
بسم الله الرحمن الرحیم

نشـــریهٔ علمـــی

# آموزه‌های حدیثی

دورهٔ ۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش۱۸

# فهرست


- بازشناخت چالش «زمان‌مندی» در احادیث توصیفی؛ کارکردها و گونه‌ها/ جعفر زارعان، جمال الدین حیدری فطرت ..... ۱۱
- واکاوی انتقادیِ تقطیعِ نظام‌مند حدیث ثقلین در صحیح مسلم و تأثیر آن بر دلالت‌های امامت/ محمدحسین پارسی‌مود، رضا سرابی، رضا ملازاده یامچی..... ۳۵
- راهکارهای شناسایی احادیث تقیه‌ای توسط شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعه/ کاظم یزدانی، سید علی سجادی‌زاده، محمدحسن ربانی بیرجندی ..... ۵۹
- تحلیل تطبیقی انتقادی مفهوم «قرب»، «معیت» و «عند» از صفات خبری خدا از نگاه شارحان حدیث سلفی و امامیه/ محمدرضا دفتری، کاوس روحی برندق ... ۸۳
- واکاوی عرفانی گزاره حدیثی «لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُكُمَا» و تبیین سازگاری آن با مراتب نبوت و امامت/ مهدی عبادی..... ۱۱۱
- اعتبارسنجی حدیث طاهره در مصباح‌الأنوار و نقد دیدگاه ناپاکی زنان از نظر اسلام/ محمدهادی بیات ..... ۱۲۹
- روش‌شناسی کتاب «الغیبه» نعمانی/ منیره سادات کامرانی، زهرا مقدس آهنگری ..... ۱۴۷

## راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینهٔ تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ایِ مرتبط باشد. در صورت ارسال هم‌زمان چند مقاله، فقط مقالهٔ اول داوری می‌شود.

- اطلاعات نویسندهٔ مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبهٔ دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامهٔ دانشگاهی».

- ارسال مقالات فقط از طریق سامانهٔ نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.

- در تایپ مقالهٔ فارسی، از قلم IRzar اندازهٔ ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازهٔ ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازهٔ ۱۲ استفاده می‌شود.

- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازهٔ ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازهٔ 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.

- چکیدهٔ مقاله در یک بند و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.

- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمتِ 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 واژهٔ «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.

-کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.

- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینهٔ تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.

- در مقدمه، ذکر «پیشینهٔ پژوهش» الزامی است.

- تیتر «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.

- تیترها با شمارهٔ ۱، ۲ و... و زیرمجموعهٔ آن‌ها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.

- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.

- نقل‌قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در بند مایل (Italic) تنظیم می‌شود.

- ترجمهٔ آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه‌ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می‌گیرد.

- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشتِ آن‌ها از نرم‌افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری بپرهیزید.

- ارجاعات به شیوهٔ 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 شناسهٔ DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.

- در فهرست منابع، نام مؤلفِ چند اثر، باید تکرار شود.

- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

## اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهندهٔ 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 عهدهٔ اوست.

## حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریهٔ 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 ترجمهٔ آثار باشد و قبلاً در نشریهٔ دیگری چاپ شده یا برای نشریهٔ دیگر هم‌زمان ارسال شده باشد.

- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با مادهٔ ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.

- همپوشانی مقالات چاپ‌شدهٔ 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، ج۱، ص۱۲).

- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.

مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رحیق مختوم. قم: اسراء.

**ارجاع به مقاله:**

- در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق‌پناه، ۱۴۰۲).

- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحهٔ آغاز-پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.

مثال: ایروانی، جواد؛ حق‌پناه، رضـا. (۱۴۰۲ش). پاسـخ به شـبهۀ اسـارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطۀ زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵. https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# Recognizing the Challenge of "Temporality" in Descriptive Hadiths: Functions and Typologies

**Jafar Zarean**[1] | **Jamaluddin Heidari Fetrat**[2]

1. Corresponding Author, Level 4 Graduate, Qom Seminary, Qom, Iran. E-mail: jafar.zarean.d@gmail.com
2. Level 2 Student, Qom Seminary, Qom, Iran. E-mail: heidarifetrat@chmail.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received: 20 October 2025
Revised: 28 November2025
Accepted: 28 January2026
Available online 31 January2026

**Keywords:**
Descriptive Hadiths, Temporality, Narrator's Evolution of Personality, Resolution of Biographical Conflicts.

## ABSTRACT

Hadith, as a source for identifying narrators, has long been a subject of concern for scholars of Rijāl. Traditions that contribute to the characterization of narrators may be termed "Descriptive Hadiths". While utilizing these narrations holds a significant position in assessing narrators, it is simultaneously confronted with challenges such as "temporality". This concept implies that the description provided pertains to a specific period of the narrator's life and cannot be generalized to all stages of their biography or all their narrations. Contrary to prevalent assumptions, this characteristic does not impede biographical utilization; rather, it facilitates a specialized functionality for descriptive hadiths. Within this approach, the temporal element is neither disregarded nor neglected; instead, through conceptual clarification, its efficacy and typologies are determined. Employing a descriptive-analytical method across a diverse range of narrations, this research analyzes the functions of temporality within four axes: the discovery of latent events, the analysis of the narrator's evolution of personality, the elucidation of their behavioral foundations and roots, and the resolution of biographical conflicts. Finally, the study presents a typology of "periodic" and "comprehensive" descriptions, identifying instances of each.

**Cite this article:** Zarean, J.; Heidari Fetrat, J. (2025). Recognizing the Challenge of "Temporality" in Descriptive Hadiths: Functions and Typologies. *Hadith Doctrines*, 9(18), 11-34. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7636.1324

© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# بازشناخت چالش «زمان‌مندی» در احادیث توصیفی؛ کارکردها و گونه‌ها

جعفر زارعان[۱] | جمال‌الدین حیدری فطرت[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموختهٔ سطح ۴، حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ایران. رایانامه: jafar.zarean.d@gmail.com
۲. طلبهٔ سطح ۲، حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ایران. رایانامه: heidarifetrat@chmail.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۸
**تاریخ بازنگری:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۷
**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۸
**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

**کلیدواژه‌ها:**
احادیث توصیفی، زمان‌مندی، تطوّر شخصیت راوی، رفع تعارضات رجالی.

**چکیده**

«حدیث» به‌عنوان یکی از منابع شناخت راویان، از دیرباز مدنظر رجال‌پژوهان بوده است. می‌توان این بخش از احادیث را که به‌گونه‌ای به معرفی راویان کمک می‌کند، «احادیث توصیفی» نامید. بهره‌مندی از احادیث توصیفی جایگاه ویژه‌ای در شناخت راویان دارد، اما در کنار آن، با چالش‌هایی ازجمله زمان‌مند بودن مواجه است؛ به این معنا که توصیف آن‌ها به مقطعی خاص از حیات راوی مربوط می‌شود و نمی‌توان آن را به همهٔ دوره‌های زندگی یا همهٔ روایات وی تعمیم داد. برخلاف تصور رایج، این ویژگی نه‌تنها مانع بهره‌برداری رجالی نیست، بلکه کارکرد ویژه‌ای برای احادیث توصیفی ایجاد می‌کند. بنابراین در این رویکرد، عنصر زمان در احادیث توصیفی نه‌تنها نادیده یا مورد غفلت قرار نمی‌گیرد، بلکه با تبیین موضوع، کارایی و گونه‌های آن مشخص می‌شود. پژوهش حاضر با بررسی موارد متنوعی از روایات و با روش تحلیلی-توصیفی، کارکردهای زمان‌مندی را در چهار محور: کشف رخدادهای پنهان، تحلیل سیر تحول شخصیت راوی، تبیین زمینه‌ها و ریشه‌های رفتاری وی، و حل تعارضات رجالی مورد تحلیل قرار داده است. در پایان نیز به گونه‌شناسی توصیف‌های مقطعی و فراگیر پرداخته و نمونه‌های هر یک را مشخص کرده است.

**استناد:** زارعان، جعفر؛ حیدری فطرت، جمال الدین. (۱۴۰۴). بازشناخت چالش «زمان‌مندی» در احادیث توصیفی؛ کارکردها و گونه‌ها. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۸)، ۱۱-۳۴. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7636.1324

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

علم رجال از دیرباز، یکی از پایه‌های شناخت راویان و سنجش اعتبار حدیث به شمار می‌رفته است. این دانش با هدف شناسایی هویت راویان، بررسی وثاقت، گرایش مذهبی و طبقهٔ روایی آنان شکل گرفته و در طول قرن‌ها گسترش یافته است. با این حال، شاهدیم که در طول تاریخ دانش‌های اسلامی، داوری‌های رجالی در بیشینهٔ موارد، بر منابع رجالی استوار بوده و کمتر، دست به سوی منابع حدیثی و احادیث راوی شناسانهٔ آن دراز کرده است. از این‌رو، لازم است در کنار بهره‌مندی از دیدگاه‌های دانشمندان رجال، منابع حدیثی را به هدف گردآوری این دسته از احادیث واکاوی کرد. این دسته از روایات که راویان در آن‌ها به‌نوعی در جایگاه «موضوع توصیف» قرار گرفته‌اند، خواه به تصریح امام، خواه از رهگذر تعامل و گفت‌وگو با ایشان، گنجینه‌ای ارزشمند از داده‌های راوی‌شناسانه به‌شمار می‌روند. می‌توان آن‌ها را «احادیث توصیفی» نامید.

از آنجایی که توصیف یک راوی ممکن است در چهار بخش: هویت، طبقه، مذهب و وثاقت قابل دسته‌بندی باشد، می‌توان احادیث توصیفی را این‌گونه تعریف و بازشناسی کرد: «حدیثی که در هر یک از ابعاد چهارگانهٔ راوی‌شناسی (هویت، طبقه، مذهب، مدح و ذم)، به توصیف شخصیت راویان و اصحاب ائمه پرداخته باشد و یا در راستای ترسیم شخصیت راویان قابل بهره‌برداری باشد، حدیث توصیفی نامیده می‌شود». طبیعی است که احادیث توصیفی عمدتاً برای دو طیف از راویان سودمند است: ۱. راویانی که مستقیماً در متن روایت توصیف شده‌اند (مانند وقتی که گفته می‌شود «فلانٌ ثقة»)؛ ۲. راویانی که راوی بی‌واسطه یا مخاطب مستقیم امام هستند و از راه تحلیل تعامل آنان با امام و محتوایی که از ایشان دریافت کرده‌اند، می‌توان به توصیفشان پرداخت. در میان منابع اصلی رجال شیعه، تنها کتاب «رجال کشی» را می‌توان یافت که تمرکز خود را بر گردآوری احادیث توصیفی گذاشته باشد.

بهره‌مندی از احادیث توصیفی در کنار مزایایی که نسبت به دیگر منابع شناخت

راویان دارد، با چالش‌هایی نیز همراه است. این چالش‌ها استفاده از این منبع بی‌بدیل را منوط به دقت‌ها و بررسی‌هایی کرده است که بدون آن‌ها، نتایج به‌دست‌آمده، قابل اعتماد و کارآمد نخواهد بود. یکی از این چالش‌ها، «زمان‌مند بودن» بخش قابل‌توجهی از احادیث توصیفی است. بهره‌مندی از احادیث توصیفی در کنار مزایایی که نسبت به دیگر منابع شناخت راویان دارد، با چالش‌هایی نیز همراه است. این چالش‌ها استفاده از این منبع بی‌بدیل را منوط به دقت‌ها و بررسی‌هایی کرده است که بدون آن‌ها، نتایج به‌دست‌آمده، قابل اعتماد و کارآمد نخواهد بود. یکی از این چالش‌ها، «زمان‌مند بودن» بخش قابل‌توجهی از احادیث توصیفی است.

بدین معنا که برخی از توصیفات ائمه(ع) درباره اصحاب و راویان، چه در حیطهٔ مدح و چه مذمت، تنها دربارهٔ بخشی از زمان عمر این گروه بوده و نمی‌توان آن را به همهٔ عمر شخص سرایت داد. از این‌روست که برخی از نافرمانی‌های اصحاب ائمه(ع)، چون حریز بن عبدالله، را می‌توان زمان‌مند شمرد و آن را تنها در بازهٔ زمانی محدودی دانست. نبود بررسی دقیق و همه‌جانبهٔ این چالش، زمینهٔ برداشت‌های ناصواب از احادیث توصیفی را فراهم کرده است. همچنین نبودن تبیین درستی از رابطهٔ احادیث توصیفی و عنصر زمان، چه‌بسا سبب نادیده گرفتن یا بی‌فایده انگاشتن احادیث توصیفی شود.

با توجه به فقدان پژوهشی مستقل و جامع در این موضوع، این مقاله به بررسی و تحلیل مفهوم زمان‌مندی در احادیث توصیفی و تبیین تأثیر آن بر شناخت و ارزیابی راویان و سپس گونه‌شناسی اوصاف زمان‌مند و فرازمان‌مند می‌پردازد. بر همین بنیان، ابتدا به مفهوم‌شناسی زمان‌مندی احادیث توصیفی خواهیم پرداخت.

## ۱. زمان‌مندی و احادیث توصیفی

احادیث توصیفی را با رویکرد زمان‌مندانه می‌توان در دو بخش جای داد:

**الف. بخش اول** روایاتی است که راوی را در برهه‌ای از زمان یا در بستر واقعه‌ای خاص، رفتار یا واکنشِ مرتبط با راوی توصیف می‌کند. به‌عنوان نمونه به روایت زیر توجه کنید:

«عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا(ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُ وَ اللَّهِ مَا يَلِجُ فِي صَدْرِي مِنْ أَمْرِكَ شَيْءٌ إِلَّا حَدِيثاً سَمِعْتُهُ مِنْ ذَرِيحٍ يَرْوِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَالَ لِي: وَ مَا هُوَ؟ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: سَابِعُنَا قَائِمُنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ. قَالَ: صَدَقْتَ وَ صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع)...»؛ «داود رَقّی می‌گوید: به امام رضا(ع) عرض کردم: فدایت شوم، به خدا سوگند هیچ چیز از امر (ولایت) شما در سینه‌ام وارد نمی‌شود، مگر حدیثی که از ذریح شنیده‌ام و او از امام باقر(ع) روایت می‌کند. امام فرمود: آن حدیث چیست؟ گفتم: از ذریح شنیدم که می‌گفت: هفتمین ما قائم ماست اگر خدا بخواهد. امام فرمود: راست گفتی و ذریح راست گفته و امام باقر(ع) راست گفته است...» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۳۷۳، ش۳۳۶).

در این روایت، امام رضا(ع) ذریح بن محمد و داود رقی را تصدیق کرده‌اند، اما این تأیید هنگام نقل روایتی از امام باقر(ع) صورت گرفته است که به یک واقعهٔ خاص و جزئی مربوط می‌شود. چنین توصیفی صداقت راوی را تنها در موردی خاص بیان می‌کند، اگرچه منافاتی با صداقت راوی در دیگر نقل‌ها نیز ندارد.

**ب. بخش دوم**، احادیثی است که توصیف‌گر راوی در دوره‌ای از حیات او نیست و از سوی دیگر در بستر یک واقعهٔ مشخص و در واکنش به آن بیان نشده است؛ بلکه به معرفی عمومی و همیشگی شخصیت راوی پرداخته است. این روایات در حقیقت آینه‌ای برای تمام شخصیت او در همهٔ دوران روایت‌گری اوست. به‌عنوان نمونه به توصیف نقل‌شده در روایت زیر توجه کنید:

«عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَالِ، قَالَ: اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي أَحَادِيثِ جَابِرٍ الْجُعْفِيِّ، فَقُلْتُ لَهُمْ: أَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع)؟ فَلَمَّا دَخَلْتُ ابْتَدَأَنِي، فَقَالَ: رَحِمَ اللَّهُ جَابِرَ الْجُعْفِيِّ، كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْنَا، لَعَنَ اللَّهُ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ، كَانَ يَكْذِبُ عَلَيْنَا» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۹۲، ش۳۳۶).

تصویر ارائه‌شده از جابر جعفی و مغیرة بن سعید، یک توصیف کلی است، به‌گونه‌ای که سبب تأیید همهٔ نقل‌های او می‌شود و اختصاصی به یک نقل خاص یا واقعهٔ خاص ندارد. بنابراین در بخش اول، زمان‌مند بودن سبب می‌شود با یک توصیف جزئی روبه‌رو شویم، اما در بخش دوم، عنصر زمان دخیل نبوده و یک توصیف عام از شخصیت راوی به دست می‌آید.

## ۲. نسبت زمان‌مندی با ساختار قضایا

اگر بخواهیم زمان‌مندی در احادیث توصیفی را از منظری دیگر تبیین کنیم، می‌توان نسبت آن را با تقسیم قضایا در علوم معقول سنجید و بررسی کرد:

از این منظر، غالب احادیث توصیفی، از جملهٔ قضایای شخصیه و از سوی دیگر از جملهٔ قضایای خارجیه محسوب می‌شوند. قضیهٔ شخصیه، به قضایایی گفته می‌شود که دارای موضوع جزئی است (مانند زید کاتب است) و قضیهٔ خارجیه، قضیه‌ای است که حکم برای افراد عینی خارجی (متحقق در خارج) ثابت شده است. طبق این تعریف، احادیث توصیفی که مفادی شبیه «محمد بن مسلم ثقه است» یا «زراره امامی مذهب است» دارند، یک قضیهٔ شخصیه و خارجیه محسوب می‌شوند.

ویژگی مشترک این دو نوع از قضایا، قابل تسری نبودن به موضوعات دیگر است؛ به این معنا که نه در مورد افرادی غیر از زید، حکمی ثابت می‌شود و نه موضوع آن، افراد معدومی دارد که در فرض وجود، موضوع حکم قرار گیرند. حال وقتی مفاد حدیث توصیفی، زمان‌مند هم باشد (مانند زید در نقل این حدیث، وثاقت دارد)، به این معنا است که علاوه بر اینکه بر افراد دیگر قابل تسری نیست، بر دیگر دوران زندگانی او نیز توسعه‌پذیر نمی‌باشد.

## ۳. کارکردهای رجالیِ عنصر زمان در احادیث توصیفی

اگرچه در نگاه اول وجود این چالش، بهره‌گیری از احادیث توصیفی را با مشکل روبه‌رو می‌سازد، اما بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد وجود عنصر زمان، کارکردهای ویژه‌ای برای احادیث توصیفی در دانش رجال پدید آورده است. در ادامه به این موضوع می‌پردازیم:

### ۳ـ۱. بیانگر یک رخداد ناگفته پیرامون راوی

معمولاً رجالیان در مقام توصیف راویان، کل‌نگر هستند و برایند شخصیت حدیثی راوی را بیان می‌کنند. از این رو ممکن است بسیاری از رخدادهای زندگی راوی یا ویژگی‌های شخصیتی او ناگفته بماند. از دیگر سو، بسیاری از احادیث توصیفی، جزئی‌نگر بوده و به بیان وقایع و ویژگی‌های دوره‌های مختلف حیات راوی

التفات دارند. از این رو احادیث توصیفی با بیان رخدادها و ویژگی‌های راویان که چه‌بسا از سوی رجالیان نیز منعکس نشده، پازل شخصیت ایشان را تکمیل می‌کنند.

به‌عنوان نمونه در روایتی از حسن بن علی وشاء این‌گونه نقل شده است: «عَنِ الْوَشَّاءِ قَالَ: أَتَيْتُ خُرَاسَانَ وَ أَنَا وَاقِفٌ فَحَمَلْتُ مَعِي مَتَاعاً وَ ... فَقَالَ لِي: إِنَّ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا(ع) يَقُولُ لَكَ: ابْعَثْ إِلَيَّ الثَّوْبَ الْوَشِيَّ الَّذِي عِنْدَكَ. قَالَ: فَقُلْتُ ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۳۵۴، ح۱۲).

طبق این روایت، وشاء بعد از شهادت امام کاظم(ع) (سال ۱۸۳ق) تا زمانی که امام رضا(ع) در خراسان مستقر شدند (سال ۲۰۱ق)، واقفی بوده (حدود ۱۸ سال) و اواخر حیات امام رضا(ع) به مذهب حق گراییده است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج۶، ص۲۸۴، ح۱۲؛ نیز نک: مامقانی، ۱۴۳۱، ج۲۰، ص۱۵۵-۱۵۸). این در حالی است که نجاشی او را از چهره‌های شاخص امامیه دانسته و در مورد وی تعبیر «من وجوه هذه الطائفة» به کار می‌برد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص۳۹). دیگر رجالیان نیز گزاره‌ای دال بر انحراف عقیدتی او بیان نمی‌کنند.

### ۳ـ۲. ترسیم سیر تحولی و تطور شخصیت راوی

معمولاً منابع رجالی و تاریخی، اتفاقات مهم زندگی شخصیت‌ها را بیان می‌کنند، اما سیر رشد آنان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. بسیاری از راویان در طول دوران حیات خود، فراز و فرودهایی داشته‌اند یا سیر رشدی را طی کرده‌اند. فرایندی که یک راوی از «یکی از عوام» بودن تا «فقیه و متکلم» شدن طی کرده است، و یا مسیری که راوی از «یکی از شیعیان» بودن تا «اصحاب خاص» شدن پیموده، از امور مربوط به سیر حرکتی راویان است. زمان‌مند بودن احادیث توصیفی سبب می‌شود تصویری از دوران‌های مختلف زندگی راوی به دست آید.

به‌عنوان نمونه، برای اطلاع از سیر تکامل شخصیتی مانند زرارة بن اعین، می‌توان از سه گزارش توصیفی پیرامون شخصیت وی بهره برد.

**گزارش اول:** روایت زیر گزارشی از اولین دیدار او با امام باقر(ع) است:

«عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ وَ أَنَا شَابٌّ أَمْرَدَ فَدَخَلْتُ سُرَادِقاً لِأَبِي

جَعْفَرٍ(ع) بِمِنًى، فَرَأَيْتُ قَوْماً جُلُوساً فِي الْفُسْطَاطِ وَ صَدْرُ الْمَجْلِسِ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ، وَ رَأَيْتُ رَجُلًا جَالِساً نَاحِيَةً يَحْتَجِمُ، فَعَرَفْتُ بِرَأْيِي أَنَّهُ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) فَقَصَدْتُ نَحْوَهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَرَدَّ السَّلَامَ عَلَيَّ، فَجَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ الْحَجَّامُ خَلْفَهُ، فَقَالَ: أَ مِنْ بَنِي أَعْيَنَ أَنْتَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ أَنَا زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ، فَقَالَ: إِنَّمَا عَرَفْتُكَ بِالشَّبَهِ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۷۸، ش۳۰۸).

تعبیر «فَعَرَفْتُ بِرَأْيِي أَنَّهُ أَبُو جَعْفَرٍ» نشان می‌دهد زراره پیش از این دیداری با امام نداشته و از ادامهٔ روایت نیز دانسته می‌شود این دیدار توسط حمران بن اعین زمینه‌سازی شده است.

**گزارش دوم:** روایتی است که زراره از دیدار خود با امام باقر(ع) خبر می‌دهد. زراره از ارث جد سؤال می‌کند و امام او را برای دیدن کتاب علی(ع) به خانه فرا می‌خواند. در این دیدار امام صادق(ع) صحیفه‌ای در باب ارث به او می‌دهد که مطالعه کند. زراره می‌گوید مطالبی که در آن صحیفه بود را با اهمال و سهل‌انگاری تورق کرده و آن را کاملاً ناصواب پنداشت:

«فَنَظَرْتُ فِيهَا فَإِذَا فِيهَا خِلَافُ مَا بِأَيْدِي النَّاسِ مِنَ الصِّلَةِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ وَ إِذَا عَامَّتُهُ كَذَلِكَ فَقَرَأْتُهُ حَتَّى أَتَيْتُ عَلَى آخِرِهِ بِخُبْثِ نَفْسٍ وَ قِلَّةِ تَحَفُّظٍ وَ سَقَامِ رَأْيٍ وَ قُلْتُ وَ أَنَا أَقْرَؤُهُ بَاطِلٌ حَتَّى أَتَيْتُ عَلَى آخِرِهِ ثُمَّ أَدْرَجْتُهَا وَ دَفَعْتُهَا إِلَيْهِ».

فردا روز با امام باقر(ع) ملاقات کرده و امام از او در مورد صحیفه سؤال می‌کند. زراره آن را باطل و مخالف نظر متداول بین مردم می‌داند: «بَاطِلٌ لَيْسَ بِشَيْءٍ هُوَ خِلَافُ مَا النَّاسُ عَلَيْهِ». سپس امام باقر(ع) صحیفهٔ مزبور را حقیقت محض دانسته و آن را املاء رسول الله(ص) و به خط علی(ع) معرفی می‌کند و در مقابل، زراره در نهان خود انکار کرده و چنین انتسابی را بعید می‌شمارد: «فَأَتَانِي الشَّيْطَانُ فَوَسْوَسَ فِي صَدْرِي فَقَالَ: وَ مَا يُدْرِيهِ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ(ص) وَ خَطُّ عَلِيٍّ(ع) بِيَدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۷، ص۹۴).

شناخت ما از شخصیت کم‌نظیری مانند زراره به‌گونه‌ای است که انتظار چنین عملکردی را از او نداشته و آن را با وثاقت و فقاهت او ناسازگار می‌دانیم. اما التفات به زمان‌مندی احادیث توصیفی و اینکه هر یک از آن‌ها بخشی از روزگار راوی را منعکس می‌کند، فهم چنین گزارش‌هایی را سهل خواهد ساخت. بر همین اساس، علامه مجلسی این گزارش و گزارش‌های مشابه را مربوط به دوران ابتدایی آشنایی

زراره با مکتب اهل‌بیت(ع) دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۲۳، ص۱۴۵ و ج۱۱، ص۱۰۸).

**گزارش سوم:** ارتباط زراره با امام باقر(ع) به‌تدریج وسعت می‌یابد تا جایی که امام صادق(ع) به نقش ویژهٔ او در نشر سخنان امام باقر(ع) این‌گونه اشاره می‌کند:

«... عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ غَيْرِهِ، قَالُوا: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع): رَحِمَ اللَّهُ زُرَارَةَ بْنَ أَعْيَنَ، لَوْ لَا زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ، لَوْ لَا زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَانْدَرَسَتْ أَحَادِيثُ أَبِي(ع)» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۳۶، ش۲۱۷).

طبیعتاً از داده‌های رجالی، جایگاه نهایی زراره که فقاهت و وثاقت باشد، انعکاس داده می‌شود و این روایات است که با بیان جزئیات و گزاره‌هایی مربوط به بازه‌های زمانی مختلف، سیر و تاریخ و تدریج شخصیت راویان را نمایان می‌کنند.

## ۳ـ۳. اشاره به اسباب و زمینه‌ها

گاهی اطلاعاتی از راویان در منابع رجالی آمده، اما اطلاعی از اسباب و زمینه‌های شکل‌گیری آن در اختیار نیست. در این‌جا نیز احادیث یکی از منابع تحقیق است، چنانچه سبب بازگشت برخی از راویان از مسلک واقفی به مذهب حق، در روایات منعکس شده است، در حالی‌که معمولاً چنین اموری در متون رجالی بیان نشده است. به‌عنوان نمونه، نجاشی در مورد عبدالله بن مغیره می‌نویسد: «ثقة ثقة، لا یعدل به أحد من جلالته و دینه و ورعه» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص۲۱۵)، اما روایت زیر اولاً به واقفی بودن وی در برهه‌ای از زمان و ثانیاً به زمینه و سبب هدایت او اشاره می‌کند:

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: كُنْتُ وَاقِفاً وَ حَجَجْتُ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ، فَلَمَّا صِرْتُ بِمَكَّةَ خَلَجَ فِي صَدْرِي شَيْءٌ، فَتَعَلَّقْتُ بِالْمُلْتَزَمِ، ثُمَّ قُلْتُ: اللَّهُمَّ قَدْ عَلِمْتَ طَلِبَتِي وَ إِرَادَتِي، فَأَرْشِدْنِي إِلَى خَيْرِ الْأَدْيَانِ، فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنْ آتِيَ الرِّضَا(ع)، فَأَتَيْتُ الْمَدِينَةَ، فَوَقَفْتُ بِبَابِهِ وَ قُلْتُ لِلْغُلَامِ: قُلْ لِمَوْلَاكَ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ بِالْبَابِ. قَالَ: فَسَمِعْتُ نِدَاءَهُ وَ هُوَ يَقُولُ: ادْخُلْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُغِيرَةِ، ادْخُلْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُغِيرَةِ. فَدَخَلْتُ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ قَالَ لِي: قَدْ أَجَابَ اللَّهُ دُعَاءَكَ وَ هَدَاكَ لِدِينِهِ. فَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنَّكَ حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَمِينُهُ عَلَى خَلْقِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۳۵۵، ح۱۳؛ کشی، ۱۴۲۷، ص۵۹۴، ش۱۱۱۰).

## ۳ـ۴. رفع تعارضات رجالی با توجه به زمان‌مندی

توجه به عنصر زمان در احادیث توصیفی، در بسیاری از موارد به حل تعارضات

داده‌های رجالی می‌انجامد، البته آن دسته از تعارضات که مفاد احادیث توصیفی یک طرف آن هستند، مد نظر است. نمونه‌های زیر نشان می‌دهد اگرچه دخالت زمان و وقایع خاص در احادیث توصیفی، بهره‌مندی از آن را دشوار می‌نماید، اما همین پدیده به رفع اختلاف داده‌های راوی‌شناسانه کمک خواهد کرد:

**الف. مدح براء بن عازب**

کشی ذیل مدخل براء بن عازب ابتدا روایتی دال بر مدح او نقل می‌کند. در این روایت، براء بن عازب خود را از تابعین امیر مؤمنان(ع) معرفی کرده و در ادامه حضرت او را در زمرهٔ شیعیان بهشتی می‌داند:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) قَالَ لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ: كَيْفَ وَجَدْتَ هَذَا الدِّينَ؟ قَالَ: كُنَّا بِمَنْزِلَةِ الْيَهُودِ قَبْلَ أَنْ نَتَّبِعَكَ، تَخِفُّ عَلَيْنَا الْعِبَادَةُ، فَلَمَّا اتَّبَعْنَاكَ وَ وَقَعَ حَقَائِقُ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِنَا، وَجَدْنَا الْعِبَادَةَ قَدْ تَثَاقَلَتْ فِي أَجْسَادِنَا. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع): فَمِنْ ثَمَّ يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُوَرِ الْحَمِيرِ، وَ تُحْشَرُونَ فُرَادَىٰ فُرَادَىٰ يُؤْخَذُ بِكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ...» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۴۴، ش۹۴).

اما بلافاصله در گزارش بعد، روایتی نقل می‌کند که بر اساس آن، براء بن عازب از جملهٔ افرادی است که بر انتصاب امیر مؤمنان(ع) به‌عنوان جانشین رسول الله در روز غدیر، شهادت نداده و مورد نفرین امام قرار گرفته است. امام در ادامه فرمودند:

«... فَقَالَ عَلِيٌّ(ع) لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ: مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تَقُومَا فَتَشْهَدَا، فَقَدْ سَمِعْتُمَا كَمَا سَمِعَ الْقَوْمُ؟ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَا كَتَمَاهَا مُعَانَدَةً فَابْتَلِهِمَا! فَعَمِيَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ، وَ بَرِصَ قَدَمَا أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۴۵، ش۹۵).

بین دو روایت تنافی ظاهری وجود دارد. کشی با ملاحظهٔ عنصر زمان‌مندی در روایات توصیفی، این تنافی را کنار زده و بیان می‌کند: گزارش اول، مربوط به بعد از نفرین حضرت و نابینا شدن او است. بنابراین براء بن عازب، بعد از خطایی که در دوره‌ای انجام داد، توبه کرده، سپس هدایت شده و در زمرهٔ شیعیان حضرت قرار گرفته است.

**ب. طبقهٔ روایی کلیب صیداوی**

نمونه‌ای دیگر، تنافی میان گزارش‌های طبقه‌شناسانهٔ کلیب صیداوی است.

طبق گزارش اول، کلیب بن معاویه دیداری با امام صادق(ع) نداشته، در حالی که گزارش دیگری بر ملاقات و حضور او در مجلس امام ششم خبر می‌دهد:

**گزارش اول:** «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ حَمَّادٍ الْخَزَّازِ عَنْ كُلَيْبٍ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع): أَ يُحِبُّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ وَ لَمْ يَرَهُ؟ قَالَ: هَا هُوَ ذَا أَنَا أُحِبُّ كُلَيْباً الصَّيْدَاوِيَّ وَ لَمْ أَرَهُ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۳۴۰، ش۶۲۹). همچنین گزارش ۶۲۷ رجال کشی نیز گویای آن است که امام صادق(ع) با او دیداری نداشته‌اند.

**گزارش دوم:** «عَنْ كُلَيْبِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْأَسَدِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) يَقُولُ: وَ اللَّهِ إِنَّكُمْ لَعَلَى دِينِ اللَّه...» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۳۳۹، ش۶۲۸).

ولی در مقابل، گزارش دوم حاکی از ملاقات و روایت‌گری کلیب است. این مشکل زمانی جدی‌تر می‌شود که در کتاب رجال شیخ طوسی، از سویی نام وی را در زمرهٔ اصحاب الصادق(ع) جای داده و از دیگر سو، وی را در باب «من لم‌یروِ عن الائمة(ع)» نامبردار کرده است.

جهت کنار زدن این تعارض و دوگانگی، می‌توان با استناد به زمان‌مندی احادیث توصیفی، این تنافی را حل کرد؛ بدین ترتیب که گزارش اول مربوط به دوره‌ای پیش از ملاقات کلیب با امام صادق(ع) بوده (مامقانی، بی‌تا، ص۴۰؛ شوشتری، ۱۴۱۰، ج۸، ص۵۹۲) و گزارش دوم، گویای رخداد این دیدار در زمان‌های پسین بوده است. بنابراین، روایت اول صرفاً تا زمان صدور این کلام، هر گونه دیداری را نفی می‌کند و نافی دیدار در زمان دیگر نیست.

**ج. وثاقت محمد بن سنان**

نمونهٔ دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، بررسی زمان‌مندی در روایات توصیفی محمد بن سنان است. او از اصحاب برجستهٔ ائمه است که دربارهٔ وثاقت او روایات متعارضی وجود دارد؛ برخی به ذم و برخی به مدح او پرداخته‌اند (طوسی، ۱۴۲۷، ص۵۹۶، ش۱۱۱۵ و ص۵۰۳، ش۹۶۷). به نظر برخی رجالیان، حل این تنافی با ملاحظهٔ روایاتی است که زمان هر یک از مدح و ذم را بیان می‌کند و نشان می‌دهد مذمت امام مربوط به دوره‌ای از حیات او بوده و سپس امام نسبت به وی ابراز رضایت نموده‌اند. در یکی از این روایات این‌گونه آمده است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ، أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ(ع) كَانَ لَعَنَ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا خَالَفَا أَمْرِي. قَالَ: فَلَمَّا كَانَ مِنْ قَابِلٍ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ الْبَحْرَانِيِّ: تَوَلَّ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ، فَقَدْ رَضِيتُ عَنْهُمَا» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۵۰۳).

## ۴. گونه‌شناسی توصیف‌های موقت و توصیف‌های فراگیر

چنانچه گذشت، توصیف‌های برآمده از احادیث، گاه موقت و محدود به زمان خاصی هستند و گاه وصفی عمومی و فراگیر را برای شخصیت راوی اثبات می‌کنند. در این قسمت سعی می‌کنیم با گونه‌های مختلف هر یک آشنا شویم و از رهگذر آن، تشخیص وصف‌های موقت و عمومی ممکن خواهد شد.

### ۴ـ۱. گونه‌شناسی وصف‌های مقطعی در احادیث توصیفی

احادیثی که دربردارندهٔ اوصاف زمان‌مند و محدود هستند، در چند گونهٔ زیر قابل شمارش است:

**أ. توصیف در یک موقعیت خاص**

بسیاری از روایات توصیفی، در یک واقعه یا بستر خاص به توصیف راویان پرداخته است. حال این بستر خاص می‌تواند یک حادثهٔ خارجی یا یک ملاقات با امام یا واکنشی از سوی فرد در قبال یک موضوع اجتماعی باشد.

**نمونهٔ اول: علی بن محمد علان**

برای نمونه می‌توان به گزارش نجاشی دربارهٔ علی بن محمد علان اشاره داشت. طبق نقل نجاشی، علی بن محمد برای سفر حج از امام عصر(ع) اذن خواست و امام او را از سفر منع نمود. او با منع امام مخالفت کرد و گویا در همان سفر کشته شد:

«علي بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني، المعروف بعلان يكنى أبا الحسن. ثقة، عين ... و قتل علان بطريق مكة، و كان استأذن الصاحب(ع) في الحج فخرج: توقف عنه في هذه السنة، فخالف» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص۲۶۰، ش۶۸۲).

پیرامون دلالت این روایت و رابطهٔ آن با وثاقت راوی بحث‌های مختلفی صورت گرفته است. بعضی توثیق نجاشی را با عملکرد راوی در قبال منع امام ناسازگار دانسته و برخی دیگر به توجیه این تنافی پرداخته و منع امام را ارشادی دانسته‌اند؛ به

این معنا که مخالفت با چنین امری از آنجا که مولوی نبوده، گناه و عصیانی از سوی او قلمداد نمی‌شود (شوشتری، ۱۴۱۰، ج۷، ص۵۳۶). رجالیان دیگری نیز مخالفت در چنین مواردی را اساساً با وثاقت راوی در تنافی نمی‌دانند.

به نظر می‌رسد پاسخ بهتر این است که مخالفت علان کلینی با فرمان امام، تنها در پایان زندگی اوست و گویای همهٔ عملکردهای او در برابر امام نیست. از این روست که منافاتی با توثیق او توسط نجاشی ندارد، توثیقی که بیانگر وصفی کلی از راوی است.

**نمونهٔ دوم: مسمع کردین**

به روایت زیر که در بصائر الدرجات نقل شده است توجه کنید:

«عَنْ مِسْمَعٍ كِرْدِينٍ الْبَصْرِيِّ قَالَ: ... فَرُبَّمَا اسْتَأْذَنْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) وَ أَجِدُ الْمَائِدَةَ قَدْ رُفِعَتْ، لَعَلِّي لَا أَرَاهَا بَيْنَ يَدَيْهِ، فَإِذَا دَخَلْتُ دَعَا بِهَا فَأَصَبْتُ مَعَهُ مِنَ الطَّعَامِ وَ لَا أَتَأَذَّى بِذَلِكَ، وَ إِذَا عَقَّبْتُ بِالطَّعَامِ عِنْدَ غَيْرِهِ لَمْ أَقْدِرْ عَلَى أَنْ أَقِرَّ وَ لَمْ أَنَمْ مِنَ النَّفْخَةِ، فَشَكَوْتُ ذَلِكَ إِلَيْهِ وَ أَخْبَرْتُهُ بِأَنِّي إِذَا أَكَلْتُ عِنْدَهُ لَمْ أَتَأَذَّ بِهِ، فَقَالَ: يَا أَبَا سَيَّارٍ! إِنَّكَ لَتَأْكُلُ طَعَامَ قَوْمٍ صَالِحِينَ، تُصَافِحُهُمُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى فُرُشِهِمْ...» (صفار، ۱۴۰۴، ج۱، ص۹۲)؛ «مسمع کردین بصری روایت می‌کند: گاهی بر امام صادق(ع) وارد می‌شدم و می‌دیدم سفره جمع شده است؛ گویی نمی‌خواستم آن را پیش روی ایشان ببینم. اما هنگامی که وارد می‌شدم، امام دوباره سفره را می‌خواست و من همراه ایشان از غذا می‌خوردم و هیچ دردی احساس نمی‌کردم. در حالی که اگر نزد غیر ایشان غذا می‌خوردم، از نفخ معده آرام نمی‌گرفتم، نه قرار می‌یافتم و نه خوابم می‌برد. این موضوع را به ایشان شکایت کردم و گفتم که وقتی نزد شما غذا می‌خورم، اذیت نمی‌شوم. امام فرمود: ای ابا سَیّار! تو غذای مردمانی صالح را می‌خوری؛ مردمانی که فرشتگان با ایشان در تخت‌هایشان مصافحه می‌کنند».

بر پایهٔ این روایت، امام صادق(ع) مسمع را برای صرف غذا دعوت و او نیز از آن طعام تناول می‌کند و به‌صورت اعجازگونه‌ای طعام حضرت سبب اذیت و سختی او نمی‌شود. در ادامه نیز امام از حضور ملائکه در نزد خود به او خبر می‌دهند. این دیدار و برخورد صمیمی امام با وی، به‌خوبی بر مدح و منزلت او نزد امام دلالت دارد.

هرچند که برخی رجالیان این مدح را عام و دربردارنده دانسته‌اند (مامقانی، بی‌تا، ج۳، ص۲۱۶)، ولی روشن است که این مدحِ برآمده از یک دیدار مشخص، نمی‌تواند بر همهٔ عمر و عملکرد راوی سایه افکند و مدح عمومی وی را نتیجه دهد، بلکه تنها رسانندهٔ عنایت امام(ع) به وی در آن بازهٔ زمانی است.

**ب. اوصاف برآمده از مسئولیت‌های موقت**

پاره‌ای از روایات توصیفی، از بر عهده نهادن مسئولیتی به راوی توسط امام خبر می‌دهد. از این‌گونه روایات، امانت‌داری راوی، عدالت و معتمد بودن وی نزد امام قابل استفاده است. حال اگر وظیفه‌ای که امام بر عهدهٔ راوی نهادهٔ یک امر موقت و کوتاه‌مدت باشد، طبیعتاً امانت‌داری یا معتمد بودن وی در همان بازهٔ زمانی اثبات خواهد شد (بله اگر مسئولیتی بر عهدهٔ راوی قرار گیرد و تا مدت‌ها نیز در انجام آن موفق باشد، می‌تواند بیانگر وصفی عام باشد).

به‌عنوان نمونه، به روایتی پیرامون محمد بن عیسی بن عبید می‌پردازیم. او از اصحاب امام رضا(ع)، امام جواد(ع)، امام هادی(ع) و امام عسکری(ع) دانسته شده و در سند ۱۴۵۱ روایت از احادیث کتب اربعه حضور دارد. کشی به دفاع از وی پرداخته (طوسی، ۱۴۲۷، ص۵۰۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص۳۳۴) و نجاشی او را شدیداً توثیق کرده و اتهامات مطرح شده پیرامون او را قابل قبول نمی‌داند. در مقابل، ابن‌بابویه و ابن‌ولید منفردات او را قابل اعتنا ندانسته و همچنین شیخ طوسی او را تضعیف کرده است. برای اثبات عدالت او، به روایت زیر استناد شده است (مامقانی، بی‌تا، ج۳، ص۱۶۷؛ سبحانی، بی‌تا، ج۳، ص۵۵۳):

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْيَقْطِينِيِّ قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا(ع) رِزَمَ ثِيَابٍ وَ غِلْمَاناً وَ حَجَّةً لِي وَ حَجَّةً لِأَخِي مُوسَى بْنِ عُبَيْدٍ وَ حَجَّةً لِيُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فَأَمَرَنَا أَنْ نَحُجَّ عَنْهُ، فَكَانَتْ بَيْنَنَا مِائَةُ دِينَارٍ أَثْلَاثاً فِيمَا بَيْنَنَا. فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أُعَبِّيَ الثِّيَابَ رَأَيْتُ فِي أَصْعَافِ الثِّيَابِ طِيناً، فَقُلْتُ لِلرَّسُولِ: مَا هَذَا؟ فَقَالَ: لَيْسَ يُوَجِّهُ بِمَتَاعٍ إِلَّا جَعَلَ فِيهِ طِيناً مِنْ قَبْرِ الْحُسَيْنِ(ع). ثُمَّ قَالَ الرَّسُولُ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ(ع): هُوَ أَمَانٌ بِإِذْنِ اللَّهِ. وَ أَمَرَنَا بِالْمَالِ بِأُمُورٍ مِنْ صِلَةِ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ قَوْمٍ مَحَاوِيجَ لَا يُؤْبَهُ لَهُمْ، وَ أَمَرَ بِدَفْعِ ثَلَاثِمِائَةِ دِينَارٍ إِلَى رُحْمَ [رُحَيم] امْرَأَةٍ كَانَتْ لَهُ، وَ أَمَرَنِي أَنْ أُطَلِّقَهَا عَنْهُ وَ أُمَتِّعَهَا بِهَذَا الْمَالِ، وَ أَمَرَنِي أَنْ أُشْهِدَ عَلَى طَلَاقِهَا صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ آخَرَ نَسِيَ

مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى اسْمَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج۸، ص۴۰).

بر پایهٔ این روایت، امام رضا(ع)، محمد بن عیسی بن عبید را برای انجام اموری، از جمله انجام حج نیابتی از طرف امام، رساندن صلهٔ خانواده و قوم محاویج، دادن سیصد دینار به همسر امام و نیابت از امام برای طلاق آن زن، مأمور فرموده‌اند. از آنجا که در نیابت از حج، عدالت نائب لازم است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج۱، ص۳۲۰؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج۲، ص۵۰۴) و همچنین از آنجا که اموری مانند انتقال مال یا اجرای طلاق به فرد فاسق سپرده نمی‌شود، عدالت و تقوای او دانسته می‌شود.

بعضی از رجالیان با تکیه بر همین روایت، تضعیف محمد بن عیسی را از سوی شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۰، ص۴۰۲) قابل قبول ندانسته و به تحلیل و توجیه این دیدگاه پرداخته‌اند (مامقانی، بی‌تا، ج۳، ص۱۶۹؛ نیز نک: مجلسی، ۱۴۰۶، ج۱۴، ص۵۴؛ نوری، ۱۴۰۸، الخاتمة، ج۴، ص۱۴۱). اما به‌نظر می‌رسد هرچند که مدح این راوی از روایت بالا به‌دست می‌آید، اما عدالت و امانت‌داری او در یک بازهٔ زمانی و در انجام یک مأموریت کوتاه، به معنای توصیف شخصیت او به عدالت و وثاقت نیست، بنابراین با تضعیف او توسط برخی رجالیان نیز در تنافی نیست.

همچنین است روایاتی که بر انتساب فردی توسط امام به‌عنوان وکیل یا فرماندار و... دلالت دارد. در صورتی که امام بدون هرگونه مصلحت‌سنجی، فردی را به‌عنوان وکیل یا نمایندهٔ خود قرار دهند، بر اعتماد امام به وی دلالت دارد. البته روشن است که به خودی خود، یک اعتماد همیشگی را ثابت نمی‌کند، چنانچه می‌دانیم برخی از وکلای امام کاظم(ع) در ادامه منحرف شده و توسط رجالیان نیز تضعیف شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۱، ص۳۵۲). بله، انتصاب فرد توسط امام با وجود شرایطی مانند ابقاء او توسط امام با وجود امکان جایگزینی او با فرد دیگر، برای توصیف کلی راوی قابل استفاده است.

**ج. شهرت‌نیافتگی، نشانه‌ای بر موقتی بودن وصف**

یکی از گونه‌های اوصاف موقت، آن‌هایی است که اگرچه ممکن است به ظاهر عمومی و فراگیر باشد، اما قرینه‌ای بر موقت بودن آن وجود دارد. یکی از این شواهد، شهرت نیافتن راوی به آن وصف است. شهرت نیافتن به این معنا است که آن فرد

نزد اصحاب و رجالیان، بدان وصف معرفی و شناخته نمی‌شود. فراگیر نشدن یک وصف، حاکی از آن است که فهم اصحاب و محدثان از توصیف انجام‌شده، یک وصف جزئی بوده است. برای نمونه، گزارشی پیرامون تخلف حریز بن عبدالله سجستانی نقل شده است:

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ: سَأَلَ أَبُو الْعَبَّاسِ فَضْلٌ الْبَقْبَاقُ لِحَرِيزٍ الْإِذْنَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ، فَعَاوَدَهُ فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ، فَقَالَ: أَيَّ شَيْءٍ لِلرَّجُلِ أَنْ يَبْلُغَ مِنْ عُقُوبَةِ غُلَامِهِ؟ قَالَ: عَلَى قَدْرِ ذُنُوبِهِ، فَقَالَ: قَدْ عَاقَبْتَ وَ اللَّهِ حَرِيزاً بِأَعْظَمَ مِمَّا صَنَعَ، قَالَ: وَيْحَكَ إِنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ أَنَّ حَرِيزاً جَرَّدَ السَّيْفَ، ثُمَّ قَالَ: أَمَا لَوْ كَانَ حُذَيْفَةُ بْنُ مَنْصُورٍ مَا عَاوَدَنِي فِيهِ بَعْدَ أَنْ قُلْتُ لَا» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۳۳۶، ش۶۱۵، و ص۳۸۳، ش۷۱۷).

طبق این گزارش، امام صادق(ع) او را نپذیرفته و دلیل آن را نیز خروج و قیام او علیه خوارج بیان کرده‌اند. در ادامه نیز اصرار او بر ورود به مجلس نکوهش شده است. آیا تخلف او از فرمان تقیه و قیام نکردن، با وثاقت او سازگار است؟ آیا این‌که امام او را به محضر خود نپذیرفته‌اند، سبب تضعیف او خواهد شد؟ به نظر می‌رسد برخورد سخت امام با او مربوط به برهه‌ای از زمان و به جهت تأدیب او بوده است. اگر چنین برخوردی استمرار داشت، به‌عنوان یک معرِّف برای راوی فراگیر می‌شد و همگان او را این‌گونه معرفی می‌کردند، خصوصاً که حریز بن عبدالله از راویان فعال در نقل حدیث است. محقق خویی این نکتهٔ ظریف را این‌گونه برمی‌نمایاند:

«فإن الحجب كان وقتياً من جهة تأديب حريز، لئلا يصدر منه مثل ذلك فيما بعد، فإن الحجب لو كان دائمياً لشاع و ذاع، مع أنه لم يذكر إلا في هذه الرواية. و يؤيد ذلك أن الإمام(ع) قد أذن لحريز بعد حجبه في الدخول عليه إكثار حريز من الرواية عن الصادق(ع)، و احتمال أن تكون جميع هذه الروايات قد صدرت قبل الحجب بعيد جداً، كما لا يخفى» (خویی، بی‌تا، ج۵، ص۲۳۲).

### ۴ـ۲. گونه‌شناسی وصف‌های فراگیر در احادیث توصیفی

اگرچه در بهره‌مندی از احادیث توصیفی با چالش زمان‌مندی مواجه هستیم، اما بسیاری از آن‌ها دربردارندهٔ توصیف‌های فراگیر و عمومی هستند، به‌گونه‌ای که نمایی از شخصیت راوی ارائه می‌کنند.

اگرچه از این‌گونه احادیث، یک توصیف فراگیر برداشت می‌شود، اما این برداشت مادامی صحیح است که شاهدی بر نفی آن نداشته باشیم.

**أ. توصیف‌های هویت‌شناسانه**

آنچه به شناخت شخص راوی و تمایز او با دیگران کمک می‌کند، اطلاعات هویتی اوست. اطلاعات هویتی راویان، مانند نام، نام پدر، لقب و کنیه، از امور ثابت و غیرزمان‌مند هستند که به شناخت و تمایز راوی کمک می‌کنند.

**نمونهٔ اول:** در دو روایت زیر اطلاعاتی پیرامون هویت یونس بن عبدالرحمن بیان شده است:

«دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ، قَالَ، قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ(ع) مَا تَقُولُ فِي يُونُسَ قَالَ: مَنْ يُونُسُ؟ قُلْتُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ. قَالَ: لَعَلَّكَ تُرِيدُ مَوْلَى بَنِي يَقْطِينٍ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ ...» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۴۸۶، ش۹۲۲)

در روایت دوم، علاوه بر «مولی علی بن یقطین» بودن او، نام پدر یونس نیز بیان شده است:

«عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرِّضَا(ع) عَنْ يُونُسَ؟ فَقَالَ: مَنْ يُونُسُ؟ فَقُلْتُ: مَوْلَى عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ، فَقَالَ: لَعَلَّكَ تُرِيدُ يُونُسَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟ فَقُلْتُ: لَا وَ اللَّهِ لَا أَدْرِي ابْنُ مَنْ هُوَ، قَالَ: بَلْ هُوَ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ثُمَّ قَالَ...» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۴۸۷).

**نمونهٔ دوم:** در الکافی دو نامه از امام باقر(ع) به فردی به نام «سعد الخیر» نقل شده است. مشخصات هویتی راوی از منابع رجالی قابل دستیابی نیست، اما در روایت زیر بدان اشاره شده است:

«عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: دَخَلَ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ -وَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) يُسَمِّيهِ سَعْدَ الْخَيْرِ وَ هُوَ مِنْ وُلْدِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مَرْوَانَ- عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ(ع)، فَبَيْنَا يَنْشِجُ كَمَا تَنْشِجُ النِّسَاءُ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ(ع): مَا يُبْكِيكَ يَا سَعْدُ؟ قَالَ: وَ كَيْفَ لَا أَبْكِي وَ أَنَا مِنَ الشَّجَرَةِ الْمَلْعُونَةِ فِي الْقُرْآنِ؟ فَقَالَ لَهُ: لَسْتَ مِنْهُمْ، أَنْتَ أُمَوِيٌّ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَحْكِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾؟» (مفید، ۱۴۱۳، ص۸۵).

این روایت به خوبی بیان می‌کند که «سعد الخیر» لقبی است که امام باقر(ع)

برای سعد بن عبدالملک (از نسل عبدالعزیز بن مروان) برگزیده‌اند. روشن است که چنین گزاره‌هایی (نام، لقب، رابطهٔ ولاء و خاندان) زمان‌مند نبوده و اموری همیشگی است.

در مقابل نمونه‌های پیش، بخشی از اطلاعات هویتی یک راوی مانند داده‌های مربوط به محل زندگی او، لزوماً استمرار ندارد؛ مانند ابراهیم بن هاشم که کوفی است اما به قم مهاجرت کرد: «أصله کوفی و انتقل إلی قم» (طوسی، ۱۴۲۰، ص۱۱، ش۶) و یا عبیدالله بن علی حلبی، متولد کوفه است اما سفرهای زیادی به حلب کرد و از این بابت «حلبی» نامیده شد: «کوفي و کان متجره إلی حلب، فغلب علیه هذا اللقب» (برقی، ۱۳۴۲، ص۲۳). لذا تشخیص موقت یا دائم بودن موقعیت مکانی راویان نیاز به بررسی بیشتر دارد. برای مثال بنابر روایتی، «زید صائغ» از روستایی در خراسان به نام بخارا معرفی شده (کلینی، ۱۴۰۷، ج۳، ص۵۱۷) اما اسلوب بیانی راوی نشان می‌دهد مقیم بخارا است: «إِنِّي كُنْتُ ... فَرَأَيْتُ فِيهَا دَرَاهِمَ» و احتمالاً وطن او نیز باشد، چنانچه در روایت دیگری، قرائن بر موقت بودن حضور فتح بن یزید در مکه دلالت دارد.

**ب. توصیف‌های طبقه‌شناسانه**

علاوه بر اطلاعات هویتی، اطلاعات طبقه‌شناسانه و داده‌هایی که به «شناخت تقریبی عصر فعالیت حدیثی راوی» منتهی می‌شود، در ناحیهٔ ایجاب و اثبات، اموری ثابت‌اند. اموری مانند ارتباط یک راوی با امام یا روابط حدیثی بین راویان، زمان‌مند نیست، بلکه امری ثابت و محقَّق است (روشن است که اگر حدیثی در مقام نفی ارتباط یک راوی با امام باشد، زمان‌مندی در مورد آن قابل طرح است، چنانچه در مورد ملاقات کلیب صیداوی و امام صادق(ع) گذشت).

به‌عنوان نمونه، ابراهیم بن هاشم در طبقهٔ اصحاب امام رضا(ع) معرفی شده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص۳۵۳)، اما رجالیان متأخر (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج۱، ص۴۴۷؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶، ج۱، ص۲۱۷؛ کاظمی، ۱۴۲۵، ج۱، ص۱۹۲؛ علیاری، ۱۴۱۲، ج۱، ص۶۰۱) مستند به روایات زیر، ابراهیم بن هاشم را در طبقهٔ امام جواد(ع) نیز قرار داده‌اند:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: لَمَّا مَاتَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا(ع) حَجَجْنَا فَدَخَلْنَا عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ(ع) وَ قَدْ حَضَرَ خَلْقٌ مِنَ الشِّيعَةِ وَ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ لِيَنْظُرُوا إِلَى أَبِي

جَعْفَرٍ(ع)...» (مفید، ۱۴۱۳، ص۱۰۲).

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي(ع) إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ وَ كَانَ يَتَوَلَّى لَهُ الْوَقْفَ بِقُمَّ ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۵۴۸، ح۲۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج۴، ص۱۴۰، ح۱۹).

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: اسْتَأْذَنَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ النَّوَاحِي مِنَ الشِّيعَةِ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۴۹۶، ح۷).

تعابیر موجود در این روایات به خوبی بر ملاقات و روایت ابراهیم بن هاشم از امام جواد(ع) دلالت دارد. با توجه به تلاقی دوران حیات ابراهیم بن هاشم با امامت امام جواد(ع)، امکان نقل روایت وجود دارد. از سوی دیگر، گزاره‌های تاریخی نیز ملاقات و روایت ابراهیم از امام نهم را تأیید می‌کند.

**ج. گرایش فکری و توانمندی‌های علمی**

گرایش‌ها و فعالیت‌های علمی بخشی از شخصیت راویان را تشکیل می‌دهد و احادیث توصیفی در این بخش نیز به رجال‌پژوهان کمک می‌کند. به‌عنوان نمونه، امام صادق(ع) خطاب به هشام فرمودند: «يَا هِشَامُ لَا تَكَادُ تَقَعُ تَلْوِي رِجْلَيْكَ إِذَا هَمَمْتَ بِالْأَرْضِ طِرْتَ، مِثْلُكَ فَلْيُكَلِّمِ النَّاسَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۱۷۳) و این‌گونه او را توانا در مناظره و علم کلام دانستند. ماهیت این‌گونه توصیف‌ها، استمرار و پیوستگی است؛ به این معنا که مادام که دلیلی بر زوال این وصف نداشته باشیم، راوی با این تخصص علمی شناخته می‌شود.

**د. بیان سرنوشت اخروی راویان**

بخشی از روایات توصیفی، به بیان سرنوشت اخروی راویان پرداخته است. برخی از این روایات در زمان حیات راوی صادر شده و امام به آیندهٔ سعادت‌مند یا شقاوت‌آمیز او اشاره فرموده‌اند و برخی دیگر پس از وفات راوی بوده و امام از وضعیت او در حیات اخروی خبر داده‌اند.

**نمونهٔ اول:** گزارش ۸۰۷ رجال کشی در مورد ضمانت بهشت برای علی بن یقطین که در زمان حیات او بیان شده است:

«... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ(ع): إِنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ أَرْسَلَنِي

إِلَيْكَ بِرِسَالَةٍ أَسْأَلُكَ الدُّعَاءَ لَهُ، فَقَالَ: فِي أَمْرِ الْآخِرَةِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى صَدْرِهِ، ثُمَّ قَالَ: ضَمِنْتُ لِعَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ أَلَّا تَمَسَّهُ النَّارُ أَبَداً» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۴۳۱).

**نمونهٔ دوم:** بیان موقعیت پرمخاطرهٔ علی بن ابی حمزه که پس از درگذشت او صورت گرفته است: «... عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الرِّضَا(ع) فَقَالَ لِي: مَاتَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: قَدْ دَخَلَ النَّارَ، قَالَ: فَفَزِعْتُ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ: أَمَا إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْإِمَامِ بَعْدَ مُوسَى أَبِي، فَقَالَ: لَا أَعْرِفُ إِمَاماً بَعْدَهُ، فَقِيلَ: لَا! فَضُرِبَ فِي قَبْرِهِ ضَرْبَةً اشْتَعَلَ قَبْرُهُ نَاراً» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۴۴۴، ش۸۳۳).

جایگاه اخروی راویان، برآیندی از عملکرد دنیوی آن‌هاست و چون طومار اعمالشان بسته شده، این توصیف پایدار و فراگیر خواهد بود.

**هـ. توصیف به مرجعیت علمی**

نمونهٔ اول: در گزارش ۲۱۹ رجال کشی پیرامون زراره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و برید بن معاویه این‌گونه آمده:

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ الْأَقْطَعِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) يَقُولُ: مَا أَحَدٌ أَحْيَا ذِكْرَنَا وَ أَحَادِيثَ أَبِي(ع) إِلَّا زُرَارَةُ وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثٌ الْمُرَادِيُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدُ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ، وَ لَوْ لَا هَؤُلَاءِ مَا كَانَ أَحَدٌ يَسْتَنْبِطُ هَذَا، هَؤُلَاءِ حُفَّاظُ الدِّينِ وَ أُمَنَاءُ أَبِي(ع) عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۳۶).

**نمونهٔ دوم:** در روایت زیر، پس از گلایهٔ فیض بن مختار نسبت به اختلافات موجود در میان شیعیان کوفه و بیان حیرت خود از یافتن حقیقت، و پس از آنکه امام از آفت دروغ و تأویل در میان راویان خبر می‌دهد، وی را برای شنیدن حدیث به شخصیتی به نام زراره بن اعین ارجاع می‌دهند:

«... عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) يَوْماً ... فَإِذَا أَرَدْتَ بِحَدِيثِنَا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ، وَ أَوْمَى إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَسَأَلْتُ أَصْحَابَنَا عَنْهُ فَقَالُوا: زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۳۵).

**ز. الفاظ و تعابیر، نشانه‌ای بر استمرار وصف**

گونه‌هایی که تاکنون با آن آشنا شدیم، اوصافی بود که به دلیل ماهیت فراگیر آن‌ها، بیانگر یک وصف عمومی بود. به‌عنوان مثال، اوصاف هویت‌شناسانه یا بیانگر

وضعیت اخروی، اموری ثابت و غیرموقت هستند. اما گونهٔ دیگری از اوصاف فراگیر، اوصافی است که از ساختار لفظی احادیث توصیفی به دست می‌آید. به‌عبارت‌دیگر، الفاظ دال بر استمرار، قرینه‌ای بر عام بودن وصف است و نه ماهیت خود وصف. در ادامه به برخی الفاظ و تعابیری که به‌گونه‌ای بر استمرار و دوام دلالت دارد اشاره می‌کنیم:

**الف. الفاظ صریح در استمرار:** در برخی احادیث توصیفی، الفاظی صریح بر عمومیت وصف وجود دارد؛ مثلاً امیر مؤمنان(ع) در مورد کمیل بن زیاد فرمودند: «يَا كُمَيْلُ أَوْجَبَ لَكَ طُولُ الصُّحْبَةِ لَنَا أَنْ نَجُودَ لَكَ بِمَا سَأَلْتَ» (سید ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج۲، ص۷۰۶).

**ب. فعل ماضی استمراری:** ساختار ماضی استمراری یعنی «کان + فعل مضارع» به‌خوبی بر دوام و پیوستگی دلالت دارد. به‌عنوان مثال، در مورد جابر بن یزید فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ جَابِرَ الْجُعْفِيِّ، كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْنَا...» و در طرف مقابل، در مورد مغیرة بن سعید فرمودند: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ، كَانَ يَكْذِبُ عَلَيْنَا» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۹۱، ش۳۳۶). همچنین در معرفی ابوالخطاب این‌گونه نقل شده: «كَانَ أَبُو الْخَطَّابِ أَحْمَقَ، فَكُنْتُ أُحَدِّثُهُ فَكَانَ لَا يَحْفَظُ، وَ كَانَ يَزِيدُ مِنْ عِنْدِهِ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۲۹۵، ش۵۲۲).

**ج. گزارشی از گذشته:** گاهی احادیث توصیفی، بیانگر موقعیت و جایگاه راوی در بازه‌ای از زمان در گذشته است. این‌گونه احادیث به‌نوعی بر استمرار وصف در آن بازهٔ زمانی دلالت دارد. مثلاً در مورد ارتباط جابر جعفی با امام باقر(ع) این‌گونه نقل شده: «مَا رَأَيْتُهُ عِنْدَ أَبِي قَطُّ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۹۱، ش۳۳۵). یا در مورد تعدادی از اصحاب فرمودند: «كَانَ أَبِي(ع) ائْتَمَنَهُمْ عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ وَ كَانُوا عَيْبَةَ عِلْمِهِ» (طوسی، ۱۴۲۷، ص۱۳۷). این‌گونه تعابیر نشان می‌دهد امین بودن این افراد تا پایان حیات امام باقر(ع) استمرار داشته و زمان‌مند نیست.

**هـ. فعل مضارع:** گاهی استفاده از فعل مضارع می‌تواند بر استمرار و وصف مستقر دلالت داشته باشد. برای نمونه می‌توان به روایتی در الکافی اشاره کرد. بر پایهٔ این روایت، ابتدا عبدالله بن سنان به‌واسطهٔ ذریح محاربی معنای آیهٔ شریفهٔ ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ (حج/ ۲۹) را نقل می‌کند و در ادامه خود بی‌واسطه مراد آیه را از امام جویا

می‌شود و پاسخ متفاوتی دریافت می‌کند. تفاوت دو پاسخ، او را وادار به پرسش می‌کند و امام در پاسخ ابتدا عبدالله و ذریح را تصدیق نموده و می‌فرمایند: «صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقْتَ، إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِراً وَ بَاطِناً، وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ؟» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۴، ص۵۴۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج۲، ص۴۸۶). اگرچه توصیف اول مربوط به یک نقل است و عمومیت ندارد، اما عبارت پایانی با اسلوبی که به‌کار گرفته شده، به‌خوبی بر جایگاه ذریح محاربی در قبال دیگر راویانی مانند عبدالله بن سنان حکایت دارد.

**و. توصیفات پی‌درپی امام:** در میان احادیث توصیفی، هر از گاهی با مذمت‌های ائمه(ع) و یا حتی لعن ایشان نسبت به برخی از اصحابشان، چون زراره، روبه‌روییم که بر پایهٔ قرائن می‌توان تقیه‌ای بودن آن را برداشت کرد. در مقابل، وقتی که با مذمت‌ها و لعن‌های پی‌درپی آن حضرات نسبت به برخی از سران انحراف در مواضع گوناگون روبه‌رو می‌شویم، می‌توان به حقیقت و استمرار آن توصیفات پی برد. نظیر این تعامل را با احادیث گردآمده در رجال کشی در مدخل «محمد بن ابی‌زینب ابوالخطاب» شاهدیم. کشی، بیش از ۵۰ حدیث توصیفی را در لعن و انحراف ابوالخطاب گرد آورده است.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با تمرکز بر ویژگی «زمان‌مندی احادیث توصیفی»، نشان داد که این ویژگی نه‌تنها محدودیت‌آفرین نیست، بلکه ابزاری برای فهم عمیق‌تر و جامع‌تر از شخصیت راویان در دانش رجال محسوب می‌شود. در حالی که رجالیان عموماً به ارائهٔ تصویری کلی از راویان می‌پردازند، احادیث توصیفی با گزارش‌های جزئی و زمان‌مند، خلأهای اطلاعاتی را پر کرده و پازل شخصیت حدیثی راویان را تکمیل می‌کند. این زمان‌مندی به تبیین فراز و فرودهای شخصیتی، کشف ریشه‌ها و اسباب تحولات رفتاری و مهم‌تر از همه، حل تعارضات ظاهری در داده‌های رجالی یاری می‌رساند. گونه‌شناسی اوصاف نیز مشخص کرد که برخی توصیفات مانند توصیفات برآمده از یک موقعیت خاص یا مأموریت‌های موقت، محدود و مقطعی است، در حالی که برخی دیگر مانند اطلاعات هویتی، توانمندی‌های علمی و

سرنوشت اخروی، ذاتاً ثابت و فراگیرند. چنانچه اموری مانند شهرت نیافتن راوی به یک وصف می‌تواند شاهدی بر موقت بودن آن باشد و از سوی دیگر ساختار لفظی احادیث می‌تواند بر استمرار وصف دلالت کند.

## فهرست منابع


قرآن کریم.

۱. بحرالعلوم، محمدمهدی بن مرتضی. (۱۳۶۳ش). رجال (الفوائد الرجالیة). تهران: مکتبة الصادق(ع).

۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۴۲ش). رجال. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳. پورموسی، مجتبی؛ حیدری‌فطرت، جمال‌الدین. (۱۳۹۸ش). ترسیم طبقهٔ روایی ابراهیم بن هاشم قمی و رفع چالش‌های پیش‌رو. دوفصلنامهٔ حدیث حوزه، (۱۸)، ۱۲۹-۱۷۰.

۴. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی أحوال الرجال. قم: مؤسسة آل البیت(ع) لإحیاء التراث.

۵. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا.

۶. دلبری، سید علی. (۱۳۹۵ش). آسیب‌شناسی فهم حدیث. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۷. سبحانی تبریزی، جعفر. (بی‌تا). موسوعة طبقات الفقهاء. قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع).

۸. سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). إقبال الأعمال. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۹. سیستانی، سید محمدرضا؛ بکاء، سید محمد. (۱۳۳۷ش). قبسات من علم الرجال. بیروت: دار المورخ العربی.

۱۰. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.

۱۱. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۱۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبة. قم: دار المعارف الإسلامیة.

۱۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.

۱۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی). قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسة.

۱۸. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

۱۹. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. تهران: اعلمی.
۲۰. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۲۱. قهپایی، عنایت‌الله. (۱۳۶۴ش). مجمع الرجال. قم: اسماعیلیان.
۲۲. کاظمی، عبدالنبی. (۱۴۲۵ق). تکملة الرجال. قم: أنوار الهدی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. قم: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. کلباسی، محمد بن محمدابراهیم. (۱۴۲۲ق). الرسائل الرجالیة. قم: مؤسسهٔ علمی-فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.
۲۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ش). شرح الکافی (الأصول و الروضة). تهران: بی‌نا.
۲۶. مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). تنقیح المقال فی علم الرجال. نجف: مطبعة المرتضویة.
۲۷. مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: مؤسسة آل البیت(ع) لإحیاء التراث.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۹. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.
۳۰. محسنی، محمدآصف. (۱۴۳۷ق). معجم الأحادیث المعتبرة. قم: دار النشر الأدیان.
۳۱. نایینی، محمدحسین. (۱۳۷۶ش). فوائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۲. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۳. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).
۳۴. یزدی طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# A Critical Analysis of the Systematic Excision (Taqṭīʿ) of Ḥadīth al-Thaqalayn in Ṣaḥīḥ Muslim and its Impact on the Implications of Imāmah

**Mohammad Hossein Parsi Mood[1] | Reza Sarabi[2] | Reza Mollazadeh Yamchi[3]**

1. Corresponding Author, PhD Student in Jurisprudence and the Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: parsimood.mo@mail.um.ac.ir
2. PhD Student in Jurisprudence and the Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Visiting Professor at Bozorgmehr University of Qaenat. E-mail: rsarabi12@gmail.com
3. Postdoctoral in Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received: 09 November 2025
Revised: 22 Desember 2025
Accepted: 01 February 2026
Available online 10 February 2026

**Keywords:**
Ḥadīth al-Thaqalayn, Ṣaḥīḥ Muslim, Hadith Criticism, Textual Distortion, Zayd ibn Arqam, Imamate of the Ahl al-Bayt.

## ABSTRACT

The noble Ḥadīth al-Thaqalayn, serving as a strategic charter within the epistemic geometry of Islam, is transmitted in Ṣaḥīḥ Muslim-considered the most authoritative traditionary source in Sunni Islam after Ṣaḥīḥ al-Bukhārī-via a variant narration on the authority of Zayd ibn Arqam. A critical analysis and comparative evaluation of this transmission against other authentic corpora of the two sects (farīqayn), alongside the analysis of internal and external contextual clues, indicates the occurrence of "systematic excision" within its text. The fundamental problem of this research is to substantiate the omission of the tradition's strategic proposition, namely, the Prophet's (PBUH) explicit declaration regarding the "non-separation of the Quran and the ʿItrah until the Pool of Kawthar", in the narration of Muslim Nīshābūrī. This deficiency fundamentally challenges the authoritativeness (ḥujjiyyah) and definitive attribution of this version to the Prophet (PBUH). Utilizing a descriptive-analytical method and a critical approach, this paper identifies the original text of this mutawātir (successively transmitted) tradition and proceeds with the deconstruction of erroneous interpretations predicated upon this abridged narration. The findings demonstrate that unconditional reliance on Muslim's excised narration has facilitated reductionist readings that deny the tradition's implication for Imāmah and potentially undermine the intellectual and political authority of the Ahl al-Bayt (PBUT) within the Islamic thought system.

**Cite this article:** Parsi Mood, M., H.; Sarabi, R.; Mollazadeh Yamchi, R. (2025). A Critical Analysis of the Systematic Excision (Taqṭīʿ) of Ḥadīth al-Thaqalayn in Ṣaḥīḥ Muslim and its Impact on the Implications of Imāmah. *Hadith Doctrines*, 9(18), 35-57. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7744.1332

© The Author(s).
Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# واکاوی انتقادیِ تقطیعِ نظام‌مند حدیث ثقلین در صحیح مسلم و تأثیرِ آن بر دلالت‌های امامت

محمدحسین پارسی‌مود[۱] | رضا سرابی[۲] | رضا ملازاده یامچی[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: parsimood.mo@mail.um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ استاد مدعو دانشگاه بزرگمهر قائنات. رایانامه: rsarabi12@gmail.com

۳. پسادکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۳/۱۴

**تاریخ بازنگری:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۰

**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۰۶

**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

**کلیدواژه‌ها:**
حدیث ثقلین، صحیح مسلم، نقد حدیث، تحریف متن، زید بن ارقم، امامت اهل‌بیت(ع).

**چکیده**

حدیث شریف ثقلین به‌مثابهٔ منشوری راهبردی در هندسهٔ معرفتی اسلام، در «صحیح مسلم» -که پس از صحیح بخاری معتبرترین منبع روایی اهل‌سنت به‌شمار می‌رود- با روایتی متفاوت از طریق زید بن ارقم نقل شده است. واکاوی انتقادی و سنجش تطبیقی این نقل با سایر اسناد معتبرِ فریقین و تحلیل قرائن درون‌متنی و برون‌متنی، از وقوع پدیدهٔ «تقطیع نظام‌مند» در متن آن حکایت دارد. مسئلهٔ بنیادین این پژوهش، اثبات حذف گزارهٔ راهبردیِ حدیث، یعنی تصریح پیامبر اکرم(ص) بر «عدم جدایی قرآن و عترت تا حوض کوثر» در روایت مسلم نیشابوری است؛ نقیصه‌ای که حجیت و انتساب قطعی این نسخه به پیامبر(ص) را با چالش جدی مواجه می‌سازد. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی انتقادی، ضمن بازشناسی متن اصیل این حدیث متواتر، به شالوده‌شکنیِ تفاسیر نادرستی می‌پردازد که بر پایهٔ همین روایتِ ابتر شکل گرفته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اعتماد بی‌قیدوشرط به روایت تقطیع‌شدهٔ مسلم، بسترِ خوانش‌های تقلیل‌گرایانه در انکار دلالت حدیث بر امامت را فراهم آورده و می‌تواند جایگاه مرجعیت علمی و سیاسی اهل‌بیت(ع) را در منظومهٔ فکری اسلام تضعیف نماید.

**استناد:** پارسی‌مود، محمدحسین؛ سرابی، رضا؛ ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۴). واکاوی انتقادیِ تقطیعِ نظام‌مند حدیث ثقلین در صحیح مسلم و تأثیر آن بر دلالت‌های امامت، ۹(۱۸)، ۳۵-۵۷.
https://doi.org/10.30513/hd.2026.7744.1332
ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

حدیث شریف ثقلین، به‌عنوان منشوری راهبردی در هندسهٔ معرفتی اسلام، از چنان شهرت و تواتری برخوردار است که کمتر محدثی در صدور آن از لسان مبارک پیامبر اکرم(ص) تردید روا داشته است. این میراث نبوی که در مواقف حساس و سرنوشت‌سازی همچون بازگشت از طائف، روز عرفه، واقعهٔ غدیرخم و حتی بستر بیماری پیامبر(ص) تکرار شده، فصلی مشترک و غیرقابل‌انکار در تراث روایی فریقین محسوب می‌شود (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۲۰، ج۱۶، ص۶۸؛ ترمذی، ۱۴۲۱، ص۸۵۹؛ یعقوبی، ۱۳۸۴، ج۲، ص۱۰۲). با وجود اجماع قاطبهٔ مسلمانان بر اصل صدور این روایت، چگونگی نقل الفاظ و دلالت‌های آن، دستخوش مناقشات جدی شده است. در این میان، روایت «مسلم بن حجاج نیشابوری» در کتاب «صحیح» خود، به‌دلیل جایگاه ممتاز این اثر در منظومهٔ فکری اهل‌سنت و حذف برخی فقرات کلیدی حدیث، کانون این اختلافات به شمار می‌رود.

«صحیح مسلم» در میان جوامع روایی عامه، پس از «صحیح بخاری»، معتبرترین منبع حدیثی و یکی از ستون‌های اصلی استنباط احکام و عقاید شناخته می‌شود؛ تا جایی که روایات آن نزد بسیاری از عالمان این مذهب، «مقطوع‌الصدور» تلقی می‌گردد (ابن‌صلاح، ۱۴۲۳، ص۸۴؛ نووی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۳۳؛ ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۳۱). مسلم نیشابوری در این اثر، حدیث ثقلین را ذیل خطبهٔ غدیرخم از طریق «زید بن ارقم» نقل کرده است؛ اما بررسی‌های تطبیقی و واکاوی شواهد درون‌متنی نشان می‌دهد که این نقل خاص، دچار عارضهٔ «تقطیع» و «کتمان حقیقت» شده است. مسئلهٔ بنیادین این‌جاست که در روایت مسلم، فرازِ حیات‌بخش و محوری «لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا در حوض کوثر بر من وارد شوند) که در سایر مصادر معتبر فریقین به تواتر نقل شده، حذف گردیده است (ترمذی، ۱۴۲۱، ص۸۵۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج۳، ص۱۱۸).

این حذف استراتژیک و معنادار، زمینه را برای خوانش‌های تقلیل‌گرایانه فراهم آورده است؛ به‌گونه‌ای که مخالفان با تمسک به همین روایتِ ابتر، دلالت حدیث بر

«امامت»، «مرجعیت علمی» و «عصمت» اهل‌بیت(ع) را انکار کرده و آن را صرفاً به لزوم «محبت و رعایت حرمت» تأویل نموده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج۷، ص۳۱۹). فرضیهٔ اصلی این جستار بر آن است که روایت مذکور در صحیح مسلم، نه یک روایت کامل، بلکه نسخه‌ای تحریف‌یافته است که تحت تأثیر فضای سیاسی حاکم یا پیش‌فرض‌های کلامی راویان، از اعتبار ساقط شده است. از این‌رو، اعتماد بی‌قیدوشرط به این متن و نادیده گرفتن سایر نقل‌های معتبر، خطایی راهبردی در فهم سنت نبوی است.

پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از روش نقد متن، در پی اثبات این گزاره و بازیابی متن اصیل حدیث است. در راستای تبیین این مهم، نوشتار پیش‌رو در سه محور به‌هم‌پیوسته سامان یافته است:

نخست، با استناد به منابع دست‌اول شیعه و اهل‌سنت، تواتر و قطعیت صدور حدیث با تمام فقراتش اثبات می‌گردد. در گام دوم، متن روایت در صحیح مسلم کالبدشکافی شده و تفاسیر مفسران اهل‌سنت از آن نقد می‌شود؛ و در نهایت، با ارائه قرائن متقنِ داخلی (اضطراب متن) و خارجی (شواهد تاریخی و روایی)، پرده از تغییرات و تحریفات صورت‌گرفته در این روایت برداشته خواهد شد.

**الف) اهمیت و ضرورت تحقیق:** ضرورت و جایگاه راهبردی این پژوهش آنگاه آشکار می‌شود که بدانیم روایت «صحیح مسلم» از حدیث ثقلین، به نقطهٔ کانونیِ تنازعات کلامی میان فریقین بدل شده است. از یک‌سو، برخی از پژوهشگران و متکلمان شیعه در مقام احتجاج با اهل‌سنت، با خوش‌بینی به ظاهرِ این روایت استناد کرده و آن را دلیلی بر حقانیت و امامت اهل‌بیت(ع) دانسته‌اند (حسینی قزوینی، ۱۴۳۴، ج۱، ص۶۳؛ حسینی میلانی، ۱۴۳۰، ص۴۶؛ انصاری، ۱۳۹۷، ص۵۲)؛ غافل از آنکه تکیه بر این متنِ خاص، به‌دلیل فقدان فقرات کلیدی، پایه‌های استدلال آنان را سست می‌نماید.

از سوی دیگر، مخالفان سرسخت شیعه همچون «ابن‌تیمیه حرانی» و پیروان مکتب فکری او، با هوشمندی بر همین نقطهٔ ضعف انگشت نهاده‌اند. آنان با استناد به روایت تقطیع‌شدهٔ مسلم و تأکید بر عدم وجود عبارت «لَنْ يَفْتَرِقَا» (عدم

جدایی قرآن و عترت) در این نقل، دلالت حدیث بر امامت، عصمت و مرجعیت مطلقهٔ معصومان(ع) را انکار کرده و آن را صرفاً توصیه‌ای اخلاقی قلمداد نموده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج۷، ص۳۱۸-۳۱۹).

این پارادوکس نشان می‌دهد که نسخهٔ موجود در صحیح مسلم، نه‌تنها کمکی به اثبات مدعای شیعه نمی‌کند، بلکه به ابزاری در دست منکران فضائل اهل‌بیت(ع) تبدیل شده است.

بنابراین، اهمیت این جستار در آن است که با عبور از سطح ظاهری منازعات، به ریشه‌یابی این چالش می‌پردازد. این پژوهش با نقد بنیادینِ متن موجود در صحیح مسلم و اثبات تحریف آن از طریق مقابله با سایر نصوص معتبر، ضرورت بازنگری در استناد به این حدیث را برای جامعهٔ علمی تبیین کرده و نشان می‌دهد که اعتماد بی‌قیدوشرط به این روایت، رهزنی برای حقیقت‌جویان خواهد بود.

**ب) روش‌شناسی تحقیق:** ماهیت تاریخی و متنی مسئلهٔ مورد بحث، اقتضا می‌کند که این پژوهش با روش «توصیفی-تحلیلی» و با رویکردی «انتقادی» سامان یابد. در فرایند گردآوری اطلاعات، بر منابع دست‌اول روایی و تاریخیِ فریقین (با تأکید بر مصادر اهل‌سنت) تکیه شده است تا نتایج حاصله از اتقان و مقبولیت لازم برخوردار باشد.

در مقام داوری و تحلیل داده‌ها، نگارندگان از دو بازوی علمی بهره جسته‌اند: نخست، «نقد تطبیقی روایات» که در آن روایت مسلم با نقل‌های سایر صحابه و طرق دیگرِ حدیث ثقلین سنجیده می‌شود؛ و دوم، «تحلیل قرائن تاریخی و درون‌متنی» که با واکاوی شواهد و نشانه‌های موجود در متن و بافت صدور حدیث، صحت و سقم ادعای تحریف در روایت مسلم نیشابوری را به بوطی نقد می‌کشد. این فرایند چندلایه، با هدف بازشناسی متن اصیل و تفکیک آن از افزوده‌ها یا کاستی‌های راویان صورت گرفته است تا در نهایت، خواننده با عبور از لایه‌های تحریف، به درک عمیقی از اهمیت بازخوانی انتقادی متون حدیثی نائل آید.

**ج) پیشینهٔ تحقیق و جنبه‌های نوآوری:** حدیث شریف ثقلین به‌مثابهٔ یکی از محورهای بنیادین منازعات کلامی، همواره کانون توجه محدثان و متکلمان فریقین

بوده است؛ به‌گونه‌ای که ادبیات پژوهشی گسترده‌ای پیرامون آن شکل گرفته است. با واکاوی انتقادی در تراث مکتوب موجود، می‌توان مطالعات پیشین را در سه جریان اصلی طبقه‌بندی نمود که هر یک، علی‌رغم ارزش علمی، خلأهای پژوهشی خاص خود را نمایان می‌سازند:

**۱. جریان سندپژوهی و اثبات صدور:** بخش اعظمی از نگاشته‌های موجود، با هدف پاسخ به تشکیکات مخالفان، همت خود را مصروفِ جمع‌آوری طرق، اسانید و اثبات تواتر این حدیث کرده‌اند. آثار گرانسنگی همچون «غایةُ المرام» اثر هاشم بن سلیمان بحرانی، مجلد حدیث ثقلین در «عَبقات الأنوار» میرحامدحسین کنتوری و تک‌نگاری‌های معاصری نظیر «حدیث الثقلین» قوام‌الدین وشنوی و نجم‌الدین شریف عسکری، در این دسته جای می‌گیرند. همچنین موسوعه‌های حدیثی تدوین‌شده توسط مراکز تحقیقاتی معاصر مانند مرکز الأبحاث العقائدیة و مدرسه امام باقرالعلوم، با عنوان موسوعة الحدیث الثقلین، عمدتاً رویکردی «جوامع‌نگارانه» داشته و بر گردآوری حداکثری اسناد از منابع عامه و خاصه تمرکز داشته‌اند. نقطهٔ اشتراک این آثار، غلبهٔ رویکرد «سندی» و «کلامی» برای اثبات اصل صدور است و کمتر به واکاوی انتقادیِ «تطورات متنی» حدیث در منابع خاصی چون صحیح مسلم پرداخته‌اند.

**۲. جریان محتواپژوهی و دانشنامه‌ای:** دستهٔ دوم پژوهش‌ها، به تبیین دلالت‌های حدیث، مرجعیت علمی اهل‌بیت(ع) و عصمت آنان پرداخته‌اند. مقالات دانشنامه‌ای در «دائرةالمعارف بزرگ اسلامی» و «دانشنامهٔ جهان اسلام» و نیز آثاری چون «امام‌شناسی» علامه طهرانی و «حدیث الثقلین» سیدکمال حیدری، در این راستا قابل ارزیابی‌اند. این پژوهش‌ها اگرچه در تبیین مفاد حدیث موفق بوده‌اند، اما از بررسی تطبیقیِ دقیق میان نسخه‌های مختلف و ردگیری جریان تحریف در متون مادر اهل‌سنت غفلت ورزیده‌اند.

**۳. جریان نقد تطبیقی و تحریف‌شناسی:** در سال‌های اخیر، برخی پژوهشگران گام‌های ارزشمندی در نقد روایت‌شناسی این حدیث برداشته‌اند. «صداقت ثمرحسینی» (۱۳۹۰) ضمن بازخوانی انتقادی اثر وشنوی، به مناقشات پیرامون دوگانهٔ

«کتاب و عترت» در برابر «کتاب و سنت» پرداخته است (صداقت ثمرحسینی، ۱۳۹۰، ص۴۳-۶۰). همچنین «عبدالرحمن باقرزاده» (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «صحیح مسلم و روایات تحریف‌شده»، تحریفات خطبهٔ روز عرفه و مسئلهٔ دخول همسران پیامبر(ص) در مصادیق اهل‌بیت را واکاوی کرده است (باقرزاده، ۱۴۰۱، ص۱۲۱-۱۳۴). با این حال، پژوهشِ باقرزاده نیز از دو جهت با جستار حاضر متفاوت است: نخست آنکه تمرکز وی بر خطبهٔ عرفه و نقد دیدگاه زید بن ارقم دربارهٔ زنان پیامبر(ص) است؛ حال آنکه مسئلهٔ این پژوهش، حذف عبارت راهبردی «لَنْ یَفْتَرِقَا» در خطبهٔ غدیر است. دوم آنکه وی در ادعای وجود روایات فراوان از صحابه‌ای چون ابوسعید خدری و حذیفه، به ذکر مصادر دقیق آن‌ها نپرداخته است؛ در حالی که پژوهش حاضر، تمامی این مصادر را به تفصیل استخراج و ارائه نموده است.

**۴. جنبهٔ نوآوری و تمایز تحقیق:** بر این اساس، خلأ اصلی که این پژوهش درصدد پر کردن آن است، عبور از کلیات و تمرکز بر «نقد متنیِ موشکافانه» روایت صحیح مسلم است. برخلاف پژوهش‌های پیشین که یا صرفاً به اثبات سند پرداخته‌اند یا به کلیات دلالت، این مقاله با رویکردی نوآورانه و با بهره‌گیری از شواهد هشت‌گانهٔ درون‌متنی و برون‌متنی، فرایند «تقطیع سازمان‌یافته» در روایت مسلم نیشابوری را آشکار می‌سازد. اهمیت این نوآوری آنجا دوچندان می‌شود که دریابیم بسیاری از محققان شیعه برای اثبات امامت، ناآگاهانه به همین نسخهٔ تحریف‌شده استناد می‌کنند (حسینی قزوینی، ۱۴۳۴، ج۱، ص۶۳؛ حسینی میلانی، ۱۴۳۰، ص۴۶)؛ غافل از آنکه نسخهٔ مسلم، با حذف دالّ مرکزی حدیث (عدم جدایی تا حوض کوثر)، عملاً کارکرد استدلالی خود را از دست داده است. این پژوهش، اعتبار این استنادات را با چالش جدی مواجه می‌سازد.

## ۱. اعتبارسنجی حدیث ثقلین؛ از تواتر اسانید تا تکثّر مواضع صدور

حدیث شریف ثقلین از منظر معیارهای سنجش اعتبار در دانش «درایة‌الحدیث» و نزد فریقین، در زمرهٔ روایات «متواتر» و قطعی‌الصدور جای می‌گیرد. برای اثبات این جایگاه معرفتی و عبور از حصار تردید، می‌توان از دو رهیافت هم‌افزا شامل «کثرت‌گرایی در طرق و روات» و «تعدد بسترهای زمانی و مکانی صدور» بهره جست:

### ۱ـ۱. تواتر سندی و اجماع فریقین

واکاوی‌های آماری در میراث مکتوب اسلامی، از استقبال بی‌نظیر محدثان و کثرت طرق این حدیث حکایت دارد؛ به‌گونه‌ای که انکار آن جز از سرِ ناآگاهی یا لجاجت علمی متصور نیست (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۰، ج۴، ص۱۰۵). در منابع اهل‌سنت، استوانه‌های حدیث‌شناسی همچون «سخاوی» و «سمهودی»، ضمن تصریح به کثرت طرق، نام بیش از بیست و چهار تن از صحابهٔ رسول خدا(ص) را به‌عنوان راویان مستقیم این کلام نبوی ثبت کرده‌اند (سخاوی، ۱۴۲۱، ج۱، ص۳۳۶-۳۶۴؛ سمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۷۲-۸۹). گزارش‌های دیگر نیز حاکی از آن است که بیش از بیست صحابی این حدیث را روایت کرده‌اند (ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۰؛ مناوی، ۱۴۲۲، ج۳، ص۲۰). حتی پژوهش‌های معاصر اهل‌سنت نشان می‌دهد که تنها با تکیه بر روایت هفت تن از صحابه، حد تواتر حاصل می‌شود؛ چه رسد به طبقهٔ صحابه که عدد ناقلان در آن بسیار فراتر است (جاهین، بی‌تا، ص۴۴-۷۰).

در سوی دیگر، محدثان شیعه با تتبعی ژرف‌تر، دامنهٔ این تواتر را گسترده‌تر یافته‌اند. محققانی چون «میرحامدحسین کنتوری» در اثر جاودانهٔ «عَبقات الأنوار» و آیت‌الله بروجردی، تعداد صحابهٔ راوی را بین ۳۴ نفر دانسته‌اند (حسینی میلانی، ۱۴۲۶، ج۲، ص۲۲۶-۲۳۶؛ معزی ملایری، ۱۴۳۳، ج۱، ص۵۶). برخی دیگر از پژوهشگران متأخر با احتساب تمامی طرق، آمار صحابه را به ۴۸ تا ۵۰ نفر رسانده‌اند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ج۹، ص۴۴۵-۴۵۱؛ ماحوزی، ۱۴۲۶، ص۵).

اهمیت این روایت زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم بیش از ۳۱۳ تن از دانشمندان نامدار اهل‌سنت در طول قرون متمادی، این حدیث را در آثار خود ثبت کرده‌اند (حسینی میلانی، ۱۴۲۶، ج۱، ص۱۹۹-۲۱۰). این حجم از توجه، موجب شکل‌گیری اجماعی کم‌نظیر میان علمای فریقین شده است؛ چنان‌که بزرگانی از قرن چهارم تا دوران معاصر، بر «مُجمَعٌ علیه» بودن آن مهر تأیید زده‌اند (مفید، ۱۴۲۹، ج۱، ص۱۸۰؛ علم‌الهدی، ۱۴۲۶، ج۳، ص۱۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج۱، ص۷۵؛ ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۰؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۶، ج۱، ص۱۸۶؛ حیدری، ۱۴۴۱، ص۱۱۳). فراتر از عالمان، در لسان ائمهٔ اطهار(ع) نیز این حدیث به‌عنوان مستندی قطعی و غیرقابل خدشه در مباحثات

کلامی مورد اســتناد قرار گرفته اســت؛ نمونهٔ بارز آن نامهٔ امام هادی(ع) به مردم اهواز در رد جبر و تفویض است (ابن‌شعبه، ۱۴۲۳، ص۳۳۷-۳۳۸).

### ۱ـ۲. تکثّر زمانی و مکانی صدور حدیث

پیامبر اکرم(ص) برای تثبیت جایگاه «قرآن و عترت» و اتمام حجت بر امت، به بیان این حقیقت در یک موقعیت اکتفا ننموده و بر اساس شواهد متقن تاریخی، در مواقف و زمان‌های متعددی (تا هشــت موضــع) آن را تکرار فرموده‌اند (ســمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۷۷؛ ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۰). اهمّ این مواضــع بر اســاس ســیر تاریخی و مستندات روایی عبارت‌اند از:

۱. در بازگشــت از غزوهٔ طائف؛ در ســال هشــتم هجری که پس از محاصــرهٔ آن دیار بیان شده است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۲۰، ج۱۶، ص۶۸؛ ابویعلی، ۱۴۱۰، ج۲، ص۱۶۵).

۲. در مکه و ایام حجة الوداع؛ که جهت تأکید مضــاعف در دو موقعیت گزارش شده است: نخست در روز عرفه در سرزمین عرفات (ترمذی، ۱۴۲۱، ص۸۵۹)؛ دوم در روز عید قربان در کنار چاه زمزم ذکر گردیده است (یعقوبی، ۱۳۸۴، ج۲، ص۱۰۲).

۳. در مســجد خَیف؛ واقع در ســرزمین منا (در آخرین روزهای ایام تشــریق) که محدثانی چون طبرانی آن را در معجم خود ثبت کرده‌اند (طبرانی، ۱۳۹۷، ج۳، ص۶۳).

۴. در غدیرخم؛ در مسیر بازگشت از حجة الوداع که مشهورترین و متواترترین بستر نقل این حدیث به شمار می‌رود (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۱).

۵. در مدینه بر فراز منبر؛ که در ضمن خطبه‌های عمومی حضرت در مسجدالنبی و جهت ابلاغ به عموم انصــار و مهاجرین نقل شــده اســت (ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۰).

۶. در بستر بیماری و آستانهٔ وفات؛ در آخرین روزهای حیات شریف پیامبر(ص) در حجرهٔ مبارکه که با توجه به قرائن، با حدیث مشــهور «کتف و دوات» نیز پیوســتگی معنایی و زمانی دارد (سمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۸۸-۸۹؛ ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۰).

## ۲. واکاوی روایت مسلم نیشابوری؛ خوانش‌ها و پیامدهای کلامی

کانونی‌ترین چالش در مبحث حدیث ثقلین، روایتی است که «مسلم بن حجاج» در «صــحیح» خود نقل کرده اســت. این روایت به‌دلیل جایگاه ممتاز کتاب وی نزد

اهل‌سنت، دست‌مایهٔ قرائت‌هایی متفاوت از مرجعیت اهل‌بیت(ع) شده است. مسلم این حدیث را با سندی متصل از «یزید بن حیان» نقل می‌کند که طی آن، زید بن ارقم در پاسخ به درخواست بیان حدیثی از پیامبر(ص)، ضمن اشاره به کهولت سن و فراموشی، خطبهٔ غدیرخم را این‌گونه بازگو می‌کند:

«...قَامَ رَسُولُ اللهِ... فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيهِ... ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ... أَنَا تَارِک فِيكمْ ثَقَلَينِ: أَوَّلُهُمَا كتَابُ اللهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا بِكتَابِ اللهِ وَاسْتَمْسِكوا بِهِ»... ثُمَّ قَالَ: «وَأَهْلُ بَيتِي، أُذَكرُكمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيتِي، أُذَكرُكمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيتِي...» (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۱).

این متن که توسط بیش از پانزده محدث دیگر نیز با همین الفاظ بازتاب یافته است (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۴۱۸، ج۱، ص۳۵۲-۳۵۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۵، ج۳۲، ص۱۱-۱۰؛ نسائی، ۱۴۲۱، ج۷، ص۳۲۰-۳۱۹)، دارای یک خلأ معنایی بزرگ است: حذف عبارت «لَنْ يَفْتَرِقَا» (عدم جدایی قرآن و عترت). همین «سکوت متنی»، زمینه را برای شکل‌گیری جریانی از مفسران و متکلمان اهل‌سنت فراهم آورد تا با تمسک به آن، دلالت حدیث بر «لزوم اطاعت» از اهل‌بیت(ع) را انکار نمایند.

## ۲ـ۱. جریان تقلیل‌گرا؛ از ابن‌تیمیه تا سلفیهٔ معاصر

سردمدار این جریان، «ابن‌تیمیه حرّانی» است که با استناد انحصاری به روایت مسلم، تلاش کرده است تا مفاد حدیث را از «ولایت و مرجعیت» به «محبت و رعایت حقوق» تقلیل دهد. وی با نادیده گرفتن سایر نقل‌های معتبر، مدعی است که در صحیح مسلم، پیامبر(ص) تنها به تمسک به قرآن امر کرده و دربارهٔ اهل‌بیت(ع) صرفاً یادآوری حقوق (أذكِّرُكُم الله) داشته است؛ بنابراین هیچ دلیلی بر تبعیت دینی یا سیاسی از آنان در این خطبه وجود ندارد (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج۷، ص۳۱۸-۳۱۹). وی حتی فراتر رفته و با تشکیک در صحت عبارت «لَنْ يَفْتَرِقَا» که در سنن ترمذی آمده، مدعی است که تبعیت محض از غیرمعصوم (که به زعم او اهل‌بیت معصوم نیستند) جایز نیست (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج۷، ص۳۹۴-۳۹۵).

در امتداد این نگرش، «شمس‌الدین ذهبی» نیز کوشیده است تا با تضعیف اسنادِ رقیب (مانند روایت ترمذی از جابر بن عبدالله)، روایتِ ناقصِ مسلم را تثبیت کند. وی با خدشه در وثاقت راویانی چون «زید بن حسن انماطی»، سعی در

بی‌اعتبار ساختن بخش «عدم جدایی قرآن و عترت» دارد؛ هرچند خود در مواضع دیگر، روایات مشابه را تصحیح کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳، ص۴۹۹-۵۰۰؛ ذهبی، ۱۴۲۳، ص۶۴).

این خوانش حداقلی در قرون متأخر نیز تداوم یافت. «محمد بن عبدالهادی سِندی» با صراحت اعلام می‌دارد که جانشینی اهل‌بیت(ع) منحصر در وجوب محبت و پرهیز از آزار آنان است و مرجعیت در اخذ احکام، تنها اختصاص به کتاب و سنت دارد (سندی، ۱۴۲۸، ج۶، ص۳۹۰). در دوران معاصر نیز محققان سلفی همچون «شعیب الأرنؤوط» و «عبدالرزاق عفیفی»، با تکرار سخنان ابن‌تیمیه، تصریح می‌کنند که روایت مسلم هیچ دلالتی بر لزوم پیروی از گفتار و کردار اهل‌بیت ندارد و روایات مخالف آن، ناشی از اوهام راویان ضعیف است (ابن‌حنبل، ۱۴۱۵، ج۳۲، ص۱۲؛ آمدی، ۱۴۲۴، ج۱، ص۳۲۵). بدین‌سان، روایت تقطیع‌شدهٔ مسلم، به سنگ‌بنای تفکری تبدیل شد که عملاً مرجعیت علمی خاندان رسالت را به حاشیه رانده است.

## ۳. کالبدشکافی متن؛ واکاوی شواهد درون‌متنیِ تحریف

پیش از بررسی شواهد بیرونی، واکاوی دقیقِ ساختار و محتوای روایتِ منقول در «صحیح مسلم»، پرده از اضطراب و تزلزل درونی آن برمی‌دارد. تحلیل انتقادیِ متن نشان می‌دهد که این روایت، نه یک نقلِ دقیق و امانت‌دارانه، بلکه گزارشی آسیب‌دیده و متأثر از شرایط راوی است. این ناهماهنگی‌ها را می‌توان در سه قرینهٔ اصلی ردیابی نمود:

### ۳ـ۱. تصریح راوی به نسیان و کهولت سن

نخستین و گویاترین قرینه بر عدم اتقان این متن، اعتراف صریح خودِ راوی (زید بن ارقم) به ناتوانی در ضبط دقیق کلام پیامبر(ص) است. وی در طلیعهٔ حدیث، با سوگند یاد کردن، از پیری و فراموشیِ بخشی از محفوظات خود سخن می‌گوید: «به خدا سوگند که پیر شده‌ام و عهدم طولانی گشته و بخشی از آنچه را از رسول خدا(ص) حفظ کرده بودم، فراموش کرده‌ام» (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۱). این اقرارِ صادقانه («نَسِيتُ بَعْضَ الَّذِي كُنْتُ أَعِي»)، به‌روشنی دلالت دارد که متنِ ارائه‌شده توسط او، متنی کامل نیست و احتمال افتادگیِ فقراتی مهم (همچون عبارت عدم جدایی ثقلین) در آن بسیار بالاست. بنابراین، سکوت زید دربارهٔ برخی فرازها، نه

دلیل بر عدم صدور، بلکه نتیجهٔ طبیعیِ نسیان او است.

### ۳ـ۲. تقطیع و ایجاز مخلّ در نقل خطبه

قرینهٔ دوم، روشِ گزینشی زید در نقل خطبهٔ غدیر است. وی با عبور سریع از مقدمات و مواعظ پیامبر(ص)، تنها به جملات کلی بسنده کرده است: «پس پیامبر خدا را ستایش کرد و موعظه فرمود و تذکر داد» (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۱). این ایجاز و خلاصه‌سازی، نشان می‌دهد که راوی در مقام بیانِ تمامِ جزئیاتِ واقعه نبوده و تنها شاکله‌ای کلی را ترسیم کرده است. بدیهی است که در چنین نقلِ خلاصه‌شده‌ای، نمی‌توان به «عدمِ ذکر» یک مطلب (مانند ولایت یا حدیث حوض)، به‌عنوان دلیلی بر «عدمِ وجود» آن استناد کرد.

### ۳ـ۳. تعارض در تعیین مصادیق اهل‌بیت و اختلاف نسخه‌ها

سومین و پیچیده‌ترین قرینه که حکایت از آشفتگی در نقل دارد، تشتت آرای زید بن ارقم در تفسیر مصادیق «اهل‌بیت» است. در روایت نخستِ مسلم (ح۶۲۲۵)، زید در پاسخ به پرسش حصین، همسران پیامبر را به معنای عام جزء اهل‌بیت می‌شمارد، اما در معنای خاص (محرومان از صدقه) آنان را خارج می‌داند (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۱). اما شگفت‌آنکه در روایت دوم (ح۶۲۲۸)، نظر وی کاملاً دگرگون شده و با سوگند تأکید می‌کند که زنان به‌هیچ‌وجه جزء اهل‌بیت نیستند (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۲-۱۰۶۱)؛ دیدگاهی که در سایر منابع نیز بازتاب یافته است (بزار، ۱۴۰۹، ج۱۰، ص۲۳۲-۲۳۱؛ طبرانی، ۱۳۹۷، ج۵، ص۱۸۲).

فراتر از تناقضات راوی، مقایسهٔ نسخه‌های خطی و چاپی نیز پرده از «تحریف تاریخی» برمی‌دارد. «ابن‌کثیر دمشقی» در تفسیر خود، عبارتی را از صحیح مسلم، مسند احمد و سنن النسائی نقل می‌کند که در نسخه‌های امروزیِ این کتب یافت نمی‌شود. وی می‌نویسد که زید صراحتاً گفت: «زنان پیامبر از اهل‌بیت او نیستند» (ابن‌کثیر، ۱۴۳۱، ج۶، ص۵۵۰-۵۴۹)؛ در حالی که متن موجود در چاپ های کنونی، د چار تغییر شده است. این تفاوت فاحش، مورد توجه شارحانی چون «نووی» نیز قرار گرفته و آنان را به توجیه و تأویل واداشته است (نووی، ۱۴۱۴، ج۱۵، ص۲۵۸). جالب‌تر آنکه حتی «ابن‌تیمیه» نیز دیدگاهِ عدم شمول همسران را به روایتِ زید در صحیح مسلم نسبت

داده است (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵، ج۲۲، ص۴۶۰) که نشان می‌دهد نسخهٔ در اختیارِ وی، با نسخه‌های متداولِ امروزی متفاوت بوده است. مجموع این شواهد (نسیان راوی، ایجاز در نقل و اضطراب در متن و نسخه)، اعتماد مطلق به این روایت را به‌عنوان متنی کامل و دست‌نخورده، با تردید جدی مواجه می‌سازد.

## ۴. شواهد و قرائن برون‌متنی؛ واکاوی تطبیقی اسناد

پس از اثبات اضطراب درونی روایت مسلم، ضرورت دارد تا با خروج از حصارِ متنِ «صحیح مسلم» و مراجعه به سایر اسناد تاریخی و روایی، پازلِ گم‌شدهٔ این حدیث تکمیل گردد. بررسی‌های برون‌متنی در سه محورِ «تکمله‌های روایی»، «تناقضِ تیتر و متن» و «شهادت سایر صحابه»، وقوع پدیدهٔ «بُریدگی» (بَتر الحدیث) را اثبات می‌نماید:

### ۴ـ۱. قرینهٔ اول: تکملهٔ حذف‌شده و افشاگری در برابر ابن‌زیاد

نخستین شاهد بر اینکه زید بن ارقم از عبارت «لَنْ یَفْتَرِقَا» (عدم جدایی قرآن و عترت) آگاه بوده ولی در روایتِ مسلم منعکس نشده، ماجرای احتجاج او با «عبیدالله بن زیاد» است. منابع معتبر اهل‌سنت گزارش داده‌اند که زید در مجلسی دیگر، حدیث حوض و پیوستگی عترت را نقل می‌کند که با واکنش تند حاکم اموی مواجه می‌شود. در این گزارش آمده است که ابن‌زیاد با انکار حدیث حوض، زید را متهم به دروغگویی و خرفتی ناشی از پیری می‌کند، اما زید شجاعانه پاسخ می‌دهد: «آن را با دو گوشم شنیدم و قلبم آن را فرا گرفت» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۵، ج۳۲، ص۱۳؛ ابن‌ابی شیبه، ۱۴۱۸، ج۱، ص۳۵۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج۱، ص۱۴۹). تصریح رجالیون برجسته‌ای چون «شعیب الأرنؤوط» محقق مسند أحمد و «نورالدین هیثمی» بر صحت این ماجرا (هیثمی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۱۹۳-۱۹۲)، نشان می‌دهد که زید بن ارقم اصلِ این فقره را شنیده بود. بنابراین، فقدان این بخش در صحیح مسلم، یا ناشی از تقیهٔ راوی در آن مجلس خاص بوده و یا حاصلِ گزینش‌گریِ راویانِ بعدی است که ترجیح داده‌اند بخش چالش‌برانگیزِ حدیث را حذف کنند.

### ۴ـ۲. قرینهٔ دوم: تناقض «عنوان» و «محتوا» در صحیح مسلم

دومین شاهد، ناهماهنگیِ معنادار میان «عنوان باب» و «متن روایت» در کتاب صحیح مسلم است. مسلم بن حجاج این حدیث را ذیل «بابُ فضائلِ عَلی بن أبی‌طالب» آورده است، در حالی که در متنِ تقطیع‌شدهٔ او، هیچ فضیلت اختصاصی برای امیر مؤمنان(ع) به چشم نمی‌خورد و تنها توصیه‌ای کلی به رعایت حق اهل‌بیت است (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۰-۱۰۵۹). این در حالی است که سایر احادیثِ همین باب، مشحون از فضایل صریح (مانند حدیث منزلت یا مباهله یا رأیت) هستند. این تناقض آشکار، دیدگاه پژوهشگران دقیق‌النظر را تقویت می‌کند که معتقدند متن اصلی شامل ماجرای غدیر و ولایت علی(ع) بوده (که فضیلتی بزرگ محسوب می‌شود) و به همین دلیل مسلم آن را در این باب جای داده، اما تیغ سانسور یا تقیه، محتوای متناسب با تیتر را حذف کرده است (امینی، ۱۴۱۴، ج۱، ص۵۴؛ حسینی میلانی، ۱۴۳۸، ج۱، ص۲۰۷).

### ۴ـ۳. قرینهٔ سوم: بازسازی متن اصیل در آینهٔ روایات تطبیقی

قوی‌ترین دلیل بر تحریف روایت مسلم، مقایسهٔ آن با سایر طرقِ حدیث است. وقتی روایتِ ناقصِ مسلم را در کنارِ ده‌ها نقلِ دیگر از همان راوی (زید) و سایر صحابه قرار می‌دهیم، حلقهٔ مفقوده (یعنی عبارت «لَنْ یَفْتَرِقَا») آشکار می‌شود. این بازسازی در دو سطح قابل انجام است:

**الف) سایر نقل‌های زید بن ارقم:** برخلاف روایت مسلم، زید در طرق دیگر که توسط محدثانی چون احمد بن حنبل، طبرانی و حاکم ثبت شده، حدیث را کامل نقل کرده است. برای نمونه:

۱. در روایت «ابوالضحی مسلم بن صبیح» از زید، به صراحت آمده است: «وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج۳، ص۱۶۱-۱۶۰؛ فسوی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۵۳۶).

۲. در روایت «ابوطفیل عامر بن واثله» از زید، ضمن بیان حدیث ثقلین به‌صورت کامل، به ماجرای غدیر و جملهٔ «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ» نیز تصریح شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج۳، ص۱۱۸؛ طبرانی، ۱۳۹۷، ج۵، ص۱۶۷-۱۶۶).

۳. در روایت «علی بن ربیعه اسدی»، زید بر عبارت «کِتَابُ اللّهِ وَ عِتْرَتِی» تأکید می‌ورزد (فسوی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۵۳۷؛ ألبانی، ۱۴۱۵، ج۴، ص۳۵۶).

**ب) اجماع صحابه بر متن کامل:** علاوه بر زید، واقعهٔ غدیر و حدیث ثقلین توسط جمع کثیری از صحابه نقل شده که همگی بر وجود فقرات حذف‌شده در صحیح مسلم، اتفاق‌نظر دارند. این هم‌سویی نشان می‌دهد که روایت مسلم، روایتی «شاذ» و «معلول» است. اهمّ این روایات عبارت‌اند از:

۱. روایت ابوسعید خدری؛ که با طرق متعدد نقل شده و عبارت «لَنْ یَفْتَرِقَا» در آن موج می‌زند (ابن‌حنبل، ۱۴۱۵، ج۱۷، ص۱۷۰-۱۶۹؛ طبرانی، ۱۳۹۷، ج۳، ص۶۳-۶۲).

۲. روایت زید بن ثابت؛ که در آن از تعبیر «خلیفتین» (دو جانشین) استفاده شده و صحت آن مورد تأیید بزرگانی چون هیثمی، سیوطی و ناصرالدین ألبانی قرار گرفته است (هیثمی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۳۳، ج۱، ص۱۵۷؛ ألبانی، ۱۴۱۵، ج۴، ص۳۵۸).

۳. روایت حذیفه بن اسید و جابر بن عبدالله؛ که در آن‌ها نیز بر تمسک به عترت و ورود بر حوض کوثر تأکید شده است (ترمذی، ۱۴۲۱، ص۸۵۹؛ طبرانی، ۱۳۹۷، ج۳، ص۶۵).

مجموع این شواهدِ متقن (افشاگری زید نزد ابن‌زیاد، تناقض ساختاری صحیح مسلم و تواترِ متنِ کامل نزد سایر صحابه) جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که روایت موجود در صحیح مسلم، نه تمامِ حقیقت، بلکه برشی ناقص از واقعه‌ای بزرگ است که در فرایند انتقال، دچار تغییرات معنادار شده است.

## ۵. تبارشناسی اختلافات متنی؛ خاستگاه‌ها و عوامل

واکاوی دقیق میراث روایی نشان می‌دهد که حدیث ثقلین، برخلاف بسیاری از روایات، با الفاظ و تعابیر گوناگونی در منابع ثبت شده است. این تکثر متنی و تفاوت در نقل‌ها، پدیدهٔ تک‌عاملی نیست؛ بلکه برآیندی از تعامل سه مؤلفهٔ اصلی شامل «تعدد بسترهای صدور»، «آسیب‌های فرایند انتقال» و «رویکرد گزینشی مؤلفان» است که در ادامه تبیین می‌گردد:

### ۵ـ۱. تعدد دفعات صدور و تنوع بیان نبوی

نخستین و طبیعی‌ترین عامل در اختلاف الفاظ، تکرار این وصیت راهبردی در موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف است. همان‌گونه که استوانه‌های

حدیث‌شناسی عامه همچون «سمهودی» و «ابن‌حجر هیثمی» تصریح کرده‌اند، پیامبر اکرم(ص) در مواقف متعددی (مانند عرفه، غدیر، مسجد خیف و بستر بیماری) بر مسئلهٔ ثقلین تأکید ورزیده‌اند (سمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۷۷؛ ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۰). بدیهی است که مقتضای حال و مقام در هر یک از این مواضع، ادبیات خاصی را می‌طلبیده است؛ گاه با تعبیر «ثقلین»، گاه «خلیفتین» و گاه «أمرین»؛ و در برخی مواضع با تفصیل بیشتر (ذکر حوض و عدم جدایی) و در برخی با ایجاز. بنابراین، وجود این تفاوت‌ها لزوماً به معنای تعارض نیست، بلکه نشانگر اهتمام پیامبر(ص) بر تکرارِ مضمون در قالب‌های متنوع است. با این حال، نکتهٔ کلیدی این جاست که در اکثر قریب‌به‌اتفاق این صیغه‌های صحیح، گزارهٔ «لَنْ یَفْتَرِقَا» (عدم جدایی قرآن و عترت) به‌عنوان فصل‌مقیمِ کلام حضور دارد و فقدان آن در نقل خاص، نیازمند توجیهی فراتر از تعدد صدور است.

### ۵ـ۲. آسیب‌شناسی انتقال؛ از نقل‌به‌معنا تا نسیان راوی

دومین عامل دخیل در گوناگونی متن، مداخلات انسانی در فرایند انتقال حدیث از عصر صدور تا عصر تدوین است. پدیده‌هایی نظیر «نقل به معنا» (بیان مضمون حدیث با الفاظ راوی)، «تصحیف» (خطای شنیداری یا نوشتاری) و «نسیان» (فراموشی)، نقش بسزایی در تغییر الفاظ داشته‌اند. این مسئله به‌ویژه در حدیث زید بن ارقم در صحیح مسلم نمود بیشتری دارد؛ چراکه راوی در ابتدای سخن، صراحتاً به پیری و فراموشی خود اعتراف می‌کند (مسلم بن حجاج، ۱۴۲۱، ص۱۰۶۱). در چنین شرایطی، احتمال اینکه عبارت کلیدی «لَنْ یَفْتَرِقَا» قربانیِ نسیان راوی یا خلاصه‌سازی‌های غیردقیق شده باشد، بسیار تقویت می‌شود.

### ۵ـ۳. مهندسی متن و رویکرد گزینشی مؤلفان

سومین و شاید مهم‌ترین عامل در بحث حاضر، نقش «مؤلفان» و «تدوین‌گران» جوامع حدیثی در گزینش روایات است. شواهد تاریخی و قرائن برون‌متنی حاکی از آن است که برخی محدثان به‌دلیل پیش‌فرض‌های کلامی یا مقتضیات سیاسیِ زمانه، در انتخاب میانِ نسخه‌های مختلف یک حدیث، دست به «گزینش‌گری» زده‌اند. مسلم نیشابوری با وجود دسترسی به طرقی که حاوی متن کامل و فضایل

صـریح اهل‌بیت(ع) بوده (چنان‌که در کتب معاصـران او چون احمد بن حنبل و ترمذی آمده)، ترجیح داده اسـت نسـخه‌ای را برگزیند که کمترین اصـطکاک را با گفتمان سـیاسـی حاکم داشـته باشـد. این رویکرد که می‌توان از آن به «تقطیع سازمان‌یافته» یا «سـانسـور نرم» تعبیر کرد، سـبب شـده تا متنی ناقص اما سـازگار با قرائت رسمی، در کتاب صحیح مسلم تثبیت شود.

## ۶. بازخوانی دلالت حدیث؛ عبور از «محبت» به «مرجعیت»

اگرچه جریان سلفی با تکیه بر روایت تقطیع‌شدهٔ مسلم، می‌کوشد تا مفاد حدیث ثقلین را در حد «محبت و رعایت حرمت» تنزل دهد، اما واکاوی دقیق در آرای محدثان، لغت‌شـناسـان و متکلمان برجسـتهٔ اهل‌سـنت، از حقیقتی دیگر پرده برمی‌دارد. بررسـی‌ها نشـان می‌دهد که حتی بدون در نظر گرفتنِ عبارتِ حذف‌شـدهٔ «لَنْ یَفْتَرِقَا»، نفسِ واژگانِ به‌کاررفته در حدیث (مانند ثقلین، تمسـک، اهتدا)، دلالتی فراتر از یک توصـیهٔ اخلاقی دارند و بر «مرجعیت علمی» و «حجیت دینی» عترت گواهی می‌دهند. این خوانشِ اکثریت، در سه محور قابل تبیین است:

### ۶ـ۱. بار معنایی واژهٔ «ثقلین»؛ وجوب اطاعت

نخستین نقد بر قرائتِ تقلیل‌گرا، از منظر لغت شناسی است. ابوالعباس ثَعلَب و جمعی از ادبا تصـریح کرده‌اند که نام‌گذاری قرآن و عترت به «ثقلین»، دارای بارِ حقوقی سـنگینی اسـت. آنان می‌گویند: «این دو را ثقلین نامیدند، زیرا اخذ دین از ایشان و عمل به دستوراتشان سنگین و دشوار است» (خطابی، ۱۴۰۲، ج۲، ص۱۹۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۱، ص۱۲۵؛ سمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۹۳). بدیهی است که صرفِ «دوست داشتن»، امری سـنگین (ثقیل) نیسـت؛ بلکه این «لزوم اطاعت» و «اخذ معارف» اسـت که مسئولیت‌آور است.

### ۶ـ۲. تلازم «تمسک» با «هدایت»

محور دوم، تحلیل مفهوم «تمسک» در کلام نبوی است. متکلمان نامداری چون «تفتازانی» در شرح المقاصد، با عبور از ظاهر الفاظ، تصریح می‌کنند که قرین شدن عترت با قرآن، پیامی جز مرجعیت علمی ندارد: «پیامبر عترت را در کنار قرآن قرار

داد تا نشـان دهد تمسـک به آنان نجات‌بخش از گمراهی اسـت و معنای تمسـک، چیزی جز اخذ علم و هدایت از آنان نیسـت» (تفتازانی، ۱۴۱۹، ج۵، ص۳۰۳). نظام‌الدین نیشابوری نیز این جانشینی را تکوینی و تشریعی دانسته و عترت را «قائم‌مقام پیامبر» در تـداوم نور هـدایـت معرفی می‌کنـد (نظام الأعرج، ۱۴۱۶، ج۲، ص۲۲۱). حتی ابن‌حجر هیثمی که از متعصبان اهل‌سنت است، اعتراف می‌کند که دلیل این تأکید پیامبر، آن اسـت که اهل‌بیت «معدن علوم، احکام و اسـرار دین» هسـتند و خداوند آنان را با «اذهاب رجس» پاکیزه گردانده است (ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۲۶، ص۵۳۲؛ ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۲).

### ۶ـ۳. نقد نظریهٔ «تکثر منابع» (حدیث نجوم)

برخی مفسـران مانند «ملاعلی قـاری» و «طیبی»، اگرچه لزوم اقتـدا بـه سـیرهٔ اهل‌بیت(ع) را پذیرفته‌اند، اما تلاش کرده‌اند با اسـتناد به حدیث «أَصْـحَابِي كَالنُّجُومِ» (اصحاب من مانند ستارگانند)، دایرهٔ این اقتدا را به تمام صحابه گسترش دهند (قاری، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۵۳۰؛ طیبی، ۱۴۱۷، ج۱۲، ص۳۹۰۹). پاسخ علمی به این رویکرد آن است که حدیث نجوم، حتی نزد محققان اهل‌سنت نیز فاقد اعتبار است. چنان‌که محدث معاصـر، «ناصـرالدین ألبانی»، با صـراحتِ تمام حکم به «وضـع و جعل» (سـاختگی بودن) حدیث نجوم داده اسـت (ألبانی، ۱۴۱۲، ج۱، ص۱۴۴-۱۴۵). با سـقوط اعتبار حدیث نجوم و اثبات صـحت حدیث ثقلین، «انحصـار مرجعیت» در قرآن و عترت تثبیت می‌گردد.

### ۶ـ۴. تعیین مصادیق؛ هم‌گرایی با دیدگاه شیعه

نکتهٔ پایانی، تلاش برخی عالمـان عامه برای تقیید این مرجعیت به «علمای اهل‌بیت» اسـت. آنان بر این باورند که تمسـک، تنها مختص به مجتهدان و عالمانِ این خاندان اسـت، نه جاهلان یا فاسـقان (مناوی، ۱۴۲۲، ج۳، ص۲۰؛ سـمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۹۳). این قید، نه‌تنها تضـادی با مبانی شـیعه ندارد، بلکه مؤید آن اسـت. زیرا در دیدگاه شـیعه، اهل‌بیتِ مورد نظر پیامبر(ص)، منحصـراً «معصـومان» هسـتند که مخازن علم الهی‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۲۶، ج۳، ص۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج۱۶، ص۳۱۷). جالب آنکه حتی علمای اهل‌سـنت نیز اذعـان دارند کـه در میـان اهـل‌بیـت، «علی بن ابی‌طالب(ع)» اعلم و شایسته‌ترین فرد برای این اقتدا است (سمهودی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۹۷؛

ابن‌حجر هیثمی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۴۴۲). بدین‌ترتیب، حتی با مبانی اهل‌سنت، مسیر تمسک به ثقلین، لاجرم از دروازهٔ ولایت امیر مؤمنان(ع) می‌گذرد.

## نتیجه‌گیری

حدیث شریف ثقلین در حافظهٔ تاریخی امت اسلام، نه صرفاً یک نقلِ روایی، بلکه «مانیفستِ جاودانهٔ نبوی» برای تضمین هدایت و مصونیت از ضلالت است. این منشور راهبردی که بر پیوند گسست‌ناپذیر «قرآن و عترت» استوار است، همواره به‌عنوان محورِ وحدت و فصل‌المشترکِ مذاهب اسلامی شناخته می‌شود؛ با این حال، دستیابی به عمقِ دلالت‌های آن، نیازمند عبور از لایه‌های ظاهری و نقدِ متونی است که در گذر تاریخ دچار آسیب شده‌اند.

واکاوی انتقادی در این پژوهش نشان داد که روایتِ مندرج در «صحیح مسلم»، علی‌رغم جایگاه ممتاز این کتاب نزد اهل‌سنت، نسخه‌ای «آسیب‌دیده» و «تقطیع‌شده» از این حقیقتِ متواتر است. یافته های تحقیق، با تکیه بر تحلیلِ تطبیقی اسناد و کالبدشکافیِ قرائن شش‌گانهٔ درون‌متنی و برون‌متنی، اثبات نمود که حذفِ گزارهٔ بنیادین «لَنْ یَفْتَرِقَا حَتَّی یَرِدَا عَلَیَّ الْحَوْضَ» در نقل مسلم، نمی‌تواند ناشی از یک خطای سهوی یا نسیانِ راوی (زید بن ارقم) باشد؛ بلکه شواهد تاریخی از یک «سانسورِ سازمان‌یافته» و «مهندسیِ متن» تحت تأثیر گفتمان‌های سیاسی و کلامیِ وقت حکایت دارد. این حذفِ استراتژیک، با تهی‌سازیِ حدیث از دالّ مرکزی آن (عدم جدایی تا قیامت)، زمینه را برای قرائت‌های تقلیل‌گرایانه فراهم آورده تا مرجعیتِ علمی و سیاسی اهل‌بیت(ع) را به یک «محبتِ عاطفیِ صرف» فروکاهند.

از این‌رو، پژوهش حاضر بر این نکته پای می‌فشرد که استنادِ مطلق به روایتِ ابترِ مسلم، چه از سوی شیعیان برای اثبات حقانیت و چه از سوی مخالفان برای انکار ولایت، فاقد اعتبار علمی است. حقیقت آن است که حتی با وجودِ این تلاش‌های حذفی، قاطبهٔ اندیشمندان منصفِ اهل‌سنت، پیامِ ثقلین را فراتر از دوستی دانسته و بر لزومِ «تمسک» و «اقتدا» به سیرهٔ عترت صحه گذاشته‌اند. برجسته‌سازی این قرائتِ اکثریتی، می‌تواند به‌عنوان پادزهری در برابر تفکراتِ تکفیری و تفرقه‌افکن عمل

کرده و بستری نوین برای تقریب مذاهب بر محورِ «محبتِ توأم با اطاعت» فراهم سازد.

در نهایت، افق‌های پیش‌رو نشان می‌دهد که پروندهٔ این بحث همچنان گشوده است و واکاوی‌های آتی می‌تواند بر محورهایی همچون «تحلیلِ پیامدهای کلامیِ تحریف‌های حدیثی بر شکاف‌های مذهبی»، «بازخوانی تطبیقی سایر روایاتِ غدیر در مصادر فریقین» و «تبیینِ نقشِ تفسیریِ اهل‌بیت(ع) بر پایهٔ حدیث ثقلین» متمرکز گردد تا ضمن پر کردنِ خلأهای معرفتی، غبارِ تحریف از چهرهٔ میراثِ نبوی زدوده شود.

## سپاس‌گزاری

در پایان، از تمامی دست‌اندرکاران مجلّهٔ وزین «آموزه‌های حدیثی» که در مسیر انتشار این پژوهش و عرضهٔ آن برای خوانندگان محترم زحمت کشیدند، صمیمانه سپاس‌گزاری نموده و برای ایشان آرزوی توفیق روزافزون دارم.

## فهرست منابع

۱. ابن‌ابی‌شیبه، عبدالله بن محمد. (۱۴۱۸ق). مسند ابن‌ابی‌شیبه. ریاض: دارالوطن.
۲. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد. (۱۴۲۱ق). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. ریاض: دار ابن‌جوزی.
۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة. ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.
۴. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ق). مجموع فتاوی شیخ الإسلام أحمد بن تیمیة. مدینه: مَجمَع ملک فَهد لطباعة المصحف الشریف.
۵. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۲۰ق). المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة. ریاض: دارالغَیث و دارالعاصمة.
۶. ابن‌حجر هیثمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). الصواعق المحرقة علی أهل الرفض و الضلال و الزندقة. ریاض: دارالوطن.
۷. ابن‌حجر هیثمی، احمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). المنح المکیة فی شرح الهمزیة المُسَمّی بأفضل القِری لِقُرّاء أُمِ القُری. جدّه: دارالمنهاج.
۸. ابن‌حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۵ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل (تحقیق شعیب الأرنؤوط و دیگران). بیروت: مؤسسة الرسالة.

۹. ابن‌شعبه، حسن بن علی. (۱۴۲۳ق). تحف العقول عن آل الرسول. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. ابن‌صلاح، عثمان بن عبدالرحمان. (۱۴۲۳ق). معرفة أنواع علم الحدیث. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۳۱ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: دار ابن‌الجوزی.
۱۲. ابویعلی، احمد بن علی. (۱۴۱۰ق). مسند أبی یعلی الموصلی. دمشق: دارالمأمون للتراث.
۱۳. ألبانی، محمد ناصرالدین. (۱۴۱۲ق). سلسلة الأحادیث الضعیفة و أثرها السَیئُ فی الأمة. ریاض: مکتبة المعارف.
۱۴. ألبانی، محمد ناصرالدین. (۱۴۱۵ق). سلسلة الأحادیث الصحیحه و شیءٌ من فقهها و فوائدها. ریاض: مکتبة المعارف.
۱۵. آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). الإحکام فی أصول الأحکام (تحقیق عبدالرزاق عفیفی). ریاض: دارالصُمَیعی.
۱۶. امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۴ق). الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. انصاری، محمدعلی. (۱۳۹۷ش). غدیر در آفاق حدیث. مشهد: بیان هدایت نور.
۱۸. باقرزاده، عبدالرحمان. (۱۴۰۱ش). «صحیح مسلم و روایات تحریف‌شده». نشریهٔ معرفت کلامی، دورهٔ ۱۳، شمارهٔ ۲، ص۱۲۱-۱۳۴.
۱۹. بزار، احمد بن عمرو. (۱۴۰۹ق). البحر الزَخّار المعروف بمسند البزار. مدینه: مکتبة العلوم و الحکم.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۲۱ق). جامع الترمذی. ریاض: دارالسلام.
۲۱. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۹ق). شرح المقاصد. بیروت: عالم الکتب.
۲۲. جاهین، سامی بن أنورخلیل. (بی‌تا). الزَهرَة العَطِرة فی حدیث العترة. قاهره: دارالفقیه.
۲۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). المستدرک علی الصحیحین مع تلخیص الذهبی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. حسینی قزوینی، محمد. (۱۴۳۴ق). نقد کتاب أصول مذهب الشیعة لمؤلفه السلفی الدکتور القفاری. قم: مؤسسة ولیعصر للدراسات الإسلامیة.
۲۵. حسینی میلانی، علی. (۱۴۲۶ق). نفحاتُ الأزهار فی خلاصة عَبَقاتِ الأنوار. قم: حقائق إسلامی.
۲۶. حسینی میلانی، علی. (۱۴۳۰ق). حدیث الثقلین: تواتره و فقهه کما فی کتب السنة (نقدٌ لما کَتَبه الدکتورُ السالوسُ). قم: حقائق إسلامی.
۲۷. حسینی میلانی، علی. (۱۴۳۸ق). محاضراتٌ فی الإعتقادات. قم: حقائق إسلامی.

۲۸. حیدری، سیدکمال. (۱۴۴۱ق). حدیث الثقلین: سنداً و دلالةً (قراءةٌ فی أبحاث سماحة المرجع الدینی السیدکمال الحیدری). به قلم أسعد حسین علی الشِمری. قم: دار فراقد.
۲۹. خطّابی، حَمَد بن محمد. (۱۴۰۲ق). غریب الحدیث. مکّه: جامعة أُمّ القُری.
۳۰. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). المنتقی من منهاج الإعتدال فی نقض کلام أهل الرفض و الإعتزال. ریاض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمیة و الإفتاء و الدعوة و الإرشاد.
۳۱. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۳ق). رسالةٌ طرق حدیث «مَن کنتُ مولاه فَعَلیٌ مولاه». قم: دلیل ما.
۳۲. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۰ق). الإلهیات علی هُدَی الکتاب و السنة و العقل (به قلم حسن مکّی العاملی). قم: مؤسسة الإمام الصادق(ع).
۳۳. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). استجلاب ارتقاء الغرف بحبِّ أقرباء الرسول و ذوی الشرف. بیروت: دارالبشائر الإسلامیة.
۳۴. سمهودی، علی بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). جواهر العقدین فی فضل الشرفین (شرف العلم الجَلی و النسب العَلی). بغداد: وزارة الأوقاف و الشؤون الدینیة.
۳۵. سندی، محمد بن عبدالهادی. (۱۴۲۸ق). حاشیة مسند الإمام أحمد بن حنبل. دوحة: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامیة.
۳۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۳۳ق). الجامع الصغیر من أحادیث البشیر النذیر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۷. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۳۹۷ق). المعجم الکبیر. قاهره: مکتبة ابن‌تیمیه.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
۴۰. طیبی، حسین بن محمد. (۱۴۱۷ق). شرح الطیبی علی مشکاة المصابیح (المُسَمّی الکاشف عن حقائق السنن). مکّه: مکتبة نزار مصطفی ألباز.
۴۱. علم‌الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی). (۱۴۲۶ق). الشافی فی الإمامة. قم: مؤسسة الصادق(ع).
۴۲. فسوی، یعقوب بن سفیان. (۱۴۱۰ق). المعرفة و التاریخ. مدینه: مکتبة الدار.
۴۳. قاری، علی بن سلطان‌محمد. (۱۴۱۴ق). مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح. بیروت: دارالفکر.
۴۴. ماحوزی، احمد. (۱۴۲۶ق). حدیثُ الثقلین و مقامات أهل‌البیت. بحرین: دارالذکر.
۴۵. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۱ش). دانشنامهٔ قرآن و حدیث. قم: دارالحدیث.
۴۶. مسلم بن حجاج. (۱۴۲۱ق). صحیح مسلم. ریاض: دارالسلام.
۴۷. معزی ملایری، اسماعیل. (۱۴۳۳ق). جامع الأحادیث الشیعة. قم: واصف لاهیجی.

۴۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۲۹ق). الإرشـاد فی معرفة حجج الله علی العباد. بیروت: مؤسسـة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث.
۴۹. مناوی، محمد عبدالرؤوف بن علی. (۱۴۲۲ق). فیض القدیر شـرح الجامع الصـغیر من أحادیث البشیر النذیر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۰. نسائی، احمد بن علی. (۱۴۲۱ق). السنن الکبری. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۱. نظام‌الأعرج، حسـن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۲. نووی، یحیی بن شرف. (۱۴۱۴ق). صحیح مسلم بشرح النووی. قاهره: مؤسسة قرطبه.
۵۳. هیثمی، علی بن ابی‌بکر. (۱۴۲۲ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۴. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۴ق). تاریخ الیعقوبی. نجف: المکتبة الحیدریة.
۵۵. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل‌البیت(ع).
۵۶. یعقوبی، محمد. (۱۴۳۶ق). أسمی الفرائض و أشرفها. نجف: دار الصادقین.

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# Methodologies for Identifying Taqiyyah (Dissimulative)-Based Narrations by Shaykh al-Ḥurr al-ʿĀmilī in Wasāʾil al-Shīʿah

**Kazem Yazdani[1] | Sayyed Ali Sajjadizadeh[2] | Mohammad Hassan Rabbani Birjandi[3]**

1. Corresponding Author, Level 4 Graduate, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. E-mail: kazem64112@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: sajjadizadeh@razavi.ac.ir
3. Professor of Dars-e Khārij, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran.

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received: 12 October 2025
Accepted: 28 January 2026
Available online 09 February 2026

**Keywords:**
Shaykh al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Wasāʾil al-Shīʿah, Taqiyyah, Internal and External Qarāʾin, Hadith, Fiqh al-Ḥadīth.

## ABSTRACT

Shaykh al-Ḥurr al-ʿĀmilī, congruent with numerous other traditionalists (muḥaddithūn), was concerned with distinguishing authentic ḥadīths from Taqiyyah (Dissimulative)-based narrations during the compilation of Wasāʾil al-Shīʿah. Utilizing the expertise of his predecessors and reflecting on factors detrimental to the precise hermeneutics of traditions, he designed methodologies for this objective and utilized them in the composition of Wasāʾil. The identification of existing qarāʾin (contextual clues), both internal and external to the narrations, constitutes the most significant of these methodologies. By identifying internal qarāʾin regarding both isnād (chain of transmission) and matn (textual content), he addressed the identification of traditions issued on the basis of Taqiyyah. In discerning Taqiyyah from the matn, al-Ḥurr al-ʿĀmilī accorded particular significance to specific linguistic expressions or the mukātabah (epistolary) nature of the ḥadīth. To identify Taqiyyah-based narrations, in addition to internal clues, he sought assistance from external qarāʾin. Concordance with the ʿĀmmah (Sunni majority), discordance with the Quran, contradiction of the necessities of religion, explicit mention of Taqiyyah in another narration, and divergence from the ijmāʿ (consensus) of Shīʿah scholars are among the external clues utilized for this purpose. It is inferred that Shaykh al-Ḥurr established the framework for the precise identification of Taqiyyah-based narrations in this work through these clues, thereby resolving numerous contradictions and incomplete interpretations. This ensures that those who interested in narrations may achieve a correct and precise understanding of the text and distinguish Taqiyyah-based narrations from others.

**Cite this article:** Yazdani, K.; Sajjadizadeh, S., A.; Rabbani Birjandi, M., H. (2025). Methodologies for Identifying Taqiyyah (Dissimulative)-Based Narrations by Shaykh al-Ḥurr al-ʿĀmilī in Wasāʾil al-Shīʿah. *Hadith Doctrines*, 9(18), 59-82. https://doi.org/10.30513/hd.2026.2230

© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# راهکارهای شناسایی احادیث تقیه‌ای توسط شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعه

کاظم یزدانی[1] | سید علی سجادی‌زاده[2] | محمدحسن ربانی بیرجندی[3]

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموختهٔ سطح چهار، حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: kazem64112@gmail.com
۲. استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: sajjadizadeh@razavi.ac.ir
۳. استاد درس خارج، حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران.

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۰
**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۸
**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

**کلیدواژه‌ها:**
شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، تقیه، قرائن داخلی و خارجی، حدیث، فقه الحدیث.

**چکیده**

شیخ حر عاملی(ره) همچون بسیاری دیگر از محدثان، در زمان نگارش وسائل الشیعه دغدغهٔ شناسایی احادیث صحیح را از روایات تقیه‌ای داشته است. ایشان با دارا بودن تجربهٔ پیشینیان و تفکر در موارد آسیب‌زا به فهم دقیق روایات، راهکارهایی برای این مهم طراحی و در نگارش کتاب وسائل از آن‌ها بهره جسته است. شناسایی قرائن موجود، اعم از داخل روایات و خارج روایت، از اهم این راهکارها است. ایشان با شناسایی قرائن داخل روایت، چه از حیث سند و چه از حیث متن، به شناخت احادیث صادرشده بر مبنای تقیه پرداخته است. حر عاملی(ره) در شناخت احادیث تقیه از روی متن، به تعابیر موجود در روایت یا مکاتبه‌ای بودن حدیث توجه ویژه‌ای داشته است. او برای شناسایی روایات تقیه‌ای، علاوه بر شناخت قرائن درون‌متنی، به قرائن خارج از متن استمداد جسته است. موافقت با عامه، مخالفت با قرآن، مخالفت با ضروری دین، تصریح روایت دیگر به تقیه‌ای بودن روایت، مخالفت با اجماع علمای شیعه از جملهٔ قرائن خارج از متن است که ایشان برای این مهم از آن‌ها بهره برده است. این‌طور برداشت می‌شود که شیخ(ره) با کمک همین قرائن، مراحل شناخت دقیق روایات تقیه‌ای را در این کتاب پایه‌ریزی کرده و بسیاری از تعارضات و فهم‌های ناقص از روایت را مرتفع ساخته است تا علاقه‌مندان به روایات بتوانند فهم صحیح و دقیقی از متن پیش روی خود داشته باشند و روایات تقیه‌ای را از غیر آن تمییز دهند.

**استناد:** یزدانی، کاظم، سجادی‌زاده، سید علی، ربانی بیرجندی، محمدحسن. (۱۴۰۴). راهکارهای شناسایی احادیث تقیه‌ای توسط شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعه، ۹(۱۸)، ۵۹-۸۲. https://doi.org/10.30513/hd.2026.2230

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

وجود فضـای وحشـت و رعب، نبود آزادی‌های فکری و دینی از یک‌سـو و ترس از به خطر افتادن دین و جان شیعیان از سوی دیگر، ائمّهٔ اطهار(ع) را مجبور به صدور روایاتی برخلاف عقیده و مذهب خود کرده اسـت؛ که این روایات به احادیث تقیه‌ای معروف گردیده‌اند.

وجود احادیث تقیه‌ای در میان احادیث صـحیح، این گمان را پدید می‌آورد که چه دلیلی وجود دارد که احادیث صـحیح هم از روی تقیه صـادر نشـده باشـد. حدیث‌شـناسـان با الهام از این روایت امام صـادق(ع) که فرمود: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا» (صدوق، ۱۳۶۱، ص۱)؛ «شـما داناترین مردم هسـتید اگر معانی کلام ما را بشـناسـید» و همچنین روایت دیگری از ایشـان: «حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ تَرْوِيهِ، وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا، وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلِمَاتِنَا لَتَنْصَـرِفُ عَلَى سَـبْعِينَ وَجْهًا، لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ» (صدوق، ۱۳۶۱، ص۲)؛ «حدیثی که آن را بفهمی بهتر از هزار حدیث اسـت که صـرفاً روایت کنی، و هیچ‌یک از شـما فقیه نخواهد بود مگر اینکه نکتـه‌سنجی‌های کلام ما را بشناسد؛ و همانا یک کلمه از کلمات ما بر هفتاد وجه حمل می‌شـود که ما را از همهٔ آنها راه خروج اسـت» به دنبال راهکارهایی برای شـناخت این دسـته از روایات گشـته‌اند. هر محدثی بنا به اقتضـائات فهم و زمان خویش، روش‌هایی را برای فهم و کشـف روایات تقیه‌ای پدید آورده اسـت. در این میان، شیخ حر عاملی(ره) در کتاب وسائل الشیعه با درک این مهم که فهم ناصحیح یک روایت تقیه‌ای می‌تواند آسیب‌زا باشد، روش‌هایی را برای حل این مشکل طراحی، ترسـیم و در کتاب وسـائل الشـیعه اجرایی کرده اسـت. در واقع این تحقیق در صـدد کشـف راهکارها و روش‌های ایشـان در شـناخت روایات تقیه‌ای اسـت تا با الگوگیری از آن نه تنها بتوان به شـناخت احادیث تقیه‌ای رسـید، بلکه به فهم دقیقی از روایات نیز دست پیدا کرد. نکتهٔ حائز اهمیت در بحث تقیه این است که اگر روایتی اتصال و صـدور آن از معصـوم(ع) محرز نباشـد، قطعاً داخل در بحث تقیه نیسـت؛ چراکه تقیه در مواردی است که اتصال و صدور از امام معصوم(ع) قطعی باشد.

با وجود مطالعات موجود در حوزهٔ اندیشه‌های حدیثی شیخ حر عاملی(ره)، موضوع تقیه به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در نظام فقهی-حدیثی وی، کمتر مورد تحلیل متمرکز و همه‌جانبه قرار گرفته است. بررسی پیشینه نشان می‌دهد اگرچه اشاره‌هایی پراکنده در برخی آثار مرتبط با روش‌شناسی فهم حدیث ایشان به چشم می‌خورد، اما شکاف آشکاری در ارائه پژوهشی یکپارچه و عمیق با محوریت «تقیه‌انگاری» در اندیشهٔ وی به چشم می‌خورد. این خلأ، لزوم انجام مطالعه‌ای نظام‌مند را جهت تبیین ابعاد نظری و تطبیقی این مفهوم در آثار شیخ حر عاملی(ره) ایجاب می‌کند.

## ۱. تقیه

دین مبین اسلام و خاندان وحی بعد از پیامبر گرامی اسلام(ص) به غیر از دوران چهارسال و نُه‌ماههٔ خلافت امیرالمؤمنین(ع) هیچ‌گاه نتوانست حکومتی در دست داشته باشد (پیشوایی، ۱۳۷۸، ص۸) و مدام توسط حاکمانی که نام اسلام را یدک می‌کشیدند، در مواجهه با خطر تهاجم فکری و جانی بوده‌اند.

تقیه را می‌توان در شمار مهم‌ترین عواملی دانست که موجب حفظ جان و کیان تشیع شده است؛ چراکه فضای اختناقی که حاکمان جور به وجود آورده بودند، ارائه هر گونه روایت را با سختی مواجه کرده بود و ائمّهٔ معصومین(ع) بنا به مصالحی مجبور به صدور روایاتی که مخالف با نظر و رفتار ایشان بوده است می‌شدند. به همین جهت، تقیه را هرچند که یک رفتار طبیعی بشری است و در عرف اکثر اقوام و ملل در سراسر تاریخ سابقه دارد، می‌توان جزء اعتقادات کلامی و فقهی شیعه دانست و عملکرد تاریخی آن جهت حفظ موجودیّت شیعه در برابر اکثریت فرق اسلامی یا غیرمسلمان محسوب می‌گردد.

در چنین شرایطی، ائمّه(ع) به سبب اختناق موجود با در نظر گرفتن مصالح، گاه از بیان حکم واقعی صرف‌نظر می‌نمودند و پاسخ افراد را بر اساس اعتقادات مخاطب یا طبق اعتقاد افراد حاضر در جلسه یا بر مبنای باور افرادی که حدیث به دستشان می‌رسیده، می‌دادند. در چنین شرایطی فهم صحیح حدیث و استنباط حکمی از آن، مبتنی بر مشخص شدن علت صدور حدیث است که آیا سخن امام

برای بیان حکم واقعی صادر شده است یا جهات دیگری دارد؛ مانند تقیه که در آن مراد اصلی معصوم(ع) پنهان است و آنچه از ظاهر متن فهمیده می‌شود، قابل استناد و عمل نمی‌باشد (دلبری، ۱۳۹۱، ص۵۳۰).

بی‌شک صدور روایات تقیه‌ای موجب تعارضات گوناگونی میان روایات و فهم صحیح حدیث شده است. عالمان، فقیهان و اصولیان بسیاری با تأکید بر این مطلب، تقیه را یکی از عوامل تعارضات در روایات پنداشته‌اند؛ حتی بعضی از آنان تصریح می‌کنند که علت اصلی و مهم‌ترین دلیل تعارضات در اخبار، همین روایات تقیه‌ای است.

ادلّهٔ جواز تقیه هم در آیات (نحل/ ۱۰۶؛ غافر/ ۲۸؛ کهف/ ۱۹؛ انعام/ ۱۱۹؛ بقره/ ۱۹۵) و هم در روایات متعددی آمده است؛ مانند روایت حضرت علی(ع) که ایشان فرمودند: «التَّقِيةُ مِنْ أَفْضَلِ أَعْمَالِ الْمُؤْمِنِ، يَصُونُ بِهَا نَفْسَهُ وَ إِخْوَانَهُ عَنِ الْفَاجِرِينَ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱۶، ص۲۲۱)؛ «تقیه از برترین اعمال مؤمن است که به وسیلهٔ آن، خود و برادرانش را از [شرّ] بدکاران حفظ می‌کند».

به‌هرحال، منظور از تقیه در لغت، نگهداری و صیانت نفس از ضرر و زیان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۵۳۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج۱۵، ص۴۰۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ج۱، ص۱۹۳؛ فیومی، ۱۴۱۶، ص۶۷۰) که از مادّهٔ «وَقَی» گرفته شده و واو آن به تاء تبدیل شده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج۲، ص۲۵۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج۲۰، ص۳۰۴).

اما برای تقیه در اصطلاح، تعاریف متعدد و گوناگونی ذکر شده که همگی حول یک معنا است. از این رو به ذکر بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

شیخ طوسی در تعریف تقیه می‌گوید: «التَّقِيةُ قَوْلُ الْحَقِّ خِلَافَ مَا يُضْمِرُهُ الْإِنْسَانُ لِخَوْفٍ يَكُونُ عَلَى نَفْسِهِ، فَإِنْ كَانَ قَوْلُ الْبَاطِلِ فَهُوَ مِنَ النِّفَاقِ» (طوسی، ۱۴۰۹، ج۲، ص۲۵۲)؛ «تقیه گفتن سخن حق است برخلاف آنچه انسان در دل پنهان می‌کند به دلیل ترسی که بر جان خود دارد؛ ولی اگر گفتن سخن باطل باشد، از دورویی و نفاق است».

شیخ مرتضی انصاری نیز در تعریف تقیه می‌گوید: «حِفْظُ النَّفْسِ عَنْ ضَرَرِ الْغَيْرِ بِمُوَافَقَتِهِ فِي قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ» (انصاری، ۱۴۱۹، ج۳، ص۱۶۸)؛ «حفاظت از خود در مقابل ضرر

دیگری، با همراهی کردن با او در گفتار یا کردار».

در میان معاصران نیز نعمت‌الله صفری(ره) می‌گوید: «التَّقِيةُ إِخْفَاءُ الْحَقِّ عَنِ الْغَيْرِ أَوْ إِظْهَارُ خِلَافِهِ لِمَصْلَحَةٍ أَقْوَى» (صفری، ۱۳۸۱، ص۵۱)؛ «تقیه پنهان کردن حق از دیگری یا اظهار خلاف آن برای مصلحتی قوی‌تر است».

پاره‌ای از فرهنگ‌نویسان زبان و ادبیات فارسی، در برگرداندن آن به فارسی دچار اشتباهاتی شده‌اند؛ برای نمونه تقیه را به معنای «پرهیز» و «پنهان‌کاری» ترجمه کرده‌اند (معین، ۱۳۹۱، ج۱، ص۱۱۲۳؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج۱۵، ص۸۵۸). این در حالی است که معانی ذکر شده از لوازم تقیه است، نه معنای آن.

به‌طور کلی، اندیشمندان اسلامی اعم از شیعیان و اهل‌سنت، تعریف هماهنگی برای تقیه ذکر کرده‌اند؛ برای نمونه سیوطی آورده است: «فَالتَّقِيةُ بِاللِّسَانِ، مَنْ حُمِلَ عَلَى أَمْرٍ يَتَكَلَّمُ بِهِ وَ هُوَ مَعْصِيَةٌ لِلَّهِ فَيَتَكَلَّمُ بِهِ مَخَافَةَ النَّاسِ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَضُرُّهُ، إِنَّمَا التَّقِيةُ بِاللِّسَانِ» (سیوطی، ۱۳۶۷، ج۲، ص۱۶)؛ «تقیه با زبان است؛ کسی که بر انجام کاری وادار شود که سخنی بر زبان آورد که معصیت خداوند است، و او به خاطر ترس از مردم آن سخن را بر زبان راند در حالی‌که قلبش سرشار از ایمان باشد، این [کار] به او زیانی نمی‌رساند. تقیه تنها با زبان است».

حال که با مفهوم تقیه در واژگان شیعه آشنا شدیم، به روش‌شناسی شیخ حر عاملی(ره) در تقیه‌انگاری روایات در کتاب وسائل الشیعه می‌پردازیم.

## ۲. روش‌شناسایی احادیث تقیه‌ای

شیخ حر عاملی(ره) در کتاب وسائل الشیعه با فهم صحیح احادیث، روایات متعددی را حمل بر تقیه کرده است که شناخت این روش هوشمندانه می‌تواند چراغ راهی برای فهم روایات گوناگون باشد.

«قرائن تشخیص صدور حدیث تقیه‌ای را می‌توان به دو دستهٔ قرائن داخلی و خارجی تقسیم نمود. قرائن داخلی گاهی در سند است و گاهی در متن؛ مانند مطالب موجود در متن روایت، مکاتبه‌ای بودن و اضطراب در روایت. قرائن خارجی عبارت‌اند از: موافقت اصحاب عامه، مخالفت با اجماع امامیه یا ضروریات مذهب» (دلبری، ۱۳۸۶، ص۱۹۴).

با استفاده از برخی روایات کتاب وسائل الشیعه به تبیین این موضوع می‌پردازیم.

### ۲ـ۱. قرائن داخلی

یکی از روش‌هایی که برداشت می‌شود شیخ حر، در سایه‌سار آن، به شناسایی روایات تقیه‌ای پرداخته است، قرینه‌های داخلی است؛ این موارد به قرینهٔ سندی و متنی تقسیم می‌شود که در ادامه بدان اشاره می‌کنیم.

#### ۲ـ۱ـ۱. قرینهٔ سندی

«روش شیخ حر عاملی در شناسایی روایات تقیه‌ای با کمک قرائن داخلی سندی در واقع همان روش شیخ طوسی است. ایشان با درنگ در سند، وجود راویان عامه و زیدی‌مذهب را استخراج کرده و مواردی که این افراد سرسلسلهٔ راویان بوده‌اند را حمل بر تقیه کرده است. این بدان معنا نیست که اگر هر کجا شیخ حر(ره) در سلسله‌سند، راویان عامه مشاهده کرده باشد، آن روایت را حمل بر تقیه کند؛ بلکه بدان معنا است که روایتی که صدورش از امام معصوم(ع) قطعی است و با اینکه می‌توانسته سرسلسلهٔ سند راوی امامی باشد، امام(ع) بر غیر امامی روایت کرده، شیخ حر(ره) آن را دلیلی بر تقیه‌ای بودن آن دانسته است. به‌عبارت‌دیگر، گاهی در مجلسی، معصوم(ع) راویان غیر امامی نیز حضور داشته‌اند که امام از روی تقیه سخن رانده است و آن راوی غیر امامی در زنجیرهٔ سند حدیث، اولین راوی واقع شده است» (دلبری، ۱۳۹۱، ص۵۳۷).

جهت تبیین بیشتر، نمونه‌هایی را از این دست ذکر می‌کنیم:

شیخ حر عاملی(ره) روایتی را از کتاب تهذیب و استبصار نقل می‌کند بدین شرح: «بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عُقْدَةَ عَنْ فَضْلِ بْنِ يُوسُفَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُكَّاشَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُمَارَةَ بْنِ أَبِي عُمَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ(ع) أَمْسَحُ رَأْسِي بِبَلَلِ يَدِي؟ قَالَ: خُذْ لِرَأْسِكَ مَاءً جَدِيداً» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۴۰۷)؛ «آیا سرم را با رطوبت دستم مسح کنم؟ فرمود: برای سرت آب تازه‌ای بگیر».

در این روایت از امام معصوم(ع) سؤال شده است که آیا مسح سر با رطوبت دست صحیح است؟ امام(ع) فرمودند: سرتان را با آب جدیدی مسح کنید. این در واقع همان فتوای اهل‌سنت است. مرحوم شیخ حر عاملی(ره) برای شناخت اینکه

آیا روایت از روی تقیه صادر شده است، به سند آن رجوع می‌کند و از قول شیخ طوسی بیان می‌کند: «قَالَ الشَّيْخُ: الْوَجْهُ فِيهِ أَيضاً التَّقِيةُ لِأَنَّ رُوَاتَهُ رِجَالُ الْعَامَّةِ وَ الزَّيْدِيةِ»؛ این روایت از روی تقیه صادر شده است چراکه راویان آن عامه و زیدی هستند و امام این حکم را متناسب با آنان بیان فرموده است (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۴۰۷).

سرسلسلهٔ سند این روایت، احمد بن محمد بن سعید کوفی معروف به ابن‌عُقده می‌باشد. ایشان زیدی‌مذهب و جارودی‌مسلک بوده و تا زمان وفات بر آن باقی مانده است (طوسی، ۱۴۱۷، ص۷۳؛ نجاشی، ۱۴۱۶، ص۹۴). لذا از آنجایی که این روایت همگام با فتواهای اهل‌سنت می‌باشد، ایشان با بهره‌جستن از سند روایت به تقیه‌ای بودن روایت حکم کرده‌اند.

«وَ عَنْهُ عَنْ أَنَسِ بْنِ عِيَاضٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ(ص) قَالَ: لَا تَصُومُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ تَصُومُوا قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱۰، ص۴۱۳)؛ «روز جمعه را روزه نگیرید مگر اینکه پیش از آن یا پس از آن را [همراه با آن] روزه بگیرید».

در این روایت، ابوهریره از رسول گرامی اسلام(ص) نقل می‌کند که در روز جمعه روزه نگیرید مگر آنکه قبل یا بعد آن روزه گرفته باشید. شیخ حر عاملی(ره) با تأسی از شیخ طوسی می‌گوید: «قَالَ الشَّيْخُ: هَذَا طَرِيقُهُ رِجَالُ الْعَامَّةِ لَا يُعْمَلُ بِهِ. أَقُولُ: هُوَ مَعَ ذَلِكَ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَ التَّأْوِيلَ بِإِرَادَةِ نَفْيِ الْوُجُوبِ، وَ يَكُونُ الِاسْتِثْنَاءُ مُنْقَطِعاً أَوِ الْكَرَاهَةَ أَوْ نَفْيَ تَأَكُّدِ الِاسْتِحْبَابِ، وَ هُمَا مُتَقَارِبَانِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱۰، ص۴۱۳)؛ این روایت از روی تقیه صادر شده است و راه و رسم اهل‌سنت است و عمل به آن لازم نیست. با مراجعه به سند آن درمی‌یابیم که نه‌تنها سرسلسلهٔ آن، بلکه تعدادی زیادی از راویان آن از عامه می‌باشند که بعضاً سابقهٔ مثبتی در نقل روایات ندارند.

در رأس سلسلهٔ سند این روایت، ابوهریره واقع شده است. این راوی در میان شیعیان شخصیتی غیرموثق و غیرامامی محسوب می شود که روایات او فاقد اعتبار می‌باشد و در منابع مختلف نسبت به افکار و روایات او انتقادات فراوانی شده است.

در روایت دیگری، شـیخ حر عاملی(ره) با بهره‌گیری از روش شـیخ طوسـی(ره) روایتی را حمل بر تقیه کرده است که بدان اشاره می‌شود:

«وَ بِإِسْـنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَـينِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيدِ بْنِ عَلِي عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِي(ع) قَالَ: الرَّضْـعَةُ الْوَاحِدَةُ كَالْمِائَةِ رَضْعَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۰، ص۳۷۴)؛ «یک بار شیر دادن همانند صد بار شیر دادن است و او را تا ابد حلال نمی‌کند».

در این روایت از امیر مؤمنان(ع) نقل شـده اسـت که یک‌بار شـیردهی همانند صـدبار شـیر دادن اسـت و موجب محرمیت نمی‌شـود. شـیخ در توضـیح این روایت اشـاره می‌کند: «حَمَلَهُ الشَّـيْخُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فِي حَدِيثِ عَلِي بْنِ مَهْزِيارَ، وَ اسْـتَشْـهَدَ لِلتَّقِيةِ بِكَوْنِ طَرِيقِهِ رِجَالَ الْعَامَّةِ وَ الزَّيْدِيةِ، وَ يَحْتَمِلُ الْكَرَاهَةَ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۰، ص۳۷۴)؛ «شـیخ آن را حمل بر آنچه در حدیث علی بن مهزیار گذشـت کرده و برای تقیه شـاهد آورده که طریق آن، رجال عامه و زیدیه هسـتند، و احتمال کراهت نیز می‌رود».

مرحوم عاملی(ره) با پیروی از شـیخ طوسـی(ره) می‌گوید این روایت از روی تقیه صـادر شـده اسـت؛ چراکه در راویان آن افراد عامه و زیدیه هسـتند و این خود بهترین دلیل برای تقیه‌ای بودن روایت اسـت. هرچند احتمال دارد این روایت دال بر کراهت هم باشد.

روایت دیگری که ایشـان با بهره‌برداری از روش شـیخ طوسـی(ره) در تهذیب آن را حمل بر تقیه می‌کند:

«وَ عَنْهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَـصْرِي قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَـضَـى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) فِي نَصْرَانِي اخْتَارَتْ زَوْجَتُهُ الْإِسْلَامَ وَ دَارَ الْهِجْرَةِ أَنَّهَا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَا تُخْرَجُ مِنْهَا وَ أَنَّ بُضْعَهَا فِي يدِ زَوْجِهَا النَّـصْـرَانِي وَ أَنَّهَا لَا تَرِثُهُ وَ لَا يرِثُهَا» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۷، ص۱۷)؛ «امام صادق(ع) فرمود: امیر مؤمنان(ع) درباره مرد نصرانی که همسرش اسلام آورده و به سرزمین هجرت رفته بود چنین داوری کرد که او در سرزمین اسلام است و از آنجا بیرون برده نمی‌شود، و آمیزش با او در اختیار شوهر نصرانی‌اش است، و او از شوهر ارث نمی‌برد و شوهر نیز از او ارث نمی‌برد».

در این روایت، شیخ حر(ره) به نقل از شیخ طوسی(ره) می‌گوید: «الَّذِی قَدَّمْنَاهُ عَنْ أُمِّی الصَّیْرَفِی مُوَافِقَانِ لِلْعَامَّةِ عَلَی مَا یَرْوُونَهُ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ(ع) وَ رِجَالُهُمَا رِجَالُ الْعَامَّةِ، وَ مَا هَذَا حُکْمُهُ یُحْمَلُ عَلَی التَّقِیةِ وَ لَا یُؤْخَذُ بِهِ إِذَا کَانَ مُخَالِفاً لِلْأَخْبَارِ کُلِّهَا» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۷، ص۱۸). در این روایت هم ایشان قائل به تقیه شده‌اند، چراکه رجال حدیثی این روایت از افراد عامه و موافق مذهب عامه است.

در سلسله‌سند این روایات، عبدالرحمن بن ابی‌عبدالله بصری قرار دارد که در رجال عامه با عنوان عبدالرحمن بن میمون معروف شده است. در واقع نام ابی‌عبدالله، میمون بوده است (کشی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۳۱۱).

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَینِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیلِ عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِی وَ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ زَیدٍ الشَّحَّامِ وَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیی عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنِ الْحَلَبِی کُلِّهِمْ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَنَّهُ قَالَ: فِی الْأَخَوَاتِ مَعَ الْجَدِّ إِنَّ لَهُنَّ فَرِیضَتَهُنَّ، إِنْ کَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ، وَ إِنْ کَانَتَا اثْنَتَینِ أَوْ أَکْثَرَ مِنْ ذَلِکَ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ، وَ مَا بَقِیَ فَلِلْجَدِّ. أَقُولُ: یَأْتِی وَجْهُهُ، وَ أَنَّهُ تَقِیةٌ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَینِ بْنِ سَعِیدٍ مِثْلَهُ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۶، ص۱۶۹)؛ «درباره خواهران با جد، فرمود: سهم آنان به آنان داده می‌شود؛ اگر یک خواهر باشد، نصف برای اوست، و اگر دو یا بیشتر باشند، دو سوم برای آنان است، و آنچه باقی ماند از آن جد است. می‌گویم: وجه آن می‌آید و آن تقیه است».

شیخ حر عاملی(ره) این روایت را تقیه‌ای می‌داند، چراکه در سند آن احمد بن محمد بن عیسی و حسین بن سعید هستند که ایشان از عامه‌اند؛ لذا چون سرسلسلهٔ راویان اهل‌سنت می‌باشد، تقیه‌ای بودن این روایت برای ایشان محرز است.

به‌طور کلی، روش ابتدایی شیخ حر عاملی(ره) در شناخت احادیث تقیه‌ای، همان روش شیخ طوسی(ره) است که با رجوع به سند، اگر سرسلسلهٔ سند عامی یا زیدی بود، آن را حمل بر تقیه کرده است. این در صورتی است که امام معصوم(ع) این قدرت را داشته باشد که روایت را بر امامی‌مذهب نقل کند.

### ۲ـ۱ـ۲. متنی

یکی دیگر از راه‌های شناخت احادیث تقیه‌ای، وجود قرائن متنی در خود روایت است. شیخ حر عاملی(ره) نیز با بهره‌جستن از این قرائن، روشی را برای شناسایی

روایات تقیه‌ای در پیش گرفته است که خود به گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شود. وجود تعابیری در خود متن که دلالت بر تقیه کند و مکاتبه‌ای بودن روایات، از قرائن درون‌متنی شناخت روایات است که بدان اشاره می‌کنیم:

### ۲ـ۱ـ۲ـ۱. وجود عبارت‌های دال بر تقیه در متن

شناخت روایات تقیه به کمک قرینه‌های داخل‌متنی، بهترین روش توجه به تعابیر خود امام معصوم(ع) در متن روایات است. به‌عبارت‌دیگر، در میان روایات صادرشده از معصومین(ع)، روایاتی وجود دارد که در خود متن آن‌ها عبارت‌هایی آمده است که نشان از تقیه‌ای بودن حدیث دارد. در این نوع احادیث، امام معصوم(ع) در واقع با عباراتی، تقیه‌ای بودن حدیث را به‌نوعی گوشزد می‌کند. شیخ حر(ره) نیز با استفاده از این عبارت‌ها و ممارست در علم حدیث، این ظرافت‌ها را کشف کرده و بدان اشاره می‌کند. روایت ذیل یک نمونه است که در خود حدیث به تقیه‌ای بودن آن اشاره شده است:

«وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَينَةَ عَنْ عَلِي بْنِ سَعْدٍ الْبَصْرِي قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) إِنِّي نَازِلٌ فِي بَنِي عَدِي -وَ مُؤَذِّنُهُمْ وَ إِمَامُهُم وَ جَمِيعُ أَهْلِ الْمَسْجِدِ عُثْمَانِيةٌ- يَبْرَءُونَ مِنْكمْ وَ مِنْ شِيعَتِكمْ وَ أَنَا نَازِلٌ فِيهِمْ فَمَا تَرَى فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الْإِمَامِ؟ فَقَالَ(ع) صَلِّ خَلْفَهُ. قَالَ: وَ احْتَسِبْ بِمَا تَسْمَعُ. وَ لَوْ قَدِمْتَ الْبَصْرَةَ لَقَدْ سَأَلَكَ الْفُضَيلُ بْنُ يَسَارٍ -وَ أَخْبَرْتَهُ بِمَا أَفْتَيتُكَ فَتَأْخُذُ بِقَوْلِ الْفُضَيلِ وَ تَدَعُ قَوْلِي. قَالَ عَلِي: فَقَدِمْتُ الْبَصْرَةَ فَأَخْبَرْتُ فُضَيلًا بِمَا قَالَ، فَقَالَ: هُوَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ، وَ لَكِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ وَ سَمِعْتُ أَبَاهُ يَقُولَانِ: لَا تَعْتَدَّ بِالصَّلَاةِ خَلْفَ النَّاصِبِي- وَ اقْرَأْ لِنَفْسِكَ كَأَنَّكَ وَحْدَكَ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۸، ص۳۱۰)؛ «علی بن سعد بصری از امام صادق(ع) نقل می‌کند: وارد قوم بنی‌عدی شدم. دریافتم مؤذن، امام جماعت و اهل مسجد همگی پیروان عثمان بوده‌اند و از شیعیان برائت می‌جستند. حکم نماز خواندن پشت سر چنین امامی را چه می‌دانید؟ امام فرمودند: پشت سر او نماز بگذار و بدان عمل کن، ولی هرگاه به بصره رسیدی، فضیل بن یسار را از این فتوا باخبر کن و سخن مرا کنار بگذار. راوی می‌گوید: به بصره که رسیدم، فضیل را از آن باخبر ساختم. فضیل گفت: امام به آنچه فرموده داناتر است، ولی من از او و پدرش شنیدم که می‌فرمودند: به نماز پشت سر ناصبی اعتنا نکن و خودت قرائت را به‌جا بیاور، گویا که تنها نماز

می‌خوانی».

شیخ در توضیح و تبیین این روایت می‌گوید این روایت از روی تقیه صادر شده است، چراکه صدر روایت اشاره به تقیه‌ای صادر شدن روایت دارد.

گاهی امام(ع) با اشاره‌ای سریع، تقیه‌ای بودن حدیث را برای مخاطب نمایان می‌کند. این اشاره ممکن است به‌صورت نهی از پرسش یا گفتن جوابی غیرمنطبق با سؤال، خود را نمایان سازد؛ برای مثال زراره از امام صادق(ع) درباره میزان شیر خوردنی که باعث حرمت می‌شود سؤال می‌نماید (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۴۳۹؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج۷، ص۳۱۳) و امام می‌فرماید: «مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ»؛ آن مقدار که باعث رویش گوشت و خون می‌شود.

زراره از مقدار آن می‌پرسد؛ امام پاسخ می‌دهد: «كَانَ يُقَالُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ»؛ گفته می‌شود ده مرتبه شیر خوردن.

زراره که بوی تقیه از این پاسخ استشمام می‌کند، باز می‌پرسد: آیا ده مرتبه باعث حرمت می‌شود؟

امام در جواب می‌فرماید: «دَعْ ذَا»؛ این سؤال را رها کن.

مشخص است که امام در این‌جا در دو مورد به تقیه‌ای بودن پاسخ خود اشاره می‌کند: اول در آنجا که می‌گوید: «كَانَ يُقَالُ» و دوم، در جایی که از پرسش نهی می‌کند. با توجه به مواردی از این قبیل می‌توان تقیه‌ای بودن حدیث را تشخیص داد.

در این روایت و روایاتی از این دست، در متن خود واژگانی جای داده شده است که صادر شدن حدیث را بر خلاف عقیده و مذهب گوشزد می‌کند.

### ۲ـ۱ـ۲ـ۲. مکاتبه‌ای بودن روایت

عالمان و حدیث پژوهان در احادیث مکاتبه‌ای، احتمال تقیه را بیشتر از سایر روایات دانسته‌اند.

شیخ حر عاملی(ره) نیز یکی از راه‌های شناخت احادیث تقیه‌ای را وجود قرینهٔ درون‌متنی و مکاتبه‌ای بودن آن می‌داند. این‌طور برداشت می‌شود که ایشان در مواردی که احادیث مکاتبه‌ای بوده‌اند، آن‌ها را حمل بر تقیه کرده است. به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

«وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِي بْنِ كَيْسَانَ الصَّنْعَانِي قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ(ع) أَسْأَلُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقُطْنِ وَ الْكَتَّانِ مِنْ غَيْرِ تَقِيةٍ وَ لَا ضَرُورَةٍ، فَكَتَبَ إِلَيَّ: ذَلِكَ جَائِزٌ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۵، ص۳۴۸)؛ «علی بن کیسان می‌گوید: نامه‌ای به امام هادی(ع) نوشتم و از ایشان پرسیدم: آیا در جایی که تقیه‌ای نیست و ضرورتی وجود ندارد، سجده بر کتان و پنبه جایز است؟ امام در پاسخ نوشتند: این کار جایز می‌باشد».

شیخ حر عاملی(ره) در تبیین این روایت می‌گوید: «حَمَلَهُ الشَّيْخُ عَلَى ضَرُورَةٍ تَبْلُغُ هَلَاكَ النَّفْسِ، وَ إِنْ كَانَ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ دُونَهَا انْتَهَى. وَ يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى التَّقِيةِ أَيضاً، لِأَنَّ مُرَاعَاتَهَا هُنَا مَعَ قُوَّتِهَا يُوجِبُ مُوَافَقَتَهَا فِي الْفَتْوَى، وَ إِنِ اشْتَرَطَ السَّائِلُ نَفْيَ التَّقِيةِ لِيَعْمَلَ بِهَا السَّائِلُ وَ تَنْتَفِي عَنْهُ الْمَفْسَدَةُ وَ عَنِ الشِّيعَةِ، ثُمَّ يُعْلَمُ كَوْنُ الْفَتْوَى لِلتَّقِيةِ بِظُهُورِ الْمُعَارِضِ الرَّاجِحِ وَ مُوَافَقَتِهَا لِلتَّقِيةِ وَ التَّصْرِيحِ بِهَا فِي حَدِيثٍ آخَرَ، كَمَا يَأْتِي هُنَا، وَ يَحْتَمِلُ الْحَمْلُ عَلَى مَا قَبْلَ الْغَزْلِ لِمَا مَرَّ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۵، ص۳۴۸).

یکی از روش‌های شیخ حر عاملی(ره) در تقیه‌انگاری روایات، حمل روایات مکاتبه‌ای بر تقیه می‌باشد، به‌طوریکه روایاتی که به‌وسیلهٔ نامه بیان شده است را حمل بر تقیه می‌کند که روایت ذکر شده از آن دست است.

احادیث مکاتبه‌ای بیشتر در زمانی که ائمه(ع) در زندان بودند، مثل امام موسی کاظم(ع) و در مضیقه از جهت ظلم و جور جبابره عصر خود بودند، مثل امام عسکری(ع) یا از منطقهٔ دور بودند، مثل امام رضا(ع)، معمولاً از این ائمه روایات مکاتبه‌ای رسیده است. اما خصوصیت دیگر مکاتبه این است که در مکاتبه، یک احتمال در جهت صدور تقیه‌ای وجود دارد؛ چون روایتی که مکاتبه‌ای است، احتمال تقیه در آن وجود دارد. زیرا نوشته بیرون می‌رود و دنیا پر از اعدا و مخالفان و ظلمه بوده است؛ در مکاتبه ممکن است جنبهٔ تقیه رعایت شده باشد.

### ۲ـ۲. قرائن خارجی

روش شیخ حر عاملی(ره) در شناسایی روایات تقیه‌ای به دو مرحله تقسیم شد که مرحلهٔ اول همان قرائن داخلی است که توضیح آن گذشت. در این بخش به

مرحله و روش دیگری اشـاره می‌کنیم که ایشـان با کمک آن توانسـته اسـت احادیث تقیه‌ای را از غیر آن تشـخیص دهد. قرائن خارجی که شـیخ از آن‌ها بهره‌برداری کرده اسـت عبارت‌اند از: موافقت یک روایت با عامه، مخالفت با قرآن، مخالفت با اجماع شیعه، مخالفت با ضروری مذهب و تصریح امام معصوم دیگر به تقیه‌ای بودن آن.

### ۲ـ۲ـ۱. موافقت با عامه

با توجه به فضـای اختناق و در اختیار بودن حکومت‌ها در دسـت اهل‌سـنت، امامان معصـوم(ع) برای حفظ دین و جان شـیعیان، روایات را گاه موافق عامه بیان می‌کردند تا از گزند سلاطین در امان باشند. این مهم در کلام ائمهٔ معصومین(ع) نیز آمده است. برای نمونه امام صادق(ع) می‌فرماید: «مَا سَمِعْتَهُ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِیهِ التَّقِیةُ، وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّی لَا یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِیةَ فِیهِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۲، ص۲۸۵)؛ «سخنی را که از من می‌شنوی و موافق کلام اهل‌سنت است، در آن کلام تقیه است و اگر شباهتی با قول آن‌ها ندارد، در آن تقیه نیست».

برای نمونه و آشـنایی بیشـتر، مثال‌هایی را بیان می‌کنیم که شـیخ حر عاملی(ره) در تبیین آن‌ها به موافقت با عامه اشاره کرده است.

علی بن رئاب می‌گوید از امام صادق(ع) سؤال کردم: «الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: فَإِذَا مَسَـحْتُ رَأْسِی مَسَـحْتُ أُذُنَیَّ؟ قَالَ: نَعَمْ، کَأَنِّی أَنْظُرُ إِلَی أَبِی وَ فِی عُنُقِهِ عُکْنَةٌ، وَ کَانَ یَحْفِی رَأْسَهُ إِذَا جَزَّهُ، کَأَنِّی أَنْظُرُ وَ الْمَاءُ یَنْحَدِرُ عَلَی عُنُقِهِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۴۰۵)؛ «آیا دو گوش جزو سر محسوب می‌شوند؟ فرمود: آری. گفتم: پس وقتی سرم را مسح می‌کنم، گوش‌هایم را هم مسـح کنم؟ فرمود: آری، گویا من به پدرم می‌نگرم که در گردنش چین بود و هرگاه موی سـرش را می‌زد، آن را کوتاه می‌کرد، گویا می‌نگرم که آب بر گردنش سرازیر می‌شد».

شـیخ حر عاملی(ره) در توضـیح این روایت می‌گوید: «قَالَ الشَّـیْخُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَی التَّقِیةِ لِأَنَّهُ مُوَافِقٌ لِلْعَامَّةِ وَ مُنَافٍ لِظَاهِرِ الْقُرْآنِ، وَ حَمَلَهُ صَـاحِبُ الْمُنْتَقَی أَیضـاً عَلَی التَّقِیةِ. أَقُولُ: وَ لَا تَصْرِیحَ فِیهِ بِالْوُضُوءِ، فَلَعَلَّ السُّؤَالَ عَنِ الْغُسْلِ، وَ الْمُرَادُ بِالْمَسْحِ إِمْرَارُ الْیَدِ عَلَی الْجَسَـدِ بَعْدَ صَـبِّ الْمَاءِ بِقَرِینَةِ قَوْلِهِ: وَ الْمَاءُ یَنْحَدِرُ عَلَی عُنُقِهِ، وَ یَحْتَمِلُ کَوْنَ السُّؤَالِ عَنْ مَسْحِ الرَّأْسِ الْمُسْتَحَبِّ بَعْدَ الْحَلْقِ بِقَرِینَةِ قَوْلِهِ: وَ کَانَ یَحْفِی

رَأْسَهُ إِذَا جَزَّهُ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ»؛ شیخ حر می‌گوید اگر در این‌جا سؤال از وضو باشد، من هم با شیخ طوسی هم‌عقیده هستم، چراکه مسح گوش‌ها در وضو موافق عامه است و منافات با ظاهر آیات قرآن دارد و قطعاً این روایت از روی تقیه صادر شده است؛ اما احتمال دارد که سؤال از وضو نباشد (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۴۰۵).

شیخ حر(ره) در جای دیگر روایتی را مطرح می‌کند و آن را حمل بر تقیه کرده است. علی بن حسین از امام صادق(ع) سؤال می‌کند اگر آدمی در پوست مردار شیر، آب یا روغن نگهداری کند، اشکال دارد؟ امام می‌فرمایند اشکالی ندارد. هرچه خواست در آن‌ها نگه دارد، حتی از آب آن بنوشد و وضو بگیرد، لکن بر آن پوست نماز نگذارد.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَینِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ(ع) عَنْ جُلُودِ الْمَیتَةِ یُجْعَلُ فیهَا اللَّبَنُ وَ الْمَاءُ وَ السَّمْنُ مَا تَرَی فیهِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ تَجْعَلَ فیهَا مَا شِئْتَ مِنْ مَاءٍ أَوْ لَبَنٍ أَوْ سَمْنٍ وَ تَتَوَضَّأَ مِنْهُ وَ تَشْرَبَ، وَ لَکِنْ لَا تُصَلِّ فیهَا» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۳، ص۴۶۳)؛ «از امام صادق(ع) درباره پوست‌های مردار پرسیده شد که در آن‌ها شیر، آب و روغن می‌ریزند، نظر شما چیست؟ فرمود: اشکالی ندارد که در آن‌ها هر چه خواهی از آب یا شیر یا روغن بریزی و از آن وضو بگیری و بنوشی، ولی در آن‌ها نماز مگذار».

شیخ حر(ره) در تقیه‌ای بودن آن می‌گوید این روایت باید حمل شود بر تقیه، چراکه حکم موجود در آن موافق مذهب اهل‌سنت می‌باشد (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۳، ص۴۶۳).

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی الْکِنْدِی الرَّقِّی عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: إِذَا طُلِبَ الْهِلَالُ فِی الْمَشْرِقِ غُدْوَةً فَلَمْ یُرَ، فَهُوَ هَاهُنَا هِلَالٌ جَدِیدٌ، رُئِیَ أَوْ لَمْ یُرَ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱۰، ص۲۸۲)؛ «هرگاه هلال ماه در مشرق در بامداد طلبیده شد و دیده نشد، پس در اینجا ماه نو است، خواه دیده شود خواه نشود».

در این روایت داود رقی از امام صادق(ع) نقل می‌کند زمانی که هلال ماه در مشرق باید باشد اما او را ندید، افطار کند، خواه ماه را ببیند خواه نبیند.

شیخ در توضیح این روایت می‌گوید: «أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَی الْغَالِبِ أَوْ عَلَی التَّقِیةِ لِأَنَّهُ مُوَافِقٌ لِرِوَایَاتِ الْعَامَّةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۱۰، ص۲۸۲).

شـیخ برای توضـیح روایات تقیه‌ای از عبارات گوناگونی بهره برده اسـت؛ «موافق لروایات العامه»، «موافق لجمیع العامه»، «موافق العامه»، «موافق المذهب العامه» از آن موارد است.

### ۲ـ۲ـ۲. مخالفت با قرآن

شیخ حر(ره) در ادامهٔ راهکارهای شناخت احادیث تقیه‌ای، به قرینهٔ مخالفت با قرآن تمسک جسته است. بی‌شک ائمهٔ معصومین(ع) به‌عنوان مفسران واقعی قرآن، هیچ گفتار یا عملی را مخالف قرآن انجام نمی‌دهند؛ همان‌طور که پیامبر گرامی اسلام(ص) فرمودند: «أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ إِلَيْنَا» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۰، ص۴۶۳)؛ «هرگاه حدیثی از ما به شما رسید، آن را بر کتاب خدا عرضه کنید؛ آنچه با کتاب خدا موافق بود بگیرید و آنچه مخالف بود دور بیندازید یا به ما بازگردانید».

ایشان این نکته را به‌خوبی دریافته بودند که ائمهٔ معصومین(ع) نمی‌توانند فعل یا حدیثی از خود صادر کنند که مخالف با قرآن باشد، مگر آنکه از روی تقیه صادر شده باشد؛ لذا شیخ حر(ره) هر آنچه از روایات را که مخالف با قرآن است بر تقیه حمل می‌کند.

از این رو نمونه‌هایی از این کتاب را ذکر می‌کنیم:

۱. حماد بن عثمان از امام صادق(ع) روایت می‌کند: «الْأُمُّ وَ الْبِنْتُ سَوَاءٌ إِذَا لَمْ يُدْخَلْ بِهَا يَعْنِي إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يُدْخَلَ بِهَا فَإِنَّهُ إِنْ شَاءَ تَزَوَّجَ أُمَّهَا وَ إِنْ شَاءَ ابْنَتَهَا»؛ «مادر و دختر هرگاه با آن‌ها نزدیکی نشده باشد، یکسان‌اند؛ یعنی اگر با زنی ازدواج کند سپس پیش از آمیزش او را طلاق دهد، اگر بخواهد می‌تواند با مادر آن زن ازدواج کند و اگر بخواهد با دخترش».

شیخ حر(ره) در توضیح و حمل آن بر تقیه به گفتهٔ شیخ طوسی استدلال کرده است و می‌گوید این روایت مخالف قرآن است و جایز نیست بدان عمل کرد.

واضح است این معنا از حدیث که می‌تواند دختر را طلاق دهد و مادر را به همسری بگیرد، مخالف صریح قرآن است که می‌فرماید: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ ... وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ (نساء/ ۲۳)؛ که ازدواج با مادر زن را بدون قید و شرط

حرام می‌داند.

۲. روایت دیگر از ابن‌عباس از پیامبر(ص) است که فرمود: «أَلْحِقُوا بِالْأَمْوَالِ الْفَرَائِضَ فَمَا أَبْقَتِ الْفَرَائِضُ فَلِأَوْلَى عَصَبَةٍ ذَكَرٍ»؛ «سهام مشخص شده در ارث را به اموال ملحق کنید (بپردازید)، آنچه از سهام باقی ماند برای نزدیک‌ترین مرد فامیل (عصبه) است» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۶، ص۸۷).

«أَقُولُ: قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ مِنْ رِوَايَاتِ الْعَامَّةِ، وَ أَنَّهُمْ أَنْكَرُوهُ، وَ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْقُرْآنِ، وَ يَحْتَمِلُ الْحَمْلُ عَلَى كَوْنِهِ مَنْسُوخاً، وَ عَلَى كَوْنِهِ مَخْصُوصاً بِبَعْضِ الصُّوَرِ كَمِيرَاثِ الدِّيَةِ عَلَى مَا مَرَّ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۶، ص۸۷).

شیخ حر(ره) می‌گوید: روایت ابن‌عباس مخالف با قرآن است و لذا جایز نیست تا بدان عمل کنیم.

واضح است منظور از مخالفت با قرآن از منظر شیخ، آیات زیر است: آیهٔ ۷ سورهٔ نساء: ﴿لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّساءِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصيباً مَفْرُوضاً﴾؛ و همچنین آیهٔ ۱۷۶ سورهٔ نساء و آیهٔ ۶ سورهٔ احزاب.

۳. شیخ حر(ره) روایت دیگری نقل می‌کند و به‌خاطر مخالفت با قرآن می‌گوید از روی تقیه صادر شده است:

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنِ الْعَبْدِ إِذَا افْتَرَى عَلَى الْحُرِّ كَمْ يُجْلَدُ؟ قَالَ: أَرْبَعِينَ. وَ قَالَ: إِذَا أَتَى بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِ نِصْفُ الْعَذَابِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۸، ص۱۸۳)؛ «قاسم بن سلیمان نقل می‌کند: از امام صادق(ع) سؤال شد دربارهٔ بنده‌ای که به انسان آزاد تهمت زنا یا لواط می‌زند، چند ضربه شلاق زده می‌شود؟ امام فرمود: چهل عدد. و فرمود: هرگاه کار ناپسندی انجام دهد، نصف آن مجازات بر او مترتب است».

«قَالَ الشَّيْخُ: إِنَّ هَذَا خَبَرٌ شَاذٌّ مُخَالِفٌ لِظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَ الْأَخْبَارِ الْكَثِيرَةِ. أَقُولُ: يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى التَّقِيَةِ وَ عَلَى التَّعْرِيضِ دُونَ التَّصْرِيحِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۸، ص۱۸۳). شیخ حر(ره) می‌گوید این خبر تقیه‌ای صادر شده است و با استناد به شیخ صدوق آن را شاذ و مخالف آیات و روایات می‌داند.

به‌هرحال، روش علمای حدیث بر شناخت احادیث تقیه‌ای بر مبنای مخالفت آن روایت با قرآن بوده است. شیخ حر عاملی(ره) نیز با پیروی از سالکان حدیث، بر این مهم اهتمام داشته است و روایاتی که برخلاف آیات می‌باشد را حمل بر تقیه می‌کند.

### ۲ـ۲ـ۳. تصریح معصوم در بیان دیگر

یکی دیگر از قرائن خارجی در شناخت تقیه، تصریح معصوم(ع) در بیان دیگر است. بدین معنا که شیخ حر(ره) در شناخت روایت تقیه‌ای از روایات دیگر و تصریحات معصومین(ع) در همان موضوع کمک گرفته است. با مقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر به این نتیجه می‌رسد که یکی از آن‌ها بر اساس تقیه صادر شده است.

از این رو مثال‌هایی را جهت آشنایی با سبک ایشان در کتاب وسائل الشیعه انتخاب کرده‌ایم که در ادامه ذکر می‌کنیم:

محدث عاملی(ره) در این کتاب در باب استحباب وضو پیش از غسل به غیر از غسل جنابت، روایاتی را ذکر می‌کند که با تصریح روایت دیگر، بر تقیه‌ای بودن دو روایت پی می‌برد. نخستین روایتی که ذکر می‌کنند: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: كُلُّ غُسْلٍ قَبْلَهُ وُضُوءٌ إِلَّا غُسْلَ الْجَنَابَةِ»؛ «پیش از هر غسلی می‌توان وضو گرفت، به غیر از غسل جنابت». در این روایت، امام معصوم(ع) تصریح بر استحباب وضو در هر غسلی را غیر از غسل جنابت دارند.

اما در ادامه دو روایت مطرح می‌شود که برخلاف روایت اول است:

۱. «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ أَوْ غَيرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: فِي كُلِّ غُسْلٍ وُضُوءٌ إِلَّا الْجَنَابَةَ»؛ «در هر غسلی وضو بگیر، جز غسل جنابت». امام معصوم(ع) در این روایت تأکید می‌کنند که با هر غسلی باید وضو گرفته شود، الا غسل جنابت.

۲. و در روایت دیگر امام معصوم(ع) می‌فرمایند: «عَنْ عَلِي بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ(ع) قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَغْتَسِلَ لِلْجُمُعَةِ فَتَوَضَّأْ وَ اغْتَسِلْ»؛ «هرگاه خواستی غسل جمعه به جا آوری، وضو بگیر و غسل کن». در این روایت امام می‌فرمایند اگر قصد غسل جمعه کردی، واجب است وضو بگیری.

شیخ حر(ره) در جمع‌بندی این روایات می‌گوید: «هَذَانِ الْحَدِيثَانِ مَعَ مُوَافَقَتِهِمَا لِلتَّقِيةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲، ص۲۴۸). محدث عاملی(ره) می‌گوید روایات حماد بن

عثمان و علی بن یقطین حمل بر تقیه است، چراکه در این دو روایت برخلاف تصریح امام در روایت ابن ابی‌عمیر بر وجوب غسل حکم شده است، درحالی‌که ابن ابی‌عمیر نقل می‌کند که امام فرموده برای هر غسلی می‌توان وضو گرفت، الا غسل جنابت که نباید برای آن وضو گرفت.

در این سه روایت، شیخ حر(ره) با تصریح روایت نخست، دو روایت دیگر که بر خلاف آن حکم شده بود را حمل بر تقیه می‌کند؛ چراکه تصریحات گوناگونی از امامان معصوم(ع) آمده است که غسل با وضو مستحب است و فقط در غسل جنابت اجازه داده نشده است، درحالی‌که در روایت دوم و سوم حکم به وجوب وضو همراه با غسل غیر جنابت داده شده است.

### ۲ـ۲ـ۴. مخالفت با اجماع

یکی از روش های دیگر مرحوم عاملی(ره) در کتاب وسائل الشیعه در بحث شناسایی روایات تقیه‌ای این است که اگر روایتی مخالف با اجماع علمای شیعه بود، قرینه‌ای است مبنی بر اینکه این روایت از روی تقیه صادر شده است.

پر واضح است منظور از اجماع در این بحث، عمل نکردن تمامی علمای شیعه بر یک روایت می‌باشد. شیخ حر عاملی(ره) با تأسی از اجماع، روایاتی که مخالف با آن باشد را تقیه‌ای می‌داند و به آن حکم نمی‌کند.

از این رو نمونه‌ای از این کتاب ذکر می‌کنیم تا به تبیین آن کمکی شده باشد:

«بِالْإِسْنَادِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: قُلْتُ: امْرَأَةٌ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ أُمَّهَا وَ إِخْوَةً لِأُمِّهَا وَ إِخْوَةً لِأَبِيهَا وَ أُمِّهَا، فَقَالَ: لِزَوْجِهَا النِّصْفُ، وَ لِأُمِّهَا السُّدُسُ، وَ لِلْإِخْوَةِ مِنَ الْأُمِّ الثُّلُثُ، وَ سَقَطَ الْإِخْوَةُ مِنَ الْأَبِ وَ الْأُمِّ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۶، ص۱۵۰)؛ «زراره از امام صادق(ع) نقل می‌کند: به امام عرض کردم زنی که فوت کند و شوهر، مادر، برادران مادری و برادران پدری و مادری‌اش را بر جای گذارد، [چگونه ارث می‌برند]؟ امام فرمود: برای شوهرش نصف ارث می‌رسد، برای مادرش یک‌ششم، برای برادران مادری یک‌سوم، و برادران پدری و مادری چیزی نمی‌برند».

شیخ در توضیح این روایت می‌فرماید: «أَقُولُ: حَمَلَهُ الشَّيْخُ عَلَى التَّقِيةِ، وَ ذَكَرَ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِإِجْمَاعِ الطَّائِفَةِ، وَ جَوَّزَ حَمْلَهُ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمْ عَلَى مَذَاهِبِهِمْ

عَلَى مَا يَعْتَقِدُونَهُ لِمَا مَضَى»؛ شیخ حر عاملی(ره) در تبیین این روایت نظر شیخ طوسی را پذیرفته است و می‌گوید این روایت حمل بر تقیه می‌شود، چراکه مخالف با اجماع طایفه‌ای از علمای شیعه است.

این روایت بر خلاف اجماع اصحاب شیعه است؛ چراکه ارث بردن برادران و خواهران با وجود مادر، امری خلاف اجماع است.

در روایتی دیگر، ایشان تقیه‌ای بودن روایت را باز هم بر اساس مخالفت با اجماع علمای شیعه ثابت می‌کند:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَنَّهُ قَالَ: الْجَدُّ بِمَنْزِلَةِ الْأَبِ، لَيْسَ لِلْإِخْوَةِ مَعَهُ شَيْءٌ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۶، ص۱۶۲).

در این روایت، حضرت امام صادق(ع) می‌فرمایند: جد به منزلهٔ پدر است و اگر جد همراه برادر باشد، برای برادر ارثی باقی نمی‌ماند.

شیخ حر(ره) در توضیح این روایت می‌گوید تقیه در آن مشهود است، چراکه مخالف با اجماع علمای شیعه می‌باشد و همچنین با بسیاری از اخبار متواتر مخالف است (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۶، ص۱۶۲).

به‌طور کلی، شیخ حر(ره) هر روایتی را که قاطبهٔ علمای شیعه بدان عمل نکرده‌اند یا بر خلاف آن اتفاق نظر داشته باشند، حمل بر تقیه کرده است. این سبکی است که شیخ طوسی(ره) نیز از آن استفاده می‌کرده است و هر روایتی را که بر خلاف اجماع شیعه بوده، حمل بر تقیه نموده و بدان عمل نکرده است.

### ۲ـ۲ـ۵. مخالفت با ضروری مذهب

شیعه در قطعیات کلامی خود دارای عقاید متمایزی همچون عصمت معصومین(ع)، عدالت و امامت می‌باشد که بدان شناخته شده است. این مهم در فقه نیز وجود دارد که از سالیانی دور به آن‌ها شناخته شده است؛ که می‌توانیم به متعه، مشروعیت حج تمتع، حرمت «آمین» گفتن بعد از حمد در نماز و ... اشاره کرد که در صورت صدور حدیث از حضرات معصومین(ع) در تغایر با این موارد، باید حمل بر تقیه نمود.

پر واضح است که روایاتی که با ضروریات مذهب مخالف است، یا از سوی امام

معصوم(ع) صادر نشده یا اگر از معصوم بیان شده باشد، قطعاً حمل بر تقیه می‌شود. شیخ حر عاملی(ره) با درک این مهم، روایاتی که با ضروریات مذهب مخالفت دارد را حمل بر تقیه می‌کند. مراد از ضروری مذهب و دین هم، آن حکمی است که دلایل آن به‌گونه‌ای فراوان است که همگان از وجود این حکم اطلاع دارند (ربانی، ۱۳۸۳، ص۱۹۲).

در ادامه مثال‌هایی از کتاب وسائل الشیعه ذکر می‌کنیم تا با راهکار ایشان در شناخت روایات تقیه‌ای بیشتر آشنا شویم: «عَنْ زَيدِ بْنِ عَلِی عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِی(ع) قَالَ: حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) يَوْمَ خَيبَرَ لُحُومَ الْحُمُرِ الْأَهْلِيةِ وَ نِكَاحَ الْمُتْعَةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۱، ص۱۲).

در این روایت، امیر مؤمنان(ع) می‌فرمایند: رسول گرامی اسلام(ص) در زمان جنگ خیبر، خوردن گوشت خرهای اهلی و نکاح متعه را حرام کردند.

شیخ حر(ره) در تقیه‌ای بودن روایت می‌گوید: اباحهٔ متعه از ضروریات مذهب شیعه است؛ لذا چون این روایت با ضروریات مذهب مخالف است، قطعاً این روایت از روی تقیه صادر شده است. «أَقُولُ: حَمَلَهُ الشَّيخُ وَ غَيرُهُ عَلَى التَّقِيةِ يَعْنِي فِي الرِّوَايةِ، لِأَنَّ إِبَاحَةَ الْمُتْعَةِ مِنْ ضَرُورِياتِ مَذْهَبِ الْإِمَامِيةِ، وَ تَقَدَّمَ مَا يدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، وَ يَأْتِي مَا يدُلُّ عَلَيهِ، وَ الْأَخِيرُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَ الْكَرَاهَةَ مَعَ الْمَفْسَدَةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج۲۱، ص۱۲).

در این روایت، امیر مؤمنان(ع) می‌فرماید در جنگ خیبر پیامبر گرامی اسلام(ص) حکم به حرمت نکاح متعه داده‌اند. این در حالی است که نکاح متعه از ضروریات مذهب تشیع می‌باشد و نمی‌تواند بازگوکنندهٔ مقصود امیر مؤمنان(ع) باشد، چراکه روایتی که با ضروریات مذهب منافات داشته باشد، قطعاً از روی تقیه صادر شده است.

شیخ حر(ره) در کتاب وسائل الشیعه هر جایی که روایتی مخالف با ضروریات دین باشد را حمل بر تقیه می‌کند؛ چراکه عقلانی نیست خود معصومین(ع) مسائلی را به‌عنوان ضروری دین معرفی کنند اما برخلاف آن مطلبی را بازگو کنند، مگر اینکه به‌خاطر تقیه و حفظ دین باشد.

## نتیجه‌گیری

شیخ حر عاملی(ره) در کتاب وسائل الشیعه راهکارهایی جهت شناخت احادیث تقیه‌ای از میان انبوه روایات داشته است تا به‌وسیلهٔ آن‌ها بتواند به فهم صحیحی از روایات دست پیدا کند. ایشان با کمک همین دسته از قرائن توانسته است احادیثی که از سوی معصومین(ع) به‌صورت تقیه صادر شده است را شناسایی و به علاقه‌مندان این علم معرفی نماید.

روش شیخ بدین‌گونه بوده است: ابتدا سعی در کشف قرائن داخلی در امر تقیه داشته‌اند و به قرائن داخل روایت جهت شناسایی این دسته از روایات پناه جسته است که قرائن داخلی را به دو دستهٔ سندی و متنی تقسیم‌بندی کرده است. ایشان در قرائن داخلی سندی، با تأسی از شیخ علمای سلف خویش، هر روایتی را که سرسلسلهٔ سند آن راوی اهل‌سنت یا زیدیه بوده است، به‌عنوان حدیث تقیه‌ای محسوب کرده است. با این توضیح که اگر روایتی صدورش از امام معصوم(ع) قطعی باشد ولی با اینکه می‌توانسته سرسلسلهٔ سند راوی امامی باشد، امام معصوم(ع) بر غیر امامی روایت کرده‌اند، این خود دلیلی بر تقیه‌ای بودن آن است. شیخ حر(ره) در مورد قرائن داخل‌متنی نیز به مکاتبه‌ای بودن روایت و وجود تعابیری دال بر تقیه تمسک جسته است.

مؤلف کتاب وسائل الشیعه پس از عدم نتیجه‌گیری در قرائن داخلی، از قرائن خارجی استفاده کرده است. ایشان روایاتی را که موافق اهل‌سنت، مخالف قرآن، مخالف اجماع علمای شیعه، مخالف ضروریات دین یا تصریح معصومین(ع) بر تقیه بوده است، به‌عنوان احادیث تقیه‌ای شمرده است و عمل به آن‌ها را لازم و مجزی نمی‌داند.

شیخ حر(ره) با ترسیم قرائن ذکر شده توانسته است راهکارهایی را پیش‌روی پژوهشگران حدیث قرار دهد تا با کمک این قرائن و راهکارها به شناسایی احادیث تقیه‌ای بپردازند و فهم صحیحی از روایات کسب کنند.

# فهرست منابع


قرآن کریم.

۱. ابن‌اثیر جزری، علی بن ابی‌الکرم. (۱۳۶۴ش). النهایه فی غریب الحدیث. قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.

۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید. (۱۳۸۳ش). شرح نهج‌البلاغه. قم: مکتبة آیت‌الله المرعشي النجفي(ره).

۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

۵. احمد فتح‌الله. (۱۴۱۵ق). معجم ألفاظ الفقه الجعفری. قم: مؤسسهٔ فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

۶. اشتهاردی، علی. (۱۴۱۷ق). مدارک العروه. تهران: دار الأسوه.

۷. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: کنگرهٔ جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۹. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضره فی أحکام العتره الطاهره. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰. پیشوایی، مهدی. (۱۳۸۷ش). سیمای پیشوایان. قم: مؤسسهٔ انتشارات دارالعلم.

۱۱. جوهری، اسماعیل. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه. بیروت: دارالعلم للملایین.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث.

۱۳. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۹ق). تحریر الوسیله. قم: دار الکتب العلمیه.

۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۲ق). مصباح الأصول. قم: نشر داوری.

۱۵. دلبری، سید علی. (۱۳۹۱ش). آسیب‌شناسی فهم حدیث. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۱۶. دلبری، سید علی. (۱۳۸۶ش). مبانی رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ طوسی(ره) در استبصار. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۱۷. دمیری، محمد. (۱۳۰۹ق). حیاة الحیوان الکبری. قاهره: مکتبة مصطفی البابی الحلبی.

۱۸. دینوری، ابن قتیبه. (۱۴۰۶ق). تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار شامیه.

۲۰. ربانی، محمد حسن. (۱۳۸۳ش). اصول و قواعد فقه الحدیث. قم: بوستان کتاب قم.

۲۱. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.

۲۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۵ق). المحصول فی علم الأصول. قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع).

۲۳. سیستانی، علی. (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الأصول. قم: مکتب آیت‌الله سیستانی.

۲۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، جلال‌الدین. (بی‌تا). الدر المنثور. بیروت: دار الفکر.

۲۵. شاکری، بلال. (بی‌تا). مروری بر نظریهٔ تعصیب در فقه فریقین. بی‌جا.

۲۶. شهیدی، جعفر؛ معین، محمد؛ گروهی از نویسندگان؛ دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳ش). لغت‌نامه دهخدا. تهران: روزنه.
۲۷. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. قم: مرکز الغدیر.
۲۸. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). دروس فی علم الأصول (الحلقه الثالثه). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۱ش). معانی الأخبار. قم: جامعهٔ مدرسین.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعهٔ مدرسین.
۳۱. صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۸۱ش). نقش تقیه در استنباط. قم: بوستان کتاب.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳ش). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق: شیخ جواد قیومی. قم: جامعهٔ مدرسین.
۳۷. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول). (۱۴۱۹ق). ذکری الشیعه فی أحکام الشریعه. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت(ع).
۳۸. عاملی، حسین بن عبدالصمد. (۱۴۰۱ق). وصول الأخبار إلی أصول الأخبار. قم: مجمع الذخائر الإسلامیه.
۳۹. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول). (بی‌تا). القواعد و الفوائد. قم: کتاب‌فروشی مفید.
۴۰. فیومی، احمد. (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر (چاپ اول). قم: دار الهجره.
۴۱. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی). مشهد: مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفا.
۴۴. معین، محمد. (۱۳۹۱ش). فرهنگ معین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۵. مفید، محمد بن محمد. (۱۹۹۳م). تصحیح الاعتقاد (مصنفات الشیخ المفید، ج۵). بیروت: دار المفید.
۴۶. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). فهرست أسماء مصنفی الشیعه (رجال نجاشی). قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی.
۴۷. نجفی، محمدحسن. (بی‌تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴۸. نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی أحکام الشریعه. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت(ع).
۴۹. نیشابوری، فضل بن شاذان. (۱۳۹۹ش). الإیضاح. تهران: دانشگاه تهران.
۵۰. پایگاه اینترنتی مدرسه فقاهت: www.eshia.ir
۵۱. آرشیو تقریرات فقهی فقهای معاصر.

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# A Comparative-Critical Analysis of the Concepts of "Proximity" (Qurb), "Companionship" (Maʿiyyah), and "At-ness" (ʿInd) as Divine Indicative (Khabarī) Attributes from the Perspectives of Salafi and Imami Hadith Commentators

**Mohammad Reza Daftari**[1] | **Kavous Roohi Barandaq**[2]

1. PhD Student in Quran and Hadith Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: mohammadreza.daftari@modares.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: k.roohi@modares.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received: 25 November 2025
Revised: 20 Desember 2025
Accepted: 28 January 2026
Available online 31 January 2026

**Keywords:**
Divine Indicative Attributes, Hadith Commentators, Divine Proximity (Qurb), Companionship (Maʿiyyah), Divine At-ness (ʿIndiyyah).

## ABSTRACT

Divine Indicative (Khabarī) Attributes, such as proximity (Qurb), companionship (Maʿiyyah), and "at-ness" (ʿInd), have long been subjects of inquiry among Muslim scholars. The significance of this issue arises from the fact that the literal appearance of these attributes may facilitate anthropomorphic and spatial interpretations of the Divine Essence; notions fundamentally incompatible with monotheistic principles and rational foundations. Thus, a correct understanding of these attributes is essential for the transcendence of God from such ambiguities. The research methodology is based on a comparative-critical analysis. Accordingly, the study first examines the linguistic meanings of these attributes and analyzes the views of exegetes from both sects and the hadith commentators of the Salafi and Imami schools based on their primary traditionary sources. Subsequently, the consistency of each perspective with Quranic texts, narrations, and rational principles is evaluated, identifying points of convergence, divergence, and their theological implications. In addressing the elucidation of these attributes from the perspective of Salafi and Imami hadith commentators, the Salafi approach demonstrates that their adherence to the appearance of scriptural attributes and refusal of any interpretation ultimately results in the acceptance of a form of corporeality for God, even if described as distinct from created beings. In contrast, the Imami school, emphasizing absolute transcendence, interprets Qurb, Maʿiyyah, and ʿInd as Divine knowledge (ʿilm), self-subsistence (qayyūmiyyah), and existential encompassment (iḥāṭah-ye wujūdiyyah), categorically rejecting any spatial connotations. Regarding the determination of the perspective consistent with Quranic, narrative, and rational principles, the final results indicate that the Imami exposition provides a more comprehensive and consistent interpretation of these attributes due to its alignment with monotheistic principles, the traditions of the Infallibles (Maʿṣūmūn), and rational foundations.

**Cite this article:** Daftari, M., R.; Roohi Barandaq, K. (2025). A Comparative-Critical Analysis of the Concepts of "Proximity" (Qurb), "Companionship" (Maʿiyyah), and "At-ness" (ʿInd) as Divine Indicative (Khabarī) Attributes from the Perspectives of Salafi and Imami Hadith Commentators. *Hadith Doctrines*, 9(18), 83-110. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7836.1339

© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# تحلیل تطبیقی انتقادی مفهوم «قرب»، «معیت» و «عند» از صفات خبری خدا از نگاه شارحان حدیث سلفی و امامیه

محمدرضا دفتری[۱] | کاوس روحی برندق[۱]

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: mohammadreza.daftari@modares.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: k.roohi@modares.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۴
**تاریخ بازنگری:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۹
**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۸
**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

**کلیدواژه‌ها:** صفات خبریه، شارحان حدیث، قرب خدا، معیت، عندیت خدا.

**چکیده**

صفات خبری خداوند همانند قرب، معیت و عند از دیرباز محل توجه پژوهشگران مسلمان قرار داشته‌اند. طرح این مسئله از آن رو اهمیت دارد که ظاهر این صفات می‌تواند زمینه‌ساز برداشت‌های جسم‌انگارانه و مکان‌مند از ذات الهی شود؛ برداشت‌هایی که با اصول توحیدی و مبانی عقلانی ناسازگار است. لذا فهم صحیح این صفات برای تنزیه خداوند از شبهات ضروری است. روش تحقیق برپایهٔ تحلیل تطبیقی-انتقادی بنا شده است. بر این پایه، ابتدا ضمن بررسی معنای لغوی صفات، دیدگاه مفسران فریقین و شارحان حدیث سلفی و امامی بر اساس منابع روایی اصلی دو مذهب تحلیل می‌گردد. در مرحلهٔ بعد، سازگاری هر دیدگاه با نصوص قرآنی، روایی و اصول عقلی سنجیده و نقاط اشتراک، افتراق و پیامدهای اعتقادی آن‌ها استخراج می‌شود. در پاسخ به پرسش تبیین صفات محل بحث از نگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه و نیز تعیین نقاط اشتراک و افتراق آن دو مذهب دربارهٔ این صفات، رویکرد سلفیه نشان می‌دهد که پایبندی آنان به ظاهر صفات خبری و امتناع از هرگونه تأویل، در نهایت به پذیرش نوعی جسمانیت برای خداوند -حتی اگر متفاوت از مخلوقات معرفی شود- می‌انجامد. در مقابل، امامیه با تأکید بر تنزیه مطلق، قرب، معیت و عند را به علم، قیومیت و احاطهٔ وجودی خداوند تفسیر کرده و هرگونه معنای مکانی را مردود می‌دانند. در پاسخ به پرسش تعیین دیدگاه سازگار با اصول قرآنی، روایی و عقلی، نتیجهٔ نهایی پژوهش نشان می‌دهد که تبیین امامیه، به دلیل سازگاری با اصول توحیدی، احادیث معصومان و مبانی عقلی، تفسیر جامع‌تر و سازگارتری از این صفات ارائه می‌دهد.

**استناد:** دفتری، محمدرضا؛ روحی برندق، کاوس. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی انتقادی مفهوم «قرب»، «معیت» و «عند» از صفات خبری خدا از نگاه شارحان حدیث سلفی و امامیه. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۸)، ۸۳-۱۱۰.
https://doi.org/10.30513/hd.2026.7836.1339
ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

**بیان مسئله:** مطابق الهیات اسلامی، صفات خبریهٔ خداوند مانند «قرب»، «معیت» و «عند» از جملهٔ مهم‌ترین مسائل کلامی و تفسیری به شمار می‌روند که در قرآن کریم و احادیث نبوی و ائمّه(ع) مکرراً مورد تأکید قرار گرفته‌اند. این صفات، که در ظاهر موجب مکان‌مندی خدا می‌شوند، همواره محل نزاع میان مکاتب مختلف کلامی بوده‌اند. بر این پایه، سلفیه بر اثبات ظاهری و حقیقی صفات بدون کیفیت (بلا کیف) تأکید دارند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵ب، ج۵، ص۲۴۳) و اشاعره صفات را حقیقی اما غیرمماثل با مخلوقات می‌دانند (باقلانی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۱۲۱). معتزله نیز به تأویل و حمل بر معانی مجازی روی می‌آورند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج۲، ص۲۱۴) و در نهایت امامیه بر تنزیه مطلق و تأویل مقبول آن صفات تأکید می‌کنند (سبحانی، بی‌تا، ص ۳۷۹). بر این پایه، با توجه به گسترش شبهات معاصر در حوزهٔ صفات الهی، به‌ویژه در مناظرات عقیدتی میان جریان‌های سلفی‌گرا و شیعی، ضرورت بازخوانی دقیق و تطبیقی این صفات برای گزینش دیدگاه صحیح بیش از پیش احساس می‌شود.

با این حال، هرچند صفات مورد بحث محل پژوهش‌هایی بوده است، از جمله:

۱. «پژوهشی در حقیقت قرب به خدا در اسلام» نوشتهٔ اسماعیل علی‌خانی، پژوهشنامهٔ عرفان: نویسنده بنا دارد مطابق نظریات متکلمانی همانند ملاصدرا، افزون‌بر بررسی شرایط تقرب به درگاه الهی، مفهوم نزدیکی به خدا را نوعی تحول حقیقی و وجودی در انسان معنا کند، اما از نگاه روایی و شرح‌الحدیثی به بررسی این نظریه و نیز تطابق آن با سایر مذاهب اسلامی نمی‌پردازد.

۲. مقالهٔ «خوانش اشاعره و ملاصدرا از آیهٔ شریفهٔ ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾؛ بررسی تطبیقی»، فصلنامهٔ اندیشهٔ دینی دانشگاه شیراز، نوشتهٔ عبدالله حسینی اسکندیان، علی بابایی و منصور عبدالهی: نویسندگان باور دارند متکلمان اشاعره نظریهٔ معیت وجودی خدا را نپذیرفته و به همراهی علمی پروردگار با مخلوقات باور دارند، حال آنکه ملاصدرا با استناد به نظریهٔ تشکیک وجودی، معیت را وجودی و قیومی دانسته است. تمرکز این مقاله بر مطالعهٔ تطبیقی-کلامی نظریات اشاعره و ملاصدرا است و

از نگاه روایی-شرح‌الحدیثی و نیز بررسی نظریات سایر مذاهب اسلامی به موضوع معیت الهی پرداخته نمی‌شود.

۳. مقالهٔ «تحلیل انواع معیت الهی و راه‌های دستیابی به آن»، مجلهٔ عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، نوشتهٔ مرضیه کرمی، امیر توحیدی و محسن احتشامی‌نیا: نویسندگان با استناد به برخی روایات، باور دارند معیت خداوند همان همراهی با ائمّهٔ شیعه(ع) است و راه‌های رسیدن به این نوع معیت را مورد بررسی قرار می‌دهند، اما چنین معنایی از معیت را از نگاه سایر روایات فریقین و نیز شارحان حدیث مقایسه و نقد نمی‌کنند.

۴. مقالهٔ «ابعاد معنایی عندیت در قرآن کریم در تبیین رابطهٔ میان انسان و پروردگار»، نوشتهٔ فاطمه قربانی لاکتراشانی و عباس بخشنده‌بالی، پژوهشنامهٔ تفسیر و زبان قرآن دانشگاه پیام‌نور: نویسندگان بر اساس تحلیل لغوی واژهٔ «عند» برآنند این کلمه ظرفیتی ورای مفهوم حضور جسمانی دارد و براساس نظریات عالمانی همانند ملاصدرا برآنند از این صفت نوعی حضور وجودی خدا را اثبات کنند، با این حال از نگاه روایی و شرح‌الحدیثی به تبیین مفهوم «عندیت» پرداخته نمی‌شود و ادعای عندیت وجودی با نظریات سایر مذاهب اسلامی مورد مطالعهٔ تطبیقی قرار نمی‌گیرد.

از این رو، پژوهش حاضر بر آن است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. صفات خبریهٔ «قرب»، «معیت» و «عند» در منابع روایی و شرح‌الحدیثی سلفیه و امامیه چگونه تبیین شده‌اند و نقاط اشتراک و افتراق اصلی دیدگاه‌های این دو مذهب در اثبات، تأویل یا تنزیه این صفات چیست؟

۲. براساس تحلیل انتقادی نظریات شرح‌الحدیثی سلفیه و امامیه، کدام دیدگاه در اتصاف خداوند به این صفات، سازگاری بیشتری با منابع قرآنی، روایی و عقلی دارد؟

بر این اساس، پژوهش حاضر از روش تطبیقی-انتقادی بهره می‌برد. لذا ابتدا ضمن بررسی مختصر لغوی و تفسیری صفات مورد بحث و نیز تبیین نظر شارحان حدیث اهل‌سنت، به تحلیل و نقد نظریات شرح‌الحدیثی سلفیه و امامیه براساس روایات مروی در جوامع حدیثی دربارهٔ صفات مذکور می‌پردازد. در نهایت نیز دیدگاه

منتخب دربارهٔ این صفات براساس ادلّهٔ قرآنی، روایی و عقلی مشخص می‌شود.

## ۱. تبیین مفاهیم کلیدی

در این قسمت، نخست به بررسی و تبیین مختصر اصطلاحات صفات خبریه، سلفیه و امامیه پرداخته و در ادامه معنای لغوی صفات «قرب»، «معیت» و «عند» را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### ۱ـ۱. صفات خبریه

از نگاه برخی محققان، به قسمتی از صفات الهی مذکور در قرآن و حدیث که ظاهر آن ها حکایت از وجود ویژگی های جسمانی و انسانی برای خداوند دارد، صفات خبریه نامیده می شود. لذا پذیرش ظاهر آن صفات مستلزم صحت شبهات تجسیم، تشبیه و تمثیل است (سبحانی، ۱۳۸۱، ج۳، ص۳۵۷). تعداد دقیق و دامنهٔ شمول صفات خبریه به‌دلیل اختلاف میان مذاهب فکری مسلمانان دربارهٔ تعیین صفات یا اسماء الهی به‌عنوان صفت خبریه، محل بحث است. بر این اساس، در آیهٔ ﴿... فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۱۱۵)، برخی از محققان مسلمان سنی، واژهٔ «وجه» را صفتی از صفات الهی نمی‌دانند (ماتریدی، ۱۳۹۰، ص۳۰۱)، حال آنکه برخی از امامیه، وجه را از مهم‌ترین صفات خبریه قلمداد می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۱، ج۳، ص۳۵۸). لذا تعیین تعداد صفات خبریه به نگاه هر یک از مذاهب نسبت به صفات الهی بستگی دارد.

### ۱ـ۲. سلفیه

سلفیه به مکتبی اطلاق می‌شود که از نگاه اعتقادی و عملی، مدعی پیروی از پیامبر(ص)، صحابه، تابعین و تبع تابعین است و به آن‌ها عنوان سلف صالح را اطلاق می‌کند (عبدالله، ۱۴۱۵، ص۱۰۶؛ سبحانی، ۱۴۲۷، ج۴، ص۱۰). بنابر تعریف فوق، پیروان جریان سلفیه، باور به رجوع اعتقادی و عملی به دورهٔ پیش از تشکیل مذاهب چهارگانهٔ اهل‌سنت دارند و از همین‌رو سلفی نامیده می‌شوند. سلفیه خود را ادامه‌دهندهٔ راه سلف صالح می‌دانند و در باب صفات خبریه بر اصل اثبات بدون کیفیت و تمثیل تأکید دارند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵ب، ج۳، ص۳۹۱). بر اساس این مبنا، به نظر

می‌رسد از نگاه سلفیه، هر صفتی که در قرآن یا حدیث صحیح آمده است، باید پذیرفته شود، بدون اینکه کیفیت آن پرسیده شود یا به تأویل برده شود.

### ۱ـ۳. امامیه

امامیه به مذهبی اطلاق می‌شود که به امامت دوازده امام معصوم(ع) پس از پیامبر اسلام(ص) معتقد است و امامت را منصبی الهی می‌داند که از طریق نصّ تعیین می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص۳۹؛ شهرستانی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۱۴۶). بر اساس تعریف مذکور، پیروان امامیه کوشیده‌اند ابهامات حاصل از ظواهر نصوص دربارهٔ صفات خبریه را رفع کنند و مراد حقیقی این تعابیر را مطابق شأن الهی روشن سازند.

### ۱ـ۴. مفهوم لغوی قرب

این واژه از نگاه لغت‌شناسان، به معنای نزدیکی در مقابل دوری تعریف شده و شامل تقارب مکانی، مانند نزدیک شدن به یک مکان یا شیء، و تقارب نسبی، مانند خویشاوندی و روابط خانوادگی است که به‌عنوان مفهوم اصلی و ریشه‌ای آن شناخته می‌شود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۵، ص۴۵). از منظری دیگر، قرب، حالتی روحانی است که با ایمان و عمل صالح محقق می‌شود و در همین راستا، مطابق کاربردهای قرآنی، گاه به قربانی (قربان) به‌عنوان نمادی از فداکاری برای نزدیکی به خداوند اشاره می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۶۶۳). در هر حال، کلمهٔ مورد بحث، دارای مفهومی چندبعدی در لغت عربی است که از نزدیکی مکانی و نسبی آغاز شده و به تقارب معنوی و روحانی در رابط با خداوند گسترش می‌یابد.

### ۱ـ۵. مفهوم لغوی معیت

واژهٔ «معیت» در زبان عربی، به مطلق مصاحبت بدون الزام به ملاصقت یا ممازجت توصیف می‌شود. این امر بر اساس کاربردهای قرآنی و شعری برجسته گردید و بر تمایز میان معیت عام (علم و احاطه) و خاص (نصرت و تأیید) دلالت داشت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۲۳۴). بر این اساس، برخی باور دارند حتی حمایت معنوی نیز در معنای این کلمه نهفته است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۵۶۷). در مجموع، این تعاریف از جنبه‌های مکانی و زمانی اولیه به سوی معانی دلالی و عقیدتی

عمیق‌تر تکامل یافتند و واژه را به‌عنوان نمادی از همراهی الهی و انسانی تثبیت کردند.

### ۱ـ۶. تبیین مفهوم صفت عند

واژۀ «عند» در لغت عرب همواره با معنای حضور و قرب همراه بوده است. از این‌رو، «عند» به‌عنوان نشانه‌ای از موضع و مکان نزدیک نیز معرفی شده و در برابر واژۀ «لدن» قرار گرفته است، با این توضیح که دلالت «عند» بیشتر بر قرب مکانی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۲، ص۴۲). برخی دیگر از لغت‌شناسان این کلمه را به معنای حضور معنوی و منزلت نزد خداوند نیز می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۵۹۰). بدیهی است که اتصاف خدا با معنای نخست این کلمه موجب ایجاد شبهۀ تجسیم و احاطۀ مکان بر خدا می‌گردد.

## ۲. تحلیل تطبیقی انتقادی صفت «قرب خدا» از منظر شارحان حدیث

برپایۀ آیات و روایات متعددی، خداوند با صفت «قرب» توصیف شده است. در همین راستا، ضمن بررسی مختصر نظریات مفسران فریقین، به تفصیل و ارزیابی نظریات شارحان حدیث در این زمینه می‌پردازیم:

### ۲ـ۱. دیدگاه مفسران فریقین دربارۀ صفت «قرب خدا»

برخی از مفسران اهل‌سنت، در تفسیر آیۀ «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶) قرب را به معنای نزدیکی احاطۀ علمی کامل خدا به بندگان می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که علم او به وجود انسان درآمیخته شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۲۸، ص۱۳۴). گروهی دیگر با توسعۀ معنای قرب، این صفت را نشانۀ احاطۀ قیّومی و سلطۀ مطلق علمی خداوند بر آدمی دانسته‌اند که شامل علم تدبیر همۀ امور می شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۴، ص۳۸۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج۲۶، ص۲۴۹).

مفسران سلفیه توضیح داده‌اند که اضافه کردن قرب الهی به رگ گردن، از باب تقریب معنا به ذهن است و نشان می‌دهد که علم خداوند از نزدیک‌ترین روابط جسمانی نیز به انسان نزدیک‌تر است؛ اما این نزدیکی، نه به معنای حلول یا اتحاد، بلکه به معنای شدت احاطه و بی‌نیازی از واسطه در علم و تدبیر است (سعدی، ۱۴۲۰، ج۵، ص۲۲۱).

مفسران امامیه «قرب خدا» را مفهومی ورای قرب مکانی دانسته‌اند و آن را ناظر به احاطهٔ علمی، قدرتی و وجودی خداوند بر بندگان تفسیر کرده‌اند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج۹، ص۳۶۳؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج۲، ص۳۹۰). بر اساس تبیینی فراتر، خداوند به همهٔ موجودات احاطهٔ وجودی دارد و این احاطه، نتیجهٔ وابستگی ذاتی و وجودی آنان به اوست، به‌گونه‌ای که موجودات تجلّی او شده‌اند و از این احاطه و تجلّی، تعبیر به قرب شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج۶، ص۱۷۴).

برپایهٔ مجموع مطالب یادشده، مفسران سلفی قرب را نه به معنای نزدیکی مکانی یا حلول ذات الهی، بلکه به‌عنوان احاطهٔ علمی و قدرت خداوند بر بندگان دانسته‌اند؛ لذا تلویحاً، متفاوت از اصول فکری خود دربارهٔ صفات خبریه، دچار تأویل شده‌اند. در برابر، مفسران امامیه قرب خدا را بیانگر احاطهٔ علمی، قدرتی و وجودی خداوند بر همهٔ موجودات دانسته‌اند.

## ۲ـ۲. تفصیل دیدگاه شارحان حدیث اهل‌سنت دربارهٔ «قرب انسان به خدا و نزدیکی او به بندگان»

شارحان حدیث سنی برپایهٔ حدیثی منسوب به پیامبر(ص)، مبنی بر نزدیکی بیش‌ازاندازهٔ خدا به بندگان: «عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) فِي غَزَاةٍ.... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص): إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَصَمَّ، وَلَا غَائِبٍ، هُوَ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ رَأْسِ رَوَاحِلِكُم» (ابن‌خزیمة، بی‌تا، ج۱، ص۱۴۹) برآنند که علم، قدرت و ذات خدا نزدیک به بندگان است و این قرب به معنای احاطهٔ الهی است (مبارکفوری، بی‌تا، ج۹، ص۳۰۲). بر همین مبنا، عده‌ای به‌صورت کلی صفت «قرب» در آیات و روایات را کنایه از ارتقای جایگاه انسان در نزد خدا و نزدیکی لطف، رحمت و کرامت باری تعالی به انسان دانسته‌اند، لذا هرگونه نزدیکی مکانی خدا به بندگان را نفی می‌کنند (ابن‌فورک، ۱۹۸۵، ص ۲۲۳؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۸، ج۳، ۴۵۹). براساس نظری دیگر از متقدمان، این قرب با علوّ و برتری خداوند منافاتی ندارد، زیرا او در حالی که در مرتبهٔ اعلی و متعالی است، در عین حال به بندگان خویش نزدیک است (نووی، بی‌تا، ج۱۷، ص۲۶). مطابق روایتی قدسی از پیامبر(ص)، بنده چنان به خدا نزدیک می‌شود که نوعی یگانگی میان او و باری تعالی پدید می‌آید: «...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ(ص): وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ

أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَلاَ يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ...» (بخاری، ۱۴۲۲، ج۸، ص۱۳۱). برخی از شارحان حدیث سنی تصریح می‌کنند که مقصود از قرب در این حدیث، قرب خاص است؛ یعنی قرب محبت و اجابت بوده و از این‌رو، با نزدیکی مکانی متفاوت است (ابن‌حجر، ۱۳۷۹، ج۱۱، ص۳۴۰). برخی نیز این تعبیر را مجازی تفسیر کرده و مراد از آن را اقبال و عنایت الهی به بنده، توفیق در طاعت و اجابت دعا دانسته‌اند (نووی، بی‌تا، ج۱۶، ص۲۱۸).

## ۲ـ۳. مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه دربارهٔ «قرب انسان به خدا و نزدیکی او به بندگان»

شارحان متقدم سلفیه حدیث «...هُوَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَأْسِ رَوَاحِلِكُم» را به‌عنوان اثباتی بر صفات الهی تفسیر می‌کنند که بر نزدیکی و علم کامل خداوند به بندگانش تأکید دارد، به‌گونه‌ای که دعا و استغاثهٔ بنده بدون واسطه به سوی او می‌رسد و او به امور پنهان و آشکار آگاه است (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵ب، ج۵، ص۴۵). این نزدیکی الهی نه به معنای تجسّم یا مکان محدود است، بلکه بر اساس مقام علوّ و استوای خداوند بر عرش است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۶، ج۱، ص۳۲۰). از منظر دیگر، این روایت نشانهٔ رحمت و عنایت خاص خداوند است که بندگان را در هر حالتی تحت مراقبت خود دارد (ابن‌رجب، ۱۴۲۹، ج۲، ص۲۱۰). از نظر برخی شارحان سلفیه، نزدیکی خدا به بندگان در حدیث قدسی «...مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ...» نوعی حضور و نزدیکی واقعی است که با عنایت خداوند حاصل می‌گردد (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵ب، ج۵، ص۴۷۲).

شارحان معاصر سلفیه نیز بر این نکته تأکید دارند که «بينَكُمْ وَبَينَ رَأْسِ رَوَاحِلِكُمْ» به معنای علم و قدرت بی‌حجاب خداوند بر جزئیات زندگی بندگان است (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۰، ج۳، ص۱۵۰). در مجموع، این روایات بر ایمان به صفات خداوند بدون تأویل یا تعطیل دلالت دارند و بندگان را به توکل کامل بر او و دوری از تصورات نادرست از غیب و حضر الهی ترغیب می‌نماید (ابن‌باز، ۱۴۲۸، ج۱، ص۱۲۰).

مطابق حدیث «...عَنْ عِيسَى بْنِ يُونُسَ قَالَ: ... فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع): وَيْلَكَ كَيْفَ يَكُونُ غَائِباً مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِدٌ وَ إِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَ يَرَى أَشْخَاصَهُمْ وَ يَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ فَقَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: أَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ؟ أَ لَيْسَ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَكُونُ فِي

الْأَرْضِ، وَ إِذَا كَانَ فِي الْأَرْضِ كَيْفَ يَكُونُ فِي السَّمَاءِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع): إِنَّمَا وَصَفْتَ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَغَلَ بِهِ مَكَانٌ وَ خَلَا مِنْهُ مَكَانٌ، فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْهِ مَا يَحْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيهِ. فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّأْنِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ، فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْتَغِلُ بِهِ مَكَانٌ، وَ لَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۱۲۵-۱۲۶). هرگونه اتصاف مکانی برای خدا نفی شده است و منظور از قرب الهی نیز علم الهی به احوالات بندگان می‌باشد.

برپایهٔ این حدیث، برخی از شارحان حدیث معتقدند مشکل اصلی شبهه‌افکنانی همانند ابن‌ابی‌العوجاء این است که از «حضور» و «قرب خدا» فقط حضور و نزدیکی جسمانی را می‌فهمند؛ یعنی حضور یک جسم در مکان یا نزد جسم دیگر مستلزم عدم حضور آن در جای دیگر است. از آنجا که درکشان از خدا و سلطه و علم و رحمت او محدود است، حضور و قرب الهی را هم مادی می‌پندارند و نتیجه می‌گیرند که اگر خدا در مکانی باشد، آن مکان را پر می‌کند و مکان دیگر از او خالی می‌شود. اما امام(ع) به او گوشزد می‌کند که این قیاس دربارهٔ موجودات جسمانی درست است، چون جسم در مکان محدود جا می‌گیرد و اگر از جایی به جای دیگر برود، از مکان قبلی غایب می‌شود و فقط در مکان جدید حضور دارد. اما خداوند محدود به مکان و زمان نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج۳، ص۳۰۶-۳۰۷). به‌بیان دیگر، حدیث بیانگر این موضوع است که حضور خدا به معنای مادی و جسمانی نیست، بلکه حضور حقیقی و فراگیر است که ناشی از نامحدود بودن ذات او و احاطهٔ وجودی‌اش بر همهٔ مخلوقات است.

برخی نیز باور دارند مطابق این روایت، قرب الهی نزدیکی مکانی یا جسمی نیست، بلکه نزدیکی علمی و احاطهٔ کامل بر همهٔ موجودات است (ملاصالح، ۱۳۸۲، ج۴، ص۱۰۰؛ قزوینی، ۱۴۲۹، ج۲، ص۳۰۱). بنابراین، باری تعالی با علم و قدرتش همواره و به‌طور کامل قریب موجودات است.

گروه آخر به‌صورت کلی برپایهٔ آیهٔ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/ ۱۶) برآنند خداوند حتی از رگ گردن که قطع آن باعث مرگ می‌شود هم نزدیک‌تر است؛ اما این نزدیکی مکانی نیست، بلکه از جهت «علّیت» باید مورد توجه قرار گیرد. به این معنا

که خدا زنده‌کننده و نگهدارندهٔ زندگی است و حتی از رگِ مسبب حیاتش به انسان نزدیک‌تر است؛ در نتیجه او «علت العلل» و سبب همهٔ اسباب است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۱۲، ص۶۰).

بر این اساس، مطابق شرح ملاصدرا، رابطهٔ علت و معلول نه به‌صورت دو جوهر مستقل که یکی بر دیگری احاطهٔ مکانی یا خارجی دارد (چنان‌که در شرح مجلسی دیده می‌شود)، بلکه به‌صورت رابط و مرتبط محض فهمیده می‌شود. معلول، وجودی مستقل از علت ندارد؛ بلکه تجلّی وجود علت در مراتب پایین‌تر است. بنابراین، احاطهٔ وجودی علت بر معلول، احاطه‌ای قیومی است؛ یعنی وجود معلول قائم به وجود علت است و هیچ استقلالی ندارد. در این چارچوب، قرب به خدا به معنای ارتقای وجودی موجود ممکن است: هرگاه موجودی از قیود، زوائد و محدودیت‌های امکانی خود رهایی یابد و وجودش را به سوی کمال مطلق سوق دهد، وجود و کمال الهی در آن متجلی می‌گردد. این تجلّی، همان قرب حقیقی و وجودی است. برخی دیگر از امامیه، مطابق نظر ملاصدرا، قرب الهی را تحولی حقیقی، وجودی، کمالی و تشکیکی (نه مکانی یا تشریفاتی) می‌دانند که برآنند این نزدیکی از طریق هجرت اختیاری به سوی خدا، عمل به شریعت و به‌فعلیت‌رسیدن استعدادهای ذاتی رخ می‌دهد (علی‌خانی، ۱۳۹۴).

حدیث تقرب بنده به خداوند از طریق انجام نوافل توسط امام صادق(ع) به پیامبر(ص) منسوب شده است: «...عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص): قالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، ص۳۵۲). برپایهٔ این حدیث، برخی از شارحان امامیه تصریح می‌کنند که قرب در این حدیث «قرب وجودی» است؛ زیرا هیچ موجودی وجودی مستقل از خداوند ندارد و هر چه هست ظهور و تجلّی اوست. بنده در مسیر تکامل و سیر وجودی به مرحله‌ای می‌رسد که وجودش مجلای صفات الهی و افعالش عین ظهور فعل خداوند می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص۱۷۴-۱۷۶). در همین راستا، برخی دیگر از شارحان امامیه برآنند نزدیکی بنده

به خدا به‌گونه‌ای است که عبد در او مستغرق می‌شود و قوای ادراکی و فعلی او مظهر صفات الهی می‌گردد (ملاصالح، ۱۳۸۲، ج۱، ص۱۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج۶۷، ص۲۴۲).

برخی از متکلّمان امامیه نیز باور دارند که قرب و بُعد خداوند از بندگان به معنای حسی و مکانی نیست، زیرا قرب مکانی دو چیز مستلزم تقارن آن‌ها با یکدیگر است: «إنّ قربه من الخلق لم یکن قربا حسیّا و لا دنوّه دنوّا مکانیّا... و لم یعرفوا من القرب إلّا المکاني المستلزم لمساواة المتقاربین في المحلّ» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج۴، ص۲۸۶). برخی دیگر نیز قرب الهی را قرب فاعل و فیّاض می‌دانند، نه قرب ذات از راه حلول یا تماس جسمانی؛ از نظر ایشان، نزدیکی خداوند به بندگان به سبب افاضهٔ دائم وجود است و دلالتی بر مجاورت یا حضور در کنار مخلوق ندارد (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص۷۸).

در سنت سلفی، «قرب خدا» عمدتاً با تکیه بر ظاهر نصوص و اصل «اثبات صفات بدون تأویل و تعطیل» فهم می‌شود. بر این اساس، قرب خدا با صفات علوّ و استواء جمع می‌شود؛ به‌گونه‌ای که باری تعالی در عین علوّ و استوای بر عرش، به بندگانش نزدیک است؛ اما این نزدیکی موجب تشبیه او به مخلوقات نمی‌شود. چنین دیدگاهی زمینهٔ برداشت‌های تشبیه‌گرایانه را به‌واسطهٔ اثبات ظاهری صفت «قرب» ایجاد می‌کند. با این حال، برخی از آن ها -متفاوت از روش فکری سلفی- قرب را تلویحاً به آگاهی خدا از آشکار و نهان بندگان و مراقبت به‌وسیلهٔ رحمت و قدرت الهی معنا نموده‌اند، اما توضیح نمی‌دهند به چه دلیل از روش فکری خود رویگردان شده‌اند.

مطابق سنت امامیه، «قرب» از اساس مکانی نیست و به احاطهٔ علمی، قدرتی و به‌ویژه «قیّومیّت و احاطهٔ وجودی» بازگردانده می‌شود: خدا مانند جسم در مکان‌ها جابه‌جا نمی‌شود تا جایی از او خالی و جایی پر شود. برخی شارحان این را با رابطهٔ علت و معلول توضیح می‌دهند: چون عالم قائم به خداست، او از هر سبب و ابزار به انسان نزدیک‌تر است.

| جدول۱: مقایسهٔ تطبیقی نظریات شارحان شیعه و سلفیه دربارهٔ صفت «قرب خدا» | | |
|---|---|---|
| **محور مقایسه** | **نظریهٔ شارحان حدیث سلفیه** | **نظریه شارحان حدیث شیعه** |
| **ارتباط صفت با موصوف** | «قرب» صفتی حقیقی و از صفات الهی است که به ذات خداوند نسبت داده می‌شود. | «قرب» صفتی مجازی است که به ذات الهی نسبت داده نمی‌شود، بلکه به علم، احاطهٔ وجودی، و علّیت الهی اشاره دارد. |
| **معنای صفت «قرب»** | نزدیکی الهی به معنای علم کامل، حضور، و مراقبت خداوند از بندگان). | نزدیکی علمی و احاطهٔ وجودی خداوند بر همهٔ مخلوقات. |
| **روش شرح** | پذیرش ظاهر نصوص بدون تأویل یا تعطیل، تأکید بر قرب حقیقی با نفی تجسیم و تشبیه. | تأویل «قرب» به معنای علم، احاطهٔ وجودی، و علّیت الهی. |
| **پیامدهای اعتقادی** | تقویت ایمان به توحید و صفات الهی، تشویق به اخلاص در دعا و عبادت، دوری از شرک و بدعت در توسل. | نفی قرب مکانی و جسمانی، تأکید بر احاطه وجودی و علمی خداوند. |

## ۳. تحلیل تطبیقی انتقادی صفت «معیت خدا» از منظر شارحان حدیث

برپایهٔ آیات و روایات متعددی، خداوند با صفت معیت توصیف شده است. در همین راستا، ضمن بررسی مختصر نظریات مفسران فریقین، به تفصیل و ارزیابی نظریات شارحان حدیث در این زمینه می‌پردازیم.

### ۳ـ۱. دیدگاه مفسران فریقین دربارهٔ صفت «معیت خدا»

بر پایهٔ آیات و روایات متعددی، خداوند همراه با بندگان با تقوا و نیکوکار خود است. این همراهی در آیهٔ ﴿... ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا ...﴾ (مجادله/ ۷) به نحو واضح‌تری تبیین می شود، به‌گونه‌ای که خدا پیوسته همراه انسان است. بنابر دیدگاه مفسران مشهور اهل‌سنت، تعابیر «إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» و «إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» از نظر تفسیری اشاره به معیت علمی خدا دارد و همراهی مکانی یا جسمانی از مضامین استنباط

نمی‌شود (طبری، ۱۴۱۲، ج۲۸، ص۱۰؛ قرطبی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۲۹۰). این رویکرد به‌روشنی می‌کوشد از شائبهٔ حضور مکانی خداوند اجتناب ورزد و معیت را به معنای آگاهی، احاطه و سلطهٔ علمی او تفسیر کند.

مفسران سلفی معاصر در توضیح عبارت ذیل آیهٔ ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (مجادله/ ۷) تأکید کرده‌اند که این معیت به معنای حضور ذاتی یا مکانی خداوند در میان مخلوقات نیست، بلکه به معنای احاطهٔ علمی، سمعی و بصری اوست. به همین جهت، عبارت یادشده دلالت بر این دارد که خداوند هیچ‌گاه از بندگان خود غافل نمی‌شود و هر سخن و نجوایی در محضر اوست (ابن‌باز، ۱۴۱۷، ج۳، ص۲۱۱). برخی دیگر بر این باورند که آوردن «أَدْنَىٰ» و «أَكْثَرَ» نوعی تعمیم و بیان جامعیت است؛ یعنی خداوند با هر جمعی، خواه اندک باشد خواه بسیار، در مقام علم و آگاهی حضور دارد (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۰، ج۷، ص۹۷-۹۸).

مفسران امامیه دربارهٔ آیهٔ ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (مجادله/ ۷) تصریح نموده‌اند که معیت خداوند به معنای حضور جسمانی یا مکانی نیست، بلکه به معنای احاطهٔ علمی و وجودی اوست (شیخ طوسی، بی‌تا، ج۹، ص۵۷۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۳۷۶؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج۵، ص۱۴۵). مطابق یک نگاه گسترده‌تر، تفسیر معیت در حد علم و آگاهی نمی‌ماند، بلکه به حضور قیّومی خداوند گسترش یافته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۹، ص۱۸۴). بر این پایه، چنین معیتی به معنای حلول و اتحاد نیست، بلکه احاطه‌ای است که لازمهٔ وجود تمام موجودات به خدا است. در نتیجه، برخی از امامیه باور دارند نظریهٔ مفسران اهل‌سنت به دلیل نفی معیت وجودی و قیومی و اتکا به معیت علمی صرف، دارای نقص و ابهام است؛ حال آنکه تبیین معیت به همراهی وجودی-قیومی معنای کاملی از آیات معیت در قرآن ارائه می‌دهد (حسینی اسکندیان و دیگران، ۱۴۰۳).

### ۳ـ۲. دیدگاه شارحان حدیث اهل‌سنت دربارهٔ «معیت الهی»

شارحان حدیث سنی در شرح نصوص دال بر معیت الهی تأکید نموده‌اند که مراد از همراهی، حضور ذاتی و مکانی خداوند با مخلوقات نیست، بلکه باید آن را به معنای علم، احاطه و آگاهی دانست. این دسته از شارحان میان مسئلهٔ علوّ خدا بر

عرش و معیت ارتباط برقرار کرده‌اند و باور دارند خداوند در علوّ خویش بر عرش است و در عین حال، بر بندگان خود به علم و قدرت احاطه دارد (بیهقی، ۱۴۱۳، ص۱۵۲؛ ابن‌حجر، ۱۳۷۹، ج۱۳، ص۳۵۹).

از منظر متقدمان، معیت الهی به دو نوع عام و خاص تقسیم می‌شود؛ معیت عام شامل احاطهٔ علمی و قدرتی خداوند بر همهٔ مخلوقات است، در حالی که معیت خاص به یاری و تأیید ویژهٔ مؤمنان در مسیر طاعت اشاره دارد. این امر بندگان را به توکل و اطمینان به حضور الهی ترغیب می‌کند (نووی، بی‌تا، ج۱۶، ص۱۳۹). همچنین، این معیت نشانهٔ رحمت الهی است که بندگان را در هر حال، حتی در سفر، تحت مراقبت قرار می‌دهد و از غفلت و انحراف بازمی‌دارد (بغوی، ۱۴۰۳، ج۱، ص۱۹۶).

## ۳ـ۳. مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه دربارهٔ «معیت الهی»

در توجیه علوّ و معیت، شارحان سلفی بیان نموده‌اند که خداوند از یک‌سو بر عرش است و از سوی دیگر، با مخلوقات از طریق علم و قدرت همراه است. بنابراین معیت هیچ‌گونه منافاتی با علوّ ندارد (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵(الف)، ج۵، ص۲۳۵). برخی از شارحان حدیث همانند مفسران قرآن، معیت را به دو گونهٔ عامه و خاصه تقسیم نموده‌اند و برآنند معیت عامه که شامل همهٔ مخلوقات می‌شود، به معنای احاطهٔ علمی و قدرتی خداوند بر همه است. معیت خاصه نیز به پیامبران و مؤمنان اختصاص دارد و متضمن نصرت، یاری و هدایت خاص الهی است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۶، ج۳، ص۱۲۹).

شارحان معاصر سلفی نیز معیت خدا را به علم و قدرت بی‌حجاب خداوند بر جزئیات زندگی بندگان تعبیر کرده‌اند که با آیات قرآنی همخوانی دارد (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۰، ج۳، ص۱۵۰). در همین راستا، تأکید شده که معیت الهی، بندگان را به درک حضور فراگیر خداوند و اعتماد به هدایت او در مسیر صلاح و سعادت فرا می‌خواند (ابن‌باز، ۱۴۲۸، ج۱، ص۱۲۰). در مجموع، معیت الهی به‌عنوان حالتی از نظارت و حمایت کامل خداوند تفسیر شده است.

در خطبه‌ای از امام علی(ع) نیز آمده است: «هُوَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبهٔ ۱).

شـارحان حدیث شـیعه در نخسـتین گام در فهم معیت، مسـتلزم نفی هرگونه همراهی مکانی و زمانی از خداوند اسـت و تأکید دارند مقصـود از معیت، احاطه علمی خداوند بر تمام موجودات است: «بمعیّة العلم و الاحاطة الواحدة بالنسبة إلی جمیع الأشـیاء... المغایرة للمعیّة الذّاتیّة الّتي هي المعیّة المکانیّة و الزّمانیّة» (ملاصـالح، ۱۳۸۲: ج۴، ص۱۰۷). به نظر می‌رسـد از نگاه آنان اگر معیت به معنای مکانی فهمیده شود، ناگزیر باید خداوند را جسم و محدود بدانیم، در حالی که اصل توحید، نفی هرگونه جسمیت و محدودیت از ذات الهی است.

براسـاس نظر شـارحان امامیه، معیت برپایهٔ رابطهٔ علّی و معلولی خداوند با جهان استوار است. از نگاه آنان مطابق عبارت «هُوَ مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَةٍ» همهٔ موجودات در مرتبهٔ وجودی خویش قائم به او هسـتند و این همان معنای «معیت» اسـت. یعنی خداوند علت هسـتی‌بخش و نگهدارندهٔ موجودات اسـت و در نتیجه، هیچ چیز از او جدا نیسـت. بر این پایه، این معیت «وجودی و علّی» اسـت؛ همان‌گونه که علت همواره با معلولش همراه اسـت، بدون آنکه در کنار آن بنشیند یا با آن ترکیب شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج۳، ص۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج۳، ص۲۷۹).

در تبیین صفت معیت، برخی از متکلمان امامیه با استناد به آیهٔ ﴿وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ مَا کُنتُمْ﴾ (حدید/ ۴) معیت را وجودی و قیومی خداوند نسبت به موجودات دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص۳۵۹؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ج۳، ص۱۵۶).

در نگاه سـلفی، «معیت» به معنای همراهی خدا با مخلوقات اسـت. آنان میان «علوّ» و «معیت» جمع می‌کنند؛ بدین معنا که خداوند در مقام علوّ بر عرش است و در عین حال، با علم و قدرت خود بر همهٔ آفریدگان احاطه دارد. برخی سـلفیان متفاوت از روش فکری خود، معیت خاصه را نشانهٔ نصرت، هدایت و تأیید ویژهٔ الهی می‌دانند. ارائه چنین تأویلی از سـلفیه، متفاوت از روش فکری آنان مبنی بر اثبات صفات بدون هرگونه تأویل است.

در مقابل، امامیه با نفی هرگونه مکان‌مندی از ذات خداوند، «معیت» را به معنای احاطهٔ علمی، قدرتی و قیّومی می‌دانند. بر این اسـاس، معیت رابطه‌ای علّی و وجودی اسـت؛ یعنی چون همهٔ موجودات قائم به خدا هسـتند، او همیشـه با

آن‌هاست، بدون آنکه در کنارشان باشد. بدین‌ترتیب، در تفکر امامیه، معیت نه نشانهٔ حضور جسمانی، بلکه مظهر علم، قدرت، حفظ و قیّومیّت دائمی خدا بر همهٔ موجودات است.

**جدول۲: مقایسهٔ تطبیقی نظریات شارحان شیعه و سلفیه دربارهٔ صفت «معیت الهی»**

| محور مقایسه | نظریه شارحان حدیث سلفیه | نظریه شارحان حدیث شیعه |
|---|---|---|
| **ارتباط صفت با موصوف** | «معیت» صفتی حقیقی و از صفات الهی است که به ذات خداوند نسبت داده می‌شود. | «معیت» صفتی مجازی است که به ذات الهی نسبت داده نمی‌شود، بلکه به علم، قدرت، و احاطهٔ وجودی و علّی خداوند اشاره دارد، بدون هرگونه معنای مکانی. |
| **معنای صفت «معیت»** | نزدیکی الهی به معنای علم و قدرت بی‌حجاب خداوند بر بندگان. | احاطهٔ علمی، قدرتی، و وجودی خداوند بر همهٔ مخلوقات، به معنای قیومیت و علّیت الهی. |
| **روش شرح** | پذیرش ظاهر نصوص بدون تأویل یا تعطیل، تأکید بر معیت حقیقی با نفی تجسیم و تشبیه. | تأویل «معیت» به علم، قدرت، و احاطهٔ وجودی و علّی، با استناد به روایات معصومان و نفی هرگونه معنای مکانی برای حفظ تنزیه الهی. |
| **پیامدهای اعتقادی** | تقویت ایمان به توحید و صفات الهی. | نفی معیت مکانی و جسمانی، تأکید بر احاطهٔ علمی و وجودی خداوند، تقویت توکل به علّیت الهی. |

## ۴. تحلیل تطبیقی انتقادی صفت «عند الله» از منظر شارحان حدیث

خداوند در آیات و روایات بسیاری با این دو صفت توصیف شده است. در همین راستا، برای فهم صحیح اتصاف پروردگار به این صفات، ضمن بررسی مختصر نظریات مفسران فریقین، به تفصیل و ارزیابی نظریات شارحان حدیث در این زمینه می‌پردازیم.

### ۴ـ۱. دیدگاه مفسران فریقین دربارهٔ صفت «عندالله»

مفسران سنی معتقدند تعبیر «عِنْدَكَ» در آیهٔ ﴿...إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ...﴾ (تحریم/ ۱۱) به معنای قرب الهی است، لذا آسیه با دعای خویش مقام قرب

را بالاتر از نعمت‌های بهشتی برشمرده است (طبری، ۱۴۱۲، ج۲۸، ص۱۱۰). این تفسیر تا حدودی معنای مکانی «عند» را از بین می‌برد، اما مشخص نیست چنین قربی از نوع فیزیکی است یا از منظر دستی ابی به مقام قرب. برخی نیز قرب همسر فرعون به خدا را تلویحاً مکانی توصیف نموده‌اند؛ به‌گونه‌ای که او در خانه‌اش خدا را می‌بیند و با او همسایه است (بغوی، ۱۴۲۰، ج۵، ص۱۲۳).

مفسران سلفی در تفسیر آیهٔ ﴿وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (شوری/ ۳۶) تصریح دارند که مقصود، پاداش حقیقی و جاودانهٔ نزد خداست که از همهٔ نعمت‌های دنیا بهتر است؛ و این دلالت دارد بر اینکه هرچه به خدا نسبت داده شود، حقیقتاً نزد او ثابت است (ابن‌باز، ۱۴۱۷، ج۴، ص۲۹۳). بر این اساس، برخی برآنند این تعبیر از آیات قرآن به معنای اثبات منزلت و رفعت نزد خداوند است و به‌هیچ‌وجه نباید آن را مجاز صرف دانست، بلکه دلالت حقیقی دارد بر چیزی که خداوند برای بندگان خاصش ذخیره کرده است (فوزان، ۱۴۳۰، ج۲، ص۳۱۲).

در نگاه مفسران متقدم امامیه، تعبیر «عندالله» هرگز دلالت بر مکان و جهت برای خداوند ندارد، بلکه مراد از آن ثبوت و استقرار در مقام علم الهی است. به همین دلیل، آنچه «عندالله» دانسته می‌شود، محفوظ از تغییر و زوال بوده و حقیقت آن تنها در ساحت علم الهی معنا می‌یابد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج۲، ص۴۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۲۰). از نگاهی دیگر، مطابق تفسیری عمیق از آیهٔ ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (رعد/ ۳۹)، موجودات و حقایق در مراتب نازل دچار تحول و دگرگونی می‌شوند، اما در مرتبهٔ «عندالله» به‌صورت ثابت و مجرد در علم ازلی و حضوری خداوند حضور دارند. از این منظر، حضور در نزد خدا مفهومی وجودی است و «عندالله» نشانهٔ مرتبه‌ای از حضور اشیاء در علم فعلی الهی است که فراتر از زمان و مکان تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج۴، ص۳۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۷، ص۹).

### ۴ـ۲. دیدگاه شارحان حدیث اهل‌سنت دربارهٔ استعمال لفظ «عند» برای خدا

در همین راستا، برخی دیگر باور دارند این تعبیر به قرب رتبی و شرافت معنوی بازگردانده شده است؛ به این معنا که هر آنچه با «عندالله» معرفی می‌شود، به دلیل عظمت و فضیلتی که دارد، به مرتبه‌ای از شرف و رفعت دست یافته است، نه اینکه

در مکان معیّنی نزد خدا باشد (خطابی، ۱۳۵۱، ج۱، ص۵۸؛ ابن‌بطال، ۱۴۲۳، ج۲، ص۴۵).

همچنین در مواردی که از نعمت‌ها و پاداش‌ها با تعبیر «عندالله» سخن گفته می‌شود، مقصود این است که آن نعمت‌ها در خزائن الهی و علم ازلی خداوند ثابت هستند و زوال و تغییر در آن راه ندارد (عینی، بی‌تا، ج۱، ص۳۰۱). در برخی مواضع دیگر، این تعبیر نشانه‌ای از ثبوت در علم و قضا و قدر الهی دانسته شده است، به این معنا که سرنوشت‌ها و امور مقدّر در نزد خداوند محفوظ است و هیچ‌کس جز او از آن آگاهی ندارد (نووی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۱۸۲). در توضیح برخی روایات مرتبط با اذکار و گفتارهای محبوب نزد خداوند، «عندالله» بیانگر شرافت و عظمت معنوی کلام یا عمل معرفی شده و صراحتاً تأکید گردیده که این تعبیر حمل بر مکان نمی‌شود، بلکه تنها دلالت بر قرب رتبی و معنوی دارد (مبارکفوری، بی‌تا، ج۱، ص۹۷).

## ۴ـ۳. مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه دربارهٔ «عندالله»

در برخی متون سلفی بر حفظ تعبیر بدون تأویلِ بیش‌ازحد نیز اصرار شده و گفته‌اند که این عبارت همان‌گونه که آمده پذیرفته می‌شود، ولی مقصود از آن نزدیکی حقیقی به ذات خداوند نیست، بلکه همان نزدیکی رتبی و شرافتی است: «وأما ما ورد من الألفاظ مثل قوله عند الله أو إليه أو لديه فلا يُحمل على القرب بالمكان، فإن الله سبحانه منزه عن ذلك، وإنما المراد به القرب من جهة الكرامة والرتبة، أو أنه ثابت في علمه وقدرته» (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۵الف، ج۵، ص۲۳۵). به پیروی از ابن‌تیمیه، دیگر شارحان تأکید می‌کنند که این تعبیر نوعی شرف و فضل است؛ یعنی هرچه «عندالله» باشد، دارای بقا، ثبات و ارزش حقیقی است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۶، ج۲، ص۳۸۱؛ ابن‌عثیمین، ۱۴۲۱، ج۱، ص۲۵۰).

برخی از شارحان متقدم امامیه این تعبیر را به مقام قرب معنوی بازگردانده‌اند؛ به این معنا که هرگاه در روایات از وجود چیزی «عندالله» یاد شده، مراد آن است که آن امر در پیشگاه خداوند دارای منزلتی خاص و محفوظ است، نه اینکه در مکانی کنار خدا قرار داشته باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج۲، ص۱۱۲). دیگر شارحان امامیه، در توضیح برخی روایات که از مقام شهید به‌عنوان «عندالله» یاد می‌کنند، تأکید نموده‌اند که مراد، حضور در جوار ذات اقدس حق به معنای مقام قرب معنوی و بهره‌مندی از

رضـوان الهی اسـت. بر این اسـاس، این تعبیر دلالت بر نوعی تشـریف دارد که بنده به‌واسطهٔ ایمان و عمل صالح به آن می‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۶۷، ص۳۰۷).

برخی از شـارحان حدیث شـیعه باور دارند وصـف «عند» دالّ بر وصـف مکانی برای خداوند نیسـت؛ لذا این صـفت را در آیات به مواردی همانند علم و یا منزلت رفیع معنا نموده‌اند (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹: ج۱، ص۷۰).گروهی دیگر از شارحان امامیه برآنند این صـفت در ادعیه معصـومان (ع) دالّ بر شـرافت و کرامت الهی اسـت و خداوند از هرگونه توصیف مکانی مبرا است (کبیر مدنی، ۱۴۰۹، ج۲، ص۲۸). در همین راستا،عده‌ای از متکلّمان شـیعه نیز، این صـفت را دالّ بر شـرافت می‌دانند و هرگونه فهم جهت و مکانی از این صفت را رد می‌کنند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص۱۹۱-۱۹۲).

به‌عبارت‌دیگر، این شـروح همگی «عند ربک» را صـفت فعلی-معنوی الهی می‌دانند که بدون تغییر در ذات، رابطهٔ ربوبی با انسـان را تبیین می‌کند. در همین راستا، از نگاه برخی، «عند» به‌عنوان ظرف با بسامد بالا معنای اولیهٔ «نزد» (مکانی) را دارد، اما در بافت‌های قرآنی و روایی به ابعاد معنایی جدید (حکمیت الهی، قطعیت حضـور، انتسـاب ربوبی، قرب و غیرت الهی) گسـترش می‌یابد (قربانی لاکتراشـانی و بخشنده‌بالی، ۱۴۰۱).

دربارهٔ صـفت «عند»، برخی از متکلمان امامیه تأکید دارند که این تعبیر دالّ بر مقامی به نام «عندیت» اسـت (فیض کاشـانی، ۱۴۰۶، ج۹، ص۱۴۳۹)؛ هرچند درباره آن توضیحی نمی‌دهند.

در رویکرد سـلفی، اصـل بر حفظ تعبیر نص و پرهیز از تأویل گسـترده اسـت؛ «عندالله» همان‌گونه پذیرفته می‌شود، ولی به معنای قرب مکانی نیست، بلکه بیشتر به قرب رتبی و کرامتی یا ثبوت در علم و قدرت الهی برمی‌گردد. نگاه سـلفیه در این‌خصـوص دارای ابهام اسـت. آنان معتقدند که باید معنای ظاهری «عند» را برای خدا همان‌گونه که در قرآن و روایات است حفظ نمود، اما با ارائهٔ معنایی همانند قرب رتبی یا ثبوت در علم و قدرت، تلویحاً دچار تأویل شـده‌اند، در حالی‌که خود قائل به تأویل نیسـتند. از نگاهی دیگر، رابطهٔ میان «عند» با قرب رتبی و نیز ثبوت در علم و قدرت خدا مشخص نیست.

در رویکرد امامیه، علاوه بر نفی مکان، «عندیت» غالباً به‌عنوان یک صفت فعلی توضیح داده می‌شود: گاهی منزلت و قرب معنوی و بهره‌مندی از رحمت و رضوان، گاهی قطعیت در حکم و قضا و علم احاطی، و در تبیین‌های عمیق‌تر، تجلّی احاطهٔ قیّومی خدا نسبت به بندگان است.

**جدول۳: مقایسهٔ تطبیقی نظریات شارحان شیعه و سلفیه دربارهٔ صفت «عند الله»**

| محور مقایسه | نظریهٔ شارحان حدیث سلفیه | نظریهٔ شارحان حدیث شیعه |
|---|---|---|
| **ارتباط صفت با موصوف** | «عندالله» تعبیری حقیقی است که به ذات الهی نسبت داده می‌شود، اما نه به معنای قرب مکانی، بلکه به معنای اختصاص، رفعت رتبه، و ثبوت در علم و قدرت الهی. | «عندالله» تعبیری مجازی است که به ذات الهی نسبت داده نمی‌شود، بلکه به قرب معنوی، تشریف، و حضور در محضر رحمت و کرامت الهی اشاره دارد. |
| **معنای عبارت «عند الله»** | نزدیکی رتبی و شرافتی، ثبوت در علم و قدرت الهی، و ارزش و بقای حقیقی، در برابر زوال‌پذیری امور دنیوی. | قرب معنوی، بهره‌مندی از رضوان الهی، محفوظ بودن در علم الهی، و تعالی روحانی در عالم کرامت و رحمت. |
| **روش شرح** | پذیرش ظاهر نصوص با تأکید بر نفی قرب مکانی و تفسیر «عندالله» به‌عنوان قرب شرف و ثبوت در علم الهی، بدون تأویل بیش از حد. | تأویل «عندالله» به معنای قرب معنوی، تشریف، و ثبوت در علم و رحمت الهی. |
| **پیامدهای اعتقادی** | تقویت ایمان به توحید و صفات الهی، تأکید بر شرافت و بقای امور «عندالله» در برابر زوال دنیای مادی، و تشویق به اخلاص و توکل. | نفی قرب مکانی، تأکید بر قرب معنوی و تعالی روحانی در محضر الهی، حفظ تنزیه ذات الهی، و تقویت ایمان به علم و رحمت بی‌انتهای خداوند. |

## ۵. نقد و ارزیابی دیدگاه سلفیه و امامیه دربارهٔ صفات قرب، معیت و عند

بر اساس مجموع مطالب پیشین، سلفیه معتقدند صفات الهی که در قرآن و حدیث به کار رفته‌اند، معانی مشخصی در زبان عربی دارند و به همین علت، نباید آن‌ها را تأویل کرد. با این حال، آنان از توضیح معنای این صفات نیز پرهیز می‌کنند و هرگونه تبیین را نوعی «تأویل ممنوع» می‌دانند (بریکان، ۱۴۲۵، ج۱، ص۱۷). این موضع،

مطابق باور برخی از امامیه، در سطح نظری، تنزیه خدا از تشبیه را ادعا می‌کند؛ اما در عمل، با پذیرش ظاهر و امتناع از تفسیر، به لوازم تجسیم منتهی می‌شود. لذا روشن می‌شود که نتیجهٔ عملی رویکرد سلفیه، پذیرش نوعی جسمانیت الهیِ غیرمخلوق است (حیدری، ۱۴۳۳، ص۱۴۱-۱۴۳). به‌عبارت‌دیگر، نظر آنان به اثبات اصل جسمیت، همراه با نفی مشابهت آن با مخلوقات منجر می‌شود. بنابراین، روش سلفیه در ظاهرگراییِ بدون تأویل، نهایتاً به تصدیق جسمانی‌بودن خدا -هرچند متفاوت از جسم مخلوقات- می‌انجامد.

از نگاهی دیگر، سلفیه معتقد است ظاهرِ الفاظِ مربوط به این صفات همان روشی است که سلف صالح، از جمله صحابه و تابعین، بر آن بودند؛ بنابراین باید این صفات را بدون تأویل پذیرفت (شاطبی، ۱۴۲۰، ص۵۷۱). منتقدان این دیدگاه بر این باورند که این ادعا تعمیم تاریخی نادرستی است، زیرا شخصیت‌های برجسته‌ای از صحابه همانند امام علی(ع) و گروهی از تابعین چنین برداشت جسمانی از صفات الهی نداشته‌اند (حجت، ۱۳۸۵). در نتیجه، انتساب این دیدگاه به همه صحابه و تابعین نوعی تحمیل تاریخی محسوب می‌شود.

معتزله در نقطهٔ مقابل سلفیه، به تأویل معتقدند و الفاظ صفات خبری را بر معانی مجازی حمل می‌کنند تا از تشبیه و تجسیم دور شوند. با این حال، مشکل اصلی در نظریهٔ آنان این است که اساساً وجود صفات الهی را نمی‌پذیرند؛ زیرا از نگاه آنان اگر صفات متعدد و ازلی فرض شود -چنان‌که اشاعره اعتقاد دارند- ترکیب در ذات الهی لازم می‌آید که با توحید ناسازگار است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج۲۰، ص۲۳۳). از این رو معتزله برای پرهیز از ترکیب، صفات را به‌کلی نفی می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که مفاهیمی چون «عرش»، «ید» یا «کلام» واقعیت خارجی ندارند و تنها تعابیری مجازی‌اند. این روند سرانجام به تعطیل صفات منتهی می‌شود.

امامیه هر دو رویکرد یادشده را مردود می‌داند و نظریه‌ای میانه ارائه می‌کند. بر اساس دیدگاه شیعه، صفات ذاتی همچون علم، قدرت و حیات عین ذات الهی‌اند و موجب تکثر یا ترکیب نمی‌شوند. در برابر، صفات فعلی که بخش مهمی از صفات خبری را تشکیل می‌دهند به مقام «فعل» خداوند مربوط‌اند. بر این اساس، این

صفات نه در معنای جسمانی ظاهری پذیرفته می‌شوند و نه مجاز صرف به شمار می‌آیند؛ بلکه بیانگر نحوهٔ تجلّی افعال الهی در عالم‌اند. این تبیین هم تنزیه الهی را حفظ می‌کند و هم از سقوط در ورطهٔ تعطیل صفات پیشگیری می‌کند.

## نتیجه‌گیری

بر اساس مجموع مطالب ذکر شده در پژوهش حاضر، نتایج حاصل از بحث عبارت‌اند از:

۱) در منابع روایی و شرح‌الحدیثی، هم سلفیه و هم امامیه در ظاهر بر نفی تجسیم توافق دارند، اما در تفسیر سه صفت «قرب»، «معیت» و «عند» راه‌های متفاوتی می‌روند. سلفیه با تکیه بر ظاهر نص، در عمل ناچار این صفات را به مفاهیمی چون علم، احاطه و قدرت برمی‌گردانند: «قرب» را نزدیکی حقیقیِ غیرمکانی، «معیت» را همراهی علمی و قدرتی، و «عند» را رتبه و شرافت می‌دانند و در عین حال از تأویل‌های فلسفی پرهیز می‌کنند. در مقابل، امامیه از آغاز هرگونه معنای مکانی یا جسمانی برای خدا را رد کرده و این اوصاف را نه ذاتی، بلکه از سنخ صفات فعلی و تجلیات الهی معرفی می‌کند؛ به این معنا که «قرب» احاطهٔ علمی، وجودی و علّی خداست، «معیت» ناظر به قیّومیت و وابستگی وجودی مخلوقات به اوست، و «عند» بیانگر مقام قرب معنوی و ثبوت در علم و رحمت الهی است. نتیجهٔ این‌که اختلاف اصلی ریشه در مبانی فکری دو تفکر دارد: ظاهرگرایی سلفی، با توقف بر ظاهر و پرهیز از تفسیر، عملاً به پذیرش نوعی جسمیت برای ذات الهی می‌انجامد (هرچند آن را متفاوت از جسم مخلوقات بدانند)، اما امامیه با اتکا به نصوص اهل‌بیت(ع)، عقل و تحلیل فلسفی، قرائتی کاملاً تنزیهی و غیرجسمانی ارائه می‌دهد.

۲) برپایهٔ ارزیابی انتقادی شواهد قرآنی، روایی و استدلال‌های عقلی، تبیین امامیه در مقایسه با سلفیه با مبانی توحید و اصل تنزیه سازگارتر و منسجم‌تر ارزیابی می‌شود. زیرا ظاهر برخی آیات و روایات اگر بدون قرائن توضیحی فهم شود، می‌تواند به انتساب مکان و جهت به خدا بینجامد؛ حال آنکه قرآن بر عدم‌مثلیت و

فرامکانی-فرازمانی بودن خدا تأکید دارد. امامیه با اتکا بر مبانی قطعی تنزیهی، این اوصـاف را به مفاهیمی مانند علم، قدرت، قیّومیت و احاطهٔ وجودی برمی‌گرداند؛ به‌گونه‌ای که هم ظاهر نصـوص حفظ می‌شـود و هم از شـبههٔ تشـبیه پرهیز می‌گردد. همچنین تحلیـل علّی- وجودی امامیـه نسـبت خدا و مخلوق را به نحوی تبیین می‌کند که هیچ محدودیت زمانی و مکانی در آن راه ندارد و حضـور الهی، حضـوری قیّومی و احاطی معرفی می‌شود. در مقابل، سلفیه گرچه می‌کوشند ظاهر نص را بدون تجسـیم بپذیرند، اما اصـرار بر «اثبات معنای حقیقی بدون کیفیت» گاه به ابهام مفهومی می‌انجامد. بنابراین، امامیه با تکیه بر عقل، اصـول قرآنی و نصـوص تبیینی اهل‌بیت(ع) تصـویری دقیق‌تر و هماهنگ‌تر ارائه می‌دهد و از تعارض میان ظاهر نصوص و اصل تنزیه جلوگیری می‌کند.

## فهرست منابع


قرآن کریم.

۱. آشتیانی، میرزا احمد. (۱۳۸۳ش)، بیست رساله. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲. ابن شهرآشوب، محمد بن علی. (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه. قم: دار بیدار للنشر.

۳. ابن‌باز، عبدالعزیز. (۱۴۱۷ق). مجموع فتاوی و مقالات متنوعة. ریاض: دار القاسم.

۴. ابن‌باز، عبدالعزیز. (۱۴۲۸ق). فتاوی نور علی الدرب (تحقیق محمد الشـویعر). ریاض: الرئاسـة العامة للبحوث العلمیة والإفتاء.

۵. ابن‌بطال، علی بن خلف. (۱۴۲۳ق). شـرح صـحیح البخاری (تحقیق یاسـر ابراهیم). ریاض: مکتبة الرشد.

۶. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ق) (الف). شـرح العقیدة الإصـفهانیة. بیروت: دارالکتب العصریة.

۷. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ق) (ب). مجموع الفتاوی. المدینة المنورة: وزارة الشـؤون الإسلامیة.

۸. ابن‌حجر، احمد بن علی. (۱۳۷۹ق). فتح الباری بشـرح صـحیح البخاری (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار المعرفة.

۹. ابن‌خزیمه، محمد بن اسحاق. (بی‌تا). الصحیح (تحقیق محمد أعظمی). بیروت: المکتب الإسلامی.

۱۰. ابن‌رجب حنبلی، عبدالرحمن بن شـهاب. (۱۴۲۹ق). جامع العلوم و الحکم فی شـرح خمسـین حدیثاً من جوامع الکلم (تحقیق ماهر الفحل). دمشق: دار ابن‌کثیر.

۱۱. ابن‌عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

۱۲. ابن‌عثیمین، محمد. (۱۴۲۰ق). شرح ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین. ریاض: دار الوطن.

۱۳. ابن‌عثیمین، محمد. (۱۴۲۱ق). شرح العقیدة الواسطیة. ریاض: دار ابن‌جوزی.

۱۴. ابن‌عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۸ق). المسالک فی شرح موطأ مالک (تحقیق یوسف القرضاوی). بی‌جا: دار الغرب الإسلامی.

۱۵. ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (تحقیق عبدالسلام هارون). قم: مکتب الأعلام الإسلامی.

۱۶. ابن‌فورک، محمد بن حسن. (۱۹۸۵م). مشکل الحدیث و بیانه (تحقیق علی موسی). بیروت: عالم الکتب.

۱۷. ابن‌قیم جوزیه، محمد بن أبی‌بکر. (۱۴۲۶ق). مدارج السّالکین بین منازل إیاک نعبد و إیاک نستعین (تحقیق ناصر عبدالکریم). ریاض: دار طیبة.

۱۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارصادر.

۱۹. باقلانی، محمد بن طیّب. (۱۴۱۳ق). التمهید فی الردّ علی الملحدة و المعطّلة (تحقیق ر. ج. مَک‌کارتی). بیروت: دارالمشرق.

۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). الجامع الصحیح (تحقیق زهیر ناصر). بیروت: دار الطوق و النجاة.

۲۱. بریکان، ابراهیم. (۱۴۲۵ق). منهج شیخ الإسلام ابن‌تیمیة فی تقریر عقیدة التوحید. قاهره: دار ابن‌قیم للنشر و التوزیع.

۲۲. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۰۳ق). شرح السّنة (تحقیق شعیب الأرنؤوط). بیروت: المکتب الإسلامی.

۲۳. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل (تحقیق مهدی عبدالرزاق). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۲۴. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۱۳ق). الأسماء و الصفات. جدّه: مکتبة السّوادی.

۲۵. حجت، هادی. (۱۳۸۵ش). تشبیه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث. فصلنامهٔ اندیشهٔ دینی دانشگاه شیراز، ۲۰(۹)، ص۱۲۵-۱۵۶. https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1330

۲۶. حسینی اسکندیان، عبدالله؛ بابایی، علی؛ عبداللهی، منصور. (۱۴۰۳ش). خوانش اشاعره و ملاصدرا از آیهٔ شریفهٔ «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ مَا کُنْتُمْ»؛ بررسی تطبیقی. فصلنامهٔ اندیشهٔ دینی دانشگاه شیراز، ۲۴(۴)، ص۳۱-۴۲. https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50786.3083

۲۷. حیدری، کمال. (۱۴۳۳ق). التوحید عند الشیخ ابن‌تیمیة (مقرّر: خلیل عاملی). تهران: نشر

مشعر.
۲۸. خطابی، حمد بن محمد. (۱۳۵۱ق). معالم السّنن. حلب: المطبعة العلمية.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (تحقیق حسین مصطفی). بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱ش). الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف. قم: مؤسسة الإمام الصادق(ع).
۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ق). بحوث فی الملل و النحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية. قم: مؤسسة الإمام الصادق(ع).
۳۳. سبحانی، جعفر. (بی‌تا)، الأضواء علی العقائد الشیعة الإمامیة، قم: مؤسسة امام صادق (ع).
۳۴. سعدی، عبدالرحمن. (۱۴۲۰ق). تیسیر الکریم الرحمن. ریاض: مؤسسة الرسالة.
۳۵. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (تحقیق صبحی صالح). قم: دار الهجرة.
۳۶. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۳۱ق). نفائس التأویل (تحقیق مجتبی موسوی). بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۷. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۲۰ق). الإعتصام (تحقیق محمود طعمه). بیروت: دار المعرفة.
۳۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۳ق). الملل و النحل. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن (تحقیق احمد عاملی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴۰. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۴۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: نشر أعلمی.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (تحقیق هاشم رسولی محلاتی). تهران: نشر ناصر خسرو.
۴۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
۴۴. عبدالجبار معتزلی. (۱۹۶۵م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (تحقیق جورج قنواتی). قاهره: الدار المصریة.
۴۵. عبدالله، محمد. (۱۴۱۵ق). وسطیة أهل السّنة بین الفرق. بی‌جا: دار الرایة للنشر و التوزیع.
۴۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). نهج الحق و کشف الصدق (تحقیق عین‌الله حسنی). قم: دار الهجرة.
۴۷. علی‌خانی، اسماعیل. (۱۳۹۴ش). پژوهشی در حقیقت قرب به خدا در اسلام. پژوهشنامهٔ عرفان، شمارهٔ دوازدهم، ص۴۵-۶۸. https://doi.org/10.48713/sa.2023.5167.2133

۴۸. عینی، محمود بن احمد. (بی‌تا). عمدة القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار الفکر.
۴۹. فاضل مقداد. (۱۴۲۲ق). اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۵۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (تحقیق مهدی المخزومی). قم: نشر هجرت.
۵۲. فوزان، صالح. (۱۴۳۰ق). إعانة المستفید بشرح کتاب التوحید. ریاض: دار العاصمة.
۵۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۴. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین علی(ع).
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. تهران: مکتبة الصدر.
۵۶. قربانی لاکتراشانی، فاطمه؛ بخشنده‌بالی، عباس. (۱۴۰۱ش). ابعاد معنایی عندیت در قرآن کریم در تبیین رابطهٔ میان انسان و پروردگار. پژوهشنامهٔ تفسیر و زبان قرآن دانشگاه پیام‌نور، ۱۰(۳)، ص۵۹-۷۶. https://doi.org/10.30473/quran.2022.60777.3021
۵۷. قرطبی، احمد بن عمر. (۱۴۱۷ق). المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم (تحقیق احمد السید). بیروت: دار ابن‌کثیر.
۵۸. قزوینی، خلیل. (۱۴۲۹ق). الشّافی فی شرح الکافی (تحقیق محمدحسین درایتی). قم: دارالحدیث.
۵۹. کبیر مدنی، علی. (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفة الساجدین: قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (تحقیق علی‌اکبر غفاری). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۶۱. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰ق). کتاب التوحید (تحقیق فتح‌الله خلیف). قاهره: دار الجامعات المصریة.
۶۲. مبارکفوری، محمد بن عبدالرحیم. (بی‌تا). تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دارالوفاء.
۶۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۶۵. ملاصالح مازندرانی، محمد. (۱۳۸۲ش). شرح الکافی. تهران: المکتبة الإسلامیة.
۶۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱ش). تفسیر القرآن الکریم (تحقیق محمد خواجوی). قم: نشر بیدار.
۶۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح أصول الکافی. تهران: نشر مطالعات و تحقیق

فرهنگی.
۶۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۶۹. نووی، یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). المنهاج شرح صحیح مسلم. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۷۰. نووی، یحیی بن شرف. (بی‌تا). شرح صحیح مسلم (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۷۱. هاشمی خویی، حبیب الله. (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (تحقیق ابراهیم میانجی). تهران: مکتبة الإسلامیة.

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# Mystical Analysis of the Narrative Proposition "Had it not been for Fāṭimah, I would not have created the two of you" and Elucidating its Compatibility with the Ranks of Prophethood and Imamate

**Mehdi Ebadi**[1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mehdiebadi@um.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received: 13 October 2025
Revised: 17 November 2025
Accepted: 31 January 2026
Available online 16 February 2026

**Keywords:**
Lady Fāṭimah (PBUH), Ḥadīth "Had it not been for Fāṭimah, I would not have created the two of you", Ontological Guardianship, the Perfect Man.

## ABSTRACT

The renowned Divine Saying (Ḥadīth al-Qudsī) or Prophetic tradition: "Had it not been for you, I would not have created the celestial spheres; and had it not been for Ali, I would not have created you; and had it not been for Fāṭimah, I would not have created the two of you" is among the narrations cited in Islamic sources to express the status and station of the Ahl al-Bayt (PBUT), particularly Lady Fāṭimah (PBUH). This proposition, specifically its concluding segment, has consistently garnered the attention of Muslim thinkers, especially the gnostics (ʿurafāʾ), raising the mystical inquiry: How can the role of Lady Fāṭimah (PBUH) be elucidated as the final cause for the creation of the Prophet (PBUH) and Imam Ali (PBUH) within the specific context of this tradition? The present article, employing a descriptive-analytical method grounded in the principles of Islamic Theoretical Gnosis. analyzes the esoteric and mystical significations of this proposition. In this regard, following a brief survey of the sources and primary semantic layers of the ḥadīth, key mystical principles and concepts-such as the levels of divine manifestations, the perfect man, ontological guardianship (wilāyah al-takwīniyyah), and the role of the "Divine Feminine Principle" in the cosmic order-are discussed. Subsequently, citing the views of prominent Gnostics, the station of Lady Fāṭimah (PBUH) is elucidated as the supreme manifestation of divine names and attributes, the final cause for the continuity of the Light of Prophethood) within the lineage of the Imamate, and the intermediary of grace in the ontological system. Key research findings indicate that this hadīth does not signify the ontological superiority of Lady Fāṭimah (PBUH) over the Prophet (PBUH) and Imam Ali (PBUH) in all dimensions, but rather emphasizes her existential centrality, peerless role, and unique necessity in the complete realization of the final cause of creation and the perpetuation of divine guidance from a mystical perspective. Within this framework, Lady Fāṭimah (PBUH) is the ultimate manifestation of servitude and absolute receptivity for the reception of divine grace, without contradicting the overall superiority of the Prophet as the comprehensive Perfect Man. This analysis contributes to a more profound understanding of the station of Lady Fāṭimah (PBUH) within the mystical geometry of the universe.

**Cite this article**: Ebadi, M. (2025). Mystical Analysis of the Narrative Proposition "Had it not been for Fāṭimah, I would not have created the two of you" and Elucidating its Compatibility with the Ranks of Prophethood and Imamate. *Hadith Doctrines*, 9(18), 111-127. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7601.1317

© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# واکاوی عرفانی گزاره حدیثی «لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُكُمَا» و تبیین سازگاری آن با مراتب نبوت و امامت

مهدی عبادی[1]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mehdiebadi@um.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۱

**تاریخ بازنگری:** ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۷

**کلیدواژه‌ها:** حضرت فاطمه(س)، حدیث لولاک، «لولا فاطمة لما خلقتکما»، ولایت تکوینی، انسان کامل.

**چکیده**

حدیث قدسی یا نبوی مشهور «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ، وَ لَوْلَا عَلِيٌّ لَمَا خَلَقْتُكَ، وَ لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُكُمَا» از جملهٔ احادیثی است که در بیان شأن و منزلت اهل‌بیت(ع)، به‌ویژه حضرت فاطمهٔ زهرا(س)، در منابع اسلامی نقل شده است. این گزاره، به‌خصوص بخش پایانی آن، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه عرفا، قرار گرفته و همواره مورد سؤال بوده که از منظر عرفانی، چگونه می‌توان نقش حضرت فاطمه(س) را به‌عنوان علت غایی برای آفرینش پیامبر(ص) و امام علی(ع) (در سیاق خاص این حدیث) تبیین کرد؟ مقالهٔ حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مبانی عرفان نظری اسلامی، به واکاوی معانی باطنی و عرفانی این گزارهٔ حدیثی می‌پردازد. در این راستا، پس از بررسی اجمالی منابع و لایه‌های معنایی اولیهٔ حدیث، اصول و مفاهیم کلیدی عرفانی مانند مراتب تجلیات الهی، انسان کامل، ولایت تکوینی و نقش «اصل مؤنث الهی» در نظام آفرینش مورد بحث قرار می‌گیرد. سپس، با استناد به آرای برخی از بزرگان عرفان، جایگاه حضرت فاطمه(س) به‌عنوان مظهر اتمّ اسماء و صفات الهی، علت غایی برای تداوم نور نبوت در سلسلهٔ امامت و واسطهٔ فیض در نظام تکوین تبیین می‌شود. نتایج کلیدی پژوهش نشان می‌دهد که این حدیث، نه بیانگر برتری رتبی وجودی حضرت فاطمه(س) بر پیامبر(ص) و امام علی(ع) در همهٔ جهات، بلکه تأکیدی بر محوریت وجودی، نقش بی‌بدیل و ضرورت منحصربه‌فرد ایشان در تحقق کامل غایت آفرینش و استمرار هدایت الهی از منظر عرفانی است؛ جایی که فاطمه(س) مظهر نهایی عبودیت و قابلیت محضه برای پذیرش فیض الهی است، بدون نقض برتری کلی پیامبر(ص) به‌عنوان انسان کامل جامع. این واکاوی به فهم عمیق‌تری از جایگاه حضرت صدیقهٔ طاهره(س) در هندسهٔ عرفانی عالم هستی کمک می‌کند.

**استناد:** عبادی، مهدی. (۱۴۰۴). واکاوی عرفانی گزاره حدیثی «لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُكُمَا» و تبیین سازگاری آن با مراتب نبوت و امامت، ۹(۱۸)، ۱۱۱-۱۲۷. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7601.1317

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

**هدف پژوهش:** هدف اصلی این مقاله، ارائهٔ تحلیلی عرفانی از گزارهٔ حدیثی مذکور با تکیه بر مبانی عرفان نظری اسلامی است تا نقش حضرت فاطمه(س) به‌عنوان علت غایی و واسطهٔ فیض در استمرار هدایت الهی تبیین شود، بدون تعارض با مقام برتر پیامبر(ص) و امام علی(ع)، و با ارائهٔ چارچوبی منسجم برای فهم این معارف.

**سؤال اصلی:** از منظر عرفانی، چگونه می‌توان نقش حضرت فاطمه(س) را به‌عنوان علت غایی برای آفرینش پیامبر(ص) و امام علی(ع) در سیاق این حدیث تفسیر کرد، بدون تضاد با مراتب برتر آنان؟ حضرت فاطمه(س) مظهر کدام اسماء و صفات الهی و دارای چه جایگاه تکوینی است؟ و چگونه تحلیل عرفانی به فهمی منسجم از این گزاره کمک می‌کند، با توجه به پیشینهٔ پراکندهٔ پژوهش‌ها؟

**پیشینهٔ پژوهش:** این حدیث در کتب روایی و فضائل اهل‌بیت(ع) مکرر نقل شده است؛ مانند بحارالانوار علامه مجلسی (۱۴۰۳، ج۴۳، ص۱۰۵) که به نقل و توضیح آن از منابعی مانند مصباح الانوار پرداخته است. مضامین مشابه در منابع متقدم شیعی مانند علل الشرایع شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ق) دیده می‌شود، اما عبارت دقیق در متون متأخری مانند جنة العاصمهٔ میرجهانی (۱۴۱۸، ص۱۴۸) از کشف اللئالی صالح بن عبدالوهاب عرندس نقل شده است. در دوران معاصر، امام خمینی(ره) در بیانات عرفانی مانند شرح دعای سحر (۱۳۷۸) و آیت‌الله جوادی آملی در آثارشان (مانند فاطمهٔ زهرا بهجهٔ قلب المصطفی، ۱۳۸۷) به تبیین عرفانی این حدیث اشاراتی داشته‌اند، با تمرکز بر عبودیت فاطمه(س) به‌عنوان غایت نبوت. همچنین، در برخی شروح عرفانی بر ادعیه و زیارات، مانند مصباح الهدایهٔ امام خمینی، به این مضمون پرداخته شده است. هرچند برخی پژوهش‌های معاصر بر ضعف سند تأکید دارند (امامی‌فر، ۱۳۹۵، ش۲۳، ص۲۳-۳۷)، برخی دیگر بر محتوای همخوان با معارف شیعی تأکید می‌کنند (گرامی، ۱۳۸۱، «دربارهٔ حدیث لولا فاطمه»). با این حال، پژوهشی مستقل و متمرکز که صرفاً به واکاوی ابعاد مختلف عرفانی این گزارهٔ حدیثی بپردازد و آراء و

تحلیل‌های پراکنده را در یک چارچوب منسجم ارائه دهد، کمتر به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، جوادی آملی بر تمثیل باغبانی تمرکز دارد، اما ترکیب آن با اصل مؤنث الهی (مطرح‌شده از سوی ابن‌عربی) پراکنده است.

**نقطه‌امتیاز پژوهش:** این مقاله در پی آن است که گامی در جهت پر کردن این خلأ بردارد، با نوآوری در یکپارچگی آراء پراکنده (مانند ترکیب ولایت تکوینی طباطبایی با علت غایی ملاصدرا) و ارائهٔ تحلیلی که تعارض ظاهری با افضلیت پیامبر(ص) را حل می‌کند، چیزی که در پژوهش‌های قبلی با این دقت دیده نمی‌شود.

**روش پژوهش:** روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است که بر پایهٔ مطالعهٔ کتابخانه‌ای و تحلیل متون عرفانی و روایی استوار است. ابتدا متن حدیث و منابع آن بررسی شده، سپس با تبیین اصول مرتبط در عرفان نظری، به تحلیل و تفسیر عرفانی گزارهٔ حدیثی پرداخته می‌شود.

## ۱. مبحث اول: منابع و لایه‌های معنایی حدیث «لولا فاطمه»

### ۱ـ۱. متن حدیث و سند آن

یکی از صورت‌های مشهور این حدیث که به‌عنوان حدیث قدسی یا در سیاق معراج پیامبر(ص) نقل شده، چنین است:

«يَا أَحْمَدُ! لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ، وَ لَوْلَا عَلِيٌّ لَمَا خَلَقْتُكَ، وَ لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُكُمَا»؛

«ای احمد! اگر تو نبودی افلاک را نمی‌آفریدم، و اگر علی نبود تو را نمی‌آفریدم، و اگر فاطمه نبود شما دو تن را نمی‌آفریدم».

این مضمون با الفاظ و اسناد مختلف در منابع روایی و تاریخی ذکر شده است. گاهی این حدیث به‌صورت کلامی از جانب یکی از معصومین(ع) در بیان شأن حضرت زهرا(س) نیز نقل شده است.

### ۱ـ۲. منابع حدیث

این حدیث و مضامین مشابه آن در کتب روایی و تاریخی شیعه و برخی منابع اهل‌سنت آمده است. از جملهٔ منابع شیعی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- کشف الغمة فی معرفة الأئمة، علی بن عیسی الأربلی (متوفی ۶۹۳ق) (اربلی،

بی‌تا، ج۱، ص۴۶۸؛ به نقل از کتابی به نام «کتاب المولود» و «کتاب المعراج»).

• بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، علامه محمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۱ق) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۵، ص۲۸؛ ج۱۶، ص۴۰۵؛ ج۲۶، ص۳۳۵؛ ج۴۳، ص۱۰۵؛ ج۵۳، ص۱۹۱؛ ج۵۷، ص۱۹۶؛ ج۷۴، ص۱۱۲؛ ج۱۰۰، ص۲۰۰). علامه مجلسی این حدیث را از منابع مختلفی نقل می‌کند، از جمله از «مصباح الأنوار» (منسوب به شیخ طوسی یا فرزندش) و دیگر کتب.

• عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال، شیخ عبدالله بحرانی اصفهانی (شاگرد علامه مجلسی) (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج۱۱ (قسم المتعلق بفاطمة الزهراء)، ص۴۴).

• الجنة العاصمة، میرجهانی (میرجهانی، ۱۴۱۸، ص۱۴۸).

• ینابیع المودة لذوی القربی، سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی (متوفی ۱۲۹۴ق) که از علمای اهل‌سنت است، نیز مضمونی نزدیک به این حدیث را نقل می‌کند و به منابعی چون خوارزمی و دیگران اشاره دارد (قندوزی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۴۴ و ص۲۲۷؛ اگرچه در برخی از این نقل‌ها ممکن است تمام فرازهای حدیث ذکر نشده باشد).

در کتاب ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی محب‌الدین طبری شافعی (متوفی ۶۹۴ق) نیز به فضائل حضرت فاطمه(س) و ارتباط آن با خلقت پرداخته شده است (طبری، بی‌تا، ص۴۴).

### ۱ـ۳. بررسی سندی اجمالی

بحث سندی حدیث «لولاک» و به‌ویژه فراز مربوط به حضرت فاطمه(س)، مانند بسیاری از احادیث فضائل، مورد گفتگوی رجالیان و محدثان بوده است. برخی علمای اهل‌سنت در اسناد بخش‌هایی از این حدیث یا احادیث مشابه مناقشه کرده‌اند. اما در منابع شیعه، این حدیث و مضامین مؤید آن با اسناد متعدد و از طرق مختلف نقل شده و مورد پذیرش و استناد بسیاری از علما قرار گرفته است (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج۱۱، ص۴۴-۴۵).

برای نمونه، یکی از طرق مورد اعتماد، نقل علامه مجلسی در بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۵، ص۲۸) است که از کتاب مصباح الأنوار (منسوب به شیخ طوسی یا

فرزندش) آورده شده؛ در این سند، حدیث از طریق امام صادق(ع) با راویان معتبری مانند زراره بن اعین گزارش شده است. طرق دیگر شامل نقل از کشف‌الغمة اربلی (اربلی، بی‌تا، ج۱، ص۴۶۸) از کتاب المعراج، و عوالم العلوم بحرانی (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳، ج۱۱، ص۴۴) از منابع مختلفی مانند جنة العاصمهٔ میرجهانی (میرجهانی، ۱۴۱۸، ص۱۴۸) که از کشف‌اللثالی صالح بن عبدالوهاب عرندس (قرن هشتم) گرفته شده، می‌باشد. همچنین، در مستدرک سفینة البحار (ج۳، ص۳۳۴) از مجمع النورین فاضل مرندی، و ضیاء العالمین جد صاحب جواهر (متوفی ۱۲۲۷ق) نقل شده است. اگرچه برخی راویان مجهول هستند (احتمالاً به دلیل تقیه)، اما این طرق متعدد برای قضاوت خواننده ارائه می‌شود.

در مورد استناد علما، علامه مجلسی آن را پذیرفته و در بحارالانوار شرح داده است. رحمانی همدانی در فاطمة الزهرا بهجة قلب المصطفی (رحمانی همدانی، ۱۳۷۸، ص۱۱۵-۱۲۵) به آن استناد کرده و برخی علما در تحلیل‌های عرفانی همواره مضمون آن را با معارف شیعی همخوان می‌شمارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص۲۳). آیت‌الله شبیری زنجانی نیز سند را ضعیف اما محتوای آن را قابل دفاع می‌داند، زیرا با روایات متواتر دربارهٔ واسطه‌گری اهل‌بیت(ع) در فیض الهی سازگار است (شبیری زنجانی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۶۸۵). امام خمینی(ره) در شرح دعای سحر (خمینی، ۱۳۷۸، ص۵۰-۵۵) به مضمون آن اشاره دارد. با صرف‌نظر از بحث‌های سندی تفصیلی که مجال دیگری می‌طلبد، آنچه در این پژوهش اهمیت دارد، توجه به مضمون بلند حدیث و ظرفیت آن برای تأویل و تفسیر عرفانی است؛ به‌ویژه که مضمون آن با آیات قرآن (مانند کوثر) و احادیث متواتر دیگر دربارهٔ مقام حضرت فاطمه(س) هم‌راستا و قابل تبیین است.

### ۱ـ۴. لایه‌های معنایی اولیهٔ حدیث

پیش از ورود به تحلیل عرفانی، به برخی از معانی و دلالت های اولیه که از این حدیث استفاده می‌شود، اشاره می‌کنیم:

تأکید بر مقام فوق‌العادهٔ حضرت فاطمه(س): این حدیث به‌روشنی بیانگر آن است که وجود مقدس حضرت فاطمه(س) در پیشگاه الهی از چنان عظمت و جایگاهی برخوردار است که گویی آفرینش دو شخصیت برتر عالم امکان، یعنی

پیامبر خاتم(ص) و امیر مؤمنان(ع)، در پرتو وجود ایشان معنا و غایتی خاص می‌یابد.

نقش محوری در استمرار رسالت و امامت: حضرت فاطمه(س) به‌عنوان «ام الأئمّه» (مادر امامان معصوم)، حلقهٔ وصل میان نبوت و امامت و یگانه طریق استمرار نسل پاک پیامبر(ص) و سلسلهٔ هدایت الهی پس از ایشان است. از این منظر، وجود ایشان برای تحقق کامل برنامهٔ الهی در هدایت بشر، ضرورتی تکوینی دارد.

کوثر بودن حضرت فاطمه(س): بسیاری از مفسران، این حدیث را با سورهٔ کوثر و شأن نزول آن دربارهٔ حضرت فاطمه(س) مرتبط دانسته‌اند. «کوثر» به معنای خیر کثیر و فراوان است و بارزترین مصداق آن، وجود بابرکت حضرت زهرا(س) و نسل طاهر ایشان است که مایهٔ بقای دین و آیین پیامبر(ص) شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۲۰، ص۳۷۰-۳۷۱).

بیان تمثیلی و تأکید بر محوریت: همان‌گونه که در طرح اولیه نیز اشاره شد، این حدیث را نباید به‌معنای علیت فاعلی یا برتری ذاتی مطلق حضرت فاطمه(س) بر پیامبر(ص) و امام علی(ع) در همهٔ مراتب وجودی دانست. بلکه این بیان، بیشتر ناظر به یک محوریت خاص در نقشهٔ الهی، یک نقش بی‌بدیل در تحقق غایت آفرینش و یک ضرورت وجودی برای استمرار فیض هدایت است.

این معانی اولیه، خود زمینه‌ساز تأملات عمیق‌تر عرفانی دربارهٔ حقیقت وجودی حضرت فاطمه(س) و جایگاه ایشان در نظام هستی است.

## ۲. مبحث دوم: اصول و مبانی عرفانی مرتبط با فهم حدیث

برای واکاوی عرفانی حدیث «لولا فاطمة لَمَا خَلَقْتُكُمَا»، نیازمند آشنایی با برخی اصول و مفاهیم بنیادین در عرفان نظری هستیم که به‌عنوان ابزار تحلیل به کار گرفته می‌شوند. این اصول نه تنها گزارش می‌شوند، بلکه با تحلیل ارتباط آن‌ها با حدیث، به فهم عمیق‌تر کمک می‌کنند:

مراتب تجلیات الهی و نظام آفرینش: از منظر عرفان، عالم هستی چیزی جز تجلی اسماء و صفات الهی نیست. خداوند متعال از مقام غیب‌الغیوبی ذات

احدیت، در مراتب مختلف تنزل کرده و از طریق اسماء و صفات خود، اعیان ثابته و سپس عوالم خارجی را پدید آورده است (ابن‌عربی، بی‌تا، فص آدمی؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص۵۰-۷۰). هر موجودی مظهر یک یا چند اسم الهی است و کمال هر موجود در میزان ظهور آن اسماء در اوست. در ارتباط با حدیث، این اصل نشان می‌دهد که حضرت فاطمه(س) مظهر اتمّ اسماء جمالی الهی (مانند اللطیف و الرحمن) است، که بدون آن، تجلی کامل انوار محمدی(ص) و علوی(ع) در نظام آفرینش محقق نمی‌شود؛ یعنی فاطمه(س) به‌عنوان برزخ میان احدیت و واحدیت، نقش محوری در سریان فیض دارد و حدیث بر این ضرورت وجودی تأکید می‌کند.

**انسان کامل:** انسان کامل در عرفان نظری، موجودی است که جامع همهٔ اسماء و صفات الهی و مظهر اتمّ و اکمل خداوند در عالم است. او نسخهٔ جامع عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (هستی) و واسطهٔ فیض میان حق و خلق است (جیلی، ۱۹۸۱، ج۱، ص۲۶-۲۸). پیامبر اکرم(ص) و اهل‌بیت(ع) به‌عنوان مصادیق اتمّ انسان کامل شناخته می‌شوند. تحلیل: در این حدیث، انسان کامل (پیامبر و علی) غایت اولیهٔ آفرینش است، اما فاطمه(س) به‌عنوان مظهر جمالی انسان کامل، شرط استمرار این کمال در سلسلهٔ امامت است؛ بدون این مظهر، کمال انسان کامل در عالم کثرت ناقص می‌ماند. این تحلیل با آرای جوادی آملی در فاطمهٔ زهرا بهجهٔ قلب المصطفی همخوان است.

**ولایت تکوینی:** ولایت در عرفان دو جنبهٔ اصلی دارد: ولایت تشریعی (راهبری و هدایت مردم در امور دینی و دنیوی) و ولایت تکوینی (قدرت تصرف در امور عالم به اذن الهی و نقش واسطه‌ای در نظام آفرینش و فیض‌رسانی). انسان کامل دارای هر دو جنبهٔ ولایت است و از طریق ولایت تکوینی خود در حفظ و تدبیر عالم نقش دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۵، ص۳۶۶-۳۶۷، ذیل مائده/ ۵۵). تحلیل: حدیث «لولا فاطمه» بر ولایت تکوینی فاطمه(س) دلالت دارد، جایی که ایشان واسطهٔ فیض برای تداوم ولایت علوی در امامان است؛ این نقش تکوینی، بدون تعارض با ولایت تشریعی پیامبر، ضرورت وجودی برای کامل شدن نظام فیض الهی است و تحلیل آن با روایات متواتر مانند حدیث کساء سازگار است.

**علت غایی:** در فلسفه و عرفان، علت غایی به معنای هدف و سرانجام یک فعل یا یک موجود است. علت غایی در وجود ذهنی، مقدم بر سایر علل (فاعلی، مادی، صوری) و در وجود خارجی، مؤخر از آن‌هاست. به‌عبارت‌دیگر، هدف و غایت یک چیز، محرک اصلی برای ایجاد آن است. در نظام آفرینش، انسان کامل به‌عنوان غایت خلقت معرفی شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۲، ص۲۸۱-۲۸۲).

**تحلیل:** این اصل مستقیماً با حدیث مرتبط است؛ فاطمه(س) علت غایی برای آفرینش انوار محمدی و علوی است، زیرا بدون استمرار هدایت از طریق نسل ایشان (امامت)، غایت خلقت (هدایت مستمر بشر) محقق نمی‌شود؛ تمثیلی که جوادی آملی با باغبانی توصیف می‌کند.

**اصل مؤنث الهی و نقش آن:** در برخی نظام‌های عرفانی، به‌ویژه در عرفان ابن‌عربی، مفهوم «مؤنث» نه صرفاً در معنای جنسیتی، بلکه به‌عنوان یک اصل کیهانی و نمادی از قابلیت، پذیرندگی، خلاقیت، رحمت و جنبهٔ بطون و سریان فیض الهی مطرح می‌شود. این اصل مؤنث در کنار اصل مذکر (نماد فاعلیت، ظهور و جنبهٔ بطش) در تحقق کامل تجلیات الهی نقش دارد (کربن، ۱۳۷۳، ص۲۰۵-۲۱۵). شخصیت حضرت فاطمه(س) در این چارچوب می‌تواند به‌عنوان تجلی برتر این اصل الهی در عالم انسانی تفسیر شود. تحلیل: در حدیث، فاطمه(س) نماد قابلیت محضه برای پذیرش و پرورش فیض محمدی است؛ بدون این اصل، ظهور کامل فیض در عالم کثرت (امامت) امکان‌پذیر نیست. این تفسیر با تأکید امام خمینی بر فاطمه(س) به‌عنوان «مادر همهٔ ممکنات» همخوان است.

**حقیقت محمدیه (الحقیقة المحمدیة):** نخستین تعیّن و تجلی ذات الهی که از آن به‌عنوان عقل اول، قلم اعلی یا نور محمدی نیز یاد می‌شود. این حقیقت، اصل و ریشهٔ همهٔ موجودات و واسطهٔ فیض الهی به عالم است. سایر انبیا و اولیا، مظاهر و مراتب این حقیقت کلیه هستند (آملی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۱۸۴-۱۹۰).

**تحلیل:** حقیقت محمدیه اصل فیض است که در حدیث «لولاک» به‌عنوان علت اولیهٔ آفرینش معرفی می‌شود، اما استمرار آن در عالم از طریق فاطمه(س) -به‌عنوان حلقهٔ وصل به امامت- محقق می‌گردد؛ بدون فاطمه، این حقیقت نوری در سلسلهٔ

هدایت بشر تداوم نمی‌یابد. این معنا با روایات نور محمدی در اهل‌بیت(ع) سازگار است.

با در نظر گرفتن این اصول، می‌توان به تحلیل عمیق‌تری از حدیث «لولا فاطمه» دست یافت.

## ۳. مبحث سوم: واکاوی عرفانی گزارهٔ «لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُكُمَا»

این گزارهٔ حدیثی، با توجه به اصول عرفانی پیش‌گفته، می‌تواند از زوایای مختلفی مورد تأویل و تفسیر قرار گیرد:

### ۳ـ۱. حضرت فاطمه(س)؛ مظهر اتمّ اسماء جمال و لطف الهی و اصل قابلیت

در نظام اسماء الهی، برخی اسماء به جلال و قهر و برخی دیگر به جمال و لطف بازمی‌گردند. اگر پیامبر اکرم(ص) مظهر اسم اعظم «الله» و جامع جمیع اسماء و صفات (اعم از جلالی و جمالی) هستند و امیر مؤمنان(ع) مظهر خاص ولایت کلیه و اسماء جلالی و علمی الهی، حضرت فاطمه(س) می‌تواند به‌عنوان مظهر اتمّ اسماء جمالی، لطفی و رحمت واسعهٔ الهی در نظام تجلیات تفسیر شود.

از منظر عرفانی، تحقق هر فعلی نیازمند فاعل و قابل است. اگر حقیقت محمدیه(ص) و علویه(ع) به‌عنوان اصول فاعلی (در مراتب خود و نسبت به مادون) در نظام فیض الهی در نظر گرفته شوند، حقیقت فاطمی(س) می‌تواند نماد «قابلیت محضه» و «مادر همهٔ ممکنات» (امّ‌الامکان) در پذیرش و پرورش این فیض و تجلی آن در عالم کثرت، به‌ویژه در قالب امامان معصوم(ع) باشد. بدون این قابلیت تام و تمام، فیض الهی آن‌گونه که باید در عالم ساری و جاری نمی‌شد و غایت خلقت محقق نمی‌گردید. بنابراین، «لولا فاطمه» یعنی اگر این اصل قابلیت و این مظهر رحمت و جمال نبود، ظهور کامل انوار محمدی و علوی در قالب سلسلهٔ امامت و تحقق غایت خلقت از این طریق امکان‌پذیر نمی‌بود.

ایشان را مظهر اسم «اللطیف» (لطافت‌بخش) یا «المبین» (آشکارکنندهٔ حقایق) یا حتی «الفاطر» (شکافنده و پدیدآورنده) در معنایی خاص دانسته‌اند؛ فاطر از این جهت که ظلمت عدم را شکافته و انوار وجودی ائمّه(ع) را پدیدار ساخته است (خمینی، ۱۳۷۸، ص۵۰-۵۵).

### ۳ـ۲. حضرت فاطمه(س)؛ علت غایی برای استمرار نور نبوت در امامت

همان‌طور که در مقدمات اشاره شد، این حدیث را باید در چارچوب نظام «علل غایی» فهمید، نه «علل فاعلی». علت فاعلی آفرینش، ذات اقدس الهی است. اما علت غایی آفرینش، وصول به کمال مطلق و معرفت‌الله است که از طریق انسان کامل محقق می‌شود. پیامبر اکرم(ص) و امیر مؤمنان(ع) به‌عنوان مظاهر اتمّ انسان کامل، خود غایات اولیهٔ آفرینش هستند. اما استمرار این غایت و بقای این نور هدایت در عالم، پس از پیامبر(ص)، از طریق سلسلهٔ امامت ممکن است. حضرت فاطمه(س) یگانهٔ حلقهٔ وصل میان نبوت خاتم و امامت علوی و نسل طاهر ایشان است.

بنابراین، «لولا فاطمة لَمَا خَلَقْتُكُمَا» در این سیاق می‌تواند به این معنا باشد که اگر هدف از آفرینش شما (پیامبر و علی) و رسالت و ولایت شما، استمرار آن در قالب امامان معصوم و هدایت مستمر بشر از این طریق نبود، و اگر فاطمه(س) به‌عنوان یگانهٔ طریق تحقق این استمرار و بقا وجود نمی‌داشت، آنگاه آن هدف نهایی (هدایت مستمر از طریق امامت) محقق نمی‌شد و در نتیجه، اصل آفرینش شما دو نور مقدس برای این غایت خاص، لغو می‌نمود. پس وجود حضرت فاطمه(س) شرط ضروری برای تحقق کامل علت غایی از خلقت انوار محمدی و علوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۱۵-۱۲۵).

این معنا با حدیث معروف «فَاطِمَةُ أُمُّ أَبِيهَا» نیز سازگار است. همان‌گونه که مادر، اصل و ریشهٔ فرزند است، حضرت فاطمه(س) نیز اصل و ریشهٔ درخت امامت و بقای رسالت پدرش، پیامبر اکرم(ص)، است.

### ۳ـ۳. حضرت فاطمه(س)؛ تجلی کوثر و واسطهٔ فیض

سورهٔ کوثر ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ در شأن حضرت فاطمه(س) نازل شده است. «کوثر» در عرفان به معنای خیر کثیر، منبع فیض بی‌پایان و حقیقت جامع محمدی(ص) است که از طریق حضرت فاطمه(س) در عالم منتشر می‌شود. ایشان به‌عنوان «کوثر»، مجرای فیض الهی از مقام نبوت به مقام امامت و از آنجا به کل عالم است.

امام خمینی(ره) در تعابیر عرفانی خود، حضرت زهرا(س) را «واسطهٔ فیض میان نبوت و امامت» و «جامع جمیع کمالات انبیا و اولیا» معرفی می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۸، ص۵۳). از این منظر، «لولا فاطمه» یعنی اگر این واسطهٔ فیض و این مجرای رحمت واسعهٔ الهی نبود، اتصال و سریان کامل نور نبوت به امامت و از آن طریق به سایر مراتب وجود، آن‌گونه که شایسته بود، صورت نمی‌پذیرفت.

### ۳ـ۴. حضرت فاطمه(س) و شب قدر

برخی عرفا میان حقیقت حضرت فاطمه(س) و «لیلة‌القدر» ارتباط برقرار کرده‌اند. همان‌گونه که شب قدر، ظرف نزول قرآن و منشأ برکات بی‌پایان است، وجود مقدس حضرت فاطمه(س) نیز ظرف وجودی امامان معصوم(ع) (که قرآن ناطق‌اند) و منشأ خیرات و برکات بی‌شمار برای عالم است. در برخی روایات نیز آمده است: «مَنْ عَرَفَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ»؛ «هر کس فاطمه را آن‌گونه که حق شناخت اوست بشناسد، همانا لیلة‌القدر را درک کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۴۳، ص۶۵). از این منظر، «لولا فاطمه» می‌تواند اشاره به این حقیقت داشته باشد که اگر این «ظرف» و این «شب قدر» وجودی نبود، تجلی کامل قرآن و استمرار آن در قالب امامان محقق نمی‌شد.

### ۳ـ۵. حضرت فاطمه(س) در حدیث کساء و اتحاد نوری اهل‌بیت(ع)

حدیث کساء بیانگر یک حقیقت نوری واحد است که خمسهٔ طیبه(ع) را در بر می‌گیرد. هر یک از این انوار مقدسه در عین اتحاد، دارای تعین و نقش خاص خود هستند. حدیث «لولا فاطمه» می‌تواند ناظر به نقش محوری و بی‌بدیل نور فاطمی در این مجموعهٔ نوری برای تحقق یک هدف خاص الهی (یعنی بقا و استمرار هدایت از طریق نسل ایشان) باشد. این همانند آن است که بگوییم اگر قلب نبود، مغز و سایر اعضا نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند، بدون آنکه به معنای برتری مطلق قلب بر مغز باشد.

## ۴. مبحث چهارم: تبیین سازگاری حدیث با مراتب نبوت و امامت از منظر عرفانی

یکی از پرسش‌های مهم دربارهٔ این حدیث، چگونگی سازگاری آن با مقام افضل

و اشرف بودن پیامبر اکرم(ص) بر همهٔ مخلوقات و سپس مقام والای امیر مؤمنان(ع) است. تحلیل عرفانی می‌تواند به حل این ظاهر متعارض کمک کند:

### ۴ـ۱. تفکیک جهات و مراتب افضلیت

افضلیت یک مفهوم مطلق و یک‌جهتی نیست. ممکن است یک شخص از یک جهت خاص بر دیگری برتری داشته باشد، اما در جهت دیگر، شخص دوم نقش محوری‌تری ایفا کند. در این‌جا نیز، مقام رسالت و خاتمیت پیامبر اکرم(ص) و مقام امامت عظمی و وصایت بلافصل امیر مؤمنان(ع)، در جای خود محفوظ و برتر است. اما حدیث «لولا فاطمه» به یک «جهت» خاص از افضلیت یا بهتر بگوییم «محوریت وجودی» حضرت فاطمه(س) اشاره دارد و آن نقش ایشان در «استمرار» و «به ثمر رساندن» غایت نبوت و امامت از طریق نسل طاهرشان است.

آیت‌الله جوادی آملی این معنا را با تمثیل زیبایی بیان می‌کنند: اگر باغبانی بخواهد نهالی بکارد (پیامبر) و سپس آن را آبیاری کند (امام علی)، اما هدف نهایی او میوه دادن آن درخت باشد (امامان از نسل فاطمه)، و اگر این میوه (هدف غایی) مد نظر نباشد، شاید اصلاً آن نهال را با آن زحمت نمی‌کاشت و آبیاری نمی‌کرد. در این‌جا، میوه (حضرت فاطمه و نسل ایشان) علت غایی برای آن زحمات است، نه اینکه خود میوه برتر از باغبان یا اصل درخت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۲۰-۱۲۱).

### ۴ـ۲. نقش «قابلیت» در برابر «فاعلیت»

همان‌طور که در مبحث قبل اشاره شد، حضرت فاطمه(س) می‌تواند مظهر «قابلیت تامه» برای پذیرش و پرورش نور ولایت باشد. از این منظر، اگر این «قابل» بی‌نظیر وجود نمی‌داشت، «فاعل» (فیض الهی جاری از طریق نبوت و امامت اولیه) نمی‌توانست به نحو اکمل ظهور یابد و در عالم منتشر شود. این همانند نقش زمین پاک و آماده برای دریافت بذر و به بار نشاندن محصول است. ارزش بذر در جای خود محفوظ است، اما بدون زمین مناسب، به ثمر نمی‌نشیند.

### ۴ـ۳. ولایت تکوینی و محوریت در نظام خلقت

از منظر عرفانی، اهل‌بیت(ع) دارای ولایت تکوینی بر عالم هستند و در نظام

اسـباب و مسـببات الهی، واسـطه‌های فیض‌اند. حضـرت فاطمه(س) نیز به‌عنوان یکی از ارکان این ولایت، نقش محوری در این نظام دارد. حدیث «لولا فاطمه» می‌تواند بیانگر این باشـد که در هندسهٔ تکوینی الهی، وجود ایشـان برای تحقق کامل اهداف خلقت و سـریان فیض در مراتب خاصـی، یک ضـرورت و محوریت غیرقابل انکار دارد. این محوریت، منافاتی با مراتب برتر دیگر اعضای خمسهٔ طیبه در جهات دیگر ندارد.

مثال قلب که در طرح اولیه ارائه شـد، در این جا نیز راهگشـاسـت: قلب مرکز حیات بدن اسـت و بدون آن، مغز (نماد نبی) و چشـم (نماد امام) نمی‌توانند به وظایف خود عمل کنند. این بیانگر اهمیت حیاتی قلب اسـت، نه برتری مطلق آن بر مغز از جمیع جهات.

### ۴ـ۴. نگاه از منظر «غایت» نه «مبدأ»

این حدیث، بیشـتر ناظر به «غایات» و «نتایج» است تا «مبادی» و «علل فاعلی» به معنای مصـطلح. یعنی اگر نتیجهٔ نهایی و ثمرهٔ مطلوب از خلقت انوار محمدی و علوی (که همانا استمرار هدایت در قالب امامت از نسل فاطمه است) مد نظر نبود، آن مبادی نیز برای این هدف خاص خلق نمی‌شـدند. این همانند آن اسـت که بگوییم: «اگر نتیجهٔ قبولی در امتحان نبود، درس نمی‌خواندم». این جمله به معنای برتری امتحان بر درس خواندن نیست، بلکه بیانگر هدف و غایت از آن فعل است.

### ۴ـ۵. حضرت فاطمه(س)؛ نقطهٔ جمع احدیت و واحدیت اسماء

برخی عرفا مقام حضرت فاطمه(س) را مقام جمعی میان احدیت (بطون و غیب) و واحدیت (ظهور اسماء و صفات) دانسته‌اند. ایشان از یک سو «سرّ مستودع» الهی و دارای جنبهٔ غیبی و بطونی عمیقی هسـتند و از سـوی دیگر، منشـأ ظهور انوار یازده‌گانهٔ امامت در عالم کثرت. این جامعیت میان بطون و ظهور، می‌تواند یکی از وجوه تفسیر این حدیث باشد که بدون این نقطهٔ جمع و این برزخیت کبری، فیض از غیب به شهود و از نبوت به امامت، آن‌گونه که باید، متصل نمی‌شد.

## نتیجه‌گیری

حدیث «لَوْلَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُکُمَا» از جملهٔ احادیث عمیق و پرمغزی است که فهم ظاهرگرایانهٔ آن می‌تواند چالش‌برانگیز باشد، اما با ورود به ساحت عرفان و تأویل باطنی، معانی بلند و شگرفی از آن آشکار می‌شود.

از منظر عرفانی، این حدیث بیانگر نکات زیر است:

**محوریت وجودی حضرت فاطمه(س):** ایشان صرفاً یک شخصیت تاریخی نیستند، بلکه دارای یک حقیقت نوری و جایگاه تکوینی بی‌بدیل در نظام آفرینش‌اند.

علت غایی برای استمرار هدایت: وجود مقدس حضرت فاطمه(س) علت غایی برای بقا و استمرار نور نبوت در قالب سلسلهٔ امامت و تحقق کامل اهداف الهی از این طریق است.

**مظهر اتمّ اسماء الهی:** ایشان مظهر اسماء جمال، لطف، رحمت واسعه و همچنین اصل قابلیت در پذیرش و پرورش فیض الهی هستند.

**واسطهٔ فیض و کوثر وجودی:** حضرت فاطمه(س) به‌عنوان کوثر، مجرای سریان خیر کثیر و فیض الهی از مقام نبوت به امامت و به کل عالم است.

عدم منافات با مراتب نبوت و امامت: این حدیث به معنای برتری مطلق رتبی حضرت فاطمه(س) بر پیامبر(ص) و امام علی(ع) در همه جهات نیست، بلکه ناظر به یک نقش محوری و ضرورت وجودی خاص در تحقق غایت الهی است. همان‌گونه که قلب برای حیات سایر اعضا ضروری است، وجود فاطمی نیز برای به ثمر نشستن کامل رسالت و ولایت (در قالب استمرار امامت) ضرورتی تکوینی دارد.

در نهایت، واکاوی عرفانی این حدیث نشان می‌دهد که حضرت فاطمهٔ زهرا(س) نه تنها سیدة نساء العالمین در عالم مُلک، بلکه دارای مقامی رفیع در ملکوت و جبروت و یکی از ارکان اصلی نظام تکوین و تجلیات الهی است. شناخت این مقام، به تعمیق معرفت ما نسبت به اهل‌بیت(ع) و درک بهتر اسرار عالم هستی کمک شایانی می‌کند.

## فهرست منابع


قرآن کریم.

۱. نهج‌البلاغه (ترجمه و شرح فیض‌الاسلام).

۲. اربلی، علی بن عیسی. (بی‌تا). کشف الغمة فی معرفة الأئمة. بیروت: دار الأضواء.

۳. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸ش). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴. ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). فصوص الحکم (تعلیقات ابوالعلاء عفیفی). بیروت: دارالکتاب العربی.

۵. ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.

۶. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸ش). شرح دعای سحر (ترجمه و شرح سید احمد فهری). تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

۷. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۲ش). مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة (مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

۸. بحرانی اصفهانی، شیخ عبدالله. (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال (قسم فاطمة الزهراء). تحقیق مؤسسة الإمام المهدی(عج). قم: مؤسسة الإمام المهدی(عج).

۹. جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الإنسان الکامل فی معرفة الأواخر و الأوائل (تحقیق ابی‌عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه). بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). نشریهٔ الکترونیکی اسراء (شمارهٔ ۳). قم: نشر اسراء.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش). زن در آئینهٔ جلال و جمال. قم: نشر اسراء.

۱۲. خوارزمی، موفق بن احمد. (۱۴۲۳ق). المناقب (تحقیق شیخ مالک محمودی). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۱۳. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال (تحقیق علی محمد البجاوی). بیروت: دار المعرفة.

۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۵. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۹ش). شرح الأسماء الحسنی (شرح دعاء الجوشن الکبیر) (تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.

۱۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دار الفکر.

۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۸۹ش). جرعه‌ای از دریا (ج۲). قم: مؤسسهٔ کتاب‌شناسی

شیعه.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان لعلوم القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. طبری، محب‌الدین احمد بن عبدالله. (بی‌تا). ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی. قاهره: مکتبة القدسی.
۲۱. عاملی، شیخ حر. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسة آل البیت(ع) لإحیاء التراث.
۲۲. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). ینابیع المودة لذوی القربی (تحقیق سید علی جمال اشرف الحسینی). قم: دار الأسوة.
۲۳. قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم (به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. کربن، هانری. (۱۳۷۳ش). تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی (ترجمهٔ انشاءالله رحمتی). تهران: جامی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). آذرخشی دیگر از آسمان کربلا (تحلیل قیام حسینی). قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۸. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۹. میرجهانی، سید محمدحسن. (۱۴۱۸ق). الجنة العاصمة (تحقیق و نشر ابوالفضل عباسی زنجانی). قم: کتابخانهٔ علامه میرجهانی.
۳۰. عاملی، شیخ حر. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث.

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# Validation of the Ḥadīth al-Ṭāhirah in the book Miṣbāḥ al-Anwār and a Critique of the Perception of Women's Impurity in Islam

**Mohammad Hadi Bayat**[1]

1. Corresponding Author, Graduate of Quran and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: mhbayat1415@gmail.com

## Article Info

**Article type:**
Review Article

**Article history:**
Received: 09 August 2025
Revised: 11 October 2025
Accepted: 01 Desember 2025
Available online 15 Desember 2025

**Keywords:**
Miṣbāḥ al-Anwār, Hāshim ibn Muḥammad, Women's Studies in Islam, Philosophy of Jurisprudential Rulings, Menstruation.

## ABSTRACT

One of the recurring themes used to cast doubt upon Islam is a discriminatory gender-based perspective within legal rulings and the alleged oppression of women compared to men in Islamic jurisprudence (fiqh). Among the traditions exploited through such misunderstandings is a narration found in the book Miṣbāḥ al-Anwār. Based on this ḥadīth, the critic claims that since Lady Fatimah (PBUH) was exempt from the female cycle and thus titled "al-Ṭāhirah" (the Pure), other women who experience menstruation are considered impure from the perspective of Islam; furthermore, it is claimed that the rulings pertaining to menstruation arise from this very perception of women. Prior to this study, no independent work has been authored specifically regarding the aforementioned ḥadīth with the aim of addressing this ambiguity. Consequently, the present article utilizes a descriptive-analytical method, citing authoritative sources in ḥadīth, rijāl, fiqh, and literature to conduct a rigorous analysis. After substantiating the weakness of the chain of transmission (isnād), the study proves the fallacy of the critic's interpretation. By examining specific rights and jurisprudential rulings related to women, it demonstrates that these laws are predicated upon the observance of women's material and spiritual interests, serving as an indication of the absence of gender discrimination within the Islamic legal system.

**Cite this article:** Bayat, M., H. (2025). Validation of the Ḥadīth al-Ṭāhirah in the book Miṣbāḥ al-Anwār and a Critique of the Perception of Women's Impurity in Islam. *Hadith Doctrines*, 9(18), 129-146. https://doi.org/10.30513/hd.2025.7304.1291

© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# اعتبارسنجی حدیث طاهره در مصباح‌الأنوار و نقد دیدگاه ناپاکی زنان از نظر اسلام

محمدهادی بیات[۱]

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموختهٔ کارشناسی علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mhbayat1415@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** ترویجی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۵/۱۸
**تاریخ بازنگری:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۹
**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۰
**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۴

**کلیدواژه‌ها:**
مصباح الانوار، هاشم بن محمد، مطالعات زنان در اسلام، فلسفه احکام فقهی، قاعدگی.

**چکیده**

از جمله مواردی که همواره برای القاء شبهه نسبت به اسلام، مورد استفاده قرار گرفته است، القاء نگاه تبعیض‌آمیزِ جنسیتی در احکام و مورد ستم قرار گرفتن زن، در مقابل مرد از نگاه فقه اسلامی است. از جمله احادیثی که به این منظور و با بدفهمی مورد سوء استفاده قرار گرفته، حدیثی از کتاب مصباح الأنوار است. مستشکل به استناد این حدیث ادعا می‌کند که چون حضرت زهرا (س) از عادت زنانگی مبرا بوده، «طاهره» لقب گرفته و سایر زنان که دچار قاعدگی می‌شوند، از نگاه اسلام ناپاک محسوب می‌شوند و احکام مربوط به قاعدگی نیز ناشی از همین نوع نگاه به زن است! پیش از این اثر مستقلی در خصوص حدیث مذکور و با هدف پاسخگویی به این شبهه تألیف نشده. از این‌رو، مقالهٔ حاضر با روش توصیفی ــ تحلیلی و با استناد به منابع معتبر حدیثی، رجالی، فقهی و ادبی، به واکاوی دقیق آن پرداخته و پس از اثبات ضعف سندی، نادرست بودن برداشتِ مستشکل را ثابت کرده و با نگاهی به برخی از حقوق و احکام فقهی مرتبط با زنان، ثابت می‌کند که این احکام مبتنی بر رعایت مصالح مادی و معنوی زنان بوده و نشانه‌ای بر نبود تبعیض جنسیتی در نظام فقه اسلامی است.

**استناد:** بیات، محمدهادی. (۱۴۰۴). اعتبارسنجی حدیث طاهره در مصباح‌الأنوار و نقد دیدگاه ناپاکی زنان از نظر اسلام. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۸)، ۱۲۹-۱۴۶. https://doi.org/10.30513/hd.2025.7304.1291

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

از جمله موارد مهمی که همواره برای القای شبهه نسبت به اسلام، توسط مخالفان آن و به شیوه‌های گوناگون مورد استفاده قرار گرفته است، القای نگاه تبعیض‌آمیز جنسیتی در احکام و مورد ستم قرار گرفتن زن در مقابل مرد از نگاه فقه اسلامی است. از جمله احادیثی که به این منظور و با بدفهمی مورد سوءاستفاده قرار گرفته است، حدیثی از کتاب مصباح الانوار (منقول در بحارالأنوار) است که مؤلف در آن از امام محمد باقر(ع) و آن حضرت از پدران بزرگوارش، چنین نقل می‌کند: «إِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرَةَ لِطَهَارَتِهَا مِنْ كُلِّ دَنَسٍ وَ طَهَارَتِهَا مِنْ كُلِّ رَفَثٍ وَ مَا رَأَتْ قَطُّ يَوْماً حُمْرَةً وَ لَا نِفَاساً» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۴۳، ص۱۹)؛ «همانا فاطمه دختر محمد طاهره نامیده شد، به‌خاطر پاک بودنش از هر دنس (آلودگی) و از هر رفث (رفتار زشت، فحشا) و او هیچ‌گاه حیض و نفاس ندید».

این حدیث توسط یکی از نویسندگان فعال در فضای مجازی مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. چنان‌که بعد از بیان بخشی از ترجمهٔ حدیث فوق می‌نویسد: «چون فاطمه(س) از عیب و نقص، پلیدی و فحشا پاک است، بنابراین حیض هم نمی‌بیند. پس حیض ناشی از عیب، نقص، پلیدی، فحشا و ناپاکی است و از نگاه اسلام سایر زنان که حیض می‌بینند ناپاک به حساب می‌آیند». وی در ادامه، به این می‌پردازد که احکامی همچون عدم جواز ورود زن حائض به مسجد نیز ریشه در همین نوع نگاه به زن و منحوس دانستن او دارد.

اگرچه تاکنون آثار ارزشمند زیادی در نقد نگاه تبعیض‌آمیز جنسیتی نسبت به احکام مختلف اسلامی مانند حجاب، ارث، دیه، تعدد همسر و... نگاشته شده است؛ اما بررسی‌ها حاکی از آن است که تاکنون پژوهش مستقلی پیرامون حدیث مذکور، با هدف نقد دیدگاه ناپاکی زنان از منظر اسلام، صورت نگرفته است.

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع حدیثی، رجالی، فقهی، لغوی و نحوی، ابتدا روایت مذکور را مورد بررسی سندی و محتوایی قرار می‌دهد و سپس سوءبرداشت مستشکل از حدیث را توضیح می‌دهد. در ادامه، به تبیین فلسفهٔ

برخی از احکام مربوط به قاعدگی پرداخته و با اشاره به بعضی از احکام حقوقی زن در اسلام، نبود نگاه تبعیض‌آمیز جنسیتی در فقه اسلامی را ثابت می‌کند.

## ۱. بررسی سندی حدیث

مِصْبَاحُ الْأَنْوَارِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ آبَائِهِ(ع) قَالَ: «إِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ... الْخ».

حدیث مذکور در هیچ یک از کتب اربعهٔ شیعه و سایر کتب حدیثی نقل نشده است. این روایت تنها در کتاب بحارالأنوار علامه مجلسی (۱۱۱۰ق)، به نقل از مصباح الأنوار آمده است. نام کامل این کتاب مصباح الأنوار فی فضائل امام الأبرار است که مؤلف در آن عمدتاً از امامت امیرمؤمنان علی(ع) و مناقب ایشان سخن گفته است. مصباح الأنوار از جمله کتبی است که نسبت به مؤلف آن اختلاف نظر وجود دارد:

الف) برخی آن را منتسب به شیخ طوسی (۴۶۰ق) دانسته‌اند، همچون:

- سیّد ولّی بن نعمة‌الله حسینی رضوی حائری (۹۸۱ق) در کتاب منهاج الحق والیقین فی تفضیل علی امیرالمؤمنین(ع) (حسینی رضوی حائری، ۱۴۳۴، ص۱۶).
- شرف‌الدین استرآبادی (۹۴۰ق) در کتاب تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة (استرآبادی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۱۰۵).
- سیّد هاشم بحرانی (۱۱۰۷ق) در کتاب مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر (بحرانی، ۱۴۱۳، ج۱، ص۵۶).

ب) بسیاری دیگر، قائل هستند که مصباح الأنوار تألیف شخصی به نام هاشم بن محمد است، همچون:

- شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ق) در امل‌الآمل فی علماء جبل عامل (حر عاملی، بی‌تا، ج۲، ص۳۴).
- علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) در بحارالأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱، ص۲۱).
- میرزا عبدالله افندی (۱۱۳۰ق) در ریاض‌العلماء (افندی، ۱۴۳۱، ج۵، ص۳۲۱).
- آقابزرگ تهرانی (۱۳۸۹ق) در الذریعة إلی تصانیف الشیعة (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج۲۱، ص۱۰۳).
- سید محمدباقر خوانساری (۱۳۱۳ق) در روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات (خوانساری، ۱۴۱۱، ج۸، ص۱۸۰).

• سید اعجازحسین نیشابوری کنتوری (۱۲۸۶ق) در کشف الحجب والأستار عن أسماء الکتب والأسفار (نیشابوری کنتوری، ۱۴۰۹، ص۵۲۶).

• شیخ عباس قمی (۱۳۵۹ق) در الفوائد الرضویة (قمی، ۱۳۸۵، ص۷۰۶).

• سید ابوالقاسم خویی (۱۴۱۳ق) در معجم رجال الحدیث (خویی، ۱۴۱۳، ج۲۰، ص۲۷۱).

ج) محقق معاصر دکتر حسن انصاری به سه دلیل، این گمانه را تقویت می‌کند که مصباح الانوار نوشتهٔ سیدبن‌طاووس(ره) (۶۶۴ق) باشد:

• ظاهراً انتساب کتاب به هاشم بن محمد به دلیل سوءبرداشتی از یک روایت در کتاب است که در آن نقلی از شخصی به نام هاشم بن محمد دیده می‌شود.

• شباهت نحوهٔ ارجاعات به نسخ و کتاب‌ها در مصباح با نحوهٔ ارجاعات در آثار سیدبن‌طاووس.

• بیشتر منابع مورد استفادهٔ نویسنده همان منابع مورد استفاده در آثار سیدبن‌طاووس است.

• به دلیل وجود گرایش تند نسبت به اهل‌سنت در این کتاب، ممکن است نویسندهٔ اصلی به دلیل شرایط زمانی و رعایت تقیه آن را به دیگری نسبت داده باشد؛ چیزی که در آثار سیدبن‌طاووس مسبوق به سابقه است (انصاری، ۱۳۹۵، ansari.kateban.com/post/3156).

از بین این سه نظر، قول نخست قطعاً صحیح نیست و مصباح الأنوار نمی‌تواند تألیف شیخ طوسی (۴۶۰ق) باشد؛ زیرا در لابه‌لای کتاب نقل‌هایی از پیشینیان شیخ طوسی به چشم می‌خورد، همچون شهردار بن شیرویه دیلمی (۵۵۸ق) و موفق بن احمد مکی خوارزمی (۵۶۸ق) و دیگران که نشان آشکاری از تأخر زمانی تألیف کتاب از روزگار شیخ طوسی است (مهریزی، ۱۳۸۰، ص۷)، از این رو علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱، ص۲۱) در این‌باره به حق می‌نویسد:

و کتاب مصباح الأنوار [...] قد ینسب إلی شیخ الطائفة و هو خطأ و کثیراً ما یروي عن الشیخ شاذان بن جبرئیل القمي و هو متأخر عن الشیخ بمراتب؛ «برخی کتاب مصباح الأنوار را به شیخ الطائفه (شیخ طوسی) نسبت داده‌اند و این انتساب اشتباه

اســت، زیرا در موارد متعددی مؤلف از شــاذان بن جبرئیل قمی روایت می‌کند، در حالی‌که او تأخّر زمانی زیادی با شیخ طوسی داشته است».

بنابراین، مصباح الأنوار کتابی است که نویسندهٔ آن به‌طور قطعی مشخص نیست و همین، اعتبار عمومی آن‌را خدشــه‌دار می‌کند و می‌بایســت احادیث آن از لحاظ سـندی با دقت بیشـتری سـنجیده شـوند و در صـورت منطبق بودن با قرآن یا داشـتن مشابه در احادیث معتبر، پذیرفته شوند.

نکتهٔ دیگر نســبت به این کتاب، وجود روایاتی با گرایش غالیانه در آن اســت که بخش عمدهٔ آن‌ها به صورت مرسل (بدون ذکر کامل سلسلهٔ راویان حدیث) نقل شده که موجب ضعیف شـمرده شـدن احادیث آن می‌شود. حدیث محل بحث نیز بدون بیان سـلسـلهٔ سـند، مسـتقیماً به امام باقر(ع) نسـبت داده شـده اسـت که با توجه به فاصلهٔ هزار ساله بین نگارش کتاب بحار و نقل حدیث و عدم ذکر آن در سایر کتب حدیثی، ضعف سندی آن واضح و پیداست.

در خصوص شخصیت هاشم بن محمد (که بیشتر اندیشمندان مصباح الأنوار را تألیف او می‌دانند) می‌بایست به چند نکته اشاره کرد:

- هیچ گزارشی نسبت به او در منابع متقدم رجالی (مانند رجال کشّی، نجاشی و طوسی) ثبت نشده است. و حتی در منابع رجالی متأخر و معاصر نیز، هیچ گزارشی از تاریخ دقیق ولادت و وفات او و نیز جزئیات زندگی‌اش وجود ندارد.
- با توجه به نقل احادیث بسـیار مؤلف از شـهردار بن شـیرویه دیلمی (۵۵۸ق) و ادعای داشــتن اجازهٔ روایت از او و نیز نام بردن از اســاتید دیگری که همگی در قرن پنجم می‌زیســته‌اند، می‌توان احتمال داد که هاشــم بن محمد در حدود قرن پنجم و ششم هجری زندگی می‌کرده است.
- اولین منبع رجالی که از او نام برده و به مدح وی می‌پردازد، أمل الآمل حرّ عاملی (حرعاملی، بی‌تا، ج۲، ص۳۴) در مدخل شمارهٔ ۱۰۵۰ است:

> «الشــیخ هاشــم بن محمد: کان فاضــلاً محدثاً کثیر الروایات، له کتاب مصــباح الأنوار و غیره»؛ شــیخ هاشــم بن محمد، فردی فاضــل، محدّث و پُرروایت بود. کتاب مصباح الأنوار و غیر آن، از آن او است.

• عالم معاصر شیخ حرّ عاملی، یعنی علامه مجلسی نیز (که مصباح را از آن هاشم بن محمد می‌داند) در بخش دیگری از مقدمهٔ بحار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱، ص۴۰) در مدح او و کتابش می‌نویسد:

> «و کتاب مصباح الأنوار مشتمل علی غرر الأخبار و یظهر من الکتاب أن مؤلفه من الأفاضل الکبار و یروي من الأصول المعتبرة من الخاصة و العامة»؛ کتاب مصباح الأنوار مشتمل بر احادیث گران‌بهایی است و از محتوای آن آشکار می‌شود که مؤلفش از بزرگان فاضل است و از منابع معتبر شیعه و اهل‌سنت روایت می‌کند.

• در مصطلحات رجالی، الفاظی مانند «ثقة» و «عدل» مفید وثاقت راوی هستند و کلماتی مانند «فاضل»، «محدّث» و «کثیر الروایة» به خودی خود بر وثاقت راوی دلالت نمی‌کنند، بلکه بیانگر جایگاه علمی و فعالیت‌های حدیثی هستند و می‌توانند به‌عنوان مدحی عمومی در کنار سایر قرائن (همچون نقل روایت صحیح از او، نقل در منابع معتبر حدیثی با سند کامل، موافقت با آموزه‌های قطعی شیعه و ...) قرار گیرند نه لزوماً ضبط و عدالت راوی (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۲۸، ص۴۵؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۹، ص۱۱۲).

با توجه به آنچه که بیان شد، در منبع‌شناسی و تحلیل سندی حدیث محل بحث می‌گوییم: این حدیث از لحاظ سندی مرسل و ضعیف است و در هیچ یک از کتب اربعهٔ شیعه و یا سایر کتب حدیثی نقل نشده و تنها در بحار الأنوار علامه مجلسی(ره) به نقل از مصباح الأنوار آمده است. در انتساب این کتاب به هاشم بن محمد نیز تردید وجود دارد و در منابع رجالی متقدم هیچ گزارشی از شخصیت او نیست و تنها در برخی منابع متأخر با تعابیری که جنبهٔ مدح عمومی دارند و لزوماً بر وثاقت او دلالت نمی‌کنند، یاد شده است.

## ۲. بررسی محتوای حدیث

حدیث محل بحث بیان می‌دارد: «إِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرَةَ لِطَهَارَتِهَا مِنْ كُلِّ دَنَسٍ وَ طَهَارَتِهَا مِنْ كُلِّ رَفَثٍ وَ مَا رَأَتْ قَطُّ يَوْمًا حُمْرَةً وَ لَا نِفَاسًا»؛ «همانا فاطمه(س) دختر محمد(ص) طاهره نامیده شد، به خاطر پاک بودنش از هر دنس (آلودگی) و از

هر رفث (رفتار زشت، فحشاء) و او هیچگاه حیض و نفاس ندید».

این حدیث در مقام بیان آن است که وجه تسمیهٔ حضرت زهرا(س) به طاهره، سه چیز است:

- اول: پاکی ایشان از هرگونه «دنس» که به معنای آلودگی و اعم از ظاهری و باطنی است (ابن منظور، بی‌تا، ج۶، ص۸۸).
- دوم: مبرّا بودن ایشان از هرگونه «رفث» که به معنای فحشاء و آلودگی جنسی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۸، ص۲۲۰).
- سوم: ندیدن خون حیض و نفاس.

این در حالی است که مستشکل، مورد سوم را نتیجهٔ دو مورد قبلی دانسته و می‌نویسد: چون حضرت زهرا(س) از هر عیب و نقصی پاک هست، پس حیض هم نمی‌بیند؛ بنابراین حیض ناشی از عیب و نقص، پلیدی و فحشا و ناپاکی است! و سایر زنان که عادت ماهیانه دارند، از نگاه اسلام ناپاک هستند.

در حالی که با توجه به متن روایت، چنین برداشتی صحیح نبوده و مورد سوم نتیجهٔ دو مورد قبلی نیست، بلکه خودش موردی مستقل و جزء العلّة طاهره نامیده شدن حضرت است. البته، این در صورتی است که حرف واو در ابتدای عبارتِ «و ما رأتْ قطّ یومًا حُمرةً و لا نِفاساً» را عاطفه بدانیم. اما اگر واو، حرف استیناف در نظر گرفته شود -که از لحاظ ادبی بلااشکال است- (ابن‌شهام، ۱۴۱۰، ج۲، ص۳۵۴ و ۳۵۹)، پاکی از حیض و نفاس تأثیری در نامیده شدن حضرت به طاهره ندارد؛ یعنی روایت می‌گوید: فاطمهٔ زهرا(س) به دلیل پاکی از دنس و رفث طاهره نام گرفته و ندیدن حیض و نفاس توصیفی اضافه و بیانی از ویژگی‌های خَلقی ایشان است و تأثیری در این نامگذاری ندارد.

پس بر فرض صحت سند، طاهره (پاک) خوانده شدن حضرت فاطمه زهرا(س) تنها به‌خاطر مبرا بودن از عادت زنانگی نیست که بگوییم پس چون زنان دیگر خون می‌بینند، همگی از نگاه اسلام ناپاک هستند! بلکه دلیل عمدهٔ آن، پاکی روح و روان آن حضرت از رذایل اخلاقی است و برداشت مستشکل، برخلاف ظاهر حدیث است. مؤید این مطلب، حدیثی منقول در آثار شیخ صدوق(ره) (صدوق، ۱۳۷۶، ص۵۹۲

و ۱۳۶۲، ج۲، ص۱۴ و ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۷۸):

«حدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّعْدَآبَادِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَظِيمِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) لِفَاطِمَةَ(س) تِسْعَةُ أَسْمَاءَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: فَاطِمَةُ وَ الصِّدِّيقَةُ وَ الْمُبَارَكَةُ وَ الطَّاهِرَةُ وَ الزَّكِيَّةُ وَ الرَّاضِيَةُ وَ الْمَرْضِيَّةُ وَ الْمُحَدَّثَةُ وَ الزَّهْرَاءُ. ثُمَّ قَالَ(ع) أَ تَدْرِي أَيُّ شَيْءٍ تَفْسِيرُ فَاطِمَةَ؟ قُلْتُ: أَخْبِرْنِي يَا سَيِّدِي! قَالَ: فُطِمَتْ مِنَ الشَّرِّ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: لَوْ لَا أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) تَزَوَّجَهَا لَمَا كَانَ لَهَا كُفْؤٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ آدَمُ فَمَنْ دُونَهُ».

طبق این حدیث -اگرچه سند آن به دلیل وجود یونس بن ظبیان ضعیف است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص۴۴۸؛ کشی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۴۱-۶۴۲)-، «طاهره» یکی از اوصاف حضرت زهرا(س) است و وجه نام‌گذاری ایشان به «فاطمه»، انقطاع از هرگونه بدی است تا آنجاکه اگر امیرمؤمنین علی(ع) نمی‌بود، از ابتدای خلقت تا برپایی قیامت هیچ کفوی برای حضرت زهرا(س) وجود نداشت.

در نتیجه، محتوای حدیث محل بحث، به هیچ عنوان دلالتی بر نگاه منفی اسلام به زن ندارد، چراکه:

**اولاً؛** برداشت مستشکل از حدیث اشتباه است و این‌گونه نیست که مبرّا بودن حضرت فاطمه(س) از قاعدگی، نتیجهٔ طهارت معنوی و دوری از فحشا باشد. زیرا اگر «واو» به کار رفته در عبارت «وَ مَا رَأَتْ قَطُّ يَوْمًا حُمْرَةً» عاطفه باشد، مبرّا بودن از قاعدگی جزءالعلّهٔ طاهره نام گرفتن ایشان است، نه نتیجهٔ دو مورد قبل و اگر «واو» استینافیه باشد، اساساً این قسمت از حدیث ارتباطی به طاهره خوانده شدن ایشان ندارد و بیان یکی از اوصاف خَلقی ایشان است.

**ثانیاً؛** اصلی‌ترین دلیل بر طاهره لقب گرفتن حضرت، پاکی روح و روان ایشان از رذیل اخلاقی است، نه صرفاً مبرّا بودن از عادت زنانگی که سایر احادیث مؤیّد آن هستند.

**ثالثاً؛** بین ناپاکیِ حکمی زنان در مقطعی خاص و ناپاکی ذاتی و دائمی بسیار تفاوت است، پس نمی‌توان نتیجه گرفت که چون اسلام خون را نجس می‌داند و

آمیزش با زنان را در این ایام منع کرده، پس از نگاه او زن ذاتاً ناپاک است!

## ۳. بررسی نگاه قرآن به قاعدگی زنان

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرين﴾ (بقره/ ۲۲۲)؛ «و از تو درباره عادت‌زنانه می‌پرسند، بگو: آن نوعی آزار و ناراحتی است. پس، از (آمیزش با) زنان در زمان عادت کناره‌گیری نمایید و تا پاک نشوند به آن‌ها نزدیک نشوید و چون (از عادت) پاک شدند از طریقی که خدا به شما فرمان داده با آنان آمیزش کنید. یقیناً خدا کسانی را که بسیار توبه می‌کنند، و کسانی را که خود را پاکیزه می‌کنند؛ دوست دارد».

«مَحیض» مصدر میمی و به معنای عادت ماهیانه است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۴۴) که خداوند متعال آن‌را «أَذی» یعنی چیزی که ناپسند است و موجب اذیت و آزار انسان می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۵۸)، معرفی کرده و دستور می‌دهد که در ایام حیض، آمیزش صورت نگیرد.

در معنای آیه گفته‌اند: از تو می‌پرسند آیا در چنین حالی جایز است با زنان جمع شد؟ جواب داده شده این عمل ضرر است، و درست هم هست چون پزشکان گفته‌اند: طبیعت زن در حال حیض سرگرم پاک کردن رحم، و آماده کردن آن برای حامله شدن است، و جماع در این حال نظام این عمل را مختل می‌سازد، و به نتیجه این عمل طبیعی یعنی به حمل (و به رحم زن) صدمه می‌زند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۲۰۷).

بنابراین، آیهٔ فوق بیانگر فلسفهٔ اجتناب از آمیزش با زنان در حالت قاعدگی است، چراکه آمیزش در چنین حالتی، علاوه بر این‌که تنفرآور است، زیان‌های بسیاری به بار می‌آورد که پزشکی مدرن نیز امروزه آن را ثابت کرده است، از جمله:

- احتمال عقیم شدن مرد و زن،
- ایجاد محیط مساعد برای پرورش میکروبِ بیماری‌های مقاربتی (مانند سفلیس و سوزاك)،
- التهاب اعضاء تناسلی زن،

- وارد شدن خون آلوده به داخل عضو تناسلی مرد،
- و غیر اینها که در کتب طب آمده است. لذا پزشکان، آمیزش جنسی با زنان قاعده را ممنوع اعلام می‌کنند (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۱۳۸).

در انتهای آیه، خداوند متعال می‌فرماید: هنگامی که زن از این خون پاک شد، آمیزش بلامانع است. پس حکم شرعی ممنوعیت آمیزش در ایام قاعدگی، همچون سایر احکام اسلامی، حکیمانه است و به منظور احترام به مساعد نبودن حالت روحی و روانی زن و نیز پیشگیری از بیماری‌های مختلف مقاربتی است و از چنین احکامی نمی‌توان نگاه تبعیض‌آمیز جنسیتی به زن را برداشت کرد!

## ۴. بررسی علت منع ورود زن در دوران قاعدگی به مسجد

از لحاظ فقهی بر انسان جنب و زن حائض، توقف در مسجد (و احتیاط واجب در حرم امامان) حرام است (اصولی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۱۲). اما پیش از پرداختن به چرایی این مسئله، ابتدا دو مطلب به‌عنوان مقدمه بیان می‌شود که در پاسخگویی به سؤالات و شبهاتِ مشابه، کارایی بسیاری دارند:

### ۴ـ۱. جایگاه فلسفهٔ احکام در پاسخ به شبهات

امروزه بخش عظیمی از سؤالات و شبهاتی که نسبت به امور دینی ذهن جوانان را به خود مشغول می‌کند، بحث از فلسفهٔ احکام و قوانین و مقرّرات اسلامی است. ما هم حق داریم که از فلسفهٔ احکام سؤال کنیم و هم نداریم؛ به این بیان که:

- **اولاً:** روش قرآن یک روش استدلالی و منطقی است. در قرآن کریم بارها و بارها پس از تشریع یک حکم شرعی، به دلیل آن نیز اشاره شده است؛ مثلاً پس از تشریع روزهٔ ماه مبارک رمضان می‌فرماید: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/ ۱۸۳)؛ «تا با تقوا شوید»؛ یعنی یکی از حکمت‌های روزه، پرهیز از گناه است.
- **ثانیاً:** در احادیث اهل‌بیت عصمت و طهارت(ع) نیز موارد بسیاری دیده می‌شود که به بیان اسرار و فلسفه احکام پرداخته‌اند (کتاب «علل الشرایع» شیخ صدوق، مجموعه‌ای از این‌گونه روایت‌هاست).

اما پر واضح و پیداست که معلومات ما هرچقدر هم با گذشت زمان افزایش یابد، باز هم محدود است و به تعبیر بهتر: آنچه نمی‌دانیم در برابر آنچه که می‌دانیم،

قطره‌ای است در برابر دریا! بنابراین ما تنها به اندازهٔ اطلاعات و به میزان معلومات بشری در هر عصر و زمان ممکن است بتوانیم بخشی از فلسفهٔ احکام الهی را دریابیم، نه همهٔ آن‌ها را. پس اگر اهل‌بیت(ع) که متصل به علم الهی هستند، دلیل و فلسفهٔ حکمی را برای ما بیان کنند، به آن یقین می‌کنیم؛ اما اگر خودمان با علوم بشری بخواهیم به نتیجه‌ای دربارهٔ اسرار تکالیف برسیم، هرگز نمی‌توانیم به یافته‌هایمان اطمینان کنیم؛ زیرا علوم بشری محدود و همراه با اشتباه و خطا بوده و آنچه ما به دست آورده‌ایم، تنها احتمالی در خصوص حکمت و فلسفهٔ احکام است (بنائی کاشی، ۱۳۹۸، ج۱، ص۳۴-۳۷).

توجه به این مسئله در پاسخ به سؤالات و شبهات درون‌دینی (کسانی که قرآن و احادیث اهل‌بیت را قبول دارند) بسیار مهم و قابل توجه است.

### ۴-۲. جدایی بحث از فلسفهٔ احکام از الزام عملی

دین، یا همان برنامه‌ای که خدا برای زندگی انسان ترسیم می‌کند، با برنامه‌ای که انسان برای خود طراحی می‌کند، اصلاً قابل مقایسه نیست؛ چراکه خداوند متعال، خالقِ انسان و از سوی دیگر، صاحب علمی بی‌پایان است. بنابراین، برنامهٔ او کاملاً بی‌عیب و نقص و متناسب با نیاز بشر است.

از این رو، بحث از فلسفهٔ احکام و حقّ ورود به آن مطلبی است و اطاعت از آن‌ها مطلبی دیگر، و هیچ‌گاه دومی مشروط به اولی نبوده و نیست. ما دربارهٔ فلسفهٔ احکام الهی بحث می‌کنیم تا به ارزش و اهمیت آن‌ها پی برده و با آثار مختلف آن‌ها آشنا شویم، نه برای اینکه ببینیم آیا باید به آن‌ها عمل کرد یا نه؟! (بنائی کاشی، ۱۳۹۸، ج۱، ص۳۴-۳۷).

### ۴-۳. علت منع ورود زن به مسجد در ایام قاعدگی

اما در پاسخ به این سؤال که: «اگر خون نجس است، پس چرا انسان با لباس و بدن خون‌آلود می‌تواند وارد مسجد شود، اما زن در دوران قاعدگی از ورود به آن منع شده و نمی‌تواند نماز بخواند و روزه بگیرد؟»؛ می‌گوییم:

- **اولاً:** وارد شدن با لباس یا بدن نجس شده به خون، ادرار، مدفوع و برخی دیگر از نجاسات به مسجد حرام نیست (چه برای مردان و چه زنان). آنچه حرام است،

نجس کردن مسجد است؛ یعنی مثلاً لباس خونی فرش مسجد را خونی کند.

• **ثانیاً:** حکم ممنوعیت ورود به مسجد موقتی است، نه همیشگی! آری، اگر چنین حکمی همیشگی بود، می‌شد ادعا کرد که اسلام زن را ناپاک می‌داند و به همین خاطر حضور او در عبادتگاه مسلمانان را ممنوع کرده است.

• **ثالثاً:** حکم ممنوعیت موقتی ورود به مسجد، هم برای برخی از زنان است و هم برخی از مردان؛ یعنی همان‌طور که زن حائض نمی‌تواند به مسجد وارد شود، مرد جنب نیز همین‌گونه است -و ممکن است علت صدور این حکم، حفظ احترام مسجد باشد-. با این حال، آیا می‌توان نتیجه گرفت که اسلام مرد را نیز ناپاک و پلید می‌داند؟!

• **رابعاً:** اینکه زن در ایام قاعدگی از خواندن نماز و روزه گرفتن منع شده، نشانه عدم توجه اسلام به زن و نفرت خدا از او در این ایام نیست. بلکه به عکس، طبق آیه ﴿یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/۱۸۵)؛ «خدا راحتی شما را می‌خواهد، نه دشواری شما را»؛ می‌توان گفت این حکم از سر لطف و مهربانی خداوند متعال و با در نظر گرفتن مصلحت زن -که در این ایام خاص هم از لحاظ جسمی ضعیف و رنجور می‌گردد و هم به لحاظ روحی تحت فشار است و نماز خواندن و روزه گرفتن برایش دشوار است- صادر شده و در عین حال زن آزاد است که به وسیله ذکر و دعا رابطه خود را با خداوند حفظ کند و در وقت نماز، خود را پاکیزه نموده، وضو گرفته، رو به قبله بنشیند و به دعا و راز و نیاز با خداوند متعال بپردازد.

## ۵. مروری بر بعضی از حقوق زنان در اسلام

گاهی اگر یک مسئله را بدون در نظر گرفتن سایر مسائل بررسی کنیم، ممکن است به این نتیجه برسیم که این حکم ظالمانه است، اما وقتی مجموعهٔ احکامی که در خصوص یک موضوع صادر شده است در نظر گرفته شود، می‌بینیم که نه تنها ظلم و تبعیضی در کار نبوده، بلکه همه احکام از پیوندی قوی با یکدیگر برخوردارند و همگی از روی حکمت وضع شده‌اند.

به عنوان مثال وقتی در مجموعه آیات و روایات و احکامی که درباره زن در اسلام

وارد شده است تأمل شود، می‌بینیم بر خلاف باور مستشکل که نگاه اسلام به زن را منفی و تبعیض‌آمیز تلقی کرده، اسلام بیشترین ارج و بها و حقوق را از میان ادیان و حتی مکاتب حامی حقوق زنان، برای زن در نظر گرفته است. اینک به نمونه‌ای از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. از جمله حقوق زن بر شوهر خود در ازدواج دائم، تأمین مخارج زندگی (نفقه) او است؛ حتی اگر زن خودش درآمد داشته باشد و جزء بی‌نیازترینِ مردم باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۳۱۳).

۲. مرد حق ندارد همسر خود را به خدمت در خانه (مانند تمیز کردن منزل، پخت و پز غذا، پهن کردن رختخواب و...) مجبور کند (اصولی، ۱۳۸۲، م۲۴۱۳)؛ تا چه رسد به کارهای شخصی شوهر، همچون شستن و اتو کردن لباس‌ها و... . امیرمؤمنان علی(ع) در نهج‌البلاغهٔ شریف فرمود: «إِنَّ الْمَرْأَةَ رَيْحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرَمَانَةٍ» (صالح، ۱۴۱۴، ص۴۰۵)؛ «زن گلی لطیف است، نه پیشخدمت و متصدی انجام کارها».

۳. شوهر مالک شیر زن نیست؛ به همین جهت است که زن می‌تواند بابت شیر دادن به کودک خود، از شوهر مزد بخواهد (یزدی، ۱۴۱۴، ج۲، ص۶۱۹).

۴. سزاوار است مادرِ کودک، برای شیردادن به فرزند خود مزدی نخواهد و خوب است که پدرِ کودک به همسرش مزد بدهد (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۲، ص۴۲۱؛ خویی، ۱۴۲۲، ص۴۲۶).

۵. از رسول خدا(ص) روایت شده که فرمود: «أَخْبَرَنِي أَخِي جَبْرَئِيلُ وَ لَمْ يَزَلْ يُوصِينِي بِالنِّسَاءِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنْ لَا يَحِلَّ لِزَوْجِهَا أَنْ يَقُولَ لَهَا أُفٍّ» (نوری، ۱۴۰۸، ج۱۴، ص۲۵۲)؛ «پیوسته جبرئیل مرا دربارهٔ زنان سفارش می‌کرد، چندان که گمان بردم شوهر، حق ندارد حتی به زن «اُف» بگوید!»

۶. روایت شده که پیامبر خدا(ص) به امیرمؤمنان(ع) فرمود: «يَا عَلِيُّ خِدْمَةُ الْعِيَالِ كَفَّارَةٌ لِلْكَبَائِرِ وَ يُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَ مُهُورُ حُورِ الْعِينِ وَ يَزِيدُ فِي الْحَسَنَاتِ وَ الدَّرَجَاتِ يَا عَلِيُّ لَا يَخْدُمُ الْعِيَالَ إِلَّا صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدٌ أَوْ رَجُلٌ يُرِيدُ اللَّهُ بِهِ خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (شعیری، بی‌تا، ص۱۰۳)؛ «ای علی! خدمت به خانواده، کفارهٔ گناهان کبیره است و خشم خداوند را فرو نشاند و مهریهٔ حوریان بهشتی و حسنات را افزوده و درجات را بالا می‌برد. ای

علی! به خانوادهٔ خود خدمت نمی‌کند، مگر انسان راستگو، یا شهید، یا مردی که خداوند خیر دنیا و آخرت را برای او بخواهد».

۷. نیز از پیامبر رحمت(ص) روایت شده است: «فَأَیُّ رَجُلٍ لَطَمَ امْرَأَتَهُ لَطْمَةً أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَالِکًا خَازِنَ النِّیرَانِ فَیَلْطِمُهُ عَلَی حُرِّ وَجْهِهِ سَبْعِینَ لَطْمَةً فِی نَارِ جَهَنَّمَ» (نوری، ۱۴۰۸، ج۱۴، ص۲۵۰)؛ «هر مردی که به زنش سیلی بزند، خداوند به مالک (فرشتهٔ نگهبان جهنم) دستور می‌دهد که در آتش جهنّم، هفتاد سیلی بر گونهٔ او بزند».

از مجموعهٔ احکام و حقوق زنان در فقه اسلامی، به خوبی روشن می‌شود که نه تنها نگاه اسلام به زن نگاهی بدبینانه و تبعیض‌ناک نیست، بلکه نگاهی مهربانانه و با در نظر گرفتن ابعاد و خصوصیات جسمی و روحی زنان و در راستای رشد آنان است.

## نتیجه‌گیری

کتاب مصباح الأنوار که مصدر اولیهٔ حدیث است، به دلیل موارد زیر از جنبهٔ عمومی اعتبار برخوردار نیست:

۱. هویت نامشخص نویسنده؛

۲. عدم گزارش وثاقت مؤلفِ محتمل (هاشم بن محمد) در منابع رجالی؛

۳. وجود احادیثی با گرایش غالیانه در آن؛

۴. نقل گستردهٔ احادیث به صورت مرسل.

حدیث محل بحث در هیچ یک از کتب اربعهٔ شیعه و سایر کتب حدیثی تا پیش از بحار الأنوار (قرن ۱۱) وجود ندارد و در این کتاب نیز فاقد سلسلهٔ سند است؛ لذا از لحاظ سندی در نهایت ضعف است.

بر فرض صحت سند، برداشت مستشکل از آن درست نیست؛ زیرا طاهره (پاک) خوانده شدن حضرت فاطمه زهرا (س) تنها به خاطر پاکی از عادت زنانگی نیست، بلکه دلیل عمدهٔ آن، پاکی روح و روان آن حضرت از رذایل اخلاقی است.

اسلام زن را موجودی ظریف و لطیف دانسته که قوام خانواده به او بستگی دارد و احکام و حقوقی که برای او تشریع کرده، مناسب با شرایط روحی و جسمی اوست که

مشابه آن در سایر ادیان الهی و مکاتب بشری دیده نمی‌شود.

اسلام هم‌بستری در حالت حیض را ممنوع کرده و آن را موجب اذیت شدن می‌داند (که امروزه نیز از لحاظ علمی ثابت شده است) و بیان می‌دارد که هرگاه زن از آن پاک شد، ارتباط جنسی ممنوع نیست.

ناپاک خوانده شدن زن به هنگام حیض، توهین به او و پلید خواندنش نیست؛ چراکه اسلام خون را نجس (ناپاک) می‌داند، و زنی که چند روز خون می‌بیند، از این جهت ناپاک است (ناپاکی حکمی و موقتی است)، نه اینکه زن ذاتاً ناپاک و پلید باشد. همچنان‌که اگر مردی جنب باشد، از این جهت ناپاک است، نه اینکه مرد مطلقاً ناپاک و پلید باشد.

حکم ممنوعیت ورود به مسجد نیز موقتی است نه دائمی، و هم برای زن قاعده است و هم انسان (مرد یا زن) جنب.

## فهرست منابع


قرآن کریم.

۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعهٔ مدرسین.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). أمالی. تهران: کتابچی.

۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.

۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۵. ابن‌هشام، محمد بن یوسف. (۱۴۱۰ق). مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب. قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی(ره).

۶. استرآبادی، شرف الدین. (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی.

۷. اصولی، احسان. (۱۳۸۲ش). توضیح المسائل مراجع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۸. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة إلی تصانیف الشیعة. بیروت: دار الأضواء.

۹. انصاری، حسن. (۱۳۹۵ش). کتاب مصباح الأنوار، کتابی از ابن طاووس؟. دسترس‌پذیر در: https://ansari.kateban.com/post/3156

۱۰. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۳ق). مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.

۱۱. بنائی‌کاشی، ابوالفضل. (۱۳۹۸ش). رسالهٔ مصور. تهران: اطلس تاریخ شیعه.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). أمل الآمل فی علماء جبل عامل. بیروت: مکتبة الأندلس.
۱۳. حسینی رضوی حائری، سید ولیّ بن نعمة‌الله. (۱۴۳۴ق). منهاج الحق و الیقین فی تفضیل علی امیرالمؤمنین(ع). کربلا: العتبة الحسینیة المقدسة.
۱۴. حسینی جلالی، سید محمدرضا. (۱۴۲۹ق). معجم مصطلحات الرجال و الدرایة. قم: دار الحدیث.
۱۵. خوانساری، محمد باقر. (۱۴۱۱ق). روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات. بیروت: دار الإسلامیة.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث. بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). توضیح المسائل. قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی.
۱۸. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۱۹. شعیری، محمد بن محمد. (بی‌تا). جامع الأخبار. نجف: مطبعة الحیدریة.
۲۰. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۲۸ق). الوجیزة فی علم الدرایة. قم: دار الحدیث.
۲۱. صافی‌گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۴۳۲ق). توضیح المسائل. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.
۲۲. صالح، صبحی. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. قم: هجرت.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین. قم: مؤسسة دار الهجرة.
۲۵. قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۶. قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۵ش). الفوائد الرضویة. قم: بوستان کتاب.
۲۷. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث.
۲۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار(ع). قم: دار إحیاء التراث العربی.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۰ش). میراث حدیث شیعة. قم: دار الحدیث.
۳۱. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹ش). تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار إمام خمینی(ره).
۳۲. میرزا عبدالله افندی. (۱۴۳۱ق). ریاض العلماء. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: جامعۀ المدرسین.
۳۴. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).

۳۵. نیشابوری کنتوری، سید اعجاز حسین. (۱۴۰۹ق). کشف الحجب و الأستار عن أسماء الکتب و الأسفار. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی(ره).
۳۶. یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. (۱۴۱۴ق). العروة الوثقی. قم: مکتبة الداوری.

Hadith Doctrines
Print: 2676 - 6361
Online: 2783 - 4050

# The Methodology of Nuʿmānī's Kitāb al-Ghaybah

**Monireh Sadat Kamrani**[1] | **Zahra Moghaddas Ahangari**[2]

1. Corresponding Author, PhD in Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: monire.kamrani@gmail.com
2. MA in Quranic Studies, Faculty of Quranic Studies, Amol; Level 3 student, Hazrat Amenah Seminary, Fereydunkenar, Iran. E-mail: mojir14@gmail.com

**Article Info**

**Article type:**
Review Article

**Article history:**
Received: 03 Desember 2025
Revised: 22 Desember 2025
Accepted: 28 January 2026
Available online 07 February 2026

**Keywords:**
Methodology, Fiqh al-Ḥadīth, Occultation Literature, Kitāb al-Ghaybah, al-Nuʿmānī.

**ABSTRACT**

Kitāb al-Ghaybah by Abū ʿAbdullāh al-Nuʿmānī represents the earliest surviving compilation focused on the theme of Occultation (ghaybah), preserving authentic traditions transmitted from the Infallibles (PBUT) pertaining to this subject. In this work, al-Nuʿmānī adopts a distinctive analytical approach, drawing upon authoritative sources to expound upon discourses related to the Occultation. This study, employing a descriptive-analytical method, investigates al-Nuʿmānī's ḥadīth hermeneutics (fiqh al-ḥadīth) and the documentary (sanadī) principles he employs to elucidate the significance of the transmitted material. The examination encompasses his categorization of Traditions, reference to Qur'ānic verses, commentary on Narrations, parallel chains of transmission (isnād), and biographical (rijālī) investigation. Al-Nuʿmānī's methodological framework is designed to furnish a thorough and substantiated account of the Occultation of Imām al-Mahdī (PBUH), thereby enabling the reader to attain a more profound comprehension of this doctrine and its attendant discourses. As such, this text is acknowledged as a authoritative reference within the Occultation literature.

**Cite this article:** Kamrani, M., S.; Moghaddas Ahangari, Z. (2025). The Methodology of Nuʿmānī's Kitāb al-Ghaybah. *Hadith Doctrines*, 9(18), 147-170. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7868.1342

© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

آموزه‌های حدیثی
ISSN Print: 2676 - 6361 Online: 2783 - 4050

# روش‌شناسی کتاب «الغیبه» نعمانی

منیره سادات کامرانی[۱] | زهرا مقدس آهنگری[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموختهٔ دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: monire.kamrani@gmail.com

۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشکدهٔ علوم قرآنی، آمل؛ طلبهٔ سطح سه، مدرسهٔ علمیهٔ حضرت آمنه سلام‌الله‌علیها، فریدونکنار، ایران. رایانامه: mojir14@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** ترویجی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

**تاریخ بازنگری:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

**تاریخ انتشار برخط:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۸

**کلیدواژه‌ها:**
روش‌شناسی، فقه الحدیث، غیبت‌نگاری، کتاب الغیبه، نعمانی.

**چکیده**

کتاب "الغیبه" تالیف ابوعبدالله نعمانی، کهن‌ترین کتابی است که در موضوع غیبت نگاشته شده و مشتمل بر احادیث صحیحی است که از معصومین علیهم‌السلام در مورد این مسئله، به ما رسیده است. نعمانی در این کتاب، با روش خاصی به تحلیل احادیث پرداخته و سعی کرد تا با استفاده از منابع معتبر، مباحث مربوط به غیبت را مطرح نماید. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی نگاشته شده، مبانی فقه‌الحدیثی و سندی نعمانی جهت تبیین معنای احادیث، بررسی شده است مانند باب‌بندی احادیث، استناد به آیات قرآن، توضیح روایات، ذکر اسناد مشابه و بیان ماحث رجالی. روش‌شناسی نعمانی به گونه‌ای است که یک تصویر جامع و مستند از غیبت حضرت مهدی علیه‌السلام ارائه می‌دهد تا خواننده بتواند درک بهتری از این مسئله و مباحث پیرامون آن پیدا کند، به همین دلیل این کتاب، به عنوان یک منبع معتبر در زمینه غیبت نگاری شناخته می‌شود.

**استناد:** کامرانی، منیره سادات؛ زهرا، مقدس آهنگری. (۱۴۰۴). روش‌شناسی کتاب «الغیبه» نعمانی. آموزه‌های حدیثی، ۹(۱۷)، ۱۴۷-۱۷۰. https://doi.org/10.30513/hd.2026.7868.1342

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

بر اساس اعتقاد مسلمانان، به‌ویژه شیعیان، دومین منبع استخراج احکام و تعالیم دینی، سنت است. احادیث و روایات رسیده از معصومین(ع) مصدر بسیاری از مبانی اعتقادی و اخلاقی ماست؛ به همین جهت از ارزش و اهمیت والایی برخوردار است. اما در بسیاری از موارد، سخنان اهل‌بیت(ع) دارای ابهام و اجمال است و برای شناخت و درک مفهوم حقیقی کلام ایشان لازم است مؤلفان متون روایی، روش‌هایی را به کار گیرند تا این امر برای مخاطبان آسان گردد. این اسلوب و روش‌ها که تحت عنوان «فقه‌الحدیث» نیز از آن یاد می‌شود، در راستای درک معنای درست احادیث بسیار راهگشاست.

از مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی که در زمینهٔ غیبت‌نگاری تألیف شده، کتاب «الغیبة» اثر ابوعبدالله نعمانی است که در قرن چهارم هجری به نگارش درآمده است. روایات این کتاب، هم مباحث مربوط به مسئلهٔ امامت را دربرمی‌گیرد و هم مباحث مرتبط با موضوع غیبت امام دوازدهم(ع). به گفتهٔ خود نعمانی در مقدمهٔ کتاب، انگیزهٔ او از تألیف «الغیبة» جمع‌آوری احادیث صحیحی است که از زمان امام علی(ع) تا آخرین امام، درباره موضوع غیبت به ما رسیده است. نعمانی همچون دیگر عالمان حدیثی در نگارش کتاب فوق و چینش احادیث آن، روش‌های فقه‌الحدیثی متعددی را به کار برده است تا در راستای فهم بهتر روایات و درک مقصود واقعی کلام معصومین(ع)، مخاطبان را یاری رساند. از همین‌رو، نگارنده در نظر دارد در مقالهٔ حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و مبتنی بر مبانی فقه‌الحدیثی، به این سؤال پاسخ دهد که روش نعمانی در نگارش کتاب «الغیبة» چه بوده است.

با مراجعه به این کتاب ارزشمند، درمی‌یابیم که نعمانی از چند روش در تألیف کتاب و گردآوری روایات استفاده کرده است تا خوانندگان بتوانند مفهوم درست احادیث را بر اساس آن مبانی درک نمایند؛ مانند آن‌که برخی از احادیث را توضیح می‌دهد، یا دیدگاه‌های خودش را بیان می‌کند، اسناد مشابه تعدادی از روایات را می‌آورد تا خواننده به صحت سند آن اطمینان پیدا کند، معنای بعضی از واژه‌ها را

می‌نویسد، تاریخ نقل و تحمل برخی از احادیث را ذکر می‌کند و مواردی از این قبیل. از همین رو، کتاب الغیبة نعمانی می‌تواند به‌عنوان یک منبع مهم و دست‌اول در موضوع غیبت‌نگاری و تبیین مسائل پیرامون غیبت امام دوازدهم(ع) مورد استفاده قرار گیرد.

**پیشینهٔ پژوهش:** تا به حال، پیرامون کتاب الغیبهٔ نعمانی مقالاتی تدوین شده است. به عنوان نمونه، کاظم قاضی‌زاده و علی‌رضا مختاری در مقالهٔ «تحلیلی دربارهٔ احادیث غیبت در کتاب الغیبهٔ نعمانی» مسئلهٔ غیبت را مقولهٔ شناخته‌شده‌ای دانسته که سال‌ها قبل از وقوع آن، ائمه(ع) به آن تصریح نمودند و احادیثی در این مورد ذکر می‌کند و پس از آن به این نتیجه می‌رسد که این روایات، تواتر معنوی حدوث غیبت برای امام دوازدهم(ع) را ثابت می‌کند. مرتضی نادری در مقاله «اعتبار و تداول کتاب الغیبهٔ نعمانی» ضمن اثبات انتساب کتاب الغیبه به نعمانی، نام چند تن از مشایخ وی که احادیث را از آنان نقل کرده ذکر می‌کند و پس از آن به تعدادی از بزرگان علوم حدیث از قرن چهارم تا نهم که به کتاب الغیبه اعتماد نموده و از آن بهره گرفته‌اند اشاره کرده است. سید محمدتقی موسوی کرامتی در مقالهٔ «تبیین مسئلهٔ مهدویت در رویکرد امام صادق(ع) بر مبنای کتاب الغیبهٔ نعمانی» پس از معرفی کتاب الغیبه، رویکرد امام صادق(ع) در خصوص مسئلهٔ مهدویت را تشریح می‌کند که آن حضرت در موقعیت‌های مختلف، احادیثی در زمینه‌های گوناگون همچون مقابله با جریان‌های انحرافی، نفی تعجیل و تعیین وقت ظهور، انواع غیبت، انتظار فرج و علائم ظهور بیان نمودند. اما آنچه محقق در مقالهٔ حاضر درصدد بررسی آن است، روش‌شناسی نعمانی در تألیف کتاب «الغیبه» و تبیین و تحلیل مبانی فقه‌الحدیثی‌ای است که نعمانی در تدوین کتابش به کار برد تا از طریق آن، فهم کلام معصوم(ع) و درک معنای حقیقی احادیث برای مخاطبان آسان‌تر گردد. از همین رو، در میان مقالات تألیف‌شده تاکنون، این موضوع بررسی نشده است و مقالهٔ فوق از این منظر، نوآورانه خواهد بود.

## ۱. مفهوم‌شناسی

واژهٔ «روش» در لغت به معنای قاعده، شیوه، سبک و اسلوب (دهخدا، ۱۳۹۰، ج۱،

ص۱۵۱۸) و اصطلاح «روش‌شناسی» به شناخت سبک و شیوهٔ یک شخص در انجام یک عمل و یا یک مؤلف در تدوین و گردآوری آثارش اطلاق می‌شود. واژهٔ «فقه» به معنای علم به یک شیء و فهم آن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۳، ص۵۲۲)، از علمی شهودی و حسی به علمی غایب و نامحسوس رسیدن، و «تفقّه» به معنای تخصص‌یافتن در فقه و به دنبال آن رفتن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۸۲-۸۳). واژهٔ «حدیث» نیز در لغت به معنای شیء جدید (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۱۷۷)، خبر (جوهری، ۱۳۷۶، ج۱، ص۲۷۸) و هر سخنی که در حالت خواب یا بیداری از راه گوش به انسان می‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۴۵۸). در اصطلاح، «فقه‌الحدیث» یعنی فهم عمیق، درک استوار و شناخت ژرف از حدیث، و علمی است که از حالات مختلف متون احادیث بحث می‌کند و موضوعش متون احادیث و غرضش شرح واژه‌ها و مشکلات آن‌ها و دست‌یابی به نتایج متون احادیث، به منظور فهم صحیح و دقیق و عمیق آن‌هاست (غروی نایینی و صحرایی اردکانی، ۱۳۹۱، ص۱۵). در واقع، فقه‌الحدیث دانش‌ها و راهکارهایی است که به ما در فهم و درک عمیق‌تر متن حدیث کمک می‌کند و اعمال این روش‌ها در اصطلاح معصومین(ع) «درایة‌الحدیث» نامیده شده است (مدرسان دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۴۰۱، ص۲۱-۲۲). هدف اصلی دانش فقه‌الحدیث، به‌دست‌آوردن معنا، مفهوم و مراد کلام معصوم است که توجه به علوم مقدماتی که در به‌دست‌آوردن مقصود کلام معصوم دخالت دارد نیز لازم است (ربانی، ۱۳۹۵، ص۲۰). به همین جهت، فقه‌الحدیث از بالاترین مقام نسبت به سایر دانش‌های حدیثی برخوردار است و خود مجموعه‌ای از دانش‌ها را دربرمی‌گیرد مانند: غریب‌الحدیث، اختلاف‌الحدیث، نقد الحدیث، علل‌الحدیث و اسباب ورود حدیث (مدرسان دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۴۰۱، ص۲۲-۲۵).

مواردی که از کاربرد تعبیر فقه‌الحدیث در اواخر قرن دوم وجود دارد، این احتمال را تقویت می‌کند که دهه‌های پایانی آن، زمان شکل‌گیری دانشی در زمینهٔ فهم حدیث بوده که نام «فقه‌الحدیث» را حمل می‌کرده است (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص۳۶). جایگاه فقه‌الحدیث در حوزهٔ حدیث‌پژوهی، مشابه با جایگاه تفسیر در حوزهٔ قرآن‌پژوهی است و می‌توان گفت دو دانش تفسیر قرآن و فقه‌الحدیث، مسئولیت فهم

متون دینی در دو عرصهٔ قرآن و حدیث را بر عهده دارند (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص۵۵).

## ۲ـ پیشینهٔ غیبت‌نگاری

موضوع غیبت امام دوازدهم(ع) از جمله مباحثی است که حتی قبل از تولد آن حضرت و در عصر حضور معصومین(ع) مورد توجه شیعیان و نویسندگان بود و آثاری در این زمینه نگاشته شد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج۲، ص۳۸). از این کتاب‌های بسیار، تنها تعدادی از آن‌ها در طول زمان از حوادث حفظ شده و به دست ما رسیده است. سه مصدر حدیثی مهم بحث غیبت که به دست ما رسیده، عبارت است از: کتاب «الغیبة» تألیف ابوعبدالله نعمانی، کتاب «کمال‌الدین و تمام‌النعمه» تألیف شیخ صدوق(ره) و کتاب «الغیبة» تألیف شیخ طوسی(ره). این سه کتاب، هر کدام با روش و اسلوب خاص خود نگاشته شده‌اند، اما هر سه نقاط مشترکی نیز دارند، از جمله این‌که اکثر مصادر آن‌ها در دست نیست و از همین رو خودشان به عنوان مصادر دست اول به شمار می‌روند (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۳۸۰).

کهن‌ترین کتاب حدیثی شیعه که در مورد غیبت امام مهدی(ع) نگاشته شد و به ما رسیده، کتاب «الغیبة» نعمانی است. نعمانی از محدثان مشهور قرن چهارم هجری و جزء شاگردان کلینی(ره) است (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۱۹). نجاشی در کتاب رجال خود، نعمانی را این‌گونه توصیف می‌کند: «شیخ من أصحابنا، عظیم‌القدر، شریف‌المنزله، صحیح‌العقیده، کثیرالحدیث، قدم بغداد و خرج إلی الشام و مات بها، له کتب منها: کتاب الغیبه، کتاب الفرائض، کتاب الرد علی الاسماعیلیه» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص۳۸۳). از مشایخ بزرگ شیعه و دارای مقام و منزلتی بزرگ و والا بوده است. عقیده‌اش درست و احادیثش فراوان است. او به بغداد آمد و از آن‌جا به شام رفت و در همان‌جا درگذشت. وی کتاب‌های متعددی نگاشت که از جمله می‌توان به کتاب «الغیبة»، کتاب «فرائض» و کتاب «رد بر اسماعیلیه» اشاره نمود (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۲۰). همچنین نعمانی تفسیر قرآنی معروف به «تفسیر نعمانی» داشت که در آن تنها یک روایت از امام علی(ع) ذکر کرد و حدود چهارصد آیه را توضیح داده است. در این تفسیر، شصت نوع از مباحث علوم قرآنی مانند ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن، عام و خاص و ... را دربردارد (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص۱۸۸). تفسیر قرآن نعمانی که

در اوایل قرن چهارم نوشته شده، جزء آثار تفسیری سه قرن اول است که بیشتر رویکرد روایی داشتند (رضاداد، ۱۳۹۵، ص۳۰۱). برخی احتمال داده‌اند که بخشی از تفسیر نعمانی در کتاب «المحکم و المتشابه» سید مرتضی علم‌الهدی(ره) آمده است (مدنی بجستانی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۳۳۷).

نعمانی، به احتمال فراوان دهه‌های آغازین غیبت کبری را درک کرده است. گزارشی که او در مورد شرایط فکری بخشی از جامعهٔ شیعه در این دوره بیان می‌کند، نشان‌دهندهٔ وضعیت دوران نامطلوب انتقال از عصر حضور امام به دوران غیبت اوست که هنوز در میان برخی از شیعیان، اندیشهٔ غیبت امام پذیرفته نشده بود و به همین جهت عده‌ای به سایر مذاهب گرویدند. نعمانی در این شرایط، نمایندهٔ گروهی از جامعهٔ شیعه است که خبر غیبت امام دوازدهم(ع) را در منابع روایی یافته بود و غیبت را مسئله‌ای غریب نمی‌دانست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص۳۲۲). در واقع کتاب «الغیبة» سنگ‌بنای تألیفات دیگر درباره مهدویت شد و از همان اوایل تدوین، مورد توجه راویان و عالمان قرار گرفت و به قرائت و نقل و نسخه‌برداری از آن اقدام کردند. نخستین عالم بزرگی که از این کتاب بهره‌گرفت، شیخ مفید(ره) بود. او کتاب نعمانی را به عرصهٔ پژوهش آورد و از این طریق، آن را در معرض استفاده معاصران و شاگردان بزرگ خود همچون سید مرتضی(ره) و شیخ طوسی(ره) قرار داد تا آنان در کتاب‌ها و رساله‌های خود از آن بهره‌گیرند (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۳۴).

به اعتقاد محدث نوری(ره)، کتاب «الغیبة» نعمانی از کتب نفیس تدوین‌شده در باب غیبت است که تا آن زمان، نگاشته‌ای بهتر از آن در این موضوع تدوین نشده است (محدث نوری، ۱۳۸۴، ج۱، ص۳۸). وی تلاش کرد تا ضرورت غیبت امام دوازدهم(ع) را با نقل احادیثی از پیامبر(ص) و ائمه(ع) که غیبت آن حضرت را پیش‌بینی کرده بودند، اثبات نماید. نعمانی اکثر اطلاعات خود را از نویسندگان قدیمی که در این موضوع کتاب نوشته‌اند، بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های اعتقادی و آیینی آنان به دست آورد (جاسم، ۱۳۸۵، ص۲۵).

## ۳ـ معرفی «الغیبه» و انگیزهٔ مؤلف

نعمانی در کتاب «الغیبة» تنها احادیث ائمه(ع) و تعدادی احادیث نبوی(ص)

در مورد غیبت و مبانی اعتقادی آن را ذکر کرده است و مباحثی مثل غیبت انبیای گذشته و اخبار معمران و مانند آن‌که بخش زیادی از کتاب «کمال‌الدین» را به خود اختصاص داده است و نیز مباحث مرتبط با تاریخ غیبت، همچون ولادت حضرت مهدی(ع)، اتفاقات عصر غیبت صغری، احوال نایبان خاص آن حضرت، توقیعات صادر شده از ناحیهٔ مقدسه و بحث‌هایی از این قبیل که در کتاب‌های «کمال‌الدین» شیخ صدوق(ره) و «الغیبة» شیخ طوسی(ره) به گستردگی آمده، در این کتاب بیان نشده است (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۳۸۰-۳۸۱)؛ به‌گونه‌ای که شیخ طوسی(ره) کتاب خود را تکمیل‌کنندهٔ کتاب «الغیبة» نعمانی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۶۶). بنابراین «الغیبة» نعمانی از نگاه حدیثی محض، به اندیشهٔ غیبت و مبانی اعتقادی آن اختصاص دارد. لزوم امامت و وصیت و الهی بودن آنان، امامان دوازده‌گانه، لزوم اعتقاد به امام، ضرورت وجود حجت در زمین، لزوم صبر و انتظار در عصر غیبت، آزمایش شیعیان در این واقعه و اوصاف امام منتظر، علامات ظهور، ویژگی‌های یاران و اصحاب و شیعیان در عصر ظهور، نمونه‌هایی از مباحث غیبت نعمانی است (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۳۸۱). وی در مقدمهٔ کتاب، غیبت امام دوازدهم(ع) را دلیلی بر صدق و حقانیت مذهب شیعه می‌داند که ائمه(ع) در روایاتشان این امر را برای شیعیان روشن ساختند: «هرکس که خداوند ذهن صافی به او بخشیده و فهم به او عنایت فرموده، اگر در صحت روایاتی که از رهبران پاک رسیده است -از روایاتی که درباره غیبت رسیده و می‌گوید چنین غیبتی پیش خواهد آمد و حتماً باید بشود- اگر در این روایات نیکو تأمل کند، خواهد دید که اگر این غیبت با این همه روایاتی که در طول زمان از آن خبر داده‌اند واقع نمی‌شد، دلیلی بر بطلان مذهب امامیه بود، ولی خدا هشدارهای ائمه(ع) را تصدیق و فرمایشات آنان را تصحیح فرمود و شیعه را ملزم ساخت که تسلیم گردد و تصدیق داشته باشد و از عقیدهٔ خودشان دست برندارد» (نعمانی، ۱۳۶۲، ص۸).

نعمانی روایاتی را جمع‌آوری کرد که به‌صورت ریشه‌ای، هم مسئلهٔ امامت را حل کند و هم به پرسش‌هایی که در مورد غیبت حضرت مهدی(ع) وجود دارد، پاسخ دهد. اگرچه این کار وی در مباحث کلام نقلی جای می‌گیرد، اما مانند کتاب

«الغیبة» شیخ طوسی(ره)، رنگ کاملاً کلامی نیافته و به‌صورت یک کتاب حدیثی باقی مانده است و حتی از این نظر، از کتاب «کمال‌الدین» شیخ صدوق(ره) نیز خالص‌تر است (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۳۰-۳۳۱). همچنین نعمانی انگیزهٔ خود از تألیف کتاب را تقرب به خداوند از طریق جمع‌آوری احادیث صحیح مربوط به مسئلهٔ غیبت دانسته و چنین می‌گوید: «خواستم که به خداوند تقرب جسته باشم به وسیلهٔ ذکر آنچه از جانب پیشوایان راستگو و پاک نقل شده -از زمان امیرالمؤمنین(ع) تا آخرین امامی که از او روایتی درباره غیبت منقول است- روایات صحیحی که برای اهل حق، درستی آنچه روایت شده مسلم و بدان اعتقاد دارند و دلیلشان بر وقوع آن مؤکد است و آنچه را که هشدار داده بودند، مورد تصدیق است» (نعمانی، ۱۳۷۶، ص۳۵). علامه حسن‌زاده آملی(ره) در تأیید اعتبار کتاب «الغیبة» چنین می‌گوید: «کتاب غیبت نعمانی از کتب قدیمهٔ معتمده نزد همهٔ علمای شیعه و از أَجَلِّ کتب است و در جلالت او کلام شیخ مفید(ره) کافی است که در آخر باب سوم ذکر امام قائم(ع) از کتاب ارشاد فرمود: هرکس اخبار غیبت امام عصر(ع) خواهد، به کتاب غیبت نعمانی رجوع کند که در این باب، کتاب جامعی است» (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص۸۳). بنابراین می‌توان گفت نعمانی کتاب «الغیبة» را برای محکم کردن پایه‌های اعتقادی شیعیان در خصوص حضرت مهدی(ع) نوشته است (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص۵۷).

## ۴ـ روش فقه‌الحدیثی کتاب «الغیبه»

نعمانی علاوه بر حدیث، در علم رجال، کلام و تفسیر نیز توانمند بود. خطبهٔ زیبا و آهنگین نعمانی در آغاز کتاب «الغیبه»، تبحّر او در ادب و لغت را نشان می‌دهد و استشهاد مکرر و مناسب به آیات و روایات متعدد، تسلّط وی بر مفاهیم و معارف قرآن و حدیث را مشخص می‌سازد. همین گستردگی اطلاعات نعمانی سبب شده است که در پایان ابواب کتاب، بیان‌ها و توضیحات مفیدی اضافه کند و کتاب «الغیبه» را از یک جمع‌آوری صرف حدیث خارج نماید (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۲۷-۳۲۸). وی در جمع‌آوری احادیث کتاب «الغیبه»، روش‌های فقه‌الحدیثی متعددی را جهت تبیین و توضیح روایات به کار برده است که در ادامه، به این روش‌ها پرداخته می‌شود.

### ۴ـ۱. باب‌بندی روایات

یکی از روش‌های سهولت دست‌یابی به مطالب هر کتاب، باب‌بندی و ایجاد فهرست برای مباحث آن است. در گذشته و قرون نخستین، کتب علما و اندیشمندان، مبوّب نبود و این مسئله، سختی‌ها و مشکلاتی را برای خوانندگان جهت جست‌وجوی مطالب مورد نظر ایجاد می‌کرد، اما به مرور زمان، مؤلفان و نویسندگان به فهرست‌بندی مباحث کتاب خود اقدام کرده و راه دست‌یابی به مطلب مورد نظر را برای خوانندگان آسان نمودند. نعمانی(ره) نیز احادیث کتاب «الغیبه» را در ۲۶ باب جمع‌آوری نموده است. هر کدام از این باب‌ها در موضوعات مختلفی تنظیم شده و روایات مربوط به آن موضوع در ذیل آن باب ذکر شده است. عناوین برخی از باب‌ها عبارت‌اند از: باب اول: روایات درباره نگهداری سرّ آل محمد(ع) از نااهلش؛ باب دوم: روایاتی که در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ﴿وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا﴾ رسیده است؛ باب سوم: آنچه در امامت و وصیت رسیده است؛ باب چهارم: روایاتی که می‌گویند امامان دوازده نفرند و از طرف خدا برگزیده شده‌اند؛ باب پنجم: روایاتی که در مورد مدعی امامت رسیده است؛ باب ششم: احادیثی که از طریق اهل سنت روایت شده است. نعمانی(ره) در مقدمهٔ کتابش به این مسئله اشاره داشته و چنین می‌نویسد: «من این روایات را به چند باب تقسیم نموده و نخستین باب را شروع کرده‌ام با ذکر آنچه روایت شده در مورد نگهداری سرّ آل محمد(ع) از دسترس بیگانگان و آراستگی به آداب اولیای خدا در پوشانیدن آنچه که مخفی داشتنش را دستور داده‌اند از دشمنان دین و ... پس از آن باب شروع کرده‌ایم به ذکر احادیث مربوط به ریسمان الهی که ما را به چنگ زدن به آن و پراکنده نشدن از گرد آن امر فرموده و ... سپس آنچه روایت شده در مورد این‌که پیشوایان عبارت‌اند از دوازده امام ...» و به همین صورت تا انتها، موضوعات همه ۲۶ باب را ذکر می‌کند (نعمانی، ۱۳۷۶، ص۴۴-۵۰).

باب های این کتاب به شکل منطقی تنظیم شده‌اند و برخی از ابواب دارای فصل‌های متعددی است. ابتدا در ۹ باب، روایات مربوط به مسائل امامت و سپس در ۱۷ باب، مطالب مربوط به امام زمان(ع) آورده شده است. همچنین در برخی از

باب‌ها، چندین عنوان کوچک‌تر نیز ذکر شده است که این کار، دسترسی به مطالب را آسان‌تر می‌سازد (مدنی بجستانی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۳۳۴). با توجه به عناوین باب‌ها که مؤلف ابتدا موضوع امامت و تعداد ائمه(ع) را بیان کرد، سپس احادیث مربوط به مدعیان دروغین امامت را آورد و در ادامه روایات مربوط به غیبت امام دوازدهم(ع)، انتظار فرج، نشانه‌های ظهور و در پایان نیز احادیث مرتبط با قیام حضرت و دوران حکومت آن امام را ذکر کرد، می‌توان به این نتیجه رسید که نعمانی(ره) خواست تا با مطالعه احادیثی که به گفتهٔ خود وی صحیح و معتبرند، اعتقاد راسخی به حقانیت ائمه(ع) و غیبت حضرت مهدی(ع) در قلب و جان مسلمانان شکل بگیرد.

### ۴ـ۲. بیان معنای واژه

اولین مرحله در فهم حدیث، آشنایی با واژه‌های به‌کاررفته در آن است. از همین رو آشنایی با زبان عربی و قواعد آن، مقدمه‌ای برای دست‌یابی به معانی واژه‌هاست. حدیث، همانند قرآن ویژگی‌هایی دارد که جهت آشنایی با معانی آن‌ها تخصص ویژه‌ای لازم است. بنابراین پژوهشگر علم حدیث باید با دانش‌های فقه‌اللغه، غریب‌القرآن و غریب‌الحدیث آشنا باشد و معنای مفردات باید در ظرف زمانی صدور حدیث بررسی شود. دست‌یابی به گوهر معنا، آشنایی با معانی استعمالی، دسترسی به ظرافت‌ها و ریزه‌کاری‌های لغوی و ... از جمله مواردی است که برای فهم دقیق متن حدیث باید به آن توجه داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص۵۷). همچنین علاوه بر فهم معنای واژه‌ها، باید مفهوم ترکیب‌ها و نحوهٔ چینش آن‌ها کنار هم را نیز مدنظر قرار داد. در نتیجه، افزون بر دانش صرف، باید با تکیه بر قواعد علم نحو، با معین نمودن معنای ترکیبات و جملات به‌کاررفته در متن حدیث، احتمالات معنایی مبهم را کنار نهاد (مسعودی، ۱۴۰۰، ص۸۱ و ۹۸).

نعمانی(ره) نیز در کتاب خود از این شیوه بهره برده و در مواردی به تبیین معنای مفردات حدیث اقدام نموده است. مثلاً در باب چهاردهم که احادیث مربوط به نشانه‌های قبل از ظهور را ذکر کرده است، در حدیث چهارم امام علی(ع) سرگذشت حکومت عباسیان را چنین بیان نموده‌اند: «... عَنْ أَمِيرِالْمُؤْمِنِينَ(ع) أَنَّهُ قَالَ: مُلْكُ بَنِي الْعَبَّاسِ يُسْرٌ لَا عُسْرَ فِيهِ، لَوِ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمُ التُّرْكُ وَ الدَّيْلَمُ وَ السِّنْدُ وَ الْهِنْدُ وَ الْبَرْبَرُ وَ الطَّيْلَسَانُ،

لَنْ يُزِيلُوهُ، وَ لَا يَزَالُونَ فِي غَضَـارَهٍ مِنْ مُلْكِهِمْ حَتَّى يَشِـذَّ عَنْهُمْ مَوَالِيهِمْ وَ أَصْـحَابُ دَوْلَتِهِمْ، وَ يُسَـلِّطُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ عِلْجاً يَخْرُجُ مِنْ حَيْثُ بَدَأَ مُلْكُهُمْ، لَا يَمُرُّ بِمَدِينَهٍ إِلَّا فَتَحَهَا، وَ لَا تُرْفَعُ لَهُ رَايَهٌ إِلَّا هَدَّهَا ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۲۴۹-۲۵۰). نعمانی(ره) در خصـوص معنای واژهٔ «عِلْجاً» چنین می‌نویسـد: «قال أبوعلي يقول أهل اللغه العلج الكافر و العلج الجافي في الخلقة و العلج اللئيم و العلج الجلد الشـديد في أمره» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۲۵۰). ابوعلی (محمد بن همام بن سهیل) گفت: ارباب لغت می‌گویند علج، به معنای کافر است و به معنای کسـی که کم‌بودی در خلقتش باشـد و به معنای آدم پسـت‌فطرت و به معنای شخص زیرک و سخت‌گیر است (نعمانی، ۱۳۶۲، ص۲۹۲).

در باب اول نیز وی پس از بیان روایت ذیل از امام شـشـم(ع)، کلمهٔ «اتقیاء» را به معنای تقیه دانسـته اسـت: «قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ(ع): أَمَا وَ اللَّهِ لَوْ كَانَتْ عَلَى أَفْوَاهِكُمْ أَوْكِيَهٌ لَحَدَّثْتُ كُلَّ امْرِئٍ مِنْكُمْ بِمَا لَهُ، وَ اللَّهِ لَوْ وَجَدْتُ أَتْقِيَاءَ لَتَكَلَّمْتُ، وَ اللَّهُ الْمُسْـتَعَانُ. يُرِيدُ بِأَتْقِيَاءَ مَنْ يَسْـتَعْمِلُ التَّقِيَّه» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۳۷)؛ «امام صادق(ع) فرمود: آگاه باشید، به خدا سوگند اگر دهان‌های شما لجام می‌داشت، من به هر یک از شما چیزی که به سود اوست می‌گفتم. به خدا سوگند اگر افراد متقی می‌یافتم، حتماً سخنانی می‌گفتم و از خدا باید کمک خواست». منظور آن حضرت از افراد متقی، کسانی است که تقیه را به کار می‌بندند (نعمانی، ۱۳۷۶، ص۵۶). همچنین در پاره‌ای موارد، نعمانی(ره) معنای برخی از واژه‌ها را به جای ذکر در متن و ادامه حدیث، در پاورقی کتاب آورده اسـت. این روش فقه‌الحدیثی نعمانی سبب می‌شود که مخاطبان کتاب وی، هنگام مواجهه با لغات مبهم، نامانوس و مشکل، در همان‌جا و همان زمان، معنای صحیح واژه‌ها را دریابند و در فهم معنای درست احادیث، دچار تردید و ابهام نشوند.

### ۴ـ۳. تبیین و توضیح روایات

یکی از مهم‌ترین مراحل فقه‌الحدیث، فهم صـحیح و مبتنی بر قواعد متن اسـت. متن‌محوری معارف دینی اقتضـا می‌کند که فهم این متون به دور از پیش‌فرض‌های ذهنی و تمایلات شخصی و تنها متکی بر نص قرآن کریم، روایت و شیوه‌های منطقی و صحیح استفاده از آن‌ها باشد. این امر، ما را در مسیر رسیدن به فهم صحیح و مراد واقعی احادیث معصومان(ع) یاری می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص۲۰۲). لذا نعمانی(ره)

در برخی موارد، پس از ذکر احادیث، توضیحاتی در راستای تبیین مفهوم حدیث و نیز دیدگاه‌های خود در آن زمینه را بیان نمود که در برخی از روایات، توضیحات او طولانی بوده و چند صفحه را شامل می‌شود. به عنوان نمونه، در باب یازدهم این روایت را از امام علی(ع) در خصوص صبر بر انتظار فرج نقل می‌کند: «قَالَ أَمِيرُالْمُؤْمِنِينَ(ع) عَلَى الْمِنْبَرِ: إِذَا هَلَكَ الْخَاطِبُ وَ زَاغَ صَاحِبُ الْعَصْرِ وَ بَقِيَتْ قُلُوبٌ تَتَقَلَّبُ فَمِنْ مُخْصِبٍ وَ مُجْدِبٍ، هَلَكَ الْمُتَمَنُّونَ وَ اضْمَحَلَّ الْمُضْمَحِلُّونَ، وَ بَقِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ قَلِيلٌ مَا يَكُونُونَ، ثَلَاثُ مِائَةٍ أَوْ يَزِيدُونَ، تُجَاهِدُ مَعَهُمْ عِصَابَةٌ جَاهَدَتْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) يَوْمَ بَدْرٍ لَمْ تُقْتَلْ وَ لَمْ تَمُتْ» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۱۹۶-۱۹۵). نعمانی(ره) در تبیین معنای حدیث فوق چنین مفصل می‌نویسد: «معنای فرمایش امیرالمؤمنین(ع) که: "صاحب عصر روی گرداند"، مراد آن حضرت، صاحب ناپیدای همین زمان است که به خاطر تدبیر خداوند که واقع شده، از دیدگان این مردم روی برتافته است. سپس می‌فرماید: "و دل‌هایی به جای بماند که پاره‌ای پرخیر و برکت و بعضی بی‌خیر و برکت است" و مراد از آن، دل‌های شیعیان است که در این غیبت و سرگردانی دگرگون می‌شود. پس هرکه از آنان بر حق پایدار باشد (مُخصِب) پرخیر و برکت، و هرکه از حق به گمراهی و گفتار باطل گراید (مُجدِب) بی‌خیر و برکت است. پس امیرالمؤمنین(ع) فرمود: "آرزومندان هلاک گردند". این نکوهش آنان است و آنان کسانی‌اند که در امر خدا شتاب‌جویی می‌کنند و در مقام تسلیم نیستند و این مدت را طولانی می‌پندارند، پس قبل از آن‌که فرجی ببینند، می‌میرند. آنگاه خداوند از اهل صبر و تسلیم کسی را که بخواهد به جای می‌گذارد تا به مرتبهٔ شایسته‌اش برساند و آنان مؤمنان و افرادی با اخلاصند و تعداد شان اندک است که آن حضرت شماره آنان را سیصد نفر یا بیشتر فرموده است، افرادی که به واسطهٔ نیروی ایمان و درستی یقینشان، خداوند برای یاری ولی خود و جنگیدن با دشمن خویش به آنان اهلیّت عطا فرموده است» (نعمانی، ۱۳۷۶، ص۲۷۸-۲۸۰). از آنجایی که برخی از احادیث علاوه بر ترجمه، به شرح و تفسیر بیشتری نیاز دارند، نویسندهٔ الغیبه نیز پس از بیان تعدادی از احادیث، توضیحاتی را در چند خط و یا چند صفحه به قلم خودش می‌آورد تا با این کار، فهم متن روایات و مراد معصوم(ع) از این سخن برای خواننده آسان‌تر شود.

### ۴ـ۴. استناد به آیات قرآن

یکی از بهترین روش‌های قوت‌بخشیدن به معنای حدیث، توضیح و تشریح آن بر اساس آیات قرآن است. برخی از حدیث‌پژوهان و مؤلفان کتب روایی، جهت تبیین بیشتر مفهوم احادیث برای مخاطبان، از آیات قرآن کریم بهره گرفته‌اند. نعمانی(ره) نیز در راستای استحکام‌بخشیدن به توضیحاتش در تبیین مفهوم روایت و فهم بیشتر آن، در چند مورد، به آیات قرآن مجید استناد نموده است. مثلاً در حدیث دوم از باب دوم، سه روایت به دنبال هم از امام علی(ع) در خصوص فضیلت و جایگاه والای اهل‌بیت(ع) نقل می‌کند، مانند این حدیث: «إِنَّ مَثَلَنَا فِيكُمْ كَمَثَلِ الْكَهْفِ لِأَصْحَابِ الْكَهْفِ وَ كَبَابِ حِطَّةٍ وَ هُوَ بَابُ السِّلْمِ فَادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۴۴). پس از آن در چندین سطر، با استناد به تعدادی از آیات قرآن کریم، در توضیح این روایات چنین به تفصیل می‌نویسد: «فَتَرَكَ النَّاسُ مِنْ هٰذِهِ صِفَتِهِمْ وَ هٰذَا الْمَدْحُ فِيهِمْ وَ هٰذَا النَّدْبُ إِلَيْهِمْ وَ ضَرَبُوا عَنْهُمْ صَفْحاً وَ طَوَوْا دُونَهُمْ كَشْحاً وَ اتَّخَذُوا أَمْرَ الرَّسُولِ(ص) هُزُواً وَ جَعَلُوا كَلَامَهُ لَغْواً، فَرَفَضُوا مَنْ فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ(ص) طَاعَتَهُ وَ مَسْأَلَتَهُ وَ الاقْتِبَاسَ مِنْهُ بِقَوْلِهِ: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ وَ قَوْلِهِ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وَ دَلَّ رَسُولُ اللَّهِ(ص) عَلَى النَّجَاةِ فِي التَّمَسُّكِ بِهِ وَ الْعَمَلِ بِقَوْلِهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ وَ التَّعْلِيمِ مِنْهُ وَ الِاسْتِضَاءَةِ بِنُورِهِ ... ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ قَائِلٍ حِكَايَةً لِمَا يَقُولُهُ النَّبِيُّ(ص) يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ ذٰلِكَ: «وَ قَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً» أَيِ اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْآنَ الَّذِي أَمَرْتَهُمْ بِالتَّمَسُّكِ بِهِ وَ بِأَهْلِ بَيْتِي وَ أَلَّا يَتَفَرَّقُوا عَنْهُمَا مَهْجُوراً ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۴۴-۴۶)؛ «اما این مردم از کسانی که به چنین صفاتی آراسته بودند و چنین ستایش‌هایی در حق آن‌ها شده بود و چنین دعوت و هدایتی که از حق به سوی آنان شده بود، روی برتافتند و از ایشان بریدند، به دیگران پرداختند و امر رسول خدا(ص) را به بازی گرفتند و سخنش را بی‌مقدار و بیهوده انگاشتند و کسی را ترک گفتند که خدا با زبان پیامبر خود، فرمانبرداری و پرسش و فراگیری و بهره‌مندی از او را واجب ساخته، بنا به فرمودهٔ او که: «اگر نمی‌دانید از آنان که یاد دارند بپرسید» و فرمایش دیگرش: «از خدا و پیامبر و اولی‌الامر خود فرمانبرداری کنید» و رسول خدا(ص) راهنمایی فرموده که رستگاری در آویختن به دامان او و عمل به گفتهٔ او و

تسلیم در برابر دستور اوست و نیز فراگرفتن از او و روشنایی خواستن از نور اوست ... سپس خداوند عز و جل به حکایت از آنچه پیامبر(ص) در روز قیامت می‌گوید، می‌فرماید: «رسول گوید: پروردگارا، قوم من این قرآن را مهجور داشتند»؛ یعنی این قرآنی را که تو به آنان دستور دادی که به آن و به اهل‌بیت من چنگ زنند و از گرد آن دو پراکنده نشوند، مهجور داشتند...» (نعمانی، ۱۳۷۶، ص۶۷-۷۰).

با توجه به آن‌که قرآن کریم کتاب هدایت و اولین مرجع مسلمانان برای دریافت معارف دینی و الهی است، بهره‌گیری از آیات آن جهت تبیین مفهوم سخنان معصومین(ع) نقش مؤثری در اعتماد به احادیث و عمل به دستورات آن خواهد داشت. نعمانی(ره) نیز در کتاب خود، هنگام توضیح و شرح بعضی از روایات، آیاتی از قرآن مجید را ذکر می‌کند تا از طریق آن، متن احادیث و دیدگاه‌های خود در تفسیر روایات را تقویت نماید.

### ۴ـ۵. جمع‌بندی مباحث در پایان هر باب

از دیگر شیوه‌های مطلوب نعمانی(ره) در کتاب «الغیبه» آن است که در پایان چندین باب، پس از پایان‌یافتن احادیث مربوطه، به قلم خودش توضیحاتی در مورد آن باب نگاشته و مطالب را جمع‌بندی نموده است. به‌عنوان مثال در باب هفتم که احادیث مربوط به ویژگی‌ها و سرنوشت افرادی که نسبت به یکی از ائمه(ع) تردید داشته باشند را آورده، این‌گونه می‌نویسد:

«کسی که اهل اندیشیدن است و جزء خردمندان و صاحبان شعور و معتقدان به ولایت امامان اهل‌بیت(ع) است، باید این احادیث که روایت شده است از رسول خدا(ص) و امام باقر(ع) و امام صادق(ع) در مورد کسی که نسبت به یکی از ائمه(ع) شک کند یا شبی را روز کند که امام خود را در آن نشناسد و نیز نسبت کفر و نفاق و شرک که ایشان به او داده‌اند و این‌که اگر او باقی بر آن عقیده بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است و ما از آن به خدا پناه می‌بریم و همچنین گفته ایشان را که «هرکس یکی از امامان زنده را انکار کند، امامانی را که از دنیا رفته‌اند نیز انکار کرده است» به دقت و عمیقاً مورد توجه قرار داده و بدان بیندیشد و از طرفی نیز صاحب عقل باید بنگرد که چه کسی را به امامت خود برمی‌گزیند و باطل‌ها و امور بیهودهٔ او را

نفریبد و هوای نفس او را از راه حق به باطل منحرف نسازد، زیرا که هرکس هوای نفس او را به دنبال خود بکشد، سقوط کرده چنان درهم خواهد شکست که جبران‌پذیر نباشد ...» (نعمانی، ۱۳۷۶، ص۱۸۷-۱۸۸).

همچنین نعمانی(ره) در پایان برخی از روایات، به شکر و سپاس الهی بر نعمت مهم ولایت و در برخی موارد، دشمنان و کسانی که در این مسئله با ائمه(ع) به کینه‌توزی برخاسته‌اند را نفرین می‌کند (مدنی بجستانی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۳۳۴۲). بنابراین به دلیل تعداد زیاد احادیث هر باب و تشریح موضوع و عنوان باب‌ها با ذکر روایات مختلف، جمع‌بندی مباحث در پایان هر باب و این روش فقه‌الحدیثی نعمانی(ره) سبب می‌شود مخاطب، نتیجهٔ مطالب ذکر شده و مقصود نهایی از بیان احادیث گوناگون را در قالب چند جمله و چند خط به دست آورد.

## ۵. مبانی سندی و رجالی کتاب «الغیبه»

نعمانی(ره) در تدوین الغیبه، به مباحث سندی و رجالی نیز توجه داشته است؛ به‌گونه‌ای که گاهی به توثیق و تضعیف راویان می‌پردازد، اسناد مشابه روایات را ذکر می‌کند، از منابع معتبر بهره می‌گیرد و در برخی احادیث، تاریخ نقل آن‌ها را نیز بیان می‌کند که در ادامه به این موارد اشاره می‌گردد.

### ۵ـ۱. ذکر تاریخ نقل حدیث

نعمانی(ره) در تدوین الغیبه، به مباحث سندی و رجالی نیز توجه داشته است؛ به‌گونه‌ای که گاهی به توثیق و تضعیف راویان می‌پردازد، اسناد مشابه روایات را ذکر می‌کند، از منابع معتبر بهره می‌گیرد و در برخی احادیث، تاریخ نقل آن‌ها را نیز بیان می‌کند که در ادامه به این موارد اشاره می‌گردد.

روایات کتاب الغیبه، با اسناد کامل، از امامان معصوم(ع) و گاهی از پیامبر(ص) و از طریق اهل سنت، نقل شده است. مباحث این کتاب، در دو زمینهٔ کلی بیان شده است: یکی در زمینهٔ مبانی اعتقادی غیبت و دیگری در خصوص شرح حال امام دوازدهم(ع) و مسائل مربوط به غیبت (احمدی، ۱۳۸۹، ص۲۳۹). نعمانی(ره) در این کتاب، در برخی روایات، علاوه بر آوردن نام استاد خود، سال نقل و تحمل حدیث را نیز ذکر می‌کند. تعداد این تاریخ‌ها هرچند کم است، اما به خوبی عصر او را مشخص

می‌کند. این تاریخ‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۳۱۳ هجری، ۳۲۷ هجری و ۳۳۳ هجری (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۲۵). مانند حدیث فوق: «وَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُمِّيُّ أَبُوالْقَاسِمِ بِشِيرَازَ سَنَةَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَ ثَلَاثِ مِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِاللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ(ع) قَالَ: ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۶۲).

تمام این تاریخ‌ها با سال‌های تولد و وفات مشایخ او نیز یکی هستند. مؤیّد آن‌ها تاریخ نقل و تحمل حدیث مشایخ نعمانی(ره) از مشایخ قبلی خود است که اتصال طبقات و جای‌گیری درست هر طبقه را نشان می‌دهد، مانند تاریخ نقل و تحمل حدیث «احمد بن هوذه» از «ابواسحاق نهاوندی» در ۲۷۳ هجری و ۲۹۳ هجری، نقل «ابن‌عقده» از «ابوعبدالله جعفر بن عبدالله» در ۲۶۸ هجری، از «ابومحمد عبدالله بن احمد اشجعی» در ۲۶۶ هجری، از «علی بن الحسن التیهلی» در ۲۷۴ هجری و ۲۷۷ هجری، از «ابراهیم بن قیس بن رمّانه» در رجب ۲۶۵ هجری و از «محمد بن سالم بن عبدالرحمان» در شوال ۲۷۱ هجری. این تاریخ‌ها که به هم نزدیک هستند، با تاریخ‌های تحمل حدیث نعمانی(ره) از مشایخ خود، همخوان بوده و آن‌ها را تأیید می‌کنند (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۲۵-۳۲۶). و این تاریخ‌ها در سند روایات مختلف «الغیبه» ذکر شده است، مانند این روایت: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَزْدِيُّ مِنْ كِتَابِهِ فِي شَوَّالٍ سَنَةَ إِحْدَى وَ سَبْعِينَ وَ مِائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنِي عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ الطَّوِيلُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۳۰۱). این حدیث از محمد بن سالم بن عبدالرحمان در شوال ۲۷۱ هجری نقل شده است. فایدهٔ ذکر این تاریخ‌ها در سند احادیث آن است که زمان دریافت و نقل روایات مشخص می‌شود و نیز اتصال و به هم پیوستگی طبقات راویان تا امام معصوم(ع) را نشان می‌دهد که این امر، در سنجش صحت احادیث، نقش فراوانی دارد.

### ۵ـ۲. تعلیق سند حدیث

در جوامع حدیثی و کتب روایی، برخی از روایات، به استناد سند حدیث پیشین یا تعلیق بر کتاب حدیثی دیگر و یا ذکر در مشیخه، به صورت معلق آورده می‌شود

(نفیسی، ۱۴۰۱، ص۱۵۹-۱۶۰). در اصطلاح، «تعلیق در اسناد، به معنای وابسته بودن یا معلق بودن سند به سندی دیگر یا متصل نبودن سند از ناحیهٔ ابتدای سند است». گاهی اوقات در برخی از روایات، ابتدای سند به اتکاء سند یا اسناد قبل حذف شده و به جای آن عبارت «بِهَذَا الْإِسْنَادِ» می‌آید که نشان‌دهندهٔ حذف بخشی از ابتدای سند است و به آن «شبه تعلیق» می‌گویند (مدرسان دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۴۰۱، ص۱۳۷-۱۳۸). نعمانی(ره) نیز در برخی موارد، ابتدای سند احادیث را به استناد حدیث قبل، به صورت معلق آورده و از تعبیر «بهذا الإسناد» استفاده کرده است. به عنوان نمونه، در باب اول، حدیث ششم با سند کامل آمده است: «وَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ عَبْدِاللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ رَبَاحٍ الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ الْحَسَنِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ الْبَطَائِنِيِّ عَنْ مُحَمَّدٍ الْخَزَّازِ قَالَ: قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ(ع): ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۳۶).

سپس در ادامه، حدیث هفتم را با عبارت «بهذا الإسناد» آورده و بخشی از ابتدای سند را حذف نمود: «وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ(ع): ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۳۶). اما سه حدیث بعدی را به جای «بهذا الإسناد» با کلمهٔ «به» آغاز نموده که به همان معناست و در چندین روایت در باب‌های مختلف نیز این‌گونه استناد دادن مشاهده می‌شود: «وَ بِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْقَاسِمِ الصَّيْرَفِي عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ(ع): ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۳۶-۳۷). همچنین در برخی از احادیث تعبیر «بِإِسْنَادِهِ» را آورده که نشان‌دهندهٔ تعلیق سند حدیث است. بنابراین نعمانی(ره) به جهت طولانی نشدن سند احادیث و در نتیجه کاهش حجم صفحات کتاب و نیز برای جلوگیری از ملال‌آور بودن مطالعه برای خوانندگان، اسناد برخی از احادیث را به اختصار ذکر نمود تا مخاطبان آسان‌تر و سریع‌تر به مطالب مدنظرشان دست یابند و از سخنان گران‌بهای اهل‌بیت(ع) در موضوع مهدویت بهره‌مند گردند.

### ۵ـ۳. مصادر «الغیبه»

از جمله امتیازات کتاب الغیبهٔ نعمانی(ره)، استفاده از مصادر بسیاری است که تنها در این کتاب از آن‌ها استفاده شده است. به همین جهت، احادیث فراوانی در

این کتاب نقل شـده که در دیگر منابع موجود در مورد غیبت، نیامده اسـت (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۳۸۱). وی در الغیبه، ۵۰۰ حدیث از راویان مورد اعتماد و با سـند قوی نقل کرده اسـت (غلامی جلیسـه، ۱۳۹۰، ص۳۱۴). نعمانی(ره)، در کتاب خود از منابع و کتب متعددی اسـتفاده کرده اسـت. کتاب «الکافی» کلینی(ره) و کتاب «أسـرار آل محمد(ص)» سلیم بن قیس هلالی، مشهورترین آن‌هاست که نعمانی(ره) بارها از این دو کتاب حدیث نقل کرده و از نویسـندگان آن‌ها نام برده اسـت. علاوه بر آن، نعمانی(ره) گاهی به کتاب‌ها و منابع دیگر اخذ حدیث خود نیز تصریح کرده است. به جز این موارد، دست‌یابی به سایر منابع اخذ روایت و یا نویسندهٔ آن از راه مطالعهٔ اسناد و طرق نعمانی(ره) در کتابش و سنجش اطلاعات به‌دست‌آمده با اطلاعات موجود در کتب رجالی و کتاب‌شناسی‌ها امکان‌پذیر اسـت (مسـعودی، ۱۳۹۱، ص۳۳۹-۳۴۰). همچنین نعمانی(ره) در این کتاب، از هفده نفر از مشایخ خود حدیث نقل کرده اسـت که عبارت‌اند از: ابن‌عقده، ابن‌هوذه، ابوعلی کوفی، باوری، ارزنی، عبدالعزیز موصـلی، ابوالحارث طبرانی، عبدالواحد موصـلی، بندنیجی، علی بن الحسـین، ابن‌جمهور قمی، حمیری، محمد بن عبدالله طبرانی، ابن‌علان دهنی، اسـکافی، کلینی(ره) و موسـی بن محمد قمی. از این میان، به جز چند نفر مانند کلینی(ره) و ابن‌عقده، بقیه مشـایخ او برای ما ناشـناخته هسـتند (طبسـی و کاظمی، ۱۳۸۷، ص۸).

از جمله قرینه هایی که می‌توان از طریق آن به مصـادر کتاب «الغیبه» دسـت یافت، وجود نام مؤلفان کتب در سلسلهٔ سند احادیث و هماهنگی موضوع روایت با موضوع کتاب‌های آن مؤلف است که می‌تواند دلیلی بر اخذ روایت از کتاب او باشد. به‌عنوان مثال، نعمانی(ره) روایات متعددی را از ابن‌عقده با این تعبیر نقل می‌کند (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۳۸۴): «أَخْبَرَنَا أَبُوالْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ ابْنُ عُقْدَةَ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُوعَبْدِاللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِاللَّهِ الْمُحَمَّدِيُّ مِنْ كِتَابِهِ ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۲۷)؛ «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ ابْنُ عُقْدَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ الْجُعْفِيُّ أَبُوالْحَسَنِ مِنْ كِتَابِهِ ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۲۴۰). و به همین صورت، در بخش‌های مختلف کتاب روایاتی از ابن‌عقده نقل می‌کند، در حالی که ابن‌عقده خودش کتابی

ندارد که با موضوع این روایات هماهنگ باشد تا بتوان گفت که این روایات در آن بوده است. در نتیجه، احتمالاً نعمانی(ره) این روایات را از کتب مشایخ ابن‌عقده گرفته است. بنابراین در سند این روایات، ابن‌عقده را باید واسطهٔ روایت کتب مشایخش دانست (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۳۸۴). همچنین اگر اسناد کتاب را بر اساس حروف الفبا مرتب کنیم، خواهیم دید که آغاز برخی از اسناد یکسان است و فقط انتهای آن‌ها با هم متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که این اسناد تا یک راوی مشخص، با هم مشترکند و پس از آن با یکدیگر متفاوت می‌شوند. اگر به شرح حال آن راوی مشخص رجوع کنیم، می‌بینیم که او مؤلف کتاب یا کتاب‌هایی است که این روایات می‌تواند از آن کتاب‌ها اخذ شده باشد. این قرینه، از سودمندترین قرائن در کشف منبع مکتوب یک روایت به شمار می‌آید (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص۴۰۰-۴۰۱).

با توجه به اذعان نعمانی(ره) در مقدمهٔ کتاب که هدفش از تألیف، جمع‌آوری احادیث صحیح مرتبط با غیبت امام دوازدهم(ع) بود که اهل حق به آن اعتقاد دارند، ذکر منابعی که او احادیث را از آن‌ها اخذ نموده است، سبب اعتماد خوانندگان به این کتاب و اعتبار روایات نزد آنان شده و با اطمینان بیشتری به محتوای احادیث عمل خواهند کرد.

### ۵ـ۴. ذکر اسناد مشابه

از جمله راه‌های اطمینان نسبی یافتن به صحت متن حدیث، جست‌وجوی روایت در نسخه‌ها و کتاب‌های دیگر است، چه این‌که حدیث مورد نظر را از همان منبع نقل کرده باشد و چه از طریق دیگر (مسعودی، ۱۴۰۲، ج۱، ص۸۹-۹۰). تمامی روایات کتاب «الغیبه» به‌صورت مسند آورده شده است و در صورتی که یک روایت دارای چند سند بود، به دنبال آن سندهای دیگر نیز ذکر شده است. همچنین در ابتدای تمامی روایات، کلمهٔ «حدّثنا» و «أخبرنا» وجود دارد که نشان‌دهندهٔ بهترین شیوهٔ تحمل حدیث است (مدنی بجستانی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۳۳۴). به‌عنوان مثال، پس از بیان حدیث دوم در باب دوم، اسناد مشابه آن را چنین ذکر می‌کند:

«أَخْبَرَنَا بِذَلِكَ عَبْدُالْوَاحِدِ بْنُ عَبْدِاللَّهِ بْنِ يُونُسَ الْمَوْصِلِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ

أَبِي عَبْدِاللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ(ع) قَالَ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) وَ ذَكَرَ الْخُطْبَةَ بِطُولِهَا وَ فِيهَا هَذَا الْكَلَامُ. وَ أَخْبَرَنَا عَبْدُالْوَاحِدِ بْنُ عَبْدِاللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ(ع) بِمِثْلِهِ. وَ أَخْبَرَنَا عَبْدُالْوَاحِدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ(ع) بِمِثْلِهِ» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۴۳).

بنابراین نعمانی(ره) با ذکر اسناد مشابه برای برخی از روایات کتابش، سند این احادیث را تقویت نموده و با این کار، موجبات اطمینان و اعتماد بیشتر خوانندگان به متن روایات را فراهم آورده است.

## ۵ـ۵. بیان مباحث رجالی

نعمانی(ره) در چند روایت، از منظر علم رجال، به توثیق و تضعیف راویان می‌پردازد و یا اطلاعاتی درباره راویان واقع در سند حدیث بیان می‌کند، مانند این احادیث: حدیث اول در باب دوم، حدیث هشتم، بیست و سوم و سی‌ام در باب چهارم (مسعودی، ۱۳۹۱، ص۳۴۳): «وَ مِنْ كِتَابِ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ الْهِلَالِيِ ... قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ شَيْخٌ لَنَا كُوفِيٌّ ثِقَةٌ ...» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۶۸-۶۹). در این روایت که سلسلهٔ سند طولانی نیز دارد، نعمانی(ره) در مورد فردی به نام عبدالله بن مبارک چنین می‌نویسد: «... روایت کرد برای ما عبدالله بن مبارک که شیخ ما بود از اهل کوفه و ثقه بود ...» (نعمانی، ۱۳۶۲، ص۶۵).

روش نعمانی(ره) در نقد اسنادی، ثقه بودن راوی بدون در نظر گرفتن مذهب او بوده است. به‌عنوان نمونه، وی در این کتاب، از ابن‌عقده روایت نقل کرده و درباره او گفته است که در وثاقت، خبرویت، حدیث‌شناسی و رجال‌شناسی ابن‌عقده، تردیدی نیست (احمدی، ۱۳۸۹، ص۲۴۱). بنابراین با توجه به آن‌که شناخت راویان احادیث و مشخص نمودن توثیق یا تضعیف آنان، نقش اساسی در تعیین اعتبار و صحت روایات دارد، نعمانی(ره) در راستای کمک به این امر و یاری رساندن علمای علم رجال، در سند برخی احادیث، پس از ذکر راوی، اطلاعات رجالی وی را نیز آورده است تا شناخت راویان برای رجالیان و دانشمندان علوم حدیث آسان‌تر گردد.

## نتیجه‌گیری

محمد بن ابراهیم نعمانی(ره) در تألیف کتاب «الغیبه» روش‌های گوناگونی را در راستای فهم بهتر احادیث و درک مقصود حقیقی کلام معصومین(ع) به کار برده است که به دو بخش روش‌های فقه‌الحدیثی و مبانی سندی و رجالی می‌توان تقسیم کرد. در بخش فقه‌الحدیثی، مؤلف با بیان معنای واژه‌ها، باب‌بندی روایات جهت سهولت دست‌رسی به احادیث با موضوعات مختلف امامت و مهدویت(ع)، تبیین و توضیح روایات که گاهی توضیحات و دیدگاه‌های او در مورد برخی روایات به چند صفحه می‌رسد، استناد به آیات قرآن جهت تبیین بهتر معنای حدیث و جمع‌بندی مباحث در پایان چند باب، ابهام و اجمال را از متن احادیث برداشته است. در بخش سندی و رجالی، نعمانی(ره) با ذکر تاریخ نقل و تحمل تعدادی از احادیث، تعلیق سند برخی از روایات به قرینهٔ حدیث قبل با عبارات «بهذا الإسناد»، «بإسناده» و «به»، بهره‌گیری از مصادر متعدد و ذکر احادیثی که در دیگر منابع موجود در مورد غیبت نیامده است، ذکر اسناد مشابه برخی از روایات که در کتب حدیثی دیگر آمده است در راستای قوت‌بخشیدن به حدیث ذکر شده، و نیز بیان مباحث رجالی و توثیق یا تضعیف برخی از راویان، به اسناد روایات اعتبار بخشیده است.

بنابراین می‌توان گفت مؤلف کتاب الغیبه(ره)، با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون فقه‌الحدیثی و مبانی مختلف سندی و رجالی در تدوین احادیث این اثر ارزشمند، درصدد آن بوده است تا مخاطبان کتاب و جویندگان مباحث ناب مهدویت(ع)، هنگام مراجعه به این منبع، دچار ابهام، تشتت و سردرگمی نشوند و به روشنی و سهولت، به مجموعه‌ای از احادیث و مطالب مرتبط با موضوع امامت و مهدویت(ع) دست یابند. بر همین اساس، با توجه به نقش پررنگ حدیث در استنباط احکام و معارف دین، توصیه می‌گردد پژوهشگران علوم دینی به تحقیق و پژوهش در خصوص روش‌های فقه‌الحدیثی سایر کتب روایی که تاکنون بررسی نشده است، بپردازند تا استفاده از این منابع برای همگان آسان‌تر شده و کسب دانش و حکمت از معادن اصیل دین هموارتر گردد.

## فهرست منابع


۱. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان‌العرب. بیروت: دار صادر.
۲. احمدی، مهدی؛ رحمتی، محمدکاظم. (۱۳۸۹ش). تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری. قم: دارالحدیث.
۳. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش). فقه‌الحدیث. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۴. جاسم، محمد حسین. (۱۳۸۵ش). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم(ع) (ترجمهٔ سید محمدتقی آیت‌اللهی). تهران: امیرکبیر.
۵. جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۷ش). رویکردهای نوین در حدیث‌پژوهی شیعه. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دارالعلم للملایین.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن. (بی‌تا). نهج‌الولایه: بررسی مستند در شناخت امام زمان(ع). قم: قیام.
۸. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۹۰ش). لغت‌نامهٔ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی، حسین. (۱۳۷۴ش). مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی.
۱۰. ربانی، محمدحسن. (۱۳۹۵ش). دانش فقه‌الحدیث. قم: المصطفی(ص).
۱۱. رضاداد، علیه. (۱۳۹۵ش). مکتب حدیثی بغداد. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۸ش). تاریخ حدیث شیعه. قم: دارالحدیث.
۱۳. طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۰ش). منطق فهم حدیث. قم: مؤسسهٔ امام خمینی(ره).
۱۴. طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۰ش). تاریخ حدیث شیعه. قم: دارالحدیث.
۱۵. طبسی، نجم‌الدین؛ کاظمی، مصطفی. (۱۳۸۷ش). نگاهی به کتاب غیبت نعمانی. قم: تبیان.
۱۶. علوی‌مهر، حسین. (۱۳۸۴ش). آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۷. عمادی حائری، محمد. (۱۳۸۸ش). بازسازی متون کهن حدیث شیعه. قم: دارالحدیث.
۱۸. غروی نایینی، نهله؛ صحرایی اردکانی، کمال. (۱۳۹۱ش). فقه‌الحدیث و روش های نقد متن. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۱۹. غلامی جلیسه، مجید. (۱۳۹۰ش). کتاب‌شناسی ترجمه‌های متون حدیثی شیعه. قم: دارالحدیث.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۲۱. محدث نوری، میرزا حسین. (۱۳۸۴ق). نجم‌الثاقب فی احوال الامام الغائب. قم: مسجد جمکران.
۲۲. مدرسان دانشگاه قرآن و حدیث. (۱۴۰۱ش). دانش حدیث. قم: جمال.
۲۳. مدنی بجستانی، محمود. (۱۳۸۵ش). فرهنگ کتب حدیثی شیعه. تهران: امیرکبیر.

۲۴. مسعودی، عبدالهادی. (۱۴۰۲ش). فقه‌الحدیث. قم: دارالحدیث.
۲۵. مسعودی، عبدالهادی. (۱۴۰۰ش). درس‌نامهٔ فقه‌الحدیث. قم: دارالحدیث.
۲۶. مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۱ش). در پرتو حدیث. قم: دارالحدیث.
۲۷. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). الرجال النجاشی. قم: نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۲۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه. تهران: صدوق.
۲۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). الغیبه (ترجمهٔ احمد فهری زنجانی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۶ش). الغیبه (ترجمهٔ محمدجواد غفاری). تهران: صدوق.
۳۱. نفیسی، شادی. (۱۴۰۱ش). درایة‌الحدیث. تهران: سمت.
۳۲. نرم‌افزارهای جامع‌الاحادیث، قاموس‌النور و علوم حدیث. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.