



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

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



زندگی نامہ حضرت  
ﷺ  
محمد  
پروسی منابع

پہلے اردو سوانح نگار

ترجمہ محمد تقی لکھنوی - عبداللہ علیہما السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله: بررسی منابع

نویسنده:

هارالد موتزکی

ناشر چاپی:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۶	زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله: بررسی منابع
۶	مشخصات کتاب
۶	اشاره
۱۰	فهرست مطالب
۱۲	پیشگفتار
۱۵	مقدمه
۲۳	بخش ۱: گسترش سیره نویسی
۲۳	اشاره
۲۵	زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و خودانگاره اسلامی
۴۸	سیره و تفسیر: محمد کلبی درباره یهودیان مدینه
۹۷	سیره و مسأله روایت
۱۲۶	مغازی موسی بن عقبه
۱۷۱	سیره اهل کساء: منابع قدیمی شیعی راجع به سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله
۲۵۱	بخش ۲: اعتبار تاریخی مطالب موجود در منابع مربوط به سیره
۲۵۱	اشاره
۲۵۳	آیا قریش پیش از هجرت با انصار پیمانی منعقد کردند؟
۲۷۶	قتل ابن ابی الحقیق: درباره ریشه و اعتبار برخی گزارشات مغازی
۳۷۸	روایت تاریخی درباره وقایع حدیبیه تحقیقی در خبر عروه بن زبیر
۴۳۲	ارزیابی قدیمی ترین آثار مسیحی درباره حضرت محمد
۴۶۸	محمد صلی الله علیه و آله در قرآن: قرائت قرآن در قرن بیست و یکم
۴۸۵	نمایه
۵۸۳	درباره مرکز

سرشناسه : Muhammad, Prophet

عنوان و نام پدیدآور: زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله: بررسی منابع / هارالد موتزکی؛ ترجمه محمدتقی اکبری، عبدالله عظیمایی.

مشخصات نشر: مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۶.

مشخصات ظاهری: ۴۶۰ ص.

شابک: ۴۲۰۰۰ ریال: ۹۷۸۹۶۴۹۷۱۱۱۳۳

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری (فاپا)

یادداشت: عنوان اصلی: The Biography of Muhammad: the issue of the sources.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: محمد (ص)، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت - ۱۱ ق. -- سرگذشتنامه

موضوع: محمد (ص)، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت - ۱۱ ق. -- سرگذشتنامه -- مآخذ

شناسه افزوده: اکبری، محمدتقی، ۱۳۲۶ - مترجم

شناسه افزوده: عظیمایی، عبدالله، ۱۳۴۱ - مترجم

شناسه افزوده: بنیاد پژوهش های اسلامی

رده بندی کنگره: ۱۳۸۶ / BP۲۲/۹ / م۷۳۷ز۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۹۳

شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۱۶۰۸۶

ص: ۱









## فهرست مطالب

پیشگفتار ۷۰۰۰

مقدمه ۹۰۰۰

بخش ۱: گسترش سیره نویسی

زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و خودانگاره اسلامی ۱۹۰۰۰

سیره و تفسیر: محمد کلبی درباره یهودیان مدینه ۴۱۰۰۰

سیره و مسأله روایت ۸۶۰۰۰

مغازی موسی بن عقبه ۱۱۲۰۰۰

سیره اهل کساء: منابع قدیمی شیعی راجع به سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ۱۵۳۰۰۰

بخش ۲: اعتبار تاریخی مطالب موجود در منابع مربوط به سیره

آیا قریش پیش از هجرت با انصار پیمانی منعقد کردند؟ ۲۱۰۰۰

قتل ابن ابی الحقیق: درباره ریشه و اعتبار برخی گزارشات مغازی ۲۴۱۰۰۰

روایت تاریخی درباره وقایع حدیبیه تحقیقی در خبر عروه بن زبیر ۳۳۶۰۰۰

ارزیابی قدیمی ترین آثار مسیحی درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله ۳۸۴۰۰۰

محمد صلی الله علیه و آله در قرآن: قرائت قرآن در قرن بیست و یکم ۴۱۷۰۰۰

نمایه ۴۳۳۰۰۰

ص: ۵



بنیانگذاران ادیان همواره توجه افراد را به خود جلب کرده اند. آنان نه تنها پیروان خود، بلکه افرادی را که تحت تأثیر تنوع پدیده های انسانی، فرهنگی و مذهبی آنان قرار گرفته اند. و در پی تبیین ویژگیها و شباهتهای آنان هستند، نیز افسون می کنند. در طول سده نوزدهم میلادی، بررسی علمی مذاهب از دیدگاهی انسانی و بیطرفانه آغاز شد. در این چارچوب تحقیقات جالبی درباره بنیانگذاران ادیان صورت گرفت و در بررسی دین اسلام، زندگانی حضرت محمد صلی الله علیه و آلهیامبر اسلام، محور تحقیقات شد. از آن زمان، کتابها و مقاله های بسیاری در این باره نوشته شده است. اما با وجود این به نظر می رسد که در پایان سده بیستم میلادی، زندگانی حضرت محمد صلی الله علیه و آله مانند سده پیش همچنان بحث انگیز و در پرده ای از ابهام باقی مانده است و این، با وضعیت بررسی زندگانی حضرت موسی علیه السلام و سایر بنیانگذاران مذاهب بزرگ شباهت دارد. اعتبار تاریخی منابع، بحث انگیزترین مسأله بوده و هست. این منابع چه چیز را روشن می کنند؟ تاریخ رستگاری انسان را، آنچنان که مسلمانان دو سده نخست اسلام تصور می کردند، یا واقعیت تاریخی را نیز روشن می کنند؟

در اکتبر سال ۱۹۹۷، به مناسبت پانزدهمین سال تأسیس بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه در

دانشگاه نیجمگن (۱) در هلند، گفتگویی ترتیب داده شد تا وضعیت هنر در این زمینه ارزیابی و برای بررسی شرح حال حضرت محمد صلی الله علیه و آله افقهای جدیدی گشوده شود. هدف آن بود که گروهی از دانشمندان را که از شیوه های مختلف روش شناختی در کارشان سود می جستند و با منابع مختلف آشنا بودند، به منظور بررسی مجدد منابع گرد هم آورد. در طی کنفرانس ده مقاله ارائه و مورد بحث قرار گرفت. همه این مقاله ها، با تجدید نظر، در کتاب حاضر ارائه شده اند.

در مقام برگزارکننده کنفرانس و ویراستار مقاله ها، مایلم از هیأت امنای دانشگاه نیجمگن، دانشکده علوم انسانی، بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه، مؤسسه مطالعات تطبیقی فرهنگ و گسترش در نیجمگن (۲)، صندوق دانشگاه نیجمگن (۳) (لیدن)، مرکز مطالعات غیر غربی، مؤسسه بین المللی تاریخ

ص: ۷

۱- Nijmegen.

۲- The Nijmegen Institute of Comparative Culture and Development Studies.

((NICCOS

۳- (The Nijmegen University Fund (SNUF.

اجتماعی (آمستردام) و مراکز انتشاراتی بریل و بنجامینز به دلیل حمایت‌های مالی در برگزاری مراسم سالگرد، سپاسگزاری کنم.

کتاب حاضر از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول شامل مقاله‌های رابین (۱)، شولر (۲)، لایتز (۳)، شولر (۴) و یزار (۵) است که به مسأله سیره پرداخته‌اند و در بخش دوم مقاله‌های لکر (۶)، موتسکی (۷)، گورکه (۸)، هولند (۹) و ریپین (۱۰) ارائه شده است که اعتبار تاریخی منابع را مدّ نظر قرار داده‌اند. در تمام مقاله‌ها از روش آوانویسی

یکنواختی استفاده شده است. از آن جا که نویسندگان مقالات از چاپ‌های مختلف منابع یکسان استفاده کرده‌اند، در پایان هر مقاله، کتابشناسی مربوط به آن ارائه شده است. برای نقل قول از منابع دست اول در تمام کتاب از نظام یکنواختی استفاده شده است، اما نه تا آن حد که سلیقه‌های شخصی را از بین ببرد. در کتابشناسی‌ها، نام کوچک مؤلفان کتابها و تصحیح‌کنندگان منابع (در صورتی که افراد شناخته شده‌ای باشند) به طور کامل ذکر شده و در مورد نویسندگان مقاله‌ها فقط به ذکر حرف اول نامشان اکتفا شده است. پایان بخش کتاب نمایه‌ای عمومی مربوط به متن همه مقاله‌هاست، ضمن آن که این کتاب فاقد یادداشتها و ضمائم به زبان عربی است.

از همکاری پری بیرمن (۱۱) در ویرایش و نمونه خوانی مقاله‌ها و بررسی سبک نگارش کتاب و نیز از پیشنهادات ارزنده اش برای ارتقای کیفیت متون بسیار سپاسگزارم. شانتال ویلمز (۱۲)، دانشجوی کارشناسی

مؤسسه ما، با ایجاد تغییراتی در واژه پرداز، کمک شایانی به ما کرد. مایلم از خانم و داد قاضی (۱۳) که موافقت کرد این کتاب در قالب فروستهای او [با عنوان تاریخ و تمدن اسلامی] منتشر شود و نیز از دقت او در خواندن مقاله‌ها و پیشنهاداتش سپاسگزاری می‌کنم. در این مدت از حمایت کامل همکارانم در مؤسسه برخوردار بوده‌ام.

این کتاب را به مناسبت یادبود آلبرت تات (۱۴) تقدیم می‌کنم، کسی که دوست و معلم اکثر نویسندگان

مقاله‌ها بوده است. او موفق نشد در گردهمایی شرکت کند؛ در آن جا وی ابراز تمایل کرده بود که در این کار با ما همکاری کند، اما بیماری مهلک به او امان نداد. اینک برای همیشه او را از دست داده‌ایم. اما خاطره او به عنوان الگویی در مقام یک دانشمند، معلم انسان همواره با ما خواهد بود.

ص: ۸

۱- Rubin

۲- Scholler

۳- Leites

۴- Scholer

۵- Jarrar

۶- Lecker.

.Motzki -۷

.Gorke -۸

.Hoyland -۹

.Rippin -۱۰

Pori Bearman -۱۱

.Chantal Willems -۱۲

.Wadad al-Qadi -۱۳

Albert Noth -۱۴

بررسی علمی زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، بنیان گذار اسلام، در غرب در نیمه نخست قرن نوزدهم آغاز شد. اولین سیره تحقیقی را گوستاو ویل در ۱۸۴۳ انتشار داد که علاوه

بر قرآن، بر تعدادی از منابع متأخر اسلامی مبتنی بود و به قرن شانزدهم به بعد مربوط

می شدند<sup>(۱)</sup>. در طول قرن نوزدهم، نسخه‌هایی خطی از منابع پیشین کشف و تصحیح شد، به طوری که در ابتدای قرن بیستم مجموعه‌ای از چهار منبع مهم سیره نبوی تدوین شده در فاصله زمانی پایان قرن دوم و پایان قرن سوم هجری در دسترس قرار گرفته بود: مغازی واقدی، سیره ابن هشام، طبقات ابن سعد و تاریخ طبری. این تألیفات، در کنار قرآن و مجموعه حدیث بخاری تا زمان حاضر منابع پذیرفته شده برای کتاب‌های سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله را تشکیل داده‌اند.

این حقیقت که زمان تدوین این منابع به دو یا سه قرن پس از رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله باز می‌گردد، سبب نگرانی‌های چندانی برای نخستین نویسندگان غربی سیره آن حضرت نشد، زیرا این منابع شامل حدیث‌هایی بود که گفته می‌شد به زمان‌های پیش‌تر،

غالباً حتی به شاهدان عینی واقعه مربوط به حدیث باز می‌گردد. البته، سیره نویسان متوجه وجود تناقض‌هایی در این منابع شدند: نشانه‌هایی از اساطیر، مبالغه و انواع سوگیری‌ها؛ با این همه، آنان معتقد بودند که یک ذهن نقاد خواهد توانست آنچه را به واقع رخ داده است، بازسازی کند.

نخستین ضربه به این موضع خوش بینانه در ۱۸۹۰ وارد آمد که ایگناز گلدزیهر بخش دوم کتاب خود را انتشار داد<sup>(۱)</sup>. وی اظهار داشت که بیشتر اطلاعات حدیثی منعکس کننده پیشرفت‌های بعدی اسلام است و در نتیجه، نمی‌تواند به عنوان منبعی تاریخی برای زمان شخص پیامبر صلی الله علیه و آله مورد استفاده قرار گیرد. نتیجه‌گیری‌های گلدزیهر بر سنت‌های سیره نویسی مربوط به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله تأثیر گذاشت، هر چند که تحقیقات او نه بر اساس آنها بلکه بیشتر مبتنی بر حدیث‌های فقهی بود. در آغاز قرن بیستم، شکاکیت گلدزیهر را محققانی چند در زمینه سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در پیش گرفتند. لئون کایتانی و هانری لامنس عقیده داشتند که تقریباً تمام روایات مربوط به زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله مجعول است<sup>(۲)</sup>.

بدون چارچوب مقدماتی زمانی و مکانی که حاصل از سنت مسلمانان باشد، حتی قرآن بیشتر سودمندی خود را برای مورخان از دست می‌داد. در نتیجه، اندیشه نگارش سیره تاریخی از حضرت محمد صلی الله علیه و آله باید کنار گذاشته می‌شد. اما این شک‌گرایی افراطی را فقط تعداد بسیار معدودی از محققان فعال در این زمینه اختیار کردند. در نیمه نخست

قرن بیستم چندین زندگی‌نامه از حضرت محمد صلی الله علیه و آله انتشار یافت که در مقدمه یا پی‌نوشت آنها به ارزش نامطمئن یا مشکوک اطلاعات سیره یا مغازی اشاره شده بود، اما این آثار سخت بر آن اطلاعات متکی بودند. محتاطانه‌ترین و خوددارترین کتاب در میان

ص: ۱۰

---

۱- I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, ۱۸۸۹-۹۰

۲- L. Caetani, *Annali dell'Islam*, I, Milan, ۱۹۰۵, ۲۸-۵۸, ۱۲۱-۴۳, ۱۹۲-۲۱۵ and passim; H.

Lammens, "Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet", in

.*Recherches de Science Religieuse*, ۱ (۱۹۱۰), ۲۷-۵۱



آثار مربوط به زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله به قلم رژی بلاشر در ۱۹۵۲ انتشار یافت که عنوان آن «مسأله محمد صلی الله علیه و آله» و عنوان فرعی اش «مقاله ای در باب سیره نقادانه» بود<sup>(۱)</sup>.

در حدود همین زمان، قابلیت اعتماد به حدیث به عنوان منبعی برای قرن اول هجری بار دیگر در کتاب یوزف شاخت با عنوان «ریشه های فقه اسلامی»<sup>(۲)</sup> سخت مورد حمله واقع شد. از دیدگاه او، حدیث هایی که ادعا می شود به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله یا به اصحاب وی باز می گردد حاصل پیشرفت های فقهی، کلامی و سیاسی قرن دوم هجری و فاقد هرگونه ارزش برای دوران حضرت محمد صلی الله علیه و آله است. هر چند این نظر - مانند عقیده گلدزیهر - ناشی از بررسی حدیث های فقهی بود، شاخت ادعا داشت که چنین رأیی در کل در مورد حدیث های اولیه اسلامی صدق می کند؛ او حتی کوشید این نکته را برای برخی اطلاعات مغازی نیز اثبات کند<sup>(۳)</sup>. با این همه، متخصصان سیره و مغازی چندان تحت تأثیر استدلال های شاخت قرار نگرفتند. چند سال پس از انتشار کتاب او، جامع ترین بررسی سیره ای درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله در این قرن به قلم محقق غیر مسلمان منتشر شد. مؤلف این اثر، ویلیام مونتگمری وات، استدلال کرد که یافته های شاخت در مورد اطلاعات سیره نبوی قابل اجراست. او نوعی «شکل دهی سوگیرانه» به احادیث را پذیرفت اما عقیده داشت که با بهره گیری از ذهنی نقاد، پی بردن به آن چه واقعا رخ داده

است امکان پذیر می شود<sup>(۴)</sup>. دیدگاه حاکی از اعتماد به نفس او مورد تأیید رودی پارت و

ص: ۱۱

---

۱- R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris, ۱۹۵۲

۲- J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, ۱۹۵۰

۳- Cf. his "A Revaluation of Islamic Tradition", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, ۴۹

(۱۹۴۹) ۱۴۳-۵۴ and "On Musā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzi", in *Acta Orientalia*, ۲۱ (۱۹۵۳),

۲۸۸-۳۰۰.

۴- W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, ۱۹۵۳, esp. pp. xiii-xvi;

*Muhammad at Medina*, Oxford, ۱۹۵۶; "The Reliability of Ibn Ishāq's Sources", in *La Vie*

*du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg (octobre ۱۹۸۰), Paris, ۱۹۸۳, ۳۱-۴۳.

ماکسیم رودنسون قرار گرفت (۱). لکن، مقدمه شخص اخیر بر کتابش «محمد صلی الله علیه و آله» نشان دهنده شرایط متناقضی است که بررسی سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، بر اثر انتقاد

گلدزیهر و شاخت از حدیث، با آن روبرو شده است. رودنسون نوشت: «سیره ای از حضرت محمد صلی الله علیه و آله که فقط به ذکر اموری مسلم با قطعیتی ریاضی گونه می پردازد، منحصر به چند صفحه مطالب بسیار خشک و بی روح است، با این همه، ارائه تصویری نزدیک به واقعیت و گاه بسیار واقع بینانه، از این زندگی امکان پذیر است. اما برای این کار باید از اطلاعات ارائه شده در منابعی استفاده کرد که ضمانت چندانی درباره صحت آن نداریم» (۲). این نکته که بازسازی سیره پیامبر صلی الله علیه و آله می توانست مستلزم احتمال تاریخی باشد، هر چند منابع مورد استفاده در آن «به ندرت قابل اعتماد»، «مشکوک» و «تا حدی دور از حقیقت» (۳) به حساب آیند، به سادگی قابل پذیرش نیست و هر شخصی آن را نمی پذیرفت.

در دهه های هفتاد و هشتاد، تحقیقات متعددی راجع به حضرت محمد صلی الله علیه و آله و تاریخ صدر اسلام انتشار یافت که مؤلفان آنها دیدگاه های گلدزیهر و شاخت را به شیوه ای منسجم تر پذیرفتند. آنان از اطلاعات حدیثی به عنوان منبعی برای بازسازی تاریخی زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و قرن اول هجری استفاده نکردند. برخی از آنان مانند جان وانسبرو در کتابش «محیط فرقه ای»، به تحلیلی ادبی از حدیث و کتابهای حدیث قناعت کردند و از هرگونه ادعا برای بازسازی حقایق تاریخی دست کشیدند (۴). دیگران از قبیل پاتریشیا کرون و مایکل کوک در کتاب «آیین هاجری»، کوشیدند تا این گونه بازسازی را منحصر بر

ص: ۱۲

---

R. Paret, Muhammad und der Koran, Stuttgart, ۱۹۵۷; M. Rodinson, Mahomet, Paris, – ۱  
۱۹۶۱.

.Ibid, ۱۲ – ۲

۳- از جمله صفات مورد استفاده رودنسون در مقدمه کتابش.

J. Wansbrough, The Sectarian Milieu content and Composition of Islamic Salvation – ۴  
.History, Oxford, ۱۹۷۸

اساس منابعی غیر اسلامی انجام دهند<sup>(۱)</sup>. آنها در اثر عقاید وانسبرو که در کتابش «مطالعاتقرآنی» شرح داده بود، حتی راجع به اصالت قرآن به عنوان سند تبلیغی حضرت محمد صلی الله علیه و آله دچار تردید شدند. در چنین وضعی، آخرین و تا آن زمان تقریباً انکارناپذیرترین منبع برای تاریخ زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله از میان برداشته شد. در نتیجه، این اندیشه که سیره تاریخی حضرت محمد صلی الله علیه و آله را می توان نوشت باید مطلقاً کنار گذاشته می شد. این نکته به طور کامل در کتاب «محمد صلی الله علیه و آله» اثر مایکل کوک، انتشار سال ۱۹۸۳، توضیح داده شد که محدود به شرحی است بر مبنای قرآن و منابع مرسوم برای سیره پیامبر صلی الله علیه و آله با صراحت و بدون سعی در «ارزیابی معتبر بودن آن»<sup>(۲)</sup>. این اثر صرفاً آن چه رامنابع اسلامی بیان می کنند به شیوه ای جدید بازگو می کند. پس از آن، کوک برای خواننده توضیح می دهد که منابع این گزارش نه فقط مشکوک، بلکه از جهات مهمی گمراه کننده و در حقیقت از جنبه تاریخی نامعتبر است.

در زمان حاضر، تحقیق درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله، بنیان گذار امت اسلامی، آشکارا گرفتار مشکل شده است. از یک طرف، نگارش شرحی تاریخی از زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله بدون متهم شدن به استفاده غیر منتقدانه از منابع عملی نیست، و از طرف دیگر، هنگام استفاده نقادانه از منابع، نوشتن چنین سیره ای به راحتی امکان پذیر نیست<sup>(۳)</sup>.

ص: ۱۳

---

۱- P. Crone and M. Cook, Hagarism, The Making of the Islamic World, Cambridge, ۱۹۷۷

۲- M. Cook, Muhammad, Oxford, ۱۹۸۳, ۱۲

۳- برای مقدمه ای مفصل تر و دقیق درباره مشکلات منبع که بر سر راه محققان غربی هنگام مطالعه سیره پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد، ر.ک: F.E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad", in The International Journal of Middle East Studies, ۲۳ (۱۹۹۱), ۲۹۱-۳۱۵. عدم امکان نگارش سیره ای تاریخی اخیراً در آثار زیر مورد تأکید قرار گرفته است: J. Chabbi, "Histoire et Tradition Sacrée - la biographie impossible de Mahomet", in Arabica, ۴۳ (۱۹۹۶), ۱۸۹-۲۰۵ and W. Raven, "Sira", in C.E. Bosworth et al. (eds.), The Encyclopaedia of Islam. New Edition, IX, Leiden ۱۹۹۷, ۶۶۰-۶۳, esp. ۶۶۲-۶۳; more cautious is M.J. Kister in "The Sirah literature", in A. F. L. Beeston et al. (eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge, ۱۹۸۳, ۳۵۲-۶۷, esp. ۳۶۷.

آیا در این جا با اوضاع و احوالی مایوس کننده مواجهیم؟ دلایلی وجود دارد تا یافتن یک راه حل را عملی فرض کنیم. مشاهده این که چندین نقص مهم، اختلاف نظر درباره قابل اعتماد بودن اطلاعات منابع را مغشوش می کند، سبب تقویت این خوش بینی می شود: (۱) مطالعاتی نظام مند و نقادانه در زمینه منابع حدیث های مربوط به زندگانی

حضرت محمد صلی الله علیه و آله تقریباً وجود ندارد؛ مؤلفان سیره های تاریخی به خود اجازه می دادند، اطلاعاتی از منابعی را برگزینند که خود، آن را می پسندیدند. بنابراین، مطالعات نقادانه منابع که گزارشهای مختلف موجود را با هم مقایسه می کند و می کوشد تاریخ آنها را مشخص کنند لازمه ای برای استفاده از این احادیث به عنوان منابعی تاریخی

محسوب می شود. (۲) تاکنون، تأمل در شیوه هایی که به منظور ارزیابی قابلیت اعتماد حدیث های سیره ای مورد استفاده قرار گرفته است یا می توان از آنها بهره گرفت بسیار اندک است. تقریباً هیچ معیاری برای مقایسه متون احادیث وجود ندارد و روش های تحلیل اسناد نیز به تازگی پیشرفت کرده و فقط در مواردی استثنایی در زمینه اطلاعات

سیره ای به کار گرفته شده است. (۳) در نتیجه این نقایص، مباحثه بر سر قابلیت اطمینان

این منابع در سطحی نسبتاً انتزاعی صورت گرفت و نه بر مبنای خود احادیث مربوط به سیره نبوی. شک درباره اعتبار آنها حاصل مطالعاتی درباره حدیث های فقهی بود. این نظر را که یافته های در این زمینه را می توان به حدیث های مربوط به سیره نبوی انتقال داد افرادی تأیید و گروهی دیگر رد کردند بی آن که مسأله را بر اساس خود منابع به تفصیل بررسی کنند. (۴) بحث ارتباط احتمالی میان قرآن به عنوان منبع و حدیث های تفسیری، فقهی و سیره نبوی را اظهاراتی کلی مغشوش می کند که بر اساس مطالعه چند مورد فردی است. در اعتبار کلی این اظهارات تردید وجود دارد. (۵) سیره هایی که تاکنون درباره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نوشته شده است بر اساس رشته منابعی محدود، و در واقع

منحصراً مجموعه های وسیعی از احادیث درباره سیره نبوی مربوط به قرن سوم هجری است (واقعی، ابن سعد، ابن هشام، طبری). اطلاعات موجود در منابع بعدی هنوز به شیوه ای نظام مند بررسی و با اطلاعات پیشین مقایسه نشده اند. به علاوه، دسترسی به تعدادی از منابع جدید، منابع اولیه و بعدی، در سه دهه اخیر میسر شده است. این منابع

که عملاً ناشناخته بودند یا فقط عنوان آنها معروف بود، اساس اطلاعاتی مربوط به بررسی زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله را به نحو چشمگیری توسعه می بخشند و می توانند بر جنبه هایی چند از بحث مربوط به اعتبار این منابع پرتوی تازه افکنند.

ده مقاله این کتاب همگی سعی دارند نقص هایی را که بیان شد برطرف کنند و مانع موجود در راه بررسی سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله را از میان بردارند. این مقاله ها ما را با شیوه های گوناگونی آشنا می سازند که امروزه محققان در بررسی مسأله منابع سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله از آنها استفاده می کنند. روش های عمده ای را که در این مقاله ها به چشم می خورد می توان به ترتیب زیر شناخت:

(۱) سیر تاریخی متن: این شیوه، تحوّل یک حدیث یا مجموعه ای از احادیث را در یک

دوره زمانی بررسی و روایات موجود در منابع پیشین را با روایات منابع بعدی مقایسه می کند. هدف نه فقط پی بردن به چگونگی تغییر یافتن روایات، بلکه دریافت علت تغییر است. روبین، لیتس و شولر در مقاله هایشان این خط سیر را دنبال می کنند.

(۲) تاریخچه انتقال: این روش از آن جهت با شیوه قبلی فرق دارد که هدف اصلی آن پی بردن به چگونگی متن اصیل و یافتن پاسخ این سؤالات است که چه زمانی، کجا و چه کسی آن را انتشار داده است. در این فرایند، تحولات متنی حدیث نیز آشکار می شود، هر چند انگیزه هایشان این نیست، و انگیزه ها بیشتر به عنوان موضوعی مختص به خود در نظر گرفته می شوند. مقاله های گورک، گک. شولر و موتزکی نمونه هایی از این نوع تحلیل منابع است.

(۳) بازسازی منابع: در این روش سعی می شود بخش هایی از منابع از بین رفته در مجموعه های بعدی کشف شود تا معلوم گردد آیا آنها به درستی به راوی، گردآورنده یا مؤلف خاصی نسبت داده شده است یا نه. این هدف در مقاله های گک. شولر، یرار،

گورک، موتزکی و م. شولر دنبال شده است.

۴) کشف حدیث‌های نامتعارف: این شیوه به بررسی خبرهایی می‌پردازد که با حدیث‌های مربوط به سیره نبوی رایج تفاوت دارند و غالباً به آنها اعتنا نمی‌شود و این

بی‌اعتنایی یا از طریق پنهان‌کاری است، به طوری که بسیار به ندرت در منابع یافت می‌شوند یا فقط در منابع متأخر به چشم می‌خورند، یا به علت تعلق آنها به گروه دینی

دیگری، مانند شیعیان یا مسیحیان، نادیده گرفته می‌شوند و در آن‌جا ادامه حیات می‌دهند. کشف چنین اخباری می‌تواند اختلاف حدیث‌های مربوط به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله را پیش از زمانی نشان دهد که مجموعه‌هایی معیاری گردآوری شدند و اعتبار یافتند. انگیزه‌های احتمالی دیگری برای بی‌اعتنایی اکثریت به آنها نیز ممکن است آشکار شود. این هدف را لیکر، م. شولر، یرار، لیتس، و هویلند دنبال می‌کنند.

۵) تعیین ارزش تاریخی حدیث‌ها: بعضی مقاله‌ها به این مسأله مهم می‌پردازند که آیا منابع مختلف موجود برای سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله آن‌چه را به واقع رخ داده است منعکس می‌کنند یا نه، و تا چه اندازه. این موضوع را رپین، هویلند، گورک، موتزکی و لیکر

بحث کرده‌اند.

در پایان، شایان ذکر است که مقاله‌های این کتاب از لحاظ شیوه نگارش نیز تفاوت دارند. برخی نویسندگان منحصرراً و یا بیش از همه به متون احادیث متکی‌اند، حال آن‌که

دیگران می‌کوشند با بررسی سلسله‌راویان این احادیث، تحلیل شکل و محتوای آنها را کامل کنند.

مقاله‌های این کتاب در کل حکایت از آن دارند که مطالعه سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در شرف گام نهادن به افق‌هایی جدید است. همچنین در این مقاله‌ها آشکار می‌شود مسأله واقعیت تاریخی که منابع منعکس می‌کنند موضوعی است که به ندرت عمیقاً بررسی شده است و در حقیقت با حلّ و فصل شدن فاصله زیادی دارد که انجام آن تلاش فراوانی را می‌طلبد. برای این منظور، انواع روش‌هایی مفید در مقاله‌های این کتاب ارائه

می‌شود؛ باید امیدوار بود که این انگیزه‌ای شود برای تحقیقاتی بیشتر در منابع تا سرانجام راز منشأ و گسترش سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله تبیین گردد.

بخش ۱: گسترش سیره نویسی

اشاره

ص: ۱۷





تحلیلی مقایسه‌ای از رویدادی در غزوه‌های بدر و حدیبیه (۱)

یوری رویین

ترجمه: محمد تقی اکبری

این مقاله به مسأله اصالت متون توصیف‌کننده زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله نمی‌پردازد، بلکه تاریخ مربوط به متن آنها را بررسی می‌کند. در آن چه به دنبال می‌آید،

رویدادی منفرد در سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله بررسی و نشان داده خواهد شد که با مقایسه روایات گوناگون آن، می‌توان شیوه‌ای را شناخت که از آن طریق روایت زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله شکل گرفت و در طی قرون انتقال یافت. خاصه نشان داده خواهد شد که چگونه خودنگاره قرن اول هجری مسلمانان، و نیز تنش‌های درون‌امت اسلامی در آن دوران، تأثیر خود را بر سبکی بر جای نهاد که از آن طریق رویدادهای دوران حضرت محمد صلی الله علیه و آله یادآوری می‌شد. در سطح ادبی، جنبه‌هایی از فرایندی توضیح‌داده خواهد شد که با استفاده از آن، قرآن بخشی از سیره را تشکیل داد. روش اساسی این مقاله با شیوه انتخاب شده در کتابم با عنوان نظر بیننده (۲) تفاوتی ندارد، تنها فرق آن است

ص: ۱۹

---

۱- از مایکل لیکر و هارالد موتزکی به خاطر اظهار نظرشان درباره متن پیشین این مقاله سپاسگزارم.

۲- U. Rubin, The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵.

که در این جا رویدادی از دوران زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله در مدینه بررسی می شود. این دوران را معمولاً اسلام شناسان به مراتب «تاریخی تر» از دوران زندگی آن حضرت در مکه تلقی می کنند، یعنی دورانی که کتابم بدان اختصاص یافت، اما در مطالبی که به دنبال

می آید آشکار خواهد شد که تحلیلی متنی از دوران مدینه نیز به همان اندازه ارزشمند است.

رویداد انتخاب شده برای بحث حاضر یک شورای جنگ است که حضرت محمد صلی الله علیه و آله با اصحاب خویش تشکیل می دهد. روایات متعددی این واقعه را توصیف می کنند و هر یک از آنها توضیحات متفاوت و متناقضی را درباره زمان و مکان و نیز راجع

به جریانات آن در اختیار می گذارند. در حالی که برخی روایات شورای مذکور را در خلال رویداد حدیبیه (۶۲۷-۶۲۸) نقل می کنند، روایات دیگری آن را جزو وقایعی می آورند که در بدر رخ داد (۶۲۳-۶۲۴). اجازه می خواهم بحث را با حدیبیه آغاز کنم.

#### ۱. حدیبیه

نکات عمده رویداد حدیبیه آشکار است: در سال (۶۲۷-۶۲۸) حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در رؤیا فرمان الهی را دریافت می کند که راهی مکه شود و در کعبه عمره به جای آورد. این مکان مقدس هنوز زیر سلطه کفار قریش است و هنگامی که آن حضرت و پیروانش به قلمرو مکه نزدیک می شوند، مکیان نیروهایی را برای متوقف کردن آنان گسیل می دارند و مسلمانان در نزدیکی حدیبیه توقف می کنند که در آن محل بین مکیان و

مسلمانان گفتگوهای صورت می گیرد. این مذاکرات با انعقاد معاهده مشهور حدیبیه به پایان می رسد.

واقعه حدیبیه در منابع نقطه عطفی مهم در تاریخ اسلام تلقی می شود و مفسران قرآن آن را با لغت فتح (گشودن و بنابراین، پیروزی) در آیه ۱ سوره فتح یکی می دانند؛ آنان در توضیح خود می گویند پیمان نهایی که در حدیبیه منعقد شد پیامبر صلی الله علیه و آله را قادر ساخت تا

به هدف خویش نایل آید و مناسک حج را در کعبه به جای آورد و این به نوبه خود آغازگر مرحله نهایی در فرایندی بود که به فتح مکه انجامید (۱).

در موقعیت کنونی توجه ما بر شیوه واکنش مسلمانان به توقف اجباری آنان در مسیرشان به سوی کعبه متمرکز است. مانند سایر موارد در سیره، توصیف این واکنش به صورت دو نوع گزارش موجود است: قرآنی و غیر قرآنی.

نوع غیر قرآنی شرح ماجرا در دو روایت مشابه دیده می شود؛ یکی مربوط به عروه بن زبیر (مدنی، در گذشته در ۹۴/۷۱۲-۷۱۳) که از مسور بن مخرمه (صحابی مدنی، در گذشته در ۶۴/۶۸۳-۶۸۴) نقل می کند، و دیگری روایت مروان بن حکم (خلیفه؛ مدنی در گذشته در ۶۵/۶۸۴-۶۸۵). این هر دو روایت صحنه ای را توصیف می کنند که در آن حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در راه خود به مکه تنی چند از افراد قبیله خزاعه را ملاقات می کند که مأموران مخفی آن حضرت در مکه بودند و به آن حضرت خبر می دهند که راه مکه بسته شده است. روایت نخست از عروه توسط زهری (مدنی، در گذشته در ۱۲۴/۷۴۲) نقل می شود و در سیره ابن اسحاق موجود است (۲). در این روایت یکی از افراد خزاعه (از قبیله فرعی کعب) به حضرت محمد صلی الله علیه و آله می گوید که قریش در دو گروه مکه را ترک کرده و در دو مکان مختلف چادر زده اند: یک گروه متشکل از مردانی که پوششی از پوست پلنگ به تن دارند [شاید برای نشان دادن مقام رفیع خود به عنوان عضو قبیله ای مقدس و محافظان حرم که نباید مورد هجوم واقع شوند (۳)] و شامل زنان و کودکان است. آنان در ذی طوی چادر زده اند. گروه دوم یک واحد

ص: ۲۱

۱- برای نمونه: ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵، و تفسیرهای مربوط به آیه ۱ سوره فتح. درباره فتح، حدیبیه و مکه، ر.ک: G.R. Hawting, "Al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in JSIAI, ۸ (۱۹۸۶), ۱-۲۴

۲- ابن هشام، سیره، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۴. همین مطلب به نقل از ابن اسحاق در ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳؛ طبرانی، کبیر، ج ۲۰، شماره ۱۴.

۳- به تن کردن پوست پلنگ و سواری بر روی آن در اسلام نشانه ثروت و تجمل تلقی می شود و بنابراین حرام است. ر.ک: عبدالرزاق، مصنف، ج ۱، شماره های ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۲۰؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۳۲، ۱۳۵؛ نسائی، کبری، ج ۷، ص ۱۷۶: ۷؛ ابوداؤد، سنن، ج ۲، ص ۳۸۸ (۴۰: ۳۱)؛ طحاوی، مشکل، ج ۴، ص ۲۶۳-۲۶۴. با وجود این، در حدیث های دیگر پوشیدن پوست پلنگ جایز است. ر.ک: عبدالرزاق، مصنف، ج ۱، شماره های ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵؛ طحاوی، مشکل، ج ۴، ص ۲۶۴-۲۶۵.

از سواران جنگی به فرماندهی خالد بن ولید؛ اینان در جلو گروه اول در کُراع الغَمیم چادر زده اند. با شنیدن این خبر، حضرت محمد صلی الله علیه و آله اظهار می دارد که بهتر است قریش آن حضرت را به حال خود گذارند، زیرا آنها در اثر جنگ های پیشین خود با آن حضرت از توان افتاده اند. آنان باید اکنون بگذارند وی آزادانه با سایر مشرکان برخورد کند و صبر کنند و ببینند چه کسی از قدرت بیشتری برخوردار است. اگر مشرکان بر او غالب شوند همان نتیجه ای است که قریش آرزویش را در سر می پروراند، و اگر آن حضرت مشرکان را شکست دهد، آن گاه قریش می توانند میان دو امر یکی را برگزینند: یا به عنوان مسلمان

به وی ملحق شوند یا پس از بازیافتن قدرت نظامی خویش با آن حضرت بجنگند. سپس حضرت پیامبر اظهار می دارد:

... به خدا سوگند، جنگ را در راه رسالتی که خداوند به من واگذار کرده است ادامه خواهم داد تا خداوند آن را غالب گرداند...

حدیث مذکور در انتساب چنین سخنی به پیامبر صلی الله علیه و آله تفکر جهاد را تا مرتبه وظیفه ای الهی ارتقا می دهد که به هر قیمتی شده باید به اجرا درآید. با این همه، این حدیث در

ادامه می گوید پیامبر امر کرد راه دیگری به مکه جستجو شود که سرانجام به حدیبیه رسیدند، جایی که مذاکرات عاقبت مانع از بروز جنگی تمام عیار شد.

روایت دوم عروه (باز هم به استناد مسور و مروان) به نقل از او توسط معمر بن راشد (بصری / یمنی، در گذشته در ۱۵۴/۷۷۱) از طریق زهری روایت می شود. در این روایت تغییری صورت گرفته است: شیفتگی شجاعانه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به رسالت الهی صرفاً از آن شخص او نیست بلکه یکی از صحابه نیز در آن سهیم است و بنابراین پدیده ای خاص در سنتهای سیره آشکار می شود: ویژگی هایی که مختص خود پیامبر صلی الله علیه و آله است

می تواند توسعه یابد چنان که اصحاب وی را نیز دربر گیرد. در مورد اخیر به نظر می رسد فشارهای سیاسی تأثیرات خود را بر شکل گیری خبر گذارده است تا به گونه ای طراحی شود که فضایل بعضی از صحابه را شرح دهد (۱).

در روایت حاضر از معمر، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مأموری مخفی از خزاعه را برای تجسس روانه می کند و او با این خبر باز می گردد که قریش نیروهای مسلح خود را گرد آورده اند و مصمم هستند مانع ورود مسلمانان به مکه شوند. پیامبر به اصحاب خویش می گوید: «أشيروا عَلَيَّ» (با من مشورت کنید). پیش از شنیدن توصیه صحابه اش، پیامبر

خود راهی را انتخاب می کند. آن حضرت می گوید آنان می توانند عبور از مسیری دیگر و هجوم به اردوی کاروان غیر مسلح را بررسی کنند. ابوبکر می گوید بهتر است مسیر اولیّه

خود را به سوی کعبه ادامه دهند و به کسی حمله نکنند، لکن با این عزم که هر کس سعی در ممانعت آنان داشته باشد با وی بجنگند. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به توصیه او به همراهان، فرمان حرکت می دهند.

این روایت را که بر اساس آن، پیامبر شورای جنگ تشکیل می دهد، احمد بن حنبل (در گذشته در ۸۵۵/۲۴۱-۸۵۶) ثبت کرده است (۲)، و روایتی است که چند تن از مؤلفان مجموعه های متداول سیره، شامل بخاری (در گذشته در ۸۷۰/۲۶۵)، آن را ترجیح داده اند (۳). جریان اصلی بحث در اثنای مشورت، بر فضایل ابوبکر، خلیفه اول، که عملاً تنها سخنگوست، متمرکز می شود. او مؤمنی دارای عزم راسخ نشان داده می شود که پیامبر را ترغیب می کند تا به رسالت اصیل خویش پای بند باشد و به حرم مکه نزدیک

ص: ۲۳

---

۱- برای نمونه های دیگر از چنین تأثیر سیاسی بر شکل گیری روایت های سیره، ر.ک: Rubin, The Eye of the Beholder, ۴۴-۵۳, ۱۷۱-۷۵.

۲- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۸. نیز، ر.ک: طبرانی، کبیر، ج ۲۰، شماره ۱۴؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۹۹-۱۰۱.

۳- بخاری، صحیح، ج ۵، ص ۱۶۱: ۳۵؛ نسائی، کبری، ج ۵، شماره های ۸۵۸۱-۸۵۸۲ (۱:۷۸)؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۱۸، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ ابن حبان، صحیح، ج ۱۱، شماره ۴۸۷۲. و همچنین ر.ک: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۳۰-۳۳۱ (شماره ۹۷۲۰) [نام ابوبکر نیامده است].

شود و فقط در صورت ضرورت بجنگد.

تحریف صحنه شورا نشان می دهد که زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله به عنوان سابقه ای برای تمام اعمال گوناگون سرمشق قرار می گیرد. مشورت در واقع موضوع مهمی است که در بسیاری از روایات مربوط به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب وی به آن پرداخته شده است و صحابه مشاوران ارزشمند حضرت محمد صلی الله علیه و آله به حساب آمده اند<sup>(۱)</sup>. این روایات را در تفسیرهایی بر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران می توان یافت. این آیه از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله می خواهد که با مؤمنان به مشورت پردازد. در برخی نقل ها از این روایت خاص مورد نظر ما، زهری توضیحی اضافه می کند دایر بر این که ابو هریره صحابی (در گذشته در ۵۷/۶۷۷) گفت او هیچ کس را ندیده است که به اندازه پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته با اصحاب خود مشورت کرده باشد<sup>(۲)</sup>. با وجود این، کوشش هایی صورت می گرفت تا دامنه مشورت توصیه شده فقط به موضوع های معینی، مانند طرح های نظامی، کاهش داده شود. گذشته از این ها، به برکت الهام الهی، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نیازی به اتکای زیاد به مشورت بشری نداشت. از این رو، گفته ابوهریره گاه بسط داده می شد تا شامل اظهار نظری شود دایر بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله فقط در مورد عملیات نظامی با اصحاب خویش مشورت می کرد<sup>(۳)</sup>. قرائت متفاوتی از آیه ۱۵۹ سوره آل عمران نیز رواج داشت که مفهوم آن را به امر به مشورت فقط در موضوع هایی معین تغییر می داد<sup>(۴)</sup>. در هر صورت، بارها صحنه ای از یک شورای جنگی در روایات فتوح گوناگون به چشم می خورد، مثلاً درباره فتح بیت المقدس که در آن ابو عبیده با فرماندهان محلی مشورت می کند که آیا ابتدا بیت

ص: ۲۴

---

۱- راجع به جنبه های کلی تر موضوع مشورت ها از لحاظ وضعیت، ر.ک: A. Noth and L.I. Conrad The Early

Islamic Historical Tradition: A Source Critical Study, Princeton, ۱۹۹۴, ۱۳۸-۴۲

۲- در خصوص روایت ابوهریره، ر.ک: ابن وهب، جامع، ج ۱، شماره ۲۸۸.

۳- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۵۸۰.

۴- و شاورهم فی بعض الامر. ر.ک: بخاری، ادب، ج ۱، ص ۳۵۰ ابن عباس.

المقدس را تصرف کنند یا قیصریّه را(۱).

در روایت سوم از عروه، که این بار توسط پسر خودش هشام بن عروه (مکی، در گذشته در ۷۶۳/۱۴۶-۷۶۴) از او نقل می شود، آیه ای از قرآن ظاهر می شود. اسناد این روایت حاوی نام یک صحابی نیست که حدیث را مرسل(۲) کند. در این جا یک صحابی دیگر در مشورت به ابوبکر می پیوندد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دو انتخاب را پیشنهاد می کند: یا نزدیک شدن به نیروی اصلی مسلح قریش، یا حمله به خانواده های غیر مسلح در پشت سر قبایل دشمن که قریش را یاری می رسانند. ابوبکر بار دیگر شق اول را ترجیح می دهد و آن گاه، صحابی دیگری همان نظر را بیان می کند. او مقداد بن اسود (= ابن عمرو) است که می گوید:

به خدا سوگند ما آنچه را بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند به شما نخواهیم گفت: [که گفتند] «ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید». نه، ما می گوییم «تو و پروردگارت بروید و نبرد کنید؛ ما همراه شما با آنها نبرد خواهیم کرد».

سخن مقداد اشاره به مضمون آیه ۲۴ سوره مائده دارد:

گفتند: «ای موسی تا وقتی که [جباران] در آن جایند هرگز بدان شهر داخل نخواهیم شد. ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید».

در قرآن این عبارت بخشی از داستانی را تشکیل می دهد که درباره نافرمانی بنی اسرائیل و امتناع آنان از اطاعت امر حضرت موسی علیه السلام در جنگیدن با ساکنان ارض موعود است. این داستان بر اساس واقعه مشهور جاسوسان در کتاب عهد عتیق است(۳).

ص: ۲۵

---

۱- واقدی، فتوح الشام، ص ۱۴۳-۱۴۴. نیز، ر.ک: H. Busse, "Omars Image as the Conqueror of Jerusalem", in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۱۵۱

۲- ابن ابی شیبّه، مصنف، ج ۱۴، ص ۴۲۹-۴۳۰ شماره ۱۸۶۸۶. نیز ر.ک: کنز، ج ۱۰، شماره ۳۰۱۵۳.

۳- عهد عتیق، سفر اعداد، باب های ۱۳-۱۴.

به محض آن که جاسوسان اعزامی حضرت موسی علیه السلام با گزارشی درباره ساکنان قدرتمند و مالک سرزمین کنعان باز می‌گردند، بنی اسرائیل به هراس می‌افتند و از هجوم به آن قلمرو سر باز می‌زنند و میل خود به بازگشت به مصر را ابراز می‌دارند. مجازات آنان برای این نافرمانی آن است که با چهل سال سرگردانی در بیابان هلاک شوند. فقط تنی چند از نسل حضرت موسی علیه السلام (عمدتا یوشع و کالیب) همراه با نسل جدید اسرائیلیان

وارد ارض موعود می‌شوند. قرآن همین داستان را در آیات ۲۱ تا ۲۶ سوره مائده بازگو کرده است. در این جا حضرت موسی علیه السلام به بنی اسرائیل فرمان می‌دهد تا به سرزمین مقدّسی وارد شوند که خداوند به آنها وعده داده است، اما آنان سر باز می‌زنند و می‌گویند (آیه ۲۴):

ای موسی تا وقتی که [جباران] در آن جایند هرگز بدان شهر داخل نخواهیم شد. ما این جا می‌نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید.

اشاره به این آیه در سخن مقداد، به منظور مقایسه کردن اسرائیلیان و اعراب طرح ریزی شده است. مؤمن عرب، یعنی مقداد، امتناع اسرائیلیان در آیه ۲۴ سوره مائده (... ما این جا می‌نشینیم) را تغییر می‌دهد و به یک روایت اسلامی مثبت تبدیل می‌کند (... ما همراه شما خواهیم جنگید). در این روایت این اندیشه ضمنی وجود دارد که اقدام مؤمنان عرب به جنگ اسلامی نشان دهنده تجدید فرمان دیرین خداوند است که پیش از این به بنی اسرائیل امر شده بود و مؤمنان عرب کسانی هستند که آن را اجرا کنند. این پیوند جنگ‌های اعراب با خروج جمعی بنی اسرائیل به نویسندگان سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله در رسیدن به هدف تاریخ نگارانه مقدماتی شان، یعنی ارتقا دادن مرحله حجازی اسلام به مرتبه طرحی الهی و تاریخی مقدّس، کمک می‌کند.

انتخاب مقداد برای نقش سخنگویی اعرابِ پیرو حضرت محمد صلی الله علیه و آله اتّفاقی نیست. او در روایات اوائل به عنوان نخستین کسی که با کافران جنگید(۱) معرفی می‌شود، و نیز گفته می‌شود وظیفه قاری به او محوّل شده بود، یعنی، کسی که آیات قرآنی

ص: ۲۶

---

۱- ابن عساکر، مختصر، ج ۲۵، ص ۲۱۳.



[مبارزه جویانه] را در اثنای نبرد قرائت می کند تا مبارزان مسلمان را به جهاد ترغیب کند(۱). به علاوه، یک روش قرائت قرآن به نام او وجود داشت و به قرار مسموع، مردم حمص از آن پیروی می کردند(۲).

در روایت ما مقدار پیش تر در زمان حیات حضرت محمد صلی الله علیه و آله هم قاری بوده است، اما در این جا او صرفاً عبارتی قرآنی را تکرار نمی کند، بلکه آن را ویرایش و به یک عبارت آشکارا غیر اسرائیلی تعریف از خود تبدیل می کند.

مقداد از مهاجران است و در بیان عبارت خود عملاً به نفع یاران خویش سخن می گوید، چنان که ابوبکر عضو همان گروه عمل می کند. فضایل مهاجران در مقام مبارزانی که تمامی جماعت مؤمنان را در اثنای مهاجرت تازه شان ترغیب می کنند در این جا به روشن ترین شکل آشکار می شود. با وجود این، از مقدار به عنوان یکی از حامیان علی علیه السلام و شخصی که از بیعت با ابوبکر خودداری کرد نیز یاد می شود(۳) و بنابراین، به نظر می رسد نقش او در این خبر نیز الهام گرفته از تعصیب شیعی بوده باشد.

روایاتی وجود دارد که نشان دهنده درجات مختلفی از تلاش است تا افتخار اظهار وفاداری فرقه ای به عقیده جهاد - یا دست کم مشارکت در آن - به دیگر گروه های عرب منتقل شود. این مورد در خبر واقدی راجع به لشکرکشی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به حدیبیه دیده می شود. در این جا صحابی سومی بعد از ابوبکر و مقدار سخن می گوید. این شخص اُسَید بن حُضَیر، یک نقیب مدنی از انصار (از قبیله اوس) است که در جهاد در فلسطین شرکت داشت. وجود نام او در صحنه رویداد حدیبیه شجاعت او را معطوف به عربستان می کند و به منظور آن طرح ریزی شده است که سهم شدن انصار در افتخار مهاجران را میسر سازد. پس از آن که مقدار روایت اصلاح شده خود از عکس العمل بزدلانه بنی اسرائیل را بیان می کند، اُسَید به پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار می دارد: «فکر می کنیم باید

ص: ۲۷

۱- ر.ک: همان، ص ۲۰۹ درباره جنگ یرموک.

۲- G.H.A. Juynboll, "al-Mikdād b. 'Amr, in EI", VII, ۳۲-۳۳.

۳- برای نمونه، یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۲۴.

آن چه را که به قصد آن راهی شده ایم رها نکنیم و اگر کسی در برابرمان مقاومت کند، با او خواهیم جنگید»<sup>(۱)</sup>.

به طور کلی روایاتی که اشاره‌هایی قرآنی در آنها وجود دارد می‌توانند برای مقاصد تفسیری استفاده شوند. تفاسیر مربوط به آیه ۲۴ سوره مائده در واقع حاوی روایاتی است که وقایع حدیبیه را توصیف می‌کنند. بنابراین، طبری روایتی را از قتاده بن دعامه

(بصری، در گذشته در ۱۱۷/۷۳۵) ثبت کرده است که فقط بر شخصی تکیه می‌کند که آیه تجدید نظر شده قرآن را بیان می‌دارد، یعنی، مقلد. در این جا ذکری از شورای جنگ به میان نمی‌آید، و مقلد تنها صحابی است که سخن می‌گوید<sup>(۲)</sup>. روایت با این بیان ختم می‌شود که وقتی مقلد صحبت کرد، تمام مسلمانان به طور جمعی واکنشی مشابه نشان دادند.

۲. بدر

روایت اسلامی صحنه شورای جنگ را نه فقط با حدیبیه، بلکه با واقعه بدر، که در سال ۶۲۳-۲/۶۲۴ به وقوع پیوست، نیز پیوند داد. این رویداد نشانه پیروزی بزرگ مسلمانان بر کافران بود و بنابراین، مفسران قرآن این جنگ را با «یوم الفرقان» که در آیه ۴۱ سوره انفال ذکر می‌شود، یکی دانسته‌اند<sup>(۳)</sup>. لغت فرقان به معنی «جداکننده حق و باطل» است و در آیات دیگری از قرآن این لغت به معنی چیزی که خداوند به موسی و هارون عطا کرد [تورات] آمده است<sup>(۴)</sup>.

ص: ۲۸

۱- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۵۸۰-۵۸۱.

۲- طبری، تفسیر، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۶. اسناد: یزید بن زُرَیع بصری، در گذشته در ۱۸۲ - سعید بن ابی عروب (بصری، در گذشته در ۱۵۶/۷۷۳) - قتاده.

۳- برای نمونه، طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۷.

۴- بقره: ۵۳؛ انبیاء: ۴۸. درباره ریشه قرآنی ف ر ق، ر.ک: S. Bashear, "The Title Fāruq and its Association with 'Umar I", in *Studia Islamica*, ۷۲ (۱۹۹۰), ۴۹-۵۰.

گفته می شود شورا در مسجد عرق الظیبه تشکیل شده است (۱). توصیف های این شورا نیز حاوی همان اشاره به مطلب قرآنی خودداری بنی اسرائیل از رفتن به جنگ است، که این بار هم به منظور مقایسه میان اسرائیلیان گنهکار و مسلمانان فداکار طرح ریزی می شود.

در خبر مربوط به جنگ بدر، چنان که ابن اسحاق (۲) و واقدی (۳) ثبت کرده اند، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از مدینه عازم می شود تا در مسیر خود به کاروانی مکی که از شام می آید حمله کند، اما به علت دریافت خبری [از جاسوسان خود] درباره نیروهایی مسلح که از مکه برای دفاع از کاروان آمده بودند، توقف می کند و از پیروان خود مشورت می طلبد. ابتدا

ابوبکر سخن می گوید، سپس عمر و گفته می شود آنان به خوبی صحبت کردند که به نظر می رسد بدان معناست که آنان از اندیشه رفتن به جنگ حمایت کرده اند.

در رویداد حدیبیه از شرکت عمر در شورای جنگ ذکری به میان نمی آید و غیبت او با خوی مبارزه جویانه اش و با مخالفت اظهار شده او با توافق نهایی هماهنگی دارد. لکن

در موقعیت حاضر نام او با نام ابوبکر همراه است و هر دو تن به عنوان اصحاب ارشد حضرت محمد صلی الله علیه و آله عمل می کنند و پیامبر صلی الله علیه و آله از توصیه آنان کاملاً خشنود می شود. در حقیقت، روایات متعدّد دیگری موجود است که در آنها هم ابوبکر و هم عمر در مقام بهترین مشاوران حضرت محمد صلی الله علیه و آله ستوده می شوند (۴). برجسته ترین آنها روایاتی است دایر بر آن که آیه ۱۵۹ سوره آل عمران که از پیامبر صلی الله علیه و آله می خواهد با مؤمنان مشورت کند، اشاره به این دو صحابی دارد (۵).

ص: ۲۹

- 
- ۱- سمهودی، وفاء، ج ۳، ص ۱۰۰۹.
  - ۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۷. نیز، ر.ک: طبری، تاریخ، ج ۲، ص ۴۳۴ ج ۱، ص ۱۳۰۰.
  - ۳- واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۴۸-۴۹. نیز، ر.ک: بلاذری، انساب، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴ شماره ۶۵۹.
  - ۴- برای نمونه، ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۲۲۷؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۴۲۰ ابن حنبل.
  - ۵- ر.ک: روایت کلبی (محمد بن سائب، کوفی، در گذشته در ۷۶۳/۱۴۶-۷۶۴) - ابو صالح (بازام، مولای ام هانی)، در ابن کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۴۲۰؛ سیوطی، در المثنور، ج ۲، ص ۹۰ (مستدرک). و نیز ر.ک: روایت عمرو بن دینار (مکی، در گذشته در ۷۴۳/۱۲۶-۷۴۴) - ابن عباس، در بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۴۲۰ (مستدرک)؛ سیوطی، در المثنور، ج ۲، ص ۹۰ (مستدرک و بیهقی، سنن).

با این همه، در این جا فقط ابوبکر و عمر نیستند. مانند خیر حدیبیه، صحابی دیگری سخن می گوید و باز هم این شخص مقداد بن عمرو مهاجر است. او در ابراز نظر خود پاسخ قرآنی بنی اسرائیل را به همان شیوه اصلاح شده اش که در خیر حدیبیه بر زبان آورده است تکرار می کند. حضرت پیامبر از سخن او بی نهایت خرسند می شود و برایش دعا می کند. بدین ترتیب، جنگ بدر هم با مهاجرت اسرائیلیان پیوند می خورد و باز هم این پیوند بر اساس مقایسه ای میان بنی اسرائیل گنهگار - و از این رو، نازل تر - و اعراب

فداکار - و در نتیجه، والاتر - است.

البته، این پایان روایت نیست. پس از مقداد، از انصار خواسته می شود تا دیدگاه خویش را بیان کنند که بسیار اهمیت دارد، زیرا آنان در شهر خود به حضرت محمد صلی الله علیه و آله پناه دادند و ممکن بود از پیوستن به آن حضرت در جنگ های بیرون از قلمرو مدینه خودداری کنند. با وجود این، رهبر آنان حمایت کامل خویش را ابراز می دارد، و مایل است در هر محلی حتی دور از اقامتگاهشان در جنگ همراه پیامبر باشد. نام رهبر انصاری این بار اُسَید که در خیر مربوط به حدیبیه ذکر شد نیست، بلکه هم قبیله ای او سعد بن مُعَاذ است. از این شخص به عنوان شهیدی یاد می شود که در اثنای جنگ خندق زخمی مهلک برداشت و این خود تبیین می کند که چرا وظیفه اظهار شیفگی نامحدود برای جهاد از جانب انصار به او نیز محوّل شد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از واکنش انصار

خرسند می شود.

روایات دیگری راجع به رویداد بدر وجود دارد که در آنها افتخار تجدید نظر در پاسخ قرآنی اسرائیلیان نافرمان نصیب مقداد می شود، اما نقش مهاجران، که او سخنگوی آنان است، به هزینه انصار بزرگ جلوه داده می شود. یکی از این نوع روایات به صحابی انصاری، ابویوب، رزمنده ای مشهور باز می گردد که در حمله ای به قسطنطنیه

کشته شد. از او خواسته می شود تا خبر را از زبان اوّل شخص بگوید به شیوه ای که به انصار جلوه ای ناخوشایند بدهد. این روایت را طبرانی (در گذشته در ۳۶۰/۹۷۱) مطرح کرد (۱). ابویوب نقل می کند که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله انصار را فرا خواند تا او را در هجوم به کاروان مکه همراهی کنند و آنان راهی شدند، اما بعدا پی بردند که مکّیان از نقشه آنها با خبر شده اند، و هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از آنان مشورت خواست، انصار گفتند: «به خدا ما قدرت نبرد با دشمن را نداریم، ما فقط به قصد کاروان [غیر مسلح] راهی شده ایم».

پیامبر بار دیگر از آنان تقاضا کرد و آنان امتناع خود از جنگ را تکرار کردند. آن گاه مقداد چنین گفت: «ما آنچه را قوم موسی علیه السلام به وی گفتند نخواهیم گفت که: «ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید». انصار با شنیدن این سخن از خود

شرمنده شدند و آرزو کردند کاش سخنان مقداد را گفته بودند.

در این جای واقعه، مقایسه ای ضمنی نه فقط میان اعراب با ایمان و اسرائیلیان نافرمان، بلکه بین مهاجران و انصار به چشم می خورد. در حالی که مهاجران با جنگ موافقت می کنند، انصار از این کار سر باز می زنند که آنان را هم تراز اسرائیلیان قرار می دهد و در حال، آنان را از جماعت منتخب کنار می زند.

روایت ابویوب در تفسیر ابن ابی حاتم (در گذشته در ۳۲۷/۹۳۹)، در تفسیری بر آیات ۵ تا ۷ سوره انفال دیده می شود (۲). این قطعه می گوید که گروهی از مؤمنان هنگامی که خداوند پیامبر را از خانه اش بیرون آورد ناخشنود بودند و درباره حق با وی مجادله

کردند و دوست داشتند گروه عاری از قدرت [کاروان] نصیب آنان شود. مفسران این قطعه را با معضل دوراهی بدر مرتبط کرده اند، و ابن حاتم به روایت ابویوب استناد کرده

ص: ۳۱

- 
- ۱- اسناد: ابن لهیعه، عبدالله مصری، در گذشته در ۱۷۴/۷۹۰-۷۹۱ - یزید بن ابی حبيب (مصری)، در گذشته در ۱۲۸/۷۴۵-۷۴۶) - اسلم بن یزید ابو عمران تُجیبی (مصری) - ابویوب. ر.ک: طبرانی، کبیر، ج ۴، شماره ۴۰۵۶. نیز، ر.ک: ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۲۸۷ (درباره انفال: ۵)؛ همو، بدایه، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴ (از تفسیر ابن مردویه).
  - ۲- ابن ابی حاتم، تفسیر، ج ۵، شماره ۸۸۰۵. به نقل از ابن ابی حاتم در فتح الباری، ج ۷، ص ۲۲۴.

است تا توضیح دهد کدام گروه از اعراب با ایمان ناخشنود بود. در این مورد، انصار چنین اند.

روایت دیگری وجود دارد که در آنها مقایسه میان اعراب و اسرائیلیان، فقط برای مهاجران، مستثنی از انصار نافرمان، اعمال می شود. بنابراین، روایت زیر بر مقدار متمرکز

می شود و به سایر صحابه کاری ندارد. سخنان مقدار در این جا تا بالاترین مرتبه اخلاص

و وفاداری نسبت به ارزش جهاد ارتقا داده می شود. این روایت اسنادی دارد که به عبدالله بن مسعود صحابی (مدنی / کوفی، در گذشته در ۳۲/۶۵۲-۶۵۳) باز می گردد(۱)، که می گوید:

من شاهد عملی متهورانه از مقدار بوده ام، و داشتن چنان تهوری به اعتقاد خودم برایم عزیزتر از هر چیز دیگری معادل آن خواهد بود. او به پیامبر نزدیک شد، در حالی که آن حضرت از خداوند تقاضا می کرد کافران را مغلوب کند، و گفت: «یا رسول الله، واللّه، ما آنچه را بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند به شما نخواهیم گفت که: ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید و با آنها نبرد کنید؛ نه، ما در جلو و پشت سر و در راست و در چپ شما خواهیم جنگید». من دیدم که رخسار پیامبر صلی الله علیه و آله از شادی روشن شد.

این روایت انتشاری گسترده یافت؛ آن را ابن ابی عاصم (در گذشته در ۲۸۷/۹۰۰) در فصلی با عنوان «در باره استقامت مردم همراه با رهبرشان در مقابل دشواریها»(۲)، ثبت

کرد. این روایت در انواع مجموعه های تاریخ نگارانه و سیره ای دیده می شود(۳)، بخاری آن

ص: ۳۲

---

۱- اسناد: مخارق بن عبدالله [خلیفه] بن جابر کوفی - طارق بن شهاب (کوفی، در گذشته در ۸۲/۷۰۱-۷۰۲) - ابن مسعود. اسنادی با رواج کمتر نیز وجود دارد: عمران بن ظبیان (کوفی، در گذشته در ۱۵۷/۷۷۳-۷۷۴) - ابویحیی حکیم بن سعد (کوفی) - ابن مسعود. برای روایتی با اسناد اخیر، ر.ک: طبرانی، کبیر، ج ۱۰، شماره ۱۰۵۰۲.

۲- ابن ابی عاصم، جهاد، ج ۲، شماره ۲۲۱.

۳- طبری، تاریخ، ج ۲، ص ۴۳۴ ج ۱، ص ۱۳۰۰؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۲۸؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۴۵-۴۶.

را در فصلی راجع به بدر نقل کرده است (۱). در نسخه ای دیگر با همان اسناد، نام بدر به صراحت ذکر می شود. اما فاقد اظهار نظر تحسین آمیز ابن مسعود است (۲). همچنین روایتی وجود دارد که در آن هم نام ابن مسعود در اسناد دیده نمی شود (مرسل) (۳). این دو روایت در تفسیرهای آیه ۲۴ سوره مائده تکرار می شود (۴).

برخلاف روایاتی که تاکنون بررسی شد، روایاتی مربوط به شورای جنگ بدر وجود دارد که در آنها افتخار انصار به هزینه مهاجران اعاده می شود. این روایات به روشنی احتجاج دینی انصار را نشان می دهد به طوری که سخت می کوشند تا نقش خود را در تلاشهای جمعی مبارزه جویانه اسلامی برجسته کنند. در این جا تأکید بر آن است که انصار نه تنها حضرت محمد صلی الله علیه و آله را در مدینه پناه دادند بلکه آماده پشتیبانی از آن حضرت در هر جای خارج از قلمرو مدینه نیز بودند، برخلاف مهاجران که مایل نبودند در جنگ به پیامبر پیوندند. این هدف عمدتاً با تغییر در ثبت ترتیب سخن گویان در شورای جنگ عملی می شود.

برخی از این روایات موافق انصار در تفسیرهای مربوط به آیات ۵ تا ۷ سوره انفال که پیشتر به آن اشاره شد دیده می شود. در بعضی از آنها، انصار کسانی هستند که از گزینه

نظامی حمایت می کنند. روایت سدی (اسماعیل بن عبدالرحمان، کوفی، در گذشته در ۷۴۵/۱۲۸-۷۴۶) از این قبیل است که در آن، رهبر انصاری، سعد بن معاذ، نخستین کسی است که حمایت کامل خود از گزینه نظامی را ابراز می دارد، درحالی که ابوبکر که پیش از او سخن گفت فقط حمله به کاروان، و نه به لشکریان مسلح، را توصیه کرد. مقدار

نیز گزینه نظامی را تأیید، و بازهم پاسخ بنی اسرائیل در قرآن را به شکل تجدید نظر شده

ص: ۳۳

---

۱- بُخاری، صحیح، ج ۵، ص ۹۳: ۶۴. و ر. ک: مستدرک، ج ۳، ص ۳۴۹ (معرفه الصحابه).

۲- ابن ابی عاصم، جهاد، ج ۲، شماره ۲۲۰؛ بُخاری، صحیح، ج ۶، ص ۶۴-۶۵، ۶۵؛ نسائی، کبری، ج ۶، شماره ۱۱۴۰ (۸۲: ۱۱۴).

۳- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۱۴.

۴- طبری، تفسیر، ج ۶، ص ۱۱۵؛ واحدی، وسیط، ج ۲، ص ۱۷۴؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۳۹.

تکرار می کند. با این همه، او اظهارات خود را پس از سعد بن معاذ بیان می دارد که از اهمیت نقش وی می کاهد. البته حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از این توصیه مبارزه جویانه خرسندتر است تا از پیشنهاد ابوبکر(۱).

در تفسیر مقاتل بن سلیمان (در گذشته در ۷۶۷/۱۵۰-۷۶۸) راجع به همین آیات(۲)، پیامبر صلی الله علیه و آله درباره «یکی از آن دو گروه» که خداوند از آنها خبر داده است با مسلمانان به مشورت می پردازد، و مسلمانان پیشنهاد می کنند که با کاروان برخورد کنند و با نیروهای مسلح نجنگند. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله همان سؤال را تکرار می کند و مسلمانان همان طرح را پیشنهاد می کنند، اما سعد بن عباده یکی از رهبران انصار سخن می گوید و آمادگی کامل انصار را برای انجام آن چه پیامبر صلی الله علیه و آله مناسب تشخیص دهد، حتی همراهی کردن او تا عدن، اعلام می دارد. حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از این پاسخ خوشحال می شود. آخرین نفر که سخن می گوید مقداد از مهاجران است که تأیید می کند به پیامبر خواهد پیوست. اشاره به آیه قرآنی سخن بنی اسرائیل در گفتار او دیده نمی شود که این فقدان تا حدی پاسخ دیر هنگام مقداد را کم اهمیت می کند.

در این روایت خاصِ مُقاتل، نام رهبر انصار اندکی تفاوت دارد: سعد بن عباده به جای سعد بن معاذ آمده است. اولی از قبیله خزرج بود، نه از قبیله اوس که دیگری به آن تعلق

داشت، و پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله در دمشق ساکن شد و در همان جا درگذشت. آمدن نام او در این خبر اهمیت دارد، زیرا برخی صاحب نظران ادعا کرده اند که او هرگز شاهد جنگ بدر نبوده است(۳). با وجود این، به سبب آن که از او به عنوان شخصی یاد می شود که در تمام غزوات دیگر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شرکت کرده و در اثنای آنها پرچم انصار را

ص: ۳۴

---

۱- طبری، تفسیر، ج ۹، ص ۱۲۴-۱۲۵ (ذیل آیه ۵ سوره انفال). اسناد: اسباط (کوفی، در گذشته در ۸۱۵/۲۰۰-۸۱۶) - سدی.

۲- مُقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳- ر.ک: ابن عساکر مختصر، ج ۹، ص ۲۳۶.



حمل می کرده است(۱)، نام او می تواند به آسانی جایگزین نام سعد بن معاذ در بدر شود. در حقیقت، این دو شخص به سعدان (دو سعد) مشهور بودند که معنایش آن است که نام های آنان با یکدیگر عوض شدنی بود.

در روایت دیگری از این گروه طرفدار انصار، نام مقداد در کل از شورای جنگ حذف می شود و همین طور اشاره به واکنش بزدلانه اسرائیلیان در آیه ۲۴ سوره مائده. به علاوه، بقیه مهاجران، یعنی ابوبکر و عمر، از طرف حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله امر به نشستن

می شوند، که معنایش آن است که آن حضرت یا علاقه ای به توصیه آنان ندارد یا از آنها ناراضی است. فقط راوی، توصیه رهبر انصاری، سعد بن عباد را، کلمه به کلمه نقل می کند. سعد آمادگی خود را برای پیروی از حضرت در جنگ تا دورترین مکان ابراز می دارد. سلسله اسناد این روایت که عبدالرزاق ثبت کرد تا عکرمه (مولای ابن عباس،

مدنی، در گذشته در ۷۲۳/۱۰۵-۷۲۴) دنبال می شود(۲). ثبت مشابهی از این رویدادها در روایتی موجود است که تا صحابی بصری انس بن مالک (در گذشته بین سال های ۷۱۰/۹۱ و ۷۱۳/۹۵-۷۱۴) دنبال می شود و برخی از مؤلفان مجموعه های مصنف آن را ثبت کرده اند(۴).

در روایاتی دیگر، اشاره به سخن بنی اسرائیل در قرآن باز هم به چشم می خورد، اما مقداد در آن حضور ندارد(۵)، و نقش تکرار کردن روایت تجدید نظر شده [پاسخ

ص: ۳۵

- 
- ۱- ابن عساکر مختصر، ج ۹، ص ۲۳۸.
  - ۲- اسناد: معمر بن راشد بصری / یمنی، در گذشته در ۷۷۱/۱۵۴ - ایوب سختیانی (بصری، در گذشته در ۱۳۱) - عکرمه. ر.ک: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۵۰ (شماره ۹۷۲۷).
  - ۳- اسناد: حماد بن سلمه بصری، در گذشته در ۷۸۳/۱۶۷-۷۸۴ - ثابت بُنّانی (بصری، در گذشته در ۷۴۰/۱۲۳-۷۴۱) - انس.
  - ۴- ابن ابی شیبّه، مصنف، ج ۱۴، ص ۳۷۷-۳۷۸ شماره ۱۸۵۵۵؛ مسلم، صحیح، ج ۵، ص ۱۷۰ (۳۲، باب غزوه بدر)؛ ابن حبان، صحیح، ج ۱۱، شماره ۴۷۲۲. نیز، ر.ک: ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۴۷.
  - ۵- اقا.ر.ک: ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۲۱۹، جایی که به عوض نام سعد اسم مقداد به عنوان سخنگوی انصار [!] در روایت انس ذکر می شود.

اسرائیلیان] به انصار منتقل، و با این تغییر، جریان انتقال افتخار از مهاجران به انصار کامل شده است. واضح ترین روایت از این نوع، روایتی است با این اسناد: محمد بن عمرو بن علقمه (مدنی، در گذشته در ۱۴۴/۷۶۱-۷۶۲) - پدرش علقمه بن وقاص لثی (مدنی). این روایت را ابن ابی شیبیه ثبت کرده است (۱). باز هم ابوبکر و عمر پیشنهادی کم اهمیت مطرح می کنند که در آن صرفاً به موقعیت مکانی اشاره می شود، در حالی که رهبر انصار،

که این بار سعد بن معاذ است، به صراحت برخوردی نظامی را توصیه می کند. او می گوید: «ما همچون بنی اسرائیل نیستیم که به موسی علیه السلام گفتند: «تو و پروردگارت بروید و نبرد کنید...».

روایتی دیگر با موضوعی مشابه وجود دارد که آن هم تا انس بن مالک دنبال می شود (۲). اما در این جا انصار به طور جمعی سخن می گویند و نام هیچ سخنگوی منفردی ذکر نمی شود. پیشنهاد ابوبکر و عمر که در ابتدا سخن می گویند نامشخص باقی می ماند. این حدیث را ابن ابی عاصم ثبت کرده است و در بعضی مجموعه های مصنف و نیز در تفسیرهای آیه ۲۴ سوره مائده تکرار می شود (۳).

در پایان، روایتی وجود دارد که از مناقشات داخلی مسلمانان فراتر می رود و در آن اختلاف میان سخن بنی اسرائیل در قرآن، و گفتار اعراب با ایمان به طور جمعی از جانب تمام ائمت مؤمن بیان می شود. نقل می شود عتبه بن عبدالسلامی (صحابی حمصی، در گذشته در ۸۷/۷۰۶) که به مبارزی برجسته شهرت دارد، روایت کرده است که وقتی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مسلمانان فرمان جنگ با کافران را دادند، آنان گفتند:

ص: ۳۶

---

۱- ابن ابی شیبیه، مصنف، ج ۱۴، ص ۳۵۵ شماره ۱۸۵۰۷. و نیز، ر.ک: ابن کثیر، بدایه، ج ۳، ص ۲۶۴ (از ابن مردویه)؛ همو، تفسیر، ج ۲، ص ۲۸۷ (درباره آیات ۵ تا ۷ سوره انفال).

۲- اسناد، حمید طویل بصری، در گذشته در ۱۴۲/۷۵۹-۷۶۰- انس.

۳- ابن ابی عاصم، جهاد، شماره ۲۲۲؛ نسائی، کبری، ج ۵، شماره ۸۵۸۰، ۷۸:۱، ج ۶، شماره ۱۱۱۴۱ (۸۲:۱۱۴)؛ ابن حبان، صحیح، ج ۱۱، شماره ۴۷۲۱؛ بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ واحدی، وسیط، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵ (ذیل آیه ۲۴ سوره مائده)؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۳۹ (ذیل آیه ۲۴ سوره مائده). نیز ر.ک: ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۰۵، ۱۸۸؛ ابویعلی، مسند، ج ۶، شماره های ۳۷۶۶ و ۳۸۰۳.

ای پیامبر خدا، در آن صورت ما آن چه را بنی اسرائیل گفتند به شما نخواهیم گفت که: «ما این جا می نشینیم، تو و پروردگارت بروید با آنها بجنگید». نه [ما می گوئیم]: «تو و پروردگارت بروید با آنها بجنگید، ما همراه شما خواهیم جنگید» (۱).

در این جا تمام امت عرب به عنوان گروهی مجتمع تشکیل یک امت برگزیده جدید می دهند که جایگزین بنی اسرائیل می شود.

ص: ۳۷

---

۱- اسناد: حسن بن ایوب حضرمی - عبدالله بن ناسج حضرمی - عتبه بن عبد. ر. ک: ابن حنبل، مُسند، ج ۴، ص ۱۸۳؛ طبرانی، کبیر، ج ۱۷، شماره ۳۰۶؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۳۹ ذیل آیه ۲۴ سوره مائده.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تصحیح اسعد محمد الطیب، ۱۰ جلد، ریاض، ۱۹۹۷.

ابن ابی شیبہ، عبداللہ بن محمد، کتاب المصنّف فی الاحادیث و الآثار، تصحیح عبدالخالق الافغانی، ۱۵ جلد، بمبئی، ۱۹۷۹-۱۹۸۳.

ابن ابی عاصم الشیبانی، کتاب الجهاد، تصحیح ابو عبدالرحمان الحمید، ۲ جلد، مدینہ، ۱۹۸۹.

ابن حبان، محمد بن احمد البستی، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ترتیب علاءالدین الفارسی، تصحیح شعیب الارناؤوط، ۱۶ جلد، بیروت، ۱۹۸۸.

ابن حنبل، احمد، المسند، ۶ جلد، قاہرہ، ۱۸۹۵/۱۳۱۳، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات، ۸ جلد، بیروت، ۱۹۶۰.

ابن عساکر (مختصر) = ابن منظور محمد بن مکرم، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، ۲۹ جلد، دمشق، ۱۹۸۴-۱۹۸۸.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایہ و النہایہ، ۱۴ جلد، چاپ مجدد، بیروت، ۱۹۷۴.

-----، تفسیر القرآن العظیم، ۴ جلد، قاہرہ، بی تا.

ابن وہب، عبداللہ، الجامع فی الحدیث، تصحیح مصطفی حسن حسین محمد، ۲ جلد، ریاض، ۱۹۹۶.

ابن ہشام، عبدالملک، السیرہ النبویہ، تصحیح مصطفی السقا و دیگران، ۴ جلد، چاپ مجدد،

بيروت، ١٩٧١.

ابو داوود، السنن، ٢ جلد، قاهره، ١٩٥٢.

ابو يعلى، احمد بن على الموصلى، المسند، تصحيح حسين سليم اسد، ١٣ جلد، دمشق، بيروت، ١٩٨٤-١٩٩٠.

البخارى، محمد بن اسماعيل، الصحيح، ٩ جلد، قاهره، ١٩٥٨.

بخارى، ادب = فضل الله الجيلاني، فضل الله الصمد في توضيح الادب المفرد للبخارى، حمص، ١٩٦٩.

بلاذري، احمد بن يحيى، انساب الاشراف، ج ١، تصحيح محمد حميد الله، قاهره، ١٩٥٩.

بيهقي، احمد بن الحسين، دلائل النبوه، تصحيح عبدالمعطي قلعجي، ٧ جلد، بيروت، ١٩٨٨.

-----، السنن الكبرى، ١٠ جلد، حيدرآباد، ١٣٥٥/١٩٣٦، چاپ مجدد، بيروت، بي تا.

سمهودى، نورالدين على بن احمد، وفاء الوفا باخبار دارالمصطفى، تصحيح محمد محيى الدين، عبدالحميد، بيروت، ١٩٨٤.

سيوطى، جلال الدين، الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، ٦ جلد، قاهره، ١٣١٤/١٨٦٩، چاپ مجدد، بيروت، بي تا.

طبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تصحيح حمدى عبدالمجيد السلفى، ٢٥ جلد، بغداد، ١٩٨٥-١٩٨٠.

طبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن، ٣٠ جلد، بولاق، ١٣٢٣/١٩٠٥، چاپ مجدد، بيروت، ١٩٧٢.

-----، تاريخ الرئيل والملوك، تصحيح ميخائيل يان دخويه و ديكران، ١٥ جلد، ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١ (نيز تصحيح

محمد ابوالفضل ابراهيم، ١٠ جلد، چاپ مجدد، قاهره، ١٩٨٧).

طحاوى، ابو جعفر احمد بن محمد، مشكل الآثار، ٤ جلد، حيدرآباد، ١٣٣٣/١٩١٤، چاپ مجدد، بيروت، بي تا.

عبدالرزاق، ابوبكر بن همّام الصنعانى، المصنّف، تصحيح حبيب الرحمان الاعظمى،

١١ جلد، بیروت، ١٩٧٠.

فتح الباری = شهاب الدین احمد بن حجر العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ١٣ جلد، بولاق، ١٨٩٢/١٣١٠، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

کنز = علاء الدین المتقی بن حسام الدین الہندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح صفوہ السقا و بکری حیاتی، ١٦ جلد، بیروت، ١٩٧٩.

مستدرک = الحاکم محمد بن عبداللہ النیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ٤ جلد، حیدرآباد، ١٩٢٣/١٣٤٢.

مسلم

بن الحجّاج، الصحیح، ٨ جلد، قاہرہ، ١٩١٥، چاپ مجدد، قاہرہ، بی تا.

مقاتل

بن سلیمان، تفسیر القرآن، تصحیح عبداللہ محمود شحاتہ، ٥ جلد، قاہرہ، ١٩٧٩.

نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، تصحیح عبدالغفار البنداری و سید حسن، ٦ جلد، بیروت، ١٩٩١.

واحدی، علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، تصحیح عادل احمد عبدالموجود و دیگران، بیروت، ١٩٩٤.

واقدی، محمد بن عمر، کتاب المغازی، تصحیح مارسدن جونز، ٣ جلد، لندن، ١٩٦٦.

واقدی، فتوح الشام، قاہرہ، ١٩٤٩، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

یعقوبی، احمد بن اسحاق، التاریخ، بیروت، ١٩٦٠.

Bashear, S., "The Title Fāruq and its Association with 'Umar I", in *Studia Islamica*,

٧٢ (١٩٩٠), ٤٧-٧٠.

Busse, H., "Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem", in *Jerusalem Studies in*

*Arabic and Islam*, ٨ (١٩٨٤), ٧٣-١١٩.

Hawting, G. R., "Al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in *Jerusalem Studies in Arabic*

*and Islam*, ٨ (١٩٨٤), ١-٢٤.

Noth, Albrecht, and Lawrence I. Conrad, The Early Islamic Historical Tradition: A  
.Source Critical Study, Princeton, ١٩٩٤

Rubin, Uri, The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early  
.Muslims, princeton, ١٩٩٥

ص: ٤٠

در پژوهش‌های اخیر هم تاریخچه منازعات حضرت محمد صلی الله علیه و آله با یهودیان مدینه و هم مضمون و اهمیت نقل از کلبی بسیار مورد بحث قرار گرفته است، هر چند در زمان حاضر نسبت به حلّ یک باره و همیشگی مسایل مورد بحث امید اندکی وجود دارد. با این همه، پیشنهاد می‌کنم برخی نکات برجسته، مورد بحث بیشتری قرار گیرد، زیرا مزیت حاصل از مقابله روایات مربوط به یهودیان مدینه و گزارش کلبی از آن، در این حقیقت نهفته است که این روایات بخشی از خود منبع اطلاعاتی هستند، در حالی که گزارش کلبی یکی از چندین شکلی است که این اطلاعات در آنها موجود است. بنابراین، با مقابله محتوا و شکل ممکن است مطلبی درباره هر دو بیاموزیم.

#### ۱- محمد کلبی و مقام او در دانش پژوهی اسلامی

ابوالنضر محمد بن سائب بن بشر کلبی در سال ۶۶/۶۸۵ متولد شد و در سال ۱۴۶/۷۶۳ در کوفه درگذشت، و بنابراین، از معاصران ابن اسحاق صاحب نظر در مغازی، و مقاتل بن سلیمان مفسر بود (که هر دوی آنان در سال ۱۵۰/۷۶۷ درگذشتند). اندک اطلاعاتی که از زندگی محمد کلبی داریم ارزش ذکر کردن ندارد. شهرت علمی اش تقریباً منحصر به تفسیر او از قرآن است، چنان که در توصیف مکرر او به عنوان «صاحب التفسیر»



آشکار می شود (۱). غالباً از او به عنوان صاحب نظری مهم در شعر، علم الانساب و شناخت قبایل (ایام العرب) نیز یاد می شود. در این زمینه اخیر پسرش هشام (وفات، ۲۰۴/۸۱۹)، «صاحب الانساب» بعداً در قرن دوم / هشتم سرآمد همگان شد. با وجود این، شهرت علمی محمد کلبی در نتیجه دستاورد حرفه ای او به اندازه بدنامی او در نظر

نسلهای بعدی نیست که وی را ناقلی تحریف گر، غیر قابل اعتماد و دارای گرایشهای افراطی شیعی می شناسند (۲).

به نظر می رسد ارتباط محمد کلبی با کوفه که از روزهای نخست ترویج اسلام پایگاه شیعیان بود، و رابطه نزدیک مخبر او ابوصالح (وفات، ۱۰۱/۷۱۹) با خاندان علوی (۳) مؤید این نظر باشد. با این همه، گرایشهای شیعی کلبی به خصوص از آن چه در روایات منتسب به او می یابیم آشکار نیست (۴).

منابع بعدی، با چند استثنا، معمولاً کلبی را یک ناقل متروک، یعنی، گمراه کننده و غیر قابل اعتماد تشخیص می دهند (۵). این اصطلاح از جمله بدترین برچسب هایی محسوب

ص: ۴۲

۱- درباره محمد کلبی، ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۶، ص ۳۵۸؛ ابن قتیبه، معارف، ص ۵۳۵؛ ابن ندیم، فهرست، ص ۱۰۷؛ ابن خلکان، وفيات، ج ۴، ص ۳۰۹-۳۱۱؛ یغموری، نورالقبس، ص ۲۶۲-۲۵۶ مفصل ترین مدخل با اطلاعات زیاد که در جای دیگری یافت نمی شود؛ ابن اثیر، لباب، ج ۳، ص ۴۷؛ سمعانی، انساب، ج ۵، ص ۸۶؛ یافعی، مرآه، ج ۱، ص ۲۳۶؛ صفدی، وافی، ج ۳، ص ۸۳؛ ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۲۴۸؛ داوودی، طبقات، ج ۲، ص ۱۴۹.

۲- گفته می شود او به جاودانگی حضرت علی علیه السلام و رجعت وی در آخرالزمان معتقد بود. ر.ک: ابن اثیر، لباب، ج ۳، ص ۴۷؛ سبط بن عجمی، کشف، ص ۳۷۳؛ ابن خلکان، وفيات، ج ۴، ص ۳۱۰؛ صفدی، وافی، ج ۳، ص ۸۳ در گزارشی از کلبی گفته می شود در زمان عدم دسترسی به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، بر حضرت علی علیه السلام وحی هایی نازل می شد. مقایسه کنید با مطالب بعدی در یادداشت ۲، ص ۸۶.

۳- ابو صالح باذام یا باذان کوفی ناقل واسطه میان ابن عباس و کلبی مولای ام هانی، خواهر حضرت علی علیه السلام بود. ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۶، ص ۲۹۶؛ ابن حیب، محبر، ص ۴۷۵؛ ذهبی، سیر، ج ۵، ص ۳۷. نیز ر.ک: یادداشت ۱۷.

۴- مقایسه کنید با: J. van Ungenützte Texte zur Karrāmya. Eine Materialsammlung, Heidelberg, ۱۹۸۰, ۴۷f.

۵- بخاری، ضعفاء، ص ۱۰۵، و همان، تاریخ، ج ۱، ص ۱۰۱ گفته می شود روایت کلبی - ابوصالح فقط شامل دروغهایی است؛ نسائی، ضعفاء [و المتروکین]، ص ۲۳۱ («متروک الحدیث»); عیاض، شفا [بتعریف حقوق المصطفی]، ج ۲، ص ۱۱۲، («نقل از کلبی یا ذکری از او به علت ضعف آشکار [روایات او] و دروغگویی اش مجاز نیست»، در قسطلانی، مواهب، ج ۱، ص ۱۳۰ نیز ذکر شده است); ابن جوزی، ضعفاء، ج ۳، ص ۶۲؛ مغلطای، اشاره، ص ۱۲۵؛ ابن سیدالناس، عیون، ج ۱، ص ۳۰۸ («کلبی ضعیف به حساب می آید، به ویژه هنگامی که از طریق ابوصالح از ابن عباس نقل می کند»); ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۲۴۸؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۷۱ که در ذیل آیه ۵۶ سوره مائده آمده است («متروک الحدیث»); قسطلانی، مواهب، ج ۱،

ص ۱۲۹ (با اظهار نظری بسیار شبیه نظر ابن حجر در فتح، ج ۸، ص ۵۶۱). مدخل مربوط در صدفی، وافی، ج ۳، ص ۸۳ قرائت اندک تفاوتی دارد و سعی می کند به کلبی شخصیت مثبت تری بدهد: «کلبی هم به دروغ گویی و هم به شیعه بودن متهم شده است، و با وجود این او یک مفسّر برجسته قرآن بود که به رغم ضعف در آنچه روایت می کرد، از دانش وسیعی برخوردار بود... ابن عدی [وفات ۳۶۵/۹۷۶] گفت: «به علت شهرتی که در میان راویان ضعیف دارد، روایت هایش هنوز دست به دست می گردد». در زرکشی، برهان، ج ۲، ص ۱۵۹ نقل قول دیگری برگرفته از کتاب ابن عدی، الکامل فی معرفه ضعیفاء المحدثین، می یابیم: «بعضی از روایات کلبی صحیح (صالحه) هستند مخصوصاً آنهایی که به نقل از ابوصالح اند. او یک صاحب نظر مشهور تفسیر است... بعد از او مقاتل بن سلیمان قرار دارد، امّا کلبی را باید بر او رجحان داد» ذکر شده در سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۶.

می شود که می تواند برای یک راوی حدیث یا، در واقع امر، برای هر دانشمندی مورد استفاده قرار گیرد (۱). بنابراین، روایاتی که به نام کلبی بود عموماً بی ارزش تلقی می شد و معنی ضمنی دیگرش آن بود که در احتجاج نباید از آنها استفاده کرد (۲). اما با این همه، از نقل احادیثی که نشانه ای از کلبی داشت در قرون نخستین غالباً جلوگیری نمی شد و در نتیجه، قدری رواج یافت، هر چند اشاره به او یا ذکر روایاتش می توانست انتقاد شدیدی را برانگیزد. برخی دانشمندان به این نتیجه رسیدند که بهتر است در نوشته هایشان از کلبی نقل قول نکنند یا چنان که گفته می شود، اسناد به او را در روایاتشان کتمان کردند (۳).

ص: ۴۳

۱- ر.ک: ابن رجب، شرح علل، ص ۲۳۱. ملاکهای متروک بودن یک شخص معمولاً نه ضعف علمی و نه ضعف حافظه، بلکه تقلب یا دستکاری عمدی در روایات بود.

۲- سبط بن عجمی، کشف، ص ۳۷۳؛ ابن جوزی، ضعفاء، ج ۲، ص ۶۲ به نقل از ابن حبان بستی وفات، ۳۵۴/۹۶۵: «دروغ گویی او [یعنی، کلبی] چنان آشکار است که نیاز به اثبات ندارد... استفاده از خبرهای او در استدلال شرعی جایز نیست».

۳- بنابراین در آثار صحیح مهمتر، از کلبی نام برده نمی شود. ابن اسحاق به علت مخفی کردن نام کلبی با ذکر کنیه نامشهور «ابوالنضر» مورد انتقاد قرار گرفت که مرتکب تدلیس یعنی، پنهان کردن یا حذف عمدی نام مخبر بلافضل خود شده است، ر.ک: بخاری، ضعفاء، ص ۱۰۶؛ ابن خلکان، وفیات، ج ۴، ص ۳۱۰، ابن اثیر، لباب، ج ۳، ص ۴۷؛ ابن حجر، تعریف، ص ۲۵ و بعد؛ جی. برتون، مقدمه ای بر حدیث: (J. Burton, An Introduction to the adth, Edinburgh, ۱۹۹۴)، با وجود این، هیچ نقلی از ابن اسحاق - ابوالنضر برایم شناخته شده نیست، جز در بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۰۸ که آن هم به ابوالنضر سالم بن عبدالله، نوه عمر اشاره می کند. برعکس، گاهی اوقات شخص با اسناد آشکار ابن اسحاق - کلبی مواجه می شود، مثلاً در ابن کثیر، بدایه، ج ۱، ص ۱۸۹، و سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۲۹۲. چنین موردی به سفیان ثوری نیز مربوط می شود: گفته می شود که او هم نام کلبی را پنهان کرده است ابن خلکان، وفیات، ج ۴، ص ۳۱۰؛ ذهبی، سیر، ج ۴، ص ۲۴۹، گرچه اسناد آشکاری ثوری (سفیان بن سعید) - کلبی در واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۸۶۴، و نقل قولهایی از کلبی - ابو صالح - ابن عباس در ثوری، تفسیر، ص ۷۳ (ذیل آیه ۲۸۱، سوره بقره)، ص ۱۱۵ (ذیل آیه ۱، سوره انفال) و ص ۱۶۰ (ذیل آیه ۴۷، سوره حجر) درج شده است؛ نقل روایت از کلبی را خود ثوری در ترمذی، سنن، ج ۵، ص ۳۹۸ اعتراف می کند. و بالاخره گفته می شود، دانشمندی دیگر با استفاده از کنیه «ابوسعید» به کلبی اشاره کرده است. ر.ک: ابن حنبل، علل، ج ۳، ص ۱۱۸ و سمعانی، انساب، ج ۵، ص ۸۶، شاید اسناد (محمّد بن مروان) سدی - ابو مالک - ابو صالح - ابن عباس (بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۵۳۶) نمونه ای از تدلیس باشد، زیرا با اسناد سدی - کلبی - ابو صالح - ابن عباس (همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۹۶) مطابقت دارد که در جمع دانشمندان به عنوان «زنجیره دروغ گویان» بدآوازه هستند، مقایسه کنید با سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۶ (فصل ۸۰).

چنان شد که روایات کلبی فقط به معدودی از تفاسیر قرآنی و تألیفات مربوط به آن راه یافت: آنها غالباً در تفسیر ثعلبی، نسخه مختصر آن به قلم بَغَوی، تفسیر قرطبی، اسباب النزول واحدی و تفسیر او موسوم به وسیط نقل می شوند(۱)، اما در تفسیرهای عبدالرزاق، ابواللیث

سمرقندی، فخرالدین رازی، ابن کثیر و ابوحنیان کمتر و به ندرت استفاده می شوند. از طرف دیگر، شواهدی موجود است که در طی قرون، تفسیر کلبی، همواره به ویژه در

بخش شرقی قلمرو اسلامی مطالعه و نقل می شد(۲).

ص: ۴۴

---

۱- نقل قولهای مکرر از کلبی احتمالاً یکی از علل انتقاد شدید ابن تیمیّه، مقدمه، ص ۶۹ از تفسیرهای واحدی، ثعلبی و بَغَوی دایر بر «غیر سنتی بودن» آنهاست. علاوه بر آثار تفسیری که ذکر شد، نام کلبی در نوشته های مربوط به علم تفسیر، مثلاً ابن قتیبه، مشکل، ص ۱۶۰ و ۲۶۹ و مدتها بعد در برهان زرکشی، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۸۳، ج ۲، ص ۸۰ نیز دیده می شود.

۲- در روایت از هشام پسر کلبی، تفسیر توسیط ابوبکر محمّد بن ابراهیم کرخی که در سال ۳۸۱/۹۹۱ درگذشت رافعی، تدوین، ج ۱، ص ۱۴۸ نقل شد و بدین ترتیب تفسیر ابن کلبی مترادف تفسیر کلبی شد، نیز ر.ک: ابن حجر، فتح، ج ۸، ص ۵۳۸. چند دهه قبل از آن، ابو محمّد دینوری (وفات، ۳۰۸/۹۲۰) کتاب الواضح فی تفسیر القرآن را تدوین کرد که محتوای آن کاملاً شبیه تفسیر کلبی است، ر.ک: A. Rippin, "Al-Zuhri, Naskh al-Qur'ān and the Problem of Early Tafsir Texts", in BSOAS, ۴۷(۱۹۸۴), ۲۳, and idem, "Tafsir Ibn 'Abbās and Criteria for Dating Early Tafsir Texts", in JSAI, ۱۸ (۱۹۹۴), ۴۷ ff.; cf. also van Ess, Ungenutzte Texte, ۴۴ and ۵۱ ff. در روایتی دیگر، ابو عمرو عثمان بن محمّد بلخی (وفات، ۵۳۷/۱۱۴۳) کتاب التفسیر للکلبی را (سمعانی، تحبیر، ج ۱، ص ۵۵۴) مورد توجه قرار داد؛ اسناد ارائه شده، هیچ یک از دانشمندان تکمیل کننده اسناد تفسیر ابن عباس / کلبی را چنان که در اثر ریپین (Rippin)، «تفسیر ابن عباس»، ص ۷۷ بازسازی شده، شامل نمی شود. خطوط نقل تفسیر کلبی که ثعلبی و بَغَوی در ابتدای آثار تفسیری خود نقل کردند نیز اشاره به شرق، مخصوصاً منطقه خراسان دارد، ر.ک: I. Goldfeld, "The Tafsir of 'Abdallah b. 'Abbās", in Der Islam, ۵۸ (۱۹۸۱), ۱۳۲ff و بالاخره، نسخه ای (ناقص) از تفسیر کلبی در میان کتابهای دانشمندان شیعی، ابن طاووس، وجود داشت، ر.ک: E. Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar at Work, Leiden, ۱۹۹۲, ۳۴۳

خارج از آثار مربوط به تفسیر، از کلبی نه فقط در نوشته های تاریخ نگارانه یا دارای ماهیت اجرایی از قرون سوم / نهم به بعد (۱)، بلکه در آثار مربوط به سیره و دلائل نیز به کرات نقل قول می شود (۲). از این لحاظ، تأثیر کلبی بر دانش پژوهی اسلام هم تراز تأثیر

ص: ۴۵

۱- روایت هایی از کلبی (غالباً از طریق ابو صالح - ابن عباس) در ابو یوسف، خراج؛ یحیی، خراج؛ ابن سعد، طبقات؛ ابن شُبّه، تاریخ؛ ابن حبیب، محبّر؛ و بلاذری، فتوح به چشم می خورد. همچنین در فرازی، سیر، صولی، ادب، و نیز اغلب در انساب الاشراف بلاذری و مجلّات نخست تاریخ الرسل و الملوک طبری دیده می شود.

۲- در آثار سیره به معنی واقعی کلمه، از کلبی در کلاعی، اختفاء، ج ۱، ص ۱۷۸؛ مغلطای، اشاره، ص ۱۲۵؛ ابن سید الناس، عیون، ج ۱، ص ۳۰، ۴۸، ۳۰۸، ج ۲، ص ۱۸۳، ۳۵۶؛ قسطلانی، مواهب، ج ۱، ص ۴۰ نقل می شود. صاحب نظران اولیه مغازی درباره اعتبار کلبی اختلاف رأی داشتند: یحیی بن سعید اموی وفات، ۱۹۴/۸۰۹ روایات او را پذیرفت (ابن کثیر، بدایه، ج ۳، ص ۱۳۸)، هنگامی که در حقیقت سلیمان تیمی (وفات، ۱۴۳/۷۶۰) او را یک دروغ گو خواند (ابن جوزی، ضعفاء، ج ۳، ص ۶۲)؛ ابن سید الناس، همان منبع، ص ۳۰۸، سرانجام اسناد ابن عائذ - ولید بن مسلم، از کلبی را دارد. در خصوص نوشته های راجع به دلائل، در آثار ابوالشیخ، اخلاق، ص ۲۰۲؛ خیضری، اللفظ المکرم، ص ۴۰؛ و نیز به کرات توسط ابن منده (ابن حجر، فتح، ج ۸، ص ۴۵۴) و ابو نَعیم (نقل شده در ابن کثیر، همان منبع، ص ۳۱۲؛ سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۱۸۹، ۲۳۹، ج ۲، ص ۴۹۴) از کلبی نقل روایت می شود. در بیهقی، دلائل، در روایاتی مختلف از کلبی بارها نام برده می شود (ج ۲، ص ۱۹۶، ج ۳، ص ۴۵۹، ج ۴، ص ۱۶۶، ج ۶، ص ۲۷۴)، امّا بیشترین نقل قول ها، قریب، ۲۰ مورد، در سیوطی، خصائص، دیده می شود که ۵ مورد از بیهقی برداشته شده است (ج ۱، ص ۲۱۴، ۳۱۸، ۳۲۳، ج ۲، ص ۱۶۹). از این رو، چنین نیست که به قول رِیپین (Rippin)، «تفسیر ابن عباس» ص ۵۴، سیوطی از ذکر روایات کلبی بی اطلاع باشد یا آن را در نظر نداشته باشد.

محمد بن عمر واقدی است؛ عالمی که به همان اندازه بدآوازه بود، اما روایاتش در زمینه مغازی و سیره به نظر می‌رسد برای دانشمندان مسلمان جنبه حیاتی داشته است (۱). بنابراین، بیهقی از مراجع مهم شافعی به این حقیقت اشاره می‌کند که از کلبی می‌توان در

موضوعهای تفسیر و مغازی، و نه در زمینه خود حدیث، نقل قول کرد (۲). با وجود این، با ذکر روایات کلبی منحصر به نام منبع اصلی او ابن عباس یا انضمام اسناد دیگری به آنها، حضور محمد کلبی در صحنه روایات اسلامی در مقیاسی به مراتب گسترده تر از آن

ص: ۴۶

۱- مقایسه کنید با نیشابوری، مستدرک، ج ۳، ص ۶۴، و نیز ابن تیمیّه، صارم، ص ۱۳۲ و سبط بن عجمی، کشف، ص ۳۹۶ برای استدلالهای جالبی که این صاحب نظران به منظور توجیه نقل مطالب واقدی در زمینه مغازی، مطرح کردند؛ همچنین ر.ک: اثر تحقیقی ام: ۶۲ ff, ۱۹۹۸, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, Wiesbaden.

۲- بیهقی، دلائل، ج ۱، ص ۳۵. دانشمندان مسلمان مادام که به احکام شرعی «الحلال و الحرام» مربوط نمی‌شد در زمینه های تفسیر و مغازی عموماً کمتر انتقاد می‌کردند، ر.ک: بیهقی، همان اثر، ص ۳۴ و ابن تیمیّه، حدیث، ص ۱۵۱. مطابق نظر ابن حنبل، روایات مربوط به تفسیر و مغازی به «اطلاعات بدون اصل» یا «بدون اسناد» تعلق دارند، یعنی، اطلاعاتی دارای منشأ نامعین و تأیید ضعیف: ابن تیمیّه، مقدمه، ص ۵۲؛ سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۳۹۱، ۳۹۳ (فصل ۷۸)، نیز نقل شده توسط گلدزیهر: ۵۷, ۱۹۲۰, I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden. با وجود این دانشمندان مهم حدیث چون ابن مردویه (ذکر شده در سیوطی، لباب، ج ۳، ذیل آیه ۵۸، سوره نساء) و ابن عساکر (نقل شده در سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۶۴، ۱۴۰، ۳۸۳) روایات کلبی را «اخراج» کردند. همچنین، ابن حجر در کتاب فتح خود از کلبی نقل قول می‌کند (ج ۶، ص ۶۵۵، ج ۷، ص ۴۳۰، ج ۸، ص ۵۵۸، ۶۳۹، ۷۰۰، ۸۰۷) یا به تفسیر (ابن) کلبی اشاره می‌کند، برای مثال، فتح، ج ۸، ص ۵۳۷.

است که در نگاه اول به چشم می آید(۱).

در این مقاله فقط به تفسیر الکلبی نمی پردازم(۲). هر حدیثی درباره مبارزه حضرت محمد صلی الله علیه و آله با یهودیان که در سایر منابع با نام کلبی نقل می شود، مورد توجه خواهد بود. صریحا بگویم، تفسیر الکلبی تفسیر متعلق به کلبی نیست؛ به همان معنایی که مثلاً تفسیر

مجاهد ادعا می کند تفسیر مجاهد (وفات، ۱۰۴/۷۲۲) است، زیرا کلبی فقط در مقام ناقل تفسیر ابن عباس ظاهر می شود و ابوصالح رابط میان این دو شخص است(۳). البته اسناد ابن عباس - ابوصالح - کلبی برای دانشمندان بعدی شناخته شده بود، اما به علت نظر منفی درباره صلاحیت و اعتبار کلبی، این روایت از همه ضعیف تر به حساب آمد(۴). نظر

به چنین موقعیتی دو سؤال مطرح می شود: چگونه باید تعیین کنیم که آیا روایت کلبی به

ص: ۴۷

۱- بعضی احادیث که از طریق کلبی - ... ابن عباس شناخته شده اند، به عنوان مثال، در تفسیر طبری با اسناد ابن عباس - سعید / عکره - م. ابن ابی محمد بن اسحاق - سلمه / ابن بکیر ثبت شده اند، نیز ر. ک: H. Horst, "Zur Überlieferung", in ZDMG, ۲۸ (۱۹۵۳), ۳۰۳.

۲- ما هنوز نسخه تصحیح شده نقادانه ای از تفسیر کلبی بر اساس نسخ خطی گوناگون نداریم. برای مقاله حاضر از نسخه خطی ۴۲۲۴ Ar. کتابخانه Chester Beatty Library، دوبلین استفاده کرده ام. (following C. Versteegh, Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam, Leiden, ۱۹۹۳, and Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās". Another ms., Ayasofya ۱۱۸ was used by J. Wansbrough, Quranic Studies, London-Oxford, ۱۹۷۷). و نیز از تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس چاپ شده بر حاشیه الدر المنثور سیوطی، مقایسه کنید با ریپین، همان اثر، صفحه ۳۹ و بعد، بهره جسته ام. اگر چه بیشتر دست نوشته ها دارای عنوان تفسیر ابن عباس است، هیچ گونه «نظر شرق شناسانه ای» نیست ریپین، همان اثر، ص ۵۲ که آن را تفسیر الکلبی بنامند، زیرا چنین رویه ای در میان دانشمندان مسلمان معمول بود؛ ر. ک: یادداشت ۲ ص ۴۰.

۳- مقایسه کنید با پیشتر، یادداشت ۳ ص ۳۸. نقل او از ابن عباس را برخی می گفتند نادرست است، زیرا ابوصالح هرگز با ابن عباس دیدار نکرد ابن جوزی، ضعفاء، ج ۱، ص ۱۳۵؛ نیز مقایسه کنید با ابن حنبل، علل، ج ۲، ص ۵۰۲ در حالی که دیگران، از قبیل ابن معین (وفات، ۲۳۳/۸۴۷)، اشکالی در آن نیافتند، جز هنگامی که نقل قول توسط کلبی بود (ذهبی، سیر، ج ۵، ص ۳۷؛ مزّی، تهذیب، ج ۴، ص ۷؛ همچنین مقایسه کنید با اظهار نظر بخاری که پیشتر در یادداشت ۳ ذکر شد).

۴- سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۶ فصل ۸۰؛ طاشکری زاده، مفتاح، ج ۱، ص ۴۰۱.

واقع به ابن عباس برمی گردد؟ اگر به او بر نمی گردد، آیا تفسیر کلبی دست کم شامل روایاتی

است که مربوط به دوران زندگی کلبی باشد یا صرفاً تنظیم تعدادی از روایات جعلی منسوب به کلبی است؟ در ادامه سخن سعی خواهیم کرد با تجزیه و تحلیل گزارشی که کلبی از منازعه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان ارائه می دهد، به این پرسشها پاسخ دهیم.

۲. گزارش محمد کلبی از منازعه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان

بازسازی گزارش کلبی درباره منازعه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان عرب به روشی ساده و تا حدودی نظام مند کار آسانی نیست. روایات او - به دلایلی که پیشتر ذکر شد - در منابع متأخر کمتر از منابع اولیه نقل می شود و برای بعضی نکات عمدتاً تفسیر او را در اختیار داریم که روش خاصّ جزء جزء تفسیری را عرضه می کند که اطلاعاتی بی ارتباط با هم را در اختیار می گذارد و فاقد هرگونه گزارش روشن مربوط به توالی های زمانی و علی

است. به علاوه، تفسیر به شکل موجود آن به نظر می رسد هر چیزی باشد جز یک تفسیر کامل. بیشتر اطلاعات کلبی که در جاهای دیگر یافت می شود، در این تفسیر به چشم نمی خورد، یا هنگامی که دیده می شود، شکلی متفاوت دارد. با وجود این، با گردآوری روایاتی که در تفسیر او یافت می شود و روایات نقل شده در نوشته های بعدی، در نگاه اول تصویر زیر جلوه گر می شود.

از آن جا که یهودیان مدینه به علت دانش مذهبی خود مشهورند، بزرگان مکه که به پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله شک دارند به آنان نزدیک می شوند (۱). پس از هجرت، هنگامی که شخص حضرت محمد صلی الله علیه و آله به مدینه آمده بود، با علمای یهود به مباحثاتی طولانی و بی نتیجه پرداخت (۲). این بحثها پیرامون اصول اساسی دین جدید حضرت

ص: ۴۸

---

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۶۵؛ بغوی، تفسیر، ج ۳، ص ۴۴۹ (ذیل آیه ۴۸ سوره قصص؛ سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۳۰).

۲- برای نمونه، کلبی، تفسیر، ص ۲۳ الف ذیل آیه ۷ سوره آل عمران؛ بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۹ (ذیل آیه ۲۳ سوره آل عمران: تعبیری مبسوط تر از آنچه در کلبی، همان منبع، ص ۲۴ ب و تنویر، ج ۱، ص ۱۶۲ می یابیم)؛ کلبی، همان منبع، ص ۲۷ الف (ذیل آیه های ۶۹ و ۷۲ سوره آل عمران)؛ واحدی، اسباب، ص ۱۱۵ (ذیل آیه ۷۷ سوره آل عمران)؛ قرطبی، تفسیر، ج ۴، ص ۱۲۷ (ذیل آیه ۸۳ سوره آل عمران)؛ واحدی، همان منبع، ص ۱۳۸ (ذیل آیه ۱۸۳ سوره آل عمران)؛ بغوی، همان منبع، ج ۱، ص ۴۴۰ (ذیل آیه ۴۹ سوره نساء؛ گزارشی مشابه در فراء، معانی، ج ۱، ص ۲۷۲)؛ واحدی، همان منبع، ص ۲۰۲ (ذیل آیه ۵۷ سوره مائده).



محمّد صلی الله علیه و آلهتمركز بود و غالباً به سوء تفاهم متقابل یا حتی حمله های بدنی منجر می شد که مهمترین آنها سیلی ای بود که ابوبکر بر صورت عالم یهودی، فحاص، نواخت (۱). با

این همه، بعضی یهودیان به اسلام می گروند (۲). هنگامی که نزدیک است حضرت پیامبر صلی الله علیه و آلهقربانی توطئه یک یهودی شود که قصد جان آن حضرت را کرده است (۳)، با

محاصره یکی از قبایل یهودی، بنی نضیر، توسط حضرت محمد صلی الله علیه و آله و شکست آنان - مطابق تفسیر الکلبی پس از غزوه احد - دوران مجادله و مباحثه به پایان می رسد (۴). آنان از مدینه اخراج می شوند و سرانجام به شهرهای اریحا و اذرعات (درعای کنونی) در سوریه می رسند (۵)؛ سرزمین فتح شده آنان که عمدتاً شامل هفت باغستان است در میان مهاجران فقیر، گروهی از مسلمانان که به تازگی از مکه به مدینه مهاجرت کرده بودند، تقسیم می شود (ر.ک: مطالب بعدی). حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با دومین قبیله مهم یهود

ص: ۴۹

---

۱- بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۸۱ ذیل آیه ۱۸۶ سوره آل عمران.

۲- ر.ک: بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۵ ذیل آیه ۱۸ سوره آل عمران؛ واحدی، اسباب، ص ۱۸۸ و بغوی، همان منبع، ص ۴۸۹ (ذیل آیه ۱۳۶ سوره نساء). علاوه بر مقاتل و ضحاک - ابن عباس، توضیحات کلبی درباره یهودیانی که اسلام آوردند بیشتر از جزئیاتی است که در کتابهای سنتی سیره یافت می شود، خصوصیتی که از ماهیت و عظمی گونه و پندآموز این آثار تفسیری ناشی می شود، مقایسه کنید با ریپین، «تفسیر ابن عباس»، ص ۷.

۳- واحدی، اسباب، ص ۱۹۶، و بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۹ ذیل آیه ۱۱ سوره مائده؛ با روایتی کوتاه که تأکید بر حضور حضرت علی علیه السلام دارد: فرات، تفسیر، ج ۱، ص ۱۲۲. در تنویر، ج ۱، ص ۳۲۵، به بنی قریظه اشاره می شود.

۴- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ذیل آیه ۲ سوره حشر؛ تنویر، ج ۶، ص ۲۷.

۵- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ذیل آیه ۲ سوره حشر؛ تنویر، ج ۶، ص ۲۷. اذرعات در مقاتل، تفسیر، ج ۱، ص ۳۷۹ (ذیل آیه ۵۱ سوره نساء) و ج ۴، ص ۲۷۵ (ذیل آیه ۲، سوره حشر) نیز ذکر می شود.

بنی قریظه، نیز به مبارزه می پردازد و آنان را مجبور به تسلیم می کند و سرنوشت آنان چنان که به خوبی می دانیم مرگ (برای جنگجویان) و بردگی (برای زنان و کودکان) است (۱). فتح خبیر توسط مسلمانان، به دنبال معاهده حدیبیه (۲)، به مقاومت یهودیان در حجاز پایان می بخشد و این سرزمین بار دیگر میان مهاجران تقسیم می شود. رفتار مسلمانان نسبت به واحه کوچک فدک، زادگاه ابن صوریاء، عالم یهودی (۳)، با سخت گیری

کمتری همراه است و به ساکنان آن اجازه داده می شود به شرط مشارکت در کشت و محصول در آن جا بمانند (ر.ک: پس از این).

به طوری که از این رئوس مطالب برمی آید، گزارش کلبی به اندازه کافی صریح است و از بسیاری جهات با گزارش «سنّتی» دانشمند معاصرش ابن اسحاق مطابقت دارد. اما این تمام حقیقت نیست، زیرا هنوز هم ناگزیریم بعضی نکات را که تاکنون به آنها توجهی

نشده است به دقت مورد بررسی قرار دهیم. با انجام این مطالعه خواهیم دید که بخشهای مهمی از گزارش کلبی با روایت «سنّتی» سیره قدری تفاوت دارد.

### ۳. ملاحظات زمانی

نخست آن که در مطالبی که کلبی نقل کرده است تقریباً هیچ اطلاعات زمانی به چشم نمی خورد. چنان که پیشتر ذکر شد، این ناشی از روش خاصّ تفسیر است که مانع از هرگونه نظم زمانی یا ترتیبی در روایات می شود. به علاوه، گزارش کلبی توسط خودش یا کس دیگری به شکل یک مجموعه مغازی پیوسته بازنویسی نشد. علاقه به ترتیب زمانی در میان فقیهان و صاحب نظران مغازی، از قبیل زهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) چشمگیر بود؛

ص: ۵۰

---

۱- کلبی، تفسیر، ص ۱۷۴ ذیل آیه ۲۷ سوره احزاب؛ تنویر، ج ۴، ص ۲۴۴؛ مقایسه کنید با کلبی، همان منبع، ص ۸۰ (ذیل آیات ۵۶-۶۲ سوره انفال).

۲- کلبی، تفسیر، ص ۱۷۴ ذیل آیه ۲۸ سوره احزاب، ص ۲۰۹-۲۱۰ (ذیل آیات ۱۵ و ۲۰-۱۸ و ۲۷ سوره فتح).

۳- بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۹ ذیل آیه ۲۳ سوره آل عمران.

اینان می‌کوشیدند زنجیره ای از وقایع به وجود آورند تا گزارشی پیوسته از زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله را تدوین کنند (۱). همچنین، ترتیب زمانی برای ارزیابی اعتبار احکام اهمیت داشت، به ویژه هنگام استفاده از اصل آنچه آخر می‌آید بهترین دلیل بر اعتبار را دارد، یعنی، اصل نسخ، تا جایی که می‌توان دید، کلبی مانند بیشتر مفسران علاقه مندی

خاصی به برخورد جدی با مسائل فقهی نداشت، با آن که روایت کلبی حاکی از آن است که در مقایسه با سایر آثار تفسیری قرن دوم / هشتم، او توجه بیشتری به مسائل فقهی دارد (ر.ک: پس از این).

بنابراین، در بازسازی گزارش کلبی که خلاصه آن پیشتر آمد، غیر از چند مورد، از ذکر گزاره های روشن زمانی اجتناب می‌شود. ترتیب تقریبی رویدادها چنین است: (الف) مباحثه حضرت محمد صلی الله علیه و آله با علمای یهود، (ب) اخراج بنی نضیر و شکست بنی قریظه، و (ج) فتح خیبر و فدک. نخستین چیزی که درباره این ترتیب جلب نظر می‌کند فقدان روایتی درباره منازعه با قبیله یهودی قینقاع است. این واقعه از (دست کم) زمان گزارش

ابن اسحاق یک بخش تشکیل دهنده روایت «سنتی» سیره بوده است. دیگر آن که ما هنوز از یک ترتیب زمانی نسبی سخن می‌گوییم که فقط بر دو یا سه رویداد مبتنی است. اگر اکنون این ترتیب زمانی را با ترتیبی که در روایت «سنتی» سیره به چشم می‌خورد مقایسه

کنیم، مشکلات متعددی پدید می‌آید.

باید به یاد داشت که بر طبق روایت «سنتی» به پیروی از ابن اسحاق، واقعه بنی قینقاع پس از غزوه بدر، واقعه بنی نضیر بعد از اُحُد، واقعه بنی قریظه بعد از غزوه خندق (یوم الخندق، یوم الاحزاب)، و واقعه خیبر پس از معاهده حدیبیه اتفاق افتاد. با وجود این، در

ص: ۵۱

---

۱- درباره اهمیت ویژگیهای زمانی در مطالب مغازی، ر.ک: M. Wansbrough, *Quranic Studies*, ۱۸۰; M. Lecker, "The Death of the Prophet Muhammad's Father. Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in *ZDMG*, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷; M. Schölller, "Die Palmen (Ina) der Banu n-Nadr und die Interpretation von Koran ۵۹:۵", in *ZDMG*, ۱۴۶ (۱۹۹۶), ۳۶۲ ff

گزارش کلبی ذکر از واقعه قینقاع دیده نمی شود و این بار روایت زیر به نام کلبی - ابوصالح - ابن عباس (ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران) مطابقت دارد:

پس از آن که رسول الله صلی الله علیه و آله کفار را در روز بدر شکست داده بود، یهودیان مدینه گفتند: «او به راستی پیامبری است که درباره اش به ما گفته شده است...»، و در شرف پیروی از آن حضرت بودند. آن گاه یکی از آنان پیشنهاد کرد: «بیاید شتاب نکنیم، بلکه

منتظر نتیجه نبردی دیگر باشیم!» هنگامی که رسول الله صلی الله علیه و آله و اصحابش در جنگ أُحُد شکست خوردند، یهودیان [نسبت به پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله] دچار تردید، و اسیر لجاجت شدند و از گرویدن به اسلام سر باز زدند. از آن جا که میان آنها و رسول خدا معاهده ای (۱) منعقد شده بود، اکنون یهودیان آن را نقض کردند و کعب بن اشرف همراه با شصت سوار به مکه رفت تا بزرگان مکه را تحریک کند و موافقت آنان برای پیوستن به نیروهای یهودیان در جنگ با رسول خدا را به دست آورد (۲).

ص: ۵۲

۱- در این متن عبارت «عهد الی مِدّه» قید شده و می تواند به معنی «برای مدّتی محدود»، شبیه عبارت «الی اجل» باشد. اما در بافت بالا چنین احتمالی وجود ندارد، زیرا تا جایی که می دانم، محدودیت معاهده میان حضرت محمد صلی الله علیه و آله و یهودیان مدینه در جای دیگری در منابع ذکر نمی شود. (فقط گفته می شد معاهده با یهودیان خیبر «تا اطلاع بعدی» ادامه داشت). بنابراین، احتمالاً کلمه مدّه در این جا به معنی «آتش بس موقت» یا «ترک مخاصمه» است (مقایسه کنید با Dozy, ۵۷۳, Supplément, II). بنابراین عبارت عهد الی مدّه معنی «معاهده ای درباره عدم تجاوز / عدم خصومت» را می رساند، که در آن کلمه الی مترادف ل یا علی است چنان که در انواع لغت نامه های عربی آمده است. چنین تعبیری با این روایت متداول تناسب دارد که معاهده میان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و یهودیان بر اساس بی طرفی منعقد شد، ر.ک: فزّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۳؛ ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۱۹؛ دیار بکری، تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۶۰.

۲- این ترجمه به پیروی از بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۸۲ ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران است. این مطلب در واحدی، اسباب، ص ۱۰۰ (با تغییراتی در الفاظ و توضیحات بیشتر در انتها)، و در قرطبی، تفسیر، ج ۴، ص ۲۴ نیز ذکر شده است. گزارشی مشابه را، امیا بدون ذکر از کلبی، می توان در فزّاء، معانی، ج ۱، ص ۱۹۱ پیدا کرد. مقایسه کنید با: U. Rubin, 'The Assassination of Ka`b b. al-Ashraf', in Oriens, ۳۲ (۱۹۹۰), ۶۷, and M. Schöller, 'In welchem Jahr wurden die Banu n-Nadir aus Medina vertrieben?', in Der Islam, ۷۳ (۱۹۹۶), ۲۱. خبر مسافرت کعب به مکه پس از واقعه أُحُد در مُقاتل، تفسیر، ج ۱، ص ۳۷۶ (ذیل آیه ۵۱ سوره نساء) نیز به چشم می خورد. سرانجام هم تفسیر الکلبی (ص ۲۳) و هم تنویر (ج ۱، ص ۱۵۶) گزارشی متفاوت در ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران می آورند که مطابق آن، حضرت محمد صلی الله علیه و آله دو سال پیش از واقعه بدر! شکست آینده بنی نضیر و بنی قریظه را به یهودیان اعلام کرد. با این همه، این خبر کاملاً ناشناخته است و در این جا متن به واقع تحریف شده به نظر می رسد.

این روایت از بسیاری جهات برای ارزیابی گزارش کلبی اهمیت دارد. فعلاً کافی است تأکید شود که آشکارا هیچ منازعه‌ای پیش از جنگ احد با یهودیان صورت نگرفت و قبل از آن هم یهودیان هیچ معاهده‌ای را نقض نکردند. به علاوه، کلبی اظهار می‌دارد

بنی نضیر نخستین گروه اهل کتاب بودند که از شبه جزیره عربستان اخراج شدند<sup>(۱)</sup>، چنین سخنی نیز به معنی آن است که از قرار معلوم او از واقعه بنی قینقاع و پیامدهای آن بی‌خبر

بوده است. بنابراین، هیچ منازعه‌ای بلافاصله پس از واقعه بدر بین حضرت محمد صلی الله علیه و آله و یهودیان رخ نداد و قدیمی‌ترین تاریخ برای چنین مبارزه‌ای مدتی بعد از واقعه احد بوده

است. این در حقیقت نکته‌ای است که در تفسیر الکلبی، در ذیل آیه ۲ سوره حشر می‌یابیم: (بَعْدَ مَا نَقَضُوا عَهْدَهُمْ مَعَ النَّبِيِّ بَعْدَ وَقَعِهِ أُحُدٍ). عبارت «مَنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» از همان آیه را او با عبارت: «هنگامی که قتل کعب بن اشرف اتفاق افتاد» تفسیر می‌کند<sup>(۲)</sup>، و عموماً گفته می‌شود که شاعر یهودی، کعب، از اعضای بنی نضیر بوده است. اما قطع نظر از مغایرت با روایت «سنتی» سیره، که بر طبق آن کعب مدتی قابل ملاحظه قبل از واقعه

بنی نضیر کشته شد، ذکر نام کعب توسط کلبی در ذیل آیه ۲ سوره حشر به دلایل دیگری نیز مشکل‌آفرین است.

ص: ۵۳

---

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ الف ذیل آیه ۲ سوره حشر، نیز نقل شده در بلاذری، فتوح، ص ۲۰؛ بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۱۵؛ Schöller, In welchem Jahr, ۲۰ and ۲۴. مقایسه کنید با فزّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۳: «آنان نخستین کسانی بودند که از جزیره العرب، یعنی حجاز، اخراج شدند».

۲- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ الف. گزارشهایی که میان قتل کعب و واقعه بنی نضیر نوعی ارتباط ایجاد می‌کند در آثار مربوط به تفسیر به طور گسترده‌ای نقل می‌شود، ر.ک: Rubin, Assassination, and Schöller, In welchem Jahr, ۱۷ ff.

نخست آن که در خبرهای نقل شده توسط کلبی، کعب بن اشرف در کنار حیی بن اخطب برجسته ترین رهبر مقاومت یهودیان است که در تمام منازعات عمده دخالت داشت (۱). به نظر می رسد او نه فقط تا زمان واقعه بنی نضیر، چنان که کلبی در ذیل آیه ۲ سوره حشر می گوید، بلکه در جریان واقعه بنی قریظه و پس از آن هم در جنجال مدینه حضور داشته است. بنابراین، در تفسیر الکلبی، از کعب بن اشرف در کنار بنی قریظه و حیی بن اخطب در عبارتی نام برده می شود که آشکارا با واقعه بنی قریظه و عواقب آن مرتبط است (۲). (مطابق روایت «سنتی» کعب پیش از واقعه احد کشته شد و در هیچ واقعه ای شرکت نداشت، در حالی که حیی بعد از واقعه بنی نضیر به خیبر گریخت، بعدها برگشت و با بنی قریظه به قتل رسید). به همین نحو، نام کعب در زمره یهودیان قریظه که در یوم الاحزاب هم پیمانان مکی را به سلاح مجهز کردند، ذکر می شود (۳)، و در

ص: ۵۴

۱- از کعب بن اشرف در روایاتی از کلبی در موارد زیر نام برده می شود: ذیل آیه ۶ سوره بقره قرطبی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۸۴، ذیل آیه ۷۲ سوره آل عمران (بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۱۵)، ذیل آیه ۷۷ سوره آل عمران (واحدی، اسباب، ص ۱۱۵)، ذیل آیه ۸۳ سوره آل عمران (قرطبی، همان اثر، ج ۴، ص ۱۲۷)، ذیل آیه ۱۸۳ سوره آل عمران (بغوی، همان منبع، ص ۳۸۰)، ذیل آیه ۵۱ سوره نساء (عبدالرزاق، تفسیر، ج ۱، ص ۱۶۰)، ذیل آیه ۶۰ سوره نساء، واحدی، همان اثر، ص ۱۶۶)، ذیل آیه ۱۱ سوره مائده (فرات، تفسیر، ج ۱، ص ۱۲۲؛ واحدی، همان منبع، ص ۱۹۶)، ذیل آیه ۵۵ سوره انفال (بغوی، همان منبع، ج ۲، ص ۲۵۷)، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب (ر.ک: یادداشت بعدی) و ذیل آیه ۲ سوره حشر (ر.ک: یادداشت ۳۳).

۲- کلبی، تفسیر، ص ۷۴ الف ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب: «و حَرَبُوا قَرِيظَةَ [و] كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ وَ حَيِّ بْنِ أَخْطَبٍ وَ اصْحَابَهُمَا مِنْ...» در عوض، در تنویر، ج ۴، ص ۲۴۳ چنین می خوانیم: «وَهُمْ بَنُو قَرِيظَةَ وَ النُّضَيْرِ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ وَ حَيِّ بْنِ أَخْطَبٍ وَ اصْحَابَهُمَا». شکل حربوا / هم بنو ممکن است ناشی از خطای کتابت باشد، اما ذکر بنی نضیر در تنویر به عبارت اندکی صیغه «سنتی» می دهد، و بدین ترتیب کعب منحصرًا مرتبط با بنی قریظه و حیی نیست.

۳- بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۵۷ ذیل آیه ۵۵ سوره انفال، از کلبی و مقاتل (مقایسه کنید با مقاتل، تفسیر، ج ۳، ص ۴۸۴، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب). با تفصیلی کمتر، مجاهد، تفسیر، ص ۳۵۷ است، نیز ذکر شده در طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۲۵. در تفسیر کلبی (ص ۸۰، ذیل آیه های ۵۵ و بعد، سوره انفال) از بنی قریظه یاد می شود اما درباره وقایعی که در اثنا یا پس از یوم الاحزاب رخ داد، چیز دیگری گفته نمی شود.

ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران (که پیشتر ذکر شد) گفته می شود که کعب پس از واقعه احد به مکه رفت تا هم پیمانان مکه را تحریک کند. امّا آیا کلبی در ذیل آیه ۲ سوره حشر ذکر نکرده که کعب قبل از (یا در اثنای) واقعه بنی نضیر کشته شده است؟ بنابراین با دو احتمال روبرو هستیم: یکی از این روایات (یعنی کشته شدن، یا هنوز زنده بودنش بعد از آن) صرفاً اشتباه است، و کلبی (یا در این مورد، تدوین کننده تفسیر) به هر دلیل آن را درست درک نکرده است، یا هر دو قبیله بنی نضیر و بنی قریظه، مطابق بعضی گزارشها، در یک واقعه مهم تر، یعنی رویداد یا منازعه ای یگانه درگیر بودند. چنین رویدادی را می توان «واقعه هم نضیر و هم قریظه» نامید (۱).

به نظر من، امکان دوم احتمال بیشتری دارد. واقعه مورد بحث، به اصطلاح «واقعه هم نضیر و هم قریظه»، می توانسته است هم در اثنای «غزوه خندق» و هم پس از آن اتفاق افتاده باشد که در آن نیروهای هم پیمان مکی (احزاب) با برخورداری از حمایت قبایل یهودی مدینه را محاصره کردند. چنین نظری نه فقط با این روایت هماهنگی دارد که کعب بن اشرف و حیی احزاب کافر را قبل از یوم الا-حزاب به حمله به پیامبر صلی الله علیه و آله تحریک کردند، بلکه چندین عنصر «غیر سنتی» موجود در گزارشهایی را که از کلبی نقل می شود، توضیح می دهد. اکنون وقت آن است که به این عناصر «غیر سنتی» بپردازیم.

#### ۴. چند واقعه؟

به نظر می رسد روایت نقل شده در بالا- در ذیل آیه ۱۲ سوره آل عمران دلالت بر آن داشته باشد که، چنان که از تفسیر «سنتی» سیره درمی یابیم، نه واقعه بنی قینقاع رخ داده

ص: ۵۵

۱- این الزاماً بدان معنی نیست که یک «واقعه هم نضیر و هم قریظه» واقعا به وقوع پیوست - و فعلاً اهمیتی هم ندارد، زیرا سعی ما در بازسازی منابع است، نه حقایق تاریخی - بلکه معنایش آن است که روایاتی مربوط به یک واقعه منفرد منازعه بین یهودیان و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وجود داشت که در زمینه آن برخی محققان به بنی نضیر، و بعضی به بنی قریظه اشاره کردند در حالی که دیگران معتقد بودند این قبایل یهودی هر دو در جنگ شرکت داشتند.

است و نه واقعه بنی نضیر. برعکس، روایت کلبی میان این قبایل مختلف فرق نمی گذارد، بلکه فقط از یهود اهل مدینه سخن می گوید. همچنین پی می بریم که پیمان شکنی یهودیان ناشی از مأموریت کعب در مکه پس از واقعه اُحد بود، در حالی که ذکری از وقوع درگیری در خود مدینه به میان نمی آید. اطمینان و اعتقاد داشتن به این که بنابراین

گفته نشده است که وقایعی جداگانه پدید آمد، استدلالی توأم با سکوت خواهد بود. با این همه، دست کم امکان دارد که مأموریت کعب سبب پیمان شکنی سرنوشت ساز یهودیان نسبت به حضرت محمد صلی الله علیه و آله شده، و در نتیجه آن، تنها یک برخورد میان آنان و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله پدید آمده باشد(۱).

تعدادی روایت «غیر سنتی» به نام صاحب نظران دیگری در تأیید این تعبیر وجود دارد. یکی از این گزارش های «غیر سنتی» را بغوی در تفسیر، ج ۱، ص ۳۴۸ (در ذیل آیه ۱۲۴ سوره آل عمران) به شرح زیر آورده است:

خداوند در روز بدر به مسلمانان وعده داد که آنان را در تمام مبارزاتشان یاری خواهد کرد به شرط آن که در اطاعت از او و اجتناب از آن چه منع کرده است استقامت نشان دهند. اما آنها فقط در یوم الاحزاب پایداری کردند و بنابراین، خداوند آنان را هنگام

به محاصره در آوردن قریظه و نضیر یاری کرد(۲).

این نه فقط به طور ضمنی، بلکه با صراحت بیان می کند که نوعی واقعه هم نضیر و هم قریظه در اثنای (یا اندکی پس از) یوم الاحزاب رخ داد. روایت تأییدکننده این نظر را بغوی (اثر ذکر شده) به نام عبدالله بن ابی اوفای نقل می کند(۳):

ص: ۵۶

۱- با وجود این، یک روایت در تفسر الکلبی میان واقعه بنی قریظه و بنی نضیر تمایزی روشن را توصیف می کند، در ذیل آیه ۱۵ سوره حشر ص ۲۲۷ می خوانیم: «مَنْ قَبِلَ بَنِي قَرِيظَةَ {قَرِيْبًا} بَسْتِيْن... وَ هُمْ بَنِي النَّضِيْر». هر چند این عبارت با گاه شماری «سنتی» که در آن فاصله زمانی میان دو واقعه کمتر از دو سال است، هماهنگی ندارد، با وجود این بیان می کند که دو واقعه جداگانه رخ داد؛ همچنین گفته می شود قتاده کلمه قریبا را به آن طریق درک کرده است، ر.ک: قرطبی، تفسیر، ج ۱۸، ص ۳۶.

۲- طبری، تفسیر، ج ۴، ص ۷۸، همین عبارت را دارد، اما ذکری از بنی نضیر نمی کند!

۳- شگفت این که عبدالله بن ابی اوفای که از سال ششم هجری از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بود، بعدا در زمان حیات خود به کوفه، زادگاه کلبی، رفت و در اواخر دهه هشتاد قرن اول هجری در آن شهر درگذشت ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۱۹.



ما قریظه و نضیر را، چنان که رضای خدا بود، در محاصره داشتیم اما او خواهان شکست آنان به دست ما نبود، و بنابراین عقب نشینی کردیم... ناگهان جبرئیل ظاهر شد و گفت: «شما سلاحهای خود را کنار گذاشتید، اگر چه فرشتگان هنوز سلاحهایشان را به زمین نگذاشتند؟» پس رسول الله صلی الله علیه و آله... ما را فرا خواند و عزیمت کردیم تا به قریظه و نضیر رسیدیم. در آن روز خداوند با فرستادن ۳۰۰۰ فرشته ما را یاری، و پیروزی مان را آسان کرد(۱).

این گزارش هم از بنی نضیر و هم از بنی قریظه در موقعیت یک واقعه منفرد نام می برد. صریحا به هیچ واقعه ای اشاره نمی شود، اما یک نکته جزئی وجود دارد که به روشنی به زمان واقعه بنی قریظه «سنتی» پس از یوم الاحزاب، یعنی ظهور جبرئیل و هشدار او اشاره می کند(۲).

روایتی دیگر را که به واقعه هر دو قبیله نضیر و قریظه اشاره دارد، خیضری نقل می کند. این روایت می گوید: «در روز قریظه و نضیر (یوم قریظه و النضیر)، صفتیه، دختر

رهبر یهودی حیی بن اخطب، که بعدها همسر حضرت محمد صلی الله علیه و آله شد، به اسارت

ص: ۵۷

---

۱- این ترجمه به تبعیت از بغوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۴۸ ذیل آیه ۱۲۴ سوره آل عمران است. این عبارت تقریبا به صورت لفظ به لفظ در طبری، تفسیر، ج ۴، ص ۷۸، و سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۳۸۶ نیز یافت می شود. مقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۱۷۱ (ذیل آیه ۴۰ سوره توبه) بیان می کند که مسلمانان را فرشتگان در بدر، در اثنای یوم الخندق، و خیر یاری کردند. با وجود این، بیشتر دانشمندان عقیده دارند که آیه ۱۲۵ سوره آل عمران فقط به واقعه بدر اشاره دارد، ر.ک: مجاهد، تفسیر، ص ۲۵۹، و قرطبی، تفسیر، ج ۴، ص ۱۹۵. نیز مقایسه کنید با طبری، همان منبع، ج ۲۸، ص ۳۶ (ذیل آیه ۶ سوره حشر) که گزارشی به نقل از ابن عباس ذکر می کند دایر بر آن که خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد هم به بنی قریظه و هم به بنی نضیر حمله کند.

۲- ظهور جبرئیل پس از «غزوه خندق» عموما مقدمه ای بر واقعه قریظه تلقی می شود، ر.ک: روایات مجاهد تفسیر، ص ۳۵۷، ذیل آیه ۵۸ سوره انفال، نیز نقل شده در طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۷۲، مقاتل (تفسیر، ج ۳، ص ۴۸۴، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب)، و زُبری (عبدالرزاق، تفسیر، ج ۱، ص ۱۰۰. ذیل آیه ۲۱۴ سوره بقره: سیوطی، لباب، ص ۱۷۲).

در آمد (۱). بر طبق روایت «سنتی» سیره، صفیه در اثنای محاصره خیبر اسیر شد. بنابراین، در این جا «یوم قریظه و النضیر» به احتمال زیاد به آن واقعه اشاره می کند، زیرا گزارش

دیگری وجود دارد که به نظر می رسد عبارت «یوم قریظه و النضیر» را به آن معنی به کار

می برد (۲). با این همه، این نکته ما را از کلبی دور می کند و نمی تواند در این جا حلشود (۳). اما شایان ذکر است که دست کم سه روایت وجود دارد که صریحا به واقعه نضیر و قریظه اشاره می کند که در اثنا یا بعد از یوم الاحزاب، یا در مدینه، یا شاید در خیبر، به وقوع پیوست. ولی نکته دیگری هم در این باره وجود دارد، در ذیل آیه ۵۶ سوره انفال از

قول کلبی می خوانیم:

[این آیه به] یهودیان قریظه [اشاره می کند] که با مسلح کردن کافران به منظور کمک به آنان در جنگ با حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، معاهده میان خود و رسول الله را نقض کردند. اما بعد از آن گفتند: «فراموش کردیم، و مرتکب اشتباه شدیم». بنابراین، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله عهدنامه دیگری با آنان منعقد کرد، تا زمانی که با تحریک کافران علیه رسول خدا در یوم الاحزاب آن پیمان را نیز نقض کردند. کعب بن اشرف به مکه رفت و در مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله، میان آنان اتحاد ایجاد کرد (۴).

ص: ۵۸

۱- خیضری، اللفظ المکرم، ص ۲۲۲ او این مطلب را از بیهقی نقل می کند.

۲- M. Lecker, The Banu Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam, Jerusalem, ۱۹۸۹. ۹۷ f

شایان ذکر است که در آثار مربوط به واژه شناسی، بنی نضیر و بنی قریظه در زمره یهودیان خیبر توصیف می شوند، ر.ک: ابن درید، جمهره، ج ۲، ص ۳۶۷ و ۳۷۸؛ نیز مقایسه کنید با ابن منظور، لسان، ج ۵، ص ۲۱۴ زیر لغت نضر به علاوه، قطعه ای جالب در کلبی، تفسیر، ص ۲۴ ب (ذیل آیه ۲۳ سوره آل عمران) وجود دارد که به همان جهت اشاره می کند. زیرا می گوید «بنی قریظه و النضیر من اهل خیبر»؛ این مطلب در تنویر، ج ۱، ص ۱۲۶ به این صورت تغییر کرده است: «بنی قریظه و اهل خیبر»، که حاکی از آن است که در این جا هم (مقایسه کنید با: یادداشت ۳، ص ۵۱) کسی سعی کرده است به منظور کاستن از جنبه «غیر سنتی» متن نحوه بیان نسخه اصلی را تصحیح کند.

۳- مقایسه کنید با اثر تحقیقی ام: Exgetisches Denken und Prophetenbiographie, ۲۸۹ ff.

۴- بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۵۷ ذیل آیه ۵۶ سوره انفال.

این روایت که به تفصیل کمتری توسط مجاهد و مقاتل هم نقل می شود<sup>(۱)</sup>، تا آن جا که

واقعه بنی قریظه را در موقعیت یوم الاحزاب قرار می دهد. «سنتی» است، اما در مواردی

چون ذکر کعب به عنوان عامل آنان، ادعای این که عهدنامه ای دوبار منعقد شد، و اظهار

این که قریظه مدتی قبل از یوم الخندق به اهالی مکه سلاح داد، کاملاً «غیر سنتی» است.

حتی عجیب تر این حقیقت است که اصلاً به بنی نضیر اشاره ای نمی شود. از آن جا که این

گزارش وقوع هیچ برخوردی را ذکر نمی کند، این سؤال را بی پاسخ می گذارد که آیا یک واقعه یا بیشتر (وقایعی جداگانه)

رخ داد، اگر چه یک واقعه هم نضیر و هم قریظه با این

شرایط تناسب بهتری دارد. من حدس می زنم این روایت، خبر بیش از یک برخورد را با روایاتی که فقط یک واقعه منفرد را

ذکر می کنند، به هم پیوند می دهد. بنابراین، دشمنی

یهودی ها، همانند انعقاد عهدنامه ها «دو برابر» می شود. اما همان گونه که سرنوشت یهودیان، بر طبق قرآن، شامل مرگ یا

بردگی بود<sup>(۲)</sup>، فقط یک واقعه مربوط به بنی قریظه بود که باید به ذهن خطور می کرد، و این که چرا گفته می شود منازعه

نخست به شیوه ای صلح آمیز فرو نشانده شده است. به طور کلی، این روایت در واقع مصالحه ای به نظر می رسد بین کسانی

که به صراحت بیش از یک واقعه را ذکر نمی کنند، و اشخاص «سنتی» که تعبیرشان آن است که نخستین دشمنی یهودیان

واقعه بنی نضیر بود و صحبت از معاهده تازه را کنار می گذارند و شخص کعب بن اشرف را از متن واقعه بنی قریظه حذف

می کنند<sup>(۳)</sup>.

ویژگی معاهده ای که دوباره منعقد (یا تجدید) شد در روایاتی بازگو می شود که بیشتر

ص: ۵۹

---

۱- مجاهد، تفسیر، ص ۳۵۷ یک ذیل بسیار مختصر؛ طبری، تفسیر، ج ۱۰، ص ۲۵؛ قرطبی، تفسیر، ج ۸، ص ۳۰ (که در آن هم

از بنی نضیر و هم از بنی قریظه نام برده می شود!). از مقاتل: مقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۱۷۷ (ذیل آیه ۵۶ سوره انفال).

۲- مقایسه کنید با کلبی، تفسیر، ص ۱۷۴، ذیل آیه ۲۶ سوره احزاب.

۳- در روایت «سنتی» کعب بن اسد است که بر واقعه بنی قریظه تسلط دارد، در حالی که مأموریت مکه به حی بن اخطب و

اعضای دیگری از بنی نضیر محول می شود. ر.ک: ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۳۱ و ۲۴۰ و بعد.

به زمینه مغازی مربوط است. یکی از این روایات از طریق موسی بن عقبه - نافع - ابن عمر نقل می شود:

یهودیان بنی نضیر و قریظه به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حمله کردند. بنابراین، پیامبر خدا بنی نضیر را اخراج، اما امتیت قریظه را تضمین کرد. [این تأمین ادامه یافت] تا آن که قریظه

پس از آن به اقدام نظامی مبادرت ورزیدند(۱).

این روایت از قول موسی انعکاسی از یک روایت طولانی تر به نقل از زهری است که توضیحات بیشتری دربر دارد(۲). در ضمن، این شبیه روایتی است که پیشتر از کلبی نقل شد (توضیح آیه ۵۶ سوره انفال)، امّا از آن جهت فرق دارد که نخستین دشمنی را واقعه بنی نضیر تعبیر می کند، در حالی که گفته می شود فقط در بار دوم حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با قریظه درگیر شد. به علاوه، با روایت دیگری از طریق موسی بن عقبه (و ابن لهیعه) آشنا

می شویم که مشابهت هایی با روایت کلبی دارد. راجع به انگیزه ای که پیامبر صلی الله علیه و آله را به حمله به بنی نضیر وا داشت چنین می خوانیم:

آنان [مسلمانان] عقیده داشتند که بنی نضیر پنهانی با قریش، هنگامی که در احد اردو زده بودند تا با رسول خدا بجنگند، همدست شده بودند. بنابراین، آنها قریش را تحریک به جنگ کردند و اطلاعاتی راجع به نقاط ضعف [در دفاع مسلمانان] در اختیارشان گذاشتند(۳).

ص: ۶۰

۱- عبدالرزاق، مُصَنَّف، ج ۶، ص ۵۴؛ ابن حنبل، مسند، ج ۹، ص ۱۸۱؛ بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۳؛ ابن کثیر، تفسیر، ج ۴، ص ۳۳۳.

۲- عبدالرزاق، مُصَنَّف، ج ۵، ص ۳۶۰؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۷۹؛ سمهودی، وفاء، ج ۱، ص ۲۹۸ روایتی خلاصه شده: M.J. Kister, "The Massacre of the Banu Qurayza - A Reexamination of a Tradition", in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۸۳. درباره سایر گزارشهای زهری که از توافقی میان حضرت محمد صلی الله علیه و آله و یهودیان سخن می گوید، ر.ک: عبدالرزاق، تفسیر، ج ۱، ص ۱۴۴، ذیل آیه ۱۸۶ سوره آل عمران تصمیم به صلح پس از قتل کعب؛ همان، مُصَنَّف، ج ۵، ص ۲۰۳؛ ابن شُبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۵۳ (نوشتن یک صحیفه).

۳- بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ابو نعیم، دلائل، ص ۴۲۳؛ ابن سیدالناس، عیون، ج ۲، ص ۷۰؛ ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۲۱ M. Kister, "Notes on the Papyrus Text about Muhammad's Campaign against the Banu al-Nadr", in Archiv Orientalní, ۳۲ (۱۹۶۴), ۲۳۳-۳۶. شایان توجه است که «مشخص کردن نقاط ضعف» الدلاله علی العوره یا العوراه هنگام اشاره به نبردی مانند جنگ أُحُد، معنی چندانی ندارد، بلکه هنگام اشاره به یک محاصره مناسب خواهد بود. (چنین نمونه ای را در ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۲۲۵ می یابیم، جایی که گفته می شود در اثنای محاصره مدینه در سال ۶۳/۶۸۲ به نیروهای یزید «نقاط ضعف نشان داده شد»). بنابراین، به نظر می رسد اوضاع و احوال

یوم الاحزاب، محاصره مدینه توسط هم پیمانان مکی، برای گزارش مربوط به مشخص کردن نقاط ضعف موجود در دفاع مسلمانان مناسب تر باشد. از همه مهم تر، عموماً گفته می شد که آیه ۱۳ سوره احزاب («إِنَّ بَيْوتنا عورَةٌ»، و «خانه های ما را حفاظی نیست»، یعنی در برابر دشمن بی دفاع است) در یوم الاحزاب نازل شده است.

این آشکارا بدان معناست که یهودیان دست کم در یک فرصت پیش از یوم الاحزاب از مردم مکه پشتیبانی کردند. بدین ترتیب، این روایت هم کاملاً شبیه روایت کلبی است که پیشتر ذکر شد، هر چند در گزارش موسی ذکری از سلاح ها نمی شود. با وجود این، شباهت روایات شایان توجه است، زیرا در گزارش «سنّتی» واقعه بنی نضیر، مثلاً در مغازی ابن اسحاق، هیچ نشانه ای از همکاری یهودیان با مردم مکه دیده نمی شود، و تنها علت حمله، قتل طراحى شده حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام ورود آن حضرت به محله یهودیان است. شواهدی هم وجود ندارد که، مطابق نظر ابن اسحاق، پیامبر صلی الله علیه و آله با هر دو قبیله نضیر و قریظه جنگ کرده باشد تا فقط اوّلی را اخراج، و با دیگری توافق کند.

در این جا می توان به دو نتیجه گیری مقدماتی رسید. نخست آن که روایات «غیر سنّتی» کلبی اکنون کمتر عجیب به نظر می رسد، زیرا در مقایسه با گزارشهای منتسب به صاحب نظران اولیه در زمینه های تفسیر و سیره، شباهت ها و گرایش های مشترکی به چشم می خورد. دیگر آن که گزارش «سنّتی» ابن اسحاق کمترین شباهت را به گزارشهای شناخته شده از کلبی دارد و در تفکیک واقعه بنی نضیر از واقعه بنی قریظه یک گام هم از

گزارشهای شناخته شده از زهری و موسی بن عقبه پیشتر می رود. در این گزارشهای اخیر، نشانه هایی وجود دارد که احتمالاً روایات مربوط به واقعه هم نضیر و هم قریظه را

منعکس می کند: مبارزه مشترک در نخستین برخورد، توافق تازه با قریظه، و همکاری یهودیان با مردم مکه در پیش از یک موقعیت (یعنی، مواضع حمایت از دشمن «مضاعف» شده است، همچنان که معاهده با یهودیان).

بر اساس این نتیجه گیری های مقدماتی باید بینیم در گزارش کلبی از درگیری حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با یهودیان مدینه چه چیز دیگری می توانیم بیابیم. یک نکته این که همچون مقاتل بن سلیمان، کلبی یکی از معدود دانشمندانی است که چنان که در تفسیرش می خوانیم عقیده دارد آیه های ۱۱ و بعد از آن در سوره حشر به واقعه بنی نضیر اشاره نمی کند، بلکه اشاره اش به بنی قریظه و تماس هایی است که با منافقون برقرار کرده

بودند(۱). به طور کلی چنین استنباط می شد که این آیات و آیه های ۲ و بعد از آن در سوره حشر به یک واقعه اشاره می کنند و گفته می شود در هنگام واقعه بنی نضیر نازل شده اند(۲). نظر به آنچه تاکنون گفته شد، و با توجه به این امکان که آیه های ۲ تا ۱۶ سوره حشر (با افزودن احتمالی آیه ۷ سوره حشر)(۳) در حقیقت می توانند به رویدادی منفرد اشاره کنند، من اشاره کلبی (و مقاتل) به قریظه را دلیل بر آن می دانم که در این جا هم با نشانه ای از یک واقعه هم نضیر و هم قریظه روبرو شده ایم. اما در مقایسه با آنچه کلبی

برای مطرح کردن درباره احکام شرعی مرتبط با منازعه میان یهودیان و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد، تفسیر آیه های ۱۱ و بعد از آن در سوره حشر نکته ای کم اهمیت است.

۵. احکام شرعی و «تفسیر فراگیر»

در تفسیر الکلبی پی می بریم که غنایم گرفته شده از هر دو قبیله بنی نضیر و بنی قریظه

ص: ۶۲

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۷؛ مقاتل، تفسیر، ج ۴، ص ۲۸۰، از ضحاک: قرطبی، تفسیر، ج ۱۸، ص ۳۶.

۲- اما مشهور است که حسن بصری آیه های ۲ و بعد از آن در سوره حشر را به واقعه بنی قریظه مرتبط کرد ابو حیان، تفسیر، ج ۸، ص ۲۴۲؛ قرطبی، تفسیر، ج ۱۸، ص ۳؛ مقاتل (ابو حیان) و قتاده هنگام تفسیر آیه ۵ سوره حشر به آن واقعه اشاره کردند (ابن کثیر، تفسیر، ج ۴، ص ۳۳۳).

۳- Cf. R. Bell, "Surat al-Hashr: A Study of its Composition", in Muslim World, ۳۸ (۱۹۸۴),

به فقرای مهاجران داده شد: «وَقَسَمَ النَّبِيُّ غَنِيمَةَ قَرِيظَةَ وَ النَّضِيرَ عَلَيَّ فَقَرَاءَ الْمُهَاجِرِينَ»<sup>(۱)</sup>. این عبارت در صورتی دارای معنی است که بیان واقعی آیه ۸ سوره حشر و آیه پس از آن «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ» مورد توجه قرار گیرد، اما آشکارا بین احکام اجرا شده پس از واقعه (یا هر یک از وقایع، در صورتی که جدای از هم در نظر گرفته شوند) تمایزی نمی‌گذارد. از این گذشته، تفسیر الکلبی هفت باغ از دارایی‌های بنی‌نضیر را نام می‌برد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای خود نگهداشت<sup>(۲)</sup>. تفسیر سیره از چگونگی تقسیم غنایم توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با گزارش کلبی تفاوت دارد: برخی از محققان می‌گویند مزارع بنی‌نضیر در اختیار حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باقی مانده است (ادعای زهری)<sup>(۳)</sup>، در صورتی که غنایم

ص: ۶۳

۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ذیل آیه ۸ سوره حشر. در نقل ابوبکر بن عیاش - کلبی، گزارشی مشابه مربوط به واقعه بنی‌نضیر در دو منبع زیر ذکر می‌شود: یحیی، خراج، ص ۳۴، و ابن شُبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۵. درباره واقعه بنی‌قریظه ر.ک: (از طریق ابوبکر) یحیی، همان منبع، ص ۴۱ و بلاذری، فتوح، ص ۲۲؛ نیز مقایسه کنید با فزّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۵، و ابن سید الناس، عیون، ج ۲، ص ۱۰۵. چنان که در تفسیر طبری، ج ۲۸، ص ۳۶ نقل شده، مجاهد معتقد بود که اموال قریظه به مهاجران قریش داده شد.

۲- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶ ب و ۲۲۷ الف. این مطلب از کلبی توسط ابوبکر در دو اثر زیر نقل می‌شود: یحیی، خراج، ص ۳۸، و بلاذری، فتوح، ص ۲۰. از زهری: ابن شُبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۲، و سمهودی، وفاء، ج ۳، ص ۹۸۹. نیز مقایسه کنید با: M. Lecker, "Muhammad at Medina: A Geographical Approach", in JSAI, ۶ (۱۹۸۵), ۳۳ f.

۳- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۳. این مطلب به طور گسترده‌ای از معمر - زهری نقل می‌شود. ر.ک: ابن شُبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۹؛ شافعی، مسند، ص ۴۹۳؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۲۲۸؛ یحیی، خراج، ص ۳۵؛ ابن زنجویه، اموال، ج ۱، ص ۹۱. با وجود این، نقل زهری مربوط به آن مسأله بسیار گیج‌کننده است، زیرا در سایر منابع، روایت معمر - زهری می‌گوید که حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مزارع را بین مهاجران تقسیم کرد. ر.ک: واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۳۷۸؛ طبری، تفسیر، ج ۲۸، ص ۳۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۷۸؛ ابن سید الناس، عیون، ج ۲، ص ۷۳. به نظر می‌رسد نقل زهری، اقتباس شده در بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۶، و مسلم، صحیح، ج ۱۲، ص ۷۵، یک حدّ وسط باشد، زیرا هم از توزیع اموال توسط حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هم از نگهداشتن آنها برای خود سخن می‌گوید. تقسیم اموال در میان مهاجران نیز در آثار زیر ذکر می‌شود: مقاتل، تفسیر، ج ۴، ص ۲۷۹؛ ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۱؛ از موسی بن عقبه: بیهقی، همان اثر، ص ۱۸۲.



به دست آمده از بنی قریظه در میان مسلمانان، یعنی نه فقط میان فقرای مهاجران، بلکه بین تمام مسلمانان (یا دست کم میان تمام مبارزان حاضر، مطابق احکام غنیمت) تقسیم شد(۱).

یک حکم شرعی «غیر سنتی» دیگر در گزارش کلبی مطرح می شود که غنایم گرفته شده از یهودیان خیبر - یعنی، زمین یا عواید آن - به اشخاصی که در حدیبیه حاضر بودند

و نیز به مسلمانانی که در زمان محاصره خیبر از حبشه (اتیوپی فعلی) باز می گشتند واگذار شد(۲). (اما در این مورد، نقل کلبی مطابق منابع مختلف بسیار ناهماهنگ است؛ همچنین در تفسیر الکلبی گزارشی متفاوت ارائه می شود(۳). این روایت به روشنی بیان آیه ۸ سوره حشر را منعکس می کند «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ»، با بیان آیه ۱۰ سوره حشر «وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ» مهاجران ذکر شده در آیه ۸ سوره حشر را به «نخستین مهاجران» «الْمُهَاجِرُونَ الْأُولُونَ» محدود می کند؛ نیز مقایسه کنید با آیه ۱۰۰ سوره توبه. از آن جا که روایاتی موجود است دایر بر آن که یا مهاجران به حبشه (اتیوپی فعلی)(۴) یا

مسلمانان نوآیین تا زمان حدیبیه(۵) را باید «نخستین مهاجران» نامید، تردید چندانی وجود ندارد که این گزارش تقسیم غنایم در خیبر بر اساس عبارات آیه های ۸ تا ۱۰ سوره

ص: ۶۴

---

۱- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۵۶. از موسی بن عقبه: عبدالرزاق، مُصَنَّف، ج ۶، ص ۵۴؛ ابن حنبل، مسند، ج ۹، ص ۱۸۱؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۳، ج ۴، ص ۱۹؛ ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۱۸.

۲- از قول کلبی نقل شده در یحیی، خراج، ص ۴۲؛ از طریق ابوبکر - کلبی - ابوصالح - ابن عباس در ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۸؛ بلاذری، فتوح، ص ۲۸؛ ابن سَیِّد النَّاس، عیون، ج ۲، ص ۱۸۳.

۳- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶؛ خیبر وقف استفاده مسلمانان فقیر مساکن شد و در نتیجه، تقسیم نشد. این در تضاد با گزارشی از طریق ابوبکر - کلبی در بلاذری، فتوح، ص ۲۲ است که می گوید اموال خیبر به مسلمانان داده شد، و گزارشی دیگر در ابویوسف، خراج، ص ۵۰، و ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۵ دایر بر آن که مزارع به یهودیان واگذار شد (به شرط مشارکت در محصول).

۴- از سُدی: طبری، تفسیر، ج ۵، ص ۲۰۴ ذیل آیه ۹۲ سوره نساء؛ نیز مقایسه کنید با ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۶۱۸.

۵- از شعبی: ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن قتیبه، معارف، ص ۵۷۲؛ بغوی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۲۱.

حشر و تفسیر آن است (۱). البته این به معنی یک حکم شرعی کلی نیست، زیرا فقط در شرایط خاص خبیر و تعداد زیادی از مهاجران پیرامون آن قابل اجراست. بعد از آن، فقیهان ممکن است پرسیده باشند: روزی که آخرین نفر این مهاجران در گذشته باشد، غنایمی شبیه به آنچه در خبیر گرفته شد باید به چه کسی اختصاص یابد؟ بنابراین، تفسیر

«سنتی»، تحت تأثیر استدلال شرعی، سبب شد تا آیات ۸ تا ۱۰ سوره حشر به روشی کاملاً متفاوت تفسیر شود؛ احکام شرعی که گفته می‌شد به واقعه خبیر مربوط است به همین اندازه متفاوت بود (۲).

به منظور وضع قوانین فقهی قابل اجرا به شکل عمومی، از قرن دوم / هشتم به بعد، فقیهان ناگزیر بودند از حدیث‌های مربوط به وقایع دوران زندگانی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله -

در صورت علاقه مند بودن به آنها - استفاده کنند؛ حدیث‌هایی که ماهیت آنها چنان بود که تعمیم احکام بیان شده یا ضمنی آنها را ممکن می‌ساخت. یافتن آن احادیث و استفاده از آنها در عبارات قرآنی بخشی از چیزی است که میل دارم آن را «تفسیر فراگیر» بنامم، تا

آن جا که بر اثر تلفیق آن با علاقه به استدلال فقهی از شکل‌های دیگر تفسیر قرآن فراتر

می‌رود (۳). بنابراین، چنان که پیشتر ذکر شد، گزارش کلیبی از آنچه بر سر غنایم مدینه و

ص: ۶۵

---

۱- در ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۱، از «مهاجرون الاولون» به صراحت به عنوان گروه مستحق دریافت اموال از بنی نضیر یاد می‌شود این نکته مشابه مطلب موجود در واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۲۸۲؛ فراء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۲: از موسی بن عقبه است.

۲- گفته می‌شد مزارع فتح شده در خبیر الف مطابق چند روایت، به صورت کلی یا جزئی بین مسلمانان تقسیم، یا (ب) به شرط مشارکت در محصول و پرداخت عواید، به اهالی آن سرزمین واگذار شده است. روایت (الف) در دیدگاه بعدی شافعی منعکس است (مقایسه کنید با شافعی، ام، ج ۴، ص ۲۵۶، و همان نویسنده، احکام، ج ۲، ص ۱۵۷)، در صورتی که (ب) احتمالاً به دیدگاه مالک نزدیک است (ر.ک: مالک، موطأ، ج ۲، ص ۷۰۳؛ ابن زنجویه، اموال، ج ۲، ص ۱۰۶۸). در روایت سیره، تمام روایات تقریباً به طور یکسان دیده می‌شود و غالباً به گزارش‌هایی مایوس کننده، مغشوش و ضد و نقیض از وقایع خبیر منجر می‌شود. با وجود این، گزارش (الف) در ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۷۱ (از زهری)، و گزارش (ب) از موسی بن عقبه در ابن حنبل، مسند، ج ۹، ص ۱۸۲ نقل می‌شود.

۳- یعنی با تلفیق با روایاتی دارای «ارزش فقهی» (Wansbrough, Quranic Studies, ۱۸۶).

خیر آمد از دیدگاه فقیهان خیلی مفید نبوده است، زیرا طبقه ای از مهاجران را نام می برد که، برای مثال، تا زمان زهری منقرض شده بودند. از این رو، امکان تعمیم وجود نداشت. با وجود این، به نظر می رسد گزارش کلبی، در صورت مقایسه با عبارات قرآنی تفسیری معتبر باشد. این گزارش فقط به عنوان استدلالی فقهی نارسایی دارد، زیرا بسیار اختصاصی و مرتبط با اوضاع و احوالی خاص است. به عبارت دیگر، گزارش کلبی «حکایت وار» است، که منظورم از آن «تفسیری است که نشانی از استدلال فقهی ندارد و توضیحاتی مربوط به اوضاع و احوال خاصی را عرضه می کند»<sup>(۱)</sup>.

بیشتر روایات کلبی از آن نوع است. این نکته نه فقط در مورد گزارش وی از غنائم خیر، بلکه درباره آنچه راجع به غنائم گرفته شده از نضیر و قریظه می گوید نیز صدق می کند. نمونه مناسب دیگری از یک حکم فقهی که در قالب تفسیری حکایت وار بیان شده است، در این عبارت کلبی در تفسیرش به چشم می خورد که می گوید آیه ۶ سوره حشر به غنائم گرفته شده از بنی نضیر اشاره دارد، زیرا آنها در فاصله کوتاهی از مدینه

مستقر بودند<sup>(۲)</sup> به طوری که مسلمانان می توانستند پیاده و بدون نیاز به اسب یا شتر به نواحی آنان برسند<sup>(۳)</sup>. هر چند که این تعبیری است دقیق از آنچه در آیه ۶ سوره حشر گفته

ص: ۶۶

---

۱- این اصطلاح در دو اثر زیر به شکل متفاوتی به کار رفته است: Wansbrough, *Quranic Studies*, ۱۲۲ ff., and Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās", ۶۶, زیرا هر دو بر تداومی داستانی تأکید دارند که لازمه روش حکایت وار در هنگام تفسیر عبارت قرآنی است و گویی داستانی پیوسته است.

۲- مطابق روایات اسلامی، بنی نضیر در فاصله دو مایلی حدود ۳ کیلومتری مدینه مستقر بودند. ر.ک: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۵۷؛ فزّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۴ (ذیل آیه ۶ سوره حشر)؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۵۷؛ نیز مقایسه کنید با: M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden, ۱۹۹۵, ۱۴ f.

۳- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶. همین مطلب در مجاهد، تفسیر، ص ۶۵۲، و فزّاء، معانی، ج ۳، ص ۱۴۴ گفته می شود. در طبری، تفسیر، ج ۲۸، ص ۳۵ می بینیم که این گزارش به ابن عباس و قتاده نسبت داده می شود. همچنین مقایسه کنید با رازی، تفسیر، ج ۲۹، ص ۲۸۵ ذیل آیه ۶ سوره حشر: «مسافتی طولانی نبود، و از آن جا که مسلمانان در این ایام تعداد زیادی اسب یا شتر نداشتند، آنها مسافت دو مایلی (قریب ۳ کیلومتر) از مدینه را پیاده رفتند.

می شود، اما نمی تواند ادعا کند یک حکم شرعی است که عموماً قابل اجراست. فقیهانی مانند زهری که تفسیر آیه ۶ سوره حشر به عنوان یک حکم فقهی قابل اجرا فقط در مورد غنایم گرفته شده در نزدیکی مدینه یا با هجوم پیاده آنان را متقاعد نمی کرد، عبارت «مَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ» (آیه ۶ سوره حشر) را نه به معنی «شما سوار بر اسب یا شتر به آنان هجوم نبردید»، بلکه به معنی «شما غنیمت گرفتید بی آن که مجبور باشید برایش بجنگید» تلقی

کردند، یعنی، مفهوم غیر ایجاف به گونه ای تفسیر می شود که معنی بغیر قتال داشته باشد (۱). این نکته به طور یکسان مورد تأیید بیان قرآنی است، و مسأله بسیار مهم آن است که نفی به کدام قسمت از آیه ۶ سوره حشر اشاره می کند: کلبی و سایر صاحب نظران تفسیر بر این حقیقت تأکید می ورزند که از هیچ حیوان سواری استفاده نشد، در حالی که زهری و بیشتر فقیهان بر این حقیقت تأکید می کنند که حمله ای صورت نگرفت. در ضمن، تفسیر زهری نمونه دیگری از «نوع جدیدی از تفسیر» است، زیرا او با تفسیر خود تضاد دوگانه «هجوم / عدم هجوم» یا «جنگ / عدم جنگ» را که در فقه اسلامی به صورت مفهوم مهم عنوة / صلحا شکل گرفت، تعبیر کرد (۲). در مقایسه با آن، این توضیح ضمنی که آنها سوار بر اسب حمله نکردند، بلکه پیاده بودند، در قید و بندهای استدلال فقهی، راه به جایی نخواهد برد.

ص: ۶۷

---

۱- امّا در روایاتی که از زهری نقل می شود اصطلاح بغیر قتال ذکر نمی شود، بلکه در آنها عبارت بغیر ایجاف وجود دارد، ر.ک: شافعی، امّ، ج ۴، ص ۱۷۸؛ یحیی، خراج، ص ۳۳؛ ابن شُبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۰۱. امّا به طور ضمنی معلوم می شود که در این جا عبارت «بغیر ایجاف» به معنی «بدون جنگ» یا صلحا است مقایسه کنید با توضیح بعد. محققان بعدی هم آن را به همان معنی استنباط کردند، برای نمونه قرافی، ذخیره، ج ۳، ص ۴۲۷ (از مالک): «الایجاف امّا هو مقصود القتال».

۲- از معمر - زهری نقل می شود که اموال نضیر با صلح و نه عنوة گرفته شد، ر.ک: عبدالرزاق، تفسیر نسخه خطی، ص ۲۷۸؛ طبری، تفسیر، ج ۲۸، ص ۳۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۷۸.

گزارش های کلبی مربوط به غنایم گرفته شده از یهودیان به اشکال گوناگون با سایر تفسیرها و منابع فقهی پیشین (که بیشتر این منابع فقهی منشأ عراقی دارند) برابری می کند

یا در آنها نقل می شود. یکی از آنها هم در روایت سیره «سنتی» ابن اسحاق دیده می شود، زیرا او معتقد است اموال بنی نضیر به مهاجران داده شد<sup>(۱)</sup>؛ همین گزارش توسط موسی بن عقبه<sup>(۲)</sup>، و در تعدادی از روایات زهری، و نه در همه آنها، نقل می شود<sup>(۳)</sup>. پیدایش این عنصر ناقض این حقیقت نیست که بیشتر روایات زهری و آنهایی که در روایت «سنتی» سیره هستند تحت تأثیر «نوع جدیدی از تفسیر» فقهی اند. این صرفاً نشان دهنده آن است که عنصر مهاجران بهره مند از غنایم جنگی در اوضاع و احوال واقعه بنی نضیر «به حیات خود ادامه داد»، زیرا حکم فیء در اوضاع و احوال واقعه خیبر و فتح

سواد به صورتی بسیار گسترده تر اجرا می شد. این دو واقعه اگر بعدها در خیبر و جنوب عراق رخ می داد احتمال داشت چنین تلقی شود که حکم را چنان که در زمان واقعه بنی نضیر به آن عمل شد کنار می گذارد. بنابراین، عنصر مهاجران مراجعت کننده از حبشه، در

گزارش «سنتی» ابن اسحاق از واقعه خیبر به چشم نمی خورد<sup>(۴)</sup>. (اما در گزارش

ص: ۶۸

---

۱- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۲۰۱ از علی بن ابی بکر، نقل شده در یحیی، خراج، ص ۳۴؛ ابن شبنه، تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۶؛ بلاذری، فتوح، ص ۱۸ (مقایسه کنید با یادداشت ۶۴).

۲- بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۱۸۲.

۳- ر.ک: یادداشت ۵۸. علاوه بر این، در برخی آثار قرن سوم / نهم، این عقیده زهری نقل می شود که خیبر یکی از صفایای حضرت محمد صلی الله علیه و آله بود صفایا = سهم های عمده، اما بعدها، گاه مترادف صوافی، اراضی متعلق به حاکم و ملازمانش دانسته می شد. آن حضرت خیبر را به سه بخش تقسیم کرد و دو بخش را به مسلمانان واگذار و سومی را برای هزینه های خود نگهداشت، اما قسمتی از سهم خود را به مهاجران فقیر داد، ر.ک: یحیی، خراج، ص ۳۶؛ ابن شبنه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۲؛ بلاذری، فتوح، ص ۲۰؛ خصاف، اوقاف، ص ۳. واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۳۷۸ از عمر گزارشی مشابه نقل می کند، اما واقدی با دو بار ذکر مهاجران در تعداد بخشها دچار اشتباه می شود.

۴- ابن اسحاق، سیره، ج ۴، ص ۳ و بعد فهرستی از مهاجران بازگشته از حبشه را می آورد، اما از مشارکت آنان در غنایم خیبر چیزی نمی گوید. حتی معلوم نیست که آیا این فصل طولانی راجع به مهاجران را ابن اسحاق در این اوضاع و احوال تنظیم کرده است یا نه، زیرا فقط وجود نقل قول ابن هشام از شعبی در ابتدای فصل است که بین این مهاجران و واقعه خیبر ارتباط برقرار می کند.

بن عقبه دیده می شود(۱)، در صورتی که از شرکت کنندگان در واقعه حدیبیه فقط ذکری گذرا به میان می آید(۲). به جای آن، دو ادعای مختلف واقعه «سنتی» خبیر را تحت الشعاع قرار می دهد: یا حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله آن سرزمین را به شرط مشارکت در محصول به یهودیان وا گذاشت، یا بخشی از آن را برای خود برداشت و بقیه را میان مجاهدان تقسیم کرد(۳). این هر دو روایت ارتباطی تنگاتنگ با ضرورت های شدید استدلال فقهی دارند.

تعبیر سومی که کلبی بدان اشاره می کند - مسلمانان به قصد حمله به سوی بنی نضیر راهی شدند - از منابع تفسیری معلوم می شود(۴)، اما در روایات سیره «سنتی» دیده نمی شود، زیرا زهری عبارت غیر ایجاف را، دست کم در شرایط واقعه بنی نضیر، به معنای «بدون جنگ» یا صلحا تعبیر کرده بود. برعکس، در رویداد فدک زهری معنای لغوی تر غیر ایجاف را حفظ کرد که از آن، مفهوم «بلا-عِدّ سیر» برمی آمد، یعنی، هیچ نیروی مسلمانی حقیقتاً مجبور نبود به فدک برود، زیرا واگذاری این شهر توسط قاصدان صورت گرفت که بین حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و یهودیان رفت و آمد می کردند(۵). بنابراین، فدک تسلیم شخص حضرت محمد صلی الله علیه و آله شد، اما آن حضرت این سرزمین را به

ص: ۶۹

- 
- ۱- از شعبی و موسی بن عقبه: کلاعی، اکتفا، ج ۲، ص ۱۹۸؛ دیار بکری، تاریخ الخمیس، ج ۲، ص ۵۵.
  - ۲- ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۶۴. از موسی بن عقبه - زهری: ابن شبه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۶، نیز رک: واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۶۸۴؛ سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۴۱۰.
  - ۳- رک: یادداشت ۶۵. گزارشی که بر طبق آن، این سرزمین به مسلمانان اختصاص یافت آشکارا دلالت بر آن دارد که یهودیان خبیر را حضرت محمد صلی الله علیه و آله بیرون رانده است. اما این خبر مغایر با روایت مشهور است دایر بر آن که در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله یهودیان مجبور به ترک خبیر نشدند. به علاوه، روایات متعددی از نافع حکایت از آن دارد که این سرزمین را فقط عمر بین مسلمانان تقسیم کرد، رک: یحیی، خراج، ص ۳۹؛ ابو یوسف، خراج، ص ۵۰؛ ابن شبه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ابن زنجویه، اموال، ج ۲، ص ۱۰۶۷. این مطلب از قول نافع در ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۷۲ نیز نقل می شود.
  - ۴- مجاهد، تفسیر، ص ۶۵۲؛ مقاتل، تفسیر، ج ۴، ص ۲۷۸ ذیل آیه ۶ سوره حشر.
  - ۵- رک: ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۵۲ و ۳۶۳؛ ابو یوسف، خراج، ص ۵۱ از کلبی محیصه بن مسعود به عنوان قاصد.

شرط مشارکت در محصول، به ساکنان آن وا گذاشت. ابن اسحاق این روایت را در گزارش خود آورد (۱). در سایر منابع، همین گزارش، شامل دقیقاً همین توضیحات، به نام کلبی نقل می شود (۲).

با وجود این، آنچه در تفسیر کلبی می یابیم اندک تفاوتی در معنی دارد (۳)، و حاوی عبارتی قابل ملاحظه است:

فدک و خبیر را حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به نفع فقرا وقف کرد، بنابراین، آنها در زمان حیاتش در اختیار وی بود. پس از رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، آنها در اختیار ابوبکر، و پس از آن به همین نحو در اختیار عمر، عثمان و علی بن ابی طالب علیه السلام قرار گرفت (۴).

ص: ۷۰

۱- از زهری: ابن اسحاق، سیره، ج ۳، ص ۳۵۲ و ۳۶۸؛ ابن حجر، فتح، ج ۶، ص ۲۴۹. در روایت بگائی - ابن اسحاق - ابن ابی بکر در یحیی، خراج، ص ۴۳؛ بلاذری، فتوح، ص ۳۰؛ در روایت ابن ابی زائده - ابن اسحاق در یحیی، همان منبع، ص ۳۷؛ ابن شیبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۲۰؛ بلاذری، همان منبع، ص ۲۹.

۲- ابو یوسف، خراج، ص ۵۰ کلبی - ابو صالح - ابن عباس؛ نیز ر.ک: یحیی، خراج، ص ۴۱، و ابن کثیر، بدایه، ج ۴، ص ۲۰۴.

۳- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶: فدک به نفع فقرا وقف شد نیز ر.ک: بیشتر، یادداشت ۴، ص ۵۹. با وجود این، به نظر می رسد این مطلب نزدیک به روایتی است از زهری که مطابق آن، فدک که یکی از صفایای حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله بود برای رفع نیاز مسافران (یا مجاهدان؟) حفظ شد که احتمالاً بر حالت وقف دلالت دارد، ر.ک: یحیی، خراج، ص ۳۶؛ ابن شیبّه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۲؛ خصّاف، اوقاف، ص ۳.

۴- ابوبکر و هم پیمانان او عمرو ابو عبیده مقامی را که خداوند برای علی علیه السلام تعیین کرده و رسول خدا در موارد و مواضع مختلف از جمله در ۱۸ ذی حجه سال ۱۰ هجری در غدیر خم در جمع مسلمانان به مردم ابلاغ کرده بود، پس از رحلت رسول خدا با طرح نقشه قبلی و ترندهای سیاسی به زور از او گرفتند. ابوبکر برای تحکیم پایه های قدرت خود خاندان رسول خدا را از حق مشروع خود محروم کرد. وقتی فاطمه علیها السلام میراث پدر را از او طلب کرد و زمین فدک و سهم خود از زمین خبیر را از او خواست، او ضمن گفتاری، که ادعا داشت پیامبر محرمانه به او گوشزد کرده بود، گفت: «از پیامبر خدا شنیدم که گفت: ما پیامبران ارث نمی گذاریم و هر چه از ما بماند صدقه است». (ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله، چاپ دوم، ص ۹۰، به نقل از طبری، تاریخ الرسل و الملوک (چاپ لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۱۰)، ج ۱، ص ۱۸۲۵ و ابن شیبّه، تاریخ مدینه، ص ۱۹۶-۱۹۷). بنا بر روایت مسلم و بخاری از عایشه چون ابوبکر درخواست فاطمه را برای بازگرداندن فدک نپذیرفت، فاطمه ابوبکر را رها کرد و تا هنگامی که درگذشت با او سخن نگفت. علی علیه السلام شبانه بیکر پاک فاطمه را به خاک سپرد و ابوبکر را از آن آگاه نساخت ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۴۶. عمر املاک خبیر و فدک را در اختیار گرفت (ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۶-۷). عثمان نیز آبادی فدک را به مروان بن حکم واگذار کرد (ابن قتیبّه، المعارف (چاپ قاهره، ۱۹۶۰)، ص ۱۹۵). بنابراین برخلاف نوشته نویسنده فدک هرگز در اختیار فاطمه علیها السلام و اولاد او قرار نگرفت.

و همواره به یک وضع بود و تا امروز به همین صورت باقی مانده است(۱).

این یک ادعای محکم سنی است، زیرا احادیث مربوط به زمین فدک اساس مجادله میان سنیان و شیعیان شده بود، و شیعیان بر این باور بودند که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله (یا ابوبکر، عمر یا خلفای بعدی) زمین فدک را صدقه، ملک انتقال ناپذیر، حضرت فاطمه علیها السلام و خانواده اش تعیین کرده بودند(۲). بنابراین، گزارش موجود در تفسیر کلبی آشکارا از دیدگاه سنیان حمایت می کند. از آن جا که در سایر منابع این مطلب به او نسبت داده نمی شود،

استنباط من آن است که این قطعه را شخص تدوین کننده افزوده است. در بافت متن یکی از حساس ترین موضوع ها، او عمداً، و نه از روی بی استعدادی، این ادعای سنیان را درج

می کند و ظاهراً قصدش محافظت از کلبی در برابر این انتقاد است که او عقایدی شیعی در سر داشته است(۳).

ص: ۷۱

- 
- ۱- کلبی، تفسیر، ص ۲۲۶؛ تنویر، ج ۶، ص ۳۱.
  - ۲- درباره مجموعه کامل روایات مربوط به صدقاتی که گفته می شود به حضرت فاطمه علیها السلام و خانواده اش اختصاص داده شده بود، ر.ک: ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۱، ص ۳۵-۱۲۲؛ سمهودی، وفاء، ج ۳، ص ۹۹۵ و بعد، نیز ر.ک: M.J. Kister, "Land Property and Jihād. A Discussion of Some Early Traditions", in JESHO, ۳۴ (۱۹۹۱), ۲۷۰-۳۱۱. تفسیر شیعی فرات (ج ۱، ص ۳۲۲، ذیل آیه ۳۸، سوره روم، همچنین ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۳۱۵؛ خیضری، اللفظ المکرّم، ص ۱۶۷) به روشنی بیان می کند که فدک تسلیم حضرت فاطمه علیها السلام و خانواده اش شد. (هرگز چنین اتفاق نیفتاد. ر.ک: توضیح صفحه پیش).
  - ۳- ر.ک: پیشتر زیر عنوان «۱- محمد کلبی و مقام او در دانش پژوهی اسلامی». از کلبی در فرات، تفسیر، نقل قول می شود ر.ک: یادداشت ۲۳. روایتی را از کلبی نقل می کند که در تفسیرهای شیعی تکرار می شود؛ ر.ک: یادداشت ۲. U. Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵, ۹۱ and ۹۴.



به استثنای گزارشهای مربوط به فدک، گزارش ابن اسحاق را کم شباهت ترین آنها به گزارش کلبی می یابیم. چنان که بیشتر ذکر شد، روایت «سنتی» سیره در خصوص واقعه بنی قریظه و در مقایسه با گزارش کلبی دایر بر آن که غنایم به دست آمده از هر دو قبیله

نضیر و قریظه در میان مهاجران فقیر توزیع شد، حکم شرعی متفاوتی را مطرح می کند. برخی توضیحات، از قبیل رفتن نزد بنی نضیر یا دادن سهامی از خیبر به مهاجران مراجعت کننده از حبشه، در مغازی ابن اسحاق دیده نمی شود، با آن که موسی بن عقبه و زهری به آنها اشاره می کنند. ابن اسحاق عناصر حکایت گونه دیگری را ذکر می کند، اما

اهمیت آنها را معمولاً گزارشهای بسیار مفصل تر و متفاوتی که تأثیر استدلال شرعی را

نشان می دهند، تحت الشعاع قرار می دهند.

۶. نتیجه گیری ۱: کلبی و روایت سیره

اخبار کلبی مربوط به منازعه حضرت محمد صلی الله علیه و آله با یهودیان عرب حاوی اطلاعاتی است که بیشتر به موضوع های فقهی مربوط می شود تا به سایر مطالب تفسیری قرن دوم / هشتم. با وجود این، بیشتر آن گزارشها به شکل تفاسیری بیان می شوند که فاقد کلیت مورد نظر فقهاست، و به رویدادها یا حوادث خاصی مربوط می شود. از این لحاظ، آنها شبیه بسیاری از روایاتی هستند که از راویانی چون مجاهد، مقاتل و شعبی سراغ داریم. بیشتر آن چه در نقل روایات کلبی می یابیم کاملاً «غیر سنتی» است و با معیار

گزارش سیره تناسب ندارد (۱). در حالی که بخش عمده این عناصر «غیر سنتی» در

ص: ۷۲

---

۱- «غیر سنتی» ترین روایتی که توانستم به نام کلبی بیابم هنوز ذکر نشده است. آن روایت در تفسیر بغوی، در ذیل آیه ۲۹ سوره توبه محفوظ است و می گوید: «[این آیه] هنگامی نازل شد که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و الهیک معاهده صلح با قریظه و نضیر منعقد ساخت. این نخستین جزیه ای بود که مسلمانان دریافت کردند، و نخستین سرافکندگی اهل کتاب بود...» این روایت ممکن است به واقعه خیبر اشاره داشته باشد، زیرا گزارشهایی وجود دارد که می گوید یهودیان خیبر به طور مؤثری جزیه می پرداختند؛ نیز ر.ک: H. Busse, "The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegesis of Sūra ۱۷:۲-۸", in JSAI, ۲۰ (۱۹۹۶), ۷. (در مورد تفسیر آیه ۸ سوره اسراء؛ متون نقل شده، نظر باس (Busse) را دایر بر آن که یهودیان نضیر و قریظه واقعا جزیه می پرداختند به ندرت تأیید می کنند). اما معانی ضمنی این روایت سزاوار تحقیقی دیگر است.

گزارشهای نقل شده از زهری و موسی بن عقبه انعکاس دارد یا شبیه آنهاست، در مغازی ابن اسحاق و روایت «سنتی» بعدی عمدتاً جای آنها خالی است.

در خصوص قوانین فقهی، مفسران و فقیهان تفاسیری متفاوت داشتند که بیشتر اوقات با یکدیگر ناسازگار بود. در تأیید تفاسیری خاص می توانستند به آیاتی گوناگون استناد کنند. نتیجه آن شد که یک آیه با تفاسیری متعدد پیوند می خورد، وضعیتی دشوار

به ویژه از لحاظ حشو قرآنی - که بهترین نمونه در زمینه مورد نظر با این سؤال بسیار بحث انگیز است که آیا آیه ۱ سوره انفال (آیه انفال)، آیه ۴۱ این سوره (آیه غنیمت)، و

آیه ۷ سوره حشر (دومین آیه فیء) حاوی حکم فقهی یکسانی هستند یا نه. با این همه، تفسیرهایی متفاوت غالباً داستان ها یا وقایعی مختلف را در نظر داشتند که هدف از آنها

اثبات نکته مطرح شده بود. نهایتاً، و شاید مهم تر از همه آن که وقایع هر چه بیشتر باشد،

فرصت های بیشتری را برای شخص فراهم می آورد تا تفسیر خود را روشن کند و قوت بخشد. این وضع ناشی از روش نسخ است، زیرا آنچه در یک واقعه بعدی رخ می داد روال یک واقعه پیشین را کنار می گذاشت یا بی اعتبار می کرد. بنابراین، وقایعی که اطلاعاتی را درباره موضوع های مهمی چون شیوه های جنگ، مشارکت در غنایم و تعیین گستره های زمین در اختیار می گذاشت - مانند وقایع منازعه میان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و

یهودیان - افزایش یافت، همان طور که تفاسیر مربوط به آنها در مجادله فقهی زیاد می شد

و منظور از آن یافتن شیوه عمل نقل شده یا تفسیری فقهی بود که بتوان آن را معتبرترین

نوع به حساب آورد (۱). گزارش «سنتی» سیره، آن گونه که در محیط مدینه آشکار شد،

ص: ۷۳

---

۱- بسیار جالب است که می بینیم هر یک از رویدادهای دوران زندگی حضرت محمد صلی الله علیه و آله هر چه دیرتر رخ می دهد، احکام فقهی مربوط به آن کمتر بلامنازع، و حتی در خور توجه بیشتر است، خیلی شبیه به آن چه معمولاً فقیهان قرن دوم / هشتم مطرح می کردند: نیز ر.ک: J. Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", in JRAS, ۱۵۱, (۱۹۴۹) ۴۹: «تبدیل موضوع های فقهی به اطلاعات شبه تاریخی یک جنبه است... در هر مرحله متوالی مکتب روایاتی جدید می یابیم».

سخت تحت تأثیر این نوع استدلال فقهی بود، با وجود این، توجه عالمان تفسیر را چندان جلب نکرد. بنابراین، تا قرن سوم / نهم تفسیر زمینه ای است که در آن با روایات زیادی

روبرو می شویم که آشکارا «غیر سنتی» اند.

این حقیقت که چنین عناصری «غیر سنتی» در آثار تفسیری و نیز در تعدادی از روایات مغازی اولیّه حفظ شده اند، اما دیگر در گزارشهای مهمّ ابن اسحاق و واقدی به چشم نمی خورند، به نظر من نشان دهنده آن است که در این جا با جریانی تکاملی سر و

کار داریم که ریشه در تفسیر دارد. در نتیجه، نشانه های (تلویحی و صریح) متعدّدی از مطالب تفسیری در روایات منسوب به صاحب نظران سیره از دوره پیش از ابن اسحاق می یابیم. بدین ترتیب به نظر می رسد آثار تفسیری و روایات موجود در آثار تفسیری اولیّه چنان که آنها را در روایات مغازی می یابیم، نه تلخیص شده از گزارشها و نه سازگار

شده با آنها، بلکه برعکس، مقدّم بر آنها بودند(۱). به علت بی علاقگی به حلّ مسائل فقهی، این روایات در آثار تفسیری محفوظ مانده اند، در حالی که در سنت مغازی و سیره

غالباً کنار زده می شدند.

۷. نتیجه گیری ۲: کلبی و تفسیرش

تفسیر کلبی سندی گنج کننده است(۲). خاطر نشان شده است که حتّی هنگامی که از اسناد کلبی - ابوصالح - ابن عباس استفاده می شود، بیشتر آن در سایر منابع نقل

ص: ۷۴

۱- اخیراً یوری روبین (Uri Rubin) عکس این مطلب را اظهار داشته است. او بیان قرآنی را در سنت سیره یک عنصر ثانوی ناخوانده می داند که به دیده یک «چارچوب اساساً غیر قرآنی» نگریسته می شود (۲۲۴, Eye of the Beholder). اسباب نزول، بخش مهمّ سنت مغازی، نیز گفته می شود شامل «مطالب سیره غیر قرآنی است که پیوندهای قرآنی خود را در مرحله ای ثانوی به دست آورد»؛ بنابراین، «قرآن متعلق به هسته اصلی ادبی اطلاعات سیره نیست» همان، ص ۲۲۷.

۲- در خصوص مطالب زیر ر. ک: Rippin, ` ` Tafsir Ibn ` Abbās.

نمی‌شود، در حالی که روایات زیادی در تفسیر وجود ندارد که به طور منطقی می‌توان آن را بخشی از نقل کلبی فرض کرد. به علاوه، تفسیر بسیار مختصر است و نشان دهنده سبک گزارش‌های متعدّد کلبی که در جاهای دیگر می‌یابیم، نیست. روایات «غیر سنّتی» با آنهایی که «سنّتی» تر هستند درهم آمیخته می‌شوند. هیچ گزارش منسجمی نمی‌تواند چنان بازسازی شود که منحصر بر اساس تفسیر، و در عین حال هم وزن تمام خبرهایی باشد که حاوی آنهاست؛ همچنین به مواردی از تحریف‌های بعدی برمی‌خوریم. از این رو، شاید صحیح آن باشد که زمان تدوین واقعی تفسیر را، به شکلی که امروزه داریم، اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم / دهم تعیین کنیم (۱).

از طرف دیگر، تفسیر کلبی به عنوان منبعی برای تفسیر قرن دوم / هشتم، و بازسازی منبع اطلاعاتی، یک سیره ارزشمند نیست. عناصر «غیر سنّتی» موجود در آن در موارد متعدّدی ارتباط‌ها و شباهت‌های چشمگیری را به تفاسیر نشان می‌دهد که در سایر منابع یا به خود کلبی، یا به سایر صاحب‌نظران تفسیر و مغازی قرن دوم / هشتم نسبت داده می‌شود. بسیاری از این تفاسیر در منابعی مربوط به جلوتر از اواخر قرن سوم / نهم نقل

می‌شود. مثلاً، در خصوص تفسیر آیات ۲-۱۵ سوره حشر، نقل قول‌های کلمه به کلمه یا تقریباً بی‌کم و کاست بیشتر عبارت به نام کلبی را می‌توان به سادگی در کتاب معانی فزّاء و

فتوح بلاذری یافت (۲). این مقدار می‌توان درباره مبنای معیارهای درونی گفت. اما آنچه نمی‌توان بیان کرد آن است که آیا مطلبی از آنچه به نام کلبی می‌یابیم به زمان ابن عبّاس

برمی‌گردد یا نه. قضیه ابن عبّاس دارای پیچیدگی بی‌سابقه‌ای است و بسیاری از روایات

ثانوی و مسلماً متأخر با نام او ارتباط دارد. به عنوان یکی از مهمترین صاحب‌نظران تفسیر

در سنّت اسلامی، تقریباً هر روایتی زود یا دیر منسوب به او می‌شد. کشف اصل

ص: ۷۵

---

۱- ۷۱, "Rippin, ` ` Al-Zuhr", ۲۳, and idem, ` ` Tafsr Ibn ` Abbās", ۷۱

۲- درباره شباهت بین اصطلاحات دستوری مورد استفاده در کتاب معانی فزّاء و اصطلاحات به کار رفته در تفسیر کلبی، ر.ک.: ۱۹۷ f. Versteegh, Grammar and Qurānic Exegesis,

تاریخی، در صورت وجود آن، غیر ممکن به نظر می‌رسد (۱). این مطلب را شافعی قبلاً تشخیص داده بود و این جمله را به او نسبت می‌دهند: «از تمام گزارشهایی که از ابن عباس نقل می‌شود فقط قریب صد روایت واقعاً موثق است» (۲).

بنابراین، به نظر من تفسیر کلبی، به رغم شکل ادبی یا تنظیم اخیر آن، در حقیقت حاوی هسته‌ای از اطلاعات قدیمی است که می‌تواند به کلبی، یا دست کم به نسل او، منسوب شود. بخش اصلی این اطلاعات شامل روایات «غیر سنتی» خواهد بود که می‌تواند با نقل قول‌های موجود در سایر منابع مقایسه شود؛ این اطلاعات در مشرق زمین که نقل از کلبی کم و بیش معمول بود، باید رایج بوده باشد. این عناصر «غیر سنتی»

را نباید فقط به دلایلی ظاهری کنار گذاشت یا بی اعتبار شمرد. رد کردن کلبی و سایر مفسران اولیه امتیاز ویژه جاحظ بود (۳)؛ تا جایی که به خود ما مربوط می‌شود، ممکن است واقع بینانی ثوری را بپذیریم (۴). او می‌گفت: «از کلبی بر حذر باشید!» و برخی مردم اعتراض می‌کردند: «اما تو خود از او نقل قول می‌کنی!» او پاسخ می‌داد، «درست است، اما من می‌دانم کدام روایات او صحیح، و کدام روایتش نادرست است».

ص: ۷۶

---

See C. Gilliot, "Portrait mythique" d'Ibn 'Abbās", in Arabica, ۳۲ (۱۹۸۵), ۱۷۹ ff., and – ۱  
Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās", ۷۳ ff. دانشمندان غربی عمدتاً تأیید می‌کنند که تفسیر کلبی در شکل کنونی اش  
به تعلیم ابن عباس، برنمی‌گردد. ر.ک: F. Leemhuis, "Origins and Early Development of the tafsir  
Tradition", in A. Rippin (ed), Approaches to the History of the Interpretation of the  
Qur'ān Oxford, ۱۹۸۸, ۲۵. اما عکس این نظر نیز بیان شده است. ر.ک: Versteegh, Grammar and  
Qurānic Exegesis, ۵۹ f

۲- نقل شده در سبکی، طبقات، ج ۲، ص ۷۱. نقل قول بیشتر در: Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās", ۵۲. and  
Leemhuis, "Origins", ۲۵، این هر دو به نقل از سیوطی، اتقان، ج ۲، ص ۴۱۷.

۳- ر.ک: جاحظ، حیوان، ج ۱، ص ۳۴۳.

۴- مطابق نقل در ترمذی، سنن، ج ۵، ص ۳۹۸.

- ابن اثیر، علی بن محمد عزالدین، اللباب فی تهذیب الانساب، به کوشش حسام الدین قدسی، ۳ جلد، قاهره، ۱۳۵۶ / ۱۹۳۸.
- ابن اسحاق، محمد (- البکائی - ابن هشام)، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، ۴ جلد، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، علم الحدیث، به کوشش موسی محمد علی، بیروت، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵.
- ، المقدمه فی اصول التفسیر، به کوشش ف. احمد زمرلی، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.
- ، الصارم المسلول علی شاتم الرسول، به کوشش خالد العَلَمی، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، کتاب الضعفاء و المتروکین، به کوشش ابوالفداء علی القاضی، ۳ جلد، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.
- ابن حبیب، محمد ابو جعفر، کتاب المحبّر، به کوشش **Ilse Lichtenstaedter**، حیدرآباد ۱۹۴۲/۱۳۶۱.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، به کوشش عبدالعزیز بن باز و محمد فؤاد عبدالباقی، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۴۱۰/۱۹۸۹.
- ، الاصابه فی تمییز الصحابه، به کوشش علی البجاوی، ۸ جلد، قاهره، ۱۹۷۱.

----- ، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، به كوشش عبدالغفار البندارى و محمّد احمد عبدالعزيز، بيروت، ١٩٨٧/١٤٠٧.

ابن حنبل، احمد (عنه)، كتاب العلل و معرفه الرجال، به كوشش وصى اللّٰمه بن محمّد عباس، ٤ جلد، بيروت، رياض، ١٩٨٨/١٤٠٨.

----- ، المسند، به كوشش احمد محمّد شاکر، جلدھاى ١ تا ٩، قاهره، ١٩٤٩/١٣٦٨.

ابن خلّكان، احمد بن محمّد، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، به كوشش احسان عباس، ٧ جلد، بيروت، بى تا.

ابن دريد، محمّد ابوبكر، كتاب جمهره اللغه، ٤ جلد، حيدرآباد، ١٣٤٥.

ابن رجب، عبدالرحمان زين الدين، شرح علل الترمذى، به كوشش صبحى السمرائى، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٥.

ابن زنجويه، حميد، كتاب الاموال، به كوشش شاکر فياض، ٣ جلد، رياض، ١٩٨٦/١٤٠٦.

ابن سعد، محمّد، الطبقات الكبرى، ٨ جلد، بيروت، ١٩٥٧/١٣٧٦.

ابن سيد الناس، فتح الدين محمّد، عيون الاثر فى فنون المغازى و الشمائى و السير، به كوشش ابراهيم محمّد رمضان، ٢ جلد، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤.

ابن شبه، عمر، تاريخ (اخبار) المدينه، به كوشش على محمّد دندل و ياسين بيان، ٢ جلد، بيروت، ١٩٩٦/١٤١٧.

ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، كتاب المعارف، به كوشش ثروت عكاشه، قاهره، ١٩٦٠.

----- ، تأويل مشكل القرآن، به كوشش احمد صقر، قاهره، بى تا.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البدايه و النهايه، به كوشش احمد ابو ملحم و ديكران، ١٥ جلد، بيروت، بى تا.

----- ، تفسير القرآن، ٤ جلد، قاهره، بى تا.

ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ١٥ جلد، بيروت، ١٣٧٤-١٣٧٦ / ١٩٥٥، ابوالشيخ، عبدالله بن محمّد، اخلاق النبى، به كوشش عصام الدين الصباطى، قاهره، ١٩٩٣/١٤١٣.

ابن ندیم، محمّد بن اسحاق، کتاب الفهرست، به کوشش رضا تجدد بن علی مازندرانی، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

ابو حیّان، محمّد بن یوسف، التفسیر الکبیر (البحر المحیط)، ۸ جلد، چاپ مجدّد ریاض، بی تا. [۱۹۱۱].

ابو نُعیم، احمد بن عبدالله، دلائل النبوه، حیدرآباد، ۱۳۶۹/۱۹۵۰.

ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، چاپ مجدّد بیروت، بی تا. [قاهره ۱۳۵۲/۱۹۳۳].

بخاری، محمّد بن اسماعیل، الجامع الصحیح (متن مشکول بحاشیه السندی)، ۴ جلد، قاهره، بی تا.

-----، کتاب الضعفاء الصغیر، به کوشش محمود زاهد، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

-----، التاریخ الکبیر، ۸ جلد، بیروت، بی تا.

بغوی، حسین بن مسعود، التفسیر (معالم التنزیل)، به کوشش خالد العکک و مروان سوار، ۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۲.

بلاذری، احمد بن یحیی، کتاب فتوح البلدان، به کوشش M.J. de Goeje, Leiden, ۱۸۶۶.

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، به کوشش عبدالمعطی

قلعجی، ۷ جلد، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

ترمذی، محمّد بن عیسی، کتاب السنن (الجامع الصحیح)، به کوشش عبدالرحمان محمّد عثمان، ۵ جلد، مدینه، بی تا.

تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، چاپ شده در حاشیه سیوطی، الدر المثور فی التفسیر بالمأثور، ۶ جلد، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا. [قاهره، ۱۳۱۴].

ثوری، سفیان بن سعید، التفسیر، به کوشش ابراهیم علی عرشی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

جاحظ، کتاب الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمّد هارون، ۷ جلد، قاهره، ۱۳۷۸/۱۹۵۸.

حلبی، نورالدین علی، انسان العیون فی سیره الامین المأمون، ۳ جلد، چاپ مجدّد بیروت،



بی تا. [قاہرہ، ۱۹۰۲/۱۳۲۰].

خصّاف، احمد بن عمرو، کتاب احکام الاوقاف، چاپ مجدد قاہرہ، بی تا. [قاہرہ، ۱۹۰۴/۱۳۲۲].

خیضری، قطب الدین محمّد، اللفظ المکرّم بخصائص النبی المعظّم، به کوشش مصطفی حمیدہ، بیروت، ۱۹۹۷/۱۴۱۷.

داوودی، شمس الدین محمّد، طبقات المفسّرين، ۲ جلد، بیروت، بی تا.

دیار بکری، حسین، تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس، ۲ جلد، چاپ مجدد، بیروت، بی تا. [قاہرہ، ۱۸۶۶/۱۲۸۳].

ذہبی، شمس الدین محمّد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارناؤوط و حسین الاسد، جلدہای ۵ و ۶، بیروت، ۱۹۸۲/۱۴۰۲.

رازی، فخرالدین محمّد، التفسیر (مفاتیح الغیب...)، ۳۰ جلد، بیروت، بی تا.

رافعی، عبدالکریم القزوی، التدوین فی اخبار قزوین، به کوشش عزیز اللہ عطار دی، ۴ جلد، حیدرآباد، ۱۹۸۴/۱۴۰۴.

سبط

بن عجمی، البرہان الحلبي، الكشف الخثیث عمّن رمی بوضع الحدیث، به کوشش صبحی السمرائی، بغداد، ۱۹۸۴.

سبکی، عبدالوہاب تاج الدین، طبقات الشافعیہ الکبری، به کوشش محمود الطناحی و عبدالفتّاح محمّد الحلو، ۱۰ جلد، چاپ مجدد، بیروت، بی تا. [قاہرہ، ۱۹۶۹-۱۹۷۶].

سمعانی، ابو سعد عبدالکریم، کتاب الانساب، به کوشش عبداللہ البارودی، ۵ جلد، بیروت، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.

-----، التحیر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیرہ سالم، ۲ جلد، بغداد، ۱۹۷۵/۱۳۹۵.

سمہودی، نورالدین علی، وفاء الوفا باخبار دار المصطفی، به کوشش محمّد عبدالحمید، ۴ جلد، چاپ مجدد، بیروت، ۱۹۸۴/۱۴۰۴ [قاہرہ، ۱۹۵۵/۱۳۷۴].

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ۲ جلد، بیروت، ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

شافعی، محمّد بن ادريس، احکام القرآن (تدوین بیهقی)، به کوشش محمّد کوثری و قاسم

-----، کتاب الأم، به کوشش محمود مطرجی، ۹ جلد، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۳.

-----، المسند، چاپ شده در کتاب الأم، جلد ۹، ۳۵۳-۵۲۰.

صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، ج ۳، به کوشش سون ددرینگ (Sven Dedering)، دمشق، ۱۹۵۳.

صولی، محمد بن یحیی، ادب الکتّاب، به کوشش محمد اثری، چاپ مجدد، بیروت، بی تا.

طاشکری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعاده و مصباح السیاده، ۳ جلد حیدرآباد، ۱۳۲۸.

طبری، محمد بن جریر، التفسیر (جامع البیان)، ۳۰ جلد، قاهره، ۱۳۸۸ / ۱۹۶۸؛ عبدالزّاق، ابوبکر صنعانی، المصنّف، به کوشش حبيب الرحمان اعظمی، ۱۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

-----، التفسیر، به کوشش عبدالمعطی احمد قلجی، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۱.

-----، التفسیر، نسخه خطی، تفسیر، ۲۴۲، دارالکتب، قاهره.

عیاض، القاضی، کتاب الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، به کوشش کمال بسیونی زغلول مصری، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۵.

فراء، یحیی بن زید، معانی القرآن، به کوشش محمد نجار و دیگران، ۳ جلد، قاهره، ۱۹۵۵ (جلد ۱ و ۲)، ۱۹۷۳ (جلد ۳).

فرات، ابوالقاسم بن ابراهیم، التفسیر، به کوشش محمد کاظم، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۱۲/۱۹۹۲.

فرازی، ابو اسحاق، کتاب السیر، به کوشش فاروق حمّاده، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۷.

قرافی، احمد شهاب الدین، الذخیره، به کوشش محمد حجّی، ۱۴ جلد، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

قرطبی، محمد بن احمد، التفسیر (الجامع لاحکام القرآن)، به کوشش احمد بردونی، ۲۰ جلد، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۶.

قسطلانی، شهاب الدین احمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیه، به کوشش مأمون جنّان، ۳ جلد، بیروت، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.

كلاعي، سليمان ابوالربيع، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله، به كوشش محمّد كمال الدين، ٤ جلد، بيروت، ١٩٩٧/١٤١٧.

كلبى، محمّد بن السائب، التفسير (عن ابن عباس)، نسخه خطى ٤٢٢٤، كتابخانه چستر بيتى، دوبلين.

مالك

بن انس، الموطأ (عن يحيى

بن يحيى)، به كوشش محمّد فؤاد عبدالباقي، ٢ جلد، چاپ مجدد، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.

مجاهد

بن جبرالمكّي، التفسير، به كوشش محمّد عبدالسلام ابوالنيل، قاهره، ١٩٨٩/١٤١٠.

مزى، يوسف، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، به كوشش شعيب الارناؤوط و على معروف، ١٥ جلد، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨.

مسلم

بن حجاج، كتاب الصحيح (به شرح النووى)، به كوشش محمّد عبداللطيف، ١٨ جلد، بيروت، ١٩٧٢/١٣٩٢.

مغلطاي

بن قليج، الاشارة الى سيره المصطفى، به كوشش محمّد الفتّيح، دمشق، بيروت، ١٩٩٦/١٤١٦.

مقاتل

بن سليمان، التفسير، به كوشش عبدالله محمود شحاته، ٤ جلد، قاهره، ١٩٧٩-١٩٨٨.

نسائي، احمد بن على، كتاب الضعفاء و المتروكين، چاپ شده در بخارى، ضعفاء.

نيسابورى، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، به كوشش مصطفى عبدالقادر عطاء، ٤ جلد، بيروت، ١٩٩٠/١٤١١.

واحدى، على بن احمد، اسباب نزول القرآن، به كوشش كمال بسيونى زغلول، بيروت، ١٩٩١/١٤١١.

واقلى، محمّد بن عمر، كتاب المغازى، به كوشش م. جونز (٣)، (Marsden Jones) جلد، چاپ مجدد، بيروت، ١٩٨٩/١٤٠٩ [لندن، اكسفورد، ١٩٦٦].

يافعى، عبدالله بن اسعد، مرآه الجنان فى معرفه ما يُعتبر من حوادث الزمان، به كوشش خليل منصور، ٤ جلد، بيروت،

يحيى بن آدم، كتاب الخراج، به كوشش احمد محمّد شاكر، چاپ مجدد، بيروت، بى تا.

ص: ٨٢

يغمورى، يوسف بن احمد، نورالقبس المختصر من المقتبس فى اخبار للمرزبانى، به كوشش رودولف زلهاميم (Rudolf Sellheim)، ويسبادن، ١٣٨٤/١٩٦٤.

.Bell, R., "Surat al-Ḥaṣhr: A Study of its Composition", in Muslim world, ٣٨ (١٩٤٨), ٢٩-٤٢

.Burton, John, Introduction to the Ḥadith, Edinburgh, ١٩٩٤

Busse, H., "The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegesis of Sura ١٧:٢-٨", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ٢٠ (١٩٩٦), ١-١٧.

.Dozy, Reinhart, Supplément aux dictionnaires arabes, ٢ vols., Leiden, ١٨٨١

van Ess, Josef, Ungenützte Texte zur Karrāmiya. Eine Materialsammlung, Heidelberg, ١٩٨٠.

.Gilliot, C., "Portrait «mythique» d'Ibn `Abbās", in Arabica, ٣٢ (١٩٨٥), ١٢٧-٨٤

.Goldfeld, I., "The Tafsr of Abdallah b, `Abbās", in Der Islam, ٥٨ (١٩٨١), ١٢٥-٣٥

.Goldziher, Ignaz, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, ١٩٢٠.

Horst, H., "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Ṭabars", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ٢٨ (١٩٥٣), ٢٩٠-٣٠٧.

Kister, M.J., "Notes on the Papyrus Text about Muḥammad's Campaign against the Banu al-Nadr", in Archiv Orientalní, ٣٢ (١٩٦٤), ٢٣٣-٣٦.

"The Massacre of the Banu Qurayṣa --- A Reexamination of a Tradition", \_\_\_\_\_, in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, ٨ (١٩٨٦), ٦١-٩٦.

"Land Property and Jihād. A Discussion of Some Early Traditions", in \_\_\_\_\_, Journal of the Economic and Social History of the Orient, ٣٤ (١٩٩١), ٢٧٠-٣١١

\_\_\_\_\_, Kohlberg, Etan, A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwus and his Library



.Leiden, ١٩٩٢

Lecker, Michael, "Muḥammad at Medina: A Geographical Approach", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, ٦ (١٩٨٥), ٢٩-٤٢

*The Banu Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam*, Jerusalem, ١٩٨٩

*Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden, ١٩٩٥

"The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, ١٤٥ (١٩٩٥), ٩-٢٧

Leemhuis, F., "Origin and Early Development of the tafsir Tradition", in A. Rippin, *Approaches*, ١٣-٣٠

Rippin, Andrew, "Al-zuhr, Naskh al-Qur'ān and the Problem of Early Tafsir Texts", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, ٤٧ (١٩٨٤), ٢٢-٤٣

"Tafsir Ibn 'Abbās and Criteria for Dating Early Tafsir Texts", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, ١٨ (١٩٩٤), ٣٨-٨٣

ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, ١٩٨٨

Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, ١٩٩٥

Schacht, J., "A Revaluation of Islamic Tradition", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, ٣-٤ (١٩٤٩), ١٤٣-٥٤

Schöllner, Marco, "In welchem Jahr wurden die Banu n-Nadr aus Medina vertrieben? Eine Untersuchung zur 'kanonischen' Sira-Chronologie", in *Der Islam*, ٧٣ (١٩٩٤), ١-٣٩

Die Palmen (līnā) der Banu n-Nadr und die Interpretation von Koran ٥٩:٥. ` ` ,-----  
Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten  
Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit", in Zeitschrift der Deutschen Morgenlän-  
.dischen Gesellschaft, ١٤٦ (١٩٩٦), ٣١٧-٨٠.

Exegetisches Denken und prophetenbiographie Eine quellenkritische Analyse der sra-  
.Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden, Wiesbaden, ١٩٩٨

Versteegh, Cornelius H.M., Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam,  
.Leiden ١٩٩٣

Wansbrough, John, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural  
.Interpretation, Oxford, ١٩٧٧



آدرین لیتس

ترجمه: عبدالله عظیمایی

آثاری که به زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اختصاص یافته است، اعم از همه اثر یا بخشی از آن، از سوی پژوهشگران مسلمان (سنّی یا شیعه) از قرن هشتم تا قرن نوزدهم میلادی فراهم آمده است. سیره محمد بن اسحاق (وفات، ۱۵۰/۷۶۷) و جواهر البحار فی فضائل النبی المختار متعلّق به یوسف بن اسماعیل النبهانی (وفات، ۱۳۴۸ قمری) را می توان نمونه ای از نخستین و آخرین آثار در این مقوله به شمار آورد. این گونه آمار از گزارشهای

جداگانه ای فراهم آمده اند که با سلسله روایان یا با ذکر منابع مشخص شده اند و بر اساس

زمان و موضوع، یا بخشی بر اساس زمان و بخشی بر اساس موضوع تنظیم شده اند. این نوع گزارشها معمولاً تحت عنوان سیره یا رفتار (پیامبر صلی الله علیه و آله) طبقه بندی می شوند. این دو مسأله، اصطلاحاً، زنجیره ای از آثاری را تشکیل داده اند که در مدت زمانی طولانی به وجود آمده اند و حوزه وسیعی از تحقیقاتی را دربر می گیرند که از یک سو بر اساس محدوده های تبلیغی و از سوی دیگر بر اساس تجزیه آن آثار به صورت واحدهای جدا از هم تقسیم بندی شده اند و همه این ها دال بر وجود روایت سیره می باشند. منظور من از

روایت، روندی است که با توجه به آن، مسائل مربوط به گذشته در طول زمان در بین گروه خاصی سینه به سینه منتقل و از این رو در زمان حاضر به عنوان مسائلی ارزشمند

زمانی که این حقیقت را پذیرفتیم که روایت، نه حفاظت از آن چه که به ارث رسیده، بلکه به واقعیت رساندن آن چیز است، ما تا کجا قادریم که واقعا به بازسازی سیر تطوّر

روایت سیره پردازیم؟ در این جا بحث اصلی من این است که هرگونه تلاش برای پاسخ به این پرسش باید شامل کند و کاو در ساختار روایت سیره و سعی در پی بردن به اهمیت آن شود. پیش از طرح روش و تفسیر خودم، می خواهم به اختصار مروری داشته باشم بر نحوه برخورد غربی نسبت به سیره آن گونه که در این جا به بحث گذارده شده است.

#### ۱- رویکرد غربی

نخستین نوع برخوردی که باید در نظر بگیریم، رویکرد آشنای «نقد منابع» است. هدف از این نوع رویکرد بیرون کشیدن حوادث از متن آثار موجود است. مهم ترین ابزار نقد منابع، مقایسه است. با مقایسه گزارشهای مختلف مربوط به یک حادثه، قادر خواهیم بود که به نسخه اصلی دست پیدا کنیم و تغییراتی را در جریان روایت به وقوع پیوسته دریابیم. این گونه بازسازی ها بر اساس دوره هایی که آثار در آن دوره ها به وجود

آمده اند یا بر اساس سلسله راویان هر روایت امکان پذیر است. هر یک از این دو نوع ملاک تنها با دو نوع مشخص از نقد منابع، مورد استفاده قرار می گیرد که هر کدام نتایج

متفاوتی را به بار می آورد.

استفاده از دوره هایی که آثار در آن دوره ها، به عنوان نشانه ای از تحولات، به وجود آمدند، تابع یک اصل کلی است که می توان بدین شکل بیان کرد: اگر گزارشی که در اثری یافت می شود، برگرفته از گزارشهایی در آثار پیشین باشد، به این نتیجه می رسیم که این

ص: ۸۷

رویداد جدید در دوره ای اتفاق افتاده است که آن اثر را از آخرین حلقه از صورت های پیشین آن جدا کرده است. این اصل می تواند در هر مورد از آثاری که درباره آنها گفتیم

به کار رود، و بدین رو این اصل، بالقوه، با بازسازی تحوّل سیره و سنت ارتباط می یابد. اما نتایج حاصل از این نوع نقد منابع، افزون بر قابل مناقشه بودن آن، به ندرت فراتر از کشف

تحوّلات متنی عمل می کند و تحوّلالات ساختاری را نادیده می گیرد. گزینه مناسب، اما نه

غیر مبهم این گونه تغییرات، «معرفی عناصر جدید» است. از سویی دیگر، «قیاس» معمولاً به دو یا چند اثر محدود و نخستین سنتی محدود می شود، به دو دلیل، هم به این

دلیل که معرفّی عناصر تازه در طول زمان غیر محتمل است و هم به این دلیل که اساتید این نوع نقد منابع اساساً به عصر سازنده سنت اسلامی تمایل بیشتری دارند(۱).

استفاده از اسنادها به عنوان مدرک تحولات، از یک سو بدین مفهوم است که آثار نخستین تا حد زیادی تشکیل دهنده اکثر منابع می باشد. در واقع، اخبار مستند به سلسله

راویان، که در مورد آثار نخستین امری معمول است، به تدریج در طول زمان از بین رفته و

جای آن را نقل قول از آثار پیشین گرفته است. آثار جدید تنها زمانی مورد توجه قرار می گیرند که واسطه های امتحان نشده نقل روایات را حفظ کنند، از سوی دیگر به آثار شیعی توجهی نمی شود، یا استفاده کامل نمی شود، زیرا وجود اسنادهای مشخصاً شیعی مانع از برقراری ارتباط بین اخبار سنتی و اخبار شیعی می شود.

ص: ۸۸

---

۱- نخستین پژوهشگری که از دوره هایی که آثار در آن دوره ها به وجود آمدند به عنوان شاهدی بر معرفی عناصر جدید بهره برده این فرد است: ۱۷۸-۱۸۰، (۱۹۲۲)، ۱۲ (Horovitz (see "Salmān al-Fāris", in Der Islam, ۱۹۸۳، ۶۳-۷) and P. Crone (see Meccan Cook (see, Muhammad, Oxford, ۱۹۸۳، ۲۲۳-۲۵ Trade and Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷، ۲۲۳-۲۵). مورد استفاده قرار گرفته است. ماحصل کار Horovitz و Cook و Crone با مقایسه ابن اسحاق وفات، ۱۵۰/۷۶۷ و واقدی (وفات، ۲۰۷/۸۲۳) به دست آمده است. به همین صورت با مقایسه ابن اسحاق، واقدی و بخاری (وفات، ۲۵۶/۸۷۰)، تغییری تدریجی از نقل (narratio) به تمثیل (exemplum) را J. Wansbrough بازسازی کرده است (ر.ک: The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸، ۷۶-۹).

اخیرا در این نوع نقد منابع پیشرفته چشمگیری حاصل شد؛ بدین گونه که بین تحقیق درباره اسنادها و تحلیل ادبی آمیختگی به وجود آمد و مجموعه کاملی از منابع، مورد استفاده قرار گرفت (۱). نتایج کلی برآمده از به کارگیری این روش را می توان به این شکل خلاصه کرد: بعد از دوره کوتاهی از تغییرپذیری، نقل متون، امری متداول شد، تا این که

در دوره های بعد، ثبات نسبتاً کاملی حاکم شد. دو نتیجه مشخص را در این جا باید یادآور

شویم. از یک سو، آشکار شد که ما قادریم آثار نخستین را در آخرین منابع مورد استفاده

آنها ردیابی کنیم و بدین رو روندی را که منجر به فراهم سازی اطلاعاتی شده است که در

این آثار به چشم می خورد، بازسازی کنیم. به ویژه این که روشن شد که در گزارشهای فردی ابن شهاب الزهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) و عروه بن الزبیر (وفات، ۹۴/۷۱۲) می تواند تا حدّ زیادی اصلاح شود و سیر اقتباسی از این گزارشها را می توان بازسازی کرد. از سوی دیگر، ثابت شده است که استفاده از دوره هایی که آثار در آن دوره ها به عنوان شاهی بر سیر تطوّر و پیدایش به وجود آمدند، کاری کاملاً گمراه کننده بوده است (۲).

ص: ۸۹

---

۱- این روش را G. Schoeler به خوبی شرح داده و آن را در دو مورد از مطالعاتش در *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin, ۱۹۹۶*.

به کار گرفته است. برای کسب اطلاعات بیشتر، ر.ک به: همین کتاب، مقاله H.Motzki، «قتل ابن ابی الحقیق، درباره ریشه و اعتبار برخی گزارشهای مغازی».

۲- ر.ک: Schoeler, *Charakter*, ۱۴۲-۳؛ فرضیه Wansbrough در خصوص تغییر تدریجی از نقل (narratio)

به تمثیل (exemplum)، در این جا، سست می شود. به کارگیری روش Schoeler به این نتیجه منجر می شود که، در

حقیقت، سیر واژگونه ای ائتفاق افتاده است. ر.ک: M. Lecker, ``The Death of the Prophet

Muhammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence'', in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-

۲۷. در این جا نتایج به دست آمده از سوی Cook و Crone از راه مقایسه ابن اسحاق و واقدی مورد مناقشه قرار می گیرد.

Lecker به درستی بحث می کند که مقایسه جامع به این نتیجه منجر می شود که اختلاف میان محققان ناشی از اتکاء آنها به

منابع خاصی است که متعلق به قرن هفتم میلادی است.

امّا باید گفت که این روش، افزون بر آشکار ساختن محدودیت های تحلیل های اسنادی که در بالا ذکر شد، تنها در مورد گزارشهایی قابل استفاده است که سلسله روایت

آنها پیوندهای مشترکی دارند.

رویکرد کیستر می بایست از هر دو نوع نقد منابع بازشناخته شود. وی در مجموعه مقالات طولانی خود به دنبال بازسازی سیر تحولات نیست، چه تحولاتی که بر مبنای دوره هایی است که آثار در آن دوره ها به وجود آمدند و چه تحولاتی که بر مبنای سلسله

روایت است، بلکه وی در پی فراهم کردن تحقیقات درباره مدارکی است که به موضوعات خاصی مربوط می شود. این تحقیق ها محتاج استفاده از مجموعه آثار گسترده ای است که هم آثار متأخرین را در برمی گیرد و هم آثار شیعی را. آثار متأخرین صرفاً به عنوان تأیید مضاعف مدارکی است که شامل آثار اولیه می شود یا به عنوان تأیید

مدارک نخستین از آن آثار استفاده می شود. در آخرین مورد، این نظر تلویحی که بخش اعظم آثار نخست عربی مفقود شده است و از این رو آثار متأخرین به خودی خود باید حفظ شود، به نظر نمی رسد که کاملاً مورد قبول باشد (۱). استفاده از آثار شیعی «کیستر» را قادر ساخت که در خصوص هر موضوعی موضع طرف دیگر را نیز ارائه دهد، یا بالعکس یکپارچگی بین نظرات سنی ها و شیعه ها را نشان دهد. در هر دو مورد، برای برقراری ارتباط میان مدارک سنی و مدارک شیعی به ندرت تلاش می شود (۲). از این

ص: ۹۰

---

۱- برای نمونه ر.ک: M. J. Kister «رجب ماه خداست...»، در ۱۹۷، ۱ (۱۹۷۱) IOS، در این کتاب، تأیید این نظریه که نطفه پیامبر در ماه رجب بسته شده است برگرفته از آثار ابن حجر الهیثمی وفات، ۹۴۷/۱۵۶۷ و شاطبی (مربوط به میانه قرن ۹/۱۵) می باشد. در این مورد، شاید در واقع موضوع از این قرار باشد که آثار متأخر حافظ اسناد و مدارک اولیه است، اما این مسأله که این مدارک، در آثار پیش تر یافت نمی شود نیازمند برخی توضیحات است.

۲- برای مثال ر.ک: M. J. Kister «... و او ختنه شده به دنیا آمد...» یادداشتهایی درباره ختنه در حدیث، در ۳۴ Oriens, ۷۲-۷۳، (۱۹۹۴)، در این منبع، تأیید این نظر که پیامبر ختنه شده به دنیا آمد، برگرفته از اثر ابونعیم وفات، ۴۳۰/۱۰۳۳ و بعدها از آثار سنی و نیز آثار شیعی ابن بابویه (وفات، ۳۸۱/۹۹۱) و مجلسی (وفات، ۱۱۱۱/۱۷۰۰) می باشد. اما این گونه همانندی توجه زیادی را به خود جلب نکرد.

توضیحات مختصر من باید روشن باشد که رویکرد «کیستر» گستردگی زیاد روایت سیره را به نمایش می گذارد، اما هیچ گونه مفهوم روشنی از ساختار و سیر تطّور آن به دست نمی دهد.

مشخصه رایج رویکردهای غربی پرهیز از تفسیر است. دو دیدگاه می تواند علت این پرهیز را توجیه کند. از یک سو، متونی که سیره در آن آمده است، غالباً ویژگی نقلی دارد

و بدین گونه دارای مفهوم واضحی است. تمایلات این نوع متون به سادگی قابل تشخیص است و بدین رو یافتن مسائل فرا متنی اصلاً اهمیتی ندارد. از سوی دیگر، این مسأله که

سیره متشکل از متون است، این معنا را به ذهن متبادر می کند که اعتبار هر بحثی منوط به اساس و بنیاد متنی آن بحث است. از این رو، به رغم امکان پیچیدگی مفهوم سیره، نباید هیچ معنایی را در فراسوی آن متن جستجو کرد (۱). از اظهارات من این مسأله آشکار می شود که کار تفسیر مستلزم عدول آشکار از دو ویژگی تحقیقات غربی است: توجّه ویژه به ویژگی های روایی و اتکاء انحصاری به شواهد متنی.

## ۲- روش و تفسیر

روش من مبتنی بر تمایز قائل شدن بین دو نوع موضوع نقلی است: گزارشها

ص: ۹۱

۱- برای مثال ر.ک: Schoeler, Charakter فصل ۲. در این کتاب نویسنده سه روایت از داستان نخستین وحی را ذکر می کند. در روایت زهری شرح نخستین وحی به عنوان «برخورد ترسناک» با جبرئیل تعبیر می شود که پیامبر صلی الله علیه و آله در غار حرا با آن مواجه شد. ویژگی های روایی این کتاب «تمایل به محدود کردن خود به ضرورت» را آشکار می سازد. ص ۶۲-۷۹. روایت ابن لهیعه بر صمیمیت بین پیامبر صلی الله علیه و آله و جبرئیل در نخستین برخوردشان تأکید می کند. ویژگی های روایی این نسخه «آب و تاب» و «گستردگی های حیرت انگیز» آن است که تحت تأثیر داستان اصلی در روایت مفصّل تر آن است (ص ۸۱-۸۵). روایت ابن اسحاق بر برخورد ترسناک در عالم رؤیا اشاره دارد. ویژگی های روایی این روایت عبارت است از: «شرح تصویری»، «آرایه روایی» و «تکرار درون مایه» (ص ۸۹-۹۸). به نظر می رسد که تأکیدهای مختلف این داستان در این سه روایت، می تواند بیانی از دیدگاه های اعتقادی باشد آن گونه که با دیدگاه های روایی مخالف است. اما وجود چنین دیدگاه هایی در هیچ کجا از سوی گ. شولر مورد توجّه قرار نگرفته است.

روایات. اصطلاح «گزارشی» بیانگر بخش شفاهی است که سینه به سینه بین علما انتقال یافته است. اصطلاح «روایت» بیانگر بخش معنایی است که در طول زمان از گروهی از علمای مسلمان به گروهی دیگر منتقل می شده است، و در بخش های شفاهی قابل تشخیص است.

این تمایز به ویژه در خصوص گزارشهای روایی دارای اهمیت است. در واقع اگر بتوانیم بخش های معنایی را در بخش های شفاهی از هم تمیز دهیم، ویژگی های روایی گزارشها، می تواند به منزله احتمالات باشد. ارتباط ساختاری بین دو (یا چند) بخش معنایی با یک بخش شفاهی را «پیوند» association می نامیم. منظورم از «پیوند» این است که دو (یا چند) بخش، قسمت هایی از یک مجموعه همبسته هستند.

روش من شامل دو گام است. در گام نخست، که تا حد بسیار زیادی به ساختار روایت سیره مربوط می شود، رویدادهای روایت را در گزارشها مورد بررسی قرار می دهم، بدین منظور که پیوندهای متفاوت آن را مشخص و دسته گزارشهایی که این پیوندها را آشکار می سازد شناسایی کنم. در گام بعدی که به سیر تحوّل روایت سیره مربوط می شود، رویدادهای مربوط به این گزارشها را در آثار مورد بررسی قرار می دهم تا فرجام های متفاوت هر یک از این پیوندها را مشخص سازم.

گام دوم تمایز بین «روایت» و «حافظه» را به میان می کشد. روایت به سیر انتقال اشاره دارد که خود شامل اعمال فردی است. حافظه به عمل انتخاب اشاره دارد که به هر یک از اعمال فردی انتقال مربوط می شود و خود می تواند با الگوهای جمعی همخوانی داشته باشد<sup>(۱)</sup>. به بیان تخصصی تر «حافظه» اشاره به انتخاب از میان پیوندهایی دارد که در مدت

ص: ۹۲

---

۱- اصطلاح «حافظه» برگرفته از آثار جامعه شناسی زیر است: M. Halbwachs (Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, ۱۹۲۵; La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective, Paris, ۱۹۴۱; La mémoire collective, Paris, ۱۹۵۰) and of contemporary historians (for instance, Y. H. Yerushalmi Zakbor. Jewish History and Jewish. Memory, Seattle, ۱۹۸۲). در این جا این نظر اظهار شده «که گذشته» را گروه ها به خاطر می آورند و «یادآوری جمعی»، بنا بر مطالعه الگوهای متمایز، انتخاب حوادث و تفسیر آن را به دنبال می آورد.

زمانی مشخص، علمای سنی یا شیعی به طور یکنواخت انجام داده اند. تشخیص الگوهای انتخابِ مشخصا شیعی و سنی هنگامی میسر است که گزارشهایی که نمایانگر پیوندی مشخص هستند، به طور مرتب در مدت زمانی طولانی، هم در آثار شیعی و هم در آثار سنی وجود داشته باشند، در حالی که گزارشهایی که نمایانگر پیوندی متفاوت هستند در آثار مورد بحث به چشم نمی‌خورند. وجود چنین الگوهایی با استفاده از عبارتهای «حافظه سنی» و «حافظه شیعی» ثابت می‌شود.

تفسیر من سرانجام از تمایزی به دست می‌آید که مبتنی بر روش من باشد: اگر ما قادر باشیم بخش‌های معنایی را از بخش‌های شفاهی از هم تمیز دهیم و بدین ترتیب، ویژگی‌های روایی گزارشی را جزو احتمالات به حساب آوریم، می‌توان فرض کرد که این بخش‌ها، بیشتر بیانگر تصورات ویژه است تا تمایلات صرف.

یکی از دستاوردهای تور آندرا Tor Andrae این بود که نشان دهد شخصیت حضرت محمد صلی الله علیه و آله موجب پدید آمدن دو تصور متغایر از نبوتش شد. بنا بر نخستین تصور پیامبر صلی الله علیه و آله صرفا انسانی است که در برهه‌ای خاص از زندگی، مسؤولیت پیامبری بر عهده اش گذارده شد. بنابر دومین تصور، محمد صلی الله علیه و آله یک موجود فوق بشری است که حیات خاکی اش با یک انتخاب به نبوت متصف شد. از تحقیق‌های آندرا این گونه پیداست که تصور نخست که در واقع در قرآن آمده است، باب طبع علمای سنی است. تصور دوم در اصل محصول تفکرات شیعی صوفیانه است، اما از همان اوایل در روایت‌های سنی نیز راه یافته است (۱).

تمایزی که آندرا بین این دو تصور از پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله ارائه داده است، و من به آن به عنوان پیامبری کارکردی و هستی‌شناسانه اشاره می‌کنم، مبنای تفسیر من را

ص: ۹۳

---

Die Person Muhammeds in lehre und Glauben seiner Gemeinde, Uppsala. ۱۹۱۷, ۲۹۰ – ۱

.۳۹۰



فراهم ساخته است. اما باید توجه داشت که آندرا با مطالعه مدارک قطعی و مدارک روایتی که مستقیماً با موضوع های قطعی مرتبط است، این تصورات را تشخیص داد. ارتباط تمایز آندرا با سیره که محتوای آن را در واقع نمی توان به اصول اعتقادی تقلیل داد در معیارهای تاریخ رستگاری که در این مورد به ظهور رسید، قرار دارد. منظور من از «تاریخ رستگاری»، تصوّر تاریخ است، آن چنان که اراده رستگاری خداوند آن را حیات بخشیده است که خود با اجرای طرح کاملی برای هدایت بشر به منصّه ظهور رسیده است. در حالی که این تصوّر، تعمق درباره نفس نبوّت و پیامبر صلی الله علیه و آله را به دنبال ندارد، اما با تحقّق تاریخی پیامبری او بی ارتباط نیست. از این دیدگاه خاص است که تمایز آندرا می بایست تا حدودی مورد بازنگری قرار گیرد. از این رو، این، نگاهی متفاوت به ماهیت پیامبری حضرت محمّد صلی الله علیه و آله نیست، بلکه فهم تاریخی متمایز آن است که تشکیل دهنده هر یک از این دو تصوّر است، هنگامی که در سیره جست و جو می شود. این که این تصورات، آن چنان که در سیره گفته شد عبارات اعتقادی مشابهی را از هم تمیز می دهد، در تمام مباحث من جاری نیست. روش من و نیز تفسیر من، در نمونه ای که ارائه خواهد شد روشن می شود.

### ۳- روایت شهاب باران

روایت شهاب باران به دسته ای از «روایات مبتنی بر نظم جدید» تعلق دارد که وقوع یک پدیده فوق طبیعی در این روایت به مفهوم سقوط نظم کهن و ظهور نظم نوین است (۱). در وضعیت تازه، نظم نوین با خنثی شدن قدرت های حاکم روی می دهد.

در روایت سنّی، با یک استثنا، روایت شهاب باران مربوط به آغاز نبوّت می شود. قبل از همه گزارشهای مربوط به آن را در این جا مورد بررسی قرار می دهیم. در گزارشی به

ص: ۹۴

---

۱- از میان پدیده هایی که بر این دگرگونی نظم دلالت دارد و روایات مجزا را تشکیل می دهند، می توان به این موارد اشاره کرد: فروپاشی قصر کسری، گسیختگی بین زنان غیب گو و جن ها، سقوط بت ها، نگاهبانی جبرئیل از پیامبر در مقابل ابلیس.

نقل از یونس بن بُکیر (وفات، ۸۱۴/۱۹۹-۸۱۵) و زیاد بن عبدالله بگائی (وفات، ۱۸۳/۷۹۹) از محمّد بن اسحاق (وفات، ۱۵۰/۷۶۷) می‌خوانیم:

هنگامی که رسالت پیامبر خدا نزدیک بود و مأموریت او آغاز می‌شد، شیاطین از شنیدن [کلماتی که در آسمان‌ها به ندا در می‌آید] محروم شدند، نقاطی که آنها عادتاً در آن می‌نشستند تا پنهانی گوش دهند، از دسترسی آنها خارج شد، و آنها خود مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند. بدین رو، جن‌ها دریافتند که حکم الهی درباره بشر در حال اجراست (۱).

گزارش زیر منتسب به ابن سعد (وفات، ۲۳۰/۸۴۴) است:

زمانی که رسالت محمّد صلی الله علیه و آله آغاز شد، جن‌ها رانده شدند و ستارگان آنها را مورد هجوم قرار دادند. پیش از این آنها عادتاً به [سخنانی که از آسمان‌ها می‌رسید] گوش می‌کردند و هر یک از طبقات جن، محلی خاص برای این منظور داشتند (۲).

دسترسی جن‌ها به اطلاعات آسمانی، که با آغاز رسالت پیامبر به پایان رسید، به تفصیل در گزارش متفاوتی منتسب به ابو نعیم (وفات، ۴۳۰/۱۰۳۳) با یک واسطه، یعنی محمّد بن عثمان بن شیبه (وفات، ۲۹۷/۹۰۹) آمده است (۳).

گزارش زیر منتسب به ابو نعیم است که با یک واسطه از محمّد بن عمر واقدی (وفات، ۲۰۷/۸۲۳) نقل شده است:

نخستین روزی که پیامبر خدا مأمور ابلاغ رسالتش شد، شیاطین از دسترسی به آسمان‌ها منع شدند و شهاب سنگ‌ها آنها را مورد هجوم قرار دادند... (۴).

ص: ۹۵

۱- عطاردی، مغازی، ص ۹۰-۹۱؛ ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۱۷.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۳۲.

۳- ابو نعیم، دلائل، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴. رابط محمّد بن عثمان احتمالاً منبع مورد استفاده ابو نعیم را فراهم کرده است، که ممکن است به نوبه خود همان «تاریخ» محمّد بن عثمان باشد. ک: سزگین، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴- ابو نعیم، دلائل، ج ۱، ص ۲۹۵. این گزارش و نیز دیگر گزارش‌های واقدی از طرق زیر به دست ابو نعیم رسید: حسین بن الفرّج [ابن خیاط بغدادی] - الحسن بن الجهم [الواذاری] وفات، ۲۹۰/۹۰۳ - ابو عمر محمّد بن احمد بن حسن بن محمّد بن حمزه [الهیسانی] وفات، ۳۵۸/۹۶۹. ابو نعیم به ما می‌گوید که حسین بن الفرّج «به اصفهان آمد و حدّث بها عنی الواقدی بالمبتداء و المغازی» (تاریخ، ج ۱، ص ۳۲۹)، همچنین به ما می‌گوید که حسن بن الجهم کتاب المغازی را از حسین بن الفرّج شنیده است (همان، ۳۱۲). از کلماتی که ابو نعیم استفاده کرد. این گونه برمی‌آید که بر خلاف المغازی، مبتداء را که حسین بن الفرّج از واقدی نقل کرده است و سپس، احتمالاً حسن بن الجهم به نقل از حسین بن الفرّج) یک اثر متمایزی نبود، بلکه مدارکی مجزا بود. امّا فرض این مسأله غیر عقلانی نیست که اثر واقدی، بخشی داشت با عنوان المبتداء که شامل مدارکی

مربوط به دوره پیش از رسالت پیامبر بود (برخلاف مغازی وی)، و حسین بن الفرج این مدارک را نقل کرده است. به نظر می رسد که بهترین گزینه، کتاب التاریخ الکبیر واقدی باشد (که ابن ندیم از آن یاد کرده است)، م. جونز این کتاب را به عنوان مرجع مورد استفاده ابن سعد در گزارشش از حوادث پیش از رسالت پیامبری ذکر کرده است (مقدمه ای بر چاپ انتقادی کتاب المغازی واقدی، آکسفورد، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۳-۱۴).

در گزارشی منتسب به ابو نعیم با همین واسطه می خوانیم:

شیاطین بر حسب عادت به وحی گوش می دادند. زمانی که خداوند آغاز رسالت محمد صلی الله علیه و آله را اعلام کرد، آنها از این کار منع شدند(۱).

این گزارش منتسب به ابن کثیر (وفات، ۷۷۴/۱۳۷۲) به نقل از واقدی(۲) و منتسب به

سیوطی (وفات، ۹۱۱/۱۵۰۵) به نقل از واقدی و ابو نعیم است(۳).

اکنون به یک گزارش سنی می پردازیم که دالّ بر ارتباط بین روایت شهاب باران و تولّد حضرت محمد صلی الله علیه و آله است. در گزارشی منتسب به ابن عساکر (وفات، ۵۷۱/۱۱۷۶) با واسطه ای که به مولا عثمان معروف بن خربوذ برمی گردد و زبیر بن بکّار (وفات، ۲۵۶/۸۷۰) واسطه بلافصل آن است، می خوانیم:

ابلیس بر حسب عادت به هفت آسمان سفر می کرد. زمانی که عیسی متولّد شد، ابلیس از [ورود] به سه آسمان [بالتر] منع شد، اما همچنان به چهار آسمان [پایین تر] دسترسی داشت. زمانی که پیامبر خدا (محمد صلی الله علیه و آله) متولد شد، ابلیس از [ورود] به

ص: ۹۶

---

۱- ابو نعیم، دلائل، ج ۱، ص ۲۹۶.

۲- ابن کثیر، سیره، ج ۱، ص ۴۲۰.

۳- سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۲۷۸.

هفت آسمان منع شد و شیاطین مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند(۱).

این گزارش، همان گونه که منتسب به سیوطی و صالحی (وفات، ۹۴۲/۱۵۳۵) است و هر دو از ابن بَکَّار و ابن عساکر نقل کرده اند، با این جلد به اتمام می رسد که «ابلیس از [ورود] به هفت آسمان منع شد»(۲).

شرح زیر به ابن حجر هیتمی (وفات، ۹۷۴/۱۵۶۷) نسبت داده می شود:

آن شب (شبى که محمد صلی الله علیه و آله به دنیا آمد)، شیاطین که بر حسب عادت به صورت پنهانی گوش می کردند، از آسمانها، شهاب باران شدند(۳).

شهاب باران شیاطین در هنگام تولد محمد صلی الله علیه و آله در شرح روایتی از جعفر بن حسن برزنجی (وفات، ۱۱۷۹/۱۶۲۱) آمده است(۴).

در روایت شیعی، شهاب باران همیشه با تولد محمد صلی الله علیه و آله ارتباط داده شده است. در پایان، نگاهی به گزارشهای شیعی می افکنیم، در گزارشی از ابن بابویه (وفات، ۳۸۱/۹۹۱) به چند واسطه از امام جعفر صادق علیه السلام و نقل بلاواسطه احمد بن ابی عبدالله

ص: ۹۷

۱- ابن عساکر، تاریخ، ج ۱، ص ۵۷. فرض این مسأله منطقی به نظر می رسد که رابط ابن بَکَّار مرجع ابن عساکر را معرفی می کند. در مورد گزارش مربوط به مرگ عبدالله بن عبدالمطلب، لکر Lecker، اخبار المدینه ابن بَکَّار را به عنوان مرجع ابن عساکر ذکر می کند. ۲۶، note ۱۹، M. Lecker, 'The Death', این پیشنهاد که با گزارش فرضی لکر عبدالله در مدینه وفات یافت ارتباط آشکاری دارد، احتمالاً به گزارش حاضر نیز تسری پیدا خواهد کرد، اگر فرض کنیم که این دو گزارش، هر دو به ابن بَکَّار منتسب است. در واقع، زمان وفات عبدالله و تولد محمد صلی الله علیه و آله بر حسب زمان نگاری زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله، به هم نزدیک است. این فرضیه، خود بر این مسأله دلالت دارد که همخوانی مضمونی با پیوند محتویات به هم می ریزد، چیزی که خواننده آشنا به ادبیات عربی به سادگی به آن اعتراف خواهد کرد. در این جا، ابن بَکَّار از معلّم خود محمد بن الحسن الزبّاله وفات در اواخر قرن دوم هجری نقل می کند که او نیز از اثری مربوط به تاریخ مدینه اخذ کرده است. ر.ک: سزگین، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۴. شاید این گونه باشد که این دو گزارش هر دو (اگر فرضیه من درست باشد) پیش از آن به ابن زبّاله منتسب بود و پیوستگی آنها تنها به عنوان یک ویژگی اثر معلّم ابن بَکَّار به او به ارث رسیده است.

۲- سیوطی، خصائص، ج ۱، ص ۱۲۷؛ صالحی، سُبُل، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳- مؤلّد ابن حجر، apud، نیهانی، جواهر، ۱۱۱۸.

۴- برزنجی، عقّد، ۱۳.

(محمّد) برقی (وفات، ۲۷۴/۸۸-۸۸۷ یا ۲۸۰/۹۴-۸۹۳) می خوانیم:

ابلیس بر حسب عادت به هفت آسمان سفر می کرد. زمانی که عیسی متولد شد، ابلیس از [ورود] به سه آسمان [بالا] منع شد، اما هنوز می توانست به چهار آسمان [پایین] سفر کند. وقتی که پیامبر خدا [محمّد صلی الله علیه و آله] متولد شد، ابلیس از ورود به کلیه هفت آسمان منع شد، و شیاطین مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند(۱).

این متن منتخبی است از گزارش ابن شهر آشوب (وفات، / ۱۱۹۲)(۲). همین متن در

شرح روایت راوندی (وفات، ۵۷۳/۷۷-۱۱۷۸) نیز آمده است(۳).

در گزارش منتسب به ابن بابویه با چند واسطه از ابان بن عثمان (از شاگردان امام جعفر صادق علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام) نقل بلاواسطه علی بن ابراهیم [بن هاشم القمی] (که در سال ۳۰۷/۹۱۹ زنده بود)، آمده درباره به دنیا آوردن محمّد صلی الله علیه و آله می گوید:

وقتی که محمّد به زمین افتاد، با دستها و زانوانش خودش را از کثافات حفظ کرد و سرش را به آسمان گرفت. نوری از من ساطع شد که آن چه را بین آسمانها و زمین است روشن کرد. شیاطین مورد هجوم ستارگان قرار گرفتند و از ورود به آسمان ها منع شدند(۴).

ص: ۹۸

---

۱- ابن بابویه، امالی، ص ۲۵۳، فرض این مسأله منطقی به نظر می رسد که رابط برقی بیانگر منبع مورد استفاده ابن بابویه است. اما شناسایی اثری که این گزارش از آن نقل شده است با این تردید دشوار می شود که آیا آثار احمد بن محمّد که محققان مسلمان از آن ذکر کرده اند، مستقلاً وجود داشته است یا بخش هایی از کتاب المحاسن به شمار می رود و این که آیا خود او یا پدرش، محمّد بن خالد، این اثر و هر یک از بخش های آن را گردآوری کردند. گزینه مناسب، کتاب التبیان است که مسعودی از آن نام برده است (ر.ک: C. Pellat "al-Bark", in EI, Supplement ۱-۲ s.v., and F, Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Tāwus and his Library, Leiden, ۱۹۹۲, ۲۷۳ and ۳۰۳-۰۹).

۲- ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۱، ص ۳۱.

۳- راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۲۱.

۴- ابن بابویه، کمال، ص ۱۹۶-۱۹۷. ابان به کتاب یجمع المبتداء و المغازی و الوفات و الزّده شناخته می شود. ر.ک: نجاشی، ص ۱۱. درباره مسائلی که با مراجعه به کتاب ابان، به وجود می آید، رجوع کنید به همین جلد، م. یرار، «سیره اهل الکساء». منابع اولیه شیعی درباره زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله آن گونه که یرار نشان داد تألیف یک اثر مجزا را به سختی می توان به ابان نسبت داد، در حالی که ما باید به نقش او در انتشار مجموعه آثاری منحصرأ شیعی اعتراف کنیم. اما فرض این مسأله منطقی به نظر می رسد که رابط قمی بیانگر مرجع ابن بابویه است. اثری که این گزارش از آن نقل شده، شاید کتاب

المبعث قمی باشد. این کتاب (که ابن طاووس از آن نقل می کند) کتاب پیشنهادی «کالبرگ» است، که بعد از تفسیر قمی، به عنوان مرجع مورد استفاده طبرسی در اعلام قرار گرفته است (Kohlberg, Scholar).

در گزارشی منتسب به ابو منصور طبرسی (شهرت اوایل قرن ۶/۱۲) به نقل از امام موسی کاظم علیه السلام، علی علیه السلام به یهودی مخالف با معجزات در زمان تولد محمد صلی الله علیه و آله می گوید:

معجزاتی که ابلیس در آن شب مشاهده کرد وی را برانگیخت که به آسمان ها سفر کند. ابلیس در آسمان سوم جایگاهی داشت که شیاطین پنهانی گوش می دادند. هنگامی که آن معجزات را دیدند، سعی کردند پنهانی گوش فرا دهند. شیاطین در آن شب دریافتند که همه آنها از ورود به آسمان ها منع شدند و شهاب سنگ ها آنها را مورد هجوم قرار دادند. این علامت نبوت محمد صلی الله علیه و آله بود (۱).

بررسی وقایع مربوط به روایت شهاب باران ما را به این نتیجه می رساند که دو دسته گزارش را از هم بازشناسیم. گزارشهای سنی بسته به طبیعت این مخلوقات (شیاطین یا جن ها) و بسته به ویژگی کلمات آسمانی که آنها می شنیدند (اطلاعات یا وحی) متنوع هستند، اما آنها به اتفاق (به استثنای گزارش ابن خزربوذ) اظهار می دارند که این مخلوقات

در آغاز رسالت پیامبر از شنیدن کلمات آسمانی منع شدند. این پدیده به روشنی با وحی قرآن مربوط است و حاکی از آن است که این فرایند، برخلاف نزول کلمات آسمانی پیشین، برای همه مخلوقات امری پنهان بود تا هنگامی که این کلمات به دریافت کننده انسان رسید. در واقع، این کلمات از محتوایی مهم و بی سابقه برخوردار بود، و انتقال این

کلمات به محمد صلی الله علیه و آله حادثه ای بی همتا بود که خداوند اجازه نداد گوش های مزاحم با آن

ص: ۹۹



شریک شوند. از سویی دیگر، گزارش ابن خَرَبُود و گزارشهای شیعی این پدیده را به تولد محمد صلی الله علیه و آله مربوط می دانند. این ارتباط که با نگاه نخست از همگونی کمتری برخوردار است؛ این مفهوم را به ذهن می رساند که تولد پیامبر صلی الله علیه و آله و نه وحی قرآن یک حادثه بی سابقه است.

گام نخست در روش من منحصراً به ساختار روایت سیره مربوط می شود، (همان گونه که پیش تر گفتم) و به دنبال بازسازی نقل اخبار، پیش از درج آنها در آثار مکتوب، نیستم.

امّا چنین بازسازی می بایست در مورد گزارش ابن خَرَبُود صورت گیرد، به دو دلیل، هم به این علت که محتوای گزارش فقط با گزارشهای شیعی مشابهت دارد و هم به این علت که انتساب آن به زحمت از الگوی سنّی پیروی می کند. انتساب به ابن خَرَبُود به خودی خود، بیانگر نوعی منشأ حاشیه ای است، امّا ما را به نتایج مشخص تری رهنمون نمی سازد. ولی این نتایج بر اساس مدارک زندگی نامه ای نیز قابل دستیابی است. در متون

رجالی سنّی، ابن خَرَبُود بیشتر یک شخصیت بحث برانگیز دارد، هر چند ثقه بودن خود او به عنوان ناقل روایت است که قابل بحث می باشد (۱). متون رجالی شیعه، بخش مسلمی از اطلاعاتی را به ما ارائه می دهد مبنی بر این که ابن خَرَبُود از مریدان امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام بوده است و نقش مهمی در انتقال تعالیم آنها داشته است (۲). بر

اساس این مدرک و با توجه به اسناد گزارش «برقی» می توانیم نتیجه گیری کنیم که گزارش

مورد بحث در اصل از سوی محققان شیعی از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است و شاید سرانجام از خود امام صادق علیه السلام و از مجرای که سرمنشأ آن ابن خَرَبُود بود نقل شده است، در این جا شاید به دو نتیجه گیری دیگر هم دست پیدا کنیم. اول این که در

ص: ۱۰۰

۱- ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۳۰-۲۳۱.

۲- ر.ک: کَشّی، رجال، ص ۱۸۴-۱۸۵ و ممقانی، تنقیح، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۲۸. اطلاعاتی که ابن خَرَبُود از امام محمد باقر علیه السلام نقل کرده است، هر چند با وضوح کمتر، در ادبیات رجال سنی نیز به چشم می خورد. ر.ک: ابن حجر، همان. من دانش خود درباره هواداری شیعه از ابن خَرَبُود و نتیجه گیری های خود را مدیون پرفسور ویلفرد مادلونگ می دانم (طی نامه ای در تاریخ بیست و هفتم سپتامبر سال نود و هفت).

نخستین مرحله از نقل این گزارش در میان محققان سنی، ذکر از انتساب آن به امام صادق علیه السلام به میان نیامد و بنابراین، صرفاً با نسبت دادن آن به ابن خربوذ به دست ابن بکار رسید (۱). دوم این که، این گزارش در مرحله ای، با دیگر گزارشهایی که به همین شکل از محققان شیعی، از طریق مجاری مختلف، با استناد به امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده، ترکیب شده باشد. این گزارش مختلط که زنجیره آن تنها نام یکی از مریدان امام جعفر صادق علیه السلام را در خود دارد، سرانجام به برقی نسبت داده شد (۲). از منظر بازسازی

روایات، این حقیقت که گزارش منتسب به ابن بکار و متن گزارش برقی تقریباً به لحاظ شکلی یکسان هستند، نمونه جالبی از روایت متنی ارائه می دهد.

دومین گام در روش من اکنون قابل اجراست. مدرک ترکیبی گزارش ابن اسحاق، دو گزارش از واقدی، گزارش ابن سعد و گزارش ابن ابی شیبه نشان می دهد که ارتباط روایت شهاب باران با آغاز رسالت نبوی، در اوایل روایت سنی وجود داشته است. از سوی دیگر، از منظر بازسازی روایت، وجود گزارش ابن خربوذ در گزارش ابن بکار

ص: ۱۰۱

۱- این که ابن زباله مسؤول این حذف بود، به دلیل گمنامی رابط بین او و ابن خربوذ است، کسی به نام عبدالسلام بن عبدالله. این فرد چیزی بیشتر از یک نام به نظر نمی رسد که خود محتمل است برای پوشاندن هویت آن فرد مطلع شیعی باشد. قابل توجه این که ثقة بودن ابن زباله به عنوان راوی از سوی محققان رجال زیر سؤال جدی است ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۹، ص ۱۱۵-۱۱۷.

۲- برای مقایسه از یک مورد مشابه که دارای روایت های موازی است ر.ک: Lecker, 'The Death', ۲۴. لکر دو گزارش ارائه می دهد که وفات عبدالله بن عبدالمطلب را دو ماه بعد از ولادت محمد صلی الله علیه و آله ذکر می کند: یک گزارش به ابن بکار با سلسله روایتی مانند ابن زباله - عبدالسلام بن عبدالله - ابن خربوذ و گزارشی دیگر، به یعقوبی به نقل از امام صادق علیه السلام نسبت داده شده است. لکر منشأ شیعی دانستن این گزارش را به درستی استنباط کرده بود، اما برای شواهد رجالی پشتوانه ای ندارد. ضمناً اطلاعات لکر فریضه من را تأیید می کند که گزارش مربوط به وفات عبدالله و گزارش مربوط به ولادت محمد صلی الله علیه و آله با هم به ابن بکار و شاید پیش از آن به ابن زباله نسبت داده شد که در کتابی مربوط به تاریخ مدینه آمده است ر.ک: پیش از این، یادداشت ۱۸. در واقع، این حقیقت که این دو گزارش دارای یک سلسله روات است و شاید در یک جلسه شنیده شده می تواند دلیلی دیگر باشد که آنها را به یک منبع نسبت دهیم. خواننده قبول خواهد داشت که یک سانی سلسله سندها و مضمون روایت ها می تواند موجب اخلال در انسجام مضمونی در آثار عربی را فراهم سازد.

نشان می دهد که ارتباط داشتن روایت شهاب باران با تولد حضرت محمد صلی الله علیه و آله در آستانه قرن دوم / هشتم وارد روایت سنّی شده است. یافت شدن گزارش ابن ابی شیبّه و دو گزارش واقدی در گزارشهای ابو نعیم و نیز یافت شدن گزارش دوم واقدی در گزارشهای ابن کثیر و سیوطی از یک سو، و ناپدید شدن گزارش ابن خزّبوذ پس از ابن بکّار (به استثنای ابن عساکر) و نیز پیدا شدن این گزارش به شکل پاره پاره (در گزارشهای سیوطی و صالحی)، از سوی دیگر، حاکی از این است که روایت شهاب باران در حافظه سنّی مربوط به آغاز رسالت نبوی می شده است. اما بازپیدایی گزارش ابن خزّبوذ، با بیان تعبیری (در گزارش برزنجی) حاکی از این است که ارتباط روایت شهاب باران با ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله سرانجام در حافظه سنّی وارد شده است.

شواهد ترکیبی گزارش ابن خزّبوذ (که شکل آن در گزارش برقی حفظ شده است)، گزارش قمی و گزارش ابومنصور نشان می دهند که ارتباط بین روایت شهاب باران و ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله در روایت شیعی اتفاق افتاده است. حتّی می توان بر اساس استناد به یکی از مریدان امام جعفر صادق علیه السلام که دو گزارش نخست از او منقول است، به این مسأله پرداخت که این ارتباط بخشی از تعالیم امام بود که به نسل پس از او منتقل شد.

اما نبود شخصیت های خاص راوی در متن مربوط به گزارش قمی ممکن است بیانگر این باشد که ارتباط روایت شهاب باران با ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله اساسا شکلی از یک روایت مستقل نبوده است. در حالی که چنین روایتی در گزارش ابن خزّبوذ و گزارش ابو منصور وجود دارد، گزارش قمی صرفا ترکیبی از روایت شهاب باران با روایات مربوط به ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله را به نمایش می گذارد. یافت شدن گزارش برقی و گزارش قمی در گزارش ابن بابویه و نیز یافت شدن متن گزارش برقی در گزارشهای ابن شهر آشوب و راوندی نشان می دهد که روایت شهاب باران در حافظه شیعی به ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله مربوط می شود.

تفسیر من، تحلیل جامع روایات تازه انسجام یافته را که در جای دیگر مورد قبول قرار

گرفته است، مورد تأیید قرار می دهد (۱)، و در مقاله حاضر نمی توان کاملاً آن را ارائه داد. بازسازی روایات که در ادامه این مقاله مطرح می شود، اساساً برگرفته از همین چارچوب وسیع تر است و در پی آن نیست که خواننده را صرفاً بر مبنای نتایجی که در صفحات پیشین به دست آمده است، متقاعد کند.

تفسیر من با این بحث شروع می شود که دو دریافت از نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله که قبلاً به آن اشاره شد، حاوی مفاهیم مختلف مربوط به نقش هایی است که به ترتیب، آغاز رسالت پیامبر و ولادت او در تاریخ رستگاری بشر برعهده دارد. همین قدر کافی است که در این جا یادآور شویم که فضایی وسیع تر، این مبحث از اعتبار کاملی برخوردار نیست. بر اساس اعتقاد به پیامبر صاحب رسالت، آغاز رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله بیانگر دستیابی یک انسان به مقام نبوت است. ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله تا آن جا ارزش توجه دارد که آغاز زندگی فردی است که بناست پیامبر باشد و گرنه هیچ نقشی در تاریخ رستگاری بشر ندارد. سرآغاز رسالت، نبوت است که آغازگر اجرای برنامه های خداوند است. امّا بر اساس اعتقاد به پیامبر در قالب هستی شناسی، ولادت حضرت محمد صلی الله علیه و آله بیانگر ظهور فردی است که از قبل برای پیامبری در نظر گرفته شده است. سرآغاز رسالت پیامبری تا آن جا شایسته توجه است که آغازگر نزول وحی مقدس باشد، امّا در تاریخ رستگاری بشر هیچ نقش تعیین کننده ای ندارد. ولادت محمد صلی الله علیه و آله است که آغازگر

اجرای طرح خداوند است.

اضافه می کنم که روایات تازه انسجام یافته با توجه به پیوندهای مختلف شان، اعتقاد به پیامبر از منظر صاحب رسالت و اعتقاد به پیامبر از منظر هستی شناسی را بر همان اساس که بیشتر توضیح داده شد، تبیین می کند. اعتقاد به پیامبر از منظر صاحب رسالت

ص: ۱۰۳

---

A. Leites, The Time of Birth of Muhammad. A Study in Islamic Tradition. Ph.D. – ۱  
dissertation (under the supervision of Michael Cook), Princeton University, June ۱۹۹۷,  
.۹۲-۱۲۴

از طریق ارتباط روایت‌ها تازه انسجام یافته یا سرآغاز رسالت پیامبر و اعتقاد به پیامبر از منظر هستی‌شناسی از طریق ارتباط این روایت‌ها با ولادت پیامبر بیان می‌شود. در مورد

نخست، با ظهور محمد صلی الله علیه و آله در مقام پیامبری است که نظم کهن فرو می‌ریزد و نظم جدید شکل می‌گیرد. ایجاد نظم جدید بیانگر نتیجه وحی مقدّس است که به عنوان عالی‌ترین جلوه اراده رستگاری خداوند، تأثیر زیانباری روی نیروهایی دارد که انسان را به سوی فلاکت هدایت می‌کنند. در مورد دوم، با عملی شدن پیامبری محمد صلی الله علیه و آله، نظم پیشین فرو می‌ریزد و نظم جدید شکل می‌گیرد. ایجاد نظم جدید بیانگر جلوه مستقّلی از اراده رستگاری خداوند است که با آن انسان دائماً از نیروهایی که او را به سوی فلاکت می‌رانند محافظت می‌شود.

بر اساس بحث پیشین، و با توجه به نتایج مشابهی که در تحلیل من از روایت‌های تازه انسجام یافته به دست آمد، می‌توان تحولات تفسیری را بازسازی کرد. شواهد ترکیبی گزارش ابن اسحاق، دو گزارش واقدی، گزارش ابن سعد و گزارش ابن ابی شیبّه نشان می‌دهد که پیامبر از منظر رسالت در واقع اساس تفسیر در میان محققان سنّی بوده است. از سوی دیگر، یافت شدن گزارش ابن خزّبوذ در گزارشی ابن بکّار نشان می‌دهد که تفسیر پیامبر از منظر هستی‌شناسی در آستانه قرن دوم / هشتم در میان محققان سنّی به چشم خورد. دلایل این تحوّل با نبود مستند تاریخی از استحکامی برخوردار نیست. یافته شدن گزارش ابن ابی شیبّه و دو گزارش واقدی در آثار بعدی، از یک سو و ناپدید شدن گزارش ابن خزّبوذ بعد از ابن بکّار از سوی دیگر بیانگر این است که پیامبر از منظر رسالت در

میان محققان سنّی یک تفسیر غالب بود. اما بازپیدایی گزارش ابن خزّبوذ در گزارش‌های ابی حجر و برزنجی حاکی از این است که محققان بعدی سنّی به مرور به تفسیر پیامبر از منظر هستی‌شناسی گرایش یافتند. این که این تحوّل بیانگر قبول روزافزون اصول اعتقادی صوفیانه است به نظر می‌رسد که به لحاظ تاریخی فرضیه قابل قبولی باشد، در واقع تفسیر صوفیانه تفسیر بسیار رایجی بود (۱).

ص: ۱۰۴

شواهد ترکیبی گزارش ابن خربوذ، گزارش قمی و گزارش ابو منصور نشان می دهد که تفسیر پیامبر از منظر هستی شناسی در اصل از سوی محققان شیعی بیان شده است. یافت شدن متن گزارش برقی و گزارش قمی در آثار بعدی نشان می دهد که تفسیر پیامبر از منظر هستی شناسی تنها تفسیری بود که همیشه در میان محققان شیعی مطرح بوده است.

از نمونه یاد شده باید آشکار شده باشد که تصدیق وجود روایت سیره، آنچنان که در آغاز این مقاله تعریف شده، بیانگر رویکرد پویا نسبت به آثار است. چنین رویکردی را به صراحت، کیستر پیشنهاد می کند. وی برای نخستین بار در تحقیقات غربی نسبت به آثار اولیه و آثار مؤخره اعم از شیعی یا سنی به طور برابر توجه کرده است اما استفاده از انبوه آثار زمانی که هر یک از آنها نماینده برهه ای از تحولات باشد و نه صرفاً نقطه ای در گستره روایت، آنچنان که در روش «کیستر» مطرح است، اختلاف عمده ایجاد می کند، تلاش اصلی من ضرورتاً بر این بحث قرار دارد که با توجه به قبول رویکرد پویا نسبت به آثار، تحوّل روایت سیره به معنای واقعی قابل بازسازی است، اگر بتوانیم واحدهای معنایی را از واحدهای لفظی از هم تمیز دهیم، و از این رو ویژگی های نقل گزارشها را امری تصادفی تلقی کنیم، در واقع تشخیص روایت ها و تعیین ارتباط های مختلف آنهاست که مرا به تمیز دادن الگوهای جمعی انتخاب و نیز شناسایی بیان استنباط های ویژه در سیره راهنمایی کرد.

پرسش همچنان باقی است که آیا روش من و تفسیر من در این ارتباط در کل متناسب با سیره است یا خیر. نوع مطالبی که در این مقاله مطرح شده است، حاوی گزارشهایی است که به پدیده ماوراءالطبیعه مربوط می شود. اما نوع مطالبی که وجه قالب سیره را

تشکیل می دهد، حاوی اطلاعات پیچیده ای است، مثل اطلاعاتی درباره افراد و مکان ها. آیا این اطلاعات می تواند به واحدهای ساده تبدیل شود؟ از سوی دیگر، گزارشهایی که به پدیده ماوراءالطبیعه مربوط می شوند، بیان کننده مضمون اصلی از هم گسیختگی مجموعه حوادث هستند. گزارشهای مفصل از درگیری های نظامی حضرت محمد صلی الله علیه و آله

که نمونه شاخصی از اطلاعات پیچیده حاکم بر سیره است، برعکس بیانگر تلاش برای شرح پیوند علت و معلولی حوادث است. آیا می توانیم فراتر از نقل تاریخی - با توجه به

این که چنین نقلی ذاتا جانبدارانه است - گام برداریم و با استفاده از آن ما نشانه های تاریخ رستگاری را تشخیص دهیم؟ پاسخ مثبت به هر دو پرسش نیازمند پیشرفت قابل توجه در توضیح روش ها و در ابداع ابزار تفسیری است.

ص: ۱۰۶

ابن بابویه، محمد بن علی القمی، الامالی، نجف، ۱۹۷۰.

-----، کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۹۷۰.

ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی بن محمد، تهذیب التهذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد،

۱۳۲۷-۱۳۲۵ ه. ق.

ابن سعد، محمد البصری، الطبقات الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۰.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی سیروری، مناقب آل ابی طالب، به کوشش محمد حسین دانش و هاشم رسولی محلاتی، ۴ جلد، قم، ۱۹۸۰.

ابن عساکر، علی بن حسن الدمشقی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش نشاط غزاوی و دیگران، دمشق، ۱۹۸۴.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، السیره النبویه، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۶.

ابن هشام، عبدالملک الحمیری، السیره النبویه، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، ۴ جلد، قاهره، ۱۹۳۶.

ابو منصور، احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، به کوشش محمد باقر

الخرسان، نجف، ۱۹۶۵-۱۹۶۶.

ابونعیم، احمد بن عبدالله الاصبهانی، دلائل النبوه، به کوشش عبدالبر عباس و محمد رؤاس قلعجی، حلب، ۱۹۷۰.



-----، تاريخ الاصبهان، به كوشش سيد كسروي حسن، بيروت، ۱۹۹۰.

البرزنجي، جعفر بن حسن، عقد الجوهري في مولد بن الازهر، بمبئي، ۱۸۹۷.

السيوطي، عبدالرحمان بن ابي بكر، الخصائص الكبرى، به كوشش محمد خليل هراس، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۶۷.

الصالحى، محمد بن يوسف، سُبُل الهدى و الرشاد فى سيره خير العباد، به كوشش عادل احمد

عبدالوجود و على محمد معوض، بيروت، ۱۹۹۳.

الطاردى، احمد بن عبدالجبار (به قولى گردآورنده) المغازى لابن اسحاق (در تجديد چاپ

يونس بن بكير) به كوشش محمد حميد الله، كنيا، ۱۹۸۱.

الكشى، محمد بن عمر، الرجال، به كوشش شرح احمد الحسينى، كربلا، بى تا.

المامقانى، عبدالله الجزوى، تنقيح المقال فى علم الرجال، نجف، ۱۹۳۰-۱۹۳۳.

النبهاني، يوسف بن اسماعيل، جواهر البحار فى فضائل المختار، بيروت، ۱۹۰۷ يا ۱۹۰۸-۱۹۰۹ يا ۱۹۱۰.

النجاشى، احمد بن على، الرجال، تهران، بى تا.

راوندى، سعيد بن هبه الله، الخرائج و الجرائح، قم، ۱۹۸۹.

يزار، م.، «سيره اهل الكساء»، «منابع نخست شيعى درباره زندگى نامه پيامبر»، مقاله پنجم اين جلد.

Leites, Adrien, The Time of Birth of Muhammad. A Study in Islamic Tradition, Ph.D. dissertation (under the supervision of Michael Cook), Princeton University, June ۱۹۹۷.

Schoeler, Gregor, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin, ۱۹۹۶.

.Sezgin, Fuat, Geschichte der arabischen Schrifttums, Leiden, ۱۹۶۷.

.Shils Edvard, Tradition, Chicago, ۱۹۸۱.

Wansbrough, John, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸.



- .Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, ١٩٨٢
- Andrae, Tor, *Die Person Muḥammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Uppsala, ١٩١٧
- .Cook, Patricia, *Muhammad*, Oxford, ١٩٨٣
- .Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, ١٩٨٧
- .Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, ١٩٢٥
- La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de , -----  
.mémoire collective, Paris, ١٩٤١
- .La mémoire collective, Paris, ١٩٥٠ ,-----
- .Horowitz, J., ``Salmān al-Fāris", in *Der Islam*, ١٢ (١٩٢٢), ١٧٨-٨٠
- Jones, Marsden (ed.), *al-Wāqid's Kitāb al-Maghāz*, ٣ vols., Oxford, ١٩٤٤
- .Kister, M.J., ``Rajab is the Month of God..." in *Israel Oriental Studies*, ١ (١٩٧١), ١٩٧
- And He Was Born Circumcised...' Some Notes on Circumcision in ...` `` , -----  
,Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwus and his Library*  
.Leiden, ١٩٩٢
- Lecker, M., ``The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, ١٤٥  
(١٩٩٥), ٩-٢٧
- Motzki, H., ``The Murder of Ibn Ab I-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some  
.Maghāz-Reports", article v of this volume
- .Pellat, C., ``al-Bark", in *EI*٢, Supplement ١-٢, s.v

متن زیر ترجمه مقاله ای از گرگور شولر، یکی از شرق شناسان است که در زمینه مغازی موسی بن عقبه، تحقیقی داشته و ضمن آن، دیدگاه یکی دیگر از شرق شناسان به نام شاخ را رد کرده است. شولر در نهایت بدین نتیجه می رسد که احادیث موجود در منتخب المغازی موسی بن عقبه، مستند به مشایخ موسی بن عقبه است و از جعلیات ضدّ اهل بیت علیهم السلام نمی باشد.

در زمینه متن ترجمه شده، ذکر مطالبی چند ضرورت دارد:

۱- متن آلمانی بسیار علمی و پیچیده است به طوری که نویسنده آلمانی متن، از بیان ساده به طور جدّی اجتناب نموده، بلکه گویا اصل را بر پیچیده گویی نهاده و مباحث علمی خود را با جملات معترضه آراسته است تا جایی که در خواندن مطلب، گاه ممکن است رشته کلام از دست خواننده در برود.

۲- در جاهای مختلف، از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و از حضرت فاطمه علیها السلام صحبت می شود. چون نویسنده آلمانی زبان، اعتقادی به اسلام ندارد، از تعابیری مانند صلی الله

علیه و آله و یا سلام الله علیها، به طور کلی اجتناب کرده است. این تعابیر را مترجم در داخل قلاب [] متن فارسی اضافه کرده است.

۳- در متن آلمانی، نویسنده بسیاری از جملات معترضه را بین دو خط فاصله «-» قرار داده که در رسم الخط آلمانی بسیار مرسوم است. علاوه بر آن، در کنار این جملات معترضه، جملات و توضیحاتی را نیز در پرانتز بیان کرده است. به همین سبب،

نمی توانستم، تمامی این جملات معترضه را در داخل پرانتز قرار دهم. بنابراین جمله های میان دو خط ممکن است یک جمله معترضه باشد.

۴- یادداشت های پایانی از مترجم است. اما پاورقی های موجود در متن، همگی از نویسنده آلمانی زبان است.

۵- زبان آلمانی، زبان مادری این جانب است. به همین سبب، گمان می کنم متن به صورت صحیح به فارسی برگردانده شده است. ولی از آنجا که هیچ کس از اشتباه در امان نیست، از خوانندگان گرامی سپاسگزار خواهم شد که اشتباهات را به من گوشزد کنند.

مترجم: محمد والدمن

قم ۲۳/۳/۱۳۸۳

ص: ۱۱۱

مراد از «مغازی (۲) موسی بن عقبه» در متن زیر، اثر کوتاه و ناتمام (۳) برلینی آلوارت

(Ahlwardt) به شماره ۱۵۵۴ می باشد که ادوارد ساخاو (Eduard Sachau) در سال ۱۹۰۴ مقدمه ای بر آن نوشت و آن را به آلمانی ترجمه و تفسیر و برای اولین بار منتشر کرد (۴).

ص: ۱۱۲

۱- خلاصه این متن به دنبال همین مقاله ص ۱۳۹ درج گردیده است.

۲- اصطلاح مغازی لشکرکشیها به معنای اخص خود به جنگهای محمّد (که بدون استثنا در دوران مدنی فعالیت او رخ داده است) گفته می شود. نیز به معنای تمامی فعالیت های محمّد در دوران مدنی به کار برده می شود و در نهایت، به طور اعم به معنای تمامی زندگانی و فعالیت محمّد است. در معنای اخیر مغازی معادل سیره (رفتار، نحوه زندگی، زندگینامه) است. معروف ترین زندگینامه محمّد، یعنی سیره ابن اسحاق، غالباً «کتاب المغازی» خوانده می شود (مقایسه کنید: ام یرار [M. Jarrar], Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte [شرح زندگانی پیامبر در اسپانیای اسلامی. مقاله ای در زمینه تاریخچه روایات و نسخ، فرانکفورت / بز، ۱۹۸۹، ص ۱ به بعد و ص ۳۲ به بعد؛ در مقابل آقای ام هیندس [M. Hinds] «مغازی» در (Encyclopaedia of Islam) EI، ذیل این مدخل. از اثر موسی بن عقبه که آن هم تمامی زندگانی پیامبر را تحت پوشش قرار می دهد، به طور یک سان به عنوان «کتاب مغازی» تعبیر می شود. رجوع کنید به مطالب فصل ۲.

۳- یادداشتهایی که با الفبای فارسی مشخص شده یادداشتهای مترجم است.

۴- ای ساخاو [E. Sachau, Fragment] اثر ناتمام برلینی موسی بن عقبه، در: SPAW، ۱۹۰۴، ۷۰-۴۴۵. نسخه جدیدی را مشهور حسن سلمان تحت عنوان «احادیث منتخبه من مغازی موسی بن عقبه» در سال ۱۹۹۱ در بیروت منتشر کرد. من از آقای آوَرَهام حکیم (Avraham Hakim)، تل آویو، تشکر می کنم که مرا در گفتگوی علمی شهر نیموگن هلند متوجه این نسخه ساخت و یک کپی از آن را برای من تهیه کرد. این نسخه جدید از تک نسخه برلین، در بسیاری از موارد متن بهتری را از نسخه ساخاو در اختیار قرار می دهد. به علاوه، به سبب مدخل پر بار خود و به سبب ارجاعات منظم خود به روایات مشابه در پاورقی ها، می درخشد. - من در متن زیر از این نسخه نقل می کنم - یک ترجمه انگلیسی از این اثر ناتمام را که در قسمت هایی تلخیص شده، ائی گیوم (A. Guillaume) در مدخل ترجمه خود از ابن اسحاق به دست داده است تحت عنوان The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah, (زندگی محمد صلی

الله عليه و آله]، ترجمه سيره ابن اسحاق) آكسفورد، ۱۹۵۵، ص ۴۳ (xliii) تا ۴۷ (xlvii).

این اثر ناتمام - البته بهتر است آن را «منتخب» بنامیم (۱) - قسمتی از یک مجموعه خطی است از قرن ۸ / ۱۴ و مشتمل است بر ۱۹ حدیث که همگی به موسی بن عقبه (وفات ۱۴۱ / ۷۵۸) (۲) نسبت داده می شود و علاوه بر اینها یک حدیث دیگر. آنها [احادیث] توسط منتخب نویس صراحتاً «مأخوذ از مغازی موسی» گفته می شود و هر کدام به یکی از اجزای ده گانه یک کتاب اصلی مرتبط شده اند. در ابتدای این اثر مختصر یک «روایت» (سلسله روایت) قرار دارد که توسط عالمی از قرن ۸ / ۱۴ آغاز شده، به مؤلف اثر (صاحب مغازی) موسی بن عقبه می رسد (۳). در این جا تنها لازم است راوی مستقیم موسی و راوی آن راوی و همچنین خلاصه نویس [این اثر ناتمام] را نام ببریم که عبارتند از: برادرزاده موسی، موسوم به اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه (وفات، ۱۵۸ / ۷۷۴ - GAS، ج

۱، ص ۲۸۶)، شاگرد وی، اسماعیل بن ابی اویس عبد الله (وفات، ۲۲۶ / ۸۴۰-۸۴۱) و محمد بن عبد الله بن عتاب (وفات، ۳۴۴ / ۹۵۵-۹۵۶) (۴).

ص: ۱۱۳

۱- عنوان آن در نسخه دست خطی «احادیث منتخب» می باشد؛ ر.ک: ساخاو، Fragment (اثر ناتمام)، ص ۴۷۰؛ سلمان، (احادیث)، ص ۵۵.

۲- درباره او، ر.ک: GAS، ج ۱، ص ۲۸۶ به بعد؛ جی هوروویتس «نخستین شرح حالهای پیامبر و مؤلفان آنها»، ج ۳، در ۱۹۲۸، Islamic Culture، ص ۱۶۴-۱۶۷؛ سلمان، احادیث، ص ۷ به بعد؛ ابو مالک، المغازی لموسی بن عقبه (القسم الدراسی)، آغادیر، ۱۹۹۴، ص ۱۵-۱۶.

۳- ساخاو اثر ناتمام، ص ۴۷۰؛ سلمان، (احادیث)، ص ۵۷ به بعد.

۴- درباره آنها ر.ک به: ساخاو اثر ناتمام، ص ۴۴۹؛ ساخت، (درباره کتاب المغازی موسی بن عقبه) در «Acta Orientalia»، شماره ۲۱ ۱۹۵۳، ص ۲۸۹؛ سلمان (احادیث)، ص ۴۷ به بعد.



اغلب این ۱۹ حدیث حاوی کلام پیامبر می باشد و یا - تعداد اندکی به صورتی تفصیلی (۳، ۷، ۱۸ و ۱۹) - حوادثی از زندگی وی را بیان می کند. دو حدیث نیز مربوط به

زمان پس از رحلت اوست: سخنانی ابوبکر (۱۹) و یکی از اقدامات عمر (۱۴) در زمان خلافت آنها. حدیث شماره ۱۱ ادامه حدیث شماره ۱۰ است و احادیث شماره ۱۵ و ۱۶ مربوط به هم می باشند. به احتمال زیاد، احادیث ۱۳ و ۱۴ نیز به هم مربوطند. حتی احادیث ۸ و ۹ در ابتدای امر، یک حدیث را تشکیل می دادند (ر.ک: ص ۱۱۷ به بعد)؛ حدیث ۱۳ به احتمال زیاد در اصل دو حدیث بوده که اسناد دومی در اثر نقصانی در کتابت، گم شده است (۱).

سعی بر تنظیم تاریخی احادیث قابل مشاهده است ولی این تنظیم به طور قاطعانه اعمال نشده است (۲): حدیث ۲ مربوط به قبل از هجرت است، حدیث ۳ و ۴ مربوط به زمان خود هجرت، حدیث ۵ و ۶ مربوط به زمان جنگ بدر است و یا اندکی پس از آن (۲/۶۲۴) حدیث ۷ مربوط است به حوادث بئر معونه (۴ / ۶۲۵)، حدیث ۱۰ و ۱۱ مربوط است به حمله علیه بنی المصطلق (طبق تاریخ گذاری موسی ۵ / ۶۲۶-۶۲۷)، حدیث ۱۲ و ۱۳ مربوط به حوادث حنین و پس از فتح خیبر (۷/۶۲۸) است. حدیث ۱۵ و ۱۶ مربوط به تقسیم غنائم حنین (۸/۶۳۰) است، حدیث ۱۷ از حجّه الوداع (۱۰/۶۳۲) گزارش می دهد، حدیث ۱۸ مربوط به حادثه ای در سال ارسال سفیران (۹/۶۳۰ یا ۶۳۱) است و ۱۹ مربوط به حادثه ای است اندکی پس از شروع خلافت ابوبکر. حدیث ۸ و ۹ کاملاً خارج از ترتیب تاریخی و مربوط به تصمیمی توسط محمد صلی الله علیه و آله، اندکی قبل از مرگ وی است و حدیث ۱۴ به دستوری از عمر در زمان

ص: ۱۱۴

۱- ر.ک: ساخاوا اثر ناتمام، ص ۴۵۷؛ و سلمان، (احادیث)، ص ۸۴ یادداشت.

۲- همین مطلب راجع به کتاب المغازی معمر نیز شده؛ مقایسه کنید G. Charakter und Authentie der, Schoeler, muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds برلین / نیویورک، ۱۹۹۶،

ص ۴۰-۴۱.

خلافت خویش مربوط می شود. اما این حدیث (حدیث شماره ۱۴) بر اساس محتوای خود (سؤال اینکه آیا و تا چه زمانی اهل کتاب حق ماندن در جزیره العرب را دارند) با

حدیث قبل از خود (یعنی حدیث شماره ۱۳) گره خورده است.

اگر از حدیث ۱۷ که در این میان به نحوی استثناست (توضیح آن در قسم زیر بیان می گردد)، صرف نظر کنیم، همه احادیث، صرف نظر از منتخب، در منابع دیگری نیز

وجود دارد و از طرق دیگری نیز به موسی [بن عقبه] انتساب می یابد. دوازده تا از این احادیث - با همین اسناد از موسی [بن عقبه] به قبل تا حلقه پنجم روایت از موسی [بن عقبه] به بعد - در دلائل النبوه بیهقی وجود دارد که یازده حدیث آن در متن نیز کاملاً یا قریب به آن، یکی می باشند<sup>(۱)</sup>. البته احادیث دلائل النبوه گاهی بلندتر از احادیث منتخب

است، فقط حدیث مشابه حدیث ۱۳، اندکی کوتاه تر است<sup>(۲)</sup>. در یک مورد (یعنی در حدیث ۱۷ که منطبق است با دلائل، ج ۵، ص ۴۴۸) متن حدیث عنوان نشده است، بلکه

تنها به محتوای آن اشاره می گردد. این حدیث به نظر می رسد که در هیچ کدام از منابع حدیثی دیگر، وجود نداشته باشد. احادیث موازی<sup>(۳)</sup> دیگری که مستند به موسی است در بخاری و بقیه منابع حدیث فقهی، در طیالسی، ابن سعد، عبدالرزاق، عمر بن شیبّه و در تعداد زیادی از آثار دیگر یافت می شود.

ساخا و در تفاسیر خود درباره تک تک احادیث، به احادیث موازی و نیز به وسایل

ص: ۱۱۵

---

۱- حدیث ۲ منطبق با: دلائل، ج ۲، ص ۴۳۳، ۴۴۱؛ حدیث ۳ منطبق با: دلائل، ج ۲، ص ۴۸۷ و صفحه بعد؛ حدیث ۵ منطبق با: دلائل، ج ۳، ص ۱۱۷؛ حدیث ۶ منطبق با: دلائل، ج ۳، ص ۱۴۱؛ حدیث ۷ منطبق با دلائل، ج ۳، ص ۳۴۳؛ حدیث ۱۰ منطبق با: دلائل، ج ۴، ص ۵۷؛ حدیث ۱۱ منطبق با: دلائل، ج ۴، ص ۵۷؛ حدیث ۱۳ منطبق با: دلائل، ج ۴، ص ۲۳۴؛ حدیث ۱۵ منطبق با: دلائل، ج ۵، ص ۱۹۲ پایین صفحه؛ حدیث ۱۶ منطبق با: دلائل، ج ۵، ص ۱۹۳ بالای صفحه؛ حدیث ۱۸ منطبق با: دلائل، ج ۶، ص ۳۱۹.

۲- تنها جمله آخر آن وجود ندارد.

۳- منظورم از احادیث موازی، احادیثی است که حاوی موضوعات مشابهی باشند و در منابع دیگری با همان اسناد لااقل از موسی [بن عقبه] به پایین به موسی [بن عقبه] اسناد یافته است.

مقایسه ای دیگر، اشاره نموده است؛ م. ح. سلمان (M.H. Salman) از او در چاپ جدید خود پیروی کرده و در پاورقی های متن، تعداد زیادی از مدارک دیگر را جمع آوری کرده است. چند سال قبل، یک عالم مراکشی به نام محمد باقشیش ابو مالک، سعی کرد، احادیث مسند به موسی بن عقبه را جمع آوری کند (۱). ظاهراً همین سعی نیز در چارچوب یک پایان نامه دوره کارشناسی ارشد در عمان که انتشار نیافت، انجام گرفته است (۲). مجموعه ابو مالک، که مطابق انتظار پیش نرفته است (یکی از کارهای مورد انتظار، این بود که تک تک احادیث موجود موسی بن عقبه را با هم تطبیق دهد) لا اقل این حسن را دارد، که متونی را که در کتابها به موسی اسناد می یابند، تقریباً به صورت

کامل جمع آوری و در پاورقی ها، به احادیث موازی اشاره کرده است. نسخه سلمان از تک نسخه برلینی (با ارجاعات به موازات بسیاری) از دید ابو مالک پنهان ماند.

بررسی علمی منتخب که با سخاو آغاز گشته، توسط جی شاخت در مقاله وی تحت عنوان «درباره کتاب المغازی موسی بن عقبه» ادامه یافت (۳). هدف شاخت در مقاله مذکور این است که نظریه معروف خود در زمینه احادیث فقهی را در زمینه احادیث تاریخی نیز اعمال کند (۴). مفاد این نظریه این است که قسمت عمده ای از کل احادیث اسلامی، در نیمه دوم قرن دوم کتابت شده اند و به این سبب فاقد ارزش تاریخی هستند. تک تک احادیث تاریخی، همان گونه که امروزه وجود دارد، به تحلیل شاخت، در اثر شکل دهی، تنظیم و تزئین [تکمیل کردن] حافظه مبهم جمعی امت، به وجود آمده است. آن اسناد ملحق احادیث - طبق قول شاخت - همگی به عنوان ملحقات بعدی (به قبل از نیمه دوم هجرت بر نمی گردند) و فرضی می باشند.

به علت اینکه در سالهای اخیر منابع جدید با [احادیث] موسی بن عقبه پیدا شده و

ص: ۱۱۶

۱- المغازی لموسی بن عقبه.

۲- گردآورنده آن ولید قیسیه می باشد؛ مقایسه کنید سلمان، احادیث، ص ۲۴، یادداشت شماره ۱.

۳- ر.ک: یادداشت شماره ۷.

۴- شاخت (درباره کتاب المغازی...)، ص ۲۸۸.

قابل دستیابی است و همچنین در پژوهشهای جدید، تئوریهای ساخت، شدیداً مورد تردید قرار گرفته و حتی نفی شده است (۱). زمان ارائه پژوهش جدید روشمند درباره «منتخب» فرا رسیده است.

زمینه های بررسی دیدگاه ساخت درباره منتخب در دو اثر علمی محمد م. اعظمی یافت می شود (۲). کمی عمیق تر و به عنوان نقد موجه، نقد سلمان است که در مقدمه نسخه جدید او از منتخب آمده است. ولی به سبب تعریض هایش ناخوشایند است (۳). آنچه تا این زمان وجود ندارد، یک تصحیح روشمند از نظریات ساخت است که در قسمت بعد به آن خواهیم پرداخت (۴).

۲

قبل از اینکه به بحث ساخت پردازیم، باید مطلب لازم درباره اثر اصلی مفروض موسی و درباره احادیثی، که در [فضای تاریخی] آنها دور می زند، بیان شود. در این جهت، نگاهی به زندگی نامه ها لازم است. شواهدی بر اینکه «مغازی موسی» در سده های

ص: ۱۱۷

---

۱- ر. ک به: ویژه موتزکی H. Motzki آغاز فقه اسلامی، رشد آن در مکه... Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des ۲/۸ Jahrhunderts [آلمان]، ۱۹۹۱؛ و همان، (فقه زهری، مشکلات منابع در اسلام) Der Fiqh des Zuhri: die Quellenproblematik در Der Islam، شماره ۶۸ (۱۹۹۱)، ص ۱-۴۴. بررسی دیدگاه ساخت از دیدگاه مسلمانان کتاب م. م. اعظمی (M.M. Azami) است تحت عنوان: On Schachts Origins of Muhammadan Jurisprudence (درباره ریشه های فقه اسلامی ساخت)، ریاض، ۱۹۸۵.

۲- در مقدمه نسخه خود از کتاب التمییز مسلم، ص ۸۹ به بعد، و در دراسات فی الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۳۸۶ به بعد. این آثار در اختیار من قرار ندارد، آنچه در این زمینه نقل می کنم از سلمان، احادیث، ص ۳۴، یادداشت شماره ۲.

۳- ص ۳۳ و صفحه بعد، ص ۳۷ به بعد، احادیث در ص ۳۴ و صفحه بعد از آن به استدلالهای اعظمی نیز ارجاع می دهد و آنها را نیز مورد بررسی قرار می دهد.

۴- در این جا به پژوهش م. جرار (M. Jarrar) درباره زمینه سازی المغازی موسی در «الاندلس» اشاره می کنیم؛ ر. ک: کتاب او Die Prophetenbiographie، ص ۷۱-۷۶.

اول وجود داشته است، یافت می شود. مالک بن انس گفته است: «علیکم بمغازی موسی بن عقبه» (۱). مالک و یعقوب بن معین از «کتاب موسی» و از «کتاب موسی عن الزهری» نیز صحبت می کنند (۲). اینکه کتاب موسی چگونه می توانسته در این دوره حضور داشته باشد کاملاً روشن نیست (۳). امّا قطعی است که این اثر تمام زندگی پیامبر - از زمان قبل (۴) تا بعد از هجرت - و نیز دوران خلفای راشدین را شامل می شده است و احتمالاً علاوه بر

آن، به ابتدای دوران بنی امیه نیز پرداخته است (۵). طبق قول ذهبی کتاب موسی اولین اثری است که درباره مغازی [غزوه های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله] تصنیف شده است. محور تنظیم موسی به احتمال زیاد، ترتیب تاریخی بود چون از او تعداد زیادی از تاریخ گذارهای حوادث - که در بسیاری از موارد با [تاریخ گذاری] ابن عباس تفاوت دارند - نقل شده است (۶). صرف نظر از احادیث، این اثر نیز حاوی فهرستهای زیادی از شرکت کنندگان در جنگها و حوادث مهم آن در صدر اسلام بود، فهرستهایی که تعداد زیادی از آنها به دست

ص: ۱۱۸

- 
- ۱- ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۱۱۵؛ به طور مکرر.
  - ۲- ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۱۱۶ و صفحه بعد؛ نیز ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۳، ص ۱۲۰.
  - ۳- منظور از «کتاب موسی عن الزهری» ظاهراً نوشته های او از درس الزهری می باشد.
  - ۴- ر.ک: بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۲۸۵، آنجا که یک حدیث طولانی از موسی درباره هجرت اول به سوی حبشه صریحاً از «کتاب» او نقل شده است.
  - ۵- اینکه این کتاب نیز شامل حوادث پس از رحلت پیامبر است، همان گونه که هورویتز (Horovitz) به طور صحیح به آن اشاره می کند (The Earliest Biographies)، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶، از طرف ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۲) به ناحق رد شد. منتخب ما حاوی دو حدیث (شماره های ۱۴ و ۱۹) می باشد که به زمان خلافت ابوبکر و عمر مربوط می شود. به ترتیب تاریخی، آخرین احادیثی که به موسی اسناد می یابد، مربوط به واقعه حَرّه (در سال ۶۳ معادل ۶۸۳) و مربوط به حادثه ای در زمان والی بودن خالد القسری (در سال ۹۱ معادل ۷۱۰ است)؛ ر.ک: ابو مالک، مغازی، ص ۳۵۱ به بعد، البته ممکن است موسی بن عقبه این گونه احادیث را خارج از کتاب المغازی نقل کرده باشد.
  - ۶- ر.ک: جی.ام.بی. جونز (J.M.B. Jones)، "The Chronology of the Maghazi - A Textual Survey"، (مجله مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی) شماره ۱۹ (۱۹۵۷)، ص ۲۴۵ تا ۲۸۰.

قطعی است که کتاب مغازی موسی به صورت مصحف منسجم و قابل استفاده برای خوانندگان بیشتر، وجود نداشت، بلکه تنها به صورت امالی دروس (به صورت نقل و یا نقد) توسط شاگردان و شاگردان شاگردان، در دسترس بود (مالک در گزارش مذکور مورد سؤال واقع می شود: «کدام مغازی را یادداشت کنیم؟») شاید اشتباه نباشد اگر اثر آن زمان موسی را مانند تاریخ مدینه عمر بن شَبَه (وفات، ۲۶۴/۸۷۷) که به دست ما رسیده است تصور کنیم. این اثر [تاریخ مدینه]، بازنویس یکی از شاگردان از مجموعه احادیث تاریخی به نقل از عمر بن شَبَه است که تا حد ممکن (۲)، بر اساس ترتیب تاریخی تنظیم شده، ولی فاقد یادداشتهای ربط دهنده و فاقد تفاسیر مؤلف و یا راوی است.

مهمترین راوی [شاگرد] کتاب موسی، پسر برادر او، اسماعیل بن ابراهیم است (۳). به نظر می رسد، او اثر عموی خود را به صورت کامل انتقال داده باشد. هم منتخب ما و هم فرازهای منتخب بیهقی در دلائل خود - که گاهی با آن [منتخب ما] کاملاً تطابق دارند - بر این روایت مبتنی است. حایز اهمیت است به این مطلب اشاره شود که علاوه بر انتقال کامل مغازی موسی (یا قسمت عمده آن)، تعداد زیادی تک حدیث نیز از موسی روایت شده است، که آنها احتمالاً احادیث کتاب موسی و به احتمال زیاد نیز احادیثی است که موسی خارج از این اثر [مغازی] روایت کرده است.

راویان [شاگردان] دیگر موسی، محمد بن فلیح (وفات، ۱۹۷ / ۳-۱۲ GAS، ج ۱، ص ۲۸۷) (۴) و فضیل بن سلیمان (وفات، ۱۸۵/۸۰۱) هستند (۵). نام برده اخیر (و یک

ص: ۱۱۹

۱- ر.ک: مثلاً فهرست مهاجران به حبشه در ابو مالک، مغازی، ص ۷۴ به بعد، فهرست کشته شدگان و شرکت کنندگان در جنگ بدر، همان، ص ۱۴۳ به بعد و ۱۴۷ به بعد، فهرست کشته شدگان جنگ اُحد، همان، ص ۱۹۵ به بعد، فهرست کشته شدگان جنگ خندق، همان، ص ۲۲۲ و صفحه بعد از آن. موسی این فهرستها را بر اساس نقل زهری روایت می کند.

۲- ر.ک: تاریخ المدینه، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳- مقایسه کنید: ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۳۱۰.

۴- ابن حجر، تهذیب، ج ۹، ص ۳۶۰-۳۶۱.

۵- ابن حجر، تهذیب، ج ۸، ص ۲۶۲.

عالم دیگر نیز) گویا پیش موسی رفته و از وی کتابی (یعنی کتاب مغازی) را به ودیعت گرفته ولی آن را باز نگردانده است (۱). از همین گزارش به دست می آید که موسی نه تنها در مدرسه درس تعلیم می داد، بلکه گاهی وقتها - همانند استاد خویش، زهری و معاصران خود، مالک بن انس و ابن اسحاق (۲) - یادداشتهای شخصی خود را نیز در اختیار شاگردان قرار می داد، تا از آن نسخه برداری کنند (این همان روش نقل حدیث موسوم به مناوله است که چندان مقبول نیست).

ذهبی کتاب مغازی موسی را که خودش آن را شنیده و در شرح حال خود (در دو قسمت اول کتاب التاریخ الکبیر) از آن نقل مستقیم کرده، به عنوان «کتابی نه چندان بزرگ توصیف می کند که عمدتاً صحیح ولی به اندازه ای کوتاه است که نیازمند توضیح و تکمیل می باشد» (۳).

۳

در قسمت زیر بر اساس یک نمونه، نمایان می شود که ارزیابی یک یا دو خبر واحد منتخب، امروزه - به سبب در اختیار داشتن مجموعه (تقریباً) کاملی از احادیث [نقل شده توسط] موسی - در قیاس با زمان ساخا و ساخت تا چه اندازه می تواند تغییر کند، چون متون بسیار بیشتری را برای مقایسه، در اختیار داریم (۴). مسأله بر سر دو حدیث شماره ۸ و ۹ می باشد.

حدیث شماره ۸ این اسناد را داراست: اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه (حلقه موسی بن عقبه در منتخب وجود ندارد) از سالم بن عبدالله از عبدالله بن عمر.

ص: ۱۲۰

---

۱- ابن حجر، تهذیب، ج ۸، ص ۲۶۲.

۲- ر.ک: شولر Schoeler, Charakter, ص ۶، یادداشت شماره ۴، و ص ۳۴-۳۵ و ۳۹.

۳- ذهبی، سیر، ج ۶، ص ۱۱۶.

۴- برای مقایسه قسمتهای زیر: سلمان، احادیث، ص ۳۸ به بعد، که وی به همین نتایج دست می یابد.

در متن آمده است: چند نفر از اینکه پیامبر، فرماندهی لشکری را که برای مقابله با رومیان اعزام می شد [جیش اسامه]، به اسامه

بن زید نوزده ساله سپرده بود، ناراضی بودند. پیامبر در پاسخ آنها گفت:

شما امروز در رهبری اسامه تردید می کنید، قبل از این به رهبری پدر او (زید بن حارثه) نیز اعتراض داشتید. او (زید) به خدا فرد بسیار لایقی برای فرماندهی و از عزیزترین افراد نزد من بود. (اسامه) یکی از عزیزترین افراد نزد من پس از اوست. پس نسبت به او پس از مرگ من، حسن نیت داشته باشید چون از فاضل ترین افراد شماست.

حدیث بسیار کوتاه شماره ۹، این اسناد را داراست: موسی از سالم بن عبدالله از عبدالله بن عمر. متن آن چنین است:

ما کان رسول الله یستثنی فاطمه. پیامبر اسلام هرگز (دختر خود) فاطمه را مستثنی قرار نمی داد.

راجع به حدیث شماره ۸، ساخاوی نیز بعضی مشابهات از بخاری و ابن اسحاق جمع آوری کرده است (۱). در میان آنها حدیثی یافت می شود که از موسی بن عقبه از سالم از عبدالله نقل شده است (۲). البته در این حدیث راوی از موسی، برادرزاده او، یعنی اسماعیل نیست، بلکه فضیل بن سلیمان است. پس در واقع روایت دیگری از این حدیث است. از لحاظ معنی، این حدیث با حدیث منتخب تطابق کاملی دارد ولی در بخاری خلاصه شده است. متن آن چنین است:

استعمل النبی اسامه فقالوا فیه. فقال النبی: قد بلغنی انکم قلم فی اسامه و انه احب الناس الیّ. پیامبر اسامه را فرمانده لشکر قرار داد. آنگاه درباره او [بد] سخن می گفتند. سپس پیامبر گفت: «به من رسیده که درباره اسامه [بد] سخن می گوید با اینکه او

ص: ۱۲۱

---

۱- ر.ک: اطلاعات فراوان سلمان، احادیث، ص ۷۵ و صفحه بعد، یادداشت شماره ۸، و ص ۷۷، یادداشت شماره ۹؛ و نیز ابو مالک، مغازی، یادداشت شماره ۶۵۴-۶۵۶.

۲- بخاری، صحیح، ج ۴، ص ۱۶۲۰، حدیث شماره ۴۴۹۸؛ این حدیث مساوی است با: ابن حجر، فتح، ج ۱۶، ص ۲۸۷، حدیث شماره ۴۴۶۸.



عزیزترین مردم نزد من است».

راجع به حدیث ۹ ساخاو فکر می کرد که مراد از آن، حدیثی از محمد صلی الله علیه و آله است که در جاهای دیگر این گونه نقل شده است: «و اگر فاطمه هم بود، آن کس که دزدی کرد، من دست او را قطع می کردم»<sup>(۱)</sup>.

شاخه نمی خواهد حدیث شماره ۸ را به عنوان قسمتی از کتاب مغازی بشناسد. علت آن، از یک طرف تصوّر اوست، مبنی بر اینکه کتاب مغازی موسی در اصل صرفاً شامل

احادیث منقول از زهری بوده است (ر.ک: پس از این، ص ۱۲۶) و از طرف دیگر این حقیقت که در اسناد متن دست نویس برلینی منتخب، حلقه ابن عقبه، وجود ندارد<sup>(۲)</sup>. اگر این حلقه در اسناد احادیث موازی مورد نظر در بخاری<sup>(۳)</sup> یافت شود، در اثر این است که آنها نوعی اسناد نسبتاً متأخر هستند. اینکه فقدان حلقه ابن عقبه در اسناد نسخه خطی

منتخب (که نسبتاً متأخر و فاقد کیفیت بالاست) در اثر تغافل نویسنده به وجود آمده باشد، با توجه به اینکه از آن - اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه - حلقه «ابن عقبه» ذکر شده است، ظاهراً به ذهن شاخه اصلاً خطور نکرده است<sup>(۴)</sup>.

شاخه حدیث شماره ۹ را نیز یکی از اضافات بعدی کتاب مغازی می پندارد (چون موسی از استاد خود یعنی زهری نقل نمی کند؛ ر.ک: پس از این)، و آن را به عنوان «ضد علوی» (*anti alidisch*) تفسیر می کند - یعنی در نظر او به معنای تحریف ابزاری با گرایش ضد علوی. علت چنین تفسیری این است که حدیث مذکور «امتیازات فرزندان پیامبر را در قانون شرع نفی می کند»<sup>(۵)</sup>.

حال یک سری احادیث موازی برای احادیث ۸ و ۹ وجود دارد که برای ساخاو و

ص: ۱۲۲

۱- شاخه، اثر ناتمام، ص ۴۵۶؛ ر.ک به: مدارک موجود در آنجا.

۲- شاخه درباره مغازی، ص ۲۹۱.

۳- ر.ک: یادداشت شماره ۳۸.

۴- این یکی از انتقادات سلمان نیز می باشد احادیث، ص ۳۸-۳۹.

۵- شاخه (درباره کتاب المغازی...)، ص ۲۹۰.

شاخه هنوز شناخته شده نبود(۱). اگر این دو دانشمند، نسبت به آنها [احادیث موازی] شناخت می داشتند، ارزیابی آنها از حدیث مورد بحث قطعاً جور دیگری تمام می شد. یکی از این احادیث موازی، در مسند طیالسی یافت می شود(۲). اسناد آن این است: ابو داود (طیالسی) از حماد بن سلمه از موسی بن عقبه از سالم بن عبدالله بن عمر؛ متن آن چنین است:

سمعت رسول الله يقول: اسامه احب الناس اليّ و لم يستثنى فاطمه و لا غيرها. من شنیدم پیامبر فرمود: «اسامه عزیزترین مردم نزد من است». و در این گفته فاطمه و غیر او را هم استثنا نکرد.

یک حدیث تقریباً هم لفظ با همین اسناد را تا حماد بن سلمه به بعد از جمله احمد بن حنبل نیز در مسند خود می آورد:

إن رسول الله قال: اسامه احب الناس اليّ ما حاشا فاطمه و لا غيرها(۳).

پس در اینجا با یک تصحیح سومی از حدیث موسی، سر و کار داریم یعنی با حدیثی که از طریق حماد بن سلمه به موسی می رسد. از این متن به طور یقین استنباط می شود که:

(۱) احادیث ۸ و ۹ در اصل یک حدیث بوده اند که در تصحیح اسماعیل بن ابراهیم در منتخب، در اثر اشتباه در نقل، از هم جدا شده اند. در تصحیح اختصار یافته فضیل و بخاری، قسمتی که حدیث ۹ را تشکیل می دهد، گم شده ولی در تصحیح حماد بن سلمه به طور کامل یافت می شود.

(۲) حدیث شماره ۸ در اصل همان اسناد حدیث شماره ۹ را داشته است و بدین سبب اصلاح اسناد حدیث ۸ در بخاری مطرح نمی باشد.

(۳) عبارت محمد صلی الله علیه و آله، فاطمه را «استثنا نکرد» به معنای نکوهش فاطمه نیست، بلکه

ص: ۱۲۳

۱- ر.ک: یادداشت شماره ۳۷.

۲- طیالسی، مسند، حدیث شماره ۱۸۱۲.

۳- ابن حنبل، مسند، ج ۲، ص ۹۶.

هدف ابراز محبت او نسبت به اسامه بوده است.

(۴) حدیث ۸ و ۹ در مجموعه حدیثی موسی وجود داشته یا لااقل بر اساس مجوز موسی نقل شده است، چون طیالسی و احمد بن حنبل آن را در حدیثی که از منتخب ما و از بخاری مستقل می باشد، از طریق موسی نقل می کنند. بدین وسیله تفسیر ساخت به طور کامل از هم می پاشد.

۴

همان گونه که بیان شد، ساخت قاعدتا - تنها احادیثی را می خواهد به اصل کتاب منتخب موسی نسبت دهد که: (۱) در اسناد آنها خود موسی ذکر شده باشد و (۲) موسی در آنها، زهری را به عنوان مروی عنه خود ذکر کند (۱). البته او گاهی اوقات خلاف این قاعده نیز عمل می کند (۲). باقی احادیث از دیدگاه او، اضافات بعدی است (۳). در این میان باید در نظر داشت که اسناد موسی (اصالتا در ظاهر فقط به زهری) به طور کلی در نظر او [ساخت] فقط فرضی است: امکان ندارد محتوای اصلی کتاب المغازی را، متشکل از احادیثی که موسی از طریق زهری روایت کرده، به عنوان اخبار مستند از دومی [یعنی زهری] عنوان کنیم (۴). به علاوه، ساخت مثل اینکه ابتدا حتی تردید داشت یک محتوای واقعی و اصلی منتخب، یعنی حقیقتا مستند به موسی، را بپذیرد (۵)، ولی در نهایت، آن را پذیرفت.

در قسمت زیر، ادعای ساخت مبنی بر اینکه تمام احادیثی که از طریق زهری نقل

ص: ۱۲۴

۱- ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۳-۲۹۴.

۲- ر.ک: مبحث بعدی.

۳- ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۰ و صفحه بعد.

۴- ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۲.

۵- ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۰.

نشده باشند «اضافات بعدی است»، بر اساس مثال دیگری مورد آزمایش قرار می گیرد (۱). به دو حدیث (وابسته به هم) شماره ۱۰ و ۱۱ توجه کنید. بر اساس دیدگاه ساخت، این حدیث در مدت یک صد سال بین موسی و بخاری به کتاب مغازی اضافه شد (۲). برای ما -

بعد از مطالبی که در مبحث دوم راجع به «کتاب» موسی بیان شد - این سؤال، به گونه ای دیگر مطرح است: مسأله اصلی ما نباید این باشد که حدیث ۱۰ و ۱۱ چه زمانی به کتاب المغازی موسی اضافه شدند، بلکه مسأله اصلی ما باید این باشد که آیا این دو حدیث جزء احادیث اصلی بوده است که توسط موسی روایت شده یا نه؟

این دو حدیث با همین اسناد (از موسی به قبل) در بخاری و دلائل النبوه بیهقی نیز وجود دارد (۳). اسناد آن عبارت است از: موسی از عبدالله بن الفضل از انس بن مالک. در هر سه مورد، اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه از موسی روایت می کند. متن حدیث به طور خلاصه چنین است:

حدیث ۱۰: انس بن مالک تعریف می کند که او به سبب کشته شدن افراد قبیله خود در جنگ حَرّه (سال ۶۳/۶۸۳) عزادار بود که زید بن ارقم برای تسلی خاطرش به او نوشت که از پیامبر شنیده است: «خداوندا، انصار و فرزندان آنان را مورد مغفرت خود قرار بده!» [اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار].

حدیث ۱۱: عبدالله بن الفضل در این زمینه ابراز می دارد: کسی از انس بن مالک درباره زید بن ارقم سؤال کرد و او در جواب گفت: «این همان کسی است که رسول

ص: ۱۲۵

---

۱- اینکه احادیث ۸ و ۹ جزء محتوای اصلی کتاب موسی می باشد، به احتمال قوی در مبحث قبلی به اثبات رسیده است.

۲- ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۹۰.

۳- بخاری، صحیح، ج ۴، ص ۱۸۶۲، حدیث ۴۶۲۳؛ مساوی است با: ابن حجر، فتح، ج ۱۸، ص ۲۹۱، حدیث شماره ۴۹۰۶؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۵۷. سندهایی از احادیث موازی دیگری، سلمان، احادیث، ص ۷۸ و ۷۹ یادداشت شماره ۱۰ و ۱۱؛ و ابو مالک، مغازی، ص ۳۵۱-۳۵۲، یادداشت شماره ۸۰۸، و ص ۲۳۳ یادداشت شماره ۹۰ نیز ارائه می دهند.

اکرم صلی الله علیه و آله درباره اش گفت: خداوند او را مورد عنایت خود قرار داده است، چون برای من اذن بود». (چون برای او به عنوان جاسوس کار می کرد). [هذا الذی اوفی الله بأذنه].

با این فراز، متن منتخب و بخاری به پایان می رسد. اما از تفسیر ابن حجر (۱) بر بخاری و نیز یادداشتی (همراه با نقل قول) از بیهقی (۲) به دست می آید که این حدیث از طریق دیگری نیز به موسی اسناد یافته است، یعنی از طریق محمد بن فلیح. ابن حجر و بیهقی ابراز می دارند که در این روایت، حدیث اضافه ای را نیز دارا می باشد و آن حدیثی است

از موسی از زهری. هم ابن حجر و هم بیهقی، متن این اضافه را آورده اند. آنها راجع به

حادثه ای خبر می دهند که زید بن ارقم به عنوان جاسوس در خدمت پیامبر بود. در پایان

آیه قرآنی نیز عنوان می شود که برای تأیید اظهار نظر زید بن ارقم نازل شد (سوره توبه،

آیه ۷۴).

خوشبختانه، حدیث مورد بحث - لا اقل قسمتی که با متن منتخب شماره ۱۰ مطابقت دارد - در روایت ابن فلیح از موسی و نیز در جاهای دیگر، به دست ما رسید، یعنی در تاریخ مدینه عمر بن شبنه (وفات ۲۶۴/۸۷۷) (۳). متن این روایت با کلماتی شروع می شود که با حدیث شماره ۱۱ مشابهت دارد ولی عینا مثل هم نیستند.

حدیث شماره ۱۱ (روایت اسماعیل از موسی):

قال ابن الفضل: فسأل أنسا بعض من كان عنده عن زيد بن ارقم فقال...

هو الذی يقول له رسول الله: هذا الذی اوفی الله بأذنه.

حدیث ابن شبنه (روایت ابن فلیح از موسی):

حدَّثنا عبد الله بن الفضل أنه سمع أنس بن مالك - وقد سئل عن زيد بن ارقم - فقال:

هو الذی يقول النَّبِيُّ: هو الذی اوفی الله بأذنه.

در ادامه، عمر بن شبنه یک اضافه می آورد که ابن حجر و بیهقی نیز آن را عنوان

ص: ۱۲۶

۱- ابن حجر، فتح، ج ۱۸، ص ۲۹۲.

۲- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۵۷-۵۸.



می کنند، حتی تقریباً با همان لفظی که آن دو آورده اند. البته او اشاره نمی کند که این حدیث جدیدی به روایت زهری است (۱)، بلکه این متن را بلافاصله بعد از متن اولی می آورد:

سمع رجلاً من المنافقين يقول - و النبي يخطب - لئن كان هذا صادقا لنحن شرّ من الحمير. فقال زيد بن ارقم:...

پس این جا مثل اینکه با دو حدیث متفاوت از یک روایت ترکیب شده مواجه هستیم. روایت اول (که به روایت اسماعیل به موسی اسناد یافته است) صدر حدیث (همان قسمت مورد نظر حدیث شماره ۱۰) را دربر دارد، در عوض، ذیل آن (حدیث اضافه شده به روایت زهری) را ندارد. در روایت دیگر (که از طریق ابن فلیح به موسی اسناد می یابد) صدر حدیث وجود ندارد (۲)، در عوض، ذیل این حدیث در آن وجود دارد. پس این روایات، هر کدام محتوای متنی و نصّ مخصوص خود را دارند. شکل اصلی مشترک این احادیث را می توان از معنای آنها به دست آورد. چون این دو روایت از هم مستقل به

موسی اسناد می یابند، شکی در اینکه این حدیث جزء محتوای اصلی احادیث موسی باشد، باقی نمی ماند. همچنین به دلیل یکسان بودن احادیث، نباید تردید کنیم که موسی،

صدر این حدیث ترکیبی را از طریق عبدالله بن الفضل از انس بن مالک، نه از طریق زهری، نقل کرده است.

موسی درباره حادثه ای که مصادف با آن، رویداد مورد بحث ما رخ داده است، یعنی هجوم و تفتیش بنی المصطلق، اطلاعات بیشتری نیز در اختیار دارد (۳). قسمت عمده آن را در این جا از طریق زهری نقل می کند؛ اضافه ای را که قبلاً راجع به آن صحبت شد نیز از

طریق زهری به دست آورد. اینکه او احادیث یکی از مشایخ خود را با احادیث شیخ

ص: ۱۲۷

---

۱- علت این امر، ممکن است خطای خطی در تاریخ المدینه باشد.

۲- این مسأله، لاقلاً برای نسخه این روایت، همان طور که نزد عمر بن شبنه وجود دارد، صادق است. البته ممکن است که عمر یا شیخ او، ابراهیم بن المنذر، متن صدر حدیث را خلاصه نموده باشد.

۳- ر.ک: حدیث طولانی ابن شبنه، تاریخ، ج ۱، ص ۳۴۹ به بعد.

دیگری تکمیل کند، روشی است که در زمان او و در میان صنف او کاملاً متداول بوده است. هیچ کدام از مصنفین مغازی، صرفاً از یک شیخ روایت نمی کنند، روات معاصر و

جوانتر از موسی، یعنی ابن اسحاق و معمر بن راشد را در نظر بگیرید. آنها قسمت عمده، نه تمامی متون را، به زهری اسناد می کنند. حتی خود ابن هشام، که در اصل تنها

در مورد اثر ابن اسحاق کار کرده است، گزارشهای منبع اصلی خود، یعنی ابن اسحاق را گاهی توسط احادیثی از مشایخ دیگر تکمیل می کند. پس چرا موسی این کار را نیز انجام نداده باشد؟ ما نمی توانیم، از نقل قولی که در بالا از ابن معین ذکر شده است («کتاب

موسی عن الزهری»<sup>(۱)</sup> و یا اشاره های مشابه بخاری<sup>(۲)</sup>، چنین استنباط کنیم همانند کاری که ساخت می کند - که کتاب مغازی موسی، در شکل اصلی خود، فقط شامل احادیثی بوده که از طریق زهری دریافت کرده است.

۵

حال برای قاعده ای که ساخت مطرح کرد مبنی بر اینکه تمامی احادیثی که در منتخب

از طریق غیر زهری نقل شده اند، اضافات بعدی می باشند، یک استثنا وجود دارد [این حدیث، حدیث تالی است]: حدیث شماره ۱۳ می بایست در کتاب موسی موجود بوده باشد، با اینکه اسناد آن در منتخب، موسی از نافع از ابن عمر می باشد<sup>(۳)</sup>. البته، بر اساس

ص: ۱۲۸

---

۱- ر.ک: الذهبی، سیر، ج ۶، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲- حدّثنی ابراهیم بن منذر حدّثنی محمّد بن فلیح عن موسی بن عقبه عن ابن شهاب الزهری قال: هذه مغازی رسول الله فذکر الحدیث بخاری، صحیح، ج ۴، ص ۱۴۷۶، حدیث شماره ۳۸۰۲؛ مساوی ابن حجر، فتح، ج ۱۵، ص ۱۹۶، حدیث شماره ۴۰۲۶. ساخت در این زمینه ابراز می دارد: «بخاری (در این قسمت) آنچه را که به نظر می رسد اولین کلمات اثر موسی باشد، نقل می کند. مجموعه ای که طوری ارائه شده که گویا از طریق زهری نقل شده است»، ساخت (درباره المغازی) ص ۲۹۱.

۳- همان، یادداشت ویژه شماره ۱ و ۲۹۸.



دیدگاه ساخت حدیثهای موازی در موطأ مالک بن انس(۱) و سیره ابن اسحاق و ابن هشام(۲) نشان می دهند که این حدیث در اصل بر اساس نقل زهری روایت می شد. در این موارد راوی (مفروض) اصلی (زهری) در مراحل بعدی، حذف شده است. ساخت تطوّر را این گونه فرض می کند: اسناد اصلی موسی از زهری بوده (طبق کتاب موسی، ولی از او جعل شده)، در یکی از مراحل بعدی این اسناد به موسی از زهری از نافع از ابن عمر تغییر یافته و نهایتاً حلقه زهری به طور کامل حذف شده و به صورت موسی از نافع از ابن عمر درآمده است (همان گونه که در منتخب وجود دارد). این بر اساس دیدگاه ساخت بار دیگر به اثبات می رساند که اسناد تنها یک «وسیله مصنوعی» است. برای ساخت این عارضه، جزئی از آن پدیده ای است که او آن را (توسعه یافتن اسناد) می نامد. برای ما این جا این سؤال مطرح است که آیا شواهدی یافت می شود که موسی حدیث شماره ۱۳ را در اصل، از طریق زهری روایت کرده باشد؟ در قسمت زیر به این حدیث می پردازیم. محتوای حدیث چنین است: بعد از فتح خیبر، پیامبر به یهودیان اجازه می دهد، «تا زمانی که ما می خواهیم» در خیبر باقی بمانند، به این شرط که نصف محصولات کشاورزی را به مسلمانان بدهند. بعد از آن گفته می شود که وضعیت بدین سان باقی ماند تا عمر، یهودیان را از خیبر اخراج کرد. از مطالعه تعداد زیادی از

احادیث موجود با این محتوا(۳) نتیجه می گیریم که آنها به دو دسته تقسیم می شوند: گروه اول این واقعه را از طریق نافع از ابن عمر نقل می کند (از جمله نیز موسی) و گروه دوم از طریق زهری از سعید بن مسیب (از جمله نیز مالک بن انس). در مصنف عبدالرزاق هر دو گروه در کنار هم یافت می شود(۴).

ص: ۱۲۹

۱- مالک، موطأ، کتاب شماره ۴۵، باب ۱۸. یک موازات دقیق تری در کتاب شماره ۳۳، باب ۱، حدیث ۱ وجود دارد. ر.ک: قسمت زیر.

۲- ابن هشام، سیره، نسخه ووستنفلد (Wüstenfeld)، ص ۷۷۶؛ نسخه السقاء، ج ۲-۳، ص ۲۵۶.

۳- مدارکی برای این حدیث از طریق نافع - ابن عمر در سلمان، احادیث، ص ۸۲ به بعد، یادداشت شماره ۱۳ و ابو مالک، مغازی، ص ۲۵۲، یادداشت شماره ۲۰۸.

۴- در ج ۵، ص ۳۷۲ و ۳۸۳، شماره ۹۷۳۸ [۸۴]؛ ج ۶، ص ۵۶، شماره ۹۹۹۰ و ج ۱۰، ص ۳۶۰، شماره ۱۹۳۶۹، حادثه را بر اساس روایت معمر از زهری و ابن المسیب روایت می کند. در جلد ۴، ص ۵۵، شماره ۹۹۸۹ و در ج ۱۰، ص ۳۵۹، شماره ۱۹۳۶۶ از ابن جرّی از موسی از نافع از ابن عمر روایت می کند.

از مقایسه ای اجمالی نتیجه می گیریم که در واقع دو حدیث از هم جدا هستند. البته هر دو یک قسمت مرکزی واحد دارند که از یک حادثه خبر می دهد: اینکه محمد صلی الله علیه و آله بعد از فتح خیبر با یهودیان به مذاکره نشست و این شهر صحرائی را تحت شرایط خاصی در اختیار آنها باقی گذاشت - در نگاهی دقیق تر، حتی قسمت مرکزی، ویژگیهای متفاوت از این دو حدیث را شاهد خواهیم بود. این مسأله، از همه جا بیشتر، در خطبه پیامبر به

چشم می خورد. در حالی که این خطبه - هر جایی که صریحاً نقل شده - در روایت زهری این گونه آمده است: أَقْرَمَ فِيهَا مَا أَقْرَمَ [الله]، در روایت نافع این طور نقل می شود: نَقَرَمَ فِيهَا عَلِي ذَلِكُ مَا سُنَّا.

در روایت نافع از ابن عمر بلا استثنا این گونه آمده است (۱). مالک بن انس در موطأ این سخن پیامبر را که از لحاظ حقوقی بسیار مهم است، از طریق زهری از ابن المسيب نقل می کند (۲)؛ طبق انتظار او مطابق نقل روایی دیگر زهری از پیامبر نقل می کند (اقرم فيها ما اقرم الله). ابن اسحاق نیز در گزارش خود از خیبر راجع به واقعه مورد بحث از نقل

روایی زهری تبعیت می کند (۳). روایت او به روایت معمر از زهری بسیار نزدیک است البته بدون اینکه تطابق کاملی داشته باشد. همان طور که انتظار می رود، پیامبر در این جا

نیز می گوید: «اقرم فيها ما اقرم الله». به دنبال این روایت، نزد ابن اسحاق، روایت نافع از ابن عمر می آید، البته نه آن روایتی که در محتوا مطابق روایت موسی از نافع باشد. در

ص: ۱۳۰

---

۱- مثال: بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۸۲۴، حدیث شماره ۲۲۱۳ مساوی است با ابن حجر، فتح، ج ۱۰، ص ۸۸، حدیث شماره ۲۳۳۸؛ بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۱۴۹، حدیث شماره ۲۹۸۳ مساوی است با ابن حجر، فتح، ج ۱۲، ص ۲۳۹-۲۴۰، حدیث شماره ۳۱۵۲؛ مدارک دیگر نزد، سلمان، احادیث، ص ۸۳، یادداشت.

۲- مالک، موطأ، کتاب ۳۳، باب ۱، حدیث ۱.

۳- ابن هشام، سیره، نسخه ووستنفلد (Wüstenfeld)، ص ۷۷۶؛ نسخه السقاء، ج ۲ ۳-۴، ص ۳۵۶-۳۵۷.

آن [روایت] عمر (خلیفه) در یک سخنرانی، سخن مورد سؤال پیامبر در خیبر را توضیح می دهد. حتی در این جا نصّ موجود در روایت مورد بحث نافع از ابن عمر هنوز قابل بازشناسی است: «اذا شئنا!»

گزارشهای موسی از نافع از ابن عمر و زهری از ابن المسیب راجع به برخورد با یهودیان خیبر با وجود مشترکات، دو حدیث از هم جدا می باشند. آنها حتی در نیمه اول

قرن ۲ معادل ۸، به عنوان دو حدیث متفاوت مطرح بودند. پس بدین وسیله نتیجه می گیریم که حدیث ۱۳ و ۱۴ قطعاً در گنج روایی موسی موجود بوده است (همان گونه که ساخت هم فرض می کند). نیز قطعی است که موسی - همانند ابن جرّی - آن را با اسناد نافع از ابن عمر روایت کرده است. همان گونه که مالک، معمر و ابن اسحاق نیز، احادیث مشابه، ولی نه کاملاً مطابق با حدیث زهری از ابن المسیب را در مجموعه احادیث خود داشتند و آن را با همان اسناد روایت می کردند. اگر هر دو روایت، در نهایت به یک منبع

برمی گردند، می بایست آن منبع را در زمانهای قدیم فرض کنیم، لا اقل دو نسل قبل از مصنفانی چون موسی، ابن اسحاق، مالک و ابن جرّی.

به صورت پیوست، حدیث ۱۴ را نیز مورد بررسی قرار می دهیم. این حدیث از لحاظ موضوع، با حدیث ۱۳ ارتباط نزدیکی دارد. اسناد آن - مانند حدیث ۱۳ - عبارت است از موسی از نافع از عبدالله بن عمر. محتوای حدیث چنین است: عمر بن الخطاب به تجار

اهل کتاب اجازه نمی داد تا بیش از ۳ روز در مدینه بمانند. احادیث موازی (۱) از روات دیگر موسی نزد [کتاب] مصنف (۲) عبدالرزاق (اسناد: عبدالرزاق از ابن جرّی از موسی از نافع از عبدالله بن عمر) و در سنن (۳) بیهقی (اسناد: حفص بن میسره از موسی به بعد) یافت می شود. هر سه روایت دارای «وجه» جداگانه ای می باشند. ابن جرّی و حفص در پایان

ص: ۱۳۱

۱- سندهای احادیث موازی یافت می شود در سلمان، احادیث، ص ۸۶-۸۷، یادداشت شماره ۱۴ و در ابو مالک، مغازی، ص ۳۴۷، یادداشت شماره ۷۷۳.

۲- ج ۶، ص ۵۲، حدیث شماره ۹۹۷۹ و ج ۱۰، ص ۳۵۸، حدیث شماره ۱۹۳۶۲.

۳- ج ۹، ص ۲۰۸.

این جمله را اضافه می کنند: «من نمی دانم که آیا این مسأله، قبلاً (قبل از خلافت عمر) نیز

بر آنها واجب گردید یا نه». در روایت حفص، این گزارش، قسمت پایانی یک روایت طولانی می باشد که در ابتدای آن به اخراج یهودیان از مدینه می پردازد. نزد عبدالرزاق،

قسمت اول حفص، یک روایت جداگانه ای است که از طریق ابن جریر از موسی از نافع از ابن عمر روایت شده است (۱). البته تقریباً نیازی نیست، اشاره شود که قطعاً حدیث شماره ۱۴ نیز توسط موسی با اسناد نافع از ابن عمر نقل شده است (۲).

به احتمال قوی، تمامی روایات موسی از نافع که در این قسمت مورد بررسی قرار می گیرند جزئی از گزارش طولانی تری است که در آن عاقبت یهودیان اطراف مدینه (حتی یهودیان خیبر) بیان شده بود، ولی [این روایت] توسط موسی، به قسمتهای جداگانه ای (قسمتهای مربوط به هم، مثلاً احادیث حقوقی) تقسیم شده است.

۶

همان طور که ملاحظه کردیم، ساخت اسناد موسی را که در دیدگاه او در اصل منحصر به زهری بوده است، تنها به عنوان اسناد فرضی قبول دارد. این دیدگاه او، از نظریه او، موسوم به «رشد معکوس» اسنادها نشأت گرفته است. ظاهراً در قدم اول، گزارشهای اشخاص مجهول الهویّه (که هنوز شکل خاصی به خود نگرفته و نیز روشمند

ص: ۱۳۲

---

۱- عبدالرزاق، مصنف، ج ۶، ص ۵۴، حدیث شماره ۹۹۸۸؛ ج ۱۰، ص ۳۵۸، حدیث شماره ۱۹۳۶۴.

۲- عبدالرزاق این حدیث را نیز در یک روایت دیگر که به نافع از طریق غیر موسی منتهی می گردد، می آورد عبدالرزاق، مصنف، ج ۶، ص ۵۱، حدیث شماره ۹۹۷۷ و ج ۱۰، ص ۳۵۷، حدیث شماره ۱۹۳۶۰. آن حدیث دارای اسناد معمر از ایوب از نافع می باشد و حاوی اطلاع جدیدی است (موضع گیری عمر درباره مسأله حقوقی مورد بحث، بعد از اینکه توسط قاتل خود ضربت خورده بود). از روایت دیگری بیهقی این حدیث را که از موسی نقل نشده، بلکه از طریق مالک بن انس از نافع نقل شده است، در سنن، ج ۱۰، ص ۲۰۹ می آورد. در این روایت نیز، حدیث دارای «وجهه» ویژه خود می باشد. البته به اینکه آیا می توان از این مدارک استنباط کرد که نافع در زمان خود این گزارش را نشر کرده است (یعنی [common link](#) مشترک است)، نمی پردازیم.

نشده بود) به تابعین، در قدم دوم به صحابه و گاهی نیز در قدم سوم به خود پیامبر نسبت داده شد. اینکه موسی، زهری را به عنوان مروی عنه خود معرفی می کند، همان «قدم اول» در الگوی ساخت است.

برای ما در این جا این سؤال مطرح می شود که آیا اسناد موسی، احادیث خود را به زهری، واقعا فرضی بوده یا خیر؟ دیدگاه ساخت زمانی قابل رد است که بتوانیم حدیث قدیمی از موارد زهری را که از طریق غیر موسی نقل شده است، پیدا کنیم. حال در مصنف عبدالرزاق، موازاتی از یک سری احادیث زهری در منتخب، پیدا می شود (۱). تمامی این احادیث را عبدالرزاق از طریق معمر بن رشید (یعنی فردی غیر از موسی) از زهری نقل می کند. اسندهای احادیث موازی، از زهری به قبل، مطابق هم می باشند. البته متون

موازی، هم معنی هستند، اما در متن و گاهی نیز در طول حدیث و ترکیب جملات تفاوتی با هم دارند. - در قسمت زیر، حدیث شماره ۳ (۲) منتخب و حدیث موازی آن را

در مصنف، مورد بررسی قرار می دهیم (۳).

اسناد حدیث عبارت است از: زهری از عبدالرحمن بن مالک بن جعشم از پدرش از برادرش سراقه بن جعشم. در روایت موسی، حدیث زهری، یک گزارش دو قسمتی به دست می دهد. محتوای قسمت اول: بلافاصله بعد از هجرت از مکه، قریش جایزه

ص: ۱۳۳

- 
- ۱- آنها عبارتند از: حدیث شماره ۳ منتخب که منطبق است با: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۹۲ به بعد [ص ۱۰۱ به بعد]؛ حدیث شماره ۴ منتخب که منطبق است با: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۹۵ [ص ۱۰۳ به بعد]؛ حدیث شماره ۷ که منطبق است با: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۸۲ [ص ۹۴-۹۵]؛ حدیث شماره ۱۵ که منطبق است با: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۸۲ بالا [ص ۹۳-۹۴]؛ حدیث شماره ۱۶ که منطبق است با: عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۸۱، ۳۸۲ وسط [ص ۹۳-۹۴].
  - ۲- منطبق است با: بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۴۸۷-۴۸۸. احادیث موازی دیگر نزد سلمان، احادیث، ص ۶۴، یادداشت شماره ۳ و نزد ابو مالک، مغازی، ص ۱۰۸-۱۰۹، یادداشت شماره ۳۵۶.
  - ۳- عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۹۲ به بعد [۱۰۱-۱۰۲]؛ منطبق است با: ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ منطبق است با: الحاکم النیشابوری، مستدرک، ج ۳، ص ۶؛ منطبق است با: طبرانی، معجم، ج ۷، ص ۱۳۲، حدیث شماره ۶۶۰۱.

بزرگی را برای برگرداندن پیامبر تعیین می کنند. سراقه بن جعشم برای به دست آوردن این جایزه مسلح می شود و محمد را تعقیب می کند. فالی که با تیرهای قرعه می گیرد، به

او دوبار می گوید که موفق نخواهد شد. در بین راه نیز دوبار اسبش به زمین می خورد، ولی او به تعقیب ادامه می دهد. نهایتاً متوجه محمّد و اصحاب او در هاله ای از دود می شود و پیش خود فکر می کند که پیامبر از او در امان است. او فراریان را مورد خطاب

قرار می دهد و به آنان اطمینان می دهد که آزاری به آنان نمی رساند. سپس از آنان برای

خود درخواست امان نامه کتبی می کند. ابوبکر به دستور محمد امان نامه را برای او می نویسد. قسمت دوم حدیث، مربوط به ۸ سال بعد است، یعنی زمانی که محمد مکه را فتح کرده بود. سراقه گیر عدّه ای از سربازان مدنی می افتد و آنها با نیزه به او حمله

می کنند. سراقه خودش را به محمد می رساند و امان نامه را به او نشان می دهد. پیامبر نامه را می پذیرد و به او امان می دهد و سراقه مسلمان می شود، الی آخر.

حال اگر حدیث موسی از زهری با حدیث معمر از زهری را مقایسه کنیم، معلوم می شود که این جا قسمت دوم کاملاً حذف شده است. تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد: در روایت اول، ابوبکر نامه را به دستور محمد می نویسد، در صورتی که در حدیث دوم، آن شخص مولای ابوبکر، عامر بن فهیره است، الی آخر. این و احادیث موازی دیگر و همچنین تفاوت‌های دیگر این دو روایت می تواند به بهترین وجه در یک مقایسه مستقیم نمایان شود. این جا تنها یکی از احادیث موازی را به عنوان نمونه می آوریم: زهری در روایت موسی (در منتخب):

فبینما أنا جالس فی نادى قومى إذ جاء رجل منّا فقال: والله لقد رأيتُ ثلاثه مرّوا علیّ  
آنفا. إننى لأظنّه محمدا.

قال: فأومأتُ له بعینی ان أسكتُ فقلتُ: إنّما هم بنو فلان ییغون ضالّه لهم. قال لعلّه. ثمّ  
سكت.

قال: فمكثتُ قليلاً ثمّ قمتُ فدخلتُ بيتی فأمرتُ بفرسى.

زهری در روایت معمر (در مصنف عبدالرزاق):

فینا أنا جالس فی مجلس من مجالس قومی من بنی مدلج أقبیل رجل منهم حتّی قام علینا فقال:

یا سراقه إنی رأیتُ آنفا أسودّه بالساحل اریها محمدا و أصحابه.

قال سراقه: فعرفتُ أنّهم هم. فقلت: إنهم لیسوا بهم و لكنک رأیتُ فلانا و فلانا انطلقوا

بُغاه.

قال: ثم ما لبثتُ فی المجلس الاّ ساعه حتّی قُمتُ فدخلتُ بیتی فأمرتُ جاریتی أن تُخرج لی فرسی.

موازات دیگر این روایت زهری چنین است: روایتی از ابن اسحاق (۱) و یک حدیث بر

اساس نقل صالح بن کیسان (۲). هر دو روایت، گزارش دوم را به طور کامل به دست می دهند و از ابعاد دیگری نیز به روایت موسی نزدیک تر هستند (ابوبکر نویسنده است الی غیره). در مقابل، روایت دیگری که بخاری آن را با: قال الزهری شروع می کند بدون اینکه مروی عنه زهری را ذکر کند و بیهقی آن را از طریق لیث از عقیل نقل می کند، آن چنان به روایت معمر نزدیک است که انسان ممکن است شک کند که واقعا یک روایت جداگانه باشد (۳).

۷

در قسمت زیر متن (کوتاه) کامل روایت شماره ۴ (۴) را، که البته این در روایت معمر و نیز در بخاری (ر.ک: پیش از این) به دنبال موازات قسمت اول حدیث شماره ۳ می آید،

ص: ۱۳۵

۱- ابن هشام، سیره، نسخه ووستنفلد (Wüstenfeld)، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ نسخه السقاء، ج ۱-۲، ص ۴۸۹-۴۹۰.

۲- طبرانی، معجم، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵، حدیث شماره ۶۶۰۳.

۳- بخاری، صحیح، ج ۳، ص ۱۴۲۰، حدیث شماره ۳۶۹۳؛ ابن حجر، فتح، ج ۱۵، ص ۹۳ به بعد، حدیث شماره ۳۹۰۶؛ بیهقی، دلائل، ج ۲، ص ۴۸۵.

۴- حدیث موازی نزد سلمان، احادیث، ص ۶۸، یادداشت شماره ۴ و نزد ابو مالک، مغازی، ص ۱۱۰، حدیث شماره ۳۶۰.

در نقل موسی و معمر، به صورت ترجمه در مقابل هم قرار می‌دهم:

او (موسی) گفت: ابن شهاب (زهري) نقل می‌کند که عروه بن زبیر گفته است، که زبیر در حالی که همراه کاروانی از تجار مسلمان، از سوریه به سوی مکه باز می‌گشت، به رسول الله برخورد کرد. آنها [کالاها را] با هم معاوضه می‌کردند. در همین حال زبیر به رسول الله و ابوبکر لباسهای خاصی می‌پوشاند (۱).

معمر گفت: زهري گفت: عروه بن زبیر به من گفت که او (پیامبر) به زبیر برخورد کرد در حالی که همراه کاروانی از تجار مسلمان مدینه از سوریه به سوی مکه باز می‌گشتند. در آن موقع، آنها به پیامبر و ابوبکر، لباسهای خاصی می‌دادند (۲).

تفاوت بین این دو روایت در این روایت کوتاه مطابق انتظار کمتر از آن حدیث طولانی شماره ۳ در منتخب می‌باشد که روایتهای مختلف آن را در قسمت قبلی با هم مقایسه می‌کردیم، در عین حال اختلافاتی در متن وجود دارد.

پژوهش در بقیه احادیث موازی نیز، اگر انجام می‌دادیم، همین نتیجه را به دنبال می‌آورد: به خاطر ویژگیهای متفاوت، یعنی «وجه ویژه‌ای» که این دو روایت زهري در دو سلسله روایی دارند، بعید به نظر می‌رسد که عبدالرزاق یا حتی معمر، از متون موسی

تقلید کرده باشند (یا بر عکس)؛ بلکه روایت عبدالرزاق از معمر و روایت موسی باید به یک منبع مشترک یعنی زهري برگردد. به علاوه، نمی‌توان از دیدگاه ساخت استدلال کرد که هم موسی و هم معمر، این خبر مجهول را اخذ و هر دو، جدای از هم، سلسله روایت یکسان، یعنی زهري را، برای آن جعل کردند، چون اسناد به زهري در آن زمان خیلی باب شده بود. اگر چنین بود، می‌بایست احادیث موازی، اختلافات بیشتری می‌داشتند. از طرف دیگر زهري منبع خود را ذکر می‌کرد، منبعی که مورد به مورد فرق می‌کند، ولی در روایت موسی و روایت عبدالرزاق از معمر یکسان هستند (۳). پس نمی‌توان پذیرفت

ص: ۱۳۶

۱- منتخب، حدیث شماره ۴.

۲- عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۹۵ [۱۰۳].

۳- مثلاً در حدیث شماره ۷ که منطبق است با حدیث عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۸۲-۳۸۳ [۹۴-۹۵]: عبدالرحمن بن عبدالله بن کعب بن مالک؛ در حدیث شماره ۱۵ که منطبق است با حدیث عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۱ [۹۳-۹۴]: عروه؛ در حدیث شماره ۱۶ که منطبق با حدیث عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۱ و ۲۸۲ وسط [۹۳-۹۴]: سعید بن المسیب (همراه با عروه در منتخب).



که عبدالرزاق و موسی به طور جداگانه، اسامی بعدی را این جا و آنجا، به طور یکسان جعل کرده باشند.

۸

اما درباره موقعیت منابع زهری چه طور؟ آیا زهری تنها اساتید فرضی ارائه داده است؟ اگر چنین باشد، به هر حال، در قسمتی حق با شاخه بود. جریان جعلی که او فرض می کند، تنها یک نسل زودتر رخ می داد.

امروزه با قاطعیت می توان گفت که قسمت عمده ای از منابع مذکور زهری، صحیح می باشد. این مسأله، دست کم برای تعداد زیادی از روایاتی صادق است که زهری آنها را از استاد خود، یعنی از عروه نقل کرده است. چون اکثر این احادیث از عروه، به غیر از روایت زهری را، در روایت هاشم بن عروه، یکی از پسران عروه، نیز در دست داریم<sup>(۱)</sup>.

به علامه برای روایات زهری از عروه که در منتخب وجود دارد، لااقل در یک مورد، می توان یک حدیث موازی را از هشام بن عروه از عروه به اثبات رساند که معادلی است از حدیث شماره ۴ که در قسمت بالا، به آن پرداخته شد<sup>(۲)</sup> و در مصنف ابن ابی شیبیه وجود دارد<sup>(۳)</sup>. اسناد این حدیث از یزید بن هارون از حماد بن سلمه از هشام بن عروه از پدر خود زیبر است؛ متن آن چنین است:

هنگامی که رسول الله با ابوبکر و عامر بن فهیره به سوی مدینه هجرت می کردند، در بین راه، هدیه طلحه برای ابوبکر به آنان رسید که همان لباسهای سفید بود. بدین سان، رسول الله و ابوبکر با لباسهای سفید وارد مدینه شدند.

ص: ۱۳۷

---

۱- در این زمینه ر.ک: شولر، Charakter، ص ۲۰-۲۱، ص ۱۴۴ به بعد و ۱۵ به بعد.

۲- ر.ک: قسمت شماره ۷.

۳- ج ۱۴، ص ۳۳۵، حدیث شماره ۸۴۷۰.

(بر اساس قول ابن حجر (۱) نقل سومی از این روایت عروه نیز وجود داشته است، یعنی بر اساس نقل ابن لهیعه از ابوالاسود یتیم عروه از عروه).

اینکه روایت مذکور جدای از روایت زهری بوده است، و تقلیدی در کار نیست، به سبب تفاوت‌های عمده موجود، مورد تردید نیست. این تفاوت‌ها، همان گونه که انتظار می‌رفت، بیشتر از تفاوت‌های موجود بین دو نقل زهری است. از همه عجیب‌تر اینکه عروه این جا (و همان طور بر اساس ابن حجر در روایت ابوالاسود از عروه) ملاقات کننده پیامبر

را پدر خود، یعنی زبیر ذکر نمی‌کند، بلکه دوست و متحد آینده او، طلحه را به عنوان ملاقات کننده بیان می‌کند. چون این قسمت در روایت دیگری که از طریق غیر عروه نقل شده است، درباره طلحه و نه زبیر گزارش می‌دهد (۲)، ممکن بود (اگر کسی اطلاع از روایت هشام نداشته باشد) به سادگی گمان کند که عروه، گزارشی را که در ابتدا مربوط به پدر وی نبوده، بر پدر خود انطباق داده است. ولی یقیناً، همان گونه که روایات هشام (و ابوالاسود) نشان می‌دهد، مسأله چنین نیست. به احتمال قوی جایگزینی طلحه توسط زبیر، یک خطای نقلی است که بعدها زهری مرتکب آن شد. اگر اسناد هر دو حدیث را مورد دقت قرار دهیم، درمی‌یابیم که هشام بن عروه در آن زبیر را به عنوان آخرین حلقه

سند می‌آورد، در حالی که زهری این کار را انجام نمی‌دهد. حتماً نزد زهری - در اثر اشتباهی - راوی اصلی که عروه آن را عنوان می‌کند، یعنی پدر عروه (زبیر)، به جای عامل

حدیث ذکر شده است.

هر طور که باشد، حدیث شماره ۴ به طور قطع نه توسط موسی ساخته شده است نه توسط نسل قبل از او، مثلاً توسط زهری، بلکه توسط عروه، حدوداً در اواخر قرن اول، با

همین معنی که امروزه از روایات درمی‌یابیم، انتشار یافته بود. این که نمی‌توان ادعا کرد که این گزارش، کاملاً مطابق واقعیات تاریخی است. ولی علی‌الظاهر، عروه، گزارشی از فرد معاصر خود واقعه را (پدرش) ضبط و نقل کرد (تاریخ [گذاری] شفاهی). این به هر

ص: ۱۳۸

۱- فتح، ج ۱۵، ص ۹۷.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۳ الف، ص ۱۵۳، سطر شماره ۱۹.

حال احتمالش بسیار بیشتر است تا اینکه یک حدیث جعلی ضدّ علوی باشد، که ساخت - این جا نیز - فرض می کند. (حدیث شماره ۴، از دشمن علی، یعنی زبیر تجلیل می کند) (۱).

۹

در قسمتهای پیشین نظریه های ساخت را که در زیر می آید نسبت به منتخب مورد بررسی قرار دادیم:

۱- روایاتی که در منتخب از طریق زهری نقل نشده اند، اضافاتی است که بعدها به کتاب اضافه شد. در مقابل این قول، در چند مورد اشاره کردیم که این روایات به طور یقینی جزء محتوای اصلی مجموعه حدیثی موسی بوده است.

۲- اسناد موسی به زهری به عنوان استاد خود، به هر حال، فرضی است. بلکه منبع اصلی موسی، «ذهنیت مبهم امت» است (اگر فرض نکنیم که خودش این حدیث را جعل کرده است). در مقابل این سخن، با ذکر چند مورد نشان داده شد، که روایات حقیقتاً به زهری اسناد یافته اند. در یک مورد حتّی ثابت کردیم، مروّی عنه که زهری برای خودش ذکر می کند، یعنی، عروه، واقعا این روایت را نیز انتشار داده بود، که این مسأله به قرن اوّل بعد از هجرت برمی گردد.

۳- کتاب منتخب از گرایش ضدّ علوی شدیدی برخوردار است. بسیاری از احادیث آن، جعلهای ضدّ علوی است. این نظر ساخت بر اساس استدلال با دو مورد (حدیث شماره ۴، ۸ و ۹) مشخص شد که بر مبانی غلط استوار یا بسیار دور از ذهن است. تنها در یک مورد (که تا الآن هنوز به آن نپرداخته ایم)، یعنی در مورد حدیث شماره ۱۹ (با محتوای: ابوبکر در سخنرانی خود ابراز می دارد که هیچ گاه حریص حکومت نبوده و علی و زبیر او را از همه بیشتر مستحقّ حکومت دانسته اند)، ممکن است دیدگاه ضدّ علوی، روایت را تحت تأثیر قرار داده باشد.

ص: ۱۳۹

---

۱- ساخت (درباره کتاب المغازی) ص ۲۸۹.

در پایان به نظریه چهارمی از ساخت که تا الآن به آن نپرداخته ایم، اشاره می گردد:

۴- در منتخب «تأثیر عباسیان غیر قابل انکار است»، زیرا احادیث موجود در آن، «به دورانی تاریخی، کمی بعد از سالهای اولیه حکومت عباسی» برمی گردد.<sup>(۱)</sup> این نظریه نشان می دهد که قسمت عمده احادیث منتخب قبل از سال ۱۳۲ / ۷۵۰ به وجود نیامده است، یعنی - لاقفل به شکلی که امروزه وجود دارد - از طرف خود موسی جعل شده است. ساخت برای اثبات این نظر، که در ضمن مخالف اظهار نظر ساخاوی<sup>(۲)</sup> است، از همان گرایش ضد علوی بسیاری از احادیث، که او گمان می کند به اثبات رسانده باشد، استفاده می کند. در این زمینه در قسمت شماره ۳ مطالب اصلی بیان شده است. باید اضافه کرد، که ضد علوی بودن، مساوی با طرفداری از عباسیان نیست و گرایشهای ضد علوی، در دورانهای پیش تر نیز ممکن است مؤثر واقع شده باشند. در این مورد، گویا ساخت، خود را نفی می کند<sup>(۳)</sup>. تنها حدیثی که در منتخب مطالبی راجع به جد عباسیان دارد، حدیث شماره ۴<sup>(۴)</sup> است (محتوای آن): پیامبر دستور می دهد که حتی عموی او، که در بدر به اسارت درآمد، برای آزادی خود فدیة پردازد، که در آن حالت غیر دوستانه

محمد نسبت به عباس، نشان داده می شود<sup>(۵)</sup>. پس اگر این حدیث جعلی باشد، می بایست حاوی گرایش ضد عباسی باشد. در حالی که در جاهای دیگر - همان گونه که در مقاله مهم تئودور نولدکه<sup>(۶)</sup> دیده می شود - احادیثی وجود دارد که با عباس، دوستانه

ص: ۱۴۰

- 
- ۱- ساخت درباره مغازی ص ۲۹۰.
  - ۲- ساخاوی اثر ناتمام ص ۴۴۶.
  - ۳- برای قسمتهای بعدی، مقایسه کنید استدلال مشابه سلمان احادیث، ص ۳۷-۳۸.
  - ۴- منطبق با ابن سعد، طبقات، ج ۴ الف، ص ۸؛ منطبق با بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۸۹۶، حدیث شماره ۲۴۰۰؛ منطبق با ابن حجر، فتح، ج ۱۰، ص ۲۶۱، حدیث شماره ۲۵۳۷؛ مدارک دیگری نزد ابو مالک، مغازی، ص ۱۴۶، یادداشت ۵۷۱.
  - ۵- به همین مسأله، حتی گیوم، *The Life*، ص ۴۷ (xlvii)، اشاره کرده است و سلمان، احادیث، ص ۳۷-۳۸ در رابطه با رد وی بر نظریه های ساخت، صریحا به این نقطه اشاره می کند.
  - ۶- تئودور نولدکه، "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams"، در *ZDMG* شماره ۱۸۹۸ ۵۲، ص ۲۱-۲۲.

برخورد می کنند، آنها نیز می توانند تحت تأثیر یک گرایش عباسی قرار گرفته باشند.

الف) یادداشتهای مترجم:

در متن آلمانی اصطلاح **Fragment** به کار رفته است. این اصطلاح به معنی «اثر ادبی ناتمام» می باشد. به همین علت از تعبیر «اثر ناتمام» استفاده کردم.

ب) شکل نسبتاً متأخر و تصحیح شده از اسناد.

ج) حلق و ویژه فرزندان پیامبر را در حقوق جزایی نفی می کند.

د) البته در متن آلمانی کتاب «فسأل ناس بعض من كان عنده» آمده که بر اساس اظهارات صریح مصنف در صفحه ۷۷ متن آلمانی، از انس بن مالک راجع به زید بن ارقم سؤال شد. به همین دلیل در متن ترجمه «فسأل انسا بعض من كان عنده» آوردم.

ه) در متنی که در بخاری دیدم کلمه «له» نیز آمده، یعنی حدیث بدین شکل بود: هو الذی اوفی الله له بأذنه.

و) البته در تمامی روایاتی که از اهل سنت در بخاری و مسلم و مسند احمد دیدم، «نقرکم بها علی» آمده است.

ص: ۱۴۱

انتخاب «مغازی» موسی بن عُقبه به این دلیل است که اشاره ای داشته باشیم به منتخب کوتاه چاپ برلن آلوارت (۱) شماره ۱۵۵۴، که در سال ۱۹۰۴ ادوارد ساخاو (۲) برای نخستین بار آن را تدوین کرد، حاشیه زد و به آلمانی برگرداند (۳). این به اصطلاح منتخب (عنوان دقیق آن در نسخه احادیث منتخبه) در مجموعه ای منتشر شده در قرن ۸/۱۴ گردآوری شده است. این مجموعه حاوی نوزده حدیث است که به موسی بن عقبه (وفات، ۱۴۱/۷۵۸) منتسب است. همه این احادیث به انضمام منتخب در آثار دیگر نیز نقل شده و در این آثار نیز به موسی منتسب است.

کار محققانه در مورد منتخب که ساخاو آن را آغاز کرده بود، ژوزف شاخت (۴) در مقاله خود «درباره کتاب المغازی موسی بن عقبه» آن را ادامه داد (۵). هدف شاخت در این مقاله نشان دادن این موضوع بود که نظریه مشهور وی با توجه به سنت فقه اسلامی

ص: ۱۴۲

---

۱- Ahlwardt

۲- Eduard Sachau

۳- E. Sachau, "Das Berliner Fragment des Musā Ibn 'Ukba", in SPAIW, ۱۹۰۴. ۴۴۵-۴۷۰

«مشهور حسن سلمان»، چاپ جدیدی از این کتاب را در بیروت، چند سال پیش از این منتشر کرده است. ر.ک: کتابشناسی.

۴- Joseph Schacht

۵- In Acta Orientalia, ۲۱ (۱۹۵۳), ۲۸۸-۳۰۰

می تواند در روایت تاریخی نیز به کار گرفته شود. از آن جا که بسیاری از منابع جدید حاوی مطالب موسی در سالهای اخیر کشف شدند و در دسترس قرار گرفتند، از آن جا که تحقیقات اخیر سخت مورد چالش قرار گرفتند و حتی به طور کامل نظریه های ساخت را رد کرده اند (۱)، به نظر می رسد که وقت آن رسیده است که «منتخب» بار دیگر مورد بررسی تازه قرار گیرد.

۲

تمایل دارم این بخش از گفتارم را با ارائه پیشینه ای از این موضوع آغاز کنم که با توجه به این حقیقت که روایات مشابه، امروزه بیش از زمان ساخاوی یا زمان ساخت شناخته شده است، ارزیابی یک روایت تا چه حد قابل تغییر است. اشاره من به روایت های هشتم و نهم در «منتخب» است.

روایت هشتم دارای این اسناد است: اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه (در نسخه منتخب فاقد حلقه رابط موسی بن عقبه است) - سالم بن عبدالله - عبدالله بن عمر. این متن با این سخن پیامبر به پایان می رسد:

او (زید بن حارثه)، یکی از عزیزترین مردم نزد من بود. و این فرد (پسرش اسامه) یکی از عزیزترین افراد بعد از اوست. بنابراین، پس از مرگ من نسبت به او مهربان باشید، چرا که او از پرهیزگارتین شماس است.

روایت بسیار کوتاه نهم این اسناد را داراست: اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه - موسی بن عقبه - سالم بن عبدالله - عبدالله بن عمر. متن حدیث این است:

ما کان رسول الله یستثنی فاطمه (رسول خدا دختر خود) فاطمه را مستثنی نمی کرد.

ساخاوی این گونه پنداشت که روایت دوم به گفتاری منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره دارد:

ص: ۱۴۳

---

۱- Zühr - Der Fiqh des , ` ` Cf. Motzki, Die Anfänge; idem , ` ` سلمان در مقدمه چاپ جدیدش از این کتاب؛ ۳۷۷ff., ۳۳۴.

«اگر خود فاطمه هم دست به سرقت زده بود، دستش را قطع می کردم»<sup>(۱)</sup>. ساخت به سهم خود تمایلی برای به رسمیت شناختن این دو حدیث به عنوان بخشی از نسخه اصلی کتاب المغازی موسی بن عقبه نداشت. دلایل او به اصطلاح مضاعف است و آن این که در اسناد حدیث هشتم ذکری از موسی نشده بود و نیز به این دلیل که در هر دو حدیث منبع مورد استفاده موسی، زهری نیست. به اعتقاد ساخت، تنها آن احادیثی که موسی از زهری نقل کرده است، بخشی از نسخه اصلی کتاب المغازی موسی را تشکیل می دهد.

افزون بر این، وی حدیث نهم را تحریف مغرضانه ای می داند که دارای گرایش های ضد خاندان علوی است («حدیث نهم... امتیازات مربوط به حقوق جزایی در خاندان پیامبر را رد می کند»)<sup>(۲)</sup>.

هم اکنون تعدادی از احادیث موازی حدیث هشتم و بعد از آن در دست است که یکی از آنها در مسند طیالسی است<sup>(۳)</sup>. اسناد آن بدین قرار است: ابو داود (طیالسی) - حماد بن سلمه - موسی بن عقبه - سالم بن عبدالله - عبدالله بن عمر. متن آن چنین است:

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: اسامه احب الناس إليّ و لم يستثنى فاطمه و لا غيرها. (از رسول خدا شنیدم که فرمود: اسامه عزیزترین فرد نزد من است: او (حتی) فاطمه یا هر کس دیگر را مستثنی نکرده).

از این حدیث موازی (که به سلسله روایات دیگری تعلق دارد: حماد بن سلمه - موسی بن عقبه؛ در مقابل اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه - موسی بن عقبه) این نتایج به

دست می آید: (۱) احادیث هشتم و نهم اساساً یک حدیث است که با یک خطای نقلی در «منتخب» به دو قسمت تقسیم شد، (۲) اظهار نظری که حضرت محمد صلی الله علیه و آله درباره استثناء نبودن فاطمه علیها السلام ایراد کردند، به مجازات بالقوه اشاره ندارد، بلکه اشاره به امتیازی است

ص: ۱۴۴

۱- Sachau, "Fragment", ۴۵۶.

۲- Schacht, "On Musā", ۲۹۰.

۳- No. ۱۸۱۲.



که او برای اسامه قائل بود، و ۳) روایت هشتم و بعد از آن (با اسنادی که به زهری برنمی گردد) بخشی از کتاب اصلی موسی را تشکیل می داد، یا دست کم برگرفته از منابع موسی بود، زیرا طیالسی نیز این روایت را در سلسله روایت، مستقل از «منتخب» مورد مشابه موسی ارجاع می دهد (۱). از این رو برداشت کامل ساخت از اعتبار ساقط می شود.

۳

ساخت منبع مورد استفاده موسی را اساسا ساختگی می داند، به طوری که گفته می شود، منبع مورد استفاده زهری نیز اساسا چنین است (۲). این ادعا را می توان با نظریه‌ی در خصوص «به عقب برگشتن اسنادها» توضیح داد. اما آیا اسنادهای موسی به زهری همیشه واقعا ساختگی است؟ در مصنف عبدالرزاق، روایاتی مشابه مجموعه کامل روایات زهری در منتخب می یابیم (۳) که عبدالرزاق آنها را با اسناد به معمر بن راشد از زهری نقل کرده است. یک مورد از (روایت سوم و مشابه آن) روایت زهری به نقل از موسی یک گزارش دو قسمتی به دست می دهد؛ قسمت دوم هشت سال بعد اتفاق می افتد. اما در همین روایت زهری که «معمر» (در مصنف عبدالرزاق) آن را گزارش کرده

است، قسمت دوم مفقود است. اختلافات دیگری نیز وجود دارد. بخشی از متن را در دو گزارش مشابه در این جا می آوریم:

زهری، آن چنان که موسی (در منتخب) نقل کرده است:

فَبَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ فِي نَادِي قَوْمِي إِذْ جَاءَ رَجُلٌ مِّنَّا فَقَالَ:

وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ ثَلَاثَةً مَّرَّوَا عَلَيَّ أَنفًا. أَنِّي لِأُظَنُّهُ مُحَمَّدًا.

ص: ۱۴۵

---

۱- این اثر و. Salmān, ādth, ۳۸ ff نیز به همین نتایج دست می یابد.

۲- Schacht, "On Musā", ۲۹۲.

۳- ۳ = عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۹۲، [F ۱.۱ ff؛ ۴ = عبدالرزاق، ج ۵، ۳۹۵ [۳.۱]، ۷ = عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۲ [۹۴]

[f؛ ۱۵ = عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۲ [۹۳]؛ f؛ ۱۶ = عبدالرزاق، ج ۵، ص ۳۸۲ [۹۴].

قال: فَاوْمَأْتُ لَهُ بَعِينِي اِنْ اُسْكُتْ فَقُلْتُ: اِنَّمَا هُمْ بَنُو فُلَانٍ يَبْغُونَ ضَالَّةً لَهُمْ. قَالَ لَعَلَّهُ.

ثُمَّ سَكَتَ.

قال: فَمَكَثْتُ قَلِيلاً ثُمَّ قُمْتُ فَدَخَلْتُ بَيْتِي فَامْرَأْتُ بِفَرْسِي.

زهري آن چنان که معمر (در «مصنّف» عبدالرزاق) نقل کرده است:

فَبَيْنَا اَنَا جَالِسٌ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ قَوْمِي مِنْ بَنِي مُدَلِجٍ اَقْبَلَ رَجُلٌ مِنْهُمْ حَتَّى قَامَ عَلَيْنَا فَقَالَ:

يَا سُرَاقَه، اِنِّي رَأَيْتُ اَنْفَا اَسْوَدَهَ بِالسَّاحِلِ اَرِيهَا مُحَمَّدًا وَاصْحَابَه.

قال سُرَاقَه: فَعَرَفْتُ اَنْهُمْ هُمْ. فَقُلْتُ: اِنَّهُمْ لَيْسُوا بِهِمْ، وَ لَكِنَّكَ رَأَيْتُ فُلَانًا وَ فُلَانًا اَنْطَلَقُوا بَغَاةً.

قال: ثُمَّ مَا لَبِثْتُ فِي الْمَجْلِسِ اِلَّا سَاعَةً حَتَّى قُمْتُ فَدَخَلْتُ بَيْتِي فَامْرَأْتُ جَارِيَتِي اَنْ تَخْرُجَ لِي فَرْسِي.

نمونه دیگری از متن کامل روایت چهارم به نقل از موسی و معمر را در این جا می آوریم. این بار ترجمه آن را پشت سر هم، به منظور مقایسه ذکر می کنیم:

او (موسی) گفت: ابن شهاب (زهري) به نقل از عروه بن زبير گفت که [پدرش] زبير رسول خدا را ملاقات کرد که با کاروانی از مسلمانان از تجارت شام به مکه باز می گشتند. آنها با رسول خدا کالاهایشان را مبادله می کردند (فعارضوا رسول الله) زبير ردایی سفید به تن او و ابوبکر کرد(۱).

معمر گفت که زهري گفت: عروه بن الزبير به من گفت که زبير با کاروانی از مسلمانانی که تاجران مدینه(؟) (تجار المدینه [یا تجارا للمدینه(؟)]) در شام بودند و به مکه برمی گشتند ملاقات کرده آنها به پیامبر و ابوبکر ردای سفید عرضه داشتند (فعارضوا)(۲).

جای تعجب نیست که تفاوت‌های موجود بین این دو برداشت در این روایت کوتاه کمتر

ص: ۱۴۶

۱- منتخب، ج ۴.

۲- عبدالرزاق، مصنّف، ج ۵، ص ۳۹۵-۱۰۳.

از اختلافات موجود در روایت طولانی سوم و مشابه آن است؛ با این حال، در این جا نیز اختلاف ها اساسا در واژگان متن است. به دلیل ویژگی های اختلافی دو روایت گزارش شده از سوی زهری (خصوصیت بارزی که متون زهری در هر دو سلسله روایت دارای آن است)، بعید است که عبدالرزاق یا معمر پیش از او از متن موسی (یا بالعکس) تقلید کرده باشند. برعکس تعبیر عبدالرزاق، معمر و موسی از این متن باید به یک منبع مشترک یعنی زهری برگردد.

۴

اما از منابع زهری چه می دانیم؟ امروزه به راحتی می توانیم بگوییم که بخشی مهم از منبع زهری حکایت از اعتبار آن دارد. به هر حال این مطلب در خصوص بسیاری از روایات که زهری از معلم خود عروه بن زبیر نقل کرده صادق است، زیرا بسیاری از این احادیثی که ما در اختیار داریم، نه تنها در روایت منقول از زهری که در روایت منقول مستقل از هشام، یکی از پسران عروه نیز به خود عروه برمی گردد(۱). دست کم در یکمورد می توان این موضوع را ثابت کرد که روایتی که زهری از عروه در منتخب ذکر کرده است، همان روایت منقول از هشام بن عروه به نقل از پدرش می باشد. این روایت همتای روایت چهارم که پیش تر درباره آن بحث شد می باشد و آن در «مصنّف» ابن ابی شیبه یافت می شود(۲). اسناد آن چنین است: یزید بن هارون - حمّاد بن سلمه - هشام بنعروه - عروه بن زبیر - پدرش (زبیر): متن این است:

زمانی که رسول خدا با همراهی ابوبکر و عامر بن فهیره به مدینه مهاجرت می کردند، در طول مسیر کاروانی به آنها ملحق شد که پیشکشی از طلحه برای ابوبکر به همراه داشت که حاوی جامه هایی سفید بود. بنابراین رسول خدا و ابوبکر با همین جامه های سفید وارد مدینه شدند.

ص: ۱۴۷

---

۱- Cf. Schorler, Charakter und Authentie, ۲۰f., ۱۴۴ ff., ۱۵۰ ff

۲- XIV. ۳۳۵, no, ۱۸۴۷۰

به دلیل اختلاف های زیادی که بین این متن و دو روایت منقول از زهری وجود دارد، تردیدی باقی نمی ماند که نقل این روایت جدای از نقل زهری است و هیچ گونه تقلیدی در کار نیست. آنچه که بیش از همه مایه تعجب ماست این است که عروه (در این برداشت) آورده است که دوست و متحد بعدی پدرش، طلحه و نه پدرش، زبیر با پیامبر ملاقات کرد. از آن جا که سخن از طلحه (و نه زبیر) در روایتی نیز آمده است که نه از زهری اخذ شده و نه از عروه (۱)، جایگزینی زبیر به جای طلحه احتمالاً یک اشتباه نقلی از جانب زهری است.

می توانیم مطمئن باشیم که روایت چهارم ساخته و پرداخته موسی یا زهری که یک نسل پیش از او زندگی می کرد، نیست، بلکه پیش از آنها عروه در اواخر سده اول هجری تقریباً به شکلی که می توانیم از نقل های بعدی، آن را بازسازی کنیم، منتشر کرده است.

اما نمی توانیم با اطمینان ادعا کنیم که این گزارش به طور کامل با واقعیت تاریخی مطابقت

می کند، اما نکته قابل ذکر در این خصوص آن که عروه مسلماً گزارش شخص معاصر این حادثه یعنی پدرش را ضبط و انتقال داده است.

۵

سرانجام ادعای دیگر ساخت را مورد بررسی قرار می دهیم: «در منتخب رد پای عباسیان غیر قابل تردید است.» از این رو روایت های مورد بحث «به دوره ای اشاره دارد

که به اندکی پس از سالهای نخستین حکومت عباسیان مربوط می شود» (۲). این ادعای ساخت به هیچ وجه قابل دفاع نیست (۳)، زیرا در مطرح ترین حدیث مورد بحث (تنها

ص: ۱۴۸

---

۱- ابن سعد، طبقات، ۳ الف، ۱۵۳.

۲- قس: سالم، احادیث، ص ۳۷ به بعد.

۳- Schacht, On musā, ۲۹۰. Salman, Aḥādth, ۳۷ f

حدیث در منتخب که درباره عباس، نیای عباسیان و عموی پیامبر است (۱)، چنین وانمود شده که محمد صلی الله علیه و آله نسبت به عباس دیدگاهی غیر دوستانه داشته است. نکته اصلی در این حدیث این است که: پیامبر فرمان داد از پرداخت فدیة برای آزادی عمویش که در جنگ بدر به اسارت درآمده بود، خودداری نورزند.

اگر ساخت اساسا در پی انجام «یک ارزیابی مجدد» در روایات اسلامی بود (آن چنان که عنوان مقاله او همین است) اکنون وقت آن است که نظریه های او را مورد ارزیابی مجدد قرار داد، هدف من در این مقاله نشان دادن راهی است که از آن این مقصود را دست یافتنی کند.

ص: ۱۴۹

---

۱- منتخب، ج ۵؛ ابن سعد، طبقات، ج ۴ الف، ص ۸؛ بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۸۹۶، شماره ۲۴۰۰؛ ابن حجر، فتح، ج ۱۰، ص ۲۶۱، شماره ۲۵۳۷.

ابن ابی شیبہ، عبداللہ بن محمّد، الكتاب المصنف، به كوشش عبدالخالق افغانی، ۱۵ جلد، حیدرآباد، بمبئی، ۱۹۶۶-۱۹۸۳.

ابن اسحاق، ر.ك: ابن هشام و گیوم.

ابن حجر، العسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، به كوشش ط-ه عبدالرؤوف سعد و مصطفى محمّد الهواری، ۲۸ جلد، قاهره، ۱۹۷۸.

-----، تهذیب التهذیب، ۱۴ جلد، بیروت، ۱۹۸۴-۱۹۸۵.

ابن حنبل، احمد، مسند، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ هـ . ق.

ابن سعد، محمّد، كتاب الطبقات الكبير.

ابن شیبہ، عمر، تاریخ المدینہ المنورہ (اخبار المدینہ النبویہ)، ۴ جلد، به كوشش فهیم محمود شلتوت، قم، ۱۳۶۸/۱۹۹۱.

Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre ۲۳۰, ۹ vols., ed. Eduard Sachau et al.. Leiden, ۱۹۰۵-۴۰.

ابن هشام، عبدالملک، سیره سیدنا محمّد رسول اللہ، زندگی پیامبر به روایت ابن اسحاق، به كوشش فردیناند و وستفلد، ۲ جلد، گوتینگن، ۱۸۵۸-۱۸۶۰.

-----، السیره النبویہ، به كوشش مصطفى السقا و دیگران، جلدہای ۱-۲ (۱-۴)، قاهره، ۱۹۵۵.

ابو مالک، ر.ك: موسی بن عقبه، المغازی (القسم الدراسی).

احاديث منتخبه من مغازى موسى بن عقبه، به كوشش مشهور حسن سلمان، بيروت، ١٩٩١.

اعظمى، محمد مصطفى، درباه ريشه هاى فقه اسلامى شاخت، رياض، ١٩٨٥.

بيهقى، ابوبكر احمد بن حسين، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشريعه، به كوشش عبدالمعطى قلعجى، ٧ جلد، بيروت، ١٩٨٥.

-----، السنن الكبرى، ده جلد، حيدرآباد، ١٣٤٤-١٣٥٥ هـ . ق.

البخارى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، الصحيح، به كوشش مصطفى ديب البغاء، ٦ جلد، بيروت، ١٩٩٠.

الحاكم النيسابورى، ابو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، ٤ جلد،

حيدرآباد، ١٣٣٤-١٣٤٢ هجرى.

الذهبي، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، به كوشش شعيب الارناؤوط و ديگران، ٢٣ جلد، بيروت، ١٩٨٥.

-----، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، جلد ١، السيره النبويه، جلد ٢، المغازى، به كوشش عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت، ١٩٨٧.

الخطيب، البغدادى، ابوبكر احمد بن على، تاريخ بغداد، ١٤ جلد، قاهره، ١٩٣١.

مالك

بن انس، الموطأ [روايت يحيى بن يحيى]، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، ٢ جلد، قاهره، ١٩٥١.

موسى

بن عقبه، المغازى، به كوشش محمد باقشيش ابومالك، اغادير، ١٩٩٤.

-----، همچنين ر.ك: احاديث منتخبه.

-----، همچنين ر.ك: Sachau, Eduard.

سلمان، ر.ك: احاديث منتخبه.

الطبرانى، ابوالقاسم سليمان بن احمد، المعجم الكبير فى اسماء الصحابه، به كوشش حمدى عبدالمجيد السلفى، ٢٦ جلد، بيروت، ١٩٨٤ و بعد از آن.

الطيالسي، ابوداود سليمان بن داود، مسند، حيدر آباد، ١٣٢١ هـ . ق.

عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المصنّف، به كوشش حبيب الرحمان الاعظمي، ١١ جلد،

ص: ١٥١



.-Eiṛ = The Encyclopaedia of Islam. New edition, ١٠ vols. to date, Leiden ١٩٦٠.

.GAS = Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, I, Leiden, ١٩٦٧

Guillaume, Alfred, The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Srat Rasul Allāh, with introduction and notes, Oxford, ١٩٥٥

Horowitz, J., "The Earliest Biographies of the prophet and Their Authors", I-IV, in Islamic Culture, ١ (١٩٢٧), ٥٣٥-٥٩, ٢ (١٩٢٨), ٢٢-٥٠, ١٦٤-٨٢ and ٤٩٥-٥٢٦

Jarrar. Maher, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte, Frankfurt / Bern, ١٩٨٩

Jones, J.M.B., "The Chronology of the Maghaz - A Textual Survey", in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, ١٩ (١٩٥٧), ٢٤٥-٢٨٠

Motzki, Harald, Die Anfänge der islamischen jurisprudence. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des ٢. / ٨. Jahrhunderts, Stuttgart, ١٩٩١

Der Fiqh des - Zuhr: Die Quellenproblematik", in Der Islam, ٦٨, -----  
(١٩٩١), ١-٤٤

Nöldeke, Th., "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ٥٢ (١٨٩٨), ١٦-٣٣

Sachau, E., "Das Berliner Fragment des Musā Ibn `Ukba", in Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, [Berlin] ١٩٠٤, ٤٤٥-٧٠

Schacht, J., "On Musā b. `Uqba's Kitāb al-Maghāzi", in Acta Orientalia, ٢١ (١٩٥٣), ٢٨٨-  
٣٠٠

A Revaluation of Islamic Traditions", in Journal of the Royal Asiatic Society, -----  
Society, ٤٩ (١٩٤٩), ١٤٣-٥٤

Schoeler, Gregor, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das

.Leben Mohammeds, Berlin / New York, ١٩٩٦

ص: ١٥٢

## سیره اهل کساء: منابع قدیمی شیعی راجع به سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله

سیره اهل کساء: منابع قدیمی شیعی راجع به سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله (۱)

ماهر یرار

ترجمه: محمد تقی اکبری

### ۱. ماهیت منابع

در حالی که مطالعات دقیق و ارزشمند زیادی از ابتدای قرن بیستم درباره منابع قدیمی مربوط به سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله صورت گرفته است، چنین کوشش هایی به منظور بررسی سنت سیره - مغازی شیعی - چه زیدی، چه اسماعیلی و چه امامی - به صورت مستقل به عمل نیامده است (۲). غیر از ذکر اجمالی و گذرای گرایش شیعی این مؤلف یا آن گردآورنده، هیچ تحقیق خاص ارزشمندی به چشم نمی خورد. علت چنین وضعی تا حدودی این حقیقت است که هیچ اثر قدیمی شیعی به دست ما نرسیده،

ص: ۱۵۳

۱- مایلم از هارالد موتزکی به خاطر اظهارنظرهای ارزشمندش سپاسگزاری کنم.

۲- در سراسر این تحقیق، کلمه امامی اشاره دارد به شیعیان دوازده امامی، یعنی آنهایی که به نص و نسق معتقدند، و عالمان شیعی، شاگردان امام های پنجم و ششم که بعداً مورد قبول شیعیان دوازده امامی واقع شدند، هر چند ممکن است گرایش های تعصب آمیز فرقه ای دیگر داشته باشند که اثبات آن دشوار است، مانند مورد ابان بن عثمان احمر. ر.ک: H.M. Hodgson, "How Did the Early Sh`a Become Sectarian", in JAOS, ۷۵ (۱۹۵۵), ۱-۱۳. H. Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi`ite Islam, Princeton, ۱۹۹۳, ۱-۵۳.

و تألیفات بعدی که بر جای مانده است به معنای واقعی به سیره - مغازی نمی پردازند. به علاوه، بخشی از این آثار هنوز به شکل دست نویس است. من این تحقیق را به منابع امامی محدود می کنم و بررسی سایر منابع شیعی را به فرصتی دیگر موکول خواهم کرد.

نخست ذکر این نکته لازم است که برخلاف روایات سنّی که در نیمه قرن دوم / هشتم جریان ضبط شدن و انتقال یافتن آن به دوران بعد به شکل کتبی ادامه داشت (که آثار برجسته ابن اسحاق و مالک بن انس فقط دو نمونه از آنها بود)<sup>(۱)</sup>، احادیث شیعی ناگزیر بود بیش از یک قرن در انتظار بماند، هر چند نخستین تلاشها به دوران امام پنجم، امام

محمد باقر علیه السلام، و شاگردانش باز می گردد<sup>(۲)</sup>. در قدیمی ترین آثار امامی بر جای مانده هیچمطلب ارزنده ای راجع به زندگانی پیامبر وجود ندارد<sup>(۳)</sup>. فقط در آثار کلینی (وفات، ۳۲۹/۹۴۱) نوعی گردآوری نظام مند از حدیث های مرتب شده مطابق فصول فقهی (به پیروی از نمونه مصنّفات سنّی اوایل قرن سوم / نهم) را می توان یافت. اما تألیفات شیعی،

بر خلاف مصنّفات سنّی، بخش خاصی را به تاریخ یا مغازی اختصاص نمی دهند<sup>(۴)</sup>. با

وجود این، آنها روایاتی جداگانه را که از آثار پیشین اقتباس شده اند و جنبه هایی از

زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله را دربر می گیرند، گردآوری کرده اند. این سنّت را ابن بابویه قمی (وفات، ۳۸۱/۹۹۱) عهده دار شد و به همت شیخ مفید (وفات، ۴۱۳/۱۰۲۲) به اوج

ص: ۱۵۴

---

۱- درباه انتقال دادن رسوم اولیه، ر.ک: H. Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des ۲./۸. Jahrhunderts, Stuttgart, ۱۹۹۱, ۲۱۷-۶۱.

۲- A. Falaturi, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in Festschrift Werner Caskel, ed. E. Gräf, Leiden, ۱۹۶۸, ۶۴-۶۵; E. Kohlberg, "Al-uşul al-arba `umi' a", in JSAI, ۱۰ (۱۹۸۷), ۱۲۸-۶۶.

۳- در این جا، کتاب المحاسن اثر برقی وفات، حدود ۸۹۴-۲۸۰ را در ذهن دارم که مؤلف یک اثر مغازی نیز هست (ر.ک پس از این) و کتاب البصائر اثر صفّار (وفات، ۹۰۲-۲۹۰).

۴- گر چه جلد اول کافی و آخرین جلد فروع آن حاوی اخباری چند است که تاریخ قدیمی ترین امت اسلامی را توصیف می کند، علاوه بر روایات مربوط به فضائل و حاکی از مصیبت و فاجعه؛ کافی فروع: روضه الکافی، ج ۸.

خود رسید و پس از آن با هر دو گرایش اخباری و اصولی پیش رفت. از برکت وجود این گردآوردگان بود که بخش اعظم سنت سیره - مغازی عمدتاً حفظ شد. آثار تفسیری، گروه دیگری از منابع را تشکیل می دهند؛ در این مورد، تفسیر علی بن ابراهیم قمی (وفات پس از سال ۳۰۷/۹۱۹) اهمیت زیادی دارد. سومین گروه منابع شامل آثاری است که به شرح زندگی دوازده امام می پردازند؛ اینها ماهیتی مدح آمیز دارند (شاید بتوان این نکته

را درباره سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز گفت)، اما حاوی حجم قابل توجهی از مطالب اقتباس شده از نوع سیره - مغازیاند. بحارالانوار، اثر جامع مجلسی<sup>(۱)</sup> (وفات، ۱۱۱۱/۱۶۹۹)، منبعی ضروری برای بررسی سنت شیعی است. مجلسی نماینده مکتب اخباری است و گنجینه ای از مطالب و روایات قدیمی مربوط به آثار از میان رفته را حفظ

کرده است؛ هفت جلد از اثرش به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله اختصاص یافته است<sup>(۲)</sup>، در حالی که

مطالب دیگری نیز در جلدهای اختصاص یافته به حضرت فاطمه علیهاالسلام، پسران آن حضرت و امامان بعدی می توان یافت.

این کتاب ها مجموعه ابزارهای عمده برای بررسی نوع سیره - مغازی تألیف امامی ها را عرضه می دارد. با وجود این، اشخاص در استفاده از آنها به عنوان ابزاری برای بررسی ماهیت و شکل منابع اولیه ای که مطالبشان را از آنها اقتباس کرده اند، باید به دلایل زیر محتاط باشند: (۱) آنها هرگز عنوان منبع مورد استفاده خود را ذکر نمی کنند (یا خیلی به

ندرت ذکر می کنند)؛ (۲) سلسله اسناد - حتی وقتی که درست و کامل باشد - لزوماً به معنای آن نیست که مؤلف مطالبش را از منبع اولیه مورد بحث اقتباس کرده، یا حتی این

مطلب کاملاً شبیه آن منبع است؛ (۳) خود منابع اولیه، در نتیجه جریان طولانی انتقال پیش از شکل گیری محتاطانه نهایی در یک یا چند نسخه، دستخوش تحوّل شده اند؛ (۴) مطالب مورد استفاده آنها، روایات و اخبار جداگانه ای را به هم ارتباط می دهد که از

ص: ۱۵۵

---

۱ - K.H. Pampus, Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-anwār des Muḥammad Bāqir - al-Majlisi, University of Bonn, Ph.D. thesis, ۱۹۷۰.

۲ - جلد های ۱۵-۲۱ (شامل مبعث و مغازی)؛ جلد های ۱۱-۱۴ به بخش مبتدأ اختصاص دارد.

فضای اصلی خود برداشته شده اند تا به شکلی جدید در نوعی تألیف تازه استفاده شوند. اینها تعدادی از مسائلی است که هنگام سعی در «بازسازی» منابع اولیه ای که فقط

در تألیفات بعدی به آنها دسترسی داریم با آن روبرو می شویم. این مسائل موضوع تحقیقاتی چند در دو دهه گذشته بوده است که قصد دارم با توجه به منابع امامی در سه مرحله به بحث در این مسائل پردازم: نخست خواهم کوشید با استفاده از اطلاعات موجود در منابع و کتب رجال، منشأهای این نوع آثار را در میان امامی ها بیابم. پس از آن، سعی خواهم کرد نقل قول های منسوب به یکی از قدیمی ترین مصنفان، ابان بن عثمان احمر، را جدا کنم و بدین ترتیب بکوشم به اخبار او نگرشی نقادانه داشته باشم. سپس منابع وی را بررسی، و این مطالب را با اخبار گردآورندگان مشهوری چون ابن اسحاق و واقدی مقایسه کنم. و سرانجام، به بحث در مطالب مورد استفاده مفسر امامی، علی بن ابراهیم قمی، خواهم پرداخت.

۲. امام به عنوان مرجع

بنا به روایت شیعی، مطالعه روشمند علوم اسلامی مختلف را امامان پنجم و ششم، محمد باقر علیه السلام (شهادت بین سال های ۱۱۴/۷۳۲ و ۱۱۷/۷۳۵)<sup>(۱)</sup> و فرزندش جعفر صادق علیه السلام (شهادت، ۱۴۸/۷۶۵)، آغاز کردند. مراجع امامی بر این باورند که این دو امام داستان های مربوط به مبدأ یا (مبتداً) و انبیاء کتاب آسمانی را روایت کردند و با استفاده

از آنها بود که مغازی و رشته های دیگری مانند فقه، آداب، زیارت، تفاسیر قرآنی و کلام

نقل شد. این از نشانه های امامت آنان تلقی می شود، زیرا چنین استنباط نمی شود که علم

خود را از عالمان دیگر به دست آورده باشند؛ بنابراین، آنان بر این باورند که این علم از طریق زنجیره پدرانشان که مستقیماً به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ختم می شود، به آنان به ارث

ص: ۱۵۶

---

۱- در خصوص تاریخ، ر.ک: م. یرار، «تفسیر ابی الجارود عن الإمام الباقر»، در: Festschrift Sami N. Makarem (forthcoming), note ۴۸.

رسیده است (۱). عقیده بر این است که سخنان امامان و علم ایشان ماهیتی مقدّس دارد و آنان سرچشمه تمام علوم شناخته می شوند (۲). از این رو، در تعداد قابل ملاحظه ای از روایات شیعی درباره سیره و مغازی، سلسله روایانی دیده می شوند که یکی از این دو امام را نخستین راوی ذکر می کنند. این امامان که در مدینه اقامت داشتند، بی تردید از

نخستین استادان در زمینه های مختلف علوم اسلامی بودند و شاگردانشان بایستی به طور جدّی در فعالیت های علمی که در آن زمان در جریان بود، سهیم بوده باشند. از لحاظ تاریخی، شاگردان امامان چهارم، پنجم و ششم بودند که ثبت و ضبط رشته های مختلف علوم اسلامی را به شیوه ای منظم آغاز کردند. یکی از نخستین مؤلفان در زمینه مغازی،

عالم مشهور ابن شهاب زهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) از شاگردان امام چهارم، حضرت علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام (۲۳-۹۵/۶۵۳-۷۱۳)، بود و آن حضرت را بسیار گرامی می داشت (۳). ابن ابی شیبیه روایات نقل شده او از حضرت زین العابدین علیه السلام را معتبرترین (أصحّ الأسانید کلّها) می داند (۴). با وجود این، به نظر می رسد او عمدتاً رقائق و مسائل فقه (۵)، و معدودی اخبار مربوط به مطالب سیره - مغازی را از آن شخصیت نقل

ص: ۱۵۷

۱- شیخ مفید، الإرشاد، ص ۲۶۴؛ ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۹۱.

۲- Cf. H.-J. Kornrumpf, "Untersuchungen zum Bild Alis und des frühen Islams bei den Schiiten", in Der Islam, ۴۵ (۱۹۶۹), ۲۷۶-۸۵; M.A. Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shism. The Source of Esotericism in Islam, trans. D. Streight, Albany, ۱۹۹۴, ۲۴ ff., ۶۹ ff.; H. Corbin, En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, I, Le Shisme duodécimain, Paris, ۱۹۷۱, ۲۱۲ ff.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ ابو زرعه، تاریخ، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۵۳۶؛ ابن عساکر، تاریخ، ج ۴۱، ص ۳۶۶، سطرهای ۱۴-۱۹؛ ص ۳۷۱؛ ص ۳۷۴، سطر ۱، ص ۳۷۵، سطر ۱؛ ص ۳۷۶، سطرهای ۴-۶.

۴- ابن عساکر، تاریخ، ج ۴۱، ص ۳۷۶، سطرهای ۱-۲؛ همو، ترجمه الزهری، ص ۱۰۱.

۵- برای نمونه، ر.ک: بابویه قمی، الخصال، ص ۶۴، ۱۱۱، ۱۱۹، ۲۴۰، ۵۳۴؛ ابن عساکر، تاریخ، ج ۴۱، ص ۳۶۰، سطرهای ۱۶ و بعد؛ ص ۳۷۶، سطرهای ۴-۱۲؛ ص ۳۸۷، سطرهای ۱۳-۱۵؛ ص ۳۹۸، سطرهای ۱-۱۲؛ ص ۴۰۳ و بعد شعر؛ قمی، ابوالقاسم، کفایه الأثر، ص ۲۴۱؛ معمر - الزهری - علی بن الحسین علیه السلام، خبری عجیب که با عبارت فضل الّهْندُباء شروع می شود، و با تعیین حضرت باقر علیه السلام به عنوان امام پنجم پایان می یابد. نیز ر.ک: اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۰۱؛ خوئی، معجم الحدیث، ج ۲۳، ص ۳۴۵-۳۵۶.

می کرد(۱). با این همه، زهری به طرفداری از بنی امیه و ضدیت با علی بن ابی طالب علیه السلام مشهور است(۲). روایات شیعی، ابن اسحاق (وفات، ۱۵۱/۷۶۸) را از اصحاب امام باقر علیه السلام به شمار می آورد و ادعا می کند که جدش یسار نیز از اصحاب هر دو امام سجاد علیه السلام و باقر علیه السلام بود(۳). با وجود این، او یک سنی (عامی) شمرده می شود که از طرفداران امامان (یا اهل البیت) است و بسیار به آنان عشق می ورزد(۴). عالمان سنی به نوبه خود او را به داشتن تمایلات شیعی متهم می کنند(۵). در تفسیر ابن هشام از سیره ابن

ص: ۱۵۸

- ۱- ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۲۰؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۳۶۸، ج ۲، ص ۲۸۴ و ۲۹۷؛ بلاذری، أنساب، ج ۱، ص ۵۷۲ و ۵۷۸؛ طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۲۱۲؛ روایت ابو زرعه، تاریخ، ج ۱، ص ۴۱۷ ممکن است یک روایت مغازی باشد.
- ۲- ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح، ج ۴، ص ۶۳، ۱۰۲؛ و M. Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Frankfurt/Bern, ۱۹۸۹, ۲۳-۲۸; cf. now, idem, "Sra, Mashāhid and Maghāz: The Genesis and Development of the Biography of Muḥammad", in Studies in Late Antiquity and Early Islam, III, ed. L.I. Conrad and A. Cameron, Princeton, (in press), ۲۱-۲۷. من در آنجا ثابت کرده ام که عبدالرزاق صنعانی وفات، ۲۱۱/۸۲۶ در بخش مغازی مصنف خود (ج ۵) عمدتاً به مطالب زهری متکی است و هر جا که اخبار زهری فاقد تأکید بر نقش علی علیه السلام است و یا گرایش هایی به طرفداری از بنی امیه در آنها دیده می شود، مطالبی را به آنها می افزاید؛ عبدالرزاق را عالمان سنی به داشتن گرایش های شیعی متهم کردند (ر.ک: Motzki, Die Anfng der islamischen Jurisprudenz, ۶۳ ff.؛ و بنابراین، امامیه او را شیعی می دانند، حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۲)؛ با این همه، ابن عساکر خبری از زهری - عبدالله بن عتبه - ابن عباس نقل می کند (تاریخ، ج ۱۲، ص ۲۶۷) که حاکی از علاقه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام است و به مخالفان علی علیه السلام هشدار می دهد.
- ۳- محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۶۵-۶۷؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۹۰.
- ۴- کشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۹۰ شماره ۷۳۳؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۶۶.
- ۵- ر.ک: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۲۴؛ یاقوت، معجم الادباء، ج ۶، ص ۲۴۱۹.



اسحاق فقط یک داستان به چشم می خورد که از امام محمد باقر علیه السلام نقل می شود<sup>(۱)</sup>. در نتیجه، واقعی (وفات، ۲۰۷/۸۲۲) متهم می شود که کتاب های عالم مدنی، ابراهیم بن ابی یحیی (وفات، ۱۸۴/۸۰۰)<sup>(۲)</sup>، از پیروان و داعی امام زیدی، یحیی بن عبدالله، را «بی اجازه منتشر کرده است»؛ ابن ابی یحیی را عالمان امامی بسیار گرامی می داشتند، زیرا از

شاگردان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام بود. به نظر می رسد این اتهام کلاً بی اساس باشد، به علاوه، منابع زیدی نه از این مطلب، و نه از تألیف کتاب سیره یا مغازی توسط ابن ابی یحیی یاد کرده اند<sup>(۳)</sup>.

۳. ابان بن عثمان احمر<sup>(۴)</sup>

تنها نامی که از میان این شاگردان می تواند به طور جدی مورد توجه قرار گیرد و به عنوان مؤلف سیره و مغازی مطرح شود، ابان بن عثمان احمر، از اعضای قبیله بجیله در جنوب عربستان است که در دوران فتوحات اسلامی در کوفه می زیست<sup>(۵)</sup>. در حالی که کَشَشی اشاره می کند که ابان اهل بصره بود، اما در کوفه سکونت داشت<sup>(۶)</sup> - که این بعید به

ص: ۱۵۹

۱- ابن هشام، السیره النبویه، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲- طوسی، فهرست، ص ۱۶؛ نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۸۵؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۳۳؛ M. Jarrar, "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript", in *Asiatische Studien*, ۴۷/۲ (۱۹۹۳), ۲۸۵-۸۶; idem, "Arba rasā'il Zaydiyya mubakkira", in *F Mihrāb al-ma'rifa: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, ed. I. al-Sa'āfn, Beirut, ۱۹۹۷, ۲۷۰-۷۱.

۳- برای نمونه، ر.ک: ابن ابی الرجال، مطلع البدور، ج ۱، ص ۶۸ و بعد.

۴- برای اطلاعات مفصل راجع به شرح حال او و فهرستی از معلمان و منابع او، ر.ک: ضمیمه ۲ در انتهای فصل حاضر.

۵- Cf. F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, ۱۹۸۱, ۷۸, ۱۷۵, ۱۹۶ f., ۲۲۱-۲۳ (and see index, ۴۷۳).

۶- کَشَشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۵۲، شماره ۶۶۰؛ ابن داود حلّی، رجال، ص ۲۶ (کوفی المسکن بصری الأصل)؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۹۳-۱۸۹؛ عقیلی، الضعفاء، ج ۱، ص ۳۷ به او نسبت «کوفی» می دهد؛ ر.ک: ابن حجر، لسان، ج ۱، ص ۲۴؛ جی. فان اس در کتاب خود *Theologie und Gesellschaft*، برلین / نیویورک، ۱۹۹۳، ج ۲، ص ۴۲۵ او را از جمله شیعیان بصری به حساب می آورد. از منابع چنین برمی آید که بیشتر معلمان او کوفی بودند. ر.ک: ضمیمه ۲.

نظر می رسد، زیرا بجیله در بصره ساکن نبودند(۱) - نجاشی و طوسی منشأ کوفی او را تأیید، اما ذکر می کنند که او به هر دو شهر آمد و شد داشت(۲)؛ و در بصره بود که شجره نویسان و مصنفان مشهور اخبار، ابو عبیده معمر بن مثنی (۱۰۰-۲۰۹ / ۷۲۸-۸۲۴) و محمّد بن سلام جمحی (۱۵۰-۷۶۷/۲۳۲-۸۴۶) نزد او تحصیل می کردند. درباره زندگی و حرفه او چندان اطلاعاتی در دست نیست جز آن که شاگرد امام صادق علیه السلام(۸۳-۱۴۸/۷۲۰-۷۶۵) و امام کاظم علیه السلام (۱۲۸-۷۹۹-۱۸۳/۷۴۵) بود، هر

چند در آثارش نقل روایتی از امام کاظم علیه السلام ندیدم(۳). اسناد روایت او از حضرت باقر علیه السلام همواره با یک واسطه صورت می گیرد. پس چنین نتیجه گیری می شود که او در ربع آخر قرن دوم هجری / حدود سال های ۷۹۰-۸۱۵ میلادی در گذشته است(۴). کشتی یادآور می شود که ابان ناووسی بود(۵)، یعنی یکی از پیروان شخصی بصری به نام ابن ناووس (یا ناووس)، که عقیده داشت جعفر صادق علیه السلام مهدی موعود است و تبلیغ می کرد که آن حضرت پس از رحلت به عنوان منجی رجعت می کند(۶)؛ اما نجاشی یا طوسی ذکری از این ادعا به میان نیاورده بودند و این امر باعث اختلاف نظر میان مصنفان شیعی بعدی

ص: ۱۶۰

---

۱- ۲۱۵، Donner, The Early Islamic Conquests, (به استثنای شبل بن معبد و پسرش).

۲- نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۸۰؛ طوسی، فهرست، ص ۱۸.

۳- نیز ر.ک: ا. پاکتچی، در دائره المعارف الإسلامیه الکبری، به کوشش ک. موسوی. بجنوردی، تهران، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۴۴.

۴- همچنین معلوم می شود که تعدادی از معلّمان او در سال ۱۵۰/۷۶۷ در گذشتند. ر.ک: ضمیمه ۲ در صورتی که شاگردان او از اصحاب امامان هفتم و هشتم بودند.

۵- کشتی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۵۲ شماره ۶۶۰؛ و پس از او ابن داود حلّی، رجال، ص ۲۲۶ (در میان عالمان غیر قابل اعتماد، گرچه او بار اول وی را قابل اعتماد ذکر کرد، ص ۳۰)؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۱۲.

۶- نوبختی، فرق الشیعه، ص ۶۷؛ شبه - ناشی، مسائل الإمامه، ص ۴۶؛ اشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۲۵؛ شهرستانی، الملل و النحل، ص ۷۱؛ فان اس، Theologie und Gesellschaft، ج ۲، ص ۴۲۴؛ مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۵۵-۵۷.

شد که ادعا می کردند کلمه ناووسیّه تحریف لغت قادیسیّه، مکانی در نزدیکی مکه، است (۱). با این همه، ابان یکی از شش تن معتبرترین پیروان امام جعفر صادق علیه السلام در علم فقه به شمار می آمد (۲)، و من در مطالب رسیده از او مدرکی نیافته ام حاکی از آن که او احتمالاً عقاید امامی «نامتعارف» داشته است، اگر چه باید توجه داشت که چنان مطلبی به احتمال زیاد دستخوش تحریف عالمان بعدی شده (۳)، به ویژه اگر به خاطر آوریم که در میان امامیه از احترام والایی برخوردار بود (۴).

مغازی ابان

هم نجاشی و هم طوسی یک اثر تاریخی مشتمل بر مطالبی درباره مبدأ و انبیاء، مبعث حضرت محمد صلی الله علیه و آله، مغازی و رحلت آن حضرت، اجتماع سقیفه، و جنگ های قبیله ای که پس از رحلت آن حضرت رخ داد (رده)، را به ابان نسبت می دهند (۵)؛ کتابی که ابن ندیم شیعی (وفات پس از سال ۳۸۵/۹۹۵)، یا منابع قدیمی دیگری قبل از آغاز قرن چهارم / دهم به آن اشاره نکرده بودند؛ حتی دوستدار کتاب و عالم مشهور امامی،

ص: ۱۶۱

---

۱- تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۶؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۰؛ پاکتچی در دائره المعارف الإسلامیة الكبرى، ج ۲، ص ۴۵؛ مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۵۵ یادداشت.

۲- کشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۳۷۵ شماره ۷۰۵.

۳- ر.ک: مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۴۳، ۴۷.

۴- «مرام تعصب آمیز» او که از منابع استنباط کردم شبیه مسلکی است که در قرن های دوم و سوم هجری در میان امامیه رواج داشت، اگر چه می توان گفت به احتمال زیاد به فرقه مفاوضه گرایش دارد (مدرّسی، Crisis and Consolidation، ص ۲۲ و بعد؛ ر.ک: کشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۹۴ و شماره ۱۴۸)، ص ۱۰۷ (۱۷۲)، ۲۳۵ (۴۲۵)؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۱۱۹، ج ۲۴، ص ۷۶، ج ۲۶، ص ۴۶ و ۴۸ و ۲۲۷، ج ۲۷، ص ۲۶۴، ج ۲۸، ص ۴۱ و ۷۰، ج ۳۲، ص ۲۱۰، ج ۳۶، ص ۲۲۶ و ۲۷۲ و ۳۹۲، ج ۳۷، ص ۳۱۱ و ۳۳۶، ج ۳۸، ص ۱۰۲، ج ۳۹، ص ۲۴۷، ج ۴۰، ص ۳، ج ۴۲، ص ۱۰۳، ج ۴۳، ص ۹۸.

۵- نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ طوسی، فهرست، ص ۱۸-۱۹.

علی بن موسی بن طاووس (وفات، ۶۶۴/۱۲۶۵) در آثارش نامی از آن نبرده است (۱). اما

نقل قول های متعددی احتمالاً از این کتاب را در منابعی می توان یافت، البته بدون نام

بردن از آن؛ به علامه، مورخ شیعی، یعقوبی (وفات پس از سال ۲۹۲/۹۰۴) در فهرست منابع مورد استفاده اش راجع به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله (اصحاب السیر و المغازی و التواریخ) نام ابان را می آورد (۲)، و طبری (وفات، ۵۴۸/۱۱۵۴) اظهار می دارد که از «کتاب ابان» رونویسی می کند (۳). نجاشی و طوسی اسنادهای این کتاب را ارائه می دهند که همه آنها به یک واسطه مشترک می رسند که مستقیماً از ابان نقل می کند (۴)، یعنی احمد بن ابی نصر بزنطی (وفات، ۲۲۱/۸۳۵)، عالمی کوفی که در جمع اطرافیان امام هشتم، رضا علیه السلام مرتبه بالایی برخوردار بود (۵). علاوه بر سلسله اسنادهای نجاشی و طوسی، یک سلسله کاملاً تأیید شده دیگر مربوط به ابن بابویه وجود دارد که از طریق علی بن ابراهیم قمی به محمد بن زیاد، معروف به ابن ابی عمیر (وفات، ۲۱۷/۸۳۲)، ختم می شود که بدون واسطه از ابان نقل قول می کند. ابن ابی عمیر یکی از وابستگان به خاندان مهلب بن ابی

صفره است (۶). او یکی از عالمان برجسته شیعی بود که در مقام وکیل امام هفتم، موسی

ص: ۱۶۲

---

۱- دست کم کالبرک در کتابش ذکر نمی کند: E. Kohlberg A Medieval Muslim Scholar at Work, Leiden, ۱۹۹۲.

۲- یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۶.

۳- طبرسی، إعلام الوری، ص ۸۲-۱۳۰ و ۱۳۷-۱۳۸.

۴- برای نموداری مفصل، ر.ک: ضمیمه ۳.

۵- کشی، اختیار معرفه الرجال، فهرست، ص ۳۷؛ نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۴؛ طوسی، فهرست، ص ۱۹-۲۰؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۵۹-۶۱؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۱۱، Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۲۲۲; van Ess (Theologie und Gesellschaft, I, ۳۸۴) فان اس می گوید او از پیروان حکیم الهی هشام جوالیقی بود.

۶- کشی، اختیار معرفه الرجال، فهرست، ص ۲۳۱، ۲۵۰ محمد بن زیاد؛ نجاشی، رجال، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۸؛ طوسی، فهرست، ص ۱۳۸؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۵۰-۵۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۰۲-۳۰۸؛ احمد بادکوبه هزاوه، در دائره المعارف الإسلامیة الكبرى، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳؛ ۳۸۴-۸۶، van Ess, Theologie und Gesellschaft, I.

کاظم علیه السلام (شهادت، ۱۸۳/۷۹۹) در خدمت آن حضرت بود، و بی واسطه از امام رضا علیه السلام (شهادت، ۲۰۳/۸۱۸) روایت نقل می کرد. وی یک بار در زمان حکومت هارون الرشید خلیفه عباسی، و بار دیگر پس از شهادت امام رضا علیه السلام مورد ضرب و شتم قرار گرفت و زندانی شد. او هم مانند بزنی از شاگردان بی واسطه هشام جوالیقی متکلم بود، و جاحظ (وفات، ۲۵۵/۸۶۸) او را یکی از سران رافضه (۱) که احتمالاً به معنی امامیه است، می داند (۲). گفته می شود که ابن ابی عمیر آثاری چند، از جمله یک کتاب المغازی نوشته است. در کنار این سلسله روایات کوفی، طوسی یک روایت قمی نیز ذکر، و آن را انقص توصیف می کند. این روایت از طریق یک زاهد به نام جعفر بن بشیر ابو محمد (وفات، ۲۰۸/۸۲۳) نقل می شود که همچون ابان از وابستگان کوفی بجیله بود و مسجدش در محله مربوط به آن قبیله قرار داشت. گفته می شود که او از ملازمان مأمون خلیفه پس از

شهادت امام رضا علیه السلام بود (۳).

### شکل و ساختار

من مطالب تاریخی منسوب به ابان را در منابعی بررسی کرده ام که عمدتاً به نقل از آثار کلینی، ابن بابویه قمی، طبرسی و بحارالانوار مجلسی روایت می کنند، و اساساً به سلسله اسنادهای ابن ابی نصر بزنی و ابن ابی عمیر توجه داشته ام. با در نظر داشتن

شرایطی که در آغاز ذکر کردم، خواهم کوشید تا با این مطالب همچون یک مجموعه

ص: ۱۶۳

---

۱- حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۰۳ به نقل از البیان و التبيين، ج ۱، ص ۸۸، هر چند این نام در آن کتاب، محمد بن عمیر است.

۲- ر.ک به: یرار، «اربع رسائل»، ص ۲۷۲.

۳- کشی، اختیار معرفه الرجال، فهرست، ص ۶۵؛ نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ ابن داود حلی، رجال، ص ۶۲؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۶.

نخستین نکته قابل توجه در این جا آن که ابان یک نسل جوان تر از ابن اسحاق است، به طوری که او باید با اثر وی که در آن زمان انتشار وسیعی داشت، و نیز احتمالاً با آثار

دیگری از این نوع، مانند اثر موسی بن عقبه مدنی (وفات، ۱۴۱/۷۵۸) و اثر سلیمان بن طرخان تیمی بصری (وفات، ۱۴۳/۷۶۱)، عالم مشهور و مؤلف یک کتاب سیره که شاید گرایش‌هایی شیعی داشته است، آشنا بوده باشد<sup>(۱)</sup>. دیدیم که ابان در فواصل زمانی طولانی در بصره اقامت داشت، به طوری که به احتمال زیاد با کتاب تیمی آشنا بود، هر چند ذکر وی از این مطلب را در نقل روایات ابان نیافته‌ام.

تقسیم این آثار تاریخی قدیمی به سه بخش مبتدأ، ولادت و مبعث حضرت محمد صلی الله علیه و آله و

مغازی پیامبر اکرم از زمان ابن اسحاق (یا به واقع توسط او) امری مرسوم تلقی شده است<sup>(۲)</sup>. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عنوان کتاب ابان، آن گونه که در آثار نجاشی و طوسی دیده می‌شود، اصیل است، و در حقیقت ترتیبی را نشان می‌دهد که ابان مطالبش را مطابق آن تنظیم کرد. هر چند این بدان معنا نیست که این عنوان کتاب ابان

بود (در آن مرحله اولیه کسی برای کتاب خود عنوان تعیین نمی‌کرد)، و حتی مطالب ممکن بود شکل یک کتاب را نداشته، بلکه نوعی مجموعه گزارش بوده باشد، چنان که

ص: ۱۶۴

---

۱- ر.ک: Jarrar, Die Prophetenbiographie ابن سعد می‌گوید او به علی بن ابی طالب علیه السلام گرایش داشت طبقات، ج ۷، ص ۳۵۳؛ در حالی که ابن قتیبه او را از شیعیان به حساب می‌آورد (المعارف، ص ۶۲۴). پیش از قبول این برچسب ابن قتیبه به عنوان واقعیت، باید لحظه‌ای تأمل کرد. بصره به حمایت از آرمان عثمان شهرت داشت و هرگونه گرایش به علی علیه السلام را یک متکلم سنت گرای «افراطی» اهل تسنن، مانند ابن قتیبه، تشیع تلقی می‌کرد. فکر می‌کنم اظهار نظر ابن سعد معتبرتر است و آن را فقط حاکی از رجحان یا موضع سیاسی سلیمان تلقی می‌کنم، موضعی که بعداً احمد بن حنبل اختیار کرد، آنجا که حضرت علی علیه السلام را چهارمین خلیفه برحق به شمار آورد.

۲- Cf. R. Sellheim, "Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishāq", in Oriens, ۱۸-۱۹ (۱۹۶۷), ۳۸-۴۲; Jarrar, Die Prophetenbiographie, ۳۱f

شولر درباره تحوّل آثار اوّلیه بیان کرده است(۱).

من دامنه تحقیق را فقط به این سه بخش محدود کرده ام هر چند کتاب ابان باید علاوه بر اینها، شامل مطالبی درباره شورای سقیفه و رده هم بوده باشد(۲). مطالبی که گردآوری کرده ام بالغ بر صد و سی و سه خبر است(۳) که شصت و یک فقره از آنها به مبتدأ، و هفتاد و دو خبر به مبعث و مغازی می پردازد. راوی اصلی بیست و شش خبر مربوط به مبتدأ بزنتی، و راوی بیست و یک فقره دیگر، ابن ابی عمیر است، حال آن که بزنتی راوی اصلی پانزده خبر مربوط به مبعث و مغازی است. یازده فقره از این نوع خبرها را ابن ابی عمیر، چهار فقره را هر دو نفر، و چهل و دو خبر را راویان مختلف دیگری نقل کرده اند. این انتساب به رشته گسترده ای از راویان (در کنار چند راوی اصلی) را می توان

به طور کلی معیاری برای اعتبار روایات تلقی کرد(۴). در این صد و سی و سه خبر، ابان بیست مرتبه مستقیماً از امام جعفر صادق علیه السلام روایت می کند (۶ خبر درباره مبتدأ و ۱۴ خبر راجع به مبعث و مغازی)، و سی و شش بار به واسطه راویانی مختلف(۵). او بیست و چهار مرتبه از طریق یک واسطه از امام باقر علیه السلام (۱۴ مبتدأ و ۲۵ سیره)، سی و نه بار از امام جعفر صادق علیه السلام (۱۴ مبتدأ و ۲۵ سیره)، دو بار با واسطه (نامعین) از هر دو امام، و یک مرتبه از حضرت علی بن الحسین، امام سجاد علیه السلام روایت نقل می کند. این تعداد بالغ بر هشتاد و چهار خبر، یا ۱/۶۴ درصد اخباری می شود که یا بی واسطه یا با یک واسطه

ص: ۱۶۵

۱- ر.ک به: تحقیقاتش در نشریه ۱-۴۳، ۶۹(۱۹۹۲)، ۳۸-۶۷، ۶۶(۱۹۸۹)، ۲۰۱-۳۰، ۶۲(۱۹۸۵)، Der islam.

۲- نیز ر.ک به: خبری درباره صفین در مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۶۰۱ و بعد.

۳- مطالب منسوب به ابان در منابع به مراتب بیش از این است، اما من دامنه انتخابم را به تحقیق در مفهومی محدودتر از نوع سیره - مغازی محدود کرده، و برخی روایات را که مستقیماً کمکی به این تحقیق نمی کند حذف کرده ام.

۴- ر.ک به: استدلال های موتزکی مربوط به اصالت مطالب عطا در مصنّف عبدالرزاق، در: Motzki, Die Anfänge . der islamischen Jurisprudenz, ۷۱-۸۹.

۵- ر.ک: ضمیمه ۴.

(گاه دو واسطه) به امامان می‌رسد. این بدان معنا نیست که تمام این گزارشها و اخبار که بنا به ادعا، بی واسطه یا از طریق واسطه انتقال، از امامان شنیده شده است واقعا از آنها

سرچشمه گرفته باشد، زیرا بسیاری از آنها اعتقادهای بعدی شیعی را آشکار می‌کنند. امامان غالباً فقط یک ویژگی مرجع را عرضه می‌کنند، اصالت و مشروعیت و انتساب مطلب به آنها نباید در این جا اسباب دردسر ما شود، مگر آن که به اسناد خانوادگی برخورد کنیم که سرگذشت خانوادگی یا مطلب دیگری را نقل کند که حاکی از یک اعتقاد خاصه شیعی نباشد، یا صفاتی فوق بشری را به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام یا فاطمه علیها السلام نسبت دهد. در حقیقت، ترتیب روایت ابان، زبان، و سبک آن از بسیاری جهات با نوع روایت واقدی معاصرش، و گاه با روایت یونس بن بکیر (وفات، ۱۹۹/۸۱۴) از سیره ابن اسحاق شباهت دارد، اما - در این مرحله از تحقیق - اظهار نظر قطعی در این باره که کدام یک از این متون ابتدا پدید آمد، کاری دشوار است، اگر چه بنا

به خبری که ابن سعد از غزوه بدر نقل می‌کند، به نظر می‌رسد واقدی از روایت ابان آگاهی داشته است - البته نه الزاماً از طریق یک کتاب<sup>(۱)</sup>. نظر من آن است که در نیمه اول قرن دوم هجری، حدود سال های ۷۲۰-۷۶۷ میلادی، مجموعه مهمی از مطالب، روایاتی در شکل، قالب و طرح هایی استادانه<sup>(۲)</sup>، در مراکز مختلف علمی در کشورهای حجاز، عراق و شام رواج داشت. در تحقیقی راجع به آثاری از نوع فضائل الجهاد بیان داشته ام که - چنان که در این جا می‌گویم - هم محاوره و هم گفتار روایی در آغاز قرن دوم / هشتم کاملاً استادانه و مستلزم دگرگونی و خود نظارتی بود. در این زمان، این روایت ها

در سیر تحوّل خود درون مایه های جدیدی یافتند و دستخوش یک جریان «عادی سازی» شدند<sup>(۳)</sup>؛ فقط لازم بود مطالبی عرفی به آنها افزوده و عادی سازی شوند تا در

ص: ۱۶۶

---

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۴، ص ۴۳؛ من نتوانستم آن را در مغازی واقدی بیابم. سلسله روایان چنین است: [واقدی] - علی بن عیسی نوفلی - ابان بن عثمان - معاویه بن عمّار دهنی به جای کلمه نادرست «ذهبی».

۲- Cf. A. Noth in collaboration with L.I. Conrad, The Early Arabic Historical Tradition, Princeton, ۱۹۹۴.

۳- Cf. R. Fowler Linguistic Criticism, Oxford, ۱۹۹۶, ۴۴-۵۶.



خدمت جهان بینی گروه یا فرقه ای خاص قرار گیرند یا با طرز بیان تا حدی مبهم قرآن و رویداد شماری فاقد اطلاعات دقیق آن سازگار شوند - در این جا نباید مسأله نسخ را از یاد برد - تا برای مقاصد شرعی مورد استفاده قرار گیرند. بنابراین، باید بر ارتباط میان این روایت ها و زمینه های تاریخی و اجتماعی شان، و تعامل آنها با جنبه های عملی اعتقادات

و مکتب تأکید کرد. این پدیده ای کاملاً تأیید شده در تحوّل انواع آثار روایی است و می تواند الهام بخش رویکرد ما در این جا باشد. تاکنون هیچ تحقیقی منحصر به عناصر ساختاری محاوره و موضوع این روایت ها و ویژگی های سبکی مؤلفان / تدوین کنندگان مختلف ادبیات سیره - مغازی نپرداخته است (۱). پیش از برداشتن این گام، بحث خود در این مقاله را به تعریف ویژگی های اصلی این مطالب شیعی محدود خواهم کرد.

یک سلسله اسناد از میان ۹/۳۵ درصد بقیه فوق العاده جالب است: ابان ده مرتبه، یعنی ۶۳/۷ درصد از ابوسعید ابان بن تغلب بکری (۶ مبتداً و ۴ سیره) نقل می کند. ابان بن تغلب (وفات، ۱۴۱/۷۵۸) یک امامی مشهور کوفی، زبان دان، قاری و مفسّر قرآن است که مراجع صلاحیت دار هر دو مذهب شیعه و سنی او را تصدیق و تمجید می کنند و مؤلف کتابی درباره قرائت های قرآن است (۲). ابن تغلب پنج مرتبه از طریق عکرمه از ابن عباس روایت می کند؛ علاوه بر ابن تغلب، دو مرجع عمده ابان بن عثمان اخباری را از طریق این سلسله اسناد، هر کدام یک مرتبه، نقل می کنند (۳)؛ این نقل، تعداد اخبار

ص: ۱۶۷

---

۱ - See, however, J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of*

*Islamic Salvation History*, Oxford, ۱۹۷۸. نیز، ر.ک: ن. ابو زید، «السیره النبویّه سیره شعبیّه» در *مجله الفنون*

الشعبيّه، ۳۲-۳۳ ژوئن - دسامبر ۱۹۹۱، ص ۱۷-۳۶.

۲- ر.ک: نجاشی، رجال، ج ۱، ص ۷۳-۷۹؛ اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۹-۱۱؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص

۱۳۲-۱۳۵؛ صفدی، الوافی، ج ۵، ص ۳۰۰؛ سیوطی، بُغیة الوُعاة، ج ۱، ص ۴۰۴؛ علی اکبر ضیایی، *دائرة المعارف الإسلامیة*

الکبری، ج ۲ ۱۹۹۵، ص ۴۶-۴۷؛ فان اس، *van Ess, Theologie und Gesellschaft, I, ۳۳۴, II, ۳۴۴ ff*.

۳- اینان عبارتند از: ابو بصیر کوفی و ابو حمزه ثمالی، ر.ک: ضمیمه ۲.

منسوب به عکرمه - ابن عباس را به هفت، یعنی ۳۴/۵ درصد مطالب می‌رساند: چهار خبر از مبدأ و انبیاء، و سه خبر از مغازی سخن می‌گویند (ر.ک: ضمیمه ۱. الف، شماره‌های ۹ و ۱۰؛ ۱. ب، شماره ۱). عکرمه (وفات، ۱۰۵/۷۲۳) مفسری نامدار است و در سیره نیز صاحب نظر به شمار می‌آید (کان أعلمهم بسیره النبئ) (۱)، دو زمینه بررسی شبیه به هم. بیشتر مطالب مغازی او که در منابع قدیمی پراکنده است (۲)، پیرامون آیات قرآنی است و شرح آن عمدتاً از اسباب نزول آیات سخن می‌گوید (۳). من هیچ یک از اخباری را که در این جا منسوب به اوست نتوانستم در منابع بیابم، گرچه هیچ یک از آنها

هیچ نوع اعتقاد شیعی یا ارادت بیشتر به علی علیه السلام را نشان نمی‌دهند. با وجود این، چنین اعتقاداتی از جانب عکرمه از طریق همان سلسله اسناد مورد بحث ما در این جا، در امالی ابن بابویه نقل می‌شود (۴). این کاملاً عجیب است، زیرا عکرمه را عالمان سنی به داشتن گرایش‌هایی به خوارج متهم می‌کنند (۵)، و حتی منابع امامی او را شخصی غیر امامی (لیس علی طریقتنا و لا من أصحابنا) و غیر قابل اعتماد (ضعیف) می‌دانند (۶). این نکته بار دیگر ما را به مسأله اصالت سلسله اسنادهای اولیه و صحت آنها رهنمون می‌شود، هر

ص: ۱۶۸

- 
- ۱- فسوی، المعرفه و التاريخ، ج ۲، ص ۱۶.
  - ۲- به طوری که شمرده ام، ۱۵ خبر را ابن هشام، ۵۵ خبر را طبری بخش سیره، ۱۸ خبر را واقدی، ۱۳ خبر را عبدالرزاق در بخش مغازی اثرش و ۵ خبر را در بخش جهاد، و ۳۱ خبر را بلاذری به او نسبت می‌دهند؛ درباره روایاتش در تلخیص‌های شرعی سنی، ر.ک: مزی، تحفه الأشراف، ج ۵، ص ۸۲-۱۰۷.
  - ۳- راجع به اسباب نزول در روایت سیره - مغازی، ر.ک: J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, ۷, ۱۱, ۲۹.
  - ۴- برای نمونه، ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۱۱۹، ج ۲۸، ص ۴۱، ج ۳۲، ص ۶۰۱، ج ۳۸، ص ۱۰۲، ج ۳۹، ص ۲۴۷، ج ۴۳، ص ۹۸.
  - ۵- ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۲۹۲؛ ابن قتیبه، المعارف، ص ۴۵۷؛ اشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۱۰۹ و ۱۲۰؛ ذهبی، میزان، ج ۳، ص ۹۳-۹۷؛ در سطر ۱ صفحه ۹۵ تصریح می‌شود که او یک اباضی بود؛ ابن عبدالبرّ در برابر این ادعا از او دفاع می‌کند، ر.ک: تمهید، ج ۲، ص ۲۶-۳۵.
  - ۶- کشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۲۶ شماره ۳۸۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴.

چند روایت عکرمه نیازمند بررسی مفصل تری است.

مبدأ (المبدأ و الأنبياء)

مطالب مورد بحث در این بخش از نوع اسرائیلیات و خاص آثار تفسیری مسلمانان، حتی آثار قدیمی، و مشترک میان روایات هر دو مذهب شیعه و سنی است. این مطالب نه فقط روشنگر یک جهان بینی تاریخی امت مؤمن، و مؤید آن است که محمد صلی الله علیه و آله آخرین

پیامبر و امت او آخرین امت است که خداوند حاکمیت بر سرزمین ها و ملل را به آنها وعده داده است (۱)؛ بلکه نشان می دهد که تاریخ اسلامی تداوم سرگذشت رستگاری یهودیان و مسیحیان است که حضرت محمد صلی الله علیه و آله را در کانون این تاریخ، و نقطه شروع و پایان آن قرار می دهد، چنان که زلهایم اظهار داشته است (۲). به علاوه، این مطالب در خدمت مقاصد جدلی نیز قرار می گیرد چنان که از گزارشها برای اثبات تحریف های صورت گرفته در کتاب های آسمانی (تورات، زبور، عهد عتیق و عهد جدید)، که بر طبق درک اسلامی، توسط یهودیان و مسیحیان انجام شده است، استفاده می شد. با این همه، از این گزارشها در تفسیر امامی استفاده می شود که باز هم کاربرد دیگری است از آن رو

که چنین گزارشهایی نشانه برتری امامان است که ذات و نور وجودشان مستقیماً منبعث از نور محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام است که خداوند هزاران سال پیش از ایجاد عالم آفرید، عقیده ای که شاید مهم ترین عنصر اندیشه اصلی وصیه را تشکیل می دهد (۳). چنان که امیرمعزی می گوید، «به این علت است که در سرتاسر سنت امامیه، امامان پیوسته با پیامبران و اولیای اسرائیل مقایسه می شوند، گر چه امامان بر آنان برتری دارند، زیرا آن پیامبران از

ص: ۱۶۹

---

Cf. M. Jarrar, "The sra. Its Formative Elements and Its Transmission", in BUC – ۱

.Public Lecture Series, April ۱۹۹۳, ۱

.Cf. Sellheim, "Prophet", ۳۸ ff –۲

.Amir-Moezzi, The Divine Guide in Early Shi`ism, ۳۱ ff, ۴۲ –۳

طریق نور امامان به مرتبه مقدّس خود رسیده اند» (۱). حتّی تعداد امامان - دوازده - در سنت کتاب مقدّس به عنوان رقم انتخابات به کار رفته بود (۲). این یک نکته بسیار مهم در رویکرد به درک امامی از نقش خیال پرورانه ادبیات سیره - مغازی است و شاید توضیح دهد که چرا هیچ اثری از این نوع بر جای نمانده است؛ مطلبی که بعداً به بحث در آن خواهیم پرداخت. علاوه بر آن، این گزارشها غالباً همچون ابزاری برای توجیه برخی عقاید شیعی و مشروعیت بخشیدن به آنها یا برای مقاصد جدلی، کلامی یا فقهی مورد استفاده قرار می گیرد (۳). بنابراین، پسر نوح که از سوار شدن به کشتی امتناع ورزید در واقع نه پسر او، که پسر همسرش بود، زیرا پسر یک پیامبر که حامل نور الهی است نمی تواند فردی بی ایمان باشد (۴)؛ طحال تحریم شد زیرا سهم شیطان از قربانی حضرت ابراهیم علیه السلام بود؛ یعقوب در نیایش خود از طریق مداخله اهل الکساء از خداوند درخواست کرد یوسف و بنیامین را به او باز گرداند؛ پیکره هایی که جنیان برای حضرت سلیمان ساختند درخت بودند و نه پیکره هایی انسانی؛ اگر آصف بن برخیا، وصی حضرت سلیمان معجزاتی داشت، پس علی علیه السلام، وصی الأوصیاء شایستگی بیشتری برای معجزه دارد؛ حضرت عیسی علیه السلام در عاشورا به دنیا آمد؛ حضرت عیسی علیه السلام خداوند را ستایش کرد هنگامی که شیطان به او گفت روزی خواهد رسید که عیسی علیه السلام بر آسمان ها و زمین فرمان براند؛ رحمت خداوند در خصوص عذاب اطفال، از طریق حکایتی تمثیلی بر عَزیر ثابت شد.

ص: ۱۷۰

- 
- ۱ - Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi`ism*, ۴۲; cf. as well U. Rubin, "Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nur Muhammad," in IOS, ۵ (۱۹۷۵), ۶۲-۱۱۸; .idem, "Prophets and Progenitors in the Early Shi`ite Tradition", in JSAI, ۱ (۱۹۷۹), ۵۱ ff.
- ۲ - Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi`ism*, ۱۰۷.
- ۳ - Cf. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, ۲-۳.
- ۴ - برای اطلاع از جزئیات و مقایسه ر.ک: ضمیمه ۱. الف.

در حالی که دل مشغولی عمده سنت امامی در بخش مبتدأ نشان دهنده توجّهی آشکار است به عقیده حضور نور همه جاگیر الهی در وجود پیامبر و امامان، نوری که تمامی تاریخ رستگاری بشر حول آن می چرخد، رویکردی متفاوت اما مربوط، بر توصیف وقایع در بخش مغازی حاکم است. روایت در این بخش متمرکز است بر تحقّق این نور، چنان که از طریق دو نور الهی، محمّد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام، در اثنای آخرین مرحله این داستان، رستگاری آشکار می شود. در سال ۱۹۳۰، رودی پارت اهمیتی را که روایت های متداول از سیره، به ویژه روایت ابوالحسن بکری، برای علی بن ابی طالب علیه السلام قائل بودند، خاطر نشان کرد<sup>(۱)</sup>؛ و در اوایل دهه ۱۹۶۰، هانری لاوست نمونه هایی را حاکی از نقشیژه علی علیه السلام در وقایع سیره از دو منبع که از نوع سیره - مغازی نیستند، یعنی، ارشاد شیخ مفید (وفات، ۴۱۳/۱۰۲۲) و منهاج الکرامه اثر علامه حلی (وفات، ۷۲۶/۱۳۲۵)<sup>(۲)</sup>. چنان که پیشتر بحث کردم<sup>(۳)</sup>، مجموعه روایی مورد نظر در این جا شبیه مغازی مشهور هم عصر آن است، هر چند عناصری را گردآوری می کند که هدفشان معرفی آشکارتر علی علیه السلام است و به روشنی منظور آنها ارائه تصویر نمونه ای است از جاذبه او و روحانیتی که با حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، شریک خود در دو نور الهی، سهیم است، به طوری که به نظر می رسد احادیث امامی مربوط به مبعث و مغازی، نه فقط آثاری از نوع فضائل، بلکه به معنایی دقیق تر، از نوع دلایل النبوه می باشد که معمولاً به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، محدود

ص: ۱۷۱

- 
- ۱ - ۱۹۰-۲۱۱, ۱۹۳۰, Die legendäre maghāz-Literatur, Tübingen, درباره توصیف حضرت علی علیه السلام در منابع سنتی، ر.ک: W. Sarasin, Das Bild `Als bei der Historikern der Sunna, Basel, ۱۹۰۷. ((cited after Kornrumpf, ` ` Untersuchungen", ۲۶۲.
- ۲ - H. Laoust, ` ` Le role de `Al dans la Sra Chiite", in Revue des Etudes islamiques, ۳۰ - ۲۶ (۱۹۶۳).
- ۳- ر.ک: پیشتر ص ۱۵۵-۱۵۶.

می شود (۱). به علاوه، نقشی که هم برای ابوبکر و هم برای عمر در منابع سنی فرض می شود (حتی می توان از جذبه عمر سخن گفت) یا کاملاً حذف می شود یا، خاصه در مورد عمر، به آن معنایی منفی داده می شود. همچنین این گرایش وجود دارد که گفتار و کردار جدیدی به علی علیه السلام نسبت داده شود که تا حدی به عنوان مقاله یا مروری است بر اعمال و گفتاری از پیش در آثار دیگری از این نوع وجود دارد. در وقایع مهم تقدّم به آن

گروه از صحابه داده می شود که یا نسبت به علی علیه السلام رفتاری دوستانه داشتند یا در نخستین جنگ داخلی در کنار آن حضرت مبارزه کردند. بدین ترتیب، برای نمونه، فهرست ارائه شده از نام کسانی که در اولین اجتماع عقبه حضور داشتند با فهرست موجود در منابع دیگر متفاوت است (۲)، در حالی که در اثنای جنگ اُحد فقط نام ابو دُجانة در کنار نام علی علیه السلام دیده می شود (۳). هنگام برخورد با مطالب منسوب به ابان، باید ملاحظاتی چند را در نظر داشت: (۱) این که مطالب موجود مشتمل بر نقل قول هایی از مجموعه هایی بعدی است که به آن نوع تعلق ندارد؛ (۲) این که حتی این نقل قول های ذکر

شده توسط مجلسی در کتاب های اختصاص یافته به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله غالباً نقل قول هایی جانبدارانه است که گاه فقط به قصد وضوح یک نکته، یا به عنوان شرح ساختاری اضافی استفاده می شود؛ این نقل قول ها در چند فصل که تقسیم بندی آن متداول شده پراکنده است، تقسیم بندی که نه طرح اصلی ابان و نه ترتیب زمانی او از توالی رویدادها را نشان می دهد. برای نمونه، ابان زمان قتل عصماء را در اثنای جنگ حمراء الأسد، بی درنگ پس از اُحد، ذکر می کند، در صورتی که واقعه و بلاذری زمان آن را بعد از واقعه بدر تعیین می کنند (۴)؛ و او تاریخ اعزام عامر بن طفیل و اربد بن قیس را به نمایندگی به مدینه،

ص: ۱۷۲

- 
- ۱- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره های ۵ و ۶ و ۷.
  - ۲- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره ۸.
  - ۳- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره ۱۱.
  - ۴- ر.ک: طبرسی، اعلام الوری، ص ۵۴-۵۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۹۵ و بعد. مقایسه کنید با: واقعه، مغازی، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۴؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۲۷-۲۸؛ بلاذری، أنساب، ج ۱، ص ۳۷۳؛ بیهقی، دلائل، ج ۳، ص ۳۱۲، و نیز ر.ک: M. Lecker, Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina, Leiden, ۱۹۹۵، ۳۸-۴۱.

بی درنگ پس از واقعه بنی نضیر ذکر می کند، حال آن که ابن اسحاق و واقدی اصلاً زمانی برای آن تعیین نمی کنند و بخاری آن را پیش از واقعه بنی نضیر می داند(۱).

اکنون به بحث درباره کتاب ابان پایان می دهم و توجه خود را به موضوع های دیگری مربوط به آثار امامی از نوع سیره - مغازی به طور کلی معطوف می کنم(۲).

۴. مغازی علی بن ابراهیم قمی

منابع امامی تعدادی از آثار اختصاص یافته به سیره - مغازی را ذکر می کنند که هیچ یک از آنها موجود نیست(۳). یکی از آنها که اهمیتی خاص دارد، به نظر می رسد اثر ابن ابی عمیر (وفات، ۲۱۷/۸۳۲)، از ناقلان مهم کتاب ابان باشد(۴). او همچنین یک منبع اصلی علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیر اوست و بسیاری از خبرهایش را مجلسی در بحارالانوار خود نقل می کند. ظاهراً اثر او نوعی تدوین توأم با اضافات و تغییراتی در یادداشت های معلّم اوست. نام احمد بن محمّد بن خالد برقی(۵)، مؤلف کتاب المحاسن، دو بار ذکر می شود، یک بار به عنوان مؤلف کتابی درباره مبدأ و انبیاء، و بار دیگر به عنوان مؤلف کتابی راجع به مغازی(۶). اثر مهم دیگری که به نظر می رسد آن هم شامل بیش از

ص: ۱۷۳

- 
- ۱- ر.ک: ضمیمه ا. ب، شماره ۱۵.
  - ۲- برای بحثی راجع به اخباری از ابان که با کتاب های سیره دیگر اختلاف دارند، یا آنهایی که در کتاب ها ذکر نشده، و یا روایتی خاصه شیعی را آشکار می کند، ر.ک: ضمیمه ا. ب و برای روایت مانده نیز ر.ک: ضمیمه ۴.
  - ۳- ر.ک: آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱۹، ص ۴۷-۴۸ و ج ۲۱، ص ۲۸۹-۲۹۱.
  - ۴- ر.ک: پیشتر، ص ۱۵۲.
  - ۵- طوسی، فهرست، ص ۲۰-۲۲؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۱؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۲۸۹.
  - ۶- درباره اختلاف کتاب ها و نقل آنها ر.ک: Jarrar, Die Prophetenbiographie, ۲۹-۴۳، طوسی از جمله آثار برقی، کتاب های زیر را نام می برد: کتاب التاریخ، کتاب خلق السموات والأرض، کتاب بدأ خلق ابلیس و الجنّ، کتاب مغازی النبی و کتاب بنات النبی و أزواجه. پدرش محمّد مؤلف یک کتاب المبتدأ است. ر.ک: Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۲۷۳ (no. ۴۱۱)؛ بسیاری از اخبار او در بحارالانوار یافت می شود.

یک بخش باشد، کتاب ابراهیم بن محمد ثقفی (وفات، ۲۸۳/۸۹۶) (۱)، یک مورخ مشهور امامی است که به نظر می رسد با اثر ابان آشنایی داشته است. فقط معدودی از نقل قول های کتاب مغازی او بر جای مانده است که می توان آنها را در بحارالانوار مجلسی

یافت. یک اثر خاصه جالب در این خصوص کتاب مغازی علی بن ابراهیم قمی (وفات پس از سال ۳۰۷/۹۱۹) است (۲). قمی یکی از قدیمی ترین مفسران قرآن در میان امامیه است که تفسیر او از طریق شاگردش، ابوالفضل العباس بن محمد، به ما انتقال یافته است (۳). این شاگرد نقش تنظیم کننده دارد، زیرا مطالب جدیدی را از منابعی دیگر به تفسیر معلم خود افزود که عمدتاً برگرفته از تفسیر منسوب به ابوالجارود زیاد بن منذر (وفات بین سال های ۱۶۰-۱۵۰ / ۷۷۶-۷۶۷) (۴)، رئیس فرقه جارودیه از فرق زیدیه بود. قمی کتاب های دیگری نیز تألیف کرده است، از جمله یک کتاب المغازی، یا چنان که ابن طاووس از آن نام می برد، المبعث و غزوات النبی. ابن طاووس نسخه ای از این کتاب را که به سال ۴۰۰/۱۰-۱۰۰۹ باز می گردد، مورد استفاده قرار داد (۵). این کتاب به دست مانرسیده است، اما اخبار متعددی درباره مغازی در منابع امامی یافت می شود که سلسله

ص: ۱۷۴

---

۱- طوسی، فهرست، ص ۴-۶ کتاب السیره؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۶؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۲۸۹؛ درباره مغازی او ر.ک: (no. ۶۱۱) Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۳۶۲؛ نیز ر.ک: ضمیمه ا.ب. شماره ۶.

۲- طوسی، فهرست، ص ۸۹؛ نجاشی، رجال، ج ۲، ص ۸۶ و بعد؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۴، ص ۳۲۴-۳۲۵.

۳- آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۴، ص ۳۰۳-۳۰۵.

۴- "Cf. Jarrar, ` ` Tafsr Ab l-Jārud."

۵- (no. ۳۳۰) Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, ۲۳۹.



اسناد آنها به علی بن ابراهیم قمی باز می‌گردد؛ امّا هنوز تعیین آن که آیا این اخبار متعلّق به کتاب المغازی اوست یا به تفسیرش، کاری دشوار است. برای نمونه، طبرسی در اعلام

الوری تعداد شش خبر از قمی نقل می‌کند (۱) که چهار فقره آن در تفسیر با شرح‌هایی متفاوت یا بسیار طولانی تر دیده می‌شود، و دو خبر دیگر در تفسیر پیدا نمی‌شود، زیرا نه ماهیتی تفسیری دارند و نه اسباب نزول آیات را آشکار می‌کنند. قمی در تفسیر خود قریب سی و یک خبر مربوط به وقایع مبعث و مغازی می‌آورد که در بیشتر آنها منابع و اسناد خبر ذکر نمی‌شود (امّا شایان توجه آن که نام ابن ابی عمیر، یکی از شاگردان ابان

بن عثمان که خود مؤلّف یک مغازی است (۲)، به عنوان یکی از منابع اصلی قمی در سراسر کتابش به چشم می‌خورد). این اخبار تقریباً نود صفحه از کتاب را شامل می‌شود. او فقط در نه خبر کوتاه مطالبی عرضه می‌کند که از طریق یکی از اسنادهای تأیید شده کتاب ابان

به او برمی‌گردد. این مطالب نیازمند مطالعه ای دقیق تر است؛ با وجود این، فعلاً می‌توانم

نتیجه‌گیری کنم که باز هم، مانند مورد ابان، این مطالب مستقیماً با مجموعه ای بزرگ تر

مرتبط است که در حدود آغاز قرن دوم / هشتم رواج داشته، امّا دستخوش جریان عادی سازی شده است که از تغییرات صورت گرفته در نام‌ها و تأکید بر نقش علی علیه السلام آشکار می‌شود، و بدین لحاظ، به مضامین عامیانه رایج نزدیک تر است تا مطالب توصیف شده توسط ابان. یک خبر می‌تواند در برخوردمان با گاه شماری وقایع توسط قمی (یا منبع او) ما را یاری دهد؛ (مفسّران معمولاً به گاه شماری وقایع مغازی، به ویژه

توجه کردن موارد نسخ، علاقه مندند، گرچه شایان ذکر است که تفسیر قمی یک تعبیر خاصّ شیعی عرضه می‌دارد) (۳)؛ قمی آن را سبب نزول آیه ۹۰ سوره نساء ذکر

ص: ۱۷۵

---

۱- طبرسی، اعلام الوری، ص ۱۲ = تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۳۷۵، ص ۳۶ (در تفسیر نیست)، ص ۳۹ (= تفسیر القمّی، ج ۱، ص

۳۸۱)، ص ۴۸ (در تفسیر نیست)، ص ۵۶-۶۰ (= تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۳۷۱)، ص ۶۹-۷۲.

۲- ر.ک: پیشتر، ص ۱۵۳.

۳- ر.ک: یرار، تفسیر ابی الجارود، ص ۲۳.

می کند(۱)؛ حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در راه خود به حدیبیه در ربیع الاول سال ششم هجری اُسید بن حُضیر را روانه کرد تا بنو اشجع به رهبری مسعود بن رخيله و بنو ضميره را در

شعب سلع ملاقات کند؛ سپس پیامبر صلی الله علیه و آله با آنان به توافق (موادعه) رسید. ابن هشام و واقدی اشاره می کنند که مسعود بن رخيله و بخشی از بنو اشجع از جمله طوایفی بودند که در غزوه احزاب در سال پنجم هجرت به نیروهای مخالف پیامبر صلی الله علیه و آله پیوستند(۲). به نظر می رسد این تعیین تاریخ حتی در منابع سنی مورد اختلاف است، چنان که ابن سعد در اشاره ای اجمالی به این واقعه، هنگام برشمردن هیأت های نمایندگی (وفود) به آن توجه

دارد هنگامی که می گوید مسعود بن رخيله همراه با صد مرد از بنو اشجع در سال خندق (یعنی، پنجم هجری) به دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند، «اما گفته می شود که [نمایندگان] اشجع پس از جنگ بنو قریظه (باز هم در سال پنجم هجری) رسیدند و شمارشان هفتصد مرد بود»(۳). در روایت قمی، تمام این واقعه نه اعزام یک هیأت نمایندگی، بلکه فرار بنو اشجع به شعب سلع به سبب خشکسالی گزارش می شود، حقیقتی که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را درباره حرکتشان محتاط کرد، و از این رو، آن حضرت اُسید را فرستاد تا درباره این خبر تحقیق کند. ابن سعد از اُسید در ارتباط با این هیأت نمایندگی ذکری به

میان نمی آورد و باید به یاد داشت که اُسید در منابع امامی فردی بحث انگیز بود(۴).

خبر دیگری که قمی آن را غزوه وادی یابس(۵) می نامد، فقط در منابع امامی یافت می شود (من تاکنون نتوانسته ام آن را در آثار مغازی سنی بیابم)؛ م. کیستر در آن یک شرح «شیعی» از غزوه ذات السلاسل(۶)، می بیند که به نظر من نامحتمل است، زیرا اولاً، این دو

ص: ۱۷۶

۱- قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ در طبری، تفسیر، ج ۵، ص ۱۲۴ و بعد ذکری از آن نمی شود.

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۱۵؛ واقدی، مغازی، ص ۴۴۳، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۸۴، ۴۹۰.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۳۰۶.

۴- ر.ک: ضمیمه ا. ب. شماره ۸.

۵- قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۹.

۶- M.J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih," in BSOAS, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۶۰-۶۴.

روایت کلاً متفاوتند، و ثانیاً، روایت شیعی هدفش به روشنی ارائه سبب نزول آیه ۱ سوره عادیات است که مستقیماً به شجاعت حضرت علی علیه السلام مربوط می شود، حال آن که

روایت سنّی اصلاً سبب نزول را ذکر نمی کند (۱). به نظر می رسد این نتیجه گیری کیستر به علت این اظهار نظر شیخ مفید باشد: «گفته می شود (یُقال) که غزوه وادی الرمل در گذشته غزوه ذات السلاسل خوانده می شد» (۲).

۵. نتیجه گیری

در این تحقیق مقدماتی کوشیده ام راه را برای تحقیقی مفصّل تر و دقیق تر درباره آثار قدیمی سیره - مغازی امامی هموار کنم، و در این راه مشاهداتم را عمدتاً بر کتاب ابان بن عثمان احمر بجلی متمرکز کرده ام، زیرا نخستین کتاب امامی از این نوع به شمار می آید.

در این جا یک سؤال بسیار مهم بی پاسخ می ماند: چرا تمام این آثار امامی راجع به سیره - مغازی دیگر موجود نیستند، یا به بیانی دقیق تر، چرا پس از قرن های ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم کسی از آنها چیزی نمی شنود؟ آیا امامی ها علاقه خاصی به این نوشته ها نداشتند، یا کتاب های متداول تری مانند آثار ابن اسحاق و واقدی را پس از آن که

ادّعا کردند هر دو عالم نزد امام جعفر صادق علیه السلام درس خواندند (واقدی به شکل غیر مستقیم) (۳)، انتخاب کردند، یا باید در جستجوی توضیحات دیگری برآمد؟

در کاوش خود برای توضیح این مطلب، پاسخ دادن به سؤال زیر اهمیت دارد: آثار سیره - مغازی مبین چیستند؟ چنان که وانسبرو به درستی استدلال می کند، موضوع اصلی در این نوشته ها «تاریخ رستگاری» امت، منشأ آن، وظیفه، و تقدیر آن است. قدیم ترین مطالب مربوط به آخرالزمان در آن نوشته هاست: به علاوه، این آثار در حکم منبع

ص: ۱۷۷

۱- ر.ک: طبری، تفسیر، ج ۳۰، ص ۱۷۵ و بعد.

۲- شیخ مفید، ارشاد، ص ۶۰، و ۸۶، و ۱۸، Laoust, ` ` Le role de ` Al,

۳- ر.ک: پیشتر، ص ۱۴۷-۱۴۹.

مشروعیت و نجات بود(۱). از طریق این آثار سیره - مغازی است که ائمت درصدد برآمد تاهویت جدید خویش و خودآگاهی تازه اش را بیابد، آثاری که وقایع یک دوران فراتاریخی، یعنی، عصر دخالت مستقیم تجلی خداوند به انسان در محدوده زمان مادی را توصیف می کند. هر چند این مطلب ممکن است برای درک سنّیان درست باشد، الزاما برای ایجاد خودآگاهی معتبر نیست(۲). نقطه شروع حرکت در درک مهدویت امامیان و در نگرش آنان به امامشان و نقش او در تاریخ رستگاری نهفته است؛ «خاندان مقدّس»، اهل کسا و اولادشان، نه امام و فرزند حضرت فاطمه علیهاالسلام (مجمع النورین) در این تاریخ نقشی برجسته را ایفا می کنند(۳). تمام پیامبران مرتبه والای خویش را از نوری کسب کردند که پیش از آن که خداوند جهان را خلق کند، ساطع شد(۴). امامان برتر از فرشتگانند، آنان معصوم و صادق (مُحدّثون)، و تنها مفسران معنی باطنی قرآنند؛ آنان

می توانند به آینده بنگرند و از زمان مرگ اشخاص آگاه شوند؛ آنان بر زبان تمام ملل، قدیم و جدید، و زبان حیوانات تسلط دارند(۵). با این شناخت از امامان، جایی برای جستجوی مشروعیت، خودشناسی یا معادشناسی در وقایع سیره باقی نمی ماند، زیرا امام زنده و از قرن چهارم / دهم به بعد، امام غایب - است که نور، هدایت و رستگاری را

عرضه می دارد. از این رو، هدایت، خودآگاهی و هویت را باید در زندگی این امامان اسوه

جستجو کرد. به این دلیل است که داستان های بسیار مهمی که تأکیدهای اعتقادی امامیه پیرامون آن گسترش یافت از آثار سیره - مغازی حذف، و به مضامینی جدید آراسته و عادی سازی شد تا در فصولی مختلف که برای زندگی این «چهارده حجّت» در نظر گرفته شده بود، پراکنده شوند، چنان که در کتاب های امامیه در پایان قرن سوم / نهم و آغاز قرن

ص: ۱۷۸

---

Cf. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, ۱ ff., ۴۶, ۸۵-۹۰, and chapter ۴ - ۱  
"Epistemology"

Cf. Jarrar, "The Sra", ۲-۳-۲

Cf. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, ۲۹ ff -۳

۴- ر.ک: پیشتر، ص ۱۵۹ و یادداشت ۳ همان صفحه.

Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, Chap. ۳ -۵

چهارم / دهم می بینیم. به جای «علی علیه السلام در سیره» اکنون در تأکید اعتقادی، نه فقط علی علیه السلام یک اسطوره و پرتوی از نور الهی، بلکه حتی یک «خاندان مقدّس» جهانی و اساطیری جلوه گر می شود. در حقیقت، بخش اعظم آثار سیره - مغازی (یعنی، مبعث و مغازی) فی نفسه به عرصه ای تبدیل شد برای جلوه دادن نقش حماسی و «افسانه ای» علی علیه السلام و ناچیز شمردن دشمنان او و نیز مباحث کردن به فضائل اصحابی که بعداً در کنار او مبارزه کردند، از یک سو، و بهره گیری از آن برای مجادله با سنیان و سایر فرقه ها،

از طرف دیگر.

ضمیمه ۱

الف. المبتدأ

(۱)... بزنتی - ابان - موسی بن اکیل - علاء بن سیّابه - جعفر الصادق علیه السلام (۲): در تفسیر آیه ۴۲ سوره هود: «نوح پسرش را که در گوشه ای ایستاده بود ندا داد: ای پسر، با ما سوار

شو و با کافران مباش» (۳)، ابان سخنان امام جعفر صادق علیه السلام را نقل می کند که آن حضرت توضیح می دهد بر طبق لغت طیء، منظور از پسرش در حقیقت پسر همسرش است. بنا بر روایت شیعی، پسر پیامبری که حامل نور لایزال الهی برای امامان است، نمی توانسته است کافر باشد، و بنابراین، یک راه حلّ، جایگزین کردن او با ناپسری نوح بود. قاسم بن

سلام (وفات، ۲۲۴/۸۳۸)، از علمای سنی، همین توضیح را بدون ذکر منبع عرضه می کند (۴)، و طبری در تفسیر خود آن را به امام باقر علیه السلام نسبت می دهد (۵). در شرح سلمه بن فضل از سیره ابن اسحاق، روایتی از ابن عباس نقل می شود که می گوید این پسر

ص: ۱۷۹

۱- در خصوص اطلاعات زندگینامه ای راجع به نام راویان، ر.ک: ضمیمه ۲.

۲- علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۲۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۳۳۷.

۳- قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمّد آیتی.

۴- ابن سلام، لغات القبائل الواردة فی القرآن، ص ۱۳۴.

۵- طبری، جامع البیان، ج ۱۲، ص ۳۱، سطرهای ۱-۴.

شقی (۱) بود و بی اعتقادی خود را پنهان کرده بود (۲). این آیات در واقع گرفتاری زیاد برای مفسران شیعه، سنی و سایر فرق پدید آورد، و توضیحات گوناگونی مطرح شده است که در این جا قصد بحث در آنها را ندارم (۳).

(۲) ... بزنی - ابان - ابو بصیر - امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام (۴): قرار بود اسحاق قربانی شود و نه اسماعیل. این مطلب همواره میان علمای مسلمان، چه شیعه و چه سنی، مورد اختلاف بوده است، هر چند اکثریت آنان بعدا بنا بر اجماع پذیرفتند که آن پسر، اسحاق پذیرفتند که آن پسر، اسحاق

بود (۵). هنگام اختلاف میان اعراب و ایرانیان در قرون اولیه اسلام، برخی علمای ایرانی ادعا کردند که ایرانیان از نسل اسحاقند (۶).

(۳) ... بزنی - ابان (۷): در این ارتباط، ابان نظر فقهی امام جعفر صادق علیه السلام را در خصوص تحریم خوردن طحال و خصیتان ذکر می کند (قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...) و توضیح می دهد که این اجزای تحریم شده سهم شیطان از گوسفند قربانی است.

(۴) ... عبدالله بن مفضل - ابان - ابان بن تغلب - ابن جبیر - ابن عباس (۸): در روایتی مفصل راجع به حضرت یوسف، جبرئیل بر یعقوب ظاهر می شود و به او خواندن دعایی را می آموزد، بی درنگ پس از آن، این پیام آور بشارتی درباره یوسف و بنیامین به او می دهد

و پیراهن یوسف را بر رخسارش می اندازد تا بینایی خویش را بازیابد. در این دعا یعقوب

با واسطه اهل کسا از خداوند تقاضا می کند یوسف و بنیامین را به او باز گرداند.

ص: ۱۸۰

۱- از لغت شقی نباید مستقیما معنی محکوم به جهنم را استنباط کرد: در صدر اسلام، خاصه در مجامع ضد جبرگرایی، در این کلمه معنی «بدبخت» استنباط می شد، ر.ک: van Ess, Zwischen adt und Theologie, Berlin, ۱۹۷۵, ۲۶ ff. نباید از یاد برد که ابن اسحاق متهم به انکار قضا و قدر قدری بود.

۲- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳- ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱۲، ص ۳۰-۳۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۱، ص ۱۵۸، ۱۶۴-۱۶۵.

۴- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۱۲۸.

۵- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ طبری، جامع البیان، ج ۲۳، ص ۵۱-۵۷، بیشتر در ص ۵۴.

۶- Cf. W.M. Watt, "Ishāk," in EI<sup>۲</sup>, IV, ۱۰۹-۱۰.

۷- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۱۳۰.

۸- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۲۵۶-۲۶۱، به ویژه ص ۲۶۰.

(۵)... احمد بن حسن میثمی - ابان - موسی نمیری(۱): خبری درباره امام باقر علیه السلام که شنیده شد دعای الیاس را به عبری می خواند. این خبر تأییدی است بر علم امام به زبان های بشری(۲).

(۶)... علی بن حکم - ابان - ابو العباس - امام جعفر صادق علیه السلام(۳): در تفسیر آیه ۱۳ سوره سبأ، «برای وی هر چه می خواست از بناهای بلند و تندیس ها و کاسه هایی چون حوض و دیگ های محکم بر جای، می ساختند...»(۴). امام صادق علیه السلام توضیح می دهد که منظور از تندیس ها پیکره های آدمی نیست، بلکه تندیس های درختان است. این اشاره ای به اختلاف نظر مربوط به تحریم هنرهای تجسمی در صدر اسلام است(۵).

(۷)... ابن ابی عمیر - ابان - امام جعفر صادق علیه السلام(۶): خبری در تأیید قدرت های خارق العاده علی علیه السلام، بهترین وصی بهترین پیامبر، با مقایسه کردن آن حضرت با آصف(۷)، وصی حضرت سلیمان.

(۸)... بزنطی - ابان - کثیر النواء - امام باقر علیه السلام(۸): عاشورا روزی است که حضرت عیسی علیه السلام به دنیا آمد، نوعی زمان دوری که امام حسین علیه السلام را همتای حضرت عیسی علیه السلام می کند.

(۹)... ابن ابی عمیر - ابان - ابان بن تغلب - عکرمه - ابن عباس(۹): در مجادله شیطان با

ص: ۱۸۱

- 
- ۱- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۴۰۰.
  - ۲- ر.ک: صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۳۳۵-۳۵۴؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ۲۲۷-۲۲۸.
  - ۳- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۷۴.
  - ۴- قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
  - ۵- در خصوص دیدگاه شیعی، ر.ک: R. Paret, "Das islamische Bilderverbot und die Schia", in Rudi Paret. Schriften zum Islam, ed. J. van Ess, Stuttgart, ۱۹۸۱, ۲۲۶-۳۷.
  - ۶- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶.
  - ۷- آصف بن برخیا، ر.ک: The Jewish Encyclopedia, New York/London, ۱۹۰۲, I, ۱۶۲.
  - ۸- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۲۱۴.
  - ۹- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۲۷۰.

مسیحیان، هنگامی که شیطان به حضرت عیسی علیه السلام گفت روزی فرا خواهد رسید که آن حضرت بر آسمان ها و زمین فرمانروا باشد، حضرت عیسی علیه السلام در نفی این ادعا باید پاسخ می داد: «حمد و سپاس خدای را سزااست».

۱۰... ابن ابی عمیر - ابان - ابان بن تغلب - عکرمه - ابن عباس(۱): خبری راجع به عزیر که در آن از حکم مربوط به عذاب اطفال و رحمت خداوند دفاع می شود. این موضوع در پایان قرن دوم / هشتم مورد توجه و فعالیت در باره اش بحث می شد(۲).

ب. ولادت مبعث و مغازی

۱... ابن ابی عمیر و بزنی - ابان - ابان بن تغلب - عکرمه - ابن عباس(۳): هنگامی که کعب بن اسد از بزرگان یهود را پس از شکست بنی قریظه نزد حضرت پیامبر آوردند، آن حضرت پیشگویی ابن حواش (یا خراش)، یکی از پیشوایان یهودی اهل شام [یعنی، فلسطین؟] را درباره ظهور پیش بینی شده یک پیامبر عرب(۴)، و تقاضای ابن حواش از یهودیان که به آن حضرت ایمان آورند، به او یاد آور شدند. کعب آن واقعه را تأیید کرد، امّا گفت ترجیح می دهد یک یهودی بمیرد مبادا خویشاوندانش بگویند از بیم مرگ تغییر دین داد. هر چند سیره نویسان مختلف از کعب بن اسد یاد کرده اند، امّا این واقعه خاص

فقط در واقده(۵) به چشم می خورد و سلسله اسناد آن به ایوب بن بشیر معاوی ختم

ص: ۱۸۲

۱- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۳۷۱.

۲- ر.ک: اشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۲۰۰-۲۰۱، ۵۵۵-۵۵۶، خياط، كتاب الانتصار، ص ۶۵.

۳- ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۱۹۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۰۶، ج ۲۰، ص ۲۴۷؛ طبرسی، إعلام الوری، ص ۶۹؛ قمی این خبر را در تفسیر خود ج ۲، ص ۱۶۶ در ضمن روایت طولانی تری راجع به بنو قریظه ذکر می کند بی آن که سلسله اسناد آن را بیاورد.

۴- برخی از کلمات بیان شده در این پیشگویی چنان که ابان و واقده آورده اند، در پیشگویی ابن هیبان، یهودی دیگری از شام که چند سال قبل از ظهور اسلام در میان بنی قریظه ساکن شد، دیده می شود. برای نمونه، ر.ک: ابن بکیر در بیهقی، دلائل النبوه، ج ۲، ص ۸۰-۸۱؛ ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۱۳؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۱۶۰.

۵- کتاب المغازی، ج ۲، ص ۵۱۶.



می شود. واقدی در چند صفحه جلوتر خبر دیگری را نقل می کند که به محمد بن مسلمه (۱) برمی گردد و این واقعه را شرح می دهد (۲)؛ بنابراین گزارش، خود کعب در آغاز جنگ به منظور آن که بنی قریظه را متقاعد کند تا به حضرت محمد صلی الله علیه و آله ایمان بیاورند،

پیشگویی حوَّاش [در اثر واقدی چنین ضبط شده] را به آنان یادآور شد، اما آنان پذیرفتند (۳). این خبر به عنوان یکی از علائم پیشگویی در هر دو کتاب کلینی و مجلسی دیده می شود؛ با در نظر داشتن آن که ما فقط با قطعه هایی منسوب به ابان سر و کار داریم،

قضاوت در این باره که آیا خبر اصلی در مغازی انتشار یافته به نام ابان طولانی تر بوده است یا نه، کاری دشوار است. با این همه، به نظر می رسد خبر ابان شرح خلاصه شده ای از دو خبری باشد که واقدی به آنها اشاره کرده است. سلسله اسناد ابان او را از طریق ابان بن تغلب - عکرمه به ابن عباس برمی گرداند که پیشتر به بحث در آن پرداخته ام.

(۲) سه خبر طولانی به نقل از ابن ابی عمیر و بزنی - ابان با سلسله اسنادی ناقص، همگی شامل تولد حضرت پیامبر و وقایع بعد از آن؛ اخبار (الف) و (ب) به بهترین شکل می توانند ترکیبی از خبرهای متفاوتی توصیف شوند که از منابع مربوط به تحوّل ناگهانی

ایجاد شده در هر دو جهان کیهانی و زمینی به محض تولد آن حضرت به ما رسیده است (۴)؛ در این جا یک نکته جالب به چشم می خورد، یعنی، اظهار نظر امام صادق علیه السلام در

خبر اوّل دایر بر آن که لغت آل الله که در متن به نظر می رسد اشاره به قریش باشد فقط به این دلیل به آنها اطلاق شده است که در حرم ساکنند، و بدین ترتیب آن را از لغت اهل البیت که محدود به اهل کسا و امامان است، متمایز می کند؛ خبر (ج) از لحظه واقعی

وضع حمل آمنه، نور همراه با تولد، و اشخاصی که از آسمان بر او نازل شدند سخن

ص: ۱۸۳

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۵.

۲- کتاب المغازی، ج ۲، ص ۵۰۱-۵۰۲.

۳- در منابع دیگر هم گفته می شود کعب بیهوده تلاش کرده است تا بنی قریظه را متقاعد کند که به محمد صلی الله علیه و آله ایمان آورند.

۴- الف)، مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۵۷-۲۵۹؛ ب) ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۲۶۹-۲۹۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۶۹-۲۷۰.

می گوید(۱). در این جا نه فقط توصیف صحنه پیچیده تر و شگفت انگیزتر از خبرهای دیگر از این نوع است، بلکه یک عمل تطهیر (که در عین حال، مستلزم باز شدن سینه نیست)(۲) به محض وضع حمل رخ می دهد و بر طفل مَهرِ نبوت نقش می بندد.

(۳)... بزنی - ابان - کثیر الثواء - امام جعفر صادق علیه السلام(۳): در بیست و هفتم رجب نبوت [کذا!!] بر پیامبر نازل شد. این خبر، با توجه به تعیین تاریخ و استفاده از تعبیر «نبوت بر آن حضرت نازل شده بود». به جای نزول وحی یا قرآن، خبری منحصر به فرد است.

(۴)... بزنی - ابان - حسن الصیقل - امام جعفر صادق علیه السلام(۴): «نبی اُمی» به معنی آن

است که پیامبر قادر به خواندن و نوشتن نبود. این یک موضوع اعتقادی بحث انگیز در میان فرق مختلف اسلامی است. به نظر می رسد امامیه نخستین این معنا را تبلیغ می کردند، در حالی که علمای اصولی بعدی آن را تأیید نکردند. از امام هشتم، رضا علیه السلام، نقل می کنند که پیامبر می توانست به هفتاد و دو (یا هفتاد و سه) زبان بخواند و بنویسد(۵). یک عقیده شایع آن بود که در لحظه ای که جبرئیل نخستین بار بر پیامبر نازل شد تمام زبان ها به آن حضرت تعلیم داده شد؛ پیامبر پس از آن نمی توانسته است بی سواد باشد، زیرا دستخط های پیامبران پیشین را به حضرت علی علیه السلام آموخت(۶).

(۵)... الوشاء - ابان - ابو بصیر - امام جعفر صادق علیه السلام(۷): هنگامی که بنی قریش (الناس) پیامبر را به دروغ گویی متهم کردند، نزدیک بود خداوند ساکنان عالم غیر از

ص: ۱۸۴

---

۱- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۷۲-۲۷۳.  
۲- Cf. H. Birkeland, The Legend of the Opening of Muhammed's Breast, Uppsala, ۱۹۵۵;  
Jarrar, Dir Prophetenbiographie, ۱۸۸-۹۵; cf. now U. Rubin, The Eye of the Beholder:  
The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton, ۱۹۹۵, ۵۹-۷۵

۳- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۱۸۹.

۴- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۱۳۲.

۵- ر.ک: ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲.

۶- ر.ک: مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۲۶۶ و ۲۷۸-۲۸۲.

۷- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۲۱۳.

علی علیه السلام... را نابود کند. حدیث مشابهی در تفسیر قمی (آیات ۵۴-۵۵ سوره ذاریات) (۱)، دیده می شود اما عبارت «غیر از علی علیه السلام» در آن وجود ندارد؛ در خبری کاملاً متناقض، طبری به نقل از مجاهد (وفات، ۱۰۴/۷۲۲) می گوید وقتی که این آیه نازل شد، علی علیه السلام غمگین شد و گفت: «به پیامبر فرمان داده شده است تا ما را ترک کند» (۲).

(۶) ابراهیم بن محمد ثقفی (وفات، ۲۸۳/۸۹۶) (۳). مؤلف کتابی در زمینه مغازی، از ابان - ابو داوود - ابو بُریده اسلمی چنین نقل می کند (۴): «پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: خداوند تو را در هفت واقعه ملازم من قرار داده است». سه مورد از این حوادث در آسمان و در اثنای دو سفر شبانه (۵)، یکی در شب قدر (لیلہ القدر) (۶)، یکی هنگامی که پیامبر با جن روبرو شد، یکی هنگام نزول نبوت (۷) بر آن حضرت، و آخرین مورد در اثنای جنگ احزاب رخ داد. هدف این حدیث تأیید مرتبه برجسته و ممتاز علی علیه السلام است.

(۷) ... بزنی - ابان - زراره و اسماعیل بن عباد - سلیمان جعفری - امام جعفر صادق علیه السلام (۸): خداوند در اثنای معراج در آسمان چهارم علی علیه السلام را به جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله برگزید.

(۸) ... ابن ابی عمیر و بزنی - ابان - منابع او (جماعت مشیخه) (۹): پیامبر از میان امت خود دوازده نقیب را که جبرئیل به آنها اشاره کرده بود، به پیروی از روش حضرت

ص: ۱۸۵

۱- قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۰۶ او این دو آیه را دلیلی برای بداء ذکر می کند.

۲- طبری، تفسیر، ج ۲۷، ص ۷-۸.

۳- ر.ک: پیشتر، ص ۱۶۳.

۴- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۴۰۵.

۵- نتوانستم دریابم که دومین سفر شبانه چه هنگام رخ داده است.

۶- راجع به اهمیت خاص لیلہ القدر برای شیعیان، ر.ک: کلینی، الکافی الأصول، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۲.

۷- ر.ک: شماره ۳، که پیشتر ذکر شد.

۸- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۴۱.

۹- ابن بابویه قمی، الخصال، ص ۴۹۱-۴۹۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۱۰۲ در این هر دو منبع به جای القوافل بخوانید القوافل.

موسی (۱) برگزید، نه نفر خزرجی و سه نفر انصاری (۲). تمام منابع درباره اسامی هم عقیده اند، ده خزرجی و دو انصاری که در این جلسه معروف به العقبه الأولى شرکت کردند (۳). هیچ یک از آنان از مداخله جبرئیل سخنی به میان نمی آورد. بخشی از فهرست ارائه شده در خبر ابان با فهرست ذکر شده در سایر منابع مطابقت دارد: در این دو فهرست فقط چهار نام مشترک است. خواننده خبر فوراً چنین می پندارد که روایات شیعی نام کسانی را که احتمالاً نسبت به علی بن ابی طالب علیه السلام احساس دشمنی داشته، یا با او جنگیده اند، حذف کرده اند؛ یا نام کسانی را که به حمایت از آن حضرت معروف بوده اند، افزوده اند. اما با کمال شگفتی، نام اُسید بن حضیر در این فهرست به چشم

می خورد، هر چند امامیه او را از جمله کسانی ذکر می کنند که کوشیدند خانه فاطمه علیها السلام را به آتش بکشند (۴). این نام ها شایان یک بررسی دقیق است.

(۹)... ابن ابی عمیر - ابان - فضیل البراجمی (۵): فضیل گفتگویی را که در مکه شنیده است نقل می کند. این محاوره بین خالد قسری (وفات، ۷۴۳/۱۲۶-۷۴۴/۱۲۷) (۶)، که در آن زمان حاکم مکه بود، و مفسر بصری، قتاده بن دعامة سدوسی (وفات، ۷۳۸/۱۱۸) صورت گرفت (۷). این خبر از چند جهت جالب است. نخست آن که اطلاعاتی درباره

ص: ۱۸۶

- 
- ۱- کعدّه نقباء موسی.
  - ۲- در خصوص روایات گوناگون شیعی راجع به نخستین مجمع عقبه، نیز ر.ک: قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ طبرسی، إعلام الوری، ص ۵۹-۶۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۹، ص ۸-۱۶.
  - ۳- ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۳؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۳۹؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۲، ص ۴۳۰-۴۴۱.
  - ۴- ر.ک: حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۲، ص ۱۰۰.
  - ۵- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۹، ص ۲۹۸-۳۰۰.
  - ۶- درباره این شخص ر.ک: S. Leder, Das Korpus al-Haitam ibn `Ad, Frankfurt a.M., ۱۹۹۱, ۱۴۱-۱۴۲; idem, "Features of the Novel in Early Historiography", in Oriens, ۳۲ (۱۹۹۰), ۷۲-۱۰۴.
  - ۷- GAS, I, ۳۱ f.

جنگ های بدر و أُحُد در اختیار می گذارد؛ دیگر آن که اهمیّت نبردهای مغازی در جدل قبیله ای و تفاخر در دوره تکوینی را نشان می دهد؛ سوم آن که دشمنی مشهور خالد قسری با طایفه مُضَر و با علی بن ابی طالب علیه السلام را آشکار می کند(۱).

(۱۰)... ابن ابی عمیر - ابان - ابان بن تغلب - امام جعفر صادق علیه السلام(۲): هنگامی که مهدی قائم(عج) ظهور کند، ۱۳۰۱۳ مَلَمک از او حمایت خواهند کرد، اینان فرشتگانی هستند که با نوح علیه السلام در کشتی، با ابراهیم علیه السلام هنگام انداختنش در آتش، با عیسی علیه السلام هنگام عروج او به آسمان همراه بودند؛ کسانی که در جنگ بدر شرکت جستند و ۴۰۰۰ نفری که می خواستند همراه امام حسین علیه السلام جنگ کنند امّا اجازه نیافتند، نیز در کنارش خواهند بود. این روایت، ماهیّتی تعصّب آمیز دارد؛ ابن بابویه روایاتی را با اسناد یک سان ذکر

می کند که از حضرت قائم(عج) سخن می گوید، امّا فقط این روایت با توجه به مطالب مغازی بسیار جالب است، هر چند نیازی به ذکر آن در ضمن داستان بدر در مغازی ابان نیست.

(۱۱)... بزنی و ابن ابی عمیر - ابان - امام جعفر صادق علیه السلام(۳): هنگامی که در جنگ احد مسلمانان از اطاعت پیامبر سرپیچیدند، فقط علی علیه السلام و ابو دُجانة ماندند و از آن حضرت دفاع کردند(۴). پیامبر از ابو دجانة خواست تا آن حضرت را ترک کند و به نزد طایفه اش باز گردد، امّا او نپذیرفت. علی علیه السلام به نبرد با گروههای دشمن یکی پس از دیگری ادامه داد و آنان را به هلاکت رساند تا وقتی که شمشیرش شکست. پیامبر بلافاصله شمشیر ذوالفقار خود را به او دادند، جبرئیل بر پیامبر نازل شد و گفت: «به راستی این مایه تسلی است [از جانب علی برای تو]»، سپس پیامبر گفت: «او از من است»

ص: ۱۸۷

---

Cf. Jarrar, Die Prophetenbiographie, ۲۴-۲۷; see now idem, "Sra, Mashāhid and - ۱ Moghāz", ۲۳-۲۷

۲- ابن بابویه قمی، کمال الدین، ص ۶۷۱-۶۷۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۹، ص ۳۰۵.

۳- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۷۱-۷۰؛ مقایسه کنید با اسناد دیگری مربوط به ابان - نعمان الرازی - امام جعفر صادق علیه السلام؛ در مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۱۰۷.

۴- Cf. Laoust, "Le role de 'Al", ۱۱

و من از اویم». جبرئیل پاسخ داد: «و من [جزئی] از هر دوی شما هستم». صدایی از آسمان شنیده شد که می گفت: «لا فتی إلاّ علی لا سیف إلاّ ذوالفقار».

این واقعه در روایت تاریخی مشهور و کاملاً تأیید شده است؛ نقش ابو دجانة و شجاعتش نیز در منابع مورد اتفاق نظر است. با وجود این، نام مردان دیگری در این ارتباط ذکر می شد (۱)، و روشن است که چنان واقعه ای امتیازی بود که نسل های بعدی در بحث های سیاسی و قبیله ای به منظور ادّعی فضل و سابقه از آن استفاده می کردند. واقده می گوید چهارده نفر نزد پیامبر ماندند، هفت انصاری و هفت قرشی (حدّ اعتدال!)، و از ابوبکر نام می برد. روایتی دیگر از جابر بن عبداللّه (وفات، ۷۸/۶۹۷ یک انصاری که به سبب علاقه به علی علیه السلام مشهور است و در جنگ های آن حضرت در کنار او بود) (۲)، می گوید یازده انصاری برای دفاع از پیامبر ماندند؛ از آن جمله، طلحه بن عبیدالله قرشی، رقیب علی علیه السلام در جنگ جمل (۳). نام طلحه در منابع مختلف در کنار نام سعد بن ابی وقاص دیده می شود. سلیمان تیمی که عشق علی علیه السلام را در سر دارد (۴)، فقط نام طلحه و سعد بن ابی وقاص را ذکر می کند (۵).

(۱۲)... طبرسی (۶): ابان - زراره بن اعین - امام باقر علیه السلام (۷): پس از آن که علی علیه السلام قموص، دژ (حصن) خیبر را گشوده بود، پیامبر صلی الله علیه و آله به او گفت که هم خودش و هم خداوند از او راضی اند.

ص: ۱۸۸

۱- برای نمونه، ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۸۲؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۴۲؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۶۶.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۳، ص ۵۷۴؛ ابن قتیبه، المعارف، ص ۳۰۷؛ حائری مازندرانی، منتهی المقال، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۱۲.

۳- بیهقی، دلائل النبوه، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۴- ر.ک: متن اصلی پیشتر ص ۱۵۳-۱۵۴ و یادداشت ۱، ص ۱۵۴.

۵- بیهقی، دلائل النبوه، ج ۳، ص ۲۳۵.

۶- طبرسی معمولاً اظهار می دارد که از «کتاب ابان» رونویسی می کند و سلسله اسناد او را ذکر نمی کند.

۷- طبرسی، إعلام الوری، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۲۲.

(۱۳)... این شهر آشوب: پیش از ورود پیامبر صلی الله علیه و آله به مکه، ابو سفیان در مدینه به حضور آن حضرت رسید و قول داد معاهده صلح را نقض نکند، اگر چه قریش (۱) به خزاعه، از

هم پیمانان حضرت محمد صلی الله علیه و آله حمله کرده بودند. در حالی که تمام منابع تأکید می کنند ابو سفیان اهل مکه بود، این روایت می گوید که او اهل شام بود (۲).

(۱۴)... ابن ابی عمر - ابان - عجلان بن صالح - امام جعفر صادق علیه السلام (۳): علی علیه السلام با دست خالی در جنگ حنین چهل نفر را کشت.

(۱۵)... طبرسی (از کتاب ابان) (۴): داستان دیدار عامر بن طفیل و اربد بن قیس با حضرت پیامبر. این داستان معمولاً در پایان شرح مغازی ذکر می شود، آن جا که هیأت های نمایندگی را که برای هم پیمانی به مدینه آمدند برمی شمارد (۵). این روایت جالب است، زیرا تعیین تاریخ آن چنان است که گویی بعد از واقعه بنی نضیر رخ داده بود.

این خبر می تواند به روشن شدن شیوه مورد استفاده ابان در تعیین تاریخ کمک کند. ابن اسحاق و واقدی تاریخ آمدن این هیأت نمایندگی را ذکر نمی کنند (۶)؛ طبری آن را مطابق روایت سلمه - ابن اسحاق ذکر می کند (۷)، و آن را پس از وقایع سال دهم هجرت می آورد. بخاری آن را با وقایع بئر معونه ذکر می کند که به اظهار او باید پیش از واقعه خندق رخ

داده باشد، و از هیأت نمایندگی سخنی نمی گوید (۸). در حقیقت، ابن اسحاق و واقدی اشاره می کنند که عامر بن طفیل پیش از واقعه بنی نضیر به مدینه آمد اما بدون پذیرفتن

ص: ۱۸۹

- 
- ۱- برخی منابع می گویند بنی بکر، هم پیمانان قریش بودند که دست به حمله زدند.
  - ۲- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۰۶ و بعد، مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۱۲۶.
  - ۳- مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۱۷۶.
  - ۴- طبرسی، اعلام الوری، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۱، ص ۳۶۵.
  - ۵- برای نمونه، ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۷۹.
  - ۶- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۵۶۸؛ ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۲؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۵، ص ۳۱۸ و بعد.
  - ۷- طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۴۴.
  - ۸- ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۳۹۰؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۵، ص ۳۲۰.

اسلام از آن شهر رفت، و حرام بن ملحان را که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله همراه یک هیأت

نمایندگی فرستاد تا اصول اسلام را به مردم نجد بیاموزد، به قتل رساند و این کار باعث

وقایع بثر معونه شد (۱). بنابراین، در حالی که بخاری ذکری از هیأت نمایندگی به میان نمی آورد و هر دو واقعه را یکی تلقی می کند، ابن اسحاق و واقدی به سه واقعه اشاره می کنند: یک هیأت نمایندگی اول، وقایع بثر معونه، و یک هیأت نمایندگی دوم بدون تعیین تاریخ در طی سال اعزام نمایندگان. ابان بن عثمان تاریخ اعزام این هیأت نمایندگی

آخر را پس از واقعه بنی نضیر تعیین می کند، هر چند نمی دانیم که آیا از هیأت نمایندگی

اول سخنی گفته است یا نه.

ضمیمه ۲

الف: اطلاعات زندگینامه ای

أبان

بن عثمان بن یحیی بن زکریاء البجلی اللؤلؤی الأحمر الکوفی مولی بجیله من بطون کنده، تفرقت بعد حرب الفجار مع کلب بن ویره فی بطون العرب، کانت تنزل الکوفه (جمهره ابن حزم ۸۸-۳۸۷؛ مقاتل الطالبتین ۱۰۲)؛ أصله من الکوفه و کان یسکنها تاره و فی البصره أخری؛ أكثر عنه من البصریین أبو عییده معمر بن المثنی

(۲۰۹/۸۲۴) و أبو محمّد ابن سلام الجُمحی (۲۳۲/۸۴۶)، كما روی عنه الجاحظ (۲۵۵/۸۶۸) فی مؤلفاته.

له کتاب یجمع المبدأ و المغازی و الوفاء و السقیفه و الرّده.

نقل عنه الیعقوبی (ح ۲۹۲/۹۰۴) و عدّه فیمن روی عنهم فی کتابه من أصحاب السیر و المغازی و التواریخ (تاریخ الیعقوبی ۲/۶)؛

و لم یترجم ابن الندیم (بعد ۳۸۵/۹۹۵) لأبان و لم یذکر بالتالی کتابه؛

و ذکره النجاشی (۴۵۰/۱۰۵۸) فی رجاله ۱/۸۰-۸۱؛

ص: ۱۹۰

---

۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۱۸۴ و بعد؛ واقدی؛ مغازی، ج ۱، ص ۳۴۶ و بعد؛ ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۵۱ و بعد؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۳، ص ۳۳۸ و بعد.



و لم يذكره على بن موسى بن طاووس (١٢٦٥/٦٦٤) فى سعد السعود و لا فى غيره من كتبه (cf. Kohlberg, Ibn āws).

نقل عنه دون ذكر الكتاب بالاسم:

ابن بابويه (٣٨١/٩٩١) فى الخصال ١/٥٠-٥١؛ و العلل ١/٢٩، ٣٥، ٣٧؛

الشيخ المفيد (٤١٣/١٠٢٢) فى الأمالى، ٥٣، ٢١٢؛ و الاختصاص ٢٩٩؛

الزاوندى، سعيد بن هبة الله (٥٧٣/١١٧٧) فى الدّعاوات ٤١، ٤٢، ٤٨، ٥٣؛

الطّبرسى (٥٤٨/١١٥٤) فى إعلام الورى ٨٢-١٣٠، ١٣٧-١٣٨ «فى كتاب أبان بن عثمان»؛ و غيرهم.

مصادر ترجمته:

الثقات لابن جبان، أبو حاتم محمد البستى (٣٥٤/٩٦٥) ٨/١٣١ «أبان بن عثمان الأحمر، كوفى يروى عن أبان بن تغلب، روى عنه أهل الكوفة، يُخطئ ويهم»؛ الضّعفاء للعقيلي، محمد بن عمرو (٣٢٢/٩٣٤) ١/٣٧-٣٨؛ اختيار معرفه الرجال للكشّى ٣٥٢ (٦٥٩-٦٦٠)، ٣٧٥ (٧٠٥)، ٤١١ (٧٣٣)، رجال النجاشى ١/٨٠-٨١ (٧)؛ الفهرست للطوسى ١٨-١٩ (٥٢)؛ معجم الأدباء لياقوت (٦٢٦/١٢٢٩) ١/٣٩ (٣) نقلاً عن الطوسى؛ رجال ابن داود الحليّ (بعد ٧٠٧/١٣٠٧) ٣٠ (٦)، ٢٢٦ (٣) فى قسم المجروحين و المجهولين: «كوفى المسكن بصرى الأصل كان ناووسياً»، ميزان الاعتدال للذهبيّ، محمد ابن أحمد (-٧٤٨/١٣٤٨) ١/١٠ (١٣): «أبان بن عثمان الأحمر عن أبان بن تغلب تُكلم فيه و لم يُترك بالكليّه، و أمّا العقيلي فاتّهمه»؛ الوافى للّصفى ٥/٣٠٢ (٢٣٦٤) نقلاً عن الطوسى؛ لسان الميزان لابن حجر العسقلانى (٨٥٢/١٤٤٨) ١/٢٤؛ جامع الزواه للأردبيليّ ١/١٢-١٥؛ الذريعه لآغا بزرك ١٩/٤٧ (٢٤٨)، ٢١/٢٨٩ (٥١٠٦) أعيان الشيعه لمحسن الأمين ٢/١٠٠-١٠٢؛ معجم رجال الحديث للخوئى ١/١٣٩، ١٥٧-٧٠؛ أحمد پاكتنجى فى: دائره المعارف الإسلاميه الكبرى ١ (١٣٦٧)، ص ٤٤-٤٥؛ ٢/٤٢٥، J. van Ess, Theologie.

بن تغلب (١٤١/٧٥٨): ١٠=٤ سيره، ٦ مبتدأ (المبتدأ: ٢ عن السيفان، ٣ عن عكرمه، ١ عن ابن جبیر؛ السير: ١ عن الصادق، ١ عن ابن ظریف، ٢ عن عكرمه)؛ أبو سعيد البكري، مولى بنى جرير، قارئ، فقيه، لغوى، روى عن زين العابدين و الباقر والصادق، ثقة جليل القدر صنّف كتاب غريب القرآن (رجال النجاشي ١/٧٣-٧٩؛ طبقات ابن الجزري ١٤؛ جامع الرواه ١/٩-١١؛ منتهى المقال ١/١٣٢-١٣٥؛ على أكبر ضيائي، فى: دائره المعارف ٢/٤٦-٤٧؛ رجال الخوئي ١/١٣٣-٥٣؛ ٣٣٤/١ van Ess, Thologie).

إسماعيل الجعفيّ (مات فى حياه الصادق): ١ مبتدأ (أولو العزم من الرسل، ٥ أسطر)؛ هو إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ الكوفيّ تابعى مات فى حياه أبى عبد الله

(جامع الرواه ١/٩٤، ٩٨؛ منتهى المقال ٢/٧١-٧٢)؛ و ثمّه إسماعيل بن جابر الجعفيّ كان يقول بالاستطاعه من حلقه زواره و لم يرد فى جامع الرواه ١/٩٣-٩٤ أنّ أبان روى عنه، انظر فيه (١/٣٣٢-٣٣ van Ess, Theologie).

الأعمش (١٤٨/٧٦٥): ١ سيره (أسماء النفر الذين أرادوا الايقاع بالرسول بعد تبوك)؛ قال الأردبيليّ ١/٣٨٣ «ترك المصنّفون من أصحابنا ذكره و قد كان حرّيا لاستقامته».

بريد (مات فى حياه الصادق؛ و قيل (١٥٠/٧٦٧): ١ سيره؛ هو بريد بن معاويه العجليّ الكوفيّ عربيّ، روى عن الباقر و الصادق؛ ثقة فقيه له محلّ عند الأئمّه؛ عن الصادق: «بشر المخبتين بالجّه بريد بن معاويه العجليّ و أبو بصير ليث بن البخترى

المرادىّ و محمّد بن مسلم و زواره، أربعة نجباء أمناء الله على حلاله و حرامه، لو لا هؤلاء لانقطعت آثار النبوه و اندرست» (جامع الرواه ١/١١٧-١٩؛ منتهى المقال ٢/١٣٣-١٣٦؛ ٣٣١/١ van Ess, Theologie).

بشير التبال: ١ مبتدأ (خبر خالد بن سنان العبسى)؛ توقّف فى روايته و فى مدحه، جامع الرواه ١/١٢٤-١٢٥؛ و فى منتهى المقال ٢/١٥٧-١٥٨ أنه من أصحاب الصادق و

أنه ممدوح.

أبو بصير: ١٥ = ٨ سيره، ٧ مبتدأ، الأرجح أنه ليث بن البخترى المرادى الكوفى، روى عن الباقر و الصادق عليهم السلام، و روى عنه أبان بن عثمان (جامع الرواه ٢/٣٤)؛ و ثمه أبو بصير يحيى بن القاسم الأسدى الكوفى الأعمى -١٥٠/٧٦٧؛ و قد اتهم بالغلو و الوقف،

و روى عنه أبان الأحمر و قد اختلط أمرهما على مؤلفى الشيعة (جامع الرواه ٢/٣٣٤-٣٤٨؛ منتهى المقال ٥/٢٦٣-٢٦٩؛ ١/٣٣١-٣٣٢ van Ess, Thologie).

الشمالي = أبو حمزه

أبو الجارود (بين ١٥٠/٧٦٧ و ١٦٠/٧٧٦): ١ سيره؛ زياد بن المنذر الهمدانى الكوفى، رأس الجاروديه من الزيديه، روى عن الباقر و زيد بن على (رجال النجاشى ١/٣٨٧-٣٨٨؛ فهرست الطوسى ٧٢-٧٣؛ جامع الرواه ١/٣٣٩-٣٤٠؛ على بهرمان، فى: دائره المعارف ٥ (١٣٧٢)، ٢٨٩-٢٩١، ماهر جزار، فى: الكتاب التكريمى لسامى مكارم).

جعفر الصادق (أبو عبدالله): ١٩ = ٦ مبتدأ، ١٣ سيره

الحارث

بن يعلى بن مزه: ١ سيره (موت الرسول)

حجر: ١ مبتدأ؛ هو حجر بن زائده الحضرمى الكوفى روى عن الباقر و الصادق، ثقه صحيح المذهب صالح (جامع الرواه ١/١٨٠؛ منتهى المقال ٢/٣٣٥-٣٣٧).

الحسن الصيقل: ١ سيره؛ هو الحسن بن زياد الصيقل الكوفى (جامع الرواه ١/١٩٩-٢٠٠؛ منتهى المقال ٢/٣٨٣-٣٨٤).

الحسين

بن دينار > الحسن البصرى: ١ سيره (المباهله).

أبو حمزه = الشمالى ١٤٨/٧٦٥ (أو ١٥٠/٧٦٧): ٦ مبتدأ، (واحد منها مكرر)، ١ سيره (سيره على فى أهل الشرك)؛ هو أبو حمزه ثابت بن دينار الشمالى الكوفى الأزدي من خيار أصحاب الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السلام، ثقه و له كتب؛ و كتاب فى التفسير؛ له ميول زيديه و قتل أبناؤه الثلاثة فى صفوف زيد بن على؛ كان يقول بالرجعه، و بأن الله شىء لا كالأشياء (جامع الرواه ١/١٣٤-١٣٨؛ منتهى المقال ٢/١٩١-١٩٧؛ ١٣٠٢-٣٠٤ van Ess, Thologie).

ص: ١٩٣

أبو داود: ١ سيره (قول الرسول لعلّي كنت معي في سبعة مواطن).

زراره (١٥٠/٧٦٧): ٧ = ٢ مبتدأ؛ ابن أعين الشيباني مولا هم، اسمه عبد ربّه و زراره لقب؛ له كتاب في الاستطاعه و الجبر رواه عن بعض أصحابه عنه ابن أبي عمير، (جامع الرواه ١/٣٢٤-٣٢٩؛ منتهى المقال ٣/٢٥٠-٢٥٦؛ ١/٣٢١-٣٣٠، van Ess, Thologie).

زيد الشحام: ٢ = ١ مبتدأ، ١ سيره؛ هو زيد بن يونس الكوفّي روى عن الصادق و الكاظم (جامع الرواه ١/٣٤٤-٣٤٦؛ منتهى المقال ٣/٢٩٥-٢٩٧).

سعيد الأعرج: ١ سيره (حجّ النساء)؛ سعيد بن عبد الرحمن التيميّ مولا هم الكوفّي، روى عن الصادق و له كتاب، يروى عنه أبان بن عثمان بواسطه سعيد السّمّان (جامع الرواه ٣/٣٤٠-٣٤١؛ منتهى المقال ٣/٣٤٠).

ابن سيابه: ٢ مبتدأ؛ هو صباح بن سيابه الكوفّي (جامع الرواه ١/٤٠٩-٤١٠؛ منتهى المقال ٤/٢١).

عبدالله

بن عطاء: ١ سيره (وصف البراق)؛ ثمّه أكثر من واحد بهذا الاسم، و يبدو أنّ أبان يروى عن الهاشميّ مولا هم المكيّ يروى عن الباقر (جامع الرواه ١/٤٩٧).

عجلان

بن صالح: ١ سيره (قتل عليّ بيديه يوم حنين ٤٠)؛ الأرجح أنّه عجلان أبو صالح المدائنيّ و هو الذي يروى عن أبان (جامع الرواه ١/٥٣٦-٥٣٧؛ منتهى المقال ٤/٣٠٣: عجلان أبو صالح).

عقبه: ١ مبتدأ؛ عقبه بن بشير الأسديّ الكوفّي (جامع الرواه ١/٥٣٩).

عمرو

بن صهبان: ١ سيره (بعير شكي بعد غزوه ذات الرّقاع).

عيسى

بن عبدالله: ١ سيره (قال لفاطمه اعملي)؛ ابن سعد الأشعريّ، روى عن الصادق و الكاظم و له مسائل للرضا (جامع الرواه ١/٦٥٢؛ منتهى المقال ٥/١٦٦-١٦٨).

الفضل أبو العباس: ١ سيره (آيه نزلت في بني مدلج)؛ يبدو أنّه الفضل بن عبد الملك، أبو العباس البقياق الكوفّي، روى عن

الصّادق، و روى عنه أبان بن عثمان (جامع

الرواه ٢/٦-٧؛ منتهى المقال ٥/٢٠١-٢٠٢).

كثير النّوّاء: ٣ = ٢ مبتدأ، ١ سيره؛ هو كثير بن إسماعيل، زیدی بتری (جامع الرواه ٢/٢٨؛ منتهى المقال ٥/٢٥٠-٢٥٢).

ص: ١٩٤

بن الحسن بن زياد: ١ سيره (حنين و الطائف)؛ الأرجح أنّه العطار الكوفي (منتهى المقال ١٤/٦).

محمّد الحلبي: ٥ مبتدأ؛ هو محمّد بن عليّ بن أبي شعبه الحلبي، «وجه أصحابنا و فقيهم و الثقة الذي لا يطعن عليه» (جامع الرواه ١٥١/٢-١٥٢؛ منتهى المقال ١٤/٦-١١٥).

بن مسلم (١٥٠/٧٦٧): ٤ = ٣ مبتدأ (١ مكزّر)، أبو جعفر الأوقص الطخّان الثقفي، طائفى انتقل إلى الكوفه و مات بها و له نحو من ٧٠ سنه، من أصحاب الباقر و الصادق، طعن عليه قوله بالاستطاعه مع زراره و بريد و إسماعيل الجعفي، و كلّهم يروى

عنهم أبان الأحمر (جامع الرواه ١٩٣/٢-٢٠٠؛ منتهى المقال ١٩٧/٦-٢٠٢؛ ٣٣١-١/٣٣٠، van Ess, Theologie).

أبو مريم: ١ سيره؛ هو عبدالغفار بن قاسم الأنصاري الكوفي روى عن الباقر و الصادق، ثقه (جامع الرواه ٤٦١/١-٤٦٢؛ منتهى المقال ١٤٣/٤).

بن عمّار الدّهني (١٧٥/٧٩١): ١ سيره (نقلاً عن ابن سعد و فيه خطأ: الذهبي)؛ و دهن من بجيله، مولاهم الكوفي، «عظيم المحلّ في أصحابنا ثقه، و هو ثقه في

العامة» (منتهى المقال ٢٨٠/٦-٢٨٤).

بن أكيل: ١ مبتدأ؛ النميري كوفي ثقه، روى عن الصادق (جامع الرواه ٢٧١/٢-٢٧٢؛ منتهى المقال ٣٤٣/٦).

ابن ميمون القدّاح: ١ سيره؛ ميمون القدّاح، صحّح اسمه في جامع الرواه، مولى بنى

مخزوم المكي، روى عن الباقر (جامع الرواه ٢٨٦/٢-٢٨٧).

نعمان الرّازي: ٢ سيره (منها ١ شمائل)؛ روى عنه محمّد بن سنان في مشيخته (جامع الرواه ٢٩٥/٢؛ منتهى المقال ٣٨٥/٦).

بن أبي العلاء: ١ سيره؛ الرّازي، له كتاب (منتهى المقال ٧/٨-٩).

بن شعيب: ١ مبتدأ (اخلغ نعليك..); ابن ميثم الأسدی الكوفی، ثقه روى عن الصّیادق، له كتاب، و عنه محمّد بن أبى عمير و الحسن بن سماعه (جامع الرواه ٢/٣٤٧-٣٤٩؛ منتهى المقال ٧/٦٧).

أبان بن عثمان (روايه القميين و هي ناقصه)

جعفر بن بشير (١)

محمد بن الحسين

بن أبي الخطاب ٢ محمد بن جمهور العمي ٣

أحمد بن إدريس ٤ المعلي بن محمد البصري ٥

أحمد بن جعفر بن سيفان ٦ محمد بن الحسن بن الوليد ٧

الحسين بن عبيد الله ٩ أبو الحسين بن أبي جيد القمي ٩

أبو جعفر الطوسي

ص: ١٩٦

١- أبو محمد البجلي الوشاء، من زهاد أصحابنا و عبادهم، له مسجد بالكوفة في بجيله، ثقة مات بالأبواء ٢٠٨/٨٢٣ اختيار معرفه الرجال، فهارسه ٦٥؛ رجال ابن داود الحلي ٦٢ (٣٠٣)؛ جامع الزواه ١/١٥٠-٥١). ٢- كوفي زيات، روى عنه الصفار، همداني ثقة جليل -٢٦٢/٨٧٥ (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ٢٤٥)؛ جامع الزواه ٢/٩٦-٩٩). ٣- عربي بصري غال، ضعيف فاسد المذهب لا يلتفت إلى ما يرويه (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ٢٤١)؛ رجال ابن داود الحلي ٢٧١ (٤٣٩) «رأيت له شعرا يحلل فيه محرّمات الله تعالى»؛ جامع الزواه ٢/٨٧). ٤- أبو علي الأشعري القمي، ثقة صحيح الروايه و الحديث -٣٠٦/٩١٨ (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ٣٢)؛ رجال ابن داود الحلي ٣٦ (٥٧)؛ جامع الزواه ٢/٨٧). ٥- أبو الحسن البصري، مضطرب الحديث و المذهب (رجال ابن داود الحلي ١٩٠ (١٥٨٠) بصري له كتاب، ثم ذكره مع الضعفاء و المجروحين ٢٧٩ (٥٠٧) مضطرب الحديث و المذهب و يروى عن الضعفاء؛ جامع الزواه ٢/٢٥١). ٦- البزوفري (قرية كبيره قرب واسط و بغداد على النهر الموقفي غربي دجله معجم البلدان ١/٤١٢)، روى عنه التلعكبري (هارون بن موسى الشيباني -٣٨٥/٩٩٥) سنة ٣٦٥/٩٧٥ (جامع الزواه ١/٤٣، ٢/٤٤٠). ٧- قمي، جليل عارف بالرجال موثوق به (جامع الزواه ٢/٩٦). ٨- الغضائري -٤١١/١٠٢٠ (جامع الزواه ١/٢٤٦). ٩- علي بن أحمد الكوفي، شيخ النجاشي (جامع الزواه ١/٥٥٤، ٢/٤٢٨).



أبان بن عثمان (روايه الكوفيين)

محمد بن أبي بن عيسى محمد بن سعيد بن أبي نصر

أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطى

أحمد بن محمد بن عيسى ١ محمد بن عبدالله بن زراره ٢

إبراهيم بن هاشم القمى ٣ عبدالله بن جعفر الحميرى ٤ على بن الحسن بن فضال ٥

على بن إبراهيم أحمد بن محمد العطار ٧ على بن محمد ٨ محمد و على ابنا سليمان ١٠

أحمد

بن محمد بن سعيد ٩

ابن شاذان ١٢ أبو الحسن التميمى ١٤

محمد

بن عمر ١٣

أحمد

بن سليمان ١٦

أحمد

بن عبد الواحد ١١

أحمد

بن محمد بن موسى ١٥ ابن بابويه ١٧ النجاشى ١٨

محمد بن النعمان ١٩ الحسين بن عبيدالله ٢٠

ابن أبي جيد القمى ٢١

محمد

-١-

أبو جعفر القمي، شيخ قم ووجهها و فقيها غير مدافع؛ لقي الرضا (١٤٨/٧٦٥ - ٢٠٣/٨١٨) والجواد (١٩٥/٨١٠ - ٢٢٠/٨٣٥) و الهادي (٢١٢/٨٢٧ - ٢٥٤/٨٦٨)، ثقه (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ٣٨-٤٠؛ رجال ابن داود الحلّي ٤٤ (١٣١)؛ جامع الزواه ١/٦٩ - ٧٠؛ منتهى المقال ١/٣٣٧ - ٤١).

-٢-

حفيد زراره بن أعين، رجل فاضل دين مجهول الحال (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ٢٥٦؛ جامع الزواه ٢/١٤١؛ منتهى المقال ٩٧/٦ - ٩٨).

-٣-

أبو إسحاق، أصله كوفي انتقل إلى قم و هو أول من نشر حديث الكوفيين بقم؛ روى عن الجواد ١٩٥/٨١٠ - ٢٢٠/٨٣٥ (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ١٢؛ رجال ابن داود الحلّي ٣٤ (٤٣)؛ جامع الزواه ١/٣٨؛ منتهى المقال ١/٢١٣ - ١٨).

٤- أبو العباس القمي، شيخ القميين و وجههم، قدم الكوفه بعد سنه ٢٩٠/٩٠٢ فسمع منه أهلها، ثقه صنّف كُتُبًا كثيره (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ١٦١؛ رجال ابن داود الحلّي ١١٧ (٨٤٥)؛ جامع الزواه ١/٤٧٨ - ٧٩؛ منتهى المقال ٤/١٦٨).

ص: ١٩٧

٥- أبو الحسن الكوفي، فقيه أصحابنا بالكوفة و وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث؛ كان فطحياً [يعنى يقول بإمامه عبد الله بن جعفر الصادق المعروف بالأفطح الذى عاش ٧٠ يوماً فقط بعد أبيه، ثم بإمامه موسى الكاظم] (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ١٨٨-١٩٠؛ منتهى المقال ٣٧٩/٤-٨٢).

-٦-

القُمي، ابن الذى قبله، ثقة فى الحديث، ثبت معتمد، أكثر عنه الكليني، سمع و أكثر و صنّف كتباً و أضّرّ فى وسط عمره (اختيار معرفه الرجال، فهارسه ١٧٩؛ رجال ابن داود الحلّي ١٣٠ (١٠١٨)؛ جامع الزّواه ١/٥٤٥-٤٦؛ منتهى المقال ٣٤٨/١-٢٥).

-٧-

القُمي، سمع عنه ابن أبى جيد القُمي (رقم ٢١) سنة ٣٥٦/٩٦٦ (رجال ابن داود الحلّي ٤٥ (١٣٦) مهمل؛ جامع الزّواه ١/٧١-٧٢؛ منتهى المقال ٣٤٨/١-٥٠).

-٨-

ابن الزبير القرشى الكوفى -٣٤٨/٩٥٩ و قد ناهض المائه، روى عن ابن فضال جميع كتبه (جامع الزّواه ١/٥٩٨؛ منتهى المقال ٥٤-٥/٥٥).

-٩-

أبو العبّاس ابن عقده، الزيدى، الجارودى، ثقة جليل عظيم الحفظ ٢٤٩/٣٦٣-٣٣٠/٩٤١ (رجال

النّجاشى ١/٢٤٠-٤٢؛ جامع الزّواه ١/٦٥-٦٧؛ منتهى المقال ٣٢٥٣/١-٢٥؛ أحمد پاكيتجى فى:

دائرته المعارف الإسلاميه الكبرى ٣١٨/٤-٢٠؛ ١٨٢/١، GAS؛ ٣١-١٢٧، S (Günther, Quellenuntersuchungen).

-١٠-

أبو الحسن على بن سليمان الزرارى، «كان له اتصال بصاحب الأمر عليه السلام، و خرجت إليه توقيعات، و روع ثقة لا يُطعن عليه فى شىء» (رجال ابن داود الحلّي ١٣٨ (١٠٥٤)؛ جامع الزّواه ١/٥٨٣-٨٤؛ منتهى المقال ١٨/٥-١٩)؛ و أخوه محمّد -٣٠١/٩١٣ (رجال ابن داود الحلّي ١٧٣ (١٣٩٢)؛ جامع الزّواه

٢/١٢٠؛ منتهى المقال ٦٠/٦-٦١).

-١١-

أبو عبد الله ابن عبيدون من شيوخ الأدب، لقى على بن محمّد بن الزبير القرشى -٣١/١٠٣١ (رجال النّجاشى ١/٢٨٨ (٢٠٩)؛

رجال ابن داود الحلّي ٣٩ (٨٧)؛ جامع الزّواہ ١/٥٣؛ منتهی المقال

٨٢-١/٢٨٠).

-١٢

محمّد بن علی بن شاذان القزوينی شیخ النّجاشی (منتهی المقال ٦/١٢٣؛ مشیخه النّجاشی ١٧٨).

-١٣

لم أقع علی ترجمه له.

-١٤

لم أقع علی ترجمه له.

-١٥

ابن أبی الصّلت الأهوازی، روى عنه الطوسی جميع روايه ابن عقده و كتبه (جامع الزّواہ ١/٧١؛ منتهی المقال ١/٣٤٤).

-١٦

الزراری.

-١٧

أبو الحسن علی بن الحسين شیخ القمّیین فی عصره، ثقہ جلیل له كتب كثيره، عاصر السّيفراء و أخذ عنهم -٣٢٩/٩٤٠ (جامع الزّواہ ١/٥٧٤-٧٥؛ منتهی المقال ٤/٣٩٦-٩٧).

-١٨

٣٧٢/٩٨٢-٤٥٠/١٠٥٨.

-١٩

الشیخ المفید ٣٣٣/٩٤٤-٤١٣/١٠٢٢.

-٢٠

الغضائري ٤١١/١٠٢٠ (جامع الزواه ١/٢٤٦؛ منتهى المقال ٣/٤٧-٤٩).

-٢١

علي بن أحمد الكوفي، شيخ النجاشي (جامع الزواه ١/٥٥٤، ٢/٤٢٨؛ مشيخه النجاشي ١٥٦-٥٧).

ص: ١٩٨



\* - ١١/١٨١ قصص الأنبياء: ابن عيسى > البنظى > أبان > محمّد

بن مسلم > أبو جعفر [الكلمات التي تلقى بهنّ آدم ربّه، ٥ أسطر]؛

\* - ١١/٢١٠ قصص الأنبياء: ماجيلويه > عمّه > البرقى > البنظى > أبان > ابن سيابه > أبو عبدالله [مثل ١١/١٧٥]؛

\* - ١١/٢٩١ علل الشرائع: .. ابن عيسى > البنظى > أبان > محمّد

بن مسلم > أبو جعفر [سمّى نوح عبدا شكورا، ٤ أسطر]؛

\*\* - ١١/٢٩٣ الكافي: .. على بن إبراهيم > أبوه > ابن أبي نصر [عمير؟ > ] أبان >

زراره > أبو جعفر [لما هبط نوح من السفينه، ١٣ سطر].

\* - ١١/٣١٨ الخصال: .. ابن عيسى > البنظى > أبان > كثير النّوء > أبو عبدالله [ركب نوح السفينه فى أوّل يوم من رجب، سطران]؛

\* - ١١/٣٢٤ قصص الأنبياء: .. ابن عيسى > البنظى > أبان > أبو حمزه > أبو رزين الأسدى > على [لما فرغ نوح من السفينه، ٦ أسطر]؛

\* - ١١/٣٣٧ تفسير القمى: .. أحمد بن إدريس > البنظى > أبان > موسى

بن أكيل > العلاء بن سيابه > أبو عبدالله { أو نادى نوح ابنه { ابن زوجته، ٣ أسطر]، و الخير فى التفسير ١/٣٢٩؛

\*\* - ١١/٣٨٥ علل الشرائع: .. محمّد بن زياد الأزدي > أبان > أبان

بن تغلب > سفيان

بن [أبى] ليلى [مثل ١١/٣٦]؛ [سأله ملك الروم عن خمسة أشياء خلقها الله لم تخرج من رحم..، ٣ أسطر]؛

\*\* - ١٢/٤-٥ علل الشرائع: .. ابن يزيد > ابن أبى عمير > أبان > محمّد

بن مروان > عمّن رواه > أبو جعفر [لما اتخذ الله إبراهيم خليلا أرسل له ملك الموت...، ١٠ أسطر].

\*\* - ١٢/٣٩ قصص الأنبياء: .. ابن أبى عمير > أبان > أبو عبدالله... النبى [النمرود و إبراهيم و النار، ٨ أسطر]؛

\*\* - ١٢/٤٤ الكافي: .. على بن إبراهيم > أبوه > البنظى > أبان > حجر > أبو عبدالله إبراهيم، ١٥ سطر]؛

- ١٢/٧٧ علل الشرائع: .. على بن الحكم > أبان > محمّد الواسطي > أبو عبدالله [أوحى الله إلى إبراهيم أنّ الأرض قد شكت من عورتك، ٤ أسطر]؛

\* - ١٢/٧٩ علل الشرائع: .. ابن عيسى > البنظي > أبان > أبو بصير > أبو جعفر أو أبو عبدالله [لما قضى إبراهيم مناسكه أناه ملك الموت، ١٢ سطر]؛

\*\* - ١٢/٨٥ تفسير القمّي: على بن إبراهيم > أبوه > ابن أبي عمير > أبان > الصادق [إبراهيم و زوجته إسماعيل، ٧ أسطر]؛

\* - ١٢/١٠٤ علل الشرائع: ماجيلويه > عمّه > البنظي > أبان > عمّن ذكره > مجاهد > ابن عبّاس [الخيّل العرب إسماعيل، ٨ أسطر]؛

\*\* - ١٢/١١١ قصص الأنبياء: .. ابن أبي عمير > أبان > عقبه > أبو عبدالله [تزوّج إسماعيل من العماليق، ٢٧ سطر]؛

\* - ١٢/١١٥-١١٦ الكافي: على بن إبراهيم.. البنظي > أبان > أبو العبّاس > أبو عبدالله [لما ولد إسماعيل حملة إبراهيم و أمّه على حمار و أقبل معه جبريل..، ١١ سطر، خبران]؛

- ١٢/١١٦ الكافي: .. على بن الحكم > أبان > محمّد الواسطي > أبو عبدالله [شكوى إبراهيم من سوء خلق ساره ٤ أسطر].

\* - ١٢/١١٧ الكافي: .. على بن الحكم > أبان > محمّد الواسطي > أبو عبدالله [سأل إبراهيم ربّه ابنه تبكيه بعد موته، ٣ أسطر].

\* - ١٢/١٢٨ الكافي: .. البنظي > أبان > أبو بصير > أبو جعفر أو أبو عبدالله [إبراهيم و الذّبيح إسحاق خبر طويل]؛

\* - ١٢/١٣٠ علل الشرائع: .. البرقي > البنظي > أبان [قلت لأبي عبدالله: كيف أصبح الطحال حراما (الذّبيح)، ٧ أسطر]؛

\* - ١٢/١٦٠ علل الشرائع: .. ابن عيسى > البنظي > أبان > أبو بصير [هلاك قوم لوط، ٢٣ سطر]؛

\* - ١٢/١٦١ علل الشرائع: .. البنظي > أبان > أبو بصير [لوط، ٦ أسطر]؛



\* - ١٢/١٦٢ علل الشرائع: .. محمّد بن الحسين > البزنطي > أبان > أبو بصير > أحدهما [لوط، ٦ أسطر]؛

- ١٢/٢٥٦-٢٦٠ أمالي الصدوق: جعفر بن سليمان > عبدالله بن المفضل > أبان بن عثمان > أبان بن تغلب > ابن جُبَيْر > ابن عباس [يعقوب و يوسف]؛

- ١٢/٣٠٣ تفسير العيّاشي: عن أبان > محمّد بن مسلم عنهما [إنّ رسول الله قال لو كنت بمنزله يوسف حين أرسل إليه الملك يسأله عن رؤياه، ٣ أسطر]؛

- ١٢/٣٤١ و ١٤/١٩٢ الكافي: .. أحمد بن الحسن الميثمي > أبان > عبدالأعلى مولى آل سام > الصادق [يؤتى بالمرأه الحسناء يوم القيامة.. الفتنه.. فيضرب المثل بمريم و بيوسف، ٨ أسطر]؛

- ١٣/١٠ علل الشرائع: .. علي بن مهزيار حماد بن عيسى > أبان > عمّن أخبره > الباقر [التلبيه سمّيت كذلك لأنّ موسى أجاب ربّه، ٣ أسطر]؛

\* - ١٣/١١ الكافي: .. أحمد بن محمّد > البزنطي > أبان > زيد الشحام > عمّن رواه > أبو جعفر [حبّ موسى و معه سبعون نبيًا، ٤ أسطر]؛

\* - ١٣/٣٨-٧٢ إكمال الدين: .. جماعه > ابن عيسى > البزنطي > أبان

بن عثمان > بسندين و خيرين بعد أبان [موسى]؛

\*\* - ١٣/٦٤ علل الشرائع: .. ابن يزيد > ابن أبي عمير > أبان

بن عثمان > يعقوب

بن شعيب > أبو عبدالله [إخلع نعليك، جلد حمار ميت، ٣ أسطر]؛

- ١٢٣-١٣/١٢٠ تفسير علي بن إبراهيم: أبوه > ابن فضال > أبان

بن عثمان > أبو عبدالله [موسى و هارون]؛

\* - ١٣/١٧٦ الاختصاص: .. ابن عيسى > البزنطي > أبان > أبو حمزه > أبو جعفر [تبه بنى إسرائيل، ١٦ سطر]؛

\*\* - ١٣/١٧٧ قصص الأنبياء: .. ابن هشام > ابن أبي عمير > أبان

بن عثمان > أبو حمزه > أبو جعفر [نفس الذى قبله، ١٠ أسطر]؛

- ١٣/٢٤٢-٢٤٣ رجال الكشي: .. الحسن

بن فضال > العباس

بن عامر > أبان

ص: ٢٠٢

> الحارث

بن مغيره > الصادق (و).. ابن أبي عمير > يحيى الحلبي > أيوب الحرّ > بشير > الصادق [موت عبدالله بن عجلان و مثل موسى و السبعين من قومه، ٨ أسطر]؛

\* - ١٣/٢٦٥ قصص الأنبياء: .. سعد > ابن عيسى > البنظلي > أبان

بن عثمان > أبو حمزه > عكرمه > ابن عباس [قصه ذبح البقره، ١٨ سطر]؛

- ١٣/٤٠٠ بصائر الدرجات:.. أحمد بن الحسين الميثمي > أبان > موسى النميري،

جئت إلى باب أبي جعفر [معرفة اللغات و مناجاه إيليا، ٩ أسطر]؛

- ١١-١٤/١٠ الكافي: .. فضاله بن أيوب > أبان > عمّن أخبره > أبو عبدالله [داوود و القضاء، ١١ سطر]؛

\*\* - ١٤/٣٨-٣٩ قصص الأنبياء: سند الصدوق.. ابن عيسى > ابن أبي عمير >

أبان

بن عثمان > الحلبي > أبو عبدالله [داوود، ١٣ سطر]؛

\*\* - ١٤/٧٢ تفسير القمّي: أبوه > ابن أبي نصر [عمير؟ > ] أبان > أبو حمزه

[سليمان بن داوود، ٨ أسطر]؛

\*\* - ١١٦-١٤/١١٥ الاختصاص:.. ابن أبي عمير > أبان > الصادق [آصف و الوصيّه و عليّ، ٦ أسطر]؛

\*\* - ١٣٨-١٤/١٣٧ علل الشرائع: أبوه > ابن أبي عمير > أبان > أبو بصير > أبو جعفر [سليمان و الجنّ و موته]؛

\* - ١٤/١٣٩ علل الشرائع: .. البنظلي > أبان > أبو بصير > أبو جعفر [سليمان، سطران]؛

\*\* - ١٤/١٨٠ قصص الأنبياء: الصّيدوق > أبوه > عليّ > أبوه > ابن أبي عمير > أبان > أبو حمزه > أبو جعفر [يحيى و نورّه، غُذّي بأنهار الجنّه حتّى فطم، ٣ أسطر]؛

\* - ١٤/٢١٤ التهذيب: .. محمّد بن عبدالله بن زرارّه > البنظلي > أبان

بن عثمان > كثير التّواء > أبو جعفر [ولد عيسى يوم عاشوراء، ٣ أسطر]؛

\*\* - ١٤/٢١٩ الكافي: عليّ بن الحسن الطاطري > محمّد

بن زياد بِياع السَّابري (= ابن أبي عمير) > أبان > رجل > أبو عبدالله [مريم حملت بعيسى تسع ساعات

ص: ٢٠٣

\* - ٢٥٢-١٤/٢٥١ قصص الأنبياء: الصدوق.. ابن عيسى > البنظي > أبان

بن عثمان > محمد الحلبي > أبو عبدالله [رساله عيسى]؛

\*\* - ١٤/٢٧٠ أمالي الصدوق: ابن شاذويه > محمد الحميري > أبوه > ابن يزيد > ابن أبي عمير > أبان بن عثمان > أبان بن تغلب > عكرمه > ابن عباس [عيسى، ٢٤ سطر]؛

\*\* - ١٤/٣٧١ قصص الأنبياء: الصدوق > جعفر بن محمد بن شاذان > أبوه > الفضل > محمد بن زياد > أبان بن عثمان > أبان

بن تغلب > عكرمه > ابن عباس [عزيز (عذاب الأطفال)، ٨ أسطر]؛

- ١٤/٤٢٧ قصص الأنبياء: .. إبراهيم بن مهزيار > أخوه > أبان > أبو جميله > عبدالله

بن حارث البرادي > ابن أبي أوفى > رسول الله [٣ نفر والكهف و العمل الصالح، مثل، ٢٠ سطر]؛

\*\* - ١٤/٤٤٥-٤٤٧ قصص الأنبياء: الصدوق > جعفر بن محمد بن شاذان > أبوه > الفضل > محمد بن زياد > أبان بن عثمان > أبان

بن تغلب > عكرمه > ابن عباس [جرجيس، ٥٠ سطر]؛

\*\* - ١٤/٤٥٠ الكافي: .. محمد بن الوليد الخزاز و السندی بن محمد معا > ابن أبي

عمير > أبان بن عثمان الأحمر > بشير التبال > الباقر و الصادق [خالد بن سنان العبيسي، ٦ أسطر]؛ (له متابعه أطول من حديث آخر بسند آخر عن أبان: ١٤/٤٤٨ الكافي: .. محسن بن أحمد بن معاذ > أبان > بشير التبال > الصادق، ١٥ سطر)؛

= ٦٠ خبرا منها ٢ وردت بسندين؛ ٢٦ عن البنظي؛ ٢١ عن ابن أبي عمير، ٣ عن علي بن الحكم؛ ١٠ عن عدد غير هؤلاء.

التقول عن أبان بن عثمان الأحمر البجلي في قسم السيره من بحار الأنوار

\*\* - ١٥/١٢٧ الخصال للصدوق: .. علي > ابن أبي عمير > أبان الأحمر > جعفر بن محمد [ولد عبدالمطلب عشره]؛

\* - ١٧١-١٥/١٧٠ الكافي: .. أحمد بن محمد بن أبي نصر > أبان > أبو بصير > أبو جعفر عليه السلام [عدنان ابن أدد وجرهم]؛

\*\* - ٢٠١-١٥/٢٠٠ إكمال الدين ١٨٧-١٨٨: .. علي > أبوه > ابن أبي عمير > أبان

بن عثمان يرفعه [خروج أبي طالب إلى الشام]؛

\*\*\* - ١٥/٢٠٦ إكمال الدين: .. علي > أبوه > ابن أبي عمير و البنظي معا > أبان

بن عثمان > أبان بن تغلب > عكرمه > ابن عتياس [ضرب عنق كعب بن أسد من بني قريظة و نبوءه ابن حواش؟ الحبر]، و الخبر في الواقدي ٢/٥٠٣، ٥١٢ (وفيه ابن خراش)؛ و تفسير القمي ٢/١٦٦ (وفيه ابن الحواس)؛ و إعلام الوري ٦٩؛

\* - ٢٥٨-١٥/٢٥٧ أمالي الصدوق: . ابن البرقي > أبوه > جدّه > البنظي >

أبان

بن عثمان > أبو عبدالله الصادق [علامات ولاده الرسول.. إيوان كسرى إلخ]؛

\*\* - ٢٧١-١٥/٢٦٩ إكمال الدين: .. علي > أبوه > ابن أبي عمير > أبان بن عثمان يرفعه بإسناده [تزويج عبدالمطلب لعبد الله من آمنه و حملها برسول الله، و ليس فيه خبر النور المعروف]؛

- ٢٧٣-١٥/٢٧٢ مناقب ابن شهر آشوب: .. أبان بن عثمان رفعه بإسناده [رؤيا آمنه عند الولاده]؛

\* - ٢٩٥-١٥/٢٩٧ الكافي: .. علي > أبوه > البنظي > أبان

بن عثمان > أبو بصير > أبو جعفر عليه السلام [ولاده الرسول و ذهاب النبوه من بني إسرائيل]؛

- ١٦/١ أمالي الطوسي: .. العباس بن عامر > أبان > الصادق [موت خديجه و فزع فاطمه]؛

\*\* - ١٢٤/١٦ الكافي: .. الطاطري > محمد بن زياد > أبان > يحيى

بن أبي العلاء >

أبو عبدالله [درع لرسول الله.. لبسها علي يوم الجمل]؛

\*\* - ١٢٥-١٦/١٢٤ الكافي: .. الطاطري > محمد بن زياد > أبان > أبو بصير

[القصواء ناقه رسول الله]؛

\* - ١٦/١٣٢ علل الشرائع: .. أبوه > ابن عيسى > البزنطى > أبان > الحسن الصيقل

ص: ٢٠٥

> أبو عبدالله [أُمِّي لا يكتب و لا يقرأ الكتاب]؛

- ١٦/١٧٢ بصائر الدرجات: .. الحسن بن علي بن النعمان > يحيى بن عمر > أبان الأحمر > زراره > أبو جعفر [معشر الأنبياء تنام عيوننا و لا...]؛

- ١٦/١٩٣ الكافي: .. أحمد بن الحسن الميثمي > أبان بن عثمان > نعمان الرازي > أبو عبدالله [أُحد، انحدر على جبينه مثل اللؤلؤ]؛

\*\* - ١٦/٢١٤ الخصال و الأمالى للصدوق: .. علي > أبوه > ابن أبي عمير > أبان الأحمر > الصادق [كرم الرسول]؛

- ١٦/٢٥٨ الكافي: .. المعلّى > الوشاء > أبان > ابن ميمون القدّاح > أبو جعفر [الرسول كيف أشيب إذا قرأت القرآن]؛

- ١٦/٢٦١ الكافي: .. المعلّى > الوشاء > أبان

بن عثمان > زيد الشحام > أبو عبدالله [أكله]؛

- ١٦/٢٧٤ الكافي: .. علي بن الحكم > أبو الفرج: سأل أبان أبا عبدالله [طواف الرسول]؛

- ١٦/٢٨٢ كتابا الحسين بن سعيد: فضاله > أبان > عبدالله

بن طلحه > أبو عبدالله [رجل ضرب عبدا]؛

- ١٦/٢٨٢ كتابا الحسين بن سعيد: فضاله > أبان > سلمه

بن أبي حفص > أبو عبدالله > أبوه > جابر [مثل]؛

- ٣٣١-١٦/٣٣٠ المحاسن: أبو إسحاق الثقفي > محمّد بن مروان > أبان

بن عثمان > عمّن ذكره > أبو عبدالله [شرائع محمّد]؛

\* - ١٦/٣٣٠ الكافي: علي > أبوه > البنظي > أبان] > مثل الذي سبقه]؛

- ٣٤٠-١٦ تفسير العياشي: أبان > أبو عبدالله [لمّا نزلت النساء ٤/٨٤]؛

- ٤٠٢-١٧/٤٠١ بصائر الدرجات: السندی بن محمّد > أبان بن عثمان > عمرو

بن صهبان > عبدالله بن الفضل الهاشمي > جابر بن عبدالله [بعيرٌ شكى، بعد غزوه ذات الرّقاع]؛



- ١٧/٤٠٤ الكافي... سهل بن زياد > محمّد بن وليد شباب الصيرفي > أبان بن عثمان > أبو عبد الله [حمار الرسول و وفاته]؛

- ١٨/٥٥ تفسير العياشي: عن أبان الأحمر رفعه [أسماء المستهزئين الخمسة من قريش]؛

\* - ١٨/١٨٩ أمالي الطوسي: .. الأشعري > البزنطي > أبان

بن عثمان > كثير التواء > أبو عبد الله [٢٧ رجب نزلت النبوه]؛

- ١٨/٢١٣ الكافي: الحسين بن محمّد > المعلّى > الوشاء > أبان

بن عثمان > أبو بصير > أبو عبد الله [لما كذب الناس الرسول همّ الله بهلاك أهل الأرض إلا علياً.. آيتين]؛

\* - ١٨/٣٠٩ الكافي: علي بن إبراهيم > أبوه > أحمد

بن محمّد بن أبي نصر > أبان

بن عثمان > أبو عبد الله [لما أسرى برسول الله قعد فحدّثهم]؛

- ١٨/٣١١ الكافي:.. أحمد بن الحسن الميثمي > أبان > عبد الله

بن عطاء > أبو جعفر [وصف البراق]؛

\*\* - ١٨/٣٣٦-٣٣٧ أمالي الصّيدوق: أبوه > علي > أبوه > ابن أبي عمير > أبان بن عثمان > أبو عبد الله جعفر [خبر بيت

المقدس]؛

\* - ١٨/٣٤١ أمالي الصّيدوق:.. أحمد بن هلال > البزنطي > أبان > زراره و إسماعيل بن عبّاد القصري > سليمان الجعفي >

الصّادق [نودي في السماء أثناء المعراج على الخليفة بعده]؛

- ١٨/٤٠٥-٤٠٦ تفسير علي بن إبراهيم: أبوه > إبراهيم بن محمّد الثقفي > أبان بن عثمان > أبو داوود > أبو بريده الأسلمي

[لعلّي كنت معي في سبع مواطن، أكثرها فيه جبريل]؛

\* - ١٩/١٧٣ الكافي: علي > أبوه > البزنطي > أبان > الفضل أبو العباس > أبو عبد الله [آيه نزلت في بني مدلج]؛

\* - ١٩/١٧٦ الكافي: علي > أبوه > البزنطي > أبان

بن عثمان > زراره > أبو جعفر [ثمامه بن أثال]؛

- ٢٧٠-١٩/٢٦٩ تفسير على بن إبراهيم: .. فضاله بن أيوب > أبان بن عثمان >

إسحاق

بن عمار > أبو عبدالله [تقسيم الأنفال]؛

- طبقات ابن سعد ٤/٤٣ [و لم أجده في مغازي الواقدي]: [الواقدي >] على

بن عيسى النوفلي > أبان بن عثمان > معاوية بن عمار الدهني [في الطبقات: الذهبي و هو خطأ >] جعفر بن محمد [عقيل يوم بدر، ٩ أسطر]؛

\*\* - ٣٠٠-١٩/٢٩٨ الكافي: .. الطاطري > محمد بن زياد بن عيسى > أبان بن عثمان > فضيل البراجمي [خالد القسري و قتاده، بدر و أحد]؛

\*\* - ٣٠٥-١٩/٣٠٤ الكافي: محمد بن يحيى > ابن عيسى > ابن أبي عمير > أبان

بن عثمان > زراره > أبو جعفر [بدر، إبليس و جبريل]؛

\*\* - ١٩/٣٠٥ الكافي: .. ابن يزيد > ابن أبي عمير > أبان

بن عثمان > ابن تغلب > أبو عبدالله [كأني أنظر إلى القائم]؛

\* - ٣١٥-١٩/٣١٣ سعد السعدي نقلاً عن تفسير محمد بن العباس بن علي بن مروان: .. احمد بن محمد ابن أبي نصر > أبان بن عثمان الأحمر > أبو بصير > عكرمه >

ابن عباس [بدر، عتبه و شيبه و الوليد]؛

\*\*\* - ٧١-٢٠/٧٠ علل الشرائع: الهمداني > علي > أبوه > البرزطي و ابن أبي عمير > أبان بن عثمان > أبو عبدالله [أحد، لا سيف..]؛

- ١٠١-٢٠/٩٥ و في كتاب أبان بن عثمان [أحد و حمراء الأسد، و قتل العصماء] قارن

ب: (Lecker، ٣٨-٤١)؛

- ١٠٧/٢٠ الكافي: .. أحمد بن الحسن الميثمي > أبان بن عثمان > نعمان الرازي > أبو عبدالله [أحد، لا سيف..]؛

\*\* - ٢١٢/٢٠ معاني الأخبار: .. ابن أبي الخطاب و غيره > ابن أبي عمير > أبان

بن عثمان > الصادق [لا سيف..]؛

- ١٧١-٢٠/١٧٠ تفسير على بن إبراهيم: .. الحسن بن علي بن أبي حمزه > أبان

بن عثمان > أبو بصير [غزوه بني النضير]؛

ص: ٢٠٨

\*\*\* - ٢٠/٢٤٧ الكافي: أبوه > ابن أبي عمير و البزنطي > أبان بن عثمان > أبان بن تغلب > عكرمه > ابن عباس [كعب بن أسد، بنو قريظَه]؛

\* - ٢٠/٢٤٨-٢٩٦ الكافي: علي > أبوه > البزنطي > هشام

بن سالم > أبان بن عثمان > مَنْ حَدَّثَهُ > أبو عبدالله [الأحزاب]؛

\* - ٢٠/٢٧٠ الكافي: .. سهل > البزنطي > أبان

بن عثمان > بعض رجاله > أبو عبدالله [الخدق، كنوز كسرى]؛

- ٢٠/٢٨٨ تفسير علي بن إبراهيم: .. الحسن بن علي بن أبي حمزه > الباقر [خيبر و فدك، دور علي و جبريل يأمر فدك لفاطمه]؛

- ٢١/٥٥-٥٧ إعلام الوري (ص ١٠٢-١٠٣): و في كتاب أبان بن عثمان [مؤته]؛

- ٢١/١٢٦-١٣٣ إعلام الوري (ص ١٠٥-١٠٦): و في كتاب أبان بن عثمان [فتح مكّه، عليّ أول من أجار]؛

- ٢١/١٣٩ الكافي: الحسين بن محمّد > المعلّى > الوشاء > أبان > الشمالي >

علي

بن الحسين [سيره علي في أهل الشرك]؛

- ٢١/١٤٢ أمالي الصدوق: .. ابن مهزيار > فضاله > أبان > محمّد

بن مسلم > الباقر [خالد بن الوليد في بني المصطلق، و قسمه عليّ فيهم، أنت منّي بمنزله هارون]؛

- ٢١/١٦٨ إعلام الوري (ص ١١٦): قال أبان > محمّد بن الحسن

بن زياد > أبو عبدالله [حُتَيْنِ والطائف]؛

\*\*\* - ٢١/١٧٦ الكافي: .. الطاطري > محمّد بن زياد > أبان > عجلان

بن صالح > أبو عبدالله [قتل علي بيديه يوم حنين أربعين].

- ٢١/٢٤٨ إعلام الوري (ص ١٢٤): و في كتاب أبان بن عثمان > الأعمش [الأسماء النفر الذين أرادوا الإيقاع بالرسول بعد تبوك]؛

- ٢١/٣٣٨ إعلام الوری (ص ١٢٩-١٣٠): قال أبان > الحسين بن دينار > الحسن البصرى [المباهله]؛

- ٢١/٣٦٥-٣٦٦ إعلام الوری (ص ٢٦-٢٧): وفى كتاب أبان بن عثمان [الوفود]؛

ص: ٢٠٩

- ٢١/٣٩٤ الكافي: .. المعلّى > الوشاء > أبان > سعيد الأعرج > أبو عبدالله [حجّ النساء]؛

- ٢١/٤٠١ الكافي: علي بن الحكم و جماعه > أبان > أبو عبدالله [عمره الحدييّه]؛

\*\*\* - ٢٢/١٠٢ الخصال: الهمداني > علي > أبوه > ابن أبي عمير و البنظي > أبان الأحمر > جماعه مشيخه [جبريل أشار إلى النقباء]؛

- ٢٢/١٦٤ الكافي: الحسن بن محمّد بن سماعه > غير واحد > أبان > أبو بصير

[موت رُقيّه ابنه الرسول]؛

- ٢٢/٢٠٩ الكافي: .. المعلّى > الحسن بن علي > أبان

بن عثمان > أبو الجارود > أبو عبدالله [العنكبوت ٨، «و وصّينا الانسان بوالديه إحسانا» رسول الله و عليّ]؛

- ٢٢/٣٤٦-٣٤٧ الاختصاص: .. أبو أحمد الأزدي > أبان الأحمر > أبان

بن تغلب > ابن ظريف > ابن نباته [مدح عليّ في سلمان]؛

\* - ٢٢/٤٠٢-٤٠٣ الكافي: .. علي > أبوه > البنظي > أبان

بن عثمان > أبو بصير > أبو عبدالله [أبوذر]؛

- ٢٢/٥٢٩-٥٣٠ إعلام الوري (ص ١٣٧): قال أبان > أبو مريم > أبو جعفر [وفاه الرسول و دفنه]؛

- ٢٢/٤٥٦-٤٥٧ الكافي و علل الشرائع: .. سهل > محمّد بن الوليد الصيرفي > أبان

بن عثمان > أبو عبدالله [وصيّيه الرسول لعلّي عند وفاته و ميراثه]؛

\*\*\* - ٢٢/٤٦٤-٤٦٥ بصائر الدرجات: البنظي > أبان بن عثمان > عيسى

بن عبدالله و ثابت > حنظله > أبو عبدالله [قال لفاطمه اعلمى]؛

- ٢٢/٥٣٩ الكافي: حميد بن زياد > الحسن بن محمّد > غير واحد > أبان > بعض أصحابنا > أبو عبدالله [قبر رسول الله محصّب حصباء حمراء]؛

- ٢٢/٥٤١-٥٤٢ التهذيب: أحمد بن محمّد > علي بن الحكم > أبان

بن عثمان > الحارث

بن یعلیٰ بن مرّه > أبوه > جدّه [موت الرسول].

= ۷۱ خبراً؛ منها ۱۵ عن البنظی؛ ۱۱ عن ابن أبی عمیر؛ ۴ مشترکه عن کلّیہما؛ ۴۱ عن غیرہما.

ص: ۲۱۰

آقا بزرگ تهرانی، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، ۲۴ ج، تهران، ۱۳۶۰.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه اللّٰه، شرح نهج البلاغه، به اهتمام محمّد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، قاهره، ۱۹۶۵.

ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، مطلع البدور و مجمع البحور، نسخه خطّی، قاهره، دارالکتب، شماره ۴۳۲۲.

ابن بابویه قمی، محمّد بن علی، علل الشرائع، به اهتمام محمّد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۹۶۳.

-----، کمال الدین و اتمام النعمه، به اهتمام علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵.

-----، الخصال، به اهتمام علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح البخاری، ج ۸-۱۰، قاهره، ۱۳۷۸/۱۹۵۹.

-----، لسان المیزان، ۶ ج، حیدرآباد، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ / ۱۹۱۱-۱۹۱۳.

ابن داود حلّی، حسن بن علی، رجال، تهران، ۱۳۴۲.

ابن سعد، محمّد، کتاب الطبقات الکبری [الکبیر]، ۹ ج، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۵۷.

ابن سلام، ابو عبیدالقاسم، لغات القبائل الوارده فی القرآن، به اهتمام عبدالحمید سیّد طلب، کویت، ۱۹۸۵.

ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ۴ ج، قم، ۱۳۷۹.



ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد، ج ٢، رباط،

١٩٧٠.

ابن عساكر، علي بن حسن، تاريخ مدينه دمشق، به اهتمام محب الدين عمر امروى، ج ٤١، دمشق، ١٩٩٦/١٤١٧؛ ترجمه الزهرى، به اهتمام شكر الله بن نعمت الله قوجانى، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٢.

ابن قتيبه، دينورى، عبدالله بن مسلم، المعارف، به اهتمام ثروت عكاشه، قاهره، ١٩٩٢.

ابن هشام، عبدالملك، السيره النبويه، به اهتمام مصطفى سقا، ابراهيم ابيارى و عبدالحافظ

شلبى، ج ٤، چاپ مجدد، بيروت، بى تا.

ابو زرعه، عبدالرحمن بن عمرو، تاريخ، به اهتمام شكر الله بن نعمت الله قوجانى، ج ٢، دمشق، ١٩٨٠.

ابو زيد، ن.ح. «السيره النبويه سيره شعبيه» در مجله الفنون الشعبيه، ٣٢-٣٣ (ژوئن - دسامبر، ١٩٩١)، ص ١٧-٣٦.

اردبيلى، محمد بن على، جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، ج ٢، تهران، ١٣٣٤.

اشعري، على بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، به اهتمام هلموت ريتز،

ويسبادن، ١٩٦٣.

بلاذرى، احمد بن يحيى، انساب الاشراف، ج ١، به اهتمام محمد حميدالله، قاهره، ١٩٥٩.

بيهقى، احمد بن حسين، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشريعه، به اهتمام عبدالمعطى

قلعجى، ج ٧، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٥.

تستري، محمد تقى، قاموس الرجال، ج ٨، تهران، ١٣٧٩.

جاحظ، عمرو بن بحر، البيان و التبيين، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، ج ٤، قاهره، ١٩٦٨/١٣٨٨.

جزائرى، نعمت الله بن عبدالله، النور المبين فى قصص الانبياء، بيروت، ١٩٧٨.

حائرى مازندرانى، محمد بن اسماعيل، منتهى المقال فى احوال الرجال، ج ٧، قم، ١٩٩٥.

خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ بغداد، ١٤ ج، قاهره، ١٣٤٩/١٩٣١.

خويى، ابوالقاسم موسوى، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، ٢٣ ج، بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣.

خياط المعتزلى، عبدالرحيم بن محمّد، كتاب الانتصار و الردّ على ابن الراوندى الملحد، به اهتمام هنريك ساموئل نايرك، قاهره، ١٣٤٤/١٩٢٥.

دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ٥ ج، به اهتمام كاظم موسوى بجنوردى، تهران، ١٩٨٨-١٩٩٣ / ١٣٦٧-١٣٧٢.

نسخه عربى، دائرة المعارف الاسلاميه الكبرى، ٢ ج، به اهتمام كاظم موسوى بجنوردى، تهران، ١٩٩١-١٩٩٥ / ١٣٧٠-١٣٧٤.

ذهبى، محمّد بن احمد، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، به اهتمام على محمّد بجاوى، ٤ ج، قاهره، ١٩٦٥.

سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، بغية الوعاه فى طبقات اللغويين و النحاه، به اهتمام محمّد ابوالفضل ابراهيم، ٢ ج، قاهره، ١٩٦٤-١٩٦٥ / ١٣٨٤-١٣٨٥.

شهرستانى، محمّد بن عبدالكريم، الملل و النحل، بيروت، ١٩٨١.

شيخ مفيد، محمّد بن محمّد، الارشاد، بيروت، ١٣٩٩/١٩٧٩.

صفار قمى، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات الكبرى فى فضائل آل محمّد صلى الله عليه و آله، به اهتمام

ميرزا محسن كوچه باغى، تبريز، ١٩٦١.

طبرسى، فضل بن حسن، إعلام الورى فى أعلام الهدى، نجد، ١٩٧٠.

-----، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ١-٣٠، در ٦ ج، بيروت، ١٩٦١.

طبرى، محمّد بن جرير، تاريخ الرسل و الملوك، به اهتمام ابوالفضل ابراهيم، ١١ ج، قاهره، ١٩٦٨-١٩٦٩.

طوسى، ابو جعفر محمّد بن حسن، الفهرست، به اهتمام محمّد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ١٩٣٧.

عقيلى، ابو جعفر محمّد بن عمرو، كتاب الضعفاء الكبير، به اهتمام عبدالمعطى قلججى، ج ١،

بيروت، ١٤٠٤/١٩٨٤.

فسوى، يعقوب بن سفيان، المعرفة و التاريخ، به اهتمام اكرم ضياء العمرى، ٣ ج، بغداد، ١٩٧٤-١٩٧٦.

قمى، ابوالقاسم على بن محمد، كفايه الأثر فى النصّ على الأئمة الاثنى عشر، به اهتمام

عبدالطيف حسين كوه كمرى، قم، ١٩٨١.

قمى، على بن ابراهيم، تفسير، به اهتمام سيد طيب موسوى جزائرى، ٢ ج، بيروت، ١٤١١/١٩٩١.

كشّى، محمّد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، نقل شده توسط ابو جعفر محمّد بن حسن طوسى، به اهتمام حسن مصطفوى، مشهد، ١٣٤٨.

كلينى، محمّد بن يعقوب، الكافى، به اهتمام على اكبر غفارى، ٨ ج، بيروت، ١٩٨٥-١٤٠٥.

مجلسى، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الاطهار، ١٠٤ ج، در لوح فشرده، قم، ١٩٩٥.

ناشى، عبدالله بن محمد، مسائل الإمامه، به اهتمام فان اس، بيروت، ١٩٧١.

نجاشى، احمد بن على، رجال، به اهتمام محمّد جواد نائينى، ٢ ج، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨.

نوبختى، حسن بن موسى، فرق الشيعة، به اهتمام هلموت ريتز، بيروت، ١٩٨٤.

واقدى، محمّد بن عمر، كتاب المغازى، به اهتمام مارسدن جونز، ٣ ج، لندن، ١٩٦٦.

ياقوت

بن عبدالله رومى، معجم البلدان، ٥ ج، بيروت، ١٣٩٩/١٩٧٩.

-----، معجم الادباء = إرشاد العريب إلى معرفة الأديب، به اهتمام احسان عباس، ٧ ج، بيروت، ١٩٩٣.

يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب، تاريخ، ٢ ج، بيروت، ١٩٦٠.

Amir-Moezzi, Muḥammad `Al, The Divine Guide in Early Shi`ism. The Source of Esotericism in Islam, trans. D. Streight, Albany, ١٩٩٤.

Birkeland, Harris, The Legend of the Opening of Muhammed's Breast, Uppsala, ١٩٥٥.

Donner, Fred McGraw, The Early Islamic Conquests, Princeton, ١٩٨١.



van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vols I and II, Berlin/New York, 1991-96.

Zwischen Hadit und Theologie. Studien zur Entstehung, \_\_\_\_\_  
.prädestinatianischer Überlieferungen, Berlin, 1975

Falaturi, A., "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer  
.Untersuchung", in *Festschrift Werner Caskel*, ed. Erwin Gräf, Leiden 1968, 63-95

.Fowler, Roger, *Linguistic Criticism*, Oxford, 1996

Günther, Sebastian, *Quellenuntersuchungen zu den "Maqātil at-Ṭālibiyyin" des Abu  
.I-Faraj al-Isfahān (gest. 356/967)*, Hildesheim, 1991

Hodgson, H.M., "How did the Early Sh`a Become Sectarian", in *Journal of the  
.American Oriental Society*, 75 (1955), 1-13

Jarrar, Maher, *Die prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur  
.Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt / Bern, 1989

"Some Lights on an Early Zaydite Manuscript", in *Asiatische Studien*, 47/2, \_\_\_\_\_  
(1993), 279-97

"Arba` rasā'il Zaydiyya mubakkira", in *Fmihṛāb al-ma` rifa: Festschrift* \_\_\_\_\_  
.for Iḥsān `Abbās, ed. I. al-Sa` āfn, Beirut, 1997, 267-304

"The Sra. Its Formative Elements and Its Transmission", in *BUC Public* \_\_\_\_\_  
.Lecture Series, April 1993, in press

"Sra, Mashāhid and Maghāz: The Genesis and Development of the \_\_\_\_\_  
Biography of Muḥammad", in *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, vol. III, ed.  
.Lawrence I. Conrad and Averil Cameron, Princeton, N.J., 1-44, in press

Tafsir Ab I-Jārud `an al-Imām al-Bāqir. *Musāhama f dirāsāt al-` aqā'id* \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_ -al



.Zaydiyya al-mubakkira", in Festschrift Sami N.Makarem, Forthcoming

.The Jewish Encyclopedia, vol. I, New York / London, 1902

Khoury, Raif Georges, Wahb b. Munabbih, Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab  
.23. Leben und Werk des Dichters, Wiesbaden, 1972

Kister, M.J., "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in Bulletin of the School of  
.Oriental and African Studies, 37 (1974), 560-64

Kohlberg, Etan A Medieval Muslim Scholla at Work: Ibn Tāwus and His Library, Leiden,  
.1992

Al-uṣul al-arba`umi'a", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 10, -----  
(1987), 128-66

Kornrumpf, H.-J., "Untersuchungen zum Bild `Als und des frühen Islams bei den  
Schiiten (nach dem Nahg al-Balāga des `arf ar-Rad)", in Der Islam, 45 (1969), 1-63, 262-  
.98

Laoust, H., "Le role de `Al dans la sra chiite," in Revue des Etudes Islamiques, 30  
(1963), 7-26

Lecker, Michael, Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina, Leiden,  
.1995

.Leder, Stefan, Das Korpus al-Haittam ibn `Ad, Frankfurt a.M., 1991

.Features of the Novel in Early Historiography", in Oriens, 32 (1990), 72-104, -----

.The Meaning of the Glorious Koran, trans. M.M. Pickthall, Now York / Ontario, n.d

Modarressi, Hossein, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi`ite Islam,  
.Princeton, 1993

Motzki, Harald, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka  
.bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart, 1991





- Noth, Albrecht, in collaboration with Lawrence I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, trans. M. Bonner, Princeton, 1994.
- Pampus, Karl-Heinz, *Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-anwār des Muḥammad*. Baqir al-Maglis, Ph.D. thesis, University of Bonn, 1970.
- Paret, Rudi, "Das islamische Bilderverbot und die Schia", in Rudi Paret. *Schriften zum Islam*, ed. Josef van Ess, Stuttgart, 1981.
- Die legendäre maghāz-Literatur, Tübingen, 1930, -----
- Rubin, Uri, "Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nur Muḥammad", in *Israel Oriental Studies*, 5 (1975), 62-118.
- Prophets and Progenitors in the Early Sh`a Tradition", in Jerusalem ` ` , -----  
*Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), 41-65.
- The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early , -----  
*Muslims*, Princeton, 1995.
- Schoeler, G., "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferungen der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam*, 62 (1985), 201-30.
- Mündliche Tora und Ḥadīth", in *Der Islam*, 66 (1989), 38-67 ` ` , -----
- Schreiben und Veröffentlichen", in *Der Islam*, 69 (1992), 1-43 ` ` , -----
- Sellheim, R., "Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn Ishāp", in *Oriens*, 18-19 (1967), 33-91.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, Leiden, 1967.
- Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History* Oxford, 1978.



بخش ۲: اعتبار تاریخی مطالب موجود در منابع مربوط به سیره

اشاره

ص: ۲۱۹



## آیا قریش پیش از هجرت با انصار پیمانی منعقد کردند؟

آیا قریش پیش از هجرت با انصار پیمانی منعقد کردند؟(۱)

مایکل لیکر

ترجمه: محمد تقی اکبری

دانش ما نسبت به متون اسلامی بسیار ناقص است، از این رو، مطالعه سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به طور کلی، و شرح حال سیاسی آن حضرت به طور اخص، هنوز از مراحل ابتدایی فراتر نرفته است. مقاله حاضر به بحث در چند خبر شایان توجه راجع به پیامد ملاقات مهم (یا دوم، سوم(۲)، یا آخر(۳)) عقبه میان حضرت محمد صلی الله علیه و آله و انصار می پردازد

که چند ماه پیش از هجرت صورت گرفت. این اخبار از معاهده ای نام می برد یا به آن اشاره می کند که میان قریش و انصار منعقد شد و از خونریزی جلوگیری کرد و به اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، و در موقع خود به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله، اجازه سفر از مکه به مدینه داد.

ص: ۲۲۱

---

۱- خود را مرهون هارالد موتزکی و کیس و رستینگ می دانم که مرا به شرکت در جلسات دعوت کردند. همچنین امتنان خویش را از هارالد موتزکی و تعداد دیگری از شرکت کنندگان که درباره نسخه پیش نویس مقاله ام اظهار نظر کردند، ابراز می دارم. در متن نهایی این مقاله اصلاحات پیشنهادی مایکل کوک منظور شده است.

۲- سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۲۸؛ صالحی، سُبُل سیره شامیه، ج ۳، ص ۲۷۷.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۲۶.

اجازه می‌خواهم سخنم را با قطعه‌ای از شرح حال حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به قلم ویلیام م. وات آغاز کنم که آنچه را به درستی «شرح سنتی پذیرفته» می‌نامد، نشان می‌دهد:

برای زیارت حج سال اول هجری / ۶۲۲م. گروهی از مسلمانان، شامل هفتاد و سه مرد و دوزن راهی مکه شدند، شبانه و پنهانی در عقبه با حضرت محمد صلی الله علیه و آله ملاقات کردند و سوگند خوردند که نه فقط از محمد صلی الله علیه و آله اطاعت کنند، بلکه در رکابش بجنگند - بیعت الحرب. عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، حضور داشت (۱) تا شاهد باشد که تعهدات هاشم نسبت به محمد صلی الله علیه و آله را اوس و خزرج صادقانه و از روی خلوص پذیرفتند. محمد صلی الله علیه و آله تقاضا کرد تا دوازده نقیب تعیین شوند، و این کار انجام شد. خبر مذاکرات به قریش رسید که به نظر آنان خصمانه آمد، و درباره آن از برخی از مشرکان مدینه سؤال کردند. آنها با اطمینان کامل جواب دادند که آن خبر حقیقت ندارد. در این زمان حضرت محمد صلی الله علیه و آله شروع به ترغیب پیروانش کرد تا به مدینه بروند - حتی گفته می‌شود ابو سلمه پیش از انعقاد پیمان عقبه رفته بود - و سرانجام

ص: ۲۲۲

---

۱- نولدکه در این نکته تردید دارد، ر.ک: به مقاله اش: Th. Nöldeke, "Die Tradition über das Leben Muhammeds", in *Der Islam*, ۵ (۱۹۱۴), ۱۶۰-۷۰, at ۱۶۵. او پیشتر برای این خبر اعتبار بیشتری قائل بود؛ ر.ک: به مقاله اش: "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in *ZDMG*, ۵۲, ۲۳. نیز ر.ک: F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, trans. Hans Heinrich, (۱۸۹۸), ۱۶-۳۳, at ۲۳. این اثر در اصل اندکی پس از مقاله اولی نولدکه نوشته شد در این باره ر.ک: M.J. Kister, "Notes on the Papyrus Account of the 'Aqaba Meeting", in *Le Muséon*, ۷۶ (۱۹۶۳), ۴۰۳-۱۷, at ۴۰۶-۱۱.

قریب هفتاد نفر از آنان، از جمله شخص حضرت محمد صلی الله علیه و آله، در آن محل بودند(۱).

اما دلیل به تعویق افتادن هجرت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و اصحابش به مدت چند ماه چه بود؟ در هر صورت، آن حضرت می توانست در اثنای ماه ذی حجه الحرام که در آن هر نوع مبارزه ای حرام بود همراه با انصار به مدینه برود.

بر طبق روایت مشهور ابن اسحاق / ابن هشام از اجتماع عقبه، بی درنگ پس از بیعت انصار، شیطان راز معاهده میان پیامبر و انصار را فاش کرد. پیامبر تهدید کرد که بعدا با او برخورد خواهد کرد و به انصار دستور داد به آرامی پراکنده شوند و به قرارگاه های موقت

خود برگردند. در این هنگام یکی از انصار، عباس بن عباد بن فضله (از اولاد عوف

بن خزرج)(۲) پیشنهاد کرد که صبحگاهان به مردم منی(۳) (یعنی، زائران قبایل مختلفی که برای ترک نواحی مقدس و بازگشت به موطن های خود آماده می شدند) حمله کنند. پیامبر صلی الله علیه و آله این پیشنهاد را نپذیرفت و گفت: [از طرف خداوند] امر به انجام این کار نشدیم (لم نؤمر بذلك). سپس آن حضرت فرمان خود دایر بر بازگشت انصار به اقامتگاه هایشان را تکرار کرد(۴). روایتی از این خبر در یک منبع شیعی برخورد غیر خصمانه پیامبر صلی الله علیه و آله را حتی آشکارتر بیان می کند: با شنیدن خبر از یک خبررسان نامرئی، قریش بسیج شدند(۵).

ص: ۲۲۳

---

۱- W.M. Watt, Muhammad at Mecca, Oxford, ۱۹۵۳, ۱۴۵-۱.

۲- به طور دقیق تر، فرزند سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن خزرج؛ ابن حجر، اصابه، ج ۳، ص ۶۳۰-۶۳۱؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۹۶ که نام پدرش را حذف می کند و او را عباس بن نضله می نامد.

۳- عقبه ای که ملاقات در آن صورت گرفت عقبه منی بود؛ ر.ک: به مقاله ام: `Yahudi` Uhud: A Variant` Reading in the Story of the `Aqaba Meeting`, in Le Muséon, ۱۰۹ (۱۹۹۶), ۱۶۹-۸۴, at ۱۶۹.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۹۰؛ طبری، تاریخ، ج ۲، ص ۳۶۵.

۵- ... وهاجت قریش فاقبلوا بالسلاح؛ مجلسی، بحار، ج ۱۹، ص ۴۸. انگیزه این بسیج در بحار آشکارتر می شود آن جا که نقش حمزه و علی علیه السلام در عقب راندن قریش مشخص می شود. در روایت ابن اسحاق / ابن هشام، قریش فقط صبح برای تحقیق درباره وقایع می آیند.

برخی روایات این خبر شامل جزّ و بحث مهمّ زیر بین انصار و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله است:

آن گاه آنان به رسول خدا گفتند: «آیا شما با ما این محل را ترک می کنید؟» آن حضرت پاسخ داد: «من امر به آن نشدم» (ما اُمرت به) (۱).

این محاوره که در آثار ابن هشام و طبری یافت نمی شود، بلافاصله بعد از سؤال قریش از عبدالله بن اُبی در خصوص هم پیمانی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و انصار به چشم می خورد. (روایت می شود که ابن اُبی هیچ چیز نمی دانست زیرا او عضو این جمع نبود).

۲

دو منبع، بعد از این برخورد انصار مطلبی را ذکر می کنند که با شرح سنتی اجتماع عقبه و نتیجه آن اختلاف زیادی دارد. ما بررسی را با متن (ضمیمه ۱) موجود در سیره پیامبر تدوین یافته در قرن دهم / شانزدهم به اهتمام حسین بن محمد دیار بکری (وفات، ۹۹۰/۱۵۸۲) آغاز می کنیم (۲). گردآورنده از رساله ای نقل قول می کند که رزین بن معاویه اندلسی (وفات، ۵۲۴/۱۱۲۹ یا ۵۳۵/۱۱۴۰) قریب چهار و نیم قرن پیش از زمان او نوشته است (۳). این مطلب احتمالاً از کتاب تاریخ مدینه رزین با عنوان اخبار دارالهجره است (۴).

این مطلب، اقامت حضرت محمد صلی الله علیه و آله در مکه را پس از اجتماع عقبه با عباراتی معمولی و نه کلامی شرح می دهد که ما را از حوزه مشیت الهی به قلمرو سیاست می برد:

ص: ۲۲۴

---

۱- دیار بکری، خمیس، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۱۶؛ مراغی (وفات، ۱۴۱۳/۸۱۴؛ GAL، ج ۲، ص ۱۷۲)، تحقیق النصره، ۱۴ الف.

۲- دیار بکری، خمیس، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۱۶ یک تاریخ کلی به دنبال سیره می آید.

۳- (See EI۲, s.v. (Maribel Fierro).

۴- حمد الجاسر، «مؤلفات فی تاریخ المدینه»، شماره ۴، در العرب، ۵/۴، ۱۹۷۰، ۳۸۵-۳۸۸، ۴۶۵-۴۶۸، در ص ۳۸۸ بیان می کند که تاریخ مدینه رزین غالباً مورد اقتباس مورخ بعدی مدینه، مراغی، قرار می گیرد. همین نکته در مورد کتاب وفاءالوفا سمهودی صادق است که مطالب متعددی را به نقل از رساله رزین می آورد.



رزین گفت: و گفته شد که مشاجره ای میان قریش و انصار به علت عزیمت [قریب الوقوع] پیامبر صلی الله علیه و آله با آنان [یعنی با انصار] در گرفت. پس هراس به دل های قریش راه یافت [لفظ به لفظ: خداوند در دل های قریش رعب انداخت (۱)]، یعنی، تسلیم شدند، زیرا از عواقب رویارویی نظامی با انصار بیم داشتند]، و گفتند: «[با عزیمت آن

حضرت موافقیم به شرط آن که] پیامبر صلی الله علیه و آله فقط در بعضی ماه های [معمولی] سال [یعنی، نه در یک ماه حرام] همراه شما (۲) عزیمت کند، تا اعراب بادیه نشین نگویند شما بر ما غلبه کردید» (۳).

انصار گفتند: «حکم مربوط به این امر در اختیار رسول خداست و ما فرمانش را اطاعت خواهیم کرد». و خداوند بر پیامبرش چنین نازل کرد: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ» (۴) یعنی، اگر کفار قریش بخواهند تو را فریب دهند، خداوند آنان را به مکر خود گرفتار خواهد کرد. پس انصار راهی مدینه شدند (۵).

هر چند متن در این نقطه قدری مبهم است، به نظر می رسد حفاظت الهی در برابر قریش فریبکار مستلزم اجازه انعقاد پیمانی بالقوه خطرناک با آنان بوده باشد.

پی بردن به موضوع هایی مشکوک در این متن، از قبیل ترس ایجاد شده در دل های

ص: ۲۲۵

۱- ر.ک به: حدیث نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، برای مثال در ابن اثیر، نهاییه، زیر مدخل رعب، ج ۲، ص ۲۳۳.  
۲- حرف اضافه معکم همراه شما شایان توجه است. گویی از انصار انتظار می رفت تا زمان عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه بمانند. ر.ک پس از این، ص ۲۲۶.

۳- در این جا انتظار داریم حرف اضافه علی باشد: بآنکم غلبتمونا علیه، ر.ک به: ضمیمه ۲ سطرهای ۵-۶.  
۴- آیه ۶۲ سوره انفال. شرایط در آیه قبل از آن ذکر می شود: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ».

۵- نیز ر.ک: مراغی، تحقیق النصره، ۱۴ الف، که از رزین نام نمی برد و اضافه می کند که شمار انصار یا بلکه اهالی مدینه، که در آن مرحله همه آنان را نمی شد انصار نامید شرکت کننده در حج آن سال ۵۰۰ نفر بود. نیز ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۲۱. جالب آن که گفته می شود قریب ۵۰۰ نفر از انصار هنگام ورود حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه از آن حضرت استقبال کردند: بخاری، التاريخ الاوسط، ج ۱، ص ۷۸. درباره نسخه رزین نیز ر.ک: سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴.

کَفَّارِ قَرِيشِ (دالّ بر آن که آنان با شروطی موافقت کردند که برای مسلمانان مطلوب تر بود تا برای خودشان)، و نیز نگرانی آنان راجع به وجهه سیاسی و نظامی شان در میان اعراب بادیه نشین، غیر ممکن نیست. امّا به عقیده من همه آنها به سبک ادبی این خیر مربوط است و نه به اصل تاریخی آن.

۳

مطلب دوم (ضمیمه ۲) از کتاب سیره شامیه، زندگینامه ای از پیامبر صلی الله علیه و آله که صالحی (وفات، ۱۵۳۵/۹۴۲-۱۵۳۶) در قرن دهم / شانزدهم گردآوری کرد، برداشته شده است. تدوین کننده این اثر خبر رایج اجتماع عقبه را قطع می کند تا متن جدیدی را در آن

بگنجانند که در آن گفته می شود قریش پیشنهاد کردند که سه ماه بعد به حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و پیروان آن حضرت جواز عبور خواهند داد. بار دیگر متوجه می شویم که علاوه بر شرح برجسته و تقریباً متداول اجتماع عقبه، یک گزارش بسیار متفاوت در تاریخ نگاری اسلامی رواج داشت:

سلیمان بن طرخان در کتاب السیر خود ذکر کرد که بعد از گرویدن گروهی از انصار به اسلام، ابلیس (۱) - که لعنت خدا بر او باد - فریاد زد و با آشکار کردن او [= پیامبر صلی الله علیه و آله (۲)] در میان زائران، گفت: «اگر به محمّد صلی الله علیه و آله حاجتی دارید، پس به فلان مکان بیایید، زیرا ساکنان یرثب با او هم پیمان شدند». او [= گردآورنده] گفت: «و جبرئیل نازل شد امّا هیچ یک از مردم او را ندیدند». جماعتی از قریش بر اثر فریاد ابلیس گرد آمدند. مسائل موجود میان مشرکان [قرشی] و انصار چنان حادّ شد که تقریباً میان آنان جنگ در گرفت. پس ابوجهل که مخالف جنگ در آن ایام [حرام] بود گفت:

ص: ۲۲۶

---

۱- (See EI۲, s.v. (A.J. Wensinck-L. Gardet).

۲- پیشنهاد می کنم به جای بَبْنِیَه، بخوانید یُبْنِیَه یا یُبْنِیَه. با این همه، متن روان نیست.

«ای جماعت اوس و خزرج، شما برادران مایید(۱) و دست به کار بزرگی زده اید و می خواهید بر یکی از ما غالب آید». پس حارثه بن نعمان به او گفت: «بلی» و به رغم اعتراض تو؛ به خدا قسم اگر می دانستیم امر رسول خداست که تو را هم با خود ببریم، چنین می کردیم». آن گاه ابوجهل گفت: «به شما پیشنهاد می کنیم که بعد از سه ماه اجازه خواهیم داد که هر کس از اصحاب محمد صلی الله علیه و آله که خواهان پیوستن به شما باشد چنین کند و به شما موافقت نامه ای خواهیم داد که هم شما و هم محمد صلی الله علیه و آله را راضی کند دایر بر آن که بعد از آن مانع محمد صلی الله علیه و آله نخواهیم شد». انصار گفتند: «بسیار خوب، اگر رسول خدا را راضی کند» و او [گردآورنده] حدیث را ادامه داد(۲).

صالحی این خبر را از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله که ابوالمعتمر سلیمان بن طرخان تیمی (وفات، ۱۴۳/۷۶۱) هشت قرن پیش از زمان او گردآوری کرده بود، رونویسی کرد. تیمی مولا(۳) و زاهد(۴) بصری بود که مدت چهل سال امامت مسجد جامع بصره را برعهده داشت(۵). این سیره را ابن رجب حنبلی (وفات، ۷۹۵/۱۳۹۲)(۶) نقل کرد و بیش از یک قرن پس از آن هنوز صالحی به آن دسترسی داشت(۷).

ص: ۲۲۷

۱- در این جا، تصوّر می شود به جای اخواننا، کلمه اخواننا باشد. ر.ک. به: مقاله ام با عنوان: "The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷, at ۱۴ and passim.

۲- صالحی، سُبُل سیره شامیه، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۸۵. نیز ر.ک: جدیدترین نسخه به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوّض، بیروت، ۱۹۹۳/۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۰۶.

۳- نسبت تیمی به این حقیقت باز می گردد که او در میان بنی تیم زندگی می کرد؛ مزی تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۵.

۴- ابو نُعَیم، حلیه، ج ۳، ص ۳۷-۲۷.

۵- برای نمونه، ر.ک: ذهبی، بُلاء، ج ۶، ص ۲۰۰.

۶- ر.ک. به اثرش، فتح الباری، ج ۲، ص ۲۱۲ و فی کتاب السیره لسلیمان التیمی.

۷- به عبارت دیگر، دست کم پنج قرن بعد از آن که خطیب بغدادی وفات، ۱۰۷۱/۴۶۳ اجازه آن را در دمشق به دست آورد، موجود بود؛ ر.ک: J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin and New York, ۱۹۹۱-۹۵, II, ۳۶۸; GAS, I, ۲۸۵; M. Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Frankfurt a. M., ۱۹۸۹, ۷۷-۸۱.

۸- درباره گرایش های شیعی سلیمان نیز ر.ک: مزی، تهذیب الکمال، ج ۱۲، ص ۹ (و کان سلیمان مائلاً الی علی بن ابی طالب علیه السلام)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۴۲، ص ۵۳۱ = ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق، ج ۱۸، ص ۸۱ (متن روان نیست). این گرایش ها را قطعه نقل شده در مغلطای، الزهر الباسم، ج ۲، ص ۱۸۸ الف، در خصوص نقش های مربوط به ابوبکر و علی علیه السلام در هجرت محمد صلی الله علیه و آله تأیید می کند؛ ر.ک: M.J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in BSOAS, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۴۵-۷۱.

۵۶۵-۵۶۶ (و فی سیر ابی المعتمر سلیمان التیمی: أَقْبَلَ ابوبکر حَتَّى سَأَلَ عَلِيًّا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: إِنْ كَانَتْ لَكَ  
به حاجه فالقه بغار ثور). سیر، سلیمان بن طرخان ظاهراً شبیه مغازی اوست که در GAS، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶ ذکر شده است.  
پسر سلیمان، معتمر، (وفات، ۸۰۳/۱۸۷) تمام سیره گردآوری شده توسط پدرش را برای محمد بن عبدالاعلی (وفات، ۸۵۹/۲۴۵  
در بصره) فرستاد؛ ر.ک: M. Muranyi, ` ` Ibn Ishāq's Kitāb al-Maghāz in der Riwāya von Yunus  
b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in JSAI, ۱۴ (۱۹۹۱), ۲۱۴-  
at ۲۲۵, ۷۵. در خصوص مدخل های مربوط به معتمر و محمد بن عبدالاعلی، ر.ک: مزّی، تهذیب الکمال، به ترتیب، ج ۲۸،  
ص ۲۵۰-۲۵۶ و ج ۲۵، ۵۸۱-۵۸۳. (یرار در کتاب Die Prophetenbiographie، ص ۷۹ بر این گمان است که مؤلف  
کتاب منسوب به سلیمان، یا معتمر و یا محمد بن عبدالاعلی بوده است) درباره احتمال آن که دو خبری که به سلیمان برمی  
گردد (از طریق پسرش معتمر) از کتاب سیره پیامبر او برداشته شده است، ر.ک: ابو نعیم، دلائل، ص ۱۷۶-۱۷۷ و ۱۹۹.

صالحی بنا به دلیلی تصمیم گرفت نقل قول از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله به قلم ابن طرخان را ادامه ندهد. از آنجا که جنگی بین قریش و انصار در نگرفت و به علت ماندن حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه و عزیمت نکردن با هم پیمانان خود، می توانیم فرض کنیم که پاسخ آن حضرت مثبت بود.

به روشنی، این یک گزارش بی شور و حال از آن واقعه نیست بلکه یک قطعه ادبی است که هدفش سرگرم کردن هر دو گروه خوانندگان و شنوندگان بود. این امر بیش از

همه در گفتگوی بین حارثه جسور و ابوجهل خونسرد آشکار است. امّا شیوه ادبی گزارش آن را به چهارچوبه ای از یک حقیقت تاریخی مفروض، یعنی، مذاکرات و معاهده منعقد شده بلافاصله پس از اجتماع عقبه، آراسته می کند.

۴

متن سوم (ضمیمه ۳) در یک رساله کوچک یافت می شود که مورّخی از شهر زبید یمن، ابن ذبیع (وفات، ۱۵۳۷/۹۹۴) (۱)، از معاصران صالحی (که این هر دو نیم قرن پیش از دیار بکری می زیستند)، آن را گردآوری کرد. شرح زیر را در کتاب ابن ذبیع می خوانیم:

... هنگامی که قریش به آنچه اوس و خزرج انجام داده بودند، پی بردند، نزدیک ترین پسرعموهای او (۲) [= پیامبر صلی الله علیه و آله] نزد آنان [اوس و خزرج] آمدند؛ از آن جمله، ابوجهل (۳)، عتبه [ابن ربیعہ اموی]، ابوسفیان، شیبه [ابن ربیعہ اموی، برادر عتبه]، ابی [ابن خلف جمحی]، امیه [ابن خلف جمحی، برادر ابی]، سهیل [ابن عمرو عامری]، نُبیه [ابن حجاج سهمی]، متبه [ابن حجاج سهمی، برادر نُبیه]، نصر بن حارث [عبدری] و عمرو بن عاص [سهمی]. آنان به آنها [اوس و خزرج] گفتند: «ای مردم یثرب ما به او (۴) نزدیک تریم تا شما، زیرا ما خویشاوند و هم خون او هستیم». آن گاه اوس و خزرج به آنان گفتند: «نه، ما به او سزاوارتریم تا شما، زیرا هم ما و هم او خدای یگانه را می پرستیم». هنگامی که قریش در آنان شوق راستین و اراده استوار مشاهده کردند، از بروز خشونت به هراس افتادند و به بهترین وجه (۵) [یعنی، صلح جویانه] خطر آنان را از خود دور کردند. به آنان گفتند: «او را [اندک زمانی] به ما

ص: ۲۲۹

---

۱- (On whom see EI۲, s.v. (C. van Arendonk-G Rentz

۲- تصوّر می شود منظور مردان هم قبیله آن حضرت باشند.

۳- کسی که پیشتر در ضمیمه ۲ دیدیم.

۴- حرف [به] در متن ضمیمه ۳ از آلوسی، بلوغ العرب، ج ۱، ص ۱۹۰ به نقل از نشر المحاسن است.

۵- برای نمونه، ر.ک: فُصِّلَتْ / ۳۴.

واگذارید، ما امتیت و حفاظت از او را برعهده می‌گیریم و با او و پیروانش جز خوش رفتاری نخواهیم کرد، و از پیروانش هر کس بخواهد به شما بیبوندد مانع او نخواهیم شد». منظورشان از اینان مهاجران بود. اوس و خزرج آن را نپسندیدند، [اما] پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «تقاضای آنان را بپذیرید ای مردم اوس و خزرج، زیرا خداوند به منظور خود می‌رسد(۱) و به وعده اش عمل می‌کند». آنان گفتند: «اگر چنین کنیم تو راضی خواهی شد، ای رسول خدا؟» آن حضرت فرمود: «بلی» آن گاه آنان گفتند: «می‌شنویم و اطاعت می‌کنیم». و یک پیمان ترکِ مخاصمه به مدت چهار ماه منعقد کردند و به یثرب باز گشتند. هنگامی که پراکنده شدند، قریش قصد خیانت کردند، اما خدای تعالی پیامبرش را از شرّ آنان در امان داشت و آن حضرت با دریافت وحیی که بر او نازل شد با حالتی بیمناک و مراقب خطر، مگه را ترک گفت و وارد مدینه شد چنان که خداوند امر کرده بود(۲).

۵

خبرهای مورد بحث تفاوت‌های آشکاری با هم دارند، چنان که هیچ یک از آنها واقعه ای را که مدعی توصیف آن هستند بی‌کم و کاست منعکس نمی‌کنند. موضوع به مراتب مهم تر، معاهده است. در حالی که خبر نخست به تفاهمی در خصوص تعویق عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند، دومی مدتی سه ماهه را ذکر می‌کند که پس از آن، صحابه به همراهی شخص پیامبر اجازه داشتند مهاجرت کنند. خبر سوم از عزیمت معوقه پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش سخن می‌گوید و به ترکِ مخاصمه ای چهارماهه اشاره می‌کند. وجود اختلاف‌هایی در تاریخ‌نگاری اسلامی با توجه به ماهیت و پیدایش آن تعجیبی ندارد(۳). با وجود این یک وجه مشترک قابل توجه به چشم می‌خورد: به ابتکار

ص: ۲۳۰

۱- طلاق / ۳.

۲- ابن دبیع، نشر المحاسن، ص ۷۶-۱۷۳.

۳- "Cf. M. Lecker, 'The Death

قریش واقع گرا، عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش چند ماه به تأخیر افتاد. این تأخیر مانع رویارویی نظامی بین قریش و انصار شد، ضمن آن که مهاجرت بدون مانع پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحابش را تأمین کرد.

با فرض این که میان قریش و انصار معاهده ای وجود داشت، کوششی را که بنا به گزارش به منظور صدمه زدن به انصار در راه بازگشت آنان از مکه صورت گرفت، چگونه باید تعبیر کنیم؟ آیا قریش خائنانه عمل کردند؟ (۱) آیا مقصیران ادعا شده قرشیانی مخالف معاهده بودند؟ (۲) آیا این خبر به منظور تجلیل از دو نفر انصار در گیر ماجرا ابداع شد؟ (۳)

در متن معاهده مورد بحث، از طبقه خاصی از مهاجران، یعنی انصاری که عنوان مهاجران نیز به آنان اطلاق شد، باید ذکری به میان می آمد. آنها ممکن است به عنوان محافظانی مسلح انجام وظیفه می کرده اند که یا درست قبل از هجرت از مدینه به مکه آمدند، یا پس از اجتماع عقبه در مکه ماندند تا مطمئن شوند قریش به تعهد خود عمل می کنند. ابن سعد از چهار تن از اعضای این گروه نام می برد: ذکوان بن عبد قیس (از زریق

- خزرج)، عقبه بن وهب بن کلدیه (یک حلیف غطفانی از نسل عوف بن خزرج، به عبارتی دقیق تر، از بنی حُبلا) (۴)، عباس بن عباد بن نضله از نسل عوف بن خزرج (۵) که

بیشتر ذکر شد و زیاد بن لیبید (از بیاضه - خزرج). گفته می شود آنها پس از اجتماع عقبه با بقیه انصار به مدینه باز گشته اند. وقتی که نخستین مهاجران به قبا رسیدند، آنان به منظور

ص: ۲۳۱

۱- ضمیمه ۳، سطر ۳ از پایین؛ نیز، سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۳۴: وَقِيلَ إِنَّ قُرَيْشًا يَدُلُّهُمْ فَخَرَجُوا فِي آثَارِهِمْ فَأَدْرَكُوا مِنْهُمْ رَجُلَيْنِ كَانَا تَخَلَّفَا فِي أَمْرِ، ...

۲- اما نام متجاوز عمده، سهیل بن عمرو ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۹۳ در ضمیمه ۳ در میان قرشیانی آمده است که به انصار نزدیک شدند.

۳- شایان توجه است که هم سعد بن عباد و هم منذر بن عمرو از ساعده خزرج بودند، هر چند از گروه هایی متفاوت؛ ابن قدامه، استبصار، به ترتیب در ص ۹۳، ۱۰۱. در یک منبع به جای سعد نام عباس بن عباد آمده است؛ سمهودی، وفاء الوفا، ج ۱، ص ۲۳۴ که البته حاکی از اختلاف فضائل است.

۴- ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۵۲۸؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۸۷؛ ذکر شده در بهل، Das Leben Muhammeds، ص ۱۸۸، یادداشت ۱۵۵.

۵- پیشتر، یادداشت ۱، ص ۲۱۰.



پیوستن به پیامبر صلی الله علیه و آله رهسپار مکه شدند و در هجرت اصحاب آن حضرت شرکت جستند(۱). پنجمین انصاری که بنا بر خبر همین مرتبه را داشت، رفاعه بن عمرو بن زید (از نسل عوف بن خزرج، و به عبارتی دقیق تر، از بنی حُبلأ) (۲) بود که به قصد پیوستن به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله عزیمت کرد و به عنوان یک مهاجر به مدینه بازگشت(۳).

بنابر اخبار دیگری که به سه تن از پنج مرد سابق الذکر اشاره می کنند، آنها در فاصله زمانی بین اجتماع عقبه و هجرت در مکه ماندند. گفته می شود که عقبه بن وهب نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و تا زمان هجرت با آن حضرت در مکه بود(۴)، و اخبار مشابهی درباره زید بن لیبید(۵) و عباس

بن عباده(۶) وجود دارد.

به نظر می رسد اخبار راجع به پیمانی که پیش از هجرت میان قریش و انصار منعقد شده باشد، نادر است. با وجود این، چنین برداشتی می تواند گمراه کننده باشد، زیرا فقط

مبتنی بر بخش کوچکی از تاریخ نگاری اسلامی است که تا زمان ما باقی مانده است(۷). در

هر صورت، به فرض آن که واقعا نادر باشند، باید نتیجه بگیریم که نویسندگان سیره پیامبر صلی الله علیه و آله اخباری را مقدم می شمردند که پیامبری به ستوه آمده را توصیف می کرد. انگیزه آنان احتمالاً زاهدانه بود: هر چه نقطه آغاز فعالیت پیامبر صلی الله علیه و آله دشوارتر می بود،

ص: ۲۳۲

---

۱- ابن سعد، طبقات، ج ۱، ص ۲۲۶. ذکوان در اولین و دومین اجتماع عقبه شرکت کرد. پس از آن (یعنی، بعد از مراجعت به

مدینه) از مدینه به مکه رفت و تا زمان هجرت نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بود؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۷۱.

۲- ابن حجر، اصابه، ج ۲، ص ۴۹۳؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۸۶ جایی که نسب نامه اش خلاصه می شود.

۳- فاکهی، اخبار مکه، ج ۴، ص ۲۴۵ (که فقط رفاعه و عباس بن عباده را در این مقوله ذکر می کند).

۴- ابن قدامه، استبصار، ص ۱۸۷؛ ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۵۲۸.

۵- ابن قدامه، استبصار، ص ۱۷۶.

۶- ابن حجر، اصابه، ج ۳، ص ۶۳۱؛ ابن قدامه، استبصار، ص ۱۹۶.

۷- بیشتر آثار ذکر شده در فهرست ابن ندیم و کشف الظنون حاجی خلیفه از میان رفته است: G. Makdis,

"`Hanbalite Islam", in M. L. Swartz (trans. and ed.), Studies on Islam, New York-

Oxford, ۱۹۸۱, ۲۱۶-۶۴, at ۲۱۷.

رحمت و نجات بخشی خداوند بیشتر جلوه گر می شد (۱). وانگهی، اخبار مربوط به تحقیر و خطری که متوجه پیامبر صلی الله علیه و آله بود، تأثیر بیشتری داشت تا اخبار راجع به مصلحت اندیشی سیاسی.

اخباری که نقل شد اهمیت زندگی نامه های اخیر حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نشان می دهد که خارج از جریانی قرار می گیرد که اکنون به طور گسترده روند کلی ادبیات سیره به حساب می آید (۲). محدودیت اختیاری دامنه منابع مورد استفاده در تحقیق اسلامی،

ص: ۲۳۳

۱- اوضاع و احوال هجرت ارتباط زیادی با تفسیر لغت هجرت دارد. بهل (Buhl, Leben, ۱۹۶) به درستی متذکر می شود که معنی هجرت نه «فرار» بلکه «قطع و گسستن ارتباط پیشین» است. نیز ر.ک: C. H. Becker, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, I, Leipzig, ۱۹۲۴, ۳۴۰. «eine innerlich bedingte, freiwillige Auswanderung um dem Propheten den Ruhm eines Märtyrers für Gottes Sache zu verschaffen» . بکر اضافه می کند که اخبار مربوط به رنج و عذاب و خطرهایی که پیامبر صلی الله علیه و آله قبل و بعد از هجرت با آن مواجه بود مبالغه آمیز است، «The Srah Literature», in A.F.L. Beeston et al. (eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge, ۱۹۸۳, ۳۵۲-۶۷, at ۳۶۶, ۳۶۷. شرحی تا حدودی روزآمد را در اثر زیر می توان یافت: L.I. Conrad (de.), History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives درباره مجموعه های جدید ابن کثیر، ابن سید الناس به عنوان منبع مطالب نخستین از مورخانی قدیمی تر از ابن اسحاق، ر.ک: A.A. Duri, The Rise of Historical Writing among the Arabs, ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton, ۱۹۸۳, ۸. Rudi Paret reported (Arabistik und Gustav Weil Islamkunde an deutschen Universitäten, Wiesbaden, ۱۹۶۶, ۱۰ alle ihm irgendwie erreichbaren Quellen) از این اثر برای تألیف زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه و آله استفاده کرد: «که بیشتر در این مقاله از آن نقل شد) کرد تا دستنوشته هایی در این باره را در کتابخانه Herzoglichen Bibliothek جستجو کند. در آن جا او کتاب خمیس دیار بکری (که بیشتر در این مقاله از آن نقل شد) و سیره حلبیه را یافت که هر چند در قرن های ۱۰ و ۱۱ هجری گردآوری شده بودند، حاوی اطلاعاتی قدیمی و ارزشمند بودند. بهل (Leben, ص ۳۷۱) نسبت به سیره های جدید پیامبر صلی الله علیه و آله بدگمان بود (او فهرستی از مؤلفانی که در قرن های ۸، ۱۰ و ۱۱ می زیستند تهیه کرد) و اطمینان داشت که منابع قدیمی حاوی مهم ترین اخباری بودند که در زمان آنها وجود داشتند. وات هم همین عقیده را داشت. او با نام بردن از ابن هشام، طبری، واقدی، و ابن سعد، چنین گفت:

«نویسندگان بعدی سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله وجود دارند اما به نظر نمی رسد هیچ یک از آنان به منابع قدیمی مهمی غیر از آثار نویسندگان فوق الذکر دسترسی داشته اند»؛ رک به اثرش: *Muhammad at Mecca*, xii.

شخص را از منابع اطلاعاتی غنی و گاه حیاتی محروم می کند. چندین قرن پیش، محققان در دمشق، قاهره و جاهای دیگر جهان اسلام هنوز قطعه هایی از کتاب های قدیمی را که برخی از آنها به آغاز تاریخ نگاری اسلامی باز می گشت، در تألیفات خود رونویسی می کردند (نیازی به گفتن ندارد که نباید واژه «اولیه» را معادل «تاریخی» یا «صحیح» بدانیم).

در خاتمه، این تحقیق به پیامدهای اجتماع عقبه می پردازد که چند ماه پیش از هجرت واقع شد. سه سیره پیامبر صلی الله علیه و آله که در قرن دهم / شانزدهم تدوین شد حاوی اخباری است که بی تردید از سیره های قدیمی تری استنساخ شده است که از انعقاد معاهده ای میان قریش و انصار نام می برند یا به آن اشاره می کنند. این اخبار ممکن است در روند کلی

کتابهای سیره کتمان شده باشد، روندی که توصیف پیامبری اذیت و آزار دیده و تحقیر شده را بر پیامبری که مصالحه ای سیاسی راهش به مدینه را هموار کرده باشد، ترجیح می داد.

ضمیمه ۱

قال رزین: وقد قیل وقع بین قریش و الأنصار کلام فی سبب خروج النبی صلی الله علیه و آله معهم ثم القی الرعب فی قلوب قریش فقالوا: لیس یخرج معکم إلا فی بعض أشهر السنه و لا

ص: ۲۳۴

تحدّث العرب بأنكم غلبتمونا. فقالت الأنصار: الأمر في ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله ونحن سامعون لأمره فأنزل الله على رسوله: «وإن يريدوا أن يخدعوك فإنّ حسبك الله» أى إن كان كفّار قريش يريدون المكر بك فسيمكر الله بهم، فانصرفت الأنصار إلى المدينة.

### ضميمه ٢

وذكر سليمان بن طرخان التيمي في كتاب السير له أنّ إبليس لعنه الله لمّا أسلم من أسلم من الأنصار صاح ببنيه [كذا] بين الحجاج: إن كان لكم بمحمّد حجه فأتوه بمكان كذا وكذا فقد حالفه الذين يسكنون يثرب. قال: ونزل جبريل فلم يبصره من القوم أحد واجتمع الملاء من قريش عند صرخه إبليس فعظم الأمر بين المشركين والأنصار حتّى كاد أن يكون بينهم قتال ثمّ إنّ أبا جهل كره القتال فى تلك الأيام فقال: يا معشر الأوس والخزرج أنتم إخواننا وقد أتيتم أمراً عظيماً تريدون أن تغلبونا على صاحبنا فقال له حارث بن النعمان: نعم وانفك راغم والله لو نعلم أنّه من أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن نخرجك أيضاً لأخرجناك فقال أبو جهل: نعرض عليكم أن نلحق بكم من أصحاب محمّد من شاء بعد ثلاثة أشهر ونعطيكم ميثاقاً ترضون به أنتم ومحمّد لا نجسه بعد ذلك فقالت الأنصار: نعم إذا رضى رسول الله صلى الله عليه وآله، فذكر الحديث.

### ضميمه ٣

فلما رأت قريش ما كان من فعل الأوس والخزرج جاءت إليهم بنو عمّه الأقربين [كذا] منهم أبو جهل وعتبه وأبو سفيان وشيبه وأبى وأميّه وسهيل وئبيّه وئبته والنضر بن الحارث وعمرو بن العاص فقالوا لهم: يا أهل يثرب إنّنا أولى منكم [به] لأننا صلته و لحمته فقال [كذا] لهم الأوس والخزرج: بل نحن أولى به منكم لأننا وإياه نعبد ربّاً واحداً. فلما رأت قريش منهم صدق الهمة وقوه العزم خافوا حدوث الشرّ فدافعوهم بالتى هى أحسن وقالوا: خلّوا بيننا وبينه على أنّ له الأمان والذمام فلا يعرض له إلاّ الخير [كذا] ولا لمن تبعه ومن أحبّ منهم أن يلحق بكم لم نمنعه، يريدون بذلك المهاجرين. فكرهت الأوس

و الخزرج. فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: اجيبوهم يا معشر الأوس و الخزرج فإنّ الله بالغ أمره و مُنجزُ وعده فقالوا تطيب عن نفسك [كذا] يا رسول الله أن نفعل ذلك؟ قال: نعم قالوا: فالسمع و الطاعة و ضربوا بينهم أجلاً أربعة أشهر ثم رجعوا إلى يثرب. فلما افترقوا همّت قريش بالغدر فكفى الله تعالى نبيّه شرّهم و خرج من مكّه بالوحي الذي أنزل عليه خائفاً

يترقّب حتّى ورد المدينة عن أمر الله له بذلك.

ص: ٢٣٦

آلوسی، محمد شكري، بلوغ العرب في معرفه أحوال العرب، ۳ ج، قاهره، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ / ۱۹۲۴-۱۹۲۵، چاپ مجدد، بيروت، بی تا.

ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تصحیح طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، ۵ ج، قاهره، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.

ابن حجر، احمد بن علی العسقلانی، الإصابه فی تمییز الصحابه، تصحیح علی محمد البجاوی، ۸ ج، قاهره، ۱۳۹۲/۱۹۷۲.

ابن دبیع، عبدالرحمن بن علی، نشر المحاسن الیمتیة فی خصائص الیمن و نسب القحطانیة، تصحیح احمد راتب حموش، دمشق، ۱۴۱۳/۱۹۹۲.

ابن رجب حنبلی، ابو الفرج، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تصحیح محمود بن شعبان بن عبدالمقصود و دیگران، ۱۰ ج، مدینه، ۱۴۱۷/۱۹۹۶.

ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، ۸ ج، بيروت، ۱۳۸۰-۱۳۸۸ / ۱۹۶۰-۱۹۶۸.

ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینه دمشق، تصحیح عمر بن غرامه العمروی، بيروت،

۱۴۱۵/۱۹۹۵.

ابن قدامه، عبدالله المقدسی، الاستبصار فی نسب الصحابه من الأنصار، تصحیح علی نویهض، بيروت، ۱۳۹۲/۱۹۷۲.

ابن منظور، محمد، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، تصحیح روحیه النحاس و دیگران، ۲۹ ج، دمشق، ۱۴۰۴-۱۴۰۹ / ۱۹۸۴-۱۹۸۹.

ابن ندیم، فهرست، قاهره، ۱۳۴۷ هـ. ق.، چاپ مجدّد بیروت، ۱۳۹۸/۱۹۷۸.

ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویّه، تصحیح مصطفی سقا و دیگران، ۴ ج، چاپ مجدّد،

بیروت، ۱۳۹۱/۱۹۷۱.

ابو نعیم، احمد بن عبدالله اصفهانی، دلائل النبوه، تصحیح محمّد رؤاس قلجی و عبدالبرّ

عبّاس، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

-----، حلیه الأولیاء، ۱۰ ج، قاهره، بی تا، چاپ مجدّد، بیروت، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.

بخاری، محمّد بن اسماعیل، التاریخ الأوسط، تصحیح محمّد بن ابراهیم اللحیدان، ۲ ج، ریاض، ۱۴۱۸/۱۹۹۸.

جاسر، حمد، «مؤلّفات فی تاریخ المدینه»، یادداشت ۴، در العرب، ج ۴ / ۵ (۱۹۷۰)، ص ۳۸۵-۳۸۸، ۴۶۵-۴۶۸.

دیار بکری، حسین بن محمّد، تاریخ الخمیس، قاهره، ۱۲۸۳/۱۸۶۶، چاپ مجدّد، بیروت، بی تا.

ذهبی، محمّد بن عثمان، سیر أعلام النبلاء، تصحیح شعیب الارناؤوط و دیگران، ۲۵ ج، بیروت، ۱۴۰۱-۱۴۰۹ / ۱۹۸۱-۱۹۸۸.

سمهودی، علی بن احمد، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، تصحیح محمّد محیی الدین عبدالحمید، ۲ ج، قاهره، ۱۳۷۴/۱۹۵۵،

چاپ مجدّد، بیروت، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

صالحی شامی، محمّد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد - سیره شامیه، ج ۳، تصحیح عبدالعزیز عبدالحقّ

حلمی، قاهره، ۱۳۹۵/۱۹۷۵.

طبری، ابو جعفر محمّد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، تصحیح محمّد ابوالفضل ابراهیم، ۱۰ ج، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۷ /

۱۹۶۰-۱۹۶۷.

فاکهی، محمّد بن اسحاق، أخبار مکّه، تصحیح عبدالملک بن عبدالله بن دُهیش، ۶ ج، مکّه، ۱۴۰۷/۱۹۸۷.

مجلسی، محمّد باقر، بحار الأنوار، ۱۱۰ ج، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۹۴ / ۱۹۵۶-۱۹۷۴.

مراغی، زین الدین ابوبکر بن حسین، تحقیق النصره بتلخیص معالم دارالهجره، نسخه خطّی،



کتابخانه بریتانیا، شماره ۳۶۱۵ (Br. Lib. Or ۳۶۱۵).

مزی، یوسف، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تصحیح بشار عواد معروف، ۳۵ ج، بیروت، ۱۴۰۵-۱۴۱۳ / ۱۹۸۵-۱۹۹۲.

مغلطای

بن قلیج، الزهر الباسم فی سیره أبی القاسم، نسخه خطی، لیڈن، شماره ۳۷۰ (Leiden Or. ۳۷۰).

Becker, Carl Heinrich, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, ۲ vols, Leipzig, ۱۹۲۴, ۱۹۳۲.

Buhl, Frants, Das Leben Muhammeds, trans. H.H. Schaeder, Leipzig, ۱۹۳۰, repr. Heidelberg, ۱۹۵۵.

Conrad, Lawrence I. (ed.), History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives. forthcoming

al-Duri, ` Abd al-` Azz, The Rise of Historical writing Among the Arabs, ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton, ۱۹۸۳.

van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin and New York, ۱۹۹۱-۹۵.

Jarrar, Maher, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien, Frankfurt a.M., ۱۹۸۹.

Kister, M.J., `` Notes on the Papyrus Account of the ` Aqaba Meeting", in Le Muséon, ۷۶ (۱۹۶۳), ۴۰۳-۱۷.

On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in Bulletin of the School of `` , -----  
.Oriental and African Studies, ۳۷ (۱۹۷۴), ۵۴۵-۷۱

The Srah Literature", in Alfred F.L. Beeston et al. (eds.), Arabic Literature `` , -----  
.to the End of the Umayyad Period, Cambridge, ۱۹۸۳, ۳۵۲-۶۷

Lecker, M., `` The Death of the prophet Muḥammad's Father: Did Wāqid Invent Some \_of the Evidence?", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, ۱۴۵



Yahud/`Uhud: A Variant Reading in the Story of the `Aqaba Meeting", in ` ` ,-----  
.Le Muséon, 109 (1996), 169-84

Makdis, G., ` ` Hanbalite Islam", in Merlin L. Swartz (trans. and ed.), Studies on Islam,  
.New York-Oxford, 1981, 216-64

Muranyi, M., ` ` Ibn Ishāq's Ktāb al-Maghāz in der Riwāya von Yunus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in Jerusalem Studies in Arabic and  
.Islam, 14 (1991), 214-75

Nöldeke, Th., ` ` Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in  
.Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 52 (1898), 16-33

.Die Tradition über das Leben Muhammeds", in Der Islam, 5 (1914), 160-70. ` ` ,-----  
.Paret, Rudi, Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, Wiesbaden, 1966

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Mecca, Oxford, 1953

هارالد موتزکی

ترجمه: عظیمایی

مقدمه (۱)

از دیدگاه نقد منابع تاریخی، منابع ما درباره سیره پیامبر اسلام باید بر اساس روایات طبقه بندی شوند. این روایات حاوی اطلاعاتی است که آگاهانه به گونه ای فراهم آمدند که نسلهای بعدی را از آنچه که اتفاق افتاده است آگاه کنند. این موضوع برای محققان

مسلمان امری بدیهی است. اما، این ویژگی منابع، هنگام استفاده از آنها شیوه های متفاوتی را مجاز می شمرد. از یک سو، این نوع منابع می توانند کمک کنند که درباره تاریخ عقایدی که مربوط به گذشته است، قلم زد و از سوی دیگر، این منابع را می توان تکه هایی از آینه شکسته ای پنداشت که از آنچه که واقعا اتفاق افتاده است خبر می دهند و بنابراین می توان آنها را برای بازسازی واقعیت تاریخی مورد استفاده قرار داد. هر یک از این دو شیوه در حدّ خود از اعتبار برخوردار است، که تنها می توان بر اساس فلسفی آنها

را مورد ارزیابی قرار داد. من این گونه مباحث را به کسانی وا می گذارم که برای

ص: ۲۴۱

---

۱- از شرکت کنندگان در جلسه، بویژه مایکل لکر، کیز و رستیک، جان ناواس و پری بیرمن به دلیل نقطه نظرات مفیدشان در پیش نویس اولیه این مقاله سپاسگزارم.

موضوعاتی این چینی شایستگی بیشتری دارند. با این اعتقاد که می توان واقعیت تاریخی را، به هر معنی که گرفته شود، بازسازی کرد، من شیوه دوم را برگزیدم و در تحلیل منبع

که در ذیل می آید جسارت ورزیده، به کند و کاو این مسأله می پردازم که واقعیت تاریخی

که چگونه می توان آن را از منابع موجود بازسازی کرد و به آزمون روشهایی می پردازم که

می توان با استفاده از آنها به چنین بازسازی هایی دست زد. اما این شیوه مستلزم برخی

اظهارنظرهای مقدماتی است که خطوط اصلی نقطه نظرات مرا با توجه به امکان استفاده از منابع به شیوه مذکور، ترسیم می کند.

همان گونه که هر مورّخی می داند، ارزش اطلاعاتی این نوع از منابع مصطلح به روایات به دلیل محدودیتهایی، چندان واضح نیست. روایات به دلیل انتخابشان از این که چه چیزی را ذکر کنند و چه چیزی را ذکر نکنند، امری ذهنی به شمار می روند. روایات حقایق را در دورنمایی ویژه، و در زنجیره و ارتباط خاصی قرار داده و از موضوعاتی [مقولاتی] استفاده کرده یا حتی وقایعی را خلق می کنند که هیچ گاه وجود خارجی نداشته است یا در شیوه ای که در این روایات به توصیف آن وقایع می پردازند، وجود ندارد. تا آنجا که به این محدودیتهای مربوط می شود، این وضعیت در خصوص حضرت محمد صلی الله علیه و آله هیچ گونه تفاوتی با وضعیتی که مورّخ با دیگر شخصیتهای تاریخی روبروست ندارد، با توجه به این که کلیه منابع باقی مانده که برای آنها طبقه بندی شده اند، در هیچ حد قابل توجهی در دسترس نیستند. این حقیقت که روایات مربوط به بنیان گذار اسلام در ابتدا در

حلقه پیروان این دین شکل گرفته است، مطمئناً این خطر را افزایش می دهد که این اطلاعات می تواند جانبدارانه باشد، اما این مسأله از مواردی است که بسیاری از شخصیتهای تاریخی دیگر نیز دچار آن هستند و به اعتقاد من نباید منجر به این پیش فرض شود که همه اطلاعات بالضروره مبتنی بر تعصب است یا این که از جمله اطلاعاتی است که جانبدارانه می باشند، یا از آن جا روایات خالی از تعصب نمی توان یافت، بنابراین منابع بطور کلی برای تدوین زندگینامه تاریخی بی فایده هستند.

تعصبات خاصی که در منابع اسلامی مربوط به زندگی پیامبر اسلام می تواند مطرح

باشد غالباً در تحقیقات غربی مورد بررسی قرار گرفته است. مهمترین تعصبات را می توان بدین صورت خلاصه کرد: (۱) مواردی که زندگینامه پیامبر اسلام را تشکیل می دهد، دارای یک ویژگی تفسیری است که وجود آن مرهون تلاشهای مسلمانان دو سده نخست اسلامی است که بر سر فهم و شرح قرآن مصروف می شد (۱). (۲) زمینه این

روایات مبتنی بر الهیات است، بدین معنی که این روایات می کوشند از تاریخ، الهیات خاصی بیافرینند، یا بدین معنی که مسلمانان صرفاً تمایل دارند که برای بنیان گذار مذهبشان هاله ای از قداست قائل شوند (۲). افعال پیامبر صلی الله علیه و آله به گونه ای ساخته و پرداخته شده که متناسب با شکل خاصی باشد تا به منزله سنتهای شرعی درآید که بتواند قوانین قرآن را تکمیل کرده یا حتی آن را نسخ کند (۳).

همه این تعصبات و تعصبات دیگر (۴) مطمئناً در منابعی یافت می شوند که شالوده کلی زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله را شکل می دهند. اما نباید بلافاصله نتیجه گیری کرد که همه روایات، حاصل یک یا چند انگیزه فوق الذکر است یا این که واقعیت تاریخی زمان پیامبر صلی الله علیه و آله عموماً چنان بد تحریف شده است که امیدی به کشف حتی بخش هایی از آن

ص: ۲۴۳

- 
- ۱- این نظریه برای نخستین بار در این اثر مطرح شده است: H. Lammens, "Qoran et tradition. Comment fut composée la Vie de Mahomet", in *Recherches de science religieuse*, I (۱۹۱۰), ۲۷-۵۱ و اخیراً بار دیگر این موضوع مورد توجه چندین محقق قرار گرفت، از جمله: J. Burton, *An Introduction to the Hadth*, Edinburgh, ۱۹۹۴.
  - ۲- در آثاری از جمله آثار زیر این نظریه به بحث گذارده شد: J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, ۱۹۷۸ and recently by U. Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, ۱۹۹۵.
  - ۳- به این نظریه در برخی آثار بیشتر پرداخته شد از جمله: J. Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", in *JRAS*, ۴۹ (۱۹۴۹), ۱۴۳-۵۴.
  - ۴- فهرست طولیلی از تعصبات ممکن را در این اثر ببینید: W. Muir's *Introduction to his The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira*. London, ۱۸۶۱.

نیز نمی رود. به منظور کاهش خطر تعصیب، من یکی از موضوعات بسیار حسّاسی که بخش کلی سیره را برای تحقیقات تشکیل می دهد، انتخاب نکردم، و همین طور یکی از حوادث اصلی عصر مدینه را نیز نادیده انگاشتم. در عوض بخشی از دوره ای را برگزیدم که در سیره بیشتر نقش حاشیه ای دارد: اعزام گروهی از انصار به منظور کشتن ابو رافع سلام بن ابی الحقیق، یهودی که (به نقل از برخی منابع) در خیبر زندگی می کرد. حتی

خود پیامبر صلی الله علیه و آله نقش اصلی در این حادثه نداشت، که به نظر می رسد به لحاظ مذهبی، یا دست کم از دیدگاه اسلامی مشکل آفرین نباشد. این بدین مفهوم نیست که انتظار داشته باشم که گزارشات کاملاً بری از هرگونه جانبداری باشد. دومین فایده از گزینش این بخش از تاریخ این است که در این باره گزارشات متفاوتی وجود دارد که در منابع مختلف ضبط است.

این حادثه در بسیاری از زندگینامه های پیامبر صلی الله علیه و آله که محققان غربی به رشته تحریر درآوردند آمده است، اما منابعی که در خصوص این حادثه از آنها استفاده کردند، مختلف است. برخی از نویسندگان از روایت ابن سعد استفاده کردند (مثل اسپرنگر، مویر) و دیگران از روایت ابن هشام (مثل گریم و مارگولیوئث)، گروه سومی حتی هم از گزارشات این دو تن و هم از دیگر منابع چون واقدی، بخاری یا طبری استفاده کردند (همچون درمنگم، گادفروی - دامامینز و وات) (۱). هیچ یک از این نویسندگان علّتاً انتخاب منابع مورد استفاده خود را توضیح نداده اند و نگفته اند که چرا آنها از روایات متنوع ترکیب تازه ای به وجود آوردند. اسپرنگر که تقریباً در اواسط قرن گذشته قلم می زد

و بیشتر مورد نقد قرار گرفته بود، تنها نویسنده ای بود که به این نکته اشاره کرد که درباره

ص: ۲۴۴

---

A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin, ۱۸۶۱-۶۵, III, ۲۳۵-۳۶; - ۱  
W. Muir, The Life, ۳۴۸-۴۹; H. Grimme, Mohammed, I, Das Leben, Münster, ۱۸۹۲, ۹۴; D.S.  
Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam, New York / London, ۱۹۰۵, ۳۳۶; E.  
Dermenghem, The Life of Mahomet, London, ۱۹۳۰, ۲۱۶-۱۸; M. Gaudefroy -  
Demombynes, Mahomet, Paris, ۱۹۶۹, ۱۴۳; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford,  
۱۹۵۶, ۲۱۳.

این حادثه روایاتی وجود دارد که با هم سازگاری ندارند. وی حتی کوشید که در مباحث مربوط به نقد منابع این نکته را مد نظر قرار دهد.

خطوط کلی شیوه ای که در آن اعزام گروهی علیه ابن ابی الحقیق در زندگینامه های پیامبر صلی الله علیه و آله که غربیها به تحریر درآوردند، ترسیم شده است و منابع مورد استفاده ضعف اساسی همه این کتابها را آشکار می کند و آن این است که: آنها فاقد مبنای مستدلی از نقد منابع هستند. گزارشهای مربوط به منابع مختلف یکسان نگریسته می شوند و هیچ تلاشی صورت نمی گیرد که تاریخ آن منابع مشخص شود یا محل نشو و نمای آنها مورد کند و کاو قرار گیرد.

برخی از گزارشها درباره قتل ابن ابی الحقیق آن چنان که در منابع اسلامی آمده است، در دو مقاله به بحث گذارده شد، که هر دو در سال ۱۹۸۶ منتشر شده است. در یکی از آن دو، جی. دی. نیوبی یادآور می شود که درباره این حادثه گزارشات متفاوتی در سیره ابن هشام، تاریخ طبری، طبقات ابن سعد و مغازی واقدی وجود دارد و وی خود چند مورد از این اختلافات را فهرست کرده است (۱). وی سپس این فرضیه را بدین گونه شرح می دهد که برخی از جزئیات که تنها در تفسیر واقدی نقل شده است، حاکی از این است که «این تهاجم در خلال یکی از مراسم شام روزه فصیح رخ داده است» (۲)، و این که با این گزارش «نگاهی می افکنیم به راههایی که یهودیان خیر و احتمالاً بقیه حجاز، مراسم عید فصیح را اجرا می کردند» (۳). به نوشته نیوبی، روایتی را که واقدی نقل کرده است می بایست روایت مطمئن به حساب آورد، زیرا «مدارک موجود، در سایه شبکه اطلاعاتی که پیشتر در اختیار داشتیم (یعنی اطلاعات درباره مراسم آیینی یهودیان در آن

ص: ۲۴۵

---

G.D. Newby, "The Srah as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", in JSAI, 7 (1986), 131-32.

Newby, "The Srah", 133-2. امّا این تاریخ مبتنی بر قرائت اختلافی اصطلاح فی خمر الناس به عنوان فی خمر الناس است. ر.ک پس از این، ص ۲۸۶.

Newby, "The Srah", 135-3.



زمان برداشت ذهنی را به صورت عقلانی درآورد» (۱).

جی. ان. ماتوک در مقاله ای دیگر، چهار روایت درباره این حادثه را که طبری، ابن هشام و واقدی ثبت کرده اند ترجمه کرده و آنها را به عنوان متون ادبی مورد مطالعه قرار

می دهد و به نکاتی اشاره می کند که او آنها را ناسازگار یا غیر قابل قبول تلقی می کند یا این که ممکن است نامفهوم به نظر آید (۲). رویکرد او بسیار پیچیده تر از رویکرد مقایسه سطحی روایات است که نیوبی در پیش گرفته است. نتیجتاً، وی تفاسیر مختلف را با عباراتی چون «سطحی»، «یکدست تر»، «پیچیده تر»، «چیزی در حدّ کمّی تلخ» و امثالهم توصیف می کند. او سرانجام، اشاره ای به مسأله سندیت آن روایتها دارد، و بر

اساس مقایسه این چهار گزارش نتیجه می گیرد که «هیچ یک از این گزارشات معتبر نیستند و عملاً قضاوت در این خصوص غیر ممکن است که کدامیک از آنها ممکن است بیش از همه به حقیقت نزدیک باشد» (۳). تا آنجا که به تفسیر واقدی مربوط می شود، ماتوک به نتیجه ای مخالف نتیجه نیوبی دست یافته است. وی جزئیاتی را که تفسیر واقدی تنها به بیان آنها پرداخته است، «موضوعی توضیحی» قلمداد می کند که به «قصد کسب شورانگیزترین تأثیر ممکن بر آن افزوده شده است» یا «صرفاً به این دلیل که در این جا بدان نیاز است» (۴). حضور عناصر مشترک در چند تفسیر و حتی در همه آنها، به اعتقاد او دلیل بر این است که این داستان نمونه نخستین است که «از آن تفاسیر موجود با برداشت های متفاوت حاصل شده است» (۵).

تحقیقاتی که تاکنون درباره ماجراهای مربوط به قتل ابن ابی الحقیق صورت گرفته، در خوشبینانه ترین شکل آن می توان گفت که تحقیقاتی سطحی هستند. در سیره های نوشته

ص: ۲۴۶

۱-۱۳۸, "The Srah", Newby,

۲-۸۰-۹۷, "History and Fiction", in OPSAS, ۱ (۱۹۸۶), J.N. Mattock,

۳-۹۵, "History and Fiction", Mattock,

۴-۹۵-۹۶, "History and Fiction", Mattock,

۵-۹۶, "History and Fiction", Mattock,

محققان غربی، یکی یا همه نقل قولها به عنوان گزارشهایی از حقایق تاریخی مورد قبول واقع شده است، بی آن که به وجود اختلافاتی میان آنها توجهی نشان داده شده باشد. از

میان چند تلاش صورت گرفته برای تحلیل آنها، نیوبی بسیاری از تفاسیر را به نفع یکی از

آنها نادیده انگاشته است، بی آن که دلیلی برای آن ارائه دهد، در حالی که ماتوک از این

حقیقت هیچ شکفت زده نمی شود که برخی تعابیر شباهت بیشتری نسبت به هم در مقایسه با دیگر تعابیر دارند و نمی پرسد که این نمونه داستان نخستین فرضی از کجا ممکن است آمده باشد. اسنادهای روایات مورد نظر کاملاً پوشیده است. برای جبران این نقیصه، یک تحلیل تمام عیار «اسناد به همراه متن» از این روایات ارائه خواهد شد.

غرض از تحلیل «اسناد به همراه متن» ردیابی سیر انتقال روایت به طریق مقایسه گونه های مختلف روایی آن است که در آثار مختلفی که روایات موجود را گردآوری کرده، آمده است. این روش، هم از متن و هم از سلسله روات (اسناد) استفاده می کند. از

این رو، پیش شرط این روش این است که گونه های مختلفی از روایت مورد نظر وجود داشته باشد و این گونه ها با اسنادها همراه باشد. این روش از چندین مقدمه حاصل می شود: ۱) گونه های یک روایت (دست کم تا حدی) نتیجه سیر انتقال آن روایت باشد. ۲) اسنادهای گونه ها (دست کم تا حدی) بازگوکننده مسیرهای واقعی انتقال آن روایت باشد. مقدمه نخست مبتنی بر این اظهار نظر است که گونه های متنی یک حدیث غالباً متن اصلی برگرفته از این گونه ها را کم و بیش بطور واضح آشکار می سازد. در خصوص روایاتی که گونه هایی بسیار از آن در دست است، حتی می توان آنها را به صورت شجره النسب دسته بندی کرد. مقدمه دوم حاصل این تجربه است که سلسله روات مختلفی که دقیقاً به یک روایت متعلق است، غالباً دارای حلقه های مشترکی فراتر از منبع

روایی می باشد که این روایت بنا به اقوال به آن برمی گردد. ۳) مقدمه بعدی تحلیل «اسناد

به همراه متن» این است که مواردی که در آن شباهت متنی با حلقه های مشترک در اسنادها لازم و ملزوم هم هستند به احتمال زیاد از نمونه هایی از انتقال واقعی حدیث

به شمار می روند. اما اگر اسنادها نوعی ارتباط بین گزارشهای مختلف را ارائه دهند، اما

متونِ مربوطه چنین ارتباطی را نشان ندهند، می توان نتیجه گیری کرد که هم اسنادها و هم متون روایات خالی از اشتباه نیستند، چه از ناحیه بی دقتی ناقلان حدیث و چه به دلیل تغییرات عمده‌ی که در آن به وجود آمده است.

روش تحلیل اسناد به همراه متن که در تحقیقات ذیل از آن بهره بردم از چندین مرحله تشکیل شده است. ۱) تا جایی که ممکن بود گونه های فراوانی از یک حدیث همراه با اسناد (یا بخش هایی از آن) جمع آوری شد. ۲) سلسله اسناد حدیث تنظیم شد تا حلقه های مشترک آنها در نسلهای متعدّد ناقلان حدیث شناسایی شود. بر اساس نتایج، فرضیه های نخست بر اساس سیر انتقال حدیث تنظیم شد. ۳) متون گزارشهای مختلف با هم مقایسه شدند تا با توجه به ساختار و واژگان ارتباطات و تفاوت‌های بین آنها

به دست آید. این مرحله نیز موجب تنظیم اظهارنظرها درباره سیر انتقال این گزارشها شد. ۴) نتایج تحلیل مبتنی بر اسناد و متن با هم مقایسه شده اند. در این مرحله، نتایج زیر با توجه به سیر انتقال حدیث مورد نظر به دست می آید: تاریخ تقریبی که این حدیث باید

در آن تاریخ رواج داشته باشد، نخستین ناقلان حدیث چه کسانی بودند، متن حدیث در طول انتقال چگونه دچار تحوّل شده است و چه کسی موجب این تغییر بود و غیره (۱).

چنین تحلیل مفصّل از اسنادها و متنها می تواند موجبات خستگی خواننده را فراهم آورد. اما راه دیگر بیان مطلب این است که اظهار شود یک حدیث به زمان خاص، مکان خاص یا اشخاص خاصی برمی گردد یا این که برخی از گونه های یک حدیث که مدرک کافی برای آن ارائه نشده، غیر قابل اعتماد هستند.

ص: ۲۴۸

---

۱- معانی کارکردی و روش شناختی این نوع تحلیل حدیث بطور مفصل تر در دو مقاله اخیر من آمده است. `Quo vadis Ḥadt - Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: `Nāfi` the mawlā of Ibn `Umar, and His Position in Muslim Ḥadth Literature"', in Der Islam, ۷۳ (۱۹۹۶), ۴۰-۸۰; and `The prophet and the Cat. On Dating Mālik's Muwatta' and Legal Traditions"', in Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin / New York, ۱۹۹۶.

وقتی که به اسنادهای روایت های مختلف مربوط به قتل ابن ابی الحقیق نگاهی می افکنیم، آشکار می شود که چهار گروه متفاوت نقل حدیث وجود دارند. یکی از این گروهها به براء بن عازب، از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله برمی گردد، دیگری به پسر (یا نوه) صحابی دیگر، کعب بن مالک، سومی به صحابی دیگر، عبدالله بن انیس استناد کرده است که ناقل اصلی این داستان است و گروه چهارم پیوند مشترکی با محقق مصری، ابن لهیعه (د: ۱۷۴/۷۹۰-۷۹۱) دارد اما مدعی است که این پیوند به عروه بن زبیر، یکی از

تابعین برمی گردد. اکنون در این جا به هر یک از آنان می پردازیم.

### روایت براء بن عازب

گونه های این روایت همراه با اسناد در پنج منبع به چشم می خورد: الجامع الصحیح بخاری، تاریخ الرسل و الملوك طبری، مسند رویانی، سنن الکبری بیهقی و دلائل النبوه از همین نویسندگان (بیهقی) ر. ک. نمودار ۱ در پایان مقاله (۱). بخاری پنج گونه ارائه می دهد که سه گونه به صورت مفصّل و دو گونه کوتاه است. سه روایت بلند به سه ناقل مختلف برمی گردد: یوسف [بن اسحاق]، اسرائیل [بن یونس] و زکریا بن ابی زائده (۲)، که همه آنها ابو اسحاق [سیعی] را منبع روایت خود ذکر می کنند. ابو اسحاق ظاهراً حکایت را از براء بن عازب نقل می کند. ابو اسحاق حلقه مشترک در این مجموعه اسناد به شمار

ص: ۲۴۹

- 
- ۱- بخاری، جامع، ۱۵۵: ۵۶، ۳۰۲۲، ۳۰۲۳، ۶۴: ۱۶ (۴۰-۴۰۳۸)؛ طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ۳، ۷۷-۱۳۷۵؛ رویانی، مسند، ۱، ۱۶-۲۱۵؛ بیهقی، سنن، ۹، ۸۱-۸۰؛ دلائل، ۴، ۳۸-۳۴.
  - ۲- یوسف بن اسحاق د: ۱۵۷/۷۷۴ نوه ابو اسحاق سیعی: ابن حجر، تهذیب، ۱۱، ۹-۴۰۸؛ (اسرائیل بن یونس) د: ۱۶۰/۷-۷۷۶، ۱۶۱/۸-۷۷۷ یا ۱۶۲/۹-۷۷۸) نوه دیگر ابو اسحاق؛ ابن حجر، تهذیب، ۱، ۶۳-۲۶۱؛ زکریا بن ابی زید د: ۱۴۷/۵-۷۶۴، ۱۴۸/۶-۷۶۵ یا ۱۴۹/۷-۷۶۶؛ ابن حجر، تهذیب، ۳، ۳۰-۳۲۹. هر سه تن کوفی بودند.

می رود (۱). اسرائیل، یکی از سه ناقل حدیث از ابو اسحاق، کسی است که جوین بول او را «حلقه نسبتا مشترک» می نامد. وی نوه ابو اسحاق است و به دلیل تخصص در نقل روایات پدر بزرگش شهرت دارد. سه خط سیر انتقال حدیث از مسیر ارتباطی او می گذرد: خط سیر مصعب بن مقدم که در تاریخ طبری آمده است. خط سیر محمد بن سابق که در سنن بیهقی ضبط است و خط سیر عبیدالله بن موسی (۲) که نه تنها در جامع بخاری یافت می شود که در دلائل بیهقی نیز به چشم می خورد. بیهقی در کتاب سنن خود، خط سیر دیگری نیز ارائه می دهد و مهمترین اختلافات بین روایت عبیدالله و روایت محمد بن سابق را یادآوری می کند.

روایات کوتاه ویژگی خاصی را به نمایش می گذارد. در این روایات، یحیی بن آدم با اسناد زیر، حلقه نسبتا مشترک به حساب می آید: یحیی بن ابی زائده عن ابیه عن ابی اسحاق و غیره (۳). اما ابن یحیی بن ابی زائده کسی نیست جز یحیی بن زکریا بن ابی زائده و پدرش ابو زائده نیست، بلکه همان زکریاست که بخاری نیز روایت کاملی از او آورده است. مفهوم این سخن این است که یحیی بن آدم (د: ۲۰۳ / ۸۱۸-۸۱۹) فردی است که عامل گزارش کوتاه شده ای از روایت براء بن عازب است.

افزون بر این، خط سیرهای مختلف انتقال حدیث، چند ارتباط خانوادگی را نیز نشان می دهد: اسرائیل [بن یونس] و یوسف [بن اسحاق] از پدر بزرگشان ابو اسحاق نقل حدیث کرده اند، روایت یوسف را پسرش ابراهیم نقل کرده است و روایت زکریا را پسرش یحیی. خط سیر حدیثی که بخاری ضبط نکرده است، خط سیر «شریک» است که در مسند رویانی آمده است (۴).

ص: ۲۵۰

- 
- ۱- ابو اسحاق عمرو بن عبدالله السیعی د ۷۴۳-۱۲۶/۴ یا ۷۴۴-۱۲۷/۵، کوفی: ابن حجر، تذهیب، ج ۸، صص ۶۷-۶۳؛ ذهبی، تذکره، ج ۱، صص ۱۶-۱۱۴.
  - ۲- عبیدالله بن موسی العبسی د: ۲۱۳ / ۸۲۸-۹، کوفی: ذهبی، تذکره، ج ۱، صص ۵۴-۳۵۳.
  - ۳- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۴، تنها «ابن ابی زائده» را دارد.
  - ۴- شریک بن عبدالله د: ۱۷۷ / ۷۸۶-۷، کوفی: ذهبی، تذکره، ج ۱، صص ۳۳-۲۳۲.

با توجه به این حقیقت که ابو اسحاق، حلقه مشترک در این دسته اسناد است، عجالتاً می‌توانیم این گونه استنتاج کنیم که روایت مربوط به قتل ابن ابی الحقیق که با نام براء بن عازب، صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، به عنوان ناقل اصلی روایت ارتباط پیدا می‌کند، در ربع نخست قرن دوم از سوی ابو اسحاق سبعی (د: ۱۲۶ / ۷۴۳-۷۴۴ یا ۱۲۷ / ۷۴۴-۷۴۵) در کوفه رواج یافت.

#### روایت ابن کعب

گونه‌های مختلف از روایتی که حمله به ابن الحقیق را به نقل از یکی از پسران (یا نوه‌های) صحابی پیغمبر صلی الله علیه و آله، کعب بن مالک، آورده و از اسناد برخوردار است، در تعدادی از منابع یافت می‌شوند: موطأ مالک، امّ شافعی، مصنف عبدالرزاق، مسند حمیدی، سنن سعید بن منصور، سیره ابن هشام، تاریخ المدینه ابن شُبّه، تاریخ الرُّسل و الملوک طبری، معجم الکبیر طبرانی و السنن الکبری و دلائل النبوه بیهقی(۱).

همچنان که در روایت براء بن عازب شاهد بودیم، در این جا نیز گونه‌هایی با متن کوتاه و گونه‌هایی دیگر با متن مفصل در دست است. با گردآوری یک مجموعه اسناد از تمامی این گونه‌های مختلف (ر.ک: نمودار ۲ در پایان مقاله(۲))، حلقه مشترک در سطحی ظاهر

ص: ۲۵۱

---

۱- مالک، موطأ یحیی، ۸:۲۱؛ شافعی، امّ، ج ۴، ص ۲۳۹ (ک. الحکم فی قتال المشرکین و مسأله مال الحربی)؛ عبدالرزاق، مصنف ج ۵، صص ۱۰-۴۰۷ (۹۷۴۷)، ۲۰۲ (۹۳۸۵)؛ ابن هشام، سیره، ۱۶-۷۱۴؛ سعید بن منصور، سنن، ج ۳ / ۲، ۲۸۱ (۲۶۲۷)؛ حمیدی، مسند، ج ۲، ص ۳۸۵ (۸۷۴)؛ ابن شُبّه، تاریخ، ج ۲، ص ۴۶۷؛ طبری، تاریخ، نخستین مجموعه، ج ۳، صص ۸۰-۱۳۷۸؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۹، ص ۷۵ (۱۵۰)؛ بیهقی، سنن، ج ۹، صص ۷۷، ۷۸؛ همان، دلائل، ج ۴، صص ۴-۳۳، ۳۸-۹.

۲- چند گزارش مختلف از این روایت را پیش از این خانم N. van der Voort در پایان نامه منتشر نشده دوره فوق لیسانس خود مورد مطالعه قرار داده است: - Zoektocht naar de waarheid met behulp van het Kitāb al-Maghāz in de Muṣannaf van `Abd ar-Razzāq b. Hammam as-San`ān (gest. ۲۱۱-۸۲۷)", Nijmegen / TCMO ۱۹۹۶, ۶۷-۱۰۰. نویسنده این سطور در مطالب بعدی از نتیجه تحقیقات این خانم بهره خواهد برد.

می شود که مقدم بر ابن کعب، ناقل اصلی مورد ادعاست. این حلقه مشترک، ابن شهاب زهري (د: ۱۲۴/۷۴۲) محقق مشهور اهل مدینه است. هفت ناقل حدیث مدعی هستند که این روایت را از او دارند: مالک بن انس، سفیان بن عیینه، معمر بن راشد، ابن جریر، ابن اسحاق، موسی بن عقبه (۱) و ابراهیم بن سعد، همه آنها محققانی هستند که با مدینه و مکه ارتباط داشتند. از میان این ناقلان، چهار تن، حلقه های مشترک محدود محسوب می شوند: ابن اسحاق به واسطه سه ناقل (بکائی، سلّمه بن فضل)، محمد

بن سلمه (۲)، معمر به واسطه دو ناقل (عبدالرزاق، عبدالله بن مبارک)، موسی بن عقبه به واسطه دو ناقل (محمد بن فلیح، اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه) و سفیان [عیینه] به واسطه پنج ناقل (شافعی، حمیدی، سعید بن منصور، علی بن مدینی، حسن بن محمد زعفرانی).

به این نکته باید اشاره کرد که در ارتباط با منبع خبری اصلی این حکایت که ظاهراً زهري از او این حکایت را شنید، تفاوت های غیر معمولی، به چشم می خورد. بر اساس یکی از روایات عبدالرزاق به نقل از معمر و نیز روایت محمد بن سلّمه به نقل از ابن اسحاق، نام منبع خبری زهري، عبدالرحمان بن کعب بن مالک بود. اما بر اساس روایت بکائی، ابن بکیر و سلّمه به نقل از ابن اسحاق، این منبع عبدالله بن کعب بن مالک یعنی برادرش بود. روایت محمد بن سلیمان از ابراهیم بن سعد، روایت عبدالله بن مبارک از معمر و روایت عبدالرزاق از ابن جریر، از عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب

بن مالک نام می برند. همه روایات سفیان بن عیینه و موسی بن عقبه و دومین روایت عبدالرزاق از

معمر تنها از ابن کعب بن مالک نام می برند، همان گونه که مالک بن انس، به نقل از بیشتر شاگردانش نیز بر همین اعتقاد است. اما شاگردان او اضافه می کنند که مالک بر سر اسم

این ابن کعب مورد ادعای زهري تردید می کند. به نظر بیشتر شاگردان مالک، وی بر این

ص: ۲۵۲

۱- نام زهري در اسناد ارائه شده در دلائل بیهقی خالی است، اما به نظر می رسد که این مسأله ناشی از بی دقتی ناقل است، زیرا بعدها در متن، نام ابن شهاب الزهري ذکر شده است.

۲- در تاریخ المدینه ابن شیبّه، نام حماد بن سلمه آمده است، که باید اشتباهی از سوی ناقل باشد. ر. ک: زندگینامه های حماد بن سلمه، محمد بن سلّمه و محمد بن اسحاق در تهذیب ابن حجر.

گمان است که زهری او را عبدالرحمان می نامیده است. قَعْنَبِي گزارش می دهد که مالک بین عبدالله و عبدالرحمان تردید کرده بود. ولید بن مسلم، شاگرد مالک تنها از عبدالرحمان نام می برد، عبدالله بن وهب، شاگرد دیگر مالک، تنها از پسری از کعب

بن مالک می گوید، بی آن که بر سر نام مالک تردیدی اظهار کرده باشد<sup>(۱)</sup>. تنها سه روایت از یک شخص دیگر که پیش تر می زیست به عنوان منبع خبری اصلی یاد می کنند: روایات برگرفته از سفیان عموی او [عموی ابن کعب بن مالک] را ذکر می کنند<sup>(۲)</sup>، روایت ابن

جُرَیجِ اسنادی ارائه می دهد که از پدر عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب، از عمویش

[عبدالرحمان

بن کعب]، از کعب [بن مالک] نقل کرده است، و ولید بن مسلم، یکی از شاگردان مالک، از کعب بن مالک نیز نام می برد. با توجه به بیشتر روایات زهری، این

روایات نامتعارف می بایست حاصل تلاشهای سفیان، ابن جریج و ولید تلقی شود که برای اصلاح اسناد زهری انجام شده بود که در سطح تابعین متوقف می شود، بدین معنی که بر اساس اصطلاح متخصصان علم حدیث، مُرْسَل تلقی می شود.

همین آشفتگی در روایت زهری به نقل از خانواده کعب نیز بطور کل به چشم می خورد. روایاتی در دست است که به هر یک از سه عضو خانواده کعب بن مالک، یعنی عبدالرحمان، عبدالله و عبدالرحمان بن عبدالله نسبت داده می شود<sup>(۳)</sup>. افزون بر این، گفته می شود که عبدالرحمان بن کعب از برادرش عبدالله روایت نقل کرده است<sup>(۴)</sup>، بدین شکل که عبدالرحمان بن عبدالله گاهی می تواند شکل تغییر یافته عبدالرحمان عن عبدالله باشد. اما برخی محققان نقد حدیث درباره این موضوع به مجادله پرداختند که

زهری این حدیث را از عبدالرحمان بن کعب شنیده و مدعی بود که او روایات خانواده

ص: ۲۵۳

- 
- ۱- برای کسب آگاهی از اسنادهای مختلف شاگردان مالک، ر.ک: ابن عبدالبر، استذکار، ج ۱۴، ص ۵۶.
  - ۲- این که پسران کعب بن مالک از عموی خود نقل کردند، تا آنجا که من می دانم در هیچ جا نیامده است. شاید منظور سفیان از «ابن کعب»، عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب باشد که از عمویش عبدالرحمان بن کعب بن مالک روایت نقل کرده است. در این صورت «اسناد» در موقعیت «مُرسَل» باقی می ماند.
  - ۳- برای مثال ر.ک: نقل قولهایی از آنان در سیره ابن هشام.
  - ۴- ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۲۵۹.



کعب را از برادرزاده عبدالرحمان، یعنی عبدالرحمان بن عبدالله دارد<sup>(۱)</sup>. در خصوص حکایت قتل ابن ابی الحقیق، آشفتگی در میان ناقلان روایت از زهری و شاگردانش درباره هویت فردی که از او این روایت را واقعا نقل کرده است، منتج به این نتیجه می شود که خود زهری در این موضوع همیشه نقش روشنی نداشته است و گاه عبدالرحمان را منبع خبری خود ذکر می کرد و گاه عبدالله و حتی تنها ابن کعب بن مالک.

بعدها ناقلان ناچار به گمانه زنی شده و می کوشیدند که این کار خود را توجیه کنند. این

موضوع که کدام یک از اعضای خانواده کعب بن مالک واقعا منبع خبری اصلی به حساب می آمدند، از اهمیت چندانی برخوردار نیست، زیرا اسناد به هر حال به شاهدهی عینی بر نمی گردد. به نظر زهری، اهمیت مسأله در این است که اطلاعات اولیه در اصل از خانواده کعب بن مالک ناشی می شود.

در پایان تحلیل «متن» بار دیگر به این موضوع برمی گردم. عجالتا، همین قدر کافی است که زهری (د: ۱۲۴/۷۴۲) به عنوان حلقه مشترک غیر قابل انکار این مجموعه اسناد برگزیده شود.

زهری، در گسترش این حکایت که مرتبط با نام نوه یا پسر کعب بن مالک صحابی است در مکه و مدینه، نقش برجسته ای داشته است.

روایت عبدالله بن اُنس

از این روایت، تنها گونه های اندکی بر جای مانده است. یک متن مفصل و بخشی از یک متن در مغازی واقدی به چشم می خورد، روایتی دیگر در تاریخ طبری<sup>(۲)</sup> و روایت سوم در اکیلیل حاکم نیشابوری یافت می شود که از آنها، تنها چند نقل قول در دسترس

ص: ۲۵۴

---

۱- ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۲۵۹. همچنین ر.ک: M. Lecker, "Wāqid's Account on the Status of the Jews of Medina: A study of a Combined Report", in JNES, ۵۴ (۱۹۹۵), ۱۶-۱۸.

۲- افزون بر این، در دلائل بیهقی، ج ۴، ص ۳۴ به آن اشاره شده است.

است (۱). از این رو تنها دو روایت و یک بخش ناقص در اختیار داریم. واقدی اسنادهای زیر را ارائه می دهد (۲):

ابو ایوب بن نعمان - پدرش - عطیه بن عبدالله بن انیس - پدرش

بخشی را که واقدی در پایان این روایت می افزاید این اسناد را دارد:

ایوب

بن نعمان - خارجه بن عبدالله [بن انیس].

این اسنادها در خصوص دو گونه مختلف از یک روایت، عجیب به نظر می رسد. ایوب بن نعمان غالباً توسط واقدی به عنوان منبع خبری نقل می شود که این روایات را از پدرش نقل کرده است. نام کامل او ایوب بن نعمان بن عبدالله بن کعب بن مالک می باشد (۳). برعکس نام «ابو ایوب بن نعمان» تنها دوبار در مغازی واقدی به چشم می خورد که در هر بار به عنوان ناقل حدیث از پدرش از او یاد می شود. من گمان می کنم

که «ابو ایوب» یک اشتباه نقلی است. احتمالاً نام اول نخستین اسناد می بایست به ایوب بن نعمان اصلاح شود و دومین اسناد می بایست به این شکل درآید: ایوب بن نعمان - پدرش - خارجه بن عبدالله - پدرش (۴). طبری این اسناد را ارائه می دهد (۵):

موسی بن عبدالرحمان المسروقی و عباس

بن عبدالعظیم العنبری - جعفر بن عون - ابراهیم بن اسماعیل - ابراهیم بن عبدالرحمان (۶)

بن کعب بن مالک - پدرش - مادرش،

ص: ۲۵۵

---

۱- ر. ک: ابن حجر، فتح الباری، ج ۷، صص ۳۶-۴۳۴.

۲- واقدی، مغازی، ج ۱، صص ۹۵-۳۹۱.

۳- برای مثال ر. ک: واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۴۴۱.

۴- در منابع مربوط به زندگینامه، عطیه، پسر عبدالله بن انیس ذکر شده اما خارجه ذکر نشده است. شاید خارجه یک تحریف باشد و باید ضمّره خوانده شود. ر. ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۵، صص ۵۱-۱۴۹؛ ابن حبان، ثقات، ج ۵، ص ۲۶۲.

۵- طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ج ۳، صص ۸۳-۱۳۸۱.

۶- یکی از نسخه های تاریخ طبری، «بن عبدالله» را اضافه کرده است. امّا محتمل تر این است که دختر ابن انیس مادر عبدالرحمان بن کعب بود نه مادر عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب.

دختر عبدالله بن اُنیس - عبدالله بن انیس(۱).

در مجموعه احادیثی که در گونه های واقدی و طبری به چشم می خورد (ر.ک: نمودار ۳ در پایان مقدمه) به نظر می رسد که حلقه مشترک، عبدالله بن انیس صحابی (د: ۵۴/۶۷۴) باشد(۲).

ناقلان حدیث از وی سه تن از فرزندان او هستند. اسنادها در بخش سفلی مدنی و در بخش علیا کوفی و بصری هستند (دست کم اسناد طبری و شاید اسناد واقدی نیز چنین می باشند). افزون بر این، اعضای خانواده کعب بن مالک در هر دو اسناد به عنوان ناقلان

حدیث از آنها یاد شده است.

روایت عروه

این گزارش درباره سریه علیه ابن ابی الحقیق دارای مستندات کافی نیست. تنها یک سلسله روایت در دست است. حلقه مشترک این روایت ابن لهیعه (د: ۱۷۴ / ۷۹۰-۷۹۱) است.

ص: ۲۵۶

۱- جعفر بن عون د: ۱۹۷ / ۳-۸۱۲، ۲۰۶ / ۲-۸۲۱ یا ۲۰۷ / ۳-۸۲۲، کوفی: ابن حجر، تهذیب، ج ۲، ص ۱۰۱: ابراهیم بن اسماعیل ابن مُجمّع بن یزید، یکی از شاگردان اهل مدینه زهری شناخته می شود که قابل اعتماد به حساب نمی آید: ابن حجر، تهذیب، ج ۱، صص ۶-۱۰۵. پسری با نام ابراهیم به عنوان ناقل پدرش، عبدالرحمان بن کعب نیامده است. تنها پسری به نام کعب در دست است (ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۲۵۹. بر اساس اثر زیر: Caskel, Camharat an-nasab. Das genealogische werk des Hi\_ālm ibn Muhammad al Kalb, Leiden, ۱۹۶۶, I, ۱۹۰.

عبدالرحمان پسری به نام بشیر داشت)، نه پسری به نام ابراهیم به عنوان ناقل حدیث از عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب بن مالک (ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۶، صص ۱۵-۲۱۴) که غالباً با عمویش اشتباه می شود. این مسأله ضرورتاً بدین مفهوم نیست که آنها هیچ پسری به آن نام نداشتند. دختر عبدالله بن انیس به نام خَلده در اسناد روایت دیگری که به پدرش برمی گردد، ذکر شده است (ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۴، صص ۳۷-۳۸ (۴۰۴۱)، اما در تهذیب ابن حجر، ج ۵، صص ۵۱-۱۴۹، این دختر به عنوان ناقل حدیث از پدرش در مدخل مربوط به زندگینامه پسر او، ذکر نشده است.

۲- به گفته دیگران، اما با احتمال کمتر، در سال ۸۰: ابن حجر، تهذیب، ج ۵، ص ۱۵۰.

### ۳- تحلیل متن

تحلیل کردن اسنادهای تمامی گونه های روایاتی که به نحوی قتل ابن ابی الحقیق را گزارش می کنند، نشانه ای به دست داده اند از این که چگونه روایات مختلف را طبقه بندی کنیم. با تبیین حلقه های مشترک و حلقه های نیمه مشترک، گام نخست به سمت تاریخ گذاری گروههای نقل حدیث برداشته شد، اما قطعیت منشأ و سیر تحوّل این گروهها را صرفاً با سلسله روات نمی توان به دست آورد. تاریخ گذاری با تحلیل کامل

متن و ترکیب نتایج حاصله با نتیجه بررسی دقیق اسناد، قابل اصلاح و مطمئن تر است. مطالعات اخیر(۲) نشان داده اند که اسنادها همیشه اختیاری نیستند، آن چنان که غالباً در نتیجه تفسیر نادرست نظرات شاخه این گونه برداشت شد، اما می تواند بازتابی از تاریخ

نقل حدیث مربوط باشد. این مطالعات آشکار ساخته اند که گونه های متنی یک مجموعه اسناد، عناصر مشترک قابل تشخیصی دارند که در تمامی تفاسیر مختلف آن متن ظاهر می شوند. این نمونه اصلی، دست کم به کسی برمی گردد که در مجموعه اسناد حلقه مشترکی را تشکیل می دهد. این پرسش که آیا برخی از این عناصر متنی از حلقه مشترک قدمت بیشتری دارند یا خیر تنها با مقایسه تفاسیری قابل پاسخ دادن است که به حلقه های مشترک مختلفی که یک رویداد را گزارش می کنند مربوط شود. این موضوع در این جا مصداق پیدا می کند. سرانجام این که ما می توانیم از متون مربوط به قتل ابن ابی

الحقیق به عنوان یک آزمون استفاده کرده، ببینیم که از یک تحلیل متنی دقیق از روایات

مغازی چه دستاوردهایی حاصل می شود و این که آیا از این تحلیل می توان دستاوردهای

ص: ۲۵۷

---

۱- روایت عروہ در بیہقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸ آمده است، و بخش هایی از آن در ذہبی، تاریخ، ج ۱، ص ۳۴۵ و در ابن حجر، فتح، ج ۷، ص ۴۳۵ ذکر شده است. ابن حجر این روایت را تنها از طریق اسود از عروہ ذکر کرده است.

۲- مقایسه کنید با یادداشت شماره ۱۵.

تاریخی استنتاج کرد یا خیر؟ گام نخست در تحلیل متنی، باید مقایسه گزارشهای مختلفی باشد که به یک دسته اسناد عین هم تعلق دارد، دومین گام مقایسه متنهایی خواهد بود که

به مجموعه های مختلف اسناد متعلق است.

روایت براء بن عازب

قدیمی ترین مجموعه ای که می شناسم و حاوی گزارشهایی درباره قتل ابن ابی الحقیق به نقل از براء بن عازب می باشد، جامع الصّحیح بخاری است. از میان سه گزارش تفصیلی که او ارائه می دهد، یک گزارش که اسرائیل از ابو اسحاق نقل کرده است، برای آغاز تحلیل متنی مناسبترین گزارش است، چرا که این گزارش در منابع دیگر، به گونه های مختلف آمده است، روایت بدین گونه است:

یوسف

بن موسی - عبیدالله بن موسی - اسرائیل - ابو اسحاق - البراء بن عازب. وی گفت:

رسول خدا انصار را بر ضدّ ابو رافع یهودی گسیل داشت. وی فرماندهی آنها را به عبدالله بن عتیک سپرد. ابو رافع به پیامبر صلی الله علیه و آله آزار رسانده (یودی) و [به دشمنان او]، علیه پیامبر صلی الله علیه و آله یاری رسانده بود (یعین علیه). ابو رافع در یکی از قلاع خود در حجاز زندگی می کرد. وقتی انصار به آن قلعه نزدیک شدند، آفتاب در حال غروب بود و مردم در حال برگشت از چراگاه همراه با گله هایشان (سرح) بودند. عبدالله به همراهانش گفت: «همین جا بنشینید. من می روم و با دربان دوستانه صحبت می کنم، شاید بتوانم داخل شوم». به راهش ادامه داد تا نزدیک در رسید. آنگاه چهره اش را پوشاند، گویی به دنبال کارش می رود. افراد وارد می شدند و دربان او را صدا زد و گفت: «آی بنده خدا، اگر خواهی داخل شوی، [اکنون] داخل شو، می خواهم در را ببندم!» من داخل شده پنهان شدم. پس از این که افراد داخل قلعه شدند، دربان در را

ص: ۲۵۸

بست و سپس کلیدها (اغالیق) را روی میخ‌ها (وَتِد / وِد) (۱) آویزان کرد. به سوی کلیدها (اقالید) رفته، آنها را برداشتم و در را باز کردم. در [جایگاه] ابو رافع، در طبقه بالای [خانه]ش جشن شبانه‌ای برپا بود (يُسَيِّمُ مَرَّ عِنْدَهُ). پس از آن که افراد حاضر در جشن، جلسه را ترک کردند، رفتم بالا به طرف او. هر دری را که باز می‌کردم، بعد از ورود از داخل آن را قفل می‌کردم. [به خود] گفتم: «اگر مردم از کار من خبردار شوند، نمی‌توانند به من دست یابند، تا این که او را به قتل رسانده باشم». سرانجام، او را یافتم، اما او در اتاق (بیت) تاریکی در جمع خانواده اش بسر می‌برد. نمی‌دانستم که او در کجای اتاق است. گفتم «ابو رافع! پاسخ داد: «کی آنجاست؟» دویدم (أَهْوَيْتُ) به طرف صدا و با شمشیری ضربه‌ای بر او وارد ساختم. بقدری بهت زده (دهش) بودم که قادر نبودم کارش را تمام کنم. او فریادی برآورد و من از اتاق خارج شدم و در مسافتی نه چندان دور منتظر ماندم. بار دیگر وارد اتاق شدم و گفتم: «این صداها چیست، ابو رافع؟» وی پاسخ داد: «لعنت به تو، (لَأَمَّكَ الْوَيْلُ - به طور تحت اللفظی یعنی: مادرت به عزایت بنشیند). مردی در منزل با شمشیری به من ضربه زد». وقتی که او این سخن را گفت، ضربه سهمگینی بر او وارد ساختم، بی آن که کشته شود. سپس تیغه (ظَبَه / ظَبِيْب) (۲) شمشیر را در شکمش فرو نشاندم و درست از پشت او درآمد. اکنون می‌دانستم که او را کشته‌ام. آنگاه درها را یکی پس از دیگری گشودم و سرانجام به پله‌های (دَرَجَه) [خانه] او رسیدم. وقتی تصوّر کردم پایم به زمین رسید، پای دیگرم را [از پله] برداشتم، ناگهان به زمین افتادم و با این که هوا مهتابی بود، پایم شکست. با دستارم آن را بستم و آن جا را ترک کردم. پشت در نشستم و با خود گفتم:

ص: ۲۵۹

---

۱- برخی نُسَيْخ وِتِد آوردند و نُسَيْخ دیگر وِد. ر.ک: ویراست حَسُونَه النواوی که در سال ۱۳۱۳ نخستین بار منتشر شد چاپ مجدد، بیروت، بی تا ج ۵، ص ۱۱۷. نسخه‌های چاپ شده‌ای که من مراجعه کردم، وِتِد داشت. اما شرح ابن حجر، فتح الباری، ج ۵، ص ۴۳۵ «وِد» آورده است.

۲- این واژه در نسخه‌های مختلف، متفاوت آمده است. ر.ک به: یادداشت پیشین.

«امشب نخواهم رفت مگر آنکه بدانم، واقعا او را کشتم». وقتی خروس آواز سر داد و منادی مرگ (النائی) روی دیوار ظاهر شد و ندا سر داد: «من مرگ ابو رافع، بازرگانِ حجاز را اعلام می کنم» منطقه را ترک کردم و به سمت همراهانم رفتم و گفتم: «فرار کنید! خداوند ابو رافع را کشت!» سپس نزد پیامبر رفتم و مایه را به او گزارش دادم. پیامبر صلی الله علیه و آله به من گفت: «پایت را به من نشان بده». چنین کردم و او با دستش آن را لمس کرد. از آن پس، گویی هیچوقت در آن دردی احساس نکرده بودم(۱).

در دلایل بیهقی، گونه دیگری از روایت به نقل از عبیدالله آمده است. این روایت دارای اسناد ترکیبی است، بدین مفهوم که این روایت به دو ناقل مختلف (از عبیدالله

برمی گردد، یعنی اسحاق بن ابراهیم و ابوبکر بن ابی شیبه. این حقیقت که بیهقی تنها یک متن ارائه می دهد، به این معناست که روایات این دو ناقل تقریباً یکی است. مقایسه روایات بخاری و بیهقی به یک نتیجه مشابه منجر می شود. اختلافات به اشتباهات نسخه نویسی مربوط می شود که امری رایج است، مگر در یک مورد: حذف کلمات «تاجر أهل الحجاز» که می تواند بطور عمد حذف شده باشد. گفته شده است که عبیدالله بن موسی این حدیث را از اسرائیل اخذ کرده است. مقایسه با شکل دیگری از این روایت که در تاریخ طبری آمده است و نیز گفته می شود که اسرائیل نیز آن را از مُصعب بنِ مقدم نقل کرده است، چنان شباهتی را آشکار می سازد که هر دو متن لزوماً از یک منبع مشترک از راه نقل مکتوب، سرچشمه گرفته است. اما تفاوتی در این جا وجود دارد که این امکان را رد می کند که طبری یا منبع مورد استفاده او «متن» بخاری را تقلید کرده و اسناد

جعلی ارائه کرده باشد. در مقایسه با «متن» عبیدالله بن موسی چندین حذف و اضافات در این جا به چشم می خورد که فراتر از اشتباهات رایج نسخه نویسان است و حتی تفاوتهای نسخه اخیر بسیار بیشتر از تفاوتهای موجود در روایت دست نوشت «متن» بخاری است. از آن میان به مهمترین اضافات در این جا اشاره می کنیم: «و کان بأرض الحجاز»، «تحت اری حمار» و اضافه شدن «عبدالله بن عقبه أُو» قبل از اسم «عبدالله بن

ص: ۲۶۰

عَتِيكَ» در دو جا (۱). از میان تفاوتها می توان اشاره کرد: بَیْقَى به جای یُعین، اَخْرَجْتَهُ مِنْ بَیْ حَی وَ رُبَّاح (یا رُبَّاح؟) به جای تاجر. ویژگیهای هر دو متن نشان می دهد که آنها دو نقل قول مستقلی هستند که به یک منبع مشترک برمی گردند که بنا بر اسناد همان «متن»

است که از «اسرائیل» نقل شده است.

این استنتاج در مقایسه با سومین روایت که باز گفته می شود از «اسرائیل» اخذ شده است و در «سنن الکبری» بیهقی آمده است مورد تأیید قرار می گیرد (۲). این حدیث را محمد بن سابق از بیهقی نقل کرده است. این برداشت، به غیر از مواردی جزئی، با دو برداشت پیشین تا حدّ زیادی مطابقت دارد. این تفسیر از میان دیگر متون، در مواردی با

متن عبیدالله تفاوتهایی دارد، مثل اضافه شدن «و کان یسکن أرض الحجاز» و آمدن «لهم»

به جای «الأصحابه» و چند اختلاف جزئی که با متن طبری مطابقت دارد. افزون بر این، تفاوتهایی در هر یک از دو متن می یابیم مثل «فندب له سرايا» به جای «رجال»، «متطلع

الأبواب» به جای «متطلع للابواب»، «نزل» به جای «ذهب»، «غیر طائل» به جای

«بسیف»، «جنت» به جای «دخلت»، «ثانیه» به جای «أثخنت»، «ضبابه» به جای «ظبه» یا «ضبيب»، اضافه شدن «ثم تنكيت عليه... سمعته» و «اتأجل و كلمه «رجلی» به جای «ساقی» (۳). در مواردی، تفسیر بیهقی، بر خلاف متن طبری با متن عبیدالله مطابقت دارد، بویژه از این نظر که نام عبدالله بن عقبه ذکر نشده است. به نظر می رسد که ذکر این نام برگرفته از متن طبری یا منبع مورد استفاده او باشد و در این که نسب قاتل، «عتیک» است یا «عقبه» مورد تردید است، احتمالاً با دستخط بد، این تردید بیشتر می شود. با هماهنگی های بسیار زیادی که بین این سه تفسیر وجود دارد همراه با تفاوت های بسیار

ص: ۲۶۱

۱- برخی از اضافات دیگر، مثل افزایش مکرر «قال» ممکن است مربوط به مسائل ویرایشی باشد که خود طبری یا یکی از منابع مورد استفاده او مسؤول آن هستند.

۲- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۸۰.

۳- برخی از تفاوت هایی که در متن بیهقی در ارتباط با دو متن دیگر به چشم می خورد، مثل «أقتله» به جای «أقبله» روشن است که از اشتباهات ویرایشی یا چاپی ناشی می شود.



نادری که به لحاظ واژگانی در آنها به چشم می خورد، باید نتیجه بگیریم که متن بیهقی از متن بخاری یا متن طبری نسخه برداری نشده است. این مطلب، با این حقیقت مورد تأیید قرار می گیرد که بیهقی نیز در نسخه ای خلاصه شده، تفسیر بخاری از عبیدالله بن موسی

را نقل می کند، و فقط به تفاوت‌های عمده ای توجه می کند که با تفسیر منقول از محمد بن سابق دارد(۱). بنابراین، این سه متن باید سه متن مستقل از یک منبع مشترک تلقی شوند که، بنابر اسناد، اسرائیل آن را از ابو اسحاق نقل کرده است.

در این جا سه تعبیر مفصّل دیگر از این روایت باقی می ماند که باید مورد مطالعه قرار گیرد: تعبیرهای یوسف بن اسحاق، زکریا بن ابی زائده و شریک. با اندک تأملی آشکار می شود که تفاوت‌های بین خود این سه تفسیر با یکدیگر و با متن اسرائیل بسیار بیشتر از

تفاوت‌های بین سه روایت مختلف از متن اسرائیل است.

تعبیر یوسف بن اسحاق(۲) بعد از عبدالله بن عتیک، از میان مجموعه مهاجمان که هیچ نقش بیشتری برعهده نداشتند، از فردی به نام عبدالله بن عتبه اسم می برد. قاتل و ناقل واقعی آنچه اتفاق افتاد (آنچنان که در روایت اسرائیل آمده است) عبدالله بن عتیک

است. افزون بر این گزارش شده است که ساکنان قلعه الاغی را گم کردند و جستجو برای یافتن آن، زمینه را فراهم کرد که ابن عتیک به آهستگی وارد قلعه شود. وی در اسطبل الاغ پنهان شد. بنابر این تفسیر، نگهبان دروازه کلید را در تاقچه (کوّه) قرار داده بود، در حالی که بنابر تفسیر اسرائیل، او کلیدها را به میخی (وَدّ / وَتَد) آویزان کرد. در توضیح این علت آمده است که چرا ابن عتیک قبل از جستجوی ابو رافع، دروازه قلعه را گشود. قاتل درهای اتاق را از بیرون قفل کرد، بی آن که دلیلی برای آن کار ارائه دهد،

برخلاف داستان اسرائیل، که قاتل درهایی را که از آنها عبور می کرد، پشت سرش قفل

ص: ۲۶۲

---

۱- وی دو تعبیر را می شناسد، یکی از آنها منقول از ابوبکر بن ابی شیبه است اما در مُصَنَّف وی ذکر از او نشده است.  
۲- بخاری، جامع، ۱۶: ۶۴؛ ۱۰۴۰؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، صص ۳۵-۳۶. هر دو تعبیر تقریباً، یکسان است. تفاوتها، از اشتباهات رایج نسخه نویسی است و گاه کلمه «قال» به آن افزوده می شود.

می کرد تا از این طریق مانع تعقیبش شود و قبل از آن بتواند به هدفش دست یابد. جزئیات این مسأله که ابن عتیک پس از نخستین حمله ناموفق اتاق را ترک کرد در این جا

نیامده است. در عوض آمده است که وی هنگامی که دومین و سومین حمله خود را آغاز کرده بود، لحن صدای خود را تغییر داد و بعد از حمله دوم، خانواده ابو رافع برخاستند

(بدون ذکر پیامدهای دیگر آن). توصیف حالت ذهنی قاتل به دَهْش (بهت زده / هیجان زده) بعد از ارتکاب قتل مطرح می شود، نه به عنوان علت این پرسش که چرا نخستین حمله ناکام می ماند. او سپس از نردبان (سُلَّم) افتاد، نه از پله ها (درجه) (۱) و به جای شکستن ساق پای او (انکسرت ساقی) پای او از جا در رفت (انخَلَعَتْ رِجْلِي) (۲). پس از قتل، وی کنار دروازه قلعه تا طلوع فجر منتظر نماند تا خبر مرگ ابو رافع را بشنود،

بلکه قبل از هر چیز یاران خود را فرستاد تا خبر موفقیت را به پیامبر صلی الله علیه و آله برسانند. سپس،

پیش از آنکه آنها به پیامبر صلی الله علیه و آله برسند، خود را به آنها رساند، در این جا هیچ اشاره ای به این موضوع نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله پای مجروحی را شفا داده باشد.

افزون بر این اختلافات عمده میان دو روایت اسرائیل و یوسف، به لحاظ واژگانی نیز تفاوت‌هایی به چشم می خورد، اما این تفاوتها نمی تواند این حقیقت را تحت الشعاع قرار

دهد که ساختار نقل روایت و بخش بسیار زیادی از متن با هم همخوانی دارد. از همین رو می توانیم نتیجه بگیریم که این دو روایت از همدیگر نسخه برداری نشده است، بلکه بنحو مستقلی، از یک منبع مشترک اخذ شده اند.

در روایت زکریا بن ابی زائده (۳)، نام قاتل و ناقل واقعی این حکایت از قلم افتاده است. اما به نظر می رسد که این مسأله به منبع مورد استفاده بخاری، یعنی علی بن مسلم

مربوط می شود، زیرا دو روایت خلاصه شده ای که باز به زکریا برمی گردد، نام عبدالله بن

ص: ۲۶۳

۱- شاید سلم و درجه، هم معنی باشند.

۲- اما شاید این اختلاف چندان اهمیتی نداشته باشد، زیرا در روایت اسرائیل بعدها «پای مجروح» آمده است.

۳- بخاری، جامع، ۱۵۵: ۵۶، ۲۲، ۳۰.

عتیک(۱) را آورده است. افزون بر این، گزارش شده است که وی وارد اصطبل‌ی شده است که طبیعتاً در داخل قلعه قرار داشت و سپس در قفل شد. بعد از آن بود که ساکنان قلعه الاغی را گم کردند و به جست و جوی آن بیرون رفتند و عبدالله با آنها همراه شده و خود را یکی از آنان وانمود کرد و بعد همراه با مردم دوباره وارد قلعه شد. بیشتر بخش‌های دیگر روایت به لحاظ ساختاری و انتخاب واژگان با روایت یوسف بن اسحاق شباهت دارد. اما در برخی جاها، حکایت زکریا کوتاه تر است یا از کلمات دیگری استفاده شده است. تفاوت بین این دو روایت بقدری است که وابستگی هر یک به دیگری را محتمل نمی‌سازد. بنابراین وجه مشترک آنها احتمالاً منبع مشترکی است که از آن استفاده کرده‌اند.

روایت «شریک»(۲) به روایت اسرائیل شباهت بیشتری دارد، اما بسیار کوتاه تر است. نام رهبر گروه اعزامی در نسخه دست‌نوشته، عبدالله بن غنیه ذکر شده است که ویراستار متن به درستی آن را به عبدالله بن عتیک اصلاح کرده است. نام قربانی در این جا

نیامده است، از او تنها به عنوان یک یهودی یاد شده است. در این جا مثل دیگر روایتها،

در سیر نقل روایت از ضمیر سوم شخص به اول شخص هیچ تغییری صورت نگرفته است. از روایت اسرائیل، چندین تفاوت اندک متنی می‌توان مشاهده کرد. برخی از این تغییرات صرفاً اشتباه‌های نسخه نویس مربوط به ناقلان بعدی روایت است، مثل «کان... یُسَمی عَبدَه» به جای «کان یُسَمی مَرُ عَندَه» برخی از این تغییرات ناشی از استفاده از کلمات مترادف است مثل «عَتبَه» به جای «دَرَجَه»، «صَلَب» به جای «ظَهَر»، تفاوت‌های میان دو

گزارش بقدری زیاد و گاه بقدری اساسی است که قابل تصوّر نیست که متن «رویانی» از روی متن «بخاری» یا بالعکس نوشته شده باشد. به نظر می‌رسد که روایت «شریک» نقل قول مستقل دیگری از ابو اسحاق باشد.

مقایسه‌ای که بین متن‌ها به عمل آوردیم که هر متنی به ناقلان مختلفی مربوط می‌شد

ص: ۲۶۴

۱- بخاری، جامع، ۱۵۵: ۵۶، ۳۰۲۳، ۶۴: ۱۶ (۴۰۳۸).

۲- رُویانی، مسند، ج ۱، صص ۱۶-۲۱۵، ۳۰۰.

که همگی به مرجع واحد یعنی ابو اسحاق برمی گشت، این موضوع را آشکار ساخت که همه آنها مستقل از هم بوده و باید به یک منبع مشترک ارتباط داشته باشند که بنا بر اسنادها این منبع مشترک باید ابو اسحاق باشد. به بیانی دیگر: نتیجه حاصل از تحلیل مجموعه اسناد که حاکی از وجود حلقه مشترک است با تحلیل «متن» تقویت می شود. افزون بر این، تحلیل اسناد نشان می دهد که این حلقه مشترک ابو اسحاق است. حلقه مشترک بطور ساختگی با «پراکندن اسنادها»<sup>(۱)</sup> حاصل نمی شود. بین روایتهای متعلق به نسل دوم از ناقلان روایت بعد از ابو اسحاق (مثل عبیدالله بن موسی، محمد بن سابق و مصعب بن مقدم) که اختلافات در آنها ناچیز است و روایتهای متعلق به نسل نخست (مثل یوسف بن اسحاق، زکریا بن ابی زائده، اسرائیل و شریک) که اختلافات در متون آنها بسیار چشمگیرتر است، تمایز وجود دارد. به نظر می رسد که علت آن این است که در نسل شاگردان ابو اسحاق که روایات خود را در ربع نخست قرن دوم اسلامی از او اخذ کردند، روش های حفاظت از این روایت ها تا آن زمان به پیچیدگی روشهایی که در نسل بعد در پیش گرفته شد نبودند.

پدیده مهم و برجسته این است که از یک سو، روایات «اسرائیل» و «شریک» به هم شبیه هستند و از سوی دیگر، همین مطلب در خصوص روایات یوسف بن اسحاق و زکریا بن ابی زائده نیز مصداق دارد. اگر نتیجه گیری من درست باشد که این چهار روایت

ص: ۲۶۵

---

۱- «پراکندن اسنادها» Spread of Isnads به این معنی است که تنها یکی از ناقلان حدیث، متن حدیث را از حلقه مشترک مفروض شنیده یا علی الظاهر شنیده و بقیه ناقلان همگی این حدیث را از این ناقل یا از فردی که به جای او نقل حدیث می کرد شنیدند، اما منبع واقعی خود را پنهان نگه می داشتند و وانمود می کردند که آنها مستقیم آن را از منبع حدیثی فردی که واقعا آن را نقل کرده است اخذ کرده اند. «جی. ساخت» نخستین فردی بود که ادعا کرد که این رویه در جمع محدثون امری عادی بوده است تا روایت از اعتبار بیشتری برخوردار شود. ر.ک از همین نویسندگان: *The Origins of Muhammadian Jurisprudence, Oxford, ۱۹۵۰, ۱۶۶-۶۹* و «درباره موسی بن عقبه از «کتاب المغازی» در *Acta Orientalia*, ۲۱ (۱۹۳۵), ۲۹۵-۹۹. *Cook* در کتاب خود: *Early Muslim Dogma, Cambridge, ۱۹۸۱, ۱۰۷-۱۶*. به تأیید از فرضیه «ساخت» آن را به بحث گذارده است.

مستقل از یکدیگر، به یک منبع مشترک برمی گردند، آنگاه، اختلاف میان این دو نوع داستان (یا هماهنگی بین هر یک از دو روایت) باید با این فرضیه شرح داده شود که ابواسحاق این حکایت را دست کم به دو شیوه متفاوت بیان کرده است. یک روایت ممکن است روایت قدیمی تر او باشد (احتمالاً روایت یوسف و زکریا، که هر دوی آنها اندکی زودتر از دو تن دیگر وفات یافتند).

دو روایت کوتاهی که یحیی بن آدم به واسطه یحیی بن زکریا بن ابی زائده، از پدرش نقل کرده است، بوضوح مختصری از متن مشروح ابی زائده است. متن یکی از روایات به قرار زیر است:

رسول خدا صلی الله علیه و آله گروهی را به جانب ابو رافع گسیل داشت. عبدالله بن عتیک، به هنگام شب، زمانی که ابو رافع در خواب بود، وارد منزلش شد و او را به قتل رسانید(۱). از نظریه جی. «شاخت» درمی یابیم که گزارشهای کوتاه تر از یک روایت معمولاً قدیمی تر و گزارشهای مفصل تر جدیدتر هستند. اما، این گونه تعمیم قائل شدن قابل قبول نیست. ممکن نیست که تمام داستان بر اساس بخش کوچکی از اطلاعاتی این چنینی ساخته و پرداخته شده باشد. افزون بر این، تحلیل متنها و اسنادها بیانگر آن است که روایات کوتاه

جدیدتر هستند(۲). این روایات، چکیده مطالبی هستند که به بحث در مورد این سؤال منطقی می پردازد که آیا کشتن دشمنی(۳) که در خواب است مجاز می باشد یا خیر؟ این مثال، نمونه مناسبی از یک بحث منطقی است که اندکی با تأخیر از روایات مغازی به دست می آید.

اصل موضوع این دو روایت متفاوت از داستانی که ابو اسحاق بر اساس گفتار

ص: ۲۶۶

---

۱- بخاری، جامع، ۱۶:۶۴ ۴۰۳۸. گونه دیگر، همان کتاب، ۱۵۵:۶۵ (۳۰۲۳) با اندک تفاوت.

۲- ر.ک: همان، ص ۱۷۶.

۳- بخاری یکی از روایات خود را ۱۵۵:۵۶ تحت عنوان «کشتن یک مشترک در حال خواب» ارائه می دهد. این نمونه چندان قانع کننده نیست، زیرا ابو رافع، یک یهودی بود، حقیقتی که در روایات جمع آوری شده در این فصل به آن اشاره نشده بود.

صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، «براء بن عازب» نقل کرده، این است (روایات «اسرائیل» و «شریک» در اینجا A و روایات یوسف و زکریا B خوانده می شوند): پیامبر صلی الله علیه و آله گروهی از انصار را به فرماندهی عبدالله بن عتیک به جانب ابو رافع گسیل داشت (نام کامل ابو رافع ذکر

نشده و روایات A تنها یک یهودی خوانده شده است). فرد دوم که در دو روایت مختلف آمده و هم عبدالله بن عقبه و هم عبدالله بن عقبه خوانده شده است، احتمالاً ناشی از شرح بعدی ماجراست که بیانگر عدم اطمینان در خصوص قرائت درست نسب قاتل است (۱). علت این مسأله که چرا گروه اعزامی علیه ابو رافع گسیل شد و این مسأله که او در یکی از قلاع خود در حجاز زندگی می کرد تنها در روایت A ذکر شده است. ابن عتیک همراهانش را نزدیک قلعه ترک کرد و همراه با مردمی که شبانگهان با گله هایشان به این

قلعه برمی گشتند، وارد قلعه شد. در این قسمت تا پایان روایت راوی از سوم شخص (براء بن عازب) به اول شخص (ابن عتیک) تغییر یافت. در روایت B، به این موضوع که چگونه او وارد قلعه شد، بیشتر پرداخته شد. به این ترتیب که ساکنان قلعه در جست و جوی الاغی که گم کرده بودند، در تاریکی شب از قلعه خارج می شوند. ابن عتیک پس از ورود به قلعه، ابتدا پنهان شده و زمانی که جشن یا مراسم صرف شام در منزل ابو رافع به

اتمام رسیده و مردم منزل را ترک گفته اند، وی کلید را برداشته و دروازه اصلی را گشود.

سپس به خانه یا اتاق ابو رافع رفت و بنا به روایت A، در مسیرش درهایی را که از آنها رد شده یا بنا به روایت B، درهای خانه هایی را که از کنار آنها گذشت قفل کرد اتاق در طبقه

ص: ۲۶۷

۱- با تأکید بر ثبت غلط اسم در دست نوشت مُسند رُویانی و با این حقیقت که صحابی انصاری با اسم عبدالله و نسب ابن عقبه شناخته نشده است و فردی با نسب ابن عقبه ظاهراً تنها در روایت بخاری در خصوص قتل ابو رافع آمده است، این عدم اطمینان تشدید می شود. ر.ک: ابن حجر، الاصابه، ج ۴، صص ۱-۱۰۰-۵-۴۸۰۳. شاید روایت یوسف بن اسحاق (بخاری، بیهقی) در اصل به جای «و عبدالله بن عقبه» عبارت «أو عبدالله بن عقبه» را به کار برده باشد. روایت مصعب بن مقدم از اسرائیل در کتاب طبری با نام عبدالله بن عقبه و گمان ابن حجر (فتح، ج ۷، ص ۴۳۴) مبنی بر این که منظور از ذکر نام عبدالله بن عقبه، عبدالله بن انیس، که در روایت ابن کعب آمده، بوده است، چندان قانع کننده نیست.

بالایی قرار داشت و داخل آن بقدری تاریک بود که قاتل قادر نبود محلّ حضور هدفش را ببیند. او را صدا زد و با خنجری که به همراه داشت به او حمله ور شد، بی آن که او را

بکشد، اتاق را ترک کرد و بزودی برگشت تا بار دیگر به او حمله کند. سرانجام توانست ضربه مرگباری بر او وارد سازد. به هنگام بازگشت، پله زیر پایش را ندید و ساق پایش شکست (روایت A) یا از نردبان افتاد و پایش از جا در رفت (روایت B). بعد از بستن آن، قلعه را ترک کرد و در همان نزدیکی تا صبح منتظر ماند تا این که خبر مرگ ابو رافع رسماً

اعلام شد (بنا به روایت B، بعد از مطلع کردن همراهانش و فرمان به آنها که پیش پیامبر برگردند). وقتی به مدینه رسید، آنچه که اتفاق افتاد به پیامبر گزارش داد و (بنا به روایت B)، پیامبر با کشیدن دست روی پای مجروح او، پایش را شفا داد.

ابو اسحاق (د: ۱۲۶ / ۷۴۳-۷۴۴ یا ۱۲۷ / ۷۴۴-۷۴۵)، که روایات مختلف این حکایت به او برمی گردد، می گوید که او این حکایت را از صحابی، براء بن عازب (د: ۷۲

/ ۶۹۱-۶۹۲)، از قبیله اوس، نقل کرده است و علاوه بر این روایت، روایتهای مختلف دیگری نیز از او نقل کرده است. این صحابی (۱)، بطور مسلم خود در این عملیات مشارکت نداشته است، امّا گمان می رود که او گزارشی از این عملیات را از فرمانده این

گروه، عبدالله بن عتیک شنیده است که پیش تر در سال ۱۲ / ۶۳۳-۶۳۴، در نبرد یمامه جاننش را از دست داد (۲). در آن زمان براء بن عازب تقریباً ۲۴ سال داشت. صحت این استناد را نمی توان صرفاً بر اساس این روایت اثبات کرد. تنها مطلبی که در این مرحله از

تحلیل می توان ارائه داد، این است که، با فرض صحت این استناد، بین تاریخ مفروض که براء بن عازب این حکایت را شنید و پیش از سال ۱۰/۶۳۱-۶۳۲)، دریافت احتمالی این روایت توسط ابو اسحاق از براء بن عازب (بین سالهای ۵۰ / ۶۷۰-۶۷۱ و ۷۲ / ۶۹۱-۶۹۲) (۳) و نقل آن به شاگردان ابو اسحاق (حدوداً ۱۲۵ / ۷۴۲) دوره های طولانی

ص: ۲۶۸

- 
- ۱- درباره او، ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۱، ص ۱۴۷ ۶۱۵.
  - ۲- درباره او، ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۱۰۱ ۴۸۰۷.
  - ۳- اگر روایت مربوط به سال تولد ابو اسحاق یعنی ۳۳ / ۴-۶۵۳ را قبول کنیم در این صورت در زمان مرگش ۹۳ یا ۹۴ سال داشته است)، در زمان مرگ براء بن عازب وی ۳۹ ساله بوده است.

وجود دارد. در طول این دوره ها، این حکایت احتمالاً تنها در حافظه ها نگهداری می شد و شکل آن هر چند تا حدودی، در هر زمانی که بازگو می شد تغییر می یافت، همان گونه که دو روایت مختلف منقول از ابو اسحاق به شرح آن پرداخته اند.

روایت ابن کعب

برای بررسی گونه های مختلف این روایت، از روایت ابن اسحاق که در سه نقل قول متفاوت آمده است و از بهترین روایات شناخته شده است بهره نبردم<sup>(۱)</sup>، بلکه از روایت

معاصر او یعنی معمر بن راشد (د: ۱۵۳ / ۷۷۰) بهره گرفتم که در مصنف عبدالرزاق نقل

شده است<sup>(۲)</sup>.

عبدالرزاق - معمر - الزهري - عبدالرحمان بن کعب بن مالک.

{۱} از میان کارهایی که خداوند برای پیامبر صلی الله علیه و آله خویش انجام داد، این بود که این دو قبیله انصار، یعنی اوس و خزرج همچون دو اسب نر در اسلام رقابت می کردند. هرگاه قبیله اوس کاری انجام می داد، خزرج می گفت: «قسم به خدا، آنها هرگز در شایستگی نسبت به اسلام از ما پیشی نخواهند گرفت، و هرگاه قبیله خزرج کاری انجام می داد، اوس نیز چنین می گفت. {۲} زمانی که اوس، کعب بن اشرف را کشته بود، قبیله خزرج گفت: «قسم به خدا، نخواهیم آسود مگر آن که رسول خدا را به انجام آنچه که آنها انجام دادند راضی کنیم». آنها در خصوص مهمترین فرد یهودی با هم

ص: ۲۶۹

---

۱- ترجمه ها در آثار زیر است: A. Guillaume, The Life of Muhammad, A Translation of Ibn Ishāq's Srat Rasul Allah, Oxford, ۱۹۵۵, ۴۸۲-۸۳; M. Mc Donald / W. Montgomery Watt, The Foundation of the Community, Albany, ۱۹۸۷, ۱۰۱-۰۳; J.N. Mattock, "History and Fiction", ۸۴-۸۵.

۲- عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۱۰-۴۰۷ ۹۷۴۷. شماره ها و ضمایم داخل پرانتز به منظور امکان مقایسه با دیگر گزارشهای فراهم آمده، در نظر گرفته شده است.



رایزنی کردند و اجازه قتل او را از پیامبر صلی الله علیه و آله خواستار شدند، وی سلام بن ابی الحقیق الأعور ابو رافع بود که در خیبر [زندگی می کرد]. او [پیامبر صلی الله علیه و آله] به آنها اجازه قتل وی را داد. ۱۶، ۳ {m} {پیامبر [اما] فرمود: «هیچ کودک یا زنی را نکشید!»} ۴ {از میان گروهی (رهط) که بدین منظور اعزام شدند عبارت بودند از: عبدالله بن عتیک {۵} {i}، که فرمانده این گروه (قوم) بود،} ۴ {یکی از افراد بنو سلمه، عبدالله بن اُنیس،

مسعود بن سَنان، ابو قتاده، خُزاعی بن اسود، مردی از اَسَلَم، از هم پیمانان آنها، و مرد دیگری به نام فلان بن سلمه.} ۷ {آنها مرکب رانند تا به خیبر رسیدند. ۹ {m} {i}

زمانی که به محلّ (بَلَد) رسیدند داخل هر منزلی شده و در آن را از بیرون قفل کردند و ساکنان آن منزل را محبوس ساختند. ۱۰ [۹] {i} {با استفاده از تنه درخت خرما که به شکل پلکان (عَجَلَه) درآورده بودند، به طرف او که در یکی از اتاقهای بالایی بود، رفتند.} ۱۱ {آنها از پلکان بالا رفتند و سرانجام به در او کوبیدند.} ۱۲ {همسرش بیرون آمد و گفت: «از کجا آمدید؟»} ۱۳ {آنها پاسخ دادند: «ما گروهی از اعراب هستیم که در پی آذوقه ایم.» وی گفت: «این مرد [به شما کمک خواهد کرد]، لطفا داخل شوید!»} ۱۴ {وقتی که داخل شدند در را به روی [ابن ابی الحقیق و همسرش] و به روی خودشان بستند، [۱۵] {i} ۱۶ {، سپس با شمشیرهایشان به او حمله ور شدند.} ۱۷ {یکی از آنها گفت: «قسم به خدا، تنها چیزی که در تاریکی شب مرا به سمت او راهنمایی کرد، سفیدی او در رختخواب بود، مثل جامه سفید مصری (قُبْطِيَه)».} ۱۸ {همسرش بر سر ما فریاد کشید. او ادامه می دهد، یکی از ما شمشیرش را برآورد تا ضربه ای بر این زن وارد آوَرَد. در این هنگام، وی توصیه پیامبر صلی الله علیه و آله را به خاطر آورد. (وی گفت:) و گرنه ما کار همسرش را در آن شب تمام کرده بودیم.} ۲۰ [۱۹] {i} {وی ادامه داد: عبدالله بن اُنیس با شمشیر خود به شکم او [ابو رافع] حمله کرد، و شمشیرش را در آن فرو کرد.} ۲۱ {...} (۱) وی ضعف بینایی

ص: ۲۷۰

---

۱- در مقایسه با دیگر روایات روشن می شود که کلماتی در این جا حذف شده است. از جمله نام عبدالله بن عتیک، ر.ک: به بخشهای بعدی، ص ۲۹۵.

داشت، {۲۲} از نردبان افتاد و پای او بشدت پیچ خورد. {۲۳} (وی ادامه می دهد:) ما پایین آمدیم و او را با خود بردیم {۲۵} تا این که به یکی از نهرهای آب (منهر عین) (۱) رسیدیم و در آنجا ماندیم. {۲۵} (او ادامه داد:) ساکنان قلعه از شاخه های نخل (سعف) آتش روشن کردند و وجب به وجب در جست و جوی ما بودند، اما خداوند محلّ ما را از دید آنها پنهان داشت. {۲۶} (وی ادامه داد:) آنها سرانجام برگشتند. {۲۷} (او ادامه داد:) یکی از همراهانم گفت: «آیا ما باید محل را ترک کنیم بی آن که بدانیم آیا دشمن خدا مرده است یا نه؟» (او ادامه داد:) یکی از ما بیرون رفت،

با ساکنان قاطی شده، با آنها وارد قلعه شد. {۲۸} همسر او (ابو رافع) را دید که با چراغی در دست به روی او خم شده است {۲۹} m} و یهودیان گرد او جمع شدند. یکی از آنها گفت: «قسم به خدا که به یقین صدای ابن عتیک را شنیدم، اما سپس خودم را متقاعد کرده و گفتم: «چگونه ابن عتیک [می تواند] در این منطقه باشد!» {۳۰} همسرش چیزی گفت و سپس سرش را بالا کرد و گفت: «به خدای یهود [خدای اسرائیل] سوگند که او (ابو رافع) در گذشت (فاظ).» {۳۱} او (آن فرد مسلم) گفت: «من هیچ گاه سخنی از این شیرین تر نشنیده ام. (او ادامه داد:) سپس بیرون رفتم و به همراهانم گزارش دادم که او مُرد». {۳۲} (ناقل اصلی این حکایت گفت:) ما همراهان را با خود بردیم و پیش رسول خدا رفته و ماوقع را به ایشان گزارش دادیم. {۳۳} m} او [ابن کعب] گفت: آنها روز جمعه هنگامی نزد او آمدند که پیامبر صلی الله علیه و آله روی منبر در حال وعظ بود. وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را دید، چنین گفت: «امیدوارم آنها (یا شما؟) شاد باشند (باشید)» {۳۳} i} و {۳۴} و [۲] m` u۳۴.

این متن به لحاظ ساختاری و واژگانی با گزارش ابن اسحاق که در سیره ابن هشام (۳) و

ص: ۲۷۱

۱- نهر آب زیرزمینی که مورد استفاده قرار نمی گرفت.

۲- مقایسه آن با دیگر روایتها نشان می دهد که این متن در بخش پایانی کامل نیست. ر.ک: به بخش های بعدی، صص ۲۶۰، ۲۶۷-۲۶۸.

۳- ابن هشام، سیره، ص ۱۵-۷۱۴.

تاریخ طبری(۱) یافت می شود شباهت دارد. امّا در حالی که این دو روایت مختلف - یکی را بکائی (د: ۱۸۲ / ۷۹۸-۷۹۹ یا ۱۸۳ / ۷۹۹-۸۰۰) و دیگری را سلمه بن فضل (د: ۱۹۰ / ۸۰۵ یا ۱۹۱ / ۸۰۶) از ابن اسحاق نقل کرده اند - تنها در مسائل جزئی تفاوت دارند که غالباً به دلیل اشتباههای نسخه نویسی یا به دلیل نوعی ویرایش سطحی از سوی ناقلان صورت گرفته است(۲)، مقایسه روایت مَعمر با روایت ابن اسحاق تفاوتهای بیشتری را آشکار می سازد. ما در این جا نیز پدیده ای مشابه آن چه در خصوص روایت براء بن عازب بود، مشاهده می کنیم. روایتی که به نخستین نسل از راویان بعد از حلقه

مشترک برمی گردند، نسبت به روایتهای برگرفته از حلقه نیمه مشترک متعلق به نسل نخست از راویان از تنوع بیشتری برخوردارند. به بیان دیگر، می توان گفت که گزارش ویژه ای از ابن اسحاق در دست است که تا حدی با گزارش مَعمر متفاوت است. در این جا

به اختصار عمده ترین اختلافات بین این دو متن را شرح می دهیم.

پیش گفتار مَعمر بر این حکایت که مربوط به پیشینه گروه اعزامی می شود، تا حدودی کوتاه تر و فشرده تر از پیش گفتار ابن اسحاق است و در آن از تکرار اصول روایی همچون

و الله لا تذهبون بها / بهذه(۳) أبداً فضلاً عَلینا، خبری نیست. افزون بر این، در بخشهای دیگر متن برخی اصول روایی به چشم می خورد. در پیشگفتار، ممنوعیت کشتن کودکان و زنان ذکر شده است، در حالی که ابن اسحاق این مطلب را در آغاز خود روایت مربوط

ص: ۲۷۲

۱- طبری، تاریخ، مجموعه های نخست، ج ۳، ص ۸۰-۱۳۷۸.

۲- ر.ک به فهرست گزارشهای مختلف در: N. vander voort, "Zoektocht", pp. ۸۶-۸۸. حتی اختلافات ناچیزی که مهم تر به نظر می رسد، صرفاً اشتباهات نسخه نویسی است، مثل البیت به جای اللیل، یَدُهُ به جای رِجْلُهُ، الْعِظَام به جای الطعام و ثمانیه به جای خَمْسَه، در مورد اخیر، استدلال دخویه، ویراستار تاریخ طبری بر ضدّ تصحیح خمسه متقاعدکننده نیست. ابن خلدون یا ناقل بین او و طبری به منظور رفع تناقض بین اعداد هشت و پنج نفر شرکت کننده ای که اسامی آنها ارائه شد، کلمه «مِنْهُمْ» را آورده اند.

۳- تفاوت در متن ابن هشام و طبری.

به این گروه اعزامی آورده است(۱). نام دو تن از شرکت کنندگان در این گروه در بخش بعدی آورده شد، یک نام در متن مَعمر کوتاه شده و عجیب تر این که یک نام به صورت مبهم «فُلان بن سَلَمَه» آمده است، هر چند در روایت ابن اسحاق بوضوح ذکر شده که این افراد پنج تن بوده اند(۲).

گزارش مَعمر از این گروه اعزامی نیز مثل بخش پیش گفتار، با اختصار بیشتری آمده است. برای مثال، در این جا از تکرار دوباره این که همسر ابو رافع فریاد زد خودداری شده است. در روایت ابن اسحاق، زمانی که قاتل وارد خانه ابو رافع شد، راوی حکایت به ناگاه از سوم شخص به اول شخص تغییر می کند. در روایت مَعمر، این تغییر با گفتار

مستقیم یکی از قاتلان نشان داده شده که خود موجب روان تر شدن این تغییر گردید. همان گونه که پیش تر در ترجمه اشاره شد، به نظر می رسد که در متن مَعمر اختلافی است

که خواننده تنها با مقایسه آن با دیگر گزارشها این مطلب را درک می کند. در متن مصنّف

عبدالرزاق می خوانیم: «عبدالله بن اَنیس شمشیرش را به شکم ابو رافع فرو برد، عبدالله

دچار ضعف بینایی بود و از نردبان سقوط کرد». اما بر اساس متن ابن اسحاق، عبدالله بن عتیک بود که ضعف بینایی داشت و زمانی که قاتلان اتاق را ترک کردند، وی از نردبان سقوط کرد. از آنجا که متن مَعمر در شکل واقعی خود به لحاظ دستوری ناقص است و روایت براء بن عازب نیز شرح می دهد که پای ابن عتیک مجروح شد، روایت ابن اسحاق را می توان ترجیح داد. متن مفقود شده، که تقریباً یک خط را نشان می دهد، به احتمال قریب به یقین از چشم نسخه بردار افتاده است.

بر اساس نقل بگائی از ابن اسحاق که در سیره ابن هشام آمده است، دست ابن عتیک پیچ خورد (وُثَأَت يَدُهُ وَثَنَا شَدِيدًا)(۳). روایت متفاوت سلمه بن فضل که در تاریخ طبری

ص: ۲۷۳

۱- در بسیاری از موارد، گزارش مَعمر با متن ابن هشام بدون اسناد همخوانی دارد، ثقات، ج ۱، ۴۸-۲۱۶.

۲- سرّ این نام اضافی در بخش های بعدی آشکار خواهد شد.

۳- در روایت ابن حبان نیز چنین آمده است. ر.ک: یادداشت ۷۲.

آمده است، به جای یَدَه، عبارت رَجُلَه دارد که در متن مَعْمَر نیز چنین است (۱). همخوانی متن مَعْمَر و نقل قول سَلَمَه از ابن اسحاق در واژه «رَجُل» بیانگر آن است که این متن، متن اصلی است و کلمه «یَد» اشتباه بگمائی است. این ادعا با مجموعه داستان نیز مورد تأیید

قرار می گیرد، چرا که روایت شده است که همراهان ابن عتیک او را با خود حمل کردند - که اگر وی دستش پیچ خورده بود، حمل او هیچ مفهومی نداشت.

بعد از آن که ساکنان خیبر از حمله به ابورافع اطلاع یافتند، در جست و جوی قاتلان برآمدند و ادامه داستان. در این بافت کلامی، متن مَعْمَر در مقایسه با متن ابن اسحاق

برخی موارد اضافی دارد، آنجا که می گوید «آنها شاخه های نخل را آتش زدند» و یا «خداوند محلّ اختفای آنها را پنهان نگاه داشت». در آن بخش از روایت که مرد به خیبر

برگشت تا اطمینان حاصل کند که ابو رافع واقعا مُرده است، گزارش مَعْمَر در خطوطی بعد از متن ابن اسحاق از سوم شخص به اول شخص تغییر کرد. در متن ابن اسحاق، این سخن «من صدای ابن عتیک را شنیدم، الخ»، را از قول همسر ابو رافع نقل می کند، که منطقی تر به نظر می رسد تا روایت مَعْمَر که در آن، یکی از یهودیان که همسر او را در

محاصره گرفته بودند این کلمات را به زبان آورد.

در پایان داستان، بین دو تن اختلاف عمده تری به چشم می خورد. ابن اسحاق متن زیر را نوشته است:

ما نزد او [پیامبر صلی الله علیه و آله] در این باره که چه کسی او را به قتل رسانده است، به مشاجره پرداختیم، هر یک از ما مدّعی انجام این کار بودیم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «شمشیرهایتان را به من بسپارید». او [ناقل اصلی روایت] گفت: آنها را به او دادیم. پیامبر نگاهی به شمشیرها انداخت و گفت: «این شمشیر، شمشیر عبدالله بن اُنیس است که او را به قتل رسانید: اثر غذا را روی آن می بینم» (۲).

ص: ۲۷۴

۱- ابن هشام پیش تر به این اختلاف اشاره کرده بود. ر.ک: به تعلیقات او در سیره ابن هشام، ص ۷۱۵.

۲- ابن هشام، سیره، ۵۱۷؛ طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ج ۳، ۱۳۸۰.

در متن مَعْمَر، آن چنان که در مصَنَّف عبدالرزاق آمده است، سخنی از مشاجرہ نیست. تنها به نقل از سوم شخص آمده است که قاتلان زمانی به مدینه رسیدند که محمّد صلی الله علیه و آله بر فراز منبر به وعظ مشغول بود و به آنها خوشامد گفت. گذشته از این اختلافات عمده، در چندین جا در سراسر متن، از واژگان مترادفی استفاده شده است (۱).

با مطالعه ای که در روایات مختلفی از منتهای مَعْمَر و ابن اسحاق صورت گرفته، می توانیم نتیجه بگیریم که از یک سو، یک متن پیش نوشت متن دیگر نیست. از سوی دیگر، هر دو متن به لحاظ ساختاری و نیز تا حدّ زیادی به لحاظ واژگانی، یکی هستند. بنابراین، این دو متن لاجرم از منبع مشترکی گرفته شده که بنا بر اسناد آنها، روایت زهری است. آن بخشهایی از این دو متن که یکی هستند مسلماً از متن زهری گرفته شده اند. اختلافات تا آنجا که مربوط به اشتباهات نسخه نویسان بعدی نمی شود، یا ناشی از شاگردان زهری است - ناشی از قدرت حافظه یا توانایی آنها در یادداشت برداری که احتمالاً یکسان نبوده است، یا از ابزارهای متفاوتی که برای نگهداری متنها استفاده کردند - یا ناشی از خود زهری است، زیرا محتمل است که وی همیشه این روایت را دقیقاً با واژگانی همسان تکرار نمی کرده است.

ممکن است از خود پرسیم که آیا این اختلافات می تواند ناشی از منابع مختلف روایی زهری باشد که آنها نیز به نوبه خود این حکایت را از یک فرد دریافت داشتند. این

نظر می تواند در اسنادها مورد تأیید قرار گیرد. همان گونه که پیش تر ذکر شد، متن مَعْمَر،

منبع مورد استفاده زهری را عبدالرحمان بن کعب بن مالک می داند، در حالی که ابن اسحاق، برعکس از عبدالله بن کعب بن مالک نام می برد. بهرحال، مباحثی در این جا وجود دارد که چنین فرضی را قبول ندارد. هر دو متن چندان با هم مطابقت دارند که باید

گفت به صورت نوشتاری نگهداری می شده اند، که می تواند کار زهری و شاگردانش باشد، اما بسختی می توان گفت که کار منابع روایی زهری است، چرا که آنها مجبور بودند پس از شنیدن این حکایت از یکی از شرکت کنندگان در گروه اعزامی یا فردی دیگر که نام

ص: ۲۷۵

او ذکر نشده است، متن را یادداشت کنند. هر چند ممکن است برخی اطلاعات در سده نخست هجری نگاشته شده باشد، اما به نظر می‌رسد که این کار پیش از این که یک قاعده باشد، یک استثنا بود. قاعدتا این حکایت در حافظه‌ها نگاه داشته شده است. پس از این که از بحث درباره باقی تفاسیر فارغ شدیم، بار دیگر این موضوع را پی خواهیم گرفت.

به منظور مقایسه بین دو روایت معمر و ابن اسحاق، تنها دو تا از کامل‌ترین روایاتی که

ابن اسحاق نقل کرده، مورد استفاده قرار گرفته است. افزون بر این، دو روایت کوتاه‌تر نیز در دست است: روایت یونس بن بُکیر (د: ۱۹۹ / ۸۱۴-۸۱۵) که در دلائل بیهقی (۱) آمده است و گزارش محمد بن سلّمه (د: ۱۶۷ / ۷۸۳-۷۸۴) که در تاریخ ابن شَبّه (۲) ذکر شده است. هر دو روایت تعبیری هستند که در چند جا، متن اصلی ابن اسحاق را خلاصه کرده‌اند. متن ابن بُکیر با قتل ابن ابی الحُقیق خاتمه می‌یابد و گزارش محمد بن سلّمه این حکایت را تا آنجا نقل می‌کند که همسر ابن ابی الحُقیق می‌گوید که وی صدای یکی از قاتلان را تشخیص داد. هر دو متن فاقد پایان این حکایت هستند.

در مقایسه بین این دو متن با روایت مفصّل ابن اسحاق، افزون بر کوتاه‌تر بودن و تعبیری بودن آن دو، تفاوت‌های قابل توجه دیگری نیز به چشم می‌خورد. در متن ابن سلّمه، تنها نام چهار تن از شرکت‌کنندگان در گروه اعزامی ذکر شده است. یکی از آنها

ایبض بن الأسود است که به نظر می‌رسد که شکل تحریف شده خزاعی بن الأسود باشد (۳). جالبتر از فهرست ناقص شرکت‌کنندگان در گروه اعزامی که ابن سلّمه ارائه داد، فهرست ابن بُکیر است که همه پنج نفری را که در متن ابن هشام و طبری شناخته شدند،

ص: ۲۷۶

۱- بیهقی، دلائل، ج ۴، صص ۳۳-۳۴.

۲- ابن شَبّه، تاریخ، ج ۲، صص ۶۳-۶۲ این نسخه به اشتباه حمّاد بن سلّمه را ذکر کرده است.

۳- ر.ک: متن ابن اسحاق در طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۳۷۹. گزارش معمر و گزارش ابن اسحاق در سیره ابن هشام، نام خزاعی بن اسود را آورده است. نمی‌دانم که آیا در چاپ‌های بعدی اصلاح خواهد شد یا خیر، چرا که بر اساس کتاب اصابه ابن حَجَر، ج ۱، ص ۱۴۵ ۳۹، حمّاد بن سلّمه نام اسود بن ایبض را آورده است.

ارائه کرده است(۱)، هر چند به شیوه کوتاه شده، که بدین شکل با روایت مَعْمَر شباهت دارد، با این تفاوت که به جای خزاعی بن اسود، اسود بن خزاعی آمده است. این موضوع می تواند این نتیجه را در پی داشته باشد که اسود بن خزاعی باید اشتباه ابن بکیر

یا ناقل بعد از او باشد، زیرا، دو ناقل از ابن اسحاق (یعنی بگائی و سَلْمَه بن فضل) و یک ناقل از زهری (یعنی مَعْمَر) قبول دارند که نام اصلی خزاعی بن اسود بود(۲). اما بعد خواهیم دید که چنین نتیجه گیری شتاب زده است. افزون بر این، ابن بکیر اظهار می دارد

که ابن اسحاق فکر می کرد که «در میان آنان» «فُلان بن سَلْمَه» نامی وجود داشت. این

اظهار نظر در دیگر نقل قولهایی که از ابن اسحاق شده، یافت نمی شود، اما در متن مَعْمَر

با اصطلاحات مشابهی برخورد کردیم. از این دست اصطلاحات مشابه می توانیم نتیجه بگیریم که این «فُلان بن سَلْمَه» می بایست [ناقل] بخشی از (یکی از) روایات زهری باشد و دو ناقل ابن اسحاق این نام ناقص را از قلم انداخته اند و یا این که تنها گاهی ابن اسحاق یادآوری کرده که زهری نیز این نام را آورده است. در هر دو صورت، این تناقض همچنان باقی است (بر اساس نقل بگائی از ابن اسحاق و شاید اساساً بر مبنای نقل سَلْمَه)(۳) که ابن اسحاق بوضوح اظهار داشته است که در این گروه اعزامی پنج تن شرکت داشته اند. اما چنان که بعد خواهیم دید این تناقض کاملاً سطحی و قابل توضیح است.

افزون بر این، در متنهای بگائی و سَلْمَه برگرفته از متن ابن اسحاق، برخی دگرگونی های دیگری نیز به چشم می خورد. در روایت محمّد بن سلمه، نام مردی که پای او پیچ خورد، نیامده است. مردی که پس از حمله، به محل برگشت تا مشخص کند که واقعا ابو رافع درگذشت یا نه، عبدالله بن اُنیس نام داشت و اظهار نظری هم از قول

همسر ابو رافع در این جا گفته شده که او صدای عبدالله بن اُنیس را شنید، در حالی که در متن مَعْمَر و ابن اسحاق، گفته می شود که همسر او صدای عبدالله بن عتیک را شنیده

ص: ۲۷۷

۱- «عبدالله بن اُنس» به جای «عبدالله بن اُنیس» ظاهراً اشتباه چاپی است.

۲- تنها طبری، «الاسود» دارد.

۳- ر.ک: یادداشت ۶۹.



است. به نظر می‌رسد که «ابن اُنیس» یک اشتباه نقلی یا نسخه نویسی است. در روایت ابن بُکیر منع پیامبر صلی الله علیه و آله با این سخنان آمده است «كَانَ قَدْ نَهَاَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ بَعَثَهُمْ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَ الْوَالِدَانِ»، در حالی که در روایات دیگر متعلق به ابن اسحاق و مَعْمَر این گونه آمده است: «لَا تَقْتُلُوا وِلْدَانًا (۱) أَوْ / وَلَا مَرَأَةً». در این مورد، بدیهی است که کلمات ابن بُکیر نسخه بدل درستی از متن ابن اسحاق نیست، امّا، همان گونه که بعد خواهیم دید، این متن برگرفته از روایت زهری است و نه روایت مغازی.

در اسناد محمّد بن سلّمه، منبع روایی زهری، آن چنان که در روایت اصلی ابن اسحاق آمده، عبدالله بن کعب نیست، بلکه عبدالرحمان بن کعب است، همان گونه که در متن مَعْمَر (روایت طولانی) که عبدالرزاق از آن استفاده کرده است، نیز همین نام آمده است.

این نیز از اشتباهات نقلی باید باشد، زیرا سه ناقل ابن اسحاق (بکائی، سلّمه بن فضل و ابن بُکیر) بر نام عبدالله توافق دارند.

مسئول کوتاه کردن و (دست کم تا حدودی) تحریف نقل ابن اسحاق از زهری چه کسی است؟ یونس بن بُکیر و محمّد بن سلّمه یا ناقلان بعدی؟ به این پرسش نمی‌توان

پاسخ گفت مادام که دیگر متنهایی که به آنها برمی‌گردد در دسترس نباشد. در عین حال، این بازگوییهای روایی نشان می‌دهد که حتّی زمانی که نقل کلمه به کلمه متداول شد، همه

ناقلان در پی آن نبودند که به لحاظ مذهبی آن چه را که دریافت کرده بودند انتقال دهند،

دست کم درباره حکایتهایی از نوع مغازی.

افزون بر دو روایت بلند مَعْمَر و ابن اسحاق و روایات خلاصه شده منقول از ابن اسحاق که مورد بحث قرار گرفت، چندین روایت کوتاه تر نیز وجود دارد. بر اساس اسناد آنها، این گزارشها به زهری برمی‌گردند و بی تردید، متنهای خلاصه شده از داستان مفصل تر و اصیل زهری هستند. همچون مجموعه روایت مربوط به براء بن عازب، روایات کوتاه تر، گزارشهای قدیمی تری نیستند که بر اساس آن، روایات مفصل تری

ص: ۲۷۸

---

۱- تنها در گزارش محمّد بن سلّمه، «صبیا» آمده است.

ساخته و پرداخته شده باشند. در بخشهای بعدی این مطلب را اثبات خواهیم کرد. برای آشکار شدن مطلب بین «داستانهای کوتاه» و «استنتاجهای منطقی» تمایز قائل می‌شوم. فایده این تمایز بزودی آشکار خواهد شد.

در تاریخ المدینه ابن شَبَّه و دلائل بیهقی، دو «داستان کوتاه» از حادثه ای نقل شده که به دیگر شاگردان زهری به نامهای موسی بن عقبه (د: ۱۴۱ / ۷۵۸-۷۵۹) و ابراهیم بن سعد (د: ۱۸۲ / ۷۹۸-۷۹۹ یا ۱۸۳ / ۷۹۹-۸۰۰) برمی‌گردد. در اسناد روایت موسی (۱)، نام منبع روایی زهری که بر اساس بیشتر روایات، شخصی به نام ابن کعب است، به چشم نمی‌خورد. به نظر می‌رسد که این موضوع ناشی از بی‌توجهی موسی باشد، زیرا بعد از اینکه بازگشت گروه اعزامی به مدینه را ذکر می‌کند، در انتها، از ابن

کعب به عنوان منبع روایی زهری نام می‌برد (۲). اسامی شرکت کنندگان در گروه اعزامی به همان ترتیبی آمده اند که در متن مَعْمَر گفته شد، برخی از این اسامی در نَسَب اضافاتی نیز دارند، اما به جای خزاعی بن اَسود که مَعْمَر و ابن اسحاق از او به این نام یاد می‌کنند،

پنجمین نام در این جا اسود بن خزاعی است. همین نام در متن ابراهیم بن سَعْد آمده است و نام اَسود الخزاعی در روایت عروه بن زبیر به چشم می‌خورد که در بخش های بعدی خواهیم دید (۳). بار دیگر در این جا با این پدیده مواجه می‌شویم که روایات

ص: ۲۷۹

۱- ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۲، صص ۶۶-۴۶۴ (این گزارش در اثر زیر بازنویسی شد: م. باقشیش، ابو مالک (ویرایش)، المغازی لموسی بن عقبه، اغادیر، ۱۹۹۴، صص ۲۹-۲۲۸، از گرگور شولر که این کتاب را در اختیارم گذاشت، سپاسگزارم؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، صص ۳۸-۳۹.

۲- گردآورنده تاریخ ابن شَبَّه، به دنبال متنی که در بدایه ابن کثیر، ج ۴، ص ۳۹ آمده است، نام اَبی را به نَسَبِ «ابن کعب» افزود. اما این نام اضافی، یک اتفاق اشتباهی است. این پرسش که مسؤول این اشتباه چه کسی است، ابن کثیر یا منابع مورد استفاده او، نمی‌توان پاسخ گفت، زیرا وی ذکر نکرده که متن را از کجا گرفته است.

۳- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸، عدم اطمینان در این نام در منابع بعدی ادامه می‌یابد. ابن حبیب، محَبَّر، ص ۲۸۳، نام خزاعی بن الاسود را ثبت کرده است. برعکس زندگینامه نویسان بعدی اسود بن خزاعی را ترجیح می‌دهند. ر.ک: ابن اثیر، اَسَد الغابه، ج ۱، ص ۸۳؛ ابن حَجَر، اِصابه، ج ۱، ص ۴۴ ۱۵۳. حتّی بازنویسی گزارش بکائی از سوی ذهبی «اسود بن خزاعی» را آورده است. ر.ک: تاریخ ذهبی، ج ۱، ص ۳۴۲.

مختلف متنی را دو یا چند محقق مورد تأیید قرار می دهند، به گونه ای که نتیجه این می شود که اختلاف، ناشی از حلقه مشترک روایی است که در اینجا خود زهری می باشد.

روایت موسی بن عقبه - همچون متن معمر و همچون نقل ابن بکیر از ابن اسحاق - حاوی نام دیگری است: در این مورد، اسعد بن حرام. این فرد با مشخصات دیگری نیز همچون *أَخِي التُّرْك* (ابن شبّه) یا *أَخِي البُرْك* (البیهقی) حلیف لبنی سواد توصیف شده

است. بعد از این اسم این گونه آمده است: «می گویند: ما تنها او را در این صحیفه / کتاب

یافتیم»<sup>(۱)</sup>، یعنی در روایت موسی، نه در روایت دیگر شاگردان زهری. بعد، زندگینامه نویسانی همچون ابن حجر سعی می کردند که این اسم را *الاسود بن حُرام* بخوانند و آن را با *الاسود بن خزاعی* یا *الاسود بن الابیض* یکی می دانستند<sup>(۲)</sup>. اما این

ص: ۲۸۰

۱- در دلائل بیهقی، «نَجْدَه» باید به پیروی از متن ابن شبّه به «وَلَمْ نَجِدْ» اصلاح شود. این اظهار نظر به دو دلیل عجیب است. در واقع جای آن باید پس از نام اسعد بن حرام باشد، نه پیش از آن. همان گونه که اکنون مطرح است، می توان آن را به نام پیش گفته، *أسود بن خزاعی* نسبت داد. می توان این گونه توضیح داد که این اضافات بین خطوط دست نوشت، بالای نام ها درج شده است. نسخه نویسی احتمالاً آن را اظهارات مربوط به اسود بن خزاعی به حساب آورده و آن را بعد از نام او قرار داده است. این نیز عجیب است که هر دو نقل قول از موسی بن عقبه این اظهارات اضافی را آورده است، هر چند، بنابر اسناد آنها و به دلیل چند اختلاف بین آنها، به نظر می رسد که این دو نقل قول، دو نقل قول مستقل از موسی باشد. می توان این مسأله عجیب را این گونه توضیح داد که این اظهار نظر در نسخه یکی از شاگردان موسی احتمالاً برادر زاده موسی، اسماعیل بن ابراهیم، (د: ۱۶۹ / ۶-۷۸۵ اضافه شد که دیگر شاگردان (مثلاً محمد بن فلیح، د: ۱۹۷ / ۳-۸۱۲) از آن به عنوان *الگو* مورد استفاده قرار دادند، توضیح دیگر، اما به اعتقاد من کمتر قابل قبول، این می تواند باشد که آن به دلیل وجود «گستره اسنادها» است، بدین معنی که بخش هایی از اسناد جعلی است. ر.ک: به یادداشت ۵۵. در عیون، ابن سید الناس، ج ۲، ص ۶۶، شکل بی نظیری از این نام نیز ذکر شده است. امّیا، ابن حجر در فتح خود، ج ۷، ص ۴۳۵، اظهار می دارد که در گزارشی که به عبدالله بن انیس برمی گردد و به جای اسود بن خزاعی، از فردی به اسم اسود بن حرام نام برده شده است.

۲- ر.ک: ابن حجر، اصابه، ج ۱، ص ۳۹ ۱۴۵؛ ۴۱ (۱۵۲) و یادداشت پیشین.

مطلب با اطلاعات اضافی که درباره او در متن موسی (احد التُّرک / بُرک، و غیره) آمده است، مطابقت ندارد که در واقع به نظر می‌رسد خیلی عجیب باشد. وقتی که نام اسعد بن حرام را مورد بررسی قرار می‌دادم، راه حلّ این مشکل را دریافتم. این فرد پدر بزرگ عبدالله بن اُنیس، یکی از شرکت‌کنندگان در گروه اعزامی از آب درآمد که متعلق

به خاندان وُلْد البُرک (نه تُرک و نه بُرک!) ابن وَبَرَه از قبیله قُضاعه می‌باشد. نوه او، عبدالله بن اُنیس بن اسعد بن حرام، حلیف بنو سواد از خاندان بنو سلمه بود<sup>(۱)</sup>. با توجه به این شواهد و با توجه به این حقیقت که در هیچ روایت دیگر منقول از زهری، پدر بزرگ

عبدالله بن اُنیس به عنوان همراه در گروه اعزامی ذکر نشده است، ششمین نام در متن موسی ظاهراً شکل تحریف شده نَسَب عبدالله بن اُنیس است.

یکی از انواع گزارشهای متن موسی بن عقبه<sup>(۲)</sup> نیز سرمنشأ نام غریب «فلان بن سَلَمَه را مشخص کرده است، با این نام، پیش تر در متن معمر منقول از زهری و متن ابن

بُکیر منقول از ابن اسحاق نیز برخورد کرده ایم. در این متن، بعد از چهار اسم، عبارت

«مَنْ بَنی سَلَمَه» اضافه شده است، که در متن بگائی و سَلَمَه منقول از ابن اسحاق نیز پیش از فهرست اسامی یافت می‌شود و در روایت معمر بعد از نام عبدالله بن عتیک، این عبارت به چشم می‌خورد. برخی از شاگردان زهری از این عبارت به اشتباه، نام ششمین شرکت‌کننده در گروه اعزامی را دریافتند (مَعْمَر) یا گمان کردند که این عبارت نشانی از

یکی از نام‌های پنج شرکت‌کننده باشد<sup>(۳)</sup>. بدین ترتیب، با بررسی تطبیقی گزارشهای مختلف می‌توانیم به این نتیجه دست یابیم که داستان اصلی منقول از زهری حاوی نام

ص: ۲۸۱

۱- ر.ک: ابن حبیب، الْمُحَبَّر، ۸۳-۲۸۲؛ ابن حجر، اصابه، ج ۴، ص ۳۷ ۴۵۴؛ کاسِکَل Caskel، جَمَهْرَه، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲- گزارش اسماعیل بن ابراهیم بن موسی بن عقبه در بیهقی، دلائل، ج ۴، صص ۳۸-۳۹.

۳- متن معمر بوضوح بیان می‌دارد که «فلان بن سَلَمَه» یک شرکت‌کننده دیگر بود. به اعتقاد ابن بکیر، ابن اسحاق فکر می‌کرد که مردی با این نام «در میان آنان» بود. منظور او از آنان ممکن است آن پنج تن بوده باشد. این تعبیر با اظهارات دیگر گزارشات برگرفته از ابن اسحاق که تعداد شرکت‌کنندگان را پنج نفر می‌دانند، تناسب دارد.

پنج شرکت کننده و اسامی آنهاست. در قسمتهای بعد خواهیم دید که روایات دیگری این نتیجه ما را تأیید می کند. این نمونه ای است که نشان می دهد ناهمگونیهایی که در گزارشهای مختلفی از یک روایت به چشم می خورد ضرورتاً نتیجه افزودن بخشهایی بصورت عمدی و ارادی یا به منظور آرایه های متن از سوی ناقلان نیست، آن چنان که غالباً بر این تصورند، بلکه ممکن است ناشی از اشتباهات نقلی باشد.

در متن موسی بن عقبه، تمام حکایت مربوط به گروه اعزامی تنها در یک عبارت خلاصه شده است: «آنها به [خانه] ابو رافع بن ابی الحقیق در خیبر رفتند و او را در منزلش به قتل رساندند». اما آنچه که هنگام برگشت قاتلان به مدینه اتفاق افتاد، بطور مشروح گزارش شده است. این موضوع ما را مجاز می دارد که این متن را با گزارشهای ابن اسحاق (۱) و معمر (۲) که این رخداد را نقل کرده اند مورد مقایسه قرار دهیم. متن موسی بدین قرار است.

ابن شهاب - ابن کعب:

در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر منبر بود، آنها نزد او آمدند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «أَفْلَحَتِ الْوَجُوهُ» (کامیاب باشید)، پاسخ دادند: «أَفْلَحَ وَجْهُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ!» پیامبر فرمود: «آیا او را کشته اید؟» پاسخ دادند: «آری!» فرمود: «شمشیر را به من دهید!» وی شمشیر را بیرون کشید (سَلَّحَ) - [آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله] فرمود: «این غذای او (ابو رافع) است که بر نوک شمشیر است» (۳).

این متن به وضوح با متن ابن اسحاق متفاوت است، در متن ابن اسحاق آمده است که شرکت کنندگان در گروه اعزامی در این باره که چه کسی ابو رافع را به قتل رسانده بینشان

ص: ۲۸۲

۱- ر.ک: پیش از این ص ۲۷۰.

۲- ر.ک: پیش از این، ص ۲۶۷.

۳- ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۲، ص ۶۶-۴۶۵؛ بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۹. این بخش برگرفته شد از ابن کثیر، بدایه، ج ۴، ص ۱۳۹، تقریباً با همان متن مشابه، اما بدون ارائه این خبر که ناقل زهری چه کسی بود. درباره اسناد این بخش، ر.ک: پیش از این ص ۲۷۴.

مشاجره افتاد و پیامبر صلی الله علیه و آله با معاینه شمشیرهایشان این بحثها را متوقف کرد. روایت موسی، هیچ ذکری از مشاجره نیست، اما پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر مردی که واقعا او را به قتل رسانیده مورد معاینه قرار داد، مسلماً بدین منظور که ثابت شود آیا گزارش آنها درست است یا خیر؟ این موضوع نشان می دهد که هر دو روایت مستقل از یکدیگر هستند. اما بخش پایانی متن موسی با بخش پایانی متن معمر مطابقت دارد، دست کم در بخشی که در دسترس است. افزون بر این تطبیق این دو روایت نشان می دهد که انتهای روایت طولانی معمر که در مصنف عبدالرزاق آمده ناقص است. مندرجات بخش مفقود شده را می توان از متن موسی به دست آورد. اما مطابقت روایت موسی بن عقبه با روایت معمر

بدین مفهوم نیست که روایت موسی بن عقبه نمونه مورد استفاده روایت معمر بوده است. حتی اگر متن موسی کوتاه باشد، با این حال به حد کافی طولانی است که تفاوتها

جزئی بین این دو متن را نمایان سازد. یکی از این تفاوتها عبارتی است که پس از فهرست

اسامی شرکت کنندگان ذکر شده است: «رسول خدا فرماندهی آنان را به عبدالله بن عتیک سپرد (و امر علیهم رسول الله صلی الله علیه و آله عبدالله بن عتیک)». همین اظهارات در متن ابن اسحاق، در همان جایگاه به چشم می خورد، اما در متن معمر وجود ندارد. در این متن،

بعد از نام ابن عتیک در فهرست شرکت کنندگان توضیح زیر را می بینیم: «وی رهبری گروه را به عهده داشت (و کان امیر القوم)».

دومین «حکایت کوتاه» که در تاریخ ابن شبه آمده است، به ابراهیم بن سعد، شاگرد مشهور دیگر زهری برمی گردد. او منبع روایی زهری را، عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب بن مالک می داند. باید یادآور شد که معمر از عبدالرحمان بن کعب بن مالک (یعنی

عموی او)، ابن اسحاق از عبدالله بن کعب بن مالک (پدر او) و موسی بن عقبه تنها از ابن کعب بن مالک نام می برد. همچنان که در روایت موسی آمده است، این حکایت به فهرستی از اسامی شرکت کننده که در انتها آمده است، و به ذکر اتفاقاتی که هنگام برگشت گروه اعزامی رخ داد، بسنده کرده است. درباره خود گروه اعزامی به اختصار

گفته شد که: «گروهی (رهط) (۱) که رسول خدا برای کشتن ابن ابی الحقیق گسیل داشت، وی را کشتند». گزارش واقعه پس از بازگشت، با گزارش منقول از موسی بن عقبه و معمر شباهت دارد، بی آن که همه گزارش با هیچ یک از آن دو همسانی کاملی داشته باشد. با توجه به این حقیقت که دو روایت (اگر روایت معمر را به حساب آوریم، سه روایت) برخلاف یک روایت (ابن اسحاق) همگی مشاجره میان شرکت کنندگان در گروه اعزامی را بر سر این که چه کسی واقعا ابو رافع را به قتل رسانده، گزارش نکردند، بناچار نتیجه

می گیریم که ابن اسحاق، نه خود زهری، مسؤول ذکر این جزئیات است. اما، همان گونه که بعد خواهیم دید قرائنی در دست است که هر دوی این گزارشها احتمالاً از خود زهری نشأت گرفتند (۲).

فهرست ابراهیم بن سعد، درباره شرکت کنندگان، حاوی تنها چهار نام است، اما وی به صراحت بیان می کند که او نام نفر پنجم را فراموش کرده است. این مطلب استنتاج ما را تأیید می کند که تعداد واقعی پنج نفر بودند. وی مثل موسی بن عقبه به جای خزاعی بن (ال-) اسود از اسود بن خزاعی نام می برد. اصطلاح «حلیف لهم» (هم پیمان آنها) نیز در دیگر روایات به چشم می خورد، اما در اینجا - مثل روایت موسی بن عقبه که ابن شبه آن را نقل کرد - «لهم» هیچ مفهومی ندارد، زیرا نام قبیله ای که این اصطلاح به آن اشاره دارد، از قلم افتاده است. در متن ابن اسحاق و با وضوح بیشتری در روایت موسی بن عقبه مورد استفاده بیهقی، این اصطلاح به بنو سلمه اشاره دارد، در حالی که

متن معمر به «اسلم» اشاره دارد. از آنجایی که در فهرست معمر نوعی آشفتگی به چشم

می خورد، به نظر می رسد که پذیرش نظر ابن اسحاق و موسی بن عقبه مقبول تر باشد در این که (به اعتقاد زهری) این گروه تنها شامل اعضای بنو سلمه و متحدانشان می شده

ص: ۲۸۴

---

۱- همین واژه در متن معمر نیز استفاده شد، در حالی که گزارشهای مختلف از متن ابن اسحاق «ناس» یا «نفر» آورده اند.

۲- ر.ک: پس از این ص ۲۸۴، ۳۰۴.

است. اندک ناهمگونی هایی چون «لهم» استنتاج ما را مورد تأیید قرار می دهد که «حکایت‌های کوتاه» در واقع شکل خلاصه شده ای از گزارش‌های طولانی تر هستند. امّا همیشه روشن نیست که چه کسی مسؤول این کوتاه شدن حکایت است. آیا شاگردان زهری این کار را انجام دادند یا ناقلان بعد از آنها، یا شاید گردآورنده آن یعنی ابن شبّه (در واقع جالب است که همه چهار روایت او، روایات کوتاه شده هستند)، یا حتّی ناقلان آثار ابن شبّه؟

به موازات روایات خلاصه شده ای که من آنها را «حکایت‌های کوتاه» می نامم، متنهای کوتاهی وجود دارد که خلاصه روایت رویدادهای مفصّل نیست، بلکه مربوط به جزئیاتی است که می توان به عنوان مباحث رسمی از آنها استفاده کرد. پیش تر در تحلیل خود از روایت براء بن عازب با چنین پدیده ای برخورد کرده ایم. در آنجا، ناقل بعدی، یحیی

بن آدم (د: ۸۱۸-۸۱۹/۲۳۰) بود که به عنوان «نویسنده استنباط مجاز» شناخته شد. در سطور بعدی خواهیم دید که «استنباطهای مجاز» در روایت زهری از قدمت بیشتری برخوردار است.

شناخته شده ترین گزارشها، گزارشهای مالک بن انس (د: ۷۹۵-۷۹۶/۱۷۹) و شافعی (د: ۸۱۹-۸۲۰/۲۰۴) است. در بازنگری یحیی بن یحیی از موطاً مالک روایت زیر را می یابیم:

یحیی - مالک - ابن شهاب - پسر کعب بن مالک؛ [مالک] گفت: حدس می زنم که او [ابن شهاب الزهری] به «عبدالرحمان بن کعب» گفت:

رسول خدا کسانی را که ابن ابی الحقیق را به قتل رسانیدند، از کشتن زنها و کودکان بر حذر داشت (نهی رسول الله المذین قتلوا ابن ابی الحقیق عن قتل النساء و الولدان).

وی [زهری] گفت: یکی از آنان گزارش داد: همسر ابن ابی الحقیق با فریادهایش ما را نگران کرد. شمشیرم را بالای سر او گرفتم، بعد سخن پیامبر صلی الله علیه و آله بخاطرم آمد و [از کشتن او] خودداری کردم. اگر نهی پیامبر صلی الله علیه و آله نبود از شرّ او خلاص می شدیم (۱).

ص: ۲۸۵



این متن از شماری از شاگردان مالک نیز نقل شده است که تنها در آوردن نام منبع روایی زهری با هم اختلاف دارند(۱).

گزارش شافعی کوتاه تر است:

سفیان [بن عینه] - الزهری - ابن کعب بن مالک - عموی وی:

رسول خدا کسانی را که نزد ابن ابی الحقیق فرستاد از کشتن زنان و کودکان برحذر داشت (إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى الَّذِينَ بَعَثَ إِلَيَّ ابْنَ أَبِي الْحَقِيقِ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ)(۲).

روایت سفیان با اندک تغییرات واژگانی از سوی دیگران نقل شده است همچون: الحُمَيْدِي (د: ۲۱۹ / ۸۳۴)(۳)، سعید بن منصور (د: ۸۴۱-۸۴۲/۲۲۷)(۴)، علی بن المدینی (د: ۸۴۸-۸۴۹/۲۳۴) و الحسن بن محمّد الزعفرانی (د: ۸۷۳-۸۷۴/۲۶۰)(۵). همه متون منقول از سفیان بن عینه مشترکاً عبارت «عَنْ عَمِّهِ» را در اسناد آورده اند که نشان می دهد این حکایت واقعا به او برمی گردد. تقریباً همین متن،

سرانجام توسط عبدالله بن مبارک و عبدالرزاق از مَعْمَر (۶) و توسط عبدالرزاق از ابن جُرَيْج (۷) نقل شده است. اما قابل توجه این که آنها، هم از عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب (ابن مبارک عن مَعْمَر و عبدالرزاق عن ابن جریج) و هم تنها از ابن کعب بن مالک

ص: ۲۸۶

- ۱- ر.ک: پیش از این ص ۲۴۸. اما در بازنگری شبیانی از موطاً این موضوع ذکر نشده است.
- ۲- شافعی، ام، ج ۴، ص ۲۳۹ (کتاب الحکم فی قتال المشرکین و مسأله مال الحربی)؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۷۸؛ مجدی بن محمّد المصری، شفاء العی، ج ۲، ص ۲۳۹ (۳۹۴).
- ۳- حُمَیْدِي، مُسْنَد، ج ۲، ص ۳۸۵، ۸۷۴.
- ۴- سعید بن منصور، سنن، ج ۳/۲، ص ۲۸۱، ۲۶۲۷.
- ۵- بیهقی، سنن، ج ۹، صص ۷۷-۷۸. خلاصه گزارش بدون ذکر اسناد نیز در کتاب زیر یافت می شود: ابوداود، سنن، ج ۳، ص ۵۴ باب فی قتل النساء، ۲۶۷۲.
- ۶- ابن شَبَّه، تاریخ، ج ۲، ص ۴۶۷ («الی بنی الحقیق» یک اشتباه نقلی است و باید به «الی ابن ابی الحقیق» اصلاح شود)؛ عبدالرزاق، مصنّف، ج ۵، ص ۲۰۲ (۹۳۸۵).
- ۷- منقول از ابراهیم بن سُوَید الشبامی؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۹، ص ۷۵، ۱۵۰. در مصنّف عبدالرزاق این موضوع یافت نمی شود.

(عبدالرزاق عن معمر) به عنوان منبع روایی زهری نام می برند.

این چهار روایت کوتاه تنها منحصر به ممنوعیت قتل زنان و کودکان از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله می شود. این حقیقت که این ممنوعیت صرفاً یکی از بسیار احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله به حساب نمی آید، بلکه بوضوح مربوط به گروه اعزامی علیه ابن ابی الحقیق می باشد<sup>(۱)</sup>، نشان می دهد که این روایت کوتاه برگرفته از داستان مفصل تر «مغازی» در خصوص این رویداد است. در روایت مالک که بخش دیگری نیز از این رویداد آمده، این مسأله از وضوح بیشتری برخوردار است. مقایسه این بخش با متنهای مربوطه از معمر و ابن اسحاق نشان می دهد که روایت مغازی که مالک به آن متکی بود، با هیچ یک از آن متنها همسانی ندارد. بدین مفهوم که مالک، گزارش خود را از آنها اقتباس نکرده است، بلکه از یکی دیگر از شاگردان زهری گرفته است، یا - چرا نه؟ - از خود زهری. این موضوع استنتاج ما را تأیید می کند که زهری حتماً این داستان را در قالب گزارشهایی با

اندک تغییرات بازگویی کرده و یا شاگردان او همیشه متن یا گفتار او را به لحاظ مذهبی

بازسازی نکردند.

«استنباط منطقی» از روایت مغازی را با متنی مشابه اما نه کاملاً یکسان، چهار تن ذکر کرده اند، که همگی بر این نظرند که آنها این گزارش را از زهری نقل کرده اند. از این رو، وی [زهری] حلقه مشترک این «استنباط منطقی» به حساب می آید. این بدین مفهوم است که وی خود پیش تر این گزارش کوتاه شده را در بحث و استنباط منطقی مورد استفاده قرار داده بود و افزون بر آن وی گزارش مفصل مغازی را نیز نقل کرده بود. قابل ذکر این

که واژگان «استنباط منطقی» دقیقاً همسان با عبارت مناسب در روایت مغازی نیست. بر اساس روایت ابن اسحاق و معمر از این استنباط، پیامبر صلی الله علیه و آله از واژه های «ولید او / و مرأه»<sup>(۲)</sup> استفاده کرد، اما در سه روایت از «استنباط منطقی، وی [پیامبر صلی الله علیه و آله] از «النساء و الولدان» (مالک، سفیان) یا النساء و الصبیان (معمر) به صورت جمع و با تقدّم و تأخر

ص: ۲۸۷

۱- تنها در گزارش ابن جریر چنین موردی به چشم نمی خورد.

۲- تنها در روایت کوتاه محمد بن سلمه از ابن اسحاق عبارت «صَبِيٍّ و مرأه» دارد.

سخن گفته است. به نظر می‌رسد که این تغییر، بیانگر اولویتهای و تمایل به عمومیت دادن تفکر منطقی است. جالبتر این جاست که هر دو گزارش را یک محقق یعنی ابن شهاب زهری منتشر ساخته است. همین مسأله توضیح می‌دهد که چرا اصطلاح «استنباط منطقی» توانست در انتقال روایت مغازی جا بیفتند، آن چنان که پیش تر مشاهده کردیم (۱).

مقایسه ما بین گزارشهای مختلف، روایتی که ظاهراً به ابن کعب بن مالک برمی‌گردد و حاوی یک اسناد است نتیجه زیر را دربر داشت: نتیجه برگرفته از تحلیل اسناد بر این

اساس که در نقل روایت حلقه مشترکی وجود دارد و بنابراین وی (ابن کعب)، می‌بایست این روایت را انتشار داده باشد با مطالعه متنهای مختلف مورد تأیید قرار می‌گیرد. روشن

شد که همه روایتهای، نقل قولهای جداگانه از منبع مشترکی هستند که بنا به اسنادها، زهری

می‌باشد. بسیار بعید است که جایگاه او به عنوان حلقه مشترک در اسناد، حاصل «انتشار

اسنادها» باشد. این نتیجه‌گیری، در اولین گام، مبتنی بر مقایسه روایتهایی طولانی است

که به صورت نقل قولهای نوشتاری در دسترس هستند، امّا من می‌پندارم که در این مورد خاص، این روایات می‌تواند به صورت روایات کوتاه نیز انتقال یابند. واضح شد که زهری این حکایت را در زمانهای مختلف با اسناد و متن اندک متفاوت نقل کرد. افزون بر

این، وی از یک بخش آن به عنوان مبحث منطقی استفاده کرده که بعدها در منبع او به عنوان حدیث مستقل از آن نقل شده است.

اصل موضوع داستان زهری درباره قتل ابن ابی الحقیق (این نام در روایت او بهتر از «ابو رافع» است که در روایت براء بن عازب آمده است) می‌تواند به صورت زیر خلاصه شود. آن چنان که پیشینیان به این نتیجه دست یافتند، رقابت اوس و خزرج و آرزوی خزرج در انجام کاری مشابه کار اوس در قتل کعب بن اشرف، در این داستان از اهمیت بسیاری برخوردار است. علت این مسأله که چرا پیامبر صلی الله علیه و آله نقشه آنها را مبتنی بر قتل این

ص: ۲۸۸

یهودی مورد نظر که در خیبر زندگی می کرد مورد تأیید قرار داد در این جا ارائه نشده، تنها به این نکته اشاره دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله کشتن زنان یا کودکان را ممنوع کرده است که احتمالاً در اصل اشاره دارد به خانواده ابن ابی الحقیق. پنج مرد از بنو سلمه و هم پیمانان آنان

برای این گروه انتخاب شدند و عبدالله بن عتیک نامزد فرماندهی آنان شد. زهری همچنین نام چهار تن دیگر را ذکر می کند، اما برای یکی از آنان، وی گاهی بین اسم و نسب دچار اشتباه می شود. ششمین شرکت کننده در این گروه که در سه روایت مختلف اسامی آنها آمده است، مربوط به اشتباهات نقلی است. همه افراد گروه بدون هیچ مشکلی وارد خیبر شدند. تنها روایت ابن اسحاق با صراحت می گوید که این حادثه در شب رخ داد، اما این توضیح بهر حال می بایست برگرفته از فرضیاتی باشد. آنها همه درها

را از بیرون قفل کردند و به اتاق ابن ابی الحقیق رفتند. همسرش به آنان اجازه ورود داد و زمانی که آنها در را قفل کردند و شمشیرهایشان را برکشیدند، بر سرشان فریاد برآورد، اما از آن جا که پیامبر صلی الله علیه و آله قتل کودکان و زنان را منع کرده بود، از جان او گذشتند. از آنچه که آنها برای ساکت کردن او انجام دادند، سخنی به میان نیامده است. ابن ابی الحقیق مورد حمله عبدالله بن انیس قرار گرفت و او را با شمشیر خود به هلاکت رساند. هنگام

برگشت، عبدالله بن عتیک، که از بینایی خوبی برخوردار نبود، از نردبان افتاد و پای او بشدت پیچ خورده و همراهان وی مجبور شدند که او را بر روی دست از آنجا دور کنند. آنها در جوی آبی پنهان شدند، زیرا خیبریان بلافاصله در جست و جوی قاتلان برآمده بودند، اما هیچ توفیق نیافتند. سپس یکی از اعضای گروه که نه ابن عتیک بود و نه ابن

انیس و نه ناقل اصلی داستان، به خانه ابن ابی الحقیق برگشت تا اطمینان حاصل کند که

آیا وی واقعا کشته شد یا خیر. او شهادت داده است که همسر ابن ابی الحقیق از صدای ابن عتیک وی را شناخته است (اما اطلاعات موجود مربوط به این رویداد به یاد ماندنی

ارائه نشده است) و ابن ابی الحقیق نیز در گذشت. بنا به گفتار چند راوی، زمانی که همه

گروه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برگشتند، وی شمشیر مردی را که به ابن ابی الحقیق حمله کرده بود، با دقت بررسی کرد. تنها به روایت ابن اسحاق، پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر همه اعضای گروه را

بررسی کرد، زیرا آنها بر سر این که چه کسی واقعا او را کشته است به منازعه پرداختند، و ابن اُنیس به عنوان قاتل معرفی شد. این روایت واقعا متناسب با واقعیت موجود نیست،

زیرا از هیچ شخص دیگری که به ابن ابی الحقیق حمله کرده باشد، نام برده نشد. شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که چرا پیامبر صلی الله علیه و آله شمشیر را بررسی کرد.

تحلیل متنها هیچ مدرک بیشتری به دست نمی دهد که بتوان با استفاده از آن مشخص کرد منبع روایی زهری واقعا چه کسی بود. تنها این مسأله روشن است که وی گفت این روایت را از خانواده کعب بن مالک اخذ کرده است. این حقیقت که این اسناد ناقص است و از کعب بن مالک یا یکی از شرکت کنندگان در گروه اعزامی که نامشان در متن آمده است به عنوان آخرین منبع خبری ذکر شده اند، موضوعی است که موجب اعتبار اسناد زهری گردید. این نقص در اسناد زمانی بغرنج تر می شود که این متن به صراحت شکل داستانی به خود گیرد که از روایت یک یا چند شرکت کننده در گروه استفاده شده است. از این رو، دلایلی برای پذیرش اظهارات زهری مبنی بر این که وی این حکایت را از خانواده کعب بن مالک شنیده، در دست است. علت این که چرا نام نویسنده یا ناقل اصلی وجود ندارد، شاید این باشد که این حکایت به شکلی که زهری آن را دریافت داشته هیچ نویسنده مشخصی نداشته است، بلکه فشرده گزارشهایی بوده است که شرکت کنندگان در این گروه ارائه داده اند و اعضای قبیله آنها نسل به نسل آن را بازگویی

کردند تا اقدامات بزرگی را که اجدادشان برای اسلام انجام داده اند، به عظمت یاد کنند.

پیوند بین خانواده کعب بن مالک و قاتلان امری واضح است. قاتلان همگی از اعضای (سه تن از هم پیمانان) بنو سَیْلَمه بودند قبیله ای که فرزندان کعب بن مالک نیز به آن تعلق داشتند(۱). اگر واقعا این حکایت از آنها نقل شده باشد، بی تردید، در پشت خود دوره ای طولانی از تکرار و نقل شفاهی دارد تا این که به شکل نهایی خود درآمده و زهری آن را دریافت داشته است، و افزون بر این، دقیقا ممکن است همان حکایتی نباشد

ص: ۲۹۰

---

۱- ابن حجر، اصابه، ج ۵، صص ۹-۳۰۸ ۷۴۲۷؛ کاسکل، جُمهره، ج ۱، ص ۱۹۰.

که وی بعدها نقل کرده است.

روایت عبدالله بن انیس

نسخه طبری:

موسی

بن عبدالرحمان المسروقی و عباس بن عبدالعظیم العنبری - جعفر بن عون - ابراهیم بن اسماعیل - ابراهیم بن عبدالرحمان بن کعب بن مالک - پدرش - مادرش (دختر عبدالله بن انیس) - عبدالله بن انیس:

{۱} گروهی که رسول خدا صلی الله علیه و آله برای قتل ابن ابی الحقیق فرستاد عبارت بودند از: عبدالله بن عتیک، عبدالله بن انیس، ابو قتاده، هم پیمان آنان و مردی از انصار. {۲} آنها شبانگاه به خیر آمدند. {۳} او [ابن انیس] گفت: وارد اتاقهایشان شدیم و درهای آن را از بیرون قفل کرده و کلیدها را برداشتیم، تا این که تمام درها را بر آنان قفل کرده بودیم. {۴} آنگاه کلیدها را داخل چاهی انداختیم. {۵} سپس به اتاق بالا-تر که ابن ابی الحقیق در آن بود رفتیم. {۶} عبدالله بن عتیک و من وارد اتاق شدیم، و همراهان ما در باغ نشسته (فی الحائط). {۷} عبدالله بن عتیک اجازه ورود خواست و {۸} همسر ابن ابی الحقیق گفت: «این صدای عبدالله بن عتیک است». {۹} ابن ابی الحقیق گفت: «مادرت به عزایت بنشیند! عبدالله بن عتیک در یثرب است. چگونه می تواند در همین لحظه در خانه تو باشد؟» {۱۰} در را بخاطر من باز کن! هیچ انسان بخشنده ای در این وقت شب کسی را از ورود به خانه اش باز نمی دارد». {۱۱} بدین ترتیب همسر وی در را باز کرد، و من و عبدالله وارد اتاق شده به سمت ابن ابی الحقیق رفتیم. {۱۲} عبدالله

بن عتیک گفت: «چشم از آن [زن] برنگیر!». {۱۳} از این رو شمشیرم را برای کشتن آن زن کشیدم، و در آستانه ضربه زدن به او بودم که سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله را

درباره منع کشتن زنان و کودکان به خاطر آوردم، از این رو دست از او کشیدم. {۱۴} عبدالله

بن عتیک وارد اتاق شده، به سمت ابن ابی الحقیق رفت. وی گفت: می توانستم او را در اتاق تاریک ببینم، چرا که او خیلی سفیدپوش بود. {۱۵} وقتی

ص: ۲۹۱

که من و شمشیرم را دید، بالش خود را برداشت و با آن ضربه هایم را دفع می کرد؛ سعی کردم به او ضربه وارد سازم، اما نتوانستم. {۱۶} اما [سرانجام] توانستم با شمشیرم زخم کوچکی بر او وارد سازم. سپس بیرون آمده، به سمت عبدالله بن انیس [کذا] رفت و گفت: «او را بکشید!» او گفت: «آری». {۱۷} بدین رو عبدالله بن انیس وارد شد و کار او را تمام کرد. {۱۸} او گفت: آنگاه من نزد عبدالله بن عتیک رفتم و با هم محل را ترک کردیم. همسرش فریاد زد: «شیخون! شیخون!». {۱۹} عبدالله بن عتیک از پله ها سقوط کرد و گفت: «آخ پایم! آخ پایم!». {۲۰} عبدالله بن انیس (کذا)

وی را تا پایین حمل کرد. او گفت: من گفتم: «عجله کن! پایت چیزی نشد» و حرکت کردیم. به همراهانمان پیوستیم و سریعاً دور شدیم. {۲۱} سپس به خاطر آوردم که

کمانم را روی پله ها جا گذاشتم و برای برداشتن آن برگشتم. اهالی خیبر در حالی که در هم می لولیدند چیزی نمی گفتند جز این که «چه کسی ابن ابی الحقیق را کشت؟ چه کسی ابن ابی الحقیق را کشت؟» به این ترتیب، هر وقت نگاه کسی را جلب می کردم، می گفتم: «چه کسی ابن ابی الحقیق را کشت؟» سپس از پله ها بالا رفتم و جمعیت هم از آن بالا و پایین می رفتند، کمانم را از جایی که بود برداشتم. سپس محل را ترک کرده، به همراهانم پیوستم. {۲۲} روز را مخفی می شدیم و شب به راه خود ادامه می دادیم. در روز که پنهان می شدیم، نگاهبانی برای مراقبت می گماشتیم و اگر نگاهبان چیزی مشاهده می کرد ما را در جریان قرار می داد. زمانی که در بیضاء بودیم، نیز نگاهبانی ادامه داشت تا این که نوبت پست نگاهبانی به من واگذار شد [در این جا طبری می گوید: «موسی و عباس برای اصطلاح نگاهبانی از عبارت متفاوتی استفاده کردند»] و من علامت خطر دادم. آنها پا به فرار گذاشتند و من به دنبال آنها، تا اینکه نزدیک مدینه به آنها رسیدم. آنها گفتند: «چه شده است؟ چیزی دیده ای؟» گفتم: «خیر! می دانستم که شما بشدت خسته اید و من خواستم با ایجاد ترس شما را به

(ابو) ایوب بن النعمان - پدرش - عطیه بن عبدالله بن انیس - پدرش:

{۱} مدینه را ترک کردیم و به راه خود ادامه دادیم تا به خیبر رسیدیم. {۲} مادر [رضاعی] عبدالله بن عتیک (۲) که زنی یهودی بود در خیبر به سر می برد. {۳} رسول خدا صلی الله علیه و آلهپنج تن از ما را فرستاد: عبدالله بن عتیک، عبدالله بن انیس، ابو قتاده، الاسود بن خزاعی و مسعود بن سنان. {۴} به خیبر رسیدیم. {۵} و عبدالله فردی را نزد مادر رضاعی خود فرستاد تا محلّ وی را به او اطلاع دهد. وی نزد ما آمد در حالی که سبدی مملو از خرمای اعلا و نان با خود داشت. آن را خوردیم و عبدالله به او گفت: «مادر، هم اکنون شب است، ما را در منزل خود جای ده و داخل خیبر بیا!» مادر رضاعی او گفت: «چگونه می توانید به خیبر وارد شوید در حالی که چهار هزار جنگجو در آن است؟ در این جا به دنبال چه کسی هستید؟ او گفت: «ابو رافع» آن زن گفت: «شما نمی توانید به او دست یابید». عبدالله گفت: قسم به خدا، در این حمله او

را خواهیم کشت یا خود کشته خواهیم شد». آن زن گفت: پس شبانگاه نزد من آیید». {۶} بدین ترتیب، آنها به دنبال زن وارد خیبر شدند، زمانی که (۳) اهالی خیبر در خواب بودند. {۷} زن به آنها گفته بود: «همراه جمعیت وارد شوید. هنگامی که (۴)

ص: ۲۹۳

۱- طبری، تاریخ، مجموعه نخست، ج ۳، صص ۸۳-۱۳۸۱. ترجمه این قسمت از آن ماتوک Mattock است («تاریخ و افسانه»، ۸۸-۸۷) به استثنای برخی تغییرات که از من است. اشاره کوتاه به این روایت در بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۴ یافت می شود.

۲- درباره ارتباطات رضاعی بین قبایل عرب و یهودی در مدینه و ترجمه صحیح «أم» در این متن، رجوع کنید به: ام. لکر، «عمرو بن حزم الانصاری» و قرآن بقره / ۲۵۶: «در دین اکراهی نیست»، در نشریه Oriens، شماره ۳۵ ۱۹۹۶، ص ۶۴-۶۳.

۳- به نظر می رسد که قابل قبول تر این است که «لَمَّا» بخوانیم تا «فَلَمَّا».

۴- من به جای «فاذا»، «اذا» می خوانم.



همه چیز آرام است، دست به حمله زنید [تحت اللفظی: به کمین او بنشینید]. آنها

چنین کردند و به دنبال او رفتند سپس زن گفت: «یهودیان به دلیل امتیازی درهایشان را قفل نمی کنند، تا مبادا که در طول شب، میهمانی وارد شود، بدین شکل که هر کس وارد حیاط شود، هر چند مورد میهمان نوازی قرار نمی گیرد، ولی می تواند در را باز یافته، وارد شود و شامی بخورد». وقتی همه ساکت بودند، زن گفت: «بروید و درخواست ملاقات با ابو رافع کنید و بگویید: «برای ابو رافع، هدیه ای آورده ایم»، و آنها در را به رویتان باز خواهند کرد». آنها نیز چنین کردند. {۸} آنها خارج شدند و هر در خانه خیبر را که از آن می گذشتند، قفل می کردند. تا این که هر خانه ای را که در

روستا وجود داشت، قفل کردند. {۹} و سرانجام به نردبانی در قلعه «سلام» رسیدند.

{۱۰} وی [ابن انیس] گفت: از نردبان بالا- رفتیم و ابتدا، عبدالله بن عتیک را به داخل فرستادیم، زیرا او زبان یهودی را می توانست صحبت کند (۱). سپس آنها (کذا) درخواست ملاقات با ابو رافع کردند، {۱۱} و همسر او آمد و گفت: «چه کار دارید؟» {۱۲} عبدالله بن عتیک در حالی که به زبان یهودی تکلم می کرد گفت: «برای ابو رافع هدیه ای آوردم». زن در را به روی او باز کرد. {۱۳} و زمانی که سلاح او را دید، جیغ کشید. عبدالله بن انیس گفت: ما به در اتاق حمله بردیم تا قبل از هر چیز به ابو رافع

دست پیدا کنیم. زنش جیغ و داد کرد، لذا شمشیرم را بالای سر او گرفتم. نخواستم که همراهان من در کشتن ابو رافع از من پیشدستی کنند. زن اندکی بعد (یا بلافاصله؟) ساکت شد. سپس به زن گفتم: «ابو رافع کجاست به من بگو، و گرنه شمشیرم را بر تو فرود خواهم آورد». زن گفت: او آنجاست داخل اتاق». {۱۴} داخل اتاق نزد ابو رافع رفتیم، و او را تنها به خاطر پوشش سفیدش شناختیم، چرا که او شبیه جامه نیم دار مصری بود. همگی با شمشیرهایمان روی او ریختیم؛ {۱۵} همسرش فریاد زد

ص: ۲۹۴

---

۱- در متن عربی «الیهودیه» آمده است. دبلو، ام. وات آن را معادل «عبری» (Hebrew) دانسته است محمد در مدینه، ۲۱۳، اما «ماتوک» به یهودی (Jewish) ترجمه کرده است که قابل قبول تر است، زیرا یهودیان مدینه - و ابن ابی الحقیق که اصالتاً یکی از آنها بود - به زبان عربی آمیخته با لغات عبری تکلم می کردند.

و یکی از ما در آستانه یکسره کردن کار او بود اما به خاطر آورد که رسول خدا ما را از کشتن زنان باز داشته است. {۱۶} وقتی که به ابو رافع رسیدیم، دریافتیم که سقف اتاق بقدری پایین بود که شمشیرهایمان کمانه می کرد. {۱۷} ابن انیس گفت: «من شب کور بودم و در تاریکی شب به زحمت می توانستم بینم، [اما] او را به گونه ای دیدم (تأملته) که گویا ماه بود که می دیدم. {۱۸} شمشیرم را به شکمش فرو کردم بقدری که صدای برخورد آن را با رختخواب شنیدم و دانستم که در حد مرگ وی را مجروح ساختم [تحت اللفظی: کشته شد]. {۱۹} بقیه نیز همگی ضربه ای بر او وارد ساختند. {۲۰} آنگاه از نردبان پایین آمدیم، اما ابو قتاده کمان خود را فراموش کرده

بود و زمانی که از نردبان پایین آمده بود، به یادش آمد. همراهانش [کذا] گفتند: «کمان را رها کن»، اما او توجهی نکرد و برگشت و آن را برداشت. {۲۱} پای او پیچ خورد. {۲۲} و آنها او را با خودشان حمل کردند. {۲۳} همسر ابو رافع فریاد کشید، و اهالی خانه پس از کشته شدن ابو رافع با فریادهای همسرش هم صدا شدند. {۲۴} مردمی که در منازل بودند تا پاسی از شب نتوانستند خود را خلاص کنند. {۲۵} دسته اعزامی خود را در یکی از آبراههای (۱) خیر پنهان کردند. {۲۶} [سرانجام] یهودیان نزد حارث ابو زینب رسیدند، و همسر ابو رافع نزد او رفت و گفت: «آن دسته هم اکنون رفته اند». حارث با سه هزار مرد عازم تعقیب ما شده و با مشعلهایی از برگهای نخل به جست و جوی ما پرداختند. آنها اغلب بالای آبراه قدم می زدند. اما ما در داخل آبراه بودیم و آنها بالای آن بودند، به گونه ای که قادر به دیدن ما نبودند. {۲۷} وقتی که تمام تلاششان را در یافتن ما انجام دادند و چیزی نیافتند، به نزد همسر ابو رافع برگشتند و از او پرسیدند: «آیا کسی از آنان را شناختی؟» وی گفت: از جمع آنان صدای عبدالله بن عتیک را شنیدم؛ اگر او در سرزمین ما باشد، با آنهاست». {۲۸} بدین ترتیب، آنها بار دیگر جست و جو را آغاز کردند، {۲۹} و اعضای گروه به

ص: ۲۹۵

همدیگر می گفتند: «چگونه است که یکی از ما به جمع آنان بیوندیم تا ببینیم که آیا ابو رافع مُرد یا نه؟» بدین ترتیب الاسود بن خزاعی بیرون رفت، {۳۰} به جمعیت پیوست و قاطی آنها شد و مشعلی مثل مشعل آنان به دست گرفت، تا اینکه بار دیگر به قلعه بازگشتند و او با آنها رفت. منزل مملو از جمعیت بود. او گفت: آنها همه آمدند ببینند که وضعیت ابو رافع چگونه است. {۳۱} همسر ابو رافع با مشعلی روشن بالای سر او آمد تا ببیند که آیا او زنده است یا مرده. {۳۲} او گفت: «قسم به خدای موسی او درگذشت». اما من نمی خواستم بدون اطلاعات روشن باز گردم، لذا بار دیگر با آنها وارد اتاق شدم، و اثری از حیات در او نبود. {۳۳} یهودی ها بیرون آمدند و همه با هم به شیون برخاستند، و آماده دفن او شدند. {۳۴} من با آنها بیرون آمدم، در حالی که مدتی نسبتاً طولانی از همراهانم دور مانده بودم. به درون آبراه و نزد آنها رفتم و خبر را به آنها گفتم. دو روز در همان جا ماندیم تا این که جست و جو برای یافتن ما فروکش کرد. {۳۵} سپس محل را ترک کردیم، و راهی مدینه شدیم، هر

یک از ما مدعی بود که او (ابو رافع) را کشته است. {۳۶} نزد پیامبر صلی الله علیه و آله که بالای منبر بود آمدم. وقتی ما را دید. گفت: «شاد باشید!» گفتیم: «شما شاد باشید یا رسول الله!» پیامبر فرمود: «آیا او را کشته اید؟» گفتیم: «آری، {۳۷} و هر یک از ما مدعی انجام این کار هستیم». پیامبر فرمود: «فورا شمشیرهایتان را به من دهید!» شمشیرهایمان را به ایشان دادیم، {۳۸} فرمودند: «این شمشیر ابو رافع را کشت.

نشانه هایی از غذا بر شمشیر عبدالله بن انیس باقی است». {۳۹} ابن ابی الحقیق، «فَطْفَان» و مشرکان عرب را که گرد او جمع شده بودند برانگیخته بود و آنها را بشدت ترغیب کرده بود که علیه رسول خدا بجنگند. از این رو، پیامبر این مردان را برای کشتن او فرستاد(۱).

ص: ۲۹۶

۱- تصوّر می رود این بخش به دست فرد دیگری افزوده شده باشد تا دلیلی برای کشتن ابن ابی الحقیق ارائه دهد. استنتاج نخست من این بود که این الحاقات احتمالاً باید متعلق به خود واقدی باشد، که با شیوه کار ابن اسحاق در افزودن دلیلی مشابه در مقدمه گزارش خود از این رویداد، قابل مقایسه است. ر.ک: ابن هشام، سیره، ص ۷۱۴؛ طبری، تاریخ، مجموعه های نخست، ج ۳، ص ۱۳۷۸. اما مجبور بودم زمانی که با این بخش در منابع بعدی به عنوان بخشی از روایت که به عروه بن الزبیر (ر.ک: پس از این ص ۳۰۶) برمی گردد مواجه شدم، در نظرات خود تجدید کنم. بدیهی است که واقدی این بخش از روایت عروه را بدون نام بردن از منابع او اضافه کرده است، ابن سعد (به پیروی از نمونه ابن اسحاق؟) این بخش را در آغاز بخش تلخیص شده خود از روایت واقدی درباره این حادثه آورده است (ر.ک: ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۹۱).

بن النعمان - خارجه بن عبدالله:

وقتی به ابو رافع رسیدند، بر سر این که چه کسی او را بکشد، به مناقشه پرداختند، از این رو به قرعه متوسل شدند، و قرعه به نام عبدالله بن انیس افتاد. وی شب کور بود

و به همراهانش گفت: «او کجاست؟» گفتند: «سفیدی او را خواهی دید که مثل ماه است». گفت: «او را می بینم». عبدالله بن انیس جلو رفت و در حالی که گروه او در کنار

آن زن ایستادند و از ترس این که مبادا فریاد بکشد، شمشیرهایشان را بر سر او کشیدند. عبدالله بن انیس وارد اتاق شد و با شمشیرش ضربه ای زد، اما به دلیل کوتاهی سقف، شمشیر کمانه کرد. بنابراین، روی او (ابو رافع) که شکمش پر از شراب بود خم شد، [و ضربه زد] تا حدی که صدای ضربه شمشیر را بر رختخواب شنید(۱).

این دو روایت که ظاهراً به عبدالله

بن انیس، صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله و از شرکت کنندگان در گروه علیه ابن ابی الحقیق برمی گردد، به لحاظ مقدار و محتوا با هم متفاوتند، بسیار بیشتر از دو گونه روایت دیگر درباره این رویداد یعنی روایتهای ابو اسحاق و زهری که پیش تر

بحث شد. با وجود این، حتی با مطالعه سطحی این دو متن به لحاظ ساختاری و محتوایی همخوانی ها و مشابهتهای آشکاری به چشم می خورد. به منظور ساده سازی تحلیل محتوایی و مقایسه این متنها و دیگر متون، آنها را به واحدهای کوچک تقسیم کرده و

ص: ۲۹۷

۱- واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۹۵-۳۹۱. ترجمه ماتوک را بازسازی کردم «تاریخ و افسانه»، ۹۲-۹۰ با اندک تغییرات.

اعدادی را برای آنها در نظر گرفتیم (۱). متن طبری که حرف د (دختر) را برای آن انتخاب کردم، از ۲۲ بخش تشکیل شده است. جدول مقایسه آن با متن واقدی که حرف پ (پسر) را برای آن برگزیدم، به شرح زیر ارائه می شود:

۱۱۱۰۹۸۷۶۵۴۳۲۱ د

پ (۳)

(۶) - ۸ - (۹) - (۱۰) - ۲۶ - - (۱۲)

د ۱۲

۲۲ ۲۱ ۲۰ ۱۹ ۱۸ ۱۷ ۱۶ ۱۵ ۱۴ ۱۳

پ (۱۳)

(۱۵) (۱۴، ۱۷) - - (۱۸) (۲۳) (۲۱) ۲۲ (۲۰، ۳۰)

(۳۶)

در ردیف نخست بخشهای مطالب متن «د» ارائه شد و در ردیف دوم بخشهای معادل متن «پ». اعداد معمولی به این مفهوم است که دو بخش به لحاظ محتوایی مطابقت دارند؛ اعداد داخل پرانتز به این مفهوم است که محتوای آنها شباهت دارد، اما تفاوتی

به چشم می خورد، و خط تیره به این مفهوم است که نه مطابقت و نه شباهت در دو بخش وجود ندارد. نتایج مقایسه به این قرار است: ۱۴ بخش به لحاظ محتوایی شبیه هستند، شش بخش که هیچ برابری به همراه ندارند، و چهار بخش به لحاظ محتوایی مطابقت روشنی در آن دو به چشم می خورد. بدین ترتیب، مطابقت دو متن چندان وسیع نیست. بنابراین، به هم دیگر وابستگی ندارند. از سوی دیگر، این دو متن ویژگیهای مشابهی را نیز نشان می دهند. افزون بر این، مطابقتها و مشابهتها بیشتر در یک توالی اتفاق می افتند.

تنها چهار بخش از متن «پ» در توالی دیگری ظاهر شد (بخشهای ۲۶، ۱۵، ۲۳، ۲۰)، و از این چهار مورد، تنها یک مورد (۲۶) با برابر خودش در متن «د» بسیار فاصله دارد. ما از این جدول می توانیم نتیجه بگیریم که مشابهتهای بین دو متن را نمی توان تصادفی دانست. آنها باید از یک منبع مشترک گرفته شده باشند. به دلیل تفاوتی بسیار بین دو

روایت، حکایت منقول از منبع مشترک، چندان قابل تشخیص نیست و به شکل زیر

۱- همه بخشها اساسی ترین بخشهای مطالب نیستند، برای این که، به منظور محدود کردن تعداد این بخشها، تنها آن بخشهایی از مطالب را برگزیدم که برای مقایسه کردن، همانندی هایی در دیگر متون داشته باشد. بنابراین، برخی از بخشها، بزرگ تر از بخشهای دیگر هستند.

می توان آن را ارائه داد:

پیامبر صلی الله علیه و آله پنج تن (از جمله عبدالله بن عتیک، عبدالله بن اُنیس، ابو قتاده و یک هم پیمان آنان) را برای کشتن ابن ابی الحُقیق که در خیبر زندگی می کرد، گسیل داشت. آنها شبانگاه وارد خیبر شدند و درهای خانه ها را یکی پس از دیگری قفل کرده تا این که

به اقامتگاه ابن ابی الحُقیق رسیدند و برخی از آنها از آن بالا رفتند. عبدالله

بن عتیک اجازه دخول خواست. همسر ابن ابی الحُقیق از طریق صدا او را شناخت و به آنها اجازه ورود داد. یکی از آنها با شمشیرش او را تهدید کرد، اما ممنوعیت پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص قتل زنان را به خاطر آورد. حمله کننده (حمله کنندگان) ابن ابی الحُقیق را به دلیل رنگ

سفیدپوش شناخت (شناختند). عبدالله بن اُنیس او را کشت. وقتی که آنها محل را ترک

کردند، همسرش فریاد کشید، یکی از آنها، هنگام پایین آمدن از خانه پایش صدمه دید و دیگر(ان) او را حمل کردند. یکی از آنان متوجه شد که کمانش را فراموش کرده است، برگشت و آن را آورد. گروه به مدینه بازگشت.

این تنها طرح اولیه داستانی است که می بایست منبع مورد استفاده این دو روایت قرار گرفته باشد، و حتی در این طرح اولیه، جایگاه دقیق برخی از این افراد روشن نیست. این

مطلب که همسر ابن ابی الحُقیق صدای ابن عتیک را تشخیص داده و یا این که یکی از افراد گروه کمان خود را فراموش کرده بود، درست است. افزون بر این، این دو متن به لحاظ واژگانی کاملاً با هم مطابقت ندارند. تنها در برخی واژه های معمولی مطابقتهایی به چشم می خورد.

گذشته از عناصر مشترک، این دو حکایت در بسیاری از جزئیات تا حد زیادی با هم متفاوتند. برجسته ترین تفاوتها مربوط به تناقضات واقعی است که صرفاً نمی توان با فرض این که آنها از متن بسط داده شده یا خلاصه شده روایت اصلی گرفته شده اند، توجیه کرد. پنج تفاوت عمده زیر را می توان برشمرد: (۱) تعداد افرادی که به منظور کشتن

ابن ابی الحُقیق وارد منزل او شدند. بنا به متن «د»، آنها تنها دو تن بودند: ابن عتیک و ابن انیس؛ بنا به متن «پ»، همه افراد گروه برای کشتن او وارد منزلش شدند. (۲) در نسخه «د»

از ابن انیس می گوید که شمشیرش را بالای سر همسر ابن ابی الحقیق گرفته بود، ولی به یاد گفته پیامبر صلی الله علیه و آله افتاد که کشتن زنان و کودکان را منع کرده بود؛ در نسخه «پ» این فرد یکی از قاتلان بود و نامش را نمی آورد، ولی ابن انیس نمی تواند باشد. (۳) فردی که هنگام

پایین آمدن از اتاق ابن ابی الحقیق پایش صدمه دید، در متن «د» ابن عتیک است، اما در

متن «پ» ابو قتاده. (۴) در نسخه «د» بخش مربوط به کمان فراموش شده متعلق به ابن انیس دانسته شده و در نسخه پ متعلق به ابو قتاده و افزون بر این، هر دو بخش در توالی

بعدی گزارش شده است. (۵) تفاوت عمده همچنین در این جاست که بنا به نسخه «د» همسر ابن ابی الحقیق صدای ابن عتیک را زمانی که درخواست اجازه ورود به منزل را دارد، تشخیص می دهد، در حالی که در نسخه «پ» تنها زمانی این مطلب عنوان می شود که یهودیان خیر مایع را شنیده بودند و کار جست و جوی قاتلان را آغاز کرده بودند. این تفاوتها و نیز اختلاف در شرح برخی از بخشها (برای مثال «د» در ۷-۱۱ با «پ» در ۱۰-۱۲ و «د» در ۲۲ با «پ» در ۳۶) استنتاج ما را تأیید می کند که هر دو متن مستقیماً هیچ گونه وابستگی نسبت به هم ندارند.

ثابت کردیم که هر دو نسخه در برخی عناصر مهم ساختاری، مشترکاتی دارند که از روی تصادف نمی تواند باشد، بلکه می بایست از یک منبع مشترکی استفاده کرده باشند. بنا به اسناد حلقه مشترک ابن انیس است. در واقع کاملاً محتمل است که طرح اولیه هر

دو نسخه از او یا به بیان دقیق تر از داستانی که او نقل کرد اقتباس شده، و شاید در طول

زمان شکل‌های مختلفی به خود گرفت. در غیر این صورت این مسأله را باید مسلم فرض کنیم که منبع مشترک هر دو نسخه حکایت فردی است که ظاهراً آن را از ابن انیس اقتباس کرده اما نام او را ناقلاً هر دو روایت ذکر نکرده اند.

به رغم مقایسه بین این دو نسخه که علی الظاهر به ابن انیس برمی گردند و اثبات محتوای منبع مشترک که این دو نسخه می بایست از آن اقتباس شده باشند، موضوع همین منبع مشترک هنوز به طور کامل مورد کند و کاو قرار نگرفته است. خواننده دقیق این متون درک خواهد کرد که آنها نه تنها مشابهتهایی نسبت به همدیگر دارند، بلکه با



روایت زهری که ظاهراً آن نیز به اعضای خانواده ابن کعب برمی گردد، همچنین مشابهتهایی دارند. از این رو ارتباط نسخه وی و نیز نسخه ابو اسحاق با نسخه ای که ظاهراً از ابن انیس اقتباس گردیده، می بایست در وهله نخست مورد مطالعه قرار گیرند، پیش از آن که پاسخ قطعی به موضوع منبع یا منابع همه نسخه ها را بتوان ارائه داد(۱).

#### ارتباط بین روایتهای مختلف

به منظور تسهیل در مقایسه این دو متن که ظاهراً از ابن انیس اقتباس شده با متن زهری، متن زهری نیز به بخش های محتوایی تقسیم بندی شده است (ر.ک به ترجمه این متن در صفحات ۱۳۹-۱۴۱).

واحدهای مناسبی از این سه روایت را می توان در جدولی در کنار هم قرار داد. روایت زهری (ز) منبع مورد استفاده دو روایت دیگر («د» = دختر ابن انیس، «پ» = پسر ابن انیس) به شمار می رود. حرف «م» نشانگر تفسیر معمر از روایت زهری و حرف «الف» نشانگر تفسیر ابن اسحاق از این روایت است.

م<sup>۹</sup>

۸ الف ۳۷ م = ۶ الف ۴۵ الف = ۳ م ۱۲ ز

۳ (۲) ۲ --- (۱) --- د

۸ - ۴ --- ۳ --- پ

۱۷ ۱۶ ۱۵ الف ۱۴ ۱۳ ۱۲ ۱۱ ۱۰ ۹ الف ز

(۱۴) --- (۱۱) - ۷ (۶ و ۵) - د

۱۴ --- (۱۲) ۱۱ (۱۰) (۹) - پ

ص: ۳۰۱

۱- تحلیل روایتهای مختلف در خصوص قتل ابن ابی الحقیق به نسخه هایی که دارای اسناد هستند محدود شده است. در منابع بعدی، چندین نسخه دیگری یافت شده اند که عموماً از یکی از نسخه هایی که هم اکنون درباره آنها بحث کردیم، بخصوص ابن اسحاق، ابن سعد الواقدی و البخاری، گاه حتی معجونی از همه آنها، گرفته شده اند، برای مثال ر.ک: ابن الجوزی، منتظم، ج ۲، ص ۳۴۲؛ ابن عبدالبر، دُرَر (ر.ک: استذکار، ج ۱۴، صص ۵۷-۵۸)؛ ابن کثیر، بدایه، ج ۴، صص ۴۰-۱۳۷؛ ابن سید الناس، عیون، ج ۲، صص ۶۵-۶۶؛ ذهبی، تاریخ، ج ۱، صص ۴۵-۳۴۱؛ نویری، نهایه، ج ۱۷، صص ۹۹-۱۹۷.

۲۶ الف ۲۵ ۲۴ ۲۳ ۲۲ ۲۱ ۲۰ الف ۱۹ ز

--- ۱۹ ۲۰ - (۱۷) - (۱۳) د

۲۶ ۲۵ ۲۲ (۱۷) (۲۱) ۱۸ ۱۹ (۱۵) پ

۳۳ الف ۳۳ ۳۲ ۳۱ ۳۰ الف ۲۹ م ۲۸ ۲۷ ز

----- د

۳۸ ۳۷ (۳۶) (۳۵) ۳۲ ۲۷ - ۳۱ (۲۹) پ

۳۴ الف ۳۴ ز

-- د

۳۹ - پ

مقایسه محتویات روایت زهری با روایتی که به ظاهر به دختر ابن انیس (طبری) برمی گردد این نتایج را به دست می دهد: چهار بخش مطابقت دارند، نه مورد با محتوای مشابه و ۲۶ مورد هیچ برابری ندارند. مقایسه با نسخه ای که به پسر ابن انیس (واقدی) نسبت داده می شود، ۱۵ مطابقت نشان می دهد، ده مورد مشابهت محتوایی و دوازده مورد هیچ گونه ارتباطی را نشان نمی دهد.

بدیهی است که بین متن زهری و دو متن دیگر مشابهت ساختاری به چشم می خورد و این نتیجه گیری با این حقیقت مورد تأیید قرار می گیرد که توالی بخشها تقریباً به یک

گونه است. افزون بر این، موارد زیادی از مطابقت به لحاظ محتوایی را می توان در این جدول یافت. بین متن (زهری) و متن «پ» (واقدی) بسیار بیشتر از متن «د» (طبری) مطابقت وجود دارد، حتی اگر مقایسه بین بخشهای ۱-۲۳ محدود شود، چرا که دو نسخه «پ» و «د» به لحاظ حجم دارای متن برابری هستند.

ارتباط بین روایت زهری و روایتی که ظاهراً از ابن انیس اقتباس شده است نیز، هنگامی که مطابقتهای واژگانی را مورد بررسی قرار دهیم، آشکار می شود. متن «پ» چندین تناظر دقیق متنی را نشان می دهد (۱).

ص: ۳۰۲

۱- حروف اول نسخه های متنی مختلف در اینجا مورد استفاده قرار خواهد گرفت: م = مَعْمَر، م ۲ = نسخه کوتاه معمر، الف =

ابن اسحاق، مَع = موسی بن عقبه، اس = ابراهیم بن سعد.

- وَقَدْ بَعَثْنَا رَسُولَ اللَّهِ خُمْسَةَ نَفَرٍ: عبد الله بن عتيك و عبد الله بن انيس و ابو قتاده و الأسود بن خزاعي و مسعود بن سنان. (ز) =  
زهري

- بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ (مُع) خُمْسَةَ نَفَرٍ

(الف) عبد الله بن عتيك و عبد الله بن أنيس و مسعود بن سنان الأسود و ابا قتاده بن ربيع بلدمه و أسود بن خزاعي حليفا لهم  
(مُع) - ثُمَّ خَرَجُوا لَا يَمْرُونَ بِيَابِ مَنْ بِيوتِ خَيْبَرَ إِلَّا أَعْلَقُوهُ حَتَّى أَعْلَقُوا بِيوتِ الْقَرِيهِ كُلَّهَا حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى عَجَلٍ... فَصَعِدْنَا - فخرجوا  
حَتَّى جَاءُوا خَيْبَرَ فَلَمَّا دَخَلُوا الْبَلَدَ عَمَدُوا إِلَى كُلِّ بَيْتٍ مِنْهَا فَعَلَّقُوهُ مِنْ خَارِجِهِ عَلَى أَهْلِهِ ثُمَّ اسْتَدُّوا إِلَيْهِ فِي مَشْرَبِهِ لَهُ فِي عَجَلٍ (م) -  
فَمَا عَرَفْنَاهُ إِلَّا بِيَاضِهِ كَأَنَّهُ قُبْطِيُّ

مُلقاه - مَا دَلَّنِي عَلَيْهِ إِلَّا بِيَاضِهِ عَلَى الْفِرَاشِ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ كَأَنَّهُ قُبْطِيُّ مُلقاه (م، الف) - ثُمَّ ذَكَرْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ  
نَهَانَا عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ - ثُمَّ يَذُكُرُ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... (الف) نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَ الصَّبِيانِ (م ٢) - وَ كُنْتُ رَجُلًا  
أَعْسَى لَا أَبْصِرُ بِاللَّيْلِ إِلَّا بَصْرًا ضَعِيفًا - وَ كَانَ... رَجُلًا سَيِّئَ الْبَصْرِ - فَاتَّكَأَ بِسَيْفِي عَلَى بَطْنِهِ حَتَّى

سَمِعْتُ خَشْهَ فِي الْفِرَاشِ - تَحَامِلٍ... عَلَيْهِ بِسَيْفِهِ فِي بَطْنِهِ حَتَّى أَنْفَذَهُ - وَأَنْكَفَتْ رِجْلُهُ فَمَا حَتَمَلُوهُ بَيْنَهُمْ... وَ اخْتَبَأَ الْقَوْمُ فِي بَعْضِ  
مَنَاهِرِ خَيْبَرَ - فَمَا وَثِقَتْ رِجْلُهُ وَثِقًا شَدِيدًا وَ احْتَمَلْنَا حَتَّى نَأْتِيَ بِهِ مِنْهَا مِنْ عِيُونِهِمْ - يَطْلُبُونَنَا بِالنِّيرانِ فِي سَعَلِ السَّعْفِ - فَأَوْقَدُوا  
النِّيرانَ وَ أَشْعَلُوا فِي السَّعْفِ وَ جَعَلُوا يَلْتَمِسُونَ وَيَسْتَدُّونَ (م) / وَ اسْتَدُّوا فِي كُلِّ وَجْهِ يَطْلُبُونَنَا (الف)

فَمَنْ كَانَ فِي بِلَادِنَا هَذِهِ فَهُوَ مَعَهُمَلْتَدَ عَرَفْتُ صَوْتَ ابْنِ عَتِيكَ ثُمَّ أَكْذَبْتُ فَقُلْتُ أَنِّي ابْنُ عَتِيكَ بِهَذِهِ الْبِلَادِ فَقَالَتْ: فَاظْ وَلَاهَ مُوسِيئُكُمْ قَالَتْ: فَاظْ وَلَاهَ يَهُودِ قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَلَمَّا رَأَانَا قَالَ: أَفَلَحَتِ الْوَجُوهُ! فَقُلْنَا: أَفَلَحَ وَجْهُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: أَفَلَحْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: نَعَمْ - قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ عَلَى الْمَنْبَرِ (مُع) فَلَمَّا رَأَاهُمْ (اس) قَالَ: أَفَلَحَتِ الْوَجُوهُ! قَالُوا: أَفَلَحَ وَجْهُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَفَلَحْتُمُوهُ؟ قَالُوا: نَعَمْ (مُع) وَكَلْنَا يَدْعَى قَتْلَهُ. قَالَ: عَجَلُوا عَلَيَّ بِأَسْيَافِكُمْ فَأَتَيْنَا بِأَسْيَافِنَا ثُمَّ قَالَ: هَذَا قَتْلُهُ، هَذَا أَثَرُ طَعَامٍ فِي سَيْفِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُنَيْسٍ اخْتَلَفْنَا عِنْدَهُ فِي قَتْلِهِ وَكَلْنَا يَدْعِيهِ

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: هَاتُوا أَسْيَافَكُمْ! فَجِئْنَا بِهَا فَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَالَ لِسَيْفِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُنَيْسٍ: هَذَا قَتْلُهُ، أَرَى فِيهِ أَثَرَ الطَّعَامِ (الف) اَيْنَ جَدُولِ نِشَانِ مِي دَهْدِ كِه بَيْنِ رَوَايَتِ زَهْرِي وَرَوَايَتِ مَنْسُوبِ بِهِ پَسَرِ ابْنِ اُنَيْسِ دَرِ نَسْخِهِ وَاقْدِي مَطَابَقَتَهَائِي مَتْنِي فِرَاوَانِي وَجُودِ دَارِدِ. اَيْنِ مَسْأَلِه مِي تَوَانِدِ بَدِينِ مَفْهُومِ بَاشَدِ كِه وَاقْدِي يَآ مَنبَعِ مَوْرِدِ اسْتِفَادِهِ اَوْ مَمْكَنِ اسْتِ رَوَايَتِ تَازِهِ وَ مَفْصَلِ تَرِي بِهِ وَجُودِ آوْرَدِهِ بَاشَنَدِ كِه مَبْتَنِي بَرِ نَسْخِهِ رَوَايَتِ زَهْرِي اسْتِ، بِي اَنِ كِه ذِكْرِي اَزِ اَنِ كَرْدِهِ بَاشَدِ. اَمَّا قِرَائِنِي

در دست است که این فرضیه را رد می کند. (۱) اگر واقدی یا منبع مورد استفاده او روایت

خود را از متن زهری اقتباس کرده باشند، باید توقع داشت که آنها از یکی از نسخه های

مختلف چون نسخه ابن اسحاق یا نسخه معمر استفاده کرده باشند. اما بدیهی است که چنین نیست. گاهی متن واقدی با متن ابن اسحاق شباهت دارد، گاه با متن معمر و گاه حتی به نظر می رسد که آنها را به هم آمیخته است (۱). شاید با این فرضیه بتوان توضیح

ص: ۳۰۴

---

۱- جی. ولهاوزن، جی. هورویتر و اخیرا گک. شولر نشان داده اند که گاه واقدی متن ابن اسحاق را بدون آن که از آن به عنوان منبع مورد استفاده نامی ببرد رونویسی کرده است. (G. Schoeler, Charakter, ۱۳۴-۴۲). اما، به نظر می رسد که در اینجا چنین موردی صادق نباشد. نسخه واقدی با دیگر نسخه های روایت زهری در هفت مورد مطابقت دارد، اما نه به روایت ابن اسحاق که تنها چهار مورد مطابقت در آن وجود دارد. در دو مورد، مطابقت با متن معمر به چشم می خورد و حتی در تناقض آشکار با متن ابن اسحاق است. اتهام رونویسی و جعل آشکار مدارک که به واقدی زده می شود مورد قبول اثر زیر نیست: J.M. Jones, "Ibn Ishāq and Wāqid. The Dream of 'Atika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism", in BSOAS, ۲۲ (۱۹۵۹), ۴۱-۵۱. و نیز اخیرا ام. لیکر در اثر زیر آن را مردود دانسته است: "The Death of the Prophet Muhammad's Wāqid's Account" and "Father: Did Wāqid Invent Some of the Evidence?", in ZDMG, ۱۴۵ (۱۹۹۵), ۹-۲۷. به نظرم پیش از قضاوت قطعی درباره واقدی مطالعه منسجم مغازی واقدی با توجه به مدارک جدیدی که امروزه در دسترس قرار دارد سخت مورد نیاز است.

داد که واقدی یا منبع مورد استفاده او نسخه ای از زهری را مورد بهره برداری قرار داده که این نسخه اکنون یافت نمی شود، یا با این فرضیه که وی با شناختی که از نسخه های مختلف داشته، بر اساس آنها نسخه خود را نگاشته است. اما به اعتقاد من هیچ کدام از این دو فرضیه قانع کننده نیست. ۲) متن واقدی بقدری گونه های متفاوتی را از متن روایت

زهری ارائه می دهد که نمی تواند وابستگی به این متن را قابل قبول سازد. برای مثال: در

متن زهری، ابن عتیک گروه خود را عربهایی معرفی می کند که در پی آذوقه اند، در متن پسر، او خود را یهودی معرفی می کند که حامل تحفه ای است. در متن زهری ابن عتیک دارای ضعف بینایی بود و بنابراین از نردبان سقوط کرد و پایش پیچ خورد. بر اساس متن پسر، ابن انیس فردی است که دچار ضعف بینایی بود، اما این مسأله او را از یافتن قربانی

خود و کشتن او باز نداشت و ابن قتاده بود که به دنبال یافتن کمانش که فراموشش کرده بود، پایش پیچ خورد. هیچ یک از این مطالب در متن زهری یافت نمی شود و تصور این که چرا فردی متن زهری را تا بدین حد دگرگون ساخته، مشکل است. ۳) واقدی نه تنها یک روایت کاملی منتسب به عطیه، پسر ابن انیس عرضه کرد، بلکه روایت متفاوتی نیز

ارائه کرد که گفته می شود منتسب به خارجه، پسر دیگر وی می باشد که توصیف متفاوتی از قتل ابن ابی الحقیق ارائه می دهد، توصیفی که نقش ابن انیس را پررنگ تر کرد، و نقش

همراهان وی را نادیده می گیرد. هیچ مفهومی ندارد که فرض کنیم واقدی یا منبع مورد استفاده وی یعنی ایوب بن نعمان این دو نسخه را پدید آورده باشند.

از این رو، شباهتهای ساختاری و مطابقتهای متنی هر دو متن زهری و واقدی نمی تواند به دلیل وابستگی یکی به دیگری باشد، بلکه اقتباس این متنها از یک یا چند منبع مشترک باید مد نظر باشد. این استنتاج با شواهدی که اسنادها ارائه می دهند، همخوانی دارد. هر دو نسخه ظاهرا به اعضای مختلف خانواده کعب بن مالک برمی گردد: متن واقدی به نعمان بن عبدالله بن کعب بن مالک و متن زهری یا به عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب بن مالک یا به عموی او عبدالرحمان یا پدرش عبدالله برمی گردد.

با مقایسه روایت زهری و روایتی که ظاهرا از طریق عبدالرحمان بن کعب بن مالک به دختر ابن انیس (طبری) برمی گردد، همین نتیجه استنتاج می شود. هر چند رابطه خویشاوندی در متن «د» بیش از آن که در محتوا و واژگان مطابقتی بوجود آورد، شباهت ساختاری فراهم ساخته است، اما برخی تناظرهای برجسته ای را نیز در آن می توان یافت (۱).

د

ز

— إِنَّ الرَّهْطَ الَّذِينَ بَعَثَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى ابْنِ أَبِي الْحَقِيقِ لِيَقْتُلُوهُ— أَنَّ الرَّهْطَ الَّذِي بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِيَقْتُلَ ابْنَ أَبِي الْحَقِيقِ (اس)

ص: ۳۰۶

۱- اسامی به اختصار چنین آمده اند: اس = ابراهیم بن سعد، م = معمر، الف: ابن اسحاق، مک = مالک بن انس، سن = سفیان بن عیینه.

- و إِنَّهُمْ قَدِمُوا خَيْبَرَ لَيْلًا - فَخَرَجُوا حَتَّى إِذَا قَدِمُوا خَيْبَرَ أَتَوْا ابْنَ أَبِي الْحَقِيقِ لَيْلًا (الف) - فَعَمَدْنَا إِلَى آبَائِهِمْ نُغَلِّقُهَا مِنْ خَارِجٍ - فَلَمَّا دَخَلُوا الْبَلَدَ عَمَدُوا إِلَى كُلِّ بَيْتٍ مِنْهَا فَعَلَّقُوهُ مِنْ خَارِجِهِ عَلَى أَهْلِهِ (م) - ثُمَّ جِئْنَا إِلَى الْمَشْرِبَةِ الَّتِي فِيهَا ابْنُ

أَبِي الْحَقِيقِ - ثُمَّ أَسْنَدُوا إِلَيْهِ فِي مَشْرِبِهِ لَهُ (م) فَاسْتَأْذَنُوا... فَقَالَتْ امْرَأَةُ ابْنِ أَبِي الْحَقِيقِ - فَاسْتَأْذَنُوا فَخَرَجَتْ إِلَيْهِمْ امْرَأَتُهُ فَقَالَتْ فَذَكَرَ نَهَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوَالِدَانِ فَكَفَّ عَنْهَا ثُمَّ يَذْكَرُ نَهَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (الف) عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوَالِدَانِ (مك، سن) فَيَكْفُ يَدَهُ (الف) - فَسَقَطَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَتِيكٍ فِي الدَّرَجَةِ - فَوَقَعَ [عَبْدُ اللَّهِ

بْنِ عَتِيكٍ] مِنَ الدَّرَجَةِ (الف)

با این حال، تفاوتها به گونه ای هستند که هیچ یک از این دو متن نمی توانند به یکدیگر وابسته باشند. این تفاوتها عبارتند از: بر اساس «د» تنها دو مرد، ابن عتیک و ابن انیس،

وارد منزل ابن ابی الحقیق شدند. ابن عتیک نخست سعی کرد که او را بکشد، اما چندان بدرستی قادر به انجام آن نبود. ابن انیس کمانش را فراموش کرد و برگشت آن را آورد. شباهتها و تناظرات متنی باید از منابعی ناشی شده باشد که هر دو نسخه بطور مشترک از آنها استفاده کردند.

به نظر می رسد که این نسخه مقایسه شده یعنی نسخه زهری و دو نسخه ای که ظاهراً به ابن انیس برمی گردد از روایتهایی اقتباس شده است که در خانواده کعب بن مالک جریان داشت. این روایتها در بسیاری از جزئیات و تا حدی در موارد عمده با هم تفاوت

دارند، اما با این حال، مطابقتهای ساختاری و گاه حتی متنی بسیاری نیز در آنها به چشم

می خورد، احتمالاً این تفاوتها در این روایتها مربوط به دو منبع مختلف مورد استفاده ای

است که در اصل از آنها گرفته شده است و نیز به دلیل مدت زمان طولانی تر در نقل شفاهی آن روایتهاست که در طی این مدت بین نسخه های مختلف اختلالاتی بوقوع پیوست. افزون بر این، حکایتها احتمالاً مختصر یا طولانی شده اند (که همین می تواند علت اندازه های متفاوت نسخه ها باشد).

حتی اگر این تاریخچه نسخه های متفاوت پذیرفته شود، ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا دو نسخه از آنها به گونه ای تألیف شده است که به ابن انیس، یکی از افراد گروه اعزامی برمی گردد (وی، به نقل از همه نسخه های خانواده کعب بن مالک فردی بود که واقعا ابن ابی الحقیق را به قتل رسانیده بود) و در حالی که نسخه دیگر یعنی

نسخه زهری منبع واقعی گزارش خود را مشخص نمی کند. برای جواب به این پرسش تنها می توانیم متوسل به حدس و گمان شویم. به نظر می رسد که فرض این مسأله غیر ممکن نباشد که هر یک از اعضای گروه تعبیر خود از این حادثه را نقل کرده است و این تعبیر از سوی اعقاب و دوستانشان منتقل شده و بخشی از «حافظه قبیله ای» بنو سَیْلَمَه درآمد که همه شرکت کنندگان در این گروه، متعلق به این قبیله بودند. احتمالاً فرزندان و دوستان ابن عتیک نقش نهایی خود را در این جریان برجسته ساختند و فرزندان و دوستان ابن انیس نیز با نقش نهایی خود همین رفتار را داشتند. روایتی که ظاهراً به براء بن عازب برمی گردد، ممکن است انعکاسی از نوع نخست روایت اصلی باشد، نسخه ای که به دختر ابن انیس نسبت داده می شود، احتمالاً انعکاسی از نوع دوم آن روایت است. ناقلان دیگر ممکن است تلاش می کرده اند که گرایشات مختلف خانواده ها را به هم نزدیک کنند و به همه شرکت کنندگان اصلی این گروه نقش مهمی اعطا کنند. به نظر می رسد که در مورد نسخه های نعمان بن عبدالله بن کعب که به دو پسر ابن انیس

نسبت داده می شود و در مورد روایت زهری که به منبع مورد استفاده او یعنی پسر یا نوه

کعب بن مالک مربوط می شود همین برداشت صحّت داشته باشد.

این پرسش دشوار باقی می ماند که کدام یک از این دو برداشت از «اصالت» بیشتری برخوردار است، نسخه طولانی تر واقدی یا نسخه کوتاه تر زهری؟ همان گونه که پیش تر



گفته شد، به دنبال نظرات جی. شاخت، در تحقیقات غربی حدیث شناسی گرایشی است مبنی بر این که روایتهای کوتاه تر، روایتهای قدیمی تری هستند. به اعتقاد من هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که چرا چنین قاعده کلی می بایست پذیرفته شود. ممکن است روایت های مفصل به قدمت روایتهای کوتاه تر باشد و اغلب روایتهای کوتاه تر بوضوح شکل مختصر روایتهای مفصل هستند. برای من متقاعدکننده نیست که نسخه واقدی دست کم به قدمت نسخه ای باشد که زهری در سطح وسیعتری فراهم ساخت. حتی بر این گمانم که نسخه زهری بیشتر نسخه مختصری است که دست کم مبتنی بر دو حکایت مختلف و احتمالاً مفصل تر است. دو تفسیر متفاوت از آنچه که هنگام برگشت گروه به مدینه اتفاق افتاد که هر دو از زهری اقتباس شده است، ممکن است شاهدهی بر این فرضیه باشد. همچنین قابل قبول به نظر می رسد که گردآورندگان چون زهری برخی حکایتهای تخیلی، مطول و بیش از اندازه مفصل را حذف می کردند و مطالب متناقض را یکدست می کردند. نمونه عینی از این که چگونه گردآورندگان گاه به حکایتهای طولانی می پرداختند، مطالب ابن سعد منقول از نسخه واقدی درباره کشتن ابن ابی الحقیق است. متن اصلاح شده ابن سعد تفاوت چندانی با متن زهری ندارد(۱). در طی نقل روایت از سوی ناقلان اهل فن، این حکایتهای می توانستند حتی بیش از این به اختصار نوشته شوند،

آن چنان که در چندین «داستان کوتاه» منقول از برخی شاگردان زهری به چشم می خورد. بنابراین، قصه مفصل واقدی، احتمالاً بیانگر سیر تکوینی این حکایت در پیش از زهری است، که بدین مفهوم نیست همه این جزئیات آن ضرورتاً می بایست به سده نخست برگردد(۲).

ص: ۳۰۹

- 
- ۱- ابن سعد، طبقات، ج ۲، صص ۹۱-۹۲.
  - ۲- همان گونه که در بخش های پیشین مشاهده کردیم گاه، خود واقدی بطور ضمنی از دیگر منابع مطالبی به آن اضافه کرده است. ر.ک: یادداشت ۹۸. این استنتاج که این قصه باید قدیمی باشد نمی تواند دال بر این باشد که بیشتر روایتهای قدیمی محصول قضاص اهل فن می باشد. ر.ک: P. Crone, Meccan trade and the Rise of Islam, Princeton, ff ۲۱۵, ۱۹۸۷). آثار افرادی که به اهل فن اشتها دارند در هر صورت در روایتهای سیره از اهمیت وافری برخوردارند، احتیاطاً می توانیم بگوییم که بسیاری از روایتهای مربوط به رویدادهای زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله احتمالاً شکل حکایت دارند که نسبت به آنچه که غالباً در مجموعه های متداول اهل سنت وجود دارد، از تفصیل و هیجان بیشتری برخوردار هستند. همچنین ر.ک: M.J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih" in BSOAS, ۶۴-۵۶۳, (۱۹۵۹), ۲۲.

اگر استنتاج من صحیح باشد مبنی بر این که نسخه زهری و دو روایتی که به ابن اُنیس (د، پ) نسبت داده می شود به یکدیگر وابسته نیستند، بلکه هر دو از منابع قدیمی تر مشترک بهره گرفتند، آنگاه عنصر «شرعی» مبنی بر این که گزارش شده است پیامبر صلی الله علیه و آله از کشتن زنان و کودکان منع کرده، می بایست متعلق به دوره پیش از زهری باشد، زیرا این

مسأله بخشی از هر سه روایت از آن روایات است. اگر این مسأله «یک ضمیمه سیره شناسی» باشد، آن چنان که جی. بورتون پیشنهاد می کند<sup>(۱)</sup> (که دور از اطمینان است) پس، این مسأله، یک مسأله بسیار قدیمی است.

مقایسه نسخه هایی که به اعضای خانواده کعب بن مالک برمی گردد شباهت ساختاری و چندین مطابقت متنی را آشکار ساخته است. این مسأله در خصوص مقایسه این نسخه ها با نسخه منتسب به براء بن عازب بسیار کمتر به چشم می خورد. مطابقتهای محتوایی بدین قرار است: عبدالله بن عتیک در این مأموریت نقش محوری برعهده داشت؛ وی شب که وارد منزل مقتول شد، برخی از درها را قفل یا باز کرد؛ او با نردبانی

وارد اتاقش شد و بعد از نخستین تلاش ناکام، با فرو بردن شمشیر خود بر شکمش وی را به قتل رساند، هنگام پایین آمدن از نردبان، قاتل از پله افتاد و پایش پیچ خورد؛ گروه محل را ترک نکرد تا این که مرگ ابو رافع تأیید شد.

مطابقتهای متنی بسیار اندک و شاید بصورت تصادفی باشد<sup>(۲)</sup>. وابستگی متن

ص: ۳۱۰

---

۱- ۱. Mattock, "History and Fiction", ۹۷, n. ۱

۲- اینک دو نمونه: در نسخه پسر، منزل ابن ابی الحقیق، قصر نامیده شد و همینطور در روایت ابو اسحاق، و کشتن او با این واژه ها توصیف می شود: «حَتَّى سَمِعْتُ حَشَّةً فِي الْفِرَاشِ» که عبارت حَتَّى «سَمِعْتُ صَوْتَ الْعَظْمِ» را به خاطر می آورد اما، تنها در روایت یوسف بن اسحاق به نقل از حکایت ابو اسحاق این عبارت به چشم می خورد.

ابو اسحاق به متونی که به اعضای خانواده کعب بن مالک برمی گردد یا بالعکس را امری مردود می توان شمرد. عناصر مشترکی که این متون به نمایش می گذارند یا باید به دلیل استفاده از منابع مشترکی باشد (به جای نمونه نخست ماتوک، باید سخنی از نمونه های نخستین به میان آوریم) که باید بسیار قدیمی باشد، قدیمی تر از حکایتهایی که اعضای خانواده کعب بن مالک نقل کردند، یا بخشی از قسمت اصلی حکایتهای تاریخی باشد که نشان می دهد واقعا چه رخ داده است، هر دو احتمال بطور هم زمان نیز ممکن و قابل قبول می تواند باشد.

#### روایت عروه

به نظر می رسد که استنتاج حاصل شده با روایت مربوط به قتل ابن ابی الحقیق که تاکنون تنها بطور گذرا آن را ذکر کرده ام یعنی نسخه عروه بن زبیر مورد تأیید قرار می گیرد (۱). کاملترین متن این نسخه که تاکنون من برخورد کرده ام، نسخه ای است که در دلائل بیهقی آمده است. این نسخه، نسخه کوتاهی است که احتمالاً در اصل مفصل تر

ص: ۳۱۱

۱- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸؛ بخش هایی از این کتاب در مغازی واقدی، ج ۱، ص ۳۹۴ یافت می شود بی آن که در پایان گزارش عطیه از پدرش اسناد را آورده باشد، همچنین در طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۹۱ (بدون اسناد و مسلماً برگرفته از واقدی)؛ در عیون ابن سید الناس، ج ۲، ص ۶۶ (به نقل از ابن سعد)، تاریخ ذهبی، ج ۱، ص ۳۴۵؛ فتح ابن حجر، ج ۷، ص ۴۳۵ و شرح زرقانی، ج ۲، ص ۱۶۷ (بنا بر س. مرسی الطاهر، بدایه الکتابه التاریخیه عند العرب. اول سیره فی الاسلام: عروه بن الزبیر بن العوام، بیروت، ۱۹۹۵، ۱۷۰) بخشی هایی از این کتاب به چشم می خورد، همین طاهر مسبق الذکر نیز این مطلب را تحت عنوان مقتل ابن ابی رافع از عیون ابن سید الناس با همین اسناد (ابن لهیعه - ابوالاشود - عروه) نقل می کند، اما با متنی کاملاً متفاوت («پیامبر خدا عبدالله بن عتیک را همراه با ۳۰ مهاجم که در میان آنان عبدالله بن انیس بود گسیل داشت...»). اما این مطلب، بخشی که مربوط به قتل ابن ابی الحقیق باید باشد نیست، بلکه مربوط به گروه اعزامی علیه اُسَیر (ابن سعد) یا اَلِیْسَیر بن رزام، دیگر رهبر یهودی در خیبر است. ابن سید الناس، اظهارات عروه را در متن کاملی نقل می کند و همچنین می گوید که نام عبدالله بن عتیک به ولید، یکی از شاگردان ابن لهیعه برمی گردد، در حالی که ناقلان دیگر، از عبدالله بن رواحه نام بردند که از او در دیگر روایات به عنوان رهبر گروه اعزامی علیه اُسَیر یاد شده است. ر.ک: ابن سید الناس، عیون، ج ۲، ص ۱۱۰.

بود. سه حلقه آخرین اسناد عبارتند از: ابن لهیعه (وفات: ۱۷۴/۷۹۰-۷۹۱) - ابوالاسود [یتیم عروه] (وفات: ۱۳۱ / ۷۴۸-۷۴۹ یا بعد) - عروه (وفات: ۹۴ / ۷۱۲-۷۱۳)(۱). متن چنین است:

سَلَام

بن ابی الحُقیق از میان قبیله غطفان و مشرکان عرب در همسایگی آنان [نیروهایی] گرد آورده بود، و آنها را به مبارزه علیه پیامبر خدا دعوت کرده و به آنها موجب سنگینی پرداخت کرده بود. سپس، غطفان با آنها [یهودیان؟] همدست شدند. حُیی بن اخطب در مکه اهالی این شهر را اغفال نمود. او به آنها گفت که قبیله شان [غطفان؟] چندین بار به آنجا [مکه؟] آمدند و توقع کمک مالی داشتند. [بدین رو] غطفان با آنها [اهالی مکه؟] توافق کردند(۲). پیامبر خدا، عبدالله بن عتیک(۳) بن قیس

بن اسود، ابو قتاده الربیع و اسود خزاعی را بر ضد ابن ابی الحُقیق گسیل داشت. پیامبر صلی الله علیه و آله فرماندهی آنان را به عبدالله بن عتیک سپرد. آنها شبانگاه به او یورش بردند و او را به قتل رساندند(۴).

از آنجایی که به نظر می رسد هیچ گزارش دیگری که این رویداد را بر اساس روایت عروه گزارش کند وجود ندارد، امکان بررسی اسناد نیز برای ما وجود ندارد، مگر این که

مطالبی را که فرهنگهای رجال درباره ناقلان نوشته اند مورد کنکاش قرار دهیم. این مسأله

دست کم تا آنجا که به ابن لهیعه مربوط می شود، چندان مطلوب به نظر نمی آید(۵). بیشتر متن حاوی گزارشی است درباره علل و انگیزه هایی که منجر به اعزام گروهی برای قتل ابن ابی الحُقیق شده است. این بُعد از مسأله در روایتهای مربوط به این حادثه که به خانواده کعب بن مالک برمی گردد وجود ندارد، اما در دو گونه از این روایت منسوب به

ص: ۳۱۲

---

۱- این نیز اسنادی است که ذهبی ارائه می دهد. ابن حجر و زُرْقانی این روایت را تنها من طریق ابی الاسود [ابن حجر: الاسود] عن عروه ذکر می کنند.

۲- این متن چندان واضح نیست.

۳- گردآورنده به غلط آن را عتیک نوشته است.

۴- بیهقی، دلائل، ج ۴، ص ۳۸.

۵- ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ج ۵، صص ۲۷۹-۳۷۳.

براء بن عازب هر چند به اختصار، ذکر شده است (۱).

شرح مربوط به خود گروه اعزامی به مطالب زیر محدود می شود: الف) پیامبر سه تن را [برای کشتن] ابن ابی الحقیق فرستاد، ب) این افراد عبارت بودند از عبدالله بن عتیک بن قیس بن اسود، ابوقتاده بن ربیع و اسود الخزاعی، ج) پیامبر صلی الله علیه و آله فرماندهی آنان را به عبدالله بن عتیک سپرد و د) آنها شبانگاه به او یورش برده و او را به قتل رساندند.

در روایت زهری به نقل از خانواده کعب

بن مالک نیز از سه شرکت کننده در این گروه گفته شد، اما اسامی آنها کاملاً یکی نیستند. روایات مختلف از متن زهری نه نَسَب کامل

ابن عتیک را آوردند و نه نام اسود الخزاعی به جای اسود بن خزاعی. جالبتر اینکه در این جا ذکر از عبدالله بن انیس به میان نیامد، همو که بنا بر نسخه های خانواده کعب بن مالک فردی بود که ابن ابی الحقیق را به قتل رسانید. این تفاوتها همراه با کاهش تعداد

نفرت شرکت کننده دال بر وابستگی مستقیم گزارش ابن لهیعه به روایت زهری نیست. اما عبارت «و امر علیهم عبدالله بن عتیک» در روایت زهری نیز آمده است، همان گونه که روایات ابن اسحاق و موسی بن عقبه ذکر کرده اند، این مسأله می تواند اشاره به وابستگی

به روایت زهری داشته باشد، اما این استنتاج قانع کننده نیست، زیرا همین عبارت نیز در

روایت براء بن عازب به چشم می خورد، و نیز از آنجایی که تقریباً تمام روایتها، از این

حقیقت ناشی شدند که ابن عتیک رهبر گروه اعزامی بود. بنابراین ممکن است، نسخه ای که ابن لهیعه از ابوالاسود نقل کرده است، با نسخه زهری بی ارتباط باشد و احتمالاً به

منابع قدیمی تر برمی گردد. نمی توان نادیده انگاشت که یکی از این منابع احتمالاً گزارشی از عروه بن زبیر است. اما با این روایت که ظاهراً به عروه برمی گردد باید با

احتیاط برخورد کرد. بررسی های اخیر نشان داده اند که گزارشات مغازی ابن لهیعه و اسناد ابوالاسود عن عروه برخی ویژگیهایی را نشان می دهند که اساساً مربوط به متن

۱- ر.ک: بخشهای قبلی همین مقاله.

عروه نیستند<sup>(۱)</sup>. بدین رو باید این احتمال را بپذیریم که هم ابن لهیعه و هم ابوالاسودبخشهایی از روایت زهری را مورد استفاده قرار داده و بخشهای دیگری از منابع ناشناخته و منابعی که خود زهری به وجود آورد، به متون خود افزودند. مادام که روایت‌های ابی لهیعه به نقل از ابوالاسود به طور نظام مند مورد مطالعه قرار نگیرند و با دیگر نسخه‌ها مقایسه نشوند، و مادام که روایات مختلف از این روایت منسوب به عروه که مستقل از روایت ابن لهیعه است در دسترس نباشند، باید از نتیجه‌گیری شتابزده پرهیزیم و ترجیحا از این روایت منسوب به عروه بنا به دلایل تاریخی استفاده نکنیم.

#### ۴- روایات مختلف

گذشته از جریان کلی روایت مغازی که مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق می شده است، درباره این فرد روایت‌های دیگری وجود دارد که در برخی موارد با روایت مغازی تفاوت دارد. این روایتها در مجموعه‌های تاریخی، زندگینامه شناسی، تفسیری و دیگر مجموعه‌ها یافت می شوند. تفاوتها اساسا مربوط به نکات زیر می شود: (۱) نام‌های او، (۲) علت کشته شدن او، (۳) زمان وقوع رویداد. مارکو. شولر بسیاری از این روایتها را در

رساله خود جمع آوری کرده است:<sup>(۲)</sup>

تا آنجا که به نام‌ها و نسب مربوط می شود، شولر به تفاوت‌های بسیاری در منابع اشاره کرده است<sup>(۳)</sup>. افزون بر نام کامل او یعنی «ابو رافع سلام بن ابی الحُقیق العُور»، با کنیه او،

ص: ۳۱۴

- 
- ۱- See G. Schoeler, Charakter, ۸۱-۸۵ and the contribution of A. Görke in this volume
  - ۲- Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden. Wiesbaden ۱۹۹۸, ۲۸۲-۸۶,
  - ۳- ابن حجر، تهذیب، ج ۵، صص ۲۸۲-۲۸۶. متنهایی که او ذکر می کند، همیشه ارتباطی با کشتن ابن ابی الحُقیق ندارد.

ابو رافع، اسم او، سلام یا عبدالله، و نسب او، ابن ابی الحقیق نیز بر خورد می کنیم (۱). نسبت او گاه النَّضْرِي و گاه الْقُرْظِي خوانده شد. افزون بر این، رهبر یهودی دیگری بود با نام سلام بن مشکم که از او نیز به همدستی با قریش علیه پیامبر نام برده شد و مدتی را در خیبر زندگی می کرد. بنا بر برخی منابع، وی وابسته به بنونضیر بود، بنا بر برخی منابع

دیگر، وابسته به بنو قریظه. با توجه به این «سردرگمی» مربوط به این فرد، شولر پیشنهاد

می کند که گزارشهای اصلی تنها یک سلام، یک ابن ابی الحقیق و یک ابو رافع می شناختند که در واقع افراد مختلفی بودند یا در روایات مختلف از آنان یاد شده است،

امّا بعدها با قرار گرفتن در متون جدید و با یافتن نام ها و نسب های مختلف، بخشی با هم ترکیب شدند و بخشی به شکل فردی ماندند. او حتّی این فرضیه را مطرح می کند که هدف این گروه به سرپرستی عبدالله بن عتیک، ابو رافع بود و نه سلام بن ابی الحقیق و اضافه می کند که حتّی زهری، سلام و ابو رافع را یک فرد به حساب نمی آورد (۲). پس ترکیب این دو اسم باید بعد از زهری اتفاق افتاده باشد.

امّا فرضیه های شولر را با تحلیل اسنادی که در عین حال متن نیز هست می توان رد کرد. اگر نام های فرد مقتول را که در متنهایی از روایات مختلف برگرفته از زهری آمده با هم مقایسه کنیم، آشکار می شود که زهری با سه جزء مربوط به این نام آشنا بوده و آنها را نقل کرده است: «ابو رافع» را معمر و موسی بن عقبه نقل کرده اند، «سلام» را معمر و بکائی از ابن اسحاق نقل کرده اند و «ابن ابی الحقیق» را همه ناقلان مورد استفاده قرار

داده اند (امّا تنها همین اسم، بدون هیچ اضافاتی دیگر را فقط سلّمه و محمّد بن سلّمه (۳) از ابن اسحاق، ابراهیم بن سعد، مالک، سفیان بن عیینه از زهری و عبدالله بن مبارک از

ص: ۳۱۵

۱- شولر مورد آخر را ذکر نمی کند، امّا از آنجایی که این مورد به کرات [در متون] آمده است، من در این جا آن را نیز افزودم.

۲- زیرا زهری او را عبدالله بن ابی الحقیق خوانده است نه سلام بن ابی الحقیق. ر.ک: Schöllner. Exegetisches Denken, ۳۳۹.

۳- در نسخه او، ابی وجود ندارد، که مسلّمًا یک اشتباه نقلی است.



مَعْمَر مورد استفاده قرار دادند). در بررسی تاریخ نقل روایت، قاعده زیر حاصل می شود: مطابقت‌های بین دو یا چند گونه مستقل از یک روایت به احتمال زیاد ناشی از استفاده آنها از یک منبع مشترک است. بر مبنای این قاعده، زهری (دست کم گاهی) باید بیش از یک جزء از نام او و شاید حتی نام کامل او را نقل کرده باشد. معمولاً، بیشتر ناقلان (و شاید حتی خود زهری)، شکل کوتاه شده نام او و بیشتر ابن ابی الحقیق را ترجیح دادند(۱).

در مجموعه روایت منقول از ابو اسحاق السبعی و منتسب به براء، تقریباً تمام انواع روایات، حتی روایات اخیر مثل روایات بیهقی، تنها کنیه، ابو رافع، را ذکر کردند(۲). در

روایاتی که بقولی به عبدالله بن انیس برمی گردد اختلافی به چشم می خورد: نسخه دختر

عبدالله بن انیس (طبری) از ابن ابی الحقیق نام می برد (بر اساس اکلیل الحاکم، عبدالله بن ابی الحقیق)(۳)، در حالی که نسخه منسوب به عطیه پسر ابن انیس، آن چنان که واقدی نقل کرده، ابو رافع آورده است. روایتی که ظاهراً به عروه بن زبیر برمی گردد، نیز روایات

مختلفی با نام های مختلف ارائه می دهد: مفصل ترین نسخه (بیهقی)، سلام بن ابی الحقیق آورده است، بخشی که در مغازی واقدی آمده، تنها ابن ابی الحقیق را در بر دارد و در بخشی که ابن سعد، شاگرد واقدی، در کتاب طبقات نقل کرده، ابو رافع بن ابی الحقیق

ص: ۳۱۶

---

۱- منابع لازم را در یادداشت ۲۲ مشاهده کنید.

۲- منابع لازم را در یادداشت ۱۶ مشاهده کنید. نسخه رویانی از هیچ اسمی نام نمی برد.

۳- آغاز نسخه حاکم را ابن حجر نقل کرده است فتح، ج ۷، ص ۴۳۴ بدون ذکر اسناد، اما بر اساس «متن»، نسخه دختر ابن انیس که طبری آورده است، کاملتر به نظر می آید. ظاهراً، ادعای شولر مبنی بر اینکه نام عبدالله بن ابی الحقیق را زهری نقل کرده است یک خطا به نظر می آید. در جامع بخاری، نخستین منبع مورد استفاده شولر، زهری نقل کننده اصلی این اسم نبوده است و ابن حجر، شارح بخاری، بوضوح نام عبدالله بن ابی الحقیق را به روایت عبدالله بن انیس مربوط می داند که نقل آن از سوی زهری امری نامعلوم است. اسم عبدالله به جای سلام که بر خلاف دیگر روایات به نظر می رسد، احتمالاً اشتباه نقلی است که پیش از بخاری رخ داد. شاید علت این اشتباه نام عبدالله بن عتیک باشد که بلافاصله بعد از نام ابن ابی الحقیق آمده است.

ذکر کرده است(۱). این مقایسه بین گونه های متنی از مجموعه روایات مختلف مربوط به قتل ابن ابی الحقیق، حکایت از این دارد که نام های مختلف مورد استفاده اساساً چنان که

شولر گمان کرده از روایات مختلف که بعدها با هم ترکیب شدند، اقتباس نشده است، بلکه مربوط به ناقلانی است که تمایل به خلاصه نویسی دارند، گاهی ابورافع را ترجیح می دهند، گاه ابن ابی الحقیق را. زهری و شاید حتی منابع مورد استفاده او قبلاً از نام کامل او اطلاع داشته اند. هیچ قرینه ای در دست نیست که حکایت از آن باشد که این مرد مقتول اساساً تنها مشهور به ابو رافع باشد(۲).

صرف نام ابن ابی الحقیق، یعنی سلام در نخستین گزارشهای مربوط به قتل او به چشم نمی خورد. شاید علت آن این باشد که آوردن نام سلام موجب اشتباه با دیگر رهبر یهودی در همان زمان یعنی سلام بن مشکم شود، که به اعتقاد شولر وی شخصیت معمول دیگری در ادبیات سیره است که به منظور تناسب یافتن با متون خاص، از طریق گزارشهای مربوط به رهبر یهودی تنها سلام نامیده می شد، بتدریج به سلام بن ابی الحقیق تغییر یافت. با توجه به استنتاج من در خصوص سلام بن ابی الحقیق، این فرضیه

فاقد اعتبار است. افزون بر این شاید از خود پرسیم که چرا در واقع بطور همزمان دو رهبر یهودی با یک اسم نمی توانست وجود داشته باشد، دو رهبری که با قریش علیه پیامبر صلی الله علیه و آله همدست شدند و هر دو در جریان حوادث به قتل رسیدند. با این حال، این دو تن دارای کنیه های مختلفی هستند (به نظر می رسد که کنیه سلام بن مشکم، ابو حکم

بوده است)(۳) و نسبهایشان متفاوت است، در حالی که مطابقتهای آنها بگونه ای است

ص: ۳۱۷

- ۱- اقا، ابن سعد در مقدمه کتاب خود نام کامل را می آورد: ابو رافع سلام بن ابی الحقیق النضری (طبقات، ج ۲، ص ۹۱).
- ۲- در شعری منسوب به حسان بن ثابت ابن هشام، سیره، ص ۷۱۶، از دو رهبر یهودی نام برده شده که توسط مسلمانها کشته شدند: ابن اشرف و ابن ابی الحقیق که از او به عنوان ابو رافع نام برده نشد.
- ۳- ر.ک: ابن هشام، سیره، ص ۷۱۳ در شعری از جبل بن جوال الثعلبی.

که آنها می توانند در مورد هر رهبر دیگر از یهودیان مدینه صادق باشند.

اما، این حقیقت که این دو نفر یک اسم داشتند، شاید موجب سردرگمی محدّثان و علمای اسلامی در جزئیات زندگی آنها شده باشد. تلاش برای قرار دادن گزارشهای مربوط به این دو رهبر یهودی در چارچوب زمانهای متفاوت احتمالاً منجر به جزئیات اضافی و گاه متناقض شده است، آن چنان که شولر بدرستی بر این گمان است. از میان این گونه گونی ها می توان به وابستگی قبیله ای (بنو نضیر یا بنو قریظه)، تاریخ و علّت کشته

شدنشان اشاره کرد. ظاهراً این جزئیات متعلّق به بخش دوم از سیر نقل روایت است. نسبت و تاریخ مرگ در تمام گزارشهای اوّلیه مربوط به قتل ابو رافع سلّام بن ابی الحقیق

به چشم نمی خورد. گزارشهایی که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و به نظر می رسد قدیمی ترین احادیث تاریخ پذیر در این موضوع باشد، تاریخ دقیق اعزام گروه بر ضدّ ابن ابی الحقیق ظاهراً تنها در نسل پس از زهری به صورت تثبیت یافته در آمد و تاریخی که زهری نقل کرده است همچنان غیر قابل اعتماد است: «کشته شدن او» بعد از کشته شدن کعب بن اشرف بود» (۱) که می تواند هم به معنی اندک زمانی بعد از او و هم سالهای بسیار بعد باشد.

علّت قتل در روایتهای منسوب به یکی از اعقاب کعب بن مالک و منسوب به عبدالله بن انیس ارائه نشده است، و در روایتهای منسوب به براء بن عازب و عروه

بن زبیر به نحو متفاوتی آمده است (۲). فرض این مسأله طبیعی به نظر می رسد که در گزارشهای اوّلیه آنها، شرکت کنندگان در گروه اعزامی درباره علّت اینکه چرا پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها دستور یا اجازه کشتن داد تأمل نکردند، بلکه تنها به نقل اینکه چگونه آنها ترتیب

انجام این کار را دادند، بسنده کردند. اندیشیدن به دلایل احتمال حمله، بیشتر کار تدوین کنندگان روایات است که می کوشیدند بخش های بهم آمیخته از یک مجموعه را در یک تصویر هماهنگ متناسب سازند - مردانی چون عروه و زهری (که در روایات آنها این موضوع برای نخستین بار به چشم می خورد) و گردآوردگان بعدی روایات از این دسته اند.

ص: ۳۱۸

۱- بخاری، جامع، ۱۶:۶۴ با عنوان باب.

۲- ر.ک: پیش از این، ص ۳۰۸.

این تفاوت‌های جزئی نباید ما را به این قضاوت عجولانه وا دارد که همه دیگر حکایات (حتی حکایات متفاوت) نیز باید حاصل تلاش واحدی باشند که برای ایجاد تصویر یک دست و هماهنگی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله صورت گرفته است، تصویری که بشدت ساخت بندی شده و در طول دوران زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله دارای انسجام درونی است. این احتمال را باید مد نظر قرار دهیم که بسیاری از حکایات مختلف بخشی از مجموعه روایات اولیه هستند که افراد مختلف گزارش کرده اند. اختلافات دیگر یقیناً حاصل سیر نقل روایات است که در طی آن بخش هایی از روایت ممکن است از روی بی احتیاطی یا از روی عمد ناپدید یا اضافه شده باشد (۱). از این رو، نظر شولر را رد نمی کنم که حکایات مربوط به گزارشات سیره می تواند حاصل «متنی شدن» باشد، بدین مفهوم که

گزارشها در متن جدید قرار گیرند، اما گمان نمی کنم که همه گزارشهای مختلف را بتوان با همین شیوه توجیه کرد، و مطمئناً تفاوت‌های مربوط به شخصیت ابو رافع سلام بن ابی الحقیق با این شیوه قابل توجیه نیست. درباره این فرد، شولر تنها می تواند به حدس و

گمان متوسل شود در حالی که تحلیل اسنادی که در عین حال متن نیز هست به ما این امکان را می دهد که بر اساس آن تاریخچه نقل روایات را با اطمینان بیشتر بازسازی کند (۲).

سرانجام اینکه در این مقاله برآنم موضوعی را که در اوایل قرن بیستم مطرح شده و اخیراً شولر آن را احیا کرده است، مورد بررسی قرار دهم: این پرسش را که آیا روایات مربوط به قتل ابن ابی الحقیق متأثر از گزارشهای عهد عتیق است پی. جنسن در Jensen

ص: ۳۱۹

- 
- ۱- برای مثال، اطلاعاتی که بر اساس آن سلام بن ابی الحقیق با تیری که پیامبر به سوی او رها کرد به قتل رسید، می تواند قاعدتاً حاصل اشتباه گرفتن پسران مختلف ابوالحقیق باشد که ناقلی آن را مرتکب شده است، که در یادداشتهای او، برای نمونه، تنها یک جزء از نام سلام یا ابن ابی الحقیق یافت شده است. بگونه ای که هویت واقعی برای او کاملاً آشکار نبود. ناقل در این جا می توانست برای از بین بردن ابهام تلاش کند. در جریان همین تحقیق، چندین بار با خلط اسامی برخورد کرده ایم.
  - ۲- این نباید موجب این سوء تعبیر شود که با استفاده از این شیوه کاملاً می توان از حدس و گمان اجتناب کرد.

سال ۱۹۲۲ چنین مطرح کرد که روایات مربوط به قتل ابن ابی الحُقیق با گزارشهای مربوط به قتل اشبوش (کتاب دوم سموئیل / باب ۴) و بویژه با قتل عَجَلون (سفر داوران باب ۳) مرتبط است. جی. هورویتر تأثیر احتمالی حکایت قتل عَجَلون را قبول دارد (۱). اما وقتی متنها با هم مقایسه می شوند، آشکار می شود که مطابقتها چندان زیاد نیست. در روایت قتل اشبوش، تنها شباهت واقعی در آنجاست که این مرد وقتی در بسترش خواب بود کشته شد. دیگر رخدادها کاملاً متفاوتند. روایات اسلامی با حکایت قتل عَجَلون، پادشاه موآب در سه نقطه شباهتهایی با هم دارند: الف) یهود اسرائیلی قربانی

خود را در طبقه بالای قصرش به قتل رسانید، ب) عَجَلون با خنجری که به شکمش فرو رفته بود کشته شد و ج) یهود درهای اتاق را پیش از خارج شدن از آن (از طریق پنجره) بست، تا این حمله برای مدّتی توجّهی را به خود جلب نکند. از میان این شباهتها، مسأله

اتاق بالایی و بستن درها در هر سه روایتی که ویژگی های گروه اعزامی علیه ابن ابی الحُقیق را ذکر کردند یافت می شود (روایتهای براء بن عازب، ابن کعب و عبدالله

بن انیس). بستن درهای خانه (امّا نه خروج از پنجره) ویژگی بسیار برجسته در روایت براء بن عازب است. اما در روایتهای عبدالله بن انیس و ابن کعب، درهای خانه های دیگر قفل شدند، نه درهای خانه ابن ابی الحُقیق. در روایت براء، ابن کعب و روایت عطیه

بن عبدالله بن انیس از پدرش، اما نه در گزارش دختر ابن انیس، شرح فرو کردن شمشیر (نه

خنجر) به شکم قربانی ذکر شده است.

روی هم رفته، مطابقتها بین گزارشهای عهد عتیق و روایات اسلامی چندان نیست و بقدری کلی است که وابستگی روایات اسلامی به گزارشهای عهد عتیق قانع کننده نیست. جزئیات مزبور به معنای دقیق، برای حمله (که در عهد عتیق برخلاف روایات اسلامی

ص: ۳۲۰

---

P. Jensen, "Das Leben Muhammeds und die David-Sage", in *Der Islam*, ۱۲ (۱۹۲۲), -۱

۱۸۵, ۱۲ (۱۹۲۲); J. Horowitz, "Biblische Nachwirkungen in der Sra", in *Der Islam*, ۱۲ (۱۹۲۲), ۹۵, ۹۱. ام.

شولر توجّهم را به این دو مقاله جلب کرده است.

حمله شبانه توصیف نشده است) به یک فردی که در قلعه ای زندگی می کند، مسائل بی سابقه ای نیست و سه ویژگی ذکر شده برای این دو حادثه می تواند امری کاملاً اتفاقی

باشد. با این حال، اگر کسی بخواهد این امر را مسلم پندارد که روایات اسلامی این حکایات را از گزارشات کتاب مقدس اقتباس کردند، این اقتباس حتما در دوره ای اتفاق افتاد که روایات گوناگون شکل گرفت. از آنجایی که این سه روایت مربوط به قتل ابن ابی

الحقیق مستقل از یکدیگر به نظر می آیند و اثری از استفاده آنها از یک گزارش اصلی و

مشترک به چشم نمی خورد، احتمالاً نویسندگان مختلف از حکایتهای کتاب مقدس، بطور مستقل ولی تقریباً با شیوه مشابه به عنوان الگو بهره برداری کردند. این موضوع چندان محتمل به نظر نمی آید. به جای آن می توان فرض کرد که این سه روایت بخشهای مشترک خود را که با حکایت کتاب مقدس شباهت دارد از روایت نخستین اسلامی اقتباس کردند(۱) که باید به قرن نخست اسلامی برگردد. امّا در تحقیقات خود هیچ مدرکی دال بر وجود چنین نمونه نخستین نیافتیم و به نظر می رسد که حدس و گمان درباره آن زائد باشد، زیرا ویژگی های مشترک آنها به احتمال زیاد هسته اصلی تاریخی آنها را تشکیل می دهد.

۵- سخن پایانی

در این جا، مراحل مختلف تحقیقات خود و نتایج آن را جمع بندی می کنیم.

روایت های مربوط به قتل رهبر یهودی، ابن ابی الحقیق در بسیاری از منابع به چشم می خورد. قدیمی ترین منابع عبارتند از موطأ مالک، مغازی واقدی، مصنف عبدالرزاق، سیره ابن هشام و جامع بخاری.

بر اساس مقایسه اسناد، چهار مجموعه روایات مختلف را برگزیدیم: یک مجموعه به صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله، براء بن عازب برمی گردد، دیگری به فرزند صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله

ص: ۳۲۱

---

۱- آن چنان که جی. ماتوک تصوّر کرده است، مقایسه کنید با یادداشت ۱۴.

بن مالک، سومی به صحابی دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله عبدالله بن انیس و چهارمی به یکی از تابعین به نام عروه بن زبیر. با تحلیل دسته های اسناد که از شکل های مختلفی از این چهار مجموعه روایت فراهم آمده است نتایج زیر به دست آمد: دسته های اسناد مربوط به دو روایت مشهورتر (براء بن عازب و ابن کعب) حلقه های روایی مشترکی را نشان می دهند که حوالی سال ۱۲۵ / ۷۴۲-۷۴۳ در گذشتند (ابو اسحاق سبعی، زهری). یک مجموعه روایات دارای یک حلقه مشترکی است که در حد اصحاب پیامبر است (عبدالله بن انیس)، اما از پشتوانه محکمی در سلسله روات برخوردار نیست. روایت چهارم یک حلقه مشترک دارد که در سال ۱۷۴ / ۷۹۰-۷۹۱ در گذشت (ابن لهیعہ).

بر اساس تحلیل اسناد این فرضیه ارائه شد که روایات مربوط به قتل ابن ابی الحقیق باید زودتر از زمان منابعی باشند که ابتدا این روایات در آنها ظاهر شده اند و باید دست کم به ابو اسحاق و زهیر برگردند.

این فرضیه با تحلیل متنی گونه هایی از روایات مختلف مورد بررسی قرار گرفت. تا آن جا که به روایات منسوب به براء بن عازب و ابن کعب مربوط می شود، نتایج به دست آمده این گونه بودند: متون گونه های مختلف از هر مجموعه روایات ظاهراً مستقل از هم هستند و به همین علت می بایست به منبع مشترکی برگردند. این استنتاج با ساختار اسناد

همخوانی دارد، به گونه ای که می توانیم نتیجه گیری کنیم که منبع مشترک متنها باید حلقه

مشترک اسنادها باشد. اما تحلیل متنی نشان داده است که حلقه مشترک، ابواسحاق و زهری، این حکایات را دقیقاً با واژه های مشابه بیان نکردند.

تحلیل متنی نسخه های منسوب به صحابی عبدالله بن انیس بقدری بخشهای ساختاری مشترک و مهم را آشکار ساخته است که ناگزیر می بایست از یک منبع مشترک نیز گرفته شده باشند، هر چند متنهای مربوط به گونه های مختلف نسبت به روایاتی که به

ابواسحاق و زهری برمی گردند، از تفاوت های بسیار بیشتری برخوردارند. از این مطلب نتیجه می گیریم که چارچوب مشترک نسخه های منسوب به عبدالله بن انیس احتمالاً به خود او به عنوان حلقه مشترک مجموعه اسناد برمی گردد.

مقایسه نسخه های منسوب به عبدالله بن انیس با روایت زهری شباهتهای ساختاری و نیز مطابقتهای متنی را آشکار ساخت، هر چند وابستگی به دیگری قابل انکار است. این مشابهتها نسخه دومی در اسنادها دارند، چرا که گفته می شود همه این نسخه ها را اعضای خانواده کعب بن مالک نقل کرده اند. این مطلب مؤید این فرضیه است که این روایت زودتر از زمان زهری وجود داشت و او به احتمال قریب به یقین جزئیات آن را که روایتش را بر مبنای آن پرداخته، از شخص یا اشخاصی که او از آنها به عنوان منابع روایی

خود نام می برد (اعقاب کعب) اقتباس کرده است.

خلاصه آنچه را یافتیم می توان بدین شکل بیان کرد:

تحلیل متنی که در عین حال اسناد نیز هست از حکایتهای مختلف و گونه های متعدد آنها که مربوط به اعزام گروهی علیه ابو رافع بن ابی الحقیق می شود آشکار ساخته است

که این حکایتها بسیار قدیمی تر از آن است که فکر می کردیم، این حقیقت با حلقه های مشترکی که مجموعه اسناد آنها بیان می دارند آشکار می شود. توانسته ایم نشان دهیم که

حکایتهای مختلف بطور مستقیم وابسته به یکدیگر نیستند و احتمالاً از منابع قدیمی تری

اقتباس شده اند. دو ناقل روایتی که به عنوان حلقه های مشترک شناخته شده اند حدود سال ۱۲۵ / ۷۴۲-۷۴۳ در گذشتند. آنها مطمئناً داستانهای خود را در طول ثلث نهایی سده نخست / هفتم دریافت داشتند<sup>(۱)</sup>. این برداشت با نسخه هایی که به عبدالله بن انیس برمی گردد مورد تأیید قرار می گیرد. از آنجایی که چندین نسخه مختلف در این دوره منتشر شده، محتمل است که ریشه های آنها از قدمت بسیار بیشتری برخوردار باشند. به اعتقاد من، نه تنها ممکن بلکه محتمل است که بخشهای مشترک آنها دست کم تا حدی، واقعیت تاریخی را منعکس می کنند. امّا این هسته اولیه تاریخی نسبتاً اندک است، که شامل این اطلاعات می شود که پیامبر چند تن از افراد را به فرماندهی

ص: ۳۲۳

---

۱- در خصوص داستانهای معروف سیره، همین مطلب را سی. بکر، جی. هورویتر، را. زلهایم و ام. جی. کیستر بیان داشته اند. ر.ک: ۶۴-۵۶۳, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", Kister, ` `



بن عتيك براي قتل ابو رافع بن ابي الحقيق كه در اطراف مدينه زندگي مي كرد فرستاد. قاتل (يا قاتلان) كه از پله ها وارد خانه او شدند، هنگام برگشت از پله ها يكي از آنان افتاد و پايش صدمهديد. آنها محل را ترك نكردند تا اين كه مرگ قرباني مورد تأييد

قرار گرفت. فرض اين مسأله بي معني است كه فردي چنين حكايتي را در زماني ساخته باشد كه بسياري از شاهدان عصر پيامبر صلي الله عليه و آله در مدينه هنوز در قيد حيات بودند.

در خصوص اين كه کدام يك از شركت كنندگان واقعا او را به قتل رسانيد، گزارشها متفاوت است، همينطور درباره بسياري از ديگر جزئيات اين گروه اعزامي كه اختلافاتي به چشم مي خورد. برخي از جزئيات كه بيش از ييك نسخه، آنها را ارائه كرده اند ممكن است شكل تاريخي داشته باشد، مثل تعداد و اسامي شركت كنندگان، فرماندهي گروه كه به ابن عتيك سپرده شده يا ممنوعيت قتل زنان و کودکان از سوي پيامبر صلي الله عليه و آله. آيا كسب اطمينان از اين جزئيات ناممکن است. ييك بار ديگر مي توانيم فقط از خود پيرسيم كه چگونه افراد مختلف بطور جداگانه جزئيات مشابهي از قتل ابن ابي الحقيق ارائه كردند.

هيچ قرينه اي در دست نيست كه حكايات نخستين درباره اين رويداد وجود خود را مديون نيازهاي تفسيری، كلامی يا فقهی بدانند، چيزی كه غالبا برخي بر اين گمانند كه اين نيازها در شكل گيري مواد اوليه سيره بي نقش نبودند و گاه در واقع چنين بوده است.

اين بدین مفهوم نيست كه بخش هايي از آنها براي چنين اهدافی قابل استفاده نبودند. همان گونه كه ديده ايم، تا زمان زهري مباحث فقهی در واقع برگرفته از همين حكايات بوده اند. من بررسی نكرده ام كه آيا اين حكايتها در تفسير قرآن نيز نقش داشته اند يا خير؟ حتی اگر اثراتي از آنها را در تفاسير نخستين بيابيم، اين مطلب به ما اجازه نمی دهد كه

نتيجه گيري كنيم خود اين حكايات از پرداخته هاي تفسيری است، مگر اينكه نشانه هاي روشني كه اين ادعا را ثابت كند در دست داشته باشيم.

تأثير نتايج استخراجی ما بر مطالعات درباره زندگينامه پيامبر صلي الله عليه و آله بطور کلی چيست؟ پيش از هر چيز، بدیهی است كه زندگينامه هاي پيامبر صلي الله عليه و آله كه محققان غربی نگاهشته اند، تصوير قابل اعتمادی از زندگي پيامبر صلي الله عليه و آله را به لحاظ تاريخي ارائه نمی دهند. بهره گيري

التقاطی آنها از منابع، با توجه به نبود مطالعات نقد منابع از موانع آن به شمار می رود. آنچه «زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله» (نوشته شده از سوی غربی ها) از رخداد قتل ابن ابی الحقیق ارائه می دهد، نمی تواند به عنوان حقیقت تاریخی تلقی گردد، چرا که نویسندگان این کتابها حتی تلاش نکردند که مشخص سازند کدام یک از این چند منبع [مورد استفاده] بیشتر قابل اعتمادند. ام. کوک و پی. کرون در رد این مدعا که واقعیت تاریخی در همین کتابها بازسازی می شوند، کاملاً حق به جانب هستند؛ آنها چیزی بیش از خلاصه هایی اختیاری از روایت مسلمانان در مورد پیامبرشان نیستند. اما نتیجه گیری کوک و کرون از

این دریافت مبنی بر اینکه بازسازی حقیقت تاریخی بر اساس منابع اسلامی غیرممکن است و اگر به منابع غیر اسلامی تکیه کنیم کمتر دچار خطا می شویم (۱)، قانع کننده نیست.

در این مقاله، روش نقد منابعی را طرّاحی و آزمودم که به ما نشان می دهد کدام بخشهای مربوط به گزارشهای مختلفی که منابع اسلامی در آن از حادثه خاصی از زندگی پیامبر یاد کرده اند می تواند نسبت به آنچه که واقعا رخ داده است، نزدیک تر باشد و کدام

بخشهای آن خیر. از این رو، در اصل بازسازی واقعیت تاریخی بر اساس منابع اسلامی امکان پذیر است، بی آنکه میزان اعتماد به آن نسبت به دیگر رشته های تاریخی مبتنی بر

روایات کمتر باشد. نتیجتاً، اگر مطالعات نقد منابع در تمام جزئیات زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله صورت گیرد، زندگی نامه تاریخی واقعی او قابل نگارش است. تاکنون تنها اندکی از این دست مطالعات وجود دارد (۲). بسیار بیشتر، صدها مورد از آن، لازم است تا زندگی نامه

ص: ۳۲۵

---

۱- P. Crone and M. Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge, ۱۹۷۷, -

۳; M. Cook, Muhammad, Oxford, ۱۹۸۳, ۶۱-۷۶; P. Crone, Meccan Trade, chapter ۹

۲- افزون بر مطالعه حاضر، مطالعات گ. شولر در کتابش با عنوان Charakter und Authentie، مقاله آئی. گورک Görke در این کتاب و برخی مقالات تازه ام. لیکر نمونه هایی از مطالعات تطبیقی نقد منابع هستند که به قصد بازسازی تاریخ نقلی روایات اسلامی در خصوص رویدادی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله انجام یافته است.

واقعی تاریخ پیامبر را بتوان نگاشت.

ممکن است از خود پرسیم که آیا نتیجه حاصله، زمان و انرژی لازم برای چنین اقدامِ تهوّرآمیز را توجیه پذیر خواهد کرد. همان گونه که بیان کرده ایم، حقایق تاریخی که بتوان

از منابع مربوط به حادثه خاصّی از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله استخراج کرد، چندان نیست. در خصوص قتل ابن ابی الحقیق، حتّی تاریخ این رویداد را نمی توان بطور یقین مشخص کرد. زندگی نامه تاریخی که حاصل همه این تلاشهای نقد منابع است شاید بسیار کوتاه باشد، امّا آنچه به دست خواهیم آورد نگاه عمیق تر به اصالت و سیر تحوّل روایات اسلامی مربوط به زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله است. مآلاً، این نگاه به ما اجازه خواهد داد که به ارزیابی این موضوع پردازیم که کدام یک از این روایات از همه قابل اعتمادتر است و جانبداری پنهان هر روایت یا ناقلان آن را کشف کنیم. بدین رو زندگینامه پیامبر صلی الله علیه و آله که مبتنی بر نقد تاریخی باشد، آنچنان که مد نظر من است، بیش از گردآوری صرف جزئیاتی از رویدادهایی است که هسته اصلی تاریخی منابع را تشکیل می دهند؛ این نوع از زندگینامه ضمناً مطالعه تطبیقی تاریخ روایات نیز خواهد بود که سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله، پیامبر اسلام را تشکیل می دهد.

ص: ۳۲۶

ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد، کتاب المصنّف فی الاحادیث و الآثار، به کوشش عبدالخالق افغانی، ۱۵ جلد، بمبئی، ۱۳۹۹-۱۴۰۳ / ۱۹۷۹-۱۹۸۳.

ابن اثیر، علی بن ابی کرم، اشد الغابه فی معرفه الصحابه، ۵ جلد، قاهره، ۱۲۸۰ / ۱۸۶۳-۱۸۶۴.

ابن حبيب، محمد، کتاب المحبّر، به کوشش Ilse Lichtenstädter، حیدرآباد، ۱۳۶۱ / ۱۹۴۲.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، فی معرفه الصحابه، ۷ جلد، بیروت، بیتا.

-----، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، به کوشش عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز و محمد فؤاد عبدالباقی، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۴۱۰ / ۱۹۸۹.

-----، تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد، ۱۳۲۵-۱۳۲۷ / ۱۹۰۷-۱۹۰۹.

ابن حبان البسطی، محمد، کتاب الثقات، ۹ جلد، حیدرآباد، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳.

ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، ۹ جلد، بیروت، بی تا.

ابن سید الناس، محمد بن عبداللہ، السیرہ النبویہ المسمیٰ عُیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و

السیر، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۶ / ۱۹۸۶.

ابن شیبہ، عمر نمیری، تاریخ المدینہ المنورہ، به کوشش حبيب محمود احمد، ۴ جلد، جدہ، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدايه و النهايه، ۱۴ جلد، بیروت، ۱۹۶۶.

ابن هشام، عبدالملک، سیرہ سیدنا محمد رسول اللہ، به کوشش فرویناند وستنفلد، ۲ جلد،

فرانكفورت، آى. ام، ١٩٦١؛ السيره النبويه، به كوشش عمر عبدالسلام تدمرى، ٤ جلد، بيروت،

١٩٨٧ / ١٤٠٨.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، الاستذكار، به كوشش عبدالمعطى امين قلّعجى، ٣٠ جلد، حلب / دمشق، ١٤١٤، ١٩٩٣.

ابو داود سليمان بن اشعث سجستاني، السنن، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، ٤ جلد، در ٢ مجلد، بى جا [بيروت]، بى تا.

بخارى، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، معروف به صحيح بخارى، ٧ جلد، بيروت، ١٤١٢ / ١٩٩٢، به كوشش حسونه نواوى، ٩ جلد، قاهره، ١٣١٣ / ١٨٩٥-١٨٩٦، چاپ مجدد، بيروت، بى تا.

بيهقى، احمد بن حسين، السنن الكبرى، ٩ جلد، بيروت، ١٤١٣ / ١٩٩٢.

----- ، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشريعه، به كوشش عبدالمعطى قلّعجى، ٧ جلد، بيروت، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.

حميدى، عبدالله بن زبير، المسند، به كوشش حبيب الرحمان العظمى، ٢ جلد، بيروت، ١٤٠٩/١٩٨٨.

ذهبي، محمد بن احمد، تذكره الحفاظ، ٤ جلد، حيدرآباد، ١٣٧٥-١٣٧٧ / ١٩٥٥-١٩٥٨.

----- ، تاريخ الاسلام و وفايات مشاهير العلام، ج ١، المغازى، به كوشش عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت، ١٤٠٧ /

١٩٨٧.

رويانى، محمد بن هارون، مسند، به كوشش امين على ابو يمانى، ٣ جلد، بيروت، ١٤١٦ / ١٩٩٥.

سعيد

بن منصور خراسانى، السنن، ج ٣، ١، ٢، به كوشش حبيب الرحمان العظمى، حيدرآباد، ١٤٠٣ / ١٩٨٢.

شافعى، محمد بن ادريس، الامم، به كوشش محمد زهرى نجار، ٨ جلد، در ٤ مجلد، بيروت، بى تا.

طبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، به كوشش حمدى عبدالمجيد السلفى، ٢٥ جلد،

ص: ٣٢٨

قاهره، بی تا.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرُّسُل والملوک، به کوشش مایکل یوهان دخویه، ۱۵ جلد، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱.

عروه

بن زبیر، [سیره] گردآوری از منابع مختلف توسط اس. مرسی طاهر، بدایه الکتابه التاريخیه عند العرب، اول سیره فی الاسلام: عروه بن زبیر بن العوام، بیروت، ۱۹۹۵.

مالک

بن انس اصبحی، الموطأ (روایت یحیی بن یحیی لثی)، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، ۲ جلد، بیروت، ۱۴۰۶ / ۱۹۸۵.

-----، موطأ (روایت محمد بن حسین شیبانی)، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۸۷ / ۱۹۶۷.

مجدی

بن محمد مصری، شفاء العی بتخریج و تحقیق مسند الامام الشافعی بترتیب العلامه السندی، ۲ جلد، قاهره، ۱۴۱۶ / ۱۹۹۵-  
۱۹۹۶.

موسی

بن عقبه، المغازی، گردآوری شده از منابع مختلف از سوی باقشیش ابومالک، اغادیر، ۱۹۹۴.

واقدی، محمد بن عمر، کتاب المغازی، به کوشش Marsden Jones، ۳ جلد، لندن، ۱۹۶۶.

.Buhl, Frants, Das Leben Muhammedz, Heidelberg, ۱۹۵۵

.Burton, John, An Introduction to the Ḥadith, Edinburgh, ۱۹۹۴

Caskel, Werner, Gamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hi\_ā̄m ibn  
.Muḥammad al-Kalb, ۲ vols., Leiden, ۱۹۶۶

.Cook, Michael, Early Muslim Dogma, Cambridge, ۱۹۸۱

.Muḥammad, Oxford, ۱۹۸۳, -----

.Crone, Patricia, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, ۱۹۸۷

and Michael cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge, , -----

.1977

.Dermenghem, Emile, The life of Mahomet, London, 1930

—

ص: ٣٢٩

.Gaudefroy-Demombynes, Maurice, Mahomet, Paris, 1969

.Grimme, Hubert, Muhammad. I, Das Leben, Münster, 1892

Guillaume, Alfred, The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Srat Rasul  
.Allāh, Oxford, 1955

.Horovitz, J., "Biblische Nachwirkungen in der Şira", in Der Islam, 12 (1922), 184-89

Jensen, P., "Das Leben Muhammeds und die David-Sage", in Der Islam, 12 (1922), 84-  
.97

Jones, J.M.B., "Ibn Ishāq and al-Wāqid. The Dream of `Ātika and the Raid to Nakhla  
in Relation to the Charge of Plagiarism", in Bulletin of the School of Oriental and  
.African Studies, 22 (1959), 41-51

Kister, M.J., "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in Bulletin of the School of  
.Oriental and African Studies, 37 (1974), 545-71

Lammens, Henri, "Qoran et tradition. Comment fut composée la Vie de Mahomet", in  
.Recherches de science religieuse, I (1910), 27-51

Lecker, M., "Wāqid's Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a  
.Combined Report", in Journal of Near Eastern Studies, 54 (1995), 15-32

The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Wāqid Invent Some  
of the Evidence?", in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 145  
.9-27, (1995)

Amr ibn Ḥazm al-Anṣār and Qur'ān 2,256: "No Compulsion is There in  
.Religion", in Oriens, 35 (1996), 57-64

MacDonald, Michael V. and William Montgomery Watt, The Foundation of the  
.Community, Albany, 1987 (= The History of al-Ṭabar, VII

Margoliouth, David Samuel, Muhammad and the Rise of Islam, New York /



\_\_\_\_\_,London

ص: ٣٣٠

Mattock, J.N., "History and Fiction", in *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, 1 (1986), 80-97

Motzki, H., "Quo vadis Hadit-Forschung? Eine Kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāf the mawlā of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature', in *Der Islam*, 73 (1996), 40-80, 193-231

The Prophet and the Cat. On Dating Mālik's Muwatta' and Legal Traditions", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), 18-83

Muir, William, *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira*, 4 vols., London, 1858

*The Life of Moḥammad from Original Sources*, Edinburgh, 1923

Newby, G.D., "The Srah as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), 121-38

Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by The Early Muslims*. Princeton, 1995

Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 49 (1949), 143-54

*The Origins of Muhammad Jurisprudence*, Oxford, 1950

On Musā b. 'Uqba's *Ktāb al-Maghāz*", in *Acta Orientalia*, 21 (1953), 288-300

Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York, 1996

Schöeller, Marco, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den*

\_\_\_\_, Juden, Wiesbaden

ص: ۳۳۱

.Sprenger, Alois, Das Leben und die Lehre des Moḥammad, ۳ vols., Berlin, ۱۸۶۱-۶۵

Voort, Nicolet van der, `` Zoektocht naar de waarheid met behulp van het Ktāb al-Maghāz in de Muṣannaf van ` Abd ar-Razzāq b. Hammām aṣ-Ṣan`ān (gest

.unpubl. M.A.-thesis, Katholieke Universiteit Nijmegen, ۱۹۹۶, "(۲۱۱/۸۲۷

Wansbrough, John, The Sectarian Milieu, Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, ۱۹۷۸

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford, ۱۹۵۶

روایانی

طبری بیہقی بخاری

محمد

بن اسحاق ہارون بن اسحاق احمد بن موسیٰ

ابو بکر بن ابی شیبہ اسحاق بن ابراہیم یوسف بن موسیٰ

اسحاق بن نصر

عبداللہ

بن محمد محمد بن حسین احمد بن عثمان شریح بن مسلمہ

ابراہیم

بن یوسف یوسف [بن اسحاق] یحییٰ بن آدم علی بن مسلم

عثمان

بن عمر مصعب بن مقدم محمد بن اسحاق عبیداللہ

بن موسیٰ

یحییٰ

بن زکریا شریک اسرائیل زکریا بن ابی زائدہ

ابو اسحاق براء بن عازب پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ

مجموعہ چاپ شد

حلقہ مشترک

نسخہ کوتاہ

تنہا اسنادھا

(پیوندهای نقلی بیهقی با چندین ناقل مرتبط است)

نمودار ۱

ص: ۳۳۳

بیهقی

طبرانی طبری ابن شَبَّه ابن هشام سعید بن منصور

حُمَیدی

شافعی عبدالرزاق مالک بن انس

ابن شهاب الزهري پیامبر صلی الله علیه و آله

حسن زعفرانی ابراهیم بن سوید احمد بن عبدالله ابن حُمَید عمرو بن عاصم

عطاء

بن زیاد ابراهیم بن منذر قاسم بن عبدالله اسماعیل

بن ابی اویس

علی

بن مدینی عبدالرزاق یوسف بن بُکَیر

سلمه

بن فضل بکائی محمّد بن سلمه محمّد بن سلیمان

ابن مبارک محمّد بن فُلَیح اسماعیل بن ابراهیم سفیان بن عُیَینه

ابن جَرِیح ابن اسحاق ابراهیم بن سعد مَعمر

موسی بن عقبه

ابن کعب عبدالله بن کعب عبدالرحمان بن عبدالله بن کعب

عبدالرحمان بن کعب

استنباط شرعی

گزارش قصّه گونه

مجموعه چاپ شده

حلقه مشترک

(پیوندهای نقلی بیهقی با چندین ناقل مرتبط است)

نمودار ۲

ص: ۳۳۴



طبری

واقدي عبدالله بن أنيس پیامبر صلی الله علیه و آله

عباس

بن عبدالعظیم موسی بن عبدالرحمان

جعفر

بن عون ابراهیم بن اسماعیل ابراهیم بن عبدالرحمان بن کعب بن مالک

عبدالرحمان

بن کعب بن مالک بنت عبدالله بن أنيس

ایوب

بن نعمان نعمان [بن عبدالله بن کعب بن مالک]

خارجہ

بن عبدالله [بن أنيس] عطیه بن عبدالله بن أنيس

مجموعه چاپ شده

حلقه مشترک

نمودار ۳

ص: ۳۳۵

## روایت تاریخی درباره وقایع حدیبیه تحقیقی در خبر عروه بن زبیر

روایت تاریخی درباره وقایع حدیبیه تحقیقی در خبر عروه بن زبیر(۱)

اندریاس گورک

ترجمه: محمد تقی اکبری

وقایع حدیبیه بارها بررسی و مطالعه شده است(۲). در برخی از این بررسی ها سعی

ص: ۳۳۶

- 
- ۱- این مقاله ترجمه ای مختصر و تعدیل شده [آلمانی به انگلیسی] از پایان نامه دوره کارشناسی ارشدم با عنوان زیر است: "Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Hudaibiya", University of Hamburg, ۱۹۹۶. مایلم امتنان خود را از بهنام صادقی که مرا در ترجمه آن به انگلیسی یاری کرد، ابراز دارم.
- ۲- برای نمونه در آثار زیر: F. Buhl, Das Leben Muhammeds, trans. by H.H. Schaeder, Heidelberg, ۱۹۵۵, ۲۸۴-۹۲; w. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford, ۱۹۵۶, ۴۶-۶۲; C.E. Dubler and U. Quarella, "Der Vertrag von Hudaibiyya (März ۶۲۸) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in AS, ۲۱ (۱۹۶۷), ۶۲-۸۱; M. Alwaye, "The Truce of Hudeybiya and the Conquest of Mecca", in Majallatu l-Azhar, ۴۵/۹ (۱۹۷۳), ۱-۶; M. Rodinson, Mohammed, trans. into German by G. Meister, Luzern and Frankfurt am Main ۱۹۷۵, ۲۳۸-۴۱; M. Muranyi, "Die Auslieferungsklausel des Vertrags von al-Hudaibiya und ihre Folgen", in Arabica, ۲۳ (۱۹۷۶), ۲۷۵-۹۵; F.M. Donner, "Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", in Mw, ۶۹ (۱۹۷۹), ۲۲۹-۴۷; F.B. Ali, "Al-Hudaybiya: An Alternative Version", in MW, ۷۱ (۱۹۸۱), ۴۷-۶۲; M. Lings, Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources, New York, ۱۹۸۳, ۲۴۷-۵۹; M. Lecker, "The Hudaibiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar", in JSAI, ۵ (۱۹۸۴), ۱-۱۲; G.R. Hawting, "Al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in JSAI, ۸ (۱۹۸۶), ۱-۲۳

شده است با مراجعه به تعدادی از منابع - یعنی، ابن هشام، واقدی، ابن سعد، طبری و قرآن - وقایع بازسازی شود تا شرحی دارای ارتباط منطقی به دست آید(۱). مقابله این

بازسازی ها می تواند به مطالب پذیرفته زیر از این وقایع منتج شود:

الف) حضرت محمد صلی الله علیه و آله به دلیل دیدن یک خواب تصمیم به انجام عمره می گیرد.

ب) آن حضرت از اعراب بادیه نشین اطراف مدینه می خواهد که همراهی اش کنند اما آنان نمی پذیرند.

ج) بنابراین، حضرت محمد صلی الله علیه و آله همراه با ۷۰۰ تا ۱۴۰۰ نفر عازم مکه می شود.

د) پیامبر صلی الله علیه و آله در ذوالحلیفه احرام می بندد.

ه) قریش با آگاه شدن از تصمیم حضرت محمد صلی الله علیه و آله ۲۰۰ نفر سوار بر اسب را به فرماندهی خالد بن ولید به کراع الغمیم در نزدیکی عسفان روانه می کنند.

و) در نتیجه، حضرت محمد صلی الله علیه و آله تصمیم می گیرد تغییر مسیر دهد، در حدیبیه شتر آن حضرت می ایستد و حرکت نمی کند. پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد در آن محل چادر بزنند.

ز) در حدیبیه آب کمیاب است، اما حضرت محمد صلی الله علیه و آله با استفاده از تیری یک چاه خشک را احیا می کند.

ح) نمایندگان گوناگونی از قریش برای مذاکره با حضرت محمد صلی الله علیه و آله می آیند.

ط) عثمان برای مذاکره به مکه اعزام می شود. او به موقع باز نمی گردد و شایعاتی

ص: ۳۳۷

---

۱- برای نمونه: Watt, Medina ۴۶-۶۲; W.M. Watt, "al-Hudaybiya", in EI<sup>2</sup>, III, ۵۳۹; Buhl, ۱-۶; Always Leben, ۲۸۴-۹۲; Rodinson, Mohammed, ۲۳۸-۴۱; Lings, Muhammad, ۲۴۷-۵۹; "Truce", ۱-۶.

پراکنده می شود که او کشته شده است. بنابراین، حضرت محمد صلی الله علیه و آله، اصحابش را فرا می خواند و از آنان می خواهد که با وی بیعت کنند. این بیعت را بیعه الرضوان می خوانند

(به پیروی از آیه ۱۸ فتح که می گوید: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...»). با این همه، خبر راجع به عثمان دروغ از آب درمی آید.

ی) قریش سهیل بن عمرو را با دستورالعملی به منظور صلح با پیامبر صلی الله علیه و آله نزد آن حضرت می فرستند.

ک) معاهده صلح شامل نکات زیر است:

- ترک مخاصمه ای ده ساله برقرار خواهد بود.

- مسلمانان باید این بار بازگردند، اما سال بعد به مدت سه روز برای انجام عمره می توانند وارد مکه شوند.

- تمام قبایل می توانند آزادانه تصمیم بگیرند که یا با حضرت محمد صلی الله علیه و آله یا با قریش

هم پیمان شوند.

- مسلمانان هر شخصی را که بدون اجازه ولی خود نزد حضرت محمد صلی الله علیه و آله بیاید، حتی اگر مسلمان باشد، باید تسلیم قریش کنند. (برای قریش هیچ تعهد مشابهی وجود ندارد).

ل) پس از عقد این پیمان، ابو جندل، پسر سهیل سابق الذکر، فرار می کند و نزد حضرت محمد صلی الله علیه و آله می آید اما به قریش تحویل داده می شود.

م) حضرت محمد صلی الله علیه و آله اصحابش را امر به تراشیدن سر و انجام قربانی می کند. با وجود این، آنها فقط زمانی که آن حضرت خود سرمشق می شود، از او پیروی می کنند.

ن) در راه بازگشت به مدینه، سوره فتح بر آن حضرت نازل می شود.

س) ابو بصیر از مکه به مدینه می گریزد اما به دو نماینده قریش تسلیم می شود. او یکی از آن دو را می کشد و به عیص در ساحل فرار می کند. در آن جا هفتاد نفر، از جمله

ابو جندل، به او می پیوندند. آنان پیوسته به کاروان های مکه حمله می کنند تا آن که قریش از حضرت محمد صلی الله علیه و آله تقاضا می کنند به آنها اجازه دهد وارد مدینه شوند.

ع) سرانجام، تعدادی از زنان مسلمان از مکه به مدینه می آیند. آیه ۱۰ سوره ممتحنه به این مناسبت نازل می شود، آیه ای که تسلیم کردن آنان به قریش را منع می کند.

روایت های مختلف حاوی تناقض هایی است که در بعضی از تحقیقات سابق الذکر مورد بحث واقع شده اند، برای مثال، در شرایط متارکه جنگ و یا درباره این سؤال که آیا

خالد بن ولید پیش از پیمان حدیبیه اسلام آورد یا نه. گزارش ها عمدتاً مجموعه هایی از

اخبار متفاوت از زبان راویان بیشتر است. بخشی از این اخبار پیشین را در صورتی که دارای اسانید باشند می توان بازسازی کرد.

در این تحقیق سعی بر بازسازی خبر عروه بن زبیر است که طولانی ترین گزارش اولیه از واقعه حدیبیه است؛ گزارش های دیگر فقط شامل چند جزء اصلی اند. بسیاری از موضوع ها صرفاً در شرح عروه به چشم می خورند، و گزارش او تنها خبری است که شرح کمابیش کاملی از جریان وقایع در اختیار می گذارد. بیشتر گزارش های بعدی اساساً مبتنی بر خبر اوست. به علاوه، این شرح با سلسله اسنادهای متعددی همراه است که در نتیجه، بازسازی خبر او را ممکن می سازد. سخن آخر آن که عروه یکی از مشهورترین عالمان سیره حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله مقدم بر ابن اسحاق است.

۱. بازسازی روایت عروه بن زبیر

عروه

بن زبیر در حدود سال ۶۴۳/۲۳-۶۴۴ متولد شد و در سال ۹۴/۷۱۲ در گذشت (۱). او پسر زبیر بن عوام، از نخستین گروندگان به اسلام، و یکی از هفت نفر عالمان مشهور فقه، که بعداً به هفت فقیه مدینه شهرت یافتند، و نیز از صاحب نظران برجسته علم حدیث بود (۲).

ص: ۳۳۹

---

A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, trans. by L.I. Conrad, – ۱  
Princeton, ۱۹۸۳, ۷۷

J. Horowitz, "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors", I, in – ۲  
*Islamic Culture*, ۱ (۱۹۲۷), ۵۴۷

کوشیده ام حتی الامکان تعداد بیشتری از روایت ها را مد نظر قرار دهم، با این همه، مدعی جامعیت این تحقیق نیستم، و بدیهی است که با پیدایش منابع جدید، بازنگری تمام نتیجه گیری ها ضرورت خواهد یافت. در این جا فقط منابعی که در اسناد خود از عروه نام می برند، در نظر گرفته شده است.

خبر عروه بن زبیر درباره حدیبیه را سه نفر از شاگردانش نقل کردند: ابن شهاب زهری، ابوالاسود، و هشام بن عروه. نسخه های اصلی آنها موجود نیست اما باید از منابع

مکتوب بعدی بازسازی شود. نمودار زیر باز نمود ساده شده ای از نقل روایات مورد نظر است:

منابع مکتوب منابع مکتوب منابع مکتوب

معمر عبدالرحمان بن اسحاق

ابوالاسود زهریهشام

بن عروه

عروه

۱. روایت زهری

نخستین سلسله اسناد مورد بحث در این جا، روایت از طریق زهری (وفات، ۱۲۴/۷۴۲) است. بسیاری از شاگردان زهری شرح واقعه حدیبیه را از زبان او نقل کردند. فقط نقل شش مورد از مجموع چهل و پنج شرح بررسی شده برای نگارش این مقاله به او باز نمی گردد. این روایات را می توان به دو گروه شرح های طولانی و شرح های

مختصر تقسیم کرد که گروه اول گزارشی کمابیش کامل را از وقایع در اختیار می گذارند، و گروه دوم فقط حاوی چند جزء اصلی اند. نخست، روایات ابن اسحاق، معمر بن راشد و عبدالرحمان بن عبدالعزیز بررسی خواهد شد که هم شرح طولانی و هم شرح مختصر آنها موجود است. پس از آن، به واسطه شرح های مختصر دیگری که به زهری باز

ص: ۳۴۰

می گردد (و در نمودار ثبت نشده است) خواهیم پرداخت.

روایت ابن اسحاق

اجازه دهید ابتدا شرح ابن اسحاق (وفات، ۱۵۰/۷۶۷) را بررسی کنیم. اثر او به شکل اصلی اش (به شرط آن که شکل اصلی یگانه ای از آن وجود داشته باشد، که بعید به نظر می رسد) موجود نیست، بلکه گونه های متفاوتی از آن در دست است. مشهورترین شرح، روایت ابن هشام است، اما روایات متعدّد دیگری را که به ابن اسحاق باز می گردد

می توان در منابع مکتوب یافت. محتوای این شرح ها تفاوتی چشمگیر دارند، چنان که در سایر بررسی ها نشان داده شده است (۱).

شرح ابن اسحاق راجع به حدیثیه اساسا مبتنی بر روایتی است که به زهری - عروه بن زبیر - مسور بن مخرمه و مروان بن حکم باز می گردد. در کتاب او، چنان که ابن هشام نقل

کرده است، این روایت در میان چندین روایت کوتاه تر که به راویان دیگری باز می گردند،

نقل می شود؛ و با مقدمه ای به قلم ابن اسحاق نیز همراه است. از آن رو که قصد بازسازی

گزارش عروه را داریم، فقط بخش هایی که به او باز می گردد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تعداد زیادی روایت طولانی و مختصر از گزارش او را می توان در منابع یافت (ر.ک: شکل الف در ص ۲۷۲: روایاتی که به ابن اسحاق باز می گردد). روایت های طولانی را ابن هشام (۲)، طبری (۳)، ابن حنبل (۴) و بیهقی (۵)، و روایات کوتاه تر را ابن ابی

ص: ۳۴۱

Cf. S.M. Al-Samuk, Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine - ۱ synoptische Untersuchung, Frankfurt am Main, ۱۹۷۸, ۸۰, ۱۶۲; M. Muranyi, "Ibn Ishāq's K. al-Mağāz in der riwāya von Yunus b. Bukair, Bemerkungen zur frühen Überlieferungsge-schichte", in JSAI, ۱۴ (۱۹۹۱), ۲۶۹

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۲۷.

۳- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۸ و بعد.

۴- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳ و بعد.

۵- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۳.

شیهه (۱)، ابو داوود (۲)، بلاذری (۳)، ابو عبید (۴)، واحدی (۵)، طبری (۶) و بیهقی (۷) ثبت کرده اند. ابو یوسف از ابن اسحاق به عنوان یکی از منابع خود علاوه بر کلینی و هشام بن عروه نام می برد. با وجود این، به نظر می رسد در جمله بندی خود از روایت هشام بن عروه پیروی می کند. بنابراین، شرح او را بعداً مورد بررسی قرار خواهیم داد.

روایات طولانی صورت های مختلفی دارند. ابن حنبل فقط روایت زهری را بدون ذکر اضافات ابن اسحاق از سایر روایات ثبت می کند. طبری از منابع مختلف استفاده می کند و برای هر جزء اصلی روایت از زهری نقل قول نمی کند. بنابراین، فقط قسمتهایی از روایت را می توان در کتاب او یافت. بیهقی هم فقط بخش هایی از روایت را نقل می کند که

بیشتر به خود معاهده و وقایع پس از انعقاد آن می پردازد. در خصوص ساختار کلی، روایت ابن هشام نزدیک ترین روایت است به آنچه که ابن اسحاق در کتابش ضبط کرده است. با این همه، معنایش آن نیست که او عبارت بندی ابن اسحاق را دقیق تر از دیگران منعکس می کند.

نظری اجمالی به روایات مختلف نشان می دهد که یک شرح اصلی یگانه نمی تواند بازسازی شود، چرا که تفاوت های موجود میان گونه های مختلف خبر بسیار زیاد است. هر چند ارائه برداشتی کلی از محتوای روایت امکان پذیر است. می توان مسلم دانست بخش هایی که در تمام روایات از لحاظ عبارت بندی یکسان است، نحوه بیان ابن اسحاق را در اختیار می گذارد. با وجود این، آنها الزاماً منعکس کننده شیوه بیان زهری نیستند،

ص: ۳۴۲

---

۱- ابن ابی شیهه، مصنف، ج ۱۴، ص ۴۳۴.

۲- ابو داوود، سنن، کتاب ۱۵، باب ۱۶۸، حدیث ۲.

۳- بلاذری، انساب، ص ۳۵۱.

۴- ابو عبید، اموال، ص ۱۵۷.

۵- واحدی، اسباب، ص ۲۸۵ درباره سوره فتح، ص ۳۱۸ (درباره سوره ممتحنه).

۶- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۹.

۷- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹.



زیرا احتمال دارد ابن اسحاق حذف و اضافات یا تغییرات دیگری را در آنها اعمال کرده باشد. این نکته فقط می تواند از طریق مقایسه با سایر روایاتی که به زهری باز می گردد،

اثبات شود.

ترتیب اجزای اصلی روایت در شرح های مختلف اندکی فرق می کند. ترتیب ارائه شده در این جا از ابن هشام است. خبر زهری آن گونه که ابن اسحاق نقل می کند شامل اجزای زیر است: حضرت محمد صلی الله علیه و آله همراه با ۷۰۰ نفر از اصحاب و با مقاصدی صلح جو یانه عازم مکه می شود (۱). در عسفان از مخالفت قریش با برنامه هایش اطلاع حاصل می کند و تصمیم می گیرد از مسیر دیگری برود (۲). شتر آن حضرت از حرکت باز می ایستد و از پیشروی سر باز می زند. محمد صلی الله علیه و آله چاه خشک را احیا می کند (۳). گفت و گوهایی با قریش صورت می گیرد؛ قریش نمایندگان را نزد حضرت محمد صلی الله علیه و آله می فرستند، اما آن حضرت فرستادگانی را اعزام نمی کنند. نمایندگان قریش به ترتیب ورودشان عبارتند از بدیل بن ورقاء خزاعی (۴)، مکرز بن حفص (۵)، حلیم بن علقمه (۶)، و عروه بن مسعود ثقفی (۷). سهیل بن عمرو برای انعقاد پیمان می آید. عمر

ص: ۳۴۳

۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۰۶؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۹؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳.  
۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۰۹؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۳۰؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳. در این جا یکی از مهم ترین اختلاف ها دیده می شود: در روایت ابن هشام و طبری، نقل روایت بعد از سؤال «مَنْ رَجُلٌ يَخْرُجُ بِنَا عَلِيٍّ طَرِيقَ غَيْرِ طَرِيقِهِمُ الَّتِي هُمْ بِهَا؟» قطع می شود. روایت دیگری به نقل از عبدالله بن ابی بکر ذکر می شود که حاوی پاسخ به این سؤال است: «أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ». ابن حنبل این عبارت را در خبر نمی آورد. این سؤال مسلماً بخشی از روایت زهری نیست، چرا که فقط در ارتباط با پاسخ بعد از آن معنی می دهد. به نظر می رسد ابن اسحاق روایت زهری را تغییر داده باشد تا آن را با یک شرح قابل فهم ترکیب کند. از آن جا که دو تن از شاگردان ابن اسحاق این قطعه را نقل می کنند، در حقیقت به نظر می رسد به ابن اسحاق باز می گردد. این که آیا صورت دیگر روایت نیز به ابن اسحاق برمی گردد، یا ابن حنبل یا منبع او این مغایرت را حذف کرده اند، نمی تواند در این جا محرز شود.

۳- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۰؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۲؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۱؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳.

۵- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۲؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۴.

۶- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۲؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۳۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۴.

۷- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۳؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۴؛ در این جا مغایرت دیگری را می توان دید: ابن حنبل خبر می دهد که خراش بن امیه و عثمان به مکه اعزام می شوند. ابن هشام این خبر را با اسناد متفاوتی ذکر می کند.

مخالفت خود را با پیمان ابراز می دارد(۱). این معاهده شامل نکات زیر است: ترک مخاصمه ده ساله؛ التزامی یک جانبه برای مسلمانان دایر بر تسلیم فراریان از مکه به قریش؛ موافقت با آشتی متقابل و خودداری از جنگ (عیب مکفوفه)(۲)، و توافقی دایر بر آن که هیچ حمله ای به یکدیگر نخواهند کرد (لا اسلال و لا اغلال)(۳)؛ هر قبیله ای آزاد است که یا با حضرت محمد صلی الله علیه و آله یا با قریش هم پیمان شود؛ مسلمانان باید این بار عقب نشینی کنند اما می توانند سال بعد به مدت سه روز وارد مکه شوند(۴). پس از امضای معاهده، ابو جندل در بند و زنجیر به حضرت محمد صلی الله علیه و آله پناه می آورد، اما به پدرش سهیل تسلیم می شود(۵). نام شاهدان معاهده ذکر، و از علی علیه السلام به عنوان کاتب معاهده نام برده می شود(۶). پس از انعقاد معاهده، حضرت محمد صلی الله علیه و آله آداب قربانی را به

ص: ۳۴۴

۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۶؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۵؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۱. بیهقی از اعتراضات ذکر می به میان نمی آورد.

۲- See Lane, An Arabic-English Lexicon, London, ۱۸۶۳-۹۳, s. v. `-y-b

۳- ترجمه لین از عبارت لا- اسلال و لا- اغلال به صورت «نه خیانت یا پیمان شکنی، و نه رشوه یا: و نه دزدی وجود خواهد داشت» به نظر نمی رسد درست باشد. موتزکی در گفت و گویی خصوصی به من متذکر شده است که هم اسلال، و هم اغلال می توانند به معنی «مبارزه» باشند، تعبیری که بسیار مناسبتر به نظر می رسد. ر.ک: Lane, Lexicon, s.v. s-l-a. در ادامه مطلب فقط از عبارات عربی استفاده می شود.

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۷؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۶؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۱، ۲۲۷. در روایت طبری، ثبت معاهده و دو عبارت بعدی با اسناد متفاوتی نقل می شود بریده - سفیان بن فروه اسلمی - محمد بن کعب قرظی - علقمه بن قیس نخعی - علی بن ابی طالب در صورتی که در روایت دیگر این بخشی از روایت زهری است. بیهقی برای اجزای اصلی معاهده ترتیب متفاوتی ذکر می کند. آزادی برای هم پیمانی در روایت او ذکر نمی شود.

۵- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۸؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۷؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۷.

۶- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۹؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۴۸.

جای می آورد؛ اصحابش از وی پیروی می کنند. در راه بازگشت به مدینه تمام سوره «فتح» بر محمد صلی الله علیه و آله نازل می شود(۱). روایت با این اظهار نظر زهری به پایان می رسد که در تاریخ اسلام فتحی مهم تر از این نبوده است. در دو سال فاصله میان حدیبیه و فتح مکه

مردم بیش از هر زمان قبل از آن به اسلام گرویدند(۲). سپس داستان ابو بصیر به دنبال می آید(۳). سرانجام، وقایع مربوط به فرار زنان به مدینه شرح داده می شود. آنان به علت نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه به قریش تحویل داده نمی شوند(۴). این خبر از منبع مسور و مروان نقل نمی شود، بلکه بخشی از نامه عروه بن زبیر به ابن ابی هنیده(۵)، از ملازمان خلیفه ولید بن عبدالملک است.

علاوه بر چهار شرح طولانی، ده شرح مختصر وجود دارد که به ابن اسحاق باز می گردد(۶). در این ها، همچون شرح های طولانی، تفاوت هایی در عبارت سازی و در اسامی راویان اصلی به چشم می خورد. با وجود این، شرح های مختصر به قدر کافی به روایات طولانی نزدیک هستند که مؤید صحت اسانید باشند. در یکی از روایات بیهقی، به نظر می رسد اسناد مربوط به بخش هایی که در روایات دیگر فقط به زهری یا به ابن اسحاق برمی گردد، به مسور و مروان گسترش داده شده است(۷).

در نگاه اول ممکن است شگفت انگیز به نظر آید که روایاتی که به ابن اسحاق

ص: ۳۴۵

- 
- ۱- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۹؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۶.
  - ۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۲؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۵۰. در این قطعه و عبارت بعد از آن طبری همان اسنادی را ذکر می کند که مانند سایر روایات به زهری باز می گردد.
  - ۳- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۳؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۵؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۹.
  - ۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۶.
  - ۵- ابن هشام این نام را، و واقدی و ابن سعد که آنها هم ذکری از این نامه به میان می آورند، نام هنید را می نویسند.
  - ۶- ابن ابی شیبه، مصنف، ج ۱۴، ص ۴۳۴؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۱۵: باب ۱۶۸. حدیث ۲؛ بلاذری، انساب، ص ۳۵۱؛ ابو عبید، اموال، ص ۱۵۷؛ واحدی، اسباب، ص ۲۸۵ راجع به سوره فتح، ص ۳۱۸ (درباره سوره ممتحنه)؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۹؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹.
  - ۷- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳.

برمی گردند تا چه اندازه با هم فرق دارند، بعضی قسمت ها اسانید مختلفی دارند، و ترتیب اجزای اصلی تفاوت اندکی دارند، مانند تفاوت در موادّ معاهده. تفاوت های جزئی تر مشترک اند: حروف اضافه متفاوت، حذف تک کلمات، حذف بخشی از یک نام، کاربرد احترامات دینی از قبیل صلیّ الله علیه و سلّم، رضی الله عنه، و غیره؛ در برخی نسخه های بدل جمله هایی کامل حذف شده است. در خصوص پراکندگی این تفاوت ها، نمی توان مشخص کرد که بعضی روایات به یکدیگر نزدیک ترند تا روایات دیگر. این نکته نشان می دهد که اینها به احتمال زیاد جدای از یکدیگر به یک منبع (ابن اسحاق) باز می گردند. در غیر این صورت، انتظار خواهیم داشت این عبارات وابسته به یکدیگر به هم نزدیک تر باشند تا به بقیه.

ابن اسحاق، بر خلاف پیشینیان خود، به مفهوم دقیق تر کلمه یک کتاب تصنیف کرد. بنابراین، می توانیم از او انتظار یک نقل مکتوب داشته باشیم. با این همه، تفاوت های

مشهود را نمی توان تنها بر حسب نقل مکتوب توضیح داد. شولر دلیل وجود این مغایرت ها در روایات مختلف را آن می داند که ابن اسحاق، حتی پس از تألیف کتابش، به

نقل شفاهی مطالب آن در جلسات درس خود ادامه می داد<sup>(۱)</sup>. در چنین شرایطی، علل گوناگونی ممکن است به ظهور روایات مختلفی منجر شده باشد که توسط شاگردانش

انتقال یافت؛ تعبیر مختلف ابن اسحاق در مجالس گوناگون، نگارش های مختلف شاگردان او، یا انتقال های مختلف روایات از آنان به شاگردانشان<sup>(۲)</sup>. تلفیق نقل مکتوب و شفاهی روایات که در این جا مطرح است چنان که باید و شاید پیدایش روایات مختلف

را توجیه می کند.

ص: ۳۴۶

- 
- ۱ - G. Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam*, ۶۲ (۱۹۸۵), ۲۱۲.
- ۲ - G. Schoeler, "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", in *Der Islam*, ۶۶ (۱۹۸۹), ۳۹.

روایت دیگری که مورد بررسی قرار می‌گیرد روایت معمر بن راشد (وفات، ۱۵۳/۷۷۰) است. در مقایسه با روایت ابن اسحاق، گونه‌های کمتری از روایت معمر به چشم می‌خورد. روایات طولانی به دو رشته تقسیم می‌شوند: یکی آنهایی که عبدالرزاق نقل می‌کند (ضبط شده توسط عبدالرزاق (۱)، بخاری (۲)، ابن حنبل (۳) و بیهقی (۴))، و گروه دیگر توسط محمد بن ثور نقل شده است (ضبط شده توسط ابو داوود (۵)، و در تفسیر طبری (۶)). طبری در تاریخ خود علاوه بر محمد بن ثور از عبدالله بن مبارک به عنوان منبع نام می‌برد (۷) (ر.ک: شکل ب در ص ۳۶۴: روایاتی که به معمر باز می‌گردد).

این روایات به یکدیگر نزدیک ترند تا روایت ابن اسحاق. همه شرح‌ها کامل نیستند اما ترتیب اجزای اصلی در تمام آنها یکسان است. کامل‌ترین شرح‌ها مربوط به عبدالرزاق، تفسیر طبری، ابن حنبل، و بیهقی است. چند اختلاف وجود دارد (عمدتاً حروف اضافه متفاوت، استفاده از لغت «نبی» به جای «رسول الله» و حذف چند تک واژه) اما اینها وجود یک نسخه اصلی به قلم معمر را مورد تردید قرار نمی‌دهند. برخی از این مغایرت‌ها را می‌توان به روشنی اشتباه در نسخه برداری دانست، از قبیل فاصل (۸) به

جای قاضا (۹)، یا من قصته (۱۰) به عوض من قضیه (۱۱). در این موارد، شباهت شکل حروف

ص: ۳۴۷

- ۱- عبدالرزاق، مصنف، ج ۵ ص ۳۳۰ و بعد.
- ۲- بخاری، جامع، کتاب ۱۵، باب ۵۴.
- ۳- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۸ و بعد.
- ۴- بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۱۸ و بعد.
- ۵- ابو داوود، سنن، کتاب ۱۵، باب ۱۶۸، حدیث ۱.
- ۶- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸-۵۶ درباره آیه ۲۴ سوره فتح.
- ۷- طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۲۹، ۱۵۳۴ تا ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۹، ۱۵۵۱، ۱۵۵۳.
- ۸- عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۳۸.
- ۹- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۷.
- ۱۰- طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸.
- ۱۱- عبدالرزاق، مصنف، ج ۵، ص ۳۴۰.

اشتباهات در نسخه برداری را توجیه می کند. این مغایرت ها اساسا میان دو رشته ذکر شده پدید می آید (از طریق عبدالرزاق از یک طرف و از طریق محمّد بن ثور از طرف دیگر) و نه در درون این رشته ها. در هر صورت، این گونه های متفاوت، در مقایسه با گونه های شرح اسحاق، متجانس ترند.

گزارش معمر از وقایع حدیبیه در بعضی نکات با گزارش ابن اسحاق فرق دارد: تعداد اصحاب صدها نفر ذکر می شود. از مقاصد صلح آمیز ذکری به میان نمی آید. در ذوالحلیفه حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و اصحابش مُحْرَم می شوند و بر گردن حیوانات قربانی خود طوق می بندند. محمّد صلی الله علیه و آله دیده وری را اعزام می کند. در عسفان این دیده وری خبر می دهد که قریش هم پیمانان خود را فرا خوانده اند تا از ورود حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به حرم جلوگیری کنند. مسلمانان به چاره اندیشی می پردازند. ابوبکر اظهار می دارد ما به قصد

انجام عمره آمده ایم، نه برای جنگ (۱). محمّد صلی الله علیه و آله می گوید خالد بن ولید همراه با سوارانی از قریش در غمیم است. آن حضرت تصمیم می گیرد تغییر مسیر دهد. در حدیبیه شتر حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می ایستد و از پیشروی خودداری می کند، که پیامبر آن را نشانه ای الهی تعبیر می کند. چادر برپا می شود. حضرت محمّد صلی الله علیه و آله چاه بی آب را احیا می کند. ترتیب فرستادگان قریش اندکی با آنچه در خبر ابن اسحاق آمده است فرق دارد. نخستین نماینده بدیل بن ورقاء است (همان گونه که ابن اسحاق می گوید)، پس از او عروه بن مسعود (ابن اسحاق: در مرتبه چهارم)، با خبری شبیه به خبر ابن اسحاق. نماینده بعدی مردی از کنانه است؛ خبرش شبیه خبر ابن اسحاق از حلیس است. سرانجام، نام مکرز بن حفص ذکر می شود (ابن اسحاق: در مرتبه دوم). سهیل برای عقد معاهده می آید. تفاوت هایی نیز در معاهده در مقایسه با شرح ابن اسحاق دیده می شود. مسلمانان مخالفت خود را با تغییراتی که سهیل در تنظیم قرارداد خواستار آن است، ابراز

ص: ۳۴۸

---

۱- عبدالرزاق در مصنّف خود از ابوبکر ذکری به میان نمی آورد. با این همه، در گونه های دیگر روایت شامل آنهایی که به عبدالرزاق باز می گردد، از او نام برده می شود. در روایت بخاری ابن عساکر وجود ندارد. امّا بخاری این قطعه را در باب دیگری نقل می کند. جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۲۸.

می دارند. با وجود این، به فرمان حضرت محمد صلی الله علیه و آله این تغییرات صورت می گیرد. این پیمان فقط شامل دو نکته است: عمره که باید سال بعد انجام شود و ماده مربوط به تسلیم

پناهندگان (که اعتراض مسلمانان را برمی انگیزد). از ترک مخاصمه سخنی گفته نمی شود. هنگامی که ابو جندل تحویل داده می شود، مکرز بن حفص موافقت می کند تا از او حمایت کند. اعتراض عمر فقط بعد از انعقاد پیمان و تسلیم ابو جندل صورت می گیرد. نامی از شاهدان ذکر نمی شود و مشخص نیست کاتب معاهده چه کسی بود. حضرت محمد صلی الله علیه و آله به اصحابش دستور می دهد مراسم قربانی را اجرا کنند، که آنها فقط پس از آن که حضرت محمد صلی الله علیه و آله به توصیه ام سلمه سرمشق آنان می شود، این کار را انجام می دهند. در حالی که مسلمانان هنوز در حدیبیه هستند، تعدادی از زنان مکه فرار

می کنند تا به آنان ملحق شوند. آیه ۱۰ سوره ممتحنه نازل می شود و زنان باز گردانده نمی شوند. عمر دو تن از زنان خود را طلاق می دهد. وقایع پیرامون ابوبصیر یک به یک برشمرده می شوند. پس از آن که قریش از حضرت محمد صلی الله علیه و آله تقاضا می کنند به او اجازه ورود به مدینه بدهد، آیات ۲۴ تا ۲۶ سوره فتح نازل می شود.

چندین روایت کوتاه تر از شرح معمر وجود دارد (۱). عبارت بندی تقریباً در تمام موارد مشابه قطعه های متناظر در شرح های طولانی است. در دو مورد این روایت با استناد به یک راوی اصلی متفاوت نقل می شود: ابن حنبل و طبری هر یک روایتی را ثبت می کنند که به عبدالله بن مبارک - معمر - زهری - قاسم بن محمد باز می گردد (۲). این

روایت وقایع مربوط به ابوبصیر را خبر می دهد و در روایت طبری، اعتراض عمر را نیز ثبت می کند. این دو گونه روایت در قطعه های متناظر، عبارت بندی های یک سانی دارند و

ص: ۳۴۹

---

۱- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۷ و ۳۳۱؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸؛ بیهقی، سنن، ج ۷، ص ۱۸۱، ج ۹، ص ۲۲۸، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ بخاری، جامع، کتاب ۲۵، باب ۱۷۵، حدیث ۱ و باب ۱۰۷، حدیث ۱؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۳۹، باب ۹، حدیث ۲۴؛ نسائی، سنن، کتاب ۲۴، باب ۶۲؛ نیز ر.ک: مزّی، تحفه، ج ۸، ص ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۸۳.

۲- ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۳۱؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۵۸.

با عبارت بندی سایر شرح ها اندکی متفاوتند.

روایت عبدالرحمان بن عبدالعزيز

روایت طولانی دیگری به نقل از زهری در کنار روایات ابن اسحاق و معمر وجود دارد، یعنی، روایت عبدالرحمان بن عبدالعزيز (وفات، ۱۶۲/۷۷۸-۷۷۹). فقط یک روایت از شرح او موجود است (۱). (من شرحی مختصر به نقل از ابن سعد را که هیچ وجه اشتراکی با شرح طولانی ندارد مستثنی می کنم) (۲). بنابراین، نتیجه گیری های حاصل از این روایت را باید با احتیاط تلقی کرد، زیرا فقدان شرح هایی مشابه، تشخیص این مطلب

را غیر ممکن می کند که کدام اجزای اصلی به کدام مرحله در جریان انتقال باز می گردد.

به طور کلی ساختار روایت او شبیه ساختارهای روایات معمر و ابن اسحاق است، هر چند مغایرت های آشکاری به چشم می خورد. عبارت بندی آن با شرح های دیگر تفاوتی قابل ملاحظه دارد. رئوس مطالب گزارش او به قرار زیر است: حضرت محمد صلی الله علیه و آله همراه

با ۱۸۰۰ نفر از صحابه عازم مکه می شود. او یک دیده ور از اعضای بنی خزاعه را روانه

می کند. در غدیر، در ناحیه عسفان، این دیده ور خبر می دهد که قریش احابیش خود را فرا خوانده اند تا همراه آنان بجنگند و این که آنان غلامان خود را آزاد و به آنها خزیر (۳) تعارف کرده اند. حضرت محمد صلی الله علیه و آله متذکر می شود که خالد بن ولید در غمیم است. بنابراین، آن حضرت تصمیم می گیرد از طریق بلدح تغییر مسیر دهد. شتر وی می ایستد و از پیشروی سر باز می زند، که حضرت محمد صلی الله علیه و آله آن را از آیات الهی تعبیر می کند. حضرت محمد صلی الله علیه و آله چاه خشک را با استفاده از تیری احیا می کند. ترتیب نام نمایندگان

ص: ۳۵۰

۱- ابن ابی شیبیه، مصنف، ج ۱۴، ص ۴۴۴.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۸، ص ۱۶۸.

۳- غذایی که از گوشت و آرد تهیه می شود. (ر.ک: E. Fagnan, Abou Yousouf Ya'koub. Le Livre de L'impot foncier (Kitāb el-Kharādj), trans. into French and comm. E. Fagnan, Paris, ۱۹۲۱,

۳۲۰). [خزیر: قسمتی از آش و آبگوشت؛ خزیره، سبوس با، سبوس وا، سبوسابه - نقل از لغت نامه دهخدا - م.].



همان است که در خبر معمر نقل شده است امّا، برخلاف خبر معمر، نام حلیس ذکر می شود. مسلمانان به تغییرات صورت گرفته در مفاد معاهده اعتراض می کنند. اعتراض عمر قبل از اشاره به مفاد معاهده (چنان که در خبر ابن اسحاق آمده است) ذکر می شود. او ابتدا به حضرت محمد صلی الله علیه و آله، و پس از آن به ابوبکر اعتراض می کند (چنان که در خبر معمر آمده است). مطابق خبر معمر، پیمان فقط مشتمل بر موادی است مربوط به تسلیم کردن پناهندگان و زیارت حج. این بخش بیشترین اختلاف ها را با شرح های دیگر نشان می دهد. بر طبق گفته عبدالرحمان، هر یک از دو طرف باید پناهندگان طرف دیگر را تسلیم می کرد. هم تسلیم ابو جندل و هم وقایع پیرامون ابو بصیر در این جا گزارش می شود. پس از آن، عمره مطرح می شود که قریش اصرار بر انجام آن در سال بعد دارند. بعد از آن فرمان اجرای مراسم قربانی می آید که اطاعت آن فقط پس از آن صورت می گیرد که حضرت محمد صلی الله علیه و آله به توصیه ام سلمه برای سرمشق شدن عمل می کند. این روایت با دو عبارت از زهری پایان می یابد: او خبر می دهد که هفتاد حیوان قربانی شدند،

و غنائم خبیر به هجده قسمت، هر یک سهمی صد نفر از آنهایی که در حدیبیه حضور داشتند، تقسیم شد.

روایت عبدالرحمان تفاوت هایی چشمگیر را با روایات ابن اسحاق و معمر به نقل از زهری نشان می دهد. علاوه بر تفاوت های مربوط به ماده تسلیم در معاهده، یک تغییر مهم در وضع داستان ابو بصیر (با توجه به عناصر اصلی دیگر) و نبود داستان زنانی که به

مدینه آمدند، دیده می شود. مورد اخیر ممکن است به علت کامل نبودن این شرح باشد. از طرف دیگر، جمله بندی در بعضی قسمت ها با روایات معمر و ابن اسحاق یکسان است.

روایات دیگر

علاوه بر این سه روایت طولانی، چند روایت کوتاه تر موجود است که به زهری باز می گردد (ر.ک شکل ج در ص ۳۶۵: روایاتی که به زهری باز می گردد). تعدادی از این

ص: ۳۵۱

روایات کوتاه به سفیان (ابن عیینه) - زهری برمی گردد(۱). تمام این شرح ها در عبارت بندی شبیه به آغاز شرح معمر است. از آن رو که این روایات فقط از چند جمله تشکیل می شوند، گرفتن نتایجی گسترده از آنها مقدر نیست. با وجود این، احتمال دارد معمر و سفیان روایات یکسانی را از زهری نقل کرده باشند. احتمالاً سفیان (دست کم بخشی از) شرح خود را از معمر گرفته باشد، چنان که در یک حدیث به آن اشاره می شود(۲).

سایر روایات مختصر همگی از نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه و آمدن زنانی نزد حضرت محمد صلی الله علیه و آله پس از امضای معاهده سخن می گویند(۳). بخش هایی از این روایات با استناد به عروه - خاله اش عایشه نقل می شوند. یکی از این حدیث ها(۴) حاوی بیانی است از عایشه درباره بیعت زنان که تا آن جا که بیعت النساء، مبتنی بر آیه ۱۲ سوره ممتحنه، معمولاً با ملاقات های عقبه مرتبط می شود، جالب توجه است(۵). نامه ای که عروه در پاسخ به سؤال خلیفه عبدالملک نوشت نیز از آیه ۱۰ سوره ممتحنه و وقایع مربوط به آن سخن می گوید. ابن اسحاق بخشی از آن را نقل می کند؛ شرح های طولانی تر را

ص: ۳۵۲

---

۱- بیهقی، سنن، ج ۵، ص ۲۳۵؛ ابن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۳۲۳، ۳۲۸؛ ابن ابی شیبیه، مصنف، ج ۱۴، ص ۴۴۰؛ بخاری، جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث های ۱۰ و ۲۸؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۱۱، باب ۱۵، حدیث ۳.

۲- عموماً شاگردان زهری روایات او را با عباراتی متفاوت روایه بالمعنی نقل می کنند. بنابراین، هنگامی که دو تن از شاگردانش عبارت بندی یکسانی ارائه می کنند می تواند نشانه آن باشد که یکی از آنها روایت را از دیگری رونویسی کرده است. چنان کاری خاصه در این مورد محتمل است، با توجه به اشاره صریح سفیان به تأیید روایت خود توسط معمر (حَفِظْتُ بَعْضَهُ وَ تَبَيَّنَتْنِي مَعْمَرٌ، بخاری، جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۲۸).

۳- بخاری، جامع، کتاب ۵۴، باب ۱ و ۱۵، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۲۹؛ بیهقی، سنن، ج ۷، ص ۱۷۰، ج ۹، ص ۲۲۸.

۴- بخاری، جامع، کتاب ۵۴، باب ۱؛ ر.ک: بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۸.

۵- برای نمونه، ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۴، خاصه ص ۴۳۴.

واقدی (۱) و ابن سعد (۲) ثبت کرده اند. شخص اخیر همچنین شرح دیگری از عبدالرحمان دارد که فقط به زهری باز می گردد (۳).

خلاصه: روایت زهری

اجازه می خواهم نتایج حاصل از بررسی شرح هایی را که به زهری باز می گردد، خلاصه کنم. ترتیب اجزای اصلی شرح های طولانی مختلف تقریباً یکسان است: عزیمت [به مکه] (عنصر ج شرح مأخذ)، پی بردن مسلمانان به این نکته که قریش قصد دارند مانع آنان از ورود به مکه شوند (ه)، تغییر مسیر از طریق حدیبیه، امتناع شتر از

پیشروی (و)، کمیابی آب (ز)، مذاکره با قریش (ح)، انعقاد پیمان صلح (ی / ک)، ابو جندل (ل)، قربانی و تراشیدن سر (م)، ابو بصیر (س)، و آمدن زنان به مکه (ع). واقعه ضمنی آمدن زنان، گاه پیش از واقعه ابو بصیر ذکر می شود؛ این نکته به طور کلی در شرح

عبدالرحمان دیده نمی شود. علاوه بر این، ابن اسحاق نزول سوره فتح را خبر می دهد (ن)، و معمر مُحرم شدن را ذکر می کند (ب).

هر چند نکات عمده کلی یکسان است، در جزئیات تفاوت هایی به چشم می خورد. ترتیب نام نمایندگان متفاوت است، و اعتراض عمر در زمان هایی مختلف صورت می گیرد. در شرح عبدالرحمان وقایع ضمنی ابو جندل و ابو بصیر تلفیق شده است. مغایرت هایی محتوایی نیز دیده می شود. تعداد صحابه در شرح معمر چند صد نفر، در ابن اسحاق هفتصد نفر، و در روایت عبدالرحمان هزار و هشتصد نفر است. این مغایرت را می توان چنین توضیح داد: عبدالرحمان بین شرکت کنندگان در واقعه حدیبیه و غنائم جنگی خیبر، که مطابق خبرهای دیگر به هجده قسمت تقسیم، و در میان کسانی که در

ص: ۳۵۳

۱- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۶۳۱.

۲- ابن سعد، طبقات، ج ۸، ص ۶-۷.

۳- ابن سعد، طبقات، ج ۸، ص ۱۶۸.

عملیات حدیبیه شرکت کردند توزیع شد، پیوند برقرار می کند(۱). از طرف دیگر، به نظر می رسد عدد هفتصد ابن اسحاق نمونه ای از اهمیت غالباً نمادین عدد هفت در ادبیات اسلامی باشد(۲). یک مغایرت مهم دیگر ماده مربوط به تسلیم کردن پناهندگان است. عبدالرحمان آن را التزامی متقابل توصیف می کند، در حالی که تمام اخبار دیگر آن

را التزام یک جانبه مسلمانان می دانند. محتمل به نظر می رسد که عبدالرحمان یا شاگردش خالد بن مخلد کوشیده اند تا این خبر را برای مسلمانان خوشایندتر کنند. تعدد

اخبار حاکی از التزام یک جانبه، احتمال متقابل بودن آن را بسیار ضعیف می کند. به علاوه، توضیح این که چگونه خبری جعلی به ضرر مسلمانان توانسته است در حدی گسترده تصدیق شود، کاری دشوار است. اختلاف خبرهای گوناگون بیشتر از آن است که بازسازی عبارت بندی خبر زهری امکان پذیر باشد. با این همه، اجزای اصلی فوق الذکر، به استثنای آنهایی که ابن اسحاق یا معمر ذکر می کنند، بی تردید به زهری باز می گردد.

از بررسی اسانید نتایج بیشتری حاصل می شود. بیشتر روایات زهری به عروه - مسور و مروان برمی گردد، در حالی که برخی از آنها فقط به مسعود باز می گردد. نشانه هایی وجود دارد که عروه اخبار مختلفی را به صورت یک روایت واحد تلفیق کرده است. برای نمونه، برخی عناصر گنجانده شده در روایت طولانی منسوب به مسور و مروان ممکن است به عایشه به عنوان راوی اصلی باز گردد، به ویژه آنهایی که به وقایع مربوط به نزول

آیه ۱۰ سوره ممتحنه و پناه آوردن زنان به حضرت محمد صلی الله علیه و آله پس از ترک مخاصمه

ص: ۳۵۴

۱- برای نمونه، ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲- ر.ک: به مقاله کنراد: L.I. Conrad, "Seven and the Tasb: On the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", in JESHO, ۳۱ (۱۹۸۸), در ص ۴۸: «در حدیث مثال های بسیار بیشتری وجود دارد [...] که نشان می دهد چگونه از نمادگری هفت برای بیان تعداد زیاد به شیوه ای کلی، یا برای اشاره به وجود تأثیر ملکوتی در جریان امور بشر استفاده می شود». در این مورد ممکن است این هر دو انگیزه دخیل بوده باشد.

می پردازند. این عناصر همچنین به عنوان روایاتی مستقل به چشم می خورد که راوی اصلی آن عایشه است، و در گونه های دیگری از روایت مسور و مروان، نام عایشه به عنوان راوی این اجزای اصلی ذکر می شود. همین نکته درباره زهری صدق می کند که احتمالاً نه فقط از خیر عروه استفاده کرده، بلکه اطلاعاتی از قاسم بن محمّد را نیز مورد استفاده قرار داده است. در برخی از شرح های طولانی که فقط به مسور و مروان منسوب است، این اخبار گنجانده می شود. شاید اخباری در اصل مستقل، در این مورد با هم ترکیب، و به فقدان اسانید گوناگون، غیر از آنهایی که به مسور و مروان باز می گردد، منجر شده باشد.

اظهار نظری مشابه در مورد روایات ابن اسحاق صادق است. بعضی قسمت های مختلف روایت او از مسور و مروان با اسانیدی نقل می شود که به روایانی غیر از مسور و

مروان باز می گردد. به احتمال زیاد، اسانید در این موارد از میان رفته اند و بنابراین، با تلفیق اخباری در اصل جداگانه، روایتی یگانه به وجود آمده است.

موتزکی پدیده های مشابهی را در روایتی دیگر مشاهده کرد. او متوجه دو جریان شد: (الف) فقدان اسانید: دو روایت در اصل جدا از هم به صورت یک روایت تلفیق می شوند، امّا فقط یکی از اسانید باقی می ماند<sup>(۱)</sup>؛ (ب) افزایش اسانید: خبری تلفیق شده به نقل از ترکیب کننده خبر تلفیقی از یک طرف، و نقل به استناد یکی از راویان اصلی، از طرف دیگر<sup>(۲)</sup>.

۲. روایت هشام بن عروه

مضمون روایت زهری را بازسازی کردیم، شرحی که قریب صد سال پس از وقوع رویدادهایی که توصیف می کند، رواج داشت. مضمون خبر عروه بن زبیر، شخصی که یک نسل به وقایع نزدیک تر بود، نیز می تواند بازسازی شود. بدین منظور، شرح هایی را

ص: ۳۵۵

---

۱- ۳۹ (۱۹۹۱)، ۶۸، H. Motzki, "Der Fiqh des -Zuhr: die Quellenproblematik", in Der Islam,

۲- ۳۸-۳۴. Ibid.

که مستقل از زهری به عروه باز می گردد بررسی، و آنها را با شرح زهری مقایسه خواهیم کرد.

ابتدا روایت هشام (وفات، ۱۴۶/۷۶۳)، پسر عروه، را در نظر بگیریم (ر.ک: شکل د در ص ۳۶۶: روایاتی که به عروه بن زبیر باز می گردد). خبر او را ابن ابی شیبه (۱) و ابو یوسف (۲) ثبت کرده اند. شرح ابن ابی شیبه ناقص، و تقریباً دو سوم شرح ابو یوسف است. از آن جا که عبارت بندی این دو روایت تا حدّ زیادی یکسان است، می توانیم نتیجه

بگیریم که هشام شرحی مکتوب داشته است. ابو یوسف علاوه بر هشام بن عروه، از ابن اسحاق و کلبی هم به عنوان منابع خبر خود نام می برد (۳). با وجود این، بیشتر عبارات از نحوه بیان هشام تبعیت می کند که ابن ابی شیبه آن را ثبت کرده است.

مغایرت های قابل توجهی با شرح زهری به چشم می خورد. هشام تاریخ وقایع را ماه شوال ذکر می کند، در حالی که در روایت تاریخی اسلامی بعد از آن، عموماً تاریخ مورد تأیید این وقایع ذوالقعدة است. هشام تعداد صحابه ای را که در مبارزه شرکت کردند ذکر

نمی کند. در عسفان مردانی (۴) از بنی کعب خبر می دهند که قریش احابیش خود را گرد آورده و به آنها خزیر تعارف کرده اند به قصد آن که مانع رسیدن حضرت محمد صلی الله علیه و آله به

مکه شوند. مسلمانان پس از ترک عسفان با خالد بن ولید روبرو می شوند و بنابراین، از

طریق غمیم تغییر مسیر می دهند. آنان بحث می کنند که آیا به سوی مکه پیش روند یا به

احابیش هجوم برند. ابوبکر حضرت محمد صلی الله علیه و آله را ترغیب می کند تا مستقیماً به سوی مکه پیش روند. مقدار متذکر می شود که مسلمانان، بر خلاف یهودیان، نخواهند گذاشت پیامبرشان تنها بجنگد. در مرز حریم حرم شتر می ایستد و از پیشروی سر باز می زند، که

حضرت محمد صلی الله علیه و آله آن را به نشانه ای الهی تعبیر می کند. تغییر مسیر دیگری از طریق ذات

ص: ۳۵۶

۱- ابن ابی شیبه، مصنف، ج ۲۴، ص ۴۲۹.

۲- ابو یوسف، خراج، ص ۱۲۸-۱۳۰.

۳- ابو یوسف، خراج، ص ۱۲۸.

۴- مطابق روایت ابن ابی شیبه، فقط یک مرد.

الحنظل به حدیبیه انجام می شود. حضرت محمد صلی الله علیه و آله با استفاده از تیری چاه خشک را احیا می کند. ترغیب نمایندگان با روایات زهری تغییری قابل ملاحظه دارد و بعضی از اسامی متفاوت اند. در حالی که در روایات زهری یکی از نمایندگان حلیس نام دارد، این روایت او را مردی از بنی حلیس (یا بنی حلس) ذکر می کند. از بُدیل بن ورقاء اصلاً نام

برده نمی شود. نخستین نماینده، مرد سابق الذکر از بنی حلیس / بنی حلس است. پس از او عروه بن مسعود. مکرز بن حفص و سهیل هر دو به منظور عقد یک معاهده با حضرت محمد صلی الله علیه و آله به مذاکره می پردازند. معاهده متشکل از موضوع هایی است بیشتر از آنچه در شرح معمر آمده است. از آن جمله مادّه لا-اسلال و لا-اغلال و عیب مکفوفه(۱)، امّا از ترک مخاصمه ذکری به میان نمی آورد. مانند شرح ابن اسحاق، هیچ اعتراضی از جانب مسلمانان نسبت به تغییر عبارات معاهده در آن ثبت نشده است. چنان که در شرح معمر آمده است، مکرز بن حفص با حمایت از ابو جندل موافقت می کند. بقیّه عبارات را فقط ابو یوسف ثبت کرده است، بنابراین نمی توانیم مشخص کنیم که آنها به هشام باز می گردند یا به کلبی یا ابن اسحاق. آنچه در ادامه می آید این حوادث ضمنی است: قربانی

کردن و تراشیدن سر، موضوع ابی بصیر که مطابق این شرح، پس از امتناع حضرت محمد صلی الله علیه و آله از موافقت با ورود او به مدینه، به ذوالحلیفه می گریزد، و زنان پناهنده مرتبط با نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه. شرح ابو یوسف در ادامه مطلب به فتح مکه می پردازد پس از ذکر آن که مفادّ این معاهده تا زمانی که بنو بکر آن را نقض کردند، رعایت می شد.

۳. روایت ابوالاسود

علاوه بر شرح هشام بن عروه، روایت دیگری وجود دارد که مستقل از زهری به عروه باز می گردد: روایت ابوالاسود (وفات، ۱۳۱/۴۷۸). این روایت را ابو عبید(۲)،

ص: ۳۵۷

۱- درباره این اصطلاحات، ر.ک: یادداشت ۲۶.

۲- ابو عبید، اموال، ص ۱۵۶.

بلاذری (۱)، ابن کثیر (۲)، و مهم تر از همه، ابن حجر عسقلانی که شرح به مراتب مفصل تری را ارائه می کند، ثبت کرده اند (۳). بلاذری شرح مختصری از روایات ابو عبید را دارد. این شرح ها و نیز شرح ابن کثیر اسنادی دارند که به ابن لهیعه - ابو الاسود باز می گردد، در حالی که ابن حجر اسنادی را عرضه نمی کند. تمام شرح ها به نقل از عروه در

مقام راوی اصلی بیان می شود. فقط قسمت هایی از شرح ابوالاسود موجود است؛ اینها تفاوت هایی قابل ملاحظه را با تمام شرح های دیگری که در این جا بررسی می شود، نشان می دهند. با تلفیق تمام این قسمت ها به شرح زیر می رسم:

وقایع به ذوالقعدة سال ۶/۶۲۸ برمی گردند (۴). پس از آن که خبر می رسد قریش راه را بسته اند، حضرت محمد صلی الله علیه و آله سؤال می کند آیا کسی راهی را به ساحل می شناسد، که فردی به این سؤال پاسخ مثبت می دهد (۵). مسلمانان در هوای گرم به حدیبیه می رسند. در آن جا فقط به یک چاه دسترسی دارند (۶). حضرت محمد صلی الله علیه و آله آب دهان خویش را مضمضه می کند، آن را در چاه می ریزد و با تیری هم می زند که در نتیجه چاه پر آب می شود (۷). دو تن از همراهان اولین نماینده، بدیل بن ورقاء، نام برده می شوند؛ خارجه بن کرز و یزید بن امیه (۸). عثمان به مکه اعزام می شود تا به مسلمانان آن شهر بگوید که آزادی (فرج) آنان نزدیک است (۹). مغیره بن شعبه می کوشد خود را از یکی

ص: ۳۵۸

- 
- ۱- بلاذری، انساب، ص ۳۵۱.
  - ۲- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۴، ص ۱۶۴.
  - ۳- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۵۸ و بعد، اعظمی در مجموعه خود از مغازی عروه بن زبیر به روایت از ابوالاسود این روایت ابن حجر را نمی آورد، بلکه حدیث متفاوتی از او نقل می کند. ر.ک: عروه بن زبیر، مغازی، ص ۱۹۲.
  - ۴- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۴، ص ۱۶۴.
  - ۵- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۵۹.
  - ۶- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۱.
  - ۷- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۲.
  - ۸- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۲.
  - ۹- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۴.



از نمایندگان، عروه بن مسعود، پنهان کند(۱). در حالی که مذاکراتی میان سهیل و حضرت محمد صلی الله علیه و آله صورت می گیرد، شخصی از یکی از دو گروه سنگی به طرف گروه دیگر می اندازد. گروه ها بر اثر این حادثه به نزاع می پردازند. قریش عثمان و همراهانش را گروگان می گیرند، همان کاری که مسلمانان با سهیل و همراهانش می کنند. در این هنگام بیعت در زیر درختی انجام می شود؛ مسلمانان تعهد می کنند نگرینند. قریش از این امر آگاه می شوند و خداوند ترس در دل آنان می اندازد (ارعیهم الله). در نتیجه، پیمان منعقد،

و آیه ۲۴ سوره فتح به این مناسبت نازل می شود(۲). این معاهده شامل یک ترک مخصوصه به مدت چهار سال، شرط تسلیم پناهندگان و عبارت لا اسلال و لا اغلال است. به علاوه، توافق می شود مسلمانانی که برای حج یا عمره به مکه می آیند یا در راه جنوب

حرکت می کنند در امان باشند، و نیز افرادی از قریش که در راه خود به شام یا مشرق از

مدینه عبور می کنند ایمن باشند. بنی کعب با حضرت محمد صلی الله علیه و آله، و بنی کنانه با قریش هم پیمان می شوند(۳). ابو جندل به نزد محمد صلی الله علیه و آله می گریزد(۴)، اما به قریش تسلیم می شود. مکرز بن حفص قول می دهد از او حفاظت کند و او را تا چادری همراهی می کند(۵). حضرت محمد صلی الله علیه و آله دستور می دهد قربانی انجام شود. مسلمانان سعی می کنند تا آنها را به حرم ببرند، اما قریش مانع آنان از انجام این کار می شوند. بنابراین،

حضرت محمد صلی الله علیه و آله فرمان می دهد که در بیرون از حرم قربانی کنند(۶). ابو بصیر به دو تن از فرستادگان قریش تسلیم می شود، اما یکی از آن دو را می کشد و فرار می کند(۷). ابو

ص: ۳۵۹

- 
- ۱- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۶.
  - ۲- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۱؛ ر.ک: عروه بن زبیر، مغازی، ص ۱۹۲. ابو عبید فقط بیعت و نزول آیه را خبر می دهد. ر.ک: ابو عبید، اموال، ص ۱۵۶. در شرح بلاذری، این قسمت از روایت ابو عبید به کلی وجود ندارد.
  - ۳- ابو عبید، اموال، ص ۱۵۶.
  - ۴- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۱.
  - ۵- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۲.
  - ۶- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۴.
  - ۷- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۸.

جندل همراه با هفتاد مرد مسلمان سوار بر اسب از مکه می‌گریزد تا به ابو بصیر بیوندد. آنها در نزدیکی ذوالمروه چادر می‌زنند و به کاروان‌های قریش که از آن جا می‌گذرند حمله می‌کنند. آنان از رفتن به مدینه اجتناب می‌ورزند تا به قریش تحویل داده نشوند.

قریش ابو سفیان را نزد حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌فرستند تا از آن حضرت بخواهند که آنان [یاغیان] را در مدینه بپذیرد. ماده تسلیم کردن پناهندگان ملغی می‌شود (وَ مِنْ خَرَجٍ مِّنَّا إِلَيْكَ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ غَيْرُ حَرَجٍ). حضرت محمد صلی الله علیه و آله فراریان را در مدینه می‌پذیرد (۱).

این شرح در بخش‌های وسیعی با سایر روایاتی که به عروه باز می‌گردد مغایرت دارد. در حالی که بعضی از اجزای اصلی البته در سایر شرح‌ها دیده می‌شود، اجزای بسیاری وجود دارد که منحصر به این روایت است. مسیر انتقال روایت را در بیشتر قسمت‌های آن نمی‌دانیم. در قسمت‌های مختصری که اسانید آن وجود دارد، نام ابن لهیعه، که نقادان رجال او را محدثی ضعیف می‌شمارند، نمایان است (۲). شاید او مسؤول این شرح باشد. شواهدی چند وجود دارد که روایات ابوالاسود به عروه بن زبیر بر نمی‌گردد یا، دست کم، شامل مطالبی از منابع دیگر نیز هست. نخست آن که این اجزای اضافی هرگز در حدیث دیگری به روایت از عروه نقل نمی‌شود. آنها در شرح‌های راجع به حدیبیه دیده می‌شوند، اما نه در آنهایی که به عروه باز می‌گردند. شباهت‌هایی با سایر شرح‌ها را می‌توان نشان داد. برای نمونه، نکته اصلی کمبود آب در حدیبیه شباهت‌های زیادی را با

شرح واقعی نشان می‌دهد (۳). هم واقعی و هم ابوالاسود (۴) گرمای زیاد (حرّ شدید) در حدیبیه را ذکر می‌کنند. قریش همه چاه‌ها جز یکی را در اختیار می‌گیرند (واقعی): انما

ص: ۳۶۰

۱- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۷۹.

۲- G. Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin, New York, ۱۹۹۶, ۸۵; see also G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Hadth, Cambridge, ۱۹۸۳, ۱۱۰ and ۱۵۵.

۳- واقعی، مغازی، ج ۲، ص ۵۷۷.

۴- ابن حجر، فتح الباری، ج ۶، ص ۲۶۱.

هی بئر واحده و قد سبق المشركون (... علی میامها؛ ابوالاسود: وَ سَبَقْتُ قَرِيشَ إِلَى الْمَاءِ

(...) وَ لَيْسَ بِهَا إِلَّا بئر واحده؛ حضرت محمد صلی الله علیه و آله آب دهان خود را مضمضه می کند و در چاه می ریزد (صَبَّه فِی الْبئر) و چنان که از سایر شرح ها برمی آید، آن را با تیری هم می زند. در این موارد، شرح های ابوالاسود و واقدی از هر دو جنبه محتوا و عبارت بندی

با یکدیگر مطابقت زیادی دارند. بنابراین، احتمال دارد بی ارتباط با یکدیگر نباشند. هیچ

یک از مجموعه های مهم احادیث، شرح ابوالاسود را ثبت نمی کنند؛ آثار تاریخ نگارانه مهم نیز، غیر از استشهاد ابن کثیر از ابوالاسود درباره تاریخ (ذوالقعدة)، از او نقل قول نمی کنند. این تنها موردی نیست که در آن روایتی از ابوالاسود با سایر شرح ها هماهنگی

ندارد: شولر مسأله مشابهی را در روایت دیگری مشاهده کرد. در آن مورد هم نسخه ای که به ابن لهیعه - ابوالاسود باز می گردد مغایرت های چشمگیری با سایر شرح ها دارد(۱). قسمت هایی از روایت ابوالاسود وجود شاخ و برگ هایی را آشکار می سازد که ممکن است دال بر متأخر بودن روایت باشد.

با در نظر گرفتن این حقایق، محتمل به نظر می رسد که این روایت به عروه باز نگردد؛ و هرچند ممکن است حاوی عناصری از شرح عروه باشد، این عناصر را نمی توان از اجزای دیگر وارده از سایر روایات جدا کرد.

۴. روایت عروه بن زبیر: نتایج

بنابراین، به منظور بازسازی روایت عروه، دو شرح در اختیار داریم: شرح های هشام بن عروه و زهری. از آن جا که مستقل بودن آنها از یکدیگر آشکار شده است، اجزای اصلی موجود در هر دو شرح به احتمال زیاد به عروه باز می گردد. این عناصر عبارتند از: عزیمت (ج)؛ اطلاعات خالد بن ولید (ه)؛ تغییر مسیر از طریق حدیبیه، جایی

که شتر از حرکت باز می ایستد و از پیشروی خودداری می کند (و)؛ کمیابی آب در آغاز و تهیه بعدی آب (ز)؛ نمایندگان مختلف قریش (ح)؛ انعقاد پیمان با سهیل (ی)؛ اجزای

ص: ۳۶۱

اصلی معاهده: ماده تسلیم کردن پناهندگان، احتمالاً توافق بر انجام عمره در سال بعد، احتمالاً توافق بر آزادی ایجاد هم پیمانی (بخش هایی از ک)؛ ابو جندل (ل)؛ قربانی و تراشیدن سر (م)؛ ابو بصیر (س) و نزول آیه ۱۰ سوره ممتحنه مرتبط با زمانی که به حضرت محمد صلی الله علیه و آله پناه آوردند (ع). به احتمال زیاد تعدادی از عناصر دیگر به عروه باز می گردد، زیرا می توان آنها را در روایاتی هم از زهری و هم از هشام یافت، برای نمونه،

حمایت مکرز از ابو جندل، و عبارات لا اسلال و لا اغلال و عیب مکفوفه.

عروه از مشهورترین عالمان اولیه ای است که به شرح مغازی پرداخت. بنابراین، می توانیم فرض کنیم که شرح او خبری را منعکس می کند که در نیمه دوم قرن اول هجری درباره حدیثه شایع بود. اما ضرورتی ندارد که روایت او الزاماً توصیف رویدادی باشد که واقعا اتفاق افتاده است. احتمال دارد در جریان انتقال خبر از شاهدان عینی به عروه تغییراتی پدید آمده باشد (۱).

گزارش عروه یک دست نیست بلکه ترکیبی از چند خبر کوتاه تر است. چنین نکته ای را این حقیقت نشان می دهد که بعضی اجزای اصلی به طور جداگانه، و در برخی موارد با اسانیدی مختلف، نقل می شوند، و این که ترتیب اجزای اصلی در شرح های متفاوت با یکدیگر فرق دارند. در شرح های طولانی، این خبرهای جداگانه با استفاده از الفاظی چون *ثُمَّ* (سپس) به هم پیوسته شده اند. دست کم بعضی از این پیوستگی ها ناشی از خود عروه است، زیرا زهری و هشام عناصر یکسان را غالباً به ترتیبی یکسان ثبت می کنند. تشخیص این که آیا عناصر مختلف در اصل متعلق به یکدیگر بودند یا نه غیر ممکن است (۲). از آن جا که خبرهای دیگری در اختیار نداریم که به منابع عروه نزدیک باشد، تعیین این که عروه هنگام تألیف گزارش خود چه تغییرات عمده ای در آن داد، آیا به

ص: ۳۶۲

---

۱- Cf. S. Leder, "The Literary Use of the Khabar. A Basic Form of Historical Writing", in A. Cameron and L.I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, ۱۹۹۲, ۲۷۸ f

۲- Cf. A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, Princeton, ۱۹۹۴, ۱۷۶

مختصر سازی آنها پرداخت یا گزارش هایی متناقض را هماهنگ کرد، امری محال است. بنابراین، کاوش بیشتر در قریب نیم قرن پیشتر که عروه را از این رویدادها جدا می کند کاری دشوار است.

بررسی مطالب عروه در این که گزارش او توصیف وقایعی باشد که حقیقتاً رخ داده است، تردیدهای قابل توجهی را وارد می آورد. نقش پیامبر صلی الله علیه و آله دستخوش تغییر شده است. آن حضرت به شکلی معجزه آسا چاه خشک را احیا می کند. معجزات مرتبط با آب در ادبیات اساطیری راجع به حضرت محمد صلی الله علیه و آله مضمونی متداول است و در مواردی گوناگون با آن مواجه می شویم (۱). از عروه

بن مسعود نقل می شود که او هیچ حاکمی را ندیده است که قومش او را چنان احترام کنند که اصحاب محمد صلی الله علیه و آله آن حضرت را

محترم می شمارند. این نکته در شرح ابن اسحاق با آب و تاب بیشتری ذکر می شود (۲). این تجلیل ها و تغییر سیماها را می توان در قدیمی ترین شرح ها مشاهده کرد که تشخیص آنچه را به راستی اتفاق افتاده است، دشوار می کند.

علاوه بر این، نشانه هایی از برخورد تکلف آمیز با موضوع، جنبه تاریخی وقایع را مورد تردید قرار می دهد. در تمام شرح ها تکرار دوباره و سه باره مطلب دیده می شود و

این احتمال را به وجود می آورد که خبر عروه نشان از نوعی برخورد تکلف آمیز داشته باشد. برای نمونه، اعتراض عمر حاوی سه سؤال است که دوبار مطرح می شود، به مسلمانان سه بار دستور اجرای آداب قربانی داده می شود تا آن را اجابت می کنند، و نمایندگان قریش هر بار با عبارات قالبی یکسانی مورد خطاب قرار می گیرند.

ایفاگران نقش از طرف مسلمانان دو تن از خلفای آینده، ابوبکر و عمر، و مغیره بن

ص: ۳۶۳

---

۱- ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۵۲۷؛ نیز ر.ک: T. Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm, ۱۹۱۸, ۴۷ f.; J. Horowitz, "Zur Muhammad- legende", in Der Islam, ۵ (۱۹۱۴), ۴۷

۲- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۴. در روایاتی که به زهری باز می گردد مطالب اساطیری بیشتری می توان یافت تا در شرح هشام بن عروه.

شعبه هستند که می تواند دالّ بر یک برداشت بعدی باشد. در شرح ابن اسحاق به علی علیه السلام نقشی عمده داده می شود، یک تحوّل بعدی که احتمالاً ناشی از شخص ابن اسحاق است. در این جا شاید دست کم سه عامل در شکل دهی به این روایت مؤثر بوده باشند. خلفای «راشدین» را نسل های بعدی سرمشق های خود می شمردند<sup>(۱)</sup>. بنابراین، آنان باید در هر رویدادی نقش های عمده ای را در استنباط این نسل ها ایفا کرده باشند. ذکر نام علی علیه السلام ممکن است کوششی با انگیزه سیاسی به منظور مشروعیت بخشیدن به ادّعای خلافت آن حضرت و حمایت از آن داعیه باشد. سخن آخر آن که استفاده از نام های مشهور به قصد افزایش اعتبار روایات، امری عادی بوده است<sup>(۲)</sup>.

در تحقیقات گذشته، شباهت هایی میان برخی اجزای اصلی روایت حدیبیه و داستان هایی از کتاب مقدس یا سایر منابع نشان داده شده است<sup>(۳)</sup>. اجزای اصلیدیگری به نظر می رسد از جمله موضوع های بحث باشند، یعنی، در روایات مسلمانان

غالباً تکرار می شوند. این نکته پیشتر در مورد معجزه آب چاه گفته شد. ابن اسحاق بیان

می کند که قریش دویت مرد سوار بر اسب را به کراع الغمیم در نزدیکی عسفان روانه کردند. در موقعیتی دیگر، گفته می شود مسلمانان با دویت مرد سوار بر اسب به عسفان رفته و دو دیده ور را به کراع الغمیم روانه کرده اند<sup>(۴)</sup>. در جمع شرکت کنندگان در عملیات خیر نیز گفته می شود که دویت مرد سوار بر اسب حضور داشته اند<sup>(۵)</sup>. به

نظر می رسد بخشی از خبر حدیبیه با تلفیق درون مایه هایی نوشته شد که تا حدی مستقل

ص: ۳۶۴

۱- Cf. Noth, *The Early... Tradition*, ۸۰, also ۱۳۸-۴۲

۲- See Noth, *The Early... Tradition*, ۱۱۱-۲۹, especially ۱۲۸; see also R. Paret, *Die legendäre Maghāz-Literatur: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*, Tübingen, ۱۹۳۰, ۱۹۰-۲۱۱, especially ۲۰۲

۳- Dubler / Quarella, "Hudaibiyya", ۷۴, ۷۶; R. Sellheim, "Prophet, Chalif und -Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq", in *Oriens*, ۱۸-۱۹ (۱۹۶۷), ۶۴

۴- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۸۰.

۵- ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۵۰.

از حدیبیه بود (و نه در وهله اوّل مرتبط با آن).

حال که دیدیم چگونه عقاید و تحریرهای بعدی بر این روایت تأثیر گذاشته است، این سؤال باقی می ماند که چه حوادث تاریخی مبتنی بر واقعیّات را، در صورت وجود داشتن، می توان از آن استخراج کرد. در این جا باید در نظر گرفت که این تحقیق بر روایت

عروه بن زبیر متمرکز است که بخشی از خبری را تشکیل می دهد که به صورت روایت «شرعی» درآمده است. احتمالاً خبرهای دیگری وجود داشته که صرفاً توفیق آن را نیافته اند تا به صورت مجموعه درآیند. بنابراین، سعی در بازسازی حقایق تاریخی تنها از

روی شرح عروه ممکن است نتایجی گمراه کننده دربر داشته باشد. با این همه، چنین تلقی خواهم کرد که برخی اجزای اصلی به احتمال زیاد مبتنی بر وقایع تاریخی اند، به ویژه آنهایی که مسلمانان را به شیوه ای نامطلوب یا به طریقی معرفی می کنند که مغایر

نمونه های معمول است. بدین ترتیب، می توانیم با اطمینان کامل مسلم بدانیم که پیمانی

دست کم شامل ماده تسلیم کردن پناهندگان وجود داشته است، زیرا انگیزه آشکاری که جعل آن را توجیه کند به چشم نمی خورد. به نظر می رسد استرداد پناهندگان واقعا صورت گرفته باشد. نام محل هم ممکن است جنبه تاریخی داشته باشد، خاصه آن که معنی مشخصی ندارد. با وجود این، تعیین محلّ خاص آن (۱) می تواند حاکی از جعل باشد. تعدادی از عناصر دیگر خبر ممکن است اصلی تاریخی داشته باشند که به هر صورت نمی توان آن را مشخص کرد. مسأله آن است، چنان که پیشتر دیدیم، روایت عروه ترکیبی از خبرهای مختلف است. بنابراین، تعدادی از عناصری که (به دلیل فقدان انگیزه هایی آشکار برای جعل آنها) به نظر می رسد تاریخی باشند، احتمالاً به روایت مربوط به حدیبیه تعلق ندارند. اینها ممکن است ملحقات بعدی یا خبرهایی معتبر درباره

وقایعی غیر از رویدادهای حدیبیه باشند.

ص: ۳۶۵

روایت پذیرفته ای که رؤوس مطالب آن در ابتدای این مقاله آمد عمدتاً مبتنی بر خبر عروه است. چندین عنصر را فقط در خبر او می توان یافت. با وجود این، روایت پذیرفته شامل عناصری چند است که به عروه باز نمی گردد. منشأ این مضامین در مطالبی که به دنبال می آید بررسی خواهد شد. در پرتو این تحقیق به ظهور روایت حدیبیه، و از این رو،

به ظهور روایت تاریخی اولیه به طور کلی، خواهیم پرداخت. چنان که خواهیم دید، این روایت بیش از همه متأثر از قرآن و، به میزانی کمتر، تحت تأثیر حدیث بود. نام حدیبیه

در قرآن ذکر نشده است، اما عموماً عقیده بر این است که سوره فتح به آن مناسبت نازل شده است (۱). در این سوره تمام اجزای اصلی روایت پذیرفته را که در خبر عروه وجود ندارد، یعنی، بیعه الرضوان، اعراب بادیه نشین، و رؤیای حضرت محمد صلی الله علیه و آله، می توان یافت. با وجود این، آیات مربوط به آن مبهم تر از آن است که بازسازی وقایع را تنها از روی قرآن میسر سازد.

آیات ۱۱، ۱۲، ۱۵ و ۱۶ از اعراب بادیه نشین سخن می گوید. اطلاعاتی که می توان از این آیات به دست آورد، تمام دانسته های ما درباره این عنصر را تشکیل می دهد؛ در روایت تاریخی اسلامی اطلاعات دیگری به چشم نمی خورد. ابن اسحاق در مقدمه اش بر وقایع حدیبیه از اعراب بادیه نشین نام می برد، اما در هیچ یک از روایاتی که نقل می کند از آنان ذکری به میان نمی آید. واقدی هم بدون اسناد از آنان نام می برد. بنابراین،

نمی دانیم اطلاعاتش را از کجا به دست آورده است. طبری فقط از ابن اسحاق نقل می کند. در کتاب های حدیث هیچ روایتی دیده نمی شود که از اعراب بادیه نشین نام ببرد.

بنابراین، به نظر می رسد این عنصر در ابتدا جزء روایت نبوده است، و گرنه انتظار می رود

نشانه های دیگری از آن در روایت تاریخی اسلامی دیده شود. با این همه، این عنصر در روایات مربوط به حدیبیه پیش از ابن اسحاق و واقدی یافت نمی شود. همین مطلب



درباره رؤیای مورد اشاره در آیه ۲۷ سوره فتح که گفته می شود حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیش از مبارزه دیده است، صدق می کند. عروه ذکری از آن به میان نمی آورد. در بعضی از روایات ابن اسحاق ذکر می شود، اما نه در مقدمه اش. واقدی بدون ارائه اسناد، آن را ذکر می کند. طبری فقط روایت ابن اسحاق را نقل می کند. در این جا هم ظاهراً قرآن تنها منبع برای این واقعه است. به نظر نمی رسد حتی آیه قرآن کاملاً با آن تطبیق کند، زیرا آیه

می گوید که این رؤیا از پیش تحقق یافته بود(۱).

آیات ۱۸ و ۱۹ فتح از بیعت سخن می گوید که گفته می شود با حدیبیه مرتبط است. روایات متعددی درباره بیعت وجود دارد. بنابراین جای تعجب است که عروه آن را ذکر نمی کند. بعید است که این عناصر در ابتدا در روایت عروه وجود داشته، و با این همه به

گونه های دیگر موجود از این روایت راه نیافته باشند. در هیچ یک از روایات هشام بن عروه و زهری ذکری از بیعت دیده نمی شود. و تا آن جا که می دانم با استناد به عروه هم

در هیچ کتاب حدیث، اثر تاریخی، یا تفسیر قرآنی، غیر از اسناد مشکوک ابوالاسود به عروه، نقل نشده است(۲).

آیا عروه در توجه به این اجزای اصلی کوتاهی کرده است؟ چنین کاری بسیار بعید است، زیرا بیعت یک جزء مکمل گزارش در روایت تاریخی بعدی است. روایات متعددی اهمیت برجسته بیعت را که شرکت کنندگان در آن از جهنم رهایی خواهند یافت(۳)، نشان می دهند و بیعت را نخستین فتح (پیش از فتح مکه) تلقی می کنند(۴). به

ص: ۳۶۷

۱- ر.ک: همان جا، ص ۵۴.

۲- ر.ک: پیشتر درباره روایت ابوالاسود.

۳- برای نمونه، ر.ک: ترمذی، جامع، کتاب ۴۶، باب های ۱۳۲ و ۱۳۳، حدیث های ۳، ۴ (در این مورد تفاوت بین شماره گذاری مزّی و شماره گذاری نسخه مورد استفاده قابل ملاحظه است. در نسخه اخیر، آدرس روایت چنین است: کتاب ۴۶، باب های ۵۸ و ۵۹، حدیث های ۳ و ۴)؛ ابن ماجه، سنن، کتاب ۳۷، باب ۳۳، حدیث ۹؛ ابن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۹۶.

۴- ر.ک: بخاری، جامع، کتاب ۶۴، باب ۳۶، حدیث ۴؛ طبری، تفسیر، ج ۲۶، ص ۴۰؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۲۳؛ ابو زرعه، تاریخ، ج ۱، ص ۱۶۶.

سختی می توان باور کرد که خبررسانان عروه این واقعه را ذکر نکرده باشند.

به احتمال زیاد، آیات فوق الذکر از سوره فتح در اصل به رویدادهایی که عروه نقل کرده است اشاره ندارد، بلکه بعداً در توضیح آن وقایع مورد استفاده قرار گرفته است. نمی توان اثبات کرد که آیا آنها به واقعه دیگری در حدیبیه اشاره می کنند یا نه، یا چرا

برای توضیح وقایع مربوط به خبر عروه از آنها استفاده شد. به نظر می رسد این پیوند در

زمان ابن اسحاق، یا احتمالاً پیش از آن در دوران زهری، صورت گرفته باشد. در روایت معمر به نقل از زهری، دست کم یک آیه از این سوره ذکر می شود. تنها اشارات قرآنی که به طور مسلّم به خبر عروه باز می گردد، اشاره های مربوط به آیه ۱۰ سوره ممتحنه است.

حقایق دیگری مؤید این نظر است که وقایع توصیف شده در سوره فتح - که به باور سنتی اشاره به حدیبیه دارد - جدای از وقایعی است که عروه نقل می کند: در منابع بررسی شده تقریباً هیچ روایتی مضامین خبر عروه را، از قبیل معاهده، با عناصر قرآنی مرتبط نمی کند. یعقوبی در شرح خود از حدیبیه ذکری از بیعت به میان نمی آورد<sup>(۱)</sup>. روایتی وجود دارد حاکی از آن که رومیان شرقی در روند حدیبیه فارسیان را شکست دادند و خبر آن در روز بیعه الرضوان به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید<sup>(۲)</sup>. این مستلزم آن است که بین این دو روز دست کم دو هفته فاصله زمانی بوده باشد. پارت بر این باور است که دست کم آیه اول سوره فتح به بدر اشاره می کند و نه به حدیبیه<sup>(۳)</sup>. روین روایاتی را ذکر می کند که به وقایع پس از فتح می پردازد. اما در زمانی که قریش هنوز مشرکند<sup>(۴)</sup>.

ص: ۳۶۸

۱- یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۵۴.

۲- ۹، "The Ḥudaybiyya-treaty", Lecker, این روایت دلالت بر آن دارد که بیعت بعد از روز حدیبیه صورت گرفت که به احتمال زیاد روز انعقاد معاهده است، در صورتی که معمولاً بیعت قبل از معاهده ذکر می شود. با وجود این، نباید بر این روایت بیش از اندازه تأکید شود، چرا که روایاتی متعدّد ترتیب معمول را ذکر می کنند.

۳- R. Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, ۱۹۸۹, ۴۵۱-۳.

۴- U. Rubin, "Muḥammad's Curse of Mudar and the Blockade of Mecca", in JESHO, ۳۱-۴ (۱۹۸۸), ۲۵۶.

بنابراین، او چنین نظر می دهد که «فتح» را باید همان پیروزی در خیبر دانست که اندکی پس از عقد معاهده حدیبیه به وقوع پیوست. لکن «فتح» را می توان با بیعت هم یکی دانست در صورتی که آن را جدای از معاهده بدانیم. از قراین آشکار است که معاهده قبلاً منعقد شده بود و این امر یکسان دانستن «فتح» با انعقاد معاهده را ناممکن می کند.

در این جا ملاحظه مجدد نظر پیشنهادی هاوتینگ مفید است (۱). او مشاهده کرد که مطالب مربوط به گشودن کعبه در روایات فتح مکه کمیاب است اما در سایر متون دیده می شود. وی نتیجه گرفت که این موضوع در اصل جزئی از روایت فتح نبوده، بلکه بعداً به آن افزوده شده است. او همچنین بر اهمیت لغت «فتح» در ارتباط با مبارزه حدیبیه تأکید ورزید. با ملاحظه یافته های تحقیق حاضر، می توان سه رویداد جداگانه را مسلم دانست که بعداً به صورت دو خبر با هم تلفیق شدند: (۱) عزیمت به حدیبیه و انعقاد معاهده، (۲) بیعت و گشودن کعبه، احتمالاً مرتبط با نزول سوره فتح، و (۳) فتح مکه. در

نقل بعدی روایت، برخی عناصر به خبر راجع به حدیبیه افزوده شد (یعنی، بیعت، رؤیای گشودن کعبه، و لغت «فتح» از طریق سوره فتح)، در صورتی که لغت «فتح» (به معنی غلبه و پیروزی) و خبرهای گشودن کعبه در روایت راجع به فتح مکه گنجانده شد.

این تفکیک سه رویداد جنبه نظری دارد، اما به توضیح بعضی از نابهنجاری های موجود در خبرهای راجع به حدیبیه، بویژه پاسخ به این سؤال ها که چگونه بیعت (و بنابراین، معاهده) یک پیروزی قلمداد شد، و آیا خالد بن ولید پیش از واقعه حدیبیه اسلام آورد یا نه، کمک خواهد کرد (۲). به هر تقدیر، تفکیک وقایع حدیبیه آن گونه که عروه نقل کرده است از رویدادهای مورد اشاره در سوره فتح محتمل است.

به نظر می رسد عناصر قرآنی فقط در مرحله ای بعدی به روایت تاریخی افزوده شده

ص: ۳۶۹

۱- "See Hawting, `al-Hudaybiyya

۲- برای نمونه، ر.ک: طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۵۳۱. ابن هشام نقل می کند که خالد اندکی پیش از فتح اسلام آورد، اما عبارت نظیر آن پیش از حدیبیه ذکر می شود. ر.ک: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۲۷۶ و بعد.

باشد. این موضوع که آیا، چنان که رویین استدلال می کند، آیاتی از قرآن در تأیید روایات موجود نازل شده است (۱) یا، چنان که کرون عقیده دارد، بعضی وقایع (مانند بیع‌الرضوان) وجود خود را صرفاً مدیون تفسیر آیات قرآنی اند (۲)، ارتباطی به تحقیق حاضر ندارد. سوره فتح ممکن است به رویدادی تاریخی اشاره داشته باشد، اما احتمالاً نه به واقعه موجود در روایت عروه.

در خصوص حدیث، روایات دیگری درباره حدیبیه موجود است، اما هیچ یک از آنها از لحاظ اندازه و تعداد عناصر مورد بحث شباهتی به روایت عروه ندارد. بیشتر آنها

از عباراتی کوتاه تشکیل می شوند که به جنبه هایی جداگانه از وقایع مورد ادعا در حدیبیه

می پردازند. مضامین اصلی از بعضی جهات به شرع یا انواع دیگری از حدیث (مانند فضائل) مربوطند. اظهار زمن (۳) درباره بخاری به همه مجموعه احادیث مربوط می شود:

به نظر می رسد بخاری خبری (یا خبرهایی) از حدیبیه را مسلم می داند؛ اما خود روایات او خبری را تشکیل نمی دهند. [...] آنها درباره حدیبیه نیستند. ارتباط حدیبیه با آنها (یا آنها با آن) فقط بدان علت است که در آن موقع بود که موضوع های خاص عقیدتی یا فقهی بیان، یا سنت هایی وضع شد (۴).

کتاب حدیث به موضوع های زیر در خصوص حدیبیه می پردازند: بیعت، مراسم قربانی، رفتار شایسته در مدت محرم بودن، احیای معجزه آسای چاه آب، و محتوای معاهده. اصالت تاریخی این عناصر در این جا به تفصیل بحث نخواهد شد. با این همه، ملاحظاتی چند که اصالت تاریخی آنها را مورد تردید قرار می دهد ذکر خواهد شد.

ص: ۳۷۰

---

۱ - U. Rubin, *The Eye of the Beholder The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, ۱۹۹۵, ۲۲۷.

۲ - P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, ۱۹۸۷, ۲۱۵.

۳ - Zaman.

۴ - M. Q. Zaman, "Maghāz and the Muḥaddithun", *Reconsidering the Treatment of 'Historical' Materials in Early Collections of Ḥadith*, in *IJMES*, ۲۸ (۱۹۹۶), ۱۰.

بخشی از این مطالب شامل شاخ و برگ های عناصری منفرد است، برای نمونه، مورد معجزه چاه که در روایات زهری و هشام جنبه معجزه ندارد. بخش دیگر شامل وقایعی است که در موقعیت های دیگری نیز ذکر نمی شود. برای مثال، قربانی کردن شتر ابوجهل که در ارتباط با هر دو رویداد حدیبیه (۱) و حجه الوداع (۲) بیان می شود، و مسأله تراشیدن موی سر در برابر کوتاه کردن اندک آن در ارتباط با حدیبیه (۳) و عمره القضاء (۴)، و بدون بیان اوضاع و احوال تاریخی ذکر می شود (۵). به نظر می رسد در این موارد زمینه ای لازم بوده است تا این روایت را موثق تر کند (۶). اوضاع و احوالی چند باین ضرورت مواجه شد و به ظهور عنصری یکسان در خبرهای مربوط به وقایعی مختلف انجامید.

این مطالب از حدیث را در روایت عروه نمی توان یافت. ابن اسحاق هم فقط معدودی از این عناصر را، از قبیل قربانی کردن شتر ابوجهل و موضوع تراشیدن موی سر در برابر کوتاه کردن آن، ذکر می کند. با وجود این، واقدی تعداد زیادی از این عناصر را بیان می کند. او علاوه بر موارد مربوط به ابن اسحاق، به این عناصر می پردازد: رفتار شایسته

در حالت احرام، امتناع حضرت محمد صلی الله علیه و آله از پذیرفتن هدایای کافران، قربانی های اضافی که باید انجام شود که شخصی پیش از کامل شدن عمره سر بتراشد، و تصمیم حضرت محمد صلی الله علیه و آله به کشتن فوری حیوانی که به حال ضعف افتاده است به جای قربانی کردن آن در پایان عمره. با اطمینان می توان فرض کرد که این عناصر بعداً به منظورهایی

مختلف به روایت تاریخی افزوده شده است. از یک طرف، این احکام مربوط به شرع را در روایت اولیه حدیبیه که به عروه باز می گردد نمی توان یافت. عروه بن زبیر یک فقیه

ص: ۳۷۱

۱- ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ابو داوود، سنن، کتاب ۱۱، باب ۱۳؛ ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲- ترمذی، جامع، کتاب ۷، باب ۶، حدیث ۱.

۳- واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۶۱۵؛ ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۱۹.

۴- واقدی، مغازی، ج ۳، ص ۱۱۰۹.

۵- ابو داوود، سنن، کتاب ۱۱، باب ۷۹، حدیث ۱؛ ترمذی، جامع، کتاب ۷، باب ۷۴، حدیث ۱.

۶- See E. Stetter, *Topoi und Schemata im Ḥadīth*, Tübingen, ۱۹۶۵, ۴-۸.

برجسته بود در صورت وجود چنین احکامی از جانب حضرت محمد صلی الله علیه و آله آنها را در خبر خود ذکر می کرد. از طرف دیگر، برخی از احکام بر حالتی پیشرفته در توسعه فقه دلالت دارند. نمونه ای از آن، آداب کفاره در مورد تراشیدن موی سر پیش از موقع است که شامل قربانی کردن یک گوسفند، یا سه روز روزه گرفتن، یا صدقه دادن دو صاع جو به شصت فقیر می شود (۱). این حکم پیدایش قبلی مسائل گوناگونی را مسلم می کند، از قبیل آن که در صورت عدم دسترسی به گوسفند چه باید کرد، به نظر نمی رسد این حکم را حضرت محمد صلی الله علیه و آله در موقعیتی خاص صادر کرده باشد.

### ۳. نتیجه گیری

تصویری که قدیمی ترین منابع موجود از حدیبیه در برابر دیدگان ما قرار می دهد. حاصل یک روند طولانی از نقل و تدوین روایات است. بعضی مراحل این جریان در این مقاله بررسی شد. سیر تحوّل این روایت را می توانیم به شکل زیر خلاصه کنیم.

قدیمی ترین شرحی که می تواند بازسازی شود از آن عروه بن زبیر است. او به احتمال زیاد چندین خبر از شاهدان عینی راجع به حدیبیه و وقایع احتمالاً مرتبط با آن در اختیار داشت و در مرحله نخست تدوین اثر خود روایتی منفرد از این خبرها تنظیم کرد. نمی توان مشخص کرد که آیا تمام عناصری که او در گزارش خود تلفیق کرد در اصل مربوط به یک رویداد تاریخی بود یا نه. مؤلفه های برجسته گزارش او عبارتند از معاهده ای با ماده تسلیم پناهندگان، و استرداد بعدی چند نفر. این عناصر را می توان اصل تاریخی این روایت تلقی کرد. مطالبی اساطیری نیز می توان در آن دید. با وجود این، اشارات به قرآن نیز جنبه ای فرعی دارد.

انتقال خبر به شاگردان عروه، زهری و هشام بن عروه، به احتمال زیاد به شکل شفاهی، و ظاهراً در جلسات درس، صورت گرفت. در هر صورت، خبرهای این دو

ص: ۳۷۲

حاوی عناصری یکسان و کم و بیش به یک ترتیبند، اما از لحاظ جمله بندی کاملاً تفاوت دارند.

در حالی که به نظر می رسد هشام روایت خود را ثبت کرده باشد - انواع روایت به نقل از او تا حدّ زیادی عبارت بندی مشابهی دارند - زهری ظاهراً روایت خود را به شکل سخنرانی ارائه کرده است، زیرا روایت هایی که به او باز می گردد مضمونی یکسان، اما جمله بندی هایی متفاوت دارند. ظهور آثار مکتوب در این مورد، یک نسل بعد با کتاب های معمر بن راشد، ابن اسحاق، و عبدالرحمان بن عبدالعزیز آغاز شد.

روایت زهری برای بررسی تحولات مربوط به تدوین روایات در نسل پس از عروه، به دلیل انتشار گسترده آن مناسب ترین است. اسانیدی که دورتر از عروه به مسور بن مخرمه و مروان بن حکم و به عایشه باز می گردد فقط در روایت زهری دیده می شوند. این مراجع ممکن است مسؤول بخش هایی از روایت باشند، اما این نکته را نمی توان بی تردید اثبات کرد. زهری به آیه قرآن (آیه ۲۴ سوره فتح) اشاره می کند، اما از سایر

مضامین سوره فتح ذکری به میان نمی آورد. او ممکن است مسؤول بعضی از عناصر اساطیری در روایت باشد.

در مرحله بعدی انتقال و تدوین روایت (زهری به ابن اسحاق، معمر، عبدالرحمان و دیگران)، تغییرات چشمگیری صورت گرفت. مهمترین آنها گنجاندن تمام سوره فتح در این روایت توسط ابن اسحاق است. سه مضمون اصلی سوره - رؤیا به عنوان علت مبارزه، اعراب بادیه نشین که از همراهی با حضرت محمد صلی الله علیه و آله خودداری می ورزند، و بیعه الرضوان - در این مرحله با روایت تلفیق می شوند<sup>(۱)</sup>، حال آن که عناصر دیگر فقط در این بیان وجود دارد که تمام سوره فتح به این مناسبت نازل شد.

خبر نقل شده از عایشه، که احتمالاً هنوز در روایت زهری مجزاست، در روایت منسوب به مسور و مروان اضافه می شود. در روایت ابن اسحاق تغییرات بیشتری

ص: ۳۷۳

۱- در شرح ابن اسحاق، رؤیا عنصری جداگانه نیست، بلکه در یک روایت به آن اشاره می شود. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که این ارتباط در زمان ابن اسحاق رواج داشت.

می توان یافت. او خبر زهری را تغییر می دهد تا با تلفیق آن با خبرهایی دیگر، روایتی جداگانه پدید آورد. در مورد او، به علت تلفیق روایت احتمالاً مستقلی که به یک راوی

اصلی متفاوت باز می گردد با روایت زهری، فقدان اسناد را می توان دید.

در حالی که به نظر می رسد روایت معمر بیشتر از طریق کتبی انتقال یافته باشد، ابن اسحاق احتمالاً حتی پس از نوشته شدن اثرش، به انتقال شفاهی آن در سخنرانی های خود ادامه داده است، که این می تواند دلیل وجود اختلاف در روایاتی باشد که به او باز

می گردد. درباره اثر عبدالرحمان نمی توان در این جا اظهار نظر کرد، زیرا فقط یک روایت جداگانه از او وجود دارد.

دو نسل بعد، مضامین متعددی خاص ادبیات حدیث با روایت حدیبیه تلفیق می شود، همان گونه که در اثر واقدی می توان مشاهده کرد، بعضی از این عناصر حالت پیشرفته ای از فقه را نشان می دهند، در حالی که عناصری دیگر در اوضاع و احوالی متفاوت پدید می آیند، آنها مسلماً هیچ ارتباطی با رویدادهای واقعی در حدیبیه ندارند.

به نظر می رسد روایت بسیار پیچیده ابوالاسود مرحله ای از تحوّل بین روایات ابن اسحاق و واقدی، یا حتی شاید بعد از آن را نشان می دهد. ارتباط با بیعت در آن وجود

دارد و شباهت هایی به جمله بندی واقدی به چشم می خورد. این روایت یقیناً به عروه باز

نمی گردد، هر چند احتمال دارد روایت عروه مبنای آن بوده باشد.



ابن ابی شیبہ، عبداللہ بن محمد، الكتاب المصنّف فی الاحادیث و الآثار، تصحیح عبدالخالق الافغانی، ۱۵ جلد، بمبئی، ۱۳۹۹-  
۱۹۸۳-۱۹۷۹ / ۱۴۰۳.

ابن حجر العسقلانی، فتح الباری بشرح [صحیح] البخاری، ۱۷ جلد، قاهره، ۱۳۷۸/۱۹۵۹.

ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ هـ . ق.

ابن سعد، ابو عبداللہ محمّد، کتاب الطبقات الکبیر، تصحیح ادوارد زاکو (Edvard Sachau) و دیگران، ۹ جلد، لیدن،  
۱۹۴۰-۱۹۰۴.

ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ، البدایه و النهایه، ۱۴ بخش در ۷ جلد، بیروت، ۱۹۶۶.

ابن ماجه، ابو عبداللہ محمّد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، تصحیح محمّد فؤاد عبدالباقی،

۲ جلد، چاپ مجدد، بیروت، ۱۳۷۳/۱۹۵۴.

ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، تصحیح مصطفی سقا و دیگران، ۲ جلد، قاهره، ۱۳۷۵/۱۹۵۵.

ابو داوود، سلیمان بن اشعث سجستانی، سنن ابی داوود، تصحیح محمّد محیی الدین عبدالحمید، ۴ جلد، بیروت، بی تا.

ابو زرعه الدمشقی، تاریخ، تصحیح شکرالله قوچانی، ۲ جلد، دمشق ۱۴۰۰/۱۹۸۰.

ابو عیید قاسم بن سلام، کتاب الاموال، تصحیح م. خ. هراس، قاهره، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری، کتاب الخراج، قاهره، ۱۳۰۲ هـ . ق.

بخاری، محمّد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تصحیح محمّد توفیق عویضه، ۹ جلد، قاهره

بلاذری، ابوالعباس احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، تصحیح م. حمیدالله، قاهره، بی تا.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، السنن الکبری، ۱۰ جلد، حیدرآباد، ۱۳۴۴-۱۳۵۵ ه. ق.

ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ۵ جلد، بی جا، ۱۳۸۷-۱۳۹۶ / ۱۹۶۲-۱۹۷۸.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، تصحیح میخائیل یان دخویه و دیگران، ۱۵ جلد، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱.

-----، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۳۰ جزء در ۱۱ جلد، قاهره، ۱۳۲۱/۱۹۰۳.

عبدالرزاق

بن همّام صنعانی، المصنّف، تصحیح حیب الرحمان العظمی، ۱۱ جلد، بیروت، ۱۹۷۰-۱۹۷۲.

عروه

بن زبیر، مغازی رسول الله بروایت ابوالاسود عنه، تصحیح م. م. العظمی، ریاض، ۱۹۸۱.

مزی، جمال الدین ابو الحجاج، تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف، ۱۳ جلد، بمبئی، ۱۳۸۴-۱۴۰۳ / ۱۹۶۵-۱۹۸۲.

-----، کشف عن ابواب مراجع تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف، بمبئی، ۱۳۸۶/۱۹۶۶.

نسائی، ابو عبدالرحمان احمد بن شعیب، سنن النسائی بشرح الحافظ جلال الدین السیوطی، ۸ بخش در ۴ جلد، بیروت، بی تا.

واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول، چاپ مجدد از نسخه تصحیح شده قاهره ۱۳۱۶/۱۸۹۸، بیروت، بی تا.

واقدی، محمد بن عمر، کتاب المغازی، تصحیح م. جونز، ۳ جلد، لندن، ۱۹۶۶.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ۲ جلد، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰.

Ali, F.B., ``Al-Hudaybiyya: An Alternative Version'', in The Muslim World, ۷۱ (۱۹۸۱), ۴۷-

.۶۲

Alwaye, M., ``The Truce of Hudeybiyya and the Conquest of Mecca'', in Majallatu l-

Azhar, ۴۵/۹ (۱۹۷۳), ۱-۶.

- Andrae, Tor, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918
- Buhl, Frants, *Das Leben Muhammeds*, trans. H.H. Schaeder, Heidelberg, 1955
- Conrad, L.I., "Seven and the Tab: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31 (1988), 42-73
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987
- Donner, F.M., "Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", in *The Muslim World*, 69 (1979), 229-47
- Dubler, C.E./Quarella, U., "Der Vertrag von Ḥudaybiyya (März 628), als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in *Asiatische Studien*, 21 (1967), 62-81
- al-Dur, Abd al-Azz, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, trans. L.I. Conrad, Princeton, 1983
- Fagnan, Edmond, *Abou Yousouf Ya'koub. Le Livre de l'impôt foncier (Kitab el-Kharādj)*, trans. and comm. E. Fagnan, Paris, 1921
- Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad. A Translation of [Ibn] Ishāq's Srat Rasul Allāh. With Introduction and Notes*, Oxford, 1955
- Hawting, G.R., "Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), 1-23
- Horowitz, J., "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", I-IV, in *Islamic Culture*, 1 (1927), 535-59, 2 (1928), 22-50, 164-82, 495-526

.Zur Muḥammadlegende", in Der Islam, 5 (1914), 41-53, -----

ص: ۳۷۷

- Juynboll, Gautier H.A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge, 1983
- .Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, London, 1863-93
- Lecker, M., "The Ḥudaybiyya-Treaty and the Expedition Against Khaybar", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), 1-12
- Leder, S., "The Literary Use of the Khabar. A Basic Form of Historical Writing", in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, 277-315
- .Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York, 1983
- .Motzki, H., "Der Fiqh des -Zuhr: die Quellenproblematik", in *Der Islam*, 68 (1991), 1-44
- Muranyi, M., "Die Auslieferungsklausel des Vertrags von al-Ḥudaybiya und ihre Folgen", in *Arabica*, 23 (1976), 275-95
- Ibn Ishāq's *K . al-Magāz* in der *riwāya* von Yunus b. Bukair." , -----  
 Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), 214-45
- Noth, Albrecht, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 2nd ed. in collaboration with Lawrence I. Conrad, trans. M. Bonner, Princeton, 1994
- Paret, Rudi, *Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*, Tübingen, 1930
- .*Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1989 , -----
- Rodinson, Maxime, *Mohammed*, trans. into German G. Meister, Luzern and Frankfurt am Main, 1975
- \_Rubin, Uri, "Muḥammad's Curse of Mudar and the Blockade of Mecca", in *Journal of*



.th Economic and Social History of the Orient, ٣١ (١٩٨٨), ٢٤٩-٤٤

The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad As Viewed by the Early , -----  
.Muslims, Princeton, ١٩٩٥

al-Samuk, Sadun Mahmud, Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine  
.synoptische Untersuchung, Frankfurt am Main, ١٩٧٨

Schoeler, Gregor, ``Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der  
.Wissenschaften im frühen Islam", in Der Islam, ٤٢ (١٩٨٥), ٢٠١-٣٠

Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der `` ,-----  
.Wissenschaften im Islam", in Der Islam, ٤٤ (١٩٨٩), ٣٨-٤٧

Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben ,-----  
.Mohammeds, Berlin and New York, ١٩٩٤

Sellheim, R., ``Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn  
.Ishāq", in Oriens, ١٨-١٩ (١٩٤٧), ٣٣-٩١

.Stetter, Eckart, Topoi und Schemata im Ḥadt, Ph. D. thesis, Tübingen, ١٩٤٥

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford, ١٩٥٤

Zaman, M.Q., ``Maghāz and the Muḥaddithun: Reconsidering the Treatment of  
``Historical" Materials in Early Collections of Ḥadth", in International Journal of  
.Middle East Studies, ٢٨ (١٩٩٤), ١-١٨

شکل الف - روایاتی که به ابن اسحاق باز می گردد

بیهقی

بلاذری

ابو عبید واحدی

وهب

بن بقیعه احمد بن عبدالجبار حسن بن ربیع

ابن حنبل ابو داوود

طبری

ابن ابی شیبه

ابن هشام ابن حمید ابو کریب

بکائی

سلمه یزید بن هارون یونس بن بوکیر م. ابن سلمه

عبدالله

بن ادريس ابو يوسف

ابن اسحاق زهری عروه بن زبیر مسور بن مخرمه

مروان بن حکم

منبع کتب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:





شکل ب: روایاتی که به معمر باز می گردد

بیهقی

م. ابن یحیی احمد بن جعفر محمد بن بکر

ابن ابی عمر ابن حنبل طبری

بخاری

نسائی ابو داوود

یعقوب

بن ابراهیم م. ابن عبدالاعلی

محمود

عبدالله بن م. یحیی بن سعید

عبدالرزاق

احمد بن م. م. ابو عبید

عبدالله

بن مبارک م. ابن ثور

معمر

زهری عروه بن زبیر مسور بن مخرمه / مروان بن حکم

منبع مکتوب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:



شكل ج: رواياتى كه به زهرى باز مى گردد

بيهقى

عبید

بن شريك احمد بن جعفر محمد بن بكر يعقوب بن سفیان

احمد

بن عبدالجبار وهب بن بقیعه بلاذرى

حسن

بن سفیان ابن حنبل یزید بن هارون ابو عبید

بخارى

طبرى ابن حمید واحدی

یحیی

بن بوکیر علی بن علی اسحاق عبداللہ بن م.

محمود

احمد

بن م. لیث یعقوب عبدالرزاق

نسائی

یعقوب بن ابراهیم م. ابن عبدالاعلی یحیی بن سعید

سعید

بن عبدالرحمان م. ابن عبید عبداللہ بن مبارک

م. ابن ثور معمر محمد بن عبداللہ واقدی

ابو داوود م. ابن عبید عبدالاعلی ابو کریب ابوبکر حمیدی

سفیان

بن عیینہ ابن ابی شیبہ ابن سعد عبداللہ بن ادريس

خالد

بن مخلد عبدالرحمان بن عبدالعزيز زهري عروه بن زبير

مسور

بن مخرمه/مروان بن حکم

سلمه

حسن بن ربیع م. ابن سلمه یونس بن بوکیر

ابن هشام بگائی ابن اسحاق

منبع مکتوب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:

در این شکل، دو مسیر انتقال روایت از عبدالزقاق به بیهقی حذف شده است.

ص: ۳۸۲

شکل د: روایاتی که به عروه بن زبیر باز می گردد

عبید بن شریک حسن بن سفیان بخاری علی بن علی محمود

یحیی

بن بوکیر عبدالله بن م. اسحاق احمد بن م.

لیث یعقوب

عُقَیل

بن خالد ابن حنبل عبدالرزاق

احمد

بن جعفر محمد بن بکر طبری ابن حمید نسائی

یعقوب

بن ابراهیم م. ابن عبدالاعلی ابو داوود

یحیی

بن سعید سعید بن عبدالرحمان م. ابن عبید ابو کریب

عبدالاعلی

سفیان بن عیینه عبدالله بن مبارک م. ابن ثور

معمر

محمد بن علی واقدی ابن سعد زهری بیهقی

احمد

بن عبدالجبار یعقوب بن سفیان یونس بن بوکیر

یزید

بن هارون حسن بن ربیع سلمه م. ابن سلمه

ابوبکر حُمیدی عبدالله بن ادیس ابن هشام بکائی

ابن اسحاق خالد بن مخلد عبدالرحمان بن عبدالعزیز

عروه

بن زبیر مسور بن مخرمه / مروان بن حکم

وهب

بن بقیعه بلاذری ابو عبید واحدی

ابن ابی شیبہ هشام بن عمّار عثمان بن صالح

ابو اسامه ولید بن مسلم ابو یوسف ابن لهیعه

ابن حجر کلبی هشام بن عروه ابوالاسود

منبع مکتوب: کلمات سیاه شرح مختصر:

شرح مکتوب از بین رفته: کلمات سیاه شرح طولانی:

راوی:

کلمات نازک از طریق چند راوی:

ابن حجر مسیر انتقال را ذکر نمی کند:

در این شکل، دو مسیر انتقال روایت از عبدالرزاق به بیهقی حذف شده است.

ارزیابی قدیمی ترین آثار مسیحی درباره حضرت محمد (ص) صلی الله علیه و آله

رابرت هولند

ترجمه: محمد تقی اکبری

۱. مقدمه

هنگامی که بلیز پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) [عالم و فیلسوف فرانسوی] نوشت از آنجا که حضرت محمد صلی الله علیه و آله «هیچ معجزه ای از خود نشان نداد و ظهورش پیش گویی نشد» نمی توانست یک پیامبر واقعی باشد، او صرفاً عقیده یوحنا دمشقی (تاریخ نگارش حدود سال ۷۳۰م) را بازگو کرد که بیش از ۹۰۰ سال قبل از آن اظهار شده

ص: ۳۸۴

---

۱- تمام منابع مسیحی مورد استفاده در این مقاله ابتدا به شیوه ای نظام مند برای نگارش تاریخ اسلامی در اثر زیر به کار رفت: P. Crone and M. Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge, ۱۹۷۷ و Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam ۱۳, Princeton, ۱۹۹۷, مقاله حاضر از این کتاب گرفته شده است.



بود(۱). به همین ترتیب، توضیح حالت خاص حضرت محمد صلی الله علیه و آله هنگام نزول وحی به‌عنوان نتیجه حمله‌هایی صرعی را که در متون متعددی در قرن سیزدهم میلادی. و بعد از

آن دیده می‌شود، قبلاً راهب و وقایع نگار بیزانسی، تئوفانیز اعتراف شنو (وفات، ۸۱۸م)، مطرح کرده بود(۲). همین نکته در مورد انواع صفات، اعمال و تعالیم دیگر حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز صدق می‌کند که قرن‌هاست در رساله‌های جدلی اروپاییان تکرار می‌شود و منشأ تمام آنها نوشته‌های بسیار قدیمی مسیحیان شرقی راجع به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله‌است. این پدیده باعث گیرایی این گزارش‌های اولیه می‌شود، زیرا آنها نه فقط نوع واکنش‌های مقدماتی ساکنان منطقه خاور نزدیک نسبت به اسلام و مؤسس آن را بر ما آشکار می‌کنند، بلکه می‌توانند به روشن کردن منشأ (سوء) برداشت‌های قرون وسطایی یا حتی معاصر غربیان نیز کمک کنند.

و اما، آیا نهایت ارزش آنها همین است؟ آیا چنین نوشته‌هایی نمی‌توانند درباره آنچه مسلمانان گفته و کرده‌اند مطلبی در اختیارمان بگذارند، به جای آن که فقط بگویند

چنین گفتارها و اعمالی چگونه تلقی می‌شد؟ کلود کهن در مقاله‌اش که سه دهه پیش نوشت این سؤال را مطرح کرد که آیا «این احتمال وجود ندارد که نخستین واکنش کاملاً

ص: ۳۸۵

---

John of Damascus, De haeresibus, in PG, XCIV, ۷۶۵C, ۷۶۸A, and in a "Refutation – ۱ against the Saracens" transmitted via Photius Ioannou Damaskenou by Theodore Abu Qurra (d. ca. ۸۲۵), PG, XCIV, ۱۵۹۶–۹۷; B. Pascal, Oeuvres, ed. L. Brunschvig, Paris, ۱۹۲۱, XIV, ۳۷–۳۸. یوحنا دمشقی به عنوان منبعی برای بیان نگرش‌های مسیحیت غربی و بیزانسی نسبت به حضرت محمد صلی الله علیه و آله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا نخستین کسی است که از وحی و تشریح حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ایفای نقش حضرت مسیح علیه السلام، رؤیت جسمانی بهشت، همسران متعدّدش و تعلیم وی توسط یک راهب سخن می‌گوید.

Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh, ۱۹۶۶, ۲۷– ۲۸, citing, amongst others, Vincent of Beauvais, Alexandre du Pont and Ricoldo da Monte Cruce, all of the second half of the thirteenth century; Theophanes, Chronographia, ۳۳۴

مذهبی مسیحیان» - واکنش برانگیخته شده پیش از آن که گروه به اسلام کلیسا را در موضعی دفاعی قرار دهد و پیش از آن که بیزانس استفاده از زبان و سلاح در نبرد خود با

مسلمانان را آغاز کند - با «ادبیات جدلی بعدی» فرق داشته باشد. آیا ممکن نیست فارغ از «ضرورت جایگزینی با یک مجادله ضدّ مسلمانان» باشد، و در نتیجه بتواند درباره اسلام در مرحله شکل گیری اش اطلاعاتی در اختیارمان بگذارد(۱)؟ پاتریشیا کرونه و مایکل کوک در کتاب خود این نکته را دنبال کردند و فقط از منابعی بیگانه با سنت

مسلمانان بهره گرفتند تا شرح دیگری از اسلام نخستین را عرضه کنند(۲). روش ها و نتیجه گیری های آنان انتقاد زیادی را متوجه خود کرد، اما راجع به مطالبی که به منظور

کشف آنها زحمت فراوانی را متحمل شده بودند اظهار نظر اندکی صورت گرفت. در مقاله حاضر، مجموعه کوچکی از این مطالب، یعنی قدیمی ترین توصیف های مسیحیان از حضرت محمد صلی الله علیه و آله، آنهایی که تاریخشان به دو قرن ابتدای ظهور اسلام باز می گردد (۲۰۰-۲۰۱ ه. ق)، بازنگری و سپس سعی خواهد شد اهمیت آنها برای مورخان مورد ارزیابی قرار گیرد.

۲. متون

حضرت محمد صلی الله علیه و آله آغازگر فتوحات

قدیمی ترین اشارات روشن مسیحی به حضرت محمد صلی الله علیه و آله را باید در گاه شمار وقایع سریانی به قلم توماس پرسبیترا، از ساکنان شمال بین النهرین یافت(۳). از آن جا که وی

ص: ۳۸۶

۱ - Claude Cahen, "Note sur l'accueil chrétiens d'Orient à l'islam", in *Revue de l'histoire des religions*, ۱۶۶ (۱۹۶۴), ۵۱-۵۲, ۵۶-۵۸.

۲ - Crone and Cook, *Hagarism*, esp. ۳-۳۴.

۳ - احتمالاً دو منبع قدیمی تر وجود دارد. یک رساله یونانی ضدّ یهودی با عنوان *Doctrina Jacobi*، که ظاهراً در ژوئیه ۶۳۴م. در افریقا تألیف شد، از «پیامبری که در میان اعراب ظهور کرده است» و «ریختن خون انسان ها» را نادیده می گیرد، سخن می گوید اما نام او را ذکر نمی کند (برای اشارات و بحث در این باره، ر.ک: Crone and Cook, *Hagarism*, ۵۵-۶۱, and Hoyland, *Seeing Islam*, ۳-۴). چند سطر درباره فتوحات اعراب را که در برگ آزاد ابتدای یک نسخه از انجیل به زبان سریانی مربوط به قرن ششم م. دیده می شود، بروکس (E.W. Brooks) ذکر می کند که حاوی نام محمد صلی الله علیه و آله است، اما سباستین براک (Sebastian Brock) این متن را «بسیار نامطمئن» می یابد (در: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Translated Texts for

(Historians 15, Liverpool, 1993, 2, note 70.

می گوید برادرش سیمون در سال ۶۳۶م. در اثنای هجوم اعراب به طور عبیدین کشته شد، و از مرگ امپراتور هرقل (هراکلیوس) (۶۱۰-۶۴۱م.) سخنی به میان نمی آورد، می توانیم چنین فرض کنیم که این مطالب را در حدود سال ۶۴۰م. نوشته است. او در گاه شمار وقایع خود چنین نقل می کند:

در سال ۹۴۵، سال هفتم از دوره ۱۵ ساله، در روز جمعه چهارم فوریه (۶۳۴م.) در ساعت ۹، جنگی میان رومی ها و اعراب پیرو محمد صلی الله علیه و آله در گرفت(۱).

نکته ضمنی در این عبارت آن است که حضرت محمد صلی الله علیه و آله نوعی رهبر نظامی بود. این نکته را یک وقایع نگار سریانی دیگر هم که به احتمال زیاد در حدود سال ۶۶۰م. در خوزستان می نوشت، تلویحا ذکر می کند. او اطلاعات زیر را ضمن گزارش خود راجع به زمامداری یزدگرد سوم (۶۳۲-۶۵۲م.) در اختیار می گذارد:

آن گاه خداوند اسماعیلیان را در مقابل آنان قرار داد همچون شن بر ساحل دریا؛ رهبر آنان محمد صلی الله علیه و آله بود، هیچ یک از حصارها، دروازه ها و زره و سپرها در برابرشان تاب مقاومت نداشت: آنان زمام امور تمامی سرزمین پارسیان را در دست گرفتند(۲).

یک تاریخچه گمنام مربوط به ارمنستان که با خبر پیروزی معاویه در نخستین جنگ

ص: ۳۸۷

۱- Chronica minora II, ۱۴۸

۲- Chronica minora I, ۳۰. منشأ خودستانی را توجه وقایع نگار به آن منطقه در خصوص تازه ترین رویدادها در ذهن خواننده پدید می آورد؛ تاریخ تصنیف آن ناشی، از این حقیقت است که عنوانش مرحله نهایی را «پایان پادشاهی پارسیان» اعلام می کند و نیز به دلیل نبود اشاره ای صریح به واقعه ای بعد از سال ۶۵۲م. این گاه شمار وقایع همچنین مطابق نام نخستین مصحح آن، موسوم به Anonymous Guidi است.

داخلی اعراب (۶۵۶-۶۶۱ م.) پایان می یابد و معمولاً به یک اسقف به نام سیبوس نسبت داده می شود. حاوی خطابه حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای اعراب است که می گوید:

شما فرزندان ابراهیم علیه السلام هستید، و خداوند وعده ای را که به ابراهیم علیه السلام و نسل های بعد از او داد در وجود شما محقق خواهد کرد. فقط خدای ابراهیم علیه السلام را دوست بدارید و بروید سرزمیتان را که خداوند به پدر شما ابراهیم علیه السلام داد در اختیار

بگیرید، و هیچ کس نخواهد توانست در نبرد با شما مقاومت کند که خدا با شماست(۱).

چهار متن بعدی واضح تر است. اولی به قلم شخصی به نام جورج، «سرشماس و مصاحب پدر روحانی و اسقف اعظم اباسیمون، سر اسقف اسکندریه (۶۹۲-۷۰۰ م.)»، که «ما را در جریان وقایعی قرار داد که در دوره [زاممداری] بی ایمان بزرگ مارشن [امپراتور روم شرقی، ۴۵۰-۴۵۷ م] به وقوع پیوست و گرفتاری هایی که برای پدرانمان پیش آمد و آنچه پس از آنها تا عصر سلیمان بن عبدالملک، پادشاه مسلمانان (۷۱۵-۷۱۷ م) رخ داد»(۲). جورج درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله می گوید، «او دمشق و شام

ص: ۳۸۸

---

۱ - Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۵-۹۶). شواهد متعددی در این متن نشان می دهد که سیبوس معاصر رویدادهایی بود که آنها را نقل می کند. ر.ک: Hoyland, Seeing Islam, ۱۲۵. من در این جا از نام سیبوس صرفاً به عنوان شکل کوتاه تری برای اشاره به متن این تاریخچه گمنام و گردآورنده اصلی آن استفاده می کنم.

۲ - History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, V, ۹۰-۹۱. این متن حاوی زندگی نامه های پیشوایان کلیسای قبطی است که با قدیس مارک شروع می شود؛ جورج مسؤول بخشی با عنوان Lives, ۲۷-۴۲ است که دوره زمانی از خالکدون [یا خلقیدونا، قاضی کوی کنونی] تا اوایل قرن هشتم م. را دربر می گیرد. نخستین تلاش به منظور گردآوری تمام مطالب و ترجمه آن به زبان عربی به همت موهوب بن منصور بن مفرج وفات، حدود ۱۱۰۰ م. صورت گرفت. اینکه اظهار نظرهای مؤلفان پیشین غالباً بر جای می ماند نشان می دهد که تدوین آن دور از ظرافت نبود، اما تحریف آشکار در بخش هایی از توضیح راجع به حضرت محمد صلی الله علیه و آله (ر.ک: یادداشت بعدی) نشان می دهد که ترجمه از قبطی، و استنساخ بعدی به آن لطمه هایی زده است.

را به تصرف خود درآورد، از اردن گذشت و...»<sup>(۱)</sup>. متن دوم اثر یک نویسنده اسپانیایی قرن هشتم م. است و یک گاه شمار وقایع را که نهایتاً منشأ سوری دارد به صورت ترجمه لاتینی مطرح می کند و متذکر می شود:

هنگامی که توده بسیار عظیمی از اعراب گرد هم آمده بودند، به سرزمین های شام، عربستان و بین النهرین هجوم آوردند. مافوق آنان، که رهبری را برعهده داشت، شخصی به نام محمد صلی الله علیه و آله بود<sup>(۲)</sup>.

دو منبع بعدی هم گاه شمارهای وقایع به زبان سریانی اند و نویسندگان هر دو نامعلوم، و به سال ۷۷۵ م ختم می شوند. یکی از آنها که گاه شمار زقنن نامیده می شود، زیرا یکی از

ساکنان صومعه ای به همین نام در بین النهرین آن را تدوین کرد، صرفاً می گوید که «آنها

(اعراب) به سرپرستی او (محمد صلی الله علیه و آله) رومیان را در جنگ شکست دادند»<sup>(۳)</sup>. دیگری، با عنوان «شرح احوال نسل ها و نژادها و سنوات از آدم تا امروز»، بیان می کند که:

در سال ۹۳۰ اسکندری (۶۱۸-۶۱۹ م.)، هرقل و رومیان وارد قسطنطنیه شدند، و محمد صلی الله علیه و آله و اعراب از طرف جنوب پیش رفتند و وارد آن سرزمین شدند و آن را در

ص: ۳۸۹

---

History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, I, ۴۹۲ - ۱. آخرین کلمه ساده است؛ ر.ک: History of the Alexandrian Patriarchs (Hamburg), ۹۹: «این محمد صلی الله علیه و آله و اصحابش دمشق و شام را به تصرف خود درآوردند، از اردن گذشتند و...».

۲- ۱۳ Continuatio Byzantia Arabica, این عنوان گذاری بر کتاب به سبب آن است که ادامه گاه شمار وقایع جان بیکلاری [John of Biclar]، با تمرکز آشکار بر اعراب است. منشأ سوری این متن از این حقیقت روشن می شود که یکایک خلفای اموی با حالت عاطفی نسبتاً مثبتی توصیف، و تمام اشارات به علی علیه السلام حذف می شود، معاویه دوم به عنوان حاکمی مشروع و بلامنازع معرفی می شود، و به یزید بن مهلب برچسب «منبع شرارت» زده می شود.

۳- ۱۴۹ Chronicle of zuqnin. این گاه شمار وقایع هم به «شبه دیونسیوس pseudo-Dionysius» معروف است، زیرا زمانی تصور می شد اثر اسقف اعظم دیونسیوس تلمهری باشد. توجه کنید که مؤلف صریحاً زمان نگارش اثر خود را بیان می کند: «... امسال، سال ۱۰۸۶ اسکندری و سال ۱۵۸ مسلمانان [ه. ق] ۷۷۵ م. است» (همان اثر، ص ۱۴۵).

این عقیده که حضرت محمد صلی الله علیه و آله فتوحات اعراب را آغاز کرد به روشنی از این منابع سرچشمه می گیرد. همچنین این نظر در گزارش تئوفیلوس اورفایی (وفات، ۷۸۵م)، طالع بین دربار خلیفه المهدی، به تفصیل شرح داده می شود که کمابیش در گاه شمار وقایع شروع شده قبل از سال ۸۰۵م(۲). به قلم مطران یعقوبی، دیونسیوس تلمهری (۸۱۸-۸۴۵م) بر جای مانده است(۳): [آنچه در ذیل آمده گزارش مغرضانه یک راهب مسیحی است].

این محمد صلی الله علیه و آله، در سن و توانمندی جوانی آمد و شد بین زادگاهش یثرب و فلسطین را به قصد داد و ستد آغاز کرد. در اثنای اشتغال در این سرزمین، اعتقاد مردم به خدای

یگانه را مشاهده کرد و به نظرش خوشایند آمد(۴). هنگامی که نزد اهل قبیله اش برگشت، این عقیده را در جمع آنان مطرح، و تعدادی از آنان را متقاعد کرد که در

ص: ۳۹۰

---

۱- Chronica minora III, ۳۴۸. تاریخ سال را شاید بهتر است ۹۴۰-۶۲۸-۶۲۹ بخوانیم، هر چند اشاره به سال ۹۳۰ اشاره ای منفرد نیست؛ برای مثال، یعقوب اورفایی (وفات، ۷۰۸م). تاریخ سفر حضرت محمد صلی الله علیه و آله به شام را سه سال پیش از «آغاز سلطنت اعراب» (در سال اسکندری ۹۳۳)، و بنابراین باز هم در ۹۳۰ اسکندری، ذکر می کند (Chronica minora III, ۳۲۶)، و کتیبه ای بر دیوار یک کلیسا در اهنش در شمال سوریه ذکر می کند که «در سال ۹۳۰ اعراب به ایران سرزمین آمدند» (Palmer, West-Syrian Chronicles, ۷۱).

۲- هنگام توصیف رویدادی مربوط به ششمین شورای کلیسای جهانی در سال ۶۸۰-۶۸۱م. دیونسیوس می گوید: «و آیا هنوز هم امروزه چنین نیست، ۱۲۵ سال پس از این شورای کلیسای مغرضانه؟» (محفوظ مانده در: Michael the Syrian, Chronique, IV, ۴۳۵/II, ۴۵۳).

۳- خود این مطلب در Michael the Syrian, Chronique, IV, ۴۰۵-۰۷ / II, ۴۰۳-۰۵، ۲۲۷-۲۹، ۱۲۳۴، محفوظ مانده است. نحوه بیان گزارش در این دو اثر یکسان یا بسیار شبیه به هم است، اما مایکل اصلحاتی چند از نوع جدلی، به احتمال زیاد افزایش و نه کاهش، اعمال می کند، بنابراین، من از Chronique of ۱۲۳۴ ترجمه می کنم. درباره وابستگی این دو اثر به دیونسیوس و وابستگی این شخص به تئوفیلوس، ر.ک: Hoyland, Seeing Islam, ۴۱۶-۱۹، ۴۰۰-۰۹.

۴- مایکل [ر.ک: یادداشت ۱۶] می گوید: «هنگام مراوده با یهودیان، آن حضرت از اعتقاد آنان به خدای یگانه آگاه شد، و با دیدن آن که افراد قبیله اش سنگ و چوب و مصنوعات را می پرستیدند، پیرو عقیده یهودیان شد که او را خرسند می کرد».

نتیجه پیرو او شدند. به علاوه، پر برکتی این سرزمین فلسطین را می ستود و می گفت: «به علت اعتقاد به خدای یگانه، چنین سرزمین خوب و حاصلخیزی به آنان داده شد». و می افزود: «اگر به سخنانم گوش فرا دهید، خداوند به شما هم سرزمینی خواهد داد که در آن شیر و عسل جاری باشد». برای اثبات گفتارش، او گروهی از آنان را که مطیع وی بودند به سرزمین فلسطین هدایت کرد که به غارت، اسیر کردن مردم و تاراج اموال آنان پرداختند. آن حضرت با دستی پر [از غنایم] و صحیح و سالم

بازگشت، و بنابراین به وعده ای که به آنان داده بود کاملاً عمل کرد.

از آن جا که عشق به مال و ثروت باعث سوق دادن یک عمل به سوی عادت می شود، آنان هجوم های مکرر خود را آغاز کردند. هنگامی که اشخاصی که هنوز به آن حضرت نپیوسته بودند دیدند کسانی که مطیع وی شده اند ثروت کلانی به دست آورده اند، با میل و رغبت به خدمت او درآمدند. و پس از این [لشکرکشی ها] که

محمّد صلی الله علیه و آله پیروان متعدّد و قدرت عظیمی به دست آورده بود، به آنان اجازه هجوم می داد و خود در مقرّ خویش در یثرب، که شهر او بود، با افتخار می نشست (۱). وقتی که اینان اعزام می شدند، رفتن مکرر فقط به فلسطین بر ایشان کافی نبود، پس دامنه هجوم خود را به هر جا گسترش دادند، بی پروا می کشتند، اسیر می گرفتند و به غارت و گردآوری غنایم می پرداختند. به این هم کفایت نمی کردند، بلکه اسیران را به پرداخت جزیه وا می داشتند و برده خود می کردند. بدین ترتیب، آنان کم کم به قدرت

ص: ۳۹۱

---

۱- در گاه شمار ۱۲۳۴ (Chronicle of ۱۲۳۴) عبارت «اجازه نمی داد» آمده است، اما ر.ک: مایکل «وقتی که تعداد زیادی مطیع او شدند، او دیگر شخصا به عنوان رهبر حمله کنندگان نمی رفت، بلکه کسان دیگری را برای فرماندهی نیروهایش می فرستاد در حالی که خود در شهر خویش با افتخار می نشست». این نکته را گاه شمار نسطوری قرن دهم م. (Nestorian Chronicle of Sürt (in PO, XIII, ۶۰۱)) تکرار کرد، که به قرار معلوم در نهایت متکی به همان منبع است: «هنگامی که اسلام قدرت یافت، شخص او از عزیمت برای جنگ خودداری، و اعزام اصحاب خویش را آغاز کرد». مایکل می افزاید: «هر کس تعالیم آیین او را نمی پذیرفت، دیگر نه با متقاعد کردن، که با شمشیر او را مطیع خود می کرد؛ کسانی را که سر باز می زدند، می کشت».



رسیدند و در همه جا گسترش یافتند؛ و چنان نیرومند شدند که تقریباً تمام قلمرو رومیان و مملکت پارسیان را به زیر سلطه خود درآوردند<sup>(۱)</sup>.

محمد صلی الله علیه و آله بازرگان

نخستین نظری که وقایع نگار ارمنی سیوس (تاریخ نگارش دهه ۶۶۰م.) درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله ابراز می دارد آن است که وی یک «بازرگان» (tankangar) بود<sup>(۲)</sup>. اینحقیقت را عالمی به نام یعقوب اورفایی (فوت، ۷۰۸م.) نیز می داند و در گاه شمار وقایع خود اعلام می کند که «محمد صلی الله علیه و آله به قصد داد و ستد به کشورهای فلسطین، عربستان و فنیقیه شام سفر کرد»<sup>(۳)</sup>. احتمالاً اظهار نظر یعقوب زیر بنای توضیح تئوفیلوس اورفاییراجع به چگونگی کسب معرفت حضرت محمد صلی الله علیه و آله در زمینه یکتاپرستی را تشکیل می دهد:

این محمد صلی الله علیه و آله، که در سن جوانی و توانمندی بود، سفرهایی از شهر خود یرش به

ص: ۳۹۲

۱- این جمله آخر در اثر مایکل نیست. علاوه بر دیونیسیوس، دو وقایع نگار دیگر هم در نگارش تاریخ اولیه اسلام از اثر تئوفیلوس زیاد استفاده می کنند، که عبارتند از تئوفانیز اعتراف شنو وفات ۸۱۸م. و اگاپیوس، اسقف منبج (وفات، حدود ۹۵۰م.) با این همه، اظهار نظرهایشان راجع به حضرت محمد صلی الله علیه و آله با نظرهای تئوفیلوس تفاوت زیاد دارد. در خصوص نقش حضرت محمد صلی الله علیه و آله در فتوحات، تئوفانیز فقط می گوید «بدعت [او] در منطقه اتریوس، در آخرین وهله به کمک جنگ رواج یافت: ابتدا پنهانی به مدت ده سال، و ده سال دیگر؛ جنگ، و نه سال آشکارا»؛ و اگاپیوس، ص ۴۵۷ می گوید: «او با هر کس که دعوتش را نمی پذیرفت و در برابرش ایستادگی می کرد می جنگید، و رؤسای قبایل عرب را، در قبیله خودش و در قبایل دیگر، کشت و شهرهای متعددی از اقوام مجاور را فتح کرد».

۲- (Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۵). ج. عبقریان (G. Abgaryan) در کتاب خود ایروان، ۱۹۷۹ این نسخه های دست نویس را بر اساس گزارش توماس آرتسرونی به صورت tangar تصحیح می کند. در هر صورت این یک واژه معمول است که استفاده می شده؛ این لغت از واژه سریانی taggārā، و شاید نشان دهنده آن است که سیوس اطلاعات خود را درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله و فتوحات اعراب را از پناهندگانی به دست آورده است که، چنان که خود می گوید، «شاهدان عینی آن بوده اند».

Chronica minora III, ۳۲۶-۳

فلسطین را به منظور داد و ستد آغاز کرد. هنگامی که در این سرزمین سخت مشغول فعالیت بود، اعتقاد به خدای یگانه را تجربه کرد و دیدن آن برایش دلپذیر بود... (۱).

محمد صلی الله علیه و آله در مقام مَلِک

یک گاه شمار مارونی که حاوی اطلاعاتی دست اول مربوط به دهه ۶۵۰م. است، اظهار نظر می کند که معاویه «مقر سلطنت خود را در دمشق قرار داد و از رفتن به مقر

سلطنت محمد صلی الله علیه و آله امتناع ورزید» (۲). معنی ضمنی این مطلب آن است که محمد صلی الله علیه و آله همچون معاویه یک فرمانروا بود، و در حقیقت این همان توصیفی است که بیشتر اوقات در منابع مسیحی از آن حضرت می شود. یعقوب اورفایی در گاه شمار وقایع خود که در سال ۶۹۲م. متوقف می شود، به «محمد صلی الله علیه و آله نخستین ملک (malkā) اعراب» اشاره می کند، و این نکته را گاه شمار زقنن بازگو می کند («نخستین ملک مردی از میان آنان به

نام محمد صلی الله علیه و آله بود») (۳). به علاوه، متون متعددی از «زامداری» محمد صلی الله علیه و آله سخنی گویند: یک «گزارش [سریانی] حاوی اطلاعاتی درباره قلمرو اعراب و تعداد پادشاهان آنان» که به جلوس ولید اول «در سال ۱۰۱۷ اسکندری (۷۰۵م.)، در آغاز ماه اکتبر» ختم می شود («او هفت سال حکومت کرد») (۴)، وقایع نگار اسپانیایی نیمه قرن هشتم م. («او ده سال حکومت خود را به انجام رساند») (۵)، یک مجموعه زمان نگاری

ص: ۳۹۳

۱- پیشتر به صورت کامل به نقل از دیونسیوس تلمهری نقل شد. تئوفانیز وقایع نامه نویس (وفات، ۸۱۸م.) که معمولاً از گاه شمار تئوفیلوس هم زیاد استفاده می کند، صرفاً می گوید: «هر گاه او به فلسطین می آمد، با مسیحیان و یهودیان معاشرت داشت و موضوع های خاصی از کتاب مقدس را از آنان جویا می شد» (تئوفانیز، ۳۳۴). هر چند این نقل قول مختصرتر از آن است که یقین کنیم از همان منبع مورد استفاده دیونسیوس است، می توان ملاحظه کرد که هر دوی آنان یک نکته جدلی را مطرح می کنند دایر بر آن که محمد صلی الله علیه و آله معرفت یکتاشناسی خود را از مسیحیان و یهودیان حاصل کرد.

۲- Chronica minora II, ۷۱

۳- Chronica minora III, ۳۲۶; Chronicle of zuqin, ۱۴۹

۴- Translated by Palmer, West-Syrian Chronicles, ۴۳

۵- Continuatio Byzantia Arabica, ۱۷

گمنام یونانی ۸۱۸) «در سال ۶۱۳۱ جهانی و سیزدهمین سال هرقل، حکومت اعراب مسلمان آغاز شد: محمد صلی الله علیه و آله، ۹ سال؛...» (۱)؛ و از این قبیل. این روش توصیف در متونجدلی نیز دیده می شود، برای نمونه، متنی که گفتگوی میان راهب ابراهیم اهل طبریه و یک امیر عرب را ثبت می کند که ظاهراً در حدود سال ۸۲۰م. در بیت المقدس صورت گرفته است و در آن ابراهیم اصرار می ورزد محمد صلی الله علیه و آله «پادشاهی مورد تأیید خداوند است که پروردگار در وجود او و توسط او به وعده اش به ابراهیم در خصوص اسماعیل عمل کرده است» (۲).

محمد صلی الله علیه و آله، مجدّد موحد

وقایع نگار ارمنی سیوس، که در حدود سال ۶۶۰م. می نوشت، به نظر می رسد حضرت محمد صلی الله علیه و آله را شخصی توصیف می کند که اعراب را از بت پرستی باز گردانده و آنان را هدایت کرده است تا بار دیگر دین اجداد خود را، که اصل آن یکتاپرستی ابراهیمی بود، اختیار کنند:

در این زمان شخصی اسماعیلی به نام محمد صلی الله علیه و آله یک بازرگان، وجود داشت که خود را به آنان چنان معرفی می کرد که گویی به فرمان خداوند نقش یک مبلغ و نشان دهنده راه رسیدن به حقیقت را دارد، و به آنان می آموخت تا خدای ابراهیم علیه السلام

ص: ۳۹۴

---

Edited in A. Schoene, *Eusebi chronicorum libri duo*, Berlin, ۱۸۷۵, vol. I. Appendix IV, – ۱

۹۷. این متن حاوی چند فهرست زمانی است، یکی مربوط به زمامداران عرب که چنین ختم می شود: «هارون... هارون الرّشید، ۲۰ سال؛ آشوب و جنگ میان پسران شخص اخیر به مدت ۷ سال تا یازدهمین دوره پانزده ساله کنونی. بزودی خداوند سال های حکومت آنان را کوتاه خواهد کرد و شیپور جنگ امپراتوری مسیحی با آنان به صدا در خواهد آمد». هارون در سال ۸۰۹م. درگذشت و بنابراین هفت سال جنگ داخلی ما را به سال ۶۱۸ می رساند؛ نزدیک ترین یازدهمین دوره پانزده ساله به این تاریخ، سال ۸۱۸م. است.

۲- ۱۳: ۲۱؛ ۲۰: ۱۷؛ *Abraham of Tiberias, Dialogue*, ۱۱۰; a reference to Genesis

را بشناسند، زیرا از سرگذشت حضرت موسی علیه السلام کاملاً آگاه بود و با آن آشنایی کامل داشت. از آنجا که فرمان از آسمان آمد آنان همگی با یک فرمان گرد هم آمدند، به دینی واحد درآمدند و با رها کردن آیین های واهی، به سوی خدای یگانه ای رو آوردند که خود را بر پدرشان ابراهیم علیه السلام آشکار کرده بود(۱).

وقایع نگار خوزستانی، که او هم در حدود سال ۶۶۰م. می نوشت، همین نظر را درباره این ارتباط نیاکانی ابراهیمی ابراز می کند:

در خصوص معبد ابراهیم علیه السلام، نتوانسته ایم دریابیم چیست، جز آن که حضرت ابراهیم علیه السلام به علت ثروتمند شدن و میل به رهایی از حسد کنعانیان، زندگی در نواحی دوردست و وسیع صحرا را برگزید، و از آن رو که در چادر زندگی می کرد، او آن مکان را برای پرستش خداوند و به منظور قربانی کردن بنا کرد. آن محل نام کنونی اش را از آنچه پیش از آن بود، گرفته است(۲)، زیرا خاطره آن مکان را نسل هایی از تبار آنان حفظ کردند. در حقیقت، نیایش کردن در آنجا برای اعراب امر جدیدی نبود، بلکه به دوران باستان، به روزهای نخستین آنان برمی گشت از آن لحاظ که نسبت به پدر رئیس قوم خود ادای احترام می کردند(۳).

و به طور کلی، برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله امری عادی بود که همچون کسی توصیف شود که قوم خود را به مسیری هماهنگ با اصول توحید بازگردانده است. «در نتیجه هدایت این مرد آنان مطابق رسوم شرع باستان به پرستش خدای یکتا ادامه دادند» (جان بارپنکی John bar Penkaye)؛ «او بت پرستان را با خدای یگانه آشنا کرد» (تاریخچه

مطران های اسکندریه: History of the Alexandrian Patriarchs)؛ «او توجه آنان را از تمام

ص: ۳۹۵

۱- (Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۴-۹۵).

۲- انسان از خود می پرسد که آیا وقایع نگار درباره لغت کعبه چیزی شنیده بود - توجه داشته باشید که یعقوب اورفایی (Jacob of Edessa (d. ۷۰۸), Letters, fol. ۱۲۴a) آن را به شکل کعبتا (k`btā) می نویسد - و فکر می کرده است آن واژه مشتق از قبه ((Qbtā)) ابراهیم علیه السلام باشد.

۳- Chronica minora I, ۳۸-۳۹.

آیین های مختلف منحرف کرده و به آنان آموخته بود که یک خدا، خالق آفرینش، وجود دارد» (گناه شمار زقنن: Chronicle of Zuqnin)؛ «او آنان را به اعتقاد به خدای یگانه ای که هیچ شریکی ندارد، و به ترک بت پرستی فرا خواند» (آگاپیوس: Agapius)؛ «او اعراب را به پرستش خدای قادر متعال دعوت کرد» (گناه شمار سیرت: Chronicle of Siirt).

محمد صلی الله علیه و آله شریعت گذار

جان بارپنکی، راهبی از شمال بین النهرین که می گوید این مطالب را «در سال ۶۷ حکومت اعراب» (۶۸۶-۶۸۷) می نویسد، حضرت محمد صلی الله علیه و آله را یک «راهنما»

(Mhaddyānā) و «معلم» (tar`ā) می خواند و درباره اعراب اظهار می دارد که:

آنان سنت محمد صلی الله علیه و آله را... تا بدان حد رعایت می کردند که هر کس دیده می شد گستاخانه با شریعت او (nāmsawh) مخالفت می ورزد وی را به کیفر مرگ می رساندند(۱).

این توصیف حضرت محمد صلی الله علیه و آله به عنوان یک شارع بسیار متداول است. سرشماس جورج، مسؤول بخش تاریخچه مطران های اسکندریه مربوط به قرن هفتم م.، ذکر می کند که محمد صلی الله علیه و آله به اعراب یک میثاق (عهد) داد «که آنان شرع (الناموس) می نامند(۲). دریک

مناظره مسیحی - مسلمان در اواخر عصر اموی میان راهبی از صومعه بیت هیل (Beth Hale) و یک چهره سرشناس عرب، طرف مسیحی مناظره ناگزیر می شود از حرمت صلیب، هر چند در انجیل تصریح نشده است، دفاع کند و بگوید:

تصوّر می کنم برای شما هم تمام قوانین و فرمان های دینی در قرآنی که حضرت

ص: ۳۹۶

---

۱- جان بارپنکی، ۱۴۶-۱۴۷/۱۷۵. «پادشاهی» اعراب در آخرین کتاب جان «کتاب نکات برجسته» (ktābā d-rsh mell) مطرح می شود که عنوانش، «گناه شمار وقایع جهان»، مشخصه آن است و از آغاز خلقت تا «تنبیه سخت امروز» را در بر می گیرد. این اثر «نکات برجسته» تاریخ را به شیوه ای موجز مطرح می کند.  
۲- History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, I, ۴۹۴-۲.

محمد صلی الله علیه و آله به شما آموخت وجود ندارد؛ بلکه برخی از آنهایی که به شما تعلیم داد در قرآن و برخی دیگر در سوره بقره و در انجیل و تورات وجود دارد(۱).

و گاه شمار زقنن تأکید می کند که «او برای آنان (اعراب) قوانینی وضع کرد» و به آن حضرت با عنوان «راهنما و قانون گذار (mhaddyānhn w-sāem nāmsayhn) اشاره

می کند(۲). سایر نویسندگان مسیحی حتی قادرند نمونه هایی از برخی قوانینی را ذکر کنند که حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای پیروانش وضع کرد. بنابراین، سیوس می گوید:

او برای آنان قانون وضع کرد (Awrinadre) که گوشت مردار نخورند، شراب ننوشند، دروغ نگویند و زنا نکنند(۳).

و یوحنا دمشقی (نگارش حدود سال ۷۳۰م)، آخرین نفر از پدران روحانی کلیسای ارتدکس یونانی، با لحنی تقریباً جدلی اظهار می دارد:

او مقرر داشت که آنان، از جمله زنان، ختنه شوند و دستور داد نه روز سبت را جشن بگیرند و نه غسل تعمید داده شوند، چیزهایی را که در شرع حرام است نخورند و از چیزهایی دیگر پرهیز نکنند. او نوشیدن شراب را مطلقاً منع کرد(۴).

ص: ۳۹۷

---

۱- Ms. Diyarbakir ۹۵, fol. ۶a. این متن چنین آغاز می شود: «با یاری خداوند مناظره ای را ثبت خواهیم کرد که میان مردی عرب و راهبی از صومعه بیت هیل صورت گرفت». درباره نقل آن پیش از ظهورش در دو دستنوشته یکی مربوط به دیار بکر در اوایل قرن هیجدهم م. و دیگری در ماردین استنساخ شده در سال ۱۸۹۰ هیچ اطلاعی موجود نیست. متن در ادامه می گوید: «این مرد عرب... یکی از مردان مهم پیش از امیر مسلمه بود»، که ذکر نام او در صورتی که وی را همان مسلمه بن عبدالملک بدانیم، در نهایت سال ۷۱۰ می شود، زمانی که او حاکم بین النهرین شد. ر.ک: Crone and Cook, Hagarism, ۱۶۳, note ۲۳; Hoyland, Seeing Islam, ۴۶۵-۷۲.

۲- Chronicle of Zuqnin, ۱۴۹, ۲۹۹.

۳- (Sebeos, XXX (trans. Macler, ۹۵).

۴- John of Damascus, De haeresibus, in PG, XCIV, ۷۷۳A.

گاه شمار زقنن در مدخل مربوط به ظهور اسلام عبارت زیر را بیان می کند:

از آن رو که او (محمد صلی الله علیه و آله) خدای یگانه را بر آنان آشکار کرده بود، و آنان در نبردی به رهبری آن حضرت رومیان را شکست داده بودند، و قوانینی مطابق میل آنان وضع کرده بود، او را پیامبر و رسول خدا نامیدند<sup>(۱)</sup>.

این حقیقت که مسلمانان حضرت محمد صلی الله علیه و آله را پیامبر و رسول خدا می دانستند، دست کم از اواخر قرن هفتم م. بر مسیحیان معلوم بود. سرشماس جورج (نگارش حدود سال ۷۲۰ م.) در بخش مربوط به خود در کتاب تاریخچه مطران های اسکندریه می نویسد که

در دوران اسقف اعظم اسحاق رکوتی (Isaac of Rakoti-۶۸۹-۹۲) حاکم عبدالعزیز بن مروان «یادداشت هایی نوشت و آنها را بر درهای کلیساهای مصر و دلتا نصب کرد که در آنها چنین آمده بود: محمد صلی الله علیه و آله فرستاده بزرگ (الرسول الاکبر) خداوند است»<sup>(۲)</sup>. فهرستی سریانی از شاهان که با مرگ یزید دوم (۱۰۵/۷۲۴) خاتمه می یابد، چنین آغاز می شود: «مروری بر زندگی محمد صلی الله علیه و آله رسول الله»<sup>(۳)</sup>. و وقایع نگار اسپانیایی نیمه قرن هشتم م. نقل می کند:

این شخص است که آنان (اعراب مسلمان) تا امروز برایش چنان احترام و تمجیدی قائل اند که در تمام سوگندها و نوشته هایشان تصریح می کنند او نبی و رسول خداست<sup>(۴)</sup>.

با این همه، فقط این دلیل که مسیحیان می دانستند پیروان شخص حضرت محمد صلی الله علیه و آله به پیامبری او اعتقاد دارند نشانه آن نیست که خود مسیحیان آن حضرت را به این عنوان می پذیرفتند. مسلماً در کل چنین نبود. مسیحیان ساکن در قلمروهای حکومتی مسلمانان

ص: ۳۹۸

۱- Chronicle of Zuqnin, ۱۴۹

۲- History of the Alexandrian Patriarchs, in PO, V, ۲۵

۳- Chronica minora II, ۱۵۵

۴- Continuatio Byzantia Arabica, ۱۷

دست کم راضی بودند که بگویند محمد صلی الله علیه و آله «در طریق پیامبران گام برمی داشت» از این حیث که پیروان خود را به معرفت خداوند و شناخت فضیلت رهنمون می شد<sup>(۱)</sup>، اما نویسندگان بیزانسی از آن حضرت بیشتر با عنوان «طلیعه دار دجال» Prodomos tou

(antichristou) و «یک پیامبرنما» (pseudo-prophts) نام می بردند<sup>(۲)</sup>.

۳. جدل مسیحیان علیه حضرت محمد صلی الله علیه و آله

اقوام مغلوب در تدارک واکنشی در برابر اوضاع و احوالی که پیش رو داشتند، یعنی این واقعیت که یک موجودیت جدید دینی - سیاسی ناگهان پدیدار شده، به توفیقات نظامی خیره کننده ای نایل آمده، و در تبلیغ خود اظهار داشته بود که مورد تأیید الهی و عهده دار جدیدترین مشیت اوست، نسبت به انگیزه ها و اعمال خود مسلمانان بسیار به ندرت ابراز علاقه می کردند. توجه عمده آنها بیشتر به این مسأله بود که لطمه وارد آمده

به خود انگاره و منزلت پیشین خودشان را به کمترین حد برسانند، دستاوردهای اربابان جدیدشان را کم اهمیت جلوه دهند و این امید را افزایش دهند که خود آنان بار دیگر اهمیت خواهند یافت.

بنابراین، برای نمونه، نویسندگان مسیحی بیشتر به این دلیل حضرت محمد صلی الله علیه و آله را

احیاکننده یک دین اصیل یا ابراهیمی معرفی می کردند که تأکید کنند دین او نه پدیده ای

جدید، بلکه در حقیقت آیینی قدیمی است و هیچ بهره ای از تجددهای حضرت عیسی مسیح علیه السلام ندارد. اعراب مردمانی تلقی می شوند که بر نخستین پله نردبان توحید بالا-رفته اند، اما هنوز تا رسیدن به بلندی های رفیع مسیحیت راه درازی در پیش دارند. و

ص: ۳۹۹

---

۱- چنان که، برای نمونه تیموش اول پیرو مذهب کاتولیک ۷۸۰-۸۲۳م. خطاب به خلیفه المهدی بیان کرد (Timothy I, Apology, ۱۵۹-۶۲).

۲- قدیمی ترین کاربرد ثبت شده این اصطلاحات در مورد حضرت محمد صلی الله علیه و آله، توسط یوحنا دمشقی در کتابش (De haeresibus (PG, XGIV, ۷۶۴A, ۷۶۴B) بود و از آن پس، نویسندگان بیزانسی به طور معمول استفاده می کردند (برای نمونه: Theophanes, Chronographia, ۳۳۳).



محمد صلی الله علیه و آله احیاگری توصیف می شود که اعراب را با خدایی یگانه آشنا کرد که از پرستش او منحرف شده بودند. به ما گفته می شود شخص محمد صلی الله علیه و آله از اعتقادات

مسیحی آگاهی داشت، اما تعلیم آنها به اعراب برایش میسر نبود، زیرا هنوز افکار بسیار

خامی داشتند. این مطلب را یک راهب از صومعه بیت هیل برای رقیب مسلمان خود در متن یک مناظره مربوط به اواخر عصر امویان که ذکرش گذشت به دقت شرح می دهد:

عرب: «حقیقت را به من بگو، نظرت درباره پیامبر ما حضرت محمد صلی الله علیه و آله چیست؟» راهب: «او را مردی عاقل و متقی می دانم که شما را از بت پرستی رهانید و با خدای یگانه واقعی آشنا کرد.»

عرب: «هر گاه عاقل بود، چرا از ابتدا درباره راز تثلیث که شما اقرار [به آن] دارید به ما چیزی نیاموخت؟»

راهب: «البته می دانی که یک کودک از هنگام تولد به علت فقدان توانایی کامل برای صرف غذای جامد، به مدت دو سال با شیر تغذیه می شود و [فقط] پس از آن است

که به او گوشت می دهند. بنابراین حضرت محمد صلی الله علیه و آله هم به علت مشاهده سادگی شما و نارسایی در درک شما، ابتدا درباره خدای یگانه واقعی به شما آموخت...، زیرا شما از لحاظ درک چون کودکان بودید»<sup>(۱)</sup>.

همین رویه در داستان بحیرای راهب دنبال می شود که بر طبق آن به حضرت محمد صلی الله علیه و آله متن ساده شده ای از مسیحیت داده می شود تا نزد اعراب ببرد. حتی در آن وقت هم بیشتر اوقات ناگزیر است به مربی خود، بحیرا، متذکر شود که «یاران من اعراب

صحرائشین بی فرهنگی هستند که نه به روزه و نماز عادت دارند و نه به هر چیزی که سبب رنج و زحمت آنان شود». و عاقبت ناگزیر می شود چیزی سازگارتر با استعدادهای آنان تقاضا کند: «آنچه را برایم توصیف کردی به آن آموختم و آنان درک نکردند، بنابراین

ص: ۴۰۰

---

۱- ۳:۲ Corinthians ۱ Ms. Diyarbakir, fol. ۵a; cf. «من شما را با شیر تغذیه کرده ام و نه با گوشت، زیرا تاکنون توان تحمل آن را نداشتید، هنوز هم قادر به آن نیستند».

به آنان چیزی به قدر کافی موجز بده که ذهن آنان بتواند آن را بپذیرد»<sup>(۱)</sup>.

به همین طریق، بحث مسیحیان راجع به پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله بیشتر با هدف بی اعتبار کردن صلاحیت آن حضرت صورت می گرفت. مسیحیان از دو برگ برنده استفاده می کردند. رایج ترین آن دو را دایر بر این که حضرت محمد صلی الله علیه و آله در کتب آسمانی معرفی نشده و معجزه ای هم نکرده است، یوحنا دمشقی برای نخستین بار مطرح کرد که قرن‌ها پس از آن تأثیرش بر جای ماند<sup>(۲)</sup>، هر چند که مسلمانان نمونه های متعددی را از پیش گویی های کتاب مقدس درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله و معجزاتی که انجام داد، مطرح کردند<sup>(۳)</sup>. مورد دوم، این ادعا که حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیروانش را با استفاده از انگیزه های مادی جذب کرد و نه با منابع معنوی، اولین بار در مباحثه ای به چشم می خورد که به قرار معلوم بین خلیفه عبدالملک و راهبی از مرسباس به نام میکائیل صورت گرفت<sup>(۴)</sup>. خلیفه با این سؤال شروع می کند: «آیا محمد صلی الله علیه و آله ایرانیان و اعراب را

ص: ۴۰۱

---

R. Gottheil, "A Christian Bahira Legend", in *Zeitschrift für Assyriologie*, ۱۵ (۱۹۰۰), ۶۴, -۱

۷۳. این داستان که چگونه بحیرای راهب برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله و قوم او کتاب و دین جدیدی پدید آورد که روایتی ساده شده از مسیحیت بود، به نظر می رسد پیشتر در اواخر قرن هشتم میلادی. اشاعه یافته باشد، اما از آن به بعد با گذشت چند قرن بر آن مطالبی افزوده شده و از شکل اصیل سریانی آن به زبان های ارمنی، عبری، لاتین و عربی مسیحی درآمده است (ر.ک: *Hoyland, Seeing Islam*, ۴۷۶-۷۹).

۲- ر.ک به: نخستین جمله این مقاله و توضیح مربوط به آن.

۳- See Sarah Stroumsa, "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature", in *Harvard Theological Review*, ۷۸ (۱۹۸۵), ۱۶-۴۲.

۴- هر چند نه با بیانی آشکارا، همین مباحثه البته در انواع دیگری از آثار دیده می شود؛ برای نمونه، مقایسه کنید با عبارات دیونسیوس تلمهری که پیشتر ذکر شد: «محمد صلی الله علیه و آله اضافه می کرد: (اگر به سخنم گوش فرا دهید، خداوند به شما هم سرزمینی خواهد داد که در آن شیر و عسل جاری است). برای اثبات سخن خود، گروهی از آنان را رهبری کرد... تا برای غارت و تاراج و اسیر گرفتن به سرزمین فلسطین بروند...».

به دین جدید در نیاورد و بت هایشان را درهم نشکست؟»، که میکائیل در جواب می گوید حضرت محمد صلی الله علیه و آله به انگیزه های مادی و قدرت اسلحه متکی بود در حالی که پولس با حالتی صلح آمیز آمد:

پولس نه شمشیر داشت و نه گنجینه. کار یدی می کرد و بدان وسیله زندگی اش تأمین می شد، و رفتارش را با همه [قوانین] وفق می داد؛ امر به روزه داری و پرهیزکاری می کرد، نه به ارتکاب زنا یا نفرت انگیز. و نیز وعده ازدواج یا خوردن ابدی نمی داد، بلکه وعده یک عالم [ابدی] می داد(۱).

این اندیشه را احتجاج کنندگان بعدی به عنوان روشی برای آزمودن صحت یک دین توسعه بیشتری دادند. اگر می شد ثابت کرد که توفیق آن ناشی از اوضاع و احوال دنیوی (اسباب الدنیا، اسباب الارض) است، در نتیجه، آن دین بی تردید نه الهی، که آیینی بشری می بود. متکلم یعقوبی، ابو رائطه (وفات، دهه ۸۳۰م). شش مقوله از انگیزه های بی ارزش در قبول یک دین را مطرح کرد: تمایلات دنیوی، جاه طلبی، ترس، بی بند و باری، هوس شخصی و تعصب؛ و اینها فقط با اندک تفاوت هایی در تعداد زیادی از آثار جدلی دیگر یافت می شود(۲). ناگزیر اسلام از تمام جوانب مقصّر شناخته می شد، و بنابراین به عنوان یک دین الهی آسمانی مورد قبول نبود و به آن برچسب «دینی

رواج یافته با قدرت شمشیر و نه یک اعتقاد تأیید شده با معجزات» زده شد(۳).

ص: ۴۰۲

---

Translated by Mornica J. Blanchard, ``The Georgian Version of the Martyrdom of

Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery", in Aram, ۶ (۱۹۹۴), ۸

اواخر قرن هشتم یا اوایل قرن نهم م. تألیف شد.

۲- ابو رائطه، رسائل ۸ فی اثبات الدین النصرانیة، ص ۱۳۱-۱۳۲. نمونه هایی دیگر و بحث بیشتر در اثر زیر یافت می شود:

Sidney H. Griffith, ``Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian

Arabic Theologians", in Proceedings of the patristic, Medieval and Renaissance

.Conference, Villanova, Pennsylvania, ۴ (۱۹۷۹), ۶۳-۸۶

۳- چنان که هنیثع کاتولیک ۶۸۶-۶۹۳م. خطاب به عبدالملک اظهار داشت (Bar Hebraeus, Chron. eccles., II,

۱۳۶). هدف از این مجادله مسیحیان و یهودیان بیشتر جلوگیری از گرویدن مردم خودشان به دین اسلام بود.

در نقدهای گوناگون کتاب Hagarism (مکتب هاجر) اثر کرونه و کوک یک انتقاد که به

دفعات تکرار می شود این است: چگونه ناظران بیرونی می توانند آگاه تر از تازه واردان به دین باشند؟ فان در این باره می گوید:

نمی توان اصرار ورزید که ناظری بیرونی، که حتی کمتر می تواند نوظهوری اساسی این رویداد را ارزیابی کند، باید دارای تصوّر کلی روشن تری از آنچه به واقع اتفاق می افتاد، بوده باشد. بلکه باید انتظار داشته باشیم که او می کوشیده است تا پدیده را

با مقوله های خودش توصیف کند(۱).

این نکته را به سختی می توان انکار کرد. البته مسیحیان اطلاعات خود درباره اسلام و پیروان آن را با استفاده از اصطلاحات خودشان عرضه کردند که ناگزیر مستلزم قدری تحریف بود، امّا نکته قابل توجه آن که این اطلاعات یا بر مبنای مشاهده شخصی بود یا

آن که در نهایت از خودش مسلمانان به دست می آمد. هنگامی که اسقف فرانسوی ارکولف در سفری زیارتی در خاور نزدیک حدود سال ۶۷۰م. می گوید در دمشق «نوعی

ص: ۴۰۳

---

۱ - J. van Ess, "The Making of Islam" (review art.), in the Times Literary Supplement, ۲۹۸, ۲۴ (۱۹۷۹). Cf. Norman Daniel in JSS, ۹۹۸, ۸ (۱۹۷۸): «آسان تر است که باور کنیم مسلمانان شاهدانی بهتر از نویسندگان مسیحی یا یهودی اند که طبعاً انتظار می رود اطلاعات اندکی در آن باره داشته باشند»؛ R.B. Serjeant in JRAS, ۱۹۷۸, ۷۸: «چرا باید منابع سریانی،... با وجود دشمنی شان با اسلام، قابل اعتمادتر از تاریخ های عربی به حساب آیند؟»؛ J.Wansbrough in BSOAS, ۴۱ (۱۹۷۸), ۱۵۶: «قیود من... به چیزی مربوط می شود که آن را فرض های روش شناختی مؤلفان تلقی می کنم و قاعده اش باید آن باشد که واژگان انگیزه ها می تواند آزادانه از مجموعه ای ناپیوسته از عبارات کلیشه ای ادبی استنباط شود که سازنده آنها ناظرانی بیگانه و غالباً مخالف هستند...».

کلیسا» برای «اعراب بی ایمان» بنا شده است(۱)، او البته از واژگان مسیحی توأم با قدریمجاده استفاده می کند، اما بی تردید باز هم می توانیم از این مطلب چنین استنباط کنیم که نوعی عبادتگاه مسلمانان در این شهر وجود داشت. و زمانی که آناستاشیوس سینیایی می گوید در مدت اقامتش در بیت المقدس در حدود سال ۶۶۰م، هنگام صبح توسط کارگرانی مصری بیدار می شد که مشغول تمیز کردن تمپل مونت (کوه عبادتگاه) بودند، انسان ممکن است در این اظهار نظر ضمنی او که جنیان در این وظیفه همکاری می کردند، دچار تردید شود اما مسلماً در انجام خود عمل شک نمی کند(۲).

بحث مفصّل وقایع نگار خوزستانی که ذکرش گذشت (نگارش حدود سال ۶۶۰م). راجع به «منزلگاه ابراهیم علیه السلام» اعراب، معجونی از عناصر موجود در «سفر پیدایش» است(۳)، اما انگیزه آمیختن آنها به طور کلی باید بیرونی بوده باشد. وقایع نگار فقط می تواند از سوابق موجود در کتاب مقدّس به منظور معنا بخشیدن به این گزارش تا حدّی

مبهم، که در خصوص مکان مقدّس مسلمانان به او رسیده است، استفاده کند(۴).

ص: ۴۰۴

---

۱- Adomnan, De locis sanctis, II, XXVIII, ۲۲۰. (ارکولف تجارب خود را در بازگشت از سفر برای ادومنان، راهب بزرگ ایونا، املا کرد). توجه کنید که از کلیسای قدیس یوحنا تعمیردهنده جدای از «کلیسای» مسلمانان نام برده می شود.

۲- Anastasius of Sinai, Narrationes, C۳. آناستاشیوس می گوید این واقعه «پیش از این زمان سی ساله» رخ داد و «به خاطر کسانی که فکر می کنند و می گویند آن معبد خداست که اکنون در بیت المقدس بنا می شود»، اشاره ای به قبه الصخره کامل شده در سال ۹۶۱م، آن را نقل می کند.

۳- مقایسه کنید با گزارش وقایع نگاری که پیش از این ذکر شد: سفر پیدایش ۹:۱۲، ۱:۲۰ ابراهیم علیه السلام با طی مراحل و منازل به سمت جنوب کوچ می کند؛ ۶:۱۲، ۷:۱۳ (او نگرانی خاصی در خصوص کنعانیان ابراز می دارد)؛ ۲:۱۳ (او «از مواشی و نقره و طلا بسیار دولتمند» بود)؛ ۸:۱۲ (او «خیمه خود را برپا نمود... و در آنجا مذبحی برای خداوند بنا نمود و نام یهوده را خواند»)؛ ۲:۱۲، ۲۰:۱۷ (خداوند هم به ابراهیم علیه السلام و هم به اسماعیل علیه السلام وعده داد که آنها را «امّتی عظیم» کند).

۴- از قرآن بقره: ۱۲۵-۱۲۸ می توان استنباط کرد که ابراهیم علیه السلام، منشأ قوم عرب، مکان مقدّسی بنا کرد که هنوز مورد استفاده اعقاب اوست. و در نزاعی که در اثنای دومین جنگ داخلی اعراب بر سر اداره زیارتگاه مکه در گرفت (۶۸۳-۶۹۲م)، موضوع اختلاف جایگاه حجر اسماعیل بود؛ ابن زبیر در صدد بود که آن را در درون این مکان مقدّس جای دهد و خواستار بازگرداندن «رکن ابراهیم» به جای اوّل آن بود. (ر.ک: Gerald R. Hawting, "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", in G.H.A. Juynboll (ed.), Studies on the First Century of Islamic Society, Carbondale and Edwardsville, ۱۹۸۲, ۳۳-۳۴, ۴۲-۴۳).

همچنین، معرّفی حضرت محمّد صلی الله علیه و آله به عنوان محرّک فتوحات اعراب، که جزئیات آن گذشت، ممکن است در گاه شماری وقایع آن اشتباه شده باشد<sup>(۱)</sup> و احتمال دارد به آب و تاب داده باشند تا بر رفتار غیر پیامبرانه اش تأکید کنند، اما ماهیت آن را در سند اساسی امت مسلمان، به اصطلاح اساس نامه مدینه، در می یابیم که مؤمنان را تحت «حمایت خداوند» متحد می کند تا به نفع آن حضرت بجنگند و «یکدیگر را در برابر هر کس که با امضاکنندگان این سند به مبارزه برخیزد، یاری دهند»<sup>(۲)</sup>. به نظر می رسد گزارشتئوفیلوس اورفایی که پیش از این نقل شد، با صراحت بیشتری متکی به روایت مسلمانان باشد که در آنجا هم حضرت محمّد صلی الله علیه و آله در آغاز رهبری بیشتر حمله ها را برعهده دارد، اما با گذشت زمان، هر چه بیشتر در مدینه می ماند و به جای خود فرماندهانی را تعیین

می کند<sup>(۳)</sup>.

ص: ۴۰۵

---

۱- هر چند کرونه و کوک (Grone and Cook, Hagarism, ۴ and ۲۴) اظهار می دارند که منابع مسلمانان گمراه کننده است: «حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نسخه تجدید نظر شده یک گاه شمار از نخستین سفر مخاطره آمیز به فلسطین جدا می کند که به استناد آن، وی دو سال پیش از آغاز آن هجوم رحلت فرمود».

۲- R. B. Serjeant, "The Sunnah Jāmi'ah: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'", in BSOAS. ۴۱ (۱۹۷۸), esp. ۱۷  
آن را بیشتر محققان، و جدیدتر از همه، پاتریشیا کرون، پذیرفته اند: Patricia Crone, Slaves on Horses, Cambridge, ۱۹۸۰, ۷.

۳- "Lists of Expeditions and Dates" given in W. Montgomeery Watt, Muhammad at Medina, Oxford ۱۹۵۶, ۳۳۹-۴۳. در این مقاله، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله، فرمانده ۱۹ حمله در ۵ سال نخست هجرت ذکر می شود، اما در پنج سال بعدی فقط ۸ غزوه را رهبری می کند به استثنای دو سفر زیارتی و تقسیم غنایم هوازن در جعرانه، و هیچ یک از آنها در دو سال آخر حیات آن حضرت رخ نداد. توجه کنید که منابع موجود ما معمولاً بین غزوات، جنگ های تحت فرماندهی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، و سرایا، جنگ هایی به رهبری فرماندهانی که آن حضرت تعیین می کرد، فرق می گذارند. معمولاً گفته می شود حدود بیست و هفت غزوه رخ داد که در نه مورد آنها حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به واقع جنگیدند، و تعداد سرایا از هیجده تا شصت ذکر شده است. هر چند که شخص حضرت محمّد صلی الله علیه و آله هرگز از مرزهای عربستان پافراتر ننهاده، فرماندهان آن حضرت تا نواحی مرکزی اردن و جنوب فلسطین پیش رفتند.

ممکن است سؤال شود که پس منابع مسیحی چه ارزشی دارد اگر تمام فایده آنها ارائه روایتی تحریف شده از گزارش های مسلمانان باشد؟ پاسخ به این سؤال دو جنبه دارد. در وهله نخست، این منابع غالباً دارای تاریخ دقیق هستند که معمولاً در دو قرن ابتدای اسلام نمی توان گفت در نوشته های مسلمانان چنین امری صادق است. از آنجا که تلقی مسلمانان از حضرت محمد صلی الله علیه و آله در این دوران دستخوش تغییری عمده شد، این بدان معناست که منابع مسیحی گاه می توانند در جایی که منابع مسلمانان سکوت می کنند، برای این تغییر دلیلی بیاورند. برای نمونه، مقایسه اظهار نظر جان بارپنکی (سال

نگارش، ۶۸۷م.) که بیشتر ذکر شد، دایر بر آن که اعراب «سنت حضرت محمد صلی الله علیه و آله را... تا بدان حد مراعات می کردند که هر کس دیده می شد گستاخانه با شریعت او مخالفت می ورزد وی را به کیفر مرگ می رساندند»، با اظهار نظر زیر از وقایع نگار زقنن (نگارش،

۷۷۵م.) که در همان منطقه اما تقریباً یک قرن پس از آن نوشته شد، آموزنده است:

آنان مردمی بسیار حریص و دنیاپرست اند و هر قانونی، خواه حضرت محمد صلی الله علیه و آله خواه هر شخص متقی دیگری آن را مقرر کرده باشد، که موافق میل آنان نباشد، از آن چشم می پوشند و رهایش می کنند. اما آنچه موافق رأی آنان باشد و امیال آنان را برآورده کند، هر چند که واضح آن شخصی مورد تحقیر آنان باشد، آن را رعایت می کنند و می گویند: «این را نبی و رسول خداوند مقرر کرده، و به علاوه از جانب

خداوند به او چنین اعلام شده است»(۱).

اصطلاح «سنت محمد صلی الله علیه و آله» که جان بارپنکی به کار می برد حاکی از چیزی موروثی است، اما مسلم نیست که منظور از آن مجموعه مشخصی از احکام باشد. به احتمال زیاد جان صرفاً پیامی را انتقال می دهد که خود مسلمانان اعلام کرده اند دایر بر این که آنان از سرمشق پیامبر پیروی می کنند و آن را به کار می بندند. به علت آن که او این مطالب را در زمانی نوشت که هنوز چند تن از اصحاب حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در قید حیات بودند، این سرمشق به احتمال زیاد وجود داشته و فقط به صورت شفاهی و نه به شکلی ثابت و مکتوب انتقال یافته است. اوضاع و احوال در زمان وقایع نگار زقن آشکارا بسیار متفاوت بود. به رغم لحن بسیار جدل آمیز این اظهار نظر نویسنده، واضح است که او در زمانی می نویسد که حدیث نبوی قبلاً رواج یافته است؛ زمانی که یک عمل می توانست با گفتن عبارت: «این را پیامبر صلی الله علیه و آله مقّر فرمود...» مورد تأیید قرار گیرد.

در وهله دوم، منابع مسیحی غالباً اطلاعاتی را حفظ می کنند که مسلمانان، یا به دلیل آن که دیگر با دیدگاه متداول آنان نسبت به امور سازگاری ندارد و یا به علت بی علاقه‌گی شان آن را نادیده گرفته اند(۲). برای نمونه، نویسندگان مسیحی بر ما آشکار می کنند که مسلمانان چه تعداد فراوانی اسیر جنگی گرفتند. و این کار چه تأثیر زیادی از

هر دو جنبه جسمی و روحی بر جامعه غیر مسلمانان بر جای گذاشت. آنان شرح می دهند که مسائل امیّتی تا چه حد ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرده بود و چقدر بدگمان بودند که ممکن است مسیحیان با رومیان شرقی علیه آنان همدست شوند. آنان

ص: ۴۰۷

## ۱- ۱۴۹-۵۰. Chronicle of Zuqnin.

۲- به طور کلی، نوشته های مسلمانان نسبت به تمدن باستانی که اسلام به تدریج جایگزین آن شد یا به اهالی سرزمین هایی که مغلوب مسلمانان شدند و برای اداره امور امپراتوری آنان به خدمت درآمدند توجه اندکی از خود نشان می دهند. این بدان معناست که منابع مسیحی در کمک به درک ما از موقعیت و دست یافتن به چشم انداز مناسب برای پیشرفت ها و رویدادهای مختلفی که در قلمروهای حکومتی مسلمانان به وقوع پیوست، از اهمیت برخوردار است.



تعدادی از فرمان‌های خلیفه را ثبت می‌کنند که در منابع مسلمانان یافت نمی‌شود، از قبیل آن که: عبدالملک امر به کشتن خوگ‌ها در شام و بین‌النهرین کرد، ولید خواست که ساحران با آزمایش سخت محاکمه شوند، عمر ثانی نوشیدن شراب و شهادت یک مسیحی علیه یک مسلمان را ممنوع کرد، یزید ثانی به نمایش گذاشتن تمثال‌ها را تحریم کرد، و المهدی مجازات مرگ را برای مسلمان‌شدگانی که بعداً مرتد می‌شدند، مقرر داشت. آنان همچنین شواهدی دال بر دشمنی مسلمانان با صلیب در مرحله‌ای نخستین و با تعدادی از اعمال فرقه‌ای مسلمانان ذکر می‌کنند (۱). در خصوص حضرت

محمد صلی الله علیه و آله، نوشته‌های مسیحی مطلب‌چندان تازه‌ای راجع به سیره آن حضرت افشا نمی‌کنند (۲)، اما می‌توانند درباره چگونگی و زمانی که برای نخستین بار پیروان آن حضرت به اثبات حقیقت نبوت وی پرداختند، اطلاعاتی در اختیارمان بگذارند. هیچ رساله‌ای به قلم مسلمانان در باب این موضوع مربوط به پیش از نیمه قرن سوم / نهم موجود نیست (۳)؛ متون احتجاجی مسیحی می‌توانند به پر کردن این خلأ کمک کنند، خاصه در نشان دادن آن که متکلمان مسلمان، از زمان‌های بسیار قدیم، تا چه اندازه در

کتاب مقدس برای یافتن اشاراتی به پیامبرشان جستجو کرده‌اند (۴).

ص: ۴۰۸

۱- برای اشاراتی به این موارد و بحث بیشتر در آن باره ر.ک: ۹۸-۵۹۱, *Hoyland, Seeing Islam*.

۲- البته چند گزارش غیر معمول وجود دارد، برای نمونه، این خبر که محمد صلی الله علیه و آله برای اعراب قربانی‌هایی تعیین کرد: «آن حضرت نخستین قربانی را کرد و اعراب را واداشت تا بر خلاف رسم خود از آن بخورند» (*Chronicle of ۱۲۳۴, ۱۱, prefixed to Chronicle of ۸۱۹*) «یهودیان گمراه شده چنین پنداشتند که آن حضرت همان مسیح موعود است... و تا [اولین] قربانی آن حضرت همراه او ماندند» (Theophanes, ۳۳۳).

۳- قدیمی‌ترین احتجاج‌گران مسلمان عبارتند از: علی بن ربیع طبری وفات، ۸۵۵، قاسم بن ابراهیم (وفات، حدود ۸۶۰)، ابو عیسی وراق (وفات، ۸۶۱) و ابو عثمان جاحظ (وفات، ۸۶۹). همچنین نامه‌ای وجود دارد که گفته می‌شود از خلیفه هارون الرشید (۷۸۶-۸۰۹) به امپراتور روم شرقی قسطنطین ششم (۷۸۰-۷۹۷) است که او را به اسلام دعوت کرد و مزایای آن را به او یادآور شد، اما احتمال دارد به او نسبت داده باشند (تصحیح، ترجمه و شرح به قلم Hadi Eid, *Lettre du calife*). Hārīn al-Rasīd à l'empereur Constantin VI, Paris, ۱۹۹۲.

۴- ۱۴۱-۱۹۹۶, Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Leiden.

در پایان مایلم بر خطر تفسیر کردن رویدادها و سرمشق های تاریخی در خاور نزدیک اوایل قرون وسطی بر حسب تقسیم دوگانه و ساده انگارانه، در این مورد مسیحی / مسلمان، تأکید کنم. به نقل از یک همکار:

البته درست است که گروه ها و طبقه هایی با نوعی هویت مهم را می توان کاملاً به طور قانونی در ارتباط با گروه ها و طبقه های دیگر مورد شناسایی و نگرش قرار داد، اما وقتی که برچسب های ایجاد شده به این طریق فراتر از نقش توصیفی خود تلقی می شوند، ارزش هایی تعیین کننده از آن خودشان به آنها نسبت داده می شود، و به عنوان وسیله هایی برای تفسیر با هم مقایسه می شوند، آن گاه خطر ساده انگاری به سرعت شدت می یابد(۱).

مسیحیان ساکن در قلمرو امپراتوری روم شرقی تا حدّ زیادی از تماس با مسلمانان دور نگهداشته می شدند، اما برای کسانی که در قلمرو حکومت مسلمانان زندگی می کردند داستان به گونه ای دیگر بود. این ادّعی راهب بین النهرین، جان بارپنکی، که

«هیچ فرقی میان کافر و مسیحی نبود، مؤمن از یهودی تشخیص داده نمی شد» ممکن است مبالغه آمیز باشد(۲)، اما با این همه، آموزنده است. بی اعتنایی اولیه مسلمانان به اختلاف های موجود میان اقوامی که مغلوب خود کردند، هنگام تشدید شدن با فرار و اسارت بخش محسوسی از جمعیت و با حذف مرزهای داخلی در پهنه منطقه وسیعی از شمال غرب افریقا تا هند نشانه آن بود که تعامل انسانی قابل ملاحظه ای در راستای خطوطی اجتماعی، قومی و دینی وجود دارد(۳). این نکته خاصّه در مورد کسانی صدق

ص: ۴۰۹

---

Lawrence I. Conrad, "Muhammad and the Faith of Islam in Eastern Christian Historiography under the Early Abbasids", مقاله بالا در «هفتمین سمینار دانشگاهی بین المللی: از جاهلیت تا اسلام»، جولای - اگوست ۱۹۹۶، ص ۴-۵ ارائه شده است.

John bar Penkaye, ۱۵۱/۱۷۹ - ۲

۳- باز هم ر.ک: جان بارپنکی، ص ۱۴۷/۱۷۵: «دسته های سارق آنها هر ساله به نواحی دوردست و به جزایر می رفتند، و از تمام اقوام روی زمین اسیرانی می آوردند». اثر زیر نمونه ای از اسیران جنگی یهودی و مسیحی را ذکر می کند که در کلیسما (Clysma) در سینا به کار اجباری گروهی مشغول بودند: Anastasius of Sinai, Narrationes, C۵.

می کرد که جویای اشتغال در شهرهای پادگانی پر ازدحام و جهان شمول فرمانروایان جدید بودند، جایی که انسان در معرض تماس با مردمانی دارای منشأ، اعتقاد و منزلت اجتماعی بسیار متفاوت قرار داشت. به علاوه، پدیده های رایج نوکیشی و ارتداد، ازدواج

بین ادیانی و حضور در جشن ها، تماس های تجاری و بحث عمومی وجود داشت که همگی به از میان بردن موانع فرقه ای کمک می کرد.

توضیحی عالی درباره این نکته را زندگی تئوفیلوس بارتوماس اورفایی که پیشتر ذکرش رفت، و متأسفانه راجع به زندگی او مطالعه اندکی شده است، در اختیارمان می گذارد(۱). اگر بتوان حکایتی را باور کرد که نقل می کند او چگونه به فاصله چند روز از وفات خلیفه المهدی (۷۷۵-۷۸۵) در سن ۹۰ سالگی درگذشت، پس او در سال ۶۹۵، و چنان که از نامش برمی آید، در اورفا در شمال سوریه به دنیا آمد. نخستین بار راجع به او در اواخر دهه ۷۵۰ باخبر می شویم که در یک لشکرکشی در شرق، ظاهراً به عنوان مشاور طالع بینی خلیفه آینده، المهدی را همراهی می کرد(۲). از آن پس، او در خدمت المهدی باقی ماند و در دوران زمامداری این خلیفه طالع بین اصلی او شد و در بغداد اقامت گزید. در میان نوشته های کتاب Peri Katarchn polemikn(درباره

ص: ۴۱۰

---

۱- اطلاعات راجع به تئوفیلوس از کتابم با عنوان *Seeing Islam*, ۴۰۰-۰۹, اقتباس شده است.  
۲- ۲۳۴- ۱, *CCCAG, V*, تئوفیلوس خطاب به پسرش دوکالیون (Deukalion) می گوید: «چنان که می دانی، من به اصرار قدرتمندان این کارها را یعنی، نوشتن رساله ای درباره پیش بینی های نظامی در زمانی برعهده گرفتم که همراه آنان به شرق و به ولایت Margians [یعنی، واحه مرو] لشکرکشی می کردیم». چاپ دوم این اثر حاوی یک فصل با عنوان *De stellis fixis* است که یک مقارنه صحیح برای سال ۷۶۸ را عرضه می کند (۲۱۲, *CCAG, V, ۱*). بنابراین، لشکرکشی باید قبل از سال ۷۶۸ بوده باشد و به احتمال زیاد به فعالیت های المهدی در سال ۷۵۸-۱۴۱/۷۵۹ در خراسان برای سرکوبی شورش والی آنجا عبدالجبار با یاری خازم بن خزیمه، و در طبرستان اشاره می کند طبری، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۷.

پیش بینی های نظامی) بسیار متداول است و طالع بینانِ مسلمانِ بعد از او آن را نقل کردند و فصل هایی از آن به بیزانس (بوزنطه) راه یافت که در مجموعه ای از آثار طالع بینی نیمه

قرن نهم م. گنجانده شد. بعلاوه، تئوفیلوس کتاب جالینوس، درباره شیوه حفظ تندرستی، ایلیاد به قلم هومر و احتمالاً کتاب سفسطه ارسطو را به سریانی ترجمه کرد(۱). در پایان، او «یک اثر عالی تاریخی» به رشته تحریر درآورد که به نظر می رسد کوششی در جهت تداوم نوع غیر دینی و کلاسیک کننده تاریخ بوده باشد، و دوران حکومت مروان دوم، آخرین خلیفه اموی، و انقلاب عباسیان را به تفصیل شرح می دهد. از این رو، تئوفیلوس را نمی توان صرفاً یک مسیحی که در دوران حکومت مسلمانان آثاری نوشت، تلقی کرد؛ او بی تردید مردی بسیار فرهیخته و در عین حال متأثر از سنت های روزگار باستان و نیز آگاه از فرهنگ کارفرمایان خود بود.

هیچ یک از این نکات به معنای آن نیست که وابستگی دینی چندان مهم تلقی نمی شد؛ بی تردید چنین بود. اما به نحوی قابل پیش بینی، قدرتی فراگیر را برای هدایت

الگوهای روابط اجتماعی به طریقی که مانع نفوذ خارجی، یا واکنشی مثبت نسبت به آن نفوذ شود، اعمال نمی کرد. رهبران مذهبی ادیان مختلف در خاور نزدیک ممکن است آرزومند آن بوده باشند که کاش چنان می بود، اما این منطقه از لحاظ فرهنگ، قومیت، تاریخ، زبان و غیره متنوع تر از آن بود و هست که چنین اتّفاقی رخ دهد.

ص: ۴۱۱

---

۱- ابن ندیم در کتاب فهرست خود می گوید که یحیی بن عدی وفات. ۹۷۴م. نسخه تئوفیلوس را [از سفسطه ارسطو] به عربی ترجمه کرد. پیترز این مطلب را اشاره به تئوفیلوس اورفایی تلقی می کند و می گوید، «ترجمه او از Sophistici elenchi اغلب در یادداشت هایی بر نسخه عیسی بن زرعه نقل می شود» (F.E. Peters, Aristoteles arabus, Leiden, ۱۹۶۸, ۲۵). با این همه، این یادداشت ها فقط به ثاوفیلا (Thāwufilā) اشاره می کنند؛ همانند اظهار نظر ابن ندیم، این اشاره می تواند به تئوفیلوس اورفایی باشد، اما الزاماً چنین نیست.

Abraham of Tiberias, Dialogue = Giacinto Bulus Marcuzzo (ed./trans.), Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec `Abd al-Raḥmān al-Hā'im à Jérusalem vers ۸۲۰, Rome, ۱۹۸۶.

Abu Rā'ita, Rasā'il = Georg Graf (ed./trans.), Die Schriften des Jacobiten Ḥabb ibn Hidma Abu Rā'ita, in CSCO, ۱۳۰-۳۱, scr. arabici ۱۴-۱۵, Louvain, ۱۹۵۱.

Adang, Camilla, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden, ۱۹۹۶.

Adomnan, De locis sanctis = Ludwig Bieler (ed.), Itinera et alia geographica, in Corpus Christianorum Series Latina, ۱۷۵ (۱۹۶۵), ۱۷۷-۲۳۴.

Agapius = Alexandre Vasiliev (ed./trans.), ` ` Kitab al-` Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj", Part ۲.۲, in PO, ۸ (۱۹۱۲), ۳۹۹-۵۴۷ (covers the years ۳۸۰-۷۶۱).

Anastasius of Sinai, Narrationes, C ۱-۱۸ = ms. Vaticanus gr. ۲۵۹۲, fols. ۱۲۳-۳۵.

Bar Hebraeus, Chronicon ecclesiasticum, ed. Johannes Babtista Abbeloos and Thomas Josephus Lamy, Paris and Louvain, ۱۸۷۲-۷۷.

Blanchard, M.J., ` ` The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery", in Aram, ۶ (۱۹۹۴), ۱۴۹-۶۳.

Cahen, Cl., ` ` Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'islam", in Revue de \_\_\_\_\_ l'Histoire

.des Religions, ١٤٤ (١٩٤٤), ٥١-٥٨

CCAG = Catalogus codicum astrologorum graecorum, ed. Franz Cumont et al.,  
.Brussels, ١٨٩٨-١٩٣٤

Chronica minora I-III, (ed./trans.) I. Guidi, E.W. Brooks and J.B. Chabot, in CSGO, ١-٤,  
.Paris ١٩٠٣-٠٥

Chronicle of ١٢٣٤ = J.B. Chabot (ed./trans.), Chronicon ad annum Christi ١٢٣٤ pertinens,  
.vol. ١, in CSCO, ٨١/١٠٩, scr. syri ٣٤/٥٤, Paris, ١٩١٤/١٩٣٧

Chronicle of Sürt = Addai Scher (ed./trans.), ` ` Histoire nestorienne. Chronique de  
.Séert", in PO, ٤ (١٩٠٨), ٢١٥-٣١٢; ٥ (١٩١٠), ٢٢١-٣٣٤; ٧ (١٩١١), ٩٩-٢٠١; ١٣ (١٩١٩), ٤٣٧-٤٣٤

Chronicle of Zuqnin = J.B. Chabot (ed.), Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo -  
Dionysianum vulgo dictum, vol. ٢, in CSCO, ١٠٤, scr. syri ٥٣, Paris, ١٩٣٣; French  
.translation with same title by Robert Hespel, in CSCO, ٥٠٧, scr. syri ٢١٣, Louvain, ١٩٨٩

Conrad, L.I. ` ` Muḥammad and the Faith of Islam in Eastern Christian Historio -  
graphy under the Early Abbasids", Paper given at the Seventh International  
:Colloquium

.From Jahiliyya to Islam, July-August ١٩٩٤, ١-٧٨, unpubl

Continuatio Byzantia Arabica, ed. Theodor Mommsen, in Monumenta Germaniae  
Historica, auctores antiquissimi, XI ٢, Berlin ١٨٩٤, ٣٣٤-٥٩. There is an English  
.translation in my Seeing Islam, ٤١١-٢٧

Grone, Patricia, and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World,  
.Cambridge, ١٩٧٧

.Grone, Patricia, Slaves on Horses, Cambridge, ١٩٨٠

.CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

.Daniel, Norman, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, 1966

.Eid, Hadi *Lettre du calife Hārūn al-Rašīd à l'empereur Constantin VI*, Paris, 1992

Ess, J. van, "The Making of Islam" (review art.), in *The Times Literary Supplement*,  
Sept. 8 (1978), 997-98

Gottheil, R., "A Christian Bahira Legend", in *Zeitschrift für Assyriologie*, 13 (1898), 189-  
.242; 14 (1899), 203-68; 15 (1900), 56-102; 17 (1903), 125-66

Griffith, S.H., "Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic  
,Theologians", in *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*  
.Villanova, Pennsylvania, 4 (1979), 63-86

Hawting, G.R., "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", in G.H.A. Juynboll  
,(ed.), *Studies of the First Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville  
.23-47, 1982

*History of the Alexandrian Patriarchs* = B. Evetts (ed./trans.), "History of the  
Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", in *PO*, 1 (1907), 105-214, 383-518; 5 (1910),  
3-215; 10 (1915), 359-547. This edition is based on the "Vulgate" recension in the  
.fifteenth-century ms. Paris arab 301-302

*History of the Alexandrian Patriarchs* (hamburg) = Christian Friedrich Seybold (ed.),  
*Severus ibn al-Muqaffa` . Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis*

*Michael I* (61-767), Hamburg 1912. This edition is based on the earliest dated

.manuscript, ms. Hamburg arab 304, dated 1260

Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of*  
.Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton, 1997

Jacob of Edessa, *Letters*, ms. British Library Add. 12, 172, fols. 65-135 (preserves 27





John bar Penkaye (wrote *Ktābā d-rsh melle* in 15 books) = A. Mingana (ed./trans.), *Sources syriaques*, Leipzig, 1907, Part 2, 1-171/172-97. The last book is translated by Sebastian Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of Bar Penkaye's *R\_1 Melle*", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), 51-75

John of Damascus, *De haeresibus* = PG, XCIV, 677-780. The chapter on Islam has been edited and translated by Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden

R. le Coz, *Jean Damascène. Ecrits sur l'Islam*, Paris, 1992, 210-27; R. Gleijeses, 132-41, 1972 and A.T. Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften Zum Islam*, Würzburg and Altenberge, 1995, 74-83

Michael the Syrian, *Chronique*, ed./trans. J.B. Chabot, IV, 405-07/II, 403-05

Ms. Diyarbakir 95, fols. 1-8: contains the dispute between an Arab notable and a monk of the monastery of Beth Hale

Pascal, Blaise, *Oeuvres*, ed. L. Brunschvig, Paris, 1921

Palmer, Andrew, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993

Peters, Francis Edward, *Aristoteles arabus*, Leiden, 1968

PG = Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, Paris, 1857-66

PO = René Graffin / F. Nau (eds.), *Patrologia Orientalis*, Paris, 1903 ff

Schoene, Alfred, *Eusebii chronicorum libri duo*, Berlin, 1875

Sebeos = K. Patkanian (ed.), *Patmut'iwn Sebeosi*, St. Petersburg, 1879; F. Macler (trans.), *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebeos*, Paris, 1904

Serjeant, R.B., "The Sunnah Jāmi`ah: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41 (1978), 1-42

Stroumsa, S., "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a



Theme in Arabic Theological Literature", in Harvard Theological Review. ٧٨ (١٩٨٥), ١٦–  
.٤٢

al-Ṭabar, Muḥammad b. Jarr, Ta'rkh al-rusul wa-l-muluk / Annales, ed. Michael Johan  
.de Goeje et al., Leiden, ١٨٧٩–١٩٠١

Theophanes, Chronographia, ed. Carl de Boor, Leipzig, ١٨٨٣; full translation by Cyril  
.Mango and Roger Scott, The Chronicle of Theophanes Confessor, Oxford, ١٩٩٧

Timothy I, Apology = Hans Putman (ed./trans.), L'église et l'Islam sous Timothée I,  
Beirut, ١٩٧٥, ١–٥١ (back) / ٢١٣–٧٧. This is the Arabic version; for the Syriac version see A.  
,"Mingana, `` The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi

.in Woodbroke Studies, ٢ (١٩٢٨), ١–١٦٢

.Watt, William Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford, ١٩٥٦

ص:٤١٦

در مقوله اعتبار «سیره» و «حدیث»، در مقامی نیستم که قضاوت نهایی ارایه دهم. اما به قدر اطمینان می توانم درباره قرآن به عنوان نخستین منبع تاریخی درباره زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و ریشه های شکل گیری جامعه مسلمانان و ایمان و عمل اسلامی، بحث و گفت و گو کنم. یقین دارم که محتوای قرآن در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفت (هر چند ترتیب قرار گرفتن محتوای آن به صورت زمانی رعایت نشده است) و به طور کلی، اگر به درستی مورد تفسیر قرار گیرد، منبع معتبر تاریخی به شمار می رود<sup>(۱)</sup>.

متن بالا، متنی است که آلفورد ولش در سال ۱۹۸۳م. نگاشته است. با این شروع، وی توانست حدود ۴۰ صفحه رساله «شناخت محمد صلی الله علیه و آله از خویشتن» را بر اساس قرآن تحریر کند. البته ولش اذعان دارد که «قرآن منبع تاریخی بی همتایی است» که در آن «هیچ

گونه قصه پردازی یا توصیف تاریخی وجود ندارد و هدف قرآن ضبط تاریخ یا شرح حال نیست»<sup>(۲)</sup>. با این حال، ولش جایگاه مشخص پیامبر صلی الله علیه و آله را جایگاهی کاملاً تثبیت یافته در قرآن می داند.

ص: ۴۱۷

---

۱- A.T. Welch, "Muhammad's Understanding of Himself: The Qur'ānic Data", in R.G. Hovannisian and S. Vryonis, Jr. (eds), *Islam's Understanding of Itself*, Malibu, ۱۹۸۳, ۱۵.

۲- همان، صص ۱۵، ۱۶.

البته، ولش تنها کسی نیست که چنین اعتقادی دارد، این موضوع، با قدیمی ترین تفسیر اسلامی قرآن (که شالوده تمام نظریه سنت را تشکیل می دهد) و اکثر تحقیقاتی که

از آن زمان انجام گرفته، مشترک است (تازه ترین نمونه از این دست را در این اثر ببینید:

(۱) N.A. Newman, Muhammad, the Quran and Islam، نویسنده در این کتاب، قرآن را «شاهد عینی» زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و ظهور اسلام می داند). حتی اثر دقیق تر و مهم تر نیل رابینسون با عنوان **Discovering the Quran** (۲) با زیر عنوان **A. Contemporary Approach to**

**ta veiled text** آن گاه که درصدد تفسیر قرآن برمی آید، احتمالی غیر از آن برای قرآن قائل نیست. رابینسون، با بررسی شخصیتی در رمان مارگارت دربل **Drabble** با عنوان **Natural Curiosity**، این اعتقاد را برجسته می سازد که خواننده قرآن «بی هیچ تردیدی درمی یابد که گردآورنده اصلی قرآن، سوره ها را نه بر اساس نظم زمانی بلکه بر اساس حجم رو به کاهش هر سوره مرتب کرده است» (ص ۱). بی تردید، رابینسون قبول دارد که تاریخ گذاری (بدین معنی که متن، با زمان رویداد مذکور در متن همخوانی داشته باشد) کلید فهم آن متن است، بدین روست که او در چهار فصل نخست کتابش به این موضوع می پردازد، اما، چنان که گفتم، رابینسون دقیق تر از ولش است و قبول دارد که ارتباط هوشیارانه میان قرآن و سیره همچنان می تواند آشکارترین خطوط اصلی وقایع نگاری را ترسیم کند.

در چارچوب پیشنهادی از سوی این نویسندگان، تاریخ و محمد صلی الله علیه و آله راه های «آشکاری» برای تفسیر قرآن به شمار می روند. برای روشن شدن این منظور، ارائه یک نمونه بسیار جا افتاده از سوره ضحی کافی است که ترجمه آن را بیان می کنیم (۳):

سوگند به روشنایی روز،

سوگند به شب هنگامی که آرام گیرد،

ص: ۴۱۸

---

۱- Hatfield, ۱۹۹۶

۲- لندن، ۱۹۹۶.

۳- ترجمه فارسی از کاظم پورجوادی.

پروردگارت هیچ گاه تو را وا نگذاشته و بر تو خشم نگرفته است،

البته عالم آخرت برای تو بهتر از نشئه دنیا است.

پروردگارت به زودی چندان به تو عطا کند که خوشنود شوی،

مگر یتیم نیافت و در پناه خویش جای داد،

سرگشته ات یافت و به راحت آورد،

محتاجت یافت و بی نیازت کرد.

پس یتیم را میازار

و با سائل خوشونت نکن

و از نعمت پروردگارت سخن بگو.

شرح ماجرا بسیار مشهور است. این سوره شناختی از دوران جوانی پیامبر صلی الله علیه و آله (یتیم، محتاج، سرگشته) و نیز اوضاع اجتماعی زمان او (یتیمان، نیازمندان) به دست می دهد. از

نظر بسیاری و شاید بیشتر، محققان، این شیوه «طبیعی» (اگر نگوییم تنها شیوه «منطقی»)

تفسیر آیات است. دیگر مسائل مورد اشاره در این جا چه می تواند باشد؟

سر آن ندارم که در این جا شکل روشمند را به کلی منکوب کنم. تنها حرف من این است که مطلقاً هیچ چیز قادر به تفسیر این سوره نیست مگر این که حیات یا دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله مدّ نظر قرار گیرد. «thee» (تو) در این سوره ضرورتاً به محمّد صلی الله علیه و آله اشاره ندارد. مطمئناً می تواند اشاره به او باشد، امّا ضرورتی در این اشاره نیست. (همچنین می توان

یادآور شد، ترجمه آربری از این سوره نیز دلالت بر این دارد که «او» به جای خداوند به کار رفته است امّا در این جا نیز اجباری بالضروره را بیان نمی کند). هر جزئی از این

آیات مضامینی مکرر از ادبیات دینی است (و در واقع مضامین قرآنی) و نیازی به آن نیست که آن ها را انعکاسی از یک «واقعیت» تاریخی به معنای دقیق کلمه قلمداد کنیم، امّا

تا حدی از این اجزاء کلامی می توان اطلاعات بنیادی را در خصوص تعالیم دینی استنباط کرد.

البته از محمّد صلی الله علیه و آله در قرآن به صراحت نام برده می شود. اطلاعات مربوط به

ص: ۴۱۹

پیامبر صلی الله علیه و آله در قرآن امری کاملاً آشکار است، اما جای آن دارد که یک بار دیگر مروری بر آن ها داشته باشیم.

«محمد صلی الله علیه و آله فقط فرستاده خداست و پیش از او فرستادگان دیگری نیز بوده اند که در گذشتند»<sup>(۱)</sup>.

«محمد صلی الله علیه و آله پدر هیچ یک از مردان شما نیست لکن رسول خدا و آخرین پیامبر است و خداوند به هر چیز آگاه است»<sup>(۲)</sup>.

«کسانی که ایمان آورده اند و کارهای شایسته انجام داده اند و به آن چه به حق از جانب پروردگارش بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است ایمان آورده اند، خداوند گناهانشان را بپوشاند و کارشان را اصلاح کند»<sup>(۳)</sup>.

«محمد رسول خدا و همراهانش در برابر کفار سختگیر و با یکدیگر مهربانند»<sup>(۴)</sup>.

جالب این که در هیچ یک از این آیات، خود محمد صلی الله علیه و آله مورد خطاب قرار نمی گیرد: به او اشاره می شود، اما مستقیماً خطاب نمی شود. شاید بتوان ذکر نام احمد را در این جا

مورد توجه قرار داد، (و هنگامی که عیسی پسر مریم گفت: «ای بنی اسرائیل من که فرستاده خدا به سوی شما هستم توراتی را که نزد من است تصدیق می کنم و نیز بشارت دهنده رسولی هستم که بعد از من می آید و نامش احمد است»<sup>(۵)</sup>. هر چند در

حوزه های شرح حال شناسی مواردی از این دست به ندرت یافت می شود. افزون بر این می توان به بخش هایی از قرآن اشاره کرد که از افراد یا حوادثی از یک رویداد «تاریخی»

خبر می دهد: مایکل کوک مختصری از این موارد را فراهم کرده است:

قرآن با ویژگی مخصوص به خود، از حوادث دوران محمد صلی الله علیه و آله چندان مطلبی به ما

ص: ۴۲۰

---

۱- آل عمران / ۱۴۴.

۲- احزاب / ۴۰.

۳- محمد / ۲.

۴- فتح / ۲۹.

۵- صف / ۶.



نمی گوید. این رویدادها را نقل نمی کند، بلکه تنها به اشاره آن ها اکتفا می کند. در همین راستاست که تمایلی به ذکر اسامی، از خود نشان نمی دهد. در برخی موارد، بسته به شرایط زمانی نام هایی در قرآن آمده است: از چهار فرقه مذهبی نام برده است (یهودیان، مسیحیان، مجوسیان و فرقه اسرارآمیز صائبین) از سه الهه (بت) عرب (همگی مؤنث)، از سه انسان (که محمّد یکی از آنان است)، از دو گروه قومی (قریش و رومی ها)، و از نه مکان نام می برد. از میان این مکان ها، چهار مکان به دلیل وقوع

جنگ از آن ها نام برد (بدر، مکه، حنین، یثرب) و از چهار مکان به دلیل قداست مکانی... و آخرین مکان طور سیناست که ظاهراً به دلیل پرورش درخت زیتون از آن نام برده است.... بدین رو، درک این که در یک شرایط زمانی قرآن از چه چیز گفت و گو می کند، معمولاً بدون بهره گیری از تفسیر امری محال است... (۱).

اکنون، بر اساس مجموعه این آیات شاید این گونه بحث شود که ما در واقع با بهره گیری از زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و موقعیت تاریخی او زمینه های خوبی برای تفسیر قرآن در اختیار داریم. بر اساس برخی از آیات، قرآن از محمّد صلی الله علیه و آله به صراحت به عنوان پیامبر و دریافت کننده وحی یاد کرده است. از این رو، می توان این گونه استنباط و پیشنهاد کرد که شخص محمّد و زمان و مکان او مرجع مناسبی برای (تفسیر) همه آن سور قرآنی است که فرض شده است، منطقی به محمّد و زمان او اشاره دارد.

این جاست که به گمان من، ما که در عصر کنونی زندگی می کنیم و به مطالعه قرآن می پردازیم با موضوعی اساسی مواجه می شویم، به تعبیر دیگر در طرح مطالعه خود از قرآن دست به انتخاب می زنیم. به نظرم، بسیاری از ما توانایی خود بر ایجاد نوعی یک دستی در متون (و تمایل خود ما بر این امر) بیش از پیش آگاه شده ایم، که خود ناشی

از خواست عمیق ما بر درک مفاهیم محتویات آن است. آگاهی ما بر این مسأله حاصل عواملی چند است، برخی از آن ها به دلیل سر و کار داشتن عمدی با آثار ادبی

ص: ۴۲۱

نویسندگانی چون بورخس و فیلم‌های کارگردانانی چون فلینی **Fellini** است. ما دریافتیم که دیگر نمی‌توان به بازگوکننده‌ی صوری حوادث اعتماد کرد، و این «دیدگاه» دیدگاهی فریبنده و به نوعی مصادره به مطلوب است و «لذت متن» دقیقاً از آن هنگام احساس می‌شود که مجبور باشیم کلنچار رفتن‌های خود با متن مورد نظر را بار دیگر مورد ارزیابی قرار دهیم.

نقل قولی از کتابی درباره همین مباحث در خصوص انجیل شاید ما را در بحث این مقاله یاری رساند:

با اعتقاد به شیوه علمی به عنوان کلید دستیابی به حقایق تاریخی، پژوهشگران انجیلی عصر حاضر، با دور کردن کامل متن و نقد آن از فرهنگ، ارزشها و علائق خواننده، چنان به شیوه عصر روشنگری مبنی بر دوری گزیدن از تزلزل و تردید، یک بار و برای همیشه، وفادار مانده‌اند. تأکید همه جانبه عصر حاضر بر بازخوانی دقیق فضای دوران باستان که متون انجیلی در آن پدید آمدند، اعتبار انجیل را در فرهنگ معاصر غربی بیش از پیش خدشه دار ساخت و این کتاب را صرفاً به یک بازمانده تاریخی و به یک کالای باستانی بدل کرد. این نگره همچنین دانش انجیلی نوینی به وجود آورد که برای بسیاری به صورت علم شفابخشی درآمده که متن را به بت تبدیل کرده است و خوانندگانی کلیشه‌ای وارد که به صورت حرفه‌ای به قرائت آن مشغولند. افزون بر این، این نقد تاریخی به طور تلویحی، ویژگی تاریخی مربوط به اصطکاک دانش انجیلی با نوگرایی را پنهان نگاه داشته است و بدین رو فرضیه‌های نقدی و نظری خود و نیز شرایط فرهنگی را که این فرضیه‌ها را به وجود آورده، استمرار بخشیده و معتبر ساخته‌اند، در معرض نقد و بررسی قرار نداده است (۱).

آخرین جمله از این نقل قول را به نحوی تحریک کننده یافتیم و به اعتقاد من، همان نکته‌ای است که درست به اصل بحث ما مربوط می‌شود.

ص: ۴۲۲

امّا ارتباط این نقل قول با قرآن چگونه است؟ جای آن نیست (و من در مقامی نیستم) که در خصوص نظریه های تفسیر به دنبال مباحث نظری باشم. به نظر من، بهتر است این مباحث را به علمایی واگذاریم که نگاه متفاوتی به این متون دارند تا مشخص سازند که چگونه قرائت های آنان می تواند جایگاهی به وجود آورد که با تصویر موجود و ظاهرا «طبیعی» مورد پذیرش عموم در تضاد قرار دارد. ایجاد یک الگوی متفاوت دقیقا به مفهوم ساختارشکنی الگوی موجود است. به نظر می رسد که برای بسیاری، ناتوانی در درک این که چگونه می توان نسبت به مسائل نگاه های متفاوتی داشت، دقیقا همان عاملی است که موجب محدود شدن مباحثی از این دست می شود. اما باز به نظر من، بار مسؤولیت اثبات آن بر دوش کسانی است که به طرح دیدگاه متفاوت می پردازند، از این رو، در وهله نخست ضروری است که دقیقا گفته شود که ابعاد این مباحث و مشکلات آن چیست.

۲

برخی از «دشواری های» را که هنوز در قرآن وجود دارد و در تفسیر می بایست با آن ها دست و پنجه نرم کرد، نولدکه فهرست بندی کرده است (۱) که در بسیاری از مباحث هنوز می توان از آن بهره های بسیار مهمی برد. مطرح ترین موضوع مربوط به شرح حال، نظریه «مخاطب» در قرآن است، موضوعی که تنها نولدکه به طور گذرا به آن اشاره کرده است. جان کلام این که بررسی تفصیلی نظریه مخاطب در قرآن، نسبت به تفسیر و بعدها تحقیق بیشتر مسلمانان، تصویر ناهمگون تر (یا دست کم، تصویر مبهم تری) را برملا می کند.

غالبا، هنگامی این تصوّر ایجاد می شود که قرآن تصویر یک دستی از محمد صلی الله علیه و آله ارایه

ص: ۴۲۳

---

Th. Nöldeke, "Zur Sprache des Korāns II: Stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korāns", in his Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg, ۱۹۱۰, ۱۲-۱۳.

می کند (مثل مقاله ولش) که خواننده یا قرائت کننده فرضی (در این جا، مخاطب) قرآن را شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم. مطمئناً، شخص «پیامبر صلی الله علیه و آله» یا «رسول» که در این «رسالت» مورد گفت و گو است در قرآن دارای نقش است. گمان نمی کنم کسی بتواند این حقیقت را مورد مناقشه قرار دهد که قرآن همیشه خواننده یا قرائت کننده کل متن را جامعه یا افراد مؤمن فرض می کند. مطمئناً، مواردی هست که گفت و گوهای میان خداوند و رسول را می توان شنید، اما میزان آیاتی از این دست و این که آیا حتی در این آیات به

خصوص، یک دستی وجود دارد یا خیر از مواردی است که جای پرسش دارد، به ویژه اگر طبیعت، قالب و زبان اصطلاحات پیامبری که در قرآن بیان می شود مورد مذاقه قرار گیرد. ویژگی های مشترک پیامبر اسلام با دیگر پیامبران، مطمئناً از مضامین قرآن به شمار

می رود و بدین رو فرض این مسأله که ویژگی تاریخی و بازسازی شده منحصر به فردی در ورای آیات اخلاقی از این دست وجود دارد، فرضی گمراه کننده است.

مخاطب قرآن را می توان در چهار مورد اصلی ارزیابی کرد، غیر از بخشهایی که مخاطب در آن ها مبهم است (یعنی می تواند هر یک از سه مورد نخست که ذکر می شود، باشد و تنها قرائت این گونه آیات در بافتی وسیع تر، قضاوت درباره مخاطب را امکان پذیر

می سازد).

۱) ضمیر «تو» باری مثال به صورت مفعول ضمیرواره یا امری مفرد. در بسیاری موارد، می توان فهمید که منظور از این فرد، محمد صلی الله علیه و آله است. مثال های روشن در این مورد، اصطلاح قرآنی «قُل» است. این کلمه در ابتدای جملاتی از قرآن آمده است که بدون آن شاید جملاتی غیر الهی تلقی شود و این گونه مستفاد می شود که محمد صلی الله علیه و آله قرار

است این آیات را تلاوت کند، نیز می توان به عبارت عام قرآنی «آن ها از تو خواهند پرسید درباره...» اشاره کرد که در آن محمد صلی الله علیه و آله پاسخی به یک مشکل موجود در جامعه را دریافت می کند. یک نمونه دیگر را در آیه زیر می توان دید: «کافران را خواه بترسانی یا

نترسانی، تفاوتشان نکند، ایمان نمی آورند»(۱). که در این جا، شخص محمد صلی الله علیه و آله به عنوان عامل مورد خطاب قرار می گیرد. روی هم رفته، ضمیر «تو» به عنوان مخاطب قرآن غالباً اشاره به حضرت محمد صلی الله علیه و آله دارد، مگر این که دلیل موجهی برخلاف آن پیشنهاد شود. اما شاید ضمیر «تو» خطاب به هر خواننده یا تلاوت کننده قرآن به طور کلی باشد.

البته شاید گفته شود که حضرت محمد صلی الله علیه و آله را نیز در این صورت دربر می گیرد (و در واقع بیشتر تفاسیر اسلامی بدین گونه بیان کردند) اما منحصر به او نمی شود. به تعبیر بجای

رایسنون، این ضمیر «تو» «مخاطب تلویحا انحصاری»(۲) است، اما ماهیت آن مخاطبهمیشه واضح نیست.

۲) ضمیر مخاطب تشبیه، بسیار به ندرت به عنوان مخاطب مورد استفاده قرار می گیرد، اما در سوره الرحمن همین ضمیر یافت می شود. به نظر می رسد که کمتر کسی در درک این ضمیر به عنوان اصطلاح نبوی دچار مشکل باشد، هر چند قابل ذکر است که دست کم برخی از مفسران(۳) این ضمیر تشبیه را «انس و جن» تعبیر می کنند و بدین طریق آن را مخاطب جمع به حساب می آورند.

۳) ضمیر جمع شما (کم)، برای مثال به صورت مفعول ضمیرواره یا امری جمع. معمولاً این ضمیر اشاره به جامعه دارد (که خود پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از همان جامعه است). تعیین دقیق نسبت به کارگیری ضمیر جمع مخاطب در مقایسه با ضمیر مفرد مخاطب در قرآن کار دشواری است. اگر تجزیه و تحلیل کاملاً صیرفی قرآن در دیسک کامپیوتر در اختیار نمی بود، این کار بی نهایت خسته کننده بود. بر اساس تجزیه و تحلیل آربری، واژه های کُم، لُکُم و مالکم ۳۹۶۶ بار و حال آن که واژه های «کَ»، «تَ» (فاعلی و مفعولی)

و «لُکَ»، ۱۸۷۸ بار مورد استفاده قرار گرفت. شاید این اعداد گمراه کننده باشند، هر چند

از لحاظ نسبت به کارگیری واژه های مزبور، این اعداد، ارزیابی قابل قبولی از نوع

ص: ۴۲۵

۱- بقره / ۶.

۲- ۲۴۰، Discovering the Qur'an.

۳- برای مثال، ر.ک: مقاتل بن سلیمان، تفسیر، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۱۹۶.

مخاطب در قرآن، ارائه می دهند. آن چه که در این ارقام لحاظ نشده ضمیر امری است و از طرفی آیات روایی که از ضمیر مخاطب استفاده کرده اند و هیچ گونه ارتباطی با مخاطب خود قرآن ندارند در این ارقام محاسبه شده اند. بررسی گذرا از ۲۰۰ وجه امری مورد استفاده در قرآن که با الف آغاز می شود (این صیغه ها را به راحتی می توان با مروری سریع بر متن عربی قرآن یافت) روشن می سازد که کمتر از ۱۰ درصد از این وجوه امری اختصاصاً (آن گونه که می توان فهمید) خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله است، ۶۵ درصد

خطاب به مردم دیگر و بقیه آن از زبان دیگر پیامبران در آیات روایی که مردم مختلفی را مورد خطاب قرار می دهند.

۴) درهم آمیخته مواردی در قرآن به چشم می خورد که اگر حضرت محمد صلی الله علیه و آله مورد خطاب قرآن است به نظر می رسد ضمیر مفرد مناسب تر باشد، اما از ضمیر جمع استفاده شده است. همین مسأله به گونه دیگر نیز اتفاق می افتد، در جایی که به گمان ما

ضمیر جمع مناسب تر است، از ضمیر مفرد استفاده شده است. شاید بتوان به برخی از آیات اشاره کرد که این درهم آمیختگی در «دیدگاه» یا از زبان «تلاوت کنند» قرآن مشاهده می شود، مثلاً در سوره فاتحه گوینده کلام، جامعه است (یا دست کم خداوند نیست، برخلاف بیشتر قرآن) و خداوند مورد خطاب قرار می گیرد. اما با توجه به رویکرد

تفسیری به این گونه آیات، نمونه های دقیق تری از «درهم آمیختگی ضمیر مخاطب وجود دارد که با توجه به اهداف ما در این بحث، شاید ارزش پرداخت بیشتری را بطلبد.

رایبسون چهار آیه (به گفته او «دست کم» چهار آیه وجود دارد) را مورد بررسی قرار می دهد که در آن «ضمیر دوم شخص مفرد برای فردی غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله به کار رفته است»<sup>(۱)</sup>. آیه های ۶-۸ از سوره انفطار و آیه ۶ از سوره طه هر دو با یا اینها الانسانا آغاز می شود و سپس ضمیر مفرد دوم شخص بعد از آن می آید، اما با توجه به این که معمولاً کلمه انسان مفرد به حساب می آید، این امر، چندان عجیب نیست. آیه ۲۴ از

ص: ۴۲۶

سوره اسراء و آیه ۸ از سوره عنکبوت هر دو از مواردی هستند که بنا به اعتقاد رایینسون در آن ها ضمیر مخاطب مفرد با اصطلاحاتی همراه است که برای پیامبر صلی الله علیه و آله تناسبی ندارد. آیه نخست اشاره به والدینی دارد که شخص مخاطب را پروراندند، و در آیه دوم، از والدینی گفت و گو می شود که «سعی کردند چیزی را که به آن واقف نیستی شریک من قرار دهی». رایینسون می گوید: «با توجه به این حقیقت که محمد صلی الله علیه و آله یتیم بود (آیه ۶ از سوره ضحی) مخاطب نمی توانست او باشد، بلکه باید اشاره به هر مؤمنی باشد» (۱). مسائلی که موجب این نتیجه گیری شده جالب توجه است. بحث بر سر این است که این آیات نسبت به بسیاری دیگر از آیات دارای «مخاطب تلویحا انحصاری» که شاید در قالب اصطلاحات کلی نیز قرائت شود هیچ گونه تفاوتی ندارند. در حقیقت، این آیات دقیقا همان آیاتی هستند که بر برداشت همه جانبه تر از قرآن تأکید می ورزند.

آیات دیگر نمونه های جالب تری از درهم آمیختگی واقعی ضمائر ارائه می دهند، چرا که این آیات بیان می کنند که قرائت قرآن بر اساس شرح حال، برخی مشکلات جدی به وجود می آورد که با این فرضیه در تضاد است، آیه های ۱۵۵-۱۵۶ از سوره بقره از این دست آیات است: «مسلمًا همه شما را از ترس، گرسنگی، کاهش اموال و نفوس و محصولات آزمایش می کنیم و شکیبایان را بشارت ده (بشّر امری مفرد)، آنان که چون مصیبتی به ایشان رسد گویند ما از آن خداییم و به سوی او باز می گردیم». تغییر از ضمیر

جمع به ضمیر مفرد این آیه را پیچیده می سازد. به نظر می رسد که یک فرد (مذکور) از میان پیروانش به دلیل داشتن نقش خاص، مجزا شده است. آیا این خطاب، خطاب به افراد مؤمن است یا باید خطاب به تاریخ باشد چه مقوله هایی از این دست، به ویژه در آیاتی که نظر عامه، آن ها را پیام های شخصی به پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی می کند، از موارد مشکل ساز است، اما در واقع بکرات دیده می شوند که این آیات حوزه های وسیع تری را مورد خطاب قرار می دهند.

ص: ۴۲۷

آیه ۸ از سوره مجادله می فرماید: «مگر ندیدی کسانی را که از نجوا نهی شدند باز بدان بازگشتند و بر گناه و عداوت و نافرمانی رسول خدا به نجوا پرداختند؟» منطقاً (و شاید نه بر اساس بلاغت) در این جا خطاب تنها باید به پیامبر صلی الله علیه و آله باشد؛ امّا آن چنان که مشخص است، خطاب به غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره دارد (اگر این آیه بدون توجه به قواعد نحوی و تفسیری مورد مطالعه قرار گیرد ممکن است از آیه برداشتی وارونه صورت گیرد).

تفاوت میان آرایت و آرایتم و میان الم تر و الم ترّوا نمونه های جالب دیگری نیز

به وجود می آورد. اصطلاح الم تر با همین شکل مفرد، کرارا مورد استفاده قرار می گیرد و

روشن است که نوعی بلاغت در آن است. چندان قابل تصور نیست که این گونه جمله های پرسشی را خطاب به خواننده / تلاوت کننده (که البته پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز شامل

می شود) بدانیم و نه تنها خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله. دست کم ۳۰ بار در قرآن از چنین اصطلاح مفردی استفاده شده است در حالی که شکل جمع آن تنها دوبار به کار رفته است. (استفاده از «آیا آن ها ندیدند...») ده بار، از موارد ابهام برانگیز است، مگر این که در متنی خاص قرائت شود). هر دو مورد در متنی به کار گرفته می شود که اشاره به نشانه های خداوند دارند: «آیا ندیده ای (الم ترّ) که خداوند آسمان ها را خلق کرده است؟» (آیه ۱۹ از سوره ابراهیم) در مقابل آیه ۱۵ از سوره نوح و نیز آیه ۲۰ از سوره لقمان «مگر نمی بینید (الم ترّوا) که چگونه خداوند هفت آسمان را بر فراز یکدیگر آفرید؟».

آیه ۷۵ از سوره بقره از نمونه هایی است که برخی روایات تفسیری اسلامی (۱)، ضمیر مخاطب جمع را در آن، اشاره به پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی کردند: «آیا انتظار دارید به شما ایمان بیاورند؟ در صورتی که عده ای از آن ها کلام خدا را می شنیدند و پس از درک آگاهانه، آن را تحریف می کردند».

برخی از دشواری های مربوط به مخاطب در قرآن به گونه ای است که کتاب های

ص: ۴۲۸



تفسیری بدون نادیده انگاشتن آن‌ها واقعا قادر به حل این مشکلات نیستند. در واقع، یکی از آیه‌هایی که رایبسون می‌گوید خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله نیست، بسیار پیچیده تر و درهم آمیخته تر از آن است که وی مورد بحث قرار می‌دهد. آیه‌های ۲۳-۲۵ از سوره اسراء می‌فرماید: «پروردگارت (مفرد) مقرر داشته است که جز او را نپرستید (جمع) و به

پدر و مادر نیکی کنید، چنانچه یکی یا هر دوی آن‌ها نزد تو به پیری رسیدند کلمه‌ای رنجش آور به آن‌ها مگو (مفرد) و بر سرشان فریاد نزن (مفرد) و با اکرام با آن‌ها سخن

بگو،... پروردگار شما (جمع) از درون دل‌هایتان آگاه تر است. اگر صالح باشید (جمع)، او

توبه کنندگان را می‌بخشد».

همچنین رایبسون مسأله تغییر در ضمائر مخاطب را آن‌چنان که در این آیات آمده است، مورد تحلیل قرار می‌دهد. وی تأکیدهای موردی در هر گفتاری از قرآن را نکته اصلی این گونه آمیختگی‌های ضمیری عنوان می‌کند. بدین رو، او استفاده از این گونه تغییرات را به طور خلاصه «ویژگی گفتمان قرآنی»<sup>(۱)</sup> تعبیر می‌کند. تکرار می‌کنم کلماتی از این دست، نمونه‌های جالبی هستند که به دو شیوه مختلف مورد قرائت قرار می‌گیرند. دیگران از جمله خود من، این گونه تغییر در ضمائر را ویژگی نگارشی، گردآوری و تصحیح شتاب زده متن قرآن تعبیر می‌کنند. البته، تغییرات یاد شده به «ویژگی

گفتمانی قرآنی» بدل شده‌اند، اما باید اشاره کرد که خواننده‌های قرآن این ویژگی گفتمانی را بدین شکل پدید آورده‌اند و به اعتقاد من از اهمیتی برخوردار نیست.

۳

بحث در این باره که قرآن هیچ گونه شهادی بر زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه نمی‌دهد و از این رو اشاره به قرآن در مباحث مربوط به زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله، امری بی‌مورد است، به نظر می‌رسد که بحثی افراطی و انحرافی است و من قصد چنین ادعایی ندارم. ادعای من این

ص: ۴۲۹

است که ارتباط میان سیره و قرآن را می توان بیشتر حاکی از تحول تفسیر و روایت در جامعه اسلامی به حساب آورد، تا شاهدی بر این تفکر که یکی از این دو منبع مؤید منبع دیگر است.

به نظر من، فرض این مسأله که قرآن نخستین مدرک برای تدوین زندگی پیامبر است فاقد هر گونه دلیل موجهی است. متن قرآن هنگامی که وارد تاریخ می شود بسیار پیچیده می نماید و اشارات تغییرپذیر قرآن موجب پدیدار شدن آشفتگی ادراکی در مباحث تاریخی می شود. مسأله «مخاطب» در قرآن که نگاهی گذرا به آن داشتم از همین دست موارد به شمار می رود، شیوه ای که این تغییرات در آن به چشم می خورد، هر گونه تفسیر درباره مخاطب و جایگاه تاریخی او را سخت مخدوش می سازد. اگر فردی بخواهد قرآن را با شیوه تاریخی مطالعه کند، تنها با استعانت از دیگر منابع قادر به تفسیر آن خواهد

بود. اما این پرسش همچنان باقی می ماند که مطالعه قرآن با این شیوه چگونه امکان پذیر

است و چگونه قادر به فهم آن خواهیم بود اگر رویکردی متفاوت نسبت به قرآن داشته باشیم. پاسخ های مختصر به این پرسشها را در حد کافی باید در همین مقاله جست و جو کرد. مسلماً، این، موضوعی است که تحقیقات و پرداخت وسیع تری را می طلبد تا به هر گونه نتایج قطعی دست یابیم.

ویژگی بارز شیوه های تفسیری مسلمانان در ارتباط با قرآن، که احتمالاً با شروع استنساخ خود قرآن آغاز گردید، تصویر یک دست و منسجمی از پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان اساس متن قرآن بود. از همین جا، متن پیچیده قرآن قابل فهم شد و (به لحاظ شرعی و دینی) با جامعه موجود مسلمانان پیوند خورد. احتمالاً این کار به دو شیوه انجام گرفته

است: تدوین سیره پیامبر بر اساس قرائت های خلاق از قرآن و نیز پیوند زدن سیره های پیشین و امروزی دربار پیامبر به قرآن. همین روند متن یک دستی از قرآن نیز به وجود

آورد: مفاهیم ضمنی آن به هر حال ما را از مسائل مربوط به پیامبر صلی الله علیه و آله خارج ساخته و به حوزه ریشه های اصلی شکل گیری قرآن وارد می سازد. جالب این که، این راهبرد، مشکلاتی را نیز برای مسلمانان پدید آورد. مثلاً فقها لازم دیدند که به کارگیری قوانین را

از مورد خاص (پیامبر صلی الله علیه و آله) به عموم (جامعه) در بسیاری مواقع، تسری دهند. اگر قرآن از ابتدا با محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله مورد قرائت قرار نمی گرفت، این مشکل به وجود نمی آمد. (نیز گاه دیده می شود که قرائت قرآن با محوریت پیامبر صلی الله علیه و آله، قرآن را به لحاظ شرعی با خطری مواجه نمی سازد، از این رو، به طور یقین، دورنمای حاصل، به گونه ای دو پهلو خواهد بود) صوفی ها، آن گاه که به توصیف متن جهانی و همیشگی قرآن می پرداختند، بیش از همه از خود ماجراجویی نشان دادند: قرائت عارفانه از متن قرآن (با اصطلاح آشنا و رمزآمیز تأویل) مستلزم آن بود که بُعد تاریخی قرآن در خوشبینانه ترین شکل، تنها

یکی از مفاهیم بسیار آن در نظر گرفته شود.

پس قرآن چه می گوید؟ به چه اشاره دارد؟ پاسخ به این پرسش را باید در مسأله ای یافت که در فضای اجتماعی مبتنی بر یکتاپرستی شرق نزدیک امری متداول به حساب می آید و نه در دوره خاص تاریخی در سرزمین عربستان. بررسی های دیگر بیش از آن چه که من توانستم در این جا به آن پردازم، به آن پرداختند. در مقاله جدیدی درباره

مجموعه اصطلاحات «تجاری - مذهبی» در قرآن به این بحث پرداختم که در حقیقت این اصطلاحات، ضرورتاً بازتابی از واقعیت گذشته نبودند، بلکه نمودی از تصویر آخرت گرایی از جامعه کاملی بودند که از تصویرپردازی هایی بهره می گرفتند که در جامعه مذهبی شرق نزدیک امری متداول بود (۱). اثر جی. آر. هاوتینگ Hawting نمونه ای دیگر ارائه می دهد. مثلاً وی به مقاله جدیدی اشاره می کند که مشرکون در قرآن چند گانه پرستان عرب نبودند، بلکه یکتاپرستانی بودند که در مقایسه با معیارهای یکتاپرستی که در مباحث جدلی طرح می شود، با اصول یگانه پرستی همخوانی چندانی نداشتند و مآلاً در تاریخ جزو بت پرستان عرب درآمدند. همان گونه که بسیاری از پژوهشهایی از این دست استنتاج کرده اند، شاید راه ساده تر این باشد که جایگاه واقعی قرآن را در فضای دینی همان مقطع تاریخی در نظر بگیریم.

ص: ۴۳۱

---

A. Rippin, "The Commerce of Eschatology", in S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, - ۱  
Leiden, ۱۹۹۶, ۱۲۵-۳۵

بن سلیمان، تفسیر، به کوشش عبداللہ محمود شماتہ، قاہرہ، ۱۹۸۰-۱۹۸۷.

Arberry, Arthur J., The Koran Interpreted, London, ۱۹۵۵

Bible and Culture Collective, The, The Postmodern Bible, New Haven, ۱۹۹۵

Cook, Michael, Muhammad, Oxford, ۱۹۸۳

Newman, N. A., Muhammad the Qur'an and Islam, Hatfield, ۱۹۹۶

Nöldeke, Theodor, "Zur Sprache des Korāns II: Stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korāns", in *ibid.*, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg, ۱۹۱۰

Rippin, A., "The Commerce of Eschatology", in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text, Leiden, ۱۹۹۶

Robinson, Neil, Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text, London, ۱۹۹۶

Welch, A.T., "Muhammad's Understanding of Himself: The Qur'ānic Data", in Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis, jr. (eds.), Islam's Understanding of Itself Malibu, ۱۹۸۳

## نمایه

آدرین لیتس، ۸۶

آربری، ۴۱۹، ۴۲۵

آصف بن برخیا، ۱۷۰، ۱۸۱

آقا بزرگ تهرانی، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۱، ۲۱۱

آلوارت، ۱۴۲

آلوسی، محمد شکری، ۲۲۹، ۲۳۷

آمستردام، ۸

آمنه، ۹۸، ۱۸۳، ۲۰۵

آناستاشیوس سینایی، ۴۰۴

آندرابین، ۹۳

آوزهام حکیم، ۱۱۲

آیتی، عبدالحمید، ۱۷۹

آیتی، عبدالمحمد، ۱۸۱

اباسیمون، ۳۸۸

ابان، ۹۸، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۰

ابان بن تغلب، ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰

ابان بن عثمان احمر، ۹۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴

۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰

ابان ناووسی، ۱۶۰

ابراهيم عليه السلام، ١٧٠، ١٨٧، ٢٠١، ٣٨٨، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٤

ابراهيم

بن ابي يحيى، ١٥٩

ابراهيم

بن اسماعيل، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٩١

ابراهيم

بن سعد، ٢٥٢، ٢٧٩، ٢٨٣، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٥

ابراهيم

بن عبدالرحمان بن كعب بن مالك، ٢٥٥، ٢٩١

ابراهيم

بن محمد ثقفى، ١٧٤، ١٨٥، ٢٠٧

ابراهيم

بن منذر، ١٢٧، ١٢٨

ابراهيم

بن مهزيار، ٢٠٤، ٢٠٩

ابليس، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ٢٠٨، ٢٣٥

ابن ابي، ٢٢٤

ابن ابي اوفى، ٢٠٤

ابن ابي بكر، ٧٠

ابن ابي جيد القمى، ١٩٨

ابن ابى حاتم، ٣١، ٣٨

ابن ابى الحديد، ٧٠، ٢١١

ابن ابى الحقيق، ٨٩، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩.

٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٧.

ص: ٤٣٣

٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦

ابن ابى الخطاب، ٢٠٨

ابن ابى الرجال، احمد بن صالح، ١٥٩، ٢١١

ابن ابى زائده، ٧٠

ابن ابى شيبه عبد الله بن محمّد، ٢٥، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ١٠١، ١٠٤، ١٣٧، ١٥٠، ١٥٧، ٣٢٧، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٦، ٣٧٥

ابن ابى الصلت الأهوازى، ١٩٨

ابن ابى عاصم، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٣٨

ابن ابى عمر، ١٨٩

ابن ابى عمير، ١٦٢، ١٦٣، ١٧٣، ١٧٥، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧

٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠

ابن ابى محمّد بن اسحاق، ٤٧

ابن ابى نصر بن نطى، ١٦٣، ٢٠٠، ٢٠٣

ابن ابى هنيهه، ٣٤٥

ابن اثير مبارك بن محمد، ٤٢، ٤٣، ٧٧، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٧٩، ٣٢٧

ابن ادد و جرهم، ٢٠٥

ابن اسحاق، ٢١، ٢٩، ٤١، ٤٣، ٥٠، ٥١، ٥٩، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٧٤، ٨٨، ٨٩، ٩١، ١٠١، ١٢٠، ١٢١، ١٢٨، ١٢٩

١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٧٣، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٠، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٥٢، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦

٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٣، ٣١٥، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦

٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٣

ابن اشرف، ٣١٧

ابن انيس، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٦



ابن بابويه قمى، ٩٠، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٣، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٩١، ٢١١

ابن البرقى، ٢٠٥

ابن بكار، ٩٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤

ابن بكير، ٤٧، ١٨٢، ٢٥٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠

ابن تغلب، ٢٠٨

ابن تيميه، ٤٤، ٤٦، ٧٧

ابن جبير، ١٨٠، ١٩٢، ٢٠٢

ابن جري، ١٢٩، ١٣١

ابن جريج، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٨٧

ابن جوزى، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٧٧، ٣٠١

ابن حاتم، ٣١

ابن حبان، ٢٣، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٣، ٢٧٣

ابن حبيب، ٤٢، ٤٥، ٧٧، ٢٧٩، ٢٨١، ٣٢٧

ابن حجر عسقلانى، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٢، ٥٤، ٧٠، ٧٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٨،

١٤٠، ١٥٠، ١٥٩، ١٨٩، ١٩١، ٢١١، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨١،

٣١٢، ٣١٦، ٣٢٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠

ابن حجر، نبهانى، ٩٧

ابن حجر هيثمى، ٩٠، ٩٧

ابن حنبل احمد بن محمد، ٢١، ٢٣، ٢٩، ٣٢،

٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٣، ٤٦، ٤٧، ٦٠،

٣٧٥ ، ٣٥٢ ، ٣٤٧ ، ٣٤٥ ، ٣٤٣ ، ٣٤١ ، ١٥٠ ، ١٣٣ ، ١٢٤ ، ١٢٣ ، ٧٨ ، ٧٠ ، ٦٧ ، ٦٥ ، ٦٤ ، ٦٣

ابن الحواس، ٢٠٥

ابن حواش، ١٨٢، ٢٠٥

ابن خراش، ٢٠٥

ابن خَرَبُوذ، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥

ابن خلدون، ٢٧٢

ابن خلكان، ٤٢، ٤٣، ٧٨

ابن داود حلّي، ١٥٩، ٢١١

ابن دريد، ٧٨

ابن ديبع، عبدالرحمن بن علي، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٧

ابن رجب حنبلي، ٤٣، ٧٨، ٢٢٧، ٢٣٧

ابن زباله، ١٠١

ابن زبير، ٤٠٤

ابن الزبير القرشي الكوفي، ١٩٨

ابن زنجويه، ٦٩، ٧٨

ابن سعد، ٩، ١٥، ٢١، ٣٨، ٤٢، ٤٥، ٤٨، ٦٠، ٦٦، ٧١، ٧٨، ٩٥، ١٠١، ١٠٤، ١٠٧، ١١٥، ١١٨، ١١٩، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٨، ١٥٧، ١٦٤،  
١٦٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٩، ٢١١، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٩٦، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٧، ٣٣٧

٣٧٥ ، ٣٥٣ ، ٣٥٠ ، ٣٤٥

ابن سلام، ابو عبيد القاسم، ٢١١

ابن سلمه، ٢٧٦

ابن سيابه، ١٩٩

ابن سيّد الناس، ٤٢، ٤٥، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٧٨، ٢٣٣، ٢٨٠، ٣٠١، ٣١١، ٣٢٧

ابن شاذويه، ٢٠٤

ابن شيبه، ٤٥، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧٠، ٧١، ٧٨، ١٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٣٢٧

ابن شهاب، ٨٩، ١٥٧، ٢٥٢، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٨

ابن شهر آشوب، ٩٨، ١٠٢، ١٠٧، ١٨٤، ١٨٩، ٢١١

ابن صوريا، ٥٠

ابن طاووس، ٩٨، ١٧٤

ابن ظريف، ١٩٢

ابن عائذ، ٤٥

ابن عباس، ٣٥، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ٥٧، ٤٤، ٤٦، ٧٥، ٧٦، ١١٨، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣

٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩

ابن عباس بيهقي، ٤٣

ابن عبد البر، ٢١٢، ٢٥٣، ٣٠١، ٣٢٨

ابن عتبّه، ٢٦٧

ابن عتيك، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٩، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٣

ابن عدى، ٤٢

ابن عساكر، ٢٦، ٣٤، ٣٨، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٧، ١٥٧، ٢١٢، ٢٢٧، ٢٣٧

ابن عقبه، ٢٦٧

ابن عقده، ١٩٨

ابن عمر، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢

ابن عيسى، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨

ابن فضال، ٢٠٢

ابن قتيبه، ٤٢، ٤٤، ٤٤، ٤٨، ١٦٤، ١٦٨، ٢١٢

ابن قدامه، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٧

ابن كثير، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٣

ص: ٤٣٥

٣٧٥ ، ٣٥٨ ، ٣٠١ ، ٢٣٣ ، ١٠٧ ، ١٠٢ ، ٩٦ ، ٧٨ ، ٦٢ ، ٦٠ ، ٤٥ ، ٤٤

ابن كعب، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢

ابن لهيعة، ٣١ ، ٦٠ ، ٩١ ، ١٣٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٧ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣٥٨ ، ٣٦١

ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن يزيد قرويني، ٣٧٥

ابن مردويه، ٣١

ابن مردويه، ٣٦

ابن مسعود، ٣٢ ، ٣٣

ابن المسيب، ١٣١

ابن معين، ٤٧

ابن منده، ٤٥

ابن منظور، ٧٨ ، ٢٢٧ ، ٢٣٧

ابن ميمون القداح، ١٩٥ ، ٢٠٦

ابن نباته، ٢١٠

ابن نديم، ٤٢ ، ٧٩ ، ١٩٠ ، ٢٣٨

ابن وبرة، ٢٨١

ابن وهب، ٢٤ ، ٣٨

ابن هشام، ٩ ، ١٥ ، ٢١ ، ٣٨ ، ٦٨ ، ٧٧ ، ٩٥ ، ١٠٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٥٠ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ٢٠٢ ،

٢١٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٩٦ ، ٣١٧ ، ٣٢٧ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٥ ، ٣٥٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٩

ابن هيبان، ١٨٢

ابن يزيد، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤

ابو احمد الأزدي، ٢١٠

ابو اسحاق، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٣٠١، ٣١١، ٣٢٢

ابو إسحاق الثقفي، ٢٠٦

ابو اسحاق سبيعي، ٢٤٩، ٢٥١، ٣١٦، ٣٢٢

ابوالاسود، ١٣٨، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٧٤، ٣٧٦

ابو أيوب بن نعمان، ٣٠، ٣١، ٢٥٥، ٢٩٣

ابو بريده الأسلمي، ٢٠٧، ١٨٥

ابو بصير، ١٦٧، ١٨٠، ١٨٤، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٣٣٨، ٣٤٥، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٦٠

ابوبكر، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤٩، ٤٣، ٤٤، ٧٠، ٧١، ١١٤، ١١٨، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٦، ١٤٧، ١٧٢، ٢٢٧، ٣٥٦

ابوبكر

بن ابي شيبه، ٢٦٠، ٢٦٢

ابوبكر

بن عتياش، ٦٣

ابوبكر محمد بن ابراهيم كرخي، ٤٤

ابو الجارود، ١٧٤، ١٩٣، ٢١٠

ابو جعفر، ٢٠٣

ابو جميله، ٢٠٤

ابو جندل، ٣٣٨، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٦٢

ابو جهل، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٥، ٣٧١

ابو حاتم محمد البُستي، ١٩١

ابوالحسن بكرى، ١٧١

ابو الحسن على بن الحسين، ١٩٨

ابو الحسن على بن سليمان الزرارى، ١٩٨

ابو الحسن الكوفى، ١٩٨

ابو حمزه، ١٦٧، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠٣

ابو حيان، ٤٤، ٦٢، ٧٩

ابو داوود، ٢١، ٣٩، ١٨٥، ٢٠٧، ٢٨٦، ٣٢٨، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥٢، ٣٧٥

ابو دُجانه، ١٧٢، ١٨٧

ص: ٤٣٦

ابوذر، ٢١٠

ابو رائطه، ٤٠٢

ابو رافع، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧،  
٣١٠، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٢٤

ابو رزين الأسدي، ٢٠٠

ابو زرعه، ١٥٧، ٣٦٧، ٣٧٥

ابو زيد، ١٦٧

ابو زيد، ن.ح.، ٢١٢

ابو سعيد البكري، ١٩٢

ابو سفيان، ١٨٩، ٢٢٩، ٢٣٥، ٣٦٠

ابو سلمه، ٢٢٢

ابوالشيخ، ٤٥

ابو صالح، ٢٩، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٥٢، ٦٤، ٧٤

ابو العباس، ١٨١، ٢٠١، ٣٧٦

ابو العباس ابن عقده، ١٩٨

ابوالعباس احمد بن يحيى، ٣٧٦

ابو عبدالله ابن عبدون، ١٩٨

ابو عبيد، ٣٤٢، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩

ابو عبيد قاسم بن سلام، ٣٧٥

ابو عبيده معمر بن مثنى، ١٦٠، ١٩٠



ابو عثمان جاحظ، ٤٠٨

ابوعمر و عثمان بن محمد بلخي، ٤٤

ابو عيسى وراق، ٤٠٨

ابو الفرج، ٢٠٦

ابوالفضل العباس بن محمد، ١٧٤

ابوالقاسم، ١٥٧

ابو قتاده، ٢٧٠، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣١٢، ٣١٣

ابوالليث سمرقندي، ٤٤

ابو محمد ابن سلام الجمحي، ١٩٠

ابو محمد دينوري، ٤٤

ابو مريم، ١٩٥، ٢١٠

ابو المعتمر سليمان بن طرخان تيمي، ٢٢٧

ابو مالك، ٤٣، ١٢١، ١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٠

ابو منصور، ٩٩، ١٠٢

ابو منصور، احمد بن علي طبرسي، ١٠٧

ابوالنضر، ٤٣

ابو نعيم، ٤٥، ٦٠، ٧٩، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ٢٢٧، ٢٣٨

ابو هريره، ٢٤

ابويحيى حكيم بن سعد، ٣٢

أبي، ٢٣٥

ابو يعلى، ٣٦، ٣٩

ابو يوسف، ٤٥، ٤٤، ٤٩، ٧٠، ٧٩، ٣٤٢، ٣٥٦

ابى بن خلف جمحى، ٢٢٩

ابى حجر، ١٠٤

أبيض

بن الأسود، ٢٧٦

ابى طالب، ٢٠٥

اتريوس، ٣٩٢

اتيوي، ٦٤

احتجاج، ٩٩

أحد، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٠، ١١٩، ١٧٢، ١٨٧، ٢٠٨

احكام القرآن، ٨٠

احمد، ١٥٠، ٤٢٠

احمد بادكوبه هزاوه، ١٦٢

احمد

بن ابى عبدالله، ٩٧

احمد

بن ابى نصر بنظى، ١٦٢

احمد

بن إدريس، ٢٠٠



احمد بن الحسن الميثمي، ١٨١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨

احمد

بن الحسين الميثمي، ٢٠٣

احمد

بن محمّد، ٩٨، ٢٠٢، ٢١٠

احمد

بن محمّد بن ابي نصر، ٢٠٥، ٢٠٧

احمد

بن هلال، ٢٠٧

احمد پاكٲچي، ١٩٨

اختفاء، ٤٥

اختيار معرفه الرجال، ١٥٩، ١٦١، ١٦٨، ١٩١، ١٩٨، ٢١٤

اربء

بن قيس، ١٧٢، ١٨٩

ارديلي، ١٥٩، ١٦٧، ١٩١، ٢١٢

اردن، ٣٨٩

ارشاد العريب الى معرفه الأديب، ١٧٧، ٢١٤

اركولف، ٤٠٣

اريحا، ٤٩

اسامه، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٤

اسباط كوفى، ٣٤

اسپرنگر، ٢٤٤

استبصار، ٢٣١، ٢٣٢

استذكار، ٢٥٣، ٣٠١

اسحاق عليه السلام، ١٨٠، ٢٠١

اسحاق

بن ابراهيم، ٢٦٠

اسحاق

بن عمّار، ٢٠٨

اسحاق ركوتى، ٣٩٨

اشد الغابه فى معرفه الصحابه، ٢٧٩، ٣٢٧

اسرائيل، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧١

اسرائيل بن يونس، ٢٤٩، ٢٥٠

اسرائيليان، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٦

اسعد

بن حرام، ٢٨٠، ٢٨١

اسكندرى، ٣٨٩، ٣٩٠

اسلام، ٤٩، ١٩٠

اسلم، ٣١، ٢٧٠

اسماعيل عليه السلام، ١٨٠، ٢٠١، ٤٠٤

اسماعیل

بن ابراهیم بن عقبه، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۵۲، ۲۸۰، ۲۸۱

اسماعیل

بن ابی اویس عبد اللہ، ۱۱۳

إسماعیل

بن جابر الجعفی، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۹

اسماعیل

بن عبّاد، ۱۸۵، ۲۰۷

اسماعیل

بن عبدالرحمان، ۳۳

اسود

بن خزاعی، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۱۲، ۳۱۳

أسید

بن حُضیر، ۲۷، ۳۰، ۱۷۶، ۱۸۶

أسیر (ابن سعد)، ۳۱۱

اشبوشت، ۳۲۰

اشعری، ۱۸۲، ۲۱۲

اصابه، ۲۳۲، ۲۵۶، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱

اصفهان، ۹۵

اصولی، ۱۵۵

اعراب، ٣١، ٣٢

اعظمى، ١١٧

إعلام الوري، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٦، ١٩١، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣

ايعان الشيعه، ١٩١

افراطى شيعى، ٤٢

إكبرى، محمد تقى، ١٩، ٤١، ١٥٣، ٢٢١، ٣٣٦، ٣٨٤

اكمال الدين، ٢٠٢، ٢٠٥

الاتقان فى علوم القرآن، ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٧٦، ٨٠

الاحتجاج على اهل اللجاج، ١٠٧

ص: ٤٣٨

الاحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ٣٨

الاختصاص، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٠

الإرشاد، ١٥٧، ٢١٣

الاستبصار في نسب الصحابه من الأنصار، ٢٣٧

الاستذكار، ٣٢٨

الإشارة الى سيره المصطفى، ٤٢، ٤٥، ٨٢

الأشعري، ٢٠٧

الإصابة في تمييز الصحابه، ٢٣٧، ٢٦٧

الاعمش، ١٩٢، ٢٠٩

الاكتفاء بما تضمنه من مغازى رسول الله، ٨٢

الأم، ٦٥، ٦٧، ٨١، ٣٢٨

الأمالي، ١٠٧، ١٩١، ٢٠٦

الأوس، ٢٣٥، ٢٣٦

امام باقر عليه السلام، ١٠٠، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ١٨٠، ١٨١، ١٩٢، ٩٣، ١٩٤، ٢٠٤

امام جعفر صادق عليه السلام، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٩

١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥

امام حسين عليه السلام، ١٨١، ١٨٧

امام رضا عليه السلام، ١٦٢، ١٦٣، ١٨٤

امام على بن الحسين زين العابدين عليه السلام، ١٥٧، ١٥٨، ١٩٢

امام موسى كاظم عليه السلام، ٩٨، ٩٩، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٥، ١٩٤، ١٩٨، ١٩٩



اماميه، ١٦١، ١٦٩، ١٨٤، ١٨٦

امّ سلمه، ٣٥١

امّ شافعي، ٢٥١

اموال، ٦٥، ٦٩، ٣٥٧، ٣٥٩

اموي، ٣٩٦، ٤١١

امويان، ٤٠٠

ام هاني، ٢٩، ٤٢

امير مسلمه، ٣٩٧

امير معزّي، ١٦٩

امالي الصدوق، ٩٨، ١١٩، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩

امالي الطوسي، ٢٠٥، ٢٠٧

اميّه بن خلف جمحي، ٢٢٩

اندرياس گوركي، ٣٣٦

انساب، ٢٩، ٤٢، ٤٣، ٨٠

انساب الاشراف، ٣٩، ١٧٢، ١٨٦، ٢١٢، ٣٧٦

انسان العيون في سيره الامين المأمون، ٧٩

انس

بن مالك، ٣٥، ٣٦، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٤١

انصار، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٩١

انصاري، ١٨٦

اورفا، ٤١٠

اورفايي، ٣٩٢، ٣٩٠

اوس، ٢٧، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٦٩، ٢٨٨

اوقاف، ٦٨، ٧٠

اهل البيت، ١١٠، ١٥٨، ١٨٣

اهل كساء، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣

ايلياء، ٤١١

ايوب، ١٣٢

ايوب بن بشير معاوي، ١٨٢

ايوب

بن نعمان، ٢٥٥، ٢٩٧، ٣٠٦

ايوب الحرّ، ٢٠٣

ايوب سختياني بصري، ٣٥

ايونا، ٤٠٤

بئر معونه، ١١٤، ١٨٩، ١٩٠

باب ابي جعفر، ٢٠٣

ص: ٤٣٩

بارینکی، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹

بجیلہ، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳

بحار الأنوار، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۳۸

بحیرای راہب، ۴۰۰، ۴۰۱

بخاری محمد بن اسماعیل، ۹، ۲۳، ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۶۰، ۶۳، ۷۰، ۷۹، ۸۸، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۸۹، ۲۲۵، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۳۰۱، ۳۱۸، ۳۲۸، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۶۷، ۳۷۰

بدایہ، ۳۶، ۴۳، ۴۵، ۳۰۱

البدایہ و النہایہ، ۳۸، ۷۸، ۳۲۷، ۳۷۵

بدایہ ابن کثیر، ۲۷۹

بدایہ الکتابہ التاریخیہ عند العرب، ۳۱۱، ۳۲۹

بدر، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۱۱۹، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۸۷، ۲۰۸، ۴۲۱

بُدیل

بن ورقاء، ۳۴۳، ۳۵۷، ۳۵۸

براک، ۳۸۶

براء بن عازب، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۸۵، ۲۷۸، ۲۸۸، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲

برزنجی، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۴

برقی، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۴، ۱۷۳، ۱۹۹، ۲۰۱

بروکس، ۳۸۶

برهان زرکشی، ۴۴

بُرَيْد، ١٩٢، ١٩٥

بزنطى، ١٦٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٩-٢١٠

بشير بن عبدالرحمان، ٢٠٣، ٢٥٦

بشير التبال، ١٩٢، ٢٠٤

بصائر الدرجات، ١٥٤، ١٨١، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٣

بصره، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٤، ١٩٠

بصرى، ٢٨

البصريين، ١٩٠

بغوى، ٤٤، ٤٨، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٤، ٧٩

بُغِيه الوُعاة، ١٦٧، ٢١٣

بَكَّائِي، ٧٠، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٣١٥

بلاذرى، ٢٩، ٣٩، ٤٥، ٥٣، ٦٣، ٦٤، ٦٨، ٧٠، ٧٥، ٧٩، ١٧٢، ١٨٦، ٢١٢، ٣٤٢، ٣٥٨، ٣٧٦

بلاشر، ١١

بَلَد، ٢٧٠

بلدح، ٣٥٠

بلوغ العرب، ٢٢٩، ٢٣٧

بنجامينز، ٨

بنو اشجع، ١٧٦

بنو بكر، ٣٥٧

بنو سلمه، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٩، ٣٠٨

بنو سواد، ٢٨١

بنو ضميره، ١٧٦

بنی اسرائیل، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٢٠٥، ٢٢٠

بنیامین، ١٨٠

بنی أمیه، ١١٨، ١٥٨

ص: ٤٤٠

بني حُبلا، ٢٣١، ٢٣٢

بني حليس، ٣٥٧

بني قريش، ١٨٤

بني قريظه، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٢، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٥، ٢٠٩، ٣١٥، ٣١٨

بني قينقاع، ٥٣، ٥٥

بني كعب، ٣٥٦، ٣٥٩

بني كنانه، ٣٥٩

بني المصطلق، ١١٤، ١٢٧، ٢٠٩

بني نضير، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ١٧٣، ١٨٩، ١٩٠، ٣١٨

بورتون، ٣١٠

بورخس، ٤٢٢

بهل، ٢٣٣

بياضه - خزرج، ٢٣١

البيان و التبيين، ١٦٣، ٢١٢

بيت المقدس، ٣٩٤، ٤٠٤

بيزانس، ٤١١

بيزانسي، ٣٨٥

بيعه الرضوان، ٣٦٨، ٣٧٣

بين النهرين، ٣٨٦، ٣٨٩، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٨

بيهقي، ٢٣، ٢٩، ٣٢، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٥٨، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٧٩، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٥١، ١٧٢، ١٨٢، ١٨٦

۱۸۹، ۲۱۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۸۶، ۳۵۲

پاتریشیا کرونه، ۳۸۶

پارت، ۱۱، ۳۶۸

پاسکال، بلیز، ۳۸۴

پاکتچی، ۱۶۱

پری بیرمن، ۸، ۲۴۱

پورجوادی، کاظم، ۴۱۸

پولس، ۴۰۲

پیامبر صلی الله علیه و آله محمد صلی الله علیه و آله

پیترز، ۴۱۱

تئوفیلوس اورفایی، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۱۱

تاریخ، ۳۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۱۲۷، ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۵

تاریخ ابن اسحاق، ۴۰۰

تاریخ ابن شیبہ، ۷۰، ۱۲۷، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۶، ۲۲۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۷۶

تاریخ ابن عساکر، ۹۷، ۱۰۷، ۱۵۷، ۲۳۷

تاریخ ابو زرعه، ۱۵۷، ۲۱۲

تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر و الاعلام، ۱۵۱، ۳۲۸

تاریخ الاصبهان، ۱۰۸

التاریخ الاوسط، ۲۲۵، ۲۳۸

تاریخ بخاری، ۴۲، ۷۹، ۹۵

تاریخ بغداد، ۱۵۱، ۲۱۳

تاریخ الخمیس، ۵۲، ۸۰، ۲۳۸

تاریخ ذهبی، ۲۷۹، ۳۱۱

تاریخ سفر حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ۳۹۰

تاریخ طبری، ۳۹، ۷۰، ۱۸۰، ۱۸۹، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۷۲، ۳۲۹

تاریخ یعقوبی، ۲۷، ۱۹۰، ۲۱۴، ۳۷۶

ص: ۴۴۱



تأويل مشكل القرآن، ٧٨

تبوك، ٢٠٩

التبيان، ٩٨

التحبير فى المعجم الكبير، ٨٠

تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف، ٣٧٦

تحقيق النصرة، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٨

التدوين فى اخبار قزوين، ٨٠

تذكرة، ٢٥٠، ٣٢٨

تذهيب، ٢٥٠

ترمذى، ٤٣، ٧٦، ٧٩، ٣٧١، ٣٧٦

تسترى، ١٦١، ٢١٢

تعريف، ٤٣

تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ٧٨

تفسير، ٣١، ٣٣، ٣٦، ٥٢، ٦٠، ٦٤، ٦٩، ٣٤٥، ٣٦٧

تفسير ابن ابى حاتم، ٣١

تفسير ابن اسحاق، ٣٠١

تفسير ابن عباس، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٤٢٨

تفسير ابن كثير، ٢٩، ٣٣، ٣٦، ٦٢

تفسير ابى الجارود، ١٧٥

تفسير بخارى، ٢٦٢

تفسير بغوى، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٤، ٧٢

تفسير ثوري، ٤٣

التفسير (الجامع لاحكام القرآن)، ٨١

تفسير رازي، ٦٦

تفسير شيعي فرات، ٧١، ٨١

تفسير طبري، ٢٨، ٣٤، ٥٤، ٥٦، ٥٩، ٦٣، ٦٦، ٨١، ١٧٦، ١٧٧، ٣٤٧

تفسير عبدالرزاق، ٥٤، ٥٧، ٦٧

تفسير علي بن ابراهيم، ٩٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٢، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩

تفسير العياشي، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧

تفسير القرآن، ٣٨، ٤٠، ٧٨

تفسير قرطبي، ٤٨، ٥٢، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٦٢

تفسير كبير، ٧٩

تفسير كلبي، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٣، ٥٤، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٧٦

تفسير مجاهد، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٦٦، ٨٢

تفسير محمد بن العباس بن علي بن مروان، ٢٠٨

التفسير (معالم التنزيل)، ٧٩

التفسير (مفاتيح الغيب...)، ٨٠

تفسير مقاتل، ٣٤، ٥٢، ٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٨٢، ٤٢٥

التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الاسانيد، ٢١٢

تنقيح المقال في علم الرجال، ١٠٠، ١٠٨

تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ٤٧، ٤٨، ٥٨، ٧٩

تورآندرا، ٩٣

توماس آرتسروني، ٣٩٢

توماس پرسبيتر، ٣٨٦

تهذيب، ١٠٠، ١٠١، ١١٩، ٢٠٣، ٢١٠، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٣١٢

تهذيب التهذيب، ١٠٧، ٣٢٧

تهذيب الكمال، ٨٢، ٢٢٧، ٢٣٩

تيموش اول، ٣٩٩

ثابت بُناني بصرى، ٣٥

ثاوفيلا، ٤١١

ص: ٤٤٢

ثعلبي، ٤٤

ثقات، ٢٧٣

ثمامه

بن اثال، ٢٠٧

الشمالي، ٢٠٩

ثوري، ٧٩، ٤٣

جابر

بن عبدالله، ٢٠٦

جاحظ، ٧٦، ٧٩، ١٦٣، ١٩٠، ٢١٢

الجارودي، ١٩٨

جاروديه، ١٧٤، ١٩٣

جاسر، حمد، ٢٣٨

جامع، ٢٤، ٢٤٩، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٣١٨، ٣٥٢، ٣٦٧، ٣٧١

جامع بخاري، ٢٥٠، ٣١٦، ٣٢١

جامع البيان في تفسير القرآن، ٣٩، ٨١، ٣٧٦، ١٧٩، ١٨٠

جامع الرواه، ١٥٩، ١٦٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٢

جامع الصحيح، ٧٩، ٢٥٨، ٣٢٨، ٣٧٦

جان بيكلاري، ٣٨٩

جان ناواس، ٢٤١

جبرئيل، ٥٧، ٩١، ٩٤، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٣٥

جبل

بن جَوَّالِ التَّغَلْبِيِّ، ٣١٧

جزائري، نعمت الله بن عبدالله، ٢١٢

جزاير، ٤٠٩

جزيره العرب، ٥٣، ١١٥

جعرائنه، ٤٠٥

جعفر

بن بشير، ١٦٣

جعفر

بن حسن برزنجي، ٩٧

جعفر

بن سليمان، ٢٠٢

جعفر

بن عون، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٩١

جعفر

بن محمد، ٢٠٨

جعفر

بن محمد بن شاذان، ٢٠٤

جماعه، ٢٠٢

جمهره ابن حزم، ١٩٠

جمهره اللغه، ٧٨

جندل، ٣٦٠

جنس، ٣١٩

جواهر البحار في فضائل المختار، ٨٦، ٩٧، ١٠٨

جورج، ٣٨٨

جونز، ١١٨

جوین بول، ٢٥٠

جهاد، ٣٢، ٣٣، ٣٦

جی. برتون، ٤٣

حائری مازندرانی، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٦

حاجی خلیفه، ٢٣٢

حارث ابو زینب، ٢٩٥

الحارث

بن مغیره، ٢٠٣

الحارث

بن یعلی بن مرّه، ١٩٣، ٢١٠

حارثه، ٢٢٩

حارثه

بن نعمان، ٢٢٧

الحاکم النیشابوری، ٤٠، ١٣٣

حِشَّة، ١١٩، ٧٢، ٦٨، ٦٤

حِيب الرِّحْمَانِ الْعِظْمَى، ٣٢٨

حِجَاز، ٥٠، ٥٣، ١٦٦، ٢٤٥، ٢٦٠، ٢٦٧

حُجْر، ٢٠٠

حِجْر اسْمَاعِيل، ٤٠٤

حُجْر

بْن زَائِدَةَ الْحِضْرَمِيِّ الْكُوفِيِّ، ١٩٣

حِجَّة الْوُدَاع، ١١٤، ٣٧١

حَدِيثِيَّة، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠

٥٠، ٥١، ٦٤، ٦٩، ١٧٦، ٢١٠، ٣٣٦، ٣٣٧

ص: ٤٤٣

٣٣٩، ٣٤٥، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١،

٣٧٢، ٣٧٤

حرام

بن ملحان، ١٩٠

حزّه، ١١٨، ١٢٥

حسان

بن ثابت، ٣١٧

حسن بصرى، ٦٢، ٢٠٩

حسن

بن أيوب حضرمى، ٣٧

حسن

بن الجهم، ٩٥

الحسن

بن زياد الصيقل الكوفى، ١٩٣

حسن

بن سماعه، ١٩٥

الحسن بن على، ١٩٩، ٢١٠

الحسن

بن على بن ابى حمزه، ٢٠٨، ٢٠٩

الحسن



بن علي بن النعمان، ٢٠٦

الحسن

بن محمد، ٢١٠

الحسن

بن محمد بن سماعه، ٢١٠

حسن

بن محمد زعفراني، ٢٨٦، ٢٥٢

حسن سلمان، ١١٢، ١٤٢، ١٥١

حسن الصيقل، ١٨٤، ٢٠٥

الحسين

بن دينار، ١٩٣، ٢٠٩

الحسين

بن سعيد، ٢٠٦

حسين

بن الفرغ، ٩٥

الحسين

بن محمد، ٢٠٧، ٢٠٩

حسين

بن محمد ديار بكرى، ٢٢٤

حفص

بن ميسره، ١٣١، ١٣٢

حلبى، ٧٩، ٢٠٣

حليته، ٢٣٣

حليس

بن علقمه، ٣٤٣

حليف غطفانى، ٢٣١

حليه الأولياء، ٢٣٨

حمّاد

بن سلمه، ٣٥، ١٢٣، ١٣٧، ١٤٤، ١٤٧، ٢٥٢، ٢٧٦

حمد الجاسر، ٢٢٤

حمزه، ٢٢٣

حميد

بن زياد، ٢١٠

حُميدى، ٢٥٢، ٣٢٨

حنظله، ٢١٠

حُنين، ١١٤، ١٨٩، ٢٠٩، ٤٢١

حوّاش، ١٨٣

حيوان، ٧٦

حييّ

بن اخطب، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٣١٢

خارجہ

بن کرز، ۳۵۸

خارجہ

بن عبداللہ، ۲۵۵، ۲۹۷

خازم

بن خزیمہ، ۴۱۰

خاندان مقدّس، ۱۷۸، ۱۷۹

خاورمیانہ، ۷

خاور نزدیک، ۴۰۳، ۴۱۱

خالد

بن سنان العبسی، ۲۰۴

خالد

بن ولید، ۲۲، ۲۰۹، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۵۰، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۹

خالد القسری، ۱۱۸، ۱۸۶، ۲۰۸

خدیبہ، ۲۰۵

الخرائج و الجرائح، ۹۸، ۱۰۸

خراج، ۴۵، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۳۵۶

خراج ابویوسف، ۶۹

خراج یحییٰ، ۴۵

خراسان، ۴۱۰

خراس

بن امیه، ۳۴۳

خرعه، ۲۱، ۲۳، ۱۸۹

خرعی

بن اسود، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۴

خرج، ۳۴، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۶۹، ۲۸۸

ص: ۴۴۴

خزرجی، ۱۸۶

خزیر، ۳۵۰

الخصال، ۱۵۷، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۰

خصائص، ۴۳، ۴۸، ۵۷، ۶۹، ۹۶، ۹۷، ۱۰۸

خصّاف، ۶۸، ۷۰، ۸۰

خطیب بغدادی، ۱۵۱، ۲۱۳، ۲۲۷

خَلَدَه، ۲۵۶

خمیس، ۲۲۴، ۲۳۳

خندق، ۵۱، ۵۵، ۱۱۹، ۱۷۶، ۱۸۹

خوارج، ۱۶۸

خویی، ابوالقاسم موسوی، ۱۹۱، ۲۱۳

خیاط المعتزلی، عبدالرحیم بن محمد، ۲۱۳

خیبر، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۲۴۴، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۱،

۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۶۴، ۳۶۹

خیبریان، ۲۸۹

خیضری، ۴۵، ۵۷، ۵۸، ۷۱، ۸۰

دائرة المعارف الإسلامیة الكبرى، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۱۳

دانشگاه نیجمن، ۷

داوودی، ۴۲، ۸۰

دخویه، ۲۷۲

دُرر، ٣٠١

الدَّرّ المشور، ٢٩، ٣٩، ٤٧، ٧٩

درمنگم، ٢٤٤

الدّعوات، ١٩١

دلانل، ٣٢، ٤٣، ٤٥، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٩٥، ٩٤، ١٣٣، ١٣٥، ١٧٢، ٢٢٧، ٢٥٠، ٢٥٧، ٢٤٢، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٩٣، ٣١١، ٣١٢

دلانل بيهقى، ٣٩، ٧٩، ١٠٧، ١١٥، ١٢٥، ١٥١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٩، ٢١٢، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٣٢٨

دلنا، ٣٩٨

دما مينز، ٢٤٤

دمشق، ٣٤، ٢٢٧، ٢٣٤، ٣٨٨، ٣٨٩

دوبلين، ٤٧

دوكاليون، ٤١٠

ديار بكر، ٣٩٧

ديار بكرى، ٥٢، ٤٩، ٨٠، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٨

ديونيسيوس، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣

ذات الحنظل، ٣٥٧

الذخيره، ٨١

الذريعه، ١٧٣، ١٧٤، ١٩١، ٢١١

ذكوان، ٢٣١، ٢٣٢

ذوالحليفه، ٣٥٧

ذوالمره، ٣٦٠

ذھبی، ٤٢، ٨٠، ١١٨، ١٢٠، ١٥١، ٢١٣، ٢٥٠، ٢٥٧، ٢٧٩، ٣٠١، ٣١٢، ٣٢٨

ذھبی، محمد بن عثمان، ٢٣٨

ذی طوی، ٢١

رایین، ٨

رایینسون، ٤١٨، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٩

رازی، ٤٤، ٦٦، ٨٠

رافضه، ١٦٣

رافعی، ٨٠

راوندی، ٩٨، ١٠٢، ١٠٨، ١٩١

راهب بین النهرین، ٤٠٩

رجال ابن داود حلّی، ١٥٩، ١٩٨، ٢١١

ص: ٤٤٥

رجال الخوئي، ١٩٢

رجال النجاشي، ١٥٩، ١٦٧، ١٧٤، ١٩١، ١٩٢،

١٩٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٤

رزين، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٤

رسائل ٨ (في اثبات الدين النصرانيه)، ٤٠٢

رستيگ، ٢٢١، ٢٤١

رسول الله صلى الله عليه و آله محمّد صلى الله عليه و آله

رفاعه

بن عمرو بن زيد، ٢٣٢

زُقيّه ابنه الرسول، ٢١٠

رکن ابراهيم، ٤٠٤

روبين، ١٥، ١٩، ٧١، ٧٤، ٣٦٨، ٣٧٠

رودنسون، ١٢

رودي پارت، ١٧١

روم شرقى، ٤٠٨، ٤٠٩

رومى، ٤٢١

روياني، ٢٤٩، ٢٦٤، ٣٢٨

ريپين، ١٦، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٤١٧

زبيد يمن، ٢٢٩

زبير، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٨



زبیر

بن بکّار، ۹۶

زراره، ۱۵۸، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷

الزراری، ۱۹۸

زُرْقانی، ۳۱۲

زرکشی، ۴۲

زریق، ۲۳۱

زکریا، ۲۶۴، ۲۶۷

زکریا

بن ابی زائده، ۲۴۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵

زلهايم، ۳۲۳

زمن، ۳۷۰

زندگينامه های حمّاد بن سلمه، ۲۵۲

زندگينامه پیامبر صلی الله عليه و آله، ۳۲۶

الزهر الباسم، ۲۲۷، ۲۳۹

زهري، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۹۱، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸،  
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۵،  
۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳،  
۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴

زهير، ۳۲۲

زياد

بن عبدالله بكائي، ٩٥

زياد

بن المنذر الهمداني، ١٩٣

زيد

بن ارقم، ١٢٥، ١٢٦، ١٤١

زيد

بن حارثه، ١٢١، ١٤٣

زيد

بن علي، ١٩٣

زيد

بن لييد، ٢٣٢

زيد الشحام زيد بن يونس الكوفي، ١٩٤

الزبيدي، ١٩٨

زيديه، ١٧٤، ١٩٣

ساخاو، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣

ساعده (خزرج)، ٢٣١

سبط

بن عجمي، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٨٠

سبكي، ٧٦، ٨٠

سُبُل الهدى، ٩٧، ١٠٨، ٢٣٨

سيوس، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٧

سراقه

بن جعشم، ١٣٣، ١٣٤

ص: ٤٤٦

سرشماس، ٣٩٦، ٣٩٨

سزگين، ٩٥، ٩٧

سعد، ٣٥، ٢٠٣

سعد بن عباد، ٣٤، ٣٥، ٢٣١

سعد بن معاذ، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦

سعد السعود، ١٩١، ٢٠٨

سعيد الأعرج، ١٩٤، ٢١٠

سعيد

بن ابى عروب، ٢٨

سعيد

بن مسيب، ١٢٩، ١٣٦

سعيد

بن منصور، ٢٥٢، ٢٨٦، ٣٢٨

سعيد السمان، ١٩٤

سفسطه ارسطو، ٤١١

سفيان، ٢٥٣، ٣٥٢

سفيان

بن ابى ليلى، ١٩٩

سفيان

بن عيينه، ٢٥٢، ٢٨٦، ٣١٥، ٣٠٦، ٣٥٢

سفيان

بن فروه اسلمى، ٣٤٤

سفيان ثورى، ٧٦، ٤٣

سقيفه، ١٦٥، ١٦١

سَلَام

بن ابى الحُقَيْق، ٢٤٤، ٣١٢، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩

سَلَام

بن مِشْكَم، ٣١٧، ٣١٥

سلمان، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٠، ١٤٣، ٢١٠

سلمان، م. ح.، ١١٦

سَلَمَه، ١٨٩، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨١، ٣١٥

سلمه بن فضل، ١٧٩، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٨

سلمه

بن ابى حفص، ٢٠٦

سليمان عليه السلام، ١٧٠، ١٨١

سليمان

بن داوود، ٢٠٣

سليمان

بن طرخان، ١٦٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٥

سليمان تيمى، ٤٥

سليمان جعفي، ١٨٥، ٢٠٧

سالم

بن عبدالله، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٤٣، ١٤٤

سمعاني، ٤٢، ٤٣، ٨٠

سمهودي، ٢٩، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٦، ٧١، ٨٠، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٨

السندي

بن محمد، ٢٠٤، ٢٠٦

سنن، ٣٩، ٧٦، ٧٩، ٢٨٦، ٣٢٨، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥٢

سنن ابن ماجه، ٣٧٥

سنن ابي داوود، ٣٧٥

سنن بيهقي، ٢٩، ٢٥٠

سنن ترمذي، ٤٣، ٣٧٦

سنن سعيد بن منصور، ٢٥١

السنن الكبرى، ٤٠، ١٥١، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٦١، ٣٢٨، ٣٧٦

سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، ٣٧٦

سنن، ٩٣، ٩٤

سنيان، ٧١

سوريه، ٤٩، ١٣٦، ٤١٠

سهل، ٢١٠

سهل

بن زياد، ٢٠٧

سهيل، ٢٣٥، ٣٥٧، ٣٥٩

سهيل

بن عمرو، ٢٢٩، ٣٤٣

سير، ٤٢، ٨١، ١١٨، ٢٢٦، ٢٣٥

سير ابي المعتمر سليمان التيمي، ٢٢٧

سير اعلام النبلاء، ٨٠، ١٥١، ٢٣٨

سيره، ٥٩، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٩٦، ١٢٩، ١٧٤، ٣١٧، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٩

سيره ابن هشام، ٢١، ٩٥، ١٣٠، ١٣٥، ١٧٦، ١٨٦، ١٨٩، ٢٢٣، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٧١، ٢٧٤

ص: ٤٤٧

سیره شامیه، ٢٢٦

سیره ابن اسحاق، ٨٦، ١١٢، ١٥٨، ١٦٦، ١٧٩

سیره ذهبی، ٤٢، ١٢٠

سیره اهل الکساء، ١٠٨

سیره سیدنا محمد رسول الله، ١٥٠، ٣٢٧

السیره النبویّه، ٣٨، ٧٧، ١٠٧، ١٥٠، ١٥٩، ٢١٢، ٣٢٨، ٣٧٥

السيفان، ١٩٢

سینا، ٤٠٩

سیوطی، ٢٩، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٧، ٦٩، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٨، ٢١٣

شاخ، ١١، ١٢، ١١٠، ١١٣، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٨

٢٦٥، ٢٦٦، ٣٠٩

شاطبی، ٩٠

شافعی، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٧٦، ٨٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٢٨

شام، ٢٩، ١٤٦، ١٦٦، ١٨٢، ٢٠٥، ٣٥٩، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠

شانتال ویلمز، ٨

شب قدر، ١٨٥

شرح بلاذری، ٣٥٩

شرح زرقانی، ٣١١

شرح علل، ٤٣



شرح علل الترمذی، ٧٨

شرح نهج البلاغه، ٧٠، ٢١١

شريك، ٢٥٠، ٢٦٤، ٢٦٧

شعب سلع، ١٧٦

شعبی، ٦٤، ٦٨، ٦٩، ٧٢

الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ٤٢، ٨١

شفاء العی، ٢٨٦، ٣٢٩

شولر، ٨، ١٥، ١٦، ٤١، ٨٩، ٩١، ١١٠، ١٢٠، ١٣٧، ١٦٥، ٢٧٩، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٤٦، ٣٦١

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ٢١٣

شیاطین، ٩٨، ٩٩

شیبانی، ٢٨٦

شیهه، ٢٠٨، ٢٣٥، ٣٤١

شیهه بن ربیعہ اموی، ٢٢٩

شیخ مفید، ١٥٤، ١٥٧، ١٧٧، ١٩١، ١٩٨، ٢١٣

شیخ النجاشی، ١٩٨

شیطان، ١٨١، ١٨٢، ٢٢٣

شیعی، ٢٧، ٤٢، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٥، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٦

شیعیان، ١٦، ٧١، ١٦٤

شیعی صوفیانه، ٩٣

صائبین، ٤٢١



صفدى، ٤٢، ٨١، ١٦٧، ١٩١

صفوه السقا، ٤٠

صفين، ١٦٥

صفته، ٥٧، ٥٨

صنعاني، ٨١

صوفيانه، ١٠٤

صولي، ٨١

صومعه بيت هيل، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٠

ضحاك، ٤٩، ٦٢

ضعفاء ابن جوزي، ٤٢، ٤٣، ٤٥

ضعفاء بخاري، ٤٢، ٤٣

الضعفاء الصغير، ٧٩

الضعفاء الكبير، ٢١٣

ضعفاء نسائي، ٤٢

الضعفاء و المتروكين، ٧٧، ٨٢

ضيائي، ١٦٧، ١٩٢

الطائف، ٢٠٩

طارق

بن شهاب، ٣٢

طاشكري زاده، ٤٧، ٨١

الطاطرى، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩

طائفه مُضَر، ١٨٧

طبرانى، ٢١، ٢٣، ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٩، ١٣٣، ١٣٥، ١٥١، ٢٥١

طبرستان، ٤١٠

طبرسى، ١٦٣، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٩، ١٩١، ٢١٣

طبرى، ٩، ١٥، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٩، ٤٥، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٧٠، ٨١، ١٦٨، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٩، ٢١٣

٢٢٣، ٢٣٨، ٢٢٤، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٤١

٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٦، ٤١٠

طبقات، ٣٨، ٤٢، ٤٨، ٦٠، ٦٦، ٧١، ٩٥، ١١٨، ١١٩، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٨، ١٥٧، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٩٦، ٣٠٩

٣١١، ٣١٦، ٣٥٠، ٣٥٣

طبقات ابن الجزرى، ١٩٢

طبقات ابن سعد، ٢١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٩، ٢٠٨، ٢٤٥

طبقات داوودى، ٤٢

طبقات سبكى، ٧٦

طبقات الشافعيه الكبرى، ٨٠

الطبقات الكبرى، ٧٨، ١٠٧، ٢١١، ٢٣٧، ٣٢٧

الطبقات الكبير، ٣٧٥

طبقات المفسرين، ٨٠

طحاوى، ٢١، ٣٩

طرخان، ٢٢٨

طلحه، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٨

طوسی، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۱، ۲۱۳

طیالسی، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۵، ۱۵۱

عامر

بن طفیل، ۱۷۲، ۱۸۹

عامر

بن فهیره، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۷

عایشه، ۷۰، ۳۷۳

العبّاس

بن عامر، ۲۰۵

عباس

بن عباده، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۲

عباس

بن عبدالعظیم العنبری، ۲۵۵، ۲۹۱

عبّاس، (عموی پیامبر صلی الله علیه و آله)، ۱۴۹، ۲۲۲

عبّاسی، ۱۶۳

عباسیان، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹، ۴۱۱

ص: ۴۴۹

عبدالأعلى، ٢٠٢

عبدالله، ١٠١، ٢٠٥، ٢٥٣

عبدالله

بن أبي، ٢٢٤

عبدالله

بن ابي اوفا، ٥٦

عبدالله

بن ابي بكر، ٣٤٣

عبدالله

بن ابي الحقيق، ٣١٥، ٣١٦

عبدالله

بن انيس، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣١١، ٣١٣،

٣١٦، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣

عبدالله

بن جعفر الصادق المعروف بالأفطح، ١٩٨

عبدالله

بن حارث البرادى، ٢٠٤

عبدالله

بن رواحه، ٣١١

عبدالله

بن طلحه، ٢٠٦

عبدالله

بن عبدالمطلب، ٩٧

عبدالله

بن عتبة، ٢٦٢، ٢٦٧

عبدالله

بن عتيك، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢،

٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٤

عبدالله

بن عجلان، ٢٠٣

عبدالله

بن عطاء، ١٩٤، ٢٠٧

عبدالله

بن عقبه، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٧

عبدالله

بن عمر، ١٢٠، ١٢١، ١٣١، ١٤٣، ١٤٤

عبدالله

بن غنيه، ٢٦٤

عبدالله

بن الفضل، ١٢٥، ١٢٧، ٢٠٦

عبدالله

بن كعب بن مالك، ٢٥٢، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٣

عبدالله

بن مبارك، ٢٥٢، ٢٨٦، ٣١٥، ٣٤٧

عبدالله

بن مسعود، ٣٢

عبدالله بن مفضل، ١٨٠، ٢٠٢

عبدالله

بن ناسج حضرمي، ٣٧

عبدالجبار، ٤١٠

عبدالرحمان، ٢٥٣، ٢٥٦، ٣٠٦، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٧٣، ٣٧٤

عبدالرحمان

بن عبدالله بن كعب، ١٣٦، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٠٦

عبدالرحمان

بن عبدالعزيز، ٣٥٠، ٣٧٣

عبدالرحمن

بن مالك بن جعشم، ١٣٣

عبدالرزاق، ٢١، ٢٣، ٣٥، ٣٩، ٤٤، ٥٤، ٥٧، ٦٠، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ١١٥، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥

١٦٨، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٢١، ٣٤٧

عبدالرزاق بن همام الصنعاني، ١٥١، ٣٧٦



عبدالسلام

بن عبداللّٰه، ١٠١

عبدالعزيز

بن مروان، ٣٩٨

عبدالغفار

بن قاسم الأنصاري الكوفي، ١٩٥

عبدالمطلب، ٢٠٥

عبدالملك، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٨

عقريان، ٣٩٢

عبيدالله

بن موسى، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٥

عتبه بن ربيعه اموي، ٢٠٨، ٢٢٩، ٢٣٥

عتبه

بن عبد، ٣٧

عتبه

بن عبدالسلامي، ٣٦

عثمان، ٧٠، ١٦٤، ٢٠٧، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٥٨، ٣٥٩

عثمان معروف بن خزيمه، ٩٦

عجلان

بن صالح، ١٨٩، ١٩٤، ٢٠٩

عراق، ١٦٦

عرب، ١٨٢، ٢٧

ص: ٤٥٠

عربستان، ۲۷، ۵۳، ۱۵۹، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۰۵، ۴۳۱

عروه، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۵۷، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۲

عروه

بن زبیر، ۲۱، ۸۹، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۹۶، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹

۳۶۱، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۶

عروه

بن الزبیر بن العوّام، ۳۱۱

عروه

بن مسعود، ۳۴۳، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۳

عزیر، ۱۷۰، ۱۸۲، ۲۰۴

عسفان، ۳۳۷، ۳۵۰، ۳۵۶، ۳۶۴

عسقلانی، ۱۵۰، ۳۵۸

عطاردی، ۹۵، ۱۰۸

عطیه، ۳۰۵، ۳۱۶

عطیه

بن عبداللہ بن انیس، ۲۵۵، ۲۹۳، ۳۲۰

عظیمایی، ۸۶، ۲۴۱

عقبه، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴

العقبه الأولى، ۱۸۶

عقبه

بن بشير الأسدي الكوفي، ١٩٤

عقبه

بن وهب، ٢٣٢

عقبه

بن وهب بن كلده، ٢٣١

عُقْد، ٩٧

عقيل، ٢٠٨

عقيلي، ١٥٩

عُقَيْلي، محمد بن عمرو، ١٩١، ٢١٣

عكرمه، ٣٥، ٤٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩

علاء بن سيّابه، ١٧٩، ٢٠٠

علقمه

بن قيس نخعي، ٣٤٤

علقمه بن وقاص ليثي، ٣٦

علل، ٤٣، ٤٧

علل الشرائع، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١

العلل و معرفه الرجال، ٧٨

علم الحديث، ٧٧

علوي، ٤٢، ١٢٢

على عليه السلام، ٢٧، ٤٢، ٧٠، ٩٩، ١٣٩، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٩، ١٨١، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩

٣٨٩، ٣٦٤، ٣٤٤، ٢٢٧، ٢٢٣، ٢١٠، ٢٠٨، ٢٠٣، ١٩٤

علی

بن ابی بکر، ٦٨

علی

بن احمد الکوفی، ١٩٨

علی

بن اسماعیل، ٢١٢

علی

بن الحسن الطاطری، ٢٠٣

علی

بن الحکم، ١٨١، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٠

علی

بن ربیع طبری، ٤٠٨

علی

بن عیسی نوفلی، ١٦٦، ٢٠٨

علی

بن محمد بن الزبیر القرشی، ١٩٨

علی

بن مدینی، ٢٥٢

علی

بن موسى بن طاووس، ١٦٢، ١٩١

علی

بن مهزیار، ٢٠٢

عمر، ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤٣، ٧٠، ٧١، ١١٤، ١١٨، ١٢٧، ١٣١، ١٣٢، ١٥٠، ١٧٢، ٣٥١

عمران

بن ظبیان، ٣٢

عمر

بن شهبه، ١١٥، ١١٩، ١٢٦، ١٢٧

عمر ثانی، ٤٠٨

عمرو ابو عبیده، ٧٠

عمرو

بن حزم الانصاری، ٢٩٣

عمرو

بن دینار، ٢٩

عمرو

بن صهبان، ١٩٤، ٢٠٦

ص: ٤٥١

عمرو

بن العاص، ٢٣٥

عمرو

بن عاص سهمى، ٢٢٩

عوف

بن خزرج، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢

عهد عتيق، ٢٥

عياض، ٤٢، ٨١

عيسى، ٢٠٣

عيسى عليه السلام، ٩٦، ١٧٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ٢٠٤، ٣٩٩، ٤٢٠

عيسى

بن زرعه، ٤١١

عيسى

بن عبدالله، ١٩٤، ٢١٠

عيون، ٤٢، ٤٥، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٣٠١، ٣١١

عيون ابن سيد الناس، ٣١١

عيون الاثر فى فنون المغازى و الشمائل و السير، ٧٨

غديرة، ٣٥٠

غزوه ذات السلاسل، ١٧٦، ١٧٧

غزوه وادى الرمل، ١٧٧

غزوه وادی یابس، ۱۷۶

غزوه بنی النضیر، ۲۰۸

غزوه ذات الرقاع، ۱۹۴

الغضائری، ۱۹۸

غطفان، ۳۱۲

غمیم، ۳۵۰

فاطمه علیها السلام، ۷۰، ۷۱، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۶، ۲۰۵

فاکھی، ۲۳۲، ۲۳۸

فان اس، جی، ۱۵۹، ۱۶۷

فتح الباری، ۳۱، ۴۰، ۴۲، ۵۲، ۶۴، ۷۰، ۷۷، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۸۹، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۸۰، ۳۱۱، ۳۲۷،

۳۵۹، ۳۶۰، ۳۷۵

فتوح البلدان، ۵۳، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۷۹

فتوح الشام، ۲۵، ۴۰

فدک، ۵۰، ۵۱، ۶۹، ۷۰، ۲۰۹

فرات، ۴۹، ۷۱، ۸۱

فرازی، ۸۱

فراء، ۴۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۸۱

فرق الشیعه، ۲۱۴

فسوی، یعقوب بن سفیان، ۱۶۸، ۲۱۴

الفضل، ۲۰۴



الفضل ابو العباس، ١٩٤

فضل الله الصمد في توضيح الادب المفرد للبخارى، ٣٩

فضاله

بن ايوب، ٢٠٣، ٢٠٨

فضيل، ١٢٣

فضيل البراجمي، ١٨٦، ٢٠٨

فضيل

بن سليمان، ١١٩، ١٢١

فطحيه، ١٩٨

فقيهان، ٦٥، ٦٦، ٦٧

فلسطين، ٢٧، ١٨٢، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠١، ٤٠٥

فليني، ٤٢٢

فنيقيه شام، ٣٩٢

فهرست، ٧٩، ١٥٩، ١٧٣، ١٧٤، ١٩١، ٢٣٨، ٤١١

فهرست ابراهيم بن سعد، ٢٨٤

فهرست ابن نديم، ٤٢

الفهرست، به اهتمام محمد صادق آل بحرالعلوم، ٢١٣

فهرست الطوسي، ١٩٩

قادسيه، ١٦١

قاسم

بن ابراهيم، ٤٠٨

ص: ٤٥٢

قاسم بن سلام، ١٧٩

قاسم

بن محمّد، ٣٥٥

قاموس الرجال، ١٦١، ٢١٢

قاهره، ٢٣٤

قبا، ٢٣١

قبر رسول الله، ٢١٠

قبة الصخره، ٤٠٤

قتال، ٦٧

قتاده، ٥٦، ٦٢، ٦٦، ٢٠٨

قتاده

بن دعامة، ٢٨، ١٨٦

قتل ابن ابي الحقيق، ٣٠٦

قتل كعب، ٦٠

قرافي، ٨١

قرطبي، ٤٨، ٥٢، ٥٧، ٦٢، ٨١

قريش، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٦٣، ١٣٣، ١٨٣، ١٨٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥،

٣١٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٨، ٤٢١

قريظه، ٥٨

قسطلاني، ٤٢، ٤٥، ٨١

قسطنطيه، ٣٠

قسطنطين ششم، ٤٠٨

قصص الأنبياء، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤

قُضاعه، ٢٨١

قمی، ١٠٢، ١٠٥، ١٥٧، ١٦٣

قمی، ابوالقاسم علی بن محمّد، ٢١٤

قمی، علی بن ابراهيم، ٩٨، ١٥٦، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٤

قيصريه، ٢٥

قینقاع، ٥١، ٥٢

كاتوليک، ٣٩٩

کاسکيل، ٢٨١

الکافی، ١٨١، ١٥٤، ١٥٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤

الکامل في معرفه ضعفاء المحدثين، ٤٢

کتاب ابان، ١٧٣

کتاب احکام الاوقاف، ٨٠

کتاب الاموال، ٧٨، ٣٧٥

کتاب الانتصار، ١٨٢، ٢١٣

کتاب بدأ خلق ابليس و الجنّ، ١٧٣

کتاب الثقّات، ٣٢٧

کتاب الجهاد، ٣٨

كتاب الحكم فى قتال المشركين و مساله مال الحربى، ٢٨٦

كتاب الحيوان، ٧٩

كتاب الخراج، ٧٩، ٨٢

كتاب خلق السموات والأرض، ١٧٣

كتاب المبعث، ٩٨

كتاب المعارف، ٧٨

كتاب المغازى، ٤٠، ٨٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٣، ٢١٤، ٣٢٩، ٣٧٦

كتاب يجمع المبتداء و المغازى و الوفات و الزده، ٩٨

كثير

بن إسماعيل، ١٩٤

كثير النواء، ١٨١، ١٨٤، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٧

كراع الغميم، ٢٢، ٣٦٤

كرون، ١٢، ٣٢٥

ص: ٤٥٣

كرونة، ٤٠٣، ٤٠٥

كشاف عن ابواب مراجع تحفه الاشراف بمعرفه

الاطراف، ٣٧٦

كشف، ٤٣

الكشف الخثيث عمّن رمى بوضع الحديث، ٨٠

كشف الظنون، ٢٣٢

كشّى، ١٠٠، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٨، ٢١٤

كعب، ٢١، ٥٩، ١٨٣

كعب

بن اسد، ٥٩، ١٨٢، ٢٠٥، ٢٠٩

كعب

بن اشرف، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٥٩، ٢٦٩، ٢٨٨

كعب

بن مالك، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٠، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣، ٣١٨، ٣٢٢

كفايه الأثر، ١٥٧، ٢١٤

كلاعى، ٤٥، ٦٩، ٨٢

كلب

بن وبره، ١٩٠

كلبى، ٢٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢،

٧٤، ٧٥، ٨٢، ٣٥٦، ٣٥٧

کلود کهن، ۳۸۵

کلیسای ارتدکس یونانی، ۳۹۷

کلیسای قدیس یوحنا، ۴۰۴

کلیسما، ۴۰۹

کلینی، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۱۴

کمال، ۹۸

کمال الدین و تمام النعمه، ۱۰۷، ۱۵۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۱۱

کنز العَمال فی سنن الاقوال و الافعال، ۲۵، ۴۰

کنعان، ۲۶

کنعانیان، ۴۰۴

کوفه، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۱۵۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۵۱

کوک، ۱۳، ۲۶۵، ۳۲۵، ۴۰۳، ۴۰۵

کالیب، ۲۶

کیز، ۲۴۱

کیس، ۲۲۱

کیستر، ۹۰، ۹۱، ۱۰۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۳۳، ۳۲۳

گادفروی، ۲۴۴

گلدزیهر، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۴۶

گوتا، ۲۳۳

گورک، ۱۶، ۳۲۵

گورکھ، ۸

گوستاو ویل، ۹

گیوم، ۱۱۲، ۱۵۰

لئون کایتانی، ۱۰

لباب، ۴۲، ۴۳، ۵۷

اللباب فی تهذیب الانساب، ۷۷

لسان العرب، ۷۸

لسان المیزان، ۱۵، ۱۹۱، ۲۱۱

لغات القبائل الوارده فی القرآن، ۲۱۱

اللفظ المکرّم، ۴۵، ۵۸، ۷۱، ۸۰

لِکْر، ۸، ۱۶، ۱۹، ۹۷، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۲۵

لوط، ۲۰۲

لیتس، ۱۵، ۱۶

لیدن، ۷

لیله القدر، ۱۸۵

ماتوک، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۹۳

ماجیلویه، ۱۹۹، ۲۰۱

ماردین، ۳۹۷

ص: ۴۵۴



مارگارت دریل، ۴۱۸

مارگولیوٹ، ۲۴۴

مالک

بن انس، ۶۵، ۸۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۵۴، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۹

مامقانی، ۱۰۸

مایکل، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲

مایکل کوک، ۱۲، ۱۳، ۲۲۱، ۳۸۶، ۴۲۰

مایکل لیکر، ۲۲۱، ۲۴۱

مأمون، ۱۶۳

المباهله، ۲۰۹

المبعث و غزوات النبی، ۱۷۴

مجاهد، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۲، ۱۸۵

مجاهد

بن جبرالمکی، ۸۲

مجدی

بن محمد المصری، ۲۸۶، ۳۲۹

مجلسی، ۹۰، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۳۸

مجمع البیان، ۱۸۰، ۲۱۳

مجوسیان، ۴۲۱

المحاسن، ۹۸، ۱۵۴، ۲۰۶

محبّر، ٤٢، ٧٧، ٢٧٩، ٢٨١، ٣٢٧

محسن امين، ١٩١

محسن

بن احمد بن معاذ، ٢٠٤

محمد صلى الله عليه وآله، ٨٢، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ٢٠٢، ٢١٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠،  
٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١،  
٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٧، ٣٦٠،  
٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢،  
٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣١

محمد باقشيش ابو مالك، ١١٦

محمد

بن ابى عمير، ١٩٥

محمد

بن اسحاق، ٩٥، ٢٥٢

محمد

بن ثور، ٣٤٧

محمد

بن الحسن بن زياد، ١٩٥، ٢٠٩

محمد

بن الحسن الزباله، ٩٧

محمد

بن الحسين، ٢٠٢

محمّد

بن خالد، ٩٨

محمّد

بن زياد، ١٦٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٩

محمّد

بن زياد الأزدي، ٢٠٠

محمّد

بن زياد بن عيسى، ٢٠٨

محمّد

بن زياد بن عيسى السابري، ٢٠٣

محمّد

بن سابق، ٢٥٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٥

محمّد

بن سلام جمحي، ١٦٠

محمّد

بن سلمه، ٢٥٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٧، ٣١٥

محمّد

بن سليمان، ٢٥٢

محمّد

بن سنان، ١٩٥

محمّد

بن عبدالاعلى، ٢٢٧

محمّد

بن عبدالله بن زراره، ٢٠٣

محمّد

بن عبد الله بن عتاب، ١١٣

محمّد

بن عثمان، ٩٥

محمّد

بن عثمان بن شيه، ٩٥

محمّد

بن على بن ابى شعبه الحلبي، ١٩٥

ص: ٤٥٥

محمّد

بن علي بن شاذان القزويني، ١٩٨

محمّد

بن علي الكوفي، ١٩٩

محمّد

بن عمر واقدي، ٤٦

محمّد بن عمرو بن علقمه، ٣٦

محمّد

بن عمير، ١٦٣

محمّد

بن فليح، ١١٩، ١٢٦، ١٢٨، ٢٥٢، ٢٨٠

محمّد

بن كعب قرظي، ٣٤٤

محمّد

بن مروان، ٢٠٠، ٢٠٦

محمّد

بن مروان سدّي، ٤٣

محمّد

بن مسلم، ١٩٢، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٩

محمّد بن مسلمه، ١٨٣

محمّد

بن الوليد الخزّاز، ٢٠٤

محمّد

بن وليد شباب الصيرفي، ٢٠٧، ٢١٠

محمّد

بن يحيى، ٢٠٨

محمّد الحلبي، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٤

محمّد الحميري، ٢٠٤

محمّد كلبى، ٤١، ٤٢، ٤٨، ٧١

محمّد الواسطي، ٢٠١

محمّد والدمن، ١١١، ١١٢

محيّصه

بن مسعود، ٦٩

مخارق

بن عبدالله، ٣٢

مختصر، ٢٦، ٣٤

مختصر تاريخ دمشق، ٣٨، ٢٢٧، ٢٣٧

مدّرسي، ١٦١

مدينه، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ٥٤-٥٦، ٥٠، ٥٢، ٦٥-٦٧، ٧٣، ٧٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧، ١٧٢، ١٨٩،  
٢٢١-٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٠-٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٩، ٣١٧، ٣٢٤، ٣٣٧-٣٣٩، ٣٤٥،  
٣٥١، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٤٠٥

مرآة الجنان فى معرفه ما يُعتبر من حوادث الزمان، ٨٢

مراغى، ٢٢٤، ٢٢٥

مراغى، زين الدين ابوبكر بن حسين، ٢٣٨

مرسباس، ٤٠١

مُرسى الطاهر، ٣١١، ٣٢٩

مرو، ٤١٠

مروان، ٢٢، ٣٤٥، ٣٥٥، ٤١١

مروان

بن حَكَم، ٢١، ٧٠، ٢٧٣

مريم عليها السلام، ٢٠٣

مزى، ٨٢، ٢٢٧، ٣٧٦

مسائل الإمامه، ٢١٤

المستدرک على الصحيحين، ٣٣، ٤٠، ٨٢، ١٣٣، ١٥١

مسجد جامع بصره، ٢٢٧

مسجد عرق الظبي، ٢٩

مسعود

بن رخیله، ١٧٦

مسعود

بن سنان، ٢٧٠، ٢٩٣

مسعودى، ٩٨

مسلم، ٣٥، ٤٠، ٤٣، ٧٠، ٨٢، ١٤١

مسلمانان، ٢٠، ٢١، ٢٩، ٣٦، ٤٤، ١٦٩

مسلمه

بن عبدالملک، ٣٩٧

مسند، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٧٠، ٧٨، ٨١، ٢٦٤، ٣٢٨، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٥٢، ٣٧٥

مسند احمد بن حنبل، ٢١، ٢٣، ٢٩، ٣٦، ١٣٣، ١٤١، ١٥١

مسند حُمَیدی، ٢٥١

مسند رویانی، ٢٤٩

مسند طیالسی، ١٥١

مسور، ٢٢، ٣٥٥

ص: ٤٥٦





معجم، ١٣٣، ١٣٥

معجم الأدباء، ١٩١، ٢١٤

معجم البلدان، ٢١٤

معجم رجال الحديث، ١٩١، ٢١٣

المعجم الكبير، ٣٩، ٢٥١

المعرفة و التاريخ، ١٦٨، ٢١٤

المعلّى، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠

معمر، ٢٣، ٦٣، ٦٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧، ٢٥٢، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩،  
٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٠٦، ٣١٥، ٣١٦، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٧٣

معمر

بن راشد، ٢٢، ٣٥، ١٢٨، ١٣٣، ٢٥٢، ٢٦٩، ٣٤٧

مغازى، ٦٣، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٩٥، ١٢٢، ١٢٥، ١٥١، ١٧٢، ٢٥٥، ٢٩٧، ٣١١، ٣٢٩، ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٢

مغازى، ابان بن عثمان، ١٧٥

مغازى ابن اسحاق، ٧٢، ٧٣

مغازى ابو مالك، ١١٨، ١٢١، ١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٠

مغازى رسول الله، ٣٧٦

مغازى عطاردى، ٩٥

مغازى على بن ابراهيم قمى، ١٧٣، ١٧٤

مغازى كلبى، ٤٣

المغازى لابن اسحاق، ١٠٨

المغازى موسى بن عقبه، ١١٠، ١١٣، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٤٢، ١٤٤، ٢٧٩

مغازى واقدى، ٩، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٢٤٥، ٣١٦، ٣٢١

مغطاي، ٤٢، ٤٥، ٢٨٢، ٢٣٩

مغيره

بن شعبه، ٣٥٨

مفتاح السعاده و مصباح السياده، ٨١

مقاتل

بن سليمان، ٣٤، ٤٠، ٤٢، ٤٩، ٥٢، ٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٩، ٧٢، ٨٢، ٤٢٥

مقاتل الطالبين، ١٩٠

مقالات الإسلاميين، ١٦٨، ١٨٢، ٢١٢

مقتل ابن ابي رافع، ٣١١

مقداد، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥

مقداد

بن عمرو، ٣٠

ص: ٤٥٧

مقدمه ای بر حدیث، ۴۳

المقدمه فی اصول التفسیر، ۷۷

مکرز

بن حفص، ۳۴۳، ۳۵۷، ۳۵۹

مکّه، ۲۰-۲۳، ۲۹، ۳۱، ۴۹، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۸۹، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴،  
۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۵۲، ۲۵۴، ۳۱۲، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۹، ۴۲۱

مکیان، ۳۶

الملل و النحل، ۲۱۳

ممقانی، ۱۰۰

مناجاه ایلیا، ۲۰۳

مناقب، ۹۸

مناقب آل ابی طالب، ۱۰۷، ۱۸۴، ۱۸۹، ۲۱۱

مناقب ابن شهر آشوب، ۲۰۵

متبّه، ۲۳۵

متبه بن حجاج سهمی، ۲۲۹

منتخب، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵،  
۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹

منتخب بیهقی، ۱۱۹

منتخب المغازی، ۱۱۰

منتظم، ۳۰۱

منتهی المقال، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸

منذر

بن عمرو، ٢٣١

منهاج الكرامه، ١٧١

منهر عين، ٢٧١

مواهب، ٤٢، ٤٥

المواهب اللدنيه بالمنح المحمديه، ٨١

موتزكى، ١٦، ١٩، ١١٧، ١٦٥، ٢٤١، ٣٥٥

موتسكى، ٨

موسوى بجنوردى، كاظم، ٢١٣

موسى عليه السلام، ٧، ٢٥، ٢٦، ٣٦، ١٨٦، ٢٠٢، ٢٠٣، ٣٩٥

موسى، ٦٠، ٦١، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣

موسى بن اكيل، ١٧٩، ١٩٥، ٢٠٠

موسى

بن عبدالرحمان المسروقى، ٢٥٥، ٢٩١

موسى

بن عقبه، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٣، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٤٢، ١٤٣

١٤٤، ١٥١، ٢٥٢، ١٦٤، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٠٢، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٩

موسى نميرى، ١٨١، ٢٠٣

موطأ، ٦٥، ١٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٥١، ٢٥١، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٢١، ٣٢٩

مولى بنى جرير، ١٩٢

مونتگمری وات، ۱۱

موهوب

بن منصور بن مفرج، ۳۸۸

مویر، ۲۴۴

مهاجر، ۳۰

مهاجران، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۲

المهدی، ۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۰

مهدی قائم (عج)، ۱۶۰، ۱۸۷

مهلِب

بن ابی صفره، ۱۶۲، ۱۹۹

میزان الاعتدال، ۱۹۱، ۲۱۳

ص: ۴۵۸

ميكائيل، ٤٠١، ٤٠٢

ناشي، عبدالله بن محمد، ٢١٤

نافع، ٤٩، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢

ناووسيه، ١٤١

نهباني، ١٠٨

نبيه بن حجاج سهمي، ٢٢٩، ٢٣٥

نجاشي، ١٠٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٧، ١٧٤، ١٩٠، ١٩٨

نجاشي، احمد بن علي، ٢١٤

نسائي، ٢١، ٢٣، ٣٣، ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٨٢، ٣٧٤

نشر المحاسن، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٧

نضر

بن حارث عبدري، ٢٢٩، ٢٣٥

نعمان

بن عبدالله بن كعب بن مالك، ٣٠٦، ٣٠٨

نعمان الرازي، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٠٨

نوبختي، حسن بن موسى، ٢١٤

نوح عليه السلام، ١٨٧، ١٧٩

نورالقبس، ٤٢، ٨٣

النور المبين في قصص الانبياء، ٢١٢

نولدكه، ١٤٠، ٢٢٢، ٤٢٣

نويرى، ٣٠١

نهايه، ٢٢٥

النهايه فى غريب الحديث و الأثر، ٢٣٧، ٣٠١

نيجمگن، ٧

نیشابورى، ٤٦، ٨٢

نيموگن هلند، ١١٢

نيوبى، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧

وات، ٢٤٤، ٢٩٤

واحدى، ٣٣، ٣٦، ٤٠، ٤٨، ٥٢، ٨٢، ٣٤٢

واحدى، على بن احمد، ٣٧٦

الوافى، ٤٢، ٨١، ١٦٧، ١٩١

واقدى، ١٥، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٤٣، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٧٤، ٨٨، ٨٩، ٩٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٢،  
١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨،  
٣٠٩، ٣١١، ٣١٦، ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٥٣، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٤

واقدى، محمّد بن عمر، ٤٠، ٨٢، ٢١٤، ٣٢٩، ٣٧٦

واقعه حرّه، ١١٨

وانسبرو، ١٢، ١٣، ١٧٧

وداد قاضى، ٨

وسيط، ٣٣، ٣٦، ٤٠

الوشاء، ١٨٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠

وفاء، ٢٩، ٦٠، ٦٣، ٧١



وفاء الوفا، ٣٩، ٨٠، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٨

وفيات، ٤٢، ٤٣، ٧٨

وُلد البرك، ٢٨١

ولش، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٤

وليد، ٢٠٨، ٢٥٣، ٣١١، ٤٠٨

وليد

بن عبدالملك، ٣٤٥

وليد

بن مسلم، ٤٥، ٢٥٣

وليد قيسيه، ١١٦

ووستفلد، ١٢٩، ١٣٥

ويليام م. وات، ٢٢٢

هارالد موتزكى، ١٥٣، ٢٢١

هارون عليه السلام، ٢٨، ٢٠٩

هارون الرشيد، ١٦٣، ٣٩٤، ٤٠٨

هانرى لامنس، ١٠

هاوتينگ، ٣٦٩، ٤٣١

هشام، ٤٢، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٧١، ٣٧٣

ص: ٤٥٩

هشام بن سالم، ٢٠٩

هشام بن عروه، ٢٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٧، ٣٤٢، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٢

هشام پسر كلبي، ٤٤

هشام جواليقي، ١٦٣

الهمداني، ٢٠٨، ٢١٠

هنثشع، ٤٠٢

هوازن، ٤٠٥

هورويتر، ١١٨

هورويتر، ٣٢٠، ٣٢٣

هومر، ٤١١

هويلند، ٨، ١٦

هويلند، رابرت، ٣٨٤

الياس عليه السلام، ١٨١

يافعي، ٤٢، ٨٢

ياقوت

بن عبدالله رومي، ٢١٤

يثر، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٩١، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٢١

يحيي، ٤٥، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧٠

يحيي

بن آدم، ٨٢، ٢٥٠، ٢٦٦، ٢٨٥

يحيى

بن ابى زائده، ٢٥٠

يحيى

بن ابى العلاء، ١٩٥، ٢٠٥

يحيى

بن زكريا بن ابى زائده، ٢٦٦

يحيى

بن عبدالله، ١٥٩

يحيى

بن عدى، ٤١١

يحيى

بن عمر، ٢٠٦

يحيى

بن يحيى، ١٥١، ٢٨٥

يحيى الحلبي، ٢٠٣

يرار، ١٦، ٩٨، ١٠٨، ١١٧، ١٥٣، ١٧٥

يرموك، ٢٧

يزيد

بن ابى حبيب مصرى، ٣١

يزيد

بن امیّه، ۳۵۸

یزید

بن زُرَیج، ۲۸

یزید

بن هارون، ۱۳۷، ۱۴۷

یزید دوم، ۳۹۸، ۴۰۸

الْیَسِیر

بن رِزَام، ۳۱۱

یعقوب، ۱۷۰، ۱۸۰

یعقوب اورفایی، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵

یعقوب

بن شعیب، ۱۹۵، ۲۰۲

یعقوب

بن مَعین، ۱۱۸

یعقوبی، ۲۷، ۴۰، ۱۰۱، ۱۶۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۶۸، ۳۹۰

یعقوبی، ابو رائطه، ۴۰۲

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ۲۱۴، ۳۷۶

یغموری، ۴۲، ۸۳

یوحناى دمشقى، ۳۸۴، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۱

یوسف علیه السلام، ۱۸۰

يوسف

بن اسحاق، ٢٤٩، ٢٤٢-٢٤٥، ٢٦٧، ٣١٠

يوسف

بن اسماعيل النبھانی، ٨٦

يوسف

بن موسی، ٢٥٨

يوشع، ٢٦

يوم الاحزاب، ٥١، ٥٤-٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١

يوم حنين، ١٩٤

يوم الخندق، ٥٧، ٥٩

يوم قريظه، ٥٨

يونس

بن بکیر، ٩٥، ١٦٦، ٢٧٦، ٢٧٨

يهود، ١٨٢

يهودی، ٥١، ٥٥، ٩٩، ١٨٢

يهوديان، ٤١، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٦٩، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٢١

ص: ٤٦٠

يهوديان خير، ٥٨، ٦٩، ١٣١، ١٣٢، ٢٤٥

ص: ٤٦١

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه



بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

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

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

