

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شماره ۳۴

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۰۰-۱۶۱

دفاع از اصالت و اعتبار روایت تاریخی حدیث قضیب ممشوق

حسین ستار*

سکینه انصاری**

چکیده

ازجمله گزارش‌های تاریخی در سیره اخلاقی پیامبر عظیم‌الشان ﷺ در حق الناس، روایتی تاریخی است که به حدیث قضیب ممشوق شهرت یافته است. این روایت نقلی است در قصاص خواهی پیامبر ﷺ در آخرین روزهای عمرشان در مسجد النبی و تقاضای قصاص از طرف یکی از صحابه به سبب وارد کردن ضربه‌ای غیرعامدانه از سوی رسول الله بدو. پس از نقل مکرر آن در طی قرون گذشته، این سخن در دوره اخیر مورد بررسی و نقد جدی‌تری قرار گرفته؛ هرچند نقدی از آن را در دوران گذشته اولین بار ابن جوزی به دست داده است. روایت یادشده پس از نقد سندی و متنی و کلامی و فقهی و اخیراً نقد روایت‌شناسی و نیز پیگیری روایت در اخبار منتقله مورد توجه منتقدان قرار گرفته است. مقاله پیش رو با نگاهی انتقادی به نقدهای سندی و متنی روایت یادشده، هم سند روایت را قابل قبول / صحیح دانسته و هم تنافی آن را با قواعد فقهی مسلم فریقین و نیز مبانی کلامی مردود دانسته و از اعتبار این سخن که بیش از فقه بر اخلاق والای پیامبر / خلق عظیم مبتنی است دفاع می‌کند. به دیگر سخن، این حدیث در باب اخلاق قابل استناد و ارزیابی است نه فقه و بین این دو فاصله و تمایز است. سیره پیامبر ﷺ رفتاری اخلاقی است که جنبه فقهی لزوماً در آن مورد توجه نیست. بااین حال این نوشتار مدعی است که این روایت ازجمله روایات منتقله مثبت / صواب است و منتقله بودن سبب ضعف آن نمی‌شود که هیچ، به سبب تلقی به قبول آن در فریقین باعث تقویت آن می‌شود.

◀ **کلیدواژه‌ها:** قضیب ممشوق، روایت منتقله، عکاشه، قصاص، جرح و تعدیل، سواده بن قیس، ابن جوزی، شیخ صدوق.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. sattar@kashanu.ac.ir

** کارشناس ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. baharansari20181397@gmail.com

۱. مفاهیم

۱-۱. اخبار منتقله

اخبار منتقله بدان دسته از اخبار یا روایاتی گفته می‌شود که از یک دین و یا مذهب به دین یا مذهبی دیگر وارد شده به گونه‌ای که در مقصد جدید، رنگ و بوی همان را گرفته و تلقی به قبول می‌شود. این اخبار ممکن است سویه صواب یا سویه نادرست داشته باشند. به دیگر سخن، اخبار منتقله که از مبدئی دیگر به مقصدی دیگر انتقال یافته‌اند، ممکن است با مبانی، پیش فرض‌ها، یا اندیشه دین مقصد در تعارض بوده، یا نه تنها متعارض نباشند که در تقویت این دین هم مؤثر باشند. برای نمونه از این سویه مثبت می‌توان به اخبار فضایل اهل بیت (ع) در کتب امامیه که از کتب اهل سنت انتقال یافته است، اشاره نمود. این تعریف البته در مقایسه با نشانه‌گذاری این اصطلاح توسط علامه عسکری موسع بوده زیرا علامه عسکری صرفاً اخبار نادرست انتقال یافته را «منتقله» نام نهاده است (برای تبیین و دانسته‌های بیشتر و نیز ذکر علل و عوامل این پدیده و آثار آن به خصوص در آثار صدوق ر.ک: ستار، ۱۳۹۳: ۸-۱۱ و ۹۴ به بعد؛ نیز برای پی بردن به نقش اخبار منتقله در تعارض‌های کلامی درون مذهبی ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۹۱-۱۱۰).

۲-۱. روایت قضیب ممشوق

پیامبر (ص) چوب‌دستی‌ای داشت که به آن قضیب ممشوق گفته می‌شد: «وَكَانَ لَهُ قَضِيبٌ يَقَالُ لَهُ الْمَمْسُوقُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۷۸)؛ اما داستان قضیب ممشوق و قصاص‌خواهی از رسول‌الله (ص) در منابع امامیه اولین بار توسط صدوق و به عنوان حدیث ششم از مجلس ۹۲ امالی گزارش شده است (همو، ۱۳۷۶: ۶۳۳-۶۳۸). این گزارش البته قسمتی از گزارشی مفصل در باب آخرین روزهای زندگی پیامبر و اتفاقات مربوط بدان و کیفیت وفات و کفن و دفن حضرتش است.

روایت قضیب ممشوق روایتی بسیار طولانی است، بنابراین به ذکر فراز مهم و منظور بحث بسنده می‌شود: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا مَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)... ثُمَّ قَالَ يَا بَلَالُ هَلُمَّ عَلَيَّ بِالنَّاسِ فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مُتَعَصِّباً بِعِمَامَتِهِ مُتَوَكِّئاً عَلَى قَوْسِهِ حَتَّى صَعِدَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ

اللَّهِ وَ أَتَنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ ... إِنَّ رَبِّي عَزَّ وَ جَلَّ حَكَمَ وَ أَقْسَمَ أَنْ لَا يُجْوزَهُ ظُلْمٌ ظَالِمٍ فَتَأَسَّدْتُكُمْ بِاللَّهِ أَيْ رَجُلٍ مِنْكُمْ كَانَتْ لَهُ قَبْلَ مُحَمَّدٍ مَظْلَمَةٌ إِلَّا قَامَ فَلْيَقْتَصَّ مِنْهُ فَالْقِصَاصُ فِي دَارِ الدُّنْيَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْقِصَاصِ فِي دَارِ الْآخِرَةِ عَلَى رُءُوسِ الْمَلَائِكَةِ وَ الْأَنْبِيَاءِ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْقَوْمِ يُقَالُ لَهُ سَوَادَةُ بْنُ قَيْسٍ فَقَالَ لَهُ فِدَاكَ أَبِي وَ أُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ لَمَّا أَقْبَلْتَ مِنَ الطَّائِفِ اسْتَقْبَلْتُكَ وَ أَنْتَ عَلَى نَاقَتِكَ الْعُصْبَاءِ وَ بِيَدِكَ الْقَضِيبُ الْمَمْشُوقُ فَرَفَعْتَ الْقَضِيبَ وَ أَنْتَ تُرِيدُ الرَّاحِلَةَ فَأَصَابَ بَطْنِي وَ لَا أَدْرِي عَمْدًا أَوْ خَطَاً فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ أَكُونَ تَعَمَّدْتُ ثُمَّ قَالَ يَا بِلَالُ قُمْ إِلَى مَنْزِلِ فَاطِمَةَ فَأَتَيْتِي بِالْقَضِيبِ الْمَمْشُوقِ» (همان، ۶۳۳-۶۳۸).

ابن عباس می گوید: حضرت رسول ﷺ بیمار شدند ... (در آن حالات بیماری) رو به بلال کرد و از او خواست مردم را جمع کند تا برای آنان سخن بگوید. حضرت بر فراز منبر ایستادند و بعد از حمد و ثنای الهی فرمودند: «پروردگارم سوگند یاد کرده که از ستم هیچ ستمکاری درنگذرد. ای مردم شما را به خدا هرکس مظلومه‌ای در عهده محمد دارد به پا خیزد و قصاص/پیگیری کند که جبران در دار دنیا محبوب‌تر است از نقاص پس دادن در پیشگاه پروردگار و ملکوتیان.» در این میان، از وسط جمعیت پیرمردی به اسم «سواده بن قیس» برخاست و ادعا کرد که پیامبر ﷺ در هنگام برگشت از سفر طائف، درحالی که سوار بر ناقه غضبا بوده، تازیانه‌ای به او زده است. پیامبر ﷺ پاسخ فرمودند که تعمدی در کار نبوده است و سپس به بلال فرمودند که به خانه فاطمه ﷺ برود و تازیانه قضیب ممشوق را بیاورد. بلال درحالی که با صدای بلند در کوچه‌ها آواز می‌داد و مردم را به ادای حقوقی که بر ذمه‌شان بود فرامی‌خواند، روسوی خانه فاطمه ﷺ نهاد. وقتی به آنجا رسید، تازیانه ممشوق را از فاطمه ﷺ طلب کرد. فاطمه ﷺ متعجب سبب را پرسید، بلال مآوقع را به اطلاع ایشان رساند و تازیانه را از آن حضرت گرفت و به پیامبر ﷺ رسانید. پیامبر ﷺ تازیانه را به دست سواده بن قیس داد و فرمود نزد من بیا و از من قصاص کن تا راضی شوی. سواده از پیامبر ﷺ خواست شکم آن حضرت را ببیند تا قصاص را اجرا کند. وقتی پیامبر ﷺ حاضر شدند، سواده از پیامبر ﷺ اجازه خواستند که در عوض قصاص، آن حضرت را ببوسند. حضرت رسول ﷺ به او اجازه دادند و فرمودند ای سواده بن قیس از من درگذشتی یا قصاص می‌کنی؟ عرض کرد یا رسول الله درگذشتم. پیغمبر فرمود: «خدایا از سواده بن قیس بگذر چنان‌که از پیغمبرت محمد درگذشت...»

۲. تاریخ‌گذاری روایت قضیب ممشوق

۲-۱. در منابع اهل تسنن

این روایت در صحیحین و سنن که کتب دست‌اول حدیثی اهل تسنن به حساب می‌آیند، نقل نشده است. اولین منبع از اهل سنت و جماعت که روایت قضیب در آن آمده، معجم الکبیر طبرانی (۲۶۰-۳۶۰ ق) است (طبرانی، ۱۴۰۴ ق: ۵۸-۶۴). طبرانی خود از مشایخی است که شیخ صدوق از طریق مکاتبه از او نقل حدیث کرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۳۵). دومین منبع، کتاب حلیۃ الأولیاء و طبقات الأصفیاء از ابونعیم اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰ ق) است که او نیز از طبرانی داستان را نقل کرده است (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۵ ق: ۷۳-۷۹). این گزارش اولیه قضیب ممشوق در منابع اهل سنت، البته هم در اسناد و هم در مضمون، تفاوت‌هایی با گزارش شیخ صدوق در امامیه دارد. نقل طبرانی هم در تعداد کلمات و هم در بیان جزئیات و هم در شرح کامل داستان از گزارش شیعی تفصیل بیشتری دارد.

بعد از طبرانی هر چند این حدیث به دلیل سندی مورد نقد و نقض قرار می‌گیرد، باز از یک سو در منابعی از اهل تسنن در استناد بدان و اعتبار بخشی آن کوشیده‌اند و در دیگر سو، پژوهیانی دیگر در ردّ و نقد و نقضش تلاش کرده‌اند؛ نقدهایی که جز تکرار سخن ابن جوزی و صرفاً همان نقد سندی نکته تازه‌ای در بر ندارد (ر.ک: ادامه نوشتار).

نکته مهم دیگر آن است که به رغم نقد و رد و تردید ابن جوزی، اعتباری که طبرانی برای صحت این نقل قائل شده، در منابع دیگر اهل تسنن، حتی بعد از ابن جوزی نیز به دیده قبول نگریسته شده است؛ از جمله: ابن حمدون (م ۵۶۲ ق) در تذکره حمدونیه (ابن حمدون، ۱۹۹۶ م، ج ۹: ۱۵۳-۱۵۸ با تکرار تمام حدیث)؛ عراقی (۸۰۶ ق)؛ ابن سبکی (۷۷۱ ق) و زبیدی (۱۲۰۵ ق) در تخریج أحادیث إحياء علوم الدین (حداد، ۱۴۰۸ ق، ج ۶: ۲۵۴۳ به بعد)؛ محمد بن یوسف صالحی شامی (۹۴۲ ق) در سبل الهدی والرشاد (صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۲۲۹) در قبول و صحت و استناد به حدیث یاد شده کوشش کرده‌اند.

البته بوده‌اند در بین اهل سنت دیگرانی که ضمن نقل مفصل روایت به وضاع بودن ابن منعم (از راویان قضیب ممشوق) تصریح کرده‌اند؛ از جمله هیثمی (۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۲۶) و ابن عراق (ابن عراق، ۱۳۹۹ ق، ج ۱: ۳۳۱).

۲-۲. در منابع شیعه

کتاب امالی شیخ صدوق اولین و کهن‌ترین مأخذ شیعی است که روایت قضیب ممشوق را با سند متصل از بن عباس نقل کرده است. تفحص در کتب حدیثی نشان می‌دهد که روایت قضیب ممشوق چندان مورد توجه محدثان شیعی بعد از شیخ صدوق واقع نشده است. عدم نقل این روایت در کتب اربعه امامیه و سایر کتب حدیثی مطرح، نشان از صحت این ادعا دارد.

در یک نمای کلی و پس از ذکر اولیه این سخن توسط صدوق، این حدیث به ترتیب زیر در ادوار تاریخی مورد استناد محدثان و اندیشمندان امامیه قرار گرفته است:

(الف) عدم یادکرد حدیث بعد از نقل صدوق تا قرن ششم؛

(ب) ذکر مرسل گزارش قضیب ممشوق در قرن ششم: فتال نیشابوری (۱۳۷۵: ۷۳-۷۵) و ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ق: ۲۳۵ و ۲۳۶)؛

(ج) در قرن هفتم، یوسف بن حاتم شامی، حدیث را از ابن شهر آشوب نقل کرده است (شامی، ۱۴۲۰ق: ۱۹۲-۱۹۳).

(د) در قرن دهم، تسلیة المُجالس و زینة المَجالس آن را نقل کرده است (حسینی موسوی، ۱۴۱۸ق: ۲۳۳-۲۳۴).

(ه) از میان جوامع روایی متأخر نیز بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲: ۵۰۸-۵۰۹) و مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (نوری، ۱۴۱۸ق: ۲۷۷-۲۸۸) این حدیث را نقل کرده‌اند. (و) در دوره معاصر، داستان حلالیت طلبی پیامبر ﷺ (با نقل از امالی صدوق) علاوه بر اینکه بارها در کتب حدیثی نقل شده است؛ از آن جمله آیت الله بروجردی در جامع احادیث الشیعه (بروجردی، ۱۳۸۰ق، ج ۳۱: ۲۹۴) و مرحوم هاشمی خونی در منهاج البراعه (۱۳۸۶ق، ج ۱۲: ۲۳۳) نام بردارند؛ چنان‌که بسیاری از فقیهان بدین نقل در مقام افتا استناد نموده‌اند (ر.ک: ادامه همین نوشتار). گفتنی است ذکر آن در منابع و محافل هم در دوره اخیر گسترش فراوانی یافته است.

۳. نقد قضیب ممشوق در منابع اهل سنت

۳-۱. نقد سندی

در میان اهل سنت نقد بر این حدیث، بیشتر نقد سندی است و متن یا مورد توجه قرار نگرفته یا

به اجمال و ابهام از آن گذشته‌اند. گویا اولین نقد جدی بر این حدیث توسط ابن جوزی (م ۵۹۷ق) است. ابن جوزی این حدیث را از موضوعات معرفی کرده است. ابن جوزی از صفحه ۲۹۵ تا ۳۰۱ الموضوعات خود و با عنوان یک روایت و در «باب ذکر وفاته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» این حدیث را آورده و سپس فقط به چند خطی در نقد این روایت بسنده کرده و آن را کافی دانسته است. لحن وی هنگام صحبت درباره این حدیث، تند و شدید است. او محتوای حدیث را محال دانسته و جاعل آن را مورد لعن و نفرین قرار داده است. ابن جوزی چنین نسبت‌هایی را نه شایسته حضرت رسول می‌بیند و نه حتی شایسته اصحاب ایشان. او از خداوند برای کسانی که با جعل و طرح چنین منسوباتی سعی در مخدوش کردن چهره شریعت دارند، لعن و عذاب درخواست می‌کند. او، عبدالمنعم بن ادریس را متهم این قضیه دانسته است (قرشی (ابن جوزی)، ۱۴۱۵ق: ۲۹۵-۳۰۱). در متهم بودن عبدالمنعم بن ادریس یمانی (تقریباً ۱۳۰-۲۲۸ق) به دو خصوصیت وی می‌توان اشاره کرد: نخست خواندن او به صفت «کذاب» توسط علمای سلف اهل سنت همچون مدینی و احمد بن حنبل و ابن معین و سپس توسط ابن جوزی (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۷۳) و دیگری خواندن او با لقب قصاص. از او که نوه دختری وهب بن منبه بوده نیز با شاگردی نزد پدر بزرگش - که حتی از دروغ بستن بر او نیز ابا نداشت (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۶۶۸) - شاید چیزی جز این صفات انتظار نباید داشت (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۲۵۷). شاید این عبارت ذهبی جامع‌ترین نقد در احوال این راوی باشد: «مشهور قصاص، لیس یعتمد علیه. ترکه غیر واحد، وأفصح أحمد بن حنبل فقال: كان يكذب على وهب بن منبه وقال البخاري: ذاهب الحديث» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۶۶۸).

در دوره های بعد هم حدیث‌شناسانی که بدین خبر به دیده نقد نگریسته‌اند، در نقد سندی، جز نقل همین نقد، افزوده دیگری بر نقد سندی این خبر ندارند.

۳-۲. نقد کلامی

ناقدانی دیگر نیز با استناد بدین سخن حضرت فاطمه علیها السلام در این داستان تاریخی که فرموده‌اند: «يَا أَبَتَاهُ الْآنَ انْقَطَعَ عَنَّا جَبْرِيلُ، وَكَانَ جَبْرِيلُ يَأْتِينَا بِالْوَحْيِ مِنَ السَّمَاءِ» (ابن جوزی، ۱۴۱۵ق:

۳۰۱) آن را در تعارض با اختصاص نزول وحی بر پیامبر ﷺ - نه اهل بیت و پیامبر - دانسته و این خبر را مورد رد و نقد قرار داده‌اند (جعفریان و محمودی، ۱۳۹۵: ۵۸).^۱

۴. نقد قضیب ممشوق در منابع امامیه

برخلاف اهل تسنن، ناقدان شیعی بیشتر به متن خبر نگریسته و از این دریچه به رد خبر کوشیده‌اند. اما برخلاف نقادی این خبر در سابقه طولانی‌اش در اهل تسنن، نقد خبر قضیب ممشوق در امامیه به دوره حاضر بازمی‌گردد. سه نقد مکتوب و پژوهشی در این زمینه عبارت‌اند از:

۴-۱. نقدهای آیت‌الله معرفت

به باور او، از جمله روایاتی که به منظور کاستن از شأن و مقام نبوت جعل شده، روایت قضیب ممشوق است. وی حدیث قضیب را به دلایل زیر مخدوش دانسته است:

۱. رجال سند صدوق در این حدیث اکثراً افرادی مجهول یا ضعیف‌اند.

۲. متن حدیث با اصول مذهب سازگاری ندارد، چون در مورد غیر عمد، قصاص تشریع نشده است.

۳. زدن با عصا اساساً قصاص ندارد.

۴. سواده بن قیس در زمره اصحاب پیامبر ﷺ شناخته نشده است (معرفت، ۱۳۸۵: ۶۷-۷۰).

شوشتری نیز بر این باور تأکید دارد که در بین اصحاب پیامبر ﷺ سواده بن قیس نامی وجود ندارد. از این رو وی احتمال می‌دهد سواده بن قیس تصحیفی از صحابی شناخته‌شده پیامبر یعنی سوید بن قیس باشد، اما بلافاصله متذکر می‌شود که این داستان در خصوص او و قصاص خواهی ذکر نشده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۳۳۲)؛ هر چند از ظاهر عبارات رجال‌یونی دیگر همین داستان و انتهای آن، که عبارت است از دعای پیامبر ﷺ در حق سواده را شاید بتوان به عنوان دلیلی بر حسن وی برداشت نمود (مامقانی، ۱۳۸۱ش، ج ۳۴: ۶۲).

نویسندگان متأخر دیگری در نقد این خبر کوشیده‌اند. محققانی با کاربست نظریه روایت‌شناسی در تحلیل روایت و متن خبر، این روش را مؤید نظر محدثان در جعل خبر

۱۶۸ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۲۰۰-۱۶۱

دانسته‌اند (جعفریان و محمودی، ۱۳۹۵: ۵۸) و دیگرانی به دلایل ضعف سندی به جهت عبدالمنعم بن ادریس و وهب بن منبه و ناسازگاری داستان با عصمت پیامبر ﷺ و تضادهای درونی در نقل و تفرد صدوق در نقل در امامیه، خبر را مردود و آن را از اخبار منتقله دانسته‌اند (اخوان مقدم و قهرمانی نژاد، ۱۳۹۸: ۱۹۳-۲۱۶).

۵. عیارسنجی نقدهای سندی

۵-۱. عیارسنجی نقدهای سندی اهل تسنن بر حدیث قضیب مشوق

در منابع اهل سنت و جماعت دو سند برای حدیث قضیب مشوق موجود است. اختلاف این دو سند تنها در یک طبقه است که آن‌هم در اثر نقل منبع متأخر از مقدم است. در اینجا از میان دو سند موجود در روایات اهل سنت، سند طبرانی به دلیل تقدم زمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این سند چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَرَاءِ، ثنا عَبْدُ الْمُنْعِمِ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنْبَهٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ».

۱. محمد بن احمد بن البراء: او در تراجم و رجال اهل سنت توثیق شده است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱: ۲۸۱).

۲. وهب بن منبه: منابع اهل سنت او را صاحب قصص و از اخبار علمای تابعین معرفی کرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۵ و ۷: ۱۴۸ و ۳۲۱؛ شافعی، ۱۹۹۵م، ج ۶۳: ۳۷۶). ذهبی می‌گوید او کثیرالنقل از کتب اسرائیلیات و ثقة و صادق است. العجلی وی را ثقة دانسته است. او معتقد است که وهب بن منبه را، فقط الفلاس تضعیف کرده درحالی که جماعتی او را توثیق کرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۷: ۱۴۸). شافعی و ابن حبان و تاریخ مدینه دمشق نیز بر وثاقت او صحه گذاشته‌اند (عجلی الکوفی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۳۴۵؛ شافعی، ۱۹۹۵م، ج ۶۳: ۳۷۶).

۳. عبدالمنعم بن ادریس: او پسر دختر وهب بن منبه است. او روایات بسیاری از طریق پدرش از وهب نقل کرده است. نوع رجالین او را تضعیف نموده‌اند. عراقیون نیز از وی حدیث نقل کرده‌اند (تمیمی بستی، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۱۵۷). نسائی او را ثقة نمی‌داند (نسائی، ۲۰۱۱م: ۷۰). بخاری هم او را با عبارت «ذاهب الحدیث» تضعیف کرده است (تمیمی بستی، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۱۵۷؛ ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۴: ۴۱۹).

در اسناد حدیث قضیب ممشوق از طبرانی، به جز عبدالمنعم بن ادریس بقیه ثقه هستند. بسیاری از محدثان اهل سنت حدیث قضیب ممشوق را در کتبشان ذکر کرده و عبدالمنعم بن ادریس را در این حدیث آفت دانسته‌اند (هیشمی، ۱۴۰۷ق: ۳۱؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷؛ کنانی، ۱۳۹۹ق: ۳۳۱؛ لکنوی، ۱۹۸۹م: ۴۱؛ قرشی، بی تا، ج: ۱: ۲۲۳).

در این حدیث، مهم‌ترین گرانیگاه نقادانه ابن جوزی به واسطه عبدالمنعم بن ادریس به سبب اتهام او به جعل است. اما بنابر دلایلی این مسئله سبب نمی‌شود که اصالت این حدیث زیر سؤال برود و تمام متن آن داخل در دایره موضوعات قلمداد شود.

در نقد این موضع نقادانه ابن جوزی تذکار چند مطلب قابل توجه است:

الف) می‌دانیم سند ضعیف به تنهایی هرچند می‌تواند قرینه‌ای بر ضعف خبر باشد، نمی‌تواند لزوماً دال بر جعل و تحریف خبر باشد. حدیث قضیب در سندی متفاوت در منابع امامیه نقل شده که عبدالمنعم بن ادریس در آن حضور ندارد. بنابراین، نقد ابن جوزی در سند به تنهایی برای اثبات وضع کافی نیست. برعکس، با توجه به سند مقبول حدیث در امامیه، نقل طبرانی نیز باید تلقی به قبول شود. باین حال، حتی اگر این حدیث را در سند ضعیف بدانیم، قرائنی دیگر بر قوت متنی آن داریم که با انجبار ضعف سندی دلایلی بر صحت آن بنا خواهیم نمود (ر.ک: ادامه نوشتار).

ب) نکته مهم دیگر در این بین، توجه به خطاهای روش شناختی ابن جوزی در احادیث موضوع است. اگر برای یک حدیث که در یک طریق موضوع است، طرق دیگری وجود داشته باشد که در آن طرق وضع و جعل پدیدار نباشد، آن حدیث می‌تواند از دایره موضوعات خارج شود. بسیاری از بزرگان اهل سنت این دیدگاه را متذکر شده‌اند. در تنزیه الشریعه از ابوالحسن الکنانی آمده است که حدیث منکر اگر طرقت متعدد باشد، به درجه ضعف قریب یا حتی حسن ارتقا می‌یابد (کنانی، ۱۳۹۹ق، ج: ۱: ۳۸۳).

با تتبع در منابع ابن جوزی مشخص می‌شود که در مورد بسیاری از احادیث، طرق موجود در دیگر مصادر را در نظر نگرفته است. حال این رفتار او یا آگاهانه بوده یا آن‌گونه که ذهبی عقیده دارد، از تبعات حافظ نبودن وی بوده است (سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۴۸۰-۴۸۱). در هر صورت این

مسئله خطای روشی او محسوب می شود و انتقاداتی را برای او در بین دانایان اهل تسنن به همراه داشته است.

ابن حجر عسقلانی می گوید ابن جوزی مانند کسی است که در تاریکی شب هیزم جمع می کند؛ او آنچه را نقل می کند، مورد بررسی قرار نمی دهد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۶۷) و دیگری هم کتاب هایش را پر از اغلاط دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱: ۳۷۸). ذهبی معتقد است او ذوق محدثان و نقادی حافظان مبرز را نداشته است (به نقل از سیوطی، ۱۳۹۶ق: ۶۱)؛ شیوه ای که حتی دور از پرهیز و تقوا دانسته شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۱۶). چه بسا او در موارد فراوانی احادیث صحیح و حسن را نیز به عنوان موضوعات قلمداد کرده است (سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۹).

بنابراین برای اظهار نظر قطعی درباره وضع و جعل در یک حدیث، اتکای صرف بر دیدگاه ابن جوزی صحیح نیست و تأملات دقیق تری را می طلبد.

یکی از نقدهای مهم بر او آن است که او در بیشتر موارد در بررسی احادیث، طریقی از حدیث را محور قرار داده که در آن راوی یا راویان متهمی وجود دارد و همان را دستاویز طرد روایت قرار داده و دیگر طرق صحیح را نادیده انگاشته است (سخاوی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۵۵). او گاه حتی میان حدیثی که با بیش از ده طریق نقل شده با حدیثی که تنها یک طریق دارد، تفاوتی قائل نشده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۱۶).

در مورد حدیث قضیب ممشوق، اگر طریق طبرانی در حلیۃ الاولیاء به واسطه عبدالمنعم بن ادريس آلوده به شائبه جعل است، در طریق شیخ صدوق به این حدیث این مشکل وجود ندارد. از قضا طریق صدوق به خبر قضیب ممشوق نیز سنی می باشد که توسط ابن جوزی نادیده انگاشته شده است.

ج) شاید چشم بستن ابن جوزی بر طرق دیگر بعض احادیث، ریشه در انگیزه ها و انگیزش های درونی او در مواجهه با امامیه دارد. ابن جوزی در آثارش به بسیاری از عقاید شیعه واکنش نشان داده و آن ها را بدعت و شیعیان را بدعت گذار دانسته است. عبارات این روایت طبق نقل طبری نشانگر میزان حب اهل بیت (ع) به شخص پیامبر (ص) و نیز جایگاه آنان در نزد پیامبر و گواهی پیامبر به شأن و مقام آنان دارد. از یک سو اهل بیت (ع) در فکر فدایی امام شدن و بلاگردان

حضرتش در صحنه حضور می‌یابند و از دیگر سو، پیامبر ﷺ با عباراتی بر علو ایمان آنان صحه می‌گذارد. در این نقل ابن عباس سخنانی وجود دارد که دال بر شأنیت و جایگاه والای اهل بیت ﷺ هم در نزد پیامبر ﷺ و هم در بین اهالی آسمان است؛ از جمله نزول وحی بر اهل بیت ﷺ و شأنیت و مقام والای علی علیه السلام در نزد پیامبر ﷺ یا عدم یادکرد خلیفه سوم.^۲

اما طبرانی برخلاف ابن جوزی رویکرد متعادل‌تری در خصوص فضایل اهل بیت ﷺ و امامیه دارد و این مطلب در معاجم سه‌گانه او هویداست. عاملی در فضائل امیرالمؤمنین و اهل بیت ﷺ در «معجم» های طبرانی، گوشه‌ای از نقل‌های او را در این خصوص نمایانده است. شاید در بر داشتن روایت طبرانی بر فضایل متعدد اهل بیت ﷺ و رویکرد تعارضی ابن جوزی با امامیه، او را بدین نقطه سوق داده که از اسناد دیگر این روایت روی برتافته و صرفاً به همین سند و فقط یک تضعیف بسنده و روایتی چنین ارزشمند را نفی کند.

باب دوم کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی با عنوان «فی ذم البدع و المبتدعین» به نکوهش بدعت‌ها و بدعت‌گذاران اختصاص داده شده است. او در این باب، بدعت‌گذاران را در شش گروه اصلی معرفی می‌کند که روافض یا شیعیان یکی از آنان است.

لحن کلام ابن جوزی، در تشریح وضعیّت حدیث قضیب ممشوق شدید و بدون ارائه استدلال است. درخواستِ کیفر، نفرین، کار بستِ عنوان «تخلیط بارد» در وصف محتوای حدیث و شایسته ندانستن این محتوا برای رسول خدا ﷺ و اصحاب ایشان عناصری هستند که لحن ابن جوزی را در مواجهه با حدیث قضیب ممشوق شکل داده‌اند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، جای عنصر استدلال در لحن ابن جوزی خالی است و سخنان او بیشتر تبلور احساسات اوست؛ چه بسا خود او احساس قلبی را میزان و معیار سنجش احادیث دانسته و می‌گوید قلب هنگام شنیدن احادیث صحیح ساکن است همان‌گونه که هنگام مواجهه با احادیث ناصحیح در اضطراب و خلیجان است (ابن جوزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۴ و ۲۳).

بنابراین از دیدگاه ابن جوزی، امامت و هرگونه ارتباط جبرئیل با جز شخص پیامبر ﷺ پذیرفته نیست و در نظام اندیشگی وی بدعت شمرده می‌شود. بنابراین قابل انتظار است که در نظرگاه وی حدیثی که در آن صحبت از ارتباط فرشته وحی با اهل بیت پیامبر ﷺ است جعلی قلمداد گردد.

بنابراین اشکالات و نظرات ابن جوزی در الموضوعات حول حدیث قضیب ممشوق، حداقل بر روایت شیخ صدوق انطباق ندارد.

۵-۲. عیارسنجی نقدهای سندی امامیان بر حدیث قضیب ممشوق

در میان شیعیان برخی افراد، براساس حکم اهل سنت در مورد حدیث قضیب ممشوق، دیدگاه آنان به‌ویژه ابن جوزی را، به طریق نقل شده توسط شیخ صدوق تعمیم داده و به این واسطه حکم بر جعل روایت امالی داده‌اند (معرفت، ۱۳۸۵ ش: ۶۷-۷۰؛ اخوان مقدم و قهرمانی نژاد، ۱۳۹۸ ش: ۱۹۳-۲۱۶). فی الواقع اینان متن خبر را به نقل امامیه به تیغ نقد سپرده‌اند و سند را به روایت اهل تسنن، درحالی که یکسان انگاشتن و انطباق این دو مسئله و به تبع آن صدور حکمی یکسان، به دلیل تفاوت در نقل‌های شیخ صدوق و طبرانی، هم در سند و هم در مضمون، از اساس امری اشتباه است.

عبدالمنعم بن ادریس که عامل جعل در طریق طبرانی است، در طریق شیخ صدوق حضور ندارد. لذا پشتوانه‌ای برای انتساب حکم جعل بر طریق شیخ صدوق وجود ندارد. به‌علاوه، اسناد روایت نقل شده در امالی برای حدیث قضیب، در مصادر اهل سنت اسنادی شناخته شده است و این نشان از آن دارد که مرجع شیخ صدوق در نقل از مرجع طبرانی متفاوت بوده، یعنی در واقع شیخ صدوق روایت خویش را از مصدري دیگر که جعلی هم نبوده، اخذ کرده است. شهید ثانی گفته است اگر روایتی از جهت سند ضعیف و مشکوک به جعل باشد، سزاوار است که همان روایت با همان سند منسوب به ضعیف دانسته شود، نه متن آن روایت به‌صورت مطلق؛ زیرا چه‌بسا متن آن روایت از طریق دیگر معتبر و صحیح باشد (عاملی جبعی، ۱۴۰۸ ق: ۱۶۳-۱۶۵).

از میان منتقدان، هم در اهل تسنن و هم امامیه، هیچ نقد سندی بر سند امامی حدیث وارد نشده است. این خود قرینه‌ای بر قوت سند این روایت در امامیه است. نه از عبدالمنعم و وهب در نقل طبرانی در سند صدوق خبری است و نه از حضور راوی دیگر که متهم به ضعف باشد. از آنجاکه قوت سند این روایت در نقل امامیه قرینه‌ای بر صحت این خبر خواهد بود، در اینجا تحلیل و بررسی می‌شود.

سند روایت قضیب در منابع شیعه چنین است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمْدَانَ الصَّيْدَلَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الْوَاسِطِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِدُ الْحَذَّاءُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ الْجَرَمِيِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.»

۱. محمد بن ابراهیم بن اسحاق الطالقانی ابوالعباس المکتب

صدوق بنا به گزارش خصال و معانی از او در ری حدیث شنیده است. مدخل محمد بن ابراهیم در نرم افزار صدوق ۳۵۷ یافته دارد که تقریباً بیش از ۳۴۰ مورد اشارتی به اوست. نام کاملش چنین است: ابوالعباس مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ طالقانی که صدوق در موارد زیاد از او به ترضی یاد نموده است. برخی از رجال یون متأخر شیعه حکم بر توثیق وی کرده اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۳۵۹). صدوق از او در الفقیه هم نقل کرده اما این حدیث را نقل نکرده؛ این یعنی ممکن است صدوق هم حدیث را فقهی ندانسته است. مکتب از مشایخ اجازه است (نوری، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۵۵۴-۵۵۵) که از نظر رجال یون دال بر توثیق اوست. هرچند او در طریق شیخ صدوق به احمد بن سعید واقع شده، به سبب حضور او بعض رجال یون طریق را ضعیف دانسته اند (خوئی، بی تا، ج ۳: ۶۶)؛ اما اکثراً قول به وثاقت وی داده اند (نوری، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۵۵۴-۵۵۵).

۲. مُحَمَّدُ بْنُ حَمْدَانَ الصَّيْدَلَانِيُّ: نام کاملش «محمد بن حمدان بن حماد الصیدلانی» است. وی ثقة و در فقه بر مذهب احمد بن حنبل بوده است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۲: ۲۸۷).
۳. محمد بن مسلم الواسطی: سومین فرد زنجیره سند حدیث قضیب، محمد بن مسلم الواسطی است که فردی با این نام در کتب رجال شیعه وجود ندارد. رجال خوئی بر حسب عادت مألوف در گردآوری تمام اسما و عناوین مشابه در ذیل یک اسم، تمامی محمد بن مسلم ها را نیز ذیل این عنوان گرد آورده است، اما هیچ کدام «الواسطی» نیستند (خوئی، بی تا، ج ۱۷: ۲۳۳-۲۵۹).

با رجوع به منابع حدیثی اهل سنت مشخص می شود که «محمد بن مسلم الواسطی» در واقع «محمد بن مُسَلِّمَةُ بن الولید بن عبد الملک ابو جعفر الطیالسی الواسطی» است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۳: ۳۰۵). دلایلی دال بر صحت این مدعا وجود دارد؛ از جمله اینکه فرد مذکور

در بسیاری از طرق سنی (مزی، ۱۹۸۰م، ج ۲۹: ۲۰۳) موجود در کتب اهل سنت و جماعت از یزید بن هارون روایت کرده و یزید بن هارون نیز مشیخه وی در اسناد شیخ صدوق است.

دوم اینکه با تتبع نگارنده، حدیثی در کتب اهل سنت یافت شد که بخش اعظم اسناد آن همان اسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب مشوق است. آن سند سنی از این قرار است: «محمد بن حمدان بن الصیدلانی حدثنا محمد بن مسلمة الواسطی حدثنا یزید بن هارون حدثنا خالد الحذاء عن أبي قلابة عن بن عباس» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ۳۸۱).

تمام افراد قبل و بعد از محمد بن مسلمة در این اسناد، با اسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب مشوق مشترک اند. بنابراین «محمد بن مسلم الواسطی» حاضر در امالی باید همان «محمد بن مسلمة» از اهل سنت باشد. هرچند برخی از رجالین اهل تسنن محمد بن مسلمة را تضعیف کرده اند، دارقطنی وی را توثیق کرده است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۳: ۳۰۵). در منابع از محمد بن مسلمة با عنوان صاحب هارون یاد شده است (ذهبی، ۱۹۹۵م، ج ۶: ۳۳۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ۳۸۱).

۴. محمد بن هارون: این شخص به دو قرینه در واقع «یزید بن هارون» است. این طور به نظر می رسد اسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب، بر اثر گذر زمان و یا اشتباه نسخ دچار تحریف و تصحیف گردیده است. دو قرینه ای که ما را بر هویت یزید بن هارون رهنمون می سازند عبارت اند از:

۱. تشابه و اشتراک اسناد شیخ صدوق در رجال سند با اسندهایی در منابع اهل سنت که در آنجا «یزید بن هارون» به جای «محمد بن هارون» از «خالد الحذاء» روایت می کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ۳۸۱).

۲. اینکه در منابع اهل سنت از یزید بن هارون به عنوان مشیخه محمد بن مسلمة الواسطی یاد شده که این وضعیت در اسناد شیخ صدوق نیز برقرار است (مزی، ۱۹۸۰م، ج ۳۲: ۲۶۶).

بنابراین رجل مورد مناقشه، در اصل یزید بن هارون بوده و نام کامل او «یزید بن هارون بن زاذی» است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱۴: ۳۳۷). ابوحاتم او را امام و صدوق دانسته که از مثل او سؤال نمی شود (= وثاقت وی بی نیاز از بررسی است) (مزی، ۱۹۸۰م، ج ۳۲: ۲۶۷). العجلی با الفاظ متعبد، متسک و ثبت فی الحدیث به مدح وی پرداخته است (عجلی الکوفی، ۱۴۰۵ق،

ج ۲: ۳۶۸). علی بن المدینی او را از جمله ثقات معرفی کرده است (مزی، ۱۹۸۰ م، ج ۳۲: ۲۶۷). ابوزرعه و العجلی و ابوحاتم نیز حکم بر وثاقت یزید بن هارون داده‌اند (رازی التمیمی، ۱۹۵۲ م، ج ۹: ۲۹۵؛ عجلی الکوفی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۳۶۸؛ مزی، ۱۹۸۰ م، ج ۳۲: ۲۶۷).

۵. خَالِدُ الْحَذَاءِ: او خالد بن مهران است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۱۱۳؛ یحیی بن معین، ۱۹۷۹ م، ج ۴: ۱۲۵). ثقة است (ابوحفص الواعظ، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۷۶). نام کاملش «خالد بن مهران الحذاء ابوالمنازل بصری» است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۱۰۴). خالد بن الحذاء اهل بصره بوده و ولای بنی مجاشع را داشته است. کنیه‌اش ابوالمنازل بوده و از ابوقلابه حدیث نقل می‌کرده است (تمیمی بستی، ۱۹۷۵ م، ج ۶: ۲۵۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۱۰۴).

۶. أَبُوقَلَابَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ الْجَرْمِيِّ: در سند موجود در امالی، ابوقلابه از عبدالله بن زید جرمی روایت می‌کند اما بررسی کتب تراجم و متون حدیثی اهل سنت نشان می‌دهد که ابوقلابه، کنیه عبدالله بن زید الجرمی است و این دو عنوان در واقع یک نفرند. ظاهراً در اینجا نیز در سند شیخ صدوق، بر اثر گذر زمان یا اشتباه نساخ تصحیفی صورت گرفته است.

قراینی دال بر این مسئله وجود دارند؛ از جمله در ترجمه خالد الحذاء آمده است که او از ابی قلابه حدیث نقل می‌کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۱۰۴). در تاریخ ابن معین هم آمده است که از یحیی شنیدم که اسم ابی قلابه عبدالله بن زید است. یحیی بن معین، ۱۹۷۹ م، ج ۴: ۱۵۹) ابن هبة الله بن عبدالله الشافعی نیز به نقل از ابوالبرکات از معاویه بن صالح می‌گوید که از یحیی بن معین شنیده است که در تسمیه اهل بصره ابوقلابه را عبدالله بن زید جرمی نامیده است (ابن هبة الله بن عبدالله الشافعی، ۱۹۹۵ م، ج ۲۸: ۲۸۸). با مراجعه به منابع حدیثی اهل سنت احادیث بسیاری مشاهده می‌گردد که از طریق خالد الحذاء، از ابوقلابه عبدالله بن زید الجرمی روایت شده است (مسلم بن الحجاج، بی تا، ج ۱: ۲۸۶).

در کتب تراجم نیز کتابی با عنوان مرسلات خالد از ابوقلابه دیده می‌شود. در منابع اهل سنت هم از ابوقلابه با عنوان صاحب ابن عباس یاد شده است (تمیمی بستی، ۱۹۷۵ م، ج ۵: ۵) و در آخر اینکه پیش‌تر ذکر شد که سندی شبیه سند شیخ صدوق در منابع اهل سنت یافت شد که در آن سند نیز ابوقلابه همان عبدالله بن زید الجرمی است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۵: ۳۸۱).

با این تفصیل، فردی که در سند امالی، خالد الحذاء از او روایت کرده و او نیز از ابن عباس روایت کرده، ابوقلابه عبدالله بن زید الجرمی است و این دو، یک نفر واحدند. عبدالله بن زید الجرمی، از تابعین معتبد و عظیم القدر بصره بوده است (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۹۴) وی توثیق شده است (همان، ج: ۷، ۲۹۶).

نقطه ضعف این اسناد، متوجه محمد بن مسلمة الواسطی است. بنا بر نظر برخی رجالیون مبنی بر اینکه اصل مصاحبت با مشایخ ثقه موجب توثیق است، می توان الواسطی را، بنا بر این نکته که در منابع از او با عنوان «صاحب هارون» یاد شده است، توثیق کرد و در مجموع حکم به صحت اسناد شیخ صدوق در حدیث قضیب داد.

تفحص در کتب تراجم و مصادر رجالی اهل سنت مشخص می سازد که هیچ یک از رجال روایت امالی نه تنها مجهول نبوده، بلکه از رجال موثق و مورد اعتماد در حدیث هستند. ضمن اینکه جز در یک مورد «محمد بن مسلمة» که بنا بر محدود اقوالی جرح شده، راوی ضعیفی در این طریق وجود ندارد. مجهول بودن سواده بن قیس هم، وقتی محل اشکال است که وی در طریق روایت امالی باشد، درحالی که او فقط در متن روایت وارد شده است.

۶. دفاع از اصالت حدیث و عیارسنجی نقدهای متنی

از میان اهل سنت، این ابن جوزی است که از حدیث به عنوان «تخلیط بارد» یاد کرده و گفتار را مناسب شأن پیامبر ﷺ نمی داند اما در امامیه نقدها بیشتر به لحاظ متنی و تعارضات فقهی و کلامی است. از این رو ابتدا باید نقطه دید/ point of view خود را به حدیث تعیین نماییم. آیا این گزارش دارای اعتباری فقهی است یا اخلاقی یا... از این رو در دفاع از اصالت حدیث در ادامه این نکته را روشن می کنیم. پس از آن مشخص خواهد شد که تنافی به عصمت یا التزام با سهوالتی در این روایت صدق نمی کند.

۶-۱. قضیب ممشوق: در کشاکش داوری فقه و اخلاق

همه رفتارها و تمامیت سیره نبوی را شاید نتوان با معیار فقه مصطلح سنجید؛ به خصوص به دلیل اهمیت فوق العاده حق الناس، می توان در حق معصوم گفت عمد و غیر عمد در تکلیف ایشان، اثر یکسان دارد. پیامبر ﷺ در مقام اوج تقرب الهی بسیاری از حتی امور مباح و حلال را بر خود حرام

کرده بود تا آنجا که قرآن لب به اعتراض به این سختگیری پیامبر گشود (ر.ک: تحریم: ۱). او نهایت حساسیت و دقت را در حقوق الهی و انسانی به خرج می‌دهد تا هیچ حقی ولو سهواً و از روی غیر عمد نیز بر دوشش سنگینی نکند.

صدوق هم اتفاقاً بدین حدیث قضیب ممشوق از همین منظر اخلاقی و نه فقهی نگریسته است. صدوق در کتب فقهی خود نه در الفقیه و نه در المقنعه هیچ‌گاه بدین حدیث در مقام استنباط حکم شرعی استناد نکرده است. با وجود صحت حدیث در نظر صدوق، چرا او باید در بخش قصاص الفقیه یا دیگر آثار فقهی‌اش از این حدیث اعراض نماید؟ جز این دلیلی دارد که صدوق این حدیث را از دید اخلاقی نگاه کرده نه فقهی؟ دانایان به سیره دانشی صدوق به روش او در نقل احادیث در کتب متعدد آشنا هستند. برای نمونه، او احادیث فراوانی را در علل الشرایع یاد نموده که حاوی تضمن قواعد و ادله فقهی هستند؛ اما او هیچ‌گاه بدان نه فتوا داده نه در فقه بدان استناد نموده و بل در بعض موارد تصریح نموده که بدان حدیث که نقل نموده مثلاً از جنبه علل نظر داشته و بدان فتوا نداده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۲: ۳۵۰، ۴۰۵، ۴۴۱، ۵۰۱ و...).

توجه به نقل قبل از حدیث قضیب ممشوق در همین جلسه نود و دوم امالی یعنی حدیث چهارم از این باب نیز بر باور و برداشت اخلاقی صدوق از این حدیث مؤیدی دیگر فراهم می‌کند. در نقل ماقبل حدیث قضیب ممشوق، صدوق به نقل تفسیر عصمت از هشام بن حکم پرداخته که عصمت را به دوری امام از حرص و حسد و غضب و شهوت تفسیر نموده است. این سخن در چارچوب معارف اخلاقی همواره مورد توجه بوده و نه در زمینه فقهی.

اینجا نیز صدوق به‌ویژه با توجه به حدیث قبلی، نظر به بعد اخلاقی و سیره انسانی و صلح باطنی و سریره الهی پیامبر ﷺ داشته است (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش: ۶۳۳). بنابراین نمی‌توان با استناد به قاعده فقهی این حدیث را زیر سؤال برد. اگر این داستان با اصول اخلاقی در تعارض بود، سخن ناقدان قابل تأمل بود. حدیث شماره سه همین مجلس امالی نیز بر علو مقام اخلاقی پیامبر و مقام حبیب بودن وی در نزد خدا و به عبارتی بر رفعت مقام عبودیت وی دلالت دارد (همان: ۶۳۱-۶۳۲). از این رو می‌توان مجموع اخبار را در کنار هم در بیان مقام والای اخلاقی پیامبر دانست که با طرح ذهنی مؤلف در کنار هم ترکیب یافته‌اند.

۲-۶. قصاص؛ در کشاکش لغت یا حقیقت شرعیه

قصاص از ماده قص در اصل لغوی به معنای تتبع و تعقیب امری است؛ از این رو عرب قَصَصْتُ اثره، و الْقَصَصُ: الأثر را به معنای پیگیری امری به کار برده و مفسران هم در همین معنا کلمه قصص را در آیه «فَازِنَدَا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا» (کهف: ۶۴) معنا نموده اند (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۷۱؛ نیز ر.ک: خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۱۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹: ۲۷۴؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۶: ۱۱). قصاص به معنای خون خواهی هم در اصل از همین ریشه لغوی و به معنای پیگیری اصل جرح اتخاذ شده: «و الْقِصَاصُ: تَتَبُّعُ الدَّمِّ بِالْقُودِ» (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۷۱) که بعدها در شریعت اسلامی در حقیقت شرعیه به کار رفته است؛ چنان که قصه را هم قصه گویند از آن رو که به معنای اخبار پیایی است (الْقَصَصُ: الْأَخْبَارُ الْمَتَّبَعَةُ) (همان: ۶۷۱). ماده قصص به معنای پیروی از اثر آمده، از آن حیث که ولی مقتول از اثر قاتل پیروی می کند، به دلیل آنکه به خاطر عملش جریمه کند؛ همان گونه که مجروح از عمل جراح پیگیری می کند که بدان قصاص گفته می شود و از القصّه و القصّاص گرفته شده زیرا از آن اثری که در خارج واقع شده پیروی می کند؛ همان گونه که قصه گو آثار و سرگذشت پیشینیان را پیگیری می کند. مراد از قصاص شرعی گرفتن جانی به مثل آن جنایت است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۱۵، به نقل از غلامرضاروی و امیدی فرد، ۱۳۹۴ش: ۷-۲۵؛ نیز ر.ک: ابن عاشورا، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۱۳۴). نگارندگان بر این باورند که کاربرد کلمه «قصاص» در حدیث قضیب ممشوق نیز بر معنای لغوی توسط پیامبر ﷺ اخذ شده نه در معنای حقیقت شرعیه و مخاطبان هم جز این برداشتی نداشته اند. تشکیل خانواده حدیث و بررسی احادیث هم مضمون با این نقل، دلایل بیشتری در صحت داستان قضیب ممشوق از یک سو فراهم نموده و از دیگر سو، نشانه هایی بیشتر برای دلالت قصاص بر معنای لغوی فراهم می کند.

توجه بدین نکته لازم است که هرچند از میان حدود شرعی، قصاص را با اهمیت ترین آن دانسته اند (مرعشی نجفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۳۹)، روایات ذیل این عنوان در کتب اخبار همواره بر قصاص معهود شرعی دلالت نمی کند و در مواردی بر نوعی تقاص و اثر یک فعل نه چندان اخلاقی مثلاً زدن یک حیوان نیز دلالت دارد.

از جمله صاحب مستدرک بابی گشوده با عنوان «بَابُ نَوَادِرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأَبْوَابِ قِصَاصِ الطَّرَفِ» (نوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۸: ۲۸۶) که ما را در یافتن احادیث ناظر به فهم بهتر حدیث قضیب ممشوق یاری رسان است. در نقل اول از توصیف قیامت از حضرت علی علیه السلام و پافشاری بر عدالت الهی و دوری از ظلم در حسابرسی تأکید شده که در آن روز، خداوند حق ضعیف را از قوی می‌گیرد. در توصیف این پس‌گیری حق، حضرت علی علیه السلام این عبارت را استخدام نموده‌اند که «وَلِصَاحِبِ الْمَظْلَمَةِ بِالْمَظْلَمَةِ بِالْقِصَاصِ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ وَ أُثِيبُ عَلَى الْهَبَاتِ» (همان‌جا).^۳ حضرتش این بازپس‌گیری حق را در قیامت، «قصاص» دانسته در حالی که قصاص به‌عنوان حقیقت شرعیه فقط دار مجالش همین دنیا است. از این‌رو باید قصاص را در اینجا به‌معنای لغوی منظور نمود. هسته این نقل با حدیث قضیب ممشوق در عظمت ظلم و دقت در حسابرسی و سختی عقاب الهی و تقاص الهی مشترک است و می‌تواند در تفسیر آن به کار آید. همین عبارت را مقایسه کنید با سخن پیامبر صلی الله علیه و آله در قضیب ممشوق که از ظلم و سختی قصاص آن در قیامت گفته‌اند: «أَيُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ كَانَتْ لَهُ قَبْلَ مُحَمَّدٍ مَظْلَمَةٌ إِلَّا قَامَ فَلْيَقْتَصَّ مِنْهُ فَإِلْقِصَاصُ فِي دَارِ الدُّنْيَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْقِصَاصِ فِي دَارِ الْآخِرَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۳۴).

نوری در نقلی دیگر از همین باب، داستانی دیگر از سیره امام سجاده علیه السلام با کار بست واژه قصاص نقل نموده که جز بر معنای لغوی قصاص معنا نیافته و جز در مفهوم اخلاقی قصاص بیانی نمی‌یابد. بنا به این نقل تاریخی به سند صحیح، امام سجاده علیه السلام از شلاق زدن شتری چموش و نافرمان ابا می‌کند و دلیل آن را خوف از مسئله قصاص می‌داند: «لَوْلَا خَوْفُ الْقِصَاصِ لَفَعَلْتُ» (نوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۸: ۲۸۹؛ نیز ر.ک: ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۳: ۲۷۳). می‌دانیم که از دیدگاه فقهی، زدن حیوان مطلقاً قصاص ندارد و آنچه امام را از این امر منصرف کرده، همان تقوای درونی و تأکید حضرت بر دوری از اثرات نامطلوب زدن حیوان است. خبری دیگر نیز در همین باب از امام سجاده علیه السلام داریم در مواجهه با غلامش که آن‌هم جز با معنای لغوی قصاص و قصاص در مقام اخلاق قابل توجیه نیست (نوری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۸: ۲۸۸). چنین است که در همین باب با همین معنای لغوی، قصاص برای همه ترسانده می‌شود: «كَمْ مِنْ مُؤْمِنٍ يَرُدُّ مِنَ الصِّرَاطِ لِلْقِصَاصِ» (همان‌جا). خلط بین معنای اصطلاحی و لغوی این واژه باعث اشتباه در تحلیل و انتاج از این مفهوم در احادیث از جمله حدیث قضیب ممشوق می‌گردد.

از این رو باید کلمه «قصاص» را در روایت مذکور و موارد مشابه بر معنای لغوی آن حمل کرد که عبارت است از «جبران، سزا و تلافی»، نه قصاص در مفهوم اصطلاحی آن؛ چنان که کلماتی همچون «مظلّمه» (ردّ مظالم) و «یقتص» (تقاص) در سیاق روایت قضیب ممشوق امالی، و «نجس» و ذنب نیز در قرآن در معنای لغوی به کار رفته اند. از دید نگارندگان، این مهم ترین نقطه دفاع از اصالت این حدیث است. اما حمل قصاص در متون دینی بر معنای لغوی نه حقیقت شرعی از ابتکارات این قلم نیست. نویسندگان مقاله «نگرشی نو به معنای قصاص در قرآن» (غلامرضاروی و امیدی فرد، ۱۳۹۴ش: ۷-۲۵) بر این باورند که حتی در آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹) نیز قصاص به معنای لغوی باید معنا یابد تا قابل تفسیر باشد. بررسی کلیت و عمومیت این سخن در جای خود؛ اما در این نقل ابن عباس از قضیه قضیب ممشوق، حمل بر معنای لغوی کلمه قصاص، هم قرآنی دارد و هم دلایلی که آن را موجه می سازد. قصاص در لغت به معنای اثر است و پیامبر ﷺ با سلوک اخلاقی که قرآن آن را خلق عظیم (ر.ک: قلم: ۴) نام نهاده، در پی رفع کردن اثر تمامی افعال حتی ناخواسته خود برای ورود به مقام نفس مطمئنه در نزد ملیک مقتدر است. کوچک ترین حق برای صاحبان این مکتب که حتی ممکن است ستاندن دانه ای از موری باشد (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۷) ظلمی تلقی می شود که باید صاحب حق را راضی نمود؛ هر چند در فقه مصطلح از آن به عنوان گناه یا تعدی یاد نشده باشد. از این رو پیامبر اکرم ﷺ به دنبال پاک کردن اثر این فعل ناخواسته است و این همان معنای لغوی قصاص است. به عبارت دیگر، قدر متقین آن است که قصاص عرفی یا اخلاقی که منشأ لغوی از کلمه قصاص دارد، اعم از قصاص شرعی است.

قرآنی دیگر نیز در همان حدیث قضیب ممشوق معنای لغوی قصاص را صحیح تر نشان می دهد. یکجا پیامبر ﷺ در خطاب به اش از قصاص در برابر ظلم سخن گفته اند: «كَانَتْ لَهُ قَبْلَ مُحَمَّدٍ مَظْلَمَةٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۶۳۴)؛ در حالی که می دانیم که فقط نوع خاصی از ظلم با قصاص جبران می شود و در جایی دیگر و در ادامه همین نقل، از قصاص در آخرت سخن می گوید: «فَالْقِصَاصُ فِي دَارِ الدُّنْيَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْقِصَاصِ فِي دَارِ الْآخِرَةِ عَلَى رُءُوسِ الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ» (همان جا)؛ در حالی که قصاص امری دنیوی است، اثر ظلم و عذاب ستم است که در روز قیامت جبران می شود و این همان معنای لغوی قصاص است.

سوگند دادن مکرر پیامبر ﷺ برای قصاص خواهی نیز قرینه‌ای دیگر بر اخلاقی بودن / نه فقهی بودن خواسته پیامبر از این قصاص است. تقاضای رد حق برای یک بار رافع مسئولیت است و نیاز به تکرار در عرف فقهی برای ستاندن حق نیست؛ اما پیامبر ﷺ با احساس مسئولیت بزرگی که در برابر خالق خود دارد، با تکرار این خواسته به دنبال ملاقات با خدای خود در بهترین حالت ممکن از پاکی است.

حمل قصاص بر معنای لغوی، البته قرآینی دیگر در همین حدیث دارد که از مهم‌ترین آن می‌توان به درخواست قصاص به جای پیامبر ﷺ توسط امام علی و حسنین (و در روایت طبری حتی ابوبکر و عمر) آن‌هم به توصیه حضرت زهرا (ع) یاد نمود (همان‌جا)؛ درحالی‌که روشن است که قصاص در تعبیر فقهی، با جایگزینی شخص یا اشخاص دیگر تحقق نمی‌یابد و اصلاً چنین اعتباری برای آن ملاحظه نشده است. هرکس خود در برابر رفتار خود که مستحق قصاص است، باید بتواند دهد و قصاص دیگری به جای شخص رافع این حد الهی نیست. خلاصه آنکه حمل قصاص بر معنای لغوی، آسان‌تر از انکار اصالت حدیث است. از آنچه آمد و در معرض خواننده اهل دقت به نمایش گذاشته شد، درمی‌یابیم که این سخن که «متن حدیث با اصول مذهب سازگاری ندارد، چون در مورد غیر عمد، قصاص تشریع نشده است» (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۷۰) نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد.

۳-۶. قضیب ممشوق در کشاکش تاریخ و حدیث

این حدیث، خبر از یک واقعه تاریخی می‌دهد و ارزیابی واقعیات تاریخی با علوم کلام و حدیث به تنهایی ناقص و نادرست است. تحریفات و پیرایه‌ها، از دل یک حقیقت مسلم تاریخی بیرون می‌آیند. یعنی در واقع نیاز است که یک رخداد تاریخی واقعیت عینی داشته باشد تا بتواند زمینه را برای تحریفات و برساختن‌ها پیرامون خود آماده سازد.

مرور تاریخ در طول زمان‌ها نشان می‌دهد که هر جا شایعات و دروغ‌پردازی‌ها شیوع پیدا کرده، حول یک رخداد عینی و واقعیت خارجی بوده است و اساساً تا حادثه و اتفاقی در بیرون رخ نداده باشد، برای جاعلان نیز مجال دروغ‌پردازی به وجود نخواهد آمد. به دیگر سخن، آنانی که قصد جعل و فریب دارند، سخن خود را در لابه‌لای حقایق پیچانده و پنهان می‌سازند تا بتوانند در

پس زمینه‌ای از اختلاط حق با باطل، نیت خود را بر مردم و تاریخ تحمیل کنند. این گروه قاعده بازی را خوب می‌دانند، چراکه آگاه‌اند که جعل در انتزاع، آنان را به مقصود نخواهد رساند؛ چون در تاریخ انتزاعیات معنا ندارد و برای اینکه دروغی در باور تاریخ بنشیند، حتماً باید به حادثه‌ای عینی در تاریخ الصاق گردد.

بنابراین اگر برای محدّث تنها احادیث صحیح علم‌آورند، برای مورّخ تمام حوادث ثبت‌شده در تاریخ، اعم از صحیح و ناصحیح، موضوع و محمول علم هستند. نکته‌ای که در حدیث قضیب ممشوق مورد غفلت واقع شده، نوع رویکرد به گزارش قصاص‌خواهی براساس نگاه محدثانه و نگاه تاریخی است. نقدهای حدیثی (چه سندی و چه متنی) کار را برای مورخ تمام‌شده بروز نمی‌دهد. «برای مورخ اگر روایت معتبر و صحیح، منتقل‌کننده صورت واقعی حوادثند، چه بسا به همان اندازه هم روایت‌های ناصحیحی نشانگر واقعیت حوادث گذشته جوامع‌اند... محدثان، اخباریون را به دلیل همین روایت غیرموثق و ضعیف مورد انتقاد قرار می‌دادند. این در حالی است که ماهیت کار مورخ/اخباری همین است و تفاوت نگرش نسبت به روایات، ریشه در حرفه آنان دارد. غایت دغدغه روایی-مورخ چگونگی امر واقع، چه زشت آن و چه زیبای آن است» (جعفریان و محمودی، ۱۳۹۵: ۴۶). نگاه تاریخی بدین نقل با نگاه روایی ممکن است داده‌های متفاوتی در اختیار محقق قرار دهد که اتفاقاً سر ناسازگاری هم باهم داشته باشند.

از دیدگاه یک مورّخ، هر روایت تاریخی اعم از صحیح و ناصحیح، یک هسته اصلی و مرکزی دارد که از واقعیت عینی برخوردار است. بنابراین از دل یک روایت تاریخی مجعول نیز می‌توان حقایق بسیاری را بیرون کشید. در اینجا هسته مرکزی داستان ماجرای بیماری پیامبر ﷺ و درخواست ایشان برای قصاص است که حقیقت دارد و اگر جعلی رخ داده باشد، پیرامون این هسته مرکزی به وقوع پیوسته است.

۴-۶. سیره ضمنی فقیهان در اعتباربخشی به حدیث قضیب ممشوق

چگونه حدیثی که به‌زعم منتقدانش (معرفت، ۱۳۸۵: ۶۷-۷۰) با مبانی ساده و اولیه فقهی تناقض دارد، حساسیت فقیهان را برنینگخته که هیچ، استناد به فقرات متعددی در این گزارش آن

هم در حوزه فقه را موجب شده است؟ آیا جز این است که فقیهان بین خبر تقاص در این داستان با مبانی فقهی خود و مشهور ناسازگاری ندیده‌اند؟ «بسیار از فقیهان بزرگ به این حدیث استناد کرده‌اند؛ از جمله آیت‌الله نائینی در تنبیه الامة (۶۱) برای اثبات مساوات در مجازات، آیت‌الله منتظری در دراسات فی ولایة الفقیه (۱۹۲/۲) برای یکسان بودن همگان در برابر قانون، آیت‌الله مکارم شیرازی در انوار الفقاهة (۸۰) به عنوان شاهی بر نیمه‌برهنه بودن مردان عرب از حیث لباس، آیت‌الله حسینی طهرانی در کتاب ولایة الفقیه فی حکومت الاسلام (۲۱۲/۴-۲۱۳) برای اثبات یکسانی همگان در برابر قانون و نبودن محکمه اختصاصی برای بعض افراد... به روایت فوق استناد کرده‌اند بدون اینکه در آن خدشه سندی یا دلالتی نمایند... آیت‌الله خویی هم در معجم رجال الحديث (۳۳۴-۳۳۵) در معرفی سواده بن قیس این حدیث را از امالی نقل می‌کند بدون اینکه در آن خدشه سندی یا دلالتی کند» (دروغ و جعلی شمردن حدیث «حلالیت طلبی پیامبر» ۱۹ اردیبهشت ۱۴۰۰/سایت انصاف نیوز/احمد حیدری). از قضا در بین فقیهان استناد بدین حدیث در ابوابی به جز باب قصاص به خصوص در بین معاصران وجود دارد که این استناد بر دو موضوع حکایت دارد: اول اذعان به صحت ضمنی خبر و سلامت متن و سند و ثانیاً برداشتی از این حدیث در غیر ابواب قصاص بر این حدیث دال بر فهم لغوی آنان از این حدیث (ر.ک: نائینی، ۱۴۲۴ق: ۶۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸: ۲۸۷؛ بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۳۱: ۲۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۱۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۸۰؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۲۱۲). استناد به همین حدیث در رجال نیز دلالتی دیگر بر تأیید آن در بین رجالیون هم هست (خوئی، بی تا، ج ۹: ۳۳۴).

در مقابل، علاوه بر کتب سیره، عالمان بزرگی چون فیض کاشانی و قطب راوندی و دیگر مؤلفان کتب تربیتی و اخلاقی، بارها و بارها بدین سخن استناد جسته و آن را نشانی از حساسیت حضرتش به حقوق مردمان و دوری از کوچک‌ترین ظلم ولو ناخواسته دانسته‌اند (ر.ک: قطب راوندی، ۱۴۳۰ق: ۱۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش، ج ۸: ۲۷۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲۵: ۱۶۹؛ تجلیل تبریزی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۷۴؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۹ق: ۱۸۱). امام خمینی هم بدین اثر استناد نموده است و آن را دال بر نه اخلاق فردی که دلالتی بر اسوه‌سازی برای حاکمان و دوری از ظلم عنوان نموده‌اند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۲۶-۳۲۷).^۴ در پایان، گفتنی است که

ناقدان بدون توجه به ماقبل و مابعد این حدیث مفصل تنها قسمتی از آن را از میانه انتخاب و آن را مورد نقد قرار داده‌اند. بررسی تفصیلی نقل ابن عباس در امالی که تقریباً یک‌هشتم آن به همین قصاص اختصاص دارد، نشان از اخبار و نشانه‌های صحیحی دارد که صحت آن با روایات و گزارش‌های تاریخی دیگر به تأیید می‌رسد؛ از جمله وصایت امام علی (ع) در امر کفن و دفن یا جریان نماز خواندن آخر پیامبر (ص) و یا نماز خواندن بر پیامبر. تأیید قسمت‌هایی از این نقل با نقل‌های دیگر تاریخی، خود قرینه‌ای دیگر بر صحت و اصالت خبر یا حداقل هسته اصلی و مرکزی آن یا حلیت در برابر قصاص خواهی است.

۷. حدیث قضیب و پدیده انتقال/اخبار منتقله

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، در منابع شیعه فقط یک نقل از حدیث قضیب ممشوق وجود دارد. بنابراین با توجه به سنی بودن اسناد نقل مذکور، سبقت منابع عامی در نقل، حضور راویانی از اهل سنت در زنجیره سند حدیث و نیز تفرد شیخ صدوق در نقل حدیث می‌توان چنین نتیجه گرفت که حدیث قضیب ممشوق اولین بار توسط رواتی از اهل سنت نقل شده و از آنجا به منابع شیعی راه یافته است (برای تفصیل در دلایل منتقله نویسندگانی تلاش کرده‌اند پس از نقد خبر با اثبات پدیده انتقال خبر، در ضعف آن بکوشند (اخوان‌مقدم و قهرمانی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۱۹۳-۲۱۶). اما چنان‌که در سطور پیشین آمد، قراین و ادله متفاوتی بر صحت خبر و نیز تقویت سندی آن وجود دارد. از این رو این خبر با توجه به دلایل یادشده هرچند خبری منتقله است، از اخبار منتقله استوار است که پدیده انتقال نه تنها دلیلی بر ضعف آن نیست، بلکه خود دلیلی بر تقویت آن به دلیل اشتراک نقل در شیعه و سنی است. به عبارت دیگر از لحاظ سند، طریق شیخ صدوق به روایت قضیب، نه تنها عاری از شائبه جعل و وضع است بلکه این طریق تماماً توسط افراد موجه و مقبول به سرانجام رسیده است. بنابراین با توجه به استواری متن حدیث قضیب، باید آن را در شمار احادیث منتقله استوار به شمار آورد.

۸. انگیزه‌های تضعیف در اعتبار حدیث قضیب

به نظر می‌رسد دلیل اصلی بسیاری از منتقدان در مخالفت با روایت قضیب ممشوق آن است که گویا پذیرش این روایت مستلزم خدشه در عصمت نبی (ص) یا سهوالنبی می‌باشد. این بحث خود

مجاللی دیگر می‌طلبد. اما در نقد این سخن، همین بس که قائلان به عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام بین این خبر و عصمت تنافی ندیده و بدین اثر استناد نموده‌اند. ازجمله هیچ‌یک از فقیهان پیش‌گفته و استناد جسته بدین سخن، باورمند به مقام عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام هستند. صدوق قبل از نقل خبر قضیب ممشوق، خود به سخنی در عصمت پیامبر و ائمه تأکید نموده و آنان را از هر عیبی منزّه می‌دارد (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۳۲)؛ سپس ظاهراً برای نشان دادن همین درج «عصمت و تقوای درونی این بزرگان، حدیث قضیب ممشوق را نقل نموده است. ربط دادن این مسئله به سهوالنبی و یا عصمت ائمه و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چندان قابل دفاع نیست. این قصاص خواهی نه‌تنها تنقیصی بر مقام آن خلق عظیم نیست که دلیلی برتر بر فضایل اخلاقی و خوی فرااخلاقی- تکلیفی و فقهی حضرتش است. هیچ‌کس در طول تاریخ این رفتار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را تنقیص که ندیده هیچ، بلکه آن را دال بر علو مرتبه و فضایل اخلاقی ایشان تلقی کرده است.

۹. نتیجه‌گیری

حدیث قضیب ممشوق که در منابع فریقین به دو سند متفاوت نقل شده، ازجمله اخباری است که مورد نقد و بررسی محققان قرار گرفته است. درحالی‌که نقدهای اهل سنت حول این خبر بیشتر بر محور ضعف سندی شناسانده شده، در امامیه نقد متنی نیز همانند نقد سندی مورد توجه بوده است. نگارندگان متن حاضر تلاش نمودند تا با بررسی و رفع اشکالات سندی حدیث قضیب ممشوق در نقل شیعی/امالی صدوق، گام‌هایی در تقویت متنی آن بردارند. رویکرد مثبت فقیهان با حدیث، توجه به معنای لغوی به‌جای حقیقت شرعیه در لفظ قصاص، لزوم رویکرد اخلاقی و تاریخی به حدیث قضیب به‌جای رویکرد فقهی، ازجمله قراین و دلایل تقویت به پذیرش حدیث قضیب ممشوق است. از دیگر سو، با توجه به اسناد نقل مذکور و سبقت حدیث یادشده در منابع عامی، باید حدیث را از قسم احادیث منتقله دانست؛ اما با توجه به تحلیل متنی و سندی خبر قضیب ممشوق ازجمله احادیث منتقله استوار ارزیابی می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌رغم جست‌وجوی فراوان این نقد را در منابع اهل تسنن نیافتیم. نویسندگان مقاله یادشده نیز مأخذ خود را در ایراد این نقص یاد ننموده‌اند.
۲. درباره‌ی گزاره‌ی وحی و اهل بیت (علیهم‌السلام) و نیز عدم انقطاع وحی بعد از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بنگرید در عامه به مقاله‌ی گل‌دزیر و در خاصه به مقاله‌ی فیض و وحی غیربیانی.
۳. در توضیح این فقره و کیفیت وقوع آن با دقت کلامی ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۵۶.
۴. یکی از نویسندگان معاصر با استناد بدین حدیث مدعی است که از این رو احتمال دارد که اجازه‌ی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به قصاص تنها جنبه‌ی استجابی داشته و حق قصاص برای صحابی محقق نشده است. اما از طرف دیگر نیز می‌توان گفت که پیش‌فرض پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و فرد صحابی در این روایت اصل مشروعیت قصاص در ضرب بوده است (جمعی از مؤلفان، ج ۴۴: ۱۲۴). بدیهی است این برداشت فقهی مبتنی بر اصالت و صحت خبر قضیب ممشوق است. از دیگر سو، این برداشت در مقابل نقد کسانی چون آیت‌الله معرفت قرار دارد که قصاص در غیرعمد را در فقه نفی کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۶). امالی. ج ۶. تهران: نشر کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع. ج ۱. قم: نشر داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. ج ۲. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۵ق). الموضوعات. تحقیق توفیق حمدان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۱ق). القول المسدد فی الذب عن المسند للإمام أحمد. ج ۱. تحقیق مکتبه ابن تیمیه. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). لسان المیزان. بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ابن حمدون، محمد بن حسن. (۱۹۹۶م). التذکرة الحمدونیه. تحقیق احسان عباس و بکر عباس. بیروت: دار صادر.

ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. قم: مؤسسة آل البيت (ع).

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبي طالب (ع). قم: علامه

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰-۱۴۲۱ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

ابن عراق، نورالدین. (۱۳۹۹ق). تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعه. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عساکر، علی بن الحسن بن هبة الله الدمشقی. (۱۹۹۵م). تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمائل. تحقیق محب الدین أبی سعید عمر بن غرامة العمری. بیروت: دارالفکر.

ابو حفص الواعظ، عمر بن احمد. (۱۴۰۴ق). تاریخ أسماء الثقات. چ ۱. تحقیق صبحی السامرائی. کویت: الدارالسلفية.

ابونعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء. چ ۴. بیروت: دارالکتب العربی.

اخوان مقدم، زهره، و قهرمانی نژاد، بهاء الدین. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی روایت قصاص خواهی «عکاشه» و چرایی انتقال آن به شیعه. حدیث پژوهی، ۱۱ (۲۱)، ۱۹۳-۲۱۶.

بروجردی، آقا حسین طباطبائی. (۱۳۸۰ق). جامع احادیث الشیعة. چ ۱. تهران: انتشارات فرهنگ سبز.

تجلیل تبریزی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). معجم المحاسن و المساوی. چ ۱. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

تمیمی بستی، محمد بن حبان. (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین. حلب: دارالوعی.

تمیمی بستی، محمد بن حبان. (۱۹۷۵م). الثقات. چ ۱. تحقیق السید شرف الدین احمد. بی جا: دارالفکر.

جعفریان، رسول، و محمودی، سید جلال. (۱۳۹۵). کاربست نقد اسنادی محدثان و نظریه روایت شناسی در تحلیل روایت/حدیث «قضیب ممشوق». در: مجموعه مقالات همایش روش شناسی مطالعات تاریخی و رهیافت های بینارشته ای. قم: پژوهشکده تاریخ اسلام. جمعی از مؤلفان. مجله فقه اهل بیت (ع) (فارسی). ۵۶ جلد. چ. ۱. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). قم: ایران.

حدّاد، محمود بن مُحمّد. (۱۴۰۸ق). تخریج أحادیث إحياء علوم الدین للعراقی وابن السبکی والزبیدی. چ. ۱. ریاض: دارالعاصمة للنشر.

حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ق). ولایة الفقیه. بیروت: دارالمحجة البيضاء. حسینی موسوی، محمد بن أبی طالب. (۱۴۱۸ق). تسلیة المجالس و زینة المجالس. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

حسینی، بی بی زینب. (۱۳۹۸). تبیین نقش امام سجاد (ع) در شکل گیری قیام های توایین با تأکید بر ادعیه صحیفه سجادیه. مطالعات فهم حدیث، ۵ (۲)، ۱۴۷-۱۶۹.

حسینی شیرازی، حسن. (۱۴۲۷ق). موسوعة الكلمة. چ. ۱. کویت: دارالعلوم. خامنه ای، علی. (۱۴۲۹ق). دروس تربویة من السیرة النبویة. چ. ۱. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی تا). تاریخ بغداد أو مدینة السلام. بیروت: دارالکتب العلمیة. خلیل بن احمد. (۱۴۰۹-۱۴۱۰ق). العین. تحقیق مهدی المخزومی و إبراهیم السامرائی. قم: مؤسسه دارالهجرة.

خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحدیث. قم: مؤسسه خوئی الاسلامیه ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. چ. ۱. بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ق). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. چ. ۱. تحقیق د. عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). سیر أعلام النبلاء. تحقیق شعیب الأرنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی. چ. ۹. بیروت: مؤسسه الرسالة.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۹۹۵م). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالکتب العلمیة.

رازی التمیمی، عبدالرحمن بن ابی حاتم. (۱۹۵۲م). الجرح و التعديل. ج ۱. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم. (بی تا). معجم مفردات الفاظ القرآن. بی جا: دارالکاتب العربی.
ستار، حسین. (۱۴۰۰). نقش اخبار منتقله در افتراقات کلامی درون شیعی؛ بررسی موردی انگاره‌های سهوالنبی و تحریف قرآن. نشریه معرفت کلامی، ۱۲ (۲۷)، ۹۱-۱۱۰.

ستار، حسین. (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق. پایان‌نامه دانشگاه قم.

ستار، حسین، و مؤدب، رضا. (۱۳۹۳). بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی؛ جعابی از مشایخ صدوق). حدیث‌پژوهی، ۶ (۱۱)، ۲۰۷-۲۳۸.

سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۰۳ق). فتح المغیث شرح ألفیه الحديث. لبنان: دارالکتب العلمیه.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۹۶ق). طبقات المفسرین. ج ۱. تحقیق علی محمد عمر. القاهرة: مکتبه وهبه.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۳ق). طبقات الحفاظ. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۷ق). اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شافعی، علی بن حسن. (۱۹۹۵م). تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها و تسمیه من حلها من الأمثال. بیروت: دار الفکر.

شامی، یوسف بن حاتم. (۱۴۲۰ق). الدر النظیم فی مناقب الأئمة الهمام. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

شریف الرضی، محمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. به کوشش صبحی صالح. قم: هجرت.
شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، مؤسسه النشر الإسلامی.

صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد للإمام. تحقیق وتعلیق الشیخ عادل احمد. بیروت: دارالکتب العلمیه.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الكبير. ج ۲. تحقیق حمدي بن عبد الحميد السلفی. موصل: مکتبه الزهراء

عاملی الجبعی (المعروف بالشهيد الثاني)، زين الدين. (۱۴۰۸ق). الرعاية في علم الدراية. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

عجلی الكوفي، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث و من الضعفاء و ذكر مذهبهم و أخبارهم. ج ۱. تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوى. المدينة المنورة: مكتبة الدار.

غلامرضا راوی، هادی، و امیدی فرد، عبدالله. (۱۳۹۴). نگرشی نو به معنای قصاص در قرآن. مطالعات فقهی و فلسفی، ۶ (۲۱)، ۷-۲۵.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصيرة المتعظین. قم: انتشارات رضی. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۳۷۶). المحجة البيضاء فی تهذيب الاحياء. ج ۴. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامية.

فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. ج ۱. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام. قرشی، اسماعیل بن عمر بن کثیر. (بی تا). البداية و النهاية. بیروت: مكتبة المعارف. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱-۱۳۷۲). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامية. قطب راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۳۰ق). مکارم أخلاق النبی و الانمة ﷺ. ج ۱. کربلا: العتبة العباسية المقدسة، مكتبة و دار مخطوطات.

کنانی، علی بن محمد بن علی بن عراق. (۱۳۹۹ق). تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة. ج ۱. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف و عبدالله محمد الصديق الغماري. بيروت: دارالكتب العلمية.

لكنوى، محمد عبد الحى. (۱۹۸۹م). الآثار المرفوعة فى الأخبار الموضوعه. تحقيق محمد السعيد بسيونى زغلول. بغداد: مكتبة الشرق الجديد.

ماحقانى، عبدالله. (۱۳۸۱). تنقيح المقال فى علم الرجال. قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث. مجلسى، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بيروت: دار إحياء التراث العربى. مرعشى نجفى، سيد شهاب الدين. (۱۴۱۱ق). القصاص على ضوء القرآن و السنة. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.

مزى، عبد الرحمن يوسف بن الزكى. (۱۹۸۰م). تهذيب الكمال. ج ۱. تحقيق د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة.

مسلم بن الحجاج، ابوالحسن القشیری النیسابوری. (بی تا). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). تفسیر و مفسران. چ ۲. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). أنوار الفقاهة فی شرح تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۰۹-۱۴۱۰ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اهل البيت (ع).

نائینی، میرزا محمد حسین غروی. (۱۴۲۴ق). تنبيه الأمة و تنزيه الملة. چ ۱. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نسائی، احمد بن شعيب. (۲۰۱۱م). سنن الكبرى. بیروت: الرسالة العلمیه.

نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۲ق). مستدرکات علم رجال الحديث. تهران: بی تا.

نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی (۱۴۱۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. چ ۱. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).

نوعی هوتکانی، عصمت. (۱۳۹۶). بررسی دیدگاه‌های طبرانی و بیهقی درباره اهل بیت (ع). مرندیز.

هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۸۶ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: مکتب الاسلامیه.

هیشمی، ابوالحسن. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد ومنیع الفوائد. قاهره: مکتبه القدسی.

هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۰۷ق). مجمع الزوائد ومنیع الفوائد. بیروت: دارالریان للتراث/دارالکتاب العربی.

یحیی بن معین ابوزکریا. (۱۹۷۹م). تاریخ ابن معین (روایة الدورى). ج ۱. تحقیق د. احمد محمد نور سیف. مكة المكرمة: مركز البحث العلمى و إحياء التراث الإسلامى.

References

The Holy Quran.

A Group of Authors. Journal of Jurisprudence of Ahl al-Bayt (Peace be upon them) (Persian). 56 Vols. 1st Ed. The Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt. Qom: Iran.

Abu Hafs al-Wa'iz, 'Umar ibn Ahmad. (1984). Tarikh Asma' al-Thiqat. 1st Ed. Ed. Subhi al-Samarra'i. Kuwait: al-Dar al-Salafiyyah.

Abu Nu'aym al-Isfahani, Ahmad ibn 'Abd Allah. (1985). Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiya'. 4th Ed. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Akhavan Muqaddam, Zahra, & Qahramani Nejad, Baha' al-Din. (2019). Critical Analysis of the Tradition of 'Ukasha's Demand for Retribution and the Reason for its Transfer to Shi'ism. Hadith-Pazhuhi, 11 (21), 193-216. (In Persian).

al-'Amili al-Jub'i (al-Shahid al-Thani), Zayn al-Din. (1988). Al-Ri'ayah fi 'Ilm al-Dirayah. Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.

al-'Ijli al-Kufi, Ahmad ibn 'Abd Allah. (1985). Ma'rifat al-Thiqat min Rijal Ahl al-'Ilm wa al-Hadith wa min al-Du'afa' wa Dhikr Madhahibihim wa Akhbarihim. 1st Ed. Ed. 'Abd al-'Alim 'Abd al-'Azim al-Bastawi. Medina: Maktabat al-Dar.

al-Burujirdi, Aqa Husayn Tabataba'i. (2008). Jami' Ahadith al-Shi'ah. 1st Ed. Tehran: Farhang Sabz Publications. (In Arabic).

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1962). Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal. 1st Ed. Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Tiba'ah wa al-Nashr.

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1987). Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-A'lam. 1st Ed. Ed. Dr. 'Umar 'Abd al-Salam Tadmuri. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1993). Siyar A'lam al-Nubala'. Ed. Shu'ayb al-Arna'ut & Muhammad Nu'aym al-'Arqasusi. 4th Ed. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (1995). Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Fattal al-Nīshābūrī, Muhammad ibn Ahmad. (1996). Rawdat al-Wa'izin wa Basirat al-Muta'izzin. Qom: Intisharat-i Razi. (In Persian).

- al-Haythami, 'Ali ibn Abi Bakr. (1987). *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*. Beirut: Dar al-Rayyan li al-Turath / Dar al-Kitab al-'Arabi.
- al-Haythami, Abu al-Hasan. (1993). *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*. Cairo: Maktabat al-Qudsi.
- al-Husayni al-Mawsili, Muhammad ibn Abi Talib. (1997). *Tasliyat al-Majalis wa Zinat al-Majalis*. Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah.
- al-Husayni al-Shirazi, Hasan. (2006). *Mawsū'at al-Kalimah*. 1st Ed. Kuwait: Dar al-'Ulum.
- al-Husayni al-Tehrani, Muhammad Husayn. (1997). *Wilayat al-Faqih*. Beirut: Dar al-Mahjjah al-Bayda'.
- al-Husayni, Bibi Zaynab. (2019). Explaining the Role of Imam al-Sajjad (peace be upon him) in the Formation of the Tawwabin Uprising with Emphasis on the Supplications of al-Sahifah al-Sajjadiyyah. *Mutali'at-i Fahm-i Hadith*, 5 (2), 147-169. (In Persian).
- al-Isfahani, al-Raghib. (n.d.). *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*. N.p.: Dar al-Katib al-'Arabi.
- al-Kanani, 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali ibn 'Iraq. (1978). *Tanzih al-Shari'ah al-Marfu'ah 'an al-Akhbar al-Shani'ah al-Mawdu'ah*. 1st Ed. Ed. 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Latif & 'Abd Allah Muhammad al-Siddiq al-Ghumari. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn 'Ali. (n.d.). *Tarikh Baghdad aw Madinat al-Salam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Khu'i, Sayyid Abu al-Qasim. (n.d.). *Mu'jam Rijal al-Hadith*. Qom: Mu'assasat al-Khu'i al-Islamiyyah.
- al-Laknawi, Muhammad 'Abd al-Hayy. (1989). *Al-Athar al-Marfu'ah fi al-Akhbar al-Mawdu'ah*. Ed. Muhammad al-Sa'id Basyuni Zaghlul. Baghdad: Maktabat al-Sharq al-Jadid.
- al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- al-Mamaqani, 'Abd Allah. (2002). *Tanqih al-Maqal fi 'Ilm al-Rijal*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li Ihya' al-Turath.
- al-Mar'ashi al-Najafi, Sayyid Shahab al-Din. (1990). *Al-Qisas 'ala Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah*. Qom: Kitabkhanah-yi Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.
- al-Mawsawi al-Sabzawari, 'Abd al-A'la. (1988-1989). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat Ahl al-Bayt (peace be upon them).

- al-Mizzi, 'Abd al-Rahman Yusuf ibn al-Zaki. (1980). Tahdhib al-Kamal. 1st Ed. Ed. Dr. Bashshar 'Awwad Ma'ruf. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- al-Na'ini, Mirza Muhammad Husayn al-Gharawi. (2003). Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah. 1st Ed. Qom: Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islami Hawzah-yi 'Ilmiyyah.
- al-Nuri al-Tabarsi, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1987). Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il. 1st Ed. Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt.
- al-Nuri al-Tabarsi, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1994). Khatimat Mustadrak al-Wasa'il. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li Ihya' al-Turath.
- al-Nuri al-Tabarsi, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1997). Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
- al-Qurashi, 'Ali Akbar. (1992-1993). Qamus-i Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian).
- al-Qurashi, Isma'il ibn 'Umar ibn Kathir. (n.d.). Al-Bidayah wa al-Nihayah. Beirut: Maktabat al-Ma'arif.
- al-Razi al-Tamimi, 'Abd al-Rahman ibn Abi Hatim. (1952). Al-Jarh wa al-Ta'dil. 1st Ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- al-Sakhawi, Muhammad ibn 'Abd al-Rahman. (1983). Fath al-Mughith Sharh Alfiyyat al-Hadith. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Salihi al-Shami, Muhammad ibn Yusuf. (1993). Subul al-Huda wa al-Rashad fi Sirah Khayr al-'Ibad li al-Imam. Ed. Shaykh 'Adil Ahmad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Shami, Yusuf ibn Hatim. (1999). Al-Durr al-Nazim fi Manaqib al-A'immah al-Lahamim. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-'Ilmiyyah.
- al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn. (1993). Nahj al-Balaghah. Ed. Subhi Salih. Qom: Hijrat.
- al-Shushtari, Muhammad Taqi. (1989). Qamus al-Rijal. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-'Ilmiyyah, Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- al-Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1975). Tabaqat al-Mufasssir. 1st Ed. Ed. 'Ali Muhammad 'Umar. Cairo: Maktabat Wahbah.
- al-Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1983). Tabaqat al-Huffaz. 1st Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1996). Al-La'ali' al-Masnu'ah fi al-Ahadith al-Mawdu'ah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad. (1984). *Al-Mu'jam al-Kabir*. 2nd Ed. Ed. Hamdi ibn 'Abd al-Hamid al-Salafi. Mosul: Maktabat al-Zahra'.
- al-Tamimi al-Busti, Muhammad ibn Hibban. (1975). *Al-Majruhin min al-Muhaddithin wa al-Du'afa' wa al-Matrukin*. Aleppo: Dar al-Wa'i.
- al-Tamimi al-Busti, Muhammad ibn Hibban. (1975). *Al-Thiqat*. 1st Ed. Ed. al-Sayyid Sharaf al-Din Ahmad. N.p.: Dar al-Fikr.
- Fayd al-Kashani, Muhammad Muhsin. (1985). *Al-Wafi*. 1st Ed. Isfahan: Kitabkhanah-yi Imam Amir al-Mu'minin 'Ali (peace be upon him).
- Fayd al-Kashani, Muhammad Muhsin. (1997). *Al-Mahajjah al-Bayda' fi Tahdhib al-Ihya'*. 4th Ed. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-'Ilmiyyah, Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- Gholamreza Ravi, Hadi, & Omidifard, 'Abdullah. (2015). A New Perspective on the Meaning of Qisas in the Quran. *Mutali'at-i Fiqhi wa Falsafi*, 6 (21), 7-25. (In Persian).
- Haddad, Mahmud ibn Muhammad. (1988). *Takhrij Ahadith Ihya' 'Ulum al-Din li al-'Iraqi wa Ibn al-Subki wa al-Zabidi*. 1st Ed. Riyadh: Dar al-'Asimah li al-Nashr.
- Ibn 'Asakir, 'Ali ibn al-Hasan ibn Hibat Allah al-Dimashqi. (1995). *Tarikh Madinat Dimashq wa Dhikr Faḍliha wa Tasmiat man Hallaha min al-Amathil*. Ed. Muhibb al-Din Abi Sa'id 'Umar ibn Gharamah al-'Umari. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir. (2000). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir al-Ma'ruf bi Tafsir Ibn 'Ashur*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
- Ibn al-'Iraq, Nur al-Din. (1978). *Tanzih al-Shari'ah al-Marfu'ah 'an al-Akhbar al-Shani'ah al-Mawdu'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman ibn 'Ali. (1994). *Al-Mawdu'at*. Ed. Tawfiq Hamdan. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (al-Shaykh al-Saduq). (1997). *Al-Amali*. 6th Ed. Tehran: Nashr Kitabchi. (In Persian).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali. (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. 2nd Ed. Ed. 'Ali Akbar al-Ghaffari. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. (In Arabic).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali. (2006). *'Ilal al-Shara'i'*. 6st Ed. Qom: Nashr Dawari. (In Persian).
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. (1980). *Al-Qawl al-Musaddad fi al-Dhabb 'an al-Musnad li al-Imam Ahmad*. 1st Ed. Ed. Maktabat Ibn Taymiyyah. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah.

- Ibn Hajar al-`Asqalani, Ahmad ibn `Ali. (1984). Tahdhib al-Tahdhib. 1st Ed. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Hajar al-`Asqalani, Ahmad ibn `Ali. (1987). Lisan al-Mizan. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Hamdun, Muhammad ibn al-Hasan. (1996). Al-Tadhkirah al-Hamduniyyah. Ed. Ihsan `Abbas & Bakr `Abbas. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Hayyun, Nu`man ibn Muhammad. (1965). Da`a'im al-Islam. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt (peace be upon them).
- Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd. (1990). Al-Tabaqat al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Ibn Shahrashub al-Mazandarani, Muhammad ibn `Ali. (1959). Manaqib Al Abi Talib (peace be upon him). Qom: `Allamah.
- Ja`fariyan, Rasul, & Mahmudi, Sayyid Jalal. (2016). The Application of Traditionalists' Chain Criticism and Tradition Theory in the Analysis of the Tradition/Hadith of "al-Qadib al-Mamshuq". In: Proceedings of the Conference on the Methodology of Historical Studies and Interdisciplinary Approaches. Qom: Pajuhishgah-i Tarikh-i Islam. (In Persian).
- Khalil ibn Ahmad. (1989). Al-`Ayn. Ed. Mahdi al-Makhzumi & Ibrahim al-Samarra'i. Qom: Mu'assasat Dar al-Hijrah.
- Khomeini, `Ali. (2008). Durus Tarbawiyyah min al-Sirah al-Nabawiyyah. 1st Ed. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-`Arabi.
- Khomeini, Ruh Allah. (2000). Sahifah-i Imam. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzim wa Nashr-i Asar-i Imam Khomeini. (In Persian).
- Ma`rifat, Muhammad Hadi. (2006). Tafsir wa Mufasssiran. 2nd Ed. Qom: Mu'assasah-yi Farhangi al-Tamhid. (In Persian).
- Makarim al-Shirazi, Nasser. (2007). Anwar al-Fiqahah fi Sharh Tahrir al-Wasilah. Tehran: Mu'assasat Tanzim wa Nashr Asar-i Imam Khomeini.
- Montazeri, Husayn `Ali. (1988). Dirasat fi Wilayat al-Faqih wa Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah. Qom: Al-Markaz al-`Alami li al-Dirasat al-Islamiyyah.
- Muslim ibn al-Hajjaj, Abu al-Husayn al-Qushayri al-Nishābūrī. (n.d.). Sahih Muslim. Ed. Muhammad Fu`ad `Abd al-Baqi. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-`Arabi.
- Mustafawi, Hasan. (2006). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim. Tehran: Markaz-i Nashr-i Asar-i `Allamah Mustafawi. (In Persian).

- Nu'i Hutakani, 'Ismat. (2017). Barrisi-yi Didgah-ha-yi Tabarani wa Bayhaqi Darbarah-yi Ahl al-Bayt (peace be upon them). Marandiz. (In Persian).
- Qutb al-Rawandi, Sa'id ibn Hibat Allah. (2009). Makarim Akhlaq al-Nabi wa al-A'imma (peace be upon them). 1st Ed. Karbala: al-'Atabat al-'Abbasiyyah al-Muqaddasah, Maktabat wa Dar Makhtutat.
- Sattar, Husayn, & Mu'addab, Rida. (2014). Examining the Role of Common Narrators in Transmitted Reports (A Case Study of Ji'abi among the Teachers of al-Saduq). *Hadith-Pazhuhi*, 6 (11), 207-238. (In Persian).
- Sattar, Husayn. (2014). An Analysis of the Reasons and Consequences of Transmitted Reports in the Works of al-Shaykh al-Saduq. Master's Thesis, University of Qom. (In Persian).
- Sattar, Husayn. (2020). The Role of Nishapur in the Formation of the Scholarly Personality and the Compilation of the Works of al-Shaykh al-Saduq. *Tarikh wa Farhang*, 52 (2), 9-35. (In Persian).
- Sattar, Husayn. (2021). The Role of Transmitted Reports in Intra-Shi'i Theological Differences; A Case Study of the Notions of Prophetic Lapse (Sahw al-Nabi) and Quranic Distortion (Tahrif). *Ma'rifat-i Kalami*, 27, 91-110. (In Persian).
- Tajalli Tabrizi, Abu Talib. (1996). Mu'jam al-Mahasin wa al-Masawi. 1st Ed. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-'Ilmiyyah, Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
- Yahya ibn Ma'in, Abu Zakariyya. (1979). *Tarikh Ibn Ma'in (Riwayat al-Duri)*. 1st Ed. Ed. Dr. Ahmad Muhammad Nur Sayf. Mecca: Markaz al-Baith al-'Ilmi wa Ihya' al-Turath al-Islami.

Defending the Authenticity and Credibility of the Historical Hadith Tradition of *Qaḍīb Mamshūq*

Husayn Sattar

Associate professor of Kashan University, Kashan, Iran. Email: sattar@kashanu.ac.ir

Sakina Ansari

Karshenasarshad of Quranic and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: baharansari20181397@gmail.com

Received: 16/01/2024

Accepted: 27/04/2024

Introduction

The historical tradition of *Qaḍīb Mamshūq*, which refers to Prophet Muhammad's demand for retribution during the final days of his life, is among the ethically oriented reports in the Prophetic *sīra*. This account, transmitted in both Sunni and Shi'i sources, has over the centuries—particularly in modern times—been subjected to serious critiques of its chain of transmission, textual content, jurisprudential implications, and theological foundations. The earliest well-known critique was offered by Ibn al-Jawzī, followed by other critics who, citing the weakness of transmitters such as 'Abd al-Mun'im Ibn Idrīs and the incompatibility of the content of the report with jurisprudential principles and the doctrine of prophetic infallibility, have judged it to be fabricated or weak. The present study, while acknowledging that this report belongs to the category of *akhbār muntaqila* (reports transmitted from Sunni sources into Shi'i tradition), seeks to defend the authenticity and validity of its core tradition, arguing that the criticisms raised—especially when distinguishing between the ethical and jurisprudential aspects of the account—can be adequately addressed.

Materials and Methods

This research employs a descriptive-analytical method with a library-based approach. Its primary aim is to evaluate and critique the arguments of the detractors and subsequently defend the credibility of the *Qaḍīb Mamshūq* tradition, with particular focus on Shaykh al-Ṣadūq's transmission in *al-Amālī*. The research corpus consists of primary hadith and historical sources from both Sunni and Shi'i traditions (notably *al-Amālī* of al-Ṣadūq, al-Ṭabarānī's *al-Mu'jam al-Kabīr*, and the works of critics such as Ibn al-Jawzī and contemporary scholars). The sample under study is the *Qaḍīb Mamshūq* tradition itself and the critiques associated with it. Data collection tools include extraction of information from primary texts and secondary studies.

The analytical method proceeds as follows: first, the transmission history of the tradition in Shi'i and Sunni sources is briefly outlined. Next, critiques of the chain of transmission (particularly concerning al-Ṭabarānī and *al-Amālī*) and textual critiques (such as conflicts with jurisprudential rules of retribution and the foundations of

infallibility) are systematically identified and categorized. In the subsequent stage, through comparative isnād analysis, the chain of transmission in al-Ṣadūq's *al-Amālī*—which lacks transmitters accused of fabrication such as 'Abd al-Mun'im Ibn Idrīs—is examined through rijāl evaluation, and its strength is demonstrated. Finally, by means of content analysis and lexical study of key terms such as “qīṣāṣ,” and by distinguishing historical-ethical perspectives from purely jurisprudential ones, the textual critiques are addressed. An exploration of the motives of certain critics also forms part of this analysis.

Results and findings

The findings of this study can be presented in two domains: chain of transmission (isnād) and textual/content analysis.

1. **Findings pertaining to Isnād:** Examination shows that the main critique of Sunni scholars (such as Ibn al-Jawzī) is directed at al-Ṭabarānī's chain, which includes 'Abd al-Mun'im Ibn Idrīs—a transmitter accused of fabrication. However, the chain of the same report in Shaykh al-Ṣadūq's *al-Amālī* follows a different and more reliable path: *Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ṭālaqānī* → *Muḥammad Ibn Ḥamdān al-Ṣaydalānī* → *Muḥammad Ibn Muslimah al-Wāsiṭī* → *Yazīd Ibn Hārūn* → *Khālīd al-Ḥadhdhā* → *Abū Qalābah ('Abd Allāh Ibn Zayd al-Jarmī)* → *Ibn 'Abbās*. Rijāl analysis of this chain indicates that its transmitters are largely trustworthy figures within Sunni tradition, and Shi'ī rijāl authorities have not raised serious objections against them. Therefore, the judgment of weakness or fabrication applied to al-Ṭabarānī's chain cannot be extended to the distinct and earlier transmission of Shaykh al-Ṣadūq.
2. **Findings from Textual and Content Analysis:** In response to content-based critiques, the findings demonstrate:
 - **Distinction between Ethics and Jurisprudence:** The core of the defensive argument lies in separating the ethical-pedagogical dimension of the tradition from jurisprudential inference. The Prophet, at the height of piety and sensitivity toward *ḥuqūq al-nās* (the rights of others), sought to remove even the slightest trace of unintended harm, even though Islamic law does not impose retribution (*qīṣāṣ*) for unintentional acts or striking with a staff. This conduct reflects the Prophet's “exalted character” (*khuluq 'aẓīm*), not a legal ruling. Supporting this view is the fact that al-Ṣadūq did not include this report in his jurisprudential works such as *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*.
 - **Analysis of the Term “Qīṣāṣ”:** The usage of *qīṣāṣ* in this tradition corresponds to its lexical meaning (pursuit, retaliation, or compensation for an act), rather than its technical juridical sense (specific corporal punishment). Internal textual indicators—such as references to “retribution in the Hereafter” and the request for a substitute to undergo retribution—support this lexical interpretation.
 - **Implicit Acceptance by Scholars:** The citation of passages from this tradition by numerous classical and contemporary Shi'ī jurists (such as Ayatollah Nā'īnī, al-Khū'ī, and Makārim Shīrāzī) in various jurisprudential and ethical discussions indicates their implicit acceptance of the report's credibility, or at least the absence of any definitive conflict with foundational principles.

- **Positive Transmitted Reports:** Although this tradition qualifies as a *khavar muntaqal* (a report transmitted from Sunni sources into Shi'i tradition), it belongs to the category of sound and acceptable transmitted reports. Its shared transmission across traditions strengthens rather than weakens its credibility.

Conclusion

Based on the isnād and textual analyses presented, it can be concluded that the *Qaḍīb Mamshūq* tradition—at least in Shaykh al-Ṣadūq's transmission—possesses a defensible degree of credibility. The isnād critiques are primarily directed at other transmissions (such as that of al-Ṭabarānī), while the chain in *al-Amālī* demonstrates relative reliability. On the other hand, the major textual critiques are resolved when one considers the fundamental distinction between the Prophet's ethical conduct and jurisprudential inferences, as well as through a lexical interpretation of the key term *qīṣāṣ*. This tradition, rather than serving as a jurisprudential precedent, symbolizes the Prophet's utmost sensitivity and piety regarding the rights of others, and his effort to clear his conscience even of unintended effects. Accordingly, it may be accepted as a credible historical-ethical report, and its positive transmission from Sunni to Shi'i sources can be regarded as a sign of shared values in honoring the Prophetic sīra.

Keywords: Qaḍīb Mamshūq, transmitted reports (*akhbār muntaqila*), qīṣāṣ, ethical Prophetic sīra, Shaykh al-Ṣadūq.