

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های حدیث

دوره ۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۷

فهرست

- تأثیر داروی جامع منسوب به امام رضا(ع) در درمان زخم پای دیابتی؛ نگاهی بالینی و روایی / علی جلائیان اکبرنیا، علیرضا هاشمی شیری، محمدمهدی پرویزی، سودابه صمیمی، روح‌الله روانشاد، علی رجیبیان ۱۱
- اعتبارسنجی استدلال به روایات برای اشتراط اذن امام در نهی از منکر عملی / البرز محقق‌گرفمی، فاطمه صرامی فروشانی ۴۹
- بهره‌برداری از مقدسات دینی؛ پیامدشناسی و واکاوی مفهومی (با تکیه بر روایات مذمت‌گالیان) / سعید فنائی، عباس مفید ۷۹
- دشواری قبض روح انبیا، با تأکید بر قبض روح رسول اکرم(ص) / محدثه مقیمی نژاد داورانی ۱۰۷
- اعتبارسنجی روایات شأن نزول و تعیین مصداق «من عنده علم الكتاب» (آیه ۴۳ سوره رعد) / سمانه ترابی، محمد شریفی، امیر احمد نژاد ۱۲۵

- بررسی انتقادی نظریه نفوذ تدریجی اندیشه غلات در اعتقادات شیعه پیرامون مسئله امامت/ سید مهدی احمدی نیک، سمیه سروقد مقدم ۱۴۹
- ضمان در تسلیط مجانی با استناد به حدیث علی الید/ غلامرضا یزدانی ۱۷۵

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال هم‌زمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم IRzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک بند و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.

- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیترا «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در بند مایل (Italic) تنظیم می‌شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آن‌ها از نرم‌افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.

- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی‌رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر هم‌زمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.

- همپوشانی مقالات چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

ارجاعات

ارجاع به کتاب:

- در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص. / ج. ، ص.).
مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۱۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.

مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.

ارجاع به مقاله:

- در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.

مثال: ایروانی، جواد؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



The Efficacy of the "Comprehensive Medicine" (al-Dawā al-Jāmi‘) Attributed to Imām al-Riḍā (PBUH) in the Treatment of Diabetic Foot Ulcers: A Clinical and Narratological Analysis

Ali Jalaeean Akbarnia¹  | Alireza Hashemi Shiri² | Mohammad Mahdi Parvizi³ | Soodabeh Samimi⁴ | Rouhollah Ravanshad⁵ | Ali Rajabian⁶

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: jalaeyan@razavi.ac.ir
2. Alireza Hashemi Shiri, General Practitioner, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. E-mail: entezar14arh@gmail.com
3. Ph.D. in Persian Traditional Medicine, Faculty Member at Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. E-mail: parvizim@sums.ac.ir
4. Ph.D. in Persian Traditional Medicine, Faculty Member at Jahrom University of Medical Sciences, Jahrom, Iran. E-mail: samimisoodabeh@sums.ac.ir
5. Professor of the Islamic Seminary, Researcher in Medical Narrations, Qom, Iran. E-mail: rohallahevanshad@gmail.com
6. M.Sc. in Marine Natural and Pharmaceutical Compounds, Researcher, Mashhad, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 May 2025
Accepted: 19 October 2025
Available online 1 December 2025

Keywords:
Comprehensive Medicine (al-Dawā al-Jāmi‘), Imām al-Riḍā (PBUH), Wound Healing, Diabetic Ulcer, Traditional Medicine, Tibb al-A'imma.

The "Comprehensive Medicine" (al-Dawā al-Jāmi‘) attributed to Imām al-Riḍā (PBUH) is a honey-based herbal formulation consisting of eight medicinal plants: Saffron, White Pepper, Cardamom, White Hellebore, Henbane, Pellitory (Anacyclus pyrethrum), Valerian, and Euphorbia. While narrative reports of this compound are documented in hadith corpora, the documentary (sanadī) authenticity of its attribution to the Imām requires rigorous narratological scrutiny. Conversely, although the pharmacological properties of its individual components are partially understood, the critical question lies in the synergistic effect of the formulation. Establishing such efficacy serves a dual purpose: Discovering new therapeutic potentials in traditional medicine based on Islamic texts and strengthening the content-based validity of the related traditions, even in the absence of absolute documentary proof, as clinical findings can serve as independent corroborative evidence in hadith evaluation. This interdisciplinary study employs an integrative approach to examine both the narrative and medical dimensions of the "Comprehensive Medicine." This clinical case report marks the third study on human subjects, focusing on the topical application of the medicine on a chronic necrotic diabetic foot ulcer characterized by dark necrotic tissue, hypergranulation, and hyperkeratosis, which had previously failed to respond to modern

dressings. The findings demonstrate that the topical administration of the "Comprehensive Medicine," within a specific dosage and duration, resulted in the complete healing of the ulcer. These results are congruent with two prior clinical studies on injuries and diabetic wounds. Consequently, the clinical findings provide a substantive basis for the veracity of the narrations associated with this compound, facilitating its safe and effective clinical application without exclusive reliance on the chain of transmission. This study represents a significant step toward the validation of herbal therapies through the lens of Narrations and modern medicine.

Cite this article: Jalaean Akbarnia, A.; Hashemi Shiri, A.; Parvizi, M., M.; Samimi, S.; Ravanshad, R.; Rajabian, A. (2025). The Efficacy of the "Comprehensive Medicine" (al-Dawā al-Jāmi') Attributed to Imām al-Riḍā (PBUH) in the Treatment of Diabetic Foot Ulcers: A Clinical and Narratological Analysis. *Hadith Doctrines*, 9(17), 11-47. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.2163>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تأثیر داروی جامع منسوب به امام رضا(ع) در درمان زخم پای دیابتی؛

نگاهی بالینی و روایی

علی جلائیان اکبرنیا^۱ | ID | علی رضاهاشمی شیرازی^۲ | محمدمهدی پرویزی^۳ | سودابه

صمیمی^۴ | روح‌الله روانشاد^۵ | علی رجبیان^۶

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش‌آموخته حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: jalaayan@razavi.ac.ir
۲. پزشک عمومی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: entezar14arh@gmail.com
۳. دکتری تخصصی طب سنتی ایرانی، عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: parvizim@sums.ac.ir
۴. دکتری تخصصی طب سنتی ایرانی، عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی جهرم، جهرم، ایران. رایانامه: samimisoodabeh@sums.ac.ir
۵. استاد حوزه علمیه، محقق و پژوهشگر روایات طب، قم، ایران. رایانامه: rohallahravanshad@gmail.com
۶. کارشناسی ارشد ترکیبات طبیعی و دارویی دریایی، محقق و پژوهشگر، مشهد، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

داروی جامع منسوب به امام رضا(ع) ترکیبی گیاهی بر پایه عسل است که مشتمل بر هشت گیاه دارویی (زعفران، فلفل سفید، هل، خربق سفید، بذرالبنج، عاقرقحا، سنبل الطیب و فرفیون) می‌باشد. اگرچه گزارش‌های روایی درباره این دارو در متون حدیثی ثبت شده‌اند، اما اعتبار سندی انتساب آن‌ها به امام رضا(ع) نیازمند بررسی‌های دقیق حدیث‌شناختی است. از سوی دیگر، هرچند خواص فارماکولوژیک تک‌تک اجزای این فرمولاسیون تا حدی شناخته شده‌اند، اما پرسش کلیدی، تأثیر سینرژیک (*Synergistic Effect*) این ترکیب است که در صورت اثبات، دو دستاورد مهم خواهد داشت: اولاً کشف ظرفیت‌های (پتانسیل‌های) جدید در پزشکی سنتی مبتنی بر متون اسلامی، و ثانیاً تقویت اعتبار محتوایی روایات مرتبط، حتی اگر نتوان سندیت آن‌ها را به صورت قطعی احراز کرد؛ زیرا تحلیل محتوایی همسو با یافته‌های علمی، می‌تواند به عنوان قرینه‌ای مستقل در ارزیابی احادیث به کار رود. این پژوهش میان‌رشته‌ای، با رویکردی تلفیقی، جنبه‌های حدیثی و پزشکی داروی جامع را بررسی می‌کند. مطالعه بالینی حاضر، سومین پژوهش بر روی بیماران است که به صورت گزارش موردی، به بررسی تأثیر موضعی داروی جامع بر زخم پای دیابتی مزمن با ویژگی‌های نکروتیک تیره، بافت‌های پیرگرانوله و

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۷/۲۷

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۹/۱۰

کلیدواژه‌ها:

داروی جامع، امام رضا(ع)، درمان زخم، زخم دیابتی، طب سنتی، کتاب طب الائمه(ع).

هایپرکراتوتیک می‌پردازد؛ جایی که بیمار مورد مطالعه به درمان با پانسمان‌های نوین پاسخ نداده بود. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد که استفاده موضعی از داروی جامع با دوز و دوره مشخص، منجر به بهبود کامل زخم پای دیابتی گردید. این نتیجه با نتایج دو مطالعه بالینی قبلی بر روی جراحات و زخم پای دیابتی همسو است. بنابراین یافته‌های بالینی و علمی این پژوهش، گزینه‌ای بر صحت محتوای روایات مرتبط با داروی جامع ارائه می‌دهد و زمینه را برای استفاده ایمن و مؤثر از این دارو، بدون نیاز به تکیه بر سند روایات، فراهم می‌سازد. این مطالعه گامی مهم در جهت توسعه و اعتبارسنجی درمان‌های گیاهی طب سنتی بر اساس تلفیق روایات و پزشکی مدرن است.

استناد: جلائیان اکبرنیا، علی؛ هاشمی شیری، علی‌رضا؛ پرویزی، محمد مهدی؛ صمیمی، سودابه؛ روانشاد، روح‌الله، رجبیان، علی. (۱۴۰۴). تأثیر داروی جامع منسوب به امام رضا (ع) در درمان زخم پای دیابتی؛ نگاهی بالینی و روایی. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۷)، ۱۱-۴۷. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.2163>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

تبلیغ دین، با معرفی هوشمند و مؤثر محتوا و آموزه‌های دینی، امکان‌پذیر است. بخش عمده‌ای از روایات مربوط به مسائل طبی در حوزه پیشگیری و درمان است که بازتاب دهنده محتوای دین اسلام هستند، ولی کمتر به آن توجه شده و دست‌مایه تبلیغ دین قرار نگرفته‌اند. شناخت فرامین بهداشتی و به‌کارگیری توصیه‌های طبی‌ای که در کلام اهل‌بیت (ع) آمده است، فرد را از جسم و روحی توانا بهره‌مند می‌سازد. وجود هزاران روایت در این خصوص نشان‌دهنده این است که خواست و اراده خداوند بر این بود تا بشر با انجام دستورات پیشگیرانه و درمانی کمتر در رنج و سختی و بیماری قرار گیرد و در آسایش بیشتری باشد. تبیین و ترویج این امر باعث می‌شود تا رابطه محکم‌تری بین انسان و صاحبان علم (معصومان) برقرار شود. با توجه به اقبال مردم به مسائل سلامت و پیشگیری از بیماری‌ها، یکی از راه‌های ترویج آموزه‌های دینی، آشنایی تخصصی مردم با روایات طبی است. ارائه روایات و عرضه مبتنی بر تحقیقات علمی آن‌ها در قالب تبلیغ حیات طیبه گامی است در بسترسازی سبک زندگی اسلامی. بر این اساس، مطالعه حاضر بر آن است تا با پژوهشی میدانی و تجربی درباره مفهوم روایات مربوط به داروی جامع و با آزمایش آن بر زخم پای دیابتی، گامی در این باره بردارد.

دیابت ملیتوس یک بیماری متابولیک پیچیده و مزمن با شیوع روبه‌افزایش در سطح جهان است. پیش‌بینی می‌شود تا سال ۲۰۳۰، حدود ۴۳۹ میلیون نفر در جهان به دیابت نوع دو مبتلا شوند (Mariadoss, 2022). در میان عوارض متعدد این بیماری، زخم پا به‌عنوان یکی از جدی‌ترین و ناتوان‌کننده‌ترین آن‌ها، به‌ویژه در افراد بالای ۴۰ سال، شناخته می‌شود (Mendes, 2012). این زخم‌ها ناشی از مجموعه‌ای از عوامل پاتوفیزیولوژیک هستند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: نوروپاتی دیابتی که در این مورد، آسیب به اعصاب محیطی منجر به از دست دادن حس در پاها می‌شود؛ بیماری شریان محیطی (Peripheral Artery Disease) که با کاهش خون‌رسانی به پاها باعث تأخیر در ترمیم زخم و افزایش خطر عفونت می‌شود؛ همچنین اختلال در

عملکرد سیستم ایمنی و اختلال در فرآیند ترمیم زخم. بر اساس آمارها، زخم پای دیابتی سالانه حدود ۱۸٫۶ میلیون نفر را در سراسر جهان درگیر می‌کند (Armstrong, 2023).

این زخم‌ها اغلب با عفونت در بافت‌های عمقی همراه است و در بیماران مبتلا به اختلال عروق محیطی، می‌تواند منجر به آسیب‌های عصبی بیشتر شود. در برخی موارد، برای کنترل عفونت و جلوگیری از گسترش آن، قطع عضو اجتناب‌ناپذیر می‌شود. گزارش شده است که سالانه پنج درصد از موارد جدید دیابت به این عارضه مبتلا می‌شوند و از این میان، یک درصد آن‌ها به قطع عضو منجر می‌شود (Gong, 2019; Frykberg, 2020). پیامدهای ناشی از عدم مدیریت مناسب این وضعیت شامل افزایش بستری شدن بیماران، نرخ بالای قطع عضو، افزایش خطر ناتوانی و در نهایت، افزایش مرگ‌ومیر است (Kateel, 2018).

روش‌های درمانی کنونی برای زخم پای دیابتی شامل استفاده از آنتی‌بیوتیک‌ها، دبریدمان زخم، پوشش‌های پیشرفته زخم و در مواردی جراحی است. با این حال، ناکارآمدی این روش‌ها در بسیاری از موارد به دلیل عفونت‌های مقاوم به درمان، مشکلات در بازسازی بافت و محدودیت‌های ناشی از هزینه‌های بالا و دسترسی محدود به امکانات تخصصی، همچنان به عنوان چالشی اساسی باقی مانده است. آنتی‌بیوتیک‌ها به دلیل افزایش مقاومت میکروبی در بسیاری از موارد اثربخشی خود را از دست داده‌اند و روش‌های جراحی نیز می‌توانند با خطرات قابل توجهی همراه باشند (Lipsky, 2012). از طرفی، پوشش‌های زخم پیشرفته و روش‌های نوین مانند درمان‌های زیستی یا استفاده از فاکتورهای رشد، با وجود اثربخشی در برخی موارد، همچنان محدود به دسترسی گسترده نبوده و هزینه‌بر هستند.

با وجود پیشرفت‌های قابل توجه در زمینه درمان‌های دیابتی، همچنان درصد قابل توجهی از این زخم‌ها بهبود نمی‌یابند و برگشت مجدد آن‌ها نیز بالا است. تقریباً ۳۰٪ تا ۴۰٪ از زخم‌های پای دیابتی در ۱۲ هفته بهبود می‌یابند، اما عود پس از بهبودی ۴۲٪ در ۱ سال و ۶۵٪ در ۵ سال تخمین زده می‌شود (Armstrong, 2023). بدیهی است بار سنگین ناشی از زخم پای دیابتی بر سیستم‌های بهداشت

عمومی در سراسر جهان، همراه با چالش‌های موجود در روش‌های درمانی کنونی، ضرورت توسعه رویکردهای نوین و مؤثر در مدیریت این عارضه را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

در سال‌های اخیر، توجه به درمان‌های جایگزین و مکمل از جمله استفاده از داروهای گیاهی به‌طور قابل توجهی افزایش یافته است. ترکیبات گیاهی به دلیل خواص ضدالتهابی، ضد عفونی‌کننده، آنتی‌اکسیدانی و تحریک ترمیم بافت، پتانسیل بالایی در بهبود زخم‌های مزمن از جمله زخم‌های دیابتی نشان داده‌اند. این روش‌ها علاوه بر اثربخشی بالقوه، معمولاً هزینه‌های کمتری داشته و خطر کمتری از نظر عوارض جانبی دارند. این مطالعه بر ظرفیت‌ها (پتانسیل‌های) ترکیب گیاهی خاص برگرفته از روایات منسوب به معصومان متمرکز بوده و می‌تواند در مدیریت عوارض دیابت و توسعه درمان‌های مؤثرتر و کم‌هزینه‌تر راهگشا باشد.

پیشینه: طب تاریخچه‌ای بلنددامن دارد و اهمیت آن تا به آنجاست که شفای مریضان از معجزات حضرت عیسی مسیح شمرده شده است. روایات اسلامی به این امر پرداخته و برخی از آن‌ها در کتاب‌هایی جمع و گزارش شده (نجفی و تقدیسی، ۱۳۹۸، ص ۴۸) و مورد استفاده برخی قرار گرفته است (خرمی، ۱۴۰۱، ص ۱۴). این روایات هرچند به صورت معناداری محور پژوهش و استفاده اطبا قرار نگرفته است (معارف و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۷۱)، ولی در سال‌های اخیر تلاش‌هایی در این زمینه آغاز شده است؛ لیکن میدان وسیع و راه برای این پژوهش‌ها بسیار باز است؛ چه اینکه کارهای انجام شده بیشتر تحلیل توصیفی روایات است و کمتر به بررسی تجربی آن پرداخته شده است. در موضوع نوشته (داروی جامع)، فقط یک مقاله از همین نویسندگان وجود دارد. «بررسی روایی و بالینی تأثیر «داروی جامع رضوی» بر درمان زخم پای دیابتی» که در بخش نخست تک‌تک روایات باب را ذکر کرده و از پنجره‌ای دیگر به بررسی آن‌ها پرداخته و در بخش بالینی، گزارش دومین تجربه و آزمایش این دارو بر زخم پای دیابتی بوده است.

روش پژوهش: روش این نوشته در بخش روایی به صورت تحلیل روایات مربوط به داروی جامع و در بخش تجربی استفاده موضعی داروی جامع بر زخم پای دیابتی

مزمّن با ویژگی‌های نکروتیک تیره، بافت هایپرگرانوله و هایپرکراتوتیک است.

۱. بررسی و تحلیل روایات داروی جامع

روایات منعکس‌کننده داروی جامع منسوب به امام رضا(ع)، ده روایت است که برای نخستین بار در کتاب طب الأئمة(ع) نقل شده است. این دارو گرچه به نام امام رضا(ع) معروف است، اما روایات آن از چهار امام نقل شده است: از امام کاظم(ع) و امام هادی(ع)، هر کدام یک روایت؛ از امام رضا(ع) پنج روایت و از امام جواد(ع) سه روایت.

این روایات در پی شکایت اصحاب از بیماری‌های سل، سرفه، اسهال، درد پهلوی، درد کبد، فلج و ازکارافتادن ماهیچه‌های صورت، ورم و التهاب ناحیه پهلوی، قفسه سینه و دنده‌ها، سنگ کلیه، سردی معده و نیش عقرب و مار، با فرمول و اندازه خاصی تجویز شده است (ابن بسطام، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵-۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۲۴۵-۲۴۸).

نخستین روایت از امام کاظم(ع) نقل شده است که حضرت به ترکیب دارو، روش استفاده و مقدار آن اشاره کرده و آن را برای درمان سل پیشنهاد داده‌اند. در این روایت، حضرت از حال راوی می‌پرسند و او از ادامه دار شدن بیماری سل خود شکایت می‌کند. حضرت نسخه‌ای به او می‌دهند و می‌فرمایند: «تا زمانی که در مدینه هستی، از آن استفاده کن؛ به اذن خداوند بهبود خواهی یافت». راوی می‌گوید: «دوات و کاغذ برداشتم، حضرت فرمودند:

يُؤْخَذُ سُنْبُلٌ وَقَاقِلَةٌ وَرَعْفَرَانٌ وَ عَاقِرِقِرْحَا وَ بَنْجٌ وَ خَرْبُقٌ أَبْيَضٌ أَجْزَاءً بِالسَّوِيَّةِ وَ اِبْرِفْيُونٌ جُرْءَيْنِ يَدْقُ وَ يُنْخَلُ بِخَيْرِيَّةٍ وَ يُعْجَنُ بِعَسَلٍ مَزْرُوعِ الرِّغْوَةِ وَ يُسْقَى صَاحِبُ السَّلِّ مِنْهُ مِثْلَ الْجِمَّصَةِ بِمَاءٍ مُسَخَّنٍ عِنْدَ النَّوْمِ وَ إِنَّكَ لَا تَشْرَبُ ذَلِكَ إِلَّا ثَلَاثَ لَيَالٍ حَتَّى تُعَافِيَ مِنْهُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى. یعنی: سنبل، قاقله، زعفران، عاقرقرا، بنج، خربق ایض، به یک اندازه تهیه می‌شود و ابرفیون دو جزء و ساییده و به کمک پارچه حریر الک می‌شود و با عسل صاف شده، مخلوط کرده و به کسی که سل دارد، به اندازه نخودی به همراه آب گرم به هنگام خواب خوراندند. حضرت سپس به راوی یادآوری می‌کنند که تو بیش از سه شب از آن نمی‌خوری و به خواست خدا خوب می‌شوی.

راوی می‌گوید: چنین کردم، پس خداوند بیماری را از من دور کرد و به اذن خدا شفا یافتم (ابنا بسطام، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۱۷۹).

۱-۱. محتوای روایات

با توجه به اینکه بررسی تفصیلی تمامی روایت‌های داروی جامع در چارچوب این نوشتار نمی‌گنجد و در مقاله دیگر از همین نویسندگان ذکر شده است، صرفاً به ذکر محتوای کلی آن‌ها اکتفا می‌شود. در دو روایت، نام دارو ذکر نشده و فقط به ترکیب و روش مصرف آن برای درمان سل و سرفه‌های کهنه و جدید اشاره شده است. دو روایت دیگر نیز علاوه بر بیان نام دارو، ترکیبات آن را شرح داده‌اند. بنابراین، در مجموع چهار روایت به ترکیب دارو پرداخته‌اند.

در هشت روایت، نام دارو با عنوان «الجامع» آمده است و در پنج روایت، نام دومی نیز برای آن ذکر شده است. در نخستین مورد، امام رضا (ع) این دارو را به پدرشان، امام موسی بن جعفر (ع) نسبت داده و فرموده‌اند: «دَوَاءِ أَبِي». همچنین، در دو روایت، این دارو به امام رضا (ع) منسوب شده است. در دو روایت دیگر، امام جواد (ع) آن را به پدرشان، امام رضا (ع)، نسبت داده و فرموده‌اند: «دَوَاءِ أَبِي». در جدول زیر، این اطلاعات ارائه شده است (هاشمی شیری و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۱).

ردیف	بیان‌کننده	درمان بیماری	مضمون روایات
۱	امام کاظم (ع)	درمان سل	ترکیب دارو + طریقه و زمان مصرف
۲	امام رضا (ع)	درمان سرفه کهنه و جدید	ترکیب دارو + طریقه و زمان مصرف
۳	امام رضا (ع)	درمان اسهال	نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ) + طریقه مصرف
۴	امام رضا (ع)	درمان درد پهلو	نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ) + طریقه مصرف
۵	امام رضا (ع)	درمان کبد (طحال)	نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ) + طریقه مصرف
۶	امام رضا (ع)	درمان فلج و از کارافتادگی عصب صورت	نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ + دَوَاءِ أَبِي) + طریقه مصرف
۷	امام جواد (ع)	درمان آماس و ورم ناحیه پهلو	نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ + دَوَاءِ الْرِضَا) + طریقه مصرف
۸	امام جواد (ع)	درمان سنگ	نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ + دَوَاءِ أَبِي) + طریقه

مصرف			
نام دارو (الدَّوَاءُ الْجَامِعُ + دَوَاءُ أَبِي) + ترکیب دارو + طریقه مصرف	درمان سردی معده	امام جواد(ع)	۹
نام دارو (دَوَاءُ الْجَامِعِ + دَوَاءُ الرِّضَا) + ترکیب دارو + طریقه مصرف	درمان نیش عقرب	امام هادی(ع)	۱۰

۲-۱. ترکیب داروی جامع

روایاتی که به ترکیب این دارو اشاره کرده‌اند، از چهار امام نقل شده است. مقایسه مواد ذکرشده از سوی این امامان نشان می‌دهد که این دارو از هشت یا نه ماده تشکیل شده است. در روایت امام کاظم(ع)، که این دارو برای بیماری سل تجویز شده، فلفل سفید وجود ندارد و در روایت منسوب به امام رضا(ع)، که برای درمان سرفه مطرح شده، عاقرقرحا، ذکر نشده است. همچنین مقدار عسل نیز متفاوت بیان شده است. در جدول زیر، مواد تشکیل دهنده این دارو و مقایسه آن‌ها آورده شده است (هاشمی شیری و همکاران، ۱۴۰۳).

بیان‌کننده	درمان	ترکیبات دارو								
		۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
امام کاظم(ع)	سل	سنبل	قافله	زعفران	عاقرقرحا	بنج	خریق ابیض	ابرفیون ۲*	---	عسل
امام رضا(ع)	سرفه	سنبل	قافله	زعفران	---	بنج	خریق ابیض	ابرفیون ۲*	فلفل ابیض	عسل هم‌وزن
امام جواد(ع)	سردی معده	سنبل	قافله	زعفران	عاقرقرحا	بنج	خریق ابیض	ابرفیون ۲*	فلفل ابیض	عسل دو برابر وزن
امام هادی(ع)	نیش عقرب	سنبل	قافله	زعفران	عاقرقرحا	بنج	خریق ابیض	ابرفیون ۲*	فلفل ابیض	عسل

۳-۱. ضمیمه داروی جامع به تناسب بیماری

نکته جالب این روایت‌ها، دستور به ترکیب داروی جامع هنگام استفاده با

ماده‌ای دیگر است. از ده بیماری‌ای که در روایت‌ها به آن اشاره شده، یک مورد استفاده موضعی از داروی جامع است، یک مورد به شکل قطره در بینی ریخته می‌شود و بقیه موارد به صورت خوراکی مصرف می‌شود.

پوشیده نیست که بررسی آزمایشگاهی داروی جامع و ماده همراه آن، همچنین بررسی تأثیر بالینی‌اش، هر یک نیازمند پژوهشی مستقل است. موادی که باید همراه داروی جامع استفاده شوند، در جدول زیر آورده شده‌اند (ابنا بسطام، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵-۸۸).

ناقل	بیماری	زمان و دوره مصرف	میزان	ضمیمه داروی جامع
امام کاظم (ع)	درمان سل	هنگام خواب فقط سه شب	یک نخود	آب گرم
امام رضا (ع)	درمان سرفه کهنه و جدید	هنگام خواب	یک حبه	آب رازیانه، ولرم
امام رضا (ع)	درمان اسهال	هنگام بیماری	یک حبه	آب آس
امام رضا (ع)	درمان درد پهلو راست	هنگام بیماری	یک حبه	با آب زیره پخته شود
	درمان درد پهلو راست	هنگام بیماری	یک حبه	پختن با آب ریشه کرفس
امام رضا (ع)	درمان کبد (طحال)	هنگام بیماری	یک حبه	آب سرد و کمی سرکه
امام رضا (ع)	درمان فلج عصب صورت	چکاندن در بینی	یک حبه	مخلوط با آب مرزنجوش
امام جواد (ع)	درمان آماس و ورم ناحیه پهلو	در بیماری استفاده موضعی	یک حبه	آب زعفران
امام جواد (ع)	درمان سنگ	در هنگام بیماری	یک حبه	پختن با آب سداب یا فجل
امام جواد (ع)	درمان سردی معده	در هنگام بیماری	یک حبه	با آب زیره پخته شود
امام هادی (ع)	درمان نیش عقرب	در هنگام گزیدگی	یک حبه	با آب حلتیت

۲. اعتبار روایات داروی جامع

از آن رو که روایات داروی جامع برای اولین بار در کتاب طب الائمه ابنا بسطام، یعنی دو فرزند بسطام بن شاپور زیات نیشابوری مُحدّث شیعی قرن چهارم هجری (م ۳۴۱ق)، ذکر شده است (ابنا بسطام، ۱۳۸۵، ص ۸۵)، بایسته است ابتدا اعتبار کتاب یادشده بررسی گردد (مهریزی، ۱۳۸۵، ص ۳۹). این کتاب از معدود آثار روایی برجامانده از قرون نخستین است که اختصاصاً روایات طب و خواص خوردنی‌ها و حرزها را گردآورده است (ملکیان، ۱۳۹۶، ص ۲۵-۲۶). نجاشی درباره کتاب و نویسنده آن، ذیل عنوان «حسین بن بسطام» نوشته است:

هو الحسين بن بسطام بن سابور الزیات. له ولاخیه ابي عتاب کتاب جمعاه فی الطب کثیر الفوائد والمنافع علی طریق. (طریقه) الطب فی الاطعمه ومنافعها والرقي والعود. قال ابن عیاش: أخبرناه الشریف أبوالحسین صالح بن الحسين النوفلي قال: حدثنا ابي قال: حدثنا أبو عتاب والحسين جميعا به.

نجاشی فقط این کتاب را گزارش کرده و نسبت به اعتبار آن ساکت است. پس از دو قرن از رجال نجاشی مرحوم طبرسی در کتاب مکارم الاخلاق اولین کسی است که بدون نام بردن از مؤلف کتاب طب الائمه از آن نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۶۵، ص ۴۴، ۵۰، ۵۵، ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۷۲؛ انصاری قمی، ۱۴۰۱).

از قرن یازدهم به بعد این کتاب بیشتر مورد توجه قرار گرفته و کتاب‌های روایی بحارالانوار، وسائل الشیعه و مستدرک وسائل از آن نقل کرده‌اند.

با این همه، غرابت اسناد این کتاب و ابهام‌ها در نحوه روایت آن، اختلافاتی را درباره این اثر برانگیخته است (اکبری و رحمان‌ستایش، ۱۴۰۲، ص ۱۸۶). اکبری و رحمان‌ستایش قائل‌اند که عموم راویان صدر اسانید، همچون خود آن دو (فرزندان بسطام)، ناشناخته‌اند. فرزندان بسطام در اسانید کتاب، بیشتر واسطه روایت از طریقی خاص فرض شده‌اند. با بررسی مقایسه‌ای اسانید گوناگون کتاب و مشابه‌یابی آن‌ها در دیگر منابع، معلوم می‌شود نام‌های ابتدای بیشتر اسانید، ساختگی و کاملاً بی‌ضابطه است و تنها نام تعداد انگشت‌شماری از مشایخ صدر اسناد، واقعی

است. البته شواهدی از تعویض در ادامه هر دو دسته از اسناد در دست است. از میان چند شیخ شناخته شده در صدر اسناد، بیشترشان از غالیان هستند و در طبقات متقدم تر اسناد کتاب هم شواهد توجه مؤلف به سران خطابیّه مانند: ابوالخطاب، ابن مهران و شریعی بسیار است و هم شاخصه های اختصاصی اسانید غالیان خطابی فراوان به چشم می خورد. مؤلف کتاب و تحریف گر اسناد به صورت قطعی شناخته نشده است (اکبری و رحمان ستایش، ۱۴۰۲، ص ۱۸۵). میرزایی، در مقدمه اش بر تحقیق طب الأئمة احتمال داده است که مؤلف کتاب اسناد را جعل کرده باشد (میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

محمد باقر ملکیان در پژوهشی درباره کتاب طب الأئمة فارغ از ضعف و مؤلف و نسخه کتاب، در ارزیابی اش همه اسانید کتاب را ضعیف دانسته است (ملکیان، ۱۳۹۶، ص ۴۰-۵۷). احمدی ریشه این تردید را در چند چیز دانسته است: عدم توثیق مؤلفان، ضعف طریق نجاشی به آن که ابن عیّاش جوهری است و ضعف اسانید برخی از روایات آن (احمدی و رحمتی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۹).

بر پایه مطالب یاد شده و بر اساس اعتبارسنجی سندی، این روایات قابل استناد نیستند و به خاطر عدم شهرت روایات یاد شده و عدم شهرت عمل به آن، «شهرت» نمی تواند مسیری برای جبران ضعف سند آن باشد.

با این همه برخی تلاش کرده اند ضعف کتاب و اسانید آن را پاسخ دهند و ضمن بیان توجیهاتی گفته اند: تعامل با روایات وابسته به موضوع آن ها متفاوت است. روایات فقهی باید از جهات مختلف نسبتشان به معصوم روشن گردد و تا نسبت آن ها به معصوم روشن نشده باشد، نمی توان به آن عمل کرد؛ چه اینکه در مسائل عبادی، تعبد شرط است و تعبد اقتضای آن را دارد که انسان یقین به صدور روایت از معصوم داشته باشد. ولی در دعاها و مسائل طبی و تغذیه رویکرد متفاوت است؛ چه اینکه دعا مادامی که مخالف با اصول دین و مذهب نباشد، می توان آن را به کار برد و با آن الفاظ دعا کرد، هر چند نسبت دادن آن به معصوم نیازمند دلیلی قطعی است. در روایات طبی و تغذیه نیز همین رویکرد وجود دارد؛ چه اینکه در خوردن دارو یا غذا تعبد لازم نیست، بلکه استفاده از آن ها در صورتی که مشخص شود برای بدن

ضروری ندارند، مشکلی نیست و راه آزمایش و تجربه در آن‌ها نیز باز است. لذا در اسانید این دست از روایات، سند قوی شرط نیست (هاشمی شیری و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۷).

البته پوشیده نیست متن متقن و علمی به تنهایی نمی‌تواند مبنای اعتبار روایت باشد و صحت تجربه و آزمایش نیز نمی‌تواند راهی برای انتساب آن به معصوم باشد و این دو فقط توجیهی است برای عدم ترک و رد روایت. نتیجه اینکه روایات کتاب یادشده جای بررسی جدی را دارد و می‌تواند زمینه‌ای برای تجربه و آزمایش‌های بالینی باشد و تلاش برای تصحیح سند و همچنین جمع‌آوری قرائن برای تصحیح روایت آن تلاشی است که بر اتقان آن خواهد افزود؛ لذا تلاش‌هایی در این باره سامان یافته؛ برای نمونه، شکرپیگی و همکاران دو مقاله درباره تصحیح نام راویان آن نگاشته‌اند (شکرپیگی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۴۹-۶۴؛ ۱۴۰۱، ص ۱۵۵-۱۴۲).

۳. جواز توسعه درمانی داروی جامع

در روایات ده‌گانه داروی جامع، موارد استفاده آن مشخص شده است. بر فرض صدور روایات از معصوم جای این پرسش است که آیا توسعه کاربردی این دارو (جری) در سایر موارد (تطبيق) جایز است یا فقط باید به همان موارد اکتفا کرد؟ قطعاً اگر در آیه یا روایتی، حکمی به موردی خاص منحصر شده باشد، حق جریان حکم به مورد جدید وجود ندارد؛ لذا فقها اجتهاد در مقابل نص صریح قرآن و روایات را جایز نمی‌دانند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴، ص ۵۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۵۱۵؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۸، ص ۱۸۶؛ شرف‌الدین، ۱۴۰۴، ص ۳؛ مغنیه، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۳۰۴). از این رو، در این دست از احکام فقهی باید به مورد نص اکتفا کرد و تعبد به آن لازم است؛ ولی در سایر موارد از احکام شرعی که حکم روی موضوع رفته است و یا اینکه روایت حکم شرعی‌ای را بیان نکرده باشد ممکن است با تغییر ماهیت یا تغییر شرایط حکم تغییر کند. به این شکل، احکام دینی بر اساس چهارچوب‌های شناخته‌شده در شرع با زمان و مقتضیات سازگاری می‌یابند که این سازگاری بر عهده اجتهاد است که به مسائل نوپیدا پردازد و به یافته‌های پیشین و بررسی موضوعات کهن بسنده نکند (عیسی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۲۸۱).

بر همین اساس، مکلف نسبت به روایات فقهی که دلیلی بر انحصار آن از سوی عقل یا شرع وجود دارد، باید پایبند باشد و هیچ‌گونه کم و زیادی نداشته باشد و تعبداً آن را بپذیرد و بر اساس آن عمل کند؛ ولی در روایاتی مثل حرمت احتکار که ملاک و معیار تشریح حکم نجات مردم از تنگناهای اقتصادی به هنگام عسر و حرج است و موضوع واقعی حرمت کمبود اقتصادی است، مصادیق جدیدی که فراتر از روایات به وجود می‌آید، به مصادیق احتکار اضافه می‌گردد (حسینی عاملی، بی‌تا، ص ۱۰۷). بر این اساس، در روایات طبی اگر دلیلی بر انحصار در مورد آنچه در روایت آمده وجود نداشته باشد، اکتفا به مورد نص لازم نیست و راه تجربه جدید باز است؛ لذا در مورد روایات داروی جامع نیز از آنجاکه در روایات یادشده ضمن قطعی نبودن سند روایات دلیلی عقلی و شرعی بر انحصار به بیماری‌های یادشده وجود ندارد، تجربه دارو در موارد جدید منعی ندارد (روشن ضمیر و موسوی، ۱۴۰۲، ص ۳۰۳). چه اینکه هر یک از روایت داروی جامع به تناسب بیماری پرسش‌کننده داروی تجویز شده است؛ لذا انحصاری از روایات به موارد یاد شده برداشت نمی‌شود و چه بسا که این دارو برای درمان بیماری‌های متعدد دیگری کارایی دارد که به خاطر فراهم نشدن شرایط، امام (ع) به آن اشاره نکرده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، نویسندگان این مقاله پس از بررسی آثار تک‌تک مواد تشکیل‌دهنده داروی جامع و حد مشترک بیماری‌هایی که امامان (ع) این دارو را برای آن تجویز کرده‌اند، به توسعه مورد مصرف آن پرداخته و این دارو را در درمان زخم پای دیابتی به آزمایش گذاشتند. آنچه در ادامه می‌آید نتیجه تجربه بالینی این دارو است.

۴. شرح حال بالینی بیمار

بیمار، آقای ۵۹ ساله با سابقه ۱۰ ساله دیابت نوع ۲، فشار خون کنترل نشده (mmHg 90/150) و مصرف روزانه دو پاکت سیگار (معادل ۴۰ نخ)، در مهرماه ۱۴۰۳ با شکایت از بی‌حسی و گزگز پیش‌رونده در پاها به یکی از مراکز خدمات جامع سلامت مراجعه کرد. وی پیش‌تر توسط فوق تخصص غدد معاینه شده و تشخیص نوروپاتی دیابتی برای او مطرح شده بود. به گفته بیمار، علائم طی سه ماه اخیر شدت

یافته است. در سوابق پزشکی وی، انجام آنژیوپلاستی کرونری در سال ۱۴۰۲ گزارش شده است. همچنین شاخص توده بدنی (BMI) معادل ۲۲٫۸۶ محاسبه شد و قند خون ناشتا برابر با ۳۳۰ میلی گرم در دسی لیتر اندازه‌گیری شد.

پس از اخذ شرح حال و انجام معاینه دقیق، زخم پای دیابتی با نمای نکروتیک تیره (قهوه‌ای-سیاه) و هایپرگرانوله در مرکز زخم و بافت‌های هایپرکراتوتیک در اطراف آن، همراه با ترشحات چرکی زردرنگ غلیظ و بوی نامطبوع، در سطح پلانتر کف پای راست، در ناحیه دیستال به



شکل ۱

زخم نکروتیک قبل از شروع درمان

سراسرخوان‌های متاتارسال دوم و

سوم (در مجاورت قاعده انگشتان دوم و

سوم) مشاهده شد. اریتم و ادم اطراف زخم به قطر حدود سه سانتی متر مشهود بود. نبض‌های دورسالیس پدیس و تیبیالیس خلفی در پای راست ضعیف و حس لامسه و درد در انگشتان پا کاهش یافته بود (شکل ۱). بافت هایپرگرانوله به میزان یک سانتی متر از سطح زخم برجسته بود. بیمار اظهار داشت که طی ده جلسه درمان با پانسمان‌های نوین، بهبودی قابل توجهی در وضعیت زخم حاصل نشده و در پنج ماه گذشته اقدام خاصی جهت بهبود زخم انجام نداده است. با توجه به تمایل بیمار به استفاده از روش‌های طب سنتی پس از اخذ رضایت آگاهانه، برنامه درمانی مبتنی بر طب سنتی برای بیمار آغاز شد. دبریدمان شارپ محافظه‌کارانه با تیغ بیستوری به روشی انجام شد که تنها بافت‌های نکروتیک محدود و غیرزنده بدون آسیب به بافت‌های سالم مجاور برداشته شدند. این رویکرد مطابق با راهنمای (۲۰۲۳) IWGDF برای زخم‌های دیابتی فاقد عوارض تهدیدکننده اندام توصیه شده است (Chen et al., 2024).

ابعاد زخم به طور تقریبی شش در چهار سانتی متر و عمق آن حدود یک سانتی متر تخمین زده شد (شکل ۲). پس از شستشوی زخم با سرم نرمال سالین، داروی گیاهی به صورت موضعی بر روی آن اعمال شد و سپس پانسمان با گاز وازلینه استریل انجام شد.

داروی گیاهی مورد استفاده ترکیبی از گیاهان زیر بود: زعفران، فلفل سفید، هل، خربق سفید، بذرالبنج، عاقرقرحا، سنبل الطیب و فرفیون؛ تمام گیاهان پس از آسیاب شدن با آسیاب برقی به صورت پودر ریز با یکدیگر ترکیب و دوباره آسیاب شدند. در نهایت، پس از ترکیب با عسل به منظور حفظ ترکیبات حساس به حرارت، فرآوری به روش بن ماری در دمای ۵۰ درجه سانتی گراد و زمان محدود (۳۰ دقیقه) انجام شد. این شرایط بر اساس راهنمای WHO برای فرآوری گیاهان دارویی (WHO, 2003) و مطالعات پایلوت اولیه بر روی پایداری ترکیبات انتخاب شد (Azwanida, 2015).

همچنین، از عسل به عنوان پایه دارویی استفاده شد که به دلیل خواص ضد میکروبی ذاتی، نیاز به افزودن مواد نگهدارنده مصنوعی را کاهش می دهد (Mandal & Mandal, 2011; European Pharmacopoeia, 2023). دارو در ظروف تاریک و در دمای ۱۵-۲۵ درجه سانتی گراد نگهداری شد تا از اکسیداسیون ترکیبات جلوگیری شود (ICH, n. d).

روزانه ۲۰ گرم از ترکیب گیاهی مذکور به صورت موضعی روی زخم

قرار گرفت و پانسمان با گاز وازلینه استریل انجام شد. از روز سوم، کاهش بوی نامطبوع زخم مشهود بود و در پایان هفته دوم کاملاً برطرف شد. همچنین، ترشح زخم در پایان این دو هفته از بین رفت و ابعاد زخم به سه در یک و نیم سانتی متر و عمق



شکل ۲

زخم پس از دیدمان
قبل از شروع درمان با ترکیب گیاهی

آن به کمتر از نیم سانتی متر کاهش یافت (شکل ۳).
 در طول هفته‌های سوم و چهارم، روزانه ده گرم از دارو به صورت موضعی روی زخم اعمال شده و پانسمان با گاز وازلینه استریل انجام شد.
 پانسمان هر روز توسط پزشک تعویض می‌شد. در پایان هفته چهارم، اندازه زخم به ۲ × ۱ سانتی متر کاهش یافت (شکل ۴).
 از پایان هفته چهارم، به مدت دو ماه، یک روز در میان، پنج گرم از دارو با پنج سی سی روغن زیتون فرابکر مخلوط شده و به صورت ضماد روی زخم با گاز استریل پانسمان می‌شد (شکل ۵).



شکل ۵

زخم بعد از ۳ ماه



شکل ۴

زخم پس از ۴ هفته درمان با ترکیب گیاهی



شکل ۳

زخم پس از ۳ هفته درمان با ترکیب گیاهی

در این مطالعه، تأثیر موضعی فرمولاسیون گیاهی معروف به داروی جامع همراه با روغن زیتون فرابکر بر زخم پای دیابتی یک بیمار ۵۹ ساله با سابقه دیابت نوع دو و فشار خون بالا بررسی شد. نتایج نشان داد که این ترکیب گیاهی، در کنار رعایت اصول مراقبتی، توانست التهاب و عفونت را کاهش داده و روند ترمیم زخم را تسریع کند. به علاوه، شواهدی از کاهش عوارض جدی تر مثل قطع عضو در این مورد مشاهده شد. در موارد مشابه، به کارگیری ترکیبات گیاهی مؤثر می‌تواند به کاهش مصرف آنتی‌بیوتیک‌ها کمک کرده و در عین حال از عوارض مرتبط با مقاومت

دارویی نیز جلوگیری نماید.

۵. تبیین بحث

پوست، به عنوان وسیع ترین و حیاتی ترین عضو بدن انسان، نقش های چندگانه ای از جمله محافظت، تنظیم و ترشح را بر عهده دارد (Rogers & Balooch, 2016). زخم، گسستگی در پیوستگی سلولی، آناتومیکی یا عملکردی بافت زنده تعریف می شود (Kokane et al., 2009). هنگامی که پوست دچار آسیب می شود، هدف نهایی، ترمیم سریع و مؤثر یکپارچگی سد پوستی آسیب دیده است (Sun et al., 2014). ترمیم ایدئال زخم، فرایندی است که توسط خود بدن انجام می گیرد، زیرا در این حالت، ویژگی های اصلی ناحیه آسیب دیده، به ویژه حس و شکل آناتومیکی آن، به طور کامل بازسازی می شوند (Figueiredo et al., 2017). ترمیم زخم های حاد، شامل چهار مرحله همپوشان هموستاز، التهاب، تکثیر و بازسازی است (MacLeod & Mansbridge, 2016). گذار از مرحله التهابی به مرحله تکثیر، گامی حیاتی در بهبود زخم به شمار می رود و اختلال در توالی منظم این مراحل، می تواند منجر به شکل گیری زخم های مزمن و التیام ناپذیر شود (Zhao et al., 2016).

عوامل گوناگونی در ایجاد زخم های مزمن و مقاوم به درمان دخیل هستند که از آن جمله می توان به دیابت، عفونت، پیری و سایر بیماری ها اشاره کرد. این زخم ها معمولاً دوره التهابی طولانی تری را تجربه می کنند (Martin & Nunan, 2015; Forbes, 2008; Rodrigues et al., 2019; Gurtner et al., 2014; Rosenthal, 2014). دیابت مستعد ابتلا به عوارض متعددی، از جمله زخم های مزمن، مانند زخم پای دیابتی هستند که ناشی از اختلال در هریک از مراحل ترمیم زخم هستند (Mi et al., 2007). در مقایسه با جمعیت عمومی، افراد دیابتی ۱۰ تا ۲۰ برابر بیشتر در معرض خطر قطع عضو به دلیل این زخم های مزمن قرار دارند (International Diabetes Federation, 2019; Falanga, 2005). افزایش مداوم سطح گلوکز خون در طولانی مدت ایجاد می شود. این افزایش مزمن گلوکز خون، به تخریب سیستم عصبی محیطی (نوروپاتی محیطی) و بیماری عروق محیطی منجر می شود (Clayton & Elasy, 2009; Noor et al., 2015). این شرایط،

روند طبیعی ترمیم زخم در بیماران دیابتی را به طور چشمگیری کند می‌کند. (Falanga, 2005)

برخلاف زخم‌های حاد، زخم پای دیابتی با یک فاز التهابی طولانی و مداوم همراه است. تجمع نوتروفیل‌ها و ماکروفاژها در بستر زخم و آزادسازی مستمر سیتوکین‌های پیش‌التهابی مانند IL-1، IL-6، TNF- α و CRP، به همراه تکثیر باکتری‌ها، از مهم‌ترین عوامل اختلال در روند بهبود این زخم‌ها به شمار می‌روند. (Eming et al., 2014; Sindrilaru et al., 2011; Beidler et al., 2009; Doupis et al., 2009; Pastar et al., 2013)

یکی دیگر از ویژگی‌های زخم پای دیابتی، وضعیت هیپوکسی پایدار ناشی از رگ‌زایی ناکافی است که خود توسط پاسخ التهابی مداوم تشدید شده و منجر به افزایش رادیکال‌های آزاد و اختلال در فرایند مؤثر ترمیم می‌شود. (Dunnill et al., 2007; Radek et al., 2015) کاهش فاکتورهای رشد بافت همبند در زخم پای دیابتی، با کاهش سطوح فاکتور رشد تبدیل‌کننده (TGF- β) و سطوح کلژن مرتبط است و با تأثیر بر تکثیر فیبروبلاست‌ها و جمعیت سلول‌های عروقی در هر دو مدل حیوانی و انسانی، بسته شدن زخم را به تأخیر می‌اندازد (Henshaw et al., 2015; Alfaro et al., 2012). این عوامل به طور گسترده در ایجاد وضعیت التهابی طولانی‌مدت در زخم پای دیابتی نقش دارند و از بسته شدن موفقیت‌آمیز زخم جلوگیری می‌کنند.

بهبود زخم در دیابت، پاسخی پیچیده از رویدادهای بیولوژیکی و مولکولی است و تأثیر دیابت در تمامی مراحل ترمیم زخم قابل مشاهده است. (Wan et al., 2021) هر نوع نوروپاتی (حسی، حرکتی و یا اتونومیک) می‌تواند به طور مستقل در اختلال ترمیم زخم پای دیابتی نقش داشته باشد. به عنوان مثال، نوروپاتی اتونومیک، فعالیت غدد عرق را کاهش داده و پوست را خشک و مستعد ترک خوردن می‌کند و در نتیجه، خطر خارش و عفونت را افزایش می‌دهد که خود مانع از بهبود زخم می‌شود. (Deng et al., 2021) در همین حال، نوروپاتی حرکتی، فشار روی سطح کف پا را افزایش داده و منجر به ایسکمی بافتی و مرگ سلولی می‌شود. علاوه بر خشکی

پوست و گردش خون ضعیف، نوروپاتی دیابتی، به دلایل نامشخص، با خارش نیز همراه است. (Yamaoka et al., 2009; Hachisuka & Ross, 2018)

مهاری التهاب بیش از حد می‌تواند به تسریع فاز التهابی و آغاز مرحله تکثیر در آسیب‌شناسی ترمیم زخم کمک کند و در نتیجه، به بهبود زمان کلی ترمیم زخم و کیفیت آن منجر شود. بنابراین، توسعه روش‌های مؤثر برای کنترل التهاب به منظور بازگرداندن فرایندهای طبیعی ترمیم، از اهمیت بسزایی برخوردار است و می‌تواند راه‌حلی امیدوارکننده برای مدیریت زخم‌های مزمن باشد. داروهای گیاهی با تسهیل گندزدایی، دبریدمان و فراهم کردن محیطی مناسب برای روند طبیعی ترمیم، نقش امیدوارکننده‌ای در مدیریت زخم ایفا می‌کنند (Schmidt et al., 2009). درمان‌های مبتنی بر محصولات طبیعی به دلیل اثربخشی و مقرون به صرفه بودن، به سرعت در حال پیشرفت هستند. (Zhao et al., 2020)

در متون معتبر طب سنتی ایران، فرمولاسیون داروی جامع در کتاب قرابادین کبیر از مهم‌ترین منابع داروسازی سنتی ایرانی به تفصیل شرح داده شده است (عقیلی علوی شیرازی، بی‌تا). این اثر ارزشمند توسط محمدحسین عقیلی خراسانی در سال ۱۱۹۵ هجری قمری/۱۷۸۱ میلادی تألیف شد. علاوه بر پشتوانه تاریخی قوی در کاربردهای بالینی، شواهد علمی معاصر از جمله مطالعه بالینی هاشمی و همکاران نیز اثربخشی آن را در درمان زخم‌های تروماتیک (جراحی انگشت دست) (هاشمی شیرازی و همکاران، ۱۴۰۰) و زخم پای دیابتی (هاشمی شیرازی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۴-۱۳۶) به صورت علمی تأیید کرده است.

۶. خواص دارویی اجزای داروی جامع

با توجه به اختلالات ایجادشده در فرآیند ترمیم زخم دیابتی که در بخش قبل توضیح داده شد (از جمله التهاب مزمن، استرس اکسیداتیو، اختلال در خون‌رسانی و کاهش فاکتورهای رشد)، استفاده از داروهای گیاهی با خواص ضدالتهابی، آنتی‌اکسیدانی، ضد میکروبی و تحریک کلاژن‌سازی می‌تواند رویکرد درمانی مؤثری باشد. خواص هر یک از اجزای داروی گیاهی مورد استفاده و ارتباط آن‌ها با ترمیم زخم دیابتی به شرح زیر است.

۱-۶. زعفران (*Crocus sativus*)

ادویه‌ای گران بها با تاریخچه‌ای طولانی در طب سنتی، به دلیل داشتن ترکیبات فنلی و کاروتنوئیدی مانند کروسین، کروسیتین و سافرانال، دارای خواص آنتی‌اکسیدانی قوی است. این ترکیبات می‌توانند با خنثی کردن رادیکال‌های آزاد، از آسیب به سلول‌ها و بافت‌ها جلوگیری کنند. مطالعات نشان داده‌اند که کروسین و سافرانال می‌توانند فعالیت آنزیم‌های آنتی‌اکسیدان مانند سوپراکسید دیسموتاز (SOD) و گلوکاتایون پراکسیداز (GPx) را افزایش دهند و در نتیجه، از سلول‌ها در برابر استرس اکسیداتیو محافظت کنند (Moshiri et al., 2015). علاوه بر خواص آنتی‌اکسیدانی، زعفران دارای خواص ضدالتهابی نیز است. مطالعات نشان داده‌اند که ترکیبات موجود در زعفران می‌توانند با مهار مسیرهای التهابی مانند NF- κ B و کاهش تولید سیتوکین‌های پیش‌التهابی مانند TNF- α و IL-6، به کاهش التهاب کمک کنند (Hosseinzadeh & Nassiri-Asl, 2013). زعفران با مهار رادیکال‌های آزاد، به ترمیم بافت آسیب‌دیده کمک می‌کند (Zeka et al., 2018). اثربخشی آن در تسریع بهبود ناحیه آسیب‌دیده و ترمیم اپیدرم با ساختاری مشابه بافت طبیعی در جراحات سوختگی گزارش شده است (Khorasani et al., 2008). استفاده از زعفران در ترمیم زخم، می‌تواند منجر به کاهش هزینه‌های درمانی، کاهش مصرف آنتی‌بیوتیک‌ها و به تبع آن، کاهش مقاومت میکروبی به این داروها در افراد دیابتی شود (Goli et al., 2022). همچنین، استفاده موضعی از برگ آسیاب‌شده زعفران بر روی محل جراحی، از خون‌ریزی جلوگیری کرده، بهبود زخم را تسریع نموده و از پیشرفت جراحی به سایر نقاط بدن ممانعت به عمل می‌آورد (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۶) و محیط زخم را از عوامل عفونی پاکسازی می‌کند (Tarikh-i Farhang va Tamaddun-i Islam, n. d., p. 170).

۲-۶. فلفل سفید (*Piper nigrum*)

با کاهش عملکرد پمپ P-glycoprotein، اثر فارماکوکینتیکی سایر ترکیبات دارویی را افزایش می‌دهد و استفاده موضعی از آن به عنوان مرهم، در کاهش درد مؤثر است (Bhardwaj et al., 2002; Bang et al., 2009). مطالعات انجام‌شده بر اساس

طب سنتی تایلندی نشان می دهد که فلفل سفید در ترکیب با چند گیاه دارویی دیگر، می تواند با اثر سینرژیستی خود، نقش مؤثری در بهبود زخم پای دیابتی ایفا کند (Chumpolphant et al., 2022). پیپرین، ترکیب فعال موجود در فلفل سفید، دارای خواص ضدالتهابی قوی است. مطالعات نشان داده اند که پیپرین می تواند با مهار فاکتور هسته ای کاپا بی (NF- κ B)، یک عامل کلیدی در التهاب و کاهش تولید سیتوکین های پیش التهابی مانند TNF- α و IL-6، به کاهش التهاب کمک کند (Surh, 2002). همچنین، پیپرین می تواند با مهار آنزیم سیکلواکسیژناز-2 (COX-2) و کاهش تولید پروستاگلاندین ها، که در پاسخ التهابی نقش دارند، اثرات ضدالتهابی خود را اعمال کند (Ying et al., 2013). در کتب مرجع طب سنتی ایران، فلفل سفید به عنوان پادزهری قوی، (عقلی خراسانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۲، ج ۱، ص ۶۹۵) و مسکن درد معرفی شده است (نورانی، بی تا، ص ۴۳۴).

۳-۶. هل (Elettaria cardamomum)

عصاره آن با دارا بودن ترکیبات فعال زیستی مانند فلاونوئیدها، پلی فنول ها و ترپنوئیدها، دارای خواص ضدالتهابی و آنتی اکسیدانی قدرتمند است. این عصاره می تواند از طریق مهار مسیر NF- κ B و کاهش ترشح سیتوکین های التهابی مانند (IL-1 β ، TNF- α و IL-8) اثرات ضدالتهابی خود را اعمال کند. همچنین، ترکیبات آنتی اکسیدانی هل با خنثی سازی رادیکال های آزاد و کاهش استرس اکسیداتیو، به بهبود زخم ها کمک می کنند. این ویژگی ها، هل را به گزینه ای بالقوه برای درمان التهاب و عفونت های مزمن، از جمله زخم های دیابتی تبدیل کرده است (Souissi et al., 2020; Sreedharan et al., 2023). این گیاه با خاصیت فیبرینولیز، موجب کاهش حجم اسکار در مقایسه با سایر روش ها در فرایند ترمیم زخم می شود (Zechini & Versace, 2009). فعالیت های بیولوژیکی مختلفی مانند ضدالتهاب (Singh et al., 2008)، ضد دیابت (Rahman et al., 2008) و ضد عوامل جهش زا (Saeed et al., 2014) در مطالعات مختلف برای هل به اثبات رسیده است. هل جهت بهبود کیفیت پوست (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۸)، خوش بو کردن و درمان زخم دهان در طب سنتی مورد توجه بوده است (میرحیدر، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۴۱).

۴-۶. خربق سفید (*Veratrum album*)

با دارا بودن ترکیبات فعال زیستی مانند هگزاکوزان، اسید میریستیک و سینئول، دارای خواص آنتی‌اکسیدانی و ضد میکروبی اثبات شده است. این ترکیبات می‌توانند با کاهش استرس اکسیداتیو و مهار رشد میکروارگانیسم‌های بیماری‌زا، روند بهبود زخم‌های دیابتی را تسریع کنند. یافته‌های مطالعات اخیر پتانسیل بالای این گیاه در درمان موضعی عفونت‌ها و التهاب‌های مزمن را تأیید می‌کنند، که دلیل استفاده آن در ترکیب دارویی حاضر است (Sancar et al., 2024). لازم به ذکر است استفاده از خربق سفید به علت خاصیت از بین بردن بافت و پوست مرده (نورانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۰) جهت رفع عوارض جلدی مختلف (حاجی‌شریف، ۱۳۸۸، ص ۴۶۷) و به عنوان مرهم جهت بهبود جراحی (میرحیدر، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۴۷) در طب سنتی کاربرد داشته است.

۵-۶. بذر البنج (*Hyoscyamus niger*)

به عنوان یک گیاه دارویی با سابقه طولانی در طب سنتی، عمدتاً به عنوان آرام‌بخش و مسکن شناخته می‌شود (Matsuda et al., 1991). این گیاه به دلیل ترکیبات گلیکوزیدی و استروئیدی خود، خواص ضدالتهابی، ضد درد و ضد اسپاسم دارد که می‌تواند در بهبود زخم‌های دیابتی مؤثر باشد. علاوه بر این، اثرات ضدباکتریال و سیتوتوکسیک آن به پیشگیری از عفونت و تسریع در فرآیند بهبود زخم‌ها کمک می‌کند. بذرالبنج همچنین به دلیل دارا بودن ترکیباتی چون آلکالوئیدها، فلاونوئیدها و آنتراکینون‌ها، دارای خواص آنتی‌اکسیدانی، ضدسرطان، ضددیابت، ضدقارچی و ضدباکتری است (Zhang et al., 2013; Al-Snafi, 2018). از این رو، این گیاه به عنوان یک درمان مؤثر برای زخم‌های ترش‌حی در طب سنتی مورد استفاده قرار گرفته است (حاجی‌شریف، ۱۳۸۸، ص ۹۱۶).

۶-۶. عاقرقرا (*Anacyclus pyrethrum*)

گیاهی با خواص دارویی گسترده است که ترکیبات شیمیایی متنوعی از جمله N-آلکیل‌آمیدها و پروپانودیوییک اسید را در خود دارد. مطالعات نشان داده‌اند که N-آلکیل‌آمیدها پس از استفاده موضعی به لایه‌های عمیق پوست نفوذ کرده و باعث

افزایش تکثیر سلولی و بهبود رنگ دانه‌های پوستی می‌شوند (Veryser et al., 2014). آکامیدهای این گیاه به‌عنوان مسکن و ضد درد عمل می‌کنند و با مهار آنزیم‌های سیکلواکسیژناز (COX) و ۵-لیپوکسیژناز (LOX)، در کاهش التهاب و درد مؤثر هستند (Gui et al., 2014). علاوه بر این، پروپاندیوییک اسید طیف وسیعی از خواص بیولوژیکی از جمله ضدقارچ، ضد میکروب، ضد سرطان، ضد ویروس (از جمله، ضد HIV)، ضد دیابت و ضد فشار خون را از خود نشان داده است (Katariya et al., 2019). بر اساس مطالعات انجام شده، عصاره‌های هیدروالکلی از بخش‌های مختلف گیاه (ریشه، دانه، برگ و کپه گل) دارای ترکیبات شیمیایی متنوعی هستند و خواص ضد درد، ضد التهابی و بهبود زخم را از خود نشان می‌دهند (Jawhari et al., 2020). در طب سنتی این گیاه در درمان زخم ناشی از عقرب‌گزیدگی (جرجانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۶) و همچنین قطع خون‌ریزی کاربرد داشته است (تنکابنی، ۲۰۱۸، ج ۲، ص ۱۴۹).

۶-۷. سنبل الطیب (*Valeriana officinalis*)

اسید والرینیک موجود در آن نشان‌دهنده اثرات ضد التهابی برجسته‌ای است که با کاهش تولید سیتوکین‌های التهابی نظیر IL-6 و TNF- α ، می‌تواند فرایند التیام زخم را تسهیل کند. علاوه بر این، این ترکیب با افزایش گیرنده‌های GABA در سیستم عصبی، اثرات تسکین‌دهنده‌ای به همراه دارد که نه تنها به کاهش درد کمک می‌کند، بلکه استرس بیمار را نیز کاهش داده و در نتیجه، به‌طور غیرمستقیم به تسریع فرایند بهبود زخم منجر می‌شود. سنبل الطیب همچنین با خنثی‌سازی رادیکال‌های آزاد و کاهش استرس اکسیداتیو، از آسیب‌های سلولی در بافت‌های زخمی جلوگیری کرده و به حفظ یکپارچگی ساختاری این بافت‌ها کمک می‌کند. ترکیبات آنتی‌اکسیدانی موجود در عصاره این گیاه، نظیر فلاونوئیدها، عامل اصلی این ویژگی محافظتی هستند. افزون بر این، عصاره‌های متانولی سنبل الطیب با اثرات مهارتی خود بر رشد باکتری‌های بیماری‌زای همچون *Staphylococcus aureus*، از بروز عفونت در زخم‌ها پیشگیری کرده و به ایجاد محیطی مناسب برای بازسازی و ترمیم بافت‌ها کمک می‌کنند (Al-Attraqchi et al., 2020; Sanchez et al., 2021; Nam et al., 2013). ناگفته نماند که سنبل الطیب جهت التیام جراحات در

طب سنتی مورد توجه بوده است (عقیلی خراسانی، ۱۱۸۶، ص ۵۲۴).

۶-۸. فرفیون (*Euphorbia hirta*)

به دلیل دارا بودن خواص ضدالتهابی، ضدباکتریایی و آنتی‌اکسیدانی، می‌تواند نقش مهمی در تسریع روند بهبود زخم‌ها، به ویژه زخم‌های دیابتی ایفا کند. ترکیبات فیتوشیمیایی ارزشمند موجود در این گیاه، از جمله آلکالوئیدها، فلاونوئیدها، ساپونین‌ها و تانن‌ها، با مکانیسم‌های مختلفی از جمله خنثی‌سازی رادیکال‌های آزاد و افزایش سنتز کلاژن، به بازسازی سریع‌تر بافت و تشکیل بافت گرانوله کمک می‌کنند. این ترکیبات همچنین با کاهش عفونت‌های ثانویه، محیط مناسب‌تری برای بازسازی بافت‌های آسیب‌دیده فراهم می‌آورند (Özbilgin et al., 2019; Gapuz & Besagas, 2018; Zeghad et al., 2016). پژوهش‌ها نشان داده‌اند که عصاره متانولی و لاتکس گونه‌های مختلف فرفیون، اثرات ضدباکتریایی قابل توجهی علیه میکروارگانیسم‌هایی همچون *Staphylococcus aureus*، *Escherichia coli*، *Pseudomonas aeruginosa* و قارچ *Candida albicans* دارند. خواص آنتی‌اکسیدانی و ضدالتهابی این ترکیبات، با کاهش استرس اکسیداتیو و التهاب، به تسریع فرایند ترمیم زخم کمک شایانی می‌کنند (Kirbag et al., 2013; Mohsenipour & Hassanshahian, 2016). مطالعه‌ای که بر روی *Euphorbia hirta* انجام شده است، نشان می‌دهد که عصاره اتانولی این گیاه با کاهش سطح گلوکز خون و مبارزه با آسیب‌های ناشی از رادیکال‌های آزاد، به تسریع روند بهبود زخم‌ها در شرایط دیابت کمک می‌کند. جالب اینکه مصرف خوراکی این عصاره تأثیرات بهبودی بیشتری نسبت به استفاده موضعی آن دارد (Tuhin et al., 2017). ویژگی‌ها، فرفیون را به عنوان یک گزینه درمانی طبیعی و مؤثر در مدیریت زخم‌ها، به ویژه در افراد مبتلا به دیابت، معرفی می‌کند.

۶-۹. عسل (Honey)

به دلیل اسمزیتته بالا، حضور آنزیم گلوکز اکسیداز، دفنسین-۱ و متیل گلیوکسال (MGO)، طیف وسیعی از فعالیت‌های ضد میکروبی را ارائه می‌دهد که می‌تواند در برابر انواع مختلف باکتری‌ها، از جمله باکتری‌های مقاوم به آنتی‌بیوتیک (مانند

(MRSa)، مؤثر باشد (Molan, 1992). التهاب مزمن یکی از عوامل اصلی تأخیر در بهبود زخم‌های دیابتی است. عسل با کاهش تولید مواد التهابی همچون TNF- α و IL-1 β ، التهاب را کاهش داده و روند بهبود زخم را تسریع می‌کند (Majtan, 2014). علاوه بر این، عسل می‌تواند با تحریک تولید فاکتورهای رشد مانند فاکتور رشد اپیدرمی (EGF) و فاکتور رشد فیبروبلاست (FGF)، به ترمیم بافت آسیب‌دیده و تشکیل بافت جدید کمک نماید. همچنین با ایجاد یک محیط مرطوب در زخم، از خشکی آن جلوگیری کرده و به بهبود سریع‌تر آن کمک می‌کند (Oryan et al., 2016). این ماده طبیعی می‌تواند با کاهش التهاب و تحریک انتهای عصبی، درد ناشی از زخم را کاهش دهد. خاصیت جذب آب عسل نیز می‌تواند تورم اطراف زخم را کاهش دهد (Gethin et al., 2008). یک مرور سیستماتیک و متاآنالیز نشان داده است که عسل می‌تواند به طور قابل توجهی زمان بهبود زخم و کاهش اندازه زخم در بیماران مبتلا به زخم پای دیابتی را بهبود بخشد (Jull et al., 2015).

۶-۱۰. روغن زیتون (*Olea europaea* L)

روغن زیتون، هرچند در ترکیبات داروی جامع نیست، از آنجاکه در مراحل پایانی درمان زخم پای دیابتی استفاده شده، در اینجا معرفی می‌شود. ترکیبات فنولی موجود در آن، مانند اولئوروپین و هیدروکسی تیروسول، در کاهش التهاب و تسکین درد مؤثر هستند. این ترکیبات، علاوه بر اثرات ضدالتهابی، در مدل‌های ضدسرطانی همچون سرطان کولون نیز عملکرد مثبتی نشان داده‌اند (Fezai et al., 2013). پلی‌فنول‌ها و هیدروکسی تیروسول از مهم‌ترین ترکیبات آنتی‌اکسیدانی روغن زیتون به شمار می‌روند که در کاهش آسیب‌های ناشی از گونه‌های فعال اکسیژن (ROS) و تنظیم پاسخ‌های التهابی نقش دارند. اولئوروپین دارای خواص ضدالتهابی و ضد میکروبی است (Melguizo-Rodríguez et al., 2021). این ترکیبات با تأثیر بر سیستم ایمنی بدن، به بهبود زخم‌های مزمن، به ویژه زخم‌های دیابتی و التهابی کمک می‌کنند. روغن زیتون با ترکیباتی همچون ویتامین E، به عنوان یک آنتی‌اکسیدان قوی، از سلول‌های پوست در برابر آسیب‌های ناشی از استرس اکسیداتیو محافظت کرده و از تخریب غشای سلولی جلوگیری می‌کند و در نتیجه، روند ترمیم بافت را تسریع می‌کند. این ویژگی‌ها

در درمان زخم‌های مزمن نظیر زخم‌های پای دیابتی اهمیت زیادی دارند. علاوه بر این، ترکیبات روغن زیتون در سنتز کلاژن، پروتئین اصلی در فرآیند ترمیم زخم، مؤثرند که باعث تسریع بهبود زخم‌های سطحی و عمیق می‌شود (Rodríguez-López et al., 2020). یافته‌های مطالعات نشان می‌دهند که استفاده از روغن زیتون به طور مؤثری سرعت و کیفیت ترمیم زخم‌ها را بهبود می‌بخشد (Abdoli et al., 2022).

گیاهان دارویی با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود به عنوان منابع ارزشمندی برای شناسایی ترکیبات درمانی شناخته می‌شوند. انجام تحقیقات بیشتر برای شناسایی و جداسازی این ترکیبات و روشن‌سازی رابطه ساختار شیمیایی و کاربردهای درمانی آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. در دهه‌های اخیر، داروهای گیاهی به دلیل اثربخشی بالا، هزینه مناسب و عوارض جانبی کم، در درمان بیماری‌ها به طور گسترده مورد استفاده قرار گرفته‌اند (Jawhari et al., 2020). مطالعات مختلف نشان داده‌اند که خواص ضدالتهابی، آنتی‌اکسیدانی و ضد عفونی‌کننده گیاهان می‌توانند تأثیر مثبتی بر تسریع بهبود زخم‌های دیابتی داشته باشند.

۷. پیشنهادها برای تحقیقات آتی

با توجه به نتایج امیدوارکننده این مطالعه در زمینه تأثیر داروی گیاهی مورد بررسی بر بهبود زخم پای دیابتی و به منظور توسعه و کاربردی‌سازی این یافته‌ها، انجام پژوهش‌های تکمیلی زیر پیشنهاد می‌گردد:

۱. اجرای کارآزمایی بالینی تصادفی کنترل‌شده (RCT): جهت ارزیابی دقیق‌تر اثربخشی و ایمنی این داروی گیاهی در جمعیت‌های مختلف بیماران دیابتی، انجام مطالعات بالینی با حجم نمونه کافی، طراحی استاندارد و وجود گروه کنترل مناسب ضروری است. توصیه می‌شود شاخص‌های کلینیکی نظیر سرعت ترمیم زخم، میزان عفونت و تغییرات در شاخص‌های التهابی به دقت مورد ارزیابی قرار گیرند.

۲. استانداردسازی فرمولاسیون دارو: به دلیل وجود تنوع در ترکیبات گیاهان دارویی، لازم است فرایندهای استخراج، فرآوری و فرمولاسیون این دارو به صورت دقیق استانداردسازی شوند تا محصولی با کیفیت یکنواخت و قابلیت تکرار تولید

گردد.

۳. تعیین دوز و مقدار بهینه ماده مؤثره: انجام مطالعات فارماکودینامیک و بررسی های دوز- پاسخ به منظور تعیین میزان مؤثر و ایمن مصرف دارو پیشنهاد می گردد. بدیهی است بررسی ارتباط میان غلظت ماده مؤثره و اثربخشی بالینی می تواند در جهت بهینه سازی دوز مصرفی دارو راهگشا باشد.

۴. مطالعات مکانسیمی پیشرفته تر: پژوهش های آینده می توانند با تمرکز بر شناسایی مکانیسم های مولکولی دارو در ترمیم زخم، از جمله بررسی تأثیر آن بر مسیرهای سیگنال دهی التهابی، فرآیند آنژیوژنز و سنتز کلاژن، زمینه ساز درک بهتر عملکرد دارو شوند.

با اجرای این مطالعات، امکان ارتقا و تبدیل این داروی گیاهی به یک گزینه درمانی مستند، علمی و مؤثر برای زخم های دیابتی فراهم خواهد شد.

فهرست منابع

۱. ابنا بسطام، عبدالله و حسین. (۱۳۸۵ق). طب الأئمة. نجف: حیدریه.
۲. احمدی، مهدی و رحمتی، محمدکاظم. (۱۳۸۹). تاریخ حدیث شیعه در سده های چهارم تا هفتم هجری ق.م. قم: دارالحدیث.
۳. اکبری، عبدرضا و رحمان ستایش، محمدکاظم. (۱۴۰۲). سندسازی کتاب طب الأئمة منسوب به فرزندان بسطام. مطالعات فهم حدیث، ۹(۲).
۴. انصاری قمی، حسن. (۱۴۰۱). میراث غلات. تهران: علمی.
۵. تنکابنی، محمد مؤمن حسینی. (۲۰۱۸). تحفة المؤمنین. تهران: انتشارات محمودی.
۶. جرجانی، اسماعیل. (۱۳۹۱). ذخیره خوارزمشاهی. قم: مؤسسه احیاء طب طبیعی.
۷. جمعی از نویسندگان. (بی تا). کتب طب انتزاعی. بی جا: بی نا.
۸. حاجی شریف، احمد. (۱۳۸۸). دائرة المعارف گیاه درمانی ایران. تهران: حافظ نوین.
۹. حسینی عاملی، محمد جواد. (بی تا). مفتاح الكرامة. قم: نشر اسلامی.
۱۰. خرمی، مرتضی. (۱۴۰۱). روش شناسی تدوین کتب حدیثی طبی شیعه (با تأکید بر کتاب طب الأئمة ابنا بسطام). قرآن و طب، ۲۱(۲).
۱۱. روشن ضمیر، محمد ابراهیم و موسوی، سید سلیمان. (۱۴۰۲). جایگاه تجربه در طب روایی. پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ۱۰(۱۸).
۱۲. شرف الدین، عبدالحسین. (۱۴۰۴ق). النص والاجتهاد. بیروت: الدار الاسلامیه.

۱۳. شکر بیگی، نرگس، بهتویی، فاطمه و بهتویی، فائزه. (۱۳۹۸). تصحیح سندی کتاب طب الأئمة ابنا بسطام بر اساس کتاب بحار الأنوار. مجله مطالعات اسلامی در حوزه سلامت، (۱۰)، ۴۹-۶۴.
۱۴. شکر بیگی، نرگس، بهتویی، فاطمه و بهتویی، فائزه. (۱۴۰۱). تصحیح نام روایان کتاب طب الأئمة بر اساس کتاب های وسائل الشیعة و مستدرک الوسائل. مجله پژوهش در دین و سلامت، (۳)۸، ۱۴۲-۱۵۵.
۱۵. طبرسی، حسن. (۱۳۶۵). مکارم الأخلاق. تهران: فراهانی.
۱۶. عقیلی خراسانی، محمدحسین. (حدود ۱۱۸۶ق). مخزن الادویة: دائرة المعارف خوردنی ها و داروهای پزشکی سنتی ایران. بی جا: بی نا.
۱۷. عقیلی خراسانی، محمدحسین. (حدود ۱۱۹۴ق). قرابادین کبیر [مجمع الجوامع و ذخائر التراکیب]. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
۱۸. عقیلی علوی شیرازی، سید محمد حسین. (بی تا). قرابادین کبیر (ج ۲). تهران: انتشارات دانشگاه علوم پزشکی تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.
۱۹. عیسی زاده، نیکزاد، سلیمی، رضا، اصفهانی، محمد مهدی و متوسل آرانی، محمود. (۱۳۹۶). قواعد فهم روایات طبی با تکیه بر نقش قرائن متصل. مجله اخلاق و تاریخ پزشکی.
۲۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. معارف، مجید، علیزاده، مرضیه و نورانی نگار، مرضیه. (۱۴۰۱). رابطه ماهوی متون کهن طبی و روایات طبی، تحقیق موردی روایت حفظ الصحة. مجله پژوهش دینی، (۴۵).
۲۲. مغنیه، محمدجواد. (۱۹۷۹). فی ظلال نهج البلاغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۳. ملکیان، محمدباقر. (۱۳۹۶). پژوهشی پیرامون کتاب طب الأئمة پسران بسطام. مشهد: کتاب ارمیا.
۲۴. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۵). درآمدی بر جایگاه روایات پزشکی. مجله علوم حدیث، (۳)۱۱، ۳۹.
۲۵. موسوی قزوینی، سید علی. (۱۴۲۴ق). ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال والحرام (تحقیق سید علی علوی قزوینی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. میرحیدر، حسین. (۱۳۷۳). معارف گیاهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.
۲۷. میرزایی، سید احمد. (۱۳۹۸). شرح و تحقیق طب الأئمة ابنی بسطام. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۲۸. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۹. نجفی، نفیسه و تقدیسی، محمد مهدی. (۱۳۹۸). سیر تاریخی و تطور تدوین کتب طبی منتسب به ائمة معصومین (ع). مطالعات اسلامی در حوزه سلامت، (۱۲).

۳۰. نورانی، مصطفی. (بی تا). دائرة المعارف بزرگ طب اسلامی. تهران: مرکز طب اسلامی و مکمل.
۳۱. هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (تحقیق ابراهیم میانجی و ترجمه حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره ای). تهران: مکتبه الاسلامیه.
۳۲. هاشمی شیری، علیرضا، کالنی، نوید، بوجانی، محمد مظاهر و پورمختاری، معصومه. (۱۴۰۰). درمان جراحی عمیق در بند آخر انگشت رینگ با مرهم گیاهی. مجله علوم پزشکی پارس، ۱۹(۲)، ۸-۱۳.
۳۳. هاشمی شیری، علیرضا، جلائیان اکبرنیا، علی، روانشاد، روح الله، افخمی، حمید، نوروزی، علیرضا، بوجانی، محمد مظاهر و بهشتی فر، سمیه. (۱۴۰۳). بررسی روایی و بالینی تأثیر «داروی جامع رضوی» بر درمان زخم پای دیابتی. فصلنامه علمی امام رضا(ع) و علوم روز، ۲(۲)، ۱۰۴-۱۳۷.
34. Abdoli, Amir, Shahbazi, Reza, Zoghi, Ghazal, Davoodian, P., Kheirandish, S., Azad, M., & Kheirandish, M. (2022). The effect of topical olive oil dressing on the healing of grade 1 and 2 diabetic foot ulcers: An assessor-blind randomized controlled trial in type 2 diabetes patients. *Diabetes & Metabolic Syndrome: Clinical Research & Reviews*, 16(12), 102678.
35. Al-Attraqchi, Omar Hashim, Deb, P. K., & Al-Attraqchi, N. H. (2020). Review of the phytochemistry and pharmacological properties of *Valeriana officinalis*. *Current Traditional Medicine*, 6(4), 260-277.
36. Alfaro, Mario P., Deskins, D. L., Wallus, M., DasGupta, J., Davidson, J. M., Nanney, L. B., Guney, M. A., Gannon, M., & Young, P. P. (2012). A physiological role for connective tissue growth factor in early wound healing. *Laboratory Investigation*, 93, 81-95.
37. Al-Snafi, Ali Esmail. (2018). Therapeutic importance of *Hyoscyamus* species grown in Iraq (*Hyoscyamus albus*, *Hyoscyamus niger* and *Hyoscyamus reticulatus*)—A review. *IOSR Journal of Pharmacy*, 8(6), 18-32.
38. Armstrong, David G., Tan, T. W., Boulton, A. J., & Bus, S. A. (2023). Diabetic foot ulcers: A review. *JAMA*, 330(1), 62-75.
39. Azwanida, N. N. (2015). A review on the extraction methods use in medicinal plants, principle, strength and limitation. *Medicinal and Aromatic Plants*, 4(196), 2167-0412.
40. Bang, Jung-Soon, Oh, D. H., Choi, H. M., Sur, B. J., Lim, S. J., Kim, J. Y., & et al. (2009). Anti-inflammatory and antiarthritic effects of piperine in human interleukin 1beta-stimulated fibroblast-like synoviocytes and in rat arthritis models. *Arthritis Research & Therapy*, 11(2), R49.
41. Beidler, Susan K., Douillet, C. D., Berndt, D. F., Keagy, B. A., Rich, P. B., & Marston, W. A. (2009). Inflammatory cytokine levels in chronic venous insufficiency ulcer tissue before and after compression therapy. *Journal of Vascular Surgery*, 49, 1013-1020.
42. Bhardwaj, Rajesh K., Glaeser, H., Becquemont, L., Klotz, U., Gupta, S. K., & Fromm, M. F. (2002). Piperine, a major constituent of black pepper, inhibits human P-glycoprotein and CYP3A4. *Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics*, 302(2), 645-650.
43. Chen, Peter, Vilorio, N. C., Dhatariya, K., Jeffcoate, W., Lobmann, R.,

- McIntosh, C., Piaggese, A., Steinberg, J., Vas, P., Viswanathan, V., & Wu, S. (2024). Guidelines on interventions to enhance healing of foot ulcers in people with diabetes (IWGDF 2023 update). *Diabetes/Metabolism Research and Reviews*, 40(3), e3644.
44. Chumpolphant, Sariya, Suwatronnakorn, M., Issaravanich, S., Tencomnao, T., & Prasansuklab, A. (2022). Polyherbal formulation exerts wound healing, anti-inflammatory, angiogenic and antimicrobial properties: Potential role in the treatment of diabetic foot ulcers. *Saudi Journal of Biological Sciences*, 29(7), 103330.
45. Clayton, William, & Elasy, T. A. (2009). A review of the pathophysiology, classification, and treatment of foot ulcers in diabetic patients. *Clinical Diabetes*, 27, 52–58.
46. Deng, Lin, Du, C., Song, P., Chen, T., Rui, S., Armstrong, D. G., & Deng, W. (2021). The role of oxidative stress and antioxidants in diabetic wound healing. *Oxidative Medicine and Cellular Longevity*, 2021, 1–11.
47. Doupis, John, Lyons, T. E., Wu, S., Gnardellis, C., Dinh, T., & Veves, A. (2009). Microvascular reactivity and inflammatory cytokines in painful and painless peripheral diabetic neuropathy. *Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism*, 94, 2157–2163.
48. Dunnill, Chris, Patton, T. Brennan, J., Barrett, J., Dryden, M., Cooke, J., Leaper, D., & Georgopoulos, N. T. (2015). Reactive oxygen species (ROS) and wound healing: The functional role of ROS and emerging ROS-modulating technologies for augmentation of the healing process. *International Wound Journal*, 14(1), 89–96.
49. Eming, Sabine A., Martin, P., & Tomic-Canic, M. (2014). Wound repair and regeneration: Mechanisms, signaling, and translation. *Science Translational Medicine*, 6, 265sr6.
50. *European Pharmacopoeia*. (2023). Monograph on herbal extracts (07/2023: 2095). European Directorate for the Quality of Medicines & HealthCare.
51. Falanga, Vincent. (2005). Wound healing and its impairment in the diabetic foot. *Lancet*, 366(9498), 1736–1743.
52. Fezai, Montassar, Senovilla, L., Jemaà, M., & Ben-Attia, M. (2013). Analgesic, anti-inflammatory and anticancer activities of extra virgin olive oil. *Journal of Lipids*, 2013(1), 129736.
53. Figueiredo, Leandro Alcy De, Ribeiro, R. D. S., Melo, A. L. B. D., Lima, A. L., Terra, B. B., & Ventim, F. C. (2017). Polypropylene prosthesis for the treatment of fingertip injuries: Description of surgical technique and results. *Revista Brasileira de Ortopedia*, 52(6), 685–692.
54. Forbes, Stuart J., & Rosenthal, N. (2014). Preparing the ground for tissue regeneration: From mechanism to therapy. *Nature Medicine*, 20, 857–869.
55. Frykberg, Robert G., Franks, P. J., Edmonds, M., Brantley, J. N., Téot, L., Wild, T., Garoufalos, M. G., Lee, A. M., Thompson, J. A., Reach, G., & Dove, C. R. (2020). A multinational, multicenter, randomized, double-blinded, placebo-controlled trial to evaluate the efficacy of cyclical topical wound oxygen (TWO2) therapy in the treatment of chronic diabetic foot ulcers: The TWO2 study. *Diabetes Care*, 43(3), 616–624.
56. Gapuz, Maria Cecilia, & Besagas, R. L. (2018). Phytochemical profiles and antioxidant activities of leaf extracts of Euphorbia species. *Journal of Biodiversity and Environmental Sciences*, 12(4), 59–65.

57. Gethin, Georgina T., Cowman, S., & Conroy, R. M. (2008). The impact of Manuka honey dressings on the surface pH of chronic wounds. *International Wound Journal*, 5(2), 185–194.
58. Goli, Mahsa, Samare Mousavi, S., Rahbarian, R., & Rajabiyan, M. (2022). The effect of crocin and safranal components of saffron on skin wound healing in streptozotocin-induced diabetic rat. *Jundishapur Scientific Medical Journal*, 21(1), 42–53.
59. Gong, Qiuhe, Zhang, P., Wang, J., Ma, J., An, Y., Chen, Y., Zhang, B., Feng, X., Li, H., Chen, X., & Cheng, Y. J. (2019). Morbidity and mortality after lifestyle intervention for people with impaired glucose tolerance: 30-year results of the Da Qing Diabetes Prevention Outcome Study. *The Lancet Diabetes & Endocrinology*, 7(6), 452–461.
60. Gui, Richard K., Mamyrbékova-Békro, J. A., Pirat, J. -L., Bekro, Y. -A., Sommerer, N., Verbaere, A., Meudec, E., & Kabran, G. R. (2014). Identification de composés phénoliques extraits de deux plantes de la pharmacopée ivoirienne. *Journal de la Société Ouest-Africaine de Chimie*, 8, 57–63.
61. Gurtner, Geoffrey C., Werner, S., Barrandon, Y., & Longaker, M. T. (2008). Wound repair and regeneration. *Nature*, 453(7193), 314–321.
62. Hachisuka, Junichi, Chiang, M. C., & Ross, S. E. (2018). Itch and neuropathic itch. *Pain*, 159, 603–609.
63. Henshaw, Fiona R., Boughton, P., Lo, L., McLennan, S. V., & Twigg, S. M. (2015). Topically applied connective tissue growth factor/CCN2 improves diabetic preclinical cutaneous wound healing: Potential role for CTGF in human diabetic foot ulcer healing. *Journal of Diabetes Research*, 2015, 1–10.
64. Hosseinzadeh, Hossein, & Nassiri-Asl, M. (2013). Avicenna's (Ibn Sina) the canon of medicine and saffron (*Crocus sativus*): A review. *Phytotherapy Research*, 27(4), 475–483.
65. International Council for Harmonisation of Technical Requirements for Pharmaceuticals for Human Use. (n. d.). *Q1A guidelines: Stability testing of new drug substances*.
66. International Diabetes Federation. (2019). *IDF diabetes atlas* (9th ed.). International Diabetes Federation.
67. Jawhari, Fatima Zahra, El Moussaoui, A., Bourhia, M., Imtara, H., Mechchate, H., Es-Safi, I., Ullah, R., Ezzeldin, E., Mostafa, G. A., Grafov, A., & Ibenmoussa, S. (2020). *Anacyclus pyrethrum* (L): Chemical composition, analgesic, anti-inflammatory, and wound healing properties. *Molecules*, 25(22), 5469.
68. Jull, Andrew B., Cullum, N., Dumville, J. C., Westby, M. J., Deshpande, S., & Walker, N. (2015). Honey as a topical treatment for wounds. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, (3).
69. Katariya, Deepakkumar, Ashid, M., Sharma, B. K., & Joshi, A. (2019). Synthesis, characterization and biological activity of some indole substituted propanoic acid. *Journal of Chemical and Chemical Sciences*, 9, 206–213.
70. Kateel, Ramakrishna, Augustine, A. J., Prabhu, S., Ullal, S., Pai, M., & Adhikari, P. (2018). Clinical and microbiological profile of diabetic foot ulcer patients in a tertiary care hospital. *Diabetes & Metabolic Syndrome: Clinical Research & Reviews*, 12(1), 27–30.
71. Khorasani, Gholamreza, Hosseinimehr, S. J., Zamani, P., Ghasemi, M., &

- Ahmadi, A. (2008). The effect of saffron (*Crocus sativus*) extract for healing of second-degree burn wounds in rats. *The Keio Journal of Medicine*, 57(4), 190–195.
72. Kirbag, Sevda, Erecevit, P., Zengin, F., & Guvenc, A. N. (2013). Antimicrobial activities of some Euphorbia species. *African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicines*, 10(5), 305–309.
73. Kokane, Deepak D., More, R. Y., Kale, M. B., Nehete, M. N., Mehendale, P. C., & Gadgoli, C. H. (2009). Evaluation of wound healing activity of root of *Mimosa Pudica*. *Journal of Ethnopharmacology*, 124, 311–315.
74. Lipsky, Benjamin A., Berendt, A. R., Cornia, P. B., Pile, J. C., Peters, E. J., Armstrong, D. G., Deery, H. G., Embil, J. M., Joseph, W. S., Karchmer, A. W., & Pinzur, M. S. (2012). 2012 Infectious Diseases Society of America clinical practice guideline for the diagnosis and treatment of diabetic foot infections. *Clinical Infectious Diseases*, 54(12), e132–e173.
75. MacLeod, Amanda S., & Mansbridge, J. N. (2016). The innate immune system in acute and chronic wounds. *Advances in Wound Care*, 5(2), 65–78.
76. Majtan, Juraj. (2014). Honey: An immunomodulator in wound healing. *Wound Repair and Regeneration*, 22(2), 187–192.
77. Mandal, Manisha Deb, & Mandal, S. (2011). Honey: Its medicinal property and antibacterial activity. *Asian Pacific Journal of Tropical Biomedicine*, 1(2), 154–160.
78. Mariadoss, Avaadoss V., Sivakumar, A. S., Lee, C. H., & Kim, S. J. (2022). Diabetes mellitus and diabetic foot ulcer: Etiology, biochemical and molecular based treatment strategies via gene and nanotherapy. *Biomedicine & Pharmacotherapy*, 151, 113134.
79. Martin, Paul, & Nunan, R. (2015). Cellular and molecular mechanisms of repair in acute and chronic wound healing. *British Journal of Dermatology*, 173, 370–378.
80. Matsuda, Jun, Okabe, S., Hashimoto, T., & Yamaday. (1991). Cultured roots of *Hyoscyamus niger*. *Journal of Biological Chemistry*, 25(15), 460–464.
81. Melguizo-Rodríguez, Lucia, de Luna-Bertos, E., Ramos-Torrecillas, J., Illescas-Montesa, R., Costela-Ruiz, V. J., & García-Martínez, O. (2021). Potential effects of phenolic compounds that can be found in olive oil on wound healing. *Foods*, 10(7), 1642.
82. Mendes, Jose J., & Neves, J. (2012). Diabetic foot infections: Current diagnosis and treatment. *Journal of Diabetic Foot Complications*, 4(2), 26–45.
83. Mi, Qi, Rivière, B., Clermont, G., Steed, D. L., & Vodovotz, Y. (2007). Agent-based model of inflammation and wound healing: Insights into diabetic foot ulcer pathology and the role of transforming growth factor- β 1. *Wound Repair and Regeneration*, 15(5), 671–682.
84. Molan, Peter C. (1992). The antibacterial activity of honey: 1. The nature of the antibacterial activity. *Bee World*, 73(1), 5–28.
85. Moshiri, Mohammad, Vahabzadeh, M., & Hosseinzadeh, H. (2015). Clinical applications of saffron (*Crocus sativus*) and its constituents: A review. *Drug Research*, 65(6), 287–295.
86. Nam, Sung Min, Choi, J. H., Yoo, D. Y., Kim, W., Jung, H. Y., Kim, J. W., Kang, S. Y., Park, J., Kim, D. W., Kim, W. J., & Yoon, Y. S. (2013). *Valeriana officinalis* extract and its main component, valerenic acid, ameliorate D-galactose-induced reductions in memory, cell proliferation, and

- neuroblast differentiation by reducing corticosterone levels and lipid peroxidation. *Experimental Gerontology*, 48(11), 1369–1377.
87. Noor, Shariq, Zubair, M., & Ahmad, J. (2015). Diabetic foot ulcer-A review on pathophysiology, classification and microbial etiology. *Diabetes & Metabolic Syndrome*, 9(3).
88. Oryan, Ahmad, Alemzadeh, E., & Moshiri, A. (2016). Biological properties and therapeutic activities of honey in wound healing: A narrative review and meta-analysis. *Journal of Tissue Viability*, 25(2), 98–118.
89. Özbilgin, Serkan, Akkol, E. K., Süntar, İ., Tekin, M., & İşcan, G. S. (2019). Wound-healing activity of some Euphorbia L. *Records of Natural Products*, 13(2), 104–113.
90. Pastar, Irena, Nusbaum, A. G., Gil, J., Patel, S. B., Chen, J., Valdes, J., Stojadinovic, O., Plano, L. R., Tomic-Canic, M., & Davis, S. C. (2013). Interactions of methicillin resistant Staphylococcus aureus USA300 and Pseudomonas aeruginosa in polymicrobial wound infection. *PLoS ONE*, 8(2), e56846.
91. Radek, Katherine A., Kovacs, E. J., & DiPietro, L. A. (2007). Matrix proteolytic activity during wound healing: Modulation by acute ethanol exposure. *Alcoholism: Clinical and Experimental Research*, 31(6), 1045–1052.
92. Rahman, Tajadur, Rahman, K. A., Rajia, S., Alamgir, M., Khan, M. T. H., & Choudhuri, M. S. K. (2008). Evaluation of anti-diarrhoeal activity of cardamom (Elettaria cardamomum) on mice models. *Advances in Traditional Medicine*, 8(2), 130–134.
93. Rodrigues, Michael, Kosaric, N., Bonham, C. A., & Gurtner, G. C. (2019). Wound healing: A cellular perspective. *Physiological Reviews*, 99(1), 665–706.
94. Rodríguez-López, Pedro, Lozano-Sanchez, J., Borrás-Linares, I., Emanuelli, T., Menéndez, J. A., & Segura-Carretero, A. (2020). Structure-biological activity relationships of extra-virgin olive oil phenolic compounds: Health properties and bioavailability. *Antioxidants*, 9(8), 685.
95. Rogers, John A., & Balooch, G. (2016). A restorative synthetic skin. *Nature Materials*, 15(8), 828–829.
96. Saeed, Amna, Sultana, B., Anwar, F., Mushtaq, M., Alkharfy, K. M., & Gilani, A. H. (2014). Antioxidant and antimutagenic potential of seeds and pods of green cardamom (Elettaria cardamomum). *International Journal of Pharmacology*, 10(6), 461–469.
97. Sancar, Pelin Yanar, İnci, Ş., Demirpolat, A., Kırğın, S., & Civelek, Ş. (2024). Antimicrobial, antioxidant and essential oil studies on Veratrum album L. (Melanthiaceae). *International Journal of Secondary Metabolite*, 11(2), 255–265.
98. Sanchez, Maria, González-Burgos, E., Iglesias, I., & Cuadrado, M. P. (2021). Updating the biological interest of Valeriana officinalis. *Mediterranean Botany*, 42(1), e70280.
99. Schmidt, Celine, Fronza, M., Goettert, M., et al. (2009). Biological studies on Brazilian plants used in wound healing. *Journal of Ethnopharmacology*, 122(3), 523–532.
100. Sindrilaru, Anca, Peters, T., Wieschalka, S., Baican, C., Baican, A., Peter, H., Hainzl, A., Schatz, S., Qi, Y., & Schlecht, A. (2011). An unrestrained

- proinflammatory M1 macrophage population induced by iron impairs wound healing in humans and mice. *Journal of Clinical Investigation*, 121(3), 985–997.
101. Singh, Gero, Kiran, S., Marimuthu, P., Isidorov, V., & Vinogorova, V. (2008). Antioxidant and antimicrobial activities of essential oil and various oleoresins of *Elettaria Cardamomum* (seeds and pods). *Journal of the Science of Food and Agriculture*, 88(2), 280–289.
 102. Souissi, Mansour, Azelmat, J., Chaieb, K., & Grenier, D. (2020). Antibacterial and anti-inflammatory activities of cardamom (*Elettaria cardamomum*) extracts: Potential therapeutic benefits for periodontal infections. *Anaerobe*, 61, 102089.
 103. Sreedharan, Sreerag, Nair, V., & Cisneros-Zevallos, L. (2023). Protective role of phenolic compounds from whole cardamom (*Elettaria cardamomum* (L.) Maton) against LPS-induced inflammation in colon and macrophage cells. *Nutrients*, 15(13), 2965.
 104. Sun, Brian K., Sibrashvili, Z., & Khavari, P. A. (2014). Advances in skin grafting and treatment of cutaneous wounds. *Science*, 346(6212), 941–945.
 105. Surh, Young-Joon. (2002). Anti-tumor promoting potential of selected spice ingredients with antioxidative and anti-inflammatory activities: A short review. *Food and Chemical Toxicology*, 40(8), 1091–1097.
 106. *Tarikh-i Farhang va Tamaddun-i Islam*. (n. d.). [Place of publication unknown]: [Publisher unknown].
 107. Tuhin, Rakibul H., Begum, M. M., Rahman, M. S., Karim, R., Begum, T., Ahmed, S. U., Mostofa, R., Hossain, A., Abdel-Daim, M., & Begum, R. (2017). Wound healing effect of *Euphorbia hirta* Linn. (Euphorbiaceae) in alloxan induced diabetic rats. *BMC Complementary and Alternative Medicine*, 17(1), 1–4.
 108. Verysse, Lieselotte, Taevernier, L., Roche, N., Peremans, K., Burvenich, C., & De Spiegeleer, B. (2014). Quantitative transdermal behavior of pellitorine from *Anacyclus pyrethrum* extract. *Phytomedicine*, 21(14), 1801–1807.
 109. Wan, Ruth, Weissman, J. P., Grundman, K., Lang, L., Grybowski, D. J., & Galiano, R. D. (2021). Diabetic wound healing: The impact of diabetes on myofibroblast activity and its potential therapeutic treatments. *Wound Repair and Regeneration*, 29(4), 573–581.
 110. World Health Organization. (2003). *WHO guidelines on good agricultural practices for medicinal plants*. World Health Organization.
 111. Yamaoka, Hiroshi, Sasaki, H., Yamasaki, H., Ogawa, K., Ohta, T., Furuta, H., Nishi, M., & Nanjo, K. (2009). Truncal pruritus of unknown origin may be a symptom of diabetic polyneuropathy. *Diabetes Care*, 33(1), 150–155.
 112. Ying, Xiao, Yu, K., Chen, X., Chen, H., Hong, J., Cheng, S., & Peng, L. (2013). Piperine inhibits LPS induced expression of inflammatory mediators in RAW 264. 7 cells. *Cellular Immunology*, 285(1–2), 49–54.
 113. Zechini, Barbara, & Versace, I. (2009). Inhibitors of multidrug resistant efflux systems in bacteria. *Recent Patents on Anti-Infective Drug Discovery*, 4(1), 37–50.
 114. Zeghad, Fouzia, Djilani, S. E., Djilani, A., & Dicko, A. (2016). Antimicrobial and antioxidant activities of three *Euphorbia* species. *Turkish Journal of Pharmaceutical Sciences*, 13(1), 47–56.

115. Zeka, Keti, Ruparelia, K. C., Sansone, C., Macchiarelli, G., Continenza, M. A., & Arroo, R. R. J. (2018). New hydrogels enriched with antioxidants from saffron crocus can find applications in wound treatment and/or beautification. *Skin Pharmacology and Physiology*, 31(2), 95–98.
116. Zhang, Wei, Zhang, W., Luo, J., & Kong, L. (2013). A new steroidal glycoside from the seeds of *Hyoscyamus niger*. *Natural Product Research*, 27(21), 1971–1974.
117. Zhao, Wei, Zhang, X., Zhang, R., Zhang, K., Li, Y., & Xu, F. J. (2020). Self-assembled herbal medicine encapsulated by an oxidation-sensitive supramolecular hydrogel for chronic wound treatment. *ACS Applied Materials & Interfaces*, 12(51), 56898–56907.
118. Zhao, Rui, Liang, H., Clarke, E., Jackson, C., & Xue, M. (2016). Inflammation in chronic wounds. *International Journal of Molecular Sciences*, 17(12), 2085.



Validation of the Narrational Evidences for the Requirement of the Imam's Permission in the Practical stage of Forbidding of Evil

Alborz Mohaghegh Garfami¹ | Fatemeh Sarrami Foroushani²

1. Corresponding Author; Ph.D. Student in Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: mohaghegh_gr@gmail.com
2. Ph.D. in Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom, Iran. Email: fatemehsrrami@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 4 June 2025

Revised: 12 October 2025

Accepted: 28 October 2025

Available online 5 November 2025

Keywords:

Forbidding Evil;

Harm to the

Offender;

Permission of the

Imam; Practical

Stage.

One of the stages of forbidding evil (nahy 'an al-munkar) is commonly referred to as the “physical” (yadi) stage. Jurists do not hold a unanimous view regarding whether the permission of the Imam is a prerequisite for acting at this level. The apparent generality (itlāq) of certain narrations has led some scholars to conclude that the Imam's authorization is not required in the physical stage. Adopting a descriptive-analytical method and drawing upon isnād-based sources, this study seeks to assess the validity of the arguments supporting of this position. To achieve this objective, after elucidating the textual and rational proofs pertaining to the issue, the analyses of those who deny the conditionality of the Imam's permission—based on the generality of the narrations—are categorized into five approaches: prioritizing the proofs that prohibit harming a believer; construing the narrations as implicitly presupposing the Imam's authorization; interpreting the subject matter of the narrations as pertaining to jihad and the enforcement of legal punishments (ḥudūd); the presumption of ineffectiveness upon the addressee in the absence of the Imam's permission; and the likelihood of social disorder resulting from acting without such authorization. Each of these approaches faces significant challenges, as the narrations in question are not fundamentally concerned with establishing whether the Imam's permission is a condition. Nevertheless, in light of the existence of a minimal certainty (qadr al-mutaqayyan) and the dictates of prudence (ihtiyāt), it is necessary that the Imam's permission be obtained in cases where forbidding evil entails harm to the perpetrator. Furthermore, an examination of the conceptual meanings of “hand” (yad), “manual jihad,” and “commanding and forbidding” in the narrations indicates that practical forbidding of evil is not confined to cases involving harm. Even in these instances, if the commission of the evil pertains to matters of grave concern to the Lawgiver (Shāri') or to issues of substantial interest, the Imam's permission would not be required.

Cite this article: Mohaghegh Garfami, A.; Sarrami Foroushani, F. (2025). Validation of the Narrational Evidences for the Requirement of the Imam's Permission in the Practical stage of Forbidding of Evil. *Hadith Doctrines*, 9(17), 49-78. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7086.1273>





اعتبارسنجی استدلال به روایات برای اشتراط اذن امام در نهی از منکر عملی

البرز محقق گُرمی^۱ | فاطمه صرامی فروشانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری رشته علوم قرآنی و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری،

دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mohaghegh.gr@gmail.com

۲. دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآنی و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

رایانامه: fatemehsrami@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>نهی از منکر، آسیب به منهی، اذن امام، مرتبه عملی.</p>	<p>یکی از مراتب فریضه نهی از منکر، به مرتبه «یدی» مشهور است. فقیهان درباره اشتراط یا عدم اشتراط اذن امام در این مرحله، دیدگاه واحدی ندارند. اطلاق شماری از روایات سبب باور به عدم نیاز به اذن امام در مرحله یدی شده است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی در پی اعتبارسنجی ادله بیانگر این موضوع است. برای دست یافتن به این هدف، پس از تبیین دلایل لفظی و لبی موضوع، تحلیل باورمندان به عدم اشتراط اذن امام درباره اطلاق روایات به پنج دسته ذیل تقسیم شده است: مقدم کردن ادله حرمت ایدای مؤمن، انصراف روایات به احراز اذن امام، حمل موضوع روایات بر جهاد و اقامه حدود، لازم آمدن عدم تأثیر بر مخاطب و ایجاد اختلال در نظام با فرض عدم اذن امام. هر یک از این راهکارها با چالش‌هایی مواجه‌اند، چراکه اساساً روایات در مقام بیان اشتراط یا عدم اشتراط اذن امام نیستند. اما به جهت وجود قدر متیقن و اقتضای احتیاط، لازم است در موارد آسیب‌رساننده به فاعل منکر، اذن امام وجود داشته باشد. همچنین با بهره از مفهوم‌شناسی «ید»، «جهاد یدی» و «امر و نهی» در روایات می‌توان دریافت که نهی از منکر عملی، منحصر به موارد آسیب‌رسان نیست. حتی در این موارد نیز اگر ارتکاب منکر مربوط به امور مهم مورد توجه شارع یا اموری با مصلحتی سترگ باشد، نیاز به اذن امام نخواهد بود.</p>

استناد: محقق گُرمی، البرز؛ صرامی فروشانی، فاطمه (۱۴۰۴). اعتبارسنجی استدلال به روایات برای اشتراط اذن امام در نهی از

منکر عملی، (۱۷)۹، ۴۹-۷۸. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7086.1273>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

یکی از فریضه‌های اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر است. رسول خدا(ص) مقام آمران به معروف و ناهیان از منکر را به عنوان خلیفه الهی و جانشین رسول شناسانده است^۱ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۱۷۹). حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) امر به معروف و نهی از منکر را دو رکن از ارکان چهارگانه جهاد دانسته^۲ (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۲۷۸) و کسی را که با قلب و زبان و دست خویش به مقابله با منکرات اقدام نکند، مرده‌ای در میان زندگان معرفی نموده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۸۱). امام باقر(ع) امر به معروف و نهی از منکر را فریضه سترگی معرفی نموده که به واسطه انجام آن سایر فریضه‌ها نیز اقامه می‌گردد^۳ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۸۳).

فقیهان برای استقرار وجوب فریضه نهی از منکر شرایطی را در حوزه‌های مربوط به فاعل منکر، فعل منکر و ناهی از منکر تعریف نموده‌اند. افزون بر این با عنایت به اصل «الأسهل فالأسهل» مراتبی را برای اجرای این فریضه در نظر گرفته‌اند که به ترتیب به شکل ذیل بیان شده است: مرتبه قلبی، مرتبه لسانی و مرتبه یدی. به این بیان که در مواجهه با منکرات لازم است در مرحله اول انزجار درونی نسبت به ارتکاب منکر با رفتارهای حاکی از نارضایتی، اعلام شود (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۸۶؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۳۷۷؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۷). اگر این مرحله برای جلوگیری از فاعل منکر کافی نبود باید با گفتار، وی را از انجام منکر بازداشت. و اگر دانسته شود که برای ترک منکر توسط فاعل آن، نیاز به استفاده از قدرت است، مرحله یدی واجب خواهد شد. به سخن دیگر، اعمال قدرت قهری زمانی جایز است که مرحله زبانی و رفتاری کارساز نباشد.

در فقه اسلامی درباره مجاز بودن توسل به مرحله یدی، از اشتراط اذن امام^۴ یا

۱. «مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَ خَلِيفَةُ رَسُولِهِ»

۲. «وَ الْجِهَادُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - وَ الصَّدَقِ فِي الْمَوَاطِنِ وَ شَتَائِنِ الْفَاسِقِينَ».

۳. «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ، يَهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ»

۴. منظور از اشتراط اذن امام (در نگاه باورمندان به آن)، اشتراط آن به نحو شرط وجوب است. پس تحصیل آن واجب نخواهد بود. به دیگر سخن، وجوب این فریضه، مطلق است، اما واجب، مشروط به اذن امام است.

نائب او سخن رفته است. درحالی که ظاهر ادله لفظی بیانگر حکم، عام و مطلق به نظر می‌رسند و چنین شرطی را بیان نداشته‌اند. از همین رو فقیهان در مواجهه با این موضوع، یکی از چهار دیدگاه عمومی ذیل را اتخاذ نموده‌اند:

عدم نیاز به امام: برای نمونه، به سید مرتضی نسبت داده شده که وی اذن حاکم را در نهی از منکر عملی لازم نمی‌دانست (نک: طوسی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۰؛ علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۶۰). ابن ادریس حلی نیز پس از نقل نظر سید مرتضی و نظر شیخ طوسی درباره دیدگاه سید مرتضی چنین می‌نگارد: «و هو الاقوی و به أفتی» (ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۹۱). این فقیهان امر به معروف عملی را منوط به اذن حاکم ندانسته‌اند (ابوالصلاح حلبی، بی تا، ص ۲۶۷؛ قاسم زیدی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۳). علامه حلی نیز این نظر را اقوی دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۴۳).^۱ به عبارت دیگر، تنها شرط وجوب مرحله عملی آن است که مراحل قبلی کارساز نباشد (فانی، ۱۳۹۵، ص ۶۷). کسانی نیز در انجام مراتب نهی از منکر، تنها رعایت شرط «الایسر فالایسر» را لازم دانسته و از اشتراط اذن حاکم سخنی نگفته‌اند (جناتی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۳-۴۰۴). برخی هم دو مؤلفه مفسده‌آمیز نبودن و احتیاط مداری را شرایط لازم در مرتبه یدی دانسته‌اند (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۴۲۸).

لزوم اذن امام: شیخ طوسی در کتاب النهایه در این باره چنین می‌نگارد: «گاهی امر به معروف با دست انجام می‌شود، به این شکل که با زدن، بازداشت نمودن، قتل و جراحت وارد کردن به نتیجه می‌رسد. در این صورت، انجام آن تنها با اجازه سلطان واجب می‌گردد و اگر او اجازه نداد تنها باید به مرتبه قلبی و زبانی اکتفا نمود» (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۰۰). وی در کتاب الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد نیز همین نظر را تأیید می‌کند (طوسی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۰).^۲ نگارنده المهذب نیز افزون بر موارد فوق، تأدیب را هم با

۱. ایشان در نگاه‌های خویش دیدگاه واحدی ندارد؛ برای نمونه، در دو کتاب مختلف الشیعه و منتهی المطلب برای مرحله یدی، اذن امام را لازم نمی‌داند (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۶۱؛ ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۴۳). اما در کتاب تبصره المتعلمین جرح و قتل را نیازمند اذن امام می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۹۰).
 ۲. منقول است که شیخ طوسی، به هنگام نگارش اثر تفسیری خویش، نظریه نیازمندی به اذن امام در نهی از منکر یدی را نپذیرفته است (نک: علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۴۱). اما حسب جست‌وجوی نگارنده در تفسیر «التبیان» شیخ طوسی، مطلبی که بر عدم نیاز به اذن حاکم دلالت داشته باشد، یافت نشد. تنها موردی که ممکن است از آن چنین برداشتی شود، عبارت ذیل است: «فإذا لم ینجح فیه الوعظ و التخویف، و لا

اذن امام جایز می‌داند (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۴۱). نگارنده کتاب گران سنگ مجمع الفائدة و البرهان نیز فتوا به جواز را به نحو مطلق، مشکل دانسته است (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۵۴۳). برخی نیز معتقدند که تنها دلیل برای ثبوت مرحله یدی، اجماع است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۶۰).

تفصیل میان مراتب نهی عملی: شماری از فقیهان میان مراتب نهی از منکر یدی تفاوت قائل شده و تنها برخی از این مراتب را نیازمند به اذن امام می‌دانند. اما گونه‌های مختلفی از تفصیل در این باره وجود دارد. برای نمونه، این دیدگاه وجود دارد که تنها مرحله قتل نیاز به اذن حاکم دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۰۹). اما برخی دیگر معتقدند که دو مرحله وارد کردن جراحت و قتل نیاز به اذن امام دارد، ولی مواردی مانند زدن نیاز به چنین اذنی ندارد؛ این نظر را نیز اظهر دانسته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۸۰۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۱۷۸؛ منتظری، ۱۳۶۲، ص ۳۶۹؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۲۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۴۵۷).^۱ برخی دیگر معتقدند که منع گناهکار و جلوگیری او نیازی به اذن ندارد، اما ضرب، جرح و اتلاف اموال نیاز به اذن حاکم شرعی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۳-۴۰۴). برخی نیز میان حکم جرح و قتل ابتدایی و جرح و قتلی که در اثر دفاع از هجمه مأمور یا منهی روی می‌دهد، تفصیل قائل شده و معتقدند جرح و قتل ابتدایی نیازمند اذن ولی فقیه است، اما جرح و قتل در مقام مدافعه نیاز به اذن ولی فقیه ندارد (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۰). درحالی که نیک هویداست که دفاع از خویشتن یا دیگران مسئله مجزایی است و اختصاصی به مرحله یدی نهی از

التناول باليد وجب حمل السلاح، لأن الفريضة لا تسقط مع الإمكان إلا بزوال المنكر» (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۹). برخی بر این باورند که شیخ طوسی بر اساس این عبارت، موافقت خود با نظریه سید مرتضی را اعلام نموده است (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۰۸)، درحالی که شیخ طوسی در ادامه همین عبارت، حمل سلاح را در مورد جهاد و قتال لازم دانسته است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۹). از دیگر سو، از عبارت بالا هم نمی‌توان عدم نیاز به اذن امام را به آشکاری دریافت.

۱. سلاز دیلمی در این باره چنین می‌نگارد: «فأما القتل والجرح في الإنكار، فإلى السلطان أو من يأمره السلطان» (سلاز دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۶). به نظر می‌رسد نمی‌توان این عبارت را به معنای تفکیک میان موارد نیازمند زدن با موارد نیازمند وارد کردن جراحت دانست، چون در متن کتاب «مراسم العلویه» این عبارت در قامت تنها گزاره بیانگر نهی از منکر عملی آمده است. از این رو، محتمل نمی‌نماید که نگارنده در مورد انواع امر به معروف عملی قائل به تفصیل باشد.

منکر ندارد، بلکه در مرحلهٔ لسانی نیز دفاع مشروع، مجاز خواهد بود. از این لحاظ، تفصیل پیش‌گفته چندان ثمربخش نخواهد بود.

عدم مشروعیت نهی از منکر مبتنی بر آسیب‌رسانی: کسانی نیز به نحو فراگیر جرح و قتل را جزو مراحل امر به معروف نمی‌دانند (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۳؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۱۵۷؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۴۵۲؛ فیاض، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۳). برخی دیگر حتی ضرب را هم در شمار مرحلهٔ یدی ندانسته‌اند (تبریزی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۰۹). برخی نیز معتقدند که مرحلهٔ عملی تنها کتک زدن و حبس کردن بدون وارد آمدن جراحت است (سیستانی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵). یکی از اندیشمندان معاصر بر این باور است که اجازه دادن به ایراد ضرب بر دیگری، هرچند به انگیزهٔ خیر، فاقد جاهت منطقی و عقلی است (محقق داماد، ۱۳۹۹، ص ۱۲۳). این دیدگاه نیز وجود دارد که نهی از منکر عملی تنها در موارد ایجاد تراحم جایز خواهد بود (ح‌الله، ۱۳۹۶، ص ۶۵۸). به این بیان که استفاده از نیروی بدنی و اجبار در امر و نهی با بهره از ادلهٔ مربوط به نهی از منکر قابل اثبات نیست و تنها در مواردی می‌توان از نیروی قهری بهره برد که عمل به منکر سبب ایجاد تراحم با امر یا حقی دیگر گردد. برخی نیز مواردی مانند توهین، حبس، ضرب، جرح و مراتب آن را نیازمند قانون مصوب نمایندگان دانسته‌اند (صانعی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۶).

همان‌گونه که هویدا است، دربارهٔ حکم موضوع نهی از منکر عملی، دیدگاه‌های گوناگونی در هر چهار ردهٔ اصلی پیش‌گفته قابل ارزیابی است. حتی در نگاه‌های فقیهان باورمند به نیاز به اذن امام، وحدت رویه در استخدام اصطلاحات مربوط به نتیجهٔ اجتهادی هم وجود ندارند. برای نمونه، برخی از فقیهان اشتراط اذن امام در نهی از منکر یدی را اشتهر دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۵) و شماری دیگر آن را قول مشهور (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۵۴۲). کسانی آن را اظهار ارزیابی نموده‌اند (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۱۱) و برخی معتقدند که ظاهر مذهب بزرگان امامیه چنین است (طوسی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۰). همین تشنت آرا دربارهٔ سه قول دیگر نیز وجود دارد.

جستار حاضر با بهره از منابع اسنادی و به روش توصیفی-تحلیلی در پی اعتبارسنجی ادلهٔ ادعایی و احتمالی برای اثبات اشتراط اذن امام در مرحلهٔ یدی است. از این میان، تنها دلایل دو دیدگاه نیاز به اذن امام در تمام مراحل مبتنی بر

آسیب‌رسانی و عدم نیاز به اذن امام در هر مرحله را بررسی نموده است.^۱ برای این منظور، پس از تبیین روایات بیانگر حکم و بررسی ادله لیبی باورمندان به عدم نیاز به اذن امام، به تحلیل و نقد راهکارهای فقیهان برای تقیید روایات عام پیش‌گفته پرداخته شده است. پس از اثبات ناکارآمدی این راهکارها، راهکاری برای مواجهه با این روایات ارائه شده تا حکم مسئله تبیین گردد. در گام بعد، مواردی بیان شده‌اند که در آن‌ها نیازی به اذن امام در اجرای نهی از منکر عملی وجود ندارد.

پیشینه: با نگاهی به نگاشته‌های فقه استدلالی و فتوایی می‌توان دریافت که به مناسبت بحث از فریضه امر به معروف و نهی از منکر، پیرامون اشتراط اذن حاکم در نهی از منکر عملی، مطالبی درج شده است. اما پژوهش مستقلی که تمامی ادله مربوط به مسئله را به دقت کاویده باشد، در میان مقالات و تحقیقات پایانی مرسوم یافت نمی‌شود. وجه نوآوری نوشتار حاضر، تبیین دقیق ادله ادعایی و احتمالی برای اثبات حکم است. ارائه گستره مجاز در نهی از منکر عملی نیز یکی دیگر از دستاوردهای این جستار ارزیابی می‌گردد.

۱. ادله باورمندان به عدم نیاز به اذن امام (ع)

مهم‌ترین دلیل باورمندان به عدم اشتراط اذن امام در نهی از منکر عملی شماری از روایات است. افزون بر این، به برخی ادله لیبی و استحسانی نیز استدلال شده است که در این پژوهش با عنوان سایر ادله مطرح شده‌اند.

۱-۱. عمومات ادله لفظی

باور به عدم اشتراط اذن امام در نهی از منکر عملی، بر عمومات و اطلاعات خانواده‌ای از روایات استوار است. مهم‌ترین این روایات عبارت‌اند از:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرْوَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: يَكُونُ فِي آخِرِ الرَّمَانِ قَوْمٌ يَتَّبِعُ فِيهِمْ قَوْمٌ مُرَأُونَ يَتَقَرَّوْنَ وَ يَتَدَسَّكُونَ حُدَّتَاءُ سَفَهَاءُ لَا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْيًا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَّ... فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ وَ الْفُطُورَ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَ ضَكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ وَ لَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ

۱. آشکار است که بررسی اقوال دیگر به سبب تعدد نظرات هریک از باورمندان به آن‌ها، خود نیازمند پژوهش‌هایی مستقل دیگری است که در حد یک مقاله با حجم متعارف نمی‌گنجد.

لَوْمَةٌ لَأَيِّمٍ». (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۸۳)^۱

همو به اسناد خویش، روایت دیگری را چنین گزارش نموده است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَسَطَ اللِّسَانِ وَ كَفَّ الأَيْدِ وَ لَكِنْ جَعَلَهُمَا يُبَسِّطَانِ مَعَاً وَ يُكْفَانِ مَعَاً»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۸۱).

شیخ مفید نیز در کتاب المقنعه خبری را به نحو مرسل به شکل ذیل نقل می‌نماید: «وَ قَالَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ (ع) لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ أَنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخَذَ البَّرِيءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ وَ أَنْتُمْ تَبْلُغُنَّ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ القَبِيحَ فَلَا تُنْكِرُونَ عَلَيْهِ وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرُكَهُ»^۳ (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۹).

نگارنده کتاب غرر الحکم حدیثی را به نحو مرسل از امام علی (ع) به شکل ذیل نقل می‌نماید: «إِنَّ مَنْ رَأَى عُدْوَاناً يُعْمَلُ بِهِ وَ مُنْكَرًا يُدْعَى إِلَيْهِ فَأَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِيَ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أَجْرَ وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِسَيْفِهِ لِيَتَكُونَ حُجَّةً لِلَّهِ العُلَيَّا وَ كَيْمَةً الظَّالِمِينَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الأَهْدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ اليَقِينَ» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۳۵).

مرحوم سید رضی روایتی را از امیرالمؤمنین علی (ع)، چنین گزارش می‌کند: «فَمِنْهُمْ المُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ فَذَلِكَ المُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الخَيْرِ...»^۴ (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۲).

در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) چنین آمده است: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِدَلِكِ گَارِه»^۵ (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۰).

۱. این حدیث به واسطه وجود عبارت «عن بعض اصحابنا» به شکل مرسل ارزیابی می‌شود. بالین حال، برخی آن را با عبارت «قوی كالصحيح» معرفی نموده‌اند (نک: محمدتقی مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۴۲).

۲. راویان این روایت به جز یحیی الطویل، دارای توثیق خاص هستند. از این راوی با نام‌های صاحب المصری و صاحب المنقری در کتب رجالی یاد شده، اما وضعیت رجالی او مجهول است. اما می‌توان با بهره از دو قاعده «نقل اصحاب اجماع» و «نقل مشایخ ثقات ثلاث»، وی را توثیق نمود، چراکه ابن ابی عمیر از او روایاتی را نقل نموده است.

۳. سند این روایت به شکل مقطوع درج شده و از این لحاظ، ضعیف ارزیابی می‌گردد.

۴. اعتبار این حدیث به سبب نقل در نهج البلاغه قابل مناقشه نیست (نک: مظاهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۴).

۵. این حدیث به سبب ارسال و نیز تشکیک جدی در انتساب آن به امام عسکری (ع) از نظر سندی قابل

در ظاهر این روایات، سخنی از اشتراط امر و نهی به اذن امام یا حاکم نیامده است. شماری از فقیهان با استناد به تمام یا برخی از این روایات بر این باورند که این عموماً بیانگر عدم نیاز به اذن حاکم برای اقامه فریضه امر به معروف در مرحله یدی است (برای نمونه، نک: ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۹۱؛ علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۶۱-۴۶۲). برخی نیز با وجود شرط دانستن اذن امام در مرحله یدی، معتقدند که انصاف این است که از اطلاق روایات می توان برای عدم اشتراط این شرط، بهره برد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۱۸).

۲-۱. سایر ادله

افزون بر روایات پیش گفته، به دلایل دیگری برای بی نیازی نهی از منکر عملی به اذن امام استناد شده است که عبارت اند از:

لزوم برپایی مصالح عمومی: نگارنده کتاب مختلف الشیعه دلیلی برای اثبات این حکم را به شکل ذیل بیان نموده است: از آنجا که اقامه فریضه امر به معروف و نهی از منکر به جهت مصلحت عمومی واجب شده، پس نمی توان آن را مقید یا مشروط به شرطی دانست (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۶۲). به نظر می رسد ایشان به روایت علوی «الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةٌ لِلْعَوَامِّ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعًا لِلْسُّفَهَاءِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۱۲) استناد نموده است. بر اساس این روایت، امر به معروف دارای مصلحتی برای عموم جامعه است و نهی از منکر نیز به شکلی مطلق، بازدارنده کم خردان از ارتکاب اعمال ناشایست است. در نقد این دلیل هویدا است که ادله لزوم برپایی نیکی و قلع منکرات منافاتی با اذن امام ندارد. در مصالح عمومی هم رعایت قاعده اهمیت و تقدم دره مفسده بر جلب مصلحت بایسته است. لذا نمی توان پذیرفت در نظر گرفتن قید یا شرطی برای نهی از منکر عملی، مخالف با حفظ مصالح عمومی باشد.

ایجاد فساد در زمان غیبت: چنین ذکر شده است که به وجود آمدن فساد در زمان غیبت یکی از لوازم فاسد جلوگیری از نهی از منکر عمومی است (نک: مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۵۶۳). به بیان دیگر، برحسب ادله باید از ارتکاب معصیت توسط افراد جلوگیری نمود (محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۰۸). درحالی که این دلیل توانایی اثبات

عدم نیاز به اذن امام را به نحو کلی ندارد. چراکه جلوگیری از فساد ملازمه تام با عدم اشتراط اذن امام در نهی از منکر ندارد.

تأسی به رسول خدا (ص) و امامان (ع): این دیدگاه وجود دارد که از باب پیروی از معصومان (ع) شایسته است تا وظایف ایشان درباره جرح و قتل هم پی گرفت و به نحو مستقل آن وظایف را انجام داد (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۶۲). اما نیک هویداست که وظایف خاص معصومان (ع) تنها بر عهده آن هاست و از قبیل خطابات عمومی شارع برای همه مکلفان نیست و افزون بر این وظایفی چون اقامه حدود و دستور جهاد، به سبب دارا بودن ایشان از مقام ولایت مطلقه و اولویت بر نفوس سایر افراد است.

استناد به اصل عملی: برخی برای ایجاد پشتوانه بر دیدگاه عدم نیاز به اذن حاکم، اصل عملی را مورد توجه قرار داده‌اند (محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۰۸). به نظر می‌رسد که مراد از اصل عملی مورد نظر، اصالة العدم بر اشتراط شرطی است که با ادله لفظی به اثبات نمی‌رسد. اما آشکار است که با وجود ادله لفظی قابل استناد، استناد به اصل عملی را نمی‌توان دلیلی برای اثبات حکم دانست، بلکه تنها می‌توان معتضدی برای صحت استظهار از روایات باشد. پیداست که استظهار مخالف با بهره از قرائنی دیگر، مقابل کارایی اصول عملیه در این روش، خواهد ایستاد.

۲. راهکارهای مواجهه با روایات در نگاه باورمندان به اشتراط اذن امام

در ظاهر، روایتی که بر اشتراط اذن باشد وجود ندارد. به همین دلیل، فقیهان سعی کرده‌اند روایات عام پیش‌گفته را به طرق مختلفی مقید سازند. برخی به اسناد این روایات ایراداتی وارد کرده و سعی نموده‌اند، از این طریق، استناد به آن‌ها را ناموجه نشان دهند (برای نمونه، نک: موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۴۱۱؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۱۵۴-۱۵۷؛ مظاهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۱، ۹۳؛ حب‌الله، ۱۳۹۶، ص ۶۲۲، ۶۲۹). اما این اشکال را نمی‌توان صحیح پنداشت، چراکه مجموعه این روایات به حدی است که ادعای تواتر معنوی درباره آن‌ها ناروا نخواهد بود (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۳۶۱؛ آصفی، ۱۴۲۶، ص ۵۹) و نیز برخی از اخبار مانند خبر ابن‌ابی عمیر از یحیی الطویل بنابر قاعده نقل اصحاب اجماع، موثق خواهند بود. برخی نیز آن را صحیح دانسته‌اند (مظاهری، ۱۳۸۶،

ج ۳، ص ۹۲). ارسال اخبار موجود در نهج البلاغه هم به واسطه تلقی مشهور به قبول، قابل جبران است. در ادامه، به بررسی راهکارهای فقیهان برای اثبات عدم عمومیت این اخبار پرداخته می‌شود.

۲-۱. تقدیم ادله حرمت ایذاء مؤمن

این دیدگاه وجود دارد که اقتضای جمع میان مطلقات و ادله دال بر حرمت ایذاء مؤمن و اضرار بر او آن است که ترتیب میان آن‌ها رعایت شود. به این بیان که در امر به معروف و نهی از منکر باید به میزانی عمل کرد که سبب آزار دیگری نشود (نوری همدانی، ۱۴۳۴، ص ۲۵۵). به دیگر سخن، عمومات و اطلاعات بیانگر وجوب هر عملی از انجام اعمال حرام منصرف هستند، مگر آنکه دلیل خاصی بر آن وجود داشته باشد و از آنجاکه ایذاء و ضرب دیگران مصداق اعمال حرام هستند، پس ادله بیانگر وجوب نهی از منکر از این موارد منصرف هستند (ح‌ب‌الله، ۱۳۹۶، ص ۶۱۶-۶۱۷؛ یعقوبی، ۱۴۳۶، ج ۱، ص ۴۶۴). به بیان دیگر، در تراحم میان مطلقات بیانگر وجوب نهی از منکر و ادله بیانگر حرمت ایذاء مؤمن، دلایل حرمت آزاررسانی به مؤمن مقدم خواهند بود (خلیل عاملی، ۱۴۲۹، ص ۲۱۰). در این موارد، برای جواز ایذاء نیاز به اذن امام است (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۶).

بررسی و نقد

ادله حرمت ایذاء دیگران به نحو اولیه کاملاً قابل پذیرش هستند اما همین ادله را نمی‌توان آبی از تخصیص شمرد. بلکه در مواردی مانند حبس، تعزیر و قصاص به اجماع فقیهان ایذاء ظاهری فرد متخلف با عقوبت‌های متناسب مجاز است. همچنین اگر عنوان ثانوی یا حکم اهمی وجود داشته باشد، ادله مربوط به حرمت ایذاء مؤمن جاری نبوده و حکم موضوع تغییر می‌یابد. از طرفی بازداشتن از ارتکاب گناه را نمی‌توان ایذاء به معنای خدشه به کرامت ذاتی انسان دانست. بلکه این موارد بر اساس مصلحت شخص یا جامعه با اعمال قدرت برای هدف مهم‌تری جاری می‌شود.

در مورد نهی نمودن شخصی از منکر و حرمت ایذاء مؤمن، لازم است مصالح و

مفاسد هریک از آن‌ها به درستی سنجیده شود.^۱ نمی‌توان پنداشت که همیشه حرمت ایذای مؤمن دارای مفسده‌ای بزرگتر از انجام منکر توسط او باشد. بلکه پاره‌ای امور آن چنان نزد شارع سترگ هستند که نمی‌توان به سبب ایجاد مفسده ناشی از ایذای مؤمن از آن‌ها چشم پوشید.

از طرفی در فقره روایی «وَلَا تُؤْذُونَهُ حَتَّىٰ يَثْرُكَهُ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۹) بر جواز ایذاء گناهکار برای بازداشتنش از گناه تصریح شده است. جالب اینجاست که برخی از باورمندان به نظریه وجوب اذن از حاکم شرع به نحو مطلق، ظاهر همین روایت را بر جواز زدن و ایلام فاعل منکر به شرط احتمال تأثیر بر او پذیرفته‌اند (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۷). چراکه جلوگیری از انجام منکرات به مراتب دارای اهمیتی بیشتر از حرمت ایذاء مؤمن است (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۳۶۰). همچنین، ایذاء مؤمن تنها به معنای آزارسانی به وسیله ضرب و جرح او نیست بلکه هر عملی که سبب رنجش وی شود تحت عنوان عمومی ایذاء قرار می‌گیرد. با این حساب ممکن است نهی لسانی هم موجب آزار خاطر فاعل منکر شود، درحالی‌که هیچ فقیهی آن را غیرمجاز نشمرده است.^۲

۲-۲. لازم آمدن عدم تأثیر بر مخاطب با قتل او

بنابر دیدگاهی، امر و نهی مشروط به تأثیر بر مخاطب است و تأثیرگذاری زمانی متصور است که شخص باقی باشد تا اثرپذیری او سنجیده شود. پس، قتل را نمی‌توان یکی از مراتب نهی از منکر عملی دانست (محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۱۶؛ نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۱، ص ۳۸۳). به دیگر سخن، تأثیرگذاری با قتل حاصل نمی‌شود (محقق داماد، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴). چراکه اصلاح جامعه در طول اصلاح فرد قرار دارد و با معدوم شدن فرد، فرع اول (یعنی فرد) نابود خواهد شد و نوبت به فرع ثانی (یعنی جامعه) نمی‌رسد (یعقوبی، ۱۴۳۶، ج ۱، ص ۴۳۶).

بررسی و نقد

۱. دراین باره در بخش ۵-۲-۲ بیشتر سخن خواهد رفت.
 ۲. نیک هویداست که در نهی لسانی نیز به کار بردن مراتبی چون درخواست، توصیه، دستور و... با رعایت اصل «الأسهل فالأسهل» بایسته است.

تأثیرگذاری در نهی از منکر را نمی‌توان به تأثیرگذاری بر منهی منحصر نمود. در مواردی، قلمرو اثرپذیری به شخص مأمور یا منهی، ویژه نیست، بلکه اطرافیان وی یا سایر اشخاص آگاه از روند امر و نهی هم قابلیت اثرپذیری دارند. در این موارد به حکم خرد، امر به معروف با وجود علم بر عدم تأثیر بر مأمور و منهی واجب خواهد بود (نک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹۷).

همچنین، افزون بر تأثیرگذاری بر مخاطب و تغییر رفتار او، اهداف دیگری برای فریضه امر به معروف و نهی از منکر متصور است که عبارت‌اند از: تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری، تحقق سایر آموزه‌های دینی، جلوگیری از بدبینی به نهاد دین و نیز گسترش نیکی‌ها و ریشه‌کن کردن بدرفتاری‌هاست. گاهی لازم است برای از بین بردن فساد، عامل انجام آن معدوم گردد. افزون بر این، حتی قتل هم دارای آثار دیگری برای منهی و جامعه است. یکی از آثار برای وی، جلوگیری از سنگین شدن گناهان و آثار تکوینی آن‌ها با ارتکاب مجدد معصیت است. از طرفی، مراتب نهی از منکر عملی مختلف بوده و مواردی چون منع، حائل شدن، حبس کردن، ضرب، جرح را نیز در بر می‌گیرد. قتل مرتکب منکر، آخرین مرحله از مراتب نهی از منکر عملی است. حتی با فرض پذیرش اشتراط تأثیرگذاری، دلیل ادعایی اخص از مدعاست و از آن نمی‌توان برای گونه‌های دیگر نهی از منکر بهره برد.

۲-۳. انصراف به اشتراط اذن امام

اطلاق ادله نهی از منکر عملی، منصرف به وجود اذن از سوی امام یا نائب اوست (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۸۳؛ مطهری، ۱۴۰۳، ص ۱۵۵). به دیگر سخن، امر و نهی به شکل فراگیر تنها در مرحله قلبی و لسانی واجب غیرمشروط است (محقق داماد، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴) و جواز امر و نهی منصرف از مواردی مانند جرح و قتل است (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۵۴۲-۵۴۳).

بررسی و نقد

ادعای انصراف، زمانی پذیرفته می‌شود که قرینه لفظی یا لیبی بر آن وجود داشته باشد. اطلاق ادله تا زمانی که چنین قرائنی وجود نداشته باشد، به حال خود باقی است. باورمندان به انصراف هم دلیل یا قرینه خاصی بر ادعای خویش بیان

نداشته‌اند، به نظر می‌رسد تنها ارتکاز ذهنی ایشان سبب باور به این انصراف شده است. از همین رو، نمی‌توان این انصراف را دارای منشأ قابل قبولی دانست (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۴۲۵).

۲-۴. حمل بر جهاد و اقامه حدود

این دیدگاه وجود دارد که مرتبه عملی مذکور در این روایات را باید بر جهاد و اقامه حدود حمل نمود. برای نمونه، عبارت «فَلْيُنْكَرُ بِيَدِهِ» در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) مربوط به جهاد و اقامه حدود است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۵). برخی نیز عباراتی مانند «صکوا بها جباهم» و «من انکره بالسيف» را در سیاق ادله جهاد ارزیابی کرده و موضوع آن‌ها را خروج مسلحانه و برخورد‌های نظامی دانسته‌اند، نه نهی از منکر (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۱، ص ۳۸۵؛ حب‌الله، ۱۳۹۶، ص ۶۳۲، ۶۴۰). چراکه بنا بر گزارش‌های تاریخی امیرالمؤمنین علی (ع) عبارت «مَنْ أَنْكَرَهُ بِسَيْفِهِ» را به هنگامه رویارویی سپاهیان‌ش با اهالی شام در جنگ صفین بیان نمودند (نک: طبری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۳۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۳۰۵). این امر، نشان می‌دهد که فضای صدور روایت مربوط به تبیین گونه‌های جهاد است. از این رو، امام (ع)، روش برخورد با منکراتی که شامیان مرتکب شده‌اند را در سه مرحله قلبی، زبانی و جهاد عملی ترسیم نموده‌اند.

مواردی مانند زخمی کردن، شکستن اعضاء، سوزاندن و قتل ذیل مفاهیم جهاد، حدود، تعزیرات و قصاص قرار دارند (حب‌الله، ۱۳۹۶، ص ۶۴۹). به دیگر سخن این مرتبه از نهی از منکر مختص امام (ع) یا مأذونین از جانب اوست (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۲۵).

بررسی و نقد

لزومی ندارد جهاد به معنای اصطلاحی آن، یعنی پیکار نظامی با دشمن، معنا شود، بلکه می‌تواند به معنای تلاش در مقابله با فساد باشد. بر اساس همین مفهوم لغوی جهاد است که امر به معروف، یکی از مراتب جهاد دانسته شده است (سیوری، ۱۴۱۲، ص ۱۵۸). بر اساس روایاتی چون «مَنْ الْجِهَادِ الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِاللِسَانِ ثُمَّ بِالْقُلُوبِ» (شریف رضی، ۱۴۱۶، ص ۵۴۲) می‌توان دریافت که جهاد دارای مفهوم عامی است که یکی

از گونه های آن جهاد مصطلح است. اما اگر معنای اصطلاحی جهاد مد نظر باشد، می توان آن را گونه ای از هدایت به سوی حق و بازداشتن از باطل بر شمرد که از این لحاظ یکی از مصادیق امر و نهی به معنای موسع آن، یعنی هرگونه دلالت به نیکی ها و بازداشتن از کژی ها، خواهد بود.

در مواجهه با کسی که جهاد، به معنای پیکار نظامی، با او واجب است، جهاد یدی در اولویت است. مرتبه ای پایین تر از این مرحله، جهاد تبلیغی و لسانی است و مرتبه پایین تر از آن جهاد قلبی و ابراز اعلام انزجار. روایت نبوی «یا علی مَرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اِنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ بَیْدُكَ فَاِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِكَ فَاِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِكَ وَ اِلَّا فَلَا تَلُومَنَّ اِلَّا نَفْسُكَ» (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۱) همسو با این معناست.

به نظر می رسد روایاتی که ابتدا به مرحله یدی و پس از آن به دو مرحله لسانی و قلبی اشاره کرده اند برای بیان مواجهه با منکرات سترگی هستند که راه مقابله اثر بخش با آن ها استفاده از قدرت عملی و اجرایی است. اگر چنین مرحله ای ممکن نبود باید با تذکر گفتاری از انجام آن بازداشته شود و اگر این دو مرحله امکان پذیر نبود، باید به انجام اعمالی که نشانگر انزجار درونی از انجام منکر است اقدام نمود.

۲-۵. ایجاد اختلال در نظام

واژه نظام از ریشه نظم به معنای رشته متصل کننده مرواریدها، تجمیع، ملاک، به سامان کردن و تألیف چیزی با چیز دیگر آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۶۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۴۳). در سخن فقیهان، واژه نظام در چهار حوزه ذیل قابل تعریف است:

۱. اساس اسلام و سرزمین های اسلامی (نایینی، ۱۳۸۶، ص ۷۶)
 ۲. حکومت سیاسی (نک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۱۰)
 ۳. نظام متناسب با زیست مردمان عصر و زمانه دانسته اند (ایروانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۲)
 ۴. نظام جاری در عالم (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۱۸)
- بر این اساس، انواع مقررات بشری به شرط سرچشمه گرفتن از حکم عقل و انطباق با مصالح عمومی، در راستای حفظ نظام بوده و نادیده انگاشتن آن ها سبب اختلال در نظام می گردد. مراد از حفظ نظام در این نوشتار، مفهوم عامی است که در

راستای حفظ انسانیت، ساختارهای اجتماعی، دین اسلام و تمدن سرزمین‌های مسلمین به کار می‌رود.

برخی از فقیهان برای اثبات لزوم اذن امام در مرتبه یدی، به ادله وجوب جلوگیری از اختلال در نظام اشاره کرده‌اند. به این بیان که اگر مرتبه یدی به همگان واگذار شود موجب ایجاد هرج و مرج می‌گردد (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۷؛ خلیل عاملی، ۱۴۲۹، ص ۱۹۷؛ یعقوبی، ۱۴۳۶، ج ۱، ص ۴۶۴). چراکه تنبیه عملی افراد خطاکار اگر متکی بر قدرت مسلطی نباشد، غالباً با رفتاری متقابل همراه بوده و سبب ایجاد جدال، هرج و مرج و خون‌ریزی‌های پیاپی می‌گردد که در نهایت، اختلال نظام را در پی دارد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۱۸). نگارنده پراچ کتاب گران سنگ جواهر الکلام نیز بر این باور است که به سبب وجود نفاق نمی‌توان مرتبه یدی را به هرکسی سپرد (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۱، ص ۳۸۳).

بررسی و نقد

برخورد با خطاکاران لزوماً به معنای ایجاد هرج و مرج نیست، بلکه در مواردی سبب جلوگیری از هرج و مرج‌های ناشی از گردن‌کشی زورمداران و اصلاح جامعه هم می‌گردد. بنابراین نمی‌توان این دلیل را دلیلی فراگیر برای اثبات مدعا دانست. گاهی جرح و قتل فاعل منکر سبب اصلاح رفتار او، انصراف دیگران از ارتکاب منکر و جریان حالت پیشگیرانه عمومی می‌گردد. این موارد نه تنها سبب هرج و مرج نیست، بلکه سبب ثبات اجتماعی نیز می‌گردد.

۲-۶. وجود ادله لفظی بر اشتراط اذن حاکم

ثقة الاسلام کلینی در روایت موثقه‌ای از مسعدة بن صدقة چنین نقل می‌کند: «سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ جِبُّهُ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً؟ فَقَالَ لَا. فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ؟ قَالَ (ع) إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۹۵). کاربست عبارت «انمّا» در این روایت، این نظر را به وجود می‌آورد که امر به معروف، ویژه افراد توانمند است. برخی بر این باورند که این روایت، نیازمندی امر و نهی عملی به اذن حاکم را به اثبات می‌رساند (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۰). به این بیان که در کنش‌های عملی، تنها دستور

یا نهی حاکم است که به سبب بهره‌مندی از قدرت، مورد پذیرش واقع می‌شود.

بررسی و نقد

برخی از اندیشمندان به حق بر این باورند که امر به معروف و نهی از منکر به دو گونه فردی و حکومتی قابل افراز است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲۶؛ نوری همدانی، ۱۴۳۴، ص ۸۷؛ قربانی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۴). مشهور فقیهان بر این باورند که مراد از قدرت در این روایت، قدرت سیاسی و حاکمیتی است که با مأموریت دادن به افرادی خاص، پشتوانه‌ای لازم برای اجرای معروف و بازداشتن از منکر را فراهم می‌آورد (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۴۰۲؛ روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۳۱۵؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲۷؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۵۵-۵۷).

در مقابل، برخی بر این باورند که مراد از «القوی المطاع» تنها حاکم نیست (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷، ص ۷۴) و این روایت در مقام بیان وجوب تحصیل مقدمه عقلی تمکن و قدرت برای افراد است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۶۹). این دیدگاه نیز وجود دارد که گستره تقیید در این روایت، به مواردی مانند جهاد، رد مظالم، جنگ با باغیان و اقامه تعزیرات مربوط است که به دست حاکم است (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۱، ص ۳۶۱).

۲-۷. دیدگاه برگزیده درباره استنباط حکم فراگیر از روایات

تا اینجا آشکار گردید که روش‌های پیش‌گفته در مواجهه با روایات برای اثبات اصل نیازمندی نهی از منکر عملی به اذن امام کافی نیستند. به دیگر سخن، نمی‌توان با حمل روایات به محامل گوناگون از حکم فراگیر آن‌ها صرف نظر نمود. اما از سوی دیگر، توجه به این نکته بایسته است که مجموعه روایات پیش‌گفته را نمی‌توان بیانگر اشتراط اذن امام برای نهی از منکر عملی دانست. توضیح اینکه یکی از شرایط شکل‌گیری اطلاق کلام آن است که گوینده درصدد تبیین مراد خود باشد. در دانش اصول از این مؤلفه در قامت یکی از مقدمات حکمت و با عنوان عمومی «در مقام بیان بودن» یاد شده است (برای نمونه، نک: انصاری، مرتضی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۶۷؛ نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۲۸؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۷۰۶). منظور از این مؤلفه آن است که گوینده درصدد بیان تمام خصوصیات، جزئیات و قیود مقصود خویش برای شنونده از همان جهت و حیثیتی که شمول آن مورد نظر است، باشد، نه اینکه غرض

او بیان اصل موضوع باشد، بلکه هدف وی تفهیم تمامی ابعاد موضوع برای مخاطب است.

در برخی موارد، گوینده تنها درصدد بیان کلی یک مطلب است و از گزاره انشایی یا اخباری خویش برای بیان جزئیات و فروع آن مطلب بهره نمی‌برد. در این‌گونه موارد، نمی‌توان با استناد به گزاره‌هایی که از جهت تبیین فروع در مقام بیان نیستند، به فراگیر بودن یک گزاره نسبت به همه قیود و حالات، حکم صادر نمود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۹). روایات پیش‌گفته نیز از همین سنخ هستند؛ یعنی در مقام بیان شرایط لازم برای استقرار وجوب نیستند، بلکه تنها بیانگر اصل وجوب هستند. از این نظر به ادله عمومی وجوب حج یا وجوب نماز شباهت دارند که در آن‌ها از شرطی مانند استطاعت در قامت شرط وجوب حج یا شرطی مانند وضو در قامت شرط واجب نماز یاد نشده است. از این لحاظ نمی‌توان از آن‌ها برای فهم مشروط بودن یا مشروط نبودن حکم بهره برد.

اما اطلاق روایات پیش‌گفته از جهت عدم نیاز به اذن حاکم با چالش دیگری مواجه است. این چالش، وجود داشتن قدر متیقن است. مراد از قدر متیقن در این موارد، فرد یا حصه‌ای از مطلق است که به یقین، حکم شامل آن می‌شود. هنگامی که گوینده لفظ مطلق را به کار می‌برد گاهی شنونده یقین دارد که برخی مصادیق داخل در لفظ مطلق است و گوینده آن را اراده کرده است. وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از شکل‌گیری اطلاق لفظ و هیئت ترکیبیه می‌گردد (نک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۷؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۱۷).

در مورد روایات مربوط به تبیین اصل کلی نهی از منکر عملی، بنابر اصل احتیاط در دماء و اموال افراد، لازم است که در این موارد به قدر متیقن اکتفا نمود که بر اصل لزوم احتیاط در دماء و اموال استوار است (صیمری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۴۵؛ آصفی، ۱۴۲۶، ص ۴۱). به دیگر سخن، جان‌ها و اموال مردم چنان محترم‌اند که تصرف در آن‌ها یا وارد کردن آسیب به آن‌ها حرام است، مگر در موارد به نحو یقینی جواز این اعمال به اثبات برسد. با بهره از این موارد می‌توان اثبات نمود که نهی از منکر آسیب‌زننده به اموال، سلامتی و جان منهی، بدون اذن امام جایز نیست. اما از دیگر سو به نظر می‌رسد که

می‌توان مواردی را از اصل عمومی ذیل مستثنا نمود.

۳. گستره مجاز در مرتبه عملی بدون نیاز به اذن امام

در بخش گذشته ثابت شد که وارد آوردن آسیب به مال و جان منهی بدون اذن امام (یا حاکم شرع) جایز نیست. اما این گزاره را نمی‌توان برای اثبات حکم نهی از منکر عملی کافی دانست. در این بخش کوشیده شده ابتدا مراد از مفهوم نهی از منکر عملی تبیین گردد و پس از آن مشخصات مربوط به نهی از منکر با اعمال آسیب به منهی بیان شود.

۳-۱. مفهوم‌شناسی نهی از منکر عملی

به نظر می‌رسد مراد از نهی از منکر عملی تنها مواردی نیست که سبب آسیب‌رسانی جسمی به منهی می‌گردد. بلکه این مرتبه مفهومی عام است که مراحل دیگر را هم در بر می‌گیرد. از همین رو بایسته می‌نماید این مفهوم تبیین گردد. در ادامه، به تبیین مؤلفه‌های اثربخش درباره فهم این مرتبه پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. مفهوم ید در روایات

لغت پژوهان واژه ید را که اصل آن یدئ است، در معانی اصلی و کنایی ذیل به کار برده‌اند: (۱) عضو خاصی در بدن؛ (۲) ملکیت؛ (۳) اختیار؛ و (۴) قوت و قدرت (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۰۱؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۴؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۱۶۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۹۰). گوهر معنایی این واژه را به کار بردن قدرت می‌توان دانست (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۶، ص ۲۰). در آیات فراوانی نیز به معنای نیرو و قدرت استعمال شده است (برای نمونه، نک: بقره/۷۹؛ آل عمران/۷۳؛ مائده/۱۱۰؛ ص/۱۷؛ مؤمنون/۸۸؛ فتح/۱۰). مشهور فقیهان مرتبه ید را به معنای اعمال قدرت دانسته‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۱). برخی، اعمال قدرت را به معنای ضربه دردناک بازدارنده از ارتکاب معصیت دانسته‌اند (شهرکانی، ۱۴۳۰، ص ۳۶۵). این دیدگاه وجود دارد که چون به کار بردن مفهوم «ید» لزوماً به معنای جواز خشونت بدنی نیست، پس نمی‌توان نهی از منکر عملی را به معنای کاربرد خشونت دانست (حب‌الله، ۱۳۹۶، ص ۶۲۵). ناتمام بودن این استدلال آشکار است، چراکه کلمه «ید» به وضوح دارای مفهومی وسیع است که مبتنی بر

اعمال قدرت است و تنها یکی از مراتب آن، انجام عقوبت‌های شخصی و بدنی است. از این رو، بهتر است مفهوم ید را با استناد به کاربرست‌های قرآنی و روایی آن گسترده دانست و تنها با وجود دلیل خاص به ضیق مفهومی آن حکم کرد، تا دچار انکار مرحله یدی نشد.

علامه حلی در کتاب مختلف الشیعه بر این باور است که مراد از مرحله یدی، انجام فعل معروف توسط آمر و پرهیز از منکر توسط ناهی است (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۶۰). حال آنکه، خود ایشان در نگاشته‌های دیگری مانند تذکره الفقهاء و منتهی المطلب ضرب و جرح را در این مرحله پذیرفته است (نک: علامه حلی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۴۴۴؛ ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۴۲). فقیهان دیگری نیز افزون بر استفاده از اجبار و قدرت، عامل بودن آمر و ناهی را به عنوان مرحله یدی تلقی نموده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۱، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۴۱). به نظر می‌رسد که این فقیهان به یکی از اهداف این فریضه، یعنی هرگونه دلالت کردن به نیکی‌ها و بازداشتن از کژی‌ها، توجه داشته و به همین دلیل، مرحله یدی را به انجام اعمال نیک و دوری از منکرات نیز توسعه داده‌اند.

از شماری از روایات نیز می‌توان دریافت که مرحله یدی تنها مربوط به اعمال قدرت آسیب‌رسان به نهی شونده نیست. در شماری از این روایات از لزوم تغییر دادن منکر سخن رفته است.^۱ در این روایات، تغییر منکر، منحصر به برخورد قهرآمیز آسیب‌رسان نیست. بر این اساس، استفاده از هرگونه قدرت اقتصادی، حقوقی، نظامی، اعتباری و... برای دفع منکر در مرحله یدی خواهد گنجید. برای نمونه، اموری چون هدم مظاهر فساد، تخریب نهادهای عمومی مفسده‌انگیز، تأسیس کتابخانه‌ها و مراکز نشر معارف، مصرف اموال برای تبلیغ صحیح آموزه‌های دینی

۱. برای نمونه، نک:

«لَا يَجِلُّ لِعَيْنِ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ يُعْصِي فَتَطْلِفُ حَتَّى تُعْزِرَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۲۶).

«فَإِذَا عَمِلَتْ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ جَهَارًا فَلَمْ تُعْزِرْ ذَلِكَ الْعَامَّةُ اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَةَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۶).

«إِنَّ الْمَغْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تُظْرَرْ إِلَّا غَامِلَهَا، وَإِذَا عَمِلَ بِهَا غَلَانِيَةً وَلَمْ يُعْزِرْ عَلَيْهِ أُضْرَتْ بِالْعَامَّةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۶).

«مَا أَقْرَ قَوْمٌ بِالْمُنْكَرِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يُعْزِرُونَهُ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْ عِنْدِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۷).

و... از مصادیق عملی هدایت کردن به معروف ها و بازداشتن از منکرات خواهد خواهد بود (نک: نوری همدانی، ۱۴۳۴، ص ۲۵۷).

در نگاشته های فقیهان نیز به نحو اجمال به برخی مصادیق مرتبه یدی اشاره شده است. برای نمونه، امام خمینی، گونه های رفتاری در مرتبه عملی را چنین برشمرده است: (۱) حیلولة؛ (۲) منع؛ (۳) تصرف در اموال؛ (۴) حبس؛ (۵) زدن؛ (۶) جرح؛ و (۷) قتل (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۱۰). برخی نیز آن را به معنای عمل شخصی آمر و ناهی به گفته های خودش و نیز مراتب ضرب تا قتل دانسته اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۴۳۹). پس مرحله یدی را نمی توان تنها به مواردی مانند ضرب، حبس، جرح و قتل منحصر نمود. بلکه مراد از مفهوم «ید» در روایات، تعبیری کنایی است که نشانگر بهره از قدرت است. از این رو، مرتبه یدی دارای مفهوم وسیعی است که تنها در مراحل مربوط به آسیب های مالی و جانی به منهی باید احتیاطاً اذن امام را در آن لازم دانست.

۳-۱-۲. معنای جهاد یدی در روایات

جهاد از ماده جهد به معنای تلاش، طاقت، مشقت، به کار بستن تمام توان آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸۶؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۶؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۶۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۸). مراد از جهاد با ید، بازداشتن مأمور یا منهی به وسیله دست است که کنایه از واداشتن به عمل به وسیله قدرت، حتی زدن، است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۵۹). در حدیث موثقی از امام صادق (ع) جهاد به چهار قسم تقسیم شده است که دو قسم آن واجب دانسته شده است که عبارت اند از جهاد با نفس و پیکار نظامی با کفار (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۳۷۰-۳۷۱). جهاد با نفس که از وجوب آن سخن رفته است به معنای پیکار نظامی نیست، بلکه به معنای به کار بستن تمام تلاش برای اصلاح نفس است.

به نظر می رسد جهاد با ید در مجموعه روایات نهی از منکر به معنای به کار بستن کوشش تام عملی برای مقابله با منکرات و گستراندن نیکی هاست. این مرحله در مقابل مرحله قلبی و لسانی دارای اهمیتی سترگ است. از همین روست که در برخی از روایات این مرحله بر دو مرحله دیگر مقدم داشته شده است. برای نمونه، در روایت

«مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۵)، اولین مرحله نهی از منکر، برخورد یدی دانسته شده است. این مرحله مشروط به توانمندی ناهی است. به قرینه کاربرد کلمه «استطاعت» در این حدیث، نیک هویداست که کلمه «ید» دارای مفهوم عامی است که هرگونه عمل ناشی از قدرت و توانمندی را دربرمی‌گیرد. از این رو، نمی‌توان پذیرفت که تمام مراتب و گونه‌های امور مبتنی بر توانمندی در مواجهه با منکرات نیازمند اذن حاکم باشد.

۳-۱-۳. معنای امر

به نظر می‌رسد که مراد از امر و نهی در فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تنها امر و نهی از طریق زبان نیست، بلکه هرگونه گفتار یا رفتاری که دلالت‌کننده به سوی انجام نیکی‌ها و دوری از کژی‌ها باشد، ذیل مفهوم امر و نهی می‌گنجد. همان‌گونه که مرحله قلبی به معنای ابراز اشتیاق درونی به انجام کار نیکو و ابراز انزجار درونی نسبت به ارتکاب منکرات را نمی‌توان امر و نهی زبانی دانست. به دیگر سخن، مراد از امر و نهی در این فریضه مفهوم مصطلح این واژگان در دانش اصول نیست. این معنا را از روایات بیانگر مواجهه با منکرات می‌توان دید. برای نمونه، در حدیث موثقی از امام صادق (ع) نقل شده که رسول خدا (ص) فرمودند: «أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۹۲). امام صادق (ع) نیز فرمودند: «مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۳۸۶). در روایت «أَنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخَذَ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ...» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۹) به آشکاری انجام‌دهنده منکرات به بیماری تشبیه شده که باید از انجام کار ناشایست و دامن زدن به بیماری خود بازداشته شود. نگارنده گران‌مایه کتاب و سائل الشیعه، بر اساس محتوای همین روایات، عنوان باب را به شکل «بَابُ وَجُوبِ هَجْرِ فَاعِلِ الْمُنْكَرِ وَ التَّوَسُّلِ إِلَى إِزَالَتِهِ بِكُلِّ وَجْهِ مُمَكِّنٍ» انتخاب نموده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۴۴).

در آیاتی چون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ (نساء/۳۷) نیز واژه امر به معنای رفتار آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۵۶).

اعتبارسنجی استدلال به روایات برای اشتراط اذن امام در نهی از منکر عملی / محقق گرمی، صرامی فروشانی ۷۱

به این بیان که عده‌ای با رفتار خویش سبب ترویج عملی انفاق نکردن می‌شوند. بر اساس همین برداشت از دو مفهوم امر و نهی، برخی از دانشوران به حق معتقدند که امر و نهی به معنای واداشتن به کار نیک و بازداشتن از کار نادرست است. پس لزومی به انحصار آن در انشاء لفظی نیست (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۱، ص ۳۸۱؛ یعقوبی، ۱۴۳۶، ج ۱، ص ۴۱۵، ۴۲۱؛ قاسم زیدی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۳).

بر اساس شناخت سه مؤلفه «ید»، «جهاد یدی» و «امر و نهی» می‌توان دریافت که نهی از منکر عملی دارای مفهوم گسترده‌ای است که هرگونه عمل بازدارنده از ارتکاب گناه و جرم را شامل می‌شود. در نهایت می‌توان گفت بخشی از روایات مورد استناد فقیهان برای اثبات اطلاق نهی از منکر عملی، دارای عمومیتی هستند که شامل هرگونه اعمال قدرتی می‌گردند و شماری دیگر از آن‌ها که درباره اعمال قدرت به نحو آسیب‌رساندن به منهی است، مشروط به اذن امام خواهند بود.

۲-۳. مستثنیات اشتراط اذن امام در موارد آسیب‌رساندن به منهی

با وجود اینکه اثبات شد که حکم اولیه در نهی از منکر عملی، اشتراط اذن امام است، اما این گزاره را نمی‌توان برای اثبات حکم نهی از منکر عملی کافی دانست. در این بخش کوشیده شده ابتدا مراد از مفهوم نهی از منکر عملی تبیین گردد و پس از آن مشخصات مربوط به نهی از منکر با اعمال آسیب به منهی بیان شود.

۳-۲-۱. امور بسیار سترگ نزد شارع

برخی از امور آن چنان در نزد شارع اهمیت دارند که شارع به هیچ‌عنوان به انجام آن‌ها یا ترکشان راضی نیست. برخی از امور مهمه از نظر شارع در نگاه‌های فقیهان عبارت است از: حفظ و دفاع از اسلام، وجود امام و رهبر برای جامعه، فصل خصومات، شورش بر امام عادل، قتل نفس، انجام کبائر موبقه (برجوردی، ۱۴۱۶، ص ۷۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۱۰؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۵۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۳؛ حیدری، ۱۴۲۴، ص ۲۲۱؛ محمدعلی انصاری، ۱۴۲۵، ج ۱۲، ص ۲۷۹). ترک امور مهمه‌ای که شارع راضی به ترک آن‌ها نیست و انجام اموری که شارع راضی به تحقق آن‌ها نیست سبب ایجاد اختلال در نظام می‌شود (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۶۶؛ طباطبایی قمی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۲۵).

بر همین اساس، برخی از فقیهان معاصر معتقدند که در این گونه موارد نه تنها نهی از منکر بدون اذن امام جایز است، بلکه واجب خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۱۱؛ نوری همدانی، ۱۴۳۴، ص ۲۶۱؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۸). برای نمونه، شخصی که در حال هتک حرمت خانه خداست، مرتکب منکر بزرگی می‌شود که بر هر مؤمنی لازم است به نحو فوریت از ادامه عمل او جلوگیری کند، خواه وی از حاکم مأذون باشد یا نباشد. جالب اینجاست که در لزوم جرح بر مرتکب منکر، برخی از فقیهان معتقدند که ادله نهی از منکر بر ادله حرمت ایذاء مؤمن مقدم‌اند و در قتل بنا بر احتیاط اذن امام لازم است (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۴۲۷). بر همین اساس، هتک دیگران و ایذاء آن به میزان لازم برای برانگیختن آن‌ها به انجام طاعت و منع از گناهان مجاز است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۵۹).

یکی از مواردی که فقیهان نهی را در آن واجب نمی‌دانند، جهل به موضوع است. به این بیان که اگر شخصی که به حکم مسئله‌ای آگاه باشد اما از روی جهل نتواند موضوع را درست تشخیص دهد، نهی او واجب نخواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۶۲). با این حال، اگر جهل عامل به منکر به موضوعی باشد که شارع به هیچ وجه راضی به تحقق آن در خارج نباشد، نهی از منکر واجب خواهد شد (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۶۲؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۲).

۲-۲-۳. جریان قاعده اهمیت

یکی از مبانی ترجیح در مرجحات باب تزاحم، استناد به قاعده اهمیت است که گاهی با عبارت «قاعده اهم و مهم» یا «قانون اهمیت» نیز از آن یاد شده است (برای نمونه، نک: مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۱۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۸۷-۸۸؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۱۴). بر اساس این قاعده، در هنگام تزاحم عمل به احکام، عمل به حکمی که اهمیت آن نزد مولا با بهره از دلایلی به اثبات رسیده، اولویت خواهد داشت. به دیگر سخن، در هنگام تزاحم میان مواردی که هریک دارای میزانی از اهمیت هستند، موردی مقدم می‌شود که دارای اهمیت بیشتری باشد، چراکه اگر اهمیت یکی از متزاحمین بیشتر دانسته شود، وجوب اتیان دیگری ساقط می‌گردد. برای شناخت میزان اهمیت یکی از احکام، نمی‌توان ضابطه‌ای عام معرفی نمود و با روش‌هایی چون استفاده از ادله

اثبات هریک از طرفین، مناسبت حکم و موضوع و شناخت ملاکات احکام می‌توان به اهمیت هر حکمی پی برد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۱۹).

احتمال اهمیت یکی از متزاحمین یا احتمال مطلوبیت بیشتر یکی از آنها دستمایه کافی برای عمل به جانب احتمال بیشتر را فراهم می‌آورد و در این موارد نیازی به تحصیل قطع نیست. در مورد نهی از منکر عملی باید دید که مفسده انکار منکر بیشتر است یا مفسده ناشی از آسیب به منهی. در مواردی که دانسته شود مفسده نخست بیشتر از مفسده دوم است، می‌توان با استناد به قاعده اهمیت بدون اذن امام نیز به نهی از منکر عملی پرداخت. نمونه آن را می‌توان در حفظ جان ناهی بیان نمود. به این بیان که اگر نهی از منکر عملی جنبه دفاع از خود داشته باشد، در هیچ مرحله‌ای از آن نیاز به اذن حاکم نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۱۷۸؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۰). بنابراین با ملاحظه استناد عقلی قاعده اهمیت در مواردی می‌توان به عدم نیاز به اذن امام در نهی از منکر عملی حکم نمود.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، موارد ذیل، دستاوردهای این جستار هستند:

۱. شماری از روایات در بردارنده عباراتی هستند که بر اساس آن‌ها، یکی از گونه‌های نهی از منکر، برخورد مبتنی بر اعمال قدرت با نهی شونده است. ظاهر این روایات را نمی‌توان مقید به اشتراط شرطی همچون اذن امام معصوم یا حاکم شرع برای برپا داشتن این مرحله دانست. اما فقیهان فراوانی از این ظاهر دست شسته و برای اثبات اشتراط اذن امام در این مرحله، روایات را به طرق مختلفی توجیه نموده‌اند.

۲. برخی دیگر بر این باورند که این روایات بیانگر وظایف اختصاصی امام یعنی برپایی حدود، تعزیرات و جهاد است. در حالی که دلیلی بر منحصر دانستن معنای جهاد به جهاد اصطلاحی در این روایات نیست. بلکه شماری از این روایات به مفهوم لغوی جهاد به معنای تلاش تام اشاره دارند.

۳. ادعای مقدم بودن ادله حرمت ایذاء مؤمن بر مدلول روایات بیانگر نهی از

منکر عملی نیز پذیرفتنی نیست. چراکه عبارت روایی «وَلَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَثْرُكَهُ» به آشکاری بر جواز ایذاء فردی که مرتکب گناه شده، اشاره دارد. از دیگر سو، ایذاء را نمی‌توان به زیان مالی و آسیب جسمی منحصر دانست. بلکه استفاده از روش‌های مبتنی بر مواجهه شخص با وجدان خویش نیز می‌تواند در شمار موارد ناگواری قرار گیرد که عاملی برای ترک منکر گردند.

۴. استفاده از شرط اثربخش بودن نهی بر مخاطب نیز برای اثبات مدعا کافی نیست، چراکه در جای خود ثابت شده که مراد از تأثیرگذاری در فریضه امر به معروف و نهی از منکر تنها تأثیر مستقیم بر منهی نیست. با فرض پذیرش لزوم تأثیرگذار بودن نهی بر منهی نیز تنها نهی از منکر در مرتبه قتل را می‌توان نیازمند به اذن امام دانست، درحالی‌که این دلیل، اخص از مدعاست.

۵. اختلال آفرینی در نظام را نیز نمی‌توان برای اثبات اشتراط اذن امام در مرتبه عملی نهی از منکر کافی دانست، چراکه در مواردی مانند عدم دسترسی مناسب زمانی و مکانی به امام، نهی از منکر بدون اذن امام می‌تواند جلوی ایجاد اختلال‌های بزرگ اجتماعی را بگیرد.

۶. روایات بیانگر مرحله عملی از لحاظ بیان شرایط، در مقام بیان نبوده و از این لحاظ دارای اطلاقی نیستند. از این رو، لازم است در مورد مدلول آن‌ها به قدر متیقن اکتفا نمود که بر اصل لزوم احتیاط در دماء و اموال استوار است.

۷. با شناخت سه مؤلفه «مفهوم ید»، «معنای جهاد یدی» و «معنای امر» در محتوای فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌توان دریافت که مراد از مرحله یدی، هرگونه اقدامی است که منجر به بازداشتن فاعل منکر از ارتکاب عمل شود. این اقدامات منحصر به کنش‌های آسیب‌رسان به وی نیست. بنابراین در غیر از این اقدامات لزومی به احراز اذن امام نخواهد بود.

۸. در امور بسیار مهم نزد شارع و نیز اموری که دارای مصلحتی سترگ‌تر از مفسده آسیب‌رسانی به فاعل منکر هستند، نیازی به اذن امام وجود ندارد.

فهرست منابع

- قرآن مجید.
۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
 ۲. آصفی، محمد مهدی. (۱۴۲۶ق). ولایة الامر. تهران: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
 ۳. آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتب الاسلامی.
 ۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید. قم: کتابخانه آية مرعشی نجفی.
 ۵. ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۳۸۷). موسوعة ابن ادریس حلی. قم: دلیل ما.
 ۶. ابن براج، عبد العزیز بن نحریر. (۱۴۰۶ق). المهذب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۷. ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
 ۸. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۹. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم. (بی تا). الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین العامة.
 ۱۰. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۱. استرآبادی، محمد بن قاسم. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب الی الامام العسکری (ع). قم: مدرسه امام مهدی (عج).
 ۱۲. انصاری، محمد علی. (۱۴۲۵ق). الموسوعة الفقهية المیسرة. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
 ۱۳. ایروانی، علی بن عبد الحسین. (بی تا). حاشیة المکاسب. بی جا: بی نا.
 ۱۴. بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶ق). البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر (تقریرات حسینعلی منتظری). قم: دفتر آیت الله منتظری.
 ۱۵. تبریزی، جواد. (۱۳۸۹). ارشاد الطالب فی شرح المکاسب. قم: دار الصدیقة الشهيدة.
 ۱۶. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۴۱۵ق). دروس فی الفقه المقارن. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
 ۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
 ۱۸. حب الله، حیدر. (۱۳۹۶). فقه امر به معروف و نهی از منکر. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
 ۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
 ۲۰. حیدری، محسن. (۱۴۲۴ق). ولایة الفقیه: تاریخها و مبانیها. بیروت: دار الولاة.
 ۲۱. خلیل عاملی، طالب. (۱۴۲۹ق). الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. بیروت: اعلمی.
 ۲۲. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
 ۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات فی الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
 ۲۴. روحانی، سید محمد صادق. (۱۴۲۹ق). فقه الصادق. قم: منشورات الاجتهاد.

۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق). المحصول فی علم الاصول. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۴ق). ارشاد العقول الی مباحث الاصول. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۷. سلار دیلمی، حمزه بن عبد العزیز. (۱۴۰۴ق). المراسم العلویة. قم: منشورات الحرمین.
۲۸. سیستانی، سید علی. (۱۳۹۰). توضیح المسائل. تهران: گلی.
۲۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۱۵ق). دلیل تحریر الوسيلة (الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۰. سیوری، مقداد بن عبد الله (فاضل مقداد). (۱۴۱۲ق). الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۱. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (تصحیح صبحی صالح). قم: هجرت.
۳۲. شهرکانی، ابراهیم بن اسماعیل. (۱۴۳۰ق). معجم المصطلحات الفقهیة. قم: ذوی القربی.
۳۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة. قم: داوری.
۳۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۴ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۵. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الامالی. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۷۸). توضیح المسائل نوین. تهران: امید فردا.
۳۸. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۹۱). توضیح المسائل. مشهد: بارش.
۳۹. صانعی، یوسف. (۱۳۸۸). رساله توضیح المسائل. قم: میثم تمار.
۴۰. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. قم: مؤسسه دائرة المعارف اسلامی طبق مذهب اهل بیت (ع).
۴۱. صیمری، مفلح بن حسن. (۱۴۲۰ق). غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار الهادی.
۴۲. طباطبایی قمی، سید تقی. (۱۴۰۰ق). دراساتنا من الفقه الجعفری. قم: خیام.
۴۳. طباطبایی قمی، سید تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهج الصالحین. قم: قلم الشرق.
۴۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.
۴۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۷ق). تاریخ الامم و الملوک. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتب العربی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۱ق). الاقتصاد الهادی الی سبیل الرشاد. تهران: مکتبه چهل ستون.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تهران: اسلامیه.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۰. عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

اعتبارسنجی استدلال به روایات برای اشتراط اذن امام در نهی از منکر عملی / محقق گرمی، صرامی فروشانی ۷۷

۵۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۴). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). تبصرة المتعلمین فی احکام الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۴. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۶ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۵۵. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۳۰ق). تفصیل الشریعة (کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۵۶. فانی، سید علی. (۱۳۹۵ق). الامر بالمعروف والنهی عن المنکر. قم: بی نا.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۵۸. فیاض، محمد اسحاق. (بی تا). منهاج الصالحین. قم: دفتر مؤلف.
۵۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق). النخبة فی الحکمة العملية والاحکام الشریعة. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۰. قاسم زیدی، ابن محمد. (۱۴۲۱ق). الأساس لعقائد الاکیاس. صعده: مكتبة التراث الاسلامی.
۶۱. قربانی، زین العابدین. (۱۳۹۱). تفسیر جامع آیات الاحکام. قم: دار الحدیث.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
۶۳. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین. قم: کوشانپور.
۶۴. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام. قم: اسماعیلیان.
۶۵. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۹). بازخوانی فقهی امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود. تهران: مرکز نشر اسلامی.
۶۶. محقق سبزواری، محمد باقر بن مؤمن. (۱۳۸۱). کفایة الفقه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۷. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۶۸. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۹. مطهری، احمد. (۱۴۰۳ق). مستند تحریر الوسيلة. قم: خیام.
۷۰. مظاهری، حسن. (۱۳۸۶). الثقات الاخیار. قم: مؤسسه الزهراء (ع) الثقافیه.
۷۱. مظاهری، حسین. (۱۳۸۶). فقه الولاية والحکومة الاسلامیه. اصفهان: مؤسسه الزهراء (ع).
۷۲. مظفر، محمد رضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۶۳). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۷۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). رساله توضیح المسائل. مشهد: عالم افروز.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). انوار الفقاهة (کتاب البیع). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۷۶. منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۲). توضیح المسائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۷. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۷۸. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (۱۳۸۶). توضیح المسائل. قم: نجات.
۷۹. موسوی خمینی، سید روح الله (امام). (۱۳۹۲). تحریر الوسیلة. تهران: مرکز نشر و تنظیم آثار امام خمینی (س).
۸۰. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام. قم: دفتر مؤلف.
۸۱. نایینی، محمد حسین. (۱۳۵۲ش). اجود التقریرات (تقریرات سید ابوالقاسم خویی). قم: مطبعة العرفان.
۸۲. نایینی، محمد حسین. (۱۳۸۶). تنبیه الامة و تنزیه الملة. قم: بوستان کتاب.
۸۳. نجفی، محمد حسن. (۱۳۹۲ق). جواهر الکلام. تهران: اسلامیة.
۸۴. نوری همدانی، حسین. (۱۴۳۴ق). الامر بالمعروف و النهی عن المنکر: بحوث فقهیة. قم: مهدی موعود (عج).
۸۵. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل البيت (ع).
۸۶. یعقوبی، محمد. (۱۴۳۶ق). أسمى الفرائض وأشرفها. نجف: دار الصادقین.



The Instrumentalization of Religious Sanctities: A Conceptual Analysis and Consequentialist Study (With Emphasis on Narrations Censuring the *Ghulāt*)

Saeid Fanaei¹ | Abbas Mofid²

1. Corresponding Author: Level Three Student, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: sfe.1376619@gmail.com
2. Level Four Student, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: mofid7033@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 5 August 2025
Revised: 19 November 2025
Accepted: 28 January 2025
Available online 9 February 2025

Keywords:
Istikāl, Taking Fees, Ghulāt (Extremists), Mughīrah ibn Sa'īd, Abu al-Khaṭṭāb.

ABSTRACT

Istikāl—defined as the worldly and self-interested exploitation of religious sanctities (such as the Qur'an, the Ahl al-Bayt (PBUT), their sciences, and the act of worship itself)—is a behavior vehemently condemned in both Shī'a and Sunni narrative sources. These traditions enumerate detrimental material and spiritual consequences for such actions, including poverty, deprivation of otherworldly rewards, hellfire, and the divine curse of God and His Messenger. At first glance, this category of Ahādīth appears to encompass all religious-related professions (such as teaching and reciting the Qur'an, eulogizing, etc.), raising the juristic suspicion of the prohibition of earning a livelihood through religious services. However, the findings of this research—conducted via a descriptive-analytical methodology and attentive to the situational context (context of issuance) of the traditions—demonstrate that Istikāl does not merely signify "earning an income." Rather, it embodies the misuse of religious status for the sake of leadership, prestige, and the deception of the populace. The core focus of the narrations censuring Istikāl is directed at the conduct of the Ghulāt (extremists), such as Abu al-Khaṭṭāb and his followers. These individuals sought to attract adherents and establish cult-like circles by fabricating false attributions to the Ahl al-Bayt (PBUT) and claiming for themselves statuses such as Bābiyyah (gateway to the Imam) or Prophethood, thereby securing personal gains. This paper, while analyzing the lexical concept of Istikāl in linguistic sources, provides an interpretation of its narrative applications. It concludes that Istikāl is a concept transcending the mere acquisition of wealth, signifying a deviation in the intent and purpose of religious activities.

Cite this article: Fanaei, S.; Mofid, A. (2025). The Instrumentalization of Religious Sanctities: A Conceptual Analysis and Consequentialist Study (With Emphasis on Narrations Censuring the *Ghulāt*). *Hadith Doctrines*, 9(17), 79-106. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7290.1288>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بهره‌برداری از مقدسات دینی؛ پیامدشناسی و واکاوی مفهومی (با تکیه بر روایات مذمت‌گالیان)

سعید فنائی^۱ | عباس مفید^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌پژوه سطح سه رشته علوم و معارف حدیث و پژوهشگر مرکز تخصصی علوم دینی حضرت ولی عصر (عج)، مشهد، ایران. رایانامه: sfe.1376619@gmail.com
۲. طلبه سطح ۴، حوزه علمی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: mofid7033@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: استیکال، اخذ اجرت، غلات، مغیره بن سعید، ابوالخطاب.</p>	<p>استیکال، به معنای بهره‌برداری دنیوی و منفعت‌طلبانه از مقدسات دینی (همچون قرآن، اهل‌بیت (ع) و علوم ایشان و نیز دین و عبادت خدا)، یکی از رفتارهایی است که در منابع روایی شیعه و سنی مورد نکوهش شدید قرار گرفته و پیامدهای زیان‌بار مادی و معنوی همچون فقر، بی‌بهره ماندن از ثواب اخروی، عذاب دوزخ و لعن خدا و رسول برای آن ذکر شده است. این دسته از احادیث در نگاه ابتدایی، مشاغل مرتبط با دین و علوم دینی (از جمله تعلیم و قرائت قرآن، مدح و مرثیه‌خوانی و...) را نیز شامل شده است و گمانه‌حرمت کسب درآمد از این راه را ایجاد می‌کند. اما یافته‌های این تحقیق که با نگاه تحلیلی-توصیفی به روایات و با توجه به بافت موقعیتی آن تدوین شده است، نشان می‌دهد که استیکال نه صرفاً به معنای کسب درآمد، بلکه دربردارنده سوءاستفاده از موقعیت دینی برای ریاست‌طلبی، منزلت‌خواهی و فریب مردم است. تمرکز روایات مذمت استیکال بر رفتار غالیانی چون ابوالخطاب و پیروانش است که با نسبت‌های دروغین به اهل‌بیت (ع) و ادعاهایی چون بابت و نبوت برای خود، در پی جذب پیروان و تشکیل حلقه‌هایی از طرفداران و به تبع، کسب منافع برای خود بوده‌اند. مقاله ضمن تحلیل مفهوم استیکال در منابع لغوی، تفسیری از کاربست‌های روایی آن ارائه داده است و نتیجه می‌گیرد که استیکال مفهومی فراتر از کسب مال و ناظر به نوعی انحراف در نیت و هدف فعالیت‌های دینی است.</p>

استناد: فنائی، سعید؛ مفید، عباس. (۱۴۰۴). بهره‌برداری از مقدسات دینی؛ پیامدشناسی و واکاوی مفهومی (با تکیه بر روایات مذمت‌گالیان)، ۷۹-۱۰۶. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7290.1288>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

بخش قابل توجهی از آموزه‌های قرآن و عترت، در بیان وظایف اهل ایمان در قبال مقدسات دینی (قرآن، اهل بیت (ع) و علوم و معارف دین) هستند و چهارچوب روابط مؤمنان با این حقایق نورانی را مشخص می‌کنند.

در میان این آموزه‌ها، استیکال به مقدسات از مفاهیمی است که مورد نهمی و مذمت شدید قرار گرفته و عواقب دنیوی و اخروی جبران‌ناپذیری برای آن ذکر شده است. گرچه به لحاظ لغوی به نظر می‌رسد ابهامی در معنای استیکال نیست، چه آنکه در نگاه نخست استیکال یعنی امری را وسیله ارتزاق قرار دادن، اما جایگاه آن در فرهنگ دینی با ابهاماتی روبه‌رو است؛ زیرا امروزه عده‌ای از مشاغل که با علوم، معارف و مقدسات دینی سر و کار دارند (مانند قرائت و تعلیم قرآن و معارف دینی، مدح و مرثیه‌خوانی و...) از این طریق ارتزاق کرده‌اند، و روایات مذمت استیکال به متعلقات دین می‌تواند مانعی در فعالیت‌های مذکور به حساب آید. مفهوم‌شناسی دقیق این اصطلاح می‌تواند در حل این ابهام راهگشا باشد.

این پژوهش می‌کوشد با نگاه تحلیلی-توصیفی به خانواده احادیث استیکال، آن را دسته‌بندی و معناشناسی کند. در خصوص حکم اخذ اجرت بر قضاوت، احیای شعائر، تعلیم و... آثاری، همچون مقاله «بررسی مستندات قائلان جواز اخذ اجرت بر قضاء در فقه مذاهب اسلامی» (مؤمنی، فرحزادی، و شیعه علی، ۱۳۹۵) و مقاله «حقوق معنوی و متون مقدس» (مهریزی، ۱۳۸۳) و نیز در جهت بررسی روایات استیکال، نگاهی‌های پراکنده و اشاراتی در کتب فقهی همچون مبانی منهاج الصالحین و الاجتهاد و التقلید سید رضا صدر و نیز در کتب شرح حدیث همچون مرآة العقول و شرح الکافی ملاصالح مازندرانی به چشم می‌خورند، اما هیچ‌کدام با روش تشکیل خانواده حدیث به مفهوم‌شناسی استیکال نپرداخته‌اند؛ از این رو، به نظر می‌رسد که پژوهش پیش رو مسیری تازه را طی کرده است.

۱. واژه‌شناسی استیکال

واژه استیکال مصدر فعل استأکل از ماده اکل است. چنان‌که از کلام بعضی

لغویان پیدا است، باب استفعال در این واژه در معنای غالب (طلب) به کار رفته است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۴۹). این واژه با بسامد نه چندان کم در احادیث شیعه و سنی کاربرد دارد؛ بنابراین جمع‌آوری استعمالات مختلف برای کشف مراد از آن لازم می‌نماید.

۲. اقسام استیکال

در میان مجموعه احادیثی که در ارتباط با این مضمون وارد شده‌اند، لازم است به دسته‌بندی و ذکر نمونه‌هایی از آن‌ها پرداخته شود:

۲-۱. استیکال به علم

یکی از اقسام استیکال واردشده در احادیث، استیکال به علم است. روایت حمزه بن حمران از امام صادق (ع)، مهم‌ترین حدیث این دسته است که به شکل صریح به عنوان استیکال به علم و عاقبت آن اشاره دارد:

حمزه بن حمران گوید: از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود:

هرچه به ما اهل بیت (ع) استیکال ورزد، فقیر خواهد شد. حمران عرض کرد:

در میان شیعیان شما کسانی هستند که علوم شما را حمل کرده و میان

شیعیان منتشر می‌کنند، و از صله و هدیه آن‌ها بی‌بهره نیستند. امام

صادق (ع) فرمود: این افراد مستأکل نیستند. مستأکل به علم کسی است

که بدون علم و هدایت الهی فتوا می‌دهد و حقوق را ضایع می‌کند تا

به وسیله آن به متاع بی‌ارزش دنیا دست یابد. (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۸۱)^۱

در گفت‌وگوی عبدالله بن مبارک و سفیان ثوری نیز، سفیان، آشوبگران (غوغاء) را کسانی می‌داند که حدیث را برای استیکال و به دست آوردن اموال مردم حفظ می‌کنند و می‌نگارند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۳). در روایتی دیگر، عبدالله بن مبارک

۱. عَنْ حَمْرَةَ بْنِ حَمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «مَنْ اسْتَأْكَلَ بِعِلْمِهِ افْتَقَرَ». فَقُلْتُ لَهُ: «جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنَّ فِي شِيعَتِكَ وَ مَوَالِيكَ قَوْمًا يَتَحَمَّلُونَ عُلُومَكُمْ وَ يَبْتُؤْنَهَا فِي شِيعَتِكُمْ فَلَا يَغْدُمُونَ عَلَى ذَلِكَ مِنْهُمْ الْبِرَّ وَ الصَّلَةَ وَ الْإِكْرَامَ». فَقَالَ (ع): «لَيْسَ أَوْلَيْكَ بِمُسْتَأْكِلِينَ إِنَّمَا الْمُسْتَأْكِلُ يَعْلِمُهُ الَّذِي يُغْنِي بغيرِ عِلْمِهِ وَ لَا هُدًى مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِيَبْطِلَ بِهِ الْحَقُوقَ طَمَعًا فِي حُطَامِ الدُّنْيَا».

«سفله» را به مفهومی مشابه تفسیر می‌کند (ورام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۴). در منابع اهل سنت حدیثی نبوی از ابوهریره (دیلمی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۵۹۲) و کلماتی از سُحنون (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۴۸) نیز در نهی از استیکال به علم گزارش شده است.

روایات هم خانواده با این حدیث نیز در میراث حدیثی شیعه فراوان به چشم می‌خورد. روایات رسیده در توییح و مذمت کسانی که در تحصیل علم در پی دنیا و منفعت دنیوی هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۶) یا کسانی که در تحصیل به دنبال شهرت و محبوبیت هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۷) و یا کسانی که به مزدخواهی و رشوه خواهی در برابر دانش خود می‌پردازند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱)، را می‌توان هم‌راستا با این دسته از روایات دانست.

به نظر می‌رسد مراد از علم در روایات شیعی، تنها علوم اهل بیت (ع) باشد. این نکته در شناسایی معنای «علم» با ملاحظه چند قرینه داخلی و خارجی به دست می‌آید:

در برخی از روایات این باب، به جای «علم»، واژه «فقه» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۴) یا «حدیث» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۶) به کار رفته است.

اهل بیت (ع) همواره در تلاش بودند که در ارزش‌گذاری میان معارف و احکام حقه شریعت الهیه با دیگر دانستنی‌های بی‌سود یا کم‌سود تفاوت بگذارند و ارزش تام و کامل و صحت و اتقان را تنها در علوم اهل بیت (ع) منحصر دانسته‌اند.^۱ پیشوایان دین سعی داشته‌اند حتی از اطلاق واژه «علم» بر بعضی دانسته‌ها و معلوماتی که منشأ غیرالهی دارند، خودداری کنند و گاه این دانش‌های بشری را تا حد تنها فضیلتی پایین آورده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲).

در روایت فوق نیز پیشنهاد ذهنی سائل (حمزه بن حرمان) بر همین اساس است؛ زیرا پس از شنیدن پیامد استیکال به علم در کلام امام (ع)، سؤال وی درباره عالمین به علوم اهل بیت (ع) و نه مطلق دانستنی‌ها تشکیل و طرح می‌شود.

به دنبال این آموزه بنیادین، هرگاه در روایات شیعه از علم و عالم سخن به میان

۱. برای نمونه، نک: روایات کافی در «باب ان مستقی العلم من بیت آل محمد (ص)» و نیز احادیث بصائر الدرجات در «باب ما امر الناس بان یطلبوا العلم من معدنه و معدنه آل محمد (ع)».

می‌آید، قدر مسلم آن آموزه‌های دینی و الهی دریافت شده از دریای علوم اهل بیت (ع) است؛ با ملاحظه نکات فوق و نیز حجم فراوان روایات نهی از استیکال به اهل بیت (ع)، می‌توان چنین گفت که روایات نهی از استیکال به علم نیز اختصاص به علوم اهل بیت (ع) داشته و ذیل عنوان استیکال به اهل بیت (ع) می‌گنجد.

سلیم به نقل از امیرالمؤمنین (ع)	یوسف بن یعقوب به نقل از امام باقر (ع)	ابی حاتم سجستانی به نقل از امام باقر (ع)	معاویه بن وهب به نقل از امام صادق (ع)	ابو بصیر به نقل از امام صادق (ع)
... النَّاسُ ثَلَاثَةٌ أَصْنَافٍ: صِنْفٌ بَيْنَ بُيُوتِنَا، وَ صِنْفٌ يَأْكُلُونَ بِنَا، وَ صِنْفٌ اهْتَدَوْا بِنَا وَ افْتَدَوْا بِأَمْرِنَا، وَ هُمْ أَقَلُّ الْأَصْنَافِ (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۴۳؛ حلی، ۱۴۲۱، ص ۲۹۳)	وَ عَنْ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَحِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ شِيعَتُنَا ثَلَاثَةٌ أَصْنَافٍ صِنْفٌ يَأْكُلُونَ النَّاسَ بِنَا وَ صِنْفٌ كَالزُّجَاجِ يَتَهَشَّسُ وَ صِنْفٌ كَالدَّهَبِ الْأَحْمَرِ كُلَّمَا أُدْخِلَ النَّارَ اِزْدَادَ جُودَةً (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۲)	وَ عَنْ أَبِي حَاتِمٍ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ مِتْنَا وَ مُتْرَيْنَ بِنَا وَ نَحْنُ زَيْنٌ لِمَنْ تَزَيْنَ بِنَا وَ مُسْتَأْكِلٌ بِنَا النَّاسِ وَ مَنْ اسْتَأْكَلَ بِنَا افْتَقَرَ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۳)	الْبَشِيْعَةُ ثَلَاثٌ مُحِبٌّ وَادٌّ فَهُوَ مِتْنَا وَ مُتْرَيْنَ بِنَا وَ نَحْنُ زَيْنٌ لِمَنْ تَزَيْنَ بِنَا وَ طَبَقَةٌ هُمْ مِتْنَا وَ نَحْنُ مِنْهُمْ وَ طَبَقَةٌ يَتَزَيُّونَ بِنَا وَ طَبَقَةٌ يَأْكُلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا [بِنَا]	أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: [إِنَّ] النَّاسَ طَبَقَاتٌ ثَلَاثٌ أَصْنَافٌ صِنْفٌ يَأْكُلُونَ النَّاسَ بِنَا وَ نَحْنُ زَيْنٌ لِمَنْ تَزَيْنَ بِنَا وَ طَبَقَةٌ هُمْ مِتْنَا وَ نَحْنُ مِنْهُمْ وَ طَبَقَةٌ يَتَزَيُّونَ بِنَا وَ طَبَقَةٌ يَأْكُلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا [بِنَا]

۲-۲. استیکال به اهل بیت (ع)

در میان اقسام استیکال، بیشترین حجم احادیث شیعه در نکوهش استیکال به اهل بیت (ع) وارد شده است. لزوم خودداری از استیکال به اهل بیت (ع) در قالب سخنان و سیره معصومین و نیز توصیه‌های اصحاب ایشان در گزارش‌ها نمود یافته است که به بعضی نمونه‌های آن اشاره می‌شود:

الف) از مهم‌ترین روایات این باب که درصدد بیان حال سه نوع از مردم یا شیعیان اهل بیت (ع) است و بدترین آن‌ها را مستأکل به اهل بیت (ع) معرفی می‌کند، با

عبارات مختلف از سه تن از ائمه (ع) گزارش شده است.

در میراث فهرستی و رجالی شیعه، شخصی به نام ابوحاتم سجستانی به چشم نمی‌خورد. با ملاحظه طبقه‌راوی، کنیه وی و ویژگی‌های رسم‌الخطی آن، به نظر می‌رسد «ابوحاتم» تصحیف «ابوعاصم» است که کنیه یکی از اصحاب امام صادق (ع) به نام عمار بن عبدالحمید سجستانی است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲). البته حضور عمار سجستانی در سند این حدیث با چالشی دیگر مواجه است؛ زیرا او در طبقه اصحاب الصادق (ع) قرار دارد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲) و این تنها حدیثی است که عمار به شکل مستقیم از امام باقر (ع) گزارش کرده است. لذا احتمال سقط واسطه و یا تصحیف «جعفر» به «ابی جعفر» بعید به نظر نمی‌رسد.

ب) علاوه بر روایات پیش‌گفته که به نحو کلی مستأکلین به اهل بیت (ع) را مورد مذمت قرار داده بود، در برخی روایات نیز افرادی به صورت خاص از استیکال به اهل بیت (ع) منع شده‌اند. برای نمونه، قاسم بن عوف (کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۴)، ابانعمان عجلی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۸) و ابوالربیع شامی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۹۸) به طور مستقیم مخاطب نهی از استیکال قرار گرفتند. چنان‌که خواهد آمد، مخاطب‌شناسی این چند حدیث می‌تواند در مفهوم‌شناسی استیکال راهگشا باشد.^۱

ج) سیره‌نگاران در بیان مرام امام سجاد (ع) نیز احتراز از استیکال به جهت انتساب به پیامبر (ص) را یادآور شده‌اند. امام سجاد (ع) گاه می‌فرمود من هرگز از قرابت‌م و نسبت‌م به رسول خدا (ص) استفاده نکرده‌ام (ابن شهرآشوب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۱) و گاه در پاسخ به اعتراض اطرافیان به این که چرا خود را به مردم شهر رفقه معرفی نکرده‌اند، فرمود: «نمی‌خواهم به واسطه نسبت‌م با رسول خدا (ص) چیزی را دریافت کنم که خود ایشان از آن استفاده نکرد» (طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۶).

د) چنان‌که گذشت، این آموزه به تأثیرپذیری از سخنان معصومان، در کلام و مرام اصحاب ایشان نیز قابل مشاهده است. اهمیت این مسئله موجب شد که مفضل در وصیتی که به اصحاب خود دارد، با استناد به کلامی از امام صادق (ع)، ایشان را

۱. در ادامه مقاله و در بخش «کاربست‌های استیکال در فرهنگ احادیث» خواهد آمد.

از استیکال به آل محمد نهی کند. بر اساس این حدیث، کسانی که برای رسیدن به دنیای خویش از محبت اهل بیت (ع) بهره می‌برند، جایگاهشان جز در دوزخ نیست (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۵۱۴)

۲-۳. استیکال به دین و عبادت

در حدیث فریقین، روایاتی در نکوهش بهره‌برداری ابزاری از دین گزارش شده است که بعضی از آن‌ها با به کار بردن عباراتی هم‌معنا یا نزدیک به استیکال (نظیر طلب دنیا به واسطه دین و...)، بر این معنا دلالت دارد. یکی از این احادیث که به طرق مختلف و با تحریرهای متفاوت در دسترس است، به شرح ذیل گزارش شده است:

حدیث قدسی از تورات به نقل عامه	حدیث قدسی از پیامبر(ص)	حدیث قدسی از امام باقر(ع)	حدیث نبوی به نقل عامه	حدیث نبوی(ص) به نقل شیعه
عَنْ وَهْبِ بْنِ مَتِّبِهِ قَالَ: نَجِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمُتَنَزِّلِ: أَنَاثٌ يَدْبُونُ بِغَيْرِ الْعِبَادَةِ، يَحْتَلُونَ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ، يَلْبَسُونَ لِبَاسِ مُسْوِكَ الصَّانِ، قُلُوبُهُمْ كَقُلُوبِ الذُّبَابِ، أَلْسِنَتُهُمْ أَخْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَأَنْفُسُهُمْ أَمْرٌ مِنْ الصَّبْرِ قَالَ: أَفِييَ يَغْتَرُونَ، وَإِيَّايَ يَخْدَعُونَ، أَقْسَمْتُ لِأَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ فِتْنَةً يُعَوِّدُ الْحَلِيمُ فِيهَا حَيْرَانَ (ابن‌ابی‌شيبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۳۵) ^۱	قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَيُؤَلِّمُ لِلدُّنْيَا بِالَّذِينَ يَفْتَلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ وَ يُؤَلِّمُ لِلدُّنْيَا يَسِيرٌ الْمُؤْمِنُ فِيهِمْ بِالتَّقْوَى أَيْ يَغْتَرُونَ أَمْ عَلَيَّ يَجْتَرُونَ فَبِي حَلَفْتُ لِأَتِيحَنَّ لَهُمْ فِتْنَةً تَثْرُكُ الْحَلِيمُ مِنْهُمْ حَيْرَانَ.	عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ أَبِيهِ: أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ كِتَابًا مِنْ كُتُبِهِ عَلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ، وَ فِيهِ: «إِنَّهُ سَيَكُونُ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِي، يَلْحَسُونَ الدُّنْيَا بِالَّذِينَ، يَلْبَسُونَ مُسْوِكَ الصَّانِ، عَلَى قُلُوبٍ كَقُلُوبِ الذُّبَابِ أَشَدَّ مَرَارَةً مِنَ الصَّبْرِ، أَلْسِنَتُهُمْ أَخْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَأَعْمَالُهُمْ الْبَاطِلَةُ أَنْتَنٌ مِنَ الْجِيْفِ. أَيْ يَغْتَرُونَ؟ أَمْ إِيَّايَ يَخْدَعُونَ؟ أَمْ عَلَيَّ يَتَجَبَّرُونَ؟ فَبِعِرْسِي حَلَفْتُ لِأَبْعَثَنَّ لَهُمْ فِتْنَةً تَطْأُ فِي خِطَامِهَا حَتَّى تَبْلُغَ أَطْرَافَ الْأَرْضِ، تَثْرُكُ الْحَكِيمَ فِيهَا حَيْرَانَ» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۵۵)	سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ رِجَالٌ يَحْتَلُونَ الدُّنْيَا بِالَّذِينَ، يَلْبَسُونَ لِبَاسِ جُلُودِ الصَّانِ مِنْ لَبِنِ الْأَسْتِجْهِمِ، [كَلَامُهُمْ] أَخْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَ مِنَ الْعَسَلِ، قُلُوبُهُمْ قُلُوبِ الذُّبَابِ مِنَ اللَّيْنِ، أَلْسِنَتُهُمْ أَخْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَقُلُوبُهُمْ قُلُوبِ الذُّبَابِ، يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَفِييَ يَغْتَرُونَ؟ أَمْ عَلَيَّ يَجْتَرُونَ؟ فَوَ عِرْسِي لِأَبْعَثَنَّ عَلَى أَوْلِيكَ فِتْنَةً تَذُرُّ الْحَلِيمَ مِنْهُمْ حَيْرَانَ» (۱۴۰۸، ۳۰)	

۱. این سخن از تورات را جز وهب بن منبه، کعب الاحبار نیز گزارش کرده است (دارمی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۴۸).

با توجه به اینکه حتی گزارش نبوی این حدیث نیز مشتمل بر حدیث قدسی است و نیز با ملاحظه مشابهت فراوان سایر فقرات و قرب معنایی و مشابهت هیئت نوشتاری سه واژه «یلحسون، یختلون، یجتلبون»، به نظر می‌رسد این سه گزارش در حقیقت بیانگر حدیثی قدسی هستند و اختلافات آن‌ها ناشی از سقط و تصحیفات متنی است. شاهد دیگر بر این امر، گزارش تصحیفات متعدد دیگر بدون مناسبت و قرابت معنایی است؛ برای نمونه، می‌توان از نسخه بدل‌های «یختالون، یحتالون، یختلتون (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۷۳۱) یخلطون (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۴۰۷)» یاد کرد.

علاوه بر حدیث فوق، توبیخ مستأکل به دین با عباراتی چون «یعیش بدینه» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۳۹) و «مستعملا آله الدین للدنیا» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۹۶) در احادیث شیعه در دسترس است که به نظر می‌رسد همه این تعابیر، به مفهومی واحد اشاره دارند و در مقام مذمت این فعل و توبیخ فاعل آن هستند.

در منابع اهل سنت نیز جز حدیث نبوی پیش گفته و بر اساس گزارش طبرانی از حدیث نبوی دیگر، دسته‌ای از مردم آخرالزمان کسانی هستند که به هدف استیکال مردم خدا را می‌پرستند و عاقبت ایشان به دستور خدا آتش دوزخ است (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۰۹). ابن عساکر نیز به نقل از حاکم حدیثی نبوی را گزارش می‌کند که بر اساس آن، خداوند متعال هزار حرفه به آدم (ع) آموخت و تنها مسیر طلب دنیا برای فرزندان آدم را همین حرفه‌ها قرار داد و از طلب دنیا به وسیله دین نهی کرده و فاعل آن را نفرین نموده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۷).^۱

۲-۴. استیکال به قرآن

ناپسندی استیکال به قرآن نیز از جمله آموزه‌های فرامذهبی است که ردپای آن در احادیث اهل سنت، کمتر از حدیث شیعه نیست. برخی از روایات مرتبط با این موضوع، از جمله مشترکات حدیثی فریقین به شمار می‌آیند که شماری از آن‌ها مورد اشاره قرار می‌گیرند:

(الف) «کسی که برای استیکال به مردم قرآن بخواند، روز قیامت در حالی محشور

۱. قسمتی از ذیل حدیث تنها در منابع پسین مانند زهر الفردوس (ج ۵، ص ۷۴۹) آمده است.

خواهد شد که چهره‌اش استخوانی بدون گوشت است.^۱ این حدیث در فضائل القرآن ابوعبید ازدی (م. ۲۲۴ق) به شکل مقطوع گزارش شده و به زاذان کندی منتهی شده است (ابوعبید، ۱۴۲۶، ص ۱۰۸). همین حدیث با اختلاف اندکی در عبارت، در ثواب الأعمال و عقاب الأعمال صدوق با سندی منتهی به امام صادق (ع) و ائمه پیش از ایشان به چشم می‌خورد (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۸۶). ابن ابی شیبیه نیز این حدیث را با اندکی اختلاف در عبارات گزارش کرده است (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۲۴).

ب) «... سپس فرمود: آیا می‌دانید چه زمان شنونده و خواننده قرآن از این ثواب عظیم بهره می‌برند؟ زمانی که به قرآن خیانت نورزد، به آن جفا نکند و آن را وسیله استیکال و ریاکاری قرار ندهد.»^۲ این عبارت در انتهای حدیث نبوی مفصلی در فضل قرآن و قاری قرآن، در کتاب تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) به چشم می‌خورد (حسن بن علی، ۱۴۰۹، ص ۱۴). ذیل حدیث با اختلافات اندک در زمره روایات ابی امامه از پیامبر خدا (ص) در کتاب فضائل القرآن ابن ضریس (م. ۲۹۴ق) انعکاس یافته است (ابن ضریس بجلی، ۱۴۰۸، ص ۵۷).

ج) پیامبر (ص) فرمود: «قرآن را فرابگیرید و از آن استیکال نکنید و به واسطه آن تکبر نورزید.»^۳ این حدیث که در میان محدثین شیعه تنها ورام بن ابی فراس آن را گزارش کرده است (ورام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۰)، با زیاداتی در فضائل القرآن ابوعبید ازدی نیز انعکاس یافته است (ابوعبید، ۱۴۲۶، ص ۱۰۶).

د) ابوسعید خدری از پیامبر (ص) نقل نمود: «قرآن را فرابگیرید و به واسطه آن از خدا درخواست کنید، پیش از آنکه گروهی بیایند که به واسطه آن دنیا را طلب می‌کنند. همانا فراگیرندگان قرآن سه گروه‌اند: فردی که به قرآن مباهات می‌کند، فردی که از آن استیکال می‌کند و فردی که آن را برای خدا قرائت می‌نماید.»^۴ این حدیث نبوی را علاوه بر (ابوعبید، ۱۴۲۶)، بیهقی (۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۳۴) و ابن مبارک (۱۴۲۵، ص ۴۴۹)

۱. «مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ لَيْسَتْ أَكْلَ النَّاسِ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَوَجْهُهُ عَظْمٌ لَيْسَ عَلَيْهِ لَحْمٌ.»

۲. «ثُمَّ قَالَ أَتَذَرُونَ مَنِّي يَتَوَفَّرُ عَلَيَّ هَذَا الْمُسْتَمِعَ وَهَذَا الْقَارِئُ هَذِهِ الْمُتَوَبِّاتُ الْعَظِيمَاتُ إِذَا لَمْ يُغَلِّ فِي الْقُرْآنِ [إِنَّهُ كَلَامٌ مَجِيدٌ] وَ لَمْ يَجْفُثْ عَنْهُ، وَ لَمْ يَسْتَأْكُلْ بِهِ وَ لَمْ يُرَأِ بِهِ.»

۳. عن النبي (ص): «تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ وَ لَا تَأْكُلُوا بِهِ وَ لَا تَسْتَكْبِرُوا بِهِ.»

۴. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: «تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ، وَ اسْأَلُوا اللَّهَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَتَعَلَّمَهُ قَوْمٌ يَسْأَلُونَ بِهِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْقُرْآنَ يَتَعَلَّمُهُ ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ: رَجُلٌ يُبَاهِي بِهِ، وَ رَجُلٌ يَسْتَأْكُلُ بِهِ، وَ رَجُلٌ يَقْرَأُهُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»

نیز گزارش کرده‌اند، با این تفاوت که گزارش بیهقی به مانند گزارش ابو عبید در مقام تقسیم آموزندگان قرآن و گزارش ابن المبارک درباره قاریان قرآن است. در برخی گزارش‌ها نیز عبارتی مشابه بعضی فقرات حدیث فوق به خلیفه دوم نسبت داده شده است (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۲۴) که با توجه به میزان مشابهت، احتمال اقتباس از سخن رسول خدا قوت می‌یابد. حدیثی مشابه از امام باقر (ع) در منابع شیعه گزارش شده که به تفصیل به بیان انواع قاریان قرآن می‌پردازد؛ قسم مورد نظر از قاریان قرآن در این حدیث این‌گونه توصیف شده‌اند: «... فردی که قرآن را می‌خواند، آن را به عنوان کالایی قرار می‌دهد که به وسیله آن از پادشاهان بدوشد و بر مردم چیره شود»^۱. سپس این قسم از قاریان قرآن مشمول نفرین امام (ع) قرار می‌گیرند. این حدیث به چند طریق و در چند کتاب با اختلافاتی اندک^۲ ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ۱۳۷۶؛ ۲۰۲).

۳. عواقب و پیامدهای استیکال

۳-۱. فقر و تنگدستی

پیامد فقر که تنها در گزارش‌های امامیه در خصوص استیکال به اهل بیت (ع) وارد شده است، در روایات متعدد مورد اشاره قرار گرفته است. در گزارش پیش‌گفته از معانی الأخبار (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۸۱) استیکال به اهل بیت (ع) عامل فقر به شمار آمده است. بر اساس دسته‌ای از روایات که شیعیان را در ارتباط با اهل بیت (ع) به سه قسم تقسیم کرده بود،^۳ نیز استیکال به اهل بیت (ع) به عنوان عامل فقر معرفی گشته است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۳). در توییح‌های بعضی افراد مانند ابونعمان و ابوالربیع شامی نیز فقر و تنگدستی به عنوان یکی از پیامدهای استیکال به اهل بیت (ع) قلمداد شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۸۲). مفضل بن عمر نیز در وصیت خود که پیش‌تر به آن اشاره شد، به حدیثی به همین مضمون اشاره دارد، با این تفاوت

۱. «رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ، فَاتَّخَذَهُ بِضَاعَةً، وَ اسْتَدَّرَ بِهِ الْمُلُوكَ، وَ اسْتَظَالَ بِهِ عَلَى النَّاسِ.»

۲. به طور مثال، در بعضی نقل‌ها به جای عبارت «استدر» کلمه «استجر» به کار رفته است. نیز در بعضی گزارشات، نفرین حضرت نسبت به قاریان بدکردار به چشم نمی‌خورد.

۳. در ذیل عنوان استیکال به اهل بیت (ع)، این روایات عرضه شد.

که در آن از فقر با تعبیر «يُسَلِّطُ عَلَيْهِمُ الْجُوعَ وَالْعَطَشَ» یاد شده است (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴، ص ۵۱۴).

۲-۲. بی‌بهره ماندن از فضیلت‌های معنوی و اخروی

این پیامد نیز با عبارات مختلفی در روایات اهل‌بیت (ع) مورد تأکید قرار گرفته است. بر اساس روایتی راجع به مستأکل به دین، تنها بهره‌او از دینش همان چیزی است که در دنیا به دست می‌آورد (ابن‌شعبه، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳). بر طبق حدیثی نبوی که انس بن مالک آن را گزارش نموده، عاقبت کسی که از عبادت برای استیکال مردم استفاده می‌کرده، بی‌بهره ماندن و سود نبردن از عبادت در آخرت و در نهایت راه یافتن به دوزخ است (طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۰۹) در روایات استیکال به علم نیز به همین پیامد اشاره شده که هرکس به واسطه علم، دنیا را طلب کند، همان دنیا بهره‌اوست و از نصیب اخروی بی‌بهره خواهد ماند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۶).

۳-۳. بی‌بهره ماندن از ثواب قرائت و استماع قرآن

دومین حدیث از احادیث فریقین که در باب استیکال به قرآن در این نوشتار گذشت، گویای این معنا بود که یکی از شروط بهره‌مند شدن از فضیلت و اجر قرائت قرآن، عدم استیکال به آن است

۴-۳. هم‌ردیفی با کفر

تنها روایتی که استیکال به اهل‌بیت (ع) را هم‌ردیف کفر قرار داده است، روایتی است مرسل که در کتاب الفقه المنسوب للإمام الرضا (ع) و المشتهر بفقه الرضا به چشم می‌خورد (علی بن موسی، ۱۴۰۶، ص ۳۳۶). ناگفته نماند به گفته محققان، متن فقه الرضا (ع) در واقع همان کتاب التکلیف شلمغانی است که بر حسین بن روح نوبختی، سفیر خاص امام عصر (ع) عرضه شد و توسط ایشان تأیید شد (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۸۹، ۴۰۹).

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: فصل «القضاء فی الکتاب المشتهر بفقه الرضا (ع)» اثر سید حسن صدر کاظمینی.

۵-۳. عذاب جهنم (به شکل مطلق و یا عذاب‌های خاص)

پربسامدترین پیامد استیکال در میراث حدیثی، وعده عذاب اخروی و دوزخ است. این موضوع در احادیث فریقین به بیان‌های متفاوتی تذکر داده شده است. در وصیت مفضل به نقل از امام صادق (ع)، دو گروه از شیعیان سرانجام به عذاب اخروی دچار می‌شوند: هم آنان که در عمل به دستورات اهل بیت (ع) محافظت نمی‌کنند، هم آنان که در عمل مقید به این دستورات هستند، اما آن را وسیله استیکال مردم قرار می‌دهند (این شعبه، ۱۴۰۴، ص ۵۱۴). همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، کسانی که قرائت قرآن را وسیله‌ای برای استیکال مردم قرار می‌دهند، وعده عذابی سخت - محشور شدن بدون گوشت صورت - داده شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۷۹). همچنین عالمانی که به هدف جلب توجه مردم و مباحثات با دیگر علما به دنبال علم رفته‌اند، جایگاه‌شان در آتش است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۷). نیز عالمانی که نسبت به بذل علم خود بخل می‌ورزند و برای آن هزینه دریافت می‌کنند، در روز قیامت با لجامی از آتش به بند کشیده خواهند شد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱).

در احادیث اهل سنت نیز مواردی از وعده عذاب برای مستأکلین به دین و قرآن به چشم می‌خورد. بر اساس این احادیث، شخص مستأکل در روز قیامت بی‌بهره از عبادات خود است و به دستور خداوند متعال به سوی آتش جهنم کشانده می‌شود (طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۰۹). نیز چنان‌که گذشت، وعده عذابی خاص به مستأکلین به قرآن (محشور شدن با صورت استخوانی) علاوه بر ثواب الأعمال و عقاب الأعمال صدوق، در شعب الإیمان بیهقی (بیهقی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۳۳) و در الكتاب المصنف فی الأحادیث و الآثار ابن ابی شیبه (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۲۴) نیز گزارش شده است.

۶-۳. لعن خدای متعال، رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع)

بر اساس روایات شیعه، مستأکلین سزاوار لعن خدا هستند و حتی گاه اهل بیت (ع) خود اقدام به لعن و نفرین بر این افراد نموده‌اند. امام باقر (ع) به هنگام یادکرد از سران غلات (ابوالخطاب و پیروانش)، پس از لعن آن‌ها، استیکال آنان به اهل بیت (ع) را از مهم‌ترین ویژگی‌های ایشان به شمار می‌آورند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۲۹).

در روایتی دیگر از امام باقر(ع) کسانی که در مقابل نشر دانش خود رشوه دریافت می‌کنند، مشمول لعن رسول خدا(ص) هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۵۹). مجلسی آنجا که به ذکر ادعیه طویل معصومین(ع) در قنوت می‌پردازد، دعایی با عنوان دعای سامری را از مهج الدعوات^۱ نقل می‌کند که در ضمن آن، فقرات متعددی به لعن دشمنان و غاصبان و منکران اهل بیت(ع) اختصاص دارد. از جمله ویژگی‌های برشمرده شده برای این افراد، استیکال به جایگاه اهل بیت(ع) است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲، ص ۲۷۳).

۳-۷. ابتلا به فتنه و حیرت

ذیل عنوان استیکال به دین، به روایتی اشاره شد که با نقل‌های مختلف در منابع متعدد شیعه و سنی ذکر شده است. این روایت اشاره به غیرت‌ورزی خداوند نسبت به دین خود دارد؛ خدای متعال از رفتار کسانی که به واسطه دین، به دنبال جلب دنیا و کسب آن هستند، بیزاری می‌جوید و با قسمی شدید و غلیظی، وعده وقوع آن‌ها در فتنه‌ای عجیب را می‌دهد که برای آن‌ها حیرت و سردرگمی را به دنبال خواهد داشت: «از برای شما فتنه‌ای برپا می‌کنم که با شدت پیشرفت کرده و در تمام زمین فراگیر شود، فتنه‌ای که شخص حکیم نیز در آن متحیر خواهد ماند» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۸).^۲ در شرح معنای این عبارت، احتمالاتی داده شده است، اما به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین آن‌ها به متن حدیث، این است که حیرت و سردرگمی در این روایات کنایه از گمراهی و ضلالت و انحراف از راه حق باشد (برای احتمالات معنایی دیگر، نک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۱۲۷).

۴. مفهوم‌شناسی استیکال

۴-۱. معنای لغوی استیکال

در کلام لغویان، استیکال از ماده (أکل) و در باب استفعال است و کاربردهای متعددی برای آن ذکر شده است. العین یکی از کاربردهای این واژه را گرفتن اموال

۱ این فقره در تصحیح فعلی مهج الدعوات، به شکل «المتشاکلین برسهم» نگاشته شده است (ابن طائوس، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۲۵).

۲ «لَكِبَعْتُمْ لَهُمْ فِتْنَةً تَطَأُ فِي حِطَامِهَا حَتَّى تَبْلُغَ أَطْرَافَ الْأَرْضِ، تَثْرُكُ الْحَكِيمُ فِيهَا حَيْرَانًا».

عده‌ای از مردم به جهت قحط و بی‌چیزی دانسته است: «الرَّجُلُ يَسْتَأْكُلُ قَوْمًا، أَيْ يَأْكُلُ أَمْوَالَهُمْ مِنَ الْإِسْنَاتِ» (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۴۰۹). زبیدی نیز کاربست استیکال در خصوص ضعفاء را ذکر کرده که به معنای گرفتن اموال ایشان است: «فَلَانٌ يَسْتَأْكُلُ كِلَ الضُّعْفَاءِ أَيْ يَأْخُذُ أَمْوَالَهُمْ» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۳). فخر رازی به مناسبت تفسیر آیه ۱۰۲ سوره اسراء که در توصیف فرعون صادر شده، فرعون را به سبب ادعای الوهیت، مستأکل نسبت به قوم خود به شمار می‌آورد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۹۸). در لسان العرب کاربست دو مفعولی این واژه به معنای درخواست و مطالبه بهره‌برداری از چیزی ذکر شده است: «استأكله الشيء: طلب إليه أن يجعله له أكلة» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۰).

نقطه مشترک در هر سه استعمال، این است که شخص مستأکل در طلب گرفتن یا استفاده از دارایی دیگران است. بر اساس استعمال اول و دوم، استیکال در بردارنده این معناست که شخص یا اشخاصی که مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرند، قحطی زده و ضعیف هستند و مستأکل در جایگاه متفوق از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند.

۲-۴. کاربست‌های استیکال در فرهنگ احادیث

آنچه در این مرحله نظر پژوهشگر را جلب می‌کند و می‌تواند در مفهوم‌شناسی صحیح استیکال کارساز و راهگشا باشد، استفاده مکرر از این تعبیر در شأن اهل غلو و جریان اصحاب ابوالخطاب است.

امام جواد (ع)^۱ در حدیثی مهم درباره ابوالخطاب و اصحاب او این چنین فرمودند: خدا ابوالخطاب و اصحاب او و کسانی که در سزاواری او برای لعن شک می‌کنند، لعنت نماید. این ابوالغمر و جعفر بن واقد و ابوهاشم را بنگر که به واسطه ما از مردم استیکال نمودند و مردم را به آنچه ابوالخطاب بدان خوانده می‌خوانند. خدا

۱. با اینکه در روایت عنوان مطلق (ابوجعفر) آمده است که معمولاً برای امام باقر (ع) به کار می‌رود، اما با توجه به روایت علی بن مهزیار و طبقه او و نیز طبقه کسانی که امام (ع) آن‌ها را لعن کرده‌اند (از جمله هاشم بن ابی هاشم که بر اساس گزارش کشی (ص ۴۸۲) شاگرد محمد بن بشیر است که از واقفه و غالیان نسبت به امام کاظم ع بوده است) مراد از این کنیه مشترک روشن می‌شود.

ابوالخطاب و این سه نفر و پذیرندگان ادعای دروغ آنان را لعنت کند^۱ (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۲۹).

با ملاحظه ورود روایات نکوهش استیکال به اهل بیت (ع) درباره غلات و اصحاب ابوالخطاب، می‌توان گفت غالیان مهم‌ترین متهمین به استیکال هستند. لازم به ذکر است که ورود این روایات در شأن غالیان به معنای اختصاص روایات به غالیان نیست؛ بلکه باید روش رفتاری غالیان را که سبب اطلاق استیکال بر آنها شده است، در جهت کشف مؤلفه‌های استیکال به دین به دست آورد.

بنابراین آنچه در سیره و روش آنها در ارتباط با اهل بیت (ع) دیده می‌شود، می‌تواند در فهم معنای استیکال به اهل بیت (ع) راهگشا باشد. به نظر می‌رسد خصوصیتی که می‌تواند سبب اصلی اتهام غلات به استیکال باشد، آن است که از باورهای غالیانه همچون الوهیت یا نبوت اهل بیت (ع) این چنین سود می‌برده‌اند که در پی ادعاهای دروغین برای اهل بیت (ع) خود را نیز دارای جایگاهی ویژه و برتر از دیگر مردم معرفی می‌کردند. ریاست‌طلبی و دعوت به خود مهم‌ترین جلوه‌های استیکال به اهل بیت (ع) در رفتار غالیان است که شواهد متعددی دارد:

۴-۲-۱. ادعای نبوت، امامت یا بابت توسط غالیان

در مکاتبه امام عسکری (ع) به محمد بن عیسی بن عبید، ایشان پس از لعن و نفرین شدید دو تن از سران غلات (محمد بن نصیر و حسن بن محمد بن بابا قمی) آنها را مستأکل به اهل بیت (ع) خوانده‌اند. طبق صریح متن این مکاتبه، نمود استیکال در این افراد در ترویج باورهای غلط و دروغین است که از مهم‌ترین آنها، این است که ابن بابا خود را به عنوان نبی و باب امام معرفی کرده بود (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۲۰).

در مکاتبه سهل بن زیاد با امام عسکری (ع) نیز شبیه این واقعه گزارش شده است؛ چه آنکه سهل بن زیاد از علی بن حسکه و ادعای بابت و نبوت او و انحراف

۱. لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ وَ لَعَنَ أَصْحَابَهُ وَ لَعَنَ الشَّاكِّينَ فِي لَغْيِهِ وَ لَعَنَ الشَّاكِّينَ فِي لَغْيِهِ وَ لَعَنَ مَنْ قَدَّ وَ قَفَّتْ فِي ذَلِكَ وَ شَكَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا أَبُو الْغَمْرِ وَ جَعْفَرُ بْنُ وَاقِدٍ وَ هَاشِمُ بْنُ أَبِي هَاشِمٍ اسْتَأْكَلُوا بَنَاتِ النَّاسِ وَ صَارُوا دُعَاةَ يَدْعُونَ النَّاسَ إِلَى مَا دُعِيَ إِلَيْهِ أَبُو الْخَطَّابِ، لَعَنَهُ اللَّهُ وَ لَعَنَهُمْ مَعَهُ وَ لَعَنَ مَنْ قَبِلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ.

جمعی از مردم به واسطه او، شکایت کرد و امام (ع) در پاسخ، جملاتی در لعن و نفرین او و ابطال عقیده و باورش ایراد فرمود (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۱۹). معرفی بزرگان غلات به عنوان باب امام در رفتار غالیان به خوبی قابل مشاهده است و این ادبیات غالیانه پا را از کیش غالیان فراتر گذاشته و در ادبیات فقهای شیعه نیز به چشم می‌خورد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۰). در کنار ادعای نبوت و امامت و وصایت، غالیان از ادعای معجزات و کرامات نیز برای خود فروگذار نکردند. به طور مثال، ابوالخطاب همراه با ادعای الوهیت امام صادق (ع)، ادعای به معراج رفتن (الأصول الستة عشر، ۱۴۲۳، ص ۱۹۲) خود را نیز طرح کرده بود. او و مغیره بن سعید همواره با ادعای نبوت و رسالت (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۹) و یا ادعای امامت (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۷) برای خود، پیروانی را برای خود جمع کرده و خود را صاحب شریعت معرفی می‌کردند، تا بدان جا که پیروان نادان او، وقتی اعمال عبادی بر آن‌ها سخت می‌شد، به او مراجعه می‌کردند و از او درخواست تخفیف در احکام و تکالیف می‌کردند! (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۹). در گزارش کشی از برخی از کتب غلات، ادعای نبوت غالیان به خوبی قابل استفاده است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۲۴). ابومنصور عجلی نیز که از سران غلات است و به گفته شهرستانی، در رأس فرقه منصوریه قرار دارد، پس از امام باقر (ع) داعیه دار امامت و عروج به آسمان شد و مردم را به سوی خود خواند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱۰). یادگیری شعبده و مخاریق توسط سران غلات در جهت تأیید ادعاهای باطل خود

سردمداران غلو همواره سعی داشتند ادعای باطل خود (مبتنی بر نبوت یا امامت) را با چاشنی سحر و شعبده برای پیروان خود به اثبات برسانند. برای اثبات این مسئله به ذکر چند شاهد می‌پردازیم:

الف) امام صادق (ع) روزی در محضر اصحاب، مغیره بن سعید (از سران غلات) و زن یهودی معلم او را لعن کردند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۵). بر اساس این روایت، مغیره نزد آن زن یهودی سحر و شعبده و مخاریق می‌آموخت! روشن است به دنبال سحر و شعبده گشتن به هدفی جز جلب نظر و توجه مردم و فریفتن آن‌ها و به تبع، رسیدن به شهرت و ریاست انجام نمی‌گیرد.

ب) محمد بن بشیر که از غالیان معاصر امام کاظم (ع) به شمار می‌آید و بسیار مورد لعن و نفرین اهل بیت (ع) قرار گرفته و امام (ع) خون او را مباح اعلام کردند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۲)، نیز روشی مشابه اتخاذ کرده بود که سرگذشت او در گزارش ذیل به خوبی منعکس شده است: محمد بن بشیر پس از درگذشت امام کاظم (ع) و پیدایش فرقه‌ی واقفه سر بلند کرد. او که صاحب شعبده و امور خارق‌العاده بود و بدان مشهور بود، ادعا نمود که واقفی شده است. او اصحابی داشت که باور داشتند که موسی بن جعفر (ع) غائب شده و او همان مهدی قیام‌کننده است، و در زمان غیبت محمد بن بشیر را به عنوان جانشین خود نصب نموده است، و انگشتر و علم خویش و هرآنچه رعیت در امور مادی و معنوی بدان نیازمندند، به او سپرده است، و تمام امور خویش را به محمد بن بشیر سپرده و او پس از امام کاظم (ع) به امامت می‌رسد (کشی، ۱۴۰۹، ص ۴۷۸).^۱

بر اساس این گزارش، محمد بن بشیر نیز از شعبده و امور خارق‌العاده استفاده می‌کرده، باور غالیانه نسبت به موسی بن جعفر (ع) را ترویج می‌کرده و از این طریق، با معرفی خود به عنوان امام، خلیفه و جانشین و وصی ایشان، برای خود پیروانی دست و پا کرده و جایگاهی اجتماعی پیدا کرده بود. کشی در گزارشی دیگر، محمد بن بشیر را مدعی ربوبیت امام کاظم (ع) و نبوت خود معرفی کرده و به تفصیل به ذکر سحر و جادو و خوارق عادت که بر دست محمد بن بشیر در جهت اغفال مردم جاری شده، پرداخته است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۰).

ج) بر اساس گزارش کشی، هاشم بن ابی هاشم شعبده و مخاریق را از محمد بن بشیر آموخته بود و پس از او، سردمدار پیروان او شد (کشی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۲). بر اساس روایت پیش‌گفته از امام جواد (ع)، هاشم بن ابی هاشم از جمله کسانی است که به جهت استیکال به اهل بیت (ع) مورد لعن و نفرین ایشان قرار گرفت. (کشی، ۱۴۰۹،

۱. إِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ بَشِيرٍ لَمَّا مَضَى أَبُو الْحَسَنِ (ع) وَ وَقَفَ عَلَيْهِ الْوَاقِفَةُ، جَاءَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ، وَ كَانَ صَاحِبُ شُعْبَدَةٍ وَ مَخَارِقٍ مَعْرُوفًا بِذَلِكَ، فَادَّعَى أَنَّهُ يَقُولُ بِالْوَقْفِ عَلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (ع)... وَ لَهُ أَصْحَابٌ قَالُوا إِنَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ لَمْ يَمُتْ وَ لَمْ يُحْبَسْ وَ أَنَّهُ غَابَ وَ اسْتَتَرَ وَ هُوَ الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ، وَ أَنَّهُ فِي وَاقِفٍ غَيْبِيَةٍ اسْتَخْلَفَتْ عَلَى الْأُمَّةِ مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ، وَ جَعَلَهُ وَصِيَّهُ وَ أَعْطَاهُ خَاتَمَهُ وَ عِلْمَهُ وَ جَمِيعَ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ رَعِيَّتُهُ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ وَ دُنْيَاهُمْ، وَ فَوَّضَ إِلَيْهِ جَمِيعَ أَمْرِهِ وَ أَقَامَهُ مَقَامَ نَفْسِهِ، فَحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ الْإِمَامُ بَعْدَهُ.

۲-۲-۴. تحزب و فرقه‌سازی در رفتار غالیان

چنان‌که از گزارش‌های پیشین مشخص شد و از عبارات پرتکراری مانند «اصحاب ابی الخطاب» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳؛ ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸ و ۲۹۷ و...)، «ابوالخطاب و اصحابه» (الأصول الستة عشر، ۱۴۲۳، ص ۴۶؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۹۶) و «اصحاب مغیره» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۱۴؛ الأصول الستة عشر، ۱۴۲۳، ص ۱۵۵) به ذهن متبادر می‌شود، سردمداران غلو از به راه انداختن عده‌ای به دنبال خویش و فرقه‌سازی استقبال می‌کردند و با ادعاهای گزاف، اظهار شعبده و ویژه‌سازی خویش با ادعای نبوت یا وصایت یا بابت به پیروسازی دیگران نسبت به خود دامن می‌زدند. همچنین افسوس امام صادق (ع) بر افرادی که به واسطه ابوالخطاب گمراه شده‌اند، نشان‌دهنده تبعیت کورکورانه و جاهلانۀ آن‌ها از ابوالخطاب و سرپرستی او برای کسانی است که با پیروی از او گمراه شده‌اند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۲۹۶).

چنان‌که از مراجعه به منابع روشن می‌شود، ابتدای فعالیت‌های فرقه‌ای غالیان را باید عصر امام باقر (ع) و امام صادق (ع) دانست. مغیره بن سعید در زمان امام باقر (ع) سر برآورد و فعالیت‌های انحرافی خویش را شروع کرد (برای مطالعه بیشتر، نک: حاجی‌زاده، ۵۷). در زمان امام صادق (ع) فرقه‌ای به نام «مغیریة» کاملاً به رسمیت شناخته شده بود و با همین عنوان در کلام امام (ع) و اصحاب ایشان نامیده می‌شوند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۹).

۳-۲-۴. نهی غالیان از ریاست طلبی

خالد بن اوفی ابوالربیع شامی گرچه به صراحت در کتب رجالی توصیف نشده و بعضی سعی کرده‌اند با استفاده از توثیقات عام و ثاقت او را ثابت کنند (خویی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۵)، اما خطاب توبیخ‌آمیز امام (ع) به او (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۹۸) ظهور در وجود دو صفت از صفات غلات و تمایل او به آن‌ها دارد (گرچه ممکن است انتساب رسمی و یا مادام‌العمر او به غلات صحیح نباشد): اول ریاست‌طلبی (لَا تَطْلَبَنَّ الرَّئِاسَةَ وَلَا تَكُنْ ذُنْبًا - وَلَا تَأْكُلْ بِنَا النَّاسِ) و دوم دروغ بستن به اهل بیت (ع) و

داشتن باورهای غالیانه (لَا تَقُلْ فِیْنَا مَا لَا نَقُولُ فِیْ أَنْفُسِنَا). قرار گرفتن نهی از استیکال بلافاصله بعد از نهی از ریاست‌طلبی، می‌تواند ارتباط معنای استیکال با روش و منش غلات را به خوبی روشن می‌سازد. کلینی نیز این حدیث را در باب «طلب الرئاسة» ذکر نموده که می‌تواند نمایانگر برداشت این محدث از روایت باشد. همچنین در شأن فردی مُکَنَّتِی به ابانعمان عجلی که نام او دقیقاً مشخص نیست، شبیه به همین سفارش‌های توییح‌آمیز از امام صادق (ع) صادر شده است که با وجود این قرائن می‌توان احتمال انتساب ابانعمان به غلات را نیز تقویت کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۸).

جالب اینکه در میان روایات بسیار محدود ابانعمان عجلی، روایت دیگری نیز به چشم می‌خورد که بی‌ارتباط با فضای صدور روایت پیش‌گفته نیست؛ زیرا حضرت به او توصیه می‌کنند مبادا مردم تو را نسبت به خودت بفریبند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۴). این گفتار در کلام بعضی شارحان، به معنای فریفته شدن به تعریف و تمجیدات و یا چاپلوسی متملقان است که لازمه آن، برخورداری ابانعمان از جایگاه ویژه اجتماعی است که خطر ابتلاء به ریاست‌طلبی را افزایش می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۳۵۹).

در کنار هم قرار گرفتن این دو مفهوم (نهی از استیکال و نهی از ریاست‌طلبی) در توصیه‌های امام سجاد (ع) به قاسم بن عوف نیز می‌تواند در مفهوم‌یابی استیکال و ارتباط آن با ریاست‌طلبی مورد استفاده قرار گیرد (إیاءُکَ أن تتراسَ) (تتراس) بنا فیضعک الله، و إیاءُکَ أن تستأکل بنا فیزیدک الله فقرا) (کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۴).

در حدیثی دیگر از امام صادق (ع)، انگیزه کسانی که نسبت‌های دروغین به اهل بیت (ع) روا می‌دارند، پیروسازی دیگران و تسلط و رهبری بر آنان قلمداد شده است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۶). دروغ بستن به اهل بیت (ع) بر اساس دیگر احادیث، یکی از نشانه‌های پررنگ غالیان است، به طوری که رهبر غالیان در هر برهه زمانی، به عنوان کسی که به امام آن عصر دروغ می‌بسته است، معرفی می‌شود (کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۵).

۴-۲-۴. شاهی غیرمرتبط با غلات

علاوه بر آنچه در سرگذشت غلات و وجه انطباق عنوان «مستأکل به اهل بیت (ع)» بر آنان گذشت، از دیگر مؤیدات این برداشت، روایتی منقول از امام سجاد (ع) است که بر اساس این روایت، ایشان دلیل معرفی نکردن خود به دیگران و بیان نکردن نسبتشان با رسول خدا (ص) را دوری از اکل به واسطه پیامبر (ص) خوانده‌اند (طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۶). به طور عادی، معرفی نسبت خود به رسول خدا (ص)، بیش از فواید مادی برای ایشان عزت و احترام و جایگاه اجتماعی را در پی داشته است.

۴-۳-۴. شرح معنای استیکال در کلام اهل بیت (ع)

علاوه بر ملاحظه کاربری‌های این واژه و ردیابی آن‌ها که در تشخیص دقیق معنای استیکال تأثیر بسزایی دارد، روایاتی نیز در دسترس‌اند که به شکل صریح‌تر در صدد توضیح معنای استیکال برآمده‌اند.

مهم‌ترین و صریح‌ترین روایت در این عرصه، روایتی است که صدوق در معانی الأخبار در شرح معنای استیکال گزارش می‌کند: از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: هرکس که به ما اهل بیت (ع) استیکال ورزد، فقیر خواهد شد. بر اساس این روایت، استیکال به معنای دریافت صله و هدیه از شیعیان در مقابل ترویج علوم اهل بیت (ع) نیست، بلکه استیکال به معنای افتاء بدون علم به جهت ابطال حق است که به طمع بهره‌مندی مادی صورت می‌گیرد. با نگاه به معنای لغوی ماده استیکال و کاربری‌های آن، به نظر می‌رسد امام (ع) در این سخن در مقام بیان معنای واژه نبوده‌اند، بلکه به لوازم استیکال اشاره کرده‌اند؛ زیرا شخصی که در جهت بهره‌برداری مادی از علم و جایگاهش قرار داشته باشد، به طور عادی در وادی افتاء به غیر علم نیز قدم خواهد گذاشت تا به خاطر عدم پاسخ‌گویی، جایگاهش متزلزل نشود. همچنین حقوقی را که با اغراض مادی خود در تضاد باشد، به رسمیت نمی‌شناسد و آن‌ها را پایمال می‌کند.

در روایتی گزارش شده در التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام در ذیل آیه ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا

تَعْلُونُ ﴿ (بقره/۴۴) نیز شاهدهی بر این معنا می‌توان یافت؛ زیرا بر اساس این روایت، عده‌ای از علما و روسای قوم یهود که صدقات و اموال اغنیا را به نفع خود مصادره می‌کردند و (مستأکل) مردم به شمار می‌آیند، خصوصیاتمانند نفاق، عمل نکردن به مقتضای دستورات دین (ترک واجبات و انجام محرمات)، پایمال کردن حقوق مردم و دسیسه کردن علیه پیامبر خدا(ص) را نیز در خود دارند (حسن بن علی(ع)، ۱۴۰۹، ص ۲۳۴).

مضمون جواز اخذ هدیه و اجرت در برابر تعلیم قرآن و یا معارف دینی، هم در روایات و هم در فتوای فقها قابل رهگیری است. اما در زمره روایات متضمن جواز، روایت دیگری در الکافی نیز گرچه از عبارت استیکال استفاده نشده، اما به این مضمون اشاره شده است که دریافت پول در مقابل تعلیم قرآن منعی ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۲۱).

۴-۴. شرح معنای استیکال در کلام شارحان حدیث

شارحان حدیث و فقیهان امامیه اشاراتی سودمند در جهت معناشناسی استیکال داشته‌اند. مجلسی استیکال را به این معنا دانسته است که شخصی اظهار موالات خود نسبت به اهل بیت(ع) و نشر علوم ایشان را وسیله جلب روزی و تحصیل منافع قرار دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵، ص ۱۵۳). مشابه این مضمون در کلام ملا صالح مازندرانی نیز هویدا است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۷۵).

نیز مجلسی در شرح کافی و دیگر موضع از بحار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۲۴؛ ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۵۲) به توضیح مراد معصوم از استیکال می‌پردازد، با این فرق که محور جلب منفعت را (انتساب به اهل بیت(ع) به واسطه تشیع یا علوم اهل بیت(ع) و یا جعل حدیث) می‌داند.

شریف شیرازی نیز در الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، استیکال به علم را به معنای استفاده ابزاری از علم برای تحصیل دنیا دانسته است (شریف شیرازی، ۱۴۳۰، ص ۱۷۷).

با تتبع در کتب فقهی روشن می‌شود که فقها در مسئله جواز یا حرمت اخذ اجرت توسط قاضی یا فقیه بر قضاوت و فتوا، متعرض روایات استیکال می‌شوند. برخی آن

را در اصل مسئله جواز افتاء (صدر، ۱۴۱۵، ص ۹۰) یا جواز تقلید (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۶) مورد استناد قرار داده‌اند. شیخ حر عاملی در تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، حدیث پیش گفته از معانی الأخبار را در باب «وجوب رجوع به قاضی و مفتی در احکام متخذ از معصومین (ع)» گزارش کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۴۱). شیخ انصاری با ارتکاز معنای لغوی استیکال، در بیان ادله مجوزین اخذ اجرت بر افتاء و قضاوت، حدیث معانی الأخبار را ذکر کرده و بر اساس آن استیکال را به دو قسم مذموم و ممدوح که وابسته به قصد مکلف و میزان آگاهی او به حق است، تقسیم نموده است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۴). بعضی نیز با تکیه بر حدیث معانی الأخبار در شرح استیکال و مساوی دانستن استیکال با قضاوت به ناحق و افتاء بغیر علم، این حدیث را از ادله حرمت افتاء بغیر علم به شمار آورده‌اند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۹۷).

به نظر می‌رسد برداشت فقها از این عبارات، مبتنی بر معنای ماده «اکل» و معنای لغوی «استیکال» بوده است و نمی‌توان از کلمات ایشان در جهت مفهوم‌شناسی استیکال استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید «استیکال» به مقدسات دینی، از قبیل عبادت و دینداری، قرآن کریم، اهل بیت (ع) و علوم آنان، از جمله رفتارهایی است که در روایات فریقین مورد نکوهش شدید قرار گرفته و آثار زیان‌بار دنیوی و اخروی برای آن بیان شده است که ضرورت بررسی و تبیین مفهومی و فقه‌الحدیثی این واژه را دو چندان می‌کند. اگرچه به حسب معنای لغوی، ماده «اکل» و مشتقات آن می‌تواند شائبه شمول نسبت به هرگونه بهره‌برداری مالی و دنیوی از طریق بذل علوم و خدمات دینی را در پی داشته باشد، لیکن با تحلیل کاربردهای متنوع این واژه در متون روایی، به ویژه در پرتو روایات دیگر اهل بیت (ع)، می‌توان به درک دقیق‌تر و مراد نهایی شارع از این تعبیر نائل شد.

به نظر می‌رسد با توجه به ادله جواز دریافت مال و صلّه در برابر بذل علم و

خدمات دینی، و نیز با دقت در کاربری‌های استیکال در بیانات اهل بیت (ع) که ارتباط تنگاتنگی با فضای غلو و غالیان و سوءاستفاده آن‌ها از عناوین کاذب در پی کسب نفوذ و ریاست دارد، می‌توان «استیکال» را در دو محور اساسی صورت‌بندی کرد:

۱. ریاست‌طلبی، خودمحوری و دعوت به خویشستن؛ مشابه آنچه فرقه‌گالیه از طریق ادعاهای گزاف (نبوت، امامت، بابیت و...) و انتساب‌های دروغین به اهل بیت (ع) دنبال می‌کردند، و در پی تحصیل موقعیت اجتماعی و مرجعیت کاذب برای خود بودند.

۲. اتخاذ منافع دنیوی به عنوان هدف اصلی فعالیت‌های دینی؛ نظیر آنکه عبادت، تلاوت قرآن، تعلم و تعلیم علوم اهل بیت (ع)، نه از سر تقرب الی الله، بلکه به قصد بهره‌مندی مادی صورت‌گیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن‌ابی‌شیبہ، عبد الله بن محمد. (۱۴۰۹ق). الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (تحقیق کمال یوسف الحوت). لبنان: دار التاج.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). أمالی شیخ صدوق. تهران: کتابچی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳الف). معانی الأخبار (ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ب). معانی الأخبار. قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی.
۷. ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵). دعائم الإسلام. بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۸. ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۴۰۴). تحف العقول. قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

٩. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (١٤١٢). المناقب (ابن شهر آشوب). بیروت: دار الأضواء.
١٠. ابن ضریس بجلی، محمد بن ایوب. (١٤٠٨). فضائل القرآن (لبن ضریس). بیروت: دار الفکر.
١١. ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤١١). مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دار الذخائر.
١٢. ابن مبارک، عبد الله بن مبارک. (١٤٢٥). الزهد لابن المبارک (تحقیق حبیب الرحمن اعظمی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٣. ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
١٤. ابو عبید، قاسم بن سلام. (١٤٢٦). فضائل القرآن (لأبي عبید) (تحقیق وهبی سلیمان غاوجی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٥. اربلی، علی بن عیسی. (١٣٨١). كشف الغمة في معرفة الأئمة. تبریز: بنی هاشمی.
١٦. الأصول الستة عشر. (١٤٢٣). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
١٧. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (١٤١٥). المکاسب. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
١٨. بیهقی، احمد بن حسین. (١٤٢١). شعب الإيمان (ج ١؛ تحقیق ابو هاجر محمد سعید زغلول و عبد الغفار سلیمان بنداری). بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٩. ثعلبی، احمد بن محمد. (١٤٢٢). الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی (ج ١). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٠. حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤٠٩). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
٢١. حسن بن علی (ع) (امام یازدهم). (١٤٠٩). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام. قم: مدرسه الإمام المهدي (ع).
٢٢. حسینی زبیدی، محمد بن محمد حسینی. (١٤١٤). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
٢٣. حلّی، حسن بن سلیمان. (١٤٢١). مختصر البصائر. قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٢٤. حمیری، عبد الله بن جعفر. (١٤١٣). قرب الإسناد (ط. الحدیث). بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
٢٥. خلیل بن احمد فراهیدی. (١٤٠٩). العين. قم: نشر هجرت.
٢٦. خویی، ابوالقاسم. (١٣٧٢). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة (ج ١). بی جا: بی نا.
٢٧. دلمی، حسن بن محمد. (١٤٠٨). أعلام الدین في صفات المؤمنین. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
٢٨. ذهبی، محمد بن احمد. (١٤٠٩). تاریخ الإسلام و وفيات المشاهیر و الأعلام (تحقیق عمر

بهره‌برداری از مقدسات دینی؛ پیامدشناسی و واکاوی مفهومی (باتکیه بر روایات مذمت غالبان) / فنائی، مفید ۱۰۵

عبدالسلام تدمری). بیروت: دارالکتب العربی.

۲۹. زغلول، ابو هاجر محمد سعید و دیلمی، شیرویه بن شهردار. (۱۴۰۶). الفردوس بمأثور الخطاب. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۳۰. سلیم بن قیس هلالی. (۱۴۰۵). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: الهادی.

۳۱. سید رضی، نهج البلاغة (صبحی صالح). (۱۴۱۴). قم: مؤسسه دارالهجرة.

۳۲. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الأخبار. نجف: المطبعة الحیدریة.

۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۵). الملل والنحل (تحقیق علی حسن فاعور و امیر علی مهنا). بیروت: دارالمعرفة.

۳۴. صدر، رضا. (۱۴۱۵). الإجتهد والتقلید. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

۳۵. طباطبایی قمی، تقی. (۱۴۲۶). مبانی منهاج الصالحین. قم: قلم الشرق.

۳۶. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۵). المعجم الأوسط (تحقیق محمود طحان). ریاض: مکتبة المعارف.

۳۷. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵). مشکاة الأنوار. نجف: المکتبة الحیدریة.

۳۸. طبری آملی، محمد بن جریر. (۱۴۱۳). دلائل الإمامة. قم: بنیاد بعثت.

۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی. قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱). الغیبة (شیخ طوسی). قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

۴۲. علی بن موسی (ع). (۱۴۰۶). الفقه المنسوب للإمام الرضا (ع) و المشتبه بفقہ الرضا. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

۴۳. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). روضة الواعظین. قم: نشر الشریف الرضی.

۴۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب) (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵). القاموس المحيط (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.

۴۶. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). اختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

۴۷. کشی، محمد بن عمر. (بی تا). اختیار معرفة الرجال (تحقیق مهدی رجایی، محمد بن حسن طوسی و محمد باقر بن محمد میرداماد). بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی (اسلامیه). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی (دار الحدیث). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار

- الحديث، سازمان چاپ و نشر.
۵۰. شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین. (۱۴۳۰). الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
۵۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲). شرح الکافی. تهران: المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع.
۵۲. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). الأمالی (للمفید). قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۵۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية. قم: نشر تفکر.
۵۶. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۵۷. ورام، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰). تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام). قم: مكتبة فقيه.



The Ordeal of Prophets' Soul Extraction (Qabḍ al-Rūḥ), with Emphasis on the Soul Extraction of the Messenger of Allah (PBUH)

Mohaddeseh Moghimi Nejad Davarani¹  

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Lady Narjes Faculty, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran. E-mail: m.moghimi@vru.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 11 June 2025

Revised: 5 November 2025

Accepted: 28 January 2026

Available online 2 February 2026

Keywords:

Extraction of the Soul (Qabḍ al-Rūḥ) of the Believer, Extraction of the Soul of the Holy Prophet, Demise of the Prophets, Death Agony (Iḥtiḍār) of the Prophets, Death Agony of Prophet Muhammad (PBUH).

ABSTRACT

According to Quranic verses and numerous narrations from both major schools of thought (fariqayn), the extraction of the soul for believers is characterized by ease; furthermore, certain traditions suggest that the difficulty of death for some believers serves as an atonement for their sins (kaffārah). Conversely, specific narrations within both traditions of Sunni and Shia suggest that the extraction of the soul for some prophets was fraught with difficulty. Given the absolute infallibility (‘iṣmah mutlaqah) of the prophets, the inapplicability of expiation for sins in their case and in light of specific evidence regarding the ease of their passing, these narrations are subject to doubt. Due to the intersection of these reports with the doctrines of prophetic infallibility and the believers' expectations of death, an examination of their chains of transmission (sanad), thematic content, and Semantic analysis is essential. By scrutinizing the evidence concerning the difficulty of the Holy Prophet's (PBUH) demise through a descriptive-analytical methodology, the following results were obtained: the weakness of the transmission chains for several narrations, the irrational content of others, and a lack of actual indication of "difficulty" in the remaining reports. Consequently, the narrations in question are deemed inadmissible.

Cite this article: Moghimi Nejad Davarani, M. (2025). The Ordeal of Prophets' Soul Extraction (Qabḍ al-Rūḥ), with Emphasis on the Soul Extraction of the Messenger of Allah (PBUH). *Hadith Doctrines*, 9(17), 107-124. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7105.1276>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



دشواری قبض روح انبیا، با تأکید بر قبض روح رسول اکرم (ص)

محدثه مقیمی نژاد داورانی^۱ 

۱. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده حضرت نرجس، دانشگاه حضرت ولیعصر، رفسنجان، ایران. رایانامه: m.moghimi@vru.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>قبض روح مؤمن، قبض روح پیامبر اکرم، وفات پیامبران، احتضار پیامبران، احتضار حضرت محمد.</p>	<p>بر اساس آیات قرآن و روایات متعدد فریقین، قبض روح مؤمنان آسان است و بر اساس پاره‌ای از روایات، دشواری قبض روح برخی از مؤمنان، کفاره گناهان آنان است. از سوی دیگر، بر اساس برخی از روایات فریقین، قبض روح تعدادی از انبیا دشوار است. با توجه به عصمت مطلق انبیا و مطرح نبودن کفاره گناهان در مورد ایشان و نظر به ادله خاص در مورد آسانی قبض روح انبیا، این روایات قابل تردیدند. با توجه به ارتباط این روایات با دو موضوع عصمت انبیا و انتظار مؤمنان از مرگ، بررسی سند، محتوا و دلالت این روایات لازم است. با بررسی ادله دشواری قبض روح پیامبر اکرم (ص) با روش توصیفی - تحلیلی این نتایج حاصل شد: ضعف سند برخی از روایات، محتواهای غیرعقلانی برخی از آن‌ها و عدم دلالت برخی از روایات بر دشواری قبض روح ایشان. لذا روایات مورد بحث قابل پذیرش نیستند.</p>

استناد: مقیمی نژاد داورانی، محدثه. (۱۴۰۴). دشواری قبض روح انبیا، با تأکید بر قبض روح رسول اکرم (ص). آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۷)، ۱۰۷-۱۲۴. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7105.1276>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

مرگ و انتقال به عالم بعد از آن غالباً با سختی‌هایی همراه است. این سختی‌ها دو نوع است. «یک نوع دردهای مربوط به همین بدن است که از توابع این زندگی است و سنخش ناسوتی است و معلول پاره‌ای از بیماری‌ها و ادامه آن‌هاست» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۱۶). نوع دیگر، سختی قبض روح است که مقدمه ورود به برزخ است و بسیار دشوار است. در روایات دشواری آن به کشیدن سیخ کباب از درون پشم تر (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۳۵۸)، گزش افعی‌ها، بریدن گوشت با قیچی، چرخاندن میله‌ای در حلقه چشم (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۸) تشبیه شده است. موضوع این نوشتار ارتباطی با سختی‌های نوع اول ندارد و مراد از سختی مرگ، دشواری قبض روح است که از نوع سختی‌های عالم برزخ است.

در آیات و روایات متعددی در مورد حالات افراد در زمان قبض روح سخن گفته شده است. بر اساس بسیاری از آیات قرآن کریم (نازعات/۱-۲؛ فصلت/۳۰؛ انفال/۵۰؛ محمد/۲۷؛ واقعه/۹۲-۹۴؛ قیامت/۲۷-۲۹؛ انعام/۹۳) و روایات متعدّد فریقین (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۳۵۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۳)، قبض روح کافران بسیار دشوار و قبض روح مؤمنان بسیار آسان است. در عین حال بر اساس برخی از روایات، مؤمنانی هم هستند که به سختی جان می‌سپارند و این سخت جان دادن، کفاره گناهان آن‌ها و سبب پاکی آن‌ها شمرده شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۷). این روایات مخصّص مفهوم عام آیات و روایات هستند و تعارضی با آن‌ها ندارند. در روایتی از امام صادق (ع)، از چهار نوع قبض روح با هم یاد شده است: قبض روح ساده مؤمن، قبض روح دشوار مؤمن به دلیل کفاره گناهان، قبض روح ساده کافر به دلیل تسویه حساب خوبی‌های او در همین دنیا و قبض روح دشوار کافر (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۸).

با توجه به دلایل عصمت مطلق انبیای الهی در مذهب شیعه (شریف مرتضی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴)، موضوع کفاره گناهان در مورد آن حضرات قابل طرح نیست. لذا، از انضمام آیات و روایات دالّ بر آسانی قبض روح مؤمنان و ادله عصمت انبیای عظام انتظار می‌رود راحت‌ترین نوع قبض روح در مورد انبیای الهی گزارش شده باشد.

همان‌گونه که در روایت ابن مسعود از نبی مکرم اسلام، ترخم ملک الموت بر محبین امیرالمؤمنین (ع)، به ترخم او بر انبیا تشبیه شده است (خوارزمی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۷۳). بر اساس قاعده، وجه شبه در مشبّه به قوی تر است و انبیا قبض روح بسیار آسانی داشته‌اند. همچنین به صورت خاص، روایاتی در مورد سادگی قبض روح برخی از انبیای الهی وارد شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۵۲-۲۵۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۶).

در این اثنا، روایاتی دال بر قبض روح دشوار برخی از انبیای عظام نیز در کتب تاریخی، روایی و تفاسیر فریقین یافت می‌شود. برخی نسبت به دلالت و اعتبار این نوع روایات چنان اطمینانی داشته‌اند که حکمت‌هایی برای دشواری قبض روح انبیا نقل کرده‌اند (شعود، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۲۳۰)! اما با توجه به مضمون متفاوت و شبهه‌برانگیز این روایات، لازم است در مورد میزان اعتبار آن‌ها تأمل کرد. روایاتی در مورد دشواری قبض روح چندین نفر از انبیای الهی وارد شده است که در این پژوهش، اخبار مرتبط با قبض روح پیامبر اکرم (ص) مورد بررسی قرار می‌گیرند.

این روایات از سویی به جهت ارتباط با موضوع عصمت انبیا حائز اهمیت هستند و از سویی در انتظار مؤمنان از مرگ تأثیرگذارند. اگر روایات مبنی بر دشواری قبض روح ایشان قابل پذیرش باشند، هیچ‌یک از مؤمنان نباید در انتظار قبض روح راحت باشند و ترس از دشواری جان سپردن و عدم اشتیاق به مرگ، وجه مشترک مؤمن و کافر خواهد بود. لذا، بررسی این روایات لازم است.

در این راستا سؤالاتی قابل طرح است:

۱. وضعیت سند، محتوا و دلالت روایات مرتبط با دشواری قبض روح پیامبر اکرم چگونه است؟

۲. با توجه به تعارض این روایات با عصمت انبیا (ع) و تعارضشان با ادله عام و خاص دال بر سادگی قبض روح انبیا، آیا وجهی برای جمع ادله و پذیرش این روایات وجود دارد؟

در مورد دشواری قبض روح حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) هم روایاتی وارد شده است، اما در منابع شیعی و نیز در منابع معتبر اهل سنت نیامده است،

بلکه در برخی منابع تاریخی و اخلاقی ذکر شده‌اند که از اعتبار کافی برخوردار نیستند. البته قابل ذکر است روایاتی در مورد سادگی قبض روح این دو نبی در روایات شیعی و برخی از منابع اهل سنت آمده است. چهار نقل متفاوت در مورد حضرت ابراهیم (ع) (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۵۲-۲۵۵) و چندین روایت در مورد حضرت موسی (ع) وارد شده است (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۸۱).

قدیمی‌ترین منبعی که حاوی روایات مرتبط با دشواری قبض روح این دو پیامبر الهی است، کتاب الرعاية لحقوق الله حارث بن اسد محاسبی (۲۴۳ ق) است (محاسبی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۳، ۱۸۳، ۱۸۴). در تاریخ دمشق ابن عساکر هم روایتی در دشواری قبض روح حضرت ابراهیم (ع) نقل شده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۵۳). نقل‌های مذکور غالباً فاقد سندند یا اسناد ضعیف دارند. از سویی، روایات دال بر سادگی قبض روح ایشان با ادله عام عصمت پیامبران سازگارترند.

۱. پیشینه بحث

روایات مربوط به دشواری قبض روح حضرت ابراهیم و حضرت موسی (ع) در برخی کتب تاریخی و اخلاقی اهل سنت وارد شده است که عموماً ارزش روایی ندارند (محاسبی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۵۳). روایات دشواری قبض روح نبی مکرم اسلام نیز در کتب متعدد روایی و تاریخی اهل سنت، مثل صحیح بخاری، السنن الکبری، طبقات ابن سعد، معجم الکبیر طبرانی، و در بین منابع شیعه در کتاب امالی شیخ صدوق آمده است.

در عموم آثار مذکور یا شروح آن‌ها نقدی بر این روایات وارد نشده است. گویا مضمون این روایات مورد قبول عموم محدثین، مفسرین و پژوهشگران تاریخ انبیا بوده است. تنها در آثار محدودی، در تأیید این‌گونه روایات، نظراتی وارد شده است. در برخی از شروح کتب احادیث، همچون ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، در مورد حکمت دشواری قبض روح پیامبر اکرم مطالبی آمده است (قسطلانی، ۱۳۲۳، ج ۶، ص ۴۷۲). در مقاله «هل شکا الرسول صلی الله علیه و سلم من سكرات الموت»، نویسنده ضمن اثبات دلایل دشواری قبض روح پیامبر اکرم (ص) حکمت‌هایی در

مورد این دشواری ذکر کرده است (حدیدی، ۱۳۹۱، ص ۳۱). گردآوری و بررسی جامع روایات مرتبط با موضوع قبض روح پیامبر اکرم (ص) پژوهشی است که تاکنون انجام نپذیرفته است.

۲. بحث

در برخی از روایاتی که لحظه قبض روح پیامبر اکرم را گزارش نموده‌اند، هیچ سخنی از سختی قبض روح ایشان نیست (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۵؛ بصری بغدادی، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۶۲-۲۶۳؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۳۸). چه بسا همین عدم گزارش قرینه‌ای برای اثبات سادگی قبض روح ایشان باشد. با این حال، روایاتی در مورد دشواری قبض روحشان وارد شده است. روایات مربوط به دشواری قبض روح پیامبر اکرم در منابع اهل سنت از جابر بن عبدالله، عبدالله بن عباس، انس بن مالک، عایشه، جعفر بن محمد، محمد بن عمر و در منابع شیعی از ابن عباس نقل شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۳۸).

۳. روایات اهل سنت

۱-۱. روایات عایشه

۳-۱-۱. روایات عایشه در منابع اهل سنت

صریح‌ترین روایاتی که در موضوع دشواری قبض روح پیامبر اکرم وارد شده است، روایات منقول از عایشه هستند.

بر اساس روایت اول، عایشه مدعی شده است که پیامبر اکرم در شرایطی از دنیا رفتند که سر ایشان بین شکم و حلقوم عایشه - یا قسمت زیر شکم عایشه - قرار داشت. عایشه گفته است که بعد از دیدن سختی مرگ پیامبر خدا، از دیدن سختی مرگ کسی آکراه ندارم. من رسول خدا را در شرایطی دیدم که در حال مرگ بود و قدحی نزد او بود که دستش را در آن فرومی‌برد و به صورتش می‌کشید و می‌گفت: «خداوندا مرا بر سختی‌های مرگ یاری کن» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲۳، ص ۳۴).^۱ قسمت پایانی

۱. حَدَّثَنَا مُطَلِبُ بْنُ شُعَيْبٍ الْأَرْدِيُّ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي اللَّيْثُ، وَحَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَبَاعِ زَوْجُ بِنْتِ الْفَرَجِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ بَنِي رَشْدِينَ بْنِ سَعْدٍ، قَالَا: ثنا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، ثنا اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ،

این روایت در طبقات الکبری ابن سعد با سندی متفاوت از موسی بن سرجس از قاسم بن محمد نقل شده است (بصری بغدادی، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۲۵۸).

بر اساس روایت دوم که بخاری با سند خود از عایشه نقل می‌کند، عایشه یکی از نعمت‌های خداوند بر خود را این دانسته است که پیامبر اکرم در خانه او و در روز خاص او میان ریه و گلوی وی (یعنی درحالی که سرایشان بر سینه عایشه قرار داشت) از دنیا رفت. در ادامه وی گفته است: در زمان احتضار، ظرفی چوبی یا پوستین در مقابل پیامبر بود، دستانش را در آب فرومی‌برد و چهره‌اش را مسح می‌کرد و می‌گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٍ». سپس دستش را بلند کرد و شروع به گفتن این عبارت «فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى» کرد تا آن جا که قبض روح شد.^۱

نقد روایات:

در بررسی این روایات، ذکر نکاتی لازم است.

۱. در روایات فوق، از سختی مرگ با لفظ «سکرات» یاد شده است. «سکرة الموت» اصطلاحی است برگرفته شده از قرآن کریم که در سوره مبارکه «ق» آمده استک «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ» (ق/۱۹)؛ مستی مرگ به راستی رسد. این همان است که از آن می‌گریخته‌ای (ترجمه امامی). در برخی از روایات شیعه نقل شده است که آیه فوق در مورد شخصی به نام زریق نازل شده است (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۳۲۴) که مایه آزار پیامبر اکرم بوده است (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۱۴). متن آیه هم بیانگر آن است که مخاطب آیه فردی است که از مرگ گریزان است و نمی‌توان دلالت آیه را عام و شامل مؤمنان دانست.

عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَافَتَيْ وَدَافَتَيْ، فَلَا أَكْرَهَ بِيَدَةِ الْمَوْتِ لِأَخِي أَبَدًا، بَعْدَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَمُوتُ وَعِنْدَهُ قَدْحٌ فِيهِ مَاءٌ، يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْقَدْحِ ثُمَّ يَمْسُحُ وَجْهَهُ بِالْمَاءِ، ثُمَّ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَعْيِي عَلَيَّ سَكَرَاتِ الْمَوْتِ» (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲۳، ص ۳۴).

۱. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ حُدَيْدَةَ عَيْبَسِيٌّ - بَنُ يُونُسَ عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو ذَكَوَانَ مَوْلَى عَائِشَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَقُولُ إِنَّ مِنْ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيَّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ دَخَلَ عَلَيَّ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَبَيْتِهِ السَّوَالِكُ وَأَنَا مُسْبِدَةٌ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَأَنَّ اللَّهَ جَمَعَ بَيْنَ رِيقِي وَرَيْقِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ، دَخَلَ عَلَيَّ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَبَيْتِهِ السَّوَالِكُ وَأَنَا مُسْبِدَةٌ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَرَأَيْتُهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَعَرَفْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ السَّوَالِكَ فَعَلْتُ أَخْذُهُ لَكَ فَأَشَارَ بِرَأْسِهِ أَنْ نَعَمْ، فَتَنَاوَلْتُهُ فَأَشَدَّتْ عَلَيْهِ وَقَلْتُ أَلَيْتُهُ لَكَ فَأَشَارَ بِرَأْسِهِ أَنْ نَعَمْ، فَلَيْتُهُ، وَبَيْنَ يَدَيْهِ رَكْوَةٌ - أَوْ غَلْبَةٌ يَشُكُّ عُمَرُ - فِيهَا مَاءٌ، فَجَعَلَ يَدْخُلُ يَدَيْهِ فِي الْمَاءِ فَيَمْسُحُ بِهِمَا وَجْهَهُ يَقُولُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٍ». ثُمَّ نَضَبَ يَدَهُ فَجَعَلَ يَقُولُ «فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى» حَتَّى قُبِضَ وَمَالَتْ يَدُهُ (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۳).

در مورد لفظ «سکره» گفته شده است: حالتی است که بین انسان و عقل او فاصله می‌اندازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۱۶). در توضیح سكرات مرگ آمده است: سكره مرگ حالتی است شبیه به «مستی» که بر اثر فرا رسیدن مقدمات مرگ، به صورت هیجان و انقلاب فوق‌العاده‌ای به انسان دست می‌دهد و گاه بر عقل او چیره می‌گردد و او را در اضطراب و ناآرامی شدیدی فرومی‌برد. چگونه چنین نباشد درحالی که مرگ، مرحله انتقالی مهمی است که باید انسان در آن لحظه تمام پیوندهای خود را با جهانی که سالیان دراز با آن خو گرفته بود، قطع کند و در عالمی گام بگذارد که برای او کاملاً تازه و اسرارآمیز است؛ به خصوص آنکه در لحظه مرگ، انسان درک و دید تازه‌ای پیدا می‌کند، بی‌ثباتی این جهان را با چشم خود می‌بیند و حوادث بعد از مرگ را کم‌وبیش مشاهده می‌کند. اینجاست که وحشتی عظیم سرتاپای او را فرا می‌گیرد و حالتی شبیه مستی به او دست می‌دهد، ولی «مست» نیست (مکارم، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۲، ص ۲۵۴).

«سکره» به این معنی نمی‌تواند در مورد پیامبر اکرم مفهومی داشته باشد. چگونه ایشان دچار سكرات مرگ شده باشند، درحالی که روح ایشان بیش از اینکه با عالم ماده انس داشته باشد، با عالم ملکوت مأنوس بوده است؟ وقتی امیرالمؤمنان (ع) که خود را «عبد من عبید محمد» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۲۵) می‌دانست، در مورد مرگ می‌فرمود: «به خدا سوگند، انس و علاقه پسر ابوطالب به مرگ از انس طفل شیرخوار به سینه مادر بیشتر است» (نهج البلاغه، خطبه ۵)، چگونه عالم مرگ برای پیامبر اکرم ناشناخته بوده است و سختی انتقال به سرای دیگر (العیاذ بالله) عقل ایشان را زائل کرده باشد؟ چگونه مرگ خودشان را دارای سكراتی سخت توصیف کرده باشند؟

۲. بر اساس برخی از روایات اهل سنت، قبض روح پیامبر اکرم در منزل خودشان (فی منزل رسول الله) بوده است (تمیمی داری، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۹)، درحالی که حجره هرکدام از همسران پیامبر اکرم با نام خودشان شناخته می‌شده است، چنان که از روایات عایشه برمی‌آید. این موضوع ادعای مطرح شده در روایت دوم را زیر سؤال می‌برد که وفات پیامبر اکرم در حجره عایشه بوده است. وقتی اصل ادعا قابل پذیرش نباشد، بالتبع گزارش‌هایی که از سختی وفات ایشان در منزل خود آورده است، نیز

قابل پذیرش نیست.

۳. بر اساس محتوای این روایات، پیامبر اکرم، درحالی که سرشان بر سینۀ عایشه بود، درگذشت. اما بر اساس بسیاری از روایات دیگر در منابع فریقین، زمان قبض روح، ایشان سرشان بر دامان امیرالمؤمنین (ع) قرار داشت. این موضوع غیر از آنکه از طرق متعدد شیعه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۷۲، ۱۸۲) و اهل سنت (بصری بغدادی، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳) به خود امیرالمؤمنین (ع) نسبت داده شده است، از برخی از صحابه و همسران پیامبر اکرم هم نقل شده است. حتی در روایاتی از خود عایشه هم این موضوع تصدیق شده است (تمیمی مغربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۰؛ دمشقی، ۱۹۸۸، ج ۷، ص ۳۹۷). ابن عباس در روایتی تأکید کرده است که سر پیامبر بر دامن علی بوده و ادعای عایشه در این زمینه صحیح نبوده است (متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۲۵۳؛ بصری بغدادی، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۲۶۳). از ام سلمه هم قولی در این زمینه روایت شده است (شیبانی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۳۰۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۱۴۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۳۹۴؛ دمشقی، ۱۹۸۸، ج ۷، ص ۳۹۷). روشن است که روایات این دسته با توجه به تعدد شاهدان و کثرت طرق نقل از اعتبار بیشتری برخوردارند. وقتی ادعای عایشه در مورد وضعیت قرارگیری حضرت رسول در زمان وفات قابل پذیرش نیست، طبیعتاً ادعای وی در مورد دشواری قبض روح پیامبر اکرم نیز مسموع نیست.

۳-۱-۲. انکار دلالت روایت عایشه بر دشواری قبض روح پیامبر اکرم در منابع

اهل سنت

برخی از محققین اهل سنت که از سویی دشواری قبض روح پیامبر اکرم را نپذیرفته اند و از سویی صدور این روایات از عایشه و اعتبار گزارش وی را پذیرفته اند، دست به توجیهاتی در مورد دلالت این روایت زده اند که ذیلاً ذکر می شود.

۱. مراد از سکراتی که پیامبر اکرم به آن مبتلا شدند، سكرات طرب و شادی بوده است. چنان که بلال حبشی در جنگ گفت: «واطرباه به زودی دوستانم را (پیامبر اکرم و اصحابشان) خواهم دید» (زرقانی، ۱۹۹۶، ج ۱۲، ص ۱۲۲-۱۲۴).

نقد: این توجیه با الفاظ روایات سازگار نیست، چراکه در روایات از الفاظ «اشتد علیه» و «شدة الموت» برای توصیف لحظات پایانی حیات پیامبر اکرم (ص)

استفاده شده است.

۲. مراد از سختی، سختی‌ای بوده است که ایشان در مقدمات وفاتشان با آن مواجه بوده‌اند نه در خود سكرات مرگ، آن‌گونه که تصور می‌شود. مراد عایشه هم این بوده است: من مرگی را که پیش از آن بیماری شدید نباشد، نمی‌خواهم؛ آن‌گونه که عوام تصور می‌کنند، این نوع مرگ سبب بزرگداشت فرد است (هروی قاری، ۱۳۱۸، ج ۲، ص ۲۶۰).

نقد: روایات عایشه صراحتاً گزارش زمان قبض روح پیامبر اکرم است و تا اتمام قبض روح ایشان را گزارش نموده است (حَتَّى قُبِضَ وَمَا لَتْ يَدَهُ) و صراحتاً لحظات جان سپردن ایشان را سخت شمرده است. لذا قابل حمل بر سختی‌های قبل از وفات نیست.

۳-۱-۳. روایت عایشه در منابع شیعی

عبارت «اعنتی علی سكرات الموت» به نقل از پیامبر اکرم به منابع شیعی نیز راه یافته است. راوندی (۵۷۳ق) در الدعوات در «فصل فی تلقین المحتضر عند الموت و غسله و تشییعه» روایتی بدون سند با متن ذیل نقل کرده است: «وَكَانَ عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) قَدَحٌ فِيهِ مَاءٌ وَهُوَ فِي الْمَوْتِ وَيَدْخُلُ يَدَهُ فِي الْقَدَحِ وَيَمْسَحُ وَجْهَهُ بِالْمَاءِ وَيَقُولُ (ع) اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى سَكْرَاتِ الْمَوْتِ» (راوندی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۰). علامه مجلسی این روایت را تکرار کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۲۴۲). با توجه به مشابهت عبارت با عبارات منابع اهل سنت و عدم ذکر سند برای این روایت، به ظن قوی، روایت برگرفته شده از منابع اهل سنت است و روایت مستقلی نیست.

۳-۲-۲. روایت جابر بن عبدالله و عبدالله بن عباس

طبرانی روایتی در مورد زمان وفات پیامبر اکرم از دو نفر از صحابه، جابر بن عبدالله و عبدالله بن عباس، نقل نموده است. وی در این روایت به برخی از وقایع نزدیک به وفات پیامبر اکرم اشاره کرده است. وقایعی همچون حلالیت طلبیدن پیامبر از مردم، نماز گزاردن با آن‌ها، اجازه خواستن ملک الموت برای ورود به خانه پیامبر اکرم، حضور و بشارت جبرئیل در زمان قبض روح پیامبر اکرم. او در بخشی از

این روایت به دشواری قبض روح ایشان اشاره نموده است.^۱ بر اساس این روایت، در زمان قبض روح پیامبر دچار مرارت زیادی بودند و در مراحل پایانی قبض روح، از سختی وفات به جبرئیل گلیه کردند. وی از پیامبر روی گرداند و گفت: «چه کسی می تواند به شما در زمان سختی قبض روح بنگردد؟». بعد از آن پیامبر قبض روح شدند.

نقد روایت:

در سند این روایت، وهب بن منبه قرار دارد. وی از یهودیان متظاهر به اسلام بود که اباطیل و اسرائیلیات زیادی را در بین مسلمین منتشر کرد (نک: ابوریه، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۴۹). به متن روایت نیز نقدهایی وارد است. از جمله آنکه ابن عباس و جابر بن عبد الله نمی توانسته اند شاهد و گزارشگر گفت و گوی پیامبر با جبرئیل باشند، مگر آنکه حضرت جبرئیل هم مانند ملک الموت تمثیل انسانی یافته باشند و همگان ایشان را دیده باشند. اما در متن روایت چنین چیزی نیامده است.

۳-۳. روایت انس بن مالک

بر اساس این روایت، پیامبر اکرم خطاب به حضرت زهرا سلام الله علیها در مورد دشواری قبض روح خودشان می گویند.^۲ «لَمَّا ثَقُلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ يَتَعَشَّاهُ، فَقَالَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ: «وَكَرَبْتُ أَبَاهُ، فَقَالَ لَهَا: لَيْسَ عَلَيَّ أَيْبُكَ كَرَبْتُ بَعْدَ الْيَوْمِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۱۵)؛ «از انس نقل شده است پیامبر اکرم در زمان بیماری مرتب بی هوش می شدند. حضرت زهرا فرمود: وای از این رنج پدرجان! حضرت به ایشان فرمود: «بعد از امروز رنجی به پدرت نخواهد رسید.»

۱. قَدْنَا مَلَكَ الْمَوْتِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَالِجُ قَبْضَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا بَلَغَ الرُّوحُ الرُّكْبَتَيْنِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوْه». فَلَمَّا بَلَغَ الرُّوحُ السُّرَّةَ نَادَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَكَرَبْتُ أَبَاهُ». فَقَالَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ: كَرَبْتُ يَا أَبَتَاهُ، فَلَمَّا بَلَغَ الرُّوحُ إِلَى الثُّدُودَةِ نَادَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا جَبْرِيْلُ، مَا أَشَدَّ مَرَارَةَ الْمَوْتِ». فَوَلَّى جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجْهَهُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا جَبْرِيْلُ، كَرِهْتُ النَّظْرَ إِلَيْ؟» فَقَالَ جَبْرِيْلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا حَبِيْبِي، وَمَنْ يُطْبِقُ نَفْسَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْكَ وَأَلَّتْ تُعَالِجُ سَكَرَاتِ الْمَوْتِ؟ فَقَبِضْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۸).

۲. حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «لَمَّا ثَقُلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ يَتَعَشَّاهُ، فَقَالَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ: «وَكَرَبْتُ أَبَاهُ، فَقَالَ لَهَا: «لَيْسَ عَلَيَّ أَيْبُكَ كَرَبْتُ بَعْدَ الْيَوْمِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۱۵).

بیهقی روایت را با سند و متنی اندک متفاوت آورده است.^۱ بر اساس روایت وی، در زمان بیماری منجر به وفات، سر پیامبر اکرم بر سینه حضرت زهرا سلام الله علیها قرار داشت و حضرت زهرا در این حال از رنجی که به پدر می‌رسد، اندوهگین بودند.

نقد روایت:

برای نقد روایت، ابتدا سند روایت اول را بررسی می‌کنیم.

۱. سلیمان بن حرب (م. ۲۲۴ق): از او با تعابیر امام، ثقه و حافظ یاد شده است. وی ۱۹ سال همنشین حماد بن زید بوده است (ذهبی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۳۱).
۲. حماد بن زید (م. ۱۷۷ق): او را حافظ‌ترین و عالم‌ترین افراد به سند احادیث برشمرده‌اند (رازی تمیمی، ۱۹۵۲، ص ۱۳۲).
۳. ثابت البنائی (م. ۱۲۷ق): وی پسر اسلم است، از انس نقل روایت کرده و حماد بن سلمه از او روایت کرده است. از او با صفات ثقه و صدوق یاد شده است (رازی تمیمی، ۱۹۵۲، ص ۴۴۸).
۴. انس بن مالک (م. ۹۳ق): وی خادم رسول خدا بود. از او با تعبیر نصف علم یاد شده است (اصبهانی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۵).

روایت، بر اساس منابع رجالی اهل سنت، سندی قوی دارد. همچنین عاملی که سبب ضعف محتوا شمرده شود، مشاهده نمی‌شود. اما در مورد دلالت روایت باید گفت: روایت فوق صراحتی در این موضوع ندارد که سختی‌هایی که حضرت زهرا سلام الله علیها در مورد رحلت پدر می‌دیدند، سکرات مرگ بوده‌اند یا تأثیرات بیماری‌ای که منجر به رحلت ایشان شد. در مقدمه گذشت، برخی از سختی‌های قبل از مرگ، نتیجه ادامه بیماری‌ها است و ارتباطی با سختی قبض روح ندارند. لذا بر فرض اعتبار سند، نمی‌توان روایت را دال بر سختی قبض روح ایشان دانست.

۴-۳. روایات سایر اصحاب

در روایات سایر صحابه نیز عباراتی چون «اللهم أعنی علی کرب الموت»^۲ (خداوندا،

۱. «أخبرنا أبو عبد الله الخافظ، ثنا علي بن حَمَشَاذِ الْعَدْلِ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ قُتَيْبَةَ، ثنا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَنبَأَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: لَمَّا مَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَضَهُ الَّذِي فُيْضَ فِيهِ أَسْنَدُهُ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِلَى صَدْرِهَا، فَجَعَلَ يَتَغَشَّاهُ الْكَرْبُ، فَقَالَتْ: وَكَرِبَ أَبْنَاهُ، فَقَالَ: " إِنَّهُ لَيْسَ عَلَيَّ أَبْيَكُ كَرْبٍ بَعْدَ الْيَوْمِ » (بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۵۷۴).

۲. أخبرنا محمد بن عمر حدثني أيوب بن سيار عن جعفر بن محمد عن أبيه قال لما نزل بالنبي صلى الله عليه وسلم الموت دعا

مرا بر دشواری مرگ یاری ده) و «اللهم أعنی علی سكرات الموت»^۱ (خدایا، مرا بر سكرات مرگ یاری كن)، در وصف زمان قبض روح پیامبر اکرم وارد شده است.

نقد روایات:

بر این دو روایت نیز اشکالات متنی و سندی وارد است. به عنوان نمونه، در سند روایت اول، نام ایوب بن سیار آمده است که بسیاری از رجالیون اهل سنت وی را تضعیف کرده اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۲). و در روایت دوم، مجدداً سكرات موت به پیامبر اکرم نسبت داده شده است؛ در حالی که همان طور که گذشت، این نسبت صحیح نیست.

۳-۵. تعلیل های اهل سنت در مورد روایات دال بر دشواری قبض روح پیامبر

اکرم

برخی از علما و محققین اهل سنت، در پی تعلیل دشواری قبض روح پیامبر اکرم برآمده اند. زمانی که اصل سند یا دلالت این روایات قابل پذیرش نباشد، این تعلیل ها جایگاهی ندارد. اما جهت تکمیل بحث، اقوال مذکور ذکر می شود.

۱. دشواری قبض روح پیامبر اکرم برای بالا بردن جایگاه و منزلت ایشان بوده است

(زرقانی، ۱۹۹۶، ج ۱۲، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ قسطلانی، ۱۳۲۳، ج ۶، ص ۴۷۲؛ حدیدی، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

نقد: هرچند ممکن است برخی از متون دلالت بر این داشته باشند که دشواری های دنیا سبب رفعت جایگاه افراد است، اما قبض روح انبیای الهی مصداقاً از شمول این متون خارج است، چراکه در مورد آسانی قبض روح انبیای الهی دلیل خاص وجود دارد.

۲. سكرات مرگ که برای انبیا شدیدتر از مردم عادی بوده است، برای این بوده

است که آن ها در زمینه صبر و استواری الگویی بقیه باشند (حدیدی، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

نقد: صبر را به معنای ممانعت نفس از جزع و فرع و واداشتن نفس بر کار

بقدر من ماء فجعل یمسح به وجهه ویقول اللهم أعنی علی كرب الموت قال وجعل یقول ادن منی یا جبریل ادن منی یا جبریل ثلاثا (بصری البغدادی، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۲۵۷).

۱. أخبرنا محمد بن عمر حدثني عمر بن محمد بن عمر عن أبيه قال لما نزل بالنبي صلى الله عليه وسلم الموت كان عنده قدح فيه ماء یمسح یده من ذلك الماء ثم یمسح بها وجهه ویقول اللهم أعنی علی سكرات الموت (بصری البغدادی، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۲۵۸).

ناخوشایند برای رضای پروردگار معنا کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۸). به راستی سکرات مرگ صبری می‌تواند محل تجلی کدام نوع صبر باشد که پیامبر در این جهت الگوی سایرین قرار گیرند؟! صبر انواعی دارد: صبر بر مصیبت، صبر بر طاعت و صبر بر ترک معصیت. ظاهراً نویسنده شذائت مرگ را جزو مصائب دانسته است که صبر بر آن ستوده است! لازم به ذکر است که صبر در مورد مصائب دنیوی ممکن و معقول است، چراکه اولاً شدت و حدت آن‌ها قابل مقایسه با سکرات مرگ نیست و ثانیاً مصائب دنیوی حکمت‌هایی دارند که چه بسا مصیبت‌زده با قدری تأمل آن‌ها را دریابد و در ورای این مصیبت امیدوار به رحمت الهی باشد و برای رضای او صبر کند. اما سکرات مرگ در عین حال که بسیار شدیدند، چه بسا با یأس شدید از رحمت خداوند همراه باشند؛ چراکه محتضر خود را مغضوب و مطرود پروردگار می‌یابد و لذا جایگاه، جایگاه صبر نیست.

۴. روایت شیعی

در بین کتب شیعه قدیمی‌ترین کتبی که داستان وفات پیامبر اکرم را روایت کرده‌اند، کتب سلیم بن قیس و تفسیر القرآن العظیم ابوحزمه شمالی هستند. در هر دوی این کتب، روایتی از سلمان فارسی آمده است. بر اساس این روایت، حضرت زهرا سلام الله علیها در زمان رحلت پدر بزرگوارشان بی‌قراری می‌کردند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ایشان دل‌داری می‌دادند. در این روایت سخنی از زمان قبض روح ایشان نیامده است (هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۶۵؛ ابوحزمه شمالی، ۱۴۲۰، ص ۳۲۲). اما برحسب جست‌وجوی نگارنده، تنها منبع روایی شیعه که داستان زمان قبض روح پیامبر اکرم را گزارش نموده است، امالی شیخ صدوق است که از ابن عباس روایتی آورده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ش، ص ۶۳۳-۶۳۸). متن روایت مشابه روایتی است که پیش از این از ابن عباس و جابر بن عبدالله در این موضوع گذشت، اما با سند متفاوتی ذکر شده است. در انتهای این روایت، جریان قبض روح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گزارش شده است.^۱

۱. فَتَزَلُ مَلِكُ الْمَوْتِ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا مَلِكُ الْمَوْتِ لِي إِلَيْكَ حَاجَةٌ قَالَ وَ مَا حَاجَتُكَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَالَ حَاجَتِي أَنْ لَا تُقْبِضَ رُوحِي حَتَّى تَجِيبَنِي جَبْرَيْلَ فَيُسَلِّمَ عَلَيَّ وَ أَسَلَّمَ عَلَيْهِ فُخِرَ مَلِكُ الْمَوْتِ وَ هُوَ يَقُولُ يَا مُحَمَّدًا

بر اساس این روایت پیامبر اکرم از ملک الموت درخواست کردند که قبض روح ایشان را تا زمان آمدن جبرئیل به تأخیر بیندازد. ملک الموت خارج شد و در آسمان با جبرئیل برخورد کرد و درخواست پیامبر اکرم را مطرح نمود. بعد از گفت و گویی، جبرئیل با ملک الموت فرود آمد و بر پیامبر اکرم وارد شد و توصیه خداوند در مورد سهل گیری در قبض روح ایشان را ابلاغ نمود. سپس ملک الموت در حالی که حضرت جبرئیل و حضرت میکائیل در دو سمت ایشان بودند، مشغول قبض روح پیامبر اکرم شد. در این هنگام پیامبر روبه حضرت جبرئیل کرد و پرسید: «آیا در سختی‌ها مرا رها می‌کنی؟» جبرئیل گفت: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ».

نقد روایت:

محتوای این خبر، مطالب غیر قابل قبولی دارد. مشابه اشکالی که پیش از این در مورد روایت ابن عباس گفتیم، بر این نقل نیز وارد است. در بخش‌هایی از این گزارش، گفت و گوی میان جبرئیل و ملک الموت با هم گزارش شده است و در بخش‌هایی گفت و گوی پیامبر اکرم با حضرت جبرئیل. طبیعتاً ابن عباس نمی‌توانسته شاهد این گفت و گوها باشد و گزارش وی از عالم ماورا محلی از اعراب ندارد. مضافاً بر اینکه متن روایت تعارض داخلی دارد. از طرفی جبرئیل به ملک الموت توصیه می‌کند که در گرفتن جان پیامبر اکرم مدارا کند و خودش در کنار ایشان و ملازم ایشان است و از سویی پیامبر اکرم به وی اعتراض می‌کند که چرا مرا در این سختی‌ها وامی‌گذاری؟!

نتیجه‌گیری

۱. روایاتی در منابع شیعه و اهل سنت دلالت بر سادگی قبض روح حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) می‌کند. در عین حال روایاتی در برخی منابع

فَأَسْتَقْبَلَهُ جِبْرَائِيلُ فِي الْهَوَاءِ فَقَالَ يَا مَلَكَ الْمَوْتِ قَبِضْتِ رُوحَ مُحَمَّدٍ (ص) قَالَ لَا يَا جِبْرَائِيلُ سَأَلَنِي أَنْ لَا أَقْبِضَهُ حَتَّى يَلْقَاكَ فَتُسَلِّمَ عَلَيْهِ وَ يُسَلِّمَ عَلَيْكَ فَقَالَ جِبْرَائِيلُ يَا مَلَكَ الْمَوْتِ أَمَا تَرَى أَبْوَابَ السَّمَاءِ مُفْتَحَةً لِرُوحِ مُحَمَّدٍ أَمَا تَرَى حُورَ الْعِينِ قَدْ تَزَيَّنَّ لِ مُحَمَّدٍ ثُمَّ نَزَلَ جِبْرَائِيلُ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقَالَ وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا جِبْرَائِيلُ ادْنُ مِنِّي حَبِيبِي جِبْرَائِيلُ فَدَنَا مِنْهُ فَتَزَلَّ مَلَكَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُ جِبْرَائِيلُ يَا مَلَكَ الْمَوْتِ اخْفِظْ وَصِيَّةَ اللَّهِ فِي رُوحِ مُحَمَّدٍ (ص) وَكَانَ جِبْرَائِيلُ عَنْ يَمِينِهِ وَ مِيكَائِيلُ عَنْ شِمَالِهِ وَ مَلَكَ الْمَوْتِ أَخَذَ بِرُوحِهِ (ص) فَلَمَّا كَشِفَ الثُّوبُ عَنْ وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ نَظَرَ إِلَى جِبْرَائِيلَ فَقَالَ لَهُ عِنْدَ السَّادَةِ تَخَذَلَنِي فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۶۳۸).

تاریخی غیر معتبر، دلالت بر دشواری قبض روح این انبیای الهی دارد. روایات دال بر سادگی قبض روح ایشان با ادله عام عصمت انبیا سازگارند.

۲. روایاتی که برای اثبات دشواری قبض روح پیامبر اکرم مورد استناد قرار گرفته‌اند، برخی صراحتی بر این موضوع ندارند، همچون روایت انس بن مالک از گفت و گوی پیامبر با حضرت زهرا در مورد دشواری مرگ که می‌تواند بر سختی بیماری منجر به رحلت ایشان حمل گردد. برخی اسناد ضعیف دارند، همچون روایت مشترک جابر بن عبدالله و عبدالله بن عباس و روایت جعفر بن محمد که در اسناد آن‌ها رجال ضعیف حضور دارند. برخی نیز محتواهای غیر قابل قبولی دارند، همچون همان روایت مشترک جابر بن عبدالله و عبدالله بن عباس، روایات متعدد عایشه و روایت محمد بن عمر.

۳. بالا بردن جایگاه پیامبر اکرم و زمینه‌سازی برای الگوگیری سایرین از صبر ایشان، دلایلی هستند که برای دشواری قبض روح پیامبر اکرم ذکر شده‌اند. اما با توجه به اینکه اصل این روایات قابل پذیرش نیستند، تعلیل این دشواری جایگاهی ندارد.

۴. روایت ابن عباس در مورد دشواری قبض روح پیامبر اکرم با سندی متفاوت و مضمونی مشابه در امالی شیخ صدوق نیز وارد شده است که نقد محتوایی مشابهی دارد. روایت دیگری دال بر دشواری قبض روح پیامبر اکرم در منابع شیعی یافت نشد.

۵. امکان جمع روایت انس بن مالک با ادله مرتبط با سادگی قبض روح انبیا وجود دارد، چراکه این روایت قابل حمل بر دشواری‌های قبل از وفات ایشان است، اما امکان جمع بقیه روایات وجود ندارد.

سپاسگزاری

از خداوند متعال جهت توفیق انجام این پژوهش سپاسگزارم. این مقاله تعارض منافع و حامی مالی ندارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ ش). الامالی. تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). علل الشرایع. قم: کتاب فروشی داوری.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی. (۱۳۹۰ ق). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۷. ابن عساکر، علی بن الحسن. (۱۴۱۵ ق). تاریخ دمشق. قم: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۸. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (بی تا). السیرة النبویة. بیروت: دار المعرفة.
۹. ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار. (۱۴۲۰ ق). تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار المفید.
۱۰. ابوریه، محمود. (۱۴۲۰ ق). اضواء علی السنة المحمدیة. قم: مؤسسه انصاریان.
۱۱. اصبهانی، ابوبکر احمد بن علی بن منجویه. (۱۴۰۷). رجال صحیح مسلم. بیروت: دار المعرفة.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ ق). الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله صلی الله علیه وسلم. بیروت: دار طوق النجاة.
۱۳. بصری البغدادی، محمد بن سعد. (۱۹۶۸). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
۱۴. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین. (۱۴۲۴). السنن الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. تمیمی الدارمی، محمد ابن حبان. (۱۴۱۴). صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان. بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۶. تمیمی المغربي، نعمان بن محمد، (بی تا). شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار. مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. حدیدی، مصطفی. (۱۳۹۱ ق). هل شکا الرسول صلی الله علیه و سلم من سكرات الموت. منبر الاسلام، (۶)، ۳۱-۳۴.
۱۹. خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۱۱ ق). المناقب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. دمشقی، اسماعیل بن کثیر. (۱۹۸۸). البداية والنهاية. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. ذهبی، محمد بن احمد. (بی تا). سیر أعلام النبلاء. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۲. رازی تمیمی، محمد بن ادريس (ابن ابی حاتم). (۱۹۵۲). الجرح و التعديل بیروت: دار إحياء التراث العربی.

٢٣. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.
٢٤. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله. (١٤٠٧ق). الدعوات. قم: سلوة الحزین.
٢٥. زرقانی، محمد بن عبدالباقی. (١٩٩٦). شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة للقسطلانی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
٢٦. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (١٤٠٤ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی.
٢٧. شعود، علی بن نایف. (٢٠٠٩). الاستعداد للموت. مالیزیا: دار المعمور.
٢٨. شریف مرتضی، علی بن الحسین. (١٣٨٠ش). تنزیه الانبیاء. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
٢٩. شبانی، احمد بن محمد بن حنبل. (١٤١١ق). أصول السنة. جده: دار المنار.
٣٠. طبرانی، سلیمان بن احمد. (٢٠٠٨). التفسیر الکبیر. اردن: دار الکتب الثقافی.
٣١. طبرانی، سلیمان بن احمد. (١٤١٥ق). المعجم الکبیر. قاهره: دار النشر.
٣٢. طریحی، فخر الدین بن محمد. (١٣٧٥ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
٣٣. قسطلانی، شهاب الدین احمد بن محمد. (١٣٢٣ق). ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری. مصر: المطبعة الکبری الأمیریة.
٣٤. قمی، علی بن ابراهیم. (١٣٦٣ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
٣٥. متقی هندی، علی بن حسام الدین. (١٤٠١ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. قم: مؤسسة الرسالة.
٣٦. مجلسی، محمدباقر. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٧. محاسبی، حارث بن اسد. (١٤٢٠ق). الرعاية لحقوق الله. منصوره: دار الیقین.
٣٨. مطهری، مرتضی. (١٣٧٨). یادداشت های استاد مطهری. تهران: صدرا.
٣٩. هروی قاری، علی بن محمد (سلطان). (١٣١٨ق). جمع الوسائل فی شرح الشمائل. مصر: المطبعة الشرفیة.
٤٠. هلالی، سلیم بن قیس. (١٤٠٥ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: الهادی.



Validation of the Narrations of Sha'n al-Nuzūl (Circumstances of Revelation) Concerning the Identification of the Referent of "He Who Has Knowledge of the Book" (Surah Ar-Ra'd, Verse 43)

Samaneh Torabi¹ | Mohammad Sharifi² | Amir Ahmadnejad³

1. Ph.D. Student in Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: torabi.samane303@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. E-mail: m.sharifi@yazd.ac.ir; Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: mo.sharifi@theo.ui.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 6 October 2025
Revised: 5 November 2025
Accepted: 28 January 2026
Available online 3 February 2026

Keywords:

Validation, Circumstances of Revelation, Ar-Ra'd, knowledge of the book ('ilm al-Kitāb).

Various perspectives exist regarding the identity of the referent for the phrase "He who possesses knowledge of the Book" in Verse 43 of Surah Ar-Ra'd. Some attribute this title to Abdullah ibn Salam, others to various scholars among the People of the Book (Ahl al-Kitāb), and some to Imam Ali (PBUH). Furthermore, certain scholars have proposed the variant reading "man 'indahū 'ulima al-Kitāb" thereby attributing the source of knowledge to God Himself. By consulting narrative sources from the first four centuries, all narrations identifying Abdullah ibn Salam as the referent were compiled and scrutinized in both chain of transmission and thematic perspective. The analysis reveals that narrations transmitted from Mujahid, Abdullah ibn Salam, and Dhahhak lack sufficient validity to determine the verse's referent due to weak chains of transmission, their disconnected (mursal) status, and discrepancies in textual readings. Conversely, Shī'a narrations and select reputable Sunni sources attribute the most reliable paths (turuq) and editorial versions (tahrīr) to the Commander of the Faithful, Ali (PBUH), which are validated by biographical evaluation (rijāl) and exhibit greater structural integrity. Utilizing a descriptive-analytical methodology, this study evaluates the isnad and text (matn) of narrations in historical sources to resolve the existing conflicts and ambiguities within these reports, seeking to determine which category of narrations holds superior historical and scholarly validity.

Cite this article: Torabi, S.; Sharifi, M.; Ahmadnejad, A. (2025). Validation of the Narrations of Sha'n al-Nuzūl (Circumstances of Revelation) Concerning the Identification of the Referent of "He Who Has Knowledge of the Book" (Surah Ar-Ra'd, Verse 43). *Hadith Doctrines*, 9(17), 125-148. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7559.1310>





اعتبارسنجی روایات شأن نزول و تعیین مصداق «من عنده علم الكتاب» (آیه ۴۳ سوره رعد)

سمانه ترابی^۱ | محمد شریفی^۲ | امیر احمدنژاد^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: torabi.samane303@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: m.sharifi@yazd.ac.ir و دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mo.sharifi@theo.ui.ac.ir
۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	دیدگاه‌های متفاوتی درباره مصداق «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» در آیه ۴۳ سوره رعد وجود دارد. برخی این عنوان را به عبدالله بن سلام، برخی به سایر عالمان اهل کتاب و برخی به حضرت علی (ع) نسبت داده‌اند و برخی نیز قرائت این آیه را «مِن عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ» دانسته و آن را به خداوند نسبت داده‌اند. با مراجعه به منابع روایی چهار قرن نخست، تمام روایاتی که عبدالله بن سلام را مصداق این آیه معرفی کرده‌اند، جمع‌آوری و از نظر سندی و محتوایی بررسی شدند. تحلیل‌ها نشان می‌دهد که روایت‌های منقول از مجاهد، عبدالله بن سلام و ضحاک به دلیل ضعف اسناد، مرسل بودن و اختلاف در قرائت‌ها، اعتبار کافی برای تعیین مصداق آیه را ندارند. در مقابل، روایت‌های شیعی و برخی منابع سنی معتبر، بیشترین طرق و تحریرهای قابل اعتماد را به امیرالمؤمنین علی (ع) نسبت داده‌اند و از نظر رجالی مورد تأیید و از استحکام بیشتری برخوردارند. این پژوهش با ارزیابی سند و متن روایات موجود در منابع روایی و به روش توصیفی - تحلیلی سعی در حل تعارضات و آشفتگی موجود در این روایات دارد و به دنبال پاسخ این پرسش اساسی است که کدام دسته از روایات به لحاظ تاریخی اعتبار بیشتری دارند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴	
کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی، شأن نزول، رعد، علم کتاب.	

استناد: ترابی، سمانه؛ شریفی، محمد؛ احمدنژاد، امیر. (۱۴۰۴). اعتبارسنجی روایات شأن نزول و تعیین مصداق «من عنده علم الكتاب» (آیه ۴۳ سوره رعد)، ۹ (۱۷)، ۱۲۵-۱۴۸. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7559.1310>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

آیه ۴۳ سوره رعد از جمله آیاتی است که مفسران درباره مصداق «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ الْكِتَابِ» دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. برخی از مفسران اهل سنت، مانند طبری، مصداق این عبارت را به عبدالله بن سلام، از علمای یهود که پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه اسلام آورد، نسبت داده‌اند. در مقابل، بسیاری از منابع روایی شیعه و برخی از تفاسیر اهل سنت، حضرت علی (ع) را مصداق این آیه دانسته‌اند. این اختلاف دیدگاه، پرسش‌هایی اساسی را مطرح می‌کند:

۱. آیا روایاتی که این آیه را به عبدالله بن سلام، منتسب ساخته‌اند، روایات معتبری‌اند؟

۲. سایر شواهد روایی در منابع شیعی و اهل سنت درباره این آیه چه می‌گویند و کدام دیدگاه از اعتبار بیشتری برخوردار است؟

۱. اهمیت بحث

این موضوع در تفاسیر مختلف مطرح شده است، اما بسیاری از تحلیل‌های پیشین، بیشتر بر گزارش‌های روایی خاص تمرکز کرده‌اند و کمتر به بررسی دقیق سند و متن روایات پرداخته‌اند. همچنین، برخی مفسران، بدون توجه کافی به مکی یا مدنی بودن سوره رعد، تلاش کرده‌اند این آیه را با شخصیت عبدالله بن سلام تطبیق دهند. نوآوری این پژوهش در آن است که با روش اعتبارسنجی سندی و بعضاً متنی، روایات مرتبط را از نظر اعتبار، تناسب تاریخی بررسی کرده است. این مقاله تلاش دارد نشان دهد که انتساب این آیه به عبدالله بن سلام با اشکالات جدی مواجه بوده و در مقابل، شواهد قوی‌تری برای تطبیق این عنوان با حضرت علی (ع) وجود دارد.

۲. پیشینه بحث

در میان پژوهش‌های انجام گرفته در ارتباط با مصداق «من عنده علم الكتاب» در آیه ۴۳ رعد، می‌توان به مقالاتی چون تفسیر تطبیقی آیه پایانی سوره رعد نوشته عباس مصلاهی پور یزدی و مجید بشیری در سال ۱۳۹۴؛ نقد و بررسی مفسران اهل سنت در مراد از «ومن عنده علم الكتاب» نگاشته سیدحسین شفیعی دارابی و

عشرت بتول احمدی اطهر در سال ۱۳۹۸؛ همچنین مقاله مصداق شناسی آیه «ومن عنده علم الكتاب» از علی نصیری و محمدحسین نصیری انتشار یافته در سال ۱۳۹۲ اشاره کرد که در تمام این مقالات تنها نویسندگان با استدلال‌های خود که بیشتر صبغه کلامی دارند، به نقد دیدگاه‌های مختلف درباره مصداق این آیه پرداخته‌اند و خبری از بررسی‌های سندی-متنی و اعتبار تاریخی این روایات نیست.

۳. مصداق عبارت «من عنده علم الكتاب»

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد/۴۳)

در آیه ۴۳ سوره رعد، پس از ذکر خداوند، «عالم به کتاب» به عنوان شاهد و داور برای تأیید حقانیت پیامبر (ص) معرفی شده است. همین امر سبب گردیده که روایات متعددی در تعیین مصداق این عنوان نقل شود. گروهی از این روایات، عبدالله بن سلام را مراد آیه دانسته‌اند؛ چنان‌که طبری هفت روایت ذیل این آیه را به او اختصاص داده است (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۰-۵۰۸). ابن عطیه نیز ذیل همین آیه هفت دیدگاه را گزارش کرده که در دو روایت، قتاده و خود ابن سلام این عنوان را به عبدالله بن سلام تفسیر کرده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۲۰). حتی برخی مفسران که سوره رعد را مکی می‌دانند، به دلیل ارتباط شأن نزول آیه با ایمان آوردن عبدالله بن سلام در مدینه، این آیه را مدنی تلقی کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۵۴).

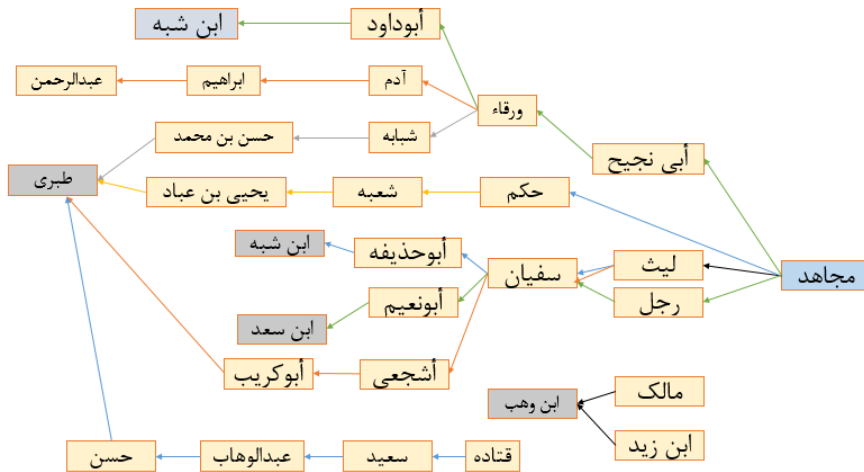
در برابر این دیدگاه، روایاتی نیز وجود دارد که مصداق آیه را علی (ع) معرفی می‌کنند. نسبت دادن چنین جایگاهی به عبدالله بن سلام، در ردیف فضائل او شمرده می‌شود؛ نکته قابل توجه این است که خود وی نیز این روایت را در شأن خویش نقل کرده است. مروری اجمالی بر تفاسیر نشان می‌دهد که آیات دیگری نیز در فضیلت ابن سلام گزارش شده است. از این رو، در گام نخست لازم است روایات گوناگون مرتبط با شأن نزول این آیه گردآوری شده و سپس به اعتبارسنجی آن‌ها پرداخته شود.

۳-۱. عبدالله بن سلام

با مراجعه به منابع روایی چهار قرن نخست، تمام روایاتی که با تحریرهای متفاوت

مصداق «من عنده علم الكتاب» را عبدالله بن سلام معرفی کرده‌اند، جمع‌آوری گردیده و نمودار سندی این روایات رسم شده است. در ادامه، نمودار مربوط به هر راوی تحلیل می‌شود.

۳-۱-۱. مجاهد



همان‌گونه که مشاهده می‌شود، بیشتر اسناد موجود از این روایت منتهی به مجاهد است. به عبارتی، در نگاه اول نقش برجسته مجاهد در نشر و گسترش این روایت به وضوح مشخص است. این درحالی است که مجاهد تابعی است و خود شاهد وقایع عصر نزول نیست و حتی این روایت را به نقل از یکی از صحابه نیز ذکر نکرده است. بنابراین این روایت، روایت مقطوع است.

مجاهد، از تابعین برجسته و از قاریان و مفسران نامدار قرآن، در حدود سال‌های ۱۰۲ تا ۱۰۴ هجری درگذشت (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۵۰-۴۵۲). او از شاگردان برجسته ابن عباس بود و دانش قرآن، تفسیر و فقه را نزد او فرا گرفت؛ به گونه‌ای که گزارش شده قرآن را سی بار بر ابن عباس خوانده است. وی سفرهای متعددی به شهرهای مختلف داشته و در سال‌های پایانی عمر در کوفه اقامت گزید (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۵۰-۴۵۲). هرچند رجالیان جایگاه علمی او در تفسیر را ستوده و وی را ثقه و عالم دانسته‌اند، اما برخی روایاتش مرسل بوده‌اند و او به «معلوم التدریس» شهرت دارد. افزون بر این، برخی منابع رجالی حتی احادیث مجاهد از صحابه‌ای چون علی (ع) و ابن عباس را

مرسل دانسته و بر وجود واسطه میان او و آنان تصریح کرده‌اند (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۱، ص ۴۴).

مطالعه روایات مجاهد درباره شأن نزول آیه ۴۳ نشان از تعارض این روایات دارد؛ یعنی در جایی، به نقل از او، این آیه در شأن عبدالله بن سلام نازل شده و در جایی دیگر، به نظر او، قرائت این آیه متفاوت است و ارتباطی با عبدالله بن سلام ندارد. وجود چنین تعارض‌هایی در روایات یک راوی، زمینه تردید در انتساب قطعی آن‌ها به وی را فراهم می‌آورد؛ از این رو، بررسی و تحلیل اسناد روایات نقش اساسی در سنجش میزان اعتبار تاریخی آن‌ها دارد. بنابراین، علاوه بر مقطوع دانستن روایت، نقل هریک از سه راوی اَبی نجیح، حکم و لیث از مجاهد نیز مورد بررسی قرار گرفته و در ادامه قرائنی در تأیید ضعف روایات منسوب به مجاهد ذکر شده است. دو طریق مالک و ابن زید نیز که برای ابن وهب این روایت را نقل کرده‌اند، به دلیل انقطاع و نقصان سند، طرق معتبر و قابل اعتمادی نیستند. درباره طریق قتاده نیز با وجود اینکه کامل به نظر می‌رسد و علی‌رغم توثیق وی توسط عالمان، نقل‌هایی بر مدلس بودن او در منابع وجود دارد. همچنین لازم به یادآوری است که قتاده، خود نیز تابعی است، نه صحابه. طریق دیگر نیز نقل راوی ناشناس از مجاهد است که در طبقات ابن سعد با تعبیر «عن رجل» ذکر شده است و به لحاظ سندی فاقد اعتبار است.

الف) عبدالله بن اَبی نجیح

عبدالله بن اَبی نجیح، مفسر مکی و از تابعین، در سال ۱۳۱ هجری وفات یافت. رجالیان در توصیف او از تعبیر «صالح الحدیث» بهره برده‌اند (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۶، ص ۵۴). وی که به مذهب قدری گرایش داشت، پس از عمرو بن دینار در شمار فقیهان برجسته مکه جای گرفت. درباره وثاقت او میان رجال‌نگاران اختلاف نظر دیده می‌شود؛ برخی او را ثقه دانسته‌اند، اما در عین حال ویژگی تدلیس را به او نسبت داده‌اند. ابن حبان بر این باور است که ابن اَبی نجیح تفسیر را مستقیماً از مجاهد فرا نگرفته و همچون ابن جریج، بدون سماع، از او روایت کرده است (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۶، ص ۵۴). همچنین نسائی وی را مدلس معرفی کرده است (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۶، ص ۵۵). با این حال، شماری از محققان این ارزیابی را نادرست دانسته و او را از

شاگردان خاص مجاهد قلمداد کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۲۶). لازم به ذکر است در میان شاگردان ابن ابی نجیح، رجالیان و رقاء را توثیق کرده و او را معتقد به ارجاء دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۴۲۰-۴۲۲؛ عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۱۱، ص ۱۱۳-۱۱۵).

ب) حکم بن عتیبه

حکم بن عتیبه معروف به ابوعمر و به نقلی ابوعبدالله، دانشمند و فقیه برجسته اهل سنت است که از افرادی مانند ابی جَحِيفَةَ السَّوَّائِي، شَرِيحِ الْقَاضِي، عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، أَبِي وَائِلِ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ، ابْنِ رَاهِمِ النَّخَعِيِّ، سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، طَاوُوسِ، عِكْرَمَةَ، مُجَاهِدٍ، أَبِي الصُّحَى، عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، أَبِي الشَّعْثَاءِ الْمُحَارِبِيِّ، عَامِرِ الشُّعْبِيِّ، عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ نقل کرده است و افرادی مانند مَنْصُورٍ، الْأَعْمَشِ، زَيْدِ بْنِ أَبِي أَنْبَسَةَ، أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، مِسْعَرُ بْنُ كِدَامٍ، مَالِكُ بْنُ مَعْوَلٍ، أَوْزَاعِيُّ، حَمْرَةُ بْنُ حَبِيبِ الزِّيَّاتِ، شُعْبَةُ، قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ، أَبُو عَوَانَةَ، مَعْقِلُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ از او نقل کرده‌اند. جایگاه او را در فقه بسیار ستوده‌اند و جایگاه او را در میان اصحابش مانند جایگاه زهری در میان اصحابش دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۰۸-۲۱۰). لکن اقوال متعددی در معرفی او به عنوان فردی مدلس در منابع مختلف دیده می‌شود که قرینه‌ای دیگر بر ضعف روایات منسوب به مجاهد است (علائی، ۱۴۰۷، ص ۱۶۷؛ نسائی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۲۳؛ عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۳۰).

ج) لیث بن سعد

ابوحارث، لیث بن سعد بن عبدالرحمن، امام اهل مصر در فقه و حدیث است. وی مولای قیس بن رفاعه است و در سال ۹۴ هجری در قاهره چشم به جهان گشود. اصل و نسب او به اصفهان در فارس برمی‌گردد. بسیاری از علما به فقه لیث گواهی داده‌اند. شافعی او را فقیه‌تر از مالک دانسته و پیروی او از اثر و حدیث را بیش از مالک ذکر کرده است. همچنین فضل بن زیاد به نقل از احمد بن حنبل، لیث را صاحب علم بسیار و حدیثش را صحیح دانسته است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۱۲۳). اما در خصوص نقل لیث بن سعد از مجاهد چند اشکال وجود دارد؛ نخست اینکه در میان اسامی مشایخ لیث نام مجاهد دیده نمی‌شود و تمامی نام‌های موجود در منابع به شرح زیر است: عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ، ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ، نَافِعُ الْعُمَرِيُّ، سَعِيدُ بْنُ أَبِي

سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، ابْنِ شَهَابِ الزُّهْرِيِّ، أبا الزُّبَيْرِ الْمَكِّيِّ، مِشْرَحِ بْنِ هَاعَانَ، أبا قَبِيلِ
 الْمَعَاظِرِيِّ، يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، جَعْفَرَ بْنَ رَبِيعَةَ، عُبَيْدَ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، بُكَيْرَ بْنَ عَبْدِ
 اللَّهِ بْنِ الْأَشَّجِ، عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، الْحَارِثَ بْنَ يَعْقُوبَ، دَرَّاجًا أبا السَّمْحِ الْوَاعِظَ،
 عَقِيلَ بْنَ خَالِدٍ، يُونُسَ بْنَ يَزِيدَ، حُكَيْمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ، عَامَرَ بْنَ يَحْيَى الْمَعَاظِرِيِّ،
 عُمَرَ مَوْلَى عُرْفَةَ، عِمْرَانَ بْنَ أَبِي أَنَسٍ، عِيَّاشَ بْنَ عَبَّاسٍ، كَثِيرَ بْنَ فَرْقَدٍ، هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ،
 عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ، أَيُّوبَ بْنَ مُوسَى، بُكْرَ بْنَ سَوَادَةَ، أبا كَثِيرِ
 الْجَلَّاحِ، الْحَارِثَ بْنَ يَزِيدَ الْحَضْرَمِيِّ، خَالِدَ بْنَ يَزِيدَ، صَفْوَانَ بْنَ سُلَيْمٍ، خَيْرَ بْنَ نَعِيمٍ،
 أبا الزِّنَادِ، قَتَادَةَ، مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ، يَزِيدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ، يَحْيَى بْنَ
 سَعِيدِ الْأَنْصَارِيِّ (ذهبي، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۱۲۳-۱۲۴).

نکته دیگر توجه به تاریخ وفات مجاهد است که در حدود سال ۱۰۲-۱۰۸ق ذکر شده است و لیث در آن زمان تنها حدود ۸ تا ۱۴ سال سن دارد که قرینه‌ای دیگر بر عدم سماع او از مجاهد است.

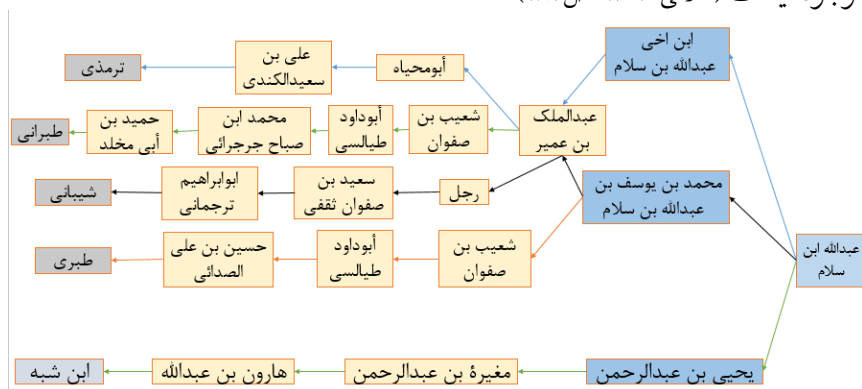
همچنین اقوال پراکنده‌ای در تضعیف او به چشم می‌خورد؛ مثلاً ابوداود به نقل از احمد بن حنبل اخذ روایت توسط لیث را همراه با تسامح و تساهل دانسته یا ابوبکر اثرم نیز در نقلی عدم اطمینان احمد بن حنبل را درباره روایات لیث بن سعد گزارش کرده است (ابن حنبل، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۵).

۲-۱-۳. عبدالله بن سلام

راوی تحریرهای دیگری از این دسته روایات، خود عبدالله بن سلام است که تقریباً شبکه اسناد خانوادگی را شکل داده است. روایاتی که بیان‌کننده فضائلی هستند، از راویان دیگری به غیر از صاحب آن فضیلت معتبر و قابل بررسی‌اند و نقل این گزارش از خود عبدالله بن سلام قرینه‌ای بر بی‌اعتباری این دسته از روایات است. همچنین نکته قابل توجه در بررسی این شبکه اسنادی، این است که راویان ابن سلام از دو نسل بعد او هستند و هیچ‌یک از فرزندان یا راویان مشخص از او در منابعی مانند *أسد الغابه فی معرفة الصحابه* (أبناه: یوسف و محمد، أنس بن مالک، زرارۀ بن أوفی) این روایت را نقل نکرده‌اند (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۰). درباره شخصی چون محمد بن یوسف بن عبدالله بن سلام نیز اطلاعات دقیقی در دسترس نیست؛ تنها

اطلاعاتی در مورد راویان یا مشایخ اوست که نام عبدالله بن سلام در این میان دیده نمی‌شود (مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۷، ص ۴۸). همچنین بخاری نیز از او تنها با عبارات «طرفاً من الخبر»، «لایصح عندی، لایتابع علیه» یاد کرده است (بخاری، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۳). البته نام او در الثقات ابن حبان نیز ذکر شده است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۳۶۸). یا نام ابن اخیه عبدالله بن سلام جزو افراد مجهول و ضعیف ثبت شده است (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۹، ص ۴۹۳).

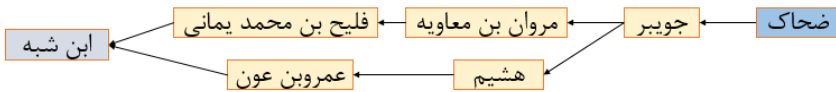
در طریق ذکرشده در تاریخ المدینه از ابن شربه نیز که طریقی واحد است با مشکلات دیگری مواجه هستیم؛ از جمله اینکه ابن شربه نقل مغیره بن عبدالرحمن را از یحیی بن عبدالرحمن بن عمر بن سعد دانسته است (ابن شربه، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۱۱۸۱). با مراجعه به منابع مختلف شخصی با این نام پیدا نشد و عمر بن سعد فرزندی به نام عبدالرحمن نداشته است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ص ۲۴۴). حتی با مطالعه مغیره بن عبدالرحمن که با توجه به موقعیت قرارگیری او در سند تابع تابعی (متوفی حدود سال ۱۰۰ هجری) و ظاهراً همان مغیره بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام المخزومی است، اطلاعاتی از یحیی بن عبدالرحمن بن عمر بن سعد یافت نشد و همچنین نام مغیره نیز در احکام المراسیل به چشم می‌خورد و اطلاعات دقیق و شفافی از توثیق وی موجود نیست (علانی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۴).



۳-۱-۳. ضحاک

دو تحریر دیگر به نقل از جویبر از ضحاک در تاریخ المدینه از ابن شربه موجود است که راویان دو طریق، به ویژه جویبر، در منابع رجالی به شدت تضعیف شده‌اند.

از جویر با الفاضلی مانند «لیس بالقوی»، «متروک الحدیث»، «لیس بشیء»، «ضعیف»، «خراسانی متروک» یاد شده است (دارقطنی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۳۹). درباره ضحاک نیز نقل‌های بسیاری است که در زمان پیامبر اسلام آورد، ولی او را ملاقات نکرد و تابعی است و روایات او، به خصوص گزارش‌هایی مرتبط با عصر پیامبر (ص)، از اعتبار ساقط است (ابن حنبل، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲؛ علائی، ۱۴۰۷، ص ۱۴۳؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۸۶).



۳-۲. اهل کتاب از جمله عبدالله بن سلام

در میان منابع اهل سنت نیز بر انتساب مصداق این آیه به عبدالله بن سلام اتفاق نظر وجود ندارد و برخی از روایات «من عنده علم الکتاب» را مصداق تعدادی از اهل کتاب دانسته‌اند که در تعدادی از این تحریرها نام ابن سلام جزو این افراد است و در برخی نیز نام او دیده نمی‌شود و به سلمان فارسی و تمیم الداری یا به طور کلی به اهل کتاب اشاره شده است. دو تحریر ذکرشده در طبری به نقل از قتاده است که متن یکی از تحریرها به روایت سعید از قتاده چنین است:

حدثنا بشر قال: حدثنا يزيد قال: حدثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا﴾، قال: قول مشرکی قریش: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾، أناس من أهل الكتاب كانوا يشهدون بالحقّ ويقرون به، ويعلمون أن محمداً رسول الله، كما يحدث أن منهم عبد الله بن سلام.

ملاحظه می‌کنید که در این نقل تنها و به طور خاص به عبدالله بن سلام اشاره نشده است. و به آن دسته از اهل کتاب اشاره کرده است که به حق شهادت می‌دهند و به آن اقرار می‌کنند و به پیامبری محمد (ص) علم دارند. پس در هر دو صورت با توجه به متن روایت تطبیق مصداق این آیه با عبدالله بن سلام تضعیف می‌شود. همچنین نقل شخصی به نام سعید از قتاده در منابع روایی و رجالی بررسی شد و

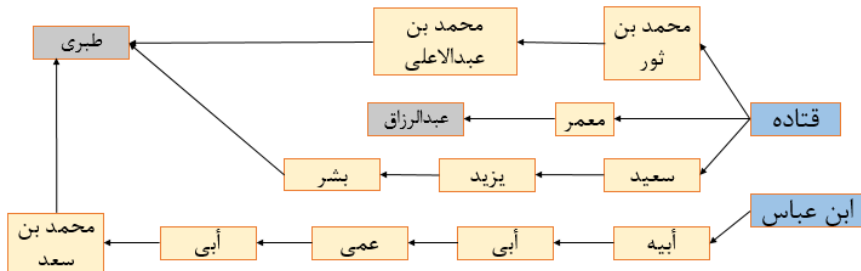
نقل سه نفر با نام‌های سعید بن ابی عروبه، سعید بن بشیر و سعید بن عبدالرحمن جحشی محتمل است. البته با توجه به فراوانی نقل‌های سعید بن ابی عروبه از قتاده - چنان که در منابع مختلف نیز نام او با این عبارات همراه بوده است: «أكثر في قتاده» (عسقلانی، بی تا، ص ۳۱)، «أثبت الناس في قتاده» (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۴۱۳) - و وجود نام یزید بن زریع میان راویان ابن ابی عروبه احتمال نقل او از قتاده در این طریق بیشتر است. گرچه برای هر سه نام ذکر شده گزارش‌هایی در جرح ایشان ذکر شده است. مثلاً سعید بن ابی عروبه مشهور به تدلیس و تخلیط است (سیوطی، بی تا، ج ۱۷، ص ۵۰؛ علائی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶؛ عسقلانی، بی تا، ص ۳۱). سعید بن بشیر نیز توسط نسائی و ابن معین تضعیف شده است (ذهبی، ۱۴۰۶، ص ۸۴). همچنین از او با عبارات «لیس بالقوی» و «منکر الحدیث» نیز یاد کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۳۰۴). همچنین از سعید بن عبدالرحمن جحش نیز اطلاعات زیادی در دسترس نیست و البته نام او در جامع التحصیل فی احکام المراسیل ذکر شده است (علائی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۲).

تحریر دیگر از قتاده در تفسیر طبری که اشاره‌ای به مقدمه موجود در تحریر پیشین ندارد این چنین است حدثنا محمد بن عبدالأعلی قال: حدثنا محمد بن ثور، عن قتاده: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ قال: كان منهم عبد الله بن سلام، وسَلْمَانُ الفارسی، وتمیم الدَّارِی (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۲). محمد بن ثور در منابع رجالی توثیق شده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۳۰۲؛ ابن حنبل، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴۳؛ مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۴، ص ۵۶۲). اما مشکلی اساسی وجود دارد؛ نام قتاده در میان مشایخ او دیده نمی‌شود و تاریخ وفات ابن ثور (م. ۱۹۰ق) با تاریخ وفات قتاده (م. ۱۰۰ق) برای نقل روایت سازگاری ندارد (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۳۰۲).

درباره طریق عبدالرزاق عن معمر بن راشد عن قتاده نیز نکاتی که وجود دارد، اشاره به تدلیس ابن راشد در منابع رجالی و عدم اشاره به مقدمه اولین تحریر از قتاده است (سیوطی، بی تا، ص ۹۴؛ علائی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۳).

طریق مذکور از ابن عباس نیز به علت مشخص نبودن اسامی راویان، به طور دقیق قابل بررسی نیست و فاقد اعتبار است. متن این تحریر به این صورت است: «فَالَّذِينَ عِنْدَهُمْ عِلْمُ الْكِتَابِ: هم أهل الكتاب من اليهود والنصارى» (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۱).

البته در همین تحریر نیز نام ابن سلام دیده نمی‌شود.



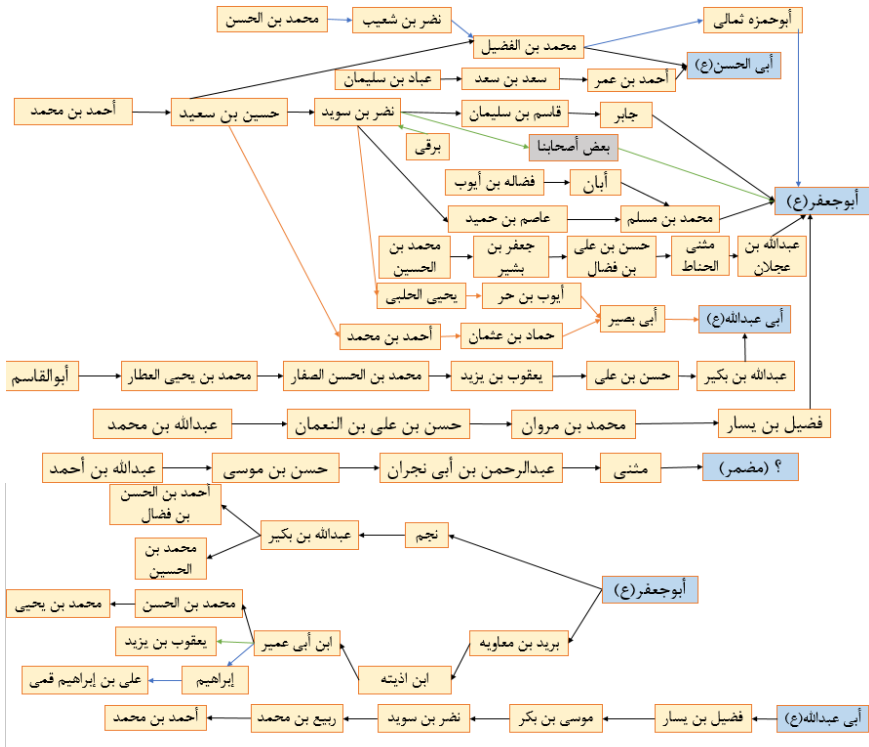
۳-۳. امیر المؤمنین

در تعیین مصداق «من عنده علم الكتاب»، پرتحریرترین و پرتریق‌ترین روایت، احادیث موجود در منابع شیعی و بعضاً سنی است که راویان متعددی از ائمه معصوم (ع)، امیر المؤمنین را با این عنوان معرفی کرده‌اند. تعدد تحریرها و طریق‌ها، به خصوص پس از ترسیم نمودار، کاملاً واضح و مشخص است و نشان از تمایزی ویژه به لحاظ اعتبار با سایر نمودارها دارد.

در میان راویان شیعی قرون نخستین، چهره‌هایی یافت می‌شوند که وثاقت آنان نزد رجالیان به اجماع پذیرفته شده است. از جمله این افراد یعقوب بن یزید، محدّث قمی است که نجاشی او را «ثقة، عین، کثیر الروایة» دانسته است (نجاشی، ۱۴۱۷، ص ۴۴۹) و شیخ طوسی نیز در الفهرست به وثاقت او تصریح کرده است (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۵). همچنین فضیل بن یسار، از اصحاب امام باقر و صادق (ع)، در منابع رجالی جایگاه والایی دارد؛ نجاشی او را «ثقة» معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۱۷، ص ۳۰۷) و کشی او را در زمره اصحاب اجماع ذکر کرده است (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۳ و ۲۳۸). این امر نشان می‌دهد که فضیل از راویانی است که روایاتش نزد محدّثان حجیت کامل دارد.

از دیگر رجال برجسته می‌توان به یونس بن عبدالرحمن اشاره کرد که نجاشی وی را «وجهاً من أصحابنا متقدماً، عظیم المنزلة» توصیف کرده است (نجاشی، ۱۴۱۷، ص ۴۴۹) و شیخ طوسی نیز او را در شمار وجوه اصحاب یاد کرده است (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶). همچنین احمد بن محمد بن عیسی قمی، رئیس قم، در رجال نجاشی با

تعبیر «شیخ القمیین فی زمانه، ثقة، عین، فقیه، صحیح المذهب» توصیف شده است (نجاشی، ۱۴۱۷، ص ۷۸) و به دلیل سختگیری در پذیرش روایان، وثاقتش مورد اجماع است. در کنار اینان، محمد بن ابی عمیر که از اصحاب اجماع به شمار می آید، در رجال نجاشی با تعبیر «ثقة، عین» یاد شده است (نجاشی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۷) و کثی درباره او تصریح کرده است که «لم یرو عن غیر ثقة» (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۵۴). جایگاه ویژه این پنج راوی و اجماع بر وثاقت آنان نشان می دهد که روایت های منقول از ایشان اساس و ستون اصلی بخش مهمی از میراث حدیثی شیعه را شکل می دهد. این روایات در منابع متعددی چون تفسیر عیاشی، بصائر الدرجات، تنبیه الغافلین، کتاب سلیم بن قیس، التبیان، مجمع البیان یافت می شوند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۰؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۲۱۲-۲۱۵؛ سمرقندی، بی تا، ص ۱۲۴؛ سلیم، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۸۱؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۶۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۶۲). برای نمونه، محمد بن حسن صفار با اسانید متعدد که مستفیض بلکه متواتر هستند از ائمه شیعه (ع) نقل کرده است که آیه درباره علی (ع) و نیز امامان پس از او نازل شده است؛ مثلاً فضیل بن یسار از امام باقر (ع) درباره «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» پرسید و ایشان فرمود: درباره علی (ع) نازل شد و او عالم ترین پس از پیامبر بود. عبدالله بن عجلان گوید: از امام باقر (ع) درباره آیه ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا نَبِيِّ وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ پرسیدم. ایشان فرمود: درباره علی (ع) پس از رسول خدا و نیز پس از او درباره ائمه (ع) نازل شده است و علی (ع) علم به کتاب داشت. عبدالله بن عطاء می گوید: به ابو جعفر (ص) گفتم که این پسر عبدالله بن سلام است و گمان می کند پدرش همان کسی است که خداوند می فرماید: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا نَبِيِّ وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾، فرمود: دروغ گفته است، او علی بن ابی طالب است.



۴. قرائتی متفاوت از این آیه

طبری قبل از ورود به روایات مرتبط با قرائت متفاوت، این شرح را می‌دهد: «وقد ذکر عن جماعة من المتقدمین أنهم كانوا یقرأونه: «وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ»، بمعنی: مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عِلْمُ الْكِتَابِ». محقق این نسخه نیز در توضیح این روایت اضافه می‌کند: «ضبطت فی المخطوطة: عُلِمَ» (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۲). در ادامه بر اساس راویان برجسته، هر دسته از روایات مورد ارزیابی سندی و در صورت امکان متنی قرار می‌گیرد.

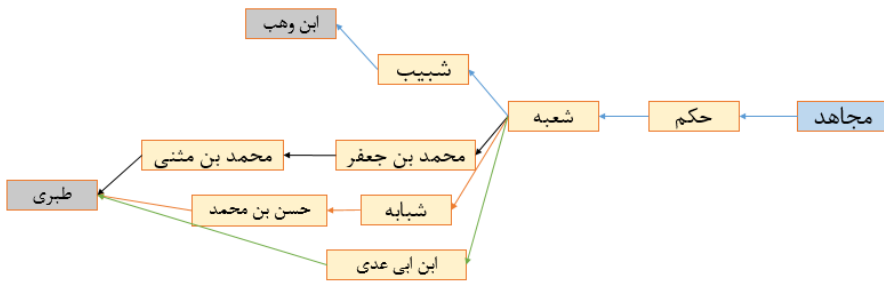
۱-۴. روایات مجاهد

نکته قابل توجه در بررسی اسناد این روایات، نقل چهار راوی از شعبه به نقل از مجاهد است. مجاهد در تطبیق مصداق «من عنده علم الكتاب» به عبدالله بن سلام نقش پررنگی در اسناد روایات داشت و می‌توان گفت به جز خود عبدالله بن

سلام و یک تحریر از قتاده، تمام روایات مرتبط با عبدالله بن سلام از مجاهد در منابع روایی ذکر شده بود. حال چگونه مجاهدی که راویان متعددی به نقل از او این آیه را منتسب به عبدالله بن سلام دانسته‌اند، معتقد است که قرائت این آیه متفاوت است و من عنده علم الكتاب خوانده می‌شود و در نتیجه، مصداق آن «الله» است؟! در نمودار پیشین، طریق‌های منتهی به مجاهد از اعتبار کافی برخوردار نبودند. پیش از پرداختن به طرق موجود در این نمودار، اساسی‌ترین نکته توجه به انفراد سند این روایت تا سه طبقه است. یعنی پیش از شعبه، مجاهد تنها برای حکم و حکم نیز تنها برای شعبه این روایت را نقل کرده است که این امر بسیار بعید به نظر می‌رسد. پس از آن شعبه، به عنوان راوی مؤثر، این روایت را برای چهار نفر نقل کرده است. شعبه بن حجاج واسطی از دی عتکی بصری (م ۱۶۰ق) تابع تابعی، مفسر و محدث قرن دوم به شمار می‌آید و مشایخ و بزرگان فقه و حدیث از او روایت دارند. ابن سعد و ابوحاتم او را توثیق کرده‌اند. در عین حال دارقطنی معتقد است، وی به سبب مشغله زیاد، در حفظ متون و در اسمای رجال اشتباه می‌کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۵۳). حکم بن عتیبه الکنندی (م ۱۱۳ق) از صغار تابعین، نیز به نقل‌های مختلف به تدلیس مشهور است (علائی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶؛ نسائی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۳؛ سیوطی، بی تا، ج ۱۲، ص ۴۴؛ عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۳۰).

متن تمام تحریرهای مجاهد با اندکی تفاوت این گونه است: «وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ قَالَ: مَنْ عِنْدَ اللَّهِ عِلْمُ الْكِتَابِ» (ابن وهب، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۵؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۰-۵۰۸).

از میان طریق‌های انشعاب یافته از شعبه نیز، نقل ابن وهب از شیبیب بن سعید به طور خاص پذیرفته نیست (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۷). همچنین برخی روایات شبابه بن سوار مدائنی را به دلیل اعتقاد به إرجاء نپذیرفته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۵۱۳). البته جدا از این مطلب، نقل شبابه از شعبه را نیز معتبر ندانسته‌اند (ابن حنبل، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۱).



۲-۴. سایر روایات

مهم‌ترین نکته در نمودار زیر، رشد وارونه اسناد است. به طوری که تمام طریق‌های مربوط به روایات تفاوت قرائت آیه در تفسیر طبری ذکر شده‌اند. نخستین روایت ذکر شده در طبری به نقل از سعید بن جبیر از ابن عباس، چنین است: «وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ، مِی‌گوید: مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عِلْمُ الْكِتَابِ» (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۳). متن سایر تحریرهای این نمودار نیز با تفاوت بسیار اندکی همین مفهوم را می‌رسانند. در ادامه و در حد امکان به بررسی طریق‌های موجود در این نمودار پرداخته شده است.

الف) حسن بصری

در منابع رجالی و عرف نقل‌ها، وقتی راوی، مستقیم تابعی بصره به نام «حسن» را بدون مشخصه ذکر می‌کند (با توجه به نقل ابن زاذان و عوف و معمر و قتاده از حسن که هر چهار تن بصری هستند، زادبوم حسن نیز کاملاً مشخص است)، مراد غالباً حسن بصری است، مگر قرینه‌ای بر غیر او وجود داشته باشد. درباره شخصیت حسن بصری از نظر وثاقت دو دیدگاه متفاوت میان رجالیان وجود دارد. حسن بصری از جهت وثاقت و جایگاه علمی و عبادی در میان بزرگان تابعین جایگاهی ممتاز دارد و غالباً به وثاقت توصیف شده است؛ با این حال، از نظر رجالی، مسئله تدلیس او اهمیت دارد و موجب شده که در پذیرش روایاتش - به‌ویژه آنچه با «عن» نقل کرده - احتیاط شود (عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۵۲؛ ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۱۹). توجه به تابعی و مدلس بودن حسن بصری نکته مهمی است، چراکه طریق‌های متعددی از او این روایت را نقل کرده‌اند و او به اصطلاح (مانند شعبه در نمودار پیشین) یکی از حلقه‌های مشترک روایت محسوب می‌شود و این اعتبار روایت را زیر سؤال می‌برد. به علاوه،

طریق‌های شعبه، علی بن الجعد و حسن بن محمد، مرسل هستند، چراکه نام تمامی راویان در سند ذکر نشده است و ناقص هستند. البته نقل محمد بن عبدالاعلی تا حسن، طریقی معتبر است. أبوزرعه و أبوحاتم او را توثیق کردند و ابن حبان نام او را در الثقات ذکر کرده است (مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۵، ص ۵۸۱-۵۸۲). یحیی بن معین و نسائی نیز، محمد بن ثور را توثیق کرده‌اند. بخاری نیز به نقل از عبدالرزاق این چنین در وصف او گفته است: «مُحَمَّدُ بْنُ ثَوْرٍ صَوَامٌ قَوَامٌ» (مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۴، ص ۵۶۳؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۳۰۲). نقل معمر بن راشد از حسن بصری نیز با اشکالاتی مواجه است. معمر در سال ۹۵ ق متولد شده و در ۱۵۳ ق درگذشته است (خطیب‌بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۳، ص ۲۹۸). بنابراین در زمان وفات حسن بصری حدود ۱۵ سال داشته است. این فاصله سنی باعث می‌شود احتمال سماع مستقیم او از حسن بصری بسیار ضعیف باشد. به همین دلیل، نقل‌های معمر از حسن بصری غالباً مرسل تلقی می‌شوند (عسقلانی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۰۷).

در سلسله اسناد تفسیر طبری، وقتی عبارتی مانند «بشر، عن یزید، عن سعید، عن قتاده» می‌آید، بر اساس چند معیار رجالی و سندی، مشخص می‌شود که منظور از بشر، بشر بن معاذالعقدی (م. ۲۴۵) است. در موارد متعدد، طبری روایات خود از قتاده بن دعامة السدوسی (م. ۱۱۷ ق) را با همین سلسله ذکر می‌کند: «بشر، عن یزید، عن سعید، عن قتاده». این ترکیب بسیار تکراری است و نشان می‌دهد یک راوی ثابت مقصود است که به عنوان شیخ روایت حضور دارد (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۲۴؛ ج ۶، ص ۳۵۷؛ ج ۸، ص ۴۵۶). او از «یزید بن زریع» (م. ۱۸۲ ق) روایت می‌کند، و یزید بن زریع هم از «سعید بن ابی عروبه» (م. ۱۵۶ ق)، و او از قتاده. این زنجیره یکی از طرق پرکاربرد برای نقل تفسیر قتاده است. البته راویان دیگری به نام «بشر» وجود دارند (مانند بشر بن عمر، بشر بن آدم و...)، اما هیچ‌یک به اندازه بشر بن معاذ در تفسیر طبری حضور پررنگ ندارند و همچنین از یزید بن زریع روایت نکرده‌اند.

درباره بشر بن معاذ، اطلاعات چندانی در دست نیست. ابن حبان او را از ثقات نام برده است. نام چند تن از مشایخ او عبارت‌اند از: إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي مَحْدُورَةَ الْجَمْحَمِيِّ، وَأَبِي عَوَانَةَ، وَمَرْحُومِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَطَّارِ، وَعَبْدِ

الواحد بن زیاد، وحمّاد بن زید، وهشيم، ومعتمر، و... همچنين نام چند تن از راویان او عبارت‌اند از: الترمذی، والنسائی، وابن ماجه، وأبو بكر البزار، وعمر بن محمد بن بُجَير، والقاسم المطرّز، وابن خزيمه، و... (مزی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۴۱). یزید بن زریع نیز توثیق شده است. ابن سعد او را ثقه، حجه، كثير الحديث خوانده است. ابن معین او را ثقه، مأمون، أثبت شيوخ البصريين خوانده است و ابن حاتم نیز وی را ثقه و امام خوانده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۲۹۸). از سعید بن ابی عروبہ نیز پیش تر سخن گفتیم.

ب) ابن عباس

ابتدا اشاره به این نکته ضروری است که اظهارنظرهای ابن عباس در خصوص جزئیات آیات و سوره در زمان نزول، مربوط به زمانی است که سن چندانی نداشته است. البته در ادامه نیز وثاقت راویان موجود در طریق‌های منشعب از ابن عباس بررسی می‌شوند. محقق تفسیر طبری (أحمد محمد شاکر) درباره نقل طبری از حسن بن محمد این چنین نوشته است که او همان «زعفرانی» است (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۴). ابوعلی حسن بن محمد بن صباح الزعفرانی البغدادی متوفای ۲۶۰ ق با القابی چون امام، علامه، شیخ الفقها و المحدثین، جلیل، عالی الروایه، کبیرالمحل یاد شده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۲۶۲) و در منابع متعدد توثیق شده است (نسائی، ۱۴۲۳، ص ۶۵؛ ابن حنبل، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۲۶۳). البته نقل حسن از عبدالوهاب بن عطاء با اشکالاتی مواجه است، چراکه نام عبدالوهاب (م. ۲۰۴ ق) با عناوینی چون «مشهور بالتدلیس»، «لیس بالقوی»، «مضطرب»، «ضعیف الحدیث» همراه است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۴۵۱؛ سیوطی، بی تا، ص ۷۴؛ علائی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۸؛ عسقلانی، ۱۴۰۶، ص ۴۱). درباره ابی بشر جعفر بن ابی وحشیة ایاس نیز به عنوان یکی از راویان مؤثر گفته شده ابوالعرب نام او را در کتاب «ضعفاء» نقل کرده و قطان و شعبه و ابوالحسن کوفی نیز او را ضعیف شمرده‌اند (حنفی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۰۱). نکته‌ای در تضعیف هارون و ابو عوانه یافت نشد. اما مثنی شیخ طبری با نام کامل المثنی بن ابراهیم الأملی به عنوان فردی مجهول الحال ذکر شده است. لازم به ذکر است متن روایت سعید بن منصور و حجاج بن منهال از ابو عوانه متفاوت و به این صورت است: وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ. أهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ؟ قَالَ: هَذِهِ السُّورَةُ مَكِّيَّةٌ، فَكَيْفَ

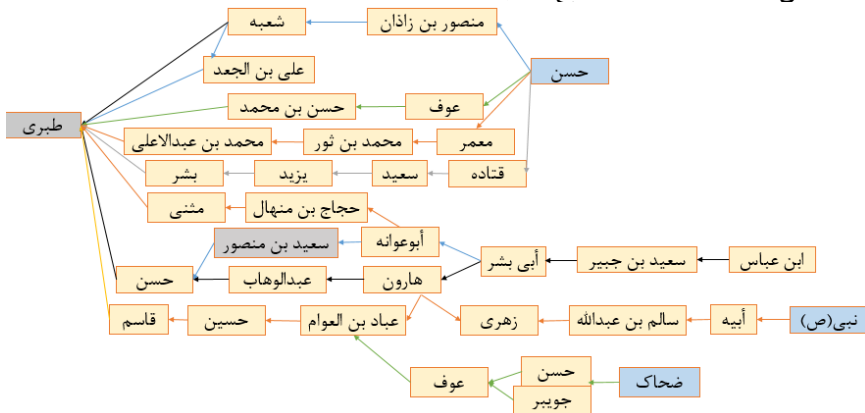
یکون عبد الله بن سلام! قال: وكان يقرأها: وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ می گوید: مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۵). جدا از سند روایت که از صحت کامل برخوردار نیست، متن روایت به وضوح اختلاف و عدم پذیرش عبد الله بن سلام به عنوان مصداق این آیه را نشان داده است.

ج) پیامبر (ص)

تنها روایتی که قرائت متفاوت این آیه را به صورت «مِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ» به پیامبر منسوب ساخته است، روایت سالم بن عبد الله به نقل از پدرش به نقل از نبی (ص) است. لیکن این سند نیز در همان تفسیر طبری، به دلیل عدم سماع هارون الأعمور از زهری که دکتر شاکر به آن اشاره کرده، بی اعتبار شمرده شده است (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۰۷).

د) ضحاک

در مورد وثاقت و اعتبار روایات ضحاک بن مزاحم اختلاف نظر وجود دارد. احمد بن حنبل، یحیی بن معین، ابوزرعه، ابن حبان، عجلی، دارقطنی او را توثیق کرده اند اما یحیی بن سعید او را تضعیف کرده و برخی گفته اند که در روایت تدلیس می کرده است. داوودی نیز با اینکه او را صدوق دانسته، اشاره کرده است که بسیار بدون سند روایت می کرده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶۰۰). به علاوه، درباره جویبر بن سعید نیز عناوین و عباراتی از جمله «متروک»، «لیس بثقه»، «ضعیف»، «لیس بشیء»، «جویبر لا یشغل بحدیثه» (مزی، ۱۴۰۰، ج ۵، ص ۱۶۷).



نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل دقیق روایات و اسناد مرتبط با مصداق آیه «من عنده علم الكتاب»، مشخص می‌شود که روایت‌های منقول از مجاهد و سایر راویان تابع، هرچند فراوان هستند، از نظر سندی ضعف‌هایی جدی دارند و در بسیاری موارد مرسل یا متعارض‌اند. همچنین روایات مربوط به عبدالله بن سلام، با وجود اینکه برخی منابع او را مصداق آیه ذکر کرده‌اند، از نظر رجالی معتبر نیستند و هیچ‌یک از فرزندان یا راویان نزدیک او این نقل را به صورت مستند تأیید نکرده‌اند. روایت‌های ضحاک نیز با توجه به ضعف و مدلس بودن وی، قابل اعتماد نبوده و نمی‌توانند پایه‌ای مستحکم برای تعیین مصداق آیه باشند.

از سوی دیگر، منابع شیعی و برخی منابع سنی معتبر، بیشترین تعداد طرق قابل اعتماد را به امیرالمؤمنین علی (ع) نسبت داده‌اند و راویان برجسته‌ای همچون یعقوب بن یزید، فضیل بن یسار، یونس بن عبدالرحمن و محمد بن ابی عمیر در این مسیر ثبت شده‌اند. این روایت‌ها از نظر سندی و محتوایی مورد تأیید هستند و با تحلیل رجالی، ضعف‌های مسیره‌های مربوط به عبدالله بن سلام و ضحاک را جبران می‌کنند. همچنین، برخی قرائت‌های معتبر از آیه، از جمله قرائت «من عند الله علم الكتاب»، نشان می‌دهد که نسبت دادن آن به عبدالله بن سلام ناشی از تحریرهای ضعیف و ناپایدار بوده است.

با جمع‌بندی همه مسیره‌ها و اعتبارسنجی راویان، می‌توان نتیجه گرفت که مصداق آیه «من عنده علم الكتاب» با بیشترین شواهد و اسناد معتبر، امیرالمؤمنین علی (ع) است و روایت‌های منتسب به عبدالله بن سلام یا دیگر افراد اهل کتاب از اعتبار کمتری برخوردارند. این تحلیل نشان می‌دهد که توجه دقیق به اسناد، رجالیان و قرائت‌های مختلف، نقش تعیین‌کننده‌ای در تعیین مصداق آیه دارد و تنها مسیره‌هایی که از نظر سندی مستحکم و رجالی مورد تأیید باشند، می‌توانند مبنای قضاوت قرار گیرند.

فهرست منابع

قرآن كريم

١. ابن ابى شيبه، عبد الله بن محمد. (١٤٠٩ق). المصنف فى الاحاديث والاثار (تحقيق كمال يوسف الحوت). رياض: مكتبة الرشد.
٢. ابن اثير، على بن محمد. (١٤٠٧ق). الكامل فى التاريخ (تحقيق قاضى ابوالفداء عبدالله). بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. ابن عربى، ابوبكر محمد بن عبد الله. (١٤١٣ق). الناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم (تحقيق عبدالكبير العلوى المدغرى). قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
٤. ابن حبان، محمد بن حبان. (١٣٩٣ق). الثقات. حيدرآباد: مؤسسة الكتب الثقافية.
٥. ابن حنبل، احمد بن محمد. (١٤١٧ق). موسوعة الاقوال الامام احمد بن حنبل فى رجال الحديث وعلله (گردآورى السيد ابو المعاطى نورى، احمد عبد الرزاق عيد و محمود محمد خليل). بيروت: دار النشر.
٦. ابن سعد، ابو عبد الله محمد. (١٤١٠ق). الطبقات الكبرى (تحقيق محمد عبدالقادر عطا). بيروت: دار الكتب العلمية.
٧. ابن شيه، عمر بن شيه. (١٣٩٩ق). تاريخ المدينة لابن شيه (تحقيق فهم محمد شلتوت). جده: طبع على نفقة محمود احمد.
٨. ابن عبدالبر، يوسف بن عبد الله. (١٤١٢ق). الاستيعاب فى معرفة الاصحاب (تحقيق على محمد البجاوى). بيروت: دار الجيل.
٩. ابن عدى جرجانى، عبد الله بن عدى. (١٤١٨ق). الكامل فى ضعفاء الرجال (تحقيق عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٠. ابن عطيه، عبد الحق بن غالب. (١٤٢٢ق). المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية.
١١. ابن قتيبه، عبد الله بن مسلم. (١٩٩٢). المعارف (تحقيق عكاشه ثروت). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٢. ابن النديم، ابو الفرج محمد بن اسحاق. (١٤١٧ق). الفهرست (تحقيق ابراهيم رمضان). بيروت: دار المعرفة.
١٣. ابونعيم، احمد بن عبد الله. (١٤١٥ق). مسند الامام ابى حنيفة (تحقيق نظر محمد فاريابى). بغداد: مكتبة الكوثر.
١٤. احمد بن حنبل. (١٤٢١ق). مسند الامام احمد بن حنبل (تحقيق شعيب الارنؤوط و عادل مرشد). بيروت: مؤسسة الرسالة.

١٥. بخاری، محمد بن اسماعیل. (١٩٨٧). التاريخ الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. بخاری، محمد بن اسماعیل. (١٤٢٢ق). صحيح البخاری (تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر). بیروت: دار طوق النجاة.
١٧. برقی، احمد بن محمد (ابوجعفر). (بی تا). رجال البرقی (الطبقات). تهران: منشورات جامعة تهران.
١٨. ترمذی، محمد بن عیسی. (١٩٩٨). سنن الترمذی (تحقیق بشار عواد معروف). بیروت: دار الغرب الاسلامی.
١٩. ثعلبی، احمد بن محمد. (١٤٢٢ق). تفسیر الثعلبی (تحقیق ابی محمد ابن عاشور). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٠. حنفی، ابو بکر احمد بن علی رازی. (١٤٢٢ق). شرح بدء الامالی (تحقیق ابو عمرو بن عمر بن عبد الرحیم). بیروت: دار الكتب العلمية.
٢١. حویزی، عبد علی بن جمعه. (١٤١٥ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
٢٢. خطیب بغدادی، احمد بن علی (ابو بکر). (١٤٢٢ق). تاریخ بغداد (تحقیق بشار عواد معروف). بیروت: دار الغرب الاسلامی.
٢٣. دارقطنی، علی بن عمر (ابو الحسن). (٢٠٠١). موسوعة اقوال ابی الحسن الدارقطنی فی رجال الحديث وعلله (تحقیق محمد مهدی مسلمی و همکاران). بیروت: عالم الكتب للنشر والتوزيع.
٢٤. ذهبی، شمس الدین. (١٣٨٢ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال (تحقیق علی محمد بجاوی). بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
٢٥. ذهبی، شمس الدین. (١٤٠٥ق). سیر اعلام النبلاء (تحقیق شعیب الارنؤوط). بیروت: مؤسسة الرسالة.
٢٦. ذهبی، شمس الدین. (١٤٠٦ق). ذکر اسماء من تكلم فيه وهو موثق (تحقیق محمد شكور بن محمود الحاجی امیر المیادینی). الزرقاء: مكتبة المنار.
٢٧. زرکلی، خیرالدین بن محمود. (٢٠٠٢). الاعلام. بیروت: دار العلم للملایین.
٢٨. سخاوی، شمس الدین محمد بن عبد الرحمن. (١٤٣٢ق). الثقات ممن لم يقع فی الكتب الستة (تحقیق شادی بن محمد بن سالم آل نعمان). یمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الاسلامية.
٢٩. سلیم بن قیس هلالی. (١٤٠٥ق). كتاب سلیم بن قیس (تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی). قم: الهادی.
٣٠. سمرقندی، نصر بن محمد. (بی تا). بحر العلوم. بی جا: بی نا.
٣١. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر. (بی تا). اسماء المدلسین (تحقیق محمود محمد محمود حسن نصار). بیروت: دار الجیل.

اعتبارسنجی روایات شأن نزول و تعیین مصداق «من عنده علم الكتاب»... / تراپی، شریفی، احمدنژاد ۱۴۷

۳۲. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۷). تاریخ الخلفاء (تحقیق محمود جلال بن محمد). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. صفار قمی، محمد بن حسن (ابو جعفر). (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات (تصحیح محسن کوچه باغی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر (تحقیق هشام البنداری). اردن: دار الکتب الثقافی.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۳۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۰ق). جامع البیان فی تاویل القرآن (تحقیق احمد محمد شاکر). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (تصحیح حسن مصطفوی). مشهد: مؤسسة النشر فی جامعة مشهد.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). رجال الطوسی (تحقیق جواد قیومی اصفهانی). قم: شریف الرضی.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. ایران: دار الثقافة.
۴۰. عسقلانی، ابن حجر. (بی تا). تعریف اهل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس (تحقیق عاصم بن عبد الله القریونی). اردن: مكتبة المنار.
۴۱. عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب. هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة.
۴۲. عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۰۶ق). تقریب التهذیب (تحقیق محمد عوامه). سوریه: دار الرشید.
۴۳. علائی، خلیل بن کیکلدی (ابوسعید). (۱۴۰۷ق). جامع التحصیل فی احکام المراسیل (تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی). بیروت: عالم الکتب.
۴۴. علائی، خلیل بن کیکلدی. (ابوسعید). (۱۳۹۸ق). المختلطين (تحقیق رفعت فوزی عبد المطلب و علی عبدالباسط مزید). قاهره: مكتبة الخانجي.
۴۵. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تصحیح هاشم رسولی محلاتی). تهران: المطبعة العلمیة.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (تصحیح حسن مصطفوی). مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد.
۴۸. مزی، یوسف بن عبد الرحمن. (۱۴۰۰ق). تهذیب الکمال فی اسماء الرجال (تحقیق بشار عواد معروف). بیروت: مؤسسة الرسالة.

۴۹. مقاتل بن سلیمان، ابو الحسن. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (تحقیق عبد اللہ محمود شحاتہ). بیروت: دار احیاء التراث.
۵۰. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). رجال النجاشی. قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۵۱. نسائی، احمد بن علی. (ابو عبد الرحمن). (۱۴۲۳ق). السنن الکبری (تحقیق شعیب الارنؤوط). بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ.



A Critical Evaluation of the Theory of the Gradual Infiltration of Ghulāt (Extremist) Thought into Shī'a Beliefs Regarding the Issue of Imamate

Sayed Mahdi Ahmadi Nik¹ | Somayyeh Sarvghad Moghadam²

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Legal Theories, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Professor of Dars Khārij, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. E-mail: ahmadinik@razavi.ac.ir
2. Corresponding Author, Ph.D. Student in Qur'an and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: sarvghadmoghaddam@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received: 18 April 2025

Revised: 10 August 2025

Accepted: 19 October 2025

Available online 15 November 2025

Keywords:

Shī'ism, Imamate, Historical Evolution, Ghuluww (Extremism).

ABSTRACT

The historical evolution of the doctrines and creeds of religions and sects has consistently occupied the attention of scholars and has gained further prominence in the contemporary era. Beyond the Orientalists who have discussed the gradual development of Shī'a doctrines, this perspective has also emerged in the works of certain Muslim thinkers, including Hosein Modarressi Tabataba'i. In his book, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam*, he seeks to demonstrate the historical evolution of the fundamental principles of Imāmī Shī'a thought amidst the conflict between the two fronts of the Ghulāt (extremists) and the Muqāṣṣirūn (short-fallers). He concludes that certain Shī'a beliefs concerning the Imamate were influenced by extremist thought. The objective of the current paper is to scrutinize some of the primary conclusions of this work using a descriptive-analytical methodology. The findings indicate that the examined inferences are flawed due to several factors: the mismatch between conclusions and their supporting evidence; the reliance on incomplete reports; the tendency to generalize from a single narration while ignoring a broader corpus of traditions; and the dependence on literal translations of phrases while neglecting the historical context and the narrative setting (siyāq) of the reports. Furthermore, the work exhibits a disregard for the element of Taqiyya (pious dissimulation), a failure to recognize the historical semantics of concepts in the early centuries, and a faulty analogy between the conditions of the formative period and the contemporary era. The study concludes that such methodologies of inference and deduction cannot serve as the basis for a robust and rigorous theory.

Cite this article: Ahmadi Nik, S., M.; Sarvghad Moghadam, S. (2025). A Critical Evaluation of the Theory of the Gradual Infiltration of Ghulāt (Extremist) Thought into Shī'a Beliefs Regarding the Issue of Imamate. *Hadith Doctrines*, 9(17), 149-173. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6956.1265>





بررسی انتقادی نظریه نفوذ تدریجی اندیشه غلات

در اعتقادات شیعه پیرامون مسئله امامت

سید مهدی احمدی نیک^۱ | سمیه سروقد مقدم^۲

۱. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد خارج فقه و اصول حوزه علمی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ahmadinik@razavi.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری رشته علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: sarvghadmoghaddam@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: ترویجی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷</p> <p>تاریخ انتشار برون: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴</p> <p>کلیدواژه‌ها: تشیع، امامت، تطور تاریخی، غلو.</p>	<p>توجه به تطور تاریخی معارف و عقاید ادیان و فرقی همواره مورد توجه اندیشه‌وران بوده و در دوره کنونی رواج بیشتری یافته است. علاوه بر مستشرقان که به بحث پیرامون تکامل تدریجی آموزه‌های اعتقادی شیعه پرداخته‌اند، این نگرش در آثار برخی از اندیشمندان مسلمان از جمله مدرسی طباطبایی نیز ظهور یافته است. وی در کتاب مکتب در فرایند تکامل به دنبال نمایش تطور تاریخی در مبانی اساسی اندیشه شیعیان امامی در کشاکش میان دو جبهه غالبان و مقصران است و به این استنباط رسیده که برخی اعتقادات شیعیان پیرامون موضوع امامت تحت تأثیر اندیشه غلات قرار گرفته است. هدف نوشتار حاضر واکاوی برخی از استنتاج‌های اصلی این اثر به شیوه توصیفی - تحلیلی است. یافته‌ها حاکی از آن است که استنتاج‌های بررسی شده از جنبه‌هایی مانند عدم تطابق استنتاج با استناد، استنتاج بر مبنای گزارش ناتمام، استنتاج بر مبنای بسنده نمودن به یک روایت و نادیده گرفتن سایر روایات و بر مبنای ترجمه تحت‌اللفظی یک عبارت و نادیده گرفتن بستر، بافت تاریخی و سیاق روایات، غفلت از عنصر تقیه، عدم توجه به کاربرد تاریخی مفاهیم در قرون اولیه و قیاس ناصواب شرایط دوره متقدم با عصر حاضر، دارای اشکال است و بر اساس این نوع از استنباط و نتیجه‌گیری نمی‌توان نظریه‌ای متقن و مستحکم پی نهاد.</p>
<p>استناد: احمدی نیک، سید مهدی؛ سروقد مقدم، سمیه. (۱۴۰۴). بررسی انتقادی نظریه نفوذ تدریجی اندیشه غلات در اعتقادات شیعه پیرامون مسئله امامت. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۷)، ۱۳۹-۱۷۳. https://doi.org/10.30513/hd.2025.6956.1265</p> <p>ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.</p>	<p>© نویسندگان.</p>



مقدمه

نگاه تاریخی به معارف و آموزه‌های دینی گونه‌ای از پژوهش با رویکرد «تاریخ فکر» است. پژوهشگر در رویکرد «تاریخ فکر» تلاش می‌کند از منظر یک مورخ تغییر موقعیت یک فکر یا اندیشه را در یک بازه زمانی واکاوی کند (گرامی؛ قندهاری، ۱۳۹۴، ص ۳۵۵). این گرایش مطالعاتی در آثار برخی از اندیشمندان مسلمان مشهود بوده و کتاب مکتب در فرایند تکامل تألیف سید حسین مدرسی طباطبایی از جمله این آثار است.

مدرسی طباطبایی دانش آموخته حوزه علمیه قم، فارغ‌التحصیل دکتری دانشگاه آکسفورد و مدرس در دانشگاه‌ها و مراکز علمی غربی است. وی در کتاب مکتب در فرایند تکامل با هدف تبیین پذیرفتنی برای جوامع اسلام شناسی غربی به پژوهش در تاریخ تفکر تشیع پرداخته (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲) و با واکاوی تاریخ فکر شیعه طی سه قرن نخست تاریخ اسلام در موضوع امامت، به شیوه پژوهش مستشرقان، نتایج متفاوت از تحقیقات متداول شیعه به دست آورده و به این نظریه رسیده که برخی اعتقادات شیعیان پیرامون امامت در گذار از تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی تحت تأثیر اندیشه غالبان دچار تطور و تحول گشته است، نظریه‌ای که می‌تواند منجر به شکل‌گیری این استنباط گردد که برخی از اعتقادات بنیادین امامیه در واقع تقدیس افراطی امامان است.

در مواردی که پژوهش دستاوردی متفاوت از دیگر مطالعات علمی ارائه می‌دهد، یکی از موارد سنجش و ارزیابی علمی، واکاوی شیوه استنتاج صورت گرفته در آن است؛ زیرا در روند پژوهش، رسیدن درست به مقصد نهایی، دست‌یابی به حقیقت و یافتن پاسخ مجهولات بسیار متأثر از شیوه استنتاج است. لذا در این نوشتار پس از تبیین برخی از استنتاج‌های اصلی کتاب مذکور، شیوه رسیدن به آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

درباره پیشینه موضوع برخی از مرتبط‌ترین آثار عبارت‌اند از مقالات: «بررسی و نقد خوانش کتاب مکتب در فرایند تکامل از روش تاریخی؛ مورد، علم غیب ائمه (ع)»

از حسین عبدالمحمدی و اسدالله رحیمی که بر نقد برداشت درباره علم غیب ائمه (ع) تمرکز کرده است؛ «نقد مبنایی کتاب مکتب در فرایند تکامل با تأکید بر رویکرد تحول تاریخی عقائد شیعه» از هادی رزاقی هریکنده‌ئی که به نقد بخش‌هایی از کتاب پرداخته است؛ «نقدی بر فرضیه تطور امامت شیعی؛ بررسی استنادهای کتاب مکتب در فرایند تکامل، بخش مربوط به دوران امامت حضرت امام باقر (ع)» از جواد علاء‌المحدثین که اختصاص به بررسی بخش‌هایی از کتاب مرتبط با باور شیعیان نسبت به ضرورت قیام مسلحانه توسط امامان (ع) و عقیده به مهدویت در جامعه تشیع دارد، «تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریان‌ات فکری اصحاب ائمه» نوشته محمدجعفر رضایی و نعمت‌الله صفری فروشانی که به مفهوم‌شناسی اصطلاح «علمای ابرار» با توجه به جریان‌ات فکری موجود در زمان ائمه (ع) پرداخته است، «ملاحظات درباره گفت‌وگو تفویض در نخستین سده‌های اسلامی» که بر مسائل پیرامون مفهوم تفویض تمرکز کرده و «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرسی طباطبایی در کتاب مکتب در فرایند تکامل در مورد احادیث شیعی» نوشته عبدالهادی فقهی‌زاده و محمدمقداد امیری که به بررسی و ارزیابی احادیثی که در کتاب مذکور جعلی خوانده شده می‌پردازد. مقاله «واکاوی رابطه کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی» از سید محمد هادی گرامی و محمد قندهاری، همچنین کتاب «نخستین مناسبات فکری تشیع» از دیگر منابع مرتبط با موضوع حاضر است. گرچه در نوشتار پیش‌رو از نتایج ارزشمند این منابع استفاده شده است، اما پژوهشی که بر استنتاج‌های اصلی کتاب مکتب در فرایند تکامل تمرکز کرده و به تبیین و ارزیابی آن‌ها پرداخته باشد، یافت نشده است.

۱- بررسی برخی از استنتاج‌های کتاب مکتب در فرایند تکامل

استنتاج‌ها و استنباط‌های اصلی و فرعی قابل نقد فراوانی در این اثر وجود دارد. در ادامه برخی از نتیجه‌گیری‌های اصلی که نظریه نهایی کتاب بر آن‌ها استوار شده است، مورد تبیین و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱-۱. استنتاج اول: تفویض در اندیشه متقدمان امامیه باور به قدرت‌های تکوینی

و علم غیب ائمه (ع) بوده است.

به اعتقاد مدرسی طباطبایی در دوره حیات و امامت امام صادق (ع) گروهی از غلات در جامعه شیعه پدید آمدند که به پیروی از فرقه کیسائیه، ائمه (ع) را موجوداتی فوق بشری، دارای علم به غیب و قدرت تصرف در کائنات می‌دانستند. تفاوت این گروه با دیگر غلات در این بود که آن‌ها پیامبر (ص) و امامان (ع) را خدا نمی‌خواندند؛ بلکه معتقد بودند خداوند کار خلق، رزق و اختیار تشریح احکام را به آنان تفویض فرموده و در عمل پیامبر (ص) و ائمه (ع) تمام کارهای خداوند را انجام می‌دهند؛ با این فرض که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است. به عبارت دیگر، غلات ملحد ائمه (ع) را در عرض خدا و در درجه او می‌انگاشتند، حال آنکه این گروه نوپیدا ایشان را در طول خدا می‌دانستند. به گفته مدرسی، این اندیشه در سنت امامیه با کلمه «تفویض» شناخته شد و پیروان آن «مفوضه» نامیده شدند. وی معتقد است عقاید و افکار مفوضه در روایات وارده از ائمه اطهار (ع) صریحاً و به تفصیل بیان شده و مرز میان آنان و غلات ملحد نیز به درستی تبیین شده است؛ بدین صورت که اگر مراد از عقیده به قدرت تصرف ائمه (ع) در کائنات هم‌دوشی این بزرگواران با ذات حق است، گوینده در زمره غلات ملحد خواهد بود و اگر مقصود این باشد که چنین قدرتی با تفویض الهی به دست می‌آید، گوینده از مفوضه است و هر دو گروه هم‌زمان و یکسان مورد لعن امامان قرار گرفته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۲، ۹۸).

۲-۱. بررسی استنتاج اول: عدم توجه به کاربرد دقیق تاریخی مفهوم تفویض در

قرون اولیه

نکته حائز اهمیت در بررسی تفویض توجه به کاربرد دقیق تاریخی آن است که به نظر می‌رسد در کتاب مکتب در فرایند تکامل از آن غفلت شده است؛ چراکه غالباً اصطلاح «مفوضه» در تاریخ عقاید و کلام اسلامی برای «قدرت» در برابر «مجبوره» یا گروه و صنفی از غلات به کار رفته است (گرامی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷)، چنان‌که در روایتی از امام صادق (ع) «تفویض» در مقابل «جبر» قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰).

این کاربرد با ادعایی که مدرسی طباطبایی در مورد واژه «تفویض» داشته، سازگاری ندارد. زیرا اگر «قدریه» بر منکران قضا و قدر که به تفویض معتقدند اطلاق شود، بدین معنا تفسیر شده است که انسان فاعلی مستقل بوده و در انجام افعال خود نیازی به خالق و آفریننده ندارد و به نوعی هم‌رتبه با خداوند می‌شود؛ در واقع منکران قدر به نوعی همانند ثنویه به دو خالق مستقل باور دارند: (۱) خداوند متعال نسبت به همه چیز جز افعال انسان؛ (۲) انسان نسبت به افعال و اعمال خود^۱. این تفسیر از «قدریه» و «تفویض» با آنچه مدرسی طباطبایی آن را رابطه طولی خوانده ناسازگار است.

گرچه در سده‌های اخیر در مباحث کلامی غالباً معنای تفویض از غلو با مؤلفه اعتقاد به الوهیت ائمه (ع) تفکیک می‌شود، اما بررسی روایات و گزارش‌ها پیرامون مقوله تفویض در متون متقدم حاکی از آن است که در سده‌های دوم و سوم هجری چنین تفکیکی عملاً وجود نداشته و تلقی متقدمان امامیه از تفویض و برداشت مفوضه از نقش ائمه (ع) در عالم تکوین همان غلو الهی که معنای نزدیکی به ربوبیت داشته است، بوده است (گرامی، ۱۳۹۰). به‌طور نمونه، در روایتی از امام رضا (ع) بیان شده است که کسی که گمان کند خداوند عزوجل امر آفرینش و روزی را به حجت‌های خود واگذار کرده، به تفویض قائل شده و مشرک است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۴). در روایت دیگری تفویض به واگذاری امر خلق، رزق، احیا و اماته به حضرت محمد (ص) و امام علی (ع) تعریف شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۱۰۰). همچنین امام رضا (ع) در پاسخ به سؤال پرسشگری راجع به غلات و مفوضه حکم به کفر غلات و مشرک بودن مفوضه کرده است و کسی را که با آن‌ها هم‌نشین شود یا با ایشان ازدواج

۱. در مورد اصطلاح «قدریه» تفسیر دیگری نیز وجود دارد. اصحاب حدیث معتقدند این لفظ برای نفی‌کنندگان تقدیر الهی به کار رفته است و معتزله این اصطلاح را در مورد اثبات‌کنندگان و اقرارکنندگان به قضا و قدر به کار می‌برند. البته به اعتقاد آیت الله سبحانی تبریزی و بر مبنای بررسی‌های فقه‌الحدیثی و عرف علمی، تفسیر صحیح از واژه «قدریه» آن است که به معنای اثبات‌کنندگان قضا و قدر و حاکمان به آن باشد. یعنی کسی که به قضا و قدر باور دارد، گویی تقدیر الهی را مستقل و حاکم بر افعال الهی و انسانی دانسته و معتقد است اگر چیزی مقدر شود دیگر امکان نقض آن وجود ندارد، بلکه خداوند و بندگانش باید مطابق آنچه مقدر شده عمل کنند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۵۳، ۱۵۶-۱۵۷). این تفسیر از «قدریه» نیز با ادعای مدرسی سازگاری ندارد.

و پیوندی داشته باشد و حدیث ایشان را تصدیق کند و حتی با کلمه‌ای ایشان را یاری رساند، از ولایت خدا، رسول و اهل بیت خارج می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۳).

علاوه بر این، مؤلف در بخشی از کتاب مکتب در فرایند تکامل اذعان می‌کند که شیعیان قم در قرون متقدم تفاوتی برای دو مفهوم غلو و تفویض و همچنین دو گروه غلات و مفوضه قائل نبودند و در استعمال اعم، اصطلاح غلات بر هر دو دسته به طور متداول و معمول اطلاق می‌شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۶۷؛ ۸۴).

در واقع، همان‌طور که پژوهشگران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند، دریافت مفوضه ارتباط بسیار نزدیکی با معنای لغوی «تفویض» یعنی سپردن کاری و کنار کشیدن از آن داشته است؛ بدین معنا که خداوند متعال پس از خلق اولیای الهی تدبیر امور عالم را به طور کامل به آن‌ها واگذار کرده و از اداره امور جهان کنار رفته است. تفویض امورات خلق و رزق نمونه‌ای شاخص از باوری بسیار فراتر درباره امامان بوده و اعتقادات مفوضه و اگذاری سایر شئون ربوبی از قبیل احیا و اماتة و تدبیرات امور عالم به طور کامل از ابتدا تا به امروز را نیز دربرمی‌گرفته است (گرامی، ۱۳۹۰).

در آثار متکلمان متقدم نیز مفوضه صنفی از اصناف غلات شمرده شده‌اند که معتقدند خداوند عزوجل همه امور را به پیامبر (ص) واگذار کرده و او را بر آفرینش دنیا توانا ساخته است؛ پس او دنیا را آفریده و تدبیر آن را به دست گرفته و خداوند سبحان هیچ چیز از آن را خلق نکرده است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶). شیخ مفید مفوضه را صنفی از غلات برمی‌شمارد و معتقد است چیزی است که آن‌ها را از سایر غلات متمایز می‌سازد، اعتراف ایشان به حدوث ائمه (ع) و خلق شدن ایشان و نفی قدیم بودن امامان است و اینکه مفوضه خلق و رزق را به ائمه (ع) نسبت می‌دهند و ادعا می‌کنند خداوند متعال فقط امامان را آفریده و سپس خلق عالم با هر آنچه که در آن است و جمیع افعال را به ایشان واگذار کرده است.^۱ سید مرتضی نیز مفوضه را

۱. و المفوضه صنف من الغلاة و قولهم الذي فارقوا به من سواهم من لغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة و خلقهم و نفی التقدم عنهم و إضافة الخلق و الرزق مع ذلك إليهم و دعواهم أن الله سبحانه و تعالی تفرد بخلقهم خاصة و أنه فوض إليهم خلق العالم بما فيه و جمیع الأفعال (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۳۳-۱۳۴).

کسانی معرفی می‌کند که گفته‌اند خداوند متعال آفرینش، روزی و دیگر امور را به محمد (ص) و علی (ع) واگذار کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۱). همچنین در متون اولیه مفوضه و غلات در کنار یکدیگر طبقه‌بندی شده‌اند.^۱

در مجموع، کاربرد تفویض در روایات و تعریف ارائه‌شده برای این واژه در این نصوص، حکم به مشرک بودن مفوضه و تقابل جدی امام (ع) با ایشان و برداشت متکلمان متقدم از باورهای مفوضه چیزی نیست که مدرسی طباطبایی از آن تعبیر به رابطه طولی کرده است.

به لحاظ تاریخی نیز طبق نظر پژوهشگران گرچه عقاید جریان تفویض در قالب گروه‌هایی مانند مغیریّه و خطابیّه در دوره صادقین (ع) وجود داشت، اما غالب احادیثی که در این برهه در آن‌ها از تعبیر «تفویض» استفاده شده یا ناظر به مباحث کلامی جبر و اختیار یا پیرامون تفویض امر دین به امامان است (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۵). از این رو، برشمردن مفوضه به عنوان گروهی شناخته‌شده نه به دوران صادقین (ع)، بلکه به اواخر سده دوم هجری یعنی زمان امام کاظم (ع) بازمی‌گردد (گرامی، ۱۳۹۰).

بنابراین، چنان‌که نتایج پژوهش‌ها نیز نشان می‌دهد در کتاب مکتب در فرایند تکامل، با غفلت از کاربرد تفویض در بافت تاریخی آن و تأثیرپذیری از دستگاه کلامی که در عصری متأخرتر از دوره مورد گفت‌وگو شکل گرفته است، تلاش شده تا تفاوت‌هایی برای مفوضه در برابر غلات بازسازی شود، درحالی‌که این تمایزها صرفاً در ادبیات نظری و در گفتمان سده‌های اخیر معنا پیدا کرده‌اند و در گفتمان متقدمان امامیه (برای نمونه، نک: ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۱۰۰) عملاً وجود نداشته است. در اندیشه ایشان، تفویض چیزی جز همان غلوربویی نبوده و باورهایی از قبیل تفویض امر دین، قدرت‌های تکوینی امامان و علم لدنی آن‌ها باور عام رایج میان جریان‌های امامی سده دوم و سوم هجری بوده است و مباحثی مانند «ولایت تکوینی»، «تصرف امامان در امور تکوینی»، «علم لدنی امامان» و «ولایت تشریحی» ارتباطی به بحث

۱. و علامة المفوضه والغلاة وأصنافهم نسبتهم مشایخ قم و علمائهم إلى القول بالتقصير (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۱۰۱).

تفویض نداشته و بسیاری از مخالفان جدی «تفویض» به «ولایت تکوینی» امامان باور داشته‌اند.^۱ در خصوص امر دین و مقوله «ولایت تشریحی» نیز باید گفت که این مقوله از عقاید رایج و اجماعی در میان متقدمان امامیه بوده و حتی قرینه‌ای که بر انکار آن توسط متقدمان دلالت داشته باشد، یافت نشده است (گرامی، ۱۳۹۰).

۳-۱. استنتاج دوم: متکلمان متقدم شیعه برخی اوصاف مرتبط با علم و قدرت

اَئمه (ع) وارد کرده‌اند.

مدرسی طباطبایی با استناد به اوائل المقالات شیخ مفید استنتاج کرده است که متکلمان قدیم شیعه در برخی اوصاف ائمه (ع) از قبیل قدرت امامان بزرگوار بر اظهار معجزه، دریافت وحی، شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات، آگاهی از احوال شیعیان خود و علم غیب با نظر مقوضه که قائل به این توانایی‌ها برای امامان (ع) بودند مخالفت کرده‌اند؛ البته با این توضیح که شیخ مفید با توجه به روایات صحیح‌ه‌ای که درباره جواز اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائران اعتبار مشرفه و فرشتگان وجود دارد، این دو مسئله را تأیید می‌کند. همچنین با استناد به رساله نقض کتاب الاشهاد بیان شده است که ابن‌قبه اعتقاد به علم غیب امام یا وجود هر صفت فوق بشری^۲ در او را به شدت رد می‌کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۱۱۰).

۴-۱. بررسی استنتاج دوم: گزارش ناتمام و عدم تطابق استنتاج با استناد

با مراجعه به کتاب اوائل المقالات مشخص می‌شود شیخ مفید درباره علم امامان

۱. برای مطالعه گزارش‌های متعددی که بر باور اکثریت متقدمان امامیه به قدرت تصرف امامان در امور تکوینی دلالت دارد، نک: مقاله «ملاحظات درباره گفت‌وگو تفویض در نخستین سده‌های اسلامی»، ص ۱۸۷-۱۹۵.
۲. اگرچه در این کتاب مباحث زیادی حول محور «فوق بشری» بودن برخی صفات ائمه (ع) بیان گردیده، لکن اصطلاح «فوق بشری» یا حتی «بشری» در هیچ بخشی از این اثر تبیین نشده است. علاوه بر آن برخی معتقدند این تعابیر اصطلاحات نابجایی است که در آن‌ها مغالطه‌ای پنهان نیز وجود دارد. البته در مجموع می‌توان استنباط نمود که در نظر مدرسی طباطبایی ویژگی‌های عصمت، مفترض الطاعة بودن، علم ویژه به شریعت و نص یا نصب ائمه (ع) صفات بشری قلمداد شده و ادعای الوهیت برای ائمه (ع)، اعتقاد به تفویض، علم به غیب، تصرف تکوینی، طی الارض، اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائر از مصادیق صفات فوق بشری است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۶۲، ۶۶، ۷۰، ۹۹-۱۰۱؛ مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۵، ص ۳۷، ۸۰؛ میرزایی، ۱۳۹۱).

به امور غیبی معتقد است که امامان از خاندان محمد (ص) ضمائم برخی بندگان را می‌دانستند و از حوادث قبل از وقوع آن آگاه بوده‌اند؛ اما این ویژگی در صفات آنان واجب نبوده و شرط امامتشان هم نیست، بلکه خداوند تعالی آنان را به این علم گرامی داشته و آن را به ایشان آموخته است، به منظور لطف در اطاعت از آن‌ها و تمسک به امامتشان و این علم از نظر عقلی واجب نیست، بلکه از جهت سماع (روایات) بر امامان واجب شده است.^۱ همچنین درباره علم امامان به احوال شیعیان می‌نویسد: رسول خدا (ص) و امامان از عترتش به طور خاص، پس از وفات، احوال شیعیان‌شان در دنیا بر آن‌ها پوشیده نیست، زیرا خداوند تعالی آنان را لحظه به لحظه از آن آگاه می‌سازد.^۲ همچنین شیخ مفید انتساب علم غیب به امامان را به این جهت نمی‌پذیرد که معتقد است کسی سزاوار این وصف است که حقیقت اشیاء را بنفسه بداند نه به وسیله علم مستفاد و چنین علمی جز برای خداوند عزوجل ممکن نیست و جماعت امامیه، به جز اندکی از مفوضه و منتسبان به غلو را نیز موافق نظر خود می‌داند.^۳ در نتیجه، نمی‌توان متکلمان متقدم را منکر صفات علم غیب دانست و چنان‌که برخی تصریح کرده‌اند، گزارش مدرسی از باورهای متکلمان متقدم در انکار برخی صفات ائمه (ع) درست به نظر نمی‌رسد (خسروپناه و قربانی مبین، ۱۳۹۵).

همچنین بررسی رساله نقض کتاب الاشهاد پیرامون علم امام حاکی از آن است که این قبه معتقد است امر امامت کامل نمی‌شود، مگر با علم به دین، معرفت به احکام رب العالمین و تأویل قرآن. مراد وی از معرفت به احکام، اجتهاد و قیاس نیست، زیرا او اجتهاد و قیاس در احکام را مردود می‌داند. در مورد تأویل قرآن نیز

۱. وأقول إن الأئمة من آل محمد (ص) قد كانوا يعرفون ضمائم بعض العباد ويعرفون ما يكون قبل كونه و ليس ذلك بواجب في صفاتهم ولا شرطا في إمامتهم وإنما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم إياه للطف في طاعتهم والتمسك بإمامتهم و ليس ذلك بواجب عقلا ولكنه وجب لهم من جهة السماع (مفيد، ۱۴۱۳، ص ۶۷).

۲. وإن رسول الله (ص) والأئمة من عترته خاصة لا يخفى عليهم بعد الوفاة أحوال شيعتهم في دار الدنيا بإعلام الله تعالى لهم ذلك حالا بعد حال (مفيد، ۱۴۱۳، ص ۷۲).

۳. فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد وهذا لا يكون إلا الله عز وجل و على قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذ عنهم من المفوضة و من انتمى إليهم من الغلاة (مفيد، ۱۴۱۳، ص ۶۷).

معتقد است معنای قرآن را با استنباط و استخراج نمی‌توان فهمید، زیرا قرآن به یک زبان واحد نازل نشده است، بلکه به زبان‌های بسیار بوده و در آن چیزهایی است که معنای آن‌ها فقط از راه توقیف شناخته می‌شود و جایز نیست که قرآن صرفاً بر معنای لغوی حمل شود؛ زیرا این کار در صورتی جایز است که کلام مدّ نظر برای تأویل، در مجمل و مفصلش هیچ توقیفی نباشد. بر این اساس، ابن‌قبة قرآن را نیازمند به مترجم مخصوصی می‌داند که مقصود خداوند متعال را بداند و از آن خبر دهد (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰). در بخشی دیگر از رساله نیز به عنوان مصداقی برای ظهور علم امام به پیش‌گویی امیرالمؤمنین (ع) اشاره می‌کند که فرمودند: در روز نهروان خوارج از نهر نخواهند گذشت و از مسلمانان ده تن کشته نخواهند شد و از خوارج ده تن نجات خواهند یافت (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۰). بنابراین می‌توان این‌گونه استنباط کرد که مراد ابن‌قبة از نفی علم غیب برای امام با آنچه در سده‌های کنونی از علم غیب برداشت می‌شود، متفاوت بوده و چنان‌که نتایج برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد مراد ابن‌قبة از علم غیب، علم ذاتی و نامحدود بوده است (میرزایی، ۱۳۹۱). لذا این علم را تنها مخصوص خداوند دانسته و کسی را که چنین علمی را به امام نسبت دهد، محکوم به تکفیر و خروج از اسلام کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

همچنین بررسی روایاتی که در آن‌ها تعبیر علم غیب به کار رفته، نشان می‌دهد در قرون اولیه علم غیب به عنوان یکی از امور اختصاصی خداوند که از امام نفی شده، شناخته می‌شد؛ از این رو، طبق بررسی پژوهشگران اولاً تعداد این روایات محدود است و ثانیاً همین روایات محدود اکثراً در نفی علم غیب است و روایتی که این نوع علم را برای امام اثبات کند به سختی یافت می‌شود (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳۰، ۲۵۷؛ مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۲۸۶؛ گرامی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳-۱۳۴). بنابراین، برخلاف استنباط مدرسی طباطبایی، مراد ابن‌قبة انکار هرگونه علم غیب از امام نیست و این نتیجه‌گیری صحیح به نظر نمی‌رسد. همچنین مراجعه به رساله نقض کتاب الاشهاد برای بررسی ادعای مطرح در کتاب، مبنی بر انکار صفات غیربشری از سوی ابن‌قبة، نشان می‌دهد که در آن منبع صرفاً پیرامون رد علم غیبی که مختص خداوند است،

سخن گفته شده و انکار هرگونه صفت فوق بشری قابل برداشت از این رساله نیست (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۴-۱۲۶).

۵-۱. استنتاج سوم: در نظر بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه (ع) امامان صرفاً دانشمندانی پرهیزکار بودند.

مدرسی طباطبایی بیان می‌کند در دهه‌های نخستین قرن دوم، شخصیت مهم و محترمی به نام ابومحمد عبدالله بن ابی‌یعفور عبدی (م. ۱۳۱) از نزدیک‌ترین اصحاب امام صادق (ع)، دانشمند برجسته کوفه و صحابی مؤمن و وفادار امام که تنها یا یکی از دو صحابی کاملاً مطیع امام بوده و امام از وی کمال رضایت را داشته و توسط ایشان با توصیفاتی نادر و بی‌سابقه ستایش شده، ائمه (ع) را صرفاً «علماء ابرار اتقیاء» به معنای دانشمندانی پرهیزکار می‌دانسته است. وی برای این ادعا به گفت‌وگوی عبدالله بر سر همین موضوع با معلی بن خنیس، خدمتکار امام صادق (ع) که ائمه را هم‌ردیف پیامبران می‌شمرد و به اینکه امام سخن عبدالله را تأیید و نظر معلی بن خنیس را به شدت رد فرمودند، ارجاع می‌دهد و با توجه به این امر که در تشییع جنازه عبدالله جمعیت بزرگی از شیعیان شرکت نموده و همچنین با استناد به گزارش وجود فرقه‌ای از شیعه به نام یعفوریه توسط دانشمندان علم ملل و نحل اسلامی - که از دیدگاه مدرسی طباطبایی دارای نقطه نظرات معتدل بوده‌اند و او احتمال می‌دهد که پیروان عبدالله بن ابی‌یعفور باشند - وی چنین استنتاج می‌کند که نظرات عبدالله بن ابی‌یعفور در آن زمان طرفداران بسیاری در جامعه شیعه داشته است و بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه اطهار (ع) به شدت با نسبت هرگونه صفت فوق بشری به امامان مخالف بوده و بر این نکته تأکید می‌کردند که آنان فقط دانشمندانی پرهیزکارند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۳-۷۷).

۶-۱. بررسی استنتاج سوم: عدم توجه به تمام مواد تاریخی، روایی، بافت تاریخی صدور روایت و عنصر تقیه

این استنتاج از زوایای مختلف قابل بررسی است که در ادامه به آن پرداخته شده است.

۱-۶-۱. بسنده کردن به یک روایت و گزارش نادرست آن

توجه به این نکته که تلاش راویان در جهت نقل روایاتی بوده است که مضمون آن‌ها را پذیرفته و قبول داشته‌اند؛ ما را به این امر رهنمون می‌سازد که بررسی روایات رسیده از یک راوی یا صحابه امام می‌تواند روشی موثق برای رسیدن به اعتقادات آن فرد باشد.

بررسی رجالی شخصیت عبدالله بن ابی یعفر و واکاوی احادیث رسیده در مورد او حاکی از آن است که وی از اصحاب امام باقر(ع) و از ثقات و بزرگان اصحاب امام صادق(ع) بوده و با توجه به روایات فراوان منقول از وی در کتب اربعه و سایر کتب معتبر روایی از جمله محاسن، تفسیر عیاشی، غیبت نعمانی، معانی الاخبار، کمال الدین و تمام النعمه که در موضوعات مختلف کلامی، فقهی و اخلاقی است، می‌توان او را از سرشاخه‌های اصلی حدیث شیعی به شمار آورد که عقایدش مورد تأیید امام صادق(ع) قرار گرفته است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۳؛ حلی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷؛ افراخته، ۱۳۹۲). در برخی پژوهش‌ها، روایات منقول از عبدالله که مرتبط با بحث امامت بوده، در موضوعاتی از قبیل ضرورت وجود امام در هر زمان و ضرورت معرفت نسبت به امام، برائت از دشمنان اهل بیت(ع) با وجود لزوم حفظ تقیه، حجیت الهی و ولایت تشریعی اهل بیت(ع) که نشان‌دهنده اعتقاد بسیار والای او به مقام امامان است، اعتقاد به نص بر امام، احادیثی در موضوع مهدویت، فضائل اهل بیت(ع) که نشانگر اعتقاد ویژه و عمیق او نسبت به ائمه(ع) است و جایگاه سلاح نزد ائمه(ع)، دسته‌بندی شده است (افراخته، ۱۳۹۲).

در برخی دیگر از روایات، عبدالله منابع علم امام را گزارش کرده است که عبارت‌اند از: صحیفه‌ای با طول هفتاد ذراع^۱، جفر و مصحف حضرت فاطمه زهرا (س)، تحدیث به معنای شنیدن صدای فرشته^۲، انتقال علم از امامی به امام بعدی؛

۱. این روایت در باب «باب فی الأئمة أن عندهم الصحیفه الجامعه التي هی إملاء رسول الله و خط علی ع بیده و هی سبعون ذراعاً» از کتاب بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم قرار گرفته و در روایات از این صحیفه با عنوان صحیفه جامعه یا کتاب علی نام برده شده است (صفا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۲-۱۴۶).
۲. در کتاب کافی ابوابی به محدث بودن ائمه(ع) و تفاوت رسول، نبی و محدث اختصاص دارد. برای مطالعه بیشتر، نک: «بَابُ الْفَوْزِ بَيْنَ الرَّسُولِ وَ النَّبِيِّ وَ الْمُحَدِّثِ» و «بَابُ أَنَّ الْأئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُحَدِّثُونَ مُفْتَهَمُونَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۲۸، ۶۷۳).

بر این اساس، این نظریه که عبدالله مقامات ائمه (ع) را نپذیرفته است، نادرست و ناشی از اتکا به چند نقل مجمل است (صفا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۴، ۱۵۰-۱۵۱، ۳۲۱، ۵۱۱؛ افراخته، ۱۳۹۲).

مضاف بر آنکه مراجعه به رجال کثی که گفت و گوی عبدالله بن ابی یعفور و معلی بن خنیس در آن نقل شده، نشان می‌دهد در کتاب مکتب در فرایند تکامل حتی همان گفت و گو و نتیجه‌گیری از آن نیز به درستی گزارش نشده است؛ زیرا کثی نزاع این دو را چنین نقل می‌کند که عبدالله بن ابی یعفور معتقد بود: «الاصیاء علماء ابرار اتقیاء» و معلی بن خنیس می‌گفت: «الاصیاء أنبیاء» و هنگامی که نزد امام صادق (ع) رفتند حضرت فرمودند: «أنا أبرء من یقول إنا أنبیاء» (کثی، ۱۳۴۸، ص ۲۴۶-۲۴۷) و این ماجرا حاکی از آن است که اختلاف این دو بر سر «انبیاء» است و هر دو در اینکه ائمه اوصیایند، اتفاق نظر دارند. مراد از لفظ «وصی» و «اوصیاء» نیز با توجه به مضامین روایات و تاریخ کلام، وصایت انبیاء و اولیای خداست که امامت شیعه را به سلسله اوصیای الهی گره می‌زند. در نتیجه، طبق این نقل عبدالله بن ابی یعفور امامان را تنها علمای ابرار ندانسته و مهم‌تر اینکه برخلاف گفته مدرسی طباطبایی، امام سخن عبدالله بن ابی یعفور را تأیید نکرده است، بلکه نظر معلی بن خنیس یعنی پیامبر بودن امامان را رد کرده‌اند (مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۵، ص ۸۵-۸۶). بنابراین، استنتاج مدرسی طباطبایی علاوه بر نادیده گرفتن سایر روایات عبدالله بن ابی یعفور، بر پایه گزارش نادرست همان یک روایت بنا شده است که نشان از سستی شیوه استنباط دارد.

۱-۶-۲. ترجمه تحت‌اللفظی عبارت و نادیده گرفتن بستر، بافت تاریخی و سیاق

روایات

این مغالطه که در نظر بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه (ع) امامان صرفاً دانشمندانی پرهیزکار بودند، از ترجمه تحت‌اللفظی کلمه «عالم» به «دانشمند» و نادیده گرفتن بستر و بافت تاریخی صدور این گزارش سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا در زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) عنوان «عالم» به رابطه‌ای خاص میان امام و فرشته اشاره داشته است (ابطحی، ۱۳۹۰؛ رضایی و صفری فروشانی، ۱۳۹۱). ضمن آنکه ترجمه

تحت اللفظی «ابرار» به «پرهیزکار» نیز حاکی از عدم توجه به سیاق روایاتی است که این کلمه در آن‌ها به کار رفته است؛ چراکه نتایج پژوهش‌ها پیرامون موارد استعمال اصطلاح «ابرار» و «اتقیا» در روایات حاکی از آن است که مصداق واقعی این تعابیر در برخی روایات، ائمه دانسته شده است و به اعتقاد برخی، کاربرد این الفاظ معادل مقام عصمت است و آنچه از عبارت «علماء ابرار اتقیا» در فضای فکری زمان ائمه برداشت می‌شده با آنچه امروز از ترجمه تحت اللفظی آن فهمیده می‌شود، متفاوت است (رضایی و صفری فروشانی، ۱۳۹۱). برخی دیگر برآنند که عقیده به علماء ابرار به منظور نفی توهم نبی دانستن ائمه (ع) و همچنین اثبات علوم غیبی و الهی برای ایشان مطرح شده است (چلونگر و طباطبایی پوده، ۱۳۹۳).

۱-۶-۳. برداشت ناصواب و ادعای بدون دلیل

در مورد وجود فرقه‌ای به نام یغفوریه با عقاید معتدل و منتسب کردن این فرقه منتسبی به عبدالله بن ابی یغفور و سپس این استدلال که وجود چنین فرقه منتسبی به عبدالله حاکی از این است که نظرات وی در جامعه شیعی طرفداران بسیاری داشته باید گفت که مدرسی طباطبایی با استناد به کتاب مقالات الاسلامیین بیان می‌کند که این فرقه منکران امامت ائمه (ع) را کافر نمی‌شمردند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). با رجوع به این کتاب مشخص می‌شود که در مقالات الاسلامیین ذیل باب «و اختلفت الروافض فی الائمة هل یسع جهلهم و هل الواجب عرفانهم فقط ام الواجب عرفانهم و القیام بالشرائع التي جاء بها الرسول (ص)» از فرقه یغفوریه نام برده شده که جهل به ائمه را جایز دانسته و معتقدند حکم مؤمن و کافر بر فرد معتقد یا غیرمعتقد به آن، جاری نمی‌شود (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۹).

در نقد این استنتاج چندین نکته می‌توان بیان کرد. اول اینکه برای معتدل دانستن عقاید این گروه دلیلی اقامه نشده و مشخص نشده است که اعتقاد به ضروری نبودن معرفت نسبت به ائمه (ع) چه ارتباطی با اعتدال در عقاید دارد؟ به عبارت دیگر، استنتاج مدرسی به این صورت است که غلات معتقد به ضروری بودن معرفت نسبت به امام بودند؛ در نتیجه، یغفوریه که چنین اعتقادی نداشتند، معتدل اند. حال آنکه مراجعه به کتب حدیثی نشان می‌دهد که روایات فراوانی از

راویان مورد بغض غلات از جمله زراره، محمد بن مسلم، برید بن معاویه و ابوبصیر، در مورد وجوب معرفت امام نقل شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۴۳، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۲-۴۵۴). لذا این اعتقاد را نمی‌توان جزو عقاید غلوآمیز برشمرد و منکران آن را معتدل دانست.

به علاوه، روایات متعددی از عبدالله بن ابی‌یعفور در مورد علوم ویژه ائمه (ع) از قبیل آگاهی به غیب، محدث بودن و صحبت کردن ایشان با فرشتگان نقل شده (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۶۹۰-۶۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۲۸۶؛ چلونگر؛ طباطبایی بوده، ۱۳۹۳) و این مضامین منطبق با برخی مصادیقی است که خود مدرسی آن‌ها را در زمره صفات فوق بشری و از مجعولات مفوضه برشمرده و قائلان بدان‌ها را دارای عقاید معتدل نمی‌داند.

از سوی دیگر، علاوه بر آنکه اصل وجود فرقه‌ی یعفوریه توسط برخی محققین نفی شده است (افراخته، ۱۳۹۲)، منتسب کردن چنین فرقه‌ای به عبدالله بن ابی‌یعفور نیز چندان مستدل نیست؛ زیرا ذکر شده است که فرقه‌ی یعفوریه بر جواز انتقال امامت بعد از امام صادق (ع) به فرزندان ایشان یا غیر آن‌ها اتفاق نظر داشته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ص ۵۸۱-۵۸۲)، درحالی‌که عبدالله روایتی در مورد نص بر امامت امام موسی کاظم (ع) و گمراهی عده‌ای از شیعیان پس از شهادت ایشان و برائت خدا و رسول از آن‌ها نقل کرده است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۶۲). بر این اساس، پیشوای فرقه‌ی یعفوریه نمی‌تواند عبدالله بن ابی‌یعفور باشد (افراخته، ۱۳۹۲).

۱-۶-۴. عدم توجه به عنصر تقیه

مدرسی طباطبایی از حضور جمعیت بزرگی در تشییع جنازه ابن ابی‌یعفور همسانی اعتقادات آن‌ها را استنتاج کرده و می‌گوید: نظرات عبدالله به وضوح طرفداران بسیاری در جامعه شیعه آن زمان داشته است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). مضاف بر بی دلیل بودن این ادعا، به نظر می‌رسد نکته‌ای که در این تحلیل مغفول مانده عدم توجه به مقوله تقیه و کتمان اعتقادات مربوط به امامت توسط عبدالله در نزد مخالفین است. گزارش‌ها حاکی از آن است که علاوه بر آنکه وی در میان عامه مردم باورهای خود را بروز نمی‌داده، در مواردی نیز تشیع خود را انکار کرده

است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۰۴). ضمن آنکه امام صادق (ع) نیز او را از اینکه حضرت را به عنوان امام به مردم معرفی کند، نهی فرموده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۷). بدین ترتیب، اعتقادات وی نزد عامه چندان آشکار نبوده است. همچنین از او روایت در باب تقیه نقل شده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۸) و عبدالله تا حدی عامل به این احادیث بوده که به عیادت خوارج و ناصبیان نیز رفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۳۴). بنابراین، میان برقراری نیکوی روابط اجتماعی و همسانی اعتقادی تفاوت وجود دارد و نمی‌توان از مقبول بودن شخصیت اجتماعی عبدالله، همسانی اعتقادی طرفدارانش را استنتاج کرد (افراخته، ۱۳۹۲).

۱-۷. استنتاج چهارم: احادیثی که صفات فوق بشری را به ائمه (ع) نسبت می‌دهند توسط غالیان و مفوضه جعل شده و به دلیل ناکارآمدی سیستم سنتی حدیثی شیعه وارد مجامع حدیثی شده است.

مدرسی طباطبایی انتساب صفاتی که آن‌ها را فوق بشری می‌انگارد به ائمه (ع) را از مجعولات غالیان و مفوضه می‌داند که وارد سیستم حدیثی امامیه شده و به مرور به باور شیعی تبدیل شده است. به اعتقاد او، در دوره غیبت صغری، مفوضه برای اینکه خود را به عنوان نماینده اصیل تفکر شیعی نشان داده و مکتب خود را به عنوان راه میانه بین غلو و تقصیر جا بیندازند، به طور خستگی‌ناپذیری مجاهدت کردند و در این مسیر تمرکز اصلی آنان بر روی تألیف، تدوین متون، تنظیم و نقل روایاتی بود که برخی را از گذشتگان خویش به یادگار داشتند و برخی دیگر را ابداع می‌کردند. وی معتقد است دست بردن در متون قدیمی متعلق به دانشمندان معتمد و درج روایات در آن‌ها که به وسیله منحرفین در دوره صادقین (ع) با موفقیت انجام شده بود، در این دوره نیز توسط مفوضه صورت گرفت و این اخبار به دلیل ضبط در کتب منسوب به دانشمندان معتمد، با همان اسناد عمومی کتاب در متون بعد نقل می‌شد. وی به عنوان مؤیدی بر جعل و درج موفقیت‌آمیز روایات در روزگار صادقین (ع) به روایتی که از امام صادق (ع) نقل شده است، با این مضمون که «إِنَّ مِمَّنْ يَتَّبِعُ هَذَا الْأَمْرَ لَيَكْذِبُ حَتَّىٰ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَخْتَا جُ إِلَىٰ كَذِبِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵۴) استناد می‌کند. بدین طریق، به اعتقاد او، علی‌رغم تلاش علمای قم، مقدار

معتنابهی از اخبار مفوضه به سیستم حدیث شیعه نفوذ کرد و سیستم سنتی روایت حدیث عملاً نتوانست جلوی این‌گونه جعل‌ها را بگیرد. روایت «نزلونا عن الربوبية و قولوا فینا ما شئتم»، روایات آشنایی امامان (ع) به تمام زبان‌ها و زبان حیوانات، احادیث مربوط به خالی نبودن زمین از امام حتی برای یک لحظه و روایات مربوط به بداء از جمله روایاتی است که مدرسی طباطبایی آن‌ها را از مجعولات برمی‌شمارد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۱، ۸۱، ۸۹، ۹۵-۹۸، ۱۲۰).

۸-۱. بررسی استنتاج چهارم: بررسی سیستم سنتی روایت حدیث و تعیین اعتبار

احادیث

این استنتاج از دو جهت قابل مطالعه است: (۱) بررسی سیستم سنتی روایت حدیث و امکان نفوذ غلات در منابع حدیثی امامیه؛ (۲) واکاوی احادیثی که از مجعولات غلات برشمرده شده و تعیین وضعیت اعتبار آن‌ها. لذا بررسی استنتاج چهارم در دو بخش صورت می‌گیرد.

۸-۱-۱. دور شدن از فضای گفتمان نقل حدیث در سده‌های نخست هجری

در مورد امکان نفوذ آموزه‌های غلات و مفوضه در میراث حدیثی شیعه تحلیل برخی پژوهشگران نشان می‌دهد که گرچه این گروه‌ها توانستند احادیث دروغین را به برخی راویان نسبت دهند، اما این اخبار در میراث مکتوبی که محدثان امامی قرون سوم و چهارم هجری برای ما به یادگار گذاشتند، رخنه نکرده و برخلاف تصور مدرسی طباطبایی دستگاه سنتی روایت حدیث به خوبی توانسته مانع ورود این مجعولات شود (گرامی، ۱۳۹۰). به‌طور نمونه، عیاشی اسحاق بن محمد بصری را غالی دانسته و کتابی را که اسحاق از روایات تفویضی مفضل در اختیارش گذاشته بود، نپذیرفته است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۵۳۰-۵۳۱)، حال آنکه عیاشی در تفسیرش سایر روایات مفضل را به‌طور گسترده نقل کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۷، ۱۶۵، ۱۸۴، ۲۶۶، ج ۲، ص ۳۲، ۱۴۴، ۱۴۹). همچنین از مهم‌ترین شواهد مؤید این امر، عدم وجود روایات تفویضی مفضل در میراث رسمی حدیثی شیعه است و اینکه این روایات غالباً در میراث غلات وجود دارند (گرامی، ۱۳۹۰).

همچنین طبق بررسی‌های صورت‌گرفته، دست بردن گروه‌های انحرافی در منابع

حدیثی شیعه شبیه معنایی که در عصر حاضر از تحریف، تصحیف و تغییر جملات کتاب‌ها برداشت می‌شود، نبوده است؛ بلکه دست بردن بدین شکل بوده است که افرادی که انتسابشان به گروه‌های انحرافی نامعلوم بود، به منظور استنساخ، کتب اصحاب امامان را می‌گرفتند و احادیث مطلوب خود را از کتب اصحاب در نسخه خودشان درج کرده، سپس آن نسخه را به نقل از آن صحابی و با واسطه خود نشر می‌کردند. بدین ترتیب، شخص جعل‌کننده در طریق حدیث قرار می‌گرفت و تعیین وضعیت روایت ممکن می‌شد؛ چنان‌که شواهد تاریخی صریحی وجود دارد مبنی بر آنکه احتمال شناسایی این اخبار بیش از احتمال مخفی بودن آن‌ها بوده و افرادی مانند ابن ولید دارای این توانایی بوده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۹؛ گرامی، ۱۳۹۰).

به علاوه، مدرسی طباطبایی با استناد به رجال ابن الغضائری و رجال نجاشی بیان کرده است که در کتب رجال شیعه اصطلاح «لایکتب حدیثه» یا «لایجوز ان یکتب حدیثه» فراوان در مورد راویان حدیث موقوفه به کار رفته (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱) و این اذعان مؤید دیگری است بر اینکه در سنت نقل حدیث راوی احادیث تفویضی مشخص بوده است و چنان نبوده که حدیثی مخفیانه در میان سایر احادیث گنجانده شود. مضاف بر اینکه در بخشی از کتاب بیان شده است که رخنه غالبان در مورد علمای مرکز علمی قم که از نظر دانش مذهبی در سطح والایی قرار داشتند، صادق نبود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۸۸). این مطلب در واقع رد ادعای نفوذ احادیث غالبان و موقوفه در مجامع حدیثی امامیه توسط خود مدرسی است؛ زیرا میراث حدیثی امامیه چیزی جز منقولات قمین نیست که طبق گواهی مؤلف از نفوذ غالبان در امان مانده است (گرامی، ۱۳۹۰).

مضاف بر اینکه مدرسی شیعیان قم را مخالف غلو، تفویض و در خط میانه دانسته و از شیخ صدوق به عنوان بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین فارغ‌التحصیل و نماینده مدرسه قم یاد کرده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۹۵)، حال آنکه راوی بسیاری از روایات مورد انکار مؤلف، شیخ صدوق می‌باشد (چهل‌تنی، ۱۳۸۸). به طور نمونه، زیارت جامعه کبیره را که در بردارنده مسائلی از قبیل عصمت، یکپارچگی خلقت و مقامات علمی، اخلاقی و سیاسی امامان (ع) می‌باشد، شیخ صدوق از موسی بن عبدالله

نخعی از امام علی النقی (ع) نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۰۹-۶۱۷). ضمن آنکه مدرسی از یک سو سیستم سنتی نقد رجال و حدیث را غیرعلمی دانسته و از سوی دیگر هر جا برای اثبات پیش فرض هایش نیاز داشته، از همین سیستم بهره جسته است (عبدالمحمدی؛ رحیمی، ۱۴۰۰).

علاوه بر این، روایت مورد استناد در کتاب یعنی «ان ممن ینتحل هذا الامر لیکذب حتی ان الشیطان لیحتاج الی کذبه» در مورد دروغگو خواندن غلات است و ارتباطی به تحریف کتب حدیثی توسط غالیان ندارد (چلونگر و طباطبایی بوده، ۱۳۹۳) و چنین فرضیاتی وقتی قابل اعتناست، که نمونه‌های اصیل کتاب‌ها موجود باشد تا بتوانیم مدعی شویم که یکی اصل و دیگری محرف است (چهل تنی، ۱۳۸۸).

۱-۸-۲. ادعای بدون دلیل و دلایل نادرست و ناکافی برای مجعول دانستن

روایات

لازم به ذکر است که قضاوت درباره اعتبار حدیث نیاز به بررسی‌های گوناگون محتوایی و سندی از قبیل سازگاری یا تعارض با قرآن، سنت، عقل، مسلمات تاریخی، اعتقادی و علمی، بررسی‌های رجالی و... دارد. بر این اساس، معمولاً رسیدن به حکم قطعی مطمئن در مورد موضوع بودن یک روایت کمتر رخ می‌دهد و نهایتاً می‌توان به ضعیف بودن یا عدم اطمینان به صدور یک روایت حکم داد؛ با در نظر داشتن این نکته که حتی ضعیف بودن روایت نیز به معنای مجعول بودن آن نیست. لذا بدون ملاحظه تمام جوانب و صرفاً بر مبنای حدس و گمان یا سازگار نبودن روایت با یک طرح مفروض نمی‌توان به سادگی حکم به مجعول بودن آن کرد.

در مقام بررسی برخی از روایاتی که مدرسی آن‌ها را به عنوان مجعولات مفوضه و غلات نام برده می‌توان گفت مضمون روایت «نزلونا عن الربوبیة و قولوا فینا ما شئتم» حاکی از آن است که هرچه در مورد فضائل امامان (ع) گفته شود باز هم حق ایشان در این زمینه ادا نشده است. باب‌هایی از قبیل «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ (ع) یَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا یَكُونُ وَ أَنَّهُ لَا یَخْفَى عَلَیْهِمُ الشَّيْءُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمْ»، «بَابُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یُعَلِّمْ نَبِیَّهُ عِلْمًا إِلَّا أَمَرَهُ أَنْ یُعَلِّمَهُ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ وَ أَنَّهُ كَانَ شَرِیکَهُ فِی الْعِلْمِ» و «بَابُ مَا أُعْطِيَ الْأَئِمَّةُ (ع) مِنْ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۰، ۲۶۳) حاوی

روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه وسعت علم امامان فراتر از درک انسان‌های عادی است. طبق بررسی پژوهشگران شمار این روایات به ۵۵ عدد می‌رسد و این امر نشان از آن دارد که روایات فراوان، مؤید مضمون حدیث «نزلونا عن الربوبية و قولوا فينا ما شئتم» است (فقهی زاده و امیری، ۱۳۹۴). ضمن آنکه مؤلف برای برشمردن این حدیث در زمرهٔ مجعولات هیچ دلیلی اقامه نکرده است.

عالم بودن ائمه (ع) به تمام زبان‌ها یا زبان حیوانات نیز صفت فوق بشری نیست و با نص قرآن سازگار است. زیرا در قرآن از سخن گفتن حضرت سلیمان با پرندگان (نمل/۱۶) و حتی از توانایی‌هایی فراتر از آن از قبیل تصرف حضرت سلیمان در امور تکوینی و مسخر کردن باد و جن (سبأ/۱۲)، احضار تخت بلقیس از راه دور توسط عاصف بن برخیا (نمل/۴۰)، زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی (ع) (آل عمران/۴۹) یاد شده است.

در مورد احادیث خالی نبودن زمین از امام حتی برای یک لحظه که مدرسی طباطبایی با استناد به تشخیص و تأکید سید مرتضی در کتاب الشافی فی الإمامة آن‌ها را از برساخته‌های غلات برمی‌شمارد، چنان‌که بررسی پژوهشگران نیز نشان می‌دهد عبارت سید مرتضی در منبع یادشده نمی‌تواند شاهد و مستمسکی برای نویسندهٔ کتاب مکتب در فرایند تکامل باشد و ادعای او را اثبات کند (فقهی زاده و امیری، ۱۳۹۴)؛ زیرا در آن منبع چنین آمده است که اگر واقعاً غلات معتقد باشند که اگر امام نباشد آسمان‌ها و زمین برپا نمی‌ماند و هیچ فعلی از بنده صحیح نخواهد بود، از حیث امامت امام نیست، بلکه از حیث الوهیت امام است (سید مرتضی، ۱۴۴۱، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۱).

مدرسی مفهوم بداء را نیز از جعلیات کیسانیه متقدم برمی‌شمارد، در حالی‌که بزرگانی همچون مجلسی اول معتقدند روایاتی که در مورد این اصل اعتقادی امامیه وجود دارد، در حد تواتر و غیرقابل انکار است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۴۴۰؛ فقهی زاده و امیری، ۱۳۹۴).

همچنین طبق واکاوی پژوهشگران، اغلب ویژگی‌هایی که در کتاب مکتب در فرایند تکامل از آن‌ها به عنوان صفات فوق بشری یاد شده است و روایات مشتمل بر

آن‌ها از مجعولات غلات دانسته شده است، از قبیل معجزه، عصمت، علم لدنی، علم به اموری غیر از مسائل شریعت و... با قرآن، عقل و مسلمات تاریخی منافاتی ندارند (عبدالمحمدی و رحیمی، ۱۴۰۰).

نتیجه‌گیری

نکته اساسی در استحکام نظرات علمی استوار بودن آن‌ها بر نتیجه‌گیری‌هایی است که به لحاظ علمی و منطقی متقن و مبتنی بر دلایل استوار باشند. برخی از استنتاج‌های مهم در کتاب مکتب در فرایند تکامل عبارت است از اینکه تفویض در اندیشه متقدمان امامیه باور به قدرت‌های تکوینی و علم غیب ائمه (ع) بوده است و متکلمان متقدم شیعه شماری از اوصاف مرتبط با علم و قدرت ائمه (ع) مانند قدرت ایشان بر اظهار معجزه، دریافت وحی، شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات و نیز آگاهی از احوال شیعیان خود و علم غیب را رد کرده و قائلان به این نوع توانایی‌ها برای امامان را در زمره مفوضه یا غالیان قلمداد می‌کردند، چنان‌که بسیاری از شیعیان و اصحاب، ائمه (ع) را صرفاً دانشمندانی پرهیزکار می‌دانستند. در نتیجه، هر حدیثی که علم و توانایی‌های ویژه‌ای به امامان نسبت دهد، توسط مفوضه و غالیان وضع شده و به دلیل ناکارآمدی سیستم سنتی نقل روایت در امامیه به جوامع حدیثی شیعه راه یافته است. مدرسی طباطبایی بر پایه این استنتاج‌ها قائل به تطور تاریخی در برخی عقاید بنیادین شیعه پیرامون موضوع امامت و تأثیرپذیری این عقاید از گروه‌های انحرافی مانند غلات و مفوضه شده است. حال آنکه بررسی این استنتاج‌ها نشان می‌دهد که این نتیجه‌گیری‌ها بر پایه گزارش‌های ناتمام و غفلت از تمام مواد تاریخی، روایی و بافت تاریخی و شرایط تقیۀ زمان صدور روایت و عدم نگاه جامع‌نگر، عدم توجه به کاربرد دقیق تاریخی مفاهیم در ظرف زمانی خویش و دور شدن از فضای گفت‌وگو نقل حدیث در قرون اولیه و همچنین عدم تطابق استنتاج با استنادهای بیان‌شده و برداشت ناصواب و ادعای بدون دلیل هستند. این مطلب نشانگر آن است که تفسیر، استنباط و برداشت‌های وی از این مواد و منابع تاریخی و روایی ناستوار بوده

و بر این اساس، نتیجه گیری نهایی وی نیز به لحاظ علمی دارای اتقان کافی نیست.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابطحی، عبد الحمید. (۱۳۹۰). فرایند آگاهی شیعیان از علم غیب امامان. امامت پژوهی، (۲۱)، ۶۸-۸۷.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). اعتقادات الإمامیه. قم: کنگره شیخ مفید.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع) (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.
 ۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (تحقیق علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۶. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. آلمان: دار النشر فرانز شتاینر.
 ۷. افراخته، محمد حسین. (۱۳۹۲). پدیدارشناسی جایگاه امامت و مقامات امامان (ع) در عقاید عبدالله بن ابی یعفر. امامت پژوهی، (۱۱)۳، ۱۶۳-۲۰۶.
 ۸. چلونگر، محمد علی و طباطبایی پوده، سید مهران. (۱۳۹۳). نقش غالبان در انتشار روایات با مضامین فوق بشری بودن ائمه. جستارهایی در فلسفه و کلام، (۹۳)۴۶، ۹-۳۶.
 ۹. چهل تنی، مهدی. (۱۳۸۸). نقض بی طرفی در کتاب مکتب در فرایند تکامل. کتاب ماه دین، (۱۴۲)، ۹۷-۹۰.
 ۱۰. حلی، تقی الدین حسن بن علی (ابن داود). (۱۳۸۳ق). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۱. خسروپناه، عبدالحسین و قربانی مبین، حمیدرضا. (۱۳۹۵). نقد روش شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، (۶۷)۲۰، ۲۸۵-۳۰۸.
 ۱۲. رضایی، محمد جعفر و صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۹۱). تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه. اندیشه نوین دینی، (۳۱)۸، ۶۳-۷۸.
 ۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۷ق). بحوث فی الملل و النحل: دراسة موضوعية مقارنة المذاهب الاسلامیه. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
 ۱۴. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.

۱۵. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۴۱ق). الشافی فی الامامة (تحقیق محمد حسین درایتی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۶. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه (تحقیق محسن کوچه‌باغی). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۷. عبدالمحمدی، حسین و رحیمی، اسدالله. (۱۴۰۰). بررسی و نقد مبانی قرآنی، حدیثی و کلامی کتاب مکتب در فرایند تکامل درباره علم غیب امامان (ع). مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۵ (۸۸)، ۷۲۹-۷۵۲.
۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی) (تحقیق هاشم رسولی). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۱۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱). المحصل (تحقیق حسین اتای). قاهره: مکتبه الدار التراث.
۲۰. فقهی‌زاده، عبدالهادی و امیری، محمدمقداد. (۱۳۹۴). تحلیل انتقادی دیدگاه مدرسی طباطبایی در کتاب مکتب در فرایند تکامل در مورد احادیث شیعی. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۹ (۱)، ۱۰۹-۸۹.
۲۱. کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸). رجال الکشی. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی. قم: دار الحدیث.
۲۴. گرامی، سید محمد هادی. (۱۳۹۰). ملاحظاتی درباره گفتمان تفویض در نخستین سده‌های اسلامی. امامت پژوهی، ۴ (۴)، ۱۸۱-۲۱۰.
۲۵. گرامی، سید محمد هادی. (۱۳۹۱). نخستین مناسبات فکری تشیع. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۶. گرامی، سید محمد هادی و قندهاری، محمد. (۱۳۹۴). درآمدی بر روش‌شناسی تاریخ فکر با تکیه بر مطالعات شیعه‌شناسی. در مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (ج ۲، صص ۳۴۳-۳۹۴).
۲۷. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۲۸. مجمع عالی حکمت اسلامی. (۱۳۹۵). نقد و بررسی نظریه تطور تاریخی تشیع. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۲۹. مدرسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۸۶). مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخست (ترجمه هاشم ایزدپناه). تهران: کویر.

۳۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ الف). الإختصاص (تحقیق علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی). قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۳۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ب). اوائل المقالات. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
۳۲. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). تصحیح اعتقادات الإمامیة (تحقیق حسین درگاهی). قم: کنگره شیخ مفید.
۳۳. میرزایی، عباس. (۱۳۹۱). ملاحظاتی بر خوانش مدرسی طباطبایی از ابن قبه. نقد و نظر، ۱۷ (۶۷)، ۱۴۰-۱۲۲.
۳۴. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ ق). رجال النجاشی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.



Liability (Ḍamān) in Gratuitous Entrustment (Taslīṭ-i Majānī) Based on the ‘Alā al-Yad Hadith

Gholamreza Yazdani¹ 

1. Associate Professor, Department of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
E-mail: dr.ghyazdani@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:
Received: 4 September 2025
Revised: 14 October 2025
Accepted: 19 October 2025
Available online 20 October 2025

Keywords:
Amelioration (Injibār) of Weak Transmission, Documentary and Semantic Analysis, Gratuitous Entrustment, ‘Alā al-Yad Hadith, Liability in Void Contracts.

ABSTRACT

One of the subjects that has persistently been a point of contention among researchers is liability (Ḍamān) in gratuitous entrustment (taslīṭ-i majānī), with the ‘Alā al-Yad tradition serving as one of the most challenging evidence supports in this regard. Notwithstanding the apparent indication (dalālah) of this Hadith toward liability, it has consistently undergone critical scrutiny regarding its chain of transmission (sanad), and its validity remains a subject of dispute. Nevertheless, throughout the history of jurisprudence, jurists have invoked this Hadith to argue various legal issues, including liability in cases of gratuitous entrustment. The present research investigates the diverse dimensions of this long-standing challenge. On one hand, it addresses the transmission-related challenges of the Hadith—such as the weakness of narrators and the presence of irsāl (discontinuity in the chain)—and offers reasoned responses, including reliance on the repairing effect of popular juristic practice to bolster the Hadith's credibility. On the other hand, by exploring jurisprudential works, it identifies and categorizes instances of citation by both early (mutaqaddimūn) and late (muta’akhirūn) jurists, accompanied by an analysis of the subtle nuances of their arguments. The findings of this research, while demonstrating the extensive citation of the ‘Alā al-Yad Hadith in jurisprudence, indicate that the prevalent practice of jurists, especially in instances where the Hadith aligns with rational principles, can establish relative validity for the tradition. This, in turn, paves the way for its application in emerging legal issues.

Cite this article: Yazdani, GH. (2025). Liability (Ḍamān) in Gratuitous Entrustment (Taslīṭ-i Majānī) Based on the ‘Alā al-Yad Hadith. *Hadith Doctrines*, 9(17), 175-196. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7422.1300>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



ضمنان در تسلیط مجانی با استناد به حدیث علی الید

غلارمضا یزدانی^۱

۱. دانشیار، گروه حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.ghyazdani@razavi.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
یکی از مباحثی که همواره بین محققان محل بحث بوده است، ضمنان در تسلیط مجانی است و یکی از مستندات چالشی در این خصوص، حدیث علی الید است. با وجود دلالت ظاهری این حدیث بر ضمنان، همواره در بوتۀ نقد سندی قرار داشته و اعتبار آن محل مناقشه بوده است. با این حال، فقها در طول تاریخ فقه، در استدلال بر مسائل گوناگون، از جمله ضمنان در تسلیط مجانی، به این حدیث استناد جسته‌اند. پژوهش حاضر به بررسی ابعاد مختلف این چالش دیرینه پرداخته است: از یک سو، چالش‌های سندی حدیث (مانند ضعف راویان و وجود ارسال) و ارائه پاسخی مستدل (از جمله تکیه بر عمل مشهور به عنوان جابر ضعف سند)، سعی در ارتقای اعتبار حدیث نموده است. از سوی دیگر، با کاوش در آثار فقهی، به شناسایی و دسته‌بندی موارد استناد فقها (فقه‌های متقدم و متأخر) به این حدیث، همراه با تحلیل ظرایف استدلال‌های ایشان همت گماشته است. یافته‌های این پژوهش، ضمن نشان دادن گستردگی استناد به حدیث «علی الید» در فقه، نشانگر آن است که عمل مشهور فقها، به ویژه در مواردی که حدیث با اصول عقلایی سازگار است، می‌تواند اعتبار نسبی برای آن ایجاد نماید و راه را برای استناد به آن در مسائل مستحدثه فقهی هموار سازد.	<p>نوع مقاله: ترویجی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۳/۰۶/۱۴۰۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۲۲/۰۷/۱۴۰۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۲۷/۰۷/۱۴۰۴</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۲۸/۰۷/۱۴۰۴</p> <p>کلیدواژه‌ها: انجبار ضعف سند، بررسی سندی - دلالتی، تسلیط مجانی، حدیث علی الید، ضمنان در عقد فاسد.</p>

استناد: یزدانی، غلامرضا. (۱۴۰۴). ضمنان در تسلیط مجانی با استناد به حدیث علی الید. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۷)،

۱۷۵-۱۹۶. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7422.1300>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در منظومه حقوقی اسلام، صیانت از حقوق و اموال آحاد جامعه، از اهمیت برخوردار است. از همین رو، فقهای امامیه، با استمداد از گستره وسیع ادله شرعی، همواره بر مسئولیت جبران خسارات ناشی از هرگونه تعدی و تجاوز به حقوق دیگران، تأکیدی وافر داشته‌اند. در این میان، حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»، به عنوان یکی از ارکان اصلی استدلال در باب ضمان، پیوسته مورد توجه و استناد برخی فقها بوده است. این حدیث نبوی، با دلالتی آشکار بر لزوم پاسخ‌گویی هر شخصی که مالی را به هر نحو در اختیار گرفته، تا زمان بازگرداندن آن به صاحب حق، دست‌مایه‌ای گران‌سنگ برای صدور فتاوی متعدد در مسائل گوناگون، از جمله مسئله ظریف و پیچیده ضمان در تسلیط مجانی، نظیر اخذ مال به عقد فاسد، گردیده است.

با این همه، و برخلاف نقش محوری و کاربست فراوان این حدیث در استنباط احکام فقهی، همواره هاله‌ای از ابهام و تردید پیرامون اعتبار سندی آن سایه افکنده است. برخی از فقها و محدثان، با استناد به وجود ضعف و کاستی در زنجیره سند و حضور راویان غیرموثق، بر عدم اعتبار آن پای فشرده‌اند. در مقابل، گروهی دیگر، با تکیه بر عمل مستمر و گسترده فقها و تداول حدیث در آثار فقهی، این نقیصه را جبران شده تلقی نموده و بر حجیت آن اصرار ورزیده‌اند. این تضارب آرا و اختلاف نظرها، نه تنها چالش‌های جدی در استناد به این حدیث در مسائل فقهی ایجاد نموده، بلکه ضرورت انجام پژوهش در این زمینه را دوچندان ساخته است. به دیگر سخن، هرچند حدیث علی الید به عنوان مبنای استدلال در مسائل مرتبط با ضمان، از جمله ضمان غاصب، ضمان در عقد فاسد و ضمان صغیر به کار رفته است، این استنادات عمدتاً در حاشیه مباحث فقهی و به صورت پراکنده بوده و کمتر به تحلیل جامع سندی، دلالتی و کاربردهای خاص حدیث پرداخته‌اند. در میان پژوهش‌های معاصر، مقاله «اعتبار و ماهیت حدیث علی الید با رویکرد بر آرای امام خمینی» به بررسی سندی و دلالتی این حدیث با تمرکز خاص بر دیدگاه‌ها و ادله

امام خمینی (ره) پرداخته و نقد‌هایی بر اعتبار‌سنجی آن ارائه کرده است. این پژوهش، اگرچه در تحلیل دیدگاه‌های امام خمینی دقیق و ارزشمند است، اما دامنه بررسی آن به آرای ایشان محدود بوده و به کاربردهای گسترده‌تر حدیث، به ویژه در مسائل فقهی مانند ضمان در تسلیط مجانی، توجه چندانی نداشته است. همچنین، در درس‌های خارج فقه و کتب متداول فقهی، مانند آثار مرحوم خویی (مصباح الفقه، ۱۴۲۹) و طباطبایی قمی (مبانی الاستنباط، ۱۴۱۳)، بحث‌های سنندی و دلالتی حدیث «علی الید» به صورت پراکنده مطرح شده است. این مباحث اغلب در راستای نقد سنندی یا استدلال به حدیث در مسائل خاص فقهی بوده و کمتر به تحلیل جامع نقش حدیث در موضوعات مستحدثه یا مسائل خاص مانند ضمان تسلیط مجانی پرداخته‌اند.

برخلاف پژوهش‌های پیشین، به ویژه مقاله «اعتبار و ماهیت حدیث علی الید با رویکرد بر آرای امام خمینی» که صرفاً بر دیدگاه‌های امام خمینی متمرکز است، این پژوهش به سه بعد اعتبارسنجی حدیث «علی الید» پرداخته است:

۱. اعتبارسنجی سنندی با تحلیل راویان، مسئله ارسال سند و نقش عمل مشهور فقها در جبران ضعف سند؛
۲. اعتبارسنجی دلالتی با بررسی سازگاری حدیث با اصول عقلایی و قواعد فقهی؛
۳. تحلیل کاربرد فقهی حدیث با تمرکز ویژه بر ضمان در تسلیط مجانی، که موضوعی کمتر مورد توجه در پژوهش‌های مستقل بوده است.

۱. مصدرشناسی حدیث علی الید

حدیث شریف «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»، علی‌رغم نقش محوری و اهمیتی که در استنباط احکام فقهی دارد، در مجامع حدیثی مورد اعتماد امامیه یافت نمی‌شود. در مقابل، این روایت در منابع حدیثی اهل تسنن، گزارش شده است (ابی داوود، ج ۳، ص ۲۹۶؛ ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۰۲؛ احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۸؛ بیهقی، ج ۶، ص ۹۵). به عنوان نمونه‌ای از این نقل‌ها، بیهقی در سنن بیهقی خود، در باب «عاریة مضمونه»، حدیث را به این عبارت آورده است: «روی قتادة عن الحسن البصری عن سمرة بن جندب عن النبی صلی الله علیه و سلم إنه قال: علی الید ما أخذت حتی تؤدی.»

ترمذی نیز در سنن ترمذی، در «باب ما جاء فی أن العاریة مؤداة» (ج ۳، ص ۵۶۶)، با طریق و سندی مشابه، به نقل این روایت همت گماشته است. همچنان، ابوداود سجستانی در سنن ابی داوود خویش، در «باب فی تضمین العاریة» (ح ۳۵۶)، این حدیث را ذکر کرده است. در میان نگاشته‌های عالمان امامیه، این روایت تنها در عوالی اللثالی (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۴) و مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۸۸) به صورت مرسل نقل شده است. در ارزیابی میزان اعتبار و حجیت این حدیث، دیدگاه‌های گوناگونی در میان فقها و محققان شکل گرفته است.

۱-۱. دیدگاه اعتبار روایت علی الید

گروهی از محققان و فقهای امامیه، حدیث «علی الید» را واجد اعتبار دانسته و استدلال به آن را جایز شمرده‌اند. در این میان، دسته‌ای از این بزرگان، بدون تصریح به وثاقت سند، در استنباط احکام شرعی به این روایت استناد جسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۱؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۸۱؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۱۷۵؛ بحرانی، ۱۳۶۸، ج ۱۸، ص ۴۶۶؛ ج ۱۹، ص ۳۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۴، ص ۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۴۱؛ رشتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۴۸؛ بروجردی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۲۷). این رویه به روشنی حکایت از اعتماد راسخ این محققان به این روایت دارد. در مقابل، جمعی دیگر از محققان، با صراحتی افزون، بر اعتبار این حدیث انگشت تأیید نهاده‌اند. این گروه بر آن باورند که حدیث «علی الید»، صرف نظر از وضعیت و اعتبار راویان و سلسله سند آن، به دلیل اعتماد و عمل مشهور فقها، روایتی مورد اطمینان و قابل استناد است (نراقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۵؛ مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱۲؛ قزوینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۱۱؛ مامقانی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۲۶۸؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۴۵؛ حلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۹؛ خوانساری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۴۱؛ شریعت اصفهانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶؛ کاشانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۷؛ تبریزی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۳۱؛ روحانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۵۴).

چنان‌که مرحوم نراقی در کتاب عوائد الايام نگاشته‌اند:

گرچه اثبات اعتبار این روایت از طریق سند ممکن نیست؛ زیرا این روایت به صورت مرسل از پیامبر (ص) نقل شده است، اما شهرت آن در بین

اصحاب و تداول آن در کتب ایشان و پذیرش آن توسط ایشان و استدلال به آن در موارد متعدد، ضعف آن را جبران می‌کند و از زحمت بحث درباره سند آن کفایت می‌کند (نراقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۵).

حضرت امام خمینی (ره) در الرسائل العشر آورده‌اند: «اما امامیه با نظر به اینکه در کتب فقها اعم از فقهای متقدم و متأخر، بدان استناد شده است، لذا نیازی به بحث از سند روایت وجود ندارد» (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۲).

مرحوم مامقانی نیز اذعان نموده‌اند که شهرت این روایت در میان فقها، محقق را از بررسی سند آن بی‌نیاز می‌سازد (مامقانی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۲۶۸). مرحوم بحرالعلوم نیز در این باره چنین اظهار نظر فرموده‌اند که: «حدیث تواتر اجمالی داشته و به حدی از شهرت است که می‌توان آن را قاعده مورد اتفاق فقها دانست» (بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۴۵).

۲-۱. دیدگاه عدم اعتبار روایت علی‌الد

در مقابل دیدگاه نخست، گروهی دیگر از محققان و فقهای امامیه، حدیث «علی‌الد» را فاقد اعتبار لازم تلقی نموده و استناد به آن را در استنباط احکام شریعت، ناروا و ناموجه دانسته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۱۹۲؛ تبریزی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳). برخی از پیروان این دیدگاه، این‌گونه استدلال نموده‌اند:

اعتبار روایت، در عصر قدما، مورد اختلاف بوده است. در عصر شیخ طوسی و سید مرتضی، فقها به این روایت به عنوان احتجاج بر مخالفین استدلال کرده‌اند. سپس در عصر متأخرین، روایت به عنوان دلیل قرار گرفته است و به تدریج در عصرهای بعدی از مشهورات شده و سپس از مشهورات مورد قبول قرار گرفته است، تاجایی که گفته شده است نیازی به بررسی سند روایت نیست (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

جمعی از مدافعان این نظریه، علت عدم اعتبار این روایت را از یک سو، ضعف و سستی سند آن برشمرده و از سوی دیگر، بر این باور استوارند که شهرت عملی نمی‌تواند جبران‌کننده ضعف سند باشد (خویی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۵۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۴۴). دسته‌ای دیگر نیز این‌گونه استدلال می‌کنند که اساساً این روایت، فاقد

سند متصل و معتبر است تا با عمل مشهور، بتوان ضعف آن را ترمیم نمود. به بیانی واضح‌تر، عمل مشهور تنها در صورتی می‌تواند ضعف و کاستی سند را جبران نماید که روایتی از اساس دارای سند معتبری نباشد، درحالی‌که روایت مورد بحث اساساً فاقد هرگونه سندی است (مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۱۷۴).

گروهی دیگر از محققان، اگرچه اصل امکان جبران ضعف سند با شهرت عملی را می‌پذیرند، اما بر این اعتقاد راسخ‌اند که روایت مورد بحث، مشمول شهرت عملی درخور توجهی نشده است تا بدین وسیله بتوان ضعف و سستی آن را جبران نمود (کوه‌کمره‌ای، ۱۴۰۹، ص ۱۴۳؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۶؛ سید مصطفی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۶؛ منتظری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۵۲؛ ایروانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۳۷؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۴۴؛ تبریزی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۸۳).

به عنوان نمونه، مرحوم آقای کوه‌کمره‌ای در این زمینه چنین می‌نگارند:

هرچند برخی از فحول علما نظیر شیخ در باب غصب از کتاب مبسوط به این روایت استدلال کرده‌اند، ولی تمسک ایشان به روایت، در مقام محاجه با اهل سنت و احتجاج بر ایشان بوده است. لذا در حقیقت به چیزی تمسک کرده‌اند که نزد آن‌ها، حجت بوده است... وانگهی بر فرض که روایت به واسطه شهرت جبران شده باشد، این شهرت نسبت به مضمون آن است، نه نسبت به سند آن تا اینکه بتوان به الفاظ آن استدلال کرد (کوه‌کمره‌ای، ۱۴۰۹، ص ۱۴۳).

حضرت امام خمینی (ره) با اینکه در الرسائل العشر، اعتقاد به اعتبار حدیث علی الید داشتند، ولی در کتاب البیع از این دیدگاه عدول فرموده و چنین اظهارنظر می‌فرمایند: «این حدیث، عامی است که سندش به سمره بن جندب می‌رسد و هیچ‌یک از امامیه روایت را نقل نکرده‌اند... مشهور قدما نیز به روایت عمل نکرده‌اند به‌گونه‌ای که استناد آن‌ها به روایت ثابت نیست» (خمینی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۶).

در حقیقت، طرفداران این نظریه بر این اعتقاد استوارند که از یک سو، قدمای اصحاب به این روایت عمل ننموده‌اند. هرچند در کتب قدما گاهی به این روایت اشاره شده است، اما دقت در نحوه نقل روایت در آثار قدما گویای این حقیقت است

که ایشان، روایت را صرفاً در مقام جدال و مناظره با فقهای اهل سنت مورد اشاره قرار داده‌اند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

برای نمونه، سید مرتضی (ره) در کتاب الانتصار در مسئله ضمان صنعت‌گر می‌نویسد: «از جمله ادله‌ای که می‌توان با آن با اهل سنت معارضه کرد، روایت نبوی علی الید ما اخذت حتی تودیه است؛ چراکه این روایت در کتب و روایات آن‌ها، موجود است.» ظاهر این عبارت، به وضوح نشانگر آن است که مرحوم سید مرتضی (ره) روایت را صرفاً به عنوان ابزاری برای جدال و معارضه با اهل سنت مورد استفاده قرار داده‌اند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

مرحوم شیخ طوسی (ره) نیز در کتاب الخلاف و المبسوط فی الفقه الامامیه این روایت را به عنوان دلیلی در برابر اهل سنت ذکر کرده‌اند؛ چراکه این روش و رویه معمول شیخ طوسی (ره) در این دو کتاب است. ایشان در کتاب الخلاف بعد از ذکر دیدگاه ابوحنیفه می‌نویسد:

دلیل ما این است که این شیء قبل از تغییر ملک وی بوده است. کسی که ادعا کند بعد از تغییر، ملکیت مالک زایل شده است، باید دلیل اقامه کند. قتاده از حسن از سمره نقل کرده است که پیامبر (ص) فرمودند: علی الید ما اخذت حتی تودیه.

ظاهر عبارت شیخ (ره) آن است که وی به این روایت اعتماد نداشته و بر آن استدلال نکرده است؛ زیرا ایشان ابتدا به اصل عملی اشاره کرده و سپس به روایت استناد می‌کند. لذا به نظر می‌رسد این روایت صرفاً به عنوان ابزاری برای احتجاج بر ابی‌حنیفه آورده شده است (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

مرحوم ابن‌زهرة (ره) مطلب را به صورتی روشن‌تر بیان می‌کند. ایشان در کتاب الغنیة می‌نویسد:

ویحتج علی المخالف بقوله صلی الله علیه و آله و سلم: علی الید ما قبضت حتی تُؤدِّي (و برای احتجاج بر مخالف، به این سخن پیامبر (ص) استناد می‌شود که: بر عهده دستی است آنچه دریافت کرده، تا اینکه ادا کند).

افزون بر این، مرحوم محقق (ره) در کتاب نکت النهایة نیز به این روایت اشاره نکرده است، درحالی که اگر سند و دلالت روایت کامل و بی نقص بود، حتماً محقق (ره) بدان اشاره می نمود. علاوه بر همه این ها، این روایت در کتاب های المقنع، الهدایة، المراسم، الوسیلة و جواهر الفقه نیز مورد اشاره قرار نگرفته است (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

هرچند ابن ادریس (ره) در موارد متعددی به این روایت استدلال نموده اند، اما ایشان در کتاب غصب السرائر ضمن استدلال به اصل و فقدان دلیل می نویسد: «و یحتج علی المخالف بقوله صلی الله و آله و سلم: علی الید...» و این نشانگر آن است که در سایر موارد نیز جهت اشاره کردن به این روایت، احتجاج در مقابل مخالفین بوده است (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲؛ سید مصطفی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۶). علاوه بر این ها، علامه حلی (ره) نیز در هیچ موردی به این روایت استدلال نفرموده اند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

۲. بررسی اعتبار روایت

به منظور بررسی میزان اعتبار این روایت، ضروری است سه جهت مورد واکاوی قرار گیرد: نخست، سند روایت؛ دوم، اعتبار روایت به لحاظ عمل و اعتماد مشهور فقها به آن؛ و سوم، اعتبار روایت به جهت هماهنگی و سازگاری آن با بنای عقلا.

۲-۱. عدم اعتبار سند روایت

بدون هیچ تردیدی، این روایت، به لحاظ سند، ضعیف و غیرقابل اعتماد است؛ چراکه از یک سو، راویان موجود در سند، عمدتاً افرادی ضعیف و غیرموثق هستند و از دیگر سو، سند این روایت، دچار ارسال است. در سند این روایت، علاوه بر قتاده، حسن بصری و سمره بن جندب نیز حضور دارند که بدون تردید، هیچ یک از آن ها، ثقه و مورد اعتماد نیستند. از این رو، می توان به دو جهت، سند را فاقد اعتبار دانست:

- ضعف برخی از راویان (سمره بن جندب)

- ارسال سند

۲-۱-۱. ضعف سمرة بن جندب

سمرة بن جندب نیز نه از نظر عملی و نه از نظر قولی، مورد اعتماد نیست. در خصوص رفتار و کردار وی، علاوه بر لجاجت و سرسختی‌اش در قضیه‌ای که منجر به صدور روایت «الاضرر» شد، باید به این نکته نیز اشاره نمود که وی در زمان تصدی منصب «والی بصره» (به جانشینی زیاد بن ابیه)، اقدام به کشتار حدود هشت هزار نفر نمود! این اقدام، حتی اعتراض و ناخشنودی زیاد بن ابیه را نیز برانگیخت (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۸۳). طبری در نقل جزئیات این اقدام می‌نویسد:

محمد بن سقیم گفت: از انس بن سیرین پرسیدم: آیا سمرة کسی را کشت؟
گفت: آیا شمارش می‌شود کرد کسانی را که سمرة بن جندب کشت؟ زیاد او را در بصره جانشین خود کرد و وقتی بازگشت، دید سمرة هشت هزار نفر را کشته است. به او گفت: آیا نمی‌ترسی که بی‌گناهی را کشته باشی؟ گفت:
اگر به تعداد آن‌ها نیز می‌کشتم، باکی نداشتم (طبری، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۳۶).

در خصوص بی‌اعتباری اقوال سمرة نیز می‌توان به گزارشی از ابن ابی‌الحدید اشاره نمود. وی از استادش ابوجعفر اسکافی نقل می‌کند که معاویه صد هزار درهم به وی پیشنهاد داد تا حدیثی را جعل کند مبنی بر اینکه آیه شریفه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفٰسٰدَ﴾ در شأن حضرت علی (ع) نازل شده و آیه شریفه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ در وصف ابن ملجم نازل شده است. اما سمرة این پیشنهاد را نپذیرفت. سپس معاویه مبلغ دو بیست هزار درهم پیشنهاد داد، باز هم وی قبول نکرد. تا اینکه معاویه مبلغ سیصد هزار درهم پیشنهاد داد و وی پذیرفت (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۷۳).

از این رو، سند روایت به هیچ‌عنوان مورد اعتماد نیست. همچنان که مرحوم شریعت‌اصفهان‌نی در این خصوص می‌نویسد:

و كيف كان: فالعمل بمثل هذا الحديث الذي رواه المدلس عن مجهول عن ملحد مما يعين القول بأن المدار في حجة الخبر وجوب العمل كون الخبر موثوقا بصدوره محفوفا بما يفيد الاطمئنان بصدقه، وليس مقصورا

علی خصوص المروئی عن الإمامی العدل الثقة. (دره‌رحال، عمل به مانند این حدیث که فرد تدلیس‌کار از فرد مجهول از فرد ملحد روایت کرده است، این سخن را معین می‌کند که مدار در حجیت خبر و واجب بودن عمل، این است که خبر مورد اطمینان به صدور باشد و در برگیرنده چیزی باشد که فایده اطمینان به صدق آن را برساند، و منحصر نیست به خصوص روایت شده از امامی عادل و مورد اعتماد) (شریعت اصفهانی، بی تا، ص ۳۶).

۲-۱-۲. وجود ارسال در سند

بدون تردید، سند روایت مرسل است؛ چراکه حسن بصری به طور مستقیم از سمره بن جندب حدیث نقل نمی‌کند و لذا بر فرض اعتبار راویان، روایت مرسل است و از این جهت، سند روایت به جهت ارسال، اعتباری ندارد.

۲-۲. اعتبار روایت به دلیل عمل مشهور

بدیهی است که بر مبنای کسانی که عمل مشهور را جبران‌کننده ضعف سند نمی‌دانند، این روایت فاقد اعتبار بوده و استدلال به آن جایز نیست. اما بر اساس دیدگاه کسانی که عمل مشهور را جابر ضعف سند می‌دانند، اگر ثابت گردد که مشهور فقها به این روایت عمل نموده و آن را مورد اعتماد خویش قرار داده‌اند، روایت مذکور، معتبر تلقی خواهد شد.

به هر حال، به نظر می‌رسد این روایت مورد اعتماد علمای سلف بوده و مشمول عمل مشهور اصحاب قرار گرفته است و لذا به نظر می‌رسد این روایت، معتبر و قابل استدلال است. برای اثبات این مدعا، می‌توان قرائن و شواهدی ارائه نمود:

مرحوم علامه حلی در کتاب مختلف الشیعة فی احکام الشریعة نقل می‌کند که ابن جنید به این روایت استدلال و استناد نموده است (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۲). مرحوم ابن ادریس نیز در موارد متعددی به روایت استدلال کرده است. از جمله می‌نویسد: «هرکسی مال دیگری نزد او باشد - چه وکیل و چه امین و چه مضارب و چه مرتهن باشد - اگر گفت مال را رد کردم و بینه نداشت، ضامن است؛ لِقوله (ع) علی الید ما اخذت حتی تودیة» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸۶). علاوه بر این، ظاهراً ابن زهره و ابن ادریس نیز به روایت اعتماد داشته و اشاره ایشان به روایت، نه به عنوان

احتجاج بر مخالفین بلکه جهت استدلال به روایت بوده است. برای اثبات این امر گفته شده است:

ابن زهره و ابن ادریس، هنگام نقل روایت از مخالفین، دو اصطلاح دارند. گاهی تعبیر ایشان چنین است: «و یحتج علی المخالف بما رووا عن النبی یا بما روی من طریقهم عن النبی» اگر عبارت این چنین ذکر شود، ظهورش این است که دلیل اسکاتی است و شاید خود ابن زهره و ابن ادریس روایت را قبول ندارند. اما گاهی عبارت این گونه آورده می‌شود: «و یحتج علی المخالف بقوله (ص)». اگر این کلیشه در عبارت ابن زهره و ابن ادریس وارد شد، ظهور در این دارد که حدیث استنادش به پیامبر در نزد ابن زهره تمام است و مخالف هم او را قبول دارد. لذا به دلیلی تمسک می‌شود که هم خود ابن زهره قبول دارد و هم طرف مقابلش قبول دارد. (مروی، ۱۳۸۹)

وانگهی علامه حلی نیز به روایت استناد کرده و مطابق آن، فتوی می‌دهند. ایشان در تذکره الفقهاء می‌نویسند: «و کل من یشبث یده علی مال الغیر و لا حق له فی امساکه و کان المال باقیا و جب علیه ردّه علی مالکه بلا خلاف لقول النبی صلی الله علیه و آله علی الید ما اخذت حتی تؤدیه» (علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۴).

۲-۳. اعتبار روایت به جهت هماهنگی با بنای عقلا

برخی از محققین به این استناد که روایت، حاوی حکم تعبدی نبوده و با بنای عقلا هماهنگ است، روایت را معتبر و قابل استدلال دانسته‌اند. از جمله محقق داماد در این خصوص می‌نویسد:

اما آنچه نگرانی را مرتفع می‌سازد، این است که مفاد حدیث از تأسیسات و ابداعات شریعت اسلام نیست؛ زیرا همان گونه که گفته شد، مدلول قاعده ضمان ید، قبل از هر چیز مطابق بنای عقلا است و حدیث فوق در صورت صحت از باب تأیید و تشیید بنای عاقلانه مزبور صادر گردیده و فقهای عظام در موارد مشابه با این گونه احادیث بسیار سهل برخورد کرده و به آسانی اعتبار آن‌ها را پذیرفته‌اند. وانگهی درجات فصاحت، بلاغت و شیوایی جمله فوق، ضریب احتمال صدور آن را از رسول خدا (ص) بسیار قوی و

مقابلاً جعلی و ساختگی بودن آن را توسط راوی به مراتب بعید می‌سازد و این امر، تردید را از خاطر فقیه زدوده و اطمینان خاطر او را فراهم می‌آورد

(محقق داماد، ۱۳۸۴، ص ۶۳).

هرچند این شاهد به تنهایی نمی‌تواند اعتبار حدیث را ثابت نماید، ولی مؤید اعتبار روایت به شمار می‌رود.

۳. موارد کاربرد حدیث علی الید

اکنون که اعتبار حدیث «علی الید» از منظر سند و عمل مشهور بررسی شد، شایسته است به بیان موارد کاربرد این حدیث در فقه امامیه نیز پرداخته شود. حدیث «علی الید» در ابواب مختلف فقهی، از جمله بیع، اجاره، عاریه، ودیعه، غصب و... کاربرد دارد و فقها با استناد به آن، احکام گوناگونی را بیان کرده‌اند. این حدیث، به طور خاص، مبنای استدلال در مسائل مربوط به ضمان ید و ضمان ناشی از اتلاف است. در ادامه، برای تبیین هرچه بیشتر جایگاه و اهمیت این حدیث، به بررسی چند مورد از کاربردهای آن می‌پردازیم.

۳-۱. ضمان غاصب

بدون تردید اگر کسی مال غیر را غصب کند، ضامن بوده و چنانچه عین مغصوبه نزد وی موجود است، باید عین را به مالک مسترد کرده و اگر عین تلف شده است، مثل یا قیمت را به مالک برگرداند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۲۱؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۰۸؛ ایزدی فرد و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۶۵). منتهی در خصوص اینکه آیا حدیث علی الید دلالت بر ضمان غاصب می‌کند یا خیر، بین محققین اختلاف نظر وجود دارد. هرچند موضوع نوشتار حاضر، امکان سنجی استدلال به حدیث علی الید در موارد تسلیط مجانی است، ولی به عنوان پیش درآمد به ضمان غاصب اشاره شده است تا مشخص شود که در خصوص ضمان غاصب، توسل به حدیث محل اختلاف است، چه برسد در خصوص ضمان در تسلیط مجانی.

به هر حال، برخی از محققین بر این باورند که پیام حدیث علی الید، صرفاً حکم تکلیفی است و این حدیث حاوی حکم وضعی نیست (به نقل از: رشتی، بی تا، ص ۱۱؛ نراقی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷؛ یزدی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۳). طرفداران این نظریه به دو شیوه مختلف

چنین نتیجه‌ای گرفته‌اند. شیوه نخست آن است که حرف «علی» در روایت استفاده شده است (علی الید) و کلمه «علی»، ظهور در حکم تکلیفی دارد؛ یعنی تصرف در مال غیر، حرام است تا زمانی که مال به صاحبش مسترد گردد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷). در نقد این شیوه باید گفت، حمل روایت بر حکم تکلیفی باعث لغو شدن ظرف می‌شود؛ زیرا اگر مفاد روایت حکم تکلیفی باشد، باید فعلی نظیر «یجب» در تقدیر گرفته شود، درحالی که شاهی بر این تقدیر وجود ندارد (نابینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۷). علاوه بر این، هرچند در مواردی که واژه «علی» بر فعلی از افعال مکلف تعلق بگیرد، ظهور در حکم تکلیفی دارد، نظیر «لله علی الناس حج البیت» که در این آیه «علی» به فعلی از افعال یعنی «حج گذاشتن» تعلق گرفته است و مفاد آن حکم تکلیفی وجود حج است، ولی هرگاه متعلق آن عینی از عیان باشد، ظهور در حکم وضعی دارد (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸۱؛ نابینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۷).

شیوه دوم این است که هرگاه حرف «علی استعلائی» بر شخص داخل شود، مفاد «علی»، ضمان و مسئولیت است. مثلاً هرگاه گفته می‌شود «علی دین لزید» یعنی زید از من فلان مبلغ را طلبکار است. اما در مواردی که «علی استعلائی» بر عضوی از اعضای بدن انسان، داخل شود، دلالت بر ضمان و مسئولیت نداشته، بلکه صرفاً حاوی حکم تکلیفی است. مثلاً هرگاه گفته می‌شود: «علی اللسان ان یجتنب عن الکذب»، یعنی بر زبان لازم است که از دروغ گفتن، اجتناب کند. حال در محل بحث چون مدخول «علی» عضوی از اعضای بدن است، یعنی «ید» و «دست»، روایت دلالت بر ضمان نداشته و دلالت بر حکم تکلیفی می‌کند. مفاد روایت این است که واجب است بر دست که مال غیر را حفظ کند تا زمانی که به صاحبش رد کند (ایروانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۳).

در نقد این استدلال باید گفت ولو در آیات و روایات، گاهی «ید» به معنای عضوی از اعضای بدن استعمال شده است (نظیر فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، الا اینکه در برخی موارد، «ید» کنایه از شخص و انسان است (موسوی خراسانی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۴). روایت کنونی بدون تردید، منظور از «ید»، شخص و انسان است. دلیل اینکه از انسان، به ید تعبیر شده، این است که غالباً تسلیط بر مال، توسط ید انجام می‌شود

مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۷) و لذا حدیث حاوی حکم وضعی ضمان است؛ یعنی اگر انسان، مال دیگری را اخذ کرد، ضمان و مسئولیت آن بر عهده اوست تا زمانی که مال را به صاحب رد کند.

۲-۳. ضمان متصرف در عقد فاسد

بدون تردید، در مواردی که شخص غاصبانه بر مال دیگری مسلط می‌شود، به استناد روایت علی الید، متصرف، ضامن بوده و باید عین یا بدل آن را به مالک رد نماید. ولی در مواردی که مال توسط خود مالک در نتیجه عقد فاسد در اختیار شخص دیگری قرار می‌گیرد، آیا می‌توان به استناد روایت علی الید، متصرف را ضامن دانست یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه وجود دارد. بسیاری از محققین، در این فرض نیز به استناد حدیث علی الید، متصرف را ضامن دانسته (انصاری، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۳۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۰۲؛ همدانی، ۱۴۲۰، ص ۵۳؛ مامقانی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۲۶۸؛ محقق داماد، ۱۳۸۴، ص ۶۳) و برخی از محققین بر این اعتقادند که در مورد مقبوض به عقد فاسد، حدیث کنونی دلالتی بر ضمان ندارد (نابینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۷؛ تبریزی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۷۱)، زیرا مفاد حدیث علی الید، اثبات ضمان در فرض تسلط بر مال غیر به شیوه قهر و غلبه است؛ یعنی در مواردی که شخص با قهر و غلبه و بدون رضایت مالک بر مال وی مسلط شد، حدیث علی الید، دلالت بر ضمان دارد، ولی در مواردی که مسلط شدن با رضایت مالک باشد، در این صورت، نمی‌توان به استناد روایت، ضمان را ثابت دانست (نابینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۷). زیرا در روایت واژه «اخذ» آمده است (علی الید ما اخذت حتی تؤدیه) و واژه «اخذ» به معنای تسلط با قهر و غلبه است. شاهد اینکه «اخذ» به معنای تسلط عدوانی است، این است که این واژه در قرآن به همین معنا استعمال شده است، از جمله در: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ النَّمْرِاتِ لَعَلَّهُمْ يَدَّكُرُونَ﴾ (اعراف/۱۳۰)، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، (اعراف/۹۶) ﴿كَذَّابٍ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِّن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، (آل عمران/۱۲) ﴿فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (نساء/۱۵۳).

در نقد این کلام می‌توان گفت در لغت «اخذ» یعنی «حوز الشیء و هو خلاف العطاء و هو التناول» (فراهیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸). وانگهی در آیات متعددی از قرآن کریم، واژه اخذ به مواردی استعمال شده است که هیچ قهر، غلبه و عدوانی وجود ندارد، نظیر آیات زیر: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/۹)، ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (توبه/۱۰۴) و ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (اعراف/۳۱).

۳-۳. ضمان صغیر

بدون تردید، تصرفات مالی صغیر در اموال خود، صحیح نبوده و حسب مورد، باطل یا غیرنافذ قلمداد می‌شود (بیزدانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۱؛ عالی پناه و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸). حال در مواردی که صغیر، مال غیر را اتلاف می‌کند، مسئله سه صورت دارد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۴۶). صورت اول آن است که مالک کالا، کالایی را در اختیار صغیر قرار داده به گونه‌ای که صغیر را مسلط بر اتلاف آن کالا نموده است، نظیر اینکه کالایی را به صغیر فروخته یا هبه نموده است و صغیر آن کالا را اتلاف می‌کند. در این صورت به نظر می‌رسد صغیر، ضامن کالا نیست (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۴۶)، چراکه عقود و قراردادهای صغیر، صحیح نبوده (لایجوز امر الصبی) و در نتیجه، معامله صغیر با مالک، باطل و نامشروع قلمداد می‌شود. از این رو، وقتی مالک، مال را در اختیار صغیر قرار می‌دهد، خودش مال را در معرض هلاک قرار داده و حرمت مالش را از بین برده است (سیفی مازندرانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰). صورت دوم، جایی است که مالک، مال را در اختیار صغیر قرار نداده و بلکه خود صغیر بر مال غیر مسلط شده و آن را اتلاف می‌کند. در این صورت، بدون تردید، صغیر ضامن مال غیر است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۴۶). عموم محققین، دلیل ضمان را قاعده «الید ما اخذت حتی تودی» می‌دانند (سیفی مازندرانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱). صورت سوم آن است که مالک، کالا را در اختیار صغیر قرار می‌دهد، ولی صغیر را مسلط بر اتلاف و اهلاك آن کالا نمی‌کند، نظیر اینکه کالا را به عنوان ودیعه یا عاریه نزد صغیر می‌گذارد، ولی صغیر کالا را اتلاف می‌کند. در این صورت نسبت به ضمان یا عدم ضمان صبی، اختلاف نظر وجود

دارد. برخی حکم به عدم ضمان صبی داده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۴۶) و گروهی حکم به ضمان وی داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۹۴).

قائلین به ضمان چنین استدلال کرده‌اند که:

مقتضی ضمان - که همان اتلاف است - موجود است و مانعی از آن وجود ندارد. صرف عدم قصد مانع ضمان نمی‌شود؛ زیرا قصد در ضمان دخالتی ندارد، همان‌طور که در مورد فرد خواب یا غافل چنین است. نهایت چیزی که می‌توان در این مقام گفت، این است که مودع (امانت‌دهنده) مال خود را در معرض تلف قرار داده و با سپردن آن به کسی که شرعاً اهلیت حفظ آن را ندارد، حرمت مالش را ساقط کرده است. اما این برای سقوط ضمان از کودک در صورتی که مباشر اتلاف باشد کافی نیست؛ زیرا اتلاف مستقیم کودک در سببیت قوی‌تر از امانت‌گذاری مالک نزد اوست. این برخلاف موردی است که مال به سبب اهمال کودک تلف شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۹۴).

همچنین صاحب جواهر در این خصوص می‌نویسد:

ید بدون اذن شرعی، از اسباب ضمان است، مطلقاً و بدون تفاوت بین مکلف و غیر مکلف. پس مقتضی ضمان، ید است نه فقط اتلاف... ملاک ضمان، ید بدون اذن شرعی است، مگر اینکه از سوی مالک مباشرت در تلف یا سببی قوی‌تر از آنچه از کودک صادر شده، حاصل شود. مانند زمانی که ودیعه به سبب اهمال و کوتاهی کودک غیر ممیز تلف شود، که در این صورت امانت‌گذاری مال نزد او از سوی مالک، در سببیت برای تلف قوی‌تر از اهمال کودک است، و به همین دلیل، گاهی در ضمان او به سبب اهمال در این حالت تردید می‌شود (نجفی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۱۱۸).

به هر حال، به نظر می‌رسد حق با کسانی است که بدون تفکیک بین صغیر ممیز و غیر ممیز، اعتقاد به ضمان دارند، چراکه دلیل ضمان آور بودن در فرض کنونی، مبتنی بر دو استدلال است:

نخست، عموم قاعده اتلاف است. به موجب این قاعده: «هرکس مال دیگری را

تلف کند، ضامن جبران آن است.» این قاعده، با توجه به یکسان بودن حکم وضعی، شامل بالغ، کودک، ممیز و غیرممیز می‌شود. اگرچه این قاعده دقیقاً با همین الفاظ در روایات نیامده، اما از مجموعه‌ای از نصوص مرتبط با رهن، عاریه، ودیعه و اجاره استخراج شده است (خویی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۱). این نصوص دلالت دارند بر اینکه هرگاه مالی به عنوان رهن، عاریه، ودیعه یا اجاره نزد کسی باشد تا آن را حفظ کند، تعمیر نماید یا از آن بهره‌مند شود، ولی او در اثر سهل‌انگاری و تقصیر آن را تلف کند، ضامن است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۳۴). این دسته از روایات، به قدری فراوانند که به حد تواتر معنوی رسیده‌اند (خویی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۱؛ سیفی مازندرانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲).

دوم، ادله‌ای که بر حرمت مال مسلمان دلالت می‌کنند و بیان می‌دارند که حرمت مال او، همچون حرمت خونش است. این ادله اقتضا می‌کنند که اتلاف و غصب مال مسلمان جایز نباشد و در صورت اتلاف، جبران خسارت آن الزامی باشد؛ هرچند دلالت این ادله بر ضمان، چندان آشکار نبوده و جای بحث دارد.

ممکن است این تصور پیش آید که قاعده اتلاف، شامل کودک نمی‌شود، با این استناد که «عمد کودک، خطاست» و «قلم تکلیف و مسئولیت از او برداشته شده است.» اما پاسخ این است که اینکه عمده کودک به منزله خطای اوست، تنها در مواردی صادق است که آن فعل، موضوع احکام باشد، یعنی فعل اختیاری صادرشده از فاعل با قصد و اراده، نه در افعالی که خود، بدون دخالت قصد و عمد، موضوع حکم قرار می‌گیرند، مانند جنابت که حتی در خواب هم موجب غسل می‌شود، یا آحادی که طهارت را باطل می‌کنند. بی‌شک، اتلاف مال دیگری از نوع دوم است؛ زیرا در موضوع قاعده اتلاف، چیزی جز صدق عنوان «اتلاف» لحاظ نشده است.

وانگهی، حدیث «یکسان بودن عمد و خطای کودک» ناظر به مواردی است که عمد او اثری داشته باشد، نه خطا. درحالی که در اتلاف، تفاوتی میان عمد و خطا وجود ندارد. اما حدیث «رفع قلم» تنها تکلیف الزامی را از کودک برمی‌دارد و منافاتی با این ندارد که پس از رسیدن به سن بلوغ، این تکلیف الزامی متوجه او شود؛ به این معنا که از زمان اتلاف مال در کودکی، ضمان آن متوجه او باشد، اما پرداخت آن پس

از بلوغ الزامی گردد. بنابراین، پس از بلوغ، او مکلف به جبران خسارت ناشی از اتلاف در زمان کودکی است. همان طور که نجاست ادرار و مدفوع کودک، منافاتی با عدم تکلیف او به اجتناب از نجاست ندارد، یا مالکیت کودک بر مال، منافاتی با محجور بودن او در زمان کودکی ندارد و او پس از بلوغ می‌تواند در آن مال تصرف کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، با محوریت بررسی اعتبار حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» و تبیین جایگاه آن در فقه امامیه، به‌ویژه در مسئله مهم و کاربردی ضمان متصرف در عقد فاسد، تلاش گردید تا با تحلیل اسناد، اقوال و دیدگاه‌های گوناگون فقها و محققان، به درکی روشن از این موضوع دست یابیم. بررسی‌ها نشان داد که این حدیث، اگرچه در منابع حدیثی معتبر شیعه به‌طور مستقیم نقل نشده، اما در کتب روایی اهل سنت مورد توجه قرار گرفته و در طول تاریخ فقه، همواره به‌عنوان یکی از مستندات اصلی در استدلال بر ضمان ید و ضمان ناشی از اتلاف، مورد استناد و استشهاد فقهای امامیه قرار داشته است.

در این میان، اگرچه برخی از فقها، با استناد به ضعف سند و وجود راویان غیرثقه، خدشه در اعتبار حدیث «علی الید» وارد دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که عمل مشهور فقها و استناد گسترده ایشان به این حدیث در مسائل مختلف فقهی، به‌ویژه در مسئله ضمان متصرف در عقد فاسد، قرینه‌ای قوی بر اعتبار آن محسوب شده و می‌تواند ضعف سند آن را جبران نماید.

به عبارت دیگر، استناد فقهای عظام به حدیث «علی الید» در طول اعصار و قرون متمادی، نشان دهنده آن است که ایشان این حدیث را با اصول کلی شریعت، بنای عقلا و قواعد مسلم فقهی سازگار یافته و بر اساس آن، فتوا صادر نموده‌اند. از همین رو، می‌توان با اطمینان خاطر، حدیث «علی الید» را در زمره ادله معتبر فقهی به شمار آورد و در استنباط احکام شرعی، از آن بهره جست. به‌ویژه آنکه کاربرد این حدیث در مسئله ضمان متصرف در عقد فاسد مصداقی بارز از این استناد و استشهاد است و نشان می‌دهد که فقهای امامیه، با تکیه بر اعتبار این حدیث،

حکم به ضمان متصرف در این گونه موارد داده و مسئولیت جبران خسارت را بر عهده وی دانسته‌اند. این امر، نه تنها با موازین عدل و انصاف سازگار است، بلکه با روح کلی شریعت و هدف آن در حفظ حقوق و اموال مردم نیز هم خوانی دارد. بنابراین، با عنایت به عمل مشهور فقها، اعتبار نسبی حدیث «علی الید» و کاربرد گسترده آن در مسائل فقهی، به ویژه در مسئله ضمان متصرف در عقد فاسد، می‌توان این حدیث را دلیلی معتبر برای اثبات ضمان در این گونه موارد دانست و بر اساس آن، فتوا صادر نمود.

در پایان، ضمن تأکید مجدد بر اهمیت تحقیق و بررسی در مسائل فقهی، امید است این پژوهش، گامی هرچند کوچک، در جهت تبیین جایگاه و اعتبار حدیث «علی الید» در فقه امامیه و تبیین کاربردهای آن، به ویژه در مسئله ضمان متصرف در عقد فاسد بوده و راه را برای تحقیقات آتی در این زمینه بگشاید.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عز الدین عبد الحمید بن هبة الله. (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغة (تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم). بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۳ق). عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة (تحقیق مجتبی عراقی). قم: سید الشهداء.
۳. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۷ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار الفکر.
۵. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث. (بی تا). سنن ابی داود. بیروت: دار الفکر.
۶. احمد بن حنبل. (بی تا). مسند احمد بن حنبل. قاهره: مؤسسه قرطبة.
۷. اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح نهج البیان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری.
۹. ایروانی، باقر. (۱۳۸۴). دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی. قم: مؤلف.
۱۰. ایزدی فرد، علی اکبر، مؤمنی، عابدین، حسین نژاد، سید مجتبی و امیر سوادردباری، فاضل. (۱۳۹۸). بررسی فقهی حبس داده‌ها در فضای مجازی. آموزه‌های فقه مدنی، ۱۱(۲۰).
۱۱. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی. (۱۳۶۲). بلغة الفقیه. تهران: مکتبه الصادق.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۸). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

١٣. بجنوردی، حسن. (١٣٧٧). القواعد الفقهية. تهران: نشر الهادی.
١٤. بروجردی، محمدحسین. (١٤١٣ق). مستند المسائل المستحدثة. بی جا: بی نا.
١٥. تبریزی، جواد. (١٣٨٩). ارشاد الطالب الی التعليق علی المكاسب. قم: بی نا.
١٦. تبریزی، جواد. (١٣٨١). تنقيح مباني الاحكام. قم: دار الصديقه الشهيدة.
١٧. ترمذی، محمد بن عيسى. (بی تا). سنن الترمذی. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
١٨. ثقفی، ابراهيم بن محمد. (١٣٩٥ق). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.
١٩. حلبی، حمزة بن عبدالعزيز. (١٤١٤ق). إشارة السبق إلى معرفة الحق. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
٢٠. خمینی، سید روح الله. (بی تا). الرسائل العشر. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).
٢١. خمینی، سید روح الله. (١٣٨٦). کتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).
٢٢. خمینی، سید روح الله. (١٣٩٢). تهذيب الاصول. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).
٢٣. خمینی، سید مصطفی. (١٣٧٦). مستند تحرير الوسيله. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).
٢٤. خوانساری، سید احمد. (بی تا). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. تهران: مکتبه الصدوق.
٢٥. خویی، سید ابوالقاسم. (١٤٢٩ق). مصباح الفقاهة. قم: بی نا.
٢٦. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (١٤١٣ق). سير اعلام النبلاء. بيروت: مؤسسه الرسالة.
٢٧. رشتی، میرزا حبیب الله. (بی تا). کتاب الغصب. بی جا: بی نا.
٢٨. روحانی، سید صادق. (١٤٢٩ق). زبدة الأصول. قم: بی نا.
٢٩. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (بی تا). دلیل تحرير الوسيله. قم: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
٣٠. شریعت اصفهانی، فتح الله. (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. بی جا: بی نا.
٣١. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (١٤١٣ق). مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
٣٢. شیخ طوسی، حسن بن محمد. (١٣٨٧ق). المبسوط فی الفقه الامامية. تهران: مکتبه الرضوية.
٣٣. طباطبایی قمی، تقی. (١٤١٣ق). مبانی الاستنباط. قم: مؤسسه نشر فقه الشیعه.
٣٤. طباطبایی، سید علی. (١٤١٨ق). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
٣٥. طبری، محمد بن جریر. (بی تا). تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک). بيروت: دار الکتب العلمیة.
٣٦. عالی پناه، علیرضا، شفیعی زاده خولنجانی، مصطفی و صادقی، محمد. (١٣٩٢). اهلیت استیفاءی محجوران در قانون مدنی. آموزه های فقه مدنی، (٧).
٣٧. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (بی تا). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
٣٨. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (١٣٧٤). مختلف الشیعه فی احکام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٣٩. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (١٤٠٤ق). تنقيح الرائق لمختصر الشرائع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
٤٠. فخر المحققین، محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). ترتیب العین. قم: نشر اسوه.
۴۲. قزوینی، محمد کاظم. (۱۴۱۹ق). رساله العدالة. بی جا: بی نا.
۴۳. کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۴ق). مستند الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۴۴. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۶. کوه کمره‌ای، میرزا محمد علی. (۱۴۰۹ق). درر الفوائد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. مامقانی، عبدالله. (۱۳۲۳ق). مرآة الکمال. بی جا: بی نا.
۴۸. مراغی، میر عبد الفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۹. مروی، جواد. (۱۳۸۹). درس خارج فقه. سایت: <https://ostadmarvi.ir>
۵۰. مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). القواعد. تهران: مؤسسه نشر آثار علامه مصطفوی.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰). أنوار الفقاهة. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۵۲. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). دراسات فی مکاسب المحرمة. قم: بی نا.
۵۳. موسوی اردبیلی، عبد الکریم. (۱۴۱۴ق). فقه القضاء. قم: دفتر نشر فقه اسلامی.
۵۴. موسوی خراسانی، سید محمد حسن. (۱۳۹۸). کاوشی در نقش سیره عقلا در تعیین دامنه مسئولیت قراردادی با تکیه بر نظر امام خمینی و شهید صدر. آموزه‌های فقه مدنی، ۱۲ (۲۰).
۵۵. نایینی، محمد حسین. (۱۳۷۳). منیة الطالب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۶. نجفی، محمد حسن. (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی.
۵۷. نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۵). عوائد الأيام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۸. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۵۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۹ق). کتاب الاجارة. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۶۰. همدانی، رضا. (۱۴۲۰ق). مصباح الفقیه. قم: مؤسسه انصاریان.
۶۱. یزدانی، غلامرضا. (۱۳۹۷). حقوق مدنی (۱) اشخاص و محجورین. تهران: انتشارات مجد.