
خواص
الرمز الرسيم

دستورالعمل نگارش و ارسال مقالات
برای دو فصلنامهٔ «حدیث‌پژوهی»

۱. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی باشد.
۲. مقالات ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.
۳. مقالات فرستاده شده تحقیقی و مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشند.
۴. حجم مقالات از ۲۰ صفحه فراتر نرود.
۵. مقالات روی A۴، با فاصلهٔ کافی میان سطور، با برنامهٔ وُرد تایپ شده و به ایمیل نشریه ارسال شود.
۶. ذکر مشخصات کامل نویسنده به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و درجهٔ علمی وی ضروری است.
۷. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۸. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنهٔ اصلی، نتیجه، فهرست منابع.
۹. درج معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۰. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه، در داخل پرانتز قید گردد.
۱۱. در این فصلنامه، مقالاتی انتشار می‌یابند که در یکی از عرصه‌های علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشند.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
۱۳. مقالات رسیده توسط سردبیر، بررسی و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد.
۱۴. مقالات چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان آن‌ها و صحت نوشتارهای علمی نیز با آن‌هاست.

شیوه‌نامه

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقالات در شماره‌های آینده، نکات ذیل را رعایت کنند:

در تدوین مقالات لازم است این ترتیب رعایت شود:

الف. عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق، به صورت کوتاه و رسا درج گردد؛

ب. مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام و خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبهٔ علمی و سازمان وابسته؛

ج. چکیده: قریب ۱۰۰– ۱۵۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی به گونه‌ای که نماینگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجهٔ بحث باشد؛

د. کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست‌وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند؛

هـ مقدمه: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن‌ها با موضوع نوشتار به صورت واضح اشاره شود؛

و. بدنهٔ اصلی مقاله

۱. بدنهٔ مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به گونه‌ای که هر پاراگراف(بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.
۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار گیرند.
۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی‌تر قرار گیرند به نوعی که مجموعه مقاله از یک شاکلهٔ منسجم برخوردار باشد و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت گردد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه(«») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.
۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.
۶. به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه) در صورتی که نام خانوادگی مؤلف، مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت می‌گیرد.
اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:
(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شمارهٔ صفحه و سال انتشار اثر دوم، شمارهٔ صفحه)
در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت اشاره می‌گردد:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شمارهٔ صفحه/ نام خانوادگی، سال انتشار، شمارهٔ صفحه)
اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.
ز. نتیجه: حدود ۱۰۰– ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصهٔ مهم‌ترین مسائلی که نویسنده آن‌ها را در مقاله‌اش به طور مستند شرح و بسط داده است.
ح: فهرست منابع: کتب و مقالاتی که نویسنده در مقاله‌اش به آن‌ها استناد نموده و یا از آن‌ها نقل مطلب کرده است.

روش تنظیم منابع

فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا(نام خانوادگی) تنظیم گردد.
کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛ نام مترجم/ مصحح؛ نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»، نام مجله، شمارهٔ مجله، سال انتشار.
پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان پایان‌نامه»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد/ دکتری، نام استاد اهنما، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع.
منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام؛ «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.
منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن ذکر می‌شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.
عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا»(بدون محل نشر)، «بی‌نا»(بدون ناشر)، «بی‌تا»(بدون تاریخ) استفاده شود.

بر اساس مجوز شمارهٔ ۳/۱۰۶۹۰ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸، کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) به مجلهٔ حدیث‌پژوهی درجهٔ علمی ــ پژوهشی اعطا کرده است.

این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID نمایه شده است.

■

مجلهٔ حدیث‌پژوهی بر اساس تفاهم‌نامه همکاری که با دانشگاه‌های زیر منعقد کرده است، انتشار می‌یابد:
۱. دانشگاه اراک ۲. دانشگاه اصفهان ۳. دانشگاه تربیت مدرس ۴. دانشگاه الزهرا
۵. دانشگاه قم ۶. دانشگاه مازندران ۷. دانشگاه یزد

۳۵



دو فصلنامهٔ علمی حدیث‌پژوهی

دورهٔ ۱۸، شماره ۱ (پیاپی ۳۵) | بهار و تابستان ۱۴۰۵

بایسته‌های حدیث‌شناختی آموزه‌های مهدویت با تأکید بر نمونه‌های تبارشناسی، موضوع‌شناسی، آسیب‌شناسی

کامران اویسی، روح الله شاکری/ ۱

اعتبار سنجی روایت «كُلُّ رَايَةٍ تُرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» روضه کافی

ولی‌اله مهدی‌فر/ ۳۳

بازپژوهی مفهوم «صحیح» از نظر محدثان متقدم

محمدابراهیم روشن‌ضمیر/ ۵۷

گستره اثر چشم زخم از نگاه روایات فریقین

اسماعیل اثباتی/ ۸۴

کاوشی فقهی در احادیث احیای امر، و چالش کاربستی آن در هفتم صفر

سیدمحمدحسن مومنی/ ۱۱۹

بازخوانی انگاره امامت سید محمد برپایه گونه شناسی روایات الکافی

علی ملاکاظمی، محسن دیمه کار گراب/ ۱۴۹

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

زینب السادات حسینی، سعید شعبانی/ ۱۷۵

واکاوی موردپژوهانه انگاره تعارض در روایات حضرت علی(ع) درباره آیات قرآنیِ مربوط به «تقدیر روزی»

مهدی عبدالهی‌پور/ ۲۰۴

تبیین دیدگاه تاریخی– حدیثی شیخ انصاری در ایجاد نظریه اصاله الصدور در اعتبارسنجی روایات

مهدی گرامی پور، محمدجواد تاکی/ ۲۳۸

آسیب شناسی رویکرد کمی در فرآیند فهم حدیث

محمدحسن احمدی/ ۲۶۲

بررسی انتقادی روایات «مصونیت اخروی» به مثابه پاداش برخی از اعمال نیک در منابع امامیه

محمدحسین نقی زاده، حمیدرضا بصیری/ ۲۸۳

تاریخ‌گذاری روایت «كانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره»؛ در موضوع تحریف نقصان قرآن کریم

سمانه ترابی، محمدرضا حاجی اسماعیلی، داود اسماعیلی/ ۳۱۹

جایگاه بررسی محتوایی مرویات یک راوی در تقییم ارزیابی‌های رجالی؛ مورد بررسی: ثابت بن هرمز

سید مجتبی عزیزی، میثم مطیعی/ ۳۴۵

بررسی سندی و نقد دلالی حدیث رضا و غضب پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از نگاه فریقین

جعفر شانظری، تقی اژه ای، محمداسماعیل جلالی، محمداسماعیل/ ۳۷۲

دیده را یک دهان پر از یاسین (بررسی حدیث اول ما خلق الله نوری)

محمدرضا یوسفی/ ۴۰۲

10.22052/hadith.2024.254855.1451

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 1– 32

Essential Hadithological Requisites of Mahdist Teachings

Kamran Oveisi
Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Islamic Ma'aref, Qom, Iran. (Corresponding Author). oveysi@maaref.ac.ir.
Ruhollah Shakeri Zavardehi
Associate Professor, Department of Shi'a Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. shaker.r@ut.ac.ir

Received: 2024/04/27
Accepted: 2024/07/23

Abstract

The concept of the Hadithological Requirements of Mahdism refers to the essential obligations pertaining to Hadith sciences that must be taken into account in the transmitted teachings of Mahdism. Although the common requisites in narratology and transmitter-criticism (rijāl) can be extended to various subjects, in the context of Mahdism, some are more prominent or warrant greater emphasis. Understanding the process of examining Mahdist traditions—from tracing the genealogy of sources and chains of transmission (isnāds) to addressing the external textual damages often inflicted upon the traditions—constitutes one of these relevant requisites. The findings of this article can be summarized as follows: by recognizing the subject matter of Mahdist traditions and the commonalities and distinctions between Shi'a and Sunni schools in this regard, one can better distinguish between authentic (ṣaḥīḥ) and unsound (saqīm) traditions based on the principles of Islamic denominations. Hadithological flaws such as textual distortion (taṣḥīf), fabrication (ja'l), truncation (taqṭī'), Israelite traditions (Isrā'īliyyāt), excessive hermeneutical interpretation (ta'wīl-garā'ī), and tradition by meaning (naql bi al-ma'nā) are highly prevalent in Mahdist traditions. Sects claiming Mahdism have exploited these vulnerable channels to fabricate or spiritually distort Mahdist ḥadīths in their own favor, such as the Wāqifiyya and the deviant movement of Aḥmad al-Ḥasan al-Baṣrī. Furthermore, tradition by meaning—given the cryptic nature of some statements and their alteration by the transmitter due to ignorance, or textual distortion by an uninformed scribe, as well

10.22052/hadith.2024.254855.1451

as the truncation of traditions by later transmitters and authors during the transition from early Ḥadīth writings to comprehensive collections and the like—are among the other factors that impair the correct understanding of Mahdist traditions.

Keywords: Pathology of Mahdavi Hadiths, Hadith Damages, Hadith Studies Requirements, Mahdavi Hadiths, Understanding Mahdavi Hadiths

Extended Abstract

Introduction

Belief in Mahdism is an accepted principle among most Islamic sects, despite some differences, to the extent that denying the existence of the Mahdi at the end of time is considered disbelief by Sunni scholars. The established tradition (Sunnah) of the Prophet (PBUH) and the Imams (AS), alongside the Qur'an, constitutes the most important means of accessing religious rulings and teachings, including Mahdism, based on verses such as 16:44 and hadiths like the Thaqalayn. Some Mahdavi hadiths even serve as interpretations, allegorical interpretations (Ta'wil), or applications (Tatbiq) of Qur'anic verses. It is essential to emphasize that genealogy, subject identification, and pathology of Mahdavi hadiths are crucial, in addition to the standard discussions of hadith jurisprudence (Fiqh al-Hadith), biographical evaluation (Rijal), and principles of hadith (Diraya). Understanding Mahdavi hadiths requires attention to requirements of hadith studies, considering both external and sometimes internal aspects of the traditions, as well as the personality traits of the transmitters and the researcher. It cannot be claimed that the words in all hadiths are exactly those of the Infallibles (AS); undoubtedly, like other hadiths, they have undergone changes from their issuance to the present, increasing the possibility of deviation through segmentation (Taqṭīʿ), transmission by meaning (Naql bi al-Ma'na), or chain-related issues such as discontinuity (Irsal), ambiguity (Idmar), concealment (Tadlis), and textual issues like miswriting (Taṣḥīf), distortion (Tahrif), forgery (Wad'), addition, omission, and inversion. Hence, some researchers have partially and independently addressed this important issue. Although some books or articles have been written on examining Mahdavi hadiths, none have specifically undertaken a hadith-studies approach with a methodological framework and emphasis on critical junctures in a comprehensive manner.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

Materials and Methods

This research employs a descriptive-analytical method. The data collection was conducted through library research, referring to primary and secondary sources including: major Shi'a and Sunni hadith collections (such as al-Kafi, Kamal al-Din, Ghaybat al-Tusi, Ṣaḥīḥ al-Bukhari, Sunan Abi Dawud); classical and contemporary exegetical works (e.g., Tafsir al-Qummi, Majma' al-Bayan); rijali sources (like Rijal al-Najashi, Rijal al-Tusi, Rijal al-Kashshi); and contemporary studies on Mahdism and hadith pathology.

The research process is systematically organized into distinct analytical phases:

First, a "genealogical analysis" of Mahdavi hadiths is conducted, encompassing two sub-dimensions: (a) Chain (Sanad) analysis, examining the nature of the chains (e.g., Mutawatir vs. Ahad) and the application of authenticity criteria (Ṣaḥīḥ, Hasan, Muwaththaq, Da'if), while considering the differing approaches of early (Qudama') and later (Muta'akhkhirin) scholars regarding textual and contextual indications (Qara'in); and (b) Source criticism, exploring the number, distribution, and primary textual sources of Mahdavi hadiths in both Shi'a and Sunni traditions, identifying key compilations and the historical development of their recording.

Second, a "thematic analysis" is conducted, categorizing Mahdavi hadiths into four main groups: exegetical/allegorical, predictive (concerning the future), explanatory (elucidating causes and duties), and historical. This section also examines points of commonality and distinction between Shi'a and Sunni teachings, particularly concerning the birth, nature, and role of the Mahdi, as well as concepts like Raj'ah.

Third, a "pathological analysis" is performed, focusing on six major damages affecting Mahdavi hadiths: transmission by meaning (Naql bi al-Ma'na); esoteric interpretation and misapplication (Ta'wil-garai); infiltration of Isra'iliyyat; segmentation (Taqṭīʿ); textual miswriting (Taṣḥīf); and forgery (Jadl). For each damage, concrete examples from Mahdavi hadith literature are provided and analyzed. This multifaceted pathological examination is vital because these damages, often originating from external sources, have been systematically exploited by various heretical sects to forge or distort Mahdavi traditions for their own benefit.

Results and Findings

The research findings indicate that a proper hadith-studies approach to Mahdism requires distinguishing between several key layers. It was found that the majority of Mahdavi hadiths are singular reports (Ahad) and often suffer from chain weaknesses. Therefore, it is crucial not to fall into the trap of laxity, where every

10.22052/hadith.2024.254855.1451

report is accepted, nor to be so overly skeptical as to disregard a wealth of valuable material. The validation of Mahdavi hadiths based on the early scholars' methodology, which relies on a variety of corroborating indications beyond just the chain, can serve as an effective method for preserving the hadith heritage of Mahdism.

The genealogical analysis revealed that the number of Mahdavi hadiths in Shi'a sources far exceeds those in Sunni sources. Research estimates indicate about 200 hadiths in Sunni sources and over 2,000 in Shi'a sources, with a total of 1,941 non-repetitive hadiths recorded in the comprehensive Mu'jam Ahadith al-Imam al-Mahdi. The hadiths originate from the Prophet (560 hadiths), Imam Ali (130), Imams al-Hasan to al-Askari (541), and 130 as Tawqi'at from the Imam of the Time (AJ). The thematic analysis identified approximately one hundred distinct subjects within Mahdavi hadiths. This thematic diversity was systematically categorized into four primary groups: interpretive and allegorical traditions, predictive reports concerning future events, explanatory hadiths elucidating causes and duties, and historical traditions detailing the birth and lineage of the Imam. The study also pinpointed key commonalities between Shi'a and Sunni traditions, such as the belief in the Mahdi, his descent from Fatimah (SA), the establishment of universal justice, and the descent of Jesus (AS). Conversely, significant distinctions were found, including differences on the birth, the doctrine of Raj'ah, and the very conceptualization of the Mahdi's role (as a sign of the Hour in Sunni thought vs. the culmination of prophetic programs in Shi'a thought).

The pathological analysis confirmed the high prevalence of specific hadith-related damages in Mahdavi traditions. "Transmission by meaning" (Naql bi al-Ma'na) is particularly significant due to the coded and symbolic language of many eschatological reports, increasing the risk of semantic drift. "Esoteric interpretation" (Ta'wil-garai) has been a primary tool for deviant sects like the Waqifiyya and the contemporary Ahmad al-Hasan al-Basri movement to misappropriate hadiths for their claims. "Forgery" (Jadl) is evident in fabricated traditions inserted for political or factional purposes, such as those attributing Mahdi's lineage to Abbas ibn Abd al-Muttalib or the distortions by the Baha'i faith. The infiltration of "Isra'iliyyat" (Judaeo-Christian legends), "segmentation" (Taqti'), and "miswriting" (Taṣḥīf) were also identified as significant problems that can lead to profound misunderstandings of Mahdavi teachings if not carefully identified and corrected through rigorous scholarly analysis.

Conclusion

This study demonstrates that a systematic hadith-studies approach, encompassing genealogy, subject identification, and pathology, is indispensable for a sound

10.22052/hadith.2024.254855.1451

understanding of Mahdavi teachings. The research confirms that Mahdavi hadiths, like all hadiths, have undergone a complex historical evolution, and a failure to account for the six major damages (Naql bi al-Ma'na, Ta'wil-garai, Isra'iliyyat, Taqti', Taṣḥīf, and Jadl) can severely compromise their correct interpretation. A key finding is the necessity of differentiating between the historical, traditional, and allegorical-eschatological layers within these texts to avoid anachronistic or ideologically motivated readings. Ultimately, the study establishes that a comprehensive "hadith-studies requirements" framework, which moves beyond mere chain analysis to include a critical evaluation of the text, its transmission history, and its intertextual context, is the foundational condition for achieving a credible and rigorous understanding of Mahdism. The application of this framework is crucial for distinguishing authentic traditions from forgeries and for countering the misappropriations of deviant groups.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۱-۳۲

بایسته‌های حدیث‌شناختی آموزه‌های مهدویت

کامران اویسی*

روح الله شاکری زواردهی**

چکیده

مقصود از بایسته‌های حدیث‌شناختی مهدویت، الزام‌های مرتبط با دانش‌های حدیثی است که در آموزه‌های نقلی مهدویت ضروری است، مورد توجه قرار گیرد. گرچه بایسته‌های مشترک در روایت‌شناسی و راوی‌شناسی به موضوع‌های گوناگون قابل تسری است؛ اما در مبحث مهدویت، برخی از آن‌ها بیشتر نمود دارند یا سزاوار است تأکید بیشتری شوند. دانستن فرآیند بررسی روایات مهدویت از تبارشناسی منابع و اسناد تا توجه به آسیب‌های حدیثی که غالبا از بیرون بر روایت وارد شده، ازجمله بایسته‌های مربوط است. دستاوردهای مقاله را می‌توان این‌گونه برشمرد: با شناخت موضوع روایات مهدویت و موارد مشترک و متمایز بین شیعه و سنی در این مبحث سبب شناخت بیشتر در تشخیص روایات صحیح و سقیم با توجه به مبانی مذهب‌های اسلامی می‌گردد. آسیب‌های حدیث-شناختی مانند تصحیف و جعل و تقطیع و اسرائیلیات و تأویل گرایی و نقل به معنا، در روایات مهدویت فراوانی بالایی دارد. فرقه‌های مدعی مهدویت از این منافذ آسیب‌زا، احادیث مهدویت را به سود خود جعل یا تحریف معنوی نموده‌اند؛ مانند واقفیه و جریان انحرافی احمد الحسن بصری. نقل به معنا نیز با توجه به رمزی بودن برخی گزاره‌ها و تغییر آن از سوی راوی به سبب نادانستن یا تصحیف از سوی ناسخ کم‌اطلاع و نیز تقطیع روایات از سوی راویان و نویسندگان بعدی در فرآیند تبدیل نگارش‌های حدیثی نخستین به جوامع حدیثی و امثال آن، از دیگر موارد آسیب به فهم روایات مهدویت است.

کلید واژه‌ها: آسیب‌شناسی روایات مهدوی، آسیب‌های روایات، بایسته‌های حدیث‌شناختی، روایات مهدویت، فهم روایات مهدویت.

* دانشیار. گروه معارف قرآن و حدیث. دانشگاه معارف اسلامی، قم. ایران. نویسنده مسئول. oveysi@maaref.ac.ir

** دانشیار. گروه شیعه شناسی. دانشگاه تهران. تهران. ایران. shaker.r@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲

10.22052/hadith.2024.254855.1451

مقدمه

باور به مهدویت در میان بیشتر مذاهب اسلامی با وجود برخی ناهمگونی‌ها امری پذیرفته شده به‌حساب می‌آید. به‌گونه‌ای که منکر وجود مهدی در آخرالزمان به فتوای علمای اهل‌تسنن، کافر است (متقی هندی، ۱۳۹۹ق: ۱۷۷- ۱۸۳). سنت محکیهٔ پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در کنار قرآن، مهم‌ترین راه دستیابی به احکام و آموزه‌های دینی ازجمله مهدویت، بر اساس آیاتی مانند آیهٔ ٤٤ سورهٔ نحل و روایاتی چون ثقلین است. حتی برخی از روایات مهدویت، در مقام تفسیر (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۵، ۳۸) و تأویل (قمی، ١٤٠٤ق: ۲، ٢٦٨) یا تطبیق (ابن ابی‌زینب، ۱۳۹۷ق: ۱۸۴) آیات هستند.

سزاوار است تا بر این مهم تأکید نمود که تبارشناسی، موضوع شناسی، آسیب‌شناسی روایات مهدویت، علاوه بر مباحث فقه‌الحدیث و رجال الحدیث و درایة الحدیث آن‌ها نیز مهم است. ازاین‌رو درزمینهٔ شناخت روایات مهدویت، بایسته‌های حدیث‌شناختی با لحاظ جنبه بیرونی و گاهی درونی احادیث و پرداختن به ویژگی‌های شخصیتی راوی و همچنین حدیث‌پژوه لازم است مورد توجه قرار گیرد. چنان‌که نمی‌توان ادعا نمود الفاظ موجود در تمام روایات، عینا همان کلام و الفاظ معصومان علیهم‌السلام است، بی‌شک مانند دیگر روایات، از زمان صدور روایات از معصوم علیه‌السلام تاکنون فرازوفرودهایی پشت سر گذاشته که احتمال فاصله گرفتن از کلام معصوم علیه‌السلام را به سبب تقطیع، نقل به معنا یا آسیب‌های سندی مانند ارسال و اضمار یا تدلیس و متنی چون تصحیف و تحریف و وضع و زیاده و نقصان و تقدیم‌وتأخیر به‌دنبال داشته است (ابوریه، ۱۹۹٤: ۷۳- ۸۳) . به همین سبب برخی از محققان، این مهم را اجمالا و به‌گونه مستقل موردبررسی قرار داده‌اند (حسینی جلالی، ۱۳۷۵ش: ۱۰۱- ۱۵۲) .

گرچه برخی کتاب‌ها یا مقاله‌ها درزمینهٔ بررسی احادیث مهدویت تألیف یافته است؛ اما هیچ‌کدام متولی نگاه حدیث‌شناختی با تکیه‌بر انگاره روشی و تأکید بر بزنگاه‌ها حداقل به‌صورت یکجا نبوده‌اند؛ مانند کتاب «المهدی فی احادیث المسلمین حقیقة ثابتة» به قلم مرحوم حسینی جلالی، نیز مقاله‌هایی مانند «بررسی روایات مهدویت منقول از امام رضا علیه‌السلام» نوشتهٔ اعظم ابوالحسن عراقی با تمحض بر بررسی سندی و دلالی روایات امام هشتم علیه‌السلام درزمینهٔ مهدویت، «تطور مهدویت در منابع روایی شیعه (در پنج قرن نخست)» تألیف

10.22052/hadith.2024.254855.1451

خدامراد سلیمیان، «روایات خشونت مهدوی در بوته نقد» به قلم محمدتقی دیاری بیدگلی و داود ملاحسنی که هرکدام از جنبه‌ای خاص به این مقوله پرداخته‌اند.

توجه به این نکته ضروری است که این نوشتار به روش تحلیلی- توصیفی درصدد تبیین بایسته‌های حدیث‌شناختی آموزه‌های مهدویت با تأکید بر نمونه‌های تبارشناسی، موضوع‌شناسی، آسیب‌شناسی است؛ ازاین‌رو، تحلیل کیفیت اعتبارسنجی یا بررسی اعتبار سندی و دلالی روایاتی که در این پژوهش به‌عنوان مصداق بیان شده‌اند، مجالی دیگر می‌طلبد.

۱- تبارشناسی روایات مهدویت

شناخت تبار روایات مهدویت در قالب سند و منبع آن، نوعی مصدریابی و رهگیری قهقهرایی روایت تا منشأ صدور آن است که در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۱- سندشناسی

در مباحث حدیث‌پژوهی به‌ویژه در روش مطالعه تطبیقی با اهل‌تسنن، توجه به مباحث مصطلح الحدیثی مانند نوع سند ازجمله متواتر و واحد بودن، همچنین صحیح و حسن و موثق و ضعیف بودن مهم است. البته غرض واضعان اصطلاحات چهارگانه حدیثی، انحصار اعتبارسنجی روایات فقط از طریق محض سندی نبوده است؛ زیرا بسیار می‌شود آنان روایات موثق و حتی صحیح را، رد نموده و به روایت قوی و بلکه ضعیف عمل می‌کنند. علامه مامقانی به همین دلیل قائل به قرب مسلک قدما و متأخران دربارهٔ استفاده از قراین شده است (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ۱۵۱). اما این قرب فقط بین دو مسلک قدما و مشهور متأخران که وثوق صدوری هستند، قابل لحاظ است؛ اما مسلک متأخران سندی محض، با آن قریب نیست؛ بنابراین سزاوار است تا دراین‌باره در میان احادیث مهدویت، بحث شود.

بحث خبر متواتر و آحاد در روایات مهدویت مانند دیگر روایات، جاری است. مثلا برخی از علمای اهل‌تسنن مانند سیوطی به نقل از بزرنجی دربارهٔ برخی روایات مهدویت از قبیل خروج مهدی، ادعای تواتر نموده‌اند (سیوطی، ۱۳۸۵ش: ٤٢). البته خبر واحد نیز به‌وفور در مباحث مهدویت وجود دارد؛ مانند اینکه امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

10.22052/hadith.2024.254855.1451

«من و قائم از یک پدر نخواهیم بود»(طوسی، ۱٤۱۱ق: ٤۳).

شیخ طوسی علاوه بر توجیهاتی که برای دلالت روایت مذکور بیان می‌نماید، خبر واحد بودن آن را نیز به‌عنوان اشکال و اینکه مفاد آن مسلم نیست، مستمسک قرار می‌دهد (همان).

۱-۲- منبع‌شناسی

با توجه به اینکه وجود یک مصلح جهانی به نام «مهدی» در بین شیعه امامیه، موج بیشتر و گسترده‌تری نسبت به اهل‌تسنن دارد؛ تعداد روایات مهدوی نزد شیعه بیشتر است. براساس پژوهش‌های صورت‌گرفته از سوی محققان، تعداد روایات مهدوی از طرق اهل‌تسنن حدود ۲۰۰ حدیث و از طرق شیعه بالغ‌بر دو هزار حدیث تخمین زده شده است (تجلیل تبریزی، ۱۳۸۹ش: ۳۸۵ – ۳۸۸). از پیامبر ﷺ ٥٦۰ حدیث، از امام علی علیه‌السلام ۱۳۰ حدیث، از امام حسن مجتبی علیه‌السلام تا امام عسکری علیه‌السلام مجموعا ٥٤۱ حدیث و به شکل توقیعات از ناحیهٔ امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز ۱۳۰ مورد نقل گشته است (همان). دیدگاه تعداد ۱۹٤۱ حدیث غیرتکراری در مهدویت، مأخوذ از «معجم احادیث الامام المهدی» است که جلد اول و دوم و سوم آن مربوط به روایات نبوی دراین‌باره از شیعه و سنی و جلدهای چهارم تا ششم مرتبط با روایات و توقیعات امامان معصوم در این زمینه و جلد هفتم دربارهٔ روایات تفسیری ذیل آیات مربوط به مهدویت است. جلد هشتم مشتمل بر فهرست نمایه‌ای است. البته آمارهای دیگری چون بیش از شش هزار حدیث نیز در برخی منابع متأخر به زبان فارسی نقل گشته است که ممکن است به سبب آوردن آمار روایات موقوف و مقطوع صحابه و تابعان و نیز شمردن تقطیعات مختلف از یک حدیث این آمار ذکر شده باشد.

فارغ از اهمیت مهدویت در نگاه شیعی و روایاتی که در مجامع حدیثی امامیه از معصومان علیهم‌السلام نقل گردیده است، در منابع حدیثی اهل‌تسنن نیز علاوه بر پیامبر ﷺ، تعداد قابل‌توجهی از صحابه و محدثان اهل‌تسنن، راوی احادیث مهدوی هستند.

البته اهل‌تسنن از همان قرن‌های نخستین اسلام و آغاز نگارش مجموعه‌های روایی، براثر پدیده شوم منع حدیث و حذف روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، خود را از بخش بزرگی از سخنان ارزشمند پیامبر ﷺ محروم کردند. بااین‌وجود هرگز نتوانستند اساس مهدویت را حذف کنند. از میان

10.22052/hadith.2024.254855.1451

منابع روایی موجود، کتاب مرتبط با مهدویت در دو سده نخست وجود ندارد؛ اما در قرن سوم که نگارش در بین اهل‌تسنن رواج یافته، در برخی از منابع روایی، کم‌وبیش احادیث مهدویت مشاهده می‌شود که گرچه به‌روشنی به حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف اشاره نشده، ولی با شواهد و قراین موجود می‌توان بر ایشان انطباق داد.

بااین‌حال، بعضی از علمای عامه به تألیف کتب مستقلی در مورد مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف دست زده‌اند؛ مانند ابو نعیم اصفهانی صاحب کتبی چون «مناقب المهدی»، «نعت المهدی»، «اربعین حدیثا فی المهدی» (خوانساری، ۱۳۹۰ش: ج ۷، ۱۳۵)؛ بنابر قول سنی بودن حماد بن یعقوب رواجنی مؤلف کتاب «اخبار المهدی» (برقعی، ۱۳۸٤ش: ۳٤۱) و سیوطی، صاحب کتاب «العرف الوردی فی اخبار المهدی» و «تلخیص البیان فی علامات مهدی آخرالزمان» ملاعلی متقی هندی ازجمله کتاب‌های معروف بر پایه حدیث اهل‌تسنن دربارهٔ مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است.

نخستین مصادر مکتوب حدیث شیعه را که گاه مباحث مهدویت نیز در آن‌ها مطرح شده، به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

الف) کتاب‌هایی که اصحاب ائمه علیهم‌السلام نوشتهٔ، بی‌واسطه به نقل از ائمه علیهم‌السلام پرداخته‌اند؛ مانند اصولی چون حریز بن عبدالله (طوسی، ۱٤۲۰ق: ۱٦۲)

ب) کتاب‌هایی که مؤلفان آن‌ها ائمه معصوم علیهم‌السلام را درک کرده و به نقل حدیث از آنان پرداخته و همچنین از نوشته‌های پیشین نیز به‌گونه گزینشی بهره جسته‌اند؛ مانند مصنفات علی بن مهزیار (همان، ۲٦۵)؛

ج) کتاب‌هایی که مطالب خود را از تألیف دو دسته اخیر برگرفته‌اند؛ مانند کتاب‌های کلینی و شیخ صدوق. کتب مشهور شیعه مانند کمال‌الدین شیخ صدوق و الغیبة شیخ طوسی نیز نیاز به معرفی ندارند.

شناخت تفصیلی منابع حدیثی مهدویت در فریقین، خود بحث مستقلی می‌طلبد.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

۲- موضوع‌شناسی روایات مهدویت

تعداد موضوعات مندرج در روایات مهدویت، نزدیک به صد موضوع از قبیل اصل مهدویت و تبارشناسی حضرت، شمایل ایشان تا کیفیت ظهور و خروج می‌گردد. روایات مهدویت را به‌صورت کلی از جهت موضوع می‌توان به چهار گروه کلی تقسیم نمود:

الف) روایات تفسیری و تطبیقی و تأویلی که ذیل آیات قرآن نقل شده و آیه‌ای را بر امام مهدی تفسیر یا تطبیق یا تأویل نموده است؛

ب) روایات اخباری که از آینده خبر می‌دهد؛ مانند وقوع غیبت، جهان پیش از ظهور، علائم ظهور، بشارت‌های ظهور، اوصاف ظاهری امام، سیره حضرت، اوصاف یاران ایشان، جریان قیام و سیمای دوران حکومت؛

ج) روایات تبیینی که بیان‌کننده علل غیبت، اهمیت انتظار، وظایف منتظران، حکم نام بردن امام و حکم تعیین وقت ظهور است؛

د) روایات تاریخی که ولادت امام، نسب امام و معجزات ایشان را نقل می‌کند.

به‌عنوان نمونه دربارهٔ بررسی روایت‌شناختی علائم ظهور باید گفت هر چیزی نشانه‌ای دارد که به‌وسیله آن شناخته‌شده، به وجود آن گواهی داده می‌شود. روایت امام صادق علیه‌السلام نیز دربارهٔ نصیحت لقمان به فرزندش حاوی همین نکته است:

«ای پسرکم! برای هر چیز نشانه‌ای است که به آن شناخته می‌شود و بر آن گواهی می‌دهد» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش: ج ۱، ۱۲۱).

زمان ظهور و حکمرانی امام منجی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز دربردارنده نشانه‌هایی است که در بعضی روایات به آن با تقسیم‌بندی به نشانه‌های حتمی و غیرحتمی اشاره شده است. نشانه‌های غیرحتمی، اخبار آحادی هستند که غالبا ازلحاظ سندی دچار ضعف بوده (حسینی جلالی، ۱۳۷۵ش: ۵۷- ۶۳)، حتی بر اساس پذیرش صحت صدور و دلالت آن‌ها، به سبب دوری از تطبیق‌های نا به‌جا و نیز زبان اشاری و رمزی بیشتر آن‌ها- مانند سفیانی بر اساس یکی از دیدگاه‌ها و بنابر نظر برخی از محققان، غامض و پیچیده‌گویی آن‌ها (عاملی، ۱٤۲٤ق: ۳۵)، نهایتا در حد قرینه در کنار دیگر دلایل قابل‌استفاده هستند. بررسی فراوانی روایات مذکور مانند غلبه نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صحابه در منابع حدیثی اهل‌تسنن و انتقال آن‌ها (برای اطلاع بیشتر؛ اویسی،

10.22052/hadith.2024.254855.1451

۱۴۰۰ش: ۲۷۵- ۳۰۰) به‌صورت مرسل یا مسند یا نقل شده توسط ابن حماد در منابع شیعه، همچنین حداکثری بودن روایات علائم ظهور منقول از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام نسبت به دیگر معصومان علیهم‌السلام در منابع حدیثی شیعه خود قابل‌تأمل است. ازاین‌رو، در این مقاله، صرفا به نشانه‌های حتمی اشاره خواهد شد که دارای مؤیدهایی مانند شهرت یا اعتبار سندی هستند. البته بین نشانه‌ها و شرایط ظهور، نباید خلط صورت گیرد؛ زیرا نشانه‌های ظهور، سبب ظهور قلمداد نمی‌شوند و اراده انسان در آن‌ها نقشی ندارد؛ اما شرایط ظهور با اراده منتظران در ارتباط بوده، از عوامل و اسباب ظهور محسوب می‌شوند. هم‌چنین نشانه‌ها، گاهی ممکن است به سبب بداء، اتفاق نیفتند و خداوند مانع از پیدایش آن‌ها شود (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۷۰)؛ اما شرایط ظهور، زمینه‌هایی برای ظهورند و شرط و سبب برای آن به‌شمار می‌آیند.

مجموع روایات ناظر به نشانه‌های ظهور در کتاب «معجم احادیث الامام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف» به‌تفصیل آمده است. (کورانی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۵- ۲۹۵) از احادیث معروف درزمینهٔ علائم ظهور، روایاتی است که پنج نشانه حتمی ندای آسمانی، خروج سفیانی، فرورفتن در زمین، قتل نفس زکیه، خروج یمانی را بیان کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۲۷؛ کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۵، ۶۹۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۶۶۱).

برخی از محققان مهدوی‌پژوه سده اخیر معتقدند اولا این علائم گرچه حتمی هستند، نشانه‌ای برای راه‌یابی شخص منتظر نسبت به منجی است؛ ثانیا اعلام خطر به دشمنان اسلام و ایجاد رعب و وحشت در دل آنان محسوب می‌شود؛ ثالثا مژده و بشارت برای منتظران آن حضرت است تا هم موجب آرامش خاطر آنان گردد و هم خود را برای خدمت به آن حضرت آماده سازند و قلب‌هایشان قوت گیرد (خراسانی، ۱۳۸۸ش: ۱۶۳- ۱۶۴)؛ رابعا بیان علائم و نشانه‌ها قبل از وقوع یك انقلاب، آن‌هم قرن‌ها قبل، نشان از محقق‌الوقوع بودن این قیام دارد؛ خامسا مایه امیدواری برای منتظران ظهور حضرت خواهد بود؛ سادسا برای همه ظالمان و مستکبران هشداری جدی است که دنیا را جولانگاه بی‌حدوحصر خود تصور نکنند و بدانند روزی فرا خواهد رسید که جلوی همه این تباهی‌ها و ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها گرفته خواهد شد؛ سابعا منتظران حضرت برای درك بهتر عصر ظهور با این علائم برای آینده بشر برنامه‌ریزی یا

10.22052/hadith.2024.254855.1451

تعیین استراتژی خواهند نمود؛ ثامنا این علائم بهترین ملاك و معیار برای مدعیان دروغین مهدویت است.

شناخت اشتراکات و تمایزات موجود در آموزه‌های احادیث مهدوی فریقین، جهت آشنایی با فضای فکری مذهب شیعه و مدرسه خلفا، بایسته است.

۲-۱- آموزه‌های مشترک

آموزه‌های مشترک بین احادیث شیعه و سنی به‌صورت تفصیلی در این نوشتار قابل‌بیان نیست؛ اما اجمالا عبارت‌اند از: اصل قضیه مهدویت (عسقلانی، بی‌تا: ج ۵، ۳٦۲؛ صدر، ۱٤۱۷ق: ٦۲ -٦۳)، وجوب اعتقاد به مهدی موعود (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۹۰؛ سفارینی حنبلی، ۱٤۰۲ق: ج ۲، ۸٤)، فراگیر بودن دعوت و جهانی بودن او (نیشابوری، بی‌تا: ج ٤، ۵۵۸؛ مجلسی، ۱٤۰۲ق: ج ۵۲، ۳۹۰)، نزول عیسی و اقتداء به مهدی موعود (بخاری، ۱٤۰۱ق: ج ۳، ۱۲۷۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۳٤۵)، خسف بیدا (بخاری، ۱٤۰۱ق: ج ۲، ۷٤٦؛ ابن أبی‌زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۷۹)، اتفاق بر لقب مهدی (طوسی، ۱٤۱۱ق: ٤۷۱؛ ازدی، ۱٤۲۱ق: ج ۱۰، ۳۲۷)، امداد الهی (بخاری، ۱٤۰۱ق: ج ۳، ۱۰۷۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ٦۷۰)، طلوع خورشید از مغرب (بخاری، ۱٤۰۱ق: ج ۵، ۲۳۸٦؛ طوسی، ۱٤۱۱ق: ٤۳۵)، مهدی از فرزندان فاطمه (ابوداود، ۱٤۲۰ق: ج ٤، ۱۰۷؛ طوسی، ۱٤۱۱ق: ۹۲)، مشخصات ظاهری مهدی موعود (ابوداود، ۱٤۲۰ق: ج ٤، ۱۰۷؛ ابن أبی‌زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۱٤)، فراوانی نعمت در زمان حکومت مهدوی (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ٤۱۱)، عدالت فراگیر (ابوداود، ۱٤۲۰ق: ج ٤، ۱۰۷؛ ابن أبی‌زینب، ۱٤۰۲ق: ۹۲)، هم‌نام پیامبر ﷺ بودن با لحاظ برخی اختلافات جزئی (ابوداود، ۱٤۲۰ق: ج ٤، ۱۰٦؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ٤۱۱)، بیعت بین رکن و مقام (ابوداود، ۱٤۲۰ق: ج ٤، ۱۸۳۳؛ طوسی، ۱٤۱۱ق: ٤۷٦).

۲-۲- آموزه‌های متمایز

در منابع اهل‌سنت، بحث مهدویت غالبا زیرمجموعه بحث معاد و در بخش اشراط الساعه مطرح گردیده است. ازاین‌رو مواردی از قبیل خروج سفیانی، دجال، خسف که در آن‌ها به‌عنوان اشراط‌الساعه مطرح گردیده (به‌عنوان نمونه؛ نیشابوری، ۱٤۱۲ق: ج ٤، ۲۲۰۷)، گاه در منابع

10.22052/hadith.2024.254855.1451

امامیه به‌عنوان علائم ظهور قلمداد شده است (به‌عنوان نمونه؛ کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۵، ۶۹۴). اهل‌تسنن مهدویت را به‌عنوان یکی از علائم قیامت می‌دانند، درحالی‌که امامیه به مهدویت نگاه اصالی داشته و آن را عصاره برنامه انبیا و اولیا می‌داند.

در ادامه به برخی از مهم‌ترین تمایزها اشاره می‌شود که غالبا به اختلاف در مبانی و منابع روایی و تاریخی برمی‌گردد.

الف) بنابر اعتقاد شیعه، آن حضرت در خفا و در سال ۲۵۵ ق یا ۲۵۶ ق به دنیا آمده است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۳۰- ۴۳۲). اما برخی از اهل‌تسنن، به دنیا آمدن حضرت در سالیان پیشین را نپذیرفته، ولادتش را در آخرالزمان می‌دانند (عباد، ۱۴۰۲ق: باب ۵- ۲۱، ۳). مثلا در حدیثی نقل کرده‌اند که مهدی موعود، در آخرالزمان می‌آید که آن را به معنای تولد گرفته‌اند:

«انبانا عبدالعزیز بن محمود بن البزاز عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: یخرج فی آخرالزمان رجل من ولدی اسمه کاسمی و کنیته ککنیتی یملا الارض عدلا کما ملئت جورا فذلک هو المهدی...» (سبط ابن جوزی، ۱۴۰۱ق: ۳۲۵).

ب) از پیامبر ﷺ منقول است که نام موعود آخرالزمان، هم نام من و نام پدرش هم نام پدر من است (ابوداود، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ۱۸۳۱). با چشم‌پوشی از مناقشه سندی این بخش از حدیث که نام پدر او، هم‌نام پدر من است، در احادیث دیگر کمتر نقل گشته؛ اما قسمت همنامی مهدی با پیامبر ﷺ فراوان نقل شده است. به همین سبب برخی از حدیث‌پژوهان معتقدند که بخش همنامی پدر مهدی موعود با پدر پیامبر ﷺ ، بعدا به حدیث اضافه شده است (فقیه‌ایمانی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ۲۶۷). برخی نیز توجیه کرده‌اند که عبدالله پدر پیامبر ﷺ ، پدر اعلای امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز محسوب می‌شود؛ همچنین ممکن است مراد ابو عبدالله الحسین امام سوم باشد که امام زمان از نسل او خواهد بود (آل عصفور، ۱۴۱۲ق: ۳۶). برخی از محدثان عامه نیز آن را تصحیف شده جمله «اسم ابیه اسم ابنی» می‌دانند (کنجی شافعی، ۱۴۳۱ق: ج ۲، ۹۶). از سوی دیگر، به ادعای برخی دیگر، اینکه

10.22052/hadith.2024.254855.1451

نام پدر مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف حسن باشد، نیز متواتر و حداقل مشهور است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۱۳۸).

ج) رجعت از مسائل ضروری اعتقادی شیعه امامیه است. طریحی در تعریف رجعت می‌نویسد:

«رجعت به فتح «راء»، به معنای یک‌بار برگشتن پس از مرگ در عصر ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و از ضروریات مذهب امامیه است که شواهد قرآنی و احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام آن را اثبات می‌کند» (طریحی، ۱٤۰۸ق: ج ٤، ٤۳٤).

رجعت برای دو گروه است: شیعیانی که خداوند به آن‌ها اجازه برگشت داده تا در ثواب یاری حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف شریک شوند و شاهد حکومت جهانی ایشان باشند و کسانی هستند که در زمره دشمنان حضرت قلمداد می‌شوند، برگردانده می‌شوند تا از آن‌ها انتقام گرفته شود (حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷). برخی محدثان شیعه به تواتر معنوی مجموع احادیث رجعت باور دارند (مجلسی، ۱۴۰۲ق: ج ۵۳؛ ۱۲۲- ۱۲۳). این در حالی است که اهل‌سنت رجعت و تفاسیر مربوط به آن را به‌شدت انکار می‌کنند. مثلا جابر بن یزید جعفی را بدین علت که قائل به رجعت بود، ذم نموده‌اند و بعد از کشف این اعتقاد از او، دیگر از وی نقل حدیث نکردند (نیشابوری، ۱٤۱۲ق: ج۱، ۲۰). درحالی‌که عمر بن خطاب، در جنگ احد و در پاسخ به شایعه کشته شدن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، قسم خورد که هرکس معتقد نباشد او مانند موسی علیه‌السلام که به میقات رفت و بعد از چهل روز برگشت، برنمی‌گردد را با شمشیر می‌کشم (خزاعی، ۱۴۱۹ق: ۳۸). سر عدم طرح این مسئله در کتب اهل‌تسنن شاید به این جهت باشد که رجعت، تجلي امامت امامان شیعه است و در حقیقت اشاره به این نکته دارد که چون حق آن‌ها غصب شده، ازاین‌رو خداوند دوباره آن‌ها را به دنیا ارجاع داده و به ولایت کامل خواهد رسانید.

۳- آسیب‌شناسی احادیث مهدویت

ازآنجاکه در طول تاریخ، اتفاقات ناگواری مانند منع حدیث، کذب و وضع باعث ایجاد آسیب‌هایی به احادیث شده است (سیوطی، ۱٤۲۰ق: ۱۸۰- ۱۸۱؛ شاکر، ۱٤۱۷ق: ج ۱،

10.22052/hadith.2024.254855.1451

۲۳۷- ۲۳۸)، لازم می‌آید هر حدیث‌پژوهی برای فهم صحیح روایات و تشخیص روایت صحیح از غیرصحیح، نهایت تلاش خود را انجام دهد و صحیح‌ترین و متقن‌ترین احادیث را مورد توجه قرار بدهد. این مسئله دربارهٔ احادیث مهدویت به‌جهت عدم درک حضور ظاهری معصوم در عصر غیبت، با تأکید بیشتری باید توجه شود. گرچه عواملی نسخ، اختلاف مراتب روایت، اضطراب متن، اشتمال به محکم و متشابه، آمیختگی به روایات بطنی، تعارض روایات با یکدیگر، مخالفت با قرآن، ناسازگاری با تاریخ، تعارض با ادراکات عقلی و... ازجمله سبب‌های آسیب‌زایی روایات ازجمله در باب مهدویت هستند؛ اما آن‌ها با توجه کافی به قواعد فقه‌الحدیث قابل شناخت و حل کردن است و برخی آسیب‌های بیرونی، در احادیث مهدویت اهمیت بیشتری دارند؛ مانند نقل به‌معنا، تأویل‌گرایی، اسرائیلیات، تقطیع، تصحیف، جعل. موارد دیگری نیز وجود دارد که از باب اختصار و اکتفا به ذکر نمونه‌های مهم‌تر از بیان آن‌ها امتناع شد؛ مانند تقدیم‌وتأخیر و جابجایی، ایجاد زیاده و نقصان در روایت توسط راوی (برای مطالعه بیشتر؛ سلیمیان، ۱۳۹٤ش: ۱۰۰- ۱۲۱).

۱-۳- نقل به معنا

زمانی این اتفاق شکل می‌گیرد که راوی حدیث، شنیده‌های خود را با واژگان دیگر یا قالب و ساختاری مشابه که اصل معنا را می‌رساند بیان می‌کند (شهید ثانی، ۱٤۱۳ق: ۳۱۰) و بیانگر انتقال معنای حدیث در قالب الفاظی غیر از الفاظ صادره از ناحیهٔ متکلم اصلی است. (جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۰ش: ۷۰)؛ زیرا علاوه بر مصیبت منع تدوین حدیث در قرن اول (شهرستانی، ۱٤۳۰ق: ٤۲۵- ٤۳۰) بسیاری از راویان نه توانایی این را داشتند و نه بر این باور بودند که باید حتما همان الفاظ شنیده شده از معصومان علیهم‌السلام را به نسل‌های بعد از خود برسانند؛ بنابراین می‌توان گفت نقل معنا در برابر نقل به الفاظ از مسائلی است که در نظام تدوین حدیث باید مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در صورت عدم توجه به این مسئله، اصالت لفظ معصوم علیه‌السلام مورد تردید قرار می‌گیرد و علی‌رغم این‌که عامل مهمی برای حفظ و بقای بخش وسیعی از میراث روایی- حداقل نسبت به مضمون روایات- است؛ اما زیان‌هایی نیز مانند راه یافتن اشتباه و خطا در پاره‌ای از روایات- درحالی‌که محال است کلام معصوم علیه‌السلام لغزش یا

10.22052/hadith.2024.254855.1451

خطایی داشته باشد- اجمال و نارسایی عبارات با بروز تقدیم‌وتأخیر و زیاده و نقصان، تصحیف و تحریف، تعارض و اختلاف، اضطراب و تشویش در متن پاره‌ای از روایات مهدویت را به همراه داشته است (صدر، ۱٤۱۷ق: ج ۷، ۳۲).

مانند کلمات منقول از امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در برخی ملاقات‌ها که عموما با توجه به اضطراب ملاقات‌کننده و گاهی تصرفی که از ناحیهٔ مقدسه بر شخص شنونده یا سؤال‌کننده استیلا یافته، نقل به معنا عادتا محتمل‌تر است (نوری طبرسی، ۱۳۸۳ش: ۳۷۵ - ۷۱۵).

همچنین در روایت‌های پیشگویی‌کننده حوادث آخرالزمانی نیز به سبب زبان رمزی و نمادین برخی از فقرات آن، احتمال فهم‌سازی به‌صورت نقل به معنا از سوی راوی وجود دارد. به‌عنوان نمونه، روایتی که در برخی منابع دربارهٔ مرگ سفیانی توسط یاران حضرت مهدی علیه‌السلام نقل شده است مبنی بر اینکه عمامه او را دور گلویش می‌پیچند و می‌کشند و سپس امام علیه‌السلام سر از تن او جدا می‌نماید (مقدسی شافعی، ۱٤۳۳ق: ۱۲۲؛ تبریزیان، ۱٤۲۵ق: ۲۹۱). درحالی‌که در متن روایت عباراتی مانند «فيأخذه المهدي فيذبحه» (ابن طاووس، ۱٤۱٦ق: ۲۹٦) یا «و يأخذ السفياني أسيرا فينطلق به [و] يذبحه بيده» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۲، ۶۰) آمده است و کیفیت اسارت تا ذبح او توسط امام علیه‌السلام در متن روایات نیامده و بعدا از جهت نقل به معنا توسط راوی که از جهتی نیز ادراج از سوی راوی نیز محسوب می‌شود، در متن برخی روایات آمده است.

۲-۳- تأویل‌گرایی

تأویل در اصطلاح نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به‌معنایی دیگر است که فهم آن، محتاج قرینه است یا فهم معانی آن از ظهور لفظ به‌دست نمی‌آید (معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۱، ۲۰-۲۲). ویژگی مشترک کاربردهای تأویل در نصوص دینی، آمیختگی آن کاربردها با نوعی خفا، پوشیدگی و نامعلوم بودن آن است. (در اینجا مقصود از تأویل در مباحث مهدویت، آنی نیست که در صورت رجوع به روایات باطنی اما معتبر معصومان علیهم‌السلام به دست آید؛ بلکه برداشت‌های باطنی و خلاف ظاهری است که در تأویل‌گرایی، به‌عنوان خصیصه رفتاری جریان‌های تأویلی انجام می‌شود) (فلاح علی‌آباد، ۱۳۹۵ش: ۱۰۳).

10.22052/hadith.2024.254855.1451

مهم‌ترین ضابطه و ملاک تأویل صحیح، استناد آن به یک دلیل معتبر شرعی یا عقلی است و در مقابل، از ویژگی‌های تأویل‌های نادرست، عدم استناد و مطابقت با مقاصد فرقه‌ای است. بسیاری از فرقه‌های انحرافی در تأویل نصوص دینی چنین راهی را در پیش‌گرفته، به‌نحوی‌که مفاهیم مهدویت را به‌دلخواه و ذوقی یا با توجه به منافع فرقه‌ای براساس تطبیق‌سازی با جریان فرقه‌ای مورد تأویل قرار می‌دهند. به‌عنوان نمونه «احمد الحسن بصری» فردی که خود را نایب و نوعی باب حضرت با عنوانی چون سید یمانی و ... معرفی نموده، تأویل‌هایی را در برخی آیات بیان کرده که دلیل و مدرکی بر آن وجود ندارد و تنها به‌جهت توجیه ادعاهای خویش و سرکوب‌سازی مخالفانش آن‌ها را مطرح کرده است (همان، ۱۰۳- ۱۲۱). تأویل غلبه حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف مانند روایت به غلبه معنوی -چنان‌که بهاییت مدعی آن است (گلپایگانی، ۲۰۰۱: ۱٤۹)- ازجمله این موارد است؛ یعنی با آنکه برخی روایات مانند عبارت «و غلب علی أرض کوفان» (ابن‌أبي‌زینب، ۱۳۹۷ق: ۲۷۵) و «القائم یسیر بالقتل» (همان، ۲۳۱) بر حرکت جهادی و کشتن دشمنان دلالت دارد، روایاتی مانند «یخرج فیه ولدي المهدي فینزل روح الله» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۰) را دال بر غلبه روحانی می‌داند. با آنکه این عبارت، با آوردن «عیسی ابن مریم» به‌عنوان نقش بدل در ادامه حدیث، نص در همراهی عیسی علیه‌السلام با حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است.

۳-۳- اسرائیلیات

یکی دیگر از مشکلات روایی، راهیابی اسرائیلیات به معنای گفته‌ها و افسانه‌های یهود و نصارا است که غالبا به ساحت روایات تفسیری راه‌یافته است. یکی از علل راه‌یابی اسرائیلیات به میراث روایی، گاه این بوده است که علمای شیعه در کتاب‌های خود به‌ویژه در ابواب غیر فقهی به دنبال تدوین حدیث صحیح نبوده، درصدد جمع احادیث مناسب هر باب بودند. همچنین آن‌ها بیشتر خود را مسئول در برابر بررسی احادیث فقهی برای تمییز صحیح از سقیم می‌دانستند (عسکری، ۱٤۱۲ق: ج۳، ۳٦۱- ۳٦۲). ضعف علمی و فرهنگی جامعه عرب، منع نگارش رسمی حدیث، حمایت معاویه از مروج‌دهندگان اسرائیلیات را نیز می‌توان از دیگر علت‌های تزریق اسرائیلیات در احادیث دانست. غفلت از این امور قطعا حدیث پژوه را دچار مشکل

10.22052/hadith.2024.254855.1451

می‌سازد و استنباط‌های او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ زیرا علاوه بر سبب‌های پیش‌گفته، مواردی چون انگیزه و اغراض مذهبی به‌ویژه درزمینهٔ مدعیان دروغین یا فضیلت‌تراشی مهدوی برای قبایل یا حکومت‌ها، علاقه به افسانه‌گویی به‌ویژه در اخبار فتن و علائم (سلیمیان، ۱۳۹٦ش: ۵۰) چنین شبیخون فرهنگی به احادیث مهدویت را بیشتر در خطر قرار می‌دهد.

مثلا روایت همراهی ده نفر با امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در جنگ روم برای خارج ساختن تابوت سکینه از غار انطاکیه، ازجمله روایات اسرائیلی در این زمینه محسوب می‌شود:

«المهدی یبعث بقتال الروم یعطی معه عشرة یستخرج تابوت السکینة من غار انطاکیة» (سیوطی، ۱۳۸۵ش: ۸۰؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶ق: ۱۴۲ با کمی اختلاف).

همراهی ده تن با امام مهدی در جنگ با روم سخنی غریب و شاذ است که در هیچ روایت دیگری نیامده است. علاوه بر آن، انطاکیه ازجمله شهرهای مهم دوران پیش و پس از اسلام بوده است. طبق نظریه برخی حدیث‌پژوهان، ساکنان انطاکیه در قرون ابتدایی اسلام، غالبا یهودیان تازه مسلمان شده بودند و اخباری از سوی آنان جهت انگیزه‌بخشی به مسلمانان برای حمله به انطاکیه وضع شده است تا یهودیان انطاکیه که با حاکمان مسیحی میانه خوشی نداشتند را نجات دهند (معارف و دیگران، ۱۳۹٤ش: ۸).

٤-۳- تقطیع

تقطیع به معنای جدا کردن بخشی از یک حدیث طولانی، متناسب با موضوع یا بابی خاص است (جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۰ش: ٤۱). اگر نقل مستقل جمله‌های آن آسیبی به‌معنا نرساند، ولی گاهی تقطیع یکی از آفات و موانع فهم صحیح حدیث شمرده می‌شود و آن هنگامی است که باعث فوت قراین موجود در روایت و شواهد حالیه و مقالیه و شأنیه (صدور) و کاستی در فهم صحیح روایت گردد (ربانی، بی‌تا: ۲۵۵- ۲۵۸). عوامل متعددی موجب تقطیع روایات شده است که برای نمونه می‌توان به دیر رسیدن راوی به مجلس معصوم علیه‌السلام، خستگی و بی‌حوصلگی وی، تبویب احادیث و طبقه‌بندی آن‌ها در موضوعات مختلف و تدلیس و فریبکاری راوی، اشاره کرد (همان؛ خامه‌گر، ۱۳۹۰ش: ۸۷). گاهی نیز تقطیع روایات در راستای اهداف نادرستی چون ادعاهای دروغین در مهدویت انجام می‌شود؛ مانند تقطیع‌هایی که جریان احمد

10.22052/hadith.2024.254855.1451

بصری- مدعی یمانی- از آن برای اثبات ادعای خود استفاده کرده است (سلیمیان، ۱۳۹٦ش: ۲٤۵)؛ زیرا گمان می‌کند پس از امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، دوازده فرزند از نسل ایشان به ترتیب جانشین آن حضرت خواهند شد که خود اولین وصی حضرت است و حکومت را پس از پایان یافتن حیات مبارک امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف مدیریت خواهد کرد (آیتی، ۱۳۹٤ش: ۵۸- ۵۹). به‌عنوان نمونه روایتی را این‌گونه آورده است:

«ان الصادق سمی اصحاب القائم لابی بصیر فیما بعد فقال... و من البصرة احمد»(آل سید حیدر کاظمی، بی‌تا: ۲۱۹)

او این روایت را برای خود به‌عنوان تصریح اهل‌بیت علیهم‌السلام به نام او مصادره به مطلوب کرده است. درصورتی‌که منبع اصلی این روایت، کتاب دلائل الامامة بوده و بدین شکل ادامه روایت نقل شده است:

«ان الصادق سمی اصحاب القائم لابی بصیر فیما بعد فقال... و من البصرة و من البصرة: عبد الرحمن بن الأعطف بن سعد، و أحمد بن ملیح، و حماد بن جابر... » (طبری، ۱٤۱۲ق: ۵۷۵).

۵-۳- تصحیف

تصحیف در اصطلاح علوم حدیث یعنی در سند یا متن حدیث تغییر ناخواسته واقع شود که به آن روایت، «مصحف» گویند (ابن صلاح، ۱٤۱۹ق: ٤٦۷). تصحیف در روایات مهدویت واقع شده است. علت آن هم همان اسبابی است که غالبا برای وقوع تصحیف در دیگر روایات نیز ذکر کرده‌اند؛ مانند کم‌دقتی یا عدم علم کافی ناسخ، بد خط بودن ناسخ پیشین یا ضعف ذاتی خطوط ابتدایی عربی در نگارش‌های نخستین، تداخل مطالب حفظ و از برشده راوی کاتب با آنچه قرار است بنویسد، اشتباه در شنیدن سند و متن روایت در برخی طرق تحمل حدیث (میرداماد، ۱۳۸۸ش: ۲۰٦- ۲۰۷). فراوانی تصحیف در روایات نیز بنا بر نظر برخی حدیث‌پژوهان، به‌اندازه‌ای است که کمتر حدیثی خالی از آن است (رازی، ۱٤۲۰ق: ج ۱۹، ۱۲٤؛ صدر، بی‌تا: ۳۰٦).

10.22052/hadith.2024.254855.1451

به‌عنوان نمونه در سند حدیثی مربوط به قیام قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف با توجه به آیهٔ ۲۳ ذاریات است و توسط شیخ طوسی نقل گشته (طوسی، ۱٤۱۱ق: ۱۷٦)، توسط برخی در نام راوی «اسحاق بن عبدالله بن علی بن الحسین» دچار تصحیف به «اسحاق بن عبدالله عن علی بن الحسین» و تبدیل «بن» به «عن» شده است (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۶).

گاهی تصحیف در متن روایات مهدویت ایجاد شده است؛ مانند تصحیف کلمه «اربعة» به «ثلاثة» در نقل کلینی از روایت لوح فاطمه علیهاالسلام که قائم را نیز در آن ذکر می‌کند:

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن محبوب عن أبي الجارود عن أبي جعفر علیه‌السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخلت على فاطمة علیهاالسلام و بين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها فعددت اثني عشر آخرهم القائم علیه‌السلام ثلاثة منهم محمد و ثلاثة منهم علي» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۹۷).

گونه‌ای که کلینی نقل نموده، یک امام با نام «علی» را کمتر شمرده است. همین روایت در نقل شیخ صدوق، با آوردن کلمه «اربعة» مطابق با تعداد امامان شیعه یعنی دوازده نفر آمده است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به عظمت ثقة الاسلام کلینی، این از اشتباهاتی چون سهو ناسخان و کاتبان در تمییز بین «ثلاثة» اول در متن حدیث و عدم تکرار آن در مرتبه دوم و درج «اربعة» می‌باشد.

آنچه این نکته را تقویت می‌نماید، نقل شیخ صدوق از جابر است که مشاهده خود از لوح را گزارش می‌کند و در آن کلمه «علی» را چهار بار، دیده است:

«فرأيت فيه محمدا محمدا محمدا في ثلاثة مواضع و عليا عليا عليا عليا في أربعة مواضع» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ش: ج ۱، ٤٦).

همچنین در بحث یکی از اخبار نبوی رایات سود (پرچم‌های سیاه) که در کتاب مقدسی دربارهٔ نخستین پرچم‌هایی که به نشانه حکمرانی از چین خارج می‌شود، بدین‌صورت نقل شده:

«إن أول الكوائن ملك يخرج من الصين، من ناحية يقال لها ختن» (مقدسی، بی‌تا: ج ۲، ۱۷۵).

10.22052/hadith.2024.254855.1451

در برخی دیدگاه‌ها از علامت‌های آخرالزمانی عنوان شده است که هنوز اتفاق نیفتاده (کورانی، ۱٤۲۰ق: ٦۳- ٦٤)، خروج آن از سرزمین چین و از ناحیه‌ای به نام ختن دچار تصحیف شده و ایران و خراسان و خمین تبدیل به چین و ختن گردیده است (همان، ۷۰).

٦-۳- جعل

یکی از آسیب‌هایی که به حوزه حدیث راه یافته، مسئله «جعل» و «وضع» حدیث است. «وضع» در اصطلاح یعنی نسبت دادن سخنی ساختگی و دروغین به معصومان علیهم‌السلام (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ۲۹۲) که بدترین نوع حدیث ضعیف است (میرداماد، ۱۳۸۸ش: ۲۷۷).

اصل قول به جعل حدیث، قطع‌نظر از انگیزه‌های مغرضانه، ناشیانه یا خیرخواهانه مورد اتفاق همه دانشمندان اسلامی است. به‌گونه‌ای که فضیلت‌تراشی عباسیان برای جد اعلای خود، عباس - عموی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله - به‌وسیله جعل و دست‌برد در روایات در تاریخ ذکر شده است (عسکری، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ٤۲۱).

مثلا برخی از روایات منابع عامه، مهدی موعود را از نسل عباس دانسته‌اند؛ مانند:

«حدثنا الولید عن شیخ عن یزید بن الولید الخزاعی عن کعب قال: المهدی من ولد العباس» (ابن حماد، ۱۴۲۳ق: ۲۶۵).

چنان‌که ابن حجر هیتمی بر اساس این روایات، نظر داده و روایاتی که او را از نسل فاطمه (س) می‌داند را واهی خوانده است (ابن حجر هیتمی، بی‌تا: ۱۹۶). اما سیوطی، روایات مذکور را نقل نموده و به نقل از ابن حجر عسقلانی، آن‌ها را در مقابل روایات فراوانی که مهدی را از نسل فاطمه (س) برمی‌شمارد، بی‌اعتبار دانسته است (سیوطی، ۱۳۸۵ش: ۶۴). او در کتاب دیگر خود نقل کرده منصور عباسی در جهت تلاش برای کاهش محبوبیت محمد نفس زکیه با توجه به ادعای مهدویت او، نام پسر خود را محمد و لقب وی را مهدی نهاد. ادعا نمود که مهدی پسر من بوده نه محمد نفس زکیه و ازاین‌رو چنین احادیثی که مهدی را از خاندان عباس می‌داند توسط یکی از خویشاوندان منصور عباسی جعل شد (سیوطی، ۱۳۸۳ق: ۲۷۲).

10.22052/hadith.2024.254855.1451

نمونه دیگر در مهم‌ترین عقیده واقفیه دیده می‌شود. غالب این فرقه‌ها، قائل به قائم و مهدی بودن امام یا فرزند امامی بودند که بر آن متوقف بودند؛ مانند کیسانیة (نوبختی، ١٤٠٤ق: ٢٣)، ناووسیه (همان، ٦٧)؛ اما به‌صورت خاص، واقفیه، نام فرقه‌ای از شیعیان است که بعد از امام صادق علیه‌السلام به امامت فرزندش امام کاظم علیه‌السلام بدین نحو معتقد شدند که او از دنیا نرفته، همان مهدی منتظر و در قید حیات است. واقفیان در پی شهادت امام کاظم علیه‌السلام به انکار مرگ او پرداختند و ادعا کردند که وی به‌زودی به‌عنوان قائم آل محمد عجل‌الله‌تعالی‌فرجه بازخواهد گشت (نوبختی، ١٤٠٤ق: ٨٠- ٨٢). ازجمله اقدامات واقفیه تحریف معنوی در روایات مهدویت و مصداق‌سازی «مهدی» از سوی خود برای امام کاظم علیه‌السلام است. شیخ طوسی برخی از روایات آنان را که توسط ابومحمد علوی در کتابش - درزمینهٔ نصرت دادن به واقفه - نقل نموده است (طوسی، ١٤١١ق: ٤٣)؛ مانند اینکه امام صادق علیه‌السلام، پسرش امام کاظم علیه‌السلام را قائم معرفی می‌کند:

«قال الموسوي و أخبرني علي بن خلف الأنماطي قال حدثنا عبدالله بن وضاح عن يزيد الصائغ قال: لما ولد لأبي عبدالله علیه‌السلام أبوالحسن علیه‌السلام عملت له أوضاحا و أهديتها إليه فلما أتيت أباعبدالله علیه‌السلام بها قال لي يا يزيد أهديتها و الله لقائم آل محمد» (همان)

شیخ طوسی این‌گونه روایات را خبر واحد دانسته که برابر نظر مشهور شیعه، قابل قیام نیستند. همچنین گاهی برای جلوگیری از تفکر اسماعیلیه از سوی امام صادق علیه‌السلام امام بعدی یعنی امام کاظم علیه‌السلام قیام‌کننده به منصب امامت معرفی شده است. (همان)

ائمه علیهم‌السلام در مقابل این جریان دروغین مهدویت، روشنگری نموده‌اند؛ مانند مواجهه امام رضا علیه‌السلام با سران وقفه دربارهٔ وفات یا عدم وفات امام کاظم علیه‌السلام (ابن‌بابویه، ١٣٧٨ش: ج ٢، ٢١٣- ٢١٤).

نمونه دیگر رهیافت آسیب جعل در متن روایات مهدویت، تحریف میرزا بهاءالله نوری مؤسس فرقه ضاله بهائیت، در روایت زوراء برای اثبات ادعای مهدویت علی‌محمد باب است. او به‌جای «ثمانون الفا»، «ثمانون رجلا» را ذکر می‌کند. اصل روایت آن است که در شهر زوراء (ری)، ٨٠ هزار نفر کشته می‌شوند و این از علائم آخرالزمان و ظهور مهدی است (کلینی،

10.22052/hadith.2024.254855.1451

۱۴۲۹ق: ج ۱۵، ٤٢٤)؛ اما چون حسینعلی می‌دانسته هرگز ۸۰ هزار بابی در تهران کشته نشده‌اند؛ به‌جای «الفا» واژهٔ «رجال» را آورده است (سلطان‌زاده، بی‌تا: ٢٦- ٢٧).

جمع‌بندی

گرچه بایسته‌های حدیث‌شناختی هر حدیثی در هر موضوعی تا حدودی یکسان بوده و سند و متن آن باید موردبررسی رجالی و درایةالحدیثی و فقه‌الحدیثی قرار گیرد؛ اما درزمینهٔ روایات مهدویت، تأکید بر برخی موارد لازم است.

۱- غالب روایات مهدویت، اخبار آحاد بوده و از جهت سند دچار ضعف هستند؛ بنابراین باید تلاش نمود که نه در وادی تسامح افتاد تا هر خبری را پذیرفت و نه در شک و تردید نسبت به روایات چنان پافشاری نمود که آثار فراوانی از جهت قابلیت پژوهش از دست روند. اعتبارسنجی روایات مهدویت بر اساس مبنای متقدمان می‌تواند روشی برای حفظ آثار حدیثی مهدویت با کیفیت پیش‌گفته باشد.

۲- دانستن فرآیند بررسی روایات مهدویت از تبارشناسی منابع و اسناد تا توجه به آسیب‌های حدیثی مانند تقطیع و تصحیف و جعل و نقل به معنا که غالبا از بیرون بر روایت وارد شده‌اند، اهمیت دارد.

۳- توجه به موضوع روایات مهدویت و نیز موارد مشترک و متمایز از آموزه‌های مهدویت بین شیعه و سنی سبب شناخت بیشتر در تشخیص روایات صحیح و سقیم با توجه به مبانی مذهب‌های اسلامی می‌گردد.

٤- آسیب‌های حدیث‌شناختی روایات مهدویت مانند تصحیف و جعل و تقطیع و اسرائیلیات و تأویل‌گرایی و نقل به معنا، در روایات مهدویت نسبت به دیگر روایات به سبب زبان رمزی و نمادین و اخبار از حوادث آینده و علاقه به تطبیق با مصادیقی در هر زمان غالبا بیشتر است.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

۵- نقل به معنا نیز با توجه به رمزی و مبهم بودن برخی گزاره‌ها و تغییر آن از سوی راوی به سبب نادانستن یا تصحیف از سوی ناسخ کم‌اطلاع و نیز تقطیع روایات از سوی راویان و نویسندگان بعدی در فرآیند تبدیل نگارش‌های حدیثی نخستین به جوامع حدیثی و امثال آن، از دیگر موارد آسیب به فهم روایات مهدویت است.

٦- فرقه‌های مدعی مهدویت از منافذ آسیب‌زای احادیث مهدویت، آن‌ها را به سود خود جعل یا تحریف معنوی نموده‌اند. نمونه روایت‌های واقفیه غالبا ازاین‌دست محسوب می‌شود. نیز جریان‌های انحرافی معاصر با تأویل روایات مهدویت یا تقطیع، دلیل‌های نقلی مهدویت را مصادره به مطلوب نموده‌اند.

۷- عدم توجه به منقول‌های اسرائیلیاتی و بحث منتقله بودن از آفت‌های مهم حدیث‌پژوهی در مجال مهدویت است.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

منابع

آل‌سیدحیدرکاظمی، مصطفی. (بی‌تا). بشارةالاسلام فی ظهور صاحب الزمان. قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.

آلعصفور، محسن. (۱٤۱۲). ظاهرة الغیبة و دعوی السفارة. قم: اسماعیلیان.

آیتی، نصرت‌الله. (۱۳۹٤). از تبار دجال (نقد مدعی یمانی). قم: مؤسسه آینده روشن.

ابوریه، محمود. (۱۹۹٤). اضواء علی السنة المحمدیة. قاهره: دارالمعارف.

ابن أبی‌زینب، محمد. (۱۳۹۷). الغیبة للنعمانی. تهران: صدوق.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳٦۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه‌السلام. تهران: جهان.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه.

ابن حجر هیتمی، احمد. (بی‌تا). الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقة. تهران: بینا.

ابن حماد، نعیم. (بی‌تا). الفتن. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن صلاح، عثمان. (۱٤۱۹). مقدمه ابن صلاح و محاسن الاصطلاح. قاهره: دارالمعارف.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱٤۱٦). التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن. قم: مؤسسة صاحب الأمر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

ابن ماجه، ابوعبدالله. (۱۹۹۸). سنن ابن ماجه. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابوداود، سلیمان. (۱٤۲۰). سنن أبی‌داود. قاهره: دارالحدیث.

ازدی، معمر. (۱٤۲۱). الجامع (المطبوع فی آخر المصنف الصنعانی). بیروت: دارالکتب العلمیة.

اویسی، کامران. (۱٤۰۰). چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن. حدیث‌پژوهی، ۲۵، ۲۷۵-۳۰۰.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱٤۰۱). الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و سننه و ایامه (صحیح البخاری). بیروت: دارالفکر.

برقعی، علی‌اکبر. (۱۳۸٤). راهنمای دانشوران در ضبط نام‌ها. قم: جامعه مدرسین.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

تبریزیان، عباس. (١٤٢٥). العد التنازلی فی علائم ظهور المهدی ﷺ آخر أوصیاء الرسول المصطفی ﷺ. بیروت: دار الأثر.

تجلیل تبریزی، ابوطالب. (١٣٨٩). من هو المهدی. قم: انتشارات اسلامی.

جدیدی‌نژاد، محمدرضا. (١٣٨٠). معجم مصطلحات الرجال و الدرایة. قم: دارالحدیث الثقافیه.

حسینی استرآبادی، علی. (١٤٠٩). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

حسینی جلالی، محمدرضا. (١٣٧٥). المهدی فی أحادیث المسلمین حقیقة ثابتة. قم: مشعر.

حلی، حسن بن سلیمان. (١٤٢١). مختصر البصائر. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

خامه‌گر، محمد. (١٣٩٠). آسیب‌شناسی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. آموزه‌های قرآنی، ١٤، ٨١-١٠٦.

خراسانی، محمدجواد. (١٣٨٨). مهدی منتظر. مشهد: نورالکتاب.

خزاعی، علی بن محمد. (١٤١٩). تخریج الدلالات السمعیة علی ما کان فی عهد رسول الله صلی الله علیه و سلم من الحرف و الصنائع و العمالات الشرعیة. بیروت: دارالغرب الإسلامی.

خوانساری، محمدباقر. (١٣٩٠). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. قم: اسماعیلیان.

رازی، فخرالدین محمد. (١٤٢٠). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ربانی، محمدحسن. (بی‌تا). شیوهٔ تألیف مصادر روایی فقه. مشهد: بینا.

سبط ابن جوزی، ابوالمظفر. (١٤٠١). تذکرة الخواص من الأمة بذکر خصائص الأئمة. بیروت: مؤسسه اهل البیت.

سفارینی حنبلی، محمد. (١٤٠٢). لوامع الأنوار البهیة و سواطع الأسرار الأثریة لشرح الدرة المضیة فی عقد الفرقة المرضیة. دمشق: مؤسسه الخافقین.

سلطان‌زاده، رضا. (بی‌تا). سیری در کتاب‌های بهاییان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

سلیمیان، خدامراد. (١٣٩٦). بررسی اهتمام به نقل روایات مهدویت در منابع حدیثی اهل سنت. مشرق موعود، ٤٣، ٤٣-٦٢.

سلیمیان، خدامراد. (١٣٩٤). تحلیل و بررسی تصحیف و تحریف در برخی روایات مهدویت. پژوهش‌های مهدوی، ١٤، ٩٧-١٢٦.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

سیوطی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). تاریخ الخلفاء. بغداد: مکتبة المثنی.

سیوطی، عبدالرحمن. (۱٤۲۰). تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی. بیروت: دار الفکر.

سیوطی، عبدالرحمن. (۱۳۸۵). العرف الوردی فی أخبار المهدی. تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامیة.

شاکر، احمدمحمد. (۱٤۱۷). الباعث الحثیث (شرح اختصار علوم الحدیث). ریاض: مکتبة المعارف.

شهرستانی، علی. (۱٤۳۰). منع تدوین الحدیث. قم: الرافد.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱٤۱۳). الرعایة فی علم الدرایة. قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.

صدر، حسن. (بی‌تا). نهایة الدرایة: شرح الوجیزة للشیخ البهائی. قم: مشعر.

صدر، محمدباقر. (۱٤۱۷). بحث حول المهدی (عبدالجبار شراره، محقق). قم: دارالغدیر.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱٤۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین. (۱٤۰۸). مجمع البحرین. تهران: دفتر نشر.

طوسی، محمد بن حسن. (۱٤۱۱). کتاب الغیبة. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱٤۲۰). الفهرست: فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.

فلاح علی‌آباد، محمدعلی. (۱۳۹۵). بررسی و نقد شاخصه‌های تأویل‌گرایی در جریان‌های انحرافی مهدویت. انتظار موعود، ۵۵، ۱۰۱-۱۲٦.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱٤۰٤). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.

عاملی، جعفرمرتضی. (۱٤۲٤). دراسة فی علامات الظهور. بیروت: مرکز الاسلامی للدراسات.

عباد، عبدالمحسن. (۱٤۰۲). الرد علی من کذب بالأحادیث الصحیحة الواردة فی المهدی. ریاض: دارالفضیلة.

عسقلانی، ابن حجر. (بی‌تا). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: دار الفکر.

عسکری، مرتضی. (۱٤۱۲). معالم المدرستین. تهران: مؤسسة البعثة.

عسکری، مرتضی. (۱۳۸۲). نقش ائمه در احیای دین. تهران: منیر.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). کتاب التفسیر. تهران: المکتبة العلمیة الإسلامیة.

فقیه ایمانی، مهدی. (۱٤۰۲). الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف عند أهل السنة. اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام العامة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱٤۲۹). الکافی. قم: دارالحدیث.

کنجی شافعی، محمد. (۱٤۳۱). کفایة الطالب فی مناقب علی بن أبی‌طالب. قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی.

کورانی، علی. (۱٤۲۰). رایات الهدی و الضلال فی عصر الظهور. بیروت: دار الرسول الأکرم.

کورانی، علی. (۱٤۲۸). معجم أحادیث الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. قم: مسجد مقدس جمکران.

گلپایگانی، ابوالفضل. (۲۰۰۱). کتاب الفرائد. هوفهایم، آلمان: مؤسسه مطبوعات امری آلمان.

مامقانی، عبدالله. (۱٤۲۸). مقباس الهدایة فی علم الدرایة. قم: دلیل ما.

متقی هندی، علی. (۱۳۹۹). البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان. قم: خیام.

مجلسی، محمدباقر. (۱٤۰۲). بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

معارف، مجید، و دیگران. (۱۳۹٤). ردپای اسرائیلیات در روایات مهدوی. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱٦، ۲٤-٤۹.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب. قم: التمهید.

مفید، محمد بن محمد. (۱٤۱۳). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.

مقدسی، مطهر بن طاهر. (بی‌تا). البدء و التاریخ. قاهره: المکتبة الثقافة الدینیة.

مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی. (۱٤۳۳). عقد الدرر فی أخبار المنتظر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. قم: مسجد جمکران.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). حکومت جهانی حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. قم: نسل جوان.

میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۸). الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة. قم: دارالحدیث.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱٤۰٤). فرق الشیعة. بیروت: دارالأضواء.

نوری طبرسی، حسین. (۱۳۸۳). نجم الثاقب در احوال امام غایب علیه‌السلام. قم: جمکران.

نیشابوری، ابوعبدالله. (بی‌تا). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالمعرفة.

10.22052/hadith.2024.254855.1451

نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱٤۱۲). المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلی رسول الله ﷺ (صحیح مسلم). قاهره: دارالحدیث.

References

Al-Askari, M. (1991). Ma’alim al-Madrasatayn. Tehran: Mu’assasat al-Bi’tha. [In Arabic]
Al-Askari, M. (2003). Naqsh-e A’emeh dar Ehya-ye Din. Tehran: Monir. [In Persian]
Al-Asqalani, I. H. (n.d.). Fath al-Bari bi-Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhari. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Al-Azdi, M. (2000). Al-Jami’. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
Al-Barqi, A. i. M. i. K. (1992). Al-Mahasin (J. al-Din al-Muhaddith al-Urmawi, Ed.). (Vol. 2). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
Al-Bukhari, M. i. I. (1981). Ṣaḥīḥ al-Bukhari. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Al-Hilli, H. i. S. (2000). Mukhtasar al-Basa’ir. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
Al-Huwayzi, 'A. 'A. i. J. (1994). Tafsir Nur al-Thaqalayn. Qom: Intisharat Isma’iliyan. [In Arabic]
Al-Kashshi, M. i. 'U. (1984). Rijal al-Kashshi (M. Rajai, Ed.). Qom: Mu’assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
Al-Kulaynī, M. i. Y. (2008). Al-Kāfī. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
Al-Majlisī, M. B. (1982). Bihar al-Anwar. Beirut: Mu’assasat al-Wafa’. [In Arabic]
Al-Majlisī, M. B. (1984). Mir’at al-'Uqul. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
Al-Mufīd, M. i. M. (1992). Al-Irshad fi Ma’rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad. Qom: Kongereh Sheikh Mofid. [In Arabic]
Al-Muttaqi al-Hindi, 'A. (2020). Al-Burhan fi 'Alamat Mahdi Akhir al-Zaman. Qom: Khayyam. [In Arabic]
Al-Najashi, A. i. 'A. (1986). Rijal al-Najashi (M. Shubayri Zanjani, Ed.). Qom: Jama’at al-Mudarrisin. [In Arabic]
Al-Nuri al-Tabarsi, H. (2004). Najm al-Thaqib fi Ahwal al-Imam al-Gha’ib. Qom: Jamkaran. [In Persian]
Al-Qummi, 'A. i. I. (1984). Tafsir al-Qummi. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
Al-Saffar, M. i. H. (1984). Basa’ir al-Darajat fi Fada’il Al Muhammad. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar’ashi al-Najafi. [In Arabic]
Al-Shahid al-Thani, Z. al-D. i. 'A. (1992). Al-Ri’ayah fi 'Ilm al-Dirayah. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar’ashi al-Najafi. [In Arabic]
Al-Tabarsi, F. i. H. (1993). Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.254855.1451

Al-Tabari, M. i. J. (1991). Jami’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an. Beirut: Dar al-Ma’rifa. [In Arabic]
Al-Tusi, M. i. H. (1990). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
Al-Tusi, M. i. H. (1991). Kitab al-Ghayba. Qom: Mu’assasat al-Ma’arif al-Islamiyya. [In Arabic]
Al-Tusi, M. i. H. (2000). Al-Fihrist. Qom: Maktabat al-Muhaqqiq al-Tabataba’i. [In Arabic]
Falah Aliabad, M. A. (2016). Barresi va Naqd-e Shakhesha-ye Ta’wil-garai dar Jaryan-haye Enheravi-ye Mahdaviyat. Entezar-e Mow’ud, 55, 101-126. [In Persian]
Hussaini Jalalati, M. R. (1996). Al-Mahdi fi Ahadith al-Muslimin Haqiqa Thabita. Qom: Mash’ar. [In Arabic]
Khoshnoodi, M., & Montazerzadeh, M. (2020). Baznegahi-ye Tahlili be Farjam-e Bani-Isra’il dar Akhar al-Zaman ba Barresi-ye Tatbiqi-ye Ayat-e 4 ta 7-ye Surah-ye Isra. Mashreq-e Mow’ud, 53, 45-69. [In Persian]
Kourani, A. (2007). Mu’jam Ahadith al-Imam al-Mahdi (AJ). Qom: Masjid-e Muqaddas-e Jamkaran. [In Arabic]
Ma’aref, M., et al. (2015). Radpay-ye Isra’iliyyat dar Riwayat-e Mahdavi. Pazhuheshnameh-ye Qur’an va Hadith, 16, 24-49. [In Persian]
Murtada al-Amili, J. (2003). Dirasa fi 'Alamat al-Zuhur. Beirut: Markaz al-Islami li al-Dirasat. [In Arabic]
Naghipourfar, V., & Parvan, S. (2021). Barresi-ye Tafsiri-ye Zamineh-sazan-e Zuhur dar Ayat-e Aghazin-e Surah-ye Isra. Motale’at-e Tafsiri, 45, 97-122. [In Persian]
No’mani, M. i. I. (1978). Al-Ghayba. Tehran: Saduq. [In Arabic]
Noorbakhshi, H. i. M. (1984). Firaq al-Shi’a. Beirut: Dar al-Adwa’. [In Arabic]
Oveysi, K. (2021). Chisti-ye Istilah-e Hadithi-ye Riwayat-e Muntagheleh va Mlak-e Enteqal va Naqd va Barresi-ye An. Hadith Studies, 25, 275-300. [In Persian]
Rezaei Kahnemouyi, A. (2021). Morad-e 'Ayni-ye Ayat-e Va’id-e Bani-Isra’il dar Surah-ye Mobارکه-ye Isra az Rahguzar-e Qur’an, Hadith va Tarikh. Ketab-e Qayyem, 25, 65-84. [In Persian]
Salimian, K. (2015). Tahlil va Barresi-ye Taṣḥīf va Tahrif dar Barahi-ye Riwayat-e Mahdaviyat. Pazhuhesh-haye Mahdavi, 14, 97-126. [In Persian]
Salimian, K. (2017). Barresi-ye Ehtemam be Naql-e Riwayat-e Mahdaviyat dar Manabe’-e Hadithi-ye Ahl-e Sunnat. Mashreq-e Mow’ud, 43, 43-62. [In Persian]
Shah 'Abd al-'Azimi, H. (1984). Tafsir al-Ithna 'Ashari. Tehran: Miqat. [In Persian]

Sharif, A., & Khalifeh Vaqefi, S. H. (2023). Vakavi-ye Zaman-e Tahaghghoq-e Va'd-e Qur'ani-ye Nabudi-ye Sihyunism-e Jahani dar Ayat-e Aghazin-e Surah-ye Isra. Motale'at-e Bidari-ye Islami, 27, 7-31. [In Persian]
Tabatabai, M. H. (1970). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.254855.1451

10.22052/hadith.2024.255367.1492
Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 33– 56

Authentication of the Hadith "Kullu rāyatin turfaʿu qabla qiyāmi l-qāʾimi ṣāḥibuhā ṭāghūt …" (in *Rawdat al-Kafi)*

Valiollah Mahdavi Far
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. v.mahdavifar@pnu.ac.ir

Received: 2024/08/30
Accepted: 2024/11/17

Abstract
Based on the verses of the Holy Qur'an and the traditions of the Infallibles (as), uprising against oppression and reviving the rights of God cannot be suspended in any era. Monotheists must stand against the arrogance and excesses of tyranny to implement divine laws. This descriptive-analytical study examines the tradition in Rawḍa al-Kafi with the text "Every banner raised before the uprising of the Qa'im, its leader is a tyrant…" (Kullu rāyatin turfaʿu qabla qiyāmi l-qāʾimi ṣāḥibuhā ṭāghūt) analyzing both its chain of transmission (isnad) and textual content (matn). By investigating this tradition and examining related traditions, the study concludes that the content of the hadith is not invalid; rather, it precisely highlights the necessary conditions and preparedness required for any movement prior to the uprising of Imam al-Mahdi (as). It strongly condemns uprisings driven by self-interest or non-divine motives. What distinguishes this research is its comprehensive analysis of the entire family of hadiths and the systematic worldview of the Imams on this matter. According to the hadith-family approach, an uprising conducted under the conditions endorsed by the Infallibles is not doomed to failure and serves as a valid step toward implementing Islamic rulings.

Keywords: Uprising, Ṭāghūt, Doomed to failure, Permission for uprising, Banner (Rāyah).

10.22052/hadith.2024.255367.1492

Extended Abstract

Introduction

Religious rule and rebellion against tyrannical power are established principles within Shia thought. However, certain traditions—including the tradition in *Rawḍat al-Kafi* stating "Every banner raised before the uprising of the Qa'im…" (Kullu rāyatin turfaʿu qabla qiyāmi l-qāʾimi ṣāḥibuhā ṭāghūt) — have been used to justify passivity and deny the legitimacy of any movement during the Era of Occultation. This study aims to resolve this misconception by evaluating both the textual and traditional aspects of the hadith. The findings indicate that the tradition does not convey an absolute prohibition of revolutionary action; rather, it refers to specific contexts, namely uprisings led by unqualified individuals, driven by egoism, or lacking divine guidance. Through the "family of hadith" method and contextual evidence, it becomes clear that other traditions interpret this hadith, showing that legitimate uprisings aiming to revive religion under proper conditions are fully approved.

Research Method

This study employs a descriptive-analytical method centered on the "family of hadith" approach. First, the chain of transmitters was evaluated using biographical evaluation (*ilm al-rijal*). Next, complementary and seemingly conflicting traditions were gathered from major collections, particularly *al-Kafi*. Content-wise, traditions were categorized based on textual implication and historical contexts (*qadaya kharijiyyah*) to distinguish between tyrannical and righteous uprisings.

Conclusion

Even assuming the acceptance of prohibition traditions and setting aside critical selection methods, the claim of absolute prohibition conflicts with general textual proofs requiring Jihad and Enjoining Good and Forbidding Wrong (*Amr bi al-Ma'ruf*). There is no valid evidence to prioritize prohibition traditions over sound general obligations. A detailed analysis divides prohibition traditions into four categories:

1. Traditions directed at specific individuals as contextual historical cases (*qaḍiyyah kharijiyyah*).
2. Traditions indicating that Shi'as should not rush or hasten in an uprising.
3. Traditions indicating that any uprising against the Ahl al-Bayt (as) by claimants—prior to the uprising of the Qa'im (aj)—is doomed to failure.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

4. Traditions prohibiting participation in an uprising led by an individual claiming the Imamate.

Therefore, these traditions do not prohibit absolute uprising. If a qualified leader initiates a movement without claiming Imamate and under appropriate conditions, the movement is legitimate and supported by Shia doctrine.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۳۳-۵۶

اعتبارسنجی روایت «کل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله عزوجل» روضهٔ کافی

ولی‌اله مهدوی فر *

چکیده

بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومان ﷺ، قیام علیه ظلم و احیای امر خداوند در هیچ عصری تعطیل بردار نیست و می‌بایست موحدان جهت تحقق احکام الهی در برابر استکبار و زیاده‌خواهی‌های طاغوت ایستادگی کنند. این مقاله که بر روش توصیفی ـ تحلیلی استوار است، به بررسی روایت روضهٔ کافی با نص «کل رایة ترفع قیام القائم فصاحبها طاغوت...» پرداخته و سند و محتوای حدیث را موردبررسی قرار داده است؛ و با بررسی و واکاوی روایت مذکور و تتبع در سایر روایات مرتبط در روضه، به این نتیجه دست‌یافته است که محتوای حدیث نه‌تنها مردود نیست، بلکه به شرایط و آمادگی‌های لازم قیام قبل از قیام حضرت حجت ﷺ اشارهٔ دقیقی داشته و قیامی را که با قصد عدم رضای خدا و دعوت به خود در آن باشد، به‌شدت مورد مذمت قرار داده است. لذا آنچه نوشتار حاضر را با دیگر مقالات متفاوت می‌کند، تحلیل و بررسی همه احادیث مرتبط با موضوع و مطالعه منظومه فکری امامان معصوم در این مسئله است. لکن بر اساس روایات خانوادهٔ حدیث، قیامی که با شرایط مدنظر معصومان انجام بگیرد، محکوم به شکست نخواهد بود و می‌تواند در راستای اجرای احکام، گامی صائب به‌شمار آید.

کلید واژه‌ها: قیام، طاغوت، محکوم به شکست، جواز قیام، رایة

* استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. v.mahdavifar@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۱- مقدمه

حکومت و حق حاکمیت در مباحث نظری یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مباحثی است که به آن در اعصار مختلف پرداخته شده است. اجرای قوانین دینی و تحقق آن در جامعه جز در بستر تشکیل حکومت دینی امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ ازاین‌رو خداوند متعال این تکلیف را در زمان حضور معصوم ﷺ بر عهدهٔ وی قرار داده است که با تشکیل حکومت اسلامی و نظارت مستقیم بر امور جامعه، این قوانین را در همهٔ عرصه‌ها اجرا نماید. سؤال مبنایی این است که در زمان غیبت ظاهری امام معصوم ﷺ و نبود حکومتی اسلامی آیا باید احکام اسلام را تعطیل نمود؟ آیا تشکیل حکومت اسلامی تکلیف دینی است یا اینکه غیرمعصوم از آن نهی و منع شده است؟ یا اینکه رهبری مسلمانان بر عهدهٔ کیست؟ آیا رهبری غیرمعصوم به‌طور مطلق ظالمانه خواهد بود؟ این سؤالات و سؤالاتی از این قبیل از مسائلی هستند که فقها به تضارب آراء و نظریه‌پردازی در دفاع یا رد آن پرداخته‌اند. این سؤالات چالشی در بستر دین و وجود روایات دینی در باب نهی از قیام قبل از قیام قائم ﷺ پیش از انقلاب اسلامی و پس‌ازآن ابزاری برای عده‌ای گردید که آن را وارد مسائل سیاسی جامعه کنند و به‌تبع آن روایات، با هر نوع قیام مردم مسلمان به مخالفت بپردازند. مخالفان قیام قبل از قیام قائم ﷺ برای موجه نشان دادن نظریات و مخالفت‌های خود، دست به دامان برخی روایات شدند که به اعتقاد آنان این روایات، شیعیان را از هرگونه قیام و تشکیل حکومت اسلامی منع نموده و آن‌ها را به سکوت دعوت کرده است؛ اما با کمی تأمل در محتوای حدیث و تتبع در خانوادهٔ حدیث می‌توان به فهم صحیح از روایات موردبررسی دست‌یافت. بر این اساس، در مقالهٔ پیش‌رو مجموعه روایات مرتبط با منع و جواز قیام قبل از قیام قائم ﷺ که در منابع روایی متقدم نقل شده است جمع‌آوری و در قالب خانوادهٔ حدیث موردبررسی و تحلیل قرارگرفته است. لازم به یادآوری است در کتاب روایی کافی که از تقدم بر سایر کتب روایی برخوردار است شش روایت دربارهٔ قیام قبل از قیام ﷺ ذکر شده است که ظاهر سه روایت در مورد نهی از قیام است (کلینی ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ح ۳۸۲-۴۱۱-۴۵۲) و سه روایت دیگر در جواز قیام (کلینی ۱۴۰۷، ج ۸: ح ۲۵۰-۳۸۱ و ۴۵۶) صادر شده است؛ که در این نوشتار هر چهار روایت با دو روایت دیگر جمع و بررسی خواهد شد.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۲- پیشینهٔ پژوهش

کافی به‌جهت ویژگی‌های منحصربه‌فرد، محور شکل‌گیری و تولید بخش وسیعی از ادبیات مکتوب شیعه بوده و در طول تاریخ، مورد اهتمام عالمان شیعه قرارگرفته و شرح، تعلیقه‌ها و ترجمه‌های فراوان از آن و برای آن عرضه شده است. ازاین‌رو با جست‌وجو در پژوهش‌های کتاب کافی و روایات آن، آثار بسیار در موضوع مذکور قابل یافت است که از زوایای مختلف حدیث را مورد تتبع و تبیین قرار داده‌اند (امام خمینی،۱۳٦۸ ش، ج ۲۰: ۱۹۸، شهید مطهری ۱۳۷۳ ش، ٦۷، جوادی آملی ،۱۳٦۸ ش ج ۱: ۲۳۸) و از آن جمله می‌توان به چهار مقاله پژوهشی اشاره کرد که عبارت‌اند از: مقاله محمدرضا فؤادیان با موضوع بررسی ادله نفی قیام‌های پیش از ظهور که در مجله «مشرق موعود» سال ۱۳۸۸، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۱۱، عبدالکریم عبداللهی با موضوع بررسی روایاتی دربارهٔ قیام پیش از ظهور حضرت مهدی ﷺ، مجلهٔ «مشکوة»، شمارهٔ ۷۹، تابستان ۱۳۸۲، مقاله محمدعلی قاسمی با موضوع نقد و بررسی روایات نافی حکومت و قیام در عصر غیبت، مجله «انتظار موعود»، بهار ۱۳۸۲، شمارهٔ ۷ و مقاله سیری در روایت رایت، محمد سبحانی‌نیا، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، شمارهٔ ۱۰، پاییز ۱۳۹۱؛ اما باید به نکته‌ای اشاره نمایم و آن اینکه علاوه‌بر آثار مستقل و نوشته‌های بسیاری در قالب شرح و تفسیر روایت و پرسش و پاسخ به تبیین این حدیث پرداخته شده است که مخاطبان به سهولت می‌توانند به آن‌ها دسترسی پیدا نمایند. آنچه در این آثار و نوشته‌ها پررنگ است تبیین توأم حدیث از منظر قرائن عقلی و نقلی است، اما تمایز نوشتار حاضر این است که با توجه به خانوادهٔ حدیث، روایت و شبهه وارده را موردبررسی و پژوهش قرار داده است و چنانچه مخاطب در راستای رفع شبهه صرفا به خانوادهٔ حدیث که ناظر به موضوع است توجه داشته باشد، عدم تعارض را آشکارا در کلام معصوم مشاهده خواهد کرد و به این پی خواهد برد که روایات محکم مفسر روایت متشابه هستند.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۳- مفهوم‌شناسی

اعتبارسنجی و نقد

اعتبار از ریشهٔ عبر به معنای حالتی است که از معرفت محسوس به معرفت غیرمحسوس رسیده می‌شود (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ ق: ج ۴، ۲۸۳)؛ یعنی به‌وسیلهٔ این حالت، فرد از ظن و گمان به یقین خواهد رسید، درحالی‌که رسیدن به این حالت از هیچ نقصان و کمبودی برخوردار نباشد؛ و علت نام‌گذاری عبارت از این منظر است که آن، خبری است که دارای نقصان نیست: و العبارة عنه هي الخبر عنه بما هو علیه من غیر زیادة و لا نقصان (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۲۷). ازاین‌رو، اعتبارسنجی پی‌بردن با ابزارهایی برای صحت و درستی شیء، مقبول و نامقبول‌بودن یک چیز است و در مواردی به کار می‌رود که باارزش هستند و به‌اصطلاح مورد نقد قرار می‌گیرد تا اصل‌بودن یک شیء از غیراصل‌بودن آن تشخیص داده شود؛ و از طرفی، نقد گاه در معنای فقهی در برابر نسیه قرار می‌گیرد و معنای آن پرداخت آنی ثمن یا مثمن است، در برابر نسیه که در آن متاع نقد و پول در زمانی دیگر پرداخت می‌شود. چنان‌که واژهٔ نقد در کلام امیرالمؤمنین در نامهٔ سوم نهج‌البلاغه چنین آمده است: فانظر یا شریح لا تکون ابتعت هذه الدار من غیر مالك أو نقدت الثمن من غیر حلالك فإذا أنت قد خسرت دار الدنیا و دار الآخرة (دشتی، ۱۳۹۰ ق: ۳۴۲). ای شریح! بنگر که این خانه را از مالی غیر از مال خود نخریده باشی یا پول آن را از راه غیرحلال نقد نکرده باشی که در این صورت، در دنیا و آخرت زیان کرده‌ای. ازاین‌رو، نقد در کتب لغت‌شناسان در گذر زمان هم به معنای آشکارکردن عیب‌های کلام است و هم خوبی‌های آن را هویدا می‌سازد؛ بنابراین، نقد در اصطلاح عبارت است از بازشناسی آسیب‌های سندی و متنی روایات و پیراسته‌سازی آن‌ها از آن آسیب‌ها بر اساس روش‌ها و معیارهای پذیرفته‌شده، به‌منظور هموارساختن زمینهٔ عمل و اعتقاد به روایات (نصیری، ۱۳۹۰: ۴۷). بر این اساس، هدف از نقد روایات مواجه‌بودن شماری از روایات با آسیب‌های سندی و متنی، بازشناخت انواع آسیب‌های سندی و متنی، هموارکردن زمینهٔ عمل به روایات در حوزه‌های مختلف اعتقادی و... و یقین پیداکردن به روایات تاریخی می‌باشد؛ و در برخی موارد، نقد به‌عنوان بازسازی بخشی از حدیث اتفاق می‌افتد، چراکه احتمال دارد با اشکالاتی همچون تصحیف مواجه شده باشد.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۴- روش کلینی در گزینش حدیث صحیح

با نگاهی گذرا بر اصطلاحات رجالی عالمان شیعه و تحول مفهوم آن‌ها در گذر زمان به دست می‌آید که مفهوم حدیث صحیح از نگاه قدما غیر از آن است که در نزد متأخران است. به عبارتی، حدیث صحیح نزد قدمای امامیه خبری است که از قرائن صحت و حجیت برخوردار باشد (مامقانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۱۳۹؛ مؤدب، ۱۳۹۱: ۶۱) و مهم‌ترین آن قرائن حجیت عبارت است از وجود حدیث در چندین اصل از اصول اربعمائه، وجود حدیث در یک اصل یا چند اصل به طرق متعدد، وجود حدیث در اصل اصحاب اجماع و وجود حدیث در کتاب مورد اعتماد معصومین ﷺ و علمای شیعه، مانند کتاب فضل بن شاذان و... (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۳۹)، حال‌آنکه حدیث صحیح نزد متأخران امامیه، خبری است که سلسله سند آن تا به معصوم، متصل و راویان آن امامی و عادل باشند (مؤدب، ۱۳۹۱: ۶۳). ازاین‌رو، با تأمل در دو تعریف مذکور، اصطلاح صحیح نزد قدما غالبا مربوط به متن حدیث می‌باشد، درحالی‌که اصطلاح صحیح نزد متأخران مربوط به سند و حال راویان است. به نظر می‌رسد کلینی نیز نباید رویکردی بیگانه با دیگر عالمان متقدم هم‌عصر خویش را دنبال کرده باشد. هرچند تاکنون مطالعهٔ و اثر خاصی دربارهٔ روش ارزیابی کلینی از روایات، به‌استثناء از یک مقاله[1]، صورت نگرفته است. بر این پایهٔ منطقی، کلینی سعی کرده است ابتدا احادیث را از اصول روایی متقدم و کتب معتبر اصحاب ائمه ﷺ و مورد تأیید ائمه ﷺ و کتب مشهور نزد پیشینیان انتخاب کند؛ و در مرحلهٔ دوم، با معیارهای رجالی و سندی، از جمله اطمینان به صدور حدیث، عدالت راوی در عمل و عقیده و در مراحل بعد، عرضه به قرآن و رضا و تسلیم در احادیث متعارض را معیار گزینش حدیث قرار داده است. ازاین‌رو، این روش در گزینش روایت مورد بررسی هم جاری و صادق است.

[1] مقاله شیوه کلینی در گزینش احادیث کافی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث دوره ۱۹، شماره ۵۳ بهار و تابستان ۱۳۹۲.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۵- روایت کل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله عز و جل

کلینی در بخش روضهٔ کافی، به سند کامل از ابی‌بصیر، به رقم ۴۵۲ روایتی نقل کرده است که امام صادق ﷺ فرمود: کل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله عزو جل (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ح ۴۵۲)؛ یعنی هر پرچمی که پیش از قیام قائم علیه‌السلام برافراشته شود، صاحب آن طاغوتی است که در برابر خدا پرستیده می‌شود. مخالفان معتقدند این روایت، به‌عنوان محور سایر روایت، منع هرگونه قیام و تشکیل حکومتی قبل از قیام قائم را به‌صراحت اعلام کرده است و معتقدند این روایت در مقام اطلاق است و رهبر این قیام‌ها طاغوت معرفی شده است.

۵-۱- بررسی سندی روایت

در سند این حدیث شش راوی قرار دارد[1] که عبارت‌اند از: محمد بن یحیی العطار که معاجم رجالی وی را شیخ اصحابنا فی زمانه، ثقه، عین (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۵۳؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۱۵۷)، احمد بن محمد بن عیسی الاشعری را امامی صحیح‌المذهب ظاهرا (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۹۶)، معتمد عند الاصحاب (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۵۹)، ثقه امامی صحیح‌المذهب ظاهرا (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۳۵۱) و ثقه جلیل امامی صحیح‌المذهب (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۸۳؛ طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۶۱؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۱۴)، الحسین بن سعید الاهوازی را ثقه امامی صحیح‌المذهب ظاهرا (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۱۵۰؛ همان، ۳۵۵؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۳۹)، ثقه عین امامی صحیح‌المذهب ظاهرا (همان، ۴۹) و الثقات من اهل العلم (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۰۸)، حماد بن عیسی الجهنی را امامی (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۶۷)، کان ثقه فی حدیث صدوقا (همان، ۱۴۳)، ثقه (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۱۵۷؛ طوسی، بی‌تا، ۳۳۴)، کان متحرزا فی الحدیث (حلی، ۱۴۱۱ ق: ۵۶) و من اصحاب الاجماع (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۳۷۵)، الحسین بن المختار القلانسی را واقفی (طوسی، بی‌تا، ۳۳۴)، واقفی و قال ابن عقده عن علی بن

---

۱. عنه عن أحمد بن محمد عن الحسین بن سعید عن حماد بن عیسی عن الحسین بن المختار عن أبي بصیر عن أبي عبد الله ع قال...

10.22052/hadith.2024.255367.1492

الحسن انه کوفی ثقه و الاعتماد عندی علی القول (حلی، ۱۴۱۱، ۲۱۶) و یحیی ابوبصیر الاسدی را با عباراتی همچون فض اما الغلو و لکن کان مخلطا (ابن داود، ۱۳۴۳ ش: ۵۲۶)، ممدوح فی الروایه (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۱۳۶ و ۱۷۰)، مذموم فی الروایه (همان، ۴۷۶) و مخلط (همان، ۱۷۳) توصیف کرده‌اند؛ بنابراین، سند این روایت به‌موجب وجود اغلب روات ثقه، از منظر علمای رجال بدون اشکال سندی شناخته شده است، هرچند الحسین بن المختار القلانسی یک فرد واقفی است، ولی از ثقات عصر خویش محسوب می‌شود. بر این اساس، سند حدیث از اعتبار لازم برخوردار می‌باشد.

۵-۲- روایات مشابه

کلینی در کافی سه روایت مشابه حدیث مورد بررسی را آورده است که در هرکدام به عدم قیام قبل از قیام حضرت حجت ﷺ اشاره دارند که عبارت‌اند از:

۱. کلینی به سند کامل از ربعی بن عبدالله بن جارود از امام زین‌العابدین ﷺ نقل می‌کند که فرمود: و الله لا یخرج واحد منا قبل خروج القائم ﷺ إلا کان مثله مثل فرخ طار من وکره قبل أن یستوي جناحاه فأخذه الصبیان فعبثوا به (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۸، ح ۳۸۲)؛ یعنی به خدا سوگند، کسی از ما خانواده پیش از ظهور قائم ﷺ خروج نکند، جز اینکه به‌مانند جوجه‌ای است که پیش از رسیدن و نیرومندشدن پرهایش از آشیانهٔ خود بپرد و به زمین افتد و کودکان او را بگیرند و با او بازی کنند. مخالفان با تکیه بر ظاهر حدیث بر این نظر هستند که حدیث مذکور به‌صراحت قیام غیرمعصوم را منع می‌نماید.

۲. کلینی با سند کامل و مسند از سدیر نقل می‌کند که امام صادق ﷺ فرمود: یا سدیر الزم بیتك و کن حلسا من أحلاسه و اسکن ما سکن اللیل و النهار فإذا بلغك أن السفیاني قد خرج فارحل إلینا و لو علی رجلك (همان، ج ۸، ح ۳۸۲). امام صادق ﷺ فرمود: ای سدیر، در خانه‌ات بنشین و چون پلاسی در آن بخسب و تا شب و روز برجا است، تو آرام باش و هرگاه به تو خبر رسید که سفیانی خروج کرده، بی‌درنگ به‌سوی ما کوچ کن و گرچه پای پیاده باشد.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۳. شیخ کلینی با سند کامل از ابی‌المرهف نقل می‌کند امام باقر ﷺ فرمود: الغبرة علی من أثارها هلك المحاضیر قلت جعلت فداك و ما المحاضیر قال المست ﷺ لون أما إنهم لن یریدوا إلا من یعرض لهم ثم قال یا أبا المرهف أما إنهم لم یریدوکم بمجحفة إلا عرض الله عز و جل لهم بشاغل ثم نکت أبو جعفر ﷺ في الأرض ثم قال یا أبا المرهف قلت لبیك قال أ تری قوما حبسوا أنفسهم علی الله عز ذکره لا یجعل الله لهم فرجا بلی و الله لیجعلن الله لهم فرجا (همان، ج ۸، ح ۴۱۱). ابوالمرهف از امام صادق ﷺ روایت می‌کند که فرمود: غبار بر سر کسی نشیند که آن را برانگیزد و محاضیر هلاک گشتند. عرض کردم: قربانت گردم، محاضیر کیانند؟ فرمود: شتاب‌کنندگان [در ظهور دولت حق]. همان ایشان (حکومت مخالف) قصد سوء نکنند، مگر به کسانی که متعرض آنان شوند. سپس فرمود: ای اباالمرهف! مخالفان برای شما توطئهٔ بنیادکنی نچینند، مگر آنکه خداوند عزوجل مانعی در راه اجرای آن برای ایشان پیش آورد (و شما را حفظ کند). سپس امام باقر علیه‌السلام چیزی را بر زمین کوبید و فرمود: ای اباالمرهف! عرض کردم: بلی، فرمود: آیا خداوند مردمی را که خود را وقف راه او کرده‌اند، به فرجی پاداش ندهد؟

آری، به خدا سوگند که هرآینه خداوند برای آن‌ها گشایشی پدید آورد (آژیر، بی‌تا، ۳۲۲).

۵-۳- بررسی محتوایی حدیث کل رایه ترفع...

در بررسی محتوایی حدیث با دو اشکال متنی مواجه می‌شویم که عبارت‌اند از:

اشکال اول: نخستین اشکالی که از روایت قابل برداشت است و مخالفان از آن استفاده می‌کنند، این است که بر اساس این حدیث، مطلق قیام‌ها باطل است و باید قیام‌هایی مثل قیام امام حسین ﷺ و زید بن علی بن الحسین و قیام‌های دیگر که مورد تأیید امامان معصوم ﷺ قرار گرفته (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۸، ح ۳۸۱) را مردود بدانیم و این برداشت با روایتی که در ذیل به آن پرداخته خواهد شد، قیام‌ها را تأیید کرده‌اند، در تعارض خواهد بود.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

کلینی روایتی در تأویل آیهٔ ۵ سورهٔ اسراء نقل کرده است که امام ﷺ در روایت به قیامی اشاره دارد که منجر به خون‌خواهی امام حسین ﷺ خواهد گردید. وی با سند کامل از قاسم البطل از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: فإذا جاء وعد أولاهما فإذا جاء نصر دم الحسين ﷺ بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار قوم يبعثهم الله قبل خروج القائم ﷺ فلا يدعون وترا لآل محمد إلا قتلوه و كان وعدا مفعولا خروج القائم ع... (همان، ج ۸، ح ۲۵۰) عبدالله بن قاسم بطل... دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار[1]... از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که فرمود: آیه بر مردمی دلالت دارد که خداوند پیش از ظهور امام قائم علیه‌السلام می‌فرستد و هیچ‌کس را که مسئول خونی است در خاندان محمد (ص) وانگذارند، مگر آنکه او را بکشند،... و کان وعدا مفعولا[2] یعنی ظهور امام قائم علیه‌السلام... لذا روایت، دلالت بر قیام قبل از قائم ﷺ دارد و محتوای حدیث بیانگر آن است که قیامی قبل از قائم جهت خون‌خواهی حسین ﷺ اتفاق خواهد افتاد و نصرت الهی را در پی خواهد داشت.

اشکال ۲: منظور از کل رایه این است که هر پرچمی که برافراشته شود، پرچم گمراهی است، لکن همه قیام‌ها باطل خواهد بود. در بررسی اشکال دوم، باید به روایات خانوادهٔ حدیث مراجعه کنیم؛ لذا با تتبع در سایر روایات امامان ﷺ، عبارت کل رایه را این‌گونه تبیین نموده‌اند که آن روایات عبارت‌اند از:

---

[1] «گروهی از بندگان خویش را که جنگاورانی زورمند بودند بر سر شما فرو فرستادیم، آنها حتی در درون خانه‌ها هم کشتار کردند» (سوره اسراء/ آیه ۵).

[2] «و این وعده به انجام رسید»(سوره اسراء/ آیه ۵).

10.22052/hadith.2024.255367.1492

۱. شیخ کلینی روایتی نقل می‌کنند که در آن امام ﷺ رایه را مقید کرده است که در روایت، علاوه بر تقسیم پرچم به ضلالت و هدایت، پرچم هدایت را منع نکرده است. روایت با سند کامل از عیص بن قاسم نقل می‌کند که گفت: سمعت أباعبدالله ﷺ یقول علیکم بتقوی الله وحده لا شریك له و انظروا لأنفسکم فوالله إن الرجل لیکون له الغنم فیها الراعي... (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۸، ح ۳۸۱) عیص بن قاسم گوید: شنیدم امام صادق ﷺ می‌فرمود: بچسبید به تقوی از خدایی که یگانه است و شریک ندارد... پس شما خود سزاوارتر و بهتر می‌توانید دربارهٔ مادهٔ دعوت کسی که از طرف ما خاندان نزد شما می‌آید قضاوت کنید و دربارهٔ خویش مصلحت‌اندیش باشید. شما خوب تأمل کنید که برای چه هدفی می‌شورید و خروج می‌کنید، نگویید زید شورید (و ما هم به پیروی از او می‌شوریم)، زیرا زید مردی دانا و راست‌گو بود و شما را به خود دعوت نمی‌کرد و غرض شخصی نداشت، همانا شما را دعوت می‌کرد به رضای از آل محمد (آنکه در خاندان پیغمبر پسندیدهٔ خدا است که به امام بر حق تطبیق می‌شود یا آنچه را که خاندان محمد به‌اتفاق بپسندند و بدان خشنود باشند و این عنوان هم به امام بر حق تطبیق می‌شد).

و اگر او پیروز شده بود، هرآینه به همان عنوانی که شما را بدان دعوت کرده بود وفادار بود، همانا او به یک حکومتی شورید که فراهم بود و مشخص و می‌خواست آن را درهم شکند، ولی آنکه امروز از ما خانواده خروج می‌کند، به چه عنوانی دعوت می‌کند؟ آیا به‌عنوان رضای از آل محمد دعوت می‌کند؟ ما آل محمد شما را گواه می‌کنیم که به او راضی نیستیم، او خود امروزه به ما نافرمان است، با اینکه کسی با او همراه و موافق نیست و هرگاه او پرچم‌ها و بیرق‌ها را دنبال خود بیند، سزاوارتر است که از ما سخنی نشنود و به ما اعتنا نکند. مگر کسی باشد که همه بنی‌فاطمه با او موافقت کنند و دور او جمع شوند. به خداوند، صاحب‌الامر شما نیست مگر کسی که همه بنی‌فاطمه موافقت کنند و بر او گرد آیند. هرگاه ماه رجب باشد، به نام خدا عزوجل رو بیاورید و پیش‌آیید و اگر خواهید تا ماه شعبان پس‌اندازید، زیانی ندارد و اگر هم بخواهید پس‌اندازید تا روزهٔ ماه رمضان را در میان خانواده‌های خود گرفته باشید (پیش از اعلام ثوره و در حال آرامش)، شاید که برای شما باعث شود که نیرومندتر باشید و خروج سفیانی برای شما نشانی کافی و حتم است.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

محتوای حدیث دارای مطالب قابل‌تأمل و شرایطی خاص برای قیام‌های قبل از قیام قائم ﷺ است. امام ﷺ این اعلامیهٔ پرشور و ظریف را بعد از شهادت زید بن علی ابلاغ فرمودند که در آن تاریخ، هزاران عالم به‌اصطلاح مشهور دینی در مساجد و مدارس مشغول خواندن دروس دینی و قرآن بودند و بنی‌امیه به‌طور فجیع و وحشتناک زید را به شهادت رساندند. امام ﷺ در این حدیث خیلی دقیق و موشکافانه وضعیت سیاسی دوره را تجزیه‌وتحلیل می‌کنند و به شرایط قیام قبل از قیام قائم ﷺ می‌پردازد و به شروطی اشاره می‌کنند که قیام زید بن علی و وجه تمایز آن با قیام‌های دیگر آشکار می‌شود. امام در حدیث دسته‌جات دیگر شیعه که فقدان شرایط بودند را محکوم می‌کند و آن‌ها را به انتظار قائم ﷺ فرامی‌خواند و در ادامه و بعد از دعوت مردم به رعایت تقوا، چهار شرط لازم برای قیام صحیح و مجاز را برای رهبری قیام یادآوری می‌فرماید که عبارت‌اند از:

۱. رهبر دانا و واقع‌بین باشد.

۲. رهبر باید راست‌گو و از ریاکاری و دروغ و ظاهرسازی برکنار باشد.

۳. برنامهٔ درست و مطابق با حقیقت داشته باشد و بر پایهٔ خودخواهی و غرض‌ورزی و سودپرستی نباشد.

۴. مردم را به رضای خدا و رسول‌الله و امامان معصوم ﷺ دعوت نماید، نه به اطاعت و رضای خود.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

لذا امام صادق ﷺ خروج و آغاز انقلاب زید را مشمول این حقیقت و شرایط دانسته و می‌فرماید: نگویید زید خروج کرد و ما هم باید خروج کنیم، زیرا زید هم دانشمند و وظیفه‌شناس بود و هم راست‌گو و باحقیقت بود و هم برنامهٔ درستی داشت و آن تلاش برای رضای آل محمد و نصرت حقیقت بود[1]؛ بنابراین، ماهیت قیام علیه ظلم باید دارای سه شرط باشد وگرنه نصرت الهی را به همراه نخواهد داشت و این مطلب در برخی احادیث اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۲۹۵، ح ۴۵۲). به‌عبارت‌دیگر، هر قیامی در گوشهٔ جهان با سه شرط مذکور انجام پذیرد، مورد قبول امامان معصوم خواهد بود. امام ﷺ با تبیین شرایط، حرکت انقلابی درست را از آشوب‌های مغرضانهٔ جمعی جدا نموده و در خط‌مشی هر دو را تمایز قائل شده است.

۲. علاوه بر حدیث مذکور که امام ﷺ قیام زید را تأیید و آن را مشروط به شرایط می‌داند، کلینی در روایتی به نقل از نقاض از امام باقر ﷺ نقل می‌کند که: قال سمعته یقول الناس صاروا بعد رسول‌الله (ص) بمنزلة من اتبع هارون ﷺ و من اتبع العجل و إن أبا بکر دعا فأبی علي ﷺ إلا القرآن و إن عمر دعا فأبی علي ﷺ إلا القرآن و إن عثمان دعا فأبی علي ﷺ إلا القرآن و إنه لیس من أحد یدعو إلی أن یخرج الدجال إلا سیجد من یبایعه و من رفع رایة ضلالة فصاحبها طاغوت (همان، ج ۸، ح ۴۵۶). از زکریای نقاض از امام باقر ﷺ گوید: شنیدم که می‌فرمود: مردم پس از رسول خدا (ص) به‌منزلهٔ کسانی شدند که پیرو هارون گردیدند و کسانی که پیرو گوساله شدند و راستی که ابوبکر به دعوت برخاست و علی جز حکم قرآن نخواست و عمر به دعوت برخاست و علی جز حکم قرآن نخواست و عثمان به دعوت برخاست و علی جز حکم قرآن نخواست؛ و راستش این است که هیچ‌کس به دعوت قیام نکند و متصدی حکومت اسلامی نگردد ـ تا اینکه دجال بیرون آید ـ جز آنکه کسانی با او بیعت کنند و ریاست او را بپذیرند و هرکه پرچم گمراهی برافرازد، سرکش باشد و ناحق.

---

۱. و لا تقولوا خرج زید فإن زیدا کان عالما و کان صدوقا و لم یدعکم إلی نفسه إنما دعاکم إلی الرضا من آل محمد ﷺ و لو ظهر لوفی بما دعاکم إلیه إنما خرج إلی سلطان مجتمع لینقضه فالخارج منا الیوم إلی أي شيء یدعوکم إلی الرضا من آل محمد ﷺ.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

بنا بر محتوای این حدیث، یکی از شرایط شناخت پرچم هدایت، عمل به قرآن صاحب پرچم خواهد بود که در عصر امام علی ﷺ برای پذیرش خلافت اتفاق افتاد که هر سه خلیفه به غیر خدا دعوت کردند، ولی امام ﷺ مردم را به عمل به قرآن دعوت کرد. بر این اساس، برداشت سطحی از روایت مورد بررسی، علاوه بر روایات، با دلیل عقلی هم مردود است، زیرا که در آن صورت، اولا احکام خداوند برای زمان خاصی است و ثانیا احکام خداوند زمانمند و مکان‌مند خواهد بود؛ یعنی در دورهٔ قبل از ظهور باید حکومت‌های باطل را مشاهده کنیم و امربه‌معروف و نهی از منکر تا امام ﷺ ظهور نباید اجرا شود و این با مسلمات قرآن و روایات سازگاری ندارد. ازاین‌رو، با تأمل در حدیث مذکور، چند نکتهٔ قابل‌تأمل و ذکر است:

۱. حدیث اشاره به این موضوع دارد که هر پرچمی به ادعای امامت برافراشته شود، محکوم به شکست است.

۲. اگر پرچمی برافراشته شود و صاحب آن مردم را به‌جای دعوت به‌سوی خداوند و عبادت او به خود دعوت می‌نماید، آن محکوم به شکست است.

۳. با فرض صحت روایت، قیام امام حسین ﷺ هم باطل بوده است.

۴. علاوه بر دلایل مذکور، در کتاب الغیبه نعمانی، باب ۵، با عنوان دما روي فيمن ادعى الإمامة و من زعم أنه إمام و ليس بإمام و أن كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت، مجموعه‌ای از احادیث مرتبط با قیام قائم ذکر شده است و دلالت دارد بر اینکه برای مردم عصر ائمهٔ معصومین ﷺ این امر که کسی بدون آن نشانه‌هایی که در احادیث ذکر شده است و ادعای امامت نماید، بدیهی بوده و زندگی در آن همچون عبادت طاغوت خواهد بود و آن قیام محکوم به شکست است؛ که امام باقر ﷺ می‌فرماید: كل راية ترفع قبل راية القائم ﷺ صاحبها طاغوت (الغيبة للنعماني، ۱۳۹۷ ق: ۱۱۴، ح ۹ و ۱۱ و ۱۲) و در روایتی دیگر فرمود: من ادعى مقامنا يعني الإمامة فهو كافر أو قال مشرك (همان، ۱۱۴، ح ۱۰) و فضیل بن یسار از امام صادق نقل می‌کند که فرمود: من خرج يدعو الناس و فيهم من هو أفضل منه فهو ضال مبتدع و من ادعى الإمامة من الله و ليس بإمام فهو كافر.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

از طرفی، از عبارت یعبد من دون الله عز و جل دریافت می‌گردد امام به‌روشنی اعلام می‌کنند که در آن قیام مردم به غیر خدا خوانده می‌شوند؛ یعنی اگر قیامی انجام بگیرد و در آن کسی ادعای امامت نکند و مردم را به عبادت خداوند فرابخواند، نه‌تنها اشکالی ندارد، بلکه با توجه به روایت تأیید قیام زید، مردم باید تبعیت بکنند و هدف رهبری قیام را اکرام نمایند. متأسفانه مخالفان از این مورد، از روی آگاهی یا ناآگاهی، عبور کرده‌اند.

۶- بررسی سندی و محتوایی روایات مشابه

روایت اول

سند این حدیث که مرفوع است، دارای چهار راوی است که عبارت‌اند از علی بن ابراهیم بن هاشم که معاجم رجالی وی را ثقة فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح الحدیث (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۱۰۰)، ابراهیم بن هاشم القمی را معتمد عند الاصحاب (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۶) و قوله مقبول (طوسی، بی‌تا، ۱۲)، حماد بن عیسی الجهنی را امامی (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۶۷)، کان ثقة فی حدیث، صدوقا (همان، ۱۴۳)، ثقه (طوسی، بی‌تا، ۱۵۷؛ طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۳۳۴)، کان متحرزا فی الحدیث (حلی، ۱۴۱۱ ق: ۵۶) و من اصحاب الاجماع (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۳۷۵) و ربعی بن عبدالله بن الجارود را ثقه، امامی، صحیح‌المذهب ظاهرا (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۶۷؛ کشی، ۱۴۰۹ ق: ۳۱۲؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۷۲) توصیف و مدح کرده‌اند. بر این اساس، همهٔ روات سند حدیث از ثقات هستند.

بررسی محتوایی

در مورد محتوای حدیث به چند احتمال می‌توان اشاره کرد: احتمال اول اینکه مقصود از شکست قیام‌ها، تخطئه و بیهوده‌بودن قیام‌ها نیست؛ زیرا قیام‌های مختلفی انجام گرفته، مانند قیام امام حسین ﷺ و قیام مختار و زید که همهٔ آن‌ها مورد تأیید امامان ﷺ بودند و منجر به شهادت رهبران قیام‌ها شد. احتمال دوم اینکه این پیش‌گویی غالب است و منافات با قیام‌های در نقاط مختلف جهان ندارد؛ چون آن‌ها درصدد تصرف جهان نبوده‌اند. احتمال سوم اینکه مراد از احد منا یکی از ائمه ﷺ است که در مقابل اصرار به قیام از سوی یاران مواجه بود و این حدیث را بیان فرمودند. احتمال چهارم اینکه حدیث از موضوعات بنی‌امیه و بنی‌عباس است که با این احادیث جعلی می‌خواستند مانع قیام و خروج علویان شوند؛ اما با تأمل در برخی

10.22052/hadith.2024.255367.1492

روایات (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۸، حدیث ۲۵۰ و ۳۸۱) به دست می‌دهد بر اساس تأویل قرآن کریم از سوی امامان ﷺ، قیام قبل قائم ﷺ امری ممکن، توأم با شرایط است که اگر آن‌ها محقق نگردد، قیام مصداق این حدیث خواهد شد؛ لذا این حدیث را باید در کنار احادیث هم‌خانوادهٔ دیگر تبیین نمود. لازم به یادآوری است که حدیث مذکور با طریق متفاوت در کتاب الغیبة للنعمانی ذکر شده است که متن آن به شرح ذیل است:

عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر ﷺ قال: مثل خروج القائم منا أهل البيت كخروج رسول‌الله و مثل من خرج منا أهل البيت قبل قيام القائم مثل فرخ طار فوقع من وكره فتلاعبت به الصبيان (الغیبة للنعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۱۹۹، ح ۱۴)

با توجه به دو روایت مذکور، مخالفان این‌طور برداشت کرده‌اند که قیام برای تشکیل حکومت دینی باطل و بی‌نتیجه خواهد بود، لکن با تأمل در احتمالات فوق، این نوع برداشت از جهاتی منتفی و باطل است: اولا، این حدیث و حدیث قبلی در مقام اطلاق نیستند و دلالت بر نفی جواز قیام ندارند و تنها اشاره به این نکته دارند که اگر آن شرایط قیام را نداشته باشند، به موفقیت نخواهند رسید؛ ثانیا، علم به عدم موفقیت در چیزی دلیل بر نفی تکلیف به آن نیست، خصوصا در مورد قیام؛ مانند قیام امام حسین ﷺ که می‌دانستند که به شهادت خواهند رسید، ولی دست به قیام زدند. ثالثا، شاید منظور از منا اهل‌البیت و احد منا که در روایت آمده است، خود اهل‌بیت ﷺ باشند؛ یعنی ایشان در مقابل تقاضاهای مکرری که مردم و اصحابشان از ایشان برای قیام می‌کردند، ایشان یک واقعیت غیبی را برای آن‌ها گفته‌اند که اگر قیام کنند، با شکست روبه‌رو خواهند شد و آن‌کس که به پیروزی می‌رسد، تنها امام زمان است.

روایت دوم

در سند این حدیث بعد از عدة من اصحابنا چهار راوی قرار دارد که نام احمد بن محمد عنوان مشترکی است بین احمد بن محمد بن عیسی الاشعری که علمای رجال وی را امامی، صحیح‌المذهب ظاهرا (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۹۶)، معتمد عند الاصحاب (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۵۹)، ثقه (طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۳۵۱)، ثقه جلیل، امامی، صحیح‌المذهب (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۸۳؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۱۴) و احمد بن محمد بن خالد البرقی که وی را امامی، ثقه، جلیل (ابن داود، ۱۳۴۲ ش: ۴۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۷۷؛ طوسی، بی‌تا، ۵۳) مورد مدح قرار

10.22052/hadith.2024.255367.1492

داده‌اند و راوی دیگر این حدیث عثمان بن عیسی الکلابی است که معاجم رجالی وی را واقفی‌المذهب (طوسی، بی‌تا، ۳۴۶؛ طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۳۴۰ و ۳۶۰)، کان واقفیا ثم صار امامیا صحیح‌المذهب (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۹۸)، کان الشیخ الواقفة و الظاهر رجوعه (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۰۰) و من اصحاب الاجماع (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۵۶) معرفی کرده‌اند و بکر بن محمد الازدی را ثقه، امامی (همان، ۵۹۲)، ثقه، جلیل، امامی، صحیح‌المذهب ظاهرا (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۰۸؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۲۶) و متوقف فیه (حلی، ۱۴۱۱ ق: ۲۶) و سدیر بن حکیم الصیرفی را امامی، ثقه (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۲۱۰) توصیف نموده‌اند. آنچه برخی از متأخرین در این سند اشکال کرده‌اند، وجود الکلابی است که هرچند ایشان از منظر علمای رجالی موثق است، ولی واقفی‌بودن او را محل اشکالی برای حدیث برشمرده‌اند.

بررسی محتوایی

اشکالی که به محتوای حدیث وارد ساخته‌اند، عبارت امام ﷺ است که به سدیر فرمود: ملازم خانه‌ات باش تا ظهور قائم ما فرارسد. مقصود اینکه تا قبل از قیام قائم در هیچ انقلابی یا قیامی و حرکتی شرکت مکن و منتظر قائم ما باش. با تبیین در محتوای حدیث و شخصیت سدیر و زمان و مکان صدور حدیث، یادآوری نکتهٔ مهمی لازم است؛ و آن مهم این است که با توجه به قرائن موجود حول زمان صدور و شخص مخاطب امام (سدیر بن حکیم) در این روایت، به این نکته می‌رسیم که این روایت از روایات موضوعی است که تحت شرایط خاصی صادر شده است؛ چراکه سدیر در زمانی این حدیث را از امام صادق ﷺ شنیده است که احتمالا زمان قیام ابومسلم خراسانی بوده؛ لذا این روایت از نوع قضیهٔ خارجیه (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش: ۲۹۱) می‌باشد و نمی‌توان حکم کلی برای آن صادر کرد و به‌اصطلاح فقه، الغای خصوصیت نمود تا برای هر شرایط و زمانی و مکانی قابل پیاده‌شدن باشد؛ و این مؤید آن است که دوستداران احساسی امام ﷺ خواهان قیام آن حضرت بودند و این کلام امام ﷺ پاسخی بر مدیریت احساسات آنان می‌شد؛ و امام صادق (علیه‌السلام) با این روایت به او فهماند که فعلا زمان قیام نیست و امام ﷺ، سدیر و افرادی همانند او که تحت تأثیر احساسات و زمان خود گمان می‌کردند زمان قیام و خروج فرارسیده، با این بیانات ارشاد می‌فرمودند.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

روایت سوم

در سند این حدیث، علاوه بر وجود عدة من اصحابنا، پنج راوی قرار دارد که عبارت‌اند از احمد بن محمد بن خالد البرقی که احوال وی قبلا مورد بررسی قرار گرفت و روات دیگر این روایت بدین ترتیب هستند: محمد بن علی ابوسمینه که علمای رجالی وی را رمی بالغلو (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۴۶)، ضعیف جدا، فاسدالاعتقاد (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۳۳؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۲۵۳)، کذاب، غال (واسطی بغدادی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱: ۹۵)، فی بعض روایاته غلو و تخلیط (طوسی، بی‌تا، ۴۱۲)، حفص بن عاصم السلمی را ثقه، امامی، صحیح‌المذهب ظاهرا (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۳۶؛ حلی، ۱۴۱۱ ق: ۵۸) و سیف بن سلیمان التمار را ثقه، امامی، صحیح‌المذهب ظاهرا (همان، ۱۹۰؛ همان، ۸۲) توصیف کرده‌اند؛ اما در معاجم رجالی دربارۀ ابوالمرهف هیچ مدح و ذمی ارائه نشده است و شخصیت وی مهمل می‌باشد. سند حدیث خالی از اشکال نیست، اما آنچه نویسنده را ملزم به بررسی و تبیین حدیث می‌نماید، معیار و ملاک گزینش حدیث نزد کلینی است.

بررسی محتوایی

اشکالی که بر حدیث وارد ساخته‌اند، مأموریت مسلمانان به انتظار و صبر بر فرج قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است که تا آن روز نباید کسی، نه انقلاب و قیام می‌نماید و نه کسی حق دارد از قیامی حمایت نماید؛ چون قیام طاغوت می‌باشد. محتوای حدیث به انتظار و صبر بر فرج اشاره دارد، اما آنچه از عبارت حبسوا أنفسهم علی الله درک می‌شود، این است که منتظران در زمان انتظار مشغول اطاعت خداوند و ملازم دین و ترک معاصی هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶: ۲۸۰)؛ چراکه امام به کسی مژدۀ فرج می‌دهد که خود را حبس دین و اطاعت از خدا نماید و این یعنی اینکه به همۀ ابعاد دین توجه نماید. با توجه به حدیث مذکور، دورۀ آخرالزمان دورۀ سرسختی دولت باطل خواهد بود و مقاومت مؤمنان را خواهد طلبید و هرکس اهل مقاومت نبود، هلاک خواهد شد. ازاین‌رو، این روایت نیز دلالتی بر نهی از تمام قیام‌ها ندارد و با دقت در متن روایت به دست می‌آید که امام مردم را از عمل بدون فراهم‌کردن شرایط نهی می‌کند. امام فقط از هلاکت فرد شتاب‌زده، یعنی کسی که احساسات زودگذر او را به قیام و اقدام واداشته است، خبر می‌دهد. چه‌بسا کسی با اقدام شتاب‌زدۀ خود موجب شناسایی سازمان شیعه (که در آن زمان

10.22052/hadith.2024.255367.1492

در تقیه به سر می‌بردند) شود، باعث ضربات سهمگین دشمن به شیعیان گردد. به‌عبارت‌دیگر، نمی‌توان این روایت را ناظر به منع قیام باوجود شرایط و زمان مناسب دانست. هرچند در این روایت امر به سکون و سکوت شده است، اما این به آن معنا نیست که باید دست از هر اقدامی برداشت و موجبات تسلط کفار را بر جان و مال و نوامیس مسلمانان فراهم کرد، بلکه به این معناست که با دقت و هشیاری تمام، بهترین وقت را برای قیام علیه ظلم و ستم انتخاب کرد. در طول تاریخ، قیام‌هایی را مشاهده می‌کنیم که بدون درنظرگرفتن شرایط ایجاد شده‌اند و مردم هم با نیت خالص به این قیام‌ها پیوسته‌اند، اما به دلیل عجله‌کردن و فراهم‌نبودن مقدمات، این قیام‌ها با شکست روبه‌رو شده‌اند.

نتیجه

بر فرض پذیرش احادیث ناهی از قیام و صرف‌نظر از روش اعتبارسنجی و گزینش روایات توسط محمدون ثلاثون اول، مدعای منع قیام باوجود اطلاق روایات وجوب جهاد و امربه‌معروف و نهی از منکر، در تعارض بوده و دلیل معتبری برای تقدم روایات نافی قیام بر اطلاق روایات صحیح و معتبر وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر و جهاد وجود ندارد.

با تأمل و تدقیق، روایات چهارگانه به چند قسم تقسیم می‌شود:

الف: قسم اول روایاتی است که مخاطب روایت شخص خاصی بوده است و به شکل قضیهٔ خارجی است. ازاین‌رو، آیات خطاب در آن‌ها به شخص یا اشخاص خاصی می‌باشد، به شکل قضیهٔ خارجیه.

ب: قسم دوم روایتی است که اشاره دارد به اینکه شیعیان نباید در قیام، عجله و شتاب کنند.

ج: قسم سوم روایتی است که دلالت دارد بر اینکه هر قیامی از سوی اهل‌بیت ﷺ قبل از قیام قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه محکوم به شکست است.

د: قسم دیگر روایتی است که از همراهی با قیامی نهی می‌کند که شخص قیام‌کننده ادعای امامت داشته است، مورد نهی قرار گرفته است؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این روایات درصدد نهی از مطلق قیام نیستند، بلکه اگر کسی که واجد شرایط رهبری بود، بدون ادعای امامت و با مهیابودن شرایط قیام کرد، قیام وی مورد تأیید اهل‌بیت ﷺ است و وظیفهٔ شیعیان است که از آن حمایت کنند.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

منابع

ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ ق.). الغیبة للنعمانی.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق.). معجم مقاییس اللغة.

آژیر، حمیدرضا. (بی‌تا). بهشت کافی: ترجمهٔ روضهٔ کافی. نشر سرور.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۴۲). رجال البرقی: الطبقات.

جوادی آملی ، عبدالله(۱۳۶۸)ولایت فقیه، تهران، نشر رجاء

حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق.). تاج العروس من جواهر القاموس.

حلی، حسن بن علی بن داوود. (۱۳۴۲). الرجال (رجال ابن داوود).

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱ ق.). رجال العلامة الحلی (چاپ دوم).

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ ق.). خلاصة الأقوال. مؤسسهٔ نشر الفقاهة.

دشتی، محمد. (۱۳۹۰). ترجمهٔ نهج‌البلاغه. نشر اسراء.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن (چاپ دوم).

شریف رضی، محمد بن حسین. (بی‌تا). نهج‌البلاغه. دارالهجرة.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۹ ق.). قاموس الرجال. جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

صفوی، محمدرضا. (۱۳۸۸). ترجمهٔ قرآن براساس المیزان. دفتر نشر معارف.

طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۰). منطق فهم حدیث. مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (چاپ سوم).

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی (چاپ سوم).

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الرجال (جواد قیومی اصفهانی، محقق). مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الفهرست. مکتبة المرتضویة.

عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق.). الفروق فی اللغة.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق.). کتاب العین (چاپ دوم).

قرآن کریم. (۱۳۷۳). قرآن کریم (ناصر مکارم شیرازی، مترجم؛ چاپ دوم). دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

قرشی بنایی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ ق.). قاموس قرآن (چاپ ششم).

10.22052/hadith.2024.255367.1492

کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳). رجال الکشی: اختیار معرفة الرجال، همراه با تعلیقات میرداماد استرآبادی.
کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق.). رجال الکشی: اختیار معرفة الرجال.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۴). الروضة من الکافی (محمدباقر رسولی محلاتی، مترجم).
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). اصول کافی (مهدی کمره‌ای، مترجم؛ چاپ سوم).
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۱). بهشت کافی: ترجمهٔ روضهٔ کافی.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). الکافی (چاپ چهارم). دارالکتب الإسلامیة.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). الکافی (علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، محققان). دارالکتب الإسلامیة.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق.). الکافی. دارالحدیث.
کلینی، محمد بن یعقوب. (بی‌تا). الکافی (نسخهٔ اسلامیه، ۸ جلد). نشر اسلامیه.
کنگرهٔ بین‌المللی. (بی‌تا). مجموعهٔ مقالات فارسی: توضیح کافی (۵ جلد). مؤسسهٔ علمی ـ فرهنگی دارالحدیث.
مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ ق.). مقباس الهدایة فی علم الدرایة. مؤسسهٔ آل‌البیت لإحیاء التراث.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ ق.). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (چاپ دوم).
مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۸۱). ترجمهٔ قرآن (چاپ دوم). نشر الهادی.
مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران، نشر صدرا
موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۸). صحیفه نور، تهران ، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره
مؤدب، سید رضا. (۱۳۹۱). علم الدرایة تطبیقی (چاپ دوم). نشر المصطفی.
نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی (چاپ ششم).
نصیری، علی. (۱۳۹۰). روش‌شناسی نقد احادیث. مؤسسهٔ وحی و خرد.
واسطی بغدادی، احمد بن حسین. (۱۳۶۴). الرجال لابن الغضائری. دارالحدیث.

10.22052/hadith.2024.255367.1492

References

Ibn Abī Zaynab, M. (1977). *Al-Ghaybah al-Nu'mānī* (1st ed.). [In Arabic].

Farahidi, K. (1988). *Kitāb al-'Ayn* (2nd ed.). [In Arabic].

Kashshī, M. (1988). *Rijāl al-Kashshī (Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl)* (1st ed.). [In Arabic].

Kulaynī, M. Y. (1987). *Al-Kāfī* (A. A. Ghaffari, Ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic].

Majlisī, M. B. (1984). *Mir'āt al-'Uqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic].

Mamaqānī, A. (1990). *Miqbās al-Hidāyah fī 'ilm al-Dirāyah*. Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic].

Najāshī, A. A. (1986). *Rijāl al-Najāshī* (6th ed.). [In Arabic].

Naṣīrī, A. (2011). Methodology of hadith criticism. Revelation and Wisdom Institute. [In Persian].

Rāghib al-Iṣfahānī, H. M. (1995). Mufradāt alfāẓ al-Qur'an (2nd ed.). [In Arabic].

Ṭabāṭabā'ī, S. M. K. (2011). Logic of understanding hadith. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].

10.22052/hadith.2024.255417.1495

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 57– 83

A Re-examination of the Concept of "Ṣaḥīḥ" from the Perspective of Early Hadith Scholars

Mohammadebrahim Roshanzamir
Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. oshanzamir@razavi.ac.ir

Received: 2024/09/07
Accepted: 2024/12/17

Abstract

Access to the Sunnah, as the most extensive source of religious knowledge, is achievable through authentic "Ṣaḥīḥ" traditions; therefore, it is essential to clarify how early and late Hadith scholars defined an authentic Hadith. In the terminology of later scholars, a ṣaḥīḥ hadith is defined as a report transmitted continuously to the Infallible Imam (as) through just Imami narrators. Given that early traditionists did not provide an explicit definition of this concept, their perspective must be deduced through an examination of their works. Some scholars have claimed that according to early traditionists, a ṣaḥīḥ Hadith was one whose issuance (ṣudūr) from the Infallible was known with certainty or high confidence. Adopting a descriptive-analytical method and relying on library-based sources, this study aims to verify the validity of this claim. The findings indicate that for early Hadith scholars, an authentic report was one accompanied by contextual evidence (qarā'in) warranting reliance; however, there is no textual evidence in early Hadith compendia suggesting that they considered a report ṣaḥīḥ only if they had certainty or high confidence regarding its issuance from the Infallible. It appears that this misconception stems from conflating the indicators of issuance, indicators of textual validity, and indicators of preference. The indicators of textual validity and preference mentioned in early works are incapable of proving issuance from the Infallible. Furthermore, although the contextual indicators cited by Shaykh al-Bahāʾī may generate confidence regarding the issuance of a tradition from the Infallible, they are absent from the writings of early Hadith scholars.

Keywords: Sunnah, Hadith, Ṣaḥīḥ, Early Hadith Scholars.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

Extended Abstract

Introduction

The Sunnah, as the most extensive source of religious knowledge, has reached us primarily through Hadiths. Since this invaluable heritage has been exposed to numerous damages during transmission, Hadith scholars have endeavored to distinguish authentic Hadiths from weak ones using various indicators. Consequently, the term "Ṣaḥīḥ" (authentic) has been frequently used among both early and later scholars. While there is no disagreement about the concept of "Ṣaḥīḥ" according to later scholars—defined as a report transmitted through a chain of just Imami narrators to the Infallible Imam (as) —there is no consensus regarding its meaning among the early Hadith scholars. Therefore, it is necessary to re-examine the concept of "Ṣaḥīḥ" among early scholars to determine the degree of validity of what has been attributed to them.

This research aims to verify that there is no evidence in early Hadith collections suggesting that "Ṣaḥīḥ" meant a report whose issuance from the Infallible was known with certainty or confidence.

Materials and Methods

This research employs a descriptive-analytical approach and utilizes library-based sources. The study examines the concept of "Ṣaḥīḥ" as understood by early Imami scholars, specifically through a detailed analysis of the major early Hadith Collections.

The research methodology involves several steps: First, a comprehensive review of the existing literature on the definition of "Ṣaḥīḥ" among early Hadith Scholars was conducted, examining both the views of later scholars (from the late 7th to early 14th century AH) and contemporary scholars (14th-15th centuries AH). Second, a systematic analysis of the primary sources was undertaken to identify instances where the term "Ṣaḥīḥ" or related concepts such as "muwaththaq bihī" (reliable/trustworthy) were used. Third, the study identified and categorized the types of evidence (qara'in) mentioned in these works, distinguishing between: (a) evidence proving the issuance (ṣudūr) of a hadith from the Infallible (as), (b) evidence indicating the correctness of the content (matn), and (c) evidence for preferring one report over another in cases of contradiction.

The study also critically examines the claims of various scholars, including Muhammad Amin al-Astarabadi who first claimed that early traditionists understood "Ṣaḥīḥ" as meaning a report whose issuance from the Infallible (as) was known with certainty.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

Results and Findings

The research findings reveal several important points regarding the concept of "Ṣaḥīḥ" among early Hadith scholars:

1. A thorough examination of early Hadith collections reveals that there is no explicit definition of "Ṣaḥīḥ" in the introductions or texts of early Hadith collections.

2. Al-Kulayni's discussion in the introduction to Al-Kafi focuses on resolving contradictory hadiths. The evidence he mentions—such as conformity with the Qur'an, opposition to general Sunni views, and alignment with the consensus of Imami scholars—falls under the category of evidence for preference (tarjīḥ) rather than evidence for proving the issuance (ṣudūr) from the Infallible (as).

3. In the introduction to Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh, al-Saduq states that unlike other compilers who include everything they narrate, he only includes Hadiths he issues fatwas upon, judges to be authentic, and considers as evidence between himself and God. However, there is no evidence that "aḥkumu bi-siḥḥatihī" (I judge it to be authentic) means confidence or certainty in its issuance from the Infallible.

4. Al-Tusi, in the introduction to Al-Istibsar, divides reports into mutawatir and ahad, further dividing ahad into those accompanied by evidence and those without. He considers acting upon mutawatir reports and those accompanied by evidence as acting upon knowledge, but do not mention confidence or certainty regarding issuance from the Infallible. In his book Al-Uddah fi Uṣūl al-Fiqh, al-Tusi explicitly states that the evidence he discusses—including conformity with reason, the Qur'an, and consensus—indicate the correctness of the content of reports, but do not prove the actual truth of the reports themselves, as reports could be fabricated while still conforming to these criteria.

5. The research demonstrates a critical confusion between three types of evidence in later scholarly works:

-Evidence for Issuance (Ṣudūr): Evidence that can establish the issuance of a report from the Infallible, such as those mentioned by Shaykh al-Baha'i in Mashriq al-Shamsayn, including the existence of a report in many of the four hundred principles (uṣūl), repetition in multiple principles with reliable chains, and reports from works approved by the Imams.

- Evidence for Content Validity: Evidence that indicates the correctness of a report's content, such as conformity with the Qur'an, definitive Sunnah, reason, consensus, and the absence of contradictions.

-Evidence for Preference (Tarjih): Evidence used to prefer one report over another in cases of contradiction, such as opposition to general Sunni views.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

6. Shaykh al-Baha'i's Evidence: The evidence mentioned by Shaykh al-Baha'i could, if present, create confidence in the issuance of a report from the Infallible. However, there is no trace of these types of evidence in early Hadith collections. Furthermore, Shaykh al-Baha'i himself acknowledges that these types of evidence are no longer available in his time.

Conclusion

1. Undoubtedly, for early Hadith scholars, a "Ṣaḥīḥ" Hadith was one accompanied by some evidence that warranted reliance.
2. There is no evidence in early hadith collections indicating that "Ṣaḥīḥ" meant a Hadith whose issuance from the Infallible (as) was known with confidence or certainty.
3. There has been confusion between evidence for proving issuance, evidence for content validity, and evidence for preference in some later and many contemporary works. The evidence mentioned in early works pertains to content validity and preference, which can only confirm the correctness of content or determine the preferred report in cases of contradiction, but cannot prove issuance from the Infallible.
4. The research demonstrates the importance of precision in the terminology used by early and later scholars and highlights the need for careful distinction between different types of evidence when evaluating the authenticity of hadiths.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۵۷- ۸۳

بازپژوهی مفهوم «صحیح» ازنظر محدثان متقدم

محمد ابراهیم روشن ضمیر*

چکیده

دست‌یابی به سنت به‌عنوان گسترده‌ترین منبع شناخت دین از طریق اخبار صحیح میسر است، بنابراین لازم است تعریف حدیث پژوهان متقدم و متأخر از حدیث صحیح مشخص شود. خبر صحیح به‌اصطلاح متأخران عبارت از خبری است که از طریق راویان امامی عادل به معصوم علیه‌السلام متصل باشد. با توجه به اینکه محدثان متقدم تعریف روشنی از مفهوم صحیح ارائه نکرده‌اند، باید با مراجعه به آثار آنان، تعریف آنان را به دست آورد. برخی ادعا کرده‌اند ازنظر متقدمان، حدیث صحیح عبارت از خبری بوده که علم یا اطمینان به صدور حدیث از معصوم علیه‌السلام داشته‌اند. این پژوهش که به شیوه توصیفی- تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای سامان‌یافته، درصدد راستی آزمایی این ادعاست. یافته‌های این پژوهش نشان از آن دارد که خبر صحیح ازنظر متقدمان، خبری بوده که همراه با قرینه‌ای بوده که اقتضای اعتماد را داشته است، اما هیچ نشانه‌ای در جوامع متقدم وجود ندارد که خبر صحیح ازنظر آنان خبری بوده است که اطمینان یا علم به صدور آن از معصوم علیه‌السلام داشته‌اند؛ به نظر می‌رسد آنچه باعث سوءبرداشت شده، خلط بین قرائن اثبات صدور، قرائن صحت مضمون و قرائن ترجیح شده است. قرائن صحت مضمون و قرائن ترجیح که در آثار متقدمان از آن‌ها نام برده شده، ناتوان از اثبات صدور از معصوم علیه‌السلام هستند؛ قرائنی که شیخ بهایی از آن‌ها نام برده، هرچند می‌توانند نسبت به صدور روایت از معصوم علیه‌السلام اطمینان ایجاد نمایند، اما در آثار محدثان متقدم وجود ندارند.

کلیدواژه‌ها: سنت، حدیث، صحیح، صحیح قدمایی، محدثان متقدم.

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷

10.22052/hadith.2024.255417.1495

مقدمه

سنت به‌عنوان گسترده‌ترین منبع شناخت دین به‌طور عمده از طریق احادیث به دست ما رسیده است. ازآنجاکه این میراث گران‌بها در مسیر انتقال، در معرض آسیب‌های فراوانی قرار داشته است، حدیث پژوهان کوشیده‌اند با کمک قرائن، حدیث صحیح از سقیم را بازشناسند، لذا عنوان خبر صحیح در لسان پیشینان و پسینیان فراوان به‌کاررفته است. درباره مفهوم صحیح به‌اصطلاح متأخران اختلافی وجود ندارد و آن عبارت از خبری است که از طریق راویان امامی عادل به معصوم متصل باشد (عاملی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۴)، اما درباره مفهوم صحیح در نزد متقدمان دست‌کم در تعریف‌های ارائه شده اتفاق‌نظر وجود ندارد چراکه آنان تعریف روشنی از مفهوم صحیح ارائه نکرده‌اند[1]. آنچه درباره تعریف صحیح یا قرائن صحت ازنظر قدما گفته شده، عمدتا در آثار متأخران آمده است. لذا شایسته است مفهوم صحیح ازنظر پیشینیان مورد بازخوانی قرار گیرد تا مشخص شود آنچه به آنان نسبت داده شده از چه درجه اعتبار برخوردار است.

با توجه به تعریف حدیث که عبارت از سخنی است که حاکی از قول و فعل و تقریر معصوم علیهم‌السلام است، روشن است اثبات حدیث بودن گفتار، کردار و تقریر، متوقف بر علم و یا اطمینان به صدور آن از معصوم علیهم‌السلام است؛ چه اینکه بدون علم یا اطمینان به صدور آن‌ها از معصوم علیه‌السلام، تمایزی با سایر سخنان عادی نخواهد داشت و به آن حدیث نمی‌توان گفت، هرچند از مضمون درستی برخوردار باشد؛ به همین جهت است که ما حدیث موقوف یا مقطوع را اصلا حدیث نمی‌دانیم؛ لذا اطلاق حدیث بر آن‌ها، به جهت همراهی با اهل سنت در دانش درایه و از باب تسامح است.

حال با توجه به اینکه قوام حدیث به صدور آن از معصوم علیه‌السلام است، درباره اینکه چگونه می‌توان نسبت به صدور حدیث از معصوم علیه‌السلام علم یا اطمینان پیدا کرد، دو نظر مطرح است. نوعا گفته می‌شود ازنظر متقدمان، علم یا اطمینان به صدور حدیث از معصوم، بر پایه شواهد

---

۱. دست کم کلینی و صدوق تعریف مشخصی از صحیح ارائه نکرده‌اند، هر چند از قرائن و شواهد می‌توان برخی مؤلفه‌های مد نظر آنان در تعریف صحیح را حدس زد.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

و قرائنی که سند یکی از آن‌هاست، به دست می‌آید؛ درحالی‌که ازنظر متأخران، راه علم یا اطمینان به صدور از معصوم، سند است. تقریبا در بیشتر منابع معاصر که درباره حدیث صحیح بحث کرده‌اند این ادعا مسلم انگاشته شده که متقدمان امامیه تا قرن هفتم، حدیثی را صحیح می‌دانستند که بر پایه نشانه‌هایی وثوق به صدور آن داشتند؛ بنابراین ازنظر آنان حدیث تنها دارای دو قسم صحیح و غیر صحیح بوده است. معروف است از قرن هفتم، احمدبن طاووس یا علامه حلی تعریف دیگری از صحیح ارائه دادند که نزد متقدمان شناخته شده نبود. آنان تقسیم رباعی حدیث (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) را جایگزین تقسیم ثنائی متقدمان کردند (عاملی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۱۳). البته کسانی ادعا کرده‌اند این اصطلاحات چهارگانه به گونه اجمال نزد محدثان عامه مطرح بوده است و احتمالا برخی اصطلاحات در آثار شیخ صدوق، سید مرتضی در الذریعه و شیخ طوسی در عده، منبع الهام سید بن طاووس به ترویج این تقسیم‌بندی چهارگانه شده است (سبحانی، ۱۴۱۹ ق: ۴۰). دغدغه این جستار پاسخ به این سؤال است که آیا آنان از کاربرد اصطلاح «صحیح»، وثوق (اطمینان) یا علم به صدور روایت اراده می‌کردند؟

پیشینه تعریف «صحیح قدمایی»

معروف است نزد متقدمان، تقسیم رباعی خبر به صحیح، حسن، موثق و ضعیف به تعریفی که از سوی متأخران پس از علامه حلی ارائه شده، شناخته شده نبوده است. البته آنان از اصطلاح صحیح و ضعیف درآثار خود استفاده می‌کرده‌اند، اما هیچ تعریف جامع‌ومانعی از صحیح و مؤلفه‌های آن در آثار آنان به چشم نمی‌خورد، هرچند بر اساس شواهد و قرائن می‌توان تا حدودی، مراد آنان از صحیح را بازشناخت. پیشینه این بحث را در دو قسمت از منظر متأخران و معاصران، پی می‌گیریم.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

تعریف «صحیح قدمایی» ازنظر متأخران (اواخر قرن ۷ تا آغاز قرن ۱۴)

برخی از متأخرانی که به تعریف صحیح قدمایی پرداخته‌اند، صحیح ازنظر آنان را عبارت از خبری می‌دانند که از پشتیبانی چیزی برخوردار بوده که اقتضای اعتماد بر آن داشته و موجب اطمینان به آن بوده است[۱]». به عبارت خلاصه، صحیح نزد آنان عبارت از خبری است که به‌گونه‌ای نسبت به آن اطمینان حاصل شود. کسانی مانند حسن بن زین‌الدین معروف به صاحب معالم[۲] (عاملی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۱۴)، شیخ بهایی[۳] (بهاءالدین عاملی، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۹)، فیض کاشانی[۴] (فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۲۳)، مجلسی اول[۵] (مجلسی اول، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۱۷) به این مطلب تصریح کرده‌اند.

شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) در فائده هشتم وسائل الشیعه، قرائن همراه باخبر را به سه دسته تقسیم کرده و از یک قسم آن به‌عنوان قرائنی که دلالت بر ثبوت خبر از معصومان علیهم‌السلام دارد، نام برده، اما ادعا نکرده متقدمان از خبر صحیح، خبر همراه این دسته از قرائن اراده می‌کردند؛ به‌عبارت‌دیگر، ادعا نکرده است که منظور متقدمان از خبر موثوق به، خبر موثوق الصدور از معصوم علیه‌السلام بوده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳۰: ۲۴۱).

محمدباقر حسینی استرآبادی معروف به میرداماد (م ۱۰۴۰ ق) در الرواشح السماویه، در شرح خطبه کافی، در پاسخ به این سؤال که چگونه ادعای کلینی مبنی بر صحت روایات کافی درست است درحالی‌که بسیاری از روایات بلکه بیشتر آن‌ها جزو روایات موثقه یا ضعیف است، سه احتمال را مطرح می‌کند: الف) ازآنجاکه متقدمان روایات را از طرق متعددی نقل

---

۱. کل حدیث اعتضد بما یقتضي الاعتماد علیه، أو اقترن بما یوجب الوثوق به و الرکون إلیه.

۲. ...لاستغنائهم [القدماء] عنه فی الغالب بکثره القرائن الدالة علی صدق الخبر.

۳. وهذا الاصطلاح لم یکن معروفا بین قدمائنا قدس الله ارواحهم کما هو ظاهر لمن مارس کلامهم بل کان المتعارف بینهم اطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی اعتمادهم علیه أو اقترن بما یوجب الوثوق به والرکون إلیه.

۴؛ و قد جری صاحبا کتابي الکافي و الفقیه علی متعارف المتقدمین في إطلاق الصحیح علی ما یرکن إلیه و یعتمد علیه فحکما بصحة جمیع ما أورداه في کتابیهما من الأحادیث و إن لم یکن کثیر منه صحیحا علی مصطلح المتأخرین.

۵. هذا الاصطلاح لم یکن معروفا بین قدمائنا قدس الله أرواحهم کما هو ظاهر لمن مارس کلامهم، بل کان المتعارف بینهم إطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضي اعتمادهم علیه أو اقترن بما یوجب الوثوق به و الرکون إلیه.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

می‌کردند که در بین آن‌ها طریق صحیح هم وجود داشت، به خاطر اعتماد بر طرق صحیح، إبایی از نقل روایت از طرق ضعیف نداشتند؛ ب) آنان به خاطر درک و بینش بالا، نزدیک بودن به دوره حضور و شناخت آنان از ویژگی طبقات راویان، به قرائن و نشانه‌هایی آگاهی داشتند که بر اساس آن‌ها حکم به صحت روایات درست بوده و اسناد روایات به افراد غیرثقه ایرادی نداشته است؛ ج) آنان به خاطر در اختیار داشتن طرق متعددی برای هر روایت که مؤید و پشتیبان یکدیگر بودند، نیازی به اسناد به سند صحیح نمی‌دیدند و بر پایه اسانیدی که در اختیار داشتند، استناد این احادیث را به معصومان علیهم‌السلام حجتی ثابت و آشکار می‌دانستند و مراد آنان از صحیح، حدیث پذیرفته شده قابل‌اعتماد بوده است (میرداماد، ۱۴۲۲ ق: ۶۷). به‌رغم آنکه این ادعاهای میرداماد از حد احتمال فراتر نمی‌رود و موردنقد جدی است، اما وی ادعا نکرده متقدمان اطمینان یا قطع به صدور روایات از معصومان علیهم‌السلام داشتند. درواقع میرداماد با بیان این احتمالات، تنها ادعا کرده روایاتی که از طرق ضعیف در کافی و دیگر آثار متقدمان نقل شده نزد آنان حجت و مورد اعتماد بوده است. شایان توجه است که ازنظر ایشان علت اینکه متقدمان این روایاتی که از طرق ضعیف نقل شده را حجت می‌دانستند، در اختیار داشتن سند صحیح بوده است.

در اینجا یادکرد دو نکته شایسته است:

الف) هرچند در آثار پیش‌گفته از عبارت «موثوق به» در تعریف خبر صحیح قدمایی استفاده شده، اما هیچ‌کدام از آنان، آن را به «موثوق الصدور» یا «قطعی الصدور» تفسیر نکرده‌اند. به‌عبارت‌دیگر، از هیچ‌کدام از عبارات افراد پیش‌گفته، برنمی‌آید که مرجع ضمیر «به» در عبارت «موثوق به»، صدور از معصوم باشد، بلکه در برابر، از عبارات برخی از آنان مانند صاحب معالم در منتقی‌الجمان[1] (عاملی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۱۴)، به دست می‌آید مراد آنان از «موثوق به»، خبری بوده است که به‌درستی مضمون آن اطمینان داشته‌اند؛ بنابراین، خبر«موثوق به»، به معنی «موثوق بصحة مضمونه» است، منظور آنان از خبر«موثوق به»، خبری که اطمینان به صدور آن از امام علیه‌السلام داشته‌اند، یعنی «موثوق بصدوره عن الامام» نبوده

۱. ...لاستغنائهم [القدماء] عنه فی الغالب بکثره القرائن الدالة علی صدق الخبر.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

است[۱].

ب) عالمان پیش گفته، اقدام متأخران در عدول از تعریف صحیح قدمایی را به‌عنوان کاری بجا که چاره‌ای جز آن نبوده، ستوده‌اند. آنان دلیل عدول از تعریف صحیح قدمایی را فاصله گرفتن از زمان معصومان علیهم‌السلام و درنتیجه از بین رفتن بسیاری از قرائنی که موجب وثوق و اطمینان به صحت خبر نزد متقدمان بوده، دانسته‌اند[۲] (مجلسی اول، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۱۹).

اول کسی که ادعا کرده اصطلاح «صحیح» ازنظر متقدمان به معنای خبر قطعی‌الصدور از معصوم علیه‌السلام است، ملا محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۷ ق) در الفوائد المدنیه است، وی می‌نویسد: «معنای صحیح نزد قدما با اصطلاح متأخران از اصحاب ما که مطابق نظر اهل سنت است، مغایر است؛ و اول کسی از آنان (متأخران) که این اصطلاح [اصطلاحات چهارگانه] را ایجاد کرد بر اساس آنچه گزارش شده و در آینده خواهد آمد، علامه [حلی] است؛ معنای صحیح نزد قدما عبارت از خبری بوده که علم قطعی به صدور آن از معصوم داشتند، هرچند صدور آن از معصوم از باب تقیه باشد[۳]» (استرآبادی، ۱۴۲۶ ق: ۱۰۹). جالب اینکه استرآبادی نه‌تنها ادعا می‌کند که متقدمان قطع به صدور روایات داشتند بلکه مدعی است کسانی مانند شهید، صاحب معالم، شیخ بهایی و دیگران نیز همین باور را نسبت به صحت

---

۱. روشن است بین خبری که اطمینان به درستی محتوای آن داریم و خبری که اطمینان به صدور آن از معصوم علیه‌السلام داریم، عموم و خصوص من وجه است؛ وجه اجتماع، خبری است که هم اطمینان به صدور آن از معصوم علیه‌السلام داریم و هم اطمینان به درستی محتوای آن؛ اما ممکن است خبری به رغم اطمینان به صدور آن از معصوم علیه‌السلام، محتوای آن درست نباشد مثلا تقیه‌ای باشد؛ از طرف دیگر، امکان دارد خبری از محتوای درستی برخوردار باشد (موافق قرآن، روایات و...) اما اطمینان به صدور آن از معصوم علیه‌السلام نداشته باشیم.

۲. ... خفي عنهم قدس الله أرواحهم كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث و لم يمكنهم الجري على أثرهم في تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن إليه، فاحتاجوا إلى قانون يتميز به الأحاديث المعتبرة من غيرها و الموثوق بها عما سواها، فقرروا لنا (شكر الله سعيهم) ذلك الاصطلاح الجديد؛ و قربوا لنا البعيد و وصفوا الأحاديث المنقولة في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الحسن و الصحة و التوثيق.

۳. ... ومعنى الصحيح عندهم [قدما] مغاير لما اصطلح عليه المتأخرون من أصحابنا على وفق اصطلاح العامه و اولهم العلامه -على ما سيجى نقله عن بعض اصحابنا- فإن معناه عندهم ما علم علما قطعيا وروده عم المعصوم و لو كان من باب التقيه.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

حدیث نزد متقدمان داشتند که سید حسن صدر در نهایةالدرایه در بحثی مفصل به این ادعاها پاسخ داده است (موسوی عاملی، بی‌تا: ۱۱۱-۱۵۴).

پس از وی، محدث بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) در الحدائق الناضره، بعد از یادکرد این نکته که تقسیم رباعی از ابتکارات علامه حلی (م ۷۲۴ ق) یا استادش جمال‌الدین بن طاووس (م ۶۷۳ ق) است، می‌گوید صحیح نزد متقدمان عبارت از خبری است که همراه قرائن و اماراتی بوده که اقتضای اعتماد داشته است و اشاره می‌کند که منظور از قرائن و امارات، مواردی است که شیخ طوسی در کتاب عدة الاصول برشمرده است. به‌رغم آنکه قرائن یادشده در کتاب عدة، بنا به‌تصریح شیخ طوسی قرائن صحت مضمون خبر بوده است نه قرائن وثوق به صدور، اما بحرانی در ادامه می‌گوید ظاهر عبارات متقدمان مانند کلینی، صدوق و شیخ در مقدمه کتاب‌هایشان این است که به صدور این روایات از معصومان علیهم‌السلام قطع داشتند[1] (بحرانی، بی‌تا، ج۱: ۱۷).

این دسته از عالمان برخلاف گروه پیش گفته، عدول از شیوه متقدمان و جعل اصطلاحات چهارگانه جدید را کاری نابجا توصیف کرده‌اند.

تعریف صحیح قدمایی ازنظر معاصران (قرن ۱۴ و ۱۵)

برخی از معاصران در تعریف صحیح قدمایی، همان دیدگاه متأخران را تکرار کرده، گفته‌اند مراد از صحیح قدمایی، خبری بوده است که اقتضای اعتماد داشته است؛ کسانی مانند شیخ عبدالله مامقانی[2] (مامقانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱: ۱۲۰)، موسوی عاملی (موسوی عاملی، بی‌تا: ۸۶-۸۹)، جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۴۱۹ ق: ۴۳-۴۷).)، از این دسته‌اند.

در برابر، برخی از معاصران ادعا کرده‌اند مراد متقدمان از صحیح، خبر موثوق یا معلوم الصدور بوده است. میرزا حسین نوری پس از یادکرد روایاتی در ذیل باب « باب وجوب العمل بأحاديث النبي و الأئمة المنقولة في الكتب المعتمدة و روايتها و صحتها و ثبوتها» می‌نویسند: مراد از

---

۱. فلما تضمنته تلك العبارات [عبارات الكلينى، الصدوق و الشيخ فى ديباجة كتبهم] مما هو صريح في صحة الاخبار بمعنى القطع و اليقين بثبوتها عن المعصومين.

۲. ...أنهم كانوا يطلقون الصحيح على كب حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

کلمه « صحة» در عنوان باب، همان معنای اصطلاحی صحت نزد متقدمان است که به معنی بودن خبر به‌گونه‌ای است که گمان یا اطمینان به صدور آن از معصوم علیه‌السلام حاصل شود[1] (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج۱۷: ۳۰۲).

کسانی با این ذهنیت از تعریف صحیح قدمایی که در بین معاصران رایج است، عبارت صدوق در مقدمه من لایحضر که می‌گوید: «... و لم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به و أحكم بصحته و أعتقد فيه أنه حجة فيما بيني و بين ربي...»(ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۳) را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «... و در این کتاب بخصوص نظر نداشتم هر چه به من روایت کرده‌اند همه را بیاورم مانند دیگر مصنفان که آنچه شنیده‌اند می‌آورند، بلکه منظورم این بود که آن دسته از روایاتی که بدان فتوا می‌دهم و به صحت صدورش از معصومین علیهم‌السلام- به هر دلیل- وثوق و قطع دارم و بدان حکم می‌کنم بیاورم و اکنون اعتقادم درباره‌اش چنین است که آن حجت میان من و پروردگارم- که نامش مقدس و قدرتش والا- می‌باشد»! (ابن‌بابویه، ۱۳۶۷ ش، ج۱: ۱۵).

تفسیر عبارت «موثوق به» در آثار متقدمان به «موثوق الصدور» در آثار متعددی که در سال‌های اخیر در موضوع درایه یا تاریخ حدیث به نگارش درآمده، تکرار شده است (مدیر شانه‌چی، بی‌تا: ۴۷[2]؛ مودب، ۱۳۷۸ ش:۳۲؛ نفیسی، ۱۳۸۶ ش:۵۹).

در بسیاری از مقاله‌هایی که درباره تعریف صحیح یا مباحث مربوط به آن‌ها نوشته شده، «موثوق به» را به «موثوق الصدور» تفسیرکرده و درنتیجه ادعا کرده‌اند حدیث صحیح ازنظر متقدمان، حدیثی بوده است که آنان اطمینان به صدور آن از معصوم داشته‌اند و حتی برخی پا را فراتر گذاشته، ادعا کرده‌اند آنان قطع به صدور روایات از معصومان علیهم‌السلام داشتند (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۵۰؛ فتاحی زاده و افشاری، ۱۳۹۱: ۱۱۴؛ مسعودی، ۱۳۹۳: ۶؛ قاسم پور

---

۱. قلت المراد بالصحة في عنوان الباب هو المعنى المصطلح عند القدماء و هو كون الخبر يظن و يوثق بصدوره سواء كان سبب الوثوق القرائن الداخلية كالعدالة و الوثاقة أو الخارجية المتعلقة بحال الراوي.

۲. جالب این است به رغم اینکه در ص ۳۱ به صراحت نظر شیخ طوسی بیان می کند که این قرائن مربوط به صحت متن و محتواست و هیچگاه دلالتی بر صحت آنها در واقع ندارد، چون چه بسا که مجعول باشند، در صفحه بعد می نویسد: ملاک صحت نزد متقدمان وثوق و اعتماد به صدور حدیث از معصوم علیه السلام بوده است!

10.22052/hadith.2024.255417.1495

و مختاری هاشم‌آباد، ۱۳۹۵: ۱۱۵؛ ایزدی و هادیان، ۱۳۹۶: ۳۴؛ نصیری، ۱۳۹۶: ۵).

جالب‌توجه اینکه همه این مقالات، به منابعی مانند مقدمه کافی، مشرق الشمسین، ملاذ الاخیار، مقباس الهدایه، اصول الحدیث و احکامه ارجاع داده‌اند، درحالی‌که در همه این منابع به‌هیچ‌وجه اشاره‌ای به اطمینان یا قطع به صدور روایت از معصوم نشده است!

برحسب جستجوی نگارنده، تنها کسی که با دقت تمام به تفاوت قرائن اشاره کرده و کارکرد هر یک را به‌روشنی توضیح داده است، رحمان ستایش است؛ وی در آغاز به خلط بین قرائن در نوشته‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید برای مثال می‌بینیم که برخی از اساتید خبر محفوف به قرائن را خبری مي‌دانند که مطابق با آیات قرآن، سنت، عقل یا اجماع باشد؛ اما اشتباه بزرگ در اینجا این است که قرائني ازاین‌دست، قرائنی‌اند که محتوا را تأیید یا حداکثر تصحیح می‌کنند. توضیح آن این است که در این مسئله مغالطه‌ای اتفاق می‌افتد که در واژه عربی مطرح می‌شود. وقتی‌که گفته می‌شود: منظور از حدیث صحیح این است که متن حدیث با قرآن مطابقت داشته باشد؛ این صحیح در برابر بطلان است و ترجمه فارسی آن درست در برابر نادرست است؛ اما در علم درایه حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می‌شود که با صحیح به معنای «درست» متفاوت است. در عربی به هر دو صحیح می‌گویند؛ اما یکی، صحیح در برابر بطلان است و صحیح دیگر در برابر موثق و ضعیف و حسن. شیخ طوسی در العده در فصلی با عنوان «فصل فی القرائن التی تدل علی صحة متضمن الاخبار» بیان کرده است که متضمن یا محتوا درست است و صحت را در مقابل بطلان به کار مي‌برد و متذکر می‌شود که ممکن است مضمون روایتی با قرآن بخواند، اما خبر ساختگی باشد؛ یعنی حرف درستي که انتسابش به معصوم درست نیست. این‌ها قراین اعتبار، صحت و صدور نیستند، بلکه قرائن درستي مطلب‌اند (رحمان ستایش، ۱۳۹۵: ۸۳).

با توجه به اینکه در کتاب‌ها و مقالات پیش گفته به متقدمان نسبت داده شده که منظور آنان از حدیث صحیح، حدیثی بوده است که نسبت به صدور آن از معصوم قطع یا اطمینان داشتند، شایسته است با مراجعه به آثار متقدمان این ادعا راستی آزمایی شود. شایسته یادکرد است هرچند دوره متقدمان تا قرن هفتم امتداد دارد، اما با توجه به اینکه محور بحث جوامع حدیثی متقدم است، به بررسی این جوامع بسنده می‌کنیم.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

بررسی مفهوم صحیح در آثار متقدمان

پیش از بررسی مفهوم صحیح در آثار متقدمان، شایسته است به گونه‌های قرائن اشاره شود؛ چه اینکه خبری صحیح دانسته شده که مقرون به قرینه باشد و روشن است که قرائن یک گونه نیستند و نتایج آن‌ها هم یکسان نیستند. به نظر می‌رسد در آثار متأخران و معاصران میان این قرائن خلط شده و درنتیجه، محل نزاع به‌درستی تبیین نشده است. شیخ حر عاملی در خاتمه وسائل، قرائن معتبر را به سه دسته تقسیم می‌کند، این سه دسته عبارت‌اند از: الف) قرائنی که بر ثبوت خبر (صدور خبر) از معصومان علیهم‌السلام دلالت دارد؛ ب) قرائنی که بر صحت مضمون خبر دلالت دارد هرچند احتمال جعلی بودن خبر داده شود (دلالتی بر صدور خبر ندارد)؛ ج) قرائنی که بر ترجیح خبر بر معارض آن دلالت دارد. وی پس از یادکرد این سه دسته، نمونه‌هایی را ذکر می‌کند، اما در بیشتر موارد، مشخص نمی‌کند این قرینه جزو کدام دسته است. تنها پس از یادکرد قرینه ثقه بودن راوی، می‌گوید این قرینه‌ای واضح بر صحت حدیث به معنی ثبوت آن است و در بسیاری موارد از آن علم حاصل می‌شود به‌گونه‌ای که تردیدی باقی نمی‌ماند هرچند مذهب آن راوی فاسد باشد؛ به‌ویژه اگر افزون بر وثاقت، از جلالت در علم و فضل و صلاح برخوردار باشد (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج۳۰: ۲۴۱).

در آثار پیش از کافی، مانند محاسن برقی، الغارات، بصائرالدرجات و... هیچ نشانه‌ای از اینکه آنان از حدیث صحیح نام برده باشند و یا آن را تعریف کرده باشند، وجود ندارد. اول کسی که نامی از اصطلاح «صحیح» برده، کلینی در مقدمه کافی است.

مفهوم «صحیح» ازنظر کلینی

کلینی در مقدمه مفصل کافی، پس از برخی مطالب مقدماتی، به درخواست کسی اشاره می‌کند که از وی خواسته است آثار صحیحه اهل‌بیت علیهم‌السلام را گردآوری کند و در پاسخ وی می‌گوید امیدوار است تألیف کتاب کافی مقصود او را برآورده باشد (کلینی[1]، ۱۴۲۹ ق، ج۱:

---

۱. وذكرت أن أمورا قد أشكلت عليك، لاتعرف حقائقها؛ لاختلاف الرواية فيها، وأنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لاتجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها. وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، مايكتفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد

10.22052/hadith.2024.255417.1495

۱۶). اولا سخن از داوری درباره اختلاف روایات است، روشن است آنگاه می‌توان از داوری درباره اختلاف روایات سخن گفت که روایات دچار اختلاف، شرائط اولیه پذیرش را داشته باشند به‌گونه‌ای که هر یک به‌تنهایی (صرف‌نظر از اختلاف آن‌ها با هم) حجت باشند؛ ازآنجاکه عمل به هر دو امکان‌پذیر نیست، باید چاره‌ای اندیشید و کلینی چاره را در عرضه بر قرآن و رد روایات مخالف قرآن، تطبیق با روایات مخالفان و نپذیرفتن روایات همسو با آنان و پذیرش روایات همسو با اجماع امامیه دانسته است.

ثانیا، این قرائن، جزو دسته سوم قرائن (قرائن مربوط به ترجیح) است که پیش‌ازاین در مطلب نقل شده از شخ حرعاملی آمد، لذا با این قرائن تنها می‌توان حجت را از غیر حجت (معتبر را از غیر معتبر) تشخیص داد، اما نمی‌توان با آن‌ها صدور یا عدم صدور از معصوم را بازشناخت، چه اینکه ای بسا هر دو از امام صادر شده باشند اما صدور آن‌ها به خاطر تقیه بوده است.

ثالثا، کلینی خود اذعان می‌کند با این قرائن، تنها اندکی از روایات متخالف را می‌توان بازشناخت. لذا این ادعا که کلینی نسبت به صدور همه یا بیشتر روایاتی که در کافی آورده، اطمینان یا قطع به صدور داشته است کاملا با این سخن خود کلینی ناسازگار است.

رابعا، کلینی بهترین شیوه در داوری درباره بیشتر روایات متخالف را، تمسک به قاعده «بأیما أخذتم من باب التسلیم وسعکم» می‌داند. با توجه به اینکه ایشان خود معترف است با آن قرائن پیش گفته تنها اندکی را می‌توان بازشناخت، روشن می‌شود که در بیشتر موارد از این قاعده (اخذ یکی از باب تسلیم) استفاده کرده است.

بنابراین، کلینی نه‌تنها صحیح را به «موثوق الصدور» تعریف نکرده است بلکه با توجه به قرائنی که بیان کرده، روشن می‌شود که منظور ایشان از صحیح، حدیث معتبر[۱] و حجت[۲] بوده است

علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السلام والسنن القائمة التي علیها العمل، وبها یؤدی فرض الله- عز وجل- وسنة نبیه صلی الله علیه و آله. وقلت: لو کان ذلك، رجوت أن یکون ذلك سببا یتدارك الله تعالی بمعونته وتوفیقه إخواننا وأهل ملتنا، ویقبل بهم إلی مراشدهم.

۱. خبری که همه یا بیشتر به آن عمل کرده اند و دلیلی بر اعتبار آن از جهت درستی اجتهادی یا ثقه بودن یا حسن آن ارائه شده است (سبحانی، ۱۴۱۹ ق: ۹۱).

۲. حجت عبارت از دلیل عام شرعی است که موجب اثبات یا اسقاط تکلیف دینی می‌شود و مکلف یا مولا می‌تواند

10.22052/hadith.2024.255417.1495

نه حدیث موثوق الصدور، چراکه اولا از مطالب خود کلینی در مقدمه روشن می‌شود که وی درصدد تعیین حجت در صورت ناسازگاری روایات بوده است نه بیان شرایط پذیرش اولیه روایات؛ ثانیا با این قرائن، تنها می‌توان حدیث راجح (معتبر و حجت) در مقام تعارض را مشخص کرد نه صدور از معصوم را[1].

لازم به ذکر است کلینی تنها یک‌بار در متن کافی روایتی را به صحت توصیف می‌کند درحالی‌که این روایت افزون بر ارسال، بنابه تصریح خود کلینی، مخالف اجماع امامیه است (کلینی[2]، ۱۴۲۹ ق، ج۱۳: ۶۱۶)!

مفهوم «صحیح» ازنظر صدوق

شیخ صدوق در مقدمه من لایحضر از فردی به نام شریف الدین أبو عبد الله معروف به نعمت نام می‌برد که از وی درخواست کرده در فقه و حلال و حرام و قوانین و مقررات شرع کتابی بنویسد که همه آنچه را که در موضوعات مختلف فقه (از طهارت تا دیات) تاکنون نوشته است در برداشته باشد و آن را «کتاب من لا یحضره الفقیه» نام‌گذاری کند تا بوقت نیاز بدان مراجعه کرده و مورد اعتماد و اطمینانش باشد و به آن عمل کند (ابن بابویه[3]، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۳). شیخ

بدان احتجاج کند (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۷۰).

۱. فاعلم يا أخي- أرشدك الله- أنه لايسع أحدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «اعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله- عزوجل- فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه». وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم؛ فإن الرشد في خلافهم». وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه؛ فإن المجمع عليه لاريب فيه». ونحن لانعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئا أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

۲. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن أسباط، عن إسماعيل بن منصور، عن بعض أصحابه: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا اجتمع أربع جدات- ثنتين من قبل الأم، و ثنتين من قبل الأب - طرحت واحدة من قبل الأم بالقرعة، فكان السدس بين الثلاثة، و كذلك إذا اجتمع أربعة أجداد أسقط واحد من قبل الأم بالقرعة، و كان السدس بين الثلاثة». هذا قد روي و هي أخبار صحيحة، إلا أن إجماع العصابة أن منزلة الجد منزلة الأخ من الأب، يرث ميراث الأخ ... .

۳.... و سألني أن أصنف له كتابا في الفقه و الحلال و الحرام و الشرائع و الأحكام موفيا على جميع ما صنفت في معناه و أترجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون إليه مرجعه و عليه معتمده و به أخذه ... .

10.22052/hadith.2024.255417.1495

صدوق دعوت او را اجابت کرده و درباره این کتاب نوشته است: «... و در این کتاب [به‌طور خاص] قصد نداشتم همچون دیگر مصنفان که هرچه روایت کرده‌اند در کتابشان می‌آورند، همه آن‌ها را بیاورم، بلکه منظورم این بود چیزی (روایتی) بیاورم که به آن فتوا می‌دهم و به صحتش حکم می‌کنم و اعتقاددارم بین حجت میان من و پروردگارم است؛ و تمامی آنچه در این کتاب است گرفته شده از اصول مشهوری است که مورد اعتماد و محل مراجعه است[1].

درباره این ادعای شیخ صدوق چند نکته شایسته یادکرد است:

اولا، صدوق تصریح می‌کند که دیگر مصنفان هر آنچه روایت می‌کنند در کتاب‌هایشان می‌آورند؛ از عبارت چنین استفاده می‌شود که این شیوه‌ای رایج در میان مصنفان بوده است! قطعا منظور از این مصنفان، مصنفان عامه یا افراد عادی نبودند. لذا بر اساس این برداشت از سخن صدوق، این ادعا که متقدمان به صدور روایاتی که در کتاب‌هایشان می‌آوردند، اطمینان یا علم داشتند، قابل‌پذیرش نیست.

ثانیا، از عبارت برمی‌آید که صدوق تنها در این کتاب، این شیوه خاص را در پیش گرفته است، اما در سایر نوشته‌های خود همانند دیگر مصنفان هر آنچه روایت می‌کرده، در کتاب‌هایش می‌آورده است.

ثالثا، هیچ شاهدی وجود ندارد که منظور صدوق از عبارت «أحکم بصحته» وثوق و قطع به صدور از معصوم علیه‌السلام باشد.

رابعا، بر اساس ادعای خود صدوق که می‌گوید شیوه مصنفان آن بوده است که هر چه روایت می‌کردند در کتاب‌هایشان می‌آوردند، چه اطمینانی وجود دارد این اصولی که شیخ صدوق از آن‌ها به‌عنوان اصول مشهوره و کتب معتبره یاد می‌کند همین شیوه (نقل هر چه برای آن‌ها روایت شده) را در گزارش روایات کتاب‌های خود در پیش نگرفته بودند.

در متن من لایحضره الفقیه نیز شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه مراد صدوق از صحیح،

۱.... و لم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به و أحكم بصحته و أعتقد فيه أنه حجة فيما بيني و بين ربي تقدس ذكره و تعالت قدرته و جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول و إليها المرجع... .

10.22052/hadith.2024.255417.1495

روایت مطابق قواعد است نه روایتی که به صدور آن از معصوم اطمینان یا علم وجود دارد؛ برخی از این شواهد عبارت‌اند از:

الف) در ذیل روایتی می‌گوید: «قال الفضل بن شاذان هذا حدیث صحیح علی موافقة الکتاب ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۲۵۹) چه آن را سخن فضل بن شاذان بدانیم و چه سخن صدوق، حاکی از آن است که ازنظر گوینده، مراد از صحیح در این مورد، به معنای صحت مضمون است نه وثوق و یا اطمینان به صدور از معصوم علیه‌السلام.

ب) در موردی پس از رد روایتی به خاطر انقطاع سند و مرسل بودن[1]، می‌نویسد: «و الصحیح من هذا کتاب الله عز و جل دون الحدیث» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج۴: ۳۰۵).

ج) در استدلال بر سی روزه بودن ماه رمضان می‌نویسد: «قال مصنف هذا الکتاب رضي الله عنه من خالف هذه الأخبار و ذهب إلی الأخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقي کما یتقی العامة و لا یکلم إلا بالتقیة کائنا من کان إلا أن یکون مسترشدا فیرشد و یبین له فإن البدعة إنما تماث و تبطل بترك ذکرها و لا قوة إلا بالله» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۱۷۱). از این عبارت به‌روشنی برمی‌آید آنچه موجب ترجیح این دسته روایات شده آن است که روایات مخالف آن، موافق با دیدگاه عامه است؛ لذا صدوق بر اساس معیار ترجیح روایات یعنی مخالفت با عامه این دسته را برگزیده است نه اطمینان به صدور این دسته و عدم اطمینان به صدور دسته دیگر.

د) درباره حدیثی می‌گوید: «قال مصنف هذا الکتاب رضي الله عنه و بهذا الحدیث أفتي دون الحدیث الذي رواه.» و در علت ترجیح می‌نویسد: « لأن هذا الحدیث إسناده منقطع و الحدیث الأول رخصة و رحمة و إسناده متصل» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۸۴).

ه) درباره روایتی دیگر می‌گوید: « قال مصنف هذا الکتاب رحمه الله جاء هذا الخبر هکذا فسقته لقوة إسناده ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۳۴۱).

از همه این موارد برمی‌آید که ازنظر صدوق، حدیث صحیح (معتبر) عبارت است از:

الف) خبری که از سندی استوار برخوردار است، مشروط به آنکه معارض نداشته باشد و در صورت وجود معارض، قرینه یا قرائنی بر ترجیح وجود داشته باشد.

---

۱. «فهو حدیث منقطع إنما هو عن عبد الله بن شداد – عن النبي ص و هو مرسل»

10.22052/hadith.2024.255417.1495

ب) خبری که به‌گونه‌ای درستی مضمون آن اثبات شود هرچند ازنظر سندی دارای ضعف باشد. البته صدوق در مواردی هم تنها به یادکرد واژه صحیح بسنده کرده بدون اینکه مراد خود از آن را به‌طور صریح بیان کند، اما در هیچ موردی علت توصیف روایتی به صحت را، وثوق یا علم به صدور بیان نکرده است؛ هرچند استواری سند به‌ویژه آنگاه‌که همراه با سایر قرائن صدور باشد موجب وثوق به صدور از معصوم می‌شود، اما بین صحت مضمون و صدور از معصوم ملازمه‌ای وجود ندارد یا دست‌کم در آثار صدوق شاهد ادعای چنین ملازمه‌ای نیستیم.

مفهوم «صحیح» ازنظر شیخ طوسی

شیخ طوسی در تهذیب، روایات متعددی را به جهت ارسال سند یا ضعف راوی، رد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج۱: ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۴۰ و ۴۱۵؛ ج۶: ۱۶۸؛ ج۷: ۳۰ و ۳۲۵؛ ج۸: ۲۵۷؛ ج۹: ۷۶، ۲۶۶، ۳۱۳، ۳۳۱ و ۳۷۹)، اما در هیچ موردی، دیده نمی‌شود که روایت ضعیف السندی را به خاطر وثوق یا قطع به صدور از معصوم علیه‌السلام بپذیرد.

تمام تکیه شیخ طوسی در مقدمه استبصار بر سند است؛ وی خبر را به دو قسم متواتر و آحاد تقسیم می‌کند و خبر آحاد را نیز در دو قسم همراه با قرائن و بدون قرائن دسته‌بندی می‌کند، عمل به خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه را عمل به علم می‌داند و عمل به خبر واحد بدون قرینه را با شرایطی جایز می‌داند. همان‌طور که روشن است سخنی از وثوق یا علم به صدور روایت از معصوم به میان نیاورده است (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱: ۲). افزون بر این، در متن کتاب در موارد متعددی روایت را به خاطر ارسال و یا ضعف راوی رد می‌کند (طوسی، ۱۳۹۰ ق: ج۱: ۴۰، ۴۸، ۱۱۱، ۲۳۷، ۳۷۲؛ ج۳: ۲۲، ۲۸ و ۱۵۵)، اما در هیچ موردی دیده نمی‌شود که بگوید این روایت مرسل یا ضعیف‌السند را به جهت آنکه وثوق یا علم به صدور آن دارم، می‌پذیرم.

شیخ طوسی در مقدمه عده نظرخود را به‌طور صریح بیان می‌کند؛ وی با عبارت «القرائن التي تدل على صحة متضمن الأخبار التي لا توجب العلم أربع أشياء» (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۴۳)، قرائن صحت مضمون روایت را برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: مطابقت با حکم عقل و مقتضیات آن، موافقت با کتاب و مطابقت با اجماع امامیه. البته بلافاصله توضیح می‌دهد که

10.22052/hadith.2024.255417.1495

همسویی با اجماع تنها بر صحت مضمون خبر دلالت می‌کند و نمی‌توان اجماع عالمان امامیه را دلیل درستی خود خبر قرار داد چه اینکه امکان دارد دلیل آنان، چیز دیگری یا خبری غیرازاین خبر باشد[1].

در ادامه به‌صراحت می‌گوید: تمامی این قرائن بر صحت مضمون اخبار آحاد دلالت دارد، اما بر صحت این اخبار درواقع دلالت ندارد زیرا بیان کردیم که امکان دارد این اخبار برساخته باشد هرچند با این ادله همسو باشد[2].

روشن است که مراد شیخ طوسی از قرائن، قرائن دسته دوم است یعنی قرائنی که تنها بر صحت مضمون خبر دلالت دارد.

جمع‌بندی نظر متقدمان

از بررسی جوامع حدیثی متقدم روشن شد که ازنظر آنان حدیث صحیح، حدیث مقرون به قرینه بوده است اما آنچه به‌عنوان قرائن در مقدمات این کتاب‌ها یا در متون آن‌ها آمده، قرائن صحت مضمون (دسته دوم) و یا قرائن ترجیح (دسته سوم) است؛ البته روشن است که این دو دسته در بیشتر موارد یکسان هستند و به‌عبارت‌دیگر، کارکرد یکسان دارند، قرائنی مانند موافقت با کتاب، سنت قطعی، عقل، اجماع مسلمانان یا امامیه، مشهور امامیه، ضروریات دین، احتیاط و نیز عدم احتمال تقیه هم می‌توانند به‌عنوان قرائن صحت مضمون تلقی شوند و هم قرائن ترجیح؛ البته روشن است که قرینه «عدم وجود معارض» تنها قرینه صحت مضمون است اما نمی‌تواند قرینه ترجیح باشد.

همان‌طور که در کلام شیخ طوسی در مقدمه عده دیده شد، این قرائن قاصر از اثبات صدور از معصوم هستند زیرا امکان دارد حدیثی همسو با همه یا بیشتر این قرائن باشد درعین‌حال برساخته باشد.

---

۱. و لا یمکننا أیضا أن نجعل إجماعهم دلیلا علی صحة نفس الخبر، لأنهم یجوز أن یکونوا أجمعوا علی ذلك عن دلیل غیر هذا الخبر، أو خبر غیر هذا الخبر و لم ینقلوه استغناء بإجماعهم علی العمل به و لا یدل ذلك علی صحة نفس هذا الخبر.

۲. فهذه القرائن کلها تدل علی صحة متضمن أخبار الآحاد و لا یدل علی صحتها أنفسها، لما بیناه من جواز أن تکون الأخبار مصنوعة و إن وافقت هذه الأدلة،

10.22052/hadith.2024.255417.1495

قرائنی که می‌تواند صدور از معصوم را اثبات کند، عمدتا همان قرائنی هستند که شیخ بهایی در مشرق الشمسین از آن‌ها یادکرده و در ضمن قرائن یاد شده در خاتمه وسائل الشیعه آمده است، این قرائن عبارت‌اند از:

وجود روایت در بسیاری از اصول چهارصدگانه؛ تکرار روایت در یک یا دو اصل یا بیشتر با سلسله اسناد متعدد و معتبر؛ وجود روایت در اصلی [از اصول چهارصدگانه] که انتساب آن به یکی از اصحاب اجماع (که در رجال کشی یا شیخ طوسی ادعا شده) معروف و مشهور باشد؛ روایت در یکی از کتاب‌هایی آمده باشد که بر ائمه علیهم‌السلام عرضه شده و ائمه علیهم‌السلام مؤلف آن را مدح و تمجید کرده‌اند، مانند کتاب عبیدالله حلبی که بر امام صادق علیه‌السلام عرضه شد و کتاب‌های یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان که بر امام عسکری عرضه شد؛ روایت از یکی از کتاب‌هایی نقل شود که اعتماد و اطمینان به آن در میان پیشینیان رایج بوده، چه مؤلف آن شیعه باشد؛ مانند کتاب الصلاة حریز بن عبدالله سجستانی، کتب بنی‌سعید و علی بن مهزیار و چه شیعه نباشد؛ مانند کتاب حفص بن غیاث قاضی و حسین بن عبیدالله سعدی و کتاب قبله علی بن حسن طاطری (عاملی، محمدبن حسین، ۱۴۱۴ ق: ۲۶- ۲۹).

دراین‌باره چند نکته شایسته یادکرد است:

الف) قرائنی که شیخ بهایی از آن‌ها یادکرده است در کافی، تهذیب و استبصار هیچ نشانی از آن‌ها وجود ندارد! نه‌تنها در مقدمه این کتاب‌ها و نه در متون آن‌ها، هیچ اشاره‌ای به این قرائن نشده، بلکه از قرائن دیگری مانند موافقت با کتاب، سنت، اجماع و ... سخن به میان آمده که شیخ بهایی آن‌ها را نیاورده است. شیخ بهایی هم مستند ادعای خود را بیان نکرده است.

ب) تنها یک مورد از آنچه شیخ بهایی از آن‌ها یاد کرده مانند اخذ از کتب و اصول مشهور، در عبارت شیخ صدوق در مقدمه من لایحضر آمده است، اما از سایر موارد در مقدمه و متن من لایحضر هیچ نشان و اثری نیست!

ج) هیچ‌کس قبل از شیخ بهایی ادعا نکرده این موارد، قرائن متقدمان بر اعتبار حدیث بوده است و بیشتر کسانی که بعد از شیخ بهایی، از این قرائن یادکرده‌اند، آن‌ها را از شیخ بهایی نقل کرده‌اند.

د) حتی شیخ بهایی ادعا نکرده که قدما از طریق این قرائن اطمینان به صدور حدیث از معصوم

10.22052/hadith.2024.255417.1495

پیدا می‌کردند، بلکه صرفا گفته است: « ... بل کان المتعارف بینهم إطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضي اعتمادهم علیه، أو اقترن بما یوجب الوثوق به و الرکون الیه» (عاملی، محمدبن حسین، ۱۴۱۴ ق: ۲۶). البته بر این باوریم تنها قرائنی که در صورت وجود می‌تواند موجب اطمینان به صدور حدیث شود همین مواردی است که شیخ بهایی از آن‌ها نام برده، البته شیخ بهایی خود اذعان می‌کند که این قرائن در زمان ایشان (قرن دهم) وجود ندارند؛ بنابراین کسانی از معاصران که ادعا می‌کنند شیوه ما در پذیرش احادیث شیوه قدماست، چگونه از این قرائنی که اکنون موجود نیستند، استفاده می‌کنند؟

نتیجه‌گیری

۱. بدون تردید، خبر صحیح ازنظر متقدمان، خبری بوده است که همراه با قرینه‌ای بوده که اقتضای اعتماد را داشته است.

۲. در برخی از آثار متأخران و در بسیاری از کتاب‌ها و مقالات دوره معاصر ادعا شده که خبری ازنظر متقدمان صحیح بوده که اطمینان یا علم به صدور آن از معصوم داشته‌اند.

۳. هیچ مطلبی در جوامع متقدم وجود ندارد که نشان از آن داشته باشد که خبر صحیح ازنظر آنان، خبری بوده است که اطمینان یا علم به صدور آن از معصوم داشته‌اند، بلکه شیخ طوسی تصریح می‌کند قرائنی که وی از آن‌ها به‌عنوان قرائن صحت یاد می‌کند منافاتی با برساخته بودن خبر ندارد.

۴. در برخی آثار دوره متأخران و در بسیاری از آثار دوره معاصر، بین قرائن اثبات صدور، قرائن صحت مضمون و قرائن ترجیح خلط شده و همین منجر به سوءبرداشت شده است. قرائنی که در آثار متقدمان از آن‌ها نام برده شده، عبارت از قرائن صحت مضمون و قرائن ترجیح هستند؛ این قرائن که هم‌اکنون هم در دسترس بوده و در مباحث فقهی و حدیث مورد استفاده هستند، تنها می‌توانند صحت مضمون را تأیید و یا خبر راجح را در صورت تعارض تعیین کنند، اما از اثبات صدور از معصوم قاصر هستند. قرائنی که شیخ بهایی از آن‌ها نام برده، هرچند می‌توانند نسبت به صدور روایت از معصوم اطمینان ایجاد نمایند، اما اولا مشخص نیست شیخ بهایی از کجا به دست آورده است که قرائن آن‌ها این موارد بوده است و ثانیا بنا به‌تصریح خود شیخ

10.22052/hadith.2024.255417.1495

بهایی از بین رفته‌اند.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

منابع

ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. قم: موسسه انتشارات اسلامی.

ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۶۷ ش). من لا یحضره الفقیه. مترجمان علی اکبر غفاری، محمد جواد غفاری و صدر بلاغی. چاپ اول. تهران: نشر صدوق.

استرآبادی، محمد امین. (۱۴۲۶ ق). الفوائد المدنیه. قم: موسسه انتشارات اسلامی.

ایزدی، مهدی و هادیان، مهدی. (۱۳۹۶). صحت احادیث «الکافی»: مقایسه و نقد دیدگاه سه حدیث پژوه معاصر. مطالعات قرآن و حدیث، ۲: ۱۳۰ - ۲۰۵.

بحرانی، یوسف. (بی تا). الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره. قم: موسسه انتشارات اسلامی.

بهاءالدین عاملی، محمدبن حسین. (۱۴۱۴ ق). مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجوئی. چاپ ۲. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: موسسة آل البیت علیهم السلام.

ربانی بیرجندی، محمد حسن. (۱۳۷۸). وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاهها. نشریه فقه، ۱۹ و ۲۰، ۱۴۵- ۲۰۷.

رحمان ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۵). نگاه قدما به وثوق صدوری در اعتبارسنجی روایات. رهنامه پژوهش. ۲۳ و ۲۴، ۸۲ -۸۶.

سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه. (۱۴۱۹ ق). چاپ ۲. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۷ ق). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۹۰ ق). الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۷ ق). العدة في أصول الفقه. قم: تیزهوش.

عاملی، حسن بن زین‌الدین، (۱۳۶۲ ش)، منتقی الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، قم: جامعه مدرسین.

فتاحی زاده، فتحیه و افشاری، نجمیه. (۱۳۹۱). جایگاه نقد حدیث در وسائل الشیعه. تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ۹: ۱۰۹- ۱۴۴.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ ق). الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین علی علیه‌السلام.

قاسم پور، محسن و مختاری هاشم‌آباد، ابوطالب. (۱۳۹۵). مبنای متن محورانه علامه مجلسی در انتخاب مصادر و احادیث بحار الأنوار با تأکید براحادیث ناظر بر امامت. علوم حدیث. ۸۰: ۱۰۶-۱۳۷.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). الکافي (ط - دار الحدیث). قم: دارالحدیث للطباعة و النشر.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۸ ق). مقباس الهدایه فی علم الدرایه. قم: دلیل ما

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی. (۱۴۰۶ ق). روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة). قم: موسسه فرهنگی کوشانپور.

مدیر شانه‌چی، کاظم. (بی تا). درایة الحدیث. قم: جامعه مدرسین.

مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۳) چیستی، روش تعامل و کارآمدی روایات تفسیری ضعیف السند. نشریه تفسیر اهل‌بیت ۲ / علیهم‌السلام، ۵ - ۲۵.

مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۹ ش). اصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

مودب، سید رضا. (۱۳۷۸ ش). علم الحدیث، پژوهشی در مصطلح الحدیث یا علم الدرایه. چاپ اول. قم: انتشارات احسن الحدیث.

موسوی عاملی (صدر)، سید حسن. (بی تا). نهایه الدرایه فی شرح الوجیزه للشیخ البهایی، تصحیح ماجد الغرباوی. تهران: نشر مشعر.

میرداماد (حسینی استرآبادی)، محمدباقر. (۱۴۲۲ ق). الرواشح السماویه، قم: دارالحدیث.

نصیری، علی. (۱۳۹۶). ناکارآمدی تقسیم رباعی احادیث با توجه به کاستی‌های منابع رجالی. آموزه هاي حدیثي. ۲: ۵.

نفیسی، شادی. (۱۳۸۶). درایةالحدیث، بازپژوهشی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین. تهران: سمت.

نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ ق). مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل. چاپ اول. قم.

10.22052/hadith.2024.255417.1495

References

Baḥrānī, Y. (n.d.). Al-Hada'iq al-Nadirah fi Ahkam al-Itrah al-Tahirah. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Fayḍ al-Kāshānī, M. M. (1986). Al-Wafi. Isfahan: Maktabat al-Imam Amir al-Mu'minin. [In Arabic]

Fattāḥīzādeh, F., & Afshārī, N. (2012). Jāygāh-e Naqd-e Ḥadīth dar Wasāʾil al-Shīʿah. Researches of Qur'an and Hadith Sciences, 9, 109-144. [In Persian]

Ḥurr al-ʿĀmilī, M. b. Ḥ. (1989). Tafsil Wasail al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. A. (1993). Man la Yahduruhu al-Faqih. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. A. (1988). Man la Yahduruhu al-Faqih (A. A. Ghaffari, M. J. Ghaffari, & S. Balaghi, Trans.). Tehran: Nashr-e Saduq. [In Persian]

Īzādī, M., & Hādiyān, M. (2017). The authenticity of hadiths in Al-Kāfī: Comparison and critique of three contemporary hadith scholars' views. Qur'an and Hadith Studies[In Persian] .205-130 ,2 ,

Kulaynī, M. b. Y. (2008). Al-Kāfī. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Māmqānī, A. (2007). Miqbas al-Hidayah fi Ilm al-Dirayah. Qom: Dalil-e Ma. [In Arabic]

Majlisī, M. T. (1986). Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man la Yahduruhu al-Faqih. Qom: Mu'assasah-ye Farhangi-ye Kushanpur. [In Arabic]

Masʿūdī, A. (2014). Chīstī, Ravesh-e Taʿāmol va Kārāmadī-ye Revāyāt-e Tafsīrī-ye Zaʿīf al-Sanad. Journal of Ahl al-Bayt Exegesis, 2, 5-25. [In Persian]

Mudīr Shānehchī, K. (n.d.). Dirayat al-Hadith. Qom: Jami'eh-ye Mudarrisin. [In Persian]

Mūsavī ʿĀmilī (Ṣadr), S. Ḥ. (n.d.). Nihayat al-Dirayah fi Sharh al-Wajizah li al-Shaykh al-Baha'i (M. Gharbawi, Ed.). Tehran: Nashr-e Mash'ar. [In Arabic]

Muẓaffar, M. R. (2000). Usul al-Fiqh. Qom: Daftar-e Tablighat-e Islami. [In Arabic]

Nafīsī, S. (2007). Dirayat al-Hadith: A Re-examination of Hadith Terminologies from the Perspective of Both Schools. Tehran: SAMT. [In Persian]

Naṣīrī, A. (2017). Nākārāmadī-ye Taqsīm-e Robāʿī-ye Aḥādīth bā Tavajjoh be Kāstīhā-ye Manābeʿ-e Rijālī. Hadith Doctrines, 2, 5. [In Persian]

Nūrī, Ḥ. b. M. T. (1988). Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Qāsempour, M., & Mokhtārī Hāshemābād, A. (2016). Allamah Majlisī's text-centered approach in selecting sources and hadiths of Bihar al-Anwar with emphasis on hadiths concerning Imamate. Ulum-I Hadith, 80, 106-137. [In Persian]

10.22052/hadith.2024.255417.1495

Rabbānī Birjandī, M. Ḥ. (1999). Vuthūq-e Ṣudūrī va Vuthūq-e Sanadī va Didgāhhā. Journal of Fiqh, 19-20, 145-207. [In Persian]

Raḥmān Setāyesh, M. K. (2016). Negāh-e Qodamā be Vuthūq-e Ṣudūrī dar Eʿtebār-sanjī-ye Revāyāt. Rahnameh-ye Pajuhesh, 23-24, 82-86. [In Persian]

Shaykh al-Bahāʾī, M. b. Ḥ. (1994). Mashriq al-Shamsayn wa Iksir al-Sa'adatayn. Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah. [In Arabic]

Subḥānī, J. (1999). Usul al-Hadith wa Ahkamuhu fi Ilm al-Dirayah. Qom: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq. [In Arabic]

Ṭūsī, M. b. Ḥ. (1987). Tahdhib al-Ahkam. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. b. Ḥ. (1970). Al-Istibsar fima ikhtalafa min al-Akhbar. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Ṭūsī, M. b. Ḥ. (1996). Al-Uddah fi Usul al-Fiqh. Qom: Tizhush. [In Arabic]

ʿĀmilī, Ḥ. b. Z. (1983). Muntaqa al-Juman fi al-Ahadith al-Sihah wa al-Hisan. Qom: Jami'eh-ye Mudarrisin. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 84 – 118

The Scope of the Evil Eye's Effect from the Perspective of Shia and Sunni Traditions

Esmail Esbati
Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. esbati@atu.ac.ir

Received: 2024/10/13
Accepted: 2024/12/17

Abstract
Belief in the evil eye is one of the oldest and most common beliefs in the world. This belief also has many adherents among Muslims. Traditions related to this belief are among the most important factors in its spread, but one of the challenges of this issue is the scope of the evil eye's effect. Some have considered the evil eye to be highly effective, making it necessary to be constantly wary of it, while others, despite believing in it, consider the probability of affliction to be low and practically pay no attention to it in their daily lives. The present study, employing a descriptive-analytical method and utilizing library resources, seeks to examine this issue from the perspective of Shia and Sunni traditions. All Shia traditions concerning the broad scope of the evil eye's effect have entered from Sunni sources. Nine traditions have been reported in Sunni sources that indicate an extensive scope of the evil eye's influence. Among these, only the tradition of Ibn 'Abbās, which considers the evil eye to be beyond divine decree (qadar), has been transmitted with a chain that is considered authentic by Sunni standards; although it is unclear whether Ibn 'Abbās heard this tradition directly from the Prophet (pbuh) or through an intermediary. All traditions that introduce the evil eye as the most important cause of death and the main cause of failures and disappointments are weak and unreliable, and there is a possibility that they were influenced by the culture of the time.

Keywords: Evil Eye; Scope of Effect; Sunni Hadiths; Shia Hadiths; Authentication

Extended Abstract

Introduction

Belief in the evil eye is one of the oldest and most widespread human beliefs, which has found a special place in Islamic culture and civilization and has permeated literature, art, and popular customs. Despite the widespread acceptance of this

10.22052/hadith.2024.255617.1513

phenomenon among Muslims, one of the fundamental challenges is its scope and extent of influence. Is the evil eye a rare phenomenon with minor harms, or is it a pervasive and determining factor in human destiny? This question is important because the answer determines the practical approach of Muslims toward this belief. Some traditions have introduced the evil eye as the most important cause of death, failures, and even as a force that can override divine destiny and decree, causing constant anxiety and distress in society. The present study, with a critical approach and relying on the precise authentication of Shia and Sunni traditions, seeks to answer this fundamental question: What is the actual scope of the evil eye's effect based on authentic hadith texts, and whether the traditions that expand its scope possess sufficient credibility or are influenced by the culture of the time and previous beliefs.

Materials and Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method and library resources. The statistical population of the study included all traditions related to the scope of the evil eye's effect in Shia and Sunni hadith sources. Data collection was carried out through systematic searches in software and hadith books of both schools. After identifying the relevant traditions, all chains of transmission and Isnad of each tradition were extracted and authenticated based on authoritative biographical evaluation (rijal) sources of both schools. Additionally, the content of the traditions was compared and analyzed with each other, with other relevant traditions, and with rational principles and the Holy Qur'an. In the analysis phase, the traditions were categorized into three general groups: 1) Traditions indicating the evil eye's precedence over divine decree, 2) Traditions indicating the evil eye as the main cause of death, 3) Traditions indicating the evil eye as the rights of failures and disappointments. Finally, the extent of the traditions' influence from the culture of the time (pre-Islamic Arabs and Jewish beliefs) was also examined.

Results and Findings

The research findings show that all Shia traditions concerning the extensive scope of the evil eye's effect have entered from Sunni sources and have no precedent in the original and fundamental Shia sources. These traditions have mainly found their way into Shia hadith culture through later texts such as Makārim al-Akhlāq and Biḥār al-Anwār.

The traditions can be categorized into three general groups:

The First Group (the evil eye's precedence over divine decree): Three traditions from Ibn 'Abbās, Asmā' bint 'Umays, and Abū Hurayrah have been reported. Among all the chains, only the tradition of Ibn 'Abbās (through Wahīb ibn Khālid →Ibn Tāwūs →his father →Ibn 'Abbās) is considered authentic based on Sunni rijāl principles; although Ibn 'Abbās was a child at the time of the Prophet's (pbuh) death, and it is probable that he heard the tradition through an intermediary. All seven chains of Asmā' bint 'Umays's tradition (from narrators such as 'Ubayd ibn Rifā'ah,

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Muhammad ibn Isḥāq, Abū Isḥāq al-Sabīʿī, 'Ubaydullāh ibn Abī Ziyād, Ibn Jurayj, 'Abdullāh ibn al-Mu'ammal, and 'Atā' ibn Abī Rabāh) are weak and unreliable in terms of chain of transmission. Issues such as the narrator's anonymity ('Ubayd ibn Rifā'ah), tadlīs (concealment of sources) (Abū al-Zubayr, Ibn Jurayj), confusion and poor memory (Abū Isḥāq al-Sabīʿī), rijāl weakening ('Ubaydullāh ibn Abī Ziyād, Muhammad ibn Isḥāq, 'Abdullāh ibn al-Mu'ammal), and disconnection of the chain ('Atā' who was only a child and had not seen Asmā') are observed in these chains. The tradition of Abū Hurayrah is also not reliable due to the weakness of 'Ubaydullāh ibn Abī Ziyād.

The Second Group (the evil eye as the main cause of death): Five traditions were examined. All of these traditions are weak in terms of chain. Narrators such as 'Alī ibn Abī 'Alī al-Ḥāshimī (fabricator and abandoned), Shu'ayb ibn Ayyūb (disputed and with a solitary tradition), 'Alī ibn 'Urwah al-Dimashqī (fabricator), Muhammad ibn Maymūn al-Makkī (weak and negligent), 'Uthmān ibn 'Īsā and Husayn ibn al-Mukhtār (from the Wāqifah sect) are present in the chains of these traditions. Also, Tālib ibn Hubayb, who is the sole narrator of the tradition "most deaths," has been weakened by Bukhārī and 'Uqaylī. From a content perspective, these traditions contradict other traditions that consider sins or diseases such as plague and digestive problems as the main cause of death, and they are incompatible with reason and sensory observations.

The Third Group (the evil eye as the rights of failures and disappointments): Two traditions from Ibn 'Abbās (with the expression "tastanzil al-ḥāliq" – it brings down the mountain peak) and Abū Dharr have been reported, both of which have been transmitted through weak chains. In the chain of Ibn 'Abbās's tradition, the narrator "Duwayd" is unknown and weak, and in the chain of Abū Dharr's tradition, "Miḥjan" is unidentified.

Conclusion

Based on the findings of this research, out of the total of ten traditions reported about the extensive scope of the evil eye's effect, only one tradition (the tradition of Ibn 'Abbās about the evil eye's precedence over divine decree) is considered authentic based on Sunni principles, which itself indicates hyperbole in emphasizing the importance of the issue and does not imply actual precedence over divine decree. All other traditions that have introduced the evil eye as the main cause of death, half of deaths, one-third of deaths, or the rights of the collapse of mountains lack Isna credibility, and there is a possibility that they were influenced by Jewish beliefs and the culture of pre-Islamic ignorance (Jāhiliyyah). Therefore, the widespread attribution of failures, deaths, and disappointments to the evil eye has no valid narrative basis, and such a perspective not only causes mistrust of others and neglect of the real diagnosis of problems but also contradicts Qur’anic teachings that attribute the decline of blessings to sin, ingratitude, and oppression.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۸۴-۱۱۸

گستره اثر چشم‌زخم از نگاه روایات فریقین

اسماعیل اثباتی *

چکیده

باور به چشم‌زخم از کهن‌ترین و شایع‌ترین باورها در جهان است. این باور در میان مسلمانان نیز طرفداران بسیاری دارد. روایات مربوط به این باور از مهم‌ترین عوامل گسترش این باور است اما یکی از چالش‌های این موضوع، دایره اثر چشم‌زخم است. عده‌ای چشم‌زخم را بسیار اثرگذار دانسته‌اند که لازم است پیوسته از آن بر حذر بود و برخی دیگر در عین باور به آن، احتمال ابتلا به آن را اندک می‌دانند و عملا در زندگی روزمره توجهی به آن ندارند. نوشتار حاضر با شیوه توصیفی- تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌کوشد این موضوع را ازنظر روایات شیعه و اهل سنت واکاوی کند. همه روایات شیعی دربارهٔ گستره وسیع اثر چشم‌زخم از منابع اهل سنت وارد شده است. نه روایت در منابع اهل سنت وارد شده است که دایرهٔ تأثیر چشم‌زخم را گسترده نشان می‌دهد. از این میان تنها روایت ابن عباس که چشم‌زخم را فراتر از قدر می‌داند با سندی نقل شده که ازنظر اهل سنت صحیح است؛ هرچند مشخص نیست که ابن عباس این روایت را با واسطه یا بدون واسطه و شخصا از پیامبر ﷺ شنیده است. همه روایاتی که چشم‌زخم را مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر و اصلی‌ترین علت شکست‌ها و ناکامی‌ها معرفی می‌کند، ضعیف و غیرقابل‌اعتماد هستند و احتمال تأثیرپذیری آن‌ها از فرهنگ زمانه وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: چشم‌زخم؛ گستره اثر، احادیث اهل سنت، احادیث شیعه، اعتبارسنجی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران. ایران. esbati@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷

10.22052/hadith.2024.255617.1513

۱. مقدمه

باور به چشم‌زخم از باورهای فراگیر بشری است که در جوامع مختلف حضور جدی دارد. برخی آن را باوری خرافی و غیرعلمی دانسته و برخی دیگر آن را مطابق با واقعیت به شمار آورده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۱۶۷) اما با توجه به روایات موجود در این موضوع، چشم‌زخم نزد اکثر قریب به‌اتفاق مسلمانان به‌عنوان باوری اصیل پذیرفته‌شده و در فرهنگ و تمدن اسلامی نفوذ کرده و خود را در ادبیات، معماری، هنر، صنایع‌دستی و آداب‌ورسوم مردم، نشان داده است.

بیان مسئله

یکی از مباحث مرتبط با چشم‌زخم میزان اثرگذاری آن است. در صورت پذیرش تاثیر چشم زخم، این سوال مطرح می شود که چشم‌زخم تا چه حدی اثر دارد و احتمال ابتلای به آن چقدر است؟ آیا به‌ندرت اتفاق می‌افتد و باعث آسیب‌هایی اندک می‌شود یا اینکه بسامد آن بسیار است و منجر به حوادث ناگوار می‌شود؟ زندگی بشری آمیخته با خطرات گوناگون است و انسان‌ها آموخته‌اند که با توجه به اهمیت موضوع و درصد احتمال خطر، نسبت به آن واکنش نشان دهند. حال این سؤال مطرح است که آیا چشم بد همیشه در کمین نعمت‌ها است؟ چنان‌که گفته‌اند:

دلم همیشه از آن همچو بید می‌لرزد　　که چشم‌زخم خزان بر بهار من نرسد

(سلیم تهرانی، غزل ۳٦٦)

این نوع برداشت باعث ایجاد دلهره و تشویش دائمی شده و افراد مختلف برای کاستن از این تشویش دست به اقداماتی می‌زنند ازجمله مخفی یا معیوب کردن هر آنچه که در معرض چشم‌زخم است. چنان‌که بیدل دهلوی چنین توصیه می‌کند:

شش‌جهت چشم‌زخم می‌بارد　　جهد آن کن که هیچ ننمایی

(بیدل دهلوی، غزل ۲۸۱۳)

با توجه به اینکه باور به تأثیر چشم‌زخم در جامعه بسیار شایع است، پاسخ به این پرسش می‌تواند راهگشا باشد. خاصه اینکه در برخی از روایات دایره وسیع و خطرات بزرگی ناشی از چشم‌زخم دانسته شده و بسیاری از مردم با استناد به این روایات همواره خود را در معرض

10.22052/hadith.2024.255617.1513

این آسیب‌ها می‌دانند و بسیاری از ناکامی‌ها و حوادث را منتسب به چشم‌زخم می‌دانند. به‌عنوان نمونه خاقانی تیره شدن روزگار خود را ناشی از چشم‌زخم دانسته است.

چشم بد دریافت، کارم تیره کرد　　گرنه روشن روی کاری داشتم

(خاقانی، قصیده ۱٤۱)

همو درباره مرگ فرزندش که آن را مانند مردمک چشم عزیز می‌دانسته می‌گوید:

مردم چشم مرا چشم بد مردم کشت　　پس به مردم به چه دل چشم دگر باز کنم

(خاقانی، ترکیبات، ۹)

ازاین‌رو شایسته است روایات این موضوع که یکی از مهم‌ترین ریشه‌های این باورها در فرهنگ و تمدن اسلامی محسوب می‌شوند بررسی‌شده و دلالت و میزان اعتبار آن‌ها مشخص شود.

پیشینه پژوهش

در مغرب زمین از زوایای متعددی مانند فرهنگ‌عامه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، چشم‌پزشکی، هنر و ... به چشم‌زخم توجه کرده و آثار پژوهشی فراوانی تهیه شده است (داندس، چشم‌زخم، ۲۸۴-۲۸۶). در جوامع اسلامی مفسران این موضوع را در تفسیر برخی آیات قرآن موردتوجه قرار داده‌اند (یوسف، ۶۷؛ قلم، ۵۱ و ۵۲) و محدثان روایات مرتبط را در ابوابی گردآورده‌اند (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶: ۷۴۴ -۷۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱-۲۷). در دوره معاصر مطالعات قرآنی- حدیثی در این موضوع موردتوجه قرارگرفته و آثاری در این زمینه نوشته شده است. علیرضا ملاحسنی در کتاب «چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ»، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰)، مهدی اکبر نژاد و روح‌الله محمدی در مقاله «کنکاشی در مقوله شور چشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات» (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۸، ۶۷ ـ ۹۰) و روح‌الله علی نژاد عمران در مقاله «بازشناسی حقانیت چشم‌زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی» (مجله قرآن و طب، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹) چشم‌زخم را از دید آیات و روایات بررسی کرده‌اند اما با توجه به گستردگی موضوع، مجال بررسی دقیق و موشکافانه

10.22052/hadith.2024.255617.1513

بحث را نیافته‌اند. پذیرش روایات بدون اعتبارسنجی و گردآوری ناقص ازجمله کاستی‌های این پژوهش‌ها به شمار می‌رود.

نویسنده در پژوهشهایی مستقل وجوه دیگر مساله چشم زخم را بررسی کرده است از جمله: مبانی قرآنی اعتقاد به چشم زخم (دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث، دوره ۵۵، شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحه ۹-۳۵)، مبانی روایی باور به چشم زخم (مجله علوم حدیث، دوره ۳۰، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۵، فروردین ۱۴۰۴، صفحه ۱۲۳-۱۵۱)، تحلیل و بررسی روایت «العین حق» در منابع فریقین(مجله پژوهشهای قرآن و حدیث، دوره ۵۸، شماره ۱(بهار و تابستان ۱۴۰۴)، تاریخ نشرشهریور ۱۴۰۴، صفحه ۲۵-۴۷)، بررسی و تحلیل روشهای مقابله با چشم زخم در روایات شیعه (دعاپژوهی، دوره ۴، شماره ۶ (بهار و تابستان ۱۴۰۳)، بررسی دیدگاه متکلمان مسلمان دربارۀ چشم‌زخم، دو فصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام، دوره ۵۷، شماره ۲، بهمن ۱۴۰۴، صفحه ۷۷-۹۵). پژوهش حاضر معطوف به مساله جزئی تری است و دایره اثر و میزان تاثیرگذاری این پدیده را بررسی می کند.

روش تحقیق

در نوشتار حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیلی به این موضوع پرداخته شده است. ابتدا روایات مرتبط با بحث با استفاده از نرم‌افزارهای حدیثی جمع‌آوری و در مرحله بعد دسته‌بندی و تحلیل شده‌اند. برای تحلیل و نقد روایات علاوه بر متن به سند و منبع نقل حدیث نیز توجه شده است.

مفهوم شناسی

چشم‌زخم: آسیبی که بر اثر نگریستن برخی افراد یا جانوران به انسان‌ها، جانوران یا اشیای دیگر ممکن است به آن‌ها وارد شود را چشم‌زخم نامیده‌اند. این آسیب به‌صورت ناخودآگاه و در هنگام حسادت یا خوشحالی وافر از خوبی چیزی حاصل می‌شود. این ویژگی در همه انسان‌ها یافت نمی‌شود و صاحبان چنین چشمانی را بدچشم یا شور چشم دانسته‌اند

10.22052/hadith.2024.255617.1513

(دراین‌باره نک: موسی پور، ابراهیم، مدخل چشم‌زخم در دانشنامه جهان اسلام ج ۱، ٥٤٩٧ و بلوکباشی، علی، مدخل چشم‌زخم در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۹، ۳۲۳ -۳۲۹)

۲. بحث

روایات متعددی دامنه تأثیر چشم‌زخم را بسیار وسیع دانسته‌اند و بر اساس برخی از این گزارش‌ها چشم‌زخم عامل بیشتر مرگ‌ومیرها، ناکامی‌ها و ناگواری‌هایی است که در زندگی انسان‌ها رخ می‌دهد و حتی قضا و قدر الهی نیز نمی‌تواند مانع اثر آن شود. این روایات را می‌توان در چند دسته کلی تقسیم‌بندی کرد.

فراتر از قدر

در برخی از روایات وارد شده که اثر چشم‌زخم آن‌قدر گسترده است که اگر قرار بود چیزی بر قضا و قدر الهی پیشی گیرد، چشم‌زخم بود.

روایت ابن عباس

ابن ابی جمهور احسائی می‌نویسد: پیامبر ﷺ فرمود: «چشم‌زخم حق است و اگر چیزی بود که بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم‌زخم بر قدر پیشی می‌گرفت، هرگاه از شما خواستند که (برای دفع اثر چشم‌زخم) غسل کنید (خود را بشویید)، غسل کنید» (ابن ابی جمهور احسائی،۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۶۹). او سند و منبعی برای روایت ذکر نمی‌کند. این روایت از منابع اهل سنت نقل شده و در منابع شیعی پایه‌ای ندارد.

در منابع اهل سنت این روایت از چند طریق گزارش‌شده است.

گزارش اول:

....[۲] حدثنا وهيب عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال العين حق ولو كان شئ سابق القدر سبقته العين وإذا استغسلتم فاغسلوا (مسلم، بی‌تا، ج ۷: ۱۴). چشم حق است و اگر قرار بود چیزی بر قدر پیشی بگیرد، چشم بد بود و هرگاه از شما خواسته شد (برای دفع اثر چشم بد) غسل کنید پس غسل کنید.

۲. بخشهایی از سند روایتها برای رعایت اختصار حذف شده اند و قسمت حذف شده با ... مشخص شده است.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

این روایت با اندکی اختلاف در منابع مهم حدیثی اهل سنت آمده است (با اندکی اختلاف در: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۴۴۸، بیهقی، ج ۹: ۳۵۱، طبرانی، بی‌تا، ج ۱۱: ۱۷؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۴۷۳، عبارت «العین حق» در نقل ترمذی نیامده است. ترمذی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۲۶۸).

رجالیان اهل سنت وهیب بن خالد را توثیق کرده‌اند (ابن ابو حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۹: ۳۵). نجاشی نیز او را ثقه دانسته که نسخه‌ای از روایات امام صادق علیه‌السلام را گزارش می‌کرده است (نجاشی، ١٤١٦ ق:٤١). در منابع شیعه روایتی از او از امام صادق علیه‌السلام گزارش نشده است ولی در منابع اهل سنت از این طریق روایات متعددی گزارش‌شده است (مسلم، ج ۲: ۱۵۸، حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ١٤٢؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۷). او از کارگزاران حکومت عباسی بود و همچنین دچار سوء حافظه بود و ازاین‌رو برخی از فقها او را تضعیف کرده و روایت او را قابل احتجاج ندانسته‌اند (شهرستانی، ١٤٢٠ ق، ج ۲: ١٦٠-١٦٢ و ۳۸۱). نجاشی متعرض مذهب او نشده است و بر اساس قاعده کلی حاکم بر کتاب نجاشی، باید او را امامی دانست اما اطلاعات رجالیان اهل سنت از سنی بودن او حکایت می‌کند و علت ذکر نام او در رجال نجاشی، کتاب حدیثی اوست که روایات امام صادق علیه‌السلام را در بر داشته است.

عبدالله بن طاوس (۱۳۲ ق) و پدرش طاوس بن کیسان یمانی (١٠٦ ق) توثیق شده‌اند (خزرجی انصاری، ١٤١١ ق: ۲۰۲، ابن حجر عسقلانی، ١٤١٥ ق: ج ۱: ٤٤٨).

بر این اساس حدیث بر مبنای اهل سنت صحیح ولی بر مبنای شیعه و در صورت اعتماد به گزاره‌های رجالی اهل سنت، موثق تلقی می‌شود.

گزارش دوم:

> أخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه. قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: العين حق، ولو كان شئ يسبق القدر سبقته العين، وإذا استغسل أحدكم فليغتسل (صنعانی، بی‌تا، ج ۱۱: ١٦ - ۱۷).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

با توجه به روایات قبلی نام ابن عباس باید در این سند باشد که حذف شده است. سند روایت به این شکل منقطع است اما با لحاظ نام ابن عباس بر اساس منابع رجالی اهل سنت صحیح تلقی می‌شود.

گزارش سوم:

حدثنا .... عمرو بن علي ثنا ميمون بن زيد ثنا ليث عن طاوس عن ابن عباس قال رسول‌الله ﷺ العين حق وإذا استغسلتم فاغسلوا (ابونعیم اصبهانی، ۱۹۳٤ م، ج ۱: ۱۹۱).

ابن ابی حاتم رازی، میمون بن زید سقاء بصری که از لیث بن ابی سلیم روایت می‌کند و عمرو بن علی از او روایت نقل می‌کند را «لین الحدیث» (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۸: ۲۳۹) و ذهبی او را ضعیف دانسته است (ذهبی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ٤٤۷). بر این اساس سند روایت ضعیف است. در این گزارش اشاره‌ای به سبقت بر قدر نشده است.

چنان‌که گذشت از سه گزارش ارائه شده از روایت ابن عباس حداقل یک روایت با سندی نقل شده است که ازنظر اهل سنت صحیح تلقی می‌شود. البته باید در نظر داشت که ابن عباس در هنگام رحلت رسول خدا ﷺ کودکی بیش نبود و به‌احتمال بسیار این روایت را از فرد دیگری شنیده است که در هنگام نقل از او نام نبرده است.

در منابع اهل سنت نقل شده که عامر بن ربیعه، سهل بن حنیف را چشم زد، پیامبر ﷺ برای درمان سهل به عامر دستور داد خود را بشوید و آب غسل خود را بر روی بدن سهل بریزد تا بهبود یابد. بخش پایانی روایت به این موضوع اشاره دارد (مالک بن انس، ۱٤۰٦ ق، ج ۲: ۹۳۸؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ۴۱۰ ـ ۴۱۲)

روایت اسماء

این روایت به چند شکل نقل شده است. اسماء بنت عمیس گفت: ای رسول خدا ﷺ فرزندان جعفر مبتلا به چشم می‌شوند آیا برای آن‌ها رقیه فراهم کنم؟ پیامبر ﷺ فرمود: آری، اگر چیزی بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم‌زخم بر قدر پیشی می‌گرفت (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۲: ۱۳۲).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

روایت اسماء در منابع شیعه پایه‌ای ندارد و از منابع اهل سنت وارد منابع متأخر حدیثی شیعه شده است.

این روایت در منابع اهل سنت به چند طریق گزارش‌شده است.

گزارش اول از عبید بن رفاعه:

حدثنا ابن أبي عمر، أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عروة وهو ابن عامر عن عبيد بن رفاعة الزرقي (أن أسماء بنت عميس قالت يا رسول‌الله إن ولد جعفر تسرع إليهم العين أفأسترقي لهم؟ قال: نعم فإنه لو كان شئ سابق القدر لسبقته العين) (ترمذی،۱٤۰۳ ق، ج ۳: ۲٦۷؛ ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ ق، ج ۵: ٤٤۷، بیهقی، بی‌تا، ج ۹: ۳٤۸؛ مسند الحمیدی، ج ۱: ۱۵۸).

ترمذی این روایت را «حسن صحیح» می‌داند؛ اما منابع رجالی اهل سنت درباره عبید بن رفاعه اطلاعاتی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. روایات اندکی از او با یک واسطه (در مواردی پدرش) از پیامبر ﷺ نقل شده است. (ذهبی، ۱٤۱۳ ق، ج ۱: ٦۹۰) عروه بن عامر نیز توثیق نشده و صحابه بودنش محل اختلاف است (ابن حجر، ۱٤۰٤ ق، ج ۷: ۱٦۷، مزی، ۱٤۰٦ ق، ج ۲۰: ۲۷).

بر این اساس سند روایت ضعیف شمرده می‌شود.

گزارش دوم از عبدالله بن ابی نجیح:

حدثنا أبوبكر قال حدثنا عبدالرحيم عن محمد بن إسحاق عن عبدالله بن أبي نجيح عن عبدالله بن ثابت مولى جبير بن مطعم قال: قالت أسماء بنت عميس: قلت: يا رسول‌الله! إن العين تسرع إلى بني جعفر، فأسترقي لهم؟ قال: «نعم، فلو قلت لشئ يسبق القدر، قلت: إن العين تسبقه» (ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ ق، ج ۵: ٤٤۷).

طبرانی این روایت را به این صورت نقل کرده است:

حدثنا موسى بن هارون ثنا عون بن سلام ثنا زهير عن محمد بن إسحاق عن عبدالله بن أبي نجيح عن عبدالله بن بابية عن أسماء بنت عميس قالت قلت يا رسول‌الله إن العين تسرع إلى بني جعفر أفأسترقي لهم قال نعم فاسترقي لهم فلو قلت إن شيئا يسبق القدر لقلت إن العين سبقته (طبرانی، بی‌تا، ج ۲٤: ۱٤۲).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

در این سند به‌جای، «عبدالله بن ثابت»، «عبدالله بن بابیه» آمده است. در گزارش طحاوی به‌جای «ثابت»، «باباه» آمده است علاوه بر آن «ابن اسحاق» به‌صورت «ابواسحاق» آمده است.

.... زهير قال ثنا ابواسحاق عن ابن أبي نجيح عن عبدالله بن باباه عن أسماء بنت عميس قالت قلت يا رسول‌الله إن العين تسرع إلى بني جعفر فاسترقي لهم قال نعم فلو أن شيئا يسبق القدر لقلت إن العين تسبقه (طحاوی، ١٤١٦ ق، ج ٤: ٣٢٧).

در مسند ابوحنیفه این کلمه حذف شده و به‌جای آن «...» آمده است.

.... ابن أبي شيبة، ثنا عون بن سلمة، ثنا زهير بن معاوية عن محمد بن إسحاق، عن عبدالله بن أبي نجيح، عن عبدالله بن...، عن أسماء بنت عميس، آن‌ها قالت للنبي صلى الله عليه و سلم: إن العين أسرع إلى بني جعفر، فأسترقي لهم، فلو قلت إن شيئا لم يسبق القدر، لقلت إن العين تسبقه (ابونعیم، ١٤١٥ ق: ١٨٣).

اما صورت درست نام راوی چیست؟ با توجه به اینکه در روایت نخست عبدالله بن ثابت معرفی شده و با عنوان مولی جبیر بن مطعم آمده انتظار می‌رود، نام صحیح راوی عبدالله بن ثابت باشد اما جست‌وجو در اسناد روایات نشان می‌دهد این نام تنها در همین روایت به این صورت آمده است و در سند دیگری به چشم نمی‌خورد.

نام عبدالله بن باباه پرتکرارتر است، خاصه اینکه در روایاتی عبدالله بن باباه از جبیر بن مطعم نقل کرده است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ٤: ٨٠) روایت دیگر که با سند اولین گزارش نقل شده ثابت می‌کند که نام صحیح راوی عبدالله بن باباه است «عن ابن إسحاق قال حدثني عبدالله بن أبي نجيح عن عبدالله بن باباه مولى آل حجير بن أبي اهاب قال سمعت جبير بن مطعم يقول سمعت رسول‌الله صلى الله عليه وسلم... » (ابن حنبل، بی‌تا، ج ٤: ٨٢، همچنین نک: سنن دارمی، ج ٢: ٧٠) بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که عبدالله بن باباه و عبدالله بن بابیه نام یک نفر است (به‌عنوان نمونه روایت عبدالله بن بابیه از جبیر بن مطعم را بنگرید در: ابن حنبل، بی‌تا، ج ٤: ٨١ و ٨٤، ابن ماجه، بی‌تا، ج ١: ٣٩٨) او را صالح الحدیث (الجرح و التعدیل، ج: ١٣) و ثقه (مزی، ١٤٠٦ ق، ج ١٤: ٣٢١) دانسته‌اند.

بخش پایانی همه روایات مشترک و به‌صورت زیر است:

10.22052/hadith.2024.255617.1513

زهیر بن معاویه (در یک سند عبدالرحیم) از محمد بن اسحاق (در یک سند ابواسحاق) از عبدالله بن أبي نجیح از عبدالله بن بابیة (باباه یا ثابت) از أسماء بنت عمیس.

زهیر بن معاویه (۱۷۳ ق) ثقه است اما بعد از اختلاط و ابتلای ابواسحاق به فراموشی از او حدیث شنیده است (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۳).

عبدالرحیم بن سلیمان رازی (۱۸۷ ق) را در عین توثیق، حجت ندانسته‌اند (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۵: ۳۳۹؛ ابن حجر، ۱٤۰٤ ق، ج ٦: ۲۷٤).

محمد بن اسحاق یا ابواسحاق؟

در روایات منقول از زهیر بن معاویه بیشتر نام ابواسحاق به چشم می‌خورد و چنان‌که گذشت روایات زهیر از ابواسحاق پس از ابتلای ابواسحاق به فراموشی بوده است.

عمرو بن عبدالله معروف به ابواسحاق السبیعی ازنظر ابن حجر ثقه است اما در اواخر عمر دچار اختلاط حواس شد و در سال ۱۲۹ یا قبل از آن درگذشت (ابن حجر، ۱٤۱۵ ق، ج ۱: ۷۳۹).

در روایات منقول از ابن ابی نجیح نام محمد بن اسحاق به چشم می‌خورد (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۹، ج ۳: ۳۷۱ همچنین نک: ابن اسحاق از ابن ابی نجیح از عبدالله بن باباه در: بیهقی، بی‌تا، ج ۵: ۱۱۰). در یک مورد ابواسحاق از ابن ابی نجیح (ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ ق، ج ۸: ۳٤۰) نقل کرده که اشتباه بوده و جای دیگر همین روایت به‌صورت ابن اسحاق از ابن ابی نجیح آمده است (همان، ج ۸: ۳۵۸). محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ ق) صاحب السیره و از محدثانی است که بسیاری او را تضعیف کرده‌اند و برخی نیز او را توثیق کرده‌اند، برخی نیز در عین مدح از او روایاتش را قابل احتجاج ندانسته‌اند (ذهبی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ۲٦۲).

نسائی عبدالله بن أبي نجیح را اهل تدلیس دانسته است (ابن حجر، بی‌تا: ۳۹). او منتسب به اهل قدر و اعتزال و از مجالسان عمرو بن عبید معتزلی دانسته شده است. بااین‌حال ابن مدینی او را در حدیث ثقه دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۵۱۵، ابن حجر، ۱٤۱۵ ق، ج ۱: ۵٤۱).

بنا بر آنچه گذشت این طریق روایت اسماء نیز ازنظر سندی مشکل دارد و ضعیف است.

گزارش سوم از عبیدالله بن ابی زیاد:

10.22052/hadith.2024.255617.1513

روایت اول:

أخبرنا ... عن أبي حنيفة، قال: ثنا عبيدالله بن أبي زياد، عن أبي نجيح، عن عبيدالله بن عمر، أن أسماء بنت عميس أتت النبي صلى الله عليه وسلم ولها ابن من أبي بكر، وابن من جعفر، فقالت: يا رسول إني أخاف على ابن أخيك أفارقته، قال: نعم. فلو كان شيئا يسبق القدر سبقته العين (ابونعیم، ١٤١٥ ق: ١٨١).

روایت بعدی در همین منبع با همین مضمون است که با اندکی اختلاف در متن و سند نقل شده است و در سند به اشتباه نام عبیدالله بن یزید آمده و به‌جای عبیدالله بن عمر هم عبدالله بن عمر آمده است (ابونعیم اصبهانی، ١٤١٥ ق: ١٨١). بر اساس جست و جوهای نگارنده در هیچ منبع دیگری روایت عبیدالله بن یزید از ابن عمر نیامده است.

در این روایت ابی نجیح از ابن عمر روایت نقل کرده است. آیا تصحیفی رخ نداده و این روایت همان روایت قبلی نیست که در آن ابن ابی نجیح از عبدالله بن بابیه روایت کرده بود؟ با جست‌وجو در منابع روایی مشاهده می‌شود که ابن ابی نجیح همیشه با یک واسطه از ابن عمر روایت کرده است. این واسطه در موارد متعددی مجاهد و در مواردی هم پدرش است. بر این اساس نام راوی در این روایت احتمالا به‌درستی ثبت شده و منظور ابو نجیح، یسار مکی و پدر عبدالله بن ابو نجیح است که از ابن عمر و ابوهریره روایت می‌کند (عسکری، ١٤٠٢ ق، ج ٢: ٦٠٥)، اما منظور از ابن عمر کیست؟ عبدالله یا عبیدالله؟ در روایت مذکور عبیدالله آمده است. ابو نجیح تنها در همین منبع و تنها دو روایت را از عبیدالله بن عمر نقل کرده است. با مراجعه به سایر منابعی که از ابوحنیفه این گزارش را نقل کرده‌اند می‌بینیم که در آن منابع به‌جای عبیدالله، عبدالله آمده است (ابن حجر، الف، بی‌تا، ج ٢: ٢٣٥). از طرفی روایت ابونجیح از عبدالله بن عمر که به‌واسطه شهرت بیشتر به‌صورت ابن عمر ذکر می‌شود زیادتر است. بر این اساس در سند مذکور تصحیفی رخ داده و باید عبدالله بن عمر ثبت شود نه عبیدالله.

روایت دوم:

حدثناه .... عبيدالله بن أبي زياد، عن مجاهد، عن أسماء بنت عميس: أنها أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول‌الله إن الناس يصلون بني أخيك محمد بن أبي

10.22052/hadith.2024.255617.1513

بکر، وعبدالله بن جعفر بالعين، قال: استرقي لهما. وقال: إن كان شئ سابق القدر، لسبق العين (ابو نعیم اصبهانی، ۱٤۱۵ ق: ۱۸۲، با اندکی تفاوت درابو نعیم اصبهانی، ۱۹۳٤ م: ۳۸۵، به اختصار: طبرانی، بی‌تا ج ۲٤: ۱٤۲).

عبیدالله همین مضمون را از مجاهد از ابوهریره نیز گزارش کرده است. این روایت در ادامه بررسی می‌شود.

به‌جز عجلی که در کتاب معرفه الثقات از عبیدالله بن أبي زیاد مکی نام‌برده است (عجلی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۱۱۰)، بقیه رجالیان اهل سنت مانند بخاری، نسائی، یحیی بن معین و عقیلی او را تضعیف کرده‌اند (بخاری، ۱٤۰٦ ق: ۷٦، نسائی، ۱٤۰٦ ق: ۲۰۵، عقیلی، ۱٤۱۸ ق: ۱۱۹). بر این اساس روایات او ازنظر سندی ضعیف تلقی می‌شود.

گزارش چهارم از ابن جریج:

ابن جریج با دو طریق این روایت را از اسماء گزارش کرده است.

حدثنا ... عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر بن عبدالله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأسماء بنت عميس مالي أرى أجسام بني أخي نحيفة صارعة أتصيبهم الحاجة قالت لا ولكن العين تسرع إليهم فأرقيهم قال بماذا فعرضت عليه كلاما لا بأس به فقال أرقيهم (طحاوی، ۱٤۱٦ ق، ج ٤: ۳۲۷).

ابوالزبیر محمد بن مسلم مکی از تابعان و مشهور به تدلیس است (ابن حجر، ب، بی‌تا: ٤۵). او دو کتاب از روایات جابر داشته است و آن‌ها را از جابر نقل می‌کرده ولی وقتی لیث از او سؤال می‌کند که آیا همه این روایات را از جابر شنیده‌ای پاسخ می‌دهد بخشی را شنیده‌ام ولی همه را نشنیده‌ام (همان: ۵۹).

ابن جریج همین مضمون را از عطاء از اسماء گزارش کرده است.

حدثنا ... عن بن جريج أخبرني عطاء (بن أبي رباح) عن أسماء بنت عميس أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى بنيها بني جعفر فقال ما لي أجسامهم ضارعة فقالت إن العين تسرع إليهم أفأرقيهم قال بماذا فعرضت عليه كلاما ليس به بأس فقال أرقيهم (طبرانی، بی‌تا، ج ۲٤: ۱٤۲؛ با اختلافات اندک در ج ۲۵: ٤۳).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (۸۰-۱۵۰ یا ۱۵۱ ق) از بزرگان حدیث اهل سنت است. او را ثقه، کثیرالحدیث (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۵: ۴۹۲) و صحیح الحدیث به شمار آورده‌اند (ابن‌ابی حاتم، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۳۵۷). برخی او را در عین ثقه بودن، مدلس دانسته‌اند و بعضی گفته‌اند که وی، غث و سمین و موثق و غیر موثق را به هم‌آمیخته است (ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱: ۹۲؛ ابن‌حجر، ١٤١٥ ق، ج ۱: ۵۲۰؛ خطیب بغدادی، ١٤١٧ ق، ج ۱۰: ۴۰۴). عطاء بن ابی رباح در سال ۲۷ قمری در یمن زاده شده است. در سال ۳۸ هجری یا اندکی پس‌ازآن که اسماء بنت عمیس از دنیا رفت او کودکی بیش نبود و مشخص نیست که حتی اسماء را دیده باشد. او تنها همین یک روایت را از اسماء بنت عمیس نقل کرده است. روایت دیگری که او از اسماء نقل کرده (ابوالشیخ اصفهانی، ١٤١٢ ق، ج ٤: ٥٨)، در حقیقت مربوط به اسماء بنت یزید بن سکن است (طبرانی، بی‌تا ج ۲۳: ٢٦)؛ بنابراین دلیلی بر ملاقات عطاء و اسماء وجود ندارد، بلکه شواهدی برخلاف آن وجود دارد.

گزارش پنجم از عایشه:

... عن عبدالله بن المؤمل، عن ابن أبي مليكة، عن عائشة، أن أسماء بنت عميس قالت: «يا رسول‌الله إن العين لتسرع إلى بنى جعفر فأسترقي لهم. قال: استرقى لهم، فلو كان شئ يسبق القدر لسبقته العين» (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۵۱۰).

عبدالله بن المؤمل مخزومي مكي از عطاء و دیگران روایت می‌کند. رجالیان اهل سنت همه روایات او را منکر دانسته و حکم به ضعف او کرده‌اند (ذهبی، همان).

چنان‌که گذشت هفت نفر این روایت را از اسماء گزارش کرده‌اند، اما همه طرق این روایت ضعیف هستند.

۲-۱-۳- روایت ابوهریره

از ابوهریره گزارش‌شده که پیامبرﷺ فرمود: «گر بگویی چیزی بر قدر پیشی می‌گیرد، می‌گویم چشم‌زخم بر قدر پیشی می‌گیرد».

حدثنا .... عن عبدالله بن أبي زياد قال: سمعت مجاهدا، عن أبي هريرة قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت لشئ يسبق القدر لقلت العين تسبق القدر (ابن ابی عاصم، ١٤١٣ ق: ١٣٥-١٣٦).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

محقق کتاب، بااینکه اذعان می‌کند که عبدالله بن ابی زیاد را نمی‌شناسد ولی حدیث را صحیح می‌داند چون شاهدی از حدیث عبدالله بن عباس برای آن وجود دارد (همان) اما این باور صحیح نیست، چون با توجه به روایات منقول از اسماء مشخص می‌شود که نام صحیح راوی «عبیدالله» است و نه «عبدالله»، در مسند ابوحنیفه نیز نام راوی عبیدالله ثبت شده است (ابو نعیم اصفهانی، ۱٤۱۵ ق: ۱۸۲) و چنان‌که گذشت «عبیدالله» ضعیف است. از سویی دیگر، ابوهریره نیز در حدیث مورد اعتماد نیست؛ بر این اساس، روایت ضعیف است.

بر اساس آنچه آمد، سه روایت در منابع اهل سنت درباره پیشی گرفتن چشم‌زخم بر قدر از ابن عباس، اسماء و ابوهریره نقل شده است که تنها برخی از نقل‌های روایت ابن عباس بر اساس مبانی اهل سنت صحیح تلقی می‌شود.

در این روایات با قاطعیت از سبقت بر قدر سخن رانده نشده؛ بلکه در همه موارد از تعبیرهایی مانند: «لو»، «ان» و مانند آن‌ها استفاده می‌شود که دلالت بر تشکیک دارند.

این روایات، به فرض پذیرش، دلالت بر اهمیت این مسئله دارند و نشان‌دهنده سبقت چشم‌زخم بر قدر نیستند چنان‌که از برخی اصحاب رسول خدا ﷺ نقل شده که رقیه، دارو و امثال آن را جزئی از قدر دانسته‌اند.

أخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن الزهري قال: قال أصحاب رسول‌الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول‌الله! أرأيت اتقاء نتقيه، ودواء نتداوى به ورقى نسترقي بها، أتغني من القدر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هي من القدر (المصنف، ج ۱۱: ۱۸).

از سویی دیگر، در منابع روایی شیعه و اهل سنت، روایات متعددی نقل شده که دعا قضا و آنچه را مقدر شده و مقدر نشده است برمی‌گرداند؛ حتی اگر به‌سختی محکم شده و حکم بدان شده و جز اجرای آن چیزی نمانده باشد (کلینی، ۱۳٦۳ ش، ج ۲: ٤٦۹-٤۷۰، ترمذی، ۱٤۰۳ ق، ج ۳: ۳۰٤، قاضی قضاعی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۳۵، وضعیت روایات این مضمون در منابع اهل سنت را بنگرید در: عجلونی، ۱٤۰۸ ق، ج ۱: ٤۰۳ و انتقال روایت به منابع شیعی در طبرسی، ۱۳۹۲ ق: ۲٦۸). همچنین دربارهٔ صدقه وارد شده که قضای مبرم را

10.22052/hadith.2024.255617.1513

دفع می‌کند و بر عمر می‌افزاید (ترمذی، ۱٤۰۳ ق، همان، فقه الرضا: ۳٤۷، تأویل مختلف الحدیث: ۱۹۰، سیوطی، ۱٤۰۱ ق، ج ۱، ۵۷۵).

بر این اساس حتی اگر بپذیریم که چشم‌زخم بر قضا و قدر الهی سبقت می‌گیرد باید این را هم بپذیریم که دعا و صدقه نیز قضا و قدر الهی را تغییر می‌دهد؛ ازاین‌رو، دعا بر چشم بد نیز غالب می‌شود.

مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر

در برخی از گزارش‌ها چشم‌زخم اصلی‌ترین عامل مرگ‌ومیر مسلمان‌ها دانسته شده است.

چشم گورکن

از پیامبر ﷺ نقل شده که «چشم‌زخم مرد را در قبر و شتر را در دیگ وارد می‌کند». قدیمی‌ترین منبع شیعی که این روایت را گزارش کرده، مکارم الاخلاق طبرسی است (طبرسی، ۱۳۹۲ ق: ۳۸۶). جست‌وجو در منابع نشان می‌دهد که این روایت از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده است.

علامه مجلسی از مصباح کفعمی نقل کرده که: «أن العین حق، وأنها تدخل الجمل والثور التنور» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱۷). این نقل در مصباح و هیچ منبع دیگری یافت نشد و احتمالا نسخه تصحیف شده‌ای از روایت قبلی است.

این روایت در منابع اهل سنت به چند صورت نقل شده است.

سند اول:

... فی کتاب العجائب ... حدثنا علي بن أبي علي الهاشمي حدثنا محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله أن رسول‌الله صلى الله عليه وسلم قال: «العين حق لتورد الرجل القبر و الجمل القدر و إن أكثر هلاك أمتي في العين» (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۹، با اختلافاتی اندک در: قاضی قضاعی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۱٤۰).

ابن حبان درباره علی بن ابی علی الهاشمی اللهبی می‌نویسد: او از فرزندان ابولهب است و از محمد بن منکدر روایت نقل می‌کند. او از افراد ثقه روایت‌های جعلی و مقلوب نقل می‌کند و جایز نیست به روایات او احتجاج کرد و در ادامه همین روایت را نقل کرده است

10.22052/hadith.2024.255617.1513

(ابن حبان، بی‌تا ج ۲: ۱۰۷). ابن حنبل می‌گفت: او روایات ناشناخته‌ای را از جابر نقل می‌کند. رجالیان اهل سنت او را با عباراتی مانند «منکر الحدیث، ضعیف الحدیث، متروک الحدیث، لیس بشیء» تضعیف کرده و همین روایت او را به‌عنوان نمونه‌ای از روایات ضعیف او گزارش کرده‌اند (ابن عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ۵: ۱۸٤ ـ ۱۸۵، ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۳: ۱٤۷ ـ ۱٤۸) بر این اساس سند این روایت ضعیف است.

سند دوم:

ابن کثیر با سند خود چنین آورده:

شعیب بن أیوب عن معاویة بن هشام عن سفیان عن محمد بن المنکدر عن جابر قال: قال رسول‌الله صلی الله علیه وسلم: «قد تدخل الرجل العین في القبر وتدخل الجمل القدر» (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۹، با اندکی تفاوت در: قاضی قضاعی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۱٤۰).

ابن کثیر ادعا می‌کند که همه رجال این سند از ثقات هستند (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، همان) اما خطیب بغدادی درباره شعیب بن أیوب بن رزیق، أبو بکر الصریفیني می‌نویسد: او از اهل واسط است و از افرادی ازجمله معاویه بن هشام روایت کرده است در ادامه به‌عنوان نمونه همین روایت را ذکر کرده و می‌نویسد. در این روایت سفیان از محمد بن منکدر روایت کرده است و این اشتباه است. درحالی‌که سفیان از معاویه از علی بن (ابی) علی از ابن منکدر از جابر نقل کرده است. هرچند از دارقطنی روایت شده که وی را ثقه می‌دانسته ولی خطیب از ابو داود سلیمان بن اشعث نقل کرده که می‌گفته من از خدا می‌ترسم که از شعیب بن ایوب صریفینی روایت نقل کنم. شعیب مدتی قضاوت جندی‌شاپور را بر عهده داشته است و در سال ۲٦۱ ق از دنیا رفته است (خطیب بغدادی، ۱٤۱۷ ق، ج ۹: ۲٤٤-۲٤۵).

ابن عدی درباره معاویة بن هشام القصار کوفي می‌نویسد: از یحیی بن معین درباره معاویه بن هشام که از ثوری نقل می‌کند سؤال کردند. او گفت: «صالح و لیس بذلک؛ خوب است ولی در آن حد مطلوب (در روایت) نیست» سپس همین روایت را نقل کرده و می‌نویسد: روایت ثوری از محمد بن منکدر را تنها معاویه بن هشام نقل کرده است و غیر از او کسی با این سند روایت نقل نکرده است. در ادامه به یکی دو مورد دیگر از گزارش‌های نادر و متفرد

10.22052/hadith.2024.255617.1513

او اشاره کرده و درنهایت می‌نویسد: «وقد أغرب عن الثوري بأشياء وأرجو أنه لا بأس به؛ او از ثوری روایت‌هایی را به‌صورت متفرد نقل کرده» (که دیگران نقل نکرده‌اند) و امیدوارم که ایرادی به او وارد نباشد (ابن عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ٦: ٤۰۷-٤۰۸).

سند این روایت نیز با توجه به آنچه گذشت ضعیف است. عجلونی می‌نویسد: بخش «العین حق» را محدثین به‌اتفاق از ابوهریره نقل کرده‌اند اما بخش اضافه آن ضعیف است (عجلوني، ۱٤۰۸، ج ۲: ٧٦ - ٧٧). شعیب در نقل این بخش متفرد است و به او توصیه‌شده که از نقل این بخش اضافه بازایستد و او نیز چنین کرده است (عجلونی، همان، فتنی، بی‌تا: ۲۰۷، مناوی، ۱٤۱٥ ق، ج ٤: ٥۲۲).

این بخش از روایت احتمالا اقتباسی از گزارش هشام کلبی از افراد شور چشمی است که ادعاشده در جاهلیت در بنی اسد می‌زیسته‌اند و با نیروی چشم‌زخم خود، شتر را به ورطه نابودی می‌کشاندند. (درباره این روایت، نقد آن و بررسی سندی و محتوای آن نک: اثباتی، اسماعیل، واکاوی مبانی نقلی تأثیر و ان یکاد برای دفع چشم‌زخم، معارف قرآنی، شماره ٥٥، زمستان ۱٤۰۲: ۱۸۱-۲۱۳).

علت نیمی از مرگ‌ها

حدثنا .... عن علي بن عروة عن عبدالملک عن داود بن أبي عاصم عن أسماء بنت عميس قالت سمعت رسول‌الله صلى الله عليه وسلم يقول نصف ما يحفر لأمتي من القبور من العين (طبرانی، بی‌تا، ج ۲٤: ۱٥٥).

هیثمی می‌نویسد: «و فيه علي بن عروة الدمشقي و هو كذاب» (هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ٥: ۱۰٦). عجلونی نیز علی بن عروه را کذاب می‌داند (عجلونی، ۱٤۰۸ ق، ج ۱: ۱٦٥).

این روایت را تنها طبرانی نقل کرده و دیگران نیز از او گزارش کرده اند (سیوطی، ۱٤۰۱ ق، ج ۲: ٦۷٤؛ متقی هندی، ۱٤۰۹، ج ٦: ۷٤٦). العینی می‌نویسد: «وفي كتاب ابن أبي عاصم من طريق صعصعة: أكثر ما يحفر لأمتي من القبور العين» (العینی، بی‌تا، ج ۲۱: ۲٦٦) منبع و سند دیگری برای این روایت یافت نشد.

مناوی راه‌حل تعارض این روایت با روایت «ثلث منايا أمتي من العين» را در این می‌داند که منظور از «ثلث» یا «نصف» را بیان مقدار تقریبی و نه مقدار دقیق بدانیم و اینکه روایت

10.22052/hadith.2024.255617.1513

درصدد بیان کثرت این مسئله است یا اینکه ابتدا مقدار کمتر و سپس مقدار بیشتر وحی شد. او در ادامه به کذاب و جاعل حدیث بودن علی بن عروه دمشقی اشاره می‌کند (مناوی، ۱٤۱۵ ق، ج ٦: ۳٦۸).

علت یک سوم مرگ‌ها

انس از رسول خدا نقل کرده که فرمود: «یک‌سوم مرگ‌های امت من از چشم بد است».

و روی الحکیم عن أنس قال: قال رسول‌الله (ص): أفلا استرقیتم لها (له) فإن ثلث منایا أمتي من العین (صالحی شامی، بی‌تا، ج ۱۲: ۱٦٦؛ سیوطی، ۱٤۰۱ ق، ج ۱: ۱۹٦).

سند و منبع کهن‌تری برای روایت یافت نشد.

علت اکثر مرگ‌ها

در طب الائمه علیهم‌السلام گزارشی به این شکل آمده:

عن محمد بن میمون المکي، عن عثمان بن عیسی، عن الحسین بن المختار، عن صفوان الجمال عن أبي عبدالله الصادق علیه‌السلام أنه قال: لو نبش لکم عن القبور لرأیتم أن أکثر موتاکم بالعین، لأن العین حق، إلا أن رسول‌الله صلی الله علیه و آله قال: العین حق، فمن أعجب له من أخیه شئ فلیذکر الله في ذلك، فإنه إذا ذکر الله لم یضره (ابن بسطام، ۱۴۱۱ ق: ۱۲۱).

این روایت تنها از این طریق نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۲۵ و ج ۹۲: ۱۲۷). طب الائمه علیهم‌السلام کتاب معتبری نیست و اشکالات متعددی بر آن وارد است (دراین‌باره نک: اثباتی، منبع شناسی و اعتبارسنجی دعاهای طبی: ۱۶ ـ ۱۷). بخش اول روایت که دلالت بر دایره گسترده تأثیر چشم‌زخم دارد نیز تنها در همین منبع آمده است.

ابوبکر محمد بن میمون مکی الخیاط (۲۵۲ ق) از راویان اهل سنت است که تنها همین روایت از او در منابع شیعی نقل شده است اما در منابع اهل سنت از سفیان بن عیینه، ولید بن مسلم و دیگران روایت نقل می‌کند (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲: ۸۳۹، ابن خزیمه، ۱٤۱۲ ق، ج ۱: ۱٤۲). ذهبی نام او را در کتاب الضعفاء آورده و ابو حاتم می‌نویسد: «امی مغفل، روی

10.22052/hadith.2024.255617.1513

حدیثا باطلا» و نسائی او را با عبارت «لیس بقوی» تضعیف کرده، تنها ابن حبان که متساهل است نامش را در ثقات آورده است (ذهبی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ۳۸۱، همو، ۱۳۸۲ ق، ج ٤: ٥۳).

عثمان بن عیسی عامری کلابی رواسی، از وکلای امام کاظم علیه‌السلام بود که امامت امام رضا علیه‌السلام را قبول نکرد و از سران واقفه به شمار می‌رود (نجاشی، ۱٤۱٦ ق: ۲۰۰). شیخ طوسی حسین بن مختار را نیز در زمره واقفه نام‌برده است (طوسی، ۱٤۱٥ ق: ۳۳٤). درباره توثیق یا تضعیف او اختلاف‌نظر وجود دارد (نمازی، ۱٤۱۲ ق، ج ۳: ۱۹۹).

روایت مذکور به علت ضعف منبع و راویان، ضعیف و نامعتبر است.

این مضمون در منابع اهل سنت وارد شده است.

طالب بن حبيب بن سهل بن قيس، جده ضجيع حمزة بن عبدالمطلب المدني الأنصاري: سمعت عبدالرحمن بن جابر ابن عبدالله عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم: أكثر من يموت من أمتي بالأنفس بعد كتاب الله (بخاری، بی‌تا، ج ٤: ۳٦۰).

بزار «بالانفس» را به «بالعین» معنا کرده است (نک: بخاری، همان، هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ٥: ۱۰٦). ابن ابی عاصم روایت را با همین سند و با اندکی اختلاف در متن گزارش کرده است، «أكثر من يموت من أمتي بعد كتاب الله عزوجل و قضائه و قدره بالأنفس يعني العين» (ابن ابی عاصم، ۱٤۱۳ ق: ۱۳٦). در گزارش ابو داود با همین سند چنین آمده: «جل من يموت من أمتي بعد قضاء الله و كتابه و قدره بالأنفس يعنى بالعين» (طیالسی، بی‌تا: ۲٤۲). ابن عدی با سه سند این روایت را از طالب نقل کرده است که دریکی از آن‌ها به‌جای عبدالرحمن بن جابر نام محمد بن جابر آمده است (عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ٤: ۱۲۰).

دیگران نیز این روایت را به همین صورت از طالب بن حبیب نقل کرده‌اند. هیثمی می‌نویسد: رجال این روایت صحیح هستند جز طالب که ثقه است (هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ٥: ۱۰٦). ابن ابی عاصم هم سند را حسن می‌داند (ابن ابی عاصم، ۱٤۱۳ ق: ۱۳٦) اما بخاری درباره طالب بن حبیب می‌نویسد: «فیه نظر» (بخاری، بی‌تا، ج ٤: ۳٦۰) و عقیلی نام او را در زمره ضعفاء آورده است (عقیلی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ۲۳۱) بر این اساس روایت ضعیف است.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

علاوه بر ضعف در سند روایات، این پرسش هم باقی است که چرا باید اکثر مرگ‌ومیرها در امت اسلام به خاطر چشم‌زخم باشد. چه ارتباطی بین پذیرش دین اسلام و ابتلا به چشم‌زخم وجود دارد؟

اگر بپذیریم که دین اسلام تأثیر چشم‌زخم را به‌عنوان یک امر واقعی خارجی پذیرفته است، انتظار این است که با ارائه راهکارهایی درصدد رفع این آفت برآمده باشد و درنتیجه این آفت کاهش یابد نه اینکه این آفت باعث مرگ ثلث، نصف یا همه امت شود.

مناوی در شرح این روایت می‌گوید: این امت به خاطر یقین بر سایر امت‌ها برتری دارد. این امت خود را از تمایلات گوناگون حفظ کرده ولی به آفت چشم‌زخم مبتلا شده‌اند و هرگاه کسی با دیده غفلت بنگرد اثر چشم بد او بیشتر خواهد بود. خدای که امت را به‌یقین فضیلت داده دوست ندارد که آن‌ها به دیده غفلت بنگرند تا نعمتی را که خدا به آن‌ها داده از بین برود. (مناوی، ۱٤۱۵ ق، ج ۲: ۱۰۳)

به نظر نمی‌رسد پاسخ مناوی قانع‌کننده باشد.

در برابر این روایات باید به روایات زیر نیز توجه کرد که علت بیشتر مرگ‌ومیرهای شیعیان را مشکل گوارش دانسته است در حالی که بیشتر مخالفان و اهل سنت در اثر طاعون از دنیا می‌روند.

عن الرضا عليه السلام قال أكثر من يموت من موالينا بالبطن الذريع (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۳: ۱۱۲). بیشتر افرادی که از (دوستان) شیعیان ما می‌میرند به خاطر اسهال شدید از دنیا می‌روند.

قال الصادق عليه السلام: «إن أعداءنا يموتون بالطاعون و أنتم تموتون بعلة البطون، ألا انها علامة فيكم يا معشر الشيعة». دشمنان ما عمدتا به سبب طاعون می‌میرند، شما شیعیان ما بعلت شکم‌ها می‌میرید، بدانید که این خود علامتی است برای شما ای شیعیان (صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۹).

در حالی که این گزاره‌ها نیز با تجربیات و مشاهدات حسی همخوانی ندارد.

روایات دیگری علت بیشتر مرگ‌ومیرها را گناهان می‌دانند.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

عن أبي عبدالله ﷺ، أنه قال: من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال، و من يعيش بالإحسان أكثر ممن يعيش بالأعمار. کسانی که به‌وسیله گناهان خود می‌میرند بیش از کسانی هستند که با اجل‌های معین از دنیا می‌روند و کسانی که با نیکی‌های خود زندگی می‌کنند بیش از کسانی هستند که با عمر [طبیعی] خود زندگی می‌نمایند (طوسی، ١٤١٤، ق: ٣٠٥).

پذیرش این روایت دشوار نیست چون دایره وسیعی از علت‌ها را بیان کرده که باعث کاهش یا افزایش طول عمر می‌شوند. برخلاف روایت چشم‌زخم که آن را به‌تنهایی عامل همه یا بیشتر مرگ‌ومیرها دانسته است. از سویی این روایت اشاره می‌کند که اگر نگران کاهش عمر خود هستیم، از گناهان دوری‌کنیم و نه اینکه تلاش کنیم چشم بد را از خود دور کنیم.

به نظر می‌رسد این دسته از روایات چشم‌زخم متأثر از فرهنگ زمانه بوده است. در بین یهودیان باوری شایع شده بود که ۹۹ درصد مرگ‌ومیرها ناشی از چشم بد است. در میان اعراب جاهلی نیز ضرب‌المثلی وجود داشت که اکثر مرگ‌ومیرها را ناشی از چشم بد می‌دانست (وستر مارک، ١٣٩٦ ش: ٩٦). به نظر می‌رسد این باور شایع در بین مردم اندک‌اندک به‌عنوان روایت پذیرفته و نقل شده است.

عامل شکست‌ها و ناکامی‌ها

سید رضی از پیامبر ﷺ نقل کرده که: «العین حق تستنزل الحالق» (سید رضی، بی‌تا، ٣٦٧ - ٣٦٩؛ با اندکی اختلاف در مجلسی، ١٤٠٣ ق، ج ٦٠: ١٧). او این تعبیر را نشان‌دهنده شدت تأثیر چشم‌زخم دانسته به حدی که حالق (قله کوه) را نیز فرومی‌ریزد. این مضمون در منابع اهل سنت به دو صورت وارد شده است و سید رضی نیز به‌احتمال بسیار، از منابع سنی استفاده کرده است.

روایت ابن عباس

حدثنا ... سفيان عن رجل عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: العين حق تستنزل الحالق (ابن حنبل، بی‌تا، ج ١: ٢٧٤، با اندکی اختلاف در: طبرانی، ج ١٢: ١٤٢).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

در گزارش دیگر ابن حنبل چنین آمده: «حدثنا ... سفیان عن دوید عن إسماعیل بن ثوبان عن جابر بن زید عن ابن عباس مثله» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۴).

حاکم نیشابوری ادعا می‌کند که این حدیث صحیح الاسناد است، ولی با این بخش زیاده (تستنزل الحالق) در صحیحین نیامده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۵). ابن کثیر این روایت را غریب می‌داند (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۷).

هیثمی فقط بخش نخست روایت «العین حق» را صحیح می‌داند. او اشاره می‌کند که ابو حاتم درباره دوید البصری گفته است «لین» و بقیه رجال سند ثقه هستند (هیثمی، ۱٤۰۸، ج ۵: ۱۰۷). دوید جز با این روایت شناخته شده نیست و بخاری نیز برای معرفی او تنها این روایتش را ذکر کرده است. ابو حاتم او را با تعبیر «شیخ لین» تضعیف کرده است (بخاری، بی‌تا ج ۳: ۲۵۱).

جابر بن زید (۲۱-۹۳ ق) از محدثان مشهور است که اهل سنت او را توثیق کرده‌اند اما از بزرگان اباضیه است و آنها او را اصل و اساس مذهب خود می‌دانند (ابن حجر، ۱٤۰٤ ق، ج ۲: ۳٤؛ زرکلی، ۱۹۸۰ م، ج ۲: ۱۰٤). بر این اساس سند روایت ضعیف است.

روایت ابوذر

احمد بن حنبل در دو جای کتابش از پیامبر ﷺ نقل کرده که فرمود:

حدثنا ... دیلم عن وهب بن أبي دبی عن أبي حرب عن محجن عن أبي ذر قال رسول‌الله صلی الله علیه وسلم ان العین لتولغ الرجل بإذن الله حتی یصعد حالقا ثم یتردی منه؛ چشم باعث می‌شود که فرد به اذن خدا بالا رود تا نوک قله (موفقیت و کامیابی) آنگاه آن را برمی‌گرداند (ابن حنبل، بی‌تا: ج ۵: ۱۴۶ و ۱۶۷ با همان سند و اندکی اختلاف در متن).

حدثنا دیلم بن غزوان العطار العبدي ثنا وهب بن أبي ذبی ... عن أبي حرب بن أبي الأسود عن محجن عن أبي ذر قال رسول‌الله صلی الله علیه وسلم ان العین لتولغ الرجل بإذن الله یتصعد حالقا ثم یتردی منه (ابن حنبل، بی‌تا: ج ۵: ۱۶۷).

هیثمی این روایت را به‌صورت «لتولع» از احمد و بزار نقل کرده و رجال، احمد را ثقه می‌داند (هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ۵: ۱۰٦). ابن کثیر و ابن عدی روایت را با اندکی اختلاف در

10.22052/hadith.2024.255617.1513

متن و سند نقل کرده‌اند. ابن کثیر اسناد روایت را غریب می‌داند و اشاره می‌کند که محدثان آن را نقل نکرده‌اند (اسناده غریب و لم یخرجوه، ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۷؛ ابن عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ۳: ۱۰٤).

چند نفر با نام محجن در بین راویان اهل سنت وجود دارند اما محجن که از ابوذر روایت می‌کند، مجهول و ناشناخته است (حسینی دمشقی، بی‌تا: ۳۹۸) بر این اساس سند روایت ضعیف است.

بر این اساس هر دو روایتی که چشم‌زخم را عامل شکست‌ها و ناکامی‌ها دانسته‌اند با سند ضعیف نقل شده‌اند. صاحبان صحاح بااینکه ابوابی مربوط به چشم‌زخم در کتاب‌های خود داشته‌اند این روایات را نقل نکرده‌اند و تنها احمد بن حنبل که درصدد جمع‌آوری روایات صحابه در مسند خود بود این روایات را نقل کرده و دیگران نیز عمدتا از او گرفته‌اند.

خداوند نعمت‌های الهی را در معرض زوال و نابودی دانسته است (انفال: ۳۵، هود: ۹، رعد: ۱۱) و عواملی مانند کفران نعمت (نساء: ۱٤۷، ابراهیم: ۷ و ۸۲)، گناه، کفر و ناسپاسی، ظلم، تکذیب آیات الهی (انفال: ۲۵ و ۳۵)، ابتلا و آزمایش را از دلایل سلب نعمت دانسته است. این موارد با اصول عقلانی و حکمت الهی منطبق‌اند. هرچند تعیین مصداق و علت واقعی زوال هر نعمتی دشوار است ولی توجه به موارد پیش‌گفته موجب توجه بیشتر به خدا، استغفار و صبر می‌شود که باعث تقویت امید و روحیه دین‌داری افراد می‌شود اما نتیجه انتساب شکست‌ها به چشم‌زخم بدبینی به دیگران و غفلت از زمینه‌های مادی و معنوی شکست است که ناامیدی و رکود را در پی دارد. حتی اگر بپذیریم که چشم‌زخم ممکن است باعث زوال نعمتی شود، نمی‌توان در یک مورد خاص حکم کرد که این نعمت به علت چشم‌زخم از بین رفته است. دشوارتر از آن انتساب این واقعه به شخصی خاص و متهم کردن او به شور چشمی است که چون فاقد پشتوانه علمی و شواهد حسی است و مبتنی برگمانی بیش نیست درحالی‌که قرآن می‌فرماید: «یا أیها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن إن بعض الظن إثم» (حجرات: ۱۲)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چراکه بعضی از گمان‌ها گناه است.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

در پایان باید یادآور شد که با توجه به مقبولیت بالای ابوذر، ابن عباس، جابر و اسماء در بین شیعیان انتظار می‌رفت. روایات آن‌ها (هفت روایت از نه روایت موجود) توسط شیعیان نقل و در منابع ثبت شود ولی اقبالی از سوی راویان شیعی به این روایات صورت نگرفته است.

جدول وضعیت سند و منبع روایات گستره چشم زخم

	منبع	سند	صحابی	متن حدیث	اعتبار
۱ الف	صحیح مسلم	وهیب - ابن طاوس - طاوس	ابن عباس	العین حق ولو کان شئ سابق القدر سبقته العین واذا استغسلتم فاغسلوا	صحیح
۱ب	المصنف صنعانی	معمر عن ابن طاووس عن أبیه	-----	العین حق، ولو کان شئ یسبق القدر سبقته العین، واذا استغسل أحدکم فلیغتسل	صحیح
۱ج	ابونعیم	میمون بن زید ثنا لیث عن طاوس	ابن عباس	العین حق واذا استغسلتم فاغسلوا	ضعیف
۲ الف	ترمذی	عمرو بن دینار عن عروة ابن عامر عن عبید بن رفاعة	اسماء	قالت یا رسول الله إن ولد جعفر تسرع إلیهم العین أفأسترقی لهم؟ قال: نعم فإنه لو کان شئ سابق القدر لسبقته العین	ضعیف
۲ ب	ابن ابی شیبه، ابونعیم،	محمد بن إسحاق - عبد الله بن أبی نجیح - عبد الله بن باباه	اسماء	قلت: یا رسول الله! إن العین تسرع إلی بنی جعفر، فأسترقی لهم؟ قال: نعم، فلو قلت لشئ یسبق القدر، قلت: إن العین تسبقه	ضعیف
۲ ج	ابونعیم	عبید الله بن أبی زیاد - أبی نجیح - عبید(عبد) الله بن عمر	اسماء	ان أسماء بنت عمیس أتت النبی صلی الله علیه وسلم ولها ابن من أبی بکر، وابن من جعفر، فقالت: یا رسول إنی أخاف علی ابن أخیك أفارقته، قال: نعم فلو کان شیئا یسبق القدر سبقته العین	ضعیف
۲ د	ابو نعیم طبرانی	عبید الله بن أبی زیاد - مجاهد،	اسماء	أنها أتت النبی صلی الله علیه وسلم، فقالت: یا رسول الله إن الناس یصلون بنی أخیك محمد بن أبی بکر، وعبد الله بن جعفر بالعین، قال: استرق لهما. وقال: إن کان شئ سابق القدر، لسبق العین	ضعیف
۲ ه	طحاوی	ابن جریج - أبی الزبیر - جابر بن عبد الله	اسماء	أن النبی صلی الله علیه وسلم قال لأسماء بنت عمیس مالی أری أجسام بنی أخی نحیفة صارعة أتصیبهم الحاجة قالت لا ولکن العین تسرع إلیهم فأرقیهم قال بماذا فعرضت علیه کلاما لا بأس به فقال أرقیهم	ضعیف
۲ و	طبرانی	بن جریج - عطاء	اسماء	أن النبی صلی الله علیه وسلم نظر إلی بنیها بنی جعفر فقال ما لی أجسامهم ضارعة فقالت إن العین تسرع إلیهم أفأرقیهم قال بماذا فعرضت علیه کلاما لیس به بأس فقال أرقیهم	ضعیف
۲ ز	ذهبی	عبد الله بن المؤمل - ابن أبی ملیکة - عائشة	اسماء	أن أسماء بنت عمیس قالت: یا رسول الله إن العین لتسرع إلی بنی جعفر فأسترقی لهم. قال: استرق لهم، فلو کان شئ یسبق القدر لسبقته العین	ضعیف
۳	ابن ابی عاصم	عبد الله بن أبی زیاد - مجاهد	ابوهریره	قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لو قلت لشئ یسبق القدر لقلت العین تسبق القدر	ضعیف
٤ الف	ابن کثیر قاضی قضاعی	علی بن أبی علی - محمد بن المنکدر	جابر بن عبد الله	العین حق لتورد الرجل القبر والجمل القدر وإن أکثر هلاك أمتی فی العین	ضعیف
٤ ب	ابن کثیر، قاضی قضاعی	معاویة - سفیان – ابن المنکدر	جابر بن عبد الله	قد تدخل الرجل العین فی القبر وتدخل الجمل القدر	ضعیف
٥	طبرانی	علی بن عروة عن عبد الملك عن داود بن أبی عاصم	اسماء	سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول نصف ما یحفر لأمتی من القبور من العین	ضعیف
٦		روی الحکیم	انس	أفلا استرقیتم لها(له) فإن ثلث منایا أمتی من العین	ضعیف
۷	ابن بسطام	عن محمد بن میمون - عثمان - بن مختار - صفوان	امام صادق(ع)	لو نبش لکم عن القبور لرأیتم أن أکثر موتاکم بالعین، لأن العین حق،	ضعیف
۸	بخاری	طالب - عبد الرحمن بن جابر	جابر	أکثر من یموت من أمتی بالأنفس بعد کتاب الله	ضعیف
۹	ابن حنبل	دوید - إسماعیل - جابر بن زید	ابن عباس	العین حق تستنزل الحالق	ضعیف
۱۰	ابن حنبل	وهب - أبی حرب - محجن	ابوذر	ان العین لتولغ الرجل یاذن الله حتی یصعد حالقا ثم یتردی منه	ضعیف

10.22052/hadith.2024.255617.1513

۳. نتیجه‌گیری

۱. روایاتی که دایره اثر چشم‌زخم را گسترده و بسیار قوی نشان می‌دهند در منابع حدیثی شیعه اصلی ندارند و از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده‌اند.

۲. روایت ابن عباس درباره سبقت گرفتن چشم‌زخم بر قدر ازنظر رجالیان اهل سنت دارای سندی صحیح و منظور از آن مبالغه در بیان شدت اثر چشم‌زخم است.

۳. همه طرق روایت اسماء بنت عمیس درباره شدت اثر چشم‌زخم و ابتلای فرزندانش به چشم‌زخم، ضعیف است.

٤. روایاتی که چشم‌زخم را مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر مسلمانان می‌دانند، ازنظر سندی ضعیف و ازنظر محتوایی مخالف روایاتی است که تغییر اجل‌ها را بیشتر متأثر از گناهان یا اعمال نیک انسان‌ها می‌داند.

۵. روایت ابن عباس و ابوذر درباره تأثیر شدید چشم‌زخم که به فروریختن قله‌ها تشبیه شده است، ازنظر سندی ضعیف‌اند.

٦. درمجموع ده روایت در این موضوع گزارش‌شده است. به ابن عباس، اسماء و جابر هرکدام دو روایت منتسب شده است. از امام صادق علیه‌السلام، ابوهریره، انس و ابوذر نیز یک روایت گزارش‌شده است.

۷. از مجموع روایات این موضوع تنها روایت ابن عباس که بیان می‌کند اگر چیزی بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم‌زخم بود بر مبنای اهل سنت صحیح است.

۸. باورهای یهودی و فرهنگ جاهلی درباره چشم‌زخم و شدت اثر آن می‌تواند در شکل‌گیری این روایات و گسترش نقل آن‌ها مؤثر باشد.

۹. انتساب شکست‌ها و مرگ‌ومیرها به چشم‌زخم پایه درستی ندارد و مانع آسیب‌شناسی و رفع مشکلات احتمالی خواهد شد.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

منابع

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن. (۱۳۷۱). *الجرح و التعدیل*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). *عوالی اللئالی*. قم: بی‌نا.

ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ ق). *المصنف*. بیروت: دارالفکر.

ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. (۱۴۱۳ ق). *السنه*. بیروت: المکتب الإسلامی.

ابن بسطام، عبدالله و حسین. (۱۴۱۱ ق). *طب الائمه* علیهم‌السلام. قم: انتشارات رضی.

ابن حبان بستی، محمد. (بی‌تا). *کتاب المجروحین*. تحقیق: محمود ابراهیم زاید، مکان نشر: بی‌نا.

ابن حبان بستی، محمد. (۱۴۱۴ ق). *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*. تحقیق: شعیب الارنؤوط. مؤسسۀ الرسالۀ. الطبعه الثانیه. مکان نشر: بی‌نا.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دارالفکر.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ ق). *تقریب التهذیب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی‌تا الف). *الدرایه فی تخریج احادیث الهدایه*. بیروت: دار المعرفه.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی‌تا ب). *طبقات المدلسین*. عمان: مکتبۀ المنار.

ابن حنبل، احمد. (بی‌تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.

ابن خزیمه، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۲ ق). *الصحیح*. مکان نشر: المکتب الاسلامی.

ابن سعد، محمد. (بی‌تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.

ابن عدی، عبدالله. (۱۴۰۹ ق). *الکامل*. بیروت: دار الفکر.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل. (۱۴۱۲ ق). *تفسیر ابن کثیر*. بیروت: دار المعرفه.

ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید. (بی‌تا). *السنن*. بیروت: دارالفکر.

ابوالشیخ اصبهانی، عبدالله بن حبان. (۱۴۱۲ ق). *طبقات المحدثین باصبهان*. بیروت: مؤسسه الرساله.

ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۳۴ م). *ذکر أخبار إصبهان*. لیدن: بریل.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). *مسند ابی حنیفه*. ریاض: مکتبة الکوثر.

اثباتی، اسماعیل. (۱۴۰۲ ش). واکاوی مبانی نقلی تأثیر آیه «و ان یکاد» برای دفع چشم‌زخم. *معارف قرآنی*، (۵۵)، ۱۸۱-۲۱۳.

اثباتی، اسماعیل. (۱۳۹۹ ش). *منبع‌شناسی و اعتبارسنجی دعاهای طبی*. سراج منیر ۱۱(۳۹)، ۹-۳۴.

اکبرنژاد، مهدی و محمدی، روح‌الله. (۱۳۸۸). کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۶ (۲)، ۶۷-۹۰.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی‌تا). *التاریخ الکبیر*. دیار بکر: المکتبة الإسلامیه.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۶ ق). *الضعفاء الصغیر*. بیروت: دار المعرفه.

بلوکباشی، علی. (بی‌تا). مدخل چشم‌زخم. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* (جلد ۱۹، ۳۲۳ -۳۲۹). مکان نشر: بی‌نا.

بیهقی، احمد بن حسین. (بی‌تا). *السنن الکبری*. بیروت: دار الفکر.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ ق). *السنن*. بیروت: دارالفکر.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی‌تا). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دار المعرفه.

حسینی دمشقی، محمد بن علی. (بی‌تا). *الاکمال فی ذکر من له روایه فی مسند أحمد*. کراچی: جامعة الدراسات الإسلامیه.

خزرجی انصاری، أحمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ ق). *خلاصه تهذیب الکمال*. حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیه.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ ق). *تاریخ بغداد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

داندس، آلن. (۱۴۰۰). *چشم‌زخم*. مترجم: ابراهیمی، معصومه. تهران: چشمه.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۳۸۲ ق). *میزان الاعتدال*. تحقیق: علی محمد البجاوی. بیروت: دار المعرفه.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۳ ق). *الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السته*. جده: دارالقبله.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۸ ق). *المغنی فی الضعفاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ذهبی، شمس‌الدین. (بی‌تا). *تذکرة الحفاظ*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰ م). *الأعلام*. بیروت: دار العلم للملایین.
سید رضی، محمد بن حسین. (بی‌تا). *مجازات النبویه*. تحقیق: طه محمد الزینی. قم: مکتبۀ بصیرتی.
شهرستانی، سید علی. (۱۴۲۰ ق). *وضوء النبی*. بیروت: بئر العبد.
سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۱ ق). *جامع الصغیر*. بیروت: دار الفکر.
صالحی شامی، محمد بن یوسف. (بی‌تا). *سبل الهدی والرشاد فی سیرۀ خیر العباد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
صدوق، محمد بن علی. (بی‌تا). *من لا یحضره الفقیه*. قم: نشر اسلامی.
صنعانی، عبدالرزاق. (بی‌تا). *المصنف*. تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی. بی‌جا: بی‌نا.
طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی‌تا). *المعجم الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۹۲ ق). *مکارم الاخلاق*. قم: منشورات الشریف الرضی.
طحاوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). *شرح معانی الاثار*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). *امالی*. قم: دار الثقافه.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). *رجال*. قم: نشر اسلامی.
طیالسی، سلیمان بن داود. (بی‌تا). *المسند*. بیروت: دار المعرفه.
عجلونی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۰۸ ق). *کشف الخفاء و مزیل الالباس*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
عجلی، أحمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). *معرفۀ الثقات*. مدینه: مکتبۀ الدار.
عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۲ ق). *تصحیفات المحدثین*. قاهره: المطبعۀ العربیه الحدیثه.
عقیلی، محمد بن عمرو. (۱۴۱۸ ق). *الضعفاء الکبیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
علی‌نژاد عمران، روح‌الله. (۱۳۹۹). بازشناسی حقانیت چشم‌زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی. *مجله قرآن و طب*، (۳).
العینی، محمود بن احمد. (بی‌تا). *عمده القاری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

فتنی، محمد طاهر بن علی. (بی‌تا). *تذکرة الموضوعات*. مکان نشر: بی‌نا.
قاضی قضاعی، محمد بن سلامه. (۱۴۰۵ ق). *مسند الشهاب*. بیروت: الرساله.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ش). *الکافی*. تهران: اسلامیه.
مالک بن انس. (۱۴۰۶ ق). *موطا*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
متقی هندی، علاءالدین علی. (۱۴۰۹ ق). *کنز العمال*. بیروت: موسسه الرساله.
مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت: الوفاء.
مزی، یوسف. (۱۴۰۶ ق). *تهذیب الکمال*. بیروت: الرساله.
مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی‌تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دارالفکر.
ملاحسنی، علیرضا. (۱۳۹۰). *چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ*. قم: بوستان کتاب.
مناوی، محمد عبدالرئوف. (۱۴۱۵ ق). *فیض القدیر شرح الجامع الصغیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
موسی‌پور، ابراهیم. (بی‌تا). مدخل چشم‌زخم. در *دانشنامه جهان اسلام* (جلد ۱). مکان نشر: بی‌نا.
نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ ق). *رجال النجاشی*. قم: انتشارات اسلامی.
نسائی، أحمد بن علی. (۱۴۰۶ ق). *الضعفاء والمتروکین*. بیروت: دار المعرفه.
نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۲ ق). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. تهران: ابن مؤلف.
وسترمارک، ادوارد. (۱۳۹۶ ش). *بازمانده‌هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی*. ترجمه: علی بلوکباشی. تهران: فرهنگ جاوید.
هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸ ق). *مجمع الزوائد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

References

Ibn Abī Ḥātam al-Rāzī, 'A. (1951). *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. (1982). *'Awālī al-La'ālī*. Qom: [n.p.]. [In Arabic]
Ibn Abī Shaybah, 'A. (1988). *al-Muṣannaf*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Abī 'Āṣim, A. (1992). *al-Sunnah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
Ibn Bastām, 'A. and Ḥ. (1990). *Ṭibb al-A'immah*. Qom: Intishārāt-e Raḍī. [In Arabic]
Ibn Ḥibbān al-Bustī, M. (n.d.). *Kitāb al-Majrūḥīn*. Edited by M. I. Zāyid. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Ibn Ḥibbān al-Bustī, M. (1993). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-Tartīb Ibn Balbān*. Edited by S. al-Arna'ūṭ. 2nd ed. [n.p.]: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (1983). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (1994). *Taqrīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (n.d.). *al-Dirāyah fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (n.d.). *Ṭabaqāt al-Mudallisīn*. 'Ammān: Maktabat al-Manār. [In Arabic]
Ibn Ḥanbal, A. (n.d.). *al-Musnad*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
Ibn Khuzaymah, M. (1991). *al-Ṣaḥīḥ*. [n.p.]: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
Ibn Sa'd, M. (n.d.). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
Ibn 'Adī, 'A. (1988). *al-Kāmil*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Kathīr al-Dimashqī, I. (1991). *Tafsīr Ibn Kathīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Ibn Mājah al-Qazwīnī, M. (n.d.). *al-Sunan*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Abū al-Shaykh al-Iṣbahānī, 'A. (1991). *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Iṣbahān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, A. (1934). *Dhikr Akhbār Iṣbahān*. Leiden: Brill. [In Arabic]
Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, A. (1994). *Musnad Abī Ḥanīfah*. Riyadh: Maktabat al-Kawthar. [In Arabic]
Esbati, E. (2023). An Analysis of the Traditional Foundations of the Effect of the Verse "Wa In Yakād" for Repelling the Evil Eye. *Ma'ārif-e Qur'ānī*, (55), 181-213. [In Persian]
Esbati, E. (2020). Source Study and Validation of Medical Supplications. *Sirāj-e Munīr*, 11(39), 9-34. [In Persian]
Akbarnezhad, M. and Mohammadi, R. (2009). An Inquiry into the Concept of the Evil Eye in the Qur'an and Traditions. *Taḥqīqāt-e 'Ulūm-e Qur'ān va Ḥadīth*, 6(2), 67-90. [In Persian]
Bukhārī, M. (n.d.). *al-Tārīkh al-Kabīr*. Diyār Bakr: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
Bukhārī, M. (1985). *al-Ḍu'afā' al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Bolukbashi, A. (n.d.). Entry: Evil Eye. In *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Eslāmī* (Vol. 19, pp. 323-329). [n.p.]: [n.p.]. [In Persian]
Bayhaqī, A. (n.d.). *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Tirmidhī, M. (1982). *al-Sunan*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ḥākim al-Nīshābūrī, M. (n.d.). *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Ḥusaynī al-Dimashqī, M. (n.d.). *al-Ikmāl fī Dhikr man Lahu Riwayah fī Musnad Aḥmad*. Karachi: Jāmi'at al-Dirāsāt al-Islāmiyyah. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Khazrajī al-Anṣārī, A. (1990). *Khulāṣah Tahdhīb al-Kamāl*. Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah. [In Arabic]
Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1996). *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Dundes, A. (2021). *Cheshm-zakhm* (The Evil Eye). Translated by M. Ebrahimi. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
Dhahabī, S. (1962). *Mīzān al-I'tidāl*. Edited by 'A. M. al-Bajāwī. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Dhahabī, S. (1992). *al-Kāshif fī Ma'rifah Man Lahu Riwayah fī al-Kutub al-Sittah*. Jeddah: Dār al-Qiblah. [In Arabic]
Dhahabī, S. (1997). *al-Mughnī fī al-Ḍu'afā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Dhahabī, S. (n.d.). *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ziriklī, K. (1980). *al-A'lām*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
Sayyid Raḍī, M. (n.d.). *Majāzāt al-Nabawiyyah*. Edited by Ṭ. M. al-Zaynī. Qom: Maktabat Baṣīratī. [In Arabic]
Shahristānī, S. (1999). *Wuḍū' al-Nabī*. Beirut: Bi'r al-'Abd. [In Arabic]
Suyūṭī, J. (1980). *Jāmi' al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ṣāliḥī al-Shāmī, M. (n.d.). *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrat Khayr al-'Ibād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Ṣadūq, M. (n.d.). *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qom: Nashr-e Islāmī. [In Arabic]
Ṣan'ānī, 'A. (n.d.). *al-Muṣannaf*. Edited by Ḥ. al-R. al-A'ẓamī. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]
Ṭabarānī, S. (n.d.). *al-Mu'jam al-Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ṭabrisī, Ḥ. (1972). *Makārim al-Akhlāq*. Qom: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
Ṭaḥāwī, A. (1995). *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Ṭūsī, M. (1988). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ṭūsī, M. (1993). *Amālī*. Qom: Dār al-Thaqāfah. [In Arabic]
Ṭūsī, M. (1994). *Rijāl*. Qom: Nashr-e Islāmī. [In Arabic]
Ṭayālisī, S. (n.d.). *al-Musnad*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
'Ajlūnī, I. (1987). *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
'Ijlī, A. (1984). *Ma'rifah al-Thiqāt*. Medina: Maktabat al-Dār. [In Arabic]
'Askarī, Ḥ. (1981). *Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn*. Cairo: al-Maṭba'ah al-'Arabiyyah al-Ḥadīthah. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

'Uqaylī, M. (1997). *al-Ḍu'afā' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
'Alīnezhād 'Emrān, R. (2020). Re-examining the Legitimacy of the Evil Eye from the Perspective of the Qur'an, Traditions, and Medical Science. *Qur'ān va Ṭibb*, (3). [In Persian]
'Aynī, M. (n.d.). *'Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Fattanī, M. (n.d.). *Tadhkirat al-Mawḍū'āt*. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]
Qāḍī Quḍā'ī, M. (1984). *Musnad al-Shihāb*. Beirut: al-Risālah. [In Arabic]
Kulaynī, M. (1984). *al-Kāfī*. Tehran: Eslāmīyyah. [In Arabic]
Mālik ibn Anas. (1985). *al-Muwaṭṭa'*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Muttaqī al-Hindī, 'A. (1988). *Kanz al-'Ummāl*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
Majlisī, M. (1982). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: al-Wafā'. [In Arabic]
Mizzī, Y. (1985). *Tahdhīb al-Kamāl*. Beirut: al-Risālah. [In Arabic]
Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīshābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Malāḥoseynī, 'A. (2011). *Cheshm-zakhm dar Qur'ān, Ravāyāt, Tārīkh va Farhang*. Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
Munāwī, M. (1994). *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Mūsāpūr, E. (n.d.). Entry: Evil Eye. In *Dānishnāmeh-ye Jahān-e Eslām* (Vol. 1). [n.p.]: [n.p.]. [In Persian]
Najāshī, A. (1995). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Intishārāt-e Eslāmī. [In Arabic]
Nasā'ī, A. (1985). *al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Namāzī Shāhrūdī, 'A. (1991). *Mustadrakāt 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: Ibn Mu'allif. [In Arabic]
Westermarck, E. (2017/1396 SH). Bāzmāndehā'ī az Farhang-e Dowrān-e Jāhelī dar Tamaddon-e Eslāmī [Pagan Survivals in Mohammedan Civilization]. Translated by 'A. Bolūkbāshī. Tehran: Farhang-e Jāvīd. [In Persian]
Haythamī, N. (1987). *Majma' al-Zawā'id*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255683.1519

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 119– 148

A Jurisprudential Exploration of the Hadiths on Iḥyāʾ al-Amr and the Challenges of Its Application on the 7th of Safar

Seyed Mohammad Hassan Momeni
Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran; Professor of Kharej (Advanced Seminars) in Jurisprudence and Principles, Qom Seminary, Iran. Dr.smhmomeni@atu.ac.ir.

Received: 2024/10/29
Accepted: 2025/01/19

Abstract
Based on a jurisprudential-ijtihādī analysis of the hadiths concerning Iḥyāʾ al-Amr (the revival of the rights) of the Ahl al-Bayt (as), this study examines these traditions as a coherent hadith cluster from two perspectives. First, it seeks to uncover the deeper layers of their meaning and demonstrate that reviving the rightsis not limited to teaching and disseminating knowledge; it also includes holding ceremonies in accordance with the occasions of joy and mourning associated with the Ahl al-Bayt (as). Second, it examines the practical challenge arising from the concurrence of two reported occasions on the 7th of Safar: the birth of Imam Musa ibn Jaʿfar (as) and the martyrdom of Imam Hasan (as). Holding both celebratory and mourning ceremonies on the same day, particularly in public media, may be difficult or impracticable. Among the two reports, the report concerning the martyrdom has greater historical authority according to the study. Attention to this issue can help resolve the practical challenge of applying the hadiths on reviving the rights to this occasion. The present study employs a descriptive-analytical method and library research to address these two dimensions.

Keywords: Reviving the rights, Imam Hasan (as), Imam Musa ibn Jaʿfar (as), 7th of Safar, martyrdom.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

Extended Abstract

Introduction

One of the most significant approaches to Hadith studies is the jurisprudential-ijtihadi approach, which has long held great importance as a method of legal deduction in Imami jurisprudence. Applying this method to the realm of Hadith studies—even in areas that have received less attention in jurisprudential texts—can demonstrate the immense potential of this sophisticated technique for grasping the essence of Sharia; furthermore, it can yield significant insights by uncovering the inner, hidden layers of meaning within these noble traditions.

The noble traditions concerning the "revival of the rights of the Ahl al-Bayt (as)" face serious practical challenges amidst the constraints of historical circumstances—particularly regarding the organization of mourning gatherings and celebratory events on occasions such as the martyrdom anniversaries and birthdays of the Ahl al-Bayt (as).

These traditions regarding the revival of the rights of the Ahl al-Bayt (as) have been narrated using various expressions, thereby acquiring a multifaceted content.

Content and Methodology: This study organizes various traditions concerning the "revival of the rights" (ihya-ye amr) into a specific hadith cluster. It examines diverse historical accounts regarding the birth of Musa ibn Ja‘far (as) and the martyrdom of Imam al-Mujtaba (as), evaluating their historical plausibility. Through a critical analysis, the study addresses the issue of balancing celebration and rejoicing with grief and mourning—within the framework of "reviving the rights"—by applying ijtihad-based criteria and the operational principles governing cases of conflicting obligations (tazahum).

Results and Findings: Based on the research and inductive analysis conducted, the relevant traditions can be classified into five categories; the fifth category effectively explains and clarifies the meaning of "reviving the rights" (ihya-ye amr). This category serves as a contextual guide for interpreting all the previously mentioned traditions regarding the conceptual scope of the "rights of the Ahl al-Bayt (as)" and its revival. It demonstrates that the mere act of remembering and commemorating them constitutes a revival of their Cause and a revival of their remembrance; thus, the concept should not be restricted to a specific context—such as the teaching of knowledge—even though the teaching and dissemination of their knowledge and teachings are among the most prominent manifestations of reviving the rights.

The implications of these hadiths regarding the observance of gatherings—spanning the spectrum from religious occasions of joy and celebration to those of grief and mourning—sometimes give rise to a conflict of observance. However, a meticulous examination of historical records regarding the 7th of Safar resolves this long-standing issue; it removes the matter from the realm of conflicting observances altogether, rendering the conflict moot. Regarding the 7th of Safar, reports exist for both the martyrdom of Imam al-Mujtaba (as) and the birth of Imam Musa ibn Ja‘far (as).

10.22052/hadith.2025.255683.1519

All accounts regarding the birth occurring on the 7th of Safar trace back to—and rely upon—the report of Ibn Fattal al-Nayshaburi. Not only did none of the early scholars or primary historical sources designate this day for the Imam's birth, but prominent figures such as Thiqat al-Islam al-Kulayni, Sheikh Mufid (in Masar and Irshad), and Sheikh Tusi (in Tahdhib)—by failing to mention it—effectively disregarded this view. The author of Jawahir also implicitly rejected this opinion by omitting any reference to it, given that he explicitly cites historical reports regarding the births of the Infallibles (as) whenever he deems them reliable. Furthermore, a tradition transmitted by Ibn Jarir al-Tabari al-Shi'i from Imam al-Askari (as)—stating that the birth of Imam Musa ibn Jaʿfar (as) took place in the month of Dhu al-Hijjah—serves as additional grounds for questioning the validity of the report by Ibn Fattal (who died in the first decade of the sixth century).

However, the historical account placing the martyrdom of Imam Mujtaba (as) on the 7th of Safar carries sufficient credibility to warrant recognizing this date—alongside other dates cited for his martyrdom—as a valid historical observance; consequently, out of respect for the mourning of this noble Imam, one should abstain from joy and celebration on this day—even for occasions such as the birthdays of the Ahl al-Bayt (as), although the claim that a birthday falls on this specific day has not been historically established.

Conclusion

Holding ceremonies to commemorate the Ahl al-Bayt (as) and strengthening the emotional bond between the people and them constitutes "reviving the rights"; this significant undertaking is not limited merely to disseminating teachings, imparting knowledge, or adhering to commandments—though all of these are indeed instances of reviving the rights of the Ahl al-Bayt (as). Organizing gatherings for the Ahl al-Bayt (as) varies in nature depending on whether the occasion is one of joy or mourning; the requirements of celebratory gatherings differ from those of mourning assemblies, even though the essence of "reviving the rights" remains a singular concept. Differences in the nature of these occasions can sometimes lead to practical challenges regarding how the rights is revived—such as the debate surrounding the 7th of Safar—yet such challenges can be resolved by examining historical evidence. No convincing evidence was found to support the observance of Imam Musa ibn Ja'far's (as) birthday on this day; however, the historical report placing this event in the month of Dhu al-Hijjah is credible. Similarly, regarding the martyrdom of Imam al-Mujtaba (as), the report citing the 7th of Safar holds historical validity.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۱۱۹-۱۴۸

کاوشی فقهی در احادیث احیای امر و چالش کاربستی آن در هفتم صفر

سیدمحمدحسن مومنی*

چکیده

رویکرد فقهی- اجتهادی بر اساس عقلانیت و عرفیت با توجه به ژرف‌اندیشی خاص خود شیوه‌ای کارآمد در کشف لایه‌های محتوایی قرآن کریم و روایات معتبر است. چنین ژرف‌اندیشی در روایات احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان یک خانواده حدیثی از دو جهت مهم است؛ نخست، کشف لایه‌های محتوایی پنهان و دوم، چالش کاربستی این محتوی در تقارن دو مناسب در مثل هفتم صفر است که از یک‌سو میلاد امام موسی بن جعفر علیهماالسلام و از سوی دیگر شهادت امام حسن علیه‌السلام گزارش شده است، درحالی‌که برپایی مراسم سرور و حزن به‌صورت توأمان در جهت احیای امر به‌خصوص در رسانه‌های عمومی، یا غیرممکن و یا بسیار سخت است. مطابق این کنکاش فقهی برپایی مراسم ذکر و یاد اهل‌بیت علیهم‌السلام و تقویت علقه عاطفی بین مردم و ایشان از مصادیق جدی احیای امر است و این مهم لزوما منحصر به نشر معارف و علوم نیست. در مورد میلاد امام موسی بن جعفر علیهماالسلام در هفتم صفر نیز دلیل قانع‌کننده‌ای یافت نشد، بلکه این گزارش نسبت به ذی‌الحجه قابل‌اعتنا و مهم است. رخ داد شهادت امام مجتبی علیه‌السلام در هفتم صفر نیز در کنار سایر گزارشات دارای وجاهت تاریخی و رسمیت کامل و کافی است.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی- توصیفی و مطالعات کتابخانه‌ای در نیل به دو جهت مذکور انجام‌یافته است.

کلیدواژه‌ها: احیای امر، امام حسن علیه‌السلام، امام موسی بن جعفر علیهماالسلام، هفتم صفر، شهادت.

* استادیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم.
Dr.smhmomeni@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰

10.22052/hadith.2025.255683.1519

مقدمه

توجه به احادیث شریف از زوایای گوناگون و با رویکردهای متفاوتی امکان‌پذیر است. یکی از جدی‌ترین رویکردهای حدیث پژوهی رویکرد فقهی- اجتهادی است که از دیرباز به‌عنوان روش اجتهادی در فقه امامیه بسیار مورد اهمیت است. برای صیانت از این روش از هرگونه خطا و لغزشی تلاش‌های علمی بسیاری به انجام رسیده است تا با تحفظ بر تدبر عقلانی- عرفی در عین توجه تام و تمام و کامل به متن حدیث، اجتهاد شکل‌گرفته از هرگونه لغزشی به دام قیاس و استحسان و مصالح مرسله و مقاصد الشریعه و نظایر آن مصون بماند.

بهره‌گیری از این روش اجتهادی در حوزه حدیث پژوهی حتی نسبت به قلمرویی که در متون فقهی کمتر به آن‌ها توجه شده است می‌تواند علاوه بر نشان دادن ظرفیت بالای این روش پیچیده در نیل به کنه شریعت، دستاوردهای مهمی را در کشف لایه‌های درونی و پنهان مفاد احادیث شریف به ارمغان بیاورد.

برخی از احادیث اگرچه در ظاهر و بدو امر از مقوله زمان و زمانیات فراتر بوده و ناظر به محتوایی جهان‌شمول چه در بعد زمان و چه در بعد مکان باشد؛ اما وقتی در بستر تاریخ و طول زمان قرار می‌گیرد ناخواسته با پیچیدگی‌های تاریخی پنجه در پنجه شده و مسیر اجرای مفاد و کاربست آن در گره‌هایی سخت گرفتار می‌آید که به‌ناچار به سرانگشت تدبیر اجتهادی از آن‌گونه که در توصیف اجتهاد فقهی گذشت نیاز می‌یابد تا بتواند در بستر تاریخ همچنان بر تارک معارف شریعت بدرخشد و از سوی معتقدین و ملتزمین به این دین و آئین مورد عمل و استناد قرار بگیرد و به‌عبارت‌دیگر علاوه بر شفافیت در حوزه معنائی و محتوایی، در قلمرو کاربستی نیز از گزند هر چالشی دورمانده پاسخگوی نیازهای جریان عمل‌گرائی نیز باشد.

از شمار این دست روایات، حدیث شریفی از خانواده احادیث احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام است که در میان این مجموعه از خانواده حدیثی و روایی در تنگنای وقایع تاریخی با چالش جدی روبه‌رو است و در گرهی کاربستی واقع‌شده است؛ زیرا حدیث مزبور دارای ظرفیت جهت‌گیری در تأیید و تأکید بر اجرا و انجام مراسم مذهبی در اقامه مجالس عزا و برپایی مراسم شادی در مناسبت‌هایی، نظیر ایام شهادت و میلاد اهل‌بیت علیهم‌السلام است. چنانکه شیخ مفید بر این تأکید ورزیده که صالحین مصمم بوده‌اند که

10.22052/hadith.2025.255683.1519

ایام سرور و ایام حزن اهل‌بیت را رعایت کنند و برای صیانت از این مناسبت‌ها و عدم اشتباه بین آن‌ها و رعایت حدود دین در ایام شادی و حزن کتاب مسار را تألیف کرده است (شیخ مفید، ب، ۱۴۱۳ ق: ۱۷ و ۱۸). حال گزارشات تاریخی گاه نشان از تقارن این دو مناسبت در زمان واحد دارد، مثل آنچه در مورد هفتم ماه صفر اتفاق افتاده است. این تقارن چالش جدی بر سر راه عمل به مفاد حدیث احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام و کاربست آن در برپایی مراسم جشن و عزا پیش روی مؤمنین قرار می‌دهد؛ زیرا دست‌کم تشریفات اجرائی این دو سنخ مراسم تناسب چندانی با هم ندارد و در ناسازگاری‌های رفتاری جدی قرار می‌گیرد، اگرچه به دلیل اشتراک ذاتی هر دو در احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام به عدم تناسب ماهوی بین آن‌ها قائل نشویم. چالش تقارن مناسبت سرور و عزا در یک روز به‌خصوص در قالب رسانه‌های عمومی و برنامه‌سازی‌های رسانه‌ای بیشتر خود را نشان می‌دهد و حساسیت‌های به‌حق جامعه متدینین را می‌تواند با تهدید یا حمایت مواجه کند؛ بنابراین پژوهش پیرامون این چالش کاربستی ذیل مقوله احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام بسیار حائز اهمیت است.

روش تحقیق

تحقیق حاضر می‌کوشد تا با روش معنا پژوهی توصیفی - تحلیلی در قالب اجتهاد فقهی در مفاد این حدیث از مجموعه خانواده احادیث احیای امر به تأمل و درنگی فراخور بنشیند و پرده از این لایهٔ درونی مفاد این حدیث شریف برداشته و ظرفیت جهت‌گیری آن را در تائید و تأکید مراسم مذهبی پیش‌گفته نشان دهد و افزون بر این، با روش مطالعه تاریخی- توصیفی نقبی جدی نیز به مسئله و چالش تاریخی هفتم صفر زده و حقیقت تاریخی آن را بهتر برملا سازد و از این رهگذر چالش کاربستی آن را برطرف سازد.

ناگفته نماند درنگ اجتهادی از سنخ اجتهاد فقهی در مفاد این حدیث شریف حتما روند حرکت اجتهادی را در این مسیر به‌سوی چالش تزاحم و اجرای قاعده تزاحم در رفع آن متوجه و جلب می‌کند؛ اما بررسی این مهم مجال دیگری می‌طلبد که از دغدغه این تحقیق و مجال آن بیرون است.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

پیشینه

پیرامون موضوع حاضر اگرچه جسته‌وگریخته همواره در محافل و نوشته‌های گوناگون مطالبی ذکرشده است؛ اما در سطح پژوهشی فقط مقاله علمی «بررسی سندی و دلالی روایت (رحم الله عبدا أحیا أمرنا)» انجام شده است (اسلامی، ۱۴۰۱: ۲۹۱ تا ۳۱۲). در این مقاله اگرچه خانواده حدیثی احیای امر مدنظر قرارگرفته و به جهات دلالی آن‌ها تا حدی عطف توجه شده است، اما بخش زیادی از مقاله به بررسی سندی آن توجه کرده و در بخش دلالی نیز مفاد احیای امر را منحصر در تعلیم و تعلم معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی و تحقق واقعی آن را نیز در تبعیت از آنان بیان داشته است. ولی پژوهش حاضر در عین پذیرش احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام در لوای نشر و تعلیم معارف ایشان و اقرار به کمال ارزشی و لزوم آن، احیای امرشان را منحصر در آن ندانسته و آن را امری گسترده‌تر و شامل مطلق ملاقات و دیدار مؤمنین و شیعیان با یکدیگر نیز معرفی کرده است. همچنین برپایی محافلی برای ایجاد علقه عاطفی و احساسی بین مردم و اهل‌بیت علیهم‌السلام را از مصادیق بارز احیای امر این بزرگواران برشمرده است.

البته این پژوهش چون نظر به جنبه کاربستی این طیف از روایات نیز دارد این مهم را در حدیث پژوهی ناظر به چالش گزارش تاریخی موجود درباره هفتم ماه صفر تعقیب می‌کند و ماجرای حرکت محتوایی حدیث احیای امر را در راستای مناسبت تاریخی- مذهبی این روز پی‌جوئی می‌کند و از جهت تاریخی- حدیثی تلاش دارد چالش واقعه هفتم صفر را با تمام شفافیت ممکن موردبررسی دقیق در قالب نگرشی فقهی- اجتهادی قرار دهد. در مقاله «بررسی و نقد گزارش‌های تاریخ شهادت امام حسن مجتبی علیه‌السلام» (مقدسی، ۱۳۸۹: ۹۳ تا ۱۲۱) نیز اگرچه خصوص مسئله شهادت حضرت امام مجتبی علیه‌السلام در این روز موردپژوهش و البته نفی و انکار قرارگرفته، اما دیدگاه مزبور، در تحقیق حاضر به‌شدت موردنقد جدی است.

۱. خانواده احادیث احیای امر

احادیث احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام با تعابیر گوناگونی نقل شده است و از رهگذر این تعابیر ظرفیت محتوایی چندوجهی را به خود گرفته است. آنچه در تفحص و استقرای صورت

10.22052/hadith.2025.255683.1519

گرفته به‌دست‌آمده می‌توان روایات را در پنج طایفه طبقه‌بندی کرد که طایفه پنجم درواقع شارح و مبین معنای احیای امر است:

۱-۱. طایفه نخست، روایات مطلقی است که صدر و ذیل آن‌ها نشانه‌ای برای جهت‌دهی خاص به مفاد و محتوی ندارد و مطلق ملاقات برادران دینی را مایهٔ احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام دانسته و آن را محدود به هیچ قیدی نکرده است (ثقه‌الاسلام کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۱۷۶؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ ق، ۸: ۳۲۴ و ۳۲۶؛ با اندک تفاوت در لفظ).

۱-۲. طایفه دوم، روایاتی است که گفتگو اصحاب و شیعیان را درباره امر اهل‌بیت علیهم‌السلام در ملاقات با یکدیگر احیای امر آن بزرگواران دانسته است (ثقه‌الاسلام کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۱۷۵/ شیخ طوسی، امالی ۱۴۱۴ ق: ۶۰؛ با اندک تفاوت لفظی/ محدث نوری، ۸: ۳۲۵؛ با کمی تفاوت لفظی).

این طایفه از روایات، احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام را در مذاکره و گفتگو و یادآوری آن معرفی کرده و آن را در فضای ملاقات و گفتگوی باورمندان، پیرامون امر اهل‌بیت علیهم‌السلام توصیه کرده است؛ بنابراین، ملاقات و گفتگوی اصحاب و شیعیان درباره امر اهل‌بیت علیهم‌السلام سبب زنده نگه‌داشتن آن است.

البته برخی از روایات این طایفه مسئله تذاکر و مذاکره پیرامون امر اهل‌بیت علیهم‌السلام را در ظرف حضور اهل علم و اهل دین و صاحبان خرد قرار داده است (محدث نوری، ۱۴۰۸ ق، ۸: ۳۲۵ و ۳۲۶).

این روایت با سایر روایات از این طایفه تضاد و تنافی ندارد و تقید ذکر و تذکر امر اهل‌بیت علیهم‌السلام در حضور اهل علم و خرد و دین، یا از باب تناسب حکم و موضوع است، یا اشاره دارد به اینکه در غیر این موارد اساسا ظرفیت و امکانی برای ذکر و تذکر امر اهل‌بیت علیهم‌السلام شکل نمی‌گیرد و چه‌بسا سخن گفتن از این مقولات در جمع دور از خردورزی و یا آنان که اهمیتی به دین نمی‌دهند مایهٔ وهن و اهانت به معارف نیز گردد و یا اشاره به مورد کمال برای ذکر و تذکر این امر دارد؛ زیرا تذکر امر اهل‌بیت علیهم‌السلام نزد خردورزان و دین‌مداران به‌مراتب کارگرتر از تذکر آن نزد افراد دور از وادی خردورزی و دین‌مداری است.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

اساسا باید گفت: طایفه دوم روایات نیز با طایفه نخست که به‌طور مطلق ملاقات و دیدار دوستداران اهل‌بیت علیهم‌السلام را احیای امر آن بزرگواران دانسته است نیز تضاد و تنافی ندارد. ازنظرگاه تحلیل اجتهادی در قالب فقه امامیه و مبتنی بر توجیه عرفی- عقلائی، همین عدم تنافی بین دودسته مضمون ذکرشده سبب می‌شود که هیچ لزومی، بلکه هیچ‌وجهی برای تقیید مطلقات طایفه نخست به‌واسطه مقیدات طایفه دوم وجود نداشته باشد؛ یعنی نمی‌توان احیای امر را منحصرا در ملاقات و دیداری تعریف کرد که در آن ملاقات گفتگویی درباره اهل‌بیت علیهم‌السلام صورت گرفته باشد. چراکه در علم اصول به اثبات رسیده است که وجاهت تقیید وابسته به تنافی بین دلیل مطلق و مقید است و در صورت عدم تنافی، دلیل مطلق در اطلاقش باقی می‌ماند و دلیل مقید نشانگر استحباب و مصداقی کامل‌تر و یا یکی از مصادیق است (صدر، ۱۴۱۷ ق، ۷: ۵۵۰ - ۵۵۶).

از جهت روان‌شناختی فردی و روان‌شناختی اجتماعی نیز نفس ملاقات و دیدار افراد هم‌فکر و هم‌مسلک و مکتب باعث تقویت روحیه و ایجاد و افزایش اعتمادبه‌نفس آن‌ها در همان مسیر مشترک بین خود است و تقویت این جنبه به‌طور مستقیم به تقویت مکتب و مسلک و درنهایت به احیای آن امر منتهی می‌گردد.

۱-۳. طایفه سوم، روایاتی است که احیای امر را در لوای تعلیم و نشر معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی کرده است. ناگفته پیداست که روایت پیش‌گفته در ذکر اهل‌بیت علیهم‌السلام نزد اهل خرد و علم در این طایفه نیز قابل‌طبقه‌بندی است؛ زیرا ذکر و تذکر نزد اهل علم، گونه‌ای از تعلیم و نشر معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام است (شیخ صدوق، عیون ۱۳۷۸، ۱: ۳۰۸).

۱-۴. طایفه چهارم، روایاتی است که گفتگوی درباره اهل‌بیت علیهم‌السلام را که منجر به تحریک عواطف شده و سبب گردد قطره اشکی در چشم‌ها حلقه بزند مصداق احیای امر دانسته است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲: ۲۰)

این روایت به‌خوبی دایره گفتگوی محافل شیعیان اهل‌بیت علیهم‌السلام را از محدوده تعلیم و نشر معارف گسترده‌تر کرده و گفتگوهای روحیه‌بخش و احیاگر علقه عاطفی و پیوند روحی با آن بزرگواران را که تحفه اشک شوق و سرور و یا سرشک حزن و اندوه و همدردی با

10.22052/hadith.2025.255683.1519

مصائبشان را به همراه دارد در شمار احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام برشمرده است. چنان‌که گذشت به دلیل عدم تنافی بین این طوایف از روایات هیچ‌گونه توجیهی برای لزوم تقیید بین آن‌ها و محدود کردن احیای امر به مقوله تعلیم و نشر معارف وجود ندارد؛ زیرا هر طایفه از این روایات به لایه‌ای از لایه‌های احیای امر اشاره دارد و هر یک به بخشی و قلمرویی از آن می‌پردازد.

۱-۵. طایفه پنجم، نقش قرینه را برای تمام روایات پیش‌گفته در تبیین گستره مفهومی امر اهل‌بیت علیهم‌السلام و احیای آن ایفا می‌کند و نشان می‌دهد که مطلق یادآوری و ذکر و یاد ایشان احیای امر و احیای ذکر آنان است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲: ۲۱).

حاصل سخن در مفاد این طوایف پنج‌گانه آن است که مطلق دیدار و ملاقات مؤمنین و شیعیان با یکدیگر از اسباب احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام است و ذکر و یاد آن بزرگواران حتی در مقام تقویت علقه عاطفی با آن‌ها فارغ از نشر معارف و تعلیم علوم آن بزرگواران نیز از مصادیق احیای ذکر و امر اهل‌بیت علیهم‌السلام است و نباید آن را در خصوص حالتی خاص، مثل تعلیم علوم منحصر کرد، اگرچه تعلیم و نشر علوم و معارف از برترین مصادیق احیای امر است.

۲. چالش کاربستی احادیث احیای امر

دانسته شد نفس برپایی محافل ذکر و یاد اهل‌بیت علیهم‌السلام از مصادیق احیای امر ایشان است؛ اما مفاد این احادیث در برپایی مجالس در دو طیف مناسبت‌های مذهبی سرور و شادی و حزن و عزا گاه با چالش تزاحم روبه‌رو است. اینکه مستفاد قاعده تزاحم در چنین مواقعی بر ترجیح کدام شق است از حوصله این تحقیق بیرون است؛ اما رفع این چالش تاریخی در خصوص هفتم صفر با کاوشی دقیق در اسناد تاریخی قابل‌رفع و آن را از قلمرو باب تزاحم خارج و سالبه به انتفای موضوع می‌کند. در خصوص هفتم ماه صفر، هم شهادت امام مجتبی علیه‌السلام و هم ولادت امام موسی بن جعفر علیهماالسلام گزارش شده است.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

۲-۱. ولادت امام موسی بن جعفر علیهماالسلام و هفتم صفر

درباره تاریخ ولادت حضرت موسی بن جعفر علیهماالسلام بنابر آنچه محقق شوشتری در «رساله فی تواریخ النبی و الآل علیهم‌السلام) ذکر کرده در میان منابع اولیه احدی ماه ولادت حضرت را ذکر نکرده است (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ۱۲: ۱۵) تا چه رسد به تعیین روز ولادت آن حضرت علیه‌السلام.

علامه مجلسی در گزارش ولادت حضرت موسی بن جعفر علیهماالسلام در هفتم صفر به قدیمی‌ترین سندی که استناد می‌کند روضه الواعظین ابن فتال نیشابوری، متوفای ۵۰۸ ق است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۴۸: ۷).

ابن فتال، مفسر و فقیه جلیل‌القدر قرن پنجم و اوایل ششم قمری، از شاگردان سید مرتضی، متوفای ٤٣٦ ق و شیخ طوسی، متوفای ٤٦٠ ق و استاد ابن شهرآشوب مازندرانی متوفای ۵۸۸ ق است که به سال ۵۰۸ ق به شهادت رسید (حاج‌آقابزرگ، ١٤٠٣ ق، ٤: ٢٩٧/ امین، ١٤٠٨ ق، ٢: ٢٤٦).

بر این اساس تمام آرای مربوط به میلاد در هفتم صفر به گزارش ابن فتال بازمی‌گردد و متکی به آن است. درنتیجه، نه‌تنها هیچ‌یک از قدما و اسناد و منابع دست‌اول تاریخی ولادت حضرت را در این روز تعیین نکرده، بلکه تعیین چنین روزی برای ولادت حضرتش از سوی ثقه‌الاسلام کلینی (ثقه‌الاسلام کلینی، ۱۳۶۳، ۱: 476) و شیخ مفید در مسار (شیخ مفید، ب، ۱۴۱۳ ق: ۴۶) و ارشاد (شیخ مفید، الف، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۲۱۵) و شیخ طوسی در تهذیب (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۶: ۸۱) مورد عدم تعرض و به این‌گونه مورد اعراض قرارگرفته است. افزون بر این فقهایی مثل شهید اول در دروس این قول را به‌صورت «قیل» که می‌توان گفت: نشان از عدم وثوقش به آن دارد نقل کرده است (شهید اول، ۱۴۳۰ ق، الف، ۹: ۴۲۷). شیخ جعفر کاشف الغطا نیز به همین سبک میلاد حضرت در این روز را به‌صورت «قیل» نقل کرده است (کاشف الغطا، بی‌تا: ۱۲) و این نشان از ضعیف انگاری آن دارد. صاحب جواهر با عدم تعرض نسبت به آن، درواقع از این قول اعراض کرده است (نجفی، بی‌تا، ۲۰: ۹۸)، چراکه در موارد وثوق به گزارش‌های تاریخی درباره میلاد معصومین علیهم‌السلام به‌طور صریح به ذکر آن می‌پردازد (نجفی، بی‌تا، ۲۰: ۸۹ و ۹۵ و ۹۸ و ۱۰۰).

10.22052/hadith.2025.255683.1519

ظاهرا منظور ازآنچه به‌عنوان «قیل» در کلمات این بزرگان مورد اشاره قرارگرفته همان گزارش ابن فتال نیشابوری است که در نیمه دوم قرن پنجم می‌زیسته و سندی پیش از آن بر این گزارش یافت نشده است و همین جهت می‌تواند وجه ضعف آن به شمار آید. افزون بر این، اعراض محدثین بزرگی که در قرون پیش‌تر، در قرن سوم و چهارم حضور داشتند؛ مثل ثقه‌الاسلام کلینی و شیخ مفید و شیخ طوسی وجه دیگری بر ضعف این گزارش است. همچنین روایتی که ابن جریر طبری شیعی از امام عسکری علیه‌السلام نقل کرده که ولادت امام موسی بن جعفر علیهماالسلام را در ماه ذی‌الحجه اعلان فرموده (طبری، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۳ و ۳۰۴) وجه دیگری بر تضعیف گزارش ابن فتال، متوفای دهه اول قرن ششم است. ابن جریر، تقریبا معاصر شیخ طوسی و نجاشی با اندکی تقدم زمانی بوده (طبری، ۱۴۱۳ ق: ۳۲) و با توجه به ولادت شیخ طوسی در ۳۸۵ ق، طبری از علمای قرن چهارم است.

روایت طبری شیعی با آنچه محمد بن حسن صفار، متوفای ۲۹۰ ق و از اصحاب امام عسکری علیه‌السلام در «بصائر الدرجات» روایت کرده هماهنگ است (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۴۰).

در اینجا باید به سؤالی پاسخ داده شود که در این گزارش‌ها درباره ولادت حضرت علیه‌السلام پیدا می‌شود. سؤال این است که میلاد حضرت در منطقه «ابوا» آیا در بازگشت از سفر حج اتفاق افتاده است؟

مصادر اولیه حدیثی و تاریخی امامیه هیچ‌یک متعرض این نکته نشده‌اند. بصائرالدرجات (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۴۴۰)، کافی شریف (ثقه‌الاسلام کلینی، ۱۳۶۳، ۱: 476)، مقنعه (شیخ مفید، ج، ۱۴۱۳ ق: 471)، ارشاد (شیخ مفید، الف، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۲۱۵)، تهذیب (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۶: ۸۱)، دلائل الامامه (طبری، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۳). همچنین مصادر بعدی، نظیر روضه الواعظین (ابن فتال نیشابوری، ۱۳۸۱، ۱: ۴۹۹) و إعلام الوری (طبرسی، ۱۳۷۶، ۲: ۴)، مناقب آل ابی‌طالب علیهم‌السلام (ابن شهرآشوب، بی‌تا، ۴: ۳۲۳)، نیز هیچ‌یک به بازگشت از سفر حج اشاره نکرده‌اند.

ظاهرا تنها منبع از میان قدما که به بازگشت از سفر حج پرداخته «محاسن» ابن خالد برقی، متوفای ۲۷۴ ق یا ۲۸۰ ق است (برقی، 1371، ۲: ۳۱۴). ولی این امر از سوی محدث

10.22052/hadith.2025.255683.1519

بزرگ و صاحب نام معاصر وی، یعنی ابن صفار و همچنین سایر محدثین به نام قرون نخستین از ثقه‌الاسلام کلینی تا شیخ مفید و شیخ صدوق و شیخ طوسی چنانکه گذشت تا قرن پنجم مورد اعراض قرار گرفت و فقط محدث شعرانی، صاحب عیون المعجزات، از علمای قرن پنجم و از معاصرین شیخ طوسی، مانند محاسن برقی به بازگشت از سفر حج اشاره کرده است (شعرانی، بی‌تا، ۹۵). البته مسعودی، متوفای ۳۴۶ ق نیز در اثبات الوصیه به بازگشت از سفر حج در روایت ابابصیر تصریح کرده است (مسعودی، ۱۴۱۷ ق: 191)؛ اما درباره تشیع مسعودی به‌خصوص نسبت به مروج الذهب جای درنگ و تأمل است، هرچند مشهور امامیه وی را شیعه دانسته و عامه نیز وی را از خود دانسته‌اند اما به‌هرحال مورد وثوق عامه و خاصه است (نوری، ۱۴۰۸ ق، ۱۹: ۱۱۵ - ۱۱۹).

اینکه ولادت حضرت در «ابوا» در سال ۱۲۷ یا ۱۲۸ ق رخ داده جای تردیدی نیست؛ اما آیا این امکان وجود داشته که در ماه ذی‌الحجه در بازگشت از سفر حج اتفاق افتاده باشد؟

در پاسخ باید گفت: اگرچه در بیان مشهور قدمای امامیه تصریحی به بازگشت از سفر حج نشده، اما این امکان در بازگشت از حج حتما وجود داشته است؛ زیرا منزل «ابوا» که ظاهرا همان منطقه «مستوره» امروزی است، روستای بزرگی نزدیک ودان حد فاصل مکه به مدینه، (قبل از بدر)، در ۲۷ میلی (حموی، ج ۱، ۱۰۰) یا ۲۳ میلی جحفه و ۱۷۰ کیلومتری جنوب غربی مدینه و ۲۰۰ کیلومتری شمال غربی مکه قرار دارد (ابن رسته، ۱۸۹۱ م، ۷: ۱۷۸).

بازگشت از سفر حج، پس از اتمام مناسک و طبیعتا بعد از ایام تشریق و در نیمه دوم ماه ذی‌الحجه باید واقع‌شده باشد و حدود ۱۵ روز زمان وجود داشته تا بتوانند در ۲۹ یا ۳۰ ذی‌الحجه به ابوا برسند. این مدت‌زمان برای طی مسافت ۲۰۰ کیلومتری کافی بوده است و معنا نداشته برای سپری کردن آن بین ۴۵ تا ۵۰ روز زمان برده باشد تا ولادت حضرت در ۷ صفر در ابوا اتفاق افتاده باشد. مسافتی را که قافله‌ها در قدیم در طول یک روز به‌طور متعارف طی می‌کردند مطابق آنچه در روایات باب صلوه مسافر آمده هشت فرسخ یعنی حدود ۴۵ کیلومتر بوده است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۸: ۴۵۱)؛ بنابراین با احتساب همه گونه احتمال تأخیر و خستگی ایام حج و پیمودن آهسته‌تر مسیر می‌توان حدس زد که اگر کاروان امام صادق علیه‌السلام در روزهای ۱۵ تا ۲۰ ذی‌الحجه به بازگشت از حج اقدام کرده باشند

10.22052/hadith.2025.255683.1519

حداکثر باید پنج‌روزه به منزل «ابوا» رسیده باشند که این زمان در دیرترین حالت بین روزهای ۲۵ تا ۳۰ ذی‌الحجه بوده است و با روایت ولادت امام موسی بن جعفر علیهماالسلام در ماه ذی‌الحجه کاملا سازگار است.

تمام مصادری که ولادت حضرت علیه‌السلام را در بازگشت از سفر حج در منزل «ابوا» ذکر کرده‌اند با توضیحاتی که درباره مقدار مسافت و مدت‌زمانی که برای طی آن لازم بوده ذکر شد مؤیدی قوی برای نقل ابن جریر طبری در «دلائل الامامه» نسبت به ولادت حضرت علیه‌السلام در ماه ذی‌الحجه است و به همین دلیل نمی‌توان حتی با تضعیف اعتبار «دلائل الامامه» این گزارش تاریخی را مردود دانست. حال باید به اعتبار «دلائل الامامه» پرداخت.

۲-۱-۱. اعتبار کتاب «دلائل الامامه» و ابن جریر شیعی

مؤلف کتاب «دلائل الامامه»، بنابر آنچه سید بن طاووس، (۵۸۹ - ۶۶۴ ق) از وی نام‌برده أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم طبري (سید بن طاووس، ۱۴۰۹ ق، اقبال، ۱: ٦/ همو، الیقین ۱٤۱۳ ق: ۱۰۰ و ۲۲۵/ همو، فرج المهموم، ۱۳٦۸: ص ۱۰۲) ملقب به طبری صغیر است (ابن جریر طبری، ۱٤۱۳ ق: ۳۲). وی صاحب کتاب «دلائل الامامه یا دلائل الائمه» است. سید بن طاووس، متوفای ٦٦٤ ق، (در کتاب‌های گوناگونش نظیر اقبال و یقین و فرج المهموم) و همچنین سید هاشم توبلی، (علامه بحرانی)، متوفای ۱۱۰۷ ق در کتاب «مدینه المعاجز» از این کتاب نقل روایت کرده‌اند. این ابن جریر، غیر از صاحب المسترشد و همچنین غیر از ابن جریر عامی است. وی معاصر نجاشی و شیخ طوسی، (و از علما و محدثین قرن چهار و پنج قمری) است. چراکه در کتاب «دلائل» درباره خبری تصریح می‌کند که آن را از اصلی به خط شیخ خود، ابی‌عبدالله حسین بن عبیدالله غضائری نقل کرده است. همچنین روایات فراوانی را از مشایخ نجاشی و شیخ طوسی و افرادی که در این طبقه رجالی قرار داشتند نقل کرده است (آیت‌الله خوئی، ۱۳۷۲، ۱٦: ۱۵۸ و ۱۵۹). شیخ آقابزرگ تهرانی همان‌گونه که آیت‌الله خوئی بیان داشته به‌طور مستوفی به معرفی وی و کتابش پرداخته است (شیخ آقابزرگ تهرانی، ق ۱٤۰۳، ۸: ۲٤۱ - ۲٤۷). سید بن طاووس وی را عالمی امامی معرفی کرده و گاه با عنوان «الشیخ السعید» و با ترضی «رضوان‌الله تعالی علیه» تمجید کرده (سید بن طاووس، ۱۳٦۸: ۱۰۲) و گاه با عنوان «الشیخ الثقه» با صراحت

10.22052/hadith.2025.255683.1519

وی را توثیق کرده (سید بن طاووس، ۱٤۱۳ ق: ۱۰۰) و گاه با تعبیر «الشیخ الثقه ... الامامی» بر عالم امامی ثقه بودن وی صحه گذارده است (سید بن طاووس، ۱٤۰۹ ق، ۲: ۵۹۸). علاوه بر این، کثرت نقل سید از وی و کتاب دلائلش، هم نشانه وثاقت خود او و هم صحت انتساب کتاب به او و هم نشانه اعتبار کتاب دلائل است. سید بن طاووس گاهی روایات را از کتاب «دلائل الامامه» همراه با نسبت کتاب به ابن جریر نقل کرده که در نسخه موجود «دلائل» وجود دارد؛ مانند آنچه در «فرج المهموم» صفحه ۱۰۲ و ۲۲۳ و ۲۲۷ نقل کرده (سید بن طاووس، ۱۳٦۸: ۱۰۲ و ۲۲۳ و ۲۲۷) که در حدیث ۲۰ و حدیث ٦ نسخه فعلی دلائل وجود دارد (ابن جریر طبری، ۱٤۱۳ ق: ۱۷۱ و ۱۸۳). در اقبال نیز تصریح می‌کند که کتاب «دلائل الامامه» اثر محمد بن جریر بن رستم طبری است و از مجلد اول آن روایتی را که خود دیده نقل کرده است (سید بن طاووس، ۱٤۰۹ ق، ۱: ٦). در کتاب الیقین نیز مکرر از «دلائل» ابن جریر نقل کرده است (سید بن طاووس، ۱٤۱۳ ق: ۱۰۰ و ۲۲۵). سید بن طاووس در موارد بسیاری نیز از ابن جریر طبری بدون ذکر کتاب روایت می‌کند که در همین نسخه موجود «دلائل» یافت می‌شود که در جدول ذیل به مواردی اشاره می‌شود:

فرج المهموم، صفحات:	دلائل الامامه، صفحات:
۱. ۲۲۸	۱. ۲۰۷، حدیث ۲۰ در دلائل امام سجاد علیه‌السلام
۲. ۲۲۹	۲. ۲۵۷، حدیث ۲۰ در دلائل امام صادق علیه‌السلام
۳. ۲۳۰	۳. ۳۲۷، حدیث ۲٦ در دلائل امام کاظم علیه‌السلام
٤. ۲۳۱	٤. ۳٤۱، حدیث ٤۲ در دلائل امام کاظم علیه‌السلام
۵. ۲۳۱	۵. ۳٦۳، حدیث ۱۱ در دلائل امام رضا علیه‌السلام
٦. ۲۳۲	٦. ۳۹۷، حدیث ۷ در دلائل امام جواد علیه‌السلام
۷. ۲۳۳	۷. ٤۱۸، حدیث ۱۵ در دلائل امام هادی علیه‌السلام
۸. ۲٤۵	۸. ۵۵۱، حدیث ۱۲۹ در دلائل امام عصر علیه‌السلام

10.22052/hadith.2025.255683.1519

علامه مجلسی، علامه بحرانی، صاحب مدینه المعاجز و شیخ حر عاملی نیز از ابن جریر طبری به‌عنوان عالمی امامی از کتابش «دلائل الامامه» نقل روایت کرده‌اند که این نیز گواهی تمام بر وجود چنین شخصیتی و انتساب تام این کتاب به وی است (ابن جریر طبری، ۱٤۱۳ ق: ۲۸ - ٤٤). نسخه‌ای که اینک از کتاب «دلائل الامامه» موجود است نسخه کاملی نیست، حتی نسخه موجود نزد علامه مجلسی و علامه بحرانی نیز ناقص بوده، ولی سید بن طاووس نسخه کامل را در اختیار داشته (ابن جریر طبری، ۱٤۱۳ ق: ۳۲) که دست‌کم دو مجلد بوده، زیرا گاه از جلد اول و گاه از جلد دوم آن نقل روایت کرده است (سید بن طاووس، ۱۴۰۹ ق، ۱، ۶/ همو، ۱۴۱۳ ق: ۱۰۰/ همو، ۱۳۶۸: ۱۰۲)

اما اینکه نجاشی و یا شیخ طوسی در رجال خود از مؤلف «دلائل» نام نبرده‌اند، دلیلی بر انکار این مؤلف و جعلی خواندن اثرش نیست؛ زیرا اولا، عدم ذکر، دلیل بر عدم وجود نیست. ثانیا، نجاشی درصدد ذکر نام کتب بوده نه نام علما و تصریح کرده که تمام کتب را نیز نام نبرده است (نجاشی، ۱۳٦۵: ۳). ثالثا، شاید کتاب «دلائل الامامه» در عصر تألیف و دوران نجاشی و شیخ مورد استنساخ قرار نگرفته و بعد از وفات این دو بزرگوار مورد استنساخ و اطلاع عموم واقع‌شده است. رابعا، شیخ طوسی از نجاشی هم در رجالش نام نبرده باآنکه نه‌تنها هر دو معاصر و شاگرد شیخ مفید بوده‌اند، بلکه بنابر اجازه کبیر علامه حلی به بنی زهره که علامه مجلسی متعرض آن شده (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۰٤: ٦۰ و ۱۳٦- ۱۳۸)، نجاشی از مشایخ شیخ طوسی نیز بوده است (مؤمنی، ۱۳۹۰: ۱۳٦). خامسا، عدم ذکر برخی از روات و رجال در برخی کتب رجالی امری نامتعارف نبوده، مثلا از احمد بن عباس طیالسی در رجال شیخ نام‌برده شده (شیخ طوسی، ۱٤۲۷ ق: ٤۱۲)؛ اما در رجال نجاشی و خلاصه علامه و رجال ابن داوود، بلکه در اغلب کتب رجالی ذکری نیامده است (مامقانی، ۱۳۸۱، ٦: ۲۰٦).

کم نیستند بزرگان معاصر نجاشی و شیخ طوسی که هیچ‌کدام در کتب رجالی و فهرست خود از آن‌ها نام نبرده‌اند. بزرگانی مثل شیخ کراجکی، متوفای ٤٤۹ ق و سلار بن عبدالعزیز، شاگرد شیخ مفید و قاضی عبدالعزیز بن براج، شاگرد سید مرتضی و شیخ محمد طرازی.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

ولی شیخ منتجب‌الدین ابن‌بابویه، متوفای ۵۸۵ ق در فهرستش آن‌ها را ذکر کرده است (شیخ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ۸: ۲۴۲).

عدم ذکر برخی در کتب رجال گاه به دلیل غفلت توجیه شده است. مثلا صاحب قاموس می‌گوید: از قاسم بن ابراهیم به دلیل غفلت در رجال و فهرست شیخ نام‌برده نشده بااینکه نجاشی نام‌برده است (محقق شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ۸، ۴۶۳). البته نباید چنین تعابیری را نشانه ترجیح و برتری نظرات نجاشی بر شیخ طوسی دانست و نمی‌توان مانند مامقانی گفت که در تعارض آرای شیخ و نجاشی نظرات نجاشی به دلیل اضبطیت بر نظرات شیخ مقدم است (مامقانی، ۱۳۸۱، ۶: ۲۰۲ و ۴۱: ۴۵۴). هرچند شهید ثانی نیز قول نجاشی را در مقام تعارض بر شیخ و سایرین مقدم داشته است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ۷: ۴۶۷). مامقانی می‌گوید علاوه بر شهید، سبطش و محقق اردبیلی و صاحب منهج و صاحب حاوی نیز بر همین نظرند (مامقانی، ۱۳۸۱، ۶: ۳۵۶ و ۳۵۷). دلیل بر عدم لزوم ترجیح نظرات نجاشی بر نظر شیخ در تمام موارد تعارض آن است که این امر کلیت ندارد و چنانکه صاحب قاموس تصریح کرده در موارد مختلف فرق می‌کند، بلکه اگر قول شیخ را مقدم نکنیم، دست‌کم باید توقف کرد (محقق شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۴۸۷)، چراکه شواهدی نیز بر ترجیح نظر شیخ ذکرشده و برخی به مرجحاتی که در ترجیح نظر نجاشی آورده شده پاسخ‌هایی داده‌اند (محقق شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۵۲۱).

به‌هرروی، با توجه به دلائل مذکور، به‌خصوص اعتماد و نقل‌های مکرر سید بن طاووس، فقیه و محدث نام‌آور قرن ششم و هفتم قمری، هرگز نمی‌توان کتاب «دلائل الامامه» را از مجعولات قرن هفتم به بعد دانسته و وجود مؤلفش، ابن جریر طبری صغیر از علمای امامی قرن چهار و پنج قمری را انکار کرد.

۲-۲. تاریخ شهادت امام مجتبی علیه‌السلام

درباره زمان شهادت امام مجتبی پنج گزارش وجود دارد:

۱. گزارش نخست از شیخ طوسی در تهذیب است که فقط مطلق ماه صفر را ذکر کرده و روز خاصی را مشخص نکرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۶: ۳۹).

10.22052/hadith.2025.255683.1519

۲. گزارش دوم از ثقه‌الاسلام کلینی است که روز آخر ماه صفر را ذکر کرده است (ثقه‌الاسلام کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۴۶۱) که برحسب سی‌روزه بودن یا نبودن ماه صفر می‌تواند بیست‌ونه‌م و یا سی‌ام باشد.

۳. گزارش سوم که ظاهرا نخستین بار توسط شیخ مفید در کتاب «مسار السیعه» ارائه شد و دو روز قبل از پایان ماه صفر را روز شهادت حضرت دانسته است (شیخ مفید، ب، ۱۴۱۳ ق: ۴۷)؛ بنابراین در صورت بیست‌ونه روزه بودن ماه قمری با بیست و هفتم و در صورت سی‌روزه بودن با بیست و هشتم ماه تطابق دارد.

۴. گزارش چهارم که در این پژوهش موردنظر است هفتم صفر و موردپذیرش بسیاری از فقهای بزرگ امامیه قرارگرفته و از مشهورترین گزارش‌های تاریخی درباره شهادت حضرت امام مجتبی علیه‌السلام است.

۵. گزارش پنجم، از سوی امامیه نبوده و مورد اهتمام این پژوهش نیست، ولی برای تکمیل اطلاع ذکر می‌کنیم. ابن قتیبه دینوری و حاکم نیشابوری مطلق ماه ربیع‌الاول را برای شهادت حضرت ذکر کرده‌اند (ابن قتیبه، ۱۹۹۲ م: ۲۱۲/ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰ ق، ۳: ۱۸۹).

در اعتبار بیست و هشتم صفر به استناد گزارش شیخ مفید در مسار و شهرت آن جای تردیدی نیست و لازم است حرمت عزای این روز حفظ شود؛ اما نباید گمان کرد هر تاریخی را که شیخ مفید در مسار الشیعه ذکر کرده آن تاریخ لزوما مورد شهرت و اجماع همه امامیه بوده است. هرچند اصولا و اقتضای طبع اولیه این است که موارد مذکور در مسار معمولا اموری بوده که افراد صالح از شیعیان آن روز به آن عمل می‌کرده‌اند چنانکه خود او در مقدمه کتاب تصریح کرده (شیخ مفید، ب، ۱۴۱۳ ق: ۱۳)، اما این امر با سه ملاحظه مواجه است؛ نخست آنکه با توجه به محدودیت‌های ارتباطی آن روزگار این رواج و شیوع بیشتر مربوط به همان افراد صالح محدوده زندگی شیخ مفید، یعنی بغداد و بلاد اطراف آن می‌شده است نه لزوما حتی ری و قم و خراسان را نیز در برمی‌گرفته. ملاحظه دوم اینکه چه‌بسا واقعه‌ای ازنظر تاریخی مورد اختلاف واقع‌شده باشد و از آن اصل اولی که در مقدمه مسار فرموده خارج

10.22052/hadith.2025.255683.1519

باشد. ملاحظه سوم آنکه این امکان با توجه به عبارت مسار رد نمی‌شود که درباره واقعه‌ای دو تاریخ مطرح بوده، ولی شیخ آن را که بین مردم رواج بیشتری داشته ذکر کرده باشد و این لزوما به معنای عدم اعتبار تاریخ دوم نیست، بلکه این احتمال اگرچه ضعیف وجود دارد که اقبال عمومی به یکی از آن دو تاریخ ناشی از علل اجتماعی خاصی بوده که زمینه برپایی مراسمات خاص سرور یا حزن در آن مورد بیشتر رواج یافته بود.

به‌هرروی اینکه خود شیخ مفید در «ارشاد» از تعیین روز خاصی برای شهادت امام مجتبی علیه‌السلام چشم‌پوشی کرده و مثل «مسار» گزارش نمی‌کند و فقط به مطلق ماه صفر بسنده می‌کند قرینه‌ای است که می‌تواند احتمال شهادت در تاریخ دیگر را همچون بیست و هشتم به رسمیت و اعتبار نزدیک کند (شیخ مفید، الف، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۱۵). شیخ طوسی که شاگرد شیخ مفید بوده و زمان وی را درک کرده، ازنظر استادش در «مسار» اعراض کرده و روز خاصی را برای شهادت تعیین نفرموده و به مطلق ماه صفر بسنده کرده است. این علاوه بر آنکه نشان می‌دهد وحدت نظری درباره بیست و هشتم صفر وجود نداشته، از این احتمال نیز پرده می‌دارد که در بین صلحا نیز تاریخ شهادت منحصر به آن روز نبوده است. این معنا را گزارش ثقه‌الاسلام کلینی نیز که در طبقه قبل از شیخ مفید قرار دارد تائید می‌کند؛ زیرا وی آخر ماه صفر را به‌عنوان روز شهادت معین فرموده، نه بیست و هشتم را. اساسا بین این عده از بزرگان فقه و حدیث و تاریخ امامیه هیچ وحدت نظری در این خصوص وجود نداشته و این خود گواه آن است که انحصار تاریخ شهادت در خصوص بیست و هشتم یا آخر صفر و نفی هر تاریخ دیگری مثل هفتم صفر چندان پسندیده نیست، بخصوص با توجه به این‌که هم شیخ در تهذیب و هم مفید در ارشاد مطلق ماه صفر را برای شهادت حضرت علیه‌السلام گزارش کرده‌اند.

۲-۱-۲. شهادت امام مجتبی علیه‌السلام و هفتم صفر

گزارش شهادت امام مجتبی علیه‌السلام در هفتم صفر ازنظر تاریخی به‌اندازه‌ای اعتبار دارد که بتوان این روز را از جهت تاریخی در کنار سایر روزهای تعیین‌شده به‌عنوان تاریخ شهادت ایشان به رسمیت شناخت و به احترام عزای این امام بزرگوار در این روز از سرور و شادی حتی به مناسبت میلاد اهل‌بیت، علیهم‌السلام (که البته میلاد اثبات نشد)، پرهیز کرد.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

هفتم صفر از سه جهت دارای تائید است؛

۱) از جهت کمیت و تعداد طرفداران.

۲) از جهت اشتهار در حوزه هزاره نجف و حتی حوزه قم.

۳) از جهت قدمت زمانی.

از جهت تعداد طرفداران، بسیاری از بزرگان از فقها و محدثین از دیرزمان تا به امروز گزارش هفتم صفر را برای شهادت حضرت علیه‌السلام به دیده اهتمام می‌نگریستند و آن را تائید می‌کردند؛ مانند:

۱- شهید اول، متوفای ۷۸۶ ق (شهید اول، الف، ۱۴۳۰ ق، ۹: ۴۲۱).

۲- شیخ کفعمی، متوفای ۹۰۵ ق (المصباح، ۱۴۰۵ ق: ۵۰۹).

۳- والد شیخ بهائی، متوفای ۹۸۴ ق (عاملی، ۱۳۶۰: ۴۲).

۴- شیخ بهائی، متوفای ۱۰۳۱ ق (شیخ بهائی، ۱۳۸۶: ۴۴۳).

۵- کاشف الغطاء، متوفای ۱۲۲۸ ق (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۱۲).

۶- صاحب جواهر، متوفای ۱۲۶۶ ق (صاحب جواهر، بی‌تا، ۲۰: ۸۷).

با توجه به نظر صاحب جواهر و کاشف الغطا که زعامت همه شیعیان، به‌خصوص ریاست حوزه‌های علمیه و به‌ویژه حوزه نجف را به عهده داشتند معلوم می‌شود در حوزه هزاره نجف از دیرباز هفتم صفر به‌عنوان شهادت امام مجتبی علیه‌السلام اعلان عزا می‌شده است. علاوه بر این گفته‌شده که در همه ممالک شیعی از قرن‌ها پیش و همچنین در حوزه قم از زمان مرحوم شیخ مؤسس در این روز اعلان عزا می‌شده است (https://hawzah.net/fa/Article/View/۱۰۸۲۹۲).

نکته مهم این است که هیچ دلیلی وجود ندارد که گفته شود گزارش هفتم صفر از زمان مرحوم شهید اول به میان آمده و قبل از آن مطرح نبوده است. بر اساس نسخة منتشرشده از «تثبیت الامامه» نخستین گزارش مضبوط تاریخی زمان شهادت را در هفتم صفر تعیین کرده و راوی آن قاسم بن ابراهیم رسی، متوفای ۲۴۶ ق از نوادگان امام مجتبی علیه‌السلام و معاصر امام موسی بن جعفر علیهماالسلام است (الرسی، ۱۴۱۹ ق: ۶۹). البته ملاک در به

10.22052/hadith.2025.255683.1519

رسمیت شناختن هفتم صفر، لزوما استناد به گزارش منسوب به قاسم و «تثبیت الامامه» نیست.

۲-۱-۲-۱. قاسم بن ابراهیم و «تثبیت الامامه»

نجاشی از وی به‌عنوان یکی از نوادگان امام مجتبی علیه‌السلام نام‌برده و او را دارای یک کتاب و از راویان امام موسی بن جعفر علیهماالسلام دانسته و هیچ‌گونه تضعیفی نکرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۱۴). از آنجائی که نجاشی در مقدمه رجالش تصریح کرده که وی نام مصنفین از قدما از «سلف صالح» را ذکر کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳) معلوم می‌شود اگر شخصی را ذکر کرده و وی را تضعیف نکرده باشد و از مشاهیر ضعاف نیز نباشد، حتما مورد وثوق عام نجاشی بوده و در زمره صلحا در کلام نجاشی است (مؤمنی، ۱۳۹۰: ۱۷۵ - ۱۸۱)، به‌خصوص با توجه به آنچه از بیان شهید اول درباره سیره رجالیون از قدما به دست می‌آید که اگر درباره راوی ضعفی وجود می‌داشت حتما متذکر می‌شدند (شهید اول، ب، ۱۴۳۰ ق، ۸: ۲۷) و عدم مذمت نشانه عدم وجود ضعف بوده است (محدث نوری، ۱۴۰۸ ق، ۲۵: ۱۰۳). صاحب زبده الاقوال نیز بر این مطلب استدلال آورده که اگر نجاشی در رجالش و شیخ در فهرست نام شخصی را ذکر کنند و برایش تصنیفی را نام ببرند و او را تضعیف نکنند این نشانه آن است که وی دست‌کم شخصی حسن و ممدوح است (حسینی حلی، ۱۳۸۶: ص ۱۴). ذکر نام طبری سنی در رجال نجاشی نیز نقض بر این مبنا نیست؛ زیرا نجاشی به عامی بودنش تصریح کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۲). موارد نقض دیگر که از سوی محقق شوشتری بر این مبنا وارد شده (محقق شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۲۸) نیز همگی جواب داده شده است (مؤمنی، ۱۳۹۰: ۱۷۷ - ۱۸۱).

اگرچه برخی قاسم را با توجه به کتب منسوب به او از زمره زیدیه نام‌برده‌اند (اشکوری، ۱۴۱۳ ق، ۱: ۱۸۹)، ولی بنابر مصادر رجالی امامیه نشانی بر زیدی بودن وی در دست نیست و انتساب این کتب به وی در این مصادر نیامده است، بلکه بنابر رجال نجاشی چنانکه گذشت وی امامی صالح بوده و برای او فقط یک کتاب ذکر کرده است. ابن داوود نیز وی را با عنوان «قاسم البرسی» در بخش رجال موثق در رجالش نام‌برده است (ابن داوود، ۱۳۴۲: ۲۷۵)، صاحب زبده نیز که فقط درصدد ذکر ثقات، یا ممدوحین امامی است وی را نام‌برده است

10.22052/hadith.2025.255683.1519

(حسینی حلی، ۱۳۸۶: ۲۸۷)؛ بنابراین نسبت به انتساب سایر کتب به وی که با عنوان رد بر روافض نیز در آن میان است نمی‌توان قضاوتی جازمانه داشت و احتمال تعدد شخص و اشتباه یکی به دیگری نیز محتمل است؛ اما آیا کتاب «تثبیت الامامه» همان کتابی است که نجاشی از وی یاد کرده، این نیز مشهود نیست، ولی بنابر نسخه منتشرشده این کتاب از آن قاسم است و در این کتاب شهادت امام مجتبی علیه‌السلام در روز هفتم صفر تعیین‌شده است. اگر این انتساب تمام باشد قدمت این قول بر همه اقوال دیگر اثبات می‌شود. چون قدمت این گزارش به عصر امام موسی بن جعفر علیهماالسلام بازمی‌گردد. اینکه در این کتاب درباره شهادت امامین عسکریین علیهماالسلام نیز گزارش شده، درحالی‌که وفات قاسم قبل از این تاریخ بوده، چالش جدی نیست. چون این مقدار تحریف به زیاده را در این بخش مدلل می‌کند، نه سایر بخش‌ها. پس نسبت به سایر بخش‌ها نمی‌توان لزوما مدعی تحریف و بی‌اعتباری شد. بااین‌وجود ملاک در به رسمیت شناختن گزارش هفتم صفر استناد به این کتاب و نقل قاسم فقط نیست و گزارش شهید اول، مستند بسیار مهمی است و در ادامه خواهد آمد که ارائه آن در قرن هشتم سبب فروکاستی‌اش نسبت به سایر گزارش‌ها نمی‌شود.

۲-۱-۳. وجه به رسمیت شناختن هفتم صفر

درباره گزارشات گوناگونی که درباره تاریخ شهادت امام مجتبی علیه‌السلام از سوی بزرگان محدثین و فقهای امامیه بیان شده همگی گزارشات مرسل است و هیچ‌کدام به‌صورت روایت مسند منسوب به معصومین علیهم‌السلام نیست. همه این مرسلات با فاصله زمانی بیش از دو قرن از زمان شهادت امام مجتبی علیه‌السلام در سال پنجاه قمری ذکرشده‌اند. ثقه‌الاسلام کلینی که بر شیخ مفید و شیخ طوسی تقدم زمانی و تقدم در طبقه رجالی دارد متولد ۲۵۸ ق و متوفای ۳۲۹ ق است. مستند این گزارشات مرسل، با توجه به اینکه از سوی بزرگان تقوی‌پیشه امامیه ارائه شده خالی از دو حال نیست و شق سومی ندارد؛ یا آنکه به روایات معتبر مسند تکیه داشته‌اند، علی‌رغم آنکه هیچ‌کدام از این بزرگان و سایر علمای امامیه اشاره‌ای هم نکرده‌اند که در ذکر تاریخ شهادت امام مجتبی علیه‌السلام به روایتی از معصومین علیهم‌السلام استناد جسته‌اند و یا به نقل افواهی و یا توجه عملی رایج در عموم

10.22052/hadith.2025.255683.1519

جامعه شیعی و یا رایج در بین صالحین از جامعه شیعه استناد داشته‌اند و هرکدام که باشد وجود اختلاف و روایات متفاوت و گرایشات گوناگون جامعه نسبت به ایام متعدد برای چنین مناسبت‌های مهم مذهبی امری طبیعی و رایج است. شاید به استناد سخن شیخ مفید در مقدمه «مسار» که به توجه صالحین به مناسبت‌های سرور و حزن اهل‌بیت علیهم‌السلام تصریح کرده بتوان گفت که مستند تمام آن‌ها شق دومی باشد که ذکر شد (شیخ مفید، ب، ۱۴۱۳ ق: ۱۷ و ۱۸).

در گزارشات مرسل، به‌خصوص با توجه به فاصله‌ای حداقل بیش از دو قرن، دیگر تفاوتی از جهت عقل و عرف و تاریخ وجود ندارد که کدام گزارش مرسل، متقدم و یا متأخر است. تنها وجوه ترجیحی که می‌توان برای چنین گزارشاتی برشمرد تخصص و مهارت و دقت گزارش کننده از یک‌سو و امانت و صداقت وی از دیگر سو است. هر یک از ثقه‌الاسلام کلینی و شیخ مفید و شیخ طوسی و شهید اول در این خصوصیات نزد همه امامیه و تاریخ علم فقه و حدیث، بلکه به عبارت دقیق‌تر نزد هر دوست و دشمنی درنهایت کمال اعتبار قرار دارند و هیچ شک و تردیدی درباره آن‌ها نیست؛ بنابراین، گزارش شهید اول را به این بهانه که چون در قرن هشتم به‌صورت مرسل ارائه شده نمی‌توان مردود دانست و این دست چالش‌ها از وجاهت استناد به این گزارش برای به رسمیت شناختن تاریخ هفتم صفر در کنار سایر تاریخ‌های گزارش شده از سوی بزرگان امامیه نمی‌کاهد، به‌خصوص چنان‌که گذشت این گزارش در قرون بعدی از سوی فقها و محدثین متأخر بسیار مورد اقبال نیز قرار گرفت و این خود در گزارشات تاریخی، بلکه در هر امری می‌تواند یک مزیت نسبی به شمار آید.

نتیجه

بنابر آنچه گذشت کاوش فقهی در خانواده حدیثی احیای امر به این مطلب منتهی می‌شود که برپایی مراسم ذکر و یاد اهل‌بیت علیهم‌السلام و تقویت علقه عاطفی بین مردم و ایشان از مصادیق جدی احیای امر است و این مهم لزوما منحصر به نشر معارف و تعلیم علوم و سخت‌کوشی در پایبندی به دستورات و الزاماتشان نیست. بلکه تمام این‌ها از مصادیق جدی احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام است. اقامه مجالس ذکر و یاد اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌تناسب ایام سرور و ایام حزن و اندوه، از جهت شکل و ساختار و محتوی و در یک کلمه از

10.22052/hadith.2025.255683.1519

جهت شئونات متفاوت است. چراکه اقتضای محافل شادی با مقتضای محافل حزن کاملا متفاوت است. هرچند از جهت ماهیت احیای امر دارای هویت واحدی باشند. تفاوت شئونات گاه به چالش کاربستی در عمل به مقوله احیای امر منجر می‌شود. مثل آنچه در چالش هفتم صفر مشاهده می‌شود؛ اما این چالش با توجه به ادله تاریخی قابل‌رفع است؛ زیرا برای میلاد امام موسی بن جعفر علیهماالسلام در این روز دلیل قانع‌کننده‌ای یافت نشد، بلکه گزارش این رخ داد در ذی‌الحجه قابل‌اعتنا و مهم است. درباره شهادت امام مجتبی علیه‌السلام نیز گزارش هفتم صفر در کنار سایر گزارشات ازجمله بیست و هشتم صفر همگی دارای وجاهت تاریخی و دارای رسمیت کامل و کافی است.

منابع

ابن جریر، محمد. (۱۴۱۳ ق). دلائل الامامه. چاپ ۱، قم: بنیاد بعثت.

ابن داوود، حسن. (۱۳۴۲). رجال ابن داوود. چاپ ۱، تهران: دانشگاه تهران.

ابن رسته، احمد بن عمر. (۱۸۹۱ م). الاعلاق النفیسه. هلند: لیدن.

ابن شهرآشوب، محمد. (بی‌تا). مناقب آل ابی طالب، علیهم‌السلام. چاپ ۱، قم: علامه.

ابن فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۸۱). روضه الواعظین. محقق: غلامحسین مجیدی، چاپ اول، قم: دلیل ما.

ابن قتیبه دینوری، عبدالله. (۱۹۹۲ م). المعارف. چاپ ۶، قاهره: الهیئه المصریه.

اسلامی، هادی. (۱۴۰۱). [بررسی سندی و دلالی حدیث رحم الله عبدا أحیی امرنا]. دو فصلنامه حدیث پژوهی. دوره ۱۴، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۸، ص ۲۹۱ تا ۳۱۲.

اشکوری، سید احمد. (۱۴۱۳ ق). مؤلفات الزیدیه. چاپ ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

امین، حسن بن محسن. (۱۴۰۸ ق). مستدرکآ أعیان الشیعه. چاپ ۱، بیروت: دار التعارف.

آیت‌الله خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲). معجم رجال الحدیث. چاپ ۲، بی‌جا: بی‌نا.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. محقق: جلال‌الدین محدث، چاپ ۲، قم: دار الکتب الإسلامیه.

ثقه‌الاسلام کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. محقق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۰ ق). المستدرک علی الصحیحین. چاپ ۱، بیروت: مکتبه العصریه.

حسینی حلی، حسین بن کمال. (۱۳۸۶). زبده الاقوال. چاپ ۱، قم: دار الحدیث.

حموی، یاقوت. (بی‌تا). معجم البلدان. چاپ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الرسی، قاسم بن ابراهیم. (۱۴۱۹ ق). تثبیت الامامه. محقق: صالح وردانی، چاپ ۱، بیروت: الغدیر.

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹). اقبال الاعمال. چاپ ۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۶۸). فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم. چاپ ۱، قم: دار الذخائر.

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ ق). الیقین باختصاص مولانا علي علیه‌السلام بإمره المؤمنین. محقق: اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم: دار الکتاب.

شعرانی، حسین. (بی‌تا). عیون المعجزات. چاپ ۱، قم: داوری.

شهید اول، محمد. (۱۴۳۰ ق، الف). موسوعه الشهید الاول، کتاب الدروس. قم: الاعلام الاسلامی.

شهید اول، محمد. (۱۴۳۰ ق، ب). موسوعه الشهید الاول، کتاب الذکری. قم: الاعلام الاسلامی.

شهید ثانی، زین‌الدین. (۱۴۱۳ ق). مسالک الافهام. چاپ ۱، قم: موسسه معارف اسلامی.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ ق). قاموس الرجال. چاپ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

شیخ آقابزرگ تهرانی، محمد. (۱۴۰۳ ق). الذریعه الی تصانیف الشیعه. چاپ ۳، بیروت: دار الأضواء.

شیخ بهائی، محمد بن حسین. (۱۳۸۶). جامع عباسی. چاپ ۱، قم: جامعه مدرسین.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة. چاپ ۱، قم: آل‌البیت علیهم‌السلام.

شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. چاپ ۱، تهران: نشر جهان.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). تهذیب الاحکام. چاپ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). الامالی. چاپ ۱، قم: دار الثقافه.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ ق). رجال الطوسی. چاپ ۳، قم: جامعه مدرسین.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

شیخ کفعمی، ابراهیم. (۱۴۰۳ ق). المصباح. چاپ ۲، قم: دار الرضی.
شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، الف). الارشاد. چاپ ۱، قم: کنگره شیخ مفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، ب). مسار الشیعه. چاپ ۱، قم: کنگره شیخ مفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، ج). المقنعه. چاپ ۱، قم: کنگره شیخ مفید.
صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ ق). بحوث فی علم الاصول. مقرر: حسن عبدالستار، چاپ ۱، بیروت: الدار الاسلامیه.
صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد. محقق: محسن کوچه باغی، چاپ ۲، قم: کتابخانه آیة الله مرعشي نجفی.
طبرسی، فضل. (۱۳۷۶). اعلام الوری. چاپ ۱، قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
عاملی، حسین.(۱۳۶۰). وصول الأخیار الی اصول الأخبار. چاپ ۱، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
علامه مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار. چاپ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
کاشف الغطا، جعفر. (بی‌تا). کشف الغطاء. چاپ ۱، اصفهان: مهدوی.
مامقانی، عبدالله. (۱۳۸۱). تنقیح المقال. چاپ ۱، قم: آل البیت علیهم‌السلام.
محدث نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ ق). مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل. چاپ ۱، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.
مسعودی، علی. (۱۴۱۷ ق). اثبات الوصیه. چاپ ۱، قم: انصاریان.
مقدسی، یدالله. (۱۳۹۸). [بررسی و نقد گزارش‌های تاریخ شهادت امام حسن مجتبی علیه السلام]. فصلنامه تاریخ اسلام. سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، شماره مسلسل ۴۳ و ۴۴، ص ۹۲ تا ۱۲۱.
مؤمنی، سید محمدحسن. (۱۳۹۰). از این صبح روشن در اثبات سند زیارت عاشورا. چاپ ۶، قم: دلیل ما.
نجاشی، احمد. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. چاپ ۱، قم: جامعه مدرسین.
نجفی، محمدحسن. (بی‌تا). جواهر الکلام. چاپ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

10.22052/hadith.2025.255683.1519

References

Āl- Kāshif al-Ghiṭā, J. (n.d.). Kashf al-ghiṭāʾ (1st ed.). Isfahan: Mahdavī. [in Arabic]

Al-ʿĀmilī, Ḥ. (1981). Wuṣūl al-akhyār ilā uṣūl al-akhbār (1st ed.). Qom: Majmaʿ-e Dhakhāʾer-e Eslāmī. [in Arabic]

Al-ʿĀmilī, M. ibn Ḥ. (2007). Jāmiʿ-e ʿAbbāsī (1st ed.). Qom: Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Persian]

Al-Barqī, A. ibn M. ibn Kh. (1992). Al-Maḥāsin (J. Moḥaddith, Ed., 2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Arabic]

Al-Ḥākim al-Nīshābūrī, M. ibn ʿA. (1999). Al-Mustadrak ʿalā al-ṣaḥīḥayn (1st ed.). Beirut: Maktabat al-ʿAṣrīyah. [in Arabic]

Al-Ḥillī, Ḥ. ibn K. (2007). Zubdat al-aqwāl (1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [in Arabic]

Al-Ḥusaynī, Ḥ. ibn K. (2007). Zubdat al-aqwāl (1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [in Arabic]

Al-Kulaynī, M. ibn Y. (1987). Al-Kāfī (ʿA. A. Ghaffārī & M. Ākhūndī, Eds., 4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Arabic]

Al-Majlisī, M. B. (1983). Biḥār al-anwār (2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [in Arabic]

Al-Māmāqānī, ʿA. (2002). Tanqīḥ al-maqāl (1st ed.). Qom: Āl al-Bayt. [in Arabic]

Al-Masʿūdī, ʿA. (1997). Ithbāt al-waṣīyah (1st ed.). Qom: Anṣārīyān. [in Arabic]

Al-Mufīd, M. ibn M. (1992a). Al-Irshād (1st ed.). Qom: Kongereh-ye Shaykh Mufīd. [in Arabic]

Al-Mufīd, M. ibn M. (1992b). Masār al-shīʿah (1st ed.). Qom: Kongereh-ye Shaykh Mufīd. [in Arabic]

Al-Mufīd, M. ibn M. (1992c). Al-Muqniʿah (1st ed.). Qom: Kongereh-ye Shaykh Mufīd. [in Arabic]

Al-Najāshī, A. (1986). Rijāl al-Najāshī (1st ed.). Qom: Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Arabic]

Al-Najafī, M. Ḥ. (n.d.). Jawāhir al-kalām (7th ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [in Arabic]

Al-Rassī, Q. ibn I. (1998). Tathbīt al-imāmah (Ṣ. Wardānī, Ed., 1st ed.). Beirut: Al-Ghadīr. [in Arabic]

Al-Ṣadr, M. B. (1997). Buḥūth fī ʿilm al-uṣūl (Ḥ. ʿAbd al-Sattār, Comp., 1st ed.). Beirut: Al-Dār al-Islāmīyah. [in Arabic]

Al-Ṣaffār, M. ibn Ḥ. (1984). Baṣāʾir al-darajāt fī faḍāʾil Āl Muḥammad (M. Kūcheh Bāghī, Ed., 2nd ed.). Qom: Ketābkhāneh-ye Āyatollāh Marʿashī Najafī. [in Arabic]

Al-Shahīd al-Awwal, M. (2010a). Kitāb al-durūs. In Mawsūʿat al-shahīd al-awwal. Qom: Al-Aʿlām al-Islāmī. [in Arabic]

10.22052/hadith.2025.255683.1519

Al-Shahīd al-Awwal, M. (2010b). Kitāb al-dhikrā. In Mawsūʿat al-shahīd al-awwal. Qom: Al-Aʿlām al-Islāmī. [in Arabic]
Al-Shahīd al-Thānī, Z. (1992). Masālik al-afhām (1st ed.). Qom: Muʾassaseh-ye Maʿāref-e Eslāmī. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Bahāʾī, M. ibn Ḥ. (2007). Jāmiʿ-e ʿAbbāsī (1st ed.). Qom: Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Persian]
Al-Shaykh al-Ḥurr al-ʿĀmilī, M. ibn Ḥ. (1988). Tafṣīl wasāʾil al-shīʿah (1st ed.). Qom: Āl al-Bayt. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (1987). Tahdhīb al-aḥkām (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (1993). Al-Amālī (1st ed.). Qom: Dār al-Thaqāfah. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (2006). Rijāl al-Ṭūsī (3rd ed.). Qom: Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Kafʿamī, I. (1982). Al-Miṣbāḥ (2nd ed.). Qom: Dār al-Raḍī. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Mufīd, M. ibn M. (1992a). Al-Irshād (1st ed.). Qom: Kongereh-ye Shaykh Mufīd. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Mufīd, M. ibn M. (1992b). Masār al-shīʿah (1st ed.). Qom: Kongereh-ye Shaykh Mufīd. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Mufīd, M. ibn M. (1992c). Al-Muqniʿah (1st ed.). Qom: Kongereh-ye Shaykh Mufīd. [in Arabic]
Al-Shaykh al-Ṣadūq, M. ibn ʿA. (1999). ʿUyūn akhbār al-Riḍā (1st ed.). Tehran: Nashr-e Jahān. [in Arabic]
Al-Shūshtarī, M. T. (1990). Qāmūs al-rijāl (2nd ed.). Qom: Intishārāt-e Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Arabic]
Al-Ṭabrisī, F. (1997). Aʿlām al-warā (1st ed.). Qom: Muʾassaseh-ye Āl al-Bayt. [in Arabic]
Al-Ṭihrānī, Āqā Buzurg, M. (1983). Al-Dharīʿah ilā taṣānīf al-shīʿah (3rd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. [in Arabic]
Amīn, Ḥ. ibn M. (1988). Mustadrakāt aʿyān al-shīʿah (1st ed.). Beirut: Dār al-Taʿāruf. [in Arabic]
Ashkūrī, S. A. (1992). Muʾallafāt al-Zaydīyah (1st ed.). Qom: Ketābkhāneh-ye Āyatollāh Marʿashī Najafī. [in Arabic]
Eslamī, H. (2022).. Hadith Studies (Do-Faṣlnāmeh-ye Ḥadīth Pazhūhī), 14(2), 291–312. [in Persian]
Ḥamawī, Y. (n.d.). Muʿjam al-buldān (2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [in Arabic]
Ibn al-Dāwūd, Ḥ. (1963). Rijāl Ibn al-Dāwūd (1st ed.). Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān. [in Arabic]
Ibn Fattāl al-Nīshābūrī, M. ibn A. (2002). Rawḍat al-wāʿiẓīn (Gh. Ḥ. Majīdī, Ed., 1st ed.). Qom: Dalīl-e Mā. [in Arabic]

10.22052/hadith.2025.255683.1519

Ibn Jarīr, M. (1992). Dalāʾil al-imāmah (1st ed.). Qom: Bunyād-e Beʿthat. [in Arabic]
Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, ʿA. (1992). Al-Maʿārif (6th ed.). Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣrīyah. [in Arabic]
Ibn Rustah, A. ibn ʿU. (1891). Al-Aʿlāq al-nafīsah. Leiden: Brill. [in Arabic]
Ibn Shahrāshūb, M. (n.d.). Manāqib Āl Abī Ṭālib (1st ed.). Qom: ʿAllāmah. [in Arabic]
Ibn Ṭāwūs, ʿA. ibn M. (1988). Al-Iqbāl al-aʿmāl (2nd ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Arabic]
Ibn Ṭāwūs, ʿA. ibn M. (1989). Faraj al-mahmūm fī tārīkh ʿulamāʾ al-nujūm (1st ed.). Qom: Dār al-Dhakhāʾir. [in Arabic]
Ibn Ṭāwūs, ʿA. ibn M. (1992). Al-Yaqīn bi-ikhtiṣāṣ mawlānā ʿAlī bi-imrat al-muʾminīn (I. Anṣārī Zanjānī Khūʾīnī, Ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [in Arabic]
Āyatollāh Khūʾī, S. A. (1993). Muʿjam rijāl al-ḥadīth (2nd ed.). [n.p.]: [n.p.]. [in Arabic]
Majlisī, M. B. (1983). Biḥār al-anwār (2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [in Arabic]
Māmāqānī, ʿA. (2002). Tanqīḥ al-maqāl (1st ed.). Qom: Āl al-Bayt. [in Arabic]
Moʾmenī, S. M. Ḥ. (2011). Az in ṣobḥ-e rowshan—dar ithbāt-e sanad-e zīyārat-e ʿĀshūrā (6th ed.). Qom: Dalīl-e Mā. [in Persian]
Moqaddasī, Y. (2019).. Journal of Islamic History (Faṣlnāmeh-ye Tārīkh-e Eslām), 11(3–4), 92–121. [in Persian]
Muḥaddith al-Nūrī, Ḥ. ibn M. (1988). Mustadrak al-wasāʾil wa mustanbaṭ al-masāʾil (1st ed.). Qom: Muʾassaseh-ye Āl al-Bayt. [in Arabic]
Najāshī, A. (1986). Rijāl al-Najāshī (1st ed.). Qom: Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Arabic]
Najafī, M. Ḥ. (n.d.). Jawāhir al-kalām (7th ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [in Arabic]
Ṣadr, M. B. (1997). Buḥūth fī ʿilm al-uṣūl (Ḥ. ʿAbd al-Sattār, Comp., 1st ed.). Beirut: Al-Dār al-Islāmīyah. [in Arabic]
Ṣaffār, M. ibn Ḥ. (1984). Baṣāʾir al-darajāt fī faḍāʾil Āl Muḥammad (M. Kūcheh Bāghī, Ed., 2nd ed.). Qom: Ketābkhāneh-ye Āyatollāh Marʿashī Najafī. [in Arabic]
Shahīd al-Awwal, M. (2010a). Kitāb al-durūs. In Mawsūʿat al-shahīd al-awwal. Qom: Al-Aʿlām al-Islāmī. [in Arabic]
Shahīd al-Awwal, M. (2010b). Kitāb al-dhikrā. In Mawsūʿat al-shahīd al-awwal. Qom: Al-Aʿlām al-Islāmī. [in Arabic]
Shahīd al-Thānī, Z. (1992). Masālik al-afhām (1st ed.). Qom: Muʾassaseh-ye Maʿāref-e Eslāmī. [in Arabic]
Shaykh al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (1987). Tahdhīb al-aḥkām (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Arabic]

10.22052/hadith.2025.255683.1519

Shaykh al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (1993). Al-Amālī (1st ed.). Qom: Dār al-Thaqāfah. [in Arabic]
Shaykh al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (2006). Rijāl al-Ṭūsī (3rd ed.). Qom: Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Arabic]
Shaykh al-Ṣadūq, M. ibn ʿA. (1999). ʿUyūn akhbār al-Riḍā (1st ed.). Tehran: Nashr-e Jahān. [in Arabic]
Shiʿrānī, Ḥ. (n.d.). ʿUyūn al-muʿjizāt (1st ed.). Qom: Dāvarī. [in Arabic]
Shūshtarī, M. T. (1990). Qāmūs al-rijāl (2nd ed.). Qom: Intishārāt-e Jāmiʿeh-ye Modarresīn. [in Arabic]
Ṭabrisī, F. (1997). Aʿlām al-warā (1st ed.). Qom: Muʾassaseh-ye Āl al-Bayt. [in Arabic]
Tihrānī, Āqā Buzurg, M. (1983). Al-Dharīʿah ilā taṣānīf al-shīʿah (3rd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. [in Arabic]

10.22052/hadith.2024.255983.1535

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 149– 174

Revisiting the Concept of Imamate of Sayyid Muhammad Based on the Typology of Traditions in Al-Kafi

Mohsen Dimehkar Garab
Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Exegesis, Faculty of Quranic Sciences (Mashhad), University of Quranic Sciences and Teachings, Mashhad, Iran. dimeh@quran.ac.ir

Ali Mollakazemi
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Damghan, Semnan, Iran (Corresponding Author). a.mollakazemi@du.ac.ir

Received: 2024/12/14
Accepted: 2024/12/30

Abstract

The chapter titled "al-ishārati wa l-naṣṣi ʿalā Abī Muhammad" (Indications and Explicit Designations Regarding Abū Muhammad) in the book al-Kāfī—due to its inclusion of problematic narrations concerning the passing of Sayyid Muḥammad, the esteemed son of Imam al-Hādī (as)—has paved the way for an interpretation involving the concept of badāʾ (divine alteration of a prior decree) regarding the Imamate of Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī (as). This underscores, more than ever, the necessity for further research in this area. A critical re-examination of these traditions through typological analysis indicates that, in view of the repressive conditions of that period, Imam al-Hādī (as) had explicitly designated Imam al-Hasan al-ʿAskarī (as) as his successor to certain individuals during Sayyid Muḥammad's lifetime, but not to the Shiʿa community at large. Sayyid Muḥammad served as the emissary and special representative, or bāb, of Imam al-Hādī (as). His esteemed position in the eyes of the Imam and the Shiʿa, his responsibility for managing the affairs of the Imamate household, the fact that Imam al-Hasan al-ʿAskarī (as) remained unknown to the Imam's family and the Shiʿa, and the absence of an explicit and public designation of the next Imam by Imam al-Hādī (as) led the Shiʿa and the Imam's family to believe that Sayyid Muḥammad would succeed him. At the height of the climate of taqiyya (religious dissimulation), Imam al-Hādī's prudent strategy was intended to protect the life of Imam al-Hasan al-ʿAskarī (as) from potential threats, particularly because the promised Imam was destined to be born from his blessed lineage. Following Sayyid Muḥammad's death, the divine will became manifest, revealing that the assumption held by the majority of the Shiʿa and the Imam's family had been incorrect, as though a previously unknown truth had newly emerged. Accordingly, badāʾ in these

10.22052/hadith.2024.255983.1535

narrations signifies the disclosure of the truth to the Shiʿa community at large—a truth contrary to what they had previously believed.

Keywords: Al-Kāfī; Imamate of Imam al-Hasan al-ʿAskarī (as); the notion of badāʾ; narrational typology; critical re-examination.

Extended Abstract

Introduction

The chapter titled " al-ishārati wa l-naṣṣi ʿalā Abī Muḥammad" (The Indication and the Text Regarding Abu Muhammad) in the book Al-Kafi includes traditions that raise questions concerning the event of the passing of Sayyid Muhammad, the esteemed son of Imam Al-Hādī (as). This has paved the way for the emergence of the concept of "Badā'" (divine alteration) in the Imamate of Imam Hasan Al-Askari (as), highlighting the necessity of research in this area more than ever.

Materials and Methods

Given the diverse themes in the traditions of this chapter, it seems that the best approach to validate the traditions that imply "Badā'" alongside a descriptive-analytical method, is to revisit the concept of the Imamate of Sayyid Muhammad based on the typology of the traditions in this chapter from Al-Kafi. This is particularly significant as the texts of these traditions provide a precise context regarding their origins and the conditions under which they were transmitted.

Results and Findings

One significant interpretation of this tradition concerns the concept of badā' (divine alteration of a prior decree) within God's knowledge. This implies a change in the Imamate—shifting it from Sayyid Muhammad to Imam Hasan al-Askari—within God's knowledge; however, this conflicts with traditions that list Imam Hasan al-Askari alongside the other Imams. Nowhere in those traditions is Sayyid Muhammad mentioned. It also conflicts with the traditions in which Imam Hādī (as)—during the lifetime of Sayyid Muhammad—affirmed the Imamate of Imam Hasan al-Askari. Furthermore, the Imam is, by definition, the most learned and most qualified (al-aʻlam wa al- aṣlaḥ) member of the Ummah following the preceding Imam (as); thus, the possibility of Sayyid Muhammad being the most qualified contradicts this established principle.

Furthermore, Seyyed Mohammad never claimed the Imamate; no evidence of such a claim on his part has been reported. In fact, Seyyed Mohammad himself was certain that he was not the Imam.

Among the various traditions, only two—attributed to Sheikh Ṭūsī—make brief reference to the selection of Sayyid Muhammad; these specific details are absent from the accounts provided by Al-Kulayni and Sheikh Mufid, rendering them "additional" to the latter versions. Naturally, this creates a conflict with the accounts of Al-Kulayni and Sheikh Mufid; therefore, in resolving this discrepancy, the version shared by Al-Kulayni and

10.22052/hadith.2024.255983.1535

Sheikh Mufid represents the "certain minimum" (common ground) and takes precedence—particularly given that their accounts predate that of Sheikh Ṭūsī.

In fact, the phrase "and he had pointed to him and indicated him" in the tradition of Abu Hashim al-Ja'fari reflects Abu Hashim's own understanding. It appears that Imam Hādī (as) recounted numerous traditions to Abu Hashim regarding Sayyid Muhammad's knowledge and piety, leading Abu Hashim to surmise that Sayyid Muhammad was the next Imam. Thus, the narrator has included their own assumptions and conjectures; consequently, this added section holds no value.

The phrase "I heard traditions from Imam Hasan al-Askari (as) indicating [the status of] Sayyid Muhammad" appears in the second tradition reported by Shaykh al-Ṭūsī—transmitted from Sa‘d, who heard it from Shahawayh. The portion added here, compared to al-Kulayni’s version, represents nothing more than Shahawayh’s own understanding, impression, and conjecture.

Like Abu Hashim Ja'fari, he too had heard traditions from Imam Hādī (as) regarding the virtues of Sayyid Muhammad—yet, it seems, he had heard no traditions concerning Imam Hasan al-Askari. Consequently, he became all but certain that those traditions pointed to the Imamate of Sayyid Muhammad—a conclusion he later realized was mistaken.

Conclusion

A critical revisitation of these traditions through the lens of typology reveals that, given the oppressive atmosphere of that time, Imam Al-Hādī (as) had specified to certain individuals regarding the Imamate of Imam Hasan Al-Askari (as) during Sayyid Muhammad's lifetime, rather than to the general Shia community. Sayyid Muhammad served as the ambassador and special representative of Imam Al-Hādī (as), holding a high status among the Imam and the Shia, managing the affairs of the Imamate household, and keeping Imam Hasan Al-Askari (as) unknown to both the family and the Shia community. Additionally, the lack of a public and explicit declaration by Imam Al-Hādī (as) about the next Imam led the Shia and the family to believe that Sayyid Muhammad was the intended successor. The wise strategy of Imam Al-Hādī (as) during a period of extreme concealment (taqiyyah) aimed to protect the life of Imam Hasan Al-Askari from potential dangers, particularly to safeguard the life of the awaited Imam who was to descend from him. However, with the passing of Sayyid Muhammad, divine will become evident, clarifying that the general belief among the Shia and the family was mistaken. Thus, it was as if a new reality emerged. Consequently, "Badā’" in the mentioned traditions signifies the unveiling of truth for the general Shia, contrasting with the misconceptions they had previously held.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۹-۱۷۴

بازخوانی انگاره امامت سید محمد بر پایه گونه‌شناسی روایات الکافی

محسن دیمه‌کار گراب*

علی ملاکاظمی**

چکیده

باب «الإشارة و النص علی أبي محمد ﷺ» در کتاب کافی به دلیل اشتمال بر روایات سؤال‌برانگیز در ماجرای رحلت سید محمد فرزند گرانقدر امام هادی ﷺ زمینه‌ساز شکل‌گیری خوانش بداء در امامت امام حسن عسکری ﷺ شده که ضرورت پژوهش در این عرصه را بیش‌ازپیش نمایان می‌سازد. نظر به مضامین متعدد روایات این باب به نظر می‌رسد بهترین راه‌حل به‌منظور اعتبارسنجی روایات موهم بداء، در کنار شیو توصیفی- تحلیلی، بازخوانی انگاره امامت سید محمد بر پایه گونه شناسی روایات این باب از کافی است، به‌ویژه آنکه تحریرهای این روایات، فضای دقیقی از خاستگاه و شرایط صدور این دسته از روایات به دست می‌دهد.

بازخوانی انتقادی این روایات در پرتو گونه شناسی نشان می‌دهد نظر به فضای خفقان‌آمیز آن دوران، امام هادی ﷺ در زمان حیات سید محمد به برخی از افراد خاص به امامت امام حسن عسکری ﷺ تصریح فرموده بودند نه به عموم شیعیان، سید محمد سفیر و نایب خاص «باب» امام هادی ﷺ بود و منزلت والایش نزد امام و شیعیان و نیز عهده‌داری امور بیت امامت و نیز ناشناخته نگه‌داشتن امام حسن عسکری ﷺ ازنظر خاندان و شیعیان و نیز عدم نص علنی و عمومی امام هادی ﷺ بر امام بعدی، سبب شد شیعیان و خاندان حضرت گمان کنند امام بعدی سید محمد است. تدبیر ح کیمانه امام هادی ﷺ در اوج فضای تقیه در نگه‌داشتن جان امام حسن عسکری ﷺ از خطرات احتمالی بود به‌ویژه به‌منظور حفظ جان امام موعودی که قرار بود از صلب مبارک ایشان باشد؛ اما با رحلت سید محمد اراده الهی آشکار شد و مشخص شد تصور عموم شیعیان و خاندان غلط بوده است؛ لذا گویی امر جدیدی نمایان شد؛ بنابراین بداء در روایات مذکور به معنی آشکار شدن حقیقت برای عموم شیعیان است امری که خلاف آن را گمان می‌کردند.

کلیدواژه‌ها: کتاب الکافی، امامت امام حسن عسکری ﷺ، انگارهٔ بداء، گونه شناسی روایی، بازخوانی انتقادی.

---

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده علوم قرآنی مشهد. مشهد ایران. dimeh@quran.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه دامغان، سمنان، ایران. نویسنده مسئول. a.mollakazemi@du.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

10.22052/hadith.2024.255983.1535

مقدمه

«الکافی» کتاب گرانقدر کلینی از محدثان بزرگ امامی در دوران غیبت صغری است که همیشه موردتوجه دانشمندان بعدی قرار گرفته است؛ در این میان به‌ندرت، روایات سؤال‌برانگیزی در این کتاب شریف اذهان برخی اندیشمندان را به خود جلب نموده است. روایات باب «الإشارة و النص علی أبي محمد علیه‌السلام» به دلیل اشتمال بر روایات موهم بدا در امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام در شمار آن روایات سؤال‌برانگیز است.

نظر به حیات کلینی در دوران غیبت صغری و قرب زمانی وی به دوران امام هادی علیه‌السلام و شکل‌گیری انگاره بدا در میان برخی از شیعیان، اعتبارسنجی این دسته از روایات ضروری به نظر می‌رسد، نظر به تعداد ۱۳ روایت در باب مذکور که مضامین گوناگونی دارد، به نظر می‌رسد بهترین شیوه به‌منظور اعتبارسنجی خوانش بدا از روایات این باب، بازخوانی انگاره امامت سید محمد بر پایه گونه شناسی روایات این باب از الکافی است.

۱- گونه‌های روایات نص بر امام حسن عسکری علیه‌السلام در الکافی

سیزده روایت باب مذکور در چهار گونه قابل دسته‌بندی و بررسی است:

۱-۱- روایات عدم تصریح به وصی و بیان مفهومی

روایت سوم:

عبدالله بن محمد اصفهانی گوید: امام هادی علیه‌السلام فرمود: صاحب شما پس از من همان شخصی است که بر من نماز می‌گذارد، راوی گوید: ما پیش از شهادت امام هادی علیه‌السلام و نماز بر ایشان، ابا محمد علیه‌السلام را نمی‌شناختیم تا اینکه بیرون آمد و بر امام هادی علیه‌السلام نماز خواند (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۵؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸)

- راوی عبدالله بن محمد اصفهانی، امام حسن عسکری علیه‌السلام را تا پیش از نماز بر امام هادی علیه‌السلام نمی‌شناخته است، لذا این روایت نشان می‌دهد برخی از شیعیان حتی تا پیش از شهادت امام هادی، از وصایت امام حسن عسکری علیه‌السلام اطلاعی نداشته‌اند و حتی چه‌بسا ایشان را نمی‌شناختند و این تدبیر سیاسی امام هادی علیه‌السلام به‌منظور تحفظ ویژه بر امام و وصی خویش است و نیز حفظ وصی بعدی که امام زمان علیه‌السلام است.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

- گویی امام هادی علیه‌السلام جز در موارد معدود معرفی امام حسن عسکری علیه‌السلام غالبا با سکوت و عدم معرفی امام حسن عسکری علیه‌السلام به امامت از یک‌سو و نیز نقش پر رنگ سید محمد و عهده‌داری او در بیشتر امور امام هادی علیه‌السلام و ارتباط گسترده سید محمد با شیعیان تا حد زیادی امام حسن عسکری علیه‌السلام را ناشناخته نگه داشتند، درواقع در پی این تدبیر راهبردی خودبه‌خود اذهان شیعیان غالبا به‌سوی سید محمد می‌رفت و توجه شیعیان کمتر به سمت امام حسن عسکری علیه‌السلام جلب می‌شد.
- همچنان که از توجه حکام بنی‌عباس به امام حسن عسکری علیه‌السلام پیشگیری می‌شد به‌ویژه در شرایط بسیار خفقان آمیز بنی‌عباس که پی‌درپی در جستجوی امام بعدی بودند و بی‌گمان از روایات نبوی و روایات اهل‌بیت: از ظهور فرزندی که دنیا را پر از عدل و داد می‌کند آگاهی داشتند، لذا این تدبیر ویژه امام هادی علیه‌السلام می‌توانست بیش‌ازپیش جان امام حسن عسکری علیه‌السلام را از خطرات مصون نگاه دارد.

روایت ششم:

علی بن مهزیار گوید: به امام هادی علیه‌السلام عرضه داشتم: اگر پیشامدی برای شما رخ بدهد که بر خدا پناه می‌برم، نزد که روی‌آوریم؟ حضرت فرمود: «عهد من به بزرگ‌ترین فرزندان من است» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۶؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸)

- این روایت اشاره به فرزند بزرگ‌تر دارد که طبق تصریح برخی از همین روایات این باب (روایت هفتم این باب)، فرزند بزرگ‌تر، امام حسن عسکری علیه‌السلام بوده است. البته این امر به لحاظ تاریخی نیاز به بررسی دارد.
- چنین می‌نماید که این روایت تا حدودی ایهام دارد، اینکه مراد از فرزند «اکبر» به لحاظ علمی، مقام و منزلت نزد خداوند متعال است یا به لحاظ سنی؟! لذا امام هادی علیه‌السلام در این روایت وصی بعدی را به‌صورت مفهومی بیان فرموده‌اند و از تعیین مصداقی عینی آن خودداری نموده‌اند.

روایت هفتم:

علی بن عمرو عطار گوید: بر امام هادی علیه‌السلام وارد شدم، هنوز ابوجعفر محمد زنده بود و من گمان می‌کردم که حجت بعدی اوست، عرضه داشتم: فدایت شود، کدام‌یک از پسرانت را

10.22052/hadith.2024.255983.1535

امام بدانم؟ فرمود: تا امر من به شما نرسد، هیچ‌یک را به امامت مخصوص ندانید. عطار گوید: بعد از رحلت سید محمد، برای حضرت نامه نوشتم: امر امامت از آن کیست؟ آن امام همام برایم نوشت: «به پسر بزرگ‌ترم» و ابو محمد علیه‌السلام بزرگ‌تر از ابی جعفر بود (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۶-۳۱۷؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸-۳۶۹)

این روایت نیز تصریح بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام دارد چنان‌که در روایت تصریح شده، صدور آن در زمان حیات سید محمد است.

- علی بن عمرو عطار راوی چنین پنداشته که امام بعدی سید محمد است همچنان که عبارت «و أنا أظن أنه هو» حاکی از مقبولیت سید محمد نزد عموم شیعیان نیز هست که چنین گمان می‌کرده‌اند که وی امام بعدی است.
- از فراز «لا تخصوا أحدا حتی یخرج إلیکم أمري» پیداست که در آنجا نیز حضرت وصی خویش را تعیین نکرده‌اند، نفیا و اثباتا بلکه پس از مکاتبه راوی، امام هادی علیه‌السلام در نامه به وی، بر امامت فرزند بزرگ‌تر از میان آن دو اشاره می‌کند. گفتنی است در مکاتبه نیز حضرت به‌صراحت مصداق عینی امام بعدی را تعیین نکردند بلکه به صورت مفهومی بیان نمودند که در فرزند بزرگ‌تر است که همچنان تردید و ایهام میان فرزند بزرگ‌تر به لحاظ مقام و منزلت نزد خداوند یا فرزند بزرگ‌تر به لحاظ سنی وجود دارد. فراز پایانی نیز تصور راوی است.

۲-۱- روایات تصریح به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام در زمان حیات سید محمد

روایت دوم:

علی بن عمرو نوفلی گوید: همراه با امام هادی علیه‌السلام در حیاط منزلشان بودم که سید محمد از کنارمان عبور کرد، به امام عرضه داشتم: به فدایت شوم، این صاحب ما پس از شماست؟ حضرت فرمود: نه صاحب شما پس از من، حسن علیه‌السلام است (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۵-۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ۳۱۴-۳۱۵؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸).

- این روایت با برداشت بدا و تغییر در نصب امام بعدی در تعارض است، زیرا در آن تصریح شده است که امام هادی علیه‌السلام در زمان حیات سید محمد، امام حسن عسکری علیه‌السلام را به‌عنوان امام بعدی معرفی نموده‌اند.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

- ظاهرا از مجموعه روایات مانند روایت مذکور برداشت می‌شود برخی از افراد معدود، نص بر امام حسن عسکری علیه‌السلام را از امام هادی علیه‌السلام در دوران حیات سید محمد شنیده‌اند اما امری فراگیر نبوده است.

در تأیید این امر می‌توان به روایت مشهور ابن‌بابویه از عبدالعظیم حسنی از امام هادی علیه‌السلام نیز اشاره کرد:

که به اسامی مبارک امامان معصوم از امیرالمؤمنین علیه‌السلام تا امام هادی علیه‌السلام اشاره کرد و به امامت ایشان اذعان نمود، سپس امام هادی علیه‌السلام فرمود: «پس از من پسرم حسن علیه‌السلام امام بعدی است، وضعیت مردم نسبت به جانشین پس از او چگونه خواهد بود!» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج۲: ۳۷۹-۳۸۰؛ همو، ۱۳۹۸ ق، ۸۱-۸۲؛ همو، ۱۳۶۲ ش، ۳۳۸-۳۴۰؛ همو، بی‌تا: ۴۸-۴۹) که در آن روایت امام هادی علیه‌السلام به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام تصریح فرمودند. نظر به درگذشت سید محمد در سال ۲۵۲ هجری قمری و نیز درگذشت عبدالعظیم در سال ۲۵۲ هجری و نیز نظر به اینکه عبدالعظیم به امر امام هادی علیه‌السلام مدتی را در ری زندگی کرده و احتمالا هجرت وی به ری حدود ۲۵۰ هجری یا پیش از آن بوده، بی‌گمان روایت عبدالعظیم از امام هادی علیه‌السلام در نص بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام در زمان حیات سید محمد در سال ۲۵۰ هجری یا پیش از آن بوده است.

شیخ طوسی نیز نص صریحی از امام هادی علیه‌السلام بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام در زمان سید محمد نقل کرده است:

احمد بن عیسی علوی از فرزندان علی بن جعفر گوید: در صریا بر امام هادی علیه‌السلام وارد شدیم، سلام نمودیم، آنجا با ابوجعفر و ابامحمد علیه‌السلام نیز روبه رو شدیم که ایشان نیز وارد شدند، بلند شدیم به‌سوی اباجعفر سید محمد برویم که بر وی سلام کنیم، امام هادی علیه‌السلام فرمود: این صاحب شما نیست، «بر شما باد به صاحبتان!»؛ در این حال به ابامحمد علیه‌السلام اشاره کرد (طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۱۹۹).

سید محمد نیز از امام هادی علیه‌السلام شنیده که امام بعدی امام حسن عسکری علیه‌السلام است، درواقع سید محمد آگاهی دقیق داشته که امام بعدی برادرش امام حسن عسکری علیه‌السلام است.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

حتی خود سید محمد نیز هیچ‌گاه چنین ادعایی نکرده و تسلیم امر امام هادی علیه‌السلام بوده است.

۳-۱- روایات تصریح به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام پس از رحلت سید محمد

روایت اول:

یحیی بن یسار قنبری گوید: امام هادی علیه‌السلام چهار ماه پیش از شهادتش به فرزندش حسن وصیت کرد، در این امر من و جماعتی از موالیان را شاهد گرفت (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۵؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۴؛ طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۰)

به گفته یحیی بن یسار امام هادی علیه‌السلام چهار ماه پیش از شهادتش به امامت فرزندش حسن سفارش نمود و او و جماعتی از موالیان را شاهد گرفت. نظر به نص علنی بر امامت امام حسن علیه‌السلام در رحلت سید محمد که پیش‌تر از چهار ماه آخر عمر مبارک امام هادی بوده، این روایت از باب تأکید و سفارش بیشتر بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام است.

روایت یازدهم:

ابوبکر فهفکی گوید: امام هادی علیه‌السلام در نامه‌ای برایم نوشت: پسرم ابو محمد عسکری علیه‌السلام ازنظر آفرینش، ناصح‌ترین آل محمد است و حجت او محکم‌تر است و او بزرگ‌ترین اولاد من است، اوست جانشین و رشته امامت به دست او می‌رسد و احکامش با اوست. هرچه از من می‌پرسی از او بپرس که آنچه بدان نیاز است، نزد اوست (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۷-۳۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۹؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۹)

این روایت نیز نص بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام است ظاهرا به لحاظ تاریخ‌گذاری پس از وفات سید محمد صادر شده است، چه اینکه تأکید شده که هرچه سؤال داشتی از او سؤال کن و نزد اوست آنچه بدان نیاز است؛ که هم سؤال نمودن قبلا در مورد سید محمد بوده است و نیز تعبیر دوم که دقیقا در همان روایات امام هادی علیه‌السلام در ایام وفات سید محمد ذکر شده است.

- همچنین در این روایت تصریح به بزرگ‌تر بودن امام حسن علیه‌السلام شده است.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

روایت سیزدهم:

داود بن قاسم گوید: از امام هادی علیه‌السلام شنیدم می‌فرمود: حجت پس از من حسن است، شماها چه حالی دارید در جانشینی پس از این جانشین، عرضه داشتم خداوند مرا فدایتان بگرداند، چرا؟ حضرت فرمود: زیرا شما شخص او را نمی‌توانید ببینید و بر شما روا نباشد که نام او را ببرید، عرض کرد: پس چگونه او را یاد کنیم؟ حضرت فرمود: بگوئید حجت از آل محمد (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۲۰؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۷۰)

به قرینه ابوهاشم جعفری که مخاطب نص صریح امام هادی علیه‌السلام بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام است و همخوانی با روایات دیگر ابوهاشم جعفری که بر امامت سید محمد گمان برده و پس از رحلت سید محمد به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام پی برده، به‌احتمال بسیار این روایت پس از رحلت سید محمد بیان شده است. درغیراین صورت بین این روایت با روایت دیگر وی که موهم بداء است (به دو تحریر آن به‌ویژه تحریر شیخ طوسی) تعارض دارد.

۴-۱- روایات موهم بداء

روایت چهارم:

علی بن جعفر گوید: هنگامی‌که سید محمد فرزند امام هادی علیه‌السلام رحلت نمود نزد ایشان بودم: به امام حسن علیه‌السلام فرمود: «پسرم، برای خدا تجدید شکری کن که درباره تو امری را تجدید کرد» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۵؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸)

توضیح این روایت به دلیل مشابهت لفظی در ذیل روایت هشتم ذکر می‌شود.

روایت پنجم:

احمد بن مروان انباری گوید: هنگام رحلت ابی‌جعفر محمد بن علی حاضر بودم که امام هادی علیه‌السلام آمدند و کرسی آوردند و بر آن نشست، اهل‌بیت ایشان اطرافش بودند، ابامحمد عسکری علیه‌السلام نیز در گوشه‌ای از خانه بودند، همین‌که از امر اباجعفر فراغت یافت به ابامحمد توجه نمود و فرمود: پسرم به درگاه خداوند شکر جدیدی بجا آور، زیرا امر جدیدی درباره تو

10.22052/hadith.2024.255983.1535

ایجاد کرده است (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۶؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۷۲-۴۷۳)

- عبارت «فقد أحدث فيك أمرا» دلالت بر امر جدیدی می‌کند اما اینکه این تغییر در علم الهی باشد و یا در نظر مردم، این را شواهد و قرائن دیگر نشان می‌دهد که همان مورد دوم مراد است.
- خود عبارت مذکور نشانگر معرفی علنی امام حسن عسکری علیه‌السلام به امامت در ایام رحلت و خاکسپاری سید محمد است چنانکه طبق برخی از روایات همین باب، امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام، در زمان حیات سید محمد هم به‌ندرت برای افراد اندکی بیان شده بود.

روایت هشتم:

سعد بن عبدالله از جماعتی از بنی‌هاشم ازجمله حسن بن حسن افطس نقل کرده که آن‌ها روزی که «سید محمد بن علی بن محمد باب ابی الحسن» رحلت نمود، به‌منظور عرض تسلیت بر در خانه امام هادی علیه‌السلام حاضر شدند، مجلسی در صحن خانه امام فراهم کرده بودند و مردم گرد آن حضرت نشسته بودند گفتند: ما در حدود صد و پنجاه مرد از خاندان ابی‌طالب و بنی‌هاشم و قریش اندازه گرفتیم جز غلامان آن حضرت و مردم متفرقه دیگر در این میان امام هادی علیه‌السلام به حسن فرزندش نگریست که با گریبان چاك زده آمد و سمت راست آن امام همام ایستاد «و نحن لا نعرفه» و ما او را نمی‌شناختیم و پس از لحظاتی امام هادی به او نگاهی کرد و فرمود: ای پسر جانم، برای خدا عزوجل شکری تازه کن که درباره تو دستوری تازه کرد. آن جوان گریست و حمد خدا گفت و «انا لله و إنا إليه راجعون» بر زبان آورد ... ما درباره او جویا شدیم، در پاسخ گفته شد: این، فرزندشان حسن است، ما در این موقع او را جوانی بیست‌ساله گمان بردیم یا حتی بیشتر، «فیومئذ عرفناه» همان روز او را شناختیم و دانستیم که به امامت او اشاره فرمود و او را به مقام خود واداشت (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۶-۳۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۷-۳۱۸؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۹)

- در این روایت نیز تصریح شده است که راویان گویند: ما امام حسن عسکری علیه‌السلام را نمی‌شناختیم و این مؤید همان مطلبی است که به تدبیر امام هادی علیه‌السلام تا پیش از

10.22052/hadith.2024.255983.1535

وفات سید محمد، بنابراین بود که شیعیان نسبت به امام حسن عسکری علیه‌السلام شناختی نداشته باشند، درواقع تا پیش از رحلت سید محمد تدبیر حکیمانه امام به امر الهی بر این بوده است که شیعیان چندان ارتباطی با امام حسن عسکری علیه‌السلام نداشته باشند.

- امر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام که صرفا برای برخی از افراد معدود بیان شده بود و عموم شیعیان و علویان خبر نداشتند حتی گمان هم نمی‌کردند، پس از رحلت سید محمد علنی شد و نص به‌طور علنی برای شیعیان بیان شد.
- این روایت یک معرفی عمومی و نص علنی بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام است به‌ویژه در برابر خاندان بنی‌هاشم که حدود ۱۵۰ نفر بودند و نیز در نظر سایر موالیان و سائر مردم.
- راوی تأکید می‌کند بر اینکه ما او را نمی‌شناختیم و نیز تأکید می‌کند آن روز دانستیم که امام حسن عسکری علیه‌السلام امام بعدی است. گویی هم حضرت را نمی‌شناختند و افزون بر آن از قبل اصلا نمی‌دانستند که ایشان امام است. این نیز بیانگر این است که امام هادی علیه‌السلام تعمدا امام حسن عسکری علیه‌السلام را ناشناخته نگه داشتند، برای حفظ جان ایشان و طبعا به‌منظور حفظ جان وصی بعدی که امام زمان علیه‌السلام است.
- عبارت «محمد بن علي بن محمد باب أبي الحسن» حکایت از آن دارد که گویی امورات بیت امامت امام هادی علیه‌السلام از طریق سید محمد سامان می‌یافته است و او سفیر خاص آن امام همام در امورات امامت و شیعیان بوده است و گویی همه‌کارهٔ دستگاه امام هادی علیه‌السلام سید محمد بوده و امورات شیعیان را سید محمد اداره می‌کرده است، همین در کنار منزلت والای ایمانی، علمی و اخلاقی سید محمد که گاه از لسان مبارک امام هادی علیه‌السلام نیز می‌شنیدند، سبب شد که شیعیان و عموم مردم گمان کنند ایشان امام بعدی است.

روایت نهم:

محمد بن یحیی بن دریاب گوید: پس از رحلت اباجعفر بر امام هادی علیه‌السلام وارد شدم به ایشان تسلیت گفتم، ابامحمد علیه‌السلام نشسته بود و گریه کرد، امام هادی علیه‌السلام به‌سوی ایشان روی آورد و فرمود: «إن الله تبارك و تعالى قد جعل فيك خلفا منه» همانا خداوند تبارك و تعالى در

10.22052/hadith.2024.255983.1535

وجود تو جانشینی برای او مقرر کرده است، پس خداوند را حمد نما (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۸؛ طبرسی، بی‌تا: ۳۶۸).

این روایت آیا دلیل بر امامت سید محمد و تغییر و بدا به امام حسن عسکری علیه‌السلام است؟

- این روایت نیز تصریح در امامت سید محمد ندارد، و جانشینی از سوی او نزد خداوند منتفی است بلکه احتمالات دیگری نیز مطرح است مانند اینکه خلف در نزد مردم محتمل است، ضمن اینکه خلف از او باشی به معنی جانشین او پس از او باشی نیست، بلکه به این معنی که پس از رحلت او خلف و شایسته تو هستی هم چنان‌که اگر سید محمد زنده می‌بود نیز شایسته امامت همان امام حسن عسکری علیه‌السلام بود. به تعبیر دیگر نسبت به او خلافت را در تو قرار داد. درواقع «خلفا منه» لزوما به معنی شایسته بودن و تقدم و اولویت اولی بر دومی نیست بلکه به این معنی است که پس از شخصی که انتظار می‌رفت در میان عموم شیعیان که وی امام باشد درحالی‌که فی نفس الأمر این تصور مردم اشتباه بود، خلف از چنین شخصیتی نیز محتمل است.

روایت دهم:

ابوهاشم جعفری گوید: پس از رحلت ابوجعفر پسر امام هادی علیه‌السلام نزد حضرت بودم و با خود فکر می‌کردم اباجعفر و ابامحمد علیهماالسلام در این زمان مانند ابوالحسن موسی علیه‌السلام و اسماعیل پسران امام صادق علیه‌السلام هستند و سرگذشت این دو مانند سرگذشت ایشان است، زیرا پس از اباجعفر، ابامحمد علیه‌السلام امید امامت بود، پیش از آنکه سخنی بگویم امام هادی علیه‌السلام رو به من کرد و فرمود: ای ابو هاشم، «بدا لله في أبي محمد بعد أبي جعفر علیه‌السلام ما لم يكن يعرف له» برای خداوند درباره ابو محمد عسکری علیه‌السلام بداء حاصل شد پس از ابی جعفر در آنچه که برای او معروف نبود پیش از آن، چنانکه برای او درباره امام کاظم علیه‌السلام پس از رحلت اسماعیل بداء حاصل شد در امام کاظم پس از در رحلت اسماعیل آنچه را که پرده از روی حال او برداشت و موضوع همان است که در خاطرت گذشت و اگرچه ناحق طلبان بدشان آید، پسرم ابو محمد علیه‌السلام پس از من امام است، نزد اوست علم هرچه بدان نیاز باشد و ابزار امامت با اوست (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۷؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۸-۳۱۹)

10.22052/hadith.2024.255983.1535

- در این روایت آمده است: «إذ كان أبومحمد المرجئ» به این معنی که کان رجاء الإمامة في أبي‌محمد علیه‌السلام إنما حدث بعد فوت أبي‌جعفر، كما أن رجاء الإمامة في أبي‌الحسن علیه‌السلام إنما حدث بعد وفاة إسماعيل و ربما يقرأ بالهمز أي المؤخر أجله (، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۳۹۱)
- در خصوص بدا نیز گفتنی است، به تعبیر علامه مجلسی، بداء به معنی ظهور است و لام در لله سببية است، «و ما لم يكن» فاعل بدا «و يعرف» بناء مجهول و ضمير له لله أو لأبي محمد و «ما» در كما مصدرية است و «كشف» به‌صورت معلوم یا مجهول است. حاصل اینکه ظهر للناس ما لم يكونوا يعرفونه فيهما و فيهما آلة الإمامة و شروطها و لوازمها من العلوم و العصمة و الكمالات و كتب الأنبياء و آثارهم و أمثال تلك الأمور (همان، ج۳: ۳۹۱)

روایت دوازدهم:

شاهویه بن عبدالله جلاب گوید: امام هادی علیه‌السلام در نامه‌ای برایم نوشت، اراده نمودی که از جانشین من پس از درگذشت اباجعفر سؤال کنی و ازاین‌رو نگران بودی، اندوهگین مباش، زیرا خداوند عزوجل «هیچ مردمی را گمراه نکند، پس‌ازآن که آن‌ها را هدایت کرده تا بیان کند برایشان آنچه را باید بپرهیزند» (توبه، ۱۱۵) سرور و امام تو پس از من پسرم ابو محمد است، هر چه نیاز دارید نزد اوست، خداست که هرچه را خواهد مقدم دارد و هرچه را خواهد به تأخیر اندازد «هر آیه را که نسخ کنیم و یا پس‌اندازیم بهتر از آن را یا مانند آن را بیاوریم» (بقره، ۱۰۶) من نوشتم آنچه شرح و اطمینان است برای دل بیدار (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۹-۳۲۰؛ طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۰-۲۰۱)

- ظاهرا مکاتبه راوی در این روایت به قرینه «بعد أبي جعفر» پس از وفات سید محمد است که بر این اساس نشانگر آن است که این راوی نیز مانند بیشتر شیعیان، سید محمد را خلف و جانشین حضرت می‌دانسته است لذا پس از رحلت سید محمد جویای نام جانشین پس از ابی جعفر بوده و این امر را در دل نهان داشته است.
- عبارت «قلقت لذلك فلا تغتم» گویی نشان می‌دهد که راوی نیز مانند بیشتر شیعیان، انتظار داشته است که سید محمد به امامت برسد، اما پس از رحلت سید محمد

10.22052/hadith.2024.255983.1535

محزون و نگران شده است که امام بعدی کیست؟! این روایت نیز مؤید همان دیدگاه بدوی در خصوص بدا و تغییر شخص امام است. درواقع در این روایت نیز همان احتمال بدا در نظر عموم مردم مدنظر است که امر بعیدی نیست.

- فراز «عنده ما تحتاجون إليه» که در روایات دیگر نیز ذکر شده است، احتمالا اشاره به انحصار لیاقت و صلاحیت امام حسن عسکری علیه‌السلام دارد که هر آنچه نیاز دارید نزد اوست.

۲- دو روایت سؤال‌برانگیز از شیخ طوسی

در این میان دو روایت سؤال‌برانگیز از شیخ طوسی نقل شده که به تحلیل آن می‌پردازیم:

۲-۱- روایت اول شیخ طوسی به طریق سعد از ابوهاشم جعفری

ابوهاشم جعفری گوید: هنگام درگذشت ابوجعفر پسر امام هادی علیه‌السلام نزد حضرت بودم «و قد كان أشار إليه و دل عليه» و با خود فکر می‌کردم قصه ابا جعفر و ابا محمد در این زمان مانند قصه ابوالحسن موسی و اسماعیل پسران امام صادق علیه‌السلام هستند، امام هادی رو به من کرد و فرمود: آری، ای ابو هاشم، «بدا لله في أبي جعفر و صير مكانه أبا محمد كما بدا له في إسماعيل بعد ما دل عليه أبو عبدالله ع و نصبه» برای خداوند درباره ابو جعفر بداء رخ داد و به‌جای او ابامحمد علیه‌السلام را قرار داد، همچنان که برای اسماعیل بدا رخ داد پس‌ازآنکه امام صادق علیه‌السلام به او دلالت نمود و او را نصب کرد و موضوع همان است که در خاطرت گذشت و اگرچه مبطلان بدشان آید، پسرم ابومحمد پس از من امام است، نزد اوست علم هرچه بدان نیاز باشد و ابزار امامت با اوست و حمد از آن خداست (طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۰ و ۸۲-۸۳)

توضیح شیخ طوسی روایات نص بر امام حسن عسکری علیه‌السلام را بسیار دانسته است و ذیل روایت مذکور سعد از ابوهاشم جعفری، در خصوص فراز «بدا لله فيه» تصریح می‌کند: بدین معناست که بدا من الله فیه، در همه روایاتی که نقل می‌شود در اسماعیل بدا رخ داده، همین دیدگاه مدنظر است. بدین معنا که بدا من الله زیرا مردم چنین می‌پنداشتند که اسماعیل بن جعفر پس از پدرش امام بعدی است، فلما مات علموا بطلان ذلك و تحققوا

10.22052/hadith.2024.255983.1535

إمامة موسی علیه‌السلام و هكذا كانوا يظنون إمامة محمد بن علي بعد أبيه فلما مات في حياة أبيه علموا بطلان ما ظنوه» (طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۸۲-۸۳).

این روایت همان روایت دهم از باب مذکور در کتاب الکافی است (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۸) البته نقل شیخ طوسی دو افزودهٔ جنجالی و بحث‌برانگیز «و قد كان أشار إليه و دل عليه» و «و صير مكانه أبا محمد كما بدا له في إسماعيل بعد ما دل عليه أبو عبدالله ع و نصبه» نسبت به نقل کلینی دارد.

شیخ مفید نیز از ابن قولویه از کلینی همین روایت را عینا مانند کلینی نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۹)

۲-۲- روایت دوم شیخ طوسی از سعد از شاهویه بن عبدالله جلاب

شاهویه بن عبدالله جلاب گوید: «كنت رويت عن أبي الحسن العسكري علیه‌السلام في أبي جعفر ابنه روايات تدل عليه» هنگامی‌که اباجعفر محمد درگذشت نگران شدم و متحیر باقی ماندم نه پیش بروم نه بازگردم، ترسیدم نامه‌ای در این موضوع برای امام هادی علیه‌السلام بنویسم و نمی‌دانستم چه می‌شود، پس در نامه‌ای برای حضرت نوشتم که برایم دعا کند در ارتباط با حاکم وقت برایمان گشایشی حاصل شود، در امورات غلامانمان اندوهگین بودیم، جواب نامه حضرت آمد مشتمل بر دعا و بازگشت غلمان به نزدمان و در انتها نامه نوشته بود: می‌خواستی از جانشین من پس از درگذشت اباجعفر سؤال کنی و ازاین‌رو نگران بودی، غمگین مباش، زیرا خداوند عزوجل «هیچ مردمی را گمراه نکند، پس‌ازآن که آن‌ها را هدایت کرده تا بیان کند برایشان آنچه را باید بپرهیزند» (توبه، ۱۱۵) صاحب شما پس از من پسرم ابومحمد علیه‌السلام است، هرچه نیاز دارید نزد اوست، خداست که هرچه را خواهد مقدم دارد و هرچه را خواهد به تأخیر اندازد «هر آیه را که نسخ کنیم و یا پس‌اندازیم بهتر از آن را یا مانند آن را بیاوریم» (بقره، ۱۰۶) من نوشتم آنچه شرح و اطمینان است برای صاحب عقل بیدار (طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۱)

این روایت همان روایت دوازدهم باب مذکور در کتاب الکافی است (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۳۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۱۹-۳۲۰) البته با بخش افزوده بحث‌برانگیز «كنت رويت عن أبي الحسن العسكري علیه‌السلام في أبي جعفر ابنه روايات تدل عليه»

10.22052/hadith.2024.255983.1535

شیخ مفید نیز این روایت را به طریق ابن قولویه از کلینی، عینا مانند کلینی نقل کرده است و بخش نو افزوده نقل شیخ طوسی در آن نیست.

چه‌بسا گمان شود این روایت از شیخ طوسی، اشاره به نصب بر امامت سید محمد دارد. درحالی‌که چنین نیست زیرا راوی روایاتی مبنی بر فضیلت سید محمد از امام هادی علیه‌السلام نقل می‌کرده و گویا امام هادی از امام حسن عسکری علیه‌السلام مطلبی به راوی نفرموده‌اند، لذا «شاهویه بن عبدالله جلاب» خودبه‌خود گمان می‌کرده که امام بعدی همان سید محمد است.

توضیح شیخ طوسی ذیل این روایت ««قوله: بدا لله في محمد كما بدا له في إسماعيل» معناه ظهر من الله و أمره في أخيه الحسن ما زال الريب و الشك في إمامته فإن جماعة من الشيعة كانوا يظنون أن الأمر في محمد من حيث كان الأكبر كما كان يظن جماعة أن الأمر في إسماعيل بن جعفر دون موسى علیه‌السلام فلما مات محمد ظهر من أمر الله فيه و أنه لم ينصبه إماما كما ظهر في إسماعيل مثل ذلك لا أنه كان نص عليه ثم بدا له في النص على غيره فإن ذلك لا يجوز على الله تعالى العالم بالعواقب» (طوسي، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۲).

در تحلیل دو روایت شیخ طوسی گفتنی است:

- دو بخش افزوده در هر دو روایت که با خط مشخص شده، در متن روایت کلینی و شیخ مفید نیست، لذا این روایت، نسبت به نقل کلینی و شیخ مفید، «مزید» است و طبعا با نقل کلینی و شیخ مفید تعارض دارد، ازاین‌رو در مقام حل تعارض قدر متیقن میان این دو گونه از روایت، همان نقل کلینی و شیخ مفید است که ارجحیت دارد. به‌ویژه آنکه نقل کلینی و شیخ مفید نسبت به نقل شیخ طوسی تقدم دارد.
- ضمنا بخش افزوده روایت به نقل از سعد از ابوهاشم جعفری با روایت نص امام هادی علیه‌السلام بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام در زمان حیات سید محمد تعارض دارد.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

- همچنین تعارض دارد با اینکه سید محمد هیچ‌گاه ادعای امامت نکرده، هیچ سندی بر ادعای امامت از ناحیه سید محمد نقل نشده است؛ درواقع خود سید محمد نیز به‌یقین می‌دانسته که امام نیست.
- وانگهی شیخ طوسی که این دو روایت مزید را نقل کرده باز خودش در مقام حل تعارض، همان دیدگاه را نقل کرده است که بدا در علم خدا رخ نمی‌دهد بلکه بدا در تغییر و تحول نظر مردم رخ داد، مردم گمان می‌کردند امام بعدی سید محمد است اما خداوند امری که بر آنان مخفی مانده بود را با رحلت سید محمد و نصب امام حسن عسکری علیه‌السلام به آنان نشان داد و امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام برخلاف گذشته به‌صورت علنی و رسمی اعلام شد.
- فراز «و قد كان أشار إليه و دل عليه» در روایت ابوهاشم جعفری چه‌بسا حکایت از برداشت ابوهاشم دارد، گویا امام هادی علیه‌السلام روایات متعددی در فضل، علم و تقوای سید محمد برای ابوهاشم نقل کرده که ابوهاشم گمان کرده که امام بعدی سید محمد است.
- فراز «كنت رويت عن أبي الحسن العسكري علیه‌السلام في أبي جعفر ابنه روايات تدل عليه» در روایت دوم شیخ طوسی از سعد از شاهویه که افزوده نسبت به نقل کلینی دارد، نیز حکایت از همان برداشت شاهویه دارد، وی نیز مانند ابوهاشم جعفری روایاتی از امام هادی علیه‌السلام در فضیلت سید محمد شنیده و در این میان گویی هیچ روایتی از امام حسن عسکری علیه‌السلام نشنیده لذا ظن قریب‌به‌یقین یافته که آن روایات دال بر امامت سید محمد است که البته بعدا می‌فهمد که دچار گمان اشتباه شده است.
- فراز افزوده «و صير مكانه أبا محمد كما بدا له في إسماعيل بعد ما دل عليه أبو عبدالله علیه‌السلام و نصبه» در نقل ابوهاشم نیز بحث‌برانگیز است، زیرا امام هادی علیه‌السلام فرمودند که امام صادق علیه‌السلام اسماعیل را نصب کرده است، اما با توجه به اشکالاتی که گفته شد افزون بر اینکه این بخش افزوده محل تردید است، نهایتا نمی‌تواند

10.22052/hadith.2024.255983.1535

دلالت بر نصب اسماعیل به امامت داشته باشد و چنانکه شیخ طوسی توضیح داده همان تغییر در ظن مردم بوده و آشکار شدن امری که بر مردم پنهان بوده است. گویی نظر به دوران خفقان عصر امام صادق علیه‌السلام حضرت روایاتی دال بر منزلت والای اسماعیل بیان کرده بودند و او را به‌منظور ساماندهی امور شیعیان به جایگاه خاصی نصب فرموده بودند نه نصب به امامت، از سوی دیگر به‌احتمال‌قوی به امامت موسی بن جعفر نیز به‌صورت علنی چندان اشاره‌ای نکرده بودند جز برای خواص از شیعیان، لذا درباره اسماعیل نیز چنین تصور شد که او منصوب به امامت بوده درحالی‌که چنین نبود و اسماعیل نیز هیچ‌گاه ادعای امامت نکرد.

۳- دیدگاه برگزیده بر پایه گونه شناسی و فضای صدوری

امام هادی علیه‌السلام در جایی به نام صریا در نزدیکی شهر مدینه، در نیمهٔ ماه ذی‌حجهٔ سال ۲۱۲ ق یا در ماه رجب سال ۲۱۴ ق به دنیا آمد و متوکل آن حضرت را به‌وسیله یحیی بن هرثمة از مدینه به سامرا آورد و مدت امامتش سی‌وسه سال بود و مادر آن حضرت ام ولد و به نام سمانه بود (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱: ۴۹۷-۴۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۹۷). علت انتقال امام هادی علیه‌السلام از مدینه به سامرا این بود که عبدالله بن محمد مأمور اقامه نماز در مدینه و مأمور امور جنگی بود، نزد متوکل عباسی از امام هادی علیه‌السلام سعایت می‌کرد و همیشه آن امام را آزار می‌داد، آن امام همام که از سعایت وی اطلاع یافت، نامه‌ای برای متوکل عباسی نگاشت و اذیت‌های عبدالله بن محمد نسبت به حضرت و کذب وی در سعایت او را به متوکل تذکر داد، متوکل عباسی امر نمود که جواب نامه آن امام همام را بنگارند و ایشان را به آمدن به سامرا دعوت کنند و سفارش کرد در گفتار و کردار به آن حضرت به خوبی رفتار کنند (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۰۹-۳۱۰). آوردن حضرت به سامرا بنا بر گزارش طبری توسط یحیی بن هرثمه در سال ۲۳۳ ق رخ داد (طبري، ۱۳۸۷ ق، ج۹: ۱۶۳). امام هادی علیه‌السلام وقتی‌که به یاسریه رسید، اسحاق بن ابراهیم از جریان مطلع شد و دید که مردم علاقه‌مند به زیارت آن بزرگوارند و همه خواستار خشنودي او هستند دستور داد تا امام را شبانه وارد بغداد کردند (یعقوبی، بی‌تا، ج۲: ۴۸۴). ایشان که معروف به «ابوالحسن العسكري» است و

10.22052/hadith.2024.255983.1535

مدت ۲۰ سال و نه ماه در سامرا ماند و در سال ۲۵۴ ق در ایام معتز در خانه‌اش که از دلیل بن یعقوب نصراني خریده بود درگذشت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج۱۲: ۵۶-۵۷).

سال‌های امامت امام هادی علیه‌السلام (۲۲۰-۲۵۴ ق) مصادف بود با بخشی از خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ ق) و تمام خلافت واثق (۲۳۲ ق)، متوکل (د ۲۴۷ ق)، منتصر (د ۲۴۸ ق) و مستعین (د ۲۵۲ ق) و در زمان خلافت معتز (د ۲۵۵ ق) وفات یافتند (طبري، ۱۳۸۷ ق، ج۹: ۱۱۸، ۱۵۰، ۲۲۲، ۲۵۱، ۳۶۲، ۳۸۹). به‌عنوان نمونه در خصوص دوران متوکل که حدود پانزده سال از امامت امام هادی علیه‌السلام در دوران خلافت او بوده گزارش‌ها زیر شرایط سیاسی حاکم در آن دوران را نشان می‌دهد:

به گفته ابن‌اثیر (د ۶۳۰ ق) متوکل، دشمنی شدیدی با امام علی علیه‌السلام و اهل‌بیت ایشان داشت و هرکسی را که خبر می‌یافت ولایت امام علی علیه‌السلام و اهل‌بیت ایشان را قبول داشت، اموالش را مصادره می‌کرد و او را می‌کشت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج۷: ۵۵). متوکل در سال ۲۳۶ قمری دستور داد که قبر امام حسین علیه‌السلام و منازل و خانه‌های دور آن در کربلا را ویران کنند و زمینش را شخم بزنند و در آن بذر بکارند و موضع قبر را جهت کشاورزی آبیاری کنند و نگذارند که مردم به زیارت حضرت بیایند (طبري، ۱۳۸۷ ق، ج۹: ۱۸۵؛ مسکویهٔ رازی، ۱۳۷۹ ش، ج ۴: ۲۹۹؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۱: ۲۳۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج۷: ۵۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۷: ۱۸). این گزارش تاریخی نیز به‌خوبی از اوج خفقان در زمان متوکل و در تنگنا قرار دادن علویان حکایت دارد.

درواقع دوران امامت امام هادی علیه‌السلام مصادف با اوج خفقان سیاسی و حاکمیت تقیه برای شیعیان است. شیعیان در زمان امام هادی علیه‌السلام از شهرهای دیگر برای زیارت ایشان به سامرا روی می‌آوردند و هدایایی به‌عناوین‌مختلف می‌فرستادند. رفتار متوکل با امام به‌ظاهر محترمانه بود ولی پیوسته او را تحت نظر داشت و گاهی به حبس و توقیف و یا جستجوی منزل آن حضرت امر می‌کرد. مسعودی در «مروج الذهب» نقل کرده است که به متوکل خبر می‌دهند در منزل امام نامه‌ها و سلاح‌هایی است که شیعیان او از قم فرستاده‌اند و او با این سلاح‌ها قصد شوریدن بر دولت را دارد. متوکل جماعتی از غلامان ترك را شبانه به منزل امام فرستاد ولی چیزی در منزل او نیافتند و او را در حالی دیدند که لباسی پشمین یا مویین

10.22052/hadith.2024.255983.1535

پوشیده و بر روی ریگ روی به قبله نشسته و مشغول نماز یا خواندن آیات قرآن است. او را با همان وضع پیش متوکل بردند و گفتند که در خانه‌اش چیزی نیافته، او را در حال عبادت دیده‌اند. متوکل در آن شب به شراب مشغول بود و چون امام را دید او را تکریم کرد و پهلوی خود نشانید و جام شراب را به او تعارف کرد. حضرت سوگند یاد کرد که شراب با پوست و گوشت و خون او آشنایی ندارد. متوکل از او خواست که برایش شعری بخواند و حضرت عذر آورد که در شعر قلیل الروایه است؛ اما متوکل اصرار کرد و امام چون اصرار او بدید اشعاری در بی‌ثباتی و بی‌وفایی دنیا خواند که متوکل و حاضران را به گریه درآورد و متوکل او را با احترام روانه منزل کرد (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج۴: ۱۱-۱۲). برخی نیز نوشته‌اند: مسلمانان از ارتباط با امامان و حتی سلام نمودن به ایشان اجتناب می‌نمودند، چه اینکه بنی‌عباس افرادی که به عترت طاهره و علویان احترام می‌گذاشتند به شدیدترین وجهی شکنجه می‌کردند (قرشی، ۱۳۷۵ ش: ۲۱۰-۲۱۱). امام هادی علیه‌السلام در روایتی به داود صرمی فرمود: اگر بگویم که تارک تقیه همچون تارک نماز است، قطعا که راست گفته‌ام (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ ق: ۴۸۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۱ ق: ۵۸۳). برخی روایات به‌خوبی بیانگر این است که مأموری مراقب و ملازم حضرت بوده است (قطب‌راوندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۴۱۱-۴۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۰: ۱۵۳).

این گزارش‌ها تنها گوشه‌ای از فضای خفقان حکومت بنی‌عباس است. از سوی دیگر حاکمان بنی‌عباس به‌خوبی اطلاع داشتند که منجی موعود در این خاندان متولد خواهد شد، لذا پی‌درپی شرایط را رصد می‌کردند و طبعا با آگاهی از وصی امام هادی علیه‌السلام با محدودیت بیشتری می‌توانستند از تولد حجت خدا پیشگیری کنند. در این شرایط امام هادی علیه‌السلام تدبیر حکیمانه‌ای در پیش گرفتند که به‌صورت بسیار محدود، امام حسن عسکری علیه‌السلام را به برخی از اصحاب خویش به‌عنوان وصی بعدی معرفی کنند و از اعلان عمومی خودداری ورزیدند به‌نحوی‌که حتی بسیاری از اصحاب، امام حسن عسکری علیه‌السلام را تا زمان رحلت سید محمد و برخی تا چند ماه پیش از شهادت امام هادی علیه‌السلام، ایشان را نمی‌شناختند و بیشتر امور شیعیان و ارتباط با امامت را به فرزند خویش سید محمد سپرده بودند، جلالت قدر و منزلت والای سید محمد که در میان مردم نمایان بود و گاه امام هادی وی را مدح می‌نمودند در کنار

10.22052/hadith.2024.255983.1535

ارتباط گسترده با شیعیان و رسیدگی به امور ایشان همگی سبب شد که بسیاری از شیعیان چنین بپندارند که سید محمد امام بعدی است. طبعا با این تدبیر حکیمانه جان امام حسن عسکری علیه‌السلام تا حدودی از خطرات مصون می‌ماند و به‌تدریج زمینه برای تولد منجی موعود فراهم می‌شد. در این شرایط با رحلت سید محمد و اعلان عمومی وصایت امام حسن عسکری علیه‌السلام شیعیان گمان خویش را نادرست یافتند و به دلیل عدم معرفت به جایگاه امامت و عدم آگاهی از مفهوم بدا، عدم شناخت دقیق از تدبیر حکیمانه امام هادی علیه‌السلام، انگاره نادرست بدا در امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام شکل گرفت.

نتیجه‌گیری

- برداشت بداء در علم الهی به معنی تغییر امامت از سید محمد به امام حسن عسکری علیه‌السلام در علم الهی، با چند اشکال جدی روبرو است:

- تعارض با روایت ذکر شدن اسامی تک‌تک امامان در روایات معروف که اصلا اسم سید محمد نیست بلکه نام مبارک امام حسن عسکری علیه‌السلام ذکر شده است. درواقع در تعارض با روایات متواتره نص بر امامت ائمهٔ اثناعشر که مصادر معتبر روایی بصائر، الکافی، کفایةالأثر و ... نقل کرده‌اند که در همه آن‌ها نام مبارک امام حسن عسکری علیه‌السلام به امامت ذکر شده است.
- تعارض با روایاتی که امام هادی علیه‌السلام در زمان حیات سید محمد، به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام تأکید فرمودند.
- این برداشت نادرست از بدا، نشان می‌دهد که اصلح برای امامت سید محمد بوده و در صورت فقدان وی، نوبت به امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌رسد و این با مبانی مهم معرفت‌شناسی امام تعارض دارد؛ زیرا امام به‌صورت مطلق اعلم و اصلح امت پس از امام پیشین است.

- بر این اساس دیدگاه بهتر با فضای سیاسی و خفقان آمیز آن دوران و گونه شناسی روایات این باب در کافی قابل‌فهم است که

10.22052/hadith.2024.255983.1535

- امام هادی علیه‌السلام در زمان حیات سید محمد به برخی از افراد خاص به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام تصریح فرموده بودند نه به عموم شیعیان.
- خود سید محمد نیز هیچ‌گاه ادعای امامت نکرده است. بلکه سید محمد، سفیر و نایب خاص «**باب که در روایت پیشین ذکر شده**» امام هادی علیه‌السلام بودند و مقام و منزلت والای ایمانی، علمی و اخلاقی و منزلت والای ایشان نزد امام هادی و شیعیان و نیز عهده‌داری امور و شئون بیت امامت و... از یک‌سو و نیز ناشناخته نگه‌داشتن امام حسن عسکری علیه‌السلام (چنان‌که در روایات آمده راوی می‌گوید ما اصلا ایشان را نمی‌شناختیم)، ازنظر خاندان و شیعیان و نیز غالبا نسپردن امور به امام حسن عسکری علیه‌السلام و نیز عدم نص علنی و عمومی امام هادی علیه‌السلام در میان خاندان بنی‌هاشم و شیعیان بر امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام (البته چنانکه ذکر شد برای برخی افراد به‌طور خصوصی امام هادی علیه‌السلام به امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام تصریح فرموده بودند)، سبب می‌شد که عموم شیعیان و خاندان حضرت چنین گمان کنند که امام بعدی سید محمد است و این امر بیانگر تدبیر حکیمانه امام هادی علیه‌السلام در اوج فضای تقیه در نگه‌داشتن جان امام حسن عسکری علیه‌السلام از خطرات احتمالی بود خصوصا به‌منظور حفظ جان امامی که منجی عالم بشریت قرار بود از صلب مبارک او باشد؛ اما با رحلت سید محمد اراده الهی آشکار گردید و مشخص شد تصور عموم شیعیان و خاندان اهل‌بیت: نادرست بوده است؛ ازاین‌رو گویی امر جدیدی پدیدار شده و بنابراین، بداء در روایات مذکور به معنی آشکار شدن حقیقت برای عموم شیعیان و خاندان اهل‌بیت: است امری که اصلا انتظارش را نداشتند و خلاف آن را گمان می‌کردند.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

منابع

قرآن کریم

ابن‌اثیر، عزالدین علی؛ **الكامل في التاريخ**، بیروت: دار بیروت- دار صادر، ۱۳۸۵ قمری.

ابن‌ادریس حلی، محمد؛ **مستطرفات السرائر**، قم، نشر جامعه المدرسین. ۱۴۱۱ قمری.

ابن بابویه، محمد بن علي، **الأمالي**، تهران: المكتبة الإسلاميه، ۱۳۶۲ شمسی.

همو، **التوحید**، قم: منشورات جامعه المدرسین، ۱۳۹۸ قمری.

همو، **صفات الشیعه**، تهران: انتشارات اعلمی، بی تا.

همو، **کمال الدین**، تهران، المكتبة الإسلاميه، ۱۳۹۵ قمری.

ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی، **المنتظم**، بیروت: دار الكتب العلمية. ۱۴۱۲ قمری.

ابن‌شعبه حرانی، حسن، **تحف العقول**، قم، انتشارات جامعه مدرسین. ۱۴۰۴ قمری.

خزاز، علی بن محمد قمی، **کفایة الأثر**، قم مقدسه: نشر بیدار. ۱۴۰۱ قمری.

خطیب بغدادي، احمد بن علی؛ **تاریخ بغداد**، بیروت: دار الكتب العلمية. ۱۴۱۷ قمری.

ذهبی، محمد بن احمد؛ **تاریخ اسلام**، بیروت، دار الكتاب العربی. ۱۴۱۳ قمری.

صفار، محمد بن حسن؛ **بصائر الدرجات**، قم: مكتبة آية الله المرعشي. ۱۴۰۴ قمری.

طبرسی، امین الإسلام فضل بن حسن؛ **إعلام الوری**، تهران: دارالكتب الإسلامية. بی تا.

طبری، محمد بن جریر. **تاریخ الطبری**، بیروت: دار التراث. ۱۳۸۷ قمری.

طوسي، ابوجعفر محمد بن حسن، **الغیبة**، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ قمری.

.....، **الفهرست**، نجف اشرف، المكتبة المرتضوية، بي‌تا.

قرشی، باقرشریف؛ **زندگانی امام حسن عسکری**علیه‌السلام؛ ترجمه سید حسن اسلامی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۵ شمسی.

قطب‌راوندی، سعید بن هبة الله؛ **الخرائج و الجرائح**، قم المقدسة: مؤسسه حضرت مهدی‌علیه‌السلام، ۱۴۰۹ قمری.

همو، **الدعوات**؛ قم: انتشارات مدرسه امام مهدی۷. ۱۴۰۷ قمری.

كليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۵ شمسی.

مجلسي، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار**، بیروت، مؤسسه وفا، ۱۴۰۴ قمری.

مسعودی، علی بن حسین، **مروج الذهب**، به کوشش اسعد داغر، قم: دارالهجرة. ۱۴۰۹ قمری.

10.22052/hadith.2024.255983.1535

مسکویه، احمد بن محمد رازی؛ **تجارب الأمم**، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، سروش. ۱۳۷۹ شمسی.

مفید، محمد بن محمد، **الإرشاد**، قم، مؤتمر الشیخ المفید، ۱۴۱۳ قمری.

یعقوبی، احمد بن أبی‌یعقوب؛ **تاریخ یعقوبی**، بیروت، دار صادر. بی‌تا.

Refrences

Holy Quran

Ibn Athir, E; Al-Kamel fi al-Tarikh, Beirut: Dar Beirut-Dar Sadir, 1965. [in Arabic]

Ibn Idris Helli, M; Mustafat al-Saraer, Qom, published by Jamiat al-Madrasin. 1990. [in Arabic]

Ibn Babavaih, M, Al-Amali, Tehran: Al-Maktaba al-Islamiyya, 1983. [in Arabic]

Ibn Babavaih, M, Al-Tawhid, Qom: published by Jamiat al-Madrasin. 2018. [in Arabic]

Ibn Babavaih, M, Kamal al-Din, Tehran, Al-Maktaba al-Islamiyya, 2016. [in Persian]

Ibn Jozi, A; Al-Muntazam, Beirut: Dar al-Kotub Al-Alamiya. 1991. [in Arabic]

Ibn Shobah Harani, H, Tohaf al-Aqool, Qom, published by Jamiat al-Madrasin. 1983. [in Arabic]

Ibn Shahr Ashub, M; Al-Manaqib Le al Abi Talib: Qom Muqadasa: Allameh Publishing House. 1959. [in Arabic]

Erbeli, A; Kashf al-Ghomma, Tabriz: Bani HaShami Library. Lunar 1381. [in Arabic]

Pehlawan, M, translation of Kamal al-Din and Tamma Al-Neema, Qom, Dar al-Hādī (as)th, 2001. [in Arabic]

Khazzaz, A, Kefayat al-Athar, Qom Maqadsa: Bidar Publishing. 1981. [in Arabic]

Khatib al-Baghdadi, A; History of al-Baghdad, Beirut: Dar al-Kotub Al-Elamiya. 1996. [in Arabic]

zahabi, M; History of Islam, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi. 1992. [in Arabic]

Safar, M; Basair al-Darajat, Qom: School of Ayatollah al-Marashi. 1983. [in Arabic]

Tabarsi, F; Eelam al-vara, Tehran: Dar al-Kotub Al-Elamiya. Undated. [in Arabic]

10.22052/hadith.2024.255983.1535

Tabari, M. Tarikh al-Tabari, Beirut: Dar al-Torath. Lunar 1967. [in Arabic]
Ṭūsī, M, Al-Ghaiba, Qom, Institute of Islamic Studies, 1990. [in Arabic]
Ṭūsī, M, Al-Fhahrest, Najaf Ashraf, Al-Murtazawii Library, Undated. [in Arabic]
Qurashi, B; The life of Imam Hasan Askari; Translated by Seyed Hasan Islami, Qom: Jamia Modaresin, 1996. [in Persian]
Qutb Rawandi, S; Al-Kharaeij and Al-Jaraeh, Qom Al-Maqdisa: Hazrat Mehdi Institute, 1988 .[in Arabic]
Qutb Rawandi, S, Aldaavat; Qom: Imam Mehdi School Publications 7. 1986. [in Arabic]
Kolaini, M. (1986). Al-kafi. Sufficient Islamic bookstore [in Arabic]
Mazandarani, M, Sharh al-Kafi, Tehran, Islamic Library, 2003. Majlisi. [in Arabic]
Majlesi, Mb. (1984). Bihar Anwar Al-Wafa Foundation.[in Arabic]
Masoudi, A, Esbat al-vasiyah, Qom: Ansarian, 2005. [in Arabic]
Masoudi, A, Morouj al-Zahab, with the efforts of Asad Daghar, Qom: Dar al-Hajra. 1988. [in Arabic]
Moskoyah, A; Experiences of Nations, by the efforts of Abul Qasem Emami, Tehran, Soroush. 2000. [in Arabic]
Mofid, M, Al-ekhtesas, Qom: Sheikh Al-Mofid Conference,
1993 [in Arabic]
Mofid, M. (1992). Al-Irshad in the knowledge of Hajj Allah Ali Al-Abad. Sheikh Mufid Congress. [in Arabic]
Mofid, M. Early Articles, Qom, Sheikh Mofid Congress,
1993 [in Arabic]
Najashi, A, Rijal al-Najashi, Holy Qom, published by Jamiat al-Madrasin. 1986. [in Arabic]
Nomani, M, Al-Ghaiba, Sheikh Sadouq Library, Tehran, 2017. [in Arabic]
Yaqoubi, A; Tarikh Yaqoubi, Beirut, Dar Sadir. Undated. [in Arabic]

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 «کان 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). (١٤٢٠ ق). فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (عبدالعزیز طباطبایی، محقق). قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.

عسقلانی، احمد بن علی (ابن حجر). (١٣٧٩ ق). فتح الباري شرح صحيح البخاري (محمدفؤاد عبدالباقی، مصحح). بیروت: دار المعرفة.

عسگری، انسیه و فرجامی، اعظم. (١٤٠٠ ش). «ابن‌قولویه: محدثی در گذر از نص به اجتهاد (ظهور و افول یک محدث قمی)». حدیث‌پژوهی، دوره ١٣، شماره ٢٦، ٨١-١١٢.
https://Doi. 10.22052/HADITH.2021.111350

علیاری تبریزی، علی بن عبدالله. (١٤١٢ ق). بهجة الآمال في شرح زبدة المقال (جعفر حائری و هدایت‌الله مسترحمی، مصححان). تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.

قمی، علی بن ابراهیم. (١٤٠٤ ق). تفسير القمي (طیب موسوی جزائری، مصحح، چاپ سوم). قم: دار الكتاب.

کاظمی، عبدالنبی بن محمد. (١٤٢٥ ق). تكملة الرجال (محمدصادق بحرالعلوم، مصحح). قم: انوار الهدی.

کشی، محمد بن عمر. (١٣٦٣ ش). رجال الكشي (إختيار معرفة الرجال) (حسن مصطفوی، مصحح). قم: مؤسسه آل البیت ﷺ.

کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ ق). الكافي (علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصححان). تهران: دار الكتب الإسلامية.

لواف، مهدیه، نادی، معصومه و رحمان‌ستایش، محمدکاظم. (١٣٩٩ ش). «ابتناء کامل الزیارات بر منابع مکتوب». سفینه، شماره ٦٨، ١٠٠-١٢٣.

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

مجلسی اول، محمدتقی (مجلسی اول). (١٤٠٦ ق). روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (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]

10.22052/hadith.2025.256086.1544
Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 204 – 237

A Case Study Analysis of the Perceived Contradiction in Imam Ali's Traditions Concerning the Qur'anic Verses Related to the "Predestination of Sustenance"

Mahdi Abdollahipour
Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, University of Qur'anic Sciences and Education, Qom, Iran: abdollahipour@yahoo.com.

Received: 2025/01/29
Accepted: 2025/06/12

Abstract

According to religious teachings, sustenance (rizq) is divided into two categories: material and spiritual. In the Qur'an, God has promised to provide for both as part of His divine providence. This divine promise has given rise to debate concerning the role of human beings in attaining sustenance, particularly with regard to material sustenance. The apparent discrepancy among the traditions transmitted from the infallible figures, especially those attributed to Imam Ali (as), concerning this group of Qur'anic verses has further intensified this debate. In some of Imam Ali's statements, human effort is presented as the central means of attaining sustenance, whereas in others, the realization of sustenance is described as being contingent solely upon reliance (tawakkul) on God, rendering human endeavor in this regard seemingly futile. The apparent inconsistency between these two groups of traditions underscores the need for further examination. The findings derived from an analytical, library-based examination of interpretations concerning the meaning of God's promise indicate that, although the independent application of either of these two elements—and, in certain circumstances, even the absence of both—may lead to the attainment of sustenance, the optimal approach to attaining one's divinely ordained sustenance appears to lie in the simultaneous application of both. In other words, since divine promises are realized through two complementary domains, namely the spiritual and the material, tawakkul constitutes the spiritual dimension,

10.22052/hadith.2025.256086.1544

while human effort represents the material dimension through which this promise is fulfilled. Accordingly, the apparent contradiction among the statements attributed to Imam Ali in this regard can be resolved.

Keywords: Imam Ali (as), Divinely Ordained Sustenance, Apparent Contradiction, Tawakkul (Reliance on God), Work and Effort

Extended Abstract

Introduction

God, in several verses of the Qur'an, explicitly emphasizes the provision and guarantee of sustenance by declaring that sustenances have been divinely determined and that their provision is undertaken by God. Some exegetes maintain that this divine promise is realized solely through the practice of tawakkul (trust in and reliance upon God). Others, however, argue that although God has promised to provide sustenance, the fulfillment of this divine promise takes place through work and effort. Furthermore, an examination of the traditions attributed to Imam Ali (as) concerning the seeking of sustenance reveals an apparent contradiction regarding the role of human beings in the process of acquiring sustenance. Accordingly, the central problem addressed in this study arises from the following question: Given, on the one hand, God's promise to provide sustenance and, on the other hand, the apparent contradiction within Imam Ali's statements concerning the explanation and interpretation of these verses and the determination of the human role in obtaining sustenance, how can human beings ultimately attain the sustenance divinely apportioned to them?

Materials and Methods

This study aims to examine and resolve the perceived contradiction among the traditions attributed to Imam Ali (as) concerning the Qur'anic verses related to the predestination of sustenance. The central research problem is how to reconcile two groups of Imam Ali's traditions: the first group associates the attainment of sustenance with tawakkul, servitude to God, and reliance upon God's role as the Provider, and, at least apparently, renders direct efforts to earn a livelihood ineffective; the second group emphasizes the necessity of work, effort, earning, and enduring hardship in securing one's livelihood.

In terms of its objective, this is a fundamental research study, and in terms of methodology, it employs a qualitative, analytical-documentary

10.22052/hadith.2025.256086.1544

approach. The data were collected through library-based research and analyzed using fiqh al-hadith conceptual analysis, and comparative content analysis.

In the first stage, the concepts of the two principal components, namely taqdīr (divine determination) and rizq (sustenance), were examined with reference to authoritative lexical and exegetical sources. Subsequently, the meaning of the expression "predestination of sustenance" was reconstructed on the basis of such components as proportionality, capacity, aptitude, and benefit.

In the second stage, exegetical perspectives on the Qur'anic verses concerning the divine provision and predestination of sustenance were examined, particularly Qur'an 11:6, 29:60, 30:40, and 65:3.

In the third stage, the traditions attributed to Imam Ali (as) concerning the role of tawakkul, servitude to God, work, and effort in the process of attaining sustenance were analyzed and categorized. Furthermore, in order to assess the possibility of contradiction, hadith-critical criteria were employed, including attention to the language of the tradition, textual indicators and the context in which the tradition was issued, the rational practice of people, the practical conduct of the prophets and the divine saints, and the principle of the system of causes and effects.

Finally, the views of prominent commentators on the Nahj al-Balaghah and hadith literature, particularly Mazandarani, Ibn Abi al-Ḥadīd, Muhammad Taqi Majlisī, and Hashimī Khūī, were examined and compared in order to evaluate approaches for reconciling the two groups of traditions.

Results and Findings

The findings of the study indicate that rizq (sustenance) within the framework of religious teachings is a gift and bounty from which a living being benefits, and that it may be either material or spiritual. Therefore, the scope of sustenance is not limited to food, wealth, and livelihood.

Furthermore, the expression "predestination of sustenance" can be understood as "the proportionate distribution of divine gifts and bounties among living beings, in accordance with their capacities and aptitudes and in the direction of their survival and perfection." This understanding is, on the one hand, consistent with the concepts of divine provision and

10.22052/hadith.2025.256086.1544

God's undertaking of sustenance, while, on the other hand, it does not deny the influence of human causes and factors.

Accordingly, some scholars have regarded reliance upon the divine promise and tawakkul as the basis for the realization of sustenance, whereas others have linked the actualization of this promise to human effort. An initial examination—prior to specialized evaluation—of the traditional passages attributed to Imam Ali likewise indicates that both ideas appear to have been accepted within his thought. This circumstance further complicates the issue and gives rise to the perceived contradiction in his guidance.

In this regard, the views of hadith commentators indicate that attributing the effect solely to one of the two components—tawakkul or effort—is inconsistent with the broader body of Qur'anic and traditional teachings, the practical conduct of the prophets and divine saints, and, in particular, the approach of Imam Ali himself.

From the perspective of fiqh al-hadith, the emphasis of the first group of traditions on tawakkul constitutes an instance of affirming one thing (ithbāt al-shay') and does not necessarily entail the negation of everything else. Therefore, these traditions cannot be interpreted as absolutely negating work and effort. Likewise, the traditions concerning work and endeavor establish the necessity of making use of material means and do not conflict with the fact that such means are not independent in themselves and ultimately remain dependent upon divine will and spiritual factors such as tawakkul.

The overall findings indicate that the attainment of divinely apportioned sustenance within the religious framework takes place on the basis of the system of causes and effects. These causes have two principal dimensions:

The spiritual dimension, including tawakkul, servitude to God, faith, and reliance upon God's role as the Provider.

The material dimension, including work, effort, acquisition of skills, agriculture, commerce, and other economic activities.

Although sustenance received "from where one does not expect" (min haythu la yahtasib), which generally reaches a person without prior anticipation or direct human effort, may be regarded as an exception to this general pattern, it in no way negates the fundamental necessity of employing causes and means.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

Accordingly, the perceived contradiction between the two groups of traditions is not a real contradiction, but rather results from an exclusive and reductionist interpretation of each group of texts.

Conclusion

An examination of the relevant Qur'anic verses, traditions, and fiqhu al-hadith evidence demonstrates that the "predestination of sustenance" does not mean denying the role of human beings or asserting a deterministic and immutable determination of livelihood. Rather, it signifies the comprehensiveness of divine knowledge, will, and providence within the system through which the needs of living beings are fulfilled.

Accordingly, tawakkul and effort are neither competing nor mutually substitutive components; rather, they constitute two complementary levels in the process of attaining sustenance. Tawakkul establishes the human being's spiritual and theological orientation and prevents the independent attribution of efficacy to material causes. In contrast, work and effort provide the ordinary material means through which the divine promise is realized.

Therefore, the "ideal model" presented in the teachings of Imam Ali (as) consists of combining reliance upon God with the utilization of available means. Such an interpretation, while resolving the apparent contradiction among the traditions, is consistent with the practical conduct of Imam Ali(as), the prophets, and the divine saints, as well as with the principle of the system of causes and effects. It can thus provide a coherent interpretation of the relationship between divine determination and human endeavor.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۲۰۴- ۲۳۷

واکاوی مورد پژوهانه انگاره تعارض در روایات حضرت علی علیه‌السلام درباره آیات قرآنی مربوط به «تقدیر روزی»

مهدی عبداللهی‌پور*

چکیده

بنا بر آموزه‌های دینی، روزی‌ها به دو دسته مادی و معنوی تقسیم شده و خداوند در قرآن به تکفل آن از جانب خویش وعده داده است. این وعدهٔ الهی سبب شده نقش انسان در این عرصه به‌ویژه گسترهٔ روزی‌های مادی، مورد مناقشه قرار گیرد؛ تعارض روایات رسیده از معصومان به‌ویژه منقولات حضرت علی علیه‌السلام درباره این دسته از آیات نیز این مناقشه را دامنه‌دارتر ساخته است؛ چراکه در شماری از سخنان حضرت، «تلاش» آدمی، محور رسیدن به روزی عنوان‌شده و در پاره‌ای دیگر، تحقق روزی‌ها صرفا در گرو «توکل» به خداوند اعلام و هرگونه تلاشی در این راستا بیهوده تلقی شده است. ناسازگاری دو دسته روایت یادشده، ضرورت تأمل در آن را روشن می‌سازد. یافته‌های برآمده از درنگ به روش تحلیلی- کتابخانه‌ای در برداشت‌های ارائه‌شده درباره مفهوم این وعدهٔ خداوند، نشان می‌دهد گرچه به‌کارگیری مجرد هریک از دو عنصر یادشده و حتی به‌کارنگرفتن آن‌ها در برخی موارد، انسان را به کام می‌رساند؛ اما «الگوی مطلوب» در راه رسیدن به روزی مقدر، کاربست توأمان این دو مؤلفه به نظر می‌رسد. به دیگر سخن، ازآن‌جا که وعده‌های الهی از دو بستر معنوی و مادی تحقق می‌یابد، لذا «توکل»، بعد معنوی و «تلاش»، بعد مادی تحقق این وعده را پوشش داده و بدین قرار، انگاره تعارض سخنان حضرت علی علیه‌السلام دراین‌خصوص، مرتفع می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: حضرت علی علیه‌السلام، روزی مقدر، انگاره تعارض، توکل، کار و تلاش.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. abdollahipour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲

10.22052/hadith.2025.256086.1544

مقدمه

قرآن کریم، با اعلام «مقدر بودن روزی‌ها»، آشکارا بر تضمین و تکفل روزی‌ها از جانب خداوند تصریح فرموده و می‌فرماید: «و ما من دابة فی الأرض إلا علی اللہ رزقها و یعلم مستقرها و مستودعها کل فی کتاب مبین؛ و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست؛ مگر آن‌که روزی آن بر عهده خداوند است و او قرارگاه و ودیعت جایش را می‌داند و همه‌چیز در کتاب مبین ثبت است» (هود، ۶). وعده‌ای که افزون بر آیه یادشده، در آیات دیگر قرآن نیز از سوی خداوند مورد تأکید قرار گرفته است (عنکبوت، ۶۰؛ روم، ۴۰).

درخصوص این دست از آیات که دربردارنده یکی از مهم‌ترین وعده‌های الهی می‌باشد، دیدگاه‌های متناقضی مطرح گردیده است. بدین ترتیب برخی مفسران باور دارند که این وعدهٔ پروردگار تنها از بستر کاربست عنصر «توکل» محقق می‌گردد (میبدی، ۱۳۷۱ ق: ج ۷، ۴۱۱)؛ اما در مقابل، پاره‌ای دیگر معتقدند گرچه خداوند تأمین روزی‌ها را وعده داده، اما تحقق این وعدهٔ الهی از بستر «کار و تلاش» صورت خواهد پذیرفت (فخر رازی، ۱٤۲۰ ق: ج ۲۵، ۷۲). از سوی دیگر، درنگ در روایات به‌ویژه گنجینه سخنان حضرت علی ﷺ در باب «طلب روزی» نشان از وجود همین تعارض «ظاهری» در مورد شیوه نقش‌آفرینی انسان در فرایند کسب روزی داشته و بدین قرار، تأمل بیشتر در این خصوص، لازم می‌نماید (عطاردی، ۱۳۸٦ ش: ج ۱۸، ۲۰٦-۱۵۹). بررسی‌های آماری در دامنهٔ روایات حضرت علی ﷺ نشان می‌دهد که از میان ٥٤ فقره روایت منقول از ایشان در باب «کسب روزی»، ٤۱ فقره به تلاش و کوشش در راه دستیابی به آن رهنمون گردیده و ۱۳ فقره نیز ضمن دعوت به طاعت و توکل، انسان را از هرگونه تلاش و کوشش در این مسیر نهی کرده است[۱]. بنابر مطالب پیش‌گفته، وجه مسئله‌مندی این نوشتار، ازاین‌قرار خواهد بود که با توجه به صدور وعدهٔ روزی‌رسانی از جانب خداوند، از یک‌سو، و تعارض ظاهری در دامنهٔ سخنان حضرت علی ﷺ در راستای تبیین و تفسیر این دست از آیات و تعیین نقش انسان در گسترهٔ وصول رزق از سوی دیگر، سرانجام آدمی به چه شکل می‌تواند به روزی مقدر خویش دست یابد؟

---

[۱]. گفتنی‌است به سبب گستردگی روایات حضرت در این‌باره، تنها شماری از فقره‌های قابل مناقشه گزارش و تحلیل خواهدشد.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

آیا در این مسیر باید تنها به عنصر «توکل» روی آورد یا محکوم‌به «کار و تلاش» است؟ یا شاید باید ترکیبی از این دو مؤلفه را برای رسیدن به روزی مقدر خویش به کار بگیرد یا برعکس، اصلا کاربست هیچ‌یک از این دو عنصر، نقشی در رسیدن به روزی ندارد؟ بدین منظور و در راستای دستیابی به پاسخی شایسته برای این مسئله، پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر نیز در دستور کار این نوشتار قرار گرفته است.

۱. مفهوم ترکیب «تقدیر روزی» چیست؟
۲. مفسران از این وعدهٔ الهی چه برداشت‌های تفسیری ارائه داده‌اند؟
۳. رهنمودهای حضرت علی ﷺ در خصوص نقش انسان در باب دستیابی به روزی مقدر چه سمت و سویی را نشانه گرفته است؟
۴. راهکار برون‌رفت از تعارض روایات منقول از حضرت علی ﷺ دراین‌باره چیست؟

پیشینه بحث

ازآن‌جا که مسئلهٔ رزق و روزی به عموم اقشار جامعه پیوند دارد، نویسندگانی گسترهٔ آیات قرآن، سخنان معصومان ﷺ و حتی عهدین را به همین مناسبت و به‌منظور دستیابی به درکی صحیح از این مسئله مورد کاوش قرار داده و پژوهش‌هایی نیز در قالب مقاله و بعضا کتاب منتشر شده است؛ اما بنا بر تتبع نگارنده، آنچه مسلم است این است که در هیچ‌یک از این نوشته‌ها، نگاه «شبهه پژوهانه» در راستای حل این تعارض حاکم نبوده است. به‌علاوه در هیچ‌یک از این آثار، دامنهٔ پژوهش به روایات حضرت علی ﷺ مختص و منحصر نگردیده است؛ ازاین‌رو، در پژوهش‌های پیشین که به‌گونه‌ای پیشینهٔ پژوهش حاضر به شمار می‌روند، عمدتا مبحث رزق و روزی (با نگاه موضوع محور)، مسئلهٔ روزی مقدر و نهایتا عوامل افزاینده و کاهندهٔ روزی کاویده شده است؛ ازجمله:

کتاب «ارزاق المؤمنین؛ سر بر آستان روزی‌رسان» نوشتهٔ سید محمدهادی گرامی که گرچه در آن اطلاعات نسبتا جامعی پیرامون موضوع «رزق و روزی» ارائه شده، اما صرفا به مقوله‌های مرتبط با گسترهٔ رزق و روزی همچون نعمت، برکت، فقر و ثروت و... پرداخته و به‌طور ویژه، مؤلفه‌های اثرگذار در امر دستیابی به روزی همچون نقش دعا و مانند آن را

10.22052/hadith.2025.256086.1544

کاویده است؛ بی‌آنکه زاویهٔ نگاه نگارنده منحصرا بر دایرهٔ سخنان حضرت علی ﷺ متمرکز گردیده و فارغ از این‌که دیدگاه رفع تعارض و حل مسئله در پژوهش ایشان مطمح نظر باشد؛ ازاین‌رو، اثر یادشده ازنظر مسئله، هدف و دامنه پژوهش با نوشتار حاضر به‌طورکلی متفاوت می‌باشد.

کتاب «رزق و روزی از دیدگاه قرآن و حدیث» نوشتهٔ علی متین که نویسنده در این اثر به‌طورکلی مسئلهٔ رزق و روزی را کاویده است، همچنین، گرچه به‌صورت گذرا، اشاره‌ای به مقولهٔ «تقدیر روزی» هم کرده، اما مسئلهٔ «تقدیر روزی» را عالمانه بررسی نکرده است؛ ازاین‌رو به کلیاتی درباره مفهوم رزق و روزی پرداخته و همچون اثر پیشین، روایاتی را در این باب ذکر نموده، صرف‌نظر از این‌که نگاه فقه الحدیثی و به‌ویژه رویکرد شبهه پژوهی بر این اثر حاکم باشد؛ بنابراین با نوشتار پیش‌رو تمایز دارد.

مقاله «رابطه رزق و توکل از دیدگاه قرآن و روایات» نوشتهٔ زهیرا مشایخی در شمارهٔ ۱۱ نشریه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» است. نویسنده در آن تلاش نموده تا رابطه معناداری میان رزق و توکل ایجاد کند؛ ازاین‌رو تمرکز خویش را در این پژوهش، کاوش رابطه میان توکل و عوامل ضیق و توسعه رزق قرار داده است. بدین قرار، محوریت این نوشتار بر نقش‌آفرینی عنصر «توکل» در گسترهٔ رزق و روزی بنا گردیده و نقش برخی عناصر دیگر نیز همچون کار و تلاش تنها به‌صورت گذرا در آن بررسی شده است. ناگفته پیداست، وجه تمایز نوشتار حاضر با مقاله یادشده، افزون بر رویکرد شبهه‌پژوهانه، کاوش در کارکرد هر دو مؤلفهٔ توکل و کار و تلاش در چرخه روزی‌رسانی آن‌هم با محوریت تأمل در سخنان حضرت علی ﷺ می‌باشد.

مقاله «بررسی عوامل قبض و بسط رزق و روزی در قرآن و عهدین» نوشتهٔ محمدعلی همتی، وفادار کشاورزی و مرضیه حسین‌آبادی در شمارهٔ ۴۴ نشریهٔ «مطالعات قرآنی» است. در این پژوهش، هم موضوع آن با آنچه در این نوشتار آمده متفاوت است و هم دامنهٔ آن‌که گستره آموزه‌های قرآن و عهدین را در برگرفته و هیچ ارتباطی با روایات به‌ویژه روایات منقول از حضرت علی ﷺ، آن‌هم با رویکرد شبهه پژوهانه ندارد؛ هرچند به‌راستی نوشتاری مسئله محور بوده و عوامل مؤثر در کاهش و افزایش روزی را هم در قرآن و هم در عهدین، کاویده

10.22052/hadith.2025.256086.1544

است.

مقاله «رزق و روزی در قرآن و روایات» نوشتهٔ احمد جدیدی در شمارهٔ ۵ «پژوهش‌نامهٔ معارف قرآنی» است. تفاوت اصلی این نوشته با نوشتار حاضر، عمدتا نگاه موضوع محور به مقوله «رزق و روزی» بوده و نگارنده آن مقاله، تلاش نموده همه زوایای این موضوع را بررسی کند. با توجه به گسترده بودن مسئلهٔ رزق و روزی و تقدیر آن صرفا فقره‌هایی از آیات و روایات ارائه و تبیین گردیده و همان‌گونه که از عنوان مقاله نیز برمی‌آید، از نگاه پرسش‌محور به این موضوع فاصله گرفته شده است.

ازاین‌رو به‌جرئت می‌توان ادعا کرد که هیچ‌یک از این نوشته‌ها، انگارهٔ تعارضی که در گستره رهنمودهای حضرت علی ﷺ درباره نقش انسان در تحقق این وعدهٔ الهی به چشم می‌خورد، را مورد واکاوی قرار نداده است.

۱. شناخت واژگانی

در آغاز بحث لازم است به‌منظور تبیین بهینه موضوع، اندکی دربارهٔ واژگان کلیدی تحقیق کاوش شود؛ بدین قرار، در این مجال، واژگان «تقدیر» و «رزق» به‌صورت مجزا بررسی واژگانی و اصطلاحی می‌گردند.

۱-۱. بررسی مفهوم «تقدیر»

واژهٔ «تقدیر» از اصل «ق.د.ر» است؛ این واژه و اصل آن از دیدگاه لغت‌شناسان، به هفت معنا تعبیر شده؛ که عبارت‌اند از: متناسب بودن (فیروزآبادی، ۱۴۰۷ ق: ۵۹۱)، اندازه و کمیت (جوهری، ۱۴۰۷ ق: ج ۲، ۷۸۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۶۵۸)، تعیین مقدار و اندازه‌گیری (قرشی، ۱۳۷۲ ش: ج ۵، ۲۴۸؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۲۲ ق: ج ۳، ۱۱۰۲)، ضیق و تنگی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق: ج ۵، ۶۲)، تقسیم کردن (فیروزآبادی، ۱۴۰۷ ق: ۵۹۱)، نهایی نمودن (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ج ۵، ۱۱۲)، توانایی (قرشی، ۱۳۷۲ ش: ج ۵، ۲۴۶).

در راستای بررسی این معانی و ارتباط آن با مفهوم «تقدیر» البته در ترکیب «تقدیر روزی»، می‌توان گفت هرچند «اندازه و کمیت» یکی از معانی ذکرشده در مورد ریشهٔ «ق.د.ر»

10.22052/hadith.2025.256086.1544

است، اما آن‌گونه که از فهم عمومی استنباط می‌شود این معنا نمی‌تواند رسالت معنایی خود را در خصوص ترکیب «تقدیر روزی» به نحوی کامل و دقیق منتقل سازد؛ چراکه، این ترکیب به معنای «اندازه و کمیت روزی» خواهد شد که طبیعتا معنای روشنی نیست؛ اما چنانچه با تسامح و تساهل، از آن به «اندازه‌بودن روزی» تعبیر شود نیز معنای دقیقی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه، «اندازه‌بودن روزی» آدمیان با مسئلهٔ «فقر» تعارض دارد. به دیگر سخن، در صورت تعبیر «تقدیر روزی» به «اندازه‌بودن آن»، کسی نباید از روزی‌ای پایین‌تر از اندازه موردنیاز، بهره‌مند گردد؛ درحالی‌که آنچه در عالم واقع ملاحظه می‌شود، خلاف این است؛ یعنی برخورداری برخی افراد از نعمت‌های خدادادی، از اندازه نیازشان کمتر بوده و بر این اساس، «فقیر» نام گرفته‌اند؛ بدیهی است، وجود چنین قشری بطلان دقت این معنا را نیز در ترکیب یادشده ثابت می‌کند.

بدین قرار و با عنایت به مطالب یادشده، صدق معنای «اندازه‌گیری» در تقدیر نیز منتفی به نظر می‌رسد (عاملی، ۱۳۶۰ ش: ج ۷، ۴۳۲)؛ چراکه در حقیقت «اندازه‌گیری» همان «اندازه» است؛ با این تفاوت که «اندازه‌گیری»، «معنای مصدری» داشته و «اندازه» نیز، «اسم مصدر» می‌باشد؛ به‌علاوه، تعبیر ترکیب «تقدیر روزی» به «اندازه‌گیری روزی» نیز تعبیر رسا و گویایی به نظر نمی‌رسد.

ازآنجاکه گستره تقدیر روزی- بنا بر تصریح قرآن کریم- جملگی «جنبندگان» را دربرمی‌گیرد، شاید معنای «ضیق و تنگی» نیز معنای مناسبی برای واژهٔ «تقدیر» نباشد؛ چراکه ذات خداوند از هرگونه نقصی مبراست؛ حال آن‌که، چنانچه روزی را بی‌دلیل و بدون حکمت آن‌هم «به‌صورت فراگیر» بر همه جنبندگان، تنگ گرداند، آن‌گاه صفت سلبی «بخل» در او ثابت می‌گردد و چون بخل، نقص به‌حساب می‌آید، وجود این رذیله در ذات وی، برازنده مقام الوهیت خداوند نیست (طالقانی، ۱۳۷۳ ش: ج ۲، ۳۳۶؛ نسفی، ۲۰۰۶ م: ج ۱، ۴۴۳)؛ ازاین‌روصدق این معنا نیز در واژهٔ تقدیر، منتفی خواهد بود.

یکی دیگر از معانی این ریشه، «نهایی نمودن» است؛ اما این معنا نیز معادل مناسبی برای ترکیب «تقدیر روزی» به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگر مراد از ترکیب تقدیر روزی، «نهایی نمودن آن» باشد، قابلیت «قبض و بسط» آن را منتفی می‌سازد؛ و حال آن‌که، بر اساس آیات قرآن

10.22052/hadith.2025.256086.1544

(ابراهیم، ۷) و نیز آموزه‌های روایی (مفضل، بی‌تا: ۴۷)، روزی مقدر هر شخص بنا بر افعالی که مرتکب می‌شود، قابلیت افزایش یا کاهش دارد.

عدم سازگاری معنای «توانایی» هم با این ریشه در ترکیب «تقدیر روزی» آشکار به نظر می‌رسد.

ازجمله دیگر معانی واردشده در این باب، «تقسیم کردن» است؛ این معنا نیز نمی‌تواند به‌تنهایی مفهوم دقیقی از ترکیب «تقدیر روزی» ارائه دهد؛ چراکه تقدیر، «مقام علم و انشا» بوده (مجلسی، ۱۳۷۰ ش: ج ۲، ۱۵۵) ولی تقسیم، «مقام فعل» است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵ ش: ۱۶۷) و ازآن‌جا که میان این دو، «تقدیم‌وتأخیر» وجود دارد، طبیعتا نمی‌توانند کفو یکدیگر باشند. به بیان بهتر، هرگاه بحث از «تقسیم» می‌شود، نخستین مسئله‌ای که ذهن را به خود مشغول می‌سازد، «مبنا و معیار» تقسیم‌بندی است؛ مشخص بودن این «معیار و مبنا»، مقام علم و انشا را پوشش داده و بستر «فعلیت» تقسیم‌بندی را مهیا می‌نماید؛ این معیار و مبنا بنا بر آنچه در شریعت آمده، «استعداد و ظرفیت» افراد است و بر این اساس، لازم است در تعریف تقدیر، این مهم موردتوجه قرار گیرد؛ که لحاظ کردن این اصل، به‌کارگیری معنای «متناسب بودن» را در تعریف «تقدیر»، ایجاب می‌کند.

با این توضیحات، معنایی که می‌تواند معنای «تقدیر» را در ترکیب «تقدیر روزی» به نحوی شایسته منعکس نماید، چنین است: «تقسیم‌کردن روزی‌ها متناسب با ظرفیت و استعداد جنبندگان».

۱ ـ ۲. بررسی مفهوم «رزق»

آرا و نظریات عالمان لغت در مورد مفهوم «رزق» نشان می‌دهد، این واژه از نگاه آنان به چهار معنای «آنچه از آن سود می‌برند» (جوهری،۱۴۰۷ ق: ج ۴، ۱۴۸۱؛ فیروزآبادی،۱۴۰۷ ق: ۱۱۴۴)، «عطا و بخشش» (حسینی کفوی، ۱۴۱۳ ق: ۶۵۴)، «غذا و معاش» (ابراهیم مصطفی و همکاران، بی‌تا: ج ۱، ۳۴۲)، «نبوت و علم» (قرشی، ۱۳۷۲ ش: ج ۳، ۸۲) تعبیر شده است.

از برآیند معناهای ارائه‌شده از سوی صاحب‌نظران، می‌توان معنای «رزق» را نیز این‌گونه

10.22052/hadith.2025.256086.1544

تقریر نمود:

«رزق» عطا و بخششی است که موجودات زنده برای بقا و ادامهٔ حیات خودشان، به‌صورت مستقیم (همچون غذا و معاش) یا غیرمستقیم (همچون نبوت و علم) از آن بهره‌مند می‌گردند.

گزاره‌های این تعریف نشان می‌دهد، گستره «رزق» تنها به «مادیات» منحصر نبوده، بلکه «معنویات» را نیز دربرمی‌گیرد؛ درحالی‌که نگاه عمومی به این مسئله، آن را در امور مادی و به‌خصوص «غذا و معاش» منحصر دانسته است. به نظر می‌رسد این نگاه از باب تغلیب بوده و ازآن‌جهت است که کاربرد این واژه در امور مادی و خوراکی‌ها ملموس‌تر می‌باشد؛ ازاین‌رو این نوشتار نیز واژهٔ «روزی» در ترکیب «تقدیر روزی» را با همین رویکرد، کاویده است. به‌علاوه، آن‌گونه که از تعریف جامع یادشده دربارهٔ «رزق» برداشت می‌شود، این واژه را به هر معنا تعبیر کنیم، شرط «انتفاع و بهره‌مندی» از آن به قوت خود باقی خواهد ماند (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۳۸۱)؛ پرواضح است، مادامی‌که بهره‌مندی از روزی، میسر و ممکن نباشد، به‌کارگیری تعبیر «رزق»، ناصواب خواهد بود.

بدین قرار و به‌ویژه با درنظرگرفتن شرط «انتفاع» در گستره مفهومی واژهٔ «روزی»، می‌توان چنین نتیجه گرفت که «وسعت و تنگی رزق» و «کثرت و قلت مال» دو مقولهٔ جدا از یکدیگر بوده و می‌بایست این دو عرصه را از هم تفکیک نمود.

اینک، باملاحظه مجموع مطالب پیش‌گفته، می‌توان مفهوم ترکیب «تقدیر روزی» را این‌گونه تقریر نمود: «متناسب تقسیم‌شدن عطایا و بخشش‌های الهی، با موجودات زنده‌ای که برای بقا و ادامه حیات خودشان، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم از آن بهره‌مند می‌شوند».

۲. بستر دستیابی به روزی مقدر؛ «توکل» یا «تلاش»

پس از تبیین معنای واژگان «تقدیر» و «روزی»، گاهِ آن است، در این بخش از نوشتار، نقشِ عناصر معنوی و مادی، به‌ویژه دو عنصر «توکل» و «تلاش» در رسیدن به روزی مقدر از دریچهٔ نگاه حضرت علی ﷺ، مورد واکاوی قرار گیرد.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

۲ـ۱. توکل

از دیدگاه واژه‌شناسان، «و.ک.ل» اصل صحیحی است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق: ج۶، ۱۳۶) که به معنای «اعتمادکردن بر غیر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۸۲) و «واگذاری و تفویض امور» به دیگران (خلیل بن احمد، ۱۴۰۴ ق: ج ۵، ۴۰۵) تعبیر شده است.

صاحب لسان العرب، معنای اسم «وکیل» از اسمای الهی را اصلا متمرکز بر مسئلهٔ «کفالت ارزاق» از سوی خداوند دانسته و می‌نویسد: «یکی از اسمای الهی، «وکیل» است که معنای آن عبارت است از: کسی که به کفالت ارزاق بندگان، ایستاده» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ج۱۱، ۷۳۴).

ازاین‌رو و با درنظرگرفتن این تعابیر، از یک‌سو؛ و ملاحظه آیات پیش‌گفته و نظریات تفسیری برخی مفسران (تستری، ۱۴۲۳ ق: ج ۱، ۱۲۰؛ صفی‌علی‌شاه، ۱۳۷۸ ش: ج ۱، ۷۷۴) ذیل این آیات، از سوی دیگر؛ می‌توان چنین ادعا نمود: حال که خداوند، کفالت روزی‌ها را عهده‌دار گردیده، آدمی می‌بایست ضمن توکل و اعتماد بر وعدهٔ او، راه عبودیت و بندگی را برگزیده و به تحقق روزی‌اش از سوی خداوند، ایمان داشته باشد؛ آن‌گاه در ورای همین باورمندی، علی‌القاعده روزی خویش را نیز دریافت خواهد نمود؛ به دیگر سخن، عبارات یادشده، به‌روشنی بیان می‌دارد که خداوند «وکیل» انسان‌ها به‌ویژه در گستره ارزاق بوده و بدین قرار، «توکل» بر موجودی که «وکیل» است، به‌عنوان یک «باور اعتقادی و معنوی» در وجود انسان، می‌تواند او را به مطلوب خویش برساند؛ بر این اساس، روشن می‌شود «توکل»، از جنس پذیرش، باور و اعتماد بوده و صرفا در انسانی پدید خواهد آمد که «متدین» و «اهل ایمان» باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ج ۱۲، ۱۶)؛ نه این‌که بتوان آن را از جنس «ضرورت اخلاقی» شمار نمود که هر انسانی اعم از متدین و یا غیر آن، بتواند از بستر تمرین و تکرار، بدین زینت آراسته گردد؛ چراکه در بیان «حقیقت توکل» گفته‌اند: هرچه انسان می‌خواهد اخذ کند، نباید جز از «خداوند» اخذ نماید (کاشانی، بی‌تا: ج ۲، ۳۶۶).

گفتنی است، بخشی از روایات حضرت علی ﷺ نیز همین برداشت را تأیید و تأکید می‌کند؛ چراکه، ایشان، مبتنی بر وعدهٔ روزی‌رسانی خداوند به بندگان، برابر آیات پیش‌گفته، به‌ویژه آیهٔ

10.22052/hadith.2025.256086.1544

ششم سورهٔ هود، در روایتی به نقل از رسول خدا ﷺ پرده از این حقیقت برمی‌دارند که بندگان، «عیال خداوند» شمار شده و بر این اساس، خداوند در قرآن، به‌عنوان متکفل روزی آنان معرفی گردیده است (حمیری،۱۴۱۳ ق: ۱۲۰).

افزون بر این، رهنمودهای ایشان، گاه به‌صورت مستقیم و گاه در قالب کنایه، این نکته را یادآوری می‌کنند که اگر آدمی به مقدربودن روزی اعتقاد داشته و خداوند را تنها روزی‌رسان قلمداد کند، شاید پسندیده نباشد که پس‌ازآن برای دستیابی به روزی، تلاش و حرکتی نماید؛ چون ظاهرا معنایی جز «بی‌اعتمادی» به وعدهٔ خداوند از آن دست نمی‌دهد. به بیان بهتر، ازآن‌جا که تکفل روزی آفریدگان، وعده‌ای الهی بوده و بنا بر اعتقادات مسلم اسلامی، خداوند از هرگونه نقص مبراست (سبحانی، ۱۳۷٦ ش: ۵۹)؛ با توجه به احتساب «خلف وعده» به‌عنوان یک نقص، صدور چنین نقیصه‌ای از خداوند منتفی خواهد بود. ازاین‌رو، رسیدن روزی به انسان قطعی بوده و طبیعتا هرگونه تلاش و حرکت وی در این خصوص، «بیهوده» به نظر می‌رسد.

علی ﷺ می‌فرماید: «حسبک من توکلک ان لا تری لرزقک مجریا الا الله سبحانه؛ در توکل کردنت همین بس که هیچ‌کس جز خدا را جریان‌بخش روزی خود ندانی» (تمیمی‌آمدی، ۱٤۱۰ ق: ۳۵۰ ح ۲۹).

درباره فلسفهٔ صدور این روایت و البته مبتنی بر آیات پیش‌گفته، می‌توان این‌گونه تقریر کرد: ازآن‌جا که خداوند روزی همه جنبندگان را تکفل فرموده، از وجودش این‌گونه انتظار می‌رود که به وعدهٔ خویش پایبند باشد؛ ازاین‌رو و به استناد تعابیر روایی، آن‌گونه که پرندگان بامدادان گرسنه برمی‌خیزند و شامگاهان باوجود همهٔ ضعف و ناتوانی‌شان درحالی‌که روزی‌شان را دریافت نموده‌اند، به لانه برمی‌گردند (ترمذی، ۱۴۱۹ ق: ج ۴، ۳۰۲)؛ انتظار چنین است، عنایت پروردگار بر انسان‌ها -که اشرف همه آفریدگان شمار می‌شوند- سایه قوی‌تری افکند؛ بر این اساس، چنانچه آدمی، تنها خداوند را قادر به روزی‌رسانی دانسته و به این وعدهٔ پروردگار ایمان کامل داشته باشد، بنا بر نص یادشده، طبیعتا می‌بایست، روزی‌اش را دریافت نماید.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

باوری که صاحب «تفسیر المظهری»، هم مبتنی بر آن، در خصوص روزی‌رسانی خداوند به آدمیان و سایر جنبندگان، تصریح کرده است: «خداوند، جنبندگان و شما [انسان‌ها] را هر جا باشید، روزی می‌دهد؛ جنبنده باوجود ضعف و عدم ذخیره روزی؛ و شما باوجود قوت و تلاش؛ در این امر، برابر هستید که آن‌ها و شما را جز خداوند، روزی نمی‌دهد؛ آن‌گونه که شما زندگی می‌کنید، جنبندگان هم زندگی می‌کنند و همان‌گونه که شما می‌میرید، جنبندگان هم می‌میرند؛ پس تلاشتان [در مسیر کسب روزی] بیهوده است» (مظهری، ۱۴۱۲ ق: ج ۷، ۲۱۲).

برخی دیگر از آموزه‌های روایی، نه‌تنها انسان را از تلاش در مسیر دستیابی به روزی مقدرش بازداشته‌اند؛ بلکه در پی تعمیق و نهادینه‌سازی این باورند که روزی از پی کسی بر خواهد آمد که وی به دنبال آن نباشد؛ بر این اساس، علی ﷺ می‌فرماید: «و الامانی تعمی اعین البصائر و الحظ یأتی من لا یأتیه؛ آرزوها چشم بصیرت را کور می‌کند و روزی به‌سوی کسی می‌آید که وی در طلب آن برنیاید» (شریف رضی، ۱۳۷۹ ش: ح ۲۷۵).

بنا بر اعتراف شارحان حدیث، ذیل فراز یادشده آرزوها بسان «آفتی» هستند که انسان را از بینایی محروم می‌کنند (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق: ج ۱، ۳۸۳)؛ ضمن این‌که، در نگاه آنان، روزی نیز به‌مثابه «سایه» تلقی می‌شود که همواره در تعقیب آدمی است؛ ازاین‌رو، هرکس بدان روی آورده و از پی‌اش بدود، از او گریزان خواهد بود؛ و هرکس بدان پشت نموده و در پی‌اش نباشد، به‌سوی وی خواهد شتافت (ابن‌میثم بحرانی، ۱٤۱۲ ق: ج ۲، ۵۹۱).

در بخشی دیگر از آموزه‌های روایی، همین باور از بستر تشبیه مقوله رزق و روزی به «مرگ» انعکاس یافته و تصریح شده است همان‌گونه که «مرگ» در هر شرایطی به سراغ انسان آمده و او را درمی‌یابد، «روزی» نیز چنین نسبت و رابطه‌ای با انسان دارد؛ بر این اساس حضرتش می‌فرمایند: «فلو ان احدکم یفر من رزقه لطلبه رزقه کما یطلبه الموت؛ اگر کسی از شما از روزی خویش بگریزد، روزی در پی وی می‌رود؛ همان‌گونه که مرگ به دنبالش روان است» (صدوق: ۱۳۹۰ ق: ج ۱، ۲۲۱). در شرح این سخن حضرت، گفته‌اند: «روزی‌هایتان در پي شما مي‌آیند، آن‌گونه که اجل‌هاي شما در پي شما هستند؛ پس هرگز روزی‌هایتان را از دست نمي‌دهید، همان‌گونه که اجل‌هایتان را» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ ق: ج ۶، ۲۹۵)؛ ناگفته

10.22052/hadith.2025.256086.1544

پیداست، آدمی نه‌تنها برای رسیدن به مرگ تلاش نمی‌کند، بلکه همواره از آن بیزار و گریزان بوده تا این‌که سرانجام، بدون هیچ اقبالی، در چنگال آن گرفتار می‌شود. روزی نیز همین حکم را داشته و حتی در صورت پشت‌کردن آدمی به آن، به انسان خواهد رسید.

افزون بر این، باور دیگری که در سخنان امیرالمؤمنین ﷺ آشکارا بازتاب یافته این است که وعدهٔ روزی‌رسانی خداوند، آن اندازه قطعی و تحقق‌پذیر خواهد بود که ظاهرا آدمی می‌بایست این امر را جملگی به خداوند واگذار نموده و خود، صرفا سلوک «توکل» را بپیماید؛ دقیقا همچون مرده‌ای در دستان مرده‌شوی که هرگونه که می‌خواهد جسم او را می‌غلتاند (دیلمی، ۱۴۱۳ ق: ۱۰۹). پوشیده نیست، فرجام چنین باوری آن است که اصل مسلم و البته واجب در مسیر دستیابی به روزی، «توکل» بر ذات احدیت است، نه تلاش و کوشش (محمودی، ۱۳۸۶ ق: ج ۸، ۲۴۲).

بدین قرار، اکنون‌که خداوند، خود، روزی‌رسانی را عهده‌دار گردیده، بر انسان شایسته نیست از ترس فقر و نداری و دست‌نیافتن به روزی مقدر، به تلاش و کوشش روی آورد؛ بلکه بر اوست که این وعدهٔ الهی را مغتنم شمرده و در جهت طاعت، عبودیت و بندگی گام بردارد؛ به دیگر سخن، وعدهٔ تضمین روزی‌ها از جانب خداوند، فرصتی برای بندگی در آستان حضرتش می‌باشد؛ ازاین‌رو، در پاره‌ای از سخنان امیر بیان ﷺ نهی از تلاش و کوشش در مسیر رسیدن به روزی، در قالب فراخوانی به عنصر معنوی دیگری با عنوان «طاعت و بندگی» تجلی‌یافته است؛ ازجمله آنجا که فرموده‌اند: «م ن اتخذ طاعة الله بضاعة أتته الارباح من غیر تجارة؛ هرکس فرمان‌برداری خداوند را سرمایهٔ خویش قرار دهد، بدون آن‌که به تجارتی (=کار و تلاش) اشتغال داشته باشد، سودها عایدش می‌گردد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ ش: ۴۵۸).

از این فرمایش حضرت، به‌روشنی می‌توان دریافت، طاعت‌پیشگان در حقیقت، معامله‌گران با خداوند هستند که سرمایهٔ ایشان، همان عبودیت و بندگی‌شان خواهد بود؛ ازاین‌رو، هرگاه بنده‌ای سلوک طاعت پیش‌گیرد، برابر این روایت، سودها و منفعت‌های فراوانی از آن وی خواهد شد؛ که دستیابی به روزی مقدر هم ازجمله همین بهره‌ها شمار می‌شود؛ بر این اساس، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در صورت اشتغال آدمی به طاعت و بندگی، روزی

10.22052/hadith.2025.256086.1544

وی مهیا و از سوی خداوند افاضه گردیده و دیگر نیازی به اشتغالات دنیایی در مسیر کسب روزی نخواهد بود.

بنا بر آنچه تا اینجا ارائه شد، ثابت می‌شود، از دیدگاه حضرت علی ﷺ انسان می‌بایست در مسیر برخورداری از روزی مقدر، نقشی متفاوت ازآنچه در باور عامه وجود دارد، عهده‌دار گردد؛ که عبارت است از: تمرکز بر امور معنوی، به‌ویژه عنصر «توکل» و پیشه‌کردن مسیر «بندگی و عبودیت».

۲ ـ ۲. تلاش

در مقابل مطالب پیش‌گفته که ظاهرا انسان از کاربست هرگونه عنصر مادی در مسیر رسیدن به روزی مقدرش بر حذر داشته می‌شود، برداشت دیگری نیز دربارهٔ آیات مربوط به وعدهٔ روزی‌رسانی خداوند، از سوی اندیشمندان ارائه‌شده است که نشان می‌دهد، به‌رغم تضمین روزی‌ها و وعده الهی دراین‌خصوص، انسان برای رسیدن به روزی مقدر، محکوم‌به توجه به عناصر مادی، به‌ویژه «حرکت و تلاش» است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ج ۱۲، ۱۶)؛ برداشتی که ظاهرا در پاره‌ای از روایات منقول از حضرت علی ﷺ نیز انعکاس یافته است؛ ازجمله این‌که فرموده‌اند: «اطلبوا الرزق فان ه مضمون لطالب ه؛ در طلب روزی باشید؛ زیرا روزی برای جوینده‌اش ضمانت شده است» (مفید، ۱۴۱۳ ق: ج ۱، ۳۰۳).

از این روایت چنین استفاده می‌شود که اگرچه خداوند، تأمین و تضمین روزی‌ها را وعده فرموده، اما آن را به «تلاش و حرکت» انسان واگذار نموده است؛ بنابراین، اگر انسان در راه کسب آن تلاش کند و در جستجوی آن برآید، به روزی تضمین‌شدهٔ خود، دست خواهد یافت و اگر در این راه «سستی و تنبلی» به خرج دهد، از آن باز خواهد ماند.

افزون بر این، ارزش و جایگاه «کسب‌وکار» در نگاه حضرت، آن‌چنان والا قلمداد شده که تحمل هرگونه رنج و سختی در این مسیر را محبوب خداوند اعلام نموده (متقی هندی، ۱۴۱۰ ق: ج ۴، ۴) و دربارهٔ اجر و مزد کسی که چنین رنجی را به‌ویژه در بامدادان برای کسب روزی متحمل می‌شود، فرموده‌اند: «ما غدوه أحدكم فی سبیل الله بأعظم من غدوته یطلب لولده و عیاله ما یصلحهم؛ درآمدن شما (اول صبح) برای جهاد در راه خدا، از

10.22052/hadith.2025.256086.1544

درآمدن صبحگاهی آن‌کس که برای تأمین زندگی فرزندان و خانواده خود تلاش می‌کند، بالاتر نیست [و ارزش و اجرش بیشتر نیست]» (قاضی‌نعمان، ۱۳۸۵ ق: ج ۲ ص۱۵) از این عبارت به‌روشنی می‌توان دریافت، انسانی که در راه کسب روزی برای فرزندان و خانواده خود تلاش می‌کند، اگر مأجورتر از مجاهد فی سبیل الله نباشد، حتما بی‌بهره‌تر نخواهد بود؛ به نظر می‌رسد بر پایه همین دست از آموزه‌ها باشد که در نصوص دینی سفارش شده، حتی اگر تنها یک روز [از دوران غیبت امام عصر (عج)، یا از عمر انسان و یا شاید از روزگار دنیا] باقی‌مانده، شایسته نیست، آدمی تلاش و کوشش را حتی در آن روز رها ساخته و در مورد روزی خود، سربار دیگران گردد (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۵، ۷۹).

گفتنی است، مروری اجمالی بر زندگی‌نامه شخص حضرت علی ﷺ و سیره عملی ایشان در طول حیاتشان ملاحظه همین فرهنگ ناب از سوی خود ایشان را به‌وضوح اثبات خواهد کرد؛ چراکه، ایشان نیز در مسیر کسب روزی، سختی‌های فراوانی را متحمل شده و از بستر انجام فعالیت‌هایی همچون «کشیدن آب از چاه» (احمدبن حنبل، بی‌تا: ج ۲، ۷۱۷) و سایر کارهای یدی، ارتزاق می‌فرمودند؛ به بیان بهتر، ایشان با صدور این دست از روایات و همچنین پیشگام‌بودن در انجام چنین فعالیت‌هایی، در پی تفهیم این آموزه هستند که انسان می‌بایست در روزگار عمر خویش، به «کار و فعالیت» مشغول بوده و از پی آن، منبع درآمدی داشته و از تنبلی و تن‌پروری فاصله گیرد؛ چراکه در نگاه ایشان، پاک‌ترین کارها این است که آدمی با دست خودش، کسب روزی نماید (متقی هندی، ۱۴۱۰ ق: ج ۴، ۸). حال، بدیهی است که پس از حصول نتیجه و درآمد، در شیوه «مصرف نمودن» آن مختار خواهد بود؛ بدین‌معنا که می‌تواند آن را صرفا برای «خود و خانواده‌اش» مصروف دارد؛ و یا این‌که درس‌آموز همین مکتب، آن را به نیازمندان انفاق و بخشش کند.

از سوی دیگر، با عنایت به این‌که انجام کار و فعالیت در مسیر دستیابی به روزی مقدر، از دیدگاه حضرت علی ﷺ ارزشمند تلقی شده، بی‌تردید، تحمل «رنج و سختی» در این راه نیز بر ارزش آن خواهد افزود؛ به بیان بهتر، ازآن‌جا که مسیر دستیابی به روزی مقدر برای همگان، یکسان نیست، لذا برخی افراد، ناگزیر به تحمل مشقت‌های بیشتری در فرایند ارتزاق، در مقایسه با دیگران خواهند بود؛ آن‌گونه که حتی در شرح‌حال شخص حضرت امیر

10.22052/hadith.2025.256086.1544

ﷺ ذکرشده که گاهی در این راه، به دلیل سختی کار، دستانشان، تاول می‌زد (اربلی، بی‌تا: ج ۱، ۱۷۶-۱۷۵)؛ دستان تاول‌زده در راه کسب روزی و در اثر انجام کارهای سخت، آن اندازه در نگاه بزرگان دین جایگاه دارد که رسول خدا ﷺ بر چنین دستانی بوسه زده و حتی وعده داده‌اند که دستانی با ویژگی این‌چنینی، هرگز در آتش جهنم نخواهند سوخت. (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ج ۲، ۴۲۰). به نظر می‌رسد، تصریح به چنین پاداش‌های معنوی که علاوه بر دستیابی به روزی‌های مادی، عاید انسان می‌گردد، عمدتا جنبه تشویقی داشته و می‌تواند ضمن تأمین آرامش روانی انسان، تحمل سختی‌ها و دشواری‌های مسیر کسب روزی را برای وی هموارتر نماید.

افزون بر این، همان‌گونه که تحمل رنج‌ها و سختی‌ها در مسیر کسب روزی تا آنجا موردستایش قرارگرفته که علاوه بر بهره‌مندی از اجر مادی، با پاداش معنوی نیز همراه خواهد بود؛ هرگونه تنبلی و تعلل در این مسیر نیز بنا بر تصریح روایات، نکوهش شده و عقوبتی همچون گرفتارشدن به‌سختی و مصیبت فقر و تنگدستی را به‌همراه خواهد داشت؛ ازاین‌رو، حضرت علی ﷺ می‌فرمایند: «من لم یصبر علی کده صبر علی الإفلاس؛ هرکس رنج کار کردن را تحمل نکند، به فقر و تنگدستی گرفتار خواهد شد». (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ ش: ۴۲۷).

از مجموع مطالب پیش‌گفته می‌توان دریافت، فرهنگ اهل‌بیت ﷺ همواره بر نقش عناصر مادی، به‌ویژه حرکت و تلاش در راه رسیدن به روزی مقدر، تأکید داشته و بر این اساس، هرگونه سستی در این امر، بنا بر آموزه‌های این مکتب، مطرود دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای که در نگاه معصومان ﷺ، دعای چند گروه از مردمان مستجاب نخواهد شد؛ که گروهی از آنان، مردمان «تنبل و بی‌تحرکی» هستند که برای کسب روزی، تلاشی از خود نشان نمی‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۵، ۷۹)؛ گفتنی است، از دیدگاه شارحان حدیث نیز، استجابت دعای مردمی که در خانه نشسته و خویش را فقط مشغول نماز و روزه و عبادت نموده و به هیچ فعالیتی در مسیر ارتزاق روی نمی‌آورند، منتفی اعلام شده است. (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ ق: ج ۶، ۲۹۶).

افزون بر این، اهل‌بیت ﷺ، حتی از دعاکردن برای به کام رسیدن این دسته از انسان‌های

10.22052/hadith.2025.256086.1544

ساکن و ایستا در مسئلهٔ روزی، خودداری نموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۵، ۶۷)؛ چراکه، بنا بر باور این مکتب، باب روزی از عرش الهی تـا اعمـاق زمـین گشـوده بـوده؛ امـا خداونـد، هرکسی را تنها به‌اندازه تلاش و نیازش روزی خواهد داد. (اصبهانی، بی‌تا: ج ۱۰، ۷۳). بدین قرار و با توجه به فقره‌هایی که در این بخش از نوشتار ارائه شد، به نظر می‌رسد، تکلیف آدمی با رزق و روزی‌اش روشن است و در صورت کوتاهی نسبت به ایـن مهـم، نبایـد از خداونـد انتظار روزی‌رسانی داشته باشد؛ هرچند، ممکن است، خداوند بنا به کرامت خویش، چنـین شخصی را نیز به کام برساند. ضمن این‌که، اصلا شیوهٔ اعطای برخی روزی‌ها همچـون نـور آفتاب، جریان تنفس و... بنا بر مشیت پروردگار، ظاهرا به هیچ‌گونه تلاشـی از سـوی انسـان نیازی ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش: ج ۹، ۲۲).

با در نظر گرفتن این دسته از آموزه‌ها، ثابت می‌شود که ارتزاق و انجام فعالیت‌های اقتصـادی در جهت کسب روزی، نه‌تنها از ارکان مهم زندگی، بلکه حتی در زمره فـرایض دینـی شـمار می‌گردد (قمی، ۱۴۱۳ ق: ۹۸).

از سوی دیگر، این قانون، کلی بوده و همه گستره انسانی، حتی «انبیا و اولیای الهـی» را نیـز دربرمی‌گیرد؛ به بیان بهتر، خداوند، حتی نیل به روزی از سوی مقربـان درگـاه خـویش را بـه خودشان واگذار نموده و روزی‌رسانی به آنان را نیز، جز از راه مرسوم و متعارف آن‌که عبـارت از اشتغال ایشان به فعالیت اقتصادی است، نمی‌پسندد؛ مگـر در مـواردی خـاص، همچـون مـاجرای وقـوف حضـرت مـریم ﷺ در محـراب کـه در آن روزگـار، مهمـان خداونـد بـود (آل‌عمران، ۳۷). لذا آنان هم هرچند نـزد خداونـد برگزیـده هسـتند، امـا ازآن‌جـا کـه اولا و بالذات انسان بوده و نقش الگو برای سایر مردمان دارند، می‌بایست هرکدام برای خویش، بـه کسب‌وکاری مشغول باشند. کما این‌که حضـرت علـی ﷺ در شـرح‌حال حضـرت داود ﷺ می‌فرماید: «و إن شئت ثلثت بداود ﷺ صاحب المزامیر و قارئ أهل الجنه فلقد کان یعمـ ل سفائف الخوص بیده و یقول لجلسائه أیکم یکفینی بیعها و یأکل قرص الشعیر من ثمنه ا؛ و اگر بخواهی، سومین نمونه را از داود ﷺ برایت می‌گویم کـه صـاحب مزامیـر و قـاری اهـل بهشت است؛ او بافته‌هایی از برگ خرما به دست خود فراهم می‌آورد و به هم‌نشینان خـویش می‌گفت: «کدام‌یك از شما این‌ها را برای من می‌فروشد؟» و از پول آن، قرص نان جوی برای

10.22052/hadith.2025.256086.1544

خوردن فراهم می‌آورد». (شریف رضی، ۱۳۷۹ ش: خ ۱۶۰).

شایان یادآوری است، حضرت علی ﷺ، افزون بر سفارش به کسب‌وکار در مسیر دستیابی به روزی مقدر، راه‌هایی را نیز برای تحقق این مهم پیشنهاد داده‌اند؛ که زراعت و کشاورزی (حمیری، ۱۴۱۳ ق: ۱۱۵)، حرفه و مهارت‌آموزی (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ج،۳، ۱۵۸) و تجارت (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۵، ۳۱۹) از مهم‌ترین آن شمار می‌شود.

تحلیل و ارزیابی

در مقام ارزیابی روایات پیش‌گفته و به‌منظور دستیابی به «الگوی مطلوب» در این زمینه، سه مقدمه ارائه می‌گردد:

نخست این‌که گرچه در لابه‌لای متن نوشتار و به فراخور جریان تحقیق و اقتضای برخی روایات، دیدگاه «شارحان حدیث» نیز اشاره گردید، اما با عنایت به راهگشا بودن نظریات این دسته از صاحب‌نظران، برای برون‌رفت از دوگانه موردبحث در این نوشتار، لازم است در گام نخست، درنگ گسترده‌تری در آرای شارحان مشهور حدیث درباره مسئلهٔ «تقدیر روزی» به عمل آید؛ چراکه، این دوگانه، اصطلاحا از مقوله «سهل ممتنع» شمار گردیده و لذا هریک از شارحان، شرح متفاوتی در این خصوص ارائه داده است؛ بدین قرار، ملاصالح مازندرانی (متوفای ۱۰۸۱ ق)، موضع فقه‌الحدیثی خویش از رهنمودهای حضرت علی ﷺ در خصوص این مسئله را ذیل فراز «الناس في الدنيا عاملان...» (شریف رضی، ۱۳۷۹ ش، ح ۲۶۹) تبیین نموده و چنین برداشت کرده است که این عبارت، حکایت از ترغیب مردم از سوی حضرت علی ﷺ به «تفویض رزقشان به خداوند» دارد؛ ازاین‌رو، این شارح حدیث، وصول روزی را صرفا منوط به «مشیت الهی» دانسته و مدعی می‌گردد: «هرچه برای انسان تقدیر شده، قطعا به وی خواهد رسید؛ ازاین‌رو، هرگونه تلاش برای کسب روزی، عبث، بی‌فایده و اتلاف عمر تلقی می‌شود». (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق: ج ۱، ۲۱۴). درحالی‌که این برداشت به دلایل گوناگون، به‌ویژه به دلیل تعارض با سیره عملی همه انبیا و اولیای الهی، علی‌الخصوص شخص امیرالمؤمنین ﷺ، برداشت صوابی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه، حتی همین دسته از بندگان خدا هم افزون بر اعتقاد و ایمان راسخ به رزاق بودن خداوند و نهایتا توکل بر او، اما در طول حیات خویش، به اشتغال و کسب‌وکار نیز مشغول بوده‌اند (متقی

10.22052/hadith.2025.256086.1544

هندی، ۱۴۱۰ ق: ج ۴، ۴).

ابن ابی‌الحدید (متوفای ۶۵۶ ق) هم ذیل فراز یادشده، تلویحا عمل برای آخرت را بر امور دنیایی صرف، ترجیح داده و بر این باور رفته است: «هرکس در دنیا برای جهان پسین (=آخرت) تلاش کند، از اصحاب عبادت شمار شده که روزی‌شان «بدون اکتساب و به‌دوراز تحمل هرگونه رنج و سختی»، خواهد رسید؛ لذا هرچند، آخرت برای این گروه حاصل می‌شود، اما در حقیقت، به سود جمعی (=دنیوی و اخروی) نائل گردیده‌اند». (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق: ج ۱۹، ۱۵۷). این باور نیز، همچون باور شارح پیش‌گفته، چندان عالمانه به نظر نمی‌رسد؛ چراکه، گرچه توکل به خداوند و اشتغال به انجام امور عبادی، زمینه جریان روزی را هموارساخته و «شرط لازم» در تحقق روزی‌ها شمار می‌شود؛ اما قطعا «شرط کافی» دستیابی به روزی، «اکتساب و تحمل رنج و سختی» در این مسیر است که ظاهرا شارح یادشده، توجه چندانی به این مؤلفه نکرده است؛ هرچند، نمی‌توان منکر شد که به استناد آیات قرآن، روزی اهل تقوا، «من حیث لا یحتسب» افاضه می‌گردد (طلاق، ۳)؛ اما درعین‌حال به نظر نمی‌رسد این عبارت قرآنی، به معنای سکون و عدم تلاش همیشگی، حتی برای «اهل تقوا» باشد؛ چراکه، اگر چنین بود، حتما سلسله «انبیا و اولیای الهی» که بارزترین و کامل‌ترین جلوه‌های «تقوای الهی» شمار می‌شوند، کار و تلاش را تعطیل نموده و غرق در عبادت خداوند و توکل بر ذات اقدس او می‌شدند؛ درحالی‌که سیره آنان، چنین سکونی را گواهی نمی‌دهد. به‌علاوه، رزق «من حیث لا یحتسب» الزاما شامل رزق مادی نبوده و می‌تواند «رزق معنوی» را نیز شامل شود. (زحیلی، ۱۴۱۱ ق: ج ۲۸، ۲۷۱).

محمدتقی مجلسی (متوفای ۱۰۷۰ ق)، یکی دیگر از شارحان حدیث است. وی ضمن پذیرش نقش‌آفرینی عنصر تلاش و کوشش در راه رسیدن به روزی، «تلاش به‌اندازه» در این مسیر را ازجمله ویژگی‌های «اهل تقوا» برشمرده و اظهار می‌کند: «اگر اهل تقوا باشید، خود را در مسیر ارتزاق، به رنج و سختی «مفرط» نمی‌اندازید». (مجلسی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱۹، ۲۵). گفتنی است، ایشان با کاربست قید «مفرط»، از «زیاده‌روی» در گستره تحمل رنج و سختی فرایند ارتزاق، پرهیز داده؛ ازاین‌رو، گرچه ظاهرا نقش عناصر مادی همچون «کار و تلاش» را نیز افزون بر مؤلفه‌های معنوی در این فرایند، پذیرفته؛ اما به تأثیرگذاری این دسته از

10.22052/hadith.2025.256086.1544

مؤلفه‌ها، اشاره چندانی نکرده و آن را برجسته ننموده است.

به نظر می‌رسد، از میان شارحان حدیث، تنها هاشمی خویی (متوفای ۱۳۲۴ ق) است که آشکارا به تأثیر «توأمان» عناصر مادی و معنوی در این خصوص، رأی داده و از جانب‌داری صرف نسبت به یک دسته از عناصر، پرهیز کرده است؛ وی تصریح می‌کند: «به استناد برخی اخبار، رزق، مشروط به طلب و اکتساب حاصل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که چنانچه طلب به‌صورت مطلق، ترک گردد، روزی مقدر نیز ساقط خواهد شد ... و مؤید این ادعا، به‌اتفاق فقها، وجوب تحصیل نفقه برای خود و کسانی است که نفقه آنان بر عهده ماست؛ همچون همسر و سایر نزدیکان؛ پس اگر رزق، مطلقا و بنا به تقدیر الهی واصل می‌گردید، وجوب تحصیل آن معنایی نداشت؛ اما در این‌که تأثیر طلب در اشخاص مختلف، متفاوت باشد، اشکالی وجود ندارد... کما این‌که، در این مسئله که حصول رزق در خصوص برخی اشخاص، «من حیث لایحتسب» باشد، اشکالی نیست». (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ ق: ج ۲۰، ۳۷).

دوم این‌که، دوگانه موردبحث، می‌بایست بر پایه «شاخصه‌های فقه‌الحدیثی» نیز ارزیابی گردد؛ بدین منظور، بنا بر بخشی از رهنمودهای حضرت علی ﷺ، این نتیجه حاصل می‌گردد که روزی‌ها به امور معنوی، به‌ویژه عناصر «توکل» و «عبودیت»، گره‌خورده است؛ بررسی روایات صادرشده از حضرت در این خصوص، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که پیوند عناصر یادشده با مقوله روزی، آن اندازه ژرف است که هرگز نمی‌توان نقش این عناصر را در گستره کسب روزی نادیده انگاشت؛ اما این استنتاج، با درنظرگرفتن شاخصه فقه‌الحدیثی‌ای همچون توجه به «زبان روایات»، ذهن آدمی را به زاویه دیگری از فهم روایی و شأن صدور روایات ازاین‌دست، رهنمون خواهد ساخت؛ چراکه، به نظر می‌رسد، این دسته از روایات، گرچه به نقش کلیدی و بنیادین عناصر معنوی، به‌ویژه توکل و عبودیت در مسیر دستیابی به روزی تصریح دارد، اما هرگز در مقام تخطئه و انکار نقش‌آفرینی عناصر مادی همچون کار و تلاش در فرایند ارتزاق و کسب روزی نیست؛ به دیگر سخن، ملاحظه شاخصه‌های فقه‌الحدیثی در خصوص این بخش از روایات امیرالمؤمنین ﷺ، به‌ویژه توجه به «زبان روایات»، حکایت از آن حقیقت دارد که تأکید ایشان بر نقش مؤثر این مؤلفه‌ها در

10.22052/hadith.2025.256086.1544

راستای کسب روزی، از مقوله «اثبات شیء» است که «نفی ماعداه» نخواهد کرد. ازاین‌رو، به نظر می‌رسد، این دسته از روایات، با رویکرد «حذف بخشی از کلام با تکیه‌بر قرینه» -که در دانش فقه‌الحدیث و نیز زبان عرب رایج است- صادر گردیده است. ناگفته پیداست، چنانچه این شاخصه فقه‌الحدیثی، مدنظر قرار گیرد، انطباق متن این بخش از احادیث با اصول و قواعد عقل و شرع هم ثابت خواهد شد. از سوی دیگر، «سیره عقلا» هم در جای خویش به‌عنوان یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فهم حدیث، شناخته و ثابت شده است. ازاین‌رو، چنانچه در سیره عملی انبیا و اولیای الهی، به‌ویژه شخص امام علی ﷺ که جملگی، اعقل عقلای عالم شمار می‌شوند، تأمل شود، اختصاص بخشی از اوقات زندگی به کار و تلاش در طول حیات، از سوی آن ذوات مقدس مبرهن خواهد بود؛ بدین قرار، بر اساس مبانی فقه‌الحدیثی هم ضرورت کاربست «توأمان» عناصر مادی همچون کار و تلاش، همراه با اعتقاد به باورهای معنوی مانند توکل، در مسیر دستیابی به روزی ثابت می‌گردد.

سوم این‌که، غور در دو دسته روایت منقول از حضرت علی ﷺ درباره مسئلهٔ «تقدیر روزی»، گرچه در نگاه نخست، انگاره «تعارض روایی» را بازمی‌تاباند، اما با عنایت به مفاد دو مقدمه پیش‌گفته، «موهوم بودن» این تعارض، اثبات می‌گردد؛ به دیگر سخن، ازآن‌جا که، بنا بر آموزه‌های دینی، مناسبات این‌جهانی، می‌بایست بر پایه «نظام اسباب و مسببات» شکل گیرد، لذا جاری‌شدن هر امر از بستر مجرای خاص خود، ضروری می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۱ ش: ۷۰)؛ ازاین‌رو، به نظر می‌رسد، وعده‌های الهی و ازجمله وعدهٔ تکفل روزی‌ها نیز از این قاعده مستثنا نیست و طبیعتا، تحقق آن به مجرایی نیاز دارد. بدین قرار، از مجموع فرموده‌های حضرت، چنین برداشت می‌شود که مجرای دستیابی به روزی مقدر، اصولا برآیند دو مؤلفه است:

مؤلفه نخست، عبارت از اسباب معنوی، به‌ویژه اصل «توکل» و توجه به مقوله عبودیت و بندگی می‌باشد؛ بدیهی است، توجه‌دادن حضرت به این اصل در بخشی از رهنمودهایشان، با «نظام اعتقادی» انسان پیوند داشته و بعد معنوی و ایمانی فرایند نیل به روزی مقدر را پوشش می‌دهد؛ چراکه، آنچه در قبال وعده‌های الهی، به‌عنوان وظیفه انسانی تلقی می‌گردد، این است که وی آن‌ها را قطعی و تحقق‌پذیر قلمداد نماید. ناگفته پیداست، باور به تحقق

10.22052/hadith.2025.256086.1544

«وعده‌های الهی» یادشده در قرآن، پایه‌های «توحید» را در وجود آدمی، تقویت خواهد نمود.

مؤلفه دوم، عبارت از اسباب مادی تحقق این وعده است که طبیعتا عنصر «تلاش و کوشش»، مهم‌ترین بستر مادی برای رسیدن به روزی مقدر، شمار می‌شود؛ بر این اساس، دسته دیگر سخنان حضرت علی ﷺ، ناظر بر همین امر بوده و ایشان در عین صدور رهنمودهایی در راستای نهادینه‌سازی باور به تحقق وعدهٔ الهی در وجود آدمی، وی را در خصوص توجه به بعد «مادی» و به‌ویژه، فعالیت در فضای کسب‌وکار برای رسیدن به روزی نیز رهنمون فرموده‌اند.

بدین قرار و از برآیند سه مقدمه پیش‌گفته، می‌توان ادعا نمود: «الگوی مطلوب» درزمینه ارتزاق و کسب روزی، کاربست مؤلفه‌های معنوی و مادی در کنار یکدیگر، به‌ویژه ملاحظه دو عنصر «توکل» و «کار و تلاش»، به‌صورت توأمان خواهد بود؛ که این الگو، در غایت خویش، انگاره تعارض در روایات حضرت علی ﷺ درباره آیات قرآنی مربوط به «تقدیر روزی» را خنثی و بی‌اثر می‌سازد.

اینک، بنا به مطالب پیش‌گفته، پاسخ‌گویی به دو مسئله نیز ضروری به نظر می‌رسد:

یکم این‌که، آیا بعد کنشی در فرایند رسیدن به روزی‌ها، صرفا به گستره «کار و تلاش» منحصر می‌گردد؟

گرچه در پاسخ به این پرسش، برخی اندیشمندان بر این باور رفته‌اند که بعضا حصول روزی بدون دخالت اسباب نیز، امکان‌پذیر می‌باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ج ۶، ۲۰۳)؛ اما با عنایت به مطالب پیش‌گفته، از یک‌سو؛ و عدم تبیین تفصیلی این دیدگاه توسط این دسته، از سوی دیگر؛ به نظر می‌رسد تفسیر این دسته از اندیشمندان، از مقوله «اسباب»، ناظر به دایره «کار و تلاش» بوده و بر همین اساس چنین استنتاجی نموده‌اند؛ وگرنه، چنانچه اصل اعتقادی «لا تجری الامور إلا من أسبابها» موردتوجه قرار گیرد، آن‌گاه این باور، رنگ‌باخته و می‌بایست آن را این‌گونه اصلاح نمود که: هرچند تلقی عمومی از مقوله «بعد کنشی» در فرایند رسیدن به روزی مقدر، صرفا به عنصر «کار و تلاش» منحصر می‌گردد؛ اما ازآن‌جا که، مؤلفه پیش‌گفته (=توکل و بندگی) نیز به‌نوبه خود، یکی از بسترها و اسباب جریان روزی شمار می‌شود،

10.22052/hadith.2025.256086.1544

می‌توان آن را به‌عنوان «کنشگری معنوی»، تلقی نمود. این برداشت، با بیانی از حضرت علی ﷺ نیز به‌گونه‌ای قابل تطبیق می‌باشد؛ آنجا که فرمودند: «أبی الله أن یرزق عبده المؤمن إلا من حیث لا یحتسب؛ خداوند ابا دارد از این‌که، روزی اهل ایمان را جز از جایی که حساب نمی‌کنند، برساند». (متقی هندی، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۱۴۴)؛ شاید بتوان یکی از مصادیق معنایی این سخن را نیل به روزی از مسیری جز کار و تلاش قلمداد کرد که البته بنا بر تصریح روایت یادشده، این ویژگی به مؤمنان اختصاص دارد؛ چراکه «توکل» به خداوند در وجود اهل ایمان، نهادینه‌شده است. به دیگر سخن، بنا بر تصریح حضرت علی ﷺ، روزی‌ها اصولا بر دو گونه قابل‌تقسیم‌اند؛ روزی طالب (=خواهان) و روزی مطلوب (=خواسته‌شده) (شریف رضی، ۱۳۷۹ ش: ح ۴۲۳)؛ تعریف روزی مطلوب روشن بوده و عبارت از آن نوعی است که آدمی از پی آن برمی‌آید؛ اما روزی طالب آن است که «من غیر احتساب» و خودبه‌خود در پی انسانی بر خواهد آمد (مغنیه، ۱۹۷۹ م: ج ۴، ۴۶۵) که اهتمامش را صرف آخرتش می‌سازد (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ ق: ج ۲۱، ۵۰۷)؛ بدین قرار، این نوع از روزی، بر اساس اعتقادات اسلامی و نیز با عنایت به مطالب ارائه‌شده در این نوشتار -که رویکردی اسلامی دارد- از مسیر عبودیت و بندگی و نهایتا در سایه توکل، حاصل خواهد شد؛ هرچند، با توجه به «رزاق» بودن خداوند و آفریده‌شدن همه روزی‌ها، روزی‌خواران و نیز همه اسباب رسیدن به روزی توسط او، باید اعتراف نمود، بعضا حکمت و مصلحتی اقتضا نموده و روزی‌ها خارج از گردونه عناصر یادشده، به انسان واصل می‌گردد (حقی، بی‌تا: ج ۹، ۱۸۲)؛ که بنا به‌تصریح حضرت علی ﷺ، شیوه روزی‌رسانی خداوند به «احمق‌ها» از این قبیل می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۸، ۲۲۱).

دوم این‌که، آیا برای اشتغال به کار و تلاش برای تحقق روزی مقدر، در رهنمودهای حضرت علی ﷺ، زمان خاصی در نظر گرفته‌شده؛ یا این‌که، انسان مجاز و بلکه حتی ملزم است، همهٔ ساعات و زمان‌های شبانه‌روز را به این امر اختصاص دهد؟

حضرت علی ﷺ این بعد از مسئله را نیز مدنظر قرار داده و دراین‌باره فرموده‌اند: «للم ؤمن ثلاث ساعات: فساعه یناجی فیها ربه و ساعه یرم معاشه و ساعه یخلی بین نفسه و بین ل ذتها فیما یحل و یجمل؛ مؤمن را سه وقت است؛ وقتی‌که در آن با پروردگارش مناجات می‌کند؛ و

10.22052/hadith.2025.256086.1544

وقتی‌که گذران زندگی‌اش را سامان می‌بخشد -به کسب‌وکار می‌پردازد-؛ و وقتی‌که ازآنچه حلال و زیباست، برای خود لذت برمی‌گیرد» (شریف رضی، ۱۳۷۹ ش: ح ۳۹۰).

این رهنمود، توجه نظام دینی را به لزوم هدف‌داری آدمی و برنامه‌ریزی برای اوقات شبانه‌روزی اثبات می‌کند؛ بدیهی است، عملیاتی شدن این الگو در زندگی، می‌تواند در غایت خویش، به تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان منتهی گردد.

به دیگر سخن، گرچه تلاش و فعالیت درپی کسب روزی، به انسان سفارش شده، اما معنای این رهنمود، آن نیست که الزاما همه اوقات زندگی، می‌بایست مصروف این امر شود؛ بلکه بنا بر آنچه پیش‌تر آمد، روزی، اعم از مادی و معنوی است؛ بدین قرار، بدیهی است، وجود انسان، علاوه بر «رزق مادی»، به «رزق معنوی» هم نیازمند است که بنا بر تصریح روایت یادشده، ظاهرا این نوع از رزق از بستر نیایش با خداوند و نیز التذاذ از حلال‌های زندگی محقق می‌گردد. نتیجه مهم دیگری که شاید بتوان از این رهنمود دریافت نمود، این است که به‌رغم باور بسیاری از انسان‌ها مبنی بر ترجیح و تمرکز صرف بر رزق و روزی مادی (=غذا و معاش) که تنها به جنبه جسمانی وجود انسان تعلق دارد، اتفاقا نظر آموزه‌های دینی عمدتا بر ضرورت تمتع آدمی از «روزی‌های معنوی» متمرکزشده است؛ چراکه فراوانی گزاره‌های موجود در این فرمایش نشان می‌دهد، دو بخش از مجموع سه بخش اوقات شبانه‌روز می‌بایست به تأمین امور معنوی و پاسخ‌گویی مناسب به نیازهای روحی اختصاص یابد که عبارت است از: راز و نیاز به درگاه الهی و لذت‌بردن‌های حلال. ناگفته پیداست، این امر می‌تواند نشان از اهمیت بیشتر این دست از روزی‌ها در مقایسه با روزی‌های مادی باشد.

نتیجه

۱. خداوند در قرآن، تأمین روزی همهٔ جنبندگان به‌ویژه انسان را وعده داده است؛ ازاین‌رو و بر پایه همین وعدهٔ الهی، ترکیب «تقدیر روزی»، تأسیس و در قالب آموزه‌های دینی، جا گرفته است.

۲. از برآیند بررسی‌های لغوی و اصطلاحی ترکیب «تقدیر روزی»، می‌توان مفهوم آن را این‌گونه تقریر نمود: «متناسب تقسیم‌شدن عطایا و بخشش‌های الهی میان موجودات زنده‌ای

10.22052/hadith.2025.256086.1544

که برای بقا و ادامه حیات خودشان، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم از آن بهره‌مند می‌شوند».

۳. روایات تفسیری به‌ویژه سخنان حضرت علی ﷺ درباره آیات مربوط به «تقدیر روزی»، گونه‌ای دوگانگی ظاهری را بازمی‌تاباند؛ بدین قرار که در بخشی از روایات، «روزی» صرفا در گرو عناصر معنوی همچون «توکل» عنوان؛ و در فقره‌هایی دیگر، کاربست عناصر مادی به‌ویژه «کار و تلاش» تنها محور رسیدن به روزی معرفی‌شده است.

۴. در مقام رفع این انگارۀ تعارض، می‌توان این‌گونه داوری نمود که گرچه به‌کارگیری مجرد هر دسته از عناصر مادی و معنوی، در برخی موارد، انسان را به کام می‌رساند؛ اما به نظر می‌رسد، «الگوی مطلوب» در راه رسیدن به روزی مقدر، کاربست توأمان این دو مؤلفه در کنار یکدیگر باشد؛ الگویی که ضمن تقویت پایه‌های «توحید» در وجود آدمی، در غایت خویش می‌تواند روزی انسان را وصول نموده و او را در خصوص مسئلۀ «رازقیت خداوند»، به درجه «یقین» برساند.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمودبن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع‌المثانی. چ ۱. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبه‌الله. (۱۴۱۸ ق). شرح نهج البلاغة. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌حنبل، احمدبن محمد. (بی‌تا). فضائل الصحابه. چ ۲. مکه: جامعه أم‌القری.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد. (بی‌تا). مقدمه ابن‌خلدون. چ ۱. بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی.

ابن‌شعبه حرانی. حسن‌بن علی. (۱۴۱۶ ق). تحف‌العقول عن آل‌الرسول ﷺ. چ ۱. قم: مؤسسة‌النشرالاسلامی.

ابن عمر، مفضل، (بی‌تا). توحید المفضل. چ ۳. قم: داوری.

ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). معجم المقاییس فی اللغة. چ ۱. قم: مکتب‌الاعلام‌الاسلامی.

ابن‌منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. چ ۱. بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع- دارصادر.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

اربلی، علی‌بن عیسی. (بی‌تا). کشف‌الغمة فی معرفةالائمة. چ ۱. بیروت: دارالکتاب‌الاسلامی.
اصبهانی، ابونعیم احمدبن عبدالله. (بی‌تا). ذکر أخبار أصبهان. بی‌چا. تهران: جهان.
بحرانی، ابن‌میثم. (۱۴۱۲ ق). شرح نهج‌البلاغه. چ ۲. بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی.
ترمذی، محمدبن عیسی. (۱۴۱۹ ق). سنن الترمذی. چ ۱. قاهره: دارالحدیث.
تستری، سهل‌بن عبدالله. (۱۴۲۳ ق). تفسیر التستری. چ ۱. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون.
تمیمی‌آمدی، عبدالواحدبن محمد. (۱۴۱۰ ق). غررالحکم و دررالکلم. چ ۲. قم: دارالکتاب‌الاسلامی.
جزری، عزالدین‌بن اثیر. (۱۴۲۲ ق). النهایه فی غریب الحدیث و الأثر. چ۱. بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی.
جوهری، اسماعیل‌بن حماد. (۱۴۰۷ ق). الصحاح تاج‌اللغه و صحاح‌العربیه. چ ۱. بیروت: دارالعلم للملایین.
حسینی کفوی، ابوالبقاء. (۱۴۱۳ ق). الکلیات معجم فی‌المصطلحات و الفروق‌اللغویه. بی‌چا. بیروت: مؤسسه‌الرساله.
حمیری، عبدالله‌بن جعفر. (۱۴۱۳ ق). قرب الاسناد. چ ۱. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاءالتراث.
دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۳ ق). ارشادالقلوب. چ ۲. بیروت: مؤسسه‌الاعلمی.
راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات الفاظ‌القرآن. چ ۴. بیروت و دمشق: دارالقلم و دارالشامیه.
ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۵ ش). درآمدی به شیعه‌شناسی. چ ۱. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ ق). التفسیرالمنیر فی‌العقیده و الشریعه و المنهج. چ ۲. دمشق: دارالفکر.
سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۶ ش). منشور عقاید امامیه. چ ۳. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
شریف رضی، محمدبن حسین. (۱۳۷۹ ش). نهج البلاغه. چ ۱. ترجمه محمد دشتی، قم: مشرقین.
صدوق، محمدبن علی‌بن بابویه. (۱۳۹۰ ق). عیون اخبارالرضا. چ ۱. نجف: منشورات الاعلمی.
صدوق، محمدبن علی‌بن بابویه. (۱۴۰۳ ق). من لایحضره الفقیه. چ ۱. بیروت: دارالتعارف.
صفی‌علی‌شاه. (۱۳۷۸ ش). تفسیر صفی‌علی‌شاه. چ ۳. تهران: منوچهری.
طالقانی، نظرعلی. (۱۳۷۳ ش). کاشف‌الاسرار. بی‌چا. تهران: رسا.
عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ ش). تفسیر عاملی. چ ۱. تهران: کتابفروشی صدوق.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

عطاردی، عزیزالله. (۱۳۸۶ ش). مسند الامام امیرالمؤمنین. چ ۱. تهران: عطارد.
فخررازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیرالکبیر. چ ۱. بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی.
فراهیدی، خلیل‌بن احمد. (۱۴۰۴ ق). کتاب‌العین. چ ۲. قم: نشر هجرت.
فضل‌الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). من وحی‌القرآن. چ ۱. بیروت: دارالملاک.
فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). القاموس‌المحیط. چ ۱. بیروت: مؤسسه‌الرساله.
قاضی نعمان، محمدبن منصور. (۱۳۸۵ ق). دعائم‌الاسلام. چ ۱. قم: مؤسسه آل‌البیت.
قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۲ ش). قاموس قرآن. چ ۴. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
قمی، جعفربن احمد. (۱۴۱۳ ق). جامع‌الاحادیث. بی‌چا. مشهد: مجمع‌البحوث‌الاسلامیه.
کاشانی، ملافتح‌الله. (بی‌تا). منهج‌الصادقین فی الزام‌المخالفین. چ ۱. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. چ ۳. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
لیثی واسطی، علی‌بن محمد. (۱۳۷۶ ش). عیون الحکم و المواعظ (لليثي). چ ۱. قم: دارالحدیث.
مازندرانی، ملامحمدصالح. (۱۳۸۲ ق). شرح الکافی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
متقی هندی، علی‌بن حسام‌الدین. (۱۴۱۰ ق). کنزالعمال. چ ۱. بیروت: دارالفکر.
مجلسي، محمدباقر. (۱۳۷۰ ش). مرآه‌العقول في شرح اخبار آل‌الرسول. چ ۱. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق). روضة‌المتقین في شرح من لایحضره الفقیه. چ ۲. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
محمودی، محمدباقر. (۱۳۸۶ ق). نهج‌السعاده فی مستدرک نهج‌البلاغه. چ ۳. بیروت: مؤسسه‌التضامن‌الفکری.
مصطفی، ابراهیم و احمدحسن زیات و حامد عبدالقادر و محمدعلی نجار. (بی‌تا). المعجم‌الوسیط. بی‌چا. استانبول: المکتبه‌الاسلامیه.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱ ش). انسان و سرنوشت. چ ۷. تهران: انتشارات صدرا.
مظهری، محمدثناءالله. (۱۴۱۲ ق). التفسیرالمظهری. چ ۱. پاکستان: مکتبه رشیده.
مغنیه، محمدجواد. (۱۹۷۹ م). فی ظلال نهج‌البلاغه. چ ۱. بیروت: دارالعلم للملایین.
مفید، محمدبن محمد. (۱۴۱۳ ق). الارشاد فی معرفه حجج‌الله علی‌العباد. چ ۱. قم: مؤسسه‌آل‌البیت لاحیاءالتراث.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ ش). تفسیر نمونه. چ ۳۵. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.

10.22052/hadith.2025.256086.1544

میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱ ش). کشف‌الاسرار و عده‌الابرار. چ ۱. تهران: امیرکبیر.

نسفی، میمون‌بن محمد. (۲۰۰۶ م). تبصره‌الادله فی اصول‌الدین علی طریقه‌الامام ابی‌منصور الماتریدی. بی‌چا. دمشق: المعهدالعلمی‌الفرنسی للدراسات‌العربیه.

هاشمی خویی، حبیب‌الله. (۱۴۰۰ ق). منهاج‌البراعه فی شرح نهج‌البلاغه. چ ۴. تهران: مکتبه‌الاسلامیه.

References

The Holy Qur'an.

Alusi, M. (1897). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Ameli, I. (1981). *Tafsir-e Ameli*. (Vol. 1). Tehran: Ketabforushi-ye Saduq. [In Persian]

Arabili, A. (n.d.). *Kashf al-Ghummah fi Ma'rifat al-A'immah.* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]

Atarodi, A. (2007). *Musnad al-Imam Amir al-Mu'minin*. (Vol. 1). Tehran: Atard. [In Arabic]

Bahrani, M. (1991). *Sharh Nahj al-Balaghah*. (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Daylami, H. (1992). *Irshad al-Qulub*. (Vol. 2). Beirut: Mu'assasat al-A'lami. [In Arabic]

Fadlallah, S. M. H. (1998). *Min Wahy al-Qur'an*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]

Fakhr al-Razi, M. (2000). *Al-Tafsir al-Kabir*. (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Farahidi, Kh. (1984). *Kitab al-'Ayn*. (Vol. 2). Qom: Nashr-e Hijrat. [In Arabic]

Firuzabadi, M. (1987). *Al-Qamus al-Muhit.* (Vol. 1). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

Himyari, A. (1992). *Qurb al-Isnad*. (Vol. 1). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]

Hashimi Khui, H. (1981). Minh*aj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah. (Vol*. 4). Tehran: Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]

Husayni Kafawi, A. (1992). *Al-Kulliyyat: Mu'jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lughawiyyah*. n.p. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.256086.1544

Ibn Abi al-Hadid, A. (1997). *Sharh Nahj al-Balaghah*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Ibn Faris, A. (1984*). Mu'jam Maqayis al-Lughah*. (Vol. 1). Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]

Ibn Hanbal, A. (n.d.). *Fada'il al-Sahabah*. (Vol. 2). Mecca: Jami'at Umm al-Qura. [In Arabic]

Ibn Khaldun, A. (n.d.). *Muqaddimat Ibn Khaldun.* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-'Arab*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'; Dar Sadir. [In Arabic]

Ibn Shu'bah al-Harrani, H. (1995). *Tuhaf al-'Uqul 'an Al al-Rasul (S).* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Ibn Umar, M. (n.d.). *Tawhid al-Mufaddal*. (Vol. 3). Qom: Davari. [In Arabic]

Isfahani, A. (n.d.). *Dhikr Akhbar Isfahan*. n.p. Tehran: Jahan. [In Arabic]

Jazari, I. (2001). *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Jawhari, I. (1987). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin. [In Arabic]

Kashani, F. (n.d.). *Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin*. (Vol. 1). Tehran: Ketabforushi-ye Islamiyyah. [In Arabic]

Kulayni, M. (1987). *Al-Kafi.* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Laythi al-Wasiti, A. (1997). *'Uyun al-Hikam wa al-Mawa'iz (li al-Laythi).* (Vol. 1). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Mahmudi, M. B. (1966). *Nahj al-Sa'adah fi Mustadrak Nahj al-Balaghah*. (Vol. 3). Beirut: Mu'assasat al-Tadamun al-Fikri. [In Arabic]

Majlisi, M. B. (1992). *Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul*. (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Majlisi, M. T. (1986). *Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man La Yahduruhu al-Faqih*. (Vol. 2). Qom: Mu'assasat Farhangi-ye Islami-ye Kushanbur. [In Arabic]

Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-e Nemuneh*. (Vol. 35). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]

10.22052/hadith.2025.256086.1544

Maybudi, R. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar*. (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir. [In Arabic]

Mazandarani, M. S. (1963). *Sharh al-Kafi*. (Vol. 1). Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]

Mazhari, M. (1991). *Al-Tafsir al-Mazhari*. (Vol. 1). Pakistan: Maktabah Rashidiyyah. [In Arabic]

Mughniyah, M. J. (1979). *Fi Zilal Nahj al-Balaghah*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin. [In Arabic]

Mufid, M. (1992). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad.* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]

Mutahhari, M. (1992). *Insan va Sarnevesht*. (Vol. 7). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

Mustafa, I.; Zayyat, A. H.; Abd al-Qadir, H.; Al-Najjar, M. A. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Wasit*. n.p. Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]

Muttaqi al-Hindi, A. (1990). *Kanz al-'Ummal*. (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Nasafi, M. (2006). *Tabsirat al-Adillah fi Usul al-Din 'ala Tariqat al-Imam Abi Mansur al-Maturidi*. n.p. Damascus: Al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransi li al-Dirasat al-'Arabiyyah. [In Arabic]

Qadi Nu'man, M. (1964). *Da'a'im al-Islam.* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Qumi, J. (1992). *Jami' al-Ahadith*. n.p. Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah. [In Arabic]

Qurashi, S. A. A. (1993). *Qamus-e Qur'an*. (Vol. 4). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]

Rabbani Golpayegani, A. (2006). *Daramadi bih Shi'ah-Shinasi*. (Vol. 1). Qom: Al-Mustafa International University / Markaz-e Jahani-ye 'Ulum-e Islami. [In Persian]

Raghib Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an.* (Vol. 4). Beirut and Damascus: Dar al-Qalam and Dar al-Shamiyyah. [In Arabic]

Saduq, M. (1969). *'Uyun Akhbar al-Rida*. (Vol. 1). Najaf: Manshurat al-A'lami. [In Arabic]

----------. (1982). *Man La Yahduruhu al-Faqih.* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ta'aruf. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.256086.1544

Safi Ali Shah. (1999). *Tafsir-e Safi Ali Shah.* (Vol. 3). Tehran: Manuchehri. [In Persian]

Sharif al-Radi, M. (2000). *Nahj al-Balaghah*. (Vol. 1). Translated by Muhammad Dashti. Qom: Mashreqin. [In Arabic]

Subhani Tabrizi, J. (1997). *Manshur 'Aqa'id-e Imamiyyah.* (Vol. 3). Qom: Mu'assasat Imam al-Sadiq (A). [In Persian]

Taleqani, N. A. (1994). *Kashf al-Asrar.* n.p. Tehran: Rasa. [In Arabic]

Tamimi Amidi, A. (1990). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim.* (Vol. 2). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]

Tirmidhi, M. (1998). *Sunan al-Tirmidhi*. (Vol. 1). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Tustari, S. (2002). *Tafsir al-Tustari*. (Vol. 1). Beirut: Manshurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]

Zuhayli, W. (1990). *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. (Vol. 2). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255098.1472

E Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 238– 261

Shaykh al-Ansari's Historical-Hadith Perspective and the Formation of Aṣālat al-Ṣudūr in Hadith Evaluation

Mahdi Geramipour
Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Law, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author). mahdi.gerami.pour@gmail.com

Mohammad Javad Taki
Instructor of Advanced Seminary Courses, Qom Seminary, Qom, Iran; mjtaki@gmail.com

Received: 2024/06/28
Accepted: 2024/11/18

Abstract
Shaykh al-Ansari is among the foremost Imami Shi'i scholars. In addition to his major works in fiqh and uṣūl al-fiqh, his writings contain significant discussions of hadith evaluation that reveal the precision of his approach, particularly with regard to the methodological foundations of the early Imami scholars. Employing a descriptive-analytical method and a close examination of al-Ansari's works, this study elucidates his historical perspective on hadith and argues that his method of evaluating reports accords with the early Imami approach, in which acceptance depends on attaining confidence that a report genuinely originated from the Infallibles (wuthūq al-ṣudūr), on the basis of internal and external corroborative indicators (qarāʾin). In light of the filtering and careful scrutiny that accompanied the transmission of hadith, al-Ansari maintains that most reports originated from the Infallibles. This confidence provides the basis for the doctrine of aṣālat al-ṣudūr, namely, the presumption of a report's provenance from the Infallibles, with respect to reports contained in authoritative hadith collections. Accordingly, the principal function of the isnād, in his view, is to serve as a criterion of preference between conflicting reports. After carefully examining the transmitters and the processes by which reports entered hadith compilations, al-Ansari regards the inclusion of a report in an authoritative hadith collection as an indicator supporting confidence in its provenance. Where strong countervailing indicators undermine such confidence, however, the scholar may seek to re-establish it through external corroborative evidence.

Keywords: Hadith evaluation; concept of reliability (wathāqa); confidence in hadith provenance (wuthūq al-ṣudūr); early Imami definition.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

Extended Abstract

Introduction

Shaykh Murtaḍā al-Ansari is one of the most influential Imami jurists and legal theorists, yet his writings also contain a coherent approach to hadith evaluation. Earlier studies have examined aspects of his isnād criticism and procedures for assessing reports, but the relationship between his historical understanding of hadith transmission and his epistemic criterion of confidence has received less direct attention. Al-Ansari does not reduce hadith reliability to the individual evaluation of transmitters; rather, he repeatedly considers the cumulative effect of textual, historical, bibliographical, and rijāl-based indicators in producing confidence that a report originated from an Infallible (wuthūq al-ṣudūr). This study asks how that historical-hadith perspective shapes his treatment of weak chains, the role he assigns to isnād in cases of conflict, and the basis on which aṣālat al-ṣudūr can be formulated for reports preserved in authoritative hadith collections.

Materials and Methods

The study uses a descriptive-analytical, library-based method and is grounded primarily in a close reading of al-Ansari's major works in uṣūl al-fiqh and fiqh, especially Farāʾid al-Uṣūl and Kitāb al-Makāsib, together with other relevant treatises cited in the article. The unit of analysis is each passage in which al-Ansari explicitly discusses the reliability of a report, the status of a transmitter, the evidentiary value of a chain, corroborative indicators, conflict between reports, or the historical transmission of hadith books. Relevant passages were identified by thematic tracing across his works and were then compared in order to distinguish general methodological commitments from rulings restricted to a particular legal case.

The analysis proceeds in four stages. First, al-Ansari's use of terms such as thiqa, maʾmūn, ṣādiq, and ʿādil is examined to determine whether wathāqa functions as an independent formal criterion or as one means of generating confidence and sukūn al-nafs. Second, his arguments concerning the authority of solitary reports (khabar al-wāḥid) are analyzed to identify the epistemic threshold he treats as sufficient for legal reliance. Third, his juristic practice is compared with the early Imami understanding of sound reports and with the later fourfold classification of hadith as ṣaḥīḥ, ḥasan, muwaththaq, and ḍaʿīf. Particular attention is paid to cases in which a formally weak chain is reinforced by external indicators, juristic practice, transmitted consensus, or the reception of a report among earlier scholars. Fourth, the study reconstructs al-Ansari's historical account of hadith transmission by examining his discussions of audition (samāʿ), writing, comparison or collation (muqābala), transmission through books, and the caution of early transmitters and compilers. The results of these stages are finally synthesized to explain his confidence in most reports contained in recognized hadith collections and the consequent emergence of aṣālat al-ṣudūr.

Results and Findings

The findings show that al-Ansari's concept of wathāqa is broader than the mere truthfulness or moral probity of a transmitter. Reliability is important because it can generate rational confidence, but it is neither the only route to that confidence nor an independently sufficient basis for accepting every report. His reading of the proofs for

10.22052/hadith.2024.255098.1472

khabar al-wāḥid therefore does not support the authority of every conjectural report as such; the assured scope of those proofs concerns reports that produce a degree of confidence on which rational agents would ordinarily rely.

This orientation places his method close to the early Imami approach. Al-Ansari does not treat the later fourfold classification of hadith as the final criterion of acceptance and rejection. In his legal discussions, a formally weak isnād may remain usable when other corroborative indicators compensate for its weakness, while a formally sound chain does not automatically settle the legal question. The isnād consequently retains an important but non-exclusive function. Its most decisive role appears after an actual conflict between reports has survived semantic and contextual reconciliation: only then do transmitter-based and chain-based preferences become central grounds for preferring one report over another.

A further result concerns al-Ansari's view of the historical transmission of the Imami hadith corpus. He portrays transmission as a regulated process involving hearing, writing, collation, controlled book transmission, and caution regarding material received through unreliable channels. On this basis, the recognized status of a hadith book, its compiler, and the route by which its material entered the scholarly tradition can themselves function as corroborative indicators. This historical dimension explains why he regards the overwhelming majority of reports preserved in authoritative collections as genuinely originating from the Infallibles, while still allowing that a very small number of false reports may have entered the corpus.

These premises provide the basis for aṣālat al-ṣudūr. The principle does not mean that every report is certainly authentic or immune from criticism. Rather, the presence of a report in an authoritative collection can create an initial presumption in favor of its provenance, subject to defeat by strong countervailing evidence. Accordingly, apparent contradiction does not immediately justify doubting provenance. Al-Ansari gives priority to harmonization at the level of meaning; only when such reconciliation fails does the inquiry move to provenance-based preferences and isnād evaluation. External evidence—including rijāl considerations, juristic fame, transmitted consensus, and the reception of a report among earlier scholars—may then strengthen or weaken the confidence initially generated by the report's transmission context.

Conclusion

Al-Ansari's method of hadith evaluation is best described as confidence-centered rather than exclusively isnād-centered. Transmitter reliability remains significant, but it operates within a wider evidentiary framework that includes historical transmission, the authority of hadith books, juristic reception, and other corroborative indicators. His confidence in the provenance of most reports in recognized collections provides the epistemic basis for aṣālat al-ṣudūr, while his treatment of conflicting reports explains why semantic reconciliation precedes recourse to chain-based preferences. The resulting model is neither an uncritical acceptance of the transmitted corpus nor a purely formal rijāl methodology. It is a contextual and cumulative approach in which the history of transmission contributes directly to legal-hadith evaluation. Al-Ansari's historical-hadith perspective should therefore be regarded as a central component of his broader juristic methodology and as a key to understanding his distinctive theory of hadith reliability.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی
سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵
مقاله علمی‌پژوهشی
صفحات: ۲۳۸-۲۶۱

تبیین دیدگاه تاریخی- حدیثی شیخ انصاری در شکل‌گیری نظریه اصالة الصدور در اعتبارسنجی روایات

مهدی گرامی‌پور*
محمد جواد تاکی**

چکیده

شیخ انصاری از بزرگ‌ترین علمای شیعه است که علاوه بر نگارش آثار فقهی و اصولی، دارای تحقیقاتی در اعتبارسنجی روایات است که بیانگر دقت نظر او، به‌خصوص نسبت به مبانی قدمای امامیه است. این پژوهش با روشی توصیفی- تحلیلی و با تتبع در آثار شیخ، دیدگاه تاریخی - حدیثی وی را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که روش اعتبارسنجی شیخ منطبق بر دیدگاه قدما مبنی بر حصول اطمینان به صدور روایات بر اساس قرائن داخلی و خارجی است. شیخ با توجه به پالایش و دقت‌هایی که در روند نقل احادیث صورت گرفته است، اکثر روایات را صادر از معصومان (علیهم‌السلام) می‌داند که از نتایج این اطمینان، شکل‌گیری نظریهٔ اصالة الصدور در مورد روایات کتب حدیثی معتبر است. لذا اصلی‌ترین نقش سند در نگاه وی، ترجیح‌دادن یکی از دو روایت در شرایط تعارض است. شیخ انصاری پس از بررسی دقیق احوال راویان و نحوه ورود روایات در کتب حدیثی، وجود روایت در کتاب حدیثی معتبر را قرینه‌ای بر صدور اطمینان‌بخش می‌داند. البته گاهی با توجه به وجود قرائن قوی و معارض، اطمینان به صدور روایت، خدشه‌دار می‌شود و محقق با بهره‌گیری از قرائن خارجی به ترمیم اطمینان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی حدیث؛ مفهوم وثاقت؛ اطمینان به صدور؛ تعریف قدما.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه قم، قم، ایران، نویسنده مسئول. mahdi.gerami.pour@gmail.com
** استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، قم، ایران. mjtaki@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸

10.22052/hadith.2024.255098.1472

مقدمه

شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ -۱۲۸۱ ق) یکی از بزرگ‌ترین مجتهدان و فقهای شیعه است که دارای آثار ارزشمندی در فقه و اصول می‌باشد که این آثار از ابتدای تدوین محور درسی حوزه‌های علمیه شیعی قرار گرفته است و محققان بسیاری بر آن‌ها شرح یا حاشیه نوشته‌اند. از طرفی دیگر عملکرد وی در راستای اعتبارسنجی روایات و بیان استدلال متین و دقیق در این زمینه، حکایت از ابتکار و تسلط او به‌خصوص دربارۀ مبانی قدمای امامیه دارد که ضرورت پژوهش در این عرصه را مبرهن می‌سازد.

تبیین و تحلیل مبانی اعتبارسنجی روایات در نگاه شیخ انصاری از یک‌سو تردید برخی از محققان نسبت به تسلط شیخ انصاری در علم رجال را برطرف می‌کند (شبیری زنجانی، ۱۳۹۸ ش، ج ٤: ۶۳۶) و از سوی دیگر، توجیه روشنی درباره بی‌اعتنایی به ضعف راوی در عملکرد فقهی وی ارائه می‌دهد و عدم توجه به مبانی رجالی متأخرین توسط او را موجه می‌کند.

این نوشته بر آن است که با روشی توصیفی- تحلیلی و با تتبع در آثار اصولی و فقهی شیخ انصاری، پس از طرح مفهوم وثاقت و محور بودن اطمینان به صدور در قبول و رد روایات، دیدگاه تاریخی - حدیثی وی را تبیین کند. در مورد فرآیند اعتبارسنجی حدیث از دیدگاه شیخ مقالاتی نوشته شده است از قبیل: مقاله «فرایند اعتبارسنجی حدیث از منظر شیخ انصاری» نوشته هادی همتیان و مهدی همتیان، مقاله «واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث» (دیمه‌کار و باقری، ۱۳۹۵ ش: ۶۵-۸۷) و مقاله «انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظر شیخ انصاری» (دیمه‌کار و باقری، ۱۳۹۶ ش: ۵۹-۸۶) نوشته محسن دیمه کار و محمد مهدی باقری و ...که به جمع‌آوری و دسته‌بندی قرائن تأثیرگذار در پذیرش و یا نقد حدیث از دیدگاه شیخ انصاری پرداخته‌اند. تا جایی که نگارنده جستجو کرده به اثری که به تبیین نظریه شیخ و ابعاد آن از طریق تتبع در آثار اصولی و فقهی او پرداخته باشد، دست نیافت لذا این نوشته از این حیث دارای نوآوری است.

۱- تبیین مفهوم وثاقت در نگاه شیخ انصاری

جستجو در کتاب‌های لغوی بیانگر این حقیقت است که از ریشه و مشتقات کلمه «ثقه»، نوعی استحکام و استواری فهمیده می‌شود که نتیجه آن، حصول اطمینان و سکون نفس است.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

(احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ٦: ۸۵؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱۳: ۲۵). برخی از عالمان رجال واژه ثقه را به معنای راست‌گو و ضابط می‌دانند و برای احراز وثاقت راوی، اثبات راست‌گو بودن او را کافی دانسته و برای احراز ضبط به اصل[1] تمسک کرده‌اند (کلباسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۳۳-٤۰؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۲: ١٤٦؛ استرآبادی ،۱۴۲۲ ق، ج ۱: ١٠٤-١٠٦) ازاین‌رو تمام تلاش آن‌ها در شکل‌گیری مفهوم وثاقت در اثبات راست‌گو بودن راوی است.

اما به نظر می‌رسد که شیخ انصاری از لفظ «ثقه»، معنای لغوی آن را اراده نموده و در تبیین مفهوم وثاقت، همان درک لغوی را معیار قرار داده است. عمده روایات وارده در بحث حجیت خبر واحد، معیار اعتماد به خبر و پذیرش آن را با لفظ «ثقه» و الفاظی همسو با این مفهوم مانند «عادل» و «صادق» و «مأمون» و ... بیان کرده‌اند (کلینی،١٣٦٣ ش، ج ۱: ۳۳۰).

شیخ انصاری در ابتدا قدر متقن از روایات را خبر ثقه مفید اطمینان می‌داند اما در ادامه، ظهور لفظ «ثقه» و «مأمون» و «صادق» و مانند آن را به‌عنوان شاهد و دلیل بر ادعای خود بیان می‌کند. ایشان ظاهر این کلمات را در ایجاد اطمینان و سکون نفس می‌داند و اطلاق بقیه اخباری که لفظ ثقه و ... در آن نیست را با توجه به فهم مذکور، مقید به حصول اطمینان می‌داند (انصاری، ۱۴۳۲ ق. الف، ج ۱: ۳۰۹) این عبارت بیانگر برداشت معنای لغوی وثاقت از ظاهر روایات و ادله است و اینکه وی تفاوتی بین معنای لغوی وثاقت و استعمالی که در روایات شریفه صورت گرفته، نمی‌بیند.

ایشان با اشاره به عملکرد قدمای اصحاب در مواجهه با برخی راویان معتقد است که آن‌ها گاهی به خاطر عیبی در راوی که کاربرد مستقیم با راست‌گویی او ندارد، اعتماد و اطمینان به نقل راوی نمی‌کردند و این بیانگر عدم محوریت راست‌گو بودن در دیدگاه ایشان است (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۳).

۲- اطمینان و وثوق به صدور، محور حجیت روایات

شیخ انصاری دلالت هیچ‌یک از ادله ارائه شده بر حجیت خبر واحد ظنی را قابل‌قبول نمی‌داند و تمامی مستندات مذکور را دلیلی بر حجیت خبر اطمینان‌بخش (نه خبر ظنی) می‌داند. وثوق

---

۱. در صورت شک در ضبط بودن راوی به اصولی مانند اصل عدم سهو، اصل عدم غفلت، اصل عدم نسیان، اصل عدم زیاده یا نقیصه تمسک می شود.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

و اطمینان به مفاد روایت، تعبیری است که ایشان به‌عنوان نتیجهٔ نهایی دلالت اخبار و همه ادله حجیت خبر واحد مطرح می‌کند. نکته قابل‌ملاحظه در این بحث آن است که اگرچه «اطمینان» به دو قسم «نوعی» و «شخصی» تقسیم می‌شود ولی ملاک در نظام اجتهاد شیخ انصاری، اطمینان شخصی است. ازاین‌رو، وقتی بحث از حجیت اطمینان می‌شود مقصود از حجیت، مرتبه‌ای از شناخت انسان می‌باشد که تابع وجود وصف اطمینان در شخص است. (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ٤: ۱۸). مقصود از اطمینان شخصی، مرتبه‌ای از شناخت است که محقق خود را در مقابل واقع، متحیر نمی‌یابد و لذا حکم عقلی وجوب اطاعت از اوامر شارع، شخص مطمئن را نیز دربرمی‌گیرد؛ بنابراین ظنونی چون «شهرت»[1] یا «اجماع منقول[2]» در روش اجتهاد شیخ تأثیرگذار است.

از همین‌جا می‌توان دریافت که چرا شیخ انصاری در بحث «بیع عذرة»، إجماع منقول را علی‌رغم اینکه حجت نمی‌داند جابر ضعف سند روایات عامه ازجمله روایت تحف العقول می‌داند. (انصاری، ۱۴۳۲ ق.ب، ج ۱: ۲۵) نکته این است که در اینجا اجماع منقول اگرچه در نظر شیخ حجت نیست ولی موجب اطمینان به صدور روایت می‌شود. در ادامه ادلهٔ حجیت خبر واحد از دیدگاه شیخ انصاری و قرائنی که نشان می‌دهد در نگاه شیخ وثوق به صدور محور ارزیابی روایت است بررسی می‌شود.

الف - قرائن وثوق صدوری بودن شیخ انصاری

در این مجال به سه قرینه اشاره می‌شود:

---

۱. شیخ انصاری در ارتباط با تفاوت «حیض» و «قرحة» به روایتی از کلینی و شیخ طوسی استناد کرده که این روایت مرفوع و مقطوع بوده و به لحاظ متنی نیز مضطرب است (حرعاملی،۱٤۰۷ ق: ۲ج، ص ۳۰۷) لکن در ادامه ضعف این روایت را به دلیل شهرت آن میان اهل روایت و فتوی منجبر می داند (انصاری، ۱۴۱۳ ق. ج:۳ج، ص ۱٤۳. درباره کیفیت نماز احتیاط در ارتباط با مسأله شک بین دو و سه و چهار، به روایت مرسلی از ابن أبی عمیر استناد می کند (کلینی،۱۳٦۳ ش: 6911، ج ۹، ص ۹۱۹) و در ادامه می نویسد: مرسل بودن سند علاوه بر اینکه راوی روایت ابن ابی عمیر است با شهرت منجبر می شود (انصاری، ۱٤۱۳ ق ب: ص ۱٦۰)

۲. شیخ انصاری در مباحث مکاسب محرمه به حرمت نجش اشاره کرده و دلیل آن را روایتی نبوی دانسته که در آن ناجی و منجوش لعنت شده اند (حرعاملی،۱٤۰۷ ق: ج ۱۷، ص ٤٥۹) و ضعف آن را به اجماع منقول از جامع المقاصد (محقق کرکی،۱۹۷۷ م: ج ۴، ص ۳۹) و المنتهی (حلی،۱٤۱۲ ق: ج ۱۵، ص ۳۱۵) مبنی بر حرمت نجش منجبر می داند (انصاری، ۱٤۳۲ ق.ب: ج ۲، ص ٦۱ و ٦۲)

10.22052/hadith.2024.255098.1472

اول ـ کلمات شیخ انصاری در دلالت آیات و روایات بر حجیت خبر اطمینانی

شیخ انصاری دلالت آیات مطرح شده بر حجیت خبر واحد (به‌استثنای آیه نبأ با تبیینی که خودش از آیه دارد) را مخدوش می‌داند سپس برفرض قبول دلالت آیات، معتقد است که بر طبق این آیات، صرفا خبر عادل واقعی حجت است (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۲۹۶). بیان قید «واقعی» در کلام ایشان اشاره به تبیینی است که در ذیل آیه شریفه داشته و بیان می‌کند که عادل واقعی کسی است که غالبا از کلام او اطمینان حاصل می‌شود؛ به خلاف فاسق که چنین خصوصیتی ندارد. لذا در مورد فاسق واجب است که این اطمینان از خارج حاصل شود (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ۱ ج: ۲۶۱). وی در ادامه مدعی انصراف مفهوم آیات به حجیت خبری است که حصول اطمینانی را به دنبال دارد (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۲۹۶). قدر متقین از اخبار متواتر وجوب عمل به خبر ثقه، خبر ثقه‌ای است که احتمال کذب آن ضعیف باشد به‌نحوی‌که عقلا به این احتمال اعتناء نمی‌کنند و توقف به خاطر این احتمال را قبیح می‌دانند. (انصاری، ۱۴۳۲ ق. الف، ج ۱: ۳۰۹).

دوم ـ کلمات شیخ انصاری در حل تنافی دو ادعای اجماع در خبر واحد

شیخ انصاری در حل تنافی ادعای اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی در حجیت خبر واحد، منظور شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ٤٧) از همراه نبودن قرائن با بیشتر روایات را به قرائن صحت حمل می‌کند و مقصود سید مرتضی (سید مرتضی، ١٣٧٦ ش، ٢ ج: ٥٢٨) از وجود قرائن را به سنخ دیگری از آن‌ها معطوف دانسته و بیان می‌کند که مراد سید مرتضی از قرائن همراه اکثر روایات، اموری است که موجب وثوق به راوی یا وثوق به روایت می‌شود یعنی قرائنی که سکون نفس و اعتماد به روایت یا راوی‌ایجاد می‌کند (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۳۲). سپس در تنقیح کلام شیخ طوسی می‌گوید، «انصاف این است که از ادعای اجماع شیخ، بیشتر از حجیت خبری که موجب سکون نفس شود ظاهر نمی‌شود و لو اینکه این سکون نفس به‌مجرد وثاقت راوی بوده و اینکه این راوی در نقل خود محکم بوده و طعنی در روایتش وجود ندارد» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۳۳) عبارت «و لو اینکه این سکون نفس به‌مجرد وثاقت راوی بوده و...» بیانگر محوریت نداشتن نقش راوی در رسیدن به اطمینان به صدور است و صرفا به‌عنوان یک عامل و بلکه عاملی نه‌چندان جدی محسوب می‌شود و در

10.22052/hadith.2024.255098.1472

جمع‌بندی بحث اجماع بر حجیت خبر واحد می‌گوید، «انصاف این است که متیقن از دعاوی اجماع بر حجیت خبر واحد، خبر مفید اطمینان است نه مطلق ظن و چه‌بسا مراد سید مرتضی از علم نیز اطمینان باشد» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳٤۱).

سوم ـ جمع‌بندی نهایی شیخ انصاری نسبت به ادله حجیت خبر واحد

وی در جمع‌بندی ادله حجیت خبر واحد به روش متقدمن در تقسیم‌بندی خبر به ضعیف و صحیح نزدیک می‌شود و برداشت خود از روایات را منطبق بر اصطلاح قدما در ارزیابی و اعتبار سنجی روایات می‌بیند و بیان می‌کند، «انصاف این است که ادله حجیت خبر واحد، بر بیشتر از وجوب عمل به خبری که مفید وثوق و اطمینان بر مؤدایش باشد، دلالت ندارد و این همان مطلبی است که در اصطلاح قدما به‌عنوان تفسیر برای خبر صحیح آورده شده است و معیار آن این است که احتمال مخالفت این خبر با واقع بعید باشد به‌طوری‌که عقلا هیچ‌گاه به آن احتمال اعتنا نکنند» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳٦٦).

این بیان، نقطهٔ عطفی در تبیین روش برخورد شیخ انصاری با روایات در سبک اجتهادی اوست. همان‌طور که از عبارت بالا ملاحظه می‌شود، نگاه شیخ انصاری متمرکز بر مضمون و مؤدای خبر است و سند و راوی خبر را به‌عنوان علت تامه در قبول و رد خبر برنمی‌شمارد بلکه یکی از عوامل دخیل در اطمینان به مضمون می‌داند و این همان روش قدما در تعامل با روایات است. وی در تبیین مقبولهٔ عمر بن حنظله، صفاتی که برای راوی ذکر شده است را به نفس روایت و ایجاد وثوق و تصدیق روایت بازمی‌گرداند (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ٤: ۷٦).

ب - عدم اعتقاد شیخ انصاری به تقسیم‌بندی چهارگانه حدیث

با توجه به نزدیک شدن شیخ انصاری به مبنای قدمای اصحاب و قبول تقسیم روایات به صحیح و ضعیف، می‌توان ادعا کرد که تقسیم حدیث در دیدگاه شیخ انصاری، دوگانه خبر صحیح و ضعیف است و ایشان اعتقادی به تقسیم معروف چهارگانه بین متأخرین ندارد و به عبارتی سبک اعتبارسنجی و معیارهای آن در نظر شیخ با عملکرد و شاخص‌های متأخرین کاملا متفاوت است. یکی از تفاوت‌ها این است که مقصود از خبر صحیح نزد قدما روایتی که همراه با قرائن و شواهدی است که وثوق و اطمینان به صدور مضمون را ایجاد می‌کند (شیخ بهایی، ۱۴۱۴ ق: ۲٦۹؛ بحرانی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱٤؛ میرزای قمی،۱۳۲۴ ق، ج ۱: ٤۸٤؛

10.22052/hadith.2024.255098.1472

اصفهانی، ۱۴۰۴ ق: ۳۰۹) و علاوه بر آن مورد عمل و افتاء قرار می‌گیرد؛ بر خلاف صحیح در نگاه متأخرین که ملازمه با عمل و افتاء ندارد. شیخ انصاری در ذیل کلام شیخ بهایی مبنی بر اینکه روایت صحیح نزد قدما روایتی است که محفوف به قرائن است به‌طوری‌که موجب سکون نفس می‌شود (شیخ بهایی، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۹) بیان می‌دارد؛ «معلوم است که صحیح نزد قدما روایتی است که بدان عمل می‌شود نه مانند روایت صحیح نزد متأخرین چراکه روایت صحیح نزد متأخرین به هنگام اعراض اصحاب از آن و یا وجود خلل دیگر بدان عمل نمی‌شود (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۴۰).

بازتاب این نظریه در نوع تعامل ایشان با تقسیم چهارگانه متأخرین نمایان می‌شود به‌طوری‌که در مواردی از روایت صحیحه نزد متأخرین به‌راحتی عبور می‌کند و به حدیث ضعیف عمل کرده و بدان فتوا می‌دهد چراکه با قرائنی غیر از سند، به اطمینان و وثوق رسیده است، به‌عنوان نمونه در مکاسب محرمه روایتی صحیحه از جامع بزنطی (حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۵۷۳) نقل شده که دال بر عدم جواز بیع میته‌ای است که قابلیت انتفاع دارد اما در ادامه ایشان به حل تعارض این روایت با خبر وشاء (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۹: ۷۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۹: ۱۰۷) می‌پردازد درحالی‌که خبر وشاء طبق نظر متأخرین ضعیف است[1] و درنهایت خبر وشاء را مقدم می‌دارد (انصاری، ۱۴۳۲ ق.ب، ج ۱: ۳۹).

ج - کاربرد اصلی سند در نگاه شیخ انصاری

سند روایت یکی از عناصر دخیل در وثوق به صدور است و در کنار دیگر عناصر نقش‌آفرینی می‌کند. مرحوم آخوند خراسانی در تبیین نظر شیخ انصاری و روش قدما در عمل و فتوای به روایات بیان می‌کند که اسباب وثوق به صدور روایت منحصر در وثاقت راوی نیست (آخوند خراسانی، ۱۳۸۴ ش: ۱۲۲).

باید توجه داشت که تعابیر صحیح، موثق و ضعیف در کلام شیخ در اکثر موارد اثر مستقیم و تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت روایت ندارد و ایشان درصدد تحصیل اطمینان است و لذا در جمع‌بندی مباحث، التزامی به عمل به صحیح و موثق از دیدگاه متأخرین ندارد.

---

۱. در سند روایت «المعلی بن محمد البصری» وجود دارد که طبق نظر نجاشی مضطرب الحدیث و المذهب است (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ص ۴۱۸)

10.22052/hadith.2024.255098.1472

اصلی‌ترین کارکرد سند روایت در نگاه شیخ، ظرف تعارض دو روایت است یعنی درجایی‌که جمع دلالی با مشکل روبرو است و باید به سمت مرجحات صدوری رفت، اگر دو روایت از همه جهات در یک رتبه قرار گیرند، روایتی که از جهت راویان سند مزیت دارد بر روایت دیگر مقدم می‌شود. شیخ انصاری عادل بودن و یا اعدل بودن راوی را از مرجحات سند می‌داند و می‌گوید: «ترجیح به‌واسطه سند با اموری محقق می‌شود، مانند این‌که یکی از دو راوی عادل و دیگری غیر عادل باشد البته درصورتی‌که راوی غیر عادل روایتش مقبول باشد ... و این‌که اعدل بودن یکی از دو راوی است ....» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ٤ ج: ١١٤) در این عبارت حتی راوی‌ای که عادل و ثقه نیست را مقبول الروایه فرض کرده و در ظرف تعارض و عدم جمع دلالی و عرفی، عادل بودن یک راوی را به‌عنوان مرجح روایت مطرح می‌کند.

۳- اطمینان به صدور اکثر روایات موجود

چالش جدی در بین متأخرین عدم دسترسی به قرائن و شواهد در ایجاد وثوق و اطمینان به صدور برخی از روایات است. چالشی که روش برخورد با حدیث و نحوه اعتبار سنجی آن را وارد عرصه‌ای جدید و سبکی متفاوت کرد و دوگانه متقدمین و متأخرین را در سنجش حدیث به وجود آورده است. در روش متأخرین تمرکز بر سند و راوی روایت است به عبارتی عمده عامل نقش‌آفرین در مواجهه با روایات، وثاقت راوی و بررسی احوال او است. این روش، موضوعات و مسائل جدیدی را وارد علم حدیث و رجال کرد و درواقع نظام و سبک قبول و رد حدیث را تغییر داد.

شیخ حسن بن زین‌الدین به نقد ادعای همسان بودن کاربرد واژه صحیح در بین متقدمین و متأخرین می‌پردازد و در ضمن بیان دلیل به اضطرار متأخرین به روش و اصطلاح جدید تذکر می‌دهد که قدمای اصحاب امامیه به دلیل وجود قرائن دلالت‌کننده بر صدق خبر در غالب موارد از اصطلاح ساخته شده به دست متأخرین بی‌نیاز بودند اما به‌مرورزمان و با از بین رفتن آثار و قرائن، متأخرین برای تمییز روایاتی که در آن شک و تردیدی وجود نداشته باشد به تقسیمات چهارگانه حدیث پرداختند درحالی‌که این اصطلاح قبل از دوران علامه حلی مگر در آثار سید بن طاووس وجود نداشته است (حسن بن زین‌الدین، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ١٤).

10.22052/hadith.2024.255098.1472

شیخ بهایی نیز علاوه بر عامل ذکر شده به دو عامل دیگر در تغییر رویکرد اصحاب در اعتبار سنجی احادیث اشاره می‌کند که عبارت‌اند از:۱. از بین رفتن بعض کتاب‌ها اصول معتمده به دلیل تسلط حکام جور و نیز ترس از اظهار و استنساخ این کتب و ۲. تجمیع اصول احادیث در کتب اصول مشهوره که موجب از بین رفتن برخی از قرائن شد (شیخ بهایی،۱۴۱۴ ق: ۲٤ ـ ۳۰).

شیخ انصاری با در نظر داشتن این چالش به بررسی بستر انتقال و نشر حدیث پرداخته و به نتایج قابل‌توجهی دست‌یافته است. قابلیت به دست آوردن اطمینان به صدور اکثر احادیث بلکه عموم آن‌ها در نگاه شیخ، دستاوردی مهم در مواجهه با روایات در میدان فقاهت و دین‌شناسی است. ایشان با ارجاع به بررسی دقیق احوال راویان و نحوه ورود روایات در کتب حدیثی معتقد است که اکثر اخبار به‌جز اندکی از ائمه ﷺ صادر شده است (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۱). وی در تعبیری دیگر در مواجهه با برخی از متأخرین اخباریان (حر عاملی،۱۴۰۷ ق، ج ۱۷: ۵۲ و ۷۵؛ کرکی،۱۹۷۷ م: ۱۷) که قائل به قطعی الصدور بودن همه روایات هستند و عده‌ای دیگر از علماء که قائل به ظنی بودن صدور همه روایات‌اند، وجود اخبار کذب در بین روایات را می‌پذیرد هرچند مقدار بسیار ناچیزی باشند و قبول این نکته را مانع ادعای قطع یا ظن به صدور همه روایات می‌داند، اما در ادامه به این نکته تصریح می‌کند که علم اجمالی به صدور کثیری از روایات داریم و آن را به‌عنوان یک امر بدیهی و روشن، تلقی به قبول می‌کند (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ۱ ج: ۳٥٦). شیخ انصاری درجایی دیگر از کتاب فرائد الاصول بیان می‌کند که اخبار کذب توسط ائمه ﷺ و اصحاب ایشان پالایش شده است و از کتب حدیثی ما کنار گذاشته شده‌اند (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ۱ ج: ۳٥٦). شیخ انصاری با توجه به پالایش صورت گرفته و دقت‌هایی که در روند نقل حدیث انجام شده است اکثر قریب به‌اتفاق روایات را صادر از معصومین ﷺ می‌داند و در مورد احادیث مشوب به کذب از تعبیر «قلیلا فی غایة القلة» بهره می‌گیرد و این نظر را مطابق انصاف برمی‌شمرد (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ٤: ۱۳۰).

اطمینان به صدور اکثر روایات باعث می‌شود که تلاش اصلی محقق بر فهم دلالت و مقصود روایات، متمرکز شود و کمتر درگیر سند و صدور است و به عبارتی طرح خبر در بستر تعارض

10.22052/hadith.2024.255098.1472

اخبار، کاهش چشمگیری پیدا می‌کند و این نقطه عطفی در شناخت روش اجتهاد شیخ انصاری است کما اینکه شیخ انصاری به این نکته اشاره کرده و می‌گوید، «اگر در خبر ظنی، امر دایر شود بین طرح سند آن یا حمل و تأویل آن، شکی وجود ندارد که آنچه متعین است تأویل و وجوب عمل بر طبق آن است و طرح یا حکم به صدور آن از روی تقیه به خاطر فرار از تأویل بی‌معناست». (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۴: ۹۲).

در مبحث حجج و امارات علم اصول، دوگانه ظن خاص و ظن مطلق مطرح است بدین معنا که طرق ظنی یا دلیل خاص بر حجیت آن‌ها وارد شده یا با توجه به مقدمات انسداد، مطلق ظنون حجیت پیدا می‌کنند. حجیت خبر واحد به‌عنوان کلان مسئله اصولی مورد بررسی شیخ انصاری قرار گرفته و دلیل خاصی بر حجیت ظن حاصل از خبر در نگاه ایشان وجود ندارد. این نکته به ضمیمه قرائن دیگر، ذهن برخی از محققین و صاحب نظران[1] را به سمت انسدادی بودن شیخ، سوق داده اما با توجه به ادله فوق می‌بایست قبول کرد که اطمینان به صدور اکثر روایات، مانع از این تحلیل می‌شود و بستر شکل‌گیری انسداد را از بین می‌برد به تعبیری دیگر، اکثر روایات و اخباری که به دست ما رسیده، ظنی الصدور نیستند تا نیاز به بررسی حجیت آن‌ها در حیطه دلیل خاص یا انسداد باشد. این نکته از حیث روشی، تحلیل جدیدی از عملکرد اجتهادی شیخ انصاری در میدان فقاهت ارائه می‌دهد و ادعای انسدادی بودن و حتی تراکم ظنونی بودن ایشان را با چالش روبرو می‌کند و فرضیه روش اطمینان محور را تقویت می‌کند البته فرضیه مذکور نیاز به عناصر اجتهادی مکمل دارد که باید در مجالی دیگر بررسی شود. یکی از نتایج اطمینان به صدور اکثر روایات این است که نظریه اصالة الصدور در برخورد با حدیث شکل می‌گیرد بدین معنا که وقتی امکان جمع دلالی بین دو دلیل متعارض وجود داشته باشد، نیازی به بررسی سندی و رجوع به مرجحات صدوری نیست زیرا عرفا تعارضی بین دو روایت دیده نمی‌شود و اصل هم در روایات وارده، صدور آن‌هاست. به خلاف سبک متداول

---

۱. آیت الله شبیری زنجانی، رجوع شود به مقاله «انسداد از دیدگاه حضرت آیه الله زنجانی» (اصغری، سنایی، مهاجری، ص ۲۸) که البته ایشان نظرشان از انسدادی بودن شیخ انصاری برمی گردد و قائل به انفتاحی بودن ایشان می شوند (درس خارج فقه آیه الله سید موسی شبیری زنجانی ۱۹ آذر ۱۳۹۸). آشتیانی نیز در حاشیه خود به نقل از شیخ انصاری، تصریح به انفتاحی بودن ایشان دارند (آشتیانی،۱٤۲۹ ق: ج ۱، ص ۱۹۰)

10.22052/hadith.2024.255098.1472

در مجامع علمی معاصر که قبل از هر مواجهه‌ای با حدیث، به بررسی سندی آن روی می‌آورند. شیخ انصاری کلامی از صاحب حدائق (بحرانی،۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۰۸ و ۱۰۹) و صاحب قوانین (میرزای قمی،۱۳۲۴ ق، ج ۱: ۳۱۵ و ۳۱٦) نقل می‌کند که ظهور و اشاره به عدم قبول اصاله الصدور در روایات دارد بدین معنا که با وجود امکان جمع دلالی دو روایت متعارض، به سمت مرجحات صدوری یا جهت صدوری رفته‌اند و نقد این دو کلام را به پاسخی که به کلام شیخ طوسی داده است، ارجاع می‌دهد (انصاری، ۱٤۳۲ ق.الف، ج ٤: ۸۵).

شیخ طوسی در مبحث تعارض اخبار آحاد، مسیر و روش خاصی را پیگیری می‌کند. ایشان در ابتدا به سمت مرجحات صدوری رفته و بعد از استقرار صدور به جمع دلالی می‌پردازد (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج۱: ۳ و ٤؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱٤۷). این فرایند بیانگر تزلزل و تردید نسبت به اصل صدور روایت در بستر تعارض است. شیخ انصاری در پاسخ به این رویکرد می‌گوید: «حرکت به سمت مرجحات صدوری در هنگام تعارض خلاف آن چیزی است که دلیل اقتضاء می‌کند چراکه اصل در دو خبر متعارض، صدق و حکم به صدور آن‌هاست لذا این دو خبر مانند دو خبر متواتر فرض می‌شود» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۴: ۸۶). در جای دیگری شیخ انصاری مدعی می‌شود که تقدم جمع دلالی بر جمع صدوری از مباحثی است که مورد اذعان بسیاری از علماء و مشایخ معاصر وی (مجاهد، بی‌تا: ٦۹۹ و ۷۰٤؛ اصفهانی،۱۴۰۴ ق: ٤٤۰ و ٤٤۱؛ میرزای قمی،۱۳۲۴ ق، ج ۱: ۳۰٤) قرار گرفته است به‌نحوی‌که ایشان از تعبیر «ممالا خلاف فیه» در این مورد استفاده می‌کند (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ٤ ج: ۸۲). زیرساخت این نظر و شکل‌گیری اصل مذکور را باید در دیدگاه وی به نحوه انتقال و تدوین متون حدیثی جستجو کرد. شیخ انصاری تصریح می‌کند که نتیجه تعارض و تنافی دلالی دو روایت، شک در صدور نیست و ضربه‌ای به اقتضای صدور وارد نمی‌شود و می‌بایست مانند دو روایت قطعی الصدور با آن‌ها تعامل کرد که حل تنافی در آن، متمرکز بر جمع دلالی است. از روش نقد و نوع مواجهه شیخ انصاری با کلام شیخ طوسی در «کتاب عدة الاصول»، می‌توان نگرش عمیق او و بن‌مایه‌های تاریخ حدیثی در نحوه انتقال حدیث و مراحل آن را مشاهده کرد. شیخ انصاری در نتیجه‌گیری بحث با بیانی صریح و شفاف بیان می‌کند مادامی‌که امکان جمع عرفی و تأویل با قرینه وجود داشته باشد، نباید به سمت طرح

10.22052/hadith.2024.255098.1472

سند و مرجحات صدوری یا جهت صدوری حرکت کرد (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۴: ۹۲). این نکته حاکی از نگاه عمیق ایشان به تاریخ حدیث شیعه است و اینکه عامل اصلی اختلاف حدیث در روایات شیعه، احتمال ورود روایات جعلی و تشکیک در صدور یا تقیه و مسئله جهت صدور نیست بلکه عمده مشکل ما در مواجهه با روایات، فهم دلالت و مقصود حضرات معصومین ﷺ است. ایشان در ادامه به تحلیل عملکرد شیخ طوسی در «استبصار» می‌پردازد و آن را مسیری صحیح در حل اختلاف احادیث می‌داند بدین معنا که عمده منشأ اختلاف را در دلالت تشخیص داده و به جمع دلالی بین اخبار پرداخته است (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۴: ۱۳۰).

۴- ساختار منسجم ورود روایت به کتب حدیثی

ذهنیت رایج نسبت به قرائن مفید اطمینان، قرائنی است که خارج از حیطه متن و سند حدیث و منفصل از آن شکل گرفته است به‌نحوی‌که با دور شدن از زمان صدور و فاصله گرفتن از آن، درصد خطا بالا می‌رود و وثوق به صدور خبر شکل نمی‌گیرد زیرا طبیعتا دسترسی به شواهد موجود در بستر شکل‌گیری و انتقال حدیث، به‌مرورزمان کمتر می‌شود و قرائن از دست می‌روند. این ذهنیت بن‌مایه حرکت متأخرین به سمت محوریت راوی در اعتبار سنجی حدیث است. شیخ انصاری با بررسی و دقت در نحوه انتقال و نشر حدیث شیعه تصور فوق را به رسمیت نمی‌شناسد و قرائن ایجادکننده وثوق به صدور را منفصل و جدای از بستر نقل‌وانتقال حدیث نمی‌داند به‌طوری‌که گذر زمان و دوری از منابع اولیه، خللی در شکل‌گیری اطمینان و سکون نفس ایجاد نمی‌کند. ایشان بعد از ادعای صدور اکثر روایات، دلیل و وجه نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند، «برای تتبع کننده در احوال راویان و ناقلان احادیث در کتب رجال و تراجم، شکی وجود ندارد که اکثر، بلکه اعظم روایات ما، جز تعداد قلیلی از آن‌ها، از ائمه ﷺ صادر شده‌اند. این قطع بعد از تأمل در کیفیت ورود اخبار و تلاش ارباب کتب اربعه از مشایخ سه‌گانه و بزرگان قبل از ایشان در تنقیح اخباری که در کتب خود به ودیعه گذارده‌اند حاصل می‌گردد چراکه این بزرگان در ثبت و ضبط این روایات به‌صرف نقل خبر از کتابی اکتفا نکرده‌اند و این احتیاط و دقت در کیفیت ثبت و ضبط به خاطر حذر و دوری از دسیسه دساسین و کاذبین بوده است» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۱).

10.22052/hadith.2024.255098.1472

شیخ انصاری مهم‌ترین عامل را شکل‌گیری ساختاری منسجم و دقیق در نحوه ورود روایات به کتب حدیثی می‌داند. ساختاری که در زمان اصحاب ائمه ﷺ ایجاد شده و تا تدوین کتب اربعه ادامه داشته و صاحبان کتب روایی، تعهد و التزام عملی به این سبک داشته‌اند. نمونه‌های بسیاری در نقل رجالیان و فهرست نویسان وجود دارد که به زوایای مختلف این رویکرد و عملکرد جدی و غیرقابل‌اغماض اصحاب در قبال این روش می‌پردازد که حاکی از فراگیری و نهادینه شدن این روش در بین اصحاب ائمه ﷺ است. شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول با اشاره به چند نمونه تاریخی به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد.

نمونه تاریخی اول: «از احمد بن محمد بن عیسی حکایت شده است که پیش حسن بن وشاء رفت و از وی درخواست نمود تا کتابی مشتمل بر احادیث مروی از علاء بن رزین و کتابی برای ابان ابن عثمان احمر به او دهد. پس از اخراج و تحویل آن دو کتاب، احمد بن محمد بن عیسی گفت: دوست دارم روایات این دو کتاب را بخوانی و من آن‌ها را گوش دهم. وشاء گفت: اگر عجله نداری برو آن‌ها را بنویس و بعدازآن بیا روایات رو سماع کن، احمد بن محمد بن عیسی گفت از عروض حادثه مرگ در امان نیستم. احمد بن محمد بن عیسی گفت اگر می‌دانستم که حدیث در این درجه از مطلوبیت قرار دارد، از آن زیاد (جمع‌آوری) می‌کردم چه آنکه من در این مسجد صد شیخ را درک نمودم که تمامشان بدون واسطه از امام صادق حدیث نقل کرده و می‌گفتند حدثنی جعفر بن محمد (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۹). این گزارش بیانگر نهادینه شدن روش سماع در انتقال حدیث است».

نمونه تاریخی دوم: «از حمدویه از ایوب بن نوح منقول است که نزد او کتابی بود مشتمل بر احادیث ابن سنان فلذا ایوب گفت، اگر خواستید روایات این کتاب را بنویسید زیرا من این روایات را از محمد بن سنان نوشته‌ام لکن از وی روایت نمی‌کنم زیرا ابن سنان پیش از مرگش گفت هر حدیثی که برای شما گفته‌ام مسموع از امام نیست بلکه آن‌ها را از گوشه و کنار به دست آورده‌ام (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۴ ق، ۲ ج: ۷۹۵)». در این نقل شکل‌گیری گفتمان کتابت برای جواز نقل حدیث دیده می‌شود لکن نقطه عطف این گزارش واکنش جدی راویان در برابر کسانی است که از سبک و روش انتقال حدیث تخطی کرده‌اند و به‌جای سماع از راوی ثقه به وجاده اکتفا کرده است. ازاین‌رو شیخ انصاری می‌گوید،

10.22052/hadith.2024.255098.1472

«پس بنگر که چگونه در ثبت و ضبط احادیث احتیاط نموده‌اند، حتی روایتی را که از ثقه نمی‌شنیدند و در کتب می‌یافتند، نقل نمی‌کردند» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۲).

نمونه تاریخی سوم: شیخ انصاری برای نشان دادن جدیت راویان در نقل مطمئن و غیرقابل خدشه به گزارش مهمی از نجاشی به‌عنوان شاهد توجه می‌دهد، علی بن حسن بن فضال روایت کتب پدرش حسن را که در هنگام مقابله آن‌ها حاضر بوده است روایت نکرده بلکه از برادرانش احمد و محمد که آن احادیث را از پدرشان نقل می‌کردند نقل می‌نمود و این‌گونه عذر می‌آورد که در روز مقابله حدیث با پدرش کم‌سن بوده است و معرفت چندانی به روایات نداشته است. فلذا برای بار دوم آن روایات را بر برادرانش قرائت نمود. (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۳؛ نجاشی،۱۴۰۷ ق: ۲۵۸).

درنهایت شیخ انصاری به جمع‌بندی دیدگاه خود در نحوه ورود روایات به کتب حدیثی می‌پردازد و زوایای آن را این‌گونه مطرح می‌کند: «طبق ظاهر مدار محدثین بر ثبت و ضبط اخباری بوده است که یا از صاحب کتاب می‌شنیده‌اند و یا از کسی که او از صاحب کتاب شنیده بود و آنچه را که از صاحب کتاب شنیده بودند ثبت و ضبط می‌کردند هرچند بین آن‌ها و صاحب کتاب وسائطی وجود داشته باشد. حتی اگر به انتساب کتاب به صاحبش نیز علم داشته‌اند لکن این انتساب و علم به آن را کافی ندانسته و سماع را از خود وی لازم می‌دانستند، اگرچه سماع با وسائط صورت گرفته باشد البته به‌شرط آنکه به وسائط اطمینان داشته باشند» (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۳۵۳).

رهاورد ساختار مذکور، کمرنگ شدن جایگاه راوی حدیث و اصیل شدن نقش صاحب کتاب در اعتبارسنجی روایات است به‌گونه‌ای که خروج راوی ثقه از این ساختار، مانع انتقال روایت او به کتب حدیثی می‌شد. نهادینه شدن این سبک و شکل‌گیری کتب روایی بر اساس آن، زمینه‌ساز ادعای پرمعنا و قابل‌توجه شیخ انصاری شده است مبنی بر اینکه اصل وجوب عمل به اخبار نوشته شده در کتب معروفه (کافی، تهذیب، استبصار، من لا یحضر)، ازجمله اموری است که در این اعصار بر آن اجماع شده است؛ بلکه بعید نیست که جواز عمل به این احادیث، ضروری مذهب امامیه باشد (انصاری، ۱۴۳۲ ق.الف، ج ۱: ۲۳۹). محقق خراسانی در تبیین کلام شیخ به ارزش کتب مدونه حدیثی در وثوق به صدور اذعان داشته و اسباب وثوق به صدور

10.22052/hadith.2024.255098.1472

حدیث را منحصر در وثاقت راوی نمی‌داند بلکه این اسباب وثوق را در اخبار مدونه در کتب معتبره به‌خصوص کتب اربعه می‌داند و در ادامه با اشاره به روش‌ها و طرق مختلفی که قابلیت ایجاد اطمینان را دارند به تکمیل گفته خود می‌پردازد. (آخوند خراسانی، ۱۳۸۴ ش: ۱۲۲)

نکته آخر اینکه شیخ انصاری محور حصول اطمینان را کتاب حدیثی معتبر می‌داند و وجود روایت در کتاب حدیثی معتبر، به معنای قرینه بر صدور اطمینانی است. البته گاهی با توجه به وجود قرائن قوی و معارض، اطمینان شخصی به صدور روایت خدشه‌دار می‌شود و محقق با بهره‌گیری از قرائن خارجی به دنبال ترمیم نقصان به وجود آمده و درنهایت به قبول یا رد روایت می‌پردازد. استفاده از قواعد رجالی مانند قاعده اصحاب اجماع[۱]، مشایخ الثقات[۲]، کتب بنی فضال[۳] و مشایخ احمد بن محمد بن عیسی[٤]،... و نیز به‌کارگیری طرق متعدد در جبران ضعف

---

۱. شیخ انصاری قائل به استحباب غسل جمعه بوده و یکی از ادله آن روایت مرسل «یونس بن عبدالرحمن» از امام صادق علیه‌السلام است (طوسی، ١٤٠٧ ق: ج ۱، ص ۱۰۵). وی از این روایت به صورت «مرسلة یونس المجمع علی تصحیح ما یصح عنه» یاد کرده (انصاری، ۱۴۱۳ ق. ج: ج ۳، ص ۱۳) که بیانگر این نکته است که اگرچه روایت یونس مرسل است لکن چون وی از اصحاب اجماع بوده لذا ارسال سند ضرری به اعتبار آن وارد نمی کند.

۲. شیخ انصاری در مسأله ای در ارتباط با وصیت به روایتی از بزنطی از احمد بن زیاد از ابوالحسن علیه‌السلام اشاره می کند (کلینی، ١٣٦٣ ش: ج۷، ص ۲۰). در ادامه وی بیان می کند که اگرچه سند روایت به دلیل مشتمل بودن بر احمد بن زیاد ضعیف است اما این مطلب ضرری ندارد. لازم به ذکر است که وی پس از بیان نام بزنطی عبارت «الّذی لایروی إلاّ عن ثقة» را آورده لذا ظاهر این است که ضعف این سند را با توجه به مبنای رجالی در مورد مشایخ الثقات، جبران کرده است. (انصاری، ۱۴۱۵ ق. الف: ص ۷۸-۷۹).

۳. شیخ انصاری در بحث حق قسم بین زوجات به روایتی از امام باقر علیه‌السلام استناد نموده (طوسی، تهذیب الأحکام، ۵۳/۷) و به منظور حل اشتراک محمد بن قیس به روایت امام عسکری علیه‌السلام، در مورد بنوفضال استناد کرده و آن را عامل جبران ضعف روایت می داند (انصاری، ۱۴۱۳ ق. د: ص ۴۷۳-۴۷۴)

٤. به عنوان نمونه شیخ انصاری ضعف «علی بن حدید» را به وسیله نقل احمد بن محمد بن عیسی جبران می کند (انصاری، ۱۴۱۳ ق. ج: ج ۵، ص ۲۴۳ و ٢٤٤) و همچنین ضعف «علی بن حکم» (انصاری، ۱۴۱۱ ق: ص ۳۷۰-۳۷۱)

10.22052/hadith.2024.255098.1472

سندحدیث توسط شیخ انصاری از قبیل اجماع منقول[۱]، شهرت عملی[۲] و فتوایی[۳]، تلقی به قبول کردن اصحاب[٤]، اعتماد قمیین[٥] و ... را می‌توان در همین بستر تحلیل کرد یعنی رویکرد حداکثری شیخ انصاری به اعتبار روایات و گسترش حوزه و قلمرو روایات در استنباط فقهی. به تعبیر دیگر شیخ انصاری با اعتقاد به صدور اکثر روایات تلاش می‌کند تا طبق مبانی رجالی نیز به دفاع حداکثری از روایات بپردازد خصوصا در مواردی که روایت در کتب مشهوره موجود نباشد[٦] بلکه در مواردی اگر روایتی در کتب مشهوره باشد خود را از بررسی سندی بی‌نیاز می‌بیند[۷].

۱. در بحث زکات انعام (زکات سخل) به روایتی ا ستناد می کند (کلینی، ۱۳٦۳ ش: ج ۳، ص ٥۳٦) و سپس ضعف سند را به وسیله شهرت و اجماع منقول منجبر می داند (انصاری، ۱۴۱۵ ق. ب: ص ۷٦)

۲. در مسائل پیرامون «وجوب تعیین الامام» به روایتی از سکونی اشاره کرده و تصریح کرده که ضعف سند این روایت به سکونی بر فرض ثبوت ضعف، به عمل اصحاب امامی همانگونه که نقل شده انجبار می یابد (انصاری، ۱۴۱۵ ق. ج: ۲ ج، ص ٤۰۱)

۳. شیخ انصاری در ارتباط با برخی از مبطلات روزه به روایتی مضمر از «سلیمان بن حفص» اشاره کرده و در ادامه این روایت را با فتوای گروهی از دانشمندان بزرگ متقدم و متأخر امامی منجبر دانسته ا ست)انصاری، ۱٤۱۳ ق الف: ص ٤۷)؛ در بحث غسل میت به روایت مرسلی استناد کرده و سپس ضعف سند را به دلیل موافقت با قرآن و فتوای فقها منجبر دانسته است (انصاری، ۱۴۱۳ ق. ج: ج ٤، ص ۲۰۸)

٤. شیخ انصاری در ارتباط با کیفیت کفاره جماع در روزه ماه رمضان و افطار کردن بر حرام در این ماه به روایتی از اباصلت از امام رضا ﷺ اشاره کرده و تصریح کرده که علامه حلی و شهید ثانی این روایت را صحیح دانسته اند. (انصاری ۱٤۱۳ ق الف: ص ۹٤)

٥. شیخ انصاری در بحث فتح با اذن امام معصوم ﷺ بیان می کند که در سند روایت جماعتی ا ست که روایت را از حد اعتبار خارج می کند الا اینکه اعتماد قمیین و روایت آن، در حالی که قمیین روایتی را که در طریق آن ضعف وجود دارد را در کتب خود ذکر نمی کردند مگر اینکه محفوف به قرائنی باشد که موجب اعتماد شود، فی الجمله جابر ضعف آن است (انصاری، ۱۴۳۲ ق.ب: ج ۲، ص ۲۴٥)

٦. شیخ انصاری در بحث «بیع عذره»، اجماع منقول را جابر ضعف سند روایت تحف العقول می داند (انصاری، ۱٤۳۲ ق.ب: ج ۱، ص ۲٥)

۷. در بحث خیار رویت صاحب حدائق به روایتی استناد می کند و شیخ علی رغم تصریح به مجهول بودن منهال القصاب که در طریق روایت وجود دارد از این مشکل چشم پوشی کرده و به وجه ا ستناد صاحب حدائق به حدیث ا شکال می کند. (انصاری، ۱٤۳۲ ق. ب: ج ٥، ص ۲٤٥-۲٤۷)

10.22052/hadith.2024.255098.1472

نتایج

۱- با توجه به نزدیک شدن شیخ انصاری به مبنای قدمای اصحاب و قبول مبنای «صحیح و ضعیف» در نگاه متقدمین، می‌توان ادعا کرد که اعتبارسنجی روایات و معیارهای آن در نگاه شیخ، کاملا با عملکرد و شاخص‌های متأخرین متفاوت است.

۲- اصلی‌ترین نقش و تعیین‌کننده‌ترین اثر برای سند در نگاه شیخ انصاری، نقش مرجحیت است که در ظرف تعارض و بعد از عدم امکان جمع دلالی محقق می‌شود.

۳- شیخ انصاری با توجه به پالایش صورت گرفته و دقت‌هایی که در روند نقل و مقابله حدیث انجام شده است، اکثر قریب به‌اتفاق روایات ذکر شده در کتب معتبر حدیثی را صادر از معصومان ﷺ می‌داند.

٤- یکی از نتایج اطمینان به صدور اکثر روایات از دیدگاه شیخ انصاری، شکل‌گیری نظریه اصاله الصدور است.

۵- شیخ انصاری مهم‌ترین عامل اطمینان به صدور اکثر روایات را شکل‌گیری ساختاری منسجم و دقیق در نحوه ورود روایات به کتب حدیثی می‌داند.

٦- شیخ انصاری محور حصول اطمینان را کتاب حدیثی معتبر می‌داند و وجود روایت در کتاب حدیثی معتبر، به معنای قرینه بر صدور اطمینانی است. البته گاهی درنتیجه گیری توجه کافی به مفهوم وثاقت و اطمینان به راوی نشده است.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

منابع

احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق). ***معجم مقائیس اللغة***. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ ق). ***منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال***. قم: مؤسسة آل البیت ﷺ.

اصغری؛ سنایی؛ مهاجری. (۱۳۹۳ ش). ***مقاله انسداد از دیدگاه ایه الله زنجانی***. مجله تا اجتهاد، ش ۱۲، ۵-۳۰

اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ ق). ***الفصول الغرویه***. الحجریه، قم: دارالاحیاء العلوم الاسلامیه.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۳۲ ق.الف). ***فرائد الاصول***. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۳۲ ق.ب). ***کتاب المکاسب***. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۳ ق الف). ***کتاب الصوم***. قم: کنگره جهان بزرگداشت شیخ انصاری.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۳ ق ب). ***أحکام الخلل فی الصلاة***. قم: کنگره جهان بزرگداشت شیخ انصار ی.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۱ ق). ***رسالة فی الرضاع***. قم: دارالذخائر.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ ق. الف). ***رسالة فی الوصایا***. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ ق. ب). ***کتاب الزکاة***. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ ق. ج). ***کتاب الصلاة***. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۳ ق.ج). ***کتاب الطهارة***. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۳ ق.د). ***کتاب النکاح***. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۳۸۴ ش). ***دررالفوائد (الجدیده)***. تهران: موسسه توسعه فرهنگ قرآنی.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

آشتیانی، محمد حسن. (۱۴۲۹ ق). ***بحرالفوائد فی شرح الفرائد***. بیروت: موسسه التاریخ العربی.

بحرانی، یوسف. (۱۳۶۳ ش). ***حدائق الناظره***. قم: موسسه النشر الاسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). ***وسائل الشیعه***. قم: دار الاحیاء التراث العربی.

حسن بن زین‌الدین. (۱۳۶۲ ش). ***منتقی الجمان***. قم: موسسة النشر الإسلامی.

حلی، ابی جعفر محمد بن ادریس. (۱۴۱۰ ق). ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***. قم: موسسه نشر اسلامی.

دیمه کار، محسن؛ باقری، محمد مهدی. (تابستان ۱۳۹۶). ***انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظرشیخ انصاری***. تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا ﷺ .سال چهاردهم، شماره ۲. ۸۶-۵۹

دیمه کار، محسن؛ باقری، محمد مهدی. (تابستان ۱۳۹۵). ***واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث***. فقه و اصول. شماره ۱۰۵. ۶۵-۸۷

شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۹۸ ش). ***جرعه ای از دریا***. قم: موسسه کتاب شناسی شیعه (موسسه تراث الشیعه).

شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). ***مشرق الشمسین***. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

طوسی، محمد بن جعفر. (۱۴۰۴ ق). ***اختیار معرفه الرجال***. موسسه ال البیت ﷺ.

طوسی، محمد بن جعفر. (۱۳۹۰ ق). ***الاستبصار***. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن جعفر. (۱۴۰۷ ق). ***تهذیب الاحکام***. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۷ ق). ***عده الاصول***. قم: مطبعه ستاره.

علم‌الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی). (۱۳۷۶ ش). الذریعة إلی أصول الشریعة. تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ ق). ***الوافی***. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین ﷺ.

کرکی، حسین. (۱۹۷۷ م). ***هدایه الابرار***. بغداد: احیاء الاحیاء.

کلباسی، محمد بن محمدابراهیم. (۱۴۲۲ ق). ***الرسائل الرجالیة***. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ش). ***الکافی***. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). ***مقباس الهدایه فی علم الدرایة***. قم: موسسة آل البیت (علیهم‌السلام).

مجاهد، محمد علی. (بی‌تا). ***مفاتیح الاصول***. قم: موسسه آل البیت ﷺ.

10.22052/hadith.2024.255098.1472

مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ ق). ***التحقیق في کلمات القرآن الکریم***. تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.

میرزاي قمي، ابوالقاسم. (۱۳۲۴ ق). ***قوانین الاصول***. تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ ق). ***رجال النجاشی***. قم: موسسه نشر اسلامی.

همتیان، هادی؛ همتیان، مهدی. (۱۴۰۱ ش). «فرایند اعتبارسنجی حدیث از منظر شیخ انصاری». علوم قرآن و حدیث، دوره ۵۴، شماره ۲، صص ۲۴۵-۲۶۳.

References

Akhund Khorasani, M. K. (2005). Durar al-Fawāʾid (al-Jadīdah). Tehran: Qur'anic Culture Development Institute. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1991). Risālah fī al-Riḍāʿ. Qom: Dār al-Dhakhāʾir. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1993a). Kitāb al-Ṣawm. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1993b). Aḥkām al-Khalal fī al-Ṣalāh. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1993c). Kitāb al-Ṭahārah. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1993d). Kitāb al-Nikāḥ. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1995a). Risālah fī al-Waṣāyā. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1995b). Kitāb al-Zakāh. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (1995c). Kitāb al-Ṣalāh. Qom: World Congress Commemorating Shaykh al-Ansari. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (2011a). Farāʾid al-Uṣūl. Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]

Ansari, M. ibn M. A. (2011b). Kitāb al-Makāsib. Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]

Asghari, Sanaei, & Mohajeri. (2014). Ensedād az didgāh-e Āyatollāh Zanjāni. Majalle-ye Tā Ejtehād, 12, 5–30. [In Persian]

Ashtiani, M. H. (2008). Baḥr al-Fawāʾid fī Sharḥ al-Farāʾid. Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255098.1472

Astarabadi, M. ibn ʿA. (2001). Manhaj al-Maqāl fī Taḥqīq Aḥwāl al-Rijāl. Qom: Āl al-Bayt Foundation (AS). [In Arabic]

Bahrani, Y. (1984). al-Ḥadāʾiq al-Nāḍirah. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Dimehkar, M., & Bagheri, M. M. (2016). Vākāvi-ye shivehā-ye Shaykh Ansari dar naqd-e sanad-e hadith. Fiqh va Usul, 48(2), 65–87. https://doi.org/10.22067/fiqh.v48i25.36256 [In Persian]

Dimehkar, M., & Bagheri, M. M. (2017). Enjebār-e zaʿf-e sanad va gunehā-ye ān az manzar-e Shaykh Ansari. Tahqiqāt-e Olum-e Qurʾān va Hadith, 14(2), 59–86. [In Persian]

Faydh Kashani, M. M. (1986). al-Wāfī. Isfahan: Imam Amir al-Muʾminin ʿAli (AS) Library. [In Arabic]

Hamtiyan, H., & Hamtiyan, M. (2023). Farāyand-e eʿtebārsanji-ye hadith az manzar-e Shaykh Ansari. Olum-e Qur'an va Hadith, 54(2), 245–263. https://doi.org/10.22067/jquran.2022.69372.1075 [In Persian]

Hasan ibn Zayn al-Din. (1983). Muntaqā al-Jumān. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Hilli, M. ibn I. (1990). al-Sarāʾir al-Ḥāwī li-Taḥrīr al-Fatāwā. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Hurr al-Amili, M. ibn H. (1987). Wasāʾil al-Shīʿah. Qom: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ibn Faris, A. (1984). Muʿjam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]

Isfahani, M. H. (1984). al-Fuṣūl al-Gharawiyyah. Lithographic ed. Qom: Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Kalbasi, M. ibn M. I. (2001). al-Rasāʾil al-Rijāliyyah. Qom: Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute. [In Arabic]

Karaki, H. (1977). Hidāyat al-Abrār. Baghdad: Iḥyāʾ al-Iḥyāʾ. [In Arabic]

Kulaynī, M. ibn Y. (1984). al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Mamaqani, A. (n.d.). Miqbās al-Hidāyah fī ʿIlm al-Dirāyah. Qom: Āl al-Bayt Foundation (AS). [In Arabic]

Mirza Qummi, A. Q. (1906). Qawānīn al-Uṣūl. Tehran: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Mujahid, M. A. (n.d.). Mafātīḥ al-Uṣūl. Qom: Āl al-Bayt Institute (AS). [In Arabic]

Mustafawi, H. (1982). al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm. Tehran: Markaz al-Kitāb lil-Tarjamah wa al-Nashr. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255098.1472

Najashi, A. ibn A. (1987). Rijāl al-Najāshī. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Shaykh Baha'i, M. ibn H. (1994). Mashriq al-Shamsayn. Mashhad: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Shobayri Zanjani, S. M. (2019). Jorʿeh-i az Daryā. Qom: Shiʿa Bibliography Institute (Turāth al-Shīʿa Institute). [In Persian]

Tusi, M. (1970). al-Istibṣār. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Tusi, M. (1984). Ikhtiyār Maʿrifat al-Rijāl. Āl al-Bayt Institute (AS). [In Arabic]

Tusi, M. (1987). Tahdhīb al-Aḥkām. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Tusi, M. (1996). ʿUddat al-Uṣūl. Qom: Setareh Press. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255594.1509

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 262– 282

Pathology of the quantitative approach in the process of understanding hadith

Mohammad hasan Ahmadi
Associate Professor , Qur'an and Hadith Department, Tehran, University of Tehran, Iran, ahmadi_mh@ut.ac.ir

Received: 2024/10/10
Accepted: 2025/01/08

Abstract
In explaining the method of understanding hadiths, the quantitative method in analyzing information is of essential importance. Argument based on quantitative criteria such as the number and apparent volume of a text or religious heritage is one of the most important issues that have more or less occupied the space of historical theology. It is really necessary to see what kind of validity there is for this type of quantitative analysis, considering the relationship between the tradition of the event and the evidence? In other words, what is the legitimacy of quantitative analysis in hadith studies? Some of the common signs of quantitative analysis in the process of analyzing hadith texts that have been examined in this article are: the conceptualization of numbers and figures, the lack of attention to the problem and the centrality of non-qualitative criteria. The present article, by looking at various examples of quantitative analysis, tries to first warn against the inadequacy of the results based on this method, to point out the results that are confused with its interpretation, and on the other hand, to provide a basis for moving religious arguments to certainty and stability.

Keywords: Quantitative Analysis, Methodology, Understanding Hadith

Extended Abstract

Introduction

A significant part of the wrongful events in the field of religion are the result of an incorrect connection between the subject and the text, while the subject is acceptable. In fact, there are many subjects that are good and worthy of promotion, but sometimes these subjects have no connection with the verses or traditions that predicated to the subject. Although this connection is considered a kind of interpretation based on opinion, because the essence of the subject under discussion is an acceptable matter, it does not provide a basis for serious controversy in criticizing this connection. The attempt to find quantitative connections in relation to the words of Islamic texts and traditions can be considered a major disadvantage in some contemporary research. This

10.22052/hadith.2025.255594.1509

attempt, along with the researcher's bias to prove his proposed hypothesis, leads to interpretation by opinion rather than interpretation of the text.

Materials and Methods

The category of method in the interpretation and explanation of religious texts and traditions can be considered a section that requires due attention. What is often referred to as the method of understanding; rather than being a type of method; is the achievements of the researcher's own experience in dealing with texts, which has transformed them into rules of taste - to a large extent. With this in mind, an attempt to enumerate the works in this field does not bring significant results. In fact, today we are faced with a kind of lack of method, and works related to the category of method do not go beyond some artificial and formal categories. The formulation of the argument is, of course, the first step in a technical encounter with a religious text. Apart from the fact that this formulation is often neglected in non-jurisprudential arguments, the methodization of this formulation is another issue that, with an emphasis on a critical looks at the quantitative analysis method, is the main topic of this article. It is clear that a researcher may have a wide field of information; but due to the lack of a systematic basis for the arguments formed in his research field; in practice, his results - even if in some cases they are the same as the actual result - will not be reliable.

Results and findings

Basically, the employment of any method in any science is subject to the testing of that method in accordance with the nature of that science. For example, in physics, a multimeter is used to measure several electrical variables such as voltage, resistance, etc. in an electrical circuit. In the humanities, when we talk about the instrument of authority and its accessories, this employment is exactly in line with the science called jurisprudence; therefore, expecting that the instrument of authority can also be useful in epistemological sciences is an unreasonable expectation.

The main problem that arose in the conflict between science and religion in the West was whether it was possible to employ the empiricist method of experimental sciences in metaphysical sciences? Today, while religious texts are the basis of many religious sciences, historical religious textual studies, or historical theology, are less widely considered by researchers as a different science with their own specific methods. Most discussions of textual studies end with the mechanism of confirming or rejecting the text, and in fact, either the claim of forgery of the text is the end of the line, or if confirmed, the text often has the status of a text that is sufficient to argue against it. Accordingly, many arguments end simply and in the form of these two solutions. One of the common methods that are seen in the type of arguments of historical theology is to base the argument on quantitative analyses.

In the author's opinion, the serious harm of religious studies in the present era is their reliance on some quantitative analyses that are perhaps also based on quantitative research methods. In this article, the methodology of the field of historical theology has been considered in terms of quantitative analyses.

The characteristics of the quantitative approach that have been examined are as follows: 1. Making numbers and figures meaningful 2. Not paying attention to the problem 3. Not paying attention to the rule of silence 4. Analysis based on verbal commonality.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

Conclusion

When dealing with hadith texts, one should pay attention to the scope of the text's function in the transmission of civilization and not limit this function to quantitative views of the text. Therefore, the function of some texts or some behaviors cannot be compared with their own kind. On the other hand, an important part of the doubts raised today in the field of religious studies are due to the presence in the influential space of Western modernity and the representation of the conflict between science and religion, which is mainly based on quantitative analysis approaches of religious texts. As another example, the claim of forgery in the space of Islamic academic studies has become a handy tool for confronting any report that has the slightest discrepancy with the researcher's mental assumptions. The criteria developed based on quantitative criteria such as opposition to reason or disagreement with reason have become so perfect criteria that the result of many studies leads to the claim of forgery of the relevant traditions. Part of this type of exposure to religious heritage is certainly due to the lack of attention to the type of argumentation on a report and, specifically, the dominance of quantitative approaches in the method of
understanding hadiths.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۲۶۲-۲۸۲

آسیب‌شناسی رویکرد کمی در فرآیند فهم حدیث

محمدحسن احمدی*

◄ **چکیده**

در تبیین روش فهم احادیث، روش کمی در تجزیه‌وتحلیل اطلاعات، اهمیت بایسته ای دارد. استدلال مبتنی بر ملاک‌های کمی مانند تعداد و حجم ظاهری متن یا میراث دینی، از مهم‌ترین مسائلی است که کم‌وبیش فضای الهیات تاریخی را قبضه کرده است. واقعا باید دید با توجه به ارتباط سنت واقعه و محکیه، چه حظی از اعتبار برای این نوع تحلیل های کمی وجود دارد؟ به‌عبارت‌دیگر وجه مشروعیت تحلیل کمی در مطالعات حدیثی چیست؟ برخی از نشانه های تحلیل کمی رایج در فرآیند تحلیل متون حدیثی که در این مقاله موردبررسی قرارگرفته‌اند؛ عبارت‌اند از: مفهوم دار شدن عدد و رقم، عدم توجه به مسئله‌گی و محوریت معیارهای غیرکیفی. مقاله حاضر با نگاهی به نمونه‌های مختلف از تحلیل‌های کمی، می‌کوشد تا اولا با هشدار نسبت به نارسایی نتایج مبتنی بر این روش، نتایج مشوش به تفسیر به رأی آن را گوشزد کند و از سویی دیگر زمینه را برای سوق دادن استدلال‌های دینی به اتقان و استواری فراهم کند.

◄ **کلیدواژه‌ها: تحلیل کمی، روش‌شناسی، فهم حدیث**

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. ahmadi_mh@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹

10.22052/hadith.2025.255594.1509

مقدمه

بخش قابل‌توجهی از اتفاقات ناروا در حوزه دین، معلول ارتباط بخشی نادرست بین موضوع و متن در عین مقبولیت موضوع است. درواقع خیلی از موضوعات هستند که خوب و شایسته ترویج‌اند اما احیانا این موضوعات، ارتباطی با آیات یا روایاتی که مستند موضوع قرارگرفته‌اند؛ ندارند. این ارتباط بخشی اگرچه با نگاهی عمیق، نوعی تفسیر به رأی محسوب می‌شوند اما به دلیل آن‌که اصل موضوع موردبحث، امر مقبولی است؛ زمینه مناقشه‌ای جدی را در نقد این ارتباط‌بخشی فراهم نمی‌کند. به‌عنوان‌مثال ابتدایی، تصور کنید که فردی در تبیین موضوع عوامل تقویت اراده، به آیه «ان ذلک من عزم الأمور» (لقمان:۱۷) استناد کند. این در حالی است که در منابع تفسیری، با تعبیر «ذلک من الامور التی یجب الثبات و الدوام علیها» (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸: ۳۱۹) از آن بحث می‌کند که بر اساس آن موضوع آیه، اموری است که نیازمند عزم است نه عوامل تقویت عزم! بر این اساس، موضوع عوامل تقویت اراده، ارتباطی با آیه ندارد. تلاش برای پیدا کردن ارتباطات کمی در ارتباط با الفاظ متون و روایات اسلامی را می‌توان آسیب پررنگی در برخی پژوهش‌های معاصر برشمرد. این تلاش در کنار سوگیری محقق برای اثبات فرضیه پیشنهادی خود، بیش از تفسیر متن، به تفسیر به رأی می‌انجامد.

پیشینه

مقوله روش در تفسیر و شرح متون دینی و روایات را می‌توان بخشی دانست که نیازمند توجهی بایسته است. آنچه غالبا از آن با عنوان روش فهم نیز یاد می‌شود؛ بیش از آن‌که از سنخ روش باشد؛ دستاوردهای تجربه خود محقق در مواجهه با متون است که آن‌ها را تبدیل به قواعدی -تا حدود زیاد- ذوقی کرده است. با این توجه، تلاش برای شمارش آثار این حوزه، نتایج قابل‌توجهی را به ارمغان نمی‌آورد. درواقع امروز با نوعی بی روشی مواجهیم و آثار مرتبط با مقوله روش، از برخی دسته‌بندی‌های تصنعی و صوری، فراتر نمی‌رود. «روش‌شناسی تاریخی در علوم قرآن و حدیث» (احمدی،۱۳۹۳) را می‌توان نمونه ورود به این عرصه دانست. «مطالعات حدیثی و زبان‌شناسی تاریخی»، اثر دیگری از همین مؤلف است که اصول تحلیل متن را در قالب چهارده اصل، تأسیس و تبیین کرده است. «آزمون‌های پیشاتفسیری متن»، اثر

10.22052/hadith.2025.255594.1509

متأخرتری است که قواعد مواجهه با متن را به‌عنوان یک فرآیند پیشاتفسیری دیده است و با طراحی بیست‌وپنج آزمون، تلاش کرده است تا پیش از تفسیر، در حد ممکن از آسیب تفسیرهای ناروا جلوگیری کند.

تقریر استدلال البته اولین گام در یک مواجهه فنی با متن دینی است. گذشته از آن‌که این تقریر غالبا در استدلال‌های غیرفقهی، مغفول است اما روشمند شدن این تقریر–خود– موضوع دیگری است که با تأکید به نگاه انتقادی به روش تحلیل کمی، موضوع اصلی این مقاله است. پرواضح است چه‌بسا محققی، حوزه اطلاعات گسترده‌ای داشته باشد؛ اما به دلیل عدم ابتناء استدلال‌های شکل‌گرفته در حوزه تحقیقاتی او بر یک مبنای روش‌مند؛ عملا نتایج او –حتی اگر در مواردی با نتیجه واقعی یکی باشد– قابل‌اعتماد نخواهد بود[1]. اساسا استخدام هر روشی در هر علم، منوط به آزموده شدن آن روش متناسب با ماهیت آن علم است. مثلا در علم فیزیک از مولتی‌متر، برای سنجش چندین متغیر الکتریکی مانند، ولتاژ، مقاومت و ... در یک مدار الکتریکی استفاده می‌شود. در علوم انسانی نیز وقتی از ابزار حجیت و لوازم آن سخن می‌گوییم؛ این استخدام دقیقا متناسب با علمی به نام فقه (الاحکام) انجام شده است؛ بنابراین انتظار این‌که ابزار حجیت در علوم معرفتی هم بتواند کارساز باشد؛ انتظاری غیرمعقول است. عمده اشکالی که به تنازع شکل‌گرفته میان علم و دین در غرب بود نیز آن بود که آیا استخدام روش تجربه‌گرایی علوم تجربی در علوم متافیزیکی ممکن است؟ امروزه در عین اینکه متون دینی بستر بسیاری از علوم دینی است؛ اما متن‌پژوهی تاریخی دینی یا همان الهیات تاریخی کمتر به‌عنوان یک علم متفاوت و با روش‌های اختصاصی خود، موردتوجه محققان قرار می‌گیرد. عمده بحث‌های متن پژوهی به مکانیزم تأیید یا رد متن ختم می‌شود و درواقع یا ادعای جعل متن، انتهای خط است یا در صورت تأیید، متن غالبا حکم نصی را دارد که برای استدلال به آن، صرف تفوه به آن کافی است. بر همین اساس، بسیاری از استدلال‌ها به‌سادگی و در قالب همین دو راه‌حل، به اتمام می‌رسد. یکی از روش‌های رایج و متداولی که در نوع

---

۱. الإمام الصادق علیه السلام :« العامل علی غیر بصیرة کالسائر علی غیر الطریق و لا یزیده سرعة السیر من الطریق إلا بعدا» (الأمالي للصدوق، ۱۴۲۰، ۵۰۷)

10.22052/hadith.2025.255594.1509

استدلال‌های الهیات تاریخی به چشم می‌خورد؛ بنا نهادن استدلال بر تحلیل‌های کمی است. به اعتقاد نگارنده آسیب جدی مطالعات دینی در عصر حاضر، ابتناء آن‌ها بر پاره‌ای از تحلیل‌های کمی است که چه‌بسا اتفاقا بر روش‌های تحقیق کمی هم بنا نهاده می‌شوند. در این مقاله، روش‌شناسی حوزه الهیات تاریخی از جهت تحلیل‌های کمی، موردتوجه واقع شده است. شاخصه‌های رویکرد کمی گرا که موردبررسی واقع شده‌اند؛ به‌قرار زیراند:

۱. مفهوم دار شدن عدد و رقم
۲. عدم توجه به مسئله‌گی
۳. عدم توجه به‌قاعده سکوت
۴. تحلیل بر پایه اشتراک لفظی

۱. مفهوم دار شدن عدد و رقم

یکی از مسائل مورداتکا و درعین‌حال، قابل‌بحث در مباحث تحلیل متون دینی، مسئله ابتناء تحلیل‌ها بر اساس تعداد روایات است. این‌که مثلا تعداد روایات یک معصوم زیاد است یا روایات دیگر کم است. فارغ از این‌که اساسا این کمی یا زیادی با چه معیاری قابل‌سنجش است؛ برخی نتایج مبتنی بر آن اصلا قابل‌اتکا نیست. روایات تکراری، یکی از مقوله‌های مهم در جوامع روایی است. بخش قابل‌توجهی از این روایات تکراری، روایاتی‌اند که به لحاظ لفظی متحدند و با اسنادی متفاوت نقل شده‌اند؛ اما آیا این تکرار می‌تواند حاوی اهمیت موضوع باشد؟ یا اینکه تکرار موضوع خاصی از روایات توسط یک راوی، آیا می‌تواند به مفهوم وجود یک جریان خاص حدیثی تحلیل شود؟ آیا صرف تعداد روایات یک راوی، در شکل‌دهی به یک جریان روایی، قابل‌قبول است؟ این در حالی است که بسیاری از پژوهش‌ها مبتنی بر همین تعداد و تکرار سامان یافته‌اند. «تفکیک عقلی- نقلی» و «تحلیل حجمی»، دو دسته از مهم‌ترین نتایج مفهوم‌دارشدن عدد و رقم در مطالعات الهیات تاریخی است.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

۱-۱. تفکیک عقلی- نقلی

احیانا برخی عناوین و اصطلاحات بر اساس همین تحلیل‌های کمی، جعل می‌شوند. عناوینی چون «تفسیر روایی» (به مفهوم تفسیری که از نقل روایت بیشتر استفاده می‌کند!) و به دنبال آن جعل اصطلاحاتی همچون «تفسیر روایی محض» (بابایی،۱۳۹۱ ش، ج ۱: ۹۹)، «تفسیر عقلی» و «تفسیر اجتهادی» (تفاسیری که کمتر از روایت بهره می‌برند!) ... به وجود آمده است که فضای این دست مطالعات را به‌جای مباحث جدی، به لفاظی‌های مکرر و غیرمفید کشانده است. بی‌شک یکی از عوامل مهم بروز تحلیل‌های کمی در مواجهه با میراث روایی، به نوع ورود خاورشناسان به این حوزه برمی‌گردد. فضای بومی نیز در مقام دفاع، با پذیرش این رویکرد کمی، سعی در پاسخ به آن در همان زمین‌بازی طراحی شده توسط خاورشناسان داشته است.

یکی از انگاره‌های رایج، انگاره دوگانه روش تفسیر موسوم به روش تفسیر نقلی و عقلی است. معمولا دوره متقدم را با تفسیر نقلی و دوره متأخر را با تفسیر عقلی، متمایز می‌کنند. جالب‌توجه‌تر آن‌که برخی در مقام تفضیل یکی از این دو روش بر دیگری هم برآمده‌اند. مثلا به‌نقد روش روایی و تفاسیر روایی متقدم و تمجید عقل‌گرایی تفسیر در دوره‌های متأخرتر پرداخته‌اند. اساسا با گذر زمان از صدور متن و فقدان قرائن، متن به تبیین محتاج می‌شود و نام‌گذاری این تبیین، به «عقل‌گرایی»، صرفا یک انگاره کاذب است. ازاین‌روست که مثلا صرف تلاوت در عصر رسالت، با تبیین همزاد بوده است و درواقع تبیین در ضمن تلاوت تحقق می‌یابد. (طبری، ۱۳۹۲ ش، ج ۱: ۳۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱: ۳۹)

پیش‌فرض تقسیم تاریخ تفسیر به دو دوره متقدم نقلی و متأخر اجتهادی، حاوی پیش‌فرض‌هایی چون تقابل عقل و نقل و تلقی مذموم از نقلی (به خاطر عدم ابتناء غالبی آن بر عقل!) است؛ حال آن‌که نه‌تنها عقل از نقل به‌صورت مجزا قابل‌تصور نیست؛ بلکه مهم‌ترین اختلافات ویرانگر در طول تاریخ اسلام، بیشتر از آن‌که معلول تفسیر (مسمای به) اجتهادی باشد؛ معلول تفسیر (مسمای به) نقلی است. نگاهی گذرا به آنچه که در دوران متقدم (خاستگاه تفسیر نقلی) از اختلافات سیاسی و فقهی و کلامی مخصوصا در قرون اولیه پیش‌آمده است؛ گواه بطلان ادعای بالابودن آسیب تفسیر اجتهادی نسبت به نقلی (به خاطر

10.22052/hadith.2025.255594.1509

امکان تفسیر به رأی) است. این مسئله نه ازآن‌روست که اساسا قائل به تمایز تاریخ حدیث به دو دوره نباشیم؛ بلکه نکته آن است که رصد کردن این تمایز بر اساس معیار ظاهری عقلی- نقلی و آنگاه تلاش برای ارایه تعریفی غیرقابل‌دفاع برای آن‌ها، بیشتر از آن‌که مسیر را برای تحلیل دقیق تاریخ استوار سازد؛ مبانی نااستوار و نتایج غیرقابل‌دفاعی را به‌جای خواهد گذاشت.

نتیجه تصویر ناصحیح از هم‌نشینی عقل و نقل، شکل‌گیری این سؤال است که در هنگام تعارض عقل و نص قطعی، کدام‌یک را برگزینیم؟ این در حالی است که اساسا نظام معرفتی - نه فقهی- مبتنی بر شبکه‌ای معادله‌ای است و هم‌نشینی تقابلی «عقل» و «نقل» در ضمن طبقه بندی منابع فهم و تصور رابطه انضمامی این دو[1] نیز مفهوم روشنی ندارد. در رویکرد غیرفقهی باتوجه به اتحادی‌بودن رابطه عقل و وحی، نمی‌توان بین منابعی چون عقل و نقل ارزش‌گذاری کرد. تفسیر اتحادی این رابطه، موجب تولید امارات شش‌گانه و تفسیر انضمامی آن، موجب تولید منابع چهارگانه عقل و کتاب و سنت و اجماع شده‌است. در توجیه ماهیت انضمامی، احیانا منبعیت عقل به مستقلات عقلی، تفسیر می‌شود که تفسیری بدون توجه به پشتوانه تاریخی این هم‌نشینی است. همان‌طور که خاستگاه هم‌نشینی اجماع در کنار سایر منابع، به هم‌سویی با جریان غالب و خاستگاه هم‌نشینی علم و دین، در ارتباط با رابطه مسیحیت و تمدن غربی، تفسیر شده‌است.

۱-۲. تحلیل حجمی

یکی دیگر از پدیده‌های رایج در تحلیل میراث حدیثی، تحلیل تاریخ حدیث یا تاریخ تفسیر بر اساس توالی قرنی است. به این صورت که میراث هر یک از قرن‌ها به ترتیب از قرن اول، دوم و ... به همین ترتیب تا قرن معاصر موردبررسی قرار می‌گیرد. این بررسی بیشتر متوجه آن است که اصالت حدیث و تفسیر اسلامی را اثبات کند. در این بررسی استدلالی اهتمام اصلی آن است که هرچه بیشتر به آثار موجود و غیرموجود از قرون اول (الاقدم فالاقدم) پرداخته شود. استدلال آنگاه غنی‌تر است که استدلال کننده بتواند تعداد بیشتری را به شمارش آورد.

---

۱. در ترکیب اتحادي برخلاف انضمامي، اجزاء ترکیب، وجود مستقل از کل ندارند و هیچ‌یک بدون دیگري مستقل نیست.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

مثلا در قرن اول اگر به دنبال میراث حدیثی است؛ از الاحکام و القضایا، کتاب ابوذر، کتاب سلیم، ... نهج‌البلاغه و اگر مثلا به دنبال میراث تفسیری است؛ از کتاب‌هایی چون تفسیر ابی‌الجارود، ... یاد می‌کند و جالب آن است که این شمارش، هرچه به سمت متأخرتر پیش می‌رود؛ متورم‌تر می‌شود و این سؤال جدی را فراروی مخاطب نوپا قرار می‌دهد که این چه پیشینه و اصالتی است که هرچه به سمت متقدم پیش می‌رود؛ نحیف‌تر می‌شود؟! به‌عنوان نمونه سخن از مصحف امیرالمؤمنین ﷺ، به‌عنوان یکی از نخستین مواریث تفسیری، به این مسیر منتهی خواهد شد که سخن از عرض و طول این مصحف، مسئله می‌شود.

خلط سنت واقعه و محکیه، علت اصلی این نوع کمی گرایی است. ابعاد کمی احادیث ازجمله تعداد آن‌ها، ضرورتا قابلیت تفسیر دلالت‌های توسعه‌ای در سنت واقعه را ندارد و باید از تسری لوازم کمی تحلیل‌های تاریخی به دلالت‌های توسعه‌ای، بااحتیاط بیشتری برخورد کرد. تحلیل میزان تفسیر در عهد نبوی صرفا بر اساس تعداد دویست و اندی روایت رسیده (سیوطی، ۱۳۶۳ ق، ج ۲: ۱۹۶)، می‌تواند نمونه‌هایی از تحلیل بر اساس سنت محکیه تلقی گردد. بخش مهمی از تفسیر نبوی؛ تفسیر عملی و رفتاری است که ضرورتا در قالب اخبار آحاد منتقل نشده‌است. (کان رسول الله (ص) خلقه القرآن (ورام، ۱۳۶۹ ق، ج ۱: ۸۹)) ضمن آن‌که همان تعداد روایت محدود تفسیری، می‌تواند این‌گونه تبیین شود که کل قرآن –در قالبی غیر از روایات موردنظر– تفسیر شده بود؛ جز برخی آیات که با پرسش صحابه در قالب روایات مذکور، آن‌ها نیز روشن می‌شد. درواقع انحصار قول و فعل معصوم در آنچه توسط راوی نقل شده، صحیح نیست. چه‌بسا کیفیت قول و فعل که به‌طور دقیق نقل نشده و یا کیفیتی که باید با دقت در نقل به آن دست یافت[۱].

امروزه بازنمایی معرفت و اطلاعات ناقص و متناقض، از ویژگی‌های هوش مصنوعی شمرده می‌شود. (بونیه، ۱۹۹۳ ق، ۱۵–۲۰) پس روشن است که بازنمایی آماری و کمی حتی در هوش مصنوعی هم مذموم است چه برسد به هوش طبیعی و انسانی. رهاشدگی از تحلیل

۱. مثلا دقت در این جمله راوی که دخلت زینب علی ابن زیاد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۴۵: ۱۲۰)، می‌تواند مخاطب را با عمق فاجعه آشنا کند.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

کمی است که به تاریخ‌گذاری می‌رسد و با در دست داشتن تنها یک گزارش، به نتیجه می‌رسد و مقهور تعداد گزارش‌ها نمی‌شود. در این رویکرد، گزارش‌ها کددار می‌شوند و شیوه استنتاج، از خود اطلاعات اهمیت بیشتری می‌یابد. سال‌ها قبل و در دهه شصت زمانی که هنوز نرم‌افزارهای علوم اسلامی تولید نشده بود؛ اندیشه ایجاد آن‌ها یک آرمان بود. امروزه و با انبوه تولیدات دیجیتالی و اطلاعات فراوری شده، اما شاید بتوان گفت هنوز هیچ جهشی نظری در حوزه تولید علوم اسلامی صورت نگرفته است. علت اصلی این امر را باید در عدم شکل‌گیری یک روش استنتاج پیگیری کرد. ازاین‌رو امروزه ایده هوش مصنوعی می‌تواند قدمی در این حوزه روشی محسوب شود؛ یعنی روش اکتشاف از متون و حل مسائل نه صرفا دسترسی به متون و یا حداکثر حل مسئله از طریق الگوریتم. در این فرض، حل مسئله باید مبتنی بر واقعیت یعنی همان گزارش‌های ناقص و متناقض باشد نه یک فرض ایده‌آل و همه آنچه که باید باشد. اساسا از همین روست که تاریخ‌گذاری شکل می‌گیرد.

اساسا اعداد باید همان‌طور که در ریاضیات در داخل معادله معنا پیدا می‌کنند؛ در نتایج تحقیقات حوزه دین به کار گرفته شوند. بسته به این‌که فلان عدد، در چه معادله‌ای قرار دارد؛ می‌توان از آن مفهوم گیری کرد. مثلا این‌که قرائت یک آیه خاص از قرآن به چند صورت است؛ بیش از آن‌که در حوزه تاریخ قرآن و به‌مثابه یک موضوع منفی نگریسته شود؛ باید در این فضا دیده شود که اتفاقا نقطه قوت متن است؛ به‌گونه‌ای که دقت این متن، خود نوشتار را پشت سر گذاشته و در حد دقت گویش آمده است[1]. خوانش قرآن مبتنی بر نوع قرائت آیات از همان اوان اولیه ظهور موردتوجه بوده و پیوست متن قرآن بوده است. برخلاف آنچه که معمولا و عمدتا از خاستگاه خاورشناسان بدان پرداخته می‌شود؛ تأکید دائمی و پیوسته روی قرائت قرآن، خود دلیلی قوی بر عبور متن قرآن از سطح تغییر در الفاظ و رسیدن به مرحله دقت در نوع قرائت است. به دیگر سخن دقت روی قرائت الفاظ است که مسئله تاریخ قرآن است و این سطح از مسئلگی قابل‌مقایسه به نوع دقت روی سایر متون مقدس نیست. تورم بحث جمع قرآن در

۱. اینکه روی بسته نوشته +-۶۰ یعنی دقت نه سهل‌انگاری. همین مسئله نسبت به همه آنچه با عنوان آسیب در مورد حدیث (مانند جعل و تصحیف و ...) گفته می‌شود؛ صادق است. این‌که از من کذب ...(بخاری)، به رواج جعل برسیم یا اینکه اتفاقا به خلاف آن برسیم؛ اهمیت قرار دادن اعداد در معادله را دوچندان می‌کند.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

زمان خلفا، ازاین‌جهت قابل تأمل است که شکل‌گیری بحث تاریخ نزول قرآن و تأثیر نزول بر جامعه (نه ضرورتا سبب نزول) اهمیت بیشتری داشته است. این تأمل ازآن‌روست که ظاهرا در قالب مسئله جمع قرآن، اهداف دیگری چون تجرید قرآن از تفسیر، مدنظر بوده است؛ بنابراین به‌طورکلی می‌توان گفت که بستر بحث‌های تاریخ قرآن به‌صورت غیرواقعی شکل‌گرفته است. نزول قرآن چیزی است و تاریخ قرآن چیز دیگر چنانچه گفته شده: «القرآن و القرائات حقیقتان متغایرتان» (زرکشی، ۱۳۷۶ ق، ج ۱: ۳۱۸). این‌همه تفسیر روایی و روایات بر اساس متن قرآن چگونه است که حتی یکی از آن‌ها آیه‌ای را اشتباه نگرفته‌اند. این نشان‌دهنده آن است که هم ترتیب بر اساس مصحف است و هم پیش‌فرض اولیه تفسیر، همان ترتیب رایج است.

یکی از مواردی که احیانا در استنادات تاریخی، مشمول عدد و رقم می‌شود؛ میزان ذکر واقعه در منابع تاریخی است. به همان اندازه که وجود یک خبر در یک منبع متقدم اهمیت دارد؛ نقل متأخرین نسبت به آن خبر نیز حائز اهمیت است. در فقه به این مقوله با عنوان جبران ضعف روایت با عمل فقها، اشاره شده است. می‌توان گفت که استناد به روایت در میان اقوال افراد در زمان پس از زمان صدور روایت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که در پاره‌ای از موارد این عدم استناد می‌تواند به تردید در اصل خبر بینجامد. مثلا در جریان سقیفه، باوجود بودن انگیزه اما به هیچ‌یک از مواردی که به‌عنوان فضائل ابوبکر و عمر در برخی روایات اشاره شده است؛ توسط خودشان یا هیچ شخص دیگری استناد نشده است[۱].

از سویی دیگر در پرهیز از دخالت دادن میزان نقل یک گزارش در متون متقدم، باید توجه داد که متأسفانه در بسیاری از موارد مشاهده می‌شود که فقدان نص در متون متقدم، مانع انجام استدلال می‌شود. مثلا عدم استناد به نص و حدیث غدیر در میان مسلمانان نخستین یا حتی در نهج‌البلاغه یا عدم یافته شدن عبارت مشهور انی ارید ان آمر بالمعروف از امام حسین ﷺ، فقط در منابع متقدم جز تاریخ ابن اعثم کوفی. این‌گونه رویکردهای به ظاهر علمی غلبه قابل‌توجهی در محافل علمی آن هم با ژست آکادمیک دارد که می‌توان از آن با مغالطه نبود

۱. مثلا این روایت که قال علی بن ابیطالب طلع ابوبکر و عمر ذات یوم فقال النبی (ص): هذان سیدا کهول الجنه ما خلا النبیین و المرسلین (صفوری، ۱۴۰۶ ق، ۱۳۹) .

10.22052/hadith.2025.255594.1509

متن قبل از قرن ۷ یا قرن ۴ یاد کرد. سؤال این است که به اقتضای کدام تحلیل، نبود متن قبل از این دوران، به انکار واقعه مرتبط منجر می‌گردد[1]؟ به چه مبنایی نبودن نص، ضرورتا به انکار واقعه مینجامد؟ اساسا ویژگی‌ها و شرایط سیاسی مثلا عصر پیامبر در اواخر حیات شریفشان (فاصله ۷۰ روزه از غدیر تا رحلت) تا چه حد مجالی بر صحنه‌گردانی نص و گزارش باقی گذارده است؟!

۲. عدم توجه به مسئلگی

تحلیل متن بر اساس نوع انعکاس آن در میان مخاطب، رویکرد نوینی در تحلیل متن به شمار می‌رود و از زاویه‌ای هنری، از سنخ مهارت کاوش برای کشف یک دفینه است. همان‌طور که یک فیلم‌نامه‌نویس، برای اثرگذاری بیشتر اثر هنری خود روی مخاطب، به خلق کشمکش می‌پردازد، هنر یک محقق آن است که مسئلگی موجود در متن را بشناسد تا بتواند به فهم دقیق‌تری از متن برسد. با این رویکرد، مواجهه با متن، حرفه‌ای کاملا هنری است و هنر محقق آن است که متن را به سخن آورد و زوایای متن را بشکافد. با این نگاه میان‌رشته‌ای، زبان‌شناسی، دیگر کشتی گرفتن با متن نیست؛ بلکه مانند هنر عتیقه و دفینه‌یابی در حفاری‌های باستان‌شناسی است تا صدمه‌ای به دفینه وارد نشده و همین‌طور (در حوزه زبان‌شناسی) متن تحریف نگردد. در فیلم‌نامه‌نویسی، شاهد آن هستیم که فیلم‌نامه‌نویس برای آن‌که موضوع خاصی در ذهن مخاطب کاملا جا بگیرد از این اصل استفاده می‌کند. مثلا برای برجسته کردن یک نکته خاص در ضمن یک گفتگو، تلاش می‌کند تا از ابزارهای تغییر مکان و طرح گفتگو به‌صورت سؤال و جواب، ذهن مخاطب را به‌صورت ویژه با آن موضوع خاص درگیر کند. در رویکرد هنری به ادبیات دینی، می‌توان نمونه‌های زیادی از استفاده از مسئلگی را در نوع فرمایشات معصومین علیهم‌السلام یافت. تنها به‌عنوان یک نمونه، نگاهی به حدیث سلسله

---

۱. این‌ها گذشته از آن است که برخی در بحث پیرامون تحریف دین یا تحریف یک واقعه، برای یک گزارش خاص آن‌چنان حسابی باز می‌کنند که گویی یک معرفت خاص صرفا باید از طریق آن گزارش انتقال یابد و آنگاه با رد وثاقت آن گزارش، به انکار آن معرفت دست یازند. مثلا در مورد نمونه عصر حاضر می‌توان به کنکاش برخی در مورد این جمله منسوب به حضرت امام خمینی اشاره کرد که: انقلاب ما انفجار نور بود و ادعای ایشان که این جمله اساسا از امام نیست و از یاسر عرفات در جریان ملاقات با امام است؛ اما واقعا معرفت موردتوجه ما تا چه حد به وثاقت این جمله تکیه دارد؟!

10.22052/hadith.2025.255594.1509

الذهب تبیین خوبی برای این امر خواهد بود. امام رضا ﷺ، پس از بیان این‌که «کلمه «لا إله إلا الله» دژ و حصار من است. پس هر کس داخل دژ و حصار من شود، از عذاب من ایمن خواهد بود»؛ حرکت کردند. پس‌ازآن و هنگامی‌که مرکب حضرت حرکت کرد با صدای بلند فرمود: «با شروط آن و من خود یکی از آن شروط می‌باشم. (ابن‌بابویه، بی‌تا، ۲۵) این تکمله فرمایش امام (به‌شرط‌ها و انا من شروطها) در فضایی غیر از فضای عادی کلام (پس از حرکت و مکث دوباره) و مبتنی بر ایجاد نوعی مسئلگی در ذهن مخاطبان ایراد شده است».

نمونه دیگر مربوط به حدیث رایت (پرچم) و فرمایش پیامبر (ص) در جنگ خیبر است. پس از آن‌که پرچم جنگ را ابتدا به ابوبکر و در روز بعد به عمر داد؛ ولی با توجه به آن‌که آن دو، توفیقی به دست نیاوردند؛ این جلمه از ایشان صادر شد که: «لأعطین الراية غدا رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله» (ابن‌هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۳۳۴) (همانا فردا این رایت را به مردی خواهم داد که خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست دارند.) این‌گونه ایجاد تشنگی نسبت به شناخت صاحب‌پرچم در ذهن مخاطبان از سوی پیامبر (ص)، نمونه بارزی از استفاده از اصل مسئلگی در جاانداختن موضوع است.

اما شاید نگاه از زاویه مسئلگی به مهم‌ترین حدیث متواتر از پیامبر (ص) یعنی حدیث ثقلین، قابل‌توجه بیشتری باشد. این روایت (که در ادبیات روایی اهل سنت با عنوان «حدیث دوات و قلم» نیز از آن یاد می‌شود) این‌گونه آغاز می‌شود که: «ائتونی أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدی» (بخاری، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۲۱۴۶) (پیش بیایید تا برای شما نوشته‌ای بنویسم و بعدازآن گمراه نشوید.) این جمله، مقدمه بسیار انگیزه بخشی برای جلب‌توجه مخاطبان و دقت ایشان در اصل کلام نبوی است که قرار است در ادامه سخن حضرت، ایراد شود و دقیقا مبتنی بر استفاده از اصل مسئلگی است.

برای مورخ چیزهایی که مسئله است؛ قابل‌توجه است. همواره تنها آن چیزی موجب هویت است که عامل تمایز است (مانند اینکه معمولا رقم آخر یک شماره سریال، عامل تمایز است). وقتی می‌گوییم آبگوشت غذای لذیذی است، اتفاقا نشان می‌دهد در این جامعه آبگوشت غذای محبوبی نیست. وقتی در تبلیغات می‌نویسند که فلان مرکز تجاری، اینجاست؛ یعنی تبلیغ‌کننده می‌خواهد در ذهن مخاطب، از مسئلگی اعتبار مرکز خود عبور کند. یا اینکه چه‌بسا

10.22052/hadith.2025.255594.1509

با اتکا به اصل مسئله‌گی، برای جاانداختن یک مسئله استفاده شود. این مسئله می‌تواند در مورد برخی آیات قرآن چون آیه اکمال یا آیه تطهیر، موردتوجه باشد.

فقه غالبا در صورت پرسش و پاسخ شکل‌گرفته است و پرسش و پاسخ، بیشتر از هر چیز حاکی از جنبه مسئلگی پدیده مورد سؤال است نه اهمیت آن. مثلا در پاسخ معصوم به سؤال‌کننده، باید به جنبه مسئلگی توجه ویژه داشت و این سؤال را طرح کرد که چرا باید در این مورد خاص از امام سؤال شود؟ درواقع سؤال راوی، بهترین ابزار برای فهم شرایط تاریخی سؤال‌کننده است. ازاین‌رو در این موارد، تکرار یک روایت در یک موضوع، ضرورتا حاکی از اهمیت نیست.

همه حرف کسانی که در مورد فضای صدور و قرائن و اسباب صدور و نزول صحبت می‌کنند؛ ناظر به شناخت فضا و تأثیر آن در شناخت متن است اما می‌توان مسیر را به‌صورت معکوس طی نمود و اینکه گزارش هم می‌تواند محیط اطراف و قرائن اطراف خود را روشن کند. مواجهه با یک گزارش، منوط به آزموده شدن آن در مرحله مسئلگی است. چون ماهیت تاریخ بر اساس مسئله است؛ نوع مواجهه با آن نیز باید این‌گونه باشد. فن در مقابل فن متناسب باید اجرا شود؛ چراکه گزارش‌های تاریخی مانند نتایج تصویربرداری دوربین کارگردان‌اند نه دوربین مداربسته.

۳. عدم توجه به‌قاعده سکوت

یکی از مصادیق سیطره نگاه کمی، عدم توجه به‌قاعده سکوت (Argument of Silence) است. می‌توان تقریر در اصطلاحات حدیثی را کلیدواژه متناسبی برای این منظور دانست. باید گفت که تقریر معصوم در کنار قول و فعل، (که درواقع یک فعل سلبی است) مورد تحلیل مستقل واقع نشده‌اند. در سیره می‌گوییم یک‌بخشی از آن فعل مولاست، بخشی از سیره ترک مولا است. فعل از زمره ادله لبی صامت است که نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد؛ بنابراین مادامی که یکسان بودن آن دسته از شرایط را که احتمال تأثیر در حکم دارند؛ احراز نکرده‌ایم؛ نمی‌توانیم حکم مشترکی برای تمام مکلفین به دست بیاوریم. (صدر، ۱۴۳۶ ق، ۱۳۵)

10.22052/hadith.2025.255594.1509

به‌صورت خلاصه، فقدان یک گزارش در منابع تاریخی، در ارتباط با یک موضوع خاص از سه حالت خارج نیست:

یا اساسا موضوع، وجود نداشته است. در این فرض، اساسا موضوع وجود نداشته که انتظار انعکاس گزارشی در خصوص آن وجود داشته باشد. نمونه این مسئله در مورد حدیث، می‌تواند بیان شرایط محل سجده (غیرماکول و ملبوس بودن) در زمان صادقین ﷺ نسبت به عصر نبوی باشد یا عدم وجود روایاتی مبنی بر استحباب ورزش کردن. فرض دوم این‌که موضوع، به‌شدت حضور داشته است؛ اما به علت شدت و بداهت حضور، زمینه‌ای برای انعکاس پیدا نکرده است. فرض سوم که تکیه‌گاه اصلی ماست آن است که اساسا موضوع، مسئله نبوده[۱] است.

در فقه، عدم ردع از سوی شارع، معمولا به تأیید توسط شارع تفسیر می‌شود. (قاعده لوکان لبان[۲]) مسئله بودن ازآن‌جهت مهم است که حتی در مواردی که به‌ندرت اتفاق می‌افتد (مانند تحقق موضوع در شرایط تقیه) به خاطر مسئله بودن آن انگیزه نقل به‌شدت افزایش می‌یابد. (ازاین‌رو یکی از قرائن تقویت روایت، مخالفت عامه است[۳]). به همین خاطر در مواردی که

---

۱. در مقام بیان بودن یا نبودن، معمولا یکی از معیارها در فقه است. اطلاق مقامی مثالی که زده می‌شود، این است که در یک حدیثی شرایط و اجزاء نماز بیان شده است، یک شرطی که ما شک داریم یا جزئی که شک داریم، مثل قنوت یا سجده استراحت، در آنجا نیامده است، گفتیم اینجا که قرار است که همه‌چیز را بیان کند، اما نگفته است، مشخص می‌شود که اینجا شرط و جزء نیست، این اطلاق مقامی است.

۲. اگر در فقه قاعده اطلاق داریم در تاریخ، مسئلگی داریم. قاعده لو کان لبان در فقه مخالف اصل مسئلگی در تاریخ است. در تبیین قاعده لوکان لبان گفته شده: مثلا اینکه بگوییم اقامه واجب نیست چون اقامه چیزی است که مبتلابه مکلفین است که هرروز برای همه حداقل در پنج وقت و پنج نماز مورد ابتلا است، چیزی که هرروز مورد ابتلا است، اگر واجب بود، به این نحو اختلاف نمی‌شد، چنان بایستی این امر مورد ابتلا اگر وجوب داشت، رسوخ داشته باشد که در آن تردید پیدا نشود، آن‌قدر روایت داشته باشد یا اگر روایت ندارد، آن‌قدر وضوح داشته باشد که مورد اتفاق همه از اول تا آخر باشد، مثل‌اینکه کسی سؤال کند که آیا نماز تکبیرة الاحرام دارد یا ندارد؟ این‌قدر این امر مورد ابتلا بوده است که هم روایت زیاد دارد و چنان اقوال و سیره و رفتار متشرعه رسوخ دارد که جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد، برای اینکه هرروز میلیون‌ها نفر نماز می‌خوانند، نمی‌شود گفت که این مسئله، مسئله بسیار مهمی بوده اما هیچ ظهوری در روایت و اقوال و سیره متشرعه ندارد؟! قاعده لو بان هم درجایی که دلیل لفظی نیز به کار می‌آید و هم درجایی که دلیل لفظی است؛ مدلول دلیل را تغییر می‌دهد (مثل منصرف کردن وجوب از فاستمعوا له).

۳. مذاهب فقهی اهل سنت، متأخر از امام صادق ﷺ است و تنها مذهب فقهی که شاید بتوان گفت در زمان حیات امام صادق ﷺ سامان‌یافته بود، روش فقهی اصحاب رأی و مذهب ابوحنیفه بود و نمی‌توان گفت امام، از روی تقیه بر اساس مذهب مالکی یا شافعی و حنفی یا حنبلی فتوا داده است. قاعده مخالفت با عامه نشان می‌دهد که اگر دو روایت متعارض، از امام صادق ﷺ وجود

10.22052/hadith.2025.255594.1509

محل اختلاف و نزاع است؛ انگیزه نقل نیز به‌شدت افزایش می‌یابد. معادل فقهی قاعده سکوت، «قاعده لوکان لبان» است. درواقع بر اساس قاعده لوکان، عدم الدلیل موجب تأیید جواز مسئله است. اگر فرض قاعده لوکان را همان نوع اول بگیریم؛ بنابراین باید گفت که اگر موضوع موردبحث فقهی، در زمان صدور حدیث، مسئله باشد (نه وسعت ابتلای موضوع یا مهم بودن آن نه الزامی بودن حکم مانند وجوب در مقابل استحباب) که اکثر فروعات فقهی این‌گونه نیست. جالب آن‌که صرف وصول خبر بدون توجه به برداشت مخاطب (شهرت، اجماع یا سیره)، کافی نیست؛ چه‌بسا روایتی با اعراض مشهور، از حجیت ساقط شود یا اینکه برداشت از آن از درجه مثلا وجوب و حرمت به استحباب و کراهت، تفسیر شود. بحث حجیت روایت صرفا در شبکه معادله‌ای معرفت مفهوم می‌یابد و روایت صرف‌نظر از برداشت فقها، نمی‌تواند حجت بشود. به تعبیر دقیق‌تر اساسا فرض حجیت روایت، مشروط به فحص از قرائن فهم مخاطب (شهرت، اجماع یا سیره) است؛ نه این فهم، مانع انعقاد ظهور و اطلاق یک روایت شود.

در رویکرد کمی به گزارش‌های تاریخی، آنچه بر تحلیل سایه می‌افکند؛ خود گزارش و حجم و بسامد تکرار آن و غلظت و حدت عبارات آن است؛ بدون اینکه سطح گزارش اهمیت چندانی داشته باشد. در سطح کلان مواجهه با متن، این‌که یک متن در چه سطحی ایجاد شده است؛ اهمیتی بسزا دارد. برخی متون، مخاطب خاص دارند و اختصاصی‌اند و به هدف مطالعه مخاطب عام، نگاشته نشده است. همین‌طور این‌که متن صادر شده از سوی چه جایگاهی صادر شده در تحلیل متن اهمیت دارد؛ به‌گونه‌ای که چه‌بسا ظاهر دو متن از دو مصدر متفاوت، برای مخاطب، متناقض به نظر رسد. توجه به کارکرد ثانوی متن نیز لازم است موردتوجه باشد. چه‌بسا ترتیب اثر دادن به محتوای متن، امری متفاوت است از صدور متن باشد. به‌عبارت‌دیگر همسانی برقرار کردن بین متن و ترتیب اثر دادن به محتوای آن همیشه صحیح نیست؛ چه‌بسا خود صدور متن - صرف‌نظر از مخاطب - ازنقطه‌نظر حقوقی، موضوعیت داشته باشد.

داشته باشد، آن‌که مخالف عامه است، بر موافق ترجیح دارد. (انصاری،۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۰۱) فقها عامه در عراق بیشتر از پیروان مکتب اصحاب رأي و ابوحنیفه بودند. (امین، ۱۹۸۶، ۸۸) و بر اساس رأی و قیاس فتوا می‌دادند.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

۴. تحلیل بر پایه اشتراک لفظی

در رابطه متن و مخاطب، دغدغه و نگرانی اصلی، نوع فهم مخاطب از متن است. لفظ مشترک، بر پایه تعدد و تغایر معانی یک‌لفظ، شکل گرفته‌است. شناخت این اشتراک به‌صورت هم‌عرضی در یک دوره زمانی، روشن است. (مانند لفظ مشترک «شیر») اما تشخیص این اشتراک در رویکردی تاریخی و تشخیص نقل و تغییر معنای لفظ از معنای متقدم به متأخر، همیشه آسان نیست. در مباحث اصول الفاظ، احتمال تغییر معنای لفظ، با اجرای اصل «عدم نقل»، منتفی می‌شود. ازاین‌رو باور تعدد معنای یک‌لفظ در سیر تاریخی خود و پذیرش «مشترک منقول»، با نوعی مقاومت مواجه است. درصورتی‌که در یک رویکرد تاریخی، می توان از اصل تغایر یاد کرد. اصل تغایر، درواقع تفاوت معنای لفظ در دو زمان طولی مختلف است.

تلاش برای تطبیق معانی الفاظ قرآن بر معانی پیشین آن‌ها در زبان‌های مادر چون «سامی» بدون توجه به تحول معانی واژگان در ادبیات قرآنی، از نتایج محسوس اشتراک لفظی است. ازاین‌رو دیدگاهی که به باز چینش معانی واژگان در قرآن، تمایل دارد[۱]؛ منطقی‌تر از دیدگاهی به نظر می‌رسد که معتقد به حضور واژگان دخیل در قرآن است. حتی در مورد قواعد پسینی ادبیات عرب نیز باید گفت که ملاک، تلقی عرفی از زبان است نه قواعد پسینی. درواقع ما به جای واژگان دخیل با معانی دخیل مواجه هستیم.

در واکاوی معنای یک اصطلاح نه می‌توان به معنای لغوی تکیه کرد و نه در واکاوی لفظی که معنای اصطلاحی آن اثبات نشده‌است؛ می‌توان معنای اصطلاحی را به‌عنوان پیش‌فرض، تلقی کرد. رویکرد اصطلاحی به برخی از الفاظی که در کاربردهای قرآنی به‌کاررفته‌اند؛ نیازمند به اثبات اصطلاح بودن کاربرد آن‌هاست. ازاین‌روست که مثلا برخی در مورد اصطلاح «نسخ»، قائل به عدم ارتباط این اصطلاح با آیه قرآن (نساء، ۱۰۶): «مانَنسخ من آیه ...» شده اند. تفسیر لفظ بر اساس معنای متبادر اصطلاحی، یکی از آسیب‌های رایج ترجمه متون قرآن

---

۱. باید پذیرفت که زبان، حامل یک جهان‌بینی است و کاربرد یک واژه در قرآن و غیر قرآن متفاوت است. به‌عنوان نمونه، عرب واژه هادي را در مورد کسي به کار مي‌برد که جلوي کاروان در شب در بیابان حرکت مي‌کرد و بقیه پشت سر او. درواقع در این واژه نوعي تبعیت خوابیده‌است. قرآن کریم این واژه را معناي جدیدي اشراب کرد.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

و حدیث است. مغالطه تحلیل لغوی به معنای تحلیل اصطلاح بر مبنای ماهیت الفاظ غیراصطلاحی و در قالب تحلیل اجتهادی لغوی معنای لفظ است. از نگاه برخی، این‌گونه ریشه‌شناسی، یک ریشه‌شناسی عامیانه بیش نیست. ازاین‌رو در مورد ترجمه «طائفه» (آل عمران: ۶۹) و رابطه آن با اسم فاعل طائف، گفته شده: برای عرب‌زبانان رابطه میان این دو، یک رابطه فراموش‌شده است و حتی داستان‌سرایی درباره ریشه‌شناسی عامیانه به‌اندازه‌ای دشوار بوده که در کتب لغوی، برخلاف انتظار کوششی برای توجیه این رابطه دیده نمی‌شود. (پاکتچی، ۱۳۹۲ ش، ۲۳۸) تفاوت تحلیل اصطلاحی «قنادی» و «عطاری» و تحلیل لغوی این اصطلاحات در حدی است که هیچ قنادی، قند و هیچ عطاری، عطر نمی‌فروشد. می‌توان رویکرد شیعی در تفسیر اصطلاحاتی چون «اهل‌البیت» را توجه به بسته معنایی و پرهیز از اجتهاد معنایی دانست.

تسری مفهوم امروزین یک اصطلاح تاریخی به گذشته، یک استصحاب تاریخی قهقرایی است[۱]. از این استصحاب تاریخی، به‌عنوان «مغالطه استصحاب تاریخی» یاد می‌کنیم که در استدلال‌های تاریخی سطح اول، شیوع دارد. استصحاب تاریخی، نوعی تعمیم زمانی مقام بیان در یک استدلال تمثیلی است. درواقع در تمثیل تاریخی، حکم یک مورد در یک زمان به زمان دیگری که از جهتی با آن همانند است؛ سرایت داده می‌شود. کثرت شیوع این مغالطه به حدی است که می‌توان این مغالطه را بیماری رایج مطالعات دینی و «مادر مغالطات» تاریخ حدیثی نام نهاد. بسیار مشاهده می‌شود که در مواجهه با واژگان متون متقدم بااتکا به دریافت های پسینی و به‌صورت ناخودآگاه و مبتنی بر پیش‌فرض‌های عصری، اقدام به تفسیر آن‌ها می شود و متأسفانه نتیجه چنین مغالطه‌ای، باوجود ظاهر متعبدانه آن، به «تفسیر به‌رأی» شباهت بیشتری دارد.

عدم پذیرش «اصل تغایر» و تصور معنای ثابت تاریخی لفظ، می‌تواند مجرای شکل‌گیری یک «مغالطه» باشد که ناشی از مغالطه اشتراک لفظی است. شکل‌گیری این مغالطه در

---

۱. «استصحاب» در فقه به معناي «ابقاء ما كان علي ماكان» يا تسري دادن حكم پيشين موضوع به زمان پسين است. (سبحاني، ۱۴۲۰ ق، ۳۶۷)

10.22052/hadith.2025.255594.1509

اصطلاحات تاریخی مشهودتر است؛ چراکه استدلال کننده به‌صرف وجود اشتراک، معنای فعلی اصطلاح را به کاربردهای پیشین آن تسری می‌دهد؛ درصورتی‌که متأخربودن زمان وضع اصطلاح نسبت به زمان استعمال غیر اصطلاحی لفظ، مانع وقوع چنین استصحابی است. با وجود تغییر تاریخی معنای لفظ، نمی‌توان در فهم متون، به معنای استعمالی لفظ اکتفا کرد؛ بلکه باید مراد واقعی گوینده از لفظ را به‌دست آورد[۱].

علت مغالطه‌بودن این استصحاب نیز آن است که معنای اصطلاحی، متأخر است و نمی توان این معنای پسینی را بر لفظ مشترک به‌کار رفته درگذشته تحمیل کرد. نمی‌توان کاربردهای پیشینی را باتکیه بر معنای متأخر اصطلاحی آن‌ها، تفسیر کرد. همین تفسیرهای نارواست که زمینه بسیاری از سوء فهم‌ها را موجب شده‌است.

نتیجه

در مواجهه با متون حدیثی باید به حوزه کارکرد متن در انتقال تمدنی توجه داشت و این کارکرد را در ضمن نگاه‌های کمی به متن، محدود نکرد. ازاین‌رو کارکرد برخی متون یا برخی رفتارها قابل‌مقایسه با نوع خود نیستند. از سوی دیگر، بخش مهمی از شبهاتی که امروز در حوزه مطالعات دینی مطرح می‌شود ناشی از حضور در فضای تأثیرگذار مدرنیته غرب و بازنمایی تعارض علم و دین است که عمدتا مبتنی بر رویکردهای تحلیل کمی متون دینی است. به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، ادعای جعل در فضای مطالعات آکادمیک اسلامی، به ابزاری دم‌دستی برای مواجهه با هر گزارشی شده است که کمترین ناهمخوانی با پیش‌فرض‌های ذهنی محقق را دارد. معیارهایی پرداخته شده مبتنی بر معیارهایی کمی چون مخالفت با عقل یا عدم موافقت با عقل، آن‌چنان به معیارهای تمام‌عیاری شده است که نتیجه بسیاری از بررسی‌ها به

---

۱. مثلا در مورد اصطلاح «متعمق» در حدیث امام سجاد ﷺ: «إن الله عزوجل علم أنه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى {قل هو الله أحد} و الآيات من سوره الحديد إلى قوله {عليم بذات الصدور} فمن رام وراء ذلک فقد هلک» (کلینی، ۱۳۶۳ ق، ج ۱، ص ۹۱)؛ برخی همچون فیض کاشانی و ملا صدرا، حدیث را در مقام مدح اقوام متعمق می‌دانند؛ اما شواهدي وجود دارد که مقصود از این حدیث، نکوهش و ذم متعمقون است؛ چراکه قدر جامع خانواده این حدیث، این است که تعمق به معنای افراط در کاری و خارج‌شدن از حد اعتدال است. بنابراین پیام اصلی حدیث، آن است که از تفکر در ذات و صفات خدا پرهیز گردد. (برنجکار، «حدیث اقوام متعمقون، مدح یا مذمت؟» فصلنامه نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲)

10.22052/hadith.2025.255594.1509

ادعای جعل روایات مربوطه می‌انجامد. بخشی ازاین‌گونه مواجهه با میراث دینی، قطعا ناشی از عدم توجه به نوع استدلال روی یک گزارش و به‌صورت مشخص غلبه رویکردهای کمی در روش فهم احادیث است.

منابع

ابن‌بابویه، محمد بن علی، التوحید، موسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.

ابن هشام، السیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۰.

بابایی، علی‌اکبر، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،۱۳۹۱.

بخاری، محمد بن اسمعیل، صحیح البخاری، دمشق، دارابن کثیر، ۱۴۲۰.

بونیه، الان، الذکاء الاصطناعی، واقعه و مستقبله، ترجمه علی صبری فرغلی، کویت: عالم المعرفه، ۱۹۹۳.

پاکتچی، احمد، ترجمه‌شناسی قرآن کریم، دانشگاه امام صادق ﷺ، ۱۳۹۲.

زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، داراحیاء کتب العربیه، ۱۳۷۶.

سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، مکتبه التوحید، ۱۴۲۰.

سیوطی، عبدالرحمان، الأتقان فی علوم القرآن، افست قم ۱۳۶۳.

صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقه الثانیه، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۶،

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات،۱۴۱۵.

طبری، محمدبن‌جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۲ ق.

قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ناصرخسرو،۱۳۶۴.

کلینی، محمدبن‌یعقوب، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، موسسة الوفا، ۱۴۰۳ ق.

ورام، مسعودبن عیسی، مجموعه ورام، بنیاد پژوهش‌های اسلامی،۱۳۶۹.

10.22052/hadith.2025.255594.1509

References

Bukhari, M. (1999), Ṣaḥīḥ Al-Bukhari, Damascus, Dar Al-Bin Kathir. [In Arabic]

Bunyyah, A. (1993), Al-Zaka' Al-Sinta'i, Waqqa' Wa Mustaqbalah, translated by Ali Sabri Farghli, Kuwait: Aalam Al-Ma'rifah. [In Arabic]

Ibn Babawiyyah, M. (1998), Al-Tawhid, Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ibn Hisham, (1999), Al-Sirah Al-Nabawiyyah, Beirut, Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]

Babaiyyah, A. (1971), Survey of Schools and Interpretive Methods, Hawza and University Research Center. [In Arabic]

Majlisī, M. (1982), Bihar al-Anwar, Beirut, Al-Wafa Institute. [In Arabic]

Muhammad ibn Ya'qub, (1973), Al-Usul min al-Kāfī, Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic]

Paktchi, A. (2010), Translatology of the Holy Qur'an, Imam Sadiq University (AS). [In Persian]

Zarkashi, M. (1993), Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an, Beirut, Dar Al-Hiya Kitab Al-Arabiya. [In Arabic]

Qurtubi, M. (2001), Al-Jame' al-Ahkam al-Qur'an, Nasir Khosrow. [In Arabic]

Sadr, S. M. B. (2011), Drus fi Ilm al-Usul, 2nd cycle, Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]

Subhani, J. (2014), Al-Mujiz fi Usul al-Fiqh, Maktaba al-Tawhid. [In Arabic]

Suyuti, A. (1975), Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, Offset Qom. [In Arabic]

Tabari, M. (1983), Jame' al-Bayan an Ta'wil ay al-Qur'an, Beirut, Dar al-Mar'a. [In Arabic]

Tabarsi, F. (1999), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Al-Alami Publications Institute. [In Arabic]

Varam, M. (1980). Varam Collection, Islamic Research Foundation. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255589.1510

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 283 – 318

A Critical Analysis of the Reports of "Eschatological Immunity" (*maʿṣūmiyyat-e ukhrawī*) as a Reward for Certain Righteous Acts in Imāmī Sources

Mohammad-Hossein Naqizadeh
orresponding Author and Ph.D. Student in Qur'anic and Hadith Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). mhnzmhnz87@gmail.com
Hamid-Reza Basiri
Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. basiri_hr@yahoo.com

Received: 2024/11/09
Accepted: 2025/03/01

Abstract
In the Imāmī narrative sources, there are traditions according to which, in return for performing certain righteous deeds, individuals are promised various forms of eschatological immunity (*maʿṣūmiyyat-e ukhrawī)*. These include exemption from reckoning and punishment on the Day of Resurrection, or the forgiveness of all their sins. Such traditions raise the question of how a single righteous deed could possibly erase all of a person's sins and transgressions and protect them from eschatological reckoning and punishment. Could such an understanding not render the process of reckoning meaningless and undermine the principle of divine justice in judgment?
To facilitate the examination of these traditions, the present study categorizes them according to similarities and differences in the types of promised eschatological immunity. On the basis of this classification, the forms of immunity are initially divided into two categories: comprehensible and incomprehensible. The comprehensible forms of immunity are then further divided into absolute immunity and immunity without an absolute qualification. Within each of these categories, several propositions concerning eschatological immunity are identified and subjected to a critical examination from the perspective of ḥadīth criticism. By assessing the degree to which each proposition is consistent with the system of religious

10.22052/hadith.2025.255589.1510

knowledge derived from the Qur'an, established Sunnah, and reason, the authors undertake a substantive evaluation of its validity.
The research employs a library-based method for data collection and a descriptive-analytical method for analysis and reaching conclusions.

Keywords: Eschatological Immunity; Fiqh al-Hadith; Hadith Criticism; Remove of the pen; Thematic validation

Extended Abstract

Introduction

Imami hadith sources contain reports in which certain righteous acts are presented as causes of eschatological immunity. These reports promise outcomes such as forgiveness of sins, freedom from reckoning and punishment, security from the great terror of the Resurrection, freedom from fear and grief, protection from harm, and the remove of the pen. The apparent meaning of some of these reports raises an important question: how can performing a particular righteous act result in the removal of previous sins or exemption from reckoning and punishment in the Hereafter? Such an understanding may apparently conflict with the principle of individual responsibility and with the Qur'anic conception of the precise reckoning of human deeds. The present study seeks to examine these reports conceptually and to determine the validity of their meanings within the integrated system of religious teachings. The research particularly focuses on the nature and extent of the promised immunity and distinguishes between meanings that can be understood and evaluated and those that lie beyond ordinary human comprehension.

Materials and Methods

The present study is fundamental in terms of its purpose and employs a library-based method for data collection and a descriptive-analytical method for analysis and reasoning. The research material consists of reports in Imami sources that promise forms of eschatological immunity as rewards for particular righteous acts. The reports were first collected and then classified according to similarities and differences in the type of immunity promised. In the first stage, they were divided into two principal categories: comprehensible and incomprehensible forms of immunity. The comprehensible forms were subsequently divided into absolute and non-absolute forms according to whether their apparent wording indicated unrestricted immunity. The study approaches the reports primarily through

10.22052/hadith.2025.255589.1510

conceptual and substantive hadith criticism. Accordingly, the meaning of each proposition was examined in relation to the integrated system of religious teachings derived from the Qur'an, established Sunnah, and reason. The analytical process consisted of identifying the principal eschatological promise in each report, determining the scope of its apparent meaning, examining its compatibility with established religious principles, and assessing whether the proposition could be accepted as stated, accepted through a restricted or non-absolute interpretation, regarded as incomprehensible and therefore left without judgment, or rejected because of incompatibility with fundamental religious principles. The study does not attempt to establish the validity of the reports through detailed examination of their chains of transmission. Instead, it concentrates on the conceptual validity of their contents and on whether their meanings can be reconciled with the broader framework of Islamic teachings. This approach makes it possible to distinguish between the validity of a report's wording and the validity of a particular interpretation of its meaning.

Results and Findings

The findings demonstrate that the reports concerning eschatological immunity are not homogeneous and cannot be evaluated according to a single rule. Their classification according to the type of immunity produces three principal categories: incomprehensible forms of immunity, comprehensible forms without unrestricted meaning, and comprehensible forms with an apparently absolute meaning.

The first category consists of incomprehensible propositions. The two principal examples are resurrection in the state of pilgrimage and recitation of the talbiyah, and resurrection in the state of martyrdom. These propositions concern the manner of resurrection, which belongs to a post-worldly reality inaccessible to ordinary human experience. Although neither proposition can be regarded as rationally impossible or necessarily incompatible with divine justice, their specific reality cannot be adequately understood or substantively validated through ordinary human cognition. Accordingly, the appropriate conclusion regarding them is suspension of judgment rather than definitive acceptance or rejection.

The second category consists of comprehensible forms of immunity whose wording does not necessarily imply unrestricted exemption from all forms of reckoning and punishment. These include forgiveness of sins, security from the great terror of the Resurrection, security from divine wrath and fire on the Day of Resurrection, protection from harm, security from weeping and the

10.22052/hadith.2025.255589.1510

distress of the Resurrection, and, in one report, forgiveness for the individual's parents and children. The analysis indicates that forgiveness of sins can be accepted when understood in a non-absolute and graded sense. A righteous act may contribute to the removal of some sins or their consequences, while this does not necessarily entail the complete cancellation of all accountability. Similarly, security from the terror of the Resurrection can be accepted because such security is itself compatible with the religious conception of the reward of righteous deeds. Security from weeping and the distress of the Resurrection is likewise not understood as a complete exemption from reckoning and punishment, since the promised immunity is restricted to a particular condition or aspect of the Resurrection. Protection from harm and security from divine wrath and fire can also be accepted if understood as restricted forms of protection rather than absolute exemption from all eschatological consequences.

The report concerning forgiveness for the individual's parents and children, however, cannot be reconciled with the principle of individual responsibility when applied to children who had no role, intention, or participation in the act that supposedly generates the reward. It is therefore regarded as unacceptable in its stated meaning.

The third category includes apparently absolute forms of immunity, particularly absolute forgiveness of sins, denial of every form of reckoning and punishment, the remove of the pen, and the denial of fear and grief. The denial of fear and grief can be accepted because it is compatible with the religious description of righteous believers. Absolute forgiveness, however, cannot be attributed simply to the performance of a particular act or recitation without considering repentance and the distinction between divine rights and the rights of people. The absolute denial of reckoning and punishment is incompatible with the fundamental principle of precise accountability for human deeds and is therefore rejected. Likewise, interpreting the remove of the pen as the complete removal of responsibility from rational and voluntary followers of the Ahl al-Bayt cannot be accepted, because the principle of individual responsibility and the purpose of worldly trial would thereby be undermined. The results consequently show that the validity of most reports depends upon restricting apparently absolute meanings rather than accepting them in an unrestricted form.

Conclusion

The study concludes that reports of eschatological immunity should not be treated as a homogeneous group. Their substantive evaluation requires a

10.22052/hadith.2025.255589.1510

distinction between incomprehensible propositions, comprehensible propositions without unrestricted meaning, and comprehensible propositions with an apparently absolute meaning. The two propositions concerning resurrection in the state of pilgrimage and martyrdom are beyond ordinary human comprehension and therefore require suspension of judgment. Several non-absolute forms of immunity, including forgiveness of sins, security from the terror of the Resurrection, protection from certain forms of harm, and security from particular forms of eschatological fear and punishment, can be accepted when interpreted within appropriate limits. By contrast, forgiveness extended to persons who had no role in the relevant act, absolute denial of reckoning and punishment, and the remove of the pen from rational and voluntary individuals are incompatible with the fundamental principles governing human responsibility and divine justice. Accordingly, the central finding of the study is that eschatological immunity should generally be understood in a restricted and graded manner rather than as the complete negation of accountability. This approach provides a basis for reconciling acceptable reports with the integrated system of religious teachings while identifying propositions whose apparent meanings cannot be sustained.

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۲۸۳- ۳۱۸

، سی‌وپنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۸۳- ۳۱۸

10.22052/hadith.2025.255589.1510

بررسی انتقادی روایات «مصونیت اخروی» به‌مثابه پاداش برخی از اعمال نیک در منابع امامیه

محمدحسین نقی زاده*

حمیدرضا بصیری**

چکیده

در منابع روایی امامیه، روایاتی وجود دارند که بر اساس آن‌ها، در مقابل انجام عمل صالح خاصی، وعدهٔ برخی مصونیت‌های اخروی به شخص داده شده است که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به نفی حساب و عذاب از انسان در روز قیامت، یا آمرزش تمام گناهان او اشاره کرد. چنین روایاتی این سؤال را در ذهن مخاطب پدید می‌آورند که چگونه ممکن است یک عمل صالح، تمام گناهان و معاصی انسان را امحاء ساخته و شخص را از حساب و عذاب اخروی مصون سازد؟ آیا چنین پنداری باعث عبث‌انگاری حساب و نیز زیر سؤال رفتن عدل الهی نمی‌گردد؟ نوشتار حاضر، این روایات را به‌منظور بررسی آسان‌تر، بر پایهٔ مشابهت‌ها و مفارقت‌ها در نوع مصونیت‌های موعود، به دسته‌هایی تقسیم نموده که بر اساس این دسته‌بندی، مصونیت‌ها در مرحلهٔ نخست، به دو دستهٔ قابل‌فهم و غیرقابل‌فهم تقسیم شده و خود این مصونیت‌های قابل‌فهم، به دو دستهٔ مصونیت‌های مطلق و مصونیت‌های غیرمطلق تقسیم شده‌اند. در هر یک از دسته‌های یادشده، گزاره‌هایی چند به‌مثابه مصونیت اخروی ذکر شده‌اند که نگارندگان این سطور، آن‌ها را در بوتهٔ بررسی نقد الحدیثی نهاده و از طریق سنجش میزان همخوانی هر گزاره با منظومهٔ معارف دینی برآمده از قرآن، سنت قطعی و عقل، به اعتبارسنجی مضمونی هر گزاره مبادرت ورزیده‌اند. روش تحقیق حاضر در گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و در استدلال و نیل به نتیجه، توصیفی- تحلیلی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: مصونیت اخروی، فقه الحدیث، نقد الحدیث، رفع قلم

* دانشجوی دکترای گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. نویسنده مسئول. mhnzmhnz87@gmail.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. basiri_hr@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

10.22052/hadith.2025.255589.1510

۱. مقدمه

در منابع روایی امامیه، روایاتی وجود دارند که در برابر انجام برخی از اعمال صالح، مصونیت‌هایی اخروی در حساب و عذاب اخروی را به‌مثابه پاداش آن اعمال برای خود شخص، وعده می‌دهند. با توجه به این‌که طبق تصریح قرآن کریم، هرکس در گرو اعمال خویش است (طور، ۲۱؛ مدثر، ۳۸) و سعادت یا شقاوت اخروی، محصول اعمال انسان در دنیاست[۱]؛ و مضامین مشابه، تعارضی بین آیات قرآن و روایات مذکور حاصل می‌گردد؛ به این معنا که چگونه ممکن است انجام عمل خاصی باعث پاک شدن تمام گناهان انسان گشته و تمام پیشینهٔ سوء او در دنیا را به هنگام حساب، کأن لم یکن گرداند؟ از طرف دیگر، در روند بررسی گزاره‌های جدید، صدق هر گزاره، در ارتباط و انسجام آن با مجموعه خاصی از گزاره‌ها سنجیده می‌شود[۲] (Young, 2018: passim) و اگر واقعیت مشاهده‌شده، با جهان ذهنی منسجم قبلی ما مخالفت زیادی داشته باشد، به‌طور موقت رد می‌شود. چنانچه این مشاهده، پس از تأیید فرضیه، همچنان در مخالفت با جهان ما باشد، مجبور می‌شویم تا جهان خود را بازچینی کنیم و نظم جدیدی در آن ایجاد کنیم (Bradley، 1914، 212). بنا به این نظر، داده‌های جدید به‌طور مستقل مورد سنجش قرار نمی‌گیرند؛ بلکه هماهنگی یا مخالفت آن‌ها با ذهنیت منسجم پیشین ما، ملاک و معیار سنجش صدق قرار می‌گیرد (Bradley، 1914; 245). این مخالفت چنان‌که پوپر اشاره می‌کند، سرآغاز ایجاد پرسش است (پوپر، ۱۳۷۹ ش، ۱۵۹-۱۶۰). در نوشتار حاضر نیز نگارندگان در مواجهه بدوی با چنین روایاتی، آن‌ها را با منظومهٔ منسجم معارف دینی برآمده از آیات و روایات قطعی‌الصدور و نیز عقل، ناسازگار یافته و اعتبار آن‌ها در ذهنشان زیر سؤال می‌رود.

از دیرباز در پژوهش‌های حدیثی، اعتبار روایات از طرق و در ابعاد مختلفی بررسی می‌گردد که از آن جمله می‌توان به سند، متن و مفهوم حدیث اشاره کرد که نوشتار حاضر، از نوع اخیر بوده و با دانش‌های فقه‌الحدیث و نقدالحدیث پیوند می‌خورد. در نگاه نگارندگان این سطور، اعتبارسنجی حدیث از حیث مفهوم به این معناست که فهم خود از احادیث را در بوته قضاوت سنجه‌های

---

۱. (ر.ک: اعراف، ۳۹، ۱۴۷؛ یونس، ۵۲؛ سجده، ۱۴؛ نحل، ۳۲؛ مرسلات، ۴۳؛ طور، ۱۹؛ زخرف: ۷۲؛ حآقة، ۲۴؛ یس، ۵۴؛ آل‌عمران، ۲۵؛ آل‌عمران، ۱۶۱)

2. The Coherence Theory of Truth

10.22052/hadith.2025.255589.1510

مشخصی چون آیات قرآن، سنت قطعی و عقل گذاشته و آن را مورد تأیید، رد یا بازبینی قرار دهیم. در این راستا ممکن است اعتبار یک روایت به همان شکل یا از طریق خوانشی متفاوت اثبات گردد و یا ممکن است آشتی دادن بین روایتی با منظومه معارف دین ناممکن بوده و به اعتبار آن با دیده تردید نگریسته شود. نوشتار حاضر نیز در پی آن است تا مصونیت‌های اخروی وعده‌داده‌شده در روایات را با صرف‌نظر از اعمالی که مشروط به آن هستند، مورد بررسی مفهومی قرار داده و گامی در جهت فهم و اعتبارسنجی آن‌ها بردارد.

پیشینه

بنا به جستجوی نگارندگان این سطور، نوشتهٔ مستقلی که به روایات موردبحث این نوشتار به دیدهٔ اعتبارسنجی بنگرد، وجود ندارد. در یک نگاه کمینه‌گرا، تمام آثاری که به‌نوعی به بررسی متن و سند یکی از این روایات همت گمارده‌اند، پیشینهٔ این تحقیق به شمار می‌آیند. منطبق بر چنین نگاهی، تمام شروحی که بر کتب دربردارندهٔ روایات موردبحث نگاشته شده‌اند، شایان بررسی‌اند.

اما از آثار مستقلی که به موضوع نوشتار حاضر ارتباطی دارند، می‌توان به نوشته‌ای اشاره کرد که با رویکردی مشابه رویکرد این تحقیق، به بررسی روایات حوزهٔ حج پرداخته است (عبداللهی عابد و نقی‌زاده، ۱۴۰۳ ش). وجه تمایز این تحقیق با آن نوشته را می‌توان در گسترده‌تر بودن محدودهٔ موضوعی نوشتار حاضر باز جست؛ بدین معنا که روایات حوزهٔ حج، تنها یک دسته از دسته‌های متعدد موضوعی روایات موردبحث این نوشتار را تشکیل داده است. شیشه‌چی و شاه‌پسند نیز در نوشته‌ای مصونیت اولیاءالله از خوف و حزن در دنیا و آخرت را از منظر آیات قرآن، موردبحث قرار داده‌اند (شیشه‌چی و شاه‌پسند، ۱۳۹۷ ش)؛ اما ارتباط موضوع، رویکرد و منابع آن با نوشتار حاضر، کمتر از آن است که بتوان بین این دو نوشته گفتگویی برقرار کرد.

آثار مرتبط با شفاعت اخروی نیز به‌نوعی با موضوع مصونیت مرتبط‌اند، اما اثری در این حوزه که بررسی و نقد روایات مربوطه را در دستور کار خود قرار داده باشد، یافت نشد.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

۲. گونه‌شناسی روایات موردبحث[۱]

نگارندۀ این سطور پس از جستجو در منابع امامیه، این روایات را با توجه به ماهیت اعمال طرح‌شده در روایات، به صورت زیر دسته‌بندی کرده است:

۲-۱. روایات حوزۀ حج

نگارندگان، تمام روایاتی را که به‌نوعی فضیلت متوفیان، مدفونان و مسافران «حرمین» را بر می‌تابند، در این دسته جای داده است. روایات حوزه حج را می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

الف. روایت اول

بنا به روایت نخست، متوفیان در حال احرام، در روز قیامت لبیک‌گویان برانگیخته‌شده و گناهانشان آمرزیده می‌شود:

قال الصادق ﷺ: «و من مات محرما بعث یوم القیامة ملبیا بالحج مغفورا له؛ حضرت صادق ﷺ فرمودند: «هرکس در حال احرام بمیرد، روز قیامت لبیک‌گویان بر [حالت] حج، برانگیخته می‌شود؛ درحالی‌که [گناهانش] برایش آمرزیده شده است.» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۲۲۹)[۲] فیض کاشانی نیز این حدیث را به‌واسطه‌ی صدوق در وافی نقل نموده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱۲، ۲۳۷).

صدوق نسخه‌ی دیگری از این روایت را چنین نقل کرده است: «من مات محرما بعثه الله ملبیا؛ هرکس در حال احرام بمیرد، خداوند او را لبیک‌گویان مبعوث می‌کند.»(ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ۱ ج، ۱۳۸). به نظر می‌رسد که این روایت و روایت اخیر، دو صورت مختلف یک مضمون باشند که می‌تواند محصول نقل به معنا، تصحیف، ادراج، تقطیع و ... باشد. تشابه لفظی قابل توجه، مصدر مشترک (امام صادق ﷺ) و راوی مشترک (صدوق)، می‌تواند از شواهد این مدعا باشند. فیض کاشانی، حر عاملی و مجلسی نیز آن را به نقل از صدوق در کتب خود آورده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۲۴، ۲۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۲، ۵۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۷، ۳۰۲).

---

۱. ازآنجایی‌که تحقیق حاضر در حوزه فقه الحدیث است، برای جلوگیری از اطناب نوشتار، به ذکر متن و مصدر روایات بسنده شده و از ذکر اسناد خودداری می‌گردد.

۲. نگارندگان این نوشتار، به‌قصد یافتن اسناد کامل روایات صدوق در نوشتار حاضر، بخش مشیخه کتاب فقیه را مطالعه کرده و دریافتند که صدوق، برای هیچ‌کدام از روایاتی که با موضوع نوشتار حاضر در ارتباط هستند، طریقی ذکر نکرده است.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

ب. روایت دوم

روایت دوم، دربردارنده این مضمون است که هرکس در حال رفتن یا برگشتن از حج بمیرد، از فزع بزرگ روز قیامت در امان است و کلینی نخستین بار آن را ذکر کرده است: «عن أبي عبدالله ﷺ قال: و من مات في طريق مكة ذاهبا أو جائيا أمن من الفزع الأكبر يوم القيامة»؛ از امام صادق ﷺ نقل است که فرمودند: «و هر کس در حال رفتن به مکه یا برگشتن از آن بمیرد، از عذاب بزرگ در روز قیامت در امان است.»(کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۴، ۲۲۹)

مؤلفان آثار روایی بعد کلینی، این روایت را با همان سند یا به‌صورت مرسل آورده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج۲، ۲۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ج۵، ۲۳؛ ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵ ق: ج ۴، ۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱۲، ۲۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۱۱، ۱۰۰). به نظر می‌رسد که در این کتاب‌ها نیز گاهی نقل به معنا روی داده باشد؛ برای مثال به‌جای واژه‌ی «جائیا»، واژه‌ی «عائدا» به کار رفته است که صرف‌نظر از تقدم و اصالت هر یک از دو صورت، تفاوتی در مضمون حدیث نمی‌کند (برای مثال ن.ک: ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵ ق: ج ۴، ۳۰).

ج. روایت سوم

بر اساس سومین روایت، هر کس در یکی از حرمین از دنیا برود، از حساب و عذاب اخروی مصون است. قطب الدین راوندی حدیثی به این صورت آورده است:

و قال:«... و من مات في أحد الحرمين حاجا أو معتمرا لقي الله و لا حساب عليه و لا عذاب؛ هر کس در حال حج واجب یا عمره در یکی از حرمین بمیرد، خدا را درحالی‌که حساب و عذابی بر او نیست، ملاقات می‌کند.» (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷ ق: ۲۴۱)

د. روایت چهارم

برقی روایتی نقل کرده که بر اساس آن، هر کس بین حرمین بمیرد، خداوند در قیامت، او را در زمرهٔ آمنین از عذاب قیامت، محشور می‌کند: «من مات بين‌الحرمين بعثه الله في الآمنين يوم القيامة؛ و هر کس در بین دو حرم بمیرد، خداوند او را در زمرهٔ در امان‌ماندگان برمی‌انگیزد.»(برقی،۱۳۷۱ ش: ج ۱، ۷۰)

صدوق این روایت را با تفاوت‌هایی در لفظ، به شکل مرسل آورده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۵۶۵) و روایتی در فقیه با همین مضمون و ظاهری مشابه نقل کرده است: و قال ﷺ: «من مات في أحد الحرمين أمن من الفزع الأكبر يوم القيامة؛ و فرمود: هرکس در یکی از حرمین بمیرد، از فزع بزرگ روز قیامت در امان است.»(ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج ۱، ۱۳۹)

10.22052/hadith.2025.255589.1510

روایتی دیگر در فقیه با همین موضوع وجود دارد: «و من مات بین‌الحرمین لم ینشر له دیوان؛ و هر کس در بین دو حرم بمیرد، برایش دیوانی گشوده نمی‌شود (از حساب‌وکتاب اخروی مصون است)» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۲۲۹).

ه. روایت پنجم

بنا به این حدیث، مرگ در یکی از حرمین، حساب اخروی را از شخص زایل نموده و موجب حشر با اصحاب بدر می‌گردد: ... عن أبي عبدالله ﷺ قال رسول الله ﷺ: «من أتى مكة حاجا و لم يزرني إلى المدينة جفوته يوم القيامة و من أتاني زائرا وجبت له شفاعتي و من وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة و من مات في أحد الحرمين (مكة و المدينة) لم يعرض و لم يحاسب و من مات مهاجرا إلى الله عز و جل حشر يوم القيامة مع أصحاب بدر؛ از اباعبدالله ﷺ نقل است که گفت: رسول‌خدا ﷺ فرمودند: «هر کس برای حج به مکه آمده و به زیارت من نیاید، در روز قیامت او را رها خواهم کرد و هر کس به زیارت من آید، شفاعت من و درنتیجه بهشت بر او واجب می‌شود و هرکس در یکی از حرمین مکه یا مدینه بمیرد، در آخرت حساب‌وکتاب ندارد و هرکس در حال هجرت به‌سوی خدا از دنیا برود، روز قیامت با اصحاب جنگ بدر محشور می‌گردد.»(کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۴، ۵۴۸)

ابن‌قولویه نیز در کتاب کامل الزیارات و صدوق در فقیه، این روایت را با تفاوت‌هایی در لفظ نقل کرده‌اند که در زمرهٔ نقل به معنا قرار می‌گیرند. برای مثال، در کتاب ابن‌قولویه و صدوق، عبارت «لم یعرض إلی الحساب» جایگزین عبارت «لم یعرض و لم یحاسب» شده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۵۶۵؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۱۳).

و. روایت ششم

بنا به این حدیث، انسان‌ها اعم از نیکوکار و گناه پیشه، به‌شرط دفن در «حرم»، از عذاب روز قیامت مصون‌اند: ... سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: «من دفن في الحرم أمن من الفزع الأكبر يوم القيامة» قلت: «من بر الناس و فاجرهم» قال: «نعم من بر الناس و فاجرهم»؛ از اباعبدالله ﷺ شنیدم که می‌گفت: «هرکس در حرم دفن شود، از عذاب بزرگ در روز قیامت در امان است.» گفتم: «[آیا] از نیک مردم و فاجرشان؟»، فرمودند: «بله، از نیک مردم و فاجرشان» (برقی، ۱۳۷۱ ش: ج ۱، ۷۲).

این روایت که بر مصونیت مدفونان حرم از فزع قیامت دلالت دارد، با تفاوت‌هایی در متن و سند، در کتاب‌های دیگری نیز آمده است. مثلا در کافی، عبارت «یوم القیامة» حذف شده و سندش تفاوت دارد (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۴، ۲۵۹) و در فقیه، مرسل آمده (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۲۲۹) و کتب متأخر، این حدیث را به یکی از این سه حالت نقل کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵

10.22052/hadith.2025.255589.1510

ق: ج ۱، ۳۶۱؛ همو، ۱۴۰۶ ق: ج ۱۲، ۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۳، ۳۶۱؛ همو، ۱۴۱۴ ق: ج ۱، ۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۷، ۳۰۲).

۲-۲. روایات حوزۀ ولایت

تشیع، رنج در راه اهل‌بیت ﷺ، ذکر، حب و زیارت اهل‌بیت ﷺ، اشک بر مصائب اهل‌بیت ﷺ به‌ویژه امام حسین ﷺ و موارد مشابه، از دیگر اعمالی هستند که در برخی روایات مصونیت‌هایی اخروی به‌عنوان پاداش آن‌ها ذکر شده است و نگارندگان این نوشتار از مجموع روایات با این مضامین، به روایات حوزه ولایت یاد کرده‌اند. مهم‌ترین روایات از گروه یادشده، به شرح زیر هستند:

الف. روایت نخست

در تفسیر فرات کوفی روایتی از امام علی ﷺ نقل شده که متن آن چنین است:

عن علي ع قال أنا و شيعتي يوم القيامة على منابر من نور ... فينادي مناد من السماء عند رب العزة يا علي ادخل الجنة أنت و شيعتك لا حساب عليك و لا عليهم... قد نظر إليكم الرحمن بنظرة فلا بؤس عليكم و لا حساب و لا عذاب؛ از علی ﷺ؛ فرمود: «من و شیعه من روز قیامت بر منابری از نور هستیم ... سپس ندادهنده‌ای از آسمان ندا کند نزد پروردگار عزت که «یا علی! تو و شیعه‌ات وارد بهشت گردید؛ نه بر تو و نه بر آنان حسابی هست». «خداوند رحمن بر شما نظر لطف افکنده است؛ پس نه دشواری‌ای بر شما هست، نه حساب و نه عذاب» (کوفی، ۱۴۱۰ ق، ۳۴۹).

ب. روایت دوم

کلینی از امام صادق ﷺ روایتی خطاب به شیعیان خود آورده است:

«... أنتم أهل تحية الله بسلامه ... لا حساب عليكم و لا خوف و لا حزن؛ شمایید اهل تحیت خداوند با درود او ... نه حسابی بر شماست و نه ترسی؛ و نه اندوهی.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ۳۶۵)

ج. روایت سوم

صدوق روایتی نقل کرده که در آن شیعیان به عصمت و رفع قلم از آن‌ها متصف‌اند:

«... سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد ع يقول رفع القلم عن الشيعة بعصمة الله و ولايته. از ابا عبد الله ﷺ شنیدم که فرمود: قلم از شیعه به [واسطۀ] عصمت و ولایت خداوند برداشته شده است.» (ابن‌بابویه، بی‌تا ۱۳).

10.22052/hadith.2025.255589.1510

د. روایت چهارم

بنا به روایتی از پیامبر ﷺ، شیعیان علی ؑ بی‌حساب داخل بهشت می‌گردند:

«قال رسول الله ﷺ يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا لا حساب عليهم و لا عذاب ... ثم التفت إلى علي ع فقال هم شيعتك و أنت إمامهم؛ رسول خدا ﷺ فرمود: هفتاد هزار نفر از امت من وارد بهشت می‌شوند [درحالی‌که] نه حسابی بر آنان است و نه عذابی؛ ... سپس رو به علی ؑ کرده و گفت: آنان همان شیعهٔ تواند و تو امام آنان هستی.» (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج۱، ۴۲)

ه. روایت پنجم

روایتی از امام رضا ؑ به رفع قلم از شیعیان علی ؑ ناظر است:

«... الرضا ع فقال ... شيعة علي رفع عنهم القلم قلت جعلت فداك فما العلة في ذلك قال لأنهم أخروا في دولة الباطل يخافون على أنفسهم و يحذرون على إمامهم يا زكريا بن آدم ما أحد من شيعة علي أصبح صبيحة أتى بسيئة أو ارتكب ذنبا إلا أمسى و قد ناله غم حط عنه سيئته فكيف يجري عليه القلم؛ (امام رضا ؑ فرمود: ای زکریا بن آدم! قلم (ثبت خطاها و لغزش‌ها) از شیعیان علی ؑ برداشته شده است. عرضه داشتم: فدایت گردم! حکمت چیست؟ فرمود: ایشان در حکومت باطل منزوی شدند، بر جان خود می‌ترسند و بر امام خود (احساس خطر کرده) و دوری می‌جویند، ای زکریا بن آدم! احدی از شیعیان علی ؑ نیست که صبحگاهان مرتکب گناهی شود مگر آنکه عصرگاهان اندوهی دچارش شود که آن لغزش را از بین مي‌برد، پس چگونه قلم بر او پایدار باشد؟» (ابن همام اسکافی، ۱۴۰۴ ق، ۴۱)

مضمون همین روایت در کتاب صدوق نیز با تعابیری مشابه نقل شده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج۲، ۲۳۶)

و. روایت ششم

مرگ در راه زیارت امام حسین ؑ در رمضان، موضوع روایت ششم است:

«... من زار قبر الحسين ع في شهر رمضان و مات في الطريق لم يعرض و لم يحاسب و يقال له ادخل الجنة آمنا. هرکس قبر حسین ؑ را در ماه رمضان زیارت کند و در راه بمیرد، مورد عرضه و حساب قرار نمی‌گیرد و به او گفته شود که در امان وارد بهشت شو» (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ ش، ۳۳۱).

10.22052/hadith.2025.255589.1510

ز. روایت هفتم

صدوق روایتی از امام باقر ﷺ نقل کرده که متن آن چنین است:

«عن أبي جعفر ع قال: من لقي الله مكفوفا محتسبا موالیا لآل محمد لقي الله و لا حساب علیه؛ .. فرمود: هرکس از دنیا برود در حال نابینایی و این ناراحتی را در راه رضای خدا به‌حساب آورد و دوست آل محمد ﷺ باشد، خدا را ملاقات کند درحالی‌که حسابی برای او نیست.» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶ ق، ۳۹).

ح. روایت هشتم

بنا به روایتی، اشک بر امام حسین ﷺ موجب آمرزش تمام گناهان است:

«... یا ابن شبیب إن بكیت علی الحسین ع حتی تصیر دموعك علی خدیك غفر الله لك كل ذنب أذنبته صغیرا كان أو كبیرا قلیلا كان أو كثیرا ...؛ ای پسر شبیب اگر بر حسین ﷺ گریه کنی تا جایی که اشکت بر گونه‌هایت روان شود، خدا هر گناهی کردی از خرد و درشت و کم‌وبیش بیامرزد.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶ ش، ۱۳۰)

ط. روایت نهم

در روایتی ذکر اهل‌بیت ﷺ و یا جاری شدن اشک در شادی یا اندوهشان ﷺ، موجب آمرزش همهٔ گناهان می‌گردد:

«عن أبي عبد الله ع قال من ذكرنا أو ذكرنا عنده- فخرج من عینه دمع مثل جناح بعوضة غفر الله له ذنوبه و لو كانت مثل زبد البحر. از امام صادق ﷺ نقل است که هر کس ما را یاد کند یا این‌که ما را نزد او یاد کنند و از چشمش به‌اندازه بال مگس اشک خارج شود، خداوند گناهانش را اگرچه به‌اندازه کف دریا باشند، می‌آمرزد.» (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج۲، ۲۹۲)

ی. روایت دهم

در روایتی از امام صادق ﷺ، گریه بر اهل‌بیت ﷺ، موجب مصونیت از گریه و بی‌خوابی روز قیامت است:

«عن أبي عبد الله ع قال حدثني أبي عن جدي عن آبائه ع أن أمیر المؤمنین ع ... كل عین یوم القیامة باكیة و كل عین یوم القیامة ساهرة إلا عین من اختصه الله بكرامته و بكی علی ما ینتهك من الحسین و آل محمد ع؛ امام صادق ﷺ ... فرمود: روز قیامت هر چشمی گریان است و روز قیامت هر

10.22052/hadith.2025.255589.1510

چشمی بی‌خواب است؛ مگر چشم کسی که خداوند او را بکرامت خود مخصوص ساخته و بر مصیبت حسین ﷺ و خاندانش گریسته است.» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج۲، ۶۱۰)

ک. روایت یازدهم

بنا به روایتی، اشک ریختن بر اهل‌بیت ﷺ باعث مصونیت از خشم و آتش الهی در محشر است: «عن أبي جعفر ع ...: أيما مؤمن مسه أذى فينا فدمعت عيناه حتى تسيل دمعه على خديه من مضاضة ما أوذي فينا صرف الله عن وجهه الأذى و آمنه يوم القيامة من سخطه و النار؛ از امام باقر ﷺ نقل است: هر وقت در راه ما اذیتی به مؤمنی برسد و چشمانش اشکین گردد به‌قدری که از شدت آنچه در راه ما اذیت شده، اشکش بر گونه‌اش روان گردد، خداوند اذیت را از چهره‌اش برگردانده و در روز قیامت از خشم و آتشش ایمنش گرداند.» (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج۲، ۲۹۲)

۲-۳. روایات حوزهٔ اذکار

بر اساس روایاتی از ائمه ﷺ، انجام اعمال یا به زبان بردن اذکاری خاص، موجب برخی مصونیت‌های اخروی می‌گردد:

الف. روایت نخست

در روایتی منسوب به امام هشتم ﷺ، انجام برخی از عبادات، مصونیت‌هایی اخروی در پی دارد: «... و من صلى على محمد و آله مائة مرة بين ركعتي الفجر و ركعتي الغداة وقى الله وجهه حر النار ... فإن قرأها أربعين مرة غفر الله له جميع ما تقدم من ذنبه و ما تأخر؛ و هرکس بین دو رکعت فجر و دو رکعت غداه، هزار بار بر محمد ﷺ و خاندانش ﷺ درود فرستد، خداوند چهره‌اش را از حرارت آتش حفظ نماید ... سپس اگر آن [سوره توحید] را چهل مرتبه بخواند، خدا برایش تمام گناهانش از ماتقدم و ماتأخر را می‌آمرزد.» (نویسنده نامعلوم، ۱۴۰۶ ق، ۱۳۹)

ب. روایت دوم

در روایت دیگری از امام رضا ﷺ، قرائت سوره توحید و سوره کافرون در یکی از نمازهای واجب، منجر به مصونیت‌هایی اخروی می‌گردد:

«و من قرأ قل يا أيها الكافرون و قل هو الله أحد في فريضة من الفرائض غفر الله له و لوالديه و ما ولد فإن كان شقيا أثبت في ديوان السعداء و أحياه الله سعيدا شهيدا و أماته الله شهيدا و بعثه الله شهيدا؛ و هرکس در یکی از نمازهای واجب سوره توحید و کافرون را تلاوت کند، خداوند برای او،

10.22052/hadith.2025.255589.1510

والدین و فرزندانش می‌آمرزد؛ پس اگر بدکار باشد، نامش در دیوان خوشبختان ثبت می‌شود؛ خداوند زندگی او را به شهادت و خوشبختی و مرگ او را به خوشبختی رقم زده و او را خوشبخت برمی‌انگیزد.» (نویسنده نامعلوم، ۱۴۰۶ ق، ۳۴۴)

۲-۴. روایت حوزهٔ مردم‌داری

بر اساس حدیثی از پیامبر ﷺ، مدارا با طلبکار، موجب عبور بی‌حساب و عقاب از صراط می‌گردد: « ... و من أقرض أخاه المسلم ... فإن رفق به في طلبه يعبر به على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب و لا عذاب؛ و هرکس برادر مسلمان خود را قرض دهد، ... سپس در طلب قرضش مدارا نماید، به وسیله این [عمل] از صراط چون برقی جهنده و سریع، بدون حساب و عقاب بگذرد.» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶ ق، ۲۸۹)

۳. دسته‌بندی روایات بر اساس نوع مصونیت

در بخش حاضر سعی بر آن است که روایات بر اساس نوع مصونیت و بر اساس مشابهت‌ها و مفارقت‌هایی که در مصونیت‌های ذکرشده وجود دارد، به دسته‌هایی تقسیم گردند تا در گام بعدی، مسیر بررسی و سنجش آن‌ها هموار شود؛ زیرا موضوع نوشتار، بررسی فقه‌الحدیثی و نقدالحدیثی مصونیت‌های ذکرشده در روایات است؛ بنابراین، گونه‌شناسی و دسته‌بندی روایات بر اساس مصونیت‌های ذکرشده، بررسی آن‌ها را ازآن‌جهت که موارد مشابه هم در یک بخش و ذیل یک عنوان بررسی شده و از تکرار مکررات جلوگیری می‌شود، به سهولت، دقت، اختصار و نیز رسایی پژوهش درنتیجه یاری می‌رساند. نگارندگان این سطور پس از مطالعهٔ روایات یادشده، آن‌ها را بر اساس نوع مصونیت‌های ذکرشده، به شکل زیر دسته‌بندی نموده‌اند:

۳-۱. مصونیت‌های قابل‌فهم:

برخی از مصونیت‌های ذکر شده در روایات، گزاره‌هایی‌اند که در قلمرو مدرکات انسان بوده و انسان تا حدی می‌تواند مضمون آن‌ها را به عرصهٔ فهم خود آورده و صدق و کذب آن‌ها را در قیاس با منظومهٔ فکری خاصی در بوتهٔ سنجش بنهد. مصونیت‌های قابل‌فهم، خود به دو نوع زیر قابل تقسیم هستند:

۳-۱-۱. مصونیت‌های مطلق: در نگاه نگارندهٔ این سطور، منظور از مصونیت‌های مطلق، آن دسته از وعده‌هایی‌اند که در برخی از روایات آمده و از آن‌ها چنین برداشت می‌شود که شخص،

10.22052/hadith.2025.255589.1510

مستقیم و بدون هیچ مانعی وارد بهشت خواهد شد. در برخی از احادیث موردبحث، در ذکر مصونیت‌ها، قیدی وجود نداشته و از ظاهر روایات چنین برداشتی می‌شود که مصونیت موعود، به‌طور مطلق و بدون هیچ قیدی تحقق خواهد یافت. این مصونیت‌ها به شکل زیر قابل تقسیم هستند:

آمرزش گناهان:	
متن مورد استناد	**منبع**
غفر الله لك كل ذنب أذنبته صغيرا كان أو كبيرا قليلا كان أو كثيرا	روایت هشتم حوزه ولایت
غفر الله له ذنوبه و لو كانت مثل زبد البحر	روایت نهم حوزه ولایت
غفر الله له جميع ما تقدم من ذنبه و ما تأخر	روایت اول حوزه اذکار

نفی هرگونه حساب و عذاب و عرضه:	
متن مورد استناد	**منبع**
لقي الله و لا حساب عليه و لا عذاب	روایت سوم حوزه حج
وجبت له الجنة - لم يعرض و لم يحاسب	روایت پنجم حوزه حج
لا حساب عليك و لا عليهم - فلا بؤس عليكم و لا حساب و لا عذاب	روایت اول حوزه ولایت
لا حساب عليكم و لا خوف و لا حزن	روایت دوم حوزه ولایت
لا حساب عليهم و لا عذاب	روایت چهارم حوزه ولایت
لم يعرض و لم يحاسب و يقال له ادخل الجنة آمنا	روایت ششم حوزه ولایت
لقي الله و لا حساب عليه	روایت هفتم حوزه ولایت
يعبر به على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب و لا عذاب	روایت حوزه مردم‌داری
لم ينشر له ديوان	روایت چهارم حوزه حج

10.22052/hadith.2025.255589.1510

نفی حزن و خوف:	
متن مورد استناد	**منبع**
لا حساب علیکم و لا خوف و لا حزن	روایت دوم حوزه ولایت

رفع قلم:	
متن مورد استناد	**منبع**
رفع القلم عن الشيعة	روایت سوم حوزه ولایت
شيعة علي رفع عنهم القلم	روایت پنجم حوزه ولایت

۳-۱-۲. مصونیت‌های بدون اطلاق: برخی از مصونیت‌های ذکرشده در روایات، مصونیت مطلق و کاملی نبوده و در ظاهر خود، قید یا تخصیصی مانند مقدار، زمان، ساحت خاص و ... دارند که به شکل زیر قابل تقسیم هستند:

آمرزش گناهان	
متن مورد استناد	**منبع**
بعث یوم القیامة ملبیا بالحج مغفورا له	روایت اول حوزه حج
غفر الله له و لوالدیه و ما ولد	روایت دوم حوزه اذکار

ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت	
متن مورد استناد	**منبع**
آمنه یوم القیامة من سخطه و النار	روایت یازدهم حوزه ولایت

مصونیت شخص از اذیت	
متن مورد استناد	**منبع**
صرف الله عن وجهه الأذی -	روایت یازدهم حوزه ولایت
وقی الله وجهه حر النار	روایت اول حوزه اذکار

10.22052/hadith.2025.255589.1510

غفران برای والدین و اولاد شخص	
متن مورد استناد	منبع
غفر الله له و لوالدیه و ما ولد	روایت دوم حوزه اذکار

ایمن بودن از فزع قیامت	
متن مورد استناد	منبع
أمن من الفزع الأکبر یوم القیامة	روایت دوم حوزه حج
أمن من الفزع الأکبر یوم القیامة	روایت چهارم حوزه حج
أمن من الفزع الأکبر یوم القیامة	روایت ششم حوزه حج

ایمن بودن از گریه و مستی روز قیامت	
متن مورد استناد	منبع
کل عین یوم القیامة باکیة و کل عین یوم القیامة ساهرة إلا عین من ...	روایت دهم حوزه ولایت

۳-۲. مصونیت‌های غیرقابل‌فهم:

برخی از گزاره‌هایی در روایات موردبحث ذکر شده است، از قلمرو تجربیات و محسوسات جهان مادی خارج بوده و به دلیل نداشتن درک درست از آن‌ها، نمی‌توان راجع به صدق و کذب آن‌ها سخن گفت. در روایات موردبحث نیز گاه چنین گزاره‌هایی به‌عنوان پاداش عمل نیک خاصی وعده داده شده‌اند که عبارت‌اند از:

بعثت در حالت ملبی و حاجی	
متن مورد استناد	منبع
بعث یوم القیامة ملبیا بالحج	روایت اول حوزه حج

10.22052/hadith.2025.255589.1510

بعثت در حالت شهید	
متن مورد استناد	**منبع**
و بعثه الله شهیدا	روایت دوم حوزه اذکار

جدول زیر، دسته‌بندی روایات بر پایه مصونیت‌های ذکرشده در روایات موردبحث این نوشتار را به‌طور یکجا و مختصر نشان می‌دهد.

نوع مصونیت			**روایات**[1]
قابل‌فهم	مصونیت مطلق	آمرزش گناهان	و ۸ و ۹، ۱۱
		نفی هرگونه حساب و عذاب و عرضه	ح ۳، ح ۵ و ۱ و ۲ و ۴ و ۶ و ۷، م ۱، ح ۴
		نفی حزن و خوف	و ۲
		رفع قلم	و ۳ و ۵
	مصونیت بدون اطلاق	آمرزش گناهان	ح ۱، ۲۱
		ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت	و ۱۱
		مصونیت شخص از اذیت	و ۱۱، ۱۱
		غفران برای والدین و اولاد شخص	۲۱
		ایمن بودن از فزع قیامت	ح ۲، ح ۴، ح ۶
		ایمن بودن از گریه و مستی روز قیامت	و ۱۰
غیرقابل‌فهم	بعثت در حالت حج و ملبی		ح ۱
	بعثت در حالت شهید		۲۱

۱. برای رعایت اختصار و نظم جدول، آدرس‌دهی به روایات، به این شکل انجام شده است: اولین حرف نام عنوان روایات هر دسته + شماره روایت. برای مثال؛ روایت دوم حوزه حج = ح ۲ یا روایت سوم حوزه ولایت = و ۳.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

۴. بررسی نقدالحدیثی

در این روایات، با سه گونه مصونیت مواجهیم که عبارت‌اند از «غیرقابل‌فهم»، «مطلق» و «بدون‌اطلاق» و بررسی نقدالحدیثی هر دسته، در بخش حاضر صورت می‌پذیرد.

۴-۱. مصونیت‌های غیرقابل‌فهم

امروزه مطالعات مختلف تجربی و انسانی دانشمندان علوم شناختی و زبانشناسی شناختی حاکی از آن است که درک انسان از جهان پیرامون خود، یا از طریق تجربهٔ مستقیم است و یا از طریق استعاره‌های مفهومی که مبتنی بر تجربه‌های مستقیم و بدون واسطهٔ انسان از جهان پیرامون خود است. درک نوع اخیر معمولا در مورد موضوعات و مفاهیم انتزاعی‌تر کاربرد دارد. برای مثال، انسان در مواجهه و تجربه مستقیم با جسم خود و اجسام پیرامون جسم خود، درکی مستقیم و بلا واسطه از حجم، مساحت، بعد و ... به دست می‌آورد و سپس مفاهیم این حوزه را که برای دیگران نیز ملموس است، در توصیف مفاهیم انتزاعی‌تر به یاری طلبیده و بر پایهٔ نوعی مشابهت بین مفاهیم ملموس با مفاهیم انتزاعی، مفهوم مدنظر خود را می‌رساند. برای مثال تعبیرهایی مانند «در فکر فرورفتن»، «در خود بودن»، «در فکر غرق شدن»، «درون‌گرا بودن» و ... مفاهیمی انتزاعی‌اند که به لطف استعاره بیان می‌شوند. (افراشی، ۱۳۹۷ ش، ۱۱-۱۶؛ نیلی‌پور و همکاران، ۱۳۹۳ ش، ۱۸-۲۰) همچنین استعاره، کارکرد طبیعی ذهن است که کل ساختار تجربگی و اندیشگی انسان را شکل می‌دهد و برخلاف تفکر سنتی، امری صرفا زیباشناختی نیست که محدود به قلمرو ادبیات باشد (لکاف و جانسون، ۱۳۹۷ ش، ۷-۱۳) بر این اساس، دریافت و انتقال مفاهیم توسط انسان‌ها یا به‌طور مستقیم و محسوس شکل می‌گیرد، یا از طریق استعاره‌های مفهومی‌ای که مبتنی بر آن تجربه‌های عینی هستند. بااین‌حال، این فرآیند تفهیم و تفاهم، فرآیندی است که در جهان مادی و در محدوده درک بشری با آن مواجهیم و جهان فراتر، اوصافی متفاوت از این جهان دارد. موجودات عوالم پسامادہ، برای انسان زمینی ناشناخته بوده و فهم بشری راهی بدان ندارد. گاهی سخن گفتن از گزاره‌هایی که مربوط به جهان دیگر است، مانند سخن گفتن از رنگ‌ها برای نابینای مادرزاد است؛ یعنی به‌ناچار باید استعاری سخن گفت و مثلا اختلاف رنگ‌ها را با برقراری رابطه تشابه بین رنگ‌ها با بوها یا طنین صداهای مختلف برای او توضیح داد و بدیهی است که تصورات مبتنی بر چنین تفهیم‌هایی، بعضا فاصله بعیدی با واقع داشته باشند.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

در مورد برخی از گزاره‌های دینی نیز با چنین وضعی مواجهیم و گاهی فاهمهٔ بشر از فهم و عاقله‌اش از تصدیق و تکذیب ناتوان است. در چنین شرایطی است که بین گزاره‌های فرامادی موجود در قرآن کریم برای یک مسلمان با گزاره‌های فرامادی موجود در روایات منسوب به ائمه معصومین ﷺ، تمایزی به وجود می‌آید؛ به این معنا که گزاره‌هایی چنین، وقتی مورد تصریح قرآن باشند، ایمان به آن واجب است، حتی اگر مفهوم آن تیرگی داشته و یا محل اختلاف باشد. اما در مورد روایاتی که منسوب به ائمه ﷺ است، شرایط متفاوت خواهد بود؛ چراکه منابع روایی، شامل اقوالی است که منسوب به ائمه ﷺ بوده و این انتساب‌ها، همیشه مصاب و مطابق واقع نیست؛ برای همین، ایمان به چنین گزاره‌هایی در مواقعی لزوم عقلی و شرعی خواهد داشت که اعتبار آن‌ها برای مخاطب ثابت شود.

اثبات اعتبار روایت نیز به طرق مختلفی صورت می‌پذیرد که درصدد پرداختن به این موضوع نیستیم؛ اما آنچه که در این نوشتار در پی آنیم، اعتبارسنجی مفهومی حدیث از طریق عرضه آن به منظومه معارف دینی است.

نگارندگان این سطور در بررسی خود با دو گزاره از نوع یادشده مواجهند که عبارت‌اند از «بعثت شهیدانه» و «بعثت در حالت حج و لبیک‌گویان». موضوع بعثت پس از مرگ، مفهومی است پسااین‌جهانی که نمی‌توان تا زمان تجربه آن، اوصافش را آن‌گونه که هست، فهمید و درک کرد. اصل بعثت پس از مرگ، بارها و بارها در قرآن کریم و سایر منابع ادیان ابراهیمی و الهی مورد تأکید واقع شده و در روایات فریقین نیز دست کم از تواتر معنوی برخوردار است. اما نگارندگان این تحقیق پس از جستجوی ماده «ب‌ع‌ث» در سراسر قرآن کریم، دریافت که کیفیت بعثت به این شکل که در روایات مربوطه ذکر شد، در قرآن کریم هیچ سخنی از آن نرفته است و تنها دو آیه به این نکته اشاره دارد که در روز قیامت، از هر امتی شهیدی برانگیخته شده و پیامبر ﷺ نیز به‌عنوان شهید خواهد بود (نحل:۸۴، ۸۹). از سوی دیگر، شهادت و مشتقات آن در قرآن کریم، از وضوح کامل معنایی برخوردار نبوده و در میدان تفسیر، جدال‌آفرین بوده است؛ به‌ویژه که در مواضع و استعمالات مختلف، معانی مختلفی دارد و وسعت این بحث، به حدی نیست که بتوان آن را در این مجال تنگ جای داد؛ بنابراین صدق دو گزاره یادشده، هرچند ازنظر امکان محال عقلی نیست و از جهت عدم منافات با عدل الهی محال شرعی هم نیست، اما اعتبارسنجی مفهومی آن، اگر هم بتواند کمکی کند، وسعت و بحث بسیاری می‌طلبد. از سوی دیگر این موضوع هم مسلم نیست که تحقق دو

10.22052/hadith.2025.255589.1510

وعده یادشده در روایات بخش حاضر که بعثت در حالت شهید و حاجی است، امتیازی باشد که مصونیت‌هایی از عذاب و حساب اخروی ایجاد کند.

بنا به دلایلی که ذکر شد، در بررسی مضمون این دو گزاره، به این حد اکتفاشده و اعتبارسنجی آن به ترتیب دادن پژوهش‌های مستقل دیگر به‌ویژه در حوزه‌های دیگر علوم حدیثی مانند رجال و درایة الحدیث موکول می‌گردد.

۴-۱-۱. مصونیت‌های بدون اطلاق

در مورد برخی از این مصونیت‌ها، ظاهر روایت اطلاقی را بر نمی‌تابد و مخاطب، به ذهنش خطور نمی‌کند که انجام یک عمل، باعث ورود به بهشت بدون هیچ حساب و عذابی گردد. مصونیت‌هایی چنین، عبارت‌اند از «آمرزش گناهان»، «ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت»، «مصونیت شخص از اذیت»، «غفران برای والدین و اولاد شخص»، «ایمن بودن از فزع قیامت» و «ایمن بودن از گریه و مستی روز قیامت» که در بخش حاضر، به تحلیل و بررسی هر یک پرداخته خواهد شد:

الف. آمرزش گناهان

خداوند در وحی قرآنی و وحی بیانی، بارها خود را به صفاتی چون مهربانی، عطوفت و جبران خطاهای انسان‌ها معرفی کرده است؛ صفاتی مانند «غفران»، «رحم»، «عطوفت»، «جبران» و ... . بنا به‌تصریح قرآن، اعمال نیک، از بین‌برندهٔ اعمال ناشایست بوده و آن‌ها را پاک می‌کند[۱].

از سوی دیگر، روایات مربوط به بخش حاضر که آمرزش گناهان را در برابر عمل صالحی وعده داده‌اند، در دلالت خود اطلاقی نداشته و دلالتشان تشکیکی است؛ یعنی ممکن است یک عمل صالح به‌قدر ارزشش، بخشی از گناهان انسان را محو کند؛ بنابراین مصونیت‌های بدون اطلاق، با منظومه معارف دینی سازگار بوده و در سیاق آن قابل‌پذیرش‌اند.

البته ناگفته نماند که آمرزش و تخفیف در حساب اخروی برای انسان، چه به‌صورت مطلق و چه بدون اطلاق، تنها می‌تواند در مورد حق‌الله و حق‌النفس مصداق داشته باشد و در مورد حق‌الناس، نمی‌تواند صادق باشد؛ چه حق‌الناس بنا به روایات، گناهی است که توبه از آن جز با رضایت شخص مظلوم، پذیرفته نیست (برای نمونه: ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱۲، ۲۸۱) به دلیل

---

۱. «... إن الحسنات یذهبن السیئات ...؛ کارهای نیك بدی‌ها را از بین می‌برد.» (هود: ۱۱٤)

10.22052/hadith.2025.255589.1510

شهرت، بدیهی بودن و مسلم انگاشته شدن این اصل در جهان‌بینی امامیه، از تفصیل اجتناب می‌گردد.

ب. غفران برای والدین و اولاد شخص

اصل آمرزش گناهان و امکان آن پیش‌تر بررسی شد. بااین‌حال مسئله‌ای که در این موضوع پیش می‌آید، نقش اولاد و والدین، در پاداشی است که دریافت می‌کنند. نقش والدین شخص در پاداش دریافتی از عمل شخص را می‌توان با زحماتشان برای تولد و رشد فرزند، توجیه کرد؛ چراکه فرزند، همچون نهالی است که پدر و مادر به ازای زحماتی که برای تربیت او کشیده‌اند، از اعمال صالح او اجر نصیبشان شده و فرزند صالح، از باقیات‌الصالحات است. اما نقش اولاد شخص را چگونه می‌توان در رسیدن پاداش از عمل شخص به آن‌ها توجیه نمود؟ رسیدن پاداش عمل شخص به فرزندی که هیچ نقش، اراده و نیتی در تحقق آن عمل نداشته و شاید اصلا مؤمن به اصول دین هم نیست، چگونه با نظام عدالت‌محور محاسبه اعمال سازگار خواهد بود؟ و چگونه می‌توان با توجه به این‌که طبق تصریح قرآن کریم، هرکس در گرو اعمال خویش است (طور: ۲۱؛ مدثر: ۳۸) و سعادت یا شقاوت اخروی، محصول اعمال انسان در دنیاست (اعراف: ۳۹، ۱۴۷؛ یونس: ۵۲؛ سجده: ۱۴؛ نحل: ۳۲؛ مرسلات: ۴۳؛ طور: ۱۹؛ زخرف: ۷۲؛ حآقة: ۲۴؛ یس: ۵۴؛ آل‌عمران: ۲۵؛ آل‌عمران: ۱۶۱) و مضامین مشابه، در نظر گرفت که عمل فرزندان شخصی بدون هیچ نیت و اراده‌ای، از اعمال او ثواب ببرند؟ به‌ویژه که عمل مشروط شده به تحقق این پاداش، مربوط خواندن دو سوره در یکی از نمازهای واجب است؛ بنابراین عملی است که صرفا برای خداوند بوده و مانند اعمال مستحبی نمی‌توان کسی را در ثواب آن شریک کرد. با توجه به آنچه گذشت، ازنظر اعتبارسنجی مضمونی، باید دست کم به قسمت اخیر این روایت، به دیدهٔ تردید نگریسته شود.

ج. ایمن بودن از فزع قیامت

در مورد روایات این بخش، حقیقت فزع بزرگ روز قیامت، گزاره‌ای است که ذهن مادی، از تصور آن عاجز است؛ تا چه رسد به تصدیق آن؛ چراکه ذهن، قادر به درک مجربات است و ماورای مجربات را با استعاره برای خود موجه می‌سازد. در این مورد نیز، با چنین گزاره‌ای مواجهیم و حقیقت «فزع» روز قیامت را نمی‌دانیم؛ اما این «فزع» هر ماهیتی که داشته باشد، چیز مثبت و خوشایندی نیست که افراد نیکوکار، از آن در امان‌اند و این، وعده‌ی خالق هستی در کتاب عزیز

10.22052/hadith.2025.255589.1510

است: «من جاء بالحسنة فله خیر منها و هم من فزع یومئذ آمنون؛ کسانی که کار نیکی انجام دهند [روز قیامت] پاداشی بهتر از آن خواهند داشت و آن‌ها از وحشت و هراس آن روز، در امانند.»(نمل: ۸۹) با این توضیحات، می‌توان گفت که مضمون این روایت نیز، قابل‌پذیرش است؛ چراکه عمل صالح إمحاگر گناهان است و انجام‌دهندهٔ آن در دایره شمول حکم آیهٔ اخیر قرار می‌گیرد.

د. ایمن بودن از گریه و سکرات روز قیامت

این مورد نیز اولا مشعر اطلاق نبوده و خواننده از آن چنین برداشتی نمی‌کند که انجام دادن عمل صالح خاصی منجر به ورود بدون حساب و عذاب به بهشت شود؛ بلکه محدودهٔ زمانی مصونیت‌های موعود، در روز قیامت است و ثانیا مصونیت در ابعاد خاصی بیان شده است و مصونیت از حساب و عذاب به‌طور مطلق و در تمام انواع و ابعاد آن نیست که با در نظر گرفتن این‌ها، مضامین روایات مربوط به بخش حاضر، با توجیهات ذکرشده بخش پیشین، قابل‌پذیرش و مقبول هستند.

ه. مصونیت شخص از اذیت

در روایت مربوط به این گزاره، مشخص نیست که آیا مصونیت اخروی مدنظر بوده و مقصود از اذیت، اذیت‌های اخروی است، یا این‌که پاداش عمل صالح ذکرشده، مصونیت از اذیت‌های دنیوی است؟ یا این‌که هر دو این موارد را در بر می‌گیرد؟ در هر یک از این حالت‌ها، اگر تحقق وعدهٔ مصونیت از اذیت را بدون اطلاق و به‌صورت تشکیکی بپذیریم -به این معنا که مثلا انجام عمل خاصی، باعث حذف برخی مصیبت‌ها از مقدرات انسان شود یا این‌که باعث بخشوده شدن گناهی از وی گردد که به‌تبع آن، عذاب و اذیتی اخروی از او دفع گردد، با توجیهات دو بخش پیشین، می‌توان مضمون این روایت را پذیرفته و معتبر دانست؛ اما در نظر گرفتن مصونیت از اذیت به شکل مطلق، چنان‌که در بخش‌های پیشین ذکر شد، با منظومه باورهای دینی ناساز بوده و قابل‌پذیرش نیست.

و. ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت

در این گزاره نیز دقیقا معلوم نیست وعدهٔ مصونیت از خشم و آتش الهی، صرفا در زمان وقوع محشر محقق می‌شود، یا این‌که در از آغاز قیامت تحقق یافته و پس‌ازآن نیز صادق است؟ حالت نخست، مشعر مصونیت مطلق نبوده و امری تشکیکی و شبیه به ایمن بودن از فزع و اذیت در روز قیامت

10.22052/hadith.2025.255589.1510

است. در این حالت، ایمن بودن، مطلق نیست و مصونیت، از احوالات هولناک وقوع قیامت مدنظر خواهد بود؛ نه آن‌که حساب و عذاب مبتنی بر حساب پس از رستاخیز از شخص عامل به عمل صالح نفی گردد. در چنین حالتی، مضمون روایت قابل‌پذیرش خواهد بود؛ اما در حالت دوم، مصونیت ذکر شده، مطلق بوده و نفی هرگونه حساب و عذاب را می‌رساند که مردود بودن چنین انگاره‌ای پیش‌تر بحث شد.

۴-۱-۲. مصونیت‌های مطلق

بخش حاضر، به اعتبارسنجی مضمونی روایاتی می‌پردازد که در آن‌ها در مقابل انجام اعمال صالح خاصی، وعدهٔ مصونیت‌های اخروی مطلق داده شده است. گزاره‌هایی که دربردارندهٔ چنین مضامینی هستند، عبارت‌اند از:

الف. آمرزش گناهان

بر اساس آیات متعدد قرآن، آمرزش همهٔ گناهان انسان، امری محال نیست و خداوند در کتاب عزیز خود، خود را آمرزنده خوانده و فرموده است: «... ۞إن الله یغفر الذنوب جمیعا إنه هو الغفور الرحیم؛ در حقیقت، خدا همه گناهان را می‌آمرزد، که او خود آمرزنده مهربان است.» (زمر: ۵۳) بااین‌حال، در این آیه و در آیات پرشمار دیگر، این آمرزش را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، مسبوق بر توبه و پشیمانی از گناهان معرفی کرده است (برای نمونه ن.ک: بقره: ۱۶۰؛ نساء: ۱۷؛ نساء: ۶۴؛ نساء: ۱۴۵، ۱۴۶؛ مائدة: ۳۴؛ مائدة: ۳۹؛ طه: ۸۲؛ فرقان: ۷۰؛ قصص: ۶۷؛ تحریم: ۸)؛ بنابراین، آمرزش همهٔ گناهان انسان توسط خداوند، امری محال نبوده و به‌شرط پشیمانی وجدان انسان از گناه، تحقق‌پذیر است. اما این‌که انجام اعمال یا بر زبان راندن اذکار منجر به چنین آمرزشی گردد، قابل‌پذیرش نیست؛ چه‌بسا انسان در زندگی خود چنین اعمال و اذکاری را در کارنامه عمل خود ثبت کرده باشد، اما در کنار آن، به ارتکاب برخی از معصیت‌ها نیز مبادرت ورزیده و از آن نیز پشیمان نباشد! بنابراین صرف انجام اعمال و گفتن اذکار، باعث چنین آمرزش مطلقی نمی‌گردد. اما در مورد روایاتی که شیعهٔ اهل‌بیت ﷺ را مشمول چنین آمرزشی می‌دانند، شایسته است شیعه را به معنای مصادیق بارز آن حمل کنیم؛ در این صورت، شیعهٔ واقعی اهل‌بیت ﷺ، از گناه و معصیت الهی دور بوده و در صورت ارتکاب آن نیز، حتما از آن بیزار و پشیمان است و بر این اساس، می‌تواند مشمول چنین آمرزشی گردد.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

البته چنانکه قبلا نیز اشاره شد، حق الناس از این حکم مستثنا بوده و جز با رضایت مظلوم، قابل بخشش نیست. آمرزش حق الناس، به معنای این است که خداوند به خاطر بنده‌ای، به بندۀ دیگر ظلم کرده باشد؛ حال آن‌که چنین امری بنا به‌تصریح قرآن کریم، محال است که می‌فرماید: «... أن الله لیس بظلام للعبید؛ خداوند هرگز نسبت به بندگان [خود] بیدادگر نیست.» (آل‌عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰)

ب. نفی هرگونه حساب و عذاب و عرضه

در قرآن کریم، آیات فراوانی هستند که حساسیت و دقت حساب اخروی را گوشزد می‌کنند؛ ازجمله صریح‌ترین آن‌ها، می‌توان به آیات هفتم و هشتم زلزال[۱]، چهل و نهم کهف[۲] و چهل و هفتم انبیاء[۳] اشاره کرد. در چنین دادگاه حساس و دقیقی، عدم حساب و عرضۀ اعمال در مورد کسی، به این معناست که او در زندگی خویش، هیچ حق الناسی به گردن نداشته و در مورد حق الله و حق النفس نیز تا جای ممکن سعی خود را کرده و در صورت ارتکاب معاصی نیز توبه نموده و گناهانش آمرزیده شده‌اند. در نگاه امامیه، چنین افرادی قطعا در تاریخ بشریت زیسته‌اند که انبیاء، ائمه معصومین و برخی از اولیاء الهی را می‌توان از این افراد دانست؛ اما به نظر می‌رسد روایاتی که در آن‌ها همۀ انسان‌ها به‌شرط انجام عمل صالح خاصی از حساب و عذاب اخروی به‌صورت مطلق مصون خوانده شوند، باید اعتبارشان را به دیدۀ تردید نگریست؛ چراکه به هیچ روی با منظومه معارف دینی سازگار نیستند.

ج. رفع قلم

رفع قلم، به معنای نفی محاسبۀ اعمال انسان است که اولین بار در روایاتی از پیامبر ﷺ در مورد انسان در خواب، مجنون و کودک نابالغ ذکر شده است (ابن حیون، ۱۳۸۵ ق، ج ۱، ۱۹۴). سپس در روایاتی منسوب به امام صادق ؈ و امام رضا ؈، در مورد شیعۀ اهل‌بیت ؈ به کار رفته است که روایات آن در بخش‌های پیشین ذکر شد. از روایت منسوب به پیامبر ﷺ که در منابع مهم و

---

۱. «و من یعمل مثقال ذرة خیرا یره * و من یعمل مثقال ذرة شرا یره»

۲. «و وضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیه و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرة و لا کبیرة إلا أحصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربك أحدا»

۳. «و نضع الموازین القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شینا و إن کان مثقال حبة من خردل أتینا بها و کفی بنا حاسبین»

10.22052/hadith.2025.255589.1510

نخستین فریقین با تعبیرات مشابه به‌وفور تکرار شده است (زید بن علی بن الحسین، بی‌تا، ۳۲۶؛ صنعانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ۲۴۵؛ ابن حنبل، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ۸۸۱؛ براز، ۱۴۳۰ ق، ج ۱۶، ۲۵؛ ابن ماجة، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ۴۴۲؛ ابو داود، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ۱۸۴؛ ترمذی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ۴۵۲؛ نسائی، ۱۴۱۱ ق، ج ۴، ۳۲۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ۹۴)، چنین به دست می‌آید که آنچه موجب رفع قلم می‌شود، نبودن عقل و به‌تبع آن اختیار و بی‌معنا شدن ابتلا و آزمایش در دنیا است؛ چراکه وجه اشتراک کودک، دیوانه و شخص در خواب، همین فقدان عقل و اختیار است. روایات منسوب به امام رضا ﷺ و امام صادق ﷺ، شیعیان اهل‌بیت ﷺ را نیز مشمول این حکم خوانده‌اند؛ اما چگونه ممکن است این تعبیر در مورد شخص دارای عقل و اختیار، صدق کند؟ صرفا به این دلیل که شیعهٔ اهل‌بیت ﷺ است؟

هرچند ولایت حقیقی و اهل‌بیت ﷺ آثار و برکات بی‌شماری دارد که نهایتا موجبات عاقبت‌به‌خیری انسان را پدید می‌آورند، اما این‌که چنین ولایتی را حتی در مصادیق اتم آن باعث رفع قلم به معنای یادشده حمل کنیم، با جهان‌بینی قرآنی و روایات متواتر که نمایانگر دقت حساب‌وکتاب اعمال انسان و نیز سنت ابتلا هستند، سازگار نیست. مگر این‌که بخواهیم روایت را به معانی تکلف‌آمیز دیگری تأویل کنیم و مثلا بگوییم که مقصود این روایات، این است که شیعهٔ واقعی اهل‌بیت ﷺ، اصلا مرتکب معصیت الهی نمی‌شود و قلم کرام کاتبین موردی برای ثبت اعمال سوء او نمی‌یابد.

د. نفی حزن و خوف در روز قیامت

گزارهٔ مصونیت از خوف و حزن در آخرت، در چهارده آیه از قرآن کریم[1] نیز به انسان‌های مؤمن و ملتزم به عمل صالح، وعده داده شده است. در نوشتار حاضر، درصدد تفسیر، تأویل و یا بیان کم و کیف چنین مصونیتی نیستیم. با در نظر گرفتن این دو نکته که اولا قول قرآن، صادق است و دوما این‌که شیعیان واقعی اهل‌بیت ﷺ مصداق بارز مؤمنان صالح هستند، می‌توان گزارهٔ نفی حزن و خوف از شیعیان اهل‌بیت ﷺ را گزاره‌ای همخوان با قرآن کریم دانسته و معنای نفی حزن و خوف در این روایات را با آیاتی که به این گزاره اشاره دارند - به هر مقصودی که خداوند از آن‌ها اراده کرده باشد، هم‌معنا و هم‌سو دانست.

---

۱. بقره: ۳۸، ٦۲، ۱۱۲، ۲٦۲، ۲۷٤، ۲۷۷؛ آل‌عمران: ۱۷۰؛ مائدة: ٦۹؛ انعام: ٤۸؛ اعراف: ۳۵، ٤۹؛ یونس: ٦۲؛ زخرف: ٦۸؛ احقاف: ۱۳.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

جدول زیر، نمایانگر ارزیابی مضمونی روایات این تحقیق است:

نوع مصونیت			روایات[1]	ارزیابی مضمون
قابل‌فهم	مصونیت مطلق	آمرزش گناهان	و ۸ و ۹، ۱۱	**قابل‌پذیرش**
		نفی هرگونه حساب و عذاب و عرضه	ح ۳، ح ۵ و ۱ و ۲ و ۴ و ۶ و ۷، م ۱، ح ۴	**غیرقابل‌پذیرش**
		نفی حزن و خوف	و ۲	**قابل‌پذیرش**
		رفع قلم	و ۳ و ۵	**غیرقابل‌پذیرش**
	مصونیت بدون اطلاق	آمرزش گناهان	ح ۱، ۲۱	**قابل‌پذیرش**
		ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت	و ۱۱	**قابل‌پذیرش (بدون اطلاق)**
		مصونیت شخص از اذیت	و ۱۱، ۱۱	**قابل‌پذیرش (بدون اطلاق)**
		غفران برای والدین و اولاد شخص	۲۱	**غیرقابل‌پذیرش**
		ایمن بودن از فزع قیامت	ح ۲، ح ۴، ح ۶	**قابل‌پذیرش**
		ایمن بودن از گریه و مستی روز قیامت	و ۱۰	**قابل‌پذیرش**
غیرقابل‌فهم	بعثت در حالت حج و ملبی		ح ۱	**توقف**
	بعثت در حالت شهید		۲۱	**توقف**

۱. برای رعایت اختصار و نظم جدول، آدرس‌دهی به روایات، به این شکل انجام شده است: اولین حرف نام عنوان روایات هر دسته + شماره روایت. برای مثال؛ روایت دوم حوزه حج = ح ۲ یا روایت سوم حوزه ولایت = و ۳.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

۵. نتیجه‌گیری

۱. روایات موردبحث نوشتار حاضر که مصونیت‌هایی اخروی را به‌مثابه پاداش برخی از اعمال صالح ذکر کرده‌اند، به لحاظ تشابه‌ها و تفاوت‌ها در مصونیت‌های ذکرشده، به دسته‌هایی قابل تقسیم‌هستند که عبارت‌اند از مصونیت‌های قابل‌فهم و مصونیت‌های غیرقابل‌فهم که خود به دو نوع مطلق و بدون اطلاق تقسیم می‌شوند.

۲. گزاره‌های مستخرج از روایات مربوط به مصونیت‌های غیرقابل‌فهم که عبارت‌اند از «بعثت در حالت حاجی و ملبی» و «بعثت در حالت شهید»، به دلیل این‌که گزاره‌هایی خارج از قلمرو درک فاهمه انسان هستند، قابل تصدیق یا تکذیب نیستند.

۳. گزاره‌های مربوط به مصونیت‌های قابل‌فهم که ظاهرشان اطلاقی را بر نمی‌تابد، شامل گزاره‌های «آمرزش گناهان»، «ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت»، «مصونیت شخص از اذیت»، «غفران برای والدین و اولاد شخص»، «ایمن بودن از فزع قیامت» و «ایمن بودن از گریه و سکرات روز قیامت» هستند که نتیجهٔ ارزیابی مضمونی‌شان به این شرح است:

«آمرزش گناهان»، از ملزومات رحمانیت و غفاریت خداوند بوده و صحت مضمون آن توسط بسیاری از آیات، ازجمله آیات مرتبط با آمرزش گناهان و امحاء سیئات توسط حسنات، تأیید می‌گردد.

«ایمن بودن از فزع قیامت»، «ایمن بودن از خشم و آتش الهی در روز قیامت»، «مصونیت شخص از اذیت: قابل‌پذیرش» و «ایمن بودن از گریه و مستی روز قیامت» نیز با توجیهات مورد اخیر، قابل‌پذیرش‌اند؛ چه کیفرهای یادشده، نتیجهٔ اعمال سوء شخص بوده و آمرزش و امحاء بخشی از آن، موجب تخفیف در عذاب و حساب خواهد شد. از این گذشته، آیات بسیاری ازجمله آیهٔ «من جاء بالحسنة فله خیر منها و هم من فزع یومئذ آمنون»، صحت مضمون چنین مصونیت‌هایی را به‌شرط عدم اطلاق، تأیید می‌کنند.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

«غفران برای والدین و اولاد شخص: غیرقابل‌پذیرش» مصونیتی است که حتی در صورت عدم اطلاق، با منظومهٔ معارف دینی برآمده از کتاب و سنت قطعی، ناساز بوده و این ناسازگاری، به‌طور ویژه به «غفران برای اولاد» شخص مرتبط است؛ چراکه بنا به‌تصریح قرآن کریم، در حساب اخروی، کسی بار کسی را به دوش نمی‌کشد و هیچ خویشاوندی بین افراد هم نیست.

۴. گزاره‌های مربوط به مصونیت‌های قابل‌فهم که ظاهرشان مشعر اطلاق است، شامل گزاره‌های «آمرزش گناهان»، «نفی هرگونه حساب و عذاب و عرضه»، «نفی حزن و خوف» و «رفع قلم» هستند که نتیجهٔ ارزیابی مضمونی‌شان به این شرح است:

«آمرزش گناهان» به شکل مطلق به دلیل سازگاری با تصریح قرآن، به‌ویژه در عبارت «إن الله یغفر الذنوب جمیعا إنه هو الغفور الرحیم» و «نفی حزن و خوف» به واسطهٔ هم‌سو بودن با مضمون آیات متعدد نافی خوف و حزن از اولیاءالله، قابل‌پذیرش هستند.

اما «نفی هرگونه حساب و عذاب و عرضه» و «رفع قلم» از شخص به خاطر انجام عملی صالح، با اصول قطعی برآمده از کتاب و سنت، ازجمله دقت و عدم ظلم در حساب، در تعارض بوده و به همین دلیل، مردود به نظر می‌رسند.

منابع

ابن ابی‌الجمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة، قم: نشر سید الشهداء.

ابن بابویه، علی بن محمد، (۱۳۶۲ش)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶ش)، الإمالی، تهران، کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، عیون أخبار الرضا، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: انتشارات حوزه‌ی علمیه.

ابن بابویه، محمد بن علی، (بی‌تا)، فضائل الشیعة، تهران، أعلمی.

ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۳۰ق)، فضائل الصحابة، قاهرة، دار ابن الجوزی.

ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، قم، مؤسسة آل البیت ﷺ.

ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، تحقیق عبد الحسین امینی، نجف، دار المرتضویة.

ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۱۸ق)، السنن، تصحیح بشار عواد، بیروت، دار الجیل.

ابن همام اسکافی، محمد بن همام، (۱۴۰۴ق)، التمحیص، قم، مدرسة الإمام المهدی (عج).

ابو داود، سلیمان بن اشعث، (۱۴۲۰ق)، سنن ابی داود، تحقیق سید محمد سید و همکاران، قاهرة، دار الحدیث.

افراشی، آزیتا، (۱۳۹۷ش)، استعاره و شناخت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

براز، احمد بن عمر، (۱۴۳۰ق)، البحر الزخار المعروف بمسند البراز، تحقیق محفوظ عبد الرحمن زین الله، تصحیح بدر بن عبدالله و همکاران، مدینة، دار العلوم و الحکم.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ش)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة.

ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق)، سنن الترمذی، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهرة، دارالحدیث.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل بیت ﷺ.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، هدایة الامة إلی احکام الائمة ﷺ، مشهد: آستان قدس رضوی.

زید بن علی بن الحسین، (بی‌تا)، مسند الإمام الزید، بیروت، دار مکتبة الحیاة.

شیشه چی, زینب و شاه پسند, الهه . (۱۳۹۷). بررسی مصونیت اولیای الهی از خوف و حزن با محوریت عبارت «لا خوف علیهم ولا هم یحزنون». مشکوة, ۳۷(۱), ۴۹-۶۶.

صنعانی، عبد الرزاق بن همام، (۱۴۱۱ق)، تفسیر عبد الرزاق صنعانی، بیروت، دار المعرفة.

طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

عبداللهی عابد, صمد و نقی زاده, محمدحسین . (۱٤۰۳). بررسی سندی و دلالی روایات مصونیت مدفونان و متوفیان در «حرمین» از حساب اخروی در منابع امامیه .مطالعات قرآن و حدیث، دورة ۱۸، ش۱، ص ۱۵۵-۱۳۳.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه‌ی امیرالمؤمنین ﷺ.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تحقیق اعلمی، حسین، تهران: مکتبة الصدر.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، (۱۴۰۷ق)، سلوة الحزین، قم: انتشارات مدرسه‌ی امام مهدی(عج).

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، تحقیق و تصحیح کاظم محمد، تهران، مؤسسة طبع و نشر وزارت ارشاد اسلامی.

لکاف، جورج و جانسون، مارک، (۱۳۹۷ش)، استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، تهران، آگاه.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحیاة التراث العربی.

مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد في معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البیت ﷺ، قم، کنگره شیخ مفید.

نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، السنن الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیة.

نویسنده نامعلوم، (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا ﷺ، مشهد، مؤسسة آل البیت ﷺ.

نیلی‌پور و همکاران، رضا، (۱۳۹۳ش)، زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی، تهران، هرمس.

Bradley, F. H. (1914). Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press.

Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>.

10.22052/hadith.2025.255589.1510

References

Abdollahi Abed, S, & Naqizadeh, M. (2024). Barrasi-ye sanadi va dalali-ye revayat-e masuniyyat-e madfunan va motavaffayan dar “Haramayn” az hesab-e okhrawi dar manabeʿ-e Emamiyeh. Motaleʿat-e Qur'an va Hadith, 18(1), 133–155. [In Persian]

Abu Dawud, S. (1999). *Sunan Abi Dawud* (Sayyid Muhammad Sayyid et al., Eds.). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]

Afrashi, A. (2018). Esteʿareh va shenakht. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Ahmad ibn Hanbal, A. (2009). *Fada’il al-Sahabah*. Cairo: Dar Ibn al-Jawzi. [In Arabic]

al-Barraz, A. (2009). *Al-Bahr al-Zakhkhar al-Maʿruf bi-Musnad al-Bazzar* (Mahfuz al-Rahman Zayn Allah, Ed.; Badr ibn ʿAbd Allah et al., Rev.). Medina: Dar al-ʿUlum wa al-Hikam. [In Arabic]

al-Barqi, A. (1992). *Al-Mahasin*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

al-Fayd al-Kashani, M. (1986). *Al-Wafi*. Isfahan: Library of Amir al-Mu’minin. [In Arabic]

al-Fayd al-Kashani, M. (1994). *Tafsir al-Safi* (Husayn al-Aʿlami, Ed.). Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]

al-Hurr al-ʿAmili, M. (1989). *Wasa’il al-Shiʿah*. Qom: Mu’assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

al-Hurr al-ʿAmili, M. (1993). *Hidayat al-Ummah ila Ahkam al-A’immah*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]

al- Kulaynī, M. (1987). Al-Kāfī (Ali Akbar al-Ghaffari & Muhammad Akhundi, Eds.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

al-Kufi, F. (1991). *Tafsir Furat al-Kufi* (Kazim Muhammad, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing and Printing Institute. [In Arabic]

al-Majlisī, M. (1983). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-ʿArabi. [In Arabic]

al-Mufīd, M. (1993). Al-Irshad fi Maʿrifat Hujaj Allah ʿala al-ʿIbad (Mu’assasat Al al-Bayt, Ed.). Qom: Shaykh al-Mufīd Congress. [In Arabic]

al-Nuʿman ibn Muhammad ibn Hayyun. (2006). *Daʿa’im al-Islam*. Qom: Mu’assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

al-Qummi, A. (1984). *Tafsir al-Qummi* (Tayyib Musavi al-Jaza’iri, Ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]

al-Rawandi, S. (1987). *Salwat al-Hazin*. Qom: Imam al-Mahdi School Publications. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255589.1510

al-Sanʿani, ʿA. (1991). *Tafsir ʿAbd al-Razzaq al-Sanʿani*. Beirut: Dar al-Maʿrifah. [In Arabic]

al-Tirmidhi, M. (1998). *Sunan al-Tirmidhi* (Ahmad Muhammad Shakir, Ed.). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]

al-Tusi, M. (1987). *Tahdhib al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

al-Zaydi, Z. (n.d.). *Musnad al-Imam al-Zayd*. Beirut: Dar Maktabat al-Hayat. [In Arabic]

Babaweh, A. (1983). *Al-Khisal* (Ali Akbar al-Ghaffari, Ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Babaweh, M. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]

Babaweh, M. (1986). *Thawab al-Aʿmal wa ʿIqabul al-Aʿmal*. Qom: Dar al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

Babaweh, M. (1993a). *ʿUyun Akhbar al-Rida* (Ali Akbar al-Ghaffari, Ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Babaweh, M. (1993b). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Ali Akbar al-Ghaffari, Ed.). Qom: Hawzah-ye ʿIlmiyyah Publications. [In Arabic]

Babaweh, M. (n.d.). *Fada'il al-Shiʿah*. Tehran: Aʿlami. [In Arabic]

Bradley, F. H. (1914). *Essays on truth and reality*. Oxford: Clarendon Press.

Ibn Abi al-Jumhur, M. (1985). *ʿAwali al-La'ali al-ʿAziziyyah fi al-Ahadith al-Diniyyah*. Qom: Nashr Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]

Ibn Abi Zayd, M. (2004). *Al-Tamhis*. Qom: Madrasat al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]

Ibn Hayyun, N. (2006). *Daʿa'im al-Islam*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Ibn Majah, M. (1997). *Sunan Ibn Majah* (Bashshar ʿAwad, Ed.). Beirut: Dar al-Jil. [In Arabic]

Ibn Qulawayh, J. (1977). *Kamil al-Ziyarat* (ʿAbd al-Husayn Amini, Ed.). Najaf: Dar al-Murtadawiyyah. [In Arabic]

Lakoff, G, & Johnson, Mark. (2018). Esteʿareh-ha'i ke ba anha zendegi mikonim (Jahanshah Mirzabeigi, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]

Nasa'i, A. (1991). *Al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Nili-Pour et al., R. (2014). Zaban-e esteʿari va esteʿareh-ha-ye mafhumi. Tehran: Hermes. [In Persian]

Shishechi, Z & Shahpasand, E. (2018). Barrasi-ye masuniyyat-e owliya-ye elahi az khof va hozn ba mehvariyyat-e ʿebarat-e "La khawfun ʿalayhim wa la hum yahzanun". Mishkat, 37(1), 49–66. [In Persian]

10.22052/hadith.2025.255589.1510

Unknown Author. (1986). *Al-Fiqh al-Mansub ila al-Imam al-Rida*. Mashhad: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]

Young, J. (2018). The coherence theory of truth. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/

10.22052/hadith.2025.255693.1517

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 319– 344

Dating the tradition of " Kānat sūratu l-aḥzābi li-taʿdila sūrata al-baqarah " On the Issue of Distortion of the Deficiency of the Holy Qur'an

Samane Torabi
Ph.D Student of Qur'an and Hadith Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran; Torabi.samane@gmail.com
Mohammadreza Hajiesmaeili
Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (corresponding author). m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir
Davoud Esmaeili
Assistant professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran; d.esmaely@theo.ui.ac.ir

Received: 2024/12/26
Accepted: 2025/03/28

Abstract
Regarding the issue of the verbal distortion of the Holy Qur'an, the point of contention among the exegetes and scholars of the Qur'an is the belief or non-belief in the distortion of imperfection. In this regard, the believers to the distortion have always referred to numerous reports in hadith and historical sources and have relied on them to present their views. One of these traditions is "**Kānat sūratu l-aḥzābi li-taʿdila sūrata al-baqarah**", in which an attempt has been made to date this tradition by using the methods of dating the hadith. In the first step, the analysis of the source shows the reception of the hadith sources in the second half of the second century and the mention of this hadith for the first time in Musnad al-Ţayalisī(204). However, in the continuation of this narrative, it is faced with the trend of decreasing the tradition in the hadith sources and of course the increase in the details of the text. In the next step, the documentary dating of the tradition indicates the singularity of the way of Zar ibn Hubaysh from Ubayy ibn Ka'b and branching of the three ways from Ibn Hubaysh as the apparent common link of the tradition, but among them, the singularity and invalidity of two ways of Yazid ibn Abi al-Ziyad and the unknown narrator in Juz' Ali ibn Shadhan indicate that Asim ibn Abi al-Najud

10.22052/hadith.2025.255693.1517

al-Kufi is real as the main publisher of this tradition with tradition for eight people in the beginning.

Keywords: Verbal distortion of the Qur'an, dating of hadith, Asim ibn Abi al-Nujud, Zar ibn Hubaysh, common link.

Extended Abstract

Introduction

The textual integrity of the Qur’an remains a significant issue in Qur’anic and Islamic studies. Although the majority of Muslim scholars have rejected textual distortion and advanced various arguments for the preservation of the Qur’an, several reports in early hadith sources have been cited in support of the contrary view. Among them is the report stating that “the sūrah of al-Aḥzāb was equivalent to the sūrah of al-Baqarah,” attributed to Ubayy b. Kaʿb and associated with the alleged omission of the stoning verse. The report has been transmitted in ten textual versions through twelve isnāds in various hadith sources. This study employs an isnād-cum-matn approach to examine the transmission history and textual development of the report. By analyzing the relationships among its textual and isnād variants, the study seeks to identify its earliest recoverable form and assess its probable historical provenance. It also examines the role of major transmitters in its dissemination and development.

Materials and Methods

This study employs a historical-critical approach to hadith dating, combining traditional source criticism with contemporary isnād and matn analysis. The primary materials consist of the extant textual and isnād variants of the report stating that “the sūrah of al-Aḥzāb was equivalent to the sūrah of al-Baqarah,” as transmitted in the available hadith sources. First, all identifiable versions of the report were collected from the relevant early and later hadith compilations, and their textual variants and Isnad were documented and compared. The report’s occurrence in the earliest available sources was also examined in order to establish the earliest securely attested point of its transmission, while avoiding the assumption that its absence from earlier sources necessarily indicates its non-existence.

Second, the isnāds were analyzed by constructing a transmission diagram to identify the principal common link (CL), putative partial common links (PCLs), and isolated transmission routes. The historical reliability and actual transmission relationships represented by the CL and PCLs were subsequently assessed through a critical examination of biographical and rijāl

10.22052/hadith.2025.255693.1517

sources, including the chronological compatibility of transmitters and the possibility of direct transmission between them. Third, the textual variants were systematically compared in conjunction with their corresponding isnāds. Particular attention was paid to shared and divergent narrative elements, additions, omissions, lexical and structural variations, and the distribution of these features across different transmission branches. Finally, the correlation between textual development and the structure of transmission networks was evaluated in order to reconstruct the earliest recoverable form of the report, trace its subsequent development, and assess its probable temporal and geographical provenance.

Results and findings

The findings of this study indicate that the transmission history of the report "Kānat Sūrat al-Aḥzāb li-taʿdila Sūrat al-Baqarah" does not conform to the expected pattern of progressive expansion in hadith transmission. Although the report appears in several sources predating the Kutub al-Sitta, particularly from the late second century AH onward, it is notably absent from the canonical collections. At the same time, its textual content shows a gradual increase in some versions, particularly through formulations that more explicitly support the claim of Qur'anic textual omission. The chronological distribution of the sources, together with the considerable variation among the extant textual versions, therefore suggests a process of textual development within a particular historical transmission milieu rather than the continuous and uniform dissemination of an established tradition.

The isnād analysis further reveals a highly restricted transmission network. The report is attributed to Ubayy b. Kaʿb and appears to have been transmitted from him through Zar ibn Ḥubaysh. The routes subsequently branching from Zar form three identifiable lines of transmission, two of which are isolated. The route through Yazīd b. Abī Ziyād is problematic because of its isolation and the lack of evidence for his direct audition from Zur. The version preserved in the Juzʾ of ʿAlī ibn Shādhān is likewise weakened by the unidentified transmitter immediately following Zar and by the insufficient identification of several other transmitters. Although the textual features of this version and the presence of multiple routes through ʿĀṣim make it plausible that the unidentified transmitter was ʿĀṣim, this identification cannot be established conclusively.

The remaining major route is that of ʿĀṣim b. Abī al-Nujūd, whose transmission of the report is represented through eight transmitters. Nevertheless, the attribution of his transmission to Zar is itself subject to

10.22052/hadith.2025.255693.1517

chronological and biographical uncertainty. The evidence therefore supports the conclusion that ʿĀṣim played an important role in the systematic dissemination of the report during the early second century AH, but it does not justify identifying him as its originator or fabricator.

Finally, the findings concerning the reading attributed to ʿĀṣim indicate that its later prominence should not automatically be projected onto the earliest Islamic period. Its reception and diffusion were not necessarily uniform across different regions. Moreover, applying later Sunni–Shiʿi classifications retrospectively to the transmission networks of the first two Islamic centuries can obscure their historical complexity. Accordingly, characterizing the report transmitted through ʿĀṣim as exclusively Shiʿi is not adequately supported by the available evidence.

Conclusion

The findings indicate that the report reflects a restricted and historically complex transmission process, marked by textual instability and limited isnād support. Although ʿĀṣim b. Abī al-Nujūd appears to have contributed significantly to its early dissemination, the evidence does not establish him as its originator, nor does it support categorizing the report as exclusively Shiʿi.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۳۱۹- ۳۴۴

تاریخ‌گذاری روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره»؛ در موضوع تحریف نقصان قرآن کریم

سمانه ترابی*

محمدرضا حاجی اسماعیلی**

داود اسماعیلی***

چکیده

در موضوع تحریف لفظی قرآن کریم، محل اختلاف میان مفسران و قرآن‌پژوهان، باور یا انکار تحریف نقصان است. در این خصوص تحریف‌گرایان همواره به گزارش‌های متعدد موجود در منابع روایی و تاریخی استناد کرده و با تکیه‌بر آن‌ها دیدگاه‌های خود را مطرح ساخته‌اند. یکی ازاین روایات، روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره» است که در این پژوهش، تلاش گردیده با بهره‌گیری از شیوه‌های تاریخ‌گذاری حدیث، ازجمله یافتن در کهن‌ترین منبع، تحلیل سندی، بررسی تطورات سند و متن تاریخ‌گذاری شود. در گام نخست، تحلیل منبع نشان دهندهٔ استقبال منابع روایی در نیمهٔ دوم قرن دوم و ذکر این روایت برای نخستین بار در مسند طیالسی (۲۰۴ م) است؛ اما در ادامه این روایت، با روند کاهش نقل در منابع روایی و البته افزایش جزئیات متن مواجه است. در گام بعد، تاریخ‌گذاری سندی روایت، بیانگر انفراد طریق زر بن حبیش از أبی بن کعب و انشعاب سه طریق از ابن حبیش به‌عنوان حلقه مشترک ظاهری روایت است اما از این میان انفراد و بی‌اعتباری دو طریق یزید بن أبی الزیاد و راوی ناشناخته در جزء علی بن شاذان نشان از واقعی بودن عاصم بن أبی النجود کوفی به‌عنوان نشردهندهٔ اصلی این روایت با نقل برای هشت نفر در اوایل قرن دوم دارد.

کلیدواژه‌ها: تحریف لفظی قرآن، تاریخ‌گذاری حدیث، عاصم بن أبی النجود، زر بن حبیش، حلقه مشترک.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. torabi.samane303@gmail.com

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، نویسنده مسئول. m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. d.esmaely@theo.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۸

10.22052/hadith.2025.255693.1517

۱. مقدمه

موضوع تحریف ناپذیری قرآن از مسائل مهم قرآن‌پژوهی است. هرچند تحقق تحریف قرآن همواره از جانب عالمان و محققان مسلمان پذیرفته‌نشده و با استدلال‌های متفاوت رد شده است اما برخی با تمسک به گزارش‌های موجود در منابع روایی به تحریف قرآن کریم اصرار ورزیده‌اند. البته در نگاهی کلی موضوع تحریف قرآن، به دو نوع معنوی و لفظی تقسیم شده که مقصود از «تحریف معنوی»، برداشت انحرافی و تفسیر، برخلاف مقصود گوینده است؛ این نوع تحریف به‌طور قطعی در قرآن رخ داده‌است؛ اما «تحریف لفظی» به معنای افزایش یا کاهش و تبدیل الفاظ مورد نزاع قرآن‌پژوهان است. در این میان افزایش آیه، سوره و یا تبدیل آیه‌ای به آیه دیگر هیچ قائلی ندارد و تحریف به نقصان نیز خود دو قسم دارد؛ نخست کاستی در قرائت مانند اسقاط «ما خلق» از آیه «و ما خلق الذکر و الأنثی» در قرائت ابن مسعود. دوم هرگونه حذف از متن قرآن اعم از یک حرف، یک کلمه، جمله‌ای کامل، آیه و سوره (خوئی، ۱۴۱۱ ق: ۱۹۷-۲۰۰؛ معرفت، ۱۳۷۹ ش: ۲۶). درخصوص هریک از موارد مطرح شده روایاتی در کتب روایی ازجمله صحاح سته نقل شده‌است. البته هریک ازاین روایات، به تفکیک نیاز به بررسی دقیق سندی و متنی دارند. ازاین‌رو در مقاله حاضر کوشیده تا خاستگاه زمانی و مکانی روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقرة» را با بهره‌گیری از شیوه‌های تاریخ‌گذاری حدیث مشخص نماید. در این روایت که با ده تحریر و دوازده طریق در تمام منابع روایی به أبی بن‌کعب انتساب یافته سورهٔ احزاب از جهت طولانی بودن و تعداد فراوان آیاتش به سورهٔ بقره تشبیه شده. افزون بر آن در این روایت به فقدان آیه رجم نیز اشاره دارد.

۲. پیشینه پژوهش

تحریف لفظی و معنوی قرآن از دیرباز و از زوایای گوناگون تاریخی، کلامی، روایی و علوم قرآنی موردمطالعه قرار گرفته است. این مطالعات پس از نگارش کتاب «فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الأرباب» توسط میرزا حسین نوری عمق و گسترش یافت و البته با بهره‌گیری از دلایل گوناگون نقد گردید. ازجمله کتاب‌هایی که در این حوزه نگاشته شده است، می‌توان به «صیانة القرآن من التحریف» اثر آیت‌الله محمدهادی معرفت، «أکذوبة

10.22052/hadith.2025.255693.1517

تحریف القرآن بین الشیعة و السنة» تألیف رسول جعفریان، «نزاهت قرآن از تحریف» تألیف آیت‌الله عبدالله جوادی آملی اشاره کرد. علاوه بر این، مقالاتی نیز در این زمینه تألیف شده‌اند، ازجمله: «بررسی دلالی روایات تحریف‌نما در کتاب کافی» نوشته سیدرضا مؤدب و عبدالرضا حدادیان (مجله حدیث پژوهی، ۱۳۸۸، دوره اول شماره دوم) و «بررسی دلالت آیه ٤١ و ٤٢ سورۀ فصلت بر عدم تحریف قرآن کریم از منظر مفسرین فریقین» نوشته رحمت‌الله حمیدی (مجله گفتمان وحی، ١٤٠٠، سال دوازدهم شماره بیست) و نیز «تحریف در قرآن» نوشته محمدعلی مهدوی راد (دانشنامۀ جهان اسلام، جلد ششم) و مقاله «قرآن و عدم تحریف آن ازنظر شیعه امامی» نوشته محمد حبش (همایش وحدت اسلامی) و «تحریف ناپذیری قرآن از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی» نوشته مجتبی نوروزی (همایش بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم الهدی، جلد دوم) و «تحلیل انتقادی دلایل دوازده‌گانه محدث نوری در اثبات تحریف به نقیصه» نگاشته عبدالهادی فقهی زاده و همکاران (مجله پژوهش دینی، ۱۳۹۹، شماره چهل و یکم) و «امتیاز وحی تنزیلی (ماانزل) از وحی تبیینی (مانزل) و نقش آن در عدم تحریف قرآن» نوشته میثم زادهوش و همکاران (مجله قرآن، فرهنگ و تمدن، ١٤٠١، شمارۀ نهم) و «نقد سندی و متنی روایات تحریف قرآن» به قلم زهرا شاه‌میرزالو (مجله حسنا، ١٣٩٦، سال نهم، شماره سی و دوم). لیکن تاکنون پژوهشی مستقل به بررسی و تاریخ‌گذاری هر یک از روایات مربوط به تحریف به‌ویژه روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره» نپرداخته است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

تاریخ‌گذاری حدیث به معنای یافتن خاستگاه روایت و همچنین افراد مؤثر در نشر روایت است (موتسکی، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۲). خاورشناسان به متون حدیثی، به‌عنوان منابعی تاریخی می‌نگرند که می‌توان با استناد به آن، تاریخ اسلام، قرآن و همچنین تاریخ پیدایش و تکوین روایات و مباحث گوناگون اسلامی را شناسایی کرد. به‌بیان‌دیگر هدف اصلی از تاریخ‌گذاری روایات، در گام نخست یافتن زمان پیدایش روایت و پس‌ازآن بررسی سیر تطور روایت است (همان). این روش در ابتدا توسط گلتسیهر[1] و شاخت[1] ابداع و سپس توسط ینبل[2] و

1. Ignaz Goldziher

10.22052/hadith.2025.255693.1517

موتسکی[3] بسط داده شد. در ادامه به‌طور مختصر از شیوه‌های تاریخ‌گذاری حدیث یاد شده است:

۳-۱-تاریخ‌گذاری بر اساس یافتن در کهن‌ترین منبع

شاخت نخستین بار تاریخ‌گذاری مبتنی بر یافتن روایت در کهن‌ترین منبع موجود را مطرح نمود. به باور وی خاستگاه زمانی و مکانی روایت، همان زمان و مکان تألیف منبعی است که برای نخستین بار آن روایت را ذکر کرده‌است (همان، ٥٤) اگرچه برخی بر این باورند که بر این اساس تنها می‌توان به وجود روایت موردنظر در زمان تألیف آن منبع اطمینان یافت؛ اما نمی‌توان درخصوص وجود یا عدم وجود روایت پیش از زمان نخستین منبع داوری نمود (موتسکی، ۱۳۹٤ ش: ۳۳-٤۰).

۳-۲-تاریخ‌گذاری بر اساس حلقه مشترک

شیوه دیگر در تاریخ‌گذاری روایات، تحلیل بر اساس سند است. شاخت و ینبل فردی که راویان متعدد از او نقل روایت می‌کنند را حلقهٔ مشترک خوانده و او را جاعل متن و بخش منفرد و متقدم سند روایت می‌دانند؛ اما به‌طور قطعی نمی‌توان به جاعل حدیث بودن حلقهٔ مشترک حکم نمود. بلکه حلقهٔ مشترک نخستین نشردهندهٔ نظام‌مند روایت به شمار می‌آید و تنها می‌توان تاریخی بودن آن روایت را در زمان شکل‌گیری حلقه مشترک به اثبات رساند و اظهارنظر قاطعانه درخصوص وجود روایت پیش از حلقه مشترک صحیح نیست (موتسکی، ۱۳۹۴: ۳۳۴-۳۳۹)؛ بنابراین در این پژوهش و برای تاریخ‌گذاری روایت ترکیبی از شیوه‌های معاصر و سنتی به‌کار رفته است. ازاین‌رو برای شکل‌گیری تصور بهتر نسبت به طریق‌های موجود، ابتدا نمودار اسناد روایت ترسیم شده و سپس حلقهٔ مشترک اصلی[4] (CL)، حلقه‌هاي مشترك فرعی[5] (PCL) و طرق منفرد، مشخص مي‌شوند. در پایان، واقعی یا ظاهری بودن حلقه مشترک اصلی و نیز صحت انتساب طریق حلقه‌های مشترک فرعی به اصلی با بررسی منابع رجالی تحلیل می‌شوند.

---

1. Joseph Schacht
2. Gautier Juynboll
3. Harald Motzki
4. Common link
5. Partial Common link

10.22052/hadith.2025.255693.1517

۳-۳-تاریخ‌گذاری بر اساس تطورات سند و متن

در این روش، تمام‌صورت‌های مختلف یک روایت از منابع روایی گردآوری و در ادامه متن و اسناد تحریرهای مختلف، با یکدیگر مورد مقایسه قرار می‌گیرند. بررسی و تحلیل دقیق در مقایسه متن و اسناد، تمام ارتباطات درونی آن‌ها را آشکار می‌سازد. همچنین با بهره‌گیری از این شیوه می‌توان به اطلاعاتی در رابطه با متن اصیل و ابتدایی روایت و همچنین متن تثبیت یافته روایت دست یافت (گلتسیهر، ۱۳۹٤: ۸۱-۱۰٦).

۴. تحلیل محتوای روایت

روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره» از روایاتی است که تحریرهای متفاوتی از آن در منابع حدیثی وجود دارد. باوجودی که این تحریرها حاکی از مضمون واحد است اما به کار رفتن واژه‌های مختلف، کاهش یا افزایش برخی عبارات و نیز ذکر تعداد متفاوت آیات سورۀ احزاب، آغاز متفاوت روایت و... همگی نشان از اضطراب روایت دارد. در تحلیل محتوای این روایت، نخست تحریرهای موجود از روایت در بازه زمانی سه قرن نخست جمع‌آوری و به ترتیب تاریخ وفات مؤلفان منابع روایی تنظیم گردیده است. در گام بعد محتوای روایت در تحریرهای مختلف بررسی و هر عبارتی که بیانگر اطلاعاتی خاص است با کدی مشخص نشانه‌گذاری گردیده است. در ادامه، این کدها در مقوله‌ها یا زیرمقوله‌های متفاوت قرار داده می‌شوند. روش مذکور در تحلیل دقیق محتوای نقل‌های مختلف یک گزارش تاریخی تأثیرگذار است. ترتیب موجود در جدول ذیل به ترتیب تاریخ وفات مؤلفان منابع روایی منظم شده‌اند.

۴-۱. مقولۀ اول: وضعیت فعلی سوره=A؛ آغاز روایت با پرسش أبی بن کعب از زر «کأین تقرأ سورة الأحزاب؟ کأین تعد؟ أنه سأل عن سورة الأحزاب»: A1- پاسخ زر بدون مشخص کردن تعداد آیات «کذا وکذا آیة»: A2- اشاره به تعداد «بضعا و ثمانین آیه»: A3- «إما ثلاثا و سبعین و إما أربعا و سبعین»:A4- «اثنتین و سبعین آیة، أو ثلاثا و سبعین آیة»: A5- «بضعا و سبعین آیه»: A6

٤-۲. مقولۀ دوم: وضعیت سوره در گذشته=B؛ برابری سورۀ احزاب و سورۀ بقره «کانت سورة الأحزاب تعدل سورة البقرة-إن کانت لتضاهي سورة البقرة؛ إن کنا لنعارضها أو لنوازي

10.22052/hadith.2025.255693.1517

بها سورة البقرة؛ إن كانت لتضارع سورة البقرة»: B1 - طولانی تر بودن سورهٔ احزاب از سورهٔ بقره «نحو سورة البقرة أو هي أكثر؛ إن كانت لتقارب سورة البقرة أو لهي أطول منها»: B2- تأکید و سوگند به برابری یا طولانی‌تر بودن احزاب نسبت به بقره «فوالذي أنزل الكتاب على محمد صلى الله عليه و سلم إن كانت لتوازي سورة البقرة أو هي أطول من سورة البقرة؛ فوالذي يحلف به أبي إن كانت لتعدل سورة البقرة»: B3- تأکید به وجود این تغییرات در زمان پیامبر «لقد كنا نقرأها مع رسول الله صلى الله عليه و سلم نحو سورة البقرة»: B4 - اشاره به متن آیه رجم در این سوره «وإن كنا نقرأ فيها آية الرجم؛ إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم[1]»: B5 - تأکید به از میان رفتن این آیات «فرفع فيما رفع؛ قال أقط»: B6- اشاره به آیه رجم بدون بیان متن آن و یا بیان تنها عبارتی از آغاز آن «وان فيها آية الرجم؛ إن في آخرها آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموهما»: B7

نام منبع	سند روایت	مقولهٔ اول	مقولهٔ دوم
مسند طیالسی (۲۰۴ م) ج ۱، ۴۳۶	از أبوداود از ابن فضالة از عاصم از زر از أبي بن كعب	A1-A2	B1 -B5-B6
مصنف عبدالرزاق (۲۱۱ م) ج ۳، ۳۶۵	از عبدالرزاق از معمر از قتادة از أبي النجود از زر بن حبيش از أبي بن كعب	A1-A3	B2-B4-B5
همان ج ۷، ۳۲۹	از عبدالرزاق از ثوري[2] از عاصم بن أبي النجود از زر بن حبيش از أبي بن كعب	A1-A4	B2-B5-B6
فضائل القرآن أبوعبيد (۲۱۱ م)، ۳۲۰	از إسماعيل بن جعفر از مبارك بن فضالة از عاصم بن أبي النجود از زر بن حبيش از أبي بن كعب	A1-A5	B1-B5
مسند أحمد بن حنبل (۲۴۱ م) ج ۵، ۱۳۲	از عبدالله از وهب بن بقية از خالد بن عبدالله الطحان از يزيد بن أبي زياد از زر بن حبيش از أبي بن كعب	A1-A6	B2-B4-B7

۱ .در تحریر موجود در مسند طیالسی و در متن آیه رجم بعد از عبارت «البته نکالا من الله» تعبیر «و رسوله» نیز آمده است.

۲. در فضائل القرآن أبوعبید به نقل از ثوری در پایان این روایت چنین آمده: «وبلغنا أن ناسا من أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم كانوا يقرؤن القرآن أصيبوا يوم مسيلمة فذهبت حروف من القرآن» (صنعانی، ۱۴۱۹: ۳۲۹/۷)؛ اما این عبارت در جزء به‌جا مانده از سفیان ثوری موجود نیست.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

نام منبع	سند روایت	مقولهٔ اول	مقولهٔ دوم
فهم القرآن محاسبی (م ۲۴۳)، ۴۰۵	از ابن سليمان بن داود هاشمي قال حدثنا ابن جعفر از مبارك از عاصم از زر از أبي		B1
جزء علی بن شاذان (۲۴۶ م)، ۲۳	از محمد، از يعقوب بن يوسف از زر از أبی بن كعب	A1-A5	B1-B5
سنن نسائی (۳۰۳ م) ج ۶، ۴۰۸	از معاوية بن صالح اشعري از منصور (ابن أبي مزاحم) از أبو حفص از منصور از عاصم از زر از أبي بن كعب	A1-A5	B1-B5
تهذیب الآثار طبری (۳۱۰ م) ج ۲، ۸۷۲	از إسماعيل بن موسى فزاري از شريك از عاصم از زر از أبي بن كعب	A1-A5	B1-B7
همان، ۸۷۳	از أبو كريب از وكيع از شيبان از عاصم از زر از أبي بن كعب		B7
همان، ۸۷۳	از ابن مثنى از هشام بن عبد الملك از شعبة از عاصم بن بهدلة از زر از أبي	A1-A5	B1-B7
همان، ۸۷۴	از أبو كريب از عبيد الله از إسرائيل از عاصم از زر از أبي بن كعب	A1-A5	B3
همان، ۸۷۴	از حسن بن عرفة از عمر بن عبد الرحمن أبو حفص از منصور بن معتمر از عاصم از زر بن حبيش از أبي بن كعب	A1-A5	B3-B5

۵. تحلیل منابع روایت

کهن‌ترین منبع این روایت مسند طیالسی (متوفای سال ۲۰۴ قمری)، متعلق به نیمه دوم قرن دوم است؛ اما با توجه به قاعدهٔ برهان سکوت و آنچه در روش‌شناسی پژوهش گفته شد، فقدان روایت پیش‌ازاین تاریخ قابل‌اثبات نیست زیرا ممکن است این روایت در منابع یا نسخی دیگر، وجود داشته و به دست ما نرسیده یا به‌صورت شفاهی وجود داشته و تا آن زمان کتابت نشده باشد. درهرصورت با جست‌وجوی نرم‌افزاری در منابع روایی اهل سنت مشخص می‌شود که روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره» در جوامع تابعین و

10.22052/hadith.2025.255693.1517

تابع تابعین (سه‌ربع اول قرن دوم) مانند موطأ مالک، جامع معمر بن راشد، جامع ابن وهب، جزء ابراهیم بن سعد، الآثار محمد بن الحسن شیبانی، مسند ابن المبارک، کتاب حدیثی سفیان ثوری، مجموعه حدیثی اسماعیل بن جعفر. موجود نیست یا حداقل به دست ما نرسیده است. در میان جوامع روایی پیش از صحاح سته (ربع آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم) نیز، کتبی مانند شافعی، مسند اسحاق بن راهویه، مسند ابن الجعد، عبد بن حمید، مسند حمیدی، آثار منتسب به ابوحنیفه، الآثار ابویوسف فاقد این روایت هستند و البته در همان طیف، مسند طیالسی (۲۰٤ م) (طیالسی، ۱٤۱۹ ق، ج ۱: ٤۳٦)، تفسیر عبدالرزاق صنعانی (۲۱۱ م) (صنعانی، ۱٤۱۹ ق، ج ۳: ۳٦۵)، فضائل القرآن أبوعبید (۲۱۱ م) (ابن سلام، ۱٤۱۵ ق: ۳۲۰)، فهم القرآن محاسبی (۲٤۳ م) (محاسبی، ۱۳۹۸ ق: ٤۰۵)، جزء علی بن شاذان (۲٤٦ م) (ابن شاذان، ۲۰۰٤: ۲۳) و مسند احمد بن حنبل (۲٤۱ م) (ابن حنبل، ۱٤۲۱ ق، ج ۵: ۱۳۲) این روایت را نقل کرده‌اند.

سند در کهن‌ترین منابعی که پیش از صحاح سته، این روایت را ذکر کرده‌اند نه به‌صورت موقوف بلکه مقطوع است و متصل به زر بن حبیش به‌عنوان تابعی است (طیالسی، ۱٤۱۹ ق، ج ۱: ٤۳٦؛ صنعانی، ۱٤۱۹ ق، ج ۳: ۳٦۵-ج ۷: ۳۲۹؛ ابن سلام، ۱٤۱۵ ق: ۳۲۰؛ ابن شاذان، ۲۰۰٤: ۲۳). همچنین با توجه به متن سند، زر این روایت را در پاسخ به پرسش مطرح شده دراین‌باره نقل کرده‌است و خبر صریحی از جانب أبی بن کعب نیست. این در حالی است که سند روایت پس‌ازاین منابع در اکثر تحریرهای بعدی به‌صورت «عن زر عن أبی» ذکر شده‌است و حالت پرسشی روایت به گزارشی از جانب أبی تبدیل شده که احتمالا برای اعتباربخشی هرچه بیشتر انجام گرفته است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ ق، ج ۵: ۱۳۲؛ نسایی، ۱۴۲۱ ق، ج ۶: ۴۰۸؛ طبری، بی‌تا ج ۲: ۸۷۲-۸۷۳).

۵-۱. موقعیت روایت در صحاح سته و جوامع پس‌ازآن

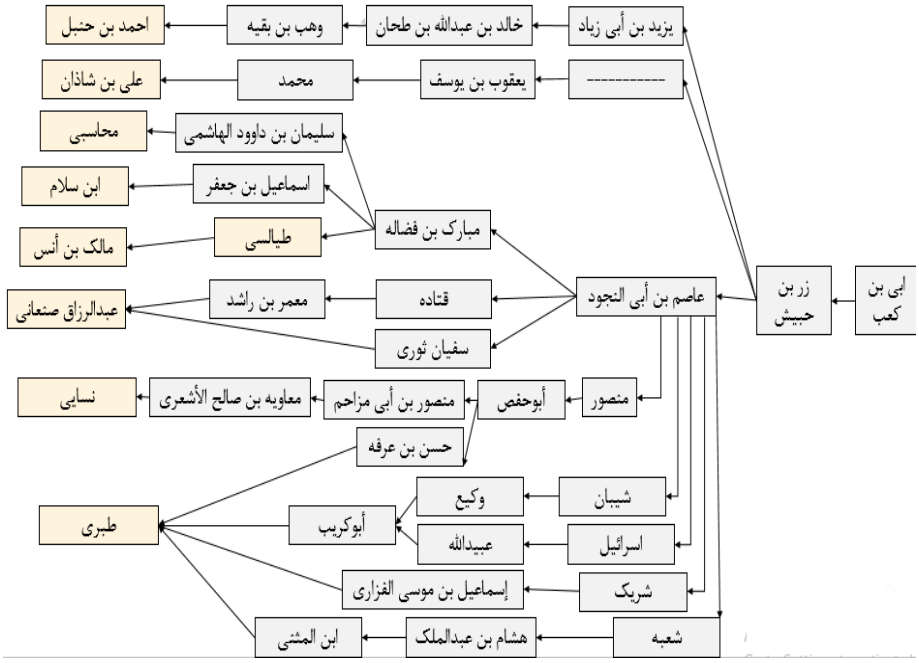
نکته قابل‌توجه درخصوص موقعیت روایت و میزان نقل آن در منابع روایی اعصار مختلف، روند کاهش نقل آن در میان صحاح سته و سایر منابع متعدد در همان طیف و بازه زمانی است (حدود نیمهٔ دوم قرن دوم و نیمهٔ اول قرن سوم). همان‌گونه که در جدول بالا اشاره شد از میان صحاح، تنها سنن نسائی (۳۰۳ م) این روایت را نقل کرده (نسایی، ۱۴۲۱ ق، ج ۶:

10.22052/hadith.2025.255693.1517

۴۰۸) و بخاری هم آن را نه در کتاب صحیح بلکه در کتاب تاریخ خود آورده است (بخاری، ۱۹۸۷ م، ج ۴: ۲۴۱). طبری نیز این روایت را در تفسیر یا تاریخ خود نقل نکرده بلکه با تحریرها و طرق مختلف در کتاب تهذیب الآثار نقل کرده‌است (طبری، بی‌تا ج ۲: ۸۷۲-۸۷۴)؛ بنابراین در بازه زمانی چهار قرن نخست توجه به این روایت و نقل آن کاهش چشمگیری دارد و با لحاظ منابع مکتوب و بدون در نظر گرفتن اسناد می‌توان گفت صرفا در حدود نیمهٔ دوم قرن دوم این روایت مورد استقبال قرار گرفته است.

۶. تحلیل اسناد روایت

در تاریخ‌گذاری حدیث کهن‌ترین راوی که چندین شاگرد از او روایت کرده و از هریک از این شاگردان نیز چندین راوی روایت را نقل کرده‌اند حلقه مشترک اصلی نامیده می‌شود (ینبل، ۱۳۹۰). با توجه به نمودار، در بررسی نخست، زر بن حبیش با انشعاب سه طریق حلقه مشترک اصلی این روایت است. هرچند دو شاگرد او طرق منفردی را شکل داده‌اند اما در این



10.22052/hadith.2025.255693.1517

پژوهش با اکتفا و اطمینان نکردن به شیوه‌های تاریخ‌گذاری حدیث صحت نقل هر سه راوی ابن حبیش با مراجعه به منابع رجالی بررسی می‌شود.

٦-١. حلقه مشترك ظاهری (زر بن حبیش)

زر بن حبیش بن حباشة بن أوس الأسدي با اوصاف «ابو مریم اسدی، قاری کوفه همراه با سلمی، اهل کوفه»، مکنی به أبا مطرف، ازجمله راویانی است که ایام جاهلی را درک کرده‌است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق: ج ۶، ۱۰۴؛ بخاری، ۱۹۸۷: ج ۲، ۴۴۷؛ ذهبی، ۱۴۰۵ ق: ج ۴؛ ۱۶۶) و از افرادی همچون «عمر بن خطاب، أبي بن كعب، عثمان، علي، عبدالله، عمار، عباس، عبدالرحمن بن عوف، حذيفة بن يمان، صفوان بن عسال» روایت کرده و بر ابن مسعود و علی﵇ نیز قرائت کرده‌است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق: ج ۶، ۱۰۴؛ مزی، ۱۴۰۰: ج ۹، ۳۳۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵ ق: ج ۴، ۱۶۷). همچنین مصدر قرائت افرادی چون یحیی بن وثاب، عاصم بن بهدله، أبوإسحاق و أعمش است و راویان دیگری مانند منهال بن عمرو، عبدة بن أبي لبابة، عدي بن ثابت، أبو إسحاق شيباني، أبو بردة بن أبي موسى، إسماعيل بن أبي خالد از وی روایت کرده‌اند. ابن سعد او را ثقه و کثیرالحدیث خوانده و یحیی بن معین نیز او را توثیق کرده‌است. عاصم او را اعرب الناس خوانده و گزارش داده است که ابن مسعود زبان عربی را از او سؤال می‌کرد. ابن حبیش سفری به مدینه داشته و به ملاقات اصحاب پیامبر ﷺ اهتمام ورزیده و صفوان بن عسال، عبدالرحمن بن عوف و أبی بن کعب را ملاقات کرده‌است. همچنین ابوبکر بن عیاش او را علوی خوانده است. زر در سال ۱۲۷ به گفتهٔ فلاس و در سال ۱۲۸ به گفتهٔ ابونعیم درگذشته است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق: ج ۶، ۱۰۴؛ ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ۱۶۶-۱۶۹).

چنان‌که در نمودار مشخص است از میان سه راوی زر بن حبیش، از یزید بن أبی زیاد و راوی نامشخصی که در جزء علی بن شاذان است، تنها یک نفر روایت را نقل کرده‌است و حلقه‌های مشترک فرعی روایت به شمار نمی‌آیند؛ چراکه هرکدام تنها طریقی واحد را شکل داده‌اند. به‌عبارت‌دیگر در بحث تاریخ‌گذاری به میزانی که نقل از یک راوی در نمودار اسناد روایت بیشتر باشد آن نقل نیز از قدمت و اصالت بیشتری برخوردار است. یزید بن أبی زیاد القرشی الهاشمی (۱۳۷ م) از صغار تابعین است و از افرادی مانند عبد الرحمن بن أبي

10.22052/hadith.2025.255693.1517

لیلی، عبدالله بن شداد بن الهاد، عمرو بن سلمة الهمداني، عبدالله بن معقل بن مقرن، مجاهد، عکرمة، عطاء، أبي صالح ذکوان، سالم بن أبي الجعد، سعید بن علاقة، مقسم، إبراهیم النخعي، عبدالرحمن بن أبي نعم روایت کرده و نام زر بن حبیش در مشایخ وی دیده نمی‌شود. افزون بر این اصطلاحات فراوانی ازجمله «رفاع»، «ضعیف»، «لیس بالقوی»، «لایحتج بحدیثه»، «لین»، «لیس بحجة» و «لم یحتج به الشیخان» برای وی به‌کار رفته که همگی از ضعف وی حکایت دارد (ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۶: ۱۲۹)؛ و درنتیجه اطمینان به سماع أبی زیاد از زر بن حبیش و ناقل بودن زر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. ازاین‌رو شعیب الأرنؤوط در تعلیق خود بر مسند احمد با اشاره به نام یزید بن أبی زیاد این طریق را تضعیف نموده‌است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ ق، ج ۵: ۱۳۲).

در طریق موجود از جزء مخطوط علی بن شاذان نیز نام نخستین راوی پس از زر نامشخص است[1] (ابن شاذان، ۲۰۰۴: ۲۳). البته با توجه به تعدد طرق عاصم بن أبی النجود، ممکن است راوی نامشخص نیز همان أبی النجود باشد همچنین با توجه به راوی پیش از وی یعنی یعقوب بن یوسف و تعدد راویانی با این نام و نیز راوی دیگر به نام محمد می‌توان گفت این راوی قابل‌تشخیص و ارزیابی نیست با مراجعه به کتاب‌های تهذیب الکمال و الجرح و التعدیل نیز نام یعقوب بن یوسف یافت نشد؛ بنابراین این طریق از صحت ساقط می‌شود و این موضوع با عدم نقل ابن حبیش همراه است.

۶-۲. حلقه مشترک واقعی (عاصم بن أبی النجود)

عاصم بن أبی النجود، راوی دیگر زر است که هشت طریق از او منشعب گردیده؛ با توجه به قواعد تاریخ‌گذاری حدیث و نیز عدم صحت دو طریق دیگر، احتمال اینکه عاصم جاعل و نشردهنده این روایت باشد بعید نیست. از سویی منابع رجالی حاکی از این است که نقل عاصم از زر بن حبیش محل تردید است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ ق، ج ۵: ۳۹). عاصم بن أبي النجود بهدلة الکوفي الأسدي (۱۲۷ م)، از قراء سبعه، تابعی و متوفای کوفه است، شهرت او به «بهدله» از نام مادرش گرفته شده و نام پدرش «أبی عبید» است. نام او با

---

۱. افتادگی نام راوی و نامشخص بودن این اسم با توجه به جای خالی نام آن در نسخه نرم افزاری، احتمالا به علت عدم وضوح در نسخه خطی جزء ابن شاذان است زیرا نسخه الکترونیک موجود، از کتاب مخطوط بازنویسی شده‌است.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

اصطلاح «ثقة فی القراآت» همراه است (ذهبی، ۲۰۰۳، ج ۳: ۴۳۵) و در رابطه با حدیث او اقوال متفاوت و گاه متناقضی وجود دارد. ابن سعد او را «کثیرالخطا فی حدیثه» خوانده است و با عباراتی مانند: «فی حدیثه اضطراب»، «لم یکن بالحافظ»، «خلط عاصم فی آخر عمره»، «في حديثه نكرة»، «لم يكن فيه إلا سوء الحفظ» از او یاد شده‌است و نقل او از زر و أبی وائل مورد اختلاف است. بااین‌حال وی با عباراتی مانند: «رجلا صالحا قارئا للقرآن»، «ثقة رأسا في القراءة»، «لابأس به»، «ما رأيت اقرأ من عاصم» نیز توصیف شده که به روشنی بر توثیق عاصم در قرائت و نه روایت دلالت دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ ق، ج ۵: ۳۹). ازاین‌جهت نقل او از ابن حبیش از صحت کافی برخوردار نیست و نشر نظام‌مند و گستردهٔ این روایت از عاصم بن أبی النجود آغاز شده و هشت تن از راویان، این روایت را از وی نقل کرده‌اند. درنتیجه هرچند در نگاه نخست حلقه مشترک در اسناد این روایت، زر بن حبیش است اما با توجه به آنچه از طریق‌های انشعاب یافته از ابن حبیش ذکر شد، بی‌اعتباری نقل راویان زر از وی، همچنین نقل هشت راوی از عاصم و انفراد و بی‌اعتباری دو طریق دیگر، باید گفت عاصم بن أبی النجود حلقه مشترک واقعی این روایت است که بر اساس تحلیل‌های تاریخ‌گذاری سندی در محدودهٔ اواخر قرن نخست و اوایل قرن دوم هجری در کوفه منتشر شده‌است.

حال ممکن است این ابهام به وجود آید که در صورت جاعل دانستن عاصم بن أبی النجود، قرائت منتسب به او که قرائتی مشهور و مقبول نزد مسلمانان است نیز تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد، هرچند همان‌گونه که ذکر شد، در منابع، بحث روایت و قرائت این شخصیت را تفکیک کرده‌اند لیکن در ادامه و مرتبط با بحث قرائت عاصم نیز مطالبی یادآور می‌گردد. برخی محققان عاصم را شیعه و قرائت منتسب به او را همان قرائت حضرت علی ﷺ می‌دانند. بنا بر نظر قریب به‌اتفاق سیره نویسان چهار تن از قراء هفتگانه یعنی عاصم بن أبی النجود، ابوعمر بن العلاء، حمزة بن حبیب و علی بن حمزه کسائی شیعه اهل‌بیت ﷺ بوده و مذهب آنان را ثابت و موردقبول ارباب سیره دانسته‌اند. ابن شهر آشوب و ابوالفتوح رازی عاصم را مقتدای شیعه می‌دانند (صدر، ۱۳۸۱: ۵۴۶)؛ اما برخی معتقدند ایده اتحاد قرائت عاصم با قرائت حضرت علی ﷺ و حتی انتساب او به گرایشی شیعی ازاین‌رو مطرح شده

10.22052/hadith.2025.255693.1517

است که استدلال‌های کلامی شیعیان متقدم، مبنی بر تفاوت مصحف حضرت علی ﷺ و یا ذکر تلاش‌ها و اهتمام‌های وی در ثبت اقوال پیامبر درباره آیات قرآن کریم، مورد اتهام قرار گیرد زیرا ردیه نویسان سنی مرتبا به این نکته استناد کرده‌اند که قرائت حفص تماما به‌جز یک کلمه همان قرائت عاصم و قرائت عاصم هم منطبق با قرائت سلمی و قرائت وی نیز منطبق با قرائت حضرت علی ﷺ است. این در حالی است که ادعاهای موجود درباره تفاوت قرائت علی ﷺ در قرائت عاصم وجود ندارد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۴). همچنین توجه به این مطلب ضروری است که سخن از شیعه و سنی بودن مسلمانان در قرون اولیه، به‌خصوص دو قرن نخست و مرزبندی میان این دو در آن دوران، سخن دقیقی نیست بنابراین انتساب برخی از امور به یکی از فرق در این دوران نیز انتساب دقیقی نیست و شیعی و ناب دانستن روایت حفص، سخنی مبهم و اثبات‌نشدنی است (بستانی، ۱۳۹۵: ۳۳).

نکته مهم دیگر در بحث قرائت منتسب به عاصم باوجود توثیق وی، توجه به گستره قرائات قرآن ازنظر تاریخی و جغرافیایی، به‌عنوان موضوعی مهم در علم قرائت قرآن است. از قرن اول هجری تا امروز، قرائت‌های مختلفی در مناطق مختلف جهان اسلام وجود داشته است. در حال حاضر، قرائت حفص از عاصم رایج‌ترین قرائت در اکثر کشورهای اسلامی است، اما این حالت تنها از حدود دو قرن پیش پدید آمده است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۱۰۹-۱۲۸). در این پژوهش نشان داده شده گرچه در زمان پیامبر ﷺ، قرائت واحدی رواج داشت، اما نقل‌هایی از قرائات متفاوت به شکل محدود نیز وجود داشت. در عصر صحابه و تابعین، اختلافات قرائت بیشتر به دلایل مختلفی چون تفاوت لهجه‌ها و اختلاف مصاحف مشاهده می‌شود. این دوره نیز به دو مرحله تقسیم می‌شود؛ اواخر قرن اول تا اوایل قرن پنجم هجری که در این دوره، قرائت‌های مختلفی مانند قرائت ابن کثیر، نافع، عاصم و... وجود داشت. از قرن پنجم تا دوازدهم هجری نیز قرائت ابوعمرو بصری رواج می‌یابد، ولی از قرن دوازدهم به‌تدریج قرائت حفص از عاصم جایگزین سایر قرائت‌ها می‌شود. تغییرات جغرافیایی و تاریخی در قرائات نیز نشان می‌دهد نخست در مکه، از ابتدا قرائت ابن کثیر رواج داشته و بعد به ابوعمرو تغییریافته است. در یمن، قرائت عاصم رواج پیدا کرده و سپس به ابوعمرو تبدیل می‌شود. در بصره و کوفه، قرائت‌های ابوعمرو و عاصم غالب می‌شود. در مصر ابتدا

10.22052/hadith.2025.255693.1517

قرائت ورش از نافع رواج دارد و سپس قرائت ابوعمرو و درنهایت حفص موردتوجه قرار می‌گیرد. در ایران نیز قرائت ابوحاتم و سپس ابوعمرو مورداستفاده بوده و بعدها به قرائت حفص تغییر می‌یابد. همچنین می‌توان گفت از قرن دوازدهم هجری، با توجه به تحولات سیاسی و فرهنگی و همچنین تسهیل در قواعد قرائت، قرائت حفص از عاصم به‌طور گسترده‌تری در کشورهای اسلامی رواج یافت و دیگر قرائات به کتاب‌های تخصصی منحصر شد (همان). در پژوهشی دیگر نیز علل احتمالی در شهرت قرائت حفص ازجمله: اجبار حکومت عثمانی، مقومات ذاتی روایت حفص، اعتبار، تلاش و اتقان حفص نسبت به دیگر راویان و... بررسی شده و هیچ‌یک از این علل را به‌طور قانع‌کننده موجب گسترش این روایت نمی‌داند و اسباب گسترش روایت حفص را در هاله‌ای از ابهام باقی می‌گذارد (بستانی، ۱۳۹۶: ۱۱-۴۲).

قرائن دیگری در منابع رجالی و تاریخی در ارتباط با عاصم بن أبی النجود وجود دارد که انگیزه عاصم در جعل روایاتی با هدف تقویت سخن عائشه (درخصوص نقص سورهٔ احزاب)[1] و یا ایجاد تردید برای پررنگ ساختن دیگر اقوال خلفا درباره نقصان آیات و سور قرآن کریم را نشان می‌دهد ازجمله: «وقال العجلي كان عثمانيا» (عسقلانی، ۱۳۲٦ ق، ج ۵: ٤۰). یا روایتی با این مضمون: ابو هشام رفاعی نقل می‌کند: ابوبکر از عاصم برای ما روایت کرد که مردی به من گفت: «آیا تمایلی داری به دیدار مردی از فقیهان برویم؟» با او رفتم و او مرا نزد شیخی سالخورده برد که گروهی گرد او نشسته بودند و چنان آرام بودند که گویی پرنده بر سرشان نشسته است. نشستم و او گفت: «شهادت می‌دهم که علی بن أبی‌طالب، حسن، حسین و مختار پیش از روز قیامت برانگیخته می‌شوند و زمین را از عدل پر می‌کنند، همان‌گونه که از ظلم پر شده است.» پرسیده شد: «چه مدت در این عدالت خواهند ماند؟ یک سال؟» گفت: «چه یک سال، چه صد سال و چه هزار سال.» گفتند:

---

۱. نخستین بار روایتی با مضمون نقصان سورة أحزاب از عائشه و در فضائل القرآن أبوعبید؛ باب مارفع من القرآن بعد نزوله و لم یثبت، صفحة ۳۲۰، نقل شده‌است که البته با این روایت و جزئیات مطرح شده در این روایت تفاوت دارد: «حدثني ابن أبي مريم، عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن».

10.22052/hadith.2025.255693.1517

«شهادت می‌دهیم که تو راست می‌گویی.» پس گفتم: «شهادت می‌دهم که تو دروغ می‌گویی.» سپس ابووائل را ملاقات کردم و ماجرا را برای او نقل کردم. (ذهبی ۲۰۰۳، ج ۳: ٤٣٥).

۷. تاریخ‌گذاری بر اساس تطورات سند و متن

روایت محل بحث در متقدم‌ترین منبع یعنی مسند طیالسی (۲۰۴ م) بدون هیچ‌گونه تأکید یا سوگندی و بدون اشاره به تعداد آیات سورهٔ احزاب و حتی بدون اشاره به عبارت «قرئنا مع النبی» با کد گزاره‌های A1-A2-B1-B5-B6 از طریق ابن فضاله از عاصم نقل گردیده‌است (طیالسی، ١٤١٩ ق، ج ١: ٤٣٦). نکته قابل‌ملاحظه در تحریرهای نخستین این روایت، توجه به سند و عبارت ابتدایی آن است. به این صورت که أبی بن کعب آن را مستقیم نقل نکرده، بلکه زر بن حبیش روایت را خود در قالب پرسش أبی مطرح ساخته است؛ اما در بحث تحریف به روایت أبی بن کعب معروف است و در منابع بعدی بدون اشاره به پرسش آن را تا أبی رفع داده‌اند (ابن حنبل، ١٤٢١ ق، ج ٥: ١٣٢؛ طبری، بی‌تا ج ٢: ٨٧٢-٨٧٤). همچنین با توجه به مطالبی که در تحلیل سند گفته شد ناممکن بودن نقل این روایت از أبی ازلحاظ سندی مشخص است. در دو تحریر بعد به نقل از قتاده و ثوری تأکید بیشتری بر تحریف دیده می‌شود و عبارات «فذهبت حروف من القرآن» و «إن کانت لتقارب سورة البقرة أو هي أکثر- أو لهي أطول منها» و ذکر تعداد آیات با کد گزاره‌های متفاوت-A3-A4-B2 B4 ذکر شده است (صنعانی، ق ١٤١٩، ج ٣: ٣٦٥-ج ٧: ٣٢٩). چهار منبع بعد از المصنف که روایت را با طریق عاصم نقل کرده‌اند تقریبا با محتوایی شبیه به دو منبع نخست و البته تفاوت اندکی در مقوله اول است (ابن سلام، ١٤١٥ ق: ٣٢٠؛ محاسبی، ١٣٩٨ ق، ٤٠٥؛ نسایی، ١٤٢١ ق، ج ٦: ٤٠٨؛ طبری، بی‌تا ج ٢: ٨٧٢-٨٧٤). یادآور می‌گردد پس از فضائل القرآن مسند أحمد روایت را کامل‌تر از سایر منابع و با طریق متفاوت یزید بن أبی الزیاد از زر بن حبیش و کد گزاره‌های A1-A6 B2-B4-B7 نقل کرده‌است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ ق، ج ۵: ۱۳۲)؛ اما در نقطه مقابل در جزء علی بن شاذان با نقل از طریق نامشخص و بی‌اعتبار کوتاه‌ترین روایت با کد گزاره‌های B1-B5-A1-A5 نقل شده‌است (ابن شاذان، ۲۰۰۴: ۴۰۵). بنابر آنچه گفته شد اصیل‌ترین و کهن‌ترین تحریر موجود ازاین روایت

10.22052/hadith.2025.255693.1517

بدین‌صورت است: «حدثنا أبو داود قال: حدثنا ابن فضالة، عن عاصم، عن زر، قال: قال لي أبي بن كعب: «يا زر» كأين تقرأ سورة الأحزاب؟ «قال: قلت: كذا وكذا آية قال:» إن كانت لتضاهي سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها: والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله و رسوله، فرفع فيما رفع» (طیالسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۴۳۶).

۸. نتیجه‌گیری

یکی از روایاتی که باورمندان به تحریف به نقصان قرآن به آن استناد کرده و آن را گزارشی منسوب به أبی بن کعب صحابی پیغمبر ﷺ دانسته‌اند، روایت «کانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقره» است.

۱- این روایت با استقبال تعدادی از منابع روایی پیش از صحاح سته و محدودهٔ زمانی اواخر قرن دوم مواجه شده اما برخلاف انتظار و طبق معمول سایر روایات که با افزایش طرق و منابع همراه‌اند، سکوت صحاح سته علاوه بر وجود این روایت در منابع مختلف و البته محتوای رو به رشد آن در میان همان منابع، روندی کاهشی را برای ذکر این روایت نشان می‌دهد و گویا در برهه زمانی مذکور در جریانی تاریخی به‌وجود آمده‌اند. تحریرهای موجود نیز نشان از اضطراب متن روایت و ذکر تأکیدهایی درجهت اثبات تحریف دارند.

۲- نتایج تاریخ‌گذاری سندی این روایت حاکی از انفراد طریق أبی بن کعب است که وی روایت مذکور را تنها برای زر نقل کرده‌است. پس از بررسی بیشتر، طرق مذکور در منابع و منشعب از زر نیز سه طریق شکل داده که از میان این سه طریق، دو طریق آن منفردند. یزید بن أبی الزیاد به‌دلیل انفراد و عدم سماع وی از زر نامعتبر است. در طریق موجود در جزء علی بن شاذان نیز علاوه بر انفراد طریق، نام راوی پس از زر نامشخص و نام سایر راویان به‌صورت مطلق ذکر شده و از اعتبار ساقط است. هرچند با توجه به محتوای این تحریر و تعدد طرق عاصم احتمال این‌که راوی نامشخص همان عاصم باشد بسیار محتمل است.

۳-راوی باقی‌مانده از این سه طریق، عاصم بن أبی النجود است که روایت وی از سوی هشت نفر نقل گردیده. همچنین نقل وی از زر بن حبیش نیز با تردید همراه است؛ بنابراین مطلب و ابهام در اعتبار شخصیت حدیثی عاصم نقش مؤثر وی در نشر نظام مند این روایت در اوایل قرن دوم مشخص می‌شود.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

۴-علیرغم تفکیک منابع در اعتبار حدیث و قرائت منتسب به عاصم، در این مقاله مطالبی یادآور گردید که حتی شهرت و مقبولیت قرائت عاصم نیز از ابتدا در تمام مناطق به یک میزان نبوده و البته اسباب و علل گسترش این قرائت نیز کاملا مشخص نیست. همچنین باتوجه به اینکه شیعه و سنی دانستن مسلمانان در قرون اولیه، به‌خصوص دو قرن نخست و مرزبندی میان این دو در آن دوران، صحیح نیست، شیعی و ناب دانستن روایت عاصم نیز سخن دقیقی نیست.

منابع

ابن سعد، أبو عبدالله محمد. (۱۴۱۰). **الطبقات الکبری**. محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱ ق). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد و دیگران، بیروت: موسسه الرساله.

ابن شاذان بن زیاد الواسطی، ابوعلی البزاز (۲۰۰۴). **الثاني من أجزاء أبي علي بن شاذان**. مخطوط نشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية.

بستانی، قاسم. (۱۳۹۵ ش). **بررسی و تحلیل سندی روایت قرآنی حفص از عاصم**. مجله مطالعات قرائت قرآن، شمارۀ ۶، ۹-۳۷.

بستانی، قاسم. (۱۳۹۶ ش). **اسباب و زمان گسترش روایت حفص**. مجله مطالعات قرائت قرآن، شمارۀ ۸، ۱۱-۴۲.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۹۸۷). **تاریخ الکبیر**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حاجی اسماعیلی، محمدرضا. (۱۳۹۳ ش). **گسترۀ جغرافیای تاریخی قرائات در جهان اسلام**. مجلۀ مطالعات قرائت قرآن، ش ۲، ۱۰۹-۱۲۸.

حبش، محمد. (۱۳۸۶ ش). **قرآن و عدم تحریف آن از نظر شیعه امامی**. در ویژگی‌های سیره پیامبر اعظم ﷺ: مجموعه مقالات بیستمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.

حمیدی، رحمت‌الله. (۱۴۰۰). **بررسی دلالت آیه ۴۱ و ۴۲ سوره فصلت بر عدم تحریف قرآن کریم از منظر مفسرین فریقین**. گفتمان وحی، سال دوازدهم، شمارۀ ۲۰.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

جعفریان، رسول. (۱۴۱۳ ق). **أكذوبة تحريف القرآن بين الشيعة والسنة**، قم: ممثلية الإمام القائد السيد الخامنئي في الحج، قسم التحقيق والتعليم.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ش). **نزاهت قرآن از تحریف**. تحقیق علی نصیری. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.

خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۱ ق). **البیان فی تفسیرالقرآن**. بیروت: دارالزهراء.

ذهبی، شمس الدین. (۱۴۰۵ ق). **سیر اعلام النبلاء**. تحقیق شعیب الأرنؤوط و همکاران، بیروت: موسسه الرساله.

ذهبی، شمس الدین، (۲۰۰۳). **تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر والاعلام**. تحقیق بشار عواد معروف. دارالغرب الاسلامی.

زادهوش، میثم و همکاران. (۱۴۰۱). **امتیاز وحی تنزیلی (ما أنزل) از وحی تبیینی (ما نزل) و نقش آن در عدم تحریف قرآن**. قرآن، فرهنگ و تمدن، شمارۀ ۹.

شاه‌میرزالو، زهرا. (۱۳۹۶). **نقد سندی و متنی روایات تحریف قرآن**. حسنا، سال نهم، شمارۀ ۳۲.

صدر، حسن. (۱۳۸۱ ق). **شیعه بنیانگذاران فرهنگ اسلام**. مشتاق عسکری، علی؛ صدوقی سیروس. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

صنعانی، أبو بکر عبدالرزاق بن همام بن نافع. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر عبدالرزاق صنعانی**. تحقیق محمود محمد عبده. بیروت: دارالکتب العلمیه.

طبری، محمدبن‌جریر. (بی‌تا). **تاریخ**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر. (بی‌تا). **تهذیب الآثار وتفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار**. تحقیق محمود محمد شاکر. قاهره: مطبعة المدنی.

طیالسی، ابوداود، سلیمان بن داوود. (۱۴۱۹ ق). **مسند أبی داود الطیالسی**. تحقیق محمد بن عبدالمحسن الترکی. مصر: دارهجر.

عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی. (۱۳۲۶ ق). **تهذیب التهذیب**. هند: مطبعه دائره المعارف النظامیه.

فقهی‌زاده، عبدالهادی و همکاران. (۱۳۹۹). **تحلیل انتقادی دلایل دوازده‌گانه محدث نوری در اثبات تحریف به نقیصه**. پژوهش دینی، شمارۀ ۴۱.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

گلتسیهر، ایگناس. (۱۳۹۴ ش). **حدیث و سنت**. سید علی آقایی. مجموعه مقالات تاریخ‌گذاری حدیث روش ها و نمونه‌ها، ۸۱-۱۰۶.

فقهی‌زاده، عبدالهادی و همکاران. (۱۳۹۹). **تحلیل انتقادی دلایل دوازده‌گانه محدث نوری در اثبات تحریف به نقیصه**. پژوهش دینی، شمارهٔ ۴۱.

محاسبی، حارث بن أسد. (۱۳۹۸ ق). **فهم القرآن و معانیه**. حسین القوتلی، بیروت: دار الکندي، دار الفکر.

مدرسی طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۸۶ ش). **میراث مکتوب شیعه**. جعفریان، رسول؛ قرایی، علی. قم: نشر مؤرخ.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ ق). **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**. تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: موسسه الرساله.

معرفت، محمدهادی؛ و نصیری، علی. (۱۳۷۹ ش). **تحریف ناپذیری قرآن**. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).

موتسکی، هارالد. (۱۳۹۰ ش). **حدیث اسلامی خاستگاه و سیر تطور**. به کوشش مرتضی کریمی‌نیا. قم: دارالحدیث.

موتسکی، هارالد. (۱۳۹۴ ش). **تاریخ‌گذاری حدیث**. روش‌ها و نمونه‌ها، به کوشش علی آقایی. تهران: حکمت.

مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۳ ش). **تحریف. در دانشنامه جهان اسلام** (ج. ۶). تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

نسایی، احمد بن شعیب. (۱۴۲۱ ق). **سنن الکبری**. تحقیق شعیب الأرناؤوط. بیروت: مؤسسه الرساله.

نوروزی، مجتبی. (بی‌تا). **تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه سید مرتضی علم‌الهدی**. در همایش بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم‌الهدی (ج. ۲).

ینبل، خوتیر. (۱۳۹۰ ش). **برخی شیوه‌های تحلیل اسناد**. سید علی آقایی. مجموعه مقالات حدیث اسلامی خاستگاه‌ها و سیر تطور، ۳۰۵-۳۵۴.

10.22052/hadith.2025.255693.1517

Refrences

al-Bukhārī, M. (1987). *al-Tārīkh al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

al-Dhahabī, Sh. (1984). *Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ*. Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ et al. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

----------.(2003). *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-l-Aʿlām*. Edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]

Feqhīzādeh, ʿA. et al. (2020). *A Critical Analysis of al-Muḥaddith al-Nūrī's Twelve Arguments for Proving the Omission of Parts of the Qurʾān*. *Pajūhesh-e Dīnī*, no. 41. [In Persian]

Goldziher, I. (2015). *Hadith and Sunna*. Translated by Sayyed ʿAlī Āqāyī. In *Studies in the Dating of Hadith: Methods and Examples*, 81–106. [In Persian]

Ḥabash, M. (2007). *The Qurʾān and Its Immunity from Distortion from the Perspective of Imāmī Shiʿism*. In *Characteristics of the Sīra of the Prophet Muḥammad: Proceedings of the Twentieth International Conference on Islamic Unity*. Tehran: World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought, Cultural Affairs. [In Persian]

Ḥamīdī, R. (2021). *An Examination of the Significance of Verses 41 and 42 of Sūrat Fuṣṣilat for the Non-Distortion of the Qurʾān from the Perspective of Sunni and Shiʿi Qurʾānic Commentators*. *Goftegu-ye Vaḥy*, 12(20). [In Persian]

Hāji Esmāʿīlī, M. (2014). *The Geographical Scope of the Historical Geography of Qurʾānic Readings in the Islamic World*. *Journal of Qurʾānic Readings Studies*, no. 2, 109–128. [In Persian]

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. (1908). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. India: Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya. [In Arabic]

Ibn Ḥanbal, A. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, ʿĀdil Murshid, et al. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Ibn Saʿd, A. (1990). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Edited by Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

Ibn Shādhān, A. (2004). *al-Thānī min Ajzāʾ Abī ʿAlī ibn Shādhān*. Manuscript published through the free Jawāmiʿ al-Kalim program of the Islamic Network website. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255693.1517

Jaʿfariyān, R. (1992). *Ukdhūbat Taḥrīf al-Qurʾān bayna al-Shīʿa wa-l-Sunna*. Qom: The Office of the Supreme Leader's Representative in Hajj, Department of Research and Education. [In Arabic]

Jawādī Āmulī, ʿA. (2005). *The Qurʾān's Immunity from Distortion*. Edited by ʿAlī Naṣīrī. 2nd ed. Qom: Esrā Publishing Center. [In Persian]

Juynboll, G. (2011). *Some Methods of Isnād Analysis*. In Sayyed ʿAlī Āqāyī (ed.), *Islamic Hadith: Origins and Development*, 305–354. [In Persian]

Khūʾī, A. (1990). *al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Zahrāʾ. [In Arabic]

Maʿrifat, M, et al. (2000). *The Qurʾān's Immunity from Distortion*. Tehran: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian]

Mahdavī-Rād, M. (2004). *Taḥrīf [Distortion]*. In *Encyclopaedia of the Islamic World*, Vol. 6. Tehran: Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Persian]

Motzki, H. (2011). *Islamic Hadith: Origins and Development*. Prepared by Murtażā Karīmī-Niyā. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]

----------. (2015). *Dating Hadith*. In *Methods and Examples*, edited by ʿAlī Āqāyī. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]

Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī, S. (2007). *The Written Heritage of Shiʿism*. Edited by Rasūl Jaʿfariyān and ʿAlī Qarāʾī. Qom: Muʾarrikh Publishing. [In Persian]

al-Mizzī, Y. (1980). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmāʾ al-Rijāl*. Edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

al-Muḥāsibī, Ḥ. (1978). *Fahm al-Qurʾān wa-Maʿānīhi*. Edited by Ḥusayn al-Qūtlī. Beirut: Dār al-Kindī; Dār al-Fikr. [In Arabic]

al-Nasāʾī, A. (2001). *al-Sunan al-Kubrā*. Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. Beirut: Muʾassasat al-Risāla. [In Arabic]

Nūrūzī, M. (n.d.). *The Qurʾān's Immunity from Distortion from the Perspective of al-Sharīf al-Murtaḍā ʿAlam al-Hudā*. In *Proceedings of the Millennium Commemoration Conference of al-Sharīf al-Murtaḍā ʿAlam al-Hudā*, Vol. 2. [In Persian]

Ṣadr, Ḥ. (2002). *Shiʿism: The Founders of Islamic Culture*. Edited by ʿAlī Mushtāq ʿAskarī and Sīrūs Ṣaduqī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]

Shāh-Mīrzālū, Z. (2017). *A Critical Examination of the Isnād and Matn of Reports on the Distortion of the Qurʾān*. *Ḥusnā*, 9(32). [In Persian]

al-Ṣanʿānī, A. (1998). *Tafsīr ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī*. Edited by Maḥmūd Muḥammad ʿAbduh. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255693.1517

al-Ṭabarī, M Jarīr. (n.d.). *Tārīkh*. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

al-Ṭabarī, M. (n.d.). *Tahdhīb al-Āthār wa-Tafṣīl al-Thābit ʿan Rasūl Allāh min al-Akhbār*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir. Cairo: Maṭbaʿat al-Madanī. [In Arabic]

al-Ṭayālisī, A. (1998). *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālisī*. Edited by Muḥammad ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. Egypt: Dār Hajr. [In Arabic]

Zādhūsh, M, et al. (2022). *The Distinction between Revelatory Sending (Mā Unzila) and Explanatory Revelation (Mā Nazala) and Its Role in the Non-Distortion of the Qurʾān*. *Qurʾān, Culture and Civilization*, no. 9. [In Persian]

10.22052/hadith.2025.255880.1526
Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 345– 371

The Role of Examining the Isnad and Content of Traditions of a Narrator in Rijāl Evaluations: A Case Study of Thābit ibn Hurmuz

Seyed Mojtaba Azizi
Associate Professor, Department of Islamic Studies, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). sm.azizi@isu.ac.ir.
Meysam Motiee
Assistant Professor, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran, m.mahmel@gmail.com.

Received: 2025/03/27
Accepted: 2025/08/09

Abstract
The evaluations provided by early rijāl scholars constitute a primary tool for examining the status of hadith narrators. However, relying solely on these early assessments—even when supplemented by the views of later scholars—does not appear sufficient to gain a comprehensive understanding of a narrator's profile. The central question of this study is whether examining the sanad and the content (matn) of a narrator's traditions influences their rijāl evaluation. An analysis focusing on the rijāl assessment of Thābit ibn Hurmuz demonstrates that examining a narrator's transmitted traditions—alongside the evaluations of early and later scholars—can yield deeper insight into that narrator's status. While we cannot dispense with the reports of early and later rijāl scholars when assessing a narrator, nor can we necessarily determine their wathāqah or lack thereof based solely on their narrations, examining these traditions plays a decisive role in understanding the narrator and evaluating existing rijāl assessments; indeed, it may sometimes prompt a reconsideration of a narrator's jarḥ or taʿdīl. This approach is particularly significant in contexts involving taqiyyah and allegations such as ghuluww or affiliation with specific sects and schools of thought. Consequently, this practice can have a profound impact on standard methodologies for determining narrator trustworthiness and evaluating rijāl assessments.

Keywords: Thābit ibn Hurmuz (Abū al-Miqdām), Butrīeh, evaluation of rijāl assessments, ʻAmr ibn Abī al-Miqdām, rijāl.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

Extended Abstract

Introduction

The evaluations provided by early scholars of rijāl constitute a primary tool for examining the backgrounds of narrators—so much so that they are often cited as the most significant available evidence for understanding a narrator's status. However, relying solely on these early evaluations—even when supplemented by the views of later scholars—does not appear sufficient for a comprehensive understanding of a narrator's profile, nor can it serve as the definitive criterion for establishing their trustworthiness or lack thereof. Given that assessing a narrator's reliability is a central issue in the science of rijāl—to the extent that the discipline is sometimes equated with the science of jarḥ wa taʿdīl (impugnment and validation)—it is essential to explore other methods and resources that can aid in gaining a better understanding of narrators. When investigating a narrator's background, the statements and sensory observations of rijāl scholars are typically accorded the highest importance; consequently, reports from early scholars are often treated as direct sensory accounts of the narrator's status and prioritized over the reports or research of later scholars, with some regarding the consultation of rijāl texts as the sole means of understanding a narrator. Nevertheless, it appears that an examination of the Isnad (asnāds) and the content of the traditions narrated by an individual can also play a significant role in their biographical assessment.

Materials and Methods

In this context, the central question of the present study is whether examining the Isnad (sanad) and the content of a narrator's traditions influences their evaluation within the field of rijāl. To address this, the study focuses on a specific case—Thābit ibn Hurmuz—seeking to answer the posed question. This case study aims to determine whether analyzing a narrator's Narrated Traditions can play a role in establishing their trustworthiness or in evaluating the statements made about them by early rijāl scholars. Thus, the article’s primary objective is to demonstrate the impact of examining the Isnad and content of a narrator's traditions on their rijāl evaluation, specifically through the case study of Thābit ibn Hurmuz. The selection of Thābit ibn Hurmuz is significant because, in his case, the analysis of his traditions' Isnad and content clearly influences the assessment of earlier rijāl judgments, ultimately leading to the refutation of the criticisms (charges of unreliability) previously leveled against him.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

Results and Findings

The findings of the present study, which focuses on the rijālī evaluation of Thābit ibn Hurmuz, demonstrate that examining a narrator's transmitted traditions—alongside the assessments of early and later rijāl scholars—can provide deeper insight into that narrator's character and background. A comprehensive review of all traditions narrated by Thābit ibn Hurmuz reveals that he never transmitted any report implying doctrinal corruption; furthermore, none of the traditions attributed to him in either Shi'a or Sunni sources suggest an affiliation with the Butrīeh sect. On the contrary, sources from the Sunni tradition record reports from him that articulate the virtues of the Ahl al-Bayt (peace be upon them). Moreover, an analysis of his narrations indicates that the accusation of Butrīeh affiliation is untenable; he transmitted material incompatible with Butrīeh doctrine, serving as strong evidence against the validity of this charge. This conclusion aligns with the views of certain rijāl scholars who have noted that figures such as Shaykh al-Ṭūsī and al-Najāshī appear to have harbored doubts regarding the legitimacy of this accusation.

Based on the research conducted in this article regarding Thābit ibn Hurmuz, it can be stated that assessing a narrator's status in the science of rijāl requires consulting the reports of both early and later scholars; one cannot afford to forgo this source of information, which relies on direct observation or accounts close to it. Furthermore, while an examination of a narrator's transmitted traditions alone is not sufficient to definitively establish their trustworthiness or lack thereof, the findings of this study demonstrate that such an analysis plays a pivotal role in understanding the narrator and evaluating existing scholarly judgments about them. Indeed, it can even lead to a reconsideration of previous verdicts regarding a narrator's impugnment (jarḥ) or vindication (taʿdīl); this is particularly significant in contexts involving (taqiyya) and allegations such as (ghuluww) or affiliation with specific sects and schools of thought. Consequently, this approach can have a profound impact on standard methodologies for assessing narrator reliability and evaluating biographical judgments.

Conclusion

In addressing the study's central question—whether a narrator's rijāl status (regarding their reliability or lack thereof) can be determined solely by examining the traditions they narrated—it became evident that one cannot dispense with the reports of early and later rijāl scholars. While an examination of a narrator's traditions does not necessarily yield a definitive

10.22052/hadith.2025.255880.1526

verdict on their trustworthiness, it plays a pivotal role in understanding the individual and evaluating the rijāl assessments made about them. Analyzing the content of a narrator's traditions is particularly significant—especially concerning allegations of doctrinal or sectarian deviation, ghuluww, and similar issues—as it aids in evaluating the labels attributed to them. This holds especially true for figures who practiced taqiyya; for instance, Thābit ibn Hurmuz and ʻAmr ibn Thābit appear to have been prominent figures and scholars within the Sunni tradition, yet some Sunni sources labeled them as Shiʻa or Rāfiḍī and deemed them unreliable—an indication that they were practicing taqiyya. Consequently, consulting a narrator's traditions, alongside the views of early and later rijāl scholars, constitutes a reliable method for ascertaining a narrator's characteristics and evaluating existing rijāl assessments.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۳۴۵-۳۷۱

جایگاه بررسی سندی و محتوایی مرویات یک راوی در سنجش ارزیابی‌های رجالی؛ مطالعه موردی: ثابت بن هرمز

سیدمجتبی عزیزی*

میثم مطیعی**

چکیده

ارزیابی رجالیان متقدم یکی از ابزارهای اصلی در بررسی احوال راویان است. بااین‌حال، اکتفا به ارزیابی‌های رجالیان متقدم و افزودن نظرات متأخران بر آن، برای دست‌یابی کامل به احوالات راویان حدیث کافی به نظر نمی‌رسد. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا بررسی سند و محتوای روایات یک راوی در تقییم رجالی او مؤثر است؟ نتایج بررسی‌های صورت گرفته در مقاله حاضر بر محور تقییم رجالی ثابت بن هرمز نشان می‌دهد که مراجعه به مرویات یک راوی می‌تواند در کنار ارزیابی‌های رجالیان متقدم و متأخر، آگاهی بیشتری از احوالات آن راوی در اختیار ما قرار دهد. در بررسی وضعیت رجالی یک راوی بی‌نیاز از گزارش‌های رجالیان متقدم و متأخر نیستیم و با بررسی روایات یک راوی نمی‌توان الزاما به وثاقت یا عدم وثاقت او حکم کرد؛ اما بررسی مرویات یک راوی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در شناخت او و تقییم ارزیابی‌های رجالی صورت گرفته در مورد او داشته باشد و گاه باعث تجدیدنظر در جرح یا تعدیل یک راوی شود؛ این امر خصوصا در شرایط تقیه و در باب اتهاماتی مانند غلو، وابستگی به فرق و مذاهب و مانند آن اثرگذار است. این امر می‌تواند اثری جدی در روش‌های معمول بررسی میزان وثاقت و تقییم ارزیابی‌های رجالی داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: ثابت بن هرمز (ابوالمقدام)، بتریه، تقییم ارزیابی‌های رجالی، عمرو بن ابی المقدام، علم رجال.

---

* دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران، ، نویسنده مسئول. sm.azizi@isu.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. m.mahmel@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸

10.22052/hadith.2025.255880.1526

مقدمه

بررسی وثاقت یا عدم وثاقت یک راوی، از مهم‌ترین مسائل علم رجال است (فضلی، ۱۳۹۸ ش: ۱۸) تا حدی که گاه علم رجال را علم جرح‌وتعدیل نامیده‌اند. در نحوه‌ی دسترسی به احوال یک راوی، معمولا اقوال و مشاهدات حسی رجالیان از بالاترین درجه اهمیت برخوردار است؛ ازاین‌روست که معمولا گزارش‌های رجالیان متقدم را اخبار حسی آن‌ها از حال راوی دانسته و بر گزارش‌های رجالیان متأخر و یا پژوهش‌های آن‌ها در مورد احوال راوی، مقدم می‌دانند و گاه تنها راه شناخت راوی را مراجعه به ارزیابی‌های رجالیان در کتب رجالی می‌دانند (فضلی، ۱۳۹۸ ش: ۱۰۶-۱۰۷).

به‌عنوان نمونه‌ای در این زمینه برخی از محققان در نقد روش مرحوم ابن غضائری می‌نویسند: «توثیقات و تضعیفات وی مستند به حس و شهود و شنیدن از مشایخ و ثقات نبوده، بلکه مستند به حدس و استنباط و خواندن متن روایات بوده است و قضاوت وی در حق راویان حدیث نیز بر این اساس استوار است و چنین شهادتی چه در تضعیف و چه در توثیق، حجت نخواهد بود و کلام او تنها در غیر این موارد (مثل آنکه راوی را توصیف کند که او کوفی یا بصری یا واقفی یا فطحی یا صاحب کتاب است) حجت است» (سبحانی، ۱۳۷۷ ش: ۹۸).

اما باید توجه داشت که بررسی روایات یک راوی، نقشی جدی در شناخت ما از او خواهد داشت. مشخص است که صرف روایت کردن درهرحال و در هر موضوعی، دلالت بر اعتقاد راوی به همه‌ی جزئیات آن روایت ندارد، زیرا گاه محدثان، روایاتی متعارض را در کتب خود نقل می‌کنند که نشان می‌دهد آن‌ها به همه‌ی جزئیات روایاتی که نقل می‌کنند، الزاما عقیده ندارند. درعین‌حال باید توجه داشت، در بسیاری از موارد روایت کردن و نقل یک خبر، می‌تواند نشانی از گرایش‌های فکری و عقیدتی راوی داشته باشد. بر همین اساس است که گاه در نقد شیوه‌ی قدما در معرفت رجال، بیان می‌شود که راه مستقیم و غیر تقلیدی برای پی بردن به احوال رجال، مراجعه به روایات آن‌هاست: «در این راه جدید، حال راویان حدیث به‌صورت ملموس و بدون واسطه به انسان ارائه می‌شود. آن هم نه با مراجعه به اقوال پیشینیان رجال، بلکه با مراجعه به اسناد روایات تکراری در کتب روایی که اسم راوی در آن مذکور

10.22052/hadith.2025.255880.1526

است.» (سبحانی، ۱۳۷۷ ش: ۱۲۵) چنین تصور شده است که این راه غیر تقلیدی، باعث شناخت ما از میزان علم و فقاهت و برخی دیگر از احوالات راوی مانند ضبط و وثاقت او می‌شود؛ زیرا مراجعه به متن احادیث یک راوی دستاوردهای زیر را در پی دارد: «۱. از روایات او نهایت بهره‌اش از دانش فقه و کلام و تاریخ و تفسیر و غیر آن از معارف به دست می‌آید... ۲. مقدار روایت‌های او ازنظر کمی و کیفی به دست می‌آید و این‌که آیا او دارای قدرت ضبط است یا تدلیس و خلط می‌کند. ۳. طبقه راویان و مشایخ و شاگردان آن‌ها شناخته می‌شود. ۴. کامل بودن سند یا نقصان آن به دست می‌آید... خلاصه این‌که شناخت راویان و طبقات آن‌ها از راه احادیث آنان، یک شناخت مستقیم و ملموس است و تقلیدی در آن نخواهد بود» (سبحانی[۱]، ۱۳۷۷ ش: ۱۲۵).

مشخص است که انجام چنین پژوهش‌هایی نیازمند دقت نظر و بررسی‌هایی است که در عرصه‌ی عمل خود را بهتر نشان می‌دهد، ازاین‌جهت در مقاله حاضر در پی آنیم که با بررسی موردی «وثاقت یا عدم وثاقت ثابت بن هرمز»، میزان تأثیر محتوای روایاتی که او نقل کرده است را در ارزیابی رجالی او نشان دهیم. این بررسی موردی به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا بررسی روایات یک راوی می‌تواند در تعیین وثاقت او و یا ارزیابی مطالبی که رجالیان متقدم درباره‌ی او گفته‌اند مؤثر باشد؟ ازاین‌رو موضوع اصلی مقاله حاضر نشان دادن اثر بررسی سند و محتوای روایات یک راوی در تقییم رجالی اوست که با مصداق و بررسی موردی ثابت بن هرمز تحقق می‌یابد. انتخاب ثابت بن هرمز به‌عنوان مصداق این بررسی ازآن‌جهت اهمیت دارد که در این مصداق، نتیجه‌ی بررسی سند و محتوای روایات او اثر روشنی بر سنجش ارزیابی‌های رجالی در مورد او دارد و باعث رد جرح‌های صورت گرفته در مورد این راوی می‌شود.

---

۱. فارغ از این که نظر آیت الله سبحانی در این دو عبارت ظاهرا متعارض است و روش حل این تعارض چیست، همین که ایشان بیان کرده که به اقوال پیشینیان رجال مراجعه نشود قابل قبول نیست، بلکه بهتر است بگوییم برای ما لازم است که علاوه بر مراجعه به اقوال پیشینیان علم رجال، به روایات راوی نیز مراجعه کنیم، زیرا در برخی موارد با این کار می‌توانیم به دانش و آگاهی دست اول دسترسی پیدا کنیم. البته این دسترسی آسان و کاملا سرراست، مستقیم و بدون واسطه و غیر تقلیدی نخواهد بود، اما ارزش آن در تقییم ارزیابی‌های رجالیان گذشته فراوان خواهد بود.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

منظور از سنجش یا تقییم ارزیابی‌های رجالی نیز در این پژوهش این است که بتوانیم مطالبی که رجالیان در باب یک راوی گفته‌اند را بررسی، دقت‌سنجی و صحت سنجی کنیم.

پیش‌ازاین پژوهش مستقلی در باب عمرو بن ثابت در پژوهش‌های رجالی و حدیثی صورت نگرفته است و آنچه در مورد او بیان شده است، همان ارزیابی‌های رایج در کتب رجالی در مورد روات حدیث است که در مقاله حاضر از آن‌ها بهره برده شده است. همچنین تحقیق مستقلی درباره موضوع اصلی مقاله که اثر بررسی محتوای مرویات یک راوی در تقییم ارزیابی‌های رجالیان از اوست صورت نگرفته است.

در اسناد برخی از کتب معتبر شیعه ازجمله تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۶۶) و الکافی (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۲۳۶ و ج ۳: ۵۹۹ و ج ۵: ۵۶۶) و کتاب رجال شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۷) و ... سندی موجود است که در آن عمرو بن ابی المقدام از پدرش ثابت بن هرمز و او از پدرش هرمز حداد که گاهی با عنوان هرمز حذاء نیز ثبت شده، روایت نقل می‌کند. در ادامه‌ی پژوهش حاضر، این اسناد و مستندات آن به‌تفصیل ذکر خواهد شد. از عمرو بن ابی المقدام و نیز از ثابت بن هرمز (ابی المقدام) روایاتی در کتب اهل‌سنت و کتب زیدیه نیز نقل شده است (به‌عنوان‌مثال: در کتب زیدیه[۱] و[۲] در کتب عامه[۳]). به نحو خلاصه می‌توان گفت که در منابع رجالی شیعه عمرو توثیق شده، پدرش ثابت، متهم به مذهب بتریه و تضعیف شده و جد او هرمز مجهول است. ازاین‌جهت سند این روایات ضعیف تلقی شده است.

در ادامه ضمن بررسی اقوال رجالیان شیعه در مورد افراد این سند، نشان داده خواهد شد که چگونه بررسی محتوایی روایاتی که این راویان نقل کرده‌اند در تقییم رجالی آن‌ها مؤثر است.

---

۱. کوفی محمد بن سلیمان. ۱۴۲۳. مناقب الإمام أمیرالمؤمنین علي بن أبي طالب علیه السلام. Vol. 1. قم - ایران: مجمع إحیای فرهنگ اسلامی. ۱۴۶.

۲. علوی محمد بن علی. ۱۴۱۸. الأذان بحي علی خیر العمل. صنعا - یمن: مکتبة مرکز بدر. ۵۷.

۳. ابن راهویه اسحاق ابن ابراهیم. ۱۴۱۲. مسند إسحاق بن راهویه. Vol. 5. مدینه منوره - عربستان: مکتبة الإیمان. ۷۲.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

بررسی اقوال پیرامون عمرو بن ابی المقدام

پیش از ورود به بحث لازم به ذکر است، بررسی رجالی عمرو بن ابی المقدام، موضوع اصلی مقاله حاضر نیست و چنان‌که ذکر شد، مصداق اصلی بحث ما ثابت بن هرمز (ابوالمقدام) است؛ اما بررسی عمرو از جهاتی در بررسی وضعیت رجالی ابوالمقدام اهمیت پیدا می‌کند؛ زیرا چنان‌که در ادامه نشان داده خواهد شد، بسیاری از روایات ثابت بن هرمز از طریق فرزندش عمرو به دست ما رسیده است. بااین‌حال موضوع اصلی بحث در مورد پدر او، یعنی ثابت است.

اقوال رجالیان شیعه در مورد عمرو

کشی در رجال خود، روایتی در مدح عمرو بن ابی المقدام آورده است که دست‌کمی از توثیق او ندارد. در این روایت امام صادق علیه‌السلام با ذکر این‌که حاجی حقیقی در میان حجاج بیت‌الله الحرام اندک است، تأکید کرده‌اند که عمرو، از حجاج حقیقی و واقعی است (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۶۹۰)؛ ظاهرا در برخی از نسخه‌های دیگر این روایت، این عبارت به‌صورت دیگری آمده و حضرت بیان داشته‌اند که عمرو بن ابی المقدام، «امیر حاجیان» است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۲۰۶).

نجاشی از رجالیان برجسته شیعه، عمرو را تحت عنوان «عمرو بن أبي المقدام ثابت بن هرمز الحداد» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۹۰) چنین معرفی کرده است: ... او از امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام روایت نقل کرده و کتابی لطیف دارد که حسین بن عبیدالله ... آن را برای ما نقل کرده است» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۲۹۰)؛ این عبارت نجاشی از منظر برخی رجالیان خالی از مدح نیست، اما تصریح به وثاقت او ندارد.

ابن داود حلی از رجالیان شیعه، ضمن مدح عمرو به این نکته اشاره می‌کند که نسخه‌ای که او از کتاب کشی در دست داشته نیز، عمرو بن ابی المقدام را امیر حاجیان معرفی کرده است (ابن داود، ۱۳۴۲ ش: ۲۵۶). برخی از محققان رجالی این تعابیر را مدح عمرو بن ابی المقدام دانسته و به آن تصریح کرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۱۳۵؛ میرداماد، ۱۴۰۳ ق: ۳۴۶).

10.22052/hadith.2025.255880.1526

مرحوم محمدتقی مجلسی در دو شرح مختلفی که بر کتاب شریف من لایحضره الفقیه نوشته است، هر بار به مناسبتی به بررسی وثاقت عمرو بن ابی المقدام پرداخته و بیان داشته است که مرحوم شیخ صدوق حکم به صحت کتاب عمرو کرده است (مجلسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۳۸۷) و روایات او را صحیح دانسته که این امر دلالت بر توثیق عمرو دارد (مجلسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۳۸۷). ایشان در روضه المتقین نیز به بحث از وثاقت عمرو پرداخته و با ذکر اختلاف اقوال رجالیان در مورد او بیان داشته: او از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهماالسلام است که کشی روایاتی در جلالت قدر او بیان کرده و ابن غضائری و ابن داود، او را هم توثیق کرده و هم در جای دیگری از کتاب خود تضعیف کرده‌اند و درنهایت بیان می‌دارد که او ممدوح است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۶۲).

مرحوم مجلسی متذکر شده: ***ظاهرا اشکالی که به این عالمان شیعه شده، ازاین‌جهت بوده است که آن‌ها در ظاهر از عالمان اهل سنت نیز محسوب می‌شده‌اند و همین باعث شده که برخی از رجالیان شیعه در وثاقت آنان طعن کنند، از سوی دیگر رجالیان عامه ایشان را شیعه دانسته و متهم به رافضی بودن کرده‌اند*** (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۲۰۶).

این نکته‌ی مرحوم محمدتقی مجلسی از دقت نظر فراوان ایشان خبر می‌دهد که در ادامه‌ی این مقاله آن را تبیین خواهیم کرد.

مرحوم میرزای نوری در خاتمه مستدرک الوسائل تصریح به وثاقت عمرو کرده و مجموع شش نکته‌ی ذیل را دلیلی بر وثاقت او برشمرده است:

۱. روایت کشی در مدح او (که قبلا ذکر شد)،

۲. روایت جعفر بن بشیر از عمرو در کتاب الکافی (که جعفر فقط از ثقات نقل می‌کند و ثقات از او نقل می‌کنند)،

۳. روایت ابن ابی عمیر از عمرو (که ابن ابی عمیر از غیر ثقه حدیث نقل نمی‌کند)،

۴. روایت سایر اصحاب اجماع مانند حسن بن محبوب و دیگران از او،

۵. روایت اجلاء روات شیعه مانند یحیی الحلبی و علی بن اسماعیل و محمد بن الولید و ... از عمرو، ۶؛ و درنهایت توثیق او توسط ابن غضائری (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۲۳-۲۶).

10.22052/hadith.2025.255880.1526

مرحوم نوری در ادامه، دلایل عدم وثاقت عمرو را بررسی و رد می‌کند و درنهایت تصریح کرده که امارات وثاقت او دچار خلل نیستند و باید حکم به وثاقت او کرد (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۲۶-۲۷). محدث نوری همچنین در جای دیگری از کتاب خاتمه‌ی مستدرک نیز تصریح می‌کند که عمرو بن ابی المقدام «ثقه علی الاصح» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۶: ۲۳۶) و در بخش دیگری از کتاب می‌نویسد «ما وثاقت عمرو بن ابی المقدام را به‌وضوح تبیین کردیم» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۸: ۲۴۶).

از سوی دیگر باید توجه داشت که ***رجالیان زیدیه*** نیز به بررسی احوال عمرو بن ابی المقدام و سنجش رجالی او پرداخته‌اند. در کتب رجالی زیدیه که ***در بسیاری از موارد از کتب رجالی عامه بهره می‌گیرند***، در مورد عمرو چنین آمده: «ابن معین گفته است که او ارزشی ندارد و در جای دیگری گفته که او ثقه و مورد اعتماد نیست. نسائی او را منکر و متروک الحدیث خوانده و ابن حبان می‌گوید: او روایات جعلی روایت می‌کند و ابوداود او را رافضی خوانده است و ابن مبارک بیان داشته که احادیث عمرو بن ثابت را رها کنید؛ زیرا او صحابه و علمای سلف را دشنام می‌داد... از یحیی نقل شده است که عمرو بن ثابت دروغ نمی‌گفت... داود گفته است که او رافضی خبیثی است» (احمد بن عیسی، ۱۴۲۸ ق، ج ۳: ۱۸۵۰).

در کتب **رجال عامه** نیز در مورد عمرو بن ثابت بحث‌های فراوانی شده است. مزی از رجالیان مشهور عامه، نظرات مشاهیر رجال اهل سنت در مورد او را چنین گردآوری کرده است: علی بن الحسن بن شقیق می‌گوید از ابن المبارک شنیدم که می‌گفت از عمرو بن ثابت حدیث نقل نکنید، زیرا او صحابه و علمای گذشته را دشنام می‌داد (مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۱: ۵۵۵) و حسن بن عیسی گفته است که ابن مبارک احادیث عمرو را ترک کرده بود؛ و هناد بن السری گفته است که ابن مبارک حتی از شرکت در تشییع جنازه‌ی عمرو بن ثابت به‌شدت پرهیز داشت به حدی که وقتی جنازه‌ی او را عبور می‌دادند به داخل مسجد رفت و در را بست تا جنازه او را عبور دهند و با آن مواجه نشود... از یحیی بن معین نقل شده که در مورد عمرو گفت: او ثقه نیست، مورد اعتماد هم نیست و نباید حدیث او را نوشت... ابو زرعه او را ضعیف الحدیث دانسته و ابوحاتم گفته است که عقایدش ناشایست و او شدید

10.22052/hadith.2025.255880.1526

التشیع بود. بخاری گفته که او نزد رجالیان قوت ندارد؛ و ابوداود او را رافضی خبیث دانسته و هناد گفته است که من بر جنازه‌ی او نماز نخواندم؛ زیرا می‌گفت بعد از پیامبر غیر از ۵ نفر، همه‌ی مسلمانان کافر شدند... همچنین ابوداود عمرو را از اشرار مردم می‌دانست... ابن حبان می‌گفت: عمرو احادیث جعلی را به راویان معتبر نسبت می‌دهد (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۱: ۵۵۶-۵۵۹).

در ابتدای بحث بیان شد که بررسی وضعیت رجالی عمرو بن ابی المقدام، موضوع اصلی مقاله حاضر نیست، بلکه مقصود اصلی در این مقاله بررسی وضعیت ثابت بن هرمز، یعنی پدر عمرو است تا با بررسی مرویات او اثر این کار را در ارزیابی تقییم رجالی او روشن سازیم. ازاین‌جهت تلاش شد که در بررسی نظرات رجالیان شیعه، زیدیه و عامه در مورد او، به نهایت اختصار اکتفا شود. از مجموع مطالب فوق معلوم می‌شود که نظر مرحوم محمدتقی مجلسی که پیش‌ازاین نقل شد مقرون به صحت است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۲۰۶). ما در ادامه با بررسی تفصیلی‌تر مباحث رجالی و نیز روایاتی که عمرو بن ثابت از پدرش ثابت بن هرمز نقل کرده، نشان خواهیم داد که این سخن تا چه حد دقیق است.

بررسی وضعیت رجالی ثابت بن هرمز (ابوالمقدام)

هدف اصلی مقاله حاضر بررسی وضعیت رجالی ثابت بن هرمز است تا نشان داده شود که بررسی روایات او اثری جدی در تقییم ارزیابی‌های رجالی صورت گرفته درباره‌ی او دارد. ازاین‌رو شایسته است ابتدا ارزیابی‌های صورت گرفته از سوی رجالیان در مورد این راوی را بیان کرده و سپس به پژوهش در باب صحت‌وسقم این ارزیابی‌ها بپردازیم.

در رجال کشی روایاتی در مذمت ثابت بن هرمز (ابوالمقدام) آمده است که او در این روایات به‌صراحت به بتری بودن متهم شده است. ازجمله در بخش «في أم خالد و كثير النواء و أبي المقدام» از رجال کشی چنین آمده است:

...سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: إن الحكم ابن عيينة و سلمة و كثيرا و أبا المقدام و التمار يعني سالما، أضلوا كثيرا ممن ضل من هؤلاء، و إنهم ممن قال الله عز و جل: «و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين» (البقرة: ۸). عبارات این روایت نشان می‌دهد که ابوالمقدام و همراهان او باعث گمراهی بسیاری از مردم معرفی شده‌اند.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

همچنین در رجال کشی به‌صراحت چنین آمده است: «فأما ... ثابت أبوالمقدام بتري» (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۵۸۸-۵۸۹)؛ کشی این اتهام را در جای دیگری نیز به ابوالمقدام وارد دانسته است (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۴۹۹).

بتریه به گروهی از زیدیه گفته می‌شود که قائل به صحت خلافت ابوبکر و عمر شدند و با پذیرفتن امامت آن‌ها و رد خلافت عثمان، درواقع حضرت علی علیه‌السلام را خلیفه‌ی سوم قرار دادند (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۵۰۴-۵۰۵)؛ این گروه معتقد بودند که هر کس از فرزندان حضرت علی علیه‌السلام که برای امربه‌معروف و نهی از منکر قیام کند، امام است و تبعیت از او واجب خواهد بود (کشی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۴۹۹)؛ در روایات شیعه، مذمت‌های متعددی درباره‌ی این گروه آمده است[۱].

نجاشی در رجال خود به «ثابت بن هرمز ابوالمقدام حداد» پرداخته و نوشته است: او نسخه‌ای را از امام سجاد علیه‌السلام نقل کرده که پسرش عمرو بن ثابت این نسخه را از او روایت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۱۶-۱۱۷)؛ همین‌که نجاشی اتهام بتری بودن را به ابوالمقدام نسبت نداده، قابل‌تأمل است. البته نجاشی در بخش معرفی «محمد بن عذافر بن عيسى الصيرفي المدائني» که از ثقات شیعه است در روایتی از امام باقر علیه‌السلام مطلبی آورده که نشان می‌دهد ازنظر او ایرادی به ابوالمقدام وارد بوده است[۲].

شیخ طوسی نیز ابوالمقدام را در مواضع متعددی از کتب رجالی خویش موردتوجه قرار داده است. او در کتاب رجال خود در ذکر اصحاب امام سجاد علیه‌السلام، تحت عنوان «ثابت بن هرمز الفارسي، ابوالمقدام العجلي الحداد، مولى بني عجل»، این راوی را ذکر کرده و اتهام بتری بودن را متوجه او ندانسته است (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۱۰). شیخ طوسی در میان اصحاب امام باقر علیه‌السلام (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۲۹) و امام صادق علیه‌السلام (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۷۳) نیز به ذکر این راوی می‌پردازد و در هیچ‌کدام از این موارد اتهام بتری بودن را

---

۱. از جمله ر.ک: کشی، ۱۴۰۴ ق: ۴۹۹.

۲. بخش مورد نظر از روایت چنین است: امام باقر علیه السلام به حکم بن عتیبه فرمود: یا [أ] با محمد! اذهب أنت و سلمة و ابوالمقدام حیث شئتم یمینا و شمالا فو الله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم کان ینزل علیهم جبرئیل علیه السلام (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۶۰).

10.22052/hadith.2025.255880.1526

مطرح نمی‌کند. درحالی‌که می‌دانیم شیخ طوسی به رجال کشی دسترسی داشته و آنچه اکنون از رجال کشی در دست ماست، گزیده‌ای است که شیخ طوسی از آن کتاب فراهم کرده است.

باید به این نکته توجه داشت که شیخ طوسی اسم ابوالمقدام را در میان اصحاب امام صادق علیه‌السلام در کتاب رجال خود آورده که بنا به قولی که ***خالی از اشکال نیست***، این امر از توثیقات عام است؛ زیرا شیخ طوسی در مقدمه این کتاب بیان کرده که اسامی راویان ثقه از امام صادق علیه‌السلام را در این بخش آورده است (طوسی، ۱۴۲۷ ق: ۱۷).

علامه حلی در معرفی «ثابت الحداد ابوالمقدام» صرفا به این عبارت بسنده کرده است: زيدي بتري (علامه حلی، ۱۴۰۲ ق: ۲۰۹). از گزارش‌های علامه مشخص است که او این اتهام را بر اساس گزارش کشی به ابوالمقدام وارد دانسته است (علامه حلی، ۱۴۰۲ ق: ۲۶۷).

ابن داود حلی نیز این اتهام را تکرار کرده (ابن داود حلی، ۱۳۴۲ ش: ٤۳۳)، او همچنین در بخش اسامی راویان زیدی به ابوالمقدام نیز اشاره کرده و او را «ثابت بن هرمز الفارسي، ابوالمقدام العجلي الحداد» (ابن داود حلی، ۱۳۴۲ ش: ۵۳۳) نامیده است. شایان ذکر است که از گزارش‌های مرحوم ابن داود مشخص است که او نیز در ایراد این اتهام، متأثر از گزارش‌های کشی است (ابن داود حلی، ۱۳۴۲ ش: ۵۶۹).

مرحوم محمدتقی مجلسی در کتاب روضة المتقین تصریح می‌کند که ابوالمقدام ثابت بن هرمز و فرزندش عمرو ***هم مورد مدح*** قرار گرفته‌اند و هم مذمت شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ٦: ۵۷)؛ این امر نشان می‌دهد که ازنظر ایشان ابوالمقدام هم مدح شده است و هم ذم.

علامه مجلسی در «الوجیزه»، ابوالمقدام را ضعیف دانسته است (مجلسی، ۱۴۲۰ ق: ۴۱)، اما ازآنجاکه مبنای ایشان در این کتاب رجالی آن است که اقوال رجالیان را بیان نکند و به شرح و بسط نپردازد (مجلسی، ۱۴۲۰ ق: ۵) مشخص نیست که مبنای ایشان دراین‌باره همان اتهام بتری بودن باشد.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

مرحوم شوشتری در کتاب گرانسنگ «قاموس الرجال» ضمن بیان گزارش‌های رجالیان متقدم، به اتهامی که کشی در مورد ابوالمقدام مطرح کرده، پرداخته و می‌نویسد: کشی تصریح کرده است که ابوالمقدام بتری مذهب است؛ اما روایتی که در روضه کافی توسط عمرو بن ابی المقدام از پدرش نقل شده، با این اتهام منافات دارد (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۱).

مرحوم شوشتری در ادامه روایاتی از ابوالمقدام نقل می‌کند که دلالت بر تشیع او داشته و مخالفت او با بر حق دانستن خلافت ابوبکر و عمر را نشان می‌دهد (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۱) ایشان در ادامه این احتمال را که ابوالمقدام ابتدا بتری مذهب بوده و سپس هدایت شده و به مذهب حقه‌ی جعفری بازگشته را رد کرده (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۲) و متذکر می‌شود کلام کشی (که مبنای اصلی این اتهام نزد همه‌ی رجالیانی است که تاکنون بررسی کرده‌ایم)، ظهور در این دارد که ابوالمقدام همیشه و تا پایان عمر بر مذهب بتریه باقی بوده است (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۲)؛ زیرا کشی این اتهام خود را تخصیص نزده و در مواضع متعددی نیز آن را تکرار کرده است. مرحوم شوشتری در ادامه می‌نویسد: پس چگونه می‌توان پذیرفت که او در زمانی بتری مذهب بوده و سپس از این عقیده برگشته است. همچنین باید توجه داشت که رجالیان اهل سنت مانند ابن حجر عسقلانی و ذهبی در «میزان الاعتدال» و همچنین ابن جوزی، ابوالمقدام را ستوده و او را توثیق کرده‌اند که همین امر دلالت بر این دارد که از منظر آن‌ها ابوالمقدام سنی مذهب بوده است (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۳). درنهایت مرحوم شوشتری چنین جمع‌بندی می‌کند: انصاف آن است که بگوییم سکوت شیخ طوسی در کتاب رجال خود و سکوت نجاشی، با طعن و ایرادی که کشی به ابوالمقدام وارد کرده، تعارض دارد؛ پس بعید نیست که مرحوم شیخ طوسی و مرحوم نجاشی در اتهام بتری بودن ابوالمقدام تردید کرده‌اند. ازاین‌رو در چنین حالی ***واجب است که به بررسی دقیق و مورد به مورد روایات نقل شده توسط او بپردازیم*** (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۴).

10.22052/hadith.2025.255880.1526

مرحوم اردبیلی در کتاب جامع الرواة، گزارش‌های رجالیان قبل از خود را به‌صورت خلاصه ذکر کرده و اتهام بتری بودن را نیز نقل کرده و ارزیابی خاصی بر آن‌ها نیفزوده است (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۳۹).

مرحوم استرآبادی از رجالیان شیعه نیز در کتاب «منهج المقال» پس از ذکر گزارش‌های رجالیان قبل از خود، درباره‌ی ابوالمقدام می‌نویسد: او را زیدی بتری دانسته‌اند که با روایاتی که از او نقل شده است منافات دارد؛ زیرا بتریه به امامت شیخین اعتقاد دارند، ولی روایات او در نفی امامت شیخین است (استرآبادی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۱۲۶-۱۲۷).

آیت‌الله خوئی در کتاب معجم رجال الحدیث متذکر می‌شود که کشی در مواضع متعددی از کتاب خود ابوالمقدام را متهم به بتری بودن کرده، ایشان ضمن بیان گزارش‌های رجالیان در مورد این اتهام، ارزیابی خاص را نیفزوده است (خوئی، ۱۳۷۲ ش، ج ٤: ۳۰۵-۳۰۷).

چنان‌که در ضمن بیان گزارش‌های رجالیان مطرح شد از بررسی کتب عالمان رجال عامه مشخص می‌شود که آنان ابوالمقدام را از عالمان عامه دانسته و او را در میان عالمان و محدثان خویش ذکر کرده (سمعانی، ۱۳۸۲ ق، ج ٤: ۷۹) و گاه توثیق نیز می‌کنند (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۳).

پس از بررسی آراء رجالیان در مورد ابوالمقدام، شایسته است که به بررسی روایات او بپردازیم تا ضمن جامه عمل پوشاندن به توصیه‌ی مرحوم شوشتری (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۴)، نشان داده شود که بررسی محتوایی روایات یک راوی چه اثری در ارزیابی رجالی او دارد.

بررسی روایات ثابت بن هرمز در کتب شیعه

برای بررسی روایات ابوالمقدام سه‌گام برخواهیم داشت؛ اول به بررسی تعداد روایات او و کسانی که از آن‌ها روایت نقل کرده است می‌پردازیم. در گام دوم به راویان از ثابت بن هرمز خواهیم پرداخت و در گام سوم به بررسی محتوایی همه روایات او خواهیم پرداخت و گزارشی مختصر از بررسی همه‌ی این روایات بیان خواهیم کرد.

۱. کسانی که ثابت بن هرمز از آن‌ها روایت نقل کرده است

10.22052/hadith.2025.255880.1526

بررسی صورت گرفته توسط نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد که ثابت بن هرمز در سند ۷۶ روایت از روایات کتب معتبره حدیث شیعه مانند الکافی و التهذیب و ... واقع شده است. از این تعداد ۴ روایت بدون واسطه از امام سجاد علیه‌السلام و ۳۳ روایت مستقیما از امام باقر علیه‌السلام و دو روایت مستقیما از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است.

سایر روایات او باواسطه نقل شده است که از سلمة بن کهیل حضرمی ۱۸ روایت، از سعید بن جبیر والبی ۷ روایت، از حبة بن جوین العرنی ۵ روایت، از سعد بن طریف الاسکاف ۳ روایت، از حسن بن ابی الحسن دو روایت و از ضمره بن حبیب و عبید بن کرب ابویحیی العبسی هرکدام یک روایت نقل کرده است. به‌این‌ترتیب اکثر روایات او بدون واسطه و غالب قریب به‌اتفاق روایات او از ثقات نقل شده است.

۲. کسانی که از ثابت بن هرمز روایت نقل کرده‌اند

بررسی‌ها نشان می‌دهد که احادیث ثابت بن هرمز عمدتا توسط فرزند او عمرو در کتب حدیثی شیعه نقل شده است. از ۷۶ روایتی که از ثابت بن هرمز در کتب حدیثی معتبر شیعه نقل شده است، ۶۸ مورد آن توسط پسرش عمرو بیان شده است. از ۸ روایت باقی‌مانده ۵ مورد را عبدالله بن غالب اسدی و یک روایت را هشام بن الحکم نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد قریب به‌اتفاق روایات او را ثقات برای ما نقل کرده‌اند.

۳. بررسی محتوایی روایات ثابت بن هرمز

از بررسی محتوایی همه‌ی روایات ابوالمقدام به‌خوبی مشخص می‌شود که ***او معتقد به مذهب حقه‌ی جعفری بوده و اتهام بتری مذهب بودن و حتی زیدی بودن او قابل‌قبول نیست***. به‌عنوان نمونه در تفسیر عیاشی روایتی از ابوالمقدام از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که نشان می‌دهد او خود را از عامه ندانسته و برخی عقاید اصلی و مشهور عامه ازجمله تأیید برخی از صحابه رسول خدا را قبول نداشته است (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲۰۰) همچنین در همین کتاب روایتی آمده است که عقاید عامه را تکذیب می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲۱۶).

اما یکی از روشن‌ترین روایات ابوالمقدام که با پذیرش بتری مذهب بودن او در تعارض است، روایتی است که در آن به ماجراهای بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و

10.22052/hadith.2025.255880.1526

سلم پرداخته و نحوه بیعت گرفتن به‌زور از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام برای ابوبکر را بیان می‌کند. در بخشی از این روایت حمله به خانه‌ی حضرت زهرا سلام‌الله علیها و ماجراهای دیگری آمده است که از غیر شیعه نقل این مطالب قابل‌قبول نیست[1] (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۶۷-۶۸). این روایت گزارشی مختصر از حمله غاصبان خلافت به خانه‌ی حضرت زهرا سلام‌الله علیها و بیعت گرفتن به‌زور از امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بیان می‌کند که در آن غاصب و ظالم بودن مخالفان حضرت به‌صراحت بیان شده است.

همچنین در کتاب شریف الکافی و سایر منابع، روایاتی از ثابت بن هرمز نقل شده که در آن اوصاف شیعیان حقیقی از زبان معصوم بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۲۳۶ و ج ۳: ۵۹۹ و ج ۵: ۵۶۶؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۳۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲: ۴۴۴؛ دیلمی، ۱۴۰۸ ق: ۱۱۲)؛ چنین روایاتی نشان می‌دهد که راوی خود باید از شیعیان حقیقی باشد که امام معصوم چنین محتوایی را به او بیان کرده‌اند. علاوه بر این در کتاب الکافی روایتی از ثابت بن هرمز نقل شده که مضمون آن این است که بیعت با خلیفه‌ی اول بعد از پیامبر باطل بوده و مورد رضایت خدای متعال نمی‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۲۷۰)؛ چنین روایتی با عقاید فرقه‌ی بتریه قابل‌جمع نیست.

علاوه بر این در کتاب الإمامة و التبصرة من الحیرة، اثر مرحوم ابن بابویه پدر شیخ صدوق، روایتی از ثابت بن هرمز نقل شده است که دلالت بر مخالفت او با هر کسی که بر امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام پیشی گرفته است، دارد که شامل خلفای عامه نیز می‌شود.

---

۱. بخشی از این روایت چنین است: «فلما انتهينا إلى الباب- فرأتهم فاطمة ﷺ أغلقت الباب في وجوههم و هي لا تشك أن لا يدخل عليها إلا بإذنها، فضرب عمر الباب برجله فكسره و كان من سعف ثم دخلوا فأخرجوا عليا ع ملببا فخرجت فاطمة ع فقالت: يا با بكر أ تريد أن ترملني من زوجي و الله لئن لم تكف عنه لأنشرن شعري- و لأشقن جيبي و لآتين قبر أبي و لأصيحن إلى ربي، فأخذت بيد الحسن و الحسين ع و خرجت تريد قبر النبي ﷺ فقال علي ع لسلمان: أدرك ابنة محمد فإني أرى جنبتي المدينة تكفيان و الله إن نشرت شعرها و شقت جيبها- و أتت قبر أبيها و صاحت إلى ربها- لا يناظر بالمدينة أن يخسف بها [و بمن فيها] فأدركها سلمان رضي الله عنه. فقال: يا بنت محمد إن الله إنما بعث أباك رحمة فارجعي، فقالت: يا سلمان يريدون قتل علي ما على علي صبر- فدعني حتى آتي قبر أبي فأنشر شعري- و أشق جيبي و أصيح إلى ربي، فقال سلمان: إني أخاف أن تخسف بالمدينة و علي بعثني إليك- و يأمرك أن ترجعي إلى بيتك و تنصرفي، فقالت: إذا أرجع و أصبر و أسمع له و أطيع، قال: فأخرجوه من منزله ملببا- و مروا به على قبر النبي عليه و آله السلام قال: فسمعته يقول: «يا ابن أم إن القوم استضعفوني» إلى آخر الآية.»

10.22052/hadith.2025.255880.1526

ازاین‌جهت اتهام بتری مذهب بودن در مورد او قابل‌قبول نیست (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق: ۱۳۲).

در برخی منابع شیعی روایاتی از ثابت بن هرمز نقل شده که به طور معمول شیعیان خالص و مخلص اهل‌بیت چنین معارفی را بیان می‌کنند و منحرفان از اهل‌بیت از آن دوری می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش: ۷۵؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷ ق: ۳۷۹؛ استر آبادی، ۱۴۰۹ ق: ۶۳۷ - ۶۵۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ٢٤: ۳۴۶) شاید چنین روایاتی دلالت قطعی بر سلامت مذهب راوی آن نداشته باشد، اما در کنار سایر روایات مطرح شده می‌تواند به‌عنوان یک قرینه مورد استفاده قرار گیرد (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش: ۲۰۶-۲۰۷؛ مفید، ۱۴۱۳ ق ب، ۲۱۸؛ سید بن طاوس، ۱۴۰۶ ق: ۲۶۶). از قرائن دیگری که می‌توان در این زمینه به آن اشاره کرد، نقل روایاتی توسط ثابت بن هرمز است که معمولا عامه از نقل آن خودداری می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲: ۴۰۴-۴۰۵؛ مفید، ۱۴۱۳ ق ج: ۳۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۷۰۳) و فضائلی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است که معمولا شیعیان چنین جایگاهی برای آن حضرت قائل هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷: ۲۳۱ و ج ۲۴: ۲۷۷).

از روشن‌ترین دلایل بر این‌که ابوالمقدام ثابت بن هرمز، مذهب حقه‌ی شیعه را داشته و معتقد به مذهب بتریه و زیدیه نبوده، روایتی است که در آن حوادث بعد از رحلت حضرت رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم نقل می‌شود و در آن به‌صراحت از ضلالت و گمراهی غاصبان خلافت و ظلم‌هایی که آن‌ها در حق اهل‌بیت پیامبر کردند سخن به میان می‌آید (مفید، ۱۴۱۳ ق الف: ۱۸۵-۱۸۷)، چنین روایاتی دلیلی قاطع بر بتری مذهب نبودن ابوالمقدام است. روایت دیگری را که چنین دلالت روشنی دارد، مرحوم فضل بن شاذان نیشابوری از ابوالمقدام ثابت بن هرمز نقل کرده که در آن هر کس جایگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام را غصب کند و خود را بر او امیر قرار دهد، توسط رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم لعنت شده است (ابن شاذان، ۱۴۰۷ ق: ۴۹-۵۱)؛ قریب به همین مضامین در منابع دیگر شیعی نیز از طریق ابوالمقدام نقل شده است (سید بن طاوس، ۱۴۱۳ ق الف: ۵۶۷-۵۶۸؛ سید بن طاوس، ۱۴۱۳ ق ب: ۲۳۹).

10.22052/hadith.2025.255880.1526

درنهایت باید این نکته را افزود که با بررسی همه‌ی روایاتی که از ثابت بن هرمز نقل شده، می‌توان دریافت که او هیچ روایتی که دلالت بر فساد عقیده داشته باشد نقل نکرده و در هیچ یک از روایاتی که از او در کتب حدیث شیعه و سنی نقل شده است، نمی‌توان روایتی یافت که دلالت بر بتری مذهب بودن او باشد؛ بلکه در کتب عامه نیز روایاتی از او نقل شده (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۱۷۶) که در آن فضائل اهل‌بیت علیهم‌السلام بیان شده است (مرعشی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲۰: ۴۰۰).

از بررسی روایات ثابت بن هرمز مشخص می‌شود که اتهام بتری مذهب بودن در مورد او قابل‌قبول نیست و چنان‌که برخی از محققان رجالی نیز بیان کردند، ظاهرا شیخ طوسی و نجاشی نیز در روا بودن این اتهام تردید داشته‌اند (شوشتری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۴۷۴). علاوه بر این باید اوضاع و شرایط زمان قیام زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام را که این راویان در آن زمان می‌زیستند، در نظر گرفت. روایت دیگری از کشی که در باب «في أم خالد و كثير النواء و أبي المقدام» آمده، نشان می‌دهد که فضای آن زمان به کلی زمان تقیه بوده است و ازاین‌جهت امام صادق علیه‌السلام به أم خالد که از زنان مطرح شیعه بوده و در قیام زید دستگیر و یک دست او قطع شده بود[1]، از روی تقیه بیان می‌دارند که ولایت آن دو (خلیفه‌ی اول و خلیفه‌ی دوم) را بپذیرید.[2]

از آنچه بیان شد معلوم می‌گردد که نظر مرحوم مجلسی در این باره از دقت بالایی برخوردار است. چنان‌که قبلا نقل کردیم او بیان داشت: ظاهرا اشکالی که به این عالمان شیعه شده، ازاین‌جهت بوده است که آن‌ها در ظاهر از عالمان اهل سنت نیز محسوب می‌شده‌اند و

---

۱. روایتی که دلالت بر این امر دارد را کشی چنین نقل کرده است: حدثني محمد بن مسعود، عن علي بن الحسن، قال: يوسف بن عمر هو الذي قتل زيدا، و كان على العراق، و قطع يد أم خالد و هي امرأة صالحة على التشيع، و كانت مائلة إلى زيد بن علي عليهما السلام (کشی ۱۴۰۴ ق: ۵۱۱).

۲. بخش‌هایی از متن این روایت چنان که در رجال کشی آمده است چنین است: عن أبي بصير، قال: كنت جالسا عند أبي عبد الله عليه السلام إذ جاءت أم خالد التي كان قطعها يوسف تستأذن عليه ...ثم دخلت فتكلمت فإذا هي امرأة بليغة، فسألته عن فلان و فلان، فقال لها: توليهما! قالت: فأقول لربي إذا لقيته إنك أمرتني بولايتهما، قال: نعم. قالت: فإن هذا الذي معك على الطنفسة يأمرني بالبراءة منهما، و كثير النواء يأمرني بولايتهما فأيهما أحب إليك؟ قال: هذا و الله و أصحابه أحب إلي من كثير النواء و أصحابه ...فلما خرجت، قال: انى خشيت ان تذهب فتخبر كثير النواء فيشهرني بالكوفة، اللهم إني إليك من كثير النواء بريء في الدنيا و الآخرة (کشی، ۱۴۰۴ ق:۵۱۰).

10.22052/hadith.2025.255880.1526

همین باعث شده که برخی از رجالیان شیعه در وثاقت آنان طعن کنند، از سوی دیگر رجالیان عامه ایشان را شیعه دانسته و متهم به رافضی بودن کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱٤: ۲۰۶).

نتیجه‌گیری

از بررسی‌های صورت گرفته در مقاله حاضر می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

- از این گزارش‌ها می‌توان به‌عنوان قرینه‌ای بر وثاقت عمرو بن ثابت استفاده کرد و توثیق او توسط رجالیان گذشته را تأیید نمود، از سوی دیگر این گزارش‌ها قرینه‌ای است بر این‌که اتهام بتری بودن به ثابت بن هرمز صحیح نیست.

- ظاهرا علت اصلی تضعیف ثابت بن هرمز متهم شدن او به گرایش به زیدیه است که درنهایت او را بتری مذهب خوانده و در عداد جریانات بتری زیدی ذکر کرده و تضعیف کرده‌اند؛ اما بررسی محتوایی روایات او اتهام بتری مذهب بودن او را رد می‌کند.

- در پاسخ به سؤال اصلی این پژوهش که آیا با بررسی روایات یک راوی می‌توان وضعیت رجالی او را اعم از جرح‌وتعدیل مشخص کرد، مشخص شد که ما در بررسی وضعیت رجالی یک راوی، بی‌نیاز از گزارش‌های رجالیان متقدم و متأخر نیستیم و با بررسی روایات یک راوی نمی‌توان الزاما به وثاقت یا عدم وثاقت او حکم کرد؛ اما بررسی روایات یک راوی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در شناخت او و تقییم ارزیابی‌های رجالی صورت گرفته در مورد او داشته باشد.

- بررسی محتوایی روایات یک راوی، خصوصا در مورد اتهاماتی مانند انحراف عقیدتی و فرقه‌ای و غلو و مطالبی مانند آن بسیار مهم و مؤثر است و می‌تواند در ارزیابی عناوین منتسب شده به او کمک کند. این مطلب در مورد کسانی که در معرض تقیه بوده‌اند نیز به‌خوبی صادق است و به نظر می‌رسد که ثابت بن هرمز و عمرو بن ثابت هر دو از شخصیت‌های مورد توجه و هر دو از علمای عامه نیز بوده‌اند؛ که برخی از عامه آن‌ها را به تشیع و رفض نسبت داده و تضعیف کرده‌اند. این نشان می‌دهد که آن‌ها در معرض تقیه بوده‌اند. در چنین شرایطی ما با یک جرح مواجه هستیم که محتوای آن نسبت بتریه است؛ یعنی جارحان می‌گویند این فرد بتری مذهب است. از سوی دیگر با یک مدح و امری شبه

10.22052/hadith.2025.255880.1526

تعدیل مواجه هستیم که اتهام جرح را زیر سؤال می‌برد و یا لااقل با آن منافات دارد. در تعارض جرح‌وتعدیل باید ملاک «زیادتی علم» را مقدم دانست (عزیزی، مطیعی، ۱۳۹۳ ش) یعنی کسی که به احوالات راوی بهترین و دقیق‌ترین دسترسی را دارد، در جرح‌وتعدیل او مقدم است. ناقل روایاتی که با معنای جرح سازگار نیست، نیز فرزند ثابت، یعنی عمرو است. پس می‌توان چنین برداشت کرد که این فرد به خاطر جایگاهی که در میان اهل سنت داشته در معرض تقیه بوده است و روایاتی که بر تشیع خالص او دلالت دارد و با مذهب بتریه به هیچ وجه سازگار نیست را فرزند او نقل کرده است که در حالت عادی از عالم‌ترین افراد به عقاید و نظرات پنهانی راوی است. معمولا فرزند، عالم‌ترین فرد به عقاید و نظرات پنهانی و مخفی پدر است. ازاین‌جهت ما باید این اماره و شاهد را بر آن اتهام مقدم بدانیم.

بنابراین مراجعه به روایات یک راوی، در کنار بررسی اقوال رجالیان متقدم و متأخر، راهی قابل اعتماد برای دست‌یابی به اوصاف راوی و تقییم ارزیابی‌هایی رجالی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ ق). الإمامة و التبصرة من الحیرة. قم: مدرسة الإمام المهدی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ ش). الخصال. تهران: جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ ش). الأمالی. تهران: کتابچی.

ابن بطریق، یحیی بن حسن. (۱۴۰۷ ق). عمدة عیون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار. قم: جماعة المدرسین بقم، مؤسسة النشر الاسلامي.

ابن داود حلي، حسن بن علي بن داود. (۱۳۴۲ ش). الرجال. تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

ابن شاذان، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ ق). مائة منقبة من مناقب أمیر المؤمنین و الأئمة. قم: مدرسة الإمام المهدی.

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

احمد بن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

احمد بن عیسی، احمد بن عیسی بن زید. (۱۴۲۸ ق). أمالي احمد بن عيسي. بیروت: دار المحجة البیضاء.

اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد. بیروت: دار الأضواء.

استرآبادی، علی (۱۴۰۹ ق). تأویل الآیات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ ق). منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال. قم: مؤسسة آل البیت (علیهم‌السلام) لإحیاء التراث.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ ش). البرهان في تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثة.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲ ش). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. نجف: مؤسسة الخوئي الإسلامیة.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ ق). أعلام الدین في صفات المؤمنین. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

سبحانی، جعفر. (۱۳۷۷ ش). کلیات فی علم الرجال. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱۳۸۲ ق). الأنساب. حیدرآباد: چاپخانهٔ مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

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

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ ق الف). التحصین لأسرار ما زاد من کتاب الیقین. قم: مؤسسة دار الکتاب.

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۳ ق ب). الیقین باختصاص مولانا علي علیه السلام بإمرة المؤمنین. قم: دار الکتاب.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین في الحوزة العلمیة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ ق). رجال الطوسي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین في الحوزة العلمیة.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

عاملی، محمد بن حسن بن شهید ثانی. (۱۴۱۹ ق). إستقصاء الاعتبار في شرح الإستبصار. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام، چاپ اول.

عزیزی، سید مجتبی؛ مطیعی، میثم. (۱۳۹۳ ش). حدیث پژوهی. بهار و تابستان ۱۳۹۳: شماره ۱۱، ۴۹ تا ۸۴.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ ق). رجال. قم: منشورات الشریف الرضي.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشي. تهران: المطبعه العلمیه، چ اول.

فضلی، عبدالهادی. (۱۳۹۸ ش). پایه‌های علم رجال. ترجمه و تحقیق: سید مجتبی عزیزی، میثم مطیعی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ ق). رجال. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام، چ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافي. تهران: چاپخانهٔ اسلامی، چ چهارم.

مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق). روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ دوم.

مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ ق). لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه. قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ دوم.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعه لدرر الأخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۰ ق). الوجیزة في الرجال. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مرعشی، شهاب‌الدین. (۱۴۳۰ ق). موسوعة الامامة في نصوص أهل السنة. قم: صحیفه خرد.

مزی، یوسف بن عبد الرحمن. (۱۴۰۶ ق). تهذیب الکمال في أسماء الرجال. بیروت: مؤسسة الرسالة.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، الف). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، ب). المزار. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، ج). الامالی. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. (۱۴۰۳ ق). التعلیقة علی أصول الکافي. قم: الخیام.

نجاشي، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش). رجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعه لجامعة المدرسین بقم المشرفه، چ ششم.

10.22052/hadith.2025.255880.1526

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ ق). خاتمه مستدرك الوسائل. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ ق). مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

References

The Holy Quran.

Ibn Babevayh, A. I. H. (1983). Al-Imamah and Al-Tabsarah from Al-Hirah. Qom: Al-Imam al-Mahdi School. [In Arabic]

Ibn Babevayh, M. b. A. (1984). Al-Khesal, Tehran: Jameah Al-Modaresin. [In Arabic]

Ibn Babevayh, M. b. A. (1997). Al- Amali Tehran: Katabchi. [In Arabic]

Ibn Batreeq, Y. I. H. (1986). Omdat Al-Oyon Al-Akhbar in Manaqib of Imam Abrar. Qom: Jamaat al-Madrasin. [In Arabic]

Ibn Dawood Al-Helli, H. I. A. I. D. (1963). Rejal, Tehran: University of Tehran, first edition. [In Arabic]

Ibn Shazan, M. I. A. (1986). One Hundred Virtues of the Virtues of Imam ali. Qom: Al-Imam al-Mahdi School. [In Arabic]

Ibn Qolavayh, J. b. M. (1977). Kamel Al-Ziarat. Najaf Ashraf: Dar al-Mortazowi. [In Arabic]

Ahmad bin Hanbal, A. b. M. (1995). Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal. Beirut: Risala Foundation. [In Arabic]

Ahmad bin Isa, A. b. I. Z. (2007). Amali Ahmad bin Eisa. Beirut: Dar Al-Mohja Al-Bayda. [In Arabic]

Ardabili, M. b. A. (1982). Jame Al-rowat. Beirut: Dar al-Azwae. [In Arabic]

Astrabadi, A. (2001). Interpretation of the verses of in the virtues of Al-Etrah Al-Tahirah. Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]

Astrabadi, M. B. A. (2007). Manhaj al-Maqal in researche of Rejal. Qom: Al-Al-Bayt (peace be upon Them) Foundation for Ehyae Al-Torath. [In Arabic]

Bahrani, S. H. b. S. (1995). Al-Borhan in Tafsir al-Qur'an. Qom: Ba'ath Institute. [In Arabic]

Hor Al-amili, M. b. H. (2001). Vasael Al-shiah. Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]

Khoie, S. A. (1993). The dictionary of Rijal al-Hadith. Najaf: Al-Khoei Islamic Foundation. [In Arabic]

Dilami, H. b. M. (1987). The signs of religion in the attributes of believers. Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]

Sobhani, J. (1998). Generalities in the science of rejal. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]

10.22052/hadith.2025.255880.1526

Samaani, A. K. b. M. (2003). Al-Ansab, Hyderabad: Majlis Printing House of Ottoman Encyclopedia. [In Arabic]
Seyyed bin Tavus, A. b. M. (1985). Falah Al-Saeil and Najah Al-Masal. Qom: Bostan Kitab. [In Arabic]
Seyyed bin Tavus, A. b. M. (1992). Al-Tahasin. Qom: Dar Al-Kitab Institute. [In Arabic]
Seyyed bin Tavus, A. b. M. (1993). Al-yagin. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
Shushtari, M. T. (1989). Rejal's Dictionary. Qom: Al-Nashar al-Islami. [In Arabic]
Tusi, M. b. H. (2006). Rijal al-Tusi, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation of the Jamaat al-Madrasin in Al-Hawza Al-Alamiya. [In Arabic]
Ameli, M. b. H. b. S. T. (1998). Esteghsae Al-Eetebar. Qom: Al-Bayt Foundation, first edition. [In Arabic]
Azizi, S. M.; Motiee, M. (2013). Journal of Hadith Studies, Spring and Summer 2013: No. 11, 49 to 84. [In Persian]
Allameh Helli, H. b. Y. (2023). Rijal, Qom: Al-Sharif al-Radi's manifestos. [In Arabic]
Ayyashi, M. B. M. (2001). Tafsir al-Ayyashi. Tehran: Al-Makttabah Al-Elamiya. [In Arabic]
Fazli, A. H. (2018). The foundations of Rejal science. Translation and research: S. M. Azizi, M. Motiee, Tehran: Organization for Studying and Compiling Humanities Books of Universities (Samt). [In Persian]
Kashi, M. b. O. (1983). Rijal, Qom: Al-Bayt Foundation, first edition. [In Arabic]
Koleini, M. b. Y. (1987). Al-Kafi, Tehran: Islamic printing house, fourth edition. [In Arabic]
Majlisi, M. T. (1984). Rawthat al-Muttaqin. Qom: Kushanpur Islamic Cultural Institute, second edition. [In Arabic]
Majlisi, M. T. (1993). Lavameh Al-sahebgherani. Qom: Ismailian Institute, second edition. [In Arabic]
Majlesi, M. B. (1982). Bihar al-Anwar. Beirut: Revival of Arab Heritage. [In Arabic]
Majlesi, M. B. (1999). Al-Vjizah in Rejal. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
Marashi, S. (2008). The encyclopedia of Imamah in the texts of Ahl al-Sunnah. Qom: Saifeh Kherad. [In Arabic]
Mezzi, Y. b. A. al-R. (1985). Tahzib Al-Kamal, Beirut: Risala Foundation. [In Arabic]
Mofid, M. b. M. (1995). Al-Ekhtesas, Qom: International Conference Lalfia Sheikh Al-Mofid. [In Arabic]
Mufid, M. b. M. (1996). Al-Mazar, Qom: International Conference Lalfia Sheikh Al-Mofid. [In Arabic]

Mufid, M. b. M. (1997). Al Amali, Qom: International Conference Lalfia Sheikh Al-Mofid. [In Arabic]
Mirdamad, M. B. b. M. (1982). Commentary on Osole Al-Kafi. Qom: Al Khayyam. [In Arabic]
Najashi, A. b. A. (1986). Rijal, Qom: Al-Nashar al-Islami. [In Arabic]
Nouri, H. b. M. T. (1987). Khatemeh Al-Mustardak al-Wasael, Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
Nouri, H. b. M. T. (1988). Mustardak al-Wasail. Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255880.1526

10.22052/hadith.2024.254292.1444
Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 372- 401

An Examination of the Isnad and Content of the Hadith Regarding the Prophet's Gree and Anger: Perspectives from Both Sunni and Shia Schools of Thought

Jafar Shanazari
Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author). jshanazari@yahoo.com.
Naghi Ezhei
Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. t.egieh@ltr.ui.ac.ir
Mohammad Esmail Jalali
PhD Graduate in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. mohammadesmaeiljalali@yahoo.com

Received: 2024/05/01
Accepted: 2024/07/04

Abstract

Sunni sources record a hadith from the Noble Prophet of Islam (pbuh), phrased as a supplication: " **Allāhumma innamā anā basharun yaghḍabu kamā yaghḍabu l-basharu wa arḍā kamā yarḍā l-bashar" (**O Allah, I am but a human being; I become angry just as humans do, and I become pleased just as humans do). This hadith has served as a foundation for certain Sunni theological doctrines and has shaped a key aspect of their understanding of the Prophet's nature. Sunni theologians have generally accepted the apparent meaning of the hadith; some have based rulings upon its literal sense, while others have equated the Prophet's states of anger and gree with those of ordinary individuals, consequently maintaining that the Prophet (pbuh) possesses infallibility only regarding the reception of divine revelation. However, many Shia theologians, hadith scholars, philosophers, and mystics reject this interpretation that restricts these two states to a merely literal or ordinary human sense. This article first elucidates and analyzes the hadith and its theological implications. It then critically examines the hadith's Isnad and its content, arguing that the tradition is weak in terms of its chain of transmission. Furthermore, when evaluated against Quranic verses and other hadiths—and considering its apparent meaning, content, and theological

10.22052/hadith.2024.254292.1444

implications as interpreted by Sunni scholars—the hadith is deemed unacceptable and unsound.

Keywords: Human Attributes, Anger, Gree, the Prophet

Extended Abstract

Introduction

Sunni sources record a hadith from the Noble Prophet of Islam (pbuh), phrased as a supplication: " **Allāhumma innamā anā basharun yaghḍabu kamā yaghḍabu l-basharu wa arḍā kamā yarḍā l-basharu**" (O God, I am merely a human being; I become angry just as humans do, and I become pleased just as humans do). Sunni theologians have accepted the apparent meaning of this hadith, regarding the Prophet's states of anger and satisfaction as identical to those of ordinary human beings; consequently, they maintain that his infallibility is limited solely to the reception and conveyance of divine revelation. In contrast, many Shi'a theologians, hadith scholars, philosophers, and mystics reject this interpretation of the Prophet's anger and satisfaction as merely human traits. This article first elucidates and analyzes the hadith and its theological interpretations. It then examines the hadith's chain of transmission and critiques its content, arguing that the tradition is weak in terms of its chain of transmission and that—when evaluated against Quranic verses and other hadiths—relying on its apparent meaning is neither acceptable nor desirable.

Materials and Methods

Adhering to the principles of 'Ilm al-Hadith (science of hadith) and 'Ilm al-Dirayah (science of hadith criticism)—and recognizing the necessity of evaluating traditions against the Holy Quran—this article first examines the tradition's chain of transmission and subsequently analyzes its content.

Regarding the chain of transmission, the hadith in question appears in various Sunni narrative collections and is attributed to multiple narrators, including Aisha (the Prophet's wife) and Abu Hurayrah. However, an examination of the chain of transmission reveals the presence of narrators such as ʿ**Abd al-Wahhāb ibn Ḍaḥḥāk wa** ʿ**Umar ibn Qays wa** ʿ**Abd Allāh ibn** ʿ**Uthmān**. They lack the necessary credibility even in the view of Sunni scholars of rijal (biographical evaluation); indeed, a figure such as Abu Hurayrah is accused of lying and fabricating hadith. Beyond the weakness of the chain of transmission (sanad), the text of the hadith itself varies across different traditions. In traditions attributed to Aisha, terms such as cursing, imprecation, and reviling

10.22052/hadith.2024.254292.1444

are added to the concepts of anger and gree. In a tradition by Abu Hurayrah—cited by Al-Bukhari—terms implying causing harm, verbal abuse, and physical striking by the Prophet are also employed. Furthermore, Muttaqi al-Hindi (d. 975 AH) cites the hadith from Ṣaḥīḥ Muslim using various phrasings that include terms like cursing, striking, reviling, and causing harm in the context of the Prophet's anger. Consequently, the "Hadith of Anger and Gree" lacks the requisite authenticity. Moreover, regarding its content and semantic interpretation, it is incompatible with numerous hadiths describing the Prophet, as well as with Quranic verses that characterize him; for the Quran describes the Seal of the Prophets as possessing sublime character and excellent morals (68: 4), as a "Mercy to the Worlds" (3: 159), as kind and merciful toward believers (9: 128), and as a humble human being (26: 215)—a Prophet who responded to all adversities and the offensive behavior of people in the Age of Ignorance with the best form of goodness (23: 96). Therefore, relying on the literal wording of the "Hadith of Anger and Gree" is unsound. Analysis and Conclusion

Based on the foregoing—and in light of the science of Hadith studies and the numerous Quranic verses describing the Prophet of Islam—it is incumbent upon exegetes, theologians, and thinkers to adopt a comprehensive, holistic approach to the texts of Revelation and Hadith. They must interpret these verses and traditions in relation to one another, synthesizing them to arrive at a coherent, consistent message and a rational epistemological framework. Consequently, certain verses and traditions concerning the Prophet—which, upon a superficial or initial reading, appear incompatible or prima facie contradictory to others—should be understood as harmonious and consistent through a deeper analysis of their meaning and content. One must also consider the underlying rationale for such statements; the authors believe that the emphasis placed on the Prophet's human attributes serves to prevent the pitfall of polytheism. Followers of some earlier Abrahamic faiths—such as the followers of Jesus (pbuh)—fell into the trap of polytheism by regarding him as the incarnation of God on earth and attributing divinity to him. Certain verses of the Holy Quran allude to this deviation among the followers of Christ, warning humanity against succumbing to polytheistic beliefs and exaggerated notions, while affirming the Prophet's human nature. "O People of the Scripture, do not commit excess in your religion; uphold moderation and truth, and speak nothing of God but the truth; and say nothing regarding Christ—Jesus, son of Mary—other than that he is the Messenger of God..." (4: 171);

10.22052/hadith.2024.254292.1444

and "O People of the Scripture, do not go to extremes in your religion unjustly, and do not follow the people who went astray..." (5: 77).

Therefore, when reconciling religious texts and traditions regarding the Prophet of Islam, one must—first—consider their underlying philosophy;—second—interpret their content in a coherent manner; and—third—pay attention to the context of their revelation or the motives behind the fabrication of the hadith. Indeed, certain hadiths may have been fabricated by the Prophet's enemies or by oppressive rulers with the aim of casting doubt on the Prophet's infallibility and diminishing the credibility and status of the Messenger of God. Enemies of Islam sometimes employed such tactics—seeking to defeat the divine mission in its struggle against polytheism and idolatry—in order to undermine the Prophet's social and political standing.

Conclusion

In conclusion, regarding the hadiths concerning the infallibility of the Prophet of Islam (PBUH) and his prophetic character—and when evaluating the Prophet's words in light of the Holy Quran (9: 128; 3: 159; 68: 4; 15: 88; 26: 215; 23: 96; 41: 34)—it is essential, firstly, to exercise due diligence regarding the authenticity of the chain of transmission (sanad). Secondly, when assessing these traditions against the Holy Quran, their interpretation, meaning, and implications must not contradict Quranic verses. Therefore, the notion of [the Prophet's] anger and gree—as commonly understood—is incompatible with the infallibility of the Prophet, a concept clearly supported by numerous Quranic verses and other hadiths; for anger and gree stemming from carnal desires and human impulses are beneath the Prophet's station. Rather, his anger and gree must align with Divine anger and gree.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۳۷۲-۴۰۱

بررسی سندی و نقد دلالی حدیث رضا و غضب پیامبر اسلام (صلی‌الله علیه و آله و سلم) از نگاه فریقین

جعفر شانظری*

تقی اژه‌ای**

محمد اسماعیل جلالی***

چکیده

در کتب اهل سنت از نبی مکرم اسلام حدیثی به‌صورت دعا نقل شده است: «اللهم إنما أنا بشر یغضب کما یغضب البشر و أرضی کما یرضی البشر» این حدیث پایه و اساس برخی از معارف کلامی اهل سنت قرار گرفته و یکی از مبانی نبی‌شناسی را رقم زده است. مضمون و معنای ظاهر حدیث نزد متکلمان اهل سنت مورد پذیرش واقع شده است؛ و برخی طبق ظاهر آن حکم کرده و برخی نیز این دو ساحت غضب و رضا را در مورد پیامبران مانند افراد عادی دانسته‌اند و درنتیجه، از حیث کلامی، پیامبر ﷺ را فقط در وحی واجد عصمت می‌دانند؛ اما اختصاص دادن این دو حالت در معنای ظاهری و بشری نزد بسیاری از متکلمان، محدثان، حکیمان و عارفان شیعی مردود دانسته شده است. این مقاله نخست به تبیین و تحلیل حدیث و برداشت‌های کلامی آن اشاره دارد و سرانجام به نقد سندی و دلالی حدیث پرداخته و بر این باوریم که حدیث فوق از حیث سند ضعیف و در سنجش با آیات قرآن و احادیث در مورد پیامبر ﷺ به لحاظ دلالت ظاهری و محتوایی و پیامدهای کلامی، آن‌گونه که اهل سنت تفسیر کرده‌اند مقبول و مطلوب نیست.

کلیدواژه‌ها: اوصاف بشری، غضب، رضا، پیامبر ﷺ

* استاد تمام. گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم‌السلام ، دانشگاه اصفهان، اصفهان. ایران. نویسنده مسئول. jshanazari@yahoo.com

** دانشیار. گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات ، دانشگاه اصفهان، اصفهان. ایران. t.egieh@ltr.ui.ac.ir

*** گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات ، دانشگاه اصفهان، اصفهان. ایران. mohammadesmaeiljalali@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴

10.22052/hadith.2024.254292.1444

مقدمه

بسیاری از پیروان حضرت مسیح علیه‌السلام مقام الوهی را برای آن حضرت معتقد شدند و مخالفان این باور و اعتقاد، در جهت نقد آن، به تبیین ارائه صفات بشری آن حضرت که در کتب تاریخی و آسمانی (انجیل و قرآن) آمده پرداختند. گروهی از مسلمانان نیز برای دوری و پرهیز از چنین پرتگاه شرک‌آلود، اوصاف بشری را چنان در مورد رسول خدا حضرت محمد صلی‌الله علیه و آله پررنگ جلوه دادند و بر آن مبالغه کردند که گاه حضرت را تا حد ابناء بشر تنزل دادند. آری در قرآن کریم آیاتی از قبیل: «قل إنما أنا بشر مثلكم» (کهف: ۱۱۰ و فصلت: ٦) در مورد پیامبر اسلام وجود دارد اما در بسیاری از آیات دیگر به اوصاف بسیار عالی پیامبر ﷺ پرداخته و او را ستوده است. لذا با ملاحظه و نگاه جامع به آیات مربوط به پیامبر اسلام می‌توان استنباط کرد که از تدبیر خداوند حکیم است که جهت نفی جریان تفکر مسیحی و نقد اعتقادات شرک‌آلود و غلوآمیز به جنبه بشری پیامبر ﷺ اشاره کرده است اما ساحت ملکوتی و شأن پذیرش وحی و مقام خلافت الهی و رسالت و ولایت هدایت گونه خداوندی آن حضرت نیز مورد توجه بوده است چنانکه در مورد حضرت عیسی مسیح علیه‌السلام فرموده است: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ۚ إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول‌الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ۖ فآمنوا بالله ورسله ۖ ولا تقولوا ثلاثة ۚ انتهوا خيرا لكم ۚ إنما الله إله واحد ۖ سبحانه أن يكون له ولد ۘ له ...» (نساء: ۱۷۱) و باز فرمود: «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل» (مائده: ۷۷).

البته روشن است که صفت غضب و رضا که از صفات الهی نیز دانسته شده در مورد انبیای الهی به کار رفته است و در آیات قرآن به آن اشاره شده است مانند «ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا» (اعراف: ۱۵۰ و طه: ۸٦) و همچون آیه «ولما سكت عن موسى الغضب» (اعراف: ۱۵٤).

اما پرسش در این مورد آن است که: غضب پیامبر ﷺ به‌گونه‌ای است که همچون غضب در افراد عادی در پی آن ضرب، لعن، سبب، اذیت و ... انجام گیرد و آیا نسبت این‌گونه غضب چنانچه در باور اهل

10.22052/hadith.2024.254292.1444

سنت آمده به پیامبر اسلام رواست. آیا پیامبر که در درجهٔ اعلا از ایمان قرار دارد امکان دارد لوازم آثار غضب را نیز انجام دهد؟

ابن ابی الحدید می‌نویسد: دستگاه خلافت بنی‌امیه عده‌ای را به استخدام خود درآورد تا روایات دروغینی بسازند و جزو فرهنگ دینی مردم قرار دهند[۱].

این کار به دنبال پروژه کاملا هدف‌دار منع کتابت حدیث بود که به عبدالله بن عمرو بن العاص و امثال او گفتند از رسول خدا حدیثی و سخنی مکتوب نشود؛ چون او بشری است که غضب می‌کند و یا از شخصی راضی می‌شود و بر طبق حالت خوشنودی سخن می‌گوید؛ یعنی اقوال ایشان حق و واقع نیست بلکه تابع حالت غضب و رضا در اوست. عبدالله بن عمرو بن العاص می‌گوید: من هرچه از پیامبر می‌شنیدم، می‌نوشتم و آن را حفظ می‌کردم تا اینکه قریش مرا از آن نهی کردند و گفتند: هرچه از رسول خدا می‌شنوی، می‌نویسی؟ درحالی‌که رسول خدا از روی رضا و غضب صحبت می‌کند. عبدالله گفت: از آن کار دست برداشتم و منصرف شدم تا آن را برای پیامبر بازگو کردم، پس ایشان با دست‌به‌دهانشان اشاره کردند و فرمودند: «بنویس که به آن خدایی که جان من به دست اوست، به‌غیراز حق خارج نمی‌شود[۲]».

بر این طرح و پروژه نتایجی مترتب شد :۱. شکستن مقام بلند نبوت و شخصیت نبی خاتم ﷺ و قرار دادن او در ردیف مردم عادی ۲ .نفی حجیت از کلام ایشان و کفایت کتاب خدا «حسبنا کتاب الله». ۳. عدم توجه به آنچه از ایشان گفته یا نوشته شده. در این صورت، فضائلی که درباره عترت و اهل‌بیت پیامبر یا درباره مذمت اشخاص و عیوب منافقان و فاسقان بیان شده مورد فراموشی قرار می‌گیرد و البته روشن است که اقوال و افعال پیامبر اگر نشئت‌گرفته از رضا و غضب بشری است از حجیت ساقط می‌شود؛ زیرا خداوند فرموده: «وما کنت تتلو من قبله من کتاب ولا تخطه بیمینك إذا لارتاب

۱- شرح نهج البلاغه، جلد ۱۱، ص ۴۴ و ۴۵.

۲. حسن عاشوری لنگرودی، همسران پیامبر، تهران: هستی نما، ۱۳۸۶، ص ۲۲.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

المبطلون» (عنکبوت: ٤٨) یا «لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل» (نساء: ١٦٥) و بر این مطالب اقوال ابن حجر در کتاب صواعق محرقه‌اش شهادت می‌دهد[1].

پیشینه

۱- مقاله «بررسی شبهه بشر بودن پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلم»، نویسنده هادی زینی ملک‌آبادی، چاپ در دو فصلنامه علمی- پژوهشی، تفسیر پژوهی، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ صفحات ۱۳ تا ۴۲.

در این مقاله تأکید شده که جنبه بشری بودن و تلقی وحی، باید لازم و ملزوم یکدیگر دانسته شود زیرا وحی گستره وسیعی از شاخصه‌ها در شخصیت ایشان را بیان می‌دارد که بشری بودن او را تحت‌الشعاع خویش قرار می‌دهد.

۲- مقاله: «تحلیل انتقادی غضب و رضایت پیامبر اکرم ﷺ در کتاب‌های روایی و عرفانی اهل سنت»، چاپ در مجله علمی- ترویجی اخلاق دوره ۶ شماره ۲۳ سال ۱۳۹۵- نویسنده: سید حسین موسوی.

در این مقاله سعی بر آن است که اثبات کند احادیث ضعیف توسط اهل سنت برای تطهیر بعضی صحابه از اشتباهات، در متون روایی و عرفانی اهل سنت وارد شده است.

۳- پایان‌نامه «معارضات زبانی مشرکان با پیامبر ﷺ و پاسخ‌های آن» نویسنده: هادی زینی ملک‌آبادی از دانشگاه تربیت مدرس، در این پایان‌نامه ضمن بررسی شبهات گوناگون بشری بودن پیامبر ﷺ به جایگاه صحیح بشری دانستن ایشان در تفاسیر متعدد ذیل آیه ۱۱۰ سوره کهف و روایات از مجامع تفسیری پرداخته شده است.

٤- کتاب «انسان کامل» عزیزالدین نسفی، او با نگاه عرفانی به تحلیل مفصلی از شخصیت ملکوتی پیامبر ﷺ پرداخته است، اندیشه انسان کامل برآمده از دیدگاه محی‌الدین عربی است.

---

۱. احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ٥٨٦ - ٥٨٨. علامه امینی (وفات: ۱۳۹۲). الغدیر، چاپ چهارم، جلد ۱۱، ۱۳۹۷ - ۱۹۷۷ مدار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، معالم المدرستین، سید مرتضی عسکری، جلد ۲، ١٤١٠ - ۱۹۹۰ م. مؤسسة النعمان للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، لبنان. شیخ علی کورانی عاملی، تدوین القرآن، چاپ اول، ١٤١٨ ه، دارالقرآن الکریم. کورانی، شیخ علی، ألف سؤال و اشکال، دو جلد، چاپ اول، ١٤٢٤ - ٢٠٠٤ م، دارالهدی ج ۲ - ص ٢٢٦.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

۵- مقاله «سیمای عرفانی پیامبر ﷺ در متون ادبی کشف‌المحجوب و مرصادالعباد»، نوشته بهروز رومیان و همکاران، چاپ در نشریه ادب و زبان دانشگاه کرمان شماره ۴۰ پاییز و زمستان ۱۳۹۵، در این اثر سعی بر آن است که با توجه به دو متن یاد شده سیمای عرفانی در برابر سیمای تاریخی پیامبر اکرم ﷺ مورد توجه و مطالعه مقایسه‌ای شده است.

اما مقاله حاضر سعی بر تبیین و تحلیل برداشت‌های کلامی و عرفانی از حدیث فوق شده و سپس به بررسی دلالی و محتوایی حدیث با رویکرد کلامی و در سنجش با آیات و روایات دیگر در مورد پیامبر ﷺ پرداخته است.

ابن عربی و حدیث موردنظر

این حدیث در چهار مورد از فتوحات ابن عربی ذکر شده و مورد استناد و استشهاد ابن عربی قرار گرفته است که یک مورد در جلد اول، دو مورد در جلد دوم و یک مورد هم در جلد سوم از چاپ چهار جلدی موجود است که به ترتیب ارائه خواهد شد.

۱. مورد اول: ابن عربی باب ۶۸ از جلد اول فتوحات مکیه را در شناخت اسرار نماز و به‌تبع در اسرار طهارت قرار می‌دهد و در ادامه تا حدودی راجع به غضب خدا بحث و به آیاتی استشهاد می‌کند. سپس به غضب انسان می‌پردازد و آن را دو قسم می‌کند: قسمی مربوط به انسان‌هایی است که مؤدب به اخلاق الهی هستند و قسمی که از طبیعت ظاهری بشر نشئت می‌گیرد و در این قسم است که به حدیث موردنظر استشهاد می‌کند که پیامبر هم فرموده‌اند: «إنما أنا بشر یغضب کما یغضب البشر و أرضی کما یرضی البشر الحدیث[۱]».

۲. مورد دوم: جلد دوم از کتاب فتوحات مکیه صفحه ۱۰۹ ذیل مباحث باب ۷۳ در ذیل پاسخ به سؤال ۱۱۳ حکیم ترمذی وی به آیاتی که بر پیامبر نازل شده است و او را بشر خطاب کرده مثل آیه . اشاره می‌کند و می‌نویسد: از این نکته می‌فهمیم که حکم پیامبر حکم انسان است[۲].

۱- ابن عربی (وفات ٦۳۸ ق). فتوحات مکیة، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳- همان، ج ۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

۳. مورد سوم: ابن عربی در جلد دوم فتوحات باب ۱۷۸ را در معرفت مقام محبت قرار می‌دهد و در همین قسمت است که به حدیث موردنظر استشهاد می‌کند.

٤. مورد چهارم: جلد سوم فتوحات صفحه ۱۹۱ ذیل مباحث باب ۳۴۶

حدیث أنا بشر... در مجامع روایی اهل سنت

صاحبان کتب اهل سنت حدیث «أنا بشر ...» را در کتاب‌های خود، از راویان مختلف و اصحاب پیامبر ﷺ از قبیل همسر پیامبر عایشه، جابر بن عبدالله، انس بن مالک و ابوهریره نقل کرده‌اند حتی به صحابه جلیل‌القدری مثل سلمان و ابوسعید خدری هم نسبت داده‌اند. واقدی (وفات ۲۰۷) در المغازی[۱] سریه زید بن حارثه به منطقه «عیص»[۲] در جمادی‌الاولی سال ششم هجری فضای صدور و شأن نزول این حدیث را چنین نقل می‌کند:

محمد بن ابراهیم از عایشه نقل می‌کند که گفت: رسول خدا اسیری را نزد من آورد، از او غافل شدم و بیرون رفت. پیامبر آمد و فرمود: آن اسیر کجاست؟ گفتم: از او غافل شدم و با زنان مشغول بودم که بیرون رفت. فرمود: تو را چه می‌شود خدا دستت را قطع کند[۳]!

از عایشه دو نقل دیگر نیز گزارش شده است. در این نقل فقط بحث لعن و نفرین پیامبر مطرح است؛ اما در نقل بعدی علاوه بر لعن و نفرین بحث «سب» نیز آمده است کما اینکه در نقل دیگر بحث «عقوبت» هم بیان شده است: ابن راهویه (وفات ۲۳۸) در مسند حدیث شماره ۲۴۷ از ابو هریره این روایت را به این صورت نقل می‌کند که رسول خدا فرموده: «إنما أنا بشر أغضب کما یغضب البشر و أللعن کما یلعن البشر فأیما عبد سببته أو لعنته فی غیر کنهه فاجعله له رحمة»[٤].

۱- ج ۲، ص ۵۵۳.

۲- العیص: بینها و بین المدینة أربع لیال و بینها و بین ذی المروة لیلة. (طبقات ابن سعد، ج ۲. ص ٦٣)

۳- همچنین رجوع شود: مقریزی (وفات ٨٤٥)، إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ٢٦٧؛ و بحارالانوار جلد ۲۰ ص ۲۹۲ پاورقی ۱، غزوة بنی مصطلق فی المیسیع و سائر الغزوات و الحوادث الی غزوة الحدیبیة.

٤- إسحاق بن راهویه (وفات ۲۳۸)، مسند، تحقیق دکتور عبدالغفور عبدالحق حسین برد البلوسی، چاپ اول، ١٤١٢، مکتبة الایمان، المدینة المنورة. ج ۱، ص ۲۷۵.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

نقل دیگری در همین منبع موجود است با شماره ۷۹۳ از قول عایشه به این صورت: «إنما أنا بشر أغضب و أعاقب، فمن غضبت علیه أو عاقبته فأجعله له کفارة و رحمة[۱]».

اما در نقل بخاری بحث «اذیت»، «شتم» و «جلد» هم مطرح است: بخاری (وفات ۲۵۶) در «تاریخ الکبیر» با شماره ۲۱۳۶ از ابی هریره نقل می‌کند که پیامبر فرموده باشند: «إنما أنا بشر أغضب کما یغضب البشر و إنی اتخذت عندک عهدا لن تخلفنیه فأیما مؤمن آذیته أو شتمته أو جلدته فاجعلها کفارة و قربة». حدثنا قتیبة (نا) اللیث عن سعید عن سالم مولی النصریین مثله و زاد قربة تقربه بها إلیک یوم القیامة[۲].

اما شأن نزول و فضای صدور دوم این روایت را می‌توان از روایت ابن عساکر (وفات ۵۷۱) در تاریخ مدینه دمشق به دست آورد.

هیثمی سند این روایت را به خاطر عبدالوهاب بن الضحاک که آن را متروک می‌شمارد، ضعیف می‌داند.

متقی هندی (وفات ۹۷۵) هم با عبارات گوناگونی از صحیح مسلم نقل می‌کند که در عبارات آن «لعن»، «ضرب»، «سب» و «اذیت» در حالت غضب بر یکی از امت، اهل‌بیت یا ازواج ایشان آمده است[۳].

بررسی اجمالی سند روایات

تمام طرق احادیث سلمان به «عمر بن قیس الماصر» منتهی می‌شود که قائل به ارجاع بوده یعنی از مرجئین محسوب می‌شود و از مرجئه بعید نیست که چنین احادیثی را ترویج بدهند. رتبته عند ابن حجر: رمی بالإرجاء. رتبته عند الذهبی: ثقة مرجيء[٤].

---

۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۰.

۲. بخاری (وفات ۲۵٦ ق)، تاریخ الکبیر، ج ٤، ص ۱۰۹- ۱۱۰.

۳. کنز العمال، ج ۳، ص ٦۱۰، ح ۸۱۵٤ و ۸۱٦۰ و ۸۱٦٦.

٤. موسوعة رواة الحدیث ش ٤۹۵۸ و ۲٦۲٤

10.22052/hadith.2024.254292.1444

راوی قضیه‌ام طفیل، عبدالله بن عثمان بن خثیم است که از سوی برخی رجالیون اهل سنت مورد جرح قرار گرفته است. نسائی می‌گوید: ابن خثیم لیس بالقوی، منکرالحدیث؛ و کأن علی خلق للحدیث. یحیی بن معین می‌گوید: أحادیثه لیست بالقویة. ابن حبان می‌گوید: کان یخطئ[۱].

در بررسی صحت احادیث ابوهریره، تنها می‌گوییم که وی همواره متهم به دروغ و جعل حدیث بود. چند نفر از صحابه بزرگ که او را متهم و تکذیب کرده‌اند، عبارت‌اند از: حضرت علی بن ابیطالب علیه‌السلام، عمر بن خطاب، عایشه ام‌المؤمنین و عثمان؛ چنان‌که ابن‌قتیبه از نظام نقل می‌کند که: أکذبه عمر و عثمان و علی و عایشه.

ابن‌قتیبه سپس در مقام پاسخگویی برآمده، لیکن تکذیب عمر و عثمان و علی و عایشه، ابوهریره را، رد نکرده است[۲].

توجیه حدیث غضب و رضا توسط علمای اهل سنت

مقریزی در امتاع الاسماع: اینکه پیامبر بدون سبب گاه لعن می‌کند را جایز دانسته و می‌نویسد: مسئله شانزدهم اینکه پیامبر جایز است بدون سبب چیزی را لعن کند؛ چون لعن رحمت است و این کار از غیر پیامبر بعید است. توضیح آنکه از خصائص پیامبر این است که وقتی کسی را سب کند، خداوند سب ایشان را کفاره قرار می‌دهد؛ و دلیل آن روایتی است که از ابوهریره در صحیحین نقل شده که پیامبر فرموده باشند: خدایا مرا نزد تو عهدی است بدون تخلف که من بشری هستم که هر مؤمنی را اذیت، شتم و لعن کردم آن را برای او درود، زکات و وسیله قرب او به خودت در قیامت قرار بده[۳].

در نقد کلی کلام مقریزی[۴] می‌توان گفت: قرآن صریحا به مؤمنان خطاب می‌کند که «ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغیر علم» (انعام، ۱۰۸)، حال آیا پیامبری که در درجهٔ اعلایی از

---

۱. ر. ک. موسوعة رواة الحدیث ش ۳٤٦٦.

۲. ابن قتیبه؛ تأویل مختلف الحدیث. وأما طعن النظام علی أبی هریرة بتکذیب عمر وعثمان وعلی وعائشة له، فان أبا هریرة صحب رسول الله ﷺ نحوا من ثلاث سنین وقد اکثر الروایة عنه فلما اتی ما الروایة عنه ما لم یأت بمثله من صحبه من جلة الصحابة والسابقین الاولین الیه اتهموه وانکروا علیه وقالوا کیف سمعت هذا وحدک؟ ومن سمعه معک؟ قال: وکانت عائشة اشدهم انکارا علیه لتطاول الأیام بها وبه وکان عمر ایضا شدیدا علی من اکثر الروایة أو أتی بخبر فی الحکم لا شاهد له علیه

۳. مقریزی (وفات ۸٤٥)، إمتاع الأسماع، ج ۱۰، ص ۱۸٤ - ۱۸٦. نیز بتحقیقنا: ۲۵۰/۲.

۱- با صرف نظر از فرق بین سب و لعن، مقریزی در اینجا هردو را مترادف گرفته است.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

ایمان قرار دارد به مؤمنان و مسلمانان «سب» می‌کند؟ روشن است که این توجیهات غیرعلمی از طرف اهل سنت مطلوب نیست.

ابن عبدالله (وفات ۴۶۳) در الاستذکار چند مورد از لعن‌های پیامبر را می‌شمارد و سپس کیفیت لعن حضرت را با تمسک به همین روایت موردنظر در مورد برخی افراد توضیح می‌دهد که درود و رحمت است برای لعن شونده: «قال أبو عمر قد لعن رسول‌الله ﷺ آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه. ولعن المخنثين من الرجال والمذكرات من النساء. ولعن جماعة يطول ذكرهم قصدا إلى لعنهم وليس لعنه هؤلاء ولا من استحق اللعنة من باب من لعنه رسول‌الله وشتمه عند غضب يغضبه وهو يظنه أهلا لذلك ثم تبين له إذ كان من البشر غير ذلك بل يكون لعنه له صلاة ورحمة كما قال ﷺ إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر فمن سببته أو لعنته فاجعل ذلك عليه رحمة. أو كما قال وقد أوضحناه في موضعه من التمهيد والحمد لله[1]».

فخر رازی (متوفای ۶۰۶) در تفسیر خود ذیل آیه «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» مسائلی را مطرح می‌کند و نقل می‌کند که وقتی به رسول خدایی که درنهایت حسن خلق قرار دارد گفته شد که به مشرکین نفرین کن، فرمودند: من بر اساس رحمت مبعوث شده‌ام نه بر اساس عذاب؛ قال أبوهريرة: «قيل لرسول‌الله ﷺ أدع على المشركين، قال: إنما بعثت رحمة و لم أبعث عذابا». درعین‌حال رازی از حذیفه نقل می‌کند که پیامبر فرموده‌اند: «إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر، فأيما رجل سببته أو لعنته فاجعلها اللهم عليه صلاة يوم القيامة»؛ و در مسئله چهارم از عبدالرحمن بن زید نقل می‌کند که «إلا رحمة للعالمين» (انبیاء:۱۰۷)، مختص مؤمنین است چون کسی که اعراض کرده و استکبار ورزیده از جانب خودش در محنت و محرومیت واقع شده است[2].

نقد حدیث غضب و رضا، توسط علمای شیعه

الف- علامه عسگری باب سوم از کتاب احادیث ام المؤمنین عایشه را تحت این عنوان قرار می‌دهد: «الباب ثالث ما روی عن ام المؤمنین عایشه و غیرها من الصحابة فی سیرة الرسول» و قسم چهارم از

۲- الاستذکار، ابن عبد البر (وفات ٤٦٣ق)، ج ۲، ص ٧٤ و ٧٥.

۳- رازی (وفات ٦٠٦) تفسیر الرازی، ج ۲۲، ص ۲۳۰ - ۲۳۱.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

این بخش را به روایاتی اختصاص داده که اهل سنت در مجامع حدیثی خود گرد آورده‌اند. علامه عسکری عنوان آن را این‌گونه قرار می‌دهد: «رابعا: روایات من لعنه النبی و سبه کان له رحمه و طهورا»؛ و در این باب به حسب سیاق صحیح مسلم دوازده روایت به همین مضمون نقل می‌کند که روایت نهم، حاوی عبارت موردنظر ماست و روایت دهم و یازدهم به‌عنوان تأیید مضمون آن است.

و نیز از ابن مسعود گوید: «رسول خدا فرمودند: مؤمن، طعنه زننده، لعنت کننده و فحاش بدزبان نیست و نباید باشد[۱]»؛ و از ابودرداء گوید: «رسول خدا فرمودند: لعنت کنندگان، شفیعان و شهیدان نخواهند بود[۲]»؛ و فرمودند: «تو را از اینکه لعنت کننده باشی، نهی می‌کنم[۳]»؛ و فرمودند: «لعنت کنندگان از صدیقین نباشند[٤]».

سپس علامه عسگری در پایان این بخش می‌نویسد: این‌ها روایاتی بود که در مکتب خلفا درباره صفات پیامبر؟ آمده است؛ که در بخش بعد آنچه را که در مکتب اهل‌بیت از امامان اهل‌بیت درباره صفات پیامبر؟ وارد شده یادآور می‌شویم که اهل خانه به آنچه در خانه است، آگاه‌ترند، علامه عسگری در ادامه به برخی از مهم‌ترین صفات نبی مکرم اسلام در روایات اهل‌بیت از زبان امام حسن: امام حسین: و بیان امیر مؤمنان: نقل می‌کنند که وجود ایشان از چنین گمان‌ها و افتراهایی به دور و مبرا می‌باشد[۵].

ب- مرحوم تستری نیز چندین حدیث به مضمون این‌که لعنت پیامبر ﷺ رحمت است را بیان می‌کند اصل این‌گونه احادیث را از ابوهریره می‌داند که به‌صورت مرفوع و برای راضی کردن معاویه وضع و جعل کرده است، سپس به نقد آن می‌پردازد مرحوم تستری ادعای اجماع علمای اهل سنت بر این

۱- أخرجه أحمد فی مسنده، ج ۱/ ٤۰٥ الحدیث ۳۸۳۹ و قریب منه ثلاث روایات فی المستدرک ج ۱ / ۱۲ - ۱۳.

۲- سنن أبی داود، ج ٤/ ۲۷۸؛ کتاب الأدب، باب فی اللعن؛ و الکنز ج ۳۵۰/۳ ط. حیدرآباد ۱۳۷۰ هـ عن مسند أحمد و مسلم والمستدرک، ج ٤۸/۱.

۳- کنز العمال ج ۱۲٥/۲ و ج ۳٥۰/۳ ط. حیدرآباد؛ ابن سعد؛ عن جرموز الجهنی، عن عبدالله بن عامر و این مسعود و ثابت بن الضحاک الأنصاری.

٤- همان، ج ۳٥۰/۳ عن مستدرک الحاکم عن أبی هریرة عن عائشة.

٥-عسگری، نقش عایشه در اسلام، انتشارات دانشکده اصول دین، مترجم محمد جواد کرمی، چاپ دوم، ۱۳۸۲، ج ٤، ص ۲٦۷-۲۸۱

10.22052/hadith.2024.254292.1444

مطلب که پیامبر بر غیر منافقین نیز نفرین و لعن می‌کند را مستند به حدیث جعلی از ابوهریره می‌داند و آن را نزد علمای امامیه افتراء و مخل به عصمت نبی می‌داند: «أقول (ای مرحوم تستری) ما عده من الأمور المقررة عند علماء أهل السنة افتراء محض عند علماء الإمامية مخل بعصمة النبي؟ وقد سبق تحقيق ذلك في مسألة عصمة النبي[1]؟».

علل جعل این‌گونه احادیث

درمجموع به‌طورکلی برای جعل این‌گونه احادیث به چند علت می‌توان اشاره کرد:

۱- تردید در عصمت: درواقع جاعلان این احادیث با ایجاد یک اعتقاد نادرست به رسالت حضرت و پایین آوردن شأن و مقام ایشان و اینکه ایشان هم مانند دیگر افراد مغلوب هوای نفس می‌شوند، اعتقاد به عصمت را از بین می‌برند.

اهل سنت با توجه به این احادیث، عصمت نبی اکرم را زیر سؤال برده و ایشان را تنها در امر دریافت و تبلیغ وحی معصوم می‌دانند، قائل به عصمت ایشان به‌طور مطلق نیستند و یا ایشان را معصوم از اشتباه نمی‌دانند[2].

۲. فرو کاهش اعتبار سخن رسول خدا: به‌این‌ترتیب که پس از ورود این احادیث، سخن رسول خدا در مدح بعضی از اصحاب یا خاندانش، یا سخن ایشان در ذم برخی دیگر، حجیت خود را از دست می‌دهد و عملا سخنان ایشان به حرف‌های یک فرد معمولی تبدیل می‌شود .چنانکه محبت بسیار ستودنی حضرت رسول نسبت به دختر و دو نوه‌اش حسن و حسین: توجیه می‌شود به این‌که عواطف پدری بوده؛ یا این‌که وقتی بعضی صحابه از علی ﷺ شکایت داشتند و حضرت رسول از آن حضرت دفاع می‌کردند آن سخن را بر محبت پیامبر ﷺ به علی ﷺ تفسیر می‌کردند. آری آنان اجتماع عظیم و باشکوه غدیر خم را به حمایت پیامبر از پسرعموی خویش تنزل دادند. به‌این‌ترتیب می‌توان گفت،

---

۱. احقاق الحق للتستری، ص ۲٦٤

۲. محمد بن عبدالوهاب حنبلی، الکبائر، باب الخروج عن الجماعة؛ بدرالدین زرکشی شافعی، المنثور فی القواعد، حرف الالف، الاکراه؛ ابن نجیم حنفی، الاشباه و النظائر، الکتاب الخامس فی نظائر الابواب، باب الوکالة، ابوبکر باقلانی مالکی، التمهید، ص ۱۸۱.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

لزوما تمام سخنان رسول اکرم ﷺ مربوط به دین نیست بلکه برای دلداری کسی گفته شده است. مثلا حدیث منزلت را پیامبر از آن روی به علی گفت که او را دلداری دهد.

از سوی دیگر سخنان پیامبر نسبت به مذمت بعضی از بزرگان اصحاب و متولیان امور را از درجهٔ اعتبار ساقط کردند. البته ریشه این تفکر در زمان پیامبر، میان قریش وجود داشت و در بین اصحاب پخش می‌شد. به‌عنوان نمونه روایت عبدالله بن عمرو عاص است که در مانع‌شدنشان از نوشتن احادیث پیغمبر پرده از راز درونشان برداشته‌اند؛ زیرا از آن بیم داشتند که نکند عبدالله از زبان پیغمبر حدیثی را درباره کس یا کسانی روایت کند که معرف خوشنودی آن حضرت و یا مبین خشم و نفرت وی از ایشان باشد؛ و این جریان منع از نوشتن حدیث، پس از رحلت پیامبر و در دوران حکومت خلفا ادامه داشت.

ابوبکر پس از به‌خلافت رسیدن، مردم را جمع کرده و گفت: شما احادیثی از رسول خدا می‌گویید که در آن‌ها اختلاف دارید و مردمی که بعد از شما می‌آیند اختلافشان در آن بیشتر خواهد بود. پس از رسول خدا حدیث نگویید و هر کس از شما پرسید بگویید بین ما و شما کتاب خداست. پس حلالش را حلال بدانید و حرامش را حرام بدارید[۱].

از خلیفه دوم عمر نقل شده است: از گفتن روایت رسول خدا دست بردارید مگر در مواردی که به آن‌ها عمل می‌شود[۲]. حتی به آن‌هایی که به اطراف می‌فرستاد، دستور می‌داد که با گفتن حدیث، مردم را از خواندن قرآن بازندارند.

---

۱. أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلي الله عليه و سلم أحاديث تختلفون فيها و الناس بعدكم أشد اختلافا، فلاتحدثوا عن رسول الله شيئا، فمن سألكم فقولوا: بيننا و بينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله و حرموا حرامه ذهبی (وفات ۷٤۸)، تذكرة الحفاظ، بی‌تا دار إحياء التراث العربی - بيروت، لبنان، جلد ۱، ص ۳.

۲. قال عمر: أقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ إلا فيما يعمل به. عبدالرزاق ۱۱: ۲٦۲؛ ابن كثير، البداية و النهاية، ج ۸ ص ۱۱۵؛ و جامع بيان العلم ۲: ۱٤۸ و الغدير ٦:۲۹۵ و راجع تدوين السنة: ٤۷٦. به نقل از احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، چاپ اول ۱۹۹۸ م، دارالحدیث، جلد ۱، ص ٦۱۸.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

ابن کثیر می‌نویسد: «هذا معروف عن عمر»[۱].

باز از خلیفهٔ دوم عمر نقل شده است: قرآن را مجرد کنید و از نقل روایت از محمد دست بردارید و من در این مورد مراقب شما خواهم بود[۲]. عثمان نیز مقررات ایشان را در این مورد تأیید و تنفیذ قرار داد[۳].

۳. تأویل نادرست معنای حدیث و روایت: این کار را می‌توان یکی از انواع کتمان و پرده‌پوشی نامید. مثلا روایتی را که از پیغمبر اسلام ﷺ دربارهٔ معاویه رسیده، به مدح و ثنای وی تأویل و معنا می‌کنند. ابن عباس می‌گوید: من با بچه‌ها مشغول بازی بودم که پیغمبر خدا ﷺ آمد. من خودم را پشت در خانه‌ای پنهان کردم. ولی پیغمبر پیش آمد و با کف دست بر پشتم زد و گفت: «برو و معاویه را صدا کن». رفتم و بازگشتم و گفتم: «مشغول غذا خوردن است». بار دیگر مفرمودند: «برو و بگو معاویه بیاید». رفتم و بازگشتم و گفتم: «هنوز مشغول خوردن است». اینجا بود که رسول خدا ﷺ فرمودند: «خداوند شکمش را سیر نکند[۴]».

ذهبی (۶۷۳- ۷۴۸ هـ) در شرح‌حال نسائی- نویسنده یکی از کتب سته نوشته است: سپس (پس از نوشتن کتاب فضائل علی ﷺ نسائی فضائل صحابه را نوشت. به او گفته شد- و من (راوی) شنیدم: آیا فضائل معاویه را جمع نمی‌کنی؟ نسائی گفت: چه چیزی را بنویسم؟ حدیث «خداوندا شکمش را سیر مگردان» را؟! پس سائل ساکت شد.

---

۱. ابن کثیر (وفات ۷۷٤ ق)، البدایة و النهایة، تحقیق: علی شیری، چاپ اول، ۱٤۰۸ - ۱۹۸۸ م، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ج ۸، ص ۱۱۵.

۲. جردوا القرآن و أقلوا الروایة عن محمد ﷺ و أنا شریککم فی ذلک. طبری، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، ج ۳، ص ۲۷۳ و راجع الغدیر، ج ٦، ص ۲۹٤. به نقل از احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، چاپ اول ۱۹۹۸ م، دارالحدیث، جلد ۱، ص ٦۳۷.

۳. محمود بن لبید قال: سمعت عثمان بن عفان علي المنبر یقول: لایحل لاحد یروی حدیثا لم یسمع به فی عهد أبی بکر و لاعهد عمر. ابن سعد (وفات ۲۳۰)، الطبقات الکبری، دار صادر - بیروت، بی تا ج ۲ ص ۳۳٦؛ ابن عساکر (وفات ۵۷۱)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، ۱٤۱۵، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، ج ۳۹، ص ۱۳۸.

٤. مسلم، الصحیح، کتاب البر والصلة والآداب، باب من لعنه النبی ﷺ أو سبه أو دعا علیه و لیس هو أهلا لذلک کان له زکاة و أجرا و رحمة، ح ٤۷۱۳.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

ذهبی در این باره می گوید: دور نیست که همین حدیث فضیلتی باشد برای معاویه! زیرا رسول خدا ﷺ فرمود:«بار خدایا! هر کسی را که من نفرین کرده یا دشنام داده‌ام، آن را برایش مایه پاکی و رحمت قرار ده[۱]».

ابن کثیر (۷۰۰- ۷۷۴ هـ) همین حدیث را در تاریخ خود آورده و بر این سخن پیغمبر که فرموده است :برو و بگو معاویه بیاید، این مطلب را اضافه کرده که معاویه از نویسندگان وحی بوده است! سپس قاطعانه می‌گوید: «قد انتفع معاویة بهذه الدعوة فی دنیاه و أخراه» بی‌گمان معاویه از این نفرین در دنیا و آخرتش بهره‌مند گردیده است.

مسلم این حدیث را به دنبال حدیث دیگری آورده که بخاری و دیگران آن را از راه‌های مختلف از گروهی از اصحاب روایت کرده‌اند که رسول خدا ﷺ فرمود: «بار خدایا من هم بشری هستم، پس اگر بنده‌ای را دشنام دادم و یا با تازیانه زدم و یا نفرینش نمودم که سزاوار و مستحق آن نباشد، آن را کفاره گناهانش قرار ده تا بدان وسیله در روز قیامت به تو نزدیک‌تر گردد». پس مسلم با ترکیب حدیث اول و این حدیث، فضیلتی برای معاویه قائل شده و به‌غیراز این چیزی درباره معاویه نیامده است[۲].

و پس‌ازآن دو ابن حجر هیثمی (۹۰۹- ۹۷۴ هـ) پا را فراتر نهاده و لعن پیامبر بر حکم و پسرش مروان را نیز، از طریق همین احادیث به رحمت و طهارت آنان تفسیر نموده است. او پس از ذکر روایات لعن پیامبر بر حکم و مروان می‌نویسد:

و لعنت پیامبر اکرم بر حکم و پسرش به آن دو ضرری نمی‌زند چراکه آن را با حدیث دیگری تلافی نموده است؛ آنجا که می‌گوید او بشری است که خشمگین می‌شود همان‌طور که دیگران خشمگین می‌شوند و او از پروردگارش خواسته که سب یا لعن یا نفرینش را، رحمت، زکات، کفاره و طهارت برای نفرین شونده قرار دهد[۳].

---

۱. ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ١٤ ص ١٢٩ و ١٣٠، رقم ٦٧؛ ذهبی، تذکرة الحفاظ، ج ٢ ص ٦٩٨، رقم ١٠-٦٥/٧١٩؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، الطبقة الحادیة و الثلاثون، وفیات سنة ثلاث و ثلاثمائة، حرف الألف، رقم ١١٧.

۲. ابن کثیر؛ البدایة و النهایة، ج ٨ ص ١٢٧ و ١٢٨.

۳. ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة علي أهل البدع و الضلال و الزندقة، ص ١٧٩.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

و بدین‌سان اینان احادیث و اخباری را که در ذم و زشتی قدرتمندان از خلفا و فرمانروایان آمده است، به تعریف و ستایش ایشان تأویل و معنا نموده‌اند[1]. برخی از این احادیث به لحاظ سند مخدوش است چنانچه قبلا اشاره‌ای کردیم، اما محتوای آن‌ها را اگر با آیات قرآن و احادیث صحیح و متفق‌علیه، موردبررسی قرار دهیم خواهیم دید که این توجیهات جاهلانه نه با منطق قرآن هماهنگی دارد و نه با احادیث دیگری که منطبق و موافق با قرآن کریم نیز است. این مخالفت را از چهار جهت می‌توان بررسی نمود که در بخش بعدی به آن پرداخته خواد شد.

بررسی و سنجش احادیث منقول از پیامبر ﷺ و تطبیق با قرآن و دیگر احادیث

این دسته از روایات منقول که به آن‌ها اشاره شد از چند محور قابل نقد و بررسی است که در تقسیم‌بندی‌های جداگانه بدان پرداخته می‌شود.

محور اول: عصمت پیامبر ﷺ

الف. آیات قرآن: «وما ینطق عن الهوی» (نجم: ۳)؛ رسول خدا از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید. «لقد کان لکم في رسول‌الله أسوة حسنة» (احزاب:۲۱)؛ رسول خدا برای شما الگو و سرمشق خوبی هست. «ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر: ۷)؛ آنچه پیامبر به شما داد بگیرید و آنچه را که از آن نهی کرد ترک کنید. «اتبعوا من لا یسألکم أجرا» (یس: ۲۱)؛ پیروی کنید از کسی که از شما مزدی نمی‌خواهد. »فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي یؤمن بالله وکلماته واتبعوه لعلکم تهتدون «(اعراف:۱۵۸)؛ پس به خدا و رسول او که پیغمبر درس ناخوانده است ایمان بیاورید که او به خدا و گفته‌های خدا ایمان دارد و از او پیروی کنید تا هدایت یابید.» قل إن کنتم تحبون الله فاتبعوني یحببکم الله ویغفر لکم ذنوبکم ۖ والله غفور رحیم» (آل‌عمران: ۳۱)؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را بیامرزد و خدا آمرزنده و مهربان است.

ب. احادیث صحیح: عبدالله بن عمرو عاص می‌گوید: من هر آنچه از پیامبر می‌شنیدم، می‌نوشتم تا در ذهنم باقی بماند. پس قریش مرا از این کار نهی کردند و گفتند: هرچه از پیامبر می‌شنوی می‌نویسی و حال‌آنکه رسول خدا بشری است که در هنگام غضب و رضا سخن می‌گوید. سپس از نوشتن دست

---

۱. عسکری، سیدمرتضی، دو مکتب در اسلام، فصل «اجرای ده گونه کتمان و تحریف» در سنت و حدیث.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

کشیدم و موضوع را به پیامبر گفتم. پس آن حضرت با انگشت به دهان مبارک اشاره نموده و فرمودند: «بنویس، سوگند به آن کسی که جانم در دست اوست، از آن جز حق خارج نمی‌شود[۱]». در برخی روایات آمده که عبدالله بن عمرو عاص به پیامبر عرض کرد: آیا هرچه را از تو می‌شنوم بنویسم؟ فرمود: «آری» گفت: آیا در حال غضب و رضا. فرمود: «آری، زیرا من در غضب و رضا جز حق سخنی نمی‌گویم[۲]».

و در روایت دیگر فرموده است: «آری، زیرا شایستهٔ من نیست که در آن حال (در خشم و خشنودی) جز حق سخنی بگویم[۳]».

پس کجاست ناحق گویی پیامبر اکرم در خشم؟! در این زمینه نیازی به ذکر حدیث از منابع شیعه نیست، چراکه دیدگاه تشیع درباره نبی اکرم ﷺ بسیار روشن و معروف است؛ شیعیان طبق آیات قرآن و روایات معتبر ائمه اطهار و البته عقل، پیامبر ﷺ را در همه زمینه‌ها معصوم و مورد تبعیت می‌دانند.

محور دوم: اخلاق نبوی و اعتبار سخن ایشان

الف. آیات قرآن: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم» (توبه: ۱۲۸). پیامبری از خودتان به‌سوی شما آمده که رنج بردن شما برایش سخت است و به شما علاقه‌مند و به اهل ایمان رئوف و مهربان است. همچنین «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم» (آل‌عمران: ۱۵۹)؛ «رحمت خدا باعث شده که با مردم مهربان شوی. درحالی‌که اگر تند و سخت‌دل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند پس از آنان درگذر و برای آن‌ها طلب مغفرت کن». «وإنك لعلى خلق عظيم» (قلم: ٤)؛ «و به تحقیق

۱- دارمی؛ السنن، کتاب المقدمه، باب من رخص فی کتابة العلم، ح ٤٩٣؛ ابی داوود؛ السنن، کتاب العلم، باب فی کتاب العلم، ح ٣١٦١؛ احمد حنبل، المسند، مسند المکثرین من الصحابة، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص، ح ٦٥١١؛ خطیب بغدادی در کتاب «تقیید العلم» این حدیث را به طرق مختلف و با الفاظ گوناگون نقل کرده است. (ر.ک. باب ذکر الروایات عن عبدالله بن عمرو بن العاص، أنه استأذن رسول الله ﷺ فی کتب حدیثه عنه، فأذن له)

۲- عن عمرو ابن شعیب عن أبیه عن جده أنه قال للنبی صلي الله علیه أکتب کل ما أسمع منک؟ قال: نعم قال: فی الغضب و الرضا؟ قال: نعم، إنی لا أقول فی الغضب و الرضا إلا الحق. أحمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی (وفات: ٤٦٣)، تقیید العلم، از مهمترین مصادر رجال سنی، تحقیق: یوسف العش، چاپ دوم، سال چاپ: ١٩٧٤ م، دار إحیاء السنة النبویة.

۳- نعم، فإنه لاینبغی لی أن أقول فی ذلک إلا حقا. مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۲۰۷.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

که تو دارای اخلاق بزرگی هستی». «واخفض جناحك للمؤمنين» (حجر: ۸۸)؛ «و بال‌هایت را برای مؤمنان بگستران». «واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين» (شعراء: ۲۱۵)؛ «و بال‌هایت را برای هر کس از مؤمنان که از تو پیروی کرده است، بگستران». «ادفع بالتي هي أحسن السيئة» (مؤمنون: ۹٦)؛ «بدی را با آنچه بهتر است دفع کن». «ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم» (فصلت: ۳٤)؛ «خصلت خوب با خصلت بد برابر نیست؛ با خصلت خوب، خصلت بد را دفع کن، آنگاه آنکه میان او و تو عداوت هست گویی دوست مهربان است».

ب. احادیث صحیح: رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[۱]»؛ «من برای این مبعوث شده‌ام که خوش‌اخلاقی را کامل کنم».

و انس بن مالک می‌گوید: «كان النبي ﷺ أحسن الناس خلقا[۲]»؛ رسول خدا خوش‌خلق‌ترین مردم بود. عبدالله بن عمرو عاص می‌گوید: «لم يكن النبی ﷺ فاحشا ولا متفحشا و كان يقول إن من خياركم- إن من أحبكم إلی- أحسنكم أخلاقا[۳]»؛ پیامبر خدا نه فحش دهنده بود و نه بیهوده‌گو و می‌فرمود: «همانا از بهترین شما- یا از دوست‌داشتنی‌ترین شما نزد من خوش‌اخلاق‌ترین شماست». عبدالله در نقل دیگر می‌گوید: «أن رسول‌الله ﷺ قال فی مجلس ألا أحدثكم بأحبكم إلي و أقربكم مني مجلسا يوم القيامة (ثلاث مرات يقولها) قال: قلنا بلی يا رسول الله، قال: أحسنكم أخلاقا[٤]»؛ روزی رسول اکرم در مجلسی فرمودند: «آیا شما را به محبوب‌ترین و نزدیک‌ترین شما به خودم در روز

۱- مالک، الموطا، کتاب الجامع، باب ما جاء فی حسن الخلق، ذیل ح ۱٤۰۵؛ احمد حنبل، المسند، باقی مسند المکثرین، مسند أبی هریرة، ح ۸۵۹۵ (به این عبارت: إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق).

۲- بخاری، الصحیح، کتاب الأدب، باب الکنیة للصبی، ح ۵۷۳۵؛ مسلم، الصحیح، کتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب جواز الجماعة فی النافلة، ح ۱۰۵٤؛ مسلم، الصحیح، کتاب الآداب، باب استحباب تحنیک المولود، ح ٤۰۰۳؛ مسلم، الصحیح، کتاب الفضائل، باب کان رسول الله أحسن الناس خلقا، ح ٤۲۷۲ و ٤۲۷۳؛ ترمذی، السنن، کتاب البر و الصلة، باب ما جاء فی خلق النبی، ح ۱۹۳۸؛ ابی داوود، السنن، کتاب الأدب، باب فی الوقار، ح ٤۱٤۳؛ احمد حنبل، المسند، باقی مسند المکثرین، مسند أنس بن مالک، ح ۱۲۷۳۲ و ۱۳۳۵۳.

۳- بخاری؛ الصحیح، کتاب المناقب، باب صفة النبی، ح ۳۲۹۵ و باب مناقب عبدالله بن مسعود، ح ۳٤۷٦.

٤. احمد حنبل، المسند، مسند المکثرین من الصحابة، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص، ح ٦۷۳۸.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

قیامت آگاه کنم» و سه بار این را تکرار فرمودند. گفتیم :«بله یا رسول‌الله». فرمودند: «خوش‌اخلاق‌ترین شما».

همچنین عایشه می‌گوید: رسول خدا هرگز بین دو کار انتخاب نکرد مگر آسان‌ترین آن‌ها را تا وقتی‌که گناهی نباشد ولی اگر گناهی بود، ایشان دورترین مردم از آن بود و رسول خدا برای خودش انتقام نگرفت؛ مگر اینکه حرمت خدا هتک شده باشد پس برای خدا انتقام می‌گرفت[۱].

محور سوم: اخلاق یک مسلمان و دستورات نبی اکرم ﷺ

الف: آیات قرآن: «أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ويدرءون بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون» (قصص: ٥٤)؛ «آنان‌اند که به [پاس] آنکه صبر کردند و [برای آنکه] بدی را با نیکی دفع می‌نمایند و ازآنچه روزی‌شان داده‌ایم انفاق می‌کنند، دو بار پاداش خواهند یافت». «وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين» (شوری: ٤٠)؛ «و جزای بدی، مانند آن، بدی است. پس هرکه درگذرد و نیکوکاری کند، پاداش او بر خداست. به‌راستی او ستمگران را دوست نمی‌دارد». «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين» (نحل: ١٢٦)؛ «و اگر عقوبت کردید، همان‌گونه که مورد عقوبت قرارگرفته‌اید به عقوبت رسانید و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است». «الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس» (آل‌عمران: ١٣٤)؛ «[متقین] همان‌هایی هستند که در شادی و پریشانی انفاق می‌کنند و فروبرندگان خشم و عفوکننده از مردم می‌باشند». «والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون» (شوری: ٣٧)؛ «و کسانی که از گناهان بزرگ و زشت‌کاری‌ها خود را به دور می‌دارند و چون به خشم می‌آیند درمی‌گذرند».

---

۱. بخاری، الصحیح، کتاب المناقب، باب صفه النبی، ح ۳۲۹٦؛ بخاری، الصحیح، کتاب الادب، باب قول النبی یسروا و لا تعسروا، ح ٥٦٦١؛ مسلم، الصحیح، کتاب الفضائل، باب مباعدته لآثام، ح ٤٢٩٤ و ٤٢٩٥؛ ابی داوود، السنن، کتاب الادب، باب فی التجاوز فی الامر، ح ٤١٥٣؛ مالک، الموطا کتاب الجامع، باب ما جاء فی حسن الخلق، ح ١٤٠١؛ احمد حنبل، المسند، باقی مسند الانصار، حدیث السیده عائشه، ح ٢٢٩٠٦ و ٢٣٦٨٦ و ٢٣٧٠٢ و ٢٣٨٣٧؛ احمد حنبل؛ المسند، باقی مسند الانصار، باقی المسند السابق، ح ٢٤١٢٧ و ٢٤٣١٠ و ٢٤٣٨١ و ٢٤٧٣٤ و ٢٥٠٦١ و ٢٥٢٠٠.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

ب. احادیث صحیح: عبدالله بن عمر می‌گوید: رسول اکرم بر بالای منبر رفته و با صدای بلند ندا در داد: ای گروهی که به زبان اسلام آورده ولی ایمان به قلبش راه نیافته است! مسلمانان [بندگان خدا] را اذیت نکنید و آن‌ها را توبیخ ننمایید و زشتی‌های آنان را دنبال نکنید. از هر کس که زشتی برادر مسلمانش را دنبال نماید، خداوند زشتی او را دنبال خواهد کرد و هرکس خداوند زشتی او را دنبال نماید، وی را مفتضح می‌کند اگرچه داخل خانه‌اش باشد[1].

ترمذی پس از بیان این حدیث می‌گوید: این حدیث حسن و صحیح است و از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده است که فرموده است: «هیچ دو نفری نباید جدای از نفر دیگری با هم نجوا کنند زیرا این کار مؤمن را اذیت می‌کند و خداوند عزوجل اذیت مؤمن را ناپسند می‌دارد[2]».

در کتب شیعه نیز احادیثی به همین مضمون وارد شده است[3].

و از امام باقر ﷺ نقل شده که جدم رسول خدا فرمود:...؛ «همانا اذیت مؤمن از بزرگ‌ترین اسباب سلب ایمان است[4]».

عجیب است و این امر بسیار شگفت آور است؛ پیامبری که خود به پیروانش دستور می‌دهد تا از نجوای دو نفر در میان سه نفر پرهیز کنند، چراکه این کار نفر سوم را اذیت می‌کند؛ چنین پیامبری خود بی‌جهت و بی‌دلیل مؤمنی را می‌آزارد و سپس از خدا می‌خواهد که به خاطر این اذیت، وی را عذاب

۱- ترمذی، السنن، کتاب البر و الصلة، باب ما جاء فی تعظیم المؤمن، ح ۱۹۵۵؛ احمد حنبل، المسند، باقی مسند الأنصار، حدیث ثوبان، ح ۲۱۳٦۸ (با عباراتی شبیه به آن به نقل از ثوبان)؛

۲- ترمذی، السنن، کتاب الأدب، باب ما جاء لایتناجي اثنان دون ثالث، ح ۲۷۵۱. روایت مد نظر ترمذی، در مدارک زیر با سند معتبر نقل شده است: ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لایتناجي اثنان دون الثالث؛ فإن ذلک یؤذی منه والله یکره أذي المؤمن». ابویعلی موصلی، مسند ابن عباس، ح ۲۳۸۹؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ح ۲۰٦۰ و ۵۱٤۵؛ هیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، کتاب الأدب، باب لا یتناجی اثنان دون الثالث، ج ۸ ص ٦٤ - نقل از: مسند ابی یعلی و معجم الاوسط طبرانی؛ ابن مبارک، الزهد و الرقائق، باب ما جاء فی الشح، ح ٦۷۹؛ ابونعیم اصفهانی، أخبار أصبهان، باب العین، من اسمه عبدالرحمن، عبدالرحمن بن محمد بن جعفر الکسائی، ح ٤۰۵۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة، کتاب الأدب، باب لا یتناجی اثنان دون الثالث، ح ۲۷۹۲؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۹ ص ٤۵ و ٤٦، ح ۲٤۸۵۹ - نقل از: ابن المبارک و شیرازی و ابوالشیخ و ابن النجار.

۳- طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار - نجف، چاپ: دوم، ۱۳۸۵ ق / ۱۹٦۵ م / ۱۳٤٤ ش؛ ص ۱۰٦.

- [4]کراجکي، محمد بن علي، کنز الفوائد - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱٤۱۰ ق؛ ج ۱؛ ص ۳۵۲.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

ننماید! «سبحانك هذا بهتان عظیم» (نور: ١٦)؛ این درحالی است که خداوند متعال می‌فرماید: «والذین یؤذون المؤمنین والمؤمنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبینا» (احزاب: ۵۸)؛ «و آن‌هایی که مردان و زنان با ایمان را بدون جهت می‌آزارند، تهمت و گناه بزرگی را مرتکب شده‌اند»؛ و پیش‌تر از زبان عایشه شنیدیم که رسول خدا «دورترین مردم از گناه» بوده است؛ پس چگونه به آزار مؤمنین دست می‌زده است؟!

محور چهارم: عقوبت و قباحت سب و لعن مؤمن

«عیاض بن حماد» صحابی، پس‌ازآنکه اسلام آورد از رسول خدا پرسید: یا نبی‌الله مردی از قومم که از من پایین‌تر است مرا دشنام می‌دهد، آیا پاسخش را بگویم؟ فرمودند: «دونفری که به هم دشنام می‌دهند دو شیطانی هستند که دروغ می‌گویند»؛ و همو روایت کند که رسول خدا فرمودند: «گناه دشنام دهندگان هرچه گفته‌اند، بر عهده کسی است که آغاز کرده تا آنگاه‌که مظلوم بگذرد»؛ و از «ثابت بن ضحاک»- از اصحاب بیعت شجره- روایت کنند که گفت: «رسول خدا فرمودند: کسی که مؤمنی را لعن کند مانند آن است که او را کشته باشد[1]».

برگشت لعن به صاحبش در صورت نیافتن اهلش

ابودرداء می‌گوید: رسول خدا فرمودند: «همانا بنده هنگامی‌که چیزی را لعن می‌کند، آن لعنت به‌طرف آسمان بالا می‌رود، پس درهای آسمان به رویش بسته می‌شود. پس به زمین برمی‌گردد و به چپ و راست می‌رود. پس آنگاه راهی نمی‌یابد. پس به‌سوی کسی که لعنت شده برمی‌گردد، اگر اهلیت لعن را داشت. وگرنه به‌سوی گوینده‌اش بازمی‌گردد[2]».

۱- بخاری؛ الصحیح، کتاب الأدب، باب من کفر أخاه بغیر تأویل فهو کما قال، ح ٥٦٤٠؛ بخاری، الصحیح، کتاب الأدب، باب ما ینهي من السباب و اللعن، ح ٥٥٨٧ (به این عبارت: من لعن مؤمنا فهو کقتله)؛ بخاری، الصحیح، کتاب الأیمان و النذور، باب من حلف بملة سوي ملة الإسلام، ح ٦١٦١؛ مسلم، الصحیح، کتاب الأیمان، باب غلظ تحریم قتل الإنسان نفسه، ح ١٦٠؛ دارمی، السنن، کتاب الدیات، باب التشدید علي من قتل نفسه، ح ٢٤١٦؛ احمد حنبل، المسند، مسند المدنیین، حدیث ثابت بن الضحاک، ح ١٥٧٩٠.

۲- ابی داوود، السنن، کتاب الأدب، باب فی اللعن، ح ٤٢٥٩.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

و در حدیث ابن عباس گوید: «باد، ردای مردی را برکند و او باد را لعن کرد، پیامبر فرمودند: باد را لعن نکن چراکه او مأمور است. همانا هرکس چیزی را که شایسته لعن نیست لعنت کند، لعنت به‌سوی خود او بازمی‌گردد[۱]».

و در حدیث عبدالله بن مسعود آمده است که او از خانه‌ای که کنیزشان به خاطر تأخیر در انجام کار لعنت شد بیرون رفت و گفت: از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: «همانا لعنت به کسی که به‌سوی او فرستاده شده می‌رود، پس اگر راهی بر آن بیابد (او لایق لعنت باشد)، بر او فرود می‌آید وگرنه به‌سوی پروردگارش می‌رود و می‌گوید: پروردگارا! فلانی مرا به‌سوی فلانی روانه کرد ولی من بر او راهی نیافتم (او لایق لعنت نبود) چه امر می‌کنی؟ خطاب می‌رسد: به‌جایی که آمده‌ای بازگرد[۲]».

در کتب شیعه نیز احادیثی به همین مضمون وارد شده است[۳].

عبدالله بن مسعود می‌گوید: رسول خدا فرمود: «سب مسلمان فسق و جنگ با او کفر است[۴]». در کتب شیعه نیز حدیثی به همین مضمون وارد شده است: از وصایای پیامبر اکرم ﷺ به ابوذر این بود که: «ای اباذر! سب مسلمان فسق و جنگ با او کفر است[۵]».

---

۱. ترمذی، السنن، کتاب البر والصلة، باب ما جاء فی اللعنة، ح ۱۹۰۱؛ ابی داوود، السنن، کتاب الأدب، باب فی اللعن، ح ٤٢٦٢.

۲. احمد حنبل، المسند، مسند المکثرین من الصحابة، مسند عبدالله بن مسعود، ح ۳۸۳۱.

۳. ابن بابویه، محمد بن علي، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال - قم، چاپ: دوم، ١٤٠٦ ق؛ ص ۲۷۰؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة) - تهران، چاپ: چهارم، ١٤٠٧ ق؛ ج؛ ص ٣٦٠.

٤. بخاری، الصحیح، کتاب الأیمان، باب خوف المؤمن من ان یحبط عمله و هو لا یشعر، ح ٤٦؛ بخاری، الصحیح، کتاب الأدب، باب ما ینهي من السباب و اللعن، ح ٥٥٨٤؛ بخاری، الصحیح، کتاب الفتن، باب قول النبي: لاترجعوا بعدی کفارا یضرب بعضکم رقاب بعض، ح ٦٥٤٩؛ مسلم، الصحیح، کتاب الأیمان، باب بیان قول النبی؛ سباب المسلم فسوق و قتاله کفر، ح ۹۷؛ ترمذی، السنن، کتاب البر و الصلة، باب ما جاء فی الشتم، ح ۱۹۰٦؛ ترمذی، السنن، کتاب الأیمان، باب ما جاء سباب المؤمن فسوق، ح ۲۵۵۹؛ نسائی، السنن، کتاب تحریم الدم، قتال المسلم، ح ٤٠٣٦ تا ٤٠٤٣؛ ابن ماجه، کتاب المقدمة، باب فی الإیمان، ح ٦٨؛ ابن ماجه، کتاب الفتن، باب سباب المسلم فسوق و قتاله کفر، ح ۳۹۲۹ تا ۳۹۳۱؛ احمد حنبل، المسند، مسند المکثرین من الصحابة، مسند عبدالله بن مسعود، ح ٣٤٦٥ و ٣٧٠٨ و ٣٩١٦ و ٤١١٥.

۵. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم، چاپ: اول، ١٤١٤ ق؛ ص ۵۳۷.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

نتیجه

از مجموع آنچه گذشت روشن می‌شود که بسیاری از احادیث ناظر به دو صفت رضا و غضب در وجود پیامبر ﷺ از حیث سند اعتبار ندارد، بلکه مجعول است و از حیث محتوا آن‌گونه که در کتب اهل سنت تفسیر و برداشت شده است ناصواب است؛ زیرا اولا با دلالت و نص بسیاری از آیات که در فضایل پیامبر اکرم ﷺ آمده ناسازگار است و روشن است که اگر روایتی با قرآن ناسازگار و یا در تعارض باشد از اعتبار و حجیت ساقط می‌گردد و ثانیا با بسیاری از روایات صحیح در صفات و ویژگی پیامبر اسلام ﷺ و یا روایات منقول از آن حضرت در خصوص اخلاق انسان مؤمن نیز در تعارض است و قطعا این روایات که مؤید به آیات قرآن است بر روایات دال بر جواز سب و لعن توسط پیامبر ﷺ مقدم است؛ ازاین‌رو باید در خصوص روایات در عرصه مسائل کلامی و باورهای اعتقادی پس از بررسی سندی، در تفسیر و معنای آن‌ها دقت لازم انجام گیرد که با آیات قرآن در تعارض نباشد و با برهان عقلی نیز ناسازگار نگردد درغیراین‌صورت اعتبار و حجیت آن مخدوش است.

بر این مبنا حدیث غضب و رضا که به پیامبر ﷺ نسبت داده شده، افزون بر ضعف سند از حیث محتوا و دلالت معنایی آن‌گونه که اهل سنت تفسیر و یا توجیه کرده‌اند با دلالت صریح آیات قرآن و دیگر احادیث ناسازگار است.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

منابع

قرآن کریم

ابن عربی (٦٣٨)، فتوحات مکیة، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.

ابن عساکر (٥٧١)، تاریخ مدینة دمشق، علی شیری، ١٤١٥، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، لبنان.

ابن عبد البر (٤٦٣)، الاستذکار، سالم محمد عطا، محمدعلی معوض، چاپ اول، ۲۰۰۰ م، بیروت دار الکتب العلمیة

ابن ابی الحدید (٦٥٥) شرح نهج البلاغه ، بی جا، بی نا. سال ۱۲۷۰ق

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (٧٧٤) البدایه و النهایه ، بیروت، دارالکتب العلمیه ، ١٣٦٤

احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، چاپ اول، ۱۹۹۸ م، دارالحدیث.

إسحاق بن راهویه (٢٣٨)، مسند ابن راهویه، مصادر عام حدیث سنی، دکتر عبدالغفور عبدالحق حسین برد البلوسی، چاپ اول، ١٤١٢، مکتبة الإیمان، مدینة منورة.

بخاری (٢٥٦)، تاریخ کبیر، مکتب الإسلامیة، دیار بکر، ترکیا، طبع تحت مراقبة: دکتور محمد عبدالمعیدخان.

التستری، نورالله الحسینی المرعشی (۱۰۱۹) احقاق الحق و ازهاق الباطل ، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ١٣٧٦

ذهبی، محمد بن احمد (٧٤٨) سیراعلام النبلاء، بیروت، موسسه الرساله، ١٤١٣

رازی، تفسیر کبیر، (٦٠٦)، از مصادر تفسیر سنی، چاپ سوم.

ضحاک (٢٨٧)، الآحاد والمثانی، از مصادر عام حدیث سنی، باسم فیصل أحمد جوابرة، چاپ اول، ١٤١١ - ١٩٩١ م، دار الدرایة للطباعة و النشر و التوزیع.

عسکری، سیدمرتضی، أحادیث أم المؤمنین عاءشة، چاپ اول، ١٤١٨ - ١٩٩٧ م، مجمع علمی اسلامی.

10.22052/hadith.2024.254292.1444

----------، دو مکتب در اسلام، دانشکده اصول دین مترجم محمدجواد کرمی، چاپ سوم، ۱۳۸۸.

----------، نقش ائمه در احیاء دین، دانشکده اصول دین مترجم محمدجواد کرمی، چاپ دوم، ۱۳۸۹.

------، نقش عایشه در اسلام، دانشکده اصول دین مترجم محمدجواد کرمی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

کورانی، شیخ علی عاملی، ألف سؤال و إشکال، معاصر، چاپ اول، ١٤٢٤ - ٢٠٠٤ م، دار الهدی.

متقی الهندی (۹۷۵)، کنز العمال، از مصادر عام حدیث سنی، ضبط و تفسیر: شیخ بکری حیانی، تصحیح و فهرست: شیخ صفوة سقا، ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م، مؤسسة الرسالة، بیروت، لبنان.

مقریزی (٨٤٥)، إمتاع الأسماع، مصادر تاریخ، تحقیق و تعلیق: محمد عبدالحمید النمیسی، چاپ اول، ١٤٢٠ - ١٩٩٩ م، منشورات محمد علی بیضون، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان.

هیثمی (۸۰۷)، مجمع الزوائد، از مصادر حدیث فقهی سنی، ١٤٠٨ - ١٩٨٨ م، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.

Resources

The Holy Quran

Ibn Arabi.M.(1240), Al-Futuhat al-Makkiyya [The Meccan Revelations], Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, Lebanon. [In Arabic]

Ibn Asakir .A (1175), Tarikh Madinat Dimashq [History of the City of Damascus], ed. Ali Shiri, 1415, Dar al-Fikr, Beirut, Lebanon. [In Arabic]

Ibn Abd al-Barr . Y(1070), Al-Istidhkar, eds. Salim Muhammad Ata & Muhammad Ali Mu'awwad, 1st ed., 2000, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut. [In Arabic]

Ibn Abi al-Hadid .A(1257), Sharh Nahj al-Balagha [Commentary on Nahj al-Balagha], [n.p., n.pub.], 1270 AH. [In Arabic]

Ibn Kathir, .I(172), Al-Bidaya wa al-Nihaya [The Beginning and the End], Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1364 [SH]. [In Arabic]

Ahmadi Mianji.A Makatib al-Rasul [Letters of the Messenger], 1st ed., 1998, Dar al-Hadith. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.254292.1444

Ishaq ibn Rahwayh (852), Musnad Ibn Rahwayh, ed. Dr. Abdul Ghafur Abdul Haq Hussain Bard al-Balushi, 1st ed., 1412, Maktabat al-Iman, Medina. [In Arabic]

Al-Bukhari.M (869), Al-Tarikh al-Kabir [The Great History], Al-Maktab al-Islami, Diyarbakir, Turkey; published under the supervision of Dr. Muhammad Abdul Mu'id Khan. [In Arabic]

Al-Tustari. N(1610), Ihqaq al-Haqq wa Izhaq al-Batil [Vindicating the Truth and Vanquishing Falsehood], Islamiyya Bookstore, Tehran, 1376 [SH]. [In Arabic]

Al-Dhahabi. M (1347), Siyar A'lam al-Nubala [Biographies of Noble Figures], Mu'assasat al-Risala, Beirut, 1413. [In Arabic]

Al-Razi (1209), Tafsir al-Kabir [The Great Exegesis], 3rd ed. 13. Dahhak (900), Al-Ahad wa al-Mathani (a Sunni hadith source), edited by Basim Faysal Ahmad Jawabirah, 1st ed., 1411 AH / 1991 CE, Dar al-Dirayah. [In Arabic]

A. Sayyid Murtada, Ahadith Umm al-Mu'minin 'A'ishah (Hadiths of the Mother of the Believers, Aisha), 1st ed., 1418 AH / 1997 CE, Islamic Scientific Assembly. [In Arabic]

----------, Do Maktab dar Islam (Two Schools of Thought in Islam), Faculty of Usul al-Din, translated by Mohammad Javad Karami, 3rd ed., 1388 SH. [ln Persian]

----------, Naqsh-e A'immeh dar Ehya-ye Din (The Role of the Imams in Reviving Religion), Faculty of Usul al-Din, translated by Mohammad Javad Karami, 2nd ed., 1389 SH. [ln Persian]

----------, Naqsh-e 'A'ishah dar Islam (The Role of Aisha in Islam), Faculty of Usul al-Din, translated by Mohammad Javad Karami, 2nd ed., 1387 SH. [ln Persian]

Kurani, Sheikh Ali Amili, Alf Su'al wa Ishkal (A Thousand Questions and Objections), contemporary author, 1st ed., 1424 AH / 2004 CE, Dar al-Huda. [ln Persian]

Al-Maqrizi.A (1567), Kanz al-'Ummal (a Sunni hadith source), transcription and commentary by Sheikh Bakri Hayyani; editing and indexing by Sheikh Safwat Saqqa, 1409 AH / 1989 CE, Mu'assasat al-Risalah, Beirut, Lebanon. [In Arabic]

Al-Maqrizi.A. (1441), Imta' al-Asma' (historical source), research and annotations by Muhammad Abd al-Hamid al-Namisi, 1st ed., 1420 AH / 1999

10.22052/hadith.2024.254292.1444

CE, Muhammad Ali Baydoun Publications / Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon. [In Arabic]

Al-Haythami.A (1404), Majma‘ al-Zawā’id (a source of Sunni jurisprudential Hadith), 1408 AH / 1988 CE, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, Lebanon. [In Arabic]

10.22052/hadith.2025.255170.1475

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 402– 425

Making the Eye a Mouth Full of Yāsīn
(A Study of the Hadith “avvalu mā khalaqa allāh al-'aql)

Mohammad-Reza Yousefi
Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran. myousefi46@yahoo.com

Received: 2025/09/14
Accepted: 2025/12/16

Abstract
Hadiqeh Sanā’ī is considered as the first Persian mystical educational system from the main books of mystical texts. Many of the difficulties, ambiguities, and secrets of this book still remain despite the explanations and excerpts written by the efforts of researchists. In the upcoming research, which has been carried out with an analytical-comparative method, the meaning of the verse: "Kardeh az Kāf wa Nūn bi Durr Samīn / dīde rā yik dahān puraz yāsīn" has been investigated, an attempt has been made to discover the relationship between the words, Verses and elements within the text which seems to be closer to the Sanā’ī pronoun. The result of the investigation shows that Sanā’ī, using his intellect, narration and theological, philosophical and mystical teachings, considered Yāsīn or Prophet Muhammad (pbuh) as the main source and ultimate goal of the creation of the world and said: The creator of the world, with one mouth said "Kāf wa nūn" or "Kun" (Be!), which is like a precious pearl due to the validity of the word of truth, opened the eyes of the world to the creation of Yāsīn or the truth of Muhammadiyah. This theme originates from the prophetic hadith: avvalu mā khalaqa allāhavvalu mā khalaqa allāh, nūrī.

Keywords: Mystical poetry, Sanā’ī, *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, Kāf wa Nūn, Yāsīn.

10.22052/hadith.2025.255170.1475

Extended Abstract

Introduction

Sanā'ī is one of the figures whose emergence is regarded as a turning point in mystical literature. He was born in Ghazni around 470 AH and spent several years in Khorasan, where the two seedlings of poetry and mysticism grew within him. On the one hand, he was attracted by participation in drinking and entertainment gatherings and by receiving generous gifts from his patrons; on the other hand, his acquaintance with *Kashf al-Maḥjūb*, *Risāla Qushayriyya*, and *Sharḥ Taʿarruf* drew him toward the mystical world. In Khorasan, Sanā'ī became a perfect mystic and a philosopher independent of the court, to such an extent that those in positions of power desired to meet him and draw close to him, but he rejected everyone's advances. He also performed the pilgrimage to Mecca during his residence in Khorasan, specifically while in Balkh. This had a profound influence on Sanā'ī. His *Ḥadīqa* became the initiator of the tradition of mystical didactic poetry and contains many profound mystical teachings. The first chapter of the *Ḥadīqa* concerns divine unity (*tawḥīd*) and includes theological discussions, particularly the philosophy of creation.

Materials and Methods

The subject of this article is an interpretation of a line of poetry concerning the manner in which the universe was created. Clearly, Sanā'ī, as a devout Muslim mystic, holds an Islamic view of the creation of the universe, as expressed in the traditions **"If it were not for you, I would not have created the spheres"** (*lawlāka lamā khalaqtu al-aflāk*) or **"The first thing Allah created was my light"** (*awwal mā khalaqa Allāhu nūrī*).

At the beginning of the *Ḥadīqa*, the following line of poetry appears: "Kardeh az Kāf wa Nūn bi Durr Samīn / dīde rā yik dahān puraz yāsīn" **He made, from K*ā*f and N*u*n, a precious pearl, and made the eye a mouth filled with Yāsīn.**

An analytical-comparative method has been employed to examine, compare, and critique the meaning of this line. An attempt has been made to discover the relationship among the individual words of the line and its intratextual elements in order to arrive at a meaning closer to Sanā'ī's intended meaning.

For the commentator of a text, two components must be taken into consideration:

A) The various systems within the text, encompassing all textual elements, particularly the vocabulary, the syntactic system, and the rhetorical system.

B) The *paratexts*, because sometimes complexity does not arise from the structure of the text itself but from elements external to it. The connection between a text and its paratext is always based on a particular sign and indication; that is, within the text itself, there are signs indicating its connection with the paratext. Therefore, the commentator cannot arbitrarily insert a paratext into the text. Such paratexts may include historical, theological, social, and other references or contexts.

In interpreting a text such as the *Ḥadīqa*, in addition to its intellectual framework, attention must be paid to the entirety of the teachings of Islamic mysticism and to linguistic subtleties.

The aforementioned line of poetry explicitly identifies the purpose of the creation of the universe as the creation of the Prophet Muhammad (pbuh), and identifies the manner of creation through the concept of **"**Kāf wa N*u*n**"** (*kun*). Sanā'ī is a lover of

10.22052/hadith.2025.255170.1475

the Prophet's family; he praises and extols them and ultimately inclines toward mysticism and Sufism. He was the first poet to introduce mystical ideas into poetry and played an important role in Islamic Sufism. For the first time, he developed an organized presentation of the principles and foundations of Sufism and expressed them poetically through beautiful and innovative stories and allegories.

Results and Findings

According to mystical teachings, the Divine command concerning the creation of the universe was the creation of the light of the Prophet Muhammad (pbuh). From that time until his birth from his mother and his acceptance of a material form, the Prophet remained in proximity to the Divine Presence.

In demonstrating that God's purpose in creation was the creation of the Prophet Muhammad (pbuh), Sanā'ī, relying on the rank and status of the prophets, presents them as inferior to him and regards the mission of the prophets as preparing the ground for the universal religion of Islam.

The syntactic structure of the line of poetry: He made, from Kāf and Nun, a precious pearl, and made the eye a mouth filled with Yāsīn.

is as follows: He opened the eye with a mouth filled with Yāsīn by means of *Kāf and Nun*, which is likened to a precious pearl.

The meanings of the individual words in the line are as follows:

K*ā*f and Nun**:** An allusion to the word *kun* ("Be!"), derived from *kāna–yakūn* ("to be, to exist"). It is the first command of the Almighty: **"Kun"** ("Be!"). The pen appeared through the Divine command. By God's command, all things came into existence, and the pen represents the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*).

Durr (pearl): A pearl is a type of white and translucent substance found inside shells. When only one pearl develops inside a shell, it tends to be larger and, naturally, more valuable.

Thamīn: Expensive, precious, valuable, priceless. A pearl is described as *thamīn* because of its rarity and, consequently, its value.

Mouth: The opening in the lower part of the face of a human being or animal through which sound and speech emerge and through which food and nourishment are received.

Yāsīn: The name of a Qur'anic chapter. *Āl Yāsīn* refers to the People of the Qur'an and those who believe in it. Yāsīn is also a name of the Prophet Muhammad (pbuh), while *Āl* refers to his family.

Interpretations of the Meaning of the Line of Poetry

God, through the command **"Kun"**, and the created beings which are like the signs of God, has filled our eyes with signs of divine creation. Whenever a mouth full of teeth is visible, the "mouth of the eye"—that is, the eye itself, through reflection and impression—will become a precious pearl filled with Yāsīn.

For the eye—that is, for the pleasure of seeing in contemplation—a mouth full of Yāsīn has been given. Alternatively, the eye may refer to the human being, who is regarded as the manifestation or mirror of Divine Reality.

The order of the universe is so beautiful that everything which is seen deserves praise, and a mouth full of gratitude is appropriate to it. Alternatively, the eye, when regarded

10.22052/hadith.2025.255170.1475

as possessing its full capacity—as though its complete measure were a mouth full of Yāsīn—is compelled to offer thanks and praise.

The Almighty, through the word **"Kun"** and His eternal will concerning the creation of the universe, created the world—a world in which everything upon which the eye gazes represents an excellent example of creation. Whatever the eye sees is, like the Leader of the Messengers, an example of the perfection of creation.

Conclusion

God created the universe through the command **"Kun"**, which, in its capacity as the Divine Word, is likened to a precious pearl. Yet this creation was not without an intermediary. According to the noble Prophetic tradition **"The first thing Allah created was my light"** (*awwal mā khalaqa Allāhu nūrī*), the Creator of the universe first brought the light of the Prophet from the realm of non-existence into the realm of existence; subsequently, all other created beings were brought into existence through the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*).

In reality, the Muhammadan Light is the intermediary of Divine grace (*fayḍ*) to the created world. For this reason, Sanā'ī says that God, through the single word **"Kun,"** which constitutes the command initiating creation, opened the eye of the universe to the light of the Prophet, or to the Muhammadan Reality (pbuh), because prior to this, there was no created being.

Put more precisely, the light of the Prophet, or the Muhammadan Reality, became the intermediary through which the universe was created, and the eye of creation was opened to this light through the word **"Kun."**

10.22052/hadith.2025.255170.1475

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۴۰۲-۴۲۵

دیده را یک دهان پر از یاسین (بررسی حدیث أول ما خلق الله نوری)

محمدرضا یوسفی*

چکیده

حدیقه سنایی نخستین منظومه تعلیمی عرفانی فارسی از امهات متون عرفانی به شمار می‌رود. بسیاری از دشواری‌ها و غموض و رموز این کتاب علی‌رغم شروح و گزیده‌هایی که به همت سنایی شناسان نوشته‌شده همچنان باقی‌ست. نبود نسخه منقح و مصحح قابل‌اطمینان، چینش متفاوت اشعار در نسخه‌ها، تعدد ابیات در چاپ‌های گوناگون که گاه تا بیش از دو برابر می‌رسد، دشواری زبان و نحوه بیان، اصطلاحات عرفانی، بحر خفیف مسدس که باعث کوتاهی مصراع می شود و کم‌آشنایی با زبان سنایی را باید از عواملی بر شمرد که موجب مشکلات حدیقه شده است. در پژوهش پیش رو که با روش تحلیلی- مقایسه‌ای انجام پذیرفته به بررسی و مقایسه و نقد معنی بیت: «کرده از کاف و نون به در ثمین/ دیده را یک دهان پر از یا سین» پرداخته شده تلاش گردیده است با کشف ارتباط مفردات بیت و عوامل درون‌متنی معنای نزدیک‌تر به مافی‌الضمیر سنایی ارائه شود. نتیجه بررسی نشان می‌دهد سنایی با بهره‌گیری از عقل، نقل و آموزه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی خود یاسین یا حضرت محمد ﷺ را سرمنشأ و هدف غایی آفرینش جهان دانسته گفته است: آفریننده جهان، با یک دهان گفتن کاف و نون یا «کن» که به اعتبار کلام حق بودن، همانند مروارید گران‌بهاست چشم جهان را به خلقت یاسین یا همان حقیقت محمدیه گشود. این مضمون برخاسته از حدیث نبوی است: اول ما خلق‌الله نوری.

کلیدواژه‌ها: شعر عرفانی، سنایی، حدیقه‌الحقیقه، کاف و نون، یاسین.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران. myousefi46@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵

10.22052/hadith.2025.255170.1475

۱- مقدمه

سنایی یکی از شخصیت‌های کلیدی عرفان ایرانی است که ظهورش نقطه عطفی در ادبیات عرفانی به شمار می‌آید. در حدود سال ۴۷۰ در غزنین به دنیا آمد و در جوانی به بلخ سفر کرد. این مسافرت گویا برای یافتن شغل و ممر معیشت بوده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۴۹) زندگی سنایی در غزنه موجب شد دو نهال شعر و عرفان در وجود او و در کنار هم رشد کند. ازیک‌طرف جاذبه شرکت در مجالس بزم و گرفتن صله از ممدوحان گشاده‌دست و از دیگر سو آشنایی با کشف‌المحجوب، رساله قشیریه و شرح تعرف، او را به زوایای صوفیانه می‌کشاند. (حسینی، ۱۳۸۲: مقدمه ۶).

خراسان مجلای پیران طریقت بود و سرخس، هرات، طوس و نیشابور مرتع جویندگان حقیقت. سنایی در سرخس با محمد منصور سرخسی آشنا شد که دمش همچون دم روح‌الله و نفخه صور بود، او را متنبه و متیقظ ساخت. سنایی در خراسان عارفی کامل و وارسته و حکیمی وجیه و غیر وابسته به دربار گشت؛ چنان‌که امثال فخرالدین بهرام شاه غزنوی و ابوالقاسم درگزینی وزیر مقتدر سلجوقی آرزوی ملاقات و تقرب بدو را داشتند ولی او دست رد بر سینه همگان زد. وی در خراسان با پیران طریقت و بزرگان اهل حقیقت آشنا شد و قال را به هوای حال رها ساخت. «سفر حج را نیز در ایام اقامت در خراسان و مشخصا بلخ به‌جای آورد» (سنایی، ۱۳۵۴: مقدمه ۳۶) در این سفر زیارت روضه رسول ﷺ تأثیر بس شگرفی در اعماق جان سنایی به‌جای گذاشت که تا پایان حیات دنیوی خویش از ثمرات آن بهره‌مند بود. واضح است که «تحول روحی حکیم در زمان اقامتش در سرخس یا نیشابور و قبل از سال ۵۱۸ صورت گرفته نه در غزنین یا بعد از مراجعت از سرخس». (بشیر، ۱۳۵۶: ۳۶) حدیقه، این اثر مهم و گران‌سنگ که از یک‌سو سلسله‌جنبان منظومه‌های تعلیمی عرفانی است و از دیگر سو بسیاری از آموزه‌های ناب عرفانی را در بطن خود جای داده است به دلیل نداشتن تصحیح کامل و شرح شامل دور از دسترس علاقه‌مندان بوده آشنایی با آن و ارتباط برقرار کردن با مضامینش با دشواری‌هایی همراه شده است. با توجه به پیچیدگی‌های حدیقه، مدت‌ها بهره-گیری از آن در قالب اقتباس و تأثیرپذیری مضمونی ادامه یافت.

10.22052/hadith.2025.255170.1475

۱-۱- اهمیت حدیقه سنایی

حدیقه‌الحقیقه نخستین منظومه تعلیمی عرفانی فارسی است و سنایی آن را در سال‌های واپسین عمر خویش سرود. حدیقه را باید یکی از تأثیرگذارترین متون فارسی در زمینه‌های ادبی، حکمی و عرفانی به شمار آورد. اهمیتش از استنساخ‌های مکرر آن هویداست. نسخه‌های حدیقه از ۳۸۰۰ بیت، نسخه خطی خلیل اینالجق به تاریخ ۵۸۸ ق تا ۱۴۰۰۰ بیت، نسخه خطی ایاصوفیه به تاریخ ۷۲۹ است. (حسینی، ۱۳۸۲: سی‌ویک) عبداللطیف عباسی نسخه معتبری از حدیقه ترتیب داده با ۱۱۳۶۰ بیت. مدرس رضوی هم نسخه‌ای از حدیقه فراهم کرده که ابیات آن در حدود دوازده هزار است اما نسخه‌ای که در کابل چاپ‌شده حدود پنج هزار و پانصد بیت دارد. (بشیر، ۱۳۵۶: ۵۷) اختلاف فراوان در تعداد و عناوین باب‌های کتاب نشان-دهنده این واقعیت است که فهرست باب‌ها و فصول کتاب معلوم نیست تا چه حد از خود حکیم است و تا چه میزان کاتبان و نساخان بدان افزوده‌اند. این عناوین یکی از عوامل بازدارنده فهم انسجام و ساختار اصلی کتاب است. کاتبانی که خود بویی از حقایق معرفت نبرده بودند به‌صرف واژه‌ای از بند، عنوانی را برای آن فصل برگزیده خواننده متن را به گمراهی می‌کشانند. (حسینی، ۱۳۸۲: سیزده)

مشهور چنان است که حدیقه بر آثاری چون تحفه‌العراقین خاقانی، مخزن‌الاسرار نظامی، منطق‌الطیر عطار و مثنوی مولوی تأثیرگذار بوده است. شرح و حاشیه‌زدن بر آثار شاعران از فعالیت‌های علمی بود که به‌خصوص از قرن هشتم و نهم رونق بیشتری گرفت اما عجالتا تا قرن یازدهم از شرح حدیقه اثری در دست نیست.

۱-۲- پیشینه

در موضوع شرح بیت یا ابیاتی از شاعران بزرگ ازجمله سنایی و نقد تصحیح یا شرح منتشرشده از حدیقه مقالاتی نوشته‌شده ولی در شرح بیت موردبررسی این نوشتار، پژوهشی مشاهده نشد. به‌عنوان پیشینه باید از برخی شروح حدیقه نام برد. ازجمله: شرح عبداللطیف عباسی گجراتی با نام «لطایف‌الحدایق (۱۳۸۷) به‌عنوان نخستین شرح کامل حدیقه که بر سایر شروح حدیقه تأثیرگذار است». شرح دیگر «طریقه بر حدیقه» (۱۳۸۹) اثر علایی است که شرح باب نخست کتاب را دربر دارد. همچنین شرح جامع حدیقه به همت علی‌اکبر افراسیاب‌پور که

10.22052/hadith.2025.255170.1475

متضمن شرح حدود پانصد بیت آغازین کتاب است. حدیقه مصحح و شرح یاحقی و زرقانی (۱۳۹۷) نیز جدیدترین شرح این کتاب است. شرح مشکلات حدیقه اثر اسحق طغیانی (۱۳۸۲) و شرح دشواری‌هایی از حدیقه زهرا دری (۱۳۸۷) نیز از آثار درخور توجه‌اند. مقاله «حدیث بطی» از احمد رضایی (۱۳۹۹) که در شرح بیتی از حدیقه که نگارنده بیشترین بهره را از آن برده است.

۲- بحث

شارحان متون ازجمله حدیقه، در پی تبیین پیچیدگی و گشودن گره‌هایی هستند که بیشتر برگرفته از دو مؤلفه‌اند:

الف) دستگاه‌های مختلف متن: این بخش تمام عناصر متنی یعنی دستگاه‌های زبانی به‌ویژه واژگان ازجمله: معانی لغات و اصطلاحات خاص، دستگاه نحوی و دستگاه بلاغی را دربر می‌گیرد. شارح متن با توجه به پیچیدگی‌هایی که ممکن است از یکی از موارد مذکور نشئت‌گرفته باشد، به توضیح و تبیین متن می‌پردازد.

ب) فرا متن‌ها: گاهی غموض متن حاصل ساختارهای متنی نیست بلکه از عناصر یا مؤلفه‌های خارج از متن است که با عنوان فرا متن از آن یاد می‌شود. همیشه پیوند میان متن و فرا متن بر مبنای نشانه و دلالتی خاص است، یعنی در خود متن نشانه‌ای از پیوند آن با فرا متن دیده می‌شود. لذا شرح دهنده نمی‌تواند از نزد خود، فرا متنی را در متن جای دهد. به عبارت بهتر دریافت معنای متن درگرو دانستن فرا متن موردنظر است. این فرا متن‌ها می‌توانند اشارات یا زمینه‌های تاریخی، اعتقادی، اجتماعی و... باشند. (رضایی، ۱۳۹۹: ۸۶)

مؤلفه‌های فرا متنی نمی‌توانند مستقل و جدا باشند، بلکه باید آن‌ها را در تعامل با یکدیگر در نظر آورد. این همان موضوعی است که فرمالیست‌ها بر آن بسیار تأکید می‌کردند، زیرا بر اساس آن، هر نکتهٔ ادبی از واژه تا سخن باید در پیوندی که با سایر نکته‌ها دارد بررسی شود. (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۰) به نظر می‌رسد در بسیاری از شرح‌های متون فارسی دو ویژگی به چشم می‌خورد: الف) بی‌توجهی به ساختار یا جزوی‌نگری، یعنی بدون توجه به ساختار کلی متن، تنها یکی از اجزای آن را بررسی یا شرح می‌نمایند. ب) نقل بدون تفحص دریافت دیگران. (رضایی، ۱۳۹۹: ۸۶) برای شرح متن بسیار تأثیرگذاری همچون حدیقه باید علاوه بر آشنایی

10.22052/hadith.2025.255170.1475

با منظومه فکری او به مجموعه آموزه‌های عرفان اسلامی و دقایق و حقایق زبانی و بیانی نیز توجه کرد.

۲-۱- موضوع بیت

بیت مورد بحث این نوشتار در موضوع فلسفه و نحوه آفرینش جهان هستی است. مسلم است سنایی به‌عنوان یک عارف مسلمان و معتقد و پای‌بند، دیدگاهش درباره هدف و فلسفه آفرینش جهان، دیدگاهی اسلامی است. همان منظری که در آموزه‌های دینی و روایی «لولاک لما خلقت‌الافلاک» را یاد می‌دهد یا «اول ما خلق‌الله نوری» روایت از آن می‌کند. در اوایل حدیقه حکیم سنایی بیتی آمده که بازتاب‌دهنده منظومه فکری وی در باب فلسفه آفرینش جهان است:

کرده از کاف و نون به در ثمین　　دیده را یک دهان پر از یاسین

(حدیقه، ۱۳۸۷: ۵۴)

بیت مزبور هدف از خلقت جهان را به‌تصریح، آفرینش حضرت محمد ﷺ و نحوه آفرینش را «کن» می‌داند. لازم است پیش از ورود به اصل بحث که بررسی معنی بیت است دیدگاه سنایی درباره پیامبر ﷺ و خاندان او واکاوی شود. سنایی در تحولات این دوره، نقش بسیار مهمی دارد است. او دارای شخصیتی چندوجهی است: از طرفی حکیم است، (تنها عارفی است که حکیم خوانده‌شده است) از طرفی اهل تسنن است با گرایش حنفی و مدح ابوحنیفه و خلفای راشدین می‌سراید، از طرف دیگر دوستدار خاندان پیامبر ﷺ است و گرایش‌های شیعی دارد و مدح و ثنای آنان می‌کند و نهایتا گرایش به عرفان و تصوف دارد. سنایی نخستین کسی است که اندیشه‌های عرفانی را وارد شعر کرده و نقش مهمی در تصوف اسلامی ایفا نموده است. «سنایی برای اولین بار طرح منظم اصول و مبادی تصوف را به وجود آورد و آن را در قالب داستان‌ها، تمثیلات بدیع و زیبا به زبان شعر جاری کرد» (زرقانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰). درنتیجه لازمه کشف مفهوم بیت موردنظر، تبیین دیدگاه سنایی درباره پیامبر است که در ادامه ذکر خواهد شد.

۲-۱- نقش پیامبر (صلی‌الله و علیه و اله و سلم) بر آثار، زندگی یا شخصیت سنایی

در سده ششم قوی‌ترین حنجره‌ای که می‌توانست در خراسان و شرق ایران در حمایت از اهل‌بیت پیامبر به خروش درآید سنایی بود. بی‌جهت نبود که سروکارش با دربار متعصب عباسیان بغداد افتاد؛ ولی وجاهت او به حدی بود که فقهای وابسته به دربار بغداد نتوانستند او

10.22052/hadith.2025.255170.1475

را به سرنوشت عین‌القضات (مقتول ۵۲۵) مبتلا سازند. سنایی به‌اتفاق تذکره‌نویسان، ابتدا ازجمله شاعران مداح بود که به لطف پروردگار در سلک و مشی عارفان گام گذارد و شعرش سرآغاز تحول بزرگی در ادب عرفانی شد. ازنظر اعتقادی وی دوستدار رسول و آل او بود. از آثارش برمی‌آید که همانند «بیشتر خراسانیان آن روزگار مذهب ابوحنیفه» می‌ورزیده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۶۳) و مثل بیشتر سنیان پاک اعتقاد، به خاندان پیامبر علاقه‌مند بوده تا جایی که حتی خلافت را حق علی و اولادش می‌دانسته است. اعتقاد راستین او در مدح خاندان رسالت و ذم آل ابوسفیان چنان در آثارش به‌ویژه حدیقه تبلوریافته که در پی صادر کردن حکم رفض و ارتدادش بوده‌اند. (سنایی، ۱۳۸۳: مقدمه ص کط)

در آموزه‌های عرفانی، امر حق‌تعالی بر خلقت و آفرینش جهان، خلقت نور حضرت محمد ﷺ بوده و حضرتش از آن زمان تا گاه تولد از مادر و پذیرفتن قالب مادی در جوار قرب حق‌تعالی در خلوت‌خانهٔ انس آرمیده و فرشتگان مقربی همچون جبرئیل وی پرورانده‌اند. لذا سنایی از امر به «کن» و «روح‌القدس» به‌عنوان مادر و دایهٔ پیامبر یاد می‌کند.

بوده در روضة حظیرة انس مادرش امر و دایه روح‌القدس

(حدیقه:۱۹۴)

اثبات مقصود اصلی حق از آفرینش که خلقت حضرت محمد ﷺ بوده توجه حکیم سنایی را جلب کرده است. او با تکیه و تأکید بر مقام انبیا در مقایسه با رتبت حضرت رسول ﷺ آن‌ها را فروتر و بعثت انبیا را زمینه‌ساز دین جهانی اسلام قلمداد کرده است. لذا معتقد است خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ فقط خاتمیت زمانی نیست بلکه جامعیت را نیز دربردارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که شریعت مقدسه اسلام جامع و ناسخ ادیان قبلی است و ستایش نبی بزرگوار ﷺ ستایش تمامی پیامبران بر حق است.

بوده مقصود آفرینش او انبیا را نشان بینش او

(حدیقه: ۱۹۶)

آدمی زنده‌اند از جانش انبیا گشته‌اند مهمانش

(همان: ۱۸۹)

10.22052/hadith.2025.255170.1475

انبیـــا گرچـــه محتشـــم بودنـــد جملگـــی صـــفر آن رقـــم بودنـــد
(همان: ۱۸۹)

تـــا بـــه حشـــر ای دل ار ثنـــا گفتـــی همـــه گفتـــی چـــو مصـــطفی گفتـــی
(همان: ۲۰۶)

۲-۲- شرح بیت

روشن شدن معنای بیت موردنظر درگرو سه مرحله است: در مرحلهٔ نخست باید ساختار دستوری بیت بررسی شود زیرا در شرح متون عمدتا به ساخت دستوری متن توجه نمی‌شود. درحالی‌که تبیین چگونگی نحو متن، گام اول دریافت معناست. در مرحلهٔ دوم باید به مفردات متن و ترکیبات پرداخت. مرحله سوم، تبیین معنای بیت با توجه به جایگاه آن در ساختار متن و پیوند آن با دیگر ابیات است. (رضایی، ۱۳۹۹: ۸۶) یک‌بار دیگر بیت ازنظر گذرانده می‌شود:

کـــرده از کـــاف و نـــون بـــه در ثمـــین دیـــده را یـــک دهـــان پـــر از یاســـین

ظاهرا نحو بیت چنین است: از کاف و نون که (همانند) در ثمین است دیده را با یک دهان که پر از یاسین بود (باز) کرد.

۲-۱-۱- شرح و بررسی مفردات بیت یا تجزیه‌وتحلیل عناصر بیت در محور هم‌نشینی و جانشینی

الف) کاف و نون: در لغت‌نامه آمده است کنایه از لفظ «کن» که کلمه عربی است. امر به معنی شو یعنی موجود شو از کان یکون. اول حق‌تعالی «کن» گفت. قلم پیدا گردید بعد قلم به‌حکم الهی همه اشیا وجود پیدا کرد و قلم عبارت از عقل و حقیقت محمدی است. (دهخدا) در قرآن امر خلقت همه‌جا با «کن» بیان شده و این کلمه بخصوص زمانی که با «فیکون» همراه می‌شود بیان‌کننده قدرت حق‌تعالی در آفرینش آنچه مشیت و حکمت بالغه او بر آن قرار می‌گیرد، شناخته شده است.

10.22052/hadith.2025.255170.1475

«بدیع السماوات والأرض ﷺ وإذا قضی أمرا فإنما یقول له کن فیکون» (۲/ ۱۱۷) «إن مثل عیسی عند الله کمثل آدم ﷺ خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون » (۳/ ۵۹) «إنما قولنا لشیء إذا أردناه أن نقول له کن فیکون» (۱۶/ ۴۰) «إنما أمره إذا أراد شیئا أن یقول له کن فیکون». (۳۶/ ۸۲)

احادیث زیادی در موضوع «کن فیکون» هست که تیمنا تبرکا به یکی اشاره می‌گردد. امام علی ﷺ فرمود «کاف: کافی و بی‌نیازکننده، خداوند است. فالکاف من الکافی» در حدیث دیگری فرمود: «کاف؛ یعنی خدا بی‌نیازکننده‌ای است که همتایی برایش نیست، نه زاییده شده و نه زاییده است أما الکاف فالکافی الذی لم یکن له کفوا أحد و لم یلد و لم یولد»؛ نون؛ یعنی عطای خداوند به مؤمنان و کیفر دادن به کافران و النون نوال الله للمؤمنین و نکاله بالکافرین»؛ در سخنی دیگر چنین تفسیر فرمود: «نون؛ نور و روشنی آسمان‌ها و زمین است که شمه‌ای از فروغ عرش با عظمت اوست. «و أما النون فنور السماوات و الأرض من نور عرشه»؛ (شیخ صدوق، ۱۳۷۲: ۴۳ -۴۵)

کاربرد کاف و نون یا «کن» در ادب فارسی سابقه طولانی دارد و تقریبا همه‌جا به همین معنی خاص به‌کاررفته است:

دو گیتی پدید آید از کاف و نون چرا نی به‌فرمان او، در نه چون (فردوسی، بخش ۱۰، پادشاهی داراب)

سپاس از خدا ایزد رهنمای که از کاف و نون کرد گیتی به‌پای (اسدی، گرشاسب‌نامه، بخش ۱)

ب) کاربرد کاف و نون در حدیقه و سایر آثار حکیم سنایی:

کاف و نون چیست جز نوشته ما؟ / چیست «کن»؟ سرعت نفوذ قضا (حدیقه، ۷۶)

از همه عالمت برون آورد / نه به آلت، به «کاف و نون» آورد (همان، ۱۲۱)

کاف و نون چون به یکدگر پیوست / شد پدید آنچه بود و باشد و هست

نظم هستی بدین نسق داده است / هستی از «کاف و نون» چنین زاده است

(طریق‌التحقیق، بخش ۵۳)

10.22052/hadith.2025.255170.1475

مگر بی‌چون خداوندی که اهل هر دو عالم را / به قدرت در وجود آورد بی‌آلت به کاف و نون
(سنایی، دیوان، قصیده ۱۵۴)

تا چند چهارمیخ داری / در حجره تنگ کن فکانم
کن فکان: باش، پس شد؛ حجره تنگ کن فکان: عالم محدود مادی، قلمرو طبیعت
(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۲۲۷)

ج) کاربرد کاف و نون در منظر معاصران

در وب نوشت علامه حسن زاده آملی(alame hasanzade.blogfa.com تاریخ مراجعه ۱۵/ ۱۰/ ۱۴۰۱) یکی از معاصران تعبیر بدیعی از کاف و نون دارد که ذکرش خالی از فایدتی نیست. او گفته است:

خزائن را که از احصا فزون است شنیدی آنکه بین کاف و نون است

همه خزائن بین کاف و نون است، در این بیت همه حقایق از «کن» دانسته شده است. در تفسیر نورالثقلین ذیل آیه پایانی سوره یس آمده است: فی تفسیر علی بن ابراهیم ثم قال عزوجل: «او لیس الذی خلق‌السموات والارض» الی قوله تعالی: «کن فیکون» قال: خزائنه فی کاف والنون. یا من خزائنه بین‌الکاف والنون. معنی آنکه خزائن بین کاف و نون است یعنی در «کن» حق است که تمام حقایق عوالم وجودی از مقام امر حق به نام «کن» تحقق می‌یابند.

د) در: مروارید، نوعی ماده سخت و سپید و تابان‌که در درون بعضی صدف‌ها شکل می‌گیرد (دهخدا) در یا مروارید وقتی تنها در دهان یک صدف شکل پذیرد درشت‌تر و طبیعتا ارزشمندتر است؛ که از آن به در یتیم یعنی مروارید تنها یاد می‌شود. در ادب فارسی، اشک درشت، باران شفاف، سخن ارزشمند و کمیاب و... به در یا مروارید تشبیه می‌شود.

ه) ثمین: گران. گران‌بها. پرقیمت. بیش‌بها. پربها. بهاور. بهایی. قیمتی. گران قیمت. (دهخدا) در به جهت کمیاب و طبعا ارزشمندیش ثمین و بیش‌بهاست. گرچه ثمین عربی است ولی سابقه طولانی در کاربرد آن در زبان و ادب فارسی دیده می‌شود. (ارجاعات این بخش به نرم‌افزار گنجور است)

بخار دریا بر اورمزد و فروردین همی فروگسلد رشته‌های در ثمین

10.22052/hadith.2025.255170.1475

(عنصری، قصیده ۵۴)

تا هر دو تهنیت را در پیش او بریم صافی‌تر و شریف‌تر از لولو ثمین
(فرخی، قصیده ۱۷۵)

ز بس که کند دو زلف و ز بس که راندم اشک یکی چو در ثمین و یکی چو مشک ختن
(مسعود سعد، قصیده ۲۳۰)

سخن نغز همچو در ثمین درج در نکته‌های سحر مبین
(سنایی، طریق‌التحقیق، بخش ۲۰)

چرب و شیرین و شرابات ثمین دادش و بس جامه ابریشمین
(مثنوی، ۵، ۹۴۹)

در متون نثر هم کاربردش کم نیست ازجمله: اکنون شمتی از محاسن عدل که پادشاهان را ثمین‌ترین حلیتی و نفیس‌ترین موهبتی است یاد کرده شود. (نصرالله منشی، بخش ۴، محاسن عدل). مهابت خاموشی ملک را... زیور ثمین است. (پیشین). یکی از دبیران خلفای بنی‌عباس رضی‌الله‌عنهم به والی مصر نامه‌ای می‌نوشت و خاطرجمع کرده بود و در بحر فکرت غرق شده و سخن می‌پرداخت چون در ثمین و ماء معین (نظامی عروضی، ۱۳۸۰: ۳۸) پانصد غلام از ممالیک خاص نزدیک مجلس بایستادند با قباهای رومی و منطقه‌های زر مرصع به جواهر ثمین. (جرفاذقانی، ۱۳۷۴: ۳۳۳).

آنکه گر خواهد همه خاک زمین سر به سر زر گردد و در ثمین
(مثنوی ۴، ۶۵۵)

بر امید گوهر و در ثمین توبره پر می‌کنند از آن و این
(مثنوی ۵، ۳۳۲)

و) دهان

سوراخی در پایین صورت انسان و حیوان‌که از آن صدا و آواز خارج گشته و غذا و طعام دریافت می‌کند (دهخدا)

10.22052/hadith.2025.255170.1475

هـر دم لـبش بـه خنـده برآیـد مسیح نـو مانـا کـه مریمـی دگـر انـدر دهـان اوسـت
(خاقانی، غزل ۶۰)

در بـــزم ببـــین کـــه چـــون عطـــارد دارد ســـــخن و دهـــــان نـــــدارد
(سنایی، قصیده ۳۶)

در دهـــان هـــر زبان‌کـــه گـــردان‌ســـت از ثنـــای تـــو انـــدرو جـــان‌ســـت
(حدیقه، ۳۹)

در دهـــان هـــر زبان‌کـــه گویـــا شـــد از ثنایـــت چـــو مشـــک بویـــا شـــد
(حدیقه، ۱۵۱)

ز) یاسین:

سوره ۳۶: یس، یاسین نام سوره‌ای از قرآن است و آل‌یاسین اهل قرآن و مؤمنان به آنند. یاسین نام حضرت محمد ﷺ و آل، خاندان اویند.(طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۸۲) از ابن‌عباس نقل‌شده که ما آل محمد، آل یاسینیم. (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۲۸۶) البته آل محمد در گفته ابن‌عباس در معنی اعم به‌کاررفته است؛ نیز از حضرت علی ﷺ نقل شده که در آیه «سلام علی آل‌یاسین» (۳۷/ ۳۰) یاسین محمد ﷺ و ما آل یاسینیم. (حسکانی، ۱۴۱۱، ج۲، ۱۰۹-۱۱۲؛ نیز طباطبایی، ۱۹۷۳: ج۱۵۹،۱۷)

سوره یس که به قلب قرآن معروف شده، سی و ششمین سوره قرآن و مکی و دارای ۸۳ آیه است. نام‌های دیگر سوره یس، عزیزه؛ معمه (شامل شونده)، مدافعه قاضیه (دفع‌کننده برآورده) است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: برای هر چیزی قلبی است و قلب قرآن سوره یس است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۱۹۵) روایت شده که: پیامبر فرمود: «سوره یس در تورات «المعمه» خوانده می‌شود». پرسیدند: المعمه چیست؟ فرمود: خیر دنیا و آخرت هم‌نشینش را فرامی‌گیرد و غم و سختی را از او برطرف می‌کند و ترس و وحشت آخرت را از او برمی‌دارد و دفاع‌کننده و برآورنده نامیده می‌شود. (برازش، ۱۳۹۴: ج ۱۲، ۴۸۲) قال الصادق: یس اسم رسول الله و الدلیل علیه قوله إنک لمن المرسلین علی صراط مستقیم. (همان: ۴۸۶) (چهری ۱۳۹۴: ۱۳۵).

10.22052/hadith.2025.255170.1475

ح) کاربرد یاسین در شعر سنایی

نی ز قصد حاسدانت در بدایت شهر تو بر تو چونان بود چون بر آل یاسین کربلا (سنایی، دیوان، قصیده ۲)

بندگی کن آل یاسین را به جان تا روز حشر همچو بی‌دینان نباید روی اصفر داشتن (سنایی، دیوان، قصیده ۱۴۳)

کانگهی کو بیان یاسین کرد جبرییلش ز سدره تحسین کرد (حدیقه: ۷۷۲)

کرده یاسین عاقبت حاصل امر قل لن یصیبنا بر دل (حدیقه: ۲۲۹)

آل یاسین شرف بدو دیده ایزد او را به علم بگزیده

شرف شرع و قاضی دین او صدف در آل یاسین او (حدیقه: ۲۹۵)

۲-۱-۲- نقد شروح بیت

تعلیقات حدیقه‌الحقیقه، مدرس رضوی؛ منتخب حدیقه‌الحقیقه، مدرس رضوی؛ گزینش حدیقه سنایی، سیدمحمد راستگو؛ گزیده حدیقه‌الحقیقه، منوچهر دانش‌پژوه؛ گزیده اشعار حدیقه، احمد رنجبر؛ در باغ روشنایی، احمد مهدوی دامغانی؛ آب آتش‌فروز، رضا اشرف-زاده؛ شرح مشکلات حدیقه سنایی، اسحاق طغیانی. یا این بیت را ندارند یا در شرح آن چیزی ننوشته‌اند.

اول) در کتاب فخری‌نامه بیت به‌صورت زیر ضبط‌شده و اختلاف نسخ مورداستفاده مصحح در پاورقی همان صفحه ذکرشده است.

کرده از کاف و نون به در ثمین زنده را یک دهان پر از یاسین

b: زنده را یک دهان پر از یاسین B: ساخته چهار خصم بر یک یاسین. K: در حاشیه: زنده را یک جهان پر از یاسین: دیده را یک دهان پر از یاسین v. (حسینی، ۱۳۸۲: ۵)

کرده از کاف و نون به در ثمین دیده را یک دهان پر از یاسین (سنایی، ۱۳۷۷: ۳۰)

10.22052/hadith.2025.255170.1475

دوم) در کتاب فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی‌های سنایی که دربردارنده برخی از مفردات و تعابیر سنایی است، (صفاری، ۱۳۸۷: ۶۳۶) چنین آمده است:

«کن: صیغه امر است به معنی شو (باش) مشتق باشد از کان، یکون، کونا و اشارت باشد به امر حق تعالی در روز ازل در باب پیدا شدن موجودات (غیاث)

فعل و ذاتش برون ز آلت و سوست　　بس که هویتش بر از کن و هوست
(حدیقه، ۵۴)

آن اویند در مکان و زمان　　از کن امر تا دریچه کان
(حدیقه: ۱۷۳)

کن و کان، کنایه از عالم موجودات:

غیب دان در مشیمه کن و کان　　نیست جز خالق مکین و مکان
(حدیقه: ۲۰۹)

کن فیکون: کنایه از عالم موجودات (آنندراج)

نیست در امر تو به کن فیکون　　زهره کس را که این چه یا آن چون
(حدیقه: ۱۵۲)

عقل در کارگاه کن فیکون　　از پی جلوه قرار و سکون
(حدیقه: ۳۷۴)

همچنین: یاسین: نام سوره سی و ششم از قرآن مجید که در ابتدای آن ثنای رسول‌الله ﷺ مذکور است و نزد بعضی یاسین یکی از اسمای آن حضرت ﷺ است. نیز نوشته‌اند که یا حرف ندا و سین کنایه از سید است. (دهخدا)

کرده با (از) کاف و نون به در ثمین　　دیده را یک دهان پر از یاسین (حدیقه: ۵۵)

کرده یاسین عاقبت حاصل امر قل لن یصیبنا بر دل (حدیقه: ۲۲۹)

پایان «نقل صفاری، ۱۳۷۸: ۷۸۲»

سوم) در کتاب شرح دشواری‌های از حدیقه‌الحقیقه سنایی ذیل بیت چنین آمده است:

کاف و نون: منظور از امر کن که مأخوذ از چند آیه قرآن است. در ثمین: مروارید گران‌بها، استعاره از کلام الهی. امر کن با کلام گران‌بهای وی محقق می‌شود و آن نخستین تجلی ذات

10.22052/hadith.2025.255170.1475

الهی در عالم کائنات است که از آن به اراده تعبیر کنند. یاسین: نام سوره سی و ششم از قرآن و ابوالفتوح رازی آن را «ای سید عالم» ترجمه کرده است. دیده را یک دهان: در بیانی شاعرانه و به‌صورت استعاره مکنیه دهان چشم را پر از یاسین ساخته است و در نوع کاربرد، ایهام دارد به اینکه یک دهان، واحد اندازه‌گیری باشد. مفهوم بیت آن است که: حق‌تعالی با قول کن و اراده ازلش دایر بر آفرینش عالم، جهان را خلق کرد، جهانی که هر چه چشم بر آن نظر می‌کند نمونه‌های عالی خلقت هست. هر چه را دیده می‌بیند چون سیدالمرسلین، نمونه کمال آفرینش است. (دری، ۱۳۸۷: ۴۰)

چهارم) کتاب شرح جامع حدیقه بیت را این‌گونه شرح داده است؛ معنای بیت: خداوند با گفتن کن که کلامش چون گوهری گران‌بهاست جهان را خلق کرده و آنچه از این مخلوقات دیده می‌شود شایسته یک دهان پر از یاسین است. آن‌قدر عالی است که باید یکسره یاسین که از نام‌های الهی است، گفت. در: مروارید درشت. کاف و نون: کن به معنای باش که بارها در قرآن آمده است. ثمین: گران‌بها باارزش. یاسین: از اسمای الهی، نام یکی از سوره‌های قرآن. گفته‌اند: یا حرف ندا و سین، مختصر کلمه سید است و خطاب به رسول اکرم می‌باشد. بعضی آن را تصغیر انسان و به معنای یا انسان گفته‌اند.

این کتاب در ادامه آورده است: در نسخه بدل مصراع دوم چنین آمده «زنده را یک دهن پر از یاسین» سنایی در این بیت اشاره به کن و امر الهی دارد که هرگاه اراده کند با امر به «باش» چیزی را می‌آفریند و این کلام گران‌بهای او چون مرواریدی ارزشمند است. چشم‌ها را پر و دهان را تسبیح‌گوی می‌نماید. می‌توان چنین هم‌معنا نمود که: نظام احسن الهی چنان نیکوست که آنچه دیده می‌شود شایستهٔ ستایش است و یک دهان پر از سپاس مناسب با آن است. یا اینکه چشم را به ظرفیت کامل آن‌که پیمانه کامل یک دهان پر از یاسین فرض شود به سپاس و ستایش وامی‌دارد به قول مولانا:

این همه هست و بیا ای امر کن　　ای منزه از بیا و از سخن

درباره این بیت نوشته‌اند کاف و نون منظور امر کن است که مأخوذ از چند آیه در قرآن کریم ازجمله آیه ۴۷ سوره آل‌عمران است: إذا قضی أمرا فإنما یقول له کن فیکون. چون گوید موجود باش همان دم موجود می‌شود. در ثمین مروارید گران‌بها استعاره از کلام الهی، امر کن با کلام

10.22052/hadith.2025.255170.1475

گران‌بهای وی محقق می‌شود و آن نخستین تجلی ذات الهی در عالم کائنات است که از آن به اراده تعبیر کنند که: «اشاعره و کرامیه و گروهی از معتزله گویند اراده صفتی است زائد بر ذات که مغایر باقدرت است و علم مخصوص فعل است به زمانی دون زمانی... اشاعره این صفت زائد بر ذات را قدیم دانسته‌اند و معتزله و کرامیه آن را حادث شمرده‌اند». رجوع کنید سیر کلام در فرق اسلام ۱۷۲ (پایان نقل افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۵۱۴ و ۵۱۳)

پنجم) کتاب شرح حدیقه سنایی از عبداللطیف عباسی گجراتی، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا یوسفی و محسن محمدی، عبداللطیف عباسی در حاشیه شرح این بیت (ص: ۵۴) نوشته: دیده را با دهان به‌حسب صورت و شکل، کمال مناسبت است و هر دو پر از یاسین‌اند. دهان به اعتبار دندانه‌های دندان و چشم به اعتبار دندانه‌های مژگان. غایتش به قید در ثمین، معنی ثانی راست نمی‌آید. پس حاصل بیت به مقتضی معنی اول، آن باشد که هرگاه دهان پردندان مشهود، دیده شود دهان دیده که عبارت از دیده باشد به طریق انعکاس و انطباع به در ثمین، دندان پر از یاسین خواهد شد.

یا گوییم: «کرده از لفظ کن به در ثمین» برای دیده یعنی برای تلذذ دیده در مشاهده، یک دهان را پر از یاسین و این خوبی به دهان داده یا از دیده مراد انسان باشد که انسان به‌منزله انسان عین است مر حق را. کما قال المولوی‌المعنوی: «هست آدم دیدهٔ نور قدیم».

ششم) کتاب شرح حدیقه‌الحقیقه، مقدمه، تصحیح محمدجعفر یاحقی و سیدمهدی زرقانی (ص: ۱۰۵) در این کتاب بیت بدین گونه ضبط و شرح شده است:

کرده از کاف و نون به در ثمین　　زنده را یک دهان پر از یاسین

نسخه بدل در پاورقی: b: دهان. T دهن

(کاف و نون) آیه آفرینش که در سوره یاسین (۸۲) آمده است. در ثمین: استعاره از آیات و مخلوقات خداست و درمجموع یعنی: خداوند با امر «کن» و خلق موجودات که به‌مثابه آیات خدا هستند چشم ما را از نشانه‌های صنع پر کرده است. (یاحقی و زرقانی، ۱۳۹۷: ۹۱۷)

۳- نتیجه‌گیری

بیت موردبحث از ابیات بحث‌برانگیز و دشوار حدیقه سنایی است. به همین جهت در گزیده‌ها به بهانه گزینش برخی ابیات و ذوقی بودن انتخاب، نوعا این بیت نیامده است. در شروح نیز

10.22052/hadith.2025.255170.1475

بدون توجه به محورهای هم‌نشینی و جانشینی و نوع تلقی عرفا از آفرینش شارحان به خطا رفته‌اند به‌گونه‌ای که نه‌تنها شرح آنان مشکلی را از بیت باز نمی‌کند بلکه بر اغلاق و پیچیدگی آن می‌افزاید. با توجه به اینکه شروح این بیت هیچ‌کدام دربرگیرنده مفهوم کامل بیت که شامل مفردات و نحو آن باشد نیست درنتیجه معانی محصلی ارائه نمی‌شود. به‌عنوان نمونه می‌توان به این موارد اشاره نمود:

با استمداد از شروح مذکور، شرح محصلی از آن ارائه گردد: دیده را یک دهان: در بیانی شاعرانه و به‌صورت استعاره مکنیه دهان چشم را پر از یاسین ساخته است و در نوع کاربرد، ایهام دارد به اینکه یک دهان، واحد اندازه‌گیری باشد. مفهوم بیت آن است که: حق تعالی با قول کن و ارادهٔ ازلی‌اش دایر بر آفرینش عالم، جهان را خلق کرد، جهانی که هر چه چشم بر آن نظر می‌کند نمونه‌های عالی خلقت هست. هر چه را دیده می‌بیند چون سیدالمرسلین، نمونه کمال آفرینش است. (دری)

بیت اشاره به کن و امر الهی دارد که هرگاه اراده کند با امر به «باش» چیزی را می‌آفریند و این کلام گران‌بهای او چون مرواریدی ارزشمند است. چشم‌ها را پر و دهان را تسبیح‌گوی می‌نماید. می‌توان چنین هم‌معنا نمود که: نظام احسن الهی چنان نیکوست که آنچه دیده می‌شود شایستهٔ ستایش است و یک دهان پر از سپاس مناسب با آن است. یا اینکه چشم را به ظرفیت کامل آن‌که پیمانه کامل یک دهان پر از یاسین فرض شود به سپاس و ستایش وامی‌دارد. (افراسیاب پور)

دیده را با دهان به‌حسب صورت و شکل، کمال مناسبت است و هر دو پر از یاسین‌اند. دهان به اعتبار دندانه‌های دندان و چشم به اعتبار دندانه‌های مژگان. غایتش به قید در ثمین، معنی ثانی راست نمی‌آید. پس حاصل بیت به مقتضی معنی اول، آن باشد که هرگاه دهان پردندان مشهود، دیده شود دهان دیده که عبارت از دیده باشد به طریق انعکاس و انطباع به در ثمین، دندان پر از یاسین خواهد شد.

(عباسی) یعنی: خداوند با امر «کن» و خلق موجودات که به‌مثابه آیات خدا هستند چشم ما را از نشانه‌های صنع پر کرده است. (یاحقی و زرقانی)

با توجه به بحث و بررسی انجام‌گرفته معنا و مفهوم بیت به شرح ذیل است:

10.22052/hadith.2025.255170.1475

خداوند با امر به کن که به اعتبار کلام الهی همانند مرواریدی گران‌بهاست جهان آفرینش را آفرید. ولی این خلقت بی‌واسطه نبود بلکه به اعتبار حدیث شریف نبوی: «اول ما خلق‌الله نوری» آفریننده گیتی، نخست نور پیامبر را از کتم عدم به عالم وجود آورد و در مرحله بعد سایر مخلوقات به‌واسطه حقیقت محمدیه ﷺ آفریده شدند. در حقیقت نور محمدی واسطه فیض الهی به عالم خلقت است. به همین جهت سنایی می‌گوید: خداوند با یک کلمه کن که امر به آغاز آفرینش است، چشم جهان را به نور پیامبر یا همان حقیقت محمدی ﷺ باز کرد؛ زیرا تا پیش از آن هیچ مخلوقی وجود نداشت. به تعبیر بهتر نور پیامبر یا همان حقیقت محمدیه واسطه آفرینش جهان شد و چشم خلقت با کلمه کن به این نور گشوده گردید.

پی‌نوشت:

ازآنجاکه حدیقه سنایی تصحیح‌ها و چاپ‌های گوناگون دارد به‌منظور یکسان بودن متن حدیقه در این نوشتار، ارجاعات به شرح عبداللطیف عباسی است.

منابع

قرآن مجید

احمدی، بابک، (۱۳۷۲) **ساختار و تأویل متن**، تهران، نشر مرکز.

افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، **(۱۳۸۸) شرح جامع حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه سنایی**، تهران، عرفان.

برازش، علی‌رضا، (۱۳۹۴) **تفسیر اهل‌بیت**، تهران، امیرکبیر.

بشیر، علی‌اصغر، (۱۳۵۶) سیری در ملك سنایی، کابل، بیهقی.

جرفاذقانی، ناصح بن ظفر، **(۱۳۷۴) ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.**

چهری، مجید، (۱۳۹۴) **قرائات مختلف از تعبیر «الیاسین»** در آیهٔ ۱۳۰صافات و تفاسیر مبتنی بر هر یک از این خوانش‌ها، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۷ سال ۲۱. ص ۱۲۳-۱۵۶

حسکانی، عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱ ق) **شواهدالتنزیل لقواعدالتفضیل**، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

10.22052/hadith.2025.255170.1475

حسینی، مریم، (۱۳۸۲) **فخری نامه سنایی**، تهران، نشر دانشگاهی.
دری، زهرا، (۱۳۸۷) **شرح دشواری‌هایی از حدیقه‌الحقیقه سنایی**، دوم، تهران، زوار.
دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه**، نسخه الکترونیکی.
رضایی، احمد، (۱۳۹۹) **حدیث بطی**، بررسی و نقد بیتی از حدیقه سنایی، جستارهای نوین ادبی. شماره ۲۰۹ ص ۸۵-۹۶
زرقانی، مهدی، (۱۳۸۱) **زلف عالم آرا**، تهران، نشر روزگار.
زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲) **با کاروان حله**، هفتم، تهران، انتشارات علمی.
سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۷) **حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه**، مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران، نشر نگاه.
----------(۱۳۸۳) تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. ششم، تهران، دانشگاه تهران.
----------(۱۳۹۷)، تصحیح محمدجعفر یاحقی و سیدمهدی زرقانی، تهران، سخن.
----------(۱۳۵۴)، **دیوان سنایی**، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، کتابخانه سنایی.
سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ ق) **الدرالمنثور**، بیروت، دارالفکر.
شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۲) **تازیانه‌های سلوک**، تهران، نشرآگاه.
----------، (۱۳۷۷) **در اقلیم روشنایی**، دوم، تهران، نشرآگاه.
شیخ صدوق (ابن‌بابویه)، **(۱۳۷۲) معانی‌الاخبار**، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی. تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
صفاری، محمدشفیع، (۱۳۸۷) **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی‌های سنایی**، قزوین، دانشگاه امام خمینی.
طباطبایی، محمدحسین، (۱۹۷۳ م) **المیزان**، بیروت، الاعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن‌حسن، **(۱۳۷۲) مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**، سوم، تهران، ناصرخسرو.
طغیانی، اسحاق، **(۱۳۸۲) شرح مشکلات حدیقه سنایی**، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
عباسی، عبداللطیف، (۱۳۸۷) **لطایف‌الحدایق**، مقدمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا یوسفی و محسن محمدی، قم، آیین احمد.

10.22052/hadith.2025.255170.1475

علایی، علاءالدین احمد بهادر، (۱۳۸۹) **طریقه بر حدیقه**، شرح کامل باب اول حدیقه سنایی، به کوشش محمدرضا یوسفی، قم، دانشگاه قم.

مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۴۴) **تعلیقات حدیقه‌الحقیقه**، تهران، انتشارات علمی.

نظامی، احمد بن عمر، (۱۳۸۰) **چهارمقاله**، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران، امیرکبیر.

منابع الکترونیکی: http// alame hasanzade.blogfa.com تاریخ مراجعه ۱۵/ ۱۰/ ۱۴۰۱ ساعت ۲۲:۳۰

References

The Holy Qur'an.

Abbasi, A. L. (1387 AH). Laṭāʾif al-Ḥadāʾiq, introduction, critical edition, and annotations by M.-R. Yousefi and M. Mohammadi. Qom: Ayin-e Ahmad. [In Persian]

Afrasiabpour, A.-A. (2009). A Comprehensive Commentary on Sanā’ī’s Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharīʿat al-Ṭarīqa. Tehran: Erfan. [In Persian]

Ahmadi, B. (1993). The Structure and Interpretation of the Text. Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]

Ala’i, A. al-D. A. B. (2010). Ṭarīqa bar Ḥadīqa: A Complete Commentary on the First Chapter of Sanā’ī’s Ḥadīqa, prepared by M.-R. Yousefi. Qom: University of Qom. [In Persian]

Bashir, A.-A. (1977). A Journey through the Realm of Sanā’ī. Kabul: Beyhaqi. [In Persian]

Berazesh, A. (2015). Tafsir Ahl al-Bayt. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Chehri, M. (2015). “Various Readings of the Expression ‘Āl Yāsīn’ in Verse 130 of Sūrah al-Ṣāffāt and the Exegeses Based on Each of These Readings.” Historical Studies of the Qur'an and Hadith, no. 57, vol. 21, pp. 123–156. [In Persian]

Dehkhoda, A.-A.(2002) Dehkhoda Dictionary, electronic edition. [In Persian]

Dorri, Z. (2010). A Commentary on Difficult Passages of Sanā’ī’s Ḥadīqat al-Ḥaqīqa. 2nd ed. Tehran: Zavvar. [In Persian]

Haskāni, ʿU. A. ibn A. (1989). Shawāhid al-Tanzīl li-Qawāʿid al-Tafḍīl. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.

Hosseini, M. (2003). Fakhri-Nāma-yi Sanā’ī. Tehran: Academic Publishing. [In Persian]

Jorfādhqāni, N. ibn Z. (1995). Translation of the Yamini History, edited by J. Shoʿar. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Modarres Razavi, M.-T. (1965). Annotations on Ḥadīqat al-Ḥaqīqa. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]

10.22052/hadith.2025.255170.1475

Nizami, A. ibn U. (2001). Chahār Maqāla, edited by M. Qazvini, prepared by M. Moʿin. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
Rezaei, A. (2020). "The Hadith of the Beginning: An Examination and Critique of a line of poetry from Sanā'ī's Ḥadīqa." Modern Literary Essays, no. 209, pp. 85–96. [In Persian]
Saffari, M.-S. (2008). A Dictionary of the Words and Expressions in Sanā'ī's Mathnawis. Qazvin: Imam Khomeini University. [In Persian]
Sanā'ī, A.-M. M. ibn A. (1975). The Divan of Sanā'ī, edited by M.-T. Modarres Razavi. Tehran: Sanā'ī Library. [In Persian]
Sanā'ī, A.-M. M. ibn A. (1997). Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharīʿat al-Ṭarīqa, introduction and critical edition by M. Roshan. Tehran: Negah. [In Persian]
Sanā'ī, A.-M. M. ibn A. (2004). Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharīʿat al-Ṭarīqa,Edited by M.-T. Modarres Razavi. 6th ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
Sanā'ī, A.-M. M. ibn A. (2018). Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharīʿat al-Ṭarīqa, Edited by M.-J. Yahaghi and S. M. Zarqani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
Shafiʿi Kadkani, M.-R. (1998). The Whips of Spiritual Wayfaring. Tehran: Agah Publishing. [In Persian]
Shafiʿi Kadkani, M.-R. (1993). In the Realm of Illumination. 2nd ed. Tehran: Agah Publishing. [In Persian]
Shaykh al-Saduq (Ibn Babawayh) (1993). Maʿānī al-Akhbār, translated by A.-A. Mohammadi Shahroudi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
Suyuti, J. al-D. (2025). Al-Durr al-Manthūr. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Tabarsi, F. ibn H. (1993). Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
Tabataba'i, M.-H. (1973). Al-Mīzān. Beirut: Al-Aʿlami Publications. [In Arabic]
Tughiyani, I. (2003). A Commentary on the Difficulties of Sanā'ī's Ḥadīqa. Isfahan: University of Isfahan. [In Persian]
Zarqani, M. (2002). The World-Adorning Tress. Tehran: Nashr-e Roozgar. [In Persian]
Zarrinkub, A. al-H. (1993). With the Caravan of Hulla. 7th ed. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
Electronic source: alamehasanzade.blogfa.com. Accessed 2026/1/5 at 22:30. [In Persian]

In The Name Of God

1 **Essential Hadithological Requisites of Mahdist Teachings**
Kamran Oveisi, Ruhollah Shakeri Zavardehi

33 **Authentication of the Hadith "Kullu rāyatin turfaʿu qabla qiyāmi l-qāʾimi ṣāḥibuhā ṭāghūt …" (in Rawdat al-Kafi)**
Valiollah Mahdavi Far

57 **A Re-examination of the Concept of "Ṣaḥīḥ" from the Perspective of Early Hadith Scholars**
Mohammadebrahim Roshanzamir

84 **The Scope of the Evil Eye's Effect from the Perspective of Shia and Sunni Traditions**
Esmail Esbati

119 **A Jurisprudential Exploration of the Hadiths on Iḥyāʾ al-Amr and the Challenges of Its Application on the 7th of Safar**
Seyed Mohammad Hassan Momeni

149 **Revisiting the Concept of Imamate of Sayyid Muhammad Based on the Typology of Traditions in Al-Kafi**
Mohsen Dimehkar Garab, Ali Mollakazemi

175 **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, Saeed Sha'bani

204 **A Case Study Analysis of the Perceived Contradiction in Imam Ali's Traditions Concerning the Qur'anic Verses Related to the "Predestination of Sustenance"**
Mahdi Abdollahipour

238 **Shaykh al-Ansari's Historical-Hadith Perspective and the Formation of Aṣālat al-Ṣudūr in Hadith Evaluation**
Mahdi Geramipour, Mohammad Javad Taki

262 **Pathology of the quantitative approach in the process of understanding hadith**
Mohammad hasan Ahmadi

283 **A Critical Analysis of the Reports of "Eschatological Immunity" (*maʿṣūmiyyat-e ukhrawī*) as a Reward for Certain Righteous Acts in Imāmī Sources**
Mohammad-Hossein Naqizadeh, Hamid-Reza Basiri

319 **Dating the tradition of " Kānat sūratu l-aḥzābi li-taʿdila sūrata al-baqarah " On the Issue of Distortion of the Deficiency of the Holy Qur'an**
Samane Torabi, Mohammadreza Hajiesmaeili, Davoud Esmaeili

345 **The Role of Examining the Isnad and Content of Traditions of a Narrator in Rijāl Evaluations: A Case Study of Thābit ibn Hurmuz**
Seyed Mojtaba Azizi, Meysam Motiee

372 **An Examination of the Isnad and Content of the Hadith Regarding the Prophet's Gree and Anger: Perspectives from Both Sunni and Shia Schools of Thought**
Jafar Shanazari, Naghi Ezhei, Mohammad Esmail Jalali

402 **Making the Eye a Mouth Full of Yāsīn (A Study of the Hadith "avvalu mā khalaqa allāh al-'aql)**
Mohammad-Reza Yousefi