

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۲۶-۷

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با تأکید بر روایات وی

محمد ابراهیم روشن ضمیر*

مصطفی مهدوی ارجمند**

چکیده

نام عبدالله بن قاسم حضرمی از راویان نسبتاً پرکار، مشترک بین چهار نفر است: عبدالله بن قاسم مطلق، حضرمی، حارثی و جعفری. او از نظر رجالیان متهم به وقف، غلو، کذب و روایتگری از غالیان است. برخی، مضامین روایات او را نشان حسن و کمال وی دانسته و برخی دیگر به ادعای اشتها کتابش او را مورد اعتماد دانسته‌اند. این جستار که به شیوه توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته، پس از بررسی دیدگاه رجالیان متقدم و متأخر درباره وی، دیدگاه‌های ایشان ذیل پنج عنوان بررسی اتحاد یا افتراق عبدالله بن قاسم مطلق، حضرمی، حارثی و جعفری، واقفی بودن او، دوگانه غلو، کذب و ادعای حسن و کمال وی، روایتگری از غالیان و اشتها کتاب وی مورد مطالعه قرار داده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد در اسناد روایات، دو عبدالله بن قاسم حضور دارند که طبقه آن‌ها با یکدیگر مختلف است؛ اتهام غلو و کذب جز براساس برخی از مبانی در باب فضایل اهل بیت (ع)، ثابت نیست، و شواهد حاکی از واقفی بودن اوست. حسن و کمال او با تکیه بر مضامین روایات وی قابل اثبات نیست. اشتها کتاب و سپس استناد به آن برای اثبات وثاقت او نیز با توجه تعداد و احوال کسانی که کتاب را روایت کرده‌اند، قابل اثبات نیست. بنابراین، نه تنها وثاقت عبدالله بن قاسم حضرمی ثابت نیست، بلکه حتی قرآینی هرچند ناقص بر ضعف او نیز در دسترس است.

کلیدواژه‌ها: عبدالله بن قاسم، الحضرمی، واقفی، غالی، کذاب.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / roshanzamir@razavi.ac.ir

** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، (نویسنده مسئول) /

mahdavi.argmand@gmail.com

۱. مقدمه

داده‌های رجالی درباره‌ی راویان حدیث را از دو زاویه می‌توان بررسیید: اول درک و شناخت احوال راویان و دوم شناخت منهج رجالیان در توثیق و تضعیف راویان حدیث. در این مقاله تلاش شده است با مطالعه‌ی داده‌های رجالی درباره‌ی عبدالله بن قاسم و مقایسه‌ی آن‌ها با روایاتی که محدثان از او نقل کرده‌اند، افزون بر شناخت بهتر وی، شیوه‌ی تعامل رجالیان با راویان و صاحبان کتاب‌های حدیثی نیز روشن گردد. بنابراین، این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به دو سؤال اصلی است:

الف) براساس داده‌های تاریخی و حدیثی عبدالله بن قاسم تا چه میزان قابل اعتماد است؟

ب) دانشیان رجال با استفاده از چه منهجی به اطلاعات مندرج در کتاب‌های خود درباره‌ی عبدالله بن قاسم دست یافته‌اند؟

پیش از این مقاله، مقاله‌ی دیگری نیز درباره‌ی عبدالله بن قاسم نوشته شده است (موسوی کرامتی و نجفی، ۱۳۹۹: ۶۶-۸۴). در آن مقاله تنها به نقد و بررسی دیدگاه نجاشی پرداخته و درنهایت حکم به وثاقت عبدالله شده است؛ اما در مقاله‌ی پیش رو نگاه فراتر از نقد و بررسی آرای نجاشی است. در این مقاله علاوه بر دیدگاه دانشیان رجال، مضامین روایات عبدالله بن قاسم نیز مورد بررسی قرار گرفته است و در ضمن نقد مقاله‌ی پیش گفته، نتیجه‌ای متفاوت از آن به دست آمده است.

۲. دیدگاه رجالیان درباره‌ی عبدالله بن القاسم الحضرمی

نجاشی درباره‌ی وی می‌نویسد: «عبدالله بن القاسم الحضرمی، معروف به بطل، کذاب و غالی است، از غالیان روایت می‌کند، خیری در او نیست و به روایتش اعتنا نمی‌شود. کتابی دارد که جماعتی آن را از وی روایت می‌کنند. احمد بن محمد بن عمران از محمد بن همام از عبدالله بن علاء از محمد بن حسن بن شمون از عبدالله بن عبدالرحمن، کتابش را برای ما گزارش کرده‌اند» (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶).

شیخ طوسی در رجال او را واقعی خوانده (طوسی، ۱۴۲۸ق: ۳۴۱) و در فهرست او را دارای کتاب معرفی کرده و سپس طریق خود به کتاب او را بیان کرده است (طوسی، بی‌تا: ۳۰۴). ابن غضائری همانند نجاشی به تضعیف او پرداخته و او را علاوه بر کوفی بودن، چنین توصیف کرده است: او ضعیف، غالی و اهل تهافت است و صلاحیت ندارد حلقه‌ی وصل میان راویان حدیث باشد (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸).

صاحب مستدرکات او را دارای روایاتی می‌داند که خبر از حسن و کمال او می‌دهند. او می‌گوید شاید دلیل نسبت غلو به او نقل روایتی باشد که صفار و صدوق با سند خویش از او نقل کرده‌اند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَضِعَ مُنْبَرٌ يَرَاهُ جَمِيعُ الْخَلَائِقِ يَقِفُ عَلَيْهِ رَجُلٌ يُقَوْمُ مَلَكٌ عَنْ يَمِينِهِ وَ مَلَكٌ عَنْ يَسَارِهِ فَيَنَادِي الَّذِي عَنْ يَمِينِهِ يَقُولُ يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ هَذَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ صَاحِبُ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ شَاءَ وَ يَنَادِي الَّذِي عَنْ يَسَارِهِ يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ هَذَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ صَاحِبُ النَّارِ يَدْخُلُهَا مَنْ شَاءَ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج: ۱: ۱۶۴).

صاحب مستدرکات علم رجال الحديث نقل موسی بن سعدان (که خود متهم به غلو است) از عبدالله را نیز منشأ این نسبت می‌داند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج: ۵: ۷۳).

در حاشیه منهج المقال آمده است نسبت غلو به او صحیح نیست (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۷: ۱۰۶). دلیلی که برای نادرستی این نسبت ذکر شده، نقل روایت ذیل توسط عبدالله بن القاسم الحضرمی است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ خَالِدِ بْنِ نَجِيجٍ الْجَوَارِ [الْجَوَارِ] قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَهُ خَلْقٌ فَقَعْتُ رَأْسِي فَجَلَسْتُ فِي نَاحِيَةٍ وَ قُلْتُ فِي نَفْسِي وَ يَحْكُمُ مَا أَغْفَلَكُمْ عَنْ رَبِّكُمْ تَكَلَّمُونَ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَالَ فَنَادَانِي وَ يَحْكُ يَا خَالِدُ إِنِّي وَ اللَّهُ عَبْدٌ مَخْلُوقٌ لِي رَبِّ أَعْبُدُهُ إِنْ لَمْ أَعْبُدْهُ وَ اللَّهُ عَذَّبَنِي بِالنَّارِ فَقُلْتُ لَا وَ اللَّهُ لَا أَقُولُ فِيكَ أَبَدًا إِلَّا قَوْلُكَ فِي نَفْسِكَ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۲۴۱).

سپس صاحب حاشیه منهج المقال می‌نویسد: دیگر روایاتی که از او نقل شده نیز شاهدهی بر عدم غلو اوست. سپس با «شاید» دلیل نسبت او به غلو را نقل وی از غالیان می‌داند و در نقد این انگاره می‌گوید غیرغالیان مضامینی را که صریحاً منافی با غلو است از او نقل کرده‌اند. در پایان نیز این سخن نجاشی که کتاب او را جماعتی روایت می‌کنند دلیل اعتماد به او دانسته است (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج: ۷: ۱۰۶).

کشی در ترجمه مفصل روایتی بدین شرح نقل کرده است: «حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثني اسحاق بن محمد البصري، قال: حدثني عبد الله بن القاسم، عن خالد الجوان، قال:

كنت أنا و المفضل بن عمر و ناس من أصحابنا بالمدينة، و قد تكلمنا فی الربوبية، قال: فقلنا مروا الی باب أبی عبد الله علیه السلام حتی نسأله، قال: فقمنا بالباب، قال: فخرج إلینا و هو یقول: بل عباد مكرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون. او پس از این روایت می گوید: اسحاق، عبدالله و خالد اهل غلو (اهل الارتفاع) هستند» (كشی، بی تا، ج ۲: ۶۱۸).

تفرشی در نقد الرجال پس از نقل سخن كشی می نویسد: احتمال دارد این فرد (عبدالله بن القاسم)، همان عبدالله بن القاسم الحضرمی یا حارثی باشد البته اگر اساساً بتوان گفت این ها دو نفر هستند (تفرشی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۳۲). درحقیقت تفرشی احتمال اجتماع سه اسم برای یک مسمی را مطرح کرده است: عبدالله بن القاسم، عبدالله بن القاسم الحضرمی و عبدالله بن القاسم الحارثی. صاحب مستدرکات نیز این احتمال را مطرح کرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۷۳)؛ همان گونه که در قاموس الرجال نیز اتحاد این سه اسم را مطابق تحقیق دانسته است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۵۵۵).

بنا بر آنچه گذشت، عبدالله بن القاسم، عبدالله بن القاسم الحارثی (عبدالله بن القاسم بن الحارث) و عبدالله بن القاسم الحضرمی بنا بر نظر برخی از دانشیان رجال نشان از یک مسمی دارند. بنابراین، درباره این شخص پنج بحث مطرح است که باید مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد تا از این مسیر به دو سؤال اصلی بحث یعنی میزان اعتبار عبدالله بن قاسم و منهج تعامل دانشیان رجال با راویان شفاهی و صاحبان کتاب پاسخ داده شود.

این پنج مورد عبارت اند از: اتحاد یا افتراق مسمی عبدالله بن قاسم، ارزیابی ادعای واقفی بودن، بررسی دوگانه غالی و کذاب بودن بودن وی در برابر ادعای کمال و حسن وی، روایتگری وی از غالیان و اشتها کتاب وی و دلالت آن بر قابل اعتماد بودن او.

۳. بررسی اتحاد یا افتراق عبدالله بن قاسم مطلق، حضرمی، حارثی و جعفری

برای عبدالله بن القاسم الجعفری نیز در کتاب های رجالی مدخل باز شده است. روایات او اگر نگوییم همیشه اما اغلب به طور مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل شده است، این درحالی است که سه عبدالله دیگر با یک واسطه به نقل از امام صادق علیه السلام پرداخته اند. بنابراین می توانیم بگوییم جعفری در طبقه مشایخ حضرمی و حارثی است و با ایشان متفاوت است. با کنار رفتن جعفری،

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با...، محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۱

سه عبدالله مطلق، حارثی، حضرمی نیازمند تعیین اتحاد یا افتراق هستند. بدین منظور شواهد اتحاد و افتراق ایشان، به طور جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد.

۳-۱. شواهد اتحاد

۳-۱-۱. عبدالله بن القاسم الحضرمی و الحارثی هر دو در رجال نجاشی و رجال ابن غضائری به گونه نزدیک به هم توصیف شده اند؛ برای مثال هر دو غالی دانسته شده اند (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸؛ نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶). همچنین کشی نیز که از شخصی به نام عبدالله بن القاسم نام می برد، او را به عنوان شخصیتی غالی معرفی می کند (کشی، بی تا، ج ۲: ۶۱۸).

۳-۱-۲. رجال شیخ طوسی که بر پایه استقصای نام راویان بنا شده است به ذکر نام یک عبدالله بن القاسم اکتفا کرده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۴۱). در مشیخه فقیه نیز تنها به نام بردن از عبدالله بن القاسم بسنده شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۵۲۴). این نشان می دهد که عبدالله بن القاسم الحضرمی همان عبدالله بن القاسم الحارثی است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۵۵۵).

۳-۲-۳. از دیگر شواهد اتحاد می توان به کاربرست وصف «البطل» برای هر دو اشاره کرد؛ ابن غضائری حارثی را بطل دانسته و نجاشی حضرمی را نیز بطل معرفی کرده است (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸؛ نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶).

۳-۲-۴. در اسناد روایات، نام عبدالله بن القاسم با وصف الحارثی تنها در یک مورد آمده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۱۰). در همان مورد هم حدیث را از عبدالله بن سنان نقل کرده است که حضرمی نیز از او روایت نقل می کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۵۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۲۲). عبدالله بن القاسم مطلق نیز با حارثی و حضرمی در نقل از عبدالله بن سنان متحد بوده و در موارد زیادی به نقل از او پرداخته است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۱۵، ج ۶ و ۷ و ۹؛ همان ۴: ۳ و ۳۶۵ و ...).

۳-۲-۵. نام عبدالله بن القاسم بن الحارث در سه مورد آمده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸: ۴۵). مصدر اصلی یکی از این موارد که در بحار الانوار ذکر شده، کتاب بصائر الدرجات است. در بصائر عبدالله بن القاسم بن الحارث

آمده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۲۴۷) که به نظر می‌رسد تصحیف همان حارث باشد. در نقل بحار و همچنین بصائر، عبدالله بن القاسم بن الحارث موصوف به وصف «البطل» نیز گردیده است که شاید مؤید اتحاد دو عبدالله باشد. این نشان از آن دارد که حارث نام پدر عبدالله است و نه وصف او؛ در نتیجه می‌توان گفت احتمالاً نام پدر عبدالله بن القاسم، حارث بوده است و حضرمی اشاره به ریشه‌های مکانی خاندان ایشان در حضرموت دارد.

۳-۲-۶. از یک سو در طریق شیخ طوسی به کتاب عبدالله بن القاسم الحضرمی، نام صفار به چشم می‌خورد (طوسی، بی‌تا: ۳۰۴) و از دیگر سو، صفار هنگام نقل از عبدالله بن القاسم، به‌صورت مطلق یا با ذکر نام پدر او یعنی حارث از او نام برده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۲۵: ۳۷۰ و ج: ۴۵: ۲۳۸)؛ گاهی هم از وصف «بطل» که به تصریح نجاشی متعلق به حضرمی است استفاده کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴۵: ۴۸).

۳-۲-۷. اشتراک عبدالله بن القاسم مطلق و عبدالله بن قاسم حضرمی در طبقه شاگردان (برای مثال موسی بن سعدان) و مشایخ (برای مثال عبدالله بن سنان و ابی بصیر) از نشانه‌های اتحاد است. این اشتراک به‌شکل کم‌رنگ‌تری بین عبدالله بن القاسم مطلق و حضرمی با ابن الحارث نیز وجود دارد، اما به‌دلیل انگشت‌شمار بودن روایاتی که در آن‌ها از ابن الحارث یاد شده است، نمی‌توان آمار مورد اطمینانی ارائه کرد.

۳-۲. شواهد افتراق

۱. باز شدن دو مدخل برای ایشان توسط عالمان رجالی، برای مثال نجاشی و ابن غضائری، دو مدخل برای عبدالله مورد بحث باز کرده و یکی را با «الحارثی» و دیگری را با «الحضرمی» توصیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸). شیخ طوسی نیز دو مدخل باز کرده و یکی را صاحب معاویه بن عمار و دیگری را حضرمی دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۳۰۳ و ۳۰۴).

۲. وصف کوفی و بصری: از جمله شواهدی که مؤید افتراق دو عبدالله است، توصیف یکی از آن‌ها به کوفی و دیگری به بصری است؛ برای مثال در رجال ابن غضائری حارثی با وصف بصری و حضرمی با وصف کوفی توصیف شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۷۸).

با توجه به آنچه در شواهد افتراق و اتحاد گفته شد، به نظر می‌رسد اتحاد مطلق، حارثی (ابن الحارث) و حضرمی دارای ترجیح است. به نظر می‌رسد تدوینگران نرم‌افزار درایة النور نیز به دلیل چنین قراینی به این نتیجه رسیده باشند که حارثی با حضرمی دو اسم برای یک شخص هستند؛ به همین دلیل عنوان عبدالله بن القاسم را به «عبدالله بن القاسم بن الحارث الحضرمی البطل» تغییر داده‌اند.^۱

۴. ارزیابی واقعی بودن عبدالله بن القاسم الحضرمی

یکی از اتهامات وارد شده به عبدالله بن قاسم، اتهام وقف است. این اتهام توسط شیخ طوسی مطرح شده است (طوسی، ۱۴۲۸ق: ۳۴۱). شوشتری در قاموس الرجال شاهی بر وقف وی نیافته است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۵۵۶). در کتاب الضعفاء من رجال الحديث نیز گفته شده شاهی بر توقف وی یافت نشده است (ساعدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۲۹۴).

به نظر می‌رسد لاقول یک شاهد قوی بر وقف او در دسترس است که هر دو کتاب فوق نسبت به آن غفلت کرده‌اند. نوبختی در فرق الشیعه واقفان بر موسی بن جعفر را به دو گروه تقسیم کرده است: الف) گروهی که معتقد بوده‌اند موسی بن جعفر فوت نکرده و زنده است؛ ب) گروهی که معتقد بوده‌اند موسی بن جعفر فوت کرده است ولی دوباره زنده خواهد شد و قیام خواهد کرد. طرفه اینکه گروه دوم دلایلی برای خود آورده‌اند؛ از جمله این روایت عبدالله بن قاسم از اَبی سَعیدِ الْخُرَّاسَانِی است. او می‌گوید: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَهْدِيَّ وَالْقَائِمَ وَاحِدٌ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ لِأَيِّ شَيْءٍ سَمَّيَ الْمَهْدِيَّ قَالَ لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى كُلِّ أَمْرٍ خَفِيَ وَ سَمَّيَ الْقَائِمَ لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِ عَظِيمٍ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۴۷۱؛ نوبختی، بی‌تا: ۸۰). نقل چنین حدیثی توسط عبدالله بن القاسم می‌تواند شاهی بر واقعی بودن او و صحت سخن شیخ طوسی درباره واقعی بودن او باشد. عجیب آنکه در کتاب الضعفاء این حدیث در زمره احادیث عبدالله نقل شده است (ساعدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۲۹۶)، اما نویسنده التفاتی به دلالت حدیث بر وقف عبدالله نکرده و آن را جزء شواهد وقف به حساب نیاورده است! آری، ممکن است کسی ادعا کند نقل روایت توسط راوی نشان از اعتقاد او به مضمون روایت ندارد یا این روایت به او بسته شده و یا او واقعاً این نقل را پذیرفته و به همین دلیل واقعی شده و گناهی در این مسئله بر او نیست؛ احتمالات

زیادی از این دست قابل طرح است اما به هر حال فرضیه راجح با توجه به نظر شیخ طوسی، واقعی بودن عبدالله است؛ البته در صورتی که تنها مستند شیخ طوسی برای طرح اتهام وقف همین روایت نباشد!

۵. ارزیابی دوگانه غلو، کذب و ادعای حسن و کمال عبدالله در ضمن بررسی روایات نقل شده از او

عبدالله بن القاسم از نظر حجم روایاتی که از او نقل شده یک راوی کم کار نیست. او صاحب کتاب بوده و نامش ۵۵ بار در اسناد کافی و ۱۱۷ مورد در بحار (به استثنای مجندات فقهی) و ۵۹ بار در وسائل الشیعه آمده است. این آمار نشان می دهد رویکرد غیر فقهی در روایاتی که از او برای ما نقل شده، پررنگ تر است.

عبدالله را می توان بدون مبالغه در زمره یکی از راویان فضائل اهل بیت (ع) قرار داد؛ روایاتی که از دیدگاه برخی می تواند شاهی بر غالی دانستن وی باشند. وی گاهی در سند روایاتی است که تفسیر باطنی برخی از آیات را برای ما گزارش کرده اند.^۲ او در ضمن همین روایات، گاهی فضائلی را نقل می کند که می تواند دست مایه اتهام وی به غلو خوانده شود؛ برای مثال روایتی را نقل کرده که «إِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى» (لیل: ۱۳) را به «إِنْ لَعَلَى لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى» تفسیر کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۴، ۳۹۸). برخی از دیگر مضامین روایات او عبارت اند از: زنده شدن مرده ای توسط امیرالمؤمنین (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶: ۲۳۰)؛ علی بن ابی طالب هرکس را بخواهد وارد جنت می کند و هرکس را بخواهد وارد جهنم می کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷: ۳۲۹). امام همان طور که پیش رو می بیند از پشت سرهم می بیند (همان، ج ۲۵: ۱۴۸)؛ دنیا مانند قطعه گردویی در دست امام است و به تمام آن اشراف دارد (همان، ج ۲۵: ۳۶۷)؛ امام اگر امر شود در یک روز به اندازه یک سال و بلکه ۱۲ سال مسیر را می پیماید (همان، ج ۲۵: ۳۶۸)؛ قدرت بر طی الارض و اطلاع از آنچه در نزد اصحاب ایشان است دارد (همان، ج ۲۵: ۳۷۰)؛ علم لحظه به لحظه در نفس امام حادث می شود (همان، ج ۲۶: ۱۸۷)؛ شهری در مشرق و شهری در مغرب با اوصافی شگفت آور وجود دارد؛ ائمه بر مردمان آن دیار امامت می کنند و با ۷۰ هزار زبانی که آن ها سخن می گویند آشنایند (همان، ج ۴۴: ۷۷)؛ علی معیار کفر و شرک و ایمان است

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با...، محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۵

(همان، ج ۳۸: ۱۵۵)؛ رعد توسط امیرالمؤمنین پدیدار می شود (همان، ج ۲۷: ۳۳)؛ حتی روایات فقهی او نیز گاهی از ادبیات بیان فضایل بی بهره نیستند؛ برای مثال او در باب خمس می گوید یک پنجم از کسب هر انسانی متعلق به فاطمه (علیها السلام) و حجت های الهی از نسل اوست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: ۵۰۳).

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد در روایات او مضامینی که می تواند دستمایه اتهام به غلو باشد، وجود دارد. باین حال آیا می توان او را غالی نامید؟

برای روشن شدن پاسخ این سؤال باید منظور از اتهام غلو در کتاب های رجالی روشن گردد. برخی، باور راوی به کفایت شناخت ائمه (علیهم السلام) از انجام تکالیف شرعی را موجب اتهام به غلو در کتاب های رجالی دانسته اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۵۴۵). لااقل دو شاهد برای این مدعا وجود دارد:

شاهد اول: ابن غضائری در رجال ذیل ترجمه محمد بن اورمه آورده است: «و قد حدّثنی الحسن بن محمد بن بندار، القمّی رحمه الله قال: سمعت مشایخی یقولون: إنّ محمّد بن أورمة لما طعن علیه بالغلوّ (اتّقت) الأشاعرة لیقتلوه، فوجدوه یصلّی اللیل من أوله إلى آخره، لیالی عديدة، فتوقّفوا عن اعتقادهم» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۴) ادعا شده این نقل تاریخی نشان دهنده ارتکازات مردمان آن دوران است، درحقیقت آن ها با دیدن نماز و عبادت محمد بن اورمه فهمیده اند که در اتهام وی به غلو اشتباه کرده اند و این نشان می دهد غلو در ذهن ایشان مساوی با ترک عبادت بوده است.

شاهد دوم: سید بن طاووس هم در فلاح السائل درباره محمد بن سنان روایت کرده است: «و رَوَيْتُ بِإِسْنَادِي إِلَى هَارُونَ بْنِ مُوسَى التَّلْعُكْبَرِيِّ رَه بِإِسْنَادِهِ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي أَوَاخِرِ الْجُزْءِ السَّادِسِ مِنْ كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيِّ مَا هَذَا لَفْظُهُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَالِكِيُّ قَالَ: قُلْتُ لِأَحْمَدَ بْنِ هَلِيلٍ الْكَرْخِيِّ أَخْبَرْنِي عَمَّا يَقَالُ فِي مُحَمَّدٍ بْنِ سِنَانٍ مِنْ أَمْرِ الْغُلُوِّ فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ هُوَ وَاللَّهِ عَلَمَنِي الطَّهَوْرُ وَ حَبَسَ الْعِيَالُ وَ كَانَ مُتَّقِشًا مُتَّعِبًا» (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق: ۱۳).

احمد بن هلیل کرخی در مقابل پرسش از غلو محمد بن سنان، استعاذه بر لب جاری می کند. او دلیل تعجب از چنین اتهامی را این چنین بیان می کند: «هو علمنی الطهور و حبس

العیال و کان متقشفاً متعبداً» یعنی چگونه می شود کسی که به من مسائل طهارت و حبس عیال را آموزش داده و از شدت عبادت به مسائل ظاهری نظافت بی توجه بوده غالی باشد؟! این یعنی غلات اهل عبادت و شریعت نبوده اند.

به هر حال، این معنا بعید است دربارهٔ عبدالله بن قاسم قابل پذیرش باشد؛ این استبعاد به دلیل روایات فقهی است که از او نقل شده است. او در باب نماز (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱؛ ۱۹: ج: ۶؛ ۱۸۹: ج: ۷؛ ۳۱۶)، زکات (همان، ج: ۱؛ ۱۹: ج: ۹؛ ۳۳)، حج (همان، ج: ۱؛ ۱۹: ج: ۱۲؛ ۵۴۹ و ۵۵۲)، قرائت قرآن (همان، ج: ۱؛ ۲۰۸؛ ج: ۶؛ ۲۱۱)، نماز جعفر طیار (همان، ج: ۸؛ ۵۵)، خمس (همان، ج: ۹؛ ۵۰۳)، ترغیب به اعمال صالح و ورع (همان، ج: ۱۵؛ ۱۸۴)، استبراء اماء (همان، ج: ۱۸؛ ۲۵۹)؛ قسم در معصیت (همان، ج: ۲۳؛ ۲۲۱) و... به نقل روایت پرداخته است.

معنای دیگری که برای غلو بیان شده، غلو در ذات است؛ بدین معنا که ایشان را نبی یا خدا بدانند؛ اما در روایات او نشانه‌ای از غلو در ذات نیز وجود ندارد. ممکن است گفته شود، شاید او معتقد به غلو در ذات بوده؛ باین حال چون روایات پالایش شده آن روایات از مجموعه مرویات وی حذف شده است. این فرضیه با برخی از آنچه او برای ما نقل شده و امروزه در اختیار ماست، هم خوان نیست؛ برای مثال او یکی از راویان روایت لوح است (همان، ج: ۱۴؛ ۲۴۵) که در آن به وصایت ائمه علیهم السلام تصریح شده است؛ امری که شاهی است بر عدم اعتقاد او به نبوت یا الوهیت ائمه علیهم السلام؛ همچنین او راوی روایتی است که ائمه علیهم السلام را بندگان با کرامتی معرفی می کند که در سخن بر خدای خویش پیشی نمی گیرند و مطیع اوامر او هستند.^۴

معنای سومی که برای غلو وجود دارد، غلو در صفات ائمه علیهم السلام است. مفوضه را می توان نمونه‌ای بارز از این معنا دانست. ایشان نه قائل به الوهیت هستند و نه قائل به نبوت، بلکه معتقدند امر خلق به نبی مکرم صلی الله علیه و آله و به امیرالمؤمنین علیه السلام واگذار شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج: ۱؛ ۲۹۰، حاشیه شماره ۲). این معنا با توجه به روایاتی که از عبدالله نقل شده است، معقول به نظر می رسد. بنابراین بین سه معنایی که برای غلو بیان شد، معنای راجح در حق عبدالله غلو در صفات است.

این معنا از غلو به وضوح امری اجتهادی است و ممکن است شخصی مبانی نجاشی و ابن غضائری در باب غلو را نپذیرد و حتی اعتقاد ایشان را، تقصیر در حق اهل بیت علیهم السلام نام نهد؛

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با...، محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۱۷

بنابراین اتهام ایشان تنها برای کسانی قابل پذیرش است که مضامین روایت شده از عبدالله بن قاسم را در حیطه غلو تعریف کنند.

با اجتهادی شدن مفهوم غلو و ایجاد خدشه در آن، نسبت کذاب هم که به عبد الله داده شده، دچار خدشه می شود؛ زیرا انتساب کذب به شخصی که در نظر رجالی غالی است، بسیار محتمل است. درحقیقت وقتی رجال شناس شخصی را غالی می داند، این عنوان در ذهن او مساوی با کذب است؛ معنا ندارد مضامین روایت شده از شخصی را غلو بداند و در صدور آن روایات از اهل بیت (ع) خدشه نکند.

بنابراین اتهام غلو و کذب به عبدالله بن قاسم ثابت نیست، مگر برای کسانی که مضامین روایات وی را در حیطه غلو بدانند یا حدیث او درباره حیات مجدد موسی بن جعفر^۵ را روایتی دروغین که توسط او نقل شده، بدانند.

روایات او همان گونه که دارای مضامین مشکوک به غلو است، مضامینی نیز دارد که می تواند حاکی از حسن و کمال او باشد. برخی از آن مضامین را می توان در میان همان روایاتی که ذکر آن ها گذشت مشاهده کرد. باین حال نقل این روایات نمی تواند ثابت کننده وثاقت باشد؛ زیرا اولاً نقل مضمون مساوی با پابندی به مضمون نیست؛ ثانیاً معلوم نیست تمام روایات او برای ما نقل شده باشد؛ ثالثاً در همین روایاتی که از او برای ما نقل شده است روایاتی مانند قائم بودن موسی بن جعفر نیز نقل شده است که می تواند حاکی از کذب وی باشد؛ رابعاً مضامین روایات وی در مواردی اختلافی است و مضمونی نیست که دلالتش بر حسن و کمال راوی تضمین شده باشد.

۶. ارزیابی راویگری از غالیان

یکی از اتهاماتی که نجاشی به عبدالله بن قاسم وارد دانسته، روایت او از غالیان است. برخی از محققان با بررسی مشایخ عبدالله بن قاسم به این نتیجه رسیده اند که بسیاری از مشایخ عبدالله در زمره ثقات و اجلا قرار دارند؛ تنها یونس بن ظبیان و صالح بن سهل (صالح تنها در برهه ای از دوران حیات خود غالی بوده است)، در زمره غالیان جای دارند؛ بنابراین سخن نجاشی درباره روایت او از غالیان صحیح نیست (موسوی کرامتی و نجفی، ۱۳۹۹ ش: ۶۶-۸۴). در اینجا به تحقیق انجام شده در مقاله مذکور اکتفا کرده و برای اطلاع از اسمای مشایخ عبدالله به آن ارجاع

داده می شود؛ اما به نظر می رسد نتیجه گیری مقاله مذکور، صحیح نباشد. طبق آنچه در مقاله ایشان آمده، عبدالله در ۱۶ روایت از راویان متهم به غلو، ضعیف و مجهول به نقل روایت پرداخته است. فرض کنیم از نظرگاه نجاشی فقط یونس بن ظبیان و مفضل بن عمر و صالح بن سهل و یا حتی فقط یونس بن ظبیان به تنهایی در زمره غالیان قرار دارند. آیا باین حال این سخن نجاشی که عبدالله بن قاسم از غالیان روایت نقل می کند اشتباه است؟ به نظر می رسد تا زمانی که نقل عبدالله حتی از یک راوی غالی (از نظر نجاشی) ثابت باشد، پرتعداد بودن مشایخ ثقه او باعث نمی شود، از اتهام نقل از غالیان مبرا شود؛ به عبارت دیگر، اثبات نقل از غالیان با موجه جزیه منطقی است. نجاشی ادعا نکرده است عبدالله از ثقات روایت نقل نمی کند یا تمام مشایخ او غالی هستند بلکه گفته است: «یروی عن الغلاة» (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶). و پرواضح است برای اثبات این گزاره موجه جزیه کفایت می کند و نیازی به موجه کلیه نیست.

۷. ارزیابی اشتها کتاب عبدالله بن قاسم

همان طور که گذشت، نجاشی او را صاحب کتابی دانسته که گروهی آن را از وی روایت کرده اند. نجاشی نامی از افراد آن گروه به میان نمی آورد و تنها به ذکر طریق خود اکتفا می کند. شیخ طوسی در فهرست محمد بن حسین بن ابی الخطاب را راوی مباشر کتاب او معرفی کرده است (طوسی، بی تا: ۳۰۴). نجاشی عبدالله بن عبدالرحمن را به عنوان راوی مباشر معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶). اگر حارثی و حضرمی را یک شخص بدانیم، طریق نجاشی و طوسی به حارثی نیز می تواند یک نفر دیگر را به جمع راویان کتاب بیفزاید؛ زیرا هم در طریق نجاشی به حارثی و هم در طریق طوسی به حارثی، محمد بن خالد برقی راوی مباشر است (ر.ک: طوسی، بی تا: ۳۰۳؛ نجاشی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۶).

بنابراین در صورت اتحاد حارثی و حضرمی، با توجه به هر دو فهرست حداکثر سه راوی مباشر کتاب عبدالله روشن می شود. با مطالعه اسناد حدیثی به اشخاص دیگری نیز می رسیم که ناقل بسیاری از روایات عبدالله هستند؛ یکی از آنها موسی بن سعدان است که خود نیز متهم به غلو است. علاوه بر او، علی بن معبد نیز که شخصی مجهول است، ناقل روایات عبدالله است. به طور کلی می توان گفت اهم اشخاصی که روایات عبدالله بن القاسم را برای ما نقل کرده اند

عبارت‌اند از: موسی بن سعدان ۵۸ روایت؛^۶ علی بن معبد ۱۵ روایت؛ عبدالله بن عبد الرحمن ۱۴ روایت؛ محمد بن خالد البرقی ۳۶ روایت.

با توجه به اینکه اغلب روایات عبدالله توسط این ۴ نفر نقل شده است و تمام آن‌ها یا خود دچار ضعف هستند یا مجهول‌اند و یا در نقل از ضعفا ابایی ندارند، می‌توان به این نتیجه رسید که نقل کتاب عبدالله بن القاسم توسط یک گروه که به احتمال زیاد مهم‌ترین افراد آن گروه همین چهار نفرند، نقل شده است. پرواضح است نقل این افراد با این مشخصات نمی‌تواند شاهدی بر اعتماد به عبدالله و کتابش دانسته شود؛ برخلاف آنچه در حاشیه منهج المقال آمده است (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۷: ۱۰۶).

و در پایان شایان ذکر است نام عبدالله بن القاسم در میان رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی به چشم می‌خورد؛ چنانچه شخصی آن دو توثیق عمومی را بپذیرد و معتقد به حجیت تعبیدی توثیقات رجالی باشد، می‌تواند روایات عبدالله بن قاسم را اخذ کند؛ اما اگر دو توثیق مذکور را مردود بداند یا دایره آن‌ها را به گونه‌ای محدود کند که تمام راویان واقع در اسناد را شامل نشود و یا مبانی حجیت تعبیدی اقوال دانشیان رجال را نپذیرد، روایات عبدالله بن قاسم لااقل به دلیل شک در وثاقت عبدالله (اگر نگوییم ترجیح قراین تضعیف او) قابلیت اخذ نخواهند داشت.

۸. نتیجه‌گیری

براساس آنچه از نظر گذشت، در میان چهار عبدالله‌ای که از آن‌ها سخن به میان آمد،^۷ ترجیحاً حارثی و حضرمی و عبدالله مطلق نشان از یک مسما دارند. جعفری شخص دیگری است که بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل می‌کند. ترجیح با واقعی بودن حضرمی است. او گاهی از غالیان روایت می‌کند. غلو به معنای غلو در ذات اهل بیت علیهم السلام نیست. دلیلی بر اباحه‌گری او در دست نیست، بلکه شواهد برخلاف آن است. ترجیحاً غلو در او به معنای غلو در صفات است. همین مقدار از غلو هم تنها برای کسی قابل اثبات است که آن مضامین را در حیطه غلو تعریف کند. با توجه به روایتی که در باب وقف بر امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند و با توجه به روایات غلوآمیز (برای کسی که بپذیرد مضامین روایات او غلوآمیز است) اتهام او به کذب و غلو موجه خواهد بود، هرچند اثبات این اتهام با مشکلاتی روبه‌روست که گذر از آن‌ها ساده نیست. دانشیان رجال

احتمالاً با چنین تحلیل‌ها و اجتهاداتی به او نسبت غلو و کذب داده‌اند. کتاب او هرچند توسط گروهی روایت شده باشد، بررسی افراد حاضر در آن گروه که تا حد زیادی برای ما شناخته شده هستند، نشان می‌دهد نقل ایشان نمی‌تواند دلیلی بر اعتماد به کتاب او یا به خودش باشد. بنابراین نه تنها وثاقت عبدالله بن قاسم از نظر نگارندگان این سطور (که علم عادی را مبنای حجیت قول رجالی می‌دانند) ثابت نیست، بلکه حتی نشانه‌هایی هرچند ناقص بر ضعف او در دسترس است. این نشانه‌ها هرچند توانایی اثبات ضعف عبدالله را ندارند، قادرند مسیر اعتماد و اطمینان به وثاقت او را خدشه‌دار کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: نرم‌افزار درایة النور آیکون راوی، عنوان معیار، عبدالله بن القاسم بن الحارث الحضرمی البطل.
۲. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸: ۳۳۶، تفسیر رجال اعراف و ابواب بیوت به اهل بیت؛ ۶۳/۱۲، تفسیر خذ اربعة من الطیر به فاستودعهم علمک ثم ابعثهم فی اطراف الارضین حبجاً لک علی الناس و إذا اردت ان یاتوک دعوتهم بالاسم الاکبر یاتوک سعياً یاذن الله عز و جل؛ مجلسی ۱۵۸/۱۲ تفسیر لو ان لی بکم قوة به القوة القانیم ع و الرکن الشدید ثلاثمائة و ثلاثة عشر؛ ۲۵۵/۲۳ تفسیر اذا المودة سنلت به کشته شده در راه مودت اهل بیت؛ ۳۱۸/۲۳ تفسیر نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم به نور ائمة المؤمنین يوم القيامة یسعی بین ایدی المؤمنین و بایمانهم حتی ینزلوا بهم منازلهم من الجن؛ ۱۰۲/۲۴ تفسیر قصر مشید به امیرالمؤمنین و البئر المعطلة به فاطمه زهرا (علیها السلام) و فرزندان ایشان؛ ۱۱۶/۲۴ تفسیر سبع المثانی و وجه الله به اهل بیت؛ ۳۹۸/۲۴ تفسیر یا تحریف ان لنا الآخرة و الاولى به و ان لعلی الآخرة و الاولى؛ ۲۹۷/۴۵ تفسیر دو فساد بنی اسرائیل به قتل امیرالمومنین و امام حسن (علیهما السلام) و علو کبیر به قتل حسین و عباد اولی بأس به اشخاصی که قبل از قیام قائم خروج می‌کنند؛ ۵۷/۵۱ تفسیر نقر در ناقور به اظهار نکته در قلب امام غایب؛ ۳۶۴/۶۶ تفسیر طوبی به آن درختی که هر شاخه‌ای از آن در خانه یک مؤمن است و ریشه آن در منزل نبی مکرم (صلی الله علیه و آله).
۳. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) وَ اللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى وَ النَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ خَلَقَ الرَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى وَ لِعَلَى الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى.

۴ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ خَالِدِ الْجَوَانِ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَ الْمُفَضَّلُ بْنُ عَمْرٍ وَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِنَا بِالْمَدِينَةِ، وَ قَدْ تَكَلَّمْنَا فِي الرُّبُوبِيَّةِ، قَالَ، فَقُلْنَا مُرُوا إِلَى بَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) حَتَّى نَسْأَلَهُ، قَالَ، فَقُمْنَا بِالْبَابِ، قَالَ، فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَ هُوَ يَقُولُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (کشی، بی تا، ج ۲: ۶۱۸).

بررسی و ارزیابی دیدگاه رجالیان درباره عبدالله بن قاسم با...، محمدابراهیم روشن ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند ۲۱

۵. عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُرَاسَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْمَهْدِيَّ وَالْقَائِمَ وَاجِدُ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ لِأَيِّ شَيْءٍ سُمِّيَ الْمَهْدِيُّ قَالَ لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى كُلِّ أَمْرٍ خَفِيَ وَسُمِّيَ الْقَائِمَ لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِ عَظِيمٍ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۴۷۱؛ نوبختی، بی تا: ۸۰).

۶. آمار در هر چهار مورد براساس درایة النور گرفته شده و دامنه آن نیز کتب اربعه به علاوه وسائل الشیعه تعیین شده است.

۷. عبدالله بن القاسم - عبدالله بن القاسم الحضرمی - عبدالله بن القاسم الحارثی - عبدالله بن القسم الجعفری

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتاب فروشی داوری.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال (ابن الغضائری، طبع جدید). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویه.

استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

تفرشی، مصطفی بن حسن. (۱۳۷۷ش). نقد الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

ساعدی، حسین. (۱۴۲۶ق). الضعفاء من رجال الحديث. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

سید بن طاووس. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان کتاب.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.

صفار محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليه السلام. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۸ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۷-۲۶

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 کشی، محمد بن عمر. (بی تا). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
 کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام). بیروت: دار
 إحياء التراث العربی.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
 موسوی کرامتی، سید محمدتقی و نجفی، محمدجواد. (۱۳۹۹ش). نقد و بررسی دیدگاه نجاشی درباره عبد الله
 بن القاسم الحضرمی. مطالعات اعتبارسنجی حدیث، ۲(۳)، ۶۶-۸۴.
 نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۲۷ق). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
 نعمانی، ابن ابی زینب. (۱۳۹۷ق). الغیبه. تهران: نشر صدوق.
 نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: فرزند مؤلف.
 نویختی، حسن بن موسی. (بی تا). فرق الشیعة. ج ۲. بیروت: دارالأضواء.

References

- Astarābādī, M. (2001). *Manhaj al-maqāl fī taḥqīq aḥwāl al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ibn Bābwayh, M. (1992). *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-yi wābastah bih Jāmi'ah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-yi 'Ilmiyyah-yi Qom. [In Arabic]
- Ibn Bābwayh, M. (2001). *Ilal al-sharā'i*. Qom: Kitābfurūshī-yi Dāwarī. [In Arabic]
- Ibn Ghaḍā'irī, A. (2001). *Al-Rijāl (Ibn al-Ghaḍā'irī, ṭab' jadīd)*. Qom: Mu'assasah-yi 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad. (1977). *Kāmil al-ziyārāt*. Najaf: Dār al-Murtaḍawīyah. [In Arabic]
- Kashshī, M. (n.d.). *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Majlisī, M. (1982). *Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-a'imma al-aṭhār* ('a). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

- Mufīd, M. (1992). *Al-Ikhtiṣāṣ*. Qom: Al-Mu'tamar al-ʿĀlamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
- Mūsawī Karāmātī, S & Najafī, M. (2020). Naqd wa barrasī-yi dīdgāh-i Najāshī darbārah-yi ʿAbd Allāh b. al-Qāsim al-Ḥaḍramī. *Muṭāliʿāt-i Iʿtibārsanji-yi Ḥadīth*, 2(3), 66-84. [In Arabic]
- Najāshī, A. (2006). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābiʿah li-Jamāʿat al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]
- Namāzī Shāhrūdī, ʿA. (1993). *Mustadrakāt ʿilm rijāl al-ḥadīth*. Tehran: Farzand-i Mu'allif. [In Arabic]
- Nawbakhtī, Ḥ. (n.d). *Firaq al-Shīʿah* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Nu'mānī, I. (1976). *Al-Ghaybah*. Tehran: Nashr Ṣadūq. [In Arabic]
- Ṣaffār, MḤasan. (1983). *Baṣā'ir al-darajāt fī faḍā'il Āl Muḥammad (ṣ)*. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. [In Arabic]
- Sā'idī, Ḥ. (2005). *Al-Ḍuʿafā' min rijāl al-ḥadīth*. Qom: Mu'assasah-yi 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Sayyid b. Ṭāwūs. (1985). *Falāḥ al-sā'il wa najāḥ al-masā'il*. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]
- Shūshtarī, M. (1989). *Qāmūs al-rijāl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābiʿah li-Jamāʿat al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]
- Tafrashī, M. (1998). *Naqd al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (ʿa) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1986). *Tahdhīb al-aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2007). *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābiʿah li-Jamāʿat al-Mudarrisīn bi-Qom. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (n.d.). *Fihrist kutub al-Shīʿah wa uṣūlihim wa asmā' al-muṣannifīn wa aḥḥāb al-uṣūl*. Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]

Examination and Evaluation of the Views of Rijāl Scholars on ‘Abd Allāh b. Qāsim with Emphasis on His Traditions

Mohammadebrahim Roshanzamir

Associate Professor, Department of Qur’anic Sciences and Ḥadīth, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: roshanzamir@razavi.ac.ir

Mustafa Mahdawi Arjmand

PhD Candidate in Qur’anic Sciences and Ḥadīth, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). Email: mahdawi.argmand@gmail.com

Received: 30/12/2022

Accepted: 18/03/2023

Introduction

‘Abd Allāh b. Qāsim Ḥaḍramī is one of the transmitters of ḥadīth in Shī‘ī sources who has attracted the attention of rijāl scholars due to his relatively extensive activity in narrating ḥadīths and accusations such as exaggeration (ghulūw), falsehood (kadhib), being a Wāqifī, and narrating from exaggerators (ghulāt). His name appears in the chains of transmission of ḥadīths either without a title or with titles such as Ḥaḍramī, Ḥārithī, and Ja‘farī, which has raised questions about whether these refer to a single individual or distinct personalities. The present study aims to examine and evaluate the views of early and later rijāl scholars regarding ‘Abd Allāh b. Qāsim and to analyze the ḥadīths attributed to him, seeking to answer two main questions: first, the level of credibility of ‘Abd Allāh b. Qāsim based on historical and ḥadīth-related data; second, the methodology of rijāl scholars in evaluating him. By comparing rijāl data and the content of his traditions, this study endeavors to clarify his position in the chain of ḥadīth transmission and to elucidate the approach of rijāl scholars in dealing with transmitters and ḥadīth books. The significance of this research lies in critiquing previous views, particularly claims of his reliability (wathāqa), and providing a more comprehensive analysis of his biography and traditions.

Materials and Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method and relied on library sources. Primary data were collected from authoritative rijāl sources such as Rijāl al-Najāshī, Rijāl al-Shaykh al-Ṭūsī, Rijāl Ibn al-Ghaḍā‘irī, Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadīth, as well as ḥadīth collections such as al-Kāfī, Biḥār al-Anwār, Wasā’il al-Shī‘a, and Baṣā’ir al-Darajāt. Initially, the views of early and later rijāl scholars regarding ‘Abd Allāh b. Qāsim were extracted and categorized. These views were examined under five main themes: 1) the unity

or distinction of ‘Abd Allāh b. Qāsim (without title), Ḥaḍramī, Ḥārithī, and Ja‘farī; 2) the accusation of being a Wāqifi; 3) the duality of exaggeration (ghulūw) and falsehood (kadhib) versus claims of virtue and perfection; 4) narrating from exaggerators (ghulāt); 5) the fame of his book and its implication for reliability. Subsequently, the traditions attributed to him were analyzed in terms of content and chain of transmission to assess the validity of the accusations against him. To analyze the question of unity or distinction, rijāl and Isnadary evidence, such as shared teachers (mashāyikh) and students, and common descriptions (e.g., “al-Baṭal”), were considered. In examining the accusations, the content of his traditions was compared with the criteria for ghulūw in rijāl sources. Additionally, the chains of transmission of his traditions and the number of traditions transmitted by the transmitters of his book were analyzed to evaluate the fame of his book. These methods enabled a more precise evaluation of ‘Abd Allāh b. Qāsim’s credibility and the methodology of rijāl scholars.

Results and Findings

The findings of the study indicate that ‘Abd Allāh b. Qāsim (without title), Ḥaḍramī, and Ḥārithī are likely the same individual, whereas ‘Abd Allāh b. Qāsim Ja‘farī, due to his direct tradition from Imām al-Šādiq (‘A. S.) and differences in generation, is a distinct personality. Evidence for unity includes similar descriptions in the works of al-Najāshī and Ibn al-Ghaḍā’irī, shared epithets such as “al-Baṭal,” and overlap in teachers and students (e.g., Mūsā b. Sa‘dān and ‘Abd Allāh b. Sinān). Conversely, evidence for distinction, such as separate entries in some rijāl sources and differences in attributes (Kūfī and Baṣrī), is less compelling. Regarding the accusation of being a Wāqifi, a tradition from Firaq al-Ši‘a by al-Nawbakhtī, which refers to the belief in the continued life of Mūsā b. Ja‘far (‘a), supports al-Shaykh al-Ṭūsī’s view, although some sources, such as Qāmūs al-Rijāl, find insufficient evidence for this accusation. Concerning the accusations of ghulūw and kadhib, analysis of his traditions shows that their content, such as interpreting Qur’anic verses in favor of the virtues of the Ahl al-Bayt or narrating ḥadīths about the supernatural powers of the Imāms, could be considered ghulūw from the perspective of some rijāl scholars. However, this accusation depends on the ijtihādī principles of the rijāl scholars and is not definitively provable for those who do not consider such content as ghulūw. Furthermore, the presence of jurisprudential and devotional traditions from him refutes accusations of permissiveness (ibāha) or ghulūw in essence, though ghulūw in the attributes of the Imāms is more plausible. Regarding narrating from exaggerators, although most of his teachers are reliable (thiqa), his tradition from individuals such as Yūnus b. Zabyān confirms al-Najāshī’s accusation. Finally, the fame of his book, due to its transmission by transmitters such as Mūsā b. Sa‘dān and ‘Alī b.

Ma‘bad, who are themselves weak or unknown, cannot serve as evidence of his reliability. These findings indicate a relative weakness in ‘Abd Allāh b. Qāsim’s position in the chain of ḥadīth transmission and highlight the influence of the ijtihādī principles of rijāl scholars in evaluating him.

Conclusion

This study demonstrates that ‘Abd Allāh b. Qāsim Ḥaḍramī is most likely the same as ‘Abd Allāh b. Qāsim (without title) and Ḥārithī, but Ja‘farī is a distinct personality. The accusation of being a Wāqifī is supported by traditional evidence, but the accusations of ghulūw and kadhib depend on the ijtihādī principles of rijāl scholars and cannot be definitively proven. His tradition from exaggerators, though limited, is valid, and the fame of his book, due to the weakness of its transmitters, does not constitute evidence of reliability. Therefore, not only is ‘Abd Allāh b. Qāsim’s reliability unproven, but there are incomplete indications of his weakness. These results underscore the need to reconsider the methodology of rijāl scholars and emphasize the importance of analyzing the content of traditions alongside rijāl data. Future research could focus on a comparative analysis of his traditions and those of his contemporary transmitters to further clarify his credibility and status.

Keywords: ‘Abd Allāh b. Qāsim, Ḥaḍramī, Wāqifī, Ghālī, Kadhdhāb.