پژوهش دینی

شمارهٔ ۵۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴
صص ۱۴۱-۱۷۱ (مقاله پژوهشی)

Pazhouhesh Dini
No. 50, Autumn &Winter 2024/ 2025

آیهٔ رجم از خلیفهٔ دوم تا محمد بن عیسی بن عبید

سیدرضا مؤدب[۱]، محمد سهرابی[۲]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵)

چکیده

در متون حدیثی عامه روایتی در بارهٔ رجم مشاهده می‌گردد که نشان می‌دهد این مجازات در آیه‌ای از کتاب خدا تشریع گشته و ابلاغ نمودنش بر عهدهٔ سنّت نهاده نشده است، نبود این آیه در سیاههٔ مصاحف عثمانی شبههٔ تحریف قرآن به نقیصه را تقویت کرده و فقیهان عامّه با واکنش نشان دادن، فرضیهٔ نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم را مطرح ساخته‌اند. اما بیشتر فقیهان شیعه به موازات انکار این نوع از نسخ پاسخ جایگزینی ارائه ننموده‌اند، این در حالی است که روایتی از کتاب کافی بر وجود آیهٔ رجم تصریح کرده و اشاره به بودنش در قرآن نموده است؛ کنکاش در فضای صدور روایت عامّه و بررسی هویت یکی از رجال حاضر در سند روایت شیعه (محمد بن عیسی بن عبید) از پیوند برخی انگیزه‌های غیر فقهی با آیهٔ رجم خبر می‌دهند که پژوهش پیرامون آن را به ناچار از دانش فقه بیرون آورده و به عرصه‌هایی دیگر می‌کشانند، نوشتهٔ حاضر تلاش دارد با تکیه بر پژوهش تاریخی روشن سازد که چگونه انگیزه‌های سیاسی مایهٔ ساخت آیهٔ رجم و روایت شدنش در میان عامه گشت و چگونه روایت حاکی از وجود آیهٔ رجم به فرهنگ حدیثی شیعه نیز منتقل گردید؛ این دستاورد بدان معناست که آیهٔ رجم و روایت دال بر وجود آن فاقد ارزش معرفتی بوده و شایسته است از پژوهش‌های صرفاً علمی در سه حوزهٔ قرآن، حدیث و فقه کنار نهاده شود.

کلید واژه‌ها: آیهٔ رجم، خلیفهٔ دوم، محمد بن عیسی بن عبید، تحریف قرآن به نقیصه، نسخ التلاوه.

۱. استاد دانشگاه قم، قم، ایران؛ reza@moaddab.ir
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قم، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛ geelgamish@gmail.com

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

مقدمه و طرح مسأله

نفی یا اثبات مجازات رجم از همان نیمهٔ نخست قرن اول هجری مایهٔ کشاکش برخی صحابه و تابعین گردیده و به عنوان یک فرع فقهی مورد توجه دسته‌ای از پژوهشگران معاصر هم قرار گرفته است، البته به موازات احادیث رجم، ادعای وجود آیهٔ رجم و کتابت نشدنش در مصاحف رسمی نیز مطرح بوده و در نتیجه این فرع فقهی افزون بر مباحث حدیثی، به علوم قرآن و از جمله علم قراءات[۱] و به طور مشخص مسألهٔ «تحریف» نیز کشیده شده است، بدین ترتیب مجازات یادشده سه عرصه برای پژوهش یافته که عبارتند از:

الف: آیهٔ رجم (پژوهش قرآنی)

ب: احادیث رجم (پژوهش حدیثی)

ج: حکم رجم (پژوهش فقهی)[۲]

نوشتهٔ پیش‌روی تلاش دارد با وانهادن عرصهٔ دوم و سوم، آیهٔ رجم را با نگاه به علم قراءات و مسألهٔ تحریف مورد بررسی قرار داده و پاسخ شایسته‌ای پیرامون آن بیابد؛ بر این اساس مسألهٔ پژوهش چیستی آیهٔ رجم و ارتباط آن با تحریف می‌باشد.

پیشینهٔ بحث

مجازات سنگین برای مرد یا زن زناکاری که دارای همسر است (مُحصِن، مُحصِنة)

---

۱. علم قراءات دانشی است به چگونگی ادا نمودن واژه‌های قرآن و اختلاف آنها که به نقل‌کننده‌اش هم منسوب باشد (ابن جزری، ۶۱)؛ این تعریف در زمان کنونی غالبا اختلاف‌های هماهنگ با رسم مصاحف عثمانی را به یادها می‌آورد که شناخته‌شده‌تر هستند، اما اختلاف مصاحف برخی صحابه در زیادت و نقصان چند سورهٔ معین، یا نقصان برخی آیه‌ها مانند آیهٔ رضاع کبیر و آیهٔ رجم، یا جایگزینی دو واژه با یکدیگر، تقدیم و تأخیر آنها و زیادت و نقصان‌شان که جملگی منسوب به برخی صحابه یا تابعین و مخالف با سیاهه مصاحف عثمانی هستند نیز از جمله اختلاف‌های در چگونگی ادا نمودن واژگان قرآن بوده و ذیل دانش قراءات قرار می‌گیرند.

۲. آیه رجم نیز همچون احادیث رجم روایت شده است اما چون متن این روایت حاکی از قول، فعل یا تقریر معصوم نمی‌باشد و بر وجود آیه‌ای ثبت‌ناشده در مصحف دلالت دارد، می‌توان آن را عرصه‌ای مستقل از احادیث رجم در نظر گرفت؛ همچنین فقیهان و به ویژه فقیهان اصولی دلیل اول از ادله شرعیه (کتاب) را جز به تواتر نمی‌پذیرند و در نتیجه آیه رجم و روایت ناظر بر آن‌که از خبر واحد بودن فراتر نمی‌رود را به پژوهش‌های فقهی خود و صدور حکم رجم راه نمی‌دهند؛ بر این اساس شایسته است آیه رجم در پژوهشی قرآنی به کنکاش گرفته شود.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

اختصاصی به آیین اسلام ندارد و در یهودیت و نصرانیت هم مشاهده می‌گردد (عهد عتیق، سفر لاویان ۱۰/۲۰، سفر اعداد ۱۱/۵-۳۱، سفر تثنیه ۲۲/۲۲-۲۴؛ عهد جدید، انجیل یوحنا ۱/۸-۱۲).

ابن ابی شیبه (۲۳۵ق) نیز به سند خود از ابن عباس و او از خلیفهٔ دوم نقل می‌کند که گفته: «من هراس داشته‌ام که زمان بر مردم به درازا بکشد تا آنکه کسی بگوید «ما رجم را در کتاب خدا نمی‌یابیم»، پس با ترک فریضه‌ای که خدای فرو فرستاد گمراه شوند؛ همانا رجم هنگامی که فرد همسر داشته باشد و بینه اقامه گردد یا بارداری رخ دهد یا فرد اعتراف نماید حق است و من آن را قرائت نموده‌ام: «الشیخُ و الشیخةُ إذا زنیا فارجموهما ألبتة»، رسول خدا صلی الله علیه و سلم رجم نمود و ما هم پس از او رجم کردیم». (ابن ابی شیبة، ۴۱۶/۹).

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهند آنچه خلیفهٔ دوم از آن بیم داشت خیلی زود رخ می‌دهد و گروهی از خوارج (ازارقه)[1] مجازات رجم را با این استدلال که در قرآن یافت نمی‌شود مورد انکار قرار می‌دهند (ابن قتیبة، ۳۶۵-۳۶۶؛ الأشعری، ۱۷۳/۱-۱۷۴).

ابوعبید (۲۲۴ق) در کتاب *فضائل القرآن* و برای حلّ کردن چالشی که پیرامون آیهٔ رجم پدید آمده، بابی می‌گشاید و هوشمندانه پیش می‌رود؛ وی در آغاز از ابن عمر نقل می‌نماید که گفته: «هیچ یک از شما نباید بگوید: «من همهٔ قرآن را دریافت کرده‌ام» در حالی که او چه می‌داند همهٔ قرآن چه مقدار است؟ از آن قرآن فراوانی رفته است، ولی باید بگوید: «من از آن، مقداری که آشکار گشت را دریافت کرده‌ام»» (ابو عبید، ۱۹۰).

وی با این مقدمه روایت دوم را از عایشه نقل می‌نماید که سورهٔ احزاب در عهد نبوی با

---

۱. پیروان نافع بن ازرق (۶۵ق)، نامبرده از اهالی بصره و از جملهٔ مخالفان خلیفهٔ سوم بوده، پس از ماجرای تحکیم، علی بن ابی طالب را تکفیر کرده و همراه دیگر خوارج سر به شورش برمی‌دارد؛ در پی افراشته شدن پرچم مخالفت با امویان و به رهبری عبد الله بن زبیر در مکه، نافع که رهبر خوارج گشته به وی می‌پیوندد اما کمی بعد جانبداری عبد الله بن زبیر از خلیفهٔ سوم مایهٔ جدایی خوارج از خلافت زبیری و بازگشت به بصره می‌شود؛ نافع قیام مسلحانه را برمی‌گزیند و گروهی از خوارج همراهش می‌گردند تا آنکه سرانجام به دست مهلب بن ابی صفره و در نزدیکی اهواز به قتل می‌رسد (الزرکلی، ۳۵۱/۷-۳۵۲).

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

دویست آیه قرائت می‌شد اما هنگام کتابت مصاحف عثمانی فقط آن مقدار که اکنون رایج است یافت گردید؛ در حدیث بعدی نیز از أُبیّ بن کعب، رفتن بخشی از سورهٔ احزاب را بار دیگر مطرح می‌کند اما با این تفاوت که أبیّ از وجود آیهٔ رجم در آن بخشِ ثبت‌ناشده در مصاحف عثمانی هم یاد می‌نماید: «إذا زنی الشیخُ و الشیخة فارجموهما ألبتة نَکالاً مِنَ الله و الله عزیزٌ حکیم»؛ در حدیث بعدی که سند آن به خالة أبو أمامة بن سهل می‌رسد بیان می‌گردد که پیمبر آیهٔ رجم را بر آنان قرائت کرده است: «الشیخٌ و الشیخةُ فارجموهما البتة بِما قضیا مِن اللذَّة» (همان، ۱۹۰-۱۹۱).

ابوعبید با این زمینه‌سازی و در گام بعدی از ابن عباس نقل می‌نماید که گفته: «عمر خطبه ایراد کرده و گفت: همانا مردمی می‌گویند: «ماجرایِ اینگونهٔ رجم چیست؟ در حالی که در کتاب خدا تازیانه می‌باشد»، فرستاده خدا صلی الله علیه و سلم رجم نمود و ما هم با وی رجم کردیم، به خدا اگر کسانی نمی‌گفتند عمر در کتاب خدا زیادت نمود آن را همانگونه که نازل شد ثبت می‌کردم (همان، ۱۹۱).

نامبرده چند نمونهٔ دیگر از این دست روایات که به عدم ثبت برخی فرازهای قرآنی در مصاحف اشاره دارند را هم آورده و در نهایت توضیح خود را اینگونه می‌افزاید: «ابوعبید گوید: این حروفِ از زیادت‌ها که ما در دو باب پیشین بیان داشتیم را دانشمندان روایت نکرده‌اند و هرکس که انکارشان کند را هم کافر نشمردند؛ آنچه در نماز قرائت می‌شود و ما بر کافر بودن انکارکننده‌اش حکم می‌نماییم آن است که میان دو سوی این جلد می‌باشد، یعنی آنچه در نسخه مبنایی که عثمان به اجماع مهاجران و انصار استنساخ نمود و فراتر از آن را فروانداخت... (همان، ۱۹۳).

عنوان‌دهی به باب دوم از دو بابی که ابو عبید از آنها یاد کرد با این عبارت «ذکر آنچه از قرآن که پس از نزولش به آسمان بازگشت و در مصاحف ثبت نشد» و سپس چینش هوشمندانهٔ روایات و افزودن توضیح خود، باعث می‌شود بسیاری از دانشمندانِ پس از ابو عبید نظریه «نسخُ التلاوة دونَ الحُکم» را مطرح سازند و مدعی گردند آیهٔ رجم نیز از جمله

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

این پدیده است، بدین ترتیب تلاوت «الشیخُ و الشیخةُ إذا زنیا ...» از سوی خداوند و در عهد نبوی منسوخ گشته و به آسمان بازمی‌گردد اما حکم آن به قوت خود باقی می‌ماند، از همین روی خلیفه سوم و صحابه در حضورش نیز آیهٔ یادشده را در مصاحف عثمانی ثبت نمی‌نمایند و در نتیجه تحریف به نقیصه که ممکن است از برخی احادیثِ با سند صحیح توهم شود رخ نداده است (الزرکشی، ۳۵/۲).

هر چند این پاسخ می‌تواند در علوم قرآن قابل توجه باشد اما برخی شاخه‌های دیگر از علوم اسلامی را با مشکل روبرو می‌سازد:

یکم: در علم کلام که متکفل اصول عقاید است این پرسش مطرح خواهد گشت که خداوند حکیم از نسخ تلاوت و باقی نهادن حکم چه مقصودی را دنبال نموده؟

دوم: در علم فقه که متکفل فروع دینی می‌باشد و ادلهٔ شرعیه را به کتاب، سنّت، اجماع و قیاس (نزد شیعه: کتاب، سنت، اجماع و عقل) منحصر می‌سازد آیهٔ رجم بی‌هویت می‌گردد، اگر از جمله «کتاب» است پس چرا در مصاحف عثمانی ثبت نگردیده و اگر از جمله سنّت می‌باشد پس چرا آیه‌ای بازگشته به آسمان شمرده می‌شود؟ از طرفی حکم رجم در دانش فقه همواره متوجه زن و مرد دارای همسر بوده و شیخ یا شیخه بودن در رجم شدن یا رجم نشدن دخالتی ندارد.

سید ابوالقاسم خویی با توجه به مشکل یکم، نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم را عین تحریف معرفی کرده و پاسخ ابوعبید را نمی‌پذیرد (خویی، البیان، ۲۰۵-۲۰۶)، در جایی دیگر و با توجه به مشکل دوم نیز چند گزارش ناظر بر آیهٔ رجم را از اخبار آحاد دانسته و آنها را برای اثبات قرآنی بودن آیهٔ مورد بحث ناکافی می‌شمارد، سپس با اذعان به درستی برخی گزارش‌ها گوشزد می‌نماید خلیفه دوم کسی است که آیهٔ رجم را به مخاطبان خود عرضه داشت ولی آنان حاضر به کتابت آن در مصحف نشدند، در نتیجه دانشمندان متأخر مجبور گشتند نظریهٔ نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم را پدید آورند (همان، ص۲۸۵)، با این حال نامبرده بیان نمی‌دارد خلیفه دوم با چه انگیزه‌ای «رجم» را آیه‌ای قرآنی تلقی می‌کرده.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

محمد هادی معرفت که در انکار نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم با سیدابوالقاسم خویی همسو است، خلیفه دوم را فاقد انگیزه معرفی کرده و مدعی می‌شود وی گفتاری نبوی در ابلاغ حکم رجم را به اشتباه آیه‌ای قرآنی به شمار آورد (معرفت، ۲۵/۸-۳۲)، اما چرا نامبرده تا پایان زندگانی بر این دیدگاه نادرست پای می‌فشرده؟ معرفت آن را نامعلوم باقی می‌نهد.

جان بر تن تحلیلی دیگر ارائه نموده و با این پیش‌فرض که آیهٔ ۱۵ از سورهٔ نساء مجازات زن زناکار و محصنه را حبس ابد در نظر گرفته اما سنگسار سنّتی نبوی است و مجازات یادشده را نسخ نموده، مدعی می‌گردد آن دسته از فقیهان مسلمان که نسخ کتاب با سنّت را نمی‌پذیرفتند مجبور شدند روایات مربوط به آیهٔ رجم را جعل کنند تا آیهٔ ۱۵ از سورهٔ نساء با آیه‌ای دیگر از کتاب خدا نسخ گردیده باشد، سپس نظریهٔ نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم را نیز بر روایات جعلی خود افزودند تا به شبهه تحریف دامن نزنند (برتن، ۱۴۱-۱۴۵ و ۲۶۰-۲۶۲؛ معارف و رضایی هفتادر، ۸-۱۱).

مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ق) از جمله دانشمندانی است که مجازات حبس ابد در آیهٔ ۱۵ از سورهٔ نساء را در باره زنای محصنه می‌داند و تصریح می‌نماید حکم یادشده در سورهٔ نور نسخ و سنگسار جایگزین آن گشته است (ابن سلیمان، ۳۶۲/۱-۳۶۳)؛ منظور وی آیه ۸ از سورهٔ نور است که بیان می‌دارد اگر مردی همسر خود را متهم به زنا نماید و شاهدی نداشته باشد باید چهار بار گواهی دهد و در پنجمین بار تأکید نماید اگر از دروغگویان است نفرین خدا بر او باشد، پس اگر همسرش نیز در مقام انکار شویش چنین کرد میان‌شان جدایی می‌افتد ولی عذاب بر زن جاری نمی‌شود؛ البته چون واژهٔ «عذاب» در قرآن مصادیقی از تنبیه بدنی (یوسف، ۲۵) تا نابودی (طه، ۱۳۴) را شامل می‌شود مقاتل بن سلیمان با یاری گرفتن از سنّت، مصداق «عذاب» در آیهٔ مورد بحث را بیان کرده و می‌گوید: «زن و شوهری که یکدیگر را نفرین کرده‌اند از هم جدا شده و برای همیشه به هم بازنمی‌گردند و اگر زن شوی خود را [در ایراد تهمت] راستگو بداند یکدیگر را نفرین نمی‌نمایند، پس اگر شوهرش با وی زناشویی داشته وی رجم می‌گردد و شویش وارثش

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

می‌شود و اگر شوهر با او زناشویی نداشته صد تازیانه می‌خورد در حالی‌که زوجهٔ شویش باقی می‌ماند ...» (همان، ۱۸۷/۳).

بر این اساس قرآن، قرآن را نسخ نموده و سنّت فقط نقش تبیینی برای تعیین مصداق «عذاب» را در سورهٔ نور ایفا نموده است؛ پس شایسته بود جان برتن توضیح دهد چرا برخی فقیهان مسلمان به جای رفتن به راهی که مقاتل بن سلیمان رفت به جعل روایاتی مبنی بر وجود آیهٔ رجم اقدام کرده و سپس نظریه نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم را هم بر این مجعولات افزودند.

رسول محمدجعفری پس از تبیین انواعی از تشکیک در صحت روایات یادشده نتیجه می‌گیرد که شاید حکم رجم از آیین یهود و بر اساس یک سوء تفاهم یا اهداف مغرضانه وارد اسلام شده باشد، اما توضیح نمی‌دهد که در کدام بستر تاریخی یک سوء تفاهم یا تلاشی مغرضانه باعث گشت حکم رجم به باوری عمومی در میان دانشمندان مسلمان تبدیل گردد (محمدجعفری، ۳۲۱–۳۴۲)؟ همچنین نامبرده به عنوان یک پژوهشگر شیعی بیان نمی‌دارد که چرا در متون روایی شیعیان ایستادگی سرسختانه برخی امامان شیعه در بارهٔ آیهٔ وضوء (المائده، ۶) گزارش شده (الکلینی، ۸۲/۵–۱۰۲) اما هیچ گزارشی پیرامون ایستادگی آنان دربارهٔ ریختن خون یک مسلمان با توسل به سنگسار گزارش نگردیده؟ بلکه در متون حدیثی و فقهی آنان نیز بر رجم و پس از تحقق شرایط آن اجماع رخ داده است.

علی آهنگ نیز در پژوهشی مستقل به اعتبارسنجی احادیث رجم در متون روایی عامّه پرداخته و پژوهش در متون روایی شیعه را به مجالی دیگر واگذار نموده؛ وی پس از یادکردن از چندین مقالهٔ فارسی و عربی پیرامون این موضوع وارد بحث شده و پژوهش خود را بر نقش ابن شهاب زُهری در راستای تثبیت حکم رجم در فقه اسلامی متمرکز ساخته اما در پایان روشن ننموده که آیهٔ رجم یک افترا به کتاب خدا می‌باشد یا تلاوت آن نسخ و حکم آن باقی مانده یا از دیدگاه وی قرآن به نقیصه تحریف گشته است (آهنگ، ۱۴۱–۱۵۹)؟

دیگر پژوهش‌های کهن و نو نیز با اینگونه پرسش‌ها و باقی نهادن نکته‌های مبهم روبرو

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

هستند و نتوانسته‌اند ارتباط روایات دال بر آیه رجم و تحریف قرآن به نقیصه را به گونه‌ای همه‌جانبه روشن سازند.

آیهٔ رجم در متون حدیثی عامه

بررسی متون حدیثی عامه نشان می‌دهد اشاره به آیه رجم یا تصریح بر متن آن (الشیخ و الشیخة إذا زنیا ...) از پنج صحابی روایت شده که ابوعبید به گزارش سه تن از آنان (عمر بن خطاب، ابیّ بن کعب و خالة ابو امامه[۱]) استناد نموده است؛ دو تن دیگر نیز عبارتند از عایشه و زید بن ثابت، البته با این تفاوت که در روایت منسوب به همسر پیمبر (عایشه) فقط به آیهٔ رجم اشاره شده اما در روایت منسوب به زید بن ثابت متن آن نیز بازگو گردیده است.

احمد بن حنبل (۲۴۱ق) به سند خویش از عَمره دختر عبد الرحمن نقل می‌کند که گفته: «عایشه همسر پیمبر صلی الله علیه و سلم گفت: بی‌گمان آیهٔ رجم و [آیهٔ] ده بار شیر دادن به مرد بزرگ، نازل شدند که در برگه‌ای زیر تختی در خانه‌ام قرار داشت، پس چون پیمبر بیمار گشت ما سرگرم کار او شدیم و چهارپایی که برای‌مان بود وارد گردیده و آن برگه را خورد». (ابن حنبل، ۳۴۲/۴۳-۳۴۳).

همچنین نامبرده با یک واسطه از شعبه و او به سند خود از کثیر بن صلت نقل می‌کند که گفته: «سعید بن عاص و زید بن ثابت در حال نگاشتن مصاحف بودند که به این آیه رسیدند، پس زید گفت: شنیدم فرستاده خدا صلی الله علیه و سلم می‌گفت: الشیخ و الشیخة إذا زنیا فارجموهما ألبتة»، عمر گفت: هنگامی که نازل شد نزد فرستادهٔ خدا ص آمده و گفتم: «آن را برایم دیکته‌اش کن تا به نگارشش درآورم»؛ شعبه گفت: گویا پیمبر چنین چیزی را ناخوش می‌داشت، پس عمر گفت: «آیا نمی‌بینی شیخ هنگامی که محصن نباشد شلاق می‌خورد و جوان هنگامی که زنا کند و محصن باشد رجم می‌گردد؟»[۲] (همان،

---

۱. از خالة ابو امامه با نام «العجماء الأنصاریة» یاد شده و شرح حال روشنی از وی در دست نیست (نک: ابن الأثیر الجزری، ۱۹۲/۷).

۲. یعنی در شرایط کنونی (مکتوب نبودن آیهٔ رجم) مرد سالخورده و بدون همسر فقط شلاق می‌خورد اما جوان←

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

.(۴۷۳-۴۷۲/۳۵

روایت منسوب به عایشه را احمد از طریق محمد بن اسحاق[۱] نقل کرده و برخی دیگر از محدثان نیز همین روایت را از چند طریق دیگر و از عَمره بازگو نموده‌اند، اما در این چند طریق سخن فقط در باره ده بار شیر دادن به مرد بزرگ است (به عنوان نمونه: مسلم، ۶۶۳) و به عبارت دیگر محمد بن اسحاق در نقل آیهٔ رجم از عایشه تفرد دارد.

سیاق روایت منسوب به زید نیز بیشتر نشان می‌دهد عبارت «الشیخ و الشیخة ...» سخن پیمبر بوده و نه آیه‌ای قرآنی (شنیدم فرستادهٔ خدا ص می‌گفت: الشیخُ و الشیخة ...) و عمر علاقه داشته آن را به عنوان بخشی از کتاب خدا ثبت و موضوع رجم را از محصن و محصنه به شیخ و شیخه تغییر دهد.

احتمالا کاستی در سند روایت اول (تفرد محمد بن اسحاق) و کاستی در متن روایت دوم (ناخوشایند بودن دلالت آن) ابو عبید را بر آن داشته تا نادیده‌شان انگارد و به چالشی تازه پیرامون آیهٔ رجم دامن نزند.

بر این اساس شایسته بود وی روایت خالة ابو امامه (العجماء الأنصاریه) را نیز به خاطر نامعلوم بودن شرح حال وی کنار نهد و به روایت عمر بن خطاب و ابیّ بن کعب بسنده نماید؛ در میان دو روایت اخیر نیز اولی در سند و متن از تنوع بیشتری نسبت به دومی برخوردار بوده و در نتیجه مهم‌تر به نظر می‌رسد.

افزون بر ابن عباس و زید بن ثابت، سعید بن مسیب و حذیفه نیز در روایت کردن آیهٔ رجم از عمر بن خطاب مشاهده می‌گردند (مالک بن انس، ۸۲۴؛ جلال‌الدین سیوطی، ۵۵۹/۶)، متن نیز دلالت دارد که نامبرده گاه پیرامون کتابت آیهٔ رجم با پیمبر کشاکش کرده

← دارای همسر رجم می‌گردد، این در حالی است که مرد سالخورده شهوتش به پایان رسیده و جوان علی رغم داشتن همسر در اوج شهوت به سر می‌برد؛ بدین ترتیب و با فرض صحت انتساب روایت بالا به عمر بن خطاب، نامبرده از چگونگی حکم رجم در سنت نبوی ناخرسند بوده و علاقه داشته این حکم به استناد آیهٔ رجم برای پیران سالخورده باشد نه جوانان.

۱. محمد بن اسحاق بن یسار مدنی (۱۵۱ق)، مورخ مشهور و صاحب کتاب *السیرة النبویة* که از سوی ابن هشام خلاصه شده؛ از اهالی مدینه بوده و سپس تا پایان زندگی در بغداد سکونت گزیده است (خیر الدین الزرکلی، ۲۸/۶).

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

یا هنگام ایراد خطبه از علاقهٔ خویش به نگاشتن آن در حاشیه مصحف خبر داده، گاه نیز در روایتی متعارض و با این استدلال که مردم در شهوترانی به مانند جهیدن الاغان نر بر مادگان هستند ابیّ بن کعب را بازمی‌داشته تا قرائت آیهٔ رجم را از پیمبر درخواست ننماید (ابن حجر العسقلانی، ۱۴۳/۱۲؛ جلال الدین سیوطی، ۵۶۰/۶).

بدین ترتیب شاید بتوان با کنکاش تاریخی در آنچه از خلیفه دوم نقل شده و درک درست سخنان وی، دیگر روایات مرتبط و به ویژه روایت منسوب به ابیّ بن کعب مبنی بر وجود آیهٔ رجم در بخش فراموش‌شدهٔ سورهٔ احزاب را نیز بهتر فهمید.

آیهٔ رجم و عمر بن خطاب

آنچه پیش‌تر و پیرامون یادکرد آیه رجم از سوی عمر بن خطاب و هنگام ایراد خطبه نقل شد، در واقع بخشی از روایتی طولانی می‌باشد که بخاری (۲۵۶ق) آن را به گونه‌ای مفصل‌تر در صحیح خود آورده است، وی از ابن عباس نقل می‌کند که گفته در مکه و مصادف با آخرین حج خلیفه دوم، به برخی صحابه و از جمله عبدالرحمن بن عوف قرائت قرآن آموزش می‌داده، پس هنگامی که وی در خانهٔ عبدالرحمن بن عوف در مِنی بود وی سویش بازگشته و از مردی یاد می‌کند که نزد خلیفه آمده و بیان می‌دارد فلانی گفته اگر عمر بن خطاب بمیرد با فلانی بیعت می‌نماید، خلافت ابو بکر هم که مشروعیت خلافت عمر بر آن استوار است بی‌برنامه رخ داد؛ خلیفه دوم خشمگین می‌شود و می‌خواهد شبانگاهان میان مردم ایستاده و در بارهٔ کسانی که می‌خواهند امورشان را غصب کنند هشدار دهد اما عبدالرحمن بن عوف یادآور می‌شود که آنجا موسم حج است و مردم فرومایه نیز حضور دارند، چه بسا سخنان وی را درست نفهمند و در دیارشان به گونه‌ای دیگر پراکنده‌اش سازند، بهتر است شکیبایی نماید و در بازگشت به مدینه و میان ژرف‌اندیشان و بزرگان مردم آنچه می‌خواهد را بگوید تا سخنانش به درستی منتشر شود؛ خلیفه می‌پذیرد و در بازگشت به مدینه بر منبر رفته و پس از ستایش خدای می‌گوید: «اما

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

بعد، من برای‌تان سخنانی ایراد خواهم کرد که برایم مقدر گشته تا بگویم، نمی‌دانم، شاید کمی پیش از فرا رسیدن اجلم، پس هر که آنها را اندیشمندانه فهمید و در دل گنجانید بایست هر جا که شترش سفر را پایان داد بازگوی‌شان نماید و هر که بیم دارد آنها را اندیشمندانه نفهمد پس من هم برای احدی حلال نمی‌دانم بر زیانم دروغ گوید؛ همانا خداوند محمد صلی الله علیه و سلم را به حق برانگیخت و بر او کتاب فرو فرستاد، از جمله آنچه خدا نازل ساخت آیهٔ رجم بود، ما آن را قرائت کردیم، اندیشمندانه فهمیدیم و در دل جایش دادیم، فرستاده خدا (ص) رجم نمود و ما هم پس از وی رجم کردیم، بیم دارم اگر زمان بر مردم به درازا کشد کسی گوید: به خداوند سوگند ما آیهٔ رجم را در کتاب خدا نمی‌یابیم و با ترک فریضه‌ای که خدای نازل نمود گمراه شود، رجم در کتاب خدا حقی است بر کسی از مردان و زنان که زنا کند، البته هنگامی که همسر داشته و بینه بر او اقامه گردد یا بارداری یا اعتراف در میان باشد؛ سپس ما در میان آنچه از کتاب خدا می‌خواندیم این را هم قرائت می‌کردیم «لا ترغبوا عن آبائکم فإنَّه کفرٌ بکُم أن ترغبوا عن آبائکم» یا «إنَّ کفراً بکم أن ترغبوا عن آبائکم»، سپس همانا که فرستاده خدا (ص) گفت: مرا به آسمان نبرید همانطور که عیسی بن مریم برده شد، بگویید: بنده خدا و فرستاده‌اش؛ سپس به من رسیده که کسی از شما می‌گوید: به خدا که اگر عمر مرده بود با فلانی بیعت می‌کردم، پس کسی جسارت نکند که گوید بیعت با ابوبکر بی‌برنامه بود و [اینگونه] پایان یافت، البته چنین بود ولی خداوند شرّ آن را نگاه داشت و در میان شما کسی چون ابو بکر نباشد که گردن‌ها سویش کشیده می‌شد؛ اگر کسی بدون مشورت با مسلمانان با مردی بیعت کند نباید با او و با کسی که بیعت نموده بیعت کرد زیرا بیم کشته شدن هر دو می‌رود؛ از جمله خبرهای ما آن است که چون خدای پیمبرش (ص) را سوی خود بازگردانید انصار با ما مخالفت کرده و به تمامی زیر سایه‌بان بنی ساعده گرد آمدند، علی و زبیر و کسانی که با این دو بودند هم با ما مخالفت کردند، و مهاجران سوی ابو بکر گرد آمده و من به وی گفتم: ای ابا بکر ، با ما و سوی این برادران‌مان از انصار روان شو ... (البخاری، ۱۶۸۹-۱۶۹۱).

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

اگر فضای صدور این سخنان و شخصیت خلیفه دوم در نظر گرفته نشود باید آنها را به دو بخش بی ارتباط با هم تقسیم کرد، بخش اول تا آنجا که نباید در باره پیمبر خدا مبالغه‌ای همچون مبالغه نصاری در باره عیسی کرد و بخش دوم از نقل قول کسی که در روایت ناشناس مانده و می‌خواهد بر فرض از دنیا رفتن خلیفه دوم با کسی بیعت نماید.

بدون شک صحابی برجسته‌ای چون عمر بن خطاب که خلافت را هم در اختیار دارد و به مخاطبان هشدار می‌دهد تا سخنانش را اندیشمندانه فهم کنند، از پراکنده‌گویی پیرامون موضوعی مهم (چگونگی انتصاب خلیفه پس از وی) می‌پرهیزد و خود زمینه فهمی نادرست را فراهم نمی‌سازد، در نتیجه شایسته است با بازگشت به فضایی که مخاطبان در آن قرار داشتند و توجه به شخصیت خلیفه دوم پیوند میان دو بخش یادشده را یافت و همانگونه که نامبرده می‌خواست از کج‌فهمی دوری گزید.

به گزارش بخاری (۲۵۶ق) پیمبر خدا در واپسین روزهای زندگانی و میان جمعی از صحابه برجسته خود درخواست ابزار کتابت می‌نماید تا چیزی برای‌شان بنگارد که هرگز گمراه نشوند، اما عمر بن خطاب و برخی همفکرانش مخالفت کرده و استدلال می‌کنند که «حسبُنا کتاب الله» (البخاری، ۱۴۳۸)؛ بدیهی است که نامبرده هنگام ارائه این استدلال نماز صبح خود را دو رکعت می‌خواند و مشروعیت آن را به تعلیم پیمبر مستند می‌ساخت و نه قرآن، به عبارت دیگر بس بودن کتاب خدا به معنای انکار همه‌جانبه سنّت از سوی دسته‌ای از صحابه نبوده و آنان می‌دانستند برخی احکام در قرآن به صورت مجمل بیان گردیده، سپس تفصیل آن در قالب وحیِ بیانی به پیمبر آموزش داده شده و وی نیز در گفتار یا با عمل خویش آن تفصیل‌ها را به دیگران ابلاغ نموده است (سنّت)؛ بر این اساس اختلاف وی و همفکرانش با دسته دیگر از صحابه که مایل به نوشته شدن سفارش پیمبر بودند پیرامون گستره وحیِ بیانی که در سنّت نبوی تبلور می‌یافت رخ می‌داده، آنان بر این باور بودند که وحیِ بیانی غالبًا شامل احکام فردی مانند مطهرات و نجاسات، برخی احکام نماز، روزه، حج و اینگونه موضوع‌ها می‌شده و در باره جامعه و چگونگی اداره آن وحی

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

بیانی نقش مهمی نداشته است، پس اگر در قرآن حکمی صریح پیرامون برخی مسائل اجتماعی یافت می‌شد از مشروعیت برخوردار بود و در غیر این صورت، گفته‌های پیمبر دیدگاه‌های (اجتهادهای) شخصی وی تلقی می‌گشت[۱]، البته در باور این دسته از صحابه هنگامی که پیمبر درخواست ابزار کتابت نمود بیماری بر خِرَد وی غلبه یافته و حتی اجتهادش سودمند نمی‌نمود (بخاری، ۱۴۳۸).

بر این اساس فرد ناشناسی که در باره خلافتِ پس از عمر بن خطاب شخص معینی را در نظر داشت با آگاهی از دیدگاه‌های خلیفه دوم پیرامون «سنّت» وی را در تنگنا قرار می‌داده؛ برگزیدن خلیفه در زیر سایه‌بان بنی ساعده از آنجا مشروعیت یافت که سخن پیمبر در غدیر خمّ « مَن کنتُ مولاه ... » دیدگاهی شخصی و نه وحی بیانی تلقی گشت و سپس کتاب خدا نیز برای پیشگیری از گمراهی کافی دانسته شد[۲]، این در حالی بود که خلیفه دوم با توجه به تحقق شرایطی حکم بر رجم نمودن مرد و زن زناکار می‌داد.

از طرفی عبد الرزاق (۲۱۱ق) از برده‌ای به نام «کیسان» یاد می‌کند که نام «قیس» را برمی‌گزیند و با منتسب ساختن خود به سرورش سوی کوفه می‌رود، پدر وی هم به عمر بن خطاب شکایت می‌برد و نامبرده با استناد به اینکه عبارت «لا ترغبوا ...» را در عهد نبوی قرائت می‌کرده‌اند به بازگرداندن کیسان اذن می‌دهد (الصنعانی، ۵۱/۹-۵۲)، این در حالی است که برخی دیگر از صحابه عبارت یادشده را با اندکی تفاوت از پیمبر خدا روایت می‌کرده‌اند (بخاری، ۱۶۷۶).

بر این اساس آن مرد ناشناس یک دو راهی در برابر خلیفه دوم ترسیم می‌کرده، یا بیان دارد که حکم رجم و حرمت همراه شدن فرزند یک برده با سرور پدرش در کجای کتاب خدا یافت می‌شود یا آن را مستند به وحیِ بیانی که در سنّت نبوی بازتاب می‌یافت گرداند؛ راه اول ممکن نبود و راه دوم نیز منجر به آن می‌گشت که وحیِ بیانی در گستره احکام

---

۱. بازتاب چنین دیدگاهی پیرامون کتاب، سنّت و اجتهاد را می‌توان در برخی گفته‌های محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴ق) یافت، (الشافعی، ۲۱-۲۲).

۲. در باره تواتر جمله «مَن کنتُ مولاه ...» نکـ : الأمینی،۱۴۱۴ق، جلد یکم.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

اجتماعی هم نقش ایفا کرده باشد، در این صورت خلیفه دوم باید روشن می‌ساخت که بر اساس کدام ضابطه جمله «مَن کنتُ مولاه ...» اجتهاد شخصی پیمبر بوده و از وحیِ بیانی سرچشمه نگرفته است.

خلیفه دوم پس از بازگشت از سفر حج توضیح می‌دهد که آنان در عهد نبوی آیهٔ رجم و نیز «لا ترغَبوا ...» را قرائت می‌کرده‌اند، سپس هم به مبالغه نکردن پیرامون جایگاه پیمبر خدا اشاره می‌نماید تا سربسته بیان دارد وجوب اطاعت از رسول (النساء، ۸۰) شامل اجتهادهای شخصِ محمد بن عبد الله و پس از رحلت نمودنش نمی‌شود، این در حالی است که به کار بردن واژه «آیه» اختصاص به وحی قرآنی نداشته و در باره وحی بیانی هم صادق می‌بود؛ در آیهٔ «ما ننسخ مِن آیهٔ ...» (البقره، ۱۰۶) مصداق «آیه» دستور نمازگزاردن سوی بیت المقدس است که در قالب وحی بیانی ابلاغ گشته و پس از هجرت پیمبر به مدینه تغییر نمود (البقره، ۱۴۳)؛ همچنین عبارت «کتاب خدا» (کتاب الله) می‌تواند اعم از «قرآن» باشد و هر نوشته منتسب به خدا را شامل گردد مانند «**إنَّ عدَّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فی کتاب الله یوم خلق السموات و الأرض ...**» (التوبه، ۳۶)، بدین ترتیب هنگامی که خلیفه دوم می‌گفت «... از جمله آنچه خدا نازل ساخت آیه رجم بود ... رجم در کتاب خدا حقی است بر کسی از مردان و زنان ...» بر قرآن دروغ نمی‌بست و با جمله «... و هر که بیم دارد آنها را اندیشمندانه نفهمد پس من هم برای احدی حلال نمی‌دانم بر زیانم دروغ گوید» گناه هر گونه برداشت نادرست از سخنانش را بر عهده شنوندگان می‌نهاد.

به عبارت آخر خلیفه دوم سخنان خویش را چنان تنظیم می‌نماید که از ارائه پاسخی صریح به آن فرد ناشناس پیرامون گستره وحی بیانی و ضابطه تمییز دادنش از اجتهادات پیمبر به عنوان امیرِ جامعه دوری گزیند، همچنان هم بر باور خود مبنی بر کافی بودن کتاب خدا باقی بماند و در عین حال مرتکب گناهی چون افترا بستن به قرآن نشود.

هر چند خوارج در نپذیرفتن مفاد جمله «مَن کنتُ مولاه ...» با خلیفه دوم همراه می‌شوند اما برای نیفتادن به دام کشاکشی که آن شخص ناشناس با عمر کرد سخنان خود را

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

به گونه‌ای دیگر تنظیم می‌نمایند، آنان مدعی می‌شوند آیهٔ رجم را در قرآن نمی‌یابند و توضیح نمی‌دهند که اگر پیمبر خدا رجم کرد اجتهادی شخصی به عنوان رهبر جامعه نمود یا بر وحی بیانی تکیه داشت؟ خلیفهٔ دوم که از قرائت شدن آیهٔ رجم در عهد نبوی یاد می‌کرد آیا مقصودش از واژهٔ «آیه» وحی بیانی و انعکاس‌یافتهٔ در سنّت نبوی بود یا وحی قرآنی را اراده کرده و یافت نشدن آیهٔ رجم در قرآن برابر با تحریف به نقیصه است؟

کمی بعد، آن کج‌فهمی که خلیفه دوم در باره‌اش هشدار داد رخ می‌دهد و در حوزه حدیثی عراق که کشاکش پیرامون تقدیم علی بر عثمان یا بالعکس تا مدت‌ها در آن ادامه داشت، روایتی از ابیّ بن کعب نقل می‌گردد مبنی بر اینکه جایگاه آیهٔ رجم در بخش فروافتاده از سوره احزاب بوده؛ بدین ترتیب آیهٔ رجم به صراحت وحی قرآنی معرفی می‌گردد و سربسته به مخاطب گفته می‌شود هنگام گرد آوردن امّت بر مصاحف عثمانی سهل‌انگاری‌هایی رخ داده و کاتبان خلیفه سوم کار درخشانی انجام نداده‌اند.

هر چند روایت یادشده می‌توانست برخی فضایل عثمان بن عفان را زیر سؤال ببرد اما جریانِ سیاسیِ معتقد به آن باید «رجم» را هم به عنوان حکمی قرآنی می‌پذیرفت که می‌توانست مایهٔ دور شدن برخی طرفداران و جذب شدن‌شان سوی منکرانِ رجم گردد.

این امر باعث می‌شود موضوع رجم در روایت مورد بحث، شیخ (پیرمرد) و شیخه (پیرزن) معرفی گردد و آیهٔ رجم رسمًا تولد بیابد (إذا زنی الشیخُ و الشیخةُ ...)؛ بدین ترتیب حکم رجم منحصر به کسانی می‌گشت که تقریبًا می‌شد مطمئن بود مرتکب زنا نمی‌شوند چه رسد به ارتکاب بی‌احتیاطی و مشاهده شدن از سوی چهار شاهد عادل؛ کمی بعد هم این آیه در گفته‌های منقول از خلیفه دوم جانمایی (ادراج) می‌گردد (روایتی که پیش‌تر از ابن ابی شیبه نقل شد) تا احتمال تحقق یافتن حکم رجم نزدیک به صفر شود؛ این در حالی است که آنچه بخاری از عمر بن خطاب نقل نمود ناظر بر مرد و زن دارای همسر است و نه زناکاران سالخورده.

ادعای از دست رفتن بخشی از سورهٔ احزاب که آیهٔ رجم هم از جملهٔ آن بوده، باعث می‌شد به جانمایی آیهٔ مورد اشاره در فرازی از قرآن رایج نیاز نباشد و مشکل تفاوت

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

آهنگ یا بی‌ارتباطی مفهوم آیهٔ رجم با آیات پیش و پس از آن به رسوایی منجر نگردد.

روایت شدن آیهٔ یادشده در حوزهٔ حدیثی مدینه و به نقل از خالهٔ ابوامامه نیز قابل درک می‌باشد، معاویة بن ابی سفیان خلافت خود را بر خونخواهی خلیفه سوم و کشته شدن مظلومانه وی بنا نهاد، در نتیجه ساکنان مدینه که واقعه تلخ حرّه (۶۳ق)[۱] را در یاد داشتند می‌توانستند با کاستن از مظلومیت عثمان بن عفان مشروعیت خلافت اموی را هم فرو اندازند؛ بدین ترتیب نقل آیهٔ رجم که در مصاحف یافت نمی‌شد سربسته به مخاطب گوشزد می‌نمود خلیفه سوم افزون بر عرصه سیاسی و مالی، کار درخشانی در عرصه فرهنگی هم نکرد و هنگام یکسان‌سازی مصاحف برخی آیات را خواسته یا ناخواسته از قلم انداخت.

هر چند برخی جریان‌های سیاسی با اینگونه رفتارها می‌توانستند اهداف خود را دنبال کنند، اما به شبهه تحریف هم بیشتر دامن می‌زدند؛ ابو عبید (۲۲۴ق) از نخستین دانشمندانی است که تلاش می‌نماید این شبهه را حلّ کند، وی زمینه‌ای فراهم می‌سازد تا فرضیه نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم پدید آید و دانشمندان مسلمان مجبور نشوند پیرامون گسترهٔ وحی بیانی و ضابطه جدا ساختنش از اجتهادات نبوی توضیح دهند، در عین حال برخی روایاتِ با اسناد صحیح هم از نظر متنی دچار مشکل نشده و ناظر بر این نوع از نسخ تلقی می‌گشتند.

انتقال آیهٔ رجم از فرهنگ روایی عامه به فرهنگ روایی شیعه

فرو آوردن مشروعیت خلافت اموی سرانجام به سقوط آن در سال ۱۳۲ق انجامید و نوادگان عباس عموی پیمبر (عباسیان) با کنار نهادن زیدیان، خلافت را از آن خود ساختند؛ بدین ترتیب شیعیان به عنوان اقلیتی جانبدار از امامت علی و نوادگان پیمبر مجبور بودند تحقیر روانی و ناکامی مادی را همچون گذشته تجربه کنند در حالی که امامان‌شان نیز آنان را از هر گونه قیام بر حذر می‌داشتند؛ در چنین شرایطی برخی از آنان با رویکرد به «غلوّ» راهی میانه برای خود گشودند که در کمیت و کیفیت مراتب و انواعی داشت اما فصل

۱. در باره این واقعه (قیام مردم مدینه بر علیه خلافت اموی و سرکوب آن) نک: ابن الجوزی، ۱۲/۶-۱۶.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

مشترک تمامی‌شان آن بود که امامان شیعه آفریدگانی ذاتا متمایز از دیگرانند و این تمایز در درجه‌ای پایین‌تر برای پیروان‌شان نیز ثابت می‌باشد[۱].

از طرفی امامان شیعه هیچگاه به نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم اشاره نکردند و در نتیجه پیروان‌شان هم به این پدیده باورمند نبودند، پس اگر برخی غالیان می‌توانستند آیه رجم را از فرهنگ روایی عامه به فرهنگ روایی شیعه انتقال دهند زمینه‌ای فراهم می‌گشت تا در نبود باور به نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم، نظریه تحریف قرآن به نقیصه و از جمله افتادن عباراتی دال بر ولایت علی بن ابی طالب و جایگاه ویژه اهل بیت پیمبر نزد شیعه قوت گیرد، بدین ترتیب دستمایه تحقیر عباسیان به عنوان غاصبان خلافت و با استناد به قرآن فراهم می‌شد و چه بسا این تلاش خلافت وقت را به موازات دیگر تلاش‌ها از دیده عموم مسلمانان فرو انداخته و زمینه‌ای برای کامرانی‌ها هم فراهم می‌آورد؛ به عبارت دیگر آیه رجم این توان را داشت تا با انتقال یافتن به فرهنگ روایی شیعه جزیی هماهنگ با دیگر اجزای یک راهبرد کلی باشد.

منظور از «انتقال» نیز آن است که متنی روایی از عامه گرفته شده و به گونه‌ای در میان شیعه بازگو گردد که منتسب به یکی از معصومین (معصوم در دیدگاه شیعه) شمرده شود؛ سید مرتضی عسکری (۱۳۸۶ش) بارها از این پدیده و با عنوان «الروایات المنتقله» یاد کرده و به یافتن اینگونه احادیث پرداخته است، به عنوان نمونه در کتاب ***القرآن الکریم و روایات المدرستین*** ذیل این عبارت «روایاتی انتقال‌یافته از مدرسه خُلفاء به مدرسه اهل بیت» روایتی از کتاب ***خصال*** ابن بابویه (۳۸۱ق) را به کنکاش می‌گیرد که سربسته بر تحریف قرآن هنگام نگارش مصاحف عثمانی و سوزاندن دیگر مصاحف دلالت می‌کند (العسکری، ۱۱۹/۳-۱۲۴)؛ بی‌تردید نقل آیهٔ رجم از زبان یکی از امامان شیعه نیز همین دلالت را داشت و تحریف به نقیصه را در ذهن شیعیان تداعی می‌کرد[۲].

---

۱. در باره عوامل پدیداری غلو در میان شیعیان نک: حاجی‌زاده و همکارانش، ۱۳۶-۱۹۰.

۲. در باره چگونگی انتقال برخی احادیث از فرهنگ روایی عامه به فرهنگ روایی شیعه، زمینه‌ها و انواع آن نک: اویسی کامران، ۲۷۵-۳۰۰.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

آیهٔ رجم در متون حدیثی شیعه

آیهٔ رجم در سه متن حدیثی و کهن شیعه قابل مشاهده می‌باشد و سپس در متون متأخرتر نیز تکرار گشته است، هر سه متن، آیهٔ رجم را به روایت از ابو عبد الله جعفر بن محمد صادق پیشوای ششم شیعیان امامیه بازگو می‌نمایند اما روایتی شیعی که از آیهٔ رجم یاد کرده و متن آن را نیاورده باشد، یافت نمی‌گردد.

روایت اول: کمی پس از بخاری، کلینی (۳۲۹ق) به عنوان محدثی شیعی از علی بن ابراهیم، و او از محمد بن عیسی بن عبید، و او از یونس، و او از سَماعه نقل می‌کند که گفته: «ابوعبدالله علیه السلام گفت: مرد آزاد و زن آزاد هنگامی که زنا کنند هر یک از آن دو صد تازیانه خواهند خورد، اما مرد محصن و زن محصنه پس بر آن دو رجم خواهد بود.»

سپس با استفاده از تعلیق می‌گوید: «و به همان سند از یونس، از عبد الله بن سَنان که گفته: ابوعبدالله علیه السلام گفت: رجم در قرآن این سخن خدای عزّ و جلّ می‌باشد: إذا زنی الشیخُ و الشیخةُ فارجموهما ألبتة فإنَّهما قضیا الشهوة» (الکلینی، ۱۶/۱۴).

بدین ترتیب سند روایت دوم عبارت خواهد بود از: علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی بن عبید، از یونس، از عبدالله بن سنان، از ابوعبدالله جعفر بن محمد صادق.

از نظر متنی نیز عبارت «رجم در قرآن این سخن خدای ...» بیشتر نشان می‌دهد که آیهٔ رجم بخشی از قرآن بوده و هست و اگر مخاطب، آن را در مصاحف زمان صدور حدیث (قرن دوم هجری) نمی‌یابد باید علت را در جایی دیگر جویا شود، این در حالی است که عبارت‌پردازی در روایات منقول از عامّه (مانند: قرائت می‌کردیم) می‌تواند با فرضیه نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم هماهنگی داشته باشد؛ به تعبیر دیگر روایت دومی که کلینی به سند خود از پیشوای ششم شیعیان نقل می‌کند به گونه‌ای سربسته بر تحریف به نقیصه و ردّ نمودن فرضیه نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم دلالت دارد.

تمامی رجال این روایت در متون رجالی شیعه توثیق شده‌اند مگر محمد بن عیسی بن

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

عبید که در باره وی اندکی اختلاف وجود دارد[۱].

روایت دوم: حدود نیم قرن بعد ابن بابویه (۳۸۱ق) در کتاب ***من لا یحضره الفقیه***، به سند خویش از سلیمان بن خالد نقل می‌کند که گفته است: «به ابوعبدالله گفتم: آیا [هیچ] رجمی در قرآن هست؟ گفت: آری، گفتم: چگونه؟ گفت: الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة فإنهما قضیا الشهوة». (ابن بابویه، ۲۶/۴).

علی‌اکبر غفاری هنگام تحقیق کتاب یادشده و ذیل حدیث بالا تصریح کرده که آن از نظر سندی صحیح می‌باشد و سپس با عبارت «قیل» (گفته شده) عبارت «الشیخ و الشیخة...» را از جمله آنچه تلاوتش منسوخ و حکمش باقی ماند می‌شمارد، این در حالی است که ابوعبدالله در پاسخ به سلیمان بن خالد فقط به بازخوانی عبارت «الشیخ و الشیخة...» بسنده کرده و بر خلاف روایت کلینی تصریح به بودنش در قرآن ننموده است.

روایت سوم: با گذشت هشت دهه طوسی (۴۶۰ق) نیز در کتاب ***تهذیب الأحکام***، به سند خویش از عُبیدالله بن علی حلبی نقل می‌کند که گفته است: «ابو عبد الله گفت: هنگامی که مرد همسرش را متهم سازد او را لعن نمی‌کند تا آنکه بگوید «مردی را در حضورش دیدم که با او زنا می‌نمود» و او گفت: هنگامی که مرد به همسرش بگوید «تو را بکر نیافتم» و بینه نداشته باشد بنابر حدّ تهمت تازیانه خورده و با همسرش وانهاده می‌شود و گفت: آیه رجم «الشیخ و الشیخة فارجموهما ألبتة بما قضیا الشهوة» در قرآن بود؛ گفت: و از ابوعبدالله در باره حالتی پرسیدم که مرد به همسرش تهمت می‌زند و در عین حال از فرزندش بهره‌مند می‌گردد، وی را [به تهمت زنا] لعن کرده و از او جدا می‌شود و سپس و پس از جدایی می‌گوید: «آن فرزند، فرزند من است» و [اینگونه] خود را تکذیب می‌کند، ابوعبدالله گفت: آن بانو هرگز سویش بازگردانده نمی‌شود اما فرزند ...» (طوسی، ۲۸۵/۸).

علی‌اکبر غفاری که ***تهذیب الأحکام*** را نیز تحقیق و منتشر ساخته ذیل روایت بالا و

---

۱. در باره توثیق علی بن ابراهیم، یونس بن عبد الرحمن و عبد الله بن سنان نک: خوئی، معجم الرجال، ۲۱۲/۱۲-۲۲۹، ۲۱، ۲۰۹-۲۳۳ و ۲۲۴/۱۱-۲۲۸.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

بدون یاد کردن از نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم، تصریح می‌نماید جمله «و گفت: آیه رجم ...» نسبت به قبل و بعد خود اجنبی و نشانه تدلیس است.

البته درنگ در متن روایت یادشده نشان می‌دهد از عبارت «و او گفت: هنگامی که مرد به همسرش بگوید ...» تا پیش از «گفت: و از ابوعبدالله در باره حالتی پرسیدم ...» مُدرَج است و چنانچه حذف شود کلامی فراهم می‌آید که ذیل و صدر آن پیوستگی معنایی دارند؛ به عبارت دیگر بخش میانی این روایت سخن ابوعبدالله نیست و از سوی یکی از راویان حاضر در سند حدیث افزوده گشته و یا از دستکاری متون اولیه حدیثی شیعه ناشی شده است.

چنانچه علی‌اکبر غفاری در شرح حال سلیمان بن خالد و متن آنچه از ابوعبدالله نقل نمود درنگ می‌کرد نیز خود را نیازمند تکیه بر نظریه نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم نمی‌یافت.

از توضیحات کشی (حدود ۳۴۰ق) می‌توان دریافت سلیمان بن خالد از علاقمندان خروج بر امویان بوده و در باره تصرف کوفه برای جعفر بن محمد صادق نامه می‌نگارد اما با پاسخ منفی روبرو می‌شود (کشی، ۲۹۷)، بدین ترتیب وی به زید بن علی پیوسته و در قیام کوفیان حضور می‌یابد (همان، ۳۰۳-۳۰۴)، نجاشی (۴۵۰ق) نیز با اشاره به زخمی شدنش در قیام زید از او با عنوان «قاری» و «فقیه» یاد می‌کند (نجاشی، ۱۸۳)، ابن مطهر حلی (۷۲۶ق) هم یادآور می‌شود که نامبرده از اندیشه قیام بازگشته و توبه می‌نماید (حلی، ۵۳-۱۵۴).

بر این اساس و با توجه به قاری بودن سلیمان بن خالد می‌توان نتیجه گرفت وی در گرماگرم قیام زیدیه و عباسیان بر علیه خلافت اموی، در باره بودن یا نبودن حکم رجم در قرآن پرسش کرده که با توجه به آنچه گذشت کاملا قابل درک است؛ رواج آیهٔ رجم در فرهنگ شفاهی جامعه و یافت نشدن آن در مصاحف، برابر با تضعیف مظلومیت عثمان بن عفان بود که به نوبه خود مشروعیت خلافت اموی و بناشده بر آن مظلومیت را سست می‌ساخت.

ابو عبد الله نیز تأیید می‌نماید حکم رجم در قرآن وجود دارد که شگفت‌آور هم نیست، پیش‌تر اشاره شد که واژه «عذاب» در قرآن مصادیق گوناگونی از تنبیه بدنی تا نابود کردن را شامل می‌شود و در نتیجه عذاب در «یدرأ عنها العذاب» (نور ۸/۲۴) که مربوط به حکم

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

زنای محصنه است می‌تواند تازیانه یا رجم باشد؛ سنّت نبوی نیز روشن می‌سازد که اگر مرد و زن دارای همسر به خاطر موانعی چون بیماری یا دور بودن از هم به منزله مجرد باشند تازیانه خواهند خورد و در غیر این صورت سنگسار می‌شوند.

البته هنگامی که سلیمان بن خالد از چگونگی وجود حکم رجم در قرآن پرسش می‌کند، ابوعبدالله پاسخی مناسب با حال وی می‌دهد، عبارتی که به عنوان آیهٔ رجم رایج گشته را بازگو می‌نماید و نامبرده را در یک دوراهی بغرنج قرار می‌دهد؛ اگر سلیمان بن خالد آنچه ابوعبدالله بر زبان جاری ساخت را ذیل قراءات قرآنی و به عنوان آیه رجم تأیید می‌کرد پس شایسته نبود در باره وجود حکم رجم در قرآن پرسش کند و اگر آن را انکار می‌نمود باید پاسخ می‌داد بر اساس کدام ضابطه این را انکار و برخی دیگر از قراءات را می‌پذیرد؛ در حالت دوم، گفتگو به جاهایی می‌رسید که سلیمان بن خالد خوش نمی‌داشت و به همین خاطر گفتگو را پایان‌یافته تلقی می‌کند.

بر این اساس تنها روایتی که در متون حدیثی شیعیان نقل و به صراحت بر وجود آیهٔ رجم در قرآن اذعان دارد همان است که کلینی به سند خویش از ابوعبدالله نقل می‌نمود؛ پس شاید با کنکاش پیرامون هویت یکی از رجال حاضر در سند آن (محمد بن عیسی بن عبید) بتوان میزان اعتبار آنچه از پیشوای ششم شیعیان نقل کرده را سنجید.

آیهٔ رجم و محمد بن عیسی بن عُبید

محمد بن عیسی در مرتبه‌ای همچون عمر بن خطاب جای نداشته تا با اندیشه‌ها، گفته‌ها و اعمال خود برگ‌های قابل توجهی از تاریخ اسلام را به خود اختصاص دهد، اطلاعات در باره وی ناچیز است و این امر تحلیل نمودنش را دشوار می‌سازد.

از چشم‌انداز هویت شخصی، نامبرده از آل یقطین می‌باشد و در جایی به نام «سوق العطش» از شهر بغداد سکونت داشته (برقی، ۵۸، نجاشی، ۳۳۳-۳۳۴)، اما روشن نیست که دقیقا چه هنگامی به دنیا آمده و از دنیا رفته است.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

از چشم‌انداز هویت رجالی، نجاشی (۴۵۰ق) نامبرده را توثیق کرده و با این حال از ابن الولید (۳۴۳ق)[۱] و شاگردش ابن بابویه (۳۸۱ق) نقل می‌نماید که آن دو متفردات محمد بن عیسی از کتاب‌ها و احادیث یونس (۲۰۸ق)[۲] را قابل اعتماد نمی‌دانسته‌اند؛ سپس به نقل از کشی بازگو می‌کند که نصر بن صباح[۳]، محمد بن عیسی را کم‌سن‌تر از آن معرفی می‌ساخته که بتواند از ابن محبوب (۲۲۴ق)[۴] روایت کند (نجاشی، ۳۳۳-۳۳۴)؛ بر این اساس روایات محمد بن عیسی از ابن محبوب و به طریق اولی از یونس مرسل گشته و مخاطب نتیجه می‌گرفت که شاید عدم اعتماد ابن الولید و ابن بابویه بر متفردات محمد بن عیسی از یونس به خاطر انقطاع سند (ارسال) بوده، اما در رجال کشی و به نقل از نصر بن صباح چنین آمده که محمد بن عیسی بن عبید از کم‌سالان کسانی که از ابن محبوب نقل می‌کنند است (کشی، ۴۴۵).

طوسی (۴۶۰ق) که از معاصران نجاشی می‌باشد نیز در باره نگاه ابن بابویه و استادش به محمد بن عیسی همچون نجاشی سخن رانده و نکته‌های مبهم را باقی نهاده (الطوسی، الفهرست، ۴۰۲، ۴۰۸-۴۱۱)، اما نامبرده را ضعیف دانسته و با عبارت «قیل» وی را از غالیان معرفی نموده (همان، ۴۰۲)؛ در جای دیگری نیز ضعیف بودنش را محدود به دیدگاه قمّی‌ها ساخته است (الطوسی، رجال الطوسی، ۳۹۱).

با گذشت زمان رجالیون پس از نجاشی و شیخ طوسی وادار می‌شوند به نقل اقوال پیشینیان بسنده کرده و اطلاعات تازه‌ای ارائه ندهند، غایت امر اینکه با اندکی احتیاط

---

۱. أبوجعفر، محمد بن الحسن بن الولید (۳۴۳ق)، بزرگ و فقیه مردم قم در زمان خویش بوده، ابن بابویه نزد وی و فرزندش احمد بن محمد بن الحسین شاگردی نموده؛ نک: القمی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۴۴۶.

۲. أبو محمد یونس بن عبد الرحمن (۲۰۸ق)، از ابو الحسن موسی بن جعفر و علی بن موسی الرضا روایت کرده، بهترین مدح‌ها و بدترین ذم‌ها در باره‌اش نقل شده اما رجالیون وی را توثیق کرده‌اند؛ نک: النجاشی، ۱۴۱۸ق، ص۴۴۶-۴۴۸.

۳. ابوالقاسم نصر بن الصباح البلخی (؟)، وی را از غالیان دانسته‌اند در حالی که او نیز برخی غالیان را ملعون معرفی کرده؛ از تاریخ درگذشتش اطلاع دقیقی در دست نیست اما کشی (حدود ۳۴۰ق) در چندین جای می‌گوید «حدثنی نصر بن الصباح»؛ نک: الخوئی، بی‌تا، ج۲۰، ص۱۴۹-۱۵۲.

۴. الحسن بن محبوب (۲۲۴ق)، کوفی و از اصحاب ابی الحسن الرضا بوده، از ثقات شمرده می‌شود اما روایت وی از ابی حمزه که در حیات جعفر بن محمد صادق درگذشته و از محمد بن اسحاق مدنی (۱۵۱ق) قابل مناقشه است؛ نک: الخوئی (؟) ۹۶/۶-۱۱۴.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

دیدگاه خود پیرامون توثیق یا تضعیف محمد بن عیسی را اعلام می‌دارند[۱].

اگر در اصول اولیه رجالی، تاریخ تولد و درگذشت محمد بن عیسی بازگو شده بود، امکان یا عدم امکان روایت کردن وی از یونس نیز روشن می‌گشت، در حالت اول، اعتماد ننمودن ابن الولید و ابن بابویه به متفردات وی از یونس با نوعی تردید در وثاقت وی برابر می‌گردید و در حالت دوم، می‌شد بی‌اعتمادی آن استاد و شاگرد را به انقطاع سند و ارسال مربوط ساخت، بدین ترتیب وجود یک ابهام در هویت شخصی محمد بن عیسی به بروز ابهامی دیگر در هویت رجالی وی دامن می‌زند که تا کنون پاسخ روشنی به آن داده نشده است.

چنانچه اقوال رجالیون در توثیق و تضعیف راویان صرفًا قرینه‌ای تلقی شود که می‌تواند با توجه به دیگر قراین پذیرفته یا ردّ گردد، پس می‌توان موقتًا گفته‌های پیرامون شخصیت رجالی محمد بن عیسی و به ویژه سخنان در اصول اولیه رجالی را وانهاد و برخی دیگر از قراین را مورد توجه قرار داد.

کلینی (۳۲۹ق) از علی بن ابراهیم، از محمد بن عیسی، از یونس، از جَمیل نقل می‌کند که گفته: «از ابوعبدالله علیه السلام شنیدم که می‌گفت: مردم در سه دسته به بامدادان درمی‌آیند: دانشمند، دانش‌آموز و خاشاک، پس دانشمندان ماییم، شیعیان‌مان دانش‌آموزان هستند و دیگر مردم خاشاک می‌باشند». (الکلینی، ۸۲/۱).

به نظر می‌رسد روایت بالا صورت تحریف‌شده فرازی از سخنان علی بن ابی‌طالب باشد که سید رضی (۴۰۶ق) در *نهج البلاغه* آورده: «... مردم سه دسته‌اند: دانشمند ربَّانی، دانش‌آموزی بر راه نجات و مردم پست و فرومایه، پیروان هر گوسفندچران بانگ‌برآورنده، با هر بادی [به سویی] گرایش می‌یابند...» (نهج البلاغه، ۴۹۶).

در آنچه که سید رضی به نقل از علی بن ابی طالب آورده تعیین مصداقِ «مردم پست و

---

۱. برای آگاهی از این دیدگاه‌ها نک: الحلی (۱۳۸۸ش)، ص۸۰-۸۱، ۲۴۱-۲۴۲؛ ابن داود (۱۳۴۲ق)، ستون۵۰۸-۵۰۹؛ الشهید الثانی (۱۳۷۹ش)، ج۲، ص۹۸۰-۹۸۲؛ الأردبیلی (۱۴۰۳ق)، ج۲، ص۱۶۶-۱۷۱؛ المامقانی (۱۴۳۱ق)، ج۲، ص۱۰۰-۱۰۱، ۱۶۷/۳-۱۷۰؛ التستری (۱۴۳۵ق)، ج۹، ص۵۰۱-۵۰۲؛ الخوئی (بی‌تا)، ج۱۸، ص۱۱۶-۱۲۶.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

فرومایه ...» دیده نمی‌شود، اما در حدیث مرویّ از ابو عبد الله عامّه بـه صـراحت خاشـاک نامیده شده‌اند.

همچنین کلینی از محمد بن عیسی بن عبید، از محمد بن شعیب، از عمـران بـن اسـحاق زعفرانی، از محمد بن مروان نقل می‌کند که گفته: «از ابو عبد الله علیـه السـلام شـنیدم کـه می‌گفت: خداوند ما را از نور عظمت خود آفرید، سپس آفرینش مـا را از گلـی مخـزون و پنهان در زیر عرش صورت بخشید و آن نور را در آن صورت سکونت داد، بدین سـان مـا آفریده و بشری نورانی بودیم که خدای در مانند آنچه که ما را از آن آفریـد بهـره‌ای بـرای کسی قرار نداد، همچنین ارواح شیعیان‌مان را از گِـل مـا آفریـد و کالبدهاشـان را از گلـی مخزون و پنهان در پایین آن گل ...» (کلینی، ۲۹۸/۲-۲۹۹).

این در حالی است که قرآن کریم به آفرینش آدم از خاک تصـریح نمـوده (آل عمـران، ۵۹) و در فرازی دیگر همه مردم را دودمان آدم و همسرش معرفی می‌کند (النسـاء، ۱)؛ بـر این اساس روایت یادشده که در سند آن محمد بن عیسی نیز مشاهده می‌گـردد بـر خـلاف نص آیات قرآن و غلوّآمیز است.

شهید ثانی (۹۶۵ق) نیز هنگام جستجوی قراینی افـزون بـر قـول رجالیـان، از حضـور نامبرده در سند چند روایت با متنی ناپذیرفتنی بهره بـرده کـه از جملـه آنهـا دو روایـت از کتاب ایمان در *الکافی* است (الشهید الثانی، ۹۸۱/۲)، هر چند شهید ثانی متن این دو روایت را بازگو نکرده اما به نظر می‌رسد منظور وی دو روایت در پایان کتاب یادشـده باشـد کـه نخستین‌شان اینگونه است: «از علی بن ابراهیم، از محمد بن عیسی، از یونس، از یعقوب بن شعیب که گفته: به ابوعبدالله علیه‌السلام گفتم: آیا جز مؤمنان برای کسی و بنا بر عملـی کـه نموده ثوابی واجب‌گشته بر خدای می‌باشد؟ گفت: خیر» (الکلینی، ۲۹۰/۴).

روایت دوم نیز به همان سند از یونس، از ابن بُکَیر، از ابو امیه یوسف بن ثابت می‌باشـد که گفته: «از ابوعبدالله علیه السلام شنیدم که می‌گفت: هیچ عملی با ایمان آسیب نمی‌زنـد و هیچ عملی با کفر سود نمی‌رساند، آیا ندیدی که خـدای گفتـه: «و چیـزی بازدارنـده‌شـان

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

نگشت که بخشش‌هاشان از آنان پذیرفته شود مگر آنکه به خدا و فرستاده‌اش کفر ورزیدند» [التوبه، ۵۴] و در حالی که کافر بودند مردند.» (همان، ۲۹۱/۴).

چنانچه در همان کتاب ایمان از *الکافی* به برخی دیگر از روایاتی که محمد بن عیسی از یونس نقل نموده بازگردیم با این متن هم روبرو خواهیم شد: «از علی بن ابراهیم، از محمد بن عیسی، از یونس بن عبد الرحمن، از عَجلان ابو صالح که گفته: به ابوعبدالله علیه‌السلام گفتم: مرا بر مرزهای ایمان آگاه گردان؛ پس گفت: گواهی دادن به اینکه معبودی جز خدای نیست، و اینکه محمد فرستاده خدا می‌باشد، و اقرار نمودن به [راستیِ] آنچه از نزد خداوند آورد، و نمازهای پنج‌گانه، و پرداخت زکات، و روزه ماه رمضان، و حج آن خانه، و همیاری با یاورانِ ما، و دشمنی با دشمنانِ ما، و با راستگویان [به زیر یک پرچم] درآمدن». (همان، ۵۲/۳).

بدین ترتیب و در دیده محمد بن عیسی همیاری کردن با یاوران امامان شیعه بخشی از «ایمان» بوده و در نتیجه عامّه (خاشاک) ایمانی ناقص و پاداشی ناقص خواهند داشت، اما شیعیان که روح‌شان از گِل وجودیِ امامان سرشته شده ایمانی کامل داشته و ثواب کامل هم خواهند برد اگر چه به برخی رفتارهای ناشایست هم دست برده باشند؛ کافرانِ به امامان هم ثوابی در سرای دیگر دریافت نخواهند کرد اگر چه نماز به پای دارند و زکات بپردازند.

بدیهی است که این دیدگاه در باره رفتارهای شیعه با ده‌ها آیهٔ قرآنی (مانند النساء، ۱۲۳ و الزلزال، ۷) ناهماهنگ است و غلوّ را از سرشت شیعیان فراتر برده و به رفتارهاشان هم سرایت می‌دهد، از همین روی سخن غیر معروفی که طوسی با عنوان «قیل» از آن یاد کرد و محمد بن عیسی را از غالیان می‌شمرد، گزاف به نظر نمی‌رسد.

گویا ابن الولید و ابن بابویه نیز به غالی بودن محمد بن عیسی باور داشته‌اند و در نتیجه نه تنها روایات وی از یونس در موضوعات اعتقادی را به خاطر احتمال تدلیس و نقل از واسطه‌ای غالی و نامعلوم وامی‌نهاده‌اند بلکه به تمامی روایات وی از یونس و از جمله در احکام عملی هم اعتماد نمی‌کرده‌اند؛ پس اگر کسی چون علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی، از یونس

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

برای‌شان چیزی نقل می‌کرد که به سند دیگری از یونس هم یافت می‌شد آن را می‌پذیرفتند، در غیر این صورت، تمامی متفردات محمد بن عیسی از یونس را نادیده می‌انگاشتند.

بدون تردید تحلیلی که در باره متفردات محمد بن عیسی بن عبیدِ از یونس و دیدگاه احتمالی ابن الولید و ابن بابویه در باره این متفردات ارائه شد، شامل روایتِ وی از یونس، از امام ششم شیعیان در باره آیه رجم هم می‌شود.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت محمد بن عیسی روایت یادشده را نه از یونس بلکه از واسطه‌ای با باورهای غلوّآمیز دریافت نموده، سپس چون خود نیز دچار مراتبی از غلوّ بوده آن را خوش داشته و با حذف واسطه مشهور به غلوّ، تلاش نموده باور به وجود آیه رجم را در فرهنگ شیعه رایج سازد.

پس اگر شیعیان نتیجه می‌گرفتند که قرآن به نقیصه تحریف شده، ده‌ها روایت دیگر و دالّ بر تحریفِ به نقیصه نیز می‌توانست موضوع پژوهش قرار گیرد؛ به عنوان نمونه احمد بن محمد سیاری که با محمد بن عیسی معاصر بوده[1] در کتاب ***التنزیل و التحریف*** قراءاتی منسوب به امامان شیعه را می‌آورد که برخی‌شان اینگونه‌اند:

ـ بقره: ۲۳: «**وَ إن کنتم فی ریبٍ مِمَّا نزَّلنا علی عبدِنا فی علیٍّ**»، به زیادت «**فی علیٍّ**» (السیاری، ۲۵)

ـ آل عمران: ۳۳: «**إنَّ الله اصطفی ءادمَ و ... و آلَ عِمران و آلَ محمدٍ**» به زیادت «**آلَ محمد**» (همان، ۳۰)

ـ المائده: ۶۷: «**یا أیها الرسول بلِّغ ما أنزِل إلیکَ من ربِّکَ فی علیٍّ**»، به زیادت «**فی علی**» (همان، ۴۵)

---

۱. احمد بن محمد بن سیار (؟)، از اهالی بصره یا اصفهان بوده و از اصحاب حسن بن علی عسکری امام یازدهم شیعیان شمرده شده، کاتب دربار آل طاهر بوده و کتاب ***القراءات*** یا ***التنزیل و التحریف*** را تألیف نموده؛ بیشتر رجالیون شیعه وی را تضعیف کرده و با عناوینی چون «فاسد المذهب» و «غالی» از او یاد نموده‌اند، ابن الغضائری تصریح دارد که شیوخ قمی‌ها روایات وی از کتاب نوادر الحکمة (تألیف محمد بن احمد بن یحیی الأشعری القمی) را – مانند متفردات محمد بن عیسی از یونس در این کتاب ـ کنار می‌نهاده‌اند؛ (برای آگاهی بیشتر نک: ابن الغضائری، ۴۰، التستری، ۶۰۸/۱-۶۱۲).

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

بدین ترتیب این امکان فراهم می‌گشت که غالیان از شیعه، حاکمان وقت (عباسیان) را به خاطر نادیده گرفتن برخی فرازهای حذف‌شده از قرآن تحقیر کرده و حتی سزاوار سرنگون شدن معرفی نمایند.

همه اینها نیز در حالی رخ می‌داد که عامّه مسلمانان نمی‌توانستند آیهٔ رجم، قرائت شدنش در عهد نبوی و نسخ شدنِ تلاوتش را انکار کنند که اگر می‌کردند یا باید خلیفه دوم را دروغگو می‌شمردند یا راویانِ ثِقاتی که آن سخنان را از خلیفه دوم نقل نمودند، حالت اول برای‌شان ممکن نبود و در حالت دوم زمینه نقد رجال عامّه گشوده می‌گشت.

این تلاشی زیرکانه از سوی غالیان بود تا هم در صف شیعیان باقی بمانند و هم از گام نهادن به راه دشواری که امامان‌شان می‌پیمودند سر باز زنند، اهمیت هم نمی‌دادند که به موازات این راهبردشان شبهه تحریف به نقیصه تا کجا گسترش یافته و تا چه عمقی نفوذ می‌نماید.

سدیر صیرفی از حلقه‌ای علمی و تشکل‌شده در کنار خانه خدا یاد می‌نماید که ابو حنیفه و سفیان ثوری هم در آن حضور دارند، ابو جعفر (پیشوای پنجم شیعه امامیه) هم سوی آنان نگریسته و به سدیر می‌گوید اگر اینان در خانه خود نشسته بودند مردم برای آگاهی یافتن از خدای و فرستاده‌اش به گردش در آمده و کسی را نمی‌یافتند، در نتیجه سوی ما آمده و ما هم آنان را از خدای و فرستاده‌اش خبر می‌دادیم (کلینی، ۳۰۹/۲)؛ بدیهی است که خبر دادن شایسته از خدای (کتاب خدا) و فرستاده‌اش (سنت نبوی) منجر به زدوده شدن انحرافات دینی شده و با ارتقا یافتن اندیشه توده مسلمانان، حاکمان ستمگر در انزوا قرار می‌گرفتند، پس یا باید تغییر رویه می‌دادند یا از سوی توده مردم کنار نهاده می‌شدند؛ بر این اساس پیشوایان شیعه امامیه با انقلاب (دگرگونی عمومی) موافق بوده و در راستای تحقق آن تلاش می‌کرده‌اند اما قیام (خروج مسلحانه اقلیتی که خود را بر حق و اقلیت حاکم را ستمگر می‌داند) در دیدگاه آنان مردود شمرده می‌شد (کلینی، ۲۶۴/۸–۲۶۵)، در این میان غالیان که از راه کوتاهی چون قیام مسلحانه محروم و از راه درازی چون دگرگونی عمومی ناامید بودند برای گریز از تحقیر روانی و ناکامی مادی راهبرد

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

زیرکانه خود را دنبال نمودند که آیه رجم بخش کوچکی از آن بود.

نتایج مقاله

با توجه به آنچه گذشت اگر دخالت عامل سیاسی در پدیدار گشتن روایات دالّ بر قرآنی بودن آیهٔ رجم مورد پذیرش قرار گیرد، نه تنها نشانه تحریف به نقیصه نخواهند بود بلکه بیانگر تلاشی ناموفق برای تحریف به زیادت هم شمرده نخواهند گشت؛ خلیفه دوم با یادکرد از آیهٔ رجم فقط در جستجوی آن بود تا با گسترش دادن مفهوم «کتابُ الله» آن را شامل قرآن و بخشی از وحی بیانی ساخته و بر دیدگاه خود مبنی بر بس بودن کتاب خدا باقی بماند.

این تلاش که با اقبال عمومی روبرو نگشت، دچار کج‌فهمی و سپس دستمایه جعل روایاتی حاکی از متن آیه رجم (الشیخُ و الشیخة إذا زنیا ...) شد که هر یک در زمان و مکانی معین و با هدفی راهبردی و نه علمی رواج می‌یافتند، مخاطبان حاضر در زمان و مکان عرضه این روایات نیز با درک هدف انتخاب خود را می‌کردند، یا در زیر پوسته تأیید روایت، با گوینده توافق نموده و یا در صف مخالفان قرار می‌گرفتند.

نخستین موافقان با توسل به این روایات مشروعیت خلافت اموی و استوارگشته بر مظلومیت عثمان بن عفان را هدف گرفته و اعتراض خود به وضع موجود را ابراز داشتند، پس از چندی مخالفان هم با نادیده انگاشتن انگیزه سیاسی در پس‌زمینه روایات یادشده و سرپوش نهادن بر آن، نظریه نسخ تلاوت و باقی ماندن حکم را مطرح ساختند تا به حفظ وضع موجود (خلافت عباسی) یاری رسانند.

دومین گروه از موافقان، غالیان از شیعه بودند که هر چند اعتراض‌شان به وضع موجود مایهٔ تغییر (سرنگونی عباسیان) نگشت اما تحقیر روانی و ناکامی مادی را هم به بهایی گزاف بی‌پاسخ باقی ننهادند.

با گذشت چندین قرن و مورد غفلت قرار گرفتن انگیزه سیاسی در پس‌زمینه روایات

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

یادشده، شبهه تحریف چهره‌ای علمی به خود گرفت و پاسخ‌هایی ناکافی و گاه نادرست را به دنبال آورد که خود به پرسش‌های بغرنج‌تری دامن می‌زنند.

همچنین آنچه که بخاری به سند خویش از خلیفه دوم روایت نمود نشان می‌دهد در نیمه اول قرن نخست هجری حکم رجم – و نه آیه رجم– مورد اتفاق صحابه بوده و بر همین اساس فردی ناشناس از خلیفه دوم می‌خواسته منبع دستیابی خود بر آن را روشن سازد، آیا از قرآن دریافتش نموده یا از وحی بیانی و تبلوریافته در سنّت نبوی؟

انسانی یا غیر انسانی بودن این حکمِ قطعی در باره کسی که با داشتن همسر و تحقق برخی دیگر از شرایط به زنا روی می‌آورد و رکن اساسی جامعه (خانواده) را متزلزل می‌کند نیز پژوهشی دیگر و با یاری جستن از دانش فقه را مطالبه می‌کند؛ در چنین پژوهشی و با توجه به تعدد مصادیق واژه «عذاب»، این پرسش جدی هم مطرح می‌شود که مصداق واژه یادشده در آیه «... وَ یَدرأُ عَنها العذابَ ...» (النور، ۸) آیا مرگ بوده و سنگسار فقط روش اجرای حکم می‌باشد یا سنگسار نفسِ حکم و مصداق عذاب (تندترین روش برای طرد کردن فرد از جامعه) است، خواه مجرم پس از تحقق سنگسار بمیرد و یا جان به در برد؟ به نظر می‌رسد تأمل در شرایط فقهی رجم و نیز شرایط مجریان حکم (پاکان جامعه) می‌تواند در پاسخ دادن به این پرسش، کمک شایانی نماید.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس، به نفقة جماعت مشهور به بریتش وفورن بیبل سوسائیتی ، دار السلطنة لندن، ۱۹۵۹م.
۳. آهنگ، علی، «تحلیل فقه الحدیثی روایات رجم در منابع اهل سنت و نقش ابن شهاب زهری در تثبیت آن»، *مطالعات فهم حدیث*، سال هفتم، شماره دوم، صص ۱۴۱-۱۵۹، ۱۴۰۰ش.
۴. ابن أبی شیبة، المصنف، تحقیق حمد بن عبد الله الجمعة و زمیله، الریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۲۵ق.
۵. ابن الأثیر جزری، محمدبن‌محمد، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، تحقیق عبدالحی الفرماوی، القاهرة، بی‌جا،۱۳۹۷ق.
۶. ابن‌الأثیرجزری، عزالدین، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، تحقیق علی محمد معوض و زمیله، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
۷. ابن‌حجر عسقلانی، محمد بن عمر، فتح الباری بشرح صحیح الإمام أبی عبد الله محمد بن إسماعیل البخاری، تحقیق عبد العزیز بن عبد الله بن باز، بی‌جا، المکتبة السلفیة، بی‌تا.
۸. ابن الغضائری، *الرجال*، تحقیق السید محمد رضا الحسینی الجلالی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌أکبر الغفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۰. همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی أکبر الغفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۹ق.
۱۱. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، تحقیق محمدعبدالقادر عطا و زمیله، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن حنبل احمد، مسند أحمد بن حنبل، تحقیق شعب الأرنؤوط و زملاؤه، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۱۳. ابن داود الحلی، *کتاب الرجال*، تحقیق سید جلال الدین الحسینی الأرموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ق.
۱۴. ابن قتیبة، *تأویل مختلف الحدیث*، تحقیق أبو أسامة سلیم بن عید الهلالی، الطبعة الثانیة، الریاض، دار ابن القیم، ۱۴۳۰ق.
۱۵. أبوعبید، *فضائل القرآن*، تحقیق وهبی سلیمان غاوجی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۱۶. أردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. أشعری أبوالحسن، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، المکتبة العصریة، ۱۴۱۱ق.
۱۸. أمینی، *الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۴ق.
۱۹. اویسی، کامران، «چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن»، حدیث‌پژوهی، سال سیزدهم، شمارة بیست و پنجم، صص۲۷۵-۳۰۰، ۱۴۰۰ش.
۲۰. بخاری، *صحیح البخاری*، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۲۳ق.
۲۱. برتن، جان، جمع‌آوری قرآن، ترجمة حسن رضایی هفتادر، قم، دانشگاه مفید، ۱۴۰۰ش.
۲۲. برقی، أحمد بن أبی‌عبدالله، *کتاب الرجال*، تحقیق سید جلال الدین الحسینی الأرموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ق.
۲۳. تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، الطبعة الرابعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۵ق.
۲۴. حاجی‌زاده، یدالله و همکارانش، «ریشه‌ها و علل پیدایش غلو در عصر ائمه ع»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال چهارم، شمارة دوازده، صص۱۰۹-۱۳۶، ۱۳۹۲ش.
۲۵. حلی، الحسن بن یوسف بن المطهر، *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق جواد القیومی، قم، مؤسسة الفقاهة، ۱۳۸۸ق.
۲۶. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، تحقیق أسد الله

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

إسماعیلیان، قم، مکتبة إسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
۲۷. خوئی، السید أبو القاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، النجف الأشرف، مکتبة الإمام الخوئی، بی‌تا.
۲۸. همو، البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات کعبه، ۱۳۶۴ هـ‌ش، بی‌تا.
۲۹. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، القاهرة، مکتبة دار التراث، بی‌تا.
۳۰. زرکلی، خیرالدین، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، الطبعة الخامسة، بیروت، دار العلم للملایین، ۲۰۰۲م.
۳۱. سیاری، *القراءات*، تحقیق إیتان کولبرغ و زمیله، لیدن، دار بریل، ۲۰۰۹م.
۳۲. سیدرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۰ م.
۳۳. سیوطی جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دار الفکر، ۱۴۳۲ق.
۳۴. شافعی، الرسالة، تحقیق أحمد محمد شاکر، القاهرة، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۷ق.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل الشهید الثانی*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة، ۱۳۷۹ق.
۳۶. صنعانی، عبد الرزاق، *المصنف*، تحقیق مرکز البحوث و تقنیة المعلومات، مصر، دار التأصیل، ۱۴۳۶ق.
۳۷. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة، تحقیق علی أکبر الغفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۶ش.
۳۸. همو، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق جواد القیومی الإصفهانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۶.
۳۹. همو، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد القیومی الإصفهانی، قم، الطبعة الخامسة، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۰ق.
۴۰. همو، *فهرست کتب الشیعة و أصولهم*، تحقیق السید عبد العزیز الطباطبائی، قم، مکتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۴۱. عسکری سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، الطبعة الثالثة، قم، کلیة أصول الدین،۱۴۱۶ق.
۴۲. قمی، عباس، *الکنی و الألقاب*، الطبعة الخامسة، طهران، مکتبة الصدر، ۱۴۰۹ق.
۴۳. کشی = الطوسی، *اختیار معرفة الرجال*، ۱۴۲۶ق.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق مرکز بحوث دار الحدیث، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۴۵. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، النجف الأشرف، المطبعة المرتضویة، ۱۳۴۹ق.
۴۶. محمدجعفری، رسول، «بررسی و ارزیابی آراء مفسران اهل سنت درباره روایات آیه رجم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال پنجاه و چهارم، شمارهٔ دوم، صص ۳۲۱-۳۴۲، ۱۴۰۰ش.
۴۷. مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، تصحیح أبو قتیبة نظر محمد الفاریابی، الریاض، دار الطیبة للنشر، ۱۴۲۶ق.
۴۸. معارف، مجید و همکارش، «تحلیل و نقد آراء جان برتن در بارهٔ تدوین قرآن»، *پژوهش دینی*، شماره هجدهم، صص۷-۳۱، ۱۳۸۸ش.
۴۹. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسة التمهید، ۱۳۸۶ش.
۵۰. نجاشی، أحمد بن علی، *رجال النجاشی*، الطبعة السادسة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06]