

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

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-Zahrā' (as) in response to the views of Ḥāfiẓ Asdaram, a Sunni researcher. In Ḥikāyat Kasr Dīl' al-Zahrā' wa Isqāṭ Janīnihā fī Mīzān al-Naqd al-'Ilmī, 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 Mi'rāj" 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 Mi'rāj" tradition in Kāmil al-Ziyārāt by Ibn Qūlawayh, which Ḥāfiẓ Asdaram critiques in Ḥikāyat Kasr Dīl' al-Zahrā' wa Isqāṭ Janīnihā fī Mīzān al-Naqd al-'Ilmī in terms of both its chain of transmission and text. Among the traditions concerning the martyrdom of Lady Fāṭimah al-Zahrā' (as), this report was selected because it is the main focus of Asdaram's criticism. According to the tradition, during the Night of Mi'rāj, 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 'Alī (as) and Qunfudh on the Day of Judgment. Asdaram's criticisms are evaluated through authoritative Shi'i biographical and ḥadīth sources. The findings show that his objections mainly concern two transmitters, 'Alī ibn Muḥammad ibn Sālim and 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Aṣamm, while the first two transmitters, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ja'far al-Ḥimyarī and his father, are considered trustworthy.

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 'Alī'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 Mi'rāj" tradition lack sufficient evidential support. An examination of Shi'i 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 'Alī 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-Khū'ī's statement that 'Alī ibn Muḥammad ibn Sulaymān was unknown is inconsistent with al-Khū'ī's actual wording, as al-Khū'ī merely suggested the possibility that the names "'Alī ibn Muḥammad ibn Sālim" and "'Alī 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 'Abd Allāh ibn 'Abd 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 Shi'i tradition, together with the scholarly status of 'Abd Allāh ibn Ja'far 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 Shi'i biographical and theological literature, as the tradition lacks the doctrinal features attributed to extremist groups. Moreover,

numerous reports from both Shi'i 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 Mi'rāj" tradition lack sufficient strength. Examination of Shi'i 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 'Alī ibn Muḥammad ibn Sālim and 'Abd Allāh ibn 'Abd 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 Shi'i and Sunni sources. Therefore, the tradition examined rests on an acceptable evidential foundation, and Asdaram's criticisms do not appear sufficient to reject it.

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شماره ۳۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۲۰۳-۱۷۵

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

زینب السادات حسینی*

سعید شعبانی**

چکیده

روایت شهادت حضرت زهراء (ع) از روایاتی است که مورد انتقاد برخی قرار گرفته است. یکی از این روایات، به نقل از امام صادق (ع) در کتاب کامل الزیارات در طی روایت شب معراج رسول خدا (ص) است که حافظ اسدرم نویسنده سنی مذهب در کتابش، به بررسی آن از نظر 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 (ع) در روز قیامت نسبت به قاتلان انبیاء و امام حسین (ع)، در صورتی که ابتدا می‌بایست به قاتلان انبیاء و امام حسین پرداخته شود، نشان از غالی‌پنداری بودن این روایت دارد. در نتیجه این روایت غیرقابل قبول 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 از جمله اکتار 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 (ع)، حضرت محسن (ع)، 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 پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

۱. مقدمه

سیره و سنت حضرت زهراء علیها السلام، دخت نبی اکرم که رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 علیها السلام، به خصوص در روزهای مفارقت ایشان با توجه اتفاقات خاص و دلیل آن‌ها بسیار قابل تأمل 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: حکایة کسر ضلع الزهراء و إسقاط جنینها فی میزان النقد العلمی نوشته که در این کتاب، روایات موجود در کتب شیعیان را که مربوط به نحوه شهادت، علت و آسیب‌های وارده به حضرت زهراء علیها السلام می‌باشند، مورد بررسی سندی و متنی قرار داده است. ایشان با جستجو در کتب مختلف این روایات را جداسازی کرده و در دسته‌بندی‌های مختلف مورد ارزیابی قرار داده است. از جمله 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 اسائیدی که همگی آن‌ها از اجلاء و ثقات 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 علیها السلام 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 صلی الله علیه و آله صادر شده است و در آن به گزارشاتی که بعد از رسول خدا بر سر اهل بیت علیهم السلام ایشان وارد می‌شود، می‌پردازد. در این

میان به آسیب‌ها و جراحات وارد بر حضرت زهراء (ع) پرداخته می‌شود. ادعای حافظ اسد رم در مورد این روایت به‌طور کلی این است که راویان آن‌ها مجهول و متن موجود هم از جمله متون غالیانه می‌باشد. از این جهت 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 اسد رم 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 اسد رم چگونه است؟
 - (۲) ارزیابی این دو روایت توسط نویسندگان کتاب کامل الزیارات، ابن قولویه چگونه است؟
 - (۳) مناقشاتی وارد شده توسط حافظ اسد رم بر روایت دارای چه اشکالاتی است؟
- از جهت پیشینه این تحقیق، در مورد شهادت حضرت زهراء (ع) و مصائب وارد بر ایشان کتب مختلفی نوشته شده است، ولی به این روایت به‌طور ویژه توجهی نشده و پژوهشی یافت نشد که از نظر سندی و متنی این روایت را مورد ارزیابی قرار داده باشد.

۲. روایت کتاب کامل الزیارات در مورد شهادت حضرت زهراء (ع)

روایت ابن قولویه در مورد شهادت حضرت زهراء (ع) که در کتاب کامل الزیارات آمده و مورد استناد حافظ اسد رم 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 الأصبغ عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله ع قال: لما أسري بالنبي (ص) إلى السماء قيل له إن الله تبارك وتعالى يختبرك في ثلاث لينظر كيف صبرك... وأما ابتك فتظلم وتحرم ويؤخذ حقها غصبا الذي تجعله لها وتضرب وهي حامل ويدخل عليها وعلى حريمها ومنزلها بغير إذن ثم يمسها هوان وذل ثم لا تجد مانعا وتطرح ما في بطنها... أول من يحكم فيهم محسن بن علي ع وفي قاتله ثم في قنفذ فيؤتيان هو وصاحبه فيضربان بسيطا من نار لو وقع سوط منها على البحار لغلت من مشرقها إلى مغربها- ولو وضعت على جبال الدنيا لذابت حتى تصير

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 از لحاظ 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 «کان ثقة، وجها» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۵۵) علامه حلی نیز در یادکرد او از واژه ثقة 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 ثقة (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۲۹۴) نام برده است. از این جهت 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 تبارک و تعالی 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 رضی الله عنه 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)

۲-۱-۱. علی بن محمد بن سالم

اسد رم 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 محمد بن سلیمان» است و با استناد به حرف مامقانی (مامقانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۹) در مورد مجهول و مهمل بودن «علی بن محمد بن سلیمان» بیان می‌دارد که در هر صورت چه «سالم» و «سلیمان» باشد او فردی مجهول است (اسد رم، ۲۰۲۳ م: ۱۱۵-۱۱۴).

با بررسی‌های صورت گرفته در منابع مورد استناد اسد رم 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 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» از جمله 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 محمد بن 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، ج ۱۳: ۱۵۳). پس این نتیجه‌گیری ایشان از نظر 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.

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 علیه السلام داشته قابل‌توجه است (کاظمی، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۲۰۷). خویی در مورد مجهول بودن او صحبتی به میان نیاورده و فقط اشاره به طریق‌های^۱ 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 محمد بن 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 از نظر ایشان مجهول بود به‌طور صریح بیان می‌داشت که او فردی مجهول است همان‌طور که در مورد افراد مختلفی از جمله «أبا علي صاحب الكلل و هو مجهول» (همان، ج ۱: ۱۳۷)، «محمد بن حمويه مجهول» (همان:

۱. روی عن محمد بن خالد و روی عنه عبدالله بن جعفر الحميري (كامل الزيارات: الباب ۱۰۸، الحديث ۱). روی عن الفقيه ع و روی عنه محمد بن علي بن محبوب (التهذيب: الجزء ۲، باب كيفية الصلاة و صفتها من الزيارات، الحديث ۱۲۸۶)؛ و روی عن الفقيه أبي الحسن العسكري ع و روی عنه محمد بن علي بن محبوب (التهذيب: الجزء ۳، باب صلاة المضطر الحديث ۹۲۷؛ الاستبصار: الجزء ۱، باب صلاة المغمی علیه، الحديث ۱۷۷۴)؛ و روی عن أبي أيوب المدني و روی عنه أحمد بن أبي عبد الله (التهذيب: الجزء ۹، باب الصيد و الذكاة، الحديث ۷۷)؛ و روی عن أبي أيوب المدني 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 المرأة 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 سلیمان 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 محمد بن سلیمان النوفلي، عن أبيه و هو الصحيح، فان النوفلي لقب علي بن محمد. أقول: الظاهر أنه علي بن محمد بن سلیمان النوفلي الآتي بعد هذا (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳: ۱۵۶).

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 الحديث در مورد نظر آقای خویی مبنی بر مجهول بودن «علی بن محمد بن 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 محمد بن سلیمان النوفلی را مهمل و مجهول بیان کرده است (مامقانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۹). البته مامقانی در کتاب خود نامی از علی بن محمد بن سالم نبرده است. با این شرایط نمی‌توان به راحتی حکم به مجهول بودن او داد ولی این موضوع را باید پذیرفت که ذکر 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 محمد بن سالم» و «علی بن محمد بن سلیمان النوفلی» دو طریق از ایشان به دست آمد که در طریق غالب آن، علی بن محمد از محمد بن خالد نقل روایت کرده است و طریق پرتکرار این گونه 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) به احتمال زیاد نام «محمد بن خالد» دچار افتادگی شده و طریق صحیح همان طریق اول است. همچنین در کتب متأخر مانند مختصر البصائر (حلی، ۱۴۲۱ ق: ۴۳۱)، بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۳: ۱۰۶)، تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة (استرآبادی، ۱۴۰۹ ق: ۸۳۷)، وسائل الشيعة (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۱۶۲) و بزرگان دیگر در کتب خود در نقل از کامل الزیارات، ناقل از محمد بن خالد را به صورت علی بن محمد بن سالم نقل کرده‌اند. در روایتی از کامل الزیارات نام علی بن محمد بن سلیمان آورده شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۳۲۵) که این روایت را علامه

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 محمد بن سلیمان» آورده‌اند. با جستجوهای صورت گرفته علی بن محمد بن سلیمان در طریق ذکر شده فقط در دو روایت آمده است. همچنین در جستجوی اسناد روایات در کتب دیگر نقل «علی بن محمد بن سلیمان» از «محمد بن خالد» دیده نشد. البته در مورد سال وفاتشان جستجو شد ولی موردی که بتوان بدان استناد کرد به دست نیامد. در نتیجه بعید به نظر می‌رسد که احتمال آقای خویی در این زمینه درست باشد. پس به نظر می‌رسد علی بن محمد بن سالم شخص دیگری از علی بن محمد بن سلیمان نوفلی است.

۲-۱-۲. عبدالله بن عبدالرحمان بن الاصم

حافظ اسد رم، 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 (اسد رم، ۲۰۲۳ م: ۱۱۵)

حافظ اسد رم گزارشات نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۱۷) و ابن غضائری (ابن غضائری، ۱۴۲۲ ق: ۷۶) در مورد عبدالله بن عبدالرحمن الاصم را به درستی نقل کرده و غالب کتب رجال بعدی همین گزارشات را در مورد او تکرار کرده‌اند. ولی با توجه به این که 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، قابل تأمل 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 تقریباً هم‌راستا می‌باشند چگونه است که مؤلفان کتب متقدم به خصوص 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

(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 باقی مانده از آن راوی است که با بررسی های صورت گرفته مشخص می شود این نوع روایات مشکل دار یا احادیثی که توصیفات کتب رجالی بر پایه ی آن ها شکل گرفته، نزد ما وجود ندارد. از جهت دیگر با نبود روایات مشکل دار در کتب حدیثی مشخص می شود که نویسندگان کتب حدیثی به نکات رجالیان نظر داشته و آن نکات را در زمان گزینش روایات برای جوامع حدیثی خود بکار گرفته اند. پس اگر روایتی در کتب حدیثی وارد شده است از صافی نقد محتوای نویسندگان کتب عبور کرده و مشکلی در آن ندیده اند. حال اگر بفرض با روایتی مواجه باشیم که آن روایت مشکل دار 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 آن ها 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 داشته اند باید مشخص شود نظر کدام یک 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 از نظر او خالی از اشکال بوده است که در کتاب خود ذکر کرده در اینجا به تعارض کلام ابن غضائری با عملکرد ابن قولویه مواجه می شویم که چند احتمال می توان مطرح کرد: اول؛ یا محتوای مورد نظر که از نظر ابن غضائری دچار مشکل بوده توسط ابن قولویه پالایش شده است. احتمال دوم؛ این دو بزرگوار در حدود و ثغور اشکالات محتوایی با یکدیگر اختلاف نظر داشته اند. از این جهت 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 داده اند. البته که

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 (ع) و از بزرگان شیعه یاد کرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ ق، ج ۵: ۴۶).

۳. اسناد کتاب کامل الزیارات و کتاب محوری

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 روایانش 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 قابل اعتنا 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 از جمله زهری سنی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۷۷)، ابومعشر سنی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۹۲)، ابوالجارود زیدی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۴۷) و ... قابل اعتنا نیست (شیری 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 (ع) 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 الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم، عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم»^۱ (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 غیر معروف در روایت، حدیث و علم بوده‌اند روایت نقل نکرده است (شیری زنجانی، ۱۳۹۷

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

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 از جمله قائلان آن شیخ حر عاملی است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳۰: ۲۰۲)، بخواهیم برای این روایت نظر دهیم سند روایت مورد پذیرش است؛ اما در مورد گروه دوم و سوم، باید تک‌تک راویان مورد بررسی قرار گیرند. با توجه به اینکه از نظر حافظ اسد رم 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 به صورت 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 چند طبقه‌ای 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 جعفر حمیری صاحب کتاب قرب الأسناد، دارای کتابی در این مضمون بوده که پسرش یعنی محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری نقل-کننده آن برای شاگرد خود صاحب کتاب کامل الزیارات بوده است. از مجموع ۳۸ روایت،

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 (لوف 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 از یک طرف، 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 به صورت مشترک بین هر دو می‌باشد، به عبدالله بن جعفر حمیری طریق دارد (لوف و دیگران، ۱۳۹۹ ش: ۱۱۸). به دلیل عدم اشتراک روایات کامل الزیارات با کتاب قرب الأسناد عبدالله بن جعفر حمیری به احتمال زیاد 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 به قدر و منزلت ایشان نزد رجالیان از جمله نجاشی در توصیفاتی از این قبیل «شیخ القمیین و وجههم» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۱۹) و شیخ طوسی «قمی، 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 به عنوان انتقال‌دهنده روایت و به نظر می‌رسد عبدالله بن جعفر به دلیل احاطه علمی پس از بازبینی آن روایات را در کتب خود وارد کرده است.

۴. 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 به صورت 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 علیه السلام است. چگونه می‌شود که اهمیت قتل محسن بن علی علیه السلام از قاتلان انبیاء بیشتر باشد و یا اینکه مهم‌تر از قتل حسین بن

علی علیه السلام باشد. از این موارد مشخص می‌شود که این روایت ساختگی است (اسد، 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 علیها السلام است، آورده شده است: «...و أما ابتك فتظلم و تحرم و يؤخذ حقها غصبا الذي تجعله لها و تضرب و هي حامل و يدخل عليها و علی حریمها و منزلها بغیر إذن ثم یمسها 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 قولويه، ۱۳۵۶ ش: ۳۳۳).

۴-۱. 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 علیها السلام بیان نموده که به او-حضرت زهراء علیها السلام - ظلم شده، حقشان غصب شده، مورد ضرب و شتم قرار گرفته، درحالی که حامله بوده، مهاجمان به خانه و حریم ایشان بدون اجازه وارد شده، خواری و ذلت به ایشان رسیده و سقط جنین در بطن او- حضرت زهراء علیها السلام - انجام شده که در نتیجه، همین موارد علت مرگ ایشان را شکل داده، توسط حافظ اسد، مورد مناقشه قرار نگرفته، پس او این موضوعات را پذیرفته است. سؤالی که از او پرسیده می‌شود این که چه کسانی جرئت کرده و این جنایت را انجام داده‌اند؟ در ادامه هم باید افزود که او به قتل محسن بن علی علیه السلام 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 به عنوان اولین پرونده قبل تر از انبیاء و حضرت سید الشهداء. پس حافظ اسد، قتل محسن بن علی علیه السلام را پذیرفته ولی در محاکمه قاتلان ایشان جای تردید دارد.

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

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 این گونه آمده که «یا فاطمة إن الله يغضب لغضبک ویرضی لرضاک» (نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ج ۳: ۱۵۴؛ هیشمی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۲۰۳) از این جهت مقام حضرت زهراء ﷺ واضح می شود که در چه درجه ای قرار دارند که غضب و رضایت ایشان همان غضب و رضایت رسول خداست و در نتیجه این غضب و رضایت خداوند متعال است.

همچنین با توجه به روایتی چون: «یا فاطمة ألا ترضین أن تكونی سیده نساء العالمین و سیده نساء هذه الأمة و سیده نساء المؤمنین» (نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ج ۳: ۱۵۶) در مورد ایشان، مقام والای ایشان در بین زنان عالم شناخته می شود. با توجه به آیه ۶۱ سوره توبه «والذین يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم» (توبه/ ۶۱) می توان این گونه نتیجه گرفت که برای افرادی که حضرت زهراء ﷺ را مورد اذیت قرار دادند و ایشان را غضبناک کردند چون غضب ایشان غضب رسول خداست از این جهت برای آنان عذابی دردناک است و با توجه به برترین بودن ایشان می توان این نتیجه را گرفت که بعید نیست در قیامت در بررسی پرونده های 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 پرسش ها 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 نکرده اند؟ آیا می توان یکی از دلایل غضبناک بودن ایشان از آنها را همان جسارت های وارده بر ایشان که در متن روایت کامل الزیارات آمده است، دانست؟

بلاذری در انساب الاشراف خود در مورد عده ای صحبت می کند که به خانه ایشان هجوم آورده اند و در دستان آنها آتش زنه هایی بوده است (بلاذری، ۱۹۵۹ م، ج ۱: ۵۸۶). ابن عبد ربّه الاندلسی در کتاب خود و همچنین ابن ابی شیبّه در مصنف خود به موضوع آتش زدن در

خانه و ورود به خانه حضرت زهراء علیها السلام اشاراتی داشته است (ابن ابی شیبه، بی تا، ج ۸: ۵۷۲؛ ابن عبد ربّه اندلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ۸۷). طبری هم در تاریخ خود به دخول به خانه و درگیری در خانه حضرت زهراء علیها السلام 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 علیها السلام در کتب متعدد (صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۳۱۷؛ طبری أبوالعباس، بی تا، ج ۱: ۳۱۷؛ بکری، بی تا، 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 علیها السلام را بیان می‌کند (ابن ابی شیبه، بی تا، ج ۱۴: ۵۶۸، ج ۹: ۶۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۶۲). از این موارد که در کتب اهل تسنن وارد شده میتوان به عنوان قرآنی در جهت تأیید روایت کامل الزیارات نقل شده توسط ابن قولویه در نظر گرفت. سؤال از حافظ اسد رم این است که آیا غلات شیعه در کتب آنها و در صحیح‌ترین کتب به قول خودشان نفوذ کرده‌اند و یا اساساً این موارد بوده و آنها به درستی نقل کرده و ربطی به غلات ندارد.

د) در مورد سقط شدن حضرت محسن علیه السلام در کتب اهل تسنن به این موضوع اشاره شده است. از جمله کتاب‌هایی که بدین ماجرا اشاره داشته‌اند: الملل والنحل شهرستانی (شهرستانی، بی تا، 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 خراسان از علمای شیعه در کتاب «المحسن السبط مولود أم سقط» به طور مفصل به این ماجرا پرداخته (موسوی خراسان، ۱۴۳۰ ق: ۱) و از کتب روایی و تاریخی فریقین این موضوع را به اثبات رسانده است.

ه) اینکه حافظ اسد رم 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 به خصوص اخبار غیبی مانند قیامت

زمان تعارض در موقعی است که روایت متعارض وجود داشته باشد و گرنه 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 (ع) 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 موقعی به بررسی قاتلان حضرت محسن (ع) آن هم به‌عنوان اولین مورد پرداخته شود، بعید نیست.

ز) حافظ اسدردم 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 روایت عبدالله می‌پردازد (اسدردم، 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 در این صورت دلیلی ندارد که ابتدابه‌ساکن، بیان ابن غضائری 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،

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 اسد رم مشخص شد:

(۱) «علی بن محمد بن 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) اسد رم «عبدالله بن عبدالرحمان بن الاصم» را غالی دانسته که در مورد وی رجالیان متقدم اختلاف نظر دارند، اما تعداد زیاد روایات او در کتب اربعه و دیگر کتب متقدم شیعه و نقل پر شمار 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 جعفر حمیری به واسطه فرزند او که استاد ابن قولویه بوده است به کتاب کامل الزیارات منتقل شده 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 علیها السلام در کتب فریقین، روایات مختلف در مورد جسارات بیان شده به ایشان در کتب فریقین، بیان سقط شدن حضرت محسن علیه السلام در منابع هر دو طایفه، مواقف متعدد قیامت و احادیث مشابه با این جریان در کتب اهل تسنن قابل پذیرش نیست.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. (بی تا). المصنف فی الأحادیث والآثار (سعید محمد اللحام، مصحح). بیروت: دار الفکر.

ابن عبدربه اندلسی، احمد بن محمد. (۱۴۰۴ ق). العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ ق). الرجال (کتاب ابن الغضائری) (محمدرضا حسینی جلالی، مصحح). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ ش). کامل الزیارات (عبدالحسین امینی، مصحح). نجف: دار المرتضویة.

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۲۷۱ ق). الجرح والتعديل. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

استرآبادی، علی بن محمد. (۱۴۰۹ ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة (حسین استاد ولی، مصحح). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

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

اسددم، حافظ. (۲۰۲۳ م). حکایة کسر ضلع الزهراء وإسقاط جنینها فی میزان النقد العلمی. کویت: مبرة الآل والأصحاب.

اسفندیاری، اسکندر. (۱۳۷۴ ش). پژوهشی درباره طوایف غلات تا پایان غیبت صغرا و موضع ائمه در این باب. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه (علی اکبر غفاری، مصحح، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۴ ق). صحیح البخاری (مصطفی دیب البغا، مصحح). دمشق: دار ابن کثیر.

بکری، حسین بن محمد. (بی تا). تاریخ الخميس في أحوال أنفس النفيس. بيروت: 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. (۲۰۱۴ م). المفید من معجم رجال الحديث. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (تحقیق مؤسسه آل البیت). قم: مؤسسه آل البیت (ع). لإحياء التراث.

حسینی شیرازی، سید علیرضا. (۱۳۹۸ ش). اعتبارسنجی احادیث شیعه. تهران: سمت. حلی، حسن بن سلیمان. (۱۴۲۱ ق). مختصر البصائر (مشتاق مظفر، مصحح). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۰۲ ق). رجال العلامة الحلی (محمدصادق بحر العلوم، مصحح). قم: الشریف الرضی.

خوشنویس، ناصر و حسینی، زینب السادات. (۱۴۰۱ ش). «نقد روایت رضایت دختر رسول خدا از خلیفه اول». امامت پژوهی، دوره ۱۲، شماره ۱، ۹-۳۹.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ ق). معجم رجال الحديث 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. (۱۳۸۴ ش). «جریان شناسی غلو و غالیان در رجال نجاشی». مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۷، ۴۷-۶۶.

ذهبی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۲ ق). میزان الاعتدال في نقد الرجال (علی محمد البجاوی، مصحح). بیروت: دار المعرفة.

ذهنی تهرانی، محمدجواد. (۱۳۷۷ ش). ترجمه کامل زیارات. تهران: انتشارات پیام حق.
سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ ق). قاعدة لا ضرر ولا ضرار. قم: مکتب آیت الله سیستانی.
شیرازی زنجانی، سید موسی. (۱۳۹۷ ش). «کامل زیارات و شهادت ابن قولویه به وثاقت راویان». پژوهش های رجال، شماره ۱، ۵-۳۲.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی تا). الملل والنحل. قاهره: مؤسسه الحلبي.
شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
لإحياء التراث.

صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ ق). سبل الهدی والرشاد في سيرة خير العباد
(عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، مصححان). بیروت: دار الکتب العلمیة.
صفدی، خلیل بن ایبک. (۱۴۲۰ ق). الوافی بالوفیات (احمد ارناووط و ترکی مصطفی،
مصححان). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۹۱ ش). غالیان (چاپ سوم). مشهد: بنیاد پژوهش های
اسلامی آستان قدس رضوی.

صفوری، عبدالرحمن بن عبدالسلام. (۱۲۸۳ ق). نزهة المجالس ومنتخب النفائس. قاهره:
المطبعة الكاستلية.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان في تفسير القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ ق). المعجم الكبير (حمدي بن عبدالمجيد السلفی،
مصحح). قاهره: مكتبة ابن تيمية.

طبری، احمد بن عبدالله (محب الدين طبری). (بی تا). الرياض النضرة في مناقب العشرة.
بیروت: دار الکتب العلمیة.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ ق). تاریخ الطبري (تاریخ الرسل والملوک). بیروت: دار
التراث.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۳۷۳ ش). رجال الطوسي (جواد قیومی
اصفهان، مصحح). قم: مؤسسة النشر الإسلامي وابسته به جامعه مدرسين.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۲۰ ق). فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (عبدالعزیز طباطبائی، محقق). قم: مکتبة المحقق الطباطبائي.

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

عسگری، انسیه و فرجامی، اعظم. (۱۴۰۰ ش). «ابن قولویه: محدثی در گذر از نص به اجتهاد (ظهور و افول یک محدث قمی)». حدیث پژوهی، دوره ۱۳، شماره ۲۶، ۸۱-۱۱۲.

<https://Doi.10.22052/HADITH.2021.111350>

علیاری تبریزی، علی بن عبدالله. (۱۴۱۲ ق). بهجة الآمال في شرح زبدة المقال (جعفر حائری و هدایت الله مسترحمی، مصححان). تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی (طیب موسوی جزائری، مصحح، چاپ سوم). قم: دار الکتاب.

کاظمی، عبدالنبی بن محمد. (۱۴۲۵ ق). تکملة الرجال (محمدصادق بحر العلوم، مصحح). قم: انوار الهدی.

کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳ ش). رجال الکشي (إختیار معرفة الرجال) (حسن مصطفوی، مصحح). قم: مؤسسه آل البيت (ع).

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافي (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصححان). تهران: دار الكتب الإسلامية.

لواف، مهدیه، نادى، معصومه و رحمان ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۹ ش). «ابتناء کامل الزیارات بر منابع مکتوب». سفینه، شماره ۶۸، ۱۰۰-۱۲۳.

مامقانی، عبدالله. (بی تا). تنقیح المقال في علم الرجال (نسخه رحلی). قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

مجلسی اول، محمدتقی (مجلسی اول). (۱۴۰۶ ق). روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، مصححان، چاپ دوم). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

- مجلسی، محمدباقر (مجلسی دوم). (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (جمع از محققان، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ ق). تهذیب الکمال فی أسماء الرجال (بشار عواد معروف، مصحح). بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مسلم بن حجاج. (۱۳۳۴ ق). الجامع الصحيح (صحيح مسلم) (محمد ذهني افندی، مصحح). استانبول: دار الطباعة العامرة.
- معصومی مقدم، محمد. (۱۴۰۰ ش). نقش نقادی متن در داوری رجالیان. قم: نشر معارف اهل بیت (ع).
- مفید، عباس. (۱۴۰۰ ش). تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین. قم: نشر معارف اهل بیت (ع).
- موسوی خراسان، سید محمدمهدی. (۱۴۳۰ ق). المحسن السبط مولود أم سقط. قم: مرکز الأبحاث العقائدية.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش). رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفی الشيعة) (چاپ ششم). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ ق). مستدرکات علم رجال الحديث. تهران: فرزند مؤلف.
- نوری، حسین (محدث نوری). (۱۴۰۸ ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
- نیشابوری، محمد بن عبدالله (حاکم نیشابوری). (۱۴۱۱ ق). المستدرک علی الصحيحین (مصطفی عبدالقادر عطا، مصحح). بیروت: دار الكتب العلمية.
- هیثمی، علی بن ابوبکر. (۱۴۱۴ ق). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (حسامالدين القدسی، مصحح). قاهره: مكتبة القدسی.

References

The Holy Qur'an.

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

Al-Balādhurī, A. b. Yaḥyā. (1959). *Ansāb al-ashrāf* (M. Ḥamīd Allāh, Ed.). Cairo, Egypt: Dār al-Ma'ārif.

Al-Bukhārī, M. b. Ismā'īl. (1414 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. Dīb al-Bughā, Ed.). Damascus, Syria: Dār Ibn Kathīr.

Al-Dhahabī, Sh. al-D. M. (1382 AH). *Mīzān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl* ('A. M. al-Bajāwī, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Ma'rifah.

Al-Ḥākim al-Naysābūrī, M. b. 'A. (1411 AH). *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (M. 'A. 'Aṭā, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Haythamī, 'A. b. A. (1414 AH). *Majma' al-zawā'id wa manba' al-fawā'id* (Ḥ. al-Dīn al-Qudsī, Ed.). Cairo, Egypt: Maktabat al-Qudsī.

Al-Ḥillī (al-'Allāmah), Ḥ. b. Y. (1402 AH). *Rijāl al-'Allāmah al-Ḥillī* (M. Ṣ. Baḥr al-'Ulūm, Ed.). Qom, Iran: al-Sharīf al-Raḍī.

Al-Ḥillī, Ḥ. b. Sulaymān. (1421 AH). *Mukhtaṣar al-Baṣā'ir* (M. Muẓaffar, Ed.). Qom, Iran: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī .

Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. b. al-Ḥ. (1409 AH). *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'ah* (Āl al-Bayt Institute, Ed.). Qom, Iran: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth.

Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. b. al-Ḥ. (1409 AH). *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom, Iran: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth.

'Alīyārī Tabrizī, 'A. b. 'A. (1412 AH). *Bahjat al-āmāl fī sharḥ Zubdat al-maqāl* (J. Ḥā'irī & H. Mustarāḥimī, Eds.). Tehran, Iran: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshānpūr.

Al-Kashshī, M. b. 'U. (1363 SH). *Rijāl al-Kashshī* (Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl) (Ḥ. Muṣṭafawī, Ed.). Qom, Iran: Mu'assasat Āl al-Bayt.

Al-Kāzīmī, 'A. b. M. (1425 AH). *Takmilat al-rijāl* (M. Ṣ. Baḥr al-'Ulūm, Ed.). Qom, Iran: Anwār al-Hudā.

Al-Khū'ī, A. al-Q. (1413 AH). *Mu'jam rijāl al-ḥadīth wa tafṣīl ṭabaqāt al-ruwāt*. Najaf, Iraq: Mudawwanat Maṭbū'āt al-Khū'ī.

Al-Kulaynī, M. b. Ya'qūb. (1407 AH). *Al-Kāfi* ('A. A. Ghaffārī & M. Ākhūndī, Eds.). Tehran, Iran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Al-Majlisī, M. B. (al-Majlisī al-Thānī). (1403 AH). *Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li durar akhbār al-a'imma al-aṭḥār* (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- Al-Majlisī, M. T. (al-Majlisī al-Awwal). (1406 AH). *Rawḍat al-muttaqīn fī sharḥ Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh* (2nd ed., Ḥ. Mūsawī Kirmānī & ‘A. Ishtihārdī, Eds.). Qom, Iran: Mu’assasah-yi Farhangī-yi Islāmī-yi Kūshānpūr .
- Al-Mizzī, Y. b. ‘A. (1400 AH). *Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl* (B. ‘A. Ma’rūf, Ed.). Beirut, Lebanon: Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Najāshī, A. b. ‘A. (1365 SH). *Rijāl al-Najāshī* (Fihrist asmā’ muṣannifī al-Shī‘ah) (6th ed.). Qom, Iran: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Al-Nūrī, Ḥ. (al-Muḥaddith al-Nūrī). (1408 AH). *Mustadrak al-wasā’il wa mustanbat al-masā’il*. Beirut, Lebanon: Mu’assasat Āl al-Bayt.
- Al-Qummī, ‘A. b. I. (1404 AH). *Tafsīr al-Qummī* (3rd ed., Ṭ. Mūsawī Jazā’irī, Ed.). Qom, Iran: Dār al-Kitāb.
- Al-Ṣafādī, Kh. b. Aybak. (1420 AH). *Al-Wāfī bi al-wafayāt* (A. Arnā’ūt & Turkī Muṣṭafā, Eds.). Beirut, Lebanon: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Ṣafūrī, ‘A. b. ‘A. (1283 AH). *Nuzhat al-majālis wa muntakhab al-nafā’is*. Cairo, Egypt: al-Maṭba‘ah al-Kastaliyyah.
- Al-Ṣāliḥī al-Shāmī, M. b. Y. (1414 AH). *Subul al-hudā wa al-rashād fī sīrat khayr al-‘ibād* (‘Ā. A. ‘Abd al-Mawjūd & ‘A. M. Mu‘awwaḍ, Eds.). Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Shahrastānī, M. b. ‘A. (n.d.). *Al-Milal wa al-niḥal*. Cairo, Egypt: Mu’assasat al-Ḥalabī.
- Al-Sīstānī, S. ‘A. (1414 AH). *Qā’idat lā ḍarar wa lā ḍirār*. Qom, Iran: Maktab Āyat Allāh al-Sīstānī.
- Al-Ṭabarānī, S. b. A. (1415 AH). *Al-Mu‘jam al-kabīr* (Ḥ. b. ‘A. al-Salafī, Ed.). Cairo, Egypt: Maktabat Ibn Taymiyyah.
- Al-Ṭabarī, A. b. ‘A. (Muḥibb al-Dīn). (n.d.). *Al-Riyāḍ al-naḍirah fī manāqib al-‘asharah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ṭabarī, M. b. Jarīr. (1387 AH). *Tārīkh al-Ṭabarī* (Tārīkh al-rusul wa al-mulūk). Beirut, Lebanon: Dār al-Turāth.
- Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1373 SH). *Rijāl al-Ṭūsī* (J. Qayyūmī Iṣfahānī, Ed.). Qom, Iran: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1420 AH). *Fihrist kutub al-Shī‘ah wa uṣūlihim wa asmā’ al-muṣannifin wa aṣḥāb al-uṣūl* (‘A. Ṭabāṭabā’ī, Ed.). Qom, Iran: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā’ī.
- Asdaram, Ḥ. (2023). *Hikāyat kasr dīl’ al-Zahrā’ wa isqāt janīnihā fī mīzān al-naqd al-‘ilmī*. Kuwait: Mabarrāh al-Āl wa al-Aṣḥāb.
- ‘Askarī, A., & Farjāmī, A. (1400 SH). *Ibn Qūlawayh: Muḥaddithī dar guzar az naṣṣ biḥ ijtihād* (Zuhūr va ufūl-i yak muḥaddith-i Qummī). *Ḥadīth-Pazhūhī*, 13(26), 81–112. <https://doi.org/10.22052/HADITH.2021.111>
- Astarābādī, ‘A. b. M. (1409 AH). *Ta’wīl al-āyāt al-zāhirah fī faḍā’il al-‘itrah al-tāhirah* (Ḥ. Ustād Walī, Ed.). Qom, Iran: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.

- Astarābādī, M. b. 'A. (1422 AH). Minhaj al-maqāl fī taḥqīq aḥwāl al-rijāl (Āl al-Bayt Institute, Ed.). Qom, Iran: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth .
- Delbarī, S. A. (1398 SH). Āshnāyī bā uṣūl-i 'ilm-i rijāl. Mashhad, Iran: Razavi University of Islamic Sciences.
- Diyārī Bidgolī, M. T. (1384 SH). Jarayān-shināsī-yi ghulūw va ghulāt dar Rijāl al-Najāshī. Maqālāt va Barrasīhā, 77, 47–66.
- Esfandiyārī, S. (1374 SH). Pazhūheshī darbāreh ṭavāyif-i ghulāt tā pāyān-i ghaybat-i ṣughrā va mawqī' -i a'immah dar īn bāb. Tehran, Iran: Markaz-i Chāp va Nashr-i Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī.
- Ḥusaynī Shīrāzī, S. A. (1398 SH). E'tebārsanjī-yi aḥādīth-i Shī'ah. Tehran, Iran: SAMT.
- Ibn 'Abd Rabbih al-Andalusī, A. b. M. (1404 AH). Al-'Iqd al-farīd. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, 'A. b. M. (1271 AH). Al-Jarḥ wa al-ta'dīl. Hyderabad Deccan, India: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah .
- Ibn Abī Shaybah, 'A. b. M. (n.d.). Al-Muṣannaf fī al-aḥādīth wa al-āthār (S. M. al-Laḥḥām, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Ghaḍā'irī, A. b. Ḥ. (1422 AH). Al-Rijāl (Kitāb Ibn al-Ghaḍā'irī) (M. R. al-Ḥusaynī al-Jalālī, Ed.). Qom, Iran: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Bābawayh (al-Shaykh al-Ṣadūq), M. b. 'A. (1413 AH). Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh (2nd ed., 'A. A. Ghaffārī, Ed.). Qom, Iran: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. b. 'A. (1379 AH). Faṭḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Ma'rifah .
- Ibn Qūlawayh, J. b. M. (1356 SH). Kāmil al-Ziyārāt ('A. al-Ḥ. Amīnī, Ed.). Najaf, Iraq: Dār al-Murtaḍawiyyah.
- Jawharī, M. Ḥ. (2014). Al-Mufīd min Mu'jam rijāl al-ḥadīth. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- 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 .
- Lavvāf, M., Nādī, M., & Raḥmān-Sitāyish, M. K. (1399 SH). Ibtinā' -i Kāmil al-Ziyārāt bar manābi' -i maktūb. Safīnah, 68, 100–123.
- Māmqānī, 'A. (n.d.). Tanqīḥ al-maqāl fī 'ilm al-rijāl (Large-format ed.). Qom, Iran: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth.
- Ma'šūmī Muqaddam, M. (1400 SH). Naqsh-i naqqādī-yi matn dar dāwarī-yi rijāliyyān. Qom, Iran: Nashr-i Ma'ārif Ahl al-Bayt.
- Mufīd, A. (1400 SH). Tārīkh-i ḥadīth-i maktūb-i Shī'ah dar dawrah-yi nakhustīn. Qom, Iran: Nashr-i Ma'ārif Ahl al-Bayt.
- Mūsawī Khursān, S. M. M. (1430 AH). Al-Muḥsin al-sibt: Mawlūd am suqīṭ? Qom, Iran: Markaz al-Abḥāth al-'Aqā'idiyyah.

- Muslim b. al-Ḥajjāj. (1334 AH). *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (Ṣaḥīḥ Muslim) (M. Zihnī Efendi, Ed.). Istanbul, Türkiye: Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah.
- Namāzī Shāhrūdī, ‘A. (1414 AH). *Mustadrakāt ‘ilm rijāl al-ḥadīth*. Tehran, Iran: Farzand-i Mu‘allif.
- Pūrāmīnī, M. B. (1385 SH). *Darangī dar mafhūm-i ghulūw va ghālī*. Kitāb-i Naqd, 39, 272–296.
- Ṣafīrī Furūshānī, N. (1391 SH). *Ghālīyān* (3rd ed.). Mashhad, Iran: Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī.
- Shubayrī Zanjanī, S. M. (1397 SH). *Kāmil al-Ziyārāt va shahādat-i Ibn Qūlawayh bih wathāqat-i rawiyān*. Pazhūhishhā-yi Rijālī, 1, 5–32.
- Ṭabāṭabā‘ī, M. Ḥ. (1390 AH). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut, Lebanon: Mu‘assasat al-A‘lamī li al-Maṭbū‘āt.
- Zihnī Tihirānī, M. J. (1377 SH). *Tarjumah-yi Kāmil al-Ziyārāt*. Tehran, Iran: Intishārāt-i Payām-i Haqq.