیح اجمالی آن، این است:

اهالی شهر مکه، علاوه بر آنکه بی‌سوادی در آن شایع بود، همان نوشته‌های

---

۱. نمل (۲۷): ۲۱.

۲. تعبیر صحیح این عبارت این است: «لا یقاس علیهما»، ولی تعبیر بالا واضح‌تر و زیباتر است.

۳. حواشی مرحوم شریف زاده بر مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام، ج ۳، ص ۳۹ـ۴۰.

۴. این مطلب در کتاب معانی القرآن فرّاء یافت نشد. رک: نیل الاوطار، ج ۵، ص ۲۰۰.

مختصرشان را هم به دلیل نداشتن فرهنگ مستقل، غالباً به خط «مُسند» می‌نوشتند[۱] که در بخش جنوبی آن (یمن) شایع بود. مقارن ظهور اسلام، برادر اکیدر (امیر معروف عرب) به نام بِشر، در انبار، از شهرهای معروف عراق که اکنون نیز به همین نام است، خط کوفی را آموخت[۲]، و در مکه با خواهر ابوسفیان ازدواج کرد[۳]. او در این شهر، خط را به عده‌ای از جوانان و نوجوانان مانند عمر، طلحه، معاویه و دیگران که نام آنان در تاریخ ثبت است، یاد داد[۴]. خط هیچ‌گاه جدای از فرهنگ نیست. خط کوفی شکل تکاملی خط سریانی است که در سوریه رواج داشت. به موازات خط سریانی، خط نبطی هم در عراق شایع بود، با این تفاوت که خط سریانی را بیشتر برای نوشته‌های دینی مثل کتب آسمانی، ادعیه و... به کار می‌بردند و خط نبطی را برای مطالب عمومی.

با انتقال خط کوفی به مکه، قرآن نیز از همان اوایل با این خط نوشته می‌شد. نکته در خور توجه اینکه برخی واژه‌ها که در اصل، کلدانی یا آرامی بودند و به زبان عربی انتقال یافتند، با اختلاف در تلفظ، باز در خط کوفی به همان شکل کلدانی آن نوشته شدند. برای مثال، لفظ صلات در اصل کلدانی آن، «صالوتا» بود، به معنای نیایش. در خط کوفه این واژه کلدانی را این‌گونه می‌نوشتند: صلوة؛ چون در خط کوفی، الفِ وسطِ کلمه نوشته نمی‌شد. در زبان عربی آن را در تلفظ به صورت «صلات» تلفظ می‌کردند، ولی در نوشتن، آن را همچنان به صورت «صلوة» می‌نوشتند. واژه «زکات» نیز همین گونه بود. زکات در، کلدانی، به صورت «زاکوتا» بود که با خط

---

۱. الفبای این خط در کتاب المفصل في تاریخ العرب آمده است.

۲. کوفه در سال هفدهم هجری تأسیس شده است. لذا در این تاریخ، شهری با این نام وجود نداشته است، ولی چون حیره در نزدیکی کوفه، شهر استراتژیک آن زمان به شمار می‌آمد و این خط در آنجا رواج داشت، ابتدا به آن «خط حیری» می‌گفتند. بعدها با تأسیس کوفه، بر خرابه‌های حیره، این خط به «خط کوفی» مشهور شد. در اینکه برای نخستین بار قرآن را با خط کوفی نوشتند، شکی نیست، ولی در کیفیت انتقال خط، اختلافی در میان مورخان وجود دارد.

۳. جمهرة انساب العرب، ص ۴۲۹.

۴. فتوح البلدان، ص ۴۵۳.

کوفی «زکوة» می‌نوشتند و در زبان عربی، با آنکه تلفظ آن فرق می‌کرد، باز آن را به همین صورت می‌نوشتند.

خط کوفی نارساییهایی داشت؛ مانند فقدان نقطه و علایم حرکات، حذف الفِ وسط کلمه و.... از این رو، اصلاحاتی در این خط انجام گرفت، اما انتقال این اصلاحات به قرآن هنوز بحث برانگیز بود. به علاوه، خود این خط، مخصوص نوشته‌های دینی و مقدس بود و وجود احکام خاص قرآن در شریعت مثل حرمت مس مصحف بدون طهارت، این ذهنیت را به وجود آورد که آن احکام، مختص همان خط اصلی صحابه است. برای مثال، لمس خود نوشته‌های قرآن بدون طهارت حرام بود، اما لمس نقطه‌ها یا علایم حرکات، این حکم را نداشت. فعلاً بحث فقهی مدنظر نیست. حتی عده‌ای از خطاطان، قرآن را با رنگ سیاه و علایم حرکات را با رنگ قرمز می‌نوشتند. در اوایل قرن چهارم که ابن‌مقله با دخل و تصرف در خط نبطی، خط نسخ را اختراع کرد، باز همان ویژگی خط کوفی را در نگارش مراعات کرد؛ مثلاً در قرآن می‌نوشتند: «الربوا»، ولی در نوشته‌های دیگر: «الربا».

واژه ربا در سریانی و آرامی به دو صورتِ «ربُو» و «ربا» تلفظ می‌شد. خط کوفی با اینکه علایم حرکات حروف را نداشت، ولی در حرف «واو»، اگر با اشباع تلفظ می‌شد، یک الف بعد از آن می‌آوردند[1]، ولذا آن را «ربُوا» می‌نوشتند. این واژه در زبان عربی، «ربا» تلفظ می‌شد، ولی در نوشتن ـ برای اتحاد ـ همچنان آن را «ربوا» می‌نوشتند. به بعضی از قاریان نسبت داده‌اند که همچنان «ربُو» می‌خواندند[2].

از مجموع شواهد لغوی تاریخی چنین بر می‌آید که ربا به معنای مصدر نیست، بلکه به معنای زیاد یعنی سود به کار می‌رفت. به نظر می‌رسد اگر لفظی معنای مصدری نداشته باشد، برای افاده معنای فعلی (حدثی)، از هیأت ثلاثی مجرد استفاده نمی‌کنند، بلکه

---

۱. این قاعده بعدها در خط نسخ، در تمام نوشته‌ها بعد از «واو» جمع نیز مراعات شده است و اکنون نیز مراعات می‌شود.

۲. اگر لفظ را با الف بخوانند، حرف اول (یعنی راء) را به کسر، و اگر با واو بخوانند، حرف اول رابه فتح می‌خواندند.

هیأت ثلاثی مزید را به کار می‌برند. از این رو، باب مفاعله نیز برای معنای فعلی (حدثی) به کار می‌رود.

این شواهد لغوی و تاریخی می‌رساند که این واژه از حیره ـ یا از جای دیگری که اصل هر دو باشد ـ وارد اصطلاحات اقتصادی اهل مکه شد. حیره در اصطلاح مورخان، مرکز پادشاهی عرب نامیده می‌شود. در ساختن کوفه، از خرابه‌های این شهر استفاده کردند و لذا به تدریج از صفحه روزگار محو شد و دو شهر کوفه و نجف در نزدیکیهای آن رشد کردند. حیره علاوه بر اهمیت فراوان خود در حدود دویست کیلومتری جنوب تیسفون (مدائن)، پایتخت شاهان ساسانی، قرار داشت. در آن تاریخ، ایران و روم قدرت حاکم بر جهان به حساب می‌آمدند. نزدیکی این شهر به پایتخت ایران، بر عظمت و اهمیت آن می‌افزود. در قرن قبل از ظهور اسلام، این شهر یکی از مراکز معروف مسیحیت در جهان عرب نیز به شمار می‌رفت. دو قرن قبل از هجرت (یعنی در سال ۴۲۴م)، کنگره سراسری راهبان مسیحی در این شهر برگزار شد. ظاهراً در این شهر مسیحی‌نشین همانند نجران، پدیدهٔ ربا شیوع داشت. به دلیل ارتباط این دو شهر با مراکز مسیح‌ت آن روز، ربا در میان مسیحیان و یهودیان در سطح جهانی آن روز رواج داشت، و انتقال پدیده ربا به مکه، به دلیل ارتباط مشرکان در تجارت با شمال (سوریه) و جنوب (یمن) بود و در مدینه نیز یهودیان در پی آن بودند.

ب) ریشه‌شناسی

ریشه «ر ب ب» و «ر ب و» در زبان عربی به معنای رشد، نمو و فزونی است. واژه‌های «رَبا»، «رُبُوٌّ» و «رِبیا» در لغات سریانی و آرامی به معنای سود و زیاده است. در متون عبری، «نِشِک» و «نِشِخ» که در حقیقت دو تلفظ است، به همین معناست. لفظ ربا در متون متأخر عبری نیز آمده است.

شواهد حاکی است که واژه رَبا در عبری به صورت اسم جامد به کار رفته است. مراد از نمو و رشد، به فعلیت رسیدن قابلیت شیء است، لذا اگر زیادی از ذات شیء برخاسته

باشد، ریشه «ر ب و» را به کار می‌برند؛ مثلاً اگر یک طبقه بر ساختمانی بیفزایند، این واژه به کار نمی‌رود. وجه استعمال هم این تصور بود که سود، در حقیقت، نمو و رشد طبیعی سرمایه است. در نامه حضرت رسول اکرم ﷺ به اهالی نجران چنین آمده است: «لیس ربا ولا دم جاهلیة».[1] این واژه را به دو صورت «رُبّیه» و «رُبْیِه» خوانده‌اند و به معنای ربا گرفته‌اند. برخی آن را عربی نمی‌دانند. به نظر می‌رسد این همان واژهٔ سریانی «ربیا» باشد و یا شاید نامی برای نقدینگی خاص سود بوده است.

پس از مجموعه تأملات در تحلیل لغوی این واژه بر می‌آید که ربا پدیده‌ای اقتصادی در سطح جهانی آن روز بود که مسیحیان و یهودیان به آن اشتغال داشتند. از همین دو گروه، این واژه وارد بخشهای میانی عرب (مکه، مدینه، طائف و...) شد. اصولاً تأثیرپذیری این مناطق عربی از فرهنگ ایرانی بسیار کم بود و آنها بیشتر با دو منطقه شمالی (شام) و جنوبی (یمن) ارتباط داشتند.

۱. الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲۲۰.

۳

موضوع‌شناسی در فقه*

محورهای اصلی بحث عبارت است از: معنای اصطلاحی و اقسام موضوع، فواید و ضرورت پرداختن به موضوع‌شناسی، علمی که موضوع‌شناسی در آن جای دارد، ارتباط موضوع‌شناسی با مباحث دیگر از قبیل ملاک‌شناسی، احکام حکومتی و ثابت و متغیر، رابطه حکم با موضوع (تولیدی، سببی یا جز آن)، مرجع تشخیص موضوع، تبدل موضوع، دخالت علوم در موضوع‌شناسی و سرانجام نقد و بررسی برخی عبارات فقها درباره موضوع‌شناسی. با توجه به این محورها، هرگونه که صلاح می‌دانید، گفت‌وگوی خود را آغاز می‌کنیم.

چگونگی روند شکل‌گیری دانش‌های فقه و اصول و برخی مصادر تشریع

■ این بحث در دایره موضوع است. بعد از رحلت حضرت ﷺ و با توسعه جهان اسلام، مسائل جدید بسیاری به دنیای اسلام رو آورد، به‌خصوص برای صحابه و به‌ویژه

---

* موضوع‌شناسی در فقه؛ به کوشش: فرحناک، علیرضا، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۹۰.

در حکومت حدود ده سالهٔ خلیفهٔ دوم، که برخوردها بیشتر بود. هرچند ما چنین برخوردهایی را در زمان عثمان هم می‌بینیم، ولی روی هم رفته نسبت به زمان عمر خیلی کمتر است. در آن بحث توضیح داده‌ام که عمر چگونه دو عنصر اساسی دیگر یعنی قیاس ـ که در آن زمان، «رأی» خوانده می‌شد ـ و اجماع را هم به مصادر تشریع افزود. اما بحثی که اکنون مطرح کردید، جزء دوم این بحث است. در زمان صحابه آنچه منشأ پویایی، تحول و توسعه فقه با فروض فراوان شد و آن را به صورت علم درآورد و باعث تألیف کتب زیادی شد،[1] دو چیز بود: یکی حکم و دیگری موضوع.

بخش‌های مربوط به حکم به طور مستوفی در اصول مطرح شده است؛ چون بحث اساسی در اصول راجع به حجت است، چه حجت ثبوتی و چه حجت اثباتی. به عبارت دیگر، حجت هم مصادر تشریع و هم وسایل اثبات را در برمی‌گیرد. هدف از حجت، وصول به حکم بود و اساساً در اصول، این درست شد تا به حکم برسند. خود قیاس، اجماع و بعد استصحاب نیز برای وصول به حکم درست شدند؛ مثلاً صحابه اجماع کردند که زمین مفتوح العنوه را بین نیروهای جنگنده تقسیم نکنند، بلکه آن را به عنوان اراضی خراجیه وقف و منافع آن را به مسلمان‌ها بدهند و ثابت نگه دارند[2]. این مسأله مربوط به حکم است. سابقاً هم گفته‌اند که علت طرح مباحث استصحاب در اصول ـ که آن را جزء مصادر تشریع قرار دادند ـ این بود که استصحاب را در حکم قیاس می‌دیدند. قیاس در حقیقت، دو گونه بود: یا در موضوع، که به جهت جامع، از اصل به فرع می‌رفتند؛ یا در موضوع واحد که از یک حالت به حالت دیگر می‌رفتند؛ مثلاً اگر حکمی برای خمر بود، از خمر به نبیذ می‌رفتند. اسم این قیاس مصطلح بود؛ یا خانمی که خون می‌دید و حرمت وطی داشت، حکم حرمت وطی را به پس از انقطاع خون و قبل از اغتسال نیز می‌کشاندند

---

۱. در رجال کشّی از حریز نقل شده که من برابوحنیفه وارد شدم. آن قدر کتاب بین من و او بود که او تقریباً پشت کتاب‌ها پنهان شده بود و می‌گفت: من تمام اینها را در باب طلاق نوشته‌ام (رك: اختیار معرفة الرجال، ج۲، ص ۶۸۱).

۲. منظور وقف به معنای ثابت است.

که نامش استصحاب بود. بنابراین زیربنای اجماع، قیاس و استصحاب ـ در شبهات حکمیه ـ این بود که ما در این مسئله حکم نداریم.

پس اگر حالت سابقه داشت، استصحاب جاری می‌شد و اگر حالت سابقه نداشت، با قواعد عقلانی، مشابهتی را پیدا می‌کردند تا حکم را سریان بدهند یا بین اهل حل و عقد مطرح می‌کردند و نتیجه می‌گرفتند. از این رو بود که قیاس، اجماع و استصحاب در شبهاتِ حکمیه کلیه در میان مشهور عامه که به آن اعتقاد پیدا کردند، جزء مصادر تشریع شد. البته عده اندکی هم از آنان بدان اعتقاد پیدا نکردند؛ مثل ظاهری‌ها (مانند ابن حزم) که به دو ـ سه تا مصدر اخیر قائل نشدند. هماهنگ با مسئله حکم، مسئله موضوع هم مطرح شد و شاید بتوان گفت در صورت تقسیم مباحث کل فقهِ استدلالی و اصول هم مطرح شد و شاید بتوان گفت در صورت تقسیم مباحث موضوع‌شناسی هم‌تراز و هم‌سنگ مباحث حکم است. بنابراین، مشکل حکم فقط یک طرف قضیه بود؛ زیرا همین مشکل با توسعه جهان اسلام و با فروض جدید در ناحیه موضوع هم پیش آمد. از این رو، در اصول فقه یا فقه، هم بحث حکم، شناخت مصادر تشریع، امارات، حجج و طرق اثبات مطرح است و هم بحث موضوع.

دخول موضوع‌شناسی در دانش فقه

اما اینکه موضوع‌شناسی جزء مباحث اصول است یا فقه، پاسخ این است که چون غالباً موضوع جنبه‌های شخصی دارد و حالت سریان ندارد، بیشتر در فقه از آن بحث شده است. البته سنخ دیگری از موضوع در اصول آمده است که گاهی با عناوینی چون سیره، عرف، عرف متشرعه و عرفِ عقلا بیان و در چنین مسائلی مطرح شده است؛ چون از اواخر قرن اول تا اواخر قرن دوم، بحث‌های فقهی رواج شدیدی در سنّی و در شیعه پیدا کرد که منجر به مکتب‌های فقهی شد. در اواخر قرن دوم که ـ البته از زمان ائمه علیهم‌السلام هم شروع شده بود ـ بحث‌های مشترکی را در کل فقه که در آن سریان دارد، جدا کردند که این منجر به تدوین اصول شد.

پس دانش اصول فقه بر اساس نیاز فقه پس از دانش فقه تدوین یافت. سپس بحث‌هایی را که سریان نداشت، در فقه قرار دادند، حتی آن بخش از بحث‌های ملازمات که سریان ندارد. از باب نمونه، اگر بین وجوب شیء و مقدمه ملازمه بود، به دلیل سریان داشتنش آن را در اصول آوردند، اما ملازمه بین طهارت چاه نجس و طهارت دَلوی که با آن نزح بئر می‌شود، به دلیل سریان نداشتنش در فقه آمد. در این مثال، دلو هم بالتبع و بالملازمه پاک می‌شود. اگر دلو بر نجاست خود باقی بود، امام علیه السلام می‌فرمود: چاه که پاک شد، دلو را آب بکش. از نظر عرفی هم بعید است که ما آب چاه را مرتب با دلو بکشیم و در آخر، دلو نجس بماند، ولی چاه پاک بشود؛ چون در لحظه آخر که چاه پاک می‌شود، باید دلو آخر که با آب چاه ملاقات می‌کند، پاک دانسته شود تا آب چاه هم پاک گردد، وگرنه دلو آخر باز آن را نجس می‌کند. ما به این نوع ملازمات، ملازمات جزئیه می‌گوییم. در اینجا ما از حکم شارع به پاکی چاه، به تلازم می‌فهمیم که دلو هم پاک می‌شود. در این مطلب، تعبد و اعتبار نهفته است. آن اعتبار، این اعتبار را می‌آورد؛ مثل مقدمه واجب که اگر شارع چیزی را واجب کرد، بنابر قول وجوب شرعی مقدمه، این اعتبار، مقدمه را هم واجب می‌کند. در اینجا نیز همین بحث است، با این تفاوت که ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه در فقه عمومی است و در همه ابواب فقه می‌آید، اما ملازمه بین دلو و چاه در جای معینی است.

تعاریف گوناگون از موضوع

□ تعاریف مختلفی برای موضوع شده است!

■ در این بحث، اول باید دید مراد از «موضوع» چیست؟ موضوع فعلاً دو اصطلاح معروف دارد: یکی آنچه متعلَّق حکم است که گاهی از آن به موضوع تعبیر می‌کنند و گاهی هم آن را متعلق می‌خوانند. دیگری متعلَّق المتعلَّق است که از آن هم گاهی تسامحاً با نام موضوع یاد می‌کنند. اینها دو اصطلاح رایج در موضوع است. البته اصطلاحات دیگر هم دارد و منحصر در این دو نیست، بلکه اگر تحلیل کنیم، شاید چیزهای دیگری هم باشد که در حقیقت، اختلاف آنها موضوعی است، نه اختلاف محمولی و حکمی.

اصطلاح اول، متعلَّق است؛ مثلاً گفته می‌شود: أَکرم زیداً، یا أکرم العلماء. «أکرم»، یک

هیئت دارد و یک ماده. مفاد هیئت در لغت عرب به معنای بعث الزامی است. که این قول مشهور است. مادّه آن هم اکرام است. گاهی به ماده، متعلَّق می‌گویند به لحاظ اینکه حکم به آن تعلق پیدا کرده است و گاهی هم به آن موضوع می‌گویند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: قُم، خود قیام موضوع است برای حکم. اصطلاح موضوع در اینجا، با موضوع و محمولِ منطقی یا عَرَض و موضوعِ فلسفه اشتباه نشود. اینجا اصطلاح خاصی است. بعضی گفته‌اند و در سؤال شما هم آمده است که نسبت بین موضوع و حکم، نسبت بین عرض و معروض است یا نسبت بین علت و معلول است؟ در آینده آن را توضیح می‌دهیم؛ اما اول باید مفهوم موضوع را مشخص کنیم و بعد به پرسش‌های دیگر بپردازیم.

در اصطلاح دوم، موضوع به معنای متعلَّق المتعلَّق است. گاهی به آنچه ماده به آن تعلق می‌گیرد، یعنی متعلق المتعلق، موضوع می‌گویند. در دو مثالِ أکرم زیداً و أکرم العلماء، به زید و علما هم موضوع می‌گویند؛ یعنی به کسی که اِکرامش مطلوب است و اکرام به او تعلق گرفته است هم موضوع می‌گویند؛ چون اکرام باید در او تحقق پیدا کند.

برای اینکه اشتباه پیش نیاید، عده‌ای از بزرگان از اوّلی به متعلَّق و از دومی به متعلَّق المتعلَّق تعبیر می‌کنند.

بنابراین موضوع عبارت است از یکی از این دو: یا متعلَّق، یا متعلَّق المتعلَّق.

معنایِ دیگر موضوع اصطلاحی است که مرحوم نائینی به کار می‌برد. ایشان بین متعلَّق و موضوع فرق می‌گذارد و می‌گوید: موضوع، چیزی است مفروض الحصول و متعلَّق، چیزی است مطلوب الحصول. ایشان بین مفروض و مطلوب فرق گذاشته است. توضیح آنکه اگر ما گفتیم: إذا زالت الشمس فصلِّ، در اینجا طبق تعبیر ایشان، خود زوال شمس، موضوع است؛ یعنی موضوعِ وجوبِ صلات، زوال شمس است. پس معیار ایشان در موضوع و متعلَّق این است که متعلق، مطلوب الحصول است؛ یعنی هیئت به آن تعلق گرفته و آن را می‌خواهند و به تعبیر دیگر، مطلوب التحصیل است؛ ولی موضوع آن است که مفروض است. این تعبیر هم بد نیست.

◻ در واقع بازگشت این اصطلاح، به همان نکته مذکور در تفاوت میان وجوب و واجب و قیود مربوط به آن دو است.

■ ایشان از راه تفصیل بین مطلوب و مفروض، به مسئله وجوب و واجب قائل است. اگر مفروض بود، می‌شود موضوع، و اگر مطلوب بود، می‌شود متعلَّق؛ مثلاً اگر گفت؛ أکرم زیداً، خود زید مطلوب نیست. اگر زید در خارج بوده، ولی الآن از دنیا رفته است. کار من نیست که زید ایجاد کنم. در أکرم العلماء نیز کار من پدید آوردن عالِم نیست. بله، اگر عالمی وجود داشت، کار من ایجاد اکرام است. لذا در این تفسیر از موضوع، موضوع عبارت است از چیزی که از دایره مطلب خارج است.

◻ این تفسیر جدیدی است؟

■ بله، اصطلاحی است که ایشان این‌گونه میان این دو فرق گذاشته است.

◻ این از دو اصطلاح قبلی خارج نیست.

■ خیر، خارج است؛ چون در اصطلاح قبلی، گاهی به متعلَّق هم موضوع می‌گفتند، ولی در این اصطلاح این معنا خارج است و در آن بین متعلَّق و موضوع فرق گذاشته می‌شود. متعلَّق چیزی می‌شود که مفاد هیئت به آن تعلق گرفته است و مطلوب است ـ و اصلاً نکته اساسی‌اش این است ـ و دایره طلب آن را می‌گیرد، به خلاف موضوع که فوق دایره طلب است و اصلاً در این دایره قرار نمی‌گیرد. طبق همین مبنا، ایشان واجب معلق و استصحاب تعلیقی را هم باطل بلکه ناممکن می‌داند. استحاله‌ای که ایشان قائل است، به این دلیل است که می‌گوید: اصلاً اینها فوق دایره طلب‌اند و ممکن نیست به اینها طلب تعلق بگیرد.

بنابراین اصطلاح، اگر گفتیم: «زید را در روز جمعه اکرام کن»، هم روز جمعه و هم زید موضوع است، اما «کُن» مفاد حکم است و «اکرام» هم متعلَّق است؛ یعنی اگر شما ده قید آوردید، تمام این قیود موضوع‌اند؛ مثلاً اگر گفتید؛ «اِن زارک زید فأکرمه»، در اینجا معروف بین اصولیان این است که «اِن» برای تعلیق و «جاءک زیدٌ» شرط است، فاء هم به

اصطلاح نحوی‌ها برای رابطه است. «اکرمه» نیز یک مفاد هیئت دارد که معنایش لزوم است و یک متعلَّق دارد؛ یعنی اکرام که به آن متعلَّق یا موضوع می‌گویند و یک متعلِّق المتعلَّق دارد که اینجا ضمیر «هاء» است.

این، تحلیلِ این عبارت است. مرحوم نائینی طبق تصورش، «جاء زید» را هم موضوع می‌داند، ضمیر «هاء» نیز همین‌طور، اما اکرام را متعلَّق می‌داند. به عبارت دیگر، در دایره طلب، فقط اکرام هست. نه مجیءِ زید در دایره طلب است و نه ضمیر هاء (نفس زید) در اکرمه، و از این رو، طبق این تصور، موضوع چیزی است که مفروض الحصول یا مفروض الوجود است و متعلَّق چیزی است که مطلوب الحصول است و در دایره طلب قرار گرفته است.

لکن ما اگر بخواهیم در مسئله موضوع‌شناسی دقت کنیم، در حقیقت دایره موضوع باز هم از این مطلب اوسع است؛ چون مشکلی که ما داریم، این است که خود مفردات لغوی هم موضوع‌اند؛ مثلاً در «جائک زیدٌ»، مجیء زید به چه چیزی محقق می‌شود: به اینکه درِ خانه بیاید و برگردد، یا داخل خانه بیاید و برگردد، یا داخل خانه بیاید و بنشیند و سپس برگردد؟ پس «جاءک» به چه معناست؟ «إن زارک زیدٌ» یعنی چه؟ از این رو، اگر ما دایره موضوع را توسعه دهیم، هم شامل متعلَّق می‌شود، هم شامل متعلِّق المتعلَّق، هم شرط و هم جمیع الفاظی که در کلام اخذ شده است.

□ پس این اصطلاح اعم از اصطلاح قبلی می‌شود.

■ بله، اعمّ از آن می‌شود. در اینجا به مناسبت، این را هم بگویم که محقق اصفهانی رحمه‌الله و عده‌ای بعد از ایشان، برخلاف مشهور، قائل‌اند که «إن» در جمله شرطیه برای فرض است، نه تعلیق، در نتیجه مطلوب در معرض فرض واقع می‌شود؛ یعنی بر فرض دیدار زید، او را اکرام کن، ولی با تأمل در معنای این واژه در زبان عربی و معادل آن در فارسی درمی‌یابیم حق با ایشان نیست، و اینکه ایشان گفته‌اند که در بعضی عبارات نحویان، کلمه فرض و تقدیر آمده، هر چند درست است، ولی مرادشان معنای تعلیق است، شواهد تبادر به خوبی دلالت دارد که تعلیق است، نه تقدیر. به هر حال، ایشان می‌گوید

مشهور میان لغوی‌ها، معنای تقدیر است و مشهور میان اهل معقول و اصولیان معنای تعلیق است و خود به سمت مبنای تقدیر رفته است. تحقیق این مسئله در مباحث اصول مفصل آمده است.

این نکته را هم بیفزایم که تحلیلات لغوی در اصول متأخر شیعه، بیش از کل مباحث اصول سابق است؛ یعنی علمای اهل سنت و علمای شیعه قبل از شیخ با اینکه مباحث بسیار مفصلی را در اصول مطرح کرده‌اند، لکن آنچه علمای اصولی متأخر شیعه در تحلیلات لغوی انجام داده‌اند، گسترده‌تر، دقیق‌تر و کاملاً عمیق است و از این رو، بحث‌های موضوعی راحت‌تر در بحث‌های اصول متأخر ما جا می‌گیرد؛ مثلاً مباحث مربوط به معنای حرفی را آن گونه که در اصول شیعه هست، قبلی‌ها ندارند.

□ بحث موضوع‌شناسی به بحث‌های ادبی و لغوی اصول مرتبط می‌شود؟

■ می‌توان مرتبط دانست و تناسب بیشتری دارد.

اصطلاحی دیگر هم از موضوع هست که می‌توان آن را اعم از همه اصطلاحات دانست و آن اینکه بگوییم حقیقت مباحث اصول نیز موضوع است؛ مثلاً بحث مفهوم مانند مفهوم شرط، بحث اصولی است. عده‌ای از اصولیان معتقدند که اصلاً نباید بگوییم مفهوم شرط حجت است یا نه؛ بلکه باید گفت که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ در اینجا شاید بتوان گفت خود کلمه مفهوم، یک موضوع است.

تحلیل بنده از مفاهیم این است که چون از یک کلام، مدالیل متعدد استظهار می‌کنیم، حال برخی مدلول لفظی هستند، و برخی به مقدمات حکمت، و برخی به قرائن سیاقیه،... مبحث «مفهوم» از جاهایی است که در آن، از تعدد مدلول بحث می‌شود؛ چنان‌که در دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره است. به عنوان مثال، معنای عبارت «إن کان زید مجتهداً فأکرمهُ»، یا این است که اگر مجتهد نبود، اکرامش نکن؛ هر چند آدم بسیار پرهیزگار باشد. در اینجا «اکرام نکن»، مدلول دوم است. یا بگوییم که «إن کان زید مجتهداً فأکرمْهُ»، نمی‌گوید که اگر مجتهد نیست، اکرام کند یا نه، و از این جهت ساکت است، لذا مفهوم

ندارد. پس مفهوم، عبارت است از: مدلول دوم کلام، و به نظر می‌رسد که این تعدد مدلول را از وضع لغوی فهمیده باشند، یعنی لفظ «اِن» در لغت عرب برای معنایی وضع شده که بر دو مدلول دلالت دارد، و طبعاً عرف عام هم همین معنا را افاده و استفاده می‌کند. باید در نظر داشت که عده‌ای از راههایی دیگر این تعدد را اثبات کرده‌اند؛ مثلاً عده‌ای از اطلاق که گاهی به معنای مجرد عدم قید باشد و گاهی به ضمیمه سایر مقدمات حکمت و برخی هم از قرینه سیاقی که مراد مقام تشریع باشد، و برخی هم ـ همچون مرحوم آقای بروجردی ـ از دلالت فعل متکلم، و در نهایت هم عده‌ای با اصل عملی دو حکم را اثبات نموده‌اند. حال بنابر مسلک اول، می‌توان گفت اصولاً اثبات مفهوم جزء موضوعات است؛ چون یک مسئله لغوی و عرفی است؟ و تا آنجا پیش برویم که حتی اگر فقیه تعدد مدلول را فهمید ولی مقلد او این معنا را نفهمید، در اینجا مقلد به فهم خود عمل کند؟ به نظر ما واضح است که این توسعه را نمی‌توان به هیچ وجه اثبات نمود.

◻ چنین موضوعاتی را موضوع اصولی می‌نامند؟

■ این نام‌گذاری چندان واضح نیست، چون این اصطلاحی است که گفته نشده است. عرض کردم، در حقیقت این در حدّ احتمال است که بنده بیان کردم. اصولاً چنین برخوردی با مباحث مفاهیم نشده، و بنای فقها، ـ چه سنی و چه شیعه ـ بر این است که در این گونه مسائل، مقلد نمی‌تواند طبق فهم خود عمل کند، و باید به نظر فقیه برگردد، و نمی‌تواند این گونه فهم تعدد مدلول را از قبیل تشخیص موضوع ـ مثلاً اینکه این مایع آب است یا خیر ـ قرار دهد.

◻ مقلد بگوید این تطبیق است.

■ بله، مثلاً بگوید که این تطبیق است و من در آن مفهوم نمی‌بینم و با اشاره‌ای که بنده به مبانی استظهار تعدد مدلول داشتم، فکر می‌کنم نکته آن روشن شده باشد؛ چون به طور فهرست‌وار به شش مبنا برای ثبوت مفهوم اشاره شد که طبعاً کار را از دست مقلد خارج می‌کند.

□ این از قبیل دخالت علوم در موضوع شناسی است؛ مثلاً زبان‌دان باید چنین نظری دهد و معنا را اعلام کند.

■ نه، چون در اینجا بنابر مبنای اول، بحث در لغت است، باید به عرف برگردد. ممکن است بگوید که من در عرف از عبارتِ «اگر زید آمد، او را اکرام کن»، مفهوم را نمی‌فهمم.

□ هر عرفی منظور نیست.

■ بله، عرف دقیق منظور است و لذا فهم ابتدایی مقلد حجیت ندارد.

□ پس تلقی اصولیان این است که این مباحث، مباحث موضوعی نیست.

■ بله، اینها موضوعی نیست و توجیه اجمالی وجه آن گذشت.

□ شما می‌خواهید بفرمایید که این مطلب مربوط به مباحث تشخیص یا تطبیق ظهور است و این هم کار عرف است.

■ نه، این نیست، اینجا را می‌خواهیم به عهده متخصص بگذاریم.

برگردیم به اصل بحث درباره موضوع: اینها تعریف‌هایی در حد اجمال قضیه بود. تعریف معروف‌تر درباره موضوع عبارت است از آنچه در لسان دلیل، حکم به آن تعلق گرفته، ولو متعلَّق باشد؛ مانند صیام. البته غالباً آقایان در موضوع‌های شرعی از قبیل صلات و صوم، این بحث را مطرح نکرده‌اند؛ چون اینها را موضوعات مستنبط می‌دانند و تشخیص خصوصیات آن را وظیفه فقیه می‌دانند و موضوعات عرفی را به عرف واگذار کرده‌اند. به نظر بنده حتی صلات و صوم هم موضوعات عرفی‌اند؛ چون اینها قبل از اسلام در عرف عام وجود داشتند؛ مثلاً درباره صوم می‌گویند: صوم در اصل لغت به معنای امساک (نگه داشتن) است و در شعر معروف: «خیلٌ صیامٌ و...»[1] ـ که به معنای اسب‌هایی هستند که امساک می‌شوند؛ یعنی جلو راه رفتنشان را می‌گیرند ـ بنده احتمالِ عکس داده‌ام که اصلاً صوم، نُسُک دینی بوده که از سوی یهود به لغت عرب آمده است؛ زیرا معلوم

---

۱. شعر از نابغه ذبیانی، شاعر دوران جاهلی است (رك: الصحاح، ج۴، ص ۱۶۰۱).

نیست عرب‌ها صوم داشته‌اند و حتی در آیات مکی به این معنا نیامده است، و چون این نسک دینی، امساک بوده، اگر در لغت هم گفته‌اند: «خیلّ صیام»، به عکس تصور موجود، از همان صوم تعبدی گرفته‌اند.

الغرض، به نظر ما می‌رسد که اصولاً بحث موضوع بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ جایگاه بسیار مهمی در مسائل فقهی داشت و این مطلب از زمان صحابه به بعد، دارای تأثیر فراوانی است و سرّ اختلاف صحابه در برخی فتاوا، در حقیقت به تشخیص موضوع باز می‌گردد؛ یعنی یکی، مصداق را چیزی می‌دانسته و دیگری، چیز دیگری را، و چنان که اشاره کردم، بحث موضوع، مبحث بسیار حساسی است و به طور کلی، مباحث فقه به لحاظ ریشه‌شناسی دو قسم می‌شود: در ناحیه حکم، بحث حجت است، چه ثبوتی، چه اثباتی، و قسم دومش موضوع است.

□ **پس تشخیص مصداق و تشخیص موضوع، یک چیز است.**

■ خیر، منظور از موضوع، حدود آن است. موضوع، در تشخیص اصولی عبارت است از معنایی که مفردات دارد و دارای معنای شاملی است که حتی بحث‌های لغوی و بحث‌هایی مثل تشخیص مفاد هیئات را هم در بر می‌گیرد؛ چون در زبان عربی معانی متعدد را توسط هیئات مختلف بیان می‌کنند و لذا می‌توان گفت بعد از حکم و حجیت ـ مقدار زیادی بحث‌های موضوعی است و این بحث اصلاً از عهد صحابه بوده و دائم مطرح می‌شده است. در بحث‌های خیلی عادی ـ حالا به مناسبت اینکه در ماه رمضان هستیم مثال می‌زنم ـ مانند اکل؛ یعنی خوردن، «اکل» مفهوم عرفی واضحی دارد. اکل آن است که ابتدا خوراکی در دهان گذاشته می‌شود آن‌گاه جویده و سپس بلعیده می‌شود و از راه مری به طرف معده می‌رود. اسم این اکل است، اما همیشه اکل این گونه نیست. به فرض، هسته خرما یا قرص بدون جویده شدن، بلعیده می‌شود یا اینکه با وسیله‌ای از گلو یا شکم، غذا به داخل معده وارد می‌شود یا در حقنه ـ حقنه معکوس اکل است؛ چون حالت دفع است ـ از قسمت خروجی بدن، مایعی یا شیافی را داخل بدن می‌کنند. گاهی قطره‌ای که در چشم یا گوش ریخته می‌شود، طعمش زیر حلق احساس می‌شود. اگر

گوش انسان ناراحتی داشته باشد و از راه گوش داخلی، قطره‌ای را در گوشش بچکاند، قطره از آن فضا ردّ و داخل معده می‌شود، باز همین مسئله هست. پس می‌بینیم که موضوع، دایره بسیار وسیعی دارد که فقها در آن اختلاف می‌کنند. فقیهی می‌گوید: اگر لوله به معده‌اش رفت، این اکل نیست. از سید مرتضی نقل شده که خوردن ریگ، اکل نیست.[1] از بعضی نقل کرده‌اند که اگر تگرگ خورد، اکل و شرب نیست. باید مأکول باشد، اگر غیر مأکول مانند شن را ببلعد، اصلاً اکل نیست؛ چنان‌که بلعیدن غذا هم اکل نیست، بلکه باید در آن جویدن باشد؛[2] مثلاً خود عامّه معتقدند که اکل عبارت است از: «إیصال إلی الجوف أو إلی مجوَّفٍ فی الداخل» که علمای ما این تعریف را قبول نکرده‌اند. این معنا واقعاً خلاف عرف است. طبق این تعریف، اگر چاقویی به کبد شخصی برود، اکل نیست؛ چون معده مجوَّف است، ولی کبد مجوَّف نیست! اما اگر به معده‌اش برود، اکل است و روزه‌اش هم باطل است. نمونه هایی از این قبیل بسیار است. این مسئله در مثال معروف آنیه هم هست که پیامبرﷺ در مورد لیسیدن سگ از «إناء» حکمی فرموده‌اند.

در «إناء» سه رأی اساسی هست که اینها به بحث «موضوع» برمی‌گردد:

۱. ما أُعدَّ للشُّرب؛ آنچه برای نوشیدن تهیه شده است. پس بشقاب، سینی و قاشق «إناء» نیست. بنابراین اگر سگ از اینها لیسید، آن حکم را ندارد. «إناء» مانند لیوان و استکان است که مشمول «ما أُعِدّ للشرب» است.

۲. ما أُعِدَّ للشُّرب والأکل؛[3] آنچه خوردن و آشامیدن در آن متعارف باشد. بنابراین لیسیدن بشقاب، سینی و نعلبکی طلا به وسیله سگ همان حکم را دارد.

---

۱. این اندیشه در مصادر فراوان بیان شده است (برای نمونه رک: جواهر الکلام، ج۱۶، ص۲۱۷). گفتنی است همین مطلب در کتاب جمل العلم والعمل (ص۵۳ و۵۴) نوشته سید مرتضی آمده، ولی در کتاب دیگرش المسائل الناصریات (ص۲۹۴) خلاف آن بیان شده است.

۲. اشعار به این معنا در بعضی کلمات وجود دارد (برای نمونه رک: جواهر الکلام، ج۱۶، ص۲۱۸).

۳. این دو معنا با تأمل در کلمات فقهای سنی و شیعه در این مسئله واضح می‌شود.

۳. کلُّ ما کان ظرفاً لغیره؛[1] هر چه ظرف غیر خود باشد. بنابراین عینک هم که شیشه‌اش مقعر است، «إناء» است؛ چون معیار این است که آب را نگه دارد و شیشه عینک هم آب را نگه می‌دارد. طبق این تعریف، داشبورد و گلگیر ماشین، سر قلیان و ته آن، نعلبکی و قاشق، «إناء» می‌شوند؛ چون همه اینها آب را نگه می‌دارند. البته شواهد حاکی است که دیدگاه اول یعنی «ما أعدّ للشرب» درست است و حتی «ما اعد للاکل» هم إناء نیست. صدق «إناء» عرفاً بر مطلق ظرف هم بسیار بسیار بعید است، معنا ندارد به عینک انسان که مقعر است، «إناء» بگویند. با اندک تأملی در این مثال، نتایج فتوایی آن کاملاً مشخص است.

□ فقیه نظر خودش را در موضوع گفته است، حالا اگر عرف با نظرش مخالفت کند، چه باید کرد؟

■ تمام لطف بحث اینجاست. آیا در این صورت باید عرف از او تقلید کند یا خیر؟ در این‌گونه موارد، مقلد در تشخیص اصل مفهوم، تقلید نمی‌کند، ولی در خصوصیات، به نظر فقیه برمی‌گردد. توضیح آن خلال ابحاث آینده خواهد آمد.

□ از مثالی که درباره صوم و صلات فرمودید، به نظر می‌رسد شما اصلاً می‌خواهید موضوعات مستنبط را انکار کنید و همه موضوعات را عرفی بدانید.

■ بله، بنده نظرم این است و لذا اطلاقاتی مانند ﴿أقیموا الصلاة﴾ را مثل اطلاقات ﴿أحلّ الله البیع﴾ می‌دانم. فرقی بینشان قائل نیستم و شواهد عرفی و لغوی را بر این اقامه کرده‌ام.

□ مثل اعمّی‌ها یا اینکه چیز دیگری است؟

■ اعمّی هم هستیم، ولی سخن بنده مربوط به صحیح و اعم نیست؛ زیرا در صحیح و اعم، بحث صحیح و فاسد است. ما شواهدی بر ادعای خود داریم که لفظ صلات از همان اوایل نزول قرآن در شرع آمده است و در مدینه نیامده تا بحث کنیم آیا آنجا حقیقت

---

۱. از مجموع عبارت مرحوم صاحب جواهر الکلام این مطلب واضح می‌شود. جواهر الکلام، ج ۶، ص ۳۳۴ به بعد).

شرعیه شد یا نشد؟ این لفظ در خود قرآن هست. در اواخر سوره مبارکه علق ـ که گفته شده در سال دوم بعثت نازل شده ـ می‌فرماید: ﴿أرأیت الذی ینهی، عبداً إذا صلّی﴾[1]. درباره مشرکان هم آمده است: ﴿وما کان صلاتهم عند البیت إلاّ مکاء و تصدیة﴾[2] ـ غیر از آیاتی از قبیل ﴿أوصانی بالصلاة والزکاة﴾[3] ـ و حتی در برخی اشعار عرب جاهلی نیز آمده و لذا به نظر می‌رسد که واژه «صلات» به معنای مطلق نیایش نبوده، بلکه به یک نسک معین که در مقابل حضرت حق انجام می‌داده‌اند، گفته می‌شده است.

◻ منظور شما این است که عرب اصل معنا را می‌شناخته، اما شارع با دخل و تصرف در آن و افزودن قیود، حدود و ثغوری جدید را برایش مشخص کرده است.

■ بله، همین‌طور است. صلات قبل از اسلام یک حدود و ثغور اجمالی دارد. هر قیدی که در آن ثابت نشد، می‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ چون موضوع ثابت است. این مطلب نیاز به بحث جداگانه دارد.

حالا بحث را جمع‌بندی می‌کنم. ما یک اصطلاح محدود در موضوع داریم و یک اصطلاح بسیار واسع که همان معنای عامّی بود که گفتیم نمی‌شود آن را پذیرفت؛ مثلاً حجیت خبر ثقه را هم بحث موضوعی کنیم. اما یک بحث دیگر در موضوع این است که دایره بحث موضوع همه مفردات و هیئاتی را که در لسان دلیل آمده، فرا بگیرد که چنین نیز هست.

◻ اگر شک کردیم سگ به نمک، یا سرکه به شراب تبدیل شده است یا خیر، تکلیف چیست؟

■ ما در بحث موضوع، قطعاً دو بحث جداگانه داریم: یکی تعیین، دیگری تطبیق، و بین علما هم مشهور شده که تعیین به فهم عرف، و تطبیق به حکم عقل است. به عبارت دیگر، دو بحث است: یکی مفهوم‌شناسی و دیگری مصداق‌شناسی. مطلبی هست که مرحوم نائینی و دیگران فرموده‌اند و آن این است که عرف مرجع در تعیین است نه در تطبیق، و

---

۱. علق (۹۶): آیات ۹ و ۱۰.
۲. انفال (۸): آیه ۴۵.
۳. مریم (۱۹): آیه ۳۱.

عقل است که مرجع در تطبیق است. اگر عرف گفت: چهار فرسخ، این به معنای ۲۳ هزار متر است؛ پس اگر یک متر کمتر شد، ولو عرف با تسامح به این هم بگوید چهار فرسخ، ولی چهار فرسخ نیست. البته بعید نیست گفته شود اگر در خود تعیین مفهوم و تحدید آن، عرف دارای تسامح باشد، این تسامح به مقام تطبیق هم سرایت می‌کند، بله، اگر موضوع را دقیقاً ـ حتی تا یک هزارم گرم مثلاً ـ تعیین کنیم، تسامح در تطبیق آن پذیرفته نیست.

پس ما اگر موضوع را به این معنای نسبتاً واسع بگیریم، نه خصوص متعلَّق یا متعلَّق المتعلَّق، قطعاً این بحث بخش بسیار اساسی در فقه را به عهده می‌گیرد. به عنوان مثال، اگر کتاب مُقنع مرحوم شیخ صدوق را که حجم چندان زیادی ندارد، با کتاب بسیار طولانی دیگری که هزارها فرع فقهی دارد، مقایسه کنید، می‌بینید که خیلی از فرع‌های فقهی بعدی، بحث موضوعی است، بحث حکمی نیست و همان حکم را توسعه داده‌اند؛ مثلاً در بحث صوم درباره اکل، فروع مربوط به خوردن نمک، شن، تگرگ، غذای کم، آب دهان و اخلاط را ملاحظه خواهید کرد که فقیه در همه آنها به دنبال موضوع برمی‌گردد. بله، یک قسمتش بحث حکمی است؛ مانند اینکه اگر خلط از بینی به حلق نرسد و پایین برود، مُفطِّر نیست، اما اگر به فضای دهان آمد و پایین رفت، این مفطِّر است.

□ اینجا هم بحث صدق اکل است.

■ نه، این حکم است و باید دلیل داشته باشد. این احتمال هم هست که بحث موضوعی باشد، و طبیعتاً طرح مسئله و نتیجه آن هم فرق خواهد کرد. بنابراین ما یک محدوده حکمی پیدا می‌کنیم و یک محدوده موضوعی.

□ جایی هم که ما با تنقیح مناط، حکم را از مورد مذکور به غیر مذکور سرایت می‌دهیم، حکم است.

■ بله، این حکم است. قیاس مربوط به حکم است، قیاس، مراجعه به کتاب و سنت و روایات برای اثبات استحباب و وجوب...، اینها حکم است. حجیت مانند حجیت مفهوم که به نظر بنده حکم است، حجیت خبر ثقه هم حکم است، حجیت قیاس، اجماع و

استصحاب نیز حکم است؛ چون حجیت از احکام وضعیه است. اما ما گفتیم که طرح دیگری هم می‌توان ریخت که آنها را نیز موضوعی کنیم، که البته نمی‌شود آن را قبول کرد و اینها همه در حکم جای دارند.

پس ما یک دایره حکم داریم و یک دایره موضوع که این بحث دوم، مکمّل آن بحث است. همچنان که صحابه، تابعین و فقها در دایره حکم اختلاف کردند، در دایره موضوع نیز اختلاف داشتند و اصولاً در موارد بسیاری، منشأ اختلاف فقها در حقیقت، اختلاف در موضوع است.

اما ریشه‌های اختلاف موضوع چیست؟ برای شناخت موضوع، صرف اطلاع از مفهوم عرفی کفایت نمی‌کند؛ زیرا مفاهیم عرفی از همه جهات محدَّد نیستند و ما کمتر مفهوم عرفی داریم که همراه با ابهام نباشد. اگر مفاهیم عرفی را شبیه به یک دایره فرض کنیم، غالباً مرکز این دایره روشن و هر چه به اطراف آن می‌رویم، خاکستری و تدریجا تیره می‌شود. لفظ آب که یک مفهوم عرفی کاملاً واضحی است، بدون شک موارد کاملاً واضحی دارد که آب بر آن منطبق است و مواردی هم مثل «گِل» قطعاً آب نیست، اما موارد فراوان دیگری هست که اصطلاحاً خاکستری می‌باشد و در آب بودن آن تردید می‌شود. برای مثال، پیامبر ﷺ درباره حکم مسافر فرمودند که نماز او شکسته است.[1] در ابتدا، نماز دو رکعتی بود و بعد برای حاضر، چهار رکعتی شد و برای مسافر، دو رکعتی. حالا ببینیم مسافر کیست؟ مسافر مفهوم عرفی است. وقتی سوار ماشین می‌شوید و دارید می‌روید، در این صورت قطعاً شما مسافر هستید، اما اگر در بین راه توقف کنید و بخواهید نماز بخوانید، آیا باز مسافر هستید یا نه؟ بعضی از علمای سنی ـ من در بین شیعه ندیده‌ام ـ گفته‌اند: مسافر کسی است که در حال دور شدن از مقر زندگی خود است و لذا اگر ایستاد و از اسب پایین آمد، دیگر مسافر نیست و باید نمازش را تمام بخواند.[2] بعضی گفته‌اند:

---

۱. وسائل الشیعه، ج۵، ص۵۳۸ و ۵۴۱، ح ۳ و ۱۳.

۲. این قول از سعید بن جبیر نقل شده، اگر چه در عبارت منقول از او اختلاف نسخه هست (رك: ابن حزم، المحلی، ج۵، ص۲۳).

مسافر کسی است که در فضای باز پا بگذارد و از شهر خارج شود. پس به محض اینکه پایش را از باروی شهر بیرون گذاشت، مسافر است و نمازش قصر است.[۱]

□ دیگر مهم نیست که چقدر مسافت طی کرده است!

■ بله، هر قدر باشد، همین که از باروی شهر جدا شد، مسافر است. عده‌ای هم گفته‌اند: سفر یک مفهوم عرفی است و وقتی به انسان می‌گویند: نمازت را در سفر شکسته بخوان، منظورشان طی مسافتی است که در آن رنج و زحمت باشد. بنابراین مسافت یک فرسخی، حتی در قدیم، رنجی ندارد، اما اگر مسافت به گونه‌ای باشد که احتیاج پیدا کند که شب در آنجا بخوابد و طبعاً نیازمند وسایل و امکاناتی است، این مقدار، سفر است و این، مسافتی است که انسان چهار فرسخ برود و چهار فرسخ برگردد که یک روز می‌شود. روایت ما این است.[۲] حالا آیا این، تحدیدِ حکمی است یا تحدیدِ موضوعی؟ این همان نکتهٔ اساسیِ لطیف است. ابوحنیفه گفته است: حداقل سه روز باید برود. در برخی از کتب حنفیه دیده‌ام که چون سفر به معنای پیدا شدن خستگی و کوفتگی در انسان است، و در غیر این صورت، به آن سفر نمی‌گویند و این حداقل سه روز طول می‌کشد، به ویژه که از پیامبر ﷺ روایتی هم نقل کرده است: «لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلّا مع ذي محرم»،[۳] پس معیار سفر، سه روز است. ببینید! چقدر اختلاف وجود دارد؟ منشأ اختلاف فتوا چیست؟ پیش ما الآن منشأ اختلاف فتوا، روایات است؛ چون اهل بیت علیهم‌السلام فرموده‌اند، اما وقتی به فقه اسلامی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم منشأ اختلاف، صدق سفر است.

□ آیا تعیین کمّیت مسافت در برخی روایات با عباراتی مانند «برید فی برید» حکم شرعی است؟

■ من این را در بحث فقه اسلامی می‌گویم. در بحث ما روی حکم رفته است، اما ممکن است در واقع در بحث ما بحث حکمی نباشد، بلکه ائمه علیهم‌السلام شأن موضوع را

---

۱. المحلّی، ج۵، ص۱۹ و ۲۱.

۲. وسائل الشیعه، ج۵، ص۴۹۱؛ کتاب الصلاة، ح۱.

۳. صحیح بخاری، ج۲، ص۳۵.

تشخیص داده‌اند؛ یعنی این حکم روی چه موضوعی است؟ مثلاً بگوییم از اولِ خروج از باروی شهر، اسمش سفر است، اما اینکه کدام سفر موضوع حکم وجوب قصر می‌شود، ائمه علیهم‌السلام باید آن را تشخیص بدهند.

▫ تشخیصِ عرفی بوده یا تشخیص بما هو شارع بوده است؟

■ تشخیص بما هو شارع بوده است؛ مثلاً شما در عصر حاضر وقتی عازم عمره می‌شوید، باید بیش از هزار کیلومتر مسافت را طی کنید تا به مدینه برسید، ولی الآن آن قدر سفر آسان شده که برای طی این مسافت، دیگر نیاز به تعویض لباس نیست. در سابق برای پیمودن راه‌های طولانی باید لباس ضخیم‌تر می‌پوشیدند، دُم اسب را می‌بستند تا پای اسب بر اثر ضربه دُم مجروح نشود و حتی پوشش خاصی را برای اسب داشتند. غالباً هم خُفّ می‌پوشیدند. خف، یعنی موزه که در لغت فارسی به چکمه بدون دهانه گفته می‌شد و شبیه جوراب چرمی بود. کسی که در شهر بود، خف نمی‌پوشید، بلکه جوراب می‌پوشید. خف مخصوص سفر بود؛ چون مانع گزند حشرات به پا می‌شد. خف را با پا داخل کفش می‌کردند. حال تصور کنید وقتی کسی از خانه دم اسبش را می‌بست و خف هم می‌پوشید، می‌فهمیدند که او مسافر است؛ چون این هیئت مخصوص مسافر بود. در بعضی از فتاوای اهل سنت ـ با اعتماد به حافظه می‌گویم ـ دیده‌ام که اگر شخص با لباس سفر بیرون آمد و خواست در مسجد شهر نماز بخواند، نمازش را قصر بخواند.[1] علتش همان ذهنیت است که عرف یا هر کس که او را با این هیئت ببیند، می‌گوید این مسافر است و قصد ماندن در شهر ندارد و می‌خواهد راه دور برود. پس این فتوا جنبه حکمی ندارد و جنبه موضوعی دارد.

▫ اگر روایات اهل بیت علیهم‌السلام نبود، ما هم به این ورطه‌ها می‌افتادیم.

■ قطعاً مشکل داشتیم. الآن جایی که روایت نداریم، مشکل برقرار است. لذا فقهای ما گفتند که موضوعات دو قسم است: موضوعاتی که شارع تجدید کرده است و موضوعاتی

---

۱. ابن مطلب از عطا و انس بن مالک نقل شده است (رك: ابن حزم، المحلی، ج۵، ص ۲۱).

که چنین نکرده است. برای مثال، حیض خونی است که از غددِ دیوارهٔ داخلیِ رحمِ خانم‌ها ترشح می‌کند. این ترشحات را اگر طبیعی باشد، «حیض»، و اگر غیر طبیعی باشد، «استحاضه» می‌نامند، حالا از نظر علمی، امکان دارد حیض حتی یک لحظه باشد. و همین مطلب را مشهور علمای اهل سنت گفته‌اند[1] و ما هم نفاس را با اینکه حیض می‌دانیم، می‌گوییم: یک لحظه می‌شود، ولی در باب حیض روایات داریم که حیض کمتر از سه روز نمی‌شود. در آنجا علما بحث کرده‌اند و یک احتمال این است که شارع در این موارد عرف را و حتی علم را تخطئه می‌کند. البته در موضوعی مثل حیض، شارع علم را تخطئه می‌کند و در موضوعی مثل سفر، عرف را؛ اگر مفهوم عرفی واضحی باشد.

◻ تخطئه لازم نیست؛ چون شارع می‌خواهد حکم بدهد و موضوعش را هم خودش تعیین می‌کند.

■ مثلاً شارع می‌گوید: علم که می‌گوید حیض یک روز هم می‌شود، یا ممکن است یک سال هم بشود، اشتباه می‌کند و خداوند تکویناً حیض را کمتر از سه روز قرار نداده است. پس ممکن است شارع عرف و علم را تخطئه کند. با این همه، به نظر ما نیازی نیست که این راه‌ها را برویم. در اینجا می‌توان گفت موضوع حکم قید زده شده است، وگرنه یک لحظه یا یک روز هم حیض است، لکن موضوع آثاری مانند حرمت خواندن نماز، حیضی است که کمتر از سه روز نباشد و همچنین در دوران یائسگی یک روز و یا دو روز حیض می‌بیند. این همان حیض است که از دیواره داخلی رحم زن ترشح می‌شود، اما شارع آن را حیض قرار نداده و گفته این استحاضه است.

برای روشن‌تر شدن موضوع، مثالی می‌زنم: شارع در موضوع بول تصرف نکرده است، بول یک امر تکوینی است. بله، ممکن است در مشتبه میان بول و مَذْی، تصرف کند، اما در خود بول تصرف نکرده است، ولی در حیض تصرف کرده است. در موضوع سفر

---

۱. اقوال اقل حیض در مصادر فراوان اهل سنت آمده است (برای نمونه رك: ابن حزم، المحلی، ج۲ ص۱۹۲ و ۱۹۸).

هم، اگر فرض کنیم به مجرد خروج از باروی شهر مسافر است، شارع در این مفهوم عرفی تصرف حکمی کرده است.

برای اینکه مطلب به طور کلی واضح‌تر شود، همین مثال حیض را دنبال می‌کنیم. در این گونه موارد سه احتمال اصلی وجود دارد:

۱. اینها امور تکوینی واقعی هستند و در تشخیص آنها باید به نظریات علمی و کارشناسی مراجعه نمود. از طرف دیگر، چون در روایات کمتر از سه روز را حیض ندانسته‌اند، سه راه برای جمع «علم» و «دین» در این گونه موارد هست:

الف) این روایات چون مخالف نظر علمی هستند، قابل قبول نمی‌باشند و بر فرض صحت آنها، باید «ردّ علمها إلی أهلها» نمود.

ب) این روایات را حمل بر صورت شک نماییم؛ یعنی هر جا به حسب شناخت علمی حیض است، آثار آن بار شود، حتی با فرض اینکه کمتر از سه روز باشد، بله، اگر در موردی شک پیش آمد، به این روایات رجوع کنیم.

اینجا باید تأکید کنم که این دو مطلب فقط احتمال است، و در هیچ یک از کتب فقهی مطرح نیست، و اصولاً در سیره علمی فقهای ما، این دو احتمال مردود است.

ج) این روایات را از باب تخطئه «علم» بدانیم؛ یعنی شارع می‌گوید: علم اشتباه کرده که حیض را کمتر از سه روز قرار داده است.

این احتمال در برخی کتب آمده است که اکنون دقیقاً در نظرم نیست.

۲. این گونه موارد، آمیزه‌ای از موضوع و حکم است؛ یعنی اگر چه حیض یک امر واقعی تکوینی است، ولی آن حیضی موضوع آثار شرعی است که از سه روز کمتر نباشد.

این احتمال هم در کتب فقهی آمده است که اکنون منبع آن در ذهنم نیست.

۳. این گونه موارد، فقط جنبه حکمی صرف دارد و اصولاً نظری به تحقق تکوینی حیض ندارد.

شاید این تفسیر با مذاق فقهای ما سازگار باشد.

طبیعتاً واضح است که بر اساس هر احتمال، نتایج فقهی خاصی بر آن مترتب می‌شود.

□ **تطبیقِ همان‌هایی است که قبلاً بوده است.**

■ درست است. مثلاً در زمان ما گفته‌اند: آمپول یا سِرُم زدن ـ چه خوراکی، چه دارویی ـ مفطِّر است یا نه؟ یا انداختن پارچه خیس روی بدن که در نتیجه حرارت بدن کم می‌شود، شرب صدق می‌کند یا نه؟ آن وقت بعید نیست ـ فعلاً در مقام تحقیق بحث نیستم ـ قائل شویم که این مسئله حتی اگر در روایات می‌آید، جنبه موضوعی دارد و لذا اگر ما آن را قبول نکردیم، ممکن است بگوییم این یک تصور عرفی بوده و شاید شارع می‌خواسته روی ذهنیت عرف از موضوع، حکم صادر کند؛ مثلاً در روایتی آمده که نشستن زن در آب، مفطِّر است؛ چون آب را به داخل جذب می‌کند. البته سند روایت ضعیف است و قابل اعتماد نیست، لکن اضافه بر اینکه سندش ضعیف است، مشکل این است که تکویناً چنین چیزی ثابت نیست؛ یعنی آب به رَحِم او نمی‌رود. تازه، رفتنِ آب اسمش اکل و شُرب نیست. چه ربطی به مسئله معده دارد؟ گفتیم که ارکان اکل، دهان، دندان، حلق، بلعوم، مری، معده و بعد هم روده‌ها و سپس خروج است. لوله گوارش، خودش یک نظام است و رَحِم به دستگاه گوارش ربطی ندارد و راهشان مشترک نیست.

□ **شاید از باب اکل ندانند، بلکه از باب کلّ ما یدخل فی الجوف باشد و موضوع دلیل را این بدانند.**

■ اگر این باشد، کبرایش پیش ما ثابت نیست؛ یعنی غیر از مناقشه سندی، اشکال موضوعی هم دارد و اکل بر این صدق نمی‌کند بلکه حتی صدق جذب هم نمی‌کند مگر در بعضی موارد مرض مثلاً، که آن بحث دیگری است. بنابراین یا باید بگوییم اکل عبارت است از: «ایصال مطلق شیء الی مجوَّفٍ فی الداخل» و این کبرا را قبول کنیم و در نتیجه، روایت حمل بر تقیه تطبیقی شود؛ چون تقیه یا تقیه کبروی است یا تطبیقی، یعنی اصل کبرا از عامه است، ولی اینکه این از مصادیقش است، این در روایات ما آمده است که تقیه

تطبیقی می‌شود یا بگوییم، یُردُّ علمها إلی أهلها. به نظر ما فتوای به حرمت و بطلان روزه که نمی‌شود داد، فتوا به کراهت آن هم مشکل است.

تقسیمات مختلف موضوع

بحث دیگر اینکه موضوع هم تقسیماتی دارد: یکی، تقسیم آن به مستنبط و غیر مستنبط است. تقسیم دیگر، اینکه یا شارع در موضوع تصرف کرده یا تصرف نکرده است. تقسیماتی دیگر را هم می‌شود برای موضوع انجام داد که یکی از آنها تقسیم موضوع به اصلی و الحاقی است؛ چون ما معتقدیم یکی از مشکلات دیگری که در موضوع پیش آمد، الحاق‌ها بود که اندکی توضیح داده می‌شود:

مثلاً فرض کنید در مکّه و مدینه گندم یک شکل بود، برنج یک شکل بود، بعدها دیدند یک نوع برنج گرد است، شکلش با آن فرق می‌کند. گندم است، اما مثلاً دو تا خط دارد. یا جو است، اما مثلاً یک کمی مربع است. یا اینکه شتر در آنجا یک کوهانه بود، بعد شتر دو کوهانه دیدند. این هم یکی از مسائل فقه اسلامی بود. بنده ضابطه این را عرض می‌کنم:

۱. الحاق حقیقی، این در جایی است که اختلاف به سبب تفاوت اختلاف آب و هوا باشد؛ مثلاً گندم‌های حجاز یک شکل است و گندم جاهای دیگر به خاطر اختلاف آب و هوا مثلاً یکی کمی چاق‌تر است و در حقیقت عرفی دقیقاً هر دو گندم هستند.

◻ گاهی در گندم به صورت ژنتیکی تصرف می‌شود، به گونه‌ای که برخی ویژگی‌های آن با گندم معمولی فرق می‌کند.

■ گندم، گندم است. مادام که به آن گندم می‌گویند، الحاقش قطعی است و تمام احکام فقهی را بر آن مترتب می‌کردند.

۲. الحاق به لحاظ آثار؛ مثلاً در حجاز نانی را که می‌خوردند، از گندم بود، اما در جایی دیگر نانشان از ارزن بود. ارزن غیر از گندم است. در حجاز هم ارزن هست که به آن دُخن می‌گویند. در عراق هم موجود بوده، مصرف هم می‌کردند، اما برای نان استفاده نمی‌کردند.

فرض کنید در حجاز نانِ برنجی نداشتند، نان از گندم بود، اما در ایران ـ مثلاً ـ از برنج هم نان می‌ساختند. سؤال این می‌شود که آیا می‌توانیم ارزن و برنج را به گندم الحاق کنیم، به این دلیل که همان اثر را دارد؟ بیاییم همان اثری را که برای گندم قائلیم ـ مانند زکات ـ آن را به ارزن و برنج هم بدهیم؛ هر چند ما می‌دانیم ارزن غیر از گندم است؟ الحاق این قسم یعنی اجتماع در اثر، در فقه امامیه مردود است، ولی عده‌ای از فقهای اهل‌سنت این کار را می‌کردند، که یکی از موارد قیاس بود.

۳. الحاقِ در اسم؛ مثلاً در مناطق ایران گوجه فرنگی نبود، آن گاه که از کشورهای دیگر وارد شد، گروهی همان اسم غربی‌ها را که به کار بردند، ولی در زبان الآن وقتی گفته می‌شود: گوجه خریدم، منظور همین است. و همچنین سیب زمینی که در ایران با نام سیب است؛ هر چند سیب در اصل به معنای همان سیب درختی است. این قسم قابل الحاق نیست.

۴. الحاق مجازی یا ادبی که به لحاظ یک نوع تأثیر و تأثر روانی است؛ مثلاً به نفت می‌گویند طلای سیاه، و یا طلای سبز، و یا طلای بنفش و... آیا آثار طلا بر نفت بار می‌شود؟ نه، این دیگر جای الحاق ندارد؛ چون این قسم بیش از یک مجاز در تعبیر نیست.

این اقسام موضوع الحاقی است که به نظر بنده چهار قسم می‌شود.

◻ قسم دوم در جایی است که موضوعش نان است یا گندم؟

■ موضوع گندم است، می‌گویید: این ارزن هم گندم است، یعنی مصرف نان دارد، چه فرقی می‌کند؟

◻ در قسم دوم اگر موضوع نان باشد نه گندم، چگونه است؟

■ اگر در موضوعش خُبز (نان) باشد، احتمال دارد خبز را شامل بشود؛ چون شاید در خبز، مواد تأثیر نداشته باشد.

در پایان این نکته را توضیحاً عرض کنم: هدف از طرح این مسئله این است که در

مسائل فقهی موارد فراوانی وجود دارد که ابتداءً تلقی فقهی از آنها این است که آنها جنبه حکمی دارند، ولی با تأمل می‌توان دید که نکته آنها جنبه موضوعی است، و هدف بنده اینجا تعیین موارد آن نیست، بلکه در این بحث ـ به همین مقدار موجود ـ متعرض ضوابط شناخت جنبه حکمی و موضوعی شدیم. البته ما معتقدیم این بحث، تأثیر بسیار چشمگیری دارد، چه در آگاهی صحیح و درست از آنچه در فقه اسلامی آمده و چه در باز کردن آفاق جدید در مسائل فراوانی که فعلاً بر اثر جریان‌های اجتماعی و سیاسی دامن‌گیر جهان اسلام ـ به طور عموم ـ شده است؛ یعنی این تفکیک حکم و موضوع خیلی روشن‌تر در این زمینه جواب می‌دهد و توضیح اینها فرصتی دیگر می‌طلبد. والسلام علیکم وعلی جمیع عبادالله الصالحین.

آثار منتشر شدهٔ مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه

۱. **جرعه‌ای از دریا (مقالات و مباحث شخصیت‌شناسی و کتاب‌شناسی) ج۱**، مؤلّف: آیة‌الله سیدموسی شبیری زنجانی، فارسی و عربی، ۶۲۰ ص، چاپ اول، ۱۳۸۹، چ پنجم ۱۳۹۲، ۲۰۰۰۰ تومان.

۲. **السیدهبة‌الدین الحسینی الشهرستانی**، مؤلف: السیدعبدالستارالحسنی، عربی، ۵۵۲ ص، چاپ اول، ۱۳۸۷، ۱۵۰۰۰تومان.

۳. **المهاجرالعاملی الشیخ حبیب‌آل‌ابراهیم**، مؤلف: الشیخ جعفرالمهاجر، عربی، ۳۶۳ ص، چاپ اول، ۱۳۸۸، ۲۰۰۰۰ تومان.

۴. **فهارس الشیعة ج۱**، مؤلف: مهدی خدامیان آرانی، عربی، ۵۶۶ص، چاپ اول، ۱۳۸۹، ۱۰۰۰۰تومان.

۵. **فهارس الشیعة ج۲**، مؤلف: مهدی خدامیان آرانی، عربی، ۶۵۶ ص، چاپ اول، ۱۳۸۹، ۱۱۰۰۰ تومان.

۶. **ورثة الأنبیاء به همراه بخشی از تذکرة العلماء**، مؤلّف: سیداحمد تقوی معروف به علامه هندی (محقق: علی فاضلی)، فارسی، ۵۴۴ ص، چاپ اول، ۱۳۸۹، ۳۰۰۰۰تومان.

۷. **فهرس مکتبة العلامة السیدمحمدصادق بحرالعلوم**، مؤلف: أحمدعلی مجید الحلی، عربی، ۴۱۶ ص، چاپ اول، ۱۳۸۹، ۲۵۰۰۰تومان.

۸. **تبیان صادق: سرگذشت، آثار و افکار آیة‌الله میرزاصادق آقا تبریزی**، مؤلف: سیدابراهیم سیدعلوی، فارسی، ۶۳۲ص، چاپ اول، ۱۳۹۰، ۲۵۰۰۰تومان.

۹. **شیخ‌آقا بزرگ تهرانی**، به‌کوشش: علی‌اکبر صفری، فارسی، ۸۸۰ ص، چاپ اول، ۱۳۹۰، ۴۵۰۰۰تومان.

۱۰. **جرعه‌ای از دریا (مقالات و مباحث شخصیت‌شناسی و کتاب‌شناسی) ج۲**، مؤلّف: آیة‌الله سیدموسی شبیری زنجانی، فارسی و عربی، ۷۲۴ص، چاپ اول، ۱۳۹۰، چاپ سوم ۱۳۹۲، ۲۵۰۰۰تومان.

۱۱. **احوال و آثار میرفندرسکی (بزرگان شیعه: ۴۹)**، مؤلف: محمدرضا زادهوش، فارسی، ۶۵۶ ص، چاپ اول، ۱۳۹۱، ۱۲۰۰۰ تومان.

۱۲. **در پرتو روضات: پنجاه مقاله در تراجم، کتابشناسی، نسخه‌شناسی و تاریخ**، علامه سید محمدعلی روضاتی، فارسی، ۶۳۲ ص، چاپ اول، ۱۳۹۱، ۲۰۰۰۰ تومان.

۱۳. **الکراجکی، عصره، سیرته، عالمه الفکری و مصنفاته، مؤلّف:** الشیخ جعفرالمهاجر، عربی، ۲۴۰ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۱۲۰۰۰ تومان.

۱۴. **ابن البراج الطرابلسی؛ عصره، سیرته، مصنفاته، مؤلّف:** الشیخ جعفرالمهاجر، عربی، ۱۷۲ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۱۰۰۰۰ تومان.

۱۵. **سرگذشت آیة‌الله حاج میرزا ابوالحسن انگجی**، مؤلف: محمد الوانساز خوئی، فارسی، ۳۹۲ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۱۵۰۰۰ تومان.

۱۶. **الروضة البهیة فی الاجازة الشفیعیة**، مؤلف: سیدمحمدشفیع موسوی جابلقی بروجردی، عربی، ۴۶۴ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۲۰۰۰۰ تومان.

۱۷. **مع موسوعات رجال الشیعة ج۱**، مؤلف: العلامة السیدعبدالله شرف‌الدین، عربی، ۸۲۴ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۴۰۰۰۰ تومان.

۱۸. **مع موسوعات رجال الشیعة ج۲**، مؤلف: العلامة السیدعبدالله شرف‌الدین، عربی، ۶۴۴ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۳۰۰۰۰ تومان.

۱۹. **مع موسوعات رجال الشیعة ج۳**، مؤلف: العلامة السیدعبدالله شرف‌الدین، عربی، ۶۵۶ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۳۰۰۰۰ تومان.

۲۰. **خورشید شرق در سدهٔ سوم: فضل بن شاذان نیشابوری (بزرگان شیعه: ۴)**، مؤلف: مهدی بیات مختاری، فارسی، ۹۰۴ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۴۵۰۰۰ تومان.

۲۱. **فهرس مخطوطات آیة‌الله الخادمی**، مؤلف: سیدمحمدعلی خادمی، عربی، ۳۴۸ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۲۵۰۰۰ تومان.

۲۲. **الحارث الهمدانی صاحب رایة امیرالمؤمنین علیه‌السلام**، مؤلف: محمدحسن محیی‌الدین، عربی، ۷۳۲ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۳۰۰۰۰ تومان.

۲۳. **ابن میثم البحرانی حیاته و آثاره (کان حیّاً سنة ۶۸۱) (أعلام الشیعة: ۲۹)**، مؤلف: عبدالزهراء العویناتی، عربی، ۵۶۸ ص، چاپ اول، ۱۳۹۳، ۳۰۰۰۰ تومان.

۲۴. جرعه‌ای از دریا (مقالات و مباحث شخصیت‌شناسی و کتاب‌شناسی) ج۳، مؤلّف: آیة‌الله سیدموسی شبیری زنجانی، فارسی و عربی، چاپ اول، ۱۳۹۳، ۳۵۰۰۰ تومان.

۲۵. صفائی‌نامه: أحوال و آثار آیة‌الله سیدمصطفی صفائی خوانساری و پدر بزرگوارش، مؤلف: محمدرضا خادمیان، فارسی، ۷۴۸ ص، چاپ اول، ۱۳۹۳، ۳۵۰۰۰ تومان.

۲۶. شیوه‌نامه زندگینامه‌نویسی، مؤلف: محمدجواد اصغری هاشمی، فارسی، ۲۰۴ ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ۱۰۰۰۰ تومان.

۲۷. رنج و ایثار: احوال و آثار علامه شیخ محمدباقر محمودی، مؤلف: محمدجواد محمودی، فارسی، ۵۱۲ ص، چاپ اول، ۱۳۹۳، ۲۵۰۰۰ تومان.

۲۸. سرگذشت، افکار و آثار آیة الله شهید سیّد حسن مدرّس (بزرگان شیعه: ۹۵)، مؤلف: محمدصادق مزینانی، فارسی، ۱۰۴۴ ص، چاپ اول، ۱۳۹۳، ۵۰۰۰۰ تومان.

دو فصلنامه کتاب‌شناسی شیعه:

۱. **کتاب‌شیعه ۱**، سال اوّل، شماره اوّل، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ۴۵۸ ص، ۱۰۰۰۰ تومان.

۲. **کتاب‌شیعه ۲**، سال اوّل، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۸۹، ۳۷۴ ص، ۱۰۰۰۰ تومان.

۳. **کتاب‌شیعه ۳**، سال دوم، شماره اوّل، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ۴۱۴ ص، ۲۰۰۰۰ تومان.

۴. **کتاب‌شیعه ۴**، سال دوم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۰، ۵۱۰ ص، ۲۰۰۰۰ تومان.

۵. **کتاب‌شیعه۵**، سال سوم، شماره اوّل، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۵۲۰ ص، ۲۰۰۰۰ تومان.

آثاری از مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه که ناشران دیگر منتشر کرده‌اند:

۱. **شناختنامه مرحوم آیة‌الله سیدابوالحسن اصفهانی**، تهیه و تدوین: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، فارسی و عربی، ۵۱۲ ص، چاپ اول، ۱۳۸۷، ناشر: وسپان.

۲. **شناختنامه شهیدین (محمدبن مکی عاملی و زین‌الدین بن علی عاملی)**، تهیه و تدوین: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، فارسی، ۶۲۴ ص، چاپ اول، ۱۳۸۸، (کنگرهٔ بین‌المللی شهیدین قم)، ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۳. **الشهید الاول محمد بن مکي العاملي في المصادر العربية**، تهیه وتدوین: مؤسسه کتاب شناسی شیعه، عربی، ۵۰۰ص، چاپ اول، ۱۳۸۸، (کنگرهٔ بین المللی شهیدین قم)، ناشر: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.

۴. **الشهید الثاني زین الدین بن علي العاملي في المصادر العربية**، تهیه وتدوین: مؤسسه کتاب شناسی شیعه، عربی، ۵۴۰ ص، چاپ اول، ۱۳۸۸، (کنگرهٔ بین المللی شهیدین قم)، ناشر: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.

۵. **مالک الأشتر سیرته ومقامه في بعلبك**، مؤلّف: الشیخ جعفر المهاجر، تهیه: مؤسسه کتاب شناسی شیعه، عربی، ۱۷۴ص، چاپ اول، ۱۳۸۹، ناشر: بیروت، دارالمؤرّخ العربي.

۶. **ابن ابی جمهور الاحسائي في کتب التراجم والمصادر**، إعداد: مؤسسه کتاب شناسی شیعه، عربی، ۵۱۲ص، چاپ اول، ۱۳۹۲، ناشر: بیروت، دارالمحجّة البیضاء.

۷. **جمع پریشان (دفتر اول)**، مؤلف: رضا مختاری، فارسی وعربی، ۶۴۸ ص، چاپ اول، ۱۳۸۲، چاپ دوم، ۱۳۹۰، قم، ناشر: نشر دانش حوزه، ۳۰۰۰۰ تومان.

۸. **جمع پریشان (دفتر دوم)**، مؤلّف: رضا مختاری، فارسی، ۶۴۰ ص، چاپ اول، ۱۳۸۳، چاپ دوم ۱۳۹۰، قم، ناشر: نشر دانش حوزه، ۳۰۰۰۰ تومان.

۹. **جمع پریشان (دفتر سوم)**، مؤلّف: رضا مختاری، فارسی وعربی، ۶۹۲ص، چاپ اول، ۱۳۹۱، قم، ناشر: نشر دانش حوزه، ۲۰۰۰۰ تومان.

© Shia Bib-Bibliographical Institue 1393 Sh/ 2014 AD
www.al-athar.ir | e-mail: info@al-athar.ir

All rights reserved. No part of this book may
be reproduced, in any form or by any means,
without the prior permission of the publisher in writing.

PRINTED AT QOM, IRAN

A Glance at the sea:

Essays and Topics in Shiite Religio - Scholarly Biographies, Bibliographies, Hadith Scholars and Hadith Scholarship, History, Figh, and the Principles of Figh

vol 1

By
Ayatollah Sayyid Ahmad Madadi

Qom, iran
Shia Bio-Bibliographical Institute
1393 Sh / 2014

شرکت تولیدی رایکس رایانه
• کوی سنی، زاویه دار
• مسجد حکیم اصفهان

مقالات و مباحث شخصیت شناسی کتاب شناسی

۵

شمارهٔ انتشار (چاپ اوّل) | ۳۰

مسلسل انتشار (چاپ اوّل و بازچاپ) | ۳۶

سرشناسه	:	مددی موسوی، سیداحمد، ۱۳۷۰ ق -
عنوان و نام پدیدآور	:	نگاهی به دربا/تألیف سیداحمدمددی موسوی.
مشخصات نشر	:	قم: مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه (مؤسّسة تراث الشیعة)، ۱۳۹۳ -
مشخصات ظاهری	:	ج؛ ۷۰۸ ص.
فروست	:	مقالات و مباحث شخصیت‌شناسی و کتاب‌شناسی؛ ۵. مقالات؛ ۵ کتابهای مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه؛ ۳۰
شابک	:	دوره: ۴-۱۱-۷۰۰۳-۶۰۰-۹۷۸؛ ج.۱: ۱-۱۲-۷۰۰۳-۶۰۰-۹۷۸؛ ۳۵۰/۰۰۰ریال
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	کتابنامه
موضوع	:	مددی موسوی، سیداحمد، ۱۳۷۰ق - - - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	:	تراجم و رجال - - اصول فقه شیعه - - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	:	علوم حدیث - - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	:	حوزه‌های علمیه - - ایران
شناسه افزوده	:	مؤسسهٔ کتاب‌شناسی شیعه
رده بندی کنگره	:	۱۳۹۳ ۸ ن ۳۶۴ م / ۸ BP ۱۵۹
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۶۱۹۱۹۶