

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های حدیث

دوره ۱۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۹

فهرست

سخن سردبیر

- داوری علمی و پاسداری از اصالت پژوهش در عصر هوش مصنوعی /
محمد ابراهیم روشن ضمیر..... ۱۱

مقالات پژوهشی

- اعتبارسنجی روایات مضمَر با تکیه بر قرائن متنی / سید محمد حسین
میرشاه ولایتی، احسان سرخه‌ای..... ۱۵
- بررسی رویکردهای حدیثی فاضل مقداد در حوزه اندیشه‌های کلامی / سهیلا
پیروزفر، حسن نقی‌زاده، محمد الهی خراسانی..... ۳۹
- بررسی نقش مورخان در مواجهه با احادیث جعلی در سده‌های نخستین
اسلام / اکرم حسین‌زاده، محمد شریفی، سید محسن موسوی، فاطمه رامیار..... ۶۷
- تحلیل روایت «المؤمنُ علیٌّ اَیَّ حالٍ ماتَ.... فَهُوَ شَهِیدٌ» و تبیین توسعه
معنایی شهادت در پرتو آیه ۱۹ سوره حدید / علی عربی آیسک..... ۹۱
- نوره‌ترایی، از تحلیل احادیث تا تطبیق بر علم نوین با تکیه بر یافته‌های
پروفسور لیان ژانگ / ساره بردبار..... ۱۱۷

مقالات ترویجی

- انگاره کفر ابوطالب مبتنی بر روایت ضحضاح، در سنجه آیات قرآنی با تأکید
بر تفاسیر اهل سنت/ سید مهدی احمدی نیک، تکتّم هراتی ۱۳۹
- بررسی انتقادی «عامه بودن» ابوحنیفه در تعارض روایات/ محمد امامی، حسین
نورالدینی، ایوب شافعی پور ۱۶۷

راهنمای تدوین مقالات

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

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

اصول اخلاقی مجله

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

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

حقوق نویسندگان و داوران

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

قانون کپی‌رایت

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

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

ارجاعات

ارجاع به کتاب:

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

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

ارجاع به مقاله:

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

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



داوری علمی و پاسداری از اصالت پژوهش در عصر هوش مصنوعی

محمدابراهیم روشن ضمیر^۱

۱. سردبیر، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

roshanzamir@razavi.ac.ir

مقدمه

احراز اصالت پژوهش‌های دانشگاهی یکی از دغدغه‌های مهم و دیرینه مراکز علمی است. این مراکز از گذشته با اهدافی چون تأمین امنیت حریم خصوصی افراد، رعایت حقوق مادی و معنوی پژوهشگران، نهادینه کردن اصول اخلاق علمی، پاسداشت آزادی‌های علمی پژوهشگران، جلوگیری از تضعیف اعتبار ملی و بین‌المللی جامعه علمی ایران، فراهم کردن زمینه اطمینان به پژوهش و پژوهشگران، و ترویج رفتارهای مطلوب پژوهشی، به تدوین مقرراتی برای پژوهش‌های علمی مبادرت کرده‌اند.

تدابیر قانونی و نهادی

تعیین شرایطی برای داوری، همچون تعدد و ناشناس بودن داوران در نشریات، تدوین شیوه‌نامه‌های داوری، استفاده از ابزارهای مشابهت‌یابی، و تصویب قوانین بازدارنده، بخشی از این تدابیر است. در همین راستا، مجلس شورای اسلامی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در تهیه آثار علمی را در مردادماه ۱۳۹۶ تصویب کرد و آیین‌نامه اجرایی آن در مرداد ۱۳۹۸ از سوی هیئت وزیران ابلاغ شد. در این قانون، مجازات‌های سنگینی برای مرتکبان تخلف علمی در نظر گرفته شده است. وزارت علوم، تحقیقات و فناوری نیز در آیین‌نامه یکپارچه آموزش، برای مرتکبان تخلف علمی (جعل، تقلب، کپی برداری و دیگر مصادیق) مجازات‌هایی تعیین کرده است.

چالش هوش مصنوعی

با این حال، این نگرانی هر روز بیشتر می‌شود. با پیدایش هوش مصنوعی و استفاده گسترده و آسان از این ابزار، احراز اصالت نوشته‌های علمی به مراتب دشوارتر از گذشته شده است. هرچند برخی از اقدامات پیشین همچنان کارآمدند، اما با توجه به پیشرفت شگفت‌انگیز هوش مصنوعی، اثر آنها بسیار کاهش یافته است. اگر روزی استفاده از سامانه‌های مشابهت‌یاب می‌توانست تا حدودی از کپی‌برداری جلوگیری کند، امروز دیگر این ابزار چاره‌ساز نیست. هوش مصنوعی می‌تواند چنان عبارت‌پردازی را تغییر دهد که حتی نویسنده اصلی نیز نتواند عدم اصالت آن را تشخیص دهد.

نقش داور انسانی

با وجود آنچه گفته شد، راه احراز اصالت نوشته‌های علمی مسدود نیست. راهکارهایی ساده و کم‌هزینه وجود دارد و در این میان، عامل انسانی یعنی داور همچنان نقش مهمی ایفا می‌کند. تجربه نشان داده است که با وجود استفاده از فناوری‌های جدید، اگر داور کمی وقت بگذارد و دقت کند، احراز اصالت یا عدم اصالت نوشته امکان‌پذیر است.

نشانه‌های عدم اصالت

صرف نظر از لزوم صلاحیت علمی داور و تسلط او بر موضوع، برخی از مواردی که داور بر اساس آنها می‌تواند اصالت یا عدم اصالت متن مورد داوری را احراز کند، به شرح زیر است:

۱. بررسی منابع: کافی است داور به‌طور تصادفی برخی از منابع، به‌ویژه منابع ناشناخته را بررسی کند. تجربه نشان داده است که این ساده‌ترین راه برای احراز اعتبار یا عدم اعتبار علمی مقاله یا پایان‌نامه است. یکی از کارهای معمول هوش مصنوعی، جعل منابع است. یادکرد حتی یک منبع جعلی در فهرست منابع، به هیچ وجه قابل توجه نیست.

۲. ارجاع مستقیم و گسترده به منابع انگلیسی یا زبان‌های خارجی دیگر: با توجه به اینکه دسترسی به منابع انگلیسی (اعم از کتاب و مقاله) دشوار است و افزون بر این، استفاده از آنها نیاز به تسلط بر زبان انگلیسی دارد، استناد مستقیم و گسترده می‌تواند موجب تردید در اصالت مقاله یا پایان‌نامه شود. در این‌گونه مقالات، باید نویسنده منابع را با تعیین صفحات دقیق مورد استناد، به ضمیمه مقاله ارسال کند. در جلسات حضوری دفاع از پایان‌نامه‌ها نیز باید توانایی استفاده دانشجو از این منابع احراز شود. از آنجا که استفاده از معادل‌های انگلیسی برای واژه‌ها و اصطلاحات تخصصی نیاز به تسلط بر زبان انگلیسی دارد، استفاده گسترده از این‌گونه معادل‌ها نیز می‌تواند نشانه عدم اصالت باشد.

۳. مطالب دارای ارجاعات مبهم: ارجاع مطلب واحد با عبارات متفاوت به منابع مختلف (انگلیسی و فارسی)، نشانه روشنی از عدم اصالت مطلب است.

۴. فراوانی مطالب بدون ارجاع: گستردگی مطالب (چند صفحه) بدون ارجاع به هیچ منبعی می‌تواند نشانه عدم اصالت باشد.

۵. استناد نمایی: گاهی نویسنده برای مطالب کپی‌شده یا ساخته هوش مصنوعی، چند ارجاع به کتاب‌های لغت و مانند آن اضافه می‌کند تا وانمود کند مطالب مستند است، در حالی که این استنادات هیچ ارتباطی به محتوای اصلی ندارد. یکی از منابع مورد علاقه هوش مصنوعی در مقالات قرآنی، ارجاع به مفردات راغب است.

۶. ارجاع به منابع واقعی اما بدون وجود مطلب در آن منابع: در مواردی هوش مصنوعی مطالبی را به کتاب‌هایی مانند تفسیر المیزان و نمونه ارجاع می‌دهد، در حالی که به‌رغم واقعی بودن منبع، مطلب مورد نظر در آن نیست یا آن‌گونه که نقل شده، نیست. گاهی هوش مصنوعی با افزودن کلمه‌ای در میان مطالب ارجاع‌شده، محتوا را تغییر می‌دهد؛ به عنوان نمونه، در میان مطالب یک پاراگراف که علامه طباطبایی درباره اقتصاد بیان کرده، کلمه «مقاومتی» را به دنبال کلمه اقتصاد افزوده است، بدون هیچ تغییر دیگری. یا گاهی تفسیر آیات سوره‌های ابتدایی قرآن را به مجلدات پایانی برخی تفاسیر ارجاع می‌دهد.

۷. استناد واژه‌ها و اصطلاحات نوپدید به منابع قدیمی: روشن است که استناد واژه‌ها و اصطلاحات نوپدیدی مانند نظام استکباری، نظام سلطه، اقتصاد مقاومتی و مانند آن به تفاسیر مربوط به پنجاه سال پیش، می‌تواند داور را نسبت به اعتبار منبع حساس کند.

جمع‌بندی

۱. هیچ‌کدام از این موارد به‌تنهایی نمی‌تواند عدم اصالت متن را اثبات کند، اما تجمیع آنها می‌تواند داور را در احراز یا عدم احراز اصالت متن کمک کند.
۲. یادکرد این امور به معنی غفلت از مسئولیت سردبیر و هیئت تحریریه نسبت به نظارت بر فرایند داوری، اطلاع‌رسانی به داوران و به‌روزرسانی سیاست‌های مجله متناسب با تحولات فناوری نیست.
۳. مرز بین تخلف عمدی و ضعف روش‌شناختی یا بی‌تجربگی نویسنده بسیار باریک است؛ باید دقت کرد تا از جاده انصاف خارج نشویم.
۴. داوران به‌عنوان مهم‌ترین عامل انسانی در فرایند داوری، همچنان نقش بی‌بدیلی در حراست از اصالت آثار علمی ایفا می‌کنند. تقویت توانمندی آنها و به‌روزرسانی ابزارها و سیاست‌های مجلات، می‌تواند این نقش را در عصر هوش مصنوعی مؤثرتر کند.



Validation of Implicit Narrations Relying on Textual Indicators

Seyed Mohammad Hossein Mirshah Velayati¹  ID | Ehsan Sorkhei²

1. Corresponding Author, Ph.D. Graduate in Comparative Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: mostahfez257@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: e.sorkhei@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 16 May 2026

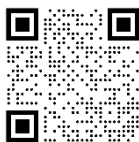
Revised: 04 June 2026

Accepted: 26 July 2026

Available online
02 August 2026

Keywords:

Implicit Narrations (Rīvāyāt-e Moẓmar), Implicit Pronoun, Textual Indicators, Hadith Authenticity, Wasā'il al-Shī'a.



ABSTRACT

Implicit narrations (Rīvāyāt-e Moẓmar) are reports in which the narrator, instead of explicitly mentioning the name of the Infallibles (pbut), uses the third-person pronoun. This issue poses a challenge to establishing the continuity of the chain of transmission and, consequently, the authenticity of the hadith. Imami jurists and hadith scholars have adopted various approaches to this problem, including absolute acceptance, absolute rejection, and a detailed distinction among different types of implicit narrations. However, a significant portion of existing research has focused primarily on biographical (Rijālī) and chain-based (Sanadī) discussions, while the capacity of intra-textual indicators in uncovering the referent of the implicit pronoun has been less systematically examined. This research aims to explain the role of textual evidence in verifying the issuance of implicit narrations from the Infallibles (pbut). To this end, it examines the jurisprudential implicit narrations found in the book Wasā'il al-Shī'a. Employing a descriptive-analytical method based on library data collection and adopting an inductive approach, the study extracts and analyzes cases that contain textual indicators. The findings indicate that a significant portion of implicit narrations contain evidence that substantially reduces the likelihood of the narration being attributed to someone other than an Infallible. This evidence can be categorized into three main areas: the use of exclusive expressions in the address, the posing of questions that would not typically be asked of a non-Infallible, and responses containing special themes such as the explanation of complex rulings, reports of the unseen, or references to the practice (Sunnah) of previous Infallibles. Based on the research results, although textual indicators alone are not always sufficient to prove the attribution of a narration, they can, along with other chain-based and historical evidence, play an effective role in achieving conventional certainty regarding the issuance of the narration from the Infallibles (pbut).

Cite this article: Mirshah Velayati, S., M., H.; Sorkhei, E. (2026). Validation of Implicit Narrations Relying on Textual Indicators. *Hadith Doctrines*, 9(19), 15-38. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.8416.1384>



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



اعتبارسنجی روایات مضمَر با تکیه بر قرائن متنی

سید محمدحسین میرشاه ولایتی^۱ | احسان سرخه‌ای^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری علوم حدیث تطبیقی، دانشگاه المصطفی (ص)، قم، ایران. رایانامه:

mostahfez257@gmail.com

۲. استادیار، گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: e.sorkhei@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

روایات مضمَر از جمله گزارش‌هایی‌اند که در آن‌ها راوی، به جای تصریح نام معصوم^{علیه السلام}، از ضمیر غائب استفاده کرده است. این مسئله احراز اتصال سند و در نتیجه اعتبار حدیث را با چالش مواجه می‌سازد. فقیهان و محدثان امامیه برای حل این مشکل رویکردهای متفاوتی همچون پذیرش مطلق، رد مطلق و تفصیل میان مضمرات را برگزیده‌اند. با این حال، بخش قابل‌توجهی از پژوهش‌های موجود بیشتر بر مباحث رجالی و سندی تمرکز داشته و ظرفیت قرائن درون‌متنی در کشف مرجع اضممار کمتر به صورت روشمند بررسی شده است. پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش شواهد متنی در احراز صدور روایات مضمَر از معصومان^{علیهم السلام}، به بررسی مضمرات فقهی کتاب وسائل الشیعه پرداخته است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه گردآوری کتابخانه‌ای داده‌ها انجام شده و با رویکردی استقرائی، نمونه‌های دارای قرائن متنی استخراج و تحلیل گردیده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بخش قابل‌توجهی از مضمرات، واجد شواهدی هستند که احتمال انتساب روایت به غیر معصوم را به‌طور چشمگیری کاهش می‌دهند. این شواهد را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: کاربرد تعابیر اختصاصی در خطاب، طرح پرسش‌هایی که عرفاً از غیر معصوم پرسیده نمی‌شده، و پاسخ‌هایی مشتمل بر مضامین ویژه همچون تبیین احکام پیچیده، اخبار غیبی، یا استناد به سنت معصومان پیشین. بر اساس نتایج تحقیق، قرائن متنی هرچند به‌تنهایی همواره برای اثبات انتساب روایت کافی نیستند، در کنار سایر شواهد سندی و تاریخی می‌توانند در حصول وثوق عرفی به صدور روایت از معصوم^{علیه السلام} نقش مؤثری ایفا کنند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۲/۲۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۳/۱۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۵/۰۴

تاریخ انتشار بر خط:

۱۴۰۵/۰۵/۱۱

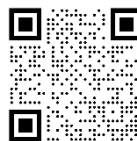
کلیدواژه‌ها:

روایات مضمَر،

اضمار، قرائن متنی،

اعتبار حدیث، وسائل

الشیعه.



استناد: میرشاه ولایتی، سید محمدحسین؛ سرخه‌ای، احسان. (۱۴۰۵). اعتبارسنجی روایات مضمَر با تکیه بر قرائن

متنی. آموزه‌های حدیثی، ۱۰(۱۹)، ۳۸-۱۵. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.8416.1384>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین شروط اعتبار و قابلیت استناد روایات در دانش حدیث و فقه امامیه، احراز اتصال گزارش به معصوم علیه السلام است؛ از این رو، محدثان و اصولیان شیعه همواره در ارزیابی اخبار، افزون بر وثاقت راویان، به بررسی کیفیت انتساب روایت به معصوم علیه السلام توجه ویژه داشته‌اند. هرچند میان متقدمان و متأخران در تعریف «خبر صحیح» اختلافاتی وجود دارد، اصل ضرورت احراز صدور روایت از معصوم علیه السلام مورد اتفاق دانشوران امامیه است؛ زیرا بدون احراز این انتساب، امکان اعتماد به روایت و استناد فقهی و کلامی به آن فراهم نخواهد بود. عدم احراز اتصال روایت به معصوم علیه السلام در قالب‌های گوناگونی همچون ارسال، قطع، رفع و اضممار ظهور می‌یابد که «اضمار» یکی از مهم‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود.

در روایات مضمّر، راوی به جای تصریح نام شخصی که روایت را از او دریافت کرده، از ضمیر غائب استفاده می‌کند؛ از این رو، مرجع ضمیر به صورت مستقیم روشن نیست و همین امر، احتمال انتساب روایت به غیر معصوم علیه السلام را پدید می‌آورد. روشن است که در چنین وضعیتی، صرف وجود روایت در منابع حدیثی برای اثبات صدور آن از امام علیه السلام کافی نخواهد بود؛ زیرا احتمال دارد راوی، گزارش را از فقیه، محدث، قاضی یا یکی از عالمان معاصر خویش نقل کرده باشد. شواهد تاریخی نیز نشان می‌دهد که اصحاب ائمه علیهم السلام در برخی موارد، از غیر معصومان علیهم السلام - اعم از فقیهان امامی یا عالمان اهل سنت - پرسش کرده و از آنان نقل روایت نموده‌اند. بنابراین، صرف مضمّر بودن روایت، مانع از احراز قطعی صدور آن از معصوم علیه السلام خواهد بود و همین مسئله، اعتبار و حجیت این دسته از اخبار را با چالش مواجه می‌سازد.

فقیهان و محدثان امامیه در مواجهه با این مسئله، رویکردهای متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. گروهی مضمرات را - جز در موارد حصول وثوق خاص - فاقد اعتبار دانسته‌اند؛ گروهی دیگر با تکیه بر برخی قرائن رجالی، تاریخی و حدیثی، اصل را بر

انتساب مضمرات به معصومان علیهم‌السلام نهاده‌اند؛ و دسته‌ای نیز با تفصیل میان انواع مضمرات، اعتبار برخی از آن‌ها را پذیرفته و برخی دیگر را مردود شمرده‌اند. با این حال، بخش قابل توجهی از مباحث موجود، بیشتر بر جنبه‌های رجالی و سندی تمرکز یافته و ظرفیت «قرائن درون‌متنی» در احراز مرجع اضمار کمتر به‌صورت مستقل و روشمند مورد مطالعه قرار گرفته است.

سؤال اصلی پژوهش آن است که: «قرائن درون‌متنی تا چه میزان و با چه سازوکاری می‌توانند در کشف مرجع ضمیر و احراز انتساب روایات مضمر به معصوم علیه‌السلام مؤثر باشند و چه قرائنی بیشترین کارایی را دارند؟» به نظر می‌رسد افزون بر شواهد رجالی و طرق شناخته‌شده حل اضمار، در بسیاری از موارد، متن روایت نیز حاوی قرائنی است که می‌تواند در تقویت انتساب روایت به معصوم علیه‌السلام نقش‌آفرین باشد. نوع خطاب راوی، سطح و ماهیت پرسش، ساختار پاسخ، اشتغال روایت بر مضامین خاص، و برخی ویژگی‌های تاریخی و بینامتنی، از جمله عناصری‌اند که می‌توانند احتمال صدور روایت از غیر معصوم را کاهش دهند و در کنار سایر شواهد، زمینه حصول وثوق عرفی به صدور روایت را فراهم سازند. البته چنین قرائنی، لزوماً مفید قطع و اثبات برهانی نیستند، بلکه کارکرد اصلی آن‌ها تقویت احتمال و ایجاد اطمینان عقلایی در فرایند ارزیابی حدیث است.

بدیهی است که در صورت حل اضمار و احراز انتساب روایت به امام علیه‌السلام، روایت از این جهت در حکم روایتی خواهد بود که نام امام در آن تصریح شده است؛ هرچند همچنان ارزیابی نهایی آن مستلزم بررسی‌های سندی و متنی، از حیث اتصال سند، وثاقت راویان و نیز عدم معارضه با قرآن، سنت قطعی و اجماع خواهد بود.

بر همین اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر مضمرات فقهی کتاب «وسائل الشیعة»، ظرفیت قرائن متنی را در حل مسئله اضمار بررسی کند و نشان دهد که چگونه برخی ویژگی‌های درون‌متنی می‌توانند در کشف مرجع ضمیر و تقویت انتساب روایت به معصوم علیه‌السلام مؤثر باشند. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه گردآوری کتابخانه‌ای داده‌ها انجام شده و با رویکردی استقرائی، نمونه‌های واجد قرائن متنی استخراج و تحلیل شده‌اند. در این نوشتار،

پس از تبیین مفهوم اضممار و جایگاه آن در دانش حدیث، مهم‌ترین قرائن متنی مؤثر در احراز انتساب مضمرات بررسی و تحلیل خواهد شد.

پیشینه پژوهش: مسئله اضممار و اعتبار روایات مضمَر، از دیرباز در لابه‌لای مباحث حدیثی، رجالی و فقهی فقیهان امامیه مورد توجه قرار گرفته است. بسیاری از فقیهان، هنگام استدلال به روایات مضمَر، به صورت موردی و پراکنده، به برخی قرائن دلالی و شواهد متنی اشاره کرده‌اند و کوشیده‌اند از رهگذر ویژگی‌های درون متنی روایت، انتساب آن را به معصوم علیه السلام تقویت کنند. با این حال، این اشارات غالباً جنبه‌ای تطبیقی و موردی داشته و تاکنون به صورت یک نظریه منسجم و پژوهشی مستقل درباره «اعتبارسنجی مضمرات بر پایه قرائن متنی» سامان نیافته است.

در پژوهش‌های معاصر نیز، با وجود طرح برخی مباحث پیرامون روایات مضمَر، تمرکز اصلی عمدتاً بر جنبه‌های رجالی، سندی و عوامل پیدایش اضممار بوده است. از جمله می‌توان به کتاب «الحديث المضمَر و حجیته فی الفقه الإسلامی» اثر علی غانم شویلی، مقاله «دراسة مقارنة بین حجیة الموقوفات و المضمَرات» نگاشته محمد عرب محفوظی، منتشرشده در شماره ۱ مجله پژوهش‌های رجالی در سال ۱۳۹۷ش، و مقاله سرخه‌ای و میرشاه‌ولایتی با عنوان «بازپژوهی عوامل پیدایش اضممار در احادیث امامیه» منتشرشده در شماره ۲۶ مجله حدیث حوزه در شهریور ۱۴۰۲ش اشاره کرد که در همه آنها، عوامل شکل‌گیری اضممار و زمینه‌های تاریخی و حدیثی پدید آمدن این دسته از روایات بررسی شده است؛ اما پژوهش یادشده به نقش شواهد و قرائن متنی در حل اضممار و احراز انتساب روایت به معصوم علیه السلام نپرداخته و مسئله اعتبارسنجی مضمرات از رهگذر تحلیل متن روایت را مورد واکاوی مستقل قرار نداده است.

بر پایه تتبع انجام‌گرفته، تاکنون پژوهشی مستقل و روشمند که با رویکردی استقرائی، شواهد متنی مؤثر در احراز مرجع اضممار را در طیف گسترده‌ای از روایات مضمَر بررسی و طبقه‌بندی کرده باشد، صورت نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر مضمرات فقهی کتاب وسائل الشیعة و با تحلیل

نظام‌مند قرائن درون‌متنی، گامی در جهت پرکردن این خلأ پژوهشی بردارد و ظرفیت شواهد متنی را در فرایند اعتبارسنجی روایات مضمّر تبیین نماید.

۱. مفهوم‌شناسی واژه اضمار

اضمار در لغت، مصدر باب «إفعال» از ریشه «ضَمَر» و به معنای پوشیده و پنهان ساختن چیزی است. ابن فارس (م ۳۹۵ ق) در تبیین اصل این ماده می‌نویسد: «الضاد والمیم والراء أصلان: أحدهما دقة الشيء، والآخر خفاؤه واستتاره»؛ بدین معنا که این ریشه بر دو اصل دلالت دارد: یکی نازکی و دقت، و دیگری پنهان و پوشیده بودن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۷۱). زمخشری (م ۵۸۳ ق) نیز در توضیح کاربرد این واژه می‌نویسد: «أضمرته فی قلبی إذا غیبتة فیه»؛ یعنی چیزی را در دل خویش پنهان ساختم (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹۱). بر این اساس، عنصر «اخفاء» و «عدم تصریح» در معنای لغوی اضمار نقش محوری دارد و همین مؤلفه در کاربرد اصطلاحی آن در دانش حدیث نیز انعکاس یافته است.

در اصطلاح محدثان، «اضمار» به وضعیتی اطلاق می‌شود که راوی به جای تصریح به نام شخصی که روایت را از او نقل می‌کند، از ضمیر غائب بهره می‌گیرد؛ از این رو، مرجع ضمیر در ظاهر روایت روشن نیست. ملا علی کنی (م ۱۳۰۶ ق) در تعریف روایت مضمّر می‌نویسد: «المضمّر ما لم یُذکر فی آخر سنده اسم المعصوم علیه السلام، کأن یقول بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام: سألته، أو دخلت علیه، أو قال، أو روی عنه...»؛ سپس می‌افزاید که کاربرد ضمیر در این‌گونه موارد، گاه به سبب تقیه و گاه در نتیجه تقطیع روایت و حذف بخش پیشین مشتمل بر نام معصوم علیه السلام پدید آمده است (کنی، ۱۴۲۱، ص ۲۷۵).

تحلیل کنی از منشأ اضمار، نکته مهمی را آشکار می‌سازد و آن این‌که همه موارد اضمار، لزوماً از سنخ ابهام ابتدایی در انتساب روایت نیست؛ بلکه در پاره‌ای از موارد، نام معصوم علیه السلام در اصل گفتار یا نوشتار وجود داشته و در اثر تقطیع، حذف یا نقل‌گزینی روایت، مرجع ضمیر از متن کنونی حذف شده است. از این رو، اضمار را نمی‌توان همواره به معنای فقدان مطلق قرینه بر مرجع ضمیر تلقی کرد.

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان روایت مضمّر را چنین تعریف کرد: «روایتی که در

آن، راوی به جای تصریح به نام شخص منقول عنه، از ضمیر غائب استفاده می‌کند و مرجع ضمیر در ظاهر روایت به صراحت مشخص نیست». با این حال، صرف عدم تصریح به نام مرجع ضمیر، به تنهایی برای نفی انتساب روایت به معصوم علیه السلام کافی نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد، قرائن رجالی، تاریخی یا درون‌متنی می‌توانند در شناسایی مرجع ضمیر و تقویت انتساب روایت به امام علیه السلام نقش‌آفرین باشند. از همین رو، مضمرات را نمی‌توان به صورت مطلق در شمار اخبار ضعیف و فاقد اعتبار قرار داد، بلکه اعتبار یا عدم اعتبار آن‌ها تابع میزان قرائن و شواهدی است که در هر مورد، موجب حصول وثوق عرفی به انتساب روایت می‌شود.

۲. فرایند شناسایی مرجع ضمیر

بررسی روایات مضمّر و تلاش برای شناسایی مرجع اضمار، نیازمند فرایندی مرحله‌مند و مبتنی بر تجمیع قرائن است. بر این اساس، می‌توان فرایند کشف اضمار را در سه مرحله اصلی سامان داد:

۱. بررسی سایر منابع حدیثی؛

۲. بررسی شواهد صدور؛

۳. بررسی شواهد دلالتی و متنی.

لازم به ذکر است که این سه مرحله، ترتیب ثابت و الزام‌آوری ندارند؛ بلکه اولویت‌بندی آن‌ها حسب هر روایت و بر اساس نوع دسترسی به قرائن متفاوت است. گاهی شواهد منابع دیگر (مرحله نخست) بیشترین نقش وثاقت‌آفرین را دارند، گاهی شواهد صدور (مرحله دوم) در مقام اولویت قرار می‌گیرند، و گاه نیز قرائن درون‌متنی (مرحله سوم) از کارآمدترین و اطمینان‌بخش‌ترین شواهد به شمار می‌روند. آنچه اصالت دارد، تجمیع قرائن در هر سه حوزه است، نه تقدم ثابت هیچ‌یک بر دیگری. محور اصلی این پژوهش، مرحله سوم، یعنی تحلیل شواهد دلالتی و قرائن درون‌متنی است؛ زیرا در بسیاری از موارد، متن روایت خود واجد نشانه‌هایی است که می‌تواند در تقویت انتساب آن به معصوم علیه السلام نقش‌آفرین باشد.

البته طرح این فرایند، به معنای امکان حل همه مضمرات نیست؛ چه بسا برخی روایات مضمّر، فاقد قرائن کافی برای احراز انتساب به معصوم علیه السلام باشند و از این رو،

نتوان درباره آن‌ها به وثوق قابل اعتنا دست یافت. با این حال، به نظر می‌رسد پیگیری روشمند این مراحل، به‌ویژه درباره مضمرات فقهی کتاب وسائل الشیعه — که بخش قابل توجهی از میراث روایی فقه امامیه را دربر دارد — در بسیاری از موارد می‌تواند به شناسایی مرجع ضمیر و تقویت انتساب روایت بینجامد.

نکته مهم آن است که مقصود از این فرایند، ارائه برهانی قطعی برای اثبات صدور همه مضمرات از معصوم (علیه السلام) نیست؛ بلکه هدف، گردآوری و تحلیل مجموعه‌ای از شواهد و قرائنی است که در کنار یکدیگر، زمینه حصول وثوق عرفی به انتساب روایت را فراهم می‌سازند. از این رو، هیچ‌یک از قرائن مطرح شده در این پژوهش، لزوماً به‌تنهایی برای حلّ اضممار کافی نیستند؛ بلکه کارآمدی آن‌ها غالباً در حالت انضمامی و در پرتو هم‌افزایی چند قرینه آشکار می‌شود.

بر این اساس، اعتبارسنجی مضمرات بیش از آن‌که مبتنی بر یک نشانه منفرد باشد، متکی بر ارزیابی مجموعه قرائن است؛ بدین معنا که پژوهشگر با ملاحظه هم‌زمان شواهد مختلف - اعم از قرائن سندی، تاریخی، دلالتی و متنی - می‌تواند به درجه‌ای از اطمینان عقلایی و وثوق عرفی نسبت به انتساب روایت دست یابد و بر پایه آن، درباره پذیرش یا عدم پذیرش روایت داوری کند.

۳. بررسی شواهد متنی

با توجه به جایگاه علمی و مرجعیت دینی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در میان معاصران خویش، بسیاری از اصحاب ایشان در دریافت معارف و احکام شرعی، مراجعه به آنان را بر دیگران ترجیح می‌دادند. از این رو، تأمل در ساختار و محتوای روایاتی که انتساب آن‌ها به معصوم (علیه السلام) محتمل است، می‌تواند در فرایند احراز مرجع اضممار و تقویت وثوق به صدور روایت نقش مهمی ایفا کند. بر همین اساس، به نظر می‌رسد تحلیل دقیق متن روایت و توجه به ویژگی‌های درون‌متنی آن، در کنار سایر قرائن، در ارزیابی انتساب مضمرات به معصوم (علیه السلام) کارآمد باشد.

نجفی، در مواجهه با برخی روایات مضمر، اضممار را مخّل اعتبار روایت نمی‌داند؛ به‌ویژه در مواردی که راوی آن از اصحاب برجسته‌ای چون زراره باشد؛ شخصیتی که عرفاً اخذ احکام شرعی از غیر معصوم (علیه السلام) درباره او بعید می‌نماید. وی درباره یکی از

این روایات می‌نویسد: «و خصوصاً في مثل هذا الخبر المشتمل على سؤالات متعددة المقترن بقرائن كثيرة تشهد بكونه من الامام (عليه السلام)» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۸۳).
از تعبیر نجفی به خوبی استفاده می‌شود که وی اشتغال روایت بر پرسش‌های متعدد و وجود قرائن همراه را در تقویت انتساب روایت به امام (عليه السلام) مؤثر می‌داند و از همین رو، میان مضمراتی که واجد چنین شواهدی‌اند و روایات فاقد آن‌ها تفاوت می‌نهد.

وی در موضعی دیگر، ضمن بررسی روایتی مضمّر که در قالب مکاتبه نقل شده، تصریح می‌کند که اضمار در چنین موردی قած اعتبار روایت نیست؛ به‌ویژه آن‌که روایت مشتمل بر پرسش‌هایی است که شیعیان نوعاً آن‌ها را از غیر امام (عليه السلام) سؤال نمی‌کرده‌اند. او می‌نویسد: «و الضعف في المكاتبه بعد معلومية منعه بالنسبة إلى الإضمار خصوصاً في المقام المشتمل على ما لا يقع منهم مع غير الامام (عليه السلام) غير قاده بعد المكاتبه الصحيحة المصرح فيها باسمه (عليه السلام) و اشتغالها على يوم الجمعة غير قاده» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۳۲۶).

زنجانی نیز پس از آن‌که اضمار را — به‌ویژه در روایات منقول از راویانی چون زرارہ — مانع اعتماد به روایت نمی‌شمارد، بر دقت راوی در طرح پرسش‌ها تأکید کرده و می‌نویسد: «مع مذاقته في السؤال عن خصوصيات المسألة و سنتلوها عليك عن قريب إن شاء الله» (زنجانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶).

شیرازی نیز ضمن اشاره به این‌که مضمرات غالباً به سبب نامشخص بودن مرجع ضمیر، فاقد حجیت کامل‌اند، درباره برخی روایات مضمّر زرارہ تصریح می‌کند که اهتمام راوی در پرسش و پاسخ، خود قرینه‌ای بر انتساب روایت به امام (عليه السلام) است: «و هذه الرواية وإن كانت مضمرة لعدم ذكر الامام المروي عنه صريحاً فيها بل أشير إليه بالضمير بقوله: «قلت له»، و المضمرة غالباً ليست بحجة إذ ليس من المعلوم أن الضمير يعود إلى الامام أو غيره (إلا أن) هذه الرواية (اضمارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمراً)... مثل زرارة... و هو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام (عليه السلام)، لا سيما مع هذا الاهتمام في السؤال و الجواب» (شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۳۰).

حکیم نیز با تأکید بر همین نکته، اشتغال روایت بر تفریع و دقت در پرسش را از

شواهد تقویت‌کننده انتساب روایت به امام علیه السلام می‌داند و می‌نویسد: «ولا يمنع من صحة الاستدلال بها إضمارها... ولا سيما بعد كون الراوي لها زارة... حيث لا يحتمل من مثله استفتاء غير الإمام علیه السلام، ولا سيما مع اشتغال الرواية على التفريع والتدقيق» (حکیم، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۷۱).

مجموع این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که شماری از فقیهان، صرف اضممار را برای تضعیف روایت کافی ندانسته و در ارزیابی مضمرات، به قرائن درون متنی نیز توجه داشته‌اند؛ قرائنی مانند نوع پرسش، سطح تفريع، دقت در فروعات مسئله و ساختار گفت‌وگو که می‌تواند در تقویت احتمال انتساب روایت به معصوم علیه السلام مؤثر باشد.

بر همین اساس، پژوهش حاضر با بررسی متن و محتوای مضمرات کتاب وسائل الشیعة، می‌کوشد مهم‌ترین شواهد متنی مؤثر در احراز مرجع اضممار را استخراج و تحلیل کند. انتخاب این کتاب به دو دلیل صورت گرفته است: نخست آن‌که «وسائل الشیعة» جامع‌ترین مجموعه حدیثی فقهی امامیه است و روایات خود را از بیش از هشتاد منبع معتبر گردآوری کرده است؛ دوم آن‌که موضوع پژوهش، روایات فقهی هستند و در این گونه گزارش‌ها، سخت‌گیری در حجیت و اعتبار به مراتب بیشتر از روایات غیرفقهی (مانند فضائل، مواعظ و تاریخ) است؛ از این رو، بررسی مضمرات فقهی و امکان احراز انتساب آن‌ها به معصوم علیه السلام از اهمیت و حساسیت مضاعفی برخوردار است. این شواهد، به‌طور کلی، در سه دسته کلان قابل سامان‌دهی‌اند:

۳-۱. کاربرد تعابیر ویژه

برخی از راویان حدیث، در مقام خطاب قراردادن معصوم علیه السلام، از تعابیر و ساختارهای زبانی خاصی استفاده کرده‌اند که استعمال آن‌ها درباره دیگران متعارف نبوده است؛ تعابیری مانند «جعلت فداک»، «جعلنی الله فداک» و «یا سیدی». این گونه تعبیرات، افزون بر دلالت بر نهایت تکریم و خضوع راوی، می‌تواند در فرایند احراز مرجع ضمیر در روایات مضمر، نقش قرینه‌ای ایفا کند؛ زیرا کاربرد چنین واژگانی، دست‌کم در فضای روایی امامیه، غالباً در خطاب با ائمه اهل بیت علیهم السلام مشاهده می‌شود و انتساب آن‌ها به غیر معصوم علیه السلام نیازمند قرینه‌ای مستقل است.

برای نمونه، در برخی روایات چنین تعبیری به کار رفته است:

(الف) «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ مِنْ كُلِّ سُوءٍ امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ ... فَكَتَبَ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۴، ص ۱۶۳؛ نیز بنگرید: عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۵ و ج ۹، ص ۵۰۷)

(ب) «... وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالُوا قُلْنَا لَهُ جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى الْجَرِيدَةِ فَقَالَ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۵)

(ج) «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ دَفَعَ إِلَيْهِ ... فَكَتَبَ عَلَيْهِ الْخُمْسُ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۰۷)

در این نمونه‌ها، راویان از تعبیری بهره برده‌اند که استعمال آن‌ها در خطاب با غیر امام علیه السلام، دست کم در منابع روایی امامیه، شناخته شده و رایج نیست. از این رو، همین نحوه خطاب می‌تواند قرینه‌ای بر آن باشد که مرجع ضمیر در این روایات، یکی از ائمه معصوم علیهم السلام است.

البته، از منظر امکان عقلی و تاریخی، نمی‌توان احتمال کاربرد چنین تعبیری را در خطاب با برخی شخصیت‌های برجسته جریان‌های مذهبی دیگر به کلی منتفی دانست؛ چنان‌که ممکن است راویان فطحی در مواجهه با عبدالله اقطع، یا پیروان کیسانیه در خطاب با محمد بن حنفیه، و نیز برخی راویان زیدی در گفت‌وگو با زید بن علی، از تعبیر تکریم‌آمیز مشابهی استفاده کرده باشند. با این حال، تتبع در منابع حدیثی نشان می‌دهد که این‌گونه تعبیرات، عمدتاً در روایات امامی و در مقام خطاب با ائمه اهل بیت علیهم السلام به کار رفته است و دست کم نگارنده به نمونه‌ای روشن و همسان درباره غیر معصوم علیه السلام دست نیافته است.

۲-۳. طرح پرسش‌های ویژه

در برخی روایات مضمَر، پرسش‌هایی با ساختار و ادبیاتی خاص مشاهده می‌شود که نوع طرح آن‌ها نشان می‌دهد مخاطب پرسش، شخصیتی فراتر از عالمان و فقیهان متعارف بوده است؛ زیرا مفروض چنین سؤالاتی، برخورداری مخاطب از علمی فراتر از دانش عادی، اتصال به منبع الهی و مرجعیت تام دینی است. از این

رو، محتوای این پرسش‌ها و شیوه طرح آن‌ها می‌تواند در شمار قرائن دلالتی و متنی مؤثر در احراز مرجع اضممار قرار گیرد.

در این دسته از روایات، راوی پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که پاسخ‌گویی به آنها، بر اساس تلقی رایج امامیه، در شأن معصوم علیه السلام دانسته می‌شود؛ به‌ویژه در مواردی که پرسش ناظر به آگاهی از امور پنهان، تبیین دقیق مراد الهی، حل تعارضات پیچیده احکام، یا داورى قطعی در مسائل اختلافی است. چنین ادبیاتی نشان می‌دهد که راوی، مخاطب خویش را صرفاً ناقل حدیث یا فقیهی عادی تلقی نمی‌کرده، بلکه او را مرجعی برخوردار از حجیت ویژه و منزلتی ممتاز می‌دانسته است. این پرسش‌ها، از حیث محتوا و نحوه دلالت، در چند گونه قابل تقسیم‌اند:

۳-۲-۱. طلب امر و نهی

در پاره‌ای از روایات مضمّر، پرسش‌گر از مخاطب خویش طلب «امر» و «دستور» می‌کند و تصمیم نهایی خود را به فرمان او منوط می‌سازد. این‌گونه تعبیرات، افزون بر آن‌که نشان‌دهنده جایگاه ممتاز مخاطب در ذهن راوی است، می‌تواند قرینه‌ای بر انتساب روایت به معصوم علیه السلام تلقی شود؛ زیرا استیمار، استئذان و التزام عملی به فرمان، در فرهنگ روایی امامیه، غالباً در ارتباط با ائمه اهل بیت علیهم السلام مشاهده می‌شود و درباره دیگران، به‌ویژه در مسائل دینی و مالی، چندان متعارف نبوده است.

برای نمونه، در برخی روایات چنین تعبیری دیده می‌شود:

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخَصْمِيُّ أَنَّ ابْنَ عَمِّي أَوْصَى أَنْ يُحَجَّ عَنْهُ بِخَمْسَةِ عَشَرَ دِينَارًا فِي كُلِّ سَنَةٍ وَ لَيْسَ يَكْفِي، مَا تَأْمُرُ فِي ذَلِكَ فَكَتَبَ عليه السلام ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۶۹).

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكُشَيْرِيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُنْدِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ خِزَانُ ... فَهَلْ تَأْمُرُنِي فِي قَبُولِ مِثْلِهَا أَمْ لَا لِأَعْرِفَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ أَنْتَهِيَ إِلَى أَمْرِكَ فَكَتَبَ وَ قَرَأْتُهُ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۹۱).

۳. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ ... فَأَكْرَهُ أَنْ أَحْمِلَهُ إِلَيْكَ حَتَّى أَسْتَأْمَرَكَ فَقَالَ ...»

(عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۴۲۹).

۴. «و یَسْنَدِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَلِيٍّ بْنُ زَاشِدٍ قُلْتُ لَهُ أَمَرْتَنِي بِالْقِيَامِ بِأَمْرِكَ وَ أَخَذَ حَقَّكَ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۰۰).

در این نمونه‌ها، تعبیری مانند «ما تأمر»، «هل تأمرنی»، «أستأمرک» و «أمرتنی» نشان می‌دهد که راوی، مخاطب خویش را صاحب حق امر و نهی و مرجع تصمیم‌گیری دینی تلقی می‌کرده است. چنین ادبیاتی در بافت روایی امامیه، ظهور عرفی در ارتباط با ائمه اهل بیت علیهم‌السلام دارد؛ زیرا خطاب «امر» و «استأمر» از سنخ مرجعیت دینی و ولایی است که در فرهنگ حدیثی شیعه، به‌طور متعارف به معصوم علیه‌السلام اختصاص دارد. طبعاً وجود احتمالی موارد نادر که چنین تعبیری برای غیرمعصوم به کار رفته باشد، مانع از شکل‌گیری ظن عقلایی و اطمینان نوعی در اکثر قریب به اتفاق موارد نخواهد بود. از این رو، می‌توان این تعبیر را در شمار قرائن تقویت‌کننده انتساب روایت به معصوم علیه‌السلام قرار داد.

نکته قابل توجه آن است که برخی از این روایات در قالب مکاتبه و توقیع صادر شده و راویان آن‌ها نیز از وکیلان شناخته شده ائمه متأخر علیهم‌السلام بوده‌اند؛ امری که خود می‌تواند در شمار شواهد صدور روایت از معصوم علیه‌السلام محسوب شود. ابراهیم بن مهزیار (بن‌گرید: مجلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۸؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۵۵)، علی بن مهزیار (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۵۳) و ابوعلی بن راشد (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۵۰) از وکیلان ائمه شیعه به‌شمار می‌رفتند و مکاتبات میان آنان و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، در منابع حدیثی، امری شناخته شده و پرتکرار است.

افزون بر این، نفس صدور دستور، درخواست کسب تکلیف و التزام عملی به فرمان مخاطب، در متن این روایات به مثابه قرینه‌ای دلالتی عمل می‌کند و نشان می‌دهد که مخاطب، در نگاه راوی، صرفاً یک محدث یا فقیه عادی نبوده، بلکه شخصیتی برخوردار از مرجعیت دینی و حق فرمان‌دهی تلقی می‌شده است.

۳-۲-۲. پرسش از دقائق و جزئیات

در برخی روایات مضمَر، پرسش‌ها ناظر به تفصیل دقیق و فروعات جزئی مسائل فقهی است؛ به گونه‌ای که نحوه طرح سؤال نشان می‌دهد راوی در پی دریافت پاسخ

قطعی و جامع از مرجعی برخوردار از احاطه کامل بر احکام الهی بوده است. در فضای روایی امامیه، چنین پرسش‌هایی غالباً از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام مطرح می‌شده است؛ زیرا فرض نهفته در این نوع سؤال‌ها، دسترسی مخاطب به علمی فراگیر و توانایی تبیین دقیق فروعات و حالات گوناگون مسئله است. از این رو، طرح این‌گونه پرسش‌های تفصیلی می‌تواند در شمار قرائن متنی مؤثر در احراز مرجع اضممار قرار گیرد. برای نمونه:

الف) «... عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزَنَارٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ سُلَيْمَانُ بْنُ رُسَيْدٍ يُخْبِرُهُ أَنَّهُ بَالَ فِي ظِلْمَةِ اللَّيْلِ وَ أَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدٌ نُقْطَةً مِنَ الْبَوْلِ لَمْ يَشْكُ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ لَمْ يَرَهُ وَ أَنَّهُ مَسَحَهُ ... فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ قَرَأْتُهُ بِحَظِّهِ أَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا مَا تُحَقِّقُ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۷۹؛ نیز بنگرید: عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۷۷ و ج ۱۸، ص ۳۴۴).

در این گزارش، راوی مسئله‌ای را با دقتی چشمگیر و با ذکر جزئیات متعدد مطرح می‌کند؛ از جمله بول کردن در تاریکی شب، احساس خنکی قطره‌ای از بول بر دست، پاک کردن دست با پارچه، فراموشی شستن آن، آغشته شدن دست به روغن و مالیدن آن به سر و صورت، و سپس وضو گرفتن و نماز گزاردن در همان حال. چنین طرحی از مسئله، نشان‌دهنده اهتمام راوی به بیان فروعات و حالات مختلف آن است. پاسخ نیز متناسب با همین دقت، با بیانی سنجیده و با تفکیک میان حالت گمان و یقین ارائه شده است؛ امری که می‌تواند قرینه‌ای بر صدور روایت از مرجعی برخوردار از احاطه کامل بر احکام شرعی باشد.

ب) «... عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ حُسَيْنِ الْعَامِرِيِّ عَمَّنْ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ أَجَنَبَ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْمَاءِ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَتَتِمَّمُ بِالصَّعِيدِ ثُمَّ مَرَّ بِالْمَاءِ وَ لَمْ يَغْتَسِلْ وَ انْتَقَرُ مَاءً آخَرَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَدَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْآخَرَى وَ لَمْ يَنْتَهَ إِلَى الْمَاءِ وَ خَافَ قَوْتَ الصَّلَاةِ قَالَ يَتَتِمُّمُ وَ يُضَلِّي فَإِنَّ تَتِمُّمَهُ الْأَوَّلُ انْتَقَضَ حِينَ مَرَّ بِالْمَاءِ وَ لَمْ يَغْتَسِلْ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۷۷).

در این روایت نیز مسئله‌ای با ساختاری نسبتاً پیچیده طرح شده است: فردی جنب شده و به آب دسترسی نیافته، با تیمم نماز گزارده، سپس به آب رسیده اما غسل نکرده و در انتظار آب دیگری مانده، و در نهایت با فرارسیدن وقت نماز بعدی و بیم از فوت آن، دوباره تیمم کرده است. چنین صورت‌بندی دقیقی از مسئله،

مشمول بر چندین فرض و حالت متفاوت است و پاسخ نیز بر مبنای تحلیل همین فروعات ارائه شده است. طرح این‌گونه پرسش‌های تفصیلی و فنی، در میان راویان امامی، غالباً در خطاب با امامان علیهم‌السلام دیده می‌شود؛ زیرا پاسخ‌گویی به این سطح از فروعات فقهی، مستلزم احاطه کامل بر نظام احکام شرعی است.

ج) «و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَقْرَضَ رَجُلًا دَرَاهِمَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَاتَ الْمُسْتَقْرِضُ أَيجَلُ مَالِ الْقَارِضِ عِنْدَ مَوْتِ الْمُسْتَقْرِضِ مِنْهُ أَوْ لِلْوَرَثَةِ مِنَ الْأَجَلِ مِثْلُ مَا لِلْمُسْتَقْرِضِ فِي حَيَاتِهِ فَقَالَ إِذَا مَاتَ فَقَدْ حَلَّ مَالُ الْقَارِضِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۳۴۴).

در این روایت نیز پرسش از یکی از فروعات دقیق باب معاملات است؛ یعنی حکم دینی که برای آن اجلی معین شده، اما پیش از فرارسیدن اجل، بدهکار از دنیا می‌رود. این که آیا با مرگ او دین حال می‌شود یا ورثه تا پایان اجل مهلت دارند، مسئله‌ای است که ناظر به ظرائف فقهی در باب دیون و حقوق مالی است. طرح چنین پرسش‌هایی با این سطح از دقت، در منابع روایی امامیه غالباً در ارتباط با امامان علیهم‌السلام دیده می‌شود و از همین رو می‌تواند در شمار قرائن متنی مؤثر در احراز مرجع اضمار قرار گیرد.

۳-۲-۳. معصوم علیه‌السلام، تنها شایسته پاسخ‌گویی

در شماری از روایات مضمَر، نفس موضوع پرسش و نوع مسئله‌ای که راوی مطرح می‌کند، حاوی قرائنی است که انتساب روایت به امام معصوم علیه‌السلام را تقویت می‌سازد. در این دسته از روایات، پرسش‌ها غالباً ناظر به اموری است که یا در قلمرو اختیارات اختصاصی امام علیه‌السلام قرار دارد، یا به مسائل بنیادین امامت و ولایت مربوط می‌شود، و یا از سوی شخصیت‌های برجسته علمی امامیه مطرح شده است؛ شخصیت‌هایی که عرفاً چنین مسائل حساسی را از غیر معصوم علیه‌السلام نمی‌پرسیده‌اند. از این رو، تحلیل محتوای پرسش می‌تواند در شمار شواهد دلالی و متنی مؤثر در احراز مرجع اضمار قرار گیرد.

الف) «... عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ أَيْتَبَدُّهُمْ الْمُسْلِمُونَ بِالْقِتَالِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَتَبَدُّونَهُمْ بِإِسْخَالِهِ ... وَ أَهْلُ الْبَغْيِ يُتَبَدُّونَ بِالْقِتَالِ»

(عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۷۰).

در این روایت، پرسش راوی ناظر به جهاد ابتدایی و حکم آغاز جنگ در ماه حرام است؛ مسئله‌ای که در فقه امامیه، به طور سنتی از شئون و اختیارات امام معصوم علیه السلام دانسته شده است. شهید ثانی در این باره تصریح می‌کند: «وإنما يجب الجهاد بشرط الإمام العادل، أو نائبه الخاص ... أما العام كالفقيه فلا يجوز له توليه حال الغيبة» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۸۱).

بر این اساس، اصل طرح چنین پرسشی می‌تواند قرینه‌ای بر آن باشد که مخاطب روایت، شخصیتی دارای صلاحیت انحصاری در امر جهاد، یعنی امام معصوم علیه السلام، بوده است؛ زیرا پرسش از حکم جهاد ابتدایی و کیفیت اعمال آن، عرفاً از کسی صورت می‌گیرد که اختیار و مرجعیت نهایی در این حوزه را داراست.

گفتنی است هرچند از حیث امکان عقلی می‌توان فرض کرد چنین پرسشی از فقیهی غیرمعصوم نیز مطرح شده باشد، اما تحلیل بافت تاریخی و فقهی عصر صدور نشان می‌دهد که جهاد ابتدایی و ابتداء به قتال، بنابر مبنای مشهور امامیه، از شئون انحصاری امام معصوم علیه السلام یا نایب خاص او بوده است. از این رو، پرسش از جواز عملی آغاز جنگ در ماه حرام، ظهور عرفی در مراجعه به صاحب اختیار این شأن دارد، نه صرف ناقل حکم. بنابراین، این قرینه نه به نحو برهانی، بلکه به عنوان مؤید عرفی در کنار سایر شواهد، احتمال انتساب روایت به امام علیه السلام را تقویت می‌کند. (ب) «مَحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ ثَقَلًا مِنْ كِتَابِ الْمَشِيخَةِ لِلْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ إِنَّ لِي جِيرَانًا بَعْضُهُمْ يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ وَبَعْضُهُمْ لَا يَعْرِفُ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۳۰).

در این روایت، تعبیر «هذا الأمر» به احتمال فراوان ناظر به مسئله امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام است؛ اصطلاحی که در ادبیات حدیثی امامیه، کاربردی شناخته شده در اشاره به مذهب اهل بیت علیهم السلام دارد. افزون بر این، راوی از نگرانی و احتیاط خویش در اقدام به امامت جماعت سخن می‌گوید و در پی دریافت مجوز و تعیین تکلیف است. مجموعه این قرائن نشان می‌دهد که مخاطب روایت، شخصیتی برخوردار از مرجعیت دینی و ولایت علمی بوده است و این امر احتمال انتساب روایت به امام

معصوم (علیه السلام) را تقویت می‌کند.

(ج) «وَعَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّهُمْ قَالُوا لَهُ مَا حَقُّ الْإِمَامِ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۳۴).

در این گزارش، سه تن از برجسته‌ترین فقیهان و راویان امامیه، یعنی زراره، محمد بن مسلم و ابوبصیر، درباره حقوق مالی امام (علیه السلام) پرسش می‌کنند. جایگاه علمی این اشخاص در سنت حدیثی امامیه به گونه‌ای است که پرسش آنان از شخصی غیر از امام معصوم (علیه السلام)، در مسئله‌ای مرتبط با «حق الامام» و احکام خمس و انفال، بعید به نظر می‌رسد. از این رو، هویت پرسش‌گران نیز خود به مثابه قرینه‌ای متنی عمل می‌کند؛ زیرا عرف راویان و فقیهان امامی اقتضا می‌کرده است که چنین مسائل بنیادینی را مستقیماً از امامان اهل بیت (علیهم السلام) جویا شوند.

بنابراین، گاه نه فقط الفاظ و تعابیر روایت، بلکه خود موضوع پرسش، جایگاه پرسش‌گر و سنخ مسئله‌ای که مطرح شده، می‌تواند در فرایند احراز مرجع اضممار نقش آفرین باشد. این گونه قرائن، هرچند به تنهایی مفید قطع نیستند، در کنار سایر شواهد صدور و دلالتی، می‌توانند به حصول وثوق عرفی نسبت به انتساب روایت به معصوم (علیه السلام) بینجامند.

۳-۳. پاسخ با تعابیر ویژه

در پاره‌ای از روایات مضمَر، پاسخ‌دهنده از تعابیر و مضامینی بهره می‌برد که در سنت حدیثی امامیه غالباً از امامان معصوم (علیهم السلام) صادر شده است. این گونه پاسخ‌ها، به سبب محتوای خاص خود - مانند اخبار از امور غیبی، تعیین ثواب و عقاب اعمال، بیان کیفیت دقیق برخی مناسک، یا آگاهی از معارف قرآنی همچون ناسخ و منسوخ - قرائنی فراهم می‌آورند که احتمال صدور روایت از غیر معصوم (علیه السلام) را به شدت کاهش می‌دهد. از این رو، چنین مضامینی می‌توانند در شمار شواهد متنی مؤثر در احراز مرجع اضممار قرار گیرند.

۳-۳-۱. اشتمال بر اخبار غیبی

در برخی پاسخ‌ها، گوینده به اموری اشاره می‌کند که آگاهی از آنها، در نگاه عرف حدیثی امامیه، از شئون علمی امامان معصوم (علیهم السلام) شمرده می‌شود. این امور گاه ناظر

به آگاهی از ثواب و عقاب اعمال، گاه مربوط به حقایق غیبی و تقدیرات الهی، و گاه مشتمل بر آگاهی از معارف دقیق دینی و تاریخی است.

الف) «... عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ عليها السلام، إِنْ ذَلِكَ يَبْلُغُهَا فَيَشُقُّ عَلَيْهَا. قُلْتُ: يَبْلُغُهَا؟ قَالَ: إِي وَ اللَّهِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۰۳).

در این روایت، نهی از جمع میان دو زن از نسل فاطمه عليها السلام با تعلیلی همراه شده است که ناظر به آگاهی آن حضرت از این امر و تأثیر ایشان از چنین رخدادی است. اخبار از آگاهی و تأثر حضرت زهرا عليها السلام نسبت به وقایع پس از رحلت، از معارفی است که در سنت حدیثی امامیه غالباً به تعلیم امامان عليهم السلام مستند دانسته می‌شود؛ از این رو، صدور چنین بیانی از غیر معصوم عليه السلام - بدون اتکاء به منبع معصوم - بعید می‌نماید.

ب) «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَ نَاسٌ يَسْأَلُونَهُ ... قَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا ذَلِكَ إِلَّا فِي لَيْلَةٍ تَسَعُ عَشْرَةٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ إِحْدَى وَ عَشْرِينَ وَ ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۵۷).

در این روایت، گوینده از کیفیت تقدیر امور در شب‌های نوزدهم، بیست و یکم و بیست و سوم ماه رمضان سخن می‌گوید و به تفصیل، مراحل تقدیر، تفریق و امضای امور الهی را بیان می‌کند. چنین گزارش‌هایی که به بیان ساختار تقدیرات الهی و تحولات شب‌های قدر می‌پردازد، در سنت حدیثی امامیه از معارف خاصی به شمار می‌رود که آگاهی از آن‌ها غالباً به امامان معصوم عليهم السلام نسبت داده شده است.

ج) «... عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّقْفِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْهُ عليه السلام قَالَ: صَوْمُ شَعْبَانَ كَفَّارَةُ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ ... قُلْتُ لَهُ فَمَا أَفْضَلُ الدُّعَاءِ فِي هَذَا الشَّهْرِ فَقَالَ الْإِسْتِغْفَارُ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۵۱۰).

در این روایت، افزون بر بیان فضیلت روزه ماه شعبان، مقدار ثواب استغفار در این ماه و کیفیت خاص آن نیز تبیین شده است. تعیین میزان ثواب اعمال مستحب و تشریح دقیق کیفیت آن‌ها در بسیاری از موارد، در منابع حدیثی امامیه به امامان معصوم عليهم السلام منسوب است. از این رو، گرچه به طور نظری امکان دارد چنین سخنی از

عالمی شیعی نیز نقل شده باشد، اما در این صورت نیز غالباً چنین مطالبی را از امام علیه السلام اخذ کرده و سپس برای دیگران روایت نموده است.

(د) «... عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: قَالَ لَهُ الطَّيَّارُ وَأَنَا حَاضِرٌ هَذَا الَّذِي زَيْدٌ هُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّهُمْ لَمْ يَبْلُغُوا بَعْدَ مَسْجِدِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۷۶).

در این گزارش، پرسش از محدوده افزوده شده به مسجد الحرام مطرح شده و پاسخ دهنده با دقت، حدود مسجد و نسبت آن با مسجد ابراهیم و اسماعیل علیه السلام را بیان می‌کند. چنین آگاهی دقیقی از محدوده‌های تاریخی و مقدس مرتبط با شعائر الهی، در سنت حدیثی امامیه غالباً در زمره معارفی دانسته شده است که در اختیار امامان علیهم السلام قرار داشته است.

(ه) «... عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ ... قَالَ هِيَ مَسْجُودُهُ ...» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۲، ص ۲۳۹؛ نیز بنگرید: عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۲۹۸؛ ج ۱، ص ۴۵۷؛ ج ۲۳، ص ۲۱۳؛ ج ۹، ص ۳۴۶).

در این روایت، گوینده به مسئله نسخ در آیات قرآن اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که حکم مذکور در آیه با آیات مربوط به ارث (ربع و ثمن) نسخ شده است. آگاهی از نظام ناسخ و منسوخ قرآن، در منابع روایی امامیه غالباً از دانش‌های ویژه امامان معصوم علیهم السلام شمرده شده است؛ از این رو، بیان چنین تحلیلی از سوی گوینده، قرینه‌ای دیگر بر انتساب روایت به امام علیه السلام به شمار می‌رود.

در مجموع، این نمونه‌ها نشان می‌دهد که گاه محتوای پاسخ و نوع تعبیر به کاررفته در آن، خود به مثابه قرینه‌ای دلالتی عمل می‌کند و احتمال صدور روایت از امام معصوم علیه السلام را تقویت می‌سازد. چنین قرائنی، هرچند به تنهایی مفید قطع نیستند، در کنار سایر شواهد صدور و متنی می‌توانند در فرایند احراز مرجع اضمار و دستیابی به وثوق عرفی نسبت به صدور روایت نقش مهمی ایفا کنند.

۳-۲. نقل از معصومان علیهم السلام پیشین

در برخی روایات مضمَر، گوینده در مقام پاسخ‌گویی، به گفتار، رفتار یا تقریر یکی از امامان معصوم علیهم السلام - به ویژه پدر خویش - استناد می‌کند. این گونه استشهادها، در

سنت حدیثی امامیه، غالباً از خود امامان علیهم‌السلام صادر می‌شده است؛ زیرا حجیت قول و فعل، به نحو استقلالی، ویژه معصومان علیهم‌السلام دانسته می‌شده و استناد فقهی به رفتار دیگران، جز درباره ایشان، چندان متعارف نبوده است. از این رو، چنین تعبیری می‌تواند در شمار قرائن دلالتی و متنی مؤثر در احراز مرجع اضمار قرار گیرد.

الف) «... عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الطَّلَاقِ فَقَالَ عَلَى طَهْرٍ وَكَانَ عَلِيُّ عليه السلام يَقُولُ لَا يَكُونُ طَلَاقٌ إِلَّا بِالشُّهُودِ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ إِنَّ طَلَقَهَا وَلَمْ يُشْهَدْ ثُمَّ أَشْهَدَ بَعْدَ ذَلِكَ بِأَيَّامٍ فَمَتَى تَعَتَّدُ فَقَالَ مِنَ الْيَوْمِ الَّذِي أَشْهَدَ فِيهِ عَلَى الطَّلَاقِ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۲، ص ۲۸).

در این روایت، پاسخ‌دهنده در مقام بیان حکم طلاق، به سیره قضایی و گفتار علی عليه السلام استناد می‌کند و آن را مستند حکم قرار می‌دهد. این نحوه احتجاج به فعل و قول امام پیشین، در فضای حدیثی امامیه، غالباً از سوی امامان علیهم‌السلام صورت می‌گرفته است؛ زیرا آنان سنت معصومان پیش از خود را به مثابه حجت شرعی تلقی و نقل می‌کردند. از این رو، استناد مزبور می‌تواند قرینه‌ای بر صدور روایت از معصوم عليه السلام باشد.

ب) «... أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بِنْتِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: رَأَيْتُ أَبِي صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَفَدَّ رَعَفَ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ دَمًا سَائِلًا فَتَوَضَّأَ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۶۷).

در این گزارش، گوینده در مقام استنباط حکم وضو پس از خون دماغ شدن، به فعل پدر خویش استناد می‌کند و آن را مبنای پاسخ قرار می‌دهد. روشن است که چنین استنادی، اگر از یک راوی عادی صادر شود، فاقد حجیت مستقل خواهد بود؛ زیرا در منطق حدیثی امامیه، فعل غیر معصوم به‌تنهایی منشأ اعتبار شرعی تلقی نمی‌شود. از این رو، استناد به فعل «پدر» در مقام بیان حکم، ظهور در آن دارد که مراد از پدر، امام معصوم عليه السلام است و خود گوینده نیز در جایگاه امام قرار دارد.

ج) «... قَالَ عليه السلام: كَانَ أَبِي عليه السلام يُضَمِّنُ الصَّائِغَ وَالْقَصَّارَ مَا أَفْسَدَا وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام يَتَقَفَّضُ عَلَيْهِمْ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ نیز بنگرید: عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۳۷۱؛ ج ۲، ص ۳۸؛ ج ۱۸، ص ۱۸۷؛ ج ۱۴، ص ۳۶۶؛ ج ۱۰، ص ۴۸۷؛ ج ۶، ص ۲۴۴).

در این روایت نیز گوینده برای تبیین حکم ضَمان صنعتگران، به سیره پدر خویش و رفتار علی بن الحسین (علیه السلام) استناد می‌کند. این نحوه استشهاد به عملکرد امام پیشین، به‌ویژه با تعبیر «کان اُبی»، از تعبیری است که در بسیاری از روایات ائمه (علیهم السلام) مشاهده می‌شود و ظهور در آن دارد که گوینده خود در سلسله امامت قرار دارد. بنابراین، چنین بیانی می‌تواند قرینه‌ای در جهت انتساب روایت به معصوم (علیه السلام) تلقی شود.

بر این اساس، استناد به گفتار یا کردار امامان پیشین، به‌ویژه با تعبیری مانند «کان اُبی» یا نقل مستقیم سیره آنان در مقام افتا و پاسخ‌گویی، از جمله شواهدی است که در تحلیل متنی روایات مضمَر اهمیت دارد. این قرائن، هرچند به‌تنهایی اثبات‌گر قطعی مرجع اضمار نیستند، در کنار سایر شواهد صدوری و دلالتی می‌توانند در حصول وثوق عرفی نسبت به انتساب روایت به امام معصوم (علیه السلام) نقش مؤثری ایفا کنند.

۳-۴. قرائن عام

برخی روایات مضمَر، افزون بر شواهد خاصی که پیش‌تر گذشت، دربردارنده قرائن عامی هستند که ذیل عناوین یادشده قرار نمی‌گیرند؛ اما مجموع فضای روایت، نوع تعبیر، یا ویژگی‌های خاص گزارش، بر صدور آن از معصوم (علیه السلام) دلالت می‌کند. این‌گونه قرائن، هرچند غالباً ظهور مستقلاً در تعیین مرجع ضمیر ندارند، در کنار دیگر شواهد متنی و صدوری می‌توانند در تقویت انتساب روایت به امام (علیه السلام) نقش‌آفرین باشند.

الف) «مُحَمَّدُ بْنُ عَمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكُشَيْبِيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَكْفُوفِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ بُكَيْرٍ قَالَ: لَقِيتُ أَبَا بَصِيرٍ الْمُزَادِيَّ فَقَالَ أَتَيْتُ رِيْدَ قُلْتُ أَرِيدُ مَوْلَاكَ قَالَ أَنَا أَتْبَعُكَ فَمَضَى فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ وَ أَحَدُ النَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَالَ هَكَذَا تَدْخُلُ بُيُوتَ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنْتَ جُنُبٌ فَقَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ وَ غَضَبِكَ وَقَالَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ وَ لَا أَعُوذُ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۱۲).

در این روایت، چند قرینه بر انتساب سخن به امام معصوم (علیه السلام) دلالت دارد. نخست تعبیر «أَرِيدُ مَوْلَاكَ» است که در ادبیات روایی امامیه غالباً درباره امام (علیه السلام) به

کار رفته است. افزون بر آن، تعبیر «بُيُوتُ الْأَنْبِيَاءِ» ظهوری روشن در منازل اهل بیت (علیهم‌السلام) دارد؛ زیرا اطلاق «خانه‌های پیامبران» بر غیر خاندان نبوت، در فرهنگ حدیثی امامیه متعارف و شناخته شده نیست. از این رو، مجموع این تعبیر قرینه‌ای فراهم می‌آورد که مراد از ضمیر مستتر در روایت، امام معصوم (علیه‌السلام) است.

ب) «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ وَاصِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: دَكَّرْنَا خَاتَمَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ تُجِبُ أَنْ أُوْرِكَهُ فَقُلْتُ نَعَمْ فَدَعَا بِحُقٍّ مَخْتُومٍ فَفَتَحَهُ فَأَخْرَجَهُ فِي قُطْنَةٍ فَإِذَا خَلَقَتْهُ فِصَّةٌ وَفِيهِ قَصٌّ أَسْوَدُ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ سَطْرَانٌ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ إِنَّ قَصَّ النَّبِيِّ ﷺ أَسْوَدُ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۷۹).

با توجه به آن که خاتم رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در شمار ودایع امامت دانسته شده و نگهداری آن، بنابر روایات، در اختیار امامان معصوم (علیهم‌السلام) بوده است (بنگرید: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۶)، می‌توان این روایت را نیز از جمله مضمراتی دانست که قرائن درونی آن بر صدور از امام (علیه‌السلام) دلالت دارد. افزون بر این، گزارشی معتبر در دست نیست که نشان دهد انگشتر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در اختیار دیگران غیر از اهل بیت (علیهم‌السلام) قرار داشته است. از این رو، توانایی ارائه و معرفی چنین یادگار ویژه‌ای، خود قرینه‌ای بر آن است که گوینده از امامان معصوم (علیهم‌السلام) بوده است.

در پایان، بار دیگر باید تأکید کرد که شواهد و قرائن یادشده، ماهیتی قرینه‌ای و اطمینان‌آور دارند و مقصود از طرح آنها، اثبات منطقی و قطعی انتساب هر روایت مضمر به معصوم (علیه‌السلام) نیست. چه بسا در برخی موارد، یک قرینه به تنهایی برای حصول وثوق عرفی کافی باشد و در مواردی دیگر، تنها از رهگذر انضمام چند شاهد و تجمیع قرائن، اطمینان لازم در افق ذهنی فقیه حاصل گردد. در مقابل، هرگاه قرائن موجود نتواند اتصال روایت به منبع و حیانی را احراز نماید، مقتضای احتیاط علمی آن است که در پذیرش روایت مضمر و ترتیب آثار فقهی یا غیر فقهی بر آن، توقف شود.

نتیجه‌گیری

از تحلیل و واکاوی دیدگاه‌های فقیه‌ان امامیه در مسئله اضممار و بررسی

رویکردهای ایشان در مواجهه با این دسته از روایات، می‌توان به چند نتیجه بنیادین دست یافت. نخست آن‌که خبر مضمّر، در حالت ابتدایی، در شمار روایات فاقد اعتبار سندی قرار می‌گیرد؛ زیرا تا هنگامی که انتساب آن به مصدر وحیانی و نهاد عصمت احراز نگردد، قابلیت استناد فقهی و حدیثی نخواهد داشت. از همین رو، مسئله اصلی در مواجهه با مضمرات، نه صرف وجود اضمار، بلکه امکان اثبات اتصال روایت به معصوم علیه السلام از رهگذر قرائن و شواهد معتبر است.

بررسی میراث حدیثی و فقهی امامیه نشان می‌دهد که فقیهان شیعه در طول تاریخ، پیوسته کوشیده‌اند چالش اضمار را برطرف ساخته و این گروه از روایات را، در صورت فراهم بودن شواهد لازم، به دایره حجیت بازگردانند. این اهتمام، خود بیانگر آن است که مضمرات در نگاه ایشان به‌طور مطلق مطرود نبوده، بلکه قابلیت اعتبارسنجی و احراز داشته‌اند و از این رو، فقیهان برای حل این مسئله از شیوه‌ها و فرایندهای گوناگون بهره برده‌اند. در میان این روش‌ها، شواهد و قرائن متنی جایگاهی ویژه یافته است؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از فقیهان امامیه، تصریح یا اشعار دارند که تحلیل متن حدیث و دقت در ویژگی‌های درون‌متنی آن، نقشی اساسی در حل چالش اضمار و مسندسازی روایات مضمّر ایفا می‌کند. بر این اساس، توجه به ساختار روایت، نوع خطاب‌ها، سبک پرسش و پاسخ، و تعبیر خاص به‌کاررفته در متن، از ضرورت‌های پژوهش حدیثی در این حوزه به‌شمار می‌رود.

بر پایه بررسی انجام‌گرفته بر حدود سه‌هزار روایت مضمّر فقهی در کتاب وسائل الشیعه، به نظر می‌رسد که شواهد متنی قابل تقسیم به سه دسته اصلی‌اند: نخست، کاربرد تعبیر ویژه‌ای مانند «یا سیدی»، «جعلت فداک» و نظایر آن که استعمالشان در خطاب با غیر معصوم علیه السلام در فرهنگ روایی امامیه چندان متعارف نبوده است؛ دوم، طرح پرسش‌هایی با ماهیت و سطحی خاص که معمولاً تنها از امام علیه السلام پرسیده می‌شده و ناظر به مرجعیت علمی و دینی ایشان است؛ و سوم، پاسخ‌هایی مشتمل بر تعبیر، معارف و مضامینی ویژه که صدور آن‌ها از غیر معصوم علیه السلام، با توجه به فضای حدیثی امامیه، بعید یا خلاف ظاهر می‌نماید. مجموع این شواهد، هرچند در همه موارد مفید قطع نیست، می‌تواند در کنار دیگر قرائن، زمینه حصول وثوق عرفی

نسبت به انتساب روایت به امام معصوم علیه السلام را فراهم آورد.

فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. حکیم، سید محمد سعید. (۱۴۲۸ق). الکافی فی أصول الفقه. بیروت: دار الهلال.
۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. زنجانی، محمد باقر. (بی تا). تحریر الاصول. نجف اشرف: مطبعة النعمان.
۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: کتابفروشی داوری.
۶. شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۶ق). الوصول إلى کفایة الأصول. قم: دار الحکمة.
۷. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۸. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبة. قم: دار المعارف الإسلامیه.
۹. عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۱. کنی تهرانی، علی کنی. (۱۴۲۱ق). توضیح المقال فی علم الرجال. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۱۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۲۰ق). الوجیزة فی الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۳. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
۱۴. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
۱۵. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.



An Examination of Fāḍil Miqdād's Hadith Approaches in the Domain of Theological Thought

Soheila Pirouzfard¹ | Hassan Naghizadeh² | Mohammad Elahi Khorasani³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: spirouzfard@um.ac.ir
2. Professor, Department of Quranic and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: naghizadeh@um.ac.ir
3. Ph.D. Student in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Graduate of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: mo.elahikhorasani@mail.um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 15 February 2026

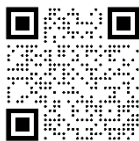
Revised: 16 June 2026

Accepted: 26 July 2026

Available online 09 August 2026

Keywords:

Fāḍil al-Miqdād, Imami Theology, Hadith Approaches of Theologians, Doctrinal Hadiths (Aḥādīth-e E'teqādī), Hadith Criticism.



ABSTRACT

The aim of this research is to reconstruct and systematically analyze Fāḍil Miqdād al-Siyūrī's hadith-based approaches within the domain of theological thought, focusing on his hadith principles, methods of transmission, types of argumentative application, methods of hadith interpretation (Fiqh al-Hadīth), and his practices of chain and text criticism. The research adopts a descriptive-analytical method grounded in direct study and text-centered analysis of Fāḍil Miqdād's theological works. Data were gathered through systematic investigation of his primary writings and were classified and analyzed using qualitative content analysis. The findings indicate that Fāḍil Miqdād employs a multi-layered, rational, and rule-governed model in his engagement with hadith. Within this model, mass-transmitted reports (Mutawātir), in their various forms, constitute the only independent and authoritative transmitted source in matters of belief, whereas solitary reports (Khabar al-Wāḥid) lack binding force except insofar as they reinforce or corroborate definitive rational or textual proofs. Alongside diverse modes of transmission, he applies methodical chain and text criticism to refine the hadith corpus, although in a limited number of cases his hadith judgments remain open to critique. The study concludes that Fāḍil Miqdād's hadith approach represents a salient example of the interaction between reason and hadith in the Imami theological tradition and offers a credible model for the historical reassessment of this relationship.

Cite this article: Pirouzfard, S.; Naghizadeh, H.; Elahi Khorasani, M. (2026). An Examination of Fāḍil Miqdād's Hadith Approaches in the Domain of Theological Thought. *Hadith Doctrines*, 10(19), 39-66. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.8206.1365>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

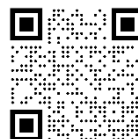


بررسی رویکردهای حدیثی فاضل مقداد در حوزه اندیشه‌های کلامی

سهیلا پیروزفر^۱ | حسن نقی‌زاده^۲ | محمد الهی خراسانی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: spirouzfard@um.ac.ir
۲. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: naghizadeh@um.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ دانش‌آموخته حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: mo.elahikhorasani@mail.um.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
هدف این پژوهش، بازسازی و تحلیل نظام‌مند رویکردهای حدیثی فاضل مقداد سیوری در حوزه اندیشه‌های کلامی است؛ با تمرکز بر مبانی حدیثی، شیوه‌های نقل، انواع کاربری استدلالی، روش‌های فقه‌الحدیثی و نقد سندی و متنی. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مطالعه مستقیم و تحلیل متن محور آثار کلامی فاضل مقداد است و داده‌ها از طریق تتبع نظام‌مند در آثار اصلی وی گردآوری و با روش تحلیل محتوای کیفی طبقه‌بندی و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد فاضل مقداد از الگویی چندسطحی، عقلانی و ضابطه‌مند در تعامل با حدیث بهره می‌گیرد؛ الگویی که در آن، خبر متواتر با اقسام گوناگونش، تنها منبع نقلی معتبر و مستقل در اعتقادات است و خبر واحد، جز در مقام تقویت یا تأیید ادله قطعی، نقش الزام‌آور ندارد. وی هم‌زمان با تنوع شیوه‌های نقل، از نقد سندی و متنی روشمند برای پالایش روایات بهره می‌برد، هرچند در مواردی محدود، داوری‌های حدیثی او قابل مناقشه است. نتیجه آنکه رویکرد حدیثی فاضل مقداد، نمونه‌ای شاخص از تعامل عقل و حدیث در سنت کلام امامیه و الگویی معتبر برای بازخوانی تاریخی این نسبت به شمار می‌رود.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۴ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۵/۰۵/۱۸ کلیدواژه‌ها: فاضل مقداد، کلام امامیه، رویکردهای حدیثی، متکلمان، احادیث، اعتقادی، نقد حدیث.



استناد: پیروزفر، سهیلا؛ نقی‌زاده، حسن؛ الهی خراسانی، محمد. (۱۴۰۵). بررسی رویکردهای حدیثی فاضل مقداد در حوزه اندیشه‌های کلامی. آموزه‌های حدیثی، ۱۰(۱۹)، ۳۹-۶۶. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.8206.1365>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

حدیث، به مثابه یکی از مهم‌ترین منابع معرفتی در سنت اسلامی، همواره نقشی اساسی در شکل‌گیری و تطور اندیشه کلامی ایفا کرده است (معینی، ۱۳۹۳). با این حال، نحوه تعامل متکلمان با حدیث - به ویژه در حوزه اعتقادات - یکسان نبوده و از طیفی گسترده، از اعتماد گسترده به نقل تا محدودسازی شدید کارکرد حدیث در برابر عقل، حکایت دارد (سبحانی، ۱۳۷۴). متکلمان امامیه کوشیده‌اند تا نسبتی متوازن میان عقل و نقل برقرار کنند؛ نسبتی که نه به اخباری‌گری محض بینجامد و نه به طرد یا حاشیه‌رانی حدیث در مباحث اعتقادی. بازشناسی این نسبت، مستلزم مطالعه دقیق الگوهای عملی متکلمان امامی در مواجهه با حدیث است. نوشتار حاضر از میان متکلمان به تلاش‌های فاضل مقداد توجه نشان داده است.

فاضل مقداد سیوری (م. ۸۲۶ق) را می‌توان از چهره‌های برجسته شیعه دانست که هم در حوزه فقه و هم در عرصه کلام، صاحب نظر و دارای تألیفات متعدد است. آثار کلامی وی حاوی تعامل گسترده، متنوع و در عین حال ضابطه‌مند با حدیث است. با وجود اهمیت جایگاه فاضل مقداد در تاریخ کلام امامیه، پژوهش‌های انجام‌شده درباره وی غالباً به گزارش آرای کلامی او محدود شده و به روش حدیثی وی به عنوان یک دستگاه منسجم روش‌شناختی کمتر به صورت مستقل و تحلیلی توجه شده است. تحلیل نحوه استناد، استشهاد، احتجاج، فهم و نقد حدیث در آثار او، می‌تواند تصویری روشن‌تر از جایگاه واقعی حدیث در کلام امامی ارائه دهد.

اهمیت و ضرورت این پژوهش از آن رو دوچندان است که در مطالعات معاصر، گاه تصویری تقلیل‌گرایانه از کلام امامیه ارائه می‌شود؛ تصویری که یا آن را به عقل‌گرایی صرف فرو می‌کاهد یا تعامل آن با حدیث را فاقد نظام می‌انگارد. به نظر می‌رسد با مطالعه روشمند آثار فاضل مقداد بتوان نشان داد که متکلمان امامی، دست‌کم در این سنت، نه تنها به حدیث بی‌اعتنا نبوده‌اند، بلکه برای حجیت، کارکرد، مراتب اعتبار و شیوه نقد حدیث، قواعدی دقیق و منسجم در اختیار داشته‌اند. از این رو، بازخوانی آثار او می‌تواند هم در بازسازی تاریخ کلام امامیه و هم

در گفت‌وگوهای معاصر دربارهٔ نسبت عقل و نقل، نقشی روشن‌نگر ایفا کند. پرسش پژوهش این است که الگوی حدیثی فاضل مقداد در مباحث اعتقادی چیست و این الگو بر چه مبانی و سازوکارهایی استوار است؟ به نظر می‌رسد فاضل مقداد از الگویی منسجم، چندسطحی و هدفمند در تعامل با حدیث بهره گرفته است؛ الگویی که در آن، حدیث نه به صورت یک منبع یکنواخت، بلکه بر اساس درجهٔ اعتبار (متواتر و واحد)، نوع کارکرد (استناد، استشهاد، احتجاج)، و نسبت آن با عقل و ادلهٔ قطعی، به کار گرفته می‌شود و هم‌زمان، با نقد سندی و متنی دقیق، پالایش می‌گردد.

هدف اصلی پژوهش، بازسازی و تحلیل نظام‌مند الگوی حدیثی در آثار فاضل مقداد است؛ به گونه‌ای که مبانی حجیت حدیث، شیوه‌های نقل، انواع بهره‌گیری استدلالی، روش‌های فهم متن (فقه‌الحدیث) و شیوه‌های نقد سندی و متنی به صورت تفکیک شده و در عین حال مرتبط، تبیین شود. مقاله می‌کوشد تصویری روشن از جایگاه حدیث در کلام امامی ارائه دهد که فراتر از گزارش موردی آراء باشد. پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ فاضل مقداد، عمدتاً ناظر به آرای کلامی یا مبانی عقلانی اوست و پرداختی نظام‌مند به رویکردهای حدیثی وی در مباحث کلامی در آنها مشاهده نمی‌شود.

از جمله، مقاله «سهم عقل و نقل در معناشناسی صفات خبری از نگاه فاضل مقداد» نوشتهٔ ابوالقاسم اسدی و علی‌الله بداشتی، بر تبیین تأویل عقلانی آیات صفات خبریه تمرکز دارد و هرچند به نقل به عنوان یک عنصر کلی اشاره می‌کند، اما به نقش روایات و شیوهٔ کاربست حدیث در استدلال‌های کلامی فاضل مقداد نمی‌پردازد (اسدی؛ بداشتی، ۱۳۹۴).

مقاله «جایگاه خبر واحد در استنباط آموزه‌های کلامی از دیدگاه فاضل مقداد» اثر رضا برنجکار و مهدی سالکی، به طور خاص به مسئلهٔ اعتبار خبر واحد در کلام اختصاص یافته است (برنجکار؛ سالکی، ۱۳۹۴). تمرکز این پژوهش بر مسئلهٔ حجیت خبر واحد، موجب شده است سایر شیوه‌ها و رویکردهای حدیثی در آثار کلامی فاضل مقداد، از جمله احتجاج به اخبار خصم، تمایز میان مقام اثبات و الزام، یا

نقد سند و متن، بررسی نشود. دیدگاه نویسندگان مقاله درباره حجیت خبر واحد نزد فاضل مقداد در نوشتار پیش رو نقد شده است.

در مقاله «روش‌شناسی کلامی فاضل مقداد» علی ربانی گلپایگانی و محمد فرضی پوریان، گرچه به مبانی کلی روش کلامی وی پرداخته شده، اما حدیث‌شناسی و نحوه مواجهه او با روایت در مسائل اعتقادی تنها به صورت گذرا مطرح شده و تحلیل مستقلی از رویکردهای حدیثی او ارائه نشده است (ربانی گلپایگانی؛ فرضی پوریان، ۱۳۹۵).

پایان نامه «آرای کلامی فاضل مقداد» اثر حسین حمیدی (دانشگاه قرآن و حدیث)، با تمرکز بر گزارش و تحلیل دیدگاه‌های اعتقادی فاضل مقداد، به روش‌ها و الگوهای حدیثی وی در تبیین این آرا پرداخته است (حمیدی، ۱۳۹۲).

در حوزه‌ای گسترده‌تر، مهدی کریمی در مقاله «کار بست نقل در علم کلام از دیدگاه ابن میثم بحرانی» به بررسی نقش روایت در آثار کلامی ابن میثم بحرانی پرداخته که از حیث موضوع، ناظر به متکلمی دیگر از سنت جله است (کریمی، ۱۳۹۴). نویسنده در کتاب «نقش حدیث در استنباط کلامی جله»، دیدگاه‌های متکلمان برجسته‌ای چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی را بررسی کرده، اما فاضل مقداد در این اثر بررسی نشده است (کریمی، ۱۳۹۵؛ سراسر اثر).

بر این اساس، می‌توان گفت با وجود پژوهش‌های ارزشمند پیشین، مطالعه‌ای مستقل، منسجم و متن‌محور در شناسایی و تحلیل رویکردهای حدیثی فاضل مقداد در آثار کلامی او، تاکنون انجام نشده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی بر پایه مطالعه مستقیم و تحلیل متن‌محور آثار کلامی فاضل مقداد، با تمرکز بر شیوه‌های وی در نقل، استناد، احتجاج و نقد حدیث می‌کوشد این خلأ پژوهشی را جبران کند و تصویری روشن از جایگاه حدیث در منظومه کلامی وی ارائه دهد.

این پژوهش برای نخستین بار رویکردهای حدیثی فاضل مقداد را به صورت یک نظام‌واره روش‌شناختی منسجم بازسازی می‌کند. منظومه فکری فاضل مقداد در تبیین مبانی اعتقادی امامیه را با تتبع در آثار او می‌توان جستجو کرد: «اللوامع الإلهية

فی المباحث الكلامية؛ «ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين» که شرحی بر المسترشد علامه حلی (۷۲۶ق) و کتاب «النافع لیوم الحشر» که شرح فاضل مقداد بر کتاب باب حادی عشر از دیگر آثار کلامی علامه حلی است؛ «الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة»، در شرح فصول خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲)؛ و «الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد» که مشتمل بر دو بخش کلامی و فقهی است. بخش کلامی این کتاب، یک دوره فشرده مباحث اعتقادی است.

در میان این آثار، جامع‌ترین و تأثیرگذارترین اثر فاضل مقداد، «اللوائح الإلهیه فی المباحث الكلامیه» است که از منابع اصلی و معتبر کلام امامیه به شمار می‌رود. مباحث این کتاب در قالب لوايح دوازده‌گانه ارائه شده و مؤلف نیمی از لوايح را به مقدمات فلسفی و نیمی دیگر را به مباحث کلامی اختصاص داده است.

این پژوهش مبانی و شیوه‌های تعامل او با حدیث را استخراج و طبقه‌بندی کرده است. در این مسیر، از تفکیک مفهومی دقیق میان استناد، استشهاد و احتجاج بهره گرفته شده و نقد سندی و نقد متنی نیز به صورت مستقل و روشمند بررسی شده است.

در این مقاله، پس از تبیین مبانی حدیثی فاضل مقداد در حوزه اعتقادات، شیوه‌های نقل حدیث و انواع بهره‌گیری از حدیث در قالب استناد، استشهاد و احتجاج تحلیل می‌شود. در ادامه، روش فقه‌الحدیثی وی در فهم و تفسیر متون روایی بررسی و پس از آن، نقد سندی و نقد متنی روایات به عنوان دو سطح متمایز از ارزیابی حدیث، تبیین می‌گردد.

۱. مبانی حدیثی

جایگاه حدیث در کلام امامیه همواره با مسئله نسبت «نقل» و «یقین» گره خورده است؛ از یک سو، اتکای کلام شیعی بر آموزه‌های معصومان (علیهم‌السلام) اقتضای بهره‌گیری گسترده از حدیث را دارد و از سوی دیگر، التزام به عقل و برهان، مانع از پذیرش بی‌ضابطه هر گزارش نقلی در قلمرو اعتقادات می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۲۶-۳۵). در آثار فاضل مقداد به عنوان یکی از متکلمان برجسته امامیه در قرن نهم هجری، تلاش برای ساماندهی این چالش با ارائه چارچوبی منسجم دیده می‌شود؛ چارچوبی که در

آن، حدیث جایگاهی مهم اما مشروط دارد و تنها در صورتی می‌تواند در ساخت اعتقاد دخالت کند که با معیارهای یقین معرفتی و اصول قطعی کلامی سازگار باشد. بر این اساس، مبانی حدیثی فاضل مقداد در مباحث اعتقادی، نه بر طرد حدیث استوار است و نه بر تعبد بی‌قید به نقل، بلکه بر تفکیک دقیق کاربری‌های کلامی احادیث بنا شده است. در ادامه، این مبانی به صورت نظام‌مند تبیین می‌شود تا منطق درونی رویکرد حدیثی فاضل مقداد در اعتقادات آشکار گردد.

۱-۱. امکان استناد به حدیث در اعتقادات در صورت علم‌آوری

فاضل مقداد در جایی که بتوان در آن به دلیل نقلی استناد کرد، حدیث را نیز به شرط علم‌آور بودن قابل استناد می‌داند.

بر همین اساس، وی در موارد متعددی به خبر متواتر (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۴۶؛ ۱۳۸۰، ص ۳۳۹) و در مواردی دیگر به خبر واحد در کنار سایر ادله که مجموعاً علم‌آور هستند، استناد کرده است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰؛ ۱۴۰۵، ص ۴۳۰). توضیح بیشتر در بخش استناد به حدیث خواهد آمد.

۲-۱. عدم امکان استناد به حدیث در اعتقادات در صورت عدم علم‌آوری

فاضل مقداد با وجود بهره‌گیری فراوان از روایات در آثار کلامی خویش، استناد به خبر واحد غیرعلم‌آور را برای اثبات یک اصل اعتقادی نمی‌پذیرد.

کاریست این مبنا را می‌توان در بحث «حکم عوض بر اَلَم صادر از غیرعاقل» مشاهده کرد. یکی از ملحقات بحث عدل الهی، بررسی این موضوع است که آیا دادن عوض از جانب خداوند بابت درد و رنجی که از ناحیه غیرعاقل که اختیار ندارد، به فرد رنج‌دیده لازم است یا نه. فاضل مقداد پس از نقل اختلاف آراء در این موضوع و با اشاره به دو روایت نبوی مورد استناد در این موضوع، تصریح می‌کند که این دو روایت، خبر واحد هستند و از این حیث، قدرت اثبات حکم اعتقادی ندارند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۸۲).

در بحث جانشینی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز در نقد استناد اهل سنت به حدیث اقامه نماز توسط ابوبکر به امر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای اثبات جانشینی وی، حدیث مذکور را خبر واحد دانسته و علم‌آور نمی‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲).

وی همچنین روایات باب «بداء» را از سنخ خبر واحد می‌داند و بر همین اساس، آموزه بداء را قابل استناد به امامان شیعه نمی‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷).

۳-۱. لزوم ردّ خبر واحد معارض با ادله قطعی

از دیگر مبانی حدیثی فاضل مقداد، لزوم ردّ خبر واحد معارض با ادله قطعی است. وی در تحلیل روایت مشهور به «غرانیق» با صراحت اعلام می‌کند که این گزارش، هرچند در برخی منابع نقل شده، به دلیل تعارض آشکار با اصل قطعی عصمت انبیا، مردود است. وی تصریح می‌کند: «تقرّر فی الأصول أنّ خبر الواحد إذا اقتضى علماً و فی الأدلة القطعية مخالفته يجب ردّه» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۷۱). بر این اساس، معیار پذیرش حدیث، هماهنگی آن با اصول یقینی کلامی است و هر خبری که مستلزم نقض این اصول باشد، حتی در فرض صدور، مردود تلقی می‌شود.

۲. شیوه‌های نقل حدیث

بررسی شیوه‌های نقل حدیث در آثار کلامی فاضل مقداد نشان می‌دهد که وی، برخلاف روش رایج محدثان، خود را ملتزم به ذکر منبع، سند یا طریق روایت در همه موارد نمی‌داند. این امر نه از سر تساهل در اعتبار حدیث، بلکه برخاسته از جایگاه خاص حدیث در منظومه استدلال کلامی او است. فاضل مقداد در مقام یک متکلم امامی، بیش از آن که دغدغه بازسازی مسیر صدور روایت را داشته باشد، به کارکرد احتجاجی، تأییدی یا تبیینی حدیث توجه می‌کند؛ از این رو، شیوه‌های نقل او متنوع و متناسب با غرض استدلالی هر مقام است.

در مواردی که حدیث در هماهنگی کامل با برهان عقلی یا اصل قطعی کلامی قرار دارد، به صرف استناد به معصوم بسنده می‌کند؛ و در جایی که در مقام احتجاج با خصم است، به نقل از منابع عامه یا ذکر ناقل حدیث روی می‌آورد. همچنین هرگاه بخواهد حدیث را فراتر از یک خبر واحد عادی نشان دهد، به کثرت طرق، شهرت یا تواتر اشاره می‌کند. بدین ترتیب، تنوع شیوه‌های نقل حدیث در آثار فاضل مقداد، نه نشانه فقدان ضابطه، بلکه حاکی از رویکردی هدفمند، غایت‌محور و کلام‌محور در استفاده از حدیث است؛ رویکردی که تنها در پرتو تفکیک میان کارکردهای گوناگون

حدیث در مباحث کلامی، قابل فهم است. توضیح بیشتر با ذکر مستندات از آثار کلامی فاضل مقداد در ادامه خواهد آمد.

۱-۲. استناد به معصوم بدون ذکر طریق

فراگیرترین شیوه نقل حدیث در آثار کلامی فاضل مقداد، استناد مستقیم به معصوم بدون ذکر منبع یا طریق روایت است. وی در این شیوه، غالباً با تعبیری مانند «قوله الله ﷺ» به نقل مضمون حدیث می‌پردازد، بی آن‌که به منبع، سند یا ناقل روایت اشاره‌ای کند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۸۲؛ ۱۳۸۰، ص ۲۵۰، ۲۹۵، ۳۹۰).

در پاره‌ای موارد، انتساب حدیث به معصوم قطعی تلقی شده است. برای مثال، در بحث نفی صفات زائد از ذات الهی، به کلام امیرالمؤمنین ﷺ تصریح شده است: «كما أشار إليه ولي الله ﷺ بقوله: وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰).

همچنین در بحث قضا و قدر و توضیح سازگاری آن با اختیار انسان، با اشاره به سخن امیرمؤمنان ﷺ آورده است: «واعلم أنّ ولي الله ﷺ قد كشف القناع عن معنى القضاء والقدر حين سأله الشامي عن مسيرهم...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶). بررسی موارد نشان می‌دهد که فاضل مقداد، در جایی که متن حدیث را پذیرفته، آن را گواه قرار داده و به صورت قطعی به معصوم استناد می‌دهد.

۲-۲. اشاره به روایت از معصوم بدون وصف روایت و ذکر طریق

گاهی روایت صرفاً با تعبیر «روي» نقل شده است؛ بی آن‌که وصفی برای روایت ذکر شود یا به طریق و منبع آن اشاره گردد. برای نمونه، در بحث عصمت انبیای الهی و در پاسخ به اتهام‌زنی به داوود نبی ﷺ، آمده است: «روي عن علي عليه السلام أنّه قال: من حدّث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته مائة وستين جلدة» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۶۰).

در این شیوه، حدیث به صورت اجمالی نقل می‌شود و تمرکز اصلی بر مضمون آن است، نه بر اثبات صدور آن. در این گونه موارد، متن یا مضمون حدیث به گونه‌ای نیست که به صورت قطعی به معصوم استناد داده شود.

۳-۲. اشاره به فراوانی طرق روایت

اشاره به فراوانی طرق روایت در جایی است که وی قصد دارد نشان دهد حدیث مورد استناد، خبر واحد عادی نبوده و از پشتوانه‌ای فراتر از نقل منفرد برخوردار است. در مواردی، این فراوانی با تصریح به «تواتر» روایت بیان می‌شود؛ مانند استدلال به حدیث غدیر: «الخبر المتواتر یوم الغدیر» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۴۶).

در جای دیگری می‌گوید: «وقد تظاهرت الأخبار أنّ رجلاً من عسکره قال: یا أمیر المؤمنین...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۰۵).

«نقل مستفیض» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳) نیز از دیگر تعبیری است که برای فراوانی طرق و راویان احادیث در رتبه پس از خبر متواتر استفاده شده است. روشن است که غرض فاضل مقداد از این تعبیر، اثبات اعتبار حدیث از راه کثرت و شیوع نقل و به تبع آن، حصول اطمینان و خروج از ظنّ غیرمعتبر است.

۴-۲. اشاره به ناقل حدیث

یکی از شیوه‌های نقل حدیث در آثار کلامی فاضل مقداد، اشاره به ناقل حدیث است؛ به‌ویژه در نقل روایات نبوی که غالباً نام صحابی در ابتدای روایت ذکر می‌شود. برای نمونه در جایی حدیث را این گونه می‌آورد: «روی ابن مسعود عن النبی ﷺ...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴).

در برخی موارد، حدیث را به نقل از مصتّف کتاب می‌آورد: «روی الطبرسی أنّهم لما خرجوا...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۶۸) و نیز: «روی البیهقي عن النبی ﷺ أنّه قال...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۸۶).

بررسی موارد نشان می‌دهد فاضل مقداد هر جا که نام صحابه یا محدثان عامه را می‌آورد، می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که روایت، منحصر در طریق خاص امامیه نیست و از مجاری مختلف نقل شده است. وی در این موارد، به روشنی نشان می‌دهد که حدیث مورد احتجاج، از طریق مخالفان نقل شده و از منابع معتبر آنان به دست ما رسیده است.

از جمله، در بحث اثبات امامت دوازده امام، به طرق روایات خلفای دوازده‌گانه پیامبر ﷺ در منابع عامه اشاره می‌کند: «ما ورد من طریق الخصم کخبر مسروق...»

پس از آن اضافه می‌کند: «و روی البخاري عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: بعدي اثنا عشر خليفة...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵).

۲-۵. اشاره به اعتبار روایت

در برخی موارد، فاضل مقداد برای اثبات موضوع هنگام استناد به حدیث، به اعتبار روایت تصریح می‌کند. این تصریح معمولاً با «صحیح» خواندن روایت همراه است.

برای نمونه، در نقل روایتی از طریق شیخ صدوق، می‌نویسد: «الأول: ما صحّ لنا رواية عن شيخنا أبي جعفر بن بابويه رحمه الله، بإسناده عن ابن عباس...» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۳۵).

یا در بحث میزان، پس از اشاره به آیه قرآن، می‌افزاید: «و كذا في الأخبار الصحيحة، و أنّ له كفتين» (فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۶).

به نظر می‌رسد مقصود وی از «صحّت» در این موارد - به ویژه با توجه به تعبیر «صحّ لنا رواية» - اعتبار اسنادی حدیث است. هرچند دلیل روشنی برای تفسیر اصطلاح صحیح به تعریف متأخران از حدیث صحیح وجود ندارد. ضمن آن‌که اثری از ارزیابی‌های رجالی راویان و اشاره به انواع دیگر خبر در نگاه متأخران مانند «حسن» و «موثق» نیز به چشم نمی‌خورد.

گاه به «مقبول» بودن روایت نزد مسلمانان اشاره می‌کند و آن را معیار اعتبار قرار می‌دهد: «الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول والإذعان و هو قوله: أذخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» (فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷). روشن است که معیار قبول امت، ناظر به متن و محتوای حدیث است و به همین جهت، اشاره‌ای به منبع و سند حدیث نشده است.

۳. گونه‌های کاربری حدیث

کاربری حدیث در اندیشه‌های کلامی فاضل مقداد به شیوه‌های گوناگونی صورت گرفته است. این شیوه‌ها را می‌توان در سه قالب کلی دسته‌بندی کرد: استناد، استشهاد و احتجاج.

در کاربری استنادی، حدیث به عنوان دلیلی مستقل برای اثبات یک مدعی

کلامی مورد استناد قرار می‌گیرد. در این حالت، روایت نقش اصلی در اقامه برهان و اثبات مدعا را بر عهده دارد.

در کاربرست استشهدی، حدیث نه به مثابه دلیل مستقل، بلکه به عنوان شاهد و مؤیدی برای تقویت دلیل اصلی به کار می‌رود. بدین معنا که استدلال کلامی پیش‌تر بر پایه ادله دیگر شکل گرفته و حدیث در مقام تأیید و تقویت آن استدلال ذکر می‌شود.

اما در کاربرست احتجاجی، حدیث به عنوان دلیلی که مورد قبول یا اذعان خصم است، در مقام احتجاج مورد استفاده قرار می‌گیرد. در اینجا هدف، الزام طرف مقابل از طریق ادله مورد پذیرش اوست.

در ادامه، هر یک از این گونه‌های کاربرست حدیث با اشاره به نمونه‌هایی از آثار فاضل مقدار بررسی خواهد شد.

۳-۱. استناد به حدیث

فاضل مقدار از حدیث به مثابه دلیل برای اثبات یک مدعای کلامی بهره می‌برد. بررسی آثار وی نشان می‌دهد که استنادات حدیثی او به دو قسم کلان تقسیم می‌شود:

الف. استناد به خبر متواتر

ب. استناد به خبر واحد

اکنون به بررسی جداگانه هر کدام در آثار کلامی فاضل مقدار می‌پردازیم.

۳-۱-۱. استناد به خبر متواتر

فاضل مقدار در آثار کلامی خود به طور گسترده به اخبار متواتر استناد کرده است. وی در تبیین مفهوم تواتر، صراحتاً هرگونه شرط عددی خاص در تعداد راویان یا لزوم نقل همگانی را نفی می‌کند و تنها ملاک تواتر را فراوانی راویان در حد علم‌آور بودن می‌داند.

خبر متواتر را به دو قسم متواتر لفظی و معنوی تقسیم کرده‌اند. در تعریف متواتر لفظی گفته‌اند: خبر متواتری است که در آن راویان، خبر خود را با الفاظ یکسان نقل کرده باشند (مامقانی، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۵). متواتر معنوی را نیز این گونه تعریف کرده‌اند:

خبر متواتری است که الفاظ راویان گوناگون باشد، اما هر یک از آنها به صورت تضمّن یا التزام، بر معنایی مشترک میان همه دلالت کند، و علم به همان قدر مشترک، بر اثر کثرت اخبار حاصل گردد (مامقانی، تاریخ، ج ۱، ص ۱۱۵).

فاضل مقداد، بدون آن که معیاری برای تحقق تواتر مطرح کند، احادیثی را که صراحت در خلافت بلا فصل امیرالمؤمنین (علیه السلام) دارند (نص جلی)، برخورداری از تواتر لفظی و معنوی می‌داند: «و هو أحادیث كثيرة كقوله (علیه السلام) له: أنت الخليفة بعدي ... و قد بلغت التواتر لفظاً و معنی» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۳۵).

ولی در غالب موارد به تواتر معنوی اخبار استناد می‌کند. برای نمونه، در بحث معجزات غیرقرآنی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، در پاسخ به اشکال «خبر واحد بودن» نقل‌ها، اصل ظهور امور خارق‌العاده به دست پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را مضمونی متواتر می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰) که این همان مصداق تواتر معنوی است.

بیشترین استناد فاضل مقداد به تواتر در بحث امامت است. وی در بیان ادله اثبات امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، احادیث غدیر، منزلت و طیر را متواتر می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۴۶؛ ۱۳۸۰، ص ۳۳۹، ۳۸۳). وی همچنین شکایت امام علی (علیه السلام) از غصب حق خویش، حقانیت شیعه علی (علیه السلام) و فسق خوارج را از مضامین متواتر می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۶، ۳۸۲، ۳۷۲).

در مبحث معاد نیز، به تواتر اخبار معاد جسمانی و اخبار انقطاع عذاب مسلمان فاسق استناد کرده است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۲۱، ۴۴۳).

۳-۲. استناد به خبر واحد

برخی پژوهشگران از استناد فاضل مقداد به خبر واحد در مباحث کلامی نتیجه گرفته‌اند که وی خبر واحد را در فروع اعتقادی حجت می‌داند (برنجکار؛ سالکی، ۱۳۹۴). در حالی که در ابتدای این نوشتار، به مبانی حدیثی وی از جمله عدم امکان استناد به خبر واحد غیرعلم‌آور در مباحث اعتقادی اشاره شد و مستندات آن نیز ارائه گردید.

بررسی دقیق موارد و شیوه‌های استناد به خبر واحد در آثار فاضل مقداد نشان می‌دهد وی گاه در اصول اعتقادی و گاه در فروع اعتقادی، به خبر واحد استناد

نموده است؛ ولی نوع استناد در این موارد نشان می‌دهد که وی از مبنای خود در عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات دست نکشیده است. اکنون به بررسی انواع استناد به خبر واحد در آثار کلامی فاضل مقداد می‌پردازیم.

۳-۱-۲-۱. استناد به خبر واحد در اصول اعتقادی از باب تجمیع ظنون

فاضل مقداد در برخی مسائل اصولی کلام، به خبر واحد استناد می‌کند؛ اما این استناد نه از آن روست که خبر واحد را به تنهایی مفید علم بداند، بلکه از باب تجمیع ظنون و تعاضد ادله است؛ به گونه‌ای که مجموعه شواهد، مخاطب را به اطمینان و یقین نزدیک سازد. در این گونه موارد، خبر واحد در منظومه‌ای از شواهد عقلانی و نقلی قرار می‌گیرد و به تنهایی بار اثبات را به دوش نمی‌کشد.

نمونه روشن این شیوه، در استناد او به حدیث «أفضاکم علی (علیه السلام)» در بحث افضلیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) دیده می‌شود. فاضل مقداد، این حدیث را در شمار مجموعه‌ای از ادله عقلی و نقلی می‌آورد و با در نظر داشتن مجموع آنها، افضلیت علمی امام علی (علیه السلام) را اجمالاً اثبات می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰).

۳-۲-۲. استناد به خبر واحد در فروع اعتقادی در کنار سایر ادله

در فروع اعتقادی، فاضل مقداد دایره استناد به خبر واحد را گسترده‌تر می‌گیرد، اما غالباً آن را در کنار قرآن، اجماع یا ادله عقلی مطرح می‌کند. در بحث شفاعت، نخست به اجماع تمسک می‌کند، سپس به آیات قرآن و در مرحله بعد، حدیث نبوی «ادخرت شفاعتی لأهل الكبائر من أمتی» را می‌آورد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۰). این ترتیب نشان می‌دهد که خبر واحد در این گونه مباحث، مؤید فهم قرآنی و اجماعی است و نه پایه اصلی استدلال.

همین الگو در مباحثی مانند افضلیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نسبت به سایر انبیا و یا عمومیت بعثت ایشان نیز تکرار می‌شود. فاضل مقداد ابتدا به دلیل عقلی اشاره می‌کند و سپس، به دلیل قرآنی و در آخر، به چند خبر واحد استناد می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۹۵)؛ به گونه‌ای که حذف خبر واحد، اصل مدعا را فرو نمی‌ریزد، بلکه از غنای استدلال می‌کاهد.

۲-۳. استشهاد به حدیث

مقصود از استشهاد به حدیث در آثار فاضل مقداد، این است که در مواردی وی پس از اقامه دلیل مستقل - اعم از عقلی یا قرآنی -، نه به عنوان دلیل مستقل، بلکه به مثابه شاهدی نقلی برای تأیید، توضیح یا تقویت آن دلیل، به حدیث تمسک می‌کند. طبعاً در استشهاد، نیازی به اثبات اعتبار حدیث نیست؛ چرا که صرفاً نقش تأییدی دارد.

۳-۱-۲. استشهاد به حدیث برای تأیید دلیل عقلی

در بسیاری از مباحث الهیاتی، فاضل مقداد بعد از اقامه برهان عقلی، برای تأیید یا توضیح آن، به روایت استشهاد می‌نماید. در بحث «عدم معرفت بشر به حقیقت ذات الهی»، پس از تحلیل دقیق اقسام معقول از واجب الوجود و اثبات امتناع علم حصولی به حقیقت ذات، به حدیث «یا من لا یعلم ما هو إلا هو» استشهاد می‌کند تا نتیجه برهان عقلی را نقلاً تأیید نماید (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۳۹). در اینجا روایت، نقش شاهد بر مدعای عقلی را دارد، نه مبنای اثبات آن.

همین شیوه در بحث «زیادت صفات بر ذات در تعقل» نیز دیده می‌شود؛ بدین گونه که پس از اثبات عقلی امتناع زیادت صفات در خارج و اثبات تمایز صرفاً ذهنی، کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام): «من وصف الله سبحانه فقد قرنه...» را شاهد آورده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۲۲). روایت در این مقام، شهادتی بر قاعده عقلی است که پیش‌تر اثبات شده است.

در بحث قضا و قدر نیز پس از تبیین عقلی نسبت افعال اختیاری انسان با قضا و قدر الهی، به روایت گفت‌وگوی امیرالمؤمنین (علیه السلام) با شامی استشهاد می‌کند تا معنای صحیح قضا و قدر را روشن سازد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶). این روایت، شهادتی برای تأیید فهم عقلی مسئله است، نه منشأ اثبات آن.

همچنین در بحث پاسخ به شبهات وارده بر عصمت انبیا، در نقد روایتی که رفتاری ناشایست را به داوود نبی (علیه السلام) نسبت داده است، پس از بیان قبح عقلی آن، روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) را در تأیید شاهد آورده است که فرمود: «من حدّث بحديث داود علی ما یرویه القصّاص جلدته مائة و ستّین جلدة، و هی حدّ الفرّیة

علی‌الأنبياء» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۶۰). این روایت، شاهی بر بی‌اساس بودن داستان‌گویی قصه‌گویان درباره حضرت داوود علیه السلام است.

۲-۲-۳. استشهاد به حدیث برای تأیید نکات تفسیری

در تبیین مفاهیم کلیدی قرآنی در حوزه اعتقادات، فاضل مقداد گاه به روایتی استشهاد می‌کند تا معنای لغوی یا شرعی یک واژه را تأیید و تثبیت کند. وی در تبیین معنای «ولی» در آیه ولایت (مائده/۵۵)، با استشهاد به روایت «أیما امرأة نکحت بغير إذن ولیها...»، ظهور این واژه را در معنای «أولی به تصرف» می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۳۷).

وی همچنین در مقام تفسیر صحیح آیات مربوط به انبیای الهی و برداشت‌های ناصواب تفسیری، از روایات شاهد می‌آورد.

در تفسیر آیه نفی اهلیت فرزند نوح علیه السلام (هود/۴۶)، پس از تحلیل دقیق دلالت آیه و تفکیک میان «اهلیت نسبی» و «اهلیت دینی»، به کاربرد روایی تعبیر «سلمان منا أهل البيت» استشهاد کرده تا معنای صحیح «أهل» را تثبیت کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰).

در تفسیر آیه ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخْرِجُ الْمَوْتَى﴾ (بقره/۲۶۰)، پس از دفع اشکال دلالت آیه بر شک حضرت ابراهیم علیه السلام، به روایت امام صادق علیه السلام استشهاد می‌شود تا نشان داده شود که درخواست ابراهیم علیه السلام برای حصول اطمینان بوده است، نه تردید در اصل معاد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲).

در تفسیر آیه ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ (یوسف/۲۴)، پس از ذکر دیدگاه حشویه و اتهام‌زنی آنها به پیامبر الهی، با اشاره به دلیل عقلی بر عصمت و استحاله صدور معصیت از انبیا، به روایتی در تجلیل از شخصیت حضرت یوسف علیه السلام استشهاد می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵). همین شیوه در دفاع از رفتار حضرت موسی علیه السلام در ماجرای نزاع با حضرت هارون علیه السلام نیز دیده می‌شود (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۶۰).

۳-۳. احتجاج به حدیث

یکی از شیوه‌های مهم فاضل مقداد در مناظرات کلامی، احتجاج به روایت بر اساس مبانی پذیرفته شده خصم است. وی با التفات به این نکته که خبر واحد در

اصول اعتقادی نزد امامیه حجیت ذاتی ندارد، در موارد متعددی از روایاتی بهره می‌گیرد که هرچند ممکن است از نظر خود او واجد شرایط حجیت نباشند، اما نزد اهل سنت پذیرفته شده‌اند. بدین سان، روایت نه به عنوان دلیل مستقل، بلکه در مقام الزام خصم بر مبنای مسلمات خود او به کار گرفته می‌شود.

در رد دیدگاه اهل سنت درباره طریق تعیین امام که بیعت یا استیلا را کافی می‌دانند، فاضل مقداد به حدیث مورد قبول آنان احتجاج می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۴۹) که اطلاق «ملک» بر رهبری مبتنی بر قهر و غلبه، خود دلیلی بر بطلان خلافت استیلائی است و این احتجاج، از سنخ الزام خصم به لوازم روایت مقبول خویش است.

در مقام اثبات امامت امامان، به اخبار عامه تمسک می‌جوید. از جمله، خبر مسروق از ابن مسعود درباره تعیین دوازده خلیفه به عدد نقبای بنی اسرائیل و نیز روایت بخاری از جابر بن سمره که پیامبر ﷺ فرمود: «بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من قریش». وی تصریح می‌کند که هر کس این اصل را بپذیرد، ناگزیر باید مصداق آن را در ائمه اهل بیت ﷺ جست‌وجو کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵).

فاضل مقداد برای رد مشروعیت خلافت شیخین، به اخبار مورد قبول خصم احتجاج می‌کند. از جمله، با استناد به «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» نشان می‌دهد که اگر امر به اقتدا مستلزم خلافت باشد، لازم می‌آید همه صحابه امام باشند، در حالی که این لازم به اجماع باطل است؛ پس ملزوم نیز باطل خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵). به همین قیاس، روایت «صلّوا خلف كلِّ برّ وفاجر» را نقل می‌کند تا نشان دهد امر به تبعیت یا اقتدا، دلالتی بر افضلیت یا استحقاق خلافت ندارد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۳).

در مقام اشکال بر سیره خلیفه اول، فاضل مقداد به گزارشی درباره هجوم به خانه حضرت زهرا (ع) استناد می‌کند و در برابر این اشکال که روایت اختصاص به شیعه دارد، تصریح می‌کند که این واقعه از طرق عامه نیز نقل شده است؛ از جمله توسط بلاذری و ابن عبدالبرّ، و افزون بر آن، با اعتراف منسوب به ابوبکر در واپسین لحظات عمرش («لینتی ترکت بیت فاطمة...») تأیید می‌شود (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۹).

بدین ترتیب، وی با جمع میان نقل خصم و قرائن تاریخی، احتجاج خود را تقویت می‌کند.

۴. رویکردهای فقه الحدیثی

فقه الحدیث، شاخه‌ای از علوم حدیث است که به بررسی معنا و مقصود حدیث می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۳۸-۳۹). از آنجا که بخشی از کار متکلم، استنباط معارف اعتقادی است، احادیث نیز به عنوان یکی از منابع معرفت دینی از جهت دلالت مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

فاضل مقداد در فهم، تفسیر و بازخوانی دلالت روایات در مسائل کلامی، حدیث را نه صرفاً به عنوان نقل، بلکه به مثابه متنی معنادار می‌نگرد که فهم درست آن نیازمند تحلیل الفاظ و دلالت‌ها، قرائن داخلی و خارجی و نسبت آن با معارف یقینی است. از این رو، بخش مهمی از مواجهه او با حدیث، در سطح تبیین معنا و رفع برداشت‌های نادرست از متن روایت شکل می‌گیرد.

۱-۴. تحلیل دلالت روایات با طرح احتمالات تفسیری

یکی از مهم‌ترین روش‌های فهم حدیث، طرح احتمالات مختلف در فهم روایت است. وی در مواجهه با روایاتی که ظاهر آنها منشأ برداشت‌های نادرست اعتقادی شده، به جای توقف بر یک معنا، دامنه‌ای از احتمالات تفسیری را مطرح می‌کند تا از فهم نادرست و یک‌سویه روایات جلوگیری شود.

نمونه بارز این روش، تحلیل حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» است. فاضل مقداد با تمرکز بر دلالت لفظی روایت، مرجع ضمیر «صورت» را محور ابهام می‌داند و احتمالات گوناگونی را درباره مرجع ضمیر مطرح می‌کند: غیر خداوند، خود آدم، و «صورت» را به معنای صفت و ویژگی، نه هیئت جسمانی تفسیر می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۱۸۳). این شیوه، نشان‌دهنده تلاش او برای فهم روایت در چارچوبی است که با معانی معقول و معارف توحیدی سازگار باشد.

۲-۴. تفسیر روایات با توجه به سیاق و قرائن دیگر

فاضل مقداد در فهم حدیث، سیاق روایت و قرائن همراه آن را در تعیین معنا

دخیل می‌داند. او نشان می‌دهد که بسیاری از برداشت‌های نادرست، ناشی از جدا کردن حدیث از بستر لفظی یا فضای صدور آن است. در تفسیر حدیث غدیر، وی با توجه به مجموعه قرائن لفظی و حالی، از جمله: مقدمه خطبه، ادامه سخن پیامبر ﷺ و شرایط زمانی صدور، ظهور واژه «مولا» را در معنای «أولی بالتصرف» ثابت می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۴۸).

۳-۴. توجه به دلالت‌های التزامی روایات

فاضل مقداد در فرآیند فهم حدیث، به لوازم معنایی نهفته در دلالت روایت نیز توجه دارد. او نشان می‌دهد که گاه مراد حدیث، تنها در دلالت مطابقی آن خلاصه نمی‌شود، بلکه از لوازم آن می‌توان به نتایج اعتقادی مهمی دست یافت. برای نمونه، در حدیث «الحسن علیّه السلام و الحسین علیّه السلام إمامان قاما أو قعدا»، با تحلیل دلالت التزامی روایت، این معنا را به دست می‌آورد که بر خلاف آنچه زیدیه می‌گویند، قیام شرط ذاتی امامت نیست؛ زیرا نفی قیام از امامان معصوم علیهم السلام معنا نداشت مگر آن‌که امامت، مستقل از این شرط باشد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۷۳). در اینجا، از دلالت التزامی روایت، برای استنباط یک گزاره اعتقادی استفاده شده است.

۴-۴. تأویل عقلانی روایات

تأویل روایت در مواردی است که ظاهر آن با معارف یقینی ناسازگار می‌نماید. در این موارد، تأویل نه به معنای کنار نهادن حدیث، بلکه به منظور دستیابی به معنای صحیح و مراد واقعی روایت به کار گرفته می‌شود. در تفسیر روایات مربوط به رؤیت خداوند در قیامت، فاضل مقداد «رؤیت» را به معنای ادراک و معرفت یقینی تفسیر می‌کند، نه دیدن حسی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۴۹). دلیل این تأویل، استحاله عقلی رؤیت حسی خداوند است. همچنین در روایات مربوط به «میزان» در قیامت، وی با توجه به ماهیت اعمال، میزان را بر عدل در جزا و سنجش ارزشی اعمال حمل می‌کند، نه ابزار مادی وزن‌کشی؛ چراکه اساساً اعمال از سنخ اجسام مادی نیستند (فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۶). این تأویل نیز در چارچوب فهم معقول از روایت انجام می‌گیرد.

۵. روش‌های نقد حدیث

نقد حدیث به سنجش صحت و سقم روایات می‌پردازد و ادله پذیرش یا رد روایات را ارائه می‌دهد. نقدالحدیث یکی از بخش‌های محوری و روشمند در آثار کلامی فاضل مقداد به‌شمار می‌آید و نقش تعیین‌کننده‌ای در منازعات اعتقادی او با متکلمان اهل سنت ایفا می‌کند. وی با آگاهی از جایگاه حدیث در استدلال‌های کلامی، به‌ویژه در مباحث خلافت، امامت و فضائل صحابه، رویکردی انتقادی و تحلیل‌محور نسبت به اخبار مورد استناد مخالفان اتخاذ می‌کند. این نقد، صرفاً به ردّ اجمالی روایات محدود نمی‌شود، بلکه بر پایه معیارهای مشخص و قابل بازسازی صورت می‌گیرد.

فاضل مقداد نقد حدیث را در دو شاخه متمایز اما مکمل پی می‌گیرد: نقد سند و نقد متن. در نقد سند، وی به ارزیابی اعتبار راویان، آحاد یا متواتر بودن خبر، انگیزه‌های جعل و بسترهای تاریخی صدور روایت توجه دارد و در موارد متعدد، به عدم صحت یا جعلی بودن روایت حکم می‌کند. در نقد متن نیز، با عرضه روایت بر قرآن، عقل، ادله قطعی، سایر روایات معتبر و شواهد تاریخی، محتوای خبر را می‌سنجد. این دو شاخه، در کنار یکدیگر، منظومه‌ای منسجم از روش حدیثی فاضل مقداد را شکل می‌دهند که هدف آن، صیانت از عقاید امامیه در برابر اخبار ضعیف یا مجعول است.

۵-۱. نقد سند حدیث

یکی از مؤلفه‌های مهم روش حدیثی فاضل مقداد در منازعات کلامی، نقد سندی روایاتی است که از سوی متکلمان اهل سنت برای اثبات خلافت یا فضیلت خلفای نخستین مورد استناد قرار گرفته‌اند. وی در این‌گونه موارد، پیش از تحلیل دلالتی و فقه‌الحدیثی، به ارزیابی روایت از حیث اعتبار سند و وضعیت راویان آن می‌پردازد و در موارد متعدد، به عدم صحت یا جعلی بودن روایت حکم می‌کند. در نقد سندی، گاهی به اعتبارسنجی بر اساس دیدگاه‌های رجالی اهل سنت مانند صحیح یا غیرصحیح دانستن روایت، و گاهی به جرح راویان با اثبات عدم وثاقت آنان بر اساس گزارش‌های تاریخی رو می‌آورد.

فاضل مقداد در برابر برخی اخبار مورد استناد اشاعره و معتزله بصره برای اثبات افضلیت ابوبکر، اصل صدور و صحت روایت را انکار کرده است. از جمله در مواجهه با حدیث منسوب به پیامبر ﷺ: «ما طلعت شمس ولا غربت علی أحد بعد النبین و المرسلین أفضل من أبي بكر»، تصریح می‌کند که این روایت «بالإتفاق ليس من الصحاح المتفق عليها عندهم» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۰۲). بدین سان، وی با تکیه بر معیارهای پذیرفته شده نزد خود عامه، روایت را از حیث سندی فاقد جایگاه معتبر می‌داند و استناد کلامی به آن را مردود تلقی می‌کند.

همچنین در نقد سندی روایت «اقتدوا بالذین من بعدي: ابوبکر و عمر»، نخست بر آحاد بودن آن و عدم حجیت خبر واحد در مباحث اعتقادی تأکید می‌کند و سپس به بررسی راوی آن می‌پردازد و با اشاره به عبدالملک بن عمرو اللخمی، او را چنین توصیف می‌کند: «وكان فاسقاً جريئاً علی الله، وهو الذي قتل عبدالله بن يقطر رسول الحسين (عليه السلام) إلى مسلم بن عقيل» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵).

همچنین در مواجهه با حدیث منسوب به پیامبر ﷺ درباره ابوبکر و عمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين»، به صراحت حکم به عدم صحت روایت می‌کند و آن را از روایات ساختگی در زمان حاکمیت بنی امیه می‌داند. وی انگیزه جعل این روایت را معارضه با حدیث مشهور درباره حسنین (علیهم السلام) معرفی و برای تقویت حکم خود، به وضعیت راوی آن اشاره کرده و می‌نویسد: «أنه مسند إلى عبید الله بن عمر، و حاله في الانحراف عن أهل البيت (عليهم السلام) ظاهر لا يدفع» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۰۲). در اینجا نقد سندی با شناسایی بستر تاریخی جعل و معرفی راوی منحرف از اهل بیت (علیهم السلام) تکمیل می‌شود.

فاضل مقداد در مواجهه با روایت مربوط به خواستگاری امیرالمؤمنین (علیه السلام) از دختر ابوجهل، که برای طعن بر آن حضرت نقل شده، با قاطعیت آن را ساخته یک ناصبی می‌داند و می‌نویسد: «هذا كذب وضعه بعض النواصب ليطعن به عليه عليه السلام». سپس با اشاره به منشأ نقل روایت، انتساب آن به «کرایسی» را برای اثبات جعل کافی می‌داند و تصریح می‌کند که «كان عدوًّا لأهل البيت (عليهم السلام)» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۰۷). در اینجا نیز معیار اصلی رد روایت، شناسایی واضع و خصومت او با

اهل بیت علیهم السلام است.

۵-۲. نقد متن حدیث

یکی از ارکان اساسی روش حدیثی فاضل مقداد در مواجهه با اخبار مورد استناد مخالفان، نقد متن روایت است. روش‌های نقد متن در آثار او را می‌توان در چند محور اساسی طبقه‌بندی کرد.

۵-۲-۱. نقد متن با عرضه بر قرآن کریم

فاضل مقداد در مواردی، متن روایت را مستقیماً با ظاهر یا نصّ قرآن می‌سنجد و در صورت مخالفت، آن را فاقد حجیت می‌داند. از جمله در نقد روایتی به نقل از ابوسعید خدری از پیامبر صلی الله علیه و آله که با اشاره به آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/۴۲)، در تفسیر آیه چنین آمده: «یکشف ربنا عن ساقه فیسجد له کل مؤمن و مؤمنة»، تصریح می‌کند: «لا حجة في الآية والخبر، لوجه». سپس با تحلیل لفظی آیه می‌نویسد: «إنه ليس في الآية أن يكشف عن ساقه، بل قال: عن ساق، و ذكره بما لم يسم فاعله». بدین سان، وی نشان می‌دهد که نسبت دادن «ساق» به خداوند، نه تنها مستفاد از قرآن نیست، بلکه تحمیل معنایی زائد بر ظاهر آیه است و بر این اساس، متن روایت زیر سؤال می‌رود (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶).

۵-۲-۲. نقد متن با عرضه بر عقل

عرضه روایت بر حکم عقل، یکی از شیوه‌های پرکاربرد فاضل مقداد در رد اخبار مجعول است. وی در ادامه نقد روایت «ساق»، پس از بیان اشکال قرآنی، به اشکال عقلی آن اشاره می‌کند و می‌گوید: اثبات یک ساق واحد، حتی برای حیوان نقص به شمار می‌آید؛ چه رسد به خداوند متعال که از هر گونه نقص منزّه است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶).

همچنین در نقد روایات بیانگر خطای پیامبر صلی الله علیه و آله مانند داستان غرانیق، فاضل مقداد تعارض متن این گونه روایات با اصل عقلی عصمت را برجسته می‌سازد؛ زیرا پذیرش این گونه روایات، مستلزم نسبت دادن سهو در تبلیغ به پیامبر صلی الله علیه و آله است، امری که عقل آن را ممتنع می‌شمارد. وی با تأکید بر قطعی بودن اصل عصمت،

نتیجه می‌گیرد که هر روایتی که با این اصل معارض باشد، به‌طور قطع باید رد شود، حتی اگر در آن به ظاهر آیه‌ای استناد شده باشد؛ چرا که در تعارض دلیل قطعی با دلیل ظنی، همواره دلیل قطعی مقدم است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۷۱).

۵-۲-۳. نقد متن با عرضه بر سایر روایات

فاضل مقداد گاهی متن یک روایت را با عرضه بر روایات دیگری که از اعتبار بیشتری برخوردار است، به نقد می‌کشد.

برای نمونه، وی در ردّ روایت منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) که از قول آن حضرت آورده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره جنگ‌های آینده با ناکشین و قاسطین و مارقین عهدی با او نداشته، به حدیث دیگری که با طرق فراوان نقل شده اشاره می‌کند و بر خلاف آن روایت، عهد پیامبر (صلی الله علیه و آله) با امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره جنگ با هر سه طائفه را مورد تأکید قرار می‌دهد. وی بر همین اساس، روایت نخست را دروغ راوی و ساختگی می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۰۵).

۵-۲-۴. نقد متن با عرضه بر تاریخ و شواهد خارجی

در برخی موارد، فاضل مقداد از شواهد تاریخی برای نقد متن روایات مورد استناد خصم بهره می‌گیرد.

فاضل مقداد در نقد روایت «اقتدوا بالذین من بعدي: أبو بكر و عمر» که اهل سنت برای اثبات خلافت شیخین از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل کرده‌اند، از معیار لوازم تاریخی فرض صحت بهره می‌گیرد. او تصریح می‌کند که اقتدا به هر دو خلیفه به‌صورت مطلق، به دلیل اختلاف گسترده آنان در احکام که از مسلمات تاریخی است، امری مستحیل است و همین اختلاف، دلالت روایت را نقض می‌کند. افزون بر این، اگر روایت صحیح بود، ابوبکر در واقعه سقیفه و نیز در مواجهه با اعتراض طلحه هنگام وصیت به خلافت عمر که گفت: «وَلَّيْتُ عَلَيْنَا فُظًّا غَلِيظًا» به این روایت احتجاج می‌کرد؛ حال آن‌که هیچ‌گونه احتجاج تاریخی گزارش نشده است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵). این سکوت و تعارض‌های عملی، از نظر فاضل مقداد، قرینه‌ای تاریخی بر عدم اعتبار روایت به شمار می‌آید.

۵-۲-۵. نقد متن به سبب تناقض درونی روایت

فاضل مقداد در مواردی ساختار و محتوای خود روایت را گواه بطلان آن می‌داند. در نقد حدیث «هما سیّدا کهول أهل الجنة»، پس از طرح اشکالات سندی، به اشکال متنی تصریح می‌کند و می‌نویسد: «إِنَّ متن الخبر يحكم ببطلانه؛ لأنَّ أهل الجنة بالاتفاق شَبَّان جرد مرد مکحولون، فكيف يكون فيهم كهل؟». و در پایان، با تعبیری طعنه‌آمیز می‌افزاید: «ما أحسن الكذب إذا دَلَّ على نفسه!» (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۰۲).

۶. رویکردهای حدیثی قابل تأمل

با وجود آن‌که فاضل مقداد در اغلب مباحث کلامی، از رویکردی سنجیده، عقل‌محور و روشمند در مواجهه با حدیث بهره می‌گیرد، بررسی دقیق آثار او نشان می‌دهد که در مواردی محدود، نحوه داورى یا تفسیر روایات با مبانی پذیرفته‌شده حدیثی و کلامی امامیه سازگار نیست. این موارد، هرچند اندک‌اند، اما از آن رو که به حوزه اعتقادات مربوط می‌شوند، شایسته بررسی انتقادی‌اند.

۶-۱. حکم به عدم صحت روایات بداء

یکی از موارد قابل تأمل در رویکرد حدیثی فاضل مقداد، انکار صحت روایات مربوط به «بداء» است. وی در پاسخ به سخن یکی از سران زیدیه که بداء و تقیه را از مهم‌ترین دستاویزهای شیعه می‌داند، با وجود دفاع از اصل تقیه، اعتقاد به بداء را زیر سوال برده و درباره روایات بداء می‌گوید: «لم يصحَّ ذلك عن أئمتنا، و على تقدير صحَّته فهو خبر واحد» و سپس این روایات را قابل حمل بر «نسخ حکم شرعی» می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷).

این‌گونه داورى، با واقعیت میراث حدیثی و کلامی امامیه سازگار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا روایات بداء در منابع متقدم شیعه، به صورت گسترده و نظام‌مند نقل شده‌اند. برای نمونه، کلینی در الکافی باب مستقلی با عنوان «باب البداء» گشوده و شانزده روایت را در این موضوع گرد آورده است (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۴۶-۱۴۹). شیخ صدوق نیز در التوحید یازده روایت ذیل همین عنوان نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۳۱-۳۳۶)، و علامه مجلسی در بحار الأنوار افزون بر هفتاد روایت در این باب

جمع‌آوری کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۹۴-۱۳۴). به علاوه، مسئله بداء از مباحثی است که به گفته برخی محققان، کمتر اثر کلامی یا فلسفی شیعه را می‌توان یافت که به نحوی به آن نپرداخته باشد (سیحانی، ۱۴۰۸، ص ۷). تمایز این مسئله از مسئله «نسخ احکام» کاملاً روشن است؛ چرا که نسخ احکام مربوط به عالم تشریع است و در فقه و اصول و علوم قرآنی از آن بحث می‌شود، اما بداء مرتبط با عالم تکوین است و در کلام و فلسفه از آن گفت‌وگو می‌شود (ر.ک: سیحانی، ۱۴۰۸، ص ۲۰-۲۷).

بنابراین، حکم فاضل مقداد به عدم صحت روایات بداء، با کثرت و تنوع نقل‌ها سازگار نیست؛ بلکه با مبنای خود او در پذیرش نقل مستفیض و تلقی شده به قبول نیز هم‌خوانی ندارد. به نظر می‌رسد انگیزه اصلی او در این موضع، دفع تشنیع خصم و دفاع کلامی از امامیه بوده است. با این حال، این دفاع به قیمت نادیده گرفتن یک آموزه‌روایی تثبیت شده در سنت حدیثی و کلامی شیعه انجامیده و از این جهت، رویکردی قابل تأمل است.

۶-۲. تفسیر روایت بر اساس مبانی هیئت بطلمیوسی

نمونه دیگر از رویکردهای قابل مناقشه فاضل مقداد، تفسیر برخی روایات بر پایه فرضیه‌های علم هیئت قدیم است. وی در توضیح جایگاه بهشت، با استناد به روایتی از پیامبر ﷺ که: «سقف الجنة عرش الرحمن»، عرش را فلک هشتم می‌داند و بهشت را واقع در فلک هفتم (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳). وی این تفسیر را بر مبنای نظام کیهان‌شناختی رایج عصر خود سامان داده است.

این نوع تفسیر، هرچند در بستر تاریخی خود قابل فهم است، اما از منظر رویکرد حدیثی، ناتوان از حفظ استقلال معنایی روایت از فرضیه‌های موقت علمی است که قابل ابطال اند. چنان‌که آیت‌الله قاضی طباطبایی در حاشیه خود بر مطلب فاضل مقداد تصریح کرده است، تطبیق «عرش» بر فلک هشتم، مبتنی بر هیئت بطلمیوسی است که امروزه اعتبار علمی خود را از دست داده و در روایات دینی نیز، «عرش» غالباً به معنای علم الهی تفسیر شده است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳، پاورقی ۳)؛ از این رو، این تطبیق نجومی، در عصر حاضر اعتباری ندارد.

بدین سان، می‌توان گفت فاضل مقداد در این مورد، به جای تفسیر روایت بر

اساس قرائن درون‌دینی و روایی، آن را بر یک نظریه علمی بیرونی تحمیل کرده است؛ نظریه‌ای که هنوز با علم قطعی و چارچوب‌های علمی در حد یک فرضیه بوده و قابل اثبات یا ابطال است. امری که با احتیاط‌های روش‌شناختی مورد انتظار در حدیث پژوهی کلامی سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

بررسی رویکردهای حدیثی در آثار کلامی فاضل مقداد نشان داد که الگوی حدیثی او در مباحث اعتقادی، الگویی منسجم، چندسطحی و هدفمند است که بر تفکیک میان درجه اعتبار حدیث، نوع کارکرد آن و نسبتش با ادله قطعی استوار است. بر اساس مبانی وی، حدیث در صورتی قابلیت استناد در اعتقادات دارد که علم‌آور باشد؛ از این رو، خبر متواتر و نیز خبر واحد در جایی که در کنار سایر ادله علم‌آور باشد، می‌تواند در مقام اثبات مدعای کلامی به کار رود، اما خبر واحد غیرعلم‌آور صلاحیت استناد مستقل در اعتقادات را ندارد. همچنین هر خبری که با اصول یقینی کلامی و ادله قطعی معارض باشد، مردود است.

یافته‌های پژوهش نشان داد که فاضل مقداد در مقام عمل، از حدیث در سه قالب استناد، استشهاد و احتجاج بهره می‌گیرد و این تفکیک، کلید فهم تنوع کاربردهای روایی در آثار اوست.

نقد سندی و متنی احادیث در آثار کلامی وی، نشان می‌دهد که تعامل او با حدیث نه تعبدی و نه اخباری‌گرایانه، بلکه عقلانی، انتقادی و ضابطه‌مند است. این الگو تصویری متفاوت از کلام امامیه ارائه می‌دهد؛ تصویری که در آن حدیث در کنار عقل و در تعامل با آن نقش‌آفرینی می‌کند. مواضع حدیثی قابل مناقشه او نیز این الگوی کلی را مخدوش نمی‌کند.

از منظر تاریخی نیز، رویکرد حدیثی فاضل مقداد را می‌توان در تداوم و در عین حال در بازآرایی سنت کلامی حله ارزیابی کرد. وی در شرح آثار خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، همان مبنای بنیادین تقدم دلیل قطعی و معیار علم‌آوری را حفظ می‌کند و همچون آنان، خبر واحد غیرعلم‌آور را در اصول اعتقادی حجت

نمی‌شمارد. با این حال، در مقایسه با خواجه که ساختار استدلالی او عمدتاً بر برهان عقلی متمرکز است، فاضل مقداد حضور حدیث را در متن استدلال‌های کلامی پررنگ‌تر و متنوع‌تر می‌سازد و با تفکیک میان استناد، استشهاد و احتجاج، کارکردهای متفاوت روایت را نظام‌مند می‌کند. همچنین در قیاس با علامه حلی، که در بسیاری از آثار کلامی خود بر تقریرهای برهانی و جدلی تمرکز دارد، فاضل مقداد اهتمام بیشتری به نقد سندی و متنی اخبار مورد استناد خصم نشان می‌دهد. از سوی دیگر، رویکرد او با جریان‌های اخباری‌گرایی متأخر - که در آنها دایره کاربست خبر واحد توسعه می‌یابد - فاصله‌ای معنادار دارد؛ زیرا وی همچنان بر مشروط بودن حجیت حدیث به علم‌آوری و عدم تعارض با اصول یقینی کلامی تأکید می‌کند. بدین سان، فاضل مقداد را می‌توان حلقه‌ای میانی در تاریخ تحول کلام امامیه دانست که ضمن وفاداری به مبانی عقلانی سنت حله، الگوی منسجم‌تری از کاربست و نقد حدیث در الهیات امامی عرضه کرده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۲. اسدی، ابوالقاسم؛ بداشتی، علی‌الله. (۱۳۹۴ش). سهم عقل و نقل در معناشناسی صفات خبری از نگاه فاضل مقداد. پژوهشنامه امامیه، (۱)، ۳۱-۵۰. https://imamiya.urd.ac.ir/article_43290.html
۳. برنجکار، رضا. (۱۳۹۱ش). روش‌شناسی علم کلام، اصول استنباط و دفاع در عقاید. قم: دارالحدیث.
۴. برنجکار، رضا؛ سالکی، مهدی. (۱۳۹۴ش). جایگاه خبر واحد در استنباط آموزه‌های کلامی از دیدگاه فاضل مقداد. مطالعات روش‌شناسی دینی، (۳)، ۹-۱۷. https://religion.journals.pnu.ac.ir/article_2504.html
۵. حمیدی، حسین. (۱۳۹۲ش). آراء کلامی فاضل مقداد (استاد راهنما: جعفر شافعی). رساله کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم حدیث.
۶. ربانی گلپایگانی، علی؛ فرضی پوریان، محمد. (۱۳۹۵ش). روش‌شناسی کلامی فاضل مقداد. کلام اسلامی، (۹۸)، ۱۱۳-۱۲۷. https://www.kalamislami.ir/article_61289.html
۷. سبحانی، جعفر. (۱۴۰۸ق). البداء فی ضوء الکتاب و السنة. بیروت: دار الأضواء.
۸. سبحانی، محمدتقی. (۱۳۷۴ش). عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی. نقد و نظر، (۳ و ۴)، ۲۳۲-۲۵۵. https://jpt.isca.ac.ir/article_22899.html?lang=en

۹. طباطبایی، محمدکاظم. (۱۳۹۰ش). منطق فهم حدیث. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۸ش). الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۸۰ش). اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۳. کریمی، مهدی. (۱۳۹۴ش). کربست نقل در علم کلام از دیدگاه ابن میثم بحرانی. حکمت اسلامی، (۵)، ۱۰۵-۱۲۸. https://fhi.hekmateislami.com/article_41631.html
۱۴. کریمی، مهدی. (۱۳۹۵ش). نقش حدیث در استنباط کلامی حله. قم: مرکز المصطفی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۶. مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق). مقباس الهدایة فی علم الدراية. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۱۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۸. معینی، محسن. (۱۳۹۳ش). حدیث و کلام. در: دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.



An Examination of the Role of Historians in Dealing with Forged Hadiths in the First Centuries of Islam

Akram Hosseinzadeh¹ | Mohammad Sharifi² | Seyed Mohsen Mousavi³ |
Fatemeh Ramyar⁴

1. Ph.D. Graduate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: akramhosseinzade8@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran; and Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt (pbut) Teachings, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: mo.sharifi@theo.ui.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.musavi@umz.ac.ir
4. Ph.D. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: ramyarfatmh@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 08 November 2025

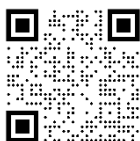
Revised: 26 December 2025

Accepted: 28 January 2026

Available online 07 February 2026

Keywords:

Fabrication of Hadith (Ja'l-e Hadith), Historians, Distortion of History, Early Centuries.



ABSTRACT

The reliability and credibility of historians have always served as a decisive factor in the accuracy and inaccuracy of historical reports. The central focus of this research is to examine how historians dealt with forged narrations and to analyze their methodology in validating sources. Using a descriptive-analytical method, this study explores the various approaches adopted by historians in confronting fabricated hadiths. The research findings indicate that the process of validation in Islamic historiography was influenced by three main factors: First, religious biases led to selective transmission of narrations, as evidenced by figures such as 'Awānah ibn al-Hakam al-Kalbi, who acted in favor of the Umayyads, and Ibn Shihāb al-Zuhri, who aligned his accounts with the perspective of the Caliphate—both engaging in the fabrication or omission of reports. Second, the widespread infiltration of *Isrā'iliyyāt* mixed historical sources with forged narrations. Third, distortion of historical events is observable through methods such as omitting key parts of narrations and replacing them with vague expressions like "such-and-such" (*kadhā wa kadhā*). A case study of historians such as al-Ṭabarī, Abū Mikhnaf, and Sayf ibn 'Umar demonstrates that even the most esteemed historians were not immune to sectarian biases. Consequently, it can be concluded that Islamic historiography in the early centuries was shaped more by religious partisanship and political considerations than by purely scientific criteria of historical criticism.

Cite this article: Hosseinzadeh, A.; Sharifi, M.; Mousavi, S., M.; Ramyar, F. (2026). An Examination of the Role of Historians in Dealing with Forged Hadiths in the First Centuries of Islam. *Hadith Doctrines*, 10(19), 67-90. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7736.1329>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی نقش مورخان در مواجهه با احادیث جعلی در سده‌های نخستین اسلام

اکرم حسین زاده^۱ | محمد شریفی^۲ | سید محسن موسوی^۳ | فاطمه رامیار^۴

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: akramhoseinzade8@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران؛ و دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mo.sharifi@theo.ui.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.musavi@umz.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: ramyafatmh@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

وثاقت و اعتبار مورخان همواره به عنوان عاملی تعیین کننده در صحت و سقم گزارش های تاریخی عمل کرده است. محور این پژوهش، بررسی چگونگی مواجهه مورخان با روایات جعلی و تحلیل روش شناسی ایشان در اعتبارسنجی منابع است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی رویکردهای مختلف مورخان در مواجهه با احادیث مجعول می پردازد. یافته های تحقیق نشان می دهد که جریان اعتبارسنجی در تاریخ نگاری اسلامی، متأثر از سه عامل اصلی بوده است: نخست، گرایش های مذهبی که منجر به گزینش گری در نقل روایات شده، چنان که نمونه هایی مانند عوانه بن حکم کلبی در جهت تأیید امویان و ابن شهاب زهری در انطباق با دیدگاه خلافت، به جعل یا حذف اخبار دست زده اند. دوم، نفوذ گسترده اسرانیلیات که منابع تاریخی را با روایات جعلی آمیخته است. سوم، تحریف وقایع تاریخی از طریق شیوه هایی مانند حذف بخش های اصلی روایات و جایگزینی آن با عبارات مبهم «کذا و کذا» مشهود است. مطالعه موردی مورخانی چون طبری، ابومخنف و سیف بن عمر نشان می دهد که حتی معتبرترین مورخان نیز از جهت گیری های فرقه ای مصون نبوده اند. در نتیجه می توان گفت که تاریخ نگاری اسلامی در سده های نخستین، بیش از آنکه تابع معیارهای نقد علمی محض باشد، تحت تأثیر حب و بغض های مذهبی و ملاحظات سیاسی شکل گرفته است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۷

۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

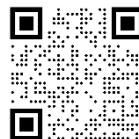
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۱۱/۱۸

کلیدواژه ها:

جعل حدیث، مورخان، تحریف تاریخ، سده های نخستین.



استاد: حسین زاده، اکرم؛ شریفی، محمد؛ موسوی، سید محسن؛ رامیار، فاطمه. (۱۴۰۵). بررسی نقش مورخان در مواجهه با احادیث جعلی در سده های نخستین اسلام، ۹۰-۶۷. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7736.1329>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

تاریخ‌نگاری اسلامی از نخستین سال‌های ظهور اسلام، به‌ویژه تحت تأثیر تأکیدات قرآن بر عبرت‌آموزی از سرگذشت پیشینیان و نیز مواجهه با میراث تاریخی دیگر تمدن‌ها، رونق فزاینده‌ای یافت. این روند با گذشت زمان و با هدف ثبت دقیق‌تر رویدادهای صدر اسلام، فتوحات و افتخارات قبایل عرب، شکلی منسجم‌تر به خود گرفت. نخستین اثر تاریخ‌نگاری در دوره اسلامی، اثر عبیدالله بن ابی‌رافع مصری، کاتب امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، بوده که به شرح حال یاران آن حضرت در دوران خلافت پرداخته است (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۵۱۴-۵۱۵). در این میان، با گردآوری روایات سیره و مغازی، زیربنای تاریخ‌نگاری روایی نهاده شد. در مکتب مدینه، چهره‌هایی چون ابان بن عثمان، عروه بن زبیر، شرحبیل بن سعد و محمد بن مسلم زهری، و در مکتب عراق، ابومخنف و عوانه بن حکم، از پیشتازان این عرصه به شمار می‌روند (ابن اسحاق، ۱۳۹۸، ص ۸).

در دوره‌های متأخر، به‌ویژه از قرن سوم هجری به بعد، تاریخ‌نگاری با تکیه بر ذخایر پیشینیان، گسترده‌تر و پیچیده‌تر شد. در این میان، طبری به عنوان برجسته‌ترین چهره تاریخ‌نگاری روایی شناخته می‌شود. با این حال، تاریخ‌نگاری اسلامی همواره با آفت شوم جعل حدیث دست به گریبان بوده است. وجود روایات متعارض و گاه غیرقابل جمع در گزارش وقایع واحد، همواره این سوءظن را تقویت کرده که دست‌کم یکی از این روایات، جعلی یا دست‌کاری شده است (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴-۱۲۹). این امر تا بدانجا پیش رفته که هر مذهب، روایات همسو با مذاهب رقیب را عمدتاً ساختگی می‌پندارد. حتی گاه توجیه شده که برخی مورخان با سوءاستفاده از جهالت عمومی، به جعل حدیث روی آورده‌اند تا به زعم خود، به اهدافی دینی خدمت کنند.

مسئله مورد بررسی این است که مورخان این دوره با حجم انبوهی از روایات مواجه بودند که بخشی از آن ساخته و پرداخته جریان‌های حاکم، قصه‌پردازان و حتی راویان جاعل بود. در چنین فضایی، سؤال اصلی پژوهش این است که جایگاه

اعتبارسنجی تاریخ‌نگاران سده‌های اولیه اسلامی چگونه بوده و چه عواملی بر آن تأثیر گذاشته است؟ به دنبال پاسخ به این سؤال، سؤالات فرعی این‌گونه مطرح می‌شوند: مورخان سده‌های اولیه اسلامی تا چه حد به اعتبارسنجی روایات پایبند بودند؟ چه معیارها و مکانیزم‌هایی برای تمیز روایات صحیح از سقیم به کار می‌بستند؟ و آیا گرایش‌های مذهبی یا وابستگی‌های سیاسی، معیارهای نقد را تحت تأثیر قرار می‌داد؟

تاریخ صدر اسلام به عنوان بنیان‌گذار هویت تمدنی جهان اسلام، همواره مورد توجه ویژه پژوهشگران بوده است. با این حال، روایات متعارض و گاه متناقض در منابع اولیه (عسکری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۴۴۷)، اعتبارسنجی این دوره را به چالشی جدی تبدیل کرده است. این پژوهش از آن جهت ضروری است که نخست، بررسی معیارهای اعتبارسنجی مورخان نخستین، زمینه را برای فهم دقیق‌تر تحولات تاریخ اسلام فراهم می‌آورد. دوم، آشکارسازی زمینه‌ها و انگیزه‌های تحریف در تاریخ‌نگاری اسلامی، به بازخوانی انتقادی روایات تاریخی کمک می‌کند. سوم، تبیین تعامل میان گرایش‌های مذهبی و اعتبارسنجی تاریخی، الگویی برای نقد متون تاریخی در پژوهش‌های معاصر ارائه می‌دهد. در نهایت، دستاورد این تحقیق می‌تواند مبنایی برای تشخیص روایات مستند از جعلی در مطالعات تاریخ اسلام قرار گیرد و از انتقال تحریفات تاریخی به نسل‌های آینده جلوگیری کند.

پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی بوده و با رویکردی تاریخی-انتقادی به واکاوی منابع اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی می‌پردازد. گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه آثار اصلی مورخان سده‌های دوم تا چهارم هجری بررسی شده است. از روش مقایسه‌ای برای سنجش نحوه برخورد مورخان با روایات مشابه استفاده خواهد شد و همچنین با تطبیق آرای رجالی به بازخوانی نقش مورخان در جعل حدیث پرداخته شده است.

این تحقیق از یک سو شناخت معیارهای نقد تاریخی در سنت اسلامی را عمق می‌بخشد و از سوی دیگر زمینه‌های تحریف در تاریخ صدر اسلام را آشکار می‌سازد. دستاورد آن می‌تواند معیاری برای ارزیابی منابع تاریخی در پژوهش‌های معاصر

فراهم آورد، الگویی برای نقد متون تاریخی مبتنی بر اصول حدیثی-تاریخی ارائه دهد و به بازخوانی تحولات تاریخ اسلام با اتکا بر روایات مستندتر بینجامد.

پیشینه: پیشینه پژوهش در حوزه تاریخ‌نگاری اسلامی، اگرچه با آثاری همچون «أضواء على السنة المحمدية» ابوریه (۱۳۸۳ق) که به طور کلی به نقش مورخان در جعل حدیث اشاره دارد، و نیز پژوهش‌های تخصصی‌تر مانند پایان‌نامه موسوی و فلاح‌زاده (۱۳۸۹ش) که با تمرکز بر سیر نگارش‌های تاریخی درباره حضرت فاطمه (علیها السلام) به بررسی جعلیات تاریخی پرداخته، و همچنین کتاب ارزشمند «منابع تاریخ اسلام» رسول جعفریان (۱۳۹۳ش) که به معرفی مورخان و اشاره به وقایع نادرست تاریخی می‌پردازد، متعدد هستند؛ اما با وجود این تعدد کتاب‌های تاریخی، این پژوهش به تحلیل نقش مستقیم مورخان در فرآیند جعل حدیث و ارائه طبقه‌بندی دقیق از حوزه‌ها و روش‌های آنان می‌پردازد. بنابراین، پژوهش حاضر با تمرکز بر جایگاه اعتبارسنجی مورخان در تاریخ صدر اسلام و با واکاوی موردی عملکرد آنها در مواجهه با احادیث جعلی، درصدد است خلأ موجود در تبیین سازوکارهای جعل، تحریف و جهت‌دهی‌های مذهبی-سیاسی در منابع تاریخی را پر کند.

۱. مورخان و جعل حدیث

روایات تاریخی که سرشار از اخبار متعارض در تأیید یا رد مذاهب خاص است، همواره مورد نقد جدی محققان فرقه‌های مختلف اسلامی قرار گرفته است. به گونه‌ای که با پندار نادرست تأکید می‌شود که تاریخ اسلام را عمدتاً شیعیان نگاشته‌اند. عمده‌ترین مستند این دیدگاه نادرست، وجود انبوه روایاتی است که در فضیلت امام علی (علیه السلام) و اشاره به خلافت، وصایت و جانشینی بی‌واسطه آن حضرت وارد شده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۱۶). خاستگاه این اتهامات را باید در پدیده‌ای موسوم به «التشیع العراقي» جستجو کرد. تشیع عراقی شکلی خاص از محبت اهل بیت (علیهم السلام) بود که در آن، حضرت علی (علیه السلام) بر عثمان ترجیح داده می‌شد، اما این گروه در هیچ‌یک از فرقه‌های شناخته‌شده شیعی مانند زیدیه، امامیه و اسماعیلیه جای نمی‌گیرد (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۲۳). در حقیقت، در برهه‌ای از تاریخ، عنوان «شیعه» به هر

فرد محب امام علی (علیه السلام) اطلاق می‌گردید (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۴۲). منابع رجالی اهل سنت با انگیزه‌های مختلف، به قدح و تضعیف راویانی پرداخته‌اند که متهم به تشیع عراقی بوده‌اند؛ حال آن‌که این دسته از راویان به دلیل بیزاری از حکومت اموی، با دیدگاهی منتقدانه‌تر به ثبت وقایع تاریخی همت گماشته بودند. اتهامات «رافضی» یا «شیعی» بودن به راویان و مورخان اسلامی از سوی محققان اهل سنت، ابهامات فراوانی در مورد هویت مذهبی این چهره‌ها ایجاد کرده و تعیین دقیق مکتب فکری آنان را با دشواری مواجه ساخته است. این وضعیت تا بدانجا پیش رفته که برخی پژوهندگان تاریخ تشیع بر این باورند که گرایش غالب در روایات اهل سنت، نگه داشتن بسیاری از حقایق تاریخی در هاله‌ای از ابهام است (مونتگمری وات، ۱۳۷۰، ص ۶۷)؛ نمونه‌گویای این مسئله، مورد «عبدالله بن لهیعه» (م. ۱۷۴ق) از راویان تاریخ عرب به ویژه در منطقه مصر است (امین، ۲۰۱۲، ص ۲۰۹). هرچند «ابن عدی» (م ۳۶۵ق) در «الکامل» او را شیعه‌ای افراطی معرفی کرده (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۳۷-۲۳۸)، اما «ذهبی» (م ۷۴۸ق) این قول را رد نموده و وی را شیخی صادق و درستکار دانسته که به جعل حدیث متهم نبوده است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۲۶). ذهبی برای توجیه روایات موافق با تشیع که از ابن لهیعه نقل شده، چنین احتمال داده که «شاید برخی از این روایات از سوی روافض پس از وی در کتابش داخل شده و او خود متوجه آن نشده باشد» (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۲۶). این نمونه به روشنی نشان می‌دهد که مواجهه بسیاری از مورخان و محققان اهل سنت با هر روایتی که حاوی مطلبی در تأیید مواضع شیعه باشد، به سرعت به انکار و توجیه آن می‌انجامد. بر این اساس، کافی بود راوی خبری در نقد یکی از صحابه (به ویژه خلفای سه‌گانه) نقل کند تا بلافاصله به «رافضی‌گری» متهم شود (جعفریان، ۱۳۹۷، ص ۱۵).

در مقابل، برخی از محققان شیعه مانند علامه مرتضی عسکری با رویکردی انتقادی به منابع تاریخی اسلام می‌نگرند و اعتبار آنها را به چالش می‌کشند. عسکری با صراحت بیان می‌دارد: «اصولاً امکان ندارد که با احادیث مجعوله و با این متون ظاهراً بسیار معتبر، اما در واقع پر از دروغ و تحریف، سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را نوشت» (عسکری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۴۴۷). وی مهم‌ترین دلیل بی‌اعتباری تاریخ اسلام را به «تاریخ

طبری» مرتبط می‌داند؛ اثری که نزد بزرگان مکتب خلفا، «امام المورخین» شمرده می‌شود، اما از دید عسکری، طبری در ترویج مجعولات «گوی سبقت را از همه مورخان ربوده» و کتابش به منبعی دست اول برای محققان بعدی تبدیل شده است (عسکری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۴۴۸).

یکی از علل اصلی رویگردانی اهل حدیث از تاریخ، توجه ایشان به بررسی‌های سندی روایات تاریخی است. مورخان دوره اسلامی، به‌ویژه آنان که در سنت تاریخ‌نگاری عراق پرورش یافته بودند، غالباً به دلیل روش نقل روایت‌شان که مشتمل بر عدم ذکر کامل اسانید یا ضبط ناقص آنها بود، از سوی محدثان سخت‌گیر مورد طعن قرار گرفته و متهم به جعل و وضع روایات شده‌اند. این اتهامات، سرنوشتی مشابه بسیاری از راویان ضعیف، متهم به ضعف یا مجهول الحال پیدا کردند که ذهبی (م ۷۴۸ق) احوال و اقوالشان را در اثر رجالی خود، «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»، گرد آورده و مورد نقد قرار داده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ۲، ۳ و ۴). در حالی که بسیاری از محققان بر این باورند که نباید با معیارهای علم حدیث به سراغ تاریخ رفت، چرا که هدف مورخان دوره اسلامی، بیش از هر چیز، نگارش سیره و سنن پیامبر ﷺ بود، نه تدوین تاریخ به معنای اصطلاحی کنونی آن؛ همان‌گونه که شبلی نعمانی در تحلیل خود از ماهیت تاریخ‌نگاری اسلامی به این تمایز اشاره کرده است (شبلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۱).

نقد مورخانی چون واقدی، ابومخنف و دیگران و اتهام رافضی‌گری به ایشان از سوی اهل حدیث، عمدتاً به «تشیع عراقی» آنان بازمی‌گردد (ابن حجر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۲۵). حب و بغض‌های فرقه‌ای موجود در میان مسلمانان نسبت به خلفا، برای برخی مورخان مانع از نقل حقیقت گشته و آنان را به تحریف یا جعل وقایع تاریخی سوق داده است. در مقابل، در منابع شیعی نیز احادیثی که در فضیلت خلفای سه‌گانه یا اشاره پیامبر ﷺ به خلافت آنان وارد شده، عمدتاً مجعول تلقی می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۱۷۳).

یکی از عوامل مؤثر در گسترش احادیث جعلی، دوره ۹۲ ساله حکومت امویان است (فلاح‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۷۵). در این دوره، سیاست حکمرانی معاویه نقش اساسی در

جعل حدیث ایفا کرد. از منظر شیعه، نظریه «عدالت صحابه» از سوی اهل سنت جعل شد تا وقایع تاریخی که در آن صحابه به بی عدالتی متهم می شدند، تحت پوشش عدالت همگانی صحابه دفن گردد (امین، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵). رویارویی صحابه بزرگ در جنگ‌هایی مانند جمل، نیازمند توجیهی شرعی بود که با نظریه «مصیب بودن تمامی مجتهدان» و «عدالت کلیه صحابه» تحقق یافت (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۸۱ و ص ۳۱۰-۳۱۱؛ ابن ابی‌علی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰). این نظریه بعدها به پیامبر ﷺ نسبت داده شد و احادیثی در تأیید آن جعل گردید.

در عصر معاویه، افرادی مانند ابوهریره (م ۵۹ق)، عمرو بن عاص (م ۴۲ق)، مغیره بن شعبه (م ۵۰ق) و عروه بن زبیر (م ۹۴ق) با ادعای آگاهی به قرآن و سنت، مسیر جعل حدیث را برای امویان هموار کردند (فلاح‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۸۹). در حالی که محققانی مانند احمد امین، همه صحابه را عالم به کل روایات و سیره رسول خدا ﷺ نمی دانند (امین، ۲۰۱۲، ص ۲۱۰). نتیجه این فرآیند، رد احادیث صحیح‌السندی بود که با نظریه عدالت صحابه در تضاد قرار می گرفت.

۱-۱. جهت‌دهی به منابع تاریخی

گزینش احادیث بر اساس موافقت با مذهب مورخان، از جمله چالش‌های جدی در اعتبارسنجی منابع تاریخی به شمار می‌رود. برای نمونه، زید بن وهب جهنی از تابعین مورد اعتماد با وجود وثاقت عمومی، از سوی یعقوب فسوی در «المعرفة و التاريخ» مورد نقد قرار گرفته و به روایاتی از او همچون این نقل استناد شده که عمر خطاب به حذیفه گفت: «سوگند به خدا، من از منافقانم!» (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸). همچنین روایت دیگری از زید بن وهب حاکی است که حذیفه گفت: «هرگاه دجال ظهور کند، تنها کسانی او را دوست خواهند داشت که عمر را دوست می‌دارند» (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸). ذهبی در تحلیل این احادیث هشدار می‌دهد که اگر چنین وسواس‌هایی را بپذیریم، بسیاری از سنت‌ها را به بهانه وهم و گمان رد خواهیم کرد (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۹). با این حال، نکته ظاهراً متناقض اینجاست که محدثانی مانند ذهبی، به جای پذیرش چنین روایات صحیح‌السندی، به احادیث مجعول راویانی چون ابوهریره - که خود به جعل حدیث اعتراف دارد- استناد می‌جویند.

گزینش‌های مذهبی در قرون بعدی، پیامدهای ویرانگری به همراه آورد. برای مثال، با مراجعه به کتاب صحیح بخاری در بخش مغازی، روشن می‌شود که وی تنها روایاتی را گزینش کرده که با نگرش‌های مذهبی خاص او همسو بوده است. راویان اخبار مغازی در این کتاب، عمدتاً از میان صحابه و تابعانی انتخاب شده‌اند که یا مخالفتی با امویان نداشته‌اند یا مانند ابن شهاب زهري در خدمت دستگاه خلافت اموی بوده‌اند (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰). این گزینش‌گری در جهت تئوری عدالت صحابه، باعث حذف هر روایتی شده که ممکن است خدشه‌ای به این نظریه وارد کند. در مقابل، شاهد آن هستیم که در همان منابع اهل سنت، به بانوی بزرگ اسلام، حضرت خدیجه عليها السلام، اتهاماتی ناروا مانند سقایت پدر با شراب برای کسب رضایت ازدواج با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۶). این دوگانگی معیار در نقد و پذیرش روایات، عمق بحران اعتبار در منابع تاریخی را نمایان می‌سازد.

۲-۱. تأثیر گرایش‌های مذهبی

گرایش‌های مذهبی و جناحی مورخان، تأثیری انکارناپذیر بر شکل‌گیری تاریخ اسلام داشته است. نمونه بارز این تأثیرپذیری، درخواست هشام بن عبدالملک (خلافت ۱۰۵-۱۲۵ق) از اعمش که گرایش‌های شیعی داشت، مبنی بر نگارش فضایل عثمان و مثالب علی عليه السلام است. اعمش در پاسخ، نامه‌ی خلیفه را در دهان گوسفندی نهاد و به فرستاده گفت: «این است پاسخ نامه‌ی تو» (ابن عماد حنبلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۸). این روایت به خوبی نشان می‌دهد که وقتی راوی یا مورخ، وابستگی به جناحی خاص داشته یا در مسیر تعظیم یا تخریب جریانی گام بردارد، نمی‌توان به گزارش‌هایش اعتماد کرد.

ابن شهاب زهري روایت می‌کند که خالد بن عبدالله قسری (م. ۱۲۶ق) هنگام حکمرانی بر عراق، از وی خواست کتابی در انساب بنویسد. هنگامی که زهري کار را از قبيله مَضَر آغاز کرد، خالد به او گفت: «خدا آنان و ریشه‌شان را قطع کند. آن را رها کن و برایم سیره بنویس». وقتی زهري پرسید: «درباره اخبار علی بن ابی طالب چه کنم؟ آیا آنها را بنویسم؟» خالد پاسخ داد: «نه، مگر اینکه او را در قعر جهنم نشان

دهد!». ابوالفرج اصفهانی که خود از مورخان اسلامی و اموی الاصل بوده (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲)، این خبر را نقل و خالد را لعن کرده و بر امیرالمؤمنین (علیه السلام) درود فرستاده است. البته برخی از اهل سنت، همین ابراز احساسات ابوالفرج اصفهانی را دلیلی بر تشیع او گرفته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۸۵).

دل‌بستگی‌های منطقه‌ای و قومیت‌گرایی عربی نیز بر نگرش مورخان اثر گذاشته است. چنان‌که سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) عمدتاً توسط زبیریان و وابستگان آنان در مدینه شکل گرفت (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۵۶-۵۸). عروة بن زبیر بن عوام (م. ۹۳-۹۴ ق) - خواهرزاده عایشه و از هواداران بنی‌امیه - که به عنوان نخستین نویسنده سیره شناخته می‌شود، آشکارا با بنی‌هاشم به‌ویژه امام علی (علیه السلام) دشمنی داشت. نمونه این جهت‌گیری، معرفی عثمان بن عفان به جای جعفر بن ابی‌طالب به عنوان سخنگوی مسلمانان مهاجر به حبشه است (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۳-۶۴). ابن شهاب زهری نیز به دشمنی عروه و عایشه با بنی‌هاشم اشاره کرده است (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۳-۶۴). از آنجا که خاندان زبیر در تدوین سیره تأثیرگذار بوده‌اند، در مورد روایات مربوط به نقش زبیر در غزوات باید با احتیاط برخورد کرد (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱).

از دیگر مورخان اثرگذار، یوحنا دمشقی است که با فاصله‌ای ۳۸ ساله از عروه بن زبیر می‌زیست. حضورش در دربار معاویه و تأثیرپذیری از فضای فکری حاکم بر دمشق، بر دیدگاهش نسبت به اسلام و مسلمانان اثر گذاشت. با توجه به شفاهی بودن نقل روایات در آن دوره، او امکان هرگونه دخل و تصرف در تاریخ مسلمانان را داشت (معلمی، ۱۳۹۸، ص ۳-۳۲). ابان بن عثمان بن عفان (م. ۱۰۵ ق) از دیگر سیره‌نویسان اسلامی است. جریان کتاب سیره او و پاره شدنش توسط سلیمان بن عبدالملک به دلیل نقل فضایل انصار، مشهور است (ابن بکار، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹-۲۹۱).

ابن شهاب زهری (م. ۱۲۴ ق) از آگاهان به مغازی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود که اخبار قریش و انصار را روایت می‌کرد (طبری، ۱۳۵۸، ص ۱۳۱). گرایش‌های او در نقل سیره که اساساً از عروة بن زبیر اخذ شده (سخاوی، بی‌تا، ص ۱۵۹) و نیز وابستگی‌اش به خاندان اموی، باعث شده که او را دارای گرایش‌های عمری-زبیری در درجه اول، اموی در درجه دوم و غیرعلوی در درجه سوم بدانند (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۵۴). از این رو، نقل‌های زهری

در تاریخ نیاز به دقت بیشتری دارد. نقل روایات جمع قرآن در زمان ابوبکر، عمر و عثمان و عدم نقل روایات مربوط به جمع قرآن توسط امام علی علیه السلام که در منابع شیعه و سنی آمده، ناشی از دیدگاه مذهبی و وابستگی او به دستگاه خلافت است. او کتاب «المغازی النبویه» داشته که در «المصنف عبدالرزاق» به طور کامل آمده است و تقریباً به شدت به دفاع از امویان می‌پردازد. زهری اگرچه گاه در مقابل تحریفات بنی‌امیه می‌ایستاد، اما در کلیت امر، عثمان را بر امام علی علیه السلام برتری می‌داد و حتی امام را از خلفای راشدین به شمار نمی‌آورد (ر.ک: ناصحی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۷-۱۸۰).

۳-۱. گرایش‌های مورخان

۱-۳-۱. عوانه بن حکم کلبی

عوانه بن حکم کلبی (م. ۱۴۷-۱۵۸ق) از راویان صدر اسلام و از مورخان نامدار به شمار می‌رود. وی متعلق به قبیله کلب بود که طرفدار بنی‌امیه محسوب می‌شد. عبدالله بن معتمر به نقل از حسن بن علی بن عسری، او را عثمانی مذهب دانسته که اخباری به نفع امویان جعل می‌نمود (حموی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۱۳۵). عوانه اخبار مربوط به امویان را در کتاب‌هایی چون «سیره معاویه و بنی‌امیه» و «التاریخ» گردآوری کرد و به دلیل لحن جانبدارانه‌اش در نقل روایات، همواره متهم به جعل گزاره‌های تاریخی به سود امویان بوده است (بخاری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۹۲).

۲-۳-۱. ابوالحسن مدائنی

ابوالحسن مدائنی (م. ۲۲۴-۲۲۵ق) از موثق‌ترین مورخان اسلامی شمرده می‌شود، تا آنجا که مورخان متأخر از آثارش بهره‌ی فراوان برده‌اند. با این حال، برخی محققان بر این باورند که مدائنی در برخی آثارش گرایش به سوی عباسیان داشته است (مسعودی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۹؛ العسلی، ۱۹۶۳، ص ۴۸۰؛ علی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۵۷). همین گرایش موجب شده تا طبری، علی‌رغم اعتماد به روایات مدائنی، بخشی از روایات وی در خصوص حاکمان عباسی را نقل نکند. افزون بر این، برخی کتاب‌های منسوب به مدائنی مانند «کتاب الری و امر العلوی» و «کتاب اخبار الحسن بن زید» قطعاً جعلی هستند؛ زیرا در زمان درگذشت مدائنی (۲۲۸ق)، قیام علویان هنوز اوج نگرفته بود تا

وی اخبار آنان را ثبت کند (سالاری شادی، ۱۳۹۰، ص ۵۲-۵۳ و ۶۲).

۳-۳-۱. محمد بن جریر طبری

محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ ق) از مشهورترین مورخان اسلامی است. اهمیت تاریخ طبری در نقل روایات متعارض و متعدد با موضوع واحد در کنار یکدیگر نهفته است (سالاری شادی، ۱۳۹۰، ص ۵۸). نکته درخور توجه این که خود تاریخ طبری گواه بزرگی بر جعل وقایع تاریخی توسط مورخان یا دست‌کم راویانی است که مورخان از آنان نقل کرده‌اند؛ زیرا طبری روایات معارض و متضاد وقایع را نیز ثبت نموده که خود حکایت از جعلی بودن حداقل یکی از طرفین روایت دارد. یکی از اشکالاتی که جواد علی، محقق تاریخ طبری، به این کتاب وارد کرده، استفاده طبری از چهره‌های ضعیف در نقل روایت است. برای نمونه، وی در نقل وقایع دوره رده، روایات سیف بن عمر را بر روایات واقدی و مدائنی ترجیح داده است (علی، ۱۹۵۰، ص ۱۷۹-۱۸۲؛ جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). این در حالی است که طبری در حساسترین وقایع تاریخی، که بخش مهمی از تاریخ فرقه‌های اسلامی را تشکیل می‌دهد، از روایات ضعیف و مجعول سیف بن عمر بهره برده است.

گزینش‌های طبری در نقل روایات، بر اتهامات علیه وی از سوی شیعیان افزوده است. برای مثال، طبری در نقل درگیری‌های میان امام علی (علیه السلام) و معاویه، روایات ابومخنف را نادیده گرفته و به نقل روایات عوانه بن حکم پرداخته است (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۲۲۵). این در حالی است که ابومخنف کتابی مستقل به نام «الشوری و مقتل عثمان» تألیف کرده بود. با این همه، طبری هرچند از نگاه شیعه و اهل سنت به دلیل نقل حوادث مخالف با هر فرقه متهم است و گزینش‌هایش از استفاده از روایات سیف بن عمر در جریان‌ات رده تا پایان جنگ جمل، و بهره‌گیری از اخبار ابومخنف، مدائنی، عوانه بن حکم، واقدی، عمر بن شبه و کلبی در حوادث عراق تا پایان عصر اموی بر این اتهامات افزوده، اما به عنوان یک مورخ تلاش نموده تا دامنه گسترده‌ای از وقایع تاریخی را ثبت کند؛ اقدامی که اگر صورت نمی‌گرفت، بسیاری از وقایع برای همیشه از دست می‌رفت. حتی تألیف کتاب «فضائل علی بن ابی طالب» توسط طبری که در آن به طرق حدیث غدیر پرداخته، باعث شد تا وی مورد آزار و

اذیت اصحاب حدیث و عثمانی‌مذهبان قرار گیرد (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۲۵۶).

۱-۳-۴. ابومخنف

ابومخنف (م. ۱۵۷ق) از مورخان برجسته دوران اسلامی به شمار می‌رود که در مورد گرایش مذهبی وی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی از محققان مانند سرزگین، گرایش مذهبی او را نامشخص دانسته‌اند (سرزگین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۷)، در حالی که برخی دیگر مانند زرگری‌نژاد، وی را شیعه و پیرو امام علی علیه السلام و فرزندان ایشان معرفی کرده‌اند (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۳). دیدگاه سومی نیز وجود دارد که ابومخنف را دارای «تشیع عراقی» می‌داند؛ بدین معنا که وی عمر و ابوبکر را می‌پذیرفته، اما امام علی علیه السلام را بر عثمان برتری می‌داده است (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۱۳). در منابع رجالی اهل سنت، ابومخنف به دلیل گرایش شیعی و نیز ضعف در روایت، مورد طعن قرار گرفته است (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۲۴۱؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۰). در مقابل، در منابع شیعی، روایات او معمولاً مورد قبول واقع شده است. با این حال، نکته حائز اهمیت این است که روایات ابومخنف درباره واقعه کربلا، زمینه پیدایش کتاب‌هایی با عنوان «مقتل الحسین» شده که با مقایسه روایات تاریخ طبری با این کتاب‌های منتسب، جعلی بودن بسیاری از آنها اثبات گردیده است (قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۵).

رسول جعفریان در کتاب «تأملی در نهضت عاشورا» به روند افزوده شدن مطالب تاریخی به آثار ابومخنف در ادوار بعد اشاره کرده و یادآور می‌شود که بسیاری از این افزوده‌ها، حاوی موارد جعلی هستند. وی سیر دقیق افزوده‌های تاریخی را در احادیث شیعه نشان داده است. از نگاه جعفریان، کسانی که به تحریف واقعه عاشورا پرداختند، عمدتاً انگیزه‌ای معنوی داشته‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۸۵-۳۹۰). همچنین، جعلیات بسیاری در حوزه تاریخ با نام ابومخنف شهرت یافته که از جمله آنها می‌توان به آثاری مانند «مقتل المختار»، «کتاب المختار» و «ابن زیاد» اشاره کرد که هیچ ارتباطی به وی ندارند (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸).

۱-۳-۵. ابن اسحاق

ابن اسحاق (م. ۱۵۰-۱۵۹ق) از دیگر مورخان مشهور اسلامی و نویسنده کتاب «السيرة النبوية» است. در مورد وی نیز گرایش‌های متفاوتی گزارش شده؛ برخی به

تمایلات شیعی او اشاره کرده‌اند و برخی دیگر وی را متأثر از یهودیان دانسته‌اند. ابن اسحاق از سوی محدثانی چون مالک بن انس تضعیف شده و به جعل اشعار و نسبت دادن اشعار دیگران به شخصیت‌های سیره، و نقل روایات از غیرمسلمانان (یهودی، مسیحی، ایرانی) متهم گردیده است (ابن ندیم، بی‌تا، ص ۱۰۵؛ مهدوی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۴۵-۴۷). ابن عدی در کتاب خود نام کسانی را که ابن اسحاق را تضعیف کرده‌اند، آورده است (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۱۷). از جمله این اتهامات، ادعای هشام بن عروه بن زبیر است که مدعی شده ابن اسحاق هرگز از فاطمه بنت المنذر (همسر هشام بن عروه) حدیث نشنیده و بنابراین متهم به کذب شده است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸، ص ۸).

۱-۳-۶. سیف بن عمر الضبّی الاسیدی التمیمی

سیف بن عمر الضبّی الاسیدی التمیمی (م. ۱۷۰-۲۰۰ ق) از راویان و مورخان مشهور در حوادثی همچون جنگ جمل و فتوحات اسلامی است. وی در مقایسه با دیگر مورخان، بیش از همه متهم به کذب و جعل حدیث شده است (ابن جوزی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴). بررسی‌های رجال‌ی نیز بر ضعف و عدم وثاقت او صحه گذاشته‌اند (نسائی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۴۳؛ مقریزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰۰). ذهبی تألیفات او را متروک دانسته و ابن حبان نیز وی را متهم به زندقه کرده است (ابن حبان، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۴۵؛ ذهبی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۲).

مادلونگ در کتاب «جانشینی محمد ﷺ» روایات سیف بن عمر را که طبری نقل کرده، جانبدارانه و ضد شیعی توصیف نموده و اسناد وی در ذکر وقایع را عمدتاً جعلی دانسته است (مادلونگ، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱). اخبار مربوط به سقیفه که طبری از سیف بن عمر نقل کرده، سرشار از کذب و گرایش‌های تند مذهبی است که در هیچ منبع معتبر دیگری یافت نمی‌شود و مورد تأیید قرار نمی‌گیرد.

از نظر علامه عسکری، سیف بن عمر کسی است که بسیاری از صحابی‌ان راوی حدیث را جعل کرده و روایاتی ساختگی به آنان نسبت داده است. علامه عسکری در کتاب «پانصد صحابی ساختگی» خود، سیف بن عمر را «کذاب» و «جاعل حدیث» می‌داند (عسکری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۲). به باور وی، سیف نه تنها به جعل حدیث پرداخته، بلکه حتی به جعل شخصیت‌های تاریخی همچون عبدالله بن سبأ نیز دست زده

است. از سیف بن عمر با عنوان «زندیق» و «مانوی مذهب» یاد شده است (عسکری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۲؛ امینی، ۱۳۶۹، ج ۱۶، ص ۱۴۴). بروکلیمان نیز روایات سیف بن عمر را بیشتر در جهت تکریم و بزرگداشت قبیله خود دانسته و معتقد است وی در بیان حوادث، دست به بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی زده است (بروکلیمان، ۱۹۶۹، ج ۳، ص ۳۶).

سیف بن عمر با جعل تاریخ و ساختن چهره‌ای خیالی به نام عبدالله بن سبأ - که او را یهودی‌الاصل معرفی کرد - کوشید تا این شخصیت را به شیعه منتسب نموده و بدین ترتیب مردم را از حقایق تاریخی دور سازد. فضایل ساختگی‌ای که وی برای برخی صحابه نقل کرده، همراه با روایات تاریخی دروغین درباره سقیفه، فتنه‌ها و جنگ جمل، همگی در راستای گمراه‌سازی عوام‌الناس بوده است (عسکری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۵).

نکته قابل تأمل این است که روایت‌های سیف بن عمر به‌طور گسترده در تاریخ طبری مورد استفاده قرار گرفته و با توجه به اهمیت و اعتبار این کتاب، به منبعی برای تاریخ‌نگاران بعدی تبدیل شده است. جالب آن‌که مورخانی مانند واقدی که در گردآوری اخبار از هر منبعی بهره می‌جستند، حتی یک بار نیز نامی از عبدالله بن سبأ به میان نیاورده‌اند (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). محمد بن عمر واقدی (م. ۲۰۷-۲۰۹ ق) از دیگر مورخان اسلامی و باگرایش شیعی است. اگرچه واقدی نزد بسیاری از اهل حدیث از وثاقت برخوردار است، اما برخی منابع رجالی وی را منکر حدیث معرفی کرده‌اند (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۰۷)، کسانی همچون احمد بن حنبل، یحیی بن معین، یونس بن عبدالاعلی که می‌گویند: «واقدی کذاب است» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۴)؛ ذهبی نیز در کتاب سیر أعلام النبلاء، واقدی را با وجود اینکه از رجال تاریخ و سیره‌نگار است، متهم به جعل حدیث می‌داند (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۲۵۴). نکته مهمی که در تحقیقات تاریخی معمولاً مورد غفلت واقع می‌شود، مسئله انتساب کتاب‌های تاریخی به مورخان مشهور است. بسیاری از کتاب‌ها صرفاً برای کسب اعتبار، به مورخانی مانند واقدی منتسب شده‌اند. از جمله این موارد می‌توان به کتاب «مولود النبی ﷺ» اشاره کرد که در واقع اثر داستان‌سرایی‌ای چون ابوالحسن بکری در قرن پنجم است، اما به واقدی منسوب گردیده است. همچنین «مختارنامه‌های» جعلی که به ابومخنف نسبت داده می‌شوند، در زمره همین قبیل

انتساب‌های نادرست قرار دارند (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۹۰).

۴-۱. تحریف وقایع تاریخی

آنچه تاکنون در مورد مورخان بیان شد، عمدتاً بر احتمال جعل حدیث توسط ایشان متمرکز بود. با این حال، باید توجه داشت که مورخان بیش از آن که به جعل حدیث متهم باشند، به تحریف وقایع تاریخی متهم شده‌اند. این تحریف گاهی مستقیماً توسط خود مورخ صورت گرفته و گاهی نیز در ادوار متأخرتر به دست ناسخان یا شاگردان او در آثارش اعمال شده است. به عنوان نمونه، محقق کتاب واقدی معتقد است که نسبت تشیع به واقدی، صرفاً به دلیل نقل نام فراریان جنگ احد (از جمله عمر و عثمان) بوده است؛ حال آن که این انتساب در واقع توسط گروهی از شیعیان به وی نسبت داده شده است. نکته حائز اهمیت اینجاست که ناسخان متأخر کتاب واقدی، به جای ذکر صریح نام خلیفه دوم و سوم که فراریان بوده‌اند، از عبارت مبهم «فلان» استفاده کرده‌اند که خود مصداق بارز تحریف تاریخی است (واقدی، بی تا، ص ۱۸).

نمونه دیگر تحریف، تلخیص کتاب سیره ابن اسحاق توسط ابن هشام است که در طی آن، بخش‌هایی از تاریخ که به زعم وی مردم از شنیدن آن کراهت داشتند، حذف گردید (حمیری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴). از جمله این حذفیات می‌توان به حذف اشعار ابوطالب اشاره کرد که دلالت روشنی بر ایمان راسخ وی به نبوت پیامبر ﷺ دارد و حذف آنها مصداقی آشکار از تحریف تاریخ محسوب می‌شود (جاودان، ۱۳۷۱، ش ۲۱-۳۰).

یکی از رایج‌ترین تحریف‌هایی که مورخان اسلامی مرتکب شده‌اند، حذف حقایق تاریخی با جایگزینی عبارت مبهم «کذا و کذا» است. ابن قیم جوزی در کتاب «المنار المنیف» در فصلی مستقل، یکی از نشانه‌های حدیث جعلی را به ویژه در مباحث تاریخی وجود همین عبارت «کذا و کذا» می‌داند (ابن قیم جوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱). نمونه بارز این حذف‌سازی‌ها، جریان دعوت عشیره الاقریین است که در آن پیامبر ﷺ خطاب به خویشاوندان خود فرمود: «فَأَيُّكُمْ يُؤَاوِرُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَحْيَى وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ... إِنَّ هَذَا أَحْيَى وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا»

(طبری، ۱۸۷۹، ج ۲، ص ۶۳). با این وجود، پیروان مکتب ابن تیمیه با حذف بخش‌های کلیدی این روایت تاریخی غیرقابل انکار و جایگزینی عبارت «کذا و کذا»، کوشیده‌اند تا فضیلت و برتری امام علی (علیه السلام) را پنهان سازند. ابن کثیر، از شاگردان مستقیم ابن تیمیه، در کتاب تاریخی خود هنگام نقل جریان عشیره الاقریین و حدیث یوم الدار، بخش‌های اساسی که دلالت بر خلافت، وصایت و وراثت امام علی (علیه السلام) دارد را حذف کرده و حدیث را با عبارت مبهم «کذا و کذا» نقل می‌کند: «فَإَيُّكُمْ يُؤَاوِزُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَحْيَى وَكَذَا وَكَذَا... فَقَالَ: إِنَّ هَذَا أَحْيَى وَكَذَا وَكَذَا فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا» (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۳). این رویکرد وی نشان‌دهنده دو موضع کلی در تاریخ‌نگاری اوست: نخست، تمجید افراطی صحابه و تابعین، و دوم، پذیرش هر روایتی که موجب شأن افراد مورد قبولش شود، حتی اگر جعلی بودن آن آشکار باشد. برای نمونه، او نه تنها از روایات سیف بن عمر که نزد عالمان رجالی متهم به جعل است، استفاده می‌کند، بلکه بر او رحمت نیز می‌فرستد (هاشمی، ۱۴۲۸ق، ص ۶۰). همچنین، ابن کثیر راویانی مانند حماد بن عمرو نصیبی و سلام بن مسلم را صرفاً به دلیل اینکه روایاتشان مختص فضایل امام علی (علیه السلام) بوده، رد می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۷۳؛ هاشمی، ۱۴۲۸، ص ۶۷).

این تحریف‌ها منحصر به مورخان قدیم نیست؛ بلکه در دوران معاصر نیز ادامه یافته است. محمد حسین هیکل، روشنفکر مصری، در چاپ اول کتاب «حیات محمد» جریان عشیره الاقریین را به صورت ناقص نقل کرد (هیکل، بی تا، ص ۱۰۰) و در چاپ دوم (۱۳۵۴ق) آن را به کلی حذف نمود. این اقدام، نمونه‌ای از نقشه وهابیت در حذف نظام‌مند فضایل اهل بیت (علیهم السلام) از متون تاریخی و حدیثی در چاپ‌های جدید است. یکی از بزرگ‌ترین مظلومیت‌های تاریخی، مربوط به حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) است. سیر تاریخی نگاه مورخان اهل سنت به ایشان، نشان‌دهنده جعل و تحریف گسترده در این زمینه است (موسوی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸۶).

در واقعه سقیفه نیز شاهد تحریف‌های آشکار هستیم. با وجود نقل‌های متعددی که بر عدم بیعت امام علی (علیه السلام) و گروهی از صحابه تأکید دارند (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۲۷؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵؛ مسعودی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۵۷؛ دینوری، ۱۴۱۰، ص ۲۲)، طبری به

نقل از سیف بن عمر روایت می‌کند که امام علی (علیه السلام) با شنیدن خبر بیعت، شتابان و بدون رداء به سوی مسیر حرکت کرد، زیرا نمی‌خواست در بیعت تأخیری رخ دهد (مادلونگ، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴، ۲۱۰، ۲۱۴).

از دیگر تحریف‌های آشکار، تعیین سن عثمان در هنگام وفات است. طبری سن او را ۶۳ سال ذکر می‌کند (طبری، ۱۸۷۹، ج ۳، ص ۴۴۳) تا شبیه سن پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد، حال آن‌که دیگر مورخان سن وی را بین ۷۵ تا ۸۵ سال کرده‌اند. همچنین، سیف بن عمر روایتی جعلی نقل می‌کند که گویا خلافت ابوبکر و عمر در «الکتاب» پیش‌بینی شده بود (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۵۰۸). خود ابن عدی در نقد سیف می‌نویسد: «او احادیثی دارد که برخی مشهور و بیشترشان منکر هستند و این روایات به دروغ نزدیک‌تر هستند تا به راستی» (ابن عدی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۵۰۸).

۱-۴-۱. تحریف و اسرائیلیات

یکی از آسیب‌های جدی واردشده به تاریخ‌نگاری و حتی میراث حدیثی مسلمانان، نقل روایات از منابع یهودی و راویان یهودی تبار و مسیحی مسلمان‌شده‌ای همچون وهب بن منبه و کعب الاحبار است. گاهی مورخان به دلیل کمبود منابع معتبر، به هر روایتی متوسل می‌شوند تا آثار تاریخی خود را پربارتر جلوه دهند. استفاده از اخبار و روایات اهل کتاب که در سنت اسلامی به اسرائیلیات شهرت یافته، در آثار بسیاری از مورخان مشهود است. برای نمونه، این مورخان برای بازگویی تاریخ انبیای پیشین و چگونگی آفرینش جهان، چاره‌ای جز بهره‌گیری از روایات اسرائیلی نداشته‌اند؛ چنان‌که بخش قابل‌توجهی از جلد نخست تاریخ طبری، آکنده از این قبیل روایات منسوب به وهب بن منبه است (علی، ۱۹۵۰، ص ۱۸۶-۱۹۰).

بدین ترتیب، آثار مورخان اسلامی حجم انبوهی از روایات اسرائیلی را در بر گرفته است (ابوری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷؛ مسعودی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۷) که جعلی بودن بسیاری از آنها برای محققان آشکار است. همان‌گونه که نقل اسرائیلیات از سوی مورخان، به اعتبار احادیث تاریخی لطمه زده، نقل قول از قصه‌پردازان (قصاص) نیز بی‌اعتمادی مشابهی را به کتب تاریخی دامن زده است. ذهبی به شدت از نقل

روایات معراج پیامبر ﷺ توسط قصاص انتقاد کرده و سیره‌نویسی ابوالحسن بکری (قرن پنجم) را غیرقابل اعتماد دانسته و او را متهم به جعل داستان، کذب‌گویی و دجال‌نمایی می‌کند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۲). علامه عسکری نیز داستان‌های منسوب به بکری - که حتی در بحارالانوار مجلسی نیز راه یافته - را نمی‌پذیرد (عسکری، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۵۸۸).

تاریخ اسلام، گاهی حکایت از برخی روایات دروغینی دارد که توسط برخی اهل کتاب یا نوادگان آنان مانند ابوهریره، کعب الاحبار و وهب بن منبه وارد میراث اسلامی شده است. افزون بر این، برخی محققان معتقدند که احادیث جعلی زیادی نیز به این افراد نسبت داده شده است. برای مثال، عبدالمنعم بن ادریس بن سنان متهم است که احادیثی جعلی را به وهب بن منبه نسبت می‌داده است (ابن ابی‌علی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۸؛ هیشمی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸۰ و ج ۹، ص ۳۱). گزارش شده که وی کتاب‌های سیره را خریداری کرده و مطالب آنها را بدون سند صحیح، به صورت روایتی برای مردم بازگو می‌نموده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۳۵).

ابن هشام در بیان چگونگی نفوذ مسیحیت در نجران، به نقل روایاتی پرداخته که آمیخته با قصص و افسانه‌هاست (حمیری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱-۲۳). در مقابل، ابن اسحاق همین اخبار را با عباراتی همراه با تردید و احتیاط روایت کرده است (حمیری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱-۲۳).

نتیجه‌گیری

۱. اتهامات مذهبی نقش محوری در قضاوت درباره اعتبار روایات تاریخی ایفا کرده است. پدیده «تشیع عراقی» نشان می‌دهد که صرف نقل فضایل امام علی (علیه السلام) موجب اتهام راویان می‌شده است. در مقابل، دستگاه اموی به جعل حدیث روی آورد. نظریه «عدالت صحابه» به توجیه رویدادهای متناقض تاریخی پرداخت.

۲. گزینش احادیث بر اساس انطباق با گرایش‌های مذهبی، جهت‌دهی به منابع تاریخی را موجب شد. نقد روایات زید بن وهب جهنی در حالی صورت می‌گرفت که احادیث راویان متهم به جعل پذیرفته می‌شد. این رویکرد به حذف روایات ناسازگار

با نظریه عدالت صحابه انجامید. دوگانگی معیار در گزینش روایات، اعتبار منابع تاریخی را با چالش مواجه ساخت.

۳. گرایش‌های مذهبی و سیاسی مورخان نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی روایات تاریخی داشت. فشارهای حکومتی همچون درخواست هشام بن عبدالملک از اعمش، نمونه‌ای از این تأثیرپذیری است. وابستگی خاندان زبیر به امویان موجب تحریف در سیره نبوی شد. وابستگی ابن شهاب زهری به دستگاه خلافت باعث نادیده گرفتن روایات مهم تاریخی گردید.

۴. نفوذ اسرائیلیات به عنوان یکی از جدی‌ترین آسیب‌های تاریخ‌نگاری اسلامی مطرح است. مورخان متقدم به دلیل فقر منابع، به روایات اهل کتاب متوسل شدند. این پدیده همراه با نقش قصه‌پردازان به بی‌اعتمادی به منابع تاریخی انجامید. مستشرقان نیز با گرایش‌های خاص به تحریف حقایق تاریخی دست زده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید. (بی‌تا). شرح نهج البلاغة. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. ابن ابی‌یعلی، محمد. (بی‌تا). طبقات الحنابلة (محقق: محمد حامد فقی). بیروت: دار المعرفة.
۳. ابن اسحاق، محمد. (۱۳۹۸ق). السیر و المغازی (ترجمه سهیل زکار). بیروت: دار الفکر.
۴. ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۷۱ش). الکامل فی التاریخ (ترجمه ابوالقاسم حالت). تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۵. ابن بکار، زبیر. (۱۳۸۶ش). الأخبار الموفقیات (محقق: اصغر قائدان). تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
۶. ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۴۰۵ق). الضعفاء و المتروکون (محقق: عبدالله القاضی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک (محققان: محمد عبدالقادر عطا؛ مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن حبان، محمد. (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین (محقق: محمود ابراهیم زاید). حلب: دار الوعی.
۹. ابن حجر عسقلانی. (۱۴۱۵ق). الإصابة فی تمییز الصحابة (محققان: عادل أحمد عبدالوجود؛ علی محمد معوض). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری (محقق: محمد عبدالقادر عطا). بیروت: دار

الکتاب العلمیه.

۱۱. ابن عدی، عبدالله. (۱۴۱۸ق). الکامل فی الضعفاء الرجال (محققان: عادل احمد عبد الموجود؛ علی محمد معوض). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. ابن عماد حنبلی. (بی‌تا). شذرات الذهب فی أخبار من ذهب. بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. ابن قیم جوزی، شمس الدین. (۱۳۹۰ق). المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف (محقق: عبدالفتاح أبوغده). حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
۱۴. ابن کثیر، اسماعیل. (۱۴۰۸ق). البدایة و النهایة (محقق: علی شیری). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. ابن ندیم. (بی‌تا). الفهرست. بی‌جا: بی‌نا.
۱۶. ابوالفرج اصفهانی. (۱۳۸۵ق). مقاتل الطالبین. قم: دار الکتاب للطباعة و النشر.
۱۷. ابوالفرج اصفهانی. (۱۴۱۵ق). الأغانی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. ابوریه، محمود. (۱۳۸۳ق). أضواء علی السنة المحمدية. لبنان: صور الحديثة.
۱۹. امین، احمد. (۲۰۱۲م). فجر الإسلام. قاهره: مؤسسة هنداوی للتعليم و الثقافة.
۲۰. امین معزی ديلمی، حسن. (۱۳۹۰ش). تاریخ اسلام عصر نبوت و امامت. قم: جباری.
۲۱. امینی، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). الغدير (ترجمه اکبر ثبوت). تهران: بنياد بعثت.
۲۲. بدوی، عبد الرحمن. (۱۳۷۵ش). فرهنگ کامل خاورشناسان (ترجمه شکرالله خاكرند). قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۲۳. بروكلمان، كارل. (۱۹۶۹م). تاريخ الادب العربي (ترجمه به عربی: عبدالحليم النجار). قاهره: دار المعارف.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۶ق). التاريخ الصغير (تصحیح: عبد الرحمن مرعشلی). بیروت: دار المعرفة.
۲۵. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق: عبد الرحمن عميره). قم: شريف رضى.
۲۶. جاودان، محمد علی. (۱۳۷۱ش). ابن هشام و سيره او. آيينه پژوهش، ۳(۱۱)، ۹-۳۰.
۲۷. جعفریان، رسول. (۱۳۸۰ش). درباره منابع تاريخ عاشورا. آيينه پژوهش، ۱۲(۷۱-۷۲)، ۴۱-۵۲.
۲۸. جعفریان، رسول. (۱۳۸۰ش). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم‌السلام. قم: انصاریان.
۲۹. جعفریان، رسول. (۱۳۹۱ش). تاريخ تشيع در ايران؛ از آغاز تا طلوع دولت صفوی. تهران: علم.
۳۰. جعفریان، رسول. (۱۳۹۳ش). منابع تاريخ اسلام. تهران: علم.
۳۱. جعفریان، رسول. (۱۳۹۷ش). تأملی در نهضت عاشورا. تهران: علم.
۳۲. جرداق، جرج. (۱۹۷۰م). الإمام علي صوت العدالة و الإنسانية. بیروت: منشورات دار مكتبة الحياة.
۳۳. حسینی طباطبائی، مصطفی. (۱۳۷۵ش). نقد آثار خاورشناسان. تهران: چاپخش.

۳۴. حموی، یاقوت. (۱۴۱۴ق). معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (محقق: احسان عباس). بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۳۵. خطیب بغدادی، ابوبکر. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد (محقق: مصطفی عبدالقادر). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. دینوری، ابن قتیبہ. (۱۴۱۰ق). الإمامة و السياسة (تحقیق: علی شیر). بیروت: دار الأضواء.
۳۷. ذهبی، شمس الدین. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال (محقق: علی محمد بجاوی). بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
۳۸. ذهبی، شمس الدین. (۱۳۹۱ق). المغنی فی الضعفاء (محقق: نورالدین عتر). حلب: دار المعارف.
۳۹. ذهبی، شمس الدین. (۱۴۰۵ق). سیر أعلام النبلاء (به اشراف شعیب أرنؤوط). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۰. ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). الکاشف فی معرفة من له رواية فی الکتب الستة (محققان: محمد عوامه؛ أحمد محمد نمر الخطیب). جدّه: دار القبلة للثقافة الإسلامية.
۴۱. ذهبی، شمس الدین. (بی تا). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. قاهره: المكتبة التوفیقیة.
۴۲. زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۱ش). نهضت امام حسین علیه السلام و قیام کربلا. تهران: سمت.
۴۳. سالاری شادی، علی. (۱۳۹۰ش). نقد و بررسی روایات ابوالحسن مدائنی در تاریخ طبری. پژوهش‌های تاریخی، ۳(۱)، ۷۲-۴۹.
۴۴. سزگین، فؤاد. (۱۳۸۰ش). تاریخ نگارش‌های عربی. تهران: وزارت ارشاد.
۴۵. سخاوی، محمد. (بی تا). الإعلان بالتویخ لمن ذم التاریخ (محقق: فرانتس رزنتال؛ ترجمه: علی صالح أحمد). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۶. سمعانی، عبدالکریم. (۱۴۰۰ق). الأنساب. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس.
۴۷. شبلی نعمانی، محمد. (۱۳۸۵ش). تاریخ علم کلام. تهران: اساطیر.
۴۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۸ق). المنتخب من ذیل المذیل. بیروت: مؤسسة أعلمی للمطبوعات.
۴۹. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۸ش). خمسون و مائة صحابی مختلق (محقق: عطا محمد سردارنیا). قم: دانشکده اصول الدین.
۵۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۹ش). فضائل علی بن ابی طالب و کتاب الولاية (به کوشش: رسول جعفریان). قم: دلیل.
۵۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۸۷۹م). تاریخ الأمم و الملوک. بیروت: لبنان.
۵۲. عسکری، مرتضی. (۱۳۵۷ش). نقش ائمه در احیای دین. تهران: بنیاد بعث.

۵۳. عسکری، مرتضی. (۱۳۵۷ش). معالم المدرستین. تهران: بنیاد بعثت.
۵۴. عسلی، خالد. (۱۹۶۳م). المدائنی. بغداد: كلية الآداب جامعة بغداد.
۵۵. علی، جواد. (۱۹۵۰م). الموارد تاریخ الطبری. بغداد: مطبعة التقيض.
۵۶. فلاح‌زاده، احمد. (۱۳۹۴ش). درآمدی بر سنت امویان؛ مطالعه روندی-فرآیندی روزه عاشورا بر مبنای نظریهٔ پخش. تاریخ اسلام، ۱۶(۳)، ۷۱-۱۰۸.
۵۷. قمی، شیخ عباس. (بی‌تا). الکنی و الألقاب. بی‌جا: بی‌نا.
۵۸. مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۳ش). جانشینی محمد ﷺ (ترجمهٔ احمد نمایی و همکاران). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۶۰. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۵ش). مروج الذهب و معادن الجواهر (ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده). تهران: علمی و فرهنگی.
۶۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷ش). خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.
۶۲. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران. قم: التمهید.
۶۳. معلمی، مصطفی. (۱۳۹۸ش). یوحنا دمشقی و خاستگاه رهیافت‌های او به اسلام. تاریخ تمدن، ۱۵(۲)، ۳-۳۲.
۶۴. مقریزی، تقی‌الدین. (۱۴۱۵ق). مختصر الكامل فی الضعفاء (محقق: أیمن بن عارف دمشقی). قاهره: مكتبة السنة.
۶۵. موسوی، فاطمه؛ فلاح‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۹ش). بررسی سیر تاریخی نگاه مورخان اهل سنت به حضرت فاطمه ﷺ از آغاز تا قرن هفتم هجری. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه باقرالعلوم ﷺ، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی.
۶۶. مونتگمری وات، ویلیام. (۱۳۷۰ش). فلسفه و کلام اسلامی (ترجمهٔ ابوالفضل عزتی). قم: علمی و فرهنگی.
۶۷. مهدوی، اصغر. (۱۳۶۱ش). مقدمه بر سیرت رسول الله ﷺ (ترجمهٔ رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی). تهران: خوارزمی.
۶۸. ناصحی، محمد. (۱۳۹۵ش). نقش زهری در روایت اصلی جمع قرآن. حدیث پژوهی، ۸(۱۶)، ۱۹۰-۱۶۷.
۶۹. نسائی، احمد. (۱۳۹۶ق). الضعفاء و المترکون (محقق: محمود ابراهیم زاید). حلب: دار الوعی.
۷۰. واقدی، محمد بن عمر. (بی‌تا). المغازی (محقق: مارسدن جونز). تهران: اعلمی.
۷۱. ولهاوزن، ژولیس. (۱۹۷۸م). الخوارج و الشيعة (ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی). کویت: وكالة المطبوعات.

۷۲. هاشمی، نورالدین. (۱۴۲۸ق). تاریخ الشيعة بين المؤرخ والحقيقة. قم: مركز الأبحاث العقائدية.
۷۳. هیثمی، نورالدین. (۱۴۱۴ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد (محقق: حسام‌الدین قدسی). قاهره: مكتبة القدسی.
۷۴. هیکل، محمد حسین. (بی‌تا). حیاة محمد ﷺ (مقدمه: مصطفیٰ مراغی). بی‌جا: بینا.
۷۵. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۸۲ش). تاریخ یعقوبی (ترجمه محمد ابراهیم آیتی). تهران: علمی و فرهنگی.
76. Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.



Analysis of the Narration "Al-Mu' min 'alā Ayyi Ḥālin Māta... Fa-Huwa Shahīd" and the Explanation of the Semantic Expansion of Martyrdom (Shahādah) in Light of Verse 19 of Surah al-Ḥadīd.

Ali Arabi Ayask¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Sabzevar Faculty of Quranic Sciences, University of Quranic Studies and Sciences, Qom, Iran. Email: arabi@quran.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 23 May 2026

Revised: 13 June 2026

Accepted: 26 July 2026

Available online
02 August 2026

Keywords:

Martyrdom
(Shahādah), Verse
19 of Surah al-
Ḥadīd, Semantic
Expansion,
Annexation
(Ilḥāq), Jihadist
Intention (Niyyat-
e Jehādī).



ABSTRACT

The concept of "martyrdom" (Shahādah) is initially associated with being killed in the path of God. However, in a narration attributed to Imam Ali (pbuh) in *Man Lā Yaḥduruhu al-Faqīh*, the term "martyr" (Shahīd) has been applied to every believer, even one who dies in his bed. This research aims to examine the chain of transmission (Ṣanad) and textual indication (Dalālah) of the narration "Al-Mu' min 'alā Ayyi Ḥālin Māta... Fa-Huwa Shahīd" and to explain the semantic expansion of martyrdom in light of Verse 19 of Surah al-Ḥadīd, employing a descriptive-analytical method. The narration was extracted from early sources and its chain of transmission was examined using biographical evaluation books (al-Rijāl). Subsequently, a textual analysis was conducted using exegeses and narrations. The findings indicate that the chain of transmission reported by al-Ṣadūq is weak due to the presence of two unidentified narrators and one disputed narrator. However, the transmission of this theme in multiple sources with various expressions indicates its moral multiplicity, which compensates for the weakness of the chain of transmission. In the textual analysis, Verse 19 of Surah al-Ḥadīd was examined within six interpretive categories. The narration of al-Ṣadūq is fully consistent with four of these categories (annexation (Ilḥāq), testimony over deeds, identity, and equivalence). The conflict with the other two categories can be resolved through the theory of "annexation". Restrictive narrations dedicate the general martyrdom to the believer who is cognizant of the Imam, awaits the relief, possesses a jihadist intention (Niyyat-e Jehādī), and loves the Ahl al-Bayt (pbuh). The narration from Nahj al-Balāghah, along with the hadith "I' dād al-Sahm" (preparation of the arrow), identifies the basis of martyrdom as a sincere jihadist intention. The narration of al-Ṣadūq is acceptable within the framework of the semantic expansion of martyrdom based on the theory of "annexation" and with the aforementioned restrictions. Accordingly, death in bed, with the realization of these conditions, itself constitutes an instance of general martyrdom (Shahādah Ammah).

Cite this article: Arabi Ayask, A. (2026). Analysis of the Narration "Al-Mu' min 'alā Ayyi Ḥālin Māta... Fa-Huwa Shahīd" and the Explanation of the Semantic Expansion of Martyrdom (Shahādah) in Light of Verse 19 of Surah al-Ḥadīd. *Hadith Doctrines*, 10(19), 91-116.

<https://doi.org/10.30513/hd.2026.8458.1388>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

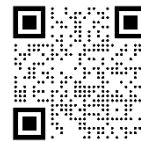


تحلیل روایت «المؤمنُ علیَّ حال مات... فهو شهید» و تبیین توسعه معنایی شهادت در پرتو آیه ۱۹ سوره حدید

علی عربی آیسک^۱ ID

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی سبزوار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: arabi@quran.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۴ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۵/۱۱ کلیدواژه‌ها: شهادت، آیه ۱۹ حدید، توسعه معنایی، الحاق، نیت جهادی.	مفهوم «شهادت» در نگاه نخست با کشته شدن در راه خدا پیوند خورده است، اما در روایتی منسوب به امیرالمؤمنین (ع) در من لا یحضره الفقیه، واژه «شهید» بر هر مؤمنی، حتی آن‌که بر بستر خود بمیرد، اطلاق شده است. این پژوهش با هدف بررسی سندی و دلالی روایت «المؤمن علیَّ حال مات فهو شهید» و تبیین توسعه معنایی شهادت در پرتو آیه ۱۹ سوره حدید با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. روایت از منابع کهن استخراج و با کتب رجال سند آن بررسی گردید، سپس با بهره‌گیری از تفاسیر و روایات، تحلیل دلالی صورت پذیرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد طریق صدوق به دلیل وجود دو راوی مهمل و یک راوی مختلف فیه سندی ضعیف است، اما نقل این مضمون در منابع متعدد با تعابیر گوناگون، حاکی از استفاضه معنوی و جبران ضعف سندی است. در تحلیل دلالی، آیه ۱۹ حدید در شش دسته تفسیری بررسی شد که روایت صدوق با چهار دسته (الحاق، شهادت بر اعمال، عینیت، بمنزلة) هماهنگی کامل دارد و تعارض با دو دسته دیگر با نظریه «الحاق» قابل رفع است. روایات مقید، شهادت عام را به مؤمن عارف به امام، منتظر فرج، دارای نیت جهادی و محب اهل بیت اختصاص می‌دهند و روایت نهج البلاغه همراه با حدیث «اعداد السهم»، مبنای شهادت را نیت صادقانه جهادی معرفی می‌کند. روایت صدوق با توسعه معنایی شهادت در چارچوب نظریه «الحاق» و با قیود یادشده قابل پذیرش است و مرگ بر بستر با تحقق این شرایط، خود از مصادیق شهادت عام محسوب می‌شود.



استناد: عربی آیسک، علی. (۱۴۰۵). تحلیل روایت «المؤمن علیَّ حال مات... فهو شهید» و تبیین توسعه معنایی شهادت در پرتو آیه ۱۹ سوره حدید. آموزه‌های حدیثی، ۱۰(۱۹)، ۹۱-۱۱۶.

<https://doi.org/10.30513/hd.2026.8458.1388>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

مفهوم «شهادت» در نگاه نخست با کشته شدن در راه خدا پیوند خورده است. واژه «شهید» و مشتقات آن بارها در قرآن کریم به کار رفته است که معنای غالب آن «شاهد و گواه» (بر اعمال، بر اقوام، بر حقانیت دین) می باشد. کاربرد این واژه برای «کشته شدگان راه خدا» نیز از همین معنای اصلی مشتق شده است؛ زیرا آنان با نثار خون خود، بر حقیقت ایمان خویش شهادت می دهند. در فرهنگ قرآنی، بالاترین مراتب برای «صدیقین و شهداء» معرفی شده است. چنان که در آیه ۶۹ سوره نساء، مصاحبت رفیع با نبیین، صدیقین، شهداء و صالحین برای مؤمنان مطیع وعده داده شده است. با این حال، برخی روایات منقول از ائمه اطهار علیهم السلام، با توسعه ای شگرف در مفهوم شهادت، هر مؤمنی را که با ایمان و معرفت از دنیا رود، شهید معرفی کرده اند. روایت مورد بحث در این پژوهش که شیخ صدوق در «من لا یحضره الفقیه» به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است، می گوید: «الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ الْحَالَاتِ مَاتَ وَ فِي أَيِّ يَوْمٍ وَ سَاعَةٍ قُبِضَ فَهُوَ صِدِّيقٌ شَهِيدٌ». این روایت، واژه «شهید» را به هر مؤمنی - حتی آن که در بستر خود به مرگ طبیعی بمیرد - اطلاق می کند و پرسش های اساسی را برمی انگیزد: آیا این روایت با کاربرد قرآنی «شهید» تعارض دارد؟ شرط این شهادت عام چیست؟ رابطه این روایت با احادیثی که بر «آمادگی جهادی» و «انتظار فرج» تأکید دارند، چگونه است؟

با وجود مطالعات پراکنده پیرامون مفهوم شهادت، تاکنون پژوهشی که به طور مستقل به بررسی سندی-دلالی روایت «المؤمن على أي حال مات فهو شهيد» با رویکرد «خانواده حدیثی» بپردازد و آن را در پرتو آیه ۱۹ سوره حدید و نظریه «الحاق» علامه طباطبائی تحلیل کند، انجام نشده است. نوآوری این پژوهش در سه محور خلاصه می شود: نخست، تحلیل جامع سندی با تکیه بر استفاضه معنوی و تعدد طرق؛ دوم، دسته بندی شش گانه تفاسیر آیه ۱۹ حدید و تبیین نسبت هر یک با روایت؛ سوم، تحلیل روایت در چارچوب «خانواده حدیثی» و استخراج قیود چهارگانه شهادت عام (تشیع، معرفت به امام، انتظار فرج، نیت جهادی) که تاکنون به این

صورت منظم ارائه نشده است.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون مطالعه مستقلی با محوریت این روایت و آیه ۱۹ سوره حدید با روش سندی-دلالتی انجام نشده است. پژوهش حاضر در صدد است با استناد به متون تفسیری و روایی موجود، به این پرسش‌ها پاسخ گوید. تفاسیر بسیاری، مبانی تفسیری آیه ۱۹ حدید را تبیین کرده‌اند. همچنین در منابع روایی، روایات متعددی در تأیید یا تقیید این روایت وجود دارد. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. ابتدا متن روایت از مصادر کهن استخراج گردید و در مرحله سندپژوهی، با استفاده از کتب رجال، طرق مختلف روایت بررسی و ارزشیابی شد. در مرحله دلالت‌پژوهی، آیه ۱۹ سوره حدید با بهره‌گیری از تفاسیر مذکور تحلیل و نسبت میان آیه و روایت تبیین گردید. در نهایت، با استناد به روایات مقید، شروط معنایی شهادت عام مشخص شده است.

۱. بررسی سندی روایت

۱-۱. متن و سند کامل روایت

روایت مورد نظر در «من لا یحضره الفقیه» به این صورت نقل شده است: «وَرَوَى الْعَبَّاسُ بْنُ بَكَّارٍ الضَّبِّيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلِيمَانَ الْكُوفِيُّ الْهَرَّازِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ... ثُمَّ قَالَ عليه السلام: الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ الْخَالَاتِ مَاتَ وَفِي أَيِّ يَوْمٍ وَ سَاعَةٍ فُبِضَ فَهُوَ صَدِيقٌ شَهِيدٌ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۴، ص ۴۱۱).

سلسله سند یادشده شامل شش واسطه از مشایخ صدوق تا امیرالمؤمنین عليه السلام می‌شود. در ادامه، هر یک از راویان بر اساس متون رجالی بررسی می‌گردد.

۲-۱. بررسی رجالی راویان

۱-۲-۱. العباس بن بکار الضبی

بر اساس بررسی کتب رجالی کهن از جمله «رجال النجاشی»، «رجال الشيخ الطوسی»، «خلاصة الأقوال» علامه حلی و «رجال الکشی»، هیچ‌گونه توثیق یا تضعیفی درباره «العباس بن بکار الضبی» یافت نشد. بر اساس قواعد رجال‌شناسی، چنین

راوی ای «مهمل» یا «مجهول الحال» محسوب می شود و به تنهایی قابل اعتماد نیست.

۲-۲-۱. محمد بن سلیمان الکوفی البزاز

همانند راوی پیشین، در منابع رجالی موجود اطلاعاتی از «محمد بن سلیمان الکوفی البزاز» به دست نیامد. این راوی نیز در حکم «مهمل» و «مجهول الحال» است.

۳-۲-۱. عمرو بن خالد

این راوی مهم ترین نقطه بحث و گفت وگو در سلسله سند است. در رجال شیخ طوسی و خلاصة الأقوال علامه حلی، تنها به «بتري» بودن عمرو بن خالد اشاره شده است که دلالت بر تضعیف وی دارد (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۱۴۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱). «بتري» فرقه ای از زیدیه هستند که به «مغيرة بن سعيد» نسبت داده می شدند. ویژگی های این فرقه به شرح ذیل است: آنان مردم را به پذیرش ولایت علی بن ابی طالب عليه السلام فرا می خواندند، اما ولایت ابوبکر و عمر را نیز با آن درمی آمیختند؛ امامت ابوبکر و عمر را اثبات می کردند؛ عثمان، طلحه، زبیر و عایشه را دشمن می داشتند و قیام با فرزندان علی بن ابی طالب عليه السلام را جایز می شمردند (آملی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۸۲). در مقابل، «رجال الکشی» از «ابن فضال» - که از راویان ثقة و مورد اعتماد امامیه است - نقل می کند که «عمرو بن خالد ثقة است» (کشی، ۱۴۹۰، ص ۲۳۲). در سایر منابع رجالی نیز نامی از او به میان نیامده است. با توجه به تعارض میان اقوال رجالی، عمرو بن خالد از راویان «مختلف فیه» به شمار می رود و نمی توان بر اساس وثاقت یا ضعف او به تنهایی حکم قطعی صادر کرد.

۴-۲-۱. زید بن علی بن الحسین عليه السلام

در متون رجالی و تاریخی، مطالب نسبتاً مفصلاً درباره «زید بن علی» نقل شده است. زید بن علی بن الحسین عليه السلام شخصیتی جلیل القدر و از نوادگان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. هرچند از نظر اعتقادی، شیعه اثنی عشری او را «امام معصوم» نمی داند، اما در مقام راوی حدیث، فردی ثقة و قابل اعتماد محسوب می شود.

روایات متعددی از وی در منابع حدیثی شیعه نقل شده است (کشی، ۱۴۹۰، ص ۱۸۶، ۳۶۱، ۳۷۶).

۵-۲-۱. امام سجاد علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امیرالمؤمنین علیه السلام

این بزرگواران معصوم هستند و از نظر رجالی «ثقة بالذات» محسوب می‌شوند. هیچ بحثی در وثاقت آنان وجود ندارد و روایت آنان بدون واسطه قابل پذیرش است.

۳-۱. جمع‌بندی بررسی سندی

در مجموع، این سند به دلیل وجود دو راوی «مهمل» (مجهول الحال) و یک راوی «مختلف فیه»، از لحاظ سندی ضعیف ارزیابی می‌شود. در اصطلاح رجال‌شناسی، به چنین سندی «سند ضعیف» اطلاق می‌گردد. البته همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، این ضعف با توجه به تعدد طرق و استفاضه معنوی روایت قابل جبران است.

۴-۱. استفاضه معنوی روایت

هرچند طریق صدوق در «من لا یحضره الفقیه» به تنهایی از لحاظ سندی ضعیف ارزیابی می‌شود، اما این روایت در منابع متعدد دیگر با عبارات گوناگون و از طرق مختلف نقل شده است. تنوع اسناد و کثرت نقل از معصومان مختلف علیهم السلام در قرون متعدد، حاکی از آن است که این حدیث از «استفاضه معنوی» برخوردار می‌باشد. در دانش درایة الحدیث و اصول فقه، استفاضه معنوی به حالتی گفته می‌شود که یک مضمون واحد از طرق متعدد نقل شود، به گونه‌ای که تعدد طرق و اختلاف مصادر، اطمینان به صدور محتوا از معصوم علیه السلام را فراهم آورد. جبران ضعف سندی بر دو مبنا استوار است: نخست، اطمینان نوعی حاصل از کثرت طرق که هرچند هر طریق به تنهایی ضعیف باشد، انضمام آنها اطمینان عرفی ایجاد می‌کند؛ دوم، استحالة تواطؤ بر کذب، بدین معنا که راویان متعدد و متفاوت نمی‌توانند بر جعل مضمونی واحد توافق کنند. در روایت مورد بحث، نقل مضمون واحد از معصومان مختلف با تعبیر گوناگون، این اطمینان را فراهم می‌آورد. بنابراین ضعف سندی طریق خاص صدوق با استفاضه معنوی جبران می‌شود و می‌توان به محتوای این روایت اعتماد کرد (سینی مازندرانی، ۱۴۰۰؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۳، ص ۲۷۳).

۱-۴-۱. نقل جامع الأخبار (الشعيري)

در این منبع که از منابع کهن حدیثی قرن ششم هجری است، روایت مرسل از امام علیه السلام چنین آمده است: «وَقَالَ عليه السلام: الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ حَالٍ مَاتَ مِنْ يَوْمٍ وَ سَاعَةٍ قُبِضَ فَهُوَ صَدِيقٌ وَ شَهِيدٌ» (شعیری، بی تا، ص ۱۶۵). هرچند این روایت فاقد سند متصل است، اما مضمون آن عیناً با نقل صدوق مطابقت دارد و نشان می دهد که این حدیث در منابع قرن ششم هجری نیز وجود داشته است.

۱-۴-۲. نقل عدة الداعي

ابن فهد حلی در «عدة الداعي» می نویسد: «وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ حَالٍ مَاتَ وَ فِي أَيِّ سَاعَةٍ قُبِضَ هُوَ شَهِيدٌ...» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۷). این نقل نیز فاقد سند متصل است، اما مضمون آن همان مضمون روایت صدوق را تأیید می کند.

۱-۴-۳. نقل تأویل الآيات الظاهرة

استرآبادی در «تأویل الآيات» چنین نقل می کند: «رُوِيَ بِحَدِّثِ الْإِسْنَادِ مَرْفُوعاً عَنْ مَوْلَانَا عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ... قَالَ: الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ حَالٍ مَاتَ وَ فِي أَيِّ سَاعَةٍ قُبِضَ فَهُوَ شَهِيدٌ» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷-۱۴۸). این نقل نیز بدون ذکر سند است، اما به امام سجاده علیه السلام می رسد و از این جهت حائز اهمیت است که متن روایت را از راهی غیر از طریق صدوق نقل می کند.

۱-۴-۴. نقل های متعدد در البرهان فی تفسیر القرآن

بحرانی در «البرهان فی تفسیر القرآن»، حداقل چهارده روایت با مضمون مشابه از معصومان مختلف نقل کرده است که در ادامه به مهم ترین آنها اشاره می شود: در حدیث شماره ۱۰۵۰۱، امام سجاده علیه السلام پس از تلاوت آیه نوزدهم سوره حدید می فرماید: «هذه لنا ولشيعتنا». در حدیث شماره ۱۰۵۰۲، امام حسین علیه السلام می فرماید: «ما من شيعتنا إلا صديق شهيد». در حدیث شماره ۱۰۵۰۳، امام صادق علیه السلام می فرماید: «إن المؤمن لشهيد حيث مات». در حدیث شماره ۱۰۵۰۷ نیز از همان حضرت نقل شده: «إن المؤمن شهيد» و سپس آیه را تلاوت می فرماید. در حدیث شماره ۱۰۵۰۸، امام باقر علیه السلام می فرماید: «العارف منكم... كمن جاهد... صرتم شهداء عند ربكم». در حدیث شماره ۱۰۵۰۹، امام صادق علیه السلام می فرماید: «من آمن بنا و صدق حديثنا و انتظر أمرنا كان

کمن قتل تحت رایة القائم». در احادیث شماره ۱۰۵۱۰ و ۱۰۵۱۱، ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که حضرت فرمود: «إن الميت على هذا الأمر شهيد... إي والله وإن مات على فراشه حي عند ربه يرزق». در حدیث شماره ۱۰۵۱۲، امام صادق (علیه السلام) به مالک جهنی می‌فرماید: «إن الميت منكم لشهيد بمنزلة الضارب بسيفه في سبيل الله». در حدیث شماره ۱۰۵۱۳، ابی بصیر و محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کنند که حضرت فرمود: «الميت من شيعتنا صديق شهيد» و سپس آیه را تلاوت می‌کند. سرانجام در حدیث شماره ۱۰۵۱۴ که از نهج البلاغه نقل شده، امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «من مات على فراشه وهو على معرفة حق ربه ورسوله وأهل بيته مات شهيدا... وقامت النية مقام مقاتلته بسيفه» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۰-۲۹۴).

بنابر آنچه بیان شد، می‌توان به محتوای این روایت اعتماد کرد و ضعف سندی طریق خاص صدوق با توجه به تعدد طرق و استفاضه معنوی روایت جبران می‌شود. البته تحلیل محتوایی دقیق و بررسی ابعاد دلالتی روایت در بخش‌های آینده این مقاله به تفصیل دنبال خواهد شد.

۲. تحلیل دلالتی روایت

۲-۱. مبنای قرآنی روایت؛ آیه ۱۹ سوره حدید

روایت صدوق با عبارت «الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ الْحَالَاتِ مَاتَ... فَهُوَ صِدِّيقٌ شَهِيدٌ» مستقیماً به آیه ۱۹ سوره حدید اشاره دارد. در خود متن روایت آمده است که امام (علیه السلام) پس از بیان این مطلب، آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...» را تلاوت فرمود و سپس در ادامه به آیه ۱۹ حدید اشاره کرد (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۱۲). همچنین در بسیاری از روایات دیگر، امام (علیه السلام) پس از بیان مضمون «المؤمن شهيد»، آیه ۱۹ سوره حدید را تلاوت می‌فرماید (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۰-۲۹۴). بنابراین برای تحلیل دلالتی روایت، ابتدا باید آیه ۱۹ سوره حدید را بر اساس تفاسیر ارائه شده بررسی کرد.

متن آیه ۱۹ سوره حدید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾؛ و کسانی که به خدا و پیامبرانش ایمان آوردند، آنانند که صدیقان و گواهان [اعمال] نزد پروردگارشان هستند، [و] برای آنان است پاداش [اعمال] شان و نور [ایمان] شان، و کسانی که کفر

ورزیدند و آیات ما را انکار کردند، آنان اهل دوزخ اند. این آیه به روشنی مؤمنان راستین را به دو وصف «صدیق» و «شهید» متصف می‌کند و برای آنان اجر و نوری در پیشگاه پروردگار وعده می‌دهد. در مقابل، کافران و تکذیب‌کنندگان آیات الهی را اهل دوزخ معرفی می‌نماید. با توجه به اینکه روایت صدوق نیز مؤمن را «صدیق شهید» معرفی می‌کند، به نظر می‌رسد که این روایت در مقام تفسیر و تطبیق عملی همین آیه بر لحظه مرگ مؤمن است. از این رو، فهم دقیق آیه مذکور و بررسی دیدگاه‌های مفسران درباره آن، نقش کلیدی در تحلیل دلالتی روایت صدوق ایفا می‌کند.

۲-۲. دسته‌بندی تفاسیر آیه ۱۹ سوره حدید

مفسران دیدگاه‌های مختلفی درباره این آیه بیان کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را به شش دسته تقسیم می‌کنیم:

۲-۱. دیدگاه اول: تفسیر به «الحاق»

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل آیه نوزدهم سوره حدید، نظریه «الحاق» را مطرح کرده است. ایشان معتقد است هنگامی که خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (حدید/ ۱۹)، مقصود این نیست که مؤمنان حقیقتاً و ذاتاً عین صدیقان و شهدا شوند، بلکه آنان به صدیقان و شهدا «ملحق» می‌گردند. علامه برای این ادعا به دو قرینه در خود آیه استناد می‌کند: نخست عبارت «عِنْدَ رَبِّهِمْ» که نشان‌دهنده جایگاه ویژه و مقام قرب الهی است، و دوم عبارت «لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ» که دلالت دارد بر اینکه مؤمنان نیز همانند صدیقان و شهدا از اجر و نور برخوردار می‌شوند. به عبارت دیگر، مؤمنان حقیقی با صدیقان و شهدا یکسان رفتار می‌شوند و همانند آنان پاداش و نور دریافت می‌کنند، هرچند در مرتبه وجودی، عین آنان نباشند. علامه تصریح می‌کند که مقصود از «صدیقان و شهدا» در این آیه، همان کسانی هستند که در آیه ۶۹ سوره نساء در کنار پیامبران و صالحان ذکر شده‌اند. صدیقان کسانی هستند که راستی و درستی در گفتار و کردارشان نفوذ کرده است و شهدا در این آیه به معنای «گواهان اعمال در روز قیامت» هستند، نه کشته‌شدگان در راه خدا. علامه طباطبایی در این تفسیر تصریح می‌کند

که مراد از «شهداء» در آیه، «شهداء الأعمال» (گواهان اعمال در روز قیامت) هستند، نه کشته‌شدگان در راه خدا (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۶۳). این نکته نشان می‌دهد که توسعه معنای شهادت، پیش‌تر در خود قرآن ریشه دارد و شهادت منحصر به کشته شدن در میدان جهاد نیست، بلکه مقام والایی است که مؤمنان راستین می‌توانند به آن نائل آیند.

روایت صدوق می‌گوید: «الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ الْخَالَاتِ مَاتَ وَ فِي أَيِّ يَوْمٍ وَ سَاعَةٍ قُبِضَ فَهُوَ صِدِّيقٌ شَهِيدٌ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۱۱). از منظر علامه طباطبایی، مؤمن در لحظه مرگ به مقام صدیقان و شهدا ملحق می‌شود و مشمول همان اجر و نوری می‌گردد که آنان از آن برخوردارند. در واقع، روایت صدوق زمان تحقق این إلحاق را «لحظه مرگ» معرفی می‌کند.

علامه طباطبایی در ادامه به نکته ظریف دیگری اشاره می‌کند: خداوند در این آیه تنها به دو گروه اشاره کرده است؛ گروه اول کسانی که به صدیقان و شهدا ملحق می‌شوند، و گروه دوم کافران و تکذیب‌کنندگان آیات الهی. اما گروه سومی نیز وجود دارد که در این آیه از آنان سخنی به میان نیامده است: مؤمنانی که مرتکب گناهان و معاصی شده‌اند. به گفته علامه، سکوت آیه درباره این گروه میانی، یک پیام تربیتی دارد و آن ایجاد حس امید و بیم در این گروه است تا به سوی سعادت روی آورند و نجات را بر هلاکت ترجیح دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۶۴). به عبارت دیگر، مؤمنان گناهکار نه از رحمت خدا مأیوس می‌شوند و نه خود را کاملاً رها شده می‌پندارند؛ بلکه میان خوف و رجا قرار می‌گیرند تا انگیزه توبه و بازگشت پیدا کنند.

۲-۲-۲. دیدگاه دوم: تفسیر به «شهادت بر اعمال»

آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، ذیل آیه نوزدهم سوره حدید، تحلیل دقیقی از واژه «شهداء» ارائه می‌دهد. ایشان نخست به ریشه لغوی این واژه اشاره می‌کند و می‌گوید: «شهداء» جمع «شهید» از ماده «شهود» به معنای «حضور توأم با مشاهده» است، خواه این مشاهده با چشم ظاهر باشد یا با چشم دل. از این رو، به کسی که در صحنه‌ای حضور یافته و آن را مشاهده کرده است، «شاهد» یا «شهید» می‌گویند. همین معناست که باعث شده واژه «شهید» بر کشته‌شدگان راه خدا نیز اطلاق شود؛

زیرا آنان با حضور در میدان جهاد و نثار خون خود، بر حقیقت ایمانشان گواهی داده‌اند. اما ایشان معتقد است در آیه مورد بحث، احتمال قوی‌تری وجود دارد و آن اینکه «شهداء» به معنای «شهادت بر اعمال» باشد. این معنا با آیات دیگری از قرآن کریم تأیید می‌شود؛ آنجا که پیامبران را گواه اعمال امت‌های خود معرفی می‌کند، پیامبر اسلام را گواه بر امت خویش می‌شمارد و مسلمانان را نیز به عنوان گواهان بر اعمال مردم معرفی می‌نماید. بر این اساس، مقام «شهداء» - یعنی گواهان بر اعمال - مقامی بسیار والا و ارزشمند است که خداوند آن را به افراد باایمان عطا فرموده است. ایشان جمع میان هر دو معنا (شهادت بر اعمال و شهیدان راه خدا) را نیز ممکن و جایز می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۳۵۰).

علامه طباطبایی در المیزان «شهداء» در آیه را به «شهداء الأعمال» تفسیر کرده است، اما با رویکرد إلحاق. آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه نیز «شهداء» را به معنای «شهادت بر اعمال» تفسیر کرده است، اما بر خلاف المیزان که قائل به إلحاق است، مستقیماً آن را به معنای گواهی بر اعمال می‌گیرد. بنابراین آنچه در این دو تفسیر دیده می‌شود تفاوت در رویکرد است، نه اختلاف نظر در اصل معنا؛ زیرا هر دو مفسر «شهداء» را ناظر به گواهی بر اعمال می‌دانند. روایت صدوق با این تفسیر هماهنگی کامل دارد. بر اساس دیدگاه تفسیر نمونه، هر مؤمنی که با ایمان از دنیا می‌رود، در لحظه مرگ خود شاهد و گواه بر حقانیت دین و راستی ایمان خویش است. این شهادت باطنی، که با تمام وجود مؤمن تحقق می‌یابد، او را در زمره «شهداء» - گواهان بر حق - قرار می‌دهد. بنابراین، روایت صدوق نه تنها با این تفسیر تعارضی ندارد، بلکه مصداق عینی و عملی آن را در لحظه پایان زندگی مؤمن به تصویر می‌کشد.

۲-۳. دیدگاه سوم: تفسیر به «استثاف و اختصاص شهداء به انبیاء»

شیخ طوسی در تفسیر «التبیان» ذیل آیه نوزدهم سوره حدید می‌نویسد: «ثُمَّ قَالَ مُسْتَأْنَفًا ﴿وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمَسْرُوقٌ وَابُو الضَّحَى وَالضَّحَّاكُ: هُوَ مَنْفَصَلٌ مِمَّا قَبْلَهُ مُسْتَأْنَفٌ وَالْمُرَادُ بِالشُّهَدَاءِ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۵۳۰). طبرسی نیز در «مجمع البیان» همین قول را چنین نقل می‌کند: «... و قيل إن

الشهداء منفصل مما قبله مستأنف و المراد بالشهداء الأنبياء ﷺ الذين يشهدون للأمم و عليهم و هو قول ابن عباس و مسروق و مقاتل بن حیان و اختاره الفراء و الزجاج ...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۵۹). بر اساس این تفسیر، ساختار آیه به این صورت خواهد بود: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾؛ یعنی کسانی که به خدا و رسولان او ایمان آوردند، آنان همان صدیقان هستند. در اینجا کلام تمام می‌شود. سپس خداوند به صورت جمله‌ای مستأنف می‌فرماید: ﴿وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾؛ یعنی انبیاء نزد پروردگارشان مقام و منزلتی والا دارند. در این نگاه، مؤمنان «صدیق» هستند و «شهداء» گروهی جداگانه به نام انبیاء می‌باشند. اگر این تفسیر را بپذیریم، روایت صدوق که می‌گوید مؤمن «صدیق شهید» است، با چالش مواجه می‌شود؛ زیرا «شهید» بودن مختص انبیاء است و مؤمنان تنها به مقام «صدیق» نائل می‌شوند. با این حال، این ناسازگاری از دو جهت قابل رفع است: نخست اینکه می‌توان گفت روایت صدوق در مقام «الحاق» است، نه «عینیت». به این معنا که مؤمنان هرچند عیناً شهید (به معنای نبی) نمی‌شوند، اما به برکت ایمان و معرفت خود، به آن مقام ملحق می‌گردند. این همان نظریه «إلحاق» است که علامه طباطبایی در المیزان تبیین کرده است. دوم اینکه علامه طباطبایی این تفسیر را چندان پذیرفتنی ندانسته و آن را بعید توصیف کرده است. این تفسیر از اقوال کمتر مشهور در میان مفسران شیعه محسوب می‌شود و بیشتر مفسران امامیه دیدگاه‌های دیگری (مانند إلحاق، شهادت بر اعمال یا بمنزلة) را برگزیده‌اند که با روایت صدوق هماهنگی کامل دارند. بنابراین، هرچند روایت صدوق با این تفسیر خاص سازگاری کامل ندارد، اما با توجه به وجود تفاسیر متعدد و هماهنگ دیگر و با تکیه بر نظریه «إلحاق»، می‌توان این ناسازگاری را مرتفع ساخت.

۲-۴. تفسیر به «شهداء = کشته‌شدگان راه خدا» (قابل جمع با نظریه إلحاق)

طبرسی در مجمع البیان، یکی از اقوال مفسران را درباره آیه نوزدهم سوره حدید چنین نقل می‌کند: «و قيل هم الذين استشهدوا في سبيل الله عن مقاتل بن سليمان و ابن جرير» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۵۹). بر اساس این دیدگاه که از مقاتل بن سلیمان و ابن جریر نقل شده است، «شهداء» در آیه نوزدهم سوره حدید به همان معنای

متعارف و مشهور خود، یعنی «کشته شدگان در راه خدا» تفسیر می شود؛ نه شهادای اعمال و نه انبیاء. بر اساس این تفسیر، مؤمنانی که به خدا و رسولان او ایمان آورده اند، تنها «صدیق» هستند، نه «شهید». واژه «شهداء» در این آیه به گروهی جداگانه اشاره دارد که نزد پروردگار خود مقامی ویژه و منزلتی والا دارند. بدین ترتیب، آیه درصدد بیان دو گروه متمایز است: گروه اول، مؤمنان صدیق؛ و گروه دوم، شهادایی که در راه خدا کشته شده اند و هر یک از این دو گروه، مقام و منزلت خود را نزد پروردگار دارند. به عبارت دیگر، از منظر این تفسیر، آیه شریفه چنین معنای می شود: «کسانی که به خدا و رسولان او ایمان آوردند، آنان همان صدیقان هستند؛ و شهدا (یعنی کشته شدگان راه خدا) نیز نزد پروردگارشان منزلتی والا دارند». در این نگاه، مؤمنان عادی - هرچند در بالاترین درجه صدق و راستی باشند - به مقام شهادت نائل نمی شوند، مگر آنکه در راه خدا کشته شوند. بنابراین، شهادت امری است اختصاصی که تنها برای گروه خاصی از مؤمنان - یعنی آنان که جان خود را در راه دین فدا کرده اند - تحقق می یابد. این تفسیر با روایت صدوق که شهادت را برای همه مؤمنان (حتی کسانی که در بستر می میرند) اثبات می کند، قابل جمع است؛ زیرا نظریه «الحاق» (که پیشتر در دسته اول تبیین شد) میان این دو سازگاری ایجاد می کند. بر اساس نظریه الحاق، مؤمن عادی به مقام شهید کشته شده ملحق می شود، نه اینکه عیناً و حقیقتاً همان شهید باشد. به عبارت دیگر، مؤمنی که با ایمان و معرفت از دنیا می رود، در اجر و نور و منزلت، همانند کسانی خواهد بود که در راه خدا کشته شده اند، هرچند در نوع مرگ با آنان تفاوت دارد. بنابراین روایت صدوق که می گوید مؤمن در هر حالی که بمیرد «صدیق شهید» است، به این معناست که مؤمن به مقام و منزلت شهداء ملحق می شود و مشمول همان پاداش ها و کرامت ها می گردد، نه اینکه عیناً و ذاتاً در زمره کشته شدگان راه خدا قرار گیرد.

۲-۵. دیدگاه پنجم: تفسیر به عینیت و اطلاق شهادت بر هر مؤمن

در این دیدگاه که مجاهد، از مفسران برجسته تابعین، ارائه کرده است، آیه نوزدهم سوره حدید بدون هیچ تقدیری به همان ظاهر تفسیر می شود. مجاهد معتقد است هر کس به خدا و رسولان او ایمان آورد، حقیقتاً و ذاتاً هم «صدیق» است و هم

«شهید». در مجمع البیان از قول مجاهد نقل شده: «کسی که به خدا و رسولان او ایمان آورد، او صدیق و شهید است» و سپس آیه را تلاوت می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۵۸). این مطلب در تفسیر الکشف و البیان نیز با عبارت «کل مؤمن صدیق شهید» تأیید شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۲۴۴). بر اساس این تفسیر، مؤمنان حقیقی عیناً و بدون واسطه به مقام صدیقیت و شهادت نائل می‌شوند و این دو مقام اختصاص به گروه خاصی ندارد. این تفسیر با روایاتی نیز تأیید می‌شود. فیض کاشانی در تفسیر الصافی به دو روایت اشاره می‌کند: روایتی از امام حسین (علیه السلام) که می‌فرماید: «همه شیعیان ما صدیق و شهید هستند» و روایتی از امام باقر (علیه السلام) که خطاب به شیعیان می‌فرماید: «شما نزد پروردگارتان، راستگویان و شهدا هستید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۳۶).

از این منظر، شهادت مفهومی فراگیر برای همه مؤمنان راستین است و هر مؤمنی با ایمان خالصانه خود، به درجه‌ای از شهادت باطنی دست می‌یابد. این تفسیر کامل‌ترین هماهنگی را با روایت صدوق دارد؛ زیرا روایت صدوق نیز مقام صدیق و شهید را در لحظه مرگ برای هر مؤمنی فعلیت می‌بخشد.

۲-۶. دیدگاه ششم: تفسیر به «بمنزلة الصديقین و الشهداء»

در این دیدگاه که در تفسیر کنز الدقائق مورد تأیید قرار گرفته است، آیه نوزدهم سوره حدید به گونه‌ای تفسیر می‌شود که میان نظریه «الحاق» و نظریه «عینیت» جمع می‌کند. در تفسیر کنز الدقائق آمده است: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾؛ یعنی این مؤمنان، نزد خداوند «به منزله» صدیقان و شهداء هستند. آنان در منزلت و مقام، همانند صدیقان و شهداء محسوب می‌شوند، هرچند عیناً آنان نباشند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۹۴). نکته کلیدی در این تفسیر، واژه «بمنزلة» است. این تعبیر از یک سو، بر خلاف نظریه «عینیت»، قائل به منزلت و مقام است نه عینیت وجودی، و از سوی دیگر، بر خلاف نظریه «الحاق» که صرفاً بر همسانی در اجر و نور تأکید دارد، بر منزلت و جایگاه تأکید می‌کند که فراتر از اجر و نور است. بر این اساس، مؤمنان حقیقی در پیشگاه خداوند چنان جایگاه والایی دارند که گویی خود صدیقان و شهداء هستند.

روایت صدوق که می‌گوید: «مؤمن در هر حالی که بمیرد... صدیق و شهید است»، دقیقاً همین معنا را می‌رساند. مقصود این نیست که هر مؤمنی عیناً همان صدیقان و شهداء می‌شود، بلکه مؤمن در لحظه مرگ - به ویژه با معرفت و آمادگی جهادی - در منزلت و مقام، همانند آنان قرار می‌گیرد و مشمول همان کرامت‌ها و پاداش‌ها می‌شود. به این ترتیب، تفسیر «بمنزلة» پلی است میان دو دیدگاه إلحاق و عینیت، و روایت صدوق مصداق عملی این منزلت در لحظه پایانی زندگی مؤمن است.

۲-۳. جمع‌بندی تطبیقی تفاسیر

پس از بررسی شش دیدگاه تفسیری درباره آیه نوزدهم سوره حدید، نسبت هر یک با روایت صدوق به شرح زیر است:

دسته اول (إلحاق): مؤمنان حقیقی به صدیقان و شهداء ملحق می‌شوند و روایت صدوق زمان تحقق این إلحاق را «لحظة مرگ» مشخص می‌کند. این تفسیر با روایت صدوق کاملاً هماهنگ است.

دسته دوم (شهادت بر اعمال): مؤمنان راستین گواهان بر اعمال مردم هستند و روایت صدوق مصداق این شهادت باطنی را در لحظه مرگ نشان می‌دهد. این تفسیر نیز کاملاً هماهنگ است.

دسته سوم (استثناف و اختصاص به انبیاء): «شهداء» به معنای انبیاء است و مؤمنان تنها «صدیق» هستند. این تفسیر با روایت صدوق ناسازگاری ظاهری دارد که با نظریه «إلحاق» قابل رفع است.

دسته چهارم (شهداء = کشته‌شدگان): شهداء به معنای کشته‌شدگان راه خدا هستند و مؤمنان تنها «صدیق» می‌باشند. این تفسیر نیز با روایت صدوق تعارض ظاهری دارد که با نظریه «إلحاق» قابل رفع است.

دسته پنجم (عینیت و اطلاق برای هر مؤمن): هر مؤمنی حقیقتاً هم صدیق است و هم شهید. این تفسیر کامل‌ترین هماهنگی را با روایت صدوق دارد.

دسته ششم (بمنزلة الصديقین و الشهداء): مؤمنان در منزلت و مقام، همانند صدیقان و شهداء هستند. روایت صدوق همین معنا را برای لحظه مرگ اثبات

می‌کند و این تفسیر نیز کاملاً هماهنگ است.

بنابراین روایت صدوق با چهار دسته از تفاسیر شش‌گانه (إلحاق، شهادت بر اعمال، عینیت و بمنزلة) کاملاً هماهنگ است و با دو دسته دیگر (استثناف به انبیاء و اختصاص به کشته‌شدگان) تعارض ظاهری دارد که با پذیرش نظریه «إلحاق» قابل رفع است. به عبارت دیگر، مؤمنان هرچند عیناً شهید به معنای نبی یا کشته‌شده در راه خدا نیستند، اما به برکت ایمان و معرفت خود، به آن مقام ملحق می‌شوند و از همان پاداش‌ها و کرامت‌ها برخوردار می‌گردند.

۲-۴. تحلیل روایی بر اساس خانواده حدیثی

۲-۴-۱. جایگاه روایت صدوق در منظومه حدیثی

روایت شیخ صدوق با عبارت «الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ الْخَالَاتِ مَاتَ وَ فِي أَيِّ يَوْمٍ وَ سَاعَةٍ قُبِضَ فَهُوَ صِدِّيقٌ شَهِيدٌ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۱۱) در میان مجموعه گسترده‌ای از روایات دیگر قرار می‌گیرد که از منابع کهن و معتبر شیعی گردآوری شده است. بررسی این روایات نشان می‌دهد که مضمون «شهادت عام برای مؤمنان» یک آموزه حدیثی مشهور و مسلم در فرهنگ شیعه است که از معصومان علیهم‌السلام با تعبیر گوناگون نقل شده و یک «خانواده حدیثی» منسجم را تشکیل می‌دهد. این خانواده حدیثی از نظر محتوا و دلالت به دسته‌های زیر قابل تقسیم است:

۲-۴-۱-۱. دسته اول: روایات مؤید صریح با همان مضمون روایت صدوق

این دسته روایاتی را در بر می‌گیرد که عیناً یا با اندک تفاوتی، همان مضمون «هر مؤمنی شهید است» را بیان کرده‌اند. در ارزیابی این دسته باید توجه داشت که نقل‌هایی که عیناً همان سند و متن «فقیه» را تکرار کرده‌اند، «نقل مؤکد» محسوب می‌شوند و آنهایی که از امام دیگر یا با متنی متفاوت نقل شده‌اند، «روایت مستقل مؤید» به شمار می‌روند.

۱. شعیری در جامع الأخبار، این منبع کهن، روایتی مرسل از امام علیه‌السلام با همین مضمون نقل کرده است (شعیری، بی‌تا، ص ۱۶۵). وجود این مضمون در منبعی مستقل از «فقیه»، بر عدم انحصار این محتوا به نقل صدوق دلالت دارد.

۲. ابن فهد حلی ضمن نقل مرسلی از امیرالمؤمنین علیه السلام، همان مضمون را با بخش پایانی «لَوْ أَنَّ الْمُؤْمِنَ خَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا وَ عَلَيْهِ مِثْلُ ذُنُوبِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَكَانَ الْمَوْتُ كَفَّارَةً لِّتِلْكَ الذُّنُوبِ» نقل کرده است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۷). تطابق این نقل با روایت صدوق، نشان دهنده شهرت دیرین این مضمون است.

۳. استرآبادی مرسلأ و مرفوعاً از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: «الْمُؤْمِنُ عَلَى أَيِّ حَالٍ مَاتَ وَ فِي أَيِّ سَاعَةٍ قُبِضَ فَهُوَ شَهِيدٌ... وَ هُمْ شِيعَتُكَ وَ مُحِبُّوكَ يَا عَلِيُّ» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷). این روایت از معصومی غیر از طریق صدوق نقل شده و «روایت مستقل مؤید» محسوب می‌شود.

۴. فیض کاشانی عیناً همان سند و متن موجود در «فقیه» را تکرار کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۴، ص ۲۷۰). این نقل در حقیقت بازگویی همان روایت صدوق است و نمی‌توان آن را روایتی مستقل به شمار آورد، اما وجود آن در منبعی معتبر متأخر، بر شهرت و مقبولیت روایت دلالت دارد.

۵. محدث قمی این روایت را به واسطه «کنز جامع الفوائد» با همان مضمون نقل کرده است (قمی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۲۸). این نقل به دلیل تأخر زمانی، در زمره «نقل‌های مؤکد» قرار می‌گیرد.

از میان نقل‌های پنج‌گانه، روایت «تأویل الآیات» از امام سجاد علیه السلام به دلیل نقل از معصوم دیگر و تصریح به اختصاص شهادت به شیعیان، از ارزش تأییدکنندگی بیشتری برخوردار است. دو روایت «جامع الأخبار» و «عدة الداعي» هرچند مرسل‌اند، به عنوان مؤید محتوایی قابل استفاده‌اند. نقل‌های «الوافی» و «سفينة البحار» نقش آنان از باب تأکید بر شهرت و استفاضه معنوی روایت است، نه ارائه طریق مستقل.

۲-۱-۴-۲. دسته دوم: روایات مقید (شرط‌گذار)

این دسته از روایات، ظاهر مطلق روایت صدوق را قید می‌زنند و شرایط تحقق شهادت عام را مشخص می‌کنند. مهم‌ترین شروط به دست آمده «معرفت به امام و ولایت اهل بیت» و «انتظار فرج» است.

۱. امام سجاد علیه السلام پس از تلاوت آیه نوزدهم سوره حدید فرمود: «هَذِهِ لَنَا وَ لِشِيعَتِنَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۶۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۰). این جمله نشان می‌دهد که مقام

«صدیق و شهید» اختصاص به اهل بیت و شیعیان آنان دارد. بنابراین «مؤمن» در روایت صدوق به «مؤمن من شیعتنا» تفسیر می‌شود.

۲. امام حسین (علیه السلام) فرمود: «مَا مِنْ شِيعَتِنَا إِلَّا صَدِيقٌ شَهِيدٌ». راوی با تعجب پرسید: چگونه با وجود مرگ بر بستر؟ امام در پاسخ با استناد به آیه ۱۹ حدید فرمود: «لَوْ كَانُ الشُّهَدَاءُ لَيْسَ إِلَّا كَمَا تَقُولُ لَكَانَ الشُّهَدَاءُ قَلِيلًا» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۸۰۲؛ راوندی، ۱۴۰۷، ص ۲۴۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۰). در این روایت، «شیعه» بودن شرط اساسی معرفی شده و مرگ بر بستر مصداق شهادت عام است.

۳. روایت امام باقر (علیه السلام) مهم‌ترین روایت مقید است. امام باقر (علیه السلام) سه شرط اساسی را بیان فرمود: «الْعَارِفُ مِنْكُمْ بِهَذَا الْأَمْرِ الْمُنتَظِرُ لَهُ الْمُحْتَسِبُ فِيهِ الْخَيْرَ، كَمَنْ جَاهَدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِسَيفِهِ... صُرْتُمُ وَاللَّهِ صَادِقِينَ شُهَدَاءَ عِنْدَ رَبِّكُمْ» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۲). این سه شرط عبارتند از: معرفت به امام، انتظار فرج و نیت جهادی.

۴. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «مَنْ آمَنَ بِنَا، وَصَدَّقَ حَدِيثَنَا، وَانْتَظَرَ أَمْرَنَا، كَانَ كَمَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةِ الْقَائِمِ، بَلْ وَاللَّهِ تَحْتَ رَايَةِ رَسُولِ اللَّهِ» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۱۳۸). این روایت سه شرط ایمان به امام، تصدیق حدیث اهل بیت و انتظار فرج را بیان می‌کند.

۵. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيدًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵، ص ۱۳۸). این روایت شرط «حب اهل بیت» را برای شهادت عام بیان می‌کند.

۶. روایت امام باقر (علیه السلام) در ثانی الأخبار عیناً مضمون حدیث البرهان را تأیید می‌کند (توسرکانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۳۸).

مجموع روایات فوق نشان می‌دهد که شهادت عام با قیود متعددی مقید است: تشیع، معرفت به امام، انتظار فرج و نیت جهادی. بنابراین روایت صدوق به «مؤمن» عارف به امام، منتظر فرج، دارای نیت جهادی و محب اهل بیت» تفسیر می‌شود.

۲-۴-۱-۳. دسته سوم: روایات تأکیدکننده بر «مرگ بر بستر» و «نیت جهادی»

این دسته از روایات به طور خاص به این پرسش پاسخ می‌دهند که چگونه ممکن است کسی که بر بستر می‌میرد، شهید باشد. مبنای پاسخ، «نیت جهادی» است.

۱. روایت ابی بصیر: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ الْمَيِّتَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ شَهِيدٌ». راوی

پرسید: حتی اگر بر بستر بمیرد؟ امام با تأکید پاسخ داد: «إِي وَاللَّهِ وَإِنْ مَاتَ عَلَى فِرَاشِهِ حَيٌّ عِنْدَ رَبِّهِ يُرْزَقُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۶۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۴۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۲). امام با این پاسخ به آیه ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۶۹) اشاره دارد که نشان می دهد مؤمن منتظر در حکم کشته شدگان راه خداست.

۲. روایت نهج البلاغه: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ عَلَى فِرَاشِهِ وَهُوَ عَلَى مَعْرِفَةِ حَقِّ رَبِّهِ وَحَقِّ رَسُولِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ، مَاتَ شَهِيداً... وَقَامَتِ النَّيَّةُ مَقَامَ مُقَاتَلَتِهِ بِسَيْفِهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۲۳۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۰۰). این روایت مبنای شهادت عام را «نیت صادقانه جهادی» معرفی می کند.

۳. روایت «بمنزلة الضارب بسيفه»: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ الْمَيِّتَ مِنْكُمْ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ لَشَهِيدٌ بِمَنْزِلَةِ الضَّارِبِ بِسَيْفِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۴۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۹۲). این روایت بر «بمنزلة» تأکید دارد؛ یعنی شهید بر بستر در منزلت همانند کشته شده در راه خداست.

۴. روایت «اعداد السهم»: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «لَيُعَدَّنَ أَحَدُكُمْ لَخُرُوجِ الْقَائِمِ وَلَوْ سَهْمًا» (نعمانی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۶۶). این حدیث نشان می دهد که آمادگی عملی - حتی به اندازه یک تیر - مبنای نیت جهادی است.

۵. روایت «الموت كفارة»: رسول خدا فرمود: «الْمَوْتُ كَفَّارَةٌ لِدُنُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۸۳؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۸). این روایت نشان می دهد که مرگ، گناهان مؤمن را پالایش می کند.

۶. روایت «الميت من شيعتنا صديق شهيد»: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «الْمَيِّتُ مِنْ شِيعَتِنَا صَدِيقٌ شَهِيدٌ، صَدَقَ بِأَمْرِنَا وَ أَحَبَّ فِينَا وَ أَبْغَضَ فِينَا» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۴).

مجموع روایات فوق نشان می دهد که مرگ بر بستر نه تنها مانع شهادت نیست، بلکه خود از مصداق شهادت عام است. مبنای این شهادت، «نیت جهادی» است؛ چنان که در روایت نهج البلاغه با عبارت «قَامَتِ النَّيَّةُ مَقَامَ مُقَاتَلَتِهِ بِسَيْفِهِ» بیان شده است.

۲-۴-۱. دسته چهارم: روایات تبیین‌کننده «پالایش گناهان شیعه پیش از

مرگ»

این دسته از روایات نشان می‌دهد که اگر مؤمن شیعه‌ای گناهی مرتکب شود، خداوند او را در دنیا به گرفتاری‌هایی مبتلا می‌کند تا گناهانش پالایش گردد و هنگام مرگ، پاک و پالوده به لقاء الهی برسد.

۱. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «مَا مِنَ الشَّيْءَةِ عَبْدٌ يُقَارِفُ أَمْرًا نَهَيْتَاهُ عَنْهُ فَيَمُوتَ حَتَّى يُبْتَلَى بِبَلِيَّةٍ تَمَحَّصُ بِهَا ذُنُوبُهُ إِمَّا فِي مَالٍ وَإِمَّا فِي وَلَدٍ وَإِمَّا فِي نَفْسِهِ... وَالْمَيِّتُ مِنْ شِيعَتِنَا صَدِيقُ شَهِيدٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۵؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۳). این روایت پیوند میان پالایش گناهان و نیل به مقام شهادت را نشان می‌دهد.

۲. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قول خداوند نقل می‌کند: «وَعَزَّيْتِي وَجَلَالِي لَا أُخْرِجُ عَبْدًا مِنَ الدُّنْيَا وَ أَنَا أُرِيدُ أَنْ أَرْحَمَهُ حَتَّى أَسْتَوْفِيَ مِنْهُ كُلَّ خَطِيئَةٍ عَمَلَهَا إِمَّا بِسُقْمٍ فِي جَسَدِهِ وَإِمَّا بِضِيقٍ فِي رِزْقِهِ وَإِمَّا بِخَوْفٍ فِي دُنْيَاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۴؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۲). این روایت نشان می‌دهد که خداوند مؤمن را پیش از مرگ در معرض سختی‌ها قرار می‌دهد تا گناهانش پالایش یابد.

۳. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قول خداوند نقل می‌کند: «مَا مِنْ عَبْدٍ أُرِيدُ أَنْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ إِلَّا ابْتَلَيْتُهُ فِي جَسَدِهِ... وَإِلَّا شَدَّدْتُ عَلَيْهِ عِنْدَ مَوْتِهِ حَتَّى يَأْتِيَنِي وَلَا ذَنْبَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۶). این روایت نیز بر پالایش گناهان مؤمن پیش از مرگ - چه از طریق بیماری و گرفتاری در دنیا، چه از طریق سختی‌های هنگام مرگ - تأکید دارد.

۴. امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به راوی که از گناهان برخی دوستان ابراز نگرانی کرد، فرمود: خداوند ابتدا او را در بدنش مبتلا می‌کند، سپس در مالش، سپس در فرزندش، سپس در خانواده‌اش، سپس به همسایه بد مبتلا می‌کند، و در نهایت جان دادن را بر او سخت می‌کند تا پاک به دیدار خدا رود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵، ص ۲۰۰؛ کوفی اهوازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۹).

مجموع روایات فوق نشان می‌دهد که خداوند برای مؤمنان شیعه نظامی دقیق برای پالایش و تطهیر قرار داده است: گرفتاری‌های جسمی، مالی، خانوادگی، ترس و ناامنی، و نهایتاً فشار هنگام مرگ. این پالایش، زمینه‌ساز نیل به مقام شهادت عام

است، چنان که در روایت نخست تصریح شده است که چنین فرد پالایش یافته‌ای «صدیق شهید» خواهد بود.

۲-۵. جمع بندی تحلیل روایی

بررسی مجموعه روایات مرتبط با این مضمون به نتایج زیر انجامیده است:

نخست: روایت صدوق یک اصل کلی است که در روایات متعدد دیگر (اعم از مرسل و مسند) با تعبیر گوناگون تأیید شده است.

دوم: روایت صدوق لفظاً مطلق است، اما در منظومه حدیثی شیعه با قیودی همچون اختصاص به شیعیان اهل بیت، معرفت به امام، انتظار فرج، نیت جهادی و آمادگی عملی تقیید می شود.

سوم: مرگ بر بستر نه تنها مانع از شهادت نیست، بلکه با استناد به آیه ۱۹ حدید و تأکید بر نیت جهادی، یکی از مصادیق اصلی شهادت عام معرفی شده است.

چهارم: مبنای شهادت عام، «نیت صادقانه جهادی» است. مؤمن منتظری که در قلب خود آماده یاری امام زمان است، اگر بر بستر بمیرد، نیت او جایگزین جهاد فیزیکی شده و در حکم شهید محشور می گردد.

پنجم: روایات «الموت کفارة» و «پالایش گناهان» نشان می دهد که خداوند گناهان مؤمن را پیش از مرگ - با گرفتاری در مال و فرزند و جان یا با سختی مرگ - پالایش می کند تا پاک به دیدار او برسد و این پالایش، زمینه ساز نیل به شهادت عام است.

بنابراین، روایت صدوق در میان خانواده حدیثی خود، نه تنها روایتی نافعی ندارد، بلکه مجموعه ای از روایات مؤید، مقید و مفسر آن را احاطه کرده اند که منظومه ای منسجم را تشکیل می دهند. در این منظومه، «شهادت» مفهومی توسعه یافته می یابد و شامل مؤمنانی می شود که با ایمان، معرفت به امام، نیت جهادی و انتظار فرج از دنیا می روند، هرچند بر بستر بمیرند.

نتیجه گیری

۱. طریق صدوق در «من لا یحضره الفقیه» به دلیل وجود دو راوی مهم (العباس

بن بکار الضبی و محمد بن سلیمان الکوفی البزاز) و یک راوی مختلف فیه (عمرو بن خالد) از لحاظ سندی ضعیف است. عمرو بن خالد در منابع رجالی متقدم به دلیل «بتری» بودن تضعیف شده، هرچند ابن فضال در رجال الکشی او را توثیق کرده است. با این حال، این روایت در منابع متعدد دیگر به طرق گوناگون نقل شده است. نقل‌های مرسل در «جامع الأخبار»، «عدة الداعی» و «تأویل الآیات» هرچند فاقد سند متصل هستند، اما مضمون آنها عیناً با روایت صدوق مطابقت دارد. مهم‌تر از آن، در «البرهان فی تفسیر القرآن» حداقل چهارده روایت با مضمون مشابه از معصومان مختلف نقل شده است. تنوع اسناد، کثرت نقل و اختلاف مآخذ، حاکی از «استفاضه معنوی» حدیث است که ضعف سندی طریق خاص را جبران می‌کند. بنابراین اعتماد به محتوای روایت از حیث سندی موجه است.

۲. بررسی آیه ۱۹ سوره حدید در تفاسیر مختلف، شش دیدگاه تفسیری را آشکار ساخت. روایت صدوق با چهار دسته از تفاسیر هماهنگی کامل دارد: تفسیر «إلحاق» در المیزان (که مؤمنان را ملحق به صدیقان و شهداء می‌داند)، تفسیر «شهادت بر اعمال» در تفسیر نمونه (که مؤمنان را گواهان بر اعمال می‌شمارد)، تفسیر «عینیت» از مجاهد (که هر مؤمنی را حقیقتاً صدیق و شهید می‌داند) و تفسیر «بمنزلة» در کنز الدقائق (که مؤمنان را در منزلت و مقام همانند صدیقان و شهداء معرفی می‌کند). اما دو دسته تفسیر دیگر - تفسیر به «استثناف و اختصاص شهداء به انبیاء» و تفسیر به «شهداء = کشته‌شدگان راه خدا» - با روایت صدوق تعارض ظاهری دارند. این تعارض با پذیرش نظریه «إلحاق» قابل رفع است؛ بدین معنا که مؤمنان هرچند عیناً شهید (به معنای نبی یا کشته‌شده) نیستند، اما به برکت ایمان و معرفت خود، به آن مقام ملحق می‌شوند و از همان پاداش‌ها و کرامت‌ها برخوردار می‌گردند.

۳. مجموع روایات مرتبط با این مضمون، یک «خانواده حدیثی» منسجم را تشکیل می‌دهد که در چهار دسته قابل تحلیل است:

دسته اول (روایات مؤید صریح): نقل‌های متعدد در «جامع الأخبار»، «عدة الداعی»، «تأویل الآیات»، «الوافی» و «سفينة البحار» همگی مضمون روایت صدوق را تأیید

می‌کنند. در این میان، روایت «تأويل الآيات» از امام سجاده علیه السلام به دلیل نقل از معصوم دیگر و تصریح به «شیعتک»، از ارزش تأییدکنندگی بیشتری برخوردار است.

دسته دوم (روایات مقید): روایات امام سجاده علیه السلام («هذه لنا ولشيعتنا»)، امام حسین علیه السلام («ما من شيعتنا إلا صديق شهيد»)، امام باقر علیه السلام («العارف منكم... المنتظر له... المحتسب فيه الخير») و امام صادق علیه السلام («من آمن بنا وصدق حديثنا وانتظر أمرنا») شروط تحقق شهادت عام را بیان می‌کنند: تشیع، معرفت به امام، انتظار فرج، نیت جهادی و محبت اهل بیت.

دسته سوم (روایات تأکیدکننده بر مرگ بر بستر و نیت جهادی): روایت نهج البلاغه با عبارت «قامت النية مقام مقاتلته بسيفه» مبنای شهادت عام را نیت صادقانه جهادی معرفی می‌کند. روایت ابی بصیر از امام صادق با تأکید «إي والله و إن مات علي فراشه حي عند ربه يرزق» و حدیث «اعداد السهم» («لِيُعَدَّ أَحَدُكُمْ لَخُرُوجِ الْقَائِمِ وَلَوْ سَهْمًا») نیز بر همین معنا تأکید دارند.

دسته چهارم (روایات تبیین‌کننده پالایش گناهان): این روایات نشان می‌دهد که خداوند گناهان شیعیان را یا با گرفتاری در مال و فرزند و جان، یا با فشار و سختی هنگام مرگ می‌زداید تا پاک و پاکیزه به دیدار او برسند. این پالایش، زمینه ساز نیل به مقام شهادت عام است.

۴. روایت صدوق با آیه ۱۹ سوره حدید تعارض ندارد، بلکه تطبیق عملی آن آیه بر لحظه مرگ مؤمن است. بر اساس تفاسیر معتبر شیعی، «شهداء» در آیه منحصر به کشته شدگان راه خدا نیست. شهادت عام اختصاص به مؤمنانی دارد که شیعه و محب اهل بیت، عارف به امام، منتظر فرج و دارای نیت جهادی باشند. «مؤمن» در روایت صدوق به «مؤمن من شيعتنا» تفسیر و تقیید می‌شود. حدیث «اعداد السهم» مبنای عملی نیت جهادی را تبیین می‌کند. آمادگی عملی (حتی به اندازه یک تیر) شرط نیت جهادی است و نیت جهادی به نوبه خود، انسان را به مقامی می‌رساند که مرگ طبیعی او در حکم شهادت محاسبه می‌شود.

۵. روایت صدوق «المؤمن على أي حال مات فهو صديق شهيد» در نظام فکری شیعه، یک اصل کلی است که مبنای قرآنی مستحکمی در آیه ۱۹ سوره حدید دارد و

با پشتوانه روایات متعدد از ائمه اطهار علیهم‌السلام تأیید شده است. این اصل کلی، مطلق و بی‌قید نیست؛ بلکه با قیود «معرفت به امام، انتظار فرج، نیت جهادی و محبت اهل بیت» مقید می‌شود. مرگ بر بستر با تحقق این شروط، در حکم شهادت است و مبنای آن، نیت صادقانه جهادی است که در روایت نهج البلاغه با عبارت «قامت النية مقام مقاتلته بسيفه» به صراحت بیان شده است. این نگاه، ضمن حفظ قداست شهادت ظاهری، بر عمق و باطن ایمان، معرفت و نیت به عنوان ملاک اصلی قرب الهی تأکید می‌ورزد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه. (سید رضی، محمد. ۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۳. آملی، میرزا محمدتقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: مؤلف.
۴. استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: انتشارات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۶۳ش). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن شعبه حرانی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی. قم: دار الکتب الاسلامی.
۸. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۲۴ق). معالم الزلفی. قم: انصاریان.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۱. پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله سیفی مازندرانی: <https://seyfimizandarani.com>
۱۲. پایگاه مدرسه فقهت: <https://eshia.ir/feqh/archive/text/seify/osool/1400/14000725>
۱۳. تویسرکانی، محمدنبی بن احمد. (۱۴۱۳ق). لثالی الأخبار. قم: العلامة.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی). (۱۳۸۱ق). خلاصة الأقوال (رجال العلامة). نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.

۱۶. ديلمی، شیخ حسن. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: شریف رضی.
۱۷. راوندی، سعید بن عبدالله. (۱۴۰۷ق). دعوات الراوندی - سلوة الحزین. قم: مؤسسه آلالبیت علیهم السلام.
۱۸. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الأخبار. نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۱۹. شیخ صدوق. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعه مدرّسین.
۲۰. شیخ مفید. (۱۴۱۳ق). آمالی المفید. قم: کنگره شیخ مفید.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (شیخ الطوسی). (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الشیخ الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). أطيّب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۲۸. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: الصدر.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیهم السلام.
۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۱. قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار. تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، اسوه.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۳. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۹۰ق). رجال کشی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۴. کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۱۱ق). المؤمن. قم: دار المرتضی.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
۳۶. محدث عاملی، زین العابدین. (۱۳۸۰ش). الجواهر السنیة - کلیات حدیث قدسی. تهران: دهقان.
۳۷. مدرسی، سید محمد تقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۹. نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر). (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۰. نعمانی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تہران: مکتبۃ الصدوق.
۴۱. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسۃ آل البيت علیہ السلام.



Al-Nūra Therapy: From the Analysis of Hadiths to Adaptation to Modern Science, Relying on the Findings of Professor Lian Zhang

Sareh Bordbar¹  

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Eghlid Higher Education Center, Eqlid, Iran. Email: bordbar@eghlid.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 14 February 2026

Accepted: 26 July 2026

Available online 02

August 2026

Keywords:

Arsenic, Medical Hadiths, Zarnīkh (Arsenic Sulfide), Arsenic Derivatives, Al-Nūra (Traditional Depilatory Preparation).



ABSTRACT

What is today known as cancer treatment—often invasive, expensive, and accompanied by significant side effects—has a long history in the traditions of the Ahl al-Bayt (pbut) for the prevention and treatment of diseases through a non-invasive, inexpensive, and side-effect-free method. Al-Nūra therapy, or treatment with Nūra, is one of the richest areas in medical hadiths due to the existence of nearly forty narrations on the subject. This product has attracted the attention of many therapists in recent years. Although the use of arsenic in conventional medicine does not have a very long history, the Imams (pbut) have narrated many traditions concerning it. In this research, after extracting the hadiths related to arsenic, we have analyzed them. An evaluation of their chains of transmission (Sanad) was conducted, and authentic hadiths were cited. We have not disregarded other hadiths that had weaknesses in their chains; rather, we have used them as supporting and corroborating evidence. In conventional medicine, the findings and experiments concerning arsenic—especially the research of Professor Lian Zhang on "arsenic sulfide"—were examined and compared with the invaluable words of the leaders of Islam. The result is that both in conventional medicine and in medical hadiths, arsenic (Zarnīkh) can be used in the treatment of diseases, especially cancer. It is currently used for the treatment of leukemia. Moreover, in medical hadiths, in addition to its therapeutic role, the preventive role of arsenic against diseases has also been emphasized.

Cite this article: Bordbar, S. (2026). Al-Nūra Therapy: From the Analysis of Hadiths to Adaptation to Modern Science, Relying on the Findings of Professor Lian Zhang. *Hadith Doctrines*, 10(19), 117-137. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.8195.1363>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نوره‌ترابی، از تحلیل احادیث تا تطبیق بر علم نوین با تکیه بر یافته‌های پروفیسور لیان ژانگ

ساره بردبار^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران. رایانامه: bordbar@eghlid.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
آنچه امروزه با روشی تهاجمی، پرهزینه و با عوارض قابل توجه به عنوان داروی سرطان شناخته می‌شود، سابقه‌ای دیرین در روایات اهل بیت علیهم‌السلام برای پیشگیری و درمان بیماری‌ها، با روشی غیرتهاجمی، ارزان و بدون عوارض دارد. نوره‌ترابی، یا همان درمان با نوره، به دلیل وجود نزدیک به چهل روایت، یکی از حوزه‌های پرمحتوا در احادیث طبی است. این محصول، در سال‌های اخیر توجه بسیاری از درمانگران را به خود جلب کرده است. هرچند استعمال زرنیخ و آرسنیک در طب رایج قدمت چندانی ندارد؛ اما ائمه علیهم‌السلام احادیث بسیاری پیرامون آن بیان کرده‌اند. در این پژوهش، پس از استخراج احادیث پیرامون آرسنیک، آن‌ها را مورد تحلیل قرار داده‌ایم؛ ارزیابی سندی انجام شد و به احادیث صحیح استناد شده است. از دیگر احادیث که از نظر سندی خدشه‌ای بر آنان وارد بود، نیز غافل نبوده‌ایم و از آن‌ها به عنوان شاهد و مؤید استفاده کرده‌ایم. در طب رایج هم، یافته‌ها و آزمایش‌ها پیرامون آرسنیک، به ویژه یافته‌های پروفیسور لیان ژانگ درباره «زرنیخ» بررسی شد و با کلام گهربار پیشوایان دین اسلام تطبیق داده شد. حاصل آن که هم در طب رایج و هم در احادیث طبی، زرنیخ (آرسنیک) در درمان بیماری‌ها به ویژه سرطان، قابلیت استفاده دارد و هم‌اکنون از آن برای درمان سرطان خون استفاده می‌شود؛ البته در احادیث طبی، افزون بر درمان به نقش پیشگیرانه زرنیخ از بیماری‌ها نیز اشاره شده است.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۴ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۵/۱۱ کلیدواژه‌ها: آرسنیک، احادیث طبی، زرنیخ، مشتقات آرسنیک، نوره.

استناد: بردبار، ساره. (۱۴۰۵). نوره‌ترابی، از تحلیل احادیث تا تطبیق بر علم نوین با تکیه بر یافته‌های پروفیسور لیان ژانگ، ۱۰ (۱۹)، ۱۱۷-۱۳۷. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.8195.1363>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در سال‌های اخیر، توجه به احادیث طبّی بیش از پیش بوده است و با تجربه شدن و اثربخشی‌رُش‌های درمانی بیان شده در احادیث طبّی، استقبال عموم مردم به عمل نمودن به سفارشات احادیث، روز به روز گسترش بیشتری داشته است. یکی از روش‌های درمانی بیان شده در احادیث، درمان با ماده معدنی آرسنیک سولفید (زرنيخ) است. این ماده، در ترکیب با سایر عناصر، هم در احادیث طبّی و هم در طب رایج به منظور درمان برخی بیماری‌ها استفاده می‌شود. این پژوهش، با در نظر گرفتن دلایل زیر، از میان انبوه احادیث طبّی، احادیث پیرامون «نوره» را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است:

۱. کاربرد آرسنیک در درمان: این روش درمانی - به نسبت سایر روش‌ها - پرکاربرد است؛ به خصوص نزد طبیبان اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

۲. جایگاه آرسنیک و زرنيخ در طب نوین: هرچند استفاده از آرسنیک به جهت درمان، قدمت بسیاری دارد؛ اما دستاوردهای طب رایج، روش‌های جدید و نوظهوری به خصوص در درمان نوعی سرطان خون، سرطان معده و روده به کمک این ماده کشف کرده است.

۳. توجه به نقش پیشگیرانه آرسنیک در احادیث طبّی: احادیث طبّی افزون بر درمان، از همین روش در جهت پیشگیری از بیماری‌ها بهره می‌برد.

علاوه بر آن، آشنایی با روش و آداب استفاده، زمان مصرف، تعدد دفعات کاربرد این ماده، مطالبی است که در روایات بدان پرداخته شده و می‌تواند در افزایش سلامت جامعه مؤثر باشد. از همین رو، بر آن شدیم تا با رویکرد فقه‌الحديثی، گامی کوچک در جهت فهم احادیث پیرامون «آرسنیک» برداریم. نتایج حاصل از این پژوهش در انتخاب روش درمانی مناسب بیمار، به او کمک کرده و فرد بیمار با توجه به نیاز یا گرایش خود نسبت به پرهیز از روش تهاجمی یا تمایل به روش درمانی زودبازده، یکی از این دو شیوه درمانی را برمی‌گزیند.

اهمیت و فراوانی احادیث طبّی، موجب شد که مقالاتی در خصوص احادیث

پزشکی نگاشته شود؛ اما موضوع این پژوهش در هیچ کدام از این آثار، آن هم با نگاه تطبیقی، دارای سابقه نیست. به طور کلی تاکنون، روش‌های درمانی احادیث طبی با دستاوردهای علم پزشکی، جز در موارد معدودی^۱، تطبیق و بررسی نشده است و دیدگاه ائمه علیهم‌السلام در این زمینه مورد غفلت واقع شده است. قهراً احادیث مربوط به نوره هم، با یافته‌های طب رایج، پژوهیده نشده است؛ از این نظر موضوع این تحقیق، مشابهی نداشته است.

معرفی و پیشینه: زرنیخ با نام علمی آرسنیک، ماده‌ای است که از دیرباز مورد استفاده درمانی واقع شده است. این ماده در انواع مختلف از جمله سرخ، زرد و طلایی در طبیعت موجود است و هر سه نوع مورد استفاده بوده است (نورانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۹۱). در طب چینی نوع سرخ آن - که رالگار نام دارد - مورد استفاده بوده است. (Zhang, 2014, p. 79) بهترین آنها زرنیخ طلایی است که از آن در ترکیب نوره استفاده می‌شود؛ هرچند از زرنیخ سرخ و یا سایر زرنیخ‌ها نیز برای تهیه نوره استفاده می‌شده است (نورانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۹۴).

قدمت استفاده از زرنیخ و آرسنیک در طب چینی، قریب به دو هزار سال پیش می‌رسد (Ding W. Z. L., 2015, p. 968)، اما پیشینه استفاده از این دارو به همین جا ختم نمی‌شود. بر اساس روایات، استفاده از زرنیخ و آرسنیک به دوران پیش از میلاد و حضرت سلیمان علیه‌السلام می‌رسد (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۱). رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز استعمال زرنیخ یا همان آرسنیک سولفید را سنت قرار داده و سفارشات بسیاری نسبت به آن کرده‌اند. بنابراین تاریخچه دارویی زرنیخ و آرسنیک موجود در آن، نزد مسلمانان به ۱۵ قرن پیش می‌رسد. در حالی که تاریخچه دارویی آرسنیک در اروپا به قرن ۱۷ میلادی - ۴ قرن قبل -^۲ می‌رسد. اهل بیت علیهم‌السلام ۱۵ قرن

۱. هاشمی شیری، علیرضا؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ روانشاد، روح‌الله؛ افخمی، حمید؛ نوروزی، علیرضا؛ مظاهری، بوکانی، محمد و بهشتی‌فر، سمیه. (۱۴۰۳ش). بررسی روایی و بالینی تأثیر «داروی جامع رضوی» بر درمان زخم پای دیابتی. امام رضا علیه‌السلام و علوم روز، ۲(۴)، ۱۰۴-۱۳۷. <https://doi.org/10.22034/ij.s.2024.198016>

۲. زرنیخ و آرسنیک موجود در آن، در قرون گذشته جسمی گمنام و بی‌اهمیت بود؛ ولی امروزه در نتیجه ترقیات علوم و صنایع، مقام بزرگی را در رشته‌های پزشکی و داروسازی و سایر فنون حائز شده است (انصاری، ۱۳۴۵، ص ۱).

پیش، از این کانی طلایی به جهت درمان سخن گفته‌اند. در سفارشات ائمه علیهم‌السلام نه تنها فواید این ماده بیان شده است، بلکه شیوه دقیق استفاده، تعداد دفعات و راه‌های درمان و پیشگیری از عوارض آن نیز آمده است. در پژوهش‌های پیرامون آرسنیک به پیشینه تاریخی استفاده از این ماده اشاره شده و نوشته‌اند که: «ترکیبات حاوی آرسنیک، در درمان سرطان، هم در کشورهای غربی و هم در طب سنتی چینی استفاده می‌شدند» (Miller & others, 2002, pp. 3893-3903؛ Evens & others, 2004, pp. 891-900). آنچه دانشمندان از آن غافل شده‌اند، استفاده از ترکیبات حاوی آرسنیک توسط مسلمانان، آن هم در ۱۵ قرن پیش است. مسلمانان از طریق سفارشی ائمه علیهم‌السلام نزدیک به ۱۵ قرن است که به خاصیت و اثربخشی آرسنیک در درمان و پیشگیری از بیماری‌ها آشنا شده‌اند؛ اما در پیشینه‌های مقالات داخلی و خارجی هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است که نشان از مظلومیت کلام و علم ائمه علیهم‌السلام دارد.

در سال‌های اخیر، با توجه به نتایج چشمگیری که از درمان بیماران مبتلا به لوسمی پرومیلوسیتی حاد،^۱ توسط آرسنیک تری‌اکسید^۲ گزارش شده، استفاده از این دارو مجدداً مورد توجه قرار گرفته است (Lengfelder & others, 2012, pp. 433-442). از طرفی با رجوع روزافزون بیماران به طب سنتی و اسلامی، استفاده از ترکیبات حاوی آرسنیک به صورت استعمال خارجی و ضماد روی پوست نیز استقبال روزافزونی داشته است.

روش پژوهش: در این پژوهش، جهت دستیابی به دیدگاه ائمه علیهم‌السلام تمام احادیث مبتنی بر «نوره» استخراج و به سه دسته اصلی تقسیم گردید: ۱. احادیثی که بیانگر استعمال نوره توسط خود ائمه علیهم‌السلام هستند (سنت ائمه علیهم‌السلام)؛ ۲. احادیثی که از خواص و اهمیت استعمال «نوره» سخن گفته‌اند؛ ۳. احادیثی که از آداب استعمال نوره سخن گفته‌اند؛ مانند احادیثی که از بازه زمانی استعمال نوره، نوره مالی پس از

۱. نوعی سرطان خون.

۲. زرنیخ سفید (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۷، ذیل واژه زرنیخ)، زرنیخ ساده و مرگ موش (سم الفأر) گویند.

(نورانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۹۱).

جماع، روغن مالی و تدابیر پس از استفاده از نوره سخن گفته‌اند.

دسته اول و دوم احادیث پیرامون نوره به حوزه پژوهش این مقاله مرتبط هستند، لذا اسناد این احادیث مورد ارزیابی قرار گرفت تا احادیث معتبر از سایر احادیث جدا شوند. ابتدا احادیث صحیح بیان گردید و پس از آن از سایر احادیث به عنوان شاهد و مؤید استفاده گردید. پس از آشنایی با دیدگاه و روش درمانی ائمه علیهم‌السلام دربارهٔ آرسنیک سولفید و نوره، به سراغ طب رایج رفتیم تا ببایم آیا آرسنیک در میان داروهای طب رایج جایگاهی دارد؟ برای یافتن پاسخ، داروهای مستعمل و مقالات طب رایج را بررسی کردیم. نگارنده پس از بررسی و مطالعه این آثار، متوجه شد که آرسنیک تری اکسید^۱ - یا مرگ موش - مادهٔ درمان‌گری است که به جهت درمان نوعی سرطان خون، در طب رایج با تزریق مستقیم و با عنوان شیمی‌درمانی مورد استقبال واقع شده است. در میان مطالعهٔ مقالات و آثار علم پزشکی، تصادفاً با تحقیقات پروفسور لیان ژانگ^۲ آشنا شده و دریافت که پروفسور ژانگ پس از آنکه از رضایت بخش بودن درمان با آرسنیک تری اکسید مطلع شد، تحت تأثیر طب چینی به مطالعهٔ زرنیخ پرداخته است. وی ثابت کرد که زرنیخ، افزون بر سرطان خون، در سایر سرطان‌ها اثربخش است. وی آزمایشات خود را با زرنیخ سرخ (رآلگار) شروع کرد تا ثابت کند آرسنیک سولفید (زرنیخ) از آرسنیک تری اکسید (مرگ موش) در درمان بیماری‌ها اثربخش‌تر و کارآمدتر است. در این پژوهش، یافته‌های پروفسور ژانگ را بر دستاوردهای حدیثی عرضه کردیم. البته تنها به یافته‌های پروفسور ژانگ اکتفا نشد؛ بلکه دیدگاه سایر پزشکان نیز مورد مطالعه و تحلیل واقع شد.

۱. زرنیخ سفید یا زرنیخ ساده. (نورانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۹۱).

۲. Lian Zhang، وی محقق و پژوهشگر بخش سرطان شناسی (انکولوژی) بیمارستان شین هوا، وابسته به دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه جیاو تونگ شانگهای واقع در کشور چین است. وی مقالات بسیاری در زمینهٔ بهبود بیماری‌های سرطانی در مجلات بین‌المللی به چاپ رسانده است و از سال ۲۰۱۴ تا ۲۰۱۷ اثربخشی زرنیخ را بر روی بیماری‌های سرطانی به ویژه سرطان روده و معده مورد آزمایش قرار داد و به نتایج مطلوبی دست یافت.

۱. نوره در روایات

کلسیم اکسید، ماده‌ای زداينده است که با افزودن آرسنیک سولفید بدان، به دارویی اثربخش تبدیل می‌شود. این ترکیب مورد تأکید اهل بیت علیهم‌السلام بوده و در احادیث بسیاری به خواص درمانی و پاک‌کنندگی آن اشاره شده است. کاربرد برجسته آرسنیک سولفید در متون روایی، برای تهیه ماده بهداشتی‌ای به نام «نوره» است. در لسان عوام مردم، آرسنیک سولفید را «زرنیخ» و کلسیم اکسید را «آهک» می‌نامند و به ترکیب آن دو «واجبی»، «نوره» و «حنای زرد» گفته می‌شود (نورانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۹۴). این محصول در ترکیب با آب گرم، به خمیر نرمی تبدیل می‌شود که از آن جهت زدایش مو استفاده می‌شود. در میان عرف، تنها کاربرد آن زدایش مو است؛ اما پیشوایان دین اسلام، پزشکان و پژوهشگران فواید بسیاری به جهت استعمال نوره بیان کرده‌اند. باید دانست کثرت و فراوانی روایات نوره به حدی است (حدود چهل روایت) که زمینه تواتر معنوی آنها را فراهم کرده است؛ تنها کلینی در باب النوره از کتاب شریف کافی پانزده روایت نقل می‌کند که سند هفت مورد از آنها صحیح و دو مورد از آنها موثق می‌باشد. صحت و تواتر روایات نوره، ما را از بررسی سندی آنها بی‌نیاز و زمینه بررسی محتوایی آن را فراهم می‌کند.

در بررسی محتوایی می‌بینیم که احادیث نوره، مطالب متنوعی را بیان کرده‌اند که می‌توان آنها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. احادیثی که بیانگر استعمال نوره توسط خود ائمه علیهم‌السلام هستند و آن را سنت پیامبران و امامان معرفی می‌کنند. پیشوایان اسلام، در حدود ۱۴۰۰ سال پیش، از این محصول استفاده می‌کردند و استعمال آن را به مسلمانان نیز توصیه می‌کنند. در این روایات، نوره مالی نه تنها یک رفتار بهداشتی، بلکه سنتی پیامبرانه است که مورد سفارش حضرت سلیمان علیه‌السلام بوده است.^۱ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۱). همچنین استعمال نوره، عمل نمودن به سنت نبوی است؛ زیرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هر جمعه نوره مالی داشتند.^۲

۱. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَنْ أَرَادَ الْإِظْلَاءَ بِالنُّورَةِ، فَأَخَذَ مِنَ النُّورَةِ بِأُصْبَعِهِ، فَشَمَّهُ، وَجَعَلَ عَلَى ظَرْفِ أَنْفِهِ، وَقَالَ: صَلَّى

اللَّهُ عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ كَمَا أَمَرْنَا بِالنُّورَةِ، لَمْ تُخْرِفْهُ النُّورَةُ»

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم يَطْلِي الْعَائَةَ وَمَا تَحْتَ الْأَلْيَتَيْنِ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ»

(کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۱). امامان علیهم‌السلام نیز نوره را استعمال می‌کردند. به عنوان نمونه، امام ششم شیعیان در حمام نوره مالی می‌کردند. این سنت امام صادق علیه‌السلام در کتاب تهذیب الاحکام به هشت طریق صحیح روایت شده است.^۱ (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷۶). همچنین امام کاظم علیه‌السلام بر نوره مالی اهتمام داشتند. سعدان بن مسلم گوید: در حمام بودم که ابوالحسن علیه‌السلام در حالی که نوره بر تن ایشان بود بر من وارد شدند و بر روی نوره، إزاری بود.^۲ (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷۴؛ حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۸۰).

امام صادق علیه‌السلام نوره مالی پانزده روزه را سنت بیان می‌کنند و مؤمنان را به استفاده از نوره تشویق می‌کنند تا آنجا که می‌فرمایند: اگر بیست روز گذشت و شخص هزینه خرید نوره را نداشت، پس قرض بگیرد و با آن نوره تهیه کند.^۳ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۹). امام علی علیه‌السلام نیز بر نوره مالی پانزده روزه تأکید دارند. در حدیث صحیح، امام صادق علیه‌السلام از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کنند: برای مؤمن هر پانزده روز نوره مالی را دوست می‌دارم.^۴ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۹). حضرت محمد ﷺ - به حدیث موثق - ترک نوره مالی برای مردان را بیش از چهل روز و برای زنان را بیشتر از بیست روز منع کرده‌اند.^۵ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۰). فرمایش‌های ائمه علیهم‌السلام نشانگر سنت جاری در سیره معصومان است. این سیره عملی نشان می‌دهد که نوره مالی بخشی از سبک زندگی دینی بوده است. اهمیت استعمال نوره در آن حد است که در روایات، افزون

۱. أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَطْلِي بِالنُّورَةِ فِي الْحَمَّامِ. كَلْبِي جَنِينٌ رَوَيْتُ كُنْتُ: «أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَطْلِي بِالنُّورَةِ فِي الْحَمَّامِ». (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۴) و حدیث: «أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَدْخُلُ الْحَمَّامَ فَيَطْلِي بِطَبْخَةٍ وَحِدَةٍ إِذَا احتاجَ إِلَى ذَلِكَ وَحِدَةٍ». نظیر همین روایت با سند دیگری نقل می‌شود. «أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُبَّمَا دَخَلَ الْحَمَّامَ مُتَعَمِّدًا يَطْلِي بِطَبْخَةٍ وَحِدَةٍ». (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۶).

۲. عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «كُنْتُ فِي الْحَمَّامِ فِي الْبَيْتِ الْأَوْسَطِ فَدَخَلَ عَلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَلَيْهِ النُّورَةُ وَ عَلَيْهِ إِزَارٌ فَوْقَ النُّورَةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَزِدْتُ النَّورَةَ وَ بَادَرْتُ فَدَخَلْتُ إِلَى الْبَيْتِ الَّذِي فِيهِ الْخَوْضُ فَأَعْتَسَلْتُ وَ خَرَجْتُ».

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «السُّنَّةُ فِي النُّورَةِ فِي كُلِّ خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا، فَإِنْ أَتَتْ عَلَيْكَ عِشْرُونَ يَوْمًا وَ لَيْسَ عِنْدَكَ فَاسْتَقْرِضْ عَلَى اللَّهِ».

۴. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَحَبُّ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَطْلِي فِي كُلِّ خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا».

۵. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَا يَتْرُكُ عَائَتَهُ فَوْقَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَلَا يَجْلُ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَدَعَ ذَلِكَ مِنْهَا فَوْقَ عَشْرِينَ يَوْمًا».

بر بیان استحباب نوره، بر استعمال مستمر آن تأکید شده است.

۲. احادیثی که از آداب استعمال نوره سخن گفته‌اند: احادیث نه تنها تأکید بر استفاده از نوره کرده‌اند؛ بلکه جزئیات بسیاری را درباره شیوه و زمان استفاده از نوره برای مصرف‌کنندگان توضیح داده‌اند؛ مانند احادیثی که از بازه زمانی استعمال نوره، نوره مالی پس از جماع، روغن مالی و تدابیر پس از استفاده از نوره سخن گفته‌اند. در روایت صحیح آمده است: «یک مرتبه نوره مالی در تابستان بهتر از ده مرتبه نوره مالی در زمستان است»^۱ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۸۴). در سخنان ائمه علیهم‌السلام اجازه افزودن برخی گیاهان به ترکیب نوره داده شده است؛ مشروط بر اینکه بعد از ترکیب نوره با آب گرم، بدان افزوده شود و نسبت زرنیخ به نوره، یک به شش باشد. گیاه بابونه، مرزنجوش و گل بنفشه از جمله گیاهانی هستند که امام رضا علیه‌السلام به افزودن آنها در نوره سفارش کرده‌اند.^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۳۲۳)

۳. احادیثی که از خواص و اهمیت استعمال «نوره» سخن گفته‌اند: در حدیثی صحیح، نوره را یکی از چهار درمان، معرفی کرده‌اند.^۳ (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۵، ص ۲۲۲) امام علی علیه‌السلام نیز به سند صحیح، آن را وسیله‌ای برای طهارت و محافظت بدن از بیماری‌ها دانسته‌اند. (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۸) نوره در تقویت بدن و افزایش باروری اثربخش است.^۴ (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۶) و امام رضا علیه‌السلام استفاده مداوم از نوره را عاملی برای دفع سودا از بدن برشمرده‌اند.^۵ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۳۲۵) که همه آنها قابل بررسی است. در این دسته از روایات آثار و فوائد قابل توجهی برای نوره و زرنیخ ذکر شده که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۱. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «ظَلْيَةُ فِي الصَّيْفِ خَيْرٌ مِنْ عَشْرِ فِي الشِّتَاءِ».

۲. «... وَلَا يُلْقَى فِي النَّوْرَةِ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ حَتَّى تُمَاتِ النَّوْرَةُ بِالْمَاءِ الْخَارِ الَّذِي طُبِحَ فِيهِ بَابُونَجٌّ وَ مَرْزَنْجُونٌ أَوْ وَرْدٌ بِنَفْسِجٍ يَابِسٍ أَوْ جَمِيعِ ذَلِكَ أَجْزَاءً تَسِيرَةً مَجْمُوعَةً أَوْ مَتَفَرِّقَةً بِقَدَرٍ مَا يَشْرَبُ الْمَاءَ رَائِحَتَهُ وَ لَيْكِنْ الزَّرْنِجُ مِثْلُ سُدُسِ النَّوْرَةِ...»

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الدَّوَاءُ أَرْبَعَةٌ: السَّعُوطُ وَ الْحَمَامَةُ وَ النَّوْرَةُ وَ الْحَقَنَةُ.

۴. وَإِنَّ النَّوْرَةَ تَزِيدُ فِي مَاءِ الصُّلْبِ وَ تُقَوِّي الْبَدَنَ وَ تَزِيدُ فِي شَحْمِ الْكُلَيْتَيْنِ وَ تُسَمِّنُ الْبَدَنَ.

۵. «... وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخْرِقَ السُّودَاءَ فَلَعَلَّيْهِ بَكْرَةُ الْغَيِّ وَ قَصْدُ الْغُرُوقِ وَ مَدَاوِمَةُ النَّوْرَةِ...»

۲. فواید نوره تراپی

۲-۱. پیشگیری و درمان گری

ائمہ علیہ السلام در روایات متعدد، نوره را «طهور» برای جسم و جسد انسان معرفی می‌کنند. در حدیث صحیح، امام علی علیہ السلام نوره را درمان و سبب پاکسازی بدن می‌داند: «النُّورَةُ تُشْفِرَةُ وَ طَهُورٌ لِلْجَسَدِ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۸) و در جایی دیگر می‌فرماید: «النُّورَةُ طَهُورٌ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۶). شخصی خدمت امام می‌رسد و از ایشان می‌پرسد: «مردم گمان می‌کنند که نوره مالی در روز جمعه کراهت دارد.» امام پاسخ می‌دهند: «اینگونه نیست، کدام پاکی پاکیزه‌تر از نوره در روز جمعه است؟»^۱ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۶). در این روایات، نوره موجب و سبب طهارت و پاکیزگی دانسته شده؛ شکی نیست که منظور از طهور بودن نوره، طهارت از حدث و خبث نیست و هیچ فقهی هم چنین ادعایی نکرده است؛ چرا که طهارت از حدث و خبث مربوط به آب و خاک است و در باب وضو و تیمم در کتب فقهی مطرح می‌شود. بنابراین باید با کمک روایات دیگر، مراد از طهور بودن نوره را استخراج کرد. از آنجا که نوره در برخی روایات، در کنار حجامت، حقنه و سعوپ به عنوان چهار رکن درمانی معرفی شده، معلوم می‌شود که نوره هم مانند حجامت، نقش مؤثری در پیشگیری و درمان بسیاری از بیماری‌ها دارد؛ چنان که علم نوین نیز بسیاری از خواص حجامت را تأیید کرده است. بنابراین معلوم می‌شود مراد از طهور بودن نوره، طهارت و پاکی از بیماری‌هاست. به بیان دیگر، طبق روایاتی که نوره را طهور برای بدن و جسد انسان معرفی می‌کنند، نوره موجب طهارت و پاکی از آلودگی بیماری‌هاست و همین تعبیر «طهور بودن»، نقش نوره را در پیشگیری و درمان روشن می‌کند. از آنجا که لفظ «طهور» در روایات مطلق است و اشاره به بیماری خاصی نکرده، می‌توان استفاده کرد که نوره تراپی مانند حجامت به عنوان یک روش عام، در پیشگیری و درمان بسیاری از بیماری‌ها نقش دارد.

نکته مهم آن است که طهور بودن نوره در روایات تنها از جهت ازاله موهای زائد

۱. قِيلَ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهِ ﷺ يُرْغَمُ بَغْضُ النَّاسِ أَنَّ النُّورَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَكْرُوهَةٌ فَقَالَ لَيْسَ خَيْثُ ذَهَبَ أَيُّ طَهُورٍ أَظْهَرَ مِنَ النُّورَةِ

نیست؛ چرا که بر اساس برخی از روایات، برای شخصی که تازه نوره استعمال کرده و قهراً موی زائدی ندارد نیز استعمال نوره سفارش شده است. امام صادق علیه السلام در حدیث صحیح به عبدالرحمن توصیه می‌کنند که نوره بکشد. عبدالرحمن می‌گوید: «خیلی وقت نیست که نوره کشیده‌ام»، با این وجود، باز هم امام سفارش می‌کنند که نوره بکشد، زیرا نوره پاک‌کننده است^۱ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۷۷). این نشان می‌دهد که نوره فقط با ازاله موهای زائد به درمان بیماری‌ها نمی‌پردازد؛ بلکه صرف مالیدن نوره به بدن، پیشگیرانه و درمان‌گر است.

۲-۲. افزایش باروری، تقویت بدن و فربهی

امام کاظم علیه السلام نقش نوره را در تقویت بدن و افزایش باروری بیان کرده و فرموده‌اند: نوره قطعاً آب کمر را زیاد می‌کند، بدن را تقویت می‌کند، شحم کلیه‌ها را افزایش می‌دهد و بدن را فربه می‌سازد^۲ (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۶). امام صادق علیه السلام لباس کتان، بوی خوش و نوره را سه غیرخوراکی می‌داند که موجب فربهی و چاقی می‌شوند^۳ (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۴۳۷). پژوهش‌های جدید نیز این مطلب را تأیید می‌کند؛ دکتر انصارین در رساله دکتری خود آورده است: «ترکیبات آرسنیک به منظور تقویت عمومی بدن، مداوای بیماری‌های کم‌خونی و ضعف عمومی تجویز می‌شود» (انصارین، ۱۳۴۵، ص ۱). در جای دیگر می‌گوید: «در نتیجه استعمال آرسنیک به مقدار کم، اغلب بروز بدن افزوده می‌شود و این به واسطه کم شدن اکسیداسیون بدن است» (انصارین، ۱۳۴۵، ص ۳۴).

۲-۳. از بین بردن سودا

با توجه به کلام ائمه علیهم السلام، نوره در دفع سودا از بدن مؤثر است. به فرموده امام رضا علیه السلام، این ترکیب عاملی برای دفع سودا از بدن شمرده می‌شود: «هر کس

۱. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام، قَالَ: «دَخَلْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام الْحَقَامَ، فَقَالَ لِي: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ، اطَّلِ».

فَقُلْتُ: «إِنَّمَا اطَّلَيْتُ مِنْهُ أَيَّامًا». فَقَالَ: «اطَّلِ؛ فَإِنَّهَا ظُهُورٌ».

۲. «...وَأَنَّ التَّوَرَةَ تَزِيدُ فِي مَاءِ الصُّلْبِ، وَتَقْوِي الْبَدَنَ، وَتَزِيدُ فِي شَحْمِ الْكَلْبَتَيْنِ، وَتُسَمِّنُ الْبَدَنَ...».

۳. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «فَأَمَّا اللَّوَاتِي لَا يُؤْكَلْنَ وَ يُسَمَّنْنَ: اسْتِشْعَارُ الْكَثَّانِ وَ الطَّبِّبُ وَ التَّوَرَةُ».

می‌خواهد سودا را بسوزاند، بر او واجب است زیاد قی کردن، فصد رگ‌ها و مداومت داشتن بر نوره مالی^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۳۲۵). در طب سنتی، سودای غیرطبیعی به عنوان عامل اصلی بسیاری از بیماری‌ها، از جمله سرطان شناخته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۹۴۵) و نوره با زدودن موهای زائد، نقش مؤثری در از بین بردن سودا ایفا می‌کند. طبق روایت فوق، مداومت بر نوره‌تراپی، سودای زائد را در بدن از بین برده و موجب درمان بیماری‌ها با ریشه سودا می‌شود؛ از همین رو می‌توان آن را برای درمان انواع سرطان‌ها و بیماری‌های سوداوی تجویز کرد. این امر به دلیل وجود آرسنیک (زرنيخ) در آن است که امروزه در درمان سرطان اهمیت بسزایی پیدا کرده است.

پژوهش‌های پروفیسور لیان ژانگ -استاد بخش انکولوژی دانشکده پزشکی دانشگاه جیائو تونگ در شانگهای- تأثیر زرنيخ را در درمان سرطان تأیید می‌کند و در پزشکی نوین، آرسنیک به عنوان داروی ضدسرطان در شیمی درمانی استفاده می‌شود. یکی از علت‌های ریزش مو پس از شیمی درمانی، همین آرسنیک است.

۳. یافته‌های پروفیسور لیان ژانگ

نگارنده به دلیل علاقه به احادیث پزشکی، در ضمن بررسی احادیث نوره با تحقیقات پروفیسور لیان ژانگ روبرو شد. وی دریافت که پروفیسور ژانگ، اثربخشی زرنيخ را با شاخص‌های طب رایج مورد آزمایش قرار داده است. پروفیسور ژانگ پس از نتیجه دادن تحقیقات دانشمندان بر روی آرسنیک تری اکسید و آرسنیک سولفید، به یاد درمانی سنتی در طب چینی افتاد. این داروی سنتی چینی حاوی رآلگار (زرنيخ سرخ) بود. پس از اثبات اثربخشی زرنيخ بر روی درمان نوعی سرطان خون، وی تصمیم گرفت تا اثربخشی زرنيخ سرخ یا رآلگار را بر روی درمان سایر بیماری‌های سرطانی آزمایش کند. پروفیسور ژانگ می‌گوید: «در طب چین، بیش از ۲۰۰۰ سال از آرسنیک سولفید به عنوان داروی مؤثر در درمان انواع بیماری‌ها استفاده می‌شد. در مطالعات طب نوین نیز آرسنیک تری اکسید اثرات مثبتی در درمان سرطان ایجاد می‌کند.» وی با توجه به این نکته که آرسنیک سولفید (زرنيخ سرخ) در مقایسه با

۱. «...مَنْ أَرَادَ أَنْ يُحْرِقَ السُّودَاءَ فَعَلَيْهِ بَكْتَرَةُ النَّيِّ وَفَصْدُ الْغُرُوقِ وَ مُدَاوَمَةُ الثُّورَةِ...»

آرسنیک تری اکسید (زرنيخ سفید)، سمّیت کم‌تری دارد، فرضیه خود را به کمک همکارانش مورد آزمایش قرار می‌دهد. فرضیه ژانگ آن بود که آرسنیک سولفید می‌تواند اثر درمانی مشابه آرسنیک تری اکسید داشته باشد. پیش از این، پتانسیل درمانی آرسنیک سولفید در درمان سرطان خون کانون مطالعات متعددی بوده است؛ اما از آن جهت که اثر زرنيخ بر درمان تومور جامد سرطانی ناشناخته بود، پروفسور ژانگ اثرات ضد سرطانی زرنيخ بر تومور جامد را بررسی می‌کند (Ding, 2016, pp. 969-970).

پروفسور ژانگ آزمایشات خود را بر روی اثربخشی آرسنیک سولفید (زرنيخ سرخ) از سال ۲۰۱۴ شروع کرد و آخرین مقاله ایشان در سال ۲۰۱۸ به چاپ رسید. وی تاکنون ۶ مقاله در مجلات معتبر بین‌المللی به چاپ رسانده است تا اثبات کند آرسنیک سولفید افزون بر سرطان خون در درمان سایر بیماری‌ها نیز اثربخش است. او و همکارانش سلول‌های سرطانی ریه بیمار را در بدن موش کاشتند. او سعی کرد تا به کمک زرنيخ این سلول‌های سرطانی را درمان کند. درمان با زرنيخ، به طور قابل توجهی، رشد تومورهای کاشته شده در موش‌ها را مهار کرد (Ding, 2015). پس از آن، پروفسور ژانگ آزمایشات خود را بر روی سایر سرطان‌ها گسترش داد. وی در سال ۲۰۱۵ اثربخشی زرنيخ را بر روی سرطان معده بررسی کرد. او می‌گوید: «پیش از این، اثربخشی زرنيخ بر چندین تومور نشان داده شده است؛ در این مطالعه، اثربخشی زرنيخ بر سرطان معده در شرایط آزمایشگاهی بررسی شد» (Zhang, 2014, p. 80). وی نشان داد که زرنيخ پیشرفت سرطان معده را سرکوب کرده و عاملی قوی برای تخریب سلول‌های سرطانی معده است (Zhang, 2014, p. 90). پروفسور ژانگ نیز همان مسیر دانشمندان درباره آرسنیک تری اکسید را در پیش گرفت. وی نیز پس از پی بردن به اثربخشی زرنيخ سرخ در درمان سرطان به سراغ «پلی‌ترابی» رفت و به کمک همکارانش زرنيخ سرخ را به همراه سایر داروها به کار گرفت تا تأثیر آن را بر روی سرطان معده و روده دریابد. یافته‌های پروفسور ژانگ نشان داد که وقتی زرنيخ با برخی داروها ترکیب شد، فعالیت درمانی آن به طور چشمگیری در هر دو بیماری سرطان معده و روده بزرگ افزایش یافت. پروفسور ژانگ با انجام آزمایشاتی فرضیه خود

را مبنی بر اینکه «آرسنیک سولفید، داروی بالقوه ضد سرطان است»، به اثبات رساند؛ به همین دلیل دانشمندان امیدوارند که در آینده بتوان از زرنیک به عنوان یک داروی ضد سرطان استفاده کرد، البته این دارو هنوز به آزمایش‌های انسانی و بررسی‌های بیشتر نیاز دارد.

در حالی که پروفیسور ژانگ و همکارانش اثربخشی آرسنیک سولفید را به اثبات رساندند، آمپول زرنیک سفید (آرسنیک تری اکسید) در مداوای برخی بیماران سرطان خون استفاده می‌شد. امروزه آرسنیک تری اکسید - که همان «مرگ موش» است - با دوز مشخص، به عنوان تک‌داروی مؤثر در بیماران لوسمی پرومیلوسیتیک حاد (نوعی سرطان خون) معرفی گشته است و پزشکان با همین دارو به مداوای بیماران می‌پردازند (Tarkanyi & others, 2005, pp. 1806-1811؛ ارجمند و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۸۷؛ غنی‌زاده و صالی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶). استفاده از آرسنیک در سال ۲۰۰۰ توسط FDA و در سال ۲۰۰۲ در اروپا برای درمان بیماری سرطان خون مورد استفاده قرار گرفت (صناعت، ۱۳۸۸، ص ۳۸۵). افزون بر سرطان خون، تأثیر درمانی آرسنیک در بدخیمی رده سلول‌های لنفاوی، تومور کبدی، کیسه صفرا، سرطان‌های پانکراس، کلیه و پروستات امیدبخش بوده است (Ravandi, 2004, pp. 1457-1459). متأسفانه استفاده از این دارو محدودیت‌هایی دارد، از جمله آنکه عوارض درمان زیاد است (Westervelt & others, 2001, pp. 266-271) و احتمال عود مجدد بیماری نیز در بعضی موارد وجود دارد (Ghaffari & others, 2008, pp. 1927-1934). یا برای درمان برخی بیماران سرطان خون، به دوز بالای دارو نیاز است؛ اما به دلیل عوارض زیاد آن، افزایش دوز امکان‌پذیر نیست (Mandegary & others, 2010, pp. 1884-1890). این موضوع در مورد بیماران سالمند که شیوع بیماری‌های هم‌زمان در آنها سبب محدودیت توان تحمل دوزهای بالای شیمی درمانی می‌شود، نمود بیشتری می‌یابد (Roboz, 2011, pp. 43-50). از همین رو تعداد اندکی از بیماران با این دارو مداوا می‌شوند. برای رفع این مشکل، محققان به «پلی‌تراپی» روی آورده‌اند تا داروی مکملی را بیابند که اثربخشی آرسنیک تری اکسید را افزایش داده و از عوارض آن بکاهد (Roboz, 2011, pp. 43-50). به همین منظور، درمان ترکیبی آرسنیک تری اکسید با داروی کاهنده کلسترول (غنی‌زاده و صالی و

دیگران، ۱۳۹۳) و یا اثر ترکیبی دوز پایین آرسنیک تری اکسید (مرگ موش) با داروی آزیدو تیمیدین آزمایش شده است تا اثرات سمی دوز بالای آرسنیک کاهش یابد (میرزایی خلیل آبادی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۷-۴۳) و (حسنی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹-۱۳۲). جالب آنکه در طب سنتی نیز به داروی مکمل آرسنیک توجه شده است. جالینوس می‌گوید: زرنیخ، زرد و سرخ آن، خاصیت سوزاننده دارند و اگر به مدت طولانی روی بدن قرار داده شود آن را زخم خواهد کرد؛ از این رو شایسته است که آن را به صورت مخلوط با مرهم‌های تحلیل برنده و جلا دهنده مورد استفاده قرار دهند (رازی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷۵).

این نوشتار با الهام از کلام ائمه اطهار علیهم‌السلام «نوره‌ترابی» را پیشنهاد می‌دهد. در سیره معصومان علیهم‌السلام آرسنیک سولفید (زرنیخ) را به نوره می‌افزایند تا از خواص درمانی آن به راحتی و بدون عوارض بهره‌برند. ترکیب کلسیم اکسید (آهک) و آرسنیک سولفید می‌تواند همان پلی‌ترابی باشد که محققان در جستجوی یافتن آنند. هم‌نشینی کلسیم اکسید (آهک) و آرسنیک سولفید (زرنیخ) می‌تواند از سمیت و عوارض آرسنیک بکاهد و اثربخشی آرسنیک را افزایش دهد. در علم شیمی به کمک مشتقات کلسیم، آرسنیک موجود در آب تصفیه می‌شود. شایسته است شیمیدانان، پزشکان و درمانگران در شرایط آزمایشگاهی ترکیب آرسنیک سولفید و کلسیم اکسید را مورد تحقیقات و مطالعه قرار دهند تا بتوانند گامی کوچک به سمت یافتن رازهای نهفته در کلام معصومان علیهم‌السلام بردارند.

نمونه آمپول ۱۰ میلی گرم آرسنیک تری اکسید (نادعلی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۲) به بیمار تزریق می‌شود. استفاده از روش تهاجمی تزریق نیز ملاحظات زیادی دارد؛ مانند تجویز پزشک، تزریق در بیمارستان و غیره. از طرفی ورود ناگهانی دارو به بدن بیمار موجب جذب یک باره دوز بالایی از آرسنیک می‌شود که خود عوارضی - از جمله ریزش مو که در بیماران شیمی درمانی ملاحظه می‌شود - را در بیمار ایجاد می‌کند. در حالی که در سیره معصومان علیهم‌السلام نوره به صورت موضعی و مالش بر پوست استفاده می‌شود. روش پیشنهادی در احادیث با روشی که در طب جدید استفاده می‌شود کاملاً متفاوت است؛ به طوری که روش روایی غیرتهاجمی و کم‌هزینه، و روش جدید

تهاجمی، بسیار پرهزینه و با عوارض زیاد همراه است. استعمال موضعی و جذب پوستی آرسنیک می‌تواند موجب کاهش عوارض درمان با آرسنیک گردد. مطالعه بیشتر و انجام آزمایشات علمی بر روی نوره می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از پرسش‌ها باشد؛ هم از رازها و حکمت‌های نهفته روایات ائمه پرده می‌برد و هم نیاز بیماران به درمانی با کم‌ترین عوارض را برطرف می‌سازد. از همین رو انجام تحقیقات بیشتر به محققان و آزمایشگران پیشنهاد می‌شود.

نتیجه‌گیری

آرسنیک، نزد هر سه روش درمانی طب رایج، طب سنتی و احادیث طبای دارای خواص درمانی است و به وسیله آن به مداوای بیماران می‌پردازند. جالب آنکه سرطان از جمله بیماری‌هایی است که هم در طب رایج و هم در احادیث طبای به کمک آرسنیک و مشتقات آن، امکان درمان دارد. در طب رایج به جهت درمان سرطان، آرسنیک تری‌اکسید به برخی بیماران با دوز مشخص تزریق می‌شود. در احادیث طبای، امام رضا (علیه السلام) می‌فرمایند که زرنیخ، سودا را - که ریشه سرطان است (ابن سینا، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۹۴۵) - می‌سوزاند. در احادیث طبای، زرنیخ افزون بر درمان سرطان در درمان سایر بیماری‌ها به خصوص بیماری‌های پوستی اثربخش است و بیان شد که آرسنیک در احادیث طبای فراتر از درمان، در پیشگیری از بیماری‌ها نیز کاربرد دارد؛ به طوری که برخی احادیث، استعمال حنا را پس از نوره در پیشگیری از بیماری‌های پوستی مانند جذام و برص بسیار مؤثر می‌دانند (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۹۰). با تحلیل احادیث ائمه و روش‌های درمانی طب رایج به خصوص یافته‌های پروفیسور لیان ژانگ، نتایج زیر حاصل شد:

۱. آرسنیک در شمار داروهای ضدسرطانی است که در طب نوین و احادیث پزشکی مورد توجه است.

۲. در احادیث طبای، زرنیخ به مواد نوره افزوده می‌شود. طب رایج نیز در جستجوی داروی مکملی است تا بتواند اثربخشی آرسنیک را در دوز پایین افزایش دهد. به همین منظور آزمایشات متفاوتی انجام شده و مقالات آن به چاپ رسیده است.

۳. در کلام معصومان علیهم‌السلام کاربرد «نوره» به روش غیرتهاجمی و از طریق موضعی استعمال می‌شود، برخلاف روش درمانی در طب رایج که روشی کاملاً تهاجمی و به شیوه تزریق انجام می‌شود و بالطبع بیمار مجبور به تحمل عوارض سنگین است.

۴. استعمال نوره طبق احادیث طبی بسیار آسان و دستیابی به مواد نوره سهل الوصول است؛ اما دستیابی به داروهای حاوی آرسنیک در طب رایج دشوار و فقط در حضور درمانگر و با نسخه پزشک قابل استفاده است.

۵. استعمال داروهای حاوی آرسنیک در طب رایج به دلیل تهاجمی بودن در دوزهای بالا به دلیل عوارض آن امکان‌پذیر نیست و در دوزهای پایین نیز تنها با نظارت پزشک امکان‌پذیر است. این در حالی است که استعمال نوره کاملاً بی‌خطر است؛ نهایتاً در برخی موارد محدود ممکن است باعث ایجاد سوزش و التهاب در پوست شود. حتی در این موارد نیز امامان علیهم‌السلام توصیه‌های لازم را نموده‌اند. به عنوان مثال، امام رضا علیه‌السلام در رساله ذهبیه می‌فرمایند: هرکس بخواهد از سوزاندن نوره در امان باشد، همزدن آن را اندک کند و هرگاه نوره عمل کرد آن را بشوید و روغن گل سرخ بمالد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۳۲۳).

۶. پیشگیری و درمان با نوره بسیار کم‌هزینه است.

۷. قدمت استعمال نوره در احادیث طبی بسیار بیشتر از آرسنیک و زرنیخ در طب رایج است.

۸. در احادیث طبی، هم‌نشین زرنیخ مشخص و قطعی است و زرنیخ به آهک افزوده می‌شود و نوره به دست می‌آید؛ اما طب رایج هنوز مکمل قطعی برای هم‌نشینی با آرسنیک را نیافته است.

در نهایت می‌توان به این نتیجه رسید که در دین مبین اسلام، به تمامی ابعاد زندگی انسان توجه شده است. توصیه‌های موجود در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها از روی آگاهی بوده، بلکه بر پایه اصول و منطق علمی بیان شده است. این توصیه‌ها در جهت بهبود سلامتی و افزایش طول عمر انسان و استفاده بهینه از منابع موجود در طبیعت است. نظر به محدودیت و عدم پاسخ‌گویی علم امروزی بشر، علی‌رغم پیشرفت‌های زیاد، باید دقت و تعمق بیشتری در آموزه‌های قرآنی و حدیثی داشت.

پیشنهاد می‌شود در آینده درباره آموزه‌های حدیثی پیرامون نوره و تطابق آن با دستاوردهای طب رایج و آخرین یافته‌های تحقیقات علمی، مطالعات بیشتری صورت گیرد.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۲ق). القانون فی الطب. بیروت: مؤسسه عزالدین.
۳. ارجمند، علیرضا و دیگران. (۱۳۸۳ش). نقش آرسنیک در القای آپوپتوزیس از مسیر Fas در بیماران لوسمی حاد پرومیلوسیتی با جابه جایی کروموزومی (15-17)t. مجله دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۱(۴۳)، ۶۸۷-۶۹۶.
۴. انصارین، مرتضی. (۱۳۴۵ش). سنگ معدن زرنیخ و فراورده‌های دارویی آن. پایان‌نامه دکتری. دانشگاه تبریز.
۵. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۷ش). دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی‌تا). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۷. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع). لإحياء التراث.
۸. حسنی، سعید؛ ذاکر، فرهاد؛ ذکری، علی؛ زغل، اعظم؛ علی مقدم، کامران؛ قوام‌زاده، اردشیر؛ غفاری، سید حمیدالله. (۱۳۹۲ش). اثر آپوپتوزی ترکیب آرسنیک تری اکسید و آزیدو تیمیدین در سلول‌های رده لوسمی پرومیلوسیتی حاد (NB4) از طریق بیان P21 و توزیع سیکل سلولی. خون، ۱۰(۲)، ۱۲۹-۱۳۹. <http://bloodjournal.ir/article-1-769-fa.html>
۹. رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۷۷ق). الحاوی فی الطب. تهران: دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.
۱۰. رستمی، شهربانو؛ آبرون، سعید؛ علی مقدم، کامران؛ نوروزنیا، مهرداد؛ چهاردولی، بهرام؛ قوام‌زاده، اردشیر. (۱۳۹۱ش). القای آپوپتوز در رده سلولی HL-60 توسط آرسنیک تری اکساید با کاهش نسبت بیان Bcl-2 به Bax در سطح mRNA. خون، ۹(۴)، ۳۶۳-۳۷۱. <http://bloodjournal.ir/article-1-711-fa.html>
۱۱. شریفی‌زاده، مائده؛ هاشمی، مهرداد؛ مؤمنی، مجید؛ علی مقدم، کامران؛ قوام‌زاده، اردشیر؛ غفاری، حمیداله. (۱۳۸۹ش). تأثیر داروی آرسنیک تری اکسید بر بیان ژن‌های مسیر میتوکندریایی آپوپتوز در رده سلولی لوکمیا پرومیلوسیتیکی حاد. خون، ۷(۳)، ۱۳۸-۱۴۷. <http://bloodjournal.ir/article-1-406-fa.html>
۱۲. صنعت، زهره؛ رضا زاده، مهتاب؛ واعظ قراملکی، جلیل؛ عیوضی ضیایی، جمال؛ اصفهانی، علی؛ قوجا زاده، مرتضی. (۱۳۸۸ش). بررسی پاسخ به درمان با آرسنیک تری اکسید در بیماران

- میلوم متعدد مقاوم به درمان. مجله دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران، ۶۷ (۱۲)، ۸۴۳-۸۴۸. <http://tumj.tums.ac.ir/article-1-390-fa.html>
۱۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ ش). تهذیب الأحکام. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۴. غنی‌زاده وصالی، صمد؛ شیرعلی، سعید؛ ذاکر، فرهاد؛ محمدی، سارا؛ آریان‌پور، زنی؛ یزدان‌پرست، سید امیر. (۱۳۹۳ ش). بررسی تأثیر سینرژیک سیمواسستاتین در افزایش آثار ضد توموری آرسنیک تری اکسید در رده سلولی پرومیلوسیتی حاد انسانی. (NB-4) خون، ۱۱ (۲)، ۱۱۶-۱۲۵. <http://bloodjournal.ir/article-1-732-fa.html>
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). العین. تهران: دار الهجرة.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ ق). الکافی. قم: دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
۱۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. میرزایی خلیل‌آبادی، روح‌الله؛ مردانی ولندانی، هاجر؛ بشاش، داوود؛ عین‌اللهی، ناهید؛ علی‌مقدم، کامران؛ قوام‌زاده، اردشیر؛ غفاری، سید حمیدالله. (۱۳۸۹ ش). بررسی اثر ترکیبی دوز پایین آرسنیک تری اکسید و AZT روی زنده‌مانی و فعالیت متابولیک رده سلولی NB4. پی‌اورد سلامت، ۴ (۳)، ۴۳-۳۷. <http://payavard.tums.ac.ir/article-1-92-fa.html>
۱۹. نادعلی، فاطمه؛ علی‌مقدم، کامران؛ رستمی، شهربانو؛ قوام‌زاده، اردشیر. (۱۳۸۸ ش). بیان ژن نوکلئوستمین در لوسمی حاد پرومیلوسیتی در ارتباط با داروی آرسنیک تری اکسید و تمایز سلولی. خون، ۱۱ (۱)، ۲۱-۲۹. <http://bloodjournal.ir/article-1-299-fa.html>
۲۰. نورانی، مصطفی. (۱۳۹۰ ش). دائرة المعارف بزرگ طب اسلامی. قم: اکرام.
۲۱. هاشمی شیرینی، علیرضا؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ روانشاد، روح‌الله؛ افخمی، حمید؛ نوروزی، علیرضا؛ مظاهر بوجانی، محمد؛ بهشتی‌فر، سمیه. (۱۴۰۳ ش). بررسی روایی و بالینی تأثیر «داروی جامع رضوی» بر درمان زخم پای دیابتی. امام رضا (ع) و علوم روز، ۲ (۴)، ۱۰۴-۱۳۷. <https://doi.org/10.22034/ij.s.2024.198016>
22. Ding, W., Tong, Y., Zhang, X., et al. (2016). Study of arsenic sulfide in solid tumor cells reveals regulation of nuclear factors of activated T-cells by PML and p53. Scientific Reports, 6, 19793. <https://doi.org/10.1038/srep19793>
23. Ding, W., Zhang, L., Kim, S., Tian, W., Tong, Y., Liu, J., Ma, Y., & Chen, S. (2015). Arsenic sulfide as a potential anti-cancer drug. Molecular Medicine Reports, 11(2), 968-974. <https://doi.org/10.3892/mmr.2014.2838>
24. Evens, A. M., Tallman, M. S., & Gartenhaus, R. B. (2004). The potential of arsenic trioxide in the treatment of malignant disease: Past, present, and future. Leukemia Research, 28(9), 891-900. <https://doi.org/10.1016/j.leukres.2004.01.011>
25. Ghaffari, S. H., Shayan-Asl, N., Jamialahmadi, A. H., Alimoghaddam, K., & Ghavamzadeh, A. (2008). Telomerase activity and telomere length in patients with acute promyelocytic leukemia: Indicative of proliferative activity, disease progression, and overall survival. Annals of Oncology, 19(11), 1927-1934. <https://doi.org/10.1093/annonc/mdn394>
26. Leith, C. P., Kopecky, K. J., Godwin, J., McConnell, T., Slovak, M. L., Chen, I. M., Head, D. R., Appelbaum, F. R., & Willman, C. L. (1997). Acute myeloid

- leukemia in the elderly: Assessment of multidrug resistance (MDR1) and cytogenetics distinguishes biologic subgroups with remarkably distinct responses to standard chemotherapy. *Blood*, 89(9), 3323-3329. PMID: 9129038.
27. Lengfelder, E., Hofmann, W. K., & Nowak, D. (2012). Impact of arsenic trioxide in the treatment of acute promyelocytic leukemia. *Leukemia*, 26(3), 433-442. <https://doi.org/10.1038/leu.2011.245>
 28. Mandegary, A., Hosseini, R., Ghaffari, S. H., Alimoghaddam, K., Rostami, S., Ghavamzadeh, A., & Ghahremani, M. H. (2010). The expression of p38, ERK1 and Bax proteins has increased during the treatment of newly diagnosed acute promyelocytic leukemia with arsenic trioxide. *Annals of Oncology*, 21(9), 1884-1890. <https://doi.org/10.1093/annonc/mdq034>
 29. Miller, W. H., Jr., Schipper, H. M., Lee, J. S., Singer, J., & Waxman, S. (2002). Mechanisms of action of arsenic trioxide. *Cancer Research*, 62(14), 3893-3903. PMID: 12124315.
 30. Ravandi, F. (2004). Arsenic trioxide: Expanding roles for an ancient drug? *Leukemia*, 18(9), 1457-1459. <https://doi.org/10.1038/sj.leu.2403419>
 31. Roboz, G. J. (2011). Novel approaches to the treatment of acute myeloid leukemia. *Hematology Am Soc Hematol Educ Program*, 2011, 43-50. <https://doi.org/10.1182/asheducation-2011.1.43>
 32. Sanz, M. A., Fenaux, P., & Lo Coco, F. (2005). Arsenic trioxide in the treatment of acute promyelocytic leukemia: A review of current evidence. *Haematologica*, 90(9), 1231-1235. PMID: 16154847.
 33. Tan, Z., Zhang, X., Kang, T., Zhang, L., & Chen, S. (2018). Arsenic sulfide amplifies JQ1 toxicity via mitochondrial pathway in gastric and colon cancer cells. *Drug Design, Development and Therapy*, 12, 3913-3927. <https://doi.org/10.2147/DDDT.S180976>
 34. Tarkanyi, I., Dudognon, C., Hillion, J., Pendino, F., Lanotte, M., Aradi, J., & Ségal-Bendirdjian, E. (2005). Retinoid/arsenic combination therapy of promyelocytic leukemia: Induction of telomerase-dependent cell death. *Leukemia*, 19(10), 1806-1811. <https://doi.org/10.1038/sj.leu.2403923>
 35. Wang, L., Zhou, G. B., Liu, P., Song, J. H., Liang, Y., Yan, X. J., Xu, F., Wang, B. S., Mao, J. H., Shen, Z. X., Chen, S. J., & Chen, Z. (2008). Dissection of mechanisms of Chinese medicinal formula Realgar-Indigo naturalis as an effective treatment for promyelocytic leukemia. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 105(12), 4826-4831. <https://doi.org/10.1073/pnas.0712365105>
 36. Wang, Z. Y., & Chen, Z. (2008). Acute promyelocytic leukemia: From highly fatal to highly curable. *Blood*, 111(5), 2505-2515. <https://doi.org/10.1182/blood-2007-07-102798>
 37. Westervelt, P., Brown, R. A., Adkins, D. R., Khoury, H., Curtin, P., Hurd, D., Luger, S. M., Ma, M. K., Ley, T. J., & DiPersio, J. F. (2001). Sudden death among patients with acute promyelocytic leukemia treated with arsenic trioxide. *Blood*, 98(2), 266-271. <https://doi.org/10.1182/blood.v98.2.266>
 38. Zhang, L., Kim, S., Ding, W., Tong, Y., Zhang, X., Pan, M., & Chen, S. (2015). Arsenic sulfide inhibits cell migration and invasion of gastric cancer in vitro and in vivo. *Drug Design, Development and Therapy*, 9, 5579-5590. <https://doi.org/10.2147/DDDT.S89805>
 39. Zhang, L., Tong, Y., & others. (2014). Arsenic sulfide, the main component of realgar, a traditional Chinese medicine, induces apoptosis of gastric cancer cells in vitro and in vivo. *Drug Design, Development and Therapy*, 9, 79-92. <https://doi.org/10.2147/DDDT.S74379>
 40. Zhang, L., Tong, Y., & others. (2015). Arsenic sulfide combined with JQ1,

- chemotherapy agents, or celecoxib inhibit gastric and colon cancer cell growth. Drug Design, Development and Therapy, 9, 5851-5862. <https://doi.org/10.2147/DDDT.S92943/>
41. Zhang, X., Kang, T., & others. (2017). NFATc3 mediates the sensitivity of gastric cancer cells to arsenic sulfide. Oncotarget, 8(32), 52735-52745. <https://doi.org/10.18632/oncotarget.17175>



The Notion of Abū Ṭālib's Disbelief Based on the Narration of Ḍaḥḍāḥ in the Light of Quranic Verses with Emphasis on Sunni Commentaries

Seyed Mahdi Ahmadi Nik¹  | Toktam Harati²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Lecturer of Advanced Levels, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ahmadinik@razavi.ac.ir
2. Ph.D. Student in Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: haratitoktam97@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received: 10 October 2025

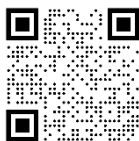
Revised: 12 December 2025

Accepted: 28 January 2026

Available online 01 February 2026

Keywords:

Quran, Narration of Ḍaḥḍāḥ, Sunni Commentaries, Content Criticism, Abū Ṭālib.



ABSTRACT

There have been numerous debates among scholars of Islamic schools of thought—both Imami and Sunni—regarding the faith or disbelief of Abū Ṭālib. One of the narrations cited by some Sunni scholars to prove Abū Ṭālib's disbelief is the narration of Ḍaḥḍāḥ. The fundamental question of this research is whether such a narration, which is exclusively documented in Sunni sources, can be cited in light of the verses of the Holy Quran. Given that safeguarding and preserving the dignity of every Muslim, especially the status of the companions of the Prophet Muhammad (pbuh), is a religious duty, examining this narration based on clear and conclusive evidence is essential. The authors have employed a descriptive-analytical method using library sources to investigate the narration of Ḍaḥḍāḥ, with the aim of conducting a content analysis based on Sunni sources, with an emphasis on Sunni commentaries, and using the Holy Quran as the criterion. The findings indicate that this narration is in conflict with the Holy Quran. Given the clear evidence for the faith of that great companion, such a narration—due to its explicit contradiction with Quranic verses and the authentic and emphatic recommendation of the Holy Prophet (pbuh) to reject what contradicts the Book—is deemed unacceptable, fabricated, and rejected. However, it is necessary to note that he (Abū Ṭālib) would sometimes conceal his faith in order to protect the Noble Prophet (pbuh) more effectively.

Cite this article: Ahmadi Nik, S., M.; Harati, T. (2026). The Notion of Abū Ṭālib's Disbelief Based on the Narration of Ḍaḥḍāḥ in the Light of Quranic Verses with Emphasis on Sunni Commentaries. *Hadith Doctrines*, 10(19), 139-165. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7588.1313>



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



انگاره کفر ابوطالب مبتنی بر روایت ضحضاح، در سنجه آیات قرآنی با تأکید بر تفاسیر اهل سنت

سید مهدی احمدی نیک^۱ | تکتیم هراتی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد
دروس خارج فقه و اصول حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ahmadinik@razavi.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:
haratitoktam97@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲ کلیدواژه‌ها: قرآن، روایت ضحضاح، تفاسیر اهل سنت، نقد محتوایی، ابوطالب علیه السلام.	در مورد ایمان یا کفر جناب ابوطالب، بحث‌های نسبتاً فراوانی میان دانشمندان مذاهب اسلامی، اعم از امامیه و اهل سنت واقع شده است. یکی از روایاتی که برخی از عالمان عامه، برای اثبات کفر جناب ابوطالب به آن استناد می‌کنند، روایت ضحضاح است. مسئله اساسی پژوهش آن است که آیا چنین روایتی که منحصرأ مستند به منابع اهل سنت می‌باشد، با توجه به آیات قرآن کریم قابل استناد است؟ از آن جا که پاسداشت و صیانت از آبروی هر مسلمانی به ویژه مقام اصحاب پیامبر اسلام علیهم السلام وظیفه‌ای دینی است، بررسی روایت مزبور با تکیه بر دلایل روشن و مبرهن امری ضروری است. نگارندگان به روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی روایت ضحضاح پرداخته‌اند و هدف تحلیل محتوایی آن بر اساس منابع عامه با تأکید بر تفاسیر اهل سنت، با سنجه قرآن کریم است. یافته پژوهش آن است که روایت مزبور در تعارض با قرآن کریم بوده و با توجه به دلایل روشن بر ایمان آن صحابی بزرگ، چنین روایتی با توجه به مخالفت صریح با آیات قرآن کریم و توصیه معتبر و اکید از سوی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله بر طرح ما مخالف الکتاب، غیر قابل پذیرش، بر ساخته و مردود است. آری بیان این نکته ضروری است که ایشان برای این که بتوانند بیشتر از وجود نبی مکرم صلی الله علیه و آله دفاع کنند، ایمان خود را در مواردی پنهان می‌نمودند.

استناد: احمدی نیک، سید مهدی؛ هراتی، تکتیم. (۱۴۰۵). انگاره کفر ابوطالب مبتنی بر روایت ضحضاح، در سنجه آیات قرآنی با تأکید بر تفاسیر اهل سنت. آموزه‌های حدیثی، ۱۰(۱۹)، ۱۳۹-۱۶۵.
<https://doi.org/10.30513/hd.2026.7588.1313>



مقدمه

صیانت از آبروی مسلمانان، به ویژه اصحاب پیامبر ﷺ که جایگاه ویژه‌ای دارند، یکی از اصول بنیادین اندیشه اسلامی است و در فقه، کلام، اخلاق و غیر آن جایگاهی محوری دارد. این وظیفه نه تنها جنبه اعتقادی، بلکه ابعاد سیاسی، اجتماعی و تربیتی نیز دارد. بر همین اساس، در قرآن کریم (حجرات/۲؛ نور/۲۰-۱۱) بر حفظ حرمت و آبروی افراد تأکید و از هتک حرمت آنان، چه در قالب غیبت، سخن چینی و تهمت و چه غیر آن، نهی شده است؛ همچنین بر اجتناب از فتنه‌انگیزی و اختلاف پراکنی اصرار ورزیده شده است.

بدیهی است که صیانت از آبروی مسلمانان، به ویژه اصحاب پیامبر ﷺ، ستون فقرات وحدت امت اسلامی به شمار می‌رود. از منظر علمی، این اصل نه تنها مبنای قرآنی- حدیثی دارد، بلکه با جامعه‌شناسی و روان‌شناسی معاصر نیز همخوانی دارد. پرواضح است که نقض این اصل، به تضعیف سنت نبوی، فروپاشی اجتماعی و در نهایت تفرقه میان مسلمانان منجر می‌شود.

در روایات نیز بر همگرایی و پرهیز از هتک حرمت تأکید شده است؛ از باب نمونه: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳۴؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۶۲). از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که صیانت از آبروی افراد، واجبی شرعی و عقلی است که در قرآن، روایات و اجماع فقیهان مسلمان ریشه دارد.

در این میان، بدترین نوع هتک حرمت نسبت به مسلمانان، تکفیر آنان است؛ پدیده‌ای که یکی از بزرگ‌ترین فتنه‌های امت است که وحدت، امنیت و پیشرفت جوامع اسلامی را تهدید کرده و موجب تفرقه در میان امت می‌گردد؛ به ویژه آنگاه که تکفیر، بر پایه پندارهایی فاقد هرگونه دلیل عقلی و نقلی، درباره اصحاب پیامبر ﷺ، افراد یا پیروان مذهبی از مذاهب اسلامی مطرح شود.

جناب ابوطالب در تاریخ اسلام، شخصیتی است که -علی‌رغم نقش تعیین‌کننده خود در پیدایش دعوت نبوی- در معرض نوعی از داوری‌های متعارض قرار گرفته است. این تعارض، در حقیقت بازتاب دو قرائت متفاوت از مفهوم «ایمان»

و حدود شفاعت است؛ قرائتی که در میان برخی از محدثان اهل سنت رسوخ یافته و قرائتی دیگر که در میان شیعیان معروف است و بر آن پای می‌فشازند.

عالمان شیعه و گروهی از محققان اهل سنت، ایمان ابوطالب را امری مسلم دانسته‌اند؛ زیرا آنچه در رفتار او نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشاهده می‌شود، مانند حمایت، نصرت و تحمل آزار قریش، نمی‌تواند صرفاً یک عاطفه قبیله‌ای و نسبی باشد، بلکه نشان‌دهنده نوعی التزام به دعوت الهی است. اما در برابر این رویکرد، دسته‌ای از اهل سنت بر اساس روایاتی چند، به ویژه حدیث معروف «ضحضاح»، مدعی شده‌اند که ابوطالب بر کفر از دنیا رفته و تنها به جهت یاری پیامبر، عذابش تخفیف یافته است.

نکته اساسی اینجا است که چنین روایاتی، اگرچه در ظاهر بر یک واقعه تاریخی (فوت با حالت کفر) دلالت دارند، اما در بطن خود مبتنی بر یک مبنای کلامی خاص درباره قلمرو شفاعت‌اند؛ مبنایی که شفاعت را حتی نسبت به کافر ممکن می‌پندارد و آن را از نوع «تخفیف عذاب» تفسیر می‌کند. این مبنا نه تنها با ظاهر قرآن کریم و سنت قطعی سازگار نیست، بلکه بنیان معرفتی شفاعت را از جایگاه حقیقی خود دور می‌سازد.

از این رو، بررسی این روایات، هم از منظر سندی و هم محتوایی، با نظر به نصوص قرآنی - با توجه به ضرورت صیانت از آبروی یک مسلمان - ضروری است. روشن است که قرآن، شفاعت را در چارچوب ایمان تعریف می‌کند و نمی‌توان آن را با بقای بر کفر جمع کرد. بنابراین، جمع بین محتوای این گونه احادیث چگونه ممکن است؟ آیا در چنین مواردی باید روایت را مبنای قضاوت قرار داد و به آن ملتزم شد، یا حسب «ما خالف القرآن یضرب عرض الجدار» به نصوص قرآنی گردن نهاد؟

بر این اساس، نگارندگان در صدد واکاوی روایت ضحضاح در بستر منابع اهل سنت با تأکید بر منابع تفسیری آنان هستند؛ نگاهی که با وجود پژوهش‌های ارزشمند در این باره، می‌تواند به بازگشایی محوری جدید در بررسی روایت مذکور انجامیده و حقیقت را از زاویه‌ای دیگر روشن نماید.

پیشینه موضوع: مسئله ایمان یا کفر جناب ابوطالب از دیرباز مورد اختلاف علمای

امامیه و اهل تسنن بوده و درباره آن نوشته‌های نسبتاً زیادی نگاشته شده است. کتاب‌های متعددی در این باره وجود دارد. برخی از آن‌ها عبارتند از: «ابوطالب، آموزگار پاسداری» از آقای محمد مهدی اشتهااردی، «ابوطالب مظلوم تاریخ» و «ابوطالب حامی الرسول و ناصره» نوشته نجم‌الدین عسکری، «ایمان ابی طالب و سیره» از علامه امینی، «الحجة على الذاهب إلى تكفير أبي طالب» از سید فخار بن معد، و کتاب‌های دیگری که بیان همه آن‌ها به طول می‌انجامد و چنین مجالی در یک مقاله پژوهشی که با محدودیت حجمی از حیث صفحات مواجه است، نمی‌باشد. علاوه بر کتاب‌های متعدد، مقالات ارزشمندی نیز منتشر یافته که برخی از مرتبط‌ترین آن‌ها عبارت است از: مقاله «سوژه سخن، ایمان حضرت ابوطالب (علیه السلام)» از عبدالله فاطمی نژاد در نشریه مبلغان منتشر شده در بهمن و اسفند ۱۴۰۱. نویسنده در این مقاله به بیان ویژگی‌های شخصیتی جناب ابوطالب می‌پردازد و شواهدی را بر ایمان آن جناب ذکر کرده، ایشان را پیرو آیین حضرت ابراهیم معرفی می‌کند. مقاله دیگری با عنوان «بررسی اتهام کفر به حضرت ابوطالب (علیه السلام)» توسط آقای قاسم خانجانی نگاشته شده است. مقاله مزبور در پاییز و زمستان ۱۴۰۰ در نشریه سیره پژوهی اهل بیت (علیهم السلام) به نشر رسیده است. نویسنده در این مقاله بدون آن‌که به دنبال اثبات ایمان حضرت ابوطالب (علیه السلام) باشد، به بیان این مسئله پرداخته است که اساساً چرا اتهام کفر به آن حضرت داده شده است؟ و در پایان اثبات می‌کند که چنین اتهامی کاملاً ناروا و اشتباه است.

مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «نقد روایات ضحضاح در کفر حضرت ابوطالب (علیه السلام)» نوشته جناب فاکر میبدی که بیشتر به بررسی سندی پرداخته و البته نکاتی را هم درباره محتوا بیان نموده است. همچنین مقاله‌ای توسط ناصر حیدرزاده و مرضیه علی محمدی نوشته شده و در بهار و تابستان ۱۴۰۱ در دوفصلنامه علمی-ترویجی سیره پژوهی اهل بیت (علیهم السلام) به چاپ رسیده که به بررسی این روایت پرداخته است. نیز مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی روایات ضحضاح» از مرتضوی، سید محمد در مجله دانشگاه فردوسی که بیشتر به بررسی سندی و آوردن دلایلی بر ایمان ابوطالب پرداخته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «روایات تفسیری ایمان ابوطالب در

سنجۀ نقد و بررسی»، نوشته احمدی نیک، سید مهدی و محمد امامی، منتشر شده در مجله علوم حدیث تطبیقی که این مقاله به بررسی و نقد روایات تفسیری ناظر به کفر ابوطالب بحث نموده و ضعف سندی روایات و نیز تناقض یا تضاد درونی برخی از آن‌ها را با برخی دیگر نشان داده است.

همچنین مقاله «بررسی سندی و دلالتی نزول آیات در کفر ابوطالب» از محمد فاکر میبدی منتشر شده در مجله الهیات قرآنی، بهار سال ۱۳۹۹، و مقاله «تبیین نارسایی حدیث ضحضاح در انکار ایمان ابوطالب» نوشته اعظم ابوالحسنی عراقی، منتشر شده در مجله تاریخ، و نیز مقاله «کنکاشی در حدیث ضحضاح از نگاه فریقین» از جناب محمد فاکر، به بررسی سندی پرداخته و در پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی در سال ۱۴۰۰ به چاپ رسیده است. این پژوهش به بررسی آیاتی که محتوا و مضمون آن‌ها به صراحت، حدیث ضحضاح را نفی می‌کند، پرداخته است. از طرف دیگر، مقاله یاد شده از حیث منابع و شیوه بحث با پژوهش حاضر متفاوت است. نویسنده در این مقاله، رویکردی مستقل به بررسی روایت از نگاه مفسران اهل سنت نداشته است. اما نگاهی که در پژوهش حاضر مورد توجه قرار گرفته، تأکید بر دیدگاه مفسران بزرگ اهل سنت و تبیین نحوه تعارض آشکار روایت ضحضاح با آیاتی از قرآن کریم است که از تفاسیر دانشمندان اهل سنت نیز به دست می‌آید. این نگاه تاکنون با وجود پژوهش‌های ارزشمند، مغفول واقع شده است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در مجموعه نوشته‌های مرتبط، پژوهشی با تمرکز بر نقد محتوای این روایت با تکیه بر تفاسیر اهل سنت وجود ندارد. به نظر می‌رسد جای پژوهشی با نقد محتوایی این روایت با تکیه بر تفاسیر اهل سنت در این میان خالی است؛ زیرا پر واضح است که وقتی روایتی در کتاب‌های عامه بیان می‌شود، نقد آن با توجه به منابع آنان به‌ویژه شخصیت‌های معروف و بزرگ آن، می‌تواند دارای تأثیرگذاری بیشتری در مخاطبان حقیقت‌جو بوده و حقیقت را دقیقاً از آنجا که مشوه و محرف جلوه داده شده، روشن سازد. چنان‌که برخی از حدیث‌پژوهان بزرگ تاریخ معاصر بر همین اساس به بررسی روایات و گزارش‌های بیان شده در منابع روایی به نقد و تحلیل پرداخته‌اند؛ همانند مرحوم علامه امینی که با چنین رویکردی

و با تکیه بر منابع اهل سنت به فحص و بررسی در کتابخانه های گوناگون در بلاد اسلامی جان فرسوده و میراث ماندگاری را برای جوامع اسلامی بلکه بشری به یادگار گذاشته و حقایق فراوانی را آشکار و تبیین نموده و توانسته حقیقت های بسیاری را برای حقیقت جویان روشن نماید.

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه ای و به شیوه توصیفی-تحلیلی، روایت مورد اشاره را با تکیه بر منابع اهل سنت با تأکید بر تفاسیر آنان، با عرضه بر قرآن کریم، مورد بررسی محتوایی قرار داده و سعی نموده به سؤال مورد اشاره پاسخی مستدل ارائه نماید. از این رو، پژوهش حاضر با چنین رویکردی در بین پژوهش های منتشر یافته، غیر مسبوق به سابقه و برخوردار از نوآوری قابل ارزیابی می باشد.

۱. روایت ضحضاح

روایت ضحضاح با تعبیر گوناگونی در کتب اهل سنت نقل شده است که البته در یک قسمت مشترک اند و آن جمله «أبو طالب (هو) فی ضحضاح من النار» است. در این پژوهش بر آنیم که این روایت - که در کتاب صحیح بخاری نیز آمده است - را مورد بررسی قرار دهیم. روایت مورد نظر در مواردی از کتاب صحیح بخاری به چشم می خورد:

مورد اول:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سَفْيَانَ، حَدَّثَنَا عَبْدِ الْمَلِكِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ، حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلُبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: مَا أَغْنَيْتَ عَنْ عَمَّكَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَحْوَطُكَ وَيَغْضِبُ لَكَ؟ قَالَ: «هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ، وَلَوْلَا أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (بخاری جعفی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۵۲).

در کتاب شرح ابن بطلال، این روایت ذیل عنوان «کنیه مشرک» ذکر شده و از حضرت ابوطالب تحت عنوان مشرک نام برده شده است. راوی از حضرت رسول ﷺ سؤال می کند: آیا ابوطالب نفعی از کمکش به شما برد؟ حضرت پاسخ می دهند: «بله، اگر به خاطر من نبود، او در درک های جهنم بود؛ ولی اکنون در ضحضاحی از آتش است» (ابن بطلال، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۳۵۵).

مورد دوم:

روایت با اندکی تفاوت با این سند ذکر می‌شود:

حدَّثنا موسى بن اسماعيل، حدَّثنا أبو عوانة، حدَّثنا عبد الملك عن عبد الله بن الحارث بن نوفل عن عباس بن عبد المطلب، قال: يا رسول الله، هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك و يغضب لك؟ قال: «نعم، هو في ضحضاح من نار، لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار» (بخاری جعفی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۴۶).

مورد سوم:

آخرین مورد روایت تفاوت بیشتری نسبت به دو مورد قبل دارد:

حدَّثنا ابراهيم بن حمزة، حدَّثنا ابن أبي حازم و الدراوردی عن یزید عن عبد الله بن خباب عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه: أنه سمع رسول الله ﷺ و ذكر عنده عمه أبوطالب، فقال: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة، فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبه، يغلى منه أم دماغه» (بخاری جعفی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۱۱۶).

در شرح ابن بطل آمده است: در عذاب ابولهب و ابوطالب هر دو تخفیف داده می‌شود، ولی در عذاب ابوطالب تخفیف بیشتری داده می‌شود؛ چون ایشان حامی و یاور پیامبر بودند؛ اما ابولهب بسیار پیامبر را آزار می‌داد، لذا عذابش تخفیف کمتری دارد (ابن بطل، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۹۵). این تخفیف دلالت می‌کند که این دو با حالت کفر از دنیا رفته‌اند و این تخفیف به خاطر قرابتشان با نبی مکرم اسلام ﷺ و انجام اعمال خیر است؛ و این نشان‌دهنده فضل عظیم خداوند نسبت به کافران است (ابن بطل، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۹۵).

پیش از هر مطلبی، شایسته است به بررسی معنای کلمه «ضحضاح» و فهم معنای آن در میان واژه‌نگاران بپردازیم و با توجه به آن، روایت را معنا کنیم. «ضحضاح» در لغت به معنای آب کم عمق، آب اندکی که تا برآمدگی پا یا تا نیمی از ساق پا می‌رسد، ترجمه شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۳). جُمُهرَةُ اللغة می‌نویسد: ضحضاح، آب کمی را گویند که در کف برکه است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۸۷). همچنین به آبی گفته می‌شود که کسی در آن غرق نمی‌شود (ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹۷). واژه «درک» و «درکه» به معنای سیر نزولی و رو به پایین و سقوط است که در مورد جهنم به کار می‌رود؛ گفته می‌شود: «الجبّة درجات و النار درکات». همچنین به

معنای قعر و ته یک شیء به کار می‌رود (قیم، ۱۳۸۹، ص ۴۷۷).

با توجه به معنای این دو واژه در لغت، روایت این‌گونه معنا می‌شود: «ابوطالب در قعر جهنم و پایین‌ترین قسمت آن بود، ولی به خاطر من به قسمت‌های بالاتر آتش منتقل شد».

با توجه به اینکه روایت ضحضاح از حیث سند بررسی و ضعف آن در پژوهشی به اثبات رسیده است (فاکر میدی، ۱۳۹۹، ص ۳۹-۱۳)، نویسندگان در این پژوهش در صدد تحلیل و نقد محتوایی روایت ضحضاح در پرتو آیات قرآن کریم با توجه به نگاه مفسران اهل سنت هستند و البته برای تقویت مدعا و تجمیع قرائن، شواهدی را بر اسلام ایشان که در منابع اهل سنت تصریح شده، بازخوانی خواهند نمود.

۲. ابوطالب در تفاسیر اهل سنت

برخی از اندیشمندان اهل سنت، فصلی از کتاب خود را با عنوان «ذکر الآیات التي زعموا أنها نزلت فی أبی طالب» نام نهاده و در آن به بررسی آیاتی پرداخته که در کتاب‌های صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل شده و نویسندگان این کتب با نقل روایاتی، پنداشته‌اند که در مورد حضرت ابوطالب نازل شده است. از ابن مسیب نقل شده که وی از قول پدرش نقل کرده است: هنگامی که وفات حضرت ابوطالب رسید، پیامبر بر ایشان وارد شدند در حالی که ابوجهل نیز حضور داشت. پس پیامبر فرمودند: «ای عموجان، بگو لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، کلمه‌ای که با آن برای تو در نزد خداوند احتجاج می‌کنم». پس ابوجهل و عبدالله بن ابی‌امیه گفتند: «ای ابوطالب، از آیین عبدالمطلب روی می‌گردانی؟» پس پیوسته با او تکلم می‌کردند تا اینکه آخرین کلمه‌ای که با آن‌ها گفت، این بود: «بر آیین و کیش عبدالمطلب». پس پیامبر فرمودند: «به زودی برای تو استغفار می‌کنم». پس آیه نازل شد: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ وَلَا يَكُونُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ﴾ (توبه/ ۱۱۳)؛ «برای پیامبر و مؤمنان شایسته و روا نیست که برای مشرکان، پس از آن‌که آشکار شد که اینان از اهل آتشند، طلب استغفار کنند، هر چند از خویشاوندان و صاحب‌قربابت باشند». و همچنین این آیه شریفه نازل شد: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (قصص/ ۵۶)؛ «قطعاً تو نمی‌توانی کسی را

که دوست داری هدایت کنی، بلکه خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند و او به هدایت پذیران داناتر است» (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۶). این مطلب یادکردنی است که بر اساس نوشته برخی از پژوهشگران، آیه در ذات خود ناظر به کسی نیست، بلکه در مقام نفی هدایت حقیقی از شخص نبی ﷺ و اثبات اختصاص هدایت بر اساس توحید افعالی برای خدا است، مانند آیه شریفه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/ ۱۷) (فاکر، ۱۳۹۹، ص ۱۸).

در نقد این روایت چنین آمده: این روایتی غریب، مردود و غیرقابل قبول است و استناد به آن جایز نیست. اما توضیح مطلب آن که حافظ ابن حجر در کتاب «الفتح» (ج ۷، ص ۱۹۵) اذعان کرده است که در مورد نزول آن در مورد ابوطالب تردید وجود دارد و این نقدی آشکار بر روایت ابن مسیب از پدرش در روایت داستان وفات ابوطالب است که در صحیحین آمده است. در «الفتح» (ج ۸، ص ۵۰۸) آمده است که این آیه در حق عمویش نازل شده است و او گفته است: «این محل اشکال است، زیرا وفات ابوطالب به اجماع در مکه پیش از هجرت بوده است و ثابت شده است که پیامبر ﷺ هنگام انجام حج عمره بر سر قبر مادرش آمد و از پروردگارش اجازه خواست تا برای او طلب آمرزش کند؛ سپس این آیه نازل شد و اصل این است که نزول آیه تکرار نشود» (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۷). نویسنده ادامه می‌دهد: به نظر من این سخن او مردود است. این مطلب در مسند احمد (۱/ ۹۹ و ۱۳۰) آمده است. چنان که حافظ در «الفتح» (۵۰۸/ ۸) از مولای ما علی علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «شنیدم مردی برای پدر و مادرش طلب آمرزش می‌کرد و آن‌ها مشرک بودند؛ پس این مطلب را به پیامبر ﷺ گفتم و خداوند آیه ﴿لَيْسَ لِلنَّبِيِّ...﴾ را نازل کرد». سند این روایت صحیح است.

این روایات باعث ایجاد ابهام در مورد سبب نزول آیه و بطلان استفاده از آن به عنوان دلیل بر نزول آن درباره ابوطالب یا مادر پیامبر ﷺ می‌شود.

دحلان در ادامه چنین نتیجه گرفته است: بنگرید که چگونه آیات را نقل کرده، احادیثی را در تهمت به مادرش ﷺ و پدرش و عمویش بیان می‌کنند. احادیثی وجود دارد که در مبحث عذاب قبر به آن‌ها اشاره کردیم که در آن‌ها آمده است که

قبر دو دختر پیامبر ﷺ و پسرش قاسم در آنجا قرار داشتند. این نشان می‌دهد که دست‌های آلوده ناصبیان که در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس از نفوذ و قدرت برخوردار بودند، این روایات را جعل کرده و منتشر داده‌اند تا مردم آن‌ها را باور کنند و ما الحمدلله از کسانی نیستیم که فریب اینها را بخوریم. بنابراین روایت از درجه اعتبار ساقط می‌شود و به تبع آن، اینکه این دو آیه درباره ابوطالب نازل شده باشد نیز، از درجه اعتبار ساقط می‌گردد (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۸-۱۹).

بیان وجوه دیگری در ناسازگاری با نزول آیه ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾ درباره ابوطالب:

در مورد این آیه شریفه به چند صورت می‌توان پاسخ داد:

۱. آیات شریفه می‌فرمایند: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ وَقَالُوا إِنَّ نَتِيجَ الْهُدَىٰ مَعَكَ نَتَخَطَّفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُحِيطُ إِلَيْهِ تَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (قصص/ ۵۵-۵۷). مضمون آیات این است که: «و چون سخن لغوی بشنوند، از آن روی می‌گردانند و می‌گویند: اعمال ما از آن ماست و اعمال شما از آن شماست. سلام بر شما [سلام وداع] ما نادانان را نمی‌خواهیم. تو هر که را دوست داری هدایت نمی‌کنی، بلکه خدا هر که را بخواهد، هدایت می‌کند و او به هدایت‌یافتگان داناتر است و می‌گویند: اگر هدایت را همراه تو پذیرا شویم، از سرزمین خود ربوده خواهیم شد. آیا برای آنان حرم امنی قرار ندادیم که ثمرات هر چیزی به سوی آن آورده می‌شود که رزقی است از جانب ما اما بیشتر آنان نمی‌دانند». این خطاب به امت است، نه به ابوطالب، همان‌طور که در قول خداوند متعال آمده است: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾ (بقره/ ۲۷۲)؛ «تو مسئول هدایت آن‌ها نیستی، بلکه خداوند هر که را بخواهد هدایت می‌کند». یاری و حمایت ابوطالب از پیامبر گواه آن است که وی از ربوده شدن از سرزمینش نترسید؛ زیرا اگر می‌ترسید، از پیامبر دفاع نمی‌کرد (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۸). آلوسی از مفسران اهل سنت آیه را در شأن ابوطالب ندانسته، ذیل این آیه چنین می‌گوید: مقصود از «مَنْ أَحْبَبْتَ» هر کسی است که تو ای پیامبر طبعاً میل به

ایمان آوردنش داری، چه از قوم خودت، چه از بقیه مردم؛ لکن تو هر چقدر تلاش کنی و همه توانت را بذل کنی، قدرت نداری او را داخل اسلام کنی و لکن این خداست که می‌تواند وی را هدایت کرده، داخل اسلام کند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۳۰۲). در برخی تفاسیر جدید اهل سنت نیز همین قول آلوسی آورده شده است (ر.ک: قاسمی، ج ۷، ص ۵۲۸). در تفسیر دیگری از اهل سنت، این آیه در شأن عثمان بن نوفل بن عبد مناف نازل شده است؛ وی به پیامبر می‌گفت: می‌دانم تو بر حق هستی، ولی از اعراب می‌ترسم که اگر ایمان بیاورم، مرا از سرزمینم بیرون کنند (صاوی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۵۶).

۲. چگونه ممکن است ضمیر در آیه شریفه ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾ به ابوطالب برگردد؟! در حالی که پیامبر اکرم ﷺ کفار را دوست نداشت، همان‌طور که خداوند متعال طبق آیه شریفه قرآن، آنان را دوست ندارد: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (روم/۴۵)؛ «به یقین او (خداوند) کافران را دوست ندارد». و در آیه دیگری می‌فرماید: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (مجادله/۲۲)؛ «هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و پیامبرش دوستی کنند، هر چند پدران یا پسران یا برادران یا خویشاوندانشان باشند. آنان کسانی هستند که خداوند ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از جانب خود، آنان را تأیید فرموده و آن‌ها را در باغ‌هایی بهشتی وارد می‌کند که نهرها از پای درختانش جاری است؛ جاودانه در آن می‌مانند؛ خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنودند؛ آن‌ها حزب الله‌اند؛ بدانید قطعاً فقط حزب الله رستگارند».

نکته: ملاحظه کنید که چگونه عوامل ناصبی اموی کار را به اینجا رساندند که عمومی پیامبر و والدین ایشان را از اهل آتش قرار دادند و چگونه از بوسفیان و معاویه - که همچنان با خاندان پیامبر علناً دشمنی می‌کردند و تا آخر عمر مرتکب گناه می‌شدند - دفاع می‌کردند. بلکه آنان و پیروان معاصرشان به جایی رسیده‌اند که از

مروان بن حکم و پدرش - که از سوی نبی مکرم اسلام طرد شده بود - دفاع می‌کنند و حال آن‌که پیامبر ﷺ در مورد آنان فرمود: «إِنَّهُ الْوَزْغُ ابْنُ الْوَزْغِ» (حاکم در مستدرک، ۴/۴۷۹). همچنین از یزید و حجاج و امثال این ستمگران دفاع می‌کنند و حتی در دفاع از آن‌ها کتاب می‌نویسند. از این ظلم آشکار به خداوند پناه می‌بریم (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۹).

همو دو روایت دیگر را نیز از صحیح بخاری ذکر می‌کند که درباره کافر از دنیا رفتن ابوطالب بیان شده است. این دو روایت عبارت‌اند از:

۱. روایت عبدالله بن حارث: عباس بن عبدالمطلب برای ما روایت کرد که به پیامبر ﷺ عرض کردم: «چه چیزی تو را از عمویت بی‌نیاز کرد؟ در حالی که او از تو حمایت و پشتیبانی می‌نماید و به خاطر حمایت از تو با دشمنان با خشم و غضب برخورد می‌نماید». فرمود: «او در عمق کمی از آتش است و اگر من نبودم، او در درک اسفل جهنم (عمیق‌ترین قسمت جهنم) بود». نویسنده در نقد این روایت می‌نویسد: البته که این روایت در نزد ما صحت ندارد؛ زیرا اصلاً شایسته حضرت عباس نیست که چنین سؤالی از پیامبر کرده باشد. اما از جهت حدیثی: این روایت را ابن سعد در طبقات نقل کرده و کلام عباس از پیامبر ﷺ این سؤال است که «به ابوطالب چه امیدی داری؟» که حضرت در پاسخ می‌فرماید: «تمام امیدم به خداست». و این لفظ اضطراب دارد. از طرف دیگر، ناقل این روایت عبدالله بن حارث بن نوفل است که خود اموی مشرب بوده و مادرش هند همسر ابوسفیان و خواهر معاویه است؛ هنگامی که یزید بن معاویه از دنیا رفت، اهل بصره با او مخالفت کردند، ولی عبدالله بن زبیر از او حمایت می‌کرد.

۲. روایت دوم در صحیح بخاری و مسلم از ابوسعید خدری نقل شده است که وقتی در نزد پیامبر یادی از عموی ایشان شد، فرمودند: «شاید در روز قیامت شفاعت من به او نفعی برساند تا در عمق کمی از آتش قرار بگیرد به گونه‌ای که کعب پاهایش در آتش باشد و از شدت حرارت مغزش به جوش آید». نویسنده به این روایت از وجوه گوناگون پاسخ می‌دهد:

الف) این روایت با صریح آیات قرآن منافات دارد. چون خداوند در آیات شریفه

این گونه از کفار خبر می‌دهد: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ﴾ (فاطر/۳۶)؛ «کسانی که کافر شدند، آتش دوزخ برای آنهاست؛ نه فرمان مرگشان صادر نمی‌شود که بمیرند و نه از عذابشان کاسته می‌شود؛ این گونه هر ناسپاسی را کیفر می‌دهیم». یا در آیه دیگری می‌فرماید: ﴿لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ (زخرف/۷۵)؛ «[عذاب] را از آنان سبک نکرداند و آنان در آنجا ناامیدند». و در سوره بقره تصریح می‌کند که کافران از آتش دوزخ خارج نمی‌شوند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا فَنَتَّبِعَهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (بقره/۱۶۷)؛ «و آنان که [به جای خدا از پیشوایان شرک و کفر] پیروی کردند، گویند: کاش برای ما بازگشتی [به دنیا] بود تا ما هم از آنان بیزاری می‌جستیم همان گونه که آنان از ما بیزاری جستند. خدا این گونه اعمالشان را که برای آنان مایه اندوه و دریغ است، به آنان نشان می‌دهد و اینان هرگز از آتش خارج نخواهند شد». همین مضمون در سوره مائده تکرار شده است: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (مائده/۳۷)؛ «پیوسته می‌خواهند از آتش خارج شوند ولی از آن خارج نمی‌شوند و برای آنان عذابی پایدار است». و در جای دیگری می‌فرماید که شفاعت شافعین نیز در مورد کفار پذیرفته نمی‌شود: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (مدثر/۴۸)؛ «شفاعت شافعین به حال آنان سودی ندارد». در حالی که قائلان به کفر ابوطالب با توجه به روایت ضحضاح اعتقاد دارند که از عذاب ایشان [با این که کافر از دنیا رفته‌اند] به سبب شفاعت پیامبر اکرم ﷺ کم می‌شود.

ما به آنان پاسخ می‌دهیم: [بر طبق آیات شریفه قرآن] یکی از شروط شفاعت این است که شخصی که مورد شفاعت قرار می‌گیرد از کسانی باشد که خداوند به شفاعتش رضایت دهد: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ (انبیاء/۲۸)؛ «[خدا] همه گذشته آنان و آینده شان را می‌داند و جز برای کسی که خدا راضی [به شفاعت برای او] است شفاعت نمی‌کنند و آنان از ترس او هراسانند». نویسنده پس از بیان آیاتی که این روایت در تناقض کامل با آنهاست، در نقد این روایت چنین می‌گوید: آنچه اصولیان بر آن اقرار دارند و مورد

پذیرش آنهاست، این است که هر گاه خبر واحد در تعارض با نص قطعی قرآن باشد، از درجه استدلال ساقط می شود و دیگر نمی توان به آن استناد نمود (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۲۳-۲۵).

ب) این روایت را ابن عدی در کتابش «الکامل فی ضعفاء الرجال» (۲۳۶/۴) در شرح حال عبدالله بن خباب ذکر کرده است و به نظر می رسد که از ساخته های اوست؛ بر اساس نقل برخی، اگرچه ابن خباب به داشتن علم مورد تحسین قرار گرفته، اما توثیق نشده است (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۲۴).

ج) چگونه در روایت عباس در مسلم (۲۰۹) آمده است که پیامبر ﷺ فرمودند: «او را در قعر آتش یافتیم، پس او را به سوی کف آتش بیرون آوردیم» و در اینجا می فرماید: «شاید شفاعت من در روز قیامت به او سود رساند، پس او را در کف آتش قرار دهد». این تناقضی آشکار است [زیرا معلوم نیست این تخفیف عذاب همین الان واقع می شود یا در روز قیامت و آیا این عذاب به عالم برزخ ارتباط دارد یا به قیامت؟!]. مصنف در ادامه از نکته دیگری اظهار تعجب و شگفتی می کند و آن را دلیل دیگری بر بطلان روایت ضحضاح می داند. وی چنین بیان می کند: عجیب و شگفت آور است در آنچه از سرورمان رسول خدا ﷺ روایت کرده اند که آن حضرت بر ابن ابی سلول منافق نماز خواند [و منافقین در پایین ترین طبقات جهنم خواهند بود] و برای او طلب آمرزش کرد و پیراهنش را بر او پوشاند، چنان که در صحیحین و غیر آن روایت شده است. پس اگر خداوند متعال سال ها پیش از آن، سرورمان رسول خدا ﷺ را از طلب آمرزش برای کفار - که از آن جمله ابوطالب بود - نهی کرده بود، پس چگونه ممکن است پس از آن برای ابن ابی سلول طلب آمرزش کند و بر خلاف آنچه خداوند متعال به او امر کرده بود، عمل کند؟ (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۲۶).

به نظر می رسد در اینجا توضیحی نسبت به کتاب اُسنی المطالب مفید باشد. جالب است بدانیم نویسنده این کتاب یکی از مفتیان بزرگ اهل سنت و پیرو مذهب شافعی است. ولی کتاب وی یکی از آثار مهمی است که به دفاع از ایمان ابوطالب پرداخته است. این کتاب همان طور که در این مقاله مشاهده می کنید با بررسی دقیق احادیث و استدلال های تاریخی تلاش می کند تا غبار کفر را از چهره

پدر والا مقام حضرت علی علیه السلام بزادید و ایمان راستین ایشان را اثبات کند. نویسنده در این کتاب به نقد روایت ضحضاح می‌پردازد و از ابعاد گوناگون کذب و جعلی بودن آن را به نمایش می‌گذارد. به چند نمونه از این ابعاد اشاره می‌کنیم:

۱. سند روایت: نویسنده نشان می‌دهد که این روایت از نظر سندی قابل مناقشه است و بسیاری از راویان آن مورد نقد هستند.

۲. تناقض با حمایت‌های حضرت ابوطالب: حضرت ابوطالب از بزرگ‌ترین حامیان پیامبر اکرم و رسالت ایشان بود. این حمایت‌ها به گونه‌ای بود که جز با ایمان آن حضرت به نبی مکرم اسلام قابل توجیه نیست و این روایت در تناقض کامل با این وقایع تاریخی است.

۳. تعارض با روایات دیگر: این روایت یا بهتر بگوییم این دسته از احادیث ضحضاح با روایات فراوان دیگری که به صراحت از ایمان آن حضرت سخن می‌گویند در تعارض است.

و می‌توان به آن افزود:

۴. تناقض با صریح آیات قرآن.

۵. تناقض با شواهد قطعی تاریخی.

این مطالب حاکی از آن است که روایت ضحضاح مورد پذیرش همه علمای اهل سنت نیست و برخی از آنان اعتقادی کاملاً بر خلاف داشته، حضرت ابوطالب را مسلمان و مؤمن به خداوند متعال می‌دانند که رسالت پیامبر و همه انبیای قبلی را نیز پذیرفته‌اند و با حالت ایمان به خدا از دنیا رحلت کرده‌اند.

از آنجا که تجمیع قرائن به منظور احراز واقعیت و رسیدن به حقیقت می‌تواند اطمینان‌آور باشد، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. از جمله اینکه احتمال قوی و اطمینان‌آور وجود دارد که حدیث ضحضاح در امتداد تنقیص امام علی علیه السلام باشد و غیرقابل پذیرش است؛ مسئله‌ای که برخی از عالمان عامه نیز به آن تصریح نموده‌اند (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۳). در اینجا تذکار این نکته خالی از فایده نیست که این واقعیت که در صحیح بخاری و مسلم احادیث ساختگی وجود دارد، بر ساختگی روایت ضحضاح از این منظر نیز دور از ذهن نمی‌باشد.

در جایی چنین آمده که عمرو بن عاص نقل می‌کند که از پیامبر اکرم شنیدم که می‌فرمود: «همانا آل ابوطالب اولیاء من نیستند، بلکه اولیاء من فقط خدا و صالح المؤمنین هستند» (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۴). ابن ابی‌الحدید در ادامه یادآور می‌شود که بخاری و مسلم در کتب صحیحشان این روایت را مسند و متصل به عمرو بن عاص نقل کرده‌اند. و این خود شاهد و بلکه دلیل واضحی بر وجود چنین روایات جعلی در کتاب صحیح بخاری است. این در حالی است که با توجه به برخی تفاسیر اهل سنت مانند تفسیر آلوسی و الدر المنثور سیوطی، مقصود از صالح المؤمنین حضرت علی علیه السلام است و ایشان بدون شک از آل ابوطالب محسوب می‌شوند. لذا این روایت در تناقض کامل با برخی روایات این تفاسیر است. آلوسی و دیگران در ذیل آیه شریفه ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (تحریم/ ۴) می‌آورند: در حدیثی از ابن‌مردویه - از مورخان و محدثان اهل سنت - با واسطه اسماء بنت عمیس نقل می‌کند که شنیدم از رسول الله صلی الله علیه و آله که «صالح المؤمنین»، علی بن ابی‌طالب است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۳۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۴۳). به روایت این تفاسیر، تنها حضرت علی علیه السلام باشند و یا مقصود ابوبکر، عمر و حضرت علی علیه السلام باشند، در هر دو صورت در تناقض با روایت «لیسوا من آل ابی طالب اولیائی إنا ولی الله و صالح المؤمنین» است که در صحیح بخاری نقل شده است.

وی در ادامه چنین آورده که این روایت از حسین الکرایسی نقل شده و این شخص به دشمنی و عداوت با آل پیامبر صلی الله علیه و آله و انحراف از راه آنان مشهور است؛ به همین جهت روایتش پذیرفته نیست (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۵).

وجود احادیث جعلی نشان می‌دهد که به احادیثی که به گونه‌ای به امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام ارتباط دارد و از طرفی حاکی از مذمت ایشان است - چه به صورت مستقیم و چه غیر مستقیم - باید به دیده تردید نگریست. روایت ضحضاح یا مجموعه احادیث ضحضاح که نسبت کفر به پدر امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام می‌دهد، بدون شک می‌تواند یکی از ده‌ها روایتی باشد که در صدد پایین آوردن شأن مولای متقیان و امام اول شیعیان است. بزرگی می‌فرمود: «تنها جرم حضرت ابوطالب

این است که پدر امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام است». یادآوری این نکته لازم است که یکی از اعتقادات امامیه این است که معصومان علیهم السلام تمام اجدادشان موحد و یکتاپرست بوده‌اند و در اجداد آنان هیچ مشرک و کافری وجود نداشته است؛ لذا اینکه پدر حضرت علی علیه السلام کافر بوده و جایگاهی از آتش داشته باشد، خلاف اعتقادات مسلم امامیه است و برای هر کسی که اندک آشنایی تاریخی با شخصیت آن حضرت داشته باشد، هرگز پذیرفتنی نیست.

۳. روایت ضحضاح در پرتو آیات قرآن کریم

مرحوم علامه امینی، ضمن آوردن بحثی درباره روایت ضحضاح به توضیح و نقد آن پرداخته، تعدادی از آیات قرآن کریم را آورده و اثبات نموده که مضمون روایت مورد بحث با آن‌ها منافات دارد و در پایان می‌فرماید: این روایت از روایاتی است که به فرمایش اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام باید آن را به دیوار زد، زیرا که یکی از سنجه‌های روایات، قرآن کریم است و روایتی که با قرآن منافات دارد، «يُضْرَبُ بِهَا عَرْضُ الْجِدَارِ»؛ و روشن است که این تضاد و تنافی، خود دلیل مهمی بر جعلی بودن و کذب این روایت است. برای اثبات مجعول بودن روایت مورد بحث، به بخشی از آیات قرآن کریم که در تضاد با این روایت است، در اینجا اشاره می‌نمایم:

آیه ۳۶ سوره مبارکه فاطر: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ﴾؛ در این آیه شریفه، خداوند متعال می‌فرماید: از عذاب کافران کم نمی‌شود و به آن‌ها تخفیفی داده نمی‌شود [و حال آن‌که روایت ضحضاح - به فرض کافر بودن حضرت ابوطالب (العیاذ بالله) - خبر از کم شدن عذاب برای کافر دارد و این با صریح آیه قرآن منافات و تعارض دارد]. این مضمون در آیات متعددی از قرآن کریم آمده است: آیه ۸۵ سوره مبارکه نحل: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾؛ آیه ۸۸ سوره مبارکه آل عمران: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾؛ و آیه ۱۶۲ سوره مبارکه بقره: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ (امینی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۵). برخی از مفسران اهل سنت ذیل این آیات تصریح دارند که از عذاب کافران چیزی کم نمی‌شود و تخفیفی برای آنان نیست و حتی این گونه نیست که برایشان مرگ رقم خورده و از

عذاب رهایی یابند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۷۸؛ ج ۲، ص ۸۵؛ ج ۱، ص ۲۸۶؛ ثعلبی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۱۱۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۴۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۶۰). در برخی از تفاسیر به صراحت چنین آمده: «و الذین ستروا ما تدل علیه العقول من شمس الآيات و أنوار الدلالات، لهم نار جهنم لا يحكم عليهم فيها بموت ثان فيستريحوا من الآلام، و لا يخفف عنهم العذاب فيها، بل كلما خبت زيد سعيها» (مراغی، بی تا، ج ۲۲، ص ۱۳۲). بر این اساس می توان گفت آیه به صراحت عدم امکان تخفیف عذاب از کافران را بیان نموده و می فرماید: آنان که در پرتو دلایل روشن، آنچه را عقل ها بدان رهنمون می شوند (توحید و یکتاپرستی) را نادیده گرفته و به آن توجه ننمودند و کافر شدند، نصیبشان آتش دوزخ است؛ در آنجا نه حکم مرگ دومی بر آنان رانده می شود تا از درد و رنج بیاسایند، و نه از عذابشان کاسته می گردد، بلکه هر زمان که آتش رو به خاموشی رود، بر شعله هایش افزوده می شود. در ارتباط با عدم تخفیف عذاب برای کافر باید گفت مراد از این که هرگاه آتش رو به خاموشی رود، شعله ورتر می شود، آن است که منشأ آتش، خود ذات کافر است. تا زمانی که این «نفس محجوب از حق» وجود دارد، سوخت آتش تأمین است ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. چون محتوای درونی این افراد با «انکار حق» عجین شده، عذاب نیز امری ذاتی و جدایی ناپذیر خواهد بود.

و در آیات ۴۹-۵۰ سورة مبارکه غافر آمده است که از عذاب کافران در روز قیامت کم نمی شود و هر چقدر هم دعا کنند، دعایشان جز گمراهی و تباهی نخواهد بود: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ قَالُوا أَوْ لَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾. تفسیر کشاف ذیل این آیات چنین بیان می کند: هیچ شفاعتی پذیرفته نمی شود مگر با دو شرط: ۱. کسی که برای او شفاعت می شود، ظالم نباشد؛ ۲. اجازه شفاعت در زمان مقرر داده شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۷۱). پر واضح است که حدیث ضحضاح در تعارض کامل با گفته این مفسران ذیل این آیه شریفه است؛ زیرا یکی از مصادیق اعظم ظلم، ظلم به پروردگار متعال است که در قرآن کریم نیز با عنوان ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ معرفی شده و بارزترین مصداق آن، کفر است. و اگر بر اساس حدیث فوق، حضرت

ابوطالب کافر باشد، مصداق اتم ظالم بوده، شفاعت شافعین شامل حال وی نخواهد شد؛ پس چگونه با شفاعت پیامبر اکرم ﷺ در عذاب ایشان تخفیف داده شده است؟! همین طور است مخالفت این روایت با آیه ۸۶ سوره مبارکه بقره: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ و ...

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که به فرض پذیرش این که حضرت ابوطالب مشرک از دنیا رفته باشد، این روایت با تمام آیات بیان شده منافات دارد (امینی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶)؛ زیرا در تمام این آیات سخن از عدم پذیرش شفاعت شافعان در مورد کفار و مشرکان است؛ به گونه‌ای که نه تنها شفاعت در مورد آنان پذیرفته نیست، بلکه حتی از عذاب آنان کاسته نیز نمی‌شود و این در حالی است که روایت ضحضاح تخفیف در عذاب مشرک - به فرض پذیرش - را تصریح نموده و بازگو می‌کند. و روشن است که یکی از ملاک‌های ارزیابی روایت و پذیرش آن، موافقت با قرآن یا دست‌کم عدم مخالفت آن با این کتاب شریف است. بر این اساس، به نظر ایشان روایت ضحضاح از آن دسته روایات ساختگی و جعلی است که قابل استناد نبوده و باید آن را مردود و غیرقابل استناد دانست.

فخر رازی ذیل آیه ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (قصص/۵۶)، سه مسئله را مطرح می‌کند و ذیل مسئله اول چنین بیان می‌کند: ظاهر این آیه هیچ دلالتی بر کفر ابوطالب ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۵). روایت مورد بحث افزون بر آن که مخالف دیدگاه قرآن در مورد شفاعت است، موجبات طعن دشمنان را نسبت به یکی از صحابه پیامبر اسلام ﷺ - آن هم بزرگ‌ترین حامی ایشان - فراهم نموده و دست جریان تکفیری را بازتر می‌نماید.

۴. شواهد و قرائن

اکنون، پس از بیان برخی از مفسران صاحب نام اهل سنت درباره حضرت ابوطالب، به شواهدی اشاره می‌شود که در برخی منابع اهل سنت نسبت به حضرت ابوطالب مطرح شده است که نشان از مسلمان بودن ایشان و اعتقاد راسخشان به خداوند متعال دارد و به گونه‌ای می‌تواند در راستای تجمیع قرائن و تراکم ظنون، در تقابل با محتوای روایت مورد بحث، بطلان و بر ساختگی آن را تقویت نموده و انسان را

به برساختگی آن به اطمینان برساند.

۴-۱. سوگند ابوطالب

در گزارشی از قول ابن سعد در طبقات چنین نقل شده است: «چون ابوطالب به یاری و دفاع جانانه از پیامبر اکرم ﷺ برخاست، قریش علیه او موضع گرفتند و به ایشان گفتند: پسر برادرت خدایان ما را سب می‌کند و پدران ما را گمراه می‌خواند؛ یا او را به ما تسلیم کن، یا بین ما و شما جنگ حکم کند». حضرت ابوطالب فرمودند: «به خدا سوگند هرگز او را تسلیم شما نمی‌کنم». قریش گفتند: «عمارة بن ولید بن مغیره، زیباترین و بهترین جوان قریش است؛ او را عوض پیامبر بگیر و [پسر برادرت را] تسلیم ما کن تا او را بکشیم؛ یک مرد در مقابل یک مرد». ابوطالب در پاسخ فرمود: «خداوند صورت‌های شما را زشت گرداند؛ به خدا سوگند چه سخنان بدی گفتید؛ او را به شما تسلیم کنم که وی را بکشید؟!» سپس ادامه داد: «بین شتران ماده و بچه‌های شیرخواره‌شان جدایی افکنید؛ اگر شتر ماده از فرزند شیرخواره‌اش جدا شد، من هم پسر برادرم را به شما تحویل می‌دهم» (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۸). شبیه این کلمات در کتاب الکامل فی التاریخ از ابوالحسن ابن الاثیر نیز آمده است (ابن الاثیر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۶۱).

این کلمات حضرت ابوطالب که فرمود: «خداوند صورت‌های شما را زشت گرداند، به خدا سوگند چه سخنان بدی گفتید»، نشان از آن است که او خداوند را قبول داشته که به او سوگند یاد می‌نماید و دور از ذهن است که کسی به خدا باور نداشته باشد، به خداوند سوگند یاد نماید. همچنین اگر باور به اعتقادات شخصی ندارد و به درستی راهش ایمان پیدا نکرده، چگونه این‌گونه خود را در معرض خطرات قرار داده و برای حمایت از وی دشمنی‌ها را به جان بخرد؟ بلکه تنها نیروی ایمان است که به فرد قدرت چنین عملکردهای شجاعانه‌ای می‌دهد و از او انسانی چنین فداکار می‌سازد.

۴-۲. اعلام عام الحزن در سال رحلت ابوطالب

ابن الاثیر می‌نویسد: «پس از خروج از شعب ابی طالب که مصادف با سه سال پیش از هجرت می‌شد، حضرت خدیجه رضی الله عنها و حضرت ابوطالب از دنیا رحلت کردند... به

خاطر وفات این دو نفر، مصیبت بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عظیم شد؛ سپس پیامبر فرمودند: «دست قریش به آزار من نرسید تا اینکه ابوطالب از دنیا رفت». در ادامه، ابن اثیر نقل می‌کند که قریش پس از ابوطالب به آزار و اذیت پیامبر پرداختند تا جایی که بر سر ایشان خاک می‌ریختند و یا در حالی که آن حضرت مشغول نماز بودند، شکمبه گوسفند را بر سرشان خالی می‌کردند (ابن اثیر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۸۵). آیا متصور است که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم برای فوت یک کافر دچار رنجی عظیم گردد و آن سال را سال حزن و اندوه بنامد؟ همچنین می‌توان عنوان نمود که این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «دست قریش به آزار من نرسید تا اینکه ابوطالب از دنیا رفت»، به گونه‌ای تحسین و تمجید از ابوطالب است و در صورتی که وی کافر باشد، جایی برای تمجید وجود ندارد. همچنین فردی که کافر باشد، نمی‌تواند با کسی در این حد دوستی نماید، آن هم با کسی که در صدد برچیدن اعتقادات اوست؛ بلکه در چنین وضعیتی، انسان کافر در صدد تضعیف مخالف خویش است و نه حمایت و تقویت او، چنان که کفار قریش به همین جهت با ایشان مخالفت می‌نمودند. از این رو می‌توان گفت این گونه گزارش‌ها به نحوی دربردارنده ایمان قلبی ابوطالب به رسالت و آرمان‌های پیامبر اسلام بوده است.

۳-۴. کافر بودن دشمن ابوطالب از نگاه اندیشه‌وران عامه

راغب اصفهانی در محاضرات الادباء از قول سفیان بن عیینه می‌نویسد: «دشمن ابوطالب کافر است». سؤال شد به چه علت؟ پاسخ داد: «چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم او را دوست دارد؛ و هر کس کسی را که پیامبر دوست دارد، دشمن بدارد، پس او کافر است» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۹۸).

ابن ابی‌الحدید، یکی از اندیشمندان صاحب‌نام اهل سنت، در گزارشی می‌نویسد: با اسناد بسیار که در رأس برخی از آن‌ها عباس بن عبدالمطلب و در رأس برخی دیگر ابوبکر بن ابی‌قحافه قرار دارد، گزارش شده که ابوطالب نمرد مگر پس از آن که گفت: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» و این گزارش معروف است که ابوطالب در هنگام مرگ سخنی آهسته بر زبان راند که برادرش عباس آن را شنید (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۷۱).

برخی از اندیشمندان از منابع اهل سنت چنین نقل نموده‌اند که از ائمه مالکی، علامه علی الاجهوری در فتاوی خود بر این مطلب تصریح کرده است که بغض ابوطالب کفر است. همچنین تلمسانی در حاشیه خود بر کتاب شفا بر این مطلب نص صریح دارد. وی هنگامی که از ابوطالب نام می‌برد، چنین می‌گوید: «شایسته نیست که ایشان یاد شود مگر به حمایت از پیامبر اکرم ﷺ؛ زیرا وی پیامبر را با قول و فعلش یاری و حمایت کرد. و یادکردن ایشان به بدی، موجب آزار پیامبر اکرم می‌شود و فردی که موذی و موجب اذیت پیامبر باشد، کافر است و کافر، حکمش قتل است» (امینی، بی‌تا، ص ۲۵؛ امینی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۱-۳۸۲). همو سخن بسیاری از علمای اهل سنت را بیان می‌کند مبنی بر اینکه ابوطالب اهل نجات است. از آن جمله هستند: قرطبی، سبکی، شعرانی و بسیاری دیگر از هم‌کیشان آنان. این دانشمندان تصریح می‌کنند که این (نجات و ایمان ابوطالب) مطلبی است که ما به آن اعتقاد داریم و دین ما بر آن قرار گرفته است (امینی، بی‌تا، ص ۲۶). ایشان در بحثی تحت عنوان «قصاری القول فی سید البطح عند القوم» می‌فرماید: امام احمد بن الحسین الموصلی النجفی مشهور به ابن وحشی در شرحش بر کتاب «المسمی بشهاب الأخبار للعلامه محمد بن سلامة القضاعی» آورده است: «إِنَّ بَغْضَ أَبِي طَالِبٍ كُفْرٌ» (امینی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۱). علامه در ادامه می‌فرماید: ابن ابی الحدید در شرحش بر نهج البلاغه چنین می‌گوید: «مردم در مورد ابوطالب اختلاف کردند؛ امامیه و اکثر زیدیه معتقدند وی از دنیا نرفت مگر در حالت مسلمانی. و بعضی از شیوخ معتزله نیز چنین اعتقادی دارند، از آن جمله است شیخ ابوالقاسم بلخی و ابوجعفر اسکافی و...» (امینی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۵). علامه روایتی را به نقل از ابوالفتح رازی در تفسیرش ذکر می‌کند: خداوند متعال آتش را بر صلب و رحمی که تو را حمل کرد، حرام کرده است؛ همین‌طور بر سینه‌ای که تو را شیر دهد و خانه‌ای که سرپرستی و کفالت تو را بر عهده بگیرد (امینی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۵-۳۸۶).

۴-۴. گفته ابوطالب

از شواهدی که دلالت بر ایمان ابوطالب می‌کند، شعری است که ابن حجر عسقلانی در کتاب «فتح الباری» از ایشان نقل کرده است. مصراع اول آن عبارت

است از:

﴿وَاللّٰهُ لَنْ يَصْلُوْا إِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ ... حَتَّىٰ أُوَسِّدَ فِي التُّرَابِ دَفِينًا﴾

به خدا سوگند هرگز جمعیت آنان به تو دست نخواهد یافت تا اینکه من در خاک دفن شوم (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۱).

در جای دیگری از همین کتاب آمده است: [پس از رحلت حضرت ابوطالب] هنگامی که پیامبر مشاهده کردند قریش بر اذیت و آزار ایشان هجوم آورده‌اند، [خطاب به حضرت ابوطالب] فرمودند: «ای عموجان، چقدر سریع کمبود و فقدان تو را احساس کردم» (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۴).

نویسنده چنین ادامه می‌دهد: مردی که پیامبر را بزرگ کرد، بر او ترسید، وی را در مقابل دشمنانش یاری و حمایت کرد، اشعاری در صحت دینش و در وصف پیامبر دارد و نبی مکرم در رحلتش اندوهگین می‌شود، محال است که جز مسلمان مؤمن باشد. و چرا حال وی حال مؤمن آل فرعون نباشد که خداوند در مورد وی فرمود: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر/ ۲۸).

نویسنده با انصاف کتاب چنین بیان می‌کند: اگر عده‌ای چنین اشکال وارد کنند که احادیث صحیح‌های وجود دارد مبنی بر اینکه ابوطالب با حالت کفر از دنیا رفته است، ما در پاسخ می‌گوییم: این احادیث در نزد ما صحیح نیست، به خاطر اینکه این احادیث ساخته دست امویان و پیروان آنان است که نسبت به مولای ما علی علیه السلام و اهل بیت شماتت و دشمنی می‌ورزند و آنان را کوچک و حقیر می‌شمردند. اینان همان کسانی هستند که پدر و مادر پیامبر صلی الله علیه و آله را از اهل آتش و جهنمی خواندند (زینی دحلان، ۱۴۲۸، ص ۱۴-۱۵).

نتیجه‌گیری

از مباحث آورده شده روشن شد که هرچند روایت ضحضاح در کتاب‌های روایی معتبر اهل سنت مانند صحیح بخاری نقل شده است، اما چنان‌که توضیح داده

شد، صرف نقل در کتاب بخاری دلیل بر صحت محتوای روایت نیست؛ زیرا که صاحب نظران و اندیشه‌وران بسیاری از اهل سنت معتقدند بسیاری از روایات این کتاب ضعیف و حتی جعلی و بر ساخته هستند که به طور مستند اشاره گردید. افزون بر این، ثابت شد که روایت از لحاظ مضمون نیز دارای ضعف‌های فراوانی است؛ از جمله: مخالفت و تضاد با نص صریح آیاتی از قرآن، تاریخ قطعی، و نیز ناسازگاری با بسیاری از گزارشات منابع معتبر اهل سنت که تصریح به ایمان ابوطالب و ضعف چنین روایتی نموده‌اند. از این رو، این روایت نه تنها با نقد‌های جدی محتوایی بر اساس منابع اهل سنت رو به روست، بلکه با اعتقادات شیعیان امامی که گروه بزرگی از مسلمانانند، در تضاد کامل است و با صریح آیاتی از قرآن کریم نیز منافات و ناسازگاری دارد. از این رو، چنین روایتی بر ساخته و جعلی، شایسته نیست که با وجود دلایل متقن بر ایمان ابوطالب (علیه السلام)، مستند اندیشه‌وران قرار گیرد و قاصر از آن است که بتواند خدشه‌ای بر ایمان غیرقابل تردید جناب ایشان وارد نماید.

بر این اساس، باید بر این نکته تأکید نمود که ایمان ابوطالب نه از سر تعصب تاریخی، بلکه محصول یک تحلیل درونی از منطق نصوص قرآنی و روایی و هم‌سویی آن‌ها با قواعد کلی ایمان و شفاعت است؛ تحلیلی که از یک سو رفتار ابوطالب را در متن شرایط مکی می‌سنجد و از سوی دیگر، معیارهای قرآنی را بر روایت‌های مشکوک متأخر مقدم می‌دارد. بدین‌گونه، مسئله ایمان ابوطالب از سطح یک نزاع تاریخی-روایی به سطح یک بحث قرآنی و کلامی ارتقا می‌یابد. از مطالب بیان شده روشن گردید که پذیرش حدیث «ضحضاح» مستلزم پذیرش مبنایی است که با منطق قرآنی و با سنت مستمر نبوی هماهنگ نیست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی).
آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن ابی الحدید مدائنی، عزالدین ابوحامد بن عبدالله. (بی‌تا). شرح نهج البلاغة. قم: کتابخانه

۶. حضرت آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکریم. (۱۴۱۷ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن بطلال، ابوالحسن علی بن خلف بن عبد الملک. (۱۴۲۳ق). شرح صحیح البخاری لابن بطلال. ریاض: دار النشر.
۵. ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی. (۱۴۲۶ق). تذکرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة. قم: المجمع العالمی لاهل بیت علیهم السلام.
۶. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۷. ابن عباد، صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
۸. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. احمدی نیک، سید مهدی؛ امامی، محمد. (۱۴۰۱ش). روایات تفسیری ایمان ابوطالب در سنجة نقد و بررسی. مجله علوم حدیث تطبیقی، (۱۶)، ۸۹-۱۱۲.
۱۰. امینی، عبدالحسین. (بی تا). الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب. (بی جا: بی تا).
۱۱. امینی، عبدالحسین. (بی تا). ایمان ابیطالب علیهم السلام و سیرته. اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۲. بخاری جعفری، محمد بن اسماعیل ابوعبدالله. (۱۴۲۲ق). الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله ﷺ و سننه و آیامه (صحیح البخاری). دمشق: دار طوق النجاة.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. حیدرزاده، ناصر؛ علی محمدی، مرضیه. (۱۴۰۱ش). نقد روایات ضحضاح در کفر حضرت ابوطالب علیهم السلام. دوفصلنامه علمی-ترویجی سیره پژوهی اهل بیت علیهم السلام.
۱۶. خانجانی، قاسم. (۱۴۰۰ش). بررسی اتهام کفر به حضرت ابوطالب علیهم السلام. نشریه سیره پژوهی اهل بیت علیهم السلام.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۲۰ق). محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء. بیروت: شرکت دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۹. زینی دحلان، احمد. (۱۴۲۸ق). أسنى المطالب فی نجاة أبی طالب. اردن: دار الإمام النووی.
۲۰. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی.

انگاره کفر ابوطالب مبتنی بر روایت ضحضاح، در سنجه آیات قرآنی با تأکید بر تفاسیر اهل سنت/ احمدی نیک، هراتی ۱۶۵

۲۱. صاوی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷ق). حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة.
۲۴. عسکری، نجم الدین. (۱۴۴۲ق). ابوطالب حامی الرسول و ناصره. عراق: العتبة الحسینیة.
۲۵. فاطمی نژاد، عبدالله. (۱۴۰۱ش). سوزہ سخن: ایمان حضرت ابوطالب علیه السلام. نشریه مبلغان.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۸. قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. قثم، عبدالنبی. (۱۳۸۹ش). فرهنگ معاصر عربی- فارسی. تهران: مؤسسه فرهنگی معاصر.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
۳۲. مرتضوی، سید محمد. (۱۳۸۸ش). بررسی روایات ضحضاح. مجله مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، ۱۵۳-۱۷۳.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری. (بی تا). ایمان ابی طالب. بیروت: مؤسسه البعثة.
۳۴. وراق البغدادی، ابوالفرج محمد بن اسحاق (معروف به ابن الندیم). (۱۴۱۷ق). الفهرست. بیروت: دار المعرفة.



A Critical Analysis of Considering "Abū Hanīfah as 'the Public' (al-ʿĀmma)" in the Context of Conflicting Narrations

Mohammad Imami¹ | Hossein Nooraldini² | Ayyoub Shafaeipour³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: dr.Imami@Razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Edalat University, Tehran, Iran. E-mail: hoseinn170@gmail.com
3. Ph.D. Student in Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. E-mail: ayoubshafeei@yahoo.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 23 July 2025

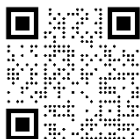
Revised: 23 December 2025

Accepted: 28 January 2026

Available online 31 January 2026

Keywords:

Imam Ṣādiq (pbuh), Abū Hanīfah, Textual Preference Criteria (Murajjihāt-e Maṣūṣeh), Conflict of Narrations, Opposition to the Public (Mukhālafat ma'a al-ʿĀmma).



ABSTRACT

When two jurisprudential narrations conflict and no customary reconciliation (Jam-e 'Urfi) is possible, the narration with preference is to be chosen. One of the established textual criteria (Murajjihāt-e Maṣūṣeh) in the chapter of conflict is "opposition to the public" (Mukhālafat ma'a al-ʿĀmma), as a narration that aligns with the public is likely issued out of precautionary dissimulation, whereas the opposing narration was issued to clarify the divine ruling. However, the interpretation of "the public" (al-ʿĀmma) varies among Uṣūlī scholars: some consider it the four Sunni schools of jurisprudence, others the oppressive rulers or judges, and still others attribute it to Abū Hanīfah or his legal opinions. In this research, through an analysis of narrative and historical data, the theory that "the public" refers to Abū Hanīfah himself is critically examined. The most significant critique of this criterion is the weakness of the scholarly evidence supporting the influence of Abū Hanīfah's fatwas during his lifetime, as well as the unreliability of claims regarding his deliberate opposition to Imam Ṣādiq (pbuh). Furthermore, considering Abū Hanīfah's historical context—including his intellectual openness, his special respect for the Prophet's family (especially Imam Ṣādiq), and his non-cooperation with certain rulers of his time—this theory lacks scholarly validity. The research findings help jurists gain greater awareness, enabling more precise analysis and better-reasoned conclusions when dealing with conflicting narrations. Additionally, this study emphasizes the necessity of reassessing the criteria for preference and conducting a more comprehensive analysis of Uṣūlī approaches.

Cite this article: Imami, M.; Nooraldini, H.; Shafaeipour, A. (2026). A Critical Analysis of Considering "Abū Hanīfah as 'the Public' (al-ʿĀmma)" in the Context of Conflicting Narrations. *Hadith Doctrines*, 10(19), 167-191. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7216.1284>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی انتقادی «عامه بودن» ابوحنیفه در تعارض روایات

محمد امامی^۱ | حسین نورالدینی^۲ | ایوب شافعی پور^۳

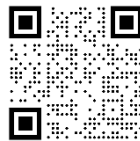
۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

رایانامه: dr.Imami@Razavi.ac.ir۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه عدالت، تهران، ایران. رایانامه: hoseinn170@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

رایانامه: ayoubshafeei@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی	در صورت تعارض روایات فقهی و عدم امکان جمع عرفی میان آنها، روایت دارای ترجیح انتخاب می‌شود. یکی از مرجحات منصوص باب تعارض «مخالفت با عامه» است، زیرا روایتی که مطابق با عامه باشد، احتمالاً به دلیل تقیه صادر شده است در حالی که روایت مخالف برای تبیین حکم شرعی صادر شده است. با این حال، تفسیر «عامه» میان اصولیان متفاوت است؛ برخی آن را مذاهب اربعه، برخی حکام جائز یا قضاات می‌دانند، و بعضاً آن را به شخص ابوحنیفه یا آرای وی نسبت می‌دهند. در این پژوهش با تحلیل داده‌های روایی و تاریخی، این نظریه که مراد از «عامه» شخص ابوحنیفه است مورد نقد قرار گرفته است. مهم‌ترین نقد نظریه ملاک «عامه بودن» ابوحنیفه، ضعف مستندات علمی ادعای نفوذ فتاوی ابوحنیفه در زمان حیات وی و همچنین بی‌اعتباری ادعاهای مخالفت عمدی وی با امام صادق (ع) است. همچنین، با توجه به شرایط تاریخی و جایگاه سیاسی و اجتماعی ابوحنیفه. از جمله آزاداندیشی، احترام ویژه به خاندان پیامبر (ص) بویژه امام صادق و عدم همکاری وی با برخی حکام زمان — این نظریه فاقد اعتبار علمی است. نتایج پژوهش کمک می‌کند فقیه با آگاهی بیشتر، به تحلیل دقیق‌تر و نتیجه‌ای مستدل‌تر در مواجهه با روایات متعارض نایل آید. همچنین، این مطالعه بر ضرورت بازنگری در معیارهای مرجحیت و تحلیل جامع‌تر رویکردهای اصولی تأکید می‌نماید.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱	
کلیدواژه‌ها: امام صادق، ابوحنیفه، مرجحات منصوصه، تعارض روایات، مخالفت با عامه.	



استناد: امامی، محمد؛ نورالدینی، حسین؛ شافعی پور، ایوب. (۱۴۰۵). بررسی انتقادی «عامه بودن» ابوحنیفه در تعارض

روایات، ۱۰(۱۹)، ۱۶۷-۱۹۱. <https://doi.org/10.30513/hd.2026.7216.1284>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

یکی از مسائل مطرح در اصول فقه امامیه، تعارض میان روایات است. برخی روایات منقول از معصومان علیهم السلام به جهت عدم دستیابی به قرائن، نقل به معنا، جعل حدیث و اختلاف سطح راویان، تقیه، نسخ و تدریجی بودن بیان برخی از احکام، با یکدیگر دچار تعارض می‌نمایانند. در صورت مشاهده تعارض بین روایات، بر اساس قواعد اصول فقه امامیه، چنانچه امکان جمع عرفی میان آنها وجود داشته باشد، لازم است جمع عرفی صورت پذیرد تا تعارض میان آنها برطرف گردد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۲۹؛ رشتی، حبیب‌الله، بی‌تا، ص ۴۰۷). با تتبع در منابع روایی می‌توان دریافت که در بسیاری از موارد، روایات گوناگون و متعارضی در رابطه با یک مسئله فقهی وجود دارد که در برخی موارد نمی‌توان میان آنها جمع عرفی انجام داد. از این رو، با احراز استمرار تعارض، نوبت به اعمال مرجحات باب تعارض می‌شود.

مقصود از مرجحات باب تعارض، مزیت‌هایی است که به وسیله آنها می‌توان یک خبر را بر دیگری ترجیح داد. مرجحات باب تعارض نیز به دو دسته منصوصه و غیرمنصوصه تقسیم می‌گردند. مقصود از مرجحات غیرمنصوصه، مرجحاتی است که در اخبار ذکر نشده‌اند (مغنیه، ۱۹۷۵، ص ۴۴۸). مرجحات منصوصه نیز آن دسته از مرجحاتی است که در ضمن روایات اهل بیت علیهم السلام ذکر شده‌اند. از جمله مرجحات پرکاربرد که در هنگام استفاده از روایات معصومان باید مورد توجه قرار گیرد و جهت صدور روایات را تعیین می‌کند، مخالفت با عامه است؛ بدین معنا که روایت موافق با دیدگاه عامه از روی تقیه صادر شده و جهت صدور آن تقیه بوده است، نه بیان حکم الله واقعی.

از دیگر سو، در منابع حدیثی شیعه، روایات متعددی در رابطه با لزوم اخذ خبر مخالف عامه در صورت تعارض میان دو روایت وجود دارد. به عنوان مثال، محمد بن عبدالله می‌گوید: «به امام رضا علیه السلام عرض کردم، در مواجهه با دو روایت مختلف (متضاد) چکار کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: زمانی که با دو روایت مختلف (متضاد) مواجه شدید، پس ببینید کدام یک از آنها مخالف عامه است، آن را اخذ کنید و خبری که

موافق اخبار عامه است را کنار بگذارید» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۹). در روایت دیگری، عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «از امام صادق علیه السلام در مورد دو فرد از اصحاب ما (شیعیان) که در میان آنها به خاطر دین یا میراث منازعه بود و هر کدام شخصی را به عنوان ناظر برای حق خویش (و داوری) تعیین کردند، ولی آن دو (ناظر یا داور) در حکم و در حدیث شما دچار اختلاف شده‌اند، سؤال کردم. امام صادق علیه السلام پس از ذکر سایر مرجحات و تساوی روایات در آن جهات و صرفاً تفاوت آنها در موافقت و مخالفت با عامه می‌فرماید: به آنکه مخالف عامه است اخذ شود؛ زیرا رشد در آن است...» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

علمای امامیه به استناد این روایات، مخالفت با عامه را به عنوان یکی از مرجحات منصوص در تعارض روایات ذکر نموده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۴۳).

پیشینه پژوهش: علی‌رغم جایگاه مهم این مرجح در مقام استنباط حکم شرعی، در کتب اصول فقه به صورت محدود و مختصر بدان پرداخته شده است و علمای اصول در بیشتر موارد به ذکر این مرجح بسنده کرده و از بررسی احتمالات مختلف در رابطه با واژه «عامه» و تفسیر دقیق آن خودداری کرده‌اند. با این وجود، برخی منابع به این موضوع به صورت گذرا اشاره نموده‌اند:

۱. علیزاده نوری و همکاران در نگرشی تاریخی-تحلیلی به مرجحیت مخالفت با عامه در متون فقه امامیه و تأملاتی در آن (علیزاده نوری و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۶۵-۹۲)، به سیر تاریخی مخالفت با عامه و بیان آن در کتب علمای امامیه، نگرش فقها به مسئله مخالفت با عامه، میزان کاربرد این مرجح در آثار آنان، و تأملات نگرش فقه معاصر در برابر مخالفت با عامه پرداخته است. در این مقاله نیز اشاره‌ای به معیار «عامه بودن ابوحنیفه» و مسائل مربوط به آن نشده است.

۲. علیزاده و همکاران در اعتبارسنجی مرجحیت مخالفت با عامه در علاج تعارض اخبار (موردپژوهی: نجاست خمر) (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۵۵۵-۵۸۰)، ضمن بررسی دو دسته روایات طهارت و نجاست خمر، به بررسی راه‌های جمع عرفی میان روایات با توجه به مرجح مخالفت با عامه پرداخته است.

۳. تسلیخ و همکاران در واکاوی دلالت قاعده «مخالفت با عامه» در فقه و اصول شیعه (تسلیخ و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۵۷۳-۵۹۹)، به سیر تطور قاعده مخالفت با عامه، پیشینه اصطلاح عامه، تفاوت نگرش اخباریان و اصولی ها نسبت به قاعده مخالفت با عامه، و مقصود از عامه و بیان دیدگاه های مطرح شده در این رابطه پرداخته است. نویسندگان در این مقاله چهار دیدگاه در رابطه با اینکه مقصود از عامه چیست ذکر کرده اند، اما در این دیدگاه ها، اشاره ای به اینکه برخی از علمای امامیه شخص ابوحنیفه را معیار مخالفت با عامه می دانند، نشده است.

۴. عزیزاده نوری و همکاران در «درنگی در مرجحیت مخالفت با عامه در پرتو تحدید گستره عامه» (عزیزاده نوری و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۹۸-۱۲۰)، به مسائلی مانند قلمرو مفهومی عامه، تبارشناسی تاریخی، قلمرو مصداقی عامه، قلمرو موضوعی و کاربردهای فقهی مخالفت با عامه پرداخته است، اما به هیچ وجه در رابطه با این موضوع که برخی از علمای امامیه، ابوحنیفه را مصداق عامه در نظر گرفته اند و نقد و بررسی این دیدگاه، اشاره ای نشده است.

در پژوهش پیش رو تلاش شده است دیدگاه برخی از علمای امامیه مبنی بر اینکه شخص ابوحنیفه و فتاوی وی معیار تشخیص عامه در تعارض روایات است، مورد نقد قرار گیرد و با ذکر ادله، این موضوع بررسی و تحلیل قرار گرفته شود که مواجهه با این موضوع و نقد گزاره های مربوط بر اساس اسناد روایی و تاریخی، فاقد پیشینه می باشد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم شناسی «عامه»

واژه «عامه» از ریشه «عم» است. این واژه در لغت معانی گوناگونی دارد که از جمله آنها می توان به معنای گروهی از مردم، کثرت و جمیع اشاره نمود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۵؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۱۲۴؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۹). واژه «عامه» در لغت اسمی برای جمع است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۲۶).

در برخی احادیث نیز امام معصوم علیه السلام واژه «عامه» را در معنای لغوی آن استعمال کرده است. به عنوان مثال، امام علی علیه السلام می فرماید: «همانا خداوند عامه را به خاطر

گناه خاصه عذاب نمی‌کند، زمانی که خاصه پنهانی مرتکب منکر شوند» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۵).

واژه «عامه» در اصطلاح به اهل سنت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۶، ص ۱۵۷) یا مسلمانانی که خلافت شرعی شیخین را پذیرفته باشند اطلاق می‌گردد، هرچند که از نظر فرق متفاوت باشند. کلمه «عامه» در نصوص نیز به همین معنا انصراف دارد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۹۴). در مقابل این واژه، اصطلاح «خاصه» وجود دارد که مقصود از آن شیعیان است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۶، ص ۱۵۷). وجه تسمیه اهل سنت به «عامه»، کثرت و شمول آنها در ممالک اسلامی (در مقابل شیعیان) بوده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۸۵).

۲-۱. مفهوم‌شناسی «تقیه»

تقیه از ریشه «وقی» به معنای دفع شیء از شیء دیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۳۱) و به معنای حفظ شیء از چیزی که موجب ضرر و آزار آن می‌شود آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸۱).

در اصطلاح، تعاریف گوناگون و در عین حال مشابهی برای تقیه بیان شده است. برخی عقیده دارند که تقیه عبارت است از اظهار موافقت با دیگران در قول، فعل یا ترک یک فعل واجب به دلیل خوف از آزار احتمالی دیگران نسبت به وی یا شخصی که وی به او علاقه دارد، با علم به اینکه این همراهی با دیگران خلاف حق است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۹-۵۰).

عده دیگری تقیه را به معنای همراهی با مردم در مواردی که آنها را پسندیده می‌دانند و ترک آنچه مردم آن را به دلیل ترس از کینه و دشمنی آنها، ناپسند دانسته‌اند، تعریف کرده‌اند (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۵). شیخ انصاری عقیده دارد تقیه عبارت است از تحفظ از ضرر دیگری با همراهی کردن با او در گفتار و کردار مخالف حق (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۷۱).

بر اساس این تعاریف، در تحقق تقیه لازم است شخص علم یا ظن به ضرر در صورت اظهار حق داشته باشد؛ در غیر این صورت تقیه موضوعیت ندارد (سبحانی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۸). هرچند تقیه را به جهت انگیزه شخص تقیه‌کننده می‌توان به دو قسم

خوفی و مداراتی تقسیم نمود. تقیه خوفی به انگیزه دفع ضرر صورت می‌پذیرد (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۷۱) و تقیه مداراتی نیز با انگیزه وحدت و جلب نظر مخالفین صورت می‌پذیرد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۴).

۲. زیست‌نامه ابوحنیفه

ابوحنیفه نعمان بن ثابت، فقیهی ایرانی‌الاصل و بنیان‌گذار مذهب حنفی است. او در اواخر دوره خلافت امویان و اوایل عصر عباسیان زندگی می‌کرد. بر اساس روایت مشهور، وی در سال ۸۰ ق در کوفه به دنیا آمد و در سال ۱۵۰ ق در بغداد از دنیا رفت (ابوزهره، بی‌تا، ص ۱۴).

ابوحنیفه پس از درگذشت استاد خود حماد، بر جایگاه وی تکیه زد و مدت سی سال در رأس یکی از مهم‌ترین حلقه‌های فقه کوفه، به تبیین نظرات و شیوه‌های استنباط خود در فروع فقهی پرداخت. با اینکه جو علمی کوفه چندان با وی مساعدت نداشت، جذابیت حلقه او بسیاری از طالبان علم را از اقصی نقاط سرزمین‌های اسلامی به گرد وی آورد. البته ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی در میان این شاگردان منزلتی ممتاز داشتند و در واقع، هم در انتقال تعالیم ابوحنیفه و هم در تدوین و بسط آموزه‌های وی، نقش اساسی را ایفا نمودند (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۱).

علاقه اولیه ابوحنیفه به علم کلام بود و به همین جهت چندین بار به بصره که در آن زمان مرکز مباحث کلامی بود، سفر کرد و با گروه‌های مختلف خوارج به مناظره می‌پرداخت (هیثمی، ۱۳۷۷، ص ۵۳).

حضور ابوحنیفه در کوفه که یکی از پایگاه‌های مهم تشیع بود، موجب نزدیکی ابوحنیفه به شیعیان گشت (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۶) به گونه‌ای که شیخ طوسی در کتاب رجال خویش، ابوحنیفه را از اصحاب امام صادق (علیه السلام) دانسته است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۱۵). لازم به ذکر است که در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت، گزارش‌هایی از روابط حسنه و احترام ویژه ابوحنیفه نسبت به امام صادق (علیه السلام) وجود دارد (صیمری، ۱۴۰۵، ص ۸۷؛ قرشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۳؛ قاری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۲۲۲).

قیاس یکی از ارکان مهم فقه ابوحنیفه محسوب می‌شود (ابوزهره، ۱۳۹۹، ص ۳۸۲).

ابوحنیفه در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، بیشتر به عنوان یک فقیه صاحب‌رأی مطرح بوده و از دیرباز نام او در کنار مالک و شافعی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فقیهان اهل سنت ذکر گردیده است. اما برخلاف آن دو، در برهه‌هایی از تاریخ، مکتب ابوحنیفه به عنوان مکتبی دوبعدی شناخته می‌شده است؛ مکتبی که هم از نظام اعتقادی و هم از نظام فقهی برخوردار است (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۲).

۳. دیدگاه امامیه درباره مفهوم «مخالفت با عامه»

علمای امامیه در رابطه با این که مقصود از «عامه» چیست، اختلاف نظر دارند و دیدگاه‌های گوناگونی در این رابطه مطرح کرده‌اند:

۳-۱. فتوای مذاهب اربعه

برخی از فقهای امامیه معیار آن را فتوای فقهای مذاهب اهل سنت دانسته و روایت مخالف با فتوای آنان را بر روایت موافق ترجیح می‌دهند (صدر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۷۱۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۸۹؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۳). به عنوان نمونه، در مسئله وجوب قرائت سوره کامل پس از حمد در نماز یا عدم وجوب آن (یعنی اکتفا به کمتر از یک سوره کامل بعد از حمد) در نمازهای فریضه یومیه در حالت عادی، اختیار و در وسعت وقت، دو دسته روایت در منابع حدیثی وجود دارد. دسته‌ای از روایات قرائت سوره کامل را بعد از حمد واجب می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۴۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۴۳) و دسته دیگر بر عدم وجوب دلالت می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۱ و ۲۹۴). با وجود تمام بودن سند و دلالت روایات دال بر عدم وجوب، اکثر علما آنها را به دلیل موافقت با دیدگاه فقهای مذاهب اهل سنت بر تقیه یا بر حالت ضرورت و عجله و یا بر نماز نافله حمل کرده‌اند (امامی، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

۳-۱-۱. میل حکام و قضات

گروه دیگری از علمای امامیه، میل حکام و قضات را به عنوان معیار مخالفت با عامه دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۵۱۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۹۴؛ رشتی، بی‌تا، ص ۴۵۶). البته ممکن است برخی این اشکال را مطرح نمایند که با وجود تشتت آراء نمی‌توان پذیرفت که حکومت اموی و عباسی به خاطر مخالفت فقهی کسی را

شکنبه کنند، لکن در منابع تاریخی گزارش‌های متعددی در رابطه با برخورد حکومت با فقها، به دلیل فتاوی‌ای فقهی آنها وجود دارد. به عنوان نمونه، ابوزهره چنین نقل می‌کند که ابوجعفر منصور، خلیفه دوم عباسی، مالک بن انس را شکنبه و زندانی کرد، به طوری که کتف او شکست. وی در ادامه نقل خود عنوان می‌کند که بر اساس برخی گزارش‌ها، علت این شکنبه، فتوای مالک مبنی بر حرمت ازدواج موقت بود؛ زیرا ابن عباس، جد منصور، آن را حلال می‌دانست (ابوزهره، بی‌تا، ص ۳۹۰).

۲-۳. روایات اهل سنت

بعضی دیگر از علمای امامیه، روایات اهل سنت را به عنوان شاخص عامه معرفی کرده‌اند (آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۷؛ خویی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۸۲؛ بحرانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۵۲؛ امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۳). برخی از فقها مطابقت با قواعد اهل سنت را شاخص دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۲۶، ص ۵۲۰؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۸۱۱). برخی نیز خبر شاذ را به عنوان شاخص برشمرده‌اند (رشتی، بی‌تا، ص ۴۴۶؛ یزدی، ۱۴۲۶، ص ۵۲۷).

۳-۳. فتاوی‌ای ابوحنیفه

بعضی دیگر نیز عقیده دارند که مقصود از عامه، ابوحنیفه است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۶۳۸؛ بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۱۰۵). لازم به ذکر است که با تتبع در منابع امامیه و جمع‌بندی نظرات فقها، می‌توان دریافت دو دیدگاه «مذاهب اربعه اهل سنت» و «فتاوی‌ای ابوحنیفه» دو دیدگاه غالب در رابطه با معیار مخالفت با عامه است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۶۳۸؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۱۰۵؛ صدر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۷۱۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۸۹؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۳).

همان‌طور که اشاره شد، برخی از فقهای امامیه عقیده دارند که مقصود از عامه، ابوحنیفه است. از دید این گروه، فتاوی‌ای ابوحنیفه معیاری برای احراز تقیه است و در صورت تعارض میان دو روایت، لازم است روایتی که موافق فتاوی‌ای ابوحنیفه است را کنار گذاشته و روایت مخالف دیدگاه وی را اخذ کرد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۶۳۸؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۱۰۵).

مرحوم صاحب حدائق در این باره چنین استدلال می‌کند که مذهب ابوحنیفه

در عصر خودش در میان خلفای جور و قضات دستگاه خلافت مشهور بوده است. افزون بر این، شاگردان ابوحنیفه مانند قاضی ابویوسف که مروجان مذهب حنفی بوده‌اند، در آن دوره مشهور بوده‌اند. لکن ائمه سایر مذاهب، مانند احمد بن حنبل، مالک و... در این دوره جایگاهی همانند سایر فقهای اهل سنت داشته و فاقد مذهب و قول مشهور بوده‌اند و مذاهب آنها در دوره‌های بعدی شکل گرفته است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۱۰۵). بر این اساس، اگر یکی از دو روایت متعارض، موافق دیدگاه و فتوای ابوحنیفه بود، آن روایت موافق عامه محسوب شده و کنار گذاشته می‌شود. به عنوان مثال، یکی از شرایط قصاص تساوی در دین است؛ بنابراین در صورتی که مسلمانی شخصی از اهل ذمه را به قتل برساند، بنا بر نظریه مشهور قصاص نمی‌گردد. این در حالی است که در این مسئله دو دسته روایت وجود دارد. یک دسته حق قصاص را برای اهل ذمه ثابت می‌دانند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۰۸) و دسته دوم منکر چنین حقی است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۰۸). مشهور فقهای امامیه روایات دسته اول را به دلیل موافقت با عامه کنار گذاشته‌اند (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰، ص ۵۶). این امر در حالی است که در میان مذاهب اهل سنت تنها ابوحنیفه قائل به ثبوت حق قصاص است (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۳۱؛ ابن نجیم، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۹) و سایر ائمه مذاهب منکر حق قصاص شده‌اند (ابن قدامه حنبلی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۷۳؛ ابن رشد، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۲؛ قرافی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۳۴۰؛ نووی، ۱۴۲۱، ج ۱۸، ص ۳۵۴؛ عمرانی یمنی، ۲۰۰۰، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

در صورت تعارض روایات، یکی از مرجحات، مخالفت با عامه است که بر مبنای آخرین دیدگاه، مراد از آن ابوحنیفه است؛ یعنی در صورت تعارض دو خبر واجد شرایط حجیت و تکافوی آنها از سایر جهات، آن را که مخالف دیدگاه ابوحنیفه است برمی‌گزینند.

مسئله‌ای که مطرح است این است که آیا این معیار از مستندات و دلایل کافی برخوردار است و می‌توان این معیار را پذیرفت یا خیر؟ آیا شخصیت ابوحنیفه و مواضع اجتماعی و علمی وی به گونه‌ای است که بتوان وی را ملاک تشخیص حکمی صواب از ناصواب دانست؟

۴. تحلیل ادله و معیارهای عامه بودن ابوحنیفه

۴-۱. مستندات این دیدگاه

کسانی که بر این عقیده‌اند که ابوحنیفه و فتاوی وی ملاک تشخیص سره از ناسره در باب تعارض روایات است، به دلایلی تمسک نموده‌اند که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱-۱. شهرت فتاوی ابوحنیفه

محدث بحرانی در مسئله‌ای که فقها به دلیل اختلاف در روایات رسیده از ائمه اطهار علیهم‌السلام دو دیدگاه مختلف دارند، می‌گوید: ممکن است روایات دال بر یکی از این دو دیدگاه از روی تقیه صادر شده باشد؛ یعنی روایاتی که مطابق با اهل سنت است، ممکن است جهت صدور آن تقیه باشد. در این صورت، به استناد «خدا ما خالف العامة» باید به روایاتی عمل نمود که مخالف نظریه اهل سنت است و آن دسته از روایات را که موافق آنهاست کنار گذاشت. اما اگر مذاهب اهل سنت نیز در موضوعی اختلاف نظر داشته‌اند، در اینجا معیار تقیه چیست؟

در این موارد که میان مذاهب اهل سنت نیز اختلاف نظر وجود داشته باشد، ایشان فتاوی ابوحنیفه را معیار تشخیص تقیه می‌دانند. ایشان در مورد زکات درهم و دینار می‌گویند: هیچ اختلافی میان اصحاب (رضوان الله تعالی علیهم) در سقوط زکات از سبایک (شمش‌های طلا یا نقره)، نُقار (قطعات شکسته، خرده‌ها و تراشه‌های طلا یا نقره) و تَبَر (طلا یا نقره خام و ناخالص) وجود ندارد و تنها اختلاف در این است که اگر آنها را پیش از تمام شدن حول، به این صورت درآورد، به قصد فرار از زکات، در این صورت گفته شده است که پس از تمام شدن سال، زکات بر او واجب می‌شود و ظاهر آن است که این قول در میان متقدمان مشهور است. اما در این مسئله قول دیگری مبنی بر استحباب زکات وجود دارد. سپس ادله دو قول را بررسی می‌نماید و در نهایت می‌گوید: ادله یکی از طرفین باید حمل بر تقیه شود، لیکن اشکال این است که عامه نیز در این مورد دو قول دارند. مالک و احمد بن حنبل به وجوب قائل شده‌اند و شافعی و ابوحنیفه به عدم وجوب قائل هستند؛ از این رو مرجع تقیه در این مسئله مشخص نیست. ایشان در ادامه راه‌حلی برای

تشخیص معیار تقیه ارائه می‌دهد که مذهب ابوحنیفه در زمان وی مشهور بوده و خلفا و قضات جور در آن زمان بر اساس این مذهب عمل می‌کردند و شاگردان وی مانند ابویوسف نیز مروجان مذهب وی بوده‌اند، اما احمد (حنبل) و مالک در این زمان مانند سایر علماء (آن عصر) بودند و مذهب مشهور و قول ذکر شده‌ای (فتوای مشهوری) نداشتند؛ از این رو ملاک تقیه و عدم آن، قول و مذهب ابوحنیفه است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۱۰۵).

ممکن است از این بیان مرحوم بحرانی چنین استظهار شود که مقصود وی از مذهب ابوحنیفه، آراء و فتاوی شخص ابوحنیفه است، نه مکتب فقهی او یا فتاوی شاگردان وی یا سایر فقهای مذهب حنفی؛ زیرا کلمه مذهب، هرچند به معنای مکتب فکری و فقهی است، لیکن در لسان فقها فراوان به معنای دیدگاه، نظریه و فتوا به کار می‌رود؛ پس اولاً امکان چنین برداشتی بی‌راهه نیست (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۱، ۲۹۱، ۳۳۶ و ۳۷۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۱۱۲ و ج ۱۰، ص ۴۱۹ و ج ۱۳، ص ۲۷ و ج ۱۹، ص ۲۵۷). به علاوه، برای چنین برداشتی شواهدی وجود دارد؛ مانند اینکه صاحب حدائق می‌گوید مذهب ابوحنیفه در زمان وی مشهور بوده، در حالی که بر اساس اسناد تاریخی، مذاهب اربعه اهل سنت پس از دوران شکوفایی اجتهاد اهل سنت و در دوره بعدی، یعنی در قرن چهارم، به وسیله شاگردان صاحبان این مکاتب مشهور شدند (ر.ک: گرجی، ۱۴۲۱، ص ۹۶).

۴-۱-۲. تعدد ابوحنیفه بر مخالفت با امام صادق (ع)

گزارشی که نعمت‌الله جزایری، سید جواد حسینی عاملی و محدث بحرانی نقل کرده‌اند، مبنی بر اینکه افعال و فتاوی ابوحنیفه در تمامی احکام و مسائل برخلاف دیدگاه و سیره امام صادق (ع) بوده است: «ابوحنیفه گفت: من اقوال جعفر بن محمد الصادق را در تمام احکام و مسائل می‌دانم و برعکس آنها عمل می‌کنم، تنها این را نمی‌دانم که او در هنگام رکوع نماز، چشمانش را می‌بندد یا باز نگه می‌دارد، تا بتوانم برخلاف آن عمل نمایم» (جزایری، بی‌تا، ص ۴۸۳؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۶۳۸). البته برخی منابع به جای رکوع، واژه «سجده» را به کار برده‌اند (بحرانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰). بر اساس این گزارش، در صورت تعارض دو روایت، اگر روایتی موافق فتوای

ابوحنیفه بود، به دلیل مخالفت ابوحنیفه با امام صادق علیه السلام در تمامی احکام، می توان گفت حق در روایت مخالف است.

۲-۴. تحلیل و بررسی ادله این نظریه

در این که به استناد دو دلیل مزبور بتوان شخص ابوحنیفه را ملاک موافقت با عامه و تقیه دانست، جای تأمل است.

۲-۴-۱. تأمل در شهرت مذهب ابوحنیفه

مقدمتاً شایان ذکر است که تا پیش از دوران غیبت، مذاهب متعددی در میان اهل سنت شکل گرفته بود، به طوری که تعداد این مذاهب تا نیمه قرن چهارم به ۱۳۸ مذهب می رسید (پاکتچی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۰۵) و انحصار مذاهب اربعه پس از دوران غیبت صورت گرفته است و پیش از آن مذاهب متعددی در میان اهل سنت وجود داشت (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۹۰؛ رشتی، بی تا، ص ۴۴۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۹۴؛ نراقی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۸۶؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۳۵). بنابراین، تا آن زمان مذهب ابوحنیفه به عنوان یک مکتب فقهی مطرح نبوده تا در روایات امام باقر یا امام صادق علیه السلام آن را به عنوان معیار و ملاک تقیه معرفی نمایند.

توضیح اینکه ابوحنیفه از سال ۱۲۰ق و پس از مرگ استادش حماد بن ابی سلیمان تدریس فقه و فتوا را آغاز کرد (صیمری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱-۲۲) و با توجه به اینکه امام باقر علیه السلام در سال ۱۱۴ق به شهادت رسید، فتاوی ابوحنیفه نمی تواند معیاری برای تشخیص تقیه بودن یا نبودن روایات صادره از امام باقر علیه السلام باشد. در عصر امام صادق علیه السلام و سایر ائمه نیز تا پیش از دوران غیبت، فقهای شاخص متعددی در جامعه اهل سنت حضور داشتند که پیروان فراوانی داشتند و تا نیمه قرن چهارم هجری، آراء و فتاوی ۱۳۸ فقیه در بین اهل سنت شایع شد و مردم در امور دینی و فقهی خویش از آنان تقلید می کردند (پاکتچی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۰۵). تعدد فقها و مجتهدان در میان اهل سنت مشکلاتی را به وجود آورده بود، چنان که کثرت مذاهب و فتواها موجب بروز هرج و مرج های فقهی گشته بود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۱۴۳). این امر در نهایت موجب انسداد باب اجتهاد در اهل سنت گردید و بر اساس آن تنها فتواها و مبانی چهار فقیه اهل سنت، مبنای عمل مردم و حکومت شد که این امر نیز

پس از دوران غیبت صورت گرفت (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۹۰؛ رشتی، بی تا، ص ۴۴۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۹۴؛ نراقی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۸۶؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۳۵). بنابراین، تا پیش از این زمان، به دلیل حضور فقها و مجتهدان متعدد در میان اهل سنت و صدور آراء و فتاوی گوناگون (و پیروان و شاگردانی نیز که هر یک از آنها داشتند)، فتاوی ابوحنیفه در حدی در جامعه نفوذ نداشته است که امام علیه السلام نتواند در مقابل آن، دیدگاه واقعی خویش را بیان کند.

۴-۲-۲. تأمل در گزارش منسوب به ابوحنیفه

گزارش مورد استناد - که ابوحنیفه در تمامی امور با امام صادق علیه السلام مخالفت می نمود و برعکس ایشان عمل می کرد و فتوا می داد - از جهات متعدد قابل خدشه و غیر قابل پذیرش است:

بررسی سندی این گزارش

۱. این گزارش در هیچ یک از کتب معتبر امامیه ذکر نشده و ابتدا در کتاب «زهر الربیع» تألیف سید نعمت الله جزایری و کتاب «کشکول» شیخ یوسف بحرانی ذکر شده است که هر دو اثر محل تأمل است و مؤلفان این دو کتاب اخباری هستند و این دو اثر را نیز نمی توان در زمره آثار علمی دانست.

۲. نویسندگان این سه اثر منبع و سند این گزارش را نیز بیان نمی کنند و معلوم نیست از چه منبعی گرفته شده است. به عبارت دیگر، با مراجعه به این دو کتاب مشخص می گردد که نویسندگان هیچ گونه سندی برای گزارش مذکور ارائه نمی دهند و همان طور که ذکر شد، این مطلب در سایر کتب امامیه و اهل سنت نیز نقل نگردیده است. این امر (عدم ذکر سند و عدم نقل در سایر منابع) نیز دلیل دیگری بر بی اعتباری گزارش مذکور است.

۴-۲-۳. ابتلای این گزارش به تعارض

۱. مطالب ذکر شده در منابع تاریخی و حدیثی - که در ادامه بیان خواهند شد - خلاف این گزارش را بیان می کنند.

۲. بر اساس گزارش منابع تاریخی، ابوحنیفه از نظر سیاسی ارتباط خوبی با شیعیان داشته، در صورتی که وی هیچ گاه رابطه حسنه ای با دو حکومت بنی امیه و

بنی عباس نداشته است. ابوحنیفه در سال‌های آخر حکومت اموی به عنوان یک فقیه مخالف دستگاه حکومت، مورد توجه جناح‌های مخالف حکومت غیر از خوارج قرار گرفت (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۱). در ادامه، برخی از مستندات تاریخی در رابطه با مخالفت ابوحنیفه با حکومت‌های بنی عباس و بنی امیه و حمایت وی از مخالفان حکومت ذکر می‌گردد:

در جریان قیام زید بن علی، ابوحنیفه او را یاری نمود و پول و سلاح در اختیار وی گذاشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۱). همچنین ابوحنیفه از بیعت و تأیید حکومت بنی عباس سرباز زد و در ماجرای قیام ابراهیم بن عبدالله حسنی بر منصور عباسی، از ابراهیم حمایت جدی نمود (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۱).

علاوه بر حمایت ابوحنیفه از قیام‌های مخالفان حکومت، بر اساس گزارش منابع تاریخی، علی‌رغم اصرار حکومت‌های وقت، ابوحنیفه از پذیرش مناصب حکومتی خودداری می‌نمود. به عنوان مثال، در زمان مروان دوم که والی عراق منصب قضاوت و نظارت بر بیت‌المال را به او پیشنهاد کرد، ابوحنیفه از قبول این پیشنهاد سرباز زد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۲۸) و در اثر فشار والی عراق مجبور به فرار از کوفه و سکونت در مکه شد و تا پایان حکومت اموی در آنجا ماند.

ابوحنیفه در ماجرای قیام حسان بن مجالد بر منصور، و علی‌رغم درخواست خلیفه از ابوحنیفه جهت صدور فتوایی در تأیید خلیفه برای سرکوب حسان بن مجالد، از تأیید خلیفه سرباز زد (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۱) و سرانجام در پایان عمر ابوحنیفه، منصور عباسی منصب قضاوت را به وی پیشنهاد کرد اما ابوحنیفه آن را نپذیرفت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۲۹). برخی منابع اهل سنت عنوان می‌کنند که عدم پذیرش منصب قضاوت از جانب ابوحنیفه موجب عصبانیت خلیفه عباسی از وی و حبس ابوحنیفه گردید. بدیهی است که عدم پذیرش مناصب حکومتی از جانب ابوحنیفه و حمایت وی از قیام‌های ضد حکومتی، دلیلی بر رد ادعای صاحب حدائق مبنی بر شهرت و جایگاه ابوحنیفه (در عصر وی) در دستگاه خلافت است.

در کتاب مجمل التواریخ، در رابطه با عدم پذیرش منصب قضاوت از سوی

ابوحنیفه چنین نقل شده است: «ابوحنیفه رضی الله عنه در روزگار منصور بود و منصور او را بازداشتته بود به جهت آنکه قضا قبول نمی‌کرد و منصور سوگند خورده بود که تا عمل من نکند، او را دست باز ندارم» (ابن مهلب، بی‌تا، ص ۵۱۴). در نهایت، منصور عباسی ابوحنیفه را به بغداد احضار کرده و حبس نمود (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۲۹). برخی منابع عنوان می‌کنند که ابوحنیفه در زندان منصور مسموم شده بود (پاکتچی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۱). گزارش دیگری نیز وجود دارد که پس از خودداری ابوحنیفه از پذیرش منصب قضا، منصور وی را تهدید کرد. در نهایت، ابوحنیفه از روی اکراه منصب قضاوت را پذیرفت اما دوران قضاوت وی تنها سه روز بود و او در این مدت حکمی صادر نکرد و در روز سوم بیمار شد و چند روز بعد از دنیا رفت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۳۰).

۴-۲-۴. رابطه حسنۀ ابوحنیفه با امام صادق (علیه السلام)

۱. با این که فقه ابوحنیفه مبتنی بر عقل‌گرایی بود و برای روایات ارزش چندانی قائل نبود و روایات را تنها در صورت تواتر می‌پذیرفت، بر طبق منابع حدیثی اهل سنت، روایات گوناگونی را از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است (ابن حبه انصاری، بی‌تا، ص ۳۴؛ قاری، ۱۴۰۵، ص ۲۱۱؛ ابوزهرة، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸). این مسئله از آن جهت دارای اهمیت است که بر اساس نقل منابع اهل سنت، ابوحنیفه تنها روایات اندکی را صحیح می‌دانسته است؛ حتی برخی از منابع اهل سنت چنین نقل کرده‌اند که ابوحنیفه صرفاً ۱۷ روایت را معتبر می‌دانسته است (ابن خلدون، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۶۱). با این اوصاف، برخی از روایاتی که نقل کرده و پذیرفته است از طریق امام صادق (علیه السلام) و بدون واسطه به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نسبت داده شده و این گویای جایگاه والای امام در نزد وی می‌باشد.

۲. گزارش‌های متعددی از روابط خوب ابوحنیفه با امام صادق (علیه السلام) وجود دارد و شیخ طوسی وی را در شمار اصحاب امام صادق (علیه السلام) ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۱۵). در منابع شیعی نیز روایتی از ابوحنیفه در تأیید جایگاه علمی امام صادق (علیه السلام) نقل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۲۰؛ کشی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۳۰). در منابع مختلف اهل سنت نیز روایتی از ابویوسف، شاگرد شاخص ابوحنیفه نقل

می‌شود که نشان‌دهنده احترام ویژه ابوحنیفه به امام صادق (ع) در نزد عموم مردم است: ابویوسف می‌گوید: ابوحنیفه در مسجد الحرام نشسته بود و در حال افتا برای مردم بود که جعفر بن محمد (ع) ایستاد و به ابوحنیفه توجه کرد. ناگهان ابوحنیفه متوجه حضور جعفر بن محمد (ع) شد، پس قیام کرد و خطاب به جعفر بن محمد (ع) گفت: ای فرزند رسول خدا (ﷺ)، اگر ابتدا متوجه حضور شما می‌شدم، خداوند (این صحنه را) نمی‌دید که من نشسته باشم و شما ایستاده باشید. پس جعفر بن محمد (ع) به ابوحنیفه فرمود: بنشین ای ابوحنیفه و پاسخ مردم را بده (صیمری، ۱۴۰۵، ص ۸۷؛ قرشی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۳؛ قاری، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۵۵). این روایت بیانگر جایگاه والای امام صادق (ع) نزد ابوحنیفه است و عموم مردم نیز از این امر آگاه بودند. جایگاه و عظمت امام (ع) نزد ابوحنیفه و احترام‌گذاری وی نسبت به امام، به‌طور طبیعی احتمال تقیه از سوی حضرت را کاهش می‌دهد.

۴-۵. عدم موضوعیت تقیه نسبت به ابوحنیفه

تقیه زمانی موضوعیت دارد که یک دیدگاه یا فتوا به‌گونه‌ای در جامعه - یا محل سکونت امام یا راوی - شهرت داشته باشد که امام (ع) توانایی مخالفت با آن را نداشته باشد. در حالی که در منابع شیعه، روایات گوناگونی از گفت‌وگوی علمی بین امام صادق (ع) و ابوحنیفه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در حضور مردم و اصحاب هر دو نقل شده است که بر اساس این روایات، امام صادق (ع) در تمامی موارد به‌صورت آزادانه دیدگاه خویش را در مقابل ابوحنیفه بیان می‌کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۸۹).

در وسائل الشیعه نیز روایاتی وجود دارد که بر اساس آنها، در برخی موارد، امام صادق (ع) در حضور ابوحنیفه و به‌صورت کاملاً آزاد دیدگاهی مخالف برخی مبانی و فتاوی ابوحنیفه بیان می‌نموده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۱۹).

بنابراین، اگر این روایات صحیح باشند، چگونه می‌توان پذیرفت که امام صادق (ع) بدون هیچ‌گونه نگرانی و تقیه‌ای در حضور دیگران در رابطه با برخی مبانی مهم فقهی ابوحنیفه با وی گفت‌وگو نماید و جامعه نیز هیچ‌گونه واکنشی نشان ندهد، اما امام صادق (ع) به‌خاطر لزوم رعایت تقیه نتواند روایتی بر خلاف یک فتوی

ابوحنیفه بیان نماید؟

در برخی موارد نیز روایاتی نقل شده که امام علیه السلام در پاسخ به سؤالات ابوحنیفه، برخی اشتباهات وی را گوشزد نموده است. به نظر نمی‌رسد با وجود این فضای باز علمی بین آن دو، بتوان گفت که امام از روی تقیه سخنانی را همسو با ابوحنیفه فرموده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۲۴۹).

۴-۲-۶. مقایسه ابوحنیفه با زراره

در برخی از روایات، امام صادق علیه السلام ابوحنیفه و زراره را ذم فرموده است: ابوبصیر گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مقصود از آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» (انعام/۸۲) چیست؟ فرمود: «خداوند ما و تو را از آن ظلم نگه دارد». عرض کردم: «آن چیست؟» فرمود: «به خدا سوگند آن چیزی است که زراره و ابوحنیفه و این قبیل افراد به وجود آورده‌اند». عرض کردم: زنا جزء آن است؟ فرمود: «زنا گناه است» (کشی، ۱۴۹۰، ص ۱۴۵). در روایت مشابه دیگری، امام علیه السلام غیر از زراره و ابوحنیفه، اصحاب آنها را نیز ذکر می‌کند (کشی، ۱۴۹۰، ص ۱۴۶).

در رابطه با این روایات، ذکر چند نکته ضروری است:

الف) در منابع حدیثی روایاتی وجود دارد که امام صادق علیه السلام به صراحت می‌فرماید که دلیل ذم زراره در روایات فوق، دفاع از زراره و حفظ جان ایشان است. به عنوان مثال، امام صادق علیه السلام در روایت مفصلی خطاب به فرزند زراره می‌فرماید: به پدرت (زراره) سلام برسان و بگو همانا ایراداتی که من بر او می‌گیرم در واقع برای دفاع از اوست؛ زیرا مردم و دشمنان ما به هر شخصی که از نزدیکان ماست و ما از او تعریف می‌کنیم، هجوم برده و او را اذیت می‌کنند و چه بسا او را به قتل می‌رسانند. من او را ذم کردم تا به واسطه انتسابی که با ما پیدا کرده است، توسط مردم و دشمنان اهل بیت آزار نبینند. به خدا قسم که زراره بهترین اصحاب من و از بهترین اصحاب پدرم است (کشی، ۱۴۹۰، ص ۱۳۸-۱۳۹). امام علیه السلام در روایت فوق به صراحت بیان می‌کند که به خاطر نزدیکی زراره به اهل بیت و برای حفظ جان وی مجبور به ذم وی شده است تا با این حربه خطر دشمنان را از زراره دفع نماید.

قرینه‌ای که مؤید مدح ابوحنیفه در روایت فوق از سوی امام صادق علیه السلام است، این

است که بنابر گزارش‌های تاریخی و برخی روایات، ابوحنیفه نیز به لحاظ سیاسی از جنبش‌ها و قیام‌های شیعیان علیه حکومت‌های وقت، به‌طور کامل حمایت کرده بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۱؛ پاکتچی، ۱۳۷۲، ص ۳۸۱). بنابراین می‌توان این احتمال را (بر اساس قرائن موجود) مطرح کرد که ذکر نام ابوحنیفه در کنار نام زراره و ذم آنها جهت حفظ جان هر دوی آنها بوده است. صرف وجود این احتمال (که همراه با قرائن قوی نیز می‌باشد) مانع از استدلال به این احادیث و اعتقاد به ذم وی توسط امام علیه السلام می‌گردد.

ب) تقیه زمانی موضوعیت دارد که امام علیه السلام برای حفظ جان خویش یا شیعیان یا حفظ وحدت مسلمانان نتواند حکمی برخلاف فتوای ابوحنیفه بیان نماید، در صورتی که در این روایات امام علیه السلام به صراحت و بدون هیچ نگرانی بابت حفظ جان خویش و شیعیان، زراره و ابوحنیفه را ذم می‌کند؛ بنابراین تقیه در اینجا موضوعیت ندارد.

۴-۲-۷. مذمت ابوحنیفه از سوی اهل سنت

ابوحنیفه در میان اهل سنت مخالفان متعددی داشت. ابویوسف یعقوب بن سفیان فسوی، از محدثان و مورخان قرن سوم هجری، در کتاب معروف خود با عنوان «المعرفة والتاریخ» روایات متعددی از علما و فقهای اهل سنت در ذم ابوحنیفه نقل کرده است. به عنوان مثال، در رابطه با شخصیت ابوحنیفه از قول سفیان ثوری، محدث برجسته اهل سنت، چنین آمده است: «در اسلام هیچ شخصی متولد نشد که ضررش برای اهل اسلام بیشتر از ابوحنیفه باشد» (فسوی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۷۸۳). در کتاب تاریخ بغداد نیز به برخی بزرگان اهل سنت چنین نسبت داده شده که میان ابوحنیفه و حق حجابی وجود دارد (کنایه از گمراهی ابوحنیفه) (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۰۸). همچنین در برخی از منابع اهل سنت، ابوحنیفه تکفیر شده (فسوی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۷۸۶) و برخی از بزرگان اهل سنت عقاید وی را کفرآمیز دانسته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۶۹). مخالفت برخی از اهل سنت با ابوحنیفه تا بدانجا بود که برخی از بزرگان اهل سنت عقیده داشتند در صورتی که حکم مسئله‌ای مشخص نبود، باید فتوای ابوحنیفه را مشاهده کرد و برعکس آن عمل نمود (خطیب بغدادی،

۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۰۹؛ فسوی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۷۸۵.

علاوه بر این، در دوره‌های بعد نیز که مذهب ابوحنیفه به عنوان یک مذهب شاخص در میان اهل سنت گسترش یافت، کتب زیادی توسط اهل سنت و امامیه علیه ابوحنیفه نگاشته شد؛ مانند: «الرد علی ابی حنیفة» نگاشته ابراهیم بن اسماعیل ابن علی، «الرد علی ابی حنیفة فی الرأی» نگاشته ثمامه بن اشرس معتزلی (متوفی ۲۱۳ق)، «الرد علی ابی حنیفة» نگاشته عبدالله بن ابی حمیدی (متوفی ۲۱۹ق) از اصحاب حدیث، «علی ضرار و جهم و ابی حنیفة و حفص فی المخلوق» نگاشته ابوالهذیل علاّف معتزلی (متوفی ۲۲۶ق)، «الرد علی ابی حنیفة» نگاشته ابوبکر بن ابی شبیه (متوفی ۲۳۵ق)، کتاب «فیما خالف فیهِ ابوحنیفة علیاً و عبدالله» از محمد بن بصر مروزی (متوفی ۲۹۴ق)، «الرد علی ابی حنیفة فی الرأی» نگاشته ابوالفضل قرطلوسی، «نقض ما عمله ابو عبدالله الجرجانی فی ترجیح مذهب ابی حنیفة» نگاشته ابومنصور عبدالقادر بن طاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹ق).

طبیعی است که زمانی در میان اهل سنت در رابطه با ابوحنیفه تا بدین حد اختلاف نظر وجود داشته و اهل سنت آزادانه دیدگاه‌های وی را نقد می‌کردند، نمی‌توان گفت که نسبت به فتاوی ابوحنیفه تا بدانجا تعصب وجود داشته که امام صادق (علیه السلام) نمی‌توانسته حکمی برخلاف فتاوی وی بیان نماید. روایات شیعه در مورد گفت‌وگوهای امام صادق (علیه السلام) با ابوحنیفه نیز مؤید این دیدگاه است.

ابوحنیفه معتقد به آزاداندیشی در فقه بود و تقلید کورکورانه از خویش را بدون آنکه شخص دلیل احکام وی را بداند، جایز نمی‌دانست. در کتاب «الانتقاء فی فضائل الثلاثة الأئمة» چنین آمده است: «زفر بن الهذیل یقول سمعت اباحنیفة یقول لا یحل لمن یتقی من کتبی أن یتقی حتی یعلم من این» (ابن عبدالبر، بی‌تا، ص ۱۴۵). واضح است که چنین تفکری مانع از بیان فتواها و دیدگاه‌های مخالف خویش نمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

در این که مراد از عامه به عنوان یکی از مرجحات باب تعارض روایات چیست، در بین فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنها آن را - در صورتی که

فتاوی ائمه مذاهب اهل سنت نیز متفاوت باشد - بر ابوحنیفه و فتاوی وی تطبیق داده اند و در صورت تعارض بین دو روایت و تکافوی آنها از جمیع جهات، می گویند آن را که مخالف دیدگاه های ابوحنیفه است باید برگزید؛ زیرا وی در بین ائمه مذاهب فقهی اهل سنت از جایگاه بالاتری برخوردار بوده و نیز تعمد داشته برخلاف نظرات امام صادق علیه السلام فتوا دهد. در حالی که دستاورد مطالعات انجام شده در این مقاله این است که دو دلیل مزبور ناتمام است؛ زیرا این موضوع در مورد روایات امام باقر علیه السلام با توجه به اینکه ابوحنیفه در آن زمان هنوز بر کرسی افتا ننشسته بود، کلاً منتفی است. در مورد امام صادق علیه السلام و بعد از آن نیز اولاً ابوحنیفه در زمان حیات خود در بین اهل سنت و نیز فقهای آنها و حاکمیت از جایگاهی برخوردار نبود که امام علیه السلام به دلیل موقعیت و قدرت اجتماعی و نفوذ ابوحنیفه نتواند برخلاف نظرگاه های او فتوا دهد و مجبور به تقیه باشد. شاهد این مطلب، انتقادهای شدید از او، مذمت و حتی تکفیر وی و نگاشتن کتاب های متعدد بر علیه وی در همان قرن سوم و چهارم هجری است. از دیگر سو، در موارد فراوانی امام علیه السلام دیدگاه های وی را مورد نقد قرار می دهد و یا در مواردی شخص وی را مورد مذمت قرار می دهد. گزارش تعمد ابوحنیفه در مخالفت با امام صادق علیه السلام نیز ناتمام است؛ زیرا اولاً این گزاره از حیث سند ناتمام است و اولین بار در کتاب «زهر الربیع» در قرن یازدهم وارد شده و فاقد سند قابل قبولی است. ثانیاً دیدگاه های سیاسی اجتماعی ابوحنیفه، حمایت وی از برخی نهضت های شیعی و احترام قابل ملاحظه وی نسبت به امام صادق علیه السلام، این احتمال را رد می کند. در نتیجه، در باب تعارض روایات نمی توان روایتی که موافق با نظر ابوحنیفه است و فاقد مرجوحیت دیگری است، صرفاً به خاطر موافقت با وی، حمل بر تقیه نمود و روایت معارض با آن را برگزید.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن حبه انصاری، ابویوسف یعقوب. (بی تا). الآثار. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۹۸۱م). العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من

- عاصره‌هم من ذوی الشأن الأكبر. بیروت: دار الفکر.
۴. ابن رشد، محمد بن أحمد. (۱۴۰۸ق). المقدمات الممهّدات (محقق: محمد حجی). بیروت: دار الغرب الإسلامي.
۵. ابن عبد البر، ابوعمر یوسف بن عبدالله. (بی تا). الانتقاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالک و الشافعی و أبی حنیفة رضی الله عنهم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. ابن قدامه حنبلی، عبدالله بن احمد. (۱۳۸۸ق). المغنی. قاهره: مکتبه القاهرة.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع و دار صادر.
۹. ابن مهلب، محمد بن شادی. (بی تا). مجمل التواریخ و القصص (مصصح: محمد تقی بهار). تهران: کلاله خاور.
۱۰. ابن نجیم، زین الدین بن إبراهیم. (بی تا). البحر الرائق شرح کنز الدقائق. بیروت: دار الکتب الإسلامی.
۱۱. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۲۳ق). مقاتل الطالبین. قم: مکتبه الحیدریه.
۱۲. ابوزهره، محمد. (۱۳۹۹ق). ابوحنیفه: حیات و عصره - آراؤه و فقهه. (بی جا): دار الفکر العربی.
۱۳. ابوزهره، محمد. (بی تا). تاریخ المذاهب الإسلامیه. قاهره: دار الفکر العربی.
۱۴. امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). الرسائل. قم: اسماعیلیان.
۱۵. امامی، محمد. (۱۳۸۶ش). بازکاوی عدم وجوب قرائت سورة کامل. مقالات و بررسی‌ها دانشگاه تهران، (۸۵)، ۲۱-۴۰.
۱۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۴ق). رسائل فقهیه. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۸. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: طبع آل البيت علیهم السلام.
۱۹. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. بحرانی، یوسف بن احمد. (بی تا). کشکول. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۱. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۲ش). مدخل ابوحنیفه. در دایرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ۵). تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۲. تسلیخ، محسن؛ عربشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل؛ حسینی، بی بی زینب؛ بهمن پوری، عبدالله. (۱۳۹۸ش). واکاوی دلالت قاعده مخالفت با عامه در فقه و اصول شیعه. فقه و اصول، ۱۶(۴)، ۵۷۳-۵۹۹.

۲۳. جزایری، سید نعمت‌الله. (بی‌تا). زهر الربیع. بیروت: العالمية للتجلید.
۲۴. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۵. حائری اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ق). الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة. قم: دار احیاء العلوم الإسلامیة.
۲۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
۲۷. حسینی عاملی، سید جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. خطیب بغدادی، ابوبکر. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. خطیب، مصطفی عبد‌الکریم. (۱۴۱۶ق). معجم المصطلحات و الألقاب التاریخیة. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت و دمشق: دار العلم و الدار الشامیة.
۳۱. رشتی، حبیب‌الله. (بی‌تا). بدائع الأفكار. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق). الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی. (بی‌تا). القواعد و الفوائد. قم: کتابفروشی مفید.
۳۴. صدر، محمدباقر. (۱۴۰۸ق). مباحث الأصول. قم: مطبعة مرکز النشر و مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. صیمری، حسین بن علی. (۱۴۰۵ق). أخبار أبی حنیفة و أصحابه. بیروت: عالم الکتب.
۳۷. طباطبایی حکیم، محمدسعید. (۱۴۱۴ق). المحکم فی أصول الفقه. قم: مؤسسه المنار.
۳۸. طباطبایی حکیم، محمدسعید. (۱۴۲۸ق). الکافی فی أصول الفقه. بیروت: دار الهلال.
۳۹. طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الشیخ الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۴. علیزاده نوری، عطیه؛ فخلعی، محمدتقی؛ صابری، حسین. (۱۳۹۳ش). نگرشی تاریخی-تحلیلی به مرجحیت مخالفت با عامه در متون فقه امامیه و تأملاتی در آن. کاوشی نو در فقه، (۲۱)، ۶۵-

۹۲.

۴۵. علیزاده نوری، عطیه؛ فخلعی، محمدتقی؛ صابری، حسین. (۱۳۹۷ش). اعتبارسنجی مرجحیت مخالفت با عامه در علاج تعارض اخبار (موردپژوهی: نجاست خمر). پژوهش‌های فقهی، ۱۴(۳)، ۵۸۰-۵۵۵.

۴۶. علیزاده نوری، عطیه؛ فخلعی، محمدتقی؛ صابری، حسین. (۱۳۹۹ش). درنگی در مرجحیت مخالفت با عامه در پرتو تحدید گستره عامه. فقه و اصول، ۱۵(۱)، ۹۸-۱۲۰.

۴۷. عمرانی یمنی، ابوالحسن یحیی. (۲۰۰۰م). البیان فی مذهب الإمام الشافعی (محقق: قاسم محمد النوری). جده: دار المنهاج.

۴۸. فسوی، یعقوب بن سفیان. (۱۴۰۱ق). المعرفة و التاريخ (محقق: عمری اکرم ضیاء). بیروت: مؤسسة الرسالة.

۴۹. قاری، علی بن سلطان محمد. (۱۴۳۰ق). الأثمار الجنية فی أسماء الحنفية. بغداد: دیوان الوقف السني. مرکز البحوث و الدراسات الإسلامية.

۵۰. قاری، نورالدین ملاعلی. (۱۴۰۵ق). شرح مسند أبی حنيفة. بیروت: دار الکتب العلمية.

۵۱. قرافی، أحمد بن إدريس. (۱۹۹۴م). الذخيرة. بیروت: دار الغرب الإسلامي.

۵۲. قرشی، عبدالقادر بن محمد. (بی تا). الجواهر المضیة فی طبقات الحنفية. کراچی: کتابخانه میر محمد.

۵۳. کاسانی، ابوبکر بن مسعود. (۱۴۰۶ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دار الکتب العلمية (چاپ دوم).

۵۴. کشی، محمد بن عمر. (۱۳۸۱ق). رجال الکشی (همراه با تعلیقات میرداماد). قم: (بی تا).

۵۵. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۹۰ق). رجال الکشی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

۵۶. گرجی، ابوالقاسم. (۱۴۲۱ق). تاریخ فقه و فقها. تهران: مؤسسه سمت.

۵۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۵۸. مدنی کاشانی، رضا. (۱۴۱۰ق). کتاب القصاص للفقهاء و الخواص. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۵۹. مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۵ش). أصول الفقه. قم: اسماعیلیان.

۶۰. مغنیه، محمد جواد. (۱۹۷۵م). علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید. بیروت: دار العلم للملایین.

۶۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.

۶۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرة المعارف فقه مقارن. قم: امیرالمؤمنین (ع).

۶۳. موسوی بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية. قم: نشر الهادی.

۶۴. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۶۵. نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۸ش). أنیس المجتهدین فی علم الأصول. قم: بوستان کتاب.

۶۶. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه

آل البيت علیهم السلام.

۶۷. نووی، محیی الدین یحیی. (۱۴۲۱ق). المجموع شرح المذهب. بیروت: دار الفکر.

۶۸. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۶۹. هیشمی، ابن حجر احمد بن محمد. (۱۳۷۷ش). مناقب امام اعظم (ترجمه عبدالرئوف مخلص).

(بی جا): انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.

۷۰. یزدی، محمدکاظم. (۱۴۲۶ق). التعارض. قم: مؤسسه انتشارات مدین.

