

## نقش احکام مسلم فقهی در ارزیابی روایات تاریخی

### در «الصحيح من سيرة النبي الأعظم(ص)»<sup>۱</sup>

حمید جلیلیان<sup>۲</sup>

حجة الإسلام دکتر سید محمد علی ایازی<sup>۳</sup>

#### چکیده

یکی از مهم ترین روش ها در مطالعات سیره شناسی روش تحلیلی است که در مطالعات سیره پیامبر(ص) به کار گرفته می شود. این روش وابسته به استفاده کردن از اصول علمی و معیارهای نقد تاریخی است. پرسش مهمی که در ارزیابی و تشخیص روایات صحیح از ضعیف وجود دارد، این است که از چه معیار و ملاکی باید در روش تحلیلی نقد تاریخی استفاده کرد تا در تشخیص آن دچار اشتباه نشویم. یکی از عمده ترین کارهای انجام گرفته در این حوزه، متعلق به یکی از کتابهای سیره نگاری معاصر یعنی کتاب «الصحيح من سيرة النبي الأعظم(ص)» تألیف سید جعفر مرتضی عاملی است که در آن از معیارهای علمی برای تشخیص روایات صحیح از ضعیف استفاده شده است. بی گمان یکی از راه ها به محک زدن احکام فقهی مسلم در قرآن و سنت نبوی است. در این نوشتار نقش این معیار در ارزیابی روایات تاریخی از دیدگاه این مورخ معاصر شناسایی و دسته بندی و برای هر یک نمونه هایی ذکر شده است. در خلال پژوهش، مشخص گردید که عاملی در نقد و ارزیابی هر روایت تاریخی، آن را از وجوه و زوایای گوناگون، از آن جمله احکام فقهی واکاوی کرده و از معیارهای گوناگون در ارزیابی روایات تاریخی بهره گرفته است. وی در برخی موارد از معیار مخالفت با احکام فقه در میان مسلمانان و یا معارف اهل بیت علیهم السلام برای رد خبر تاریخی استفاده کرده و یا حتی از آن حادثه حکمی فقهی ارائه داده است. روش استفاده عاملی از این معیار در ارزیابی روایات متنوع و گوناگون است.

**کلید واژه ها:** احکام فقهی، نقد روایات تاریخی، سید جعفر مرتضی عاملی، الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)

<sup>۱</sup> . این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با موضوع «مبانی و روش ارزیابی روایات تاریخی در الصحيح من سيرة النبي الأعظم(ص):مطالعه انتقادی» و به راهنمایی حجة الإسلام دکتر سید محمد علی ایازی در واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران در دست تدوین است.

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی تهران واحد علوم و تحقیقات.

<sup>۳</sup> - استادیار دانشکده الهیات و فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی تهران واحد علوم و تحقیقات، تهران، گروه قرآن و حدیث.

## درآمد

یکی از مهم‌ترین موضوعات قابل بررسی در رشته‌های علوم اسلامی، بررسی سندی و محتوایی روایات سیره پیامبر (ص) است. تاکنون سیره‌هایی که نوشته شده، یا به روش روایی است، مانند سیره ابن هشام؛ و یا به روش ترکیبی نقل و نقد است: (مقایسه و ترکیب و ایجاد سازگاری میان روایات گوناگون)، مانند تاریخ یعقوبی؛ اما روش تحلیلی که مهم‌ترین روش در مطالعات سیره‌شناسی در دوره معاصر است، به صورت گسترده در مطالعات سیره پیامبر (ص) به کار گرفته نشده و عمده‌ترین کار انجام گرفته در این حوزه، متعلق به کتاب بسیار گسترده و اجتهادی «الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)» تألیف محقق معاصر سید جعفر مرتضی عاملی است که در آن از معیارهای گوناگون علمی برای تشخیص روایات صحیح از ضعیف استفاده شده است. پرسش‌های مهمی که در ارزیابی و تشخیص روایات صحیح از ضعیف وجود دارد، این است که این معیارها کدام هستند و بر پایه چه اصولی تنظیم می‌شوند و مهم‌ترین آنها در ارزیابی روایات تاریخی چیست تا در تشخیص روایت صحیح دچار اشتباه نشویم. بی‌گمان در این راه معیارهای گوناگونی مطرح و قابل ارزیابی می‌باشد که یکی از این معیارها، عدم مخالفت آن با اصول مسلم اسلامی و ابعاد مختلف آن است. در این پژوهش به یکی از این ابعاد با عنوان: احکام مسلم فقهی به عنوان محک و معیار در ارزیابی روایات تاریخی بررسی شده است. چگونگی استفاده محقق عاملی از احکام مسلم فقهی در ارزیابی روایات تاریخی و ارائه برخی از نمونه‌ها قابل توجه و شایان رسیدگی است؛ در این مقاله این جریان بحث و بررسی و اشکالاتی که بر روش وی در ارزیابی روایات تاریخی وارد آمده و برخی نمونه‌ها نشان داده شده است.

### روش های ارزیابی روایات تاریخی با معیار احکام فقهی

احکام مسلم فقهی، راهنمای خوبی برای تشخیص اخبار صحیح تاریخی به عنوان سنت نبوی است<sup>۱</sup> و همان طور که سیره نبوی می تواند راهگشای خوبی برای فهم درست تر زمینه های احکام فقهی باشد، احکام و فتاوی فقها نیز می تواند به تشخیص و شناخت اخبار صحیح تاریخی کمک رساند. این اصل مسلم است که نمی توان خبری را که متناقض با حکمی از احکام مورد اتفاق فقها است، پذیرفت. البته باید در استفاده از این معیار به دو نکته اساسی زیر توجه کرد:

**نخست**، باید حکم فقهی مورد اتفاق فقها باشد؛ در غیر این صورت، تشخیص خبر صحیح، امری اتفاقی نمی شود و حداکثر دلالت آن نسبی خواهد بود.

**دوم**، این که حکم فقهی جنبه موقت و به تعبیری در محدوده زمانی و تاریخی تعبیر نشده باشد و یا صورت شخصی و به تعبیری قضیه در واقعه نباشد.

البته باید اذعان کرد یکی از مشکلات برخی از احکام مورد نزاع در تاریخ فرهنگ و فقه اسلامی آن مواردی است که به این دلیل مورد اتفاق فریقین قرار نگرفته که مخالفان آن حکم، به زمانی و تاریخی یا حکومتی بودن آن تکیه کرده و ابدی و دائمی بودن آن مورد مناقشه و تردید جدی واقع شده و لذا در مقام احتجاج با این دسته از فقها، یا مورخان اگر قرار است که این اصل معیار قرار گیرد، باید اثبات کرد که حکم تاریخمند نبوده، به همین دلیل در این نوشته از نمونه هایی استفاده شده که در بیشتر موارد دست کم از این جهت تردیدی نبوده است.<sup>۲</sup>

۱. چون در روایات بسیاری مثل آنچه از عُیون الأخبار از امام رضا رسیده که: لَأَنَا لَا تُرَخَّصُ فِيمَا لَمْ يُرَخَّصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَ وَ لَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص). حر العاملی، ۱۴۰۹ق ج ۲۷ ص ۱۱۴، یا در معارف اهل بیت علیهم السلام نقل شده: سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثَنَا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۴ق ج ۲ ص ۲۴.

۲. ولی نکته قابل توجه آنکه به نظر می رسد عاملی در ارزیابی روایات تاریخی، گاهی روایات را بر اساس فقه شیعه (اهل بیت (ع)) ارزیابی نموده و مردود می شمارد و روشن است که چنین روشی به نتیجه نمی رسد مگر اینکه نشان داده شود این حکم جنبه موقت و تاریخی نداشته و گرنه باید در این مورد تنها در مقام ارائه دیدگاه خود بایستیم.

این بررسی در چند بخش انجام گرفته، یکی به محک زدن احکام اتفاقی میان فریقین و یکی با معیار مخالفت با روایات رسیده از اهل بیت و احکام فقهی شیعه .

### ۱. بررسی نمونه های مخالفت با احکام فقهی

گفته شد منظور از احکام فقهی، احکامی است که فقهای شیعه و سنی بر آن اتفاق دارند. این روش در ضمن استدلالات ایشان برای مردود شمردن روایت تاریخی به کار گرفته می شود. برای روشن شدن بحث به بیان مختصر چند روایت و نقد عاملی بر آنها می پردازیم.

۱. در روایات مربوط به ماجرای اسلام آوردن عمر بن خطاب آمده است که وقتی عمر از نَعیم بن عبد الله شنید که خواهر و دامادش (سعید بن زید) مسلمان شده‌اند به خانه آنان رفت... و پس از اینکه با ضربتی سر خواهرش را شکست از کار خویش پشیمان شد و صحیفه‌ای را که خواهرش مخفی کرده بود درخواست کرد. خواهرش در پاسخ گفت: «انک نجس علی شرکک ولا تغتسل من الجنابة و هذا لایمسّه الا المطهرون»؛ یعنی تو به خاطر مشرک بودن، نجس هستی و غسل جنابت نمی کنی و این چیزی است که جز پاکان به آن دست نمی زنند. پس عمر غسل (وضو) کرد و ... (همان، ج ۳، ص ۲۹۵). عاملی در نقد این بخش از روایت می نویسد:

خواهر عمر چگونه از او می خواهد که برای دست زدن به صحیفه غسل کند با اینکه غسل مشرک، مفید جواز مسّ قرآن نیست؛ زیرا مانع از مسّ، شرک اوست نه حدث (جنابت) وی؟! و برای همین گفت: تو به خاطر مشرک بودن، نجس هستی ... (همان، ج ۳، ص ۳۱۸).

۲. در روایات مربوط به جنگ خندق (احزاب) آمده است که به خاطر حملۀ کفار، رسول خدا (ص) و اصحابش نتوانستند نمازهای ظهر، عصر، مغرب و عشاء را بخوانند... (همان، ج ۱۱، ص ۱۸۴) عاملی بر این بخش از روایت اشکال می کند که جنگ به هیچ وجه مانع از نماز نیست چرا که می توانستند انفرادی یا گروهی نماز بخوانند و فقها گفته اند که نماز حتی از غریق (کسی که در حال غرق شدن است) ساقط نمی -

شود پس چگونه از رزمندگان ساقط می‌شود؟ و نماز «مطارده»<sup>۱</sup> در حال جنگ در کتب فقهی مطرح شده است؟! (همان، ۱۴۲۶ه، ج ۱، ص ۱۸۶) بنابراین مطلب صحیح این است که بگوییم: مانعی ندارد که در جنگ احزاب برای خواندن نماز تأخیر شده به حدی که بتوان به آن «اضطرار» گفت تا مکلف بتواند نماز مضطر یا نماز مطارده بخواند و در روایات نیز آمده است که رسول خدا در روز احزاب به صورت اشاره نماز خواند. (ابن جمعه، ۱۴۱۲ه، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۹۵۰ و عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۱، ص ۱۹۰).

۳. در ماجرای مربوط به سرّیه گُرز بن جابر فهری آمده است که پس از اینکه هشت نفر از قبیله بَجِیلَه به مدینه آمده و مسلمان شدند. به خاطر بهبود یافتن از بیماری خاصی که داشتند به سفارش پیامبر(ص) به منطقه چراگاه شتران رسول خدا(ص) رفتند و پس از بهبودی، کافر شده و شبان رسول خدا(ص) را کشتند و مثله کردند و شتران رسول خدا(ص) را به غارت بردند. لذا پیامبر(ص) گُرز بن جابر را با بیست سوار در تعقیب آنان فرستاد. گُرز و اصحاب وی دشمن را اسیر کرده و آنان را به همراه شتران پیامبر جز یک شتر که کشته بودند به مدینه آوردند و رسول خدا(ص) دستور داد که میخ‌هایی را داغ کرده و بر آنان داغ بگذارند و دستان آنان را قطع کنند و سپس آنان را در حرّه(منطقه‌ای سوزان و دارای سنگهای سیاه) بیاندازند. و آنان آب می‌خواستند و کسی به آنان آب نداد تا اینکه از تشنگی مردند. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۱، ص ۳۲۶).  
عاملی در نقد چنین روایاتی می‌نویسد:

۱. در روایات مطالبی که دلالت کند بر اینکه جزای دزدی و قتل و محاربه با خدا و رسولش این است که میخ‌هایی را در آتش داغ کنند سپس بر دزد و قاتل و محارب داغ بگذارند یا او را در حرّه بیاندازند تا از تشنگی بمیرد، نیافتیم.

۱. نماز مطارده (شدت خوف) نمازی است که می‌توان در صورت عدم امکان (مانند میدان جنگ) بدون رعایت ارکان نماز با ایماه و اشاره خواند. (نک به: بهجت، ۱۴۲۰ه، ص ۵۷۱-۵۷۲)

۲. کار رسول خدا(ص) با آنان - اگر صحیح باشد- از مصادیق مثله است که پیامبر (ص) در جنگ احد از آن نهی کرد. پس اینکه پیامبر(ص) از کاری نهی کند سپس خودش آن را انجام دهد چه معنایی دارد.

۳. از ابن ابی یحیی از جعفر، از پدرش از علی بن حسین روایت شده است که فرمود: به خدا قسم چنین نیست، رسول خدا(ص) چشمی را کور نکرد و بر قاتلان چوپانش جز بریدن دست و پاهای آنان کاری انجام نداد و معلوم است که قطع دست و پا کیفر مفسد فی الأرض است که قرآن کریم به آن تصریح نموده (مائده، ۳۳) و آن به معنای مثله که از آن نهی شده است، نیست. (همان، ج ۱۴، ص ۳۲۹-۳۲۸).

۴. در ماجرای مربوط به ظهار اوس بن صامت در برخی از روایات آمده است که اوس مبتلا به [بیماری روانی] لمم بود و وقتی که لمم او شدت گرفت زنش را ظهار کرد و به این صورت او را اطلاق داد و بر خودش حرام کرد. (سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۸۰).  
عاملی در نقد این روایت می نویسد:

این روایت مردود است؛ زیرا ظهار در حال لمم اثری ندارد و موجب تحریم نمی شود زیرا لمم نوعی از جنون است که موجب سقوط سخن مظاهر (ظهار کننده) از تأثیر می شود. (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱۶، ص ۲۱۴).

۵. در روایات مربوط به فتح مکه آمده است که رسول خدا (ص) در جنگ فتح [مکه] در ماه رمضان در حالی که خود او و اصحابش روزه بودند از مدینه خارج شد تا اینکه به کدید [منطقه ای در حجاز در ۴۲ مایلی از مکه بین عسفان و أمج] رسید و پس از عصر بر شترش سوار شد تا مردم او را ببینند و افطار کرد. به او گفتند: برخی از مردم افطار نمی کنند، فرمود: «آنان نافرمانند»... (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۱۳؛ عاملی، ۱۴۲۶، ج ۲۱، ص ۲۴۲-۲۳۹).

عاملی در نقد این روایت می نویسد:

این روایت از اساس مردود است زیرا: الف) مسافتی که در فقه اهل بیت(ع) موجب قصر می‌شود، باید هشت فرسخ امتدادی یا تلفیقی از رفت و برگشت باشد. و یک فرسخ سه مایل است. و مسافت بین مدینه و اماکنی که در روایات ادعا شده که رسول خدا(ص) در آنها افطار کرد، چندین برابر مقداری است که موجب قصر می‌شود. ب) مسافتی که نزد اهل سنت(مالکی، حنبلی و شافعی) موجب قصر می‌شود، مسیر یک شبانه روز است که آن را به ۱۶ فرسخ اندازه گرفته‌اند که حدود ۸۲ کیلومتر یعنی ۴۸ مایل است. و نزد حنفی، فقط مسیر سه روز از کوتاهترین روزهای سال از ابتدای صبح تا زوال است. و برخی آن را به ۲۴ فرسخ اندازه کرده‌اند. و مسافت بین مدینه و مناطقی که گمان می‌کنند رسول خدا(ص) در آن افطار کرده چندین برابر این مسافت است. (جزری، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۷۲؛ به نقل از عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۲۱، ص ۲۴۵-۲۴۴). و اخذ این گونه روایات مقتضی طرح تمام روایات مربوط به اندازه مسافتی که موجب فطر یا قصر است، می‌شود که فقهای مذاهب اربعه بر آنها اعتماد کرده‌اند. علاوه بر آن با روایات اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نیز مخالف است. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۲۱، ص ۲۴۸-۲۴۷).

## ۲. مخالفت با احکام فقهی شیعه:

عاملی در ارزیابی روایات تاریخی گاهی روایاتی را که محتوای فقهی داشته بر اساس احکام فقهی شیعه ارزیابی می‌کند. و در صورتی که با مبانی فقهی اهل بیت (ع) سازگار نباشد آن را دروغ می‌شمارد. مانند:

۱. در روایات آمده است که حضرت علی (ع) در زمان خلافت خویش در نماز معروفی که به نام نماز تراویح نامیده می‌شد بین زنان و مردان جدایی انداخت و زنان

نماز تراویح خود را با مردی به نام عرفجه می‌خواندند. (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۲؛

عاملی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۹۴-۹۵) ولی عاملی بر این روایت اشکال می‌گیرد و می‌نویسد:

معلوم است که علی(ع) نماز تراویح را بدعت می‌شمرد و از آن منع

می‌کرد. (مظفر، ج ۶، ص ۱۷۳) پس چگونه آن را انجام می‌دهد؟ بنابراین

مطلب صحیح این است که حضرت در نمازهای روزانه بین مردان

و زنان جدایی انداخته نه در نماز تراویح. (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۹۵).

۲. در روایات مربوط به صلح حدیبیه آمده است که پس از نوشتن صلح نامه،

پیامبر(ص) فرمود: «قوموا فانحروا، ثم احلقوا»؛ «برخیزید و قربانی کرده و [سرهایتان]

را بتراشید». و خود حضرت در قربانی(الهدی) با برخی از اصحابش شریک شد و

شترش را از طرف هفت نفر قربانی کرد... (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۶؛ عاملی، ۱۴۲۶،

ج ۱۶، ص ۱۳۸-۱۳۹). عاملی بر این بخش از روایت اشکال گرفته و می‌نویسد:

قربانی کردن یک شتر از طرف هفت نفر در مذهب اهل بیت

نبوت(ع) - که آنان به آنچه در خانه پیامبر(ص) است داناتر اند -

جایز نیست پس بی‌تردید این مطلب بر رسول خدا(ص) دروغ بسته

شده است. (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱۶، ص ۱۴۲).

۳. در روایات آمده است که پس از مرگ نجاشی در حبشه، پیامبر(ص) در مدینه برای

وی نماز میت خواند و برای او، چهار تکبیر گفت. (بخاری، ج ۲، ص ۹۱؛ مسلم، ج ۳، ص ۵۴؛

بیهقی، ج ۴، ص ۳۵ و ۴۹) و اهل سنت از این روایت استفاده کرده و نماز غایب می‌خوانند

یعنی بر مرده‌ای که در یک شهر دیگر وفات یافته نماز میت می‌خوانند. (عاملی، ۱۴۲۶،

ج ۱۹، ص ۱۱۱). عاملی در نقد این روایت می‌نویسد:

فقهای امامیه به تبع امامان شان بر عدم جواز نماز غایب اجماع

کرده‌اند(طوسی، ج ۳، ص ۲۰۲-۲۰۱) مگر اینکه مراد از نماز بر مرده غایب،

دعا برای او باشد همانطور که در برخی از روایات آمده



است. (همانجا) و حکمی که اهل بیت (ع) بر خلاف آن اجماع کنند باید آن را مردود شمرد. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۱۹، ص ۱۱۳-۱۱۲).

عاملی سپس در توضیح و توجیه روایت فوق می نویسد:

ماجرای نجاشی، یک امر ویژه رسول خدا(ص) بود و از قبیل نماز بر فرد غایب - به غیاب حقیقی - نبود بلکه طبق تصریح روایات، نماز بر مرده حاضر بود به این صورت که خدای تعالی، زمین را برای رسول خدا(ص) هموار کرد تا اینکه حضرت جنازه نجاشی را در حبشه دید. و اگر نماز میت بر غایب جایز بود مردم در هر شهری بر پیامبر(ص) به هنگام وفاتش نماز غایب می خواندند و اگر آن صحیح بود مجوزی برای دعوت مردم به حضور در نماز میت باقی نمی ماند زیرا هر مکلفی می تواند در خانه خودش برای مرده نماز میت بخواند. و اگر چنین کاری مشروع بود انجام چنین کاری در شهرهای مختلف در زمان رسول خدا(ص) مشهور می شد. (همان، ج ۱۹، ص ۱۱۴-۱۱۳).

۴. در روایات مربوط به فتح مکه آمده است که عقیل و طالب از پدرشان ابوطالب ارث بردند ولی جعفر و علی(ع) از او ارث نبردند زیرا هر دو مسلمان بودند و عقیل و طالب کافر بودند و عقیل پس از فتح مکه اسلام آورد. (صالحی شامی، ۱۴۱۴ه، ج ۵، ص ۲۳۱-۲۳۰). عاملی در نقد این روایت می نویسد:

این مطلب صحیح نیست زیرا اولاً: دلایل و شواهد فراوانی بر ایمان ابوطالب وجود دارد. ثانیاً: مسلمان بدون تردید از کافر ارث می برد ولی کافر از مسلمان ارث نمی برد. بنابراین علی(ع) از ابوطالب ارث می برد زیرا هر دو مسلمان هستند ولی عقیل ارث نمی برد زیرا وی هنگام مرگ ابوطالب مؤمن، کافر بود. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۲۲، ص ۱۳۳-۱۳۲).

## نقد و ارزیابی روش عاملی

یکی از اشکالاتی که بر روش ارزیابی عاملی در ارزیابی روایات تاریخی وارد است این است که وی گاهی روایات را بر اساس فقه شیعه نقد و بررسی می کند. همانطور که پیش از این گفته شد تشخیص روایت صحیح بر این اساس هم نسبی بوده و هم نمی توان از این روش برای احتجاج با پیروان سایر مذاهب اسلامی استفاده کرد. به عنوان نمونه مورخان اهل سنت بر این باورند که «ابوطالب» کافر از دنیا رفت و بر این اساس، علمای آن‌ها روایاتی را که می گویند علی (ع) از ابوطالب ارث نبرد، پذیرفته اند؛ چرا که فقهای اهل سنت بر این اعتقادند که «اهل ملتین» از همدیگر ارث نمی برند: «لا یتوارث اهل ملتین<sup>۱</sup>» یعنی مسلمان از کافر و کافر از مسلمان ارث نمی برد.

در این صورت، اگر ما بخواهیم نظریه آنان را رد کنیم و ثابت کنیم که علی (ع) ارث برده است، یا باید ثابت کنیم که ابوطالب کافر نبوده و مسلمان از دنیا رفته است و یا این که بنا بر مبنای فقهی آنان، احتجاج به گونه ای دیگر باشد. در غیر این صورت، نمی توان به نظریه فقهای شیعه و روایات اهل بیت (ع) استناد کرد که مسلمان از کافر

<sup>۱</sup>. حدثنا موسى بن اسماعيل، عن حماد، عن حبيب المعلم، عن عمر بن شعيب، عن ابيه، عن جده عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله (ص): لا یتوارث اهل ملتین شتی. [شتی: مختلفین] (ابوداود سجستانی، ج ۲، ص ۸ ح ۲) در شرح سنن ابی داود نیز آمده است: «لا یتوارث اهل ملتین شتی» بفتح فتشديد صفة أهل ای متفرقون و قال الطیبی حال من فاعل لا یتوارث ای متفرقین و قبل یجوز أن یكون صفة الملتین ای ملتین متفرقین و فی بعض النسخ شیئاً مکان شتی و الحدیث دلیل علی أنه لا توارث بین اهل ملتین مختلفتین بالكفر أو بالسلام و الکفر و ذهب الجمهور الی أن المراد بالملتین الکفر و الاسلام (عظیم آبادی، ج ۸ ص ۸۷) البانی نیز مشابه این روایت را از منابع گوناگون چنین استخراج کرده است: حدیث اسامه بن زید مرفوعاً: لا یرث الکافر المسلم و لا المسلم الکافر متفق علیه صحیح. خرجه البخاری (۴۰۲/۱ و ۱۴۰/۳) و مسلم (۵۹/۵) و مالک (۵۱۹/۲) و ابوداود (۲۹۰۹) و الترمذی (۱۳/۲) و الدارمی (۳۷۰/۲) و ابن ماجه (۲۷۲۹) و ابن الجارود (۹۵۴) و الدارقطنی (۴۵۴) و الحاکم (۲۴۰/۲) و البیهقی (۲۱۷/۶) و الطیالسی (۶۳۱) و احمد (۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹/۵) من طریق الزهري عن علی بن الحسین عن عمرو بن عثمان عن اسامه بن زید، و قال الترمذی: «حدیث حسن صحیح» و زاد الحاکم فی اوله: «لا یتوارث اهل ملتین، و لا یرث...» (البانی، ۱۴۰۵ ق. ج ۶، ص ۱۲۰)

ارث می‌برد؛ چرا که این اختلاف، اختلافی مبنایی خواهد بود؛ (برای تفصیل بیشتر نک: سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۴۷-۴۴۹)؛ مگر این که در مقام بیان نظریه شیعه باشیم و در این صورت نیز مناقشه با اهل سنت معنا نخواهد داشت. نمونه دیگری از این موارد را می‌توان در بحث ولادت امام حسین (ع) و مناقشه‌ی عاملی در ردّ سخن «ابن حجر عسقلانی» مشاهده کرد. در بحث تاریخ ولادت امام حسین (ع)، این مسأله مطرح است که فاصله میان ولادت وی با برادرش امام حسن (ع) چند ماه بوده است؟ «عسقلانی» بیان داشته که با توجه به این که امام حسن (ع) در ماه رمضان و امام حسین (ع) در ماه شعبان به دنیا آمده‌اند، ممکن است که دوران حمل، نه ماه بوده باشد. بنابراین، پس از دو ماه حضرت فاطمه (س) از نفاس پاک شده است. (همان، ج ۸، ص ۳۹).

عاملی در ردّ این نظر، ابتدا تصریح می‌کند که این قول متکی بر مبنای فقهی اهل سنت است که قائل‌اند مدت نفاس چهل روز یا دو ماه و یا بیشتر و یا کمتر است؛ اما بنا بر مذهب اهل بیت (ع) حداکثر نفاس ده روز است. بنابراین، معنا ندارد که نفاس دو ماه به طول انجامیده باشد (همانجا). در این جا، عاملی باید بر اساس مذهب فقهی اهل سنت در سخن «عسقلانی» مناقشه می‌کرد نه مذهب اهل بیت (ع)؛ چرا که اختلاف، مبنایی است.

مناقشه دیگری عاملی بر این سخن، روایتی است که از اهل بیت (ع) مروی است مبنی بر این که «إِنَّهَا -صلوات الله و سلامه عليها- لم ترَ الدّمَ حينَ الولادة اصلاً» یعنی حضرت زهرا (س) هنگام تولد فرزندش اصلاً خون ندید. (همان، ج ۸، ص ۳۹-۴۰). برخی از نمونه های دیگری که عاملی روایات را بر اساس فقه شیعه ارزیابی نموده است عبارتند از:

۱. در روایات مربوط به سرّیه ذات السلاسل آمده است که پس از آن که رسول خدا (ص)، ابوعبیده بن جراح را با دویست مرد برای یاری عمرو بن عاص فرستاد. ابوعبیده به عمرو پیوست و چون خواست برای نماز همراهان خود به امامت بایستد؛

عمرو گفت: تو برای کمک به من آمده ای و باید به من اقتدا کنی. همراهان ابو عبیده گفتند: نه چنین نیست بلکه تو فرمانده اصحاب هستی و او (ابو عبیده) فرمانده همراهانش است. عمرو گفت: نه، شما یاور ما هستید. پس وقتی که ابو عبیده دید که اختلاف پیش آمد، سفارش رسول خدا (ص) مبنی بر عدم اختلاف را یادآوری کرد و امام جماعت و فرمانده بودن عمرو را قبول کرد. (صالحی شامی، ۱۴۱۴ه، ج ۶ ص ۱۶۷؛ واقدی، ج ۲، ص ۷۷۰ و ۷۷۱).

عاملی در نقد این بخش از روایات به فقه شیعی استناد می کند و می نویسد:

واضح است که نماز جماعت در مذهب اهل بیت (ع) به اعتماد مأموم به عدالت امام وابسته است نه به امارت بر لشکر یا عناوین دیگر. پس اگر مردم به فردی اعتماد کردند می توانند در نماز جماعت به او اقتدا کنند؛ همانطور که اغلب اهل سنت نیز امامت فاسق در نماز جماعت را با استناد به روایتی از پیامبر (ص) که فرمود: پشت سر هر نیکوکار و بد کردار نماز بخوانید، جایز می دانند. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۲۰، ص ۱۷۹).

### ۳. توجیه روایات مخالف با فقه اسلامی

در روایات تاریخی آمده است که عبدالمطلب در عالم خواب مأمور به کندن چاه زمزم شد. و پس از شروع به کندن چاه، با مزاحمت باقی قبایل روبرو گشته و احساس تنهایی نمود؛ لذا نذر کرد که اگر خداوند ده پسر به او بدهد یکی از آنان را در راه خدا قربانی کند. زمانی که تعداد فرزندان عبدالمطلب به ده تن رسید آنان را فرا خواند و در کنار کعبه بین آنان قرعه انداخت و قرعه به نام عبدالله کوچکترین فرزندش درآمد... (همان، ج ۲، ص ۴۷) عاملی بر این روایت اشکال فقهی می گیرد و آن این است که نذر عبدالمطلب در مورد قربانی یکی از فرزندانش جایز نیست. زیرا چگونه برای او جایز است که تا این حد در مورد فرزندش تصرف کند؟! و آیا می توان به وجوب چنین نذری معتقد بود نذری که قربانی آن نفس محترمه باشد حتی

اگر فرزندی مثل عبدالله بن عبدالمطلب باشد. وی پس از طرح اشکال خود به آن چند پاسخ متفاوت می دهد:

پاسخ نخست که آن را با عبارت «قد يقال» مطرح می کند این است که عبدالمطلب در ایمانش سیر تکاملی داشته<sup>۱</sup> همانطور که حلبی به آن اشاره می کند آنجا که می گوید: « عبد المطلب رفض فی آخر عمره عبادة الأصنام و وحده سبحانه»؛ عبدالمطلب در پایان عمرش عبادت بتها را رها کرد و خدای سبحان را یگانه دانست. (حلبی، ۱۴۰۰ه، ج ۱، ص ۱۰) پاسخ دوم که می توان آن را نظر عاملی دانست چرا که با عبارت «بعد کلّ ما تقدّم نقول» آورده است این است که مانعی نیست که عبدالمطلب، فرمان ذبح فرزندش عبدالله را از خدای تعالی دریافت کرده باشد، و دست کم اینکه معتقد بوده که حق چنین نذر و تصرفی را دارد و این کار در عرف آن روزگار ناپسند نبوده است. افزون بر این، ثابت نیست در شرایع گذشته چنین چیزی ممنوع بوده باشد [مثلاً] دختران عمران، نذر می کند که فرزندش خدمتگزار خانه های خدا باشد و نیز خدای تعالی پیامبرش ابراهیم را به ذبح فرزندش اسماعیل فرمان می دهد. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۲، ص ۶۲-۵۹). شایان ذکر است که پاسخ عاملی مبنی بر الهامی بودن انجام نذر توسط عبدالمطلب توسط دیگران از قبیل علامه مجلسی در حیوة القلوب (ج ۳، ص ۷۳) و شهرستانی از علمای اهل سنت در الملل و النحل (ج ۲، ص ۵۸۷) نیز مطرح شده است. (برای تفصیل بیشتر نک به: مظفری ورسی، ۱۳۸۸ش، ص ۵۱-۵۲)

<sup>۱</sup>. و این منافاتی با مؤمن و موحد بودن تمام پدران پیامبر(ص) ندارد زیرا آنچه مهم است این است که همه آنان به درجه ای از ایمان برسند حتی اگر به صورت تکاملی و تدریجی باشد. (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۲، ص ۵۹)

ولی آقای غفاری در پاورقی کتاب من لا یحضره الفقیه، با بررسی سندی و محتوایی روایت نذر عبدالمطلب آن را مردود می‌شمارد. وی در باره سند روایت فوق می‌نویسد:

در طرق این داستان و روایات مشابه آن مانند روایت «أنا ابن الذبیحین» راویان ضعیف یا مجهول یا مهمل یا غیر امامی مانند احمد بن سعید الهمدانی معروف به ابن عقده که زیدی جارودی است، یا احمد بن حسن القطان که شیخی از اصحاب حدیث اهل سنت است، و نیز محمد بن جعفر بن بطه که ابن الولید او را تضعیف کرده است. و نیز عبد الله بن داهر الاحمری که او هم ضعیف است. و ابو قتاده و وکیع بن الجراح که هر دو از راویان اهل سنت هستند و اگر روایت آنان با اصول مذهب ما مخالف باشد به حدیث آنان استناد نمی‌شود اگر چه روایت آنان به صورت مسند از اهل بیت (ع) روایت شده باشد. (صدوق، ج ۳، ص ۹۱-۹۰)

و در باره محتوای روایت فوق می‌نویسد:

این داستان در بیشتر کتاب‌های حدیثی فریقین آمده و در میان مردم مشهور شده است و گروهی از نویسندگان آن را از مسلمات دانسته و در کتاب‌هایشان بدون هیچ انکاری نقل کرده‌اند. و آن در بر دارنده امور غریب و منکر است که نمی‌توان آن را به مردم عادی نسبت داد چه برسد به مانند عبدالمطلب که از اصفیاء بوده و در عقل و زیرکی و تیزهوشی در حد بالای در میان معاصرانش بوده است. و پیامبر (ص) با وجود مقام والایش به اینکه از نوه‌های اوست مباحثات می‌نمود. و در روایات کافی به بزرگی و شکوه و کمال ایمان و عقل و درایت و ریاست وی در میان قومش اشاره

شده است. با این حال چگونه می توان گفت که وی نذر کرد تا میوه دلش و روشنی چمشش را در راه خدا و برای نزدیک شدن به او قربانی کند و چگونه می توان با کاری که در تمام شرایع از آن نهی شده است (قتل ناحق) به خدا نزدیک شد. و عقل به تنهایی زشتی آن را درک کرده و آن را از بزرگ ترین جنایات می شمارد. افزون بر آن، نذر به قربانی فرزند برای خدا از آیین های وثنی ها و صابئان است. و خدای متعال در سوره انعام آیه ۱۳۷، آن را از کارهای ناپسند مشرکان برشمرده است. و اگر گفته شود که شاید عبدالمطلب مانند جدش حضرت ابراهیم (ع) از طرف خدا مأمور بوده، در پاسخ می گوئیم: این توجیه مخالف ظاهر روایات است زیرا در تمام روایات تصریح شده است که او نذر کرد. افزون بر این اگر از طرف خدا مأمور بود نباید فرزندش را با شتران قرعه می انداخت. بلکه باید کارش را طبق فرمان الهی انجام می داد. و چرا در برابر کسانی که او را از قربانی کردن منع کردند نگفت که من به این کار مأمور هستم.

وی در ادامه در باره ساختگی بودن این داستان و انگیزه جااعلان آن می نویسد:

با بررسی سندهای این داستان و روایات امثال آن در می یابیم که بی تردید این داستان از ساخته های قصاصان است که محدثان اهل سنت آن را به خاطر جرح عبدالمطلب و مشرک معرفی کردن وی نقل کرده اند. و بیشتر مفسران متقدم آنان مانند زمخشری و فخر رازی و نیشاپوری و امثال آنان و از متأخران مانند مراغی و سید قطب و گروه زیادی از آنان این داستان را در تفسیر آیه «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيَرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا

يَفْتَرُونَ» (انعام، ۱۳۷) نقل کرده یا به آن اشاره می کنند و عبدالمطلب را مصداقی برای آیه و تأیید مذهب باطل شان در اعتقاد به مشرک بودن نیاکان پیامبر (ص) قرار می دهند. برخلاف امامیه که معتقدند همه نیاکان پیامبر (ص) تا حضرت آدم (ع) مسلمان و بلکه از صدیقان خواه پیامبر خواه وصی بودند.

و در ادامه در پاسخ این توجیه که میان نذر عبدالمطلب و مشرک شدن وی ملازمه ای نیست و شاید نذر وی به خاطر خدا بوده ولی نذر مشرکان به خاطر معبودهایشان بوده است؛ می نویسد:

ظاهر آیه این است که نذر به قربانی فرزند از آیین های مشرکان است نه موحدان؛ پس نذر کننده یا مشرک است یا تابع آیین شرک. و مقام عبدالمطلب بالاتر از این است که مشرک باشد یا تابع آیین های ساختگی مشرکان باشد. (نک: صدوق، ج ۳، ص ۹۲-۸۹)

۲. در روایتی از عایشه نقل شده است که وقتی رسول خدا(ص) به مدینه رسید، زنان و دختران نوجوان شروع به خواندن کردند و چنین می گفتند:

طلع البدر علينا	من ثنّيات الوداع
وجب الشكر علينا	ما دعا لله داع
ايها المبعوث فينا	جئت بالامر المطاع (حلبی، ۱۴۰۰، ص ۷۴)

«روشنی بامداد از ثنیه الوداع بر ما طلوع کرد، تا روزی که یک نفر روی زمین خدا را می خواند و عبادت می کند شکر این نعمت بر ما لازم است. ای کسی که در میان ما بر انگیزته شده ای تو فرمان اطاعت شده را برای ما آورده ای.»  
و پس از چند روز توقف در قباء و حرکت به سوی مدینه زنان قبیله بنی نجار با دف های خود به استقبال آمدند و گفتند:

نحن جوار من بنی النجار      یا حبذا محمد من جار



«ما کنیزان قبیلۀ بنی نجاریم، محمد (ص) چه نیکو همسایه ای است.»  
پیامبر (ص) به زنان گفت: آیا مرا دوست دارید؟ گفتند: آری، ای رسول خدا. پیامبر (ص) فرمود: به خدا سوگند من هم شما را دوست دارم، و این جمله را سه بار تکرار کرد (همان، ج ۲، ص ۸۴).

حلبی گوید: این رخداد دلیل روشنی بر جواز استماع غناء همراه با دف در غیر عروسی است (همان، ج ۲، ص ۶۱)  
عاملی این روایت را مخالف با سایر روایات فراوانی دانسته که به حرمت غناء تصریح می کنند و بدون تردید متواتر هستند و سپس چند مورد از آنان را نقل می کند (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۴، ص ۳۱۶-۳۱۰) و سپس به توجیه روایت فوق می پردازد و می نویسد:

اگر حرمت «شنیدن صدای زن نامحرم را قبول کنیم» دلیلی نداریم که در آن موقع، این حکم تشریح شده بود. چرا که بسیاری از احکام به تدریج وضع می شد چنانچه همین مطلب را در مورد شراب گفته اند. و همانطور که دلیلی بر حضور کسی که شنیدن صدایش حرام بوده، وجود ندارد. و بر فرض قبول روایت فوق، شاید در آن شرایط ممکن نبود که پیامبر (ص) از آنها جلوگیری کند و یا در آن لحظه حکم شرعی را برای ایشان بیان کند پس سکوت پیامبر (ص) درباره آنها، شاید به جهت رعایت مصلحتی بوده که سکوت را ایجاب می کرده است و حاکی از تأیید این عمل از ناحیه رسول خدا (ص) نیست. (همان، ج ۴، ص ۳۰۱)

۳. در روایات مربوط به هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه آمده است که رسول خدا (ص) در قباء یا بر سر راه خود از قباء به مدینه نماز جماعت را اقامه فرمود (حلبی، ۱۴۰۰ه، ج ۲، ص ۸۱).

عاملی بر روایات فوق یک اشکال فقهی مطرح کرده و سپس به توجیه آن می پردازد. اشکال این است که اقامه نماز جمعه توسط پیامبر(ص) در قباء به معنای آن است که حضرت در حال سفر نماز جمعه را اقامه کرده است. و در پاسخ این اشکال می نویسد:

این اشکال بی مورد است زیرا ممکن است رسول خدا(ص) تا زمان آمدن امام علی(ع) به همراه فواطم قصد اقامت نموده با اینکه می دانست آمدن آنان تا بیش از ده روز به طول می انجامد و مورخان گفته اند که حضرت ۱۲ یا ۱۴ روز در قباء اقامت نمود(همان ، ج ۲، ص ۷۶) و نیز ممکن است که قباء در آن زمان در محیط مدینه بوده به طوری که یکی از محله های آن شمرده می شد و هر کس به آن می رسید گویا به مدینه رسیده است و دیگر مسافر محسوب نمی شد.(عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۴، ص ۳۲۶-۳۲۵).

#### ۴. استفاده از احکام و قواعد فقهی در ارزیابی روایات:

عاملی در برخی از موارد از احکام فقهی در ارزیابی روایات تاریخی استفاده می کند. وی گاهی از حکم فقهی برای مردود دانستن روایت و گاهی از یک قاعده فقهی برای توجیه رفتار پیامبر(ص) با برخی از اصحابش استفاده می کند. برای روشن شدن مطلب به بیان یک نمونه برای هر مورد می پردازیم.

##### ۱. استفاده از حکم فقهی برای ردّ روایت:

از بریده روایت شده است که رسول خدا(ص) برای جنگ از شهر خارج شد. و وقتی بازگشت کنیز سیاه پوستی نزدش آمد و گفت: « نذر کردم اگر خدا شما را سالم برگرداند من در برابر شما دایره بزخم و غناء بخوانم»؛ آنگاه پیامبر(ص) فرمود: اگر نذر کردی، بنواز و گر نه، نه». کنیز شروع به نواختن کرد. پس از آن ابوبکر وارد شد و او همچنان می زد سپس علی (ع) آمد و کنیز همچنان می نواخت. سپس عثمان داخل شد و او همچنان می زد؛ وقتی عمر وارد مجلس شد کنیز دایره را زیر دامنش

گذاشت و روی آن نشست آنگاه پیامبر(ص) فرمود: «ای عمر، شیطان از تو می ترسد من نشسته بودم و این کنیز می نواخت بعد ابوبکر داخل شد و او دایره می زد... (حلبی، ۱۴۰۰ه، ج ۲، ص ۶۲؛ امینی ۱۴۱۶ه، ج ۸، ص ۶۴)

عاملی در نقد این روایت به یک حکم فقهی استناد می کند و می نویسد:

چگونه نذر درباره چیزی که در آن شیطانی است که از عمر می ترسد منعقد می شود؟ در صورتی که در نذر شرط است که متعلق آن طاعت و راجح باشد یا دست کم مرجوح نباشد. همانطور که این مطلب در ابواب نذر در کتب حدیثی مانند بیهقی و ترمذی و غیره آمده است (عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۴، ص ۳۰۹).

۲. استفاده از قاعده فقهی برای توجیه فعل پیامبر(ص):

در روایات تاریخی آمده است که رسول خدا (ص) پس از فتح مکه خالد بن ولید را به منظور تبلیغ، نه جنگ و خونریزی، به همراه ۳۵۰ مرد از مهاجر و انصار و قبایل دیگر به سوی بنی جذیمه فرستاد و او بر خلاف دستور رسول خدا (ص) بر بنی جذیمه هجوم برده و با فریب، آنان را خلع سلاح کرد و دستور داد برخی از آنان را گردن زدند. و چون خبر به رسول خدا(ص) رسید، دست به آسمان برداشت و فرمود: «خدایا از آنچه خالد انجام داده است، نزد تو بیزاری می جویم». (صالحی شامی، ۱۴۱۴ه، ج ۶، ص ۲۰۱-۲۰۰)

عاملی در توجیه فعل پیامبر(ص) که چرا حضرت خالد بن ولید را قصاص نکرد به قاعده «انّ الحدود تدرأ بالشبهات»<sup>۱</sup> استناد می کند و می نویسد:

مسلمان به خاطر کشتن کافر کشته نمی شود بنابراین ادعای کفر بنی جذیمه توسط خالد که آنان را به عمد کشته بود او را در

<sup>۱</sup>. معنای قاعده فوق این است که بر عمل جنائی که به اشتباه انجام شود، حله شرعی اقامه نمی شود. و مراد از شبهه در اینجا این است که عملی که حله شرعی دارد با جهل به موضوع یا حکم تحقق یابد. (مصطفوی، ۱۴۱۷ه، ص ۱۱۷)

مصونیت کیفرِ قصاص قرار می دهد. یعنی اگر چه بنی جذیمه در واقع امر، مسلمان بودند ولی خالد ادعا کرد که آنان را به خاطر گمانش به کفرِ آنان کشته است و این شبهه موجب دفع قصاص است و رسول خدا(ص) نیز با مردم بر اساس وسایل عادی موجود بین مسلمانان از قبیل سوگند و بیّنه و اقرار و چیزهایی که با چشم خود می بیند و با گوش خود می شنود داوری می کند و در این موارد از علم ویژه ای که خدای تعالی به او بخشیده است استفاده

نمی کند.(عاملی، ۱۴۲۶، ج ۲۳، ص ۲۹۰-۲۸۹)

#### ۵. استفاده فقهی از روایات تاریخی:

یکی از روش های عاملی در ضمن ارزیابی روایات تاریخی این است که گاهی از روایاتی که محتوای فقهی دارند استفاده کرده و آن را به عنوان یک نظر فقهی مطرح می کند. به عنوان نمونه در روایات آمده است که هنگامی که رسول خدا (ص)، غنائم هوازن را میان مسلمانان تقسیم می کرد، یکی از آنان به پیامبر(ص) گفت: هنگام تقسیم غنائم، عدالت را رعایت نکردی. پیامبر(ص) به او فرمود: وای بر تو، چه می گویی؟! آیا نمی بینی که گوسفندان را تقسیم کردم تا اینکه برای من گوسفندی نماند؟! آیا گاوها را تقسیم نکردم تا اینکه همراه من گاوی باقی نماند؟! آیا شتران را تقسیم نکردم تا اینکه همراه من یک شتر باقی نماند؟! ... عاملی از این روایت استفاده کرده و می نویسد: « این روایت اشاره می کند بر اینکه گاو از جمله غنائم است »<sup>۱</sup>. (عاملی،

۱۴۲۶، ج ۲۵، ص ۲۹۵-۲۹۲)

#### ۶. برخی از مباحث مستقل فقهی

عاملی گاهی ضمن ارزیابی روایات تاریخی به توضیح برخی از مباحث فقهی با اصول فقهی و در جهت فهم بهتر آن حادثه می پردازد. در ذیل به بیان دو نمونه از این مباحث اشاره می شود.

<sup>۱</sup>. برای موارد دیگر نک: همان، ج ۱۷، ص ۱۲۲.

## ۱. بلوغ دختر

در روایات مربوط به جنگ بنی قریظه آمده است که رسول خدا(ص) معیار بلوغ دختر و پسر را در آن جنگ با عبارت «تحیض الجاریه» و «یحتمل الغلام» تعیین فرمود. (واقدی، ج ۲، ص ۵۲۴).

عاملی در نقد این روایات می نویسد:

این روایات نزد ما مورد تردید است زیرا از پیامبر اعظم(ص) و اهل بیت پاکش(ع) ثابت شده است که: ۱. بلوغ پسر منحصر به احتلام نیست، بلکه گاهی به سنّ و به موارد دیگر نیز است. ۲. بلوغ دختر تنها با تمام شدن ۹ سالش محقق می شود و روایات فراوانی بر آن دلالت می کند(عاملی، ۱۴۲۶ه، ج ۱۲، ص ۱۷۹).

وی سپس بحث مفصلی پیرامون بلوغ دختر و پسر می کند و روایاتی را که قائلان به بلوغ دختر با حیض به آنها استناد می کنند را نقد و بررسی می کند. و می نویسد که چنین روایاتی که حیض را نشانه بلوغ معرفی می کنند برای مواردی است که در مقدار سنّ دختر دچار اشتباه شویم. لذا اگر سنّ دختری را می دانیم و خونی را که با ویژگی خون حیض قبل از نه سالگی از او خارج شود خون استحاضه می نامیم نه خون حیض. به عبارت دیگر با وجود اشتباه در سنّ دختر، خون علامت بلوغ است زیرا حیض جز بعد از نه سالگی محقق نمی شود پس اگر حائضه بودن معلوم شد به گذشتن دختر از سنّ ۹ سالگی آگاه می شویم و در پایان بررسی روایات نتیجه می گیرد که بلوغ دختر مقید به حدوث حیض نیست زیرا گاهی به بلوغ می رسد ولی حیض نمی شود و رسیدن دختر به سنّ ۹ سالگی موجب ثبوت احکام بلوغ مانند اقامه حدود و وجوب فرایض می شود. (نک به: همان، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۹۹).

## ۲. دخول مشرکان به مسجد

در برخی از متون تاریخی آمده است که مشرکان برای قبول اسلام به مسجد النبی می آمدند و پیامبر(ص)، اسلام را بر آنان عرضه می کرد. (همان، ج ۲۸، ص ۶۱-۶۰) عاملی پس از نقل روایت فوق می نویسد:

ممکن است کسی ادعا کند که دخول مشرکان به مسجد پیامبر(ص) دلالت بر جواز دخول کفار به مساجد مسلمانان حتی مسجد النبی(ص) می کند؟ و در این صورت فتوای فقهاء به حرمت دخول کافر به مسجد ردّ می شود و نسبت به آیه ۲۸ سوره توبه<sup>۱</sup> می توان گفت که دلالتی خلاف ادعای فوق ندارد زیرا: اولاً: ممکن است مراد از نجاست مشرکان، پلیدی معنوی و روحی که همان پلیدی کفر و شرک است باشد نه پلیدی به معنای نجاست در حدّ نجاست سگ و خوک و خون. ثانیاً: اگر بپذیریم که مراد از نجاست، همان نجاست حسّی به معنای مصطلح نزد اهل شرع است می گوئیم: چه کسی گفته است که داخل کردن نجاست به مسجد حرام است زیرا دلیلی بر حرمت داخل کردن بطری پر از خون به مسجدالحرام نیست زیرا چیزی از خون به مسجد نمی ریزد. ثالثاً: شاید حکم به عدم جواز دخول مشرکان به مسجدالحرام ویژه مسجدالحرام باشد و به سایر مساجد مربوط نباشد. ولی این مطالب همان وجه جمع بین آیه ۲۸ سوره توبه و روایاتی است که می گوید نصارای نجران و دیگر مشرکان به مسجد پیامبر(ص) داخل می شدند و در مورد دین با پیامبر(ص) مجادله می کردند و برخی مسلمان شده و برخی دیگر به کفرشان اصرار می نمودند. (همان، ج ۲۸، ص ۶۹)

<sup>۱</sup> . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

عاملی در ادامه همه مطالب فوق را که به عنوان جمع بین آیه و روایات مربوط مطرح کرده مردود دانسته و می نویسد:

اولاً: آنچه در این مورد حرام است دخول کافر به جایگاه نماز در مسجد است اما وارد شدن او به غیر آن از قبیل حیاط که برای نماز آماده نشده حرام نیست. و شاید مراد از دخول کافران به مسجد همان داخل شدن آنان به غیر از جایگاه نماز است زیرا می توان اسم کل را بر برخی از اجزای آن یا مشتملات آن یا توابع آن اطلاق نمود. و شاهد این مطلب آن است که پیامبر(ص) جایی در مسجدش ساخت که به آن «صفه» می گفتند تا کسانی که خانه و مال و خانواده ندارند در آنجا بیتوته کنند و شاید کسانی که در آنجا بودند دچار احتلام و جنابت گردند و پیامبر(ص) نمی توانست به آنان اجازه دهد در جایی که بیتوته کنند که شایسته است از کارهایی مثل خواب و غیره که مکروه است منزّه شود. و این اشاره دارد به اینکه این جایگاه(صفه) ویژه نماز نبود؛ لذا خوابیدن در آنجا صحیح است.

ثانیاً: چه کسی گفته است که ملاک حرمت دخول کافر به مسجد، پلیدی جسدی اوست. شاید ملاک حرمت این است که دخول کافر به خانه خدا هتک حرمت مساجدی است که خدا در آنها عبادت می شود و اما داخل کردن خون به مسجد در بطری موجب هتک حرمت مسجد و نجس شدن آن نمی شود پس حرام هم نیست ولی دخول سگ و خوک به مسجد موجب هتک حرمت مسجد است و از این جهت حرام است حتی اگر دخول آنها موجب نجاست مسجد نشود. (همان، ج ۲۸، ص ۷۰-۷۱)

### برخی از آرای فقهی و اصولی عاملی

نویسنده کتاب *الصحيح*، ضمن ارزیابی روایات تاریخی در برخی از موارد به طرح آرای ویژه خود می پردازد. این آراء گاهی براساس روایات تاریخی و مستند به آنهاست. و گاهی نیز مستند به آرای بزرگان شیعه از قبیل شیخ مفید و غیره است. در ذیل، برخی از آراء فقهی و اصولی ایشان را که در کتاب *الصحيح* وی آمده است؛ به اختصار می آوریم.

#### ۱. عدم حجیت سکوت پیامبر (ص):

عاملی معتقد است که سکوت پیامبر (ص) مجوز اقدام برای انجام کاری بدون کسب اجازه از ایشان نمی شود. (همان، ج ۲۵، ص ۲۶۰) وی همچنین بر فرض قبول روایت استماع غناء توسط پیامبر (ص) آن را به این صورت توجیه می کند که شاید پیامبر (ص) به خاطر رعایت مصلحت و نبود شرایط برای جلوگیری از آن عمل و [فقدان شرایط] بیان حکم شرعی، سکوت کرده و این سکوت نشانه تأیید غناء از ناحیه پیامبر (ص) نیست. (همان، ج ۴، ص ۳۰۱)

#### ۲. جواز استفاده از آتش در جنگ:

عاملی معتقد است که در جنگ با دشمن، در صورت ضرورت، استفاده از آتش برای سوزاندن درختان و املاک آنان جهت شکستن شوکت و قدرت دشمن و پیروز شدن بر آنان مانعی ندارد. (همان، ج ۳۲، ص ۱۸۷-۱۸۶)

#### ۳. ناصبی در حکم کافر است. (همان، ج ۳۳، ص ۳۵۶)

#### ۴. غسل مشرک مفید جواز مس قرآن نیست:

همان طور که در آغاز اشاره شد، عاملی در مورد روایتی که می گوید زمانی که عمر پیش خواهرش آمد و از او خواست که قرآن را به او بدهد و خواهرش در جواب گفت که برای دست زدن به صحیفه باید غسل کند اشکال می کند که غسل مشرک برای جواز مس قرآن مفید نیست؛ زیرا مانع از جواز مس، شرک است نه جنابت، و



برای همین خواهرش به او گفت: «تو به خاطر مشرک بودن، نجس هستی». (همان، ج ۳، ص ۳۱۸)

#### ۵. تعریف سید:

عاملی معتقد است که سیدی که مستحق دریافت خمس است کسی است که از طرف پدر به عبدالمطلب منتسب باشد و انتساب او از طرف مادر کفایت نمی کند. (همان، ج ۶، ص ۱۵۵)

#### ۶. عدم حضور فرد لنگ در جهاد یک رخصت است:

عاملی از روایت مربوط به شرکت عمرو بن جموح لنگ در جنگ احد نتیجه می گیرد که عدم حضور فرد لنگ در جهاد یک رخصت است نه یک حکم وجوبی. (همان، ج ۷، ص ۲۴۶)

#### نتایج

۱. گفته شد یکی از روش های عاملی در ارزیابی روایات تاریخی، عدم مخالفت روایات با احکام مسلم فقهی است. در این مقاله نشان داده شده این معیار با شیوه ها و گونه های متفاوتی انجام گرفته است.

۲. عاملی در ارزیابی روایات تاریخی، از احکام مسلم اسلامی که مورد اتفاق فقهای اسلام اعم از شیعه و سنی است، استفاده کرده و روایات مخالف با آن را مردود می شمارد.

۳. یکی از اشکالاتی که بر روش عاملی در ارزیابی روایات تاریخی وارد است این است که وی گاهی در ارزیابی روایات تاریخی و رد آنها تنها به فقه شیعی استناد می کند در صورتی که آن روایات بر مبانی فقه اهل سنت سازگار بوده و هیچ گونه مخالفتی ندارند.

۴. عاملی برخی از روایاتی را که با مبانی فقه اسلامی سازگاری ندارند توجیه نموده و سعی می کند که نوعی سازگاری میان آنها با مبانی فقه اسلامی به وجود آورد.

۵. عاملی گاه در ضمن ارزیابی برخی از روایات، از آنها استنباط فقهی نموده و حکم جدیدی را مطرح می کند.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند. قم، مرکز نشر قرآن کریم.
۲. ابن جمعه العروسی الحویزی، عبد علی، نور الثقلین، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲هـ ق.
۳. ابن سعد بن منیع الهاشمی البصری، محمد (م ۲۳۰)، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ط الأولى، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
۴. ابو داود سجستانی، سلیمان بن الأشعث، سنن أبی داود، دار الفکر، ۱۴۱۰هـ ق.
۵. البانی، محمد ناصر الدین، إرواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، بیروت، المکتب الإسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۵ هـ ق.
۶. امینی النجفی، عبد الحسین احمد، الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب، قم، مرکز الغدير للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۶ هـ ق.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۱م.
۸. بهجت، محمد تقی، جامع المسائل (فارسی)، قم، شفق، چاپ اول، ۱۴۲۰ هـ ق.
۹. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الكبرى، دار الفکر،
۱۰. جزری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۱. حر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۲. حلبی، برهان الدین علی بن ابراهیم، السیره الحلبیه (انسان العیون فی سیره الأئمة المأمون)، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۰هـ.
۱۳. سبجانی، جعفر، الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، قم، مؤسسه الإمام الصادق، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار المعرفه، الطبعة الاولى، ۱۳۶۵هـ ق.
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، منشورات رضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ش.

۱۶. صالحی الشامي، محمد بن يوسف (م ۹۴۲)، سبل الهدى و الرشاد فى سيره خير العباد، تحقيق عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.
۱۷. صدوق، محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، من لا يحضره الفقيه، تصحيح و تعليقه على اكبر غفارى، قم، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، الطبعة الثانية، ۱۳۶۳ ش / ۱۴۰۴ ق.
۱۸. طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، طهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۴ هـ ش.
۱۹. عاملی، سيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيره النبي الاعظم (ص)، قم، دار الحديث، الطبعة الاولى، ۱۴۲۶ هـ ق، (۳۵جلد).
۲۰. عظيم آبادى، محمد شمس الحق، عون المعبود (شرح سنن أبى داود)، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ هـ ق.
۲۱. متقى هندی، علاء الدين على، كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ هـ ق.
۲۲. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. مجلسى، محمد باقر، حيوه القلوب، انتشارات سرور، ۱۳۶۷.
۲۴. مسلم بن حجاج القشيري، الصحيح، بيروت، دار الفكر.
۲۵. مصطفوى، سيد محمد كاظم، مائة قاعدة فقهية معنى ومدركاً ومورداً، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. مظفرى ورسى، حيدر، رهيافتى بر زندگانی پیامبر (ص) از ولادت تا بعثت، قم، دليل ما، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. مظفر، محمد حسين، دلائل الصدق، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

۲۸. واقدی، محمد بن عمر (م ۲۰۷)، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ط الثالثة، ۱۹۸۹/۱۴۰۹.