

دفاع از زیارت عاشورا

آیة الله محمد مهدی آصفی

چکیده

در این نوشتار، بحث بر سر صحت زیارت عاشورا است و از دو روش بررسی وثاقت روایان و بررسی صحت اسناد، برای این منظور استفاده شده است. در روش اول، با بررسی روایات *المصباح* شیخ طوسی، حکم به صحت این روایات شده و در روش دوم نیز همدستی روایان در ساختن متنی واحد، به دلایل مختلف، منتفی دانسته شده است. کلیدواژه‌ها: زیارت عاشورا، بررسی اسناد، بررسی روایان، جعل حدیث.

درآمد

به تازگی کتابی را خواندم که به وسیله یکی از پژوهشگران نوشته شده بود. نویسنده، در آن کتاب، در سند زیارت عاشورای معروف تشکیک کرده و معتقد بود که بند پایانی زیارت، یعنی لعن‌های اختصاص یافته به پنج نفر،^۱ به متنی که توسط شیخ طوسی در *المصباح* نقل گردیده، اضافه شده و در نسخه اصلی کتاب نبوده است. همچنین، این بند در متنی هم که این قولیه در *کامل الزیارات* نقل کرده، وجود ندارد و فقط در نسخه‌های چاپ شده *مصباح المتعجد* به چشم می‌خورد.

نویسنده در این باره به تحقیق گسترده‌ای دست زده و با جست و جو در نسخه‌های خطی *المصباح الکبیر* و *المصباح المنیر*،^۲ به شکل مستند، نشان داده است که بند پایانی به *مصباح المتعجد* اضافه شده و شیخ طوسی آن را در نسخه اصلی کتاب نیاورده است.

بخشی از کتاب را که خواندم، این پرسش به ذهنم خطور کرد که چرا نویسنده سعی دارد در سند این زیارت تردید روا دارد، در حالی که در این زیارت، بحثی فقهی طرح نشده است تا در آن مسأله فقهی نیازمند جست و جوی از حجت باشیم. و نیز در این زیارت، چیزی نیست که با اصول مسلم اعتقادی ما یا کتاب خدا و یا سنت قطعی مخالف باشد تا برای دستیابی به واقعیت، نیازمند دلیل و استدلال باشیم. در باره مسأله لعن - که نتایجی مانند آشوب و فتنه‌گری‌های فرقه‌ای و تعمیق شکاف میان مسلمانان

1. نام چهار نفر از آنها در زیارت عاشورا نیامده و فقط به نام یزید بن معاویه - لعنت الله علیه - تصریح شده است.
2. شیخ طوسی *المصباح الکبیر* را تلخیص کرد و *المصباح الصغیر* را پدید آورد.

در پی دارد - باید گفت که نویسنده، آن را به شکلی عملی، با جست و جو در نسخ خطی *المصباح* - که از سده‌های پیشین بر جای مانده - نفی کرده است.

مردم با این زیارت شریف الفت دارند و آن را از نسلی به نسل دیگر رسانده‌اند. نویسنده این زیارت را نفی نکرده است و مدعی ساختگی بودن آن نیست، بلکه فقط در سند آن تشکیک کرده است. اما عموم مردم - که اهل فن نیستند - تصور می‌کنند که نتیجه این پژوهش، ساختگی دانستن زیارت عاشورا است؛ در حالی که این معنا، به یقین، مورد نظر مؤلف نبوده است. حال که چنین است، چرا نویسنده سعی در دامن زدن به سردرگمی مردم در خصوص این زیارت مشهور - که از نسلی به نسل دیگر رسیده است و علمای بزرگ نسبت به خواندن آن مواظبت می‌کردند - دارد.

تمامی فرازهای این زیارت، جز در مسأله پیشین، با باورهای ما - که از اهل بیت □ دریافت کرده‌ایم - منطبق است. از جمله این فرازها دوری جستن از دشمنان آل محمد □ و لعن قاتلان امام حسین □ است که پیامبر □ آن دو را اعلام کرده و بیشتر مسلمانان با ما در آنها همراه‌اند.

در این نوشتار، اولاً، بر آن هستیم که نگاهی به سند این زیارت انداخته، اعتبار این روایت را از ناحیه سند به اثبات رسانیم و ثانیاً، درستی این زیارت را با قراین موجود در اسناد پنج‌گانه‌اش، نزد ابن قولویه و شیخ طوسی، حتی با فرض عدم اعتبار سند آن، ثابت کنیم.

از این رو، بحث در خصوص این زیارت، در این مقاله در دو فصل سامان می‌یابد:
اول. اثبات اعتبار روایان،

دوم. اثبات اعتبار خود روایات از راه قراین موجود در اسناد آن، با قطع نظر از اعتبار روایان و یا عدم اعتبار آنها.

فصل اول. بررسی صحت زیارت عاشورا

روایت اول

روی الشيخ في المصباح، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة، قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمال و جماعة من أصحابنا إلى القرى، بعدما خرج أبو عبد الله □ فسرنا من الحيرة إلى المدينة، فلما فرغنا من الزيارة، صرف صفوان وجهه إبي ناحية أبي عبد الله الحسين □، فقال لنا: تزورون الحسين □ من هذا المكان من عند رأس أمير المؤمنين - صلوات الله عليه -، و من هاهنا و أوماً إليه أبو عبد الله الصادق □ و أنا معه. قال: فدعا³ صفوان بالزيارة التي رواها علقمة بن محمد الحضرمي، عن أبي جعفر □ في يوم عاشوراء، ثم صلى ركعتين عند رأس أمير المؤمنين □ و ودّع أمير المؤمنين □، و أوماً إلى الحسين □ منصرفاً بوجه نحوه و ودّع، و كان فيما دعا في دبرها: «يا الله! يا الله! يا الله! يا محبب دعوة المضطربين!» إلى آخر الدعاء والزيارة؛⁴

3. یعنی صفوان زیارتی را که علقمه روایت کرده، درخواست کرد و ممکن است «دعا» مجازاً به معنای «زار» باشد؛ اما معنای اول درست‌تر به نظر می‌رسد.

4. مصباح المتعجب، ص 718.

محمد بن خالد طیالسی از سیف بن عمیره روایت کرده است که گفت: به همراه صفوان بن مهران جمال و گروهی از دوستانمان به سوی نجف حرکت کردیم، پس از آن که امام صادق ع از نجف رفته بودند (ما نیز تصمیم گرفتیم از حیره به مدینه سفر کنیم)، وقتی که از زیارت [امیر مؤمنان ع] فارغ شدیم، صفوان رو کرد به سوی امام حسین ع (کربلا) و به ما گفت: «امام حسین ع را از همین جا، بالای سر امیر مؤمنان ع زیارت کنید. از همین جا امام صادق ع، در حالی که در خدمتشان بودم، به امام حسین ع اشاره کرد.»

سیف بن عمیره گوید: صفوان زیارتی را درخواست کرد که علقمة بن محمد حضرمی از امام باقر ع در روز عاشورا نقل کرده است. سپس بالای سر امیر مؤمنان ع دو رکعت نماز گزارد و پس از نماز، با امیر مؤمنان ع وداع کرد و در حالی که رو به سوی امام حسین ع (کربلا) کرده بود، به آن حضرت اشاره کرد و وداع کرد. و دعایی که در پی آن خواند، این بود:

یا الله! یا الله! یا الله! یا مجیب دعوة المضطربین! تا آخر زیارت.

سند روایت

سیف بن عمیره نخعی را نجاشی، شیخ طوسی (در *الفهرست*)، ابن شهر آشوب و علامه، ثقة دانسته‌اند. صفوان بن مهران را نیز نجاشی توثیق کرده است. اما محمد بن خالد طیالسی و طریق شیخ طوسی به وی محل بحث است که به آن خواهیم پرداخت.

طریق شیخ طوسی به محمد بن خالد طیالسی

در طریق شیخ طوسی به محمد بن خالد طیالسی، احمد بن محمد بن یحیی واقع شده است. شیخ طوسی در *الفهرست* در بیان ترجمه محمد بن خالد طیالسی می‌گوید:

له کتاب رویناه، عن الحسن بن عبید الله، عن أحمد بن محمد بن یحیی، عن أبیه، عن محمد بن علی بن محبوب، عنه.⁵

آیه الله خویی ع، از آن رو که توثیقی در باره او نرسیده، او را مجهول دانسته است.⁶ نظر مشهور - همچنان که آیه الله خویی بدان تصریح کرده - اعتماد بر اوست. علامه در فایده هشتم از خاتمه کتاب *الخلاصة* او را توثیق کرده است و همچنین، شهید ثانی در *الدرایة* و نیز سماه‌جی و شیخ بهایی او را ثقة می‌دانند. ابو العباس سیرافی در بیان طرقش به کتب حسین بن سعید اهوازی برای نجاشی نوشت: «اما آنچه اصحاب ما پذیرفته‌اند و مورد اعتماد است، آن است که روایت کرده آن را از آن دو، یعنی حسین و حسن فرزندان سعید اهوازی»، و سپس دو طریق ذکر می‌کند که در طریق دوم، احمد بن محمد بن یحیی عطار واقع شده است. این کلام در توثیق احمد بن یحیی ظهور دارد؛ اگر چه آیه الله خویی ع در دلالت آن بر توثیق، تشکیک کرده و گفته است:

این سخن در صورتی تمام است و بر توثیق احمد بن یحیی دلالت دارد که طریق یاد شده، به روایت احمد بن یحیی منحصر باشد؛ اما چنین نیست، بلکه آن کتاب‌ها

5. *الفهرست*، ش 634.

6. معجم رجال الحدیث، ج 16، ص 570.

به خاطر طریق صحیح دیگری مورد اعتماد واقع شده‌اند... شاید ذکر طریق دیگر، تنها به خاطر تأیید باشد.^۷

دیدگاه آیه الله خویی^۶ خلاف ظاهر کلام سیرافی است؛ زیرا ظاهر کلام سیرافی آن است که: کتاب‌های مورد اعتماد از کتب (حسین و حسن فرزندان سعید اهوازی) آنهاست که احمد بن محمد بن عیسی (طریق اول) و احمد بن محمد بن یحیی عطار قمی (طریق دوم) روایت کرده‌اند... به عبارت نجاشی و سخن سیرافی توجه کنید: نجاشی در ترجمه حسین بن سعید بن حماد، به هنگام نام بردن از کتاب‌های حسین و برادرش حسن بن سعید... می‌گوید:

أخبرنا يهذه الكتب غير واحد من أصحابنا... منها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي، في جواب كتابي إليه يقول: «و الذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي^۸، فقد روى أبو جعفر أحمد بن خالد البرقي، و الحسين بن الحسن بن أبان، و أحمد بن محمد... إليّ أن يقول: فأما ما عليه أصحابنا، و المعول عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى، أخبرنا الشيخ الفاضل أبو عبد الله الحسين بن علي ابن سفين (سفيان) البزوفري فيما كتب إليّ في شعبان سنة (352 ق) قال: حدثنا أبو علي الأشعري أحمد بن إدريس بن أحمد القمي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد بكتبه الثلاثين كتاباً... و أخبرنا أبو علي أحمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي و عبد الله بن جعفر الحميري و سعد بن عبد الله جميعاً، عن أحمد بن عيسى.^۸

این کلام، در توثیق احمد بن محمد بن یحیی عطار قمی ظهور دارد؛ زیرا سیرافی می‌گوید که اعتماد ایشان (یعنی اصحاب ما) و اعتماد خود وی در نام بردن از این کتاب‌ها مبتنی بر این دو طریق است که در یکی از آنها احمد بن محمد بن یحیی عطار واقع است... و این سخن، آن‌گونه که نقل کردیم، سخنی است که در مطلوب ما ظهور دارد. با این حال، آیه الله خویی^۶ در دلالت این نامه بر توثیق احمد بن یحیی مناقشه می‌کند و می‌گوید:

اولاً، اعتماد پیشینیان بر روایت شخص، دلالت ندارد که خود شخص هم مورد توثیق ایشان واقع شده است. نظریه توثیق راوی مبتنی بر اصالت العدالة است که مورد پذیرش ما نیست. ثانیاً، آن کلام در صورتی پذیرفتنی است که طریق یاد شده به روایت احمد بن محمد بن یحیی منحصر باشد؛ در صورتی که چنین نیست، بلکه آن کتاب‌ها به خاطر طریق صحیح دیگری مورد اعتماد واقع شده‌اند که طریق اول است و به احمد بن محمد بن عیسی منتهی می‌شود و شاید ذکر طریق دیگر، تنها به خاطر تأیید باشد.^۹

دو ایراد آیه الله خویی^۶ قابل تأمل و بررسی است.

7. همان.

8. رجال النجاشی، ص 44.

9. معجم الرجال، ج 2، ص 329.

ایراد اول

در باره ایراد اول باید گفت که اعتماد به روایت، از توثیق راویان خبر می‌دهد. پس اعتماد به روایات، بدون وثوق راوی صحیح نیست، مگر آن که خلافش ثابت شود که اعتماد بر اساس اصالت العدالة باشد. و این، اخبار از سوی اصحاب ما و از سوی ابن نوح است که روایانی را که نامشان در این دو طریق ذکر شده، توثیق کرده است.

ظاهر از تعویل و اعتماد، توثیق است و احتمال این که اعتماد بر اصالت العدالة مبتنی باشد نه توثیق، حرفی غیر قابل اعتناست؛ مادامی که علمی نسبت به آن وجود ندارد و شکی نیست که چنین علمی، در این مورد، منتهی است.

و نیز ظاهر از توثیق، اعتماد مبتنی بر حس و یا حدس نزدیک به حس است، نه اعتماد بر حدس و اجتهاد؛ چنان که آیه الله خویی، خود در مقدمه کتابش گفته است؛ آنجا که می‌گوید:

گفتیم که این احتمال، پس از اقامه سبیره بر حجیت خبر ثقه، در جایی که نمی‌دانیم که از حدس ناشی شده باشد، غیر قابل اعتناست و تردیدی نیست که احتمال وجود حس در روایات ایشان، و لو از جهت نقل بزرگی از بزرگی دیگر و ثقه‌ای از ثقه دیگر، با دریافت وجدانی، موجود است.¹⁰

آری، اگر فهمیدیم که اعتماد شخص بر یک راوی مبتنی بر اصالت العدالة است، اعتماد و تعویل او را نمی‌پذیریم. اما در این مسأله کجا چنین علمی وجود دارد؟

چرا این‌گونه نباشد، در حالی که توثیقات زیادی از پیشینیان - رحمهم الله - در کتاب‌های فهرست و رجال و تراجمی که در دست ماست، وجود دارد... تعداد کتاب‌های قدما در توثیق و تجریح تا زمان شیخ طوسی به صد و اندی کتاب می‌رسد؛ آن‌گونه که از کلام شیخ طوسی و نجاشی - رحمهم الله - هویدا است.

اگر روش قدما (یا اکثر آنها) اعتماد بر اصالت العدالة در تعویل و اعتماد بود، قدما به این تعداد زیاد کتاب توثیق و تجریح نمی‌نوشتند. چه نیازی به این تلاش گسترده برای توثیق بود؟

شیخ طوسی، در آخر فصل «فی ذکر خیر واحد» کتاب *العدة*، می‌گوید:

همچنین، از جمله چیزهایی که بر صحت باور ما دلالت دارد، این که ما دریافتیم که طایفه، میان رجال نقل‌کننده این روایات، تمییز داده‌اند و ثقات آنها را توثیق کرده و ضعفا را تضعیف نموده‌اند و بین کسی که بر حدیثش اعتماد می‌شود و کسی که بر خبرش اعتمادی نیست، فرق گذاشته‌اند و ممدوح ایشان را مدح کرده و مذموم ایشان را ذم نموده‌اند و گفته‌اند که فلانی در حدیثش متهم است و فلانی دروغ‌گوست و فلانی در مذهب و اعتقاد دچار اختلاط است و فلانی واقفی و فلانی فطحی مذهب است و طعن‌های دیگری که ذکر کرده‌اند.

و در این موضوع کتاب‌هایی نوشته‌اند و برخی از تصانیف را از دیگر کتاب‌هایی که رجال راوی حدیث نوشته‌اند، استثنا کرده‌اند [و برخی کتاب‌های بعضی از این رجال را، به دلیل روایت آن کتب توسط راویان غیر ثقه، نپذیرفته‌اند؛ مانند این سخن ابن ولید که منفردات محمد از یونس، غیر قابل اعتماد است]. حتی اگر کسی

از ایشان حدیثی را انکار می‌کرد، به اسناد حدیث و تضعیفش به روایت آن راوی نگاه می‌کردند. این عادت ایشان از قدیم بوده است.^{۱۱}

این سخنان شیخ طوسی حاکی از روش قدما در تعامل با روات، براساس توثیق است؛ اگر چه شیخ طوسی بر این سیاق نبوده، اما این سخن به روشنی و صرافت، از روش قدما سخن می‌گوید که مبتنی بر بررسی و توثیق بوده و بنای ایشان بر اصالت العدالة نبوده است؛ به خلاف سخن آیه الله خویی. □
همچنین، شیخ در العدة می‌گوید:

فأما عقیده‌ای که من پذیرفته‌ام، این است که عمل خبر واحد، اگر از طریق اصحاب ما وارد شود... و از کسی باشد که طعنی در روایتش وارد نشده باشد و در نقلش صائب باشد... جایز است... □

تا آنجا که می‌گوید:

حتی اگر یکی از ایشان به چیزی فتوا دهد که از [دلیل] آن بی‌خبرند، از او می‌پرسند که این را از کجا گفتی؟ پس اگر آنها را به کتاب معروف یا اصل مشهوری اجازه دهد که راوی آن ثقة است و حدیثش مورد انکار نیست، ساکت می‌شوند و از او می‌پذیرند و سخنش را قبول می‌کنند. این عادت و خصلت ایشان از دوره پیامبر □ و ائمه □ پس از ایشان و امام صادق □ - که علم از سوی وی منتشر شد و روایات از ناحیه او فزونی یافت - است.^{۱۲}

آنچه نقل شد، صریح کلام شیخ طوسی □ است. او شیخ پیشینیان است و کلام او تصریح دارد در این که تعویل و اعتماد در فتاوا و روایات، بر روایات و روایان مورد وثوق مبتنی است، و جز این، فتوا دادن صحیح نیست و علما در برابر آن ساکت نمی‌شوند. سپس تصریح می‌کند که این عادت ایشان در قبال احادیث رسول خدا □ و ائمه □ پس از ایشان و امام صادق □ تا دوره شیخ طوسی است. اگر قدما - رحمه الله - بر راوی براساس اصالت العدالة، هنگامی که ایمان وی ثابت می‌شد و طعنی در خصوص وی به اثبات نمی‌رسید، اعتماد می‌کردند، تمامی این سخن، دیگر صحیح نبود.
حر عاملی، در فایده نهم از وجه چهاردهم خاتمه الوسائل، می‌گوید:

اگر بر اساس اصالت العدالة پاسخ گویند، جواب گویم که آن، خلاف مذهب ایشان است و کسی از ایشان، جز اندکی، به آن باور ندارند. در صورت پذیرش اصالت العدالة، باید آنها به عدالت مجهولان و مهملان معتقد باشند؛ در حالی که چنین اعتقادی ندارند. پس اشتراط عدالت بی‌فایده خواهد ماند.^{۱۳}

بنا بر این، ما اعتماد و اتکای قدما را بر روات، معتبر می‌دانیم و معتقدیم که اعتماد و تعویل، در توثیق ظهور دارد.
تردید نیست که ما به توثیق قدما، از کسانی که در عصر ابن نوح سیرافی می‌زیسته‌اند، عمل می‌کنیم؛ همچنان که به توثیقات شیخ طوسی و نجاشی عمل می‌کنیم. ابن

11. العدة، ج 1، ص 366.

12. همان، ج 1، ص 337 - 338.

13. وسائل الشیعة، ج 20، ص 102.

نوح در دوره نجاشی می‌زیسته، مورد وثوق نجاشی بوده و بر او اعتماد داشته و با او مراسله داشته و از او معرفی رجال و کتاب را درخواست می‌کرده است.^{۱۴}

ایراد دوم

در باره اشکال دوم آیه الله خویی در خصوص دلالت سخن ابن نوح بر توثیق احمد بن محمد بن یحیی که: «این سخن در صورتی تمام است و بر توثیق احمد بن یحیی دلالت دارد که طریق یاد شده، به روایت احمد بن یحیی منحصر باشد؛ اما این‌گونه نیست...»، باید گفت که این دلالت، ظاهر کلام ابن نوح است و دلالتی جز این، خلاف ظاهر است. اگر کسی بگوید که بر خبری به روایت فلانی و فلانی اعتماد می‌کند، ظاهر کلام او، این است که هر کدام از دو روایت و راویان در نزد او مورد وثوق‌اند و او در این کلام، به هر یک از دو نفر به انفراد و استقلال اعتماد می‌کند.

مرجع این ظهور، عرف عام مردم در مقام گفتگو با یکدیگر است. و با وجود قیام این ظاهر، تردیدی نیست که مردم به احتمال‌های خلاف ظاهر اهمیتی نمی‌دهند و آن را با تمسک به ظاهر، مردود می‌شمارند. اگر ما احتمال‌های خلاف ظاهر را اخذ کنیم، دیگر در گفتگوهای بین مردم، ظاهری پذیرفته نخواهد بود.

شارع، شیوه‌ای را که در گفتگوهای روزانه مردم، در میان آنها جریان دارد، پذیرفته است. بنا بر این، نوشته ابن نوح خطاب به نجاشی در توثیق احمد بن محمد بن یحیی عطار قمی ظهور دارد. این، همان دیدگاهی است که شیخ عبدالله مامقانی برگزیده است. او در ترجمه احمد بن یحیی عطار قمی می‌گوید:

و آنچه به جلالت این مرد اشاره دارد، مکتوبی است که ابن نوح خطاب به نجاشی در پاسخ از سؤال او، در باره طرق منتهی به ابن سعید اهوازی (حسن و حسین)، نوشته است...^{۱۵}

و از این روست که طریق شیخ به محمد بن خالد طیالسی - که در سلسله سند زیارت عاشورا واقع شده است - برای ما قابل پذیرش است.

محمد بن خالد طیالسی

در باره محمد بن خالد طیالسی هیچ ذم و جرحی از سوی قدما و متأخران مطلقاً وارد نشده است.

گروهی از بزرگان اصحاب، مانند محمد بن علی بن محبوب، و علی بن حسن بن فضال، و سعد بن عبدالله، و حمید بن زیاد از او روایت کرده‌اند که همگی آنها از ثقات اصحاب‌اند. شیخ طوسی در *الفهرست* می‌گوید:

محمد بن خالد طیالسی کتابی دارد که ما آن را از حسین بن عبیدالله، از احمد بن محمد بن یحیی، از پدرش، از محمد بن علی بن محبوب، از او روایت کردیم.

همچنین شیخ طوسی در *الرجال* در باره او، در گروه «کسانی که از ائمه روایت نکرده‌اند» می‌نویسد:

محمد بن خالد طیالسی، حمید از وی اصول بسیاری را روایت کرده است.^{۱۶}

14. ربک: *رجال النجاشی*، ص 60.

15. *تنقیح المقال*، ج 2، ص 95.

این حمید، همان حمید بن زیاد است که شیخ طوسی او را در *الفهرست* و نیز نجاشی و علامه و ابن شهر آشوب... توثیق کرده‌اند.
از اهتمام حمید نسبت به محمد بن خالد طیالسی و روایت اصول بسیار از او، بی‌تردید، مرتبه‌ای از مراتب حسن - که سبب اطمینان نفس می‌شود - نسبت به روایات او حاصل می‌گردد.

محقق مامقانی در بیان ترجمه محمد بن خالد طیالسی می‌گوید:

ظاهر آن، این است که او امامی است و اتصاف او به یکی از پایین‌ترین درجات حسن به اعتبار روایت بزرگان از او ممکن است.^{۱۷}

اگر این دو امتیاز را بپذیریم، نسبت به اخذ روایات او اطمینان پیدا می‌کنیم:
امتیاز اول. عدم ورود جرح یا طعنی در باره او در کتاب‌های فهرست و رجال.

امتیاز دوم. روایت بزرگان اصحاب، کسانی که به وثاقت شناخته می‌شوند و نویسندگان کتاب‌های رجالی به وثاقت وی شهادت داده‌اند. برخی از این اصحاب کسانی هستند که ممکن نیست از ضعف روایت کنند؛ مانند علی بن حسن فضال. گفته‌اند که او از پدرش روایت نکرده است. و مانند محمد بن علی بن محبوب که کثی در باره او گفته است: «ثقة، عین، فقیه». و سعد بن عبدالله که شیخ به وثاقتش تصریح کرده است.
و نیز حمید بن زیاد از او روایت کرده است؛ همچنان که شیخ طوسی فرموده است. همچنین، او را، همان‌گونه که گفتیم، شیخ طوسی، نجاشی، علامه و ابن شهر آشوب توثیق کرده‌اند.

این دو امتیاز به انسان در مقابل روایات او آرامش می‌دهد و مطمئن می‌سازد که او مردی وضاع و فاسد نیست. اگر این‌گونه بود، راویان بزرگ ثقه روایات او را اخذ نمی‌کردند.

مامقانی در ترجمه سکونی گفته است که فراوانی روایت از او، از ناحیه اصحاب، نشانه وثاقت اوست.^{۱۸} هنگامی که کثرت روایت اصحاب را دلیل وثاقت دانستیم، دست‌کم بر حسن او و قوتش دلالت دارد.

پیشینیان اصحاب بزرگوار ما از روایت از ضعف و فاسدان و خلط‌کنندگان، با واسطه و بدون واسطه، دوری می‌جستند... آری آنها در مقابل روایت با واسطه از ایشان تسامح می‌کرده‌اند... اما روایت از ضعف را نقص و عیب می‌دانستند.^{۱۹}

16. *رجال الطوسی*، ص 441، ش 54.

17. *تنقیح المقال*، ج 3، ص 114.

18. *مقیاس الهدایة*، ص 78.

19. نجاشی، در چند جای کتابش، تصریح کرده است که او از روایت از ضعف دوری می‌کند؛ از آن جمله در ترجمه احمد بن محمد بن عبدالله بن عیاشی می‌گوید: این شیخ را دیده‌ام. او دوست من و پدرم بود و من از وی احادیث بسیاری شنیده‌ام. مشاهده کردم که شیوخ ما او را ضعیف می‌شمارند و از او چیزی روایت نمی‌کنند من نیز از روایت از او اجتناب کردم، با این که او از عالمان و ادیبان توانمند بود. (*رجال النجاشی*، ص 63) و در ترجمه محمد بن عبدالله بن بهلول این چنین آورده است: او در آغاز کار، ثبات داشت و سپس به خلط دچار گردید. بسیاری از اصحاب را دیدم که از او چشم پوشیده‌اند و او را تضعیف می‌کنند... این شیخ را دیدم و از او روایات بسیار شنیدم. اما از پذیرش روایات او خودداری کردم، مگر آنها که با واسطه‌ای بین من و او نقل شده بود. (همان، ص 282)

این امتیاز، اگر چه از ویژگی‌های نجاشی و برخی از اصحاب ماست، ولی از روش ثقات و راویان بزرگوار پیشین خبر می‌دهد که از روایت از ضعف و مخلطان دوری می‌کردند. برخی به وثاقت مشایخ ثقات، به‌طور مطلق، اعتقاد دارند، مگر آن که برایشان خلافت ثابت شود.

و چون امر، چنین است، ما نسبت به روایات محمد بن خالد طرابلسی در زیارت عاشورا و دیگر موضوعات احساس آرامش پیدا می‌کنیم؛ بنا بر آن دو امتیاز یاد شده و برآنیم که آن دو امتیاز در حسن دانستن کافی است؛ اگرچه در صحیح دانستن کافی به نظر نمی‌رسد. عمل به روایات حسن، مانند روایات صحیح، امری شایع است که مورد پذیرش علمای ما قرار گرفته است؛ بنا بر تقسیمی که علامه و شیخ او احمد بن طاووس^{۱۰} از روایات به عمل آورده‌اند.

روایت دوم

در باره روایت دوم - که شیخ طوسی در *المصباح*، به سندش از محمد بن اسماعیل بن بزیع، از صالح بن عقبه و سیف بن عمیره، از علقمة بن محمد حضرمی، از امام باقر^{۱۱} روایت کرده است - باید گفت: نجاشی در باره محمد بن اسماعیل بن بزیع گفته است که او از صالحان این طایفه و ثقات ایشان است. شیخ طوسی نیز او را ثقه دانسته و طریق شیخ به او صحیح است.

آیه الله خوبی در باره طریق صدوق به وی گفته است که آن طریق، همچون طریق شیخ طوسی، صحیح است؛ اگر چه ابن ابی جید در این طریق وجود دارد.^{۱۲}

اما صالح بن عقبه مجهول است و توثیقی در باره او وارد نشده است. سیف بن عمیره نخعی، بنا بر گفتار نجاشی و شیخ در *الفهرست*، ثقه است. همچنین، علقمة بن محمد حضرمی از اصحاب امام باقر و امام صادق^{۱۳} است. او، بنا بر نقل کشی، دیداری با زید بن علی^{۱۴} داشته که بر حسن حالش دلالت می‌کند. و در باره توثیق او مطلبی وارد نشده است. پس سند تمام است، جز از ناحیه صحابی (علقمة بن محمد). و وجود صالح بن عقبه به سند زیارت ضرری نمی‌رساند؛ زیرا سیف بن عمیره با او همراه است.

اما روایت نخعی که شیخ برای زیارت عاشورا روایت کرد، یعنی روایت صفوان بن مهران جمال به صحت روایت علقمة گواهی می‌دهد. سیف بن عمیره می‌گوید که صفوان زیارتی را که علقمة بن محمد حضرمی از امام باقر^{۱۵} در روز عاشورا روایت کرده بود، درخواست کرد.

و این سخن بر صحت روایت علقمة در این سند دلالت دارد و اشکالی در بقیه رجال سند و نیز در طریق شیخ طوسی به محمد بن اسماعیل بن بزیع وجود ندارد.

بلی، این روایتی را که شیخ طوسی در *المصباح* از محمد بن خالد طرابلسی، از سیف بن عمیره، به نقل از صفوان نقل کرده، بر جلال شأن علقمة بن محمد دلالت می‌کند. در آخر روایت آمده است که: صفوان وقتی برای ایشان دعای پس از زیارت را خواند، سیف بن عمیره به او گفت: علقمة بن محمد حضرمی این دعا را به نقل از امام باقر^{۱۶}، به ما ارائه نکرد، او فقط زیارت را به ما داد. صفوان گفت: همراه آقایم امام صادق^{۱۷} وارد شدم...

این مبنا، بی‌تردید، ضعیف است، اما خودداری نکردن روایان مورد وثوق از روایت کردن از یک شخص، و نیز فراوانی روایت از او، از حسن حال راوی خبر می‌دهد. و این مقدار در روایت از او کفایت می‌کند، مگر آن که خلافت به دللی ثابت شود. شواهد نیز بر این مطلب در میان روایت، متعدد است.
سید محسن اعراجی کاظمی در کتابش، *عدة الرجال*، در نشانه‌ها بر وثاقت می‌گوید: از جمله دلایل وثاقت، فراوانی اخذ روایت از راوی توسط بزرگان است، بلکه فراوانی نقل یک شخص جلیل القدر از روایات اوست. (*عدة الرجال*، ص 134)

20. معجم رجال الحديث، ج 15، ص 100.

مثل این است که سیف بن عمیره به صفوان می‌گوید اگر این دعا بعد از زیارت وارد شده بود، علقمه آن را برای ما نقل می‌کرد. و این مطلب بر درجه بالایی از وثوق سیف بن عمیره نسبت به علقمه دلالت دارد. پس از آن، صفوان بازگو می‌کند که این دعا را خودش از امام صادق ع شنیده است.

هر طور که باشد، اعتبار روایت طیالسی به اعتبار سند دوم - که شیخ طوسی در *المصباح* برای زیارت عاشورا و دعای زیارت ذکر کرده است - می‌انجامد.

فصل دوم. روش دوم برای تصحیح زیارت عاشورا

در مقدمه این مقاله نوشتیم که برای تصحیح زیارت عاشورا از دو روش استفاده خواهد شد:

روش اول. اثبات اعتبار سند روایت به قدر امکان. برای این روایت، پنج طریق به امام باقر و امام صادق ع ذکر شده است که ما اعتبار روایت شیخ طوسی از محمد بن خالد طیالسی را ثابت کردیم.

روش دوم. اثبات درستی روایت به وسیله قرینه‌های موجود در اسناد آن؛ حتی بر فرض عدم ثبوت اعتبار راویان. میان نفی اعتبار راویان و صدق روایت منافاتی نیست. تفاوت میان این دو روش این است که ما در روش اول از وثاقت و اعتبار راویان سخن می‌گوییم و در روش دوم، از درستی روایت. اکنون از روش دوم برای تصحیح زیارت عاشورا سخن خواهیم گفت.

استبعاد

پیش از آن که به روش دوم بپردازیم، از آن رو که ما در این شیوه از کلمه «استبعاد»، به صورت مکرر، استفاده می‌کنیم، ناگزیریم که ابتدا این کلمه را توضیح دهیم و از رابطه آن را با اطمینان سخن بگوییم.

اطمینان حالتی درونی است که با علم، همجوار است و عقلاً با آن مانند علم رفتار می‌کنند. و از آنجا که شارع این اعتبار عقلایی را باطل نشمرد، اطمینان نیز، چون علم، حجت است و هر چه بر علم مترتب است، بر آن نیز مترتب است؛ همچون حجت. معنای اطمینان، تمایل درونی به ثبوت یک چیز است.

استبعاد بر خلاف آن است و به معنای تمایل درونی به دور شدن احتمال خلاف تا مرز صفر است؛ به گونه‌ای که عقلاً به آن اهمیتی ندهند و آن را در مقام عمل، به هیچ انگارند. این دو، دو روی یک قضیه‌اند؛ یعنی اطمینان، تمایل درونی به ثبوت یک چیز است و استبعاد، تمایل درونی به از بین رفتن احتمال خلاف است و این دو با هم ملازم‌اند. هنگامی که ما به ساختمان مستحکم و قوی بنیانی وارد می‌شویم، به امنیت و سلامت در بنا تا حدود همجوار با علم مطمئن می‌شویم و پیشامد خطر را تا حدود نزدیک به صفر دور می‌شماریم؛ بنا بر حساب احتمالات که حسابی علمی و عقلایی است و عقلاً برای آن اثری ایجابی و یا سلبی قایل‌اند.

اشکالی نیست در این که تمایل به منتفی بودن احتمال خلاف با حالت علم به انتفا متفاوت است، اما عقلاً با آن همچون علم به انتفای احتمال خلاف رفتار می‌کنند و آن به معنای هیچ انگاری احتمال خلاف در مقام عمل است و هر کدام از آن دو نزد عقلا و نیز شارع حجت هستند.

در باره حجیت عقلایی باید گفت که عقلا با آنها همچون علم به ثبوت و علم به منتفی بودن احتمال خلاف رفتار می‌کنند. و در باره حجیت آن نزد شارع باید گفت که شارع این اعتبار عقلایی را در خصوص اطمینان و استبعاد، بی‌اثر نساخته است و عدم الغا در مانند این موارد، به معنای امضاست. پس آنها نزد شارع به مثابه علم‌اند و هر اثری که برای علم برقرار باشد، برای اطمینان و استبعاد نیز برقرار است.

تعیین موضوع بحث

ما در برابر یک مسأله فقهی قرار نداریم و زیارت عاشورا حکم فقهی نیست و نیز مسأله‌ای اعتقادی نیز محسوب نمی‌شود. اگر مسأله‌ای اعتقادی بود، خبر واحد برای ما سودی نداشت، مگر هنگامی که با قرینه‌هایی که سبب قطع یا اطمینان می‌شوند، همراه باشد.

ما درصدد آن نیستیم که این زیارت را عیناً همان متن صادر شده از امام باقر \square معرفی کنیم؛ زیرا کم یا زیاد شدن یک کلمه یا جمله خللی به زیارت وارد نمی‌سازد و با آن نیز زیارت، حاصل است؛ همان‌گونه که در صورت اختلاف نسخه‌ها در سایر زیارت‌ها و دعاها نیز چنین است. و این زیاده یا نقصان مانع از آن نیست که ما خدای را با آن دعا بخوانیم و یا معصومان \square را با آن زیارت کنیم؛ تا جایی که آن زیاده ما را در بدعت و یا مخالفت با کتاب و سنت وارد نسازد و این کاستی در هدف از زیادت اخلاقی وارد نسازد. در زیارت عاشورا هیچ کدام از آنها نیست و مسأله لعن نیز در متنی که ابن قولویه \square روایت کرده، وجود ندارد و مشکل لعن‌هایی را که در *المصباح* وارد شده، نویسنده به روش دیگری - که همان تتبع در نسخه‌های خطی آن کتاب و نیافتن آن جمله است - چاره‌سازی کرده است.

بنا بر این، مسأله مهم برای ما در این بحث، آن است که بدانیم آیا متن زیارتی که در *کامل الزیارات* و *مصباح المتهجد* وارد شده، مجعول است یا نه؟ برای دانستن این مسأله ناگزیریم اشخاصی را که ممکن است به جعل و وضع متهم شده باشند، از شمار کسانی که نامشان در اسناد این روایت نزد ابن قولویه و شیخ طوسی \square وارد شده است، جدا کنیم.

از این رو، می‌گویم پنج طریق برای این زیارت پیش روی ماست که با بررسی اسناد این زیارت در *کامل الزیارات* و *مصباح المتهجد* به دست می‌آید. اسناد از این قرارند:

الف. اسناد زیارت نزد شیخ طوسی \square

1. محمد بن اسماعیل بن بزیع ← صالح بن عقبه ← پدرش ← امام باقر \square .
2. محمد بن اسماعیل بن بزیع ← (صالح بن عقبه + سیف بن عمیره ← علقمة بن محمد حضرمی ← امام باقر \square).
3. محمد بن خالد طیالسی ← سیف بن عمیره ← صفوان جمّال ← امام صادق \square .

ب. اسناد زیارت نزد ابن قولة □

4. حکیم بن داود و دیگران ← محمد بن موسی همدانی ← محمد بن خالد طیالسی
سیف بن عمیره + صالح بن عقبه ← علقمة بن محمد حضرمی ← امام باقر □.
5. حکیم بن داود ← محمد بن موسی همدانی ← (محمد بن خالد طیالسی + محمد
بن اسماعیل) ← صالح بن عقبه ← مالک جهنی ← امام باقر □.

راویان فاقد توثیق در این اسناد پنج‌گانه

1. صالح بن عقبه،
 2. عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ذبیحة (پدر صالح)،
 3. علقمة بن محمد حضرمی،
 4. محمد بن خالد طیالسی،
 5. محمد بن موسی همدانی،
 6. مالک جهنی.
- اینان کسانی‌اند که برای هیچ کدامشان، جز محمد بن موسی همدانی، تهمت جعل، وضع و یا کذب وارد نشده است. با این حال، ما در این مطالعه جدید اسناد زیارت عاشورا، بنا را بر این می‌گذاریم که ممکن است هر یک از این شش نفر عامل ساختگی بودن این زیارت باشند تا ببینیم آیا این فرض صحیح است یا خیر. هنگامی که ممتنع بودن این فرض یا استبعادش تا حدود امتناع عادی در باره تمامی آنها ثابت شد، بدین وسیله صحت زیارت به اثبات می‌رسد. و هرگاه به امکان این فرض برسیم، از تصحیح زیارت، با این شیوه، باز می‌ایستیم و به همان شیوه رجالی برای اثبات صحت زیارت عاشورا بسنده می‌کنیم.

سند اول و دوم

در سند نخستین از سه سندی که شیخ طوسی برای زیارت عاشورا ذکر کرده است، امکان ندارد که صالح بن عقبه را به وضع متهم سازیم؛ زیرا صالح زیارت را در سند دوم به همراه سیف از علقمه، به صورت مشترک روایت می‌کند. و در سند دوم دیدیم که محمد بن اسماعیل زیارت را از صالح و سیف، هر دو، از علقمه روایت می‌کند. اشکالی در وثاقت راوی و مروی عنه، یعنی محمد بن اسماعیل و سیف و نیز صالح، شریک سیف در روایت از علقمه و بازگو کردن آن برای محمد بن اسماعیل نیست. چرا صالح این روایت را ساخته باشد، در حالی که او حقیقتاً آن را از علقمه شنیده است؟ شکی نیست که صالح روایتی را که علقمه از امام باقر □ روایت کرده، از آن حضرت شنیده است، حتی اگر او را به وضع متهم سازیم؛ زیرا ممکن نیست که او این زیارت را ساخته باشد و آن را بی‌واسطه از علقمه شنیده باشد، ولی متنی که او ساخته، پس از مدتی، با متنی که علقمه از امام باقر □ روایت می‌کند، یکسان باشد.

وقتی که چنین است، پس ساختن این متن عملی بیهوده است که هیچ انگیزه‌ای برای آن وجود ندارد. چرا باید صالح دروغ بگوید و این متن را بسازد، در حالی که او طریقی حقیقی به روایت زیارت از علقمه بی‌واسطه یا با واسطه دارد؟

پس ناگزیریم که در اینجا روایت صالح را صحیح بدانیم و او را در روایتش تصدیق کنیم؛ چه خود او را موثق بدانیم و چه او را موثق ندانیم. پدرش، یعنی عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ذبیحه نیز بسیار بعید است که با سایر روایانی که این روایت را از امام باقر و امام صادق نقل کرده‌اند، در ساختن این زیارت، به شکلی واحد، همدست باشد. آنها، دست‌کم چهار نفرند: پدر صالح، علقمه بن محمد حضرمی و مالک جهنی از امام باقر و صفوان از امام صادق.

بسیار بعید است که آنها با هم در ساختن متن کامل زیارت، همراهی کنند و سپس آن را به امام باقر و امام صادق نسبت دهند. آری قضایای ساختگی فراوان است، اما ما جماعتی را نمی‌شناسیم که با هم در ساختن یک متن همدستان شوند و آن را به مصدری معین نسبت دهند. اگر چنین سخنی صحیح بود، کار بسیار خطرناکی بود و معنای آن چنین خواهد بود که گروه‌هایی در زنجیره روایان وجود داشته‌اند که با هم در ساختن روایات و انتساب آنها به معصومان همگام بوده و با هم در روایتشان از ایشان همدستان می‌شده‌اند.

اگر چنین بود، کارشان به افتضاح می‌گرایید و به این کار شهره می‌شدند و پرده از کارشان برداشته می‌شد. و پوشیده بودن کار ایشان بر حافظان حدیث و شیوخ حدیث و اصحاب جرح و تعدیل - که یادگارهای نبوت و امامت را مواظبت می‌کنند - غیر ممکن می‌نماید و نیز سکوت در قبال آنها و هشدار دادن نسبت به روایت‌های ایشان ممکن نیست. احتمال همدستی بین گروهی از محدثان برای درست کردن متونی یکسان، مثلاً در موضوع ادعیه و زیارات و... و نسبت دادن آن به معصومان و حدیث کردن به آن، بسیار دور از ذهن است.

بنا بر این، اگر ما می‌بینیم که علقمه بن محمد حضرمی، عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ذبیحه، مالک جهنی و صفوان بن مهران متن یکسانی را با اختلافات اندکی از امام باقر و امام صادق روایت می‌کنند، احتمال نمی‌دهیم که آنها با هم در ساختن آن همدستی کرده‌اند.

اگر چنین کاری نسبت به زیارت عاشورا از سوی شبکه منظمی که بر وضع و جعل، به صورت دسته جمعی، همدستان شده‌اند، سرزده باشد، فقط به زیارت عاشورا اکتفا نمی‌کردند و دایره جعل و وضع را به فقه، تفسیر، عقاید، ادعیه و زیارات می‌کشاندند. و اگر چیزی از این دست، از گروهی همدست در رجال و اسانید احادیث، سرزده بود، به یقین، پرده از کارشان می‌افتاد و هشدار نسبت به آنها فزونی می‌یافت و آنها بدین کار شهره می‌شدند و نزد علمای جرح و تعدیل - که مواظب امانت‌های وحی و نبوت‌اند - از وثاقت ساقط می‌شوند.

سند سوم

در باره سند سوم روایت کتاب *المصباح* - که در صدر آن محمد بن خالد طرابلسی واقع است - باید گفت که با دیدگاه من در باره اعتبار روایاتش آشنا باشید، اما تشکیک در خصوص این روایت او، حتی بنا بر دیدگاه دیگر نیز - که سلب اعتبار از روایات است -

غیر ممکن است؛ یعنی امکان ندارد او را متهم سازیم که او این روایت را از زبان سیف بن عمیره، آن‌گونه که در سند سوم است، جعل کرده است.

سیف بن عمیره این روایت را به راستی، از علقمة بن محمد، از امام باقر \square روایت می‌کند؛ آن‌چنان که در سند دوم آمده است و او در روایتش ثقه است.

اگر فرض کنیم که محمد بن خالد طیالسی از روایت این زیارت توسط سیف بن عمیره، از علقمه و او از امام باقر \square آگاهی نداشته باشد و خود او این زیارت را ساخته باشد و به صورت تصادفی، این زیارت با متنی که سیف بن عمیره روایت کرده، به تمامی تطابق داشته باشد، باید قایل شویم که امر محالی صورت پذیرفته است؛ زیرا محال است که محمد بن خالد طیالسی متنی را جعل کند و آن را به سیف بن عمیره نسبت دهد و اتفاقاً سیف بن عمیره همان متن را به تمامی از علقمة، از امام صادق \square روایت کرده باشد و محمد بن خالد از آن آگاه نباشد. و اگر خالد از روایت این زیارت توسط سیف، به نقل از علقمه اطلاع داشته باشد و با این حال، مبادرت به جعل این زیارت، با همان الفاظ، از زبان سیف با سند دیگری کند، امری بسیار غیر عقلایی صورت پذیرفته که هیچ انگیزه‌ای جز تکثیر طرق، برای آن نمی‌توان تصور کرد که احتمال وجود این انگیزه هم بسیار ضعیف می‌نماید، زیرا عقلاً در محاورات و مکالمات روزمره خود برای این کار هیچ ارزشی قایل نیستند.

اگر محمد بن خالد طیالسی این‌گونه به جعل حدیث می‌پرداخت و با کمترین سببی اقدام به وضع می‌کرد، بین اصحاب جرح و تعدیل مشهور می‌شد؛ در حالی که دانستیم برای این فرد، در مصادر رجالی، جرحی وارد نشده است.

بنا بر این، دلیلی ندارد که از قبول روایت محمد بن خالد طیالسی - که شیخ طوسی در سند سوم ذکر کرده و بقیه رجال سند ثقه‌اند و اصحاب بر وثاقتشان تصریح کرده‌اند - خودداری کنیم.

سند چهارم و پنجم

در سند چهارم و پنجم *کامل الزیارات*، محمد بن موسی همدانی متهم به وضع است. ما بر اساس روش پیشین، بعید می‌دانیم که او عمداً متن این زیارت را ساخته باشد و آن را به محمد بن خالد طیالسی و محمد بن اسماعیل بن بزیع نسبت دهد. محمد بن اسماعیل بن بزیع این زیارت را از صالح بن عقبه و سیف بن عمیر، هر دو، از علقمه روایت می‌کند و سند آن، جز نسبت به محمد بن موسی تمام است. محمد بن موسی همدانی، به یقین از متنی که محمد بن اسماعیل، از صالح و سیف، از علقمه روایت کرده، آگاه بوده است؛ زیرا هر دو نص در بسیاری از فقرات آن، اگر چه در برخی فقرات اختلاف دارند، مطابق است. و عادتاً ممکن نیست که محمد بن موسی از این نص آگاه نباشد و متنی را بسازد و به محمد بن خالد و محمد بن اسماعیل نسبت دهد و تصادفاً با متنی که محمد بن اسماعیل روایت کرده، یکی باشد. این اتفاق بسیار بعید است و ممتنع عادی به نظر می‌رسد.

اگر بپذیریم که محمد بن موسی همدانی از روایت محمد بن اسماعیل، بی‌واسطه یا باواسطه، آگاه بوده، پس انگیزه‌ای برای ساختن روایت باقی نمی‌ماند. و وقتی ممکن است که روایت را بدون واسطه یا باواسطه از محمد بن اسماعیل نقل کند، هدفی جز تکثیر طرق زیارت برای او در روایت از محمد بن خالد طیالسی متصور نیست که این نیز

بسیار بعید به نظر می‌رسد. جز این که استبعاد ما در اینجا خفیف‌تر از استبعادمان در روایت محمد بن خالد طیالسی است که پیش‌تر بیان شد.

اما در بارهٔ مالک جهنی - که متن زیارت را از امام باقر \square روایت کرده است - براساس همان روشی که پیش‌تر در تصدیق روایت علقمه بیان داشتیم، می‌گوییم که ما همدستی این سه نفر (عقیبة بن قیس بن سمعان بن ابی ذبیحه، علقمة بن محمد و مالک جهنی) را در ساختن این روایت و انتساب آن به امام باقر \square بسیار بعید می‌دانیم. قبلاً دانستیم که روایت سیف بن عمیره از صفوان سبب تصحیح و تأکید روایت علقمه از امام باقر \square است.

اینجا باید دو بارهٔ آن سخنان را تکرار کنیم. پس می‌گوییم: پیش روی ما جز دو حالت - که ثبوتاً ممکن است - وجود ندارد و سایر احتمالات، فرض‌هایی بسیار ضعیف است. و آن دو احتمال ثبوتاً ممکن، آن است که دو راوی یا جمع راویان بر ساختن متنی در موضوع دعا یا زیارت، و یا حکم شرعی، یا رویداد تاریخی یا ... با هم همداستان شوند. این احتمال، اگرچه در مقام ثبوت ممکن است، اما در مقام اثبات، بسیار بعید به نظر می‌رسد. اگر چنین اتفاقی در طریق‌های ما و روایات ما رخ می‌داد، ممکن نبود که پوشیده بماند و در کتاب‌های جرح و تعدیل شهرت می‌یافت و علمای رجال و جرح و تعدیل به تشهیر ایشان و اسقاط آنها مبادرت می‌ورزیدند و سکوت آنها و پرده‌پوشی امکان نداشت.

بنا بر این، عدم تصریح علمای رجال متقدم و متأخر به مانند این حالت‌ها، نشان از عدم وجود آن دارد؛ یعنی عدم ثبوت مساوی است با ثبوت عدم.

احتمال دیگر آن است که هر کدام از این راویان، خود به تنهایی اقدام به ساختن این متن کرده باشند و هر دو متن و یا تمامی متون، تصادفاً با هم یکی در بیاید. این احتمال، بر اساس حساب احتمالات، از احتمال اول، بعیدتر به نظر می‌رسد؛ حتی با وجود اختلافات کوچک در میان متن‌ها. چنان که در زیارت عاشورا میان متنی که ابن قولویه در *کامل الزیارات* نقل کرده با متنی که شیخ طوسی در *المصباح* روایت کرده، چنین اختلافات کوچکی به چشم می‌خورد.

اما سایر احتمالات، بسیار ضعیف است، یا این که سرانجام کارشان به یکی از دو احتمال - که حکمشان را بیان کردیم - منتهی می‌شوند و حکم آنها استبعاد بود که به معنای از بین رفتن احتمال خلاف نزد عقلا و شرع است.

ما از این روایات درصدد اثبات مسألهٔ فقهی نیستیم و نمی‌خواهیم مسأله‌ای اعتقادی را به اثبات برسانیم. می‌دانیم که مسائل اعتقادی با خبر واحد ثابت نمی‌شود، مگر آن که با قرینه‌هایی اطمینان بخش به درستی روایت همراه باشد.

مقصود ما از اثبات این روایات این نیست که وجود زیاده یا کاستی را نفی کنیم. زیاده یا نقصان زبانی به ادعیه و زیارات نمی‌رساند؛ مادامی که در مقصود از زیارت اخلاقی وارد نسازد و به بدعت یا کاری مخالف قرآن و سنت منجر نشود.

چه بسا زیاده و اختلاف نسخه‌هایی که در متون و ادعیه و زیارات نزد ما وجود دارد، ولی با این حال، ما با آنها به عبادت خدا می‌پردازیم و به خدا نزدیک می‌شویم.

کاستی‌ها و زیاده‌های موجود در نسخه‌های زیارت عاشورا میان روایت ابن قولویه در *کامل الزیارات* و سه روایت شیخ طوسی در *المصباح* از این قبیل نیست، جز لعن پنج نفر در متن *المصباح* که آن هم در روایتی که ابن قولویه در *کامل الزیارات* نقل کرده، به چشم نمی‌خورد.

مؤلف کتاب هم که ثابت کرده که این فقره در نسخه اصلی کتاب‌های *المصباح الكبير و المصباح الصغير* وجود ندارد و آن هم بعدها به *المصباح* اضافه شده است. نویسنده در این باره تلاش گسترده‌ای کرده و نسخه‌های خطی بسیاری از این کتاب را دیده و این فقره را در آن نیافته و به صورت علمی به این نتیجه رسیده است. بنا بر این، مقصود از این پژوهش‌های سندی، برای این نصوص، این است که ثابت شود این متون به تمامی، ساختگی نیستند؛ نه همچون زیارت مفعجه، دعای حُبّی و دعای کنز العرش که شیخ عباس قمی^۱ در *مفاتیح الجنان* از تلخی‌های این دعا و زیارت‌سازی‌ها شکایت کرده است.

وقتی که ماجرا بدین‌گونه است، پس برخی از دلایلی که ما ذکر کردیم، برای اطمینان از متنی که علقمه و دیگر اصحاب برای زیارت امام حسین در روز عاشورا نقل کرده‌اند، کافی به نظر می‌رسد. امام باقر^۲، و بلکه امام صادق^۳ نیز این زیارت را به اصحاب و شیعیانشان القا و املا کرده‌اند و این زیارت، تقلبی و ساختگی و جعلی نیست.

آری، در برخی از نوشته‌های محقق معاصر مرحوم شیخ محمد تقی شوشتری - که الان در خاطر نیست که کجا بود - دیده‌ام که آن عالم پژوهشگر قایل به توقف در خصوص ثوابی شده که علقمه بن محمد حضرمی برای زیارت عاشورا روایت کرده است. من نیز با او در این توقف هم عقیده‌ام. اما این توقف به معنای تشکیک در متن زیارت نیست.

اگر چه نویسنده محترم فصلی را در کتاب به مناقشه در شهرت زیارت - که برخی برای اثبات صحت زیارت بدان استناد می‌کنند - اختصاص داده است، اما ثابت است که این زیارت به شکل گسترده‌ای در میان مؤمنان شایع است و آنها آن را از نسلی به نسل دیگر رسانده‌اند و علمای طایفه بر آن مواظبت کرده‌اند و از ملاحظاتی که نویسنده محترم ذکر کرده، آگاه بوده‌اند و مردم از انکار آن پرهیز کرده و برای این ملاحظات اهمیتی قایل نشده‌اند؛ به دو دلیل:

اول. نکاتی که نسبت به این ملاحظات در این نوشتار بیان شد.
دوم. عدم فایده برانگیختن سردرگمی در خصوص این مسائل، مادامی که آنها دربرگیرنده بدعت در دین، یا مخالفت با قرآن و سنت نباشند.
ما دانستیم که این زیارت دربرگیرنده هیچ کدام از اشکالات یاد شده نیست. از دو نکته یاد شده که بگذریم، بی‌تردید، روایات صحیحی در خصوص استحباب زیارت امام حسین^۴ در روز عاشورا به صورت خاص و بدون مقید شدن به قیدی خاص وارد شده است؛ از جمله این روایات، روایتی است که صدوق در *عیون أخبار الرضا^۵ و الامالی* و مجلسی در *بحار الأنوار* (ج 98، ص 102) نقل کرده‌اند:

ماجیلویه، عن علی، عن أبیه، عن الربان بن شیب (خال المعتصم). قال: دخلت فی أول یوم من المحرم علی الرضا... إلى أن یقول: یا ابن شیب! إن سرک أن تلقی الله - عز وجل - ولا ذنب لک فزر الحسین^۶؛

امام رضا^۷ فرمود: ای پسر شیب، اگر دوست داری پاک و بدون گناه به ملاقات خدا بروی، به زیارت حسین^۸ برو.

این روایت صحیح است.

همچنین، از آن جمله است روایتی که ابن قولویه در *کامل الزیارات*، از محمد حمیری، از پدرش، از ابن یزید، از ابن ابی عمیر، از زید شحام، از امام صادق^ع نقل کرده است که فرمود:

من زار قبر الحسین بن علی^ع یوم عاشوراء، عارفاً بحقه، کان کمن زار الله فی عرشه؛^۱ کسی که قبر حسین^ع را در روز عاشورا زیارت کند، در حالی که به حق آن حضرت عارف باشد، مانند کسی است که خدا را در عرش او زیارت نموده است.

و زیارت عاشورای معروف یکی از مصادیق زیارت امام حسین^ع است و مشمول روایات مطلق است که حاکی از اجر و ثواب است و مستحب است و تعبد به وسیله آن مانند هر متن دیگری، جز آن که نص خلاف کتاب خدا و سنت صحیح نباشد، صحیح است. و در زیارت عاشورا چیزی از این موارد مخالفت نیست. و پژوهش گسترده مؤلف در خصوص متنی که شیخ طوسی در مصباح نقل کرده، گواه این امر است. پس دلیلی بر توقف نسبت به استحباب این متن و موجب اجر و ثواب بودن آن که مؤمنان آرزومند آن هستند، وجود ندارد.

کتابنامه

- بحار الأنوار، محمدباقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1403ق.
- تنقیح المقال، عبدالله مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت^ع، 1411ق.
- رجال الطوسی، محمد طوسی، نجف: مکتبه الحیدریه، 1381ق.
- رجال النجاشی، احمد نجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1407ق.
- عده الرجال، سید محسن ارجی کاظمی، قم: اسماعیلیان، 1411ق.
- العده، محمد طوسی، تحقیق: محمد مهدی نجف، قم: مؤسسه آل البيت^ع، 1417ق.
- الفهرست، محمد طوسی، نجف: مکتبه الحیدریه، 1380ق.
- کامل الزیارات، جعفر بن محمد بن قولویه قمی (م 368ق)، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، اول، 1417ق.
- مصباح المتجهد، محمد طوسی، تحقیق: انصاری زنجانی، (سنگی).
- معجم رجال الحدیث، سید ابو القاسم خویی، قم: مدینه العلم، 1413ق.
- مقیاس الهدایه فی علم الدرایه، عبدالله مامقانی، تحقیق: محمدرضا مامقانی، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، اول، 1411ق.
- وسائل الشیعه، محمد حر عاملی، قم: مؤسسه آل البيت^ع، دوم، 1414ق.