10.22052/hadith.2025.256114.1546

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 175– 203

Isnad and textual analysis of the tradition called "Night of Ascension" in Kāmil al-Ziyārāt on the subject of the martyrdom of Hazrat Zahra (as)

Zeynab al-Sadat Hosseini
Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Mazandaran, Babolsar, Iran: (Corresponding Author). z.hosseini@umz.ac.ir
Saeed Sha'bani
Ph.D. Candidate, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Mazandaran, Babolsar, Iran: alavi1176@gmail.com

Received: 2025/05/05
Accepted: 2025/08/09

Abstract

The narrative concerning the martyrdom of Lady Fatimah al-Zahra (sa) is based on traditions that have been criticized by some scholars. One such tradition, narrated from Imam al-Sadiq (as) in the book *Kamil al-Ziyarat* during the tradition of the Prophet Muhammad's (pbuh) Night of Ascension (Mi'raj), has been examined in terms of its chain of transmission (isnad) and content (matn) by Hafiz Asadram, a Sunni author, in his book. From his perspective, the presence of two unknown (*majhul*) and extremist (*ghali*) narrators, along with the absence of a robust reason for the tradition's claim regarding the precedence of the trial of the killer of Muhsin (as) over the killers of the Prophets and Imam Hussain (as) on the Day of Judgment—whereas the killers of the Prophets and Imam Hussain should have been addressed first—indicates the extremist nature of this tradition. Consequently, he deems this tradition unacceptable. Employing a descriptive-analytical method and utilizing library-based research, this study examines the criticisms presented in Asadram's book. The findings indicate that the two narrators, whom he identified as problematic, served merely as transmitters of heritage due to general attestations (*tawthiqat*), such as the abundance of traditions from trustworthy figures (*thiqat*) and the concept of *ajjilla'*, as well as the central importance of the book *Kamil al-Ziyarat*. Considering the status of Lady Zahra according to both Shia and Sunni traditions, the presence of traditions in Sunni books regarding her grief after the Prophet, her nocturnal burial, the mention of the miscarriage of Imam al-Muhsin in Sunni traditions, the existence of various stances on the Day of

10.22052/hadith.2025.256114.1546

Judgment, the absence of conflicting traditions in this regard, and Asadram's failure to precisely define the "extremist content" or provide sufficient evidence that the precedence of the trial of Imam al-Muhsin's killer constitutes "extremism" based on established criteria, the acceptance of this tradition is justified.

Keywords: Ascension Night, Hazrat al-Zahrā, Hazrat Mohsen, Hafiz Asdar.

Extended Abstract

Introduction

This study examines a tradition in Kāmil al-Ziyārāt concerning the injuries inflicted upon Lady Fāṭimah al-Zahrāʾ (as) in response to the views of Ḥāfiẓ Asdaram, a Sunni researcher. In Ḥikāyat Kasr Ḍilʿ al-Zahrāʾ wa Isqāṭ Janīnihā fī Mīzān al-Naqd al-ʿIlmī, he criticizes the traditions on her martyrdom, claiming that their transmitters are unknown and their content is exaggerated. Using a descriptive-analytical method and library sources, this study evaluates the "Night of Miʿrāj" tradition from both isnād and textual perspectives. It also examines the status of Ibn Qūlawayh, the author of Kāmil al-Ziyārāt, and the reliability of the tradition's transmitters while analyzing Asdaram's objections. The aim is to assess the validity of his claims and respond to the criticisms raised regarding this tradition. This subject has not previously been investigated as an independent study.

Materials and Methods

This study employs a descriptive–analytical approach based on library research to examine the "Night of Miʿrāj" tradition in Kāmil al-Ziyārāt by Ibn Qūlawayh, which Ḥāfiẓ Asdaram critiques in Ḥikāyat Kasr Ḍilʿ al-Zahrāʾ wa Isqāṭ Janīnihā fī Mīzān al-Naqd al-ʿIlmī in terms of both its chain of transmission and text. Among the traditions concerning the martyrdom of Lady Fāṭimah al-Zahrāʾ (as), this report was selected because it is the main focus of Asdaram's criticism. According to the tradition, during the Night of Miʿrāj, the Prophet (pbuh) was informed of the events following his death, including the oppression of Lady Fāṭimah, the usurpation of her rights, the attack on her house, her pregnancy-related injuries, the miscarriage of Muḥsin, and her martyrdom. The tradition also mentions the judgment of the killers of Muḥsin ibn ʿAlī (as) and Qunfudh on the Day of Judgment. Asdaram's criticisms are evaluated through authoritative Shiʿi biographical and ḥadīth sources. The findings show that his objections mainly concern two transmitters, ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim and ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Aṣamm, while the first two transmitters, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Jaʿfar al-Ḥimyarī and his father, are considered trustworthy.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

Although al-Aṣamm has been criticized by some scholars, differing evaluations of his reliability exist. Asdaram's claims that the tradition is exaggerated and fabricated, and his objection regarding the judgment of Muḥsin ibn ʿAlī's killers, are also examined through narrative, historical, and biographical evidence.

Results and Findings

The findings indicate that Ḥāfiẓ Asdaram's principal objections to the chain of transmission of the "Night of Miʿrāj" tradition lack sufficient evidential support. An examination of Shiʿi biographical sources shows that he incompletely reported the views of certain scholars, particularly Namāzī Shāhrūdī. Although Namāzī initially notes the absence of an explicit biographical evaluation of ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim, he subsequently regards him as a reliable transmitter based on the transmission of his reports by prominent scholars and other supporting evidence. Likewise, Asdaram's interpretation of Ayatollah al-Khūʾī's statement that ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sulaymān was unknown is inconsistent with al-Khūʾī's actual wording, as al-Khūʾī merely suggested the possibility that the names "ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim" and "ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sulaymān" referred to the same individual, without describing him as unknown. An examination of the transmission chains further indicates that these two names most likely refer to separate transmitters, and the available evidence does not support their identification as one person.

Regarding ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Aṣamm, although some biographical scholars considered him weak, the extensive presence of his traditions in early ḥadīth collections, their use by leading traditionists, and the implicit acceptance of some transmission chains containing his name preclude accepting an absolute judgment of weakness. The findings also suggest that, given the book-based transmission of ḥadīth in the Shiʿi tradition, together with the scholarly status of ʿAbd Allāh ibn Jaʿfar al-Ḥimyarī and Ibn Qūlawayh's reliance on his sources and teachers, objections to certain intermediate transmitters do not decisively undermine the tradition's reliability.

The textual analysis further demonstrates that the claim that the tradition reflects ghulāt tendencies is inconsistent with the recognized characteristics of ghulūw in Shiʿi biographical and theological literature, as the tradition lacks the doctrinal features attributed to extremist groups. Moreover,

10.22052/hadith.2025.256114.1546

numerous reports from both Shiʿi and Sunni sources concerning Lady Fāṭimah's (as) anger, the attack on her house, the miscarriage of Muḥsin (as), and her distinguished status support the main themes of the tradition. Finally, Asdaram's objection to the precedence of the trial of Muḥsin's killers on the Day of Judgment is not a sufficient basis for rejecting the tradition, given the plurality of the stages of the Hereafter and the absence of any contradictory report. Accordingly, the combined chain-of-transmission, textual, and historical evidence presents a serious challenge to Asdaram's critical assessment.

Conclusion

The findings of this study indicate that Ḥāfiẓ Asdaram's criticisms of the chain of transmission and text of the "Night of Miʿrāj" tradition lack sufficient strength. Examination of Shiʿi Rijal sources shows that some of his arguments are based on incomplete or debatable interpretations of earlier scholars' evaluations, and that the available evidence concerning transmitters such as ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim and ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Aṣamm was not fully considered. Furthermore, in light of the book-based transmission of ḥadīth and the scholarly status of Ibn Qūlawayh and his teachers, the reliability of the tradition is reinforced. From a textual perspective, the tradition does not exhibit the recognized characteristics of ghuluw, and its principal themes are supported by historical and narrative evidence found in both Shiʿi and Sunni sources. Therefore, the tradition examined rests on an acceptable evidential foundation, and Asdaram's criticisms do not appear sufficient to reject it.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۱۷۵- ۲۰۳

بررسی سندی و متنی روایت موسوم به «شب معراج» در کامل الزیارات در موضوع شهادت حضرت زهراء (سلام‌الله علیها)

زینب السادات حسینی*
سعید شعبانی**

چکیده

روایت شهادت حضرت زهراء ﷺ از روایاتی است که مورد انتقاد برخی قرار گرفته است. یکی از این روایات، به نقل از امام صادق ﷺ در کتاب کامل الزیارات در طی روایت شب معراج رسول خدا ﷺ است که حافظ اسدرم نویسنده سنی مذهب در کتابش، به بررسی آن ازنظر سند و متن پرداخته است. از دیدگاه وی وجود دو راوی مجهول، غالی و عدم ذکر دلیل متقن در روایت، درباره تقدم محاکمه قاتل حضرت محسن ﷺ در روز قیامت نسبت به قاتلان انبیاء و امام حسین ﷺ،درصورتی‌که ابتدا می‌بایست به قاتلان انبیاء و امام حسین پرداخته شود، نشان از غالیظانه بودن این روایت دارد. درنتیجه این روایت غیرقابل‌قبول است. این پژوهش با شیوه توصیفی- تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای به بررسی نقدهای موجود در کتاب اسدرم پرداخته و مشخص شد که این دو راوی که از دیدگاه وی دچار مشکل بوده‌اند به دلیل توثیقات عمومی ازجمله اکثار روایت از ثقات و اجلاء و همچنین کتاب محوری کامل الزیارات، تنها جنبه انتقال‌دهنده میراث را داشته‌اند. با توجه به مقام حضرت زهراء طبق روایات شیعه و سنی، وجود روایت در کتب اهل سنت بر ناراحتی حضرت زهراء بعد از پیامبر، دفن شبانه ایشان، اشاره به سقط حضرت محسن در روایات اهل سنت، وجود مواقف متعدد در قیامت، نبود روایات متعارض در این باب و همچنین عدم بیان دقیق محتوای غالیانه توسط حافظ اسدرم و نبود دلیل کافی بر غالیانه بودن تقدم محاکمه‌ی قاتلان حضرت محسن با توجه به محتواهای بیان شده برای غالیان دلیلی بر پذیرش روایت است.

کلیدواژه‌ها: شب معراج، حضرت زهراء ﷺ، حضرت محسن ﷺ،حافظ اسدرم

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، نویسنده مسئول. z.hosseini@umz.ac.ir
** دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. alavi1176@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸

10.22052/hadith.2025.256114.1546

۱. مقدمه

سیره و سنت حضرت زهراء ﷺ، دخت نبی اکرم که رسول خدا ﷺ در مورد وی فرموده است: «فاطمة بضعة مني، فمن أغضبها فقد أغضبني» (بخاری،۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۱۳۶۱؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ ق، ج ۷: ۸۴)، با توجه به مقام وی نزد خدای متعال و رسولش، دارای اهمیت است و شناخت شخصیت و سیره زندگانی ایشان برای ما الگو است. قول و سیره حضرت زهراء ﷺ، به‌خصوص در روزهای مفارقت ایشان با توجه اتفاقات خاص و دلیل آن‌ها بسیار قابل‌تأمل و تأثر است که در این باب، روایاتی در کتب مختلف شیعه و اهل تسنن وارد شده است.

حافظ اسدرم یک محقق اهل سنت است که کتابی در سال‌های اخیر با عنوان: حكاية كسر ضلع الزهراء و إسقاط جنينها في ميزان النقد العلمي نوشته که در این کتاب، روایات موجود در کتب شیعیان را که مربوط به نحوه شهادت، علت و آسیب‌های وارده به حضرت زهراء ﷺ می‌باشند، مورد بررسی سندی ومتنی قرار داده است. ایشان با جستجو در کتب مختلف این روایات را جداسازی کرده و در دسته‌بندی‌های مختلف مورد ارزیابی قرار داده است. ازجمله کتاب‌های مورد بررسی ایشان در این موضوع، کتاب کامل الزیارات نوشته جعفر بن محمد مشهور به ابن قولویه است.

در مورد ابن قولویه آنچه مطرح شده ایشان در انتهای قرن سوم و در قم متولد شده و برای درک حدیث به مسافرت‌های مختلفی رفته است (عسگری،۱۴۰۰ ش: ۸۲-۸۳) و از اساتیدی که همگی آن‌ها از اجلاء وثقات شیعه بودند، روایت نقل کرده است. در انتها ایشان در شهر بغداد ساکن شده و بعد از رحلتشان، در شهر کاظمین دفن شده است.

حافظ اسدرم دو روایت از کتاب کامل الزیارات انتخاب کرده که بخشی از آن روایات، در مورد حضرت زهراء ﷺ است. از دو روایت موجود به دلیل محدودیت‌هایی مانند حجم مقاله، تنها یک روایت برای بررسی انتخاب شده است چراکه با بررسی حتی یک روایت، نتیجه ادعای حافظ اسدرم آشکار خواهد شد.

روایت مورد بررسی روایتی است که در مورد شب معراج پیامبر ﷺ صادر شده است و در آن به گزارشاتی که بعد از رسول خدا بر سر اهل‌بیت ﷺ ایشان وارد می‌شود، می‌پردازد. در این

10.22052/hadith.2025.256114.1546

میان به آسیب‌ها و جراحات وارد بر حضرت زهراء ﷺ پرداخته می‌شود. ادعای حافظ اسدرم در مورد این روایت به‌طورکلی این است که راویان آن‌ها مجهول و متن موجود هم ازجمله متون غالیانه می‌باشد. ازاین‌جهت این پژوهش بر آن شد تا با شیوه توصیفی- تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای به بررسی روایت موسوم به «شب معراج» بپردازد. تا صحت و یا نادرستی ادعاهای حافظ اسدرم در مورد راویان و متن روایت موجود را مورد بررسی قرار دهد؛ بنابراین، سؤالات پژوهش عبارت‌اند از:

۱) بررسی راویان حدیث شب معراج توسط حافظ اسدرم چگونه است؟

۲) ارزیابی این دو روایت توسط نویسنده کتاب کامل الزیارات، ابن قولویه چگونه است؟

۳) مناقشاتی وارده توسط حافظ اسدرم بر روایت دارای چه اشکالاتی است؟

از جهت پیشینه این تحقیق، در مورد شهادت حضرت زهراء ﷺ و مصائب وارد بر ایشان کتب مختلفی نوشته شده است، ولی به این روایت به‌طور ویژه توجهی نشده و پژوهشی یافت نشد که ازنظر سندی و متنی این روایت را مورد ارزیابی قرار داده باشد.

۲. روایت کتاب کامل الزیارات در مورد شهادت حضرت زهراء ﷺ

روایت ابن قولویه در مورد شهادت حضرت زهراء ﷺ که در کتاب کامل الزیارات آمده و مورد استناد حافظ اسدرم قرار گرفته است، بدین شرح است:

روایت اول: «حدثني محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن أبيه عن علي بن محمد بن سالم عن محمد بن خالد عن عبدالله بن حماد البصري عن عبدالله بن عبد الرحمن الأصم عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله ع قال: لما أسري بالنبي ﷺ إلى السماء قيل له إن الله تبارك و تعالى يختبرك في ثلاث لينظر كيف صبرك...و أما ابنتك فتظلم و تحرم و يؤخذ حقها غصبا الذي تجعله لها و تضرب و هي حامل و يدخل عليها و على حريمها و منزلها بغير إذن ثم يمسها هوان و ذل ثم لا تجد مانعا و تطرح ما في بطنها... أول من يحكم فيهم محسن بن علي ع و في قاتله ثم في قنفذ فيؤتيان هو و صاحبه فيضربان بسياط من نار لو وقع سوط منها على البحار لغلت من مشرقها إلى مغربها- و لو وضعت على جبال الدنيا لذابت حتى تصير

10.22052/hadith.2025.256114.1546

رمادا فیضربان بها...»[۱] (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۳۳۳) حافظ اسدرم بر این روایت اشکالات سندی و متنی وارد کرده که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

روایت دوم: «و بهذا الإسناد عن عبدالله الأصم عن عبدالله بن بكر الأرجاني قال:... قاتل أمير المؤمنين ع و قاتل فاطمة و محسن و قاتل الحسن و الحسين ع...» است که اسدرم این روایت را تنها ازلحاظ سندی بررسی کرده که به دلیل طولانی شدن از بررسی این روایت صرف‌نظر می‌شود.

۲-۱. نقد و بررسی سندی روایت توسط اسدرم

اسدرم در بررسی سندی این روایت دو راوی را مورد بررسی قرار داده است که با توجه به بررسی ایشان، این قسمت از سند «حدثني محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن أبيه» مشکلی ندارد. محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری در کتاب رجال نجاشی با تعبیر «كان ثقة، وجها» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۵۵) علامه حلی نیز در یادکرد او از واژه ثقه استفاده کرده است (حلی، ۱۴۰۲ ق:۱۵۷). پدر او یعنی عبدالله بن جعفر نیز با این عبارات «شیخ القمیین و وجههم» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۱۹) و شیخ طوسی نیز او را فردی ثقه (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۲۹۴) نام برده است. ازاین‌جهت راویان مورد بررسی حافظ اسدرم اول «علی بن محمد بن سالم» و نفر بعدی «عبدالله بن عبدالرحمن اصم» است.

---

۱. «زمانی که رسول خدا ﷺ به معراج رفت به او گفته شد که خداوند تبارک‌وتعالی در سه موضوع تو را مورد آزمایش قرار داد تا صبر تو را بیازماید... و اما اتفاقاتی که برای دخترت رخ خواهد داد: مورد ستم قرار می‌گیرد، حق او را گرفته و از آن محروم می‌کنند، درحالی‌که آن برای اوست و او در آن زمان باردار است. بر او و حریم او و خانه او بدون اجازه وارد می‌شوند و افراد پست و فرومایه او را رنجور می‌نمایند و وی مانع و دافعی نیافته و به دنبال ضرب و کتکی که می‌خورد حملش سقط شده و از ناحیه آن فوت و رحلت می‌کند... و اولین نفراتی که در مورد آن‌ها حکم صادر می‌شود محسن بن علی ﷺ و قاتلش است و سپس قنفذ (قاتل حضرت زهرا س) و ارباب او را مورد محاکمه قرار می‌دهند پس قاتل آن حضرت و قنفذ و ارباب قنفذ را آورده و با تازیانه‌ای از آتش آن‌ها را می‌زنند که اگر یکی از آن تازیانه‌ها در دریا بیفتد از شرق تا غرب دریا به غلیان و جوش آمده چنانچه اگر آن را روی کوه‌های دنیا بیندازند آن‌ها را ذوب کرده تا خاکستر شود پس با این تازیانه‌ها ایشان را می‌زنند.» (ذهنی تهرانی،۱۳۷۷ ش: ۹۹۹، ترجمه با تصرف)

10.22052/hadith.2025.256114.1546

۲-۱-۱. علی بن محمد بن سالم

اسدرم در بررسی علی بن محمد، ابتدا تعبیر آقای نمازی شاهرودی صاحب کتاب مستدرکات علم الرجال الحدیث را ذکر کرده که در مورد علی بن محمد صحبتی نشده پس او مجهول است. او بیان آقای خویی را در ادامه آورده که احتمال می‌رود «سالم» در اینجا محرف «سلیمان» باشد؛ زیرا از «علی بن محمد بن سالم» در روایات و راویان نامی نیامده است. در ادامه با نتیجه‌گیری از بیان خویی در این رابطه، به کتاب المفید من معجم رجال الحدیث (جوهری، ۲۰۱۴ م: ۴۲۰) استناد می‌کند که نتیجه حرف خویی مجهول بودن «علی بن محمدبن سلیمان» است و با استناد به حرف مامقانی (مامقانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۹) در مورد مجهول و مهمل بودن «علی بن محمدبن سلیمان» بیان می‌دارد که درهرصورت چه «سالم» و «سلیمان» باشد او فردی مجهول است (اسدرم، ۲۰۲۳ م: ۱۱۵-۱۱۴).

با بررسی‌های صورت گرفته در منابع مورد استناد اسدرم که برای مجهول نشان دادن راوی ارائه داده است، مشخص شد ایشان کلام آقای نمازی شاهرودی را به‌طور ناقص بیان کرده است، زیرا درست است که آقای نمازی در ابتدا می‌گویند که از او ذکری به میان نیامده ولی در ادامه با یادکرد از نفراتی که از او نقل روایت کرده‌اند و او از آن‌ها روایت نقل کرده، بیان می‌دارند این موضوع در حسن و کمال او کافی است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ ق، ج ۵: ۴۴۹)؛ یعنی ایشان در این مورد با توجه به توثیقات عمومی[۱] (دلبری، ۱۳۹۸ ش: ۱۳۷ و ۱۴۴) و روایت بزرگان از «علی بن محمد» ازجمله عبدالله بن جعفر حمیری در اسناد کتاب کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۳۳۲)، او را تلویحا جزو افراد معتبر دانسته است.

در مورد بیان آقای خویی هم ایشان فرموده‌اند که بعید نیست که «علی بن محمدبن سالم» همان «علی بن محمد بن سلیمان» باشد که از اولی نامی در راویان و روایات نیست ولی فرد دوم موجود است (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج۱۳: ۱۵۳). پس این نتیجه‌گیری ایشان ازنظر خویی

---

۱. منظور از توثیقات عمومی قاعده‌ای کلی و عام است که بیانگر توثیق مصادیق و راویانی است که ذیل آن قاعده قرار می‌گیرند که در بحث فوق، این توثیقات عمومی از جهت بودن راوی از مشایخ قمیین و کثرت نقل بزرگان از «علی بن محمد بن سالم»، این توثیق شامل او نیز شده است.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

که در هردو صورت، چه «سالم» و چه «سلیمان» باشد، او فردی مجهول است، صحیح نمی‌باشد.

در بررسی «علی بن محمد بن سلیمان» باید گفت در کتب متقدم ذکری از او به میان نیامده است؛ اما در کتب متأخر در بررسی‌های رجالی در کتاب تکمله الرجال کاظمی به مجهول بودن او اشاره شده است و در ادامه با افزودن اینکه او نامه و مکاتبه‌ای با امام عسکری ﷺ داشته قابل‌توجه است (کاظمی، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۲۰۷). خویی در مورد مجهول بودن او صحبتی به میان نیاورده و فقط اشاره به طریق‌های[1] او در کتب مختلف داشته است (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳: ۱۵۶). البته باید این نکته را بیان داشت که با توجه به اینکه آقای خویی در ذیل بحث از «علی بن محمدبن سالم» می‌گوید از او در روایات و راویان خبری نیست و بعید نیست که او همان «علی بن محمد بن سلیمان» باشد، از این جمله‌ی خویی، مجهول بودن این فرد برداشت نمی‌شود. چون اگر ازنظر ایشان مجهول بود به‌طور صریح بیان می‌داشت که او فردی مجهول است همان‌طور که درمورد افراد مختلفی ازجمله «أبا علي صاحب الكلل و هو مجهول» (همان، ج ۱: ۱۳۷)، «محمد بن حمویه مجهول» (همان:

---

۱. روی عن محمدبن خالد و روی عنه عبدالله بن جعفر الحميري (كامل‌الزيارات: الباب ۱۰۸، الحديث ۱). روی عن الفقيه ع و روی عنه محمدبن علي بن محبوب (التهذيب: الجزء ۲، باب كيفية الصلاة و صفتها من الزيادات، الحديث ۱۲۸۶)؛ و روی عن الفقيه أبي الحسن العسكري ع و روی عنه محمدبن علي بن محبوب (التهذيب: الجزء ۳، باب صلاة المضطر الحديث ۹۲۷؛ الإستبصار: الجزء ۱، باب صلاة المغمى عليه، الحديث ۱۷۷۴)؛ و روی عن أبي أيوب المدني و روی عنه أحمدبن أبي عبد الله (التهذيب: الجزء ۹، باب الصيد و الذكاة، الحديث ۷۷)؛ و روی عن أبي أيوب المديني و روی عنه أحمد بن محمد بن أبي عبد الله (الكافي: الجزء ۶، كتاب الصيد ۴، باب الهدهد و الصرد ۱۶، الحديث ۱، كذا في الطبعة القديمة و المرآة أيضا)؛ و لكن في الوافي: أحمد بن أبي عبد الله البرقي و هو الصحيح؛ و روی عنه أحمد بن أبي عبد الله (الكافي: الجزء ۶، كتاب الصيد ۴، باب القنبرة ۱۷، الحديث ۱ و ۲)؛ و روی عن أبيه و روی عنه يوسف بن السخت (الكافي: الجزء ۵، كتاب المعيشة ۲، باب قضاء الدين ۲۰، الحديث ۷)؛ و روی عن فضل بن سليمان و روی عنه يوسف بن السخت، الحديث ۶ من الباب المذكور؛ و روی عن النوفلي، عن أبيه و روی عنه يوسف بن السخت (التهذيب: الجزء ۶، باب الكفالات و الضمانات، الحديث ۴۹۵. كذا في الطبعة القديمة و لكن في الكافي: الجزء ۵، كتاب المعيشة ۲، باب قضاء الدين ۲۰، الحديث ۷)، علي بن محمدبن سليمان النوفلي، عن أبيه و هو الصحيح، فإن النوفلي لقب علي بن محمد. أقول: الظاهر أنه علي بن محمد بن سليمان النوفلي الآتي بعد هذا (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳: ۱۵۶).

10.22052/hadith.2025.256114.1546

۱۳۷) و نفرات دیگری، به مجهول بودن آن‌ها اشاره داشته است (همان: ۱۸۵ و ۲۰۹ و...). با این توجه، نتیجه صاحب المفید من معجم رجال الحدیث در موردنظر آقای خویی مبنی بر مجهول بودن «علی بن محمدبن سلیمان» جای تعجب دارد که چگونه بدین نتیجه رسیده است زیرا آقای خویی هیچ اشاره‌ای به مجهول بودن او نکرده است. آقای نمازی شاهرودی در مورد او بیان داشته برخی روایات او نیکو و ارزشمند است (نمازی شاهرودی،۱۴۱۴ ق، ج ۵: ۴۵۰). مامقانی علی بن محمدبن سلیمان النوفلی را مهمل و مجهول بیان کرده است (مامقانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۹). البته مامقانی در کتاب خود نامی از علی بن محمدبن سالم نبرده است. با این شرایط نمی‌توان به‌راحتی حکم به مجهول بودن او داد ولی این موضوع را باید پذیرفت که ذکری از او در کتب متقدم به میان نیامده است که در ادامه با نظریه کتاب محوری بودن شیعه و نظرات در مورد کلیه اساتید کامل الزیارات می‌توان این مشکل را حل کرد.

برای تشخیص یک یا دو شخص بودن «علی بن محمدبن سالم» و «علی بن محمدبن سلیمان النوفلی» دو طریق از ایشان به دست آمد که در طریق غالب آن، علی بن محمد از محمدبن خالد نقل روایت کرده است و طریق پرتکرار این‌گونه است: «حدثني محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن أبيه عن علي بن محمد بن سالم عن محمد بن خالد عن عبدالله بن حماد البصري عن عبدالله بن عبد الرحمن الأصم...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۱۹۴) اما طریق دیگری که فقط یک مورد از آن وجود دارد: «حدثني محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن أبيه عن علي بن محمد بن سالم عن عبدالله بن حماد...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۱۱۷) به‌احتمال‌زیاد نام «محمدبن خالد» دچار افتادگی شده و طریق صحیح همان طریق اول است. همچنین در کتب متأخر مانند مختصر البصائر (حلی،۱۴۲۱ ق: ۴۳۱)، بحارالانوار (مجلسی،۱۴۰۳ ق، ج۵۳: ۱۰۶)، تأویل الآیات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة (استرآبادی، ۱۴۰۹ ق: ۸۳۷)، وسائل الشیعة (حر عاملی،۱۴۰۹ ق، ج۵: ۱۶۲) و بزرگان دیگر در کتب خود در نقل از کامل الزیارات، ناقل از محمدبن خالد را به‌صورت علی بن محمدبن سالم نقل کرده‌اند. در روایتی از کامل الزیارات نام علی بن محمدبن سلیمان آورده شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۳۲۵) که این روایت را علامه

10.22052/hadith.2025.256114.1546

مجلسی در بحار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۸، ص: ۷۳) و محدث نوری در مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (نوری،۱۴۰۸ ق، ج ۱۰: ۲۵۱) با ذکر نام «علی بن محمدبن سلیمان» آورده‌اند. با جستجوهای صورت گرفته علی بن محمدبن سلیمان در طریق ذکر شده فقط در دو روایت آمده است. همچنین در جستجوی اسناد روایات در کتب دیگر نقل «علی بن محمدبن سلیمان» از «محمدبن خالد» دیده نشد. البته در مورد سال وفاتشان جستجو شد ولی موردی که بتوان بدان استناد کرد به دست نیامد. درنتیجه بعید به نظر می‌رسد که احتمال آقای خویی در این زمینه درست باشد. پس به نظر می‌رسد علی بن محمدبن سالم شخص دیگری از علی بن محمد بن سلیمان نوفلی است.

۲-۱-۲. عبدالله بن عبدالرحمان بن الاصم

حافظ اسدرم، عبدالله بن عبدالرحمان بن الاصم را در ابتدا با توجه به سخن نجاشی فردی ضعیف و غالی مطرح کرده و در ادامه به استناد سخن ابن غضائری او را فردی ضعیف و دارای کتاب در موضوع زیارات دانسته، است. بعد به تضعیف آقای خویی و حسین ساعدی نسبت به او اشاره داشته است (اسدرم، ۲۰۲۳ م: ۱۱۵)

حافظ اسدرم گزارشات نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۱۷) و ابن غضائری (ابن غضائری، ۱۴۲۲ ق: ۷۶) در مورد عبدالله بن عبدالرحمن الاصم را به‌درستی نقل کرده و غالب کتب رجال بعدی همین گزارشات را در مورد او تکرار کرده‌اند. ولی با توجه به این‌که او جزو راویان رجال کشی است (کشی،۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۳۹۱)؛ یعنی یک رجالی مانند کشی در نقل روایتی، از روایات او استفاده کرده، قابل‌تأمل است. از نکات دیگری که برای برخی از رجالیان قابل سؤال بوده و مطرح کرده‌اند (مجلسی اول،۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۳۸۵؛ استرآبادی،۱۴۲۲ ق، ج ۷: ۸۱) حضور او در اسناد روایات بسیاری است که سؤال ایجاد می‌کند با توجه به گزارش نجاشی و ابن غضائری در مورد او که تقریبا هم‌راستا می‌باشند چگونه است که مؤلفان کتب متقدم به‌خصوص کتب اربعه تا این اندازه به او اعتماد کرده‌اند. همچنین علامه مجلسی در بررسی روایات کافی در برخی از اسناد که عبدالله بن عبدالرحمن الاصم حضور دارد سند آن حدیث را صحیح در نظر گرفته است

10.22052/hadith.2025.256114.1546

(مجلسی،۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۳۵۸). در حدیث دیگری هم به همین شکل عمل نموده است (همان، ج ۱۰: ۲۱) البته مقصود از طرح این شواهد این نیست که او غالی بوده یا نه و یا در کتبش تخلیط موجود بوده یا نه بلکه توجه به این سؤال است که دلیل حدود ۱۰۰ روایت در کتب متقدم فقط با این عنوان «عبدالله بن عبدالرحمن الاصم» آن هم در کتب مختلف علتش چیست؟

برخی مواقع در کتب رجالیان توصیفات یک راوی، مبتنی بر متن یا متون باقی‌مانده از آن راوی است که با بررسی‌های صورت گرفته مشخص می‌شود این نوع روایات مشکل‌دار یا احادیثی که توصیفات کتب رجالی بر پایه‌ی آن‌ها شکل گرفته، نزد ما وجود ندارد. از جهت دیگر با نبود روایات مشکل‌دار در کتب حدیثی مشخص می‌شود که نویسندگان کتب حدیثی به نکات رجالیان نظر داشته و آن نکات را در زمان گزینش روایات برای جوامع حدیثی خود بکار گرفته‌اند. پس اگر روایتی در کتب حدیثی وارد شده است از صافی نقد محتوای نویسندگان کتب عبور کرده و مشکلی در آن ندیده‌اند. حال اگر برفرض با روایتی مواجه باشیم که آن روایت مشکل‌دار باعث تضعیف آن راوی باشد با تعارض دو خبره در یک امر مواجه هستیم (معصومی مقدم، ۱۴۰۰ ش: ۱۸۵). در این صورت از این دو خبره یا رجالی که یکی از آن‌ها صاحب کتاب حدیثی و دیگری رجالی است که به توصیف راوی بسنده کرده است مواجه هستیم چون آن دو با توجه به محتوای روایت بیانی داشته‌اند باید مشخص شود نظر کدام‌یک صحیح است. با توجه به مقدمه کتاب کامل الزیارات که نشان از توجه ابن قولویه به نقل روایت و صحت آن دارد؛ بنابراین، مضمون روایت هم ازنظر او خالی از اشکال بوده است که در کتاب خود ذکر کرده در اینجا به تعارض کلام ابن غضائری با عملکرد ابن قولویه مواجه می‌شویم که چند احتمال می‌توان مطرح کرد: اول؛ یا محتوای موردنظر که ازنظر ابن غضائری دچار مشکل بوده توسط ابن قولویه پالایش شده است. احتمال دوم؛ این دو بزرگوار در حدودوثغور اشکالات محتوایی با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته‌اند. ازاین‌جهت دلیلی ندارد که نظر ابن غضائری را پذیرفت. به دلیل اینکه محتوای مورد اشاره در روایت، منفرد نیست و روایات هم مضمون وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۸۲) و همچنین مشایخ ابن قولویه با نقل این روایت، محتوای روایت را مورد تأیید قرار داده‌اند. البته که

10.22052/hadith.2025.256114.1546

دیگرانی مانند مامقانی بر این موضوع اذعان داشته‌اند که اخبار رسیده از او خالی از مضامین غلوآمیز است (مامقانی، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۶؛ علیاری تبریزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۵: ۲۶۰)؛ و آقای نمازی شاهرودی بعد از ذکر گزارش نجاشی او را در میان اصحاب امام صادق ﷺ و از بزرگان شیعه یادکرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ ق، ج ۵: ۴۶).

۳. اسناد کتاب کامل الزیارات و کتاب‌محوری

در مورد اسناد کتاب کامل الزیارات چند دیدگاه مختلف وجود دارد. با توجه به مقدمه کتاب که جعفر بن محمد مطرح کرده که «لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۴) نشان از توثیق راویانش دارد. سه دیدگاه عمده مطرح است: اول؛ وثاقت تمامی راویان. دوم؛ وثاقت مشایخ بدون واسطه او. گروه سوم هم این شهادت را به دلیل حدسی بودن و موارد نقض متعدد قابل‌اعتنا نمی‌دانند (دلبری، ۱۳۹۸ ش: ۱۱۸). در بررسی این توثیق عمومی در مورد راویان کتاب ابن قولویه، همان‌طور که بیان شد سه دیدگاه وجود دارد که دیدگاه اول؛ به دلیل وجود نقض‌های فراوان ازجمله زهری سنی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۷۷)، ابومعشر سنی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۹۲)، ابوالجارود زیدی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۴۷) و ... قابل‌اعتنا نیست (شبیری زنجانی،۱۳۹۷ ش: ۵). خویی با توجه به نقل روایاتی از غیر معصومین در کتاب کامل الزیارات، بر آن است که این مقدمه در مورد راویانی است که روایاتشان به معصوم ﷺ اتصال دارد (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۵۰). پس ایشان فقط راویانی که در نقل از معصومان حضور دارند را شامل تعبیر وثاقت در نظر گرفته‌اند. با توجه به عبارت دیگری که در مقدمه کتاب این‌گونه بیان شده: «لا أخرجت فيه حديثا مما روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم، عن المذكورين غيرالمعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم»[1] (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۴) می‌توان بیان داشت که ابن قولویه فقط به ثقه بودن راویان شهادت نداده بلکه او به شهرت راوی به علم، حدیث و روایت گواهی داده است. پس می‌توان این‌گونه بیان داشت که ابن قولویه از راویان شاذ که غیرمعروف در روایت، حدیث و علم بوده‌اند روایت نقل نکرده است (شبیری زنجانی،۱۳۹۷

---

۱. در این کتاب از افراد شاذ که شناخته شده در حدیث و روایت و علم نیستند حدیثی نیاورده‌ام.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

ش: ۱۵)؛ بنابراین، با توجه به این محدودیت‌های مشخص شده می‌توان بیان داشت که ابن قولویه در نقل روایت، راویان بلاواسطه و وثاقت آنان را در نظر داشته و در قیدی دیگر روایت نکردن از راوی شاذ را در دستور کار خود قرار داده است.

البته آقای سیستانی نظر چهارمی را ارائه داده‌اند بدین مضمون که مقصود مصنف این است که روایاتش را از کتب مؤلفین معروف و مشهور به علم نقل می‌کند که مورد اعتماد او هستند (سیستانی، ۱۴۱۴ ق: ۲۱-۲۲).

اگر با فرضیه گروه اول که ازجمله قائلان آن شیخ حر عاملی است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳۰: ۲۰۲). بخواهیم برای این روایت نظر دهیم سند روایت موردپذیرش است؛ اما در مورد گروه دوم و سوم، باید تک‌تک راویان مورد بررسی قرار گیرند. با توجه به اینکه ازنظر حافظ اسدرم فقط دو راوی در سند این روایت مشکل داشته‌اند آن دو راوی مورد بررسی جداگانه قرار گرفتند. تنها گزینه‌ای که در مورد روایت مورد بررسی قرار نگرفته نظر آقای سیستانی در مورد روایات کتاب کامل الزیارات است. در ادامه به بررسی این نظر پرداخته می‌شود.

فرآیند انتقال حدیث در شیعه به‌صورت کتاب محور بوده است (حسینی شیرازی، ۱۳۹۸ ش: ۲۱۹؛ مفید، ۱۴۰۰ ش: ۳۵)؛ بنابراین، باید در سلسله سند این روایت به دنبال راویانی بود که آن‌ها صاحب کتاب در این موضوع بوده‌اند. طبق گزارش نجاشی، عبدالله بن عبدالرحمن الاصم صاحب کتاب مزار بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۱۷) همچنین ابن غضائری هم نقل می‌کند که او کتابی در مورد زیارات داشته است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ ق: ۷۶). به همین دلیل باید گفت احتمال دارد که او صاحب کتابی در این موضوع بوده که در کامل الزیارات روایات او وارد شده است؛ اما به دلیل فاصله چندطبقه‌ای او در حدود ۵ الی ۶ واسطه با صاحب کامل الزیارات که در روایات دیگر (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۶۸، ۸۱، ۸۲ و...) هم این سند به همین صورت تکرار شده است. باید به دنبال صاحب اثر دیگری که انتقال‌دهنده این کتب بوده و روایات آن را پس از بررسی در کتاب خود وارد کرده است، بود.

پس از بررسی‌ها مشخص شد که عبدالله بن جعفرحمیری صاحب کتاب قرب الأسناد، دارای کتابی در این مضمون بوده که پسرش یعنی محمدبن عبدالله بن جعفرحمیری نقل‌کننده آن برای شاگرد خود صاحب کتاب کامل الزیارات بوده است. از مجموع ۳۸ روایت،

10.22052/hadith.2025.256114.1546

۳۰ حدیثی که محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری از پدرش با یک طریق از عبدالله بن عبدالرحمن نقل کرده این احتمال را تقویت می‌کند که آن‌ها به کتاب او دسترسی داشته‌اند و ۸ روایت دیگر با توجه به راویان دیگر رسیده است (لواف و دیگران، ۱۳۹۹ ش: ۱۱۱)؛ و در ادامه باید افزود که ابن قولویه مهم‌ترین طرق به روایاتی که در کامل الزیارات در اسناد آن‌ها جناب عبدالله بن جعفر حمیری وجود دارد ازیک‌طرف، از جهت پدر خود با ۱۱ روایت و از طرف دیگر، از طریق محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری با ۵۲ روایت که ۱۰ روایت نیز به‌صورت مشترک بین هر دو می‌باشد، به عبدالله بن جعفر حمیری طریق دارد (لواف و دیگران، ۱۳۹۹ ش: ۱۱۸). به دلیل عدم اشتراک روایات کامل الزیارات با کتاب قرب الأسناد عبدالله بن جعفرحمیری به‌احتمال‌زیاد که از کتاب دیگری که عبدالله بن جعفر داشته این روایات به دست او رسیده است.

با این شرایط که عبدالله بن جعفر حمیری ناقل این روایت و انتقال‌دهنده این روایت است و با توجه به‌قدر و منزلت ایشان نزد رجالیان ازجمله نجاشی در توصیفاتی از این قبیل «شیخ القمیین و وجههم» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۱۹) و شیخ طوسی «قمي، ثقة» (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۴۰۰)، باید گفت که می‌توان از مشکلات راویانی که حافظ اسدرم در نقد بر این روایت بر آن‌ها در نظر گرفته می‌توان صرف‌نظر کرد و این روایت را خالی از مشکل دانست؛ زیرا آن‌ها را فقط به‌عنوان انتقال‌دهنده روایت و به‌نظر می‌رسد عبدالله بن جعفر به دلیل احاطه علمی پس از بازبینی آن روایات را در کتب خود وارد کرده است.

٤. مناقشات حافظ اسدرم بر متن روایت

حافظ اسدرم در متن کتاب خود پس از طرح مشکلات سند، به متن پرداخته و در چند موضوع مناقشات خود را مطرح کرده است که عبارت‌اند از: أ) این روایت دروغ بوده و توسط غلات ساخته شده است، زیرا اگر روایت مذکور دارای اهمیت بود باید به‌صورت صحیح و صریح توسط افراد مختلف و شیعیان شناخته شده بیان می‌شد نه اینکه توسط افراد متهم و مجهول بیان شود. ب) از نشانه‌های غلو و ساختگی بودن این روایت این که اولین کسی که در روز قیامت مورد محاکمه قرار می‌گیرد قاتل محسن بن علی ﷺ است. چگونه می‌شود که اهمیت قتل محسن بن علی ﷺ از قاتلان انبیاء بیشتر باشد و یا اینکه مهم‌تر از قتل حسین بن

10.22052/hadith.2025.256114.1546

علی ﷺ باشد. از این موارد مشخص می‌شود که این روایت ساختگی است (اسدرم، ۲۰۲۳ م: ۱۱۶). در ادامه، این موارد به ترتیب از متن استخراج و بررسی خواهد شد:

به دلیل طولانی بودن روایت فقط قسمت موردنظر که مرتبط با حضرت زهراء ﷺ است، آورده شده است: «...و أما ابنتك فتظلم و تحرم و يؤخذ حقها غصبا الذي تجعله لها و تضرب و هي حامل و يدخل عليها و على حريمها و منزلها بغير إذن ثم يمسها هوان و ذل ثم لا تجد مانعا و تطرح ما في بطنها من الضرب و تموت من ذلك الضرب قلت إنا لله و إنا إليه راجعون... أول من يحكم فيهم محسن بن علي ع و في قاتله ثم في قنفذ فيؤتيان هو و صاحبه فيضربان بسياط من نار لو وقع سوط منها على البحار لغلت من مشرقها إلى مغربها- و لو وضعت على جبال الدنيا لذابت حتى تصير رمادا فيضربان بها...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۳۳۳).

٤-١. پاسخ به مناقشات در مورد روایت

أ) در ابتدا باید بیان داشت با توجه به اینکه قسمت‌های ابتدایی روایت مذکور که در مورد حضرت زهراء ﷺ بیان نموده که به او-حضرت زهراء ﷺ - ظلم شده، حقشان غصب شده، مورد ضرب و شتم قرار گرفته، درحالی‌که حامله بوده، مهاجمان به خانه و حریم ایشان بدون اجازه وارد شده، خواری و ذلت به ایشان رسیده و سقط‌جنین در بطن او- حضرت زهراء ﷺ - انجام شده که در نتیجه، همین موارد علت مرگ ایشان را شکل داده، توسط حافظ اسدرم مورد مناقشه قرار نگرفته، پس او این موضوعات را پذیرفته است. سؤالی که از او پرسیده می‌شود این‌که چه کسانی جرئت کرده و این جنایت را انجام داده‌اند؟ در ادامه هم باید افزود که او به قتل محسن بن علی ﷺ واکنش نشان نداده بلکه تنها مطلبی که برای او جای سؤال بوده و عامل ارتباط روایت با غالیان شده است بررسی علت قتل ایشان در قیامت به‌عنوان اولین پرونده قبل‌تر از انبیاء و حضرت سید الشهداء. پس حافظ اسدرم قتل محسن بن علی ﷺ را پذیرفته ولی در محاکمه قاتلان ایشان جای تردید دارد.

ب) با توجه به متن روایت و آسیب‌های وارده بر حضرت زهراء ﷺ و مناقب ایشان ازجمله اینکه در روایاتی هم مضمون در کتب مختلف اهل تسنن بدین موضوع اشاره شده که «فاطمة

10.22052/hadith.2025.256114.1546

بضعة مني، فمن أغضبها فقد أغضبني» (بخاری،۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۱۳۶۱) قریب به همین مضمون در صحیح مسلم (مسلم،۱۳۳۴ ق، ج ۷: ۱۴۱) و یا در روایت دیگری از رسول خدا ﷺ این‌گونه آمده که «یا فاطمة إن الله یغضب لغضبك ویرضی لرضاك» (نیشابوری،۱۴۱۱ ق، ج ۳: ۱۵۴؛ هیثمی،۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۲۰۳) ازاین‌جهت مقام حضرت زهراء ﷺ واضح می‌شود که در چه درجه‌ای قرار دارند که غضب و رضایت ایشان همان غضب و رضایت رسول خداست و درنتیجه این غضب و رضایت خداوند متعال است.

همچنین با توجه به روایتی چون: «یا فاطمة ألا ترضین أن تکوني سیدة نساء العالمین و سیدة نساء هذه الأمة و سیدة نساء المؤمنین» (نیشابوری،۱۴۱۱ ق، ج ۳: ۱۵۶) در مورد ایشان، مقام والای ایشان در بین زنان عالم شناخته می‌شود. با توجه به آیه ۶۱ سوره توبه «والذین یؤذون رسول الله لهم عذاب ألیم» (توبه/ ۶۱) می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که برای افرادی که حضرت زهراء ﷺ را مورد اذیت قرار دادند وایشان را غضبناک کردند چون غضب ایشان غضب رسول خداست ازاین‌جهت برای آنان عذابی دردناک است و با توجه به برترین بودن ایشان می‌توان این نتیجه را گرفت که بعید نیست در قیامت در بررسی پرونده‌های مربوط به حضرت زهراء ﷺ اولویت قائل شوند.

ج) در بیان مستندات روایت در کتب اهل تسنن در صحیح بخاری به غضبناک بودن حضرت زهراء ﷺ از برخی صحبت به میان آمده (بخاری،۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۱۱۲۶) و همچنین به عدم صحبت کردن با آن‌ها تا لحظه مرگ هم بیان شده است (همان، ج ۶: ۲۴۷۴). این موضوع توسط پژوهشگران با توجه به منابع قرن دوم مورد بررسی و به اثبات رسیده است (خوشنویس، ۱۴۰۱ ش: ۹). این پرسش‌ها ضروری است که آیا این غضبناک بودن حضرت زهراء ﷺ از برخی از افراد بعد از رسول خدا دلیل داشته است؟ چرا با برخی تا لحظه آخر صحبت نکرده‌اند؟ آیا می‌توان یکی از دلایل غضبناک بودن ایشان از آن‌ها را همان جسارت‌های وارده بر ایشان که در متن روایت کامل الزیارات آمده است، دانست؟

بلاذری در انساب الاشراف خود در مورد عده‌ای صحبت می‌کند که به خانه ایشان هجوم آورده‌اند و در دستان آن‌ها آتشزنه‌هایی بوده است (بلاذری، ۱۹۵۹ م، ج ۱: ۵۸۶). ابن عبد ربه الاندلسی در کتاب خود و همچنین ابن ابی شیبه در مصنف خود به موضوع آتش زدن در

10.22052/hadith.2025.256114.1546

خانه و ورود به خانه حضرت زهراء ﷺ اشاراتی داشته است (ابن ابی شیبه، بی‌تا، ج ۸: ۵۷۲؛ ابن عبد ربه اندلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ۸۷). طبری هم در تاریخ خود به دخول به خانه و درگیری در خانه حضرت زهراء ﷺ اشاره داشته است (طبری،۱۳۸۷ ق، ج ۲: ۴۴۳). در بیان جسارت‌ها در المعجم الکبیر طبرانی (طبرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۶۲) و همچنین ماجرای هجوم بر خانه حضرت زهراء ﷺ در کتب متعدد (صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۳۱۷؛ طبری أبوالعباس، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۷؛ بکری، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۹) وارد شده است. در خبر صحیح دیگری که در کتب اهل تسنن آمده خلیفه اول در هنگام مرگ از چند چیز ابراز پشیمانی می‌کند و یکی از آن موارد هجوم به خانه حضرت زهراء ﷺ را بیان می‌کند (ابن ابي شيبه، بی‌تا، ج ۱۴: ۵۶۸، ج ۹: ۶۶؛ طبراني، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۶۲). از این موارد که در کتب اهل تسنن وارد شده میتوان به‌عنوان قرائنی در جهت تأیید روایت کامل الزیارات نقل شده توسط ابن قولویه در نظر گرفت. سؤال از حافظ اسدرم این است که آیا غلات شیعه در کتب آن‌ها و در صحیح‌ترین کتب به قول خودشان نفوذ کرده‌اند و یا اساسا این موارد بوده و آن‌ها به‌درستی نقل کرده و ربطی به غلات ندارد.

د) در مورد سقط شدن حضرت محسن ﷺ در کتب اهل تسنن به این موضوع اشاره شده است. ازجمله کتاب‌هایی که بدین ماجرا اشاره داشته‌اند: الملل والنحل شهرستانی (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۷۷)، تهذیب الکمال (مزی،۱۴۰۰ ق، ج ۲۰: ۴۷۲)، الوافی بالوفیات (صفدی،۱۴۲۰ ق، ج ۶: ۱۷)، نزهة المجالس ومنتخب النفائس (صفوری، ۱۲۸۳ ق، ج ۲: ۲۲۹)، میزان الاعتدال (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۱۳۹) و همچنین سید محمد مهدی موسوی خرسان از علمای شیعه در کتاب «المحسن السبط مولود أم سقط» به‌طور مفصل به این ماجرا پرداخته (موسوی خرسان، ۱۴۳۰ ق: ۱) و از کتب روایی و تاریخی فریقین این موضوع را به اثبات رسانده است.

ه) اینکه حافظ اسدرم می‌گوید چرا باید این اولین محاکمه باشد پس انبیای عظام چه می‌شود باید به این نکته دقت شود که آیا روایت معارضی در این باب وجود دارد که بگوید در ابتدا چه جریانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بررسی اخبار به‌خصوص اخبار غیبی مانند قیامت

10.22052/hadith.2025.256114.1546

زمان تعارض در موقعی است که روایت متعارض وجود داشته باشد وگرنه با صرف یکسری احتمالات نمی‌توان تعیین کرد که چه اتفاقی در ابتدا خواهد افتاد.

و) باید توجه داشت که قیامت دارای مواقف متعدد است و در مواقف متعدد می‌تواند اولویت‌های مختلفی مورد بررسی قرار گیرد. در حدیثی از امام صادق ﷺ موقف قیامت را حدود ۵۰ موقف معرفی کرده‌اند که هر موقف حدود هزار سال به طول می‌انجامد (کلینی،۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۱۴۳). از این‌ها گذشته در آیات قرآن هم آیاتی دیده می‌شود که صحبت از موقف‌های مختلفی در روز قیامت دارد؛ مانند «تعرج الملائكة و الروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» (معارج/ ۴)، «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا و إن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين» (الأنبياء/ ۴۷)، «و إن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا» (مریم/ ۷۱) و... که مواقف نشان از بررسی‌های مختلف دارد. همچنین به‌عنوان نمونه علامه طباطبایی در تفسیر خود به وجود مواقف متعدد اذعان داشته و در بررسی آیه‌ی ۴۸ سوره بقره مسئله شفاعت را مربوط به آخرین موقف دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱: ۱۷۴). پس امکان اینکه در موقفی به بررسی قاتلان حضرت محسن ﷺ آن هم به‌عنوان اولین مورد پرداخته شود، بعید نیست.

ز) حافظ اسدرم بیان داشته که این روایت به دلیل وجود عبدالله بن عبدالرحمن الاصم دارای مضامین غالیانه است و در ادامه برای اثبات کلام خود به بیان ابن غضائری در مورد روایات عبدالله می‌پردازد (اسدرم،۲۰۲۳ م: ۱۱۶). در ابتدا باید بیان شود که در بررسی عبدالله بن عبدالرحمن مطرح شد که نظر ابن غضائری در مورد او ناظر به محتوای روایات نقل شده از جانب او در کتابش است که با توجه به نقل ابن قولویه در کتابش، یا این موارد پالایش شده و یا اینکه با دو تعریف در مورد محتوای غلوآمیز مواجه می‌شویم که دراین‌صورت دلیلی ندارد که ابتدابه‌ساکن، بیان ابن‌غضائری پذیرفته شود. در بررسی‌های صورت گرفته توسط غالی-پژوهان مشخص شد که طوایف غلات شیعه دارای عقایدی همچون: قائل به الوهیت و صفات خدایی داشتن امامان، نبوت داشتن امامان، علم غیب مطلق و ذاتی امامان، اعتقاد به حلول، اعتقاد به تناسخ، عقیده به تشبیه، اباحی‌گری و عقیده به تفویض (صفری فروشانی، ۱۳۹۱ ش: ۱۷۳-۲۳۱؛ اسفندیاری، ۱۳۷۴ ش: ۱۰۵-۱۹۵) خالقیت و رازقیت (پورامینی،

10.22052/hadith.2025.256114.1546

۱۳۸۵ ش: ۲۷۲) می‌باشند. همچنین پژوهشگران دیگری در بررسی غالیان اشاره شده در رجال نجاشی مواردی چون: اعتقاد به مهدویت به غیر از مهدی موعود برای دیگران، اعتقاد به تحریف قرآن و تأویل‌های ناروا و عقیده به عصمت تامه را بیان کرده‌اند (دیاری بیدگلی،۱۳۸۴ ش: ۶۰). با بررسی روایت مشخص می‌شود که این مضامین در روایت وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

در بررسی دو راوی موجود در سند توسط حافظ اسدرم مشخص شد:

۱) «علی بن محمدبن سالم» را فردی مجهول بیان داشته ولی برخی از رجالیان او را به دلیل کثرت روایات و نقل از راویان ثقه، فردی دارای کمالات معرفی کرده‌اند.

۲) اسدرم «عبدالله بن عبدالرحمان بن الاصم» را غالی دانسته که در مورد وی رجالیان متقدم اختلاف‌نظر دارند، اما تعداد زیاد روایات او در کتب اربعه و دیگر کتب متقدم شیعه و نقل پرشمار او از راویان ثقه و اجلاء، نشان از صحیح بودن روایات او در میراث شیعه دارد.

۳) این روایت به دلیل کتاب محور بودن شیعه از کتاب عبدالله بن جعفرحمیری به‌واسطه فرزند او که استاد ابن قولویه بوده است به کتاب کامل الزیارات منتقل‌شده که به دلیل جلالت قدر عبدالله بن جعفر، این روایت پذیرفتنی است.

۴) در بررسی‌های متنی مشخص شد ادعای نقل روایت از غالیان، با توجه به قرائنی چون: وجود روایاتی در مناقب حضرت زهراء ﷺ در کتب فریقین، روایات مختلف در مورد جسارات بیان شده به ایشان در کتب فریقین، بیان سقط شدن حضرت محسن ﷺ در منابع هر دو طایفه، مواقف متعدد قیامت و احادیث مشابه با این جریان در کتب اهل تسنن قابل‌پذیرش نیست.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

منابع

قرآن کریم.

ابن‌ابی‌شیبه، عبدالله بن محمد. (بی‌تا). المصنف في الأحاديث والآثار (سعید محمد اللحام، مصحح). بیروت: دار الفکر.

ابن‌عبدربه اندلسی، احمد بن محمد. (١٤٠٤ ق). العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌غضائری، احمد بن حسین. (١٤٢٢ ق). الرجال (کتاب ابن الغضائري) (محمدرضا حسینی جلالی، مصحح). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

ابن‌قولویه، جعفر بن محمد. (١٣٥٦ ش). کامل الزیارات (عبدالحسین امینی، مصحح). نجف: دار المرتضویة.

ابن‌ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد. (١٢٧١ ق). الجرح والتعدیل. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

استرآبادی، علی بن محمد. (١٤٠٩ ق). تأویل الآیات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة (حسین استاد ولی، مصحح). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

استرآبادی، محمد بن علی. (١٤٢٢ ق). منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال (تحقیق مؤسسه آل البیت). قم: مؤسسه آل البیت ﷺ لإحیاء التراث.

اسدرم، حافظ. (٢٠٢٣ م). حکایة کسر ضلع الزهراء وإسقاط جنینها في میزان النقد العلمي. کویت: مبرة الآل والأصحاب.

اسفندیاری، اسکندر. (١٣٧٤ ش). پژوهشی درباره طوایف غلات تا پایان غیبت صغرا و موضع ائمه در این باب. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (١٤١٣ ق). من لا یحضره الفقیه (علی‌اکبر غفاری، مصحح، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (١٤١٤ ق). صحیح البخاري (مصطفی دیب البغا، مصحح). دمشق: دار ابن کثیر.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

بکری، حسین بن محمد. (بی‌تا). تاریخ الخمیس في أحوال أنفس النفیس. بیروت: دار صادر.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۵۹ م). أنساب الأشراف (محمد حمید الله، مصحح). قاهره: دار المعارف.

پورامینی، محمدباقر. (۱۳۸۵ ش). «درنگی در مفهوم غلو و غالی». کتاب نقد، شماره ۳۹، ۲۷۲-۲۹۶.

جوهری، محمدحسین. (۲۰۱٤ م). المفید من معجم رجال الحدیث. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱٤۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة (تحقیق مؤسسه آل البیت). قم: مؤسسه آل البیت ﷺ لإحیاء التراث.

حسینی شیرازی، سید علیرضا. (۱۳۹۸ ش). اعتبارسنجی احادیث شیعه. تهران: سمت.

حلی، حسن بن سلیمان. (۱٤۲۱ ق). مختصر البصائر (مشتاق مظفر، مصحح). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱٤۰۲ ق). رجال العلامة الحلي (محمدصادق بحرالعلوم، مصحح). قم: الشریف الرضی.

خوشنویس، ناصر و حسینی، زینب‌السادات. (۱٤۰۱ ش). «نقد روایت رضایت دختر رسول خدا از خلیفه اول». امامت‌پژوهی، دوره ۱۲، شماره ۱، ۹-۳۹.

خویی، ابوالقاسم. (۱٤۱۳ ق). معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة. نجف: مدونة مطبوعات خویی.

دلبری، سید علی. (۱۳۹۸ ش). آشنایی با اصول علم رجال. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۸٤ ش). «جریان‌شناسی غلو و غالیان در رجال نجاشی». مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۷، ٤۷-٦٦.

ذهبی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲ ق). میزان الاعتدال في نقد الرجال (علی‌محمد البجاوی، مصحح). بیروت: دار المعرفة.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

ذهنی تهرانی، محمدجواد. (۱۳۷۷ ش). ترجمه کامل الزیارات. تهران: انتشارات پیام حق.
سیستانی، سید علی. (١٤١٤ ق). قاعدة لا ضرر ولا ضرار. قم: مکتب آیت‌الله سیستانی.
شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۹۷ ش). «کامل الزیارات و شهادت ابن‌قولویه به وثاقت راویان». پژوهش‌های رجالی، شماره ۱، ۵-۳۲.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی‌تا). الملل والنحل. قاهره: مؤسسه الحلبی.
شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤٠٩ ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البیت ﷺ لإحیاء التراث.
صالحی شامی، محمد بن یوسف. (١٤١٤ ق). سبل الهدی والرشاد في سیرة خیر العباد (عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض، مصححان). بیروت: دار الکتب العلمیة.
صفدی، خلیل بن ایبک. (١٤٢٠ ق). الوافي بالوفیات (احمد ارناووط و ترکی مصطفی، مصححان). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۱ ش). غالیان (چاپ سوم). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
صفوری، عبدالرحمن بن عبدالسلام. (۱۲۸۳ ق). نزهة المجالس ومنتخب النفائس. قاهره: المطبعة الکاستلیة.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان في تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
طبرانی، سلیمان بن احمد. (١٤١٥ ق). المعجم الکبیر (حمدی بن عبدالمجید السلفی، مصحح). قاهره: مکتبة ابن تیمیة.
طبری، احمد بن عبدالله (محب‌الدین طبری). (بی‌تا). الریاض النضرة في مناقب العشرة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ ق). تاریخ الطبري (تاریخ الرسل والملوك). بیروت: دار التراث.
طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۳۷۳ ش). رجال الطوسي (جواد قیومی اصفهانی، مصحح). قم: مؤسسة النشر الإسلامي وابسته به جامعه مدرسین.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱٤۲۰ ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول (عبدالعزیز طباطبایی، محقق). قم: مکتبة المحقق الطباطبائي.

عسقلانی، احمد بن علی (ابن حجر). (۱۳۷۹ ق). فتح الباري شرح صحیح البخاري (محمدفؤاد عبدالباقی، مصحح). بیروت: دار المعرفة.

عسگری، انسیه و فرجامی، اعظم. (۱٤۰۰ ش). «ابن‌قولویه: محدثی در گذر از نص به اجتهاد (ظهور و افول یک محدث قمی)». حدیث‌پژوهی، دوره ۱۳، شماره ۲٦، ۸۱-۱۱۲.
https://Doi. 10.22052/HADITH.2021.111350

علیاری تبریزی، علی بن عبدالله. (۱٤۱۲ ق). بهجة الآمال في شرح زبدة المقال (جعفر حائری و هدایت‌الله مسترحمی، مصححان). تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱٤۰٤ ق). تفسیر القمي (طیب موسوی جزائری، مصحح، چاپ سوم). قم: دار الکتاب.

کاظمی، عبدالنبی بن محمد. (۱٤۲٥ ق). تکملة الرجال (محمدصادق بحرالعلوم، مصحح). قم: انوار الهدی.

کشی، محمد بن عمر. (۱۳٦۳ ش). رجال الکشي (إختیار معرفة الرجال) (حسن مصطفوی، مصحح). قم: مؤسسه آل البیت ﷺ.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱٤۰۷ ق). الکافي (علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصححان). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

لواف، مهدیه، نادی، معصومه و رحمان‌ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۹ ش). «ابتناء کامل الزیارات بر منابع مکتوب». سفینه، شماره ٦۸، ۱۰۰-۱۲۳.

مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). تنقیح المقال في علم الرجال (نسخه رحلی). قم: مؤسسه آل البیت ﷺ لإحیاء التراث.

مجلسی اول، محمدتقی (مجلسی اول). (۱٤۰٦ ق). روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه (حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهاردی، مصححان، چاپ دوم). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

مجلسی، محمدباقر (مجلسی دوم). (۱٤۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (جمع از محققان، چاپ دوم). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱٤۰۰ ق). تهذیب الکمال في أسماء الرجال (بشار عواد معروف، مصحح). بیروت: مؤسسة الرسالة.

مسلم بن حجاج. (۱۳۳۴ ق). الجامع الصحیح (صحیح مسلم) (محمد ذهنی افندی، مصحح). استانبول: دار الطباعة العامرة.

معصومی مقدم، محمد. (۱٤۰۰ ش). نقش نقادی متن در داوری رجالیان. قم: نشر معارف اهل‌بیت ﷺ.

مفید، عباس. (۱٤۰۰ ش). تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین. قم: نشر معارف اهل‌بیت ﷺ.

موسوی خرسان، سید محمدمهدی. (۱٤۳۰ ق). المحسن السبط مولود أم سقط. قم: مرکز الأبحاث العقائدیة.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳٦۵ ش). رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفي الشیعة) (چاپ ششم). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

نمازی شاهرودی، علی. (۱٤۱٤ ق). مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: فرزند مؤلف.

نوری، حسین (محدث نوری). (۱٤۰۸ ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البیت ﷺ.

نیشابوری، محمد بن عبدالله (حاکم نیشابوری). (۱٤۱۱ ق). المستدرك علی الصحیحین (مصطفی عبدالقادر عطا، مصحح). بیروت: دار الکتب العلمیة.

هیثمی، علی بن ابوبکر. (۱٤۱٤ ق). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (حسام‌الدین القدسی، مصحح). قاهره: مکتبة القدسی.

10.22052/hadith.2025.256114.1546

References

The Holy Qur'an.

Al-Bakrī, Ḥ. b. M. (n.d.). Tārīkh al-khamīs fī aḥwāl anfās al-nafīs. Beirut, Lebanon: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Al-Balādhurī, A. b. Yaḥyā. (1959). Ansāb al-ashrāf (M. Ḥamīd Allāh, Ed.). Cairo, Egypt: Dār al-Maʿārif. [In Arabic]

Al-Bukhārī, M. b. Ismāʿīl. (1414 AH). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (M. Dīb al-Bughā, Ed.). Damascus, Syria: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]

Al-Dhahabī, Sh. al-D. M. (1382 AH). Mīzān al-iʿtidāl fī naqd al-rijāl (ʿA. M. al-Bajāwī, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

Al-Ḥākim al-Naysābūrī, M. b. ʿA. (1411 AH). Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn (M. ʿA. ʿAṭā, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Al-Haythamī, ʿA. b. A. (1414 AH). Majmaʿ al-zawāʾid wa manbaʿ al-fawāʾid (Ḥ. al-Dīn al-Qudsī, Ed.). Cairo, Egypt: Maktabat al-Qudsī. [In Arabic]

Al-Ḥillī (al-ʿAllāmah), Ḥ. b. Y. (1402 AH). Rijāl al-ʿAllāmah al-Ḥillī (M. Ṣ. Baḥr al-ʿUlūm, Ed.). Qom, Iran: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

Al-Ḥillī, Ḥ. b. Sulaymān. (1421 AH). Mukhtaṣar al-Baṣāʾir (M. Muẓaffar, Ed.). Qom, Iran: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, M. b. al-Ḥ. (1409 AH). Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʿah ilā taḥṣīl masāʾil al-sharīʿah (Āl al-Bayt Institute, Ed.). Qom, Iran: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, M. b. al-Ḥ. (1409 AH). Wasāʾil al-Shīʿah. Qom, Iran: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

ʿAlīyārī Tabrīzī, ʿA. b. ʿA. (1412 AH). Bahjat al-āmāl fī sharḥ Zubdat al-maqāl (J. Ḥāʾirī & H. Mustaraḥimī, Eds.). Tehran, Iran: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshānpūr. [In Arabic]

Al-Kashshī, M. b. ʿU. (1363 SH). Rijāl al-Kashshī (Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl) (Ḥ. Muṣṭafawī, Ed.). Qom, Iran: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]

Al-Kāẓimī, ʿA. b. M. (1425 AH). Takmilat al-rijāl (M. Ṣ. Baḥr al-ʿUlūm, Ed.). Qom, Iran: Anwār al-Hudā. [In Arabic]

Al-Khūʾī, A. al-Q. (1413 AH). Muʿjam rijāl al-ḥadīth wa tafṣīl ṭabaqāt al-ruwāt. Najaf, Iraq: Mudawwanat Maṭbūʿāt al-Khūʾī. [In Arabic]

Al-Kulaynī, M. b. Yaʿqūb. (1407 AH). Al-Kāfī (ʿA. A. Ghaffārī & M. Ākhūndī, Eds.). Tehran, Iran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Al-Majlisī, M. B. (al-Majlisī al-Thānī). (1403 AH). Biḥār al-anwār al-jāmiʿah li durar akhbār al-aʾimmah al-aṭhār (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.256114.1546

Al-Majlisī, M. T. (al-Majlisī al-Awwal). (1406 AH). Rawḍat al-muttaqīn fī sharḥ Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh (2nd ed., Ḥ. Mūsawī Kirmānī & ʿA. Ishtihārdī, Eds.). Qom, Iran: Muʾassasah-yi Farhangī-yi Islāmī-yi Kūshānpūr. [In Arabic]

Al-Mizzī, Y. b. ʿA. (1400 AH). Tahdhīb al-kamāl fī asmāʾ al-rijāl (B. ʿA. Maʿrūf, Ed.). Beirut, Lebanon: Muʾassasat al-Risālah. [In Arabic]

Al-Najāshī, A. b. ʿA. (1365 SH). Rijāl al-Najāshī (Fihrist asmāʾ muṣannifī al-Shīʿah) (6th ed.). Qom, Iran: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Al-Nūrī, Ḥ. (al-Muḥaddith al-Nūrī). (1408 AH). Mustadrak al-wasāʾil wa mustanbaṭ al-masāʾil. Beirut, Lebanon: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]

Al-Qummī, ʿA. b. I. (1404 AH). Tafsīr al-Qummī (3rd ed., Ṭ. Mūsawī Jazāʾirī, Ed.). Qom, Iran: Dār al-Kitāb. [In Arabic]

Al-Ṣafadī, Kh. b. Aybak. (1420 AH). Al-Wāfī bi al-wafayāt (A. Arnāʾūṭ & Turkī Muṣṭafā, Eds.). Beirut, Lebanon: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Al-Ṣafūrī, ʿA. b. ʿA. (1283 AH). Nuzhat al-majālis wa muntakhab al-nafāʾis. Cairo, Egypt: al-Maṭbaʿah al-Kastaliyyah. [In Arabic]

Al-Ṣāliḥī al-Shāmī, M. b. Y. (1414 AH). Subul al-hudā wa al-rashād fī sīrat khayr al-ʿibād (ʿĀ. A. ʿAbd al-Mawjūd & ʿA. M. Muʿawwaḍ, Eds.). Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Al-Shahrastānī, M. b. ʿA. (n.d.). Al-Milal wa al-niḥal. Cairo, Egypt: Muʾassasat al-Ḥalabī. [In Arabic]

Al-Sīstānī, S. ʿA. (1414 AH). Qāʿidat lā ḍarar wa lā ḍirār. Qom, Iran: Maktab Āyat Allāh al-Sīstānī. [In Arabic]

Al-Ṭabarānī, S. b. A. (1415 AH). Al-Muʿjam al-kabīr (Ḥ. b. ʿA. al-Salafī, Ed.). Cairo, Egypt: Maktabat Ibn Taymiyyah. [In Arabic]

Al-Ṭabarī, A. b. ʿA. (Muḥibb al-Dīn). (n.d.). Al-Riyāḍ al-naḍirah fī manāqib al-ʿasharah. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Al-Ṭabarī, M. b. Jarīr. (1387 AH). Tārīkh al-Ṭabarī (Tārīkh al-rusul wa al-mulūk). Beirut, Lebanon: Dār al-Turāth. [In Arabic]

Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1373 SH). Rijāl al-Ṭūsī (J. Qayyūmī Iṣfahānī, Ed.). Qom, Iran: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1420 AH). Fihrist kutub al-Shīʿah wa uṣūlihim wa asmāʾ al-muṣannifīn wa aṣḥāb al-uṣūl (ʿA. Ṭabāṭabāʾī, Ed.). Qom, Iran: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāʾī. [In Arabic]

Asdaram, Ḥ. (2023). Ḥikāyat kasr ḍilʿ al-Zahrāʾ wa isqāṭ janīnihā fī mīzān al-naqd al-ʿilmī. Kuwait: Mabarrah al-Āl wa al-Aṣḥāb. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.256114.1546

ʿAskarī, A., & Farjāmī, A. (1400 SH). Ibn Qūlawayh: Muḥaddithī dar guzar az naṣṣ bih ijtihād (Ẓuhūr va ufūl-i yak muḥaddith-i Qummī). Ḥadīth-Pazhūhī, 13(26), 81–112. https://doi.org/10.22052/HADITH.2021.111 [In Persian]

Astarābādī, ʿA. b. M. (1409 AH). Taʾwīl al-āyāt al-ẓāhirah fī faḍāʾil al-ʿitrah al-ṭāhirah (Ḥ. Ustād Walī, Ed.). Qom, Iran: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Astarābādī, M. b. ʿA. (1422 AH). Minhaj al-maqāl fī taḥqīq aḥwāl al-rijāl (Āl al-Bayt Institute, Ed.). Qom, Iran: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

Delbarī, S. A. (1398 SH). Āshnāyī bā uṣūl-i ʿilm-i rijāl. Mashhad, Iran: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]

Diyārī Bidgolī, M. T. (1384 SH). Jarayān-shināsī-yi ghulūw va ghulāt dar Rijāl al-Najāshī. Maqālāt va Barrasīhā, 77, 47–66. [In Persian]

Esfandiyārī, S. (1374 SH). Pazhūheshī darbāreh ṭavāyif-i ghulāt tā pāyān-i ghaybat-i ṣughrā va mawqiʿ-i aʾimmah dar īn bāb. Tehran, Iran: Markaz-i Chāp va Nashr-i Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]

Ḥusaynī Shīrāzī, S. A. (1398 SH). Eʿtebārsanjī-yi aḥādīth-i Shīʿah. Tehran, Iran: SAMT. [In Persian]

Ibn ʿAbd Rabbih al-Andalusī, A. b. M. (1404 AH). Al-ʿIqd al-farīd. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ʿA. b. M. (1271 AH). Al-Jarḥ wa al-taʿdīl. Hyderabad Deccan, India: Maṭbaʿat Majlis Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah. [In Arabic]

Ibn Abī Shaybah, ʿA. b. M. (n.d.). Al-Muṣannaf fī al-aḥādīth wa al-āthār (S. M. al-Laḥḥām, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn al-Ghaḍāʾirī, A. b. Ḥ. (1422 AH). Al-Rijāl (Kitāb Ibn al-Ghaḍāʾirī) (M. R. al-Ḥusaynī al-Jalālī, Ed.). Qom, Iran: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

Ibn Bābawayh (al-Shaykh al-Ṣadūq), M. b. ʿA. (1413 AH). Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh (2nd ed., ʿA. A. Ghaffārī, Ed.). Qom, Iran: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. b. ʿA. (1379 AH). Fatḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

Ibn Qūlawayh, J. b. M. (1356 SH). Kāmil al-Ziyārāt (ʿA. al-Ḥ. Amīnī, Ed.). Najaf, Iraq: Dār al-Murtaḍawiyyah. [In Arabic]

Jawharī, M. Ḥ. (2014). Al-Mufīd min Muʿjam rijāl al-ḥadīth. Beirut, Lebanon: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. [In Arabic]

Khoshnevis, N., & Hosseini, Z. al-S. (1401 SH). Naqd-i rivāyat-i riḍāyat-i dukhtar-i Rasūl Khudā az Khalīfah-yi Avval. Imāmat-Pazhūhī, 12(1), 9–39. [In Persian]

10.22052/hadith.2025.256114.1546

Lavvāf, M., Nādī, M., & Raḥmān-Sitāyish, M. K. (1399 SH). Ibtināʾ-i Kāmil al-Ziyārāt bar manābiʿ-i maktūb. Safīnah, 68, 100–123. [In Persian]
Māmqānī, ʿA. (n.d.). Tanqīḥ al-maqāl fī ʿilm al-rijāl (Large-format ed.). Qom, Iran: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]
Maʿṣūmī Muqaddam, M. (1400 SH). Naqsh-i naqqādī-yi matn dar dāwarī-yi rijāliyyān. Qom, Iran: Nashr-i Maʿārif Ahl al-Bayt. [In Persian]
Mufīd, A. (1400 SH). Tārīkh-i ḥadīth-i maktūb-i Shīʿah dar dawrah-yi nakhustīn. Qom, Iran: Nashr-i Maʿārif Ahl al-Bayt. [In Persian]
Mūsawī Khursān, S. M. M. (1430 AH). Al-Muḥsin al-sibṭ: Mawlūd am suqiṭ? Qom, Iran: Markaz al-Abḥāth al-ʿAqāʾidiyyah. [In Arabic]
Muslim b. al-Ḥajjāj. (1334 AH). Al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim) (M. Zihnī Efendi, Ed.). Istanbul, Türkiye: Dār al-Ṭibāʿah al-ʿĀmirah. [In Arabic]
Namāzī Shāhrūdī, ʿA. (1414 AH). Mustadrakāt ʿilm rijāl al-ḥadīth. Tehran, Iran: Farzand-i Muʾallif. [In Arabic]
Pūrāmīnī, M. B. (1385 SH). Darangī dar mafhūm-i ghulūw va ghālī. Kitāb-i Naqd, 39, 272–296. [In Persian]
Ṣafrī Furūshānī, N. (1391 SH). Ghālīyān (3rd ed.). Mashhad, Iran: Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Persian]
Shubayrī Zanjānī, S. M. (1397 SH). Kāmil al-Ziyārāt va shahādat-i Ibn Qūlaywayh bih wathāqat-i rāwiyān. Pazhūhishhā-yi Rijālī, 1, 5–32. [In Persian]
Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1390 AH). Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān. Beirut, Lebanon: Muʾassasat al-Aʿlamī li al-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
Zihnī Tihrānī, M. J. (1377 SH). Tarjumah-yi Kāmil al-Ziyārāt. Tehran, Iran: Intishārāt-i Payām-i Ḥaqq. [In Persian]