



مرکز تحقیقات اسلامی

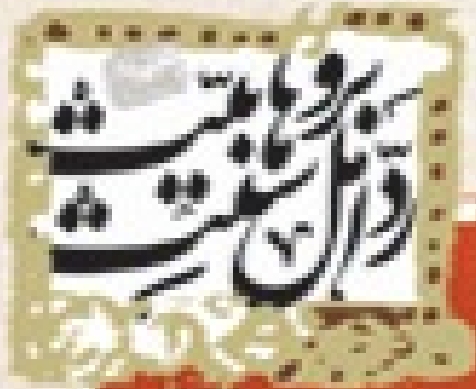
اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



پررسی احادیث توسل و زیارت

■ مؤلف: محمود سعید مندوچ

■ ترجمہ: عباس جلالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی احادیث توسل و زیارت

نویسنده:

محمود سعید ممدوح

ناشر چاپی:

مشعر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	بررسی احادیث توسل و زیارت
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	اشاره
۲۰	دبیاجه
۲۲	مقدمه مؤلف
۲۶	درآمد
۳۲	فصل اول: توسل
۳۲	توسل در لغت
۳۴	انواع توسل
۳۴	اشاره
۴۵	اشکال اول: دستور پیامبر (ص) عام نیست
۴۵	اشاره
۴۶	پاسخ
۴۸	البانی و تجویز توسل به پیامبر (ص)
۵۰	اشکال دوم: حقیقت توسل به دعای پیامبر (ص) برمی‌گردد نه به شخص او
۵۰	اشاره
۵۱	پاسخ
۶۱	اشکال سوم: توسل به معنای تبرک و دعاست
۶۱	اشاره
۶۲	پاسخ
۶۳	توسل از دیدگاه شوکانی
۶۸	توسل از دیدگاه آلوسی (۱)

- توسل، مبحثی غیر اعتقادی ۶۹
- اشاره ۶۹
- سخن صالح فوزان ۷۵
- اشاره ۷۵
- پاسخ ۷۶
- سخن ابوبکر جزایری ۸۲
- اشاره ۸۲
- پاسخ ۸۲
- سخن صالح عثیمین ۸۳
- اشاره ۸۳
- پاسخ ۸۴
- فصل دوم: زیارت ۸۸
- کلام فقها در استحباب زیارت ۸۸
- اشاره ۸۸
۱. دلیل قرآنی ۹۷
- اشاره ۹۷
- اشکال عثیمین و پاسخ آن ۱۰۵
۲. دلایل روایی ۱۱۲
- اشاره ۱۱۲
- نکته ۱۱۳
- حکایت ۱۱۵
۳. اجماع ۱۱۷
- مفهوم حدیث «لا تُشَدُّ الرِّحَالُ . . .»، دلیل بر استحباب زیارت ۱۲۰
- اشاره ۱۲۰

- ۱۲۳ دلیل اول: لزوم هم‌جنس بودن مستثنی با مستثنی‌منه
- ۱۲۳ اشاره
- ۱۲۷ نکته
- ۱۲۹ دلیل دوم: مستثنی‌منه بودن «مکان» در حدیث «لاتشد الرجال. . .»
- ۱۲۹ اشاره
- ۱۳۲ نکته
- ۱۳۲ دلیل سوم: عدم دلالت نهی در حدیث بر تحریم
- ۱۴۱ فصل سوم: بررسی احادیث توسل
- ۱۴۱ روایت اول: شعر ابوطالب در توسل به پیامبر (ص)
- ۱۴۳ روایت دوم: توسل عمر به عباس، عموی پیامبر (ص)
- ۱۴۷ روایت سوم: حدیث عثمان بن حنیف در توسل به پیامبر (ص)
- ۱۶۵ روایت چهارم: کلام پیامبر (ص) به هنگام دفن فاطمه بنت اسد
- ۱۷۵ روایت پنجم: روایت عرض اعمال بر پیامبر (ص)
- ۱۹۱ روایت ششم (۱): دعای خروج از خانه برای نماز
- ۱۹۱ اشاره
- ۲۰۲ بحثی در جرح و تعدیل عطیه عوفی
- ۲۰۲ اشاره
- ۲۲۵ نظر ابن معین
- ۲۳۳ نظر ابن شاهین
- ۲۳۳ نظر ابوبکر بزار
- ۲۳۴ نظر ابوحاتم رازی
- ۲۳۴ نظر یحیی بن سعید قطان
- ۲۳۴ نظر ابن خزیمه
- ۲۳۶ نظر امام ابو عیسی ترمذی

- ۲۴۹ روایت هفتم: حدیث رجال الغیب
- ۲۵۵ روایت هشتم: ماجرای ابویوب انصاری با مروان
- ۲۵۹ روایت نهم: دعای صبح و شام رسول خدا (ص)
- ۲۶۰ روایت دهم: توسل آدم (ع) به پیامبر (ص)
- ۲۶۹ فصل چهارم: احادیث توسل صحابه به رسول خدا (ص)
- ۲۶۹ روایت اول: راهکار عائشه برای خشکسالی مدینه
- ۲۷۹ روایت دوم: توسل برای رفع خشکسالی در زمان عمر
- ۲۷۹ اشاره
- ۲۸۳ بحثی در توثیق مالک الدار
- ۲۸۳ اشاره
- ۲۸۳ شیوه اول
- ۲۸۴ شیوه دوم
- ۲۸۷ شیوه سوم
- ۲۸۹ شیوه چهارم
- ۲۹۹ فصل پنجم: بررسی احادیث زیارت
- ۲۹۹ حدیث اول: شفاعت برای زائر قبر پیامبر (ص)
- ۲۹۹ اشاره
- ۳۰۰ بحثی در توثیق موسی بن هلال
- ۳۲۶ بیان شرح حال عبدالله بن عمر عمری
- ۳۴۱ حدیث دوم: عدم تفاوت زیارت پیامبر (ص) در زمان حیات و پس از مرگ
- ۳۴۷ حدیث سوم: پیامبر (ص) شفیع و شاهد زائر در قیامت
- ۳۵۰ حدیث چهارم: پاداش زائر قبر پیامبر (ص) در قیامت
- ۳۵۳ حدیث پنجم: عدم تفاوت حیات و ممات در زیارت
- ۳۵۸ حدیث ششم: پاداش زیارت

- ۳۶۰ حدیث هفتم: شنیدن صدای زائر از سوی پیامبر (ص) -
- ۳۶۶ حدیث هشتم: پاسخ پیامبر (ص) به سلام زائر -
- ۳۶۷ حدیث نهم: پاسخ پیامبر (ص) به سلام حضرت عیسی (ع) -
- ۳۷۳ حدیث دهم: جواز بار سفر بستن برای مسجدالنبی -
- ۳۸۹ درباره مرکز -

بررسی احادیث توسل و زیارت

مشخصات کتاب

سرشناسه : ممدوح، محمود سعید

Mamduh, Mahmud Said

عنوان قراردادی : رفع المناره لتخریج احادیث التوسل و الزیاره . فارسی

عنوان و نام پدیدآور : بررسی احادیث توسل و زیارت / محمود سعید ممدوح؛ ترجمه عباس جلالی.

مشخصات نشر : تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۳۷۶ ص.

فروست : رد اهل سنت بر وهابیت؛ ۶.

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۵۴۰-۳۵۰-۶

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

موضوع : توسل

موضوع : توسل -- نظر وهابیه

موضوع : توسل -- احادیث

موضوع : زیارت و زائران

موضوع : زیارت و زائران -- نظر وهابیه

موضوع : زیارت و زائران -- احادیث

شناسه افزوده : جلالی، عباس، ۱۳۳۴ - ، مترجم

رده بندی کنگره : BP۲۲۶/۶/م۷۰۴۱۷/۱۳۹۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۸

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۰۱۴۷۵

ص: ۱

اشاره

ص: ۱۱

دبیاچه

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

زیارت مرقد رسول خدا (ص) و توسل به آن حضرت از دیرباز مورد توجه عموم مسلمانان بوده است. اما در قرن هفتم هجری ابن تیمیه حرانی که پیرو مذهب حنبلی بود، با نگاشتن کتاب «التوسل و الوسيله» با آن مخالفت نمود و بر حرمت بار سفر بستن برای زیارت، فتوا داد. فتاوا و اندیشه‌های وی توسط عالمان هم عصر وی مورد نقد قرار گرفت و پس از چندی به فراموشی سپرده شد. در قرن دوازدهم بار دیگر این اندیشه‌ها مورد توجه محمد بن عبدالوهاب نجدی قرار گرفت. وی با کمک نظامی آل سعود بر سرزمین حجاز مسلط گردید و به ترویج اندیشه‌ها و فتاوی ابن تیمیه پرداخت و مسلمانان را به سبب توسل و زیارت مشرک دانست. این امر سبب گردید تا بار دیگر اندیشمندان به میدان آمده و به نقد و بررسی عقاید وهابیان پردازند. یکی از این اندیشمندان، محمود سعید ممدوح از دانشوران اهل سنت

ص: ۱۲

مصر است که به تألیف رفع المناره پرداخته و استاد ارجمند عباس جلالی با قلمی رسا آن را به فارسی ترجمه نموده است. ضمن تقدیر و تشکر از ایشان امید است این اثر نیز روشنگر راه حقیقت‌جویان گردد. بدیهی است که ترجمه این گونه آثار به معنای تأیید همه محتوای نوشته نبوده و چه بسا در برخی موارد با اندیشه متکلمان شیعه در تعارض باشد.

انه ولی التوفیق

مرکز تحقیقات حج

گروه کلام و معارف

مقدمه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، منزل الكتاب، واهب العطاء، اختص من شاء بما شاء، فهو السميع العليم الحكيم، الكريم، المبدئ، المعيد، الوهاب.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد المخصوص بالكمالات، السراج المنير، البشير النذير، الفارق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغى، من تبعه نجى، و من خالفه هلك، والايمان به وسيلة كل مسلم، قال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ (مائدة: ۳۵) صَلَّى اللَّهُ وَسَلَّمَ وَبَارَكَ عَلَيْهِ، وَ زَادَهُ فَضلاً وَ شرفاً لَدِيهِ، وَ عَلَى آلِهِ الْأَطْهَارِ، وَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ صَحَابَتِهِ الْأَبْرَارِ، وَ مِنْ تَبِعَهُ بِإِحْسَانِ.

از جمله مسائلی که ذهن مردم را به خود مشغول ساخته، دو مسئله توسل و زیارت است. در این زمینه به ویژه مسئله توسل کتاب‌های بسیاری نوشته شده و گفت‌وگوهایی صورت گرفته است. سودجویان با استفاده از این دو موضوع، بازار خویش را رونق بخشیدند. برخی افراطگرایان این دو مسئله را در قالب مسائل اعتقادی مطرح کردند و با بحث و مناقشه پیرامون این دو

ص: ۱۴

موضوع کرامت بسیاری از بزرگان دین و مسلمانان را خدشه‌دار کردند و به آنان تعرّض نمودند.

کسانی که به این مسائل آگاهی دارند، می‌دانند که از پرداختن به این گونه مباحث به شدت نهی شده است و آنان که به این میدان پا گذاشته‌اند، تهدید شده‌اند. [ولی متأسفانه] برخی با قلم فرسایی، به طرح این گونه مسائل پرداخته‌اند. یکی از آخرین نوشته‌ها در این زمینه، رساله‌ای به نام «الأخطاء الأساسية في توحيد الألوهية الواقعة في فتح الباری» است.

نویسنده این رساله، «حافظ ابن حجر» را به دلیل جایز دانستن توسل و قول به استحباب زیارت، به باد ناسزا گرفته است. این امر نشان دهنده اوج غلو، تعصب و نابخردی نویسنده این رساله است.

ننگی از این بالاتر نیست که در مورد قاضی القضاة مسلمانان، شیخ‌المحدثین و افتخار مسلمانان «احمد بن حجر عسقلانی» بی‌شرمانه رساله‌ای نوشته شود. نگارش این رساله، اوج انحراف نویسنده و کسانی را می‌رساند که او را برای تاختن بر جماعت مسلمانان برگزیده‌اند؛ ولی دانشوران برای چنین نوشته بیهوده‌ای، ارزش و اهمیتی قائل نیستند. این کارها به صدای بال مگسی می‌ماند که در برابر خروش دریای موج حقیقت، هیچ گوشی را پرنوا نمی‌سازد.

چنانچه در عصر نشر علم و دانش، چنین مقالاتی نوشته شود و باعث شهرت نویسندگانشان شود، بر دانشوران لازم است که در برابر چنین انسان‌های سرکشی، موضع بگیرند. حق جویان، به خوبی از بیهوده‌بافی افراط‌گرایان آگاهی دارند و می‌دانند که آنها در این دو مسئله هیچ گاه

ص: ۱۵

به حق سخن نگفته‌اند. این اختلاف، نشانه پیشرفت در دین نیست؛ بلکه نشانگر واپس گرایی در دین است. مسلمانان! در پیروی از اسلامتان، خدا را در نظر بگیرید و آیین الهی را با وسوسه‌های شیطان سرکش یا انسان‌های نابخرد و مغرض تباه نسازید.

برای استخراج روایات وارد شده در زمینه توسل و زیارت، از خدا یاری طلبیدم و خواستم راه انصاف را پیش بگیرم، از جانبداری و تعصب بی جا پرهیزم و به قوانین حدیث‌شناسی پایبند باشم.

هدف از این نوشته، پس از بیان مواردی که از دیدگاه خودم در احادیث، صحیح به نظر می‌رسد، این است که نشان دهم اختلاف در مسئله توسل، اختلاف در فروع دین است. از این رو شایسته نیست چنین مسئله‌ای موجب شود که برادر مسلمانی به دیگر برادر مسلمان خویش، عیب بگیرد و او را نکوهش کند.

کسانی که به توسل به پیامبران و اولیاء قائل هستند، به دلایلی ثابت، چونان کوه‌های پابرجا، متمسک‌اند که مردود دانستن چنین دلایلی جز از انسان‌های لجوج و سرسخت، سر نمی‌زند. بنابراین، اگر با این دلایل قانع نمی‌گردید، سکوت کنید و ناسزا نگویید؛ زیرا اختلاف در مسائل فرعی نیاز به چنین زیاده‌روی‌ها ندارد. خداوند ما را به راه راست رهنمون گردد.

در مسئله زیارت، هدف اثبات اتفاق نظر دانشوران اسلامی بر استحباب یا وجوب زیارت مرقد مطهر رسول اکرم (ص) باشد. بحال (بستن بار سفر به قصد زیارت) یا بدون آن است. کسانی که قائل‌اند زیارتی که موجب بستن بار سفر به قصد زیارت می‌شود، حرام است، در حقیقت دست به بدعتی نوزده

ص: ۱۶

و با روایات صریح مخالفت نموده‌اند و نه تنها با اتفاق نظر فقهای دیگر مذاهب؛ بلکه با اتفاق فقهای مذهب خود نیز، به مخالفت برخاسته‌اند. شایسته است که اهل خرد، سخنان بیهوده را رها سازند و تسلیم روایات معروف و مشهوری گردند که مسلمانان بر عمل به آنها اتفاق نظر دارند.

روی سخن ما با کسانی که می‌خواهند فقط سخن خویش را بر کرسی بنشانند، نیست؛ زیرا آنها به سبب لجاجت با دلایل صریح و پیشوایان بزرگ امت اسلامی، مخالفت می‌ورزند.

این نوشته را «رفع المنارة لتخريج احادیث التوسل والزيارة» نامیدم و از خدای متعال می‌خواهم آن را به شایستگی قبول فرماید و در پرونده کارهای نیکم، قرار دهد.

ص: ۱۷

درآمد

در بین مردم شایع شده که همه روایات مربوط به زیارت، ضعیف؛ بلکه ساختگی است. چنین بینشی، بدون تردید اشتباه است و با قواعد حدیث‌شناسی سازگار نیست. گفته «ذهبی» که خود حافظ روایات و ناقد حدیث زیارت است، برای اهل خرد کافی است؛ وی می‌گوید: «همه طرق این احادیث، اندکی ضعیف است؛ ولی بخشی از این طرق به وسیله بخشی دیگر تقویت می‌شود؛ زیرا در میان کسانی که آنها را روایت کرده‌اند، متهم به دروغگویی وجود ندارد». این مطلب را «سخاوی» نقل کرده و در کتاب «المقاصد الحسنه» (۱) آورده است.

ریشه این اشتباه، اعتماد بر کتاب «الصارم المُنکی فی الرد علی السبکی» نوشته «حافظ ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالهادی» است. بسیاری از نویسندگان، چه آنها که به ثبت احادیث اشتغال دارند و چه دیگران، مطالب را به این کتاب ارجاع داده‌اند؛ اما من به سبب تمایل به تحقیق و بررسی بیشتر در خصوص این گفته، به سکوت بسنده می‌کنم.

ص: ۱۸

با تورق در کتاب «الصارم المُنکی» و بررسی روایات مربوط به زیارت، به موارد شگفتی در این کتاب برخوردیم. آنجا که به شرح حال رجال احادیث می‌پردازد، با لجاجت و سرسختی فوق العاده‌ای، روایات مربوط به زیارت را مردود می‌داند و در مورد رجال اسانید احادیث، با مطالب نکوهش آمیزی (جرح) - که آنها را موافق با دیدگاه خود می‌بیند - سخن می‌گوید و در خصوص تمجید و ستایش (تعديل)؛ تنها آنچه را با دیدگاه خویش سازگار می‌یابد، بیان می‌کند، چنان‌که با «عبدالله بن عمر العُمري» برخورد می‌کند.

طولانی شدن سخن، وی را از هدف اصلی دور و به بیهوده‌بافی و تکرار ناخوشایند کشانده است. او خارج از موضوع مباحثی را مطرح می‌کند، مانند بحث مربوط به روایت مرسل و طُرُقِ روایتی که «حفص بن سلیمان قاری»، در سلسله سند آن وجود دارد و با یادآوری فتوای «ابن تیمیه» در خصوص زیارت، در پی هر حدیث مربوط به زیارت، موضوعات کتاب را به درازا می‌کشاند. او در زمینه حمله به «امام تقی الدین سُبکی» در صفحات ۲۰، ۶۲ و ۹۵ داد سخن می‌دهد که با تحقیق و بررسی، حق را با امام سُبکی خواهید یافت.

مثلاً در صفحه ۲۰ در نقل روایتی از «ابو محمد جوینی» با وی اختلاف پیدا کرده و آن گونه که از کتاب «شفاء السقام» صص ۱۲۲ - ۱۲۳ بر می‌آید، حق با سُبکی است. و گاهی علل و اسبابی خارج از قوانین حدیث شناسی، برای احادیث بیان می‌کند. برای مثال آنجا که در تضعیف برخی احادیث تلاش می‌کند، می‌گوید: «[این روایت] را صاحبان صحاح ششگانه روایت نکرده‌اند.» امام احمد» نیز آن را در مسند خود نیاورده است.» بیان

ص: ۱۹

چنین علتی، دارای اشکال است؛ زیرا آنچه مهم به نظر می‌رسد، اسناد این روایت است؛ هرچند آن روایت، در کتابی غیر مشهور آمده باشد. در این خصوص، صفحه ۲۲۷ کتاب و صفحات پس از آن را ملاحظه نمایید.

«ابن عبدالهادی» در کتاب خود، ادعاهای فراوانی بدون دلیل و برهان بر ضدّ تقی‌الدین سُبکی مطرح کرده است. با اینکه اشتباه در مسائل فرعی، از نظر دانشوران، جایگاه خاص خود را دارد؛ اما اشتباه در اصول، تنها از انسان‌هایی سر می‌زند که از حقیقت دور هستند. از جمله گفته‌های بیهوده «ابن عبدالهادی» این است که می‌گوید: «آنان که قائل‌اند خداوند از عرش به زمین می‌آید، اختلاف نظر دارند که در صورت پایین آمدن، آیا عرش از وجود او تُهی خواهد ماند یا خیر؟» (۱)

این سخن بیهوده را در کتاب و سنت نمی‌یابید و هیچ یک از پیشوایان گذشته چنین مطلبی را بر زبان نیاورده‌اند و هیچ کس چنین مطلبی را بررسی نکرده است، جز کسانی که تفاوتی میان آفریدگار و آفریده، قائل نیستند. خدای متعال از دروغ‌هایی که به او می‌بندند منزه است. او، مانند ندارد و شنوای بیناست.

در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» از «حافظ عبدالغنی مقدسی حنبلی»، صاحب «الکمال» آمده است که: «هر کس بگوید به هنگام فرود آمدن خداوند، عرش از وجود او تُهی می‌ماند یا تهی نمی‌ماند، سخنی بدعت‌آمیز آورده است». از جمله آفت‌های هلاکت‌زا این است که انسان به حمایت از استادش برآید؛ هرچند او در مبانی اصلی دین اشتباه آشکاری نموده باشد.

۱- الصارم المُنکی فی الرد علی السبکی، حافظ ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالهادی، ص ۳۰۴.

ص: ۲۰

علامه محدّث، آقای «عبدالعزیز بن صدیق غماری»، در بیان خصوصیت کتاب «صارم المُنکی» سخنان بسیاری دارد که در کتاب «التهانی فی التعقیب علی موضوعات الصغانی» آورده است. او می‌گوید:

ابن عبدالهادی در این کتاب (صارم المُنکی) شیوه افراط پیش گرفته و خارج از قوانین اهل حدیث سخن گفته است. از این رو، باید از کتاب وی پرهیز نمود؛ زیرا سخنان بی‌ادبانه‌ای در مورد حافظ برجسته تقی‌الدین سُبکی، گفته است و درباره‌ی وی به گونه‌ای سخن گفته که درخور و سزاوار دانشوران نیست. افزون بر سخنان بیهوده و دیدگاه بی‌اعتبارش، از روش علمای پیشین، خارج شده است؛ هر چند در پندار خود، از عقیده‌ی آنان حمایت می‌کند. کافی است که بدانید وی در مسئله فرود آمدن خدا - که آیا به هنگام فرود آمدن رحمان در پاسی از شب، عرش از وجود او تَهی خواهد ماند یا خیر؟ - مسئله را اختلافی دانسته است، در صورتی که چنین مسئله‌ای را جز انسان شبه‌کُودن و نادان که نمی‌داند چه سخنی بر زبان می‌آورد، در کتابی یادآور نشده است. میان گذشتگان کجا چنین تشبیهی وجود داشته تا وی در مسئله تهی بودن یا نبودن عرش از وجود خدا، آن را اختلافی بداند. (۱)

با این وجود، زحمت‌های «ابن عبدالهادی» را ناچیز نمی‌شمیریم. حق این است که کتاب وی دارای فواید بسیاری است و نکات و قواعد مهمی را دربردارد که دلیل بر استعداد خدادادی و مهارت وی در این فنّ است؛ اما سخن بیهوده او در خلال بحث و مناقشه تند و حمایت از استادش اعتبار این ویژگی‌ها را از بین برد. به عکس کتاب مفید او «التنقیح» که در آن بدون

۱- التهانی فی التعقیب علی موضوعات الصغانی، عبدالعزیز بن صدیق غماری، ص ۴۹.

ص: ۲۱

خدعه و هوای نفس، شیوه محدثین را پیش گرفته است و در جلد ۱، صفحه ۱۲۲، آنجا که از «عبدالله بن عمر العُمَری» سخن به میان آورده، این شیوه را ملاحظه می‌کنید؛ با اینکه در کتاب «صارم» در مورد همین شخص (عبدالله بن عمر العُمَری) جنجال آفرینی کرده است.

اگر وضعیت کتاب «صارم المُنکی» چنین باشد، بنابراین، کتاب «شفاء السقام فی زیاره خیر الانام» - که به خامه امام تقی‌الدین سُبکی شافعی متوفای ۷۵۶ تدوین گشته و «حافظ ذهبی» آن را ستوده است - ارزنده‌ترین کتابی است که در این باب نوشته شده است. نویسنده کتاب، (مستندات) نقلی و عقلی را جمع کرده و ابواب فوق‌العاده مهمی نظیر توسل، زندگی پیامبران، شفاعت و... را بر آن افزوده است. شخصیت نبی اکرم (ص) را ارج نهاده و بر او درود فرستاده است. وی با ارائه دلالتی قوی و براهین روشن، با متانت سخن گفته است. «صلاح صفدی»، شرح حال تقی‌الدین سُبکی را بیان داشته و کتاب «شفاء السقام» وی را ستوده است. (۱)

اگر سُبکی روایات غیر صحیح در مورد زیارت را در کتابش آورده، با توجه به کارهای نیکش، بخشودنی است؛ البته آنها را از باب گواه، بیان کرده است. وی در مسئله زیارت و دیگر مباحث، اقوال را به گونه‌ای بررسی کرده که جایی برای تحقیق بیشتر باقی نگذاشته است. کسانی که بر این موارد آگاهی یابند، یقین می‌کنند که ابن عبدالهادی در کتاب «صارم» در حق سُبکی ستم روا داشته و به بسیاری از مباحث وی پاسخ نداده است.

۱- الوافی بالوفیات، صلاح صفدی، ج ۱، ص ۲۵۶.

فصل اول: توسل

توسل در لغت

جوهری در صحاح، ذیل ماده «وَسَلَّ» گفته است: «وسیله، چیزی است که فرد با آن، به دیگری تقرب می‌یابد. جمع آن، وسیل و وسائل است. توسیل و توسل به یک معنا آمده است». گفته می‌شود: «وَسَلَّ فلان إلى رَبِّهِ وسیلَةً و توسلَ الیه الوسیلَةُ»؛ یعنی با انجام کاری (۱) به وی تقرب جست.

امام قرطبی در تفسیر خود، ذیل آیه شریفه: (یا أَيُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَیْهِ الْوَسِیْلَةَ

(مائده: ۳۵). به نقل از ابوالفضل، حسن، مجاهد، قتاده، عطاء، سُدی، ابن زید و عبدالله بن کثیر گفته است: «الوسيلة هی القربة» (۲). وسیله بر وزن فَعِیْلَه، از تَوَسَّلْتُ الیه؛ ای تَقَرَّبْتُ؛ بدو تَوَسَّلْتُ جستم، یعنی به او تقرب جستم و جمع آن وسائل است. همچنین گفته می‌شود: «سَلَّتْ»

۱- صحاح، ج ۵، ص ۱۸۴۱.

۲- تفسیر قرطبی، ج ۶، ص ۲۱۵۶.

ص: ۲۴

أَسْأَلُ؛ یعنی «طلبْتُ» پرسش نمودم یا می‌پرسم، یعنی درخواست کردم» و جمله «هُمَا يَتَسَاوَلَانِ» از یکدیگر پرسش می‌کنند؛ یعنی «يَطْلُبُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ صَاحِبِهِ»؛ «هر یک از دیگری چیزی را درخواست می‌کند» . بنابراین، اصل، همان درخواست است و وسیله، همان قُرب و نزدیکی است که می‌توان با آن، درخواست نمود. (۱)

در اینکه وسیله، همان قُرب است، میان مفسران اختلافی وجود ندارد، چنان‌که ابن‌کثیر در تفسیر خود بدان تصریح نموده و گفته است: «الوسيلة هي ما يتوصل بها إلى تحصيل المطلوب» (۲)؛ «وسیله چیزی است که با آن، می‌توان به خواسته و هدف رسید» . گفته برخی که می‌گویند: «مفهوم توسل، قرار دادن واسطه‌ای بین بنده و پروردگارش است»، اشتباه و از سرِ ناآگاهی است و به قطع و یقین، توسل از این باب نیست. متوسل شونده، فقط خدا را می‌خواند. بنابراین، تنها خداوند عطا کننده، بازدارنده، سودرسان و ضرر زننده است. متوسل شونده نیز به امید پذیرش دعایش، تقرب می‌جوید و تقرب جستن، به اتفاق همه، در دعا صحیح و رواست. وسیله، به معنای مقام و منزلت نیز می‌آید، چنان‌که در حدیث صحیح مشهور از پیامبر اکرم (ص) آمده که فرمود:

«سلوا الله لي الوسيلة. . .» .

در اینجا، تنها به بررسی معنای نخست، یعنی تقرب و نزدیکی می‌پردازیم.

۱- تفسیر قرطبی، ج ۶، ص ۲۱۵۶.

۲- تفسیر ابن‌کثیر، ج ۳، ص ۹۷.

ص: ۲۵

انواع توسل

اشاره

اول: نوعی که همه بر آن اتفاق نظر دارند و بحث کردن پیرامون آن مناسب نیست؛ زیرا این بحث تکراری است و پرداختن به آن تحصیل حاصل خواهد بود.

دوم: در این مورد اختلاف است. معنای آن خواهش و درخواست از پیامبر یا ولی خدا است، یا اینکه به حقّ وی یا به جاه و مقام، یا به احترام و یا به ذات شخص و... درخواستی شود.

کسانی که در گفته علمای گذشته با تأمل و دقت بنگرند، به خوبی درمی‌یابند که هیچ‌کسی به حرمت این نوع توسل قائل نبوده و آن را بدعتی گمراهانه ندانسته است. پیشینیان راه زیاده‌روی پیش نگرفتند و آن‌گونه که امروزه می‌بینیم، آن را از موضوعات اعتقادی قرار ندادند.

زیاده‌روی کنونی در قرن هفتم و پس از آن رخ داد، با اینکه توسل به این معنا از پیشینیان نقل شده است. ابن تیمیه در کتاب «التوسل والوسيله» می‌گوید:

نقل شده که این دعا [یعنی دعایی که در آن توسل به نبی اکرم (ص) وجود دارد] و مانند آن را، علمای گذشته انجام می‌داده‌اند و از احمد بن حنبل در کتاب «منسک المروزی» توسل به پیامبر اکرم (ص) در دعا، روایت شده است. (۱)

مانند این سخن در بخش دیگری از این کتاب هم آمده است. (۲) وی در

۱- التوسل والوسيله، ابن تیمیه، ص ۹۸.

۲- همان، ص ۱۵۵.

ص: ۲۶

جای دیگری از این کتاب می‌گوید: «درخواست از آفریده را دسته‌ای از مردم روا می‌دانند و در این زمینه، سخنانی از برخی علمای گذشته نقل شده است که در دعای بسیاری از مردم وجود دارد» (۱)، سپس جمله‌ای را با این عبارت نقل می‌کند که در آن، توسل به پیامبر خدا آمده است:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَتُوجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا، يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَتُوجَّهُ بِكَ إِلَى رَبِّكَ وَرَبِّي يَرْحَمُنِي مِمَّا بِي»

ابن تیمیه می‌گوید: «روایت شده که با این دعا، علمای گذشته دعا می‌کردند و از ابن حنبل در کتاب «منسک المروزی»، توسل به نبی اکرم (ص) در دعا، روا دانسته شده است». ابن حنبل در کتاب مزبور پس از بیان سخنانی، جمله‌ای آورده که عیناً از نظر تان می‌گذرد؛ او می‌گوید:

وَسَلَّ اللَّهُ حَاجَتَكَ مُتَوَسِّلًا إِلَيْهِ بِنَبِيِّهِ (ص) تُقَضَّ مِنْ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.

حاجت خود را از خدا بخواه و پیامبرش را واسطه قرار ده، حاجت از ناحیه خدا برآورده خواهد شد.

ابن تیمیه نیز آن را در کتاب «الردّ علی الأخنایی» (۲) به همین صورت نقل کرده است.

توسل به وجود اقدس پیامبر (ص) در همه مذاهب (اسلامی) از جایگاه مناسبی برخوردار است و بدان ترغیب شده است. مسلمانان و بزرگان، به آن تصریح کرده‌اند و کتب تفسیر، حدیث و فقه، سرشار از دلایل آن است؛ بدون آنکه توسل را تحریم کرده باشند.

۱- التوسل والوسيله، ص ۶۵.

۲- الردّ علی الأخنایی، ص ۱۶۸.

ص: ۲۷

ابن تیمیه در زمینه توسل نوع دوم در تألیفاتش بحث کرده و آن را ممنوع دانسته است. دیگران نیز با تقلید از او، پژواک سخنش را تکرار کرده‌اند.

شایسته است، سخن ابن تیمیه با اندکی توضیح بیان گردد. در این زمینه به سخن وی اکتفا خواهیم کرد؛ زیرا کسانی که به سخن او تمسک جسته‌اند؛ از گفته‌های او بهره برده‌اند و فقط در محدوده سخنان وی سیر می‌کنند.

ابن تیمیه توسل به پیامبران، فرشتگان و انسان‌های شایسته را ممنوع می‌داند و می‌گوید: «توسل، در حقیقت، همان توسل به دعا است - آن هم فقط دعای شخص زنده -». این موضوع را در کتاب «التوسل والوسیله» (۱) آورده است. وی می‌گوید (۲):

درخواست از مخلوق را دسته‌ای از مردم روا می‌دانند؛ ولی روایاتی که در این مورد از پیامبر رسیده، همه ضعیف؛ بلکه ساختگی است. (۳) و از

۱- التوسل والوسیله، ص ۱۶۹.

۲- همان، ص ۶۵.

۳- بیان مطالب فوق یکی از اشتباهات ابن تیمیه و شتابزدگی اوست. ستیزه‌جویی‌های ابن تیمیه، او را به ورطه بیان چنین عباراتی کشانده است. من در مورد احادیثی که درباره فضائل اهل بیت ع است و وی منکر آنهاست در حالی که در کتاب «الرد علی الرافضی» آمده‌اند، نوشتاری تدوین کرده‌ام. زیاده‌روی ابن تیمیه درباره انکار فضائل اهل بیت به حدی رسیده که حدیث «موالاه» متواتر را ضعیف شمرده است و در کتاب «الرد علی الرافضی» ج ۴، ص ۱۰۴ روایت «إِنَّ وَليَّ فِي كُلِّ مؤْمِنٍ» را دروغ دانسته است. با اینکه روایت مزبور بنا به شرط مسلم، روایتی صحیح است و پیشوایش احمد بن حنبل آن را در مسند خود، ج ۴، ص ۴۳۷، طیالسی در ص ۸۲۹ کتاب خود، ترمذی در ج ۵، ص ۲۶۹ سنن خویش آورده‌اند و ابن حبان در ص ۶۹۲۹ آن را صحیح دانسته و حاکم در ج ۳، ص ۱۱۰ کتابش آن را بیان کرده است. ابن تیمیه در ج ۴، ص ۲۲۸ کتاب خویش در مورد حدیث ابن عمر که گفته است: «ما كُنَّا نَعْرِفُ الْمُنَافِقِينَ عَلِيَّ عَلِيٍّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَّا بُغِضَ بِهِمْ عَلِيًّا»؛ یعنی: «در دوران رسول خدا، منافقان فقط با بغض و کینه‌ای که از علی به دل داشتند، برای ما قابل شناسایی بودند»، می‌گوید: آشنایان به حدیث، تردیدی ندارند که این روایت، ساختگی و دروغ است. با اینکه حدیث یاد شده، روایتی صحیح و در صحیح مسلم، ص ۷۸ و دیگر کتب با این عبارت آمده است که: «إِنَّهُ لِعَهْدِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَ الْأَيْحُبُّنِي إِلَّا الْمُؤْمِنُ وَلَا يُبْغِضُنِي إِلَّا مُنَافِقٌ»؛ «یعنی رسول خدا ص مرا آگاه ساخت که جز اهل ایمان کسی مرا دوست ندارد و جز اهل نفاق، کسی بغض و کینه مرا در دل ندارد». همین روایت را پیشوای او احمد بن حنبل در کتاب «الفضائل» خود، ص ۹۷۹ به اسنادی بنا به شرط بخاری، از ابوسعید خدری آورده که گفت: «إِنَّمَا كُنَّا نَعْرِفُ الْمُنَافِقِينَ الْأَنْصَارَ بِبُغْضِهِمْ عَلِيًّا»؛ یعنی: «ما منافقان انصار را با بغض و کینه‌ای که از علی به دل داشتند، می‌شناختیم». روایت فوق در مسند بزار و زوائد او، ج ۴، ص ۱۶۹ به اسنادی حسن، از جابر نقل شده که گفت: «ما كُنَّا نَعْرِفُ الْمُنَافِقِينَ مَعِشَرَ الْأَنْصَارِ إِلَّا بِبُغْضِهِمْ لِعَلِيٍّ»؛ «ما جمعیت انصار، منافقین خود را با بغض و کینه‌ای که از علی به دل داشتند، می‌شناختیم». شخصی به سلمان فارسی گفت: «علی را چقدر زیاد دوست داری» سلمان در پاسخ گفت: «از پیامبر اکرم ص شنیدم می‌فرمود: «مَنْ أَحَبَّهُ فَقَدْ أَحَبَّنِي»؛ «کسی که علی را دوست داشته باشد، در حقیقت مرا دوست داشته است»؛ ولی ابن تیمیه در کتاب خود ج ۳، ص ۹ این حدیث را دروغ می‌داند. آری، نه تنها این حدیث دروغ نیست؛ بلکه نزد غیر ابن تیمیه، حدیثی صحیح است و در مستدرک، ج ۳، ص ۱۳۰ دارای طریقی حسن است. در معجم الکبیر، طبرانی، ج ۲۳، ص ۳۸۰، نیز از ام سلمه نقل شده است. هیشمی آن را در المجمع، ج ۹، ص ۱۳۲ آورده و اسنادش صحیح است. ابن تیمیه در مورد

حدیث «یا علی حربی حربک و سَلَمی سَلَمک» ، می‌گوید: «این روایت دروغ است و آن را به رسول خدا ۹ بسته‌اند و در هیچ یک از کتب روایی مشهوری نیامده است و به اسناد معروفی نقل نشده است». این سخن، گستاخی است، با اینکه پیشوایش احمد بن حنبل آن را در کتاب «فضائل الصحابه» ص ۱۳۵۰ و حاکم در ج ۳، ص ۱۴۹ از طریق امام احمد، روایت کرده است و ترمذی آن را در سنن خود، ج ۵، ص ۶۹۹ و طبرانی، در ج ۳، ص ۱۴۹ آورده است. حدیث: «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنَّهُ يُحِبُّ أَرْبَعَةً مِنْ أَصْحَابِي وَأَمَرَنِي بِحُبِّهِمْ. فَقِيلَ لَهُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: عَلِيُّ سَيِّدِهِمْ وَ سَلْمَانَ وَ الْمُقَدَّادَ وَ ابُذَرَ» را در صورت تمایل می‌توانید در کتاب «هدیه الصغری بتصحیح حدیث التوسعه یوم عاشورا» از آقای احمد بن صدیق الغماری، ملاحظه کنید. همچنین آن را در کتاب «القول الفصل فیما لبنی هاشم و قریش و العرب من الفضل» نوشته آقای «علوی بن عبدالله هدار حداد علوی حسینی» ببینید که هر دو کتاب به زیور چاپ آراسته شده‌اند. همچنین «شیخ محمد زاهد کوثری» آن را در کتاب «التعقب الحیث لما ینفیه ابن تیمیه من الحدیث» آورده و کتاب وی هنوز به چاپ نرسیده و شاید مفقود نیز شده باشد. ابن تیمیه این حدیث را در کتاب خود «الرد علی الرافضی» انکار کرده و تصریح نموده است که از چنین روایتی نه به صورت مرفوع و نه موقوف، ذکری به میان نیامده است، با اینکه حدیث «ابدال» روایتی صحیح است و بنا به شرط بخاری و مسلم در سنن ابو داوود دارای طریقی است و در بخشی جداگانه در سنن آمده است. سپس ابن تیمیه برخی از طرق حدیث «ابدال» را در کتاب خود «صارم المسلول» زیر سؤال برده است؛ به همین دلیل بعضی از حفاظ متأخر از او پیروی کرده و وی را نسبت به دیدگاهش در مورد روایاتی که مخالفین ابن تیمیه به آنها استناد می‌کنند، از افراط‌گرایان شمرده‌اند. به هر حال ابن تیمیه در کتاب خود ج ۳، ص ۱۷۳ می‌گوید: «حدیث مزبور، ضعیف؛ بلکه ساختگی است و از اسناد پابرجایی برخوردار نیست»، با اینکه روایت مذکور را پیشوایش احمد بن حنبل در مسند خود، ج ۵، ص ۳۵۱ و ترمذی در سنن، ص ۳۷۱۸ و ابن ماجه، ص ۱۴۹ نقل کرده‌اند و ترمذی آن را حدیثی حسن دانسته و شاهی نیز برایش آورده است.

ص: ۲۹

آن حضرت روایتی در این خصوص وارد نشده است که بعضاً تصوّر می‌شود دلیلی برای قائلین به آن تلقی می‌شود، جز حدیث (مشهور) فرد نابینا که در آن دلیلی برای آنان وجود ندارد.

روایت مربوط به فرد نابینا، تصریح دارد که وی به دعا و شفاعت پیامبر اکرم (ص) توسّل جست و از رسول خدا (ص) درخواست دعا کرد و پیامبر (ص) نیز به وی دستور داد بگوید: «اللّٰهُمَّ شَفِّعْهُ فِیَّ» ؛ «خدایا شفاعت پیامبر را درباره من بپذیر» .

وقتی پیامبر (ص) در حقّ او دعا کرد، خداوند بینایی‌اش را به وی بازگرداند و این مسئله از معجزات نبی اکرم (ص) است. اگر فرد نابینای

ص: ۳۰

دیگری، از رسول خدا (ص) چنین درخواستی کرده بود و حضرت در حقّ او دعا نکرده بود، مانند این نابینا، بینایی‌اش باز نمی‌گشت.

پاسخ سخن ابن تیمیه که می‌گوید: «همه روایاتی که در این زمینه از رسول خدا (ص) رسیده، ضعیف؛ بلکه ساختگی است و...» در بخش مربوط به استخراج روایات، خواهد آمد؛ زیرا در روایات مربوط به توسل، از دیدگاه علمای آشنای به این مباحث و براساس قواعد این فنّ، روایات صحیح، حسن و ضعیف وجود دارد؛ ولی آنجا که می‌گوید:

جز روایت مربوط به فرد نابینا (روایتی در این خصوص نرسیده) و این روایت برای آنان قابل استناد نیست؛ زیرا این روایت صراحت دارد که فرد یاد شده متوسل به دعا و شفاعت پیامبر گشته و از رسول خدا (ص) درخواست دعا در حقّ خویش کرده است و پیامبر به او دستور داده بگوید: «اللهم شفعه فی»؛ به همین دلیل وقتی پیامبر در حقّ وی دعا کرد، خداوند بینایی‌اش را به وی بازگردانید و این عمل یکی از معجزات نبی اکرم (ص) تلقی می‌شود.

در پاسخ باید گفت که در دیدگاه ابن تیمیه، فرد نابینا به دعای پیامبر اکرم (ص) توسل جست است. اشکال سخن وی روشن است؛ زیرا کسی که در این حدیث دقت نماید، به موارد ذیل پی می‌برد.

۱. فرد نابینا خدمت رسول خدا (ص) شرفیاب گشت و به آن حضرت عرضه داشت: «از خدا بخواه مرا شفا دهد»، بنابراین، فرد نابینا درخواست دعا کرد.

۲. رسول خدا (ص) در پاسخ فرمود:

ص: ۳۱

إِنْ شِئْتَ أُخْرْتُ ذَلِكُ وَ هُوَ خَيْرٌ، وَ إِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ.

اگر بخواهی دعا را به تأخیر می‌اندازم که بهتر است و گرنه، دعا می‌کنم.

بدین سان، رسول خدا (ص) او را مخیر ساخت و فرمود که شکیبایی بهتر است.

۳. فرد نابینا به جهت نیاز شدید، از رسول خدا (ص) درخواست دعا نمود.

۴. رسول اکرم (ص) به وی فرمان داد وضویی نیک انجام دهد و دو رکعت نماز بگزارد.

۵. افزون بر موارد فوق، خواندن این دعا را به وی سفارش فرمود که:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَ أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ. يَا مُحَمَّدُ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي فَتَقْضِ لِي.

خدایا تو را می‌خوانم و به عظمت پیامبرت محمد، پیامبر رحمت رو به سوی تو می‌آورم. ای محمد! برای برآورده شدن حاجتم، به پیشگاه پروردگارم به تو متوسل می‌شوم؛ حاجتم را برآور.

و رسول خدا (ص) این دعا را در حقّ وی می‌نماید، چنان که در آغاز حدیث، فرد نابینا از پیامبر (ص) چنین درخواستی نمود. شخص نابینا نیز، این دعا را آن‌گونه که پیامبر (ص) به وی آموخته بود، خواند.

۶. نبی اکرم (ص) به فرد نابینا دعایی آموخت که توسل به آن حضرت بود. این دعا در توسل به وجود پیامبر تصریح داشت و جای هیچ‌گونه تأویل و توجیهی نیست. چرا باید بر چیزی غیر از توسل به حضرت حمل شود با اینکه در این دعا جمله «أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ» و «إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ» وارد شده است. کسی که در خصوص معنای روایت دیدگاهی غیر از این داشته باشد،

ص: ۳۲

روایت را نفهمیده است.

«البانی» با خرسندی از تمسک به سخن ابن تیمیه، آن را تکرار کرده و می‌گوید: «بدین ترتیب، همه ماجرا پیرامون دعا دور می‌زند -

چنان‌که روشن است - و در آن هیچ موردی که آنان مدعی‌اند (توسل به شخص پیامبر) وجود ندارد»^(۱)

پاسخ سخن وی این است که: مفهوم این سخن، نادیده گرفتن نص و پوشیده نگاه داشتن واقعیت بر خواننده است. چرا این‌گونه نباشد در صورتی که پیامبر اکرم (ص) به شخص نایبنا دعایی آموخت که در آن، درخواست از پیامبر (ص) مطرح بود. آری، تمام این رخداد، پیرامون دعا دور می‌زند؛ ولی پرسش اینجاست، دعایی که رسول اکرم (ص) به آن (در حق نایبنا) دعا کرد، کدام دعاست؟ و دعایی که به فرد نایبنا آموخت، کدام دعاست؟

هیچ فرد با انصافی نمی‌تواند جز این پاسخ دهد که دعای مورد نظر، همان دعایی است که در آن، توسل به پیامبر اکرم (ص) تصریح شده است. فرد نایبنا جهت بازگشت بینایی‌اش و درخواست مطلق دعا، خدمت پیامبر شرفیاب گشت و رسول خدا (ص) به وی دستور توسل به وجود خود را داد که خواسته وی تحقق یابد.

۷. پس از آن، نبی اکرم (ص) فرمود: «

اللهم شفعه فی و شفعنی فی نفسی» ؛ یعنی: «شفاعت وی (دعایش) را در حق من و دعای خودم را در حق خودم

۱- التوسل، محمد البانی، ج ۱، ص ۷۱.

ص: ۳۳۰

پذیرا باش» .

در اینجا این پرسش مطرح است که پذیرش کدام دعا در اینجا درخواست شده است؟ پاسخ این پرسش بی‌درنگ در ذهن هر شخصی خطور می‌کند که بی‌تردید، دعای مزبور، همان دعایی است که در آن توسل به نبی اکرم (ص) آمده است. این موضوع نیاز به اندیشیدن و دقت نظر طولانی ندارد و مانند خورشید نیمروز، روشن است. می‌توان گفت که درخواست پذیرش شفاعت، همان توسل به دعای پیامبر (ص) همراه با توسل به وجود شریف آن حضرت است. این موضوع، نهایت مطلبی است که از روایت استفاده می‌شود.

۸. بنابراین، سبب بازگشت بینایی فرد نابینا، توسل وی به وجود اقدس پیامبر است. راویان بزرگ و حُفَظ - که این روایت را در کتب خویش نقل کرده‌اند - نیز همین معنا را از حدیث فهمیده‌اند و گفته‌اند حدیث مورد بحث، از جمله دعاهایی است که به هنگام حاجات، بیان می‌شود. بیهقی در «دلائل النبوة» باب «ما جاء فی تعلیمه الضریر ما کان فیهِ شفاءٌ حین لم یبصر و ما ظهر فی ذلک من آثار النبوة» می‌گوید: «پوشیده نیست، دعایی که رسول خدا (ص) به نابینا آموخت، همان دعایی است که در آن، توسل به شخص نبی اکرم (ص) وجود دارد»^(۱).

سخن بیهقی - که خود از حُفَظ روایات و فقیه است - در این زمینه بسیار روشن است.

۱- دلائل النبوة، بیهقی، ج ۴، ص ۱۶۶.

ص: ۳۴

«نسایی» نیز آن را همین گونه روایت کرده است. «ابن سنی» در کتاب «عمل الیوم واللیله»، «ترمذی» در «الدعوات»، «طبرانی» در «الدعاء»، «حاکم» در «مستدرک»، «منذری» در «الترغیب والترهیب»، «هیشمی» در «مجمع الزوائد» در نماز و دعای حاجت، «نوی» در «الأذکار» آن را آورده‌اند. دیگران نیز معتقدند که این حدیث از جمله ذکرهایی است که به هنگام بروز حاجات، خوانده می‌شود و این جزئی آن را در «العدة» در باب «صلاة الضّرّ والحاجة»^(۱) یاد آور گشته است.

«قاضی شوکانی» در «تحفة الذاکرین»^(۲) می‌گوید:

دلیل توسل به رسول اکرم (ص) در پیشگاه خدای عزوجلّ در این حدیث وجود دارد، با این اعتقاد که فاعل، همان خدای سبحان است و عطاکننده و بازگیرنده، اوست؛ هرچه را او بخواهد شدنی است و هرچه را نخواهد، انجام نخواهد شد.

اگر بخواهیم نام حافظان روایت و پیشوایان بزرگ دین را که از این حدیث معنای عامّ آن (دوران حیات و رحلت پیامبر) و از کاربرد دعای وارد در آن، توسل به وجود اقدس رسول خدا (ص) را فهمیده‌اند، ببریم، بحث به درازا می‌کشد.

۹. «عثمان بن حنیف» که خود راوی این حدیث است، معنای عامّ آن (دوران حیات و رحلت پیامبر) را از حدیث فهمیده است. او فردی را که قصد داشت بر «عثمان بن عفّان» وارد شود، به سوی او اعزام نمود تا وی را

۱- العدة، ص ۱۶۱.

۲- تحفة الذاکرین، شوکانی، ج ۱، ص ۲۰۸.

ص: ۳۵

به دعای موجود در حدیث - که در آن توسل به نبی اکرم (ص) وجود دارد -
توجه دهد.

اسناد این روایت، صحیح است و به خواست خدا، در مباحث بعدی خواهد آمد. صحابی گرانقدر، عثمان بن حنیف پی برده که فهم و درک حدیث مورد نظر، جز به این نحو صحیح نیست.

۱۰. «ابن ابی خيثمه»، این روایت را از طریق «حماد بن سلمه»، حافظ مورد اعتماد، روایت کرده که در آن آمده است: «فإن كانت حاجة فافعل مثل ذلك»؛ «هرگاه حاجتی داشتی، نظیر همین کار را انجام ده». که این جمله، از ناحیه راوی ثقه و مورد اعتمادی اضافه شده است.

این روایت، همان گونه که مشخص است و در علوم حدیث مقرر گشته، حدیثی صحیح و مقبول است و بر عموم و درخواست عمل به حدیث، در دوران حیات پیامبر و پس از رحلت آن بزرگوار تا روز قیامت دلالت دارد.

اشکال اول: دستور پیامبر (ص) عام نیست

اشاره

ابن تیمیه می گوید: «اگر نایبانی (که با درخواست دعا)، پیامبر (ص) در حقشان دعا نکرده، به آن حضرت متوسل گردند وضعیتشان نظیر نایبانی که بینایی اش را بازیافت نخواهد بود»؛ یعنی بینایی آنها باز نخواهد گشت.
وی در جایی دیگر گفته است:

همچنین اگر نایبانی که به پیامبر توسل جسته و حضرت برایش دعا نکرده است به منزله آن فرد نایبنا باشد (یعنی بینایی اش را باز یابد) همه صحابه نایبنا و یا برخی از آنان، نظیر عمل همین نایبنا را انجام می دادند. بر این اساس، صحابه‌ای که از توسل به پیامبر خودداری کرده‌اند و به

ص: ۳۶

دعای آن حضرت رو آورده‌اند، عمل آنها دلیل بر این است که صحیح، همان درخواست شفاعت آنان از پیامبر (در حال حیات) است نه آنچه را (پس از رحلت) موفق به درخواست آن نشده‌اند.

پاسخ

من قصد داشتم این اشکال را مطرح نکنم؛ ولی دیدم عده‌ای این اشکال را دریافت کرده و به خود نسبت داده‌اند. به همین دلیل بهتر است این اشکال به جهت بیهوده بودنش، مطرح نشود یا اگر بیان می‌گردد، به گوینده‌اش نسبت داده شود. البانی از جمله کسانی است که این اشکال را به خود نسبت داده است. وی در کتاب «توسل» (۱) می‌گوید:

اگر راز شفا یافتن فرد نابینا این بوده که وی به جایگاه، مقام، منزلت و حق رسول خدا (ص) توسل جست، آن گونه که عموم متأخرین می‌فهمند، فرض این است که برای دیگر نابینایانی که به مقام و منزلت حضرت متوسل می‌گردند؛ بلکه بعضاً جایگاه همه پیامبران مرسل، اولیا، شهدا، صالحان، فرشتگان، انسان‌ها و جنیان را که در پیشگاه خداوند ارج و مقامی دارند، ضمیمه مقام پیامبر می‌کنند، باید چنین شفایی حاصل شود با اینکه ما سراغ نداریم و تصوّر نمی‌کنیم که کسی طی این قرن‌های طولانی پس از وفات نبی اکرم (ص) از حصول چنین شفایی، آگاهی داشته باشد.

نظیر این اشکال را شیخ نسیب الرفاعی صاحب کتاب «التوصل إلى حقيقة التوسل» (۲) همچنین صالح بن عبدالعزیز، صاحب کتاب

۱- التوسل، ص ۷۶.

۲- التوصل إلى حقيقة التوسل، ص ۲۴۳.

ص: ۳۷

«هذه مفاهیمنا» (۱) آورده‌اند و همه آنان یک نوا را سر داده و تکرار کرده‌اند.

اشکال فوق را می‌توان این گونه پاسخ داد:

۱. استجاب دعا، از شروط صحت دعا نیست. خدای متعال فرموده است: (اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) (غافر: ۶۰) ما برخی از مسلمانان را می‌بینیم که دعا می‌کنند؛ ولی دعایشان به اجابت نمی‌رسد. این اشکال بر مقوله دعا وارد است. به اشکال این فرد توجه کنید که اشکال کننده را به کدام وادی کشانده است.

۲. احتمالی قوی‌تر از خود اشکال وجود دارد که حاصل آن این است: دلیلی، توسل نکردن صحابه نابینا و غیر آنان را تأیید نمی‌کند و این تنها احتمال است. آنها یا توسل جست‌اند و توسلشان، به صورت پاداش برایشان ذخیره شده است یا در توسل، شتاب ورزیده‌اند و دعایشان مستجاب نشده است.

در روایتی که سندش صحیح است از رسول خدا (ص) رسیده که فرمود:

يُسْتَجَابُ لِأَحَدِكُمْ مَا لَمْ يَعْجَلْ، يَقُولُ: قَدْ دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي.

در صورتی دعای فردی از شما مستجاب می‌شود که شتاب نورزد و بگوید: دعا کردم و دعایم مستجاب نگشت.

بخاری، مسلم و دیگران این روایت را نقل کرده‌اند. چه بسیار افرادی که به نام‌ها و صفات خدای متعال متوسل گشته‌اند؛ اما دعایشان مستجاب نشده است.

ص: ۳۸

اشکال دیگری که به این افراد وارد است این است که ما افرادی را می‌بینیم به نام‌ها و صفات خدای متعال، یا به کار نیک خویش یا به دعای فردی شایسته، توسل می‌جویند؛ ولی استجابت دعایشان را نمی‌بینیم. این مطلب، اتمام حجت بر آنان بوده و دلیل‌شان را مردود می‌سازد. بنابراین، بین دعا و استجابت آن، هیچ‌گونه ملازمه‌ای وجود ندارد.

سخن البانی آنجا که می‌گوید: «ما سراغ نداریم و تصوّر نمی‌کنیم کسی...» سخن بیهوده و گواهی بر نفی (توسل به پیامبر) است و جز انسان‌های نابخرد، کسی فریب این سخنان را نخواهد خورد.

البانی و تجویز توسل به پیامبر (ص)

پس از تبیین دلالت روشن حدیث بر توسل به پیامبر اکرم (ص) و بعد از آنکه مشخص شد مخالفان بر فراز خانه‌ای عنکبوتی قرار دارند، می‌بینید برخی از این مخالفان که در برابر قوت دلیل، چاره‌ای جز اعتراف به جواز توسل ندارند و در آن خدشه‌ای نمی‌بینند، در شبهات خویش به تردید می‌افتند و سخنان خود را از اعتبار می‌اندازند. بدین سان، البانی در کتاب توسلش گفته است:

اگر صحت داشته باشد که آن فرد نابینا متوسل به شخص پیامبر (ص) شده است، این حکم، مخصوص آن حضرت است و هیچ‌یک از پیامبران و انسان‌های شایسته، در این مورد با آن حضرت شریک نیستند و با دقت نظر صحیح، نمی‌توان آنان را به پیامبر ملحق ساخت؛ زیرا رسول خدا (ص) از همه پیامبران با عظمت‌تر و برتر است و امکان دارد آنچه رخ داده از خصوصیات بوده که خداوند از میان پیامبران،

ص: ۳۹

ویژه او گردانده باشد؛ نظیر بسیاری از مواردی که در خصوص آنها روایات صحیحی وارد شده است و آنجا که خصوصیات مطرح می‌گردد، جایی برای قیاس وجود ندارد. بنابراین، کسانی که توسل فرد نابینا را به شخص رسول خدا (ص) می‌دانند، باید به همان بسنده کرده و پافراتر نگذارند. چنان که از امام احمد و شیخ عز بن عبدالسلام نقل شده و شیوه بحث علمی توأم با انصاف نیز اقتضای همین معنا را دارد. (۱)

شما را به خدا چرا باید این سخن ریاکارانه، از پایه و اساس مطرح شود و دلائل صحیح، رها گردد و از سخنانی خلاف قاعده تقلید شود؟ وانگهی در عبارت وی مطالبی نکوهیده وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست.

بنابراین، وی که توسل را منحصر به پیامبر (ص) می‌داند، سخنی بدون دلیل و تخصیصی بدون مُخَصَّص است و خصوصیت، جز با دلیل، قابل اثبات نیست.

اگر امام احمد، توسل به وجود اقدس پیامبر را جایز می‌داند، چرا منع از توسل به غیر پیامبر، از او نقل می‌شود؟! و کسی که این مورد را از او نقل کرده، در حقیقت به او تهمت زده است. حنبلی‌ها که رهبر خود را بیش از دیگران می‌شناسند، توسل را آن‌گونه که البانی مدعی شده، منحصر به پیامبر نمی‌دانند.

«ابن مفلج حنبلی» در کتاب «الفروع» (۲) می‌گوید: «توسل به انسان شایسته،

۱- التوسل، ص ۷۷.

۲- الفروع، ابن مفلج حنبلی، ج ۱، ص ۵۹۵.

ص: ۴۰

جایز است و گفته شده که توسل به انسان شایسته مستحب است» .

احمد در کتاب «منسک» خود که آن را برای مژوزی نوشته است، می‌گوید: «وی در دعایش به پیامبر توسل می‌جست» و در کتاب «المستوعب» و دیگر کتب خود، به موضوع جواز توسل، یقین نموده است.

اشکال دوم: حقیقت توسل به دعای پیامبر (ص) برمی‌گردد نه به شخص او

اشاره

ابن تیمیه می‌گوید:

دعای عمر بن خطاب در ماجرای درخواست باران، میان مهاجرین و انصار معروف است، آنجا که گفت: «اللهمَّ إِنَّا كُنَّا إِذَا أُجِدْبْنَا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا» ، دلیل بر این است که توسل حقیقی از دیدگاه آنان، همان توسل به دعا و شفاعت رسول خدا (ص) بوده نه درخواست از شخص او؛ زیرا اگر چنین چیزی صحیح به نظر می‌رسید، عمر و مهاجرین و انصار، در مورد درخواست باران، از رسول خدا (ص) صرف نظر نمی‌کردند و به درخواست از عباس (عموی پیامبر) تن در نمی‌دادند. (۱)

در جایی دیگر گفته است:

همچنین در روایت صحیح از فرزند عمر و انس و غیر از این دو، آمده است که هرگاه دچار خشکسالی می‌شدند فقط به دعای پیامبر و درخواست بارانی که او می‌نمود، متوسل می‌شدند.

از هیچ راوی از راویان مزبور نقل نشده که رسول اکرم (ص) در دوران حیات خویش، آفریده یا غیر آفریده‌ای را برای درخواست از خداوند،

ص: ۴۱

واسطه قرار دهند، نه در درخواست باران و نه در غیر آن.

در خصوص حدیث مربوط به فرد نابینا نیز گفت‌وگو خواهیم کرد. اگر توسل به حضرت نزد صحابه معروف بود، قهراً به عمر تذکر می‌دادند که توسل و درخواست از رسول خدا (ص) به مراتب سزاوارتر از توسل به عباس (عموی وی) است و چرا از انجام کاری صحیح چون توسل به برترین آفریده الهی که آن را در دوران حیات رسول خدا (ص) عملی می‌ساختیم، برگردیم و متوسل به یکی از نزدیکان وی گردیم؟ اگر چنین کاری صورت گیرد، شیوه صحیح توسل ترک گشته و از توسل به انسان برتر، صرف نظر شده و درخواست از خدای متعال به واسطه سببی که از دیگر سبب، ضعیف‌تر است، انجام پذیرفته با اینکه قدرت بر درخواست از او، به واسطه برترین سبب، امکان داشته است و ما در سال «الرماده» که در خصوص خشکسالی ضرب‌المثل شده است، مجبور به چنین کاری شدیم. نظیر کاری را که عمر انجام داد، معاویه در حضور صحابه و تابعین عملی ساخت و در (خشکسالی) به «یزید بن اسود جرشی» توسل جستند؛ همان‌گونه که عمر به عباس (عموی پیامبر) متوسل گشت. (۱)

پاسخ

کسی که با دقت، سخن ابن تیمیه را بررسی کند، متوجه می‌شود که وی به طور کلی توسل به ذات اشخاص را نفی کرده و مردود می‌داند؛ زیرا صحابه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) توسل جستن به وی را رها ساختند. چون توسل، منحصر به دعا بود و از دیدگاه ابن تیمیه، دعای پیامبر پس از

ص: ۴۲

رحلتش غیر ممکن است و اگر توسل به ذات مقدس وی امکان پذیر بود، با اینکه

مقتضی موجود بود، از توسل به شخص او دست بر نمی داشتند. موارد یاد شده را به نحو ذیل می توان پاسخ داد:

۱. نهایت چیزی که استفاده می شود، ترک توسل به پیامبر اکرم (ص) خواهد بود با اینکه مقتضی - که همان شدت نیاز است - وجود دارد. ترک توسل، صرفاً بر تحریم یا کراهت، دلالت ندارد و تنها فایده آن این است، کاری را که ترک شده، می توان ترک کرد؛ ولی تحریم و کراهت، نیاز به دلیل دیگری دارد که از آن نهی استفاده شود. همچنین به کسی که در این زمینه مطلبی نگفته، نباید سخنی را نسبت داد.

موضوع ترک توسل را علامه محقق «عبدالله بن صدیق الغماری» در رساله خود به نام «حُسنُ التفهّم والدرك لمسئله الترك» به خوبی بیان کرده اند.

۲. اگر ترک (توسل) دلیل بر حرمت بود، بنابراین، صحابه با اینکه به شدت در تنگنای خشکسالی و قحطی بودند، از توسلی که همه به عظمت و برتری آن اتفاق داشتند - یعنی توسل به نام‌ها و صفات الهی - دست برداشتند. چنان که از درخواست باران، توسط عمر، این مطلب استفاده می شود.

۳. آنجا که عمر می گوید: «خدایا! ما به حقّ عموی پیامبرت به تو متوسل می شویم»، این موضوع را از جنبه توسل به وجود اقدس پیامبر (ص) خارج نمی سازد؛ زیرا شخص عباس (عموی پیامبر) در دعایش می گوید: «خدایا! مردم به خاطر نسبت و جایگاه من به پیامبرت، به من متوسل گشته اند»، به

ص: ۴۳

همین دلیل عمر بن خطاب گفت: «به حق عموی پیامبرت» و نگفت: «به حقّ عباس». مناسب‌تر بود که عمر، در آن تنگنای دشوار، به یکی از صحابه که برتر از عباس بود، متوسّل گردد که تعدادشان اندک هم نبود؛ ولی گفت: «(عباس) را وسیله‌ای به سوی خدا قرار دهید» و بدین ترتیب، از توسّل به پیامبر اکرم (ص) صرف نظر نکرد. بنابراین، توسّل جستن عمر به عیّاس (عموی پیامبر) کسب رضایت رسول خدا (ص) و پیروی از وی در جهت احترام نهادن به عمویش بود که او را وسیله تقرب به پیامبر قرار داد. افزون بر آن، به دعای وی که فردی شایسته بود برای رفع گرفتاری‌اش، چشم امید داشت.

حافظ در کتاب «الفتح» (۱) می‌گوید: «از ماجرای عباس (عموی پیامبر) استفاده می‌شود که درخواست شفاعت از انسان‌های شایسته و اهل بیت نبوت، استجاب دارد. . . .»
البانی در کتاب «توسّل» (۲) می‌گوید:

اگر این روایت، صحیح باشد، تنها بر سببی دلالت دارد که عمر به سبب آن، فقط به عباس متوسّل گشت نه دیگر صحابه‌ای که در آن روز حضور داشتند؛ ولی اگر قائل شویم این روایت، دلالت دارد که می‌توان از توسّل به وجود اقدس پیامبر - اگر از دیدگاه آنان جایز باشد - به توسّل جستن به عباس، رو آورد، هرگز و هرگز، مقرون به صحت نیست؛ زیرا بسیار بدیهی است - چنان که برخی از آنان

۱- فتح الباری، ابن حجر، ج ۲، ص ۴۷.

۲- التوسّل، ص ۶۸.

ص: ۴۴

گفته‌اند- اگر جمعی از مردم دچار قحطی شدیدی گردند و بخواهند به یک نفر از بین خود متوسل گردند، امکان ندارد از کسی که دعایش نزدیک‌تر به اجابت و رحمت خدای سبحان است، روگردان شوند (و به دیگران متوسل شوند) اگر انسانی به مصیبت ناگواری مبتلا گردد و در برابرش یک پیامبر و فردی غیر پیامبر حضور داشته باشد و او بخواهد از یکی از آن دو درخواست دعا کند، قهراً به جز پیامبر، از دیگری درخواستی نخواهد کرد و اگر از غیر پیامبر درخواست دعا کند و پیامبر را رها سازد، در زمره گناهکاران نابخرد تلقی خواهد شد؛ چه رسد به عمر و دیگر صحابه همراه او که از توسل به وجود مقدس پیامبر روگردان شوند و به دیگری متوسل گردند.

اسناد روایت فوق که گفت: «وی را وسیله‌ای به سوی خدا قرار دهید» مقبول است و در مباحث بعدی مشروحاً درباره آن گفت‌وگو خواهد شد.

عبارت بعدی البانی که گفت: «اگر این روایت از صحت برخوردار باشد، تنها بر سببی دلالت دارد که عمر به سبب آن، فقط به عباس (عموی پیامبر) متوسل شد نه دیگر صحابه‌ای که در آن روز حضور داشتند»، وی با این سخن، تسلیم خواسته ما شده است و کافی است که در (راستای فهم) این عبارت درنگ کند؛ ولی توسل جستن به شخص پایین دست با وجود شخص برتر و متوسل گشتن به انسان ناآگاه، با وجود شخص آگاه، میان صحابه، نمونه‌های فراوانی دارد که در جای خود مشخص گشته است و در اینجا عمر به عباس متوسل شد و از علی (ع) که به مراتب برتر از عباس بوده، روگردان شده است. جایی دیگر که می‌گوید: «اگر از غیر پیامبر درخواست دعا کند و پیامبر

ص: ۴۵

را رها سازد، در زمره گناهکاران نابخرد تلقی خواهد شد» ، این عبارت نیز نوعی برداشت نکوهیده و سردرگمی و ابهام باطل (پندار بیهوده) است و هیچ کس به گفته وی - که دلیل بر صحت آن وجود ندارد - قائل نشده است. درخواست دعا از غیر پیامبر را در نهایت، می توان ترک (توسل) نامید. ترک نیز فقط بر جایز بودن ترک (توسل) دلالت دارد. آنجا که سخن از ترک (توسل) به میان آورده اند - اگر مقرون به صحت باشد - دارای احتمالات فراوانی است و نباید به کسی که در این زمینه مطلبی نگفته، سخنی نسبت داد. بنای بحث بر اساس موضوع نامشخص، کاری عبث و بیهوده است.

۴. اما سخن ابن تیمیه که از قول فرزند عمر می گوید:

خدایا! هرگاه دچار خشکسالی می شدیم، در پیشگاهت به پیامبران متوسل می گشتیم و از باران رحمت سیراب مان می ساختی و اینک در پیشگاهت، به عموی پیامبران توسل می جویم، دلالت دارد که توسل واقعی و صحیح از دیدگاه آنان، توسل به دعا و شفاعت وی است نه توسل به شخص او.

پاسخ این است که این سخن، مخالف با فهم و درک صحابه است؛ چرا که صحابه در این گونه مسائل آشنا تر و آگاه تر از دیگران بوده اند و هیچ گونه ابهامی برایشان حاصل نشده است. بنابراین، تفاوت میان فهم و درک آنان و فهم مخالفان شان نظیر تفاوت میان سیاهی و سفیدی است. بر این اساس، گفته آنها پذیرفتنی است و راستی و درستی، همواره ملازم با آنان است. اگر انسان عاقل در پی انصاف برآید، غیر از آنچه را که آنان

ص: ۴۶

فهمیده‌اند، نخواهد پسندید.

صحابی بزرگ، «حسان بن ثابت»، از جمله کسانی بود که فهمید توسل جستن به عباس، همان توسل به شخص اوست، نه به دعای وی و این حقیقت در اشعارش به چشم می‌خورد:

سَأَلَ الْأَنْامُ وَ قَدْ تَتَابَعَجَ جَدُّنَا

همچنین «عباس بن عتبة بن ابولهب» نیز صحابی دیگری است که به همین معنا واقف گردید و در این زمینه اشعاری سرود:

بِعَمَى سَقَى اللهُ الْحِجَازَ وَ أَهْلَهُ

این اشعار صراحت دارد که توسل به عباس (عموی پیامبر) توسل به شخص (۱)وی بوده نه به دعای او. از سویی، «باء» حرف الصاق است، بنابراین، چرا عبارت را پیچیده می‌کنند؟

کسانی که می‌کوشند لفظ را در اینجا از معنای ظاهری آن برگردانند، در حقیقت نسبت به دو صحابی صاحب اشعار «حسان بن ثابت» و «عباس بن

۱- امام احمد بن حنبل در کتاب «العلل و معرفة الرجال»، ج ۱، ص ۱۶۳ می‌گوید: ابن عیینه گفته است: «به واسطه دو انسان صالح و شایسته، یکی ابن عجلان و دیگری یزید بن یزید جابر، درخواست باران شد و این کار خود، توسل به ذات افراد صالح است و آنان که از این مطلب فهمیده‌اند که مردم به دعای آنها توسل جسته‌اند، به اشتباه رفته‌اند».

ص: ۴۷

عتبه» دروغ بسته‌اند و از هوای نفس پیروی کرده‌اند.

۵. برخی گفته‌اند که: ظاهر سخن را نباید ملاک قرار داد و در سخن عمر که گفته است: «ما در پیشگاه تو به عموی پیامبرت متوسل می‌گردیم»، باید در تقدیر، مضافی حذف شده باشد؛ یعنی به جای «به عموی پیامبرت» جمله «به دعای عموی پیامبرت» صحیح است. این سخن، روایت را از معنای ظاهری آن می‌اندازد و جز وهم و خیال، دلیلی بر آن ندارند. بنابراین، لازم است روایت، بر معنای ظاهری خود باقی بماند.

از سویی، حذف، برخلاف اصل است و عمل کردن به اصل لازم است. اینکه قصد عمر از جمله «به عموی پیامبرت»، «دعای عموی پیامبرت» بوده است، سخن اشتباهی است؛ زیرا اراده، امری قلبی است و تعیین اراده برخلاف ظاهر، محکوم به بطلان است و خلیفه فراتر از آن است که دین مردم را بر آنان مشتبه سازد و ظاهر سخنش، مخالف با مطلب مورد اراده‌اش باشد.

۶. طولانی شدن مباحث قبلی فقط به جهت دفع شبهه بود، و گرنه صحابه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) نیز به وجود اقدس وی متوسل می‌شدند و این واقعیت از گفته فرزند عمر و بلال بن حارث مزنی (۱) و عایشه، ثابت شده

۱- شیخ عبدالعزیز بن باز، در شرح خود بر کتاب «فتح الباری»، ج ۲، ص ۴۹۵، راه دشواری را پیموده و در توضیحات خود بر روایت بلال بن حارث مزنی، می‌گوید: «این روایت - به فرض صحّتش آن گونه که شارح گفته است - نمی‌تواند دلیل بر جواز درخواست باران از پیامبر ص پس از رحلت وی باشد؛ زیرا درخواست کننده ناشناخته است و عملکرد صحابه که خود از همه مردم به شرع آشناترند برخلاف آن است و هیچ یک از صحابه برای درخواست باران و یا کار دیگر، نزد قبر آن حضرت حضور نیافته‌اند؛ بلکه عمر در دوران خشکسالی از این عمل روگردان شد و برای درخواست باران به عباس عموی پیامبر متوسل گشت و هیچ یک از صحابه به کار وی اعتراض نکردند و بدین سان مشخص شد که کار او صحیح و کاری که این مرد انجام داده، باطل است و وسیله‌ای به سوی شرک است؛ بلکه بعضی از اهل علم آن را از انواع شرک تلقی می‌کنند و نام بردن از فرد درخواست کننده در روایت سیف که - پیشتر یادآوری شد - به «بلال بن حارث» مقرون به صحّت نیست و شارح سند روایت سیف را در آن یادآور نشده است و به فرض صحّت آن، نمی‌تواند از حجت برخوردار باشد؛ زیرا عملکرد بزرگان صحابه برخلاف آن است و صحابه، از دیگران به پیامبر و دین و آیین وی آشناترند. پاسخ این است: آنجا که می‌گوید: «و درخواست کننده ناشناخته است» همان مفهوم سخن البانی در کتاب «توسل» در ص ۱۲۲ است که گفته است: «به فرض که این ماجرا از صحّت برخوردار باشد، نمی‌تواند حجت باشد، چون محور آن بر فردی استوار است که از او نام برده نشده است. و آنجا که در روایت سیف، از او به بلال نام برده شده فاقد ارزش و اعتبار است؛ زیرا همه بر ضعف سیف اتفاق نظر دارند». کسی که به زیارت قبر شریف پیامبر تشریف یافته، از صحابه بوده یا از تابعین، دلیل و حجتش اقرار عمر بن خطاب نسبت به عمل اوست؛ زیرا عمر وی را از کاری که انجام داده نهی نکرده است؛ بلکه عمر خود، گریست و گفت: «پروردگارا! از تو عملی را درخواست می‌کنم که خود از انجام آن عاجز و ناتوانم». توضیح ماجرا از این قرار بود که شخصی نزد قبر شریف پیامبر تشرّف یافت و عرضه داشت: ای رسول خدا! برای امت خود درخواست باران نما که به هلاکت رسیده‌اند. رسول خدا ۹۱ به خوابش آمد و گفت: نزد عمر برو و سلام مرا به او برسان و بگو امت، سیراب خواهند شد. مرد نزد عمر آمد و ماجرا را گزارش کرد و عمر گریست و گفت: «پروردگارا! از تو عملی را درخواست می‌کنم که خود از انجام آن عاجز و ناتوانم». بن باز می‌گوید: «عمل صحابه، برخلاف کار آن شخص است». پاسخ این است که: پیشتر گفته شد که حکم این عمل، حکم ترک توسل است و آنجا که عمر، عمل این شخص را که نزد قبر شریف آمده، تأیید می‌کند، برای خواننده گرامی قابل

توجه است که عمل صحابه برخلاف رفتار او نیست. نظیر این روایت از عایشه «فتح الکوی» نقل شده که با روایت نخست، دو روایت را در این باب تشکیل می‌دهند. آنجا که می‌گوید: «کاری را که آن مرد انجام داد، عملی نکوهیده و وسیله‌ای به سوی شرک است؛ بلکه برخی اهل علم آن کار را از انواع شرک تلقی کرده‌اند» در پاسخ وی باید گفت که به اشتباه رفته‌ای و راه صحیح را نیموده‌ای. تو پس از آنکه تسلیم صحت روایت شده‌ای، آیا دیدگاهت این است که عمر، آن فرد را در خصوص انجام عمل شرک آمیز، تأیید می‌کند؟ هرگز چنین چیزی از او سر نزده است. اکنون شایسته است که اهل دقت، شفقت زده شوند و پرسند: آیا دین و آیین خود را از صحابه بیاموزیم؟ یا در کار و اعمال آنان بنگریم و طبق قوانینی غیر مسلم، بر شیوه عملکرد آنها داوری نماییم؟ مفهوم هرج و مرج و بی‌نظمی در این قبیل توضیحات، همین است. شیوه اهل علم، آنچه را با روایات صحیح و عمل صحابه مخالفت داشته باشد، مردود می‌دانند. و حضور یافتن نزد مرقد رسول خدا^{۹۱} و مخاطب قرار دادن آن حضرت، شرک نیست. در این خصوص و دیگر موارد، اعتراف ابن تیمیه را در کتاب «اقتضاء الصراط المستقیم» ص ۳۷۳ ملاحظه کنید. آیا از دیدگاه شما ابن تیمیه شرک را تأیید می‌کند یا شخص توضیح‌دهنده آقای بن باز حق مطلب را اداء نکرده است؟ از عمل کورکورانه و تناقض‌گویی و بیماری بدعت و شرک، به خدا پناه می‌بریم. بن باز در جای دیگر می‌گوید: «به فرض صحت آن، دارای حجّت نمی‌تواند باشد؛ زیرا عملکرد بزرگان صحابه برخلاف آن است و صحابه از دیگران به پیامبر و دین و آیین وی آشناترند.» پاسخ این است که: حجّت این عمل، گفته و تأیید شخص عمر است. وانگهی، عمل بزرگان صحابه در صورت مخالفت صحابه طبقه پایین‌تر نمی‌تواند حجّت باشد، چنان‌که در علم اصول ثابت شده است و سخن در اینجا دارای احتمالات بیشتری است و اگر سخن به درازا نمی‌کشید، مطالب وی را کلمه به کلمه پاسخ می‌دادم.

ص: ۴۹

است که در مباحث بعدی یادآوری خواهد شد. اشعاری که در آنها، در مورد توسل به عباس (عموی پیامبر) تصریح شده بود، پیشتر گذشت.

بر انسان خردمند پوشیده نیست، فردی که توسل جسته، از میت یا شخص زنده، چیزی درخواست نکرده؛ بلکه فقط از خدای عزوجل درخواست نموده است و کرامت آن میت یا فرد زنده و عمل صالح وی و امثال آن را وسیله تقرب به خدا قرار داده است. آیا این عمل و نظیر آن،

ص: ۵۰

پرستش میت یا خدا دانستن اوست؟! از گزافه‌گویی و هجوم بر حیثیت مسلمانان، به خدا پناه می‌جوییم.

اشکال سوم: توسل به معنای تبرک و دعاست

اشاره

بخاری در صحیح، (۱) از عمرو بن علی، از ابو قتیبه، از عبدالرحمان بن عبدالله بن دینار، از پدرش روایت کرده که گفت:

از فرزند عمر شنیدم شعر ابوطالب را شاهد مثال آورد و اظهار داشت:

و أبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

عمر بن حمزه، از سالم از پدرش روایت کرده که گفت: «چه بسا گفته شاعر را یاد آور می‌شدم و به چهره پیامبر می‌نگریستم که درخواست باران می‌کرد و به اندازه‌ای باران می‌بارید که از همه نآودان‌ها فوران می‌زد».

شعر فوق از اشعار ابوطالب است و شاهد مثال در آن، جمله «يستسقى الغمام بوجهه» است. بنابراین، عبدالله بن عمر که گفته ابوطالب را شاهد مثال آورده و آن را یاد آور گشته است و همزمان، به چهره پیامبر می‌نگریسته، خود دلیل بر توسل وی به شخص رسول خدا (ص) در درخواست باران است که روایتی صریح است و احتمال دیگر در آن نمی‌رود.

شیخ بشیر سہسوانی به این عبارت صریح، پاسخی گستاخانه داده و در کتاب «صیانة الانسان» (۲) گفته است:

۱- الفتح الباری، ج ۲، ص ۴۹۴.

۲- صیانة الانسان، محمد بشیر السہسوانی، ص ۳۷۳، شیخ بشیر سہسوانی در این کتاب به استاد مشایخ ما مفتی شافعیان آقای «احمد بن زینی دحلان» متوفای ۱۳۰۴ پاسخ داده است. بین سہسوانی و علامه «عبدالحی کوفی» معاصرش، مکاتبات و پرسش و پاسخ‌هایی رخ داده است؛ زیرا سہسوانی پس از آنکه حج انجام داد، از فرط تعصب در مذهب باطلش، قبر مطهر پیامبر را زیارت نکرد و «لکنوی» طی سه نامه وی را مورد نکوهش قرار داد که آنها را در دارالکتب المصریہ یافتیم.

ص: ۵۱

اگر بگوئید، جمله «یستسقی الغمام بوجهه» دلالت دارد که توسل به شخصیت‌های برجسته جایز است، در پاسخ باید گفت: توسلی که جنبه کراهت (۱) دارد، جایی است که در مقام توسل گفته شود به حقّ فلانی و حرمت فلانی از تو درخواست می‌کنم؛ ولی حاضر نمودن انسان‌های شایسته به هنگام درخواست باران یا درخواست دعا از آنان، اصلاً کراهت ندارد؛ بلکه این موضوع، در روایات صحیح ثابت شده است.

وی جایی دیگر (۲) گفته است: «اگر حضور یافتن صحابه، تابعین، پیروان تابعین و ضعفاء، موجب فتح و پیروزی گردد، حضور سرور فرزند آدم، تا چه پایه دارای تأثیر خواهد بود».

سپس در همان کتاب (۳) گفته است: «مقصود از کلمه «بوجهه» در گفته ابوطالب «یستسقی الغمام بوجهه»؛ یعنی: به برکت حضور شخص وی یا به دعای او (باران باریده است)».

پاسخ

سهسواری توسل را به معنای تبرک بودن وجود (پیامبر) یا دعا گرفته

۱- به این تناقض گویی دقت کنید: یک جا می‌گویند: «توسل مکروه است، مانند همین جا» و جایی دیگر با تعصّب خاصی می‌گویند: «توسل، بدعت و وسیله‌ای به سوی شرک است».

۲- صیانه الانسان، ص ۲۷۴.

۳- همان، ص ۲۷۵.

ص: ۵۲

است. این معنا، دارای اشکال است، آنجا که توسل را به معنای دعا گرفته، (ضعف آن) به خوبی روشن است. و اگر مقصود از «یستسقی الغمام»، آمدن باران به برکت حضور پیامبر باشد، در صورتی که تبرک و توسل از دیدگاه سهوانی معنای مترادف داشته باشد، امکان دارد چنین تعبیری صحیح باشد که علامه «بدر العینی» در کتاب «عمده القاری»^(۱) نیز بدان تصریح کرده و گفته است: مفهوم گفته ابوطالب، در حقیقت توسل به پیشگاه خدای عزوجلّ به وسیله پیامبرش است؛ زیرا ابوطالب به هنگام درخواست باران توسط عبدالمطلب، شخصاً حضور داشت و پیامبر نیز با او همراه بود. بنابراین، درخواست باران توسط مردم که (باریدن گرفت) به برکت چهره درخشان نبی اکرم (ص) عملی گشت و اگر معنای توسل، نه دعا باشد و نه برکت حضور، بدین ترتیب، جمله «یستسقی الغمام بوجهه» دقیقاً توسل به ذات مقدس پیامبر است و باید عبارت، حمل بر ظاهرش گردد و جز با دلیل، نمی‌توان آن را از معنایش برگرداند و در اینجا نیز دلیلی در این خصوص وجود ندارد (پس معنای ظاهر آن ملاک است).

توسل از دیدگاه شوکانی

«علامه محمد بن علی شوکانی» درباره جواز توسل به پیامبران و دیگر شایستگان، به کسانی که توسل را ممنوع می‌دانند، پاسخ داده و اشکالات آنان را رد کرده است. وی در رساله «الدر النضید فی اخلاص کلمه

۱- عمده القاری، ج ۷، ص ۳.

ص: ۵۳

التوحید» (۱) می گوید:

«شیخ عزالدین بن عبدالسلام» در زمینه توسل به خدای متعال به وسیله یکی از آفریده‌هایش برای بیان خواسته‌ای که بنده از پروردگار دارد، می گوید: توسل به خدا جز به وسیله پیامبر، جایز نیست و شاید عزالدین به روایتی که «نسایی» آن را در «سنن» خود آورده و ترمذی آن را صحیح دانسته است و ابن ماجه و دیگران آن را نقل کرده‌اند، اشاره کرده است که نابینایی خدمت پیامبر تشریف یافت و... .

او می گوید:

در مفهوم توسل، دو نظریه وجود دارد:

۱. توسل همان است که عمر بن خطاب یادآور شده، آنجا که گفت: خدایا! هرگاه ما دچار خشکسالی می شدیم، به وسیله پیامبرمان به پیشگاهت توسل می کردیم و ما را سیراب می ساختی، اکنون به عموی پیامبرمان توسل می جوئیم. این روایت در صحیح بخاری و دیگر کتب آمده است. در این روایت، عمر گفته است که آنان (مردم) در دوران حیات رسول خدا (ص) برای درخواست باران، به پیامبر توسل می کردند و پس از رحلت رسول اکرم (ص) به عمویش عباس توسل جستند. توسل آنان همان درخواست باران بود، به گونه‌ای که وی دعا کرد و مردم نیز

۱- پیشتر از ص ۲۵ کتاب «تحفه الذاکرین» شوکانی مطلبی درباره جواز توسل به رسول خدا ۹۱ یادآوری شد. از آنجا که سخن شوکانی درباره جواز توسل و پاسخ کسانی که توسل را روا نمی دانستند، همچون استخوانی در گلولی مخالفان بود، کوشیدند در آن تصرف کنند، یا ادعا کردند که در حق او دسیسه شده است. چنان که «خالد عبداللطیف علمی»، به نقل از برخی افراد ناشناخته، چنین سخنی گفته است. در این خصوص ر. ک: حاشیه وی بر «الرسائل السلفیه شوکانی»، ص ۱۴۳، چاپ دارالکتب العربی. برخی از مخالفان، این رساله را چاپ کردند و طبق عادت خود در تحریف، آن دسته از مطالبی را که مخالف خواسته آنان بود، از کتاب حذف کردند. «خالد عبداللطیف» در ص ۱۴۳ تعلیقات خود، به این موضوع تصریح کرده است.

ص: ۵۴

همراه با او دعا کردند. بدین ترتیب عباس، وسیله آنها در پیشگاه خدا بود و پیامبر نیز، شافع و دعاکننده.

۲. در دوران حیات نبی اکرم (ص) و پس از رحلت ایشان، به حضرت توسل می کردند و پوشیده نیست که توسل به ایشان در دوران حیاتشان، ثابت گشته است. به اجماع سکوتی صحابه، توسل به غیر پیامبر نیز، پس از رحلت آن بزرگوار، ثابت شده است؛ زیرا هیچ یک از صحابه به عمر اعتراض نکردند که چرا به عباس (عموی پیامبر) توسل کرده است.

از نظر من، به دو دلیل، جواز توسل اختصاص به پیامبر (ص) ندارد، همان طور که شیخ عزالدین بن عبدالسلام ادعا کرده است.

۱. اجماع صحابه که به آن اشاره شد؛

۲. توسل به خدا به وسیله اهل فضل و دانش، در حقیقت توسل به اعمال شایسته و مزایای برجسته آنان است؛ زیرا فضیلت آنان، به اعمالشان بستگی دارد، پس اگر کسی بگوید: «خدایا! فلان عالم را وسیله توسل به در گاهت قرار می دهم»، این توسل، به اعتبار علم و دانش اوست.

در صحیح بخاری و مسلم و دیگر کتب نقل شده است که پیامبر (ص) از سه نفر که صخره‌ای بر سر آنان فرو ریخت، سخن گفته است که هر یک از آنان، به وسیله برجسته‌ترین عملی که انجام داده بود، به پیشگاه خدا توسل جست، پس صخره برداشته شد. بنابراین، اگر توسل به کارهای نیک جایز نبود و یا شرک بود - آن گونه که متعصبینی چون ابن عبدالسلام و پیروانش مدعی هستند - خداوند دعای این افراد را مستجاب نمی کرد و پیامبر نیز پس از نقل ماجرای آنان، در اعتراض به کاری که انجام داده بودند، سکوت نمی کرد.

از آنچه بیان شد به خوبی معلوم می شود که اشکالات مخالفان درباره

ص: ۵۵

توسل به پیامبران و صالحان، و تمسک به آیات شریفه: (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى

(زمر: ۳)

، (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

(جن: ۱۸) و (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ

(رعد: ۱۴)

؛ وارد نیست؛ بلکه می‌توان گفت: این آیات ارتباطی به موضوع بحث، ندارد. برای مثال: آیه شریفه: (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) تصریح دارد که آنان، غیر خدایان را به جهت اینکه آنها را به خدا نزدیک می‌سازد، می‌پرستیدند. مثلاً اگر کسی به عالم و دانشمندی توسل کند، او را پرستش نکرده است؛ بلکه وی را صاحب علم و دانش و دارای ارج و مقام دانسته است؛ به همین جهت او را وسیله توسل به خدا قرار داده است.

آیه شریفه (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) نیز، همین گونه است. این آیه شریفه نهی کرده است که فرد دیگری، همراه با خدا خوانده شود. گویی فرد می‌گوید: یا الله و یا فلانی برای مثال اگر کسی به عالم و دانشمندی توسل کند، کسی را جز خدا نخوانده است؛ بلکه به وسیله عمل شایسته‌ای که برخی از بندگان انجام داده‌اند، به پیشگاه خدا توسل شده است؛ مانند سه نفری که صخره بر سر آنان فرو افتاده بود. آنها به وسیله اعمال شایسته خویش توسل کردند.

آیه شریفه (وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ) نیز، به همین معناست؛ زیرا آنان کسی را خواندند که دعوت آنها را اجابت نمی‌کرد و پروردگار خویش را که دعایشان را مستجاب می‌گرداند، نخواندند. بر این اساس، کسی که به عالم و دانشمندی توسل می‌کند، جز خدا، کسی را نخوانده است. همچنین کسی را با او همراه نکرده است.

آشنایی با این موارد، سبب می‌شود که اشکالات نهی‌کنندگان از توسل - که دلائلی خارج از محل بحث مطرح می‌کنند - دفع شود و چیزی پوشیده نماند؛ مانند استدلال به این آیه شریفه: (وَمَا أَدْرَاكَ مَا

ص: ۵۶

يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (انفطار: ۱۷-۱۹) دلالت این آیه شریفه، تنها این است که همه امور در روز جزا منحصر به خداوند است و دیگری در آن امور هیچ گونه دخالتی ندارد.

کسی که به یکی از پیامبران و یا یکی از دانشمندان توسل می‌جوید، معنایش این نیست که آنها، در روز جزا، با خداوند شریک‌اند. اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد، در گمراهی است.

همچنین برای نهی از توسل در جایی دیگر به این آیه‌ها استدلال شده است: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ) (آل‌عمران: ۱۲۸) و (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) (یونس: ۴۹). این دو آیه شریفه، تصریح دارند که رسول خدا (ص) در امور ذات مقدس باری تعالی هیچ گونه دخالتی ندارد و مالک سود و زیان خویش نیست، چه رسد به اینکه مالک سود و زیان دیگری باشد؛ ولی در این بحث، دلیلی بر نهی از توسل به وجود اقدس وی و دیگر پیامبران، اولیا و علما، وجود ندارد. خداوند به رسول اکرم (ص) مقام محمود و شفاعت داده و مردم را به طلب آن مقام و منزلت از او رهنمون گشته است. خداوند به ایشان فرموده است: «درخواست کن، به تو عطا خواهد شد و شفاعت نما، شفاعتت پذیرفته خواهد شد» (۱) و در کتاب عزیزش (قرآن)، شفاعت را تنها به اذن او یا کسی که از او خرسند باشد، محدود کرده است.

برای نهی از توسل به فرمایش رسول خدا (ص) نیز، هنگام نزول آیه شریفه: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (شعراء: ۲۱۴) استدلال کرده‌اند که مفهوم آن این است: «ای فلانی، پسر یا دختر فلانی، من در مورد تو، از ناحیه خدا مالک چیزی نیستم».

۱- سَلْ تَعْطُ وَأَشْفَعْ تُشَفَّعْ. مسند احمد، ج ۳، ص ۱۷۸.

ص: ۵۷

در این عبارت تصریح شده که رسول خدا (ص) به کسی که خداوند، زیان او را اراده فرموده، نمی‌تواند سودی برساند و به کسی که خدا، سود او را اراده کرده، نمی‌تواند زیانی برساند.

آن حضرت، برای نزدیکان خود از ناحیه خداوند مالک چیزی نیست، چه رسد به دیگران؛ این موضوع برای هر مسلمانی روشن است. در این عبارت، نیامده که نمی‌توان به وسیله او به خدا توسل جست؛ زیرا توسل، درخواست از کسی است که قدرت بر امر و نهی دارد و درخواست‌کننده نیز، خواسته خود را به او عرضه می‌کند تا سبب اجابت گردد؛ آن هم از کسی که بخشش و گرفتن، تنها در اختیار اوست و مالک روز جزاست.

توسل از دیدگاه آلوسی(۱)

«آلوسی» می‌گوید:

از دیدگاه من، توسل به پیشگاه خداوند با وسیله قرار دادن مقام پیامبر، در دوران حیات و پس از رحلت وی، اشکال ندارد. مقصود از مقام، معنایی است که به یکی از صفات خدای متعال برمی‌گردد. برای مثال: از آن، محبت زاید الوصفی اراده شود که مستلزم رد نشدن توسل و قبول شفاعت وی گردد. بدین ترتیب، کسی که عرضه می‌دارد «خدایا! به مقام و منزلت پیامبرت به پیشگاه تو توسل می‌جویم که حاجتم را برآوری!»؛ یعنی خدایا! محبت خود را نسبت به او، وسیله‌ای برای برآورده شدن حاجتم قرار ده. بین آنچه یادآوری شد و جمله: «خدایا! به رحمت خودت به پیشگاهت توسل می‌جویم که فلان حاجتم را

۱- آلوسی از پیروان ابن تیمیه است.

ص: ۵۸

برآوری، تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا معنای آن نیز این است که خدایا! رحمت خودت را وسیله‌ای برای عملی شدن فلان کار، مقزّر فرما. (۱)

توسل، مبثی غیر اعتقادی

اشاره

توسل، از موضوعات فرعی است؛ زیرا حقیقت آن، برگرفتن وسیله است؛ یعنی نزدیک شدن به خدای متعال. خداوند فرموده است:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ (مائده: ۳۵))

ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت فرمان) خدا پرهیزید و وسیله‌ای برای تقرب او بجویید.

توسل، انواعی دارد که ممکن است جایز و مستحب و حرام باشد. هر موضوعی چنین باشد، از احکام شرعی است که متصدی آن علم فقه است و وارد کردن موضوعات فقهی در مسائل اعتقادی، اشتباهی است که به طور قطع باید از آن پرهیز نمود.

امام ابوحنیفه می‌گوید: مکروه است فرد در دعایش بگوید: «أَسْأَلُكَ بِمَقْعَدِ الْعَرْشِ مِنْ عَرْشِكَ» (۲).

ابوحنیفه، از «مکروه بودن» صحبت کرده است، پس این موضوع بین کراهت تنزیهی یا تحریمی دور می‌زند، چنان‌که پیروانش آن را در کتاب «الکراهیه» یا «الحظر والإباحه» که از تألیفات فقهی است، نوشته‌اند. فقهای بزرگ، استحباب یا جواز توسل را در باب استسقا در «کتاب الصلاة» و هنگام زیارت مرقد مطهر پیامبر (ص) در «کتاب الحج» آورده‌اند.

۱- جلاء العینین بمحاکمة الأحمدین، نعمان الألوسی، ص ۵۷۲.

۲- لجامع الصغیر، محمد بن الحسین الشیبانی، ص ۳۹۵ مع النافع الکبیر

ص: ۵۹

امّا وارد کردن بحث توسّل، در مسائل اعتقادی و آن را یکی از سبب‌های شرک شمردن، بدعتی است که مسلمانان به آن دچار شدند و شیوه‌ای است که بذر دشمنی را میان آنان کاشته است و سبب اختلاف برادر با برادر و پدر با فرزند، شده است. هرکس نگاهی گذرا به ده‌ها کتاب و رساله‌ای که برخی از معاصرین تألیف کرده‌اند، داشته باشد - که سخن از «منهج اهل السنه و الجماعه» و «اصول اهل السنه» و «عقیده الفرقة الناجیه» و «العقیده الصحیحه» و «مجمل اصول اهل السنه و الجماعه» و... به میان آورده است - ترس، وحشت و نابخردی را با هم می‌بیند و بر انواع تندروی‌ها آگاه می‌گردد؛ چیزی نمانده که این تندروی‌ها، تروخشک را با هم بسوزانند. شایسته است، اهل خرد، از زیان و خطرهای این افرادِ نابخرد که در فکر ایجاد اختلاف میان مسلمانان هستند، پرده بردارند. انسان از کسانی که یکی از این دو دیدگاه را دارند، شگفت زده نمی‌شود؛ ولی زمانی شگفتی به نهایت می‌رسد که می‌بیند صاحبان این دو دیدگاه، خود را به حق می‌دانند و حرکت در جهت آن را واجب می‌شمردند. آنها صاحب دیدگاه مقابل را بدعت‌گذار می‌دانند و کناره‌گیری از چنین افرادی را واجب می‌شمردند و...

شما را به خدا! کدام یک از دانشمندانِ مسلمان، چنین مسلکی را تأیید می‌کند. مدت‌هاست بسیاری از بندگان شایسته خدا، به بدعت‌گذاری متهم شده‌اند؛ اما تحقیق و بررسی نشان می‌دهد که آنان بر حق‌اند و در مقابل عده‌ای نادان قرار دارند. باید از چنین اموری که اوضاع مسلمانان را تغییر داده به خدا شکوه کرد.

ص: ۶۰

خیرخواهی نسبت به برادران متعصب و افراطی خود، مرا وادار می‌سازد مطالبی را در تأیید این دیدگاه یادآوری کنم؛ با این قصد که برای نهی کنندگان از توسل، سودمند باشد.

۱. «شیخ حسین بن غنام احسایی» در «روضه الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام» می‌گوید:

گفته آنان در استسقاء (درخواست باران) این است که توسل به انسان‌های صالح و شایسته، بی‌اشکال است و گفته احمد مبنی بر اینکه «توسل» فقط به پیامبر صورت می‌گیرد، افزون بر اینکه آنها قائل‌اند از هیچ آفریده‌ای طلب یاری نمی‌شود، تفاوت این دو گفته، کاملاً روشن است و سخن از توسل در موضوع بحث ما وارد نیست. برخی توسل به انسان‌های صالح و شایسته را جایز و برخی دیگر، توسل را مخصوص نبی اکرم (ص) می‌دانند. بیشتر علما از این عمل نهی کرده‌اند و آن را عملی مکروه می‌دانند.

بنابراین، مسئله توسل، از مسائل فقهی است. به نظر می‌رسد که گفته بیشتر علما مبنی بر کراهت توسل، صحیح باشد، ولی به کسی که به پیامبر توسل می‌جوید، اعتراض نمی‌شود؛ زیرا در مسائل اجتهادی، جای اعتراض نیست. (۱) شاید منظور سهسواری از اینکه می‌گوید «و بیشتر علماء...»، علمای خاص باشد. صحیح آن است که جمع زیادی از علمای مسلمین، توسل به پیامبر را جایز می‌دانند و رئیس مذهب مالکی و پیروانش، به اتفاق، توسل به نبی اکرم ص را جایز می‌دانند. در مورد هیچ یک از پیروان مذهب مالکی، قول به کراهت توسل به پیامبر ص ثبت نگردیده، چنان‌که علامه محقق، «عبدالله بن صدیق الغماری» در کتاب «الردّ المحکم المتین» صص ۸۹ و ۹۰ آن را بررسی کرده است.

۲. «شیخ سعد بن حمد بن عتیق نجدی» می‌گوید:

۱- صبیانه الانسان، ص ۸۳.

ص: ۶۱

توسل به نبی اکرم (ص) این گونه است که فرد بگوید: «خدایا به وسیله پیامبرت محمد (ص)، به پیشگاهت توسل می‌جویم»، ولی این عمل، مسئله‌ای مشهور و گفت‌وگو درباره آن، از دیدگاه دانشوران، معروف است. گروهی از علما آن را نهی کرده‌اند، خواه توسل به پیامبر باشد یا غیر پیامبر و دسته‌ای فقط توسل به رسول خدا (ص) را جایز شمرده و توسل به غیر او را نهی کرده‌اند. (۱) این گروه به روایتی که ترمذی و نسایی نقل نموده‌اند، استناد کرده‌اند که رسول خدا (ص) به یکی از یارانش آموخت در دعا بگوید: «خدایا! از تو مسألت دارم و به وسیله پیامبرت محمد، پیامبر رحمت، به پیشگاهت رو می‌آورم. ای رسول خدا! برای عرض حاجتم به وسیله تو به پیشگاه پروردگارم متوسل می‌گردم تا آن را برآورده سازد، خدایا! شفاعت وی را در حق من بپذیر».

این گروه جواز توسل به پیامبر اکرم (ص) در دوران حیات و پس از رحلت را، به این حدیث استناد داده‌اند. آنها گفته‌اند که این عبارت، همچون حدیثی است که ابن‌ماجه آن را در دعای کسی که به قصد نماز گزاردن، از خانه بیرون می‌رود، نقل کرده است:

«خدایا! به حق درخواست کنندگان از درگاهت و به حق راهی که می‌پیمایم، تو را می‌خوانم. من برای خوش‌گذرانی بیرون نرفتم؛ بلکه برای پرهیز از خشم و به دست آوردن رضای تو، خارج شدم، از تو می‌خواهم مرا از آتش دوزخ برهانی و همه‌ه گناهانم را ببخشایی؛ زیرا جز تو کسی گناهان را نمی‌بخشد».

۱- شیخ سعد، نگفته چه کسانی توسل به رسول خدا ص و دیگر پیامبران و اولیا را جایز می‌دانند.

ص: ۶۲

کسانی که از توسل به پیامبر نهی کرده‌اند، می‌گویند: اگر این حدیث صحیح باشد، در آن دلیلی بر جواز توسل به نبی اکرم (ص) پس از رحلتش وجود ندارد، فقط توسل به وی در دوران حیات و حضور وی امکان‌پذیر است. آنها می‌گویند که دلیل بر صحت گفته ما این است که عمر بن خطاب به وسیله عباس (عموی پیامبر) از خدا درخواست باران کرد و گفت:

خدایا! ما هرگاه دچار خشکسالی می‌شدیم، به پیامبر متوسل می‌گشتیم و ما را از باران رحمت سیراب می‌ساختی. (اکنون) به عموی پیامبر توسل می‌جوییم، باران را بر ما فرو ببار. (پس، سیراب می‌گشتند)

بر این اساس، اگر توسل به پیامبر پس از رحلتش صحیح بود، عمر از توسل به آن حضرت روگردان نمی‌شد و به عباس توسل نمی‌جست. این سخن، دیدگاه علما، در این مسئله است. (۱)

ما هر چند در توسل به این عبارت و نظیر آن به منع قائل هستیم؛ زیرا به صحت منع توسل اعتقاد داریم، ولی با این حال، در این زمینه نسبت به کسانی که به این صورت توسل بجویند، با استناد به این حدیث، تعصبی نشان نمی‌دهیم، چه رسد به اینکه فرد متوسل شونده را تکفیر کنیم.

۳. از محمد بن عبدالوهاب درباره سخن آنان در استسقاء که «توسل به

۱- پیشتر بیان شد که نهایت استدلال وی، استدلال به ترک توسل است و پاسخ داده شد که ترک توسل فقط دلیل بر جواز ترک است. با اینکه صحابه پس از رحلت پیامبر ۹ به وی توسل می‌جستند، چنان که در روایاتی از بلال بن حارث و فرزند عمر و عایشه آمده است. توسل به عباس نیز، توسل به شخص او بوده است، چنان که پیشتر گذشت. تنها افراد سرسخت و لجوج، بر رد این مطلب اصرار و پافشاری دارند.

ص: ۶۳

افراد صالح و شایسته بی‌اشکال است» و گفته احمد که «توسل، اختصاص به پیامبر دارد» و این سخن که «از هیچ آفریده‌ای، درخواست یاری نمی‌شود» پرسش شد، وی در پاسخ گفت:

این مسئله از مسائل فقهی است، هر چند آنچه از دیدگاه ما صحیح است، گفته بیشتر علماء (۱) است که آن را مکروه می‌دانند. به کسی که توسل می‌جوید نیز، اعتراضی نمی‌کنیم؛ زیرا در مسائل اجتهادی، اعتراضی وارد نیست.

۴. «قنوجی» در باب آداب دعا از کتاب «نزل الأبرار» (۲) چنین می‌گوید: از جمله آداب دعا، توسل به پیشگاه خداوند به وسیله پیامبران است و روایتی را که ترمذی درباره عثمان بن حنیف نقل کرده، دلیل بر این مدعاست. پس از نقل حدیث توسل نائینا، چنین می‌گوید:

از جمله آن آداب، توسل جستن به وسیله انسان‌های صالح است و دلیل آن روایتی صحیح است که در آن آمده است: صحابه، برای درخواست باران به عباس عموی پیامبر توسل جستند. مسئله توسل به پیامبران و صالحان، از اموری است که باعث اختلاف شدید میان دانشوران شده است، به گونه‌ای که برخی، بعضی دیگر را تکفیر نموده و اهل بدعت و گمراهی شمرده‌اند، در حالی که این قضیه، آسان‌تر و ساده‌تر از آن است که مطرح شده است. صاحب کتاب

۱- بلکه عکس آن صحیح است: بیشتر علما قائل به جواز و یا استحباب‌اند. در کتاب «الفروع» ابن مفلح حنبلی، ج ۱، ص ۵۹۵ آمده است که: «توسل به فرد صالح و شایسته جایز؛ بلکه گفته شده مستحب است». احمد در «منسک» که آن را برای مروزی نگاشته است، می‌گوید: «وی در دعایش به پیامبر متوسل می‌شود و در کتاب «المستوعب» و دیگر کتب، به آن یقین حاصل کرده است».

۲- نزل الأبرار، ص ۳۷.

ص: ۶۴

«الدین الخالص» و علامه شوکانی در کتاب «الدرّ النضید فی اخلاص کلمة التوحید» بهترین بهره را از آن برده‌اند. نتیجه بحث این است که توسل به پیامبران، به همان صورت که در روایات بدان اکتفا شده، جایز است و موارد دیگر، بر آنها قیاس نمی‌شود و به آنها افزوده نمی‌گردد. ما تردید نداریم کسانی که توسل را خالص برای خدا نمی‌دانند، گناه و خطایی مرتکب نشده‌اند و کسی که توسل جوید، کار ناپسندی انجام نداده است؛ بلکه اجمالاً کار جایزی انجام داده است. همچنین توسل به وسیله اعمال نیک نیز ثابت شد. به هر حال، مسئله توسل، نیازی به این همه هیاهو و نگرانی ندارد؛ در حالی که مفسد ناشی از تعصب و نارواگویی‌هایی که برآمده از پیروی کورکورانه است، قابل شمارش نیست.

سخن صالح فوزان

اشاره

خالی از فایده نیست که نظر خواننده گرامی را به یکی از انواع نوشتارهای نابخردانه که به تجاوز به حقوق مسلمانان منجر شده است، جلب کنم. (متأسفانه) این قبیل نوشتارها بسیارند. رساله «وقفات مع کتاب للدعاء فقط» از این قبیل است. نویسنده این رساله، در نوشتار خود، در مواردی به صاحب کتاب «للدعاء فقط» ناسزا گفته است. نویسنده این کتاب، سخن امام حسن البنا را آورده است که می‌گوید: «اگر دعا با وسیله قرار دادن یکی از آفریدگان الهی، مقرون به توسل به پیشگاه خدا باشد، اختلافی فرعی در کیفیت و چگونگی دعاست و از مسائل اعتقادی نیست»^(۱). این سخن، بی‌تردید سخن درستی است و کسی که آن را انکار کند،

۱- وقفات مع کتاب للدعاء فقط، ص ۲۵.

ص: ۶۵

محسوسات را منکر شده و در ضروریات، سرسختی و لجاجت کرده است.

صاحب این رساله، برخی مقالات را دیده، که نشان از تهدید، گمراهی و عمق‌بخشی به این اختلافات شده است. به همین دلیل، این انسان مفلوک به تدوین چنین مقالاتی پرداخته و برای کسانی که مطابق نظر وی فتوا می‌دهند برجسته شده است. برخی (۱) نیز با گفته‌ای خنده‌دار و گریه‌آور، وی را تأیید کرده و گفته‌اند:

توسل جستن در دعا، به اشخاص صالح و شایسته، به دلیل مقام و منزلت آنان، عملی اختراعی و بدعت و وسیله‌ای از وسایل شرک است. اختلاف در آن نیز، اختلاف در مسائل اعتقادی است، نه در مسائل فرعی؛ زیرا دعای در توسل، از بزرگ‌ترین عبادات است و آوردن مطالبی به جز آنچه در کتاب و سنت آمده است، جایز نیست.

پاسخ

بر کسی پوشیده نیست که احادیث و روایات صحیح و حسن، بر این گفته خط بطلان می‌کشد. اگر چنانچه این شخص، تنها به یکی از این احادیث توجه کرده بود، با قضاوتی منصفانه و دوری از پیروی کورکورانه از دیگران به طور قطع از گفته خود، روگردان می‌شد. به عنوان مثال حدیث توسل فرد نابینا به پیامبر اکرم (ص) و اعزام فردی که از ناحیه عثمان بن حنیف (نزد عثمان بن عفان) صورت گرفت و صحیح‌ه حماد بن سلمه. حتی اگر حاضر نمی‌شد، از چنین تقلیدی دست بردارد، شایسته بود که از پیشوایش احمد بن حنبل

۱- مقصود صالح الفوزان است.

ص: ۶۶

پیروی کند. بنا به نقل ابن تیمیه (۱) نه تنها او؛ بلکه جمعی از علمای سلف، به پیامبر اکرم (ص) توسل جستند. چگونه می‌شود که احمد (بن حنبل) و جمعی از علمای سلف، از شرک و وسائل منتهی به شرک، آگاهی نداشته باشند، ولی این شخص به آنها آگاه باشد. بنابراین، آنچه وی بدان رسیده است، ناسزا به گذشتگان و پیشوایان دین است و با این کار آنها را آماج تهمت‌های ناروا قرار داده است.

آری، دعا از بزرگ‌ترین انواع عبادت است و این جمله سخنی درست است که از آن استفاده باطل شده است؛ اما کسی که توسل می‌جوید، جز خدای عزوجل را نمی‌خواند و با پیروی از فرموده خدای سبحان (وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) (مائده: ۳۵)، در دعایش توسل می‌جوید.

این وسیله به تناسب انواع آن، گوناگون است. برخی جایز و برخی دیگر جایز نیستند. پس در این قضیه، اختلاف وجود دارد، ولی این اختلاف، ضعیف است. محل اختلاف، موضوع علم فقه است. علوم مربوط به اعتقادات یا توحید، درباره خداشناسی و پیامبرشناسی است، بنابراین آوردن بحث توسل، در مسائل اعتقادی معنا ندارد؛ زیرا بین این دو علم، فاصله زیادی وجود دارد. از جمله مواردی که «صالح فوزان» در پاسخ وی بدان استدلال کرده است، آیه شریفه (وَ قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) (غافر: ۶۰) و (فَادْعُوا

ص: ۶۷

اللَّهِ مُخْلِصِينَ (غافر: ۱۴) است. این استدلال، شگفت آور است؛ زیرا خارج از بحث است. بیشتر برای چنین افرادی، پاسخ ساکت کننده‌ای از علامه شوکانی آمد. آیه شریفه نخست، درباره درخواست دعا و خواندن خدای متعال است و آیه دوم، ترغیب بر خواندن حق تعالی همراه با اخلاص است و توسل، قرب به خدا در جهت علاقه به استجابت دعاست و این نزدیکی، همان گونه که مشخص است انواعی دارد و به هیچ وجه با دو آیه شریفه، منافات ندارد؛ بلکه توسل از این جنبه که خدا را می‌خواند و غیر خدا، در آن راه ندارد، با این آیات سازگار است.

آن‌گاه دیدم شخص پاسخ دهنده؛ یعنی «صالح فوزان» در یکی از رساله‌های خود که با نام «تعقیبات علی کتاب السلفیه لیست مذهباً» به چاپ رسیده، درباره توسل می‌گوید: «توسل، مسئله‌ای بسیار مهم است که به اعتقادات خدشه وارد می‌سازد و مردم را به سوی شرک سوق می‌دهد، چگونه می‌توان آن را سهل و آسان گرفت؟».

به صالح فوزان باید گفت که: آرام باش! اگر توسل، فرد را به سوی شرک می‌کشاند، تو را به خدا بگو پیشوایانی نظیر احمد بن حنبل و دیگر علمای سلف و کسانی که پس از آنان آمدند و به پیامبر متوسل شدند، آیا تو آگاهی که آنان به شرک کشانده شدند؟! هرگز چنین چیزی اتفاق نیفتاد و آنان پیشوایان دین هستند. معنای سخن تو این است که لازمه توسل، به یقین، سوق دادن به سوی شرک است؛ در حالی که این سخن، لازم باطلی است که به جز انسان ستیزه‌جو کسی آن را انکار نمی‌کند.

ص: ۶۸

صالح فوزان (۱) که با تعصب و افراطی‌گری، از جدایی کینه‌توزانه دم زده

۱- ادعای بدعت و شرک از دیدگاه وی بسیار آسان است، حتی من در کتاب «منسک» او دیدم، دعای کنار مرقد شریف رسول خدا را از اشتباهات بزرگ می‌داند هر چند دعا کننده، کسی غیر خدا را نخواند؛ زیرا بدعت و وسیله‌ای به سوی شرک است. همچنین در صفحه ۵۲ این کتاب نیز همین عبارات را آورده است. پوشیده نیست که درباره دعا در کنار قبر شریف نبی اکرم ص روایات فراوانی از پیشینیان و نسل‌های بعد نقل شده است. ابن تیمیه، دعا در کنار مرقد شریف حضرت را در کتاب «الرد علی العلامة الأحنایی» صص ۳۷ و ۳۸ از گروهی نقل کرده است؛ به آنجا رجوع شود. خواستم از کتاب «معجم الشیوخ»، حافظ ذهبی، ج ۱، صص ۷۳ و ۷۴، هدیه‌ای را به خواننده گرامی تقدیم کنم که عیناً از نظراتان می‌گذرد: از عبیدالله، از نافع، از فرزند عمر نقل شده که وی از دست کشیدن بر قبر پیامبر ناخرسند بود. گفتم: شاید ناخرسندی‌اش بدین جهت بوده که این کار را نوعی بی‌ادبی می‌دانسته است، از احمد بن حنبل در مورد دست کشیدن و بوسیدن مرقد شریف پیامبر پرسش شد، وی آن را بی‌ادبی ندانست و آن را خالی از اشکال خواند. روایت را فرزندش عبدالله بن احمد، از پدرش نقل کرده است. اگر گفته شود: چرا صحابه این کار را انجام ندادند؟ پاسخ این است: آنان رسول خدا را در دوران زندگی آن بزرگوار، با چشم خود دیده‌اند و دستش را بوسیده‌اند و بر سر قطره‌ای از آب وضوی آن حضرت، به مرز کشته شدن رسیده‌اند و تارهای موی مطهرش را در حجه‌الوداع بین خود تقسیم کردند و اگر آب دهانش را بیرون می‌افکند و در دست فردی از یارانش قرار می‌گرفت آن را بر چهره‌اش می‌مالید؛ ولی ما که چنین موهبتی نصیبمان نشده، از راه‌های دور، نزد قبر شریف او گرد می‌آیم و با تجلیل و احترام، آن را می‌بوسیم. ماجرای ثابت لبنانی را ملاحظه کنید که دست انس بن مالک را می‌بوسد و آن را بر چهره‌می‌نهد و می‌گوید: «این دستی است که به دست مبارک رسول خدا کشیده شده است». محرک این امور در مسلمانان، علاقه، عشق و محبت زاید الوصف آنان نسبت به نبی اکرم است؛ زیرا فرد مسلمان موظف است خدا و رسولش را از خود و فرزندان و همه مردم و از اموال خویش و بهشت و حوریان آن، بیشتر دوست داشته باشد. ملاحظه نکرده‌اید که صحابه از شدت عشق و علاقه به نبی اکرم ص به حضرت عرض کردند: آیا برای شما سجده نکنیم؟ فرمود: خیر، اگر بدان‌ها اجازه داده بود، قطعاً برایش سجده ارج و احترام می‌نمودند نه سجده عبادت، چنان‌که برادران یوسف ۷ بر یوسف سجده کردند. سجده فرد مسلمان بر قبر مطهر پیامبر نیز از باب تعظیم، ارج و احترام، همین‌گونه است و با این کار هیچ‌گاه تکفیر نخواهد شد. تنها نوعی نافرمانی کرده و باید آگاه گردد که از این کار نهی شده است، نماز گزاردن به سمت قبر شریف آن حضرت نیز همین حکم را دارد.

ص: ۶۹

و در مسئله‌ای فرعی، با مذهب خود مخالفت کرده است، در جایی دیگر درباره اعتقاد خالص، اغماض و ارفاقی نکوهش آمیز انجام داده است. در این رساله درباره کسی که بر بقای آتش (دوزخ) نقل اجماع کرده، می‌گوید:

ما از دو جهت بر او اشکال داریم:

۱. اجماعی بر اشتباه دانستن اعتقاد به نابودی آتش (دوزخ) وجود ندارد و کسی این اعتقاد را بدعت ندانسته است. بنابراین، مسئله اختلافی است، هر چند بیشتر علماء قائل به این معنا نیستند.

۲. کسانی که قائل به نابودی آتش (دوزخ) هستند، به دلائلی از قرآن و سنت استناد کرده‌اند. صرف نظر از درستی یا نادرستی استدلال‌شان، تا زمانی که قائلین به آن، بر آن استدلال می‌کنند، این سخن، بدعت نیست؛ زیرا بدعت چیزی است که هیچ دلیلی ندارد، در نهایت می‌توان گفت این سخن، گفته‌ای اشتباه و یا دیدگاهی نادرست است و به آن بدعت گفته نمی‌شود. هدف من این است که بیان کنم این گفته، بدعت نیست و قواعد بدعت، بر آن منطبق نیست و از مسائل اختلافی است. (۱)

بر هر انسان خردمند و هر فرد ناآگاه پوشیده نیست که این سخن، در

۱- تعقیبات علی کتاب السلفیه لیست مذهباً، صالح الفوزان، صص ۳۹ و ۴۰.

ص: ۷۰

نهایت بیهودگی و تعصب است و کسانی که به نابودی آتش (دوزخ) نظر دارند، از بدعت گذاران جهمی معتزلی‌اند و کسانی که به دلیل اجماع پیشوایان، آن را پذیرفتند، از این گفته فاصله گرفته و با آن مخالفت ورزیده‌اند. «طحاوی» در کتاب «العقیده المشهوره» گفته است: «بهشت و دوزخ، برای همیشه آفریده شده‌اند و از میان نمی‌روند و نابود نمی‌گردند» (۱).

در رد این بدعت، در کتاب «الاعتبار ببقاء الجنّة والنار» از تقی‌الدین سبکی و کتاب «رفع الأستار لإبطال ادلة القائلین بفناء النار» از «امیر صنعانی» که هر دو چاپ شده‌اند، به صورت مشروح پاسخ داده شده است. هر دو کتاب به ویژه کتاب نخست، اشکالات را یک به یک پاسخ داده‌اند.

خلاصه، صالح فوزان در مسائل سهل و آسان، به افراط گراییده و در مسائل اعتقادی، به نرمش و مدارا رو آورده است و من دلیل این شیوه را فقط پیروی از هوای نفس و یاری و حمایت دیگران از این گونه افراد می‌دانم. این روش، همان غلوّی است که با هیاهو گرد آن جمع شدند و به همین دلیل، پیشوایان دین را به ناسزا گرفتند. همه کارها، چه قبل و چه بعد، از آن خداست. از پیروی هوای نفس و تیره‌بختی، به خدا پناه می‌بریم. هر کس به حق روی آورد، قلبش از ناخالصی‌ها، تعصبات و هوای نفس، خالی است و از بازیچه قرار دادن دین، در پیشگاه خدا، بیزاری می‌جوید.

۱- العقیده المشهوره، ص ۴۷۶.

ص: ۷۱

سخن ابوبکر جزایری**اشاره**

اگر صاحب رساله «وقفات مع کتاب للدعاء فقط» بر سخن دیگران تکیه کرده است، ابوبکر جزایری با تکیه بر خویشتن، بر این اختلاف دامن زده و مسلمانان بسیاری را تکفیر کرده و گفته است:

درخواست از انسان‌های صالح و شایسته، یاری طلبیدن از آنان و توسل جستن به مقام و منزلت آنان، در دین خدای متعال نه موجب نزدیکی به خدا می‌شود و نه عمل صالحی است که همواره بتوان بدان متوسل گشت؛ بلکه شرک در پرستش خداست و حرام است و انجام دهنده این عمل، از دین خارج می‌گردد و موجب می‌شود تا ابد در دوزخ بماند.^(۱)

پاسخ

آنچه درست به نظر می‌رسد این است که فرد با ایمان، چنین اعتقادی را درباره برادران مؤمن خود ندارد؛ زیرا مؤمنان معتقدند که غیر از خدای عزوجل، کسی مؤثر در وجود نیست. نهایت کاری که انجام می‌دهند این است، به جایگاهی برای پیامبر نزد پروردگار معتقدند و به وی متوسل می‌گردند. آنها از دلایل درستی پیروی می‌کنند و درحقیقت به صحابه، تاسی می‌جویند.

ابوبکر جزایری مرتکب اشتباه شد و بندگان شایسته خدا را تکفیر نمود. این تکفیر گستاخانه ارتباطی به کتاب و سنت و اکثریت (مسلمانان) ندارد و هیچ انسان خردمند و دین‌مداری قایل به این گفته فاسد نیست، مگر

۱- عقیده المؤمن، ص ۱۴۴.

ص: ۷۲

کسانی که بر مسلک خوارج باشند. متأسفانه کتاب وی چندین بار به چاپ رسیده است. خواننده گرامی ملاحظه کند چه تعداد از مسلمانان، فریب یاوه‌گویی‌های این شخص را خوردند! فرد منصف باید میان عمل کردن در چارچوب شرع و رفتار خارج از این چارچوب، تفاوت قائل شود، هرچند این عمل در حد خود، جایز باشد. بنابراین، به کار بردن برخی الفاظ و عبارات توهم‌انگیز از مردم، معنایش این نیست، اصلی که شرع آن را مباح دانسته است، باید ممنوع گردد.

سخن صالح عثیمین

اشاره

اگر ابوبکر جزائری زبان به تکفیر گشوده است، این بار فرد دیگری به نام «محمد صالح عثیمین» پافشاری دارد که مسئله توسل، از مباحث اعتقادی است و بر گفته خود به گونه‌ای استدلال کرده که هیچ مسلمانی چنین سخن نمی‌گوید. او گفته است: درباره توسل باید گفت که این مسئله جزء مباحث اعتقادی است؛ زیرا شخص توسل‌جوینده بر این اعتقاد است که این وسیله، در رسیدن به هدف و برطرف ساختن گرفتاریش، مؤثر است. بنابراین، جزء مسائل اعتقادی است، چون انسان به هر وسیله‌ای که توسل جوید، معتقد است آن وسیله، در عملی شدن خواسته وی مؤثر خواهد بود. این عبارات از «فتاوی ابن عثیمین» (۱) نقل شده است، چنان‌که کتاب «جامع فتاوی مهمه لعموم الأمة» آن را از وی نقل نموده است.

پاسخ

نخست باید اصل مطلب را به اثبات رساند، سپس امور دیگر را بر آن مترتب کرد. (آقای عثیمین)! چه کسی شما را از عمق و ژرفای دلِ توسل جویندگان، آگاه نموده است تا سخن زشتی را که از آن، تکفیر همه توسل‌جویان لازم می‌آید، بر زبان آورید؟! آنچه را وی عنوان کرده است، به‌طور کامل با اعتقادات، منافات دارد. هر مسلمانی اعتقاد یقینی دارد که سود و زیان هرکسی به دست خدای عزوجل است و مؤثر حقیقی در وجود، اوست و وی مسبب الأسباب است و فاعلی جز خدا وجود ندارد و غیر او آفریننده‌ای نیست و فرجام همه امور به او بازمی‌گردد. نهایت چیزی که از توسل جوینده صادر می‌شود، این است که می‌گوید: «خدیا! از تو درخواست می‌کنم و به وسیله پیامبرت (ص) یا به عنوان مثال فلان ولی تو، به پیشگاهت توسل می‌جویم».

توسل جوینده فقط از خدا درخواست نموده و از غیر او درخواستی نکرده است و به آنچه توسل به وسیله آن صورت پذیرفته، تأثیر یا انجام کاری و یا ایجاد چیزی، نسبت داده نشده است؛ بلکه فقط قرب و منزلت در پیشگاه خدا را برای آن ثابت کرده است و این منزلت، در دنیا و آخرت برای او ثابت خواهد بود و در روز قیامت برای شفاعت‌خواهی، همه به سوی آن رهسپار خواهیم شد.

کسی که معتقد است برادران مسلمانش بر این باورند که آنچه را بدان توسل صورت گرفته، دارای تأثیر است، درحقیقت برادران مسلمان خود را به کفر متهم کرده و خویشان را به جای خدا قرار داده است. این شیوخ با

ص: ۷۴

این گونه فتواها، انسان‌های ساده لوح را به باد تمسخر می‌گیرند تا برایشان تبیین کنند که توسل جویندگان، از طیف دیگری‌اند و سخن عثیمین در این زمینه به همه انواع توسل کشیده می‌شود. درست آن است که این سخن هیچ ارتباطی به علم ندارد؛ بلکه یکی از انواع جهل، نابخردی، اظهار دانش و سوءظن نسبت به مسلمانان است.

این قبیل فتواها چه بسیار رخدادها و فتنه‌های ناگواری را به دنبال دارد و چه بسیار افرادی نادان به سبب فریبی که از این گونه فتواها خورده بودند، پدر و مادر و یا همشهریان خویش را به کفر متهم کردند. اگر این فتوادهنده، اندکی حوصله می‌کرد و کمی می‌اندیشید، بی‌اساس بودن سخن خویش را در می‌یافت.

شگفت‌آور است که وی کلامش را مطلق گذاشته و قیدی نزده است، آیا عمل شایسته‌ای که به وسیله آن، توسل جسته‌اند، به خودی خود، مؤثر است؟

محال است بتوان گفت صحابه در مورد پیامبر (ص) و عباس (عمویش) و دیگران که بدان‌ها متوسل شدند، چنین اعتقادی داشتند و محال است تصور شود نسل‌های بعدی از جمله امام احمد بن حنبل که به پیامبر (ص) متوسل می‌شدند، چنین اعتقاد فاسدی داشتند چنان‌که ابن تیمیه در کتاب «التوسل والوسیلة»^(۱) بدان تصریح کرده است.

حنبلی‌ها آن گونه که پیشوایشان «ابن قدامه» در کتاب «المغنی» تصریح

۱- التوسل و الوسیلة، ص ۹۸.

ص: ۷۵

نموده است، توسل را جایز و یا مستحب می‌دانند، آیا از دیدگاه «عثمین» آنان چنین اعتقادی داشته‌اند؟ یکی از آفت‌های ناگوار این است که فرد درباره تهمت به بندگان خدا، شتابزده عمل کند. در نتیجه آنچه را «عثمین» بر زبان آورده است، دلیل بر مدعای وی نیست؛ بلکه ضرر و زیانش همچنان استمرار دارد؛ زیرا آثار این قبیل سخنان به تدریج موجب اختلاف مسلمانان می‌شود.

اگر «عثمین» به برادران مسلمان خویش حُسن ظن داشت، به طور قطع موضع دیگری داشت. البته این قبیل فتوا و شخص صاحب فتوا (محمد بن صالح عثمین) نظایر دیگری نیز دارد.

ص: ۷۷

فصل دوم: زیارت

کلام فقها در استجاب زیارت

اشاره

امام ابوزکریای نووی می‌گوید:

آگاه باش! زیارت مرقد شریف پیامبر اکرم (ص) یکی از مهم‌ترین راه‌های نزدیکی به خدا و موفق‌ترین کارهاست. هرگاه حاجیان و عمره‌گزاران، مناسک خود را در مکه به پایان می‌رسانند، مستحب مؤکد است برای زیارت مرقد نبوی (ص) رهسپار مدینه گردند و زائر در زیارت آن حضرت، قصد تقرب به خدا و سفر به سوی مرقد شریف و نماز گزاردن در آن را داشته باشد. (۱)

وی در جایی دیگر در کتاب «الایضاح» در مناسک حج، گفته است:

هرگاه حاجیان و عمره‌گزاران، از مکه خارج شدند، باید برای زیارت مرقد شریف رسول اکرم (ص) رهسپار مدینه منوره گردند؛ زیرا زیارت آن حضرت یکی از مهم‌ترین راه‌های نزدیکی به خدا و موفق‌ترین اعمال است.

ص: ۷۸

«بزار» و «دارقطنی» به اسناد خود از فرزند عمر روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرموده است: «کسی که قبر مرا زیارت کند، شفاعتم برایش واجب خواهد شد»^(۱)

امام فقیه، ابن حجر هیثمی با توضیحی بر این حدیث در حاشیه «الایضاح» می‌گوید:

این روایت، شامل زیارت رسول خدا (ص) در دوران حیات و پس از رحلت می‌شود و زن و مرد و کسانی که از راه دور و نزدیک آمده‌اند، مشمول آن خواهند بود. به وسیله این روایت، بر فضیلتِ قصد سفر زیارت آن حضرت، می‌توان استناد جست.^(۲)

امام محقق، «کمال بن همام حنفی» در شرح «فتح القدیر» می‌گوید:

«مقصد سوم؛ درباره زیارت مرقد شریف نبی اکرم (ص) است، بزرگان ما گفته‌اند که زیارت قبر مطهر پیامبر (ص) یکی از بافضیلت‌ترین مستحبات است». در کتاب «مناسک الفارس» و «شرح المختار» نیز آمده است: «زیارت قبر رسول خدا (ص) برای آن دسته از کسانی که برایشان امکان داشته باشد، نزدیک به وجوب است».^(۳)

سپس افزوده است:

نخست باید بنده ضعیف خدا، نیت خویش را برای زیارت مرقد مطهر پیامبر (ص) خالص گرداند و هرگاه با حضور یافتن در مسجد رسول خدا (ص) زیارت مرقد آن حضرت برایش تحقق یافت یا در مرحله بعد، لطف و رحمت الهی را خواستار شد، هم زیارت قبر مطهر

۱- الایضاح، ص ۲۱۴.

۲- همان.

۳- شرح فتح القدیر، ج ۳، صص ۱۷۹ و ۱۸۰.

ص: ۷۹

و هم زیارت مسجد را قصد نماید؛ زیرا در این صورت، ارج و احترام رسول اکرم (ص) را بیشتر گرامی داشته است. (۱)

«انور شاه کشمیری» با توضیحی بر این عبارت، می‌گوید:

این مطلب از دیدگاه من مطلبی صحیح است؛ زیرا هزاران هزار مسلمان، در گذشته برای زیارت مرقد مطهر پیامبر اکرم (ص) بار سفر می‌بستند و آن را یکی از بزرگ‌ترین راه‌های تقرب به خدا می‌دانستند و اگر کسی بگوید آنان فقط به قصد زیارت مسجد، رهسپار آن دیار می‌شدند و قصد زیارت روضه مبارکه را نداشتند، سخنی بیهوده است؛ بلکه آنان به طور قطع قصد زیارت مرقد شریف پیامبر (ص) را داشتند. (۲)

گفته انور شاه، سخن خوبی است. چرا این گونه نباشد با اینکه مسلمانان، ثواب صد هزار رکعت نماز را در مکه مکرمه (مسجد الحرام) رها کرده‌اند و با بذل جان و مال، رهسپار مدینه شده‌اند. چرا مسلمانان، دیاری را که رسول خدا (ص) درباره آن فرمود: «به خدا سوگند! تو (سرزمین مکه) بهترین سرزمین خدا و محبوب‌ترین سرزمین الهی در پیشگاه خدا هستی» رها می‌کنند؟ آیا آن گونه که آقایان ادعا می‌کنند، مسلمانان، آن دیار را به سبب زیارت مسجد، ترک می‌کنند؟! هرگز؛ اگر در اثبات این سخن، جنّ و انس را حامی خود قرار دهند، بی‌تردید با آنان مخالفت خواهند کرد و به (آنان) خواهند گفت که مسلمانان تنها به قصد زیارت حبیب خدا، نبی اکرم (ص) سفر کرده‌اند.

در کتاب «ردّ المحتار علی الدرّ المختار» آمده است:

۱- شرح فتح القدير، ج ۳، صص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۲- فیض الباری، ج ۲، ص ۴۳۳.

ص: ۸۰

آنجا که گفته شده «مندوبه»؛ «مستحب است»؛ یعنی به اجماع همه مسلمانان، زیارت مرقد پیامبر (ص) مستحب است. چنان که در «اللباب» نیز این معنا بیان شده است و آنجا که آمده: «بل قیل واجب»؛ «بلکه گفته شده واجب است»؛ یعنی از دیدگاه همه مسلمانان. و این مطلب را در شرح «اللباب» همان گونه که در «الدُّرَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي الزِّيَارَةِ الْمُصْطَفَوِيَّةِ» بیان کردم، آورده است. همچنین «خیر الرملی» نیز در حاشیه «المنح» قول به وجوب را از ابن حجر، نقل کرده و گفته است: «آری، عبارت «اللباب» و «الفتح» و شرح «المختار» درباره زیارت مرقد پیامبر (ص) برای آن دسته از کسانی که امکان رفتن برایشان فراهم باشد، نزدیک به وجوب است». در کتاب «الفتح» روایاتی را که درباره فضیلت زیارت مرقد رسول خدا (ص) وارد شده، بیان داشته و کیفیت و آداب آنها را ذکر کرده است و به تفصیل از آن سخن گفته است. در شرح «المختار» و «اللباب» نیز همین گونه است. درباره جمله «و یبدأ»؛ «آغاز می کند» در شرح «اللباب» می گوید: حسن از ابوحنیفه روایت کرده که هرگاه حج واجب باشد، برای حاجیان زینده تر است که آغاز به حج کنند و پس از انجام حج، به زیارت مرقد پیامبر اکرم (ص) مشرف گردند و اگر نخست، زیارت انجام دهند نیز جایز است. (۱)

علی القاری می گوید:

از جمع حنبلی ها فقط ابن تیمیه افراط می کند؛ زیرا او سفر به قصد زیارت نبی اکرم (ص) را حرام می داند، چنان که دیگر همفکرانش نیز، راه تفریط پیش گرفته اند، آنها می گویند زیارت مرقد شریف

۱- ردّ المختار علی الدُّرَّةِ الْمُخْتَارِ، ج ۲، ص ۲۵۷.

ص: ۸۱

رسول خدا (ص) به یقین، یکی از موارد بارز تقرب و نزدیکی به خدا در دین است و کسی که به انکار آن برخیزد، محکوم به کفر است. شاید مورد دوم به صحت نزدیک‌تر باشد؛ زیرا حرام دانستن موردی که علما بر استحباب آن اتفاق نظر دارند، خود کفر است، چون این مورد از تحریم عمل مباحی که علما در این باب، بر آن اتفاق نظر دارند، به مراتب برتر است. (۱)

قاضی عیاض در کتاب خود «الشفاء»، فصلی به این مطلب اختصاص داده و گفته است: «این فصل، در بیان حکم زیارت مرقد مطهر نبی اکرم (ص) و فضیلت کسانی است که به زیارت آن حضرت مشرف می‌گردند و چگونه سلام می‌دهند و دعا می‌کنند». (۲)

در جایی دیگر (۳) به نقل از «ابن عبدالبر» گفته است: «زیارت مرقد پاک رسول خدا (ص) میان مردم، عملی مباح است و بار سفر بستن به قصد زیارت مرقدش واجب است».

قاضی عیاض نیز، می‌گوید: «مقصود از وجوب در اینجا، وجوب استحبابی، تشویق و تأکید بر زیارت است نه وجوبی که فرض و واجب باشد» (۴)

علامه احمد در دیر، در کتاب «شرح الکبیر» می‌گوید: «زیارت مرقد شریف پیامبر اکرم (ص) مستحب است و یکی از مهم‌ترین راه‌های نزدیکی

۱- شرح الشفا بهامش نسیم الریاض، ج ۲، ص ۵۱۴.

۲- الشفا، ج ۳، ص ۷۴.

۳- همان، ص ۷۵.

۴- همان.

ص: ۸۲

به خداست» (۱)

محقق مذهب حنبلی، «ابو محمد بن قدامه مقدسی» می‌گوید:

بر اساس روایتی که دارقطنی به اسناد خود از فرزند عمر نقل کرده است، زیارت قبر پیامبر اکرم (ص) مستحب است. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «کسی که حج به جا آورد و پس از رحلت قبر مرا زیارت کند، گویی در دوران حیاتم، به زیارت من آمده است». در روایت دیگر آمده است: «کسی که قبر مرا زیارت کند، شفاعتم بر او واجب خواهد شد».

این روایت را به عبارت نخست، سعید، از حفص بن سلیمان، از لیث، از مجاهد، از فرزند عمر روایت کرده است. احمد در روایت عبدالله، از یزید بن قسیط، از ابوهریره روایت کرده است که رسول خدا (ص) فرمود: «هر کس کنار مرقدم بر من سلام دهد، خداوند روح مرا به من بازمی‌گرداند تا سلام وی را پاسخ دهم».

اگر کسی که هیچ‌گاه (یعنی غیر راه شام) حج انجام نداده است، از راه مدینه اقدام به این عمل نکند؛ زیرا بیم دارم برایش حادثه‌ای رخ دهد و سزاوار است از کوتاه‌ترین راه، آهنگ مکه نماید و به امور دیگری خود را مشغول نسازد.

از عتبی روایت شده که گفته است: کنار مرقد شریف رسول خدا (ص) نشسته بودم، عربی بادیه نشین از راه رسید و (خطاب به رسول خدا (ص)) عرضه داشت: درود بر تو ای رسول خدا (ص)! شنیدم که خداوند فرمود:

(وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) (نساء: ۶۴)

ص: ۸۳

و اگر گناهکاران، آن گاه که به خود ستم می کردند، نزد تو می آمدند و از خدا آمرزش می طلبیدند، و پیامبر نیز برای آنان استغفار می کرد، خدا را توبه پذیر و مهربان می یافتند.

و اینک من با استغفار از گناه، نزدت حضور یافته‌ام و تو را در پیشگاه پروردگار خویش شفیع قرار می دهم و سپس این اشعار را سرود:

یا خیر مَنْ دُفِنَتْ فِي الْقَاعِ أَعْظَمُهُ

سپس عرب بادیه‌نشین راه خود در پیش گرفت و رفت و خواب چشمان مرا در ربود. رسول خدا (ص) را در رؤیا دیدم که فرمود: ای عتبی! آن عرب بادیه‌نشین را دریاب و به او مژده بده که خداوند گناهانش را بخشیده است. (۱)

ابوالفرج بن قدامه حنبلی در شرح «الکبیر» با بیان مسئله‌ای می گوید:

هرگاه مسلمانی از اعمال حج فراغت یافت، مستحب است قبر رسول خدا (ص) را زیارت کند. زیارت مرقد شریف آن حضرت، به استناد روایتی که دارقطنی به اسناد خود آن را از فرزند عمر روایت کرده، مستحب است، آنجا که فرموده است: «کسی که حج انجام دهد و سپس قبر مرا زیارت کند، گویی مرا در حال حیات زیارت کرده است».

و در روایت دیگری آمده است: «کسی که قبر مرا زیارت کند، شفاعتم بر او واجب خواهد شد».

این روایت را به عبارت نخست، سعید نقل کرده است و احمد، در

ص: ۸۴

روایت عبدالله، از یزید بن قُسیط، از ابوهریره روایت کرده که رسول خدا (ص) فرموده است: «هر کس کنار قبرم بر من سلام دهد، خداوند روح مرا به من باز می‌گرداند تا سلام وی را پاسخ دهم» (۱).

سپس ماجرای عُتبی را که پیش‌تر نقل شد، بیان کرده است.

شیخ منصور بهوتی در فصلی از کتاب «کشاف القناع» (۲) گفته است:

به استناد روایت دارقطنی، از فرزند عمر، هرگاه مسلمانی از اعمال حج، فراغت یافت، مستحب است، مرقد شریف رسول خدا (ص) را زیارت کند. پیامبر اکرم (ص) در آن روایت فرموده است: کسی که حج انجام دهد و سپس قبر مرا زیارت کند، گویی مرا در حال حیات زیارت کرده است.

در روایت دیگری آمده است: «هر کس که قبر مرا زیارت کند، شفاعتم بر او واجب خواهد شد».

این روایت را به عبارت نخست، سعید روایت کرده است.

«ابن نصر الله» گفته است:

لازمه استحباب زیارت مرقد نبی اکرم (ص) استحباب بستن بار سفر به سوی آن است؛ زیرا زیارت آن حضرت برای حاجیان پس از انجام حج، بدون بستن بار سفر، امکان‌پذیر نیست و این مطلب، خود به منزله تصریح به استحباب بار سفر بستن به قصد زیارت آن بزرگوار است. پس از آن ماجرای عُتبی را - آن‌گونه که پیشتر گذشت - بیان کرده است.

۱- الشرح الکبیر، ج ۳، ص ۴۹۴.

۲- کشاف القناع، ج ۲، صص ۵۱۴ و ۵۱۵.

ص: ۸۵

در کتاب «المقنع» آمده است: «هرگاه حاجی از اعمال حج فراغت یابد،

مستحب است به زیارت مرقد شریف رسول خدا (ص) مشرف گردد». (۱) همچنین آن را در «المبدع» (۲)، شرح «المقنع» از ابن مفلج آورده و ماجرای عتبی را بر آن افزوده است.

ابوالحسن مرداوی در کتاب «الانصاف» گفته است:

آنجا که در «المقنع» می‌گوید: هرگاه (حاجی) از اعمال حج فراغت یافت، مستحب است به زیارت مرقد شریف رسول خدا (ص) تشریف یابد، متقدمین و متأخرین اصحاب به همین شیوه، عمل کرده‌اند. (۳) و در کتاب «زاد المستقنع فی اختصار المقنع» گفته است:

«مستحب است قبر نبی اکرم (ص) زیارت شود» (۴)

آنچه بیان شد حاصل گفته فقهای بزرگ مذاهب چهارگانه در مسئله زیارت (مرقد رسول خدا (ص)) بود. از مطالبی که پیشتر بیان شد به خوبی فهمیده می‌شود که همه آنان بر انجام دادن زیارت، چه به صورت وجوب و چه مستحب، اتفاق نظر داشتند و در بیان تأکید بر وجوب و استحباب زیارت مرقد شریف و جاری بودن عمل مسلمانان بر همین شیوه، بر یکدیگر پیشی می‌گرفتند. کسانی که بدین مسئله عنایت داشته باشند و امور مربوط به فقها را به خود آنان وانهند و به ارزش فقه پی ببرند و به همین مقدار اکتفا نمایند، آنچه تاکنون بیان شد، برای آنان کافی است، ولی کسانی که علاقه‌مندند از

۱- المقنع، ج ۲، ص ۲۵۸.

۲- المبدع، ج ۲، صص ۲۵۸-۲۶۰.

۳- الانصاف، ج ۴، ص ۵۳.

۴- الروض المربع، ص ۱۵۲.

ص: ۸۶

دلایل آنان آگاه گردند، باید گفت که فقها در این زمینه به کتاب و سنت و اجماع استناد جسته‌اند.

۱. دلیل قرآنی

اشاره

خدای متعال فرموده است:

(وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) (نساء: ۶۴)

و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند (و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذارند) به نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر هم برای آنها، استغفار می‌کرد، خدا را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند.

این آیه شریفه، دوران حیات و رحلت رسول خدا (ص) را دربرمی‌گیرد و اگر کسی بخواهد آن را فقط اختصاص به دوران حیات آن بزرگوار بداند، سخن نادرستی گفته است؛ زیرا فعل، در سیاق شرط افاده عموم می‌کند و بالاترین صیغه عموم آن است که در سیاق شرط واقع گردد، چنان‌که در «ارشاد الفحول» (۱) و دیگر کتب آمده است.

علامه محقق آقای عبدالله بن صدیق العُماری گفته است:

آیه شریفه فوق، عام است و شامل دوران حیات و وفات پیامبر (ص) می‌شود و اختصاص دادن آن به دوران حیات، نیاز به دلیل دارد که در اینجا، دلیلی وجود ندارد. اگر گفته شود: عموم از کدام قسمت آیه استفاده می‌شود تا اختصاص دادن آن به دوران حیات، ادعایی باشد که

ص: ۸۷

نیازمند دلیل است؟ در پاسخ خواهیم گفت که واقع شدن فعل، در سیاق شرط، افاده عموم می‌کند. قاعده ثابت در اصول این است که هرگاه فعل، در سیاق شرط واقع شد، معنای عموم از آن استفاده می‌شود؛ زیرا فعل در معنای نکره است. چون نکره‌ای را در بر دارد و نکره واقع در سیاق نفی یا شرط، برای عموم وضع شده است. (۱)

ابن کثیر در تفسیر خود گفته است:

جمعی، از جمله شیخ ابونصر صباغ در کتاب «الشامل» داستان معروف عُتبی را یادآور شده که گفته است: در جوار مرقد رسول خدا (ص) نشسته بودم که عربی بادیه‌نشین از راه رسید (و خطاب به پیامبر) عرضه داشت: درود بر تو ای رسول خدا! شنیده‌ام که خدای متعال می‌فرماید:

(وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا)
(نساء: ۶۴)

و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند (و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذارند) نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر هم برای آنها، استغفار می‌کرد، خدا را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند.

و اینک من با استغفار از گناه به آستان آمده‌ام و تو را در پیشگاه پروردگار خویش شفیع قرار می‌دهم و سپس این اشعار (یا خَيْرُ مَنْ دُفِنْتُ...) را سرود، آن‌گاه عرب بادیه‌نشین راه خود را در پیش گرفت و رفت و چشمان مرا خواب در ربود، رسول خدا (ص) را در رؤیا دیدم

ص: ۸۸

که فرمود: «ای عتبی آن عرب بادیه‌نشین را دریاب و به او مژده بده که خداوند گناهانش را بخشیده است» (۱).

۱- تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۳۰۶. سرگذشت عتبی را امام یحیی بن شرف نووی شافعی در کتاب خود «الأذکار» بیان کرده است؛ اما یکی از افرادی که ناظر بر انتشار این کتاب بوده، با تخطی از حفظ امانت، در جایی که با هزینه دار الهدی در ریاض سال ۱۴۰۹ تحقیق شده، سرگذشت عتبی را حذف کرده است. به این تحریف بسنده نکرده‌اند و در همین کتاب نظیر این مطالب، تحریف گشته، از جمله: امام نووی در «الأذکار» فصلی را درباره زیارت قبر رسول خدا ص و دعا‌های مربوط به آن گشوده و در آن گفته است: «آگاه باش! سزاوار است هر کس که حج انجام می‌دهد، رهسپار زیارت رسول خدا ص گردد. خواه مسیر زیارت، همان راه بازگشت او باشد یا نباشد یعنی زمان رفتن به حج یا برگشتن از حج؛ زیرا زیارت آن حضرت یکی از مهم‌ترین راه‌های تقرب به خدا، سودمندترین کارها و با فضیلت‌ترین خواسته‌هاست.» آنچه در بالا یادآوری شد، عبارت امام نووی بود؛ ولی دست اندرکاران چاپ این کتاب، عبارت نووی را تحریف کرده‌اند که متن تحریف‌شان عیناً در صفحه ۲۹۵ چنین است: «فصل» درباره زیارت مسجد رسول خدا ص آگاه باش! مستحب است هر کس قصد زیارت مسجد رسول خدا ص را دارد باید بر او صلوات فراوان بفرستد. . .» این عناصر بازیگر باید از خدا بترسند، ملاحظه کنید آنان باطل را با باطل یاری می‌دهند، این افراد، با تأیید باطل‌گرایی، بر نووی و بر مذهب شافعی و مسلمانانی که بر استحباب سفر برای زیارت مرقد مطهر رسول خدا ص اتفاق نظر دارند، دروغ بسته‌اند. سخن نبی اکرم ص چه پسندیده است آنجا که فرمود: «اگر شرم و حیا نمی‌کنی هر چه می‌خواهی انجام ده». می‌پنداشتم که تحقیق‌کننده کتاب تحریف شده، شخص شیخ عبدالقادر از ارناؤوط است که برای ترویج میان برخی از این عناصر دست به تحریف کتاب زده است؛ ولی بعدها در کشور دُبی با پسرش «محمود» دیدار کردم و او ماجرای تحریف را از ناحیه پدرش به شدت رد کرد. به او گفتم: اگر چنین است باید مطلبی نگاشته شود که پی‌آمدهای این عمل زشت را بزداید، به‌ویژه اگر این راه گشوده شود، هیچ‌گاه بسته نخواهد شد. پس از آن، به نوشته‌ای با دستخط شخص شیخ عبدالقادر ارناؤوط مبنی بر تبرئه خود از این عمل، مواجه شدم که وی این جنایت را متوجه شخص دیگری کرده بود و تصور نمی‌کنم آن شخص خطاکار به تحریف کتاب «الأذکار» اکتفا کرده باشد و قهراً از این حد و مرز گذشته و به دیگر مواردی دارای تأثیر گسترده‌تر و بیشتر، رو آورده است و با این تحریف و این گستاخی، به تغییر و تبدیل کتب پیشوایان گذشته پرداخته و اموری را که با مشرب وی مخالفت داشته، به تمسخر گرفته است. عین نوشته شیخ عبدالقادر ارناؤوط که از تحریف کتاب «الأذکار» امام نووی تبرئه جسته است: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد و على آله و صحبه اجمعين و بعد: کتابی که پیش رو داریم «الأذکار» امام نووی را چاپخانه الملاح در دمشق، سال ۱۳۹۱ هجری قمری مطابق با ۱۹۲۱ میلادی با تحقیق اینجانب به چاپ رساند. دیگر بار درصدد تحقیق آن برآمدم و این بار، استاد احمد النحاس مدیر مؤسسه دار الهدی در ریاض آن را چاپ نمود. وی این کتاب را به اداره کل امور مصاحف و نظارت بر مطبوعات، به ریاست مرکز «البحوث العلمیة والدعوة والإرشاد» در ریاض ارائه داد و وی آن را به هیئت نظارت بر مطبوعات سپرده بود و یکی از اساتید آن مرکز، این کتاب را مطالعه و در آن تصرف نمود و در فصل مربوط به زیارت مرقد مطهر رسول خدا ص فصل زیارت مسجد رسول خدا ص آورده بود. افزون بر آن، برخی عبارات این فصل را در ص ۲۹۵ تغییر داده و از صفحه ۲۹۷، داستان عتبی را حذف کرده بود. عتبی محمد بن عبدالله بن عمرو بن معاویه بن عمرو بن عتبه بن ابوسفیان، صخر بن حرب بن امیه اموی عتبی شاعر است که سرگذشت عرب بادیه‌نشین را که کنار قبر رسول خدا ص حضور یافت و عرضه داشت: اینک با استغفار از گناهم نزدت آمده‌ام. . . نقل کرده است و عتبی رسول خدا ص را در خواب دید و به او فرمود: آن عرب

بادیه نشین را دریاب و به او مژده بده که خداوند گناهانش را بخشیده است و شرح و توضیحی را که من درباره ماجرای عُتبی ذکر کرده بودم، حذف نموده است که من در آنجا داستان مزبور را نادرست تلقی کرده‌ام؛ ولی با این همه، داستان و حاشیه‌ای را که بر آن زده بودم حذف کرده است. بنابراین، تصرفی که در این کتاب شده، مربوط به اینجانب بنده فقیر نیازمند به خدای تعالی، عبدالقادر ارنأووط نیست و ارتباط به مدیر دار الهدی استاد احمد النحاس نیز ندارد؛ بلکه مربوط به هیئت نظارت بر مطبوعات در ریاض است. و مسئولیت این کار به عهده مدیر دارالهدی و محقق کتاب نیست و تردیدی نیست که تصرف در عبارات مؤلفین جایز نیست؛ زیرا کلمات آنها امانت علمی است و محقق و مقابله‌گر باید عبارات مؤلف را همان‌گونه که هست، رها سازد و آنجا را که از دیدگاهش مخالف با شرع و سنت است بدون آنکه تغییری در عبارت مؤلف ایجاد کند، توضیح دهد.

ص: ۹۰

اسناد داستان عتبی مقرون به صحت نیست؛ ولی هدف از یادآوری آن این بود که دانشمندان، این سرگذشت را در جهت آشنایی بیشتر با بیان استدلال به آیه شریفه که افاده عموم می‌کند، آورده‌اند. روایت مربوط به عرضه شدن اعمال نیز، استدلال به این آیه شریفه را تأیید می‌کند، آنجا که رسول خدا (ص) فرموده است:

حیات و زندگی من برایتان نیک است، وفاتم نیز برایتان نیک خواهد بود؛ زیرا هم خود کارهایی را به انجام می‌رسانید و هم اموری برایتان رخ خواهد داد و اعمالتان بر من عرضه می‌گردد. هرگاه کارهای نیک شما را ببینم خدا را سپاس می‌گویم و هرگاه غیر آن را مشاهده کنم، برایتان طلب آمرزش خواهم کرد.

این حدیث روایتی صحیح است و در مباحث بعدی خواهد آمد.

با عموم آیه شریفه، جایی برای تردید نمی‌ماند؛ ولی ابن‌عبدالهادی سخن شگفتی بر زبان آورده و می‌گوید: «هیچ یک از علمای گذشته و پس از آنان، از این آیه شریفه جز حضور یافتن نزد آن حضرت در دوران حیاتش - که برای آنان استغفار کند - مطلب دیگری نفهمیده‌اند»^(۱)

از ابن‌عبدالهادی در شگفتم و شگفتی‌ام پایان‌پذیر نیست که در مورد علمای گذشته و نسل‌های بعد، گواهی به نفی می‌دهد و نه تنها به نفی گفته پیشینیان اکتفا نکرده؛ بلکه به نسل‌های بعدی نیز تاخته است.

با نگاهی گذرا به کتب تفسیر، مناسک و کتب فقهی که در اختیار ماست، ملاحظه خواهید کرد که به هنگام سخن از زیارت، این آیه شریفه را

۱- صبار المُنکی، ص ۴۲۵.

ص: ۹۱

بیان می‌کردند. اگر ابن‌عبدالهادی کتاب‌های مذهبی‌اش و استدلال فقهای بزرگ حنبلی به آیه شریفه درباره استحباب زیارت مرقد پیامبر (ص) را در اختیار داشت، چنین نمی‌گفت، اما علاقه شدید، انسان را کر و کور می‌کند.

حاجیان در طول قرن‌های بسیار، قبل و یا بعد از انجام دادن مناسک، همواره به زیارت مرقد مطهر رسول خدا (ص) مشرف می‌شوند و در پیشگاه آن برگزیده خدا می‌ایستند و به او درود و سلام می‌فرستند و حضرت، سلام‌شان را پاسخ می‌دهد؛ دعا می‌خوانند و استغفار می‌کنند و همین مطلب برای رد مدعای ابن‌عبدالهادی، کافی است.

از سویی، بر فرد مسلمان واجب است عمل او بر اساس دلیل صحیح باشد و توجه نکند که آیا به آن دلیل، عمل شده یا نشده؟ اگر مسلمان، به سبب اینکه به آن دلیل، عمل شده یا نشده، به آن عمل نکند، نشان دهنده خود رأیی در شرع است و به سبب مانعی خیالی، از عمل کردن به دلیل باز ایستاده است، با اینکه خدای متعال فرموده است:

(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (نساء: ۶۵)

به پروردگارت سوگند! که آنها مؤمن نخواهند بود مگر آنکه در اختلافات خود، تو را به داوری بطلبند و پس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند و به طور کامل تسلیم باشند.

در جایی ثابت نشده که نخست نام کسانی که به دلیل عمل کرده یا نکرده‌اند شمارش گردد و آن‌گاه به دلیل عمل شود.

ص: ۹۲

این مطلب فقط در ذهن کسانی است که بدون دلیل چیزی را نفی می‌کنند. در نتیجه، اختصاص زیارت به یکی از دوران حیات و رحلت تنها باید با دلیل باشد و اینجا در عرف شرع، حجت و دلیلی وجود ندارد.

علامه ابوبکر مراغی درباره دلالت عام این آیه شریفه می‌گوید:

به دلیل روایاتِ وارده در این موضوع، هر فرد مسلمان باید بر این اعتقاد باشد که زیارت مرقد شریف رسول خدا (ص) نوعی نزدیکی به خداست و دلالت آیه شریفه:

(وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا)

و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند (و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذارند) نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر هم برای آنها، استغفار می‌کرد، خدا را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند.

بر همین معنا است؛ زیرا ارج نهادن به رسول اکرم (ص) با رحلت آن بزرگوار از بین نمی‌رود و هیچ‌گاه گفته نمی‌شود که استغفار نبی اکرم (ص) فقط در دوران حیات وی بوده است؛ زیارت او نیز همین گونه است.

بعضی از علمای اهل تحقیق اظهار داشته‌اند که در این آیه شریفه توبه‌پذیر و مهربان یافتن خدا، متوقف بر سه موضوع است:

۱. حضور یافتن مردم نزد قبر شریف رسول خدا (ص)؛

۲. استغفار نمودن مردم؛

۳. استغفار پیامبر در حق آنان.

ص: ۹۳

استغفار رسول خدا (ص) برای همه مؤمنین حاصل شده است؛ زیرا برای همه استغفار کرده است. خدای متعال می‌فرماید: (وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) (محمد: ۱۹)

بر این اساس، اگر حضور مؤمنان نزد قبر مطهر پیامبر و استغفار آنان عملی شود، موضوعات سه گانه‌ای که موجب توبه‌پذیری خداوند و مهربانی او می‌گردد نیز تکمیل خواهد شد. همه مسلمانان بر مستحب بودن زیارت قبور، اتفاق نظر دارند، همان گونه که نَووی آن را نقل کرده و فرقه ظاهریه، آن را واجب می‌دانند. بنابراین - همان گونه که پیش‌تر یادآوری شد - زیارت مرقد پیامبر اکرم (ص) با جنبه‌های خاص و عام آن، کاری پسندیده است. اصل موضوع در کتاب «شفاء السقام فی زیاره خیر الأنام» از تقی‌الدین سُبکی آمده است.

اشکال عثیمین و پاسخ آن

محمد بن صالح عثیمین در استناد به این آیه شریفه، اعتراض کرده و در «فتاوی» (۱) گفته است: کلمه «إِذْ» ظرف زمان گذشته است نه ظرف مستقبل. خداوند نفرموده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذَا ظَلَمُوا» بلکه فرموده است: (إِذْ ظَلَمُوا). بنابراین، این آیه شریفه از رخدادی سخن می‌گوید که در دوران حیات رسول اکرم (ص) اتفاق افتاده است و استغفار پیامبر (برای گناهان) پس از رحلتش، کاری نشدنی است؛ زیرا با رحلت او، اعمالش جز سه عمل، همه پایان می‌پذیرند، چنان که خود ایشان فرموده‌اند: «صدقه

ص: ۹۴

جاریه، علمی که مردم از آن بهره‌مند گردند، یا فرزند شایسته‌ای که پس از او برایش دعا کند. بدین ترتیب، امکان ندارد انسان پس از مرگش برای کسی استغفار نماید؛ حتی برای خویش؛ زیرا زمان عمل تمام شده است.

این سخن، نوعی گستاخی است که از عثمین سرزده است. اینک با بیان مطالب ذیل، بر سخن وی خط بطلان خواهیم کشید. آنجا که (عثمین) کلمه «إِذْ» را منحصر به زمان گذشته دانسته است، اشکال دارد؛ زیرا «إِذْ» همان‌گونه که در زمان گذشته استفاده می‌شود، در آینده نیز به کار می‌رود و معانی دیگری نیز دارد که «ابن هشام» آنها را در «معنی اللیب» (۱) آورده است و «زهری» تصریح کرده است که «إِذْ» برای آینده استفاده می‌شود و در «تهذیب اللغه» (۲) گفته است: «عرب، کلمه «إِذْ» را برای آینده و «إِذَا» را برای ماضی وضع کرده است». خدای متعال فرموده است: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ فَرَعُوا)؛ «و اگر ببینی هنگامی که فریادشان بلند می‌شود». (سبأ: ۵۱)

و آیاتی از این قبیل مانند:

(وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ وَقُفُوا عَلَى النَّارِ)؛ «اگر (حال آنها را) هنگامی که در برابر آتش (دوزخ) ایستاده‌اند، ببینی». (انعام: ۲۷)
 (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ وَقُفُوا عَلَى رَبِّهِمْ)؛ «اگر (آنها را) به هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان ایستاده‌اند، ببینی». (انعام: ۳۰)

۱- معنی اللیب، ج ۱، صص ۸۰-۸۳.

۲- تهذیب اللغه، ج ۱۵، ص ۴۷.

ص: ۹۵

(وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتٍ . . .)؛ «اگر ببینی هنگامی که (این ظالمان) در شدائد مرگ فرورفته‌اند». (انعام: ۹۳)
 (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ . . .)؛ «اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان سربریز
 افکنده‌اند». (سجده: ۱۲)

همچنین گفته است: «استغفار پیامبر (ص) پس از رحلتش نشدنی است؛ زیرا با رحلت وی اعمالش به جز سه عمل، همه پایان پذیرفته‌اند». این سخن نیز اشتباه است و استغفار آن حضرت به چند دلیل شدنی است:

۱. در روایت صحیح السنند، از رسول خدا (ص) رسیده که فرمودند: «پیامبران در قبرهایشان زنده‌اند و نماز می‌گذارند». (۱) همچنین در جای دیگری فرمودند: «بر موسی ۷ گذشتم، وی در قبرش ایستاده بود و نماز می‌گزارد» (۲)

ابن قیم در اشعار نونیه خود آن‌گاه که سخن از زنده بودن پیامبران پس از رحلتشان به میان می‌آورد، می‌گوید:
 وَالرَّسُلُ أَكْمَلُ حَالِهِ مِنْهُ (الشهید) بلا

۱- حیاة الانبیاء، بیهقی، ص ۱۵؛ مسند ابی یعلی، ج ۶، ص ۱۴۷؛ اخبار اصبهان، ابونعیم، ج ۲، ص ۴۴؛ کامل ابن عدی، ج ۲، ص ۷۳۹؛ الهیثمی در مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۲۱۱ می‌گوید: رجال ابی یعلی، همه ثقه‌اند. حدیث مذکور از طرق دیگری نیز روایت شده است.

۲- صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۴۵؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲۰؛ شرح السنه بغوی، ج ۱۳، ص ۳۵۱ و دیگران.

ص: ۹۶

ولأجل هذا لم يحلَّ لغيره
منهنَّ واحدةٌ مدی الأزمان
أفلیس فی هذا دلیلٌ أنه
حی لمن کانت له أذنان(۱)

بی‌شک حال پیامبران به دلالت قرآن از حال شهیدان کامل‌تر است. پس در زندگی و حیات نیز به حکم عقل و برهان بر شهدا سرآمدند. و به سبب این که زناش پس از مرگ او در عقد نکاحش باقی‌اند. و به همین دلیل در طول زمان ازدواج باهیچ یک از آنان جایز نیست.

آیا این امور پیش گفته دلیل بر زنده بودن آن حضرت نمی‌باشد نزد کسانی که از عقل و درایت برخوردارند؟

۲. در روایت آمده است که در شب معراج، پیامبران به امامت نبی اکرم (ص) نماز جماعت خواندند و این خیر متواتر است، با اینکه همه پیامبران رحلت کرده‌اند و حضرت موسی در اوقات نماز نزد وی آمد و پیامبران دیگری را در آسمان‌ها مشاهده کرد. کسی که چنین حالتی دارد، چگونه استغفار برایش ممکن نیست؟! نماز، همان دعا و استغفار و تضرع و زاری است.

۳. نقل شده که نبی اکرم (ص) فرمودند:

دوران حیاتم برای شما نیک است، چون سخن می‌گویید و با شما سخن گفته می‌شود و وفاتم نیز برایتان نیک خواهد بود، زیرا اعمال و کردار شما بر من عرضه خواهد گشت. و هر کجا کار نیکی مشاهده کنم، خدا را بر آن سپاس می‌گویم و هر کجا کار ناپسندی بینم برایتان استغفار می‌کنم.

این حدیث، روایتی صحیح است و «حافظ العراقی» در کتاب «طرح

۱- نونیه با شرح ابن عیسی، ج ۲، ص ۱۶۰.

ص: ۹۷

التثريب» می گوید: «اسناد این روایت قابل قبول و مناسب است». (۱) و هیشمی در «مجمع الزوائد» گفته است: «بزار، این روایت را نقل کرده است و رجال سند آن، رجال روایت صحیح‌اند». (۲) سیوطی در «الخصائص» (۳) آن را روایتی صحیح می‌داند. سخن حافظ العراقی و هیشمی فقط نسبت به اسناد بزار است و گرنه آن گونه که حافظ، سیوطی و دیگران گفته‌اند این روایت، حدیثی صحیح است که به تفصیل مطالبی درباره آن بیان خواهد شد.

۴. استغفار پیامبر اکرم (ص) برای همه مؤمنان را دربرمی‌گیرد، چه آنان که دوران حیات حضرت را درک کرده‌اند و چه کسانی که حضور ایشان را درک نکرده‌اند.

خدای متعال فرموده است: (وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

(محمد: ۱۹)

، دستور به این کار، خود نعمتی از جانب خدای متعال و یکی از ویژگی‌های سید و سرورمان رسول اکرم (ص) است. بنابراین، از مطالب گذشته استفاده می‌شود که موارد سه‌گانه‌ای که در آیه شریفه (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا . . .) آمده است، عبارتند از:

۱. آمدن مردم به سوی او؛

۲. استغفار نمودن مردم؛

۳. استغفار پیامبر برای مؤمنین، در دوران حیات و پس از رحلت آن حضرت.

۱- طرح التثريب، العراقی، ج ۳، ص ۲۹۷.

۲- مجمع الزوائد، هیشمی، ج ۹، ص ۲۴.

۳- الخصائص، ج ۲، ص ۲۸۱.

ص: ۹۸

اشکال نشود که این آیه شریفه درباره افراد معینی است؛ زیرا همان گونه که معروف است «عام بودن لفظ معتبر است، نه خصوص سبب». به همین دلیل، مفسران و غیر مفسران، از آیه شریفه استفاده عموم کرده‌اند و برای کسانی که به سوی مرقد شریف رسول خدا (ص) آمده‌اند، تلاوت آیه شریفه (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) را مستحب می‌دانند و همراه با آن در پیشگاه خداوند استغفار نمایند.

تفسیرهایی که در اختیار ماست و مناسبی که علمای مذاهب تألیف کرده‌اند نیز نشان از همین معنا دارد. همه آنها صحت ادعای استدلال به آیه شریفه را تأیید می‌کنند.

چرا راه دور برویم، علامه «ابومحمد ابن قدامه حنبلی» صاحب «المغنی» که ابن تیمیه درباره‌اش می‌گوید: «پس از اوزاعی، فقیهی جامع‌تر از ابن قدامه نیامده است»، این آیه شریفه را در «المغنی» (۱) در خصوص چگونگی زیارت پیامبر اکرم (ص) آورده است و نظیر این مطلب، بیشتر بیان شد.

او درباره چگونگی زیارت می‌گوید:

سپس نزد قبر مطهر (پیامبر) می‌آیی، پشت را بر می‌گردانی و مقابل وسط قبر او می‌ایستی و می‌گویی:

«السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ. السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ وَخَيْرَتَهُ مِنْ خَلْقِهِ. . .» تا آنکه پس از دعا و صلوات بر پیامبر، می‌گویی: «

اللَّهُمَّ إِنَّكَ قُلْتَ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ:

ص: ۹۹

(وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا)
 وَقَدْ آتَيْتَكَ مُسْتَعْفِرًا مِنْ ذُنُوبِي مُسْتَشْفَعًا بِكَ إِلَيَّ رَبِّي، فَأَسْأَلُكَ يَا رَبُّ أَنْ تُوَجِّبَ لِي الْمَغْفِرَةَ كَمَا أَوْجَبْتَهَا لِمَنْ آتَاهُ فِي حَيَاتِهِ. اللَّهُمَّ
 اجْعَلْهُ أَوَّلَ الشَّافِعِينَ، وَ أَنْجِحِ السَّائِلِينَ، وَ أَكْرَمِ الْآخِرِينَ وَالْأَوَّلِينَ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. . سپس در حق پدر و مادر و همه
 برادران مسلمانان دعا می‌کنی.

در پاسخ به عثیمین که گفته است: «زیرا رسول خدا رحلت کرده و زمان انجام اعمالش جز سه مورد، پایان پذیرفته است»، باید
 گفت: رسول اکرم (ص) دارای کمالات و خصوصیات است که هیچ‌کس آنها را ندارد. این موضوع را ابن تیمیه در کتاب خود
 «الصارم المسلول علی شاتم الرسول» که بهترین کتاب اوست، ذکر کرده است. رسول خدا (ص) تا قیامت در اوج بلندای شخصیت
 قرار دارد و این ویژگی، در دین، مشخص و بدیهی است و در کتاب‌هایی چون «الخصائص»، «دلایل النبوة» و «الشفاء» و شرح‌های
 آنها آمده است.

پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «کسی که مردم را به مسیر هدایتی فرا بخواند، پاداش وی نظیر پاداش پیروان آن است و این کار اندکی
 از پاداش مردم نمی‌کاهد».

این روایت را مسلم و دیگران نقل کرده‌اند. از این رو، تمام اعمالی که از محمد (ص) سر می‌زند، به دعوت کردن آن حضرت
 برمی‌گردد و ثواب آنها نیز به وی می‌رسد و به طور قطع از آنها بهره می‌برد؛ بدون آنکه از پاداش امت چیزی بکاهد.

ص: ۱۰۰

ابن تیمیه در کتاب «الفتاوی» درباره همین شیوه صحیح گفته است:

در روایت صحیح السنند از رسول خدا (ص) رسیده است که فرمودند: «کسی که مردم را به مسیر هدایتی رهنمون گردد، پاداش وی نظیر پاداش پیروان آن طریق است و این کار اندکی از پاداش مردم نمی‌کاهد».

محمد (ص)، امتش را برای انجام اعمال نیک فرا می‌خواند. بنابراین، هر چه را امت برای او انجام می‌دهد، وی نیز در آن کارها پاداشی همانند پاداش آنان دارد، بدون آنکه از پاداش آنها بکاهد. (۱)

در نتیجه، ابن عثیمین در گفته خود سخت به لغزش افتاده است. از سخن گفتن درباره کتاب الهی بدون علم، آگاهی، همراه تعرّض به مقام سرورمان نبی اکرم (ص) به خدای بزرگ پناه می‌بریم.

۲. دلایل روایی

اشاره

این دلایل به دو بخش تقسیم می‌شوند:

الف) روایاتی که دلیل بر مطلق دستور به زیارت اهل قبور است که دارای عباراتی متعدد و در حد تواترند. چنان‌که در کتاب «نظم المتناثر» (۲) و «إتحاف ذوی الفضائل المشتهره» (۳) آمده است. یکی از معروف‌ترین روایات رسول خدا (ص) با این عبارت آمده است که در آن فرمودند: «بیشتر شما را از زیارت اهل قبور نهی کرده بودم (ولی اکنون) به زیارت آنها بروید؛ زیرا

۱- الفتاوی، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲- نظم المتناثر، صص ۸۰ و ۸۱.

۳- إتحاف ذوی الفضائل المشتهره، ص ۹۷.

ص: ۱۰۱

(این کار) یادآور آخرت است» .

روایت دیگر با این عبارت نقل شده است که فرمودند: «کسی که قصد دارد به زیارت اهل قبور برود، باید زیارت انجام دهد، اما سخن بیهوده بر زبان نیاورد»^(۱)

در این روایت، فعل در سیاق شرط است و افاده عموم می‌کند (یعنی همه قبور) و مخصصی ندارد. مرقد پیامبر (ص) شریف‌ترین مرقد و سزاوارترین قبور به زیارت است.

در اینجا اشکالی مطرح است و آن اینکه: همه، بر جواز سفر برای آموختن دانش، صله ارحام، دید و بازدید برادران دینی و بازرگانی، اتفاق نظر دارند پس چه کسی احادیث مربوط به زیارت اهل قبور را تخصیص زده و جواز زیارت آنها را به سفر نکردن، مشروط کرده است؟

بی‌تردید، کسی که دست به این کار زده است و احادیثی مطلق درباره زیارت اهل قبور را، مقید به قید خاصی کرده، در حقیقت سخن رسول خدا (ص) را به کناری نهاده و آن را مردود دانسته است.

نکته

از مفهوم کلمه «زیارت» انتقال از مکانی به مکانی دیگر استفاده می‌شود و شارع مقدس، مردم را از مکانی به مکانی دیگر به جهت زیارت، تشویق و ترغیب نموده است.

۱- سنن نسایی، ج ۴، ص ۷۳.

ص: ۱۰۲

اگر گفته شود که ابن تیمیه در کتاب «الردّ علی العلامة الأحنایی» (۱) گفته است: «آنجا که رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «
 فزوروا القبور» لازمه فرمان به مطلق زیارت مستحب و مباح، سفر نمودن به قصد زیارت، نیست، چه مستحب باشد چه مباح، پاسخ
 این است که حدیث مزبور عام است و چیزی آن را تخصیص نمی‌زند و در جای خود ثابت شده است که هرگاه فرمانی ثابت شد،
 لوازم آن نیز ثابت می‌گردد. از این رو، هرگاه زیارت به انتقال سفری تعلق گیرد، روایتی که از این سفر جلوگیری نماید، وجود
 ندارد. از سویی، به هنگام اختلاف (روایات)، مرجع (حل اختلاف)، شرع مقدس است. خدای متعال فرموده است:
 (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (نساء: ۵۹)
 و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنان داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید،
 این (کار) برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

شارع مقدس، سفر را زیارت نامیده است و این نصی است که قابل توجیه نیست. مسلم، در صحیح این گونه روایت کرده است:
 مردی برای دیدار و زیارت برادر خویش رهسپار روستایی شد، خداوند فرشته‌ای را به مسیر او فرستاد، وقتی فرشته نزد او آمد، از
 وی پرسید: «قصد کجا داری؟» گفت: «می‌خواهم به دیدار برادرم در آن روستا بروم». فرشته به او گفت: «آیا احسان و نعمتی نزد او
 داری که قصد داری آن را فزونی بخشی؟» گفت: «خیر، فقط او را به خاطر

ص: ۱۰۳

خدای عزوجل دوست دارم». فرشته به او گفت: «خداوند مرا نزد تو فرستاده است که (به تو بگویم) همان گونه که تو خدا را دوست داری، خدا نیز تو را دوست دارد»^(۱).

بنابراین، شارع مقدس، سفر را که انتقال از روستایی به روستای دیگر است، زیارت نامیده است. بر این اساس، در کلمه «زیارت» احتمال سفر وجود دارد و لفظ «زیارت» را منحصر به یک نوع آن دانستن: یعنی زیارت بدون سفر، نوعی خود رأیی در معنای روایت و مخالفت با شرع است.

حکایت

حافظ ابوزرعه عراقی در کتاب «طرح التثريب» گفته است:

پدرم (حافظ بزرگ ولی الله عراقی) نقل می‌کرد و می‌گفت: در سفر به شهر «الخلیل» با شیخ زین الدین عبدالرحیم بن رجب حنبلی، همسفر بودم. وقتی شیخ زین الدین به شهر نزدیک شد، گفت: من نیت نماز در مسجد الخلیل کردم. وی این عمل را بدین جهت انجام داد که از سفر به قصد زیارت ابراهیم خلیل، بنا به شیوه ابن تیمیه رئیس حنبلی‌ها پرهیز کند. پدرم می‌گوید: من نیت زیارت قبر حضرت ابراهیم خلیل ۷ را نمودم و سپس به شیخ زین الدین گفتم: تو با پیامبر مخالفت کردی؛ زیرا حضرت فرمودند: جز سه مسجد، برای مساجد دیگر بار سفر نبندید و تو اکنون به مسجد چهارمی بار سفر بسته‌ای؛ ولی من از رسول خدا (ص) پیروی کردم، زیرا حضرت می‌فرمایند: به زیارت اهل قبور بروید. آیا منظور پیامبر این بود که به

۱- صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۸۸.

ص: ۱۰۴

زیارت همه قبور بروید، فقط به زیارت قبور پیامبران نروید؟ او می‌گوید: شیخ زین الدین، بُهت زده شد. (۱)

ابوالفضل عراقی بزرگ، حافظِ روایت، فقیه و اصولی است و ابن رجب را به سکوت واداشت.

ب) روایاتی، به خصوص، بر زیارت مرقد مطهر رسول خدا (ص) دلالت دارد. از جمله، روایتی حسن وجود دارد و برخی از بزرگان، نظیر ابن سَکَن و سُبَکی و سیوطی نیز آن را حدیثی صحیح و یا حسن دانسته‌اند. عبارت ذهبی نیز نزدیک به همین معنا (حسن) را می‌رساند. روایتی که از طریق موسی بن هلال عبدی، از عبدالله بن عمر عُمَری و عبیدالله بن عُمَر عُمَری، از مانع، از فرزند عمر نقل شده است، یکی از بهترین روایات در این زمینه است که رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «کسی که قبر مرا زیارت نماید، شفاعتم برایش واجب خواهد شد».

بهتر است نخست روایت هلال عبدی، از عبدالله و عبیدالله بن عمر اثبات شود. هرچند در روایت عبدالله، جای سخن است؛ ولی روایت حَسَن نقل می‌کند. و ابن معین درباره نافع می‌گوید: «شخصیتی شایسته و مورد اعتماد است».

از مواردی که باید توجه خواننده گرامی به آن جلب شود این است که ابن عبدالهادی که، درباره عبدالله بن عُمَر عُمَری، در موارد بسیاری خدشه کرده است، این حدیث عُمَری را در کتاب «التحقیق» (۲) روایتی حَسَن می‌داند. در این زمینه گفته یحیی بن معین، استاد جرح و تعدیل و دیگر

۱- طرح التشریح، ج ۶، ص ۴۳.

۲- التحقیق، ج ۱، ص ۱۲۲.

ص: ۱۰۵

بزرگانی که حدیث عُمری را پذیرفته‌اند، حجت است.

بزرگان و حفاظ حدیث، از موسی بن هلال عبدی که از اساتید و مشایخ حدیث احمد (حنبل) است، نقل روایت کرده‌اند و ذهبی در «المیزان» درباره او گفته است: «احادیثی مقبول، روایت می‌کند» (۱) ابن عدی درباره او می‌گوید: «بر این امیدم که هیچ‌گونه ایرادی بر او وارد نخواهد بود».

از جمله روایات مربوط به زیارت مرقد رسول خدا (ص)، روایاتی است که به شیوه ابوداود سیستانی در سنن وی قابل استناد است که در جای خود آن را ملاحظه خواهید کرد.

خلاصه، احادیث مربوط به زیارت مرقد مطهر رسول اکرم (ص) شایستگی اقامه هر نوع ادعای استوار را دارد و بسی گستاخی است که کسی آنها را جعلی بداند؛ چنان که برخی مدعی آن شده‌اند.

۳. اجماع

برخی نظیر قاضی عیاض بر جواز زیارت رسول خدا (ص) نقل اجماع کرده‌اند. وی در کتاب «الشفای بتعریف حقوق المصطفی» می‌گوید:

زیارت مرقد پاک پیامبر اکرم (ص) یکی از سنت‌های مسلمانان و مورد اتفاق همگان است و فضیلتی است که (مسلمانان) به انجام دادن آن ترغیب و تشویق گشته‌اند. (۲)

شوکانی در کتاب «نیل الأوطار» می‌گوید:

کسانی که زیارت قبر شریف رسول خدا (ص) را جایز می‌دانند، استدلال

۱- میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۲۶.

۲- الشفا بتعریف حقوق المصطفی، ج ۲، ص ۷۴.

ص: ۱۰۶

کرده‌اند که همواره راه و رسم مسلمانانی که طی روزگاران، از راه‌های دور و مذاهب گوناگون قصد حج می‌کرده‌اند، بر این بوده است که تشریف به مدینه منوره را به قصد زیارت مرقد پیامبر اکرم (ص) داشته‌اند و این عمل را یکی از برجسته‌ترین اعمال می‌دانستند که این خود، نشان دهنده اجماع است. (۱)

علامه محقق «ابوالحسنات محمد عبدالحی بن عبدالحلیم الکنوی» (۲) در کتاب «إبراز الغیّ الواقع فی شفاء العیّ» گفته است: هیچ یک از پیشوایان و علمای امت اسلامی تا دوران ابن تیمیه، زیارت مرقد شریف رسول خدا (ص) را عملی غیر شرعی ندانستند؛ بلکه اتفاق دارند که زیارت مرقد آن حضرت، یکی از برترین عبادات و والاترین طاعات است؛ تنها در استحباب و وجوب آن اختلاف دارند و بسیاری از آنان، زیارت مرقد شریف را مستحب می‌دانند و برخی از پیروان مذهب مالکی و ظاهری، آن را واجب می‌دانند. بیشتر پیروان مذهب حنفی، آن را نزدیک به وجوب می‌دانند و عملی که نزد آنان نزدیک به وجوب باشد، در حکم واجب است. ابن تیمیه نخستین کسی است که برخلاف اجماع سخن گفته و نظریه‌ای بیان کرده که هیچ عالمی پیش از او چنین مطلبی نگفته است.

مخالفان در اینجا به حيله و نیرنگ متوسل شده‌اند؛ اما مطلبی که بتواند از آنها عقده‌گشایی کند، در اختیار نداشته‌اند. از جمله حيله‌ورزی آنان این است که به این اجماع اعتراف کرده‌اند؛ ولی سخن را از جایگاه اصلی آن منحرف کرده، و گفته‌اند که مقصودشان زیارت مرقد شریف

۱- نیل الاوطار، ج ۴، ص ۱۱۰.

۲- سخن لکنوی، کافی، شافی و مرهم بیماری‌های انحرافی است. وی در محافل علمی به ژرف‌اندیشی و انصاف معروف است.

ص: ۱۰۷

رسول خدا (ص) بدون قصد سفر است و اگر مقرون به قصد سفر باشد، مقصود از آن، زیارت مسجدالنبی خواهد بود. این حيله گری، نوعی بیهوده‌بافی است؛ زیرا روایات پیشین، از فقهای بزرگ و عمل امت اسلامی، بر این سخن، خط بطلان می‌کشد. چه کسی حاضر است دشواری سفر (از مکه به مدینه) و قرار گرفتن در معرض خطر را تحمل کند تا در ازای هر رکعت نماز، به ثواب هزار رکعت نماز (در مسجد النبى) برسد با اینکه همان فرد می‌تواند در مکه مکرمه (برای یک رکعت نماز) ثواب یکصد هزار رکعت نماز را به دست آورد؟!

بی‌تردید مسلمانان با بستن بار سفر و با به جان خریدن خطرها، فقط به قصد زیارت آن بارگاه مقدس که حیب پروردگار جهانیان و سالار رسولان و سرور همه فرزندان حضرت آدم، در آن آرمیده است، آهنگ مدینه می‌کنند. خداوند او را بابرکت قرار داده و بر فضیلت و شرافت وی نزد خودش افزوده است.

کسی گمان نکند که ما فضیلت مسجدالنبی را انکار می‌کنیم، هرگز؛ بلکه (جان سخن این جاست) با وجود فضیلت مسجد نبوی که کمتر از فضیلت مسجدالحرام است و در روایت نیز آمده است، اگر قصد سفر فقط برای به دست آوردن ثواب بود، مسجدالحرام به مراتب سزاوارتر از مسجدالنبی است. ملاحظه کنید! آیا شما برای زیارت مسجدالاقصی، همان قصد زیارت مسجد نبوی را دارید؟ بهترین دلیل و قوی‌ترین برهان این است که زیارت سرور و سالارمان رسول اکرم (ص)، انگیزه تصمیم سفر به آن دیار می‌گردد و خواننده گرامی

ص: ۱۰۸

باید آگاهی یابد که پیش از ابن تیمیه، هیچ یک از فقهای مسلمان نگفته‌اند که فقط برای زیارت مسجد رسول خدا (ص) می‌توان بار سفر بست.

در نتیجه، اجماع قولی و عملی بر صحیح بودن بستن بار سفر به قصد زیارت مرقد شریف پیامبر اکرم (ص) چونان کوه استوار، محکم و پایرجاست.

البته مطالبی از امام مالک در این زمینه وجود دارد که در این اجماع، خدشه‌ای نمی‌کند و پیروانش بدان‌ها پاسخ داده‌اند و در جای خود، مشخص است. نظیر این مطالب، از ابومحمد جوینی در مسئله نذر، نقل شده است که ارتباطی به زیارت مرقد شریف رسول خدا (ص) ندارد، چنان‌که تقی‌الدین سُبکی در کتاب «شفاء السقام» (۱) آنها را بررسی کرده است.

مفهوم حدیث «لَا تُشَدُّ الرِّجَالُ...»، دلیل بر استحباب زیارت

اشاره

بر کسی مخفی نیست که تنها ابن تیمیه در قرن هفتم، سفر کردن برای زیارت پیامبر اکرم (ص) را ممنوع دانسته است و شاگردش ابن عبدالهادی فتاوی بسیاری از استادش ابن تیمیه نقل کرده است که بستن بار سفر به قصد زیارت مرقد پیامبر را به صراحت، حرام می‌داند.

فتوای ابن تیمیه، مناظره‌ها و تألیفات و فتنه‌ها و آشوب‌هایی را به دنبال داشته است و بیشتر دانشمندان، گفته‌وی را مردود دانسته و پاسخ داده‌اند. (۲)

۱- شفاء السقام، صص ۱۲۱-۱۲۳.

۲- سعی کرده‌اند دانشمندانی را که به ابن تیمیه پاسخ گفته‌اند، شخصیت‌هایی بی‌اعتبار جلوه دهند که سخنی بیهوده و خارج از بحث است و با انجام دادن این قبیل کارها قصد دارند همچنان دست به ارتکاب اعمال فسادانگیزی بزنند که واقعیت، آنها را مردود می‌داند. بدین ترتیب، باید امثال این وسوسه‌ها را به شدت رد کرد.

ص: ۱۰۹

حافظ ابن حجر، در کتاب «الفتح الباری» پس از اشاره به این فتنه، می‌گوید: «در نتیجه، آنان، ابن تیمیه را ملزم به تحریم سفر کردن برای زیارت قبر سرور جهانیان، رسول خدا (ص) نمودند». سپس می‌افزاید: «یکی از زشت‌ترین (۱) مسائلی

۱- شیخ عبدالعزیز بن باز با حاشیه بر عبارت حافظ ابن حجر، گفته است: این لازم، اشکالی ندارد و ابن تیمیه بدان ملزم گشته است و از دیدگاه کسانی که به موارد ورود و خروج سنت آگاهی دارند، در آن مسئله، جنبه قبیح و زشتی وجود ندارد. همه روایاتی که در فضیلت قبر پیامبر ص وارد شده، ضعیف؛ بلکه ساختگی‌اند. چنان‌که ابوالعباس در «منسک» خود و دیگر کتب به بررسی آن پرداخته است. به فرض که این روایات، صحیح باشند، حجت بر جواز قصد سفر برای زیارت قبر رسول خدا ص بدون قصد مسجد النبی نخواهد بود؛ بلکه این‌گونه احادیث، روایاتی عام و مطلق‌اند و روایات نهی از قصد سفر به غیر از مساجد سه‌گانه، احادیث زیارت را تخصیص می‌زند و مقید می‌سازد. پاسخ وی این است که اگر در سخن ابن تیمیه، مورد قبیح و زشتی موجود است که به سبب آن، بر دانشمندانی که بدو اعتراض کرده‌اند، تاخته است زشت‌تر از سخن شما یعنی بن باز است که گفته‌ای: به فرض که این روایات صحیح باشند... لازمه سخن تو این است که سفر برای دانش آموختن و صلّه رحم و دیدار با برادران دینی و تجارت و بازرگانی، حرام خواهد بود؛ زیرا روایاتی که در این خصوص وارد شده‌اند، همه عام و مطلق‌اند و بر اساس گفته‌ات، روایات نهی از قصد سفر، آن احادیث را تخصیص می‌زند و مقید می‌سازد، در صورتی که هیچ‌یک از مسلمانان چنین سخنی نگفته است و با عقل نیز سازگار نیست و سزاوار است که نویسنده پایبند به همان مذهب حنبلی خود باشد و از سایر مذاهب پیشوایان، دست بردارد - برخی مطالب آن پیشتر بیان شد - و بر خواننده خردورز پوشیده نیست که این حدیث، درباره قصد سفر افاده عموم نمی‌کند و صحابه‌ای مانند عمر بن خطاب و سعد بن ابی‌وقاص و ابوهریره نیز همین معنا را از حدیث فهمیده‌اند. به نظر می‌رسد ابن تیمیه، مطلق زیارت را ممنوع می‌داند، چنان‌که از سخن وی، در کتاب «الردّ علی الأحنایی» ص ۱۰۲ استفاده می‌شود. او می‌گوید: «کسی که به سوی رسول خدا ص سفر می‌کند، در حقیقت به سوی مسجد نبوی مسافرت می‌کند و اگر این عمل، زیارت قبر وی نامیده شود، اسمی بدون مسماست. مسافر فقط به مسجد او آمده است». ابن عبدالهادی از شاگردان ابن تیمیه نیز با تقلید از استاد خود می‌گوید: «به این دلیل اسم بدون مسماست که زیارت قبر پیامبر برای کسی امکان ندارد؛ آن‌گونه که زیارت معروف کنار قبر غیر او، امکان‌پذیر است». پاسخ وی این است که بن‌باز و ابن عبدالهادی، مشاهده قبر حضرت را در زیارت، ملاک دانسته‌اند در صورتی که هیچ‌یک از علمای مسلمان، چنین سخنی بر زبان نیاورده‌اند، با اینکه عبارت قبر شریف پیامبر همراه با زیارت و سلام و دعا و درخواست باران، فراوان در روایات ذکر شده است.

ص: ۱۱۰

که از ابن تیمیه نقل شده، همین موضوع است»^(۱) حافظ ابوزرعه عراقی، در برخی از پاسخ‌هایش به نام «الأجوبة المرضیة عن الأسئلة المکیة» که در صدد اشکال بر آن دسته از مسائلی است که فقط ابن تیمیه آنها را بیان کرده است، می‌گوید:

مسئله‌ای که ابن تیمیه درباره طلاق و زیارت مطرح کرده است، بسیار قبیح و زشت است و شیخ تقی الدین سُبکی در این دو مسئله به او پاسخ داده است و در این زمینه تألیفی جداگانه دارد و در آن به گونه‌ای نیک سخن گفته است...^(۲)

همچنین در کتاب «طرح التشریب» آورده است:

در اینجا شیخ تقی الدین ابن تیمیه، سخن زشت و شگفت‌آوری دارد که متضمن ممنوعیت سفر به قصد زیارت نبی اکرم (ص) است و آن را نه تنها از موارد تقرب به خدا نمی‌داند؛ بلکه ضد آن می‌داند. شیخ تقی الدین سُبکی در «شفاء السقام» به وی پاسخ داده و بر دل مؤمنان، مرهم نهاده است.^(۳)

حافظ علایی، با یادآوری مسائلی که فقط ابن تیمیه آنها را بیان کرده است، می‌گوید:

۱- فتح الباری، ج ۵، ص ۶۶.

۲- الاجوبة المرضیة عن الاسئلة المکیة، صص ۹۶ - ۹۸.

۳- طرح التشریب، ج ۶، ص ۴۳.

ص: ۱۱۱

از آن جمله، (ابن تیمیه گفته است) آغاز سفر برای زیارت مرقد پیامبر ما، گناه و معصیت است و نماز در آن سفر شکسته نیست و در این زمینه به گزاف سخن گفته است؛ در صورتی که هیچ یک از علمای پیشین (۱) چنین سخنی بر زبان نیاورده‌اند.

در این رابطه به «تکملة الرد علی النونیه» (۲) رجوع کنید. با گفته ابن تیمیه، باب فتنه میان مسلمانان گشوده شده است و خداوند چنین مقدر کرده بود و آنچه را خدا خواسته است، شدنی است.

عمده بحث ابن تیمیه بر این ممنوعیت، حدیث «

لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ، الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَ الْمَسْجِدِ هَذَا» بود که به چند دلیل می‌توان به آن پاسخ داد:

دلیل اول: لزوم هم‌جنس بودن مستثنی با مستثنی‌منه

اشاره

استثنا در این حدیث، استثنای مُفْرَغ است و قهراً باید مستثنی‌منه، در تقدیر گرفته شود. این مستثنی یا حمل بر عموم آن می‌شود که در این صورت برای مستثنی‌منه، کلمه عامی در تقدیر گرفته می‌شود؛ زیرا استثنا معیار عموم است. بر این اساس، تقدیر چنین می‌شود: « لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى مَكَانٍ إِلَّا إِلَى الْمَسَاجِدِ الثَّلَاثَةِ »، بدیهی است که این تقدیر باطل است، چون مستلزم همه گونه سفر است جز مساجد سه گانه، از این رو، باید مستثنی از جنس مستثنی‌منه باشد.

ابن نجار حنبلی در شرح «الکواکب المنیر» می‌گوید:

۱- سخن حافظ صلاح الدین علائی، اثبات‌کننده اجماع و نفی‌کننده گفته‌های انحرافی است.

۲- تکملة الرد علی النونیه، ص ۱۴۳.

ص: ۱۱۲

استثناء از غیر جنس نیز، صحیح نیست؛ مانند «

جاء القوم إلا حماراً»؛ زیرا حمار از جنس قوم نیست. همچنین است «

عندی مائه درهم الا- دیناراً» و نظیر آن. همین معنا از دو روایت امام احمد، صحیح است. بیشتر علمای ما و دیگران، همین معنا را پذیرفته‌اند. (۱)

امام غزالی نیز آن را در «المنحول» (۲) اختیار کرده است و استثناء را به غیر جنس جایز دانسته و گفته است: «استثناء به غیر جنس، مجازی خواهد بود.»

بر این اساس، اگر کسی اراده حقیقت کند و بگوید: «

قام القوم إلا حماراً» صحیح نیست؛ ولی اگر اراده مجاز نماید، صحیح است، به این نحو که حمار را کنایه انسان ابله و نادان تلقی کند و در کتاب «المدخل» «ابن بدران حنبلی» (۳) نیز همین گونه آمده است.

در همین زمینه، «خرقی» نیز در «مختصر» آورده است: «اگر کسی چیزی را بپذیرد و از غیر جنس آن، استثناء نماید، استثنای وی باطل است». ابوالحسن شیرازی گفته است: «استثناء از غیر جنس، مجازی است» و در «نزهة المشتاق» شرح «لمع» «ابواسحاق» (۴) از استاد بزرگ ما شیخ یحیی امان مکی نیز همین گونه آمده است.

خلاصه اینکه در مذهب حنبلی، مستثنی باید از جنس مستثنی‌منه باشد و کسانی که مستثنی را از غیر جنس مستثنی‌منه جایز می‌دانند، از باب مجاز

۱- الكواكب المنیر، ج ۳، ص ۲۸۶.

۲- المنحول، ص ۱۵۹.

۳- المدخل، ص ۱۱۷.

۴- نزهة المشتاق، صص ۲۳۰ و ۲۳۱.

ص: ۱۱۳

است و با این بیان، اختلاف آنان به توافق می‌رسد.

بنا به آنچه بیان شد، سزاوار است که مستثنی‌منه به گونه‌ای در تقدیر گرفته شود که با مستثنی (مساجد) که در روایت آمده است، موافق باشد. بنابراین، ترتیب حدیث این گونه است: « لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَى (مسجد) إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ » .

روایت شهر بن حوشب در تعیین مستثنی‌منه، معروف است و احمد(۱) و ابویعلی(۲) هر یک، آن را در مسند خود آورده‌اند.

حافظ در «الفتح» گفته است: «شهر بن حوشب، حَسَنُ الْحَدِيثِ است، هر چند در او مقداری ضعف وجود دارد» .

و ذهبی وی را در زمره کسانی که مورد مناقشه قرار گرفته‌اند، ذکر کرده است؛ با اینکه وی موثق است و از دیدگاه ذهبی نیز، احادیث وی حَسَن‌اند.

این دو حافظ، که خود در حفظ روایات و شناخت رجال اسانید، سرآمدند، احادیث شهر بن حوشب را حَسَن دانسته‌اند. بنابراین، از این پس، به جنجال‌آفرینی البانی توجه نکنید که به او پاسخ داده شده است که در جای خود خواهد آمد.

شارحان حدیث مورد بحث نیز، پیاپی، تقدیر مستثنی را به «مساجد» پذیرفته‌اند. و کرمانی در شرح خود(۳) بر صحیح بخاری به هنگام بیان گفته وی «إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ» گفته است:

۱- مسند احمد، ج ۳، صص ۹۳، ۶۴.

۲- مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۳- همان، ج ۷، ص ۱۲.

ص: ۱۱۴

استثناء (در این روایت) مُفَرَّغ است و اگر بگویید تقدیر عبارت حدیث این است: »

لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَىٰ مَوْضِعٍ أَوْ مَكَانٍ «، لازم می‌آید که سفر به هیچ‌جا غیر از مستثنی (سه مسجد)، حتی سفر به قصد زیارت حرم مطهر حضرت ابراهیم خلیل ۷ و امثال آن نیز جایز نباشد؛ زیرا مستثنی منه در استثنای مُفَرَّغ باید در نوع و صفت، با مستثنی تناسب داشته باشد. به عنوان مثال می‌گویید: »

ما رأیتُ الرِّحَالَ إِلَّا زَيْدًا « که تقدیر آن جمله »

ما رأیتُ رجلاً أو أحداً إِلَّا زَيْدًا « است نه اینکه جمله »

ما رأیتُ شیئاً أو حیواناً إِلَّا زَيْدًا « باشد. و در این حدیث، تقدیر «مسجد» است؛ یعنی »

لا تُشَدُّ إِلَىٰ مَسْجِدٍ إِلَّا إِلَىٰ ثَلَاثَةٍ « . امروزه در این مسئله، بحث، مناقشات و مناظرات بسیاری در شهرهای شام صورت گرفته است و رساله‌هایی از دو طرف تألیف شده است که اکنون در صدد بیان آنها نیستیم.

علامه «بدرالعینی حنفی»، در کتاب خود می‌گوید:

«شَدُّ رِحَالٍ» (بستن بار سفر) کنایه از سفر است؛ زیرا لازمه سفر است و استثناء، مُفَرَّغ است، تقدیر آن جمله این است: »

لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَىٰ مَوْضِعٍ أَوْ مَكَانٍ « .

اگر اشکال شود که لازمه این کار این خواهد بود که سفر به مکانی غیر از مستثنی (مساجد سه‌گانه) جایز نیست حتی سفر برای زیارت حضرت ابراهیم خلیل (ع) و امثال وی، روا نخواهد بود؛ زیرا مستثنی منه، در استثنای مُفَرَّغ باید متناسب با مستثنی باشد. پاسخ آن داده شده است که آری، مستثنی منه باید در نوع و صفت با مستثنی تناسب داشته باشد، چنان‌که می‌گویید: »

ما رأیتُ إِلَّا زَيْدًا « که تقدیر آن، جمله »

ما رأیتُ رجلاً أو أحداً إِلَّا زَيْدًا « است نه اینکه گفته شود: »

ما رأیتُ شیئاً أو حیواناً إِلَّا زَيْدًا «؛ زیرا در این مثال، نوع و صفت مستثنی منه با مستثنی متناسب نیست.

ص: ۱۱۵

بنابراین در این حدیث، تقدیر، «

لا تُشَدُّ إِلَى مَسْجِدٍ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةٍ» خواهد بود. (۱)

در کتاب «فتح الباری» آمده است:

نظر برخی پژوهشگران اینست که مستثنی منه در جمله

«الْإِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ» حذف شده است. بنابراین، یا کلمه عامی در تقدیر گرفته می‌شود که در این صورت، جمله این گونه می‌شود:

«لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَى مَكَانٍ»؛ یعنی «برای انجام هر کاری نباید به جایی مسافرت کرد، مگر به سوی این مساجد سه گانه»، و یا

اخصّ از این موارد. با این فرض، برای موارد نخست یعنی «

لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَى مَكَانٍ» راهی وجود ندارد؛ زیرا راه سفر برای تجارت، بازرگانی، صلّه رحم، کسب دانش و دیگر امور، بسته

خواهد شد. بنابراین، راه دوم متعین است و در این صورت سزاوارتر است کلمه‌ای که با آن تناسب بیشتری دارد. در تقدیر گرفته

شود؛ مانند: «

لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَى مَسْجِدٍ لِلصَّلَاةِ إِلَّا إِلَى الثَّلَاثَةِ» با این فرض، بر سخن کسی که سفر به قصد زیارت مرقد شریف نبوی و قبور

صالحان را حرام می‌داند، خط بطلان کشیده خواهد شد. (۲)

نکته

ابن تیمیه در جایی که مستثنی منه «مسجد» باشد، موافقت کرده است و در کتاب «الفتاوی» (۳) گفته است که (چه کلمه عام و چه

اخصّ از آن) به هر حال باید مستثنی منه (مسجد) در تقدیر باشد. از این رو آنجا که گفته می‌شود:

۱- مسند ابی یعلی، ج ۶، ص ۲۷۶.

۲- فتح الباری، ج ۳، ص ۶۶.

۳- الفتاوی، ج ۲۷، ص ۱۲.

ص: ۱۱۶

«لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَى مَسْجِدٍ إِلَّا إِلَى الْمَسَاجِدِ الثَّلَاثَةِ»، با لفظِ مسجد، از سفر به سوی آنها نهی گردیده است.

کاش ابن تیمیه به همین مقدار بسنده کرده بود؛ ولی گفته است: «در این صورت با لفظ مسجد، به دلالت فحوا و اولویت از سفر به سوی بقعه‌هایی نهی گردیده است که به فضیلت آنها اعتقادی هست». سپس افزوده است: «بنابراین، اگر از سفر، به سوی مکان‌های مقدس و فضیلت، نهی شده باشد، سفر به اماکن کم فضیلت، به طریق اولی، نهی شده است».

در پاسخ این مطالب باید گفت که قضیه برعکس است و آنچه را ابن تیمیه گفته است، برای شخص وی الزام‌آور است (نه برای دیگران). اختصاص فضیلت فراوان به مساجد سه‌گانه سبب شده است که سفر به سوی آنها مستحب شود، پس به این طریق، سفر برای زیارت مرقد شریف رسول اکرم (ص) از سفر به سوی مساجد سه‌گانه، سزاوارتر است؛ زیرا مکان شریفی که پیکر مطهر رسول خدا (ص) را در خود جای داده است، از مساجد سه‌گانه فضیلت بیشتری دارد و هیچ مسلمان خردورزی میان گچ و سنگ و میان مکانی که جسم شریف (۱) پیامبر اکرم (ص) را در بر دارد، مقایسه نخواهد کرد.

امام مالک می‌گوید:

مکانی که پیکر پاک رسول اکرم (ص) در آن جای دارد، حتی از کرسی و عرش برتر است و در رتبه بعد از آن، کعبه، سپس مسجد پیامبر، پس از آن مسجد الحرام و آن‌گاه مکه قرار دارد.

۱- درباره مقام والا و برجسته نبی اکرم ص ر. ک: دلالة القرآن المبين على أن النبي افضل العالمين، از امام عبدالله الصديق الحسني.

ص: ۱۱۷

از قاضی عیاض نقل اجماع شده است که مرقد شریف رسول خدا (ص) بافضیلت‌ترین نقطه روی زمین است، چنان‌که در «الشفاء» آمده است. پیش از قاضی عیاض، «ابو الولید الباجی» و دیگران و پس از او، «القرافی» و شخصیت‌های دیگری از پیروان مکتب مالکی، این مطلب را بیان کرده‌اند که برای شرح بیشتر باید به کتاب «معارف السنن» (۱) شرح سنن ترمذی، از علامه محقق، «محمد یوسف بنوری حنفی»، رجوع شود.

بنابراین، آنجا که ابن تیمیه می‌گوید: «بنابراین، اگر از سفر به سوی مکان‌های با فضیلت نهی شده باشد، از سفر به سوی مکان‌های کم فضیلت به طریق اولی نهی شده است»، سزاوار است بر مطلب وی افزوده شود که سفر به مکان بافضیلت (مرقد شریف نبوی) به اجماع و دلالت روایات، سزاوارتر و زیننده‌تر خواهد بود.

دلیل دوم: مستثنی‌منه بودن «مکان» در حدیث «لاتشدد الرحال...»

اشاره

شیخ الاسلام تقی‌الدین سبکی در کتاب «شفاء السقام» می‌گوید:

آگاه باشید! استثنا در این روایت، استثنای مُفَرَّغ است و تقدیر آن این جمله است که «

لا تُشَدُّ الرحالُ إلى مسجدٍ إلا إلى المساجد الثلاثة» و یا «

لا تُشَدُّ الرحالُ إلى مكانٍ إلا إلى المساجد الثلاثة» که باید یکی از دو عبارت، در تقدیر گرفته شود تا مستثنی، با مستثنی‌منه، تناسب داشته باشد. تقدیر نخست، چون جنس قریب است، سزاوارتر خواهد بود. (۲)

۱- معارف السنن، ج ۳، ص ۳۲۳.

۲- شفاء السقام، ص ۱۱۸.

ص: ۱۱۸

به اعتبار عام بودن حدیث «

لا تُشَدُّ الرحالُ إلى مکانٍ إلاَّ إلى المساجد الثلاثة» ؛ یعنی همان عمومی که ابن تیمیه به آن قائل است، تقی‌الدین سُبکی در کتاب «شفاء السقام» (۱) سخنی دارد که خلاصه‌اش (۲) این است:

سفر در دو مورد صورت می‌گیرد:

۱. انگیزه خاصی سبب سفر شود؛ مانند کسب علم و دانش، دیدار پدر و مادر و نظایر آن، که به اتفاق همه، چنین سفری جایز و روا خواهد بود.

۲. سفری که در آن مقصد سفر، انگیزه سفر کردن است. نظیر سفر به مکه یا مدینه یا بیت المقدس که حدیث «

لا تُشَدُّ الرحال...» آن را شامل خواهد شد، اما سفر به قصد زیارت مرقد پیامبر داخل در شمول حدیث نیست؛ زیرا وی در برابر ارج نهادن به آن بارگاه سفر نکرده است، بلکه سفرش برای زیارت جسم شریفی است که در آن بارگاه آرمیده است و به یقین، این مورد، داخل در حدیث نیست؛ بلکه داخل در مورد نخست (کسب علم و زیارت پدر و مادر) است، پس جایز خواهد بود. بدین ترتیب، نهی کردن از سفر، مشروط به دو مطلب است:

الف) مقصد وی، غیر از مساجد سه گانه است.

ب) علت آن سفر، ارج نهادن به بارگاه است.

زمانی که مقصد سفر برای زیارت پیامبر اکرم (ص)، یکی از مساجد سه گانه و علت آن سفر، ارج نهادن به وجود شریفی باشد که در آن بارگاه

۱- بیان امام سُبکی بسیار خوب و پسندیده است که از پیشوایی مجتهد و محقق صادر شده است و به تنهایی برای حل اشکال ضعیفی که در قرن هشتم اختراع شد، کافی خواهد بود.

۲- شفاء السقام، صص ۱۱۹ - ۱۲۱.

ص: ۱۱۹

مدفون است، چگونه از آن نهی می‌شود؟ بلکه از دیدگاه این جانب پسندیده‌ترین سفر، آن است که دارای دو سبب باشد. نخست اینکه مقصدش یکی از مساجد سه‌گانه باشد و سبب دوم، سفر رفتن برای عبادت باشد هر چند به مکانی غیر از مساجد سه‌گانه صورت گیرد. سفر برای زیارت پیامبر اکرم (ص) دارای هر دو ویژگی است؛ زیرا مطلوب بودن این زیارت، در نهایت مراتب است و در دیگر زیارات، چنین ویژگی وجود ندارد، وانگهی در سفری که هدفش یکی از مساجد سه‌گانه است، باید قصد قربتی نیک داشت (که در اینجا وجود دارد).

امّا سفر به مکانی غیر از اماکن سه‌گانه جهت ارج نهادن به آن مکان، همان موردی است که روایت در خصوص آن وارد شده است. به همین دلیل نقل شده است که یکی از تابعین می‌گوید:

به فرزند عمر گفتم: من قصد دارم به مسجد طور بروم، گفت: سفر، فقط باید به سوی مساجد سه‌گانه باشد. مسجد الحرام، مسجد رسول خدا (ص) و مسجد الاقصی و از سفر به سوی مسجد طور صرف نظر کن و به آنجا مرو.

در نتیجه، اگر این حدیث، طبق خواسته ابن تیمیه بر عمومش حمل گردد، به هیچ وجه ربطی به زیارت مرقد رسول خدا (ص) ندارد؛ زیرا مسافری که برای زیارت، رهسپار می‌گردد، به قصد زیارت ساکن مرقد، سفر می‌کند و در حکم کسی است که برای کسب علم و دیدار خویشاوندان مسافرت می‌کند که به اجماع و اتفاق، چنین سفری جایز و روا است. این حدیث فقط در مورد اماکن مزبور، وارد شده است.

ص: ۱۲۰

نکته

تحقیق و بررسی تقی‌الدین سُبکی به صراحت نشان می‌دهد که این حدیث، فقط اختصاص به نهی از سفر به سوی دیگر اماکن دارد. این دیدگاه با گفته ابن تیمیه در کتاب «فتاوی» سازگار است که می‌گوید:

آنجا که پیامبر فرمود: «

لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ » ، شامل ممنوعیت سفر به هر مکان مورد نظری می‌گردد، برخلاف سفر برای تجارت، بازرگانی، کسب دانش و نظایر آن؛ زیرا سفر برای به دست آوردن آن امر مورد نیاز است، هر جا که باشد. همچنین سفر برای زیارت برادران دینی، در هر جا، خواسته‌ای مشروع است. (۱)

بنابراین، این حدیث، اختصاص به نهی از سفر به آن مکان‌ها دارد. هرگاه این مطلب مشخص شد، می‌فهمیم که زیارت پیامبر اکرم (ص) به طور قطع داخل در این حدیث نیست؛ زیرا زیارت آن بزرگوار، زیارت و سفر به سوی ساکن آن مکان مقدس (نبی اکرم (ص)) است نه خود مکان.

انسان خردمند پس از این مطالب در خواهد یافت که استدلال به حدیث « لا تُشَدُّ الرِّحَالُ » بر ممنوعیت سفر برای زیارت، استدلالی خارج از بحث است.

دلیل سوم: عدم دلالت نهی در حدیث بر تحریم

در اینجا نهی، به معنای تحریم نیست؛ بلکه در چگونگی مفهوم آن اختلاف کرده‌اند. «ابن بطلال» گفته است: «این حدیث از دیدگاه علما درباره کسی است که نذر کرده است در یکی از مساجد، غیر از مساجد سه گانه،

ص: ۱۲۱

نماز به جا آورد. .

«امام ابوسلیمان خطابی» در کتاب «معالم السنن» گفته است:

حدیث

«لا تُشَدَّ الرِّحَالُ . . .» در مورد نذر است. انسان نذر می‌کند در یکی از مساجد، نماز بگزارد و اگر خواست، به نذر خود عمل می‌کند و اگر خواست در مسجد دیگری نماز به جا می‌آورد مگر اینکه نذر کند در یکی از مساجد (سه گانه) نماز بخواند که در این صورت عمل به نذر در موردی که نذر کرده است بر او لازم می‌گردد. دلیل اختصاص داشتن مساجد سه گانه به این ویژگی، این است که این مساجد، مساجد پیامبران (صلوات الله علیهم اجمعین) هستند که ما به پیروی از آن بزرگواران، فرمان یافته‌ایم. (۱)

مسلم است که نذر، تنها در اطاعت (۲) و فرمانبرداری است. بنابراین، معنای این حدیث این است: «کسی که نذر کرده به یکی از مساجد سه گانه برود و در آن نماز بگزارد، واجب است به نذر خود عمل کند و کسی که نذر کند به مسجدی غیر از این مساجد رهسپار گردد، عمل به نذر، بر او واجب نخواهد بود» .

امام نووی گفته است:

در این مسئله، اختلافی وجود ندارد جز روایتی که از لیث نقل شده است. وی گفته است: عمل به چنین نذری واجب است. از حنبلی‌ها

۱- معالم السنن، ج ۲، ص ۴۴۳.

۲- زیارت پیامبر اکرم ص نیز اطاعت به شمار می‌آید. به همین دلیل برای کسی که نذر کرده است به زیارت مرقد شریف آن حضرت مشرف شود، عمل به نذرش بر او واجب خواهد بود. قاضی ابن کجج شافعی می‌گوید: اگر کسی نذر کند مرقد پیامبر را زیارت کند، از دیدگاه من، وفای به نذرش، لازم است. المجموع، ج ۸، ص ۳۷۶.

ص: ۱۲۲

روایتی منقول است که کفاره سوگند بر او لازم می‌آید و نذرش منعقد نمی‌گردد. از مالکی‌ها نیز روایتی نقل شده است که در آن آمده است: اگر بر این نذر، عبادتی ترتب یابد که اختصاص بدان داشته و به آن ارتباط داشته باشد، به جا آوردن آن بر او لازم است. این مسئله، از محمد بن مسلمه مالکی درباره مسجد قبا نقل شده است که پیامبر (ص) هر روز شنبه، بدان جا رهسپار می‌شد. (۱)

ابن بطال می‌گوید:

کسی که بخواهد داوطلبانه در مساجد صالحان، نماز بگزارد و بدان تبرک جوید، اگر به وسیله رفتن با مرکب سواری قصد آنجا نماید، مباح خواهد بود و موضوعی که در این حدیث، از آن صحبت شده است، متوجه او نمی‌شود.

نوی در شرح صحیح مسلم گفته است:

آنچه از دیدگاه علمای ما صحیح به نظر می‌رسد و امام الحرمین و اهل تحقیق آن را پذیرفته‌اند این است که (سفر به قصد زیارت مرقد رسول خدا (ص)) نه حرام است و نه مکروه و گفته‌اند که مقصود (حدیث) این است که فضیلت کامل، فقط در سفر به سوی این مساجد سه‌گانه به خصوص است. (۲)

شیخ امام ابو محمد بن قدامه مقدسی حنبلی می‌گوید:

ابن عقیل درباره کسی که به قصد زیارت قبور و اماکن مقدس، سفر نماید، بر این عقیده است که چنین کاری برایش جایز نیست؛ زیرا وی از سفر به سمت این قبیل اماکن، نهی شده است.

رسول خدا (ص) فرموده است: «

لا تُشَدُّ الرحالُ إلاَّ إلى ثلاثه مساجد»

۱- المجموع، ج ۸، ص ۳۷۷.

۲- شرح صحیح مسلم، ج ۹، ص ۱۰۶.

ص: ۱۲۳

روایتی است که همه بر آن اتفاق نظر دارند و مباح بودن سفر برای زیارت قبور و اماکن مقدس، صحیح به نظر می‌رسد. شکسته خواندن نماز نیز در آن جایز است؛ زیرا رسول اکرم (ص) سواره و پیاده به مسجد قبا مشرف می‌شد و به زیارت قبور می‌رفت و می‌فرمود:

«زوروها تذکر کم الآخرة»؛ «به زیارت اهل قبور بروید که شما را به یاد آخرت می‌اندازد».

آنجا که حضرت فرمود: «

لا تُشَدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»، حمل بر نفی فضیلت (دیگر مساجد) است نه تحریم. در جواز شکسته خواندن نماز نیز،

فضیلت شرط نیست؛ از این رو، نداشتن فضیلت، زیانی نمی‌رساند. (۱)

نظیر همین سخن را ابوالفرج ابن قدامه در «الشرح الكبير» (۲) آورده است.

امام الحرمین گفته است:

به ظاهر، برای سفر به غیر مساجد سه‌گانه، حرمت و کراهتی مترتب نیست. شیخ ابوعلی نیز قائل به همین معناست و مقصود حدیث «

لا تُشَدُّ الرحال...» این است که نزدیکی به خدا، اختصاص به قصد مساجد سه‌گانه دارد. (۳)

خلاصه مطالب گذشته این است که نماز در مساجد سه‌گانه، اختصاص به اطاعت و فرمانبرداری زائد بر دیگر مساجد دارد و

زمانی که چنین باشد، عمل به نذر برای سفر به غیر از این مساجد سه‌گانه، صحیح نیست و ثواب

۱- المغنی، ج ۲، صص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۲- الشرح الكبير، ج ۲، ص ۹۳. الشرح الكبير، ج ۲، ص ۹۳.

۳- الروضة، ج ۳، ص ۳۲۴؛ المجموع، ج ۸، ص ۳۷۵.

ص: ۱۲۴

نماز در دیگر مساجد، مساوی است و سفر به سوی آنها جایز است و می‌توان در آن سفر، نماز را شکسته خواند.

اگر گفته شود: آیا برای تأیید گفته‌هایت مواردی را بیان نمی‌کنی؟

در پاسخ خواهم گفت که: موارد ذیل، مَهر تأییدی است بر گفته کسانی که قائل‌اند این حدیث، اختصاص به نذر دارد.

۱. در روایت صحیحی - که اسناد رجال آن، نظیر رجال صحیح مسلم است - آمده است که: رسول خدا (ص) فرموده‌اند:

«برجسته‌ترین مکان‌هایی که مردم برای سفر به آنها سوار بر مرکب می‌شوند، مسجد من و خانه کعبه است».

سند این حدیث را، در مباحث بعدی، بررسی خواهیم کرد. این روایت تصریح دارد که سفر به دیگر مساجد و بقاع متبرکه، غیر از مسجد النبی و مسجد الحرام نیز، جایز است.

۲. صحابه نیز از این روایت، همین معنا را فهمیده‌اند، برای مثال:

الف) در کتاب «تاریخ المدینه» از عمر بن شبه، از طریق عبدالصمد بن عبدالوارث، از صخر بن جویری، از عایشه دختر سعد بن

ابی‌وقاص نقل شده است که گفت:

از پدرم شنیدم که می‌گفت: خواندن دو رکعت نماز در مسجد قبا، برایم دوست‌داشتنی‌تر از آن است که دوبار رهسپار بیت

المقدس گردم و اگر (مسلمانان) بدانند ثواب نماز در مسجد قبا چقدر است، خود را سوار بر شتر، شتابان به آنجا می‌رساندند. (۱)

۱- تاریخ المدینه، ج ۱، ص ۶۹.

ص: ۱۲۵

حافظ ابن حجر، در کتاب «الفتح» (۱) اسناد این روایت را صحیح دانسته است.

ب) ابن ابوشیبہ، نظیر این حدیث را در کتاب «المصنّف» (۲) نقل کرده است.

ج) عبدالرزاق در «المصنّف» به نقل از ثوری از یعقوب بن مجمع بن جاریه، از پدرش، از عمر بن خطاب نقل کرده است که گفت:

«اگر مسجد قبا در دورترین کرانه گیتی قرار داشت، سوار بر مرکب به آن سو می‌شتافتیم» (۳). اسناد این روایت حسن است؛ زیرا ابن

حبان، یعقوب بن مجمع را مورد اعتماد دانسته و شخصیتی مانند ثوری، از او روایت نقل کرده است.

حافظ ذهبی، در کتاب «الکاشف» گفته است: «مجمع بن جاریه، صحابی است و توثیق شده است» (۴). این روایت، طریق دیگری نیز

دارد که عمر بن شبه آن را در کتاب «اخبار المدینه» (۵) آورده است.

أسامه بن زید بن اسلم، در رجال سند آن وجود دارد و او هرچند از ناحیه حفظ احادیث، ضعیف است؛ ولی صلاحیت قرار گرفتن

در زمره رجال احادیث تابع و شاهد را دارد. عمر بن خطاب که از راویان حدیث: «

لا تشدّ الرحال...» است، اگر می‌فهمید که نهی در این حدیث، برای تحریم

۱- فتح الباری، ج ۳، ص ۶۹.

۲- المصنّف، ج ۲، ص ۲۷۳.

۳- همان، ج ۵، ص ۱۳۳.

۴- الکاشف، ج ۲، ص ۳۹۵.

۵- اخبار المدینه، ج ۱، ص ۴۹.

ص: ۱۲۶

است، درباره مسجد قبا، سخن نمی‌گفت.

(د) فاکهی در کتاب «تاریخ مکه» با اسنادی پذیرفتنی، به نقل از احمد بن صالح، از محمد بن عبدالله، از صخر بن جویری، از عایشه دختر سعد، نقل کرده است که گفت:

سعد همواره می‌گفت: اگر از اهالی مکه بودم، هر جمعه در مسجد خیف نماز می‌خواندم و اگر مردم می‌دانستند ثواب نماز در مسجد خیف چقدر است، سوار بر شتر، بدان سو می‌شتافتند. خواندن دو رکعت نماز در مسجد خیف، برایم دوست داشتنی‌تر از آن است که دو بار رهسپار بیت المقدس گردم و در آن نماز بگزارم. (۱)

پوشیده نیست که سعد بن ابی وقاص، از جمله بزرگان صحابه است و اگر می‌فهمید که نهی در حدیث « لا تُشَدُّ الرِّحَالُ . . . » برای تحریم است، برخلاف فرموده رسول خدا (ص) سخن نمی‌گفت.

احمد در «المسند» (۲) و طبرانی در «المعجم الکبیر» (۳) از حدیث مرثد بن عبدالله زنی، از ابوبصره غفاری آورده است که گفت: ابوهریره را دیدم به سوی مسجد طور می‌رفت تا نماز بگذارد، به او گفتم: اگر پیش از رفتن به تو رسیده بودم، بدین سفر رهسپار نمی‌شدی. گفت: چرا؟ گفتم: از رسول خدا (ص) شنیدم می‌فرمود: «

لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَ الْمَسْجِدِ .»

۱- تاریخ مکه، شماره ۲۵۹۶.

۲- مسند احمد، ج ۶، ص ۳۹۷.

۳- المعجم الکبیر، ج ۲، ص ۳۱۰.

ص: ۱۲۷

بدین ترتیب، ابوهریره با ابوبصره دیدار کرد و خود به سوی مسجد طور (۱) می‌رفت و آن‌گاه که ابوبصره، وی را از احادیث پیامبر آگاه ساخت، ابوهریره، از سفر بازنگشت. بنابراین، اگر ابوهریره از این حدیث، تحریم سفر را فهمیده بود، به طور قطع باز می‌گشت؛ ولی این کار را انجام نداد؛ بلکه اصلاً خارج نمی‌شد؛ زیرا او خود، از راویان این حدیث است، بدین سان، عملکرد وی نشان می‌دهد که نهی موجود در حدیث «

لا تُشَدُّ الرحال...» از دیدگاه ابوهریره، دلالت بر تحریم نمی‌کند. با این حال، پس از فهم بزرگان صحابه، از این روایت، چه دلیل و برهانی نیاز است؟

از مطالب گذشته، مشخص شد که منطوق و مفهوم حدیث «

لا تُشَدُّ الرحال...» نهی از قصد سفر برای زیارت مرقد پاک نبی اکرم را نمی‌رساند.

سخن فقیه لغوی، مجد الدین فیروزآبادی مرا به شگفتی آورد. وی در کتاب «الصلاة والبشر» آورده است:

حدیث «

لا تُشَدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» بر نهی از زیارت دلالت ندارد؛ بلکه دلیل بر جواز آن است و کسی که این حدیث را دلیل بر حرمت زیارت گرفته است، درحقیقت بر خدا و رسول او گستاخی نموده است. این سخن، نشان‌دهنده جهل و بی‌کفایتی در درک و چگونگی استنباط و استدلال است. (۲)

۱- سخن ابوهریره و ابوبصره مربوط به مساجدی است که در آنها قصد نماز خواندن مطرح است و نهی فرزند عمر از سفر به سوی طور نیز، نهی از سفر به مکانی است که در آن قصد نماز خواندن مطرح است. به مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۴ رجوع شود.

۲- الصلاة والبشر، ص ۱۲۷.

ص: ۱۲۸

از این پس، به آن دسته از کسانی که سخنی را نمی‌دانند و آن را همواره تکرار می‌کنند، توجهی مکن؛ چنین اشخاصی پیوسته دیدگاه و نظریه دیگران را بدون دقت و تأمل تأیید می‌کنند و یا بخشی از آن را می‌گیرند و با تعصب سخن می‌گویند.

فصل سوم: بررسی احادیث توسل

روایت اول: شعر ابوطالب در توسل به پیامبر (ص)

عسقلانی^(۱) گفته است که امام المحدثین، محمد بن اسماعیل بخاری، در صحیح خود، از عمرو بن علی، از ابوقتیبه از عبدالرحمان بن عبدالله بن دینار، از پدرش روایت کرده است که گفت:

از فرزند عمر شنیدم، به این شعر ابوطالب تمثل می‌جست:

و ابيضُ يستسقى الغمامُ بوجهه ثمالُ الیتامی عصمهُ للأراملِ
 عمرو بن حمزه می‌گوید که سالم از پدرش نقل کرده است که می‌گفت:

گاهی اوقات که به چهره پیامبر (ص) می‌نگریستم و درخواستِ باران می‌کردم، گفته ابوطالب^(۲) را به یاد می‌آوردم که:

و ابيضُ يستسقى الغمامُ بوجهه ثمالُ الیتامی عصمهُ للأراملِ
 و چنان باران می‌بارید که ناودان‌ها فوران می‌زد.

۱- فتح الباری، ج ۲، ص ۴۹۴.

۲- طریق روایت عمر بن حمزه را احمد در ج ۲ مسند، ص ۹۳ و ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۰۵ و بیهقی در دلائل النبوه، ج ۶، ص ۱۴۲ و سنن الکبری، ج ۳، ص ۸۸ همه از طریق عبدالله بن عقیل که فردی ثقه است، به سند صحیح متصل ساخته‌اند.

ص: ۱۳۱

اللهمَّ حوالینا ولا علینا» و آسمان از باریدن بر شهر مدینه باز ایستاد به نحوی که چونان تاجی، شهر را در میان گرفت و رسول خدا (ص) چنان لبخندی زد که دندان‌های آسیای وی نمایان گشت، پس فرمود:

«للهِ درّ ابوطالب، لو كان حياً قرتا عیناهُ مَنْ ینشدنا قوله»؛ «آفرین بر ابوطالب اگر زنده بود، چشمانش روشن می‌شد، چه کسی اشعارش را قرائت می‌کند؟»

علی بن ابی طالب (ع) به پاخاست و عرضه داشت: ای رسول خدا (ص) گویی مقصود شما این اشعار است:

و ایضاً یستسقی الغمام بوجهه

مسلم ملائی که در رجال سند این روایت است فردی ضعیف است. حافظ عسقلانی در کتاب «فتح الباری» (۱) گفته است: «إسناد حدیث آنس، هر چند دارای ضعف است؛ ولی برای تقویت دیگر روایات شایستگی دارد».

روایت دوم: توسل عمر به عباس، عموی پیامبر (ص)

بخاری در صحیح (۲) آورده است که: حسن بن محمد، از محمد بن عبدالله انصاری، از ابو عبدالله مثنی، از ثمامه بن عبدالله بن انس، از انس روایت کرده است که:

۱- دلائل النبوة، ج ۶، صص - ۱۴۲.

۲- همان، ص ۴۹۴.

ص: ۱۳۲

هرگاه قحطی و خشکسالی می‌شد، عمر بن خطاب برای درخواست باران، به عباس بن عبدالمطلب توسل می‌جست و می‌گفت: خدایا! پیشتر [یعنی در زمان حیات رسول خدا] به پیامبر توسل می‌کردیم. و برایمان باران می‌فرستادی، اینک در پیشگاهت به عموی پیامبرمان توسل می‌جوییم، ما را سیراب گردان. راوی می‌گوید: در پی آن، مردم از باران، سیراب می‌گشتند. (۱)

این روایت، در توسل به افراد صالح و شایسته صراحت دارد، به ویژه اگر از خاندان پیامبر اکرم (ص) باشند. حافظ عسقلانی در «فتح الباری» می‌گوید: «از سرگذشت عباس عموی پیامبر، استحباب شفاعت خواهی از انسان‌های نیک سرشت، شایسته و اهل بیت پیامبر استفاده می‌شود» (۲).

به دلیل عموم ادله، در این روایت، مطلبی که توسل به رسول خدا (ص) را پس از رحلت، حرام بدانند، وجود ندارد. نهایت مطلبی که در آن به چشم می‌خورد، جواز ترک توسل به آن حضرت است و بین جواز توسل و غیر آن، تفاوت است. با اینکه عمر بن خطاب می‌خواست با توسل به عباس، در خصوص ارج و احترام به عباس، از پیامبر پیروی کرده باشد، در صورتی که میان صحابه افرادی با فضیلت‌تر از عباس نیز وجود داشتند.

۱- بغوی آن را در شرح السنه، ج ۳، ص ۴۰۹ همین‌گونه از طریق بخاری با سند آورده است. ابن‌خزیمه نیز، آن را به نقل از انس با شماره و ابن‌حبان در ج ۷، ص ۱۱۰ و بیهقی در دلائل النبوة، ج ۶، ص ۱۴۷ و در سنن الکبری، ج ۳، ص ۳۵۲ نقل کرده است و ابن سعد آن را در طبقات آورده است.

۲- فتح الباری، ج ۲، ص ۴۹۷.

ص: ۱۳۳

حاکم در «مستدرک» (۱) از طریق داود بن عطاء مدنی، از زید بن اسلم، از فرزند عمر روایت کرده که گفت:

عمر بن خطاب در سال قحطی و خشکسالی، به عباس بن عبدالمطلب توسل جست و گفت: خدایا! اینک این عموی پیامبرت، عباس است که در پیشگاه تو به وی متوسل می‌شویم، بر ما باران فرو فرست. هنوز مردم از آنجا فاصله نگرفته بودند که خداوند برای آنان باران فرستاد. راوی می‌گوید: سپس عمر در جمع مردم سخن گفت و افزود: مردم! رسول خدا (ص) در حق عباس، حقوقی را رعایت می‌کرد که فرزند در حق پدر رعایت می‌کند، او را ارج می‌نهاد و بزرگ می‌داشت و سوگند وی را تصدیق می‌کرد. مردم! در مورد ارج و احترام به عموی رسول خدا (ص) از آن حضرت پیروی نمایید و او را در مشکلات و ناگواری‌هایی که برایتان به وجود می‌آید، وسیله به سوی خدا قرار دهید.

در سند این روایت، داود بن عطاء مدنی وجود دارد که فردی ضعیف است. به همین جهت ذهبی در «تلخیص المستدرک» وی را ضعیف شمرده است؛ ولی حاکم، درباره او سخنی نگفته است.

حافظ عسقلانی در «فتح الباری» پس از آوردن طریق داود بن عطاء که فردی ضعیف است، چنین نقل می‌کند که بلاذری، آن را از طریق هشام بن سعد، از زید بن اسلم روایت کرده است و به جای ابن عمر، گفته است «از پدرش».

۱- زیربن‌بکار نیز این روایت را در «الأنساب» ذکر کرده است، همان‌گونه که در «فتح الباری»، ج ۲، ص ۴۹۷ آمده است و ابن‌عساکر آن را از طریق زیربن‌بکار، در تاریخ دمشق، ج ۲، ص ۹۳۲ نقل نموده است.

ص: ۱۳۴

بر این اساس، احتمال دارد زید بن اسلم، دو استاد داشته است و این احتمال حافظ قوی است و نظایری نیز دارد. شگفت آور است که البانی این احتمال قوی را در کتاب «توسل» خود نیاورده است. از سویی، هشام بن سعد، از رجال سند روایات مسلم است، بنابراین، گفته وی پذیرفتنی است.

البانی با کاری شگفت‌انگیز، در کتاب «توسل» (۱) به تضعیف داود بن عطاء مدنی پرداخته است و زمانی که ملاحظه کرده این روایت، از طریق هشام بن سعد نیز نقل شده است، می‌گوید: «در سند آن، اضطراب به چشم می‌خورد». این سخن مردود است و نباید بدان اعتنا شود. من برای سخن وی پایه و اساسی جز هوا و هوس می‌خواسته در مخالفت قواعد حدیث ارائه دهد، چیز دیگری مشاهده نمی‌کنم.

معروف است جایی در سند، حکم به اضطراب می‌شود که روایات، مساوی باشند و جمع و ترجیح آنها، امکان نداشته باشد، در چنین جایی، حکم به اضطراب می‌شود. در اینجا چنین نیست؛ زیرا هشام بن سعد، از رجال سند روایت مسلم است و حدیث وی، برتر تلقی می‌شود. من دیده‌ام که البانی بارها حدیث وی را حسن دانسته است. داود بن عطاء فردی ضعیف است، چگونه البانی از این حق مسلم و روشن، چشم‌پوشی می‌کند. به فرض که این دو روایت، مساوی باشند، جمع بین آن دو واجب است،

ص: ۱۳۵

چنان که حافظ به آن تصریح کرده است و پیشتر نیز از او نقل شد.

بر این اساس، بنا به گفته شخص عمر، توسل عمر به عباس (عموی پیامبر) ثابت شد که توسل به پیامبر را اهمیت بیشتری می‌بخشد. همچنین به دلیل سخن عمر که گفت «عباس را در ناگواری‌هایی که برایتان رخ می‌دهد، وسیله‌ای به سوی خدا قرار دهید»، توسل، به شخص عباس صورت گرفته است، نه دعای او. همه پذیرفته‌اند که ضمیر «فَاتَّخَذُوهُ»؛ «او را وسیله قرار دهید» در روایت، به شخص عباس برمی‌گردد، مگر کسانی که دست به تحریف (چنین مواردی) می‌زنند.

روایت سوم: حدیث عثمان بن عفیف در توسل به پیامبر (ص)

امام احمد، در «مسند»، از عثمان بن عمر، از شعبه، از ابوجعفر، از عماره بن خزیمه بن ثابت، از عثمان بن عفیف روایت کرده است: نابینایی خدمت رسول خدا (ص) شرفیاب شد و عرضه داشت: در حق من دعا بفرما تا خدا مرا شفا دهد. حضرت فرمود: اگر اکنون بخواهی دعا می‌کنم و اگر بخواهی صبر می‌کنم که به سود توست. نابینا عرض کرد: (هم‌اکنون) در پیشگاه خدا برایم دعا کن. حضرت به او دستور داد وضویی نیکو بگیرد و این دعا را بخواند:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ. يَا مُحَمَّدُ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى اللَّهِ رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ لَتَقْضِيَ لِي، اللَّهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِيَّ. (۱)

ترمذی، گفته است:

ص: ۱۳۶

چنان که در «التحفه» آمده است این حدیث، حسن، صحیح و غریب است و آن را فقط از همین طریق، از حدیث ابوجعفر می‌شناسیم و ابوجعفر نامبرده غیر از ابوجعفر خطمی است (۱) و حماد بن سلمه، در روایت کردن از شعبه، از ابوجعفر تبعیت کرده است. (۲) از دیدگاه اینجانب، این اسناد صحیح است و چند تن از حفاظ از جمله ترمذی، طبرانی، ابن خزیمه، حاکم و ذهبی آن را صحیح دانسته‌اند.

طبرانی همین حدیث را به سند خود با اضافه‌ای از عثمان بن حنیف این گونه نقل کرده است که:

مردی برای انجام دادن کاری، همواره نزد عثمان بن عفان آمد و شد داشت و عثمان به او اعتنایی نمی‌کرد و به نیازش توجهی نداشت. روزی این مرد، با عثمان بن حنیف دیدار کرد و به او شکایت کرد. عثمان بن حنیف به او گفت: برو وضو بگیر، سپس به مسجد بیا و دو رکعت نماز در آن بگزار و این دعا را بخوان:

«اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنينا محمد نبي الرحمة. يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك (ربّي) جلّ و عزّ فتفضّليها لي حاجتي». سپس نزد من بیا تا همراه تو

۱- این روایت را ابن خزیمه به همین طریق در صحیح خود آورده است و ترمذی در «تحفه»، ج ۱، صص ۱۳۲ و ۱۳۳؛ نسایی در «عمل اليوم والليلة»، ص ۴۱۷؛ ابن ماجه در «سنن»، ج ۱، ص ۴۴۱؛ بخاری در «تاریخ الکبیر»، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طبرانی در «معجم الکبیر»، ج ۹، ص ۱۹ و در کتاب «الدعا»، ج ۲، ص ۱۲۸۹، حاکم در «مستدرک»، ج ۱، ص ۳۱۳، ۵۱۹ و ذهبی آن را صحیح دانسته است و بیهقی آن را در دلائل النبوة، ج ۶، ص ۱۶۶ و در «دعوات الکبیر» نقل کرده است.

۲- متابعت در این راه، نسایی در کتاب «عمل اليوم والليلة»، ص ۴۱۷ و احمد در «مسند»، ج ۴، ص ۱۳۸؛ بخاری در تاریخ خود، ج ۶، ص ۲۰۹ آورده‌اند. شعبه و حماد بن سلمه، هر دو بر این عقیده‌اند که شیخ ابوجعفر، همان «عمارة بن خزیمه بن ثابت» است در حالی که نظریه هشام دستوائی و روح بن قاسم با آن دو مخالفت دارد.

ص: ۱۳۷

بیاییم. مرد رفت و آنچه را عثمان بن حنیف دستور داده بود، انجام داد و سپس به در خانه عثمان بن عفان آمد. دربان در را گشود و دست او را گرفت و بر عثمان بن عفان وارد کرد، عثمان وی را کنار خود روی فرش نشاند و گفت: حاجت چیست؟ او نیز حاجت خود را بیان کرد و عثمان، آن را برآورده ساخت و سپس بدو گفت: چرا تا این لحظه حاجت را بیان نکردی؟ (از این پس) هرگاه حاجتی داشتی نزد ما بیا. سپس مرد، از نزد عثمان بن عفان خارج شد و عثمان بن حنیف را دید. به او گفت: خدا به تو جزای خیر دهد، عثمان بن عفان، به نیاز من توجهی نمی‌کرد و به خودم نیز اعتنایی نداشت تا اینکه شما در مورد من با وی سخن گفتی. عثمان بن حنیف گفت: به خدا سوگند! من با او سخنی نگفتم؛ ولی من خود، شاهد بودم که نابینایی در مورد نابینایی اش نزد رسول خدا (ص) شکایت برد، حضرت فرمود: آیا می‌بینی؟ عرض کرد: ای رسول خدا (ص) کسی دست مرا می‌گیرد و راه می‌برد و این کار برایم دشوار است. پیامبر به او فرمود: برو وضو بگیر، سپس دو رکعت نماز بگذار، آن‌گاه این دعاها را بخوان، عثمان بن حنیف می‌گوید: به خدا سوگند! هنوز از یکدیگر جدا نشده بودیم و سخن مان به درازا نکشید که آن مرد بر ما وارد شد و هیچ‌گونه اثر نابینایی در وی مشاهده نمی‌شد.

این روایت را شعبه، از ابو جعفر خطمی نقل کرده است. نام ابو جعفر، عمیر بن یزید و فردی مورد اعتماد است. تنها عثمان بن فارس، از شعبه، نقل روایت کرده است. این حدیث، صحیح است. (۱)

پس از آن طبرانی، این روایت را صحیح دانسته است، مرفوع باشد یا

۱- طبرانی آن را با همین طریق در «الکبیر»، ج ۹، ص ۱۷ و در «الدعاء»، ج ۲، ص ۱۲۸۸ و بیهقی در «دلائل النبوة» ج ۲، صص ۱۶۷ و ۱۶۸ روایت کرده است.

ص: ۱۳۸

موقوف، در آن، جای سخن باقی نمی‌ماند. با این همه، عده‌ای کوشیده‌اند این بخش اضافه حدیث را تضعیف نمایند و بر ادعای خود دلایلی آورده‌اند:

۱. استاد طبرانی و طاهر بن عیسی مصری، ناشناخته‌اند.

پاسخ اشکال این است:

الف) کسانی که علت ضعف این حدیث را ناشناخته بودن استاد طبرانی دانسته‌اند، در زمینه شناخت حدیث، به طور کامل بیگانه‌اند. این عمل با قواعد حدیث‌شناسی ناسازگار است؛ زیرا این سرگذشت را تنها، شیب نقل کرده است. سپس سه تن دیگر آن را از شیب روایت کرده‌اند. علاوه بر این، سه نفر دیگر نیز، آن را نقل کرده‌اند.

بنابراین، فقط شیب سرگذشت را روایت کرده است و استاد طبرانی در این باره هیچ گونه دخالتی ندارد.

ب) طبرانی این حدیث را صحیح دانسته است و این به معنای توثیق نمودن رجال سند آن به‌ویژه استادش طاهر بن عیسی مصری است؛ زیرا که وی بیش از دیگران از استادش شناخت دارد. از این رو، با توجه به تصحیح طبرانی نباید از آنچه شیخ فهد دوسری صاحب «النهج السدید» در نقل احادیث «فتح المجید» به طبرانی نسبت داده فریب خورد.

۲. ضعف شیب بن سعید حبطی است که تنها وی، این روایت را نقل کرده است و البانی در کتاب «توسل» (۱)، همین ادعا را کرده است کسی پیش

ص: ۱۳۹

از او را ندیدم که چنین ادعایی کرده باشد.

علی بن مدینی، محمد بن یحیی ذهلی، دارقطنی، طبرانی و ابن حبان، شیب بن سعید حبطی را فردی مورد اعتماد دانسته‌اند. ابوزرعه و ابوحاتم و نسایی گفته‌اند: «بر او ایرادی وارد نیست».

آنچه بیان شد، نهایت مطالبی است که در توثیق راوی و برای صحیح دانستن روایت وی، به آن استناد می‌شود و در «صحیحین» نیز بر همین موارد تأکید شده است.

اگر گفته شود که درباره سخن ابن عدی در «الکامل»^(۱) چه می‌گویید که اظهار داشته است:

هرگاه، احمد پسر شیب، نسخه یونس از زُهری را، از پدرش شیب نقل کند - چون این روایات پذیرفتنی هستند، و در این صورت، این شیب، شیب بن سعیدی که ابن وهب، با نقل روایت غیر معروفی از او درباره وی سخن می‌گوید، نیست. شاید شیب در راه تجارت و بازرگانی مصر بوده است و ابن وهب مطالبی را که او از حفظ بیان کرده، نوشته است و شیب به اشتباه افتاده باشد و من امیدوارم شیب به عمد، این دروغ را نگفته باشد.

در این گفته، سه نکته به چشم می‌خورد:

الف) روایتی را که احمد بن شیب، از پدرش یعنی نسخه یونس را از زُهری نقل کرده است، احادیث پذیرفتنی هستند.

ب) در احادیثی که عبدالله بن وهب، از شیب در مصر روایت کرده

ص: ۱۴۰

است، اشتباه و خیال راه دارد.

ج) حدیث شیب در غیر دو نوع سابق، روایتی صحیح است؛ زیرا وَهْم و خیال شیب به وَهْم و خیال روایت ابن وهب در مصر، مقید گشته است و صحت نوع سوم روایات، بستگی به بررسی مناسب دارد. در غیر این شیوه، توثیق نه تن از حفاظ حدیث، در مورد شیب بن سعید حبطی، از بین می‌رود.

بر این اساس، شیب بن سعید حبطی، فردی مورد اعتماد است و در مسیر تجارت و بازرگانی وی در مصر، وضعیتی اضطراری برایش رخ داده است و حالت او مانند بسیاری دیگر از راویان مورد اعتماد است.

اگر گفته شود که علی بن مدینی درباره او گفته است:

وی فرد مورد اعتمادی است که برای تجارت و بازرگانی در راه مصر، رفت و آمد داشته است. کتابش، کتابی صحیح است و من آن را از فرزند احمد بن شیب، نوشتم.

پاسخ این است که سخن ابن مدینی، دلالت دارد که شیب بن سعید فردی مورد اعتماد است و کتابش نیز صحیح است. کسی که جز ناسزاگویی و دشنام چیزی نمی‌داند (۱)، دریافته است که سخن ابن مدینی ثابت می‌کند که روایت شیب از غیر کتابش، مقرون به صحت نیست. در پاسخ از این فرد می‌گوییم: از سویی، ابن مدینی وی را توثیق نموده است که معنایش این است وی در حفظ و نوشتار، دقت کافی داشته است. سپس به یکی از افراد عام تصریح کرده است که همان صحت کتاب اوست و در خصوص حفظ

ص: ۱۴۱

وی، نه شرطی را مطرح کرده نه به صراحت، مطلبی را گفته و نه به موضوع خاصی اشاره کرده است. سخنش نیز مفهوم ندارد. من دوست دارم روشن شود، صاحب کشف المتواری این درک و فهم را که کسی به آن حسودی‌اش نمی‌شود از کجا آورده است؟ آری، توجه به ناسزاگویی و دشنام، او را از درک و فهم، باز داشته است.

از امور شگفت‌آور در اضطراب و حذف در عبارات این است که البانی کوشیده است تا با عبارت علی بن مدینی، بر ضعف جنبه حفظ شیب بن سعید، استناد جوید. از این رو، در کتاب «توسل»^(۱) اظهار داشته است که علی بن مدینی گفته است: «شیب» در امر تجارت و بازرگانی، به مصر آمد و شد داشته است. . . . و البانی مهم‌ترین کلمه از سخنان ابن مدینی را که در آغاز عبارت وی آمده است، یعنی کلمه «ثقه» را حذف و عبارت «ثقه کان یختلف» را «... کان یختلف» ذکر کرده است و این گونه امانت علمی را رعایت نموده است!

در حقیقت، البانی از هدف، بسیار فاصله گرفته است و شیوه‌ای بیگانه را که کسی پیش از او مطرح نکرده، پیموده است. سخن حفاظی که شیب را توثیق کرده است، نادیده گرفته است و آن را از جمع مورد اعتمادی که احادیث‌شان جز موارد شگفتی که در سفرهای آنان به وجود می‌آید، باز گرفته و به دامن جمعی ضعیف منتقل ساخته که احادیث‌شان جز با شرطهایی پذیرفته نمی‌شود. به همین دلیل، برای پذیرش حدیث شیب بن

ص: ۱۴۲

سعید حبیطی، دو شرط قائل شده و در کتاب «توسل» (۱) گفته است:

«۱. باید، روایت را فرزندش احمد از او نقل کرده باشد. ۲. از روایت شیب، از یونس باشد.»

پاسخ این است که آنچه البانی را در وادی این گفته شگفت آور افکنده است، همان جمله‌ای است که به اصول (۲) و مبانی متکی نیست. وی عبارت ابن عدی را درباره شیب در «المیزان» (۳) آورده است، بی آنکه به اصول و منابع مراجعه کند و به این گفته اعتماد کرده است. مطلبی را که البانی از ابن عدی نقل کرده این است:

شاید شیب هنگام سخن گفتن از حفظ، به اشتباه و وهم و خیال سخن گفته باشد و امیدوارم که وی چنین کاری از سر قصد انجام نداده باشد. بدین ترتیب، هرگاه فرزندش احمد، احادیث یونس را از وی نقل کند، گویی شیب دیگری است که به خوبی سخن می‌گوید.

البانی با این سخن، بین جمله «شاید شیب به هنگام سخن گفتن از حفظ، به اشتباه و وهم و خیال سخن می‌گفته» آن گونه که در «المیزان» آمده است و بین عبارت «الکامل» (۴) که گفته است: «شاید شیب، در تجارت و بازرگانی، به مصر رفت و آمد داشته است و ابن وهب با اتکا بر حفظ وی، از

۱- التوسل، ص ۸۷.

۲- موارد زیادی از سخنان وی درباره رجال را بررسی و ملاحظه نمودم که متکی به اصول و مبانی نیست و بیشتر درباره رجال، به کتابی مختصر کفایت می‌کند و من در کتاب «وصول التهانی باثبات سنیه السبحه والرد علی الالبانی» چاپ جدید و در مقدمه «العقد الصحیح لما اعترض علیه من احادیث المصابیح» از حافظ بن علایی به این مطلب پی‌بردم.

۳- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۶۲.

۴- الکامل، ج ۴، ص ۱۳۴۷.

ص: ۱۴۳

او نقل روایت کرده است، به اشتباه و وَهْم و خیال افتاده» ، تفاوت قائل شده است.

مفهوم جمله نخست این است که اشتباه و وَهْم و خیال، شیوه او و یکی از ویژگی‌های همیشگی وی است که اشکال دارد. معنای جمله دوم که در «الکامل» آمده این است که اشتباه، وَهْم و خیال بر او عارض شده است و مربوط به روایاتی است که ابن وهب در مصر، از او نقل کرده است. جمله نخست حاکی از ضعف شیب است و جمله دوم، این معنا را نمی‌رساند و مطلب روشن است.

نقادان حدیث، همه معتقدند که جرح و تعدیل را عیناً نقل کنند و در عبارات این دو موضوع، تصرفی انجام ندهند. البانی، بدون رجوع به اصول و قواعد، تصرف ذهبی را در عبارت ابن عدی، غنیمت شمرده است و آنچه را ملاحظه می‌کنید، بیان داشته است. در نتیجه، اگر سخن ابن عدی را معتبر بدانیم، حدیث شیب بن سعید، بدون توجه به روایت عبدالله بن وهب، روایتی صحیح است؛ اما سخن ابن عدی اشکال دارد.^(۱)

دومین موردی که البانی به سبب آن، حدیث مورد بحث را تضعیف کرده، این جمله است که می‌گوید: «در این روایت اختلاف بر سر شیب است» ولی این اختلافات را در کتاب «توسل» خود در مورد احمد بن شیب

۱- به همین دلیل، ذهبی در «المغنی فی الضعفاء» ، ج ۱، ص ۱۹۵ و در «الدیوان» ، ص ۱۴۱ شیب را فردی ثقه و مورد اعتماد دانسته که مطالب شگفتی نقل می‌کند و در «الکاشف» وی را بسیار راستگو می‌داند.

ص: ۱۴۴

مطرح کرده است. سپس گفته است که سبب دیگری نیز برایم آشکار شده است که در این روایت اختلاف بر سر احمد است. بدین سان، اضطرابش ظاهر گشته است. در صورتی که فهمیدن اضطراب وی، کاری آسان است و نگرانی چندانی در این زمینه وجود ندارد؛ زیرا مثال‌های فراوانی وجود دارد که وی هرگاه از راوی حدیث سخنی به میان می‌آورد، دو گونه سخن می‌گفت. بر این اساس، اگر حدیث به شیب بن سعید بازگردد، در حقیقت، آن سرگذشت را سه راوی از او نقل کرده‌اند و آن گونه که در «دلائل النبوة» (۱) بیهقی آمده است دو تن از راویان، به نام‌های احمد و اسماعیل، پسران شیب در شهر خودش بصره هنگام آسودگی خاطر و دوری از دشواری سفر، از او نقل روایت نموده‌اند و شخص سوم، عبدالله بن وهب است که به هنگام سفر، ماجرا را از او روایت نموده است و سفر وی مخصوص بازرگانی و تجارت بوده است که در این گونه سفرها به طور معمول انسان، آشفته‌خاطر است و تمرکز حواس ندارد؛ ولی با این همه، به نیکی سخن گفته است و درنگی نکرده و اشتباهی مرتکب نشده است. حدیث وی در دشواری و مشقت سفر، با حدیث وی در حالت آسودگی، سازگار است. طبیعی است که راوی هرگاه در شهر خود، سخنی بگوید، گفته‌اش از سخنی که در حال سفر عنوان می‌کند، به مراتب استحکام و اتقان بیشتری دارد، چنان‌که معروف است و ابن حجر در کتاب «فتح الباری» (۲) به آن

۱- دلائل النبوة، ج ۶، صص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۲- فتح الباری، ج ۱۰، ص ۴۴۴.

ص: ۱۴۵

تصریح کرده است.

بنابراین، اگر شیب در این حدیث، در هر دو حالت سفر و حضر به نیکی سخن گفته باشد، این ویژگی، نهایت مطلبی است که از او انتظار می‌رود، چنان‌که بر اهل دقت و انصاف پوشیده نیست و هرگاه قضیه به اینجا پایان پذیرد که شیب، این حدیث را به این صورت مناسب و پذیرفتنی نقل کرده است، بنابراین، پس از صحت این سرگذشت، راویانی که حدیث مزبور را از شیب، گاهی همراه با بیان آن سرگذشت و گاهی بدون سرگذشت نقل می‌کنند، در این قضیه دخالتی ندارند؛ ولی (متأسفانه) هوا و هوس و تعصب، آدمی را به وادی تهمت سوق می‌دهد که آن را در ادعای البانی با اختلافی که درباره احمد بن شیب عنوان کرده است، به‌خوبی ملاحظه خواهید کرد.

پاسخ اختلافی که به نظر البانی آمده این است که احمد بن شیب، این حدیث را به گونه‌ای مفصل بیان کرده است. از جمله در آن آمده است که آن فرد (نیازمند) نزد عثمان بن عفان رفته است. این موضوع را حافظ مورد اعتماد، یعقوب بن سفیان فسوی، نقل کرده است چنان‌که در «دلائل النبوة» بیهقی (۱) آمده است.

چه بسا، احمد بن شیب گاهی انگیزه چندانی نداشته و فقط به بیان اصل حدیث اکتفا کرده است. این موضوع را ابن سنی و حاکم بیان کرده‌اند. در نتیجه احمد، شخصیتی مورد اعتماد است، در صورتی که سرسختی و تعصب

ص: ۱۴۶

در کار نباشد.

برخی از این متعصبین^۱ گفته‌اند که این حدیث را بدون ذکر سرگذشت، سه تن از ابن سنی نقل کرده‌اند: (۱). عباس بن فرج ریاشی؛ ۲. حسین بن یحیی ثوری؛ ۳. محمد بن علی بن زید صائغ.

حاکم و بیهقی به نقل از حاکم، آن را از طریق زید صائغ نقل کرده‌اند. این سه تن، این حدیث را از احمد بن شیب روایت کرده‌اند و آن سرگذشت را نیاورده‌اند. سرگذشت (رفتن فرد نیازمند نزد عثمان) را فقط یعقوب بن سفیان فسوی، از احمد نقل کرده است. وی با این بیان که شخصیتی مورد اعتماد است، در مقابل عده‌ای از شخصیت‌های ثقه و مورد اعتماد، نمی‌تواند مقابله کند. پاسخ این است که اگر این سخن صحیح باشد، فاتحه علم، دانش، عقل، دلیل و برهان، خوانده شده است. مطالب ذیل را ملاحظه کنید:

۱. این سه تن که شخصیت‌هایی ثقه و مورد اعتماد خوانده شده‌اند، اگر همین تعداد دیگر نیز به آنان افزوده گردد، بر امام حافظ و اندیشمند، یعقوب بن سفیان فسوی که شخصیتی مورد اعتماد و فراتر از اعتماد است، برتری نخواهند داشت. ابوزرعه دمشقی درباره او گفته است: «دو تن از انسان‌های شایسته، بر ما وارد شدند که برترین آنها «یعقوب بن سفیان» بود و مردم عراق مردی نظیر او را سراغ نخواهند داشت.

۱- کشف المتواری، ص ۴۴.

ص: ۱۴۷

معروف است زمانی که حافظ، با مشایخ حدیث، مخالفت داشته باشد، سخن حافظ بر گفته مشایخ ترجیح داده می‌شود. بنابراین، سخن آخر از آن حافظ است گرچه، چند تن از مشایخ حدیث با وی مخالفت ورزند و یعقوب فسوی که امام و حافظ است، از حافظ برتر است.

۲. عباس بن فرج، روایت را دو گونه نقل کرده و سرگذشت مزبور را از اسماعیل بن شیب، از پدرش روایت کرده است. این روایت را بیهقی در «دلائل النبوه»^(۱) روایت کرده است که سخن وی با گفته دانشمند بزرگ، یعقوب بن سفیان فسوی، موافقت دارد. بدین ترتیب، دو نفر از آن سه تن باقی مانده‌اند. آیا باز هم شخص اعتراض کننده بر مخالفت آن دو با فسوی، پافشاری دارد؟ یکی از دو تن باقیمانده، حسین بن یحیی ثوری است که پس از تحقیق و بررسی، چنین کسی را نیافتیم! کاخ بلند تعصب چه زود فرو می‌ریزد.

اگر شگفت‌زده می‌شوی، جای شگفتی آنجاست که سعی در ارائه روایت عون دارد که فردی ضعیف است؛ زیرا او سرگذشت (داستان عثمان بن حنیف و شخص نیازمند) را به روش شیب و فرزندش احمد و عبدالله بن وهب و یعقوب بن سفیان فسوی و دیگر راویان مورد اعتماد، روایت نکرده است.

۳. نقل این حدیث به هر یک از دو صورت (بدون بیان سرگذشت و با بیان آن) علت مردود شدن روایت دیگر نمی‌شود و هر دو صورت صحیح‌اند و این موضوع در جای خود ثابت شده و معروف است؛ ولی

۱- دلائل النبوه، ج ۶، ص ۱۶۸.

ص: ۱۴۸

اختلافی که ایجاد شک و شبهه در روایت می‌کند، همان اضطرابی است که توجیه آن امکان ندارد؛ اما در اینجا اختلاف و اضطرابی در کار نیست.

از پیشگاه خداوند، مصونیت و سلامت از بیهوده بافی و تعصب، مسئلت داریم.

آخرین موردی که البانی به واسطه آن، این حدیث را تضعیف نموده است، سخن وی در کتاب «توسل» است: «شیب با راویان مورد اعتمادی که سرگذشت مزبور را در حدیث، یادآور نگشته‌اند، مخالفت ورزیده است». توجه دارید، معنای اضافه روایت این است که گروهی یک حدیث را به یک اسناد و یک متن نقل کنند، سپس برخی از راویان، بخشی را بر آن بیفزایند که سایر راویان آن را بیان نکرده باشند؛ چنان که ابن رجب در شرح «علل الترمذی» (۱) آورده است. حافظ، در «النکت» (۲) بر ابن الصلاح، نقل کرده است:

اضافه‌ای را که اهل حدیث در پذیرش آن از غیر حافظ، درنگ می‌کنند، اضافه در روایتی است که به یک اسناد روایت شده باشد مانند: مالک، از نافع، از فرزند عمر. اگر جمعی از حافظان مورد اعتماد و آشنای به حدیث، روایتی را از آن شخص نقل کنند و یکی از راویان، به تنهایی مطلبی را بر آن بیفزاید، آن را اضافه می‌گویند؛ زیرا اگر این بخش اضافه در روایت آمده بود، جمع زیادی از راویان از آن، غفلت نمی‌کردند.

با توجه به این مطلب، مشخص شد که شیب درباره بیان «سرگذشت»

۱- شرح علل الترمذی، ص ۳۱۰.

۲- النکت، ج ۲، ص ۶۹۲.

ص: ۱۴۹

منقول از صحابی، با هیچ یک از راویان مورد اعتماد مخالفت نکرده است. می‌توان این مطلب را به دو صورت بیان کرد:
 ۱. نهایت امر این است که نقل این روایت، از یک طریق نیست و به دو تن از مشایخ، حدیث ابو جعفر خطمی منتهی می‌شود که از آنها گرفته است. شعبه و حماد، خود طریق دیگری دارند و روح و هشام نیز طریق دیگری دارند. اگر این حدیث، طُرُق متعددی داشته باشد، ادعای مخالفت، وارد نیست.

اگر گفته شود که طریق نقل روایت، بین روح بن قاسم و هشام دستوائی متحد است و این «سرگذشت»، نقل یکی از صحابه، از طریق روح بن قاسم صورت گرفته است؛ باید بگوییم که شیب بن سعید، از روح بن قاسم، موضوعی را به نقل یکی از صحابه پس از گذشت سال‌های متعدد از روایت حدیث مرفوع، آورده است. این روایت، مرفوع (۱) و دیگری، موقوف (۲) است. بنابراین، مخالفتی که در متن صورت گرفته است، کدام است؟ جز در وَهْم و خیال نمی‌توان آن را یافت.
 حدیث‌نگارانی که درباره قواعد حدیث، تألیف کرده‌اند، اضافه راوی را هرگاه مجلس متعدد باشد و در یک مجلس صورت نگیرد، پذیرفته‌اند؛ چه رسد که فاصله بین حدیث مرفوع و موقوف، سال‌های طولانی است.

۱- مرفوع، به حدیثی می‌گویند که از وسط سلسله سند یا آخر آن، نام یک یا چند تن از راویان افتاده باشد.

۲- موقوف، حدیثی است که از صحابی نقل شود بدون آنکه وی آن را به معصوم اسناد دهد، چه سلسله سند تا صحابی متصل باشد یا نباشد

ص: ۱۵۰

بنابراین، مجلسی که در اینجا متحد و یکی باشد، کجاست؟

به فرض که طریق نقل روایت یکی باشد، به آنچه پیشتر بیان شد، زیانی نمی‌رسد. عده‌ای از بزرگان اهل حدیث از جمله خطیب بغدادی، پذیرش اضافه راوی مورد اعتماد را در صورتی که منافی با موضوع روایت نباشد، واجب می‌دانند. نووی نیز روش خطیب را برگزیده و در کتاب‌هایش از او حمایت کرده است.

۲. امام احمد بن حنبل می‌گوید: «اگر در حدیث، سرگذشتی وجود داشته باشد، دلیل بر این است که راوی حدیث، آن سرگذشت را از حفظ دارد.» این جمله را حافظ در مقدمه «الفتح»^(۱) از او نقل کرده است که خود، دلیل بر روشن بودن دیدگاه امام احمد است.

بدون بحث و جدل، حقیقت این است که شیب، فردی مورد اعتماد است و حدیث او صحیح است، همان‌گونه که بزرگان اهل حدیث چنین عمل کرده‌اند. اگر در این زمینه البانی سخت‌گیری و ستیزه‌جویی نشان دهد، رتبه این فرد (شیب) از راویانی که بزرگان اهل حدیث، روایات آنها را حسن می‌شمرند، کمتر نخواهد بود.

اگر شیب به وهم و خیال افتاده بود و چنین مخالفتی از او سر زده بود و سرگذشتی را که در زمان عثمان بن عفان رخ داده بود، نقل می‌کرد، به رتبه راویان ضعیف و متروکی که به گفته آنان استناد نمی‌شود یا جاعلانی که به حدیث آنها اعتنایی نمی‌شود، سقوط می‌کرد؛ با اینکه هیچ‌کسی تصور

۱- فتح الباری، ص ۳۶۳.

ص: ۱۵۱

نمی‌کند شیب دست به چنین کاری زده، یا به آن، نزدیک شده یا دچار اختلال حواس گردیده باشد یا وَّهْم و خیال وی به این پایه از پستی برسد؛ البته اگر چنین وَّهْمی درباره او (که تصور نمی‌کنم) صحیح باشد.

اگر امکان جمع و یا ترجیح بین روایات بر اساس قواعد حدیث نگاران، وجود داشته باشد، حواس پرتی فرد، زیانی به آن نمی‌رساند. آنچه بیان شد در صورتی است که اختلاف، یا تصوّر وجود اختلاف حاصل باشد؛ اما در اینجا، هیچ‌گونه اختلافی مگر در اذهان کسانی که بدون دلیل سخن می‌گویند، وجود ندارد.

در نتیجه، براساس آنچه بیان شد، بخش اضافه‌ای که به نقل یکی از صحابه، درباره سرگذشت آمدن آن مرد نزد عثمان بن عفان بیان شده است، صحیح است. به همین دلیل، حفاظی نظیر طبرانی و حاکم و هیثمی، این بخش را صحیح می‌دانند.

ابن ابوخشمه در تاریخ خود، همان‌گونه که در کتاب «قاعده فی التوسل»^(۱) ابن تیمیه آمده است، می‌گوید:

مسلم بن ابراهیم، از حماد بن سلمه، از ابوجعفر خطمی، از عماره بن خزیمه، از عثمان بن حنیف روایت کرده است که مردی نابینا خدمت رسول اکرم (ص) مشرف شد و عرضه داشت: «بینایی خود را از دست داده‌ام، به پیشگاه خدا دعا فرما به من شفا دهد».

رسول خدا (ص) فرمود: «برو وضو بگیر و دو رکعت نماز بگزار و آن‌گاه بگو:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَ أَتُوَّجُّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ يَا مُحَمَّدُ إِنِّي

۱- قاعده فی التوسل، ص ۱۰۶.

ص: ۱۵۲

أَسْتَشْفَعُ بِكَ عَلَى رَبِّي فِي رَدِّ بَصْرِي، اللَّهُمَّ فَشَفِّعْنِي فِي نَفْسِي وَ شَفِّعْ نَبِيِّي فِي رَدِّ بَصْرِي وَ إِنَّ كَانَتْ حَاجَةٌ فَافْعَلْ مِثْلَ ذَلِكَ.

سند این روایت، در نهایت صحت است و حماد بن سلمه، فردی مورد اعتماد، حافظ و اندیشمند است. با این همه به سبب افزودن بخشی به متن حدیث، مورد خدشه و ایراد قرار گرفته است و دیگران مدعی شده‌اند که این اضافه را فقط حماد بن سلمه از شعبه نقل کرده است. بنابراین، این بخش، شاذ (۱) تلقی می‌شود.

پاسخ این است که بخش افزوده راوی مورد اعتماد تا زمانی که با اصل روایت، منافات نداشته باشد و یا در آن نوعی مخالفت با روایت فرد با اعتمادتر، وجود نداشته باشد، پذیرفته می‌شود. از این رو، جمله «وَ إِنَّ كَانَتْ حَاجَةٌ فَافْعَلْ مِثْلَ ذَلِكَ» نه تنها با اصل حدیث منافات ندارد؛ بلکه به طور کامل با آن سازگار است؛ زیرا اصل حدیث، افاده عموم می‌کند، پس این حدیث را در هر زمان می‌توان به کار برد.

اشتباه کردن حماد، تنها ظن و گمانی بدون دلیل است. در نهایت، این بخش، اضافه‌ای از راوی مورد اعتماد است و با اصل حدیث نیز منافاتی ندارد. بنابراین، بی‌تردید پذیرفتنی است. این مطلب را برای ملامت و نکوهش افراط‌گرایان بیان کردیم که اگر این بخش اضافه، صحیح نباشد، سزاوار است که اضافه راویان مورد اعتماد نیز، در زمره احادیث «شاذ» قرار گیرد.

امام حافظ، ابوحاتم بن حبان، درباره بخش اضافه‌ای که تنها حماد بن سلمه

۱- شاذ یا نادر، به حدیثی می‌گویند که فرد مورد اعتمادی آن را نقل کند و محتوای آن در برابر گفته مشهور قرار دارد.

ص: ۱۵۳

آورده است، در کتاب «الثقات» (۱) می‌گوید:

این عبارت را فقط حماد بن سلمه که فردی مورد اعتماد و مطمئن است آورده است و عبارات اضافه از راویان مورد اعتماد، نزد ما پذیرفته شده است؛ زیرا امکان دارد جمعی در حضور استاد مطلبی را بشنوند که بخشی از آن مطلب، بر افراد دیگر پوشیده بماند و کسی که در دقت نظر به اندازه وی و یا پایین‌تر از اوست، آن را به حافظه بسپارد.

این گفته، سخنی متین و در خور اندیشیدن است. این نکته نیز ناگفته نماند که البانی در رد این بخش اضافه روایت، به این ادعا که حماد بن سلمه فقط با یک راوی آن هم شعبه، مخالفت ورزیده است، شتابزده عمل کرده است. در جایی دیگر مخالفت حماد بن سلمه را با جمعی از راویان، پذیرفته است و در «صحیح» (۲) می‌گوید: «حماد بن سلمه با جمعی از راویان، مخالفت کرده است. احتمال دارد وی مطلبی را به خاطر سپرده باشد که این گروه حفظ نکرده باشند».

بر این اساس، بخش اضافه روایت حماد بن سلمه، حتی از دیدگاه البانی که در رد آن کتاب نوشته است نیز، پذیرفته شده است.

روایت چهارم: کلام پیامبر (ص) به هنگام دفن فاطمه بنت اسد

طبرانی (۳) به اسناد خود از انس بن مالک روایت کرده است که گفت:
هنگامی که فاطمه بنت اسد بن هاشم، مادر گرامی علی بن ابی‌طالب (ع)

۱- الثقات، ابن حبان، ج ۸، ص ۱.

۲- سلسله الاحادیث الصحیحه، محمد ناصر الدین البانی، ج ۱، ص ۲۰۳.

۳- معجم الکبیر، ج ۲۴، ص ۳۵۲.

ص: ۱۵۴

از دنیا رفت، رسول خدا (ص) به منزل او وارد شد و بالای سر آن بانو نشست و فرمود: «مادر! خداوند تو را مشمول رحمت خویش گرداند. تو پس از مادرم در حق من مادری کردی. خود گرسنه بودی و مرا سیر می کردی، لباس مناسب نداشتی، ولی مرا لباس مناسب می پوشانیدی. خویشتن را از خوردن غذایی لذیذ محروم می ساختی و آن غذا را به من می خوراندی و با انجام دادن این کارها در پی کسب رضای خدا و ثواب آخرت بودی».

سپس دستور داد وی را سه غسل بدهند و آن گاه که نوبت آب کافور رسید، رسول خدا (ص) آن را با دست مبارک خود بر بدن وی ریخت و پس از آن پیراهن خود را خارج ساخت و بر بدن او پوشاند و روی آن پیراهن، با بُرد یمانی وی را کفن نمود. سپس اسامه بن زید و ابویوب انصاری و عمر بن خطاب و غلامی سیاه پوست را طلبید تا قبر او را حفر نمایند، آنان نیز این کار را کردند و زمانی که به لحد رسیدند، رسول اکرم (ص) با دست مبارک خویش آن را حفر نمود و با دستش خاک آن را خارج کرد. هنگامی که از این کار فراغت یافت، داخل لحد شد و در آن خوابید و سپس فرمود:

اللّٰهُ الْمَلِيّٰ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوْتُ. اِغْفِرْ لِأُمِّيْ فَاطِمَةَ بِنْتِ اَسَدٍ وَلَقْنَهَا حُجَّتْهَا، وَوَسَّعْ عَلَيْهَا مَدْخَلَهَا بِحَقِّ نَبِيِّكَ وَالْاَنْبِيَاءِ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِيْ فَاِنَّكَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِيْنَ...

و با چهار تکبیر بر پیکر او نماز گزارد و با کمک عباس و ابوبکر، بدن وی را داخل لحد قرار داد. (۱)

۱- طبرانی این روایت را از همین طریق در «الأوسط» ج ۱، ص ۱۵۲ و ابونعیم در «الحلیه» ج ۳، ص ۱۲۱ و ابن جوزی در «العلل المتناهیة»، ج ۱، ص ۲۶۸ آورده‌اند.

ص: ۱۵۵

این حدیث، حدیثی حسن است. هیشمی در «مجمع الزوائد» (۱) می‌گوید:

این روایت را طبرانی در «الکبیر» و «الأوسط» نقل کرده است. روح بن صلاح، در بین رجال سند آن وجود دارد که ابن حبان و حاکم وی را توثیق نموده‌اند. در روح بن صلاح، اندکی ضعف است و بقیه رجال سند، رجال روایت صحیح بخاری هستند.

احمد بن حماد بن زغبه، استاد طبرانی، فردی مورد اعتماد و از مشایخ حدیث نسایی است و روایتی از او در صحیح بخاری نقل نشده است، ولی درباره روح بن صلاح اختلاف شده است؛ گروهی او را مورد اعتماد دانسته و جمعی وی را ضعیف شمرده‌اند. بنابراین، فردی نظیر او برای روشن شدن وضعیتش، نیاز به بررسی و دقت نظر دارد.

حاکم، در «سؤالات السجزی» درباره او گفته است: «روح بن صلاح، فردی مطمئن و مورد اعتماد است». ابن حبان در «الثقات» (۲) از او یاد کرده است و یعقوب بن سفیان فسوی در «المعرفة والتاریخ» (۳) از وی نقل روایت نموده است و او را فرد مورد اعتمادی می‌داند. فسوی به گفته «التهذیب» (۴) می‌گوید:

«قریب به هزار استناد، روایت نگاشتم که همه آنان افرادی موثق بودند؛ ولی کسانی که درباره «روح بن صلاح» خدشه کرده‌اند، دلیل آن را نگفته‌اند».

۱- مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲۵۷.

۲- الثقات، ج ۸، ص ۲۴۴.

۳- المعرفة و التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۶.

۴- التهذیب، ج ۱۱، ص ۳۷۸.

ص: ۱۵۶

دارقطنی در کتاب «المؤتلف والمختلف» (۱) می‌گوید: «روح بن صلاح بن سیابه، از ابن لهیعه و ثوری و دیگران نقل روایت کرده است. وی در نقل حدیث، فردی ضعیف بوده و در مصر اقامت داشته است». نظیر این سخن را ابن ماکولا در «الإكمال» (۲) و ابن عدی در «الکامل» (۳) آورده است. این گونه ایراد و خدشه، در پرده‌ای از ابهام قرار دارد و بدون شرح است؛ چنان که در جای خود ثابت شده است، این ایراد و خدشه در مقابل شهادت به عدالت وی - که پیشتر بیان شد - مردود است.

نمونه آن، سخن حافظ در مقدمه «فتح الباری» (۴) در بیان شرح حال محمد بن بشار بن بدار است که عمرو بن علی فلاس، وی را ضعیف دانسته است؛ اما سبب آن را بیان نکرده است.

البانی (۵) مدعی شده است که ایراد و خدشه بر روح بن صلاح، با سخن ابن یونس که گفته است: «از او احادیث منکری روایت کرده‌ام» و سخن ابن عدی در «الکامل» که اظهار داشته: «برخی روایاتش منکر است»، توضیح داده شده است. سخن البانی به دو دلیل اشکال دارد:

۱. عبارت ابن یونس و ابن عدی، دلالت بر جرح فرد ندارد. ابن دقیق

۱- المؤتلف و المختلف، ج ۳، ص ۱۳۷۷.

۲- الاكمال، ج ۵، ص ۱۵.

۳- الکامل، ج ۳، ص ۱۰۰۵.

۴- فتح الباری، ص ۴۳۷.

۵- السلسله الضعیه، البانی، ج ۱، ص ۳۲.

ص: ۱۵۷

العید در «شرح الإمام»، «نصب الرایه» (۱) و «فتح المغیث» (۲) گفته است:

آنها که درباره روح بن صلاح می‌گویند که روایات منکر نقل می‌کند، به مجرد نقل این قبیل روایات، نمی‌توان روایت او را رها کرد تا زمانی که روایات منکر، در احادیث وی فزونی یابد و به جایی برسد که در حق او «منکر الحدیث» گفته شود؛ زیرا عبارت «منکر الحدیث» درباره وی، وصفی است که به سبب آن سزاوار است روایت او رها گردد.

۲. جمله «روایت منکر نقل می‌کند» یا «از او روایت منکر نقل کردم» را که در حق روح بن صلاح گفته‌اند نیز، به ایراد و خدشه در راوی ارتباط ندارد؛ چون گاهی آن روایات منکر از ناحیه اساتید وی یا از ناحیه راویانی که از او نقل حدیث نموده‌اند، بیان شده است و او تنها مسؤولیت روایاتی را که خود نقل کرده است، به عهده دارد.

حاکم در «السؤالات» (۳) می‌گوید:

در مورد سلیمان بن بنت شرحبیل، از دارقطنی پرسیدم، گفت: مورد اعتماد است. گفتم: آیا روایات منکر، روایت نمی‌کند؟ گفت: از افراد ضعیفی آنها را نقل می‌کند.

بنابراین، هرکسی که روایات منکر (مخالف مشهور) نقل کند، نزد اهل فن، ضعیف نیست.

هنگامی که ابن عدی در «الکامل» (۴)، به بیان شرح حال روح بن صلاح

۱- نصب الرایه، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲- فتح المغیث، ج ۱، ص ۳۴۷.

۳- سؤالات حاکم، صص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۴- الکامل، ج ۳، صص ۱۰۰۵ و ۱۰۰۶.

ص: ۱۵۸

می‌پردازد و از او روایت نقل می‌کند و می‌گوید: «آفت و مسؤولیت این دو روایت به عهده راوی است که آنها را از روح بن صلاح نقل کرده است». و همان‌گونه که حافظ در مقدمه «الفتح»^(۱) می‌گوید: «عادت ابن عدی در کامل خود این است که روایات منکری را از ثقه و غیر ثقه نقل می‌کند». اگر ابن عدی، روایت منکری را، از روح بن صلاح دیده بود، آن را در شرح حال وی بیان می‌کرد؛ در حالی که مسؤولیت احادیث منکری را که از او نقل شده است را به عهده دیگری می‌داند.

البانی، قصد تضعیف این حدیث را داشته است، از این رو، سخن ابن یونس را درباره روح بن صلاح که گفته بود: «روایت منکری از او نقل کرده‌ام»، از جمله ایرادهای همراه با توضیحی می‌داند که راوی به سبب آنها تضعیف می‌شود. در صورتی که همین فرد (البانی) به تناقض گویی افتاده و گفته اهل فن را درباره راوی دیگری که روایات منکر نقل کرده است به طور کلی، ایراد و خدشه ندانسته است؛ با اینکه همان زمان در کتاب خود^(۲) «شیخ بوطی» را رد می‌کند؛ بلکه پا فراتر نهاده است و در «صحيحه» خود^(۳) منکر الحدیث را به این دلیل که سبب و علت آن توضیح داده نشده است، ایراد و اشکالی بی‌مورد می‌داند. شما به خوبی می‌بینید که بین این دو گفته، تفاوتی وجود ندارد؛ اما بین دو عمل البانی، تفاوت بسیاری است. وی هرگاه بخواهد موردی را که خود صحیح می‌داند، حمایت کند، از قواعد حدیث

۱- فتح الباری، ص ۴۲۹.

۲- التوسل، صص ۶۶ و ۶۷.

۳- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۱، ص ۷۶۹.

ص: ۱۵۹

شناسی فاصله می‌گیرد و هر راهی را که خود بخواهد، می‌رود.

البانی در «الضعیفه» (۱) در رد توثیق ابن حبان و شاگردش حاکم، درباره روح بن صلاح می‌گوید:

ابن حبان در توثیق افراد، با مدارا و اغماض عمل می‌کند (آسان گیر است)؛ زیرا او بسیاری از راویان ناشناخته را توثیق می‌کند و حاکم نیز در این شیوه همانند او عمل می‌کند، چنان‌که این موضوع بر آگاهان به تاریخچه زندگی راویان و رجال، پوشیده نیست و گفته این دو (ابن حبان و حاکم) به هنگام تعارض روایات، ارزش و اهمیتی ندارد، حتی اگر خدشه و ایراد، دارای ابهام نیز باشد و برای آن سببی ذکر نشده باشد.

این سخن کسی است که توثیق ابن حبان را نفهمیده و در کتاب «ثقات» وی دقت نکرده است و شتابزده توثیق او را رد کرده است از این رو شایسته است با تفصیل این مطلب بیان شود.

توثیق ابن حبان دو نوع است که در مقدمه «ثقات» (۲) به این دو قسم، تصریح کرده است:

الف) اگر مورد اعتماد بودن راویانی که علمای جرح و تعدیل درباره آنان اختلاف نظر دارند، نزد ابن حبان ثابت گردد، نام او را در کتاب «ثقات» خویش می‌آورد و گرنه در کتاب دیگرش ثبت می‌کند.

ب) کسانی که جرح و تعدیل، درباره آنان صورت نگرفته است و هر یک از مشایخ حدیث و کسی که از او نقل روایت می‌کند، اشخاص مورد

۱- السلسله الضعیفه، البانی، ج ۱، ص ۷۶۹.

۲- الثقات، ج ۱، ص ۱۳.

ص: ۱۶۰

اعتماد باشند و روایت منکر (خلاف مشهوری) را نقل نکنند، از دیدگاه ابن حبان، مورد اعتماد و ثقه است. البته تنها ابن حبان به این شیوه عمل نکرده است؛ بلکه بیشتر علما، این راویان را مجهول الحال می‌دانند.

نسبت دادن مدارا و آسان‌گیری به ابن حبان، فقط در نوع دوم صادق است. ساقط کردن توثیق ابن حبان به طور مطلق، اشتباه است و نباید این گونه به وی نسبت آسان‌گیری داد. این مدارا فقط در نوع معینی از راویان، یعنی همان نوع دوم جاری است؛ ولی توثیق او در نوع نخست، کمتر از توثیق دیگر بزرگان اهل حدیث نیست.

با روشن شدن این موضوع، رد کردن توثیق ابن حبان درباره روح بن صلاح به سبب مدارا اشکال دارد.

یعقوب بن سفیان حافظ، محمد بن ابراهیم بوشنجی فقیه و حافظ، احمد بن حماد بن زغبه، استاد حدیث سنایی که خود، ثقه و مورد اعتماد است، احمد بن رشدین و پسرش عبدالرحمان و عیسی بن صالح، همگی از روح بن صلاح نقل کرده‌اند.

درباره او جرح و تعدیل نیز صورت گرفته است و برخی، نظیر ابن یونس، در ایراد و خدشه به او، بر ابن حبان پیشی گرفته است؛ ولی در رد کردن توثیق حاکم نیز با ادعای آسان‌گیری وی، اشتباهی روشن است و علما همواره به نقل توثیق حاکم می‌پردازند و به او اعتماد دارند. کتب رجال سرشار از این گونه موارد است و در دسترس ما قرار دارد.

حاکم، در زمینه علوم حدیث سرآمد زمان خود بود و به جرح و تعدیل و اشکالات حدیث و تمام فنون روایت، آشنایی کامل داشت. در بحث و

ص: ۱۶۱

مناقشه درباره رجال، اساتیدش به او مراجعه می‌کردند و دارقطنی از جمله مشایخ حدیث وی بود که او را بر ابن منده، مقدم می‌دانست.

حافظ ابو حازم عبدوی می‌گوید

از اساتیدمان شنیدم که می‌گفتند: شیخ ابوبکر بن اسحاق و ابوالولید نیشابوری، در مورد پرسش از جرح و تعدیل و اشکالات حدیث و صحیح و غیر صحیح بودن آن، به ابوعبدالله حاکم رجوع می‌کردند. عبدوی می‌افزاید:

نزدیک سه سال نزد شیخ ابوعبدالله عصمی اقامت گزیدم و در جمع اساتیدمان کسی را پروا پیشه‌تر و پژوهنده‌تر از او ندیدم. هرگاه برایش مشکلی پیش می‌آمد، به من دستور می‌داد آن را به ابوعبدالله حاکم بنویسم و آن‌گاه که پاسخ وی می‌آمد، به گفته او قطع و یقین داشت و بر اساس آن حکم می‌کرد. پنجاه سال بر مشایخ حدیث تفوق داشت و در «طبقات الشافعیه» (۱) نیز همین‌گونه آمده است.

آری، ذهبی در بخش «ذکر من یعتمد قوله فی الجرح و التعدیل» (۲) آورده است که حاکم نیز مانند ترمذی، از مداراکنندگان در توثیق است. من می‌گویم: آسان‌گیری یا مدارای حاکم مخصوص حکم در احادیث مستدرک است و چنان‌که در جای خود روشن است، پیش از آنکه به اصلاح همه آن پردازد، از دنیا رفت و توثیق روح بن صلاح، خارج از مستدرک، در «سؤالات السجزی» قرار دارد. از جمله اموری که جنبه مدارا و آسان‌گیری وی را تقویت می‌کند این است که او احادیث مربوط به فضائل علی (ع) را که

۱- طبقات الشافعیه، ج ۴، ص ۱۵۸.

۲- ص ۱۷۲.

ص: ۱۶۲

به سبب آنها، به او ناسزا گفتند، صحیح می‌دانست و هنگام منطبق ساختن قواعد، گفته وی مقبول می‌افتاد و در آن قواعد، حق با او بود که شرح آن در جایی دیگر باید بیان گردد؛ ولی سخن وی در مستدرک مانند دیگر بزرگان نقد کننده بود؛ بلکه ملاحظه می‌کنید که گاهی تندروی می‌کرد و ابن قتیبه را چنان که در «المیزان» آمده است، تکذیب می‌نمود.

ذهبی (۱) در بیان شرح حال محمد بن فرج ازرق، می‌گوید:

حاکم به صترف همراهی محمد بن فرج با حسین کرابیسی، وی را مورد خدشه قرار داد و این شیوه، نوعی سرسختی بی‌فایده است و چه موارد بسیاری که حاکم درباره نقل روایات راویانی که مورد خدشه قرار گرفته‌اند، بر بخاری و مسلم عیب گرفته است. به فرض که حاکم همان گونه که می‌گویند اهل مدارا باشد وی، درباره روح بن صلاح می‌گوید: «فردی است مورد اعتماد و مطمئن». بنابراین، روح بن صلاح از دیدگاه حاکم در برجسته‌ترین رتبه‌های قبول و توثیق قرار دارد. از این رو، از عدالت - که خداوند به ما دستور پیاداشتن آن را داده است - به دور است که این گفته را به طور کلی ساقط بدانیم، بلکه باید بگوییم روح بن صلاح مورد اعتماد است و اگر چنانچه بخواهیم سخت‌گیری بیشتری کنیم، حداقل باید بگوییم وی فردی «راستگو» است. بدین سان، اگر این توثیق، به توثیق ابن حبان افزوده گردد، شما اگر در بالاترین درجه سرسختی نیز قرار داشته باشید، نخواهید توانست چیزی جز توثیق این مرد (روح بن صلاح) حکم دیگری نمایید.

ص: ۱۶۳

توثیق ضمنی یعقوب بن فسوی که خود از اساتید روح بن صلاح است، توثیق ابن حبان و حاکم را درباره وی تقویت می‌کند. بر این اساس، حدیث روح بن صلاح، از رتبه حسن، پایین تر نخواهد بود.

البانی می‌گوید: «گفته ابن حبان و حاکم به هنگام تعارض، ارزش و اهمیتی ندارد، حتی اگر ایراد و خدشه بر راوی ابهام داشته باشد، برای آن علت و سببی ذکر نمی‌شود».

سخن البانی، توثیق این دو دانشمند بزرگ را به طور کلی از بین می‌برد و این گفته، اشکال دارد و نباید به آن اهمیت داد؛ زیرا سخنی مخالف واقع و نوعی گستاخی است.

البانی در این سخن، پا فراتر نهاده (افزون بر اینکه گفته هنگام تعارض، گفته آن دو ارزشی ندارد) و گفته است: «حتی اگر ایراد و خدشه‌ای بر راوی، ابهام داشته باشد، برای آن ابهام، علت و سببی ذکر نمی‌شود».

در پاسخ وی باید گفت که با این سخن، بحث آشفته‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. این مثال به سخن بی‌اعتباری می‌ماند که صاحبش با وجود اشتغال به مباحث حدیثی، وادار می‌شود این گونه بیهوده سخن گوید و باعث شرمندگی گردد.

نتیجه مباحث گذشته این است که روح بن صلاح شخصیتی راستگو است و اسناد حدیث وی حسن است.

روایت پنجم: روایت عرض اعمال بر پیامبر (ص)

رسول خدا (ص) فرموده است:

دوران حیات و زندگی من به سود شماست؛ زیرا سخن می‌گویید و

ص: ۱۶۴

سخن می‌شنوید و رحلتم به این دلیل برایتان خوب است که اعمال شما بر من عرضه می‌گردد؛ هر جا عمل نیک مشاهده کنم، خدا را بر آن سپاس می‌گویم و هر گاه عمل ناپسندی ملاحظه کنم برای شما از خدا آمرزش می‌خواهم.

حافظ ابوبکر بزار در «مسند» (۱) به نقل از یوسف بن موسی، از عبدالمجید بن عبدالعزیز بن داود، از سفیان، از عبدالله بن سائب، از زاذان، از عبدالله، از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است که فرمودند:

دوران حیات و زندگی من به سود شماست، چون سخن می‌گویید و سخن می‌شنوید و رحلتم به این دلیل برایتان خوب است که اعمال شما بر من عرضه می‌گردد و هر جا عمل نیکی مشاهده کنم، خدا را بر آن سپاس می‌گویم و هر گاه عمل ناپسندی ملاحظه کنم، برایتان از خدا آمرزش می‌خواهم.

حافظ عراقی در «طرح التثريب» (۲) اسناد این حدیث را مناسب می‌داند.

همیشی در «مجمع الزوائد» (۳) گفته است: «این روایت را بزار نقل کرده است و رجال سند آن، رجال صحیح بخاری است». سیوطی، آن را در «الخصائص» (۴) حدیثی صحیح می‌داند و در «تخریج الشفا» نیز همین گونه سخن می‌گوید.

علامه محقق «عبدالله بن صدیق غماری حسنی» درباره این حدیث،

۱- کشف الأستار، ج ۱، ص ۳۹۷.

۲- طرح التثريب، ج ۳، ص ۲۹۷.

۳- مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۲۴.

۴- الخصائص، ج ۲، ص ۲۸۱.

ص: ۱۶۵

نوشتاری مفید دارد که با عنوان «نهایة الآمال فی شرح حدیث عرض الأعمال» به چاپ رسیده است. و همه رجال سند این روایت، افرادی ثقه و مورد اعتمادند. عبدالمجید بن عبدالعزیز بن داود نیز فردی مورد اعتماد است که مسلم به روایت وی استناد جسته است و درباره او به تفصیل سخن خواهیم گفت.

این روایت طرق دیگری غیر از طریق ابن مسعود دارد. این روایت، از بکر بن عبدالله مزنی به نحو مرسل (۱) نقل شده است که در نهایت صحت است و از محمد بن علی بن حسین (ع) به نحو «مُعْضَل» (۲) روایت شده است.

روایت مرسل بکر بن عبدالله مزنی، دو طریق صحیح و یک طریق ضعیف دارد. دو طریق صحیح را قاضی اسماعیل در کتاب «فضل الصلاة علی النبی» (۳) آورده است و ابن عبدالهادی در کتاب «الصارم» (۴) پس از بیان یکی از این دو اسناد، می‌گوید: «این اسناد تا بکر بن مزنی (۵)، صحیح است و بکر از جمله راویان ثقه و مورد اعتماد و از بزرگان تابعین است».

طریق سوم ضعیف را حارث بن اسامه در «مسند» از حسن بن قتیبه، از جسر بن فرقد، از بکر بن عبدالله مزنی، به نحو مرفوع نقل کرده است که در

۱- مُرْسَل، حدیثی است که آخرین راوی آن، مذکور و یا معلوم نباشد.

۲- مُعْضَل، حدیثی است که از آغاز یا وسط سلسله سند آن، دو تن یا بیشتر پی‌درپی حذف شده باشد.

۳- فضل الصلاة علی النبی، صص ۳۸ و ۳۹.

۴- الصارم، ص ۲۱۷.

۵- این مرسل، به تنهایی از دیدگاه بسیاری از پیشوایان مذاهب مانند ابوحنیفه، مالک و احمد و دیگران، حجت است.

ص: ۱۶۶

این زمینه می‌توان به «المطالب العالیه» (۱) رجوع کرد.

در این رابطه باید گفت: حسن بن قتیبه و استادش، هر دو ضعیف‌اند؛ اما ابوطاهر مخلص، در فوائد خود بر کتاب «الاكتفاء بتخریج احادیث الشفا» (۲) درباره حدیث انس بن مالک می‌گوید:

یحیی بن محمد بن صاعد، از یحیی بن خذام، در بصره از محمد بن عبدالله زیاد، ابوسلمه انصاری، از مالک بن دینار، از انس بن مالک روایت کرده است که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «دوران حیات و زندگی من به سود شماست و وفاتم نیز برای شما مناسب خواهد بود» - و هر کدام از این جملات را سه بار تکرار کرد - مردم ساکت شدند. عمر بن خطاب گفت: «پدر و مادرم فدایت، چگونه؟ سه بار فرمودی دوران حیات و زندگی ام به سود شماست و وفاتم نیز برای شما مناسب است». رسول خدا (ص) فرمود: «بدین علت زندگی ام برای شما سودمند است، چون وحی از آسمان بر من نازل می‌گردد و شما را درباره چیزهایی که برایتان حلال و حرام است آگاه می‌سازم و وفاتم از این جهت برای شما خوب است که اعمال شما هر پنجشنبه بر من عرضه می‌گردد. هر جا عمل نیکی باشد، خدا را بر آن سپاس می‌گویم و هر جا گناهی وجود داشته باشد، از خدا می‌خواهم گناهان شما را ببخشد».

ابن طاهر، ابوسلمه انصاری را دروغگو و دیگران او را متروک می‌دانند. وی طریق دیگری از انس دارد که از این طریق بی‌اعتبارتر است و آن را

۱-المطالب العالیه، ج ۴، ص ۲۳.

۲-الاكتفاء بتخریج احادیث الشفا، ص ۱۷.

ص: ۱۶۷

ابن عدی (۱) و حارث بن ابی‌اسامه روایت کرده‌اند چنان‌که در کتاب «المغنی» (۲) آمده است و در سند این روایت، خراش بن عبدالله وجود دارد.

حافظ احمد بن صدیق در کتاب «الاكتفاء فی تخریج احادیث الشفاء» (۳) درباره حدیث ابوجعفر محمد بن علی بن حسین می‌گوید: این روایت را ابوجعفر طوسی در «امالی» خود از طریق ابراهیم بن اسحاق نهاوندی احمری، از محمد بن عبدالمجید و عبدالله بن صلت، از حنان بن سدیر، از پدرش، از ابراهیم، از عبدالله بن حماد، از سدیر، از ابوجعفر روایت کرده که می‌گوید: رسول خدا (ص) در جمع تعدادی از یارانش فرمودند:

إِنَّ مَقَامِي بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنَّ مُفَارَقَتِي إِيَّاكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ

حضور من میان شما برایتان خوب و جدایی‌ام از شما نیز، برای شما خوب خواهد بود.

جابر بن عبدالله پیا خاست و عرضه داشت: «ای رسول خدا! حضور شما برایمان خوب است، چگونه فقدان شما برای ما خوب خواهد بود؟» حضرت فرمودند:

اینکه حضور من در جمع شما برای شما خوب است به این دلیل است که خدای عزوجل می‌فرماید: «تا تو میان آنان حضور داشته باشی، خداوند آنان را عذاب نخواهد کرد و آن‌گاه که استغفار نمایند نیز، خداوند آنان را عذاب نمی‌کند»؛ (یعنی خداوند آنان را به وسیله شمشیر، عذاب نخواهد کرد).

ولی جدایی من برای شما بدین دلیل خوب است که اعمال شما هر

۱- الکامل، ج ۳، ص ۹۴۵.

۲- المغنی، ج ۴، ص ۱۴۸.

۳- الاكتفاء بتخریج احادیث الشفاء، ص ۱۸.

ص: ۱۶۸

دوشنبه و پنجشنبه بر من عرضه می‌گردد، هر عمل نیکی را مشاهده کنم، خدا را سپاس می‌گویم و هر گاه عمل ناشایستی را ملاحظه کنم برای شما (از پیشگاه خدا) آمرزش می‌خواهم.

این روایت، صحیح نیست؛ بلکه روایتی ساختگی، ترکیبی و تحریف شده است و آن را ابراهیم احمری در کتب خود آورده است، در حالی که او فردی ضعیف است. چنان که (شیخ) طوسی آن را در کتاب «فهرست» خود بیان داشته و گفته است: «ابراهیم احمری، فردی ضعیف و در دین خود متهم است». پیش از شیخ طوسی، نجاشی و دیگران نیز همین سخن را درباره احمری گفته‌اند. مطالبی که درباره وی نقل شده است، کافی به نظر می‌رسد. در نتیجه، این حدیث با طرق دیگرش بی‌تردید صحیح است.

هر گاه برگفته حافظ عراقی در «تخریج احادیث الاحیاء» (۱) آگاهی یافتید که می‌گوید:

این روایت را بزار، از حدیث عبدالله بن مسعود نقل کرده است و رجال سند آن، همان رجال روایت صحیح‌اند، با این تفاوت که عبدالمجید بن ابوداود، هر چند مسلم از او نقل روایت کرده است، و ابن معین و نسایی وی را توثیق کرده‌اند؛ اما عده زیادی او را تضعیف نموده‌اند. این روایت را حارث بن ابواسامه در «مسند» خود، از حدیث انس به همان نحو با اسنادی ضعیف نقل کرده است. به چند دلیل، در مخالفت با گفته حافظ عراقی، نگرانی به خود راه مدهید.

۱- تخریج احادیث الاحیاء، ج ۴، ص ۱۴۸.

ص: ۱۶۹

۱. گوینده این سخن - حافظ عراقی - در کتاب «طرح التثريب» اسناد بزار را به خوبی بیان داشته است. سخن وی در این کتاب مقدم بر گفته‌اش در کتاب «تخریج احادیث الاحیاء» است؛ زیرا «طرح التثريب» آخرین کتاب وی و «تخریج احادیث الاحیاء» کتابی بوده که وی در سنین کمتر از بیست سال، آن را تألیف کرده است.

«تقی الدین ابن فهد» در کتاب «لحظ الألیحاظ» (۱) می‌گوید: «حافظ عراقی، با اینکه کمتر از بیست سال داشت در زمینه تألیف کتاب «تخریج احادیث الاحیاء» علاقه فراوانی از خود نشان می‌داد».

۲. سخن حافظ عراقی ایجاب می‌کند که این حدیث، حدیثی حسن باشد؛ زیرا وی برای این حدیث، دو طریق نقل کرده است و اگر تسلیم ضعف این دو طریق گردیم - چنان که در جای خود ثابت شده است - این حدیث به سبب این دو طریق، روایتی حسن خواهد بود.

۳. این حدیث، لزوماً از دیدگاه حافظ عراقی، روایتی حسن است. به این بیان که وی از دو طریق برای این حدیث سخن گفته است که عبارتند از: طریق ابن مسعود و طریق انس. درباره روایت مرسل بکر بن عبدالله مزنی که روایتی مرسل و در نهایت صحت است، گفت‌وگویی نکرده است و اگر به آن آگاهی یافته بود، به طور قطع درباره آن سخن می‌گفت. از این رو، با توجه به مطالبی که حافظ عراقی نقل کرده است و مطالبی که از بیان آن خودداری می‌کرد، این حدیث تقویت می‌گردد و حکم به قبول آن می‌شود.

ص: ۱۷۰

آن گونه که عادت البانی در این گونه احادیث است، در تضعیف این حدیث نیز کوشیده و راهی بی سابقه پیموده است. به نوعی دغل بازی کرده است که به سبب آن مورد نکوهش قرار گرفته است.

آن گونه که خود در کتاب «السلسله الضعيفه» (۱) تصریح کرده است، حدیث دیگری به این حدیث افزوده است که جمعی از راویان مورد اعتماد، آن را نقل کرده‌اند. حدیث «حیات و زندگی من برایتان خوب است» را به حدیث نخست که فقط عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابورؤاد آن را روایت نموده، افزوده است و به دلیل مخالفت عبدالمجید با راویان ثقه‌ای که حدیث نخست را روایت کرده‌اند، حکم به مخالفت مشهور بودن حدیث دوم کرده است.

حافظ بزار در «مسند»، از یونس بن موسی، از عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابورؤاد از عبدالله بن سائب، از زاذان، از عبدالله، از رسول خدا (ص) روایت کرده است که فرمودند: «خداوند فرشتگانی در حال گردش دارد که سلام اتمم را به من می‌رسانند». و گفته است رسول خدا (ص) فرمودند: «

حیاتی خیر لکم تُحدِثون و یُحدِث لکم...» .

حدیث نخست را سفیان، از جمعی راویان ثقه و مورد اعتماد روایت کرده است.

حدیث دوم را فقط عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابورؤاد، روایت نموده است. آن گاه البانی این دو حدیث را یک حدیث قرار داده است، حدیث

ص: ۱۷۱

دوم را خلاف مشهور می‌داند و آن را حدیثی مستقل می‌شمرد؛ بلکه آن را اضافه می‌داند که اشتباهی آشکار است. اهل دقت باید بدانند که این دو حدیث را بزرگ جهت اختصار و عدم تکرار اسناد، به یک سند نقل کرده است و نظیر این کار در کتب روایی فراوان است که برای چند حدیث، یک سند می‌آورند. این مطلب روشن است و نیاز به شرح و تفصیل ندارد. حافظ سیوطی در دو کتاب جامع صغیر و کبیر خود، حدیث نخست را در جایی و حدیث دوم را در جای دیگر نقل کرده است که حاکی از دقت نظر و هوشمندی اوست.

البانی برای اظهار خرسندی از ادعای خویش تصریح کرده است که عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابو رواد، به سبب قدرت حافظه او، درباره وی خدشه شده است. هر چند برخی از علمای جرح و تعدیل او را توثیق کرده‌اند؛ ولی دیگران وی را تضعیف نموده و برخی از آنان سبب تضعیف او را بیان کرده‌اند. البانی این سخن را در «ضعیفه» (۱) خود عنوان کرده است. گفته وی نشان‌دهنده ضعف عبدالمجید است.

از آنجا که عبدالمجید فردی مورد اعتماد و از رجال سندهای صحیح بخاری است، پنداشتم اینجا جای حمایت از وی و بیان جنبه اعتماد اوست.

عبدالمجید را ابن معین، احمد، ابوداود، نسایی، ابن شاهین و خلیلی توثیق کرده و مورد اعتماد دانسته‌اند. بنابراین، فردی که این افراد، او را توثیق کنند و مسلم در صحیح خود به روایت وی استناد نماید، از این مرحله

ص: ۱۷۲

گذشته است و مواردی که درباره ایراد و خدشه بر او وارد شده است، با دقت و بررسی دقیق موافق با قواعد حدیث‌شناسی، مردود خواهند بود.

کسانی که بر او خرده گرفته‌اند، به سبب عللی بوده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مذهب وی؛ زیرا وی در زمره گروه مُرجئه است و آن‌گونه که در جای خود ثابت شد، این موضوع آسیبی به روایت نمی‌زند. حافظ ذهبی در «المیزان» پس از آنکه عبدالمجید بن عبدالعزیز را در گروه راویان ثقه و مورد اعتماد می‌آورد، می‌گوید: «ارجاء، مذهب عده‌ای از علمای بزرگ است و سزاوار نیست بدین جهت، بر عبدالمجید جفا روا داشت».

۲. اشتباه در احادیث؛ زیرا وی حدیث «الأعمال بالنیات» را از طریق مالک، از یزید بن اسلم، از عطاء بن یسار، از ابوسعید خُدَری به نحو مرفوع (۱)، از پیامبر روایت کرده است. در حالی که مالک، از یحیی بن سعید، از محمد بن ابراهیم تیمی، از علقمه، از عمر به نحو مرفوع از پیامبر نقل کرده و این گروه حدیث را بدین‌گونه روایت کرده‌اند به همین دلیل، این حدیث از مواردی که عبدالمجید در آن به اشتباه افتاده، تلقی شده است، مگر چه اتفاقی افتاده؛ کدام راوی را می‌شناسید که در حدیث یا در احادیثی به اشتباه نیفتاده باشد؟ هرگاه بر بیان شرح و حال عبدالمجید بن ابورؤاد، توسط ابن عدی در «الکامل (۲)» آگاهی یافتید، گفته ذهبی را در

۱- این روایت را ابونعیم در «الحلیه»، ج ۶، ص ۳۴۲؛ قضاعی در «مسند الشهاب»؛ فتح الوهاب، ج ۱، ص ۱۶؛ ابویعلی در «الارشاد»، ج ۱، ص ۲۳۳ همین‌گونه بیان کرده‌اند.

۲- الکامل، ج ۵، ص ۱۹۸۲.

ص: ۱۷۳

«الموقظه» (۱) به یاد خواهید آورد که گفته است: «حد و مرز فرد ثقه و مورد اعتماد این نیست که اشتباه نکند و خطایی انجام ندهد. چه کسی جز معصومی که اشتباه نمی‌کند، از این قبیل امور در امان است؟» ذهبی چندین بار در «میزان الاعتدال» این معنا را بیان کرده است.

در نتیجه، وجود اندکی اشتباه در حدیث عبدالمجید بن ابورؤاد، وی را از حد و مرز فرد ثقه و مورد اعتماد، خارج نمی‌کند، به ویژه وی حافظ روایت بوده و احادیث فراوان نقل کرده است. نظیر این گونه موارد، برای بسیاری از راویان اتفاق می‌افتد. ذهبی، عبدالمجید را به قدرت حافظه و صداقت توصیف کرده است و در «النبلاء» (۲) در مورد او می‌گوید: «(عبدالمجید) دانشمند اُسوه، حافظ و راستگوست».

۳. برخی بدون بیان علت و سبب ایراد خود، عبدالمجید را مورد خدشه قرار داده‌اند مانند ابوحاتم رازی - وی به افراطی‌گری معروف است - که می‌گوید به سخن عبدالمجید استناد نمی‌شود و اعتبار ندارد (۳) و مانند سخن ابن سعد که گفته است: «عبدالمجید، روایت فراوان نقل می‌کند و وابسته به گروه مرجئه و فردی ضعیف است». ابو احمد حاکم درباره وی گفته است: «از دیدگاه علمای جرح و تعدیل، عبدالمجید، فرد شایسته‌ای نیست». ابو عبدالله حاکم می‌گوید:

۱- الموقظه، ص ۷۸.

۲- سیر اعلام النبلاء، ج ۹، ص ۴۳۴.

۳- نمی‌دانم البانی چگونه این سخن را پس از آنکه از جنبه وَهْم به نسایی نسبت داده است، از قبیل ایراد و خدشه‌ای دانسته که علت و سبب آن بیان شده است.

ص: ۱۷۴

«عبدالمجید از جمله کسانی است که درباره‌اش سکوت کرده‌اند» .

آنچه بیان شد افزون بر اینکه ایرادی ضعیف است و جز طبقه نخستِ راویان ثقه و مورد اعتماد، از آن سالم نمی‌مانند، از قبیل ایرادهای مبهمی است که سبب آنها بیان نشده است. چنین ایرادی در مقابل توثیق ابن معین، احمد، ابوداود، نسایی و دیگران، مردود است.

ابن حبان، بر عبدالمجید ایراد وارد کرده است که خدشه‌اش مبالغه‌آمیز، افراطی و مردود است. وی در کتاب «المجروحین» (۱) درباره عبدالمجید گفته است: «احادیث فراوانی مخالف مشهور روایت می‌کند، روایات را وارونه می‌سازد و احادیثی منکر و غیر مشهور از راویان معروف نقل می‌کند. از این رو، سزاوار ترک است» .

حافظ ابن حجر در «التقریب» (۲) در پی افراطی‌گری ابن حبان که گفته است: «(عبدالمجید) سزاوار ترک است» ، می‌گوید: «این فرد چگونه سزاوار ترک است؟ و چگونه چنین موضوعی بر افرادی چون احمد و ابن معین که از وی روایت نقل کرده و او را توثیق نموده‌اند، پوشیده مانده است؟!» .

ابن حبان، در ایراد و جرح، بسیار مبالغه‌آمیز عمل می‌کند تا آنجا که ذهبی در «المیزان» (۳) درباره او گفته است: ابن حبان گاهی درباره افراد ثقه و مورد اعتماد چنان ضربه‌ای کاری وارد می‌کند که خود نمی‌داند چه از دهانش خارج می‌شود. گویی

۱- المجروحین، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲- تقریب التهذیب، ص ۳۶۱.

۳- میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۷۴.

ص: ۱۷۵

دست آویز ابن حبان در خصوص مبالغه در ایراد و جرح عبدالمجید بن ابو روّاد، حدیثی است که آن را در کتاب «المجروحین» (۱) از طریق عبدالمجید، از ابن جریح، از عطاء، از ابن عباس روایت کرده که گفته است: «(مسلک) قَدَرِیْه، کفر و شیعه، هلاکت و حروریه، بدعت است و حق را فقط در مُرْجئه می‌شناسیم».

دارقطنی، در کتاب «الأفراد» گفته است: «این روایت را فقط عبدالمجید روایت کرده است». حافظ در «التهدیب» (۲) افزوده است که: «سایر رجال سندش، ثقه و مورد اعتمادند».

آنچه را دارقطنی و حافظ گفته‌اند، حق است و در آن تردیدی راه ندارد و معنای آن، اتهام عبدالمجید نیست؛ آنچه صحیح و حق است و تردیدی در آن نیست، اتهام کسی است که ابن جریح او را فریب داده است؛ زیرا وی در تدلیس و فریب، سرآمد است. دارقطنی می‌گوید: «از فریبکاری ابن جریح پرهیزید؛ زیرا وی وقیحانه فریبکاری می‌کند و فقط در مطالبی که از افراد فاقد اعتبار شنیده است، دست به این کار می‌زند».

امام احمد بن حنبل گفته است:

برخی از احادیثی که ابن جریح آنها را به گونه‌ای مرسل بیان می‌کند، جعلی و ساختگی‌اند و ابن جریح پروایی ندارد که آنها را از کجا دریافت می‌کند. (۳)

۱- المجروحین، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲- تهذیب التهذیب، ج ۶، ص ۳۸۳.

۳- المیزان، ج ۲، ص ۶۵۹.

ص: ۱۷۶

از این مطالب پی می‌برید که در جرح و ایراد ابن حبان (درباره عبدالمجید) اشکال وجود دارد و در این اسناد، درباره کسی که ابن جریج به تدلیس وی پرداخته، به گونه‌ای تعصب آمیز، جنایت صورت گرفته است.

در نتیجه عبدالمجید، آن گونه که معاصران وی نظیر احمد و ابن معین گفته‌اند، فردی ثقه و مورد اعتماد است و سخن کسی که بر وی خدشه وارد کرده است، سخنی مردود است و بدان توجهی نمی‌شود. به همین جهت، مسلم در صحیح خود به وی اعتماد کرده و در اصول خود از او روایت نقل نموده است. از این رو، حافظ ذهبی در کتاب «من تکلم فیه و هو موثق» (۱) گفته است: «(عبدالمجید) فردی ثقه و مورد اعتماد، پیرو مسلک مُرجئه و مبلغ آن است و ابن حبان به او بُهتان زده است».

سخن ذهبی در توثیق عبدالمجید صراحت دارد و بدعت وی و سخن ابن حبان در ثقه بودن وی تأثیری ندارند، هرچند در مواردی که به توثیق وی تصریح شده است، بی تأثیر نیستند.

اما آنجا که البانی دست به دغل‌بازی می‌زند، به دو صورت قابل بیان است:

الف) وی در کتاب «الضعیفه» (۲) گفته است:

شاید روایتی را که عبدالمجید به نحو موصول (۳) نقل کرده است، از ابن

۱- من تکلم فیه و هو موثق، ص ۱۲۴.

۲- السلسله الاحادیث الضعیفه، البانی، ج ۲، ص ۴۰۵.

۳- موصول، حدیثی است که هر یک از راویان آن، از راوی طبقه بالاتر، بدون واسطه روایت نقل کرده باشند.

ص: ۱۷۷

مسعود روایت کرده باشد و اصل آن همان مرسل بکر است که عبدالمجید در آن اشتباه کرده و سند آن را به ابن مسعود رسانده است و آن را به حدیث اول، ضمیمه کرده است.

در پاسخ البانی باید گفت که این سخن تنها ظن و گمان است و ظن، فقط کذب و دروغ نیست؛ بلکه دروغ‌ترین گفته است. این ظن و گمان فاسد، مسلّم رد روایت مُسندی می‌شود - که درباره یکی از راویان آن، خدشه وارد شده باشد - آن هم به سبب روایت مرسل قوی‌تر نقل شده است و بدین ترتیب، جز بار رنج و زحمت نمی‌توان روایت مرسل را صحیح دانست و بدین گونه، بخشی از روایات، هدر می‌رود و من کسی را که پیشتر از البانی، این خرافه را مطرح کرده باشد، نیافتم.

ب) در جای خود ثابت شد که روایت مرسل، به سبب اموری تقویت می‌شود از جمله، هرگاه از طریق دیگر، روایت موصول ضعیفی به این مرسل وارد شود، روایت مرسل بدان وسیله تقویت می‌گردد و در ردیف روایت حَسَن قرار می‌گیرد و می‌تواند حجت باشد و باید به آن عمل شود؛ پس اگر روایت موصولی که بین رجال آن، عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابورؤاد وجود دارد، از نوع ضعیف باشد - آن گونه که البانی بدون دلیل آن را تصور می‌کند - در این صورت اگر مرسل صحیح به این روایت موصول افزوده شود، از نوع روایت حَسَن است که مورد قبول خواهد بود و به نظر همه، عمل به آن واجب است.

من در این بحث، هیچ گونه توجیهی جز بهانه‌گیری و هوای نفس، برای البانی نیافتم که برای رد امثال این روایات، وی را از پیروی قواعد

ص: ۱۷۸

حدیث‌شناسی، دور سازد.

درباره این حدیث باید نکته‌ای را اضافه کنم که وی (البانی) سخن خود و پیروانش را رد کرده است، زیرا در جای خود ثابت شد که روایت مرسل را با شروطی که در جای خود تشریح شده است، می‌توان پذیرفت. او در پاسخ به شیخ اسماعیل انصاری (۱) می‌گوید: «روایت مرسلی که اسنادش صحیح است، از دیدگاه جمع زیادی از فقها به تنهایی حجت است».

حافظ ابن کثیر می‌گوید: «استناد به روایت مرسل شیوه مالک و ابوحنیفه و طرفداران آنهاست و این مطلب را در روایتی از احمد نقل می‌کند».

شرط استناد مذهب شافعی به روایت مرسل، معروف است. شرط آنان این است که روایت مرسل به طریق دیگری هر چند مرسل، وارد شود و این حدیث مرسل صحیح، از دیدگاه مذاهب چهارگانه و دیگر بزرگان اصول حدیث و فقه، حجت است. بر این اساس، برای هر انسان منصفی روشن می‌شود سخن کسانی که استناد به این حدیث را به صرف مرسل بودن آن ساقط می‌دانند، بی‌پایه و اساس است (۲)؛ بلکه برای هر انسان منصفی روشن می‌شود که هوای نفس، البانی را به وادی تناقض‌گویی و رد بر خویشان، افکنده است.

۱- کتاب الشیبانی، ج ۱، صص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۲- روایت عرضه اعمال از روایت مرسلی که به سبب روایتی موصول تقویت گردد، سزاوارتر است. روایت موصولی که در پاسخ به انصاری آمده است در رجال سند آن لیث بن ابو سلیم است که وضعیتهش در ضعف، معروف است و در سند روایت موصول، عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابو رواد است که پیشتر توثیق وی بیان شد. او از رجال اسانید مسلم است و از این مرحله، فراتر است.

ص: ۱۷۹

روایت ششم (۱): دعای خروج از خانه برای نماز**اشاره**

ابن ماجه در «سنن» (۲) خود به اسنادش، از ابوسعید خُدری نقل کرده است که می‌گوید رسول خدا (ص) فرمودند: کسی که از خانه خود به قصد نماز خارج گردد و بگوید: خدایا! تو را به حق کسانی که تو را می‌خوانند و به حق مسیری که طی می‌کنم، من برای تفریح، خوشگذرانی، ریاکاری و کسب شهرت، از خانه خارج نشدم؛ بلکه برای پرهیز از خشم تو و کسب رضایت، بیرون آمدم. از تو مسئلت دارم مرا از آتش دوزخ برکنار داری و گناهانم را ببخشی؛ زیرا جز تو کسی گناهان را نمی‌بخشد. (این دعا را که بخواند) خداوند با لطف و عنایتش به او رو می‌کند و هفتاد هزار فرشته (۳) برایش استغفار می‌نمایند. اسناد این حدیث، از شرط روایت حسن است و جمعی از حافظان

۱- سخن درباره این حدیث را در جلدی خاص به نام «مباحثه السائرین بحديث اللهم انی اسألك بحق السائلین» اختصاص داده‌ام و به چاپ رسیده است.

۲- سنن، ج ۱، ص ۲۵۶.

۳- این روایت را احمد در «مسند»، ج ۳، ص ۲۱ به نقل از یزید بن هارون؛ ابن خزیمه در «التوحید» ج ۱۷، ص ۱۸ به نقل از فضیل بن غزوان و ابو خالد احمر؛ طبرانی در «الدعاء» ج ۲، ص ۹۹؛ ابن سنی در «عمل الیوم واللیلۃ» ص ۴۰ و هر دو از عبدالله بن صالح عجللی؛ بَعَوی در «حدیث علی بن جعد» ل ۲۶۲ به نقل از یحیی بن ابوبکیر و زید بن هارون و احمد بن منیع، آن گونه که در «مصباح الزجاجة» ج ۱، ص ۹۹ آمده است. به نقل از یزید بن هارون؛ بیهقی در «الدعوات الکبیر» ص ۴۷ به نقل از یحیی بن ابوبکیر و همه آنان از فضیل بن مرزوق، از عطیه عوفی، از ابوسعید خُدری به نحو مرفوع از رسول خدا ۹۱ روایت کرده‌اند. ابن ابوشیبہ، آن را در «المصنّف» ج ۱۰، صص ۲۱۱ و ۲۱۲ به نقل از وکیع و ابو نعیم فضل بن دکین، آن گونه که در «امالی الاذکار» ج ۱، ص ۲۷۳ آمده است و هر دو از فضیل بن مرزوق، از عطیه عوفی، از ابوسعید خُدری به نحو موقوف از پیامبر اکرم ۹ نقل کرده‌اند که این طریق، ضعیف است.

ص: ۱۸۰

حدیث، از جمله حافظ دمیاطی در «المتجر الرابع فی ثواب العمل الصالح»^(۱)، حافظ ابوالحسن مقدّسی استاد حافظ منذری، آن گونه که در «الترغیب والترهیب»^(۲) آمده است، حافظ عراقی در «تخریج احادیث الاحیاء»^(۳)، حافظ بن حجر عسقلانی در «امالی الأذکار»^(۴) و حافظ بوسیری در «مصباح الزجاجة»^(۵) نقل کرده‌اند.

ولی ابن خزیمه، آن را در «صحیح» خود از طریق فضیل بن مرزوق روایت کرده است که از دیدگاه وی، روایتی صحیح است. این حفاظ پنج‌گانه، این حدیث را، حدیثی صحیح و حسن می‌دانند و سخن آنان در خور قبول و پذیرش است؛ اما باید علل خدشه وارد ساختن به این حدیث و پاسخ آنها را بیان کنیم.

این حدیث، به سه دلیل، مورد خدشه قرار گرفته است:

۱ و ۲. ایراد و خدشه درباره فضیل بن مرزوق و عطیه عوفی؛

۳. ترجیح روایت موقوف بر روایت مرفوع^(۶) (آن گونه که مدعی‌اند)؛

درباره فضیل بن مرزوق باید گفت که وی از رجال اسانید مسلم در صحیح اوست و جمعی از علما، از جمله عجللی در «ثقات»^(۷) او را توثیق

۱- صص ۴۷۱ و ۴۷۲.

۲- الترغیب والترهیب، ج ۳، ص ۲۷۳.

۳- تخریج احادیث الاحیاء، ج ۱، ص ۲۹۱.

۴- امالی الاذکار، ج ۱، ص ۲۷۲.

۵- مصباح الزجاجة، ج ۱، ص ۹۹.

۶- معنای حدیث موقوف و مرفوع، بیشتر بیان شد.

۷- الثقات، ص ۳۸۴.

ص: ۱۸۱

نموده و گفته است: «فضیل، جایز الحدیث، ثقه و مورد اعتماد است و ابن عیینه و ثوری نیز او را توثیق نموده‌اند». ابن عدی در «الکامل» (۱) گفته است: «فضیل، دارای احادیثی حسن است و امیدوارم که ایرادی بر او وارد نباشد». احمد بن حنبل، آن گونه که در «الجرح» (۲) آمده، گفته است: «(از فضیل) جز نیکی چیزی نمی‌دانم» و حافظ بزرگ، هیشم بن جمیل درباره او می‌گوید: «(فضیل) از پیشوایان زهد، پارسایی و فضیلت بوده است». این گونه مدح و ستایش را تنها درباره افراد اندکی می‌توان دید. ابن شاهین با آوردن (فضیل) در کتاب «الثقات» (۳)، وی را توثیق می‌کند. همچنین ابن حبان او را در «الثقات» (۴) می‌آورد. علاوه بر افرادی که نام بردیم، امام مسلم که همه اهل سنت بر پذیرش توثیق وی، اتفاق نظر دارند، فضیل را در صحیح خود وارد کرده است و به حدیث او استناد می‌کند. پنج تن از همفکران «یحیی بن معین» پیشوای جرح و تعدیل، توثیق وی را درباره فضیل بن مرزوق بیان می‌کنند، از جمله: «عثمان بن سعید دارمی» درباره او (فضیل) می‌گوید: «ایرادی بر او وارد نیست». «عباس دوری»، درباره وی می‌گوید: «فردی ثقه و مورد اعتماد است».

۱- الکامل، ج ۶، ص ۲۰۴۵.

۲- الجرح و التعدیل، ج ۷، ص ۷۵.

۳- ثقات ابن شاهین، ص ۸۵.

۴- الثقات، ج ۷، ص ۳۱۶.

ص: ۱۸۲

«عبدالخالق بن منصور»، می‌گوید: «فردی صالح الحدیث است».

ابن محرز نیز، می‌گوید: «تا اندازه‌ای شایستگی دارد».

ولی احمد بن زهیر بن ابوخیثمه گفته است: «او فردی ثقه و مورد اعتماد است ولی برخی او را ضعیف می‌دانند».

توثیقی که از ابن معین نقل شده، شایسته پذیرش و قبول است؛ زیرا با دیگر روایاتی که از ابن معین منقول است، سازگاری دارد، به ویژه که با دیدگاه دیگران نیز موافق است. بنابراین، این افراد که خود، پیشوایان جرح و تعدیل‌اند، فضیل را عادل می‌دانند و حدیث او را می‌پذیرند. مسلم به گفته وی در صحیح خود استناد می‌جوید. سخن این افراد، پذیرفته شده است.

آنان که بر فضیل ایراد گرفته‌اند، دو دسته‌اند:

الف) حاکم در «سؤالات السجزی» درباره او می‌گوید: «(روایت) فضیل بن مرزوق در پایه شروط روایات صحیح نیست و برای مسلم عیب است که او را در صحیح خود آورده است».

پاسخ این است که حاکم چنین دیدگاهی دارد؛ ولی نظر مسلم بن حجاج چنین نیست و در این فن، گفته مسلم بر سخن حاکم، مقدم است؛ وانگهی سخن حاکم به هیچ وجه بر جرح و خدشه، دلالت ندارد. چه موارد بسیاری، حاکم بر بخاری و مسلم به جهت نقل روایات برخی افراد در دو صحیح خود، عیب گرفته است؛ اما به گفته او توجهی نمی‌شود، چنان‌که این موضوع را به نحو مشروح در کتب اصطلاحات حدیث و رجال، مشاهده می‌کنید. با اینکه حاکم، روایت فضیل بن مرزوق را در

ص: ۱۸۳

مستدرک (۱)، صحیح می‌داند.

ذهبی در «سیر اعلام النبلاء» (۲) می‌گوید: «مسلم، روایت فضیل را در زمره روایات تابع و شاهد آورده است و «معلمی» در شرح و توضیحات خود بر «موضوعات» (۳) شوکانی، از او پیروی کرده است».

ب) ابو حاتم رازی در کتاب «الجرح» (۴) درباره فضیل می‌گوید: «فردی راستگو و صالح الحدیث است و بسیار اهل توهم است، حدیث او نوشته می‌شود». پسر ابوحاتم، از پدرش پرسید: «آیا به (حدیث) وی استناد می‌شود؟» گفت: «خیر».

سخت‌گیری ابوحاتم رازی در جرح، بر کسی پوشیده نیست تا آنجا که حافظ ذهبی - که خود در علم رجال، اهل بررسی و تحقیق است و حافظ ابن حجر از او نقل می‌کند - در «سیر اعلام النبلاء» (۵) درباره ابوحاتم گفته است:

سخن ابوزرعه در جرح و تعدیل مرا به شگفتی وا می‌دارد و حاکی از ورع و آگاهی وی دارد، برخلاف رفیقش ابوحاتم که در جرح، بسیار سخت‌گیر است.

ذهبی نیز در «السیر» (۶) می‌گوید:

هرگاه ابوحاتم، شخصی را توثیق کند و به گفته‌اش تمسک جوید، باید پی برد که وی جز افراد صحیح الحدیث را توثیق نمی‌کند و اگر

۱- المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۷۰.

۲- سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۳۴۲.

۳- الموضوعات، ص ۳۵۲.

۴- الجرح والتعدیل، ج ۷، ص ۷۵.

۵- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۸۱.

۶- همان، ص ۲۶۰.

ص: ۱۸۴

درباره فردی اندکی ضعف یافت و یا گفت: به سخن وی استناد نمی‌شود، درباره‌اش توقف کن تا ببینی دیگران درباره او چه می‌گویند، اگر کسی آن شخص را توثیق کرد، بنا را بر جرح ابوحاتم مگذار؛ زیرا وی در مورد رجال سند، سخت گیر است. وی (ابوحاتم) درباره عده‌ای از رجال کتب صحاح گفته است: «حجت و قوی نیستند». و سخنانی از این دست بر زبان آورده است.

ابن تیمیه در نوشتارهای خود (۱) درباره زیارت می‌گوید:

آنجا که ابوحاتم گفته است، حدیث (فضیل) نگاشته می‌شود؛ ولی به آن استناد نمی‌گردد، نظیر این سخنان را درباره بسیاری از رجال صحیحین می‌گوید و شرط او در مورد تعدیل، دشوار است، حجت، در اصطلاح او همان حجت در اصطلاح جمهور اهل علم نیست.

ابن عبدالهادی می‌گوید:

به گفته ابوحاتم استناد نمی‌شود و زبانی نیز نمی‌رساند؛ زیرا وی سبب جرح را بیان نکرده است و این عبارت درباره رجال، راویان ثقه و مورد اعتماد بسیاری از روایات صحیح، نظیر خالد حذاء، و دیگران تکرار شده است، بدون آنکه سبب ذکر شده باشد. (۲)

هرگاه به سخت‌گیری ابوحاتم در جرح، پی بردید، به عنوان پاسخ عام، کسی می‌تواند بگوید: ابوحاتم، سبب جرح خود را نسبت به فضیل بن مرزوق بیان داشته است، آنجا که گفت: «بسیار اهل توهّم است» و ابن حبان زمانی که فضیل بن مرزوق را در «الثقات» (۳) نام می‌برد با استفاده از سخن

۱- مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۵۰.

۲- نصب الرایة، ج ۲، ص ۴۹۳.

۳- الثقات، ج ۷، ص ۳۱۶.

ص: ۱۸۵

ابوحاتم می گوید: «وی در زمره اشتباه کنندگان بوده است» .

در پاسخ می گوئیم که هرچند تسلیم گفته ابوحاتم شویم؛ ولی توهمی که در حدیث راوی موثق وارد شود، او را از چارچوب ثقه بودن، خارج نمی کند، مگر آنکه وَهْم و خیال، در روایت او فزونی یابد و بر آن غلبه کند؛ اما اگر وَهْم اندک باشد، او را از حدّ و مرز راوی ثقه‌ای که حدیث وی صحیح است، خارج نمی کند، ولی روایت او از قبیل حدیث صحیح درجه یک نیست؛ بلکه درجه دوم است؛ زیرا - همان گونه که در جای خود ثابت شد - حدیث صحیح اقسام و درجاتی دارد و به مبنای برخی افراد، مانند ابن حبان و ابن خزیمه و غیر آن دو، حدیث حسن، در حدیث صحیح داخل می شود.

اگر گفته شود در صورتی تسلیم این معنا می توان شد که وَهْم وی اندک باشد با اینکه ابوحاتم رازی او را به کثرت وَهْم، توصیف کرده است، پاسخ این است که این گفته، یکی از دلایل سخت گیری ابوحاتم است و روشن ترین دلیل بر این معنا، پیشوایان بزرگی اند که وی را توثیق نموده اند از جمله؛ سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، یحیی بن معین، احمد بن حنبل، هیشم بن جمیل، مسلم بن حجاج، ابن عدی و ابن شاهین را می توان نام برد که از اوهام بسیار و یا اندک فضیل بن مرزوق نام برده اند. این موضوع، دو جنبه دارد:

۱. هفت تن از حافظان روایات، فضیل بن مرزوق را توثیق نموده اند و هیچ گونه وَهْمی را از او بیان نکرده اند.
۲. یک تن از حافظان، با هفت تن دیگر به مخالفت برخاسته است و این شخص را دارای اوهام بسیار می داند.

ص: ۱۸۶

اگر همه ایرادهایی را که درباره فضیل بن مرزوق گفته شد را وارد بدانیم، با شناختی که از سخت‌گیری ابوحاتم رازی داریم می‌توانیم بگوییم که این شخص فردی ثقه و مورد اعتماد است؛ ولی در احادیث وی اندکی اوهام وجود دارد. بر این اساس، وی انشاء الله فردی حسن الحدیث یا صحیح الحدیث است؛ اما روایاتش در رتبه بالای صحت قرار ندارند؛ ولی گفته‌نمایی ضعیف است؛ زیرا سخن وی از نوع جرح مبهم، بدون دلیل و شرح است. بدین سان، این جرح در مقابل تعدیلی که در حق فضیل بن مرزوق از تعدادی پیشوایان حافظ روایت، صورت گرفته است - که پیشتر از آنان نام برده شد - جرحی، مردود خواهد بود. در صورتی که نسایی که خود، در سخت‌گیری رجال اسانید، معروف است، در «سنن» خود از فضیل بن مرزوق، نقل روایت کرده است. ابن حبان، پرچمدار سخت‌گیری درباره رجال اسانید است. چه موارد بسیاری از افراد ثقه را در کتاب خود «المجروحین» بیان می‌کند و درباره آنان، حکم به ترک می‌نماید و روایاتشان را منکر می‌داند. درباره این شخص (فضیل) مواردی از قبیل «فوق العاده منکر الحدیث» را به کار می‌برد که تاکنون کسی چنین سخنی بر زبان نیاورده است. این گفته، سخنی بیهوده است که بدان توجه و اعتنایی نمی‌شود؛ بلکه شخص ابن حبان با گفته خود نیز مخالفت می‌کند و به دنبال آن می‌گوید:

(فضیل) به افراد ثقه نسبت اشتباه می‌دهد و از عطیه عوفی، روایات جعلی نقل می‌کند و از راویان ثقه و مورد اعتماد، مطالبی مورد قبول، روایت می‌کند و امر او مشتبه است.

ص: ۱۸۷

ثمره این سخن نیز ثقه بودن این شخص است و نشان می‌دهد وضعیت او در نقل روایت، مانند دیگر افراد ثقه است. بدین سان، اگر راوی ثقه، از فرد ثقه‌ای نقل روایت کند، حدیث وی پذیرفتنی است و راوی دوم، در روایتی که از راوی غیر ثقه نقل کرده است، دخالتی ندارد. اگر شخصی روایتی را دقیقاً همان گونه که شنیده است، بیان کند، به راه و رسم افراد ثقه عمل کرده است. سپس ابن حبان می‌گوید:

از دیدگاه من، تمام روایات منکری (خلاف مشهور) را که فضیل بن مرزوق از عطیه نقل می‌کند، به عطیه بستگی دارد و فضیل، از آنها برکنار است.

پاسخ این است که اگر ابن حبان از اشتباه شخصی، برائت بجوید، باید او را از کتاب «المجروحین» خارج کند و در «الثقات» بیاورد که ابن حبان نتوانسته از این واقعیت، راه‌گزینی بیابد و (فضیل) را در کتاب «ثقات» (۱) خود آورده است. از میان دو گفته وی، این سخن بهتر و شایسته‌تر است؛ زیرا با گفته جمع دانشمندان همچون سفیان بن عیینه و ابن معین و احمد سازگار است. ابن حبان، توثیق خود را با این گفته که «فضیل، در زمره اشتباه‌کنندگان است» پی می‌گیرد و در کتب «الثقات» و «المجروحین»، مطلبی را که دلیل بر اشتباه فضیل باشد، بیان نکرده است که در مباحث بعدی بدان خواهیم پرداخت.

ص: ۱۸۸

ابن حبان، می گوید:

آنجا که مضمون روایت «فضیل» از روایتی دیگر شاهد داشته باشد و تأیید گردد، بدان استناد خواهد شد و جایی که تنها خود، آن را روایت کرده باشد تا زمانی که مضمون آن در روایتی دیگر تأیید نشود، روایت وی قابل استناد نیست.

در نتیجه، روایت فضیل جز در مواردی که مضمون آن در روایتی دیگر شاهد نداشته باشد و تأیید نگردد، پذیرفته نمی شود.

این گفته ابن حبان با مضمون سخنش که می گوید «وی مطالب قابل قبولی از راویان ثقه نقل می کند»، در تعارض است. چون کسی که روایات قابل قبولی، از راویان ثقه نقل می کند و شیوه او چنین است، نیازی نیست در روایات او تأمل شود تا آنچه را موافق دیگران است، پذیرفته شود و آنچه را خود، روایت کرده است، پذیرفته نشود؛ زیرا کسی که از حدیث وی، به این دلیل که فقط او آن را نقل کرده است، روگردان شود، فردی است که از افراد ثقه، به شیوه‌ای غلط نقل حدیث می کند؛ ولی اگر کسی به روشی صحیح از افراد ثقه، نقل روایت نماید، ایجاب می کند که حدیث وی را بپذیرد، نه اینکه در روایاتی که تنها او نقل کرده است، تأمل کند و از پذیرش آن خودداری نماید. این گونه تأمل و روگردانی از حدیث افراد، از دلایل سخت گیری ابن حبان در خدشه کردن راویان است.

از آنچه بیان شد به خوبی می توان دریافت که سخن ابن حبان درباره فضیل بن مرزوق، پذیرفتنی نیست و حدیثی را که شتابزده در این باره آورده است، نمی تواند وی را در ادعایش یاری دهد؛ بلکه حاکی از دقت فضیل

ص: ۱۸۹

است که تنها او، روایت نقل کرده است و دیگر راویان نیز با وی موافق بوده‌اند.

مفهوم سخن ابن رجب حنبلی در «جامع العلوم والحکم»^(۱) درباره فضیل که گفته: «وی حَسَنُ الْحَدِيثِ است» این است که ثقه‌ای متوسط است. به همین معنا، ذهبی در «سیر اعلام النبلاء»^(۲) تصریح کرده است. وی می‌گوید: «فضیل را نه بخاری در شمار راویان ضعیف ذکر کرده نه عقلی و نه دولابی. حدیث وی در شمار روایات حَسَن است». ذهبی، نام فضیل را در کتاب خود «من تَكَلَّمَ فِيهِ وَهُوَ مُوْتَقَّ»^(۳) آورده است؛ معنای عمل وی این است که حدیث او پایین‌تر از رتبه روایت حَسَن نیست؛ بلکه در «الکاشف»^(۴) به نحو کلی وی را توثیق کرده است که این کار درباره کسی که بزرگان، وی را موثق می‌دانند و مسلم، در صحیح خود به روایت وی استناد می‌جوید، بعید به نظر نمی‌رسد.

البانی، این حدیث را به عللی، ضعیف می‌داند؛ علت اول: البانی به ضعف فضیل بن مرزوق تصریح می‌کند و از این عقیده دفاع می‌نماید. در این زمینه در کتاب «الضعیفه»^(۵) درباره او سخت‌گیری نشان می‌دهد و سپس طبق عادتش به تناقض‌گویی می‌افتد و در کتاب «الصحيحه»^(۶) حدیث وی را

۱- جامع العلوم والحکم، ج ۱، ص ۲۱۰.

۲- سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۳۴۲.

۳- من تَكَلَّمَ فِيهِ وَهُوَ مُوْتَقَّ، ص ۱۵۱.

۴- الکاشف، ج ۲، ص ۳۳۲.

۵- السلسله الاحاديث الضعيفه، البانی، ج ۱، ص ۳۲۳.

۶- السلسله الاحاديث الصحيحه، البانی، ج ۳، ص ۱۲۸.

ص: ۱۹۰

صحیح تلقی می‌کند.

علت دوم: البانی بر عطیه بن سعد عوفی ایراد می‌گیرد. کسانی که بر عطیه، ایراد می‌گیرند، دو گروه‌اند:

الف) گروهی که ایرادی مبهم وارد می‌کنند و علت آن را بیان نمی‌نمایند؛

ب) گروهی که علت ایراد را بیان می‌کنند. این دسته، به سه دلیل، به عطیه عوفی ایراد می‌گیرند:

۱. تدلیس (در نام مشایخ حدیث)؛

۲. تشیع (عطیه)؛

۳. بیان مطالب مخالف مشهور (منکر).

بحثی در جرح و تعدیل عطیه عوفی

اشاره

جرح مبهمی که درباره عطیه وارد شده را باید مردود دانست و بدان توجهی نکرد، هرچند ایرادهای فراوانی باشد؛ زیرا در قواعد علوم حدیث ثابت شده است که اگر درباره راوی، جرح و تعدیل وارد شده باشد و ایراد وارده، مبهم و بدون بیان سبب باشد، باید آن را مردود دانست و بدان عمل نکرد و نسبت به آن بی‌توجهی نمود. در نتیجه، تعدیلی که درباره راوی وارد شده را باید صحیح دانست که از دیدگاه حدیث‌نگاران، در چنین مواردی به همین شیوه عمل می‌شود.

اما کسانی که عطیه را به دلیل تدلیس در نام مشایخ حدیث مورد خدشه قرار می‌دهند - که اکثریت نیز با آنهاست -، به روایتی که «محمد بن سائب

ص: ۱۹۱

کلبی» ، فردی فاسد و متهم به دروغگویی آن را نقل می‌کند، اعتماد نموده‌اند. در حالی که نباید به گفته وی اعتنا شود و موارد بسیار دیگری نه از راه نقد و بررسی و تحقیق، بلکه به تقلید از دیگران، بر آن افزوده شده است.

دسته‌ای که عطیه را به دلیل گرایش به تشیع مخدوش می‌دانند، در حقیقت ایرادشان مردود است؛ زیرا پس از بیان صداقت، راستگویی و عدالت راوی، به ایرادی که در مورد بدعت وارد شده، نباید اعتنا شود، به‌ویژه اگر راوی در تبلیغ بدعت خود کوشا نبوده است و یا روایتی، بدعتِ او را تأیید نمی‌کند. همچنین ثابت نشده است که عطیه عوفی به تبلیغ تشیع می‌پرداخته، علاوه بر این، روایتی که در اینجا مورد بحث ماست، ارتباطی به تشیع ندارد. بر این اساس، به سخن کسانی که عطیه عوفی را به جهت تشیع، زیر سوال برده‌اند، اعتنایی نمی‌شود به‌ویژه آنجا که گوینده این سخن درباره عطیه، خود متهم به دشمنی با وی و ضد تشیع است.

درباره گروهی که وی را به سبب نقل مطالب، مخالف مشهور (منکر) ، مورد خدشه قرار می‌دهند، باید گفت تا آنجا که من از کتب رجال آگاهی دارم، جز یک حدیث که ابن عدی آن را آورده است، به مورد دیگری برخورددم و در همین یک حدیث نیز، حق با عطیه بوده و حدیث وی مقرون به صحت است که در مباحث بعدی خواهد آمد.

به فرض که عطیه در حدیثی که ابن عدی از او نقل کرده است، به اشتباه سخن گفته باشد؛ نمی‌توان از آن حدیث، ضعف او را استفاده کرد و حدیث وی را از اعتبار ساقط دانست.

اگر گفته شود راوی، مقبول الحدیث است، مفهوم این سخن آن نیست

ص: ۱۹۲

که همه روایاتش صحیح است و چنین گفته‌ای، از واقعیت فاصله بسیار دارد؛ زیرا آدمی فراموشکار است و سرشت بشری بر او غلبه دارد. به همین دلیل، هیچ شخصیت بزرگ و راوی برجسته‌ای که حافظه‌ای قوی دارد را، نمی‌توان یافت که در حدیثش دچار وهم نشده باشد؛ ولی اگر مواردی که صحیح نقل کرده است، بیشتر از موارد اشتباه او باشد، سخن وی پذیرفته می‌شود و در غیر این صورت، پذیرفته نخواهد شد.

در نتیجه، ثابت شدن اشتباهاتی در حدیث عطیه عوفی، در کنار آن همه روایتی که وی نقل کرده است، به شخصیت او زیبایی نمی‌رساند، به ویژه که وی روایات بسیار زیادی نقل کرده است.

بیشتر کسانی که عطیه عوفی را مخدوش دانسته‌اند، بدین سبب بود که وی در نام مشایخ حدیث، تدلیس کرده است.

ابن حبان در «المجروحین» (۱) گفته است:

عطیه روایاتی را از ابو سعید خُدری شنیده است، پس از درگذشت ابوسعید خُدری با کلبی رفت و آمد داشته و در مجالس قصه‌پردازی وی شرکت کرده است. هرگاه کلبی گفته که رسول خدا (ص) چنین و چنان فرموده است، عطیه آن را حفظ می‌کرده و کلبی را با کُنیه ابوسعید می‌خوانده و از او نقل روایت می‌کرده است. زمانی که به او گفته شد: «چه کسی این روایت را برای تو نقل کرده است؟» در جواب گفته است: «ابوسعید برایم نقل کرده». مردم تصور می‌کرده‌اند، منظور وی از ابوسعید، ابوسعید خُدری است، در صورتی که منظورش کلبی بوده است.

ص: ۱۹۳

کسانی که عطیه عوفی را به تدلیس نام مشایخ حدیث، متهم ساخته‌اند به مطلب ذیل تمسک جسته‌اند:
 عبدالله بن احمد بن حنبل می‌گوید:

از پدرم شنیدم درباره عطیه عوفی سخن به میان آورد و گفت: «وی ضعیف الحدیث است. در حدیثی به من رسیده است که عطیه، نزد کلبی حضور می‌یافت و از او تفسیر می‌آموخت و کلبی را ابوسعید کُنیه داده بود و می‌گفت: ابوسعید، (چنین و چنان) گفته است.»

عبدالله می‌گوید که پدرم گفت: «هیثم، حدیث عطیه را ضعیف می‌دانست». وی می‌افزاید:

پدرم از ابواحمد زبیری از ثوری نقل کرده که گفت: از کلبی شنیدم می‌گفت: «عطیه، مرا به ابوسعید کُنیه داده است» و از پدرم شنیدم که می‌گفت: «سفیان ثوری حدیث عطیه عوفی (۱) را ضعیف می‌دانست».

در کتاب «المجروحین» (۲) ابن حبان آمده است که می‌گوید که از مکحول، از جعفر بن ابان، از ابن نصیر شنیدم از قول ابو خالد احمری می‌گوید: کلبی به من گفت عطیه خطاب به من (کلبی) گفت: تو را ابوسعید کُنیه دادم و من (از این به بعد) می‌گویم: «ابوسعید برایمان نقل روایت کرده است».

شما خواننده منصف اگر این مطالب را با نگاه نقادانه بنگرید، ملاحظه خواهید کرد که احمد، عطیه عوفی را تضعیف کرده است و سپس مستند

۱- در کتاب «العلل و معرفة الرجال» ج ۱، ص ۱۲۲؛ «الجرح و التعديل»، ج ۶، ص ۳۸۳؛ «ضعفاء» عقیل، ج ۳، ص ۳۵۹؛ و «الكامل» ابن عدی، ج ۵، ص ۲۰۰۷ همین گونه آمده است.

۲- المجروحین، ج ۲، ص ۱۷۷.

ص: ۱۹۴

خود را درباره تضعیف وی که سرگذشت کلبی است، بیان می‌کند و همین سرگذشت سبب ایراد هُشیم درباره عطیه است. احمد، پس از نسبت دادن روایت بلاغ (که درباره حضور عطیه نزد کلبی به وی رسیده بود) تضعیف ثوری را درباره عطیه، بیان می‌کند.

بر این اساس، اصل مستند ثوری در تضعیف عطیه عوفی، همان سرگذشت کلبی است.

ابن حبان با اعتماد به سخن کلبی، عطیه را در کتاب «المجروحین» (۱) می‌آورد و جز این سرگذشت، مطلبی را که بر آن استناد کند، بیان نمی‌کند و طبق عادتش، در جرح و خدشه مبالغه می‌نماید.

روایتی را که به آن اعتماد کرده‌اند، اشکال دارد و سند آن مقرون به صحت نیست؛ زیرا محور حدیث، محمد بن سائب کلبی است و وضعیت او معروف است. وی شخصی فاسد و به دروغ‌گویی متهم است. بنابراین، سندی که این فرد در آن وجود داشته باشد، بدان توجه و اعتنایی نمی‌شود. با این همه، سخن بیهوده خود را تکرار می‌کنند و یکی پس از دیگری آن را نقل می‌کند. کمال، از آن خدای متعال و پیامبر معصوم اوست.

اگر درباره اتکای برخی افراد به این روایت بی‌اعتبار، در متهم کردن عطیه عوفی به تدلیس نام مشایخ حدیث، شگفت زده شده‌ای، شگفتی‌ات درباره افراد زیادی که یکی پس از دیگری، این ایراد واهی را نقل کرده‌اند، فزونی می‌یابد. این عده، پس مانده‌های کسانی‌اند که فقط با تقلید از گذشتگان، به این روایت بی‌اعتبار، اتکا کرده‌اند نه چیز دیگر.

ص: ۱۹۵

با اینکه سخن آنها بدون دلیل است، مطلبی را نیز که مؤید ادعایشان باشد و مستند آنها را استحکام ببخشد، بیان نکرده‌اند. اگر آنان، به ویژه متأخران آنها مطلبی یافته بودند، به طور قطع آن را می‌گفتند. هرگاه چنین موضوعی را نیافتیم، روشن می‌شود که متأخران از متقدمان تقلید کرده‌اند و یکی پس از دیگری به اشتباه افتاده‌اند. این قضیه در کتب رجال، نظایر فراوان دارد و جز دو تن، کسی را نیافتیم که متوجه این اشتباه شده باشد و آن دو عبارتند از:

۱. حافظ چیره دست «ابوالفرج عبدالرحمان بن رجب حنبلی» که در شرح «العلل» ترمذی (۱) پس از نقل اصل سرگذشت، از کتاب «العلل» امام احمد، می‌گوید: «ولی به روایاتی که کلبی نقل می‌کند، نمی‌توان اعتنا کرد».
 ۲. حافظ «احمد بن صدیق غماری» در کتاب «تخریج احادیث البدایه» (۲) در خلال سخنانش پیرامون عطیه عوفی می‌گوید: «از عطیه نقل کرده‌اند که درباره سرگذشتی با کلبی، تدلیس نموده است که از دیدگاه من چنین موضوعی مقرون به صحت نیست».
- البانی طبق عادتش به جنجال و هیاهو می‌پردازد و به سبب این روایت بی‌اعتبار، در کتاب «توسل» (۳)، درباره عطیه عوفی و کسانی که این حدیث را حسن می‌دانند، به ناروا سخنی گفته که سخنش در این زمینه قابل اعتنا

۱- شرح العلل، ص ۴۷۱.

۲- تخریج احادیث البدایه، ج ۶، ص ۱۷۲.

۳- التوسل، صص ۹۴ - ۹۸.

ص: ۱۹۶

نیست و نظر به خصوصیات روایتی که در جهت متهم ساختن عطیه به تدلیس، اساس و سرمایه این افراد است، ارزش پاسخ دادن ندارد.

صاحب «الکشف والتبیین»^(۱) در توضیح سخن ابن رجب حنبلی می‌گوید:

صحیح است که به روایات کلبی نمی‌توان اعتماد کرد؛ ولی این سخن در اینجا اهمیت ندارد؛ زیرا دانشمندانی که عطیه را درباره این نوع تدلیس زشت، نکوهش کرده‌اند، فقط به اعتبار گفته کلبی درباره عطیه و ملقب ساختن کلبی نیست؛ بلکه با اتکا به تحقیق، نقد و بررسی روایات وی، به این نتیجه رسیده و چنین سخنی گفته‌اند.

پاسخ این است که:

۱. این سخن، دارای تناقض است؛ زیرا وی پذیرفته است که روایات، کلبی قابل اعتماد نیستند، سپس اهمیت این موضوع را در اینجا نفی کرده و پس از آن، عکس آن را ثابت نموده است و تصریح کرده دانشمندانی که عطیه را درباره این نوع تدلیس، نکوهش کرده‌اند، فقط به سخن کلبی متکی نبوده‌اند؛ بلکه با تحقیق و بررسی روایاتش به این نتیجه رسیده‌اند. مفهوم این سخن آن است که آنان به گفته کلبی و غیر آن اعتماد کرده‌اند. بر این اساس، این سخن، موضوعی را نفی می‌کند، سپس آن را ثابت می‌نماید و طبق عادت استادش، دچار تناقض گویی می‌شود.

۲. کسانی که گفته‌اند: عطیه عوفی درباره نام مشایخ حدیث، تدلیس می‌کند و کلبی را به ابوسعید لقب داده است، فقط به روایت کلبی استناد کرده‌اند. اینک کتب رجال در دسترس ماست و فقط روایتی که کلبی، به

۱- الکشف والتبیین، ص ۵۰.

ص: ۱۹۷

دروغگویی متهم است در آنها آمده و به هیچ بخشی از روایات عطیه عوفی اشاره نشده است. بنابراین، چگونه صاحب «الکشف والتبیین» درباره کلبی می گوید «سخن وی در اینجا اهمیت ندارد؟!»

۳. این ادعا، دلیل و مستندی ندارد و چنین ادعایی، مردود خواهد بود و بدان توجهی نمی شود؛ زیرا خدای متعال فرموده است: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (بقره: ۱۱۱)؛ بدین سان، اگر کسی دلیل و برهانی بر ادعای خود نداشته باشد، سخنش اشکال دارد.

۴. آنجا که صاحب «الکشف والتبیین» می گوید: «دانشمندان درباره اتهام تدلیس به عطیه، با تحقیق، نقد و بررسی روایاتش به این نتیجه رسیده‌اند»، پاسخ این است که وقتی هیچ کس در این زمینه مطلبی نگفته است، خود دلیل بر این است که به ظن و گمانی بی اساس متکی شده است و ظن و گمان هرگز انسان را در جست‌وجوی حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند.

یکی از دلایلی که ثابت می‌کند، سخن این گونه افراد درباره عطیه، تنها ظن و گمان است این است که اگر فردی درباره عطیه مطلبی داشت که ادعایش را تأیید کند، به یقین برای تأیید گفته خود و حمایت از نظریه‌اش، آن را آشکار می‌کرد. بنابراین، زمانی که چنین کاری نشده است، خود دلیل بر دروغ بودن این ادعاست.

وانگهی، می‌توان گفت: اگر سخن آنان درباره تدلیس عطیه عوفی، به تحقیق و بررسی روایات او مستند بود، بی‌تردید آن را آشکار می‌کردند و در کتب رجال و تاریخ منتشر می‌ساختند؛ اما حتی یک مثال وجود ندارد که فرد مدّعی این سخن را در گفته‌هایش بیان کرده باشد. بر این اساس،

ص: ۱۹۸

هنگامی که این ادعا صحیح نباشد، جنبه اتهام عطیه، فقط به روایت کلبی باز می‌گردد.

۵. تدلیس مربوط به نام مشایخ حدیث، جز با بیانی صریح مشخص نمی‌شود. بنابراین، آنجا که گفته‌اند: عطیه عوفی، به کلبی لقب ابوسعید داده است، موضوعی است که نیازمند شرح و بیان است و جز با بیان، قابل اعتنا نخواهد بود. بدین ترتیب، تا آن زمان که در ماجرای لقب دادن عطیه به کلبی، بیان صریحی وجود نداشته باشد، تحقیق و بررسی روایات عطیه برای اتهام به وی، سودمند نیست.

۶. موضوع اتهام عطیه ارجاع به موضوعی مجهول و نامشخص است و تلاش در جهت اثبات تدلیس، کاری نکوهیده و اتهامی بدون دلیل است. اگر این شیوه صحیح باشد، باید فاتحه حجت، دلیل و برهان را خواند. مثال این موضوع به این می‌ماند که فردی درباره اثبات موضوعی به سخنی دروغ تمسک جوید، زمانی که فرد دیگری با او به استدلال می‌پردازد و دروغ بودن سخنی را که به آن تمسک جسته برایش روشن می‌گرداند، آن شخص با گفته آن فرد موافقت می‌نماید؛ ولی قصد دارد (هرطور که شده) موضوعی را که در ذهنش وجود دارد، اثبات نماید و خطاب به شخصی که با وی به استدلال پرداخته می‌گوید: (فلانی) درباره دروغی که بدان تمسک جستم، تسلیم می‌شوم؛ اما دلایل دیگری نیز در این زمینه وجود دارد و سپس سکوت نماید. معنای این جمله این است که اگر دلایل دیگری داشت باید آنها را بیان می‌کرد. . . !

با این روش، می‌توان هرگونه سخن بیهوده و بی‌پایه و اساسی را اثبات

ص: ۱۹۹

نمود و به مطالب ساختگی و جعلی، استناد جست.

۷. در جای خود ثابت شد، به فردی که سکوت کرده مطلبی استناد داده نمی‌شود و در بحث ما نیز درباره غیر روایت کلبی، سکوت کرده‌اند. بدین ترتیب درباره اتهام عطیه کسی که به حافظان حدیث، مطلبی غیر از سرگذشت کلبی نسبت دهد، در حقیقت به فردی ساکت، مطلبی را نسبت داده است که آن را بر زبان نیاورده است.

البانی در کتاب «توسل» (۱)، پس از بیان ماجرای لقب دادن عطیه به کلبی که سخنی بی‌اعتبار است - و پیشتر گذشت - می‌گوید: «از دیدگاه من، همین سخن به تنهایی، عطیه را از عدالت ساقط می‌کند».

در پاسخ باید بگوییم که سخن البانی، به دو دلیل اشتباه است:

۱. حافظ سیوطی در کتاب «تدریب الراوی» (۲) گفته است:

یکی از اقسام تدلیس این است که به جهت شباهت، به فردی، نام مشهور دیگری بدهند. این مطلب را ابن سبکی در کتاب «جمع الجوامع» بیان کرده و گفته است: به عنوان مثال می‌گوییم: ابو عبدالله حافظ برایمان نقل کرده و منظورمان ذهبی است؛ به جهت شباهتی که به بیهقی دارد، این مطلب را بیان می‌کند؛ ولی مقصودش حاکم است و چنین گفته‌ای با قطع و یقین، جرح و ایراد نیست. زیرا این قبیل گفته‌ها کنایه است نه دروغ، چنان‌که «آمدی» در «الاحکام» و «ابن دقیق العید» در «الاقتراح» گفته‌اند.

۱- التوسل، ص ۹۵.

۲- تدریب الراوی، ج ۱، ص ۲۳۱.

ص: ۲۰۰

۲. آنچه را درباره لقب دادن عطیه به کلبی گفته‌اند، جمعی از بزرگان اهل عدالت، نظیر آن را انجام داده‌اند.

ابن حبان، در کتاب «المجروحین» (۱) می‌گوید:

لقب محمد بن سائب کلبی، ابونضر و خود، اهل کوفه است و ثوری و محمد بن اسحاق از او نقل کرده و گفته‌اند: ابونضر برایمان روایت کرده است، تا وی شناخته نشود.

(جالب است بدانید) از جمله مشایخ ثوری و محمد بن اسحاق، سالم بن ابوامیه است که وی نیز دارای لقب ابونضر است. او یکی از تابعین، فردی ثقه و مورد اعتماد است و آن‌گونه که در کتاب «التهذیب» (۲) آمده است، جمعی به وی استناد کرده‌اند.

هشیم بن بشیر واسطی، حافظ و ثقه - که خود از نکوهش گران عطیه عوفی است - نیز همین‌گونه عمل کرده است. یحیی بن معین می‌گوید: «هشیم»، ابواسحاق سبعی را درک نکرده است؛ بلکه از ابواسحاق کوفی که عبدالله بن میسره با لقب ابوعبدالجلیل است، نقل روایت نموده است و هشیم لقب دیگری به او داده است». (۳) عبدالله بن میسره، راوی ضعیفی است.

ابن ابوخیثمه به نقل از ابن معین می‌گوید:

مروان، نام راویان را تغییر می‌داد و موضوع را از مردم پوشیده نگاه می‌داشت. وی از حکم بن ابو خالد، نقل روایت می‌کرد در صورتی که وی حکم بن ظهیر بود.

۱- المجروحین، ج ۲، ص ۲۵۳.

۲- التهذیب، ج ۳، ص ۴۳۱.

۳- همان، ج ۱۱، ص ۶۳.

ص: ۲۰۱

مروان، فرزند معاویه فزاری که خود، ثقه و حافظ است و در «التقریب» (۱) آمده که وی ثقه و حافظ است، در نام مشایخ احادیث، تدلیس می‌کرد و حکم که نام او را پوشیده نگاه می‌داشت، فردی متروک و متهم بود؛ ولی با این همه، ابن معین، درباره مروان می‌گوید: «او ثقه بوده است».

این چهار تن (که از آنها نام برده شد) از بزرگانِ حافظان حدیث‌اند و با ذکر نام راویان ضعیف، در نام مشایخ حدیث، تدلیس انجام می‌دهند و شما خواننده منصف، نظر به عدالت این افراد دارید و نمی‌توانید از این دیدگاه دست بردارید. از این پس، اگر درباره عطیه عوفی سخنی گفتید و او را از عدالت ساقط دانستید، در حقیقت کورکورانه سخن گفته‌اید و از انصاف فاصله گرفته‌اید.

از جمله کسانی که عطیه عوفی را به جهت تشیع وی مورد خدشه قرار داده‌اند، «جوزجانی» است که در کتاب «احوال الرجال» (۲) می‌گوید: «(عطیه) متمایل به تشیع است». جوزجانی خود، به دشمنی با تشیع مشهور است - و کتابش در اختیار ماست - تا آنجا که حافظ در مقدمه «اللسان» درباره وی می‌گوید:

اگر انسان هوشمند، در ناسزاگویی ابواسحاق جوزجانی نسبت به مردم کوفه، بیندیشد، شگفت‌زده خواهد شد و دلیل آن، افراط‌گری او در ناسزاگویی و شهرت مردم کوفه به تشیع است. (۳)

۱- تقریب التهذیب، ج ۲، ص ۱۷۲.

۲- احوال الرجال، ص ۶۵.

۳- لسان المیزان، ج ۶، ص ۱۶.

ص: ۲۰۲

سخن جوزجانی با اینکه گفته‌ای نامعقول و بی‌اعتبار است، در حقیقت توثیق عطیه عوفی است؛ زیرا جوزجانی هنگامی که در حدیث عوفی - که شخصیتی کوفی و شیعه مذهب است - جز تشیع وی، ایراد دیگری ندیده است، آن را علم می‌کند و می‌گوید: «وی متمایل به تشیع است». اگر جوزجانی ایرادی در عطیه یافته بود، به جهت دشمنی شدید وی با مردم کوفه (۱) شتاب زده آن را ابراز می‌کرد و کسانی که سیر دشمنی با شیعه داشتند، از دیدگاه پیامبر اکرم (ص) انسان‌هایی بی‌اعتبار هستند. آنجا که به علی (ع) فرمود: «کسی جز اهل ایمان دوستدار تو نیست و جز اهل نفاق، کسی به تو کینه نمی‌ورزد».

از خدشه بر نواصب دست بردار تا سالم بمانی، آنان خود، به طور قطع به خدشه و ایراد سزاوارترند.

عقیلی در کتاب «الضعفاء» (۲) از «سالم المرادی» نقل کرده است که می‌گوید: «عطیه عوفی شخصیتی شیعه مذهب است». ذهبی در کتاب «المیزان» (۳) سخن مرادی را بیان می‌کند که این سخن به طور قطع ایرادی بر عدالت کسی نیست. زیرا مرادی فرزند عبدالواحد کوفی، نه از حافظان

۱- حافظ در «التهذیب»، ج ۱، ص ۱۵۷ در بیان شرح حال مِضِدَعِ الْمُعْرَقِبِ گفته است: بدین سبب به او مُعْرَقِبِ گفته می‌شود که حجاج یا بشیر بن مروان، ناسزا گفتن به علی ۷ را بر او عرضه کرد و وی از این کار سرباز زد و به همین دلیل رگ پشت پای وی را قطع کرد. عجلی او را توثیق کرده است، اما با این همه، جوزجانی در کتاب «احوال الرجال» ص ۲۴۹ درباره مِضِدَعِ گفته است: «وی فردی منحرف و گمراه است» تو را به خدا به من بگو که چه کسی به خدشه و ایراد، سزاوارتر است؟!

۲- ضعفاء العقیلی، ج ۳، ص ۳۵۹.

۳- میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۷۹.

ص: ۲۰۳

حدیث است و نه از نقدکنندگان که شخصی در جرح و تعدیل بتواند روی گفته آنها حساب باز کند. او نیز مانند عطیه عوفی شیعه مذهب است؛ بلکه عطیه عوفی از جمله مشایخ حدیث اوست و بسیار بعید است که او به نقد عطیه عوفی پردازد.

این مطالب را در پی گفته شیخ حماد انصاری بیان کردم که در رساله خود با عنوان «تحفه القاری فی رد الغماری»^(۱) سالم المرادی را از جمله نقدکنندگان تضعیف کننده عطیه عوفی می‌داند که سخن وی از دو جهت، اعتباری ندارد:

الف) سالم المرادی در زمره نقدکنندگان نیست؛ بلکه او فقط مطلبی درباره عطیه نقل می‌کند.

ب) سخن وی به هیچ وجه جنبه ایراد ندارد، چگونه شیخ حماد انصاری او را در زمره خدشه واردکنندگان بر عطیه عوفی می‌داند، گویی شیخ حماد انصاری قصد دارد بدون دقت و اندیشه، تعداد خدشه واردکنندگان به عطیه را فزونی بخشد.

همچنین گفته است «ساجی» درباره عطیه عوفی^(۲) حجتی ندارد که گفته: «عطیه، علی (ع) را بر همه صحابه مقدم می‌داشت». ساجی از اهالی بصره بود و بسیاری از مردم این شهر با علی (ع) ستیز و دشمنی داشتند. حافظ در «اللسان»^(۳) می‌گوید: «دشمنی با شیعه در بسیاری از مردم بصره، معروف است»؛ آنان

۱- تحفه القاری فی رد الغماری، ص ۶۴.

۲- التهذیب، ج ۷، ص ۲۲۶.

۳- لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۳۹.

ص: ۲۰۴

هواداران عثمان بودند و در دشمنی با شیعیان افراط داشتند به‌ویژه در مورد کسانی که میان آنان زندگی می‌کردند. (۱)

ساجی، فردی سخت‌گیر و متعصب بود. بنابراین، جرح و ایراد او در مردم کوفه، باید به دقت بررسی شود؛ زیرا او گاهی فردی را به سبب مذهبش مورد جرح و خدشه قرار می‌داد، چنان‌که در اینجا برای عطیه عوفی، این قضیه رخ داد. ساجی درباره عطیه گفته بود: «سخن عطیه حجتی ندارد». سپس علت گفته خود را بیان می‌کند و می‌گوید: «عطیه، علی را بر همه صحابه مقدم می‌داشت» (۲)

بر این اساس، اگر شخصی شیعه مذهب باشد و علی (ع) را بر همه صحابه مقدم دارد، طبیعی است که از دیدگاه مخالف، به جهت این گفته، مورد خدشه قرار خواهد گرفت و سخن وی از دیدگاه مخالف، حجت نیست در صورتی که خدشه و ایراد بر مذهب تشیع و غیر آن، مردود و قابل اعتنا نیست. آنچه اعتبار دارد صداقت و راستگویی راوی است نه مذهب او. چه بسیار روایانی شیعه مذهب و یا از نواصب، خوارج و صاحبان دیگر مسلک‌ها، که روایتشان در صحیح بخاری و مسلم آمده است و این کار،

۱- التهذیب، ج ۷، ص ۴۱۳.

۲- دیدگاه تعدادی از صحابه چنین بوده است که ابن‌عبدالبرّ در «الاستیعاب» آنجا که به بیان شرح حال علی ع می‌پردازد، از آنان نام برده است و جمعی از آنان از جمله «ابوجحیفه» را یاد نکرده است. به شرح حال وی از «اسد الغابه» رجوع شود. و اگر در این زمینه خواهان تحقیق بیشتر باشید می‌توانید به کتاب «البرهان الجلی فی تحقیق انتساب الصوفیة الی علی او علیّ امام العارفین» از حافظ معاصر مرحوم «احمد بن صدیق غماری» رجوع کنید که در آن تحقیقات، نکات و فواید منحصر به فردی وجود دارد و در مصر به چاپ رسیده است.

ص: ۲۰۵

اصلی مُسَلَّم است.

از جمله مواردی که موجب افزایش ایراد و خدشه آنان بر عطیه شده است، این است که وی از دوستان علی بن ابی طالب (ع) (۱) بوده است، به گونه‌ای که نواصب، ناسزاگویی به علی (ع) را بر او عرضه کردند؛ ولی عطیه از این کار سر باز زد. چنین عملی باید به حساب شایستگی وی نهاده شود؛ اما چه می‌توان کرد که نواصب اهل افراط و صاحب قدرت‌اند.

ابن سعد در «الطبقات» (۲) می‌گوید:

عطیه با کمک ابن اشعث دست به شورش زد، حجاج بن یوسف به محمد بن قاسم نوشت که عطیه را به ناسزاگویی علی (ع) وادارنما. اگر از انجام دادن آن سر باز زد، او را چهارصد تازیانه بزن و محاسنش را بتراش. محمد بن قاسم از عطیه درخواست انجام دادن این کار را نمود، وی از ناسزاگویی سر باز زد و محمد بن قاسم دستور حجاج را درباره وی اجرا کرد. شجاعت این مرد و عشق و علاقه‌اش به علی را ملاحظه کنید. در روایت صحیح السنن از رسول خدا (ص) نقل شده که به علی (ع) فرمود: «کسی جز اهل ایمان دوستدار تو نیست و جز اهل نفاق، کسی کینه تو را به دل ندارد». از شر نواصبی که برای خود قواعدی جعل کرده‌اند که در خدمت

۱- سلام و درود بر اهل بیت، شیوه بسیاری از متقدمین به ویژه محدثان بوده است. و خدای متعال نیز فرموده است: «سلام علی آل یاسین» و خاندان رسول خدا ص سزاوارتر از آنان به سلام و دروداند. من در بخش «بشارة المؤمن بتصحیح حدیث اتقوا فراسة المؤمن» برخی از نقل‌ها را در این زمینه بیان کرده‌ام که قطره‌ای در برابر دریاست. از این رو، به هیاهوی نواصب و هواداران آنان، توجه و اعتنایی نکنید.

۲- طبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۰۴.

ص: ۲۰۶

مذهب آنان باشد، به خدا پناه می‌جوئیم، تو را به خدا به من بگو: کدامیک از این انسان‌ها، سزاوار ایراد و خدشه‌اند، بی‌تردید ناصبی منافق، فرومایه، خوار و ذلیل خواهد بود.

درباره کسی که به عطیه ایراد وارد کرده است و سبب آن را نقل مطلب ناپسند عطیه می‌داند، باید گفت که من در جاهایی که به بیان شرح حال عطیه عوفی پرداخته شده است، به موردی برنخوردم جز ابن عدی که در بیان حالات عطیه، حدیثی را در «الکامل»^(۱) به عنوان دلیلی برای تأیید ادعای خویش، نقل می‌کند؛ ولی مدعای خود را به صراحت بیان نمی‌کند.

احمد بن حنبل، درباره روایت عبدالملک، به نقل از عطیه، از ابوسعید از رسول خدا (ص) که فرمودند: «

تَرَكَتُ فِيكُمْ التَّقْلِينَ»^(۲) می‌گوید: «روایات کوفیان، منکراند (مخالف مشهوراند)».

پاسخ این است که: منکر بودن حدیث دارای معانی متعددی است، از جمله:

۱. با حدیث شاذ، در یک ردیف باشد.

۲. راوی ضعیف، با کسی که از او بیشتر مورد وثوق است، مخالفت داشته باشد.

۳. فقط راوی ضعیفی آن را نقل کند که احتمال منفرد بودن وی، در نقل نمی‌رود و راوی تابع و شاهد نیز نداشته باشد.

۴. متن روایت، نامأنوس و همراه با الفاظ رکیک و مخالف اصول باشد.

۱- الکامل، ج ۵، ص ۲۲۰۷.

۲- حدیثی متواتر است.

ص: ۲۰۷

۵. روایت، به طور کلی از یک نفر نقل شود، هرچند به یکی از طرق نقل، این کار انجام پذیرد.

در پاسخ مورد نخست که حدیث منکر، با شاذ در یک ردیف باشد، باید گفت: عطیه عوفی نه در متن و نه در اسناد روایتی، با هیچ کس مخالفتی نکرده است.

پاسخ دوم نیز مانند مورد نخست است.

اگر مقصود از منکر معنای سوم باشد، عطیه حدیث را به تنهایی نقل نکرده است، بنابراین، انفراد منطبق بر آن نخواهد شد.

معنای چهارم منکر نیز، در اینجا به طور کلی منتفی است و بین آن و بین دیگر موارد، تعارضی وجود ندارد؛ بلکه افاده علم می‌کند. فقط مورد پنجم باقی می‌ماند که راوی، تنها از ناحیه عطیه، از ابو سعید خُدری نقل شده باشد که گفته احمد بن حنبل را باید بر همین معنای پنجم حمل نمود.

ابوزرعه می‌گوید: «عطیه، فردی نسبتاً ضعیف است». ابوحاتم رازی می‌گوید «وی فردی ضعیف است؛ ولی احادیث وی درج می‌شوند».

آنچه را ابوزرعه و ابوحاتم درباره عطیه گفته‌اند، خدشه و ایرادی است که سبب و علت آن بیان نشده است و آنگونه که در قواعد حدیث آمده است و به همین صورت نیز عمل می‌شده است، این نوع ایراد و اشکال، مردود است. در برابر این ایراد و اشکالات تعدیلی که در حق عطیه عوفی صورت گرفته است، باید ارزیابی گردد؛ اما در اینجا دو مطلب، لازم به یادآوری است:

ص: ۲۰۸

الف) ایرادی که در بالا ذکر شد، از نوع اشکالاتی نیست که راوی اگر تعدیل نشده باشد، تنها به سبب این ایراد به درجه‌ای از بی‌اهمیتی سقوط کند که به حدیث وی توجه و اعتنایی نشود؛ بلکه ایرادی ساده است که هیچ‌یک از راویان، از آن برکنار نیستند. هرچند حافظان حدیث، روایت آنان را صحیح بدانند و احادیث آنها در کتب صحاح نقل شده باشد.

ب) ایرادی از این قبیل که سبب و علت آن بیان نشده باشد، در حقیقت به دو موضوع، یکی تشیع و دیگری تدلیس (نام مشایخ حدیث) بر می‌گردد که به سبب آن دو ایراد، در حق عطیه ستم شده است.

حافظ در کتاب «نتائج الأفكار» (۱) گفته است: «ضعف عطیه فقط از ناحیه تشیع و تدلیس (مشایخ حدیث) است». پیشتر درباره تشیع و تدلیسی که درباره عطیه عوفی بیان شده بود، سخن گفتیم. موردی که باقی می‌ماند این است که ابوحاتم رازی، عطیه عوفی را توثیق کرده است که در مباحث بعدی پی خواهید برد.

اما درباره سخن ابن عدی در «الکامل» (۲) که می‌گوید: «عطیه با اینکه ضعیف است، حدیث وی قابل نگارش است». باید گفت که ابن عدی، در بیان شرح حال عطیه عوفی به اموری استناد جسته است که عبارتند از:

۱. روایت «ابومریم»، از یحیی بن معین که درباره عطیه عوفی می‌گوید: «وی فردی ضعیف است با این تفاوت که حدیث وی نوشته می‌شود».

۲. تضعیفی که احمد و ثوری و هشیم به سبب سرگذشت کلبی درباره

۱- نتائج الأفكار، ج ۱، ص ۲۷۱.

۲- الکامل، ج ۵، ص ۲۰۰۷.

ص: ۲۰۹

عطیه بیان کرده‌اند که وی در نام کلبی (به عنوان یکی از مشایخ حدیث) تدلیس انجام داده است.

۳. گفته جوزجانی که عطیه را متمایل به تشیع دانسته است.

۴. روایتی را که جوزجانی درباره عطیه نقل کرده است که بیشتر به آن پرداختیم.

به ظاهر، ابن عدی به هیچ یک از این موارد سه گانه اخیر، قانع نشده است و سخن یحیی بن معین را در روایت ابن ابومریم درباره عطیه، پسندیده است که می‌گوید: «عطیه، ضعیف است با این تفاوت که حدیث وی نوشته می‌شود». بدین ترتیب از گفته ابن معین پیروی کرده است؛ بلکه عین عبارت ابن معین را نقل کرده و بیان شرح حال عطیه را با سخن ابن معین، که می‌گوید: «با وجود ضعف عطیه، حدیث وی نوشته می‌شود»، به پایان برده است. اگر بگوییم که ابن عدی با این موارد سه گانه، قانع نشده است، صحیح است؛ زیرا تضمینی که احمد و ثوری و هشیم درباره عطیه بیان داشته‌اند، به سرگذشت تدلیس نادرست، باز می‌گردد؛ زیرا این ماجرا را فقط محمد بن سائب کلبی نقل کرده است، در حالی که ضعف وی معروف است. از سخن جوزجانی که می‌گوید: «عطیه (مایل به تشیع) است». نیز فراغت یافتیم. بر این اساس، این روایت، ایرادی بر عطیه نیست و تضعیف وی به سبب این حدیث، نوعی سخت‌گیری بی‌جا و مردود است و تنها مستمسک ابن عدی، استناد به سخن یحیی بن معین است که از او پیروی نموده و به عبارتی روشن‌تر، از وی تقلید کرده است.

با پی بردن به این مسئله، دانسته می‌شود روایت ابن ابومریم که ابن عدی

ص: ۲۱۰

در ایراد به عطیه عوفی به آن استناد می‌کند، در برابر دیگر روایاتی که ابن معین در توثیق عطیه عوفی نقل می‌کند، روایتی بی‌اعتبار است و اگر روایتی که ابن عدی، به آن استناد کرده، بی‌اعتبار باشد، سخن ابن عدی نیز از اعتبار ساقط می‌شود.

پس از آنکه حقیقت ایراد و اشکالی که درباره عطیه عوفی وارد شده بود، روشن شد از سویی مشخص می‌شود که این ایراد، زبانی به شخصیت او نمی‌رساند و موقعیت وی را تضعیف نمی‌کند؛ زیرا در مقام استدلال به ایراد، توجه و اعتنایی نمی‌شود و بدان عمل نمی‌گردد، اکنون لازم است راستگویی و عدالت وی و عمل بزرگان دین و استدلال آنان به حدیث وی در احکام و نقل روایات وی در ابواب گوناگون، بیان گردد.

جمعی از بزرگان اهل حدیث، عطیه را توثیق می‌کنند، وی را عادل می‌دانند و حدیث او را می‌پذیرند؛ حق با آنهاست. از جمله ابن سعد را می‌توان نام برد که در «الطبقات الکبری» (۱) می‌گوید: «عطیه، ان شاء الله ثقه است و احادیث پذیرفتنی دارد و برخی از مردم به وی استناد نمی‌جویند».

صاحب «الکشف والتبیین» می‌کوشد تا توثیق ابن سعد را مردود اعلام کند. از این رو، در این رساله (۲) چنین می‌گوید: «این توثیق (توثیق ابن سعد) در برابر جمع زیادی از بزرگانی که به تضعیف وی پرداخته‌اند، قابل قیاس نیست» - چنانچه تفصیل آن پیشتر گذشت - به ویژه که مایه روایات ابن سعد بیشتر از واقعی است و واقعی فردی قابل اعتماد نیست. چنانکه

۱- طبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۰۴.

۲- الکشف والتبیین، ص ۳۹.

ص: ۲۱۱

حافظ ابن حجر در «هدی الساری» (۱) بیان می‌کند.

در پاسخ باید گفت که اگر قرار باشد هر گونه ایرادی که از شخصیتی بزرگ یا غیر او وارد می‌شود، پذیرفته شود، باب روایت به طور کلی بسته می‌شود. جز تعدادی اندک از راویان، نمی‌توان راویانی را یافت که ایرادی نداشته باشند؛ ولی انسان هوشمند کسی است که به خوبی بداند چه موردی را می‌توان ایراد حقیقی شمرد و آن را پذیرفت و گرنه بدان اعتنایی نمی‌کند. کسانی که عطیه را مورد خدشه قرار داده‌اند، ایرادشان به تدلیس نام مشایخ حدیث یا تشیع و یا نامأنوس بودن برخی روایات وی باز می‌گردد. شما به خوبی آگاهید که اتهام به تدلیس مشایخ، فقط مستند به گفته محمد بن سائب کلبی بی‌اعتبار و متهم به دروغگویی است. تشیع، ایراد نیست و بیشتر گذشت در مواردی که روایات او را منکر (مخالف مشهور) شمرده بودند، حق با عطیه و سخن وی صحیح بود. آنجا که گفته شده که ابن سعد در روایاتش بیشتر متکی بر واقعی است، نخست باید بدانیم که این مطلب را حافظ ابن حجر بیان کرده است و به طور مطلق، چنین نیست. هرگاه دیدید ابن سعد به بیان شرح حال کسی پرداخته است، به طور قطع به حالات آن فرد و احادیث وی و به سخن مردم درباره او آشنا بوده است و در این زمینه واقعی دخالتی ندارد.

دوم اینکه گفته ابن سعد، سخن شخصیتی از مردم مدینه درباره فردی عراقی است که میان این دو (طیف) اختلاف است و حافظ در مقدمه

ص: ۲۱۲

«الفتح» (۱) همین موضوع را علت و سبب پذیرفته نشدن گفته ابن سعد می‌داند و می‌گوید: «ابن سعد، از واقدی تقلید می‌کند و واقدی به شیوه مردم مدینه، با اهل عراق مخالف است».

اگر این گونه باشد، هرگاه دیدید ابن سعد فردی عراقی را مورد خدشه قرار داد، باید از پذیرش سخن وی پرهیز کنید و آن را با بردباری بپذیرید؛ ولی اگر ابن سعد، فردی عراقی کوفی را توثیق کرد، باید سخت بدان متمسک شد؛ زیرا گواهی دشمن، از قوی‌ترین موارد گواهی است.

وانگهی از سخن ابن سعد که گفته است: «عطیه ان شاء الله ثقه است و روایاتش پذیرفتنی است و برخی از مردم به وی استناد نمی‌جویند»، مطالبی استفاده می‌شود، از جمله:

۱. ابن سعد، عطیه عوفی را توثیق می‌کند؛

۲. عطیه عوفی احادیثی پذیرفتنی دارد؛

۳. از مواردی که ابن سعد تأکید بر توثیق عطیه، و بررسی حالات وی دارد این است که ابن سعد ملاحظه کرده که برخی، به حدیث عطیه استناد نمی‌کنند و از آنها روگردان شده و توثیق عطیه را ترجیح داده است. این موضوع خود روشن می‌کند که ابن سعد از گفته آنان قانع نشده است -با اینکه وی مخالف مردم کوفه است -و چون برایش محرز نشده است که گفته آنان ایرادی واقعی است، به گفته آنها اعتنایی نکرده است. اگر مواردی را که درباره عطیه گفته‌اند، از دیدگاه ابن سعد، ایراد بود، حدیث وی را رد می‌کرد و عدم توثیق وی را به صراحت اعلام می‌کرد.

۱- فتح الباری، ص ۴۴۳.

ص: ۲۱۳

در نتیجه، توثیق ابن سعد درباره عطیه عوفی باید پذیرفته شود و راه گریزی از آن وجود ندارد.

نظر ابن معین

یحیی بن معین، پیشوای جرح و تعدیل، عطیه را توثیق کرده است و این موضوع چندین بار از او نقل شده است. در «سؤالات الدوری» (۱) آمده است که به یحیی گفته شد: «روایت عطیه، چگونه روایتی است؟» پاسخ داد: «پذیرفتنی است» (۲).

- ۱- سؤالات الدوری، ج ۲، ص ۴۰۷.
- ۲- صاحب «الکشف والتبیین» در ص ۳۸ درباره گفته ابن معین درباره عطیه عوفی می گوید: «سخن ابن معین در «تاریخ الدوری» که گفته عطیه، فردی صالح است، نوعی تضعیف درباره عطیه است، چنان که نظیر آن را حافظ در «هدی الساری» ص ۶۱۷ بیان کرده است». پاسخ این است که: یک - گوینده این جمله، ابن حبان است نه حافظ و این واقعیت برای کسی که در «هدی الساری» ص ۴۱۷ در بیان شرح حال عبدالرحمان بن سلیمان، معروف به «ابن غسیل» بنگرد، به خوبی آشکار است. واضح تر از آن این است که همین مطلب را در «المجروحین» ابن حبان، ج ۲، ص ۵۷ ملاحظه می کنید. دو - در قواعد حدیث شناسی ثابت شد که هرگاه منتقد از وضعیت حدیث شخصی پرسد و پاسخ دهنده بگوید: صالح است، این جمله حاکی از تعدیل آن فرد است، بدین سان، راوی با این گفته، موثق تلقی می شود؛ زیرا صالح الحدیث است؛ ولی مفهوم این جمله آن نیست که در درجه بالای توثیق قرار دارد؛ بلکه حدیث فردی نظیر او، حَسَن است. اگر بگویید که جمله «عطیه» فردی «صالح» است را می توان از این جهت که ایرادی به شمار نمی آید، پذیرفت؛ اما نسبت به درجه بالای توثیق، تضعیف تلقی می شود، در حقیقت شما این عبارت را نسبت به انواع دیگری از عبارات، تضعیف می دانید با اینکه این سخن گفته ای نسبی است، نه مطلقاً چنین است؛ اما اگر جمله ابن معین را ایراد به شمار آورید، از عبارت وی فهمی نادرست داشته اید و سخنی نسنجیده گفته شده است. سه - حافظ ابن قطان سجماسی که خود، از جمله پیشوایان و اساتید بزرگ است، فهمی صحیح از جمله ابن معین بیان کرده است و در کتاب «نصب الرایة»، ج ۴، ص ۶۸ گفته است: «عطیه عوفی تضعیف شده است و ابن معین درباره او گفته است: «حدیث عطیه پذیرفتنی است»، بنابراین حدیث وی حَسَن است». ملاحظه کنید که حافظ ابن قطان، با اعتماد به گفته ابن معین که حدیث عطیه را صالح و پذیرفتنی دانسته در کتاب «نصب الرایة» حدیث عطیه را حَسَن دانسته است. هیشمی یکی دیگر از حافظان متأخر، در «مجمع الزوائد» ج ۲، ص ۳۱۴ به توثیق ابن معین استناد کرده است چنان که در جایی دیگر از همین کتاب، ج ۱۰، ص ۳۷۱ حدیث عطیه را حَسَن می داند.

ص: ۲۱۴

در همین کتاب آمده است که راوی می‌گوید: «از یحیی بن معین درباره عطیه و ابونضره پرسیدم»، گفت: «ابونضره برایم دوست داشتنی‌تر است». این عبارت، خود حاکی از توثیق وی درباره عطیه است؛ زیرا ابونضره از دیدگاه یحیی بن معین همان گونه که در «التهذیب» آمده، ثقه است و یحیی با این سخن، در حقیقت دو فرد ثقه را، با یکدیگر مقایسه کرده است.

ابن ابو خيثمه می‌گوید: «به ابن معین گفته شد: «آیا عطیه نظیر ابوالوداک است؟» گفت: «خیر»؛ گفته شد: «همانند ابوهارون است؟» گفت: «ابوالوداک، فردی ثقه است، او کجا و ابوهارون کجا؟»

این عبارت در «التهذیب» (۱) آمده است. خرسندی ابن معین را از مقایسه عطیه با ابوالوداک ثقه ملاحظه کنید که خود، حاکی از توثیق وی نسبت به عطیه عوفی است و نظایر این سخن در کتب جرح و تعدیل، در مقایسه بین افراد ثقه، بسیار زیاد است. بنابراین، یحیی بن معین، عطیه عوفی را دوست دارد و ابونضره برای او

۱- تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۶۰.

ص: ۲۱۵

دوست داشتنی تر است. یحیی بن معین می گوید: «بر عطیه عوفی اشکالی وارد نیست». (۱)

باید گفت که این توثیق، از پیشوای جرح و تعدیل درباره عطیه عوفی است و یحیی بن معین تصریح کرده است که هر گاه خود، درباره کسی گفت «اشکالی بر او وارد نیست»، آن شخص، ثقه و مورد اعتماد است. این جمله یحیی بن معین حاکی از دیدگاه شخص وی و نص صریح از ناحیه اوست و با وجود نص، اجتهاد جایی ندارد. این عبارت صریح ابن معین را در کتاب‌های مختلفی از جمله «ثقات» (۲) ابن شاهین و مقدمه ابن صلاح و مقدمه «اللسان» (۳) خواهید یافت.

ابن جنید می گوید:

ابن معین گفته است که بر عطیه و عمرو بن ابوقیس، اشکالی وارد نیست. پرسیدم: «آیا هر دو ثقه هستند؟» گفت: «هر دو ثقه هستند» و این عبارت در «التهدیب» (۴) وارد شده و در مترادف بودن دو لفظ ثقه و لا بأس به، مطلب روشن است و این اصطلاح ویژه یحیی بن معین است و در آن بحثی نیست.

صاحب «الکشف والتبیین» (۵) می گوید:

از عبارت ابن معین آنجا که گفته است: «لیس به بأس» یا «لا بأس به» صّرف توثیق یا جرح را نمی توان فهمید؛ زیرا بیشتر کسانی که این

۱- تاریخ اسماء الثقات، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲- همان، ص ۲۷۰.

۳- لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۳.

۴- تهذیب التهذیب، ج ۶، ص ۲۰۷.

۵- الکشف والتبیین، ص ۳۸.

ص: ۲۱۶

جمله درباره آنان گفته شده، ثقه‌اند! اما همیشه این گونه نیست؛ گاهی عبارت «لا بأس به» و یا «لیس به بأس» درباره روایانی ضعیف نیز از او نقل شده است، چنان که در «میزان الاعتدال» (۱) و «الجرح والتعديل» (۲) و «تهذیب التهذیب» (۳) آمده است.

این سخن، از چند جهت اشکال دارد:

۱. همان گونه که پیشتر بیان شد ابن معین خود تصریح کرده است که معنای جمله «لا بأس به» از دیدگاه وی ثقه بودن راوی است، پس، نباید مطالبی را که او نگفته به وی نسبت داد.

۲. هرگاه ابن معین، درباره فردی گفت «لا-بأس به» و آن شخص از دیدگاه دیگران فردی ضعیف باشد، معنایش این نیست که توثیق ابن معین هدر می‌رود. چه موارد بسیاری که ابن معین به تنهایی افرادی را توثیق نموده است و دیگران آن را ضعیف شمرده‌اند و این موضوع فقط مربوط به ابن معین نیست؛ بلکه سایر پیشوایان جرح و تعدیل نیز این گونه‌اند. در مورد برخی از روایات ضعیف، توثیقی از یک دانشمند جرح و تعدیل می‌یابی که از آن جمع، تنها وی به آن توثیق پرداخته است و اگر قرار باشد، ناقدی که تصریح به توثیق کرده، معنایش توثیق نباشد، مفهوم آن این است که علم جرح و تعدیل به طور کلی از اعتبار ساقط می‌شود و عبارتش از معنا تھی می‌گردد و بر افراد منطبق نمی‌شود و الفاظ جرح و تعدیل، قالب معانی آن به شمار نمی‌آیند.

۱- میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۳۵.

۲- الجرح والتعديل، ج ۳، ص ۱۱.

۳- تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۹۳.

ص: ۲۱۷

۳. در پاسخ صاحب «الکشف والتبیین» که می‌گوید: «عباراتی چون «لا- بَأْسَ به» یا «لِیسَ به بَأْسَ» از ابن معین، درباره روایانی ضعیف، نقل شده، باید گفت که این قبیل روایان، نزد دیگران ضعیف‌اند؛ اما از دیدگاه ابن معین، ثقه‌اند؛ این چه ربطی به سخن وی دارد؟ اگر دیگری نیز به مخالفت برخیزد و بگوید: در موارد بسیاری، لفظ ثقه از ابن معین، درباره روایان ضعیفی نقل شده است، باز هم چه ربطی به سخن ابن معین دارد؟ هر فرد نقل‌کننده‌ای مجتهد است و دیدگاه خاص خود را دارد.

۴. صاحب «الکشف والتبیین» در تأیید سخن بی‌فایده خود، چهار مثال آورده که بدان‌ها پاسخ داده می‌شود.

الف) یحیی بن معین درباره «بَکَّار بن محمد بن عبدالله بن محمد بن سیرین سیرینی» گفته است: «از روایات وی نگارش نمودم و بر او اشکالی وارد نیست» در صورتی که دیگران، بَکَّار را ضعیف می‌دانند. (۱)

پاسخ این است که این مثال چیزی را ثابت نمی‌کند و از آن استفاده نمی‌شود که ابن معین، شخص نامبرده را تضعیف کرده باشد. چگونه چنین چیزی ممکن است در صورتی که ابن معین می‌گوید: «از روایات او نگارش نمودم» بدین ترتیب، بَکَّار بن محمد، از جمله مشایخ حدیث ابن معین است و هر کس نزد دیگری ضعیف شمرده شود، لازم‌اش این نیست که از دیدگاه ابن معین و یا در واقع، فردی ضعیف باشد. بنابراین، لازمه، باطل است و ابن معین از اساتید خود، شناخت بیشتری دارد.

ص: ۲۱۸

ب) مثال دوم، درباره «حارث بن عبدالله اعور» شیعی کوفی است که این مثال، ادعای وی را از پایه و اساس ویران می‌کند. یحیی بن معین، در روایت «الدوری» درباره حارث بن عبدالله گفته است: «اشکالی بر او وارد نیست». عثمان دارمی می‌گوید: «درباره حارث اعور، از یحیی بن معین پرسیدم: وی گفت: او، فردی ثقه و مورد اعتماد است». به سخن مناسب و استوار این پیشوای بزرگ دقت کنید! توثیق نسبت به حارث اعور را عده‌ای از جمله، ابن شاهین در جزوه‌ای که در پایان تاریخ جرجان (۱) به چاپ رسیده است، از ابن معین نقل کرده‌اند.

اگر گفته شود که عثمان بن سعید دارمی پس از نقل این ماجرا از ابن معین، می‌گوید: «از یحیی، در این موضوع متابعت نمی‌شود» پاسخ این است که محدوده آگاهی دارمی بیش از این نیست. احمد بن صالح مصری نیز حارث را توثیق کرده است و ابن معین گفته است:

حدیث‌نگاران همواره روایت حارث را پذیرا هستند و این سخن از یحیی بن معین استاد جرح و تعدیل، در این باره صادر شده است که حاکی از افزایش پذیرش حدیث حارث و ثقه بودن این شخصیت است، چنان‌که ابن شاهین نیز آن را بیان کرده است. (۲)
ج) هیچ راوی را نیافتم که ابن معین در مواردی که بدان اشاره شد یعنی در جرح و تعدیل درباره او بگوید: «لا بأس به»؛ «اشکالی بر او وارد نیست» (۳)

د) مثال چهارم، درباره «ابان بن اسحاق اسدی» کوفی است. این مثال نیز

۱- تاریخ جرجان، صص ۶۵۵ و ۶۵۶.

۲- همان.

۳- الجرح والتعدیل، ج ۳، ص ۱۱.

ص: ۲۱۹

یکی از مهم‌ترین دلایل بر بی‌اعتباری سخن صاحب «الکشف والتبیین» است؛ زیرا درباره ابان بن اسحاق، چهار نظریه در «التهذیب» آمده است:

۱. یکی گفته ابن معین است که «لیس به بأس»؛ «بر او اشکالی وارد نیست»؛

۲. توثیق عجللی و ابن حبان و گفته ازدی که وی را متروک الحدیث شمرده است.

به هر حال، این شخص ضعیف نیست؛ بنابراین، از موضوع بحث ما خارج است.

حافظ، درباره «ابان بن اسحاق» به گفته ابن معین استناد می‌جوید که توثیق این شخص به شمار می‌آید. از این رو، در «التقریب» (۱) می‌گوید:

«ابان بن اسحاق ثقه است و ازدی درباره وی بدون دلیل سخن گفته است.» حافظ عراقی در «الفیه الحدیث» آورده است که ابن معین می‌گوید: «من درباره هر کس گفتم «لا بأس به»؛ او فردی ثقه است».

در نتیجه، سخن بدون دلیل صاحب «الکشف والتبیین» از تلاش وی در رد توثیق ابن معین، پرده برداشت که در صدد تحریف روایت برآمده بود. وانگهی او، خوانندگان را تحقیر می‌کند و با آوردن مثال‌های بیهوده‌ای بر آنان می‌خندد؛ بلکه می‌توان گفت که این گونه مثال‌ها به زیان او تمام می‌شوند نه به سود وی.

پس از آنکه روشن شد یحیی بن معین، عطیه عوفی را توثیق کرده

ص: ۲۲۰

است، با گفته‌های دیگر یحیی بن معین مواجه می‌شوید که ظاهر آنها گاهی به معنای دیگری اشاره دارد؛ مانند روایت موسی بن ابوالجارود که روایتی منقول به نحو وجاده^(۱) و منقطع^(۲) است. روایت ابومریم که مصری است و طرفداران یحیی بن معین اهل بغدادند؛ به ویژه عباس دوری بیشتر از همه ملازم و نزدیک به یحیی بن معین بوده است. از این رو، روایت آنان، مقدمه روایت دیگران خواهد بود.

تنها موردی که باقی می‌ماند مطلبی است که در «التاریخ الصغیر»^(۳) بخاری، از علی بن مدینی، از یحیی بن معین آمده است که می‌گوید: «عطیه و هارون عبدی و بشر بن حرب، از دیدگاه من یکسانند».

مفهوم این جمله - والله اعلم - این است که آنان در طبقه و مذهب، یکسانند؛ زیرا همه از پیروان تابعین اند و در روایت از ابوسعید خُدَری مشترک‌اند. یحیی بن معین چگونه ابوهارون عبدی و عطیه عوفی را یکی می‌داند با اینکه اوّلی (ابوهارون) را غیر ثقه و دروغگو دانسته است و دومی (عطیه) را توثیق نموده و از جایگاه والای او یاد کرده است.

شیخ بشیر سهسوانی در کتاب «صیانه الانسان»^(۴) این کلمه را از یحیی بن معین دریافت کرده و عبارات بسیار تندی را که درباره ابوهارون عبدی آمده، به عطیه عوفی نسبت داده است. سپس به تناقض‌گویی افتاده و گفته

۱- وجاده آن است که شخص، کتاب یا حدیثی را به خط یکی از مشایخ حدیث بیابد و یقین کند به خط شخص اوست.

۲- منقطع، حدیثی است که یک تن از وسط زنجیره رجال سند آن، افتاده باشد.

۳- تاریخ الصغیر، ص ۱۳۳.

۴- صیانه الانسان، ص ۱۰۰.

ص: ۲۲۱

است: «من گفته ابو حاتم را برگزیدم که می گوید: وی ضعیف است، ولی حدیث او نوشته می شود و این گفته، منصف ترین و بهترین گفته هاست». .

سهسواری متوجه نشده است که ابو حاتم رازی سخن دیگری نیز دارد که از آن توثیق عطیه عوفی استفاده می شود و در مباحث بعدی خواهد آمد.

نظر ابن شاهین

وی، عطیه عوفی را در کتاب «الثقات» (۱) آورده است و او از توثیق کنندگان به شمار می رود. اگر گفته شود که در جمع ضعفاء نیز او را آورده و گفته است: «احمد و یحیی او را تضعیف کرده اند»، در پاسخ باید بگوییم: - همان گونه که پیشتر پی بردید - احمد در جرح عطیه عوفی به روایت محمد بن سائب کلبی که روایتی بی اعتبار است و به آن اعتنایی نمی شود، استناد کرده است. یحیی بن معین از توثیق کنندگان عطیه است. بنابراین توثیق، رجحان دارد.

نظر ابوبکر بزار

او همان گونه که در «التهدیب» (۲) آمده است می گوید: «همواره عطیه را از پیروان تشیع می شمردند که جمع زیادی از او نقل روایت کرده اند». .

همان گونه که از قواعد حدیث شناسی دانسته می شود، این عبارت تعدیل، معادل، صالح الحدیث، مقارب الحدیث و نظیر آن است. سخن بزار با اینکه روشن است و در کتابی قابل دسترسی و مشهور مانند

۱- الثقات، ص ۱۷۲.

۲- التهدیب، ج ۲، ص ۲۲۶.

ص: ۲۲۲

«التهذیب» موجود است؛ اما سراغ ندارم یکی از کسانی که در تضعیف این حدیث کوشیده‌اند، متعرض ابوبکر بزار شده باشند که خود، حاکی از تعدیل عطیه عوفی است.

نظر ابوحاتم رازی

فرزند ابوحاتم می‌گوید: «از پدرم درباره ابونضره و عطیه، پرسش کردند: در پاسخ گفت: ابونضره برایم دوست داشتنی‌تر است»، این سخن در حقیقت، مقایسه بین دو فرد ثقه است؛ زیرا ابونضره، منذر بن مالک عبّدی، فردی ثقه و مورد اعتماد است.

نظر یحیی بن سعید قطان

همان‌گونه که در «التهذیب» (۱) آمده است، وی درباره جبر بن نوف ابوالوداک می‌گوید: «او از عطیه برایم دوست داشتنی‌تر است»، این گفته نیز مقایسه بین دو شخصیت ثقه به شمار می‌آید.

نظر ابن خزیمه

او، این حدیث را در کتاب «صحیح» آورده است. بوصیری در «مصباح الزجاجة» (۲) می‌گوید: «ابن خزیمه، این روایت را در «صحیح» خود از طریق فضیل بن مرزوق روایت کرده و از دیدگاه او، روایتی صحیح است». بر این اساس، تصحیح این حدیث، ایجاب می‌کند که رجال آن نیز

۱- التهذیب، ج ۲، ص ۶۰.

۲- مصباح الزجاجة، ج ۱، ص ۹۸.

ص: ۲۲۳

توثیق شوند و عطیه عوفی نیز از جمله رجال این حدیث است.

این مطلب، به مذاق صاحب «الکشف والتبیین» ناخوشایند آمده است، از این رو تیرهای اتهامش را متوجه کتاب صحیح ابن خزیمه می‌نماید و از حافظ ابن حجر، در «النکت» (۱) سخنی را نقل می‌کند که خلاصه آن بدین شرح است:

۱. ابن خزیمه، بین روایت صحیح و حسن، تفاوت قائل نشده است. بدین ترتیب، تمام روایاتی که در اختیار اوست، صحیح نیستند؛ بلکه در آنها روایاتی حسن که بخشی از آنها در صحیح آمده است، وجود دارد.

۲. حافظ گفته است:

حکم احادیثی که در کتاب ابن خزیمه وجود دارد، شایستگی استناد به آنهاست؛ زیرا مادام که در برخی از آنها دلیلی خدشه‌آور ظاهر نگردد، بین صحیح و حسن دور می‌زند.

بدین سان، از سخن حافظ (ابن حجر) استفاده می‌شود که روایات ابن خزیمه، دو قسم‌اند:

۱. روایات صحیح یا حسن؛

۲. روایاتی که در آنها دلیلی خدشه‌آور باشد که بسیار اندکند.

البته این برداشت غیر اوست؛ اما از نظر شخص پیشوای بزرگ، ابن خزیمه که کتابش را «المسند الصحیح المتصل بنقل العدل عن العدل، من غیر قطع فی السند و لا جرح فی النقله» نامیده است، چنین نیست و اگر در

۱-النکت، ج ۱، صص ۲۷۰، ۲۹۰ و ۲۹۱.

ص: ۲۲۴

حکم بر رجال حدیث، دیدگاه‌ها گوناگون باشد، مقصود، اثبات این معناست که ابن خزیمه، این حدیث را صحیح می‌داند و این خود، توثیق رجال این حدیث است که عطیه عوفی از جمله آنهاست و بدین ترتیب، وی از دیدگاه ابن خزیمه فردی ثقة و مورد اعتماد است.

نظر امام ابو عیسیٰ ترمذی

وی تعدادی از احادیثی را که تنها عطیه آنها را روایت کرده است، حَسَن می‌داند؛ بلکه بسیاری از روایاتی را که فقط فضیل بن مرزوق از عطیه نقل کرده است - مانند این حدیث - حَسَن می‌داند که در «تحفة الاشراف» آنها را می‌توان یافت. اینکه ترمذی روایات عطیه را حَسَن بداند، ایجاب می‌کند که وی از دیدگاه ترمذی شخصیتی راستگو باشد، چنان‌که حافظ ابن حجر در «تعجیل المنفعة»^(۱) بدین موضوع تصریح کرده است.

بنابراین، عطیه عوفی نزد ترمذی شخصیتی راستگو است و شرط روایت حَسَن نیز همین است. جنجال و هیاهو نیز، برای متهم ساختن ترمذی به سهل‌انگاری، اشتباهی بس بزرگ است؛ زیرا تنها ترمذی عطیه عوفی را تعدیل نکرده است بلکه بیشتر گذشت، که ابن سعد، ابن معین، بزار، ابوحاتم رازی، ابن شاهین و یحیی بن سعید قطان، عطیه را تعدیل کرده بودند وانگهی، ترمذی خود، پیشوایی بزرگ و حافظ روایات و فردی ثقة است که پیشوای اهل فن، محمد بن اسماعیل بخاری همواره درباره او می‌گفته است: «بیش از آنچه تو از ما استفاده کردی، ما از تو بهره بردیم». و گفته

۱- تعجیل المنفعة، ص ۱۵۳.

ص: ۲۲۵

ترمذی در جرح و تعدیل و حکم او درباره احادیث، از دیدگاه بزرگان اهل فن، قابل اعتماد و حجت است. اگر در گفتار و حکم وی درباره احادیث، موردی را تنها وی نقل کرده باشد در این زمینه، او نیز مانند دیگر پیشوایان اهل حدیث است. این مورد، در پذیرش گفته و حکم او، خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا وی معصوم (مصون از اشتباه) نیست. چه موارد بسیاری که ترمذی روایاتی را در صحیح بخاری و مسلم حسن شمرده است. آیا از این جنبه فردی سخت‌گیر به شمار می‌آید؟

امام تقی الدین بن دقیق العید، کسانی را که صحیح شمردن احادیث از ناحیه ترمذی را به ادعای حکم به مجهول بودن یکی از راویان، مردود می‌دانند، نکوهش می‌کند. وی در کتاب «نصب الرایة» (۱) می‌گوید:

شگفت‌آور است که ابن قطان در شناخت وضعیت عمرو بن بجدان، به صحیح شمردن روایت او توسط ترمذی، اکتفا نکرده است با اینکه وی، این حدیث را به تنهایی روایت کرده است و در حقیقت سخن ترمذی را نقل کرده که گفته است: «این حدیث، روایتی حسن و صحیح است». چه تفاوتی است بین اینکه ترمذی بگوید: عمرو بن بجدان، ثقه است و بین اینکه روایتی را که وی نقل نموده است، صحیح بدانند؟ اگر به دلیل اینکه غیر از ابو قلابه، کسی این روایت را از او نقل نکرده، در این مورد مطلبی نگویید، شیوه او چنین چیزی را ایجاب نمی‌کند؛ زیرا وی در نفی جهالتِ راوی، به تعداد زیاد راویان، توجهی ندارد. از این رو، چون ترمذی حدیث وی را صحیح دانسته است، همین مطلب حاکی از تعدیل این راوی

ص: ۲۲۶

است، هر چند یک راوی حدیث را از او نقل کرده باشد، که این موجب جهالت حال راوی نخواهد شد. حافظ ذهبی در «الموقفه» (۱) گفته است: «در صحیح بخاری و مسلم، از برخی راویان ثقه، نقل روایت نشده است. روایات برخی از این افراد را ترمذی و ابن خزیمه، صحیح دانسته‌اند و نسایی و ابن حبان، آنها را روایت کرده‌اند». ملاحظه کنید که ابن قطان، کسانی را که ترمذی روایات آنها را صحیح می‌داند و نسایی و ابن حبان، روایات آنان را نقل می‌کنند، توثیق می‌کند.

شما که قصد دارید در مسیر اهل حدیث گام نهید و از قواعدشان پیروی کنید و در سخن بزرگان‌شان تأمل نمایید، باید به سخن آنان پایبند بوده و روش آنها را در پیش گیرید. از این رو، نمی‌توانید توثیق ثعلب بن عباد، که ترمذی حدیث وی را صحیح می‌داند، نپذیرید، چه رسد به اینکه حاکم و ابن حبان نیز روایت او را صحیح بدانند و نسایی حدیث وی را نقل کند. خلاصه مباحث گذشته این شد که یحیی بن سعید قطان، ابن سعد، ابن معین، ترمذی، بزار و ابن شاهین و برخی بزرگان متأخر از آنها، عطیه عوفی را تعدیل کرده‌اند. (۲) ابن قطان در «نصب الرایه» (۳) گفته است: «عطیه عوفی

۱- الموقفه، ص ۸۱.

۲- یکی از اشتباهات روشن در حق عطیه، گفته ابن جوزی در «الموضوعات» است که می‌گوید: «همه او را ضعیف شمرده‌اند». و ذهبی در «الدیوان» می‌گوید: «همه بر ضعف عطیه اتفاق نظر دارند» و در «مختصر المستدرک» ج ۴، ص ۲۲۲ او را بی‌اعتبار می‌داند. و بوصیری در «مصباح الزجاجة» می‌گوید: «همه بر ضعف او متفق‌اند». این مطالب، گفته‌هایی خلاف واقع و غیرقابل اعتناست. عطیه، بی‌اعتبار نیست، هر چند بر ضعف او اتفاق نظر داشته باشند و اگر فرد اندیشمند در کتب رجال با دیده ناقدانه همراه با بصیرت کامل، ننگرد، به ورطه لغزش و گمراهی خواهد افتاد.

۳- نصب الرایه، ج ۴، ص ۶۸.

ص: ۲۲۷

تضعیف شده است». ابن معین درباره او گفته: «روایت وی پذیرفتنی است، بر این اساس روایاتش حسن است». در نتیجه، عطیه که به اتهام تدلیس نام مشایخ حدیث - که به طور قطع صحیح نیست - یا تشیع وی و یا به جهت نکته‌ای در روایتش، مورد خدشه قرار گرفته است، هیچ یک از این امور سه‌گانه نمی‌تواند در او خدشه ایجاد کند. بنابراین، بهترین شیوه، پذیرش حدیث او است. و باید آن را حدیثی حسن دانست.

حافظ ابن حجر عسقلانی، استاد جرح و تعدیل و طبیب علل حدیث، در «امالی الأذکار»^(۱) می‌گوید: «ضعف عطیه از ناحیه تشیع وی و تدلیس نام مشایخ حدیث صورت گرفته است، ولی خود، شخصیتی راستگوست».

هرگاه روشن شد که ادعای تدلیس، صحیح نیست و پیرو مکتب تشیع بودن، دخالتی در روایت او ندارد، بنابراین، وی انسانی راستگوست.

حافظ، بر راستگو بودن عطیه پافشاری کرده است. وی آن‌گاه که نام

۱- اُمالی الأذکار، ج ۱، ص ۲۱۷، سخن قاطعانه حافظ عسقلانی که راه را بر مذمت عطیه عوفی بسته، خوشایند صاحب «الکشف والتبیین» نیست. او در ص ۴۲ کتاب خود به جای اعتراف به کوتاهی و تسلیم شدن در برابر حافظ، این مطلب را نادیده گرفته است و «امالی الأذکار» حافظ را مورد طعن قرار داده است. چنان‌که شیوه همیشگی آنان برای نقد کتب مخالف خویش است. آنان هرگاه بخواهند سخن کسانی که روایتی را صحیح یا حسن دانسته‌اند، مردود اعلان کنند، وی را به سهل‌انگاری متهم می‌کنند و می‌گویند: در کتاب فلانی، چنین و چنان آمده است. و اگر به روایتی صحیح دست یابند که مخالف با بیهوده‌گویی‌های آنان باشد، ملاحظه خواهی کرد که می‌گویند این روایت را احمد نقل کرده است و در صحیح بخاری و مسلم و موطأ نیامده است و آن را در سنن چهارگانه نخواهید یافت؛ بلکه در کتبی مانند کتب دارقطنی و بزار که روایات ضعیف را نقل می‌کنند، آمده است و این سخن به قدری بی‌اعتبار است که نیاز به بیان بی‌اعتباری ندارد.

ص: ۲۲۸

تدلیس گران را در «النکت» ابن صلاح (۱) برمی‌شمرد، می‌گوید: «این افراد کسانی‌اند که در کنار راستگویی، به تدلیس توصیف شده‌اند. بنابراین، عطیه نیز در زمره راستگویان است.» پس از مطالبی که بیان شد، هرگاه تضعیفی درباره عطیه عوفی یافتید، آن را خلاف واقع بدانید. ابن ابوحاتم در «العلل» (۲) گفته است:

از پدرم درباره حدیثی که عبدالله بن صالح بن مسلم، از فضیل بن مرزوق، از عطیه، از ابوسعید خدری، از رسول خدا (ص) نقل کرده، پرسیدم که حضرت در آن فرموده است: هرگاه شخصی از خانه‌اش خارج شود و بگوید: «اللهم بحق السائلین علیک و بحق ممّشای . . .»، آن را ابونعیم، از فضیل، از عطیه، از ابوسعید به نحو موقوف نقل کرده است. پدرم پاسخ داد: به موقوف بیشتر شباهت دارد. . . ذهبی در «المیزان» آن را تأیید کرده است.

باید گفت: شما از سر تقلید، شتابزده اعلان موافقت نکنید، چنان‌که گروهی از آنان مانند بشیر سهسوانی در «صیانه الإنسان» و البانی در «الضعیفه» (۳) و حماد انصاری در «المفهوم الصحیح للتوسل» و نیز دیگران، این عمل را انجام داده‌اند؛ زیرا در این حدیث درباره فضیل بن مرزوق اختلاف شده است، برخی آن را به نحو مرفوع (۴) و برخی به گونه‌ای موقوف (۵) روایت کرده‌اند.

۱- النکت، ج ۲، ص ۶۴۴.

۲- العلل، ج ۲، ص ۱۸۴.

۳- السلسله الاحادیث الضعیفه، البانی، ج ۱، ص ۳۷.

۴- معنای حدیث مرفوع پیشتر بیان شد.

۵- معنای حدیث موقوف پیشتر بیان شد.

ص: ۲۲۹

کسانی که این روایت را به نحو مرفوع نقل کرده‌اند، عبارتند از:

۱. یحیی بن ابوبکر: بَعُوَى آن را در «حدیث علی بن الجعد» و بیهقی در «الدعوات الکبیر» (۱) نقل کرده است.
۲. محمد بن فضیل بن غزوان: ابن خزیمه، این روایت را در «التوحید» آورده است. (۲)
۳. سلیمان بن ابوخالد احمر: ابن خزیمه، آن را در «التوحید» (۳) نقل کرده است.
۴. عبدالله بن صالح عجلی: طبرانی آن را در «الدعاء» (۴) و ابن سنی (۵) روایت نموده است.
۵. فضل بن موفق: روایت وی را ابن ماجه (۶)، نقل کرده است.
۶. یزید بن هارون: احمد آن را در «مسند» (۷) و بَعُوَى در «حدیث علی بن الجعد» و احمد بن منیع به نحوی که در «مصباح الزجاجة» (۸) آمده است از طریق یزید بن هارون، از فضیل بن مرزوق، از عطیه عوفی، از ابوسعید خدری نقل کرده است و می‌گوید: «به فضیل گفتم: آیا این روایت را به پیامبر رسانده است؟ می‌پندارم که رسانده باشد و سپس روایت را به نحو

۱- الدعوات الکبیر، ص ۴۷.

۲- التوحید، ص ۱۷.

۳- همان، ص ۱۸.

۴- الدعاء، ج ۲، ص ۹۹۰.

۵- عمل الیوم و اللیلة، ص ۴۰.

۶- السنن، ج ۱، ص ۲۵۶.

۷- مسند احمد، ج ۳، ص ۲۱.

۸- مصباح الزجاجة، ج ۱، ص ۹۹.

ص: ۲۳۰

مرفوع نقل می‌کند» .

پاسخ این است که این تصور، رجحان دارد و به حرف «قَدْ» تقویت شده است. «قَدْ» حرف تحقیق است و در اینجا بر سر فعلِ ماضی درآمده و آن را به زمان حال نزدیک ساخته است. بر این اساس، روایت یزید بن هارون، به‌طور حتم از قسم مرفوع است. این سخن ساخته و پرداخته متأخرین از حُفاظ است که درباره حدیث، چنین گفته‌اند.

راویانی که این حدیث را به نحو موقوف نقل کرده‌اند، عبارتند از:

۱. ابونعیم فضل بن دکین: آن را در کتاب «الصلاة» همان‌گونه که در «امالی الاذکار» (۱) آمده، نقل کرده است.

۲. وکیع بن جراح: روایت او را ابن ابوشیبہ در «المصنّف» (۲) آورده است.

در این زمینه، محدثان دو شیوه دارند که هر دو، نقل روایت را به نحو مرفوع تقویت می‌کند:

الف) راوی ثقه به روایت، مطلبی بیفزاید، در این صورت، «مقبوله» (۳) است؛ زیرا حکم می‌شود به نفع کسی که بخش اضافه‌ای بیاورد و این شیوه خطیب بغدادی و جمعی از علمای فقه، حدیث و اصول است.

ب) ترجیح روایت مرفوع به اعتبار قرینه‌ها که حکم به مرفوع بودن حدیث را تقویت می‌کند؛ زیرا تعداد کسانی که این حدیث را به نحو مرفوع

۱- امالی الاذکار، ج ۱، ص ۲۷۳.

۲- المصنّف، ج ۱، صص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۳- مقبوله، روایتی است که علماء مضمون آن را پذیرفته و طبق آن عمل کرده‌اند.

ص: ۲۳۱

نقل کرده‌اند، شش تن و کسانی که آن را موقوف روایت نموده‌اند، تنها دو تن است.

آری، فضل بن دکین و وکیع، هر دو از بزرگان و افرادی ثقه‌اند؛ اما در مقابل آنها یزید بن هارون و یحیی بن ابوبکر و در کنار آن دو، ابن غزوان وجود دارد که فردی ثقه و مورد اعتماد است. همچنین سلیمان بن حیان که اهل حدیث، به روایت وی استناد کرده‌اند. و «عجلی» فردی ثقه و از رجال بخاری است. بدین ترتیب، سخن این عده که نقل این حدیث را به نحو مرفوع می‌دانند، پذیرفتنی است.

از این پس، از مخالفت قائلین به موقوف بودن این روایت و رجحان داشتن آن، واهمه نداشته باشید؛ زیرا قواعد حدیث شناسی که در چنین مواردی، مرجع حل اختلاف‌اند، مرفوع بودن را، ترجیح می‌دهند. چه بسیار مواردی که حدیثی مرفوع وجود داشته و ابوحاتم رازی بر آن، حکم موقوف جاری ساخته است و موارد بسیاری که احادیثی موصول وجود داشته است که به مرسل بودن آن حکم کرده است و در بسیاری موارد، روایتی صحیح بوده که حکم به ضعف آن نموده است. هرگاه در چنین مواردی، اختلاف به وجود می‌آید، مرجع داوری، قواعد حدیث شناسی است.

از جمله بیهوده کارهای تنفرانگیز، دشمنی صاحب «الکشف والتبیین» برای ایجاد اختلاف بین وکیع بن جراح و فضیل بن غزوان است بدین جهت که این روایت را به نحو موقوف نقل کرده‌اند و بین عبدالله بن صالح عجلی و فضل بن موفق، از آن جهت که آن دو، این روایت را به نحو مرفوع نقل

ص: ۲۳۲

نموده‌اند. این عمل به چند دلیل، اشتباه و مغالطه‌ای روشن است.

۱. فضیل بن غزوان در اینجا دخالتی ندارد.

۲. یحیی بن ابوبکر را هنگام ترجیح، اخراج و او را در حاشیه کتاب قرار داده است و در قضیه مرفوع نقل کردن این روایت، وی را به دو ریفش ملحق ساخته است که این کار خود، عین بیهوده کاری است.

۳. نام همه شش تنی که این روایت را به نحو مرفوع نقل کرده‌اند، نیآورده است.

نمی‌دانم چرا این افراد، شتابزده به تألیف می‌پردازند؟ برای ادعاهای پوچ و تهی یا برای تجارت فنا شدنی؟ البانی با شگفتی در کتاب «ضعیفه»، درباره عطیه یا ابن مرزوق، ادعای اضطراب (۱) کرده؛ زیرا روایت، به صورت مرفوع و موقوف آمده است. این گفته، اشتباه است، چون اضطراب در جایی متصور است که همه جنبه‌ها مساوی باشند و هرگاه مساوی باشند و مانند گذشته، امکان ترجیح وجود داشته باشد، اضطرابی در کار نیست. من ندیدم کسی در مقام بحث و مناقشه درباره این حدیث، پیش از البانی چنین ادعایی کرده باشد.

این حدیث شاهدهی دارد که البانی از آن خرسند نخواهد بود.

ابوبکر بن سنی، در کتاب «عمل الیوم واللیله» (۲) از ابن منیع، از حسن بن عرفه، از علی بن ثابت جریری، از وازع بن نافع عقیلی، از ابو سلمه بن

۱- مضطرب، به حدیثی می‌گویند که از لحاظ متن یا سند، مختلف نقل شده باشد که اگر این موضوع، در معنا یا وثاقت سلسله سند، خدشه وارد سازد، از درجه اعتبار ساقط می‌شود

۲- عمل الیوم واللیله، صص ۳۹ و ۴۰.

ص: ۲۳۳

عبدالرحمان، از جابر بن عبدالله، از بلال، مؤذن رسول خدا (ص) نقل کرده است که گفت:

هرگاه پیامبر برای اقامه نماز از منزل خارج می‌شد، این دعا را می‌خواند:

بِسْمِ اللَّهِ آمَنْتُ بِاللَّهِ، تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، اللَّهُمَّ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ وَبِحَقِّ مَخْرَجِي هَذَا، فَإِنِّي لَمْ أَخْرُجْ إِشْرَاءً وَلَا بَطْرًا وَلَا رِيَاءً وَلَا سُمْعَةً، خَرَجْتُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ، وَاتَّقَاءَ سَخِطِكَ، أَسْأَلُكَ أَنْ تُعِيدَنِي مِنَ النَّارِ وَتُدْخِلَنِي الْجَنَّةَ.

وازع، (یکی از رجال سند حدیث) به شدت تضعیف شده است. به همین دلیل، حافظ در کتاب «نتائج الافکار» (۱) گفته است: «این حدیث، فوق العاده بی اعتبار است». دارقطنی آن را از همین رو در زمره روایات منفرد نقل کرده و گفته است: «این روایت را فقط وازع نقل کرده است».

علامه «شیخ محمد زاهد کوثری» در «مقالات» (۲) خود، هنگام پرداختن به این حدیث، گفته است:

این روایت را فقط عطیه، از خُدری نقل نکرده است؛ بلکه ابو صدیق در روایت عبدالحکم بن ذکوان که خود، از دیدگاه ابن حبان فردی ثقه و مورد اعتماد است، نقل کرده است، هرچند ابوالفرج در کتاب «علل»، آن را مخدوش دانسته است. در پی این گفته، البانی در کتاب «الضعیفه» (۳) می‌گوید:

۱- نتایج الافکار، ج ۱، ص ۲۷۱.

۲- المقالات، ص ۳۹۴.

۳- السلسله الاحادیث الضعیفه، البانی، ج ۱، ص ۳۷.

ص: ۲۳۴

شیخ کوثری، یک بار دیگر توثیق ابن حبان را معتبر دانسته است با اینکه به نادر بودن قول وی در این خصوص، اعتراف دارد و بیشتر از او نقل شد. افزون بر این، ابن معین درباره ابن ذکوان می‌گوید: «او را نمی‌شناسیم.» بنابراین، اگر ابن معین که خود، استاد جرح و تعدیل است، ابن ذکوان را نمی‌شناسد، ابن حبان چگونه از وی شناخت داشته باشد؟ بدین سان، روشن شد (فرد دیگری که غیر از عطیه این حدیث را نقل کرده است) به دلیل اینکه راوی، او را نمی‌شناسد، ارزش و اعتبار ندارد. بنابراین، خدشه ابوالفرج در این حدیث صحیح است و از دیدگاه فردی منصف، تردیدی در آن راه ندارد. پاسخ این است که این سخن در همه مراتب، دارای اوهام است.

الف) (نقل غیر عطیه) به هیچ وجه متابعت و شاهد نیست و عبدالحکم، همان عبدالله قسملی است نه ابن ذکوان؛ زیرا ابن جوزی در «العلل المتناهیة»^(۱) گفته است:

علی بن عبیدالله، از علی بن احمد بندار، از حسن بن عثمان بن بکران، از عبدالله بن عبدالرحمان عسکری، از عبدالملک بن محمد، از سهل بن سعید بن ابوتمام بن رافع، از عبدالحکم قسملی، از ابوصدیق، از ابوسعید، از رسول خدا (ص) روایت کرده است که فرمودند: «کسانی را که در تاریکی شب، رهسپار مساجد می‌گردند، به نور کامل، در روز قیامت، مژده بده.»

همین حدیث را ابویعلی در «مسند»^(۲) از حدیث عبدالحکم بن عبدالله

۱- العلل المتناهیة، ج ۱، ص ۴۱۰.

۲- مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۳۶۱.

ص: ۲۳۵

قسملی روایت کرده است. هیشمی در «مجمع الزوائد» (۱) نیز گفته است: «ابویعلی، این روایت را نقل کرده است و در سلسله سند آن، عبدالحکم بن عبدالله وجود دارد که فردی ضعیف است» و ابن حبان، او را در کتاب «المجروحین» (۲) آورده و گفته است: «جایز نیست حدیث وی به نگارش در آید، مگر به جهت تعجب». و دیگران او را ضعیف شمرده‌اند.

ب) البانی که از دیدگاه وی رجحان دارد، عبدالحکم، همان ابن ذکوان است، سزاوار است که این حدیث را حسن بدانند؛ زیرا عبدالحکم بن ذکوان را ابن حبان، توثیق کرده است و اهالی بصره و در کنار آن، سه تن از حافظان ثقه، نظیر ابو داود طیالسی، مروان بن معاویه فزاری و ابوعمر، حفص بن عمر حوضی یا حرزی، از او روایت نقل کرده‌اند. ابن ابوحاتم، در کتاب «الجرح والتعدیل» (۳) در بیان شرح حال وی می‌گوید: «(از ابوحاتم) درباره وی پرسیدم: گفت: اهل بصره است، پرسیدم او را بیشتر دوست داری یا عبدالحکم قسملی، دوست انس را؟ پاسخ داد: این فرد، رازدارتر است».

حافظ بوصیری نیز در «زوائد» (۴) ابن ماجه، حدیث او را حسن شمرده است. بنابراین، اگر روایت عبدالحکم، برای خودش حسن نباشد، از دیدگاه کسی که از همه مردم نسبت به وی سخت‌گیرتر بوده، حسن نخواهد بود؛ به همین دلیل، البانی ملزم به پذیرش آن می‌شود.

۱- مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۳۰.

۲- المجروحین، ج ۲، ص ۱۴۳.

۳- الجرح والتعدیل، ج ۶، ص ۳۶.

۴- زوائد، ج ۴، ص ۱۷۵.

ص: ۲۳۶

ج) البانی، در جایی گفته است: «اگر استاد جرح و تعدیل او را شناسد، چگونه ابن حبان از او شناخت داشته باشد؟» پاسخ این است که پیش از ابن حبان، حافظ بزرگ، «ابوحاتم رازی» وی را می‌شناخته است و سخن کسی که چیزی را می‌دانسته است بر کسی که از آن موضوع آگاهی نداشته، حجت است. هیچ کس حتی کسی که در مسائل ابتدایی جرح و تعدیل وارد شده باشد، سخنی مانند گفته البانی بر زبان نیاورده است.

د) در جایی دیگر گفته است: «(فرد دیگری که غیر از عطیه آن را نقل کرده است) به جهت ناآشنایی راوی از او، ارزش و اعتباری ندارد».

در پاسخ باید گفت: این سخن، اشتباه و نوعی گزافه‌گویی است؛ زیرا بین جمله «او را نمی‌شناسم» و حکم کردن بر راوی به ناآشنایی از او، تفاوت بسیار است.

حافظ در «اللسان» (۱) در بیان شرح حال اسماعیل صفار می‌گوید:

راه و رسم پیشوایان اهل حدیث این است که در چنین مواردی می‌گویند «او را نمی‌شناسیم» یا «به وضعیت وی آشنایی نداریم»، ولی حکم کردن به ناآشنایی با وی، بدون افزودن مطلبی دیگر، جز از کسی که به وضعیت وی آشنایی کامل دارد، یا به گزاف سخن می‌گوید، صادر نخواهد شد.

در این زمینه، همین مقدار کفایت می‌کند.

در نتیجه، خدشه و اشکالاتی که بر حدیث: «

اللهم إني أسألك بحق

ص: ۲۳۷

السائلین...» وارد شده است، قوام چندانی ندارد و به عنوان یک علت برای این حدیث، در برابر قواعد حدیث‌شناسی، توان مقاومت ندارند.

بر این اساس، می‌توان گفت: باید سخن حافظانی چون دمیاطی، مقدسی، عراقی، عسقلانی که این حدیث را حسن شمرده‌اند و پیش از آنان، پیشوای بزرگ، ابن خزیمه که آن را حدیثی صحیح دانسته است، پذیرفت. همواره حق با آنان بوده است و قواعد حدیث‌شناسی نیز گفته آنها را تأیید می‌کند.

روایت هفتم: حدیث رجال الغیب

عبدالله بن مسعود، از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمودند:

هرگاه مرکب یکی از شما در بیابانی فراری شد، باید صدا بزنند: ای بندگان خدا، مرکبم را برایم نگاه دارید، زیرا خداوند در زمین دارای افرادی است که آن مرکب را برای شما نگاه خواهند داشت. (۱)

این روایت را عده‌ای به همین طریق نقل کرده‌اند. (۲) حافظ ابن حجر در «تخریج الاذکار» شرح ابن علان (۳) پس از آنکه این روایت را به ابن سنی و طبرانی نسبت می‌دهد، می‌گوید:

در سند این روایت، بین ابن بریده و ابن مسعود، فاصله است. با این همه، این حدیث دارای طُرُق است که آن را تقویت می‌کند و از

۱- معجم الکبیر، طبرانی، ج ۱، ص ۲۶۷.

۲- از جمله ابویعلی در «مسند» ج ۹، ص ۱۷۷؛ ابن سنی در «عمل الیوم واللیله» ص ۱۶۲؛ هیشمی در «مجمع الزوائد» ج ۱۰، ص ۱۳۲ و آن را به ابویعلی و طبرانی نسبت داده است و در سلسله سند آن معروف بن حسان وجود دارد که شخصی ضعیف است. حافظ بوصیری در مختصر اتحاف السادة «حاشیة المطالب العالیة» ج ۳، ص ۲۳۹ نیز همین گونه سخن گفته است.

۳- تخریج الاذکار، ج ۵، ص ۱۵۰.

ص: ۲۳۸

سطح روایت ضعیف به حدیث حَسَنِ مقبول که بدان عمل شده است، ارتقاء می‌بخشد.

طریق اول: طبرانی در «معجم الکبیر» (۱) آن را از طریق عبدالرحمان بن شریک، از پدرش، از عبدالله بن عیسی، از یزید بن علی، از عتبه بن غزوان، از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده که فرمودند:

هرگاه، یکی از شما در بیابانی تنها چیزی را گم کرد و یا یکی از شما خواست درخواست کمکی کند، بگوید: ای بندگان خدا، مرا کمک کنید، به فریادم برسید؛ زیرا خداوند دارای بندگانی است که آنها را (با چشم) نمی‌بینیم. و این قضیه تجربه شده است.

سند این روایت، ضعیف است و از سلسله سند آن افرادی افتاده‌اند.

حافظ هیشمی، در «مجمع الزوائد» (۲) می‌گوید: «این روایت را طبرانی نقل کرده است و با اینکه در برخی رجال سند آن، ضعف وجود دارد، همگی توثیق شده‌اند؛ ولی یزید بن علی، عتبه را درک نکرده است».

حافظ ابن حجر، در «تخریج الاذکار» به عنوان عیب و اشکال روایت، فقط به بیان فاصله میان راویان بسنده کرده و گفته است: «طبرانی آن را به سندی منقطع، از عتبه بن غزوان به نحو مرفوع روایت کرده است».

طریق دوم: ابن ابوشیبیه، در «المصنّف» (۳) از یزید بن هارون، از محمد بن اسحاق، از ابان بن صالح روایت کرده که رسول خدا (ص) فرموده است:

۱- معجم الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۱۷.

۲- مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۱۳۲.

۳- المصنّف، ج ۱، صص ۴۲۴ و ۴۲۵.

ص: ۲۳۹

اگر مرکب یا شتر یکی از شما در بیابانی فراری شد و در آنجا کسی را ندید، (صاحب مرکب) باید بگوید: ای بندگان خدا! یاری‌ام کنید که در این صورت، یاری خواهد شد.

این روایت، مرسل (۱) است و اگر عبارت نقل محمد بن اسحاق، از ابان بن صالح نبود، این روایت حسن الاسناد شمرده می‌شد. البانی آن را در «ضعیفه» (۲) روایتی معضل (۳) می‌داند که اشتباه است؛ زیرا ابان بن صالح، از متأخرین تابعین است.

طریق سوم: بزار در مسند خود «کشف الأستار» (۴) می‌گوید:

موسی بن اسحاق از منجاب بن حارث، از حاتم بن اسماعیل، از اسامه بن زید، از ابان بن صالح، از مجاهد، از ابن عباس روایت کرده که رسول اکرم (ص) فرمود: «خداوند افزون بر حافظان زمین، فرشتگانی در زمین دارد که افتادن هر برگگی را از درختان، یادداشت می‌کنند. از این رو، هر گاه یک تن از شما در اثر حادثه‌ای در بیابان، پایش آسیب دید، باید صدا بزند: ای بندگان خدا، یاری‌ام کنید»

همیشی در «مجمع الزوائد» (۵) می‌گوید: «این روایت را بزار نقل کرده است و رجال سند آن، افرادی ثقه‌اند».

۱- مرسل، حدیثی است که راوی، حدیثی را که خود از پیامبر یا امام نشنیده است، بدون وساطت صحابی، از معصوم نقل کند، به عبارتی دیگر، مرسل، حدیثی است که آخرین راوی حدیث مذکور یا معلوم نباشد.

۲- السلسله الاحادیث الضعیفه، البانی، ج ۲، ص ۱۰۹.

۳- معنای حدیث معضل، پیشتر بیان شد.

۴- کشف الأستار، ج ۴، صص ۳۳ و ۳۴.

۵- مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۱۳۲.

ص: ۲۴۰

حافظ در «تخریج الاذکار» شرح ابن علان^(۱) گفته است:

این روایت روایتی حسن الإسناد و بسیار غریب است و اگر حافظ به حسن الاسناد بودن آن اکتفا کرده است به سبب وجود اسامه بن زید لیبی در اسناد آن بوده که در مورد وی اختلاف است.

این روایت را بیهقی نیز در «شعب الایمان» از ابن عباس به نحو موقوف از طریق جعفر بن عون، از اسامه بن زید، از ابان بن صالح، از مجاهد، از ابن عباس نقل کرده است.

البانی در «الضعیفه»^(۲) طریق روایت را به نحو مرفوع، از ابن عباس نسبت به این روایت موقوف، زیر سؤال برده و گفته است: «جعفر بن عون، بیشتر از حاتم بن اسماعیل موثق است. به همین دلیل در این حدیث از دیدگاه من، اختلاف است و موقوف بودن آن رجحان دارد».

پاسخ این است که این نظریه، از دو جهت اشکال دارد:

الف) در علم حدیث شناسی ثابت شده که هرگاه دو روایت مرفوع و موقوف با یکدیگر تعارض داشتند، حکم به مرفوع بودن روایت می‌شود.

امام نَوَی در مقدمه «شرح مسلم»^(۳) می‌گوید:

هرگاه این روایت را برخی افراد ثقه اهل دقت، بعضی به صورت متصل و برخی به نحو مرسل، یا بعضی به گونه موقوف و برخی به نحو مرفوع، یا یکی آن را در یک زمان موصول و مرفوع و دیگری هم زمان آن را مرسل و موقوف بدانند، آنچه در این صورت صحیح به نظر

۱- تخریج الاذکار، ج ۵، ص ۱۵۱.

۲- السلسله الاحادیث الضعیفه، البانی، ج ۲، ص ۱۱۲.

۳- شرح مسلم، ج ۱، ص ۳۲.

ص: ۲۴۱

می‌رسد، گفته حدیث نگاران اهل تحقیق و فقها و صاحبان اصول روایی است. خطیب بغدادی آن را روایتی صحیح دانسته و گفته است: «در این روایت، حکم به سود کسانی می‌شود که آن را موصول یا مرفوع روایت کرده‌اند، خواه مخالفان این نظریه به اندازه موافقان باشند؛ خواه بیشتر یا دارای قدرت حفظ بیشتری باشند، زیرا راوی ثقه مطلبی به آن افزوده و این روایت، مقبوله است». ابن عبدالهادی در «التنقیح» (۱) به این معنا تصریح کرده است.

ب) تنها حاتم بن اسماعیل، این حدیث را به نحو مرفوع نقل نکرده است؛ بلکه - همان گونه که پیشتر بیان شد - محمد بن اسحاق نیز در این زمینه با او موافق است. افزون بر عبدالله بن مسعود به عنوان شاهد که ابتدا از او یاد شد.

در اینجا بهتر است گفته شود که ابان بن صالح، گاهی این روایت را به صورت مرفوع نقل کرده و گاهی در جهت نقل آن به نحو مرفوع، رغبتی نشان نداده است و نظایر این مورد، بسیار زیاد است.

بر این اساس، خدشه و ایراد البانی به طریق مرفوع نسبت به موقوف، ترفندی بی محتوا بوده و ایرادی است که ارزش شنیدن ندارد. او می‌خواهد با این ترفند، این حدیث را رد کند و به هر وسیله ممکن هر چند با مخالفت قواعد حدیث شناسی، از آن رهایی یابد.

از مطالبی که بیان شد، روشن می‌شود که این حدیث، بی تردید حدیثی مناسب و مقبول است، به ویژه که گواه سوم، حسن الاسناد بودن این

ص: ۲۴۲

روایت است.

هرگاه روایتی با سندی ضعیف وارد گردد، اگر امت آن را پذیرفتند، از قسم روایت مقبولی که اعم از صحیح و حسن است، شمرده می‌شود؛ ولی اگر مانند این حدیث، برخی از بزرگان بدان عمل نمایند، عمل آنها خود، سبب تقویت این روایت می‌شود. حافظ بیهقی در «السنن الکبری» (۱) پس از نقل روایت «نماز تسیح» می‌گوید: «عبدالله مبارک، به آن عمل می‌کرد و دیگر شایستگان نیز بعضی به نقل از برخی، به انجام دادن آن همت می‌گمارند و همین عمل، سبب تقویت این حدیث مرفوع می‌شد». نظیر همین سخن را حاکم در «المستدرک» (۲) بیان کرده است. بزرگان به این حدیث عمل نموده و آن را تجربه کرده‌اند.

۱. عبدالله بن امام احمد، در «المسائل» و «شعب الایمان» بیهقی می‌گوید:

از پدرم شنیدم می‌گفت: «پنج نوبت حج انجام دادم که دو نوبت آن سواره و سه بار آن پیاده، یا دو نوبت را پیاده و سه نوبت را سواره به‌جا آوردم. در یکی از سفرها که پیاده بودم، راه را گم کردم و شروع به گفتن این جمله نمودم: «ای بندگان خدا ما را به مسیرمان راهنمایی کنید». همواره این جمله را بر زبان می‌آوردم تا آنکه راه را یافتم».

۲. ابوالقاسم طبرانی پس از آنکه این حدیث را در «معجم الکبیر» (۳)

۱- السنن الکبری، ج ۳، ص ۵۲.

۲- المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳- معجم الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۱۷.

ص: ۲۴۳

آورده، گفته است: «این روایت، تجربه شده است».

امام نووی در «الاذکار» (۱) بعد از بیان این حدیث می‌گوید:

یکی از اساتید بزرگ علمی ما نقل می‌کرد که مرکب وی، به گمانم استرش گریخت و خود از این حدیث آگاهی داشت. آن را بر زبان آورد و خداوند در همان لحظه، مرکب را برایش نگاه داشت و من خود روزی با گروهی همراه بودم که حیوانی از ما گریخت و از گرفتن آن درماندند و من این حدیث را یادآور شدم، آن حیوان بی‌درنگ توقف کرد.

در نتیجه، کسی که به نقل این حدیث می‌پردازد، در تقویت این حدیث دو راه پیش رو دارد:

۱. این روایت را با شاهد، تقویت نماید و بدین ترتیب روایتی حسن خواهد بود و در آن تردیدی راه ندارد.

۲. تقویت آن به وسیله عمل کردن امت به این روایت، عملی گردد. یکی از این دو راه، از دیگری قوی‌تر است.

روایت هشتم: ماجرای ابویوب انصاری با مروان

رسول خدا (ص) فرمود:

هرگاه، رهبری دین را کسی که شایسته آن است، به عهده گرفت، بر دین و آیین گریه نکنید؛ ولی هرگاه فردی غیر شایسته رهبری آن را عهده‌دار شد، بر آن بگریید.

امام احمد، در «مسند» خود به نقل از داود بن ابوصالح می‌گوید:

۱- الاذکار النوویه، ص ۱۳۳.

ص: ۲۴۴

روزی مروان (به حرم رسول خدا (ص)) آمد، دید مردی صورتش را بر قبر مطهر پیامبر نهاده است. به او گفت: «آیا می‌دانی چه می‌کنی؟» آن فرد رو به مروان کرد، مروان دید ابویوب انصاری است. به مروان پاسخ داد: آری، خدمت رسول خدا شرفیاب شده‌ام، نزد سنگ که نیامده‌ام. از رسول اکرم (ص) شنیدم که می‌فرمود: «هرگاه، رهبری دین را کسی که شایسته آن است، به عهده گرفت، بر دین و آیین گریه نکنید؛ ولی هرگاه فردی غیر شایسته رهبری آن را عهده‌دار شد، بر آن بگریید» (۱)

حاکم نیز در «مستدرک» این روایت را به همین طریق نقل کرده است و آن را صحیح الإسناد (۲) دانسته است و ذهبی آن را سالم (۳) می‌داند.

عبدالملک بن عمر، همان قیسی ابوعمار العقدی است که فردی ثقه بود و اهل سنت به حدیث وی استناد می‌کردند و کثیر بن زید، حسن الحدیث (۴) است.

ذهبی در «المیزان» (۵) درباره داود بن ابوصالح می‌گوید: «شناخته شده نیست». و ابن ابوحاتم رازی در کتاب «الجرح» (۶) درباره او سکوت کرده

است. حافظ بن حجر او را جداگانه بیان می‌کند و در «التقریب» می‌گوید:

۱- مسند احمد، ج ۵، ص ۴۲۲.

۲- صحیح الإسناد، روایتی است که سلسله سند آن صحیح یا حسن باشد. اهل سنت، حدیثی را صحیح می‌دانند که افزون بر وثاقت رجال سند، شاذ یا معلل نباشد.

۳- مستدرک، ج ۴، ص ۵۱۵.

۴- حَسَن، به اصطلاح اهل سنت خبر مسندی است که راویان آن نزدیک به درجه وثاقت باشند. یا حدیث مرسلی است که مرسل آن، ثقه باشد؛ ولی در هر حال باید خالی از شذوذ و علت باشد.

۵- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۹.

۶- الجرح والتعديل، ج ۳، ص ۴۱۶.

ص: ۲۴۵

«مقبول است» .

اگر با سخت‌گیری، از صحیح دانستن حاکم و موافقت ذهبی با داود بن ابوصالح روگردان شوید - چون مفهوم صحیح شمردن روایتِ راوی در حقیقت توثیق اوست - در این اسناد، اندکی ضعف وجود دارد. این ضعف با متابعت روایت‌های دیگری که نقل کرده‌اند برطرف می‌شود. غیر از داود بن ابوصالح، مطلب بن عبدالله بن حنطب نیز در روایتی که طبرانی در «معجم الکبیر» (۱) و «الاوسط» (۲) و ابوالحسین یحیی بن حسن در «اخبار المدینه» آورده‌اند و همان‌گونه که در «شفاء السقام» (۳) آمده، این روایت را نقل کرده است. مطلب بن عبدالله بن حنطب، فردی راستگو است و تدلیس انجام نمی‌دهد و کسی نظیر او، شایستگی متابعت دارد، خواه به شنیدن از مشایخ خود، تصریح کند یا نکند. ابویوب را درک کرده باشد یا نباشد، نهایت چیزی که در این اسناد مطرح است، در آن اندکی انقطاع حاصل شده است که با متابعت پیش‌گفته، برطرف خواهد شد و با این متابعت، این حدیث ثابت و حسن شمرده می‌شود.

البانی که باید به تضعیف این حدیث بپردازد، در این زمینه چه باید بکند؟ وی به روایت احمد و حاکم که در آن داود بن ابوصالح وجود دارد، بسنده کرده و به سبب وجود او، این حدیث را تضعیف کرده است. این عمل، حاکی از غفلت اوست. شما پی بردید که قرائن و شواهدی مؤید

۱- معجم الکبیر، ج ۴، ص ۱۸۹.

۲- معجم الاوسط، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳- شفاء السقام، ص ۱۵۲.

ص: ۲۴۶

نقل این روایت است. البانی، سپس با تخطئه حافظ نورالدین هیثمی، گفته است:

هیثمی از این علت [داود بن ابوصالح]، غفلت ورزیده و در «المجمع» گفته است: «این روایت را احمد و طبرانی در «الکبیر» و «الأوسط» روایت کرده‌اند و در سند آن، کثیر بن یزید وجود دارد که احمد و دیگران او را توثیق و نسایی و افراد دیگری، وی را ضعیف دانسته‌اند» (۱).

اشتباه البانی این است که مزیت را غفلت می‌داند؛ به این معنا که حافظ هیثمی هنگامی که به دو اسناد احمد و طبرانی نگریسته، مطلب بن عبدالله بن حنطب را مؤید داود بن ابوصالح یافته است و دلیلی که سزاوار خدشه وارد ساختن بر او باشد، جز کثیر بن زید نیافته که بیان داشته است: درباره او اختلاف است و حدیثی نظیر حدیث او حسن است.

بدین سان، هیثمی که فقط سخن را متوجه کثیر بن زید نموده است، کار پسندیده انجام داده است و منشأ اشتباه البانی، آگاهی نداشتن وی بر تابع و شاهد بودن است که بی تردید، غفلت شمرده می‌شود.

بیان غفلت البانی بدین گونه است که وی هنگامی که پی برد طبرانی این حدیث را نقل کرده است، سزاوار بود به سرعت در جست‌وجوی اسناد طبرانی و دقت در آن برآید که شیوه حدیث‌نگاران منتقد، همین است؛ ولی بسنده کردن البانی تنها به یک طریق برای این حدیث و سپس تضعیف نمودن آن با وجود طریق دیگر، بی تردید کاری اشتباه است. نظایر این کار

ص: ۲۴۷

در کتب البانی وجود دارد. در این حدیث، پناه جستن یکی از صحابه به مرقد شریف رسول خدا (ص) مطرح شده است.

روایت نهم: دعای صبح و شام رسول خدا (ص)

طبرانی به اسناد خود از ابو امامه باهلی روایت کرده که گفت:

رسول خدا (ص) هر صبح و شام با این دعا خدا را می خواند:

اللَّهُمَّ . . . اسألكَ بِنورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ، بِكُلِّ حَقٍّ هُوَ لَكَ، وَبِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ أَنْ تُقْبَلَنِي فِي هَذِهِ الْغَدَاةِ أَوْ فِي هَذِهِ الْعَشِيَّةِ، وَأَنْ تُجِيرَنِي مِنَ النَّارِ بِقُدْرَتِكَ (۱)

بار پروردگارا. . . به نور وجهت که آسمان‌ها و زمین را روشن ساخته و هر حقی که برای توست و به حقی که سائلان بر تو دارند. می خواهم در این صبح یا شب مرا بپذیری و با نیرویت مرا از آتش جهنم دور سازی.

در سند این روایت، فضال بن جبیر وجود دارد. ابن عدی در «الکامل» (۲) گفته است: «فضال بن جبیر تعداد ده روایت از ابوامامه نقل کرده است که همه آنها غیر محفوظاند». (۳) و ابن حبان در «المجروحین» (۴) گفته است: «از ابوامامه احادیثی را که مربوط به او نیست نقل می کند و به هیچ وجه

استدلال به او (فضال) جایز نیست» هیشمی در «مجمع الزوائد» (۵) گفته است:

۱- معجم الکبیر، ج ۸، ص ۲۶۴.

۲- الکامل، ج ۶، ص ۲۰۴۷.

۳- محفوظ، حدیث مشهوری است که حدیث شاذی با آن مخالف باشد.

۴- المجروحین، ج ۲، ص ۲۰۴.

۵- مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۱۱۷.

ص: ۲۴۸

«طبرانی این روایت را نقل کرده است و در سند آن، فضال بن جبیر وجود دارد که فردی ضعیف است و همه بر ضعف او اتفاق نظر دارند» .

در این زمینه باید گفت: اگر شدت ضعف فضال بن جبیر مطرح نبود، استشهاد به وی در حدیث « اللهم انی أسألك بحق السائلین علیک... » روا بود.

روایت دهم: توسل آدم (ع) به پیامبر (ص)

حاکم، در «مستدرک» به اسناد خود، از عمر بن خطاب نقل کرده است که گفت:

رسول خدا (ص) فرموده است:

آن‌گاه که حضرت آدم (ع) مرتکب گناه شد، عرضه داشت: «خدایا! تو را به حق محمد می‌خوانم که مرا ببخشی». خداوند فرمود: «ای آدم! چگونه محمد را شناختی با اینکه هنوز او را نیافریده‌ام». عرض کرد: «پروردگارا! برای اینکه وقتی مرا با دست قدرت خویش آفریدی و از روح خود، در من دمیدی، سرم را بالا گرفتم، دیدم بر پایه‌های عرش نوشته شده: لا اله الا الله، محمد رسول الله؛ پی بردم که توجز نام محبوب‌ترین آفریدگانت را به نام خود اضافه نمی‌کنی». خداوند فرمود: «ای آدم! راست گفتی. او محبوب‌ترین آفریدگان، نسبت به من است. مرا به حق او بخوان، تو را خواهم بخشید و اگر محمد نبود، تو را نمی‌آفریدم».

حاکم گفته است: «این حدیث، صحیح الإسناد است و این نخستین

۱). این حدیث به اعتبار طریق میسرۃ الفجر که در پایان بحث درباره این حدیث، از او نام خواهیم برد، روایتی حسن است.

ص: ۲۴۹

حدیثی است که در این کتاب (۱) آن را از عبدالرحمان بن زید بن اسلم، بیان داشتیم. آجری، این روایت را در «الشریعه» (۲) به همین طریق با افزودن فردی بین فهری و استادش به صورت موقوف، آورده است و بیهقی آن را به نقل از حاکم در «دلائل النبوة» (۳) نقل کرده و گفته است: «عبدالرحمان بن زید بن اسلم به همین طریق آن را نقل کرده است و عبدالرحمان فردی ضعیف است». اما حکم ذهبی در «تلخیص المستدرک» (۴) تندتر است. وی گفته: «این روایت، جعلی است و عبدالرحمان، بی اعتبار است». این روایت را عبدالله بن مسلم فهری نقل کرده است و نمی دانم چه کسی از اسماعیل بن سلمه، از عبدالرحمان آن را روایت کرده است؛ ولی در «المیزان» (۵) در بیان شرح حال عبدالله بن مسلم گفته است: «وی از اسماعیل بن سلمه بن قعب، از عبدالرحمان بن زید بن اسلم، روایت بی اعتباری را نقل کرده است که در آن آمده است: ای آدم! اگر محمد نبود، تو را نمی آفریدم». بیهقی آن را در «دلائل النبوة» نقل کرده است و حافظ ابن حجر در «اللسان» (۶) آن را تأیید نموده است؛ اما تنها عبدالله بن مسلم، آن را روایت نکرده است؛ بلکه راویان دیگری نیز آن را نقل کرده اند.

۱- مستدرک، ج ۲، ص ۶۱۵.

۲- الشریعه، ص ۴۲۷.

۳- دلائل النبوة، ج ۵، ص ۴۸۹.

۴- تلخیص المستدرک، ج ۲، ص ۶۱۵.

۵- میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۵۰۴.

۶- لسان المیزان، ج ۳، ص ۳۶۰.

ص: ۲۵۰

طبرانی می‌گوید که محمد بن داود بن اسلم صدفی مصری، به نقل از احمد بن سعید مدنی فهری، از عبدالله بن اسماعیل مدنی، از عبدالرحمان بن زید بن اسلم، از پدرش، از جدش، از عمر بن خطاب نقل کرده است که گفت:

رسول خدا (ص) فرموده است:

زمانی که آدم (ع) مرتکب آن گناه شد، سرش را به سمت آسمان بلند کرد و عرضه داشت: «خدایا! به حق محمد از تو می‌خواهم مرا ببخشی». خداوند به او فرمود که محمد چیست و محمد کیست؟ عرض کرد: «خدایا! نامت زوال ناپذیر باد. آن‌گاه که مرا آفریدی، سرم را به سوی عرش تو بالا گرفتم، دیدم در آن نوشته شده: لا اله الا الله، محمد رسول الله، دانستم که هیچ کس نزد تو با عظمت‌تر از کسی که نامش را در کنار نامت قرار داده‌ای نیست» و خدای عزوجل به آدم وحی کرد که ای آدم! وی آخرین پیامبر از نسل تو و امت او آخرین امت از دودمان تو خواهد بود. ای آدم! اگر او نبود، تو را نمی‌آفریدم.

طبرانی گفته است: «این روایت، به غیر از همین اسناد، از عمر نقل نمی‌شود و تنها احمد بن سعید (۱) آن را روایت کرده است» باید گفت: آن‌گونه که طبرانی گفته، احمد بن سعید فقط آن را نقل کرده، نیست، بلکه راویانی غیر از احمد بن سعید نیز آن را روایت کرده‌اند - چنان‌که پیشتر از قول حاکم یادآوری شد - ولی در این سند، راویانی وجود دارند که شرح حال آنها را نیافتیم.

هیثمی گفته است: «این روایت را طبرانی در «الأوسط» و «الصغیر» نقل

ص: ۲۵۱

کرده است و در سند آن، راویانی وجود دارند که آنان را نمی‌شناسم» (۱).

در نتیجه، این حدیث را فقط عبدالرحمان بن زید بن اسلم به طریقی که پیشتر بیان شد روایت کرده است و عبدالرحمان فردی ضعیف است. چنان که بیهقی گفته است:

همه او را ضعیف دانسته‌اند غیر از ابن عدی؛ زیرا او با اینکه روایات منکری از وی در «الکامل» (۲) نقل کرده است، می‌گوید: عبدالرحمان احادیثی حسن دارد. وی از جمله کسانی است که مردم، او را رجحان می‌دهند و برخی از آنان، وی را تصدیق نموده‌اند، و از جمله کسانی است که حدیث آنان، نگارش می‌شود و بعضی درباره او سخت‌گیرترند.

به سبب اینکه حاکم در تصحیح این حدیث کوتاهی کرده است، حافظ ابن حجر در «النکت علی کتاب ابن الصلاح» (۳) گفته است: از جمله کارهای شگفتی که حاکم انجام داده این است که روایتی را از عبدالرحمان بن زید بن اسلم، نقل کرده است و پس از آن گفته است: «این روایت، صحیح الإسناد است و نخستین روایتی است که از عبدالرحمان نقل می‌کنم». با اینکه وی در کتابی که خود درباره ضعفها گرد آورده، گفته است: «عبدالرحمان بن زید بن اسلم، از پدرش روایات ساختگی نقل کرده و اگر اهل فن در آنها دقت کنند، بر آنان پوشیده نخواهد ماند که مسؤولیت آنها به عهده شخص اوست». در پایان آن کتاب گفته است: «کسانی که از آنها نام بردم، جرح آنان نزد خودم آشکار است و گرنه جرح تقلیدی را جایز نمی‌دانم».

۱- مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۱۵۳.

۲- الکامل، ج ۴، ص ۱۵۸۵.

۳- النکت علی کتاب ابن الصلاح، ج ۱، ص ۳۲۸.

ص: ۲۵۲

شاهد این روایت، حدیثی موقوف (۱) است؛ ولی ضعیف شمرده شده و آجری آن را نقل کرده است. وی می‌گوید:

ابو احمد هارون بن یوسف بن زیاد تاجر، از ابومروان عثمانی، از فرزند عثمان بن خالد، از عبدالرحمان بن ابوزناد، از پدرش نقل کرده است که گفت: از جمله کلماتی که خدای عزوجل به وسیله آنها توبه حضرت آدم ۷ را پذیرفت، این بود که عرضه داشت: خدایا! تو را به حقی که محمد بر تو دارد، می‌خوانم. خدای عزوجل فرمود: «ای آدم! چگونه محمد را می‌شناسی؟» عرض کرد: «پروردگارا! سرم را بالا- گرفتم و دیدم بر عرش تو نوشته شده: لا- إله إلا- الله، محمد رسول الله، دانستم که وی ارجمندترین آفریدگانت در پیشگاه توست». (۲)

ابومروان عثمانی، مورد مناقشه است و پدرش عثمان بن خالد، متروک است، با این وصف، این روایت معضل و موقوف (۳) است و شاهد دیگری، مرسل (۴) و موقوف دارد؛ ولی عبارات آن نامأنوس است.

ابن منذر در تفسیر خود آورده است چنان که در الدرالمنثور (۵) از امام باقر (ع) روایت کرده که فرمودند:

زمانی که آدم (ع) مرتکب گناه شد، اندوهش فزونی یافت و پشیمانی‌اش شدت گرفت. جبرئیل (نزدش) آمد و عرضه داشت: «ای آدم! آیا تو را به جایگاه توبه‌ات که خداوند آن را پذیرا شود، رهنمون

۱- معنای حدیث موقوف پیشتر بیان شد.

۲- الشریعه، صص ۴۲۲ - ۴۲۵.

۳- معنای روایت معضل و موقوف پیشتر بیان شد.

۴- معنای روایت مرسل پیشتر بیان شد.

۵- الدرالمنثور، ج ۱، ص ۶۰.

ص: ۲۵۳

نگردم؟» فرمود: «ای جبرئیل! آری، رهنمون شو». جبرئیل عرض کرد: «در جایگاهی که در آن با پروردگارت مناجات و راز و نیاز می‌کردی، قرار گیر و او را مدح و ستایش نما که هیچ چیز در پیشگاه خدا دوست داشتنی‌تر از مدح و ستایش نیست». فرمود: «ای جبرئیل! چه بگویم؟» عرض کرد: بگو: «

لا-اله الا-الله وحده لا شریک له، له الملک و له الحمد یحیی و یمیت و هو حی لا یموت بیده الخیر و هو علی کل شیء قذیر» ، سپس به گناهت اقرار نما و بگو: «

سبحانک اللهم و بحمدک لا-اله الا-انت ربّ، انّی ظلمت نفسی و عملت السوء فَاغْفِرْ لی إِنَّه لا- یَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا- انت. اللهم انّی استلک بجاه مُحَمَّدٍ عبدک و کرامته علیک أن تَغْفِرَ لی خَطِیئتی». جبرئیل گفت: «آدم این دعا را خواند. خداوند فرمود: ای آدم چه کسی این جملات را به تو آموخت»، عرضه داشت: «پروردگارا! آن‌گاه که تو در وجود من روح دمیدی و به صورت انسانی کامل پیا خاستم، می‌شنیدم و می‌دیدم و می‌اندیشیدم و می‌نگریستم، دیدم بر ساق عرش تو نوشته شده:

بسم الله الرحمن الرحیم، لا اله الا الله وحده لا شریک له مُحَمَّدٌ رسول الله .

زمانی که دیدم پس از نام تو، نام فرشته مقرب و پیامبری مرسل غیر از نام او نوشته نشده، پی بردم که او ارجمندترین آفریده‌ات نزد توست» .

خداوند فرمود: «درست گفתי و توبه‌ات را پذیرفتم و گناهت را بخشودم». جبرئیل گفت: «آدم ۷ حمد و سپاس پروردگارش را به جا آورد و با شادمان‌ترین حالتی که بنده‌ای از پیشگاه خدا باز می‌گردد، برگشت و پوششش آدم (ع) از نور بود»، خداوند فرمود: *يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا* (اعراف: ۲۷) لباس‌ها را «که از نور بود» از تن‌شان بیرون ساخت تا شرمگاهشان را به آنها نشان دهد. جبرئیل گفت: «پس از آن، فرشتگان دسته دسته برای عرض تهنیت به وی،

ص: ۲۵۴

فروید می آمدند و می گفتند: ای ابو محمد! بر تو تهنیت باد که خداوند توبهات را پذیرفت».

اینجانب پس از نگارش مطالب گذشته، درباره حدیث توسل حضرت آدم (ع) به پیامبر اکرم (ص) شاهدی قوی یافتم (که از نظراتان می گذرد). حافظ ابوالحسن بن بشران، به نقل از ابوجعفر محمد بن عمرو، از احمد بن اسحاق بن صالح، از محمد بن سنان عوقی، از ابراهیم بن طهمان، از بدیل بن میسره، از عبدالله بن شقیق (۱) از میسره نقل کرده است که گفت به رسول خدا (ص) عرض کردم: شما چه زمانی پیامبر بودید؟ فرمود:

آن گاه که خداوند زمین را آفرید و به آفرینش آسمان پرداخت و آنها را هفت طبقه آفریده و عرش را خلق نمود، بر ساق عرش نوشت: محمد رسول الله (خاتم الانبیاء) و بهشتی که آدم و حواء را در آن، جای داده بود، آفرید و نام مرا بر درها و رواقها و گنبدها و خیمه‌های آن نگاشت با اینکه هنوز حضرت آدم در حالتی بین روح و جسد قرار داشت. هنگامی که خداوند او را زندگی بخشید، به عرش نگریست و نام مرا دید و خداوند به او خبر داد که وی سرور فرزندان توست و آن گاه که شیطان آن دو را فریب داد، توبه کردند و به وسیله نام من از پیشگاه خداوند، شفاعت خواستند.

ابن جوزی، آن را در کتاب «الوفا بفضائل المصطفی» از طریق ابن بشران، به

۱- این عبارت در «فتاوی» ابن تیمیه، ج ۲، ص ۱۵۰ عبدالله بن سفیان آمده است و صحیح آن عبدالله بن شقیق است و از نظر فردی چون حاکم که اصل حدیث را نقل کرده است به همین عبارت آمده است. وی آن را در «مستدرک» ج ۲، ص ۶۰۸؛ بیهقی در «الدلائل» ج ۱، ص ۸۵ و ج ۲، ص ۱۲۹؛ ابونعیم در «الحلیه» ج ۹، ص ۵۳؛ تاریخ کبیر بخاری، ج ۷، ص ۳۷۴ شرح حال، شماره ۱۶۰۶؛ «السنه» ابن ابوعاصم، ج ۱، ص ۱۷۹ و استاد محقق ما علامه غماری آن را در کتاب «الرد المحکم المتین» ص ۱۳۹ آورده است.

ص: ۲۵۵

نقل از ابن تیمیه در «الفتاوی» (۱) آورده و به آن استناد کرده است و استادمان عبدالله بن صدیق غماری، آن را بیان کرد، و گفته است: «اسناد این روایت قوی است و قوی‌ترین گواه و شاهد برای حدیث عبدالرحمان بن زید است که من بدان دست یافتم». (۲) حافظ ابن حجر نیز همین گونه بیان داشته است.

[آری]، سلسله سند این روایت، افرادی ثقه‌اند جز یک راوی که راستگوست، براین اساس ابوجعفر محمد بن عمرو، فرزند بختری رزاز، فردی ثقه و مورد اعتماد است و شرح حالی کوتاه از او در تاریخ بغداد (۳) آمده است. احمد بن اسحاق بن صالح، که همان ابوبکر وزان است، حداقل، فردی راستگو است، از او نیز شرح حال مختصر در تاریخ بغداد (۴) وارد شده است. محمد بن صالح، همان ابوبکر انماطی معروف به کلیجه، شخصیتی ثقه، حافظ حدیث و از رجال «التهدیب» است و امکان دارد وی همان محمد بن صالح واسطی کعب الذراع، باشد که وی نیز فردی ثقه است و شرح حال وی در تاریخ خطیب (۵) آمده است. اختلاف در تعیین فرد ثقه، زیانی ندارد. محمد بن سنان عوقی و افراد قبل از او، همه افرادی ثقه و از رجال «التهدیب» هستند. بنابراین، صحیح این است که این اسناد، حداقل شروط روایت حسن را دارد و مانند ابن حبان و حاکم که روایت حسن را داخل در صحیح می‌دانند، این روایت را صحیح می‌شمرند.

۱- الفتاوی، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲- الرد المحکم المتین، صص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۳- تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۱۳۲.

۴- همان، ج ۴، ص ۲۸.

۵- همان، ج ۵، ص ۳۶۰.

فصل چهارم: احادیث توسل صحابه به رسول خدا (ص)

روایت اول: راهکار عائشه برای خشکسالی مدینه

حافظ دارمی به اسناد خود، از ابوالجوزاء، اوس بن عبدالله روایت کرده که گفت:

مردم مدینه، دچار قحطی و خشکسالی شدیدی شدند و شکایت نزد عایشه بردند. او گفت: «به قبر پیامبر رو آورید و از آن روزنه‌ای به سوی آسمان قرار دهید، به گونه‌ای که میان قبر و آسمان، سقفی وجود نداشته باشد». راوی می‌گوید: «این کار را انجام دادند، به اندازه‌ای باران برایشان بارید که گیاهان روییدند و شتران فربه گردیدند به نحوی که از پیه و چربی فراوان، بدن‌هایشان شکافت و آن سال، سال فربه شدن شتران نام گرفت» (۱).

این اسناد، ان شاء الله حسن است.

ابونعمان، همان محمد بن فضل سدوسی ملقب به عارم، شخصیتی ثقه و مشهور است، هرچند در پایان عمر، اختلال حواس گرفت؛ اما حدیث وی به

۱- سنن دارمی، ج ۱، صص ۴۳ و ۴۴.

ص: ۲۵۸

دو دلیل پذیرفته شده است.

۱. حافظ ابن صلاح در «مقدمه» گفته است: «عارم، محمد بن فضل در پایان عمر به اختلال حواس دچار گشت». (۱) بنابراین، روایاتی را که بخاری و محمد بن یحیی ذهلی و دیگر حافظان حدیث از او نقل کرده‌اند، باید قبل از بیماری وی باشد.

حافظ عراقی، در پی این سخن در کتاب «التقیید والایضاح» (۲) می‌گوید: «همچنین باید کسی که دارمی از او نقل روایت کرده، از اساتید و مشایخ حدیث بخاری و مسلم باشد».

عبدالله بن عبدالرحمان دارمی، از مشایخ حدیث مسلم و بخاری است، براین اساس، دارمی از جمله کسانی است که بی تردید از محمد بن فضل سدوسی پیش از دچار شدن به این حالت، نقل روایت کرده است.

۲. ذهبی در «المیزان» (۳) در شرح حال عارم می‌گوید: «دارقطنی گفته است که عارم در پایان عمر خود تغییر حالت داد و روایاتی که پس از این حالت، از او به دست می‌آید، احادیثی منکر و خود، فردی ثقه است».

ذهبی می‌گوید:

این گفته، سخن حافظ دوران است که پس از نسایی، کسی نظیر او نیامده است. چه اندازه تفاوت است میان این گفته و سخن ابن حبان.

۱- المقدمه، ص ۴۲۶.

۲- التقیید والایضاح، ص ۴۶۲.

۳- میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۸.

ص: ۲۵۹

این انسان پست و گستاخ، درباره عارم گفته است: وی در پایان عمرش به اختلال حواس دچار گشت به حدی که نمی دانست چه روایت می کند. به همین دلیل در احادیث وی، روایات منکر فراوانی یافت می شود. از این رو، باید از آن دسته احادیث وی که متأخرین، آنها را روایت کرده اند، دوری جست و اگر بدان پی نبرند، باید از همه روایاتش اجتناب گردد و به هیچ یک از آنها استناد نشود.

ابن حبان (گوینده این سخن) نتوانسته است حتی یک روایت منکر از او ارائه دهد، پس چگونه چنین ادعایی کرده است؟! حافظ عراقی، در «التقیید والایضاح» (۱) گفته ذهبی را در رد کردن ایرادی که ابن حبان (درباره عارم) گفته، تصدیق کرده است. ذهبی در «الکاشف» (۲) تصریح کرده است که عارم پیش از مرگ، به اختلال حواس دچار گشت و از آن پس، به نقل حدیث پرداخت. گفته ذهبی، سخنی نیک و مناسب است و دلیل بر مهارت اوست و واقعیت، آن را تأیید می کند. بدین ترتیب، اگر عارم دچار اختلال حواس شده باشد، پس از مبتلا شدنش، حدیثی منکر از او ابراز نشده است - چنان که دارقطنی تصریح کرده است - بنابراین، از نقل حدیث خودداری نموده است. پس از آن، اگر کسی از فردی نظیر عارم اعراض کند، به او توجهی مکن.

اکنون برایتان روشن شد روایتی را که دارمی از ابونعمان محمد بن فضل سدوسی نقل کرده است، بدون چون و چرا روایتی پذیرفتنی است. اگر قرار

۱- التقیید والایضاح، ص ۴۶۱.

۲- الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السنه، ج ۳، ص ۷۹.

ص: ۲۶۰

است اظهار شگفتی کنید، از عملکرد البانی شگفت زده شوید که در کتاب «التوسل»^(۱) گفته است: «ابن صلاح، ابونعمان را در زمره افراد مبتلا به اختلال حواس ذکر کرده است». از سخن ابن صلاح، موردی را که شبهه وی را برطرف کند، نقل نکرده است، در صورتی که ابن صلاح گفته بود:

«روایاتی را که بخاری و محمد بن یحیی ذهلی و دیگر حافظان حدیث، از عارم نقل کرده‌اند، به طور حتم پیش از مبتلا شدن وی به اختلال حواس است».

و دارمی خود، از بزرگ‌ترین حافظان و از مشایخ حدیث بخاری و ذهلی است.

البانی پافراتر نهاده است و در حاشیه کتابش^(۲) گفته است: «شیخ غماری» در «المصباح»^(۳) از این علت - یعنی اختلال حواس ابونعمان - غفلت ورزیده است.

زیبنده است که سخن البانی به خود وی بازگردانده شود.

سعید بن زید، مورد خدشه قرار گرفته است؛ ولی ابن معین، ابن سعد و عجللی و سلیمان بن حرب و دیگران، وی را توثیق کرده‌اند و مسلم در صحیح به حدیث وی استناد کرده است.

حافظ ذهبی با یاد کردن از سعید، در بخش «من تكلّم فیه و هو موثّق»^(۴) ما

۱- التوسل، ص ۱۲۸.

۲- همان، ص ۱۲۹.

۳- المصباح، ص ۴۳.

۴- من تكلّم فیه و هو موثّق، ص ۸۵.

ص: ۲۶۱

را از شرح و تفصیل در زمینه پذیرش حدیث وی بی‌نیاز کرده است. حدیث این قبیل افراد، از دیدگاه ذهبی از رتبه حدیث حَسَنِ پایین‌تر نیست؛ چنان‌که در مقدمه این بخش،^(۱) به آن تصریح کرده است.

از این پس به سخن کسانی که دست به هیا هو می‌زنند و شخصیت‌هایی را که در صحیح از آنان نقل روایت شده است، تضعیف می‌کنند، اعتنایی مکن.

«عمرو بن مالک نکری» را ابن حبان در کتاب «الثقات»^(۲) توثیق کرده است. هیچ‌کس نگفته است که عمرو بن مالک از افراد مجهولی است که ابن حبان آنان را در کتاب «الثقات» آورده است؛ زیرا جمعی از افراد ثقه از عمرو بن مالک، نقل روایت نموده‌اند و آن‌گاه که ابن حبان در کتاب «الثقات» خود به بیان شرح حال وی می‌پردازد، می‌گوید:

کُنیه عمرو بن مالک نکری، ابومالک و اهل بصره است. از ابوالجوزاء نقل روایت می‌کند و حماد بن زید و جعفر بن سلیمان و پسرش یحیی بن عمرو، از او روایت نقل می‌کنند. احادیث وی به جز روایاتی که پسرش از او نقل می‌کند، اعتبار دارند. وی در سال ۱۲۹ درگذشت.

فراتر از آن، ابن حبان در کتاب «مشاهیر علماء»^(۳) شرح حال عمرو بن مالک نکری را در ضمن طبقه پیروان تابعین در بصره بیان داشته و گفته

۱- من تکلم فیه و هو موثق، ص ۲۷.

۲- الثقات، ج ۷، ص ۲۲۸.

۳- مشاهیر علماء الأمصار، ص ۱۵۵.

ص: ۲۶۲

است: «در روایاتی که پسرش از او نقل کرده است، احادیثی منکر وجود دارد؛ ولی خود به درستی و راستی سخن گفته است». شما ملاحظه می‌کنید که ابن حبان، نام راوی، کُنیه و شهرت او را به علم و دانش و نام کسانی را که از او روایت نقل کرده‌اند؛ به خوبی می‌داند و به همین دلیل گفته است: «احادیث وی معتبر است» و روایات او را نیز مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. سپس می‌گوید: «در روایات او، احادیث منکر وجود دارد».

پذیرفتن توثیق ابن حبان در حق عمرو بن مالک، واقعیتی جدال‌ناپذیر است و حافظ در «التقریب» (۱) به همین توثیق اعتماد کرده و گفته است: «وی فردی راستگوست و دارای اوهامی نیز هست»، اما صحت گفته حافظ درباره عمرو بن مالک نکری فقط کلمه «راستگو» است. بیان صحت گفته حافظ این است که در «التهذیب» (۲) سخن ابن حبان، اضافه‌ای دارد که من آن را در «الثقات» ندیدم. مطلب اضافه، جمله «اشتباه می‌کند و مطالب شگفت می‌گوید» است که می‌توان آن را اشتباه قلمی دانست که حافظ جمله «دارای اوهامی نیز هست» را براساس آن بیان داشته است.

و اگر این جمله اضافه بی پایه و اساس، از سخن ابن حبان، برداشته شود، گفته حافظ نیز که مستند به آن است، از اعتبار ساقط خواهد شد. بدین سان، صحت گفته حافظ درباره عمرو بن مالک نکری، فقط کلمه «راستگو» است. اگر گفته شود که چه شده است که می‌بینیم شما از گفته احمد درباره

۱- تقریب التهذیب، ص ۴۲۶.

۲- تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۹۶.

ص: ۲۶۳

عمرو بن مالک نکری، روگردان شده‌اید؟ عبدالله فرزند احمد، از پدرش در کتاب «مسائل» (۱) وی نقل کرده که گفته است: «گویی وی (احمد) عمرو بن مالک را ضعیف دانسته است».

پاسخ این است که کلمه «گویی» ظن و گمانی است که نمی‌تواند حجت قرار گیرد و این سخن، نظیر گفته حافظ بن حجر در بیان شرح حال حسن بن موسی الأثیب در مقدمه «الفتح» (۲) است که می‌گوید:

عبدالله بن علی مدینی، از پدرش روایت کرده که گفته است: «وی (حسن بن موسی) در بغداد بود و گویی او را ضعیف دانسته بود» و کلمه «گویی» ظن و گمانی است که نمی‌تواند حجت باشد.

این گونه ظن و گمان، افزون بر اینکه بی‌اعتبار است، ایرادی است که سبب آن بیان نشده است و آن گونه که در علم اصول ثابت شده است، این جرح در مقابل تعدیلی که از افراد صورت گرفته است، مردود است. بعد از این بیان، در توثیق عمرو بن مالک، بحث و گفتگویی نخواهد بود و حافظ ذهبی در «المیزان» (۳) و «مغنی» (۴) به همین مطلب، تصریح کرده است.

آن‌گاه که ثقه بودن عمرو بن مالک نکری برایتان روشن شد، باید از گفته البانی در کتاب «سلسله الاحادیث الضعیفه» اظهار شکفتی کنی که در پی گفته دو حافظ بزرگ، منذری و هیشمی که حدیث عمرو بن مالک نکری را حسن شمرده‌اند، گفته است:

۱- المسائل، ص ۸۹.

۲- فتح الباری، ص ۳۹۷.

۳- المغنی، ج ۳، ص ۲۸۶.

۴- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۴۸۹.

ص: ۲۶۴

سخن این دو تن اشکال دارد؛ زیرا عمرو بن مالک را غیر از ابن حبان، کسی توثیق نکرده است و ابن حبان در مسئله توثیق، اهل مداراست حتی وی، راویانی را که از دیدگاه بزرگان اهل نقد، مجهول هستند، توثیق کرده است. (۱)

در پاسخ باید گفت: - پیشتر گذشت - که ابن حبان، عمرو را توثیق کرده است و از البانی جای شگفتی است که در تعلیقه بر کتاب فضیلت صلوات بر پیامبر (ص) گفته است: «آن گونه که ذهبی بیان داشته است، عمرو بن مالک نکری، فردی ثقه است». (۲) یک بار دیگر در «صحیح» (۳) وی را توثیق نموده است. ملاحظه می‌کنید، او بر اساس اهداف و هوی و هوس خود، گاهی توثیق و گاهی تضعیف می‌کند، به همین دلیل در گفته‌هایش تناقض فراوان دیده می‌شود و قواعد حدیث‌شناسی را نادیده می‌گیرد. از پیروی هوی و هوس و تیره‌بختی، به خدا پناه می‌بریم.

ابن عدی، عمرو بن مالک نکری را با «عمرو بن مالک راسبی» اشتباه گرفته و گفته است: «وی روایات منکر (مخالف مشهوری) از راویان ثقه نقل می‌کند و احادیث را سرقت می‌نماید». ابن عدی، شرح حال عمرو را با این جمله به پایان می‌رساند که: «غیر از روایاتی که یادآور شدم، عمرو روایات منکر (مخالف مشهور) دیگر نیز دارد که آنها را از افرادی ثقه، به سرقت برده است». (۴) جز اینکه ابن عدی در آغاز توصیف شرح حال عمرو، گفته است:

۱- سلسله الاحادیث الضعیفه، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲- فضل الصلاة علی النبی، ص ۸۸.

۳- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۵، ص ۶۰۸.

۴- الکامل، ج ۵، ص ۱۷۷۹.

ص: ۲۶۵

«عبارت صحیح، عمرو بن مالک راسبی است نه عمرو بن مالک نکری».

حافظ در «التهدیب» (۱) و هم و خیال ابن عدی را خاطر نشان کرده است و ذهبی در «المیزان» (۲) و «المغنی» (۳) بین عمرو بن مالک نکری و راسبی، تفاوت گذاشته است.

از بهم آمیختگی نام این دو فرد توسط ابن عدی، جمعی از جمله: ابن جوزی در «الضعفاء» (۴) و «الموضوعات» (۵) و ابن تیمیه در «التوسل» و افرادی دیگر، فریب خورده‌اند. به همین دلیل، این دو تن حکم به جعلی بودن این روایت کرده‌اند که بی تردید، اشتباه است و خاستگاه آن، تقلید از ابن عدی است.

ابوالجوزاء، همان «اوس بن عبدالله بصری» است که فردی ثقه است و علما به حدیث وی استناد می‌کنند. درباره شنیدن روایت از عایشه، به وی اشکال شده است که به دلایلی، شنیدن وی اثبات می‌شود، از جمله:

الف) حدیث ابوالجوزاء از عایشه را، مسلم در صحیح خود آورده است و همین عمل می‌تواند حجت باشد.

ب) بخاری در «تاریخ الکبیر» (۶) به نقل از مسدد، از جعفر بن سلیمان، از عمرو بن مالک، از ابوالجوزاء آورده است که گفت: «دوازده سال با

۱- تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۹۵.

۲- میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۲۸۶.

۳- المغنی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۴- الضعفاء، ج ۲، ص ۲۳۱.

۵- الموضوعات، ج ۲، ص ۱۴۵.

۶- تاریخ الکبیر، ج ۲، ص ۱۷.

ص: ۲۶۶

ابن عباس و عایشه، اقامت داشتم (تفسیر) هر آیه‌ای از قرآن را از آنان پرسیدم» .

روایت دیگری را ابن سعد (۱) از عارم بن فضل، از حماد بن زید، از عمرو بن مالک، از ابوالجوزاء نقل کرده است که گفت: «دوازده سال در خانه ابن عباس، در کنار وی بودم (تفسیر) هر آیه‌ای از قرآن را از او پرسیدم» .

ابونعیم، در «الحلیه» (۲) این روایت را با اضافه‌ای نقل کرده و گفته است: «فرستاده من هر صبح و شام به خانه عایشه رفت و آمد داشت. نه از او و نه از هیچ عالمی نشنیدم که خداوند متعال به گناهی جز شرک به ذات او، بگوید: آن را نمی‌بخشم» .

حافظ در «التهذیب» (۳) گفته است: «مانعی وجود ندارد که ابوالجوزاء پس از این رفت و آمد، متوجه عایشه شده و او را دیده باشد، چنان که دیدگاه مسلم در امکان دیدار وی با عایشه، همین است» . بنابراین، اگر ابوالجوزاء عایشه را به یقین درک کرده باشد و اهل تدلیس نیز نباشد، روایتش را می‌توان حمل بر شنیدن نمود؛ چنان که شیوه امام مسلم؛ بلکه بیشتر علما همین است و بدان عمل شده است.

ابونعیم اصفهانی، در «الحلیه» و در بیان شرح حال ابوالجوزاء، تعدادی از احادیث وی را به نقل از عایشه، صحیح دانسته است و در کتاب «الجمع بین

۱- تاریخ الکبیر، ج ۷، ص ۲۲۴.

۲- حلیة الاولیاء، ج ۳، ص ۷۹.

۳- تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۳۸۴.

ص: ۲۶۷

الصحيحين»^(۱) از ابن قيسرانی آمده است که: «از عایشه، روایت شنیده است». در نتیجه، اسناد این روایت، حسن یا صحیح است و رجال سند آن، همان رجال مسلم‌اند، جز عمر بن مالک نکری که فردی ثقه است.

روایت دوم: توسل برای رفع خشکسالی در زمان عمر

اشاره

ابن ابوشیبه، به اسناد خود، از مالک الدار (کارگزار عمر) روایت کرده است که گفت: در دوران عمر مردم دچار قحطی و خشکسالی شدند. مردی نزد قبر پیامبر (ص) آمد و عرضه داشت: ای رسول خدا! برای امت خود از خداوند باران بخواه که به هلاکت رسیده‌اند. مرد به خواب رفت و به او گفته شد: نزد عمر برو و به او سلام برسان و به وی اطلاع بده که از بارش باران سیراب خواهید شد و به او بگو بر تو باد که از خود بردباری نشان دهی، بر تو باد که از خود بردباری نشان دهی، آن مرد نزد عمر آمد و او را در جریان قرار داد و عمر به گریه افتاد و سپس گفت: پروردگارا! از پیشگاهت، انجام دادن عملی را درخواست می‌کنم که خود از آن ناتوان و درمانده‌ام.^(۲) برخی این روایت را نقل کرده‌اند^(۳) و ابن تیمیه در «اقتضاء الصراط

۱- الجمع بین الصحیحین، ج ۱، ص ۴۶.

۲- المصنّف، ج ۱۲، صص ۳۱ و ۳۲.

۳- ابن ابوخشمه آن را به همین طریق آن گونه که در «الاصابه» ج ۳، ص ۴۸۴ آمده است و بیهقی در «الدلائل» ج ۷، ص ۴۷؛ خلیلی در «الارشاد» ج ۱، صص ۳۱۳ - ۳۱۴؛ ابن عبدالبر در «الاستیعاب» ج ۲، ص ۴۶۴ نقل کرده است. و حافظ در «الفتح» ج ۲، ص ۴۵۹ گفته است: «سیف در «الفتوح» روایت کرده است کسی که رؤیای نامبرده را دیده است، بلال بن حارث مزنی یکی از صحابه بوده است. اسناد این روایت، صحیح است و حافظ ابن کثیر در «البدایه» ج ۷، ص و ابن حجر در «الفتح» ج ۲، ص ۴۹۵ آن را روایت نموده‌اند. و ابن کثیر در «جامع المسانید» - مسند عمر، ج ۱، ص ۲۲۳ گفته است: «اسناد این روایت قوی و پذیرفتنی است».

ص: ۲۶۸

المستقیم» (۱) به ثبوت آن، اعتراف کرده است و برخی به وسیله اموری مخالف با قواعد حدیث‌شناسی، کوشیده‌اند این روایت صحیح و بسیار قوی را تضعیف کنند که پنداشتم با بیان این امور نشان دهم که این مطالب از واقعیت به دوراند. سخنان آنان عبارت است از:

۱. اعمش، اهل تدلیس است و به شنیدن روایت، تصریح نکرده است؛

۲. مالک الدار، فردی مجهول و ناشناخته است؛

۳. احتمال دارد فردی بین ابوصالح و مالک الدار، از سلسله سند حذف شده باشد؛

۴. اگر این روایت صحیح باشد، باز هم حجیت ندارند؛ زیرا محور آن بر فردی قرار دارد که از او نام برده نشده و در روایت، سیف که از او به بلال نام برده شده است، بی‌اعتبار است؛ زیرا همه بر ضعف سیف اتفاق نظر دارند؛

۵. به گمان آنها این روایت را تنها مالک که فردی ناشناخته است، نقل کرده است، باینکه ماجرای قحطی و خشکسالی، رخدادی مهم بود و بر مردم تأثیری بس ناگوار داشت؛ زیرا مردم در رنج و محنت بودند. بنابراین، سببی که چنین بحرانی را از میان بردارد، سزاوار است که بر نقل آن سخت،

۱- اقتضاء الصراط المستقیم، ص ۳۷۲.

ص: ۲۶۹

همت گماشته شود. بدین ترتیب، زمانی که آن را نقل نکرده‌اند، خود دلیل بر این است که قضیه، آن گونه که مالک روایت کرده، نبوده است و شاید شخص مالک، خود چنین تصویری کرده است.

در پاسخ مورد نخست می‌گوییم که اعمش را اهل تدلیس دانسته بودند، باید گفت که هر چند اعمش مُدلس است؛ ولی در اینجا چه تصریح به شنیدن حدیث بکند یا نکند، به دو دلیل، حدیث وی پذیرفته شده است.

۱. اعمش در رتبه دوم مُدلسین قرار دارد و آنان کسانی‌اند که بزرگان، احادیث‌شان را پذیرفته‌اند و به جهت مقام والای آنها، و تدلیس اندک‌شان در قبال روایات (فراوانی) که نقل کرده‌اند، احادیث آنها را در کتاب‌های صحیح نقل کرده‌اند.

بدین سان، حدیث اعمش، چه تصریح به شنیدن بکند چه نکند، پذیرفته شده است

۲. اگر ما احادیث وی را به عنوان رتبه سوم مدلسین و بالاتر، جز در مواردی که در آنها تصریح به شنیدن کرده است، بقیه را بپذیریم، باز هم حدیث وی در اینجا پذیرفته شده است؛ زیرا وی از «ابوصالح» که همان «ذکوان سمان» است، روایت نقل کرده است.

ذهبی در «المیزان» (۱) گفته است:

هرگاه اعمش حرف «عن» (از) را در سخنان خود به کار برد، احتمال

ص: ۲۷۰

تدلیس در او وجود دارد، جز درباره مشایخی که وی روایات زیادی از آنان نقل کرده است؛ مانند: ابراهیم و ابن ابی‌وائل و ابوصالح سمان که روایت وی از این صنف، حمل بر اتصال خواهد شد.

پاسخ مورد دوم این است که آنها پنداشته‌اند، مالک الدار که فردی ثقه و از راویان مُخَضَّرَم (۱) است، فردی مجهول الحال است و البانی در حقیقت، از واقعیت فاصله گرفته است و مغایر با قواعد حدیث نگاری سخن گفته است. او در کتاب «التوسل» (۲) می‌گوید: «عدالت و قدرت ضبط مالک الدار، معروف نیست». بر این معنا، این‌گونه استدلال کرده است که ابن ابی‌حاتم، غیر از ابوصالح، نام راوی دیگری را که از مالک، نقل روایت کرده است، بیان نکرده است و همین مطلب، نشان می‌دهد که وی شخصی ناشناخته و مجهول است و شخص ابی‌حاتم با حافظه بسیار قوی و اطلاعات خود درباره وی توثیقی نکرده است. بنابراین، بر همان ناشناختگی باقی می‌ماند. سپس گفته خود را با این عبارت، تأیید می‌کند که: «حافظ منذری، سرگذشتی را از روایت مالک الدار، از عمر نقل کرده است.» پس از آن می‌گوید: «من مالک الدار را نمی‌شناسم». هیشمی نیز در «مجمع الزوائد» همین سخن را گفته است. سپس البانی در کتاب (۳) خود به مجهول بودن وی تصریح کرده است.

۱- مُخَضَّرَم، به کسی می‌گویند که دوران اسلام و جاهلیت را درک کرده است؛ ولی به افتخار مصاحبت با پیامبر ۹ نائل نگشته است. بدین سان، می‌توان مُخَضَّرَمین را در شمار تابعین دانست.

۲- التوسل، صص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۳- همان، ص ۱۲۱.

ص: ۲۷۱

بحثی در توثیق مالک الدار

اشاره

من می‌گویم: مالک الدار، فردی ثقه و فراتر از ثقه است و همه بر این موضوع اتفاق نظر دارند و جمعی از تابعین، وی را مدح و ستایش نموده‌اند و ما در بیان این موضوع شیوه‌هایی را در پی می‌گیریم:

شیوه اول

مالک الدار، همان مالک بن عیاض، کارگزار عمر بن خطاب است که حافظ، وی را در «الإصابة» (۱) در زمره مُخَضَّرَمین آورده و گفته است: «او ابوبکر را درک کرده و از او روایت شنیده است. از ابوبکر، عمر، معاذ و ابو عبیده، روایت نقل کرده است». ابوصالح سَمَّان (۲)، عون و عبدالله پسران مالک، از او روایت نقل کرده‌اند. آن‌گاه پس از بیان سخنی درباره روایانی که از او نقل کرده‌اند، می‌گوید: «عبدالرحمان بن سعید بن یربوع، ثقه است». ابن سعد وی را در طبقه نخست تابعین اهل مدینه ذکر کرده و گفته است: «او شخص معروفی بوده است». (۳) ابوعبیده همان گونه که در «الإصابة» (۴) آمده، گفته است: «عمر به وی دستور داد تا به اندازه خرجی خانواده‌اش (از بیت المال) استفاده کند و زمانی که عثمان به قدرت رسید، او را عهده‌دار تقسیم بیت المال نمود». همچنین در

۱- الإصابة، ج ۳، ص ۴۸۴.

۲- حدیث ابوصالح از او در معجم الکبیر طبرانی، ج ۲، ص ۳۲ و «الحلیه» و «الزهد» از ابن مبارک آمده است.

۳- طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۶.

۴- الإصابة، ج ۳، ص ۴۸۴.

ص: ۲۷۲

«الإصابة» آمده است که اسماعیل قاضی، به نقل از «علی مدینی» گفته است: «مالک الدار، خزانه دار عمر بوده است». حافظ، ابویعلی خلیلی در «الارشاد»^(۱) نیک سخن گفته و اظهار داشته است که: «مالک الدار، کار گزار عمر و یکی از تابعین با سابقه بوده است و همه درباره وی اتفاق نظر دارند. تابعین، وی را مدح و ستایش کرده‌اند». ابن حبان در «الثقات»^(۲) مالک الدار را توثیق نموده است. پس از این همه ستودن، درباره این شخص، دیگر چه ستایشی نیاز است تا روایت او را صحیح بدانیم؟ پس از این همه تمجید، کدام دلیل را درباره توثیق او باید بپذیریم؟

توثیقی را که جمعی، درباره او انجام داده‌اند، به ویژه اگر با وی معاصر باشند یا از تابعین به شمار آیند که دوران‌شان بهترین دوران پس از قرن نخست است، جز درباره انسان‌هایی بنام، چنین توثیقی را نمی‌توان یافت. براین اساس، با استناد به گفته مالک الدار همه بی‌چون و چرا اتفاق نظر دارند، چنان‌که از ظاهر سخن وی می‌توان چنین استفاده‌ای کرد.

شبهه دوم

اگر بسیار سخت‌گیری کنید و از توثیق ابن حبان روگردان شوید و به گفته خلیلی که نزاع را پایان می‌دهد، توجهی نکنید، نهایت چیزی که درباره مالک می‌توان گفت، این است که وی به این دلیل که چهار تن

۱- الارشاد فی معرفة علماء الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۳.

۲- الثقات، ج ۴، ص ۳۸۴.

ص: ۲۷۳

راوی ثقه، از او نقل روایت کرده‌اند؛ بلکه بزرگان صحابه به او اعتماد کرده‌اند، فردی به ظاهر عادل است. به هر حال و با همه سخت‌گیری‌ها، وی از دایره تابعینی که درباره آنها جرح و تعدیلی نشده است، خارج نمی‌شود و پیشوایان، روایات این دسته از تابعین را پذیرفته‌اند.

ابن صلاح، در «مقدمه» (۱) می‌گوید:

پذیرش حدیث تابعینی که درباره آنها جرح و تعدیلی نشده است، در بسیاری از کتب حدیث معروف، شباهت به پذیرش گفته برخی از راویان گذشته‌ای دارد که گذر زمان، دست‌یابی به شناخت حالات آنان را دشوار ساخته است.

یکی از بزرگ‌ترین دلایل پذیرش روایت تابعینی که درباره آنها جرح و تعدیلی صورت نگرفته است، این است که بخاری و مسلم احادیث آنان را صحیح می‌دانند.

ذهبی، در «المیزان» (۲) در بیان شرح حال حفص بن بُعَیل گفته است:

از این قبیل افراد (تابعی بدون جرح و تعدیل) در صحیح بخاری و مسلم عدّه زیادی‌اند که هیچ‌کس آنان را تضعیف نکرده است و افراد مجهول و ناشناخته‌ای نیز نیستند.

ذهبی جایی دیگر (۳) در بیان حالات مالک بن خیرزیادی گفته است:

۱- المقدمه، ص ۱۴۵.

۲- میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵۵۶.

۳- همان، ج ۳، ص ۴۲۶.

ص: ۲۷۴

در جمع راویان صحیح بخاری و مسلم، عده زیادی وجود دارند که سراغ نداریم کسی به توثیق آنها تصریح کرده باشد. جمهور علما بر این عقیده‌اند که اگر جمعی روایتی را از یکی از مشایخ حدیث نقل کنند و در حدیث او مطلب مخالف مشهوری وجود نداشته باشد، روایت وی صحیح است.

مالک بن خیرزادی، از پیروان تابعین است و «حفص بن یغیل» از متأخرین آنهاست. اینان کجا و مالک الدارِ مُخَضَّرَم، که خلفا به دین و امانت‌داری‌اش اعتراف داشتند کجا؟!!

بر این اساس، اگر بزرگان، روایات افرادی که نظیر آنها را بیان کردیم، صحیح بدانند، روایات مالک بن عیاض به طور حتم از آنان صحیح‌تر خواهد بود؛ بلکه فراتر از آنچه پیشتر گفتیم سخن ذهبی، در بیان شرح حال «ربیع بن زیاد همدانی» است که می‌گوید: «ندیدم کسی، وی را تضعیف کرده باشد و او جازز الحدیث است». در همین کتاب در بیان شرح حال «زیاد بن ملیک» گفته است: «وی، شخصیتی عاری از جرح و تعدیل است، نه توثیق شده و نه تضعیف گشته است. او جازز الحدیث است» (۱).

زیاد بن ملیک، از امثال اعمش و طبقه وی که از مالک الدار، فاصله زیادی دارند، نقل روایت می‌کند. برای ناقدان حدیث، بس دشوار است که به حالات درونی راویان پیشین نظیر مالک الدار، اطلاع حاصل نمایند و اخبار روایات نیز، بر حُسن ظن این قبیل راویان بنا نشده است تا مشایخ حدیث او و امثالش را بپذیرند سخاوی

ص: ۲۷۵

نیز در «شرح الألفیه» (۱) به همین مطلب تصریح نموده است و ابوالحسن دارقطنی که خود خبره حدیث است، در «فتح المغیث» (۲) گفته است: «کسی که دو تن راوی ثقه، از او نقل حدیث کنند، مجهول بودنش منتفی و عدالتش ثابت می‌گردد». هرگاه به مطالبی که بیشتر درباره پذیرش حدیث مالک بن عیاض و امثال وی، از پیشوایان نقل شد، پی بردید، از آن پس به گفته دیگران توجهی نکنید که صحیح نیست و با تحقیق و بررسی، فاصله زیادی دارد.

شبه سوم

مالک الدار، شخصیتی مُخَضَّرَم (۳) است و اندکی پیامبر اکرم (ص) را درک کرده است. کسی که اندکی رسول خدا (ص) را درک کرده است، برخی او را در زمره صحابه دانسته‌اند. حافظ در «التهذیب» (۴) در بیان شرح حال «ابراهیم بن ابوموسی اشعری»، گفته است: «جمعی، طبق عادت‌شان درباره کسانی که اندکی پیامبر اسلام را درک کرده‌اند، مالک الدار را در زمره صحابه ذکر نموده‌اند». در بیان حالات اسود بن مسعود عنبری (۵) می‌گوید: «بارودی و گروهی از صاحبان کتب، مالک الدار را بدین جهت که اندکی رسول خدا (ص) را درک کرده است، در زمره صحابه قرار داده‌اند». حافظ سیوطی در «حسن

۱- شرح الألفیه، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲- فتح المغیث، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳- معنای مُخَضَّرَم بیشتر بیان شد.

۴- تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۱۳۵.

۵- همان، ص ۳۴۲.

ص: ۲۷۶

المحاضره» (۱) در بیان شرح حال «اکدر بن حمام» ، گفته است:

حافظ ابن حجر، وی را در «الاصابه» در بخش مربوط به مُخَضَّرَمین آورده است و این افراد کسانی‌اند که پیامبر اکرم (ص) را درک کرده‌اند؛ اما پس از رحلت آن حضرت، اسلام آورده‌اند و بر اساس گفته ابن عبدالبر و جمع دیگری، این عده نیز از صحابه، هستند. به همین دلیل سیوطی وی را در کتاب «دَرِّ السَّحَابَةِ فِيمَنْ دَخَلَ مِصْرَ مِنَ الصَّحَابَةِ» نام برده است. برخی دیگر، او را صحابی ندانسته‌اند. بر این اساس، اگر کسی که اندکی پیامبر را درک کرده باشد و در صحابی بودنش اختلاف نمایند و گروهی آن را اثبات و جمعی، نفی کنند، در این رابطه باید گفت: آن کس که پیامبر را درک کرده است در صحابی بودنش اختلاف است.

با پی بردن به این مطلب، حافظ ابن حجر در «تلخیص الحبیر» (۲) هنگام سخن گفتن درباره حدیث «لَا- وَضَوْءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» ، درباره اسماء بنت سعید بن زید بن عمرو می‌گوید: «در حالات وی باید گفت که در زمره صحابه ذکر شده است، هرچند مصاحبتی با پیامبر برای وی اثبات نشده است. از حالات افرادی نظیر او، پرسش نمی‌شود». حافظ با بیان کلمه «نظیر او» خواسته بگوید کسی که درباره صحابی بودن وی اختلاف نظر است، از افراد ثقه‌ای است که از حالات آنها پرسش نمی‌شود.

از مطالب گذشته این گونه می‌توان نتیجه گرفت که مالک الدار، اندکی

۱- حسن المحاضرة في أخبار مصر و القاهرة، ج ۱، ص ۱۳.

۲- تلخیص الحبیر، ج ۱، ص ۷۴.

ص: ۲۷۷

پیامبر (ص) را درک کرده است و هرکس اندکی، آن حضرت را درک نموده باشد، در صحابی بودنش اختلاف وجود دارد و کسی که در صحابی بودن وی اختلاف باشد، فردی ثقه است و از حالات و وضعیت او پرسش نمی‌شود، در نتیجه، مالک الدار فردی ثقه است و از حالات وی پرس و جو نمی‌شود.

شبهه چهارم

البانی با ادعای مجهول و ناشناخته بودن مالک بن عیاض، مشهور به «الدار» - که بزرگان صحابه به وی اعتماد کرده‌اند -، روایت مالک را نمی‌پذیرد؛ ولی روایت کسانی را که به مراتب، از او در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند، می‌پذیرد. در این خصوص، مثال‌های زیادی وجود دارد که از شیوه متناقض البانی پرده برمی‌دارد و با صدایی بلند بر او بانگ می‌زند و با قوی‌ترین دلیل و برهان، او را ملزم می‌کند و می‌گوید: درباره کسانی که جایگاهی به مراتب پایین‌تر از مالک الدار دارند، این‌گونه عمل کردی، بنابراین، به پذیرش حدیث مالک الدار نیز باید پایبند باشی.

در این زمینه برای توضیح مطالبی که یادآور شدم، ده مثال را برای خواننده گرامی بیان می‌کنم:

۱. البانی، در «صحيحه»^(۱) با نقل روایت جمعی از افراد ثقه و بیان توثیق ابن حبان، درباره مهاجرین ابومسلم، حدیث وی را پذیرفتنی می‌داند. در

۱- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۲، ص ۴۸۷.

ص: ۲۷۸

«التقریب» (۱) آمده است که: «حدیث او مقبول است» .

۲. وی در این کتاب (۲) به این دلیل که خطیب بغدادی هنگام بیان شرح حال یحیی بن عریان هروی در «التاریخ» (۳)، بیان می‌کند که یحیی، مُحدَّث بوده است، حدیث او را حسن شمرده است من همواره از شیوه کار البانی در شگفتم. نقل کردن حدیث، ربطی به عبارات تعدیل ندارد و اگر کسی مُحدَّث یا حافظ باشد، لازمه‌اش این نیست که روایت وی صحیح یا حَسَن باشد. این مطلب، بی‌نیاز از توضیح است.

۳. او در «صحیح» (۴) روایت «موسی بن عبدالله بن اسحاق بن طلحه قرشی» را صحیح دانسته و در «التقریب» (۵) آن را مقبول دانسته است.

۴. همچنین در «صحیح» (۶) با نقل روایت جمعی از ثقات و توثیق ابن حبان، درباره مالک بن خیر زیادی، حدیث وی را صحیح شمرده است.

۵. وی در «صحیح» (۷)، حدیث «عون بن محمد حنفیه» را نظیر حدیث مالک بن خیر، حَسَن می‌داند.

۶. در جایی دیگر (۸)، حدیث «عبدالله بن یسار اعرج مکی»، کارگزار عمر

۱- تقریب التهذیب، ص ۵۴۸.

۲- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۱، ص ۴۹.

۳- تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۱۶۱.

۴- تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۹۵.

۵- تقریب التهذیب، ص ۵۵۲.

۶- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۲، ص ۵۱۷.

۷- همان، ص ۲۷۴.

۸- همان، ص ۲۹۰.

ص: ۲۷۹

را نظیر حدیث عون، مناسب و پذیرفتنی دانسته و در «التقریب» (۱) آن را «مقبول» دانسته است.

۷. روایت محمد بن اشعث را در «صحیح» (۲) به جهت توثیق ابن حبان و نقل روایت جمعی از او که یکی از تابعین بزرگ است، مناسب دانسته است و در «التقریب» (۳) آن را روایتی «مقبول» به شمار آورده است.

۸. وی در «صحیح» (۴) روایت «ابوسعید غفاری» را مناسب می‌داند و پس از برطرف شدن جهالت عینی او، می‌گوید: ابوسعید یکی از تابعین بزرگ است و جمعی از حافظان حدیث، روایات افرادی نظیر او را حسن دانسته‌اند و بی‌تردید، حافظ عراقی نیز اسناد آن را مناسب می‌داند. همین عمل، سبب خرسندی من شده و خاطر من با آن آرامش یافته است.

شگفتا! بین غفاری و مالک الدار چه اندازه فاصله است؟!

۹. البانی در «صحیح» (۵) خود، به دلیل سکوت ابن ابوحاتم و نقل روایت برخی راویان ثقه از «بشر بن عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز» و احتمال وجود او در کتاب «الثقات» ابن حبان، حدیث وی را حسن شمرده است.

همین که ابن حبان، بشر بن عبدالله را در کتاب «تبع الأتباع» (۶) آورده است

۱- تقریب التهذیب، ص ۳۳۰.

۲- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۲، ص ۳۱۳.

۳- تقریب التهذیب، ص ۴۶۹.

۴- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، ج ۲، ص ۲۹۸.

۵- همان، ص ۳۹۲.

۶- تبع الاتباع، ج ۸، ص ۱۳۸.

ص: ۲۸۰

نشان می‌دهد، طبقه‌اش بسیار پایین‌تر از مالک الدار راوی ثقه و مُخَضَّرَم است که بزرگان صحابه به او اعتماد کرده‌اند؛ اما عشق و علاقه انسان به چیزی، او را کر و کور می‌کند.

۱۰. البانی در «صحيحه»^(۱) با نقل روایت جمعی از راویان ثقه، از صالح بن حوت و بیان توثیق ابن حبان برای وی، حدیث او را حَسَن دانسته است.

در «التقریب»^(۲) نیز وی را «مقبول» و از طبقه هشتم می‌داند، اهل طبقه هشتم کجا و طبقه دوم کجا؟ تنها بحث باقیمانده، درباره عباراتی است که در جملات البانی آمده است. من سکوت را در برابر آنها مناسب ندیدم و به ترتیب، به شرح جملات وی می‌پردازم.

وی گفته است: «عدالت و قدرت ضبط^(۳) مالک الدار، معروف نیست».

پاسخ این است که مقصود از عدالت در اینجا، عدالت ظاهری است و مالک الدار با نقل روایت چهار تن از او، بی‌تردید عادل است و اعتماد بزرگان صحابه را در اموری که نیاز به عدالت کامل و شهادت دارد، بر آن می‌افزاید.

آنجا که البانی گفته است:

ابن ابوحاتم، وی را در کتاب «الجرح والتعديل» نام برده است که خود

۱- السلسلة الاحاديث الصحيحة، البانی، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲- تقریب التهذیب، ص ۲۷۱.

۳- ضبط، یعنی بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در حدیث و سند آن، آن را به دیگران منتقل کنند. هرگاه مُحدِّث از روی کتاب حدیثی را قرائت کند لازم است، نوشته را صحیح قرائت نماید که از آن تعبیر به «ضبط» می‌کنند.

ص: ۲۸۱

نشان از ناشناخته بودن دارد. مؤید آن این است که ابن ابوحاتم با گستره حفظ، اطلاع و آگاهی‌اش، توثیقی از او نقل نکرده است. بنابراین، همچنان ناشناخته و مجهول باقی مانده است.

در پاسخ باید گفت که این سخن نوعی اهمال کاری در این بحث است و نباید کسی که متصف به آن است، درباره رجال حدیث، اظهار نظر کند و درباره احادیث، حکم نماید. استناد البانی فقط به کتاب رازی، او را به وادی این اهمال کاری شدید افکنده است و گرنه ابن حبان، شرح حال مالک را در کتاب «الثقات» بیان داشته است (که پیشتر بیان شد).

ابن کثیر نیز در «البدایه» (۱) و «ذهبی» در «تاریخ الاسلام» (۲) و حافظ در «الاصابه» (۳) و خلیلی در «الارشاد» (۴) و سخاوی در «التحفة اللطیفه» (۵) از او نام برده‌اند و در «تهذیب التهذیب» (۶) از او یاد شده است و عدالت مالک الدار، از گفته این افراد و روایت جمعی از او، غیر از ابوصالح سمان، استفاده می‌شود.

از سویی، سکوت ابن ابوحاتم درباره مالک، نشان از ناشناخته بودن وی ندارد، آن گونه که البانی در اینجا به آن تصریح کرده است.

شیخ حماد بن انصاری (۷) با فراتر نهاده و گفته است: «هر کسی که

۱- البدایه والنهایه، ج ۷، صص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۲- تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۶۹.

۳- الاصابه، ج ۳، ص ۴۸۴.

۴- الارشاد فی معرفه علماء الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۳.

۵- التحفة اللطیفه، ج ۳، ص ۴۴۵.

۶- تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۲۱۷ و ج ۷، ص ۲۲۶.

۷- مجموعه مقالاتی از او در مجله «الجامعه الاسلامیه» با عنوان «المفهوم الصحیح للتوسل» یا «تحفة القاری فی الرد علی الغماری» منتشر شد که خواننده گرامی با ملاحظه تحقیق احادیث توسل، در کتابی که پیش رو دارند متوجه شدند که کتاب «تحفة القاری» او از ریشه و بُن ساقط شد. پس از آن رساله‌ای از ابوبکر جزائری به نام «و جاءوا یرکضون» دیدم که در آن از حماد انصاری نقل کرده بود که گفته است: «روایت مالک الدار را در منابع آن پرسیدم و سند آن را تحقیق کردم، آن را از حیث سند و متن باطل یافتیم. سخن ابوبکر جزائری از مصادیق گفته‌های بدون علم و آگاهی است که سخنی مردود است؛ زیرا حافظانی نظیر ابن کثیر و ابن حجر و دیگران، آن را روایتی صحیح دانسته‌اند و رجال سند آن را ثقه تلقی نموده‌اند. متن روایت نیز هیچ گونه ابهامی ندارد و هیچ تناقضی با توحید ندارد، مگر توحید ابوبکر جزائری و هوادارانش».

ص: ۲۸۲

ابن ابوحاتم در کتاب «الجرح والتعديل» درباره او سکوت کند، فردی ناشناخته و مجهول است». .
شیخ حماد، این موضوع را قضیه‌ای کلی می‌داند.

پاسخ این است که چون ابن ابوحاتم، درباره این راوی جرح و تعدیلی نیافته، درباره او سکوت کرده است و در پایان سخنش در مباحث «الجرح و التعديل»^(۱) گفته است:

ما نام بسیاری از راویانی را که درباره آنان جرح و تعدیلی نرسیده بود، نگاشتیم تا اینکه کتاب، همه کسانی که از آنان روایتی نقل شده است، شامل گردد و اگر از این پس، درباره آنان جرح و تعدیلی شد، به آنان ضمیمه می‌کنیم.

بر این اساس، معنای وجود نداشتن جرح و تعدیل، مجهول بودن راویان نیست؛ زیرا ناشناخته بودن، خود نوعی جرح است و به آن تصریح یا اشاره‌ای نشده است؛ بلکه واقعیت، به طور حتم مخالف این مطلب است. چه

۱- الجرح والتعديل، ج ۱، ص ۳۷.

ص: ۲۸۳

بسیار روایانی که ابن ابوحاتم درباره آنان سکوت کرده است؛ ولی دیگر بزرگان، درباره آنان، جرح یا تعدیلی یافته‌اند و کتب رجال، سرشار از این نمونه‌هاست.

فرا تر از آن، ابوحاتم که سخنش در جرح و تعدیل، مورد اعتماد فرزند اوست، در موارد بسیاری از صحابه، با عبارتی مجهول سخن گفته است. حافظ نیز در «التهدیب» (۱) به این قضیه تصریح نموده است.

البانی، سپس در کتاب «توسل» (۲) با عباراتی سخیف و زننده، سخنش را متوجه حافظ ابن حجر نموده که این سند را صحیح دانسته است و سخن بیهوده وی، قابل بحث و بررسی و پاسخ نیست.

اگر بگویید: به فرض که ما تسلیم شما گردیم و بگوییم مالک الدار شخصیتی مُخَضَّرَم و ثقه است و بزرگان صحابه به وی اعتماد داشته‌اند، پس چرا دو تن از حافظان حدیث به نام‌های منذری و هیشمی درباره او گفته‌اند: «مالک الدار را نمی‌شناسیم»؟

پاسخ این است که آن دو، وی را نمی‌شناسند؛ اما دیگران که او را می‌شناسند، چه پاسخی دارید؟

(در ضرب المثل) گفته‌اند: «سخن کسی که چیزی را بداند، بر کسی که از آن آگاهی نداشته باشد، حجت است»؛ ولی عکس آن را نگفته‌اند.

در اینجا، بیان نکته‌ای خالی از فایده نیست، اینکه منذری و هیشمی، فقط شناخت مالک را نفی کرده‌اند؛ اما حکم به مجهول بودن وی ننموده‌اند که

۱- تهذیب التهذیب، ج ۳، ص ۳۵۷.

۲- التوسل، ص ۱۲۰.

ص: ۲۸۴

خود دلیل بر آشنایی کامل آنان به این فن است، در صورتی که البانی با گزافه‌گویی، ادعای مجهول بودن مالک را نموده است که بین این دو عبارت، تفاوت بسیار است.

حافظ در «اللسان»^(۱) در بیان شرح حال «اسماعیل بن محمد صفار»، گفته است:

ابن حزم او را نشناخته است و در «المحلی» گفته است: «وی مجهول است» و عادت بزرگان بر این است که در چنین مواردی می‌گویند: «او را نمی‌شناسیم، یا به حالات وی آشنا نیستیم»؛ اما حکم کردن به مجهول بودن فرد، بدون آنکه مطلبی به عبارت اضافه شده باشد، جز از ناحیه کسانی که از وضعیت او به طور کامل اطلاع دارند و یا انسان‌های گزافه‌گو، سر نخواهد زد.

بدین ترتیب، آگاهان باید در تفاوت بین این دو عمل، عمل اهل فن و عمل دیگران بیشتر دقت نمایند. چه موارد بسیاری که البانی از عبارت «عدم شناخت» به عبارت «حکم به مجهول» کردن، عدول نموده است که اشتباهی شایع در کتب اوست و من در مقدمه «النقد الصحیح لما اعترض علیه من احادیث المصائب» از «حافظ صلاح‌الدین علایی» به این قضیه اشاره کرده‌ام.

ایراد دیگر، گمان فاصله بین ابوصالح، کوان سمان و مالک الدار است. این ایراد وهمی را، صاحب کتاب «هذه مفاهیمنا»^(۲) بیان کرده است و گمانی

۱- لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۳۲.

۲- هذه مفاهیمنا، صص ۶۲ و ۶۳.

ص: ۲۸۵

را که صاحب این کتاب در وَهْم خود گذرانده، ظن و گمانی بیهوده است که انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند و در بطلان آن همین بس که بدانید ابوصالح کوان سَمَّان نیز مانند مالک الدار، اهل مدینه و عمده روایاتش از صحابه است و اهل تدلیس نیست و خود معاصر بودن فرد با صحابه، در حکم کردن به اتصال سند، کافی است - چنان که در جای خود ثابت شد - و امام مسلم، در مقدمه صحیح، بر این مطلب نقل اجماع کرده است که همین مقدار در این خصوص، کافی است.

در قالب ایراد دیگری گفته‌اند:

به فرض که این روایت، صحیح باشد، باز هم حجیت ندارد؛ زیرا محور آن بر فردی استوار است که از او نام برده نشده است و نام بردن از او به بلال، در روایت سیف، اعتباری ندارد؛ زیرا همه بر ضعف سیف اتفاق نظر دارند.

پاسخ این است که آری، سیف به شدت تضعیف شده است، اما کسی که نزد قبر شریف رسول خدا (ص) تشریف یافته، صحابی باشد یا از تابعین، مجهول بودن، به شخصیت وی آسیبی نمی‌رساند؛ زیرا تأیید عمر بن خطاب خود، حجت است؛ زیرا او با عمل خود وی را از کاری که انجام داده بود، نهی نکرد؛ بلکه آن را مورد تأیید قرار داد و گفت: «پروردگارا! از شما انجام دادن عملی را درخواست می‌کنم که خود از آن عاجز و درمانده‌ام».

ایراد دیگر اینکه اهمیت رخداد قحطی و خشکسالی و نقل روایت را تنها از مالک الدار دانسته‌اند. (مالک، از دیدگاه آنان فردی مجهول است) گفته‌اند: نقل مالک به تنهایی خود، دلیل بر این است که قضیه آن گونه

ص: ۲۸۶

که مالک آن را روایت کرده، نبوده است و شاید مالک خود، چنین پنداشته است. این اعتراض را صاحب کتاب «هذه مفاهیمنا»^(۱) نیز وارد کرده است.

در پاسخ باید گفت: در علم اصول ثابت شد که هر گاه سه شرط در خبر فراهم آمد، به دروغ بودن آن، یقین می‌کنیم.

۱. آن خبر را فقط یک نفر نقل کند.

۲. از مواردی باشد که مردم برای نقل آن انگیزه دارند.

۳. عده زیادی شاهد ماجرا باشند و خبر در حضور آنان اتفاق افتاده باشد.

دو شرط اخیر، در روایت مالک الدار وجود ندارد؛ زیرا انگیزه نقل آن میان مردم فراوان نبوده است و - پیشتر گذشت که - مالک الدار، شخصیتی معروف است و آن گونه که ابویعلی خلیلی گفته است، همه درباره او اتفاق نظر دارند.

از مردود دانستن روایات صحیح، به سبب این توهمات و پیمودن مسیر اهل بدعت و هواهای نفسانی، به خدا پناه می‌جوییم. چه

بسیار احادیثی که از اصول شمرده می‌شدند؛ اما با این وصف، فقط یک نفر آنها را نقل کرده است؛ مانند حدیث «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ

بِالنِّيَّاتِ» که حدیثی منفرد است و آن گونه که جمعی از بزرگان گفته‌اند این حدیث در یک چهارم روایات وارد شده است.

در نتیجه، روایت مالک الدار درباره حضور یافتن فردی نزد قبر شریف رسول خدا (ص) حدیثی صحیح است و کسی که آن را مورد

خدشه قرار دهد، شیوه‌ای نادرست اختیار کرده است.

۱- هذه مفاهیمنا، ص ۶۲.

ص: ۲۸۷

فصل پنجم: بررسی احادیث زیارت

حدیث اول: شفاعت برای زائر قبر پیامبر (ص)

اشاره

رسول خدا (ص) فرمودند: «

مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي»؛ «کسی که قبر مرا زیارت کند، شفاعتم بر او واجب خواهد گشت».

این روایت را دارقطنی در «سنن» (۱)، دولابی در «الکنی والأسماء» (۲)، بیهقی در «شعب الایمان» (۳)، خطیب در «تلخیص المتشابه فی الرسم»، (۴) ابن دبیثی در «الذیل علی التاریخ» (۵)، ابن نجار در «تاریخ المدینة» (۶)، عقیلی در «الضعفاء» (۷)، ابن عدی در «الکامل» (۸) و سبکی در «شفاء السقام» (۹) هر یک از طرقی، از

۱- سنن الدار القطنی، ج ۲، ص ۲۸۷.

۲- الکنی والأسماء، ج ۲، ص ۶۴.

۳- شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۹۰.

۴- تلخیص المتشابه فی الرسم، ج ۱، ص ۵۸۱.

۵- الذیل علی التاریخ، ج ۲، ص ۱۷۰.

۶- تاریخ المدینة، ص ۱۴۲.

۷- ضعفاء العقیلی، ج ۴، ص ۱۷۰.

۸- الکامل، ج ۶، ص ۲۳۵.

۹- شفاء السقام، صص ۲ و ۱۴.

ص: ۲۸۸

موسی بن هلال عبدی، از عبیدالله بن عمر و هر دو از نافع، از فرزند عمر به نحو مرفوع از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند. این إسناد، حسن است و موسی بن هلال این روایت را، از عبیدالله بن عمر یا از برادرش عبدالله بن عمر یا از هر دو نقل کرده باشد، مساوی است.

عبدالحق اشبیلی، آن را روایتی صحیح دانسته است و سُبکی در «شفاء السقام»، سیوطی در «مناهل الصفا فی تخریج احادیث الشفاء» و دیگر متأخرین از او، آن را صحیح یا حسن تلقی کرده‌اند.

این حدیث به سبب اعتراضاتی که هیچ یک از آنها صحیح نیست، مورد خدشه و ایراد قرار گرفته است و ناگزیر باید آن موارد یادآوری شود و بدون تکلف و زحمتی، بدان‌ها پاسخ داده شود. این اشکالات عبارتند از:

۱. موسی بن هلال، فردی مجهول الحال است و در این حدیث، دچار اضطراب (۱) شده است.

۲. موسی بن هلال، این حدیث را از عبدالله بن عمر عمری روایت کرده است و روایتش از عبیدالله بن عمر که فردی ثقه و حافظ است، صحت ندارد.

۳. عبدالله بن عمر عمری، فردی ضعیف است.

بحثی در توثیق موسی بن هلال

هیچ یک از این ایرادها صحیح نیست و با این اشکالات - به دلایلی که بیان می‌شود - نمی‌توان درباره این حدیث، حکم به ضعف نمود.

۱- حدیث مضطرب آن است که از لحاظ متن یا سند، مختلف نقل شده باشد.

ص: ۲۸۹

۱. موسی بن هلال، حَسَن الحَدِيث است. و ابن عدی درباره او گفته است: «آرزومندم، ایرادی نداشته باشد». و ذهبی او را صالح الحَدِيث خوانده است و عده‌ای از بزرگان حُفَاز که از برجسته‌ترین آنها احمد بن حنبل است، از او روایت نقل کرده‌اند.

به فرض که موسی بن هلال، فردی ضعیف باشد؛ اما او به تنهایی این حدیث را نقل نکرده است، بلکه افراد دیگری نیز آن را روایت کرده‌اند و با این کار، هرگونه بهانه‌جویی سخت‌گیران، درباره موسی بن هلال، از بین می‌رود. ادعای اضطراب در صورتی صحیح است که امکان جمع بین روایات، وجود نداشته باشد، با اینکه از دو جهت، امکان جمع وجود دارد که در مباحث بعدی خواهد آمد.

۲. اگر تسلیم گردیم که موسی بن هلال، این روایت را فقط از عبدالله بن عمر عمری روایت کرده است، باز هم عمری، حسن الحدیث است. چنان‌که جمعی از بزرگان گفته‌اند و شخص ابن‌عبد‌الهادی که دنیا را به هم ریخته است و در تضعیف عبدالله بن عمر عمری، هرگفته‌ای را جمع آوری کرده است، خود در «تنقیح التحقیق» (۱) به حدیث وی استناد کرده است.

۳. این حدیث به طرق متعددی، از موسی بن هلال، از عبیدالله بن عمر ثقه و حافظ، ثابت شده است. از این رو، در ثبوت نقل این روایت، از عبیدالله بن عمر، جای هیچ‌گونه اعتراضی نیست. با مطالبی که گفته شد، خواستم توجه خواننده گرامی را اجمالاً به این

ص: ۲۹۰

موضوع جلب نمایم و اینک آنچه را به اجمال گفتم، با شرح و تفصیل و پیوسته و منظم، بیان خواهم کرد. پاسخ مورد نخست: موسی بن هلال عبدی، حَسَن الحدیث است و ابوحاتم رازی در «الجرح»^(۱) او را فردی مجهول الحال دانسته است. عقیلی^(۲) گفته است: «حدیث وی صحیح نیست و کسی غیر از او، آن را نقل نکرده است» و دارقطنی در «سؤالات البرقانی» می‌گوید: «موسی بن هلال، مجهول الحال است». بدین ترتیب، مجهول بودن و انفراد در نقل، دو ایرادی بوده‌اند که درباره موسی بن هلال، مطرح شده‌اند.

سخنانی که درباره مجهول بودن وی عنوان شد به این دلیل که دیگران وی را می‌شناسند، مردود است؛ زیرا عده زیادی از روایان که در جمع آنان، پیشوایانی حُفاظ از جمله امام احمد، وجود دارند، از او نقلِ روایت کرده‌اند و ابن جوزی در «مناقب الامام احمد»^(۳) موسی بن هلال را از مشایخ حدیث امام احمد شمرده است. غیر از احمد بن حنبل، جمع دیگری از علما، از جمله احمد بن خلیل، محمد بن اسماعیل احمدی، ابو امیة محمد بن ابراهیم طرسوسی، عبید بن محمد وراق، فضل بن سهل، جعفر بن محمد بزوری، محمد بن زنجویه عسیری، علی بن معبد بن نوح، عباس بن فضل، هارون بن سفیان، محمد بن جابر محاربی، احمد بن ابو غرزه، ابو محمد عبدالملک بن ابراهیم و محمد بن عبدالرزاق، از او حدیث نقل کرده‌اند.

۱- الجرح والتعديل، ج ۸، ص ۱۶۶.

۲- ضعفاء العقیلى، ج ۴، ص ۱۷۰.

۳- مناقب الامام الاحمد، ص ۴۹.

ص: ۲۹۱

اگر قرار باشد مجهول بودن ظاهری به سبب روایت دو یا یک تن، از او، برطرف گردد - چنان که در جای خود ثابت گشته - برای چه مجهول بودن کسی که پانزده تن از او روایت نقل کرده‌اند، برطرف نگردد؟! موسی بن هلال، شخصیتی معروف بوده است و یعقوب بن سفیان فسوی در کتاب «معرفة وفيات بعض البصریین» به گفته وی اعتماد کرده است. (۱)

مجهول الحال بودن وی نیز به دو دلیل مردود است:

۱. ابن عدی در «الکامل» (۲) می‌گوید: «آرزومندم که بر او ایرادی وارد نباشد.»

هرگاه در اصطلاح علم حدیث، پاکی و صداقت کسی فقط به گفته یک تن که از او نقل روایت کنند، پذیرفته شود، بنابراین کسی که پانزده تن از او روایت نقل می‌کنند و در جمع آنان پیشوایانی حفاظ وجود دارد، و ابن عدی با تصدیق کردن وی بگوید: «امیدوارم بر او ایرادی وارد نباشد» به طور حتم چنین فردی مجهول نخواهد بود؛ بلکه حدیث او حسن و مقبول است. وضعیت بسیاری از راویانی که پیشوایان بزرگ، حدیث آنان را صحیح شمرده‌اند، همین گونه است.

۲. احمد بن حنبل از موسی بن هلال روایت نقل کرده است، و در جای خود ثابت شده است که وی جز از راویان ثقه، حدیث نقل نمی‌کند.

۱- المعرفة والتاریخ، ج ۱، صص ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸.

۲- الکامل، ج ۶، ص ۲۳۵۰.

ص: ۲۹۲

اگر گفته شود: ابن‌الهادی در کتاب «الصارم المنکی» (۱) در پاسخ این مطلب گفته است:

احمد، بیشتر از افراد ثقه، روایت نقل می‌کند و - آن‌گونه که معروف است - بیشتر روایات وی از طریق شعبه، مالک، عبدالرحمان بن مهدی، یحیی بن سعید قطان و دیگران است و گاهی در مواردی اندک، از جمعی که به آنان نسبت ضعف و ناتوانی در ضبط حدیث داده شده، روایت نقل کرده است. البته در این موارد، کار او جنبه اعتبار و استناد داشته است نه از طریق اجتهاد و اعتماد به روایت این افراد. نظیر این روایت از عامر بن صالح زبیری، محمد بن قاسم اسدی، عمر بن هارون بلخی، علی بن عاصم واسطی، ابراهیم بن ابوليث صاحب الأشجعی، یحیی بن یزید بن عبدالملک نوفلی، نصر بن باب، تلید بن سلیمان کوفی، حسین بن حسن اشقر، ابوسعید صاغانی، محمد بن میسر و دیگر کسانی که چنین نسبت‌هایی درباره آنان، مشهور است، نقل شده است. همچنین است نقل روایت وی از موسی بن هلال، اگر صحیح باشد. (۲)

در اینجا چند مطلب استفاده می‌شود:

الف) احمد بن حنبل جز از راویان ثقه، روایت نقل نمی‌کند و گاهی به

۱- الصارم المنکی، صص ۴۰ و ۴۱.

۲- این گفته، جور و جفایی روشن نسبت به موسی بن هلال است. ابن‌الهادی که خود حافظ روایت و آشنای به حدیث است، چگونه موسی بن هلال و افراد نامبرده را یکسان دانسته است؟ با اینکه در جمع آنان افرادی در شدت ضعف‌اند، مانند عامر بن صالح زبیری که ابن‌معین وی را تکذیب کرده است. و محمد بن قاسم اسدی دروغگو و عمر بن هارون بلخی و ابراهیم بن ابوليث که هر دو متروک الحدیث‌اند. با مثال‌هایی که بیان شد برای اهل خرد روشن می‌شود که ابن‌الهادی از طریق افراطگری آشکار، همواره در تضعیف موسی بن هلال می‌کوشد.

ص: ۲۹۳

دلایلی از راویان ضعیف، روایت نقل می‌کند از جمله:

۱. وضعیت راوی ضعیف را مشخص نمی‌کند؛

۲. نقل روایت احمد، از راوی ضعیف از تعجب است، چنان‌که شعبه، از جابر جعفی و محمد بن عبیدالله عزمی، روایت نقل می‌کند.

۳. نقل روایت، از این قبیل افراد در مسائل مربوط به حلال و حرام نیست، چنان‌که در حالات موسی بن عبیده زیدی آمده است.

هرگاه به این موارد پی بردیم و از سویی، برایمان ثابت شد که امام احمد بن حنبل فقط از راوی ثقه، روایت نقل می‌کند، آیا روایت

احمد، از موسی بن هلال، سبب تقویت وضعیت موسی می‌شود یا خیر؟

پاسخ این است که ابن ابوحاتم رازی(۱) می‌گوید:

از پدرم پرسیدم: راویان ثقه، از راوی غیر ثقه‌ای روایت نقل می‌کنند، آیا این کار سبب تقویت حدیث شخص غیر ثقه می‌شود؟

پاسخ داد: «اگر (راوی غیر ثقه) معروف به ضعف باشد، موجب تقویت آن نمی‌شود؛ اما اگر مجهول باشد، روایت ثقه از غیر ثقه به

حال غیر ثقه، سودمند است».

سپس ابن ابوحاتم می‌گوید:

از ابوزرعه درباره روایت راویان ثقه، از غیر ثقه پرسیدم که آیا سبب تقویت حدیث وی می‌شود یا نه؟ پاسخ داد: «آری، به جان

خودم سوگند! موجب تقویت آن خواهد شد». پرسیدم: توری، از کلبی نقل روایت کرده است! در پاسخ گفت: «در صورتی سبب

تقویت حدیث غیر ثقه می‌شود که علما درباره او خدشه‌ای وارد نکرده باشند،

ص: ۲۹۴

در حالی که درباره کلبی، خدشه وارد شده است». ابوزرعه گفت: ابونعیم، از سفیان، از محمد بن سائب کلبی روایت نقل کرده است و ثوری تبسم کرد.

ابومحمد می‌گوید: «از پدرم پرسیدم، مفهوم روایت ثوری از کلبی که از نظر او فردی غیرثقه است، چیست؟ پاسخ داد: ثوری، همواره روایت را از جنبه انکار و تعجب، از کلبی نقل می‌کند». از این مطلب استفاده می‌شود که از دیدگاه ابوزرعه، روایت راوی ثقه، از غیرثقه، در دو حالت، به حال غیرثقه سودمند است:

۱. اگر فردی که از او نقل روایت می‌شود، مجهول الحال باشد. (۱)

۲. هرگاه راوی، بسیار ضعیف نباشد؛ مانند: محمد بن سائب کلبی، جابر جعفی و عامر بن صالح زبیری و عمر بن هارون بلخی و امثال آنان.

بر این اساس، روایت احمد (حنبل) از موسی بن هلال عبدی که از دیدگاه برخی، فردی مجهول الحال است، سبب تقویت روایت او می‌شود. احمد، در کتب خود و در جاهای دیگر، و در «الزهد» از او نقل روایت کرده است و فسوی از طریق احمد، از موسی بن هلال، روایت نقل نموده است.

آنچه بیان شد فقط از باب کوتاه آمدن در بحث با قائلین به مجهول بودن موسی بن هلال عبدی بود و گرنه، (روایات) وی دارای شرط حسن است.

«زرکشی» در «المعتبر فی تاریخ احادیث المنهاج والمختصر» (۲) می‌گوید:

۱- برای این مورد، مثال‌های فراوان در کتب رجال خواهید یافت.

۲- المعتبر فی تاریخ احادیث المنهاج و المختصر، ص ۲۲۶.

ص: ۲۹۵

اهل فن گفته‌اند: مجهول بودن راوی در صورتی که فردِ روایت کننده از او، ثقه باشد، موجب قدح و خدشه نمی‌شود؛ زیرا روایتِ ثقه از فردِ مجهول، نوعی تعدیل برای وی است.

حاصل مطالب گذشته این است که اطلاق مجهول بودن، بر موسی بن هلال از ناحیه ابن عبدالهادی (۱) اشکال دارد. در چنین مواردی باید به گفته فرد نگریست نه به شخص او. اگر گفته وی مطابق با قواعد بود، سخنی حق و اگر مخالف با آن بود، نباید به آن اعتنا کرد.

در پاسخ سخن عقیلی که در «الضعفاء» (۲) گفته است: «حدیث موسی بن هلال، صحیح نیست و کسی غیر از او آن را نقل نکرده است»، باید گفت کسی که با دقت در این جمله بنگرد، می‌بیند که پایان جمله، سبب آغاز جمله است؛ زیرا آنجا که گفته است: «کسی غیر از موسی بن هلال، این حدیث را نقل نکرده است» (یعنی حدیث زیارت از دیدگاه عقیلی صحت ندارد).

پاسخ این است که این سخن که اساس گفته عقیلی را تشکیل می‌دهد، به هیچ وجه از موارد جرح نیست و صاحبان کتب، در علوم حدیث، این مورد را در ضمن مراتب جرح، ذکر نکرده‌اند؛ بلکه فقط مربوط به موردی است که فردی به تنهایی روایتی را نقل کرده باشد.

حافظ ابن رجب می‌گوید:

بیشتر حافظان متقدم، درباره حدیثی که یک تن آن را نقل کرده باشد،

۱- الصارم المنکی، ص ۳۲.

۲- ضعفاء العقیلی، ج ۴، ص ۱۷۰.

ص: ۲۹۶

گفته‌اند: اگر راویانِ ثقه، خلاف آن را روایت نکرده باشند، می‌توان گفت؛ این روایت را فرد دیگری نقل نکرده است و همین مطلب را نوعی ایراد(۱) بر آن می‌دانند.

بنابراین، موسی بن هلال از دیدگاه عقلی در بالاترین مراتب توثیق قرار ندارد تا روایتی که وی به تنهایی نقل کرده است و دیگران آن را روایت نموده‌اند، صحیح تلقی شود.

از سویی، در رتبه بسیار پایین جرح نیز، قرار ندارد که حدیث او ترک شود؛ بلکه در حد متوسط یا صالح الحدیث است.

در مباحث آینده خواهیم گفت که این روایت را غیر از موسی بن هلال، افراد دیگری نیز نقل کرده‌اند و حدیث وی حتی از دیدگاه عقلی نیز پذیرفته شده است.

حافظ، به دنبال سخن عقلی گفته است: «در سخن عقلی که گفته است غیر از موسی بن هلال کسی این روایت را نقل نکرده است، اشکال وجود دارد» و سپس مواردی را که دیگران آن را نقل نموده‌اند، بیان می‌کند که در مباحث بعدی خواهد آمد(۲).

خلاصه مطالب گذشته این شد که موسی بن هلال، فردی غیر مجهول است و جز گفته عقلی که درباره او گفته بود: «حدیث وی صحیح نیست و دیگری آن را روایت نکرده است»، کسی در او خدشه نکرده است. (البته در صورتی که گفته عقلی ایرادی باشد که به سبب نقل دیگران از میان می‌رود).

۱- شرح علل ترمذی، ص ۲۶۴.

۲- الکامل، ج ۶، ص ۲۳۵۰.

ص: ۲۹۷

در مقابل گفته عقیلی که پیشتر بیان شد، سخن ابن عدی را ملاحظه می‌کنید که گفته است: «امیدوارم بر موسی بن هلال ایرادی وارد نباشد». این سخن، با توثیقی ضمنی از احمد بن حنبل همراه است که از موسی بن هلال، نقل روایت کرده است. بدین سان، من مناسب می‌بینم که حدیث موسی بن هلال، حَسَن باشد.

حافظ ذهبی پس از نقل گفته‌های ابوحاتم، عقیلی و ابن عدی درباره موسی بن هلال، گفته است: «وی صالح الحدیث است»^(۱).

(ب) اثبات روایت موسی بن هلال، از عبیدالله بن عمر است که فردی ثقه و حافظ است.

درباره موسی بن هلال عبدی، نسبت به این روایت، اختلاف نظر وجود دارد، برخی گفته‌اند: موسی بن هلال، این روایت را از عبیدالله بن عمر نقل کرده و دیگران قائل‌اند که از عبدالله بن عمر، نقل کرده است.

جمعی که می‌گویند موسی بن هلال، این روایت را از عبیدالله بن عمر، راوی ثقه و حافظ، نقل کرده است عبارتند از: ۱. عبید بن محمد وراق؛ ۲. جعفر بن محمد بزوری؛ ۳. محمد بن اسماعیل بن سمره احمسی؛ ۴. فضل بن سهل؛ ۵. محمد بن عبدالرزاق.

روایت راوی نخست، عبیدالله بن محمد وراق را دارقطنی در «سنن»، از قاضی محاملی، از عبید بن محمد وراق، از موسی بن هلال عبدی، از عبیدالله بن عمر، روایت کرده است.^(۲)

۱- میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۲۶.

۲- سنن دارقطنی، ج ۲، ص ۲۷۸.

ص: ۲۹۸

قاضی محاملی، همان «ابوعبدالله حسین بن اسماعیل الضبی محاملی»، فردی ثقه و حافظ است. وراق نیز فردی ثقه است و شرح حال وی در تاریخ خطیب (۱) آمده است.

تعدادی از نسخه‌های مورد استناد سنن دارقطنی در بیان نام عیدالله بن عمر، با هم سازگارند، از جمله: نسخه ابن بشران، که چاپ هم شده است. دیگری نسخه ابوطاهر محمد بن احمد بن عبدالرحیم (۲) بنا بر نقل کتاب شفاء است. همچنین روایت ابونعمان تراب بن عیید است و خلعی آن را در «فوائد» خود از طریق ابونعمان (۳) روایت کرده است.

بدین ترتیب، روایات دارقطنی در بیان نام عیدالدین عمر، متفق‌اند و قاضی محاملی، بعد از عیید بن محمد بن محمد وراق، آن را از محمد بن زنجویه عسیری نقل نموده است.

روایتِ راوی دوم، «جعفر بن محمد بزوری» است که عقیلی این روایت را در «الضعفا» (۴) از محمد بن عبدالله حصرمی، از جعفر بن محمد بزوری، از موسی بن هلال بصری، از عیدالله بن عمر نقل کرده است. روایتِ محمد بن اسماعیل بن سمره احمسی را بیهقی در «شعب الایمان» (۵) نقل نموده و تقی الدین سُبکی آن را در «شفاء السقام» (۶) به وی نسبت داده است. بیهقی روایتِ

۱- تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۹۷.

۲- الشفاء، قاضی عیاض، ص ۵.

۳- الفوائد، ج ۱، ص ۵۵.

۴- ضعفاء العقیلی، ج ۴، ص ۱۷۰.

۵- شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۹۰.

۶- شفاء السقام، ص ۷.

ص: ۲۹۹

فضل بن سهل را در «شعب الایمان» (۱) و حدیث محمد بن عبدالرزاق را قاضی عیاض در «الشفاء» (۲) روایت نموده است. بدین سان، از دیدگاه پنج تن از راویان، این حدیث را (موسی بن هلال) از عبیدالله بن عمر، راوی ثقه و حافظ نقل کرده است. بنابراین، جایی برای خدشه وجود ندارد.

آن دسته که قائلند موسی بن هلال این روایت را از عبدالله بن عمر نقل کرده است، عبارتند از: ۱. علی بن معبد بن نوح؛ ۲. فضل بن سهل؛ ۳. محمد بن اسماعیل احمدی؛ ۴. عبید بن محمد وراق.

حدیث علی بن معبد بن نوح را دولابی در «الکُنْی» (۳) و حدیث فضل بن سهل را تقی‌الدین شیبکی از طریق ابن ابوالدینیا در «شفاء السقام» (۴) به وی نسبت داده است.

روایت محمد بن اسماعیل احمدی را در «شعب الایمان» (۵) بیان کرده و روایت وراق را، خطیب بغدادی در «تلخیص المتشابه فی الرسم» (۶) نقل کرده است.

حاصل مطالب گذشته این است که این حدیث را شش نفر، از موسی بن هلال روایت کرده‌اند که پنج نفر آنان گفته‌اند: وی این حدیث

۱- شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۹۰.

۲- الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، ج ۲، ص ۷۴.

۳- الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۶۴.

۴- شفاء السقام، ص ۹.

۵- شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۹۰.

۶- تلخیص المتشابه فی الرسم، ج ۱، ص ۵۸۱.

ص: ۳۰۰

را، از عبیدالله بن عمر نقل کرده است و سه نفر قائل‌اند که از عبدالله و عبیدالله روایت کرده است. یک نفر نیز گفته است که فقط آن را از عبدالله بن عمر روایت کرده است و سبب این اختلاف، راویان فراوانی است که حدیث را از او نقل نموده‌اند. محدثان در این زمینه، دو شیوه دارند:

شیوه نخست: قائل به ترجیح‌اند که در این صورت، روایت عبیدالله بن عمر، ترجیح دارد.

شیوه دوم: احتمال اینکه این حدیث، از عبیدالله و برادرش عبدالله باشد و موسی بن هلال عبدی آن را از آن دو نقل کرده باشد؛ جز اینکه موسی بن هلال بیشتر، از عبیدالله بن عمر، حافظِ ثقه، روایت نقل می‌کند.

البانی با همه سخت‌گیری، به ثبوت دو روایت عبیدالله و عبدالله فرزندان عمر، اعتراف کرده و گفته است: «طریق دو روایت از «موسی بن هلال» با یکدیگر در تقابل‌اند». (۱) اما به دنبال این ایراد و جز اضطراب که ایرادی بسیار ضعیف است (۲)، موردی یافت نشده است، البته پاسخ آن در مباحث بعدی خواهد آمد.

خلاصه مطلب این است که این حدیث، به روایت موسی بن هلال عبدی، از عبیدالله بن عمر، امام ثقه و حافظ، چونان کوه، ثابت و پایدار است.

۱- الإرواء، ج ۴، ص ۳۳۷.

۲- برخی از حفاظ مانند ابن حزم، اضطراب را خدشه تلقی نکرده‌اند، و در این راستا بیانی قوی دارند که باید مورد توجه قرار گیرد. ر. ک: «علم علل الحدیث» از علامه ابراهیم بن صدیق غماری.

ص: ۳۰۱

اگر گفته شود که ابن‌الهادی در «الصارم» (۱) گفته است:

گویی موسی بن هلال، این روایت را یک بار از عیدالله نقل کرده و به اشتباه رفته است. چون وی از اهل حدیث و افراد مشهور به نقل روایت نیست و عیدالله را درک نکرده و به دوران او نیز نرسیده است؛ زیرا برخی راویانی که از او روایت نقل نموده‌اند، با عبارت «از مردی، از عیدالله» روایت نکرده‌اند، بلکه با عبارت «از مردی دیگر، از عیدالله» روایت نموده‌اند. از این رو همان‌طور که پیشتر گفتیم عیدالله زودتر از دنیا رفته است، برخلاف عبدالله که پس از برادرش عیدالله سالیان درازی زندگی کرد و گویی موسی بن هلال، بین عیدالله و عبدالله را تمیز نداده و ندانسته آنها دو نفر هستند؛ زیرا وی خبره در حدیث نبود و در ضبط بابی از ابواب حدیث، به (روایت) او نمی‌توان استناد کرد.

سخن ابن‌الهادی، عبارتی مبالغه‌آمیز و افراطی است که دارای ادعاهایی خلاف واقع و تعصبی نفرت‌انگیز است و اگر فریب خوردن (۲) برخی از مردم به سبب این سخن نبود، آن را بیان نمی‌کردم.

در پاسخ ابن‌الهادی که گفته است: «گویی موسی بن هلال، این روایت را یک بار از عیدالله نقل کرده و به اشتباه رفته است»، باید گفت: نه تنها یک بار بلکه موسی بن هلال، این روایت را با اسانید صحیح و طُرُق متعدّد، چندین بار از عیدالله بن عمر روایت کرده است که پیشتر به آن اشاره شد.

۱-الصارم، صص ۳۹ و ۴۰.

۲- از جمله البانی که این سخن را به علل ظاهری اش در کتاب «الإرواء» خود، ج ۴، صص ۳۳۷ و ۳۳۸ آورده است.

ص: ۳۰۲

ادعای البانی، به جهت اثبات اضطراب موسی بن هلال است و چون پی برده است که تنها او چنین ادعایی نکرده است، خواسته این ادعا را با نفی روایت موسی بن هلال از عبیدالله، تأیید کند و در این راستا به دو مطلب استناد کرده است:

۱. گفته است: «موسی بن هلال، نه عبیدالله را درک کرده و نه حتی به دوران او رسیده است».

پاسخ این است که موسی بن هلال به خوبی عبیدالله را درک نموده است و همان‌طور که در «المعرفة و التاريخ» فسوی و «الحلیه» (۱) آمده است، وی از افرادی نظیر همس بن حسن بصری متوفای سال ۱۴۳ که پیشتر از دنیا رفته‌اند، روایت نقل کرده است و چنان که در کتاب «الزهد» امام احمد (۲) و «الحلیه» (۳) آمده، او از هشام بن حسام روایت نقل کرده است و هشام در سال ۱۴۷ یا ۱۴۸ از دنیا رفته است.

با توجه به این موضوع، روایت موسی بن هلال، از عبیدالله بن عمر، حدیثی صحیح است؛ زیرا به خوبی او را درک نموده است و همان‌طور که در «الحلیه» (۴) آمده، سپس به حجاز رفته و اهل تدلیس نبوده است.

آنچه بیان شد بر روایت موسی بن هلال، از عبیدالله بن عمر تأکید دارد.

۲. گفته است: «برخی راویانی که از او روایت نقل کرده‌اند، با عبارت

۱- حلیة الاولیاء، ج ۶، ص ۲۱۳.

۲- الزهد، ص ۲۷۹.

۳- حلیة الاولیاء، ج ۶، ص ۲۱۲.

۴- همان، ص ۳۱۳.

ص: ۳۰۳

«از مردی، از عبیدالله» روایت نکرده‌اند؛ بلکه با عبارت «از مردی دیگر، از عبیدالله» روایت نموده‌اند.

پاسخ این است که این قضیه آسان است و نیاز به جمع‌آوری دلایل بی‌پایه و اساس ندارد و برای اهل دقت و نظر، بی‌اعتنایی به این قبیل بیهوده‌گویی‌ها سزاوارتر است؛ ولی من از آنجا که دیدم برخی به سبب سخن وی، فریب خورده‌اند، این مطالب را بیان کردم. باید توجه شود، مطلبی که وی با کلمه «بعض» گفته، قابل‌خداشه است؛ زیرا معنای آن این است که بعضی دیگر به یک واسطه از عبیدالله عُمری، روایت نقل کرده‌اند.

آنچه بیان شد، اجمال مطلب بود، اما اینک به تفصیل سخن خواهیم گفت.

احمد بن حنبل، از جمله راویانی است که از موسی بن هلال، روایت نقل کرده است. وی از یحیی بن سعید، عبدالرزاق، حماد بن اُسامه و ابومعاویه با رجالی دیگر، از عبیدالله بن عمر، روایت نقل کرده است. از جمله آن رجال ابوامیه طرسوسی و علی بن معبد بن نوح بغدادی‌اند که هر دو از روح بن عباد، از عبیدالله بن عمر روایت نقل کرده‌اند.

دسته‌ای دیگر، محمد بن اسماعیل احمسی و محمد بن جابر محاربی‌اند که هر دو، از وکیع، از عبیدالله بن عمر، روایت نقل نموده‌اند و وکیع، از ابن عُیینه، از عبیدالله بن عمر، روایت کرده است.

در نتیجه، باید درباره این حدیث از طریق موسی بن هلال، از عبیدالله، حکم به اتصال رجال سند نمود؛ زیرا مشخص نیست که آنان یکدیگر را

ص: ۳۰۴

دیده‌اند؛ بلکه ثبوت این دیدار رجحان دارد، بر این اساس - آن گونه که در جای خود ثابت شد - باید حکم به اتصال رجال سند نمود.

ابن عبدالهادی سپس گفته است: «گویی موسی بن هلال بین عبیدالله و عبدالله را تمیز نداده و پی نبرده که آنان دو تن‌اند» و آن‌گاه بر این سخن با این گفته خود استدلال کرده است: «چون موسی بن هلال، از اهل حدیث نبوده است و در ضبط هیچ یک از ابواب حدیث، به وی استناد نشده است».

پاسخ این است که این سخن به دنبال ادعای اضطرابی است که ابن عبدالهادی مدعی آن شده است که پاسخ آن در مباحث بعدی خواهد آمد.

از سوی، پانزده راوی، از موسی بن هلال، روایت نقل کرده‌اند که در جمع آنان، بزرگانی از حفاظ (۱) در بالاترین رتبه توثیق، وجود دارند. بنابراین، چگونه موسی بن هلال، در نهایت لغزش، سقوط، بهم آمیختگی و جهل قرار دارد که ابن عبدالهادی ادعای آن را دارد؟ چگونه ممکن است موسی بن هلال، به نحوی باشد که ابن عبدالهادی ادعا کند، با اینکه حافظی برجسته نظیر یعقوب بن سفیان فسوی در کتاب «معرفة وفيات البصریین» به او استناد کرده است؛ در این خصوص به کتاب «المعرفة والتاریخ» (۲) رجوع شود. مطلب، بسیار آسان است و این حدیث دارای متنی کوتاه و اسناد آن مشهور است. وانگهی، اگر قرار است شگفت زده شوی، از اضطرابی که ادعا شده است، اظهار شگفتی نما. این کلمه‌ای است که فرد آن را در

۱- از جمله آنان، ابن عبدالهادی و رئیس مذهبش احمد بن حنبل شیبانی قرار دارند.

۲- المعرفة والتاریخ، ج ۱، صص ۱۲۲، ۱۲۷ و ۱۲۸.

ص: ۳۰۵

مواردی که خویشان را آسوده خاطر می‌کند، بیان می‌دارد و دارای شرح و تفصیل است؛ زیرا از دیدگاه علمای حدیث ثابت شده است که اضطراب در جایی مطرح است که روایات، با یکدیگر تنافی دارند و جمع بین آنان دشوار است. بدین ترتیب، در این باب سه رتبه وجود دارد: یکی جمع، دیگری ترجیح و سوم؛ اضطراب. از دیدگاه اهل خرد، ترتیب این سه رتبه باید رعایت شود. اگر روایاتی که می‌گوید موسی بن هلال، این روایت را به دو صورت نقل کرده است، صحیح باشند، جمع بین آن دو لازم است. به این صورت که بگوییم: «موسی، روایت را دو گونه، یک بار به صورتی و بار دیگر به گونه‌ای دیگر نقل کرده است. - چنان که پیشتر بیان شد -».

ابن عبدالهادی در «الصارم» (۱) گفته است:

اگر فرض شود که این حدیث، از عبیدالله بن عمر است لازمه‌اش صحیح بودن آن نیست؛ زیرا نقل این روایت فقط از سوی موسی بن هلال از عبیدالله با وجود دیگر صحابه معروف، او در کنار ملازمت و حفظ حدیث و قدرت ضبط آنها، از مهم‌ترین دلایلی است که این روایت، منکر و غیرمحمفوظ است. (۲) اصحاب عبیدالله بن عمر، نظیر یحیی بن سعید قطان به نقل روایت از او، معروف‌اند. (اما این روایت را نقل نکرده‌اند).

آن‌گاه ابن عبدالهادی، نام جمعی از طرفداران عبیدالله را بیان می‌کند تا

۱- الصارم المنکی، ص ۳۴.

۲- محفوظ، به خبری می‌گویند که جماعتی آن را نقل کرده باشند و مخالف خبر دیگری باشد که فقط یک تن آن را نقل کرده باشد.

ص: ۳۰۶

آنجا که می‌گوید:

اگر این حدیث را یکی از این افراد مورد اعتماد و یا راوی ثقه‌ای غیر از آنها روایت نکرده باشد، پی خواهیم برد که این روایت منکر و نامقبول است و به اشتباه کسانی آن را حسن یا صحیح دانسته‌اند.

پاسخ این است که هرگاه فردی به تنهایی روایتی را نقل کرده باشد، جز با دو شرط نمی‌توان آن را منکر نامید.

۱. راوی که به تنهایی آن را نقل کرده است، ضعیف باشد که در این صورت، حدیث وی صحیح یا حسن نیست.

۲. راوی دیگری آن حدیث را نقل نکرده باشد تا شاهدهی، برای تقویت آن قرار گیرد.

حافظ در «النکت»^(۱) گفته است:

اگر راوی که جرح و تعدیلی درباره او نشده یا کسی که به ناتوانی در حفظ، توصیف شده باشد و یا به سبب برخی از مشایخ حدیث خود، تضعیف شده باشد، روایتی را به تنهایی نقل کند که دیگری آن را نقل نکرده است و شاهدهی برای آن وجود ندارد، چنین موردی نیز، از اقسام حدیث منکر است.

موسی بن هلال عبیدی، نه راوی است که درباره او جرح و تعدیلی صورت نگرفته باشد و نه در قدرت حفظ، مشکل دارد و نه به سبب مشایخ حدیث، تضعیف شده است. چگونه چنین چیزی برای موسی بن هلال ممکن است، در صورتی که پیشوایانی حُفاظ و ثقه مانند امام احمد، از او نقل روایت کرده‌اند.

۱- النکت علی مقدمه ابن الصلاح، ج ۲، ص ۶۷۵.

ص: ۳۰۷

ابن عدی درباره موسی بن هلال گفته است: «ایرادی بر او وارد نیست». ذهبی درباره وی اظهار می‌کند که: «او صالح الحدیث است».

اگر روایت کسی را که به تنهایی آن را نقل کرده است، از موارد حدیث منکر بدانیم، باید بخش عظیمی از سنت را ترک کنیم. و اگر درباره تضعیف موسی بن هلال، تسلیم سخن ابن عبدالهادی شویم، به سبب شواهد فراوانی که این حدیث، دارد، نمی‌توان روایتی را که وی به تنهایی نقل کرده است، منکر بنامیم؛ بلکه در مباحث بعدی خواهد آمد که افراد دیگری غیر از او نیز، آن روایت را نقل کرده‌اند.

من بر فراموش شدن علوم حدیثی می‌ترسم که ابن عبدالهادی در اثر هدفی که او را یاری برساند و مسلک باطلی که وی را تأیید نماید، از درک این علوم غفلت ورزیده است.

اگر تسلیم تضعیف موسی بن هلال شویم؛ آن‌گاه که حدیث او را راوی دیگری، از طریق دیگری نقل کرده باشد، حتی دو نفر (۱) اختلاف نخواهند داشت که حدیث وی به حسن توصیف شود.

طبرانی، در «معجم الکبیر» (۲) از عبدالله بن محمد عبادی بصری، از مسلم بن سالم جهنی، از عبیدالله بن عمر، از نافع، از سالم، از فرزند عمر نقل کرده است که رسول‌خدا (ص) فرمودند: «اگر کسی فقط به قصد زیارت من و نه برای کار دیگری، به زیارت من نائل گردد، بر من لازم است که در روز قیامت، شفیع او باشم».

۱- مشروط به اینکه یکی از این دو تن، ابن عبدالهادی نباشد.

۲- معجم الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۹۱.

ص: ۳۰۸

هیثمی در «مجمع الزوائد»^(۱) گفته است: «این روایت را طبرانی در «الاوسط» و «الکبیر» نقل کرده است و در رجال سند آن، مسلمة بن سالم وجود دارد که فردی ضعیف است» .

طبرانی و خلعی و ابن صاعد نیز به همین گونه آن را روایت کرده‌اند و گفته‌اند: «از نافع، از سالم» ، ابن مقرئ در «معجم» خود گفته است: «از نافع و سالم» .

همه این افراد، آن را از طریق عبدالله بن محمد عبادی، از مسلمة، از عبیدالله عمری روایت کرده‌اند و شرح حال «عبدالله بن محمد عبادی بصری» را سمعانی در «الأنساب» آورده است و این روایت را کسی که به مراتب برتر از اوست مسلم بن حاتم انصاری نیز نقل نموده است که ترمذی و طبرانی و ابن حبان او را در «التهذیب»^(۲) توثیق کرده‌اند.

این روایت را عبدالله عمری، از مسلمة بن سالم جهنی، از نافع، از سالم، از فرزند عمر نقل کرده است که گفت: رسول خدا (ص) فرمودند: «کسی که فقط به زیارت من بیاید و جز زیارت من قصد دیگری نداشته باشد، بر من لازم است که در روز قیامت شفیع او باشم» .

روایتی را که مسلم بن حاتم انصاری نقل کرده است، صحیح‌تر است؛ زیرا مسلم، از عبدالله بن محمد عبادی، بیشتر مورد اعتماد است.

در نتیجه، سند روایت تا مسلمة بن سالم جهنی صحیح است. بنابراین، فقط درباره او سخنی خواهیم گفت؛ هرچند ابوداود مسلمة بن سالم را ثقه

۱- مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲.

۲- التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۱۲۵.

ص: ۳۰۹

نمی‌داند؛ اما ابن سکن، حدیث وی را صحیح می‌داند و این گفته ایجاب می‌کند که مسلم، از دیدگاه وی فردی ثقه باشد. بر این اساس، با توثیق ابن سکن و گفته ابوداود، بی‌تردید مسلم شایستگی شاهد و تابع بودن برای روایت را دارد. ابن عبدالهادی با جنجال و هیاهو در صدد تضعیف این متابعت برآمده و گفته است:

اسناد این حدیث، ضعیف و متن آن، منکر است و شایستگی ندارد که به آن استناد شود. و نمی‌توان به این قبیل روایات اتکا کرد و هیچ‌یک از صاحبان صحاح ششگانه آن را نقل نکرده‌اند. احمد آن را در مسند نیاورده است و هیچ کدام از بزرگانی که به گفته آنان در روایاتشان اعتماد می‌شود، آن را بیان نکرده‌اند. هیچ‌یک از بزرگانی که به صحیح دانستن آنان اعتماد می‌شود، آن را صحیح ندانسته است. از سوی مسلم بن سالم جهنی به نقل حدیث (۱) و به حمل آن مشهور نیست و وضعیتی ندارد که موجب پذیرش روایت وی شود و شهرت و آوازه وی تنها نقل همین روایت منکر است. او حدیث جعلی دیگری را نیز نقل کرده که طبرانی آن را با اسناد گذشته آورده است؛ متن آن چنین است: «انجام دادن حجامت در سر، انسان را از مبتلا شدن به دیوانگی، جذام، پیسی، خواب آلودگی و دندان درد، مصون نگاه می‌دارد».

حدیث منکر دیگری از روایت فردی غیرعبادی نیز از (مسلمه) نقل شده است. بدین ترتیب، اگر فردی مجهول‌الحال نظیر مسلمه که روایات اندکی نقل کرده است، دو روایت منکر مانند این دو حدیث را از عبیدالله بن عمر روایت کند، با اینکه عبیدالله در زمان خود از جمع

۱- ابن عبدالهادی در سخنی شگفت، گفته است: وی مجهول‌الحال است.

ص: ۳۱۰

خاندان عمر بن خطاب بیش از همه مورد اعتماد و بیش از دیگران حافظ روایت بوده است و نیز از نافع، از سالم، از پدرش عبدالله بن عمر، آن هم از بین سایر طرفداران ثقه عیdale و شخصیت‌های مورد اعتماد نقل نماید، دانسته می‌شود که استناد به خبر وی و اعتماد به روایت او، روا نخواهد بود.

پاسخ این است که آنجا که ابن‌عبدالهادی گفته: «اسناد حدیث وی ضعیف و متن آن منکر است»، سخنی است که با صحیح دانستن روایت مسلم، از جانب ابن‌سکن که فردی آگاه‌تر از ابن‌عبدالهادی و سابقه بیشتر و در این فن، مهارت بیشتری دارد، در تعارض است.

ابن‌سکن (۱) طریق مسلم را با اینکه وی به تنهایی، روایت را نقل کرده است، صحیح می‌داند، چه رسد به اینکه این طریق، شاهد دیگری نظیر موسی بن هلال بصری نیز داشته باشد که طبق قواعد حدیث شناسی، روایتش پذیرفته می‌شود.

آنجا که بیان کرده است: «متن این روایت منکر است»، ادعایی بدون دلیل است و برهان و دلیلی وجود ندارد که ابن‌عبدالهادی برای اثبات این ادعای بی‌اعتبار، آن را اقامه نماید.

ولی آنجا که گفته است: «این روایت را نه صاحبان صحاح ششگانه روایت کرده‌اند و نه امام احمد، آن را در مسند خود آورده است»، اعتراضی است که در شأن ابن‌عبدالهادی که آشنای به حدیث است، نیست؛ زیرا آن‌گاه که علما، حدیث صحیح را تشخیص دادند، شرط نکردند که آن

۱- وقتی ابن‌حزم کتب روایی را تنظیم کرد، صحیح ابن‌سکن را سومین کتاب پس از صحیحین قرار داد. تذکره الحفظ، ج ۳، ص ۱۱۵۳.

ص: ۳۱۱

روایت باید در این کتب روایت شده باشد، جز کتاب‌هایی که ابن‌عبدالهادی بیان کرده است و در دیگر کتب، اعتبار روایت به سند آن است نه به کتاب، جز کتاب‌هایی که شروط معینی دارند؛ زیرا کتاب، تأثیری در قوت یا ضعف روایت ندارد، همچنین صاحب کتاب نیز، اگر سندی را که در کتابش ذکر کرده است، ضعیف باشد، سودی به حال آن حدیث ندارد.

گاهی، کتاب پر از احادیث منکر، بی اعتبار و جعلی است؛ ولی احادیث صحیح، حسن و روایاتی پذیرفته شده به عنوان شاهد، به صاحب کتاب نسبت داده می‌شود و به تناسب حال سند، درباره آنها با قطع نظر از آن کتاب، حکم به صحیح یا حسن بودن آن روایت می‌گردد. در تمام کتب روایی چنین است، مگر آنجا که فردی برای کتابش شرط خاصی را قید کند؛ مانند: صاحبان صحاح و مستخرجات. (۱)

در نتیجه، سخن ابن‌عبدالهادی با ابتدایی‌ترین قواعد علم حدیث، مخالف است. در این قواعد، در تعریف حدیث صحیح، شرط نشده است که در فلان کتاب نقل شده و در فلان کتاب نیامده است.

وانگهی، ابن‌سکن که نقل این روایت را از فرد دیگری غیر از مسلمة در «صحیح» خود آورده است، در حقیقت آن را صحیح می‌داند. طبرانی آن را در «معجم‌الکبیر» و «الأوسط» بیان کرده است که از مهم‌ترین منابع اسلامی است. ابن‌تیمیه گفته است: «صدق و کذب احادیث نقل شده را جز با طرقی

۱- مستخرج، کتاب و مجموعه‌ای است که گردآورنده آن، روایات کتاب حدیثی را با غیر اسناد صاحب آن کتاب، بلکه با اسنادی که از مشایخ حدیث خود در اختیار دارد، نقل کند.

ص: ۳۱۲

که دلیل بر صدق و کذب باشند، نمی‌توان تشخیص داد». (۱)

در گفته ابن تیمیه دقت کنید که گفته «با طُرقی»، نگفته «با کُتبی»!

ابن عبدالهادی در جای دیگر گفته است: «این روایت را این فرد (مسلمه) به تنهایی نقل کرده است. . .»

پاسخ وی این است که منظور از این فرد، در سخن ابن عبدالهادی، مسلمة بن سالم جهنی است و تنها او این حدیث را نقل نکرده است؛ بلکه موسی بن هلال بصری، شهروند او نیز آن را روایت کرده است و پیشتر بیان شد، که مسلمة بن سالم جهنی، شایستگی این معنا را دارد.

پس از آن، ابن عبدالهادی خواسته به زندگی او پایان دهد و در سرزمین رهایش سازد. به همین دلیل درباره دو حدیثی که طبرانی روایت کرده است حکم به جعلی و منکر بودن آنها نموده است.

در حدیث نخست آمده است: «انجام دادن حجامت در سر، انسان را از دیوانگی، جذام، پیسی، خواب آلودگی و دندان درد، مصون می‌دارد». درباره حکم به جعل بودن این حدیث، هیچ‌کس پیش از ابن عبدالهادی چنین سخنی بر زبان نیاورده است. چگونه وی این حدیث را جعلی دانسته، در صورتی که شاهی از ابن عباس بر آن وجود دارد که عقیلی (۲) و ابن عدی (۳) آن را نقل کرده‌اند. و در سند آن، «اسماعیل بن شیبه طائفی» وجود دارد، هرچند وی فردی ضعیف است؛ اما متهم به دروغ

۱- منهاج السنه، ج ۲، ص ۱۲۲.

۲- ضعفاء العقیلی، ج ۱، ص ۸۳.

۳- الکامل، ج ۶، ص ۲۰۷۴.

ص: ۳۱۳

نیست. بنابراین، اگر ما این شاهد را به حدیث مسلمة بن سالم جهنی، ضمیمه کنیم، حکم به جعلی بودن حدیث، از قواعد علوم حدیث بسیار فاصله دارد.

در حدیث دوم، مشکل کمتر است و قضیه مربوط به آن، چندان مهم به نظر نمی‌رسد و راوی آن مسلمه از دایره استناد به وی خارج نشده است. هیشمی در «مجمع الزوائد»^(۱) به تضعیف حدیث به واسطه مسلمة بن سالم، اکتفا نکرده است. مفهوم آن این است که مسلمه در دیگر روایات و شواهد، اعتبار دارد و این سخن از شخصیتی حافظ، منتقد و تیزبین که نه سخت‌گیر است و نه اهل ایراد فراوان، صادر شده است.

ابن عبدالهادی گفته است: «اگر فردی مانند این شخص (مسلمه) مجهول‌الحال که روایات اندکی نقل کرده است، نظیر این دو روایت منکر را به تنهایی از عبیدالله بن عمر نقل کرده باشد...».

پاسخ این است که هیچ‌کس چنین ادعایی نکرده است و مسلمه مجهول‌الحال نیست و کسی این موضوع را مطرح نکرده است. جمعی از مسلمه، نقل روایت کرده‌اند و ابن‌سکن روایت او را صحیح دانسته است ابوداود درباره وی می‌گوید: «(مسلمه) فردی ثقه نیست و امامت مسجد بنی‌حرام را در بصره به عهده داشته است». پس از بیان این مطلب، مسلمه چگونه می‌تواند مجهول‌الحال باشد؟

وانگهی، وی که به تنهایی این روایت را از عبیدالله عُمَری نقل کرده

۱- مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۲۱۱.

ص: ۳۱۴

است به شخصیت وی آسیبی نمی‌رساند و موسی بن هلال نیز، آن را روایت کرده است. پیشتر درباره چنین شبهه‌ای سخن گفته شد.

بیان شرح حال عبدالله بن عمر عُمری

ابن عبدالهادی می‌گوید:

جمعی از علمای جرح و تعدیل درباره عبدالله عُمری خدشه وارد ساخته‌اند و وی را به نابسامانی در حفظ احادیث و مخالفت با راویان ثقه در روایات، متهم ساخته‌اند.

«ابوحاتم محمد بن حبان بُستی» در کتاب «المجروحین من المحدثین» گفته است:

«عبدالله بن عمر بن محمد بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب عمری»، برادر عیب‌الله بن عمر، از اهالی مدینه است و از نافع، روایت نقل کرده است عراقیان و مردم مدینه از او روایت نقل نموده‌اند. وی به گونه‌ای در وادی پرهیزکاری و پارسایی گام نهاد که از حفظ اخبار و حفظ مناسب آنها غفلت ورزید. به همین دلیل، در روایات او، احادیثی منکر وارد شد و زمانی که اشتباهات وی بسیار افزایش یافت، سزاوار ترک گردید و در سال ۱۷۳ از دنیا رفت.

همدانی، از عمرو بن علی نقل کرده است که گفت: «یحیی بن سعید، از عبدالله بن عمر، روایت نمی‌کرد». ابوحاتم گفته است: «وی همان فردی است که نافع از او، از عمر روایت کرده است که رسول خدا (ص) هنگام وضو، آب را به لابلای محاسن شریف خود می‌رساند» و از نافع، از فرزند عمر روایت کرده است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «کسی که به فالگیر و طالع بینی مراجعه کند (و برای گشایش کارش) از او درخواستی نماید، چهل روز نمازش پذیرفته نخواهد شد».

ص: ۳۱۵

جایی دیگر از نافع، از فرزند عمر نقل کرده است که پیامبر اکرم (ص) به افراد سواره نظام سپاه، هر یک دو سهم (از غنایم) و برای پیاده گان یک سهم مقرر داشت. این گونه عبارات، در شمار مواردی اند که در آنها مطالب وارونه شده و بدانها پیرایه بسته شده است. هر کسی در این گونه احادیث، به دقت بنگرد و در پی دست‌یابی به آنها از منابع مربوطه برآید، آنها را خلاف مشهور خواهد یافت.

ابوعیسی ترمذی، در «جامع» خود گفته است: «یحیی بن سعید، عبدالله بن عمر را از ناحیه قدرت حفظ وی تضعیف کرده است» و بخاری در تاریخ‌اش آورده است: «عبدالله بن عمر بن حفص عمری، از اهل مدینه و منسوب به قریش است و یحیی بن سعید، وی را ضعیف دانسته است».

نسایی در کتاب خود «الکُنْی» می‌گوید: «ابوعبدالرحمان عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر، ضعیف است». عقیلی آورده است که عبدالله بن احمد بن حنبل گفت: «درباره عبدالله بن عمر عمری، از یحیی بن معین پرسیدم، وی گفت: او ضعیف است». جایی دیگر عبدالله بن احمد می‌گوید: «از پدرم (احمد حنبل) درباره عبدالله بن عمر پرسیدم. گفت: چنین و چنان است». ابو زرعه دمشقی می‌گوید: «به احمد بن حنبل گفته شد: حدیث عبدالله بن عمر، چگونه حدیثی است؟ وی پاسخ داد: در اسانید روایات می‌افزاید و مخالفت می‌کند؛ ولی انسانی شایسته بوده است». عقیلی این گفته را از امام احمد بن حنبل از روایت ابوبکر اثرم، از عبدالله بن عمر نقل کرده است.

اسحاق بن منصور، از یحیی بن معین نقل کرده است که گفت: «عبدالله بن عمر، شایستگی نسبی دارد». عبدالله بن علی مدینی به نقل از پدرش گفته است: «عبدالله بن عمر ضعیف است». ابوحاتم رازی می‌گوید:

ص: ۳۱۶

«حدیث عبدالله بن عمر نگارش می‌شود؛ ولی به آن استناد نمی‌گردد». یعقوب بن شیبه می‌گوید: «عبدالله بن عمر فردی راستگوست و در حدیث او اضطراب وجود دارد». صالح بن محمد بغدادی گفته است: «اندکی ضعیف است و احادیث را به هم می‌آمیزد» و حاکم ابو احمد گفته است: «عبدالله بن عمر از دیدگاه علما، فردی قوی نیست». (۱)

پاسخ این است که ابن عبدالهادی درباره بیان جرح و ایراد، مبالغه‌آمیز سخن می‌گوید و به اندکی تعدیل قناعت می‌کند. بنابراین، کسی که بر این مطالب از ابن عبدالهادی آگاهی یابد، به ضعف عبدالله بن عمر یقین حاصل می‌کند، اما واقعیت و حقیقت قضیه، چیز دیگری است. بر این اساس، لازم است به اموری توجه شود که آنها را طی فصل‌هایی بیان خواهم کرد.

۱. ابن عبدالهادی سخن خود را با نقل جرح و خدشه ابن حبان درباره عمری در «المجروحین» (۲) آغاز کرده است و سخت‌گیری و مبالغه ابن حبان در مسئله جرح، فراوان است و شهرت دارد.

عده‌ای از حفاظ حدیث، از جمله ذهبی و ابن حجر به سخت‌گیری و مبالغه ابن حبان تصریح کرده‌اند، چنان‌که بیشتر در جای خود بیان شد. ابن حبان «مستند» خود را در جرح عمری تبیین کرده است و سه روایت بیان کرده و در آنها مدعی اشتباه عبدالله عمری شده است.

روایت نخست: ابوحاتم ابن حبان گفته است: «عبدالله عمری) همان فردی است که از نافع، از فرزند عمر روایت کرده که رسول خدا (ص) به هنگام

۱- الصارم المنکی، صص ۳۶ - ۳۸.

۲- المجروحین، صص ۲ و ۶.

ص: ۳۱۷

وضو، آب را به لابلای محاسن شریف خود می‌رساند» .

پاسخ این است که اگر در این حدیث اشکال و ایرادی وجود دارد، مربوط به شخصی است که از عبدالله عمری، روایت نقل کرده است. طبرانی در «معجم الأوسط»^(۱) گفته است:

جز مؤمل بن اسماعیل، کسی آن روایت را نقل نکرده است و مؤمل هر چند توثیق شده است؛ اما جمعی او را ضعیف دانسته‌اند و بخاری درباره او گفته است: (مؤمل) منکر الحدیث است. بدین سان، سزاوار؛ بلکه واجب است مسؤلیت این ایراد، به عهده شخص مؤمل بن اسماعیل قرار گیرد.

روایت دوم: ابو حاتم ابن حبان می‌گوید: «(عبدالله عمری) از نافع، از فرزند عمر روایت کرده که پیامبر (ص) فرمود: مَنْ أَتَى عَزَافًا فَسَأَلَهُ، لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ اَرْبَعِينَ يَوْمًا» .

این روایت را ابن وهب در «الجامع»^(۲) به این صورت نقل کرده است: «از عبدالله بن عمر شنیدم، از نافع، از فرزند عمر نقل روایت می‌کند» .

در پاسخ باید گفت که ابن حبان خواسته بگوید که عبدالله با برادرش که این حدیث را از روایت نافع، از صفیه، از یکی از همسران پیامبر به نحو مرفوع^(۳) از آن حضرت نقل کرده، مخالفت نموده است. از دیدگاه ابن حبان،

۱- المعجم الاوسط، ج ۱، ص ۳۹.

۲- الجامع، ص ۱۱۴.

۳- مسلم به همین طریق آن را در صحیح خود ج ۴، ص ۱۷۱۵؛ احمد در مسندش، ج ۴، ص ۶۸؛ ابونعیم در الحلیه، ج ۱، ص ۴۰۷ و تاریخ اصفهان و بیهقی در «سنن الکبری»، ج ۸، ص ۱۳۸ نقل کرده است.

ص: ۳۱۸

جمله «از نافع، از صفیه»، صحیح است.

اما ابو نعیم آن را در «الحلیه» (۱) از حدیث ابواسحاق سیعی، از سعید بن وهب، از فرزند عمر به نحو مرفوع، از رسول خدا (ص) روایت نموده است.

قابل یادآوری است که ابواسحاق سیعی و سعید بن وهب هر دو راویانی ثقه و معروف‌اند. نقل این روایت از راوی دیگر، روشن می‌سازد که این حدیث، حدیثی صحیح و از مسند عبدالله بن عمر است و عبدالله عمری در آن به اشتباه نرفته است، چنان‌که روشن می‌کند چه اندازه در تخطئه عبدالله عمری، شتابزده عمل شده است.

روایت سوم: ابن حبان می‌گوید:

(عبدالله عمری) از نافع، از فرزند عمر روایت کرده است که پیامبر اکرم (ص) برای نیروی سواره نظام سپاه خود هر یک دو سهم (از غنایم) و برای پیادگان هر کدام یک سهم مقرر داشته است.

در پاسخ به این مطلب باید بگوییم که هدف ابن حبان از طرح این مسئله این است که بیان کند عبدالله عمری با برادرش عبیدالله که همین روایت را با اختلاف عبارت، از نافع، از فرزند عمر روایت کرده، مخالفت دارد؛ زیرا در این روایت آمده است که پیامبر برای اسب، دو سهم و برای صاحبش یک سهم قرار داده است. پاسخ مسئله همان است که حافظ در «الفتح» (۲) بیان داشته و گفته است: «مفهوم سخن پیامبر این است که برای اسب سوار به سبب اسب وی سهمی غیر از سهم خاص خود فرد، مقرر داشته است».

۱- حلیة الاولیاء، ج ۸، ص ۲۴۶.

۲- فتح الباری، ج ۶، ص ۶۸.

ص: ۳۱۹

اگر تسلیم شویم که عبدالله عمری در این حدیث به اشتباه رفته است؛ اما این اشتباه در کنار روایاتی که نقل کرده است، به او لطمه‌ای وارد نخواهد ساخت؛ زیرا وی روایات فراوانی نقل نموده است و در یک حدیث اشتباه کرده است، مگر چه اتفاقی افتاده است؟

اگر گفته شود: معنای ترک را ابن حبان، بیان نکرده است؛ بلکه عمار موصلی آن را بیان می‌کند، آن‌گونه که در «التهذیب»^(۱) می‌گوید: «جز یحیی بن سعید، کسی وی را ترک نکرده است».

پاسخ این است که عمرو بن علی فلاس گفته است: «یحیی بن سعید، از او نقل روایت نمی‌کند». ابن عمار یا فلاس، مستند یحیی بن سعید را درباره عدم روایت، از عبدالله عمری نقل نکرده‌اند. انسان هوشمند می‌فهمد که مقصود ابن عمار، ترک، به معنای اصطلاحی آن نبوده است؛ بلکه قصد او، ترک به معنای عدم روایت است که بین این دو مفهوم، فاصله زیادی وجود دارد و باید آن را روشن ساخت.

گفته ابو عیسی ترمذی حافظ در «العلل مع شرحه»^(۲) آن را توضیح داده است و تقویت می‌کند که می‌گوید:

از یحیی بن سعید نقل شده است که وی هرگاه می‌دید شخصی از حفظ، یک بار روایتی را به گونه‌ای و بار دیگر به نحوی نقل می‌کند و بر یک گونه نقل پابرجا نیست، او را ترک می‌گفت و افرادی مانند عبدالله بن مبارک، و کعب بن جراح، عبدالرحمان بن مهدی و دیگر

۱- تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۳۸.

۲- العلل مع شرحه، ص ۱۲.

ص: ۳۲۰

بزرگان، از کسانی که یحیی بن سعد قطان آنان را ترک کرده است، نقل روایت نموده‌اند.

ابن عبدالهادی که عبدالله عمری را نکوهش کرده است، درباره یکی از راویان می‌گوید:

خرسند نبودن یحیی بن سعید از او، نمی‌تواند در آن فرد خدشه‌ای وارد سازد؛ زیرا یحیی درباره رجال، شرط دشواری دارد، به همین دلیل گفته است: اگر فقط از کسانی که مورد رضایت و خرسندی‌ام هستند، روایت کنم، جز از پنج نفر روایت نخواهم کرد، منظور این است که یحیی درباره نقل روایت از او، خرسند نیست، مانند عبدالله عمری.

حافظ در مقدمه «الفتح» (۱) در بیان شرح حال زبیر بصری گفته است: «باجی در رجال بخاری، از علی بن مدینی نقل کرده است که می‌گوید: شعبه، از او نقل روایت نکرده است و این دو عبارت، در دو جهت با یکدیگر متفاوتند». گاهی ترک روایت، به سبب شبهه‌ای به وجود می‌آید که آن شبهه موجب جرح نمی‌شود.

از مواردی که به گفته ابن حبان دلالت دارد درباره عمری عمل نمی‌گردد و بدان توجهی نمی‌شود. این است که محدثان درباره عمری، دو دسته‌اند: برخی از آنان حدیث وی را پذیرفته‌اند و بعضی او را تضعیف نموده‌اند. دسته‌ای که او را ضعیف دانسته‌اند، حدیث وی را از باب متابعات و

ص: ۳۲۱

شواهد(۱) پذیرفته‌اند. ثابت شد که روایتِ راوی متروک، در متابعات و شواهد پذیرفتنی نیست. از این معنا می‌توان پی برد که ضعف راوی از دیدگاه محدثان، ضعفی خفیف است که با آمدن روایت متابع یا شاهد از میان می‌رود و حدیث او به سبب غیرخودش، به حدیث حَسَن ارتقاء می‌یابد. و چون مسلم در صحیح، روایت او را مقرون به برادرش عبدالله آورده است، سبب تقویت می‌گردد.

بدین ترتیب، چگونه وضعیت کسی که مسلم حدیث وی را در صحیح خود آورده است - هرچند مقرون به دیگری - آن‌گونه است که ابن حبان بیان کرده است و ابن عبدالهادی نیز به گفته او استناد کرده است؟!!

سپس ابن عبدالهادی سخن امام احمد بن حنبل را که گفته است: «عبدالله عمری چنین و چنان است» و اظهار داشته که: «بر اسانید می‌افزاید و مخالفت می‌ورزد؛ ولی مردی شایسته بوده» نقل کرده است.

پاسخ این است که جمله نخست که گفته: «چنین و چنان است» به دو صورت، قابل توجیه است:

الف) ذهبی در «المیزان» در بیان شرح حال یونس بن ابواسحاق سبیعی، گفته است:

همین گفته احمد بن حنبل که «چنین و چنان است» را عبدالله فرزند احمد، در موارد زیادی که پدرش به وی پاسخ داده، به کار برده است و اگر با دقت بررسی شود، این جمله، کنایه از کسی است که اندکی

۱- یعنی روایتی را که عُمری نقل کرده است، از افراد دیگری نیز روایت شده است، به همین دلیل محدثان آن را پذیرفته‌اند.

ص: ۳۲۲

ضعف دارد. ولی ابن عبدالهادی مواردی را که بر توثیق احمد، نسبت به عبدالله بن عمر عمری دلالت کند، نیاورده است. وی آن گونه که در «الجرح والتعدیل» (۱) آمده، گفته است: عبدالله بن عمر عمری، فردی شایسته است و ایرادی بر او وارد نیست و مردم از او نقل روایت کرده‌اند. (۲)

ب) ابن عدی در «الکامل» (۳) از ابن حماد، از عبدالله بن «احمد» از پدرش نقل کرده که گفته است: «عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب، برادر عبیدالله بن عمر، چنین و چنان است». ابن ابو عصمت، از طالب نقل کرده که گفته است: از احمد بن حنبل درباره عبدالله بن عمر عمری پرسیدم، وی در پاسخ گفت: او فردی شایسته است، از او نقل روایت شده است، ایرادی بر او وارد نیست، ولی مانند برادرش عبیدالله نیست.

کسی که در سخنان احمد دقت کند، درمی‌یابد که سخن وی توثیقی نسبی و یا بیان ضعفی نسبی است که مقصود از آن، دقیقاً به معنای ضعف نیست؛ زیرا احمد، وی را پایین‌تر از رتبه برادرش عبیدالله دانسته که فردی ثقه و حافظ بوده است؛ همه بر این موضوع، اتفاق نظر دارند.

حافظ سخاوی در «فتح المغیث» (۴) بر جرح و تعدیل نسبی، تأکید کرده و گفته است:

۱- الجرح والتعدیل، ج ۵، صص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۴۸۳.

۳- الکامل، ج ۴، ص ۱۴۶۰.

۴- فتح المغیث، ج ۱، ص ۳۴۸.

ص: ۳۲۳

سزاوار است که در سخنان تعدیل‌کنندگان و طُرق آنان دقت نماییم؛ زیرا گاهی می‌گویند: فلانی ثقه یا ضعیف است و مقصودشان این نیست که آن فرد از جمله کسانی است که به حدیث وی استناد می‌شود و یا حدیث‌شان پذیرفته نمی‌شود؛ بلکه گفتن این جمله، بستگی به کسی دارد که طبق پرسش فرد سؤال‌کننده، نام وی مقرون به او ذکر می‌شود. به عنوان مثال درباره شخصیتی که در نقل حدیث متوسط است، پرسش می‌شود و مقرون به ضعفاء از او یاد می‌شود و آن‌گاه که پرسش شود: درباره فلانی و فلانی نظر شما چیست؟ در پاسخ می‌گوید: فلانی ثقه است و مقصودش این است که وی از قبیل فردی که نامش مقرون به نام وی شده است، نیست و اگر از وضعیت او به تنهایی پرسش شود، بیان حالش در چهارچوب شخصیتی متوسط، بیان خواهد شد. در این زمینه مثال‌های فراوانی وجود دارد که با بیان آنها مطلب را به درازا نمی‌کشانیم.

در تأیید مطالبی که بیان شد مطالبی از ابن عدی در مباحث بعدی خواهد آمد.
ابن عبدالهادی به نقل دو نظریه از یحیی بن معین در این زمینه پرداخته است:

۱. تضعیف عبدالله بن عمر عمری.

۲. آنجا که گفته است: «عبدالله عمری فردی نسبتاً شایسته است».

ابن عبدالهادی مطالبی را که ابن معین درباره «عبدالله عمری» گفته است، به صورت کامل نیاورده است.

ابن ابومریم از یحیی بن معین نقل کرده که گفته است: «ایرادی بر عبدالله

ص: ۳۲۴

عمری وارد نیست و احادیث وی نوشته می‌شود». روشن است که وقتی ابن معین درباره این فرد بگوید: «ایرادی بر او وارد نیست»، مفهوم سخنش، ثقه بودن آن شخص است.

عثمان بن سعید دارمی گفته است: «به ابن معین گفتم: وضعیت عبدالله عمری درباره روایتی که از نافع نقل کرده، چگونه است؟ پاسخ داد: فردی شایسته و ثقه است»^(۱)

جمله نخست توثیقی مطلق از ابن معین درباره شخص عمری است.

جمله دوم توثیق وی درباره روایتی است که از نافع نقل کرده است، چنان که درباره حدیث ما این بحث مطرح است و این جمله، مطلبی صریح از استاد جرح و تعدیل است که فصل الخطاب به شمار می‌آید.

دارمی که این مطلب را از ابن معین نقل کرده است، خود از پیروان خاص و مشهور وی است.

از مباحثی که بیان شد، می‌توان دریافت آنچه در گفتار امام احمد و یحیی بن معین استاد جرح و تعدیل، رجحان دارد، پذیرش حدیث عبدالله بن عمر عمری و اعتماد به حدیث اوست، مادام که مخالفت با روایت دیگران نباشد. وضع او در این خصوص مانند بیشتر راویان ثقه است؛ زیرا حدیث ثقه تا زمانی که مخالف با حدیث دیگر راویان نباشد، پذیرفتنی نیست.

آن‌گاه که حقیقت سخنان یحیی بن معین، احمد و ابن حبان درباره

ص: ۳۲۵

عُمری برای خواننده گرامی روشن گردید، کسانی که از این گفته‌ها بهره می‌جویند، باید متوجه شوند که عبدالله عُمری را جمعی از بزرگان توثیق کرده‌اند و تعدادی از حافظان امت، به وی استناد نموده‌اند و این واقعیت، معروف است و در کتب جرح و تعدیل آمده است؛ اما جای شگفتی است که ابن عبدالهادی از او یادی نکرده است.

از جمله کسانی که عُمری را توثیق کرده‌اند؛ ولی ابن عبدالهادی در «الصارم» از آن شخص نامی نبرده، احمد بن صالح مصری (۱) است.

ابوحاتم رازی گفته است: «احمد بن صالح را دیدم که عبدالله عُمری را مدح و ستایش می‌کرد». (۲) عجللی می‌گوید: «ایرادی بر او وارد نیست». (۳) و ابن شاهین با نام بردن از وی در «ثقات» خود، او را توثیق نموده است. (۴) خلیلی گفته است: «عبدالله بن عُمری عمری ثقه است؛ اما حفاظ حدیث، از قدرت حفظ وی ناخرسندند». و آنجا که گفته است: «حفاظ حدیث، از او ناخرسندند»، یعنی از گستره محفوظاتش، خرسند نیستند. (۵)

شاید سبب ناخرسندی آنان از عبدالله، توان حفظ برادرش عبیدالله عُمری باشد؛ زیرا بسیاری از گفته‌های آنان درباره عبدالله، به مقایسه وی با برادرش باز می‌گردد، چنان‌که در مباحث بعدی، ابن عدی به آن تصریح کرده است.

۱- ثقات ابن شاهین، ص ۱۵۱.

۲- الجرح، ج ۵، ص ۱۱۰.

۳- الثقات، ج ۵، ص ۲۳۹.

۴- ثقات ابن شاهین، ص ۱۵۱.

۵- نظیر این مطلب را در مقدمه فتح الباری، ص ۴۲۰ ملاحظه کنید.

ص: ۳۲۶

مقصود این است که (عبدالله عمری) از دیدگاه ابویعلی خلیلی، فردی ثقه است و عبدالرحمان مهری، از او روایت نقل کرده است و ابویعلی موصلی، حدیث وی را حسن دانسته است. یعقوب بن بشیر نیز روایت او را حسن می‌داند و درباره‌اش می‌گوید: «(عبدالله عمری) فردی ثقه و راستگوست و در حدیث‌اش نوعی اضطراب وجود دارد»^(۱).

مقصودش از این سخن این است که اضطرابی که در حدیث وی وجود دارد، او را از حد و مرز ثقه و راستگو بودن، خارج نخواهد ساخت و ابن‌سکن، حدیث او را صحیح می‌داند، یعنی وی را توثیق می‌کند.

ترمذی در «تحفه»^(۲) در باب «ما یقول اذا رأی مبتلی» و در ابواب حج^(۳) در باب «دخول مکة نهاراً» حدیث وی را به حسن توصیف کرده است. بخاری اجازه تصحیح حدیث او را چنان‌که عبارت وی در بخش «رفع الیدین»^(۴) به همین معنا اشاره دارد و آن را در صحیح خود در باب «المناول» بیان کرده، عنوان نموده است.^(۵) کرمانی با جزم و یقین، او را عمری دانسته و بدر العینی^(۶) به این

۱- تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۲۰.

۲- تحفه الاحوذی، ج ۹، صص ۳۹۱ و ۳۹۲.

۳- همان، ج ۳، ص ۵۹۰، مبارکفوری در تحفه الاحوذی، ج ۳، ص ۹۵۰ دچار توهم شده و او را عبیدالله بن عمر ذکر کرده است، در صورتی که صحیح، عبدالله عمری است. به «تحفه الأشراف» ج ۶، ص ۱۰۷ رجوع شود.

۴- رفع الیدین، ص ۲۵.

۵- فتح الباری، ج ۱، ص ۱۵۴.

۶- عمده القاری، ج ۱، ص ۴۰۷.

ص: ۳۲۷

گفته تمایل نشان داده است. حافظ در «الفتح»^(۱) با کرمانی و بدر العینی مخالفت می‌کند و ابن کثیر در «التفسیر» در اوائل سوره قصص، روایت او را حسن می‌داند. منذری نیز در «الترغیب» روایت وی را حسن می‌داند؛ اما صفحات آن را اکنون به یاد ندارم. ابن عدی در «الکامل»^(۲) می‌گوید: «مردم وی را ثقه دانسته‌اند». مفهوم این سخن آن است که مردم، روایات وی را پذیرفته‌اند. جایی دیگر در «الکامل»^(۳) آورده است «عبدالله بن عمر، حدیثی صالح دارد و ابن وهب و وکیع و دیگر راویان ثقه مسلمان غیر از این دو، بیشترین روایت را از عبدالله بن عمر نقل کرده‌اند».

بر این اساس، بر روایات وی ایرادی وارد نیست، فقط درباره‌اش گفته‌اند: «او در پایه برادرش عبیدالله نیست و گرنه خود، فردی راستگوست و ایرادی متوجه وی نیست».

آنچه را تاکنون ابن عدی بیان کرد، منصف‌ترین گفته‌ها درباره عبدالله عمری است. بنابراین، هرچند عبدالله عمری مورد خدشه قرار گرفته است؛ اما حدیث او حسن است، تا زمانی که مخالفت آن با سایر روایات، روشن گردد. موقعیت وی، همان موقعیت افرادی است که روایاتشان حسن شمرده می‌شود و شرح حال وی مقارن و نزدیک به کسانی است که بزرگان دین، احادیث آنان را حسن می‌دانند. نظیر گفته محمد بن اسحاق و

۱- فتح الباری، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲- الکامل، ج ۵، ص ۱۸۶۹.

۳- همان، ج ۴، ص ۱۶۶۱.

ص: ۳۲۸

عبدالله بن محمد بن عقیل و امثال‌شان که همواره حاکی از حسن شمردن حدیث عبدالله عمری است. حافظ ذهبی نیز بر همین عقیده است و در «المغنی» (۱) گفته است: «عبدالله بن عمر (فردی راستگو و حَسین است» و به عباراتِ توثیقی که در دو کتابش «الکاشف» (۲) و «الدیون» (۳) وارد شده، بسنده نموده است و او را در بخش «من تكلّم فیہ و هو موثّق» (۴) آورده است. حافظ سخاوی در «التحفة اللطیفة» (۵) درباره (عبدالله) گفته است: «وی فردی شایسته، دانشمند، خیراندیش و صالح الحدیث بوده است».

هرگاه تسلیم تضعیف عبدالله عمری گردیم، عثمان بن سعید می‌گوید: «به یحیی بن معین گفتم: موقعیت عبدالله عمری درباره نقل روایت از نافع، چگونه است؟ پاسخ داد: فردی شایسته و ثقه است». در «الکامل» (۶) نیز همین گونه آمده است. عبدالله در اینجا از نافع نقل روایت می‌کند.

مطلبی که از یحیی بن معین نقل شد، گفته‌ای صریح و فصل الخطاب از استاد بزرگ جرح و تعدیل است. ابن‌الهادی در «الصارم المنکی» بر عبدالله بن عمر حمله کرده و پرچم تضعیف وی را برافراشته است. اگر شکفت زده شوید، جا دارد آن‌گاه که بدانید ابن‌الهادی در «التنقیح» همین عبدالله عمری را با تقویت تأیید

۱- المغنی، ج ۱، ص ۳۴۸.

۲- الکاشف، ج ۲، ص ۹۹.

۳- الدیون، ص ۱۷۳.

۴- الصارم المنکی، ص ۱۱۲.

۵- التحفة اللطیفة، ج ۳، ص ۳۶۶.

۶- الکامل، ج ۴، ص ۱۴۵۹.

ص: ۳۲۹

کرده است و به کسانی که او را تضعیف کرده‌اند، پاسخ داده است در کتاب «الأحكام» نیز، به حدیث وی استناد کرده است. ابن عبدالهادی (۱) در یکی از مواردی که فرد مخالف، عبدالله بن عمر عُمَرَى را تضعیف کرده، پاسخ می‌دهد که یحیی در روایتی درباره عبدالله بن عمر گفته است: «ایرادی به او وارد نیست» و همین جمله حاکی از توثیق عبدالله است. اگر بار دیگر نیز شگفت زده شوید، جا دارد آن‌گاه که پی ببرید ابن عبدالهادی در «الصارم المنکی» همین روایتی را که توثیق ابن معین، نسبت به عُمَرَى از آن استفاده می‌شود، نه با صراحت و نه با اشاره، بیان نکرده است. در نتیجه، از مطالب گذشته استفاده می‌شود حدیث زیارت که رسول خدا (ص) فرمودند: « مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي » باید حدیثی حسن شمرده می‌شود و قواعد حدیث‌شناسی نیز چنین ایجاب می‌کند؛ اما با کسانی که سرسختی نشان دهند، سخنی نداریم و به طور کلی از دایره مباحث گذشته ما بیرون‌اند؛ ولی با شیوه بزرگان و قدرت دلیل و برهان آنان، آشنایی داریم.

حدیث دوم: عدم تفاوت زیارت پیامبر (ص) در زمان حیات و پس از مرگ

رسول خدا (ص) فرموده است:

آن کس که مرا پس از رحلتم زیارت کند، نظیر کسی است که در حال

ص: ۳۳۰

حیات مرا زیارت کرده است و هر کس مرا زیارت نماید تا به مرگ برسد، روز قیامت شاهد او خواهم بود.

عقیلی این روایت را در «الضعفاء»^(۱) از سعید بن محمد حضرمی، از فضالہ بن سعید بن زمیل ماری، از محمد بن یحیی ماری، از ابن جریح، از عطاء، از ابن عباس به نحو مرفوع از رسول خدا (ص) روایت کرده است.

تقی الدین سبکی، این روایت را در «شفاء السقام»^(۲) نقل کرده و سند آن را به ابن عساکر رسانده است. او نیز روایت را از طریق عقیلی، با این عبارت نقل کرده است که: «کسی که مرا در خواب ببیند، مانند کسی است که مرا در حال حیات دیده است».

عبارت صحیح همان است که در «ضعفاء» عقیلی آمده است، هر چند روایت ابن عساکر نیز، درست است و مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا لفظ زیارت، در پایان هر دو حدیث آمده است.

این حدیث، به سبب وجود فضالہ بن سعید بن زمیل ماری و به وجود استادش، محمد بن یحیی بن قیس ماری، مورد خدشه قرار گرفته است.

عقیلی در «الضعفاء»^(۳) درباره فضالہ بن سعید بن زمیل ماری گفته است: «حدیث وی محفوظ (۴) نیست» و تنها به همین روایت، شناخته می‌شود. عقیلی پس از یادآوری این حدیث به اسناد خود، گفته است: «وی به غیر این اسناد

۱- ضعفاء العقیلی، ج ۳، ص ۴۵۷.

۲- شفاء السقام، ص ۳۸.

۳- ضعفاء العقیلی، ج ۳، ص ۴۵۷.

۴- معنای محفوظ پیشتر گذشت.

ص: ۳۳۱

نیز از طریق دیگری روایت می‌کند که در آن نیز اندکی ضعف وجود دارد.»

سخن عقیلی بر چند مطلب دلالت دارد:

۱. حدیث فضاله بن سعید مآربی، محفوظ نیست.

۲. تنها وی، این روایت را نقل کرده است.

۳. در اسناد این روایت، اندکی ضعف وجود دارد.

بخش سوم، خلاصه دیدگاه عقیلی درباره این اسندهاست که می‌گوید: «در آن اندکی ضعف وجود دارد.»

از حافظ ذهبی جای شگفتی دارد که در بیان شرح فضاله بن سعید بن زمیل مآربی، این حدیث را متذکر شده، سپس گفته است: (۱) «و به ابن جریر نسبت دروغ داده شده است».

در سند یا متن این روایت، مطلبی که ذهبی را درباره ادعایش یاری دهد، وجود ندارد. بنابراین، ادعایی بدون دلیل است و ذهبی، دلیلی شاهد بر ادعای خود نیاورده است و سخن عقیلی در اینجا قوی‌تر و قاعده‌مندتر است.

درباره محمد بن یحیی بن قیس مآربی باید گفت که دارقطنی در «سؤالات البرقان» (۲) و ابن حبان (۳) وی را توثیق کرده‌اند و ابن ابوحاتم در «الجرح والتعديل» با نقل روایات جمعی از او، نام وی را یادآور شده است و درباره او جرح و

۱- میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۴۹.

۲- سؤالات البرقان، ص ۴۶۴.

۳- الثقات، ج ۹، ص ۴۵.

ص: ۳۳۲

تعذیلی ذکر نکرده است. (۱) ابن حزم نیز، وی را مجهول دانسته است.

بر این اساس، پذیرش توثیق دارقطنی و ابن حبان، موافق با قواعد حدیث‌شناسی است. کسی از آنها آگاهی داشته باشد، بر کسانی که آگاهی ندارند، حجت خواهد بود.

اگر گفته شود که ابن عدی در «الکامل» (۲) گفته است: «احادیث محمد بن یحیی بن قیس ماری» غیرواضح و منکراند، پاسخ این است که ابن عدی در این زمینه، مبالغه‌آمیز سخن گفته است و در بیان شرح حال محمد بن یحیی، دو حدیث بدین ترتیب نقل کرده است:

۱. در تمجید و نکوهش و مسؤولیت این روایت به عهده خطاب بن عمر همدانی است که آن را از او نقل کرده است. ذهبی در بیان شرح حال وی در «المیزان» گفته است: «وی فردی مجهول و خبر او درباره فضیلت شهرها دروغ است».
- عقلی در بیان شرح حال خطاب بن عمر همدانی (۳) همین روایت ساختگی را نقل کرده است.
۲. این حدیث را ابن عدی در بیان شرح حال محمد بن یحیی ماری بیان کرده است که درباره تیول است. صاحبان سنن و دیگران آن را نقل کرده‌اند و ابن حبان (۴) آن را صحیح می‌داند و مشکل آن کمتر است سزاوار

۱- الجرح والتعديل، ج ۸، ص ۲۲۳۹.

۲- الکامل، ج ۶، ص ۲۳۳۹.

۳- ضعفاء العقیلى، ج ۲، ص ۲۵.

۴- صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۳۵۱.

ص: ۳۳۳

نیست در حق محمد بن یحیی بن قیس مآربی گفته شود: «احادیث وی غیر واضح و منکرند» - (اگر این گونه است، پس احادیث فراوانی که سزاوار این وصف‌اند، کجا وارد شده‌اند؟)

ذهبی در «الکاشف»^(۱) گفته است: «محمد بن یحیی... توثیق شده است» این سخن ذهبی، تردید و دو دلی وی را در بیان شرح حال محمد بن یحیی مآربی در «المیزان»^(۲) از میان می‌برد.

خلاصه مطالبی که درباره محمد بن یحیی مآربی گفته شده است همان سخن حافظ در «التقریب»^(۳) است که روایات وی را دارای اندکی ضعف دانسته است و ترمذی حدیث کسی را که درباره او چنین سخن گفته شود، حسن تلقی می‌کند.

ابن عبدالهادی در سخن خود در مورد محمد بن یحیی مآربی، نیک سخن نگفته است و به افراط رو آورده و از انصاف فاصله گرفته و گفته است: «درباره محمد بن یحیی، اختلاف وجود دارد».

سپس خواسته رجحان جرح و تضعیف محمد بن یحیی را تقویت کند. از این رو، سخن ابن عدی را بیان می‌کند و آن را با حدیث ساختگی که در تمجید و نکوهش شهرها وارد شده، تأیید کرده است.

بیشتر بیان شد که مسئولیت آن به عهده خطاب بن عمر همدانی مجهول الحال است. ابن عبدالهادی افزون بر اینکه به توثیق دارقطنی درباره مآربی در

۱- الکاشف، ج ۳، ص ۹۵.

۲- میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۶۲.

۳- تقریب التهذیب، ص ۵۱۳.

ص: ۳۳۴

«سؤالات البرقانی» (۱) تصریح نکرده؛ بلکه بدان اکتفا ننموده است و روایت ساختگی را به او بسته است.

آنچه باقی می‌ماند، درباره مطلبی است که برخی تصور کرده‌اند اشکال و ایراد سومی در این إسناد است و آن وجود ابن جریح، یعنی همان عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریح (در سند روایت) است که اهل تدلیس بوده و به شنیدن روایت (از مشایخ حدیث) تصریح نکرده است.

پاسخ این است که این روایت را ابن جریح، از عطا نقل کرده است و حمل بر شنیدن (از استاد) می‌شود خواه بدان تصریح کند یا نکند؛ زیرا ابن جریح گفته است: «هرگاه گفتم که عطا گفته است؛ منظورم این است که روایت را از او شنیده‌ام، هرچند لفظ شنیده‌ام (سمعتُ) را به کار نبرم». (۲)

نتیجه مطالب گذشته این است که در این إسناد، وجود یک راوی مطرح است و نهایت مطلبی که درباره وی می‌توان گفت این است که وی مجهول الحال است و به تنهایی این حدیث را نقل کرده است و آخرین مطلب این است که درباره وی اختلاف شده است.

دارقطنی او را توثیق کرده است. ابن حبان، حدیث وی را صحیح می‌داند و او را توثیق می‌کند. صاحبان سنن مانند: نسایی، ابو داود و ترمذی از او روایت نقل نموده‌اند و حافظ گفته است: «در حدیث وی اندکی ضعف وجود دارد». ذهبی می‌گوید «او توثیق شده است».

۱- سؤالات البرقانی، ص ۴۶۴.

۲- تهذیب التهذیب، ج ۶، ص ۴۰۶.

ص: ۳۳۵

اگر قضیه این گونه باشد، این اسناد فقط به سبب وجود فضاله بن سعید بن زمیل ماری، ضعیف است و با وجود روایتی دیگر، قابل جبران است؛ بلکه بر اساس دیدگاه جمعی از حفاظ، امکان دارد این روایت، شبیه حدیث حسن باشد که به تنهایی بر گفته بی پایه و اساس مخالفین، خط بطلان می کشد که گفته اند: همه احادیث زیارت ضعیف؛ بلکه ساختگی اند! چگونه چنین چیزی ممکن است در صورتی که این حدیث، نظایری قوی تر از خود دارد؟!

حدیث سوم: پیامبر (ص) شفیع و شاهد زائر در قیامت

رسول اکرم (ص) فرموده اند: «کسی که برای رضای خدا مرا در مدینه زیارت کند، در روز قیامت شفیع و شاهد وی خواهم بود». این روایت را بیهقی در «شعب الایمان» (۱) و حمزه بن یوسف سهمی در تاریخ گرگان (۲) و شبکی در «شفاء السقام» (۳) از طریق حمزه بن یوسف و ابن ابوالدینا در کتاب «القبور» و همگی از طریق محمد بن اسماعیل بن ابوفدیک، از سلیمان بن یزید کعبی ابوالمثنی، از انس بن مالک نقل کرده اند که رسول خدا (ص) فرمود: «مَنْ زَارَنِي بِالْمَدِينَةِ مُحْتَسِبًا كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا وَ شَهِيدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ». محمد بن اسماعیل بن ابوفدیک، فردی ثقه است و علما به حدیث وی استناد کرده اند؛ اما ابوحاتم درباره ابوالمثنی سلیمان بن یزید کعبی گفته

۱- شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۸۸.

۲- تاریخ جرجان، ص ۴۳۴.

۳- شفاء السقام، ص ۳۵.

ص: ۳۳۶

است: «وی منکر الحدیث است و قوی نیست». دارقطنی او را ضعیف دانسته است و ابن حبان در «المجروحین» گفته است: «وی در روایات، با راویانِ ثقه، مخالفت می‌ورزد، استناد به (روایت) وی جایز نیست، جز برای تقویت دیگر (احادیث)، از او نباید روایت شود.» ولی او را در «الثقات» (۱) می‌آورد. ترمذی روایتش را حسن می‌داند که در این صورت ایجاب می‌کند وی از دیدگاه ترمذی «صدوق الحدیث» باشد.

حافظ ابن حجر در «تعجیل المنفعه» (۲) می‌گوید: «آنجا که ترمذی درباره وی گفته است «حسنٌ غریب» ایجاب می‌کند که این راوی از دیدگاه او، راستگو و معروف باشد.»

حاکم (۳)، روایت او را صحیح می‌داند. معنای سخن وی این است که این شخص از دیدگاه او فردی ثقه است و اگر از ترمذی و حاکم و ابن حبان که هر یک به ترتیب حدیث او را حسن و صحیح می‌دانند و توثیق می‌کنند، بگذریم. ضعف این فرد، از نوع خفیفی است که با آمدن متابع (۴) یا شاهد برای او، برطرف خواهد شد. به همین دلیل، حافظ در «التقریب» (۵) به تضعیف او بسنده کرده است.

حافظ ذهبی در «الکاشف» (۶) نیک سخن گفته است که می‌گوید:

۱- الثقات، ج ۶، ص ۳۹۵.

۲- تعجیل المنفعه، ص ۱۵۳.

۳- المستدرک، ج ۴، صص ۲۲۱ و ۲۲۲.

۴- معنای متابع و شاهد پیشتر گذشت.

۵- تقریب التهذیب، ص ۶۷۰.

۶- الکاشف، ج ۳، ص ۲۳۱.

ص: ۳۳۷

«ابوالمثنی، توثیق شده است». ابو حاتم گفته است: «قوی نیست».

نقطه ضعف دیگری در این سند باقی می‌ماند و آن فاصله بین سلیمان بن یزید و انس بن مالک است؛ زیرا سلیمان بن یزید، از پیروان تابعین است (و انس بن مالک، صحابی است).

وی طریق دیگری نیز برای نقل حدیث از انس دارد. اسحاق بن راهویه، در مسند خود از عیسی بن یونس، از ثور بن یزید، از فردی، از انس بن مالک، از پیامبر روایت کرده است. (۱)

عیسی بن یونس، همان ابواسحاق سبعی و فردی ثقه است و ثور بن یزید، فردی ثقه و مورد اعتماد است. اگر وجود فرد مبهمی که نام وی برده نشده است، مطرح نبود، سند این روایت در برترین درجه صحت قرار داشت؛ ولی هرگاه این طریق به طریق قبلی آن افزوده گردد، حدیث قوت بیشتری می‌یابد و اگر شخص گفته است: «این روایت، شبیه حدیث حسن است»، به نیکی سخن گفته است.

چه موارد بسیاری که فقهای بزرگ در احکام، به کمتر از این مقدار و یا همانند آن، استناد می‌کرده‌اند؛ بلکه همین حدیث با اینکه توسط یک نفر نقل شده است، مشروعیت زیارت (پیامبر اکرم (ص)) را ثابت خواهد کرد.

ابن عبدالهادی، طریق دوم را از انس که توسط احمد بن صدیق غماری در «المداوی» نقل شده است، بیان نکرده است و شاید ابن عبدالهادی به آن آگاهی و اطلاع نیافته است. به همین دلیل، در سخنش فقط به همان طریق نخست، اکتفا شده است و اگر ابن عبدالهادی از آن آگاه بود، وی را مورد

۱- «المداوی» العلل المنادی، ج ۶، ص ۲۳۲.

ص: ۳۳۸

نکوهش قرار می‌داد و جام سرزنش خود را بر راوی مبهم و ناآشنا، فرو می‌ریخت، چنان‌که شیوه وی همین است؛ زیرا او از ثابت شدن حدیثی در این باب، ناخرسند می‌شود.

حدیث چهارم: پاداش زائر قبر پیامبر (ص) در قیامت

یحیی بن حسن بن جعفر در «الأخبار المدینه» به نقل از محمد بن یعقوب، از عبدالله بن وهب، از مردی، از بکر بن عبدالله، از رسول خدا (ص) روایت کرده است که فرمودند:

مَنْ أَتَى الْمَدِينَةَ زَائِرًا لِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ بُعِثَ آمِنًا .

کسی که به قصد زیارت من به مدینه بیاید، روز قیامت شفاعتم بر او واجب خواهد گشت و هرکس در یکی از دو حرم (مکه و مدینه) از دنیا رود، روز قیامت در امنیت (از عذاب) برانگیخته خواهد شد.

چنان‌که در «شفاء السقام»^(۱) نیز همین گونه آمده است.

محمد بن یعقوب، اسدی زبیری مدنی ابوعمر است که ابوحاتم و نسایی درباره او گفته‌اند: «ایرادی بر او وارد نیست و ابن حبان وی را در «الثقات» آورده و گفته است: وی مستقیم الحدیث (۲) است». حافظ در «التقریب»^(۳) او را راستگو می‌داند و عبدالله بن وهب، راوی ثقه و حافظ و فقیه است؛ ولی بکر بن عبدالله، آن‌گونه که به نظر می‌رسد، همان بکر بن عبدالله مزنی

۱- شفاء السقام، ص ۴۰.

۲- تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۵۳۳.

۳- تقریب التهذیب، ص ۵۱۴.

ص: ۳۳۹

بصری است که از تابعین و فردی ثقه و انسانی برجسته است، چنان که در «التقریب»^(۱) آمده است. بر این اساس، این حدیث، حدیثی مرسل است و اگر وجود فردی که در سلسله سند، مبهم است، مطرح نبود، این روایت مزبور، صحیح الإسناد بود.

سمهودی در «وفاء الوفاء»^(۲) احتمال داده است که بکر بن عبدالله، همان مزنی یا بکر بن عبدالله بن ربیع انصاری باشد که از صحابی است و شرح حال او در «الإصابة»^(۳) بیان شده است.

در «الصارم المنکی»^(۴) بُکیر بن عبدالله، آمده است که از ناحیه نسخه بردار، اشتباه رخ داده است و اگر اشتباه نیز نباشد - که بعید است - باز هم عبدالله بن وهب، در «جامع» خود از بُکیر بن عبدالله اشجع مدنی و سپس مصری، با یک واسطه نقل روایت می‌کند. و بُکیر بن عبدالله اشجع، از پیروان تابعین است.

در مطالب گذشته، رجحان بیشتر، در آن است که بکر بن عبدالله، همان مزنی تابعی ثقه باشد. به هر حال، با این احتمالات سه گانه، این حدیث فقط ضعیف الإسناد است.

سخن ابن عبدالهادی در «الصارم»^(۵)، دور از قواعد حدیث شناسی است

۱- تقریب التهذیب، ص ۵۱۴.

۲- وفاء الوفاء، ج ۴، ص ۱۳۴۸.

۳- الإصابة، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴- الصارم المنکی، ص ۲۴۳.

۵- همان، ص ۲۴۳.

ص: ۳۴۰

که می‌گوید: «این حدیث، باطل و بی‌پایه و اساس است و خبر مُعْضَلِی (۱) است که امثال آن قابل اعتماد نیستند و از ضعیف‌ترین نوع حدیث مُرْسَل و از سُست‌ترین روایات منقطع است» (۲).

ابن عبدالهادی، طبق عادتش دروغ فراوان بافته و گزافه‌گویی می‌کند سرسختی و افراط از خود نشان داده است. در اسناد این حدیث، جز فرد مبهم، ایراد دیگری وجود ندارد و احمد بن حنبل، پیشوای ابن عبدالهادی و دیگر بزرگان فقه و حدیث، به حدیث مرسل، استناد نموده‌اند و ابن عبدالهادی بر گفته خود دلیلی نیاورده است؛ زیرا قواعد حدیث‌شناسی با گفته وی سازگار نیست. البانی در پاسخ به گفته شیخ محمد سعید رمضان بوطی با تعصب گفته است: «این روایت، همان‌گونه که ابن عبدالهادی گفته است، حدیثی باطل است».

عمده گفتار البانی را سخن ابن عبدالهادی تشکیل می‌دهد که خود نتوانسته بر ادعای پوچ و واهی خود، دلیلی بیاورد. و پس از او، البانی فقط عبارت ابن عبدالهادی را تکرار کرده است که مصداق تقلید نکوهیده است. او در کجا به بررسی آن پرداخته است و در اینجا از چه کسی تقلید کرده است؟

اهل تحقیق به خوبی آگاهند که محدثان در چنین مواردی فراتر از این

۱- معنای حدیث معضل پیشتر گذشت.

۲- خبر منقطع، حدیثی است که یک تن از رجال سند، از وسط سلسله سند افتاده باشد و برخی، حدیث منقطع و مقطوع را یکی دانسته‌اند.

ص: ۳۴۱

سخن ندارند که این روایت، ضعیف الإسناد است و ضعف چنین حدیثی با کمک دیگر روایات قابل جبران است.

حدیث پنجم: عدم تفاوت حیات و ممات در زیارت

دارقطنی در «سنن» خود، از هارون ابو قزعه، از مردی منسوب به خاندان حاطب، از حاطب نقل کرده است که گفت: رسول خدا (ص) فرمودند:

کسی که پس از رحلت مرا زیارت نماید، گویی مرا در دوران حیاتم زیارت کرده است و هر کسی در یکی از دو حرم (مکه و مدینه) از دنیا رود، در جمع کسانی که (از عذاب) ایمن‌اند، برانگیخته خواهد شد. (۱)

بیهقی، این حدیث را در «شعب الایمان» (۲) از همین طریق و محاملی و ساجی، آن گونه که در «المیزان» آمده است و ابن عبدالبر آن را در «الإستذکار» توضیح داده است.

بخاری، آن را در تاریخ خود آورده و گفته است: میمون بن سوار عبدی، به نقل از هارون ابو قزعه، از مردی منسوب به خاندان حاطب، از رسول خدا (ص) روایت کرده است که فرمود: «

مَنْ مَاتَ بِأَحَدِ الْحَرَمَيْنِ . . . » .

خالد بن ابو خالد، همان خالد بن طهمان است. وی از طبقه شعبی که او نیز مانند وی، اهل کوفه است، روایت نقل کرده است و وکیع، از او روایت می‌کند. آن گونه که ابن عبدالهادی در «الصارم المنکی» (۳) ادعا کرده است،

۱- سنن دارقطنی، ج ۲، ص ۲۷۸.

۲- شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۸۸.

۳- الصارم المنکی، ص ۱۵۱.

ص: ۳۴۲

وی خالد بن ابوخلده نیست.

خالد بن طهمان، فردی راستگو است و اختلال حواس گرفته است؛ برای روایت او، ابن عون نیز تابع و شاهد است و به او ابوعون گفته می‌شود و ابوعون، همان ابن عون است؛ زیرا وی عبدالله بن عون بصری و کُنیه‌اش ابوعون و فردی ثقه و مورد اعتماد است. بدین ترتیب، سند روایت، تا عامر بن شراحیل شعبی؛ بلکه تا هارون بن ابوقرعه، صحیح است، چون شعبی، شخصیتی حافظ و ثقه است و از حالات افرادی نظیر او پرسش نمی‌شود.

ابن عبدالهادی، سخن شگفتی بر زبان می‌آورد و بسیار سخت‌گیری می‌کند و مبالغه‌آمیز سخن می‌گوید، آنجا که اظهار داشته است: «بخش اضافه‌ای که در اسناد این روایت، از وکیع، از خالد بن ابوخلد و ابوعون یا ابن عون، از شعبی و یا با حذف شعبی (۱) نقل شده است، اضافاتی خلاف مشهور و غیر محفوظ (۲) هستند».

پاسخ این است - آن‌گونه که پیشتر گذشت، - این بخش اضافه، سلسله‌وار از راویان ثقه، وکیع بن جراح و خالد بن طهمان و به واسطه عبدالله بن عون بصری، پس از او عامر شعبی نقل شده است که همه آنان راویانی ثقه‌اند، جز ابن طهمان که «راستگو» است. روایتی که وی نقل کرده است، از دیگری نیز روایت شده است.

اکنون که به این موضوع پی بردید، باید گفت که سخن در این اسناد

۱- سبکی در «شفاء السقام» ص ۳۳ روایتی را که در آن شعبی حذف نشده است، ترجیح داده است و همین نظریه صحیح است.

۲- معنای حدیث محفوظ پیشتر گذشت.

ص: ۳۴۳

فقط درباره هارون بن قزعه و استاد حدیث وی مطرح است که شخصیتی مبهم و ناشناخته دارد. درباره هارون بن ابو قزعه، هارون ابو قزعه و ابن قزعه نیز گفته شده است که آسیبی به اصل قضیه نمی‌رساند.

حافظ، در «النکت علی ابن الصلاح» (۱) گفته است:

اختلاف راویان در نام شخص، تأثیر در موضوع ندارد؛ زیرا اگر آن فرد ثقه باشد، ضرری نمی‌رساند و اگر غیر ثقه باشد، ضعف حدیث، فقط از جنبه ضعف اوست نه از ناحیه اختلاف راویان ثقه در نام او.

یعقوب بن شبیه، ابن قزعه را ضعیف دانسته است و عقیلی، ساجی و ابن جارود نام وی را در زمره راویان ضعیف قید کرده‌اند؛ اما ابن حبان او را در «الثقات» (۲) آورده است و عامر شعبی از او روایت نقل کرده است. بدین ترتیب، هارون بن ابو قزعه از دیدگاه او فردی ثقه است.

یحیی بن معین، درباره «شعبی» گفته است: «هرگاه شعبی، از فردی حدیثی نقل کند و از او نام ببرد، آن شخص ثقه خواهد بود و به روایت وی استناد می‌شود». (۳) بنابراین، روایت شعبی، از هارون بن ابو قزعه، توثیق وی شمرده می‌شود و آن گونه که ابن معین گفته است، شعبی از هارون، نام برده است و همین عمل، چون توثیقی ضمنی و اجمالی است و از حد تصریح به نام وی، پایین تر است.

۱- النکت علی مقدمه ابن الصلاح، ج ۲، ص ۷۷۳.

۲- الثقات، ج ۷، ص ۵۸۰.

۳- تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۶۷.

ص: ۳۴۴

بر این اساس، از توثیق ابن حبان و روایت شعبی ثقه، از هارون بن ابوقرعه استفاده می‌شود که هارون از راویانی است که حدیث وی اعتبار دارد و به آن استناد می‌شود. مبهم بودن شخصیت استاد هارون بن قزعه، تنها نقطه ضعفی است که در این اسناد باقی می‌ماند؛ اما ضعف در این حدیث، زیاد نیست؛ بلکه خفیف است و فقها در اثبات مشروعیت برخی امور، از چنین روایاتی استفاده می‌کنند و اگر کتب فقهی را ملاحظه کنید، به صحت گفته اینجانب پی خواهید برد. افزون بر این، احادیث زیارت، طُرُقی دارند که برخی از آنها شرط روایت حَسَن را دارد.

بنابراین، اگر از این پس سخن مخالفان که قائل‌اند احادیث مربوط به زیارت، ضعیف؛ بلکه ساختگی‌اند را دیدید، گفته آنان را به دیوار بکوبید؛ زیرا مخالف قواعد حدیث‌شناسی است.

حافظ ذهبی گفته است: «بهترین حدیث زیارت، از حیث سند، روایت حاطب است و سخاوی آن را در «المقاصد الحسنه»^(۱) و سیوطی در «الدّر المنثور»^(۲) تأیید کرده‌اند». این سه نفر، از حافظان برجسته، درباره موضوعی که بر گفته مخالفان، خط بطلان می‌کشد، با یکدیگر اتفاق نظر دارند.

سزاوار است که یادآوری شود ابن تیمیه، این حدیث را دروغ می‌داند و در کتاب خود «التوسل والوسیله»^(۳) گفته است:

۱- المقاصد الحسنه، ص ۴۱۳.

۲- الدّر المنثور، ص ۱۷۳.

۳- التوسل والوسیله، ص ۷۴.

ص: ۳۴۵

این روایت، دروغی آشکار و مخالف آیین اسلام است؛ زیرا کسی که رسول خدا (ص) را در دوران حیاتش زیارت کند و به او ایمان داشته باشد، از یاران او شمرده می‌شود، به ویژه اگر از کسانی باشد که به سوی او مهاجرت کرده‌اند و همراه با او مبارزه نموده‌اند.

از رسول خدا (ص) روایت شده است که فرمود:

به اصحاب من ناسزا مگویید، به خدایی که جانم در دست اوست اگر هر کدام از شما کوهی از طلا به اندازه کوه احد، در راه خدا انفاق کند، به ارزش والای آنها حتی به نیمی از مُد آنان نخواهد رسید.

این روایت را بخاری و مسلم، هر یک در صحیح خود آورده‌اند.

پس از صحابه، هیچ فردی با اعمالی واجب، نظیر حج، جهاد، نماز، خمس و درود بر پیامبر اسلام که به انجام دادن آنها مأموریت یافته است، به پایه صحابه نمی‌رسد، چه رسد به عملی که به اتفاق همه مسلمانان، انجام دادن آن واجب نیست.

البانی نیز با تقلید از ابن تیمیه، درباره این حدیث، حکم به بطلان نموده است و هیچ یک از آنان، به درستی سخن نگفته‌اند.

پاسخ این است که:

۱. آنجا که فرموده است: «گویی مرا... زیارت کرده است» تنها یک تشبیه است و در تشبیه لازم نیست بین دو طرف آن، تساوی وجود داشته باشد و گاهی یکی برتر از دیگری است و از قبیل، ملحق ساختن فرد شایسته به شایسته‌تر است مانند اینکه بگوید:

رملی، مانند شافعی؛ ابویوسف، مانند ابوحنیفه؛ زید مانند شب چهارده؛ مدرسه‌ای مانند الأزهري و مواردی از این دست.

ص: ۳۴۶

۲. حیات و زندگی نبی اکرم (ص) جامع بین دو طرف تشبیه است. بر این اساس، کسی که آن حضرت را پس از رحلتش زیارت کند، به اعتبار زنده بودن در قبر شریفش، شبیه کسی است که وی را در دوران حیات آن بزرگوار زیارت کرده است و درباره زنده بودن نبی اکرم (ص) در قبر شریف وی، روایات متواتری رسیده است و برخی حفاظ (بزرگ) نظیر بیهقی و سیوطی این احادیث را در کتب جداگانه‌ای گردآورده‌اند. خلاصه‌ای جامع از زندگی پیامبران را در پایان کتاب «الرد المحکم المتین علی کتاب القول المبین» تألیف استادمان، محقق بزرگ آقای احمد بن صدیق غماری ملاحظه خواهید کرد.

وانگهی، خالی از لطف نیست که توجه خوانندگان گرامی را به این مطلب جلب کنم. اتفاق نظری که ابن تیمیه بیان کرده است اشکال دارد؛ زیرا زیارت مرقد پیامبر اکرم (ص) از دیدگاه بسیاری از علمای مسلمان، واجب است. ظاهریه، آن را واجب می‌دانند و بخش زیادی از پیروان مذهب مالکی، بر همین عقیده‌اند و - آن گونه که گذشت - جمعی از پیروان مکتب ابوحنیفه نیز قائل به وجوب زیارت قبر شریف پیامبر اکرم (ص) هستند.

حدیث ششم: پاداش زیارت

رسول اکرم (ص) می‌فرماید:

کسی که قبر مرا زیارت کند، یا فرمود: کسی که مرا زیارت نماید، شفیع یا گواه او خواهم بود و کسی که در یکی از دو حرم (مکه و مدینه) از دنیا برود، خداوند او را در قیامت در زمره کسانی که (از عذاب) در امن و امانند، برخواهد انگیخت.

ص: ۳۴۷

این روایت را ابوداود طیالسی (۱) و بیهقی (۲)، از سوار بن میمون ابوالجراح عبدی، از مردی منسوب به خاندان عمر روایت کرده که گفت: از رسول خدا (ص) شنیدم می فرمود:

«مَنْ زَارَ قَبْرِي أَوْ قَالَ: مَنْ زَارَنِي كُنْتُ لَهُ شَفِيعاً أَوْ شَهِيداً، مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ مِنَ الْآمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» .

بیهقی، این روایت را در «شعب الایمان» از حدیث شعبه بن حجاج، از سوار بن میمون، از هارون بن قزعه، از فردی منسوب به خاندان خطاب، از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود:

کسی که با نیت خالص مرا زیارت کند، روز قیامت در کنار من خواهد بود و کسی که در مدینه اقامت گیرند و بر مشکلات آن دیار صبر و بردباری نشان دهد، گواه یا شفیع او خواهم بود و کسی که در یکی از دو حرم (مکه و مدینه) از دنیا برود، خداوند او را در زمره کسانی که (از عذاب) ایمن اند، برخواهد انگیخت.

عقیلی گفته است (۳): «در این روایت، اندکی ضعف وجود دارد» .

دو حدیث شعبه و ابوداود طیالسی، با یکدیگر، دو اختلاف دارند.

۱. شعبه، از سوار بن میمون، از هارون بن قزعه، روایت کرده است و ابوداود، از هارون بن قزعه، نامی نبرده است.

۲. درباره کسی که این روایت را به صورت مرفوع نقل کرده است، اختلاف دارند. این اختلاف ارتباطی به شعبه و ابوداود طیالسی ندارد؛ زیرا هر دو - به ویژه شعبه - از حفاظ بزرگ و از راویان ثقه هستند. بنابراین، پندار

۱- منحة المعبود، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲- السنن الکبری، ج ۵، ص ۲۴۵؛ شعب الایمان، ج ۳، ص ۴۸۸.

۳- ضعفاء العقیلی، ج ۴، ص ۱۷۰.

ص: ۳۴۸

وهم درباره یکی از آنان، - آن گونه که ابن‌الهادی عمل کرده است - اشکال دارد.

ابن‌الهادی، از دو جهت ابوداود طیالسی را دچار وهم دانسته است:

۱. درباره افتادن نام هارون بن قزعه، از روایت وی، دچار وهم گشته است.

۲. نام بردن از عمر، نوعی وهم از طیالسی است.

ابن‌الهادی این سخن را در کتاب «الصارم المنکی»^(۱) بیان کرده است.

از ابن‌الهادی بسیار جای شگفتی است؛ زیرا ابو داود طیالسی از جمله حفاظ و فردی ثقه و شخصیتی بزرگ و دارای تألیفات

است. آنچه را دریافته است، روایت می‌کند و ارتباطی به این اختلاف ندارد. واقعیت این است که این اختلاف به سوار بن میمون

بازمی‌گردد که در کتب رجال، از او شرح حالی بیان نشده است. بنابراین، سزاوار نیست که طیالسی به وهم متهم شود و سوار بن

میمون یا میمون بن سوار، - چنان که در برخی روایات آمده است که فردی غیر معروف است - رها گردد.

در نتیجه، این حدیث، فقط به جهت همین اسناد، ضعیف تلقی شده است و حدیثی ساختگی و جعلی نیست.

حدیث هفتم: شنیدن صدای زائر از سوی پیامبر (ص)

رسول خدا (ص) فرمودند:

هر کس کنار قبرم بر من درود و صلوات بفرستد، صدایش را می‌شنوم

۱- الصارم المنکی، ص ۱۳۲.

ص: ۳۴۹

و هر کس از راه دور بر من درود و صلوات نثار کند، صدایش به من رسانده می‌شود.

این روایت را ابوالشیخ اصفهانی در «الثواب» همان‌گونه که در «اللآلی» (۱) آمده است، از عبدالرحمان بن احمد اعرج، از حسن بن صباح، از ابومعاویه، از اعمش، از ابوصالح، از ابوهریره، به نحو مرفوع از رسول خدا (ص) روایت کرده است. حافظ سخاوی در «القول البدیع» (۲) گفته است: «همان‌گونه که استادمان -حافظ ابن حجر- گفته، سند این روایت، پذیرفتنی است». حافظ در این زمینه، سخنی بجا گفته است؛ زیرا رجال سند این روایت، رجالِ روایتِ صحیح‌اند به جز استاد ابوالشیخ اصفهانی که همان عبدالرحمان بن احمد بن ابویحیی زهری، ابوصالح اعرج متوفای سال ۳۰۰هـ. ق است که ابوالشیخ اصفهانی در «طبقات المحدثین باصبهان» (۳) و ابونعیم در «اخبار اصبهان» (۴) به بیان شرح حال او پرداخته است و درباره او جرح و تعدیلی نیاورده است. جمعی، از جمله ابوالشیخ ابن حیان اصفهانی حافظ، از او روایت نقل کرده‌اند. نهایت مطلبی که درباره او می‌توان گفت این است که بنا به شرط ابن حبان، وی فردی بوده است که درباره او جرح و تعدیلی وارد نشده

۱- اللآلی، ج ۱، ص ۲۸۳.

۲- القول البدیع، ص ۱۵۴.

۳- طبقات المحدثین باصبهان، ج ۳، ص ۵۴۱.

۴- اخبار اصبهان، ج ۲، ص ۱۱۳.

ص: ۳۵۰

است؛ اما من او را در کتاب «الثقات» وی نیافتم. جمهور علما، احادیث راویانی از این قبیل را تا زمانی که مخالف دیگر روایات نباشد، می‌پذیرند، چنان‌که در بیان شرح حال مالک بن خیر زیادی، به این مطلب تصریح شده است. ذهبی در بیان شرح حال زیاد بن ملیک (۱) گفته است: «وی فردی است که درباره‌اش جرح و تعدیلی وارد نشده است، نه توثیق شده و نه تضعیف گشته است. بنابراین، جائر الحدیث است». ذهبی، در بیان شرح حال ربیع بن زیاد همدانی (۲) گفته است: «از هیچ کس درباره وی تضعیفی ندیدم. بنابراین، وی جائر الحدیث است».

زرکشی دایره بحث را گسترده‌تر گرفته است و در کتاب «المعتبر فی تخریج احادیث المنهاج والمختصر» (۳) گفته است: حدیث شناسان گفته‌اند: مجهول بودن راوی، در صورتی که فردی ثقه از او نقل روایت کرده باشد، موجب اشکال و ایراد بر او نمی‌شود؛ زیرا روایت فرد ثقه از او، برای وی نوعی تعدیل شمرده می‌شود. در نتیجه، روایت کسی که وضعش این‌گونه است تا زمانی که مخالف روایات دیگر نباشد و متن آن مخالف مشهور نباشد، پذیرفته می‌شود. در اینجا، مخالفتی در این زمینه یافت نمی‌شود و در متن حدیث نیز مطلبی خلاف مشهور، وجود ندارد. بنابراین، این حدیث با این اسناد، حدیثی

۱- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۹۳.

۲- همان، ص ۴۰.

۳-المعتبر فی تخریج احادیث المنهاج والمختصر، ص ۶۹.

ص: ۳۵۱

پذیرفتنی است و حافظ احمد بن صدیق غماری، در «المداوی لعل المنادی» گفته است: «إسناد این روایت، نظیف است». ابن تیمیه در کتاب «الرد علی الاخنایی»^(۱) تصریح کرده است که این حدیث، صحیح‌المعنی است و از جنبه دیگری درباره اسناد آن بحث و گفت‌وگو است که در مباحث بعدی خواهد آمد.

این حدیث، طریق دیگری از اعمش^(۲) دارد. به این ترتیب که از طریق محمد بن سید، از اعمش، از ابوصالح، از ابوهریره، به نحو مرفوع نقل شده است.

در سند این روایت، محمد بن مروان سدی، وجود دارد که فردی متروک الحدیث است و به وی نسبت دروغ داده شده است. عقیلی در «الضعفاء» گفته است: «این روایت، از حدیث اعمش، دارای پایه و اساسی نبوده است و حدیثی محفوظ^(۳) نیست. جز از ناحیه راوی دیگری که در رتبه پایین تر از اوست، نقل نشده است».

ابن کثیر در «التفسیر»^(۴) گفته است: «در سند این روایت اشکال وجود دارد؛ زیرا فقط محمد بن مروان سیدی کوچک که فردی متروک است، آن را نقل کرده است».

۱- الرد علی الاخنایی، ص ۱۳۴.

۲- عقیلی آن را در «الضعفاء» ج ۴، ص ۱۳۷؛ بیهقی در «حیة الانبیاء» ص ۱۵ و شعب الایمان، ج ۲، ص ۲۱۸؛ خطیب در «التاریخ»، ج ۳، صص ۲۹۱ و ۲۹۲؛ ابن جوزی در «الموضوعات»، ج ۱، ص ۳۰۳ و دیگران نیز آن را نقل کرده‌اند.

۳- معنای حدیث محفوظ پیشتر گذشت.

۴- التفسیر، ج ۶، ص ۴۶۶.

ص: ۳۵۲

نظریه‌ای که ابن کثیر مطرح کرده است، فقط مربوط به این اسناد است. ابن جوزی، با توجه به اسنادی که سیدی و پیروانش در آن وجود دارند، این روایت را ساختگی می‌داند و حفاظ به جهت اسنادی معین در احادیث صحیح، حکم به جعلی بودن آنها می‌کنند. این قضیه معروف است و استادمان علامه محدث، عبدالعزیز غماری در کتاب «التبصره بنقد التذکره» این موضوع را بیان کرده است. اما نسبت به طریقی که ابوالشیخ در «الثواب» ذکر کرده است، این حدیث، روایتی جیدالاسناد است، چنان‌که حافظ‌ابن حجر نیز بدان تصریح کرده است؛ اما ابن تیمیه در این مورد، گوناگون سخن گفته است. او در کتاب «الفتاوی» (۱) حکم به ساختگی بودن این روایات نموده است؛ ولی در یکی از رساله‌های خود درباره زیارت گفته است: «در اسناد آن، اندکی ضعف وجود دارد». در کتاب «الرد علی الأحنایی» (۲) آورده است: «هرچند معنای این روایت صحیح است؛ اما به سند آن نمی‌توان استناد کرد». شما به خوبی آگاهید که ابن تیمیه فقط به جهت اسناد سدی کوچک، حکم به جعلی بودن این روایت کرده است. اگر شگفت‌زده می‌شوید، از سخن ابن عبدالهادی اظهار شگفتی کنید که به اوج سخت‌گیری پرداخته و در «صارم» (۳) گفته است:

۱- الفتاوی، ج ۲۷، ص ۲۴۱.

۲- الرد علی الاحنایی، ص ۱۳۴.

۳- الصارم المنکی، ص ۲۸۴.

ص: ۳۵۳

برخی این حدیث را از روایت ابومعاویه، از اعمش نقل کرده‌اند که اشتباهی بس بزرگ است و آن را فقط احمد بن مروان که فردی متروک الحدیث و متهم به دروغگویی است، نقل نموده است.

جنبه شگفتی قضیه آنجاست که ابن عبدالهادی، روایت سُدی متروک الحدیث و متهم به دروغگویی را، محفوظ (۱) قرار داده است. او خود بر روایت ابوالشیخ، آگاهی و اطلاع یافته باشد یا نباشد، دلیلی را که بتواند اصل ادعای خود را ثابت کند، نیاورده است. چنین ادعایی، از پایه و اساس، فرو خواهد ریخت. وانگهی، این روایت را تنها محمد بن مروان سُدی روایت نکرده است، چنان که گفته عقیلی بدان اشاره دارد و از روایت ابوالشیخ اصفهانی نیز، - که پیشتر بیان شد و فصل الخطاب شمرده می‌شد - استفاده می‌شود.

شاید ابن عبدالهادی نخواست با استادش ابن تیمیه مخالفت ورزد.

حاصل مطالب گذشته این است که این حدیث، جید الإسناد است و هر کس این روایت را ساختگی بداند، حاکی از عدم آگاهی وی به روایت ابوالشیخ است؛ زیرا این روایت به تنهایی، ادعای ابن تیمیه و پیروان معاصر وی را نظیر ابن عبدالهادی و معاصرین را مانند البانی که احادیث زیارت را ساختگی می‌داند، رد می‌کند؛ چه رسد به آنجا که احادیث قبلی، از جمله احادیث حسن، شبیه به حسن، روایت ضعیف قابل جبران، طبق قواعد حدیث‌شناسی به این روایات، ضمیمه گردد.

۱- معنای حدیث محفوظ پیشتر گذشت.

حدیث هشتم: پاسخ پیامبر (ص) به سلام زائر

از ابو صخر حمید بن زیاد، از یزید بن عبدالله بن قُسیط، از ابو هریره نقل شده است که رسول خدا (ص) فرمودند: «هر کس بر من درود و سلام بفرستد، خداوند روح مرا به من باز می‌گرداند تا بدو پاسخ دهم». (۱)

احمد و ابن معین درباره ابو صخر حمید بن زیاد گفته‌اند: «بر او ایرادی وارد نیست». دارقطنی و ابن حبان او را توثیق کرده‌اند و بغوی گفته است: «وی اهل مدینه و صالح الحدیث است».

ابن عدی می‌گوید: «ابو صخر، از دیدگاه من فردی صالح الحدیث است و ابن شاهین، وی را توثیق نموده است ابن معین و نسایی در روایتی، او را ضعیف دانسته‌اند».

ذهبی، وی را در بخش «مَنْ تَكَلَّمَ فِيهِ وَ هُوَ مَوْثِقٌ» (۲) یاد آور شده است. پس کسانی که بزرگان، بر پذیرش توثیق او و عمل بر اساس گفته وی، اتفاق نظر دارند، به توثیق او پرداخته است و مسلم در صحیح، روایتی از او نقل کرده است.

بر این اساس، ابو صخر، حداقل فردی حَسَن الحدیث است و به هیاهوی ابن عبدالهادی نباید توجه شود؛ زیرا وی اختلاف در نام و کُنیه راوی را موجب رد حدیث وی می‌داند و اگر قرار باشد، اختلاف در اسم و کُنیه،

-
- ۱- این روایت را احمد در «مسند»، ج ۲، ص ۵۲۷؛ ابو داود در «السنن»، ج ۲، ص ۲۹۳؛ بیهقی در «السنن الکبری»، ج ۵، ص ۲۴۵ و حیاة الانبیاء، ص ۱۱ و الشعب، ج ۲، ص ۲۱۷ و ابونعیم در «اخبار اصبهان» ج ۲، ص ۳۵۳ آن را آورده است.
- ۲- من تکلم فیهِ و هو موثق، ص ۷۳.

ص: ۳۵۵

سبب تضعیف راوی گردد، برای تضعیف راویان راهی جدید گشوده خواهد شد که در این صورت اهل خرد باید بگویند: فاتحه حدیث و علوم آن خوانده است. چه بسیار راویانی که در نام و کُنیه آنان اختلاف شده است؛ اما افرادی ثقه بوده‌اند و چه بسیار راویانی که به نام و کُنیه آنان اتفاق نظر بوده است؛ ولی افرادی ضعیف شمرده شده‌اند. در نتیجه، حمید بن زیاد، فردی حَسَن الحدیث است و اهل سنت به حدیث یزید بن عبدالله بن قَسَیْط، استناد کرده‌اند و نسایی و ابن حبان و ابن عبدالبر و عالمانی دیگر، او را توثیق نموده‌اند و ابن معین گفته است: «ایرادی متوجه او نیست». بنابراین، این حدیث با این اسناد، حدیثی حَسَن است.

حدیث نهم: پاسخ پیامبر (ص) به سلام حضرت عیسی (ع)

حاکم در «مستدرک» (۱) از محمد بن اسحاق، از سعید بن ابوسعید مقبری، از عطاء - آزاد کرده ام‌حبیبه - روایت کرده است که گفت:

از ابوهریره شنیدم می‌گفت: «رسول خدا (ص) فرموده است:

عیسی بن مریم به عنوان داوری عدل گستر و پیشوایی عدالت پیشه، به یقین از آسمان فرود خواهد آمد و برای انجام دادن حج یا عمره یا به نیت این دو فریضه، مسیری وسیع را خواهد پیمود و به طور حتم به زیارت قبر من خواهد آمد تا بر من درود و سلام نثار کند و من نیز سلام و درود وی را پاسخ خواهم گفت» .

ص: ۳۵۶

حاکم گفته است: «این حدیث، صحیح الإسناد است؛ اما بخاری و مسلم آن را به این نحو روایت نکرده‌اند» و ذهبی گفته حاکم را پذیرفته است.

این حدیث، طرق دیگری نیز دارد و این طریق را ابوزرعه رازی در «العلل» (۱) ترجیح داده است که حداقل حدیثی حسن است. اگر محمد بن اسحاق به شنیدن روایت، از مشایخ خود تصریح نکرده است، در اینجا زیانی به وجود نخواهد آمد، چون توسط افراد دیگری نیز این روایت نقل شده است.

این حدیث طرق متعددی دارد و عطاء آزاد کرده أم حبیبه، خود یکی از تابعین است و پیشوایی ثقه و حافظ، مانند سعید بن ابوسعید مقبری، از او روایت نقل کرده است. بدین ترتیب، اگر موردی را که ابن حبان در «الثقات» (۲) از او نام برده است و حاکم روایت او را صحیح تلقی کرده است و نسایی (۳) نیز از وی روایت نقل کرده است را، به مطالب قبلی ضمیمه نمایید، برای پذیرش حدیث وی کافی خواهد بود؛ زیرا او مطالبی خلاف مشهور در روایت خود نیاورده است.

سخن ذهبی را در «الموقفه» (۴) به یاد آورید که گفت:

جمع زیادی از راویان ثقه وجود دارند که روایتی از آنان در صحیح بخاری و مسلم نقل نشده است، در صورتی که ترمذی و ابن خزیمه، روایات آنان را صحیح می‌دانند و نسایی از آنان روایت نقل کرده است.

۱- العلل، شماره ۲۷۴۷.

۲- الثقات، ج ۵، ص ۲۰۱.

۳- السنن، ج ۴، ص ۱۶۴.

۴- الموقفه فی علم مصطلح الحدیث، ص ۸۱.

ص: ۳۵۷

سخن ارزشمند و طلایی ذهنی را ملاحظه کنید که مرهمی برای بیماری بسیاری از معاصرین است.

حکم البانی در «الضعیفه» (۱) درباره عطاء - آزاد کرده أم حبیبه - که وی را فردی مجهول الحال خوانده است، اشتباه است و آنجا که درباره این جمله اضافی «و به طور حتم حضرت عیسی (ع) به زیارت قبر من خواهد آمد...» حکم به منکر بودن آن روایت نموده است نیز، اشتباه کرده است؛ زیرا حدیث ابوهریره در زمینه فرود آمدن حضرت عیسی بن مریم (ع) روایتی صحیح است. عطاء، طرق صحیح دیگری نیز از ابوهریره با عبارات گوناگون دارد که علامه محدث عبدالله بن صدیق غماری آنها را در کتاب خویش «عقیده الاسلام فی نزول عیسی» (۲) گنجانده است.

بر این اساس، نظر به طرق مختلف و عبارات گوناگون این روایت، مشکل است بتوان بر این بخش اضافه، حکم به خلاف مشهور بودن آن کرد و این عمل جز از افرادی لجوج صادر نمی‌شود.

البانی در «الضعیفه» (۳) بر اسناد این روایت اشکال و ایراد دیگری وارد کرده است و آن عدم تصریح ابن اسحاق به شنیدن روایت، از مشایخ حدیث خود است؛ ولی البانی غفلت کرده است؛ زیرا ابوصخر، یکی از راویان ثقه و مورد اعتماد نیز همان حدیثی را که ابن اسحاق نقل کرده است، روایت نموده است.

۱- سلسله الضعیفه، البانی، ج ۳، ص ۶۴۷.

۲- عقیده الاسلام فی نزول عیسی، صص ۲۳ - ۳۴.

۳- سلسله الاحادیث الضعیفه، البانی، ج ۳، ص ۶۴۷.

ص: ۳۵۸

ابویعلی موصلی در «مسند»^(۱) خود، از احمد بن عیسی، از ابن وهب، از ابوصخر، از سعید مقبری روایت کرده است که وی از ابوهریره شنیده که می‌گفته است:

از رسول خدا (ص) شنیدم می‌فرمود:

«سوگند به خدایی که جان ابوالقاسم در دست اوست، عیسی بن مریم به عنوان پیشوایی عدل‌گستر و داوری عدالت‌خواه، به طور حتم به زمین فرود خواهد آمد، صلیب را می‌شکند و خوگ را به هلاکت می‌رساند و میان مردم صلح و آشتی برقرار می‌رساند و کینه‌ها را از دل‌ها می‌زداید و ثروت و دارایی بر او عرضه می‌گردد؛ اما نمی‌پذیرد. پس از آن اگر در کنار قبر من قرار گیرد و بگوید: ای محمد! او را پاسخ خواهم داد».

رجال سند این حدیث، همه افرادی ثقه‌اند. ابوصخر، حمید بن زیاد خَراط، از رجال احادیث مسلم است و اگر عطاء - آزاد کرده ام‌حبیبه - در اسناد ابویعلی ذکر نشده است، زبانی به موضوع نمی‌رساند. در این رابطه دو احتمال وجود دارد:

۱. مشایخ سعید بن ابوسعید مقبری در این روایت، دو نفر هستند.

۲. روایت حاکم، در احادیثی که دارای سند متصل‌اند، جنبه تأکید بیشتر دارد.

هیثمی در «المجمع»^(۲) گفته است: «رجال این سند، رجال روایت صحیح هستند»

۱- مسند ابی‌یعلی، شماره.

۲- مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۲۱۱.

ص: ۳۵۹

در نتیجه، این حدیث، حداقل روایتی حسن است. به ویژه با وجود طریقی که در مسند ابویعلی موصلی است و البانی بر آن اطلاع و آگاهی نیافته است. به همین دلیل، سخن خود را در «ضعیفه» فقط به اسناد حاکم منحصر دانسته است که در این رابطه اشتباه کرده است. سپس گواهی از خود، بر آن شهادت داده است و البانی باینکه درباره انکار احادیث زیارت هرچند با استناد به سخت گیری‌ها و سخنان بی پایه و اساس ابن‌الهادی، تا پای جان می‌کوشد، به تناقض افتاده است و این حدیث را از روایت ابویعلی موصلی، در «صحیحه»^(۱) آورده و گفته است: «اسناد این روایت، مناسب و پذیرفتنی است. . . .» پس افزوده است:

و جمله آخر حدیث، طریقی دیگری دارد با این عبارت که: «. . . به‌طور حتم به زیارت قبر من می‌آید تا بر من سلام و درود فرستد و من سلام و درود او را پاسخ خواهم گفت. . . .». این روایت را حاکم روایت کرده است و ذهبی و دیگر متأخرین غیر از این دو، آن را روایتی صحیح دانسته‌اند. در این روایت دو اشکال وجود دارد که آنها را در «الضعیفه»^(۲) بیان داشته‌ام و شاید به عنوان شاهد برای طریقی نخست شایستگی شاهد را داشته باشد.

اگر سخن البانی این گونه باشد، وی در جهت تقویت روایتی که آن را ضعیف دانسته، تغییر نظر داده است. بنابراین، باید این روایت قوی را از کتاب «الضعیفه» خارج سازد.

اما آنچه را به تازگی بیان کردیم، شاید صحیح باشد که این حدیث،

۱- السلسله الاحادیث الصحیحه، البانی، شماره ۲۷۳۳.

۲- همان، شماره ۵۵۴۰.

ص: ۳۶۰

یک طریق دارد و حدیثی حسن یا صحیح است. همین حدیث به تنهایی برای رد ادعای ابن تیمیه و پیروانش نظیر ابن عبدالهادی کافی است که احادیث زیارت را ساختگی می‌دانند. حتی اگر تسلیم ضعیف بودن روایت گردیم - که بسیار بعید است - اگر احادیث قبلی بدان ضمیمه گردد، چه خواهید گفت؟ (۱)

۱- ابن عبدالهادی در کتاب «الصارم المنکی» این روایت را که صراحت در استحباب زیارت دارد، نقل نکرده است؛ ولی استاد محقق، عبدالله بن صدیق غماری آن را در کتاب سودمند خود «الاحادیث المنتقاه فی فضائل رسول الله ص» حدیث شماره ۴۱ آورده است. و در صص ۱۳۶ - ۱۳۸، در بیان معنای آن گفته است: آنجا که در روایت آمده است: «و حضرت عیسی ع مسیری وسیع را خواهد پیمود». یا راهی وسیع و گسترده است و یا اسم مکانی در مسیر حاجیان یا عمره گزاران مکه است و آنجا که آمده است: «قطعاً نزد قبر من خواهد آمد تا بر من درود و سلام بفرستد» حاکی از این است که عیسی ع از من و از دین و آیینم پیروی خواهد کرد و من سلام و درود او را پاسخ خواهم گفت. حرف «لام» در «لیهبطن» و «لیسکنن» و «لیأتین» و «لأردن» دلیل بر سوگند مقدر است و معنای جمله، این گونه می‌شود که به خدا سوگند! حضرت عیسی از آسمان فرود خواهد آمد. به خدا سوگند! مسیر طولانی و گسترده‌ای را خواهد پیمود. به خدا سوگند: به زیارت قبر من خواهد آمد. به خدا سوگند: سلام و درود او را پاسخ خواهم داد. این افعال، با دو چیز تأکید شده‌اند: یکی سوگند در آغاز آنها، دیگری نون تأکید مشدد، در پایان این جملات که نهایت و اوج تأکید به شمار می‌آید. از این روایت، چند مطلب استفاده می‌شود: فضیلت پیامبر اکرم با اینکه عیسی ع والامقام و از پیامبران اولوالعزم به شمار می‌آید، به پیروی از رسول خدا ص و پای‌بندی به آیین او، به زمین فرود خواهد آمد. علما گفته‌اند: راز فرود آمدن وی، پاسخ به یهودیانی است که مدعی شدند، وی را کشته و به دار آویخته‌اند. و در این ادعا به دروغ سخن گفته‌اند. اثبات فرود آمدن حضرت عیسی ع. استحباب آمدن نزد قبر پیامبر ص برای زیارت و اهدای سلام و درود به آن حضرت و در این دو موضوع، هیچ گونه اختلافی وجود ندارد. قاضی عیاض می‌گوید: «زیارت قبر پیامبر اکرم ص ۹ سنتی از سنت‌های مسلمانان است که همه بر آن اتفاق نظر دارند».

حدیث دهم: جواز بار سفر بستن برای مسجدالنبی

رسول خدا (ص) فرمود: «جز به سوی سه مسجد، مسجد الحرام، مسجد الأقصی و مسجد من، بار سفر بسته نمی‌شود».

این حدیث، روایتی صحیح؛ بلکه متواتر است و طُرُق متعدّد از ابو سعید خُدَری، ابو هریره، جابر بن عبدالله، عبدالله بن عمر، عبدالله بن عمرو عاص، علی بن ابی طالب، ابوالجعد ضمری، واثله بن اسقع، مقدم بن معدی کرب، ابوامامه و عمر بن خطاب دارد.

روایت ابوسعید را عده‌ای نقل کرده‌اند. (۱) عبارت بخاری و دیگران، چنین است:

زن نباید مسافت دو روز راه را بدون شوهر و یا فردی نامحرم به مسافرت برود. در روز عید فطر و قربان نباید روزه گرفت و بعد از نماز صبح تا طلوع خورشید و بعد از عصر تا غروب خورشید، نباید نماز به‌جا آورد و جز به سوی سه مسجد، مسجدالحرام، مسجدالاقصی و مسجد من (مسجدالنبی) نباید بار سفر بسته شود.

۱- بخاری، ج ۳، ص ۶۳؛ مسلم، ج ۲، ص ۹۷۶؛ ترمذی، ج ۲، ص ۱۴۸ و آن را روایتی حسن و صحیح دانسته است. ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۵۲؛ احمد، ج ۳، ص ۳۴، ۵۱ و ۴۵؛ ابویعلی، ج ۲، ص ۳۳۸؛ حمیدی، ج ۲، ص ۳۳۰؛ ابن ابوشیبّه در «المصنّف»، ج ۲، ص ۲۷۴؛ ابن حبان در «صحیح»، ج ۳، ص ۷۱؛ طحاوی در «مشکل الآثار»، ج ۱، ص ۲۴۲؛ در السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۸۲؛ ابوالشیخ در «الطبقات المحدثین باصبهان»، ج ۲، ص ۲۲۱؛ ابونعیم در «ذکر اخبار اصبهان»، ج ۱، ص ۸۵؛ طبرانی در «معجم الأوسط»، ج ۳، ص ۱۰۳؛ خطیب در «تاریخ بغداد»، ج ۱۱، ص ۱۹۵؛ واسطی در «فضائل بیت المقدس»، ص ۶؛ بغوی در «شرح السنه»، ج ۲، ص ۳۲۶ و دیگران از طُرُق دیگر، از قزعه بن یحیی، از ابوسعید خُدَری به نحو مرفوع آن را نقل کرده‌اند.

ص: ۳۶۲

این روایت، طریق دومی نیز از ابوسعید خُدری دارد که احمد آن را در «مسند» (۱) و ابن جوزی در «فضائل القدس» (۲) از طریق مجالد بن سعید، از ابوالوداک، از ابوسعید خُدری، به نحو مرفوع آن را نقل کرده است.

درباره مجالد بن سعید و ابوالوداک که همان جبر بن نوف است، اعتراضاتی شده است و حدیث این دو حداقل برای استشهاد به آن، شایستگی دارد.

طریق سومی را طبرانی، در «معجم الأوسط» (۳) از حدیث عطیه عوفی، از ابوسعید خُدری روایت کرده است و درباره عطیه عوفی بیشتر در مبحث مربوط به حدیث «

اللهم إني أسألك بحق السائلين...» به تفصیل سخن گفته شد.

طریق چهارمی را عبد بن حمید در «المسند» (۴) و تمام، در «فوائد» (۵) از طریق ابوهارون عماره بن جوین عبدی، از ابوسعید خُدری به نحو مرفوع نقل کرده‌اند. عماره بن جوین، بسیار ضعیف است حافظ در «التقریب» او را متروک دانسته است. بخشی از این روایت را، ابویعلی موصلی در «مسند» (۶) از همین طریق روایت کرده است.

طریق پنجمی را احمد، در «مسند» (۷) خویش، از عکرمة - آزاد کرده زیاد- از

۱- مسند احمد، ج ۳، ص ۵۳.

۲- فضائل القدس، ص ۹۶.

۳- المعجم الاوسط، ج ۱۱، ص ۲۱۶.

۴- المنتخب من المسند، ص ۱۸۰.

۵- الروض البسام، ج ۱، ص ۳۰۰.

۶- مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۳۷۲.

۷- مسند احمد، ج ۳، ص ۷۱.

ص: ۳۶۳

ابوسعید خُدَری به نحو مرفوع نقل نموده است.

طریق ششمی نیز وجود دارد که مورد بحث و مناقشه است. احمد، آن را در «مسند» (۱) و ابویعلی در «مسند» (۲) و هر دو از طریق لیث و عبدالحمید بن بهرام، از شهر بن حوشب روایت کرده‌اند که گفت:

من و عده‌ای از همراهانم از عمره بر می‌گشتیم، نزد ابوسعید خُدَری حضور یافته و بر او وارد شدیم، پرسید: «قصد کجا دارید؟» گفتیم: «قصد داریم به طور برویم».

گفت: «طور چیست؟ از رسول خدا (ص) شنیدم فرمود: به سوی هیچ مسجدی که در آن خدا یاد می‌شود، جز سه مسجد: مسجدالحرام، مسجد مدینه و بیت المقدس، نباید بار سفر بست».

شهر بن حوشب، بخشی را به حدیث افزوده که عبارت است از «به سوی هیچ مسجدی که در آن خدا یاد می‌شود، یا به سوی مسجدی که قصد داری در آن نماز بگذاری». این گونه اضافات، بین محدثان و فقهای محدث و فقها، مورد بحث و مناقشه است. پذیرش این افزوده، صحیح‌ترین گفته است. از جمله کسانی که این بخش اضافه را پذیرفته است، حافظابن حجر است که در «الفتح» (۳) می‌گوید:

روایتی را که احمد از طریق شهر بن حوشب نقل کرده است مؤید این روایت است. شهر بن حوشب در آن روایت گفته است: از نماز خواندن در طور، نزد ابوسعید سخن به میان آوردم. وی گفت:

۱- مسند احمد، ج ۳، صص ۶۴ و ۹۳.

۲- مسند ابی‌یعلی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۳- فتح الباری، ج ۳، ص ۶۵.

ص: ۳۶۴

رسول خدا (ص) فرمود: نماز گزار نباید به سوی مسجدی که قصد دارد در آن نماز بگذارد، بار سفر ببندد جز مسجدالحرام و مسجدالاقصی و مسجد من (مسجد النبی).

شهر بن حوشب، حسن الحدیث است، هر چند نقاط ضعفی نیز دارد.

این سخن، گفته استاد فن و شخصیت منحصر به فرد آن است. شما خواننده صاحب اندیشه درباره استناد به روایت شهر بن حوشب در شرح مقصود این حدیث، در گفته وی دقت نمایید.

بنابراین، معنای نقل این روایت فقط توسط شهر بن حوشب با این عبارت، این نیست که این حدیث، بی اعتبار بوده و مردود است. بدین سان، شهر بن حوشب، فردی حسن الحدیث است، چنان که حافظ بن حجر و دیگر حفاظ، بر این مطلب تصریح دارند. حافظ ابن صلاح در «صیانه صحیح مسلم»^(۱) به این گفته تمایل نشان داده است و حافظ ذهبی، در «سیر النبلاء»^(۲) استناد به این حدیث را ترجیح داده است. همچنین ذهبی آن را در بخش «من تکلم فیه و هو موثق»^(۳) بیان داشته است. اگر در این زمینه سخت گیری زیادی نمایید، عبارتی را که فقط شهر بن حوشب آورده است، از قبیل نقل به معناست که تنها حدیث یکی از علمای بزرگ تابعین را شرح کرده است.

البانی کوشیده است تا عبارتی را که فقط شهر بن حوشب روایت کرده

۱- صیانه صحیح مسلم، ص ۱۲۲.

۲- سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۳۷۸.

۳- ذکر اسماء من تکلم فیه و هو موثق، ص ۱۰۰.

ص: ۳۶۵

است به طور کلی از اعتبار ساقط نماید. از این رو، در کتاب «إرواء» (۱) خود گفته است:

آنجا که شهر بن حوشب گفته است «به سوی مسجدی...». این جمله در روایت اضافه است و از طریق این حدیث به نقل از ابوسعید و غیر ابوسعید، پایه و اساسی ندارد. جمله‌ای خلاف مشهور؛ بلکه بیهوده است و مشکل از ناحیه شهر بن حوشب است، چون وی قدرت حفظ مناسبی نداشته است و یا از ناحیه عبدالحمید بن بهرام است که درباره او بحث و گفتگو است که از دیدگاه من، همین مورد به واقعیت نزدیک‌تر است و لیث، همین روایت را از شهر بن حوشب، بدون این بخش اضافه، نقل کرده است. سخن البانی به دلالتی اشکال دارد:

۱. صحیح نیست که البانی درباره روایتی که فقط شهر بن حوشب آن را نقل کرده است یا آن را به روایت دیگری افزوده است، بگوید که بی‌پایه و اساس است و سپس، بخش اضافه را بیهوده و باطل بداند. پس از آن بگوید: آفت، از ناحیه شهر بن حوشب است. آری؛ گفتن چنین مطلبی صحیح نیست؛ زیرا شهر بن حوشب، با مالک و شعبه و سفیان و امثال آنان مخالفتی نکرده است و با موضوع مشخص و یقین‌آوری، مخالفت نورزیده است. وانگهی، حدیث شهر بن حوشب، چه در جهت استناد به آن و چه به عنوان شاهد، بین روایت حسن دور می‌زند. از سویی نظیر این روایت هیچ‌گاه آفت، تلقی نمی‌شود. افزون بر این، عبارتی را که شهر بن حوشب به تنهایی نقل کرده است، جمعی از فقها و محدثان فقیه، پذیرفته‌اند.

۱- إرواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، ج ۳، ص ۲۳۰.

ص: ۳۶۶

۲. البانی گفته است: «درباره عبدالحمید بن بهرام، بحث و گفت و گوست»، صحیح است که درباره عبدالحمید بن بهرام، بحث و گفت و گو شده؛ ولی حدیث او از شهر بن حوشب پذیرفته شده است، چنان که تعدادی از حفاظ، به این مطلب تصریح کرده‌اند. احمد گفته است: «معانی احادیث عبدالحمید از شهر (بن حوشب) به یکدیگر نزدیک‌اند». ابن ابوحاتم رازی، از پدرش نقل کرده که گفته است: «روایت عبدالحمید از شهر، مانند روایت لیث از سعید مقبری است». وی می‌گوید:

از پدرم پرسیدم: درباره عبدالحمید نظرت چیست؟

پاسخ داد: ایرادی بر او وارد نیست، احادیث وی از شهر (بن حوشب) روایاتی صحیح‌اند و سراغ ندارم روایاتی بهتر از این احادیث، از شهر نقل کرده باشد.

احمد بن صالح مصری گفته است: «عبدالحمید بن بهرام، فردی ثقه است. حدیث وی را می‌پسندم. احادیث او از شهر، روایاتی صحیح‌اند».

بر این اساس، هیچ منتقد هوشمندی، در مقام تضعیف حدیثی که عبدالحمید بن بهرام، از شهر بن حوشب نقل کرده باشد، بر نخواهد آمد و اگر کسی چنین کند، در حقیقت از سر بی‌اطلاعی یا تعصب، آن را انجام داده است.

۳. البانی گفته است: «این روایت را لیث، بدون بخش اضافه، از شهر بن حوشب نقل کرده است». پاسخ این است که: لیث آن را با همین بخش

ص: ۳۶۷

اضافه، از شهر بن حوشب به طریقی صحیح در مسند ابویعلی موصلی (۱) روایت کرده است. زینده‌تر بود که البانی این احتمال را باقی می‌گذاشت و به جای قطع و یقین و غرق شدن در ورطه اوهام، به آن احتمال پایبند باشد. درباره بخش اضافه روایت، گفته حافظ‌بن حجر، پذیرفتنی است؛ اما حدیث ابوهریره را عده‌ای از راویان به طُرق متعدد از ابوهریره نقل کرده‌اند. (۲)

وی روایتی خلاف مشهور را از ابوهریره نقل کرده است که طبرانی آن را در «الأوسط» (۳) از طریق خُثیم بن مروان، از ابوهریره روایت کرده است که گفت: «رسول خدا (ص) فرمودند: جز به سوی سه مسجد، مسجد خیف، مسجد الحرام و مسجد من (مسجدالنبی)، بار سفر بسته نمی‌شود».

طبرانی گفته است: «جز در این حدیث، در جای دیگر از مسجد خیف نام برده نشده است». ضعف این حدیث فاصله بین رجال سند آن است.

بخاری در «تاریخ الکبیر» (۴) آورده است که مسجد خیف، در روایت

۱- مسند ابی‌یعلی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۲- «الفتح»، ج ۳، ص ۶۳؛ مسلم، ج ۲، ص ۱۰۱۴؛ عبدالرزاق در «المصنف»، ج ۵، ص ۱۳۲؛ حمیدی در «مسند» خود، ج ۲، ص ۴۲۱؛ السنن الکبری، نسائی، ج ۲، ص ۴۲۱ و احمد در «مسند»، ج ۲، صص ۲۳۴، ۲۳۸ و ۵۰۱؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ سنن ابوداود، ج ۲، ص ۵۲۸؛ سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۴۵۲؛ مسند ابی‌یعلی، ج ۹، صص ۲۸۳ و ۵۰۱؛ بیهقی در «سنن الکبری»، ج ۵، ص ۲۴۴؛ خطیب در «التاریخ»، ج ۹، ص ۲۲۲؛ بغوی در «شرح السنه»، ج ۲، ص ۳۳۷ ذکر کرده‌اند.

۳- المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۲۱۶.

۴- تاریخ الکبیر، ج ۳، ص ۲۱۰.

ص: ۳۶۸

دیگری غیر از این روایت نقل نشده است و مشخص نشده که خُثیم روایت را از ابوهریره شنیده باشد.

ابن جارود، نام خُثیم را در «الضعفاء» آورده است و عقیلی گفته است:

حدیثی را که وی نقل کرده است، دیگری روایت نکرده است و تنها به سبب همین روایت، شناخته می‌شود و ابن حبان او را توثیق کرده است. در نتیجه، عبارت «مسجد خیف» عبارتی خلاف مشهور است که تنها خُثیم که فردی ضعیف است آن را نقل کرده و غیر او کسی از ابوهریره نشنیده است.

حدیث جابر بن عبدالله را نیز عده‌ای و همه از طریق لیث بن سعد، از ابوزبیر، از جابر به نحو مرفوع روایت کرده‌اند. (۱)

طبرانی در «معجم الاوسط» گفته است: «این حدیث را غیر از علاء بن موسی، کسی از لیث روایت نکرده است». سخن وی اشکال دارد؛ زیرا غیر از علاء بن موسی، افراد دیگری از جمله: یونس بن محمد مؤدب در «المسند» و قتیبه بن سعید در «سنن الکبری» و عیسی بن یونس در «صحیح» و ابن حبان و احمد بن یونس، در «المنتخب من مسند عبد بن حمید» و حضرمی در «تاریخ مصر» و کامل جحدری در «مسند ابویعلی» آن را نقل کرده‌اند.

بر این اساس، إسناد این روایت، خواه علاء بن موسی آن را به تنهایی نقل کرده باشد یا دیگران نیز به نقل آن پرداخته باشند، إسنادی صحیح است

۱- احمد آن را در «مسند»، ج ۳، ص ۳۵۰؛ نسایی در «سنن الکبری»، ج ۲، ص ۳۴۱؛ عبد بن حمید در «منتخب مسند»، ص ۱۹۷؛ ابویعلی در «مسند»، ج ۴، صص ۱۸۲ و ۱۸۳؛ ابن حبان در «صحیح»، ج ۴، ص ۴۹۵؛ طبرانی در «الأوسط»، ج ۱، ص ۴۱۵؛ حضرمی در «تاریخ علما مصر» ص ۱۰۷؛ قاسم بن قَطْلوبغا در «عوالی اللیث» شماره ۳۵ نقل کرده‌اند.

ص: ۳۶۹

و لیث بن سعد، تنها آن را از ابو زبیر روایت نکرده است، بلکه دو راوی دیگر آن را از ابوزبیر نقل کرده‌اند که عبارتند از: ابن لهیعه؛ روایتی را که وی نقل کرده است، احمد در «مسند» (۱) از حسن، از ابن لهیعه، از ابو زبیر، از جابر (بن عبدالله) روایت کرده که گفته است: رسول خدا (ص) فرمود: «بهترین مکانی که سوار بر مرکب، به سوی آن رهسپار گردند، مسجد ابراهیم [ع] و مسجد من است».

حسن که نام وی در این روایت آمده است، همان ابن موسی الأشیب و فردی ثقه است و اهل سنت به حدیث وی استناد کرده‌اند. عبدالله بن لهیعه، اهل تدلیس است و پس از سوختن کتاب‌هایش، اختلال حواس گرفت و به شنیدن حدیث از مشایخ تصریح کرده است.

موسی بن عقبه؛ بزّار در «کشف الأستار» (۲) و طحاوی در «مشکل الآثار» (۳) و هر دو از طریق عبدالعزیز عبدالله اویسی مدنی، از عبدالرحمان بن ابوزناد، از موسی بن عقبه، از ابوزبیر، از جابر روایت کرده است که رسول خدا (ص) فرمود: «بهترین مکانی که سوار بر مرکب، به سوی آن رهسپار گردند، مسجد ابراهیم [ع] و مسجد محمد [ص] است». این إسناد، صحیح است و عبدالرحمان بن ابوزناد، نسبت به روایاتی که غیر اهل مدینه از او نقل کرده‌اند، مورد ایراد قرار گرفته است؛ ولی در اینجا راوی، اهل مدینه و فردی ثقه است.

۱- مسند احمد، ج ۳، ص ۳۳۶.

۲- کشف الأستار، ج ۲، ص ۴.

۳- مشکل الآثار، ج ۱، ص ۲۴۱.

ص: ۳۷۰

حدیث فرزند عمر، را از ابن حبان در «الثقات» (۱) و طبرانی در «مسند الشامیین» (۲) و عقیلی در «الضعفاء» (۳) و ضیاء مقدسی در «فضائل بیت المقدس» (۴) و همگی از طرقی متعدد، از علی بن یونس بلخی عابد، از هشام بن غاز، از نافع، از فرزند عمر، از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «جز به سوی سه مسجد، مسجد الحرام و مسجد من و مسجد الأقصی، بر مرکب‌ها بار سفر بسته نمی‌شود».

عقیلی در «الضعفاء» (۵) نام علی بن یونس بلخی را بیان کرده و گفته است:

«حدیثی را که وی روایت کرده است، شخص دیگری نقل نکرده است» و ابن ابوحاتم، درباره او سکوت کرده است و ابن حبان وی را توثیق نموده است جمعی از او نقل روایت کرده‌اند و هیشمی با اعتماد به توثیق ابن حبان درباره علی بن یونس، در «المجمع» (۶) گفته است: «رجال سند او، افرادی ثقه‌اند» وی طریق دیگری از فرزند عمر دارد که آن را به نحو مرفوع با این عبارت نقل کرده است: «جز به سوی سه مسجد، مسجد الحرام، مسجد مدینه و مسجد بیت المقدس، نباید بار سفر بسته شود».

یکی از مشایخ حدیث طبرانی در این روایت، احمد بن محمد بن رشدین است که درباره وی بحث و گفت‌وگوی معروفی وجود دارد و

۱- الثقات، ج ۸، ص ۴۵۹.

۲- مسند الشامیین، شماره ۱۵۳۸.

۳- ضعفاء العقیلی، ج ۳، ص ۲۵۶.

۴- فضائل بیت المقدس، شماره ۵.

۵- ضعفاء العقیلی، ج ۳، ص ۲۵۶.

۶- مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳.

ص: ۳۷۱

برخی درباره او مبالغه کرده‌اند و او را دروغگو دانسته‌اند؛ ولی این حدیث به نحو موقوف (۱) از فرزند عمر، از طریق بسیار بهتر از این دو طریق، نقل شده است.

بخاری در «تاریخ الکبیر» (۲) و عبدالرزاق (۳) و ابن ابوشیبه و عمر بن شیبه در «اخبارالمدینه» (۴) همان گونه که در «الصارم المنکی» (۵) آمده است، آن را از حدیث سفیان بن عیینه، از عمرو بن دینار، از طلق بن حیب، از قرعه روایت کرده‌اند که گفت: «از فرزند عمر، پرسیدم: به سمت طور بروم؟»

پاسخ داد: طور را رها کن و بدان جا مرو و افزود: «جز به سوی سه مسجد، بار سفر نیندید».

اسناد این روایت، صحیح است و در آن اشکالی وجود ندارد.

روایتی را که سفیان بن عیینه، از عمرو بن دینار نقل کرده است، رقاء بن عمر نیز روایت نموده است و بیهقی آن را در «شعب الایمان» (۶) آورده است. ابن جریر نیز این روایت را نقل کرده است و روایتش را فاکهی در «اخبار مکه» (۷) و عبدالرزاق در «المصنف» (۸) بیان کرده‌اند.

احمد بن محمد ازرقی، با پیروان عیینه که جمعی از راویان ثقه و

۱- معنای حدیث موقوف پیشتر گذشت.

۲- تاریخ الکبیر، ج ۷، ص ۲۰۴.

۳- المصنف، ج ۵، ص ۱۳۵.

۴- اخبارالمدینه، ج ۲، ص ۳۷۳.

۵- الصارم المنکی، ص ۳۴۲.

۶- شعب الایمان، ج ۸، ص ۱۰۶.

۷- اخبار مکه، ج ۲، ص ۹۴.

۸- المصنف، ج ۵، ص ۱۳۱.

ص: ۳۷۲

حُفَاطَانِد، به مخالفت برخاسته و آن را از فرزند عمر به نحو مرفوع روایت کرده است، چنان که در «اخبار مکه» (۱) تألیف نوّه فاکه‌ی آمده است.

بنابراین، روایت ازرقی به جهت مخالفتش با جمعی از راویان ثقه، حدیثی شاذ (۲) است. بر این اساس، البانی که این حدیث را در «احکام الجنائز» (۳) روایتی صحیح دانسته است، اشتباهی آشکار است.

حدیث عبدالله بن عمرو بن عاص را ابن ماجه، (۴) طحاوی (۵)، طبرانی در «مسند الشامیین» (۶)، فاکه‌ی در «اخبار مکه» (۷) یعقوب بن سفیان فسوی (۸) و همه از طریق یزید بن ابومریم، از قزعه بن یحیی، از عبدالله بن عمرو به نحو مرفوع نقل کرده‌اند و إسناد آن صحیح است.

عبدالله بن عمرو در کتاب ابن ماجه، طحاوی، طبرانی «در مسند الشامیین» مقرون به ابوسعید خُدری قرار دارد. اما حدیث علی بن ابی طالب (ع):

حدیث وی را طبرانی در «الأوسط» (۹) و «الصغیر» (۱۰) و ضیاء مقدسی، از

۱- اخبار مکه، ج ۲، صص ۶۴ و ۶۵.

۲- حدیث شاذ، روایتی است که آن را فرد مورد اعتماد نقل کند و محتوای آن در برابر گفته مشهور قرار داشته باشد.

۳- احکام الجنائز، ص ۲۸۷.

۴- السنن، ج ۱، ص ۴۵۲.

۵- مشکل الآثار، ج ۱، ص ۲۴۲.

۶- مسند الشامیین، ج ۲، ص ۳۰۹.

۷- اخبار مکه، ج ۲، ص ۹۹.

۸- المعرفة و التاريخ، ج ۲، ص ۲۹۵.

۹- المعجم الاوسط، ج ۴، ص ۷۱.

۱۰- المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۱۷۳.

ص: ۳۷۳

طریق طبرانی، آن را در «فضائل بیت المقدس» (۱) بیان کرده است.

طبرانی در «المعجم الصغیر» گفته است:

سلمه بن ابراهیم بن اسماعیل بن یحیی بن سلمه بن کهیل حضرمی کوفی اظهار داشته که: روایت مزبور را پدرم از پدرش، از جدش سلمه بن کهیل حضرمی، از حجیه بن عدی به نحو مرفوع از علی [ع] روایت کرده است.

طبرانی افزوده است: «این روایت را از سلمه، غیر از فرزندش یحیی، کسی روایت نکرده است و از وی نیز، تنها فرزندش به نقل آن پرداخته است». ضیاء مقدسی نیز به شگفتی این مطلب، اشاره کرده است.

این اسناد، بسیار ضعیف است و ابراهیم بن اسماعیل بن یحیی بن سلمه، فردی ضعیف و پدر و جدش، متروک‌اند.

همیشی در «المجمع» (۲) تنها به جنبه نخست اکتفا کرده و گفته است: «این روایت را طبرانی در «الصغیر» و «الأوسط» نقل کرده است و در سند آن، ابراهیم بن اسماعیل بن یحیی وجود دارد که فردی ضعیف است.»

متن این حدیث - آن گونه که پیشتر یادآوری شد - از حدیث ابوسعید خدری، معروف است.

روایت ابوالجعد ضمری را بزّار در «کشف الأستار» (۳) و طحاوی در «مشکل الآثار» (۴) و طبرانی در «المعجم الکبیر» (۵) و ضیاء مقدسی در «فضائل

۱- فضائل بیت المقدس، شماره ۶.

۲- مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۴۹۳.

۳- کشف الاستار، ج ۲، ص ۴.

۴- مشکل الآثار، ج ۱، ص ۲۴۴.

۵- المعجم الکبیر، ج ۲۲، ص ۳۶۶.

ص: ۳۷۴

بیت المقدس» (۱) و همگی از سعید بن عمرو، از عبثر، از محمد بن عمرو، از عبیده بن سفیان، از ابوالجعد ضمیری به نحو مرفوع روایت کرده‌اند.

رجال سند این روایت، رجال ثقه روایت صحیح‌اند.

هیشمی در «المجمع» (۲) گفته است: «این روایت را طبرانی در «الکبیر» و «الاوسط» آورده است و رجال سندش، رجال روایت صحیح‌اند و بزّار نیز آن را نقل کرده است».

روایت واثله بن اسقع را ضیاء مقدسی در «فضائل بیت المقدس» از طریق ایوب بن مدرک حنفی، از مکحول از واثله بن اسقع نقل کرده که گفته است: «نمی‌دانم آن را غیر از این طریق، از حدیث واثله، از روایت ایوب بن مدرک نقل کرده باشم که درباره وی نیز بحث و مناقشه، صورت گرفته است».

ابن معین، درباره ایوب بن مدرک گفته است: «وی بی‌اعتبار است». و مزّه اظهار داشته: «او دروغگوست» و ابوحاتم و نسایی وی را متروک دانسته‌اند.

افزون بر ضعف ایوب بن مدرک، در بین رجال سند روایت نیز فاصله وجود دارد؛ زیرا نقل روایت، توسط ایوب بن مدرک، از مکحول، مرسل است. (۳) در نتیجه این اسناد از اقسام اسانید بی‌اعتبار است.

حدیث مقدم بن معدی کرب و ابو امامه را، ابو نعیم اصفهانی در

۱- فضائل بیت المقدس، شماره ۵.

۲- مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۴.

۳- التاریخ الکبیر، ج ۱، ص ۴۲۳.

ص: ۳۷۵

«الحلیه»^(۱) از سلیمان، از موسی، از محمد بن مبارک، از اسماعیل بن عیاش، از زید بن زرعه، از شریح بن عبید، از مقدم بن معدی کرب و ابوامامه به نحو مرفوع نقل کرده‌اند.

در این اسناد، ضعف وجود دارد و سند رجال آن، افتادگی دارد، ضعف سند، به سبب وجود موسی بن عیسی بن منذر است که در بیان شرح حال محمد بن مبارک حَمَصی در «حلیه الاولیاء» چندین بار آمده است.

حافظ در «اللسان»^(۲) درباره موسی بن عیسی گفته است:

طبرانی از او روایت نقل کرده است، وی از مشایخ پیشین طبرانی به شمار می‌رود که قبل از سال ۲۸۰هـ. ق. از وی استماع حدیث می‌کرده است و نسایی درباره او نوشته است که: وی اهل حَمَص است، از او هیچ روایتی نقل نمی‌کنم؛ زیرا وی بی‌اعتبار است.

در «المعجم الصغیر»^(۳) زمان استماع حدیث طبرانی از موسی بن عیسی، سال ۲۷۸ عنوان شده است.

فاصله‌ای که در سند روایت وجود دارد بدین سبب است که شریح، ابوامامه و مقدم را درک نکرده است.

ابن ابوحاتم رازی گفته است: «از پدرم شنیدم که می‌گفت: شریح بن عبید حضر می، ابوامامه و حارث بن حارث و مقدم را درک نکرده است»^(۴)

۱- حلیه الاولیاء، ج ۹، ص ۳۰۸.

۲- لسان المیزان، ج ۶، صص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۳- المعجم الصغیر، ج ۲، ص ۱۰۹.

۴- المراسیل، ص ۹۰.

ص: ۳۷۶

حدیث عمر بن خطاب را بزار در مسند خود «البحر الزخار»^(۱) از یحیی بن محمد بن سکن، از حبان بن هلال نقل کرده و گفته است: این روایت را از کتاب خودش به نقل از همام، از قتاده، از ابوالعالیه، از ابن عباس، از عمر بر ما املاء کرد که رسول خدا (ص) فرموده است: بار سفر جز به سوی سه مسجد، مسجدالحرام، مسجد من و مسجدالاقصی بسته نمی‌شود. بزار گفته است:

سراغ نداریم این روایت، به غیر از این طریق و به غیر این اسناد، از عمر نقل شده باشد و سخن وی اشتباه است و اشتباه او از ناحیه ابن حبان است؛ زیرا این حدیث را، همام و غیر او، از قتاده، از قرعه، از ابوسعید نقل کرده‌اند.

هیثمی در «المجمع»^(۲) می‌گوید: «این روایت را بزار نقل کرده است و رجال سند آن، رجال روایت صحیح‌اند جز اینکه بزار گفته است: حبان بن هلال، در آن به اشتباه رفته است».

حبان بن هلال با اینکه فردی ثقه و مورد اعتماد است و همه درباره وثاقت او، اتفاق نظر دارند؛ اما با پیروان همام مخالفت ورزیده و آن روایت را از مسند عمر بن خطاب دانسته است، در صورتی که از سند ابوسعید خُدَری، صحیح است. چنان‌که پیشتر بیان شد. همچنین این روایت را پیروان قتاده به چند طریق نقل کرده‌اند.

۱- البحر الزخار، ج ۱، صص ۲۹۱ و ۲۹۲.

۲- مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۴.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
 ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال
 دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
 تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
 وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور
 کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی
 جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل
 و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق
 روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱
 ۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
 ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده
 است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار
 شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،
 هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی
 اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از
 پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال،
 خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رها کردن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی
 همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش
 از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند
 آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

