

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
دوفصلنامه علمی امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم / شماره چهارم / پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سر دبیر: حسن طارمی راد
جانشین سر دبیر: محمدفرید انصاری
مدیر اجرایی: حسن رستمی
اعضای هیئت تحریریه
زهره اخوان مقدم
رضا برنجکار
منصور پهلوان
محمدتقی سبحانی
حسن طارمی راد
نهل غروی نائینی
سید رضا مودب
محمدعلی مهدوی راد
فتح الله نجارزادگان
علی نصیری
ویراستار: محمد مهدی حکیمیان
صفحه آرا: محبوب محسنی



قیمت دوفصلنامه: ۲۰۰ هزار تومان

تیراژ: ۵۰۰ جلد

آدرس: قم، خیابان بسیج، جنب کوچه ۳۹، بنیاد بین المللی امامت

تلفن: ۰۲۵-۳۳۵۵۳۶۵۷-۹۸+

تارنمای دوفصلنامه: ipj.emamat.org

این دوفصلنامه با همکاری انجمن علمی امامت حوزه علمیه قم منتشر می شود.



انجمن علمی امامت حوزه علمیه



بنیاد بین المللی امامت
Emamat International Foundation
مؤسسة الإمامة الدولية

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه پذیرش مقالات

۱. تمامی فرایندهای مربوط به مقاله (اعم از ارسال، اطلاع از نتیجه ارزیابی و...) از طریق سامانه دوفصلنامه «امامت در پرتو قرآن و سنت» به آدرس ipj.emamat.org انجام می‌پذیرد و نویسنده باید تمامی فایل‌های مربوطه را در سامانه بارگذاری نماید.

۲. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد. در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما نویسنده مسئول مشخص شده و عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام شخص مورد نظر درج شود. همچنین وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق ذکر گردد.

۳. چنانچه مقاله‌ای مستخرج از پایان‌نامه تحصیلی یا طرح پژوهشی خاصی باشد، نویسنده موظف است در صفحه اول مقاله اطلاعات دقیق پایان‌نامه یا طرح مربوطه را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که عدم این اطلاع‌رسانی احراز شود، مطابق مقررات رفتار خواهد شد.

۴. دوفصلنامه، از پذیرش مقالات ترجمه‌ای معذور است.

۵. حجم مقاله ارسالی حداکثر ۹۰۰۰ کلمه باشد.

۶. نویسندگان محترم در صورت اصلاح مقاله طبق نظر داوران، باید موارد اصلاح شده در مقاله را حتما با رنگ سبز مشخص کنند.

۷. فایل‌های اصلی که می‌بایست هنگام ثبت مقاله در سامانه ارسال گردد از این قرار است:

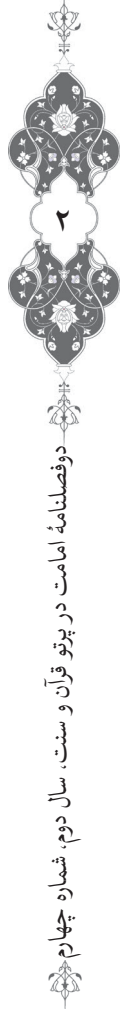
(الف) فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)

(ب) فایل تعهدنامه و عدم تعارض منافع

(ج) فایل مشخصات نویسندگان

(د) فایل خوداظهاری علمی نویسندگان

۸. درج کد Orcid برای نویسندگان الزامی است. برای دریافت این کد از طریق لینک



مقابل اقدام شود: <https://orcid.org/register>

۹. شیوه‌استناددهی

روش استناددهی دوفصلنامه «امامت در پرتو قرآن و سنت» APA است. نویسندگان موظفند همه استنادهای درون‌متنی و پایان اثر را دقیقاً بر اساس الگوی زیر درج نمایند:

استنادهای درون‌متنی:

لازم است ارجاعات درون‌متنی به شیوه زیر ذکر گردد:

• کتاب‌ها: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحه. مثال:

(طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴/۱۲۰)

• مجلات و نشریات: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره مسلسل نشریه/ شماره

صفحه. مثال: (رحیمی، ۱۳۹۵: ۴۶/۱۱)

• آیات قرآن کریم: سوره، شماره آیه. مثال: (فرقان: ۵)

نکته: در ارجاعات درون‌متنی در صورت تکرار منبع، می‌توان از کلمه (همان) یا (پیشین) استفاده کرد.

فهرست منابع:

لازم است فهرست منابع در پایان مقاله، با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان براساس شیوه زیر تنظیم گردد:

• کتاب‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال نشر داخل پرانتز، نام کتاب

ایتالیک، نام مترجم یا محقق، محل نشر: ناشر.

مثال: طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۹)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه

سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

• مقالات: نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، نام نویسنده، سال نشر داخل پرانتز،

نام مقاله داخل گیومه، نام نشریه ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات.

مثال: عابدی و میرباقری، مریم و سید محسن، (۱۴۰۲)، «واکاوی ولایت تکوینی و

آثار مترتب بر آن در انگاره شیعی»، نشریه پژوهش دینی، شماره ۴۶، ص ۸۳-۱۰۸.





فهرست مطالب

نخستین شیعه‌ها و نخستین اندیشه‌ها؛ پیشینه‌ای از اندیشه امامت در نیم قرن نخست اسلام کریم مؤمنی	۷
پژوهشی در اصالت «معرفت فطری نسبت به امام و نبی» در پرتو روایات تفسیری محمد داوود زارع مهرجردی / محمد تقی سبحانی	۴۵
تبیین و تحلیل اندیشه‌های معلی بن خنیس در باب امامت اهل بیت علیهم السلام امید شیرینی	۸۳
بررسی راه‌های تعیین امام در اندیشه مذاهب اسلامی با تأکید بر نقد نظریه اختیار سید حسن موسوی اصل / حامد مقدم	۱۰۵
برائت از مخالفان در آثار شیخ مفید رحمته الله علی بدرلو	۱۳۳
ادله برائت از مخالفان اهل بیت علیهم السلام در آثار شیخ صدوق رحمته الله مصطفی احمدی منش	۱۶۵
تحلیل ریشه‌ها و عوامل منفی‌نگری نسبت به برائت شیعی در اندیشه سلفی‌گرایان ایرانی سید محمد مهدی موسوی	۱۸۷
مدخل پرونده علمی؛ درآمدی بر روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار محمد عشایری منفرد / سید محمد مهدی زیدی	۲۱۷
روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار محمد عشایری منفرد / سید محمد مهدی زیدی	۲۲۷
روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث امامت علی اصغر پارسامقدم	۲۵۱
روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات وثاقت راویان سید حسن متهمجد عسکری / علی اصغر پارسامقدم	۲۸۷
روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه سید حسن سیادت	۳۲۱
روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت سنجی حدیث علیرضا قائمی‌نیا / محمد مهدی دلیر	۳۵۱



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/07/06

Revised: 2025/10/02

Accepted: 2025/12/13

Published Online: 2026/08/16



© the authors



The First Shiites and the First Ideas: A Background to the Idea of Imamate in the First Half-Century of Islam

Karim Momeni¹

Abstract

The first century of Islam, and particularly its first half, represents a distinctive period and the earliest context for the emergence of Imami thought, in which the doctrinal propositions and principal theological components of Imami Shiism were already present. However, the emergence and manifestation of these ideas and beliefs can be traced primarily through the social and political developments and practical events of that period. At that time, these beliefs were less frequently explained and elaborated in theoretical terms, which is itself one of the factors that has led some scholars to question the authenticity of the theoretical doctrinal components of the Imami theory of Imamate in the first century. Adopting a historical-theological approach and employing a method of analyzing historical and hadith-based propositions, this study demonstrates that groups at that time were known by designations such as the “Companions of Ali,” “Shiites,” “Ghulat Shiites,” “Rafidites,” and others, and were distinguished by particular intellectual and doctrinal characteristics. In addition to believing in the position of the Ahl al-Bayt as divinely chosen figures, they attributed particular spiritual and religious ranks to them. This group also regarded the essential characteristics of an Imam as divine appointment, special knowledge, infallibility and purity from disobedience, error, and forgetfulness, and being the most excellent of people after the Prophet. Furthermore, the study demonstrates that the establishment of the Shiite community on the basis of these fundamental beliefs took place during that same period, centered on the Ahl al-Bayt of the Prophet and through the propagation and following of their close companions.

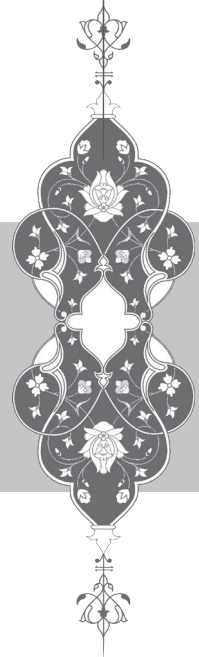
Keywords: The First Shiites, Imamate Thought, Doctrinal Shiism, History of the Emergence of Shiism, Essential Characteristics of Imamate

* Cite this article: Momeni, K. (2026). The First Shiites and the First Ideas: A Background to the Idea of Imamate in the First Half-Century of Islam, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.7-43.

 10.22034/emamah.2026.564616.1096

1. Assistant Professor, Imamology Specialized Center, International Imamate Foundation, Qom, Iran.

mominik110@gmail.com



نخستین شیعه‌ها و نخستین اندیشه‌ها؛ پیشینه‌ای از اندیشه امامت در نیم قرن نخست اسلام*

کریم مؤمنی^۱

چکیده

قرن نخست اسلام و به خصوص نیمه اول آن، به عنوان دوره‌ای ویژه، نخستین خاستگاه اندیشه امامیه است که گزاره‌های اعتقادی و مؤلفه‌های اصلی اعتقادی تشیع امامیه در آن وجود داشته؛ اما بروز و ظهور این اندیشه و باورها، بیشتر در بستر تحولات اجتماعی و سیاسی و رویدادهای عملی آن زمان قابل پیگیری است. این عقاید در آن زمان، کمتر به صورت نظری شرح و تبیین داده شده که این، خود یکی از عواملی است که باعث تردید برخی در اصالت مؤلفه‌های اعتقادی نظریه امامت امامیه در قرن نخست شده است. در این نوشتار با رویکرد تاریخ کلامی و با روش تحلیل گزاره‌های تاریخی و حدیثی، نشان داده شده است که جماعتی در آن زمان با عنوان‌هایی مانند «اصحاب علی»، «شیعه»، «شیعه غالی»، «رافضی» و... با میزهای فکری و اعتقادی خاص شناخته می‌شدند و علاوه بر اعتقاد به جایگاه «امامت» اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان برگزیدگان الهی، مقامات خاصی را برای آنان برمی‌شمردند. این طایفه همچنین ویژگی‌های اصلی امام را نصب از جانب خداوند، علم ویژه، عصمت و طهارت از عصیان، سهو و نسیان و افضل مردمان بعد از نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانستند. افزون بر این نشان داده شده که پایه‌گذاری جامعه

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

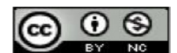
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: مؤمنی، کریم، (۱۴۰۴)، نخستین شیعه‌ها و نخستین اندیشه‌ها؛ پیشینه‌ای از

اندیشه امامت در نیم قرن نخست اسلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، ۴(۲)، ص ۷-۴۳.

doi 10.22034/emamah.2026.564616.1096

۱. استادیار، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

mominik110@gmail.com

شیعی بر پایه این باورهای اساسی، در همان زمان و با محوریت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و تبلیغ و پیروی اصحاب خاص آنان صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: نخستین شیعیان، اندیشه‌های امامتی، شیعه اعتقادی، تاریخ پیدایش شیعه، ویژگی‌های اساسی امامت

۱. مقدمه

قرن نخست اسلام و به خصوص وقایع نیمه اول آن، مهم‌ترین دوره در شکل‌گیری نظام و فرهنگ اسلامی است که اساس و پایه‌های نظام فکری و اعتقادی مسلمانان در دوره‌های بعد بر آن استوار شده است. به طوری که می‌توان گفت پیشینه و سنگ بنای اغلب افکار و آرای فعلی جوامع اسلامی، مبتنی بر اتفاقات و آرای است که در آن زمان مطرح بوده است. از این رو، دقت و واکاوی آرای افراد و گروه‌ها و اتفاقات این دوره خاص و تحقیق درباره چنین دوره‌ای از تاریخ اسلام، اهمیت ویژه‌ای دارد. با توجه به این‌که اولین اختلاف بین مسلمانان پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، مسئله «امامت» بوده است (مقدس، بی‌تا: ۱۲۳/۵)، همین یکی از اصلی‌ترین عوامل زمینه‌ساز در پیدایش فرقه‌ها و شکل‌گیری اندیشه‌های متفاوت در بین مسلمانان شد (اشعری، بی‌تا: ۳۹/۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۴: ۲۳/۱). از این رهگذر، اصالت‌یابی باورهای امامیه به عنوان یکی از مذاهب اصلی اسلام و بررسی حوادث و عواملی که در شکل‌گیری باورهای اساسی این مذهب نقش داشته‌اند، اهمیت دارد. از سوی دیگر، درباره پیدایش مذهب شیعه، نظریه‌های مختلفی بیان شده است. برخی معتقدند پیدایش شیعه و افرادی با این عنوان در همان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است (رازی، بی‌تا: ۸۳/۲)؛ چنان‌که شیعیان، خود تاریخ پیدایش شیعه را هم‌زمان با اسلام دانسته‌اند. برخی دیگر پیشینه این مذهب را به زمان رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و ماجرای وصیت و درخواست ایشان، هنگام مریضی منجر به وفات ایشان دانسته‌اند (اشعری، بی‌تا: ۳۹/۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۴: ۲۳/۱) و برخی نیز پیشینه شیعه را در دوران عثمان و پس از او در دهه سوم بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله بیان کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۹۵/۲). در این میان، نظریاتی وجود دارد که بیان می‌دارد پیشینه و ریشه اندیشه‌های فعلی امامیه،

در همان نیم قرن نخست اسلام بوده، ولی برگرفته از تفکرات غالبانه شخصیتی به نام «عبدالله بن سبا» و هم‌کیشان او است (ر.ک: عسکری، ۱۳۸۶: ۱۵/۱).

برخی ردیه‌نگاران نیز باورهایمانند قول به امامت منصوصه علی و اهل بیت علیهم‌السلام، وصایت، خلیفه الله و خلیفه الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودن آنان و باورهای مثل نصب الهی، علم ویژه، افضلیت و عصمت آنان از گناه، سهو و خطا و برائت از اصحابی را که پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مرتد گشتند به هشام بن حکم در قرن دوم نسبت داده‌اند (ملطی، ۱۴۱۸: ۲۵/۱). برخی نیز پیدایش شیعه امامیه و مؤلفه‌های اصیل اعتقادی آن را ساخته و پرداخته برخی غلات و مفوضه در قرن‌های دوم و سوم به بعد، قلمداد کرده و بیان کرده‌اند نظریه امامت امامیه، با ارکان و مؤلفه‌های اعتقادی فعلی آن از قرن سوم به بعد، رفته‌رفته به ادبیات کلامی پیروان این مکتب وارد شده است (ر.ک: مدرسی، ۱۳۷۴: ۵-۲۷). از این رو اصالت باورهای یادشده درباره اهل بیت علیهم‌السلام را انکار کرده و چنین القا نموده‌اند که چنین باورهایی در قرن‌های نخست اصالت نداشته و این امور بعدها از سوی برخی غالیان به تفکر امامیه وارد شده است (قلمداران، بی‌تا: ۱۶۰ و ۳۴۶؛ برقی، بی‌تا: ۴۰۸).

با این حال به اذعان محققان، تحقیق در این برهه از تاریخ با چالش‌هایی مواجه است که در دیگر دوره‌های تاریخی چندان به چشم نمی‌آید؛ زیرا اسناد و میراث مکتوب تاریخی و حدیثی اسلامی غالباً برای قرن‌های دوم و سوم به بعد بوده و منابع مستند و بدون واسطه، برای تحقیق در قرن نخست کمیاب است. به نظر می‌رسد با همان منابع اندک این قرن و میراث و نوشته‌جات حدیثی، تاریخی، تفسیری و رجال‌های بعدی با روش عقلایی تجمیع قراین و شواهد و تحلیل گزاره‌های تاریخی موجود از منابع فریقین، می‌توان فرایند شکل‌گیری آرا و عقاید مذاهب فکری آن زمان را بازسازی و ترمیم کرد. با توجه به بروز و ظهور بیشتر آرا و عقاید مردم صدر اسلام در بستر تحولات اجتماعی و سیاسی و رویدادهای عملی آن زمان و عدم شرح و تبیین اغلب اندیشه‌ها و باورهای مردم آن زمان به صورت تئوری و نظری، همین عوامل باعث تردید عده‌ای در اصالت مؤلفه‌های اعتقادی

نظریه امامت امامیه فعلی در قرن‌های نخست و به خصوص قرن اول شده است. از این رو، نگارنده در این مقاله با رویکرد تاریخ کلامی و روش نقلی و تحلیل تاریخی، بر آن است مؤلفه‌های اساسی نظریه امامتی امامیه را که قوام و پایداری این نظریه به آن‌ها وابسته است؛ یعنی ویژگی‌های نصب، علم ویژه، عصمت و افضلیت را در چند ساحت بررسی و ریشه‌یابی کند و در این راستا به این پرسش‌ها پاسخ دهد؛ اولاً آیا در قرن نخست و به خصوص نیمه اول آن، فرد یا افرادی با اندیشه‌ها و ممیزه‌های اعتقادی امامیه فعلی وجود داشته است؟ ثانیاً به فرض وجود چنین کسانی، باورهای اساسی آنان چه بوده و حدود و ویژگی‌های اصلی اندیشه امامتی که شیعیان نخستین برای امامت ائمه علیهم‌السلام قائل بوده‌اند چه اموری بوده است؟ ثالثاً بین اندیشه امامتی شیعیان آن زمان و نظریه امامتی شیعیان امامیه در قرن‌های بعدی، تفاوت‌های اساسی وجود داشته است یا خیر؟

۲. شیعیان نخستین و تمایزهای فکری

در این بخش بیان می‌شود آیا اساساً فرد یا گروهی با عنوان «شیعه» یا عنوان‌های مشابه دیگر که نشانگر «تشیع» با ممیزه‌ها و شاخصه‌های فکری و عقیدتی شیعیان فعلی باشد، در سده نخست وجود داشته است یا خیر؟ چنانچه وجود داشته، آیا همگی آنان آرا، افکار و رفتارهای یکسانی داشته‌اند و در بین خود آنان تفاوت‌های عقیدتی و رفتاری نمایانی وجود داشته است یا خیر؟

۱-۱. شیعه و رافضیه

ابن خلدون (م ۸۰۸ ق) کسانی را که در صدر اسلام با نام و عنوان «شیعه علی بن ابی طالب» شناخته شده بوده‌اند، نام برده و در این باره می‌نویسد: «جمعی از صحابه، شیعه علی بودند و او را سزاوارتر از دیگران به خلافت می‌دانستند» (ابن خلدون، ۱۹۸۴: ۲۱۵/۳).

بنابر گزارش‌های تاریخی، درباره افرادی از صحابه و تابعان گفته شده: «کان

من شیعة علی [علیه السلام] و با این عنوان در همان زمان ها معروف و شناخته شده بودند. افرادی مانند سلمان فارسی، ابی ذر غفاری، مقداد بن الأسود، عمار بن یاسر (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۳)، ابویوب انصاری (منقری، ۱۴۰۴: ۳۶۶/۱)، مالک بن الحارث النخعی الأشتر (عینی، بی تا: ۶/۵)، کمیل بن زیاد النخعی (ذهبی، ۱۴۰۷: ۹۱۶/۵)، حجر بن عدی، عمرو بن حمق (کلبی، بی تا: ۲۹/۱)، ابی الطفیل عامر بن واثله (ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۲۳۱/۶)، سلیمان بن صرد بن جون (رئیس تواین) (ابن حزم، ۱۴۲۴: ۲۳۸/۱)، کدیر الضبی (عسقلانی، ۱۴۰۶: ۴۸۶/۴)، بنو صوحان (صعصعة بن صوحان، زید بن صوحان و شیخان بن صوحان) (جاحظ، بی تا: ۶۶/۱ و دیگران)، ابوعبدالله الجدلی، عدی بن حاتم الطائی، اصبع بن نباته (ابن سعد، بی تا: ۲۲۸/۶)، ابوطریف والمثنی بن مخربة العبدی (بلاذری، بی تا: ۲۸۸/۱)، عبد خیر بن یزید الخیوانی (ابن سعد، بی تا: ۲۲۱/۶)، سعید بن وهب الهمدانی الخیوانی الکوفی از بزرگان اصحاب علی [علیه السلام] (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۸۰/۴)، أبوالأسود الدؤلی (اصفهان، بی تا: ۳۴۶/۱۲). ابن قتیبه دینوری و برخی دیگر از تاریخ نگاران متقدم اهل سنت، اسامی افرادی را به عنوان «أسماء الغالية من الرافضة» ذکر کرده اند و افراد دیگری را مانند حارث اعور، عطیه عوفی، حبة بن جوین عرنی (ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۵۳۷/۱)، ابن سعد، بی تا: ۱۷۷/۶ و ابراهیم نخعی با عنوان «الشیعة» نام می برند. ابن قتیبه سپس نام بیش از چهل نفر از تابعان را به عنوان «شیعه» ذکر نموده است (دینوری، بی تا: ۶۲۴/۱).

مقدسی (م ۵۰۷ق) شیعیان را به چند دسته تقسیم می کند و می نویسد:

سه دسته از آنان در همان زمان حیات علی [علیه السلام] بودند که فرقه ای از آنان که جمله امور را اختصاص به او و موالات او می دانستند، اینان عمار یاسر، سلمان، مقداد، جابر، ابوذر غفاری، عبدالله بن عباس و جریر بن عبدالله بجلي و دحیة بن خلیفه کلبی و نظیر اینان از صحابه است... گمان غیر حق در مورد آنان نمی رود و جایی برای طعن بر آنان نیست و فرقه دیگر که مقدار قلیلی غلو داشته اند نسبت به عثمان، ولی کمی مایل به شیخین بوده اند، اینان عمرو بن حمق، مالک اشتر، محمد



بن ابی بکر، اینان در این حد که علی علیه السلام را ولی امر بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله می دانستند و در همه جا صاحب ایشان بوده که در زمان ابوبکر و عمر و عثمان همین مقدار را اظهار می کردند، و فرقه دیگر که غلو شدید داشتند اینان اصحاب عبدالله بن سبا بودند که آنان را سبئی می گفتند که علی بن ابی طالب علیه السلام را خالق و رازق و ممیت و محیی می دانستند (مقدس، بی تا: ۵/۱۲۴).

همچنین نوشته است:

پس از شهادت علی بن ابی طالب علیه السلام، شیعیان متفرق شدند و فرقه ای از آنان که امامیه است و اکثریت آنان را تشکیل می دهد عقایدی چون قول به دوازده امام و این که علی علیه السلام علم دارد به هرآنچه مردم به آن محتاج هستند و عصمت از گناه و سهو و خطا و غلط و معتقد به ارتداد مردم پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به جز چند نفر از آنان مانند سلمان و مقداد و ابوذر و جابر و عبدالله بن عباس و عمار و انتظار خروج ثانی عشر و قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف و قول به تقیه، از عقاید شاخص آنان است (همان).

با بررسی آثار و گزارش های رسیده از این افراد می توان اثبات کرد این گونه نبوده است که همراهی این شیعیان با امیرالمؤمنین علیه السلام فقط در برخی امور سیاسی و جنگ ها بوده باشد، بلکه علاوه بر حمایت ها و همراهی های مداوم این افراد با علی بن ابی طالب و اهل بیت علیهم السلام، اینان با یکدیگر عقاید مشترک و با سایرین عقاید متمایزی داشته اند و به اصطلاح، اینان «شیعه اعتقادی» بوده اند. یکی از ویژگی های آشکار این افراد، داشتن مودّت و محبت شدید نسبت به امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام بوده است؛ به گونه ای که وقتی معاویه از ابوالطفیل سؤال کرد علی علیه السلام را چگونه دوست داری، پاسخ داد: «همانند حبّ مادر موسی نسبت به موسی و از خداوند به خاطر کوتاهی در حق او شکوه می کنم» (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳/۴۶۹).

از سوی دیگر در کتاب های حدیثی، تاریخی و رجالی اهل سنت، گاهی افرادی از شیعه با عنوان «روافض» یا «رافضی» یاد شده است. ابن منظور معتقد

است روافض قومی از شیعه هستند که به آنان «رافضه» گفتند؛ چون زید بن علی را ترک کردند. اصمعی گفته است آنان با زید بن علی بیعت می‌کردند تا این‌که به او گفتند از شیخین اظهار برائت کن تا به همراه شما با مخالفان بجنگیم؛ اما او از چنین کاری ابا کرد و آنان نیز زید را ترک کردند و به آنان رافضه گفتند (ابن منظور، بی‌تا: ۱۵۷/۷). در عین حال مشاهده می‌شود برخی از زیدیه با عنوان «أقل الرافضة غلوا» یاد کرده‌اند (ابن قتیبه، بی‌تا: ۶۲۲/۱) و به بعضی از اصحاب که پیش از ماجرای زید بوده‌اند نیز این عنوان داده شده است که به عنوان اصحاب علی علیه السلام اسامی آن‌ها در ادامه بیان خواهد شد. سخن اصمعی تأیید می‌کند یکی از شاخصه‌های فکری روافض «اظهار و اعلان برائت از شیخین» بوده است که گروهی چنین عقیده‌ای را در آن زمان ابراز می‌کردند. در عمل و در مقام تطبیق نیز عالمان اهل سنت، عنوان رافضی را بر کسانی که ابوبکر و عمر را نپذیرفته‌اند اطلاق کرده‌اند؛ چنان‌که تمیمی می‌گوید: «کسی که علی را بر ابوبکر مقدم کند او رافضی است» (تمیمی، ۱۴۰۴: ۴۵۶/۱).

بنابر این مبنا که هرکس علی علیه السلام را بر دیگران و از جمله شیخین برتر بداند رافضی است، پس باید افرادی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله مانند ابی ایوب خالد بن زید انصاری، سلمان، ابوذر، مقداد، خباب، جابر، ابی سعید خدری و زید بن ارقم که علی علیه السلام را بر غیر او برتری می‌دادند (منقری، بی‌تا: ۳۶۶/۱) نیز رافضی بوده باشند. ابویوسف فسوی (م ۳۴۷ق) اصحابی از امیرالمؤمنین علیه السلام مانند رشید هجری و حبة عرنی، اصبع بن نباته و ابوسعید عقیصا را نام می‌برد و آنان را از روافض می‌داند (فسوی، ۱۴۱۹: ۴۲۲/۱). در دوره‌های بعد از صحابه، برخی محمد حنفیه فرزند امیرالمؤمنین علیه السلام و همچنین امام صادق علیه السلام را «صاحب الرافضة» نامیده‌اند (سدوسی، بی‌تا: ۴/۱).

ابن قتیبه، جابر جعفی و وزارة بن اعین را از رافضه دانسته است (دینوری، بی‌تا: ۶۲۲/۱). وی در بیان اسامی رافضه اشخاصی مانند ابوالطفیل، صحابی پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام و ابوعبدالله الجدلی (جوزجانی، ۱۴۰۵: ۴۶/۱؛ ذهبی، ۱۹۹۵: ۳۹۰/۷) را از رافضه دانسته (دینوری، بی‌تا: ۶۲۲/۱). او مختار و اصحابش و همچنین ابراهیم بن

مالک اشتر و اصحاب او را از رافضه می‌داند (همان). ابوالطفیل عامر بن واثله از اصحاب پیامبر ﷺ و آخرین کسی بود که ایشان را دیده بود و از دنیا رفت (ذهبی، ۱۴۰۷: ۴۶۹/۳). راجع به «ابوالطفیل» چنین نگاشته‌اند: او تمام مشاهد با علی علیه السلام بود و در قیام انتقام جویانه مختار، از قاتلان امام حسین علیه السلام با او بود و به رجعت ایمان داشت (دینوری، بی‌تا: ۳۴۱/۱). همچنین او از شعرای صحابه و شخصی حاضر جواب بود و او را «متشیع فی علی» معرفی می‌کردند که امیرالمؤمنین علیه السلام را بر دیگران برتری می‌داد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۹۷/۴). او مواجهه‌هایی با معاویه در دفاع از امیرالمؤمنین علیه السلام داشته است (ضبی، بی‌تا: ۵۵/۱).

ابن عبدربه (م ۳۲۸ ق) نیز از گروهی با عنوان رافضه در صدر اسلام خبر می‌دهد؛ او از شعبی نقل می‌کند، او رافضه را گروهی متمایز با سایر مسلمانان در عقاید و فقه معرفی کرده و می‌گوید:

رافضه ملک و حکومت را منحصر در آل علی علیه السلام می‌دانستند؛ همان‌گونه که یهودیان فقط آل داوود را مستحق ملک و حکومت می‌دانستند و عقیده به نزول مهدی از آسمان و لزوم جهاد در کنار او داشته‌اند و در مسائلی مانند اوقات نماز و شیوه طلاق و نکاح، نظرات متفاوتی داشتند (ابن عبدربه، ۱۴۲۰: ۲۳۴/۲).

درباره برخی اصحاب نیز تعبیر «شیعی غالی» یا «من غلاة الشيعة» به کار رفته است (ذهبی، ۱۹۹۵: ۹۳/۲). حَبَّة بن جوین عرنی یکی از اصحاب علی علیه السلام است که در همه مشاهد همراه ایشان بود و برخی نیز او را از اصحاب پیامبر ﷺ دانسته (ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۵۳۷/۱) و او را از غلات شیعه معرفی کرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۵: ۱۸۸/۲). ذهبی در تاریخ الإسلام می‌نویسد:

یک معنا از تشیع؛ یعنی حب علی و بغض نواصب؛ اما اگر کسی به سببی متعرض یکی از صحابه گردد او شیعی غالی است و از او تبری می‌جویم (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۳۸/۱۴).

این مطلب نشان می‌دهد کسانی از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام که به آنان شیعه غالی گفته شده است، از این رو بوده که آنان مخالفان امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام از میان اصحاب را تخطئه و مخالفت و براءت از آنان را ابراز می‌کردند؛ چنان‌که ذهبی می‌نویسد:

شیعه غالی در زمان گذشته و در عرف آنان کسی بود که بر عثمان، زبیر، طلحه، معاویه و برخی از کسانی که به جنگ با علی برخاستند خرده بگیرد و آنان را سب کند (ر.ک: حقانی فضل، ۱۳۹۱: ۱/۱۳۱).

ابن حجر عسقلانی تشیع را در عرف متقدمان، کسانی می‌داند که علی علیه السلام را در جنگ‌هایش مصیب و برحق دانسته و مخالفان او را خطاکار دانسته‌اند؛ سپس اینان را دو دسته می‌داند که دسته‌ای از آنان معتقد بودند علی علیه السلام افضل خلق بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است (یعنی عده‌ای از شیعیان به برتری و تفضیل علی علیه السلام بر همگان و از جمله شیخین قائل بوده‌اند)؛ اما ابن حجر تشیع را در عرف متأخران «رفض محض» دانسته و آنان را «رافضی غالی» خوانده است (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۱/۸۱). بنابراین، ویژگی‌هایی که برای رافضه گفته شده، برای کسانی که شیعه یا شیعه غالی خوانده شده‌اند نیز وجود داشته است.

۲-۱. سبّیه

«سبّی» عنوان دیگری است که در لابه‌لای منابع حدیثی، تاریخی و رجالی اهل سنت مشاهده می‌شود و برخی اشخاص و گروه‌ها با این عنوان تخطئه شده‌اند. مقدسی می‌نویسد:

فرقه دیگر که غلو شدید داشته، اینان اصحاب عبدالله بن سبا بودند که آنان را سبّیه می‌گفتند که علی بن ابی طالب علیه السلام را خالق و رازق و ممیت و محیی می‌دانستند (مقدسی، بی‌تا: ۱۲۴/۵).

ابوالحسن ملطی، سبّیه را به چهار گروه تقسیم می‌کند و معتقد است: یک گروه از آنان قائل به خالق و باری بودن علی علیه السلام و او را حی لایموت

می دانستند که علی بن ابی طالب علیه السلام آنان را سوزاند. گروه دوم قائل به این که علی علیه السلام نمرده است و در ابرها است و گروه سوم قائل به موت علی علیه السلام ولیکن رجعت او قبل از قیامت بودند و گروه چهارم قائل به امامت محمد بن علی و صاحب الزمان بودن او شدند. ولی قول مشترک همه آنان قول به بدا برای خداوند است (ملطی، ۱۴۱۸: ۱/۱۹).

نوبختی معتقد است سبئیة و اصحاب او را «أَوَّلَ مَنْ قَالَ بِالْغُلُوِّ» معرفی کرده و در مورد او می نویسد:

او از کسانی است که اظهار طعن و برائت علیه ابوبکر و عمر و عثمان کرد و او را اولین کسی می داند که قول به وجوب امامت علی علیه السلام را آشکارا اعلام کرد و همچنین برائت از اعدای ایشان را اظهار و علنی نمود... وقتی علی علیه السلام قصد داشت عبدالله بن سبا را به قتل برساند، عده ای از مردم صیحه و فریاد برآوردند که آیا می خواهی کسی را بکشی که مردم را دعوت به حب شما اهل بیت علیهم السلام و ولایت تو و برائت از دشمنان تو می نماید؟! سپس علی علیه السلام او را به مدائن تبعید کرد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۸-۲۳).

این گزارش به خوبی نشان می دهد مردمی که با تعبیر «صاح الناس» از آنان یاد شده است، به قتل ابن سبا راضی نبودند و عقایدی از او را مانند داشتن ولایت اهل بیت علیهم السلام و برائت از دشمنان علی علیه السلام صحیح و مورد تأیید خود دانسته و چنین عقایدی را مصداق غلو نمی دانستند. دینوری برخی رافضه را نیز به عبدالله بن سبا منسوب دانسته و از آن ها به خاطر اعتقاد به ربوبیت علی علیه السلام، با عنوان «أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الرَّافِضَةِ» یاد می کند (دینوری، بی تا: ۶۲۲/۱). وی در دوره های بعد فرقه های مغیریه (اصحاب مغیره بن سعید) را به خاطر داشتن اعتقاد «لَوْ شَاءَ عَلِيٌّ لَأَحْيَا عَادًا وَثَمُودَ وَالْقُرُونَ بَيْنَهُمَا؛ اگر علی بخواهد قوم های عاد و ثمود و قرون بین آن ها را زنده می نماید» را از سبئیة رافضه دانسته است (همان).

بررسی های تاریخی نشان می دهد بی شک عبدالله بن سبا عقاید غلوآمیزی داشته است؛ اما بعدها به عده ای از شیعیان اعتقادی که تمایزهای فکری و

عقیدتی خویش را در زمان حکومت علی (علیه السلام) ابراز کردند لقب «سبئی» داده و با هدف تخطئه و تحقیر شیعیان علی (علیه السلام) این مسئله را رواج داد (ر.ک: زکی زاده، ۱۳۹۴: ۱۵۵/۶۳). چنان که بیان شد، برخی عقاید منسوب به سبئیه، به آن ها اختصاص نداشته و بین همه شیعیان و حتی آنان که به رفض و غلو متهم نشده اند نیز وجود داشته است. به عنوان مثال، طعن بر خلفا و برائت از برخی کارهای آنان فقط به عبدالله بن سبا و طرف داران او منسوب نبوده است، بلکه برخی دیگر از اصحاب مانند ابوذر که به شیعه علی معروف بودند، سخن به طعن علیه خلفا می گشودند و سنت هایی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) را که به دست آنان تغییر یافته بود، در بین مردم فریاد می کشیدند؛ به گونه ای که در مسجد، مردم گرد آنان می نشستند و این سخنان را می شنیدند (یعقوبی، بی تا: ۱۷۱/۲؛ بلاذری، بی تا: ۲۷۷/۲).

بنابر گزارشی که طبری از واقدی (م ۲۰۷ ق) نقل می کند، عبدالله بن سبا در حجاز، عراق، کوفه و مصر هم فکرانی داشت؛ از جمله اعتقاد به رجعت پیامبر (صلی الله علیه و آله) همانند رجعت عیسی (علیه السلام) و اعتقاد به این که هر نبی باید وصی ای داشته باشد و علی بن ابی طالب (علیه السلام) وصی پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خاتم اوصیا است؛ منکران وصایت علی (علیه السلام) ظالم ترین افراد بوده که حق او را تضییع کرده و امر امت را به دست گرفته اند و این افراد علیه امرا و ولات امر سخن می گفتند و مکاتبه های سری و پنهانی با یکدیگر داشتند و در آن، مردم را به تظاهر امر به معروف و نهی از منکر علیه امرا دعوت می کردند (طبری، بی تا: ۶۴۷/۲).

اگرچه با تحقیق و بررسی بیشتر درباره چنین گفتاری روشن می شود اعطای چنین نفوذ و نقش محوری به ابن سبا و منسوب نمودن این اعتقادات به ایشان گزاف است؛ اما می توان گفت چنین عقایدی در بین افرادی که به آنان عنوان شیعی، رافضی، غالی فی التشیع، سبئی و اصحاب علی داده اند مشترک بوده است. چنان که مشاهده می شود، یکی از عقاید متمایز شیعیان در آن زمان نیز اعتقاد به «رجعت» بوده است. ابوالطفیل عامر بن واثله همواره به رجعت ایمان داشت (دینوری، بی تا: ۳۴۱/۱). ابوالطفیل به شدت به رجعت معتقد بود؛ ابان بن تغلب



(عسقلانی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱) معتقد است ابوالطفیل به من گفت ایمان و عقیده به رجعت را از گروهی از اهل بدر و افرادی مانند سلمان، ابوذر، مقداد، ابی بن کعب شنیده است و این عقیده را ایشان بر امیرالمؤمنین علیه السلام عرضه و ایشان تصدیق کرده‌اند (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۲/۲). خلیل بن احمد (م ۱۷۵ق) ایمان و عقیده به رجعت به دنیا، قبل از قیامت را به یک قوم و گروه نسبت داده است (فراهیدی، بی تا: ۲۲۶/۱). این سخن نشان می‌دهد کسانی که چنین عقیده‌ای داشتند نه یک یا چند نفر، بلکه قوم و گروهی بوده‌اند. بعدها از میان تابعان نیز افراد دیگری که به رجعت قائل بودند به آن‌ها «شیعی» گفته شده است؛ مانند جابر جعفی (نیشابوری، بی تا: ۲۰/۱) و عکرمه. چنان‌که ابن سعد می‌گوید: «برخی گفته‌اند که عکرمه (م ۱۰۵ق) شیعی است و به رجعت ایمان داشت» (ابن سعد، بی تا: ۲۹۲/۵).

در مجموع، طبق نقل‌ها و گزارش‌ها، بین تمام کسانی که شیعی، رافضی، غالی فی التشیع و حتی سبئی نام گرفته بودند - هرچند ایشان دارای برخی عقاید خاص و بعضاً غلوآمیز بوده که خود حضرت و شیعیان نیز با آن عقاید موافق نبوده و او را از جامعه خویش طرد و تبعید کرده‌اند - اجمالا ویژگی‌های اعتقادی اساسی و مشترکی وجود دارد که آنان را از سایر مسلمانان متمایز کرده است که در اصطلاح، به این افراد با اندیشه‌ها و رفتارهای مشترک و متمایز «شیعه اعتقادی» گفته می‌شود. البته بین این افراد تفاوت‌های رفتاری جزئی وجود داشته است؛ اما مهم‌ترین تفاوت آنان در مقدار بروز و ظهور بیرونی آشکارتر یا نرم‌تر عقاید است.

بنابراین، تا پایان قرن نخست و اوایل قرن دوم، گروه و جمعیتی با عنوان شیعه با عقایدی مشخص و متمایز - مانند قول به خلافت و ولایت الهی اهل بیت علیهم السلام و مودت آنان، برتری علی علیه السلام بر دیگران، برائت از مخالفان اهل بیت علیهم السلام، رجعت، بدا و... - شناخته شده بودند. چنان‌که برخی گزارش‌ها از اوایل قرن دوم (حدود سال ۱۳۰ق) نیز بر همین مطلب دلالت دارد؛ به عنوان نمونه، یکی از سران «حروریه» (خوارج اباضیه) با نام ابوحمزه مختار بن عوف ازدی سلیمی در سخنرانی‌اش در مدینه، به قصد تخطئه شیعیان آنان را چنین توصیف می‌کند:

دین‌شان را بر تعصب نسبت به شخصی که به آن وابسته‌اند قرار داده‌اند و در تمامی آنچه او می‌گوید از او اطاعت می‌کنند... و بر عناصر عقیدتی مانند ولایت، افتراض طاعت، علم غیب و رجعت برای شیعیان، تاکید می‌کند (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۱۷۴/۲۳؛ ر.ک: ابطحی، ۱۳۹۷: ۱۲).

۳. ویژگی‌های اساسی امامت

یکی از چالش‌های اساسی مسلمانان از ابتدا، مسئله شرایط و ویژگی‌های امام و رهبر جامعه بوده است. شیعه امامیه براساس مبنای «الهی بودن جایگاه امامت و رهبری امت» پس از پیامبر ﷺ، چهار ویژگی نصب، علم ویژه، عصمت و افضلیت را برای رهبر و امام جامعه برشمرده است. در ادامه گزارش‌های تاریخی و متون روایی، افکار و رفتار و گفتارهای شیعیان نخستین و اصحاب اهل بیت (علیهم‌السلام) و مردمان آن زمان درباره موضوع یادشده بررسی و تحلیل خواهد شد.

۳-۱. نصب

یکی از باورهای اساسی امامیه، باور به «نصب» است. آنان مقام امامت را الهی دانسته که با جعل و عطای پروردگار به افراد خاص و برگزیده اعطا می‌شود. این قول در مقابل عقیده اهل سنت مبنی بر «اختیار الناس» است که مردم در اساس اعطا و بازپس‌گیری مقام امامت نقش دارند. هرچند برخی فرقه‌نگاران، دیدگاه نصب الهی امام را به هشام بن حکم در قرن دوم نسبت داده‌اند (ملطی، ۱۴۱۸: ۲۵/۱)؛ اما طبق اسناد و گزارش‌های تاریخی مورد استناد فریقین، نخستین بار چنین سخنی که «رهبر جامعه پس از پیامبر ﷺ و جانشین او، باید از جانب خداوند منصوب باشد» را خود پیامبر ﷺ در ابتدای دعوت بیان کرد؛ زمانی که قبایل و سران مشرک را به اسلام و حمایت از نبوت خویش دعوت کرد و امر نبوت خویش را بر قبيله بنی‌عامر بن صعصعه عرضه نمود، یکی از مردان زیرک آنان به نام فراس بن عبدالله به پیامبر ﷺ رو کرد و پرسید: «اگر ما با تو بر این امر بیعت کردیم و خداوند شما را بر دشمنان پیروز کرد آیا امر (رهبری جامعه) پس از خودت را به ما واگذار

می‌کنی؟ پیامبر ﷺ با عبارت «الْأَمْرُ إِلَيَّ اللَّهُ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» فرمود: «امر رهبری امت پس از من، دست خداوند است و هر جا خود بخواهد آن را قرار خواهد داد» (ابن هشام، ۱۴۱: ۲۷۲/۲). چنین گزارشی نشان می‌دهد مسئله امامت و رهبری الهی جامعه پس از پیامبر ﷺ در همان ابتدای دعوت و در زمان حضور ایشان برای مردم و جامعه قبیله‌ای آن زمان مورد اعتنا و اهتمام بوده است و چنین نیست که این مسئله پس از رحلت پیامبر ﷺ ناگهان در سطح جامعه مطرح شده باشد.

دلیل قاطع بر اثبات اصالت و قدمت باور و عقیده به نصب الهی، این است که تمامی ادله نقلی و روایات نبوی - که شیعیان امامیه به تفصیل در کتاب‌های کلامی، حدیثی، تفسیری و تاریخی خود برای اثبات امامت الهی علی بن ابی طالب و امامان اهل بیت علیهم السلام، به آن‌ها استشهد کرده‌اند - همگی به وضوح قول و عقیده به نصب الهی را اثبات می‌کند. مانند آیه ولایت (مائده: ۵۵)، آیه اکمال (مائده: ۳)، آیه ابلاغ (مائده: ۶۷) و... و شأن نزول‌های آن‌ها. همچنین حدیث غدیر (امینی، بی‌تا: ۱۹۶/۱)، حدیث منزلت (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۳/۱۳۵۹)، حدیث ولایت (ابن حنبل، بی‌تا: ۳۰۵۳/۱)، حدیث ثقلین (نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۰/۱۵) یا خلیفتین (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۳۰۹/۶) و سایر روایات نبوی.

شاهد دیگر کلام پیامبر ﷺ، ذیل روایات «امامان و خلفای دوازده گانه» است که در منابع فریقین نقل شده و در آن با تعبیر «لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۵۴/۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲/۱۸۶) بیان می‌کند چنان‌که این امامان و خلفای پس از من از جانب مردم رها شوند و از آن‌ها حمایت و نصرت نشود، جایگاه آنان محفوظ بوده و آسیبی به آن نخواهد رسید. براین اساس، این جایگاه به جعل و عطای الهی است نه از شئون و اختیارات مردم.

امامان اهل بیت علیهم السلام و اصحاب آنان نیز با بیان عنوان نصب، به این ویژگی اشاره کرده‌اند. در مناشده‌ای که علی علیه السلام با خوارج داشت و ابن عباس را به ابلاغ آن مأمور کرد، به منصوب بودن خویش از طرف خداوند به عنوان علم و نشانه

هدایت همانند کعبه با عبارت: «لَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ... نَصَّبَنِي عَلَمًا...». تصریح کرده است (طبری آملی، ۱۴۱۵: ۳۹۴). همچنین ایشان در جنگ صفین و در پاسخ معاویه، با فرستادن ابی‌الدرداء و ابی‌هریره به «نصب او و اوصیای از ذریه ایشان از سوی پیامبر اکرم ﷺ در غدیر به عنوان امام و خلیفه تصریح کرد و هفتاد نفر از بدریان و مهاجران به صدق این مدعا شهادت دادند» (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۵۷/۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۹). ایشان در جای دیگر به «نصب پیامبر خدا ﷺ در غدیر خم به امر خداوند با عبارت «نَصَّبَ رَسُولُ اللَّهِ إِيَّايَ [يَوْمَ] غَدِيرِ خُمٍ بِأَمْرِ اللَّهِ» (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۷۹/۲) تصریح کرده است. برخی اصحاب و یاران ایشان نیز مانند قیس بن سعد بن عباده در مدینه، پس از شهادت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بحثی که با معاویه دارد به «نصب امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عنوان امام و خلیفه و وزیر تصریح می‌کند» (همان: ۷۷۹).

علاوه بر این موارد، اصالت و پیشینه قول و عقیده به نصب الهی را می‌توان از ادله‌ای که امامیه از منابع فریقین بر وجود مقامات الهی امامان اهل بیت (علیهم السلام) به آن استشهاد می‌کند، مبنی بر این‌که امامان اهل بیت (علیهم السلام) «برگزیدگان یا اصفیای خدا و صاحب مقام اصطفاء» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۸۴؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۲۰: ۱۵۴/۳)، «اوصیای نبی خدا» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۶؛ ابن‌اسحاق، بی‌تا: ۱۰۵/۲)، «خلیفه خدا» (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۲۷۷/۵)، «حجت خدا» (شافعی، ۱۹۹۵: ۳۰۹/۴؛ مقدسی، ۱۴۱۶: ۱۹۰۸/۴)، «أولیاء الله یا ولی الله الأمر» (ازدی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۱۱)، «هادی من الله» (بیهقی، بی‌تا: ۵۲۳/۶)، «خیرة الله» (ابن‌طیفور، بی‌تا: ۳۱) بوده‌اند نیز قابل استفاده است. این شئون و مقامات که گویای جعل و نصب پروردگار است، در کنار وجود افرادی از قرن نخست اسلام که چنین مقاماتی را برای امامان اهل بیت (علیهم السلام) قائل بودند، قدمت و اصالت این اندیشه را بدون تکلف، اثبات می‌کند.

۲-۳. علوم ویژه

براساس روایت‌ها و گزارش‌های سده نخست، اعتقاد به علم ویژه الهی امامان در میان اصحاب وجود داشته و دست‌کم اعتقاد و انتظار دسته‌ای از مردم آن زمان نیز

چنین بود که امام و خلیفه الهی، باید چنین علومی داشته باشد و «هر سؤالی که از او پرسیده می شود را پاسخ دهد». همان طور که برخی اصحاب ائمه علیهم السلام چنین بیان کرده اند: «امام عالمی است که خوف جهل بر او نباشد» (یعقوبی، بی تا: ۱۷۹/۲). نوبختی، فرقه ای از شیعه پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بر این عقیده دانسته که علی علیه السلام را به عنوان امامی دانسته اند که اطاعتش واجب است و پیامبر صلی الله علیه و آله نزد ایشان علم به هر آنچه از دین و حلال و حرام و جمیع منافع و مضرات دین و دنیای آنان و جمیع علوم جلیل و دقیق را به ودیعه نهاده است و ایشان آن را حفظ کرده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۸). مقدسی معتقد است شیعیان امامیه قائل بودند علی بن ابی طالب علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام «هر آنچه مردم به آن محتاج هستند را می دانند» (مقدسی، بی تا: ۱۲۴/۵).

۱-۲-۳. پاسخ گویی به هر سؤال و اخبار از آینده

براساس منابع روایی و تاریخی فریقین، مردم زمان علی بن ابی طالب علیه السلام چنین انتظاری داشتند که ایشان به عنوان امام الهی و وصی پیامبر صلی الله علیه و آله هر سؤالی را پاسخ دهد و خود از مردم می خواست هر آنچه می خواهند از او پرسند: «از من پرسید قبل از آن که از میان شما بروم، هیچ چیزی نیست تا روز قیامت مگر این که من از آن به شما خبر می دهم» (صنعانی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۳؛ ازرقی، ۱۴۱۶: ۵۰/۱). ایشان در جای دیگری می فرماید: «به راستی که تحت جوانح من (درون من) چه علوم نهفته ای انباشته شده است؛ پس از من پرسش کنید» (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱۷۸/۱). در سخنانی که حضرت با کمیل بن زیاد نخعی داشته اند، از قدر و منزلت عظیم حجت ها و خلفای الهی صحبت کرده و آنان را عالم ربّانی دانسته که حامل علوم بسیار هستند؛ سپس با اشاره به سینه خویش آن را مملو از علم دانسته که حاملانی برای آن علوم نمی یابد جز افرادی خاص (اصفهانی، ۱۴۰۵: ۲۰۶/۱). مناوی معتقد است علی علیه السلام را «أكثر الصحابة علماً» گفته اند و کسی جز او «سَلُونِي» نگفته است. دارقطنی از ابوسعید نقل می کند عمر هر وقت چیزی را نمی دانست از علی علیه السلام سؤال می کرد

و او جواب می‌داد و مواردی را برشمرده که اصحاب هنگام درماندن در مسئله‌ای، به علی علیه السلام رجوع می‌کردند (منای، ۱۳۵۶: ۳۵۶/۴). در همین راستا، مشاهده می‌شود افراد مختلفی که در عقیده و عمل با امیرالمؤمنین علیه السلام زاویه داشته‌اند، مسائل پیچیده‌ای را از ایشان سؤال نموده و پاسخ دریافت کرده‌اند. شخصی از خوارج به نام ابن‌الکوا پرسش‌های عجیبی مانند سؤال از «چیستی سیاهی درون کره ماه» را از حضرت پرسید که ارتباط مستقیمی با مسائل دینی نداشت و پاسخ شنید (صناعی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۳؛ طبری، بی‌تا: ۵۲/۱).

یعقوبی (م ۲۹۲ق) عده‌ای از اصحاب علی علیه السلام را که این‌گونه علوم را از ایشان دریافت و حمل می‌کردند نام برده و اسامی افرادی مانند حارث أعر، ابوالطفیل عامر بن وائله، حبة عنری، رشید هجری، حویزه بن مسهر، اصبع بن نباته و میثم تمار را بیان کرده است (یعقوبی، بی‌تا: ۲۱۴/۲). در منابع اهل سنت کسانی از اصحاب و شیعیان علی علیه السلام که چنین اخباری را نقل می‌کردند معمولاً به عنوان «غلات شیعه» نامیده شده و اغلب با شاخصه‌هایی مثل قول به «رجعت و اخبار از غیب و امور آینده» شناخته و معرفی شده‌اند. به عنوان مثال، حبة عنری از اصحاب و حاملان علم علی علیه السلام است و برخی او را از غلات شیعه شمرده‌اند. اصبع بن نباته به رجعت عقیده داشت و خبرهایی از آینده نقل می‌کرد (مانند اخبار به زمان شهادت علی علیه السلام در رمضان) (عقیلی، ۱۴۰۴: ۱۲۹/۱). کسانی از تابعان که عنوان شیعه علی را داشته‌اند و از اصحاب علی علیه السلام شمرده شده‌اند، همگی به «رجعت و گفتن اخبارهایی از آینده» معروف بودند (ابن سعد، بی‌تا: ۲۲۵/۶).

آنچه مسلم است این‌که عده‌ای از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام مانند حجر بن عدی، ابوذر غفاری، میثم تمار، رشید هجری، حبة عنری، حبیب بن مظاهر و... اخبارهایی از حوادث آینده را از نزد امیرالمؤمنین علیه السلام دریافت می‌کردند که گاهی این خبرها به گوش دیگران نیز می‌رسید. اشخاصی مانند میثم تمار و رشید هجری اسرار و علوم بسیاری از حوادث آینده را که از امیرالمؤمنین علیه السلام دریافت کرده بودند بعضاً اخبار می‌کردند و گاهی پیش از وقوع این حوادث، این اشخاص به خرافه و

توهم نیز متهم می شدند (ثقفی، ۱۳۹۵: ۷۹۸/۲-۸۰۰). شعبی ماجرای از رشید هجری نقل کرده که پس از شهادت علی علیه السلام از امام حسین علیه السلام برای ملاقات امیرالمؤمنین علیه السلام اذن می خواهد؛ سپس حضرت را ملاقات کرده و بر او سلام می کند و اخبارهایی از حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد را برای وی بازگو می کند؛ از این رو، امام حسین علیه السلام رشید هجری را به خاطر چنین اعتقادی «صاحب سرّ آل محمد علیه السلام» دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۱۰/۴؛ شافعی، ۱۹۹۵: ۱۰۰/۲۴).

ابوجعفر عقیلی (م ۳۲۲ ق) در مقام تضعیف شخصیت بیان می کند رشید هجری کسی بود که شهادت می داد علی بن ابی طالب علیه السلام «دابة الأرض» است و حارث اعور، صعصعة بن صوحان و رشید هجری را از شیعیانی می دانست که دیگران علوم مختلفی را از آنان دریافت می کردند و رشید هجری کسی است که ادعا کرده علی علیه السلام را ملاقات کرده و از او اخباری را کسب کرده است (عقیلی، ۱۴۰۴: ۶۳/۲). ابن حبان (م ۳۵۴ ق) معتقد است رشید هجری به رجعت ایمان داشت و قائل بود علی علیه السلام پس از وفاتش نیز اخبارهایی از اتفاقاتی که در آینده خواهد افتاد را به ایشان گفته است (ابن حبان، ۱۳۹۶: ۲۹۸/۱). با دقت در این گزارش مشخص می شود این اصحاب به خاطر این که به اهل بیت علیهم السلام بعد از وفات متوسل می شدند و از آنان علمی را دریافت می کردند، متهم شدند به این که ایشان را زنده و نامیرا می دانند.

۲-۲-۳. علم به حقایق کتاب و سنت

درباره علوم ویژه حضرت علی علیه السلام نسبت به حقایق کتاب و سنت، روایات و گزارش هایی از صحابه و مردم آن زمان در منابع حدیثی، تاریخی و تفسیری بیان شده است که به برخی از آن ها اشاره می شود. مناوی معتقد است با توجه به روایت نبوی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «علی علیه السلام از قرآن هرگز جدا نمی شود»، او داناترین مردم به تفسیر قرآن بوده است (مناوی، ۱۳۵۶: ۳۵۶/۴). کعب الأحبار علی علیه السلام را اعلم امت می دانست (کوفی، ۱۴۲۰: ۱۸۵). مالک اشتر نخعی در خطبه ای که در مسیر صفین در منطقه قناصرین ایراد کرده، پس از بیان فضائلی از علی علیه السلام ایشان را «فقیه فی دین

الله» و «عالم بحدود الله» معرفی نموده است (منقری، بی تا: ۲۳۸/۱). امیرالمؤمنین (علیه السلام) خطاب به برخی اصحاب فرمود: «آنچه را خدا و رسول فرموده اند را از من بپرسید چون ما اهل بیت (علیهم السلام) اعلم هستیم به آنچه خدا و رسولش فرموده اند» (ابن سعد، بی تا: ۲۴۰/۶). همچنین فرمود: «از کتاب خدا از من بپرسید که من نسبت به زمان و مکان نزول آیات و معانی آن اعلم هستم» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۸۴/۲؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۳).

حضرت خویش را «عالم به تنزیل و تأویل قرآن» دانسته که علم آن را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) آموخته است و از مردم درخواست کرد که هرگونه تنزیل و تأویل قرآن را از ایشان بپرسند (طبری آملی، ۱۴۱۵: ۲۱۹). شاهد این سخن در منابع اهل سنت، روایات بسیاری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که علی (علیه السلام) را کسی می داند که براساس تأویل قرآن به قتال و جهاد می پردازد. داستان این موضوع در منابع اهل سنت با کلیدواژه «خاصف النعل» معروف است (ابن حنبل، بی تا: ۳۳/۳). اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله)، علی بن ابی طالب (علیه السلام) را به عنوان وصی ایشان: «اعلم به علوم و سنت نبی و اعلم به کتاب پروردگار، به علمای یهود» معرفی می کردند (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۹۶/۱). سلمان از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود: «من همان کسی هستم که علم الکتاب به او عطا شده است» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۱۷/۱). امام حسین (علیه السلام) در جمع اصحاب خویش فرمود: «خداوندا تو به ما علم قرآن دادی و ما را فقیه در دین قرار دادی» (طبری، بی تا: ۳۱۵/۳). چنان که زفر بن قیس (کسی که نامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به معاویه را به جریر بن عبدالله بجلی جهت قرائت داد) در خطبه ای علی (علیه السلام) را «عالم به کتاب الله» معرفی کرده است (دینوری، ۱۴۱۸: ۷۸/۱).

بنابراین، براساس آثار و اخبار این عقیده که علم دین و تفسیر و تأویل و حقایق قرآن و سنت نزد علی بن ابی طالب (علیه السلام) است، غیر از عبدالله بن سبا نزد گروهی از اصحاب نیز رواج داشته است؛ چنان که جوزجانی (م ۲۵۹ ق) معتقد است عبدالله بن سبا خیال می کرد قرآن یک جزء از نه جزء است و علم آن نزد علی (علیه السلام) است (جوزجانی، ۱۴۰۵: ۳۸/۱).



۳-۲-۳. علم وراثتی و تحدیثی

یکی از باورهای شایع در میان اصحاب ائمه علیهم السلام، اعتقاد به وراثتی بودن علم پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر انبیای گذشته بود. مالک اشتر، امیرالمؤمنین علیه السلام را «وارث علم الأنبياء» می دانست (یعقوبی، بی تا: ۱۷۹/۲) و ابوذر غفاری در حضور اصحاب، امیرالمؤمنین علیه السلام را «وارث علم پیامبر صلی الله علیه و آله» (همان: ۱۷۱). ابی بریده از پدرش نقل می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را «وَارِثُ عِلْمِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَ وَصِيَّ وَ وَارِثِ خَوِيش» دانسته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۶۶/۳). همچنین اهل بیت علیهم السلام نیز در مواجهه با سؤال برخی اصحاب، از آنان که آیا به شما «علم الغیب» عطا شده است، با منحصر دانستن علم غیبی که مانند علم به ساعت قیامت است به خداوند، چنین علوم و اخباری را «تَعَلَّمُ مِنْ ذِي عِلْمٍ» دانسته و می فرماید: «این علوم را خداوند به نبی خویش عطا نموده و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز آنان را به من تعلیم نموده است و سینۀ من آن ها را دربر می گیرد» (سید رضی، بی تا: ۱۸۷). ابن ابی الحدید در تأیید و شرح این سخن می نویسد:

ایشان [علی علیه السلام] با این سخن فرموده اند امور آینده دو قسم هستند؛ برخی را فقط خداوند می داند و احدی از خلق خویش را بر آن مطلع نمی سازد و قسم دیگر از علوم هستند که خداوند آن را به برخی از بشر اعلام می کنند. سپس می گوید: جایز است انسان برخی از حوادث آینده را بداند مثل آن که پیامبر صلی الله علیه و آله به وصی خود خبر داد که «ستقاتل بعدی الناکثین» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۲۱۸/۸).

ایشان با پذیرش و مسلم دانستن چنین اخبارهایی، منشأ آن ها را دریافت از پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته که در واقع پذیرش علم وراثتی برای اهل بیت علیهم السلام است. امیرالمؤمنین علیه السلام در احتجاج های روز شورای عثمان به فرمودۀ پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ ویژگی «علم» احتجاج کرده بود که حضرت فرمود: «من شهر علم هستم و علی در آن» (طبری، بی تا: ۱۰۵/۳).

گزارش های روایی و تاریخی نشان می دهد منابع علوم وراثتی ائمه علیهم السلام، گاهی

شفاهی و گاهی در قالب نوشته جات و صحیفه‌ها بوده است. برخی اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام (ابی جحیفه)، از وجود صحیفه‌ای در دست علی علیه السلام خبر داده‌اند که حاوی علوم دینی خاص از پیامبر صلی الله علیه و آله و موافق قرآن بوده است (شافعی: بی تا: ۴۲۷/۱). همچنین خبر داده‌اند صحیفه‌ای از علی علیه السلام در دست داشت که در مسائل به آن رجوع می‌کرد (ابن سعد، بی تا: ۲۲۰/۶).

در مجموع آنچه در تاریخ مسلم است، این که امیرالمؤمنین علیه السلام بارها از فتنه‌های پیش رو و اتفاقات آینده به برخی اصحاب خبر می‌داد؛ به طوری که برخی تاریخ‌نگاران اهل سنت در مورد مختار ثقفی - که چنین آخباری را از امیرالمؤمنین علیه السلام شنیده و بازگو می‌کرد - گفته‌اند: «او همواره ادعا می‌کرد که علم غیب می‌داند» (مقدسی، بی تا: ۱۳۷/۵). از طرفی برخی مانند سراقه باری، مختار ثقفی را به خاطر دریافت چنین علومی از اهل بیت علیهم السلام، «امین آل محمد علیه السلام» خطاب می‌کردند (شافعی، ۱۹۹۵: ۱۵۷/۲۰).

از منابعی که منشأ علم ویژه برای امامان اهل بیت علیهم السلام بیان شده، «علم تحدیثی» و «الهام» است. این آموزه در سده نخست برای اهل بیت علیهم السلام از طریق اخبارهایی از پیامبر و اهل بیت علیهم السلام مطرح بوده است. پیامبر صلی الله علیه و آله نقبای از فرزندان خویش را «نقباء محدثون» معرفی کرده است (جمعی از علما، ۱۳۶۳: ۱۴۰). علی علیه السلام، خود و یازده فرزند از اوصیا و امامان اهل بیت علیهم السلام را همگی «محدث» دانسته (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۲/۱) و نزد اصحابی مانند ابن عباس، خود و یازده فرزند از نسل خویش را «أئمة محدثون» دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۳/۱). منابع روایی صحاح اهل سنت نیز اصل وجود افرادی با عنوان «محدثون» به معنای «مُلهَمون»، یعنی کسانی که به آنان الهام می‌شود (نیشابوری، بی تا: ۱۸۶۴/۴) را در امت‌های گذشته و امت اسلام پذیرفته و اخبار کرده‌اند (بخاری، بی تا: ۱۲۷۹/۳).

۳-۳. عصمت

برخی فرقه‌نگاران معتقدند فرقه‌ای از شیعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین عقیده داشتند



که علی بن ابی طالب علیه السلام به خاطر (ویژگی های) عصمت، علم و... مستحق امامت و مقام نبی بود و کسی که مانند پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، صلاحیت مقام امامت را دارد؛ زیرا امور نبوت را اقامه می کند و این مقام پس از علی علیه السلام برای فرزندان فاطمه بنت محمد علیه السلام که معصوم از ذنوب و طاهر از عیوب ... و ایمن از عمد و خطا و لغزش و منصوص بر او از جانب امام قبلش با اسم و اشاره به او باشد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۸-۱۹). برخی تاریخ نگاران در مقام گزارش نظریه امامتی شیعه باور دارند «قول و عقیده ای که همگی شیعیان را دربر می گیرد، قول به ثبوت عصمت ائمه علیهم السلام از صغایر و کبایر» است (ملطی، بی تا: ۴۹/۱).

پیش از بیان اسناد و گزارش های تاریخی، اخبار و روایاتی بیانگر نهادینه شدن عقیده به عصمت اهل بیت علیهم السلام از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و به اذن الهی است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله به اذن خدا، جهت هدایت امت بارها از وقوع برخی اتفاق های آینده پرده برداشته است؛ از جمله روی کار آمدن دو دسته از رهبران و ائمه هدایت و ضلالت (ر.ک: مؤمنی، ۱۳۹۲: ۱۵۰/۱۲۵)؛ آن گاه که اصحاب برای شناخت و تعیین تکلیف وضعیت طاعت خویش از آنان، درباره ویژگی های آن دو دسته از حاکمان سؤال می کردند، ایشان برای شناخت و هدایت مردم، معیارها و ویژگی هایی را بیان کرده و با نفی مطلق، حق طاعت را از دسته دوم و حاکمان جور نفی می کردند؛ همچنین در مقام نهی و تحذیر اصحاب خویش، از پیروی و اطاعت از این سلاطین و حکام می فرمود: «لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ؛ مطلقاً حق اطاعت برای کسی که معصیت الهی مرتکب شده باشد، وجود ندارد» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۱۳۹/۱). در مقابل، چنین حقی را که با امامت ملازم بوده، فقط برای اولی الامر دانسته که معصیت الهی مرتکب نشده باشند و با آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، به اطاعت از آنان دستور داده است. ضمن این که مصداق اولی الامر، صاحب حق طاعت را فقط کسانی دانسته که معصیت مرتکب نشده باشند (هیچ گناه کوچک و بزرگی از آنان سر نزده باشد و معصوم از گناه باشند). روایت یاد شده از سوی عده ای از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله مانند ابن مسعود، انس بن مالک و عبادة بن

صامت و دیگران در بسیاری از منابع اهل سنت با اسناد معتبر نقل شده است
(ابن ماجه، بی تا: ۹۵۶/۲).

این مطلب به روشنی بیانگر این عقیده است که رهبر، صاحب امر و ولی امر جامعه - طبق گفتار و شاخص پیامبر ﷺ - نباید «مَنْ عَصَى اللَّهَ» (غیر معصوم) باشد. این مهم، از سوی پیامبر ﷺ به عنوان یک ویژگی برای شناخت و تشخیص اصحاب، نسبت به رهبر و ولی امر حقیقی جامعه نهاده شده بود؛ به گونه ای که حسین بن سعید اهوازی (متوفای قرن سوم هجری)، در همان زمان «عدم اختلاف بین عالمان شیعه» را ادعا کرد: «خلافی بین علمای ما نیست در این که ائمه علیهم السلام از هر قبیحی مطلقاً معصوم هستند» (اهوازی، ۱۴۰۲: ۷۴).

پس از آن که ویژگی عصمت یا عدم ارتکاب معصیت، به طور کلی به عنوان نشانه ای برای تمییز ائمه حق و خلفای راستین از ائمه جور بیان شد، پیامبر ﷺ به اذن خدا به صورت جزئی تر به معرفی مصداق هایی پرداختند که چنین ویژگی و حق طاعتی را دارا هستند.

طبق نقل مشهور در منابع فریقین، آن گاه که پیامبر ﷺ عبای خویش را بر روی اهل بیت علیهم السلام، یعنی علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام کشید، آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) در شأن آنان نازل شد (طبرانی، ۱۴۰۴: ۹۸/۱۲). عصمت اهل بیت علیهم السلام با «تطهیر از هرگونه پلیدی»، ذیل این آیه که به اتفاق فریقین شأن نزول آن درباره اهل بیت علیهم السلام است، اعلام شد (بیهقی، بی تا: ۱۵۹/۲). اصحاب پیامبر ﷺ از ماجرای این آیه چنین تلقی کردند که اهل بیت پیامبر ﷺ به اراده تکوینی خداوند، مقام و ویژگی خاصی دارند که دیگران شایسته چنین خصوصیتی نیستند؛ و آن طهارت و پاکی عصمت از هرگونه گناه و پلیدی است. چنان که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در حضور برخی اصحاب مانند سلمان، ابوذر، مقداد، محمد بن ابی بکر، عمر بن ابی سلمه، قیس بن سعد بن عباد و عباس استدلال حضرت فاطمه علیها السلام در ماجرای فدک در مقابل عمر را یادآور شد که حضرت در مقام رد هرگونه شهادت علیه گفتار اهل بیت علیهم السلام فرمود:



جایز نیست شهادت دادن علیه کسانی که خداوند هرگونه پلیدی را از آنان دفع نموده؛ چراکه آنان معصوم از هر بدی و پاکیزه از هر فحشا هستند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۲).

امام مجتبی علیه السلام در خطبه‌ای که روز شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام ایراد کرد (عریضی، ۱۴۰۹: ۳۲۹) با انحصاری دانستن مقام تطهیر برای اهل بیت علیهم السلام، تلویحا به همین ویژگی تأکید نمود. ابوبکر در ماجرای فدک خطاب به حضرت فاطمه علیها السلام ایشان را با عنوان «أَنْتُمْ عَتَرَةُ اللَّهِ الطَّيِّبُونَ وَ خَيْرَةُ اللَّهِ الْمُنتَخَبُونَ» (ابن طیفور، بی تا: ۸/۱) خطاب قرار داده که نشان از نهادینه شدن این جایگاه در میان اصحاب دارد.

آموزه عصمت براساس آیه تطهیر، بعدها از سوی خاندان اهل بیت علیهم السلام و اصحاب آنان بیشتر نقل و منتشر شد. چنان‌که حضرت زینب علیها السلام در پاسخ عبیدالله بن زیاد که گفت: «خدا شما را رسوا و تکذیب کرد»، فرمود: «خداوند فاسق و فاجر را رسوا و تکذیب می‌نماید نه ما اهل بیت علیهم السلام را که ما را پاک و مطهر و در نهایت پاکی قرار داد» (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۲۶۲). امام سجاد علیه السلام در صحیفه خویش نیز با اشاره به همین آیه، اهل بیت علیهم السلام را به عنوان برگزیدگان، خلفا و حجت‌های الهی با اراده او، مطهر از هرگونه پلیدی و دنس معرفی کرده است (امام علی بن حسین علیه السلام، ۱۳۷۶: ۲۱۸).

طبق روایات و گزارش‌های منابع حدیثی، تفسیری و تاریخی فریقین، عقیده عصمت اهل بیت علیهم السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و پس از ایشان، به عنوان یک ویژگی منحصر به فرد برای ایشان بوده و این مهم، نه لزوما با واژه عصمت، بلکه با واژگان و عنوان‌های مختلفی که همان معنا و مفهوم را القا می‌کنند، از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیان شده است؛ از جمله: «أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي مُطَهَّرُونَ مِنَ الذُّنُوبِ» (کوفی، ۱۴۲۰: ۶۳۸؛ فسوی، ۱۴۱۹: ۲۶۹/۱) و «مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۱۳۹/۱). از امیرالمؤمنین علیه السلام عنوان «إِنَّ اللَّهَ طَهَّرَنَا وَ عَصَمَنَا» (صفار، ۱۴۰۴: ۸۳/۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۹۱/۱) و در گفتار حضرت فاطمه علیها السلام «مَعْصُومُونَ مِنْ كُلِّ سُوءٍ مُطَهَّرُونَ مِنْ كُلِّ فَاَحْشَةٍ» (هلالی،

۱۴۰۵: ۶۷۸/۲) بیان شده است. سلمان از پیامبر ﷺ «أَمْنَاءُ مَعْصُومُونَ» (ابن عقده، ۱۴۲۴: ۱۵۵) را نقل کرده است. واژه «أَمْنَاءُ» به معنای «ایمن شده» به نوعی تأکید دیگری بر معنای عصمت است یا به معنای «امانت دار دین و دنیای مردم» بوده که برخی اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام ایشان را «المأمون علی الدین و الدنیا» دانسته اند (منقری، بی تا: ۱۶). زید بن ارقم از پیامبر ﷺ عنوان «أَمْنَاءُ مَعْصُومُونَ» (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۱۰۰) را نقل کرده و ابن عباس از آن حضرت «الأئمة بعدی... أَمْنَاءُ مَعْصُومُونَ» (همان: ۱۹) را نقل نموده است. جابر بن عبدالله انصاری نزد امام باقر علیه السلام از پیامبر ﷺ تعبیر «أَمْنَاءُ مَعْصُومُونَ» (همان: ۳۳) را بیان کرده است. اهل بیت علیه السلام در توصیف ویژگی های خود، از پیامبر ﷺ عنوان و عبارت «هُم المَعْصُومُونَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَ خَطِيئَةٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۸۴) را نقل کرده اند.

بنابراین، از مجموع نقل ها و گزارش ها به دست می آید که طهارت و عصمت اهل بیت علیه السلام از هرگونه گناه و خطا ثابت بوده؛ اما سعه عصمت ائمه نسبت به سهو و نسیان از طریق برخی نقل ها از پیامبر ﷺ قابل پیگیری است؛ مانند روایاتی که بیان می کند «قلب علی علیه السلام به واسطه دعای پیامبر ﷺ مملو از علم و حکمت شد و هیچ گاه حتی بدون کتابت آن علوم دچار سهو و نسیان نشد و از این امور ایمن شده بود». پیامبر ﷺ به ایشان فرمود: «درباره تو و کسانی (از امامان) که بعد از تو می آیند من خوف هیچ گونه نسیان و جهلی ندارم» (شیخ صدوق، ۱۴۲۹: ۲۸۵/۱). نقل چنین روایاتی از سوی اصحاب پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام نشانگر آن است که عصمت با همین وسعت کنونی در امامیه، پیشینه ای در همان زمان داشته است.

۳-۴. افضلیت امام

مسئله افضلیت امام از زمانی که مناقشه هایی بر سر مسئله خلافت و امامت امت پیش آمد، معیاری عقلی و شرعی و دلیلی برای اولویت و احقیت افراد برای جایگاه امامت و خلافت بوده است. بررسی نقل ها و گزارش های تاریخی نشان می دهد افرادی از اصحاب که با توجه به گفتارهای پیامبر ﷺ، خواهان حاکمیت

الهی اهل بیت علیهم السلام بر جامعه بودند، فضائل امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام را با همین نیت منتشر می کردند؛ به گونه ای که حاکمیت وقت، به این مسئله حساس شد و شیعیان و طرف داران اهل بیت علیهم السلام و ناقلان احادیث فضائل آنان را متهم می کردند. عده ای از صحابه مانند ابی ایوب خالد بن زید انصاری، سلمان، ابوذر، مقداد، خباب، جابر، ابی سعید خدری و زید بن ارقم، علی بن ابی طالب علیه السلام را بر غیر ایشان از سایرین برتری می دادند (منقری، بی تا: ۳۶۶/۱).

ابوالطفیل عامر بن واثله، امیرالمؤمنین علیه السلام را بر دیگران برتری می داد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۹۷/۴). در سال ۳۵ هجری که بزرگان مهاجران و انصار با امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت کردند، برخی مانند قومی از انصار و ثابت بن قیس شماس انصاری (خطیب انصار)، هنگام بیعت با حضرت با استناد به افضلیت علمی امیرالمؤمنین علیه السلام، احتیاج همگان به علم علی علیه السلام و عدم احتیاج او به علم دیگران را نشانه اولویت و تقدم ایشان برای خلافت دانستند (یعقوبی، بی تا: ۱۷۹/۲). خزیمه بن ثابت انصاری معروف به دوشهادتین، در وجه تقدم امیرالمؤمنین علیه السلام برای سرپرستی و ولایت امت، افضلیت ایشان را بیان و امیرالمؤمنین علیه السلام را پیش گام ترین مردم در ایمان، «أعلم الناس بالله» و «أولی الناس برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم» معرفی کرده است. وی فضائلی را که علی علیه السلام داشته و غیر او از دیگران نداشته، بیان نموده است (همان). مالک اشتر با ذکر کمالات و فضائل علی علیه السلام به افضلیت ایشان در علم و امور دیگر اشاره کرده که در احدی از سابقان و لاحقان وجود نداشته است (همان).

جریر بن عبدالله بجلی، از اصحاب علی علیه السلام ایشان را افضل الناس بعد النبی صلی الله علیه و آله و سلم و صاحب فضل و کرامت و سابقه معرفی کرده است (منقری، بی تا: ۱۶/۱ و ۲۳۸). محمد بن ابی بکر در نامه ای که به معاویه فرستاده به افضلیت علی بن ابی طالب علیه السلام در همه امور تصریح کرده است: «آیا تو خود را عدل و هم تراز علی می دانی؟! وی معاویه را سرزنش نموده، سپس با تعبیر صریح «أفضل الناس»، افضلیت علی علیه السلام در امور مختلف را بازگو کرده است (همان: ۱۱۸). عقبه بن عمرو، با تأیید امامت امیرالمؤمنین علیه السلام بیان می کند امام در اوصافی مانند علم و هدایت باید سرآمد و

افضل همگان باشد (یعقوبی، بی تا: ۱۷۹/۲).

مقداد بن اسود، یکی از نشانه‌های حقانیت علی علیه السلام و اولویت ایشان برای حکومت را افضلیت ایشان دانسته و با بیان وجوه آن برای آن حضرت، از این که قریش دیگران را در حکومت بر علی و اهل بیت علیهم السلام با این همه فضائل و اولویت‌ها مقدم کردند ابراز تعجب و نارضایتی کرده است (مغربی، بی تا: ۱۱/۳). همچنین طبری از ابومخنف نقل کرده که عمار در جنگ صفین با مردم مطلبی را گفت که نشان می‌دهد یکی از معیارها برای داشتن ولایت و حق طاعت بر مردم، افضل از دیگران بودن است (طبری، بی تا: ۹۸/۳). اصحابی دیگر مانند حبة عرنی نیز چنین فضائلی را به عنوان افضلیت علی علیه السلام از ایشان نقل کرده است (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۰۷/۲).

خود اهل بیت علیهم السلام نیز در موقعیت‌های مناسب افضلیت الهی خویش بر دیگران را از جهت اثبات سزاوار بودن آنان از سوی خداوند برای امامت و خلافت را گوشزد کرده‌اند. اصبع بن نباته نقل می‌کند علی علیه السلام در روز فتح بصره در حضور اصحاب -از جمله ابویوب انصاری، عمار یاسر و...- سخن گفته و بهترین خلاق بعد از رسولان را اوصیای انبیا دانسته و علی علیه السلام را با تعبیر «أَفْضَلُ كُلِّ أُمَّةٍ بَعْدَ نَبِيِّهَا» معرفی می‌کند (کلینی، ۴۵۰/۱: ۱۴۰۷). امام حسن علیه السلام در روز شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام به افضلیت ایشان بر گذشتگان و آیندگان اشاره کرده است (بزار، ۱۴۰۹: ۱۷۹/۴).

بنابراین، طبق آنچه نقل شد، با استناد به دلیل افضلیت برای اثبات اولویت و احقیقت امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام برای جانشینی و امامت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله در نیم قرن نخست، می‌توان اصالت و قدمت این باور را در همان دوران به اثبات رساند.

۴. نتیجه‌گیری

براساس بررسی اسناد، آثار، گزارش‌های تاریخی و همچنین نقل‌های روایی اصحاب ائمه علیهم السلام، در همان نیم قرن نخست گروه و افرادی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله با عنوان شیعه و اصحاب علی علیه السلام، با رفتار و اندیشه‌های متمایزی شناخته می‌شدند که



علاوه بر تطابق رفتاری آن‌ها با شاکله‌ی اساسی نظریه‌ی امامتی امامیه‌ی فعلی، باورها و ویژگی‌هایی مانند نصب، علم ویژه، عصمت و افضلیت را به ائمه‌ی علیهم‌السلام نسبت می‌دادند. شواهد نشان می‌دهد اساس تفکرات این مجموعه و گروه شیعی، برگرفته از آموزه‌های پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام بوده که شیعیان نخستین با محوریت خود معصومان علیهم‌السلام، آن اندیشه‌ها را پیروی و تبلیغ می‌کردند. هرچند پیروان و باورمندان این عقاید در بین مردم آن زمان در اقلیت بودند و این اندیشه‌ها از سوی همگان پذیرفته نشد، پیروی این دسته از اصحاب و شیعیان بر همگان مشهود بود.

از سوی دیگر، از آنجاکه اوضاع و فضای تقابل سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی آن روز به گونه‌ای بود که موقعیتی برای شرح و تبیین این عقاید مهیا نبود، نمی‌توان توقع داشت این افکار و عقاید متمایز که بیشتر حدیث‌محور و گزارش‌گونه یا در قالب حوادث و رویدادهای عملی بروز داشت، به صورت منظومه‌ی منسجمی در همان زمان ثبت و در دسترس همگان قرار گرفته باشد. چنین باورهایی از نیمه‌ی دوم قرن دوم، رفته‌رفته به صورت نظریه‌ی امامتی بیشتر نمود یافت و در قرن سوم به بعد، شاکله‌ی نظریه‌ی امامتی امامیه به صورت منظومه‌ای منسجم، بر همگان هویدا شد. بنابراین، می‌توان از تجمیع اخبار، آثار و گزارش‌های تاریخی سده‌ی نخست چنین برداشت کرد که چارچوب و شاکله‌ی اصلی نظریه‌ی امامتی امامیه، به عنوان مولود طبیعی اسلام، در همان اوایل به صورت یک جامعه‌ی خاص و متمایز شکل گرفت و آشکار شد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابطحی، سید عبد الحمید (۱۳۹۷ش)، علم امام در باور شیعیان نخستین، قم: مؤسسه فرهنگی هنری امامت.
۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبة الله (۱۴۱۸ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق محمد عبد الکرم النمري، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن ابی حاتم رازی، محمد (بی تا)، الزینة (نسخه خطی)، بی جا: بی نا.
۴. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبد الله بن محمد (۱۴۰۹ق)، المصنّف، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبة الرشد.
۵. ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۷ق)، أسد الغابة، تحقیق عادل أحمد الرفاعی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار (بی تا)، سيرة ابن اسحاق (المبتدأ و المبعث و المغازی)، بی جا: بی نا.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۸. _____، (۱۴۲۹ق)، کمال الدین و تمام النعمة، بی جا: طلیعة النور.
۹. _____، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیة.
۱۰. _____، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۱۱. _____، (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۱۲. ابن تیمیہ حرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السّنة، تحقیق د. محمد رشاد سالم، بیروت: مؤسسة قرطبة.
۱۳. ابن حبان بستی، محمد (۱۳۹۶ق)، المجروحین، تحقیق محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی.

۱۴. ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند أحمد، قاهره: مؤسسة قرطبة.
۱۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ و الخبر (تاریخ ابن خلدون)، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دارالفکر.
۱۶. _____، (۱۹۸۴م)، مقدمة ابن خلدون، بیروت: دارالقلم.
۱۷. ابن سعد زهری، محمد بن سعد (بی تا)، الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر.
۱۸. ابن شاذان، فضل (بی تا)، الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین، قم: مكتبة الأئمة.
۱۹. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب، قم: علامه.
۲۰. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (بی تا)، بلاغات النساء، قم: الشریف الرضی.
۲۱. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.
۲۲. ابن عبدربه، احمد بن محمد (۱۴۲۰ق)، العقد الفريد، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دارالفکر.
۲۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۲۵. ابن هبة الله، ابوالقاسم علی (بی تا)، تاریخ مدينة دمشق، بی جا: بی نا.
۲۶. ابن هشام، عبدالملک (۱۴۱۱ق)، السيرة النبویة، تحقیق طه عبدالرؤوف سعد، بیروت: دار الجیل.
۲۷. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (بی تا)، کتاب الزينة فی الكلمات الإسلامية (نسخه خطی)، بی جا: بی نا.
۲۸. ابومخنف کوفی، لوط بن یحیی (۱۴۱۷ق)، وقعة الطف، تحقیق محمد هادی یوسفی غروی، قم: جامعه مدرسين.
۲۹. ازدی، معمر بن راشد (۱۴۰۳ق)، الجامع، تحقیق حبیب الأعظمی، بیروت: المکتب الإسلامی.
۳۰. ازرقی، ابوالولید محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق)، أخبار مكة، تحقیق رشدي صالح ملحس، بیروت: دار الاندلس.

۳۱. اشعری، ابوالحسن (بی تا)، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، بی جا: بی نا.
۳۲. اصفهانی، ابوالفرج (بی تا)، الأغانی، تحقیق علی مهنا و سمیر جابر، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر.
۳۳. _____، (۱۴۱۵ق)، الأغانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، حلیة الأولیاء، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۵. امینی، عبدالحسین (بی تا)، نظرة فی کتاب السنة و الشیعة لمحمد رشید رضا، بی جا: مشعر.
۳۶. اندلسی، ابن حزم (۱۴۲۴ق)، جمهرة أنساب العرب، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۷. اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، الزهد، تحقیق غلامرضا یزدی عرفانیان، قم: مطبعة العلمیة.
۳۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحیح المختصر، تحقیق د. مصطفی دیب البغا، دار ابن کثیر.
۳۹. _____، (بی تا)، التاریخ الکبیر، بی جا: بی نا.
۴۰. برقی، ابوالفضل (بی تا)، بررسی علمی احادیث مهدی، بی جا: بی نا.
۴۱. _____، (بی تا)، تضاد مفاتیح باقرآن، بی جا: بی نا.
۴۲. بزار، ابوبکر احمد بن عمرو (۱۴۰۹ق)، البحر الزخار، تحقیق د. محفوظ الرحمن زین الله، بیروت: مؤسسة القرآن.
۴۳. بلاذری، احمد بن یحیی (بی تا)، أنساب الأشراف، بی جا: بی نا.
۴۴. بیهقی، ابوبکر (بی تا)، دلائل النبوة، بی جا: بی نا.
۴۵. _____، (بی تا)، السنن الکبری، بی جا: بی نا.
۴۶. تمیمی، ابوالعرب محمد بن احمد (۱۴۰۴ق)، المحن، تحقیق د. عمر سلیمان العقیلی، ریاض: دارالعلوم.
۴۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق)، الغارات، تحقیق جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.



۴۸. جاحظ، عمرو بن بحر (بی تا)، البیان و التبیین، بی جا: بی نا.
۴۹. جزری، ابن اثیر (۱۴۱۷ق)، أسد الغابة، تحقیق عادل احمد الرفاعی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۰. جمعی از علما (۱۳۶۳ش)، أصول ستة عشر، قم: دار شبستری.
۵۱. جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب (۱۴۰۵ق)، أحوال الرجال، تحقیق صبحی البدری السامرائی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۲. حسن بن علی علیه السلام (امام عسکری)، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب، تحقیق مدرسه الإمام المهدی علیه السلام، قم: مدرسه الإمام المهدی علیه السلام.
۵۳. حقانی فضل، مصطفی (۱۳۹۱ش)، «جابر جعفی؛ غالی یا متهم به غلو»، نشریه نقد و نظر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، سال هفدهم، شماره ۱.
۵۴. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، تحقیق عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم: بیدار.
۵۵. خلیفات، مروان (بی تا)، رکت السفینة، بی جا: بی نا.
۵۶. دینوری، ابن قتیبہ عبدالله بن مسلم (بی تا)، الشعر و الشعراء، بی جا: بی نا.
۵۷. _____، (بی تا)، المعارف، تحقیق دکتر ثروت عکاشة، قاهره: دار المعارف.
۵۸. _____، (۱۴۱۸ق)، الإمامة و السياسة، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۹. ذهبی، شمس الدین (۱۹۹۵م)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۰. _____، (۱۴۰۷ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت: دارالکتب العربی.
۶۱. _____، (۱۴۱۳ق)، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (بی تا)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بی جا: بی نا.
۶۳. زکی زاده رنانی، علیرضا (۱۳۹۴ش)، «جستاری درباره عبدالله بن سبا»، فصلنامه تاریخ

اسلام، سال شانزدهم، شماره ۳ (۶۳).

۶۴. سدوسی، مؤرج بن عمرو (بی تا)، حذف من نسب قریش، بی جا: بی نا.
۶۵. شافعی، علی بن حسن (۱۹۹۵م)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دارالفکر.
۶۶. شافعی، محمد بن ادريس (بی تا)، مسند الشافعی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۷. _____، (۱۴۰۶ق)، السنن المأثورة، بیروت: دارالمعرفة.
۶۸. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم: هجرت.
۶۹. شهرستانی، محمد بن عبد الکرم (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة.
۷۰. صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷۱. صنعانی، عبد الرزاق بن همام (۱۴۱۰ق)، تفسیر عبد الرزاق، ریاض: مکتبه الرشد.
۷۲. ضبّی، عباس بن بکار (بی تا)، أخبار الوافدين من الرجال، بی جا: بی نا.
۷۳. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، المعجم الأوسط، قاهره: دارالحرمین.
۷۴. _____، (۱۴۰۴ق)، المعجم الكبير، موصل: مکتبه الزهراء.
۷۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۷۶. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب، قم: کوشانپور.
۷۷. _____، (بی تا)، تهذیب الآثار: مسند علی، قاهره: مطبعة المدنی.
۷۸. _____، (بی تا)، تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ الطبری)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۹. طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی لشيعة المرتضى (الطبعة القديمة)، نجف: المکتبه الحیدریه.
۸۰. طیالسی، سلیمان بن داوود (بی تا)، مسند الطیالسی، بیروت: دارالمعارف.
۸۱. عدهای از علما (۱۴۲۳ق)، الأصول الستة عشر، قم: مؤسسة دارالحديث الثقافیه.

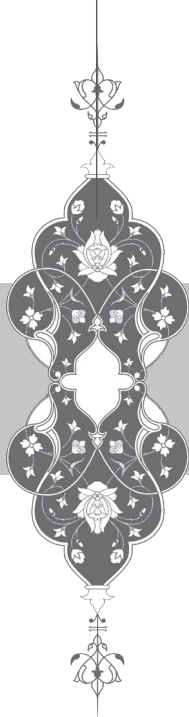
۸۲. عریضی، علی بن جعفر (۱۴۰۹ق)، مسائل علی بن جعفر، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۸۳. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، تهذيب التهذيب، بيروت: دارالفکر.
۸۴. _____، (۱۴۰۶ق)، لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸۵. _____، (بی تا)، المطالب العالية من الأسانيد الثمانية، بی جا: بی نا.
۸۶. _____، (بی تا)، فتح الباری بشرح صحيح البخاری، بی جا: بی نا.
۸۷. عسکری، سيد مرتضی (۱۳۸۶ش)، عبدالله بن سبا و أساطير أخرى، بی جا: بی نا.
۸۸. علی بن حسین (علیه السلام) (امام سجاد)، (۱۳۷۶ش)، الصحيفة السجادية، قم: الهادی.
۸۹. عقيلي، ابو جعفر محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الكبير، بيروت: دار المكتبة العلمية.
۹۰. عنان، محمد عبدالله المصري (بی تا)، روح التشيع، بی جا: بی نا.
۹۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، التفسير، تهران: مطبعة العلمية.
۹۲. عینی، بدرالدین محمود (بی تا)، معانی الأخبار، بی جا: بی نا.
۹۳. فراهیدی، خليل بن احمد (بی تا)، العين، بی جا: دار و مكتبة الهلال.
۹۴. فسوی، ابویوسف یعقوب بن سفیان (۱۴۱۹ق)، المعرفة والتاريخ، بيروت: دار الكتب العلمية.
۹۵. قلمداران، حیدر علی (بی تا)، شاهراه اتحاد، بی جا: بی نا.
۹۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسير، قم: دارالکتب.
۹۷. کرد علی، محمد (بی تا)، خطط الشام، بی جا: بی نا.
۹۸. کلبی، هشام بن محمد بن سائب (بی تا)، نسب المعد و اليمن الكبير، بی جا: بی نا.
۹۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافي، قم: دار الحديث.
۱۰۰. _____، (۱۴۰۷ق)، الکافي، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۱۰۱. کوفی، ابن عقده احمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، فضائل امير المؤمنين، تحقيق محمد

حسین عبدالرزاق، قم: دلیل ما.

۱۰۲. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۲۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰۳. مؤمنی، کریم (۱۳۹۲ش)، «شناخت امامان حق از امامان جور بر پایه شاخصه ها»، فصلنامه امامت پژوهی، سال سوم، شماره ۱۲.
۱۰۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۰۵. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۷۴ش)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، نیوجرسی: مؤسسه انتشاراتی داروین.
۱۰۶. مغربی، ابن حیتون نعمان بن محمد (بی تا)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، بی جا: بی نا.
۱۰۷. مقدسی، محمد بن طاهر (۱۴۱۶ق)، ذخيرة الحفاظ، ریاض: دار سلف.
۱۰۸. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا)، البدء و التاريخ، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۰۹. ملطی، ابوالحسن محمد (۱۴۱۸ق)، التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث.
۱۱۰. ملطی، غریغوریوس بن اهرن (بی تا)، تاریخ مختصر الدول، بی جا: بی نا.
۱۱۱. مناوی، عبدالرؤف (۱۳۵۶ق)، فیض القدير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
۱۱۲. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة الصفین، قم: مكتبة آيت الله مرعشي نجفی.
۱۱۳. موصلی، ابویعلی احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، مسند ابی یعلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۱۴. ناشی اکبر، ابوالعباس عبدالله بن محمد (بی تا)، مسائل الإمامة، بی جا: بی نا.
۱۱۵. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق)، الغيبة، تهران: صدوق.
۱۱۶. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشيعة، بیروت: دار الأضواء.
۱۱۷. نهروانی، ابوالفرج (بی تا)، المجلس الصالح، بی جا: بی نا.
۱۱۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، الجامع الصحيح، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



۱۱۹. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، قم: الهادی.
۱۲۰. هیشمی، ابن حجر ابوالعباس (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۲۱. هیشمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۷ق)، مجمع الزوائد، قاهره-بیروت: دار الریان للتراث/ دارالکتاب العربی.
۱۲۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر.
۱۲۳. _____، (۱۳۷۱ش)، تاریخ یعقوبی، تهران: علمی و فرهنگی.



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/9/23

Revised: 2025/11/12

Accepted: 2025/11/16

Published Online: 2026/08/16



© the authors



A Study of the Authenticity of “Innate Knowledge of the Imam and the Prophet” in Light of Exegetical Narrations

Mahmoud Davoud Zare Mehrjerdi¹

Mohammad-Taqi Subhani²

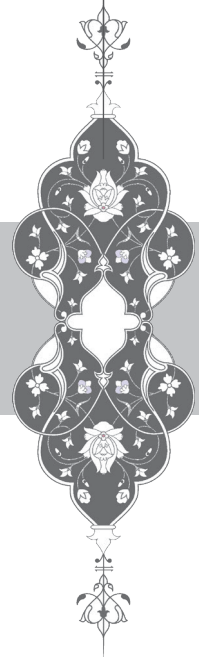
Abstract

A number of exegetical narrations discuss prior knowledge of the Noble Messenger of Islam and Amir al-Mu'minin in the worlds preceding this one. This study demonstrates, based on biographical and bibliographical evidence, that this notion can be regarded as an authentic Qur'anic-hadith teaching. The research also reveals that some of the weakening judgments made by biographical scholars such as Ibn al-Ghada'iri and al-Najashi concerning the narrators of these traditions are based on ijtihadi textual criticism and stem from unacceptable assumptions of the Baghdad school regarding the denial of the worlds of “Dhar” and “Zill,” as well as the rejection of narrations concerning the esoteric interpretation of the Qur'an. In contrast, the existence of sound chains of transmission, together with the multiplicity of transmission routes containing eminent Imami narrators and the absence of a common intermediary link, constitutes important evidence for the authenticity of this doctrinal belief. Moreover, tracing these narrations in the earliest Shiite hadith sources and their transmission into later hadith compilations such as al-Kafi, Basa'ir, and Tahdhib indicates the acceptance of this teaching within the Imami hadith tradition.

Keywords: Innate Knowledge, Authority of Amir al-Mu'minin, World of Dhar, Exegetical Narrations, Bibliographical Method

* Cite this article: Zare Mehrjerdi, M.D. & Subhani, M.T. (2026). A Study of the Authenticity of “Innate Knowledge of the Imam and the Prophet” in Light of Exegetical Narrations, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(4), p.45-81.
 10.22034/emamah.2026.548768.1076

1. Level 3, Hadith Sciences and Knowledge, Khorasan Seminary, Specialized Center for Religious Sciences of Hazrat Vali-e Asr, Mashhad, Iran
davood.zare692@gmail.com
2. Assistant Professor, Research Institute of Philosophy and Theology, Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran
sobhani.mt@gmail.com



پژوهشی در اصالت «معرفت فطری نسبت به امام و نبی» در پرتو روایات تفسیری*

محمد داود زارع مهرجردی (نویسنده مسئول)
محمد تقی سبحانی^۲

چکیده

در شماری از روایات تفسیری، از معرفت پیشینی نسبت به رسول گرامی اسلام و امیرالمومنین در عوالم گذشته سخن به میان آمده است. این پژوهش نشان داد که برپایه داده‌های رجالی و کتاب‌شناختی، می‌توان این مطلب را به عنوان یک آموزه اصیل قرآنی- حدیثی برشمرد. هم‌چنین در روند تحقیق، آشکار شد که برخی از تضعیفات رجالیانی همچون ابن الغضائری و نجاشی درباره روایان این احادیث، بر اساس نقد اجتهادی متون و برخاسته از انگاره‌های نپذیرفتنی مدرسه بغداد در نفی عوالم «ذر» و «اظله» و نادرستی روایات تفسیر باطن قرآن است. در مقابل، وجود اسناد صحیح در کنار تعدد طرق مشتمل بر روایان جلیل القدر امامی و فقدان حلقه واسطه مشترک، قرینه‌ای مهم بر اصالت این باور اعتقادی محسوب می‌شود. افزون بر آن، ردیابی این روایات در اولین مصادر حدیثی شیعه و جریان آنها در جوامع حدیثی پسینی هم‌چون الکافی، بصائر، و تهذیب گویای پذیرفته شدن این آموزه، در سنت حدیثی امامیه است.

واژگان کلیدی: معرفت فطری، ولایت امیرالمومنین، عالم ذر، روایات تفسیری، روش فهرستی

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

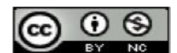
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: زارع مهرجردی، محمد داود؛ سبحانی، محمد تقی، (۱۴۰۴)، پژوهشی در اصالت «معرفت فطری نسبت به امام و نبی» در پرتو روایات تفسیری، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۴۵-۸۱.

doi 10.22034/emamah.2026.548768.1076

۱. سطح ۳، علوم و معارف حدیث، حوزه علمیه خراسان، مرکز تخصصی علوم دینی حضرت

ولی عصر علیه السلام، مشهد، ایران.

davood.zare692@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشکده فلسفه و کلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

sobhani.mt@gmail.com

۱. مقدمه

با مراجعه آیات و روایات به این نتیجه می‌رسیم در محفل یا محافلی^۱ در عوالم گذشته یا در آغازین روزهای زندگی حضرت آدم علیه السلام در این دنیا،^۲ خداوند متعال خود را به تمام انسان‌ها شناسانده و نسبت به ربوبیت خود پیمان گرفته است (باغبان، ۱۳۹۸: ۵۱۷-۵۵۸). فراوانی روایات در این زمینه از یک سو و درون مایه بحث برانگیز آن از سوی دیگر، باعث شد متکلمان امامیه از همان آغاز پیدایش مدارس کلامی، به این موضوع حساسیت نشان دهند؛ به ویژه که شناخت خداوند متعال و باور به توحید، نقطه آغازین مباحث اعتقادی به شمار می‌آید.

اندیشمندان مدرسه کوفه، بر پایه روحیه نص‌گرایی خود، معتقد بودند معرفت به خداوند متعال اکتسابی نیست و در عوالم پیشین به انسان‌ها اعطا شده است (سبحانی، ۱۳۹۴)؛ اما با رنگ باختن جریان کلامی کوفه و ظهور بغداد به عنوان پایتخت کلام در جهان اسلام، این نظریه به تدریج کنار گذاشته شد. رقابت با معتزله و دنبال کردن مباحث اعتقادی در قالب ادبیات پذیرفته شده آن دوره، سبب شد سران کلام امامیه در بغداد در برخی انگاره‌های اعتقادی - حدیثی پیشینیان خود تردید کنند. در همین راستا، شخصیت‌هایی مثل شیخ مفید و سید مرتضی، معرفت پیشینی و غیراکتسابی به خداوند متعال را برنتافتند و درباره نصوص نقل شده در این زمینه، گاه از جهت صدور و گاه از جهت دلالت، ایرادهایی وارد کردند (باغبان، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۳۸).

در برخی روایات مربوط به این موضوع، به نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز اشاره شده است. براساس این دسته از روایات، معرفت

۱. براساس روایات، می‌توان پذیرفت ماجرای عهد و پیمان الهی، در عوالم مختلفی مانند عالم ذر و عالم اشباح رخ داده است.

۲. با توجه به برخی روایات عالم ذر، می‌توان احتمال داد ماجرای عهد و پیمان مربوط به عالم ذر، در دو زمان رخ داده است؛ نخست پیش از این دنیا و دیگری، پس از انتقال حضرت آدم علیه السلام به زمین (بیابانی، ۱۳۹۴: ۴۳۳-۴۳۷).

پیشینی و پیمان گرفته شده نسبت به آن، افزون بر ربوبیت خدای متعال، مسئله نبوت و ولایت را نیز در بر می‌گیرد. به علاوه، مسائلی مثل استلام حجرالأسود، برادری معنوی مؤمنان با یکدیگر، ملقب شدن حضرت علی علیه السلام به لقب "امیرالمومنین" و حتی علت نام‌گذاری روز جمعه با این رخداد پیوند داده شده‌اند.

اختلاف نظر پیش گفته در پذیرش و تبیین معرفت فطری به خدای متعال، موجب شد بررسی معرفت پیشینی نسبت به امام و نبی در طول تاریخ به حاشیه رانده شود. به همین دلیل، با وجود این‌که آثار فراوانی درباره معرفت فطری و عوالم گذشته نگاشته شده است، هیچ اثری به صورت مستقل به این دسته از روایات نپرداخته است؛ نه برای اثبات آن به عنوان یک آموزه اعتقادی اصیل و نه برای تبیین مفهومی آن. تنها علامه امینی در کتاب المقاصد العلیه، ده روایت در این باره را بیان کرده (امینی، ۱۴۳۴: ۱۸۱-۱۸۴) و از جنبه سندی بررسی نموده است (همان: ۲۷۵-۲۷۹). همچنین بیابانی در کتاب جایگاه عالم ذر و ارواح، چند نمونه از این روایات را تحلیل و معناشناسی کرده است (بیابانی، ۱۳۹۴: ۴۵۲-۴۶۵).

محقق در این پژوهش با رویکرد تحلیلی-تطبیقی و بر پایه بررسی اسناد و تحلیل گزارش‌های رجال و فهرستی، می‌کوشد معرفت پیشینی نسبت به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امام را به عنوان یک آموزه اصیل قرآنی-حدیثی مطرح کند. افزون بر آن، در پرتو یافتن مصادر اولیه دربردارنده این دسته از احادیث، آن را به عنوان باوری پذیرفته شده در میان امامیه بازنمایاند. شایان ذکر است با توجه به فراوانی روایات مرتبط با این موضوع و تنوع منابع موجود، در این پژوهش تنها روایاتی بررسی شده‌اند که این آموزه اعتقادی را با آیاتی از قرآن کریم مرتبط می‌سازند. سایر روایات نیز در یک پژوهش مستقل با عنوان «بازتاب معرفت پیشینی به ولایت در آموزه‌های دینی؛ جریان‌شناسی و اصالت سنجی احادیث»، که در دست انتشار است، بررسی شده‌اند.

۲. چالش بنیادین در اعتبارسنجی روایات تفسیری عوالم گذشته

پیش‌تر اشاره شد که مدرسه کلامی بغداد در برابر برخی انگاره‌های مدرسه کوفه، رویکردی سلبی اتخاذ کرد. مبانی فکری این مدرسه باعث می‌شد در مواجهه با روایاتی نظیر روایات فطرت توحیدی و عالم ذر (لواسانی، ۱۴۰۱: ۹۳-۹۸)، نسخ و بدا (همان: ۹۸-۱۰۶)، روایات تفسیر باطن قرآن (همان: ۷۶ و ۲۸۷؛ معصومی، ۱۴۰۰: ۶۹-۸۳)، خلقت نوری و عوالم اظله و اشباح (لواسانی، ۱۴۰۱: ۱۴۲-۱۴۷) که با زیرساخت‌های کلامی آن‌ها هماهنگ نبودند، به تأویل یا نقد سندی بپردازند.

علاوه بر این، راه‌یابی مضامین فوق در نوشته‌های یک راوی یا حضور او در زنجیره انتقال این روایات، به مخدوش شدن شخصیت حدیثی او منجر می‌شد^۱ و این پدیده، تأثیر عمیقی بر ارزیابی رجالیان نسبت به وی می‌گذاشت. در واقع، بیشتر داوری‌های رجالیان، چه در مقام تضعیف و چه در مقام دفع اتهام از یک راوی، بر پایه بررسی محتوایی متون و باورهای اعتقادی او شکل می‌گرفت (همان: ۳۰۲-۳۱۴؛ معصومی، ۱۴۰۰: ۱۵-۲۲ و ۲۰۱-۲۰۹).

اگرچه امروزه از نجاشی و ابن الغضائری - به عنوان سرشناس‌ترین رجال‌نویسان امامیه - کتاب مستقلی در علم کلام در دست نیست؛ اما می‌توان پذیرفت فضای حاکم بر کلام امامیه در آن دوران، بر داوری‌های آنان تأثیرگذار بوده است. به‌ویژه این‌که این دو، شاگردان شخصیتی مثل شیخ مفید بودند (معصومی، ۱۴۰۰: ۷۴-۷۶). از سوی دیگر، شواهد نشان می‌دهد ابن الغضائری تا حدی تحت تأثیر دیدگاه‌های سخت‌گیرانه مشایخ قم در مقابله با خط غلو قرار داشته است (لواسانی، ۱۴۰۱: ۶۳-۶۴). در این پژوهش، روایاتی بررسی شده‌اند که در آن‌ها معرفت پیشینی نسبت به نبی و امام به آیه‌ای از قرآن کریم مستند شده است. این دسته از روایات از دو جهت با باورهای کلامی مدرسه بغداد ناسازگارند و این موضوع، اعتبارسنجی آن‌ها را دشوار کرده است؛ نخست، در این روایات به عوالم پیشینی مثل «ذر» و

۱. البته روشن است با توجه به این‌که بزرگان امامیه به جهت جلالشان، از موضع اتهام به‌دورند و همواره نوک پیکان تضعیفات، متوجه راویان کمتر شناخته شده می‌شد.

«اظله» اشاره شده است و دوم، در برخی از این روایات، این آموزه به صورت تأویل یا باطن آیات قرآنی بیان شده است.^۱

به همین دلیل، پذیرش بی چون و چرا تضعیفات ابن الغضائری و نجاشی نسبت به برخی راویان این روایات، امری علمی نیست و نمی‌توان تنها با تکیه بر داوری‌های اجتهادی و حدسی رجال‌دانان، این‌گونه روایات را بی اعتبار دانست؛ زیرا دلیلی وجود ندارد داوری‌های ایشان را بر رویکرد ایجابی^۲ راویان هم‌عصر امامان معصوم علیهم‌السلام، صاحبان مصادر حدیثی و جوامع روایی، برتری بخشیم. به‌ویژه این‌که با در نظر گرفتن سنت عرضه حدیث و ماهیت پرسش‌برانگیز این مضامین، اگر این روایات ساختگی بودند، قطعاً گزارش‌هایی از رد آن‌ها از سوی امامان در دسترس می‌بود.

۳. روایات ذیل آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»

مشهورترین آیه درباره عالم ذر، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است. براساس این آیه، در موفق‌ی پیشینی، تمامی انسان‌ها از پشت حضرت آدم علیه‌السلام بیرون آورده شدند و از آنان نسبت به ربوبیت خداوند پیمان گرفته شده است. مسئله نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به گونه‌های مختلفی در روایات تفسیری این آیه مطرح شده است که در ادامه بررسی خواهند شد.

۱. شایان دقت است با توجه به این‌که این دسته از روایات در زمره روایات تفسیری قرار می‌گیرند، نوع استناد آن معنا به آیه قرآن، بحث گسترده‌ای را می‌طلبد که از حوصله این نوشتار خارج است. در این روایات، گاهی جری و تطبیق صورت گرفته؛ گاهی معنای تأویلی بیان شده و گاهی بطن آیه ابراز است (حسین پوری، ۱۴۰۰).

۲. بررسی فرایند شکل‌گیری و انتقال میراث روایی در قرن‌های سوم و چهارم نشان می‌دهد محدثان، هیچ‌گاه روایتی را در نوشته‌های خود بیان نمی‌کردند که به مجعول بودن آن اطمینان داشته باشند و حتی در صورت ناهمخوانی روایتی با مبانی خود، به آن تذکر می‌دادند. از این رو، به جرئت می‌توان گفت چنانچه محدثی روایتی را در کتاب خویش ذکر کرده باشد و هیچ تردیدی در صدور آن مطرح نکرده باشد، دست‌کم آن روایت را فاقد اعتبار نمی‌دانسته و چه بسا در کتبی مانند الکافی، من لایحضره الفقیه، کامل الزیارات، بصائر و... آن را صحیح می‌دانسته است. افزون بر آن، با تکیه بر گزارش‌های برجامانده، برخی محدثان در صورت تردید در صدور یک روایت یا نوشته حدیثی، حتی از قرار گرفتن در مسیر انتقال آن به نسل‌های بعد

نیز خودداری می‌کردند (ر.ک: کشی، ۱۴۰۴؛ ۷۹۵/۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۶).

۱-۳. گونه اول

بر پایه دسته‌ای از روایات، در آن موقف پیشینی در کنار اقرار به ربوبیت خدای متعال، نسبت به نبوت پیامبر ﷺ و ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز عهد و پیمان گرفته شده است. در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی،^۱ روایتی در این مضمون به طریق پیش رو: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ» نقل شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱). تمامی راویان این سند، مورد وثوق بوده و در زمره امامیه‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴، ۲۶۰، ۴۲۷ و ۴۴۴). تنها در مورد ابراهیم بن هاشم، توثیق صریحی در منابع رجالی موجود نیست؛ ولی شواهد متعددی بر وثاقت او گواهی می‌دهند (شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۳۷/۱؛ مامقانی، ۱۴۳۱: ۸۲/۵-۹۲) که از مجموع آن‌ها، می‌توان شخصیت حدیثی او را مورد اعتماد دانست.

در بین راویان این سند، نصر بن سويد، یحیی بن عمران حلبی و عبدالله بن سنان نگاشته حدیثی دارند. نصر بن سويد کتاب نوادری داشته است که در بین طرق آن، نامی از علی بن ابراهیم و پدرش مشاهده نمی‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۴۹۶/۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۷). همچنین طرق نقل شده برای کتاب یحیی بن عمران حلبی نیز با این سند تفاوت دارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۰۱). درخصوص عبدالله بن سنان نیز نگاشته‌های متعددی با درون مایه فقهی گزارش شده‌اند که طرق آن‌ها با سند مورد بحث همخوانی ندارند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴). باوجوداین، می‌توان احتمال داد منبع در دسترس مؤلف در این روایت، کتاب نصر بن سويد بوده است؛ زیرا در ۲۲ سند مشتمل بر حلقه «أبی عن النضر» در این کتاب، پس از نصر، نه شیخ حدیثی متفاوت حضور دارند. از سوی دیگر، با توجه به طریقی که در فهارس برای کتب یحیی بن عمران (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۴) و عبدالله بن سنان (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۱) گفته‌اند، علی بن ابراهیم و پدرش به وسیله ابن ابی عمیر به آثار این دو دسترسی داشته‌اند نه از طریق نصر بن سويد.

۱. شواهد نشان می‌دهد انتساب تمامی تفسیر موجود به علی بن ابراهیم صحیح نیست و می‌توان احتمال داد مؤلف این مجموعه علی بن حاتم القزوینی است که البته او نیز توثیق شده است (سلمان، ۱۴۳۹: ۷۵).

البته با توجه به این که خود نصر در برخی طرق کتاب حلبی حضور دارد، احتمال نقش آفرینی او در انتقال کتاب حلبی به علی بن ابراهیم منتفی نیست.

همچنین از بین ده سندی که با ساختار «ابی عن النصر عن الحلبي» در تفسیر وی وجود دارد، شش شیخ حدیثی متفاوت برای حلبی مشاهده می شود و چنین می نماید که نصر از کتاب حلبی بهره برده است. آنچه این گمانه را تقویت می کند، آن است که نصر در اسناد پرشماری به طور مستقیم از عبدالله بن سنان روایت می کند؛ درحالی که در این سند، وی از طریق حلبی روایت کرده است. ناگفته نماند بین شاگردان حلبی، نام عبدالله بن مسکان به چشم می خورد نه عبدالله بن سنان و احتمال تصحیف در این مورد منتفی نیست. به هر حال، راهیابی این روایت به هریک از نگاشته های حدیثی راویان یادشده، قرینه ای بر اصالت آن محسوب می شود؛ زیرا افزون بر وثاقت این عده، تعدد طرق کتب آنان و جلالت افراد حاضر در طرق کتب ایشان (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۸۱)، امکان دست بردن در آن ها را بسیار دشوار می ساخته است.

این مسئله در ادعیه نیز بازتاب یافته است. شیخ طوسی و سید بن طاووس دعایی را پس از نماز روز عید غدیر نقل کرده اند که در بخشی از آن، خطاب به خدای متعال چنین آمده است: «و پیمانی که از ما در ابتدای آفرینش ستاندی را به ما یادآور شدی و ما را از کسانی قرار دادی که تو را اجابت کردیم». سپس با بیان آیه مذکور، نبوت پیامبر و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام، در کنار توحید خداوند به عنوان مفاد آن عهد پیشین ذکر شده است. شیخ طوسی این دعای شریف را در مصباح به صورت مرسل (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۷۴۷/۲) و در تهذیب به سند پیش رو: «الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْهَمْدَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْعَبْدِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقَ عليه السلام يَقُولُ» نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳/۳).^۱ از منظر رجال معاصر،

۱. این سند از شیخ طوسی تا الحسین بن الحسن متصل نیست.

این سند به دلیل حضور محمد بن موسی الهمدانی و مشخص نبودن^۱ کیفیت اتصال شیخ طوسی به حسین بن حسن^۲ معتبر نیست.

سید بن طاووس نیز این دعا را از کتاب محمد بن علی طرازی با چنین سندی نقل می‌کند: «مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي الطَّرَازِي أَيْضاً بِإِسْنَادِهِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَبْدِ الْقَاهِرِ بَوَّابِ مَوْلَانَا أَبِي إِبْرَاهِيمَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِيُّ بِوَاسِطٍ فِي سَنَةِ ثَلَاثِ مِائَةٍ^۳ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِي الْعَبْدِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى آبَائِهِ وَأَبْنَائِهِ يَقُولُ» (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۴۷۵/۱). محمد بن علی طرازی از معاصران نجاشی به شمار می‌رود و سید بن طاووس، روایات بسیاری را از کتاب او نقل کرده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۵۱/۹؛ خویی، ۱۳۷۲: ۵۴/۱۸). از علی بن الحسن العبدی (شیری، بی‌تا: ۳۷۸)، عبدالقاهر بواب و طریق طرازی به او اطلاعاتی در دست نیست.

آنچه در این دو سند اهمیت دارد، حضور علی بن حسان واسطی به عنوان حلقه مشترک است که شاهی بر راهیابی این روایت به کتاب او است. وی از راویان توثیق شده (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۷) و صاحب اثر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۶) امامی است. نقل طرق گوناگون برای نگاشته‌های وی و حضور ابن ولید در برخی از آن‌ها، شاهی بر اعتبار و مقبولیت آثار او محسوب می‌شود. شایان دقت است که شخصیتی مثل شیخ مفید نیز این دعا را به طور مرسل نقل کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۹۰).

۲-۳. گونه دوم

بر پایه شماری از احادیث، هنگام پیمانی که در آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» نسبت به

۱. البته شیخ طوسی در جای دیگر به واسطه علی بن حاتم قزوینی با سندی متصل از حسین بن حسن روایت می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۷۹/۴).

۲. با وجود حضور او در برخی اسناد شیعی، اطلاعاتی از او در دست نیست (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۳۴/۳).

۳. شایان توجه است که با توجه به شهادت امام جواد علیه السلام در سال ۱۹۵ق و محدوده سنی بواب ایشان و علی بن حسان، سال ۳۰۰ق که در سند گفته شده، نادرست است (همان، ۴۰۰/۷).

توحید و نبوت گرفته شد، امام علی علیه السلام به لقب «امیرالمؤمنین» ملقب شد و نسبت به این موضوع نیز از انسان‌ها عهد و پیمان گرفته شد. به روایت کلینی، جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام درباره چرایی لقب گرفتن حضرت علی علیه السلام به امیرالمؤمنین پرسش می‌کند. ایشان در پاسخ، این آیه را تلاوت کرده و اقرار به امیرالمؤمنین بودن ایشان را در کنار اقرار به ربوبیت خدای متعال ذکر می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۲/۱). طریق این روایت به صورت پیش رو است: «علی بن ابراهیم عن یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر عن ابی الربیع القزاز عن جابر عن ابی جعفر».

علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰) و یعقوب بن یزید (همان: ۴۵۰) از محدثان برجسته امامیه هستند. ابن ابی عمیر نیز از اصحاب اجماع (کشی، ۱۴۰۴: ۸۳۰/۲) و محدث نام‌داری است که نجاشی برای او ۹۴ کتاب برشمرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷).

جابر بن یزید جعفی از راویان پرکار امامی است که گزارش‌هایی در مدح او نقل شده است (کشی، ۱۴۰۴: ۸۳۰/۲). نجاشی با استناد به برخی اشعار منسوب به او، وی را «مختلط» ارزیابی می‌کند و شماری از احادیث و نگاشته‌های منسوب به او را ساختگی می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۸). ابن الغضائری در عبارتی سنجیده، شخصیت او را توثیق کرده و اشکال را متوجه راویان ضعیفی دانسته است که از او روایت کرده‌اند (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۱۱۰). روشن است ایرادهای این دو به‌ویژه نجاشی، اجتهادی و بر پایه نقد درون‌مایه نقل شده از سوی جابر و شاگردانش صورت گرفته است. شخصیت ابوالربیع در این سند ناشناخته است و گمان می‌شود او طریق دسترسی ابن ابی عمیر به کتاب تفسیر جابر بوده است و با توجه به اعتماد ابن ابی عمیر به او، ناشناخته بودنش چندان نقطه ضعفی به شمار نمی‌رود.

برای علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰) و یعقوب بن یزید (همان: ۴۵۰) و ابن ابی عمیر (همان: ۳۲۶)، نگاشته‌های فراوانی نام برده‌اند؛ اما طرق گفته شده برای نگاشته‌های آنان با این سند همخوانی ندارد. از این رو، نمی‌توان نسبت به منبع مستقیم کلینی اظهار نظر قطعی کرد؛ هرچند می‌توان نگاشته‌ای از ابن ابی عمیر

(دربارهٔ نقش یعقوب بن یزید در انتقال کتب ابن ابی عمیر، ر.ک: لطفی، ۱۴۰۲: ۴۷/۲۷) یا کتاب تفسیری جابر را به عنوان منابع مکتوب اولیهٔ این حدیث تخمین زد. به هر ترتیب، با توجه به جایگاه انکارناپذیر این افراد در حدیث امامیه، حضور آنان در این طرق -خواه در مقام نقل کتب دیگران و خواه در مقام ذکر روایت در نگاشتهٔ خود- قرینهٔ مهمی بر اصالت این روایت است.

سید بن طاووس در کتاب الیقین باختصاص مولانا علی بأمرة المؤمنین دو روایت دیگر با همین مضمون نقل می‌کند (سید بن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۸۳ و ۲۸۴). او این دو روایت را از کتاب محمد بن عباس بن مروان برگرفته و از نویسندگان پرتلاش امامی در زمینه‌های گوناگونی مثل تفسیر قرآن کریم بوده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۲۳). نجاشی او را با عبارات «ثقة ثقة، من أصحابنا، عین، سدید، کثیرالحدیث» می‌ستاید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۹). او کتابی با عنوان ما نزل من القرآن فی أهل البيت داشته است که آن را بی نظیر و هزار ورقه توصیف کرده‌اند (همان). او این اثر را با تکیه بر منابع عامه سامان داده بود و سید بن طاووس نسخه‌ای از این کتاب را در اختیار داشت که از روی نسخه‌ای با اجازه‌ای به خط شیخ طوسی استنساخ شده بود (سید بن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۷۹). سید بن طاووس طرق متعددی را برای دسترسی به این کتاب ذکر می‌کند (همان) که گویای شهرت کتاب در آن عصر است.

بر پایهٔ این دو روایت، اگر مردم می‌دانستند حضرت امیر علیه السلام در این روز به «امیرالمؤمنین» ملقب شدند، هیچ‌گاه ولایت او را انکار نمی‌کردند. سند روایت نخست چنین است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هُوْذَةَ الْبَاهِلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ التَّهَاطُذِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ» (همان: ۲۸۳).

شیخ طوسی در باب «مَنْ لَمْ يَرَوْ» از احمد بن نصر باهلی یاد می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۰۹). در فهرست نیز کتابی با عنوان الإیمان و الکفر و التوبة برای او برمی‌شمارد (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۴۷). خطیب بغدادی در تاریخ خود از وی نام برده

است؛ ولی جز روایتگری او از ابراهیم بن اسحاق، اطلاعات دیگری درباره او ارائه نداده است (بغدادی، ۱۴۲۲: ۴۱۰/۶).

ابراهیم بن اسحاق از سوی نجاشی و ابن الغضائری تضعیف شده است (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹). عبارات «ضعیفاً فی حدیثه متهموماً» و «فی مذهبه ارتفاع و یروی الصحیح و السقیم» و «أمره مختلط» (همان) گواه آن است که این دو، باورهای کلامی و درون مایه روایات او را نپذیرفتنی یافته‌اند. جالب آن که شیخ طوسی پس از متهم کردن دین او، چند نگاشته برای وی نام می‌برد و پس از ذکر طرق مختلف به آثار او، آن‌ها را نیکو ارزیابی می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۶) به هر ترتیب، در میان کتب او عناوینی مانند المتعة و مقتل الحسین علیه السلام مشاهده می‌شود که شواهدی بر امامی بودن او هستند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹). عبدالله بن حماد از مشایخ حدیثی امامی است و طریق نجاشی به کتاب او، به ابراهیم بن اسحاق می‌رسد (همان: ۲۱۸). ابن الغضائری حدیث او را تنها به عنوان شاهد پذیرفته است (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۸). عمرو بن شمر نیز از راویان تضعیف شده امامی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۴) و نجاشی او را به افزودن روایاتی در نگاشته‌های جابر جعفی متهم کرده است (همان: ۲۸۷).^۱

با توجه به محدودیت اطلاعات موجود درباره کتاب محمد بن عباس، ارائه دیدگاه قطعی نسبت به منابع او دشوار است. با وجود این، نظر به روایات دیگری که در این زمینه از ابراهیم بن اسحاق احمری نقل شده (صفار، ۱۴۰۴: ۸۰/۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۶-۴۱۱)، می‌توان احتمال داد این روایت در کتاب او موجود بوده است؛ به‌ویژه آن که براساس فهرست شیخ طوسی، احمد بن هوزه طریق به تمامی نگاشته‌های ابراهیم بن اسحاق است.^۲ از سوی دیگر، بعید نیست یکی از نگاشته‌های جابر، مصدر اولیه این حدیث بوده باشد.

۱. شایان توجه است حتی در فرض پذیرش ادعای نجاشی، این روایت در زمره روایات اضافی او نیست؛ زیرا به طرق دیگری از جابر نقل شده است.

۲. براین اساس، محمد بن مروان بن العباس، سند را با نام راوی کتاب شروع کرده است. ناگفته نماند در این مورد، احتمال بهره بردن ابراهیم بن احمد از نگاشته عبدالله بن حماد نیز وجود دارد.

سند روایت دوم چنین است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْعَبَّاسِ الْبَجَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ الْعَزَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْمُعَدَّلِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ» (سید بن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۸۴).

در منابع رجالی شیعه، از علی بن عباس البجلی اطلاعات چندانی در دسترس نیست، تنها شیخ طوسی کتاب فضل الشیعة را برای او برشمرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۸۸). رجالیان عامی او را توثیق کرده (دارقطنی، ۱۴۰۴: ۱۲۵) و وی را صدوق دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۵: ۴۳۰/۱۴). محمد بن مروان بن زیاد الغزال (شوشتری، ۱۴۱۰: ۵۶۴/۹؛ شبیری، بی‌تا: ۴۲) نیز در شیعه شناخته شده نیست و تنها شیخ، وی را در باب «مَنْ لَمْ يَرَوْ» جای داده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۴۶). از نگاه منابع اهل سنت، او شیعه و متروک الحدیث است (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۳۷۶/۵). در منابع رجالی شیعه و عامه، از زید بن المعدل (شبیری، بی‌تا: ۵۴) چیزی گزارش نشده است. ابان بن عثمان، محدث برجسته امامیه به شمار می‌رود و بعید نیست این روایت در کتاب او موجود بوده باشد. خالد بن یزید در این سند، کاملاً ناشناخته بوده و در طبقه شاگردان امام صادق (ع) کسی به این نام یافت نمی‌شود. با وجود آن‌که از ابان بن عثمان روایتی از جابر بن یزید نقل نشده است؛ اما با توجه به تشابه زیاد متن دو حدیث و کلمه خالد با جابر، احتمال این‌که شخص مذکور جابر بن یزید باشد زیاد است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۱۵۱/۴). ناگفته نماند فرات کوفی ذیل این آیه، پنج روایت مرسل به همین مضمون نقل می‌کند که طریق برخی از آن‌ها به جابر جعفی می‌رسد (فرات، ۱۴۱۰: ۱۴۵-۱۴۷).

۳-۳. گونه سوم

در روایات، به چگونگی مواجهه انسان‌ها با مسئله اقرار به ربوبیت، نبوت و امامت در مواقف پیشینی اشاره شده است. بنابر روایتی از پیامبر (ص)، با وجود آن‌که تمامی انسان‌ها به دو پرسش نخست (ربوبیت و نبوت)، پاسخ آری گفتند، تنها گروه اندکی از آنان به ولایت امیرالمؤمنین (ع) اقرار کردند. سند روایت چنین است: «أخبرنا محمد بن محمد، قال: أخبرني المظفر بن محمد، قال: أخبرنا أبو بكر محمد

بن أحمد بن أبي الثلج، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن موسى الهاشمي، قال: حدثنا محمد بن عبد الله الزراري، عن أبيه، عن حسن بن محبوب، عن أبي زكريا الموصلي، عن جابر، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن جده، عن رسول الله قال لعلي» (شيخ طوسي، ۱۴۱۴: ۲۳۲).

مظفر بن محمد (م ۳۶۷ق)، استاد شیخ مفید و از متکلمان و محدثان قرن چهارم هجری به شمار می آید که در موضوع امامت صاحب اثر بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۲). محمد بن احمد، راوی پرکار و توثیق شده امامی است که در بین کتب او، کتابی با نام ما نزل من القرآن فی أمیر المؤمنین (همان: ۳۸۱) به چشم می خورد. احمد بن محمد بن موسی الهاشمی النوفلی نیز در رجال نجاشی مدخل شده و کتاب نوادر بزرگی برای او نام برده اند (همان: ۸۹). از محمد بن عبدالله، به جز استثنا شدن پدرش از سوی ابن ولید (همان: ۳۴۸)، اطلاعاتی در دست نیست (خویی، ۱۳۷۲: ۱۷۰/۱۷). حسن بن محبوب از محدثان جلیل القدر امامیه و یکی از ارکان چهارگانه حدیث در روزگار خویش است که کتب متعدد، از جمله اثری در تفسیر قرآن برای او بر شمرده اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲). ابوزکریا موصلی ملقب به کوکب الدم نیز با وجود آن که از سوی ابن الغضائری تضعیف شده است (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۶۲)، برخی مثل کشی او را از نیکان دانسته اند (کشی، ۱۴۰۴: ۸۶۵/۲).

با توجه به نام کتابی که برای محمد بن احمد ذکر شد و فضای تألیفاتی که دارد، احتمال حضور این روایت در کتاب او زیاد است. از سوی دیگر شیخ مفید، طریق دسترسی به آثار مظفر محسوب می شود و در الأمالی شیخ طوسی، روایتی به جز طریق شیخ مفید از مظفر گزارش نشده است. براین اساس، دو فرضیه مطرح است؛ این که شیخ طوسی روایت را مستقیماً از کتاب محمد بن احمد نقل کرده و دیگر آن که منبع مورد استفاده شیخ طوسی، کتاب مظفر بوده و او روایت را از محمد بن احمد گرفته است. تکرار ده باره حلقه «مفید عن المظفر» و تعدد مشایخ

۱. با توجه به نقش طریقی شیخ مفید نسبت به روایات مظفر و نبودن این روایت در آثار شیخ مفید، بعید به نظر می رسد شیخ طوسی از کتاب شیخ مفید استفاده کرده باشد.

حدیثی پس از آن، گمانه دوم را تقویت می‌کند؛ به‌ویژه آن‌که این سند، با طریقی که برای کتاب محمد بن احمد گفته‌اند، مطابق نیست. نسبت به نوادر احمد بن موسی، طریقی گزارش نشده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۹) و به نظر می‌رسد شیخ طوسی به آن دسترسی نداشته (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۴۹/۱) و برای محمد و پدرش نیز کتابی نقل نشده است. با وجود آن‌که طرق نقل شده برای کتاب‌های حسن بن محبوب با این سند تفاوت دارد، ولی چنین می‌نماید که آن دو، انتقال‌دهنده کتاب تفسیر یا نوادر حسن بن محبوب بوده‌اند. به‌ویژه آن‌که در ادامه، روایات دیگری نیز در این زمینه از نگاشته‌های حسن بن محبوب ذکر خواهد شد. در نهایت، می‌توان کتاب جابر جعفی را منبع اولیه این روایت دانست که به‌وسیله زکریای موصلی^۱ در دسترس حسن بن محبوب قرار گرفته؛ اگرچه نقل شفاهی ناممکن نیست. به‌هرحال، راهیابی روایت به همه یا برخی از نگاشته‌های راویان پیش‌گفته، گویای دیدگاه مثبت آنان به این روایت و مفاد آن است.

ناگفته نماند که سید بن طاووس در الیقین، این روایت را از کتاب محمد بن عباس بن مروان نقل می‌کند (سید بن طاووس، ۱۴۱۳: ۲۸۲). سند ارائه‌شده در آنجا با احمد بن محمد بن موسی آغاز می‌شود و سپس با طریق شیخ طوسی در الأمالی مطابقت دارد. در این مورد، می‌توان گمانه زد که نوادر احمد بن محمد، منبع مستقیم محمد بن عباس بوده است؛ اگرچه نقش طریقی او به کتاب حسن بن محبوب نیز دور از ذهن نیست.

۳-۴. گونه چهارم

بر پایه روایتی که کلینی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، خدای متعال پس از معرفی و پیمان گرفتن درباره ربوبیت، نبوت و ولایت، فرشتگان خویش را بر این رخداد گواه گرفت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۱). ایشان قسمت پایانی این آیه و ابتدای آیه بعد را^۲ گویای

۱. برای او کتابی ذکر نشده است.

۲. «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف: ۱۷۳).

همین ماجرا دانسته‌اند. سند روایت چنین است: «محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن ابن محبوب عن عبدالرحمن بن كثير عن داوود الرقي». محمد بن الحسن الطائي، استاد پرروایت کلینی در الکافی است. سهل بن زیاد از متهمان به غلو به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵؛ ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۵۹ و ۶۶). عبدالرحمن بن كثير نیز از سوی نجاشی به شدت تضعیف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۵). درباره داوود رقی، با وجود گزارشاتی در مدح وی (کشی، ۱۴۰۴: ۷۰۴/۲) و توثیق او به وسیله شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۳۶)، ابن الغضائری (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۵۸) و نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۶) او را ضعیف دانسته‌اند. بی‌تردید روایتگری غالیان از او، سهم مهمی در متهم شدن او داشته است (همان: ۱۵۶؛ کشی، ۱۴۰۴: ۷۰۸/۲). در منابع فهرستی، برای محمد بن حسن کتابی یاد نشده است. از سوی دیگر، طرق و موضوعات نگاشته‌های داوود بن كثير (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۶؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۴۹۶/۴) و سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۸۸) با این روایت همخوانی ندارند.

عبدالرحمن بن كثير، کتابی با عنوان الأظله داشته است. بر پایه برخی روایات، در عوالم پیشین، عالمی با عنوان «عالم اشباح» یا «عالم اظله» وجود داشته که واقعه میثاق در آن رخ داده است (صفار، ۱۴۰۴: ۸۳/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۱/۱). نجاشی پس از ذکر تضعیفات درباره عبدالرحمن بن كثير هاشمی، کتاب الأظله را «فاسد» و «مختلط» توصیف می‌کند. پیش‌تر اشاره شد در نظام معرفتی مدرسه بغداد، معرفت اضطراری در عوالم گذشته جایگاهی نداشت. شواهد، گویای آن است که صرف نگارش کتابی با عنوان الأظله به وسیله یک فرد، موجب غالی‌انگاری رجالی‌ها درباره او می‌شده است (لواسانی، ۱۴۰۱: ۱۴۴)^۱ و چه بسا حتی ناقلان کتب الأظله نیز در معرض اتهام قرار می‌گرفتند (همان: ۱۷۶).

به هر حال، با توجه به عنوان کتاب و موضوع روایت، حضور آن در این کتاب بسیار محتمل می‌نماید. به ویژه آن‌که حسن بن محبوب، صدها روایت به طور مستقیم

۱. تنها استثنای این مسئله، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است که با وجود آن‌که کتاب الأظله داشته؛ اما به جهت وجاهت و رویکرد سخت‌گیرانه او در مبارزه با خط غلو، متهم نشده است.

از استادش داوود رقی نقل کرده و احتیاج به واسطه‌ای مثل عبدالرحمن بن کثیر نداشته است. افزون بر آن، عبدالرحمن در طریق کتب داوود رقی گزارش نشده است. از سوی دیگر، با توجه به مضمون تفسیری روایت، راهیابی آن به کتاب حسن بن محبوب قریب می‌نماید. به‌ویژه آن‌که صدوق در علل الشرائع این روایت را با واسطه^۱ «محمد بن موسی بن متوکل^۲ عن عبدالله بن جعفر الحمیری^۳ عن احمد بن محمد بن عیسی اشعری» از حسن بن محبوب نقل کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۱) که با طریق مشیخه الفقیه به حسن بن محبوب همسان است (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۴/۴۵۳). براین اساس، با توجه به این‌که سهل بن زیاد در بسیاری از روایات حسن بن محبوب در الکافی به عنوان واسطه حضور دارد،^۴ می‌توان احتمال داد نگاشته حسن بن محبوب، منبع مستقیم کلینی در این روایت بوده است. ناگفته نماند با وجود آن‌که عبدالرحمن بن کثیر، اندک روایات دیگری از داوود رقی دارد، ولی حضور او بین حسن بن محبوب و داوود رقی، نمونه دیگری ندارد. براین اساس، احتمال زائد بودن عبدالرحمن بن کثیر منتفی نیست.

۵-۳. گونه پنجم

بر پایه روایت صفار از امام صادق علیه السلام، هنگام پیمان موجود در این آیه در مورد ربوبیت خداوند، همین پیمان نسبت به مقام «خلیفه الله» و «امین الله» بودن امیرالمؤمنین علیه السلام نیز گرفته شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۷۱) سند روایت چنین است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَشَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام». احمد بن محمد بن موسی شخصییت جلیل‌القدر حدیث شیعه و بزرگ قمی‌ها در روزگار خویش است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲). حسن بن موسی خشاب نیز محدث برجسته امامی و صاحب کتاب است (همان: ۴۲). در این بازه تاریخی، دو علی بن حسان وجود دارند؛ علی بن حسان واسطی که پیش‌تر از

۱. علامه حلی او را توثیق کرده است (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۴۹).

۲. او از راویان امامی و توثیق شده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۴).

۳. تکرار این سند در صدها مورد و تعدد مشایخ پس از او، دلیل بر این مدعا است.

او یاد شد و علی بن حسان هاشمی (موسوی پور، ۱۴۰۳: ۲۸۸-۲۸۲). ابن الغضائری پس از آن که علی بن حسان هاشمی را غالی می خواند و کتاب تفسیر الباطن وی را باطل قلمداد می کند، با تکرار واژه ثقه در ترجمه علی بن حسان واسطی، وثاقت او را گوشزد می نماید (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۷). نجاشی نیز هم صدا با ابن الغضائری، کتاب تفسیر باطن علی بن حسان هاشمی را به کلی تخلیط می داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۱).

روشن است با توجه به باورهای کلامی مدرسه بغداد در نفی عوالم گذشته و تفسیر باطنی قرآن، نمی توان درباره وضعیت رجالی نگارندگان چنین کتب تفسیری و باطنی، توقعی جز این داشت. براین اساس، در صورت خدشه مبانی کلامی تضعیفات ابن الغضائری و نجاشی، دیدگاه منفی آنان پذیرفتنی نخواهد بود (معصومی، ۱۴۰۰: ۷۴-۸۳؛ موسوی پور، ۱۴۰۳: ۳۳۲-۳۴۳). به هر ترتیب، با توجه به داده های کتاب شناختی باید گفت این روایت از کتاب علی بن حسان هاشمی گرفته شده (موسوی پور، ۱۴۰۳: ۲۸۲-۲۸۸) و او نیز از نگاشته عموی خود بهره برده است.

شایان ذکر است بر پایه روایت مرسلی از جابر جعفری، امام باقر علیه السلام از گفت وگویی میان شیطان و امیرالمؤمنین علیه السلام خبر می دهد. در این مکالمه، شیطان اعتراف می کند در زمان میثاقی که در این آیه به آن اشاره شده است، افزون بر ربوبیت خدای متعال، نسبت به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز پیمان ستانده شد (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۴۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۴۸/۲). در نمودار شماره ۱، طرق روایات تفسیری این آیه ذکر شده است.



نمودار شماره ۱: طرق روایات تفسیری آیه

در این مقام، بایسته است به این نکته توجه شود که در منابع غالیان نیز مطالبی درباره ولایت در تأویل آیه مورد بحث یافت می شود. در الهدایة الکبری، ضمن متن چند صفحه ای، پس از ذکر این آیه، از تجلی امامان معصوم علیهم السلام در آن روز سخن به میان آمده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۸۰). همچنین بر پایه خطبه افتخار، امیرالمؤمنین علیه السلام خود نداکننده جمله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بوده است (برسی، ۱۴۲۲: ۲۶۰). همان گونه که پیدا است، مبنای غالیان در تفسیر و تأویل این آیه، با آنچه در منابع اصیل امامیه به طرق مختلف روایت شده، فاصله آشکاری دارد. این تفاوت بنیادین، قرینه ای بر اصالت این روایات و گواهی بر عدم انتساب آن ها به غالیان است.

۴. روایات ذیل آیه «صَبَغَةَ اللَّهِ»

از دیگر آیات در زمینه خلقت و معرفت پیشینی، آیه ۱۳۸ بقره است که در آن از «رنگ خدایی گرفتن» به جای غسل تعمید مسیحیان سخن به میان آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲/سراسر). بنابر روایت کلینی، امام صادق علیه السلام نسبت به این آیه فرمود: «صَبَغَ الْمُؤْمِنِينَ بِالْوَلَايَةِ فِي الْمِيثَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۳/۱). این روایت به روشنی بیان می‌کند یکی از مرادهای خدای متعال از «صبغة»، ولایت است؛ ولایتی که مؤمنان در عالم میثاق از آن بهره‌مند شده‌اند. سند روایت چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ». چنان‌که پیدا است، این طریق نیز به علی بن حسان هاشمی و عبدالرحمن بن کثیر می‌رسد و براین اساس، راهیابی این روایت به نگاشته‌های یکی از آن دو یا هر دو، محتمل است. عیاشی نیز روایتی با مضمون مشابه، از عبدالرحمن بن کثیر نقل کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۲/۱).

محمد بن یحیی العطار محدث پرکار و جلیل‌القدر امامی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳). سلمة بن خطاب از سوی ابن‌الغضائری (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۶۶) و نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۷)، تضعیف شده است. با این حال، شیخ طوسی در یادکرد او در فهرست (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۵) و رجال (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۶۶) تضعیفی به او نسبت نمی‌دهد. کلینی بیش از پنجاه روایت از سلمة بن خطاب در الکافی نقل کرده که همگی از طریق محمد بن یحیی العطار هستند. یکسانی طریق این حجم از روایات تا سلمه، در کنار تعدد مشایخ حدیثی پس از او، گمانه بهره‌گیری مستقیم کلینی از نگاشته سلمه را تقویت می‌کند؛ به‌ویژه آن‌که محمد بن یحیی در طریق کتب سلمه حضور دارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۷). همچنین در فهرست آثار سلمة بن خطاب، نگاشته‌ای با عنوان تفسیر یاسین نیز به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد او با تفسیر بیگانه نبوده است (همان: ۱۸۷). در مقابل، برخی معتقدند با توجه به عدم ذکر کتابی در موضوع تفسیر باطن برای سلمه و حضور وی در طریق انتقال کتب برخی اصحاب، کلینی مستقیماً از کتاب علی بن حسان بهره برده است (موسوی‌پور، ۱۴۰۳: ۹۵-۹۶).

نسبت به روایت عیاشی نیز باید گفت با وجود آن که اسناد این کتاب از سوی ناسخ حذف شده؛ اما با توجه به سند الکافی و این که روایات عبدالرحمن بن کثیر، جز از طریق علی بن حسان به نسل های پسینی راه نیافته است، بعید نیست عیاشی نیز از کتاب علی بن حسان بهره برده باشد (همان: ۷۷-۸۲). ناگفته نماند فرات کوفی در تفسیر خود، روایتی در این مضمون با سندی مشتمل بر افرادی ناشناخته نقل می کند (کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱).

۵. روایات ذیل آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ»

بنابر گزارش الکافی، بصائر و تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، حسین بن نعیم صحاف در مورد این آیه از امام صادق علیه السلام پرسش می کند. ایشان در پاسخ، مفاهیم «کفر» و «ایمان» در این آیه را به پذیرش یا انکار ولایت امامان معصوم علیهم السلام در عالم ذر پیوند می زند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۶/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۸۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۲). طریق روایت در الکافی و بصائر چنین است: «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن الحسين بن نعیم الصحاف». راویان حاضر در طریق این روایت، همگی امامی و توثیق شده هستند^۱ و از نظر رجال معاصر، این روایت صحیح است. محمد بن یحیی العطار و احمد بن محمد بن محمد بن عیسی اشعری از مؤلفان جلیل القدر امامیه محسوب می شوند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۱). حسن بن محبوب از اصحاب اجماع (کشی، ۱۴۰۴: ۸۳۰/۲) است و حسین بن نعیم از راویان توثیق شده به شمار می رود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۵۳).

تکرار این طریق تا حسن بن محبوب در بیش از دویست روایت الکافی و تعدد مشایخ پس از او، گواه آن است که کلینی از کتاب وی - احتمالاً نگاشته تفسیری اش - بهره برده است؛ به ویژه آن که احمد اشعری طریق به کتاب تفسیری او است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲) و کارکرد وی در آغاز بسیاری از اسناد الکافی، کارکرد انتقالی است. صفار نیز همین روایت را به طریق احمد اشعری از ابن محبوب نقل

۱. بلکه تمامی آن ها به جز حسین بن نعیم، از اجلا به شمار می روند.

می‌کند (صفار، ۱۴۰۴: ۸۱) که با طریق او به نگاشته‌های حسن بن محبوب همسان است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲).

افزون بر آن، مؤلف تفسیر رقمی، این روایت را به طریق دیگری از ابن محبوب نقل می‌کند (قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۱). در این کتاب، این روایت به وسیله «علی بن الحسین عن احمد بن ابی عبدالله» به حسن بن محبوب منتهی می‌شود. احمد بن محمد بن خالد برقی از راویان توثیق شده‌ای است که برخی او را به نقل از ضعفا متهم کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۶، ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۳۹) که البته در این سند، راویان پس از او، همگی موثق‌اند. علی بن الحسین السعدآبادی نیز اگرچه توثیق صریحی ندارد؛ اما با توجه به اکثار محمد بن موسی بن المتوکل از او، می‌توان وی را مورد اعتماد دانست؛ به‌ویژه آن‌که او از مشایخ ابن قولویه و مودّب ابو غالب زراری است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۳۳).^۱

از سوی دیگر، حسین بن نعیم کتابی داشته است که تعبیر «له کتاب بروایات کثیرة» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۵۴) از سوی نجاشی، گواه رواج نسخه‌های متعدد و استقبال اصحاب از نگاشته او است (حسینی، ۱۳۹۸: ۱۳۰-۱۳۱). براین اساس، می‌توان احتمال داد حسن بن محبوب از کتاب او بهره برده است. به هر ترتیب، جلالت قدر راویان حاضر در این طریق و شهرت نسخه‌های حدیثی آنان، در کنار اعتماد و راهیابی این روایت به جوامع حدیثی نام‌دارانی مثل کلینی و صفار، اعتبار این نقل را تا حد زیادی افزایش می‌دهد. به‌ویژه آن‌که افراد پیش‌گفته، فاصله زیادی با خط غلو در عصر خود داشته‌اند.

۶. روایات ذیل آیه «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَبُوا مِنْ قَبْلُ»

در روایتی از امام باقر (ع) در ارتباط با عالم «الأُظْلَه»، از پیمانی یاد می‌شود که درباره پیامبران الهی و ولایت امامان ستانده شده است. بر پایه این روایت، تکذیب

۱. شایان ذکر است علی بن الحسین از استادان علی بن حاتم است نه علی بن ابراهیم و پیش از این اشاره شد برخی محققان، مؤلف تفسیر موجود را علی بن حاتم می‌دانند.

پیشینی که در آیه به آن اشاره شده، در مورد کسانی است که در آن جایگاه، از پذیرش ولایت امامان سر باز زدند. این روایت در الکافی، بصائر و علل الشرائع با اسنادی مشابه ذکر شده است. کلینی به طریق «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۶/۱)، بصائر به طریق «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ» (صفار، ۱۴۰۴: ۸۰) و صدوق به طریق «أَبِي رَحْمَهُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۱) این روایت را از صالح بن عقبه نقل کرده‌اند. صالح این روایت را به وسیله پدرش عقبه بن قیس و عبدالله بن محمد جعفری از امام باقر علیه السلام نقل کرده است. اطلاعات چندانی از این دو در دست نیست^۱ و کتابی برای آنان ذکر نشده است و احتمال می‌رود صالح بن عقبه، این روایت را به طور شفاهی از آن‌ها گرفته باشد. با توجه به ترکیب عطفی سند پس از صالح بن عقبه و مطابقت سند الکافی و بصائر با طریق کتاب او (همان: ۲۰۰)، می‌توان گفت این روایت از نگاشته او گرفته شده است.^۲ شیخ طوسی و نجاشی در یادکرد او، ضعفی را به او نسبت نمی‌دهند (همان: ۲۰۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۴۵)؛ ولی ابن الغضائری، او را کذاب و غالی توصیف می‌کند (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۶۹). دور نیست این روایت و مشابه آن با مضامین تفسیر باطن (قمی، ۱۴۰۴: ۱۲۹/۲)، موجب بدبینی ابن الغضائری نسبت به او شده باشد. به هر ترتیب، تعبیر «یرویه جماعة» در مورد کتاب او از سوی نجاشی، نشانگر رویکرد ایجابی امامیه نسبت به کتاب او است و این امر، قرینه‌ای بر اصالت کتاب او محسوب می‌شود، به‌ویژه آن‌که شخصیت‌هایی مثل محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد اشعری و سعد بن عبدالله در طریق کتاب او قرار دارند و در ادامه، شاهد راهیابی گسترده روایات او به جوامع حدیثی مانند الکافی، بصائر و کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۶۵: ۱۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۸۳، ۱۸۴

۱. تنها نجاشی، عبدالله بن محمد را ضعیف دانسته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۹).

۲. به‌ویژه آن‌که طرق گفته شده درباره کتاب بزیع، با این اسناد تفاوت دارد و موضوعات آن‌ها فقهی است.

و ۲۱۳) هستیم. ناگفته نماند عیاشی نیز این روایت را به طور مرسل از عبدالله بن محمد نقل کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۶/۲).

۷. روایات ذیل آیات «أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً عَذَقًا * لِنَقْتِهِمْ فِيهِ»

امامان معصوم علیهم السلام در برخی روایات، واژه «الطريقة» را به ولایت تفسیر کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۰/۱). بر پایه روایتی از جابر جعفی، امام باقر علیه السلام در تفسیر الطريقة، با اشاره به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام، از عالم اشباح و میثاقی که از فرزندان حضرت آدم علیه السلام درباره مسئله ولایت اخذ شده، سخن به میان آورده‌اند. این روایت در تفسیر فرات کوفی به شکل مرسل (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۰۹) و در الأصول الستة عشر (گروهی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۴۱۳) و تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی به طور مسند نقل شده است. سند این روایت در تفسیر مذکور چنین است: «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۲).

احمد بن ادريس^۱ فقيه پرکار امامی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۲). احمد بن محمد بن عیسی اشعری نیز فقیه و بزرگ محدثان قم در عصر خویش بوده است (همان: ۸۲). حسین بن سعید اهوازی (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۴۹) و نصر بن سوید (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۴۵) نیز در زمره راویان توثیق شده امامی مذهب به شمار می‌آیند. قاسم بن سلیمان در کتب رجالی رجال نجاشی، رجال شیخ و فهرست مدخل شده و کتابی برای او برشمرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۲۷۳؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۷۲)؛ ولی توثیق صریحی نسبت به او بیان نکرده‌اند. با عنایت به روایات فراوانی که نصر از او نقل کرده و ذکر نشدن ضعفی درباره او، می‌توان وی را مورد اعتماد دانست.

تمامی راویان حاضر در این طریق، صاحب نگاشته حدیثی هستند. با توجه به

۱. نام او در میان اساتید علی بن جعفر به چشم نمی‌خورد، بلکه از مشایخ علی بن حاتم به شمار می‌رود. پیش‌تر در این زمینه مطالبی بیان شد.

شخصیت حدیثی جابر و فضای تألیفات او، می‌توان نگاشته‌های او را به عنوان منبع مکتوب اولیه این حدیث تخمین زد. به‌ویژه آن‌که این روایت در الأصول الستة عشر به طریق دیگری از وی نقل شده است. از سوی دیگر، قاسم بن سلیمان، کتابی داشته است که طریق آن دقیقاً با این سند همسان بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۱۴) و می‌توان گفت این روایت از کتاب او گرفته شده است؛ خواه به‌طور مستقیم، خواه از طریق منابع واسطه‌ای و کتب یکی از راویان پیش‌گفته، به‌ویژه آن‌که احمد بن محمد بن عیسی اشعری کتابی با عنوان الأظلة داشته است و موضوع آن با این روایت همخوانی دارد (همان: ۸۲).

شایان دقت است نگارش کتابی با عنوان الأظلة از شخصیتی مثل احمد بن محمد بن عیسی اشعری که با جریان غلو مواجهه جدی داشته و در راستای همین رویکرد سخت‌گیرانه خود، متهمانی مثل الحسین بن عبدالله المحمر (کشی، ۱۴۰۴: ۷۹۹/۲)، سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵)، ابوسمینه (همان: ۳۳۲) و احمد برقی (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۱۸۵) را از قم اخراج کرد، تردیدی جدی در دیدگاه متکلمین بغداد و رجالیانی همچون ابن غضائری در نفی عوالم پیشین ایجاد می‌کند.

این روایت در کتاب جعفر بن محمد حضرمی در بین اصول شانزده‌گانه نیز نقل شده است که در زمان علامه مجلسی نسخه‌ای از آن دستیاب شد و در بحار منعکس گردید (اسکندری، ۱۴۰۲: ۱۳۴/۳۵). شیخ طوسی در الفهرست، وی را مدخل کرده و طریق خود را به کتاب او ذکر می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۱)؛ با این حال، در الرجال از او نامی به میان نمی‌آورد. جالب آن‌که در رجال نجاشی نیز عنوان مستقلی از او وجود ندارد. محقق شوشتری احتمال داده که نجاشی به کتاب او دسترسی نداشته است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۷۵/۲)؛ اما برخی تحقیقات نشان داده انتساب این نسخه به جعفر بن محمد صحیح نیست و او صرفاً راوی کتاب حمید بن شعیب است (اسکندری، ۱۴۰۲: ۱۳۵/۳۴). شیخ طوسی و نجاشی، طریق خود به کتاب‌های حمید بن شعیب را ذکر می‌کنند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۵۵). با این حال، توثیق صریحی از او در دست نیست. ابن الغضائری که درباره وی ابهاماتی دارد،

بسیاری از روایات او از جابر را «تخلیط» ارزیابی می‌کند (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۴۹).

به هر ترتیب، مثل بسیاری از کتب دیگر، انتقال‌دهنده این کتاب به نسل‌های پسین، هارون بن موسی التلعکبری است. طریق او به کتاب جعفر بن محمد الحضرمی چنین است: «الشَّيْخُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونُ بْنُ مُوسَى بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّلْعَكَبَرِيِّ أَيْدَهُ اللَّهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ الدَّهْقَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَزْدِيُّ الْبَرْزَازُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ شُرَيْحٍ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ شُعَيْبٍ السَّيِّعِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۶۰).

هارون بن موسی، محمد بن همام و محمد بن المثنی از راویان توثیق‌شده امامی هستند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۲، ۳۷۱ و ۳۷۹). حمید بن زیاد نیز محدث پرکار و توثیق‌شده واقفه به شمار می‌رود (همان: ۱۳۲).

سند در قسمت «احمد بن زید بن جعفر الازدی» دچار تحریف «عن» به «بن» شده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۷۳/۱). به احتمال فراوان، احمد بن زید، مراد احمد بن محمد بن زید الخزاعی است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۰۸). از او اطلاعات چندانی در میان نیست، ولی با توجه به این‌که حسن بن محمد بن سماعه بر او نماز خوانده است (همان)، برخی احتمال داده‌اند او واقفی باشد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۷۴/۱). جعفر الازدی (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱) یا الاودی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۵) نیز از راویان صاحب کتاب امامی است. با توجه به آن‌که برای او کتابی ذکر شده است و هیچ ضعفی در مورد او مشاهده نمی‌شود، می‌توان شخصیت او را نیکو ارزیابی کرد؛ به‌ویژه آن‌که ابن ابی عمیر تنها راوی کتاب او است. به هر حال، نسخه منسوب به جعفر بن محمد الحضرمی در کوفه و بغداد، مورد اعتنای امامیه بوده و روایات آن، به طرق دیگری نیز نقل شده است (اسکندری، ۱۴۰۲: ۱۵۴/۳۵).

همچنین بنابر روایت دیگری در این مضمون، جمله «لِنُفْتِنَهُمْ فِيهِ» در آغاز آیه

هفدهم، گویای آزمونی است که دربارهٔ ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام از انسان ها گرفته شده است. حسن بن سلیمان حلی در مختصر البصائر (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۴۲۴) و استرآبادی در تأویل الآیات (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۰۴) این روایت را از کتاب ما أنزل من القرآن فی أهل البيت، متعلق به محمد بن العباس بن مروان نقل می کنند. آن دو که به این کتاب دسترسی داشته اند (افندی، ۱۴۳۱: ۸/۳؛ علامه حلی، ۱۴۲۱: ۴۸۱)، روایت را به طریق «علی بن عبدالله عن ابراهیم بن محمد عن اسماعیل بن یسار عن علی بن جعفر عن جابر الجعفی عن ابي جعفر» نقل کرده اند. علی بن جعفر در این سند - که گاه با لقب الحضرمی آمده (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۲) - فردی متقدم بر علی بن جعفر صادق بوده و نسبت دادن این روایت به مسائل علی بن جعفر نادرست است (شبیری، بی تا: ۴۵۳). با وجود آن که روایات دیگری با این سند در جوامع حدیثی آمده است، دربارهٔ علی بن جعفر اطلاعات روشنی در دست نیست. در این بازهٔ زمانی، دو اسماعیل بن یسار شناخته شده اند؛ اسماعیل بن یسار هاشمی که نجاشی او را تضعیف کرده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹) و اسماعیل بن یسار بصری که شیخ طوسی او را در اصحاب امام صادق علیه السلام نام برده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۱۶۷). جالب آن که ابن حجر آن دو را یکی دانسته است (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۴۴۴). بنابر نقل نجاشی، محمد بن الحسین بن ابی الخطاب (م ۲۶۲ ق) از اسماعیل بن یسار هاشمی روایت داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹)، با این حساب، روایتگری محمد بن ابراهیم (م ۲۸۳ ق) از او بعید به نظر نمی رسد؛ ولی با توجه به شهادت امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۸ ق روایتگری مستقیم ابراهیم بن محمد از اسماعیل بن یسار بصری که از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده شده، دشوار است؛ به ویژه آن که محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، معمولاً با دو واسطه از اصحاب امام صادق علیه السلام روایت می کند. از این رو ابراهیم بن محمد، مؤلف پرکار و شناخته شدهٔ امامی در قرن سوم هجری است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶). او که بیشتر به دلیل نگارش الغارات شناخته می شود، کتابی با عنوان ما نزل من القرآن فی أمير المؤمنين داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷).

بعید نیست محمد بن مروان این روایت را با واسطه علی بن عبدالله بن کوشید^۱ از کتاب او گرفته باشد.

استرآبادی و حسن بن سلیمان، روایت دیگری را نیز در همین مضمون از کتاب پیش گفته نقل کرده اند. طریق روایت به صورت «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هُوْدَةَ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ سَمَاعَةَ،^۲ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» است که پیش تر به آن پرداخته شد (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۴۲۴؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۰۳).

۸. روایات ذیل آیه «يُوفُونَ بِالْأَنْذَرِ»

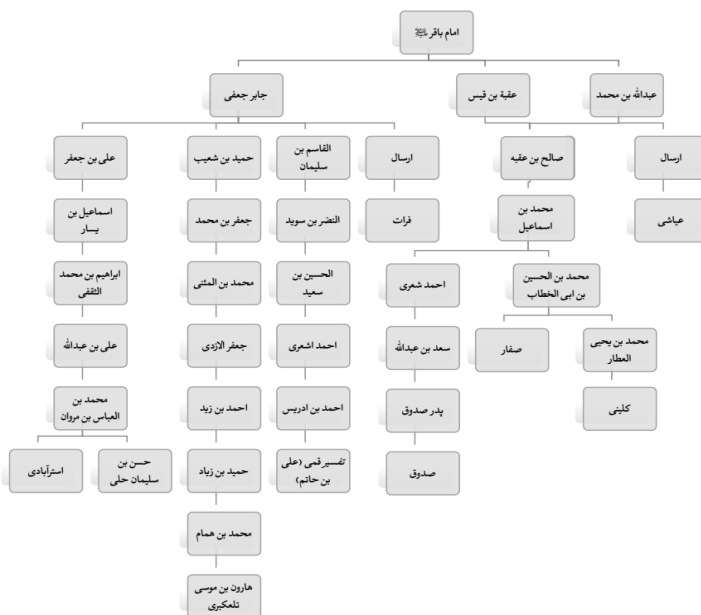
در روایتی از امام کاظم علیه السلام، «نذر» یاد شده در این آیه به ولایت تفسیر شده که در «میثاق»، درباره آن پیمان گرفته شده است. سند روایت چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۹۰). محمد بن احمد بن یحیی و یعقوب بن یزید، امامی و توثیق شده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸ و ۳۵۰). محمد بن الفضیل از راویان امامی است که شیخ طوسی در یادکرد وی، به متهم شدن او به غلو اشاره می کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۶۵). با این حال، نجاشی طریق خود را به کتاب او ذکر می کند و هیچ سخنی از ضعف او به میان نمی آورد. نظر به روایتگری نام دارانی مانند بزنتی و صفوان بن یحیی و اکثار شخصیت هایی مانند حسین بن سعید اهوازی و محمد بن اسماعیل بن بزیع و حسن بن محبوب از او، می توان وثاقت او را معتبر دانست و براین اساس، سند این روایت صحیح خواهد بود.

به هر حال، با توجه به روایات دیگری که از کتاب حسن بن محبوب در این زمینه نقل شده، می توان احتمال داد این روایت از کتاب تفسیری حسن بن محبوب گرفته شده است؛ به ویژه آن که کلینی در جای دیگری این روایت را با

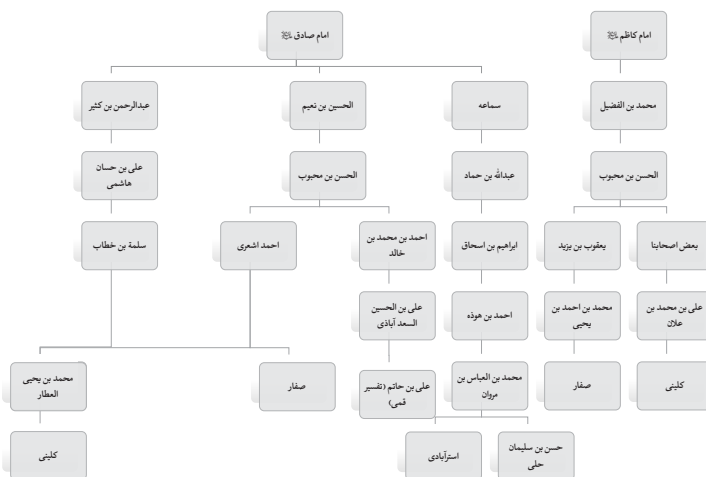
۱. اطلاعاتی از او در دست نیست (خویی، ۱۳۷۲: ۸۸/۱۳).

۲. در بین راویان امام صادق علیه السلام، تنها سماعة بن مهران به چشم می خورد؛ اما نام او در زمره شاگردان عبدالله بن حماد ذکر نشده است. با توجه به مشابهت زیاد متن این روایت با روایت پیش گفته از تفسیر قمی، این احتمال می رود که انتهای سند، تحریفی رخ داده باشد و این روایت نیز از جابر بوده باشد.

واسطه «بعض اصحابنا» از حسن بن محبوب روایت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۳).
در نمودار شماره‌های ۲ و ۳، طرق روایات تفسیری آیات ۱۶ و ۱۷ جن، ۱۳۸ بقره، ۲
تغابن و ۷۵ یونس رسم شده است.



نمودار شماره ۲: طرق روایات تفسیری امام باقر (ع)



نمودار شماره ۳: طرق روایات تفسیری امام صادق و امام کاظم (ع)

شایان ذکر است آیه ۳۰ سوره روم که از «فطرة الله» سخن به میان آورده،^۱ از مشهورترین آیات در بحث معرفت فطری است. امامان معصوم علیهم السلام، فطرت ذکرشده در این آیه را یادآور پیمانی دانسته‌اند که در زمان میثاق، نسبت به توحید خداوند از انسان‌ها گرفته شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۲). با وجود آن‌که در روایات تفسیری این آیه، روایتی به صراحت از پیمان نسبت به ولایت و نبوت در عوالم گذشته سخن نگفته است؛ اما در شماری از روایات، فطرت علاوه بر توحید، به نبوت و ولایت نیز تفسیر شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۹؛ صفار، ۱۴۰۴: ۷۸). در روایت دیگری از حضرت رضا علیه السلام، ایشان پس از اشاره به نبوت و ولایت در تفسیر این آیه، می‌فرمایند: «إلی هاهنا التوحید» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۱). به پشتمان این دسته از روایات می‌توان گفت اعتقاد صحیحی که از آن به فطرت توحیدی یاد می‌شود، بدون نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نیست و چه بسا این روایات، به همان عهد پیشینی نسبت به ربوبیت خدای متعال، نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره دارند.

همچنین در روایتی در تفسیر آیه ۱۵۸ سوره انعام،^۲ امام صادق علیه السلام پس از آن‌که قسمت «مِنْ قَبْلُ» را به عهد میثاق تفسیر می‌کند، در توضیح عبارت «كَسَبَتْ فِي إيمَانِهَا خَيْرًا» از اقرار به انبیای الهی و امامان سخن می‌گوید (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۸/۱). برخی محققان، این روایت را بیانگر اقرار به نبوت انبیا و وصایت اوصیا در عوالم پیشین دانسته‌اند (موحدی، ۱۳۹۹: ۳۸۸).

ناگفته نماند در برخی آثار تفسیری (قمی، ۱۴۰۴: ۳۶۳/۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۳۸)، «میثاق» مطرح‌شده در آیه بیستم سوره رعد،^۳ به پیمان عالم ذر درباره ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام تفسیر شده است. هرچند برخی مؤلفان متأخر، این مطلب را روایت تفسیری قلمداد کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۲۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۴۶/۳) ولی به نظر می‌رسد این متون، نظرات تفسیری مؤلفان آن کتب است نه روایت تفسیری.

۱. «فَأَفْقِرَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰).

۲. «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إيمَانِهَا خَيْرًا» (انعام: ۱۵۸).

۳. «الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَتَّقُونَ الْيَمِينَاتِ» (رعد: ۲۰).

۹. نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل روایات تفسیری مرتبط با آیات شناخته شده در موضوع معرفت فطری، نشان داد می‌توان معرفت پیشینی نسبت به امیرالمؤمنین علی و حضرت رسول ﷺ و همچنین پیمان الهی مربوط به آن را باور اعتقادی اصیل و برخاسته از قرآن کریم دانست. کلینی و صفار به طریق صحیحی و مؤلف تفسیر قمی علی بن ابراهیم، به دو طریق معتبر، این مضمون را از بزرگان امامیه نقل نموده‌اند.

در سایر روایات نیز نمی‌توان صرفاً به دلیل وجود یک راوی ضعیف و مجهول یا بروز ارسال در سند، آن را کنار گذاشت، بلکه کنار هم قرار گرفتن طرق مختلف، به ویژه در روایاتی از این دست که میان همه اسناد، یک حلقه واسطه مشترک وجود ندارد و برخی از آن طرق، اساساً امامی نیستند، دلیل مهمی بر اصالت این آموزه به شمار می‌رود. افزون بر آن، این روایات به دلیل سخن گفتن از عوالم گذشته (عالم «ذر» و «الأظلة») و تفسیر باطنی آیات قرآن، با دیدگاه‌های اعتقادی متکلمان بغداد مثل شیخ مفید و سید مرتضی ناهم‌سو است و با توجه به زیست علمی نجاشی و ابن الغضائری در بغداد آن دوران و شاگردی آن‌ها نزد شیخ مفید، تأثیرپذیری آنان از این سوگیری‌های کلامی، در نقد محتوایی متون، انکارناپذیر است. براین اساس، در صورت تردید در زیرساخت‌های کلامی آنان، پذیرش بی‌چون و چرای تضعیفات آنان غیرعلمی خواهد بود.

گذشته از این، حضور نام‌داران و محدثان جلیل‌القدری مثل علی بن ابراهیم، ابن ابی عمیر، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن یحیی العطار، محمد بن الحسین بن ابی الخطاب و حسین بن سعید اهوازی در کنار راویان توثیق شده و مورد اعتمادی مانند ابان بن عثمان، ابراهیم بن هاشم، سعد بن عبدالله اشعری، النضر بن سويد، یحیی بن عمران الحلبي، عبدالله بن سنان، یعقوب بن یزید، المظفر بن محمد، محمد بن أحمد بن أبي الثلج، علی بن حسان الواسطی، حسین بن نعیم، محمد بن اسماعیل بن بزيع، احمد بن ادریس، هارون بن موسی التلعکبری، محمد بن همام، محمد بن المثنی و ابراهیم بن محمد القفی در طریق این روایات

گواه آن است که این مسئله، به عنوان یک آموزه اعتقادی و قرآنی، در سده های نخست شکل گیری حدیث شیعه مطرح بوده است.

افزون بر آن، راهیابی احتمالی این روایات به نگاشته های آنان مثل نوادر النضر بن سوید، کتاب یحیی بن عمران الحلبي، کتاب تفسیری حسن بن محبوب، کتاب ما نزل من القرآن فی اهل البيت محمد بن العباس بن مروان، کتاب ما نزل من القرآن فی أمير المؤمنين محمد بن أحمد بن أبي الثلج، کتاب علی بن حسان الواسطي، کتاب حسین بن نعيم الصحاف، کتاب الأظلة احمد اشعري، کتاب ما نزل من القرآن فی أمير المؤمنين ابراهيم الثقفي و نگاشته های از قبیل تفسیر فرات کوفی، کتاب تفسیری جابر بن یزید، کتاب محمد بن علی الطرازی، کتاب تفسیر الباطن علی بن حسان الهاشمی، کتاب الأظلة عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، کتاب قاسم بن سلیمان و کتاب جعفر بن محمد حضرمی، گویای آن است که آنان به این مطلب باورمند بودند، وگرنه دست کم آن را به نگاشته های خود راه نمی دادند.

همچنین در ادامه، این روایات از سوی نگارندگان جوامع حدیثی مثل الکافی، بصائر الدرجات، تهذیب الأحکام، الأمالی شیخ طوسی، علل الشرائع، تفسیر قمی و تفسیر عیاشی مورد استقبال قرار گرفت. گذشته از این، راویان امامی حاضر در این طرق، به بوم های حدیثی مختلف و گرایش های حدیثی گوناگون و تا حدی ناهم سو متعلق هستند؛ ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب و یعقوب بن یزید، متکلمانی نص گرا و متعلق به جریان فکری هشام بن سالم به شمار می روند (کرباسی، ۱۳۹۱: ۵۰۱)، در مقابل ابراهیم بن هاشم، علی بن ابراهیم و کلینی به نوعی میراث داران تفکر کلامی هشام بن حکم هستند (رضایی، ۱۳۹۱).^۱ از سوی دیگر صفار، محمد العطار، سعد بن عبدالله و صدوق پیروان خط فکری احمد اشعری در قم محسوب

۱. در صورت پذیرش دلالت روایت ذیل آیه ۱۵۸ سورة انعام، یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم نیز به این لیست افزوده می شوند که حاکی از حضور این آموزه در طبقات نخستین جریان کلامی - حدیثی هشام بن حکم و شاگردان او است؛ به ویژه آن که یونس کتابی در تفسیر داشته است و راهیابی این روایت به آن بعید نمی نماید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۷).

می‌شنود (طالقانی، ۱۳۹۱: ۷۶/۸۱) و افرادی مثل جابر جعفری، داوود رقی، عبدالرحمن بن کثیر و علی بن حسان هاشمی در زمره متهمان به غلو قرار دارند. جالب آن‌که احمد برقی^۱ نیز در طریق این مضمون قرار دارد. ناگفته نماند این پژوهش، قسمت دیگری نیز دارد که در آن به روایات غیرتفسیری در این بحث پرداخته است و مجموع آن دو، تردیدی در اصالت این آموزه اعتقادی باقی نخواهد گذاشت.

۱. خاندان برقی، خود جریان مستقلی محسوب می‌شوند (شیرزاد، ۱۳۹۶).

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۳ ش)، من لایحضره الفقیه، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲. _____، (۱۳۹۸ ش)، التوحید، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳. _____، (۱۳۸۵ ش)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ ش)، المناقب، قم: علامه.
۵. ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰ ش)، الرجال، قم: دارالحديث.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۶۵ ش)، کامل الزیارات، نجف: المطبعة المباركة المرتضوية.
۷. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۸. اسکندری، مرتضی (۱۴۰۲ ش)، «اصالت و اعتبارسنجی کتاب جعفر بن محمد بن شریح الحضرمی»، حدیث و اندیشه، شماره ۳۵، ص ۱۳۳-۱۵۸.
۹. افندی، عبدالله (۱۴۳۱ ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۱۰. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱ ش)، «مدرسة کلامی کوفه»، فلسفه و الهیات، شماره ۱، ص ۳۸-۶۵.
۱۱. امینی، عبدالحسین (۱۴۳۴ ق)، المقاصد العلیة فی المطالب السنية، قم: دارالتفسیر.
۱۲. باغبان، مهدی (۱۳۹۸ ش)، جستارهای اعتقادی (فطرت)، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين (علیهم السلام).
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة.
۱۴. بغدادی، الخطیب (۱۴۲۲ ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۵. بیابانی، محمد (۱۳۹۴ ش)، جایگاه عالم ذر و ارواح، تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ.

۱۶. پوردوانی، احسان و لطفی، میلاد (۱۴۰۲ش)، «اعتبارسنجی و واکاوی حدیث مقرض»، نشریه حدیث حوزه، شماره ۲۷، ص ۴۱-۶۶.
۱۷. حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق)، مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين علیه السلام، بیروت: اعلمی.
۱۸. حسین پوری، امین (۱۴۰۰ش)، «از کرانه تا ژرفا؛ انتقال از ظاهر به باطن قرآن در پرتو روایات اهل بیت علیهم السلام»، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شماره ۷۲، ص ۱۲-۳۹.
۱۹. حسینی، علیرضا (۱۳۹۸ش)، اعتبارسنجی احادیث شیعه، تهران: سمت.
۲۰. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، قم: الشریف الرضی.
۲۲. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: مؤسسة البلاغ.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲ش)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا: بی نا.
۲۴. دارقطنی، ابو الحسن علی بن عمر (۱۴۰۴ق)، سؤالات الحاكم للدارقطنی، ریاض: مكتبة المعارف.
۲۵. ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۵ق)، سیر أعلام النبلاء، بی جا: بی نا.
۲۶. رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۱ش)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، فلسفه و الهیات، شماره ۱، ص ۹۱-۱۱۰.
۲۷. سبحانی، محمد تقی و منتظری، محمد حسین (۱۳۹۴ش)، «انگاره معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین امامیه»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۸، ص ۷-۲۶.
۲۸. سلمان، احمد (۱۴۳۹ق)، تفسیر القمی: بحث حول النسخة المتداولة، بیروت: دار الولاة.
۲۹. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۰. _____، (۱۴۱۳ق)، الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام یامرة المؤمنین، قم: دار الکتاب.

۳۱. شبیری زنجانی، محمدجواد (بی تا)، المقالات الرجالية، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).

۳۲. _____، (بی تا)، کشف النقاب عن وجوه رواة الأصحاب، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).

۳۳. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.

۳۴. شیرزاد، محمدحسن و همکاران (۱۳۹۶ش)، «جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳۵، ص ۶۳-۸۱.

۳۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

۳۶. طالقانی، حسن (۱۳۹۱ش)، «مدرسه کلامی قم»، فلسفه و الهیات، شماره ۱، ص ۶۶-۹۰.

۳۷. طباطبایی، کاظم و خاتمی، معصومه (۱۳۸۴ش)، «رنگ یا تعمید: پژوهشی درباره آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»»، پژوهش دینی، شماره ۱۲، ص ۷-۳۲.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۳۹. _____، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتعجد، بیروت: مؤسسة فقه الشيعة.

۴۰. _____، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.

۴۱. _____، (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.

۴۲. _____، (۱۴۲۷ق)، رجال الطوسی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.

۴۳. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، تفسیر العیاشی، تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.

۴۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسیر، قم: دارالکتاب.

۴۶. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۴۹. گروهی از نویسندگان (۱۳۶۳ش)، الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، قم: دار الشبستری للمطبوعات.
۵۰. لواسانی، محمدرضا (۱۴۰۱ش)، نقش باورهای کلامی در داوری های رجالیان متقدم، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين عليه السلام.
۵۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۵۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۳. معصومی، محمد (۱۴۰۰ش)، نقش نقادی متن در داوری های رجاليون متقدم، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين عليه السلام.
۵۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، کتاب المزار، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۵. موحدی، محمدعلی (۱۳۹۹ش)، کتاب غدیر، قم: عطرت عترة.
۵۶. موسوی پور، سید احمد و حیدری فطرت، جمال الدین (۱۴۰۳ش)، «راهکارهای بازشناسی دو علی بن حسان در اسناد احادیث»، فصلنامه علمی علوم حدیث، شماره ۱۱۲، ص ۷۲-۹۷.
۵۷. _____، (۱۴۰۳ش)، تفسیر باطن علی بن حسان الهاشمی، قم: نشر رود.
۵۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.



Explanation and Analysis of Mu'alla ibn Khunays's Thought on the Imamate of the Ahl al-Bayt

Omid Shirini¹

Abstract

Mu'alla ibn Khunays was one of the prominent companions of Imam Ja'far al-Sadiq, and little independent research has been conducted on his role in the formation of the fundamental concepts of Imami thought. He was not merely a transmitter of hadith, but also a bearer and interpreter of a layer of Imami thought that later crystallized within the theological system of Shiism. Using content analysis of the narrations transmitted from Mu'alla ibn Khunays, this study examines his thought on Imamate across six dimensions: knowledge and recognition of the Imam, loyalty and disavowal, obedience and following, conditions of Imamate, and the spiritual ranks and offices of the Imam. The findings show that, according to Mu'alla, knowledge of the Imam is a condition for the acceptance of acts of worship and a cause of seeing the Noble Prophet and Amir al-Mu'minin at the moment of death. Loyalty and disavowal are regarded as signs of true faith and as the boundary between faith and hypocrisy. Obedience to the Imam entails genuine companionship with the Imam and the continuation of the divine tradition throughout all ages. Regarding the conditions of Imamate, Mu'alla emphasizes purity of lineage, divinely granted knowledge, superiority, and asceticism as the principal conditions. The ranks of the Imam include ownership of the earth and a central role in establishing security. Concerning the offices of the Imam, Mu'alla emphasizes guidance and ontological authority. Therefore, Mu'alla ibn Khunays was among the earliest interpreters of the intellectual framework of Imamate in the school of Imam al-Sadiq and played an important role in the formation of Imami theology.

Keywords: Imam al-Sadiq, Mu'alla ibn Khunays, Imamate, Knowledge, Conditions of Imamate, Ranks of the Imam, Offices of the Imam.

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

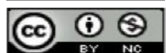
ipj.emamat.org

Received: 2025/10/29

Revised: 2025/11/30

Accepted: 2025/12/09

Published Online: 2026/08/16



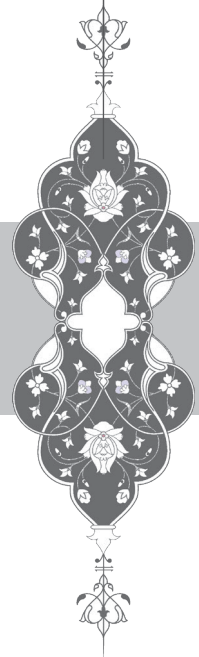
© the authors



* Cite this article: Shirini, O. (2026). Explanation and Analysis of Mu'alla ibn Khunays's Thought on the Imamate of the Ahl al-Bayt, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.83-103.

 10.22034/emamah.2026.556218.1085

1. Level 4, Comparative Inter-School Imamate, Specialized Center for Imamology, Emamat International Foundation, Qom, Iran.
heydarshirin59@gmail.com



تبیین و تحلیل اندیشه‌های معلی بن خنیس در باب امامت اهل بیت علیهم‌السلام*

امید شیرینی^۱

چکیده

معلی بن خنیس از اصحاب برجسته امام صادق (ع) است که در مورد نقش او در تکوین مفاهیم بنیادین اندیشه امامتی، چندان پژوهش مستقلی انجام نشده است. او نه تنها راوی حدیث، بلکه حامل و مفسر لایه‌ای از تفکر امامتی است که بعدها در نظام کلامی شیعه متبلور شد. در این پژوهش، با روش تحلیل محتوای روایات منقول از معلی بن خنیس، اندیشه امامتی او در شش محور معرفت و شناخت امام، تولی و تبری، اطاعت و پیروی، شرایط امامت، مقامات و مناصب امام بررسی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد معرفت امام از نگاه معلی، شرط قبولی عبادات و منشأ رؤیت پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین (ع) در لحظه احتضار است. تولی و تبری، نشانه ایمان حقیقی و مرز میان ایمان و نفاق شمرده می‌شود. اطاعت از امام، همراهی حقیقی با امام و استمرار سنت الهی در همه عصرها است. در محور شرایط امامت، معلی بر طهارت نسبی، علم الهی، افضلیت و زهد به عنوان شروط اصلی تأکید دارد. مقامات امام شامل مالکیت بر زمین و محوریّت در برقراری امنیت است. در بخش مناصب امام، معلی بر هدایت و ولایت تکوینی تأکید می‌کند. بنابراین، معلی بن خنیس از نخستین شارحان منظومه معرفتی امامت در مدرسه امام صادق (ع) بوده و در تکوین الهیات امامتی نقش مهمی را ایفا کرده است. واژگان کلیدی: امام صادق (ع)، معلی بن خنیس، امامت، معرفت، شرایط امامت، مقامات امام، مناصب امام

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: شیرینی، امید، (۱۴۰۴)، تبیین و تحلیل اندیشه‌های معلی بن خنیس در باب امامت اهل بیت علیهم‌السلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۸۳-۱۰۳.

doi 10.22034/emamah.2026.556218.1085

۱. سطح ۴، امامت تطبیقی بین المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

heydarshirin59@gmail.com

۱. مقدمه

کنیه معلی بن خنیس، ابوعبدالله و از موالیان قبیله بنی اسد بود که در حرفه بزازری یا فروش پارچه در کوفه فعالیت داشت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۷). پس از آن به خدمت امام صادق علیه السلام درآمد و نه تنها از نزدیک ترین یاران امام، بلکه از قوام و خادمان مورد اعتماد آن حضرت قرار گرفت. وفاداری و ارتباط عمیق او با امام صادق علیه السلام موجب شد مورد خشم و دشمنی حکومت عباسی قرار گیرد. داوود بن علی از والیان عباسی در کوفه به سبب همین پیوند معنوی و خدمت خالصانه به امام، او را بازداشت کرد (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۷) و از او خواست که نام شیعیان و دوستان امام صادق علیه السلام را برای او بنویسد تا آن ها را بکشد؛ اما معلی گفت: «من هیچ یک از شیعیان و دوستان او را نمی شناسم، من تنها شخصی هستم که برای برآوردن نیازهای ایشان رفت و آمد می کنم و کارهایی را که به من واگذار می کند، انجام می دهم و هیچ یک از یاران خاص او را نمی شناسم». داوود گفت: «اگر این موضوع را از من مخفی کنی تو را می کشم». معلی در پاسخ گفت: «آیا مرا به قتل تهدید می کنی؟ به خدا قسم، اگر آن ها زیر پایم بودند، هرگز به تو نشان نمی دادم، اگر مرا بکشی، خداوند مرا خوشبخت و تو را خوار می سازد» (طبری، ۱۴۱۳: ۲۵۷).

از حماد نقل شده که مسمعی گفت: هنگامی که داوود بن علی، معلی بن خنیس را به قتل رساند، امام صادق علیه السلام پیوسته در رکوع و سجود بود. در وقت سحر شنیدم که در سجده عرض کرد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِقُوَّتِكَ الْقَوِيَّةِ وَبِجَلَالِكَ الشَّدِيدِ الَّذِي كُلُّ خَلْقِكَ لَهُ ذَلِيلٌ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَأَنْ تَأْخُذَهُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ؛ پروردگارا از تو درخواست می کنم، به نیروی نیرومندی و به جلال سخت و عظیمت که همه آفریدگانت بر آن گواه اند، بر پیامبر و خاندانش درود فرستی و آن مرد را همین ساعت، همین ساعت به عقوبت خودت بگیری». هنوز امام سر از سجده برنداشته بود که صدای فریاد از خانه داوود بلند شد. آن گاه امام سر از سجده برداشت و فرمود: «من خدا را به دعایی خواندم و خداوند نیز فرشته ای بر او فرستاد و آن فرشته با چکشی آهنین بر سرش زد و تا مثانه اش از شدت ضربه

پاره شد و به هلاکت رسید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۳/۲) و خطاب به اسماعیل بن جابر فرمود: «به خدا سوگند، معلی وارد بهشت شد» (کشی، ۱۳۶۳: ۶۷۹/۲).

ولید بن صبیح می‌گوید: روزی به محضر امام صادق علیه السلام رسیدم، ایشان چند دست لباس به من داد و فرمود: آن‌ها را در جای خود بگذار. من در پیشگاه ایشان ایستادم. امام صادق علیه السلام فرمود: خدا معلی بن خنیس را رحمت کند... دنیا چیست؟ دنیا فقط خانه بلا است. خداوند در آن، دشمن خود را بر دوست خدا مسلط می‌کند. [اما] پس از آن، خانه‌ای است که چنین نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۴/۸).

این مجموعه روایات به روشنی بیانگر این است که شخصیت معلی بن خنیس را نمی‌توان در حد یک خدمتگزار یا راوی ساده نگه داشت. آگاهی معلی از اسرار شبکه شیعی، وفاداری مطلق او به امام و اعتماد امام نسبت به او، همه حکایت از آن دارد که معلی از فعالان فکری و عملی جریان امامتی در نیمه نخست قرن دوم هجری بوده است. از این رو، واکاوی روایات، گفت‌وگوها و رفتارهای نقل شده از معلی ضرورت دوجندانی می‌یابد؛ زیرا وی در شمار اصحاب خاصی قرار دارد که نخستین صورت‌بندی‌های معرفتی امامت در مدرسه امام صادق علیه السلام در میان آنان تکوین یافت؛ دوره‌ای که هنوز نظام‌های مدون کلامی بغداد و حله پدید نیامده بود؛ اما بنیان‌های معرفت‌شناسی امامت در میان یاران خاص امام شکل می‌گرفت. بنابراین، معلی بن خنیس را باید یکی از چهره‌های مؤثر در تبیین و انتقال نخستین مفاهیم امامتی دانست.

براین اساس، محقق در این پژوهش درصدد است تصویر روشنی از اندیشه‌های معلی بن خنیس در حوزه امامت اهل بیت علیهم السلام را ارائه دهد تا از رهگذر آن بتوان به درک دقیق‌تری از نحوه شکل‌گیری مفهوم امامت در مدرسه امام صادق علیه السلام دست یافت. تاکنون پژوهش مستقلی درباره اندیشه‌های معلی و جایگاه فکری او در سیر تطور مفهوم امامت صورت نگرفته و بیشتر آثار موجود، به وثاقت و سرگذشت او در منابع رجالی بسنده کرده‌اند.



۲. معرفت و شناخت

یکی از اصول بنیادین در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، پیوند عبادت با شناخت امام است؛ یعنی عبادت زمانی کامل و پاداش آن واقعی است که با شناخت اهل بیت علیهم‌السلام انجام شود. روایت معلی بن خنیس از امام صادق علیه‌السلام نمونه شاخصی از این دیدگاه است. امام صادق علیه‌السلام در این روایت با زبان تمثیل، تلاش طولانی و عبادت طاقت‌فرسا به مدت یک قرن در کنار کعبه را بدون شناخت اهل بیت علیهم‌السلام فاقد پاداش واقعی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

يَا مُعَلَّى لَوْ أَنَّ عَبْدًا عَبَدَ اللَّهَ مِائَةَ عَامٍ مَا بَيَّنَّ الزُّكْنَ وَالْمَقَامَ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ حَتَّى يَسْقُطَ حَاجِبُهُ عَلَى عَيْنَيْهِ وَتَلْتَقَى تَرَاقِيهِ هَرَمًا جَاهِلًا لِحَقِّقْنَا لَمْ يَكُنْ لَهُ ثَوَابٌ؛ اگر بنده‌ای خدا را صدسال عبادت کند، میان رکن و مقام، روزها را روزه بگیرد و شب‌ها را به عبادت بایستد، تا آنجا که ابروانش بر چشمانش فرو افتد و بدنش از پیری خمیده و فرسوده گردد؛ اما حق ما را نشناسد، برای او هیچ پاداشی نخواهد بود (برقی، ۱۳۷۱: ۹۰/۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۰۴).

بنابراین، شناخت اهل بیت علیهم‌السلام شرط تحقق پاداش عبادات است. معلی بن خنیس این اصل را سرلوحه زندگی و آموزه‌های امام می‌دانست و معتقد بود عبادت صرف، حتی در بالاترین درجات فیزیکی و زمانی، بدون شناخت امام بی‌ثمر است. براساس آموزه‌های معلی، شناخت اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها شرط تحقق پاداش عبادات است، بلکه آثار آن در آخرت در دیدار پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام ظاهر می‌شود. عقبه بن خالد می‌گوید: من و معلی بن خنیس بر امام صادق علیه‌السلام وارد شدیم. حضرت فرمود: «خداوند در روز قیامت از بندگان هیچ چیز را نمی‌پذیرد، مگر از راهی که شما بر آن هستید». سپس افزود: «میان هریک از شما و آنچه دیده‌اش بدان روشن می‌شود، چیزی جز رسیدن جان به گودی گلو نیست». عقبه می‌گوید: من بارها از امام پرسیدم: آن‌گاه که جان به گلو می‌رسد، چه چیزی را می‌بیند؟ حضرت پیوسته پاسخ می‌دادند: «می‌بیند». تا آن‌که فرمودند: «هیچ مؤمنی از دنیا

نمی‌رود، مگر آن‌که رسول خدا و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را می‌بیند». رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در بالای سرش می‌نشیند و امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کنار پایش. سپس پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «بر تو بشارت باد! من رسول خدایم و از آنچه در دنیا گذاشتی برای تو به‌ترم». امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «بر تو بشارت باد! منم علی بن ابی طالب (علیه السلام) که دوستم می‌داشتی، به خدا سوگند که تو را سود خواهم رساند». سپس امام صادق (علیه السلام) این معنا را با قرآن پیوند دادند و فرمود: «الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛ کسانی که ایمان آورده و پرهیزگاری پیشه کرده‌اند، برای آنان در زندگی دنیا و در آخرت بشارت است، کلمات خدا را تبدیلی نیست و این رستگاری بزرگ است (یونس: ۶۳ و ۶۴؛ بقره، ۱۳۷/۱: ۱۷۵).

امام صادق (علیه السلام) در این روایت، تأکید می‌کند هیچ عبادتی در قیامت پذیرفته نمی‌شود، مگر آنچه را همراه با شناخت امام و پذیرش ولایت اهل بیت (علیهم السلام) همراه باشد که به دیدار رسول خدا و امیرالمؤمنین (علیه السلام) در لحظه جان دادن منجر می‌شود و آنان بر او سلام و بشارت می‌دهند و این همان «بُشْرَا» است که قرآن به آن وعده داده است.

بنابراین، این دو روایت در کنار هم بنیان اندیشه معرفتی معلی بن خنیس را نشان می‌دهند؛ نخست، شرط قبولی عبادت در گرو شناخت اهل بیت (علیهم السلام) است و دوم، ثمره و نتیجه آن شناخت، رؤیت پیامبر و امیرالمؤمنین (علیه السلام) در لحظه احتضار و بشارت به رستگاری است.

۳. تولی و تبری

امام صادق (علیه السلام) در تعلیم‌های خود به معلی بن خنیس، پس از مرحله شناخت امام، گام بعدی را تولی و تبری معرفی می‌کند؛ زیرا شناخت امام اگر به محبت اولیای الهی و برائت از دشمنان آنان نینجامد، ناقص و بی‌ثمر خواهد بود. در همین زمینه، معلی بن خنیس می‌گوید:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَيْسَ النَّاصِبُ مَنْ نَصَبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لِأَنَّكَ لَا تَجِدُ أَحَدًا يَقُولُ أَنَا أُبْغِضُ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ وَلَكِنَّ النَّاصِبَ مَنْ نَصَبَ لَكُمْ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَتَوَلَّوْنَ أَوْ تَتَبَرَّءُونَ مِنْ أَعْدَائِنَا وَقَالَ عليه السلام مَنْ أَشْبَعَ عَدُوًّا لَنَا فَقَدْ قَتَلَ وَلِيًّا لَنَا؛ از امام صادق عليه السلام شنیدم که می فرمود: ناصبی کسی نیست که فقط با ما اهل بیت دشمنی کند؛ زیرا هیچ کس نمی گوید که من از پیامبر و آل او بیزارم، بلکه ناصبی کسی است که با شما دشمنی کند، درحالی که می داند شما دوست داران ما هستید و دشمن دشمنان ما می باشید. سپس فرمود: شخصی که شکم یکی از دشمنان ما را سیر کند، همانند کسی است که یکی از دوستان ما را کشته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۶۵).

روایت معلی از امام صادق عليه السلام علاوه بر تعریف دقیق مفهوم ناصبی، این حقیقت را آشکار می سازد که شیعه راستین کسی است که هم دوست دار اهل بیت عليهم السلام است و هم از دشمنان آنان بیزاری می جوید. بر پایه این روایت، تبری تنها به نفرت قلبی محدود نمی شود، بلکه به معنای پرهیز از هرگونه همکاری، حمایت مادی و اجتماعی با دشمنان اهل بیت عليهم السلام است؛ تا آنجا که حتی سیر کردن شکم دشمن اهل بیت عليهم السلام نوعی همراهی و یاری دشمن شمرده می شود. این روایت، بازتاب روحیه ای است که در شخصیت معلی موج می زند. احمد بن ابراهیم قرشی نقل می کند یکی از دوستان ما گفت: هرگاه روز عید فرا می رسید و خطیب بر منبر می رفت، معلی بن خنیس نیز با جامه ای ساده و اندوهناک و چهره ای ناراحت و غبارآلود از شهر بیرون می رفت و دستانش را به سوی آسمان بلند می کرد و با سوز دل چنین دعا می خواند:

خدایا، این جایگاه، جایگاه برگزیدگان و امینان تو است؛ کسانی که تو آنان را برای هدایت خلق برگزیدی؛ اما حقشان را ربوده و مقامشان را غصب کرده اند. تویی که بر همه چیز حاکمی و هیچ اراده ای بر قضای تو غالب نیست. هرچه بخواهی همان می شود و تدبیر هیچ کس از

مرز حکمت تو نمی‌گذرد. ای پروردگار، برگزیدگان تو اکنون مظلوم و مغلوب‌اند، دشمنان بر آنان تاخته و حقشان را غارت کرده‌اند. می‌بینند که کتاب تو مهجور مانده، حکمت کوچک شمرده شده، فرائض و احکامات تحریف یافته و سنت پیامبرت رهاگشته است. خدایا، بر همه دشمنان‌شان، از نخستین و آخرین، از گذشته و آینده، از آن‌هایی که رفتند و آن‌هایی که هنوز مانده‌اند، لعنت فرست و نیز ستمگران روزگار ما و پیروان و یاورانشان را لعنت کن که تو بر هرچیز توانایی (کشی)،
(۶۷۵/۲: ۱۳۶۳).

این دعا از عمق ایمان معلی بن خنیس پرده برمی‌دارد و نوعی اعلان برائت از خط سقیفه و دولت‌های غاصب است.

۴. اطاعت و پیروی

پس از آن‌که حقیقت معرفت امام روشن و معلوم شد این شناخت، اساس قبولی عبادات و سرچشمه هدایت است و همچنین پس از آن‌که در پرتو تولی و تبری، جایگاه محبت و برائت در شکل‌گیری ایمان تبیین شد، گام بعدی، تبعیت و اطاعت از امام است؛ زیرا اگر معرفت به اطاعت نینجامد، به کمال نمی‌رسد و ایمان اگر در رفتار و موضع‌گیری انسان نسبت به امام جلوه نکند، ناقص خواهد بود. ایمان در نگاه معلی بن خنیس تنها باور قلبی نیست، بلکه تعهدی زنده و جاری در رفتار است که باید در اطاعت از امام تجلی یابد. از این رو، او در روایات خود از امام صادق (ع) بارها به این بُعد از ایمان اشاره می‌کند و حقیقت بودن با امام را اطاعت از او می‌داند. وی در تفسیر آیه «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»؛ همراه با صادقین باشید (توبه: ۱۱۹)، از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «یعنی در اطاعت و پیروی از آنان باشید» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۷/۲). زمخشری می‌گوید: صادقین کسانی هستند که در دین خدا از نظر عقیده، گفتار و رفتار صادق باشند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۲۰/۲). براساس روایات فراوان و صحیح در منابع معتبر عامه و خاصه،

مراد از صادقین، پیامبر و اهل بیت علیهم السلام ایشان هستند (حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۴۱/۱). امام صادق علیه السلام نیز در این بیان کوتاه، حقیقت همراهی با صادقین علیهم السلام را از سطح ظاهری مصاحبت و هم‌نشینی فراتر برده و آن را به مرتبه اطاعت و پیروی قلبی و عملی ارتقا می‌دهد؛ یعنی با صادقین علیهم السلام در رفتار، باور و تصمیم همراه شوید.

همچنین معلی بن خنیس می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا از زمان حضرت نوح علیه السلام، مردم همواره کسانی نداشتند که به اطاعت از آنان مأمور باشند؟ آن حضرت فرمود: همواره چنین بوده‌اند، ولی بیشتر آن‌ها ایمان نمی‌آوردند (برقی، ۱۳۷۱: ۲۳۵/۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۳۱/۱). امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش معلی، وجود امام و وجوب اطاعت از او را با زمان حضرت نوح علیه السلام مقارن می‌داند، بلکه بنابر روایات دیگر، از همان آغاز که بشر بر زمین آمد، همواره حجتی از سوی خدا در میان مردم بوده که به اطاعت از او مأمور بوده‌اند؛ ولی بیشتر مردم در هر عصر در برابر حجت الهی یا دچار غفلت می‌شوند یا در اثر هواهای نفسانی و دنیاطلبی از اطاعت او سر باز می‌زنند.

از مجموع این دو روایت برمی‌آید که اطاعت از امام نه امری مقطعی و محدود به زمان خاص، بلکه سنتی الهی و همیشگی از زمان حضرت نوح علیه السلام و حتی از آغاز آفرینش بشر است. خداوند متعال در هر عصری، مردمانی را به حجت الهی مأمور کرده تا از او پیروی کنند. پیوستن به صادقین علیهم السلام، یعنی ورود به دایره همان اطاعت الهی که با خلقت انسان آغاز شده است. بنابراین، در اندیشه معلی اطاعت از امام، فقط امر توصیه‌ای نیست، بلکه تکلیفی الهی و نشانه ایمان راستین است.

۵. شرایط امامت

پس از آن‌که جایگاه معرفت امام، پیوند درونی آن با تولی و تبری و ضرورت وجوب اطاعت از امام الهی روشن شد، این پرسش بنیادین پدید می‌آید که چه کسی شایستگی امامت را دارد و امام واقعی با چه معیارهایی شناخته می‌شود؟

۵-۱. طهارت نسبی

طهارت ذاتی و نسبی امام در نظر معلی بن خنیس، از مهم‌ترین شرایط امامت است؛ زیرا امام نمی‌تواند از نسلی آلوده برخیزد. در همین راستا از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

حَمِيدَةٌ مُّصَفَّاءٌ مِنَ الْأَنْبَاسِ كَسَبِيكَةِ الذَّهَبِ مَا زَالَتِ الْأَمْلاُكُ تَحْرُسُهَا
حَتَّى أُدِيَتْ إِلَيَّ كَرَامَةٌ مِنَ اللَّهِ لِي وَالْحُجَّةُ مِنْ بَعْدِي؛ حضرت حمیده
مثل شمش طلای ناب، پاک و پالوده از هر آلودگی است. همواره فرشتگان
او را پاس می‌داشتند تا آن‌که به عنوان کرامتی از جانب خداوند برای
من و برای حجت بعد از من [امام کاظم علیه السلام] به من سپرده شد (کلینی،
۱۴۰۷/۱: ۴۷۷).

این بیان نورانی نشان می‌دهد طهارت حضرت حمیده علیه السلام نه تنها در بُعد
جسمی، بلکه در بُعد روحی و معنوی نیز کامل بوده است و این طهارت، زمینه‌ساز
ولادت امام معصوم است. در حقیقت، امامت در نظام الهی آفرینش، تنها در دامن
کسانی تحقق می‌یابد که از نظر باطن و ظاهر، شایستگی حمل نور ولایت را دارند.

۵-۲. علم الهی

یکی دیگر از بنیادی‌ترین ویژگی‌ها و شرایط امام در منظومه امامت شیعی، علم
الهی است. علمی که حاصل تجربه و آموزش بشری نیست، بلکه عطیه‌ای مستقیم
از جانب خداوند است و برای این‌که امام بتواند در هر زمان، پاسخ‌گوی نیازهای
امت باشد و در مسیر هدایت خلق هیچ‌گاه به خطا نیفتد، باید چنین علمی داشته
باشد. در این زمینه، روایت معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام جایگاه ویژه‌ای دارد؛
زیرا در آن، امام را به عنوان اهل‌الذکر معرفی می‌کند و می‌گوید: از امام صادق علیه السلام
در تفسیر گفتار خداوند «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ «از اهل ذکر اگر
نمی‌دانید بپرسید» (نحل: ۴۳) سؤال کردم، آن حضرت فرمود:

هُم أَلْ مُحَمَّدٍ فَعَلَى النَّاسِ أَنْ يَسْأَلُوهُمْ وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَجِيبُوا ذَلِكَ

إِلَيْهِمْ إِنْ شَاءُوا أَجَابُوا وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يَجِيبُوا؛ مراد از اهل ذکر، خاندان پیامبر ﷺ هستند، پس بر مردم لازم است از آنان سؤال کنند، ولی بر آنان واجب نیست حتما پاسخ دهند؛ زیرا پاسخ دادن به اختیار خودشان است و اگر بخواهند، پاسخ می دهند و اگر بخواهند، پاسخ نمی دهند (صفار، ۱۴۰۴: ۳۹/۱).

از این روایت به روشنی برمی آید که مرجعیت علمی و الهی در امت اسلام، در اهل بیت پیامبر ﷺ منحصر است؛ زیرا آنان علم حقیقی دین را دارند و دیگران جز به میزان رجوع به ایشان، بهره دیگری ندارند.

باید دانست علم امام از نگاه معلی بن خنیس، در منابع متعددی ریشه دارد که از پیامبران و اوصیای گذشته به ایشان منتقل شده است. این منابع شامل جعفر، سلاح، جامعه، مصحف فاطمه ﷺ، کتاب امیرالمؤمنین ﷺ و سایر کتاب های مخصوص است که در اختیار امام می باشد. معلی در این باره نقل می کند: امام صادق ﷺ درباره پسرعموهای خود فرمود:

اگر آن ها از شما پرسیدند و شما پاسخشان را دادید، برای من پسندیده تر آن است که به آن ها بگویید: ما آن گونه که به شما رسیده است و گمان می کنید، نیستیم، بلکه ما گروهی هستیم که این علم را از اهل آن و صاحب حقیقی آن می جوییم. اگر این علم نزد شما است، ما از شما پیروی می کنیم و به سوی کسی می رویم که ما را به او فرا می خوانید و اگر نزد غیر شما است، ما در جست و جوی آن خواهیم بود تا بدانیم صاحب حقیقی آن کیست.

سپس فرمود:

کتاب ها نزد حضرت امیرالمؤمنین ﷺ بود. هنگامی که به سوی عراق حرکت کرد، آن ها را نزد ام سلمه به امانت گذاشت. چون حضرت از دنیا رفت، آن کتاب ها نزد امام حسن ﷺ بود. وقتی ایشان از دنیا رفت، نزد امام حسین ﷺ قرار گرفت. زمانی که امام نیز از دنیا رفت، آن ها نزد

علی بن الحسین علیه السلام بود و سپس نزد پدرم قرار داشت. آیا می‌پندارند که در خیر و فضیلت از ما پیشی گرفته‌اند؟ یا آن‌ها از ما به‌سوی خدا رغبت بیشتری دارند؟ یا از ما سریع‌تر به‌سوی خیر می‌شتابند؟ نه، بلکه ما منتظر فرمان و امر الهی درباره‌ی پیشینیان خویش هستیم که پیش از ما درگذشتند؛ اما باکی هم ندارم از این‌که بگویم خداوند در کتاب خود درباره‌ی گروهی فرموده است: «أَثَارُهُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ «بهره‌ای از علم بیاورید، اگر راست می‌گویید» (احقاف: ۴). پس به آن‌ها بگویید: اگر راست می‌گویید، کسانی را فرا بخوانند که نزد آنان بهره‌ای از علم الهی است (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۷).

این روایت گفت‌وگویی از امام صادق علیه السلام درباره‌ی مدعیان امامت در میان بنی‌هاشم است که ادعای پیشوایی داشتند. امام با لحنی آرام و استدلالی، حقیقت را روشن و بیان می‌کند امامت و علم الهی با میراث مکتوب به ما منتقل شده است. همچنین از معلی بن خنیس نقل شده است که گفت: من نزد امام صادق علیه السلام بودم، در آن هنگام محمد بن عبدالله بن حسن (نفس زکیه) وارد شد، سلام کرد و سپس رفت. امام نسبت به او دلسوزی کرد و چشمانش پر از اشک شد. به ایشان عرض کردم: دیدم که با او رفتاری کردید که با دیگران نمی‌کنید. فرمود: برای او دلسوزی کردم؛ زیرا او به کاری نسبت داده می‌شود که از آن او نیست. من در کتاب امیرالمؤمنین علیه السلام نام او را نه در شمار خلفای این امت و نه در شمار پادشاهانش نیافتم (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۸). در روایت دیگر، معلی بن خنیس می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود:

مَا مِنْ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ وَلَا مَلِكٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ عِنْدِي لَا وَاللَّهِ مَا لِمُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ فِيهِ أَشْمٌ؛ هیچ پیامبر، وصی و پادشاهی نیست، مگر این‌که نام او در کتابی نزد من ثبت است. به خدا سوگند! نام محمد بن عبدالله بن حسن (نفس زکیه) در آن کتاب نیست (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۹)؛
شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۱.

معلى بن خنيس اين روايات را براى اثبات علم امام به اسامى انبيا، اوصيا و پادشاهان در كتاب الهى نقل مى‌کند. او با بيان سخن امام، ادعاى نفس زکيه را باطل مى‌سازد و علم امام به غيب را از طريق کتب مخصوص به امامت تأييد مى‌کند. بايد دانست که امام، علوم الهى را به شيوه‌هاى مختلف از منابع گوناگون دريافت مى‌کند؛ يکى از شيوه‌هاى اين دريافت، حديث است. در قرآن کریم نمونه‌هايى از اين ارتباط گزارش شده است. از جمله، سخن گفتن فرشتگان با حضرت مریم عليها السلام (آل عمران: ۴۲) يا تمثلى تعدادى از فرشتگان در قالب انسان براى حضرت ابراهيم عليه السلام و همسرش ساره و گفت‌وگو با ايشان (هود: ۶۹)، از مواردى است که ارتباط ميان فرشتگان و انسان را نشان مى‌دهد.

در روايات فراوانى نيز امامان به عنوان «مُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ» يعنى محل رفت‌وآمد فرشتگان معرفى شده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۱؛ کلينى، ۱۴۰۷: ۲۲۱/۱). از اين رو، معلى بن خنيس در تحليل خود ميان پيامبران و امامان از جهت ارتباط با فرشتگان تفاوتى قائل نشد و به گمان او همان گونه که انبيا با فرشتگان در تماس و حديث‌اند، امام نيز به همان شکل با جهان غيب مرتبط است. در نتيجه، در گفت‌وگويى که ميان ابن ابى يعفور و معلى صورت گرفت، ابن ابى يعفور گفت: اوصيا، عالمان نیکوکار و پرهيزکارند. معلى گفت: اوصيا، پيامبرانند. آن گاه هردو نزد امام صادق عليه السلام آمدند و امام پيش از آن که سخنى از آنان بشنود، فرمود: از کسى که مى‌گويد ما پيامبريم، بيزارى مى‌جويم (کشى، ۱۳۶۳: ۵۱۵/۲). با توجه به روايات ديگر، مقصود امام از اين فرمايش، ابوالخطاب و جريان غلات است نه معلى بن خنيس؛ زيرا ابوالخطاب و پيروانش معتقد بودند در هر زمان بايد دو پيامبر وجود داشته باشد؛ يکى ناطق و ديگرى صامت. در اين زمان امام صادق عليه السلام پيامبر ناطق است که ابوالخطاب را وصى و جانشين خود قرار داده است (اشعرى، ۱۳۶۰: ۵۱). بنابراين، هدف اصلى امام در اين روايت، هشدار نسبت به اندیشه ابوالخطاب و مرزبندي روشن ميان نبوت و امامت بوده است و معلى نيز که از خدمتگزاران نزديک امام و فردى آگاه به معارف اهل بيت عليهم السلام بود، هرگز به نبوت امام صادق عليه السلام قائل نبوده و تنها در

مقام توصیف، نحوه دریافت علم امام از ملائکه را مشابه دریافت پیامبران بیان می‌کرد که در روایات فراوان تأیید شده است. از این رو، خطاب هشدارگونه امام، متوجه او نبوده است.

۳-۵. افضلیت

در اندیشه امامیه، افضلیت از مهم‌ترین شرایط امامت است؛ به این معنا که امام باید در تمام فضائل انسانی و الهی از همه مردم برتر باشد. این برتری صرفاً رتبه اعتباری نیست، بلکه حقیقتی وجودی است که از ارتباط مستقیم امام با منبع علم و قدرت الهی سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس، هیچ‌کس جز امام منصوب از سوی خدا، شایستگی هدایت و ولایت بر خلق را ندارد. در همین راستا، روایت معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام یکی از شواهد روشن بر اثبات افضلیت امام است؛ زیرا امام در پاسخ به کسانی که فضیلت و برتری اهل بیت علیهم السلام را انکار کرده بودند، نه با استدلال رایج، بلکه با تجلی قدرت الهی در وجود خویش، حقیقت برتری مقام امامت را آشکار ساخت.

محمد بن مسلم می‌گوید: من نزد امام صادق علیه السلام بودم که معلی بن خنیس، غمگین وارد شد. امام پرسید چه چیزی باعث غریه و ناراحتی تو شده است؟ گفت در شهر گروهی هستند که می‌گویند: شما نسبت به مردم فضیلت و برتری ندارید و شما با آن‌ها یکسان هستید. امام سکوت کرد و سپس یک ظرف خرما طلبید و دانه‌ای از آن برداشت و هسته آن را در زمین گذاشت. هسته سبز شد و خرما به بار آورد. امام یکی از آن‌ها را برداشت و نصف کرد و سپس رقه‌ای بیرون آورد و به معلی داد و فرمود: بخوان. در آن نوشته بود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْمُرْتَضَى وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى بَنِي الْحُسَيْنِ...» تا امام عسکری و فرزند او امام زمان علیه السلام (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۲۴/۲). در این واقعه، امام صادق علیه السلام افضلیت خویش را از راه اعجاز و تصرف تکوینی اثبات کرد و معلی بن خنیس با نقل آن، در واقع شهادت می‌دهد که افضلیت امام، امر الهی است نه صرفاً مفهومی نظری یا اعتقادی.

امام در اندیشه امامیه، وارث پیامبران است و همان‌گونه که آنان برای تحقق عدالت، از رفاه و قدرت دنیوی چشم پوشیدند، امام نیز باید در زهد کامل زندگی کند تا محور آزمایش بندگان و معیار تشخیص حق از باطل باشد. در این چارچوب، روایت معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام، یکی از روشن‌ترین بیان‌ها درباره نسبت امامت و زهد سیاسی است؛ زیرا امام در پاسخ به پرسش معلی، حقیقت جایگاه امام را نه در سلطه و قدرت ظاهری، بلکه در تحمل سختی و رهبری بر پایه زهد و تلاش معرفی می‌کند.

معلی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم، امروز یاد خاندان فلان (بنی عباس) افتادم و آن همه نعمت، رفاه و آسایشی را که در آن به سر می‌برند، به خاطر آوردم. با خود گفتم: اگر حکومت و اختیار نیز به دست شما بود، ما نیز همراه شما در ناز و نعمت زندگی می‌کردیم. امام فرمود: هیئات ای معلی! به خدا سوگند اگر کار در اختیار ما بود، جز سیاست شبانه، سفر و تلاش روزانه، پوشیدن لباس‌های زبر و خشن و خوردن غذای سخت و ساده نمی‌بود، آن نعمت‌ها از ما برداشته شد. سپس فرمود: آیا هرگز دیده‌ای خداوند ستمی را که بر کسی رفته، به صورت نعمتی درآورد؟ جز همین (محرومیت ما از دنیا و حکومت ظاهری)، هیچ ظلمی نیست که خدا آن را به نعمت بدل کرده باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۰/۱).

این سخن، تصویری از ماهیت حقیقی امامت الهی را ارائه می‌دهد. با این توضیح که امامت، منصب حکومت برای رفاه و برتری جویی نیست، بلکه مسئولیتی الهی برای اقامه حق و عدالت است که با زهد و تلاش همراه بوده و خداوند نیز برای آزمایش مردم، محرومیت اهل بیت علیهم السلام از قدرت را به نعمت هدایت باطنی تبدیل کرد تا مؤمنان از راه معرفت، امام را بشناسند نه از راه دنیا. بنابراین، امامت در اندیشه معلی بن خنیس، حقیقتی الهی و قدسی است نه قراردادی و سیاسی. امام، انسان معصوم، عالم به علم الهی، برترین در میان خلق و زاهدترین در برابر دنیا است. این صفات (شرایط)، امامت را از مفهوم سلطنت و خلافت بشری جدا

می‌کند و آن را به حجت الهی بر زمین پیوند می‌زند. چنان‌که امام صادق علیه السلام در گفت‌وگوهای خود با معلی، ماهیت این مقام را در عمل و گفتار آشکار ساخته است.

۶. مقامات امام

شناخت مقامات و مراتب وجودی امام پس از تبیین شرایط امامت که بیانگر شایستگی ذاتی و الهی امام است، گام بعدی به شمار می‌آید. در این مرحله، امام از نگاه معلی بن خنیس نه تنها حجت الهی بر زمین است، بلکه مالک زمین، واسطه فیض الهی و محور امنیت به شمار می‌آید.

۶-۱. مالک زمین و واسطه فیض الهی

امام در اندیشه معلی، تنها یک پیشوای دینی یا حجت الهی نیست، بلکه جایگاهی فراتر از مقام رهبری ظاهری دارد. یکی از جلوه‌های این جایگاه، مالکیت حقیقی امام بر زمین است. این مالکیت از نوع تصرف اقتصادی یا سلطنت دنیوی نیست، بلکه نشانگر پیوند وجودی امام با اصل هستی و سرچشمه‌های نعمت الهی است؛ زیرا امام محور تداوم حیات و بقای نعمت‌ها در جهان بوده و هر خیری که در عالم جریان دارد، به برکت وجود او است.

در همین چارچوب، روایتی از معلی بن خنیس نقل شده است که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: سهم و بهره شما از این زمین چیست؟ امام تبسمی کرد و فرمود: خداوند جبرئیل را فرستاد و به او فرمان داد که با انگشتش در زمین هشت نهر جاری کند. آن‌ها عبارتند از: سیحان، جیحان یا رود بلخ، خشوع یا رود شاش در ماوراءالنهر، مهران یا رود هند، نیل در مصر، دجله و فرات. پس هر آبی که این رودها سیراب کنند یا از آن‌ها گرفته شود، از آن ما اهل بیت علیهم السلام است و هرچه از آن ما باشد، از آن شیعیان ما نیز است و دشمنان ما هیچ بهره‌ای از آن ندارند، جز آنچه به زور و غصب گرفته باشند. سپس امام فرمودند: همانا دوست و پیرو ما در گسترده‌ترین نعمت‌ها میان آسمان و زمین زندگی می‌کند. سپس فرمود: «قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا الْمَغْصُوبِينَ عَلَيْهَا خَالِصَةٌ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (بِلا

غَضَبٍ)؛ بگو این نعمت‌ها در زندگی دنیا از آن کسانی است که ایمان آورده‌اند و در روز قیامت برای آنان خالص و پاکیزه خواهد بود» (اعراف: ۳۲) بدون غصب و تصرف ناحق (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۹/۱).

معلى با نقل این روایت نشان می‌دهد اصل زمین و نعمت‌های طبیعی آن، به اهل بیت علیهم‌السلام تعلق دارد؛ زیرا آنان مالک حقیقی زمین هستند و جریان رزق در عالم، به وسیله امام به دست خلاق می‌رسد.

۲-۶. محور امنیت

از منظر معلى، امام ستونی است که توازن و امنیت عالم بر وجود او استوار است؛ همان‌گونه که ستارگان نظم و ثبات آسمان را حفظ می‌کنند و نبود آن‌ها موجب آشفتگی می‌شود، امام نیز مایه امنیت و پایداری زمین است. فقدان امام، نه تنها فقدان رهبری ظاهری، بلکه فروپاشی نظم وجودی و دگرگونی در سرنوشت انسان‌ها را به همراه دارد؛ زیرا با حضور او جریان فیض الهی، عدالت و نظم در عالم برقرار می‌ماند.

معلى بن خنیس می‌گوید: با امام صادق علیه‌السلام در شهر حیره بودم. حضرت فرمود: برای من در بیابان جایی را صاف کنید. پس چنین کردند. سپس فرمود: ای معلى! گفتم: لبیک، فدایت شوم. فرمود:

ما تری النجوم ما أحسنها؟ إنها أمان لأهل السماء فإذا ذهب جاء أهل السماء ما يوعدون ونحن أمان لأهل الأرض فإذا ذهبنا جاء أهل الأرض ما يوعدون؛ آیا نمی‌بینی ستارگان را که چه زیبا هستند؟ بدان که این ستارگان مایه امنیت برای اهل آسمانند و چون ناپدید شوند، اهل آسمان به آنچه وعده داده شده‌اند (عذاب و دگرگونی) گرفتار می‌شوند و ما اهل بیت علیهم‌السلام مایه امنیت برای اهل زمین هستیم و چون از میان مردم برویم، اهل زمین به آنچه وعده داده شده‌اند، گرفتار خواهند شد (ثقفی،

معلى در اين روايت، عمق جاىگاه امام در نظام هستى را روشن مى سازد و نشان مى دهد امام نه تنها در بُعد دينى و اجتماعى، بلكه در بُعد تكوينى و كيهانى نيز محور و ركن امنيت و پايدارى عالم است.

۷. مناصب امام

جاىگاه امام در نظام اسلامى و انسانى اقتضا مى كند ايشان داراى مناصب و مسئوليت هاى مشخصى باشد. اين مناصب جلوه اى از حكمت الهى است؛ زيرا امام هم مرجع علمى و هم مجرى عدالت است و با حضور ايشان، جريان زندگى و جامعه در مسير درست خود باقى مى ماند. براين اساس، بررسى مناصب امام از منظر معلى مى تواند نقش عملى و اجتماعى امام را در جامعه آشكار سازد.

۷-۱. هدايت امت

يكى از مناصب ويژه امام از منظر معلى و تمام متكلمان اماميه، هدايت امت است. در آموزه هاى اهل بيت عليه السلام بر لزوم پيروي از هدايت امامان معصوم در مسير دين و زندگى تأكيد شده است. اين پيروي نه تنها شامل عبادات و رفتار فردى است، بلكه بر تصميم گيرى ها، نگرش ها و شكل گيرى نظام اجتماعى و فرهنگى جامعه نيز تأثير مى گذارد. بدون اين هدايت، انسان در معرض گمراهى ناشى از هواى نفس و قضاوت شخصى قرار مى گيرد؛ زيرا هيچ معيار و ضابطه اى جز تمايلات شخصى براى او وجود ندارد.

معلى بن خنيس از امام صادق عليه السلام درباره قول خداوند «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ؛ كيست گمراه تر از آن كس كه از هواى نفس خود پيروي كند، بى آن كه هدايت الهى همراه او باشد» (قصص: ۵۰)، روايت كرده است كه آن حضرت فرمود: مقصود كسى است كه دين خود را براساس رأى شخصى خويش بنا مى گذارد، بدون آن كه از هدايت امامانى از امامان هدايت پيروي كرده باشد (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۳).

همچنین معلى از امام صادق عليه السلام نقل مى‌كند كه آن حضرت درباره آيه *«وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»*؛ «به نشانه‌ها و ستاره‌ها هدايت مى‌شوند» (نحل: ۱۶)، فرمود: ستاره يعنى رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و علامات يعنى اوصيا و پيشوايان بعد از ايشان كه به وسيله آنان (مردم) هدايت مى‌يابند (عباشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۵).

معلى بن خنيس اين روايات را از امام صادق عليه السلام نقل کرده است تا نشان دهد هدايت الهى تنها با حضور و راهنماي پيشوايان معصوم تحقق مى‌يابد و هرگونه تلاش فردى بدون تكيه بر اين منابع، ناقص و در معرض خطا است.

۷-۲. ولايت تكوينى

يکى ديگر از مناصب ويژه امامان معصوم، ولايت تکوينى است. اين منصب، نقش امام را فراتر از هدايت اخلاقى و اجتماعى نشان مى‌دهد و بيانگر آن است كه امام، به اذن خداوند، واسطه مستقيم قدرت و تدبير الهى در عالم است. ولايت تکوينى، منصبى است كه ارتباط امام با نظام هستى را تضمين مى‌کند و حضور او را در جريان امور جهان از نظر تکوينى و الهى آشکار مى‌سازد.

چنان‌که در بخش افضليت گفته شد، معلى با حالتى محزون به امام صادق عليه السلام عرض کرد: در شهر گروهى هستند كه مى‌گويند: شما نسبت به مردم فضيلت و برترى نداريد و شما با آنها يکسان هستيد. امام سکوت کرد و سپس يک ظرف خرما طلبيد و دانه‌اى از آن برداشت و هسته آن را در زمين گذاشت. هسته سبز شد و خرما به بار آورد. امام يکى از آنها را برداشت و نصف کرد و سپس رقعۀ اى بيرون آورد و به معلى داد كه در آن، نام تمام امامان نوشته شده بود (راوندى، ۱۴۰۹: ۶۲۴/۲). اين روايت، نمايش عينى ولايت تکوينى امام است كه در عالم طبيعت به اذن الهى تصرف مى‌کند و سبز شدن هسته و باردهى آن را در همان لحظه نشان مى‌دهد.

همچنين معلى بن خنيس مى‌گويد: در حضور امام صادق عليه السلام بودم، امام به من فرمود: چرا تو را غمگين مى‌بينم؟ گفتم: از اين بيمارى كه در عراق شيوع

یافته خبری به من رسیده است که نگران خانواده‌ام هستم. امام فرمود: روی خود را برگردان. من روی خود را برگرداندم. سپس فرمود: به خانه خودت برو. وقتی وارد خانه شدم، همه خانواده‌ام از کوچک و بزرگ حضور داشتند. پس از دیدار با آن‌ها، از خانه بیرون آمدم و امام فرمود: روی خودت را برگردان. وقتی نگاه کردم، دیگر چیزی ندیدم (صفار، ۱۴۰۴: ۴۰۶/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۳؛ طبری، ۱۴۱۳: ۲۸۹).

در این حادثه، معلى بن خنيس با حضور در کنار خانواده‌اش به صورت عینی، شاهد یکی از بارزترین مظاهر ولایت تکوینی است و با نقل آن نشان می‌دهد که امام صادق (علیه السلام) از این منصب برخوردار است.

۸. نتیجه‌گیری

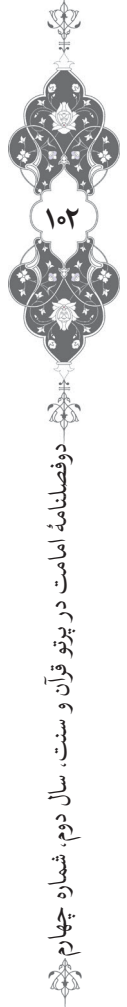
مجموع روایات معلى بن خنيس درباره امامت، گواه آن است که او نه تنها راوی حدیث، بلکه حامل نظام در حال تکوینی از اندیشه امامتی بوده است. از این رو، معلى را باید از نخستین مفسران امامتی مدرسه امام صادق (علیه السلام) دانست که در گفتار و رفتار خویش، ساختار شش‌گانه معرفت، تولى و تبرى، اطاعت، شرایط امامت، مقامات امام و مناصب امام را مانند ارکان ایمان تبیین کرد و زمینه فکری شکل‌گیری کلام امامیه را فراهم ساخت.



منابع

* قرآن کریم.

۱. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، محقق حسین استادولی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، محقق محمدجواد مشکور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغيبة، محقق علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحيرة، محقق مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
۶. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، محقق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۷. _____، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، محقق جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامية.
۹. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق)، الغارات، محقق جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۰. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، محقق محمدباقر محمودی، تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، رجال العلامة الحلی، نجف: دار الذخائر.
۱۲. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، محقق مؤسسة



الإمام المهدي عجل الله تعال فرجه الشريف، قم: مؤسسة امام مهدي عجل الله تعال فرجه الشريف.

۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي.
۱۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، محقق محسن بن عباس علی کوجه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۱۵. طبري، محمد بن جرير (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، محقق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: بعثت.
۱۶. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، الغيبة، محقق عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، محقق هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
۱۸. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳)، رجال الكشي، محقق مهدي رجایی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، محقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، محقق علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرندي، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.





Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/9/23

Revised: 2025/10/30

Accepted: 2025/11/01

Published Online: 2026/08/16



© the authors



An Examination of the Methods of Determining the Imam in the Thought of Islamic Schools with an Emphasis on Critiquing the Theory of Choice

Sayyid Hasan Mousavi Asl (Corresponding Author)¹
Hamed Moghaddam²

Abstract

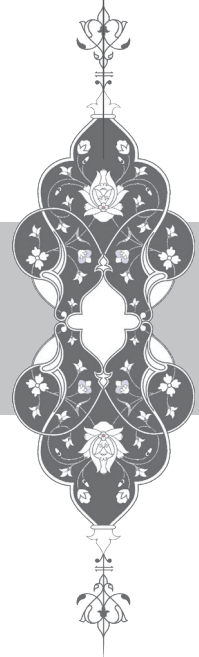
The methods of determining the Imam, with the aim of establishing the legitimacy of the Imam and the caliph after the Prophet, have always been of great importance among Muslim thinkers, and works have been written since ancient times concerning the conditions and methods for determining or recognizing the Imam. By the method of determining the Imam is meant the ways by which the Imam's rule would acquire legitimacy. Therefore, the issue of the method of determining the Imam has gained importance among different schools, and, as al-Shahrastani acknowledges, no religious principle in Islam has been fought over with the sword as much as the Imamate. The necessity of this study stems from the fact that the textual designation and choice as methods of determining the Imam have been subject to a compound consensus among Muslim thinkers, and this article seeks to critique the theory of choice. Consequently, by outlining the inevitable consequences of the theory of choice, the only method that should be accepted as a consensual method is designation by God or the Noble Prophet of Islam. Following this, the legitimacy of the rule of the caliphs—which, from the perspective of the overwhelming majority of Muslim scholars, is necessary for a ruler—will be evaluated with regard to the Rightly Guided Caliphs.

Keywords: Methods of Determining the Imam, Appointment of the Imam, Divine Appointment, Invitation, Heredity.

* Cite this article: Mousavi Asl, S.H. & Moghaddam, H. (2026). An Examination of the Methods of Determining the Imam in the Thought of Islamic Schools with an Emphasis on Critiquing the Theory of Choice, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(4), p.105-131.

 10.22034/emamah.2026.548821.1077

1. Level 4, Explanatory Imamate, Specialized Center for Imamology, Emamat International Foundation, Qom, Iran.
mousaviasl.s.h@gmail.com
2. Assistant Professor, Research Institute of Imamate, Emamat International Foundation, Qom, Iran.
hamed1356.mogh@gmail.com



بررسی راه‌های تعیین امام در اندیشه مذاهب اسلامی با تأکید بر نقد نظریه اختیار*

سید حسن موسوی اصل (نویسنده مسئول)^۱

حامد مقدم^۲

چکیده

راه‌های تعیین امام با هدف مشروعیت امام و خلیفه بعد از پیامبر ﷺ، همیشه در میان اندیشمندان اسلامی اهمیت بسیاری داشته و از قدیم پیرامون شرایط و طریق تعیین یا تشخیص امام، آثاری نوشته شده است. مقصود از روش تعیین امام، راه‌هایی هستند که حکومت امام به استناد آن‌ها مشروعیت خواهد یافت. از این رو، موضوع طریق تعیین امام، نزد مذاهب مختلف اهمیت یافته و به اعتراف شهرستانی، در اسلام برای هیچ قاعده دینی بسان امامت شمشیر کشیده نشده است. ضرورت این نوشتار، از این رو است که طریقت نص و اختیار بین اندیشمندان اسلامی مورد اجماع مرکب قرار گرفته و در این مقاله، بر نقد نظریه اختیار کوشیده شده است. در نتیجه، با ذکر پیامدهای ناگزیر نظریه اختیار، تنها طریقی که به عنوان طریق اجماعی باید پذیرفته شود، نص از سوی خداوند یا نبی مکرم اسلام ﷺ خواهد بود و در پی آن، مشروعیت حکومت خلفا - که وجود آن از منظر اکثریت قریب به اتفاق علمای اسلام برای حاکم ضروری است - در خلفای راشدین ارزیابی خواهد شد. واژگان کلیدی: طرق تعیین، نصب امام، نصب الهی، دعوت، وراثت

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

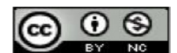
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: موسوی اصل، سید حسن؛ مقدم، حامد، (۱۴۰۴)، بررسی راه‌های تعیین امام در اندیشه مذاهب اسلامی با تأکید بر نقد نظریه اختیار، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۱۰۵-۱۳۱.

doi 10.22034/emamah.2026.548821.1077

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
mousaviasl.s.h@gmail.com

۲. استادیار، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
hamed1356.mogh@gmail.com

۱. مقدمه

بیشتر اندیشمندان اسلام به لزوم نصب فردی قائل هستند که در یک نگاه حداقلی، امور مسلمانان را برعهده بگیرد. نصب این فرد به جهت جلب مصالح بزرگ و دفع ضررها از اسلام و مسلمانان مورد پذیرش فریقین بوده و اختلاف معناداری در این میان وجود ندارد. در اهمیت بحث از طرق تعیین امام از منظر شیعه توجه به همین مسئله که علمای امامیه، امامت را از اصول دین یا مذهب شمرده‌اند، کافی است؛ اما از نگاه اهل سنت تعبیر «الإمامة العظمی» روشنگر مسائل زیادی خواهد بود. عجله کردن اصحاب برای انتخاب خلیفه حتی قبل از دفن نبی مکرم اسلام ﷺ نیز از همین منظر توجیه شده است. با لحاظ اهمیتی که علمای اسلام برای امامت قائل هستند، ضرورت بحث از تعیین امام، به نهایت وضوح خواهد رسید. علمای امامیه بعد از پیامبر ﷺ قائل‌اند خلفای ایشان باید طبق سنت الهی، با نصب او تعیین شود. خداوند متعال به جهت لطف به بندگان خویش، همیشه حجتی بین خود و ایشان قرار داده است. انبیا و اوصیا سلسله حجت‌های خداوند تا زمان نبی مکرم ﷺ بودند و بنابر برخی آیات و روایات، زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نبوده و نخواهد بود؛ اما اهل سنت وجوب نصب را برعهده مسلمانان نهاده و با اختلاف در برخی شرایط و ضوابط، به نظریه اختیار قائل شده‌اند. آنچه مورد اجماع امامیه و اهل سنت قرار گرفته، این است که طریق نصب امام در انحصار نص یا اختیار بوده و برخی بزرگان از فریقین به این مهم تصریح کرده‌اند (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۴۲).

مسئله اصلی این نوشتار آن است که آیا امت با اختیار خویش می‌تواند در تعیین امام نقش ایفا کند؟ از این رو باید به این پرسش پاسخ داد چه مفاسدی بر اصل نظریه اختیار در باب مشروعیت بخشی به حاکم مترتب خواهد بود؟ در این نوشتار با تکیه بر اجماعی که بین اندیشمندان امت اسلامی حاصل شده، به مشکلات و آسیب‌هایی که از نظریه اختیار پدید خواهد آمد، اشاره می‌شود. البته آسیب‌هایی که در این مقاله ذکر خواهد شد، ناشی از خود نظریه اختیار و

بررسی عدم صلاحیت آن برای مشروعیت بخشیدن به حاکم است و برخی مفاسد که بعد از پذیرش نظریه اختیار به وجود می‌آید و خود اهل سنت نیز پیرامون آن اختلافاتی دارند، به پژوهش مجزایی نیاز دارد. در نتیجه، با بررسی مفاسد نظریه اختیار اهل حل و عقد، اثبات می‌شود که مشروعیت لازم برای حاکمان اسلامی از این طریق تأمین نخواهد شد و نمی‌توان برای امت، نقشی در تعیین امام قائل شد. لازم به ذکر است با وجود تطبیقی بودن رویکرد مقاله در مورد نقد اختیار، از برخی مبانی شیعی مثل لطف نیز بهره برده شده است؛ زیرا مبانی شیعه در آثارشان اثبات و مباحث تخصصی آن نسبت به اهل سنت نیز تمام شده است. اهل سنت در آثار خود برای نقد نظریه‌های امامیه، همین رویکرد را داشته و با پذیرفتن برخی مبانی شیعه، مطالب ایشان را نقد می‌کنند.

مقاله‌ها و آثار فراوانی در مورد تعیین امام و راه‌های آن نوشته شده است. باید دانست عموم مباحث امامتی، بحثی از طرق تعیین امام داشته‌اند؛ اما در مورد آثار خاص معمولاً مقاله‌هایی با موضوع یک یا دو طریق نوشته شده‌اند. به عنوان مثال، مقاله «معنا و جایگاه اجماع اهل حل و عقد» از سید حسن سبزواری، به طریق اختیار اهل حل و عقد و نقد آن پرداخته است. مقاله «بررسی نظریه انتخاب در تعیین امام» از علی ربانی گلپایگانی به طرق نص، اختیار و بیعت اشاره کرده و به صورت محدود، آن را بر خلفا تطبیق داده است. مقاله «بررسی مشروعیت انتخاب اهل حل و عقد و ادله آن در کلام سیاسی اهل سنت» اثر صفدر الهی‌راد به ادله مشروعیت‌زایی انتخاب اهل حل و عقد پرداخته و برخی شرایط آن از جمله تعداد مورد نیاز برای مشروعیت را بررسی کرده است. بنابراین، گزینش نقدهای نظریه اختیار، جامعیت نقدها در یک نوشتار و منطق چینش آن براساس مبانی امامت، صفات الهی، ادله نقلی و پیامدهای غیرمقبول، از نوآوری‌های این نوشتار است.

۲. طرق تعیین امام از منظر اندیشمندان اسلام

در نگاه اندیشمندان اسلام وجود امام در هر زمانی لازم است (فاضل مقداد، ۱۴۱۲:

۹۶). این مسئله با توجه به برخی ادله عقلی و وجود آیات دلالت‌کننده بر عدم عقاب هیچ قومی بدون اتمام حجت و ارسال رسولان^۱ و همچنین برخی احادیث اثبات می‌شود. علمای شیعه با توجه به این ادله نقلیه و برخی دلایل عقلی (همان)، معتقدند خداوند لحظه‌ای از وجود حجت الهی بر زمین - چه قبل و چه بعد از اسلام - فروگذار نبوده است. اهمیت وجود خلیفه در دیدگاه اهل سنت نیز فارغ از وجود برخی اقوال از صحابه و تابعین^۲، به عجله کردن اصحاب بعد از رحلت پیامبر ﷺ در تعیین جانشین مستند شده است و به گفته ابن حجر هیتمی، نصب امام «اهم الواجبات» است؛ به گونه‌ای که بر دفن رسول خدا ﷺ نیز مقدم شده است^۳؛ چراکه به گفته سعید بن زید و با نقل طبری، اصحاب رسول الله ﷺ قبل از مراسم تشییع و دفن پیکر مطهر ایشان، با حضور در سقیفه در تعیین جانشین به مشورت نشستند؛ زیرا از سپری نمودن مقداری از روز بدون این‌که در جماعتی باشند، کراهت داشتند.^۴ از طرف دیگر، اولین اختلافی که بعد از رحلت رسول الله ﷺ باعث تفرقه در امت ایشان شده و به گفته شهرستانی، بیشترین درگیری و جنگ در اسلام بر سر همین قاعده دینی بود (شهرستانی، بی‌تا: ۲۲۱)،^۵ زمامداری امت اسلامی بوده است. از این رو، مسئله تعیین امام و خلیفه اهمیت زیادی دارد و از همان قرن‌های نخست نیز مباحث نظری در طرق تعیین امام میان اندیشمندان

۱. «مَنْ أَهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»

(اسراء: ۱۵)؛ «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۶۵).

۲. «شعبة عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة قال: سمع علي قوماً يقولون لا حكم إلا لله. قال: نعم، لا حكم إلا لله ولكن لابد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل فيها المؤمن [و يستمتع] فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل».

(ذهبی، ۱۴۲۲: ۶/۳۳۰۰).

۳. «إِعلم أَيضاً أَنَّ الصَّحَابَةَ رضوان الله تعالى عليهم أَجمعين أَجمعوا على أَنَّ نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب بل جعلوه أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله ﷺ». (هیتمی، ۱۴۱۷: ۲۵)

۴. «قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاء رسول الله ﷺ قال: نَعَمْ، قال: فَمَتَّى بُويعَ أَبُو بَكْرٍ قال: يوم مات رسول الله ﷺ كَرِهُوا أَنْ يَبْقُوا بَعْضُ يَوْمٍ وَلَيْسُوا فِي جَمَاعَةٍ». (طبری، ۱۳۸۷: ۳/۲۰۷)

۵. «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان».

اسلام وجود داشته است. در این میان، نظریات نص، اختیار، وراثت و دعوت در طرق تعیین امام مطرح شده است (شهرستانی، ۱۴۰۵: ۳۳۷) که به طور مختصر باید به هریک از آن‌ها اشاره شود. بسیاری از اندیشمندان اهل سنت، نظریه قهر و غلبه را مشروعیت‌ساز نمی‌دانند؛ اما اگر بدانند، آن را ذیل نظریه اختیار قرار می‌دهند.

۲-۱. دعوت

احمد بن یحیی الصعدی (م ۱۰۶۱ق) از علمای زیدیه در کتاب خود و در مقام تبیین نظریه دعوت می‌نویسد: «امامت بعد از حسنین علیهم‌السلام در فرزندی از ایشان که قیام نمایند قرار می‌گیرد» (صعدی، ۱۴۲۰: ۳۴۴). سپس در ادامه می‌نویسد: «دعوت - در غیر ائمه منصوب - موجب امامت امام و رهیافتی برای شناخت سایرین نسبت به امام است» (همان: ۳۴۵). ایشان دعوت را نیز قیام بالأمر و عزم بر آن و آماده‌سازی نفس برای تحمل مشکلات و دشمنی با دشمنان دانسته است (همان: ۳۴۶).

رد این نظریه در فرقه‌های مختلف اسلامی شایع نبوده است؛ چراکه اساساً نه امامیه و نه اهل سنت، فرقه زیدیه و نظریه دعوت را در مقابل خود نمی‌دیدند؛ اما همین مسئله که بیشتر یا تمام اندیشمندان اسلام از پرداختن به این نظریه عدول کرده‌اند، نشان از مقبول نبودن آن دارد. در ادامه، بیان خواهد شد که اجماع مرکب اندیشمندان اسلام بر طریقت نص و اختیار واقع شده است. ممکن است یکی از مسائلی که باعث نپرداختن به نظریه دعوت شده، این است که امامیه برای نص، ادله عقلی و نقلی ارائه داده و اهل سنت به عمل اصحاب اتخاذ کرده‌اند؛ ولی زیدیه مستند قوی ارائه ندادند تا بحث دعوت این چنین به میدان علمی وارد شده و در مورد آن گفت‌وگو شود.

اولین اشکال در نظریه دعوت را باید خرق اجماع دانست؛ زیرا تأسیس این مذهب با قیام زید همگام بوده است و نظریه «سید فاطمی قائم به سیف» تا آن زمان نه از شیعه و نه از اهل سنت مطرح نشده بود. در رتبه دوم، با وجود این که منشأ این نظریه قیام زید بوده، اما خود زید هیچ‌گاه ادعای امامت نکرده بود.

۲-۲. وراثت

فرقه راوندیه یا عباسیه معتقدند بعد از پیامبر ﷺ، امامت به عموی ایشان عباس بن عبدالمطلب و اولاد او منتقل شده است (اشعری، ۱۴۲۶: ۳۴۴/۲). آن‌ها گمان کرده‌اند رسول اکرم ﷺ بر امامت عباس، عموی خویش تنصیب و او را به امامت منصوب کرده است؛ عباس نیز با نص خود، عبدالله فرزندش را امام نموده و همین‌طور امامت در اولاد عباس بوده است (همان: ۳۷/۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۷۷/۲۰). راوندیه برای امامت عباس بن عبدالمطلب علاوه بر نص، مسئله وراثت و قرابت را نیز مطرح کرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۳۸/۲۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۲). ایشان معتقد بودند وراثت مقام، مانند وراثت مال به ارث می‌رسد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۲). براساس وراثت، امامت باید به فرزند منتقل شود و از آنجاکه شرط مرد بودن برای امامت جامعه لازم است، به حضرت زهرا (علیها السلام) تعلق نمی‌گیرد. از سویی، نوادگان حضرت رسول ﷺ به علت زنده بودن فرزند و عموزادگان نیز به خاطر وجود عمو، به چنین مقامی مفتخر نشدند. ازاین‌رو، تنها وارث امامت، عباس عموی پیامبر ﷺ بوده است.

راوندیه برای امامت عباس، نصوصی نظیر این موارد را نیز اقامه می‌کنند: «العباس أسعد الناس يوم القيامة؛ عباس سعادتمندترین مردم در روز قیامت است» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۱۳۰/۲۰) و «أَيُّ أَهْلِ الْأَرْضِ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ قَالُوا أَنْتَ قَالَ الْعَبَّاسُ وَأَنَا، مَنْ سَبَّه فَقَدْ سَبَّنِي؛ مَنْ وَ عَبَّاسٍ بِكَرَامَتِ تَرِين أَهْلِ زَمِين نَزْد خَدَاوْنْد هَسْتِيم. هِرْكَس بَه اَو تُوْهِين كَنْد بَه مَنْ تُوْهِين كَرْدَه اَسْت» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳۰/۲۰). در روایت دیگری از ابن عباس آمده است:

كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَمَرَّ الْعَبَّاسُ فَقَالَ لَهُ يَا عَمُّ، اتَّبِعْنِي بَيْنِيكَ فَجَاءَ وَ مَعَهُ الْفَضْلُ وَ قَثْمٌ وَ مَعْبُدٌ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَ أَنَا مَعَهُمْ قَالَ فَأَدْخَلَهُمْ ﷺ وَ دَخَلَ بَيْتَنَا وَ غَطَانَا بِشِمْلَةٍ سَوْدَاءٍ مَخْطُطَةٍ بِحُمْرَةٍ وَ قَالَ اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَ عَتْرَتِي فَاسْتَرْهِمِ مِنَ النَّارِ؛ پیامبر گرامی اسلام ﷺ در جمع عباس و پسرانش فرمود: خداوندا، این‌ها اهل بیت و عترت من هستند

پس ایشان را از آتش حفظ کن (همان)!

نتیجه این روایت نزد راوندیه در کنار آیه مودت،^۱ این است که عباس مقامی دارد که غیر او ندارند و او افضل از سایرین است.

سید مرتضی در رد این فرقه، دلایلی را بیان کرده است. نخست این که غیر از چند حکایت اندک، چیز دیگری در مورد گزارش این فرقه و عقاید آن وجود ندارد و ظاهراً برخی دنیاپرستان برای خوش خدمتی و نزدیک شدن به حاکمان بنی عباس، این فرقه را ذکر کرده‌اند. در رتبه دوم، می‌توان به تفاوت نصوص راوندیه با نصوص موجود درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) اشاره کرد؛ زیرا نصوص درباره عباس، علاوه بر آن که اخبار واحد هستند، به امامت او تصریح و تعریض ندارند. سوم این که همه این مسائل با عبارت عباس به امیرالمؤمنین (علیه السلام) منافات دارد که عرض کرد: «أمدد يدك بأبيك حتى يقول الناس عم رسول الله (صلى الله عليه وآله) بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان». این جمله بدون اکراه و تقیه از وی صادر شده و نشان می‌دهد عباس نیز خودش را منصوص و امام نمی‌دانست. باید دانست شیعه با دلایل عقلی و نقلی، عصمت و علم ویژه‌ای را برای امام قائل است که هیچ‌کدام به اتفاق مسلمانان در عباس وجود نداشت (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۲-۱۲۴).

۳-۲. نص

اصل طریقت نص بین همه اندیشمندان اسلام پذیرفته شده و آنچه مورد اختلاف است، اصل وقوع آن در حق افراد و وقوع آن در حق امیرالمؤمنین (علیه السلام) یا اشخاص دیگر است. تعیین امام نزد علمای امامیه، از سوی خداوند به وسیله ابلاغ رسول (صلى الله عليه وآله) یا ابلاغ امامی که امامتش ثابت شده باشد، صورت می‌گیرد. اظهار معجزه به دست امام نیز ثابت‌کننده امامت او خواهد بود؛ چراکه بر تعیین او از جانب خداوند دلالت دارد. از آنجاکه هر دو این‌ها بر تعیین امام از سوی خداوند دلالت دارند،

۱. «ذَلِكَ الَّذِي يَنْبَغِي لِلَّهِ عِبَادَةُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری: ۲۳).

نزد امامیه معتبر هستند. ایشان امامت را مانند نبوت می دانند و تمام شئونات و وظایف نبی، غیر از وحی تشریعی را بر امام ثابت می دانند. از این رو، مقام تعیین امام را توقیفی دانسته و نقشی برای مردم در آن قائل نیستند (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۴۴-۴۵).

از آنجا که امامیه نصب امام پس از رحلت پیامبر ﷺ را به حکم عقل و نقل واجب می دانند و تمام وظایف او غیر از استثنائات را برعهده امام می بینند، عصمت از گناهان و اشتباهات را نیز برای امام ضروری می شمارند. عصمت، امری خفی و باطنی است که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست. از این رو، علمای امامیه نصب امام را صرفاً از جانب خداوند و از طریق نص جلی - که هیچ شبهه‌ای برای مردم باقی نگذارد - لازم می دانند. برخی اهل سنت (قرطبی، بی تا: ۸۸/۴) و معتزله نیز مانند امامیه، وجود نص جلی را برای خلیفه ضروری شمرده‌اند.

نظریه‌های شیعه در بحث روش‌های تعیین امام، بر این اصل استوار است که تعیین آن، اختیاری نبوده و تنها به دست خداوند است. بنابراین، تنها راه قابل قبول برای این موضوع، «نص» است. حتی معجزه نیز به دلیل این که از جانب خداوند به عنوان اثبات‌کننده امامت عمل می‌کند، در دسته نص طبقه‌بندی می‌شود. فاضل مقداد در عباراتش اشاره می‌کند که معجزه، نوعی نص عملی است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۶۰). شیخ حر عاملی در این زمینه توضیح می‌دهد نص برای اثبات امامت کافی است و به معجزه نیازی نیست. همچنین معجزه، به عنوان یک نص شناخته می‌شود که به نصوص دیگر وابسته نیست. به همین دلیل، قرآن به عنوان معجزه‌ای شناخته می‌شود که به اثبات نبوت نیازی ندارد، بلکه خود دلیلی بر آن است (حر عاملی، ۱۴۲۲: ۳۵/۱-۳۶). در نتیجه، نص را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: قولی (معرفی امام از سوی پیامبر اکرم ﷺ یا امام قبلی) و فعلی (ظهور معجزه به دست امام). لازم به ذکر است نص تنها روشی است که اندیشمندان تمام مذاهب آن را می‌پذیرند (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۶۱/۸).

۴-۲. اختیار

اندیشمندان اهل سنت غیر از این که نص را در تعیین امام معتبر می‌دانند، اختیار را نیز یکی از آن طرق برمی‌شمارند. برگزیدن نظریهٔ اختیار از سوی آن‌ها، به این معنا است که نصی وجود ندارد؛ یعنی در مرحلهٔ ثبوت آن را پذیرفته؛ اما در مرحلهٔ اثبات، از آنجا که مدعی عدم وجود نص هستند، آن را کنار می‌گذارند و به سراغ اختیار می‌روند. یکی از دلایل روگردانی از نص که از سوی ایشان مطرح شده، فراوان نبودن نصوص است؛ در حالی که اگر نصی از جانب پیامبر ﷺ به صراحت وجود داشت، صحابهٔ بسیاری آن را نقل می‌کردند تا مانند وجوب نماز، روزه و حج مطرح و مشهور شود (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۴۲). در دلیل روگردانی از نص، پذیرش آن در صورت صدور از سوی پیامبر اکرم ﷺ، امری بدیهی است و اختلاف امامیه با اهل سنت فقط در صغرای قضیه، یعنی وجود یا عدم نص است؛ اما در کبرا که پذیرش نص به عنوان طریقی از طرق تعیین امام باشد، اختلافی وجود ندارد.

اندیشمندان اهل سنت بعد از نپذیرفتن وجود نص، به نظریهٔ اختیار قائل شده‌اند. تفتازانی پس از این که تفویض امر امامت به اختیار مردم را مطرح کرده، دو نظریهٔ دعوت و اختیار اهل حل و عقد را به عنوان طریق تعیین نام برده و البته دعوت را صرفاً نظر زیدیه - غیر از فرقهٔ صالحیه - و جبایی دانسته و اختیار اهل حل و عقد را نظریهٔ اهل سنت و معتزله، خوارج و صالحیه می‌داند. او هیچ عددی را برای این اختیار تعیین نکرده است و عقد امامت را با بیعت یک نفر نیز صحیح می‌داند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۴/۵).

۳. وجود اجماع مرکب بر طریقت نص و اختیار

چهار طریق برای تعیین امام میان مذاهب اسلامی بیان شد و دیدگاه‌های دعوت و وراثت نیز مورد نقد قرار گرفت. نظریهٔ وراثت که از سوی راوندیه و عباسیه بیان شد، در حال حاضر میان مسلمانان قائلی ندارد و کسی به امامت عمومی پیامبر گرامی اسلام ﷺ معتقد نیست. بیشتر مسلمانان به طریقت نص یا اختیار قائل

هستند. ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ق) در این مورد می نویسد:

همانا اگر نص فاسد باشد، اختیار صحیح خواهد بود؛ چراکه به اتفاق نظر امت، طریق اثبات امامت غیر از این دو نیست و هریک از این ها فاسد باشد، دیگری صحیح خواهد بود. دلیل بر این مطلب، [گزینش و مشروعیت نظریه اختیار] آن است که وقتی [طریقتِ] نص از بین برود، [طریقتِ] اختیار صحیح خواهد بود؛ چراکه امت اتفاق نظر دارند بر این که طریق اثبات امامت غیر از این دو راه نیست و هرکدام فاسد باشد، دیگری صحیح خواهد بود و اجماع نیز از ادله شرعیه است (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۴۲).

در قرن هفتم نیز آمدی (م ۶۳۱ ق) در کتابش برای تعیین امام نظریات نص و اختیار را مطرح کرده است:

وَإِذَا ثَبِتَ وَجُوبُ الْإِمَامَةِ بِالسَّمْعِ فَهَلِ التَّعْيِينَ فِيهَا مُسْتَنْدٌ إِلَى النَّصِّ أَوِ الْإِخْتِيَارِ فَذَهَبَتْ الْإِمَامِيَّةُ إِلَى أَنَّ مُسْتَنْدَ التَّعْيِينَ إِنَّمَا هُوَ النَّصُّ وَزَعَمُوا أَنَّ خِلَافَةَ عَلَى مَنْصُوصٍ عَلَيْهَا مِنْ قَبْلِ النَّبِيِّ ﷺ... وَأَمَّا مُعْتَقِدُ أَهْلِ الْحَقِّ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ فَهُوَ أَنَّ التَّعْيِينَ غَيْرُ ثَابِتٍ بِالنَّصِّ بَلْ بِالْإِخْتِيَارِ؛ وَفَتَى كَهِ وَجُوبِ إِمَامَتِهِ بِدَلِيلِ نَقْلِي لَزِمَ شِدْ، سَوَّالُ پِيش مِی آید کِه آیا رِه تَعیین آن مُستند بِه نص است یا اختیار؟ امامیه رِه تَعیین امام را نص مِی دانند و گمان مِی کنند امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) از جانب پیامبر ﷺ منصوص است...؛ اما اهل سنت و اصحاب حدیث، تَعیین امام را با نص ثابت نمی دانند، بلکه رِه تَعیین امام اختیار است (آمدی، بی تا: ۳۷۵-۳۷۶).

متکلمان امامیه از آنجاکه به لزوم عصمت برای امام باور دارند، راهی غیر از نص و معجزه را برای اثبات امامت صحیح نمی دانند. قاضی نورالله مرعشی در این مورد می نویسد:

همه امامیه قائل هستند که طریق تعیین امام، یا نص است یا معجزه؛

چراکه شرط امام عصمت است و عصمت نیز از امور خفی بوده و غیر از خداوند آن را نداند (مرعشی، ۱۴۰۹: ۳۳۴/۲).

بنابراین می‌توان گفت، اجماع مرکب اندیشمندان اسلام بر این است که راه تعیین امام از دو طریق «نص و معجزه» یا «اختیار» خارج نخواهد بود و در صورتی که با دلایل متقن، هریک از این طرق مردود شود، طریق دیگر اثبات خواهد شد. ابوبکر باقلانی و دیگرانی از اهل سنت نیز به این اجماع و انحصار تصریح کرده‌اند و با رد نص در پی اثبات اختیار هستند (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۴۲؛ آمدی، بی‌تا: ۳۷۵-۳۷۶).

۴. ابطال طریقت اختیار

۴-۱. نقد اختیار براساس مبانی امامت

امامت به عنوان یکی از ارکان دین (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۰۰) یا مذهب (مغنیه، ۱۴۱۴: ۳۸) نزد امامیه و یکی از مهم‌ترین فروع فقهی (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۲/۵) نزد اهل سنت، مبانی و مسائل گوناگونی دارد. تعریف امامت، وجوب نصب امام، شروط و وظایف امام مسائلی هستند که اندیشمندان اسلامی سخنان بسیاری پیرامون آن‌ها بیان کرده‌اند. سنجش نظریه اختیار در مقیاس با مبانی و ضوابط امامت، در نقد نظریه اختیار بسیار راهگشا خواهد بود.

۴-۱-۱. نقد با توجه به تعریف امامت

اولین نقد بر نظریه اختیار را می‌توان منافات آن با تعریف امامت دانست. بنابر آنچه در کتاب‌های کلامی شیعه و اهل سنت وجود دارد، برخی فقها و متکلمان، امامت را «خلافة الرسول ﷺ»^۱ دانسته‌اند و برخی دیگر، قید «نیابة عن النبی ﷺ»^۲ را در تعریف امامت ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که اگر امامت به عنوان جانشینی خدا و رسول ﷺ باشد، تعیین ایشان در امامت امری ضروری خواهد بود. ابن حزم

۱. «هی خَلَافَةُ الرَّسُولِ فِي إِقَامَةِ الدِّينِ وَحِفْظِ حَوَازَةِ الْمِلَّةِ بِحَيْثُ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ عَلَى كُلِّ كَافَّةِ الْأُمَّةِ». (انصاری،

بی‌تا: ۱۰۸/۴)

۲. «إِنَّ الْخِلَافَةَ وَالْإِمَامَةَ رِيَاسَةٌ عَامَّةٌ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا نِيَابَةٌ عَنِ النَّبِيِّ». (مرعشی، ۱۴۰۹: ۴۸۲/۷)

قرطبی با استناد به این که اصحاب مهاجر، ابوبکر را «خلیفه» نامیده اند، ثابت می کند بر خلافت ابوبکر نص وجود دارد؛ زیرا معنای لغوی خلیفه این است که مستخلف عنه، فرد را جایگزین خود کند و اگر کسی خودش بدون استخلاف از جانب مستخلف عنه جای او را بگیرد، «خلیفه» نامیده نمی شود. از این رو، فردی که با اختیار امت انتخاب شود، نمی تواند خلیفه خدا و رسول الله ﷺ باشد و حتما باید نصی از جانب شارع وجود داشته باشد (قرطبی، بی تا: ۸۸/۴). جمله ابوبکر که در جواب سؤال «أنت خلیفة رسول الله؟» از وی صادر شد نیز مؤید همین مطلب است. وی در برابر این پرسش گفت: «إنما أنا الخليفة بعده» (ابن اثیر، بی تا: ۶۹/۲؛ زمخشری، بی تا: ۳۹۱/۱؛ متقی هندی، بی تا: ۵۳۱/۱۲). در نتیجه، خود ابوبکر نیز خودش را خلیفه پیامبر گرامی اسلام ﷺ نمی دانست. تفتازانی در شرح المقاصد این اشکال را از جانب شیعه نقل کرده و نوشته است: «الرابع: أنَّ مختار أهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۳/۵) و البته در مقام پاسخ نیز به تکرار اشکال پرداخته و دلیل قابل توجهی بر مدعا اقامه نکرده است.

۲-۱-۴. نقد بر اساس وجوب نصب الهی

علامه حلی در کتاب الألفین می نویسد:

همان طور که اصل وجود امام، لطفی است که مردم با وجود آن به صلاح نزدیک شده و از تنازع و هرج و مرج دور می شوند، منصوص بودن امام نیز باعث نزدیکی به صلاح و دوری از هرج و مرج خواهد شد؛ چرا که اگر تعیین امام به اختیار مکلفین و انتخاب ایشان نهاده شود، قطعاً باعث درگیری و اختلاف شدید در میان ایشان خواهد شد.

در پی این استدلال، تنصیب به امام از جانب خداوند، لطفی بر بندگان بوده و لطف بر خداوند متعال واجب است (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۴۳). مظفر می نویسد:

مردم در هر زمانی محتاج عالمی هستند که به جمیع تکالیف و حجت ها و دلائل الهی برای دفاع از اسلام آگاه بوده (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۸۴/۸) و بتواند

برای هر قشری از جامعه به حسب سطوح مختلف درک ایشان، دلیل اقامه نماید؛ چراکه اولاً طبق برخی احادیث شیعه (کلینی، ۱۴۲۹/۱: ۱۴۷-۱۴۸) و عقاید اهل سنت (دارمی، ۱۴۱۲/۱: ۴۰۲)، آنچه نبی مکرم اسلام ﷺ حلال یا حرام دانسته تا روز قیامت نیز حلال و حرام هستند و در هر عصری باید چنین عالمی وجود داشته باشد. علم اجتهادی نیز نمی تواند کاملاً مطابق واقع باشد. از طرف دیگر، امام حتی در صورت نیاز به معجزه برای ثبوت اسلام، باید بتواند معجزه ارائه داده تا قطع حجت از بندگان صورت نپذیرد (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۵۱/۴-۲۵۲).

همین استدلال های عقلی با استفاده از نقل، در نگاه مرحوم مظفر تقویت یافته است. ایشان معتقد است خداوند طبق آیات «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۵۴)، «إِنَّا عَلَيْنَا لَلْهُدَى» (لیل: ۱۲) و «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ» (نحل: ۹) نصب امام را بر خود لازم دانسته است؛ چراکه قطعاً نصب امام رحمت، هدایت و قصد سبیل محسوب خواهد شد (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۵۱/۴-۲۵۲).

۳-۱-۴. ناسازگاری شروط امام با نظریه اختیار

مذاهب مختلف اسلامی شرایطی را - با وجود برخی تفاوت ها - برای امامت و خلافت بیان کرده اند که برای امام لازم دانسته می شود. از جمله شرایطی که اندیشمندان امامیه برای امام لازم می دانند، علم، عصمت و افضلیت است. امامیه این شرایط را به گونه ای تعیین کرده اند که از ائمه مورد قبول خود مستقل هستند و وجود آن ها را در امام ضروری می شمارند. برخی دیگر از اندیشمندان نیز شرایطی چون اسلام، عدالت، شجاعت، عفت و سایر ویژگی ها را ذکر کرده اند. بدیهی است وقتی شرایط امامت مشخص باشد، می توان از این شرایط نیز در تشخیص طرق تعیین او استفاده کرد. امامیه نیز با توجه به شرایطی که برای امام قائل است، تنها راه معتبر تعیین امام را «نص» می داند.

اندیشمندان امامیه معتقدند امام باید معصوم و افضل از تمام افراد امت در

دین، ورع، علم و سیاست باشد. از این رو، نمی‌توان به امت در تعیین امام اختیاری داد؛ زیرا این صفات ذاتی و باطنی هستند و افراد عادی توانایی تشخیص یا احراز آن‌ها را ندارند. احتمال خطا در انتخاب امام وجود دارد (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۵۱/۴). اگر امت به صورت اختیاری فردی را به عنوان امام انتخاب کنند، ممکن است آن شخص در باطن کافر، منافق یا فاسق باشد. حتی در اصل این‌که آیا فرد مورد انتخاب واقعا مسلمان است یا نه، نمی‌توان اطمینان حاصل کرد. بنابراین، به دلیل نقص در شناخت و احراز شرایط لازم، امت اسلامی نمی‌تواند نقشی در انتخاب یا اختیار مشروط امام داشته باشد (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۴۳).

آمدی در پاسخ به نقد اختیار بر مبنای عصمت، ابتدا لزوم عصمت را با استدلال‌هایی نمی‌پذیرد. سپس معتقد است حتی اگر لزوم عصمت را بپذیریم، باز هم مانعی ندارد که نصی از سوی شارع بر عصمت امام صادر شود؛ اما اختیار نصب او به عنوان امام به دست مردم باشد (آمدی، ۱۴۲۳: ۱۵۹/۵). در پاسخ به این ادعا می‌توان گفت اگر لزوم عصمت امام ثابت شود و شارع نیز فرد معصوم را معرفی کند، صغرا و کبراى استدلال به درستی کنار هم قرار می‌گیرند و جایی برای اختیار مردم در نصب امام باقی نمی‌ماند. همچنین مقبولیت امام نزد مردم را نمی‌توان «اختیار در نصب امام» تلقی کرد. به عبارت دیگر، صفات لازم برای امامت از جمله امور مخفی و باطنی است که بشر توانایی احراز آن‌ها را در افراد ندارد. بنابراین، اگر اختیار تعیین امام برعهده بشر گذاشته شود، این موضوع از دو حالت خارج نیست؛ نخست این‌که انسان بتواند به صورت قطعی به وجود این شرایط در فرد مورد نظر علم پیدا کند. این حالت به تکلیفی غیرممکن منجر می‌شود؛ زیرا بشر چنین توانایی‌ای ندارد. دوم آن‌که کفایت ظن به وجود این شرایط پذیرفته شود. در این صورت، ادله نهی از پیروی به ظن، شامل این حالت می‌شود و امت اسلامی از عمل به ظن نهی شده است. هرچند در برخی موارد خاص مانند شهادت‌ها و برخی فروع، عمل به ظن جایز است؛ اما این استثنایا با دلایل خاصی از قاعده کلی نهی از پیروی به ظن خارج شده‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۴۵-۴۶). شارح مواقف نیز

در مباحث خود شرط افضلیت را نپذیرفته است؛ زیرا معتقد است کثرت ثواب برای بشر تنها به صورت ظنی قابل درک است و یقینی نخواهد بود (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۷۲/۸). به عبارت دیگر، وی افضلیت امام را با کثرت ثواب مرتبط دانسته و به دلیل این که این مسئله برای بشر قابل تشخیص نیست، شرط افضلیت را رد کرده است.

۲-۴. نقد اختیار براساس صفات الهی

بحث از صفات الهی در علم کلام همیشه پررونق بوده و دامنه گسترده ای دارد. برخی صفات، کاملاً عقلی و برخی دیگر مؤید نقلی نیز دارند و خداوند خود را به برخی صفات از جمله حکمت و شفقت نسبت به بندگان موصوف ساخته است. از جمله صفات خداوند که امامیه از آن در مباحث خود بهره کامل می برد، لطف او نسبت به بندگان است.

۱-۲-۴. حکمت

«حکمت» یکی از صفات برجسته خداوند متعال است که در عرصه علم کلام نیز پیامدهای فراوانی دارد. برخی اندیشمندان امامیه، تعیین نکردن امام از سوی خداوند و واگذاری این مسئله به امت اسلامی را به دلیل حکمت خداوند غیرممکن می دانند. ایشان استدلال می کنند که بر حکیم قبیح است راه آسان تعیین امام (مانند نص بر امام) را کنار گذاشته و این وظیفه سنگین را به دوش امت اسلامی بگذارد که در نهایت نیز احتمالاً به نتیجه مطلوب نخواهد رسید (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۵۰/۴). علامه حلی نیز اختیار تعیین امام را نقض غرض و مخالف حکمت می داند. او معتقد است هدف از نصب امام، اطاعت از اوامر و نواهی او (ماوردی، بی تا: ۴۲) و رفع هرج و مرج است (همان: ۴۰). این هدف با واگذاری اختیار تعیین امام به امت اسلامی تحقق نخواهد یافت؛ زیرا هر فرد، قوم یا قبیله ای به فرد خاصی برای تصدی امامت تمایل دارند. این موضوع، خود باعث هرج و مرج و اختلافات فراوان می شود. بنابراین، واگذاری نصب امام به امت، با هدف اصلی از نصب امام مغایر است (علامه حلی، ۱۴۰۹: ص ۳۸).

۲-۴. شفقت و مهربانی

اهمال در نصب امام با صفت «مهربانی و شفقت» خداوند نسبت به بندگان سازگار نیست (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۹۲/۸)؛ زیرا خداوند متعال به نیاز شدید امت اسلامی به وجود امام آگاه است و می‌داند در صورت اهمال در نصب امام یا واگذاری این امر به امت، نزاع‌های بزرگی به وجود خواهد آمد. در این شرایط، هر قومی، رهبری جداگانه برای خود انتخاب خواهد کرد که این امر به فساد گسترده منجر می‌شود. بنابراین، عدم نص بر امام و واگذاری اختیار تعیین امام به امت، با شفقت خداوند نسبت به بندگان او سازگار نیست (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۳۷).

۳-۴. نقد اختیار براساس آیات، سنت الهی و سیره نبوی ﷺ

قرآن در نظر تمام مسلمانان، سرچشمه اصلی معارف الهی و نقشه‌ای برای راهنمایی است. متون کهن باقی‌مانده از اندیشمندان قدیم نیز در حوزه‌های ادیان گذشته، سیره و تاریخ می‌توانند به درک بهتر سنت الهی، سیره پیامبر اکرم ﷺ و همراهان ایشان کمک کنند. رویکرد به سیره نبوی و رفتار معاصران حضرت رسول ﷺ همواره برای اهل سنت اهمیت ویژه‌ای داشته است؛ ازاین‌رو، آن‌ها خود را «اهل سنت» نامیده و به این امر افتخار می‌کنند. در بحث نظریه اختیار، بررسی آیات قرآن، سنت نبوی و سیره اصحاب پیامبر ﷺ اهمیت بالایی دارد.

۱-۳-۴. آیات نافی نظریه اختیار

با تدبر در برخی آیات قرآن کریم، می‌توان قاعده اولیه و عمومی اختیار نسبت به نظم و قوانین عالم را «عدم اختیار بشر» دانست. با توجه به محدودیت بحث در این نوشتار، ذکر تمام آیات مقدور نیست (ر.ک: فتونی، ۱۴۳۷: ۳۹۷/۸-۴۰۳)؛ اما به عنوان نمونه، خداوند در آیاتی از قرآن کریم به وضوح فرموده است: «هرچه بخواهد آفریده و هر فرد یا چیزی که بخواهد برگزیده و برای دیگران هیچ اختیاری قائل نخواهد شد» (قصص: ۶۸). براساس این قاعده، اصل اولیه این است که خداوند برای بشر اختیاری قرار نداده است، مگر خلاف آن ثابت شود. این که حکومت به دست



مردم باشد و حاکم با اختیار آنان تعیین شود، به دلیل شرعی نیاز دارد که چنین دلیلی ثابت نشده است (همان: ۳۰۲/۸-۳۱۲).

علامه حلی با استناد به آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب: ۳۶)، معتقد است خداوند نص قاطعی بر عدم اختیار بیان کرده است. بنابراین، اگر خداوند متعال به ترک امامت راضی شده و آن را رها کرده باشد، بر امت نیز جایز نیست که برای خود امام برگزینند؛ اما اگر خداوند امام معین کرده باشد، این موضوع مشابه سایر احکام شرعی است که خداوند بر آن نص تعیین کرده و اهمال نکرده است. در این صورت، مطلوب امامیه حاصل خواهد شد (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۳۶). ایشان در ادامه، با توجه به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَمِيعٌ عَلِيمٌ» (حجرات: ۱)، اختیار و نصب امام از جانب امت را نوعی پیشی گرفتن بر خدا و رسول ﷺ می‌داند و معتقد است این عمل از سوی خداوند تعالی نهی شده است (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۳۷).

۲-۳-۴. سنت الهی، سیره نبوی ﷺ و طریق مؤمنان

با توجه به احادیث و شریعاتی که از قرآن و آثار نبوی به دست مسلمانان رسیده، خداوند متعال تمام احکام شرعی را بیان کرده و حتی در مسائل کوچک‌تر، مانند احکام مربوط به نحوه خوردن و آشامیدن یا آداب استفاده از بیت‌الخلاء، اهمال ننموده است. این موضوع نشان‌دهنده سیره‌ای است که براساس آن، خداوند هر چیز بزرگ و کوچکی را که در آن مصالحی برای امت نهفته باشد بیان می‌کند. بنابراین، نمی‌توان پذیرفت امر بزرگی مانند زعامت و امامت از سوی خداوند مورد اهمال قرار گرفته باشد؛ زیرا او به وضوح می‌داند این موضوع در صورت واگذاری به امت، موجب نزاع و اختلافات بزرگی میان مردم خواهد شد (همان: ۳۸). به عبارت دیگر، اگر نظریه اختیار مورد تأیید خدا و رسول بود، حتما حدیثی بر تأیید آن و حتی دستور به آن و تعیین شرایطی برای فرد منتخب به وجود می‌آمد. این کار



می‌توانست از بروز این همه اختلاف و مشاجرات بین مسلمانان جلوگیری کند (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۹۱/۸). از سوی دیگر، سنت الهی در تمام پیامبران و ادیان گذشته بر این بوده است که خداوند متعال وصی و امام را تعیین کند و برای بشر در این زمینه اختیاری قائل نباشد^۱ (همان: ۳۸۵/۸). بنابراین، این که در دین اسلام که پایان‌دهنده تمام ادیان و دین حق است، تعیین وصی به دست مسلمانان واگذار شود، با سنت الهی سازگار نیست.

سیره نبوی نیز خلاف سنت الهی نبوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تمام لشکریایی که برای مقابله با کفار می‌فرستادند، امیر و فرمانده تعیین می‌کردند و حتی جانشین فرماندهان را نیز مشخص می‌کردند (همان: ۳۹۳/۸). همچنین هرگاه خود از مدینه خارج می‌شدند، جانشینی برای شهر انتخاب می‌کردند تا امور مسلمانان را برعهده بگیرد. در کتاب احداث مرض النبی صلی الله علیه و آله مرحوم جعفری، نوزده مورد از مواقعی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مدینه خارج شدند و برای امور مسلمانان یا نماز جماعت فردی را جایگزین نمودند، شمارش شده است. این موضوع نشان‌دهنده سیره نبوی است که برای خود جانشین تعیین می‌کردند (جعفری، ۱۴۳۲: ۴۷-۴۹).

صحت انعقاد امامت از طریق نص از سوی خداوند و رسولش صلی الله علیه و آله امری اجماعی و حتی از ضروریات است؛ زیرا مخالفت با خداوند و رسول او به هیچ وجه جایز نیست. در صورت وجود نص، سرپیچی از آن ممکن نخواهد بود. سیره مسلمانان در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بر این اساس بود که عمل خود را به وجود نص مشروط می‌دانستند و غیر از این روش معمول نبود. روش ایشان در زمان پیامبر بر تمسک به قرآن و سنت استوار بود و هرچیزی فراتر از آن را جایز نمی‌شمردند. از سوی دیگر، نظریه اختیار امری حادث در اسلام است و روایات وارد شده از سوی پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله هر امر حادثی را بدعت و شر دانسته‌اند.^۲ قرآن کریم نیز از پیروی غیر

۱. «عن عبد الله بن سعيد بن أبي هند عن نافع عن ابن عمر قال: أمر النبي صلی الله علیه و آله في غزوة مؤتة زيد بن حارثة فقال: إن قتل زيد فجعفر، فإن قتل جعفر فعيد الله بن رواحة.» (حمیدی، ۱۴۲۳: ۲/۲۸۶)

۲. «قال: كان رسول الله صلی الله علیه و آله يقوم، فيخطب، فيحمد الله، ويثني عليه بما هو أهله، ويقول: من يهد الله فلا ←

از سیره مؤمنان نهی کرده است^۱ (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۹۲/۸).

از منظر دیگر، ورود نص به طور حداقلی در موضوع تبعیت از امیرالمؤمنین (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام) نیز اجماعی است و تنها درباره صراحت دلالت این نصوص در تعیین ایشان به عنوان امام اختلاف وجود دارد. باین حال، صراحت ادله ای که تمسک به عترت و اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) را راه نجات مسلمانان و امان از گمراهی معرفی می کنند، آشکار است و عمل به خلاف آن باعث گمراهی خواهد شد. بنابراین، با توجه به این که تمسک به اهل بیت (علیهم السلام) در نصوص، اجماعی مطلوب و مورد رضای خداوند است و سیره مسلمانان نیز بر عمل به نص استوار است، این امر می تواند نشان دهنده صحت انعقاد امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) باشد. در مقابل، نظریه اختیار هیچ منشأ روایی نداشته و نصی بر آن دلالت نمی کند (همان: ۳۸۸/۸)، بلکه موضوع «اختیار» در جهت عکس است؛ زیرا خداوند در آیاتی از قرآن، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را از عمل به رأی اکثریت مردم نهی^۲ کرده است (همان: ۳۶۰).

۵. پیامدهای غیرمقبول اختیار

نتایجی که ممکن است از یک نظریه حاصل شود، همیشه در اهمیت و دفاع از آن سنجیده خواهد شد. نظریه اختیار در باب راه های تعیین امام نیز لوازم و نتایجی خواهد داشت که برای بررسی صحت و سقم آن باید به آن پرداخته شود. اندیشمندان امامیه با توجه به نتایج این نظریه، از پذیرش اختیار در تعیین امام روی باز گردانده اند.

→ مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلُّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، إِنَّ خَيْرَ الْخَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ. (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۳/۲۳۴)

۱. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۱۵ و ۱۱۶).

۲. «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶).

۱-۵. عدم اختیار مسلمانان در امور جزئی تر از امامت

علامه حلی معتقد است امامت در میان شیعه یکی از بزرگ‌ترین ارکان دین است و بدون اعتقاد به آن، ایمان حاصل نمی‌شود. در میان اهل سنت نیز هرچند امامت به عنوان یکی از ارکان دین شناخته نمی‌شود؛ اما آن را از مسائل بزرگ و مهم خود می‌دانند (هیتمی، ۱۴۱۷: ۲۵/۱). با توجه به عظمت امر امامت، اگر اختیار تعیین امام به دست امت واگذار شود، باید در امور کوچک‌تر از امامت نیز به اختیار امت قائل بود؛ حال آنکه هیچ‌یک از مسلمانان چنین دیدگاهی نداشته‌اند و در امور جزئی دین به اختیار امت اعتقاد ندارند (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۳۶).

۲-۵. نیاز نداشتن به بعثت

علامه معتقد است وجوب اطاعت از امام، حکم عظیمی از احکام است و اگر به اختیار مکلفان مستند شود، باید به جواز استناد سایر احکام به مکلفان نیز قائل شد. از آنجاکه انبیا مبعوث می‌شدند تا احکام را برای مکلفان بیان کنند، می‌توان گفت استناد احکام به مکلفان به بی‌نیازی از بعثت ایشان منجر خواهد شد (همان: ۳۹).

۳-۵. تعیین نبی با اختیار مکلفین

با پذیرش نظریه اختیار، می‌توان به این نتیجه رسید که تعیین نبی نیز باید به مکلفان واگذار شود؛ زیرا امامت و نبوت در دلایل و مصالح مربوط به آن‌ها مشترک هستند (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۶۰/۸). از آنجاکه حکم دوم (اختیار تعیین نبی از سوی مکلفان) باطل است (همان: ۳۸۵/۸)، حکم اول (اختیار تعیین امام از سوی مکلفان) نیز باطل خواهد بود. ممکن است در پاسخ به این استدلال، تفاوتی بین امام و نبی قائل شده و گفته شود مصلحت در نبوت، دریافت و ابلاغ مصالح شرعیه از جانب خداوند است و نبی باید از طریقی مبعوث شود که مکلفان از خطای او ایمن باشند؛ اما در مورد امام، چنین انتظاری وجود ندارد؛ زیرا امام به عنوان کمک‌کننده در تقویت دین عمل می‌کند و وظیفه او دریافت مصالح شرعیه نیست. بنابراین، می‌توان تعیین

امام را در اختیار مکلفان دانست. پاسخ به این اشکال با بررسی مبانی امامت در مذهب امامیه حاصل می‌شود. امامیه -مانند برخی اهل سنت (ر.ک: ماوردی، بی‌تا: ۴۰)- برای امام خود نقش تشریع، حفظ و حراست از دین در برابر تغییر و تبدیل را قائل هستند. از این رو، معتقدند امام باید معصوم باشد و اطاعت مطلق از او بر همگان واجب است. بنابراین، تعیین امام نیز باید به گونه‌ای باشد که همه از خطای او در امان باشند (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۴۵).

۴-۵. فساد امامت، امت و دین

مرحوم مظفر نظریه اختیار را به عنوان عامل فساد در امامت، امت و دین می‌داند. ایشان استدلال می‌کند اگر در نظریه اختیار تنها به یک فرد به عنوان امام برای تمام مسلمانان اکتفا شود، ممکن است با اختیار فردی فاسق -در حال یا آینده- امامت و امت به سوی فساد و تباهی کشیده شوند. این فساد حداقل به دلیل این است که مردم به دین حاکمان و هواهای نفسانی آن‌ها زندگی می‌کنند (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۴۸/۴). همچنین ایشان نظریه اختیار را باعث اختلاف بین مسلمانان می‌داند و معتقد است هر طایفه‌ای فردی از خودشان را جامع‌الشرایط می‌پندارند و دیگران را فاقد شرایط می‌دانند. این مشکل ممکن است به دلیل عدم شناخت افراد غیر از طایفه، دوری مسافت و تعداد زیاد مسلمانان رخ دهد. نتیجه این امر، امامت چند امام، جنگ‌های داخلی، فساد در سرزمین‌های اسلامی و ضعف در دین اسلام خواهد بود. حتی ادعای امامت فردی که زودتر به امامت برگزیده شده است نیز این مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا سایر طایفه‌ها ممکن است او را فاقد شرایط بدانند (همان).

آمدی در پاسخ به این موضوع می‌نویسد:

احتمال وقوع فتنه‌ها و فساد، یا ظاهر است یا غیرظاهر. این احتمال ظاهر نیست؛ زیرا عادت در هر عصری بر این بوده که پس از فوت امام، جانشینی برای او تعیین می‌کردند. بنابراین، این احتمال غیرظاهر است و چنین احتمالی، مانع از صحت اختیار نخواهد شد، به ویژه وقتی

قطعا مصلحت در اختیار وجود دارد. همان طور که اگر خداوند فرشته‌ای می‌فرستاد تا امام را مشخص کند، مردم حتما بیشتر از این که خود پیامبر اکرم ﷺ تنصیب کند، تبعیت می‌کردند. آیا می‌توان گفت با این وجود، تنصیب پیامبر صحیح نیست و مصلحت ندارد؟ (آمدی، ۱۴۲۳: ۵/۱۶۰)

پاسخ به این اشکال با استناد به قاعده لطف و حکمت خداوند متعال و سنت الهی روشن می‌شود. وقتی چنین فساد - ناشی از ابهام در یکی از اساسی‌ترین ارکان دین یعنی امامت - برای خداوند واضح باشد، براساس قاعده لطف و حکمت، واجب است امام را به طور مشخص نص کند و معین سازد؛ به ویژه که براساس مبانی ثابت شده، عصمت در امام لازم است و مردم توانایی تشخیص معصوم را ندارند. آیات الهی در قرآن کریم نیز چنین لطفی را بر بندگان لازم دانسته‌اند. از سوی دیگر، بالاتر از تنصیب، موردی وجود ندارد و فرستادن فرشته‌ای الهی، خلاف سنت پروردگار جهانیان است. علت و نحوه این موضوع نیز در قرآن کریم بیان شده است (انعام: ۸، ۹ و ۱۱۱؛ حجر: ۸).

۵-۵. بطلان تمام حالات نظریه اختیار

مظفر تکلیف کردن مسلمانان به اختیار امام را در سه حالت بررسی می‌کند. ایشان می‌گوید براساس این نظریه، ممکن است تکلیف به کل مسلمانان تعلق گرفته باشد که این حالت غیرممکن و بمالایطاق است؛ اما اگر تکلیف به برخی افراد خاص - مثلاً اهل حل و عقد - متعلق باشد، از دو حالت خارج نخواهد بود؛ حالت اول این است که سایر افراد به شرط آگاهی از جامعیت شرایط در آن فرد، باید به قبول امامت مکلف شوند. این حالت باطل است؛ زیرا معمولاً ممکن نیست همه مسلمانان جامعیت شرایط یک فرد را بشناسند؛ حتی اگر آن فرد را فاسق ندانند، احراز عدالت و سایر شرایط در او برای همه مسلمانان غیرممکن است. حالت دوم این است که سایر مکلفان باید فرد انتخابی اهل حل و عقد را بدون شرط مطلقاً بپذیرند. این حالت به وضوح باطل است؛ زیرا لازمه آن، تصدیق به امامت فردی

است که جامعیت شرایط او را نمی‌توان تنها با انتخاب یک یا چند نفر تشخیص داد. ضمناً، عدالت افراد اهل حل و عقد نیز قابل احراز نیست. بنابراین، پذیرش و واگذاری اداره دین و مسلمانان به چنین فردی، برای هرکسی که به خدا و حکمتش ایمان دارد، ممکن نخواهد بود (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۵۰/۴).

۶. نتیجه‌گیری

مذاهب مختلف برای گزینش یا تشخیص امامی که حکومت او مشروع باشد، راه‌های چندگانه‌ای را ارائه کرده‌اند که شامل دعوت، وراثت، اختیار و نص می‌شود. دو روش دعوت و وراثت مورد تأیید بیشتر مسلمانان، از جمله دو مذهب امامیه و اهل سنت قرار نگرفته‌اند. نظریه دعوت به دلیل عدم ارائه مستند قوی از سوی زیدیه، موضوع بررسی علمی قرار نگرفته است و وراثت نیز به دلیل اشکالات متعدد، مردود شمرده می‌شود.

نظریه اختیار، بیشترین پذیرش را در میان مسلمانان و به ویژه اهل سنت دارد. با این حال، خود اهل سنت نیز می‌پذیرند که در صورت وجود نص، نوبت به اختیار نخواهد رسید. بنابراین، می‌توان گفت تمام مذاهب اسلامی نظریه نص را مقبول می‌دانند و رو آوردن به نظریه اختیار، تنها به این دلیل است که وجود نص پیرامون امیرالمؤمنین (علیه السلام) یا هر شخص دیگری را نمی‌پذیرند. از این رو، می‌توان اجماعی مرکب میان بیشتر مسلمانان یافت که طرق تعیین امام خارج از نص و اختیار نیست.

اندیشمندان اهل سنت در مباحث خود به دو نکته تصریح دارند؛ اول این که طریق تعیین امام به نص و اختیار منحصر است و دوم، با رد یکی از این راه‌ها، طریق دیگر اثبات خواهد شد؛ اما آنچه ایشان نمی‌پذیرند، نصوص مربوط به امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است و به همین دلیل، به نظریه اختیار گرایش یافته‌اند. امامیه نیز در رویکردی متقابل، از پذیرش نص به عنوان راهی که همه علمای اسلام از مذاهب مختلف آن را در مرحله اثبات می‌پذیرند، بهره برده‌اند و با رد نظریه اختیار،

موقعیت نص را به ثبوت رسانده‌اند. از این رو، اشکال‌های متعددی به اصل نظریهٔ اختیار با ادلهٔ نقلی و عقلی و با توجه به مبانی امامت، شرایط امام، صفات الهی، سیرهٔ نبوی و پیامدهای این نظریه وارد کرده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت امامیه نه براساس وقایع تاریخی، بلکه با استناد به مبانی عقلی و نقلی، به نص رو آورده‌اند و وجود آن را پیرامون امیرالمؤمنین علیه السلام اثبات کرده‌اند. این نظریه که مستند امامت حضرت است، مشروعیت خلافت را طبق مبانی مشترک شیعه و اهل سنت که نص را در مشروعیت مؤثر می‌دانند، به طور کامل تأمین می‌کند.

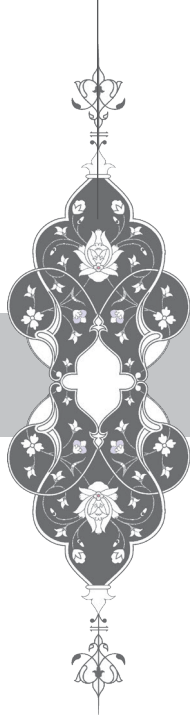
منابع

۱. آمدی، سيف الدين (۱۴۲۳ق)، أباكار الأفكار في أصول الدين، محقق احمد محمد مهدي، قاهره: دار الكتب.
۲. آمدی، سيف الدين (بی تا)، غاية المرام في علم الکلام، محقق حسن محمود عبد اللطيف، قاهره: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق)، النهاية في غريب الحديث والأثر، محقق طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية.
۴. ابن بابويه، محمد بن علی (شيخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدين و تمام النعمة، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلاميه.
۵. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد و دیگران، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۶. اشعری، علی بن اسماعیل بن اسحاق (۱۴۲۶ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، محقق نعيم زرزور، بی جا: المكتبة العصرية.
۷. انصاری، زکریا بن محمد (بی تا)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بی جا: دار الكتاب الإسلامي.
۸. ایجی، علی بن محمد جرجانی (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: شریف رضی.
۹. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب بن محمد (۱۴۰۷ق)، تمهید الأوائل في تلخیص الدلائل، محقق عمادالدين احمد حيدر، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية.
۱۰. تفتازانی، سعدالدين (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، محقق دکتر عبدالرحمن عميره، قم: الشریف الرضی.
۱۱. جعفری، محمدرضا (۱۴۳۲ق)، بحوث حول الإمامة - احداث مرض النبی، محقق علی قمی، تهران: نشر تک.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۲ق)، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بيروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ق)، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع يوم الحشر و

- مفتاح الباب، محقق ابوالفتح بن مخدوم حسینی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۴۰۹ق)، الألفین، قم: هجرت.
۱۵. حمود، محمد جمیل (۱۴۲۳ق)، أبهى المداد في شرح مؤتمر علماء بغداد، بيروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۶. حمیدی، محمد بن فتوح بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، الجمع بین الصحيحین، محقق علی حسین البواب، بیروت: دار ابن حزم.
۱۷. دارمی، عبدالله بن عبد الرحمن (۱۴۱۲ق)، سنن الدارمی، محقق حسین سلیم أسد الدارانی، عربستان: دار المغنی للنشر والتوزیع.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۲۲ق)، المذهب في اختصار السنن الكبير، دار المشكاة للبحث العلمي، بی جا: دار الوطن للنشر.
۱۹. زمخشری، جارا لله (بی تا)، الفائق في غريب الحديث و الأثر، محقق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: دار المعرفة.
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبد الكريم بن أبی بكر (بی تا)، الملل والنحل، بی جا: مؤسسة الحلبي.
۲۱. سعدی، احمد بن یحیی (۱۴۲۰ق)، كتاب الإيضاح - شرح المصباح، محقق حسن بن یحیی الیوسفی، صنعاء: دارالحكمة الیمانية.
۲۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الرسل و الملوك، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار المعارف.
۲۳. طبری، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، قم: بعثت.
۲۴. علم الهدی، شریف مرتضی (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق.
۲۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، محقق سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۶. _____ (۱۴۱۲ق)، الإعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، محقق ضیاء الدین بصری، بی جا: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۷. _____ (۱۴۲۰ق)، الأنوار الجلالية فی شرح الفصول النصيرية، مشهد: مجمع

البحوث الإسلامية.

٢٨. فتونى، ابوالحسن بن محمد (١٤٣٧ق)، ضياء العالمين ببيان إمامة الأئمة المصطفين، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: الوفاء.
٢٩. قاضى عبد الجبار، عبد الجبار بن احمد (١٩٦٥م)، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، محقق جورج قنوتى، قاهره: الدار المصرية.
٣٠. قرطبى، ابن حزم (بى تا)، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، قاهره: مكتبة الخانجى.
٣١. كلينى، محمد بن يعقوب (١٤٢٩ق)، الكافى، قم: دارالحديث.
٣٢. ماوردى، على بن محمد (بى تا)، الأحكام السلطانية، قاهره: دارالحديث.
٣٣. متقى هندى، على بن حسام الدين (١٤٠١ق)، كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، بى جا: مؤسسة الرسالة.
٣٤. مرعشى، قاضى نورالله (١٤٠٩ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى.
٣٥. مظفر، محمد حسن (١٤٢٢ق)، دلائل الصديق لنهج الحق، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٣٦. مغنيه، محمد جواد (١٤١٤ق)، الجوامع والفوارق بين السنة والشيعة، بيروت: مؤسسة عز الدين.
٣٧. هيتمى، احمد بن محمد (١٤١٧ق)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، محقق عبد الرحمن بن عبد الله التركى وكامل محمد الخراط، لبنان: مؤسسة الرسالة.



Disavowal of the Opponents in the Works of Shaykh al-Mufid

Ali Baderlou¹

Abstract

The doctrine of disavowal has always played a fundamental role in defining the doctrinal and practical boundaries of Imami Shiism. In this context, the era of Shaykh al-Mufid was a decisive period due to religious confrontations in the Baghdad school and the necessity of rationally articulating doctrines. Using a descriptive-analytical approach and historical induction across Shaykh al-Mufid's jurisprudential, theological, hadith, and historical works, this study examines how the doctrine of disavowal was theorized in his writings, taking into account the circumstances requiring religious dissimulation in Baghdad. The findings show that Shaykh al-Mufid accepted disavowal as an established principle within Imami theology, such that despite his serious criticisms of Shaykh al-Saduq on other issues, he was fully aligned with him regarding the obligation of disavowal. An analysis of the keywords used in al-Mufid's works indicates that he described the opponents of the Imams as infidels, enemies of God, innovators, and hypocrites, and considered them outside the sphere of monotheism. Accordingly, disavowal has concrete manifestations in Shaykh al-Mufid's thought in jurisprudence, such as the prohibition of marriage to Nasibis and the exclusion of non-Shiites from inheritance, as well as in theology, as a condition for crossing the Sirat and the acceptance of deeds. Moreover, while observing the principle of dissimulation, he did not refrain from presenting rational and explicit arguments for disavowal. By revisiting the debates of earlier theologians and disseminating relevant hadiths, he reproduced this doctrine within the intellectual environment of the Baghdad school. Ultimately, disavowal, according to al-Mufid, served as a means of preserving the boundaries of Imami Shiism against rival currents.

Keywords: Disavowal, Shaykh al-Mufid, Opponents of Imami Shiism, Baghdad School, History of Imami Thought.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat International Foundation

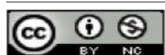
ipj.emamat.org

Received: 2025/10/25

Revised: 2026/01/28

Accepted: 2026/02/04

Published Online: 2026/08/16



© the authors

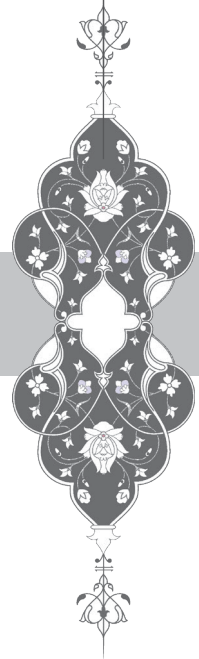


* Cite this article: Baderlou, A. (2026). Disavowal of the Opponents in the Works of Shaykh al-Mufid, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.133-163.

10.22034/emamah.2026.555373.1082

1. Level 3, Imamology, Specialized Center for Imamology, Emamat International Foundation, Qom, Iran.

gholamali.mosafer.karbala@gmail.com



برائت از مخالفان در آثار شیخ مفید رحمۃ اللہ علیہ*

علی بدرلو^۱

چکیده

اندیشه برائت همواره نقش بنیادینی در مرزبندی‌های اعتقادی و عملی امامیه ایفا کرده است. در این میان، عصر شیخ مفید به دلیل تقابل‌های مذهبی در مدرسه بغداد و ضرورت تبیین عقلانی عقاید، دوران سرنوشت‌سازی بوده است. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استقرای تاریخی در متون فقهی، کلامی، روایی و تاریخی شیخ مفید، به بررسی نحوه تئوریزه شدن آموزه برائت در آثار وی با عنایت به شرایط تقيه‌آمیز بغداد می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد شیخ مفید برائت را به عنوان یک اصل مسلم در نظام کلامی امامیه پذیرفته است؛ به گونه‌ای که با وجود انتقادات جدی به شیخ صدوق در موضوعات دیگر، در مسئله وجوب برائت با وی کاملاً هم‌سو است. تحلیل کلیدواژه‌های به کار رفته در آثار مفید حاکی از آن است که وی مخالفان ائمه علیهم‌السلام را با عنوان‌هایی مانند کافر، دشمن خدا، بدعت‌گذار و منافق معرفی کرده و آن‌ها را از دایره توحید خارج می‌داند. بنابراین، برائت در اندیشه شیخ مفید تجلیات عینی در فقه (نظیر حرمت نکاح با ناصبی‌ها و محرومیت غیرشیعه از ارث) و در کلام (به عنوان شرط عبور از صراط و قبولی اعمال) دارد. همچنین وی با رعایت اصل تقيه، از بیان استدلالی و صریح برائت عدول نکرده و با بازخوانی مناظرات متکلمان پیشین و نشر احادیث مرتبط، این اندیشه را در فضای مدرسه بغداد بازتولید کرده است. در نهایت، برائت نزد مفید، ابزاری برای صیانت از مرزهای امامیه در برابر جریان‌های رقیب است. **واژگان کلیدی:** برائت، شیخ مفید، مخالفان امامیه، مدرسه بغداد، تاریخ تفکر امامیه

* استناد به این مقاله: بدرلو، علی، (۱۴۰۴)، برائت از مخالفان در آثار شیخ مفید رحمۃ اللہ علیہ، امامت در پرتو

قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۱۳۳-۱۶۳.

doi: 10.22034/emamah.2026.555373.1082

۱. سطح ۳، امام‌شناسی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

gholamali.mosafer.karbala@gmail.com

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

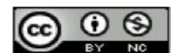
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



۱. مقدمه

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، از برجسته‌ترین شخصیت‌های فکری و علمی مکتب امامیه، در سال ۳۳۶ ق در حومه بغداد دیده به جهان گشود. منزلت کم‌نظیر وی در تاریخ تشیع نه تنها در آثار علمی و مواضع کلامی او متجلی است، بلکه در تشییع جنازه باشکوهش در سال ۴۱۳ ق نیز که با حضور گسترده اقشار مختلف مردم بغداد برگزار شد، قابل رؤیت است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۷ و ۶۸). فضیلت‌های اخلاقی و جایگاه علمی وی مورد اذعان عامه و خاصه قرار گرفته و نام او در زمره متکلمان و فقهای طراز اول تاریخ تشیع ثبت شده است (همان: ۶۸-۷۱؛ حلی، ۱۳۴۲: ۳۳۳).

مفید در محضر عالمان برجسته عصر خویش تلمذ کرد و افزون بر شاگردی نزد بزرگان امامیه، ارتباط علمی فعالی با محافل علمی علمای اهل تسنن داشت (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۷۰؛ مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲: ۲۵۱). وی نه تنها در تبیین مبانی و آموزه‌های مکتب اهل بیت علیهم السلام آثار متعددی نوشت، بلکه در مواجهه با آرا و معتقدات جریان خلافت، مجموعه‌ای پرحجم از متون انتقادی و احتجاجی را سامان بخشید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۹-۴۰۳). به فرموده برخی اعلام، جمیع متأخران، در زمره شاگردان شیخ مفید به حساب می‌آیند (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۳۹۸ و ۳۹۹). تسلط چشم‌گیر او بر ادبیات کلامی مخالفان و آشنایی دقیقش با مبانی نظری ایشان، یکی از وجوه ممیزه دانش او به شمار می‌آید (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۸-۷۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸ و ۹).

برخی محققان، وی را سردمدار یکی از چهار جریان کلامی در مدرسه بغداد دانسته‌اند که با رویکردی انتقادی به آموزه‌های شیخ صدوق و مدرسه حدیثی قم، ضمن نقد عقل‌گریزی آن مکتب، به بازخوانی موضع امامیه در مواجهه با اندیشه‌های معتزله و آل‌نوبخت نیز مبادرت ورزیده است. اندیشه‌های کلامی او با تأکید بر روایات اهل بیت علیهم السلام و بهره‌گیری گزینشی از تفسیر و تأویل عقل‌گرایانه، خصلت خاصی می‌یابند که آن را از جریان معتزلیان مستبصر و نیز از روش کلامی شاگردش سید مرتضی، متمایز می‌سازد (حسینی‌زاده خضراآباد، ۱۳۹۹: ۷۲، ۹۴، ۹۵ و ۹۹ و ۱۰۶).

ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شهر بغداد در قرن چهارم و پنجم قمری، اهمیت دوجندانی به تحلیل جایگاه علمی و فکری شیخ مفید می‌بخشد. شماری از پژوهشگران معتقدند مدرسه بغداد، در قیاس با مدرسه قم، از حیث روش و محتوای مباحث و تنوع فکری، تمایزهای چشم‌گیری داشته است (همان: ۲۸۳ و ۲۸۴). مرکزیت سیاسی این شهر، ورود مکاتب مختلف اسلامی و غیراسلامی، ترجمه متون یونانی و ایرانی، رشد کتابخانه‌ها و تنوع معرفتی نخبگان، زمینه‌ساز رشد افقی و عمودی اندیشه‌ها در این کانون تمدنی شده بود (همان: ۲۸۶-۲۸۴). از این رو، برخی متکلمان و محدثان امامیه، بغداد را مقصد هجرت علمی خویش قرار دادند (مفید، ۱۴۰۴: ۱۸۴ و ۱۹۱). با این حال، بغداد صحنه تنش‌های مذهبی گسترده‌ای نیز بود. رویارویی‌های گاه خشن میان امامیه و اهل حدیث، به خصوص حنابله، موجب تشدید فضای درگیری‌های فرقه‌ای شد (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۲۵۴/۱۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۶۳۲/۸؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۳: ۴۹۰/۲؛ ۴۹۱). در چنین شرایطی، نزدیکی نسبی امامیه و معتزله با اتکا به اشتراکات فکری محدود، کوششی بود برای کاهش فشارهای اجتماعی و تقابل‌های نظری (حسینی‌زاده خضرباد، ۱۳۹۹: ۲۸۶ و ۲۸۷).

با توجه به چنین بستری، پرسش بنیادینی پدید می‌آید؛ آیا شیخ مفید به عنوان زعیم فکری امامیه در بغداد، در آثار خویش به آموزه حساس و چالش‌برانگیزی مانند «برائت از مخالفان» پایبند مانده یا با ملاحظات تقیه، هم‌زیستی و مصالح اجتماعی از پرداختن به آن عدول کرده است؟ در صورت اثبات اهتمام وی به این آموزه، علی‌رغم فشارهای سیاسی، اجتماعی و علمی، این امر بر اهمیت هویتی و اصالت راهبردی مسئله برائت در منظومه فکری شیخ و دیگر علمای امامیه دلالت خواهد داشت. هرچند دوره آل بویه برای امامیه بستر مساعدتری نسبت به دوره‌های پیشین فراهم آورد و نوعی حمایت ضمنی سیاسی را برای آنان ممکن ساخت؛ اما قدرت مطلق سیاسی همچنان در اختیار شیعه قرار نداشت. نه در ساختار رسمی خلافت و نه در بدنه عمومی جامعه، تشیع موقعیت مسلطی نداشت؛ از این رو گاهی دولت آل بویه نیز برای مدیریت بحران، علمای امامی را در

معرض فشارهای سیاسی قرار می داد (ابن کثیر، بی تا: ۳۴۴/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۷۸/۹ و ۲۰۸؛ صادقی کاشانی، ۱۳۹۲: ۹۷-۹۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۳: ۴۹۱/۲).

حال پرسش اینجا است که آیا آموزه برائت در قالب ها و مراتب متنوع، قابلیت بروز در فضای تقیه آمیز (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۶۲۸/۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۳: ۴۸۹/۲) و ملتهب بغداد را داشته است؟ آیا بیان آن با زبانی علمی، در ساختار مناظرات و متون احتجاجی می توانسته با اصل تقیه منافاتی نداشته باشد؟ راهبرد حل این معما، بررسی نظام مند آثار متکلمان این مدرسه، به ویژه شیخ مفید با توجه خاص به مختصات سیاسی و اجتماعی بستر زیستی او است. یافته های مقدماتی این پژوهش -براساس استقرای کتابخانه ای و بررسی داده های نرم افزاری- حاکی از آن است که شیخ مفید با رعایت اصل تقیه و تلاش برای کاهش اصطکاک اجتماعی (ابن عطیه، ۱۴۲۳: ۴۸۹/۲) از پرداختن علمی، مستدل و سنجیده به آموزه برائت عدول نکرده و در مواضع متعدد، با هدف پاسداشت هویت مکتب تشیع، به ترسیم مرزهای اعتقادی و عملی با جریان های مخالف همت گمارده است.

شایان ذکر است در سال های اخیر، ابعاد گوناگون شخصیت علمی، فقهی و کلامی شیخ مفید مورد توجه شماری از پژوهشگران قرار گرفته و آثار متعددی اعم از کتاب، مقاله و پایان نامه در تحلیل میراث علمی او منتشر شده است. همچنین درباره مفهوم برائت در آموزه های امامیه، به صورت عام، آثار علمی قابل توجهی در سال های اخیر به نگارش درآمده است. با این حال، در جست و جوی تخصصی انجام شده از سوی نگارنده، پژوهش مستقلی که به طور خاص به تبیین جایگاه و کیفیت اندیشه برائت در آثار شیخ مفید پرداخته باشد، یافت نشد. از این رو، پژوهش حاضر واجد نوعی نوآوری موضوعی است و می کوشد خلئی را که در مطالعات مربوط به این متکلم برجسته امامی وجود دارد، پر کند. در انجام این پژوهش، از منابع کتابخانه ای، اعم از نسخه های چاپی و دیجیتالی بهره گرفته شده و روش تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی سامان یافته است.

۲. مفهوم‌شناسی برائت

واژه «برائت» در لغت عرب از ریشه «ب.ر.ء» مشتق شده و بر دو معنای اصلی دلالت دارد؛ نخست، خَلَق و ایجاد؛ چنان‌که در آیات قرآن از خداوند به عنوان «الْبَارِئ» یاد شده و فعل «بَرَأَ» به معنای آفریدن آمده است: «فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ...» (بقره: ۵۴). دوم، جدایی، فاصله‌گیری و مفارقت که این معنا خواستگاه اصلی واژه برائت و مشتقات آن در کاربردهای دینی و کلامی به شمار می‌رود و موضوع محوری این پژوهش نیز بر همین معنا متمرکز است. در معنای اخیر، بَرِئ به معنای سالم شدن (رهایی یافتن یا جدایی از بیماری)، خلاصی یافتن و مفارقت کامل از چیزی است. ازجمله کاربردهای رایج آن در عربی می‌توان به «بَرِئْتُ مِنَ الْمَرَضِ» به معنای رهایی از بیماری، «بَرِئْتُ إِلَيْكَ مِنْ حَقِّكَ» به معنای رفع مسئولیت نسبت به حق دیگری، «أَبْرَأْتُ مِنَ الدِّينِ أَوْ الضَّمَانِ» به معنای خلاصی یافتن از دیون و بدهکاری و نیز «أَنَا بَرَاءٌ مِنْكَ» به معنای اظهار تبری و گسستگی کامل از دیگری اشاره کرد (ابن فارس، ۱۳۶۳: ۲۳۶/۱ و ۲۳۷). برخی اهل لغت یادآور شده‌اند متعلق برائت، امری ناپسند و نزدیکی به آن امری مورد کراهت است که فرد نسبت به آن مفارقت و بیزاری می‌جوید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۴۴/۱). این معنا در قرآن کریم نیز به روشنی مشاهده می‌شود. برای نمونه، در آیه «إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ» (زخرف: ۲۶) مفهوم اعلام بیزاری و تبری اعتقادی نهفته است و در آیه «قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ» (حشر: ۱۶) به جدایی و نفی هرگونه ولا و پیوند با طرف مقابل اشاره دارد (مدنی، ۱۳۸۴: ۲۷/۱ و ۲۸؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۳/۱).

با توجه به بررسی کاربردهای قرآنی و روایی واژه برائت، می‌توان نتیجه گرفت این واژه در اصطلاح به معنای مطلق بیزاری نیست، بلکه ناظر به نفی پیوند با اشخاص، اعمال یا باورهایی است که خارج از دایره ایمان قرار می‌گیرند. در حقیقت، برائت نوعی مرزبندی اعتقادی است که هویت ایمانی فرد را مشخص می‌سازد. نسبت این معنا با معنای لغوی، عام و خاص مطلق است که معنای اصطلاحی برائت اخص از معنای لغوی آن می‌باشد. ازاین‌رو از حیث مفهومی،

میان برائت و برخی مفاهیم مانند لعن و سبّ که گاهی به عنوان مظاهر برائت تلقی می‌شوند، رابطه تباین برقرار است؛ اما از نظر مصداقی، رابطه‌ای از نوع عموم و خصوص من وجه میان آن‌ها وجود دارد. مستند این ادعا آن است که در مواردی، گروهی از اصحاب و اهل ایمان چه به صورت مشخص و با ذکر نام (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۷ و ۱۶۹) و چه به صورت کلی و با عناوین عام (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۴/۱؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱ و ۱۵۰) لعن شده‌اند؛ اما واژه برائت هیچ‌گاه برای اظهار بی‌زاری از اهل ایمان به کار نرفته است. همچنین در روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) که با تأیید امام صادق (علیه السلام) نقل شده است، امام میان سبّ و برائت تفاوت قائل شده‌اند. طبق این روایت، برائت از شخصی به معنای باور به خروج او از دایره اسلام و ورودش به عرصه کفر تلقی می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۱۹). علاوه بر این شواهد، آیه «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (توبه: ۱۱۴) این معنا را تأیید می‌کند که متعلق برائت، اعمال و افرادی هستند که در جبهه حق و دایره ایمانی تعریف نمی‌شوند و در عنوان‌هایی مانند کفر به خدا، دشمنی با خدا و ظلم به خدا و مواردی از این قبیل قرار می‌گیرند (ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۷: ۲۴/۳۹-۷۵).

۳. بررسی اشتراک نظری شیخ مفید و هم‌عصرانش

اعتقاد به برائت در میان امامیه، پیش و پس از شیخ مفید، اصلی مسلم و پذیرفته شده بوده است. شیخ مفید در آثارش به این اصل پایبند بوده، اما کمتر به ارائه ادله تفصیلی برای آن پرداخته است؛ زیرا این اعتقاد در میان علما امر مفروضی تلقی می‌شد. حکم الهی مبنی بر وجوب بی‌زاری از دشمنان خداوند به عنوان تکلیفی دینی، واضح بوده است. حضرت ابراهیم (علیه السلام) در آیه «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ...» (ممتحنه: ۴) به دلیل مفارقت از جامعه کفر و اظهار بی‌زاری، به عنوان الگوی رفتاری مؤمنان معرفی شده است.

۳-۱. تأیید دیدگاه برائت شیخ صدوق از سوی شیخ مفید

کتاب تصحیح الاعتقادات شیخ مفید، نقدی تحلیلی بر کتاب الاعتقادات شیخ صدوق (ابن بابویه) است. شیخ مفید هدف خود را اصلاح عقاید صدوق که با مبانی اصیل شیعه تطابق ندارند اعلام می‌کند (مفید، ۱۳۷۱: ۲۷).

۳-۱-۱. اختلافات مفید و صدوق

شیخ مفید، صدوق را به خاطر تکیه صرف بر نقل روایات و بی‌توجهی به استدلال عقلی و استناد به روایات ضعیف نقد می‌کند و این رویکرد را موجب برداشت‌های نادرست می‌داند (همان: ۴۹). در حوزه انسان‌شناسی (ماهیت روح) و مسائل کلامی، انتقاداتی جدی میان این دو عالم وجود دارد. برای مثال، مفید دیدگاه صدوق درباره بقای نفس را نزدیک به نظریه مردود تناسخ می‌داند (همان: ۸۷). همچنین استناد صدوق به خبر واحد برای اثبات نزول دفعی قرآن فاقد اعتبار علمی دانسته شده است (همان: ۱۲۳). در موضوع شهادت ائمه علیهم‌السلام، صدوق شهادت همه را اعتقاد شیعه می‌داند (شیخ صدوق، ۱۳۷۱: ۹۹)، اما مفید تنها شهادت برخی را با شواهد معتبر می‌پذیرد (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۱ و ۱۳۲).

۳-۱-۲. اشتراک نظر در مسئله برائت

با وجود صراحت شیخ مفید در نقد صدوق، ایشان هیچ نقد یا ایرادی بر بیانات تفصیلی شیخ صدوق در مورد وجوب برائت وارد نکرده است. صدوق به تفصیل برائت از دشمنان و مخالفان ائمه علیهم‌السلام را واجب شمرده و آنان را ملعون دانسته است (شیخ صدوق، ۱۳۷۱: ۱۰۲). او با استناد به آیاتی مانند آیه ۲۷۰ سوره بقره، نصرت الهی نسبت به ظالمان را نفی می‌کند و طبق روایات، منکر خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را منکر رسالت همه پیامبران می‌داند (همان: ۱۰۳). صدوق تأکید می‌کند کسی که در کفر دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام تردید کند، خود نیز گرفتار کفر شده است (همان). همچنین به غاصبان حق حضرت زهرا علیها‌السلام اشاره می‌کند که ایشان در حال نارضایتی از غاصبان به شهادت رسیدند (همان: ۱۰۵). در نهایت، صدوق تصریح می‌کند این

باور (ایمان بدون برائت کامل نیست) اعتقاد امامیه بوده و هرکس چنین اندیشه‌ای نداشته باشد، شیعه دوازده امامی محسوب نمی‌شود (همان: ۱۰۶). عدم نقد شیخ مفید بر این مباحث قاطع صدوق، تأیید آشکاری - هرچند غیرمکتوب - از سوی ایشان نسبت به دیدگاه صدوق در زمینه برائت تلقی می‌شود.

۲-۳. تداوم اندیشه برائت در میان هم عصران و شاگردان شیخ مفید

علمای هم عصر و متأخر مکتب بغداد، التزام عملی و نظری خود را به اصل برائت نشان داده‌اند.

سید رضی (م ۴۰۶ق) در نهج البلاغه، بیاناتی از امیرالمؤمنین علیه السلام که حاوی طعن خلفای غاصب است - مانند خطبه شقشقیه - را گردآوری کرده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۸). سید مرتضی (م ۴۳۶ق) در الشافی فی الإمامة، به نقد گسترده اساس خلافت خلفا و بررسی مطاعن آن‌ها پرداخته است (سید مرتضی، ۱۴۰۷: ۲۱۷/۳ و ۵/۴، ۹، ۵۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۲۳، ۲۲۵ و ۳۲۱). وی هرگونه ارتباط حسنه میان ائمه علیهم السلام و خلفا را نفی کرده و موارد یادشده را به تقیه یا حفظ مصالح نسبت می‌دهد (سید مرتضی، ۱۳۷۷: ۱۳۸-۱۸۰). ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ق) در تقریب المعارف، فصلی را به بررسی مثالب و مطاعن دشمنان اهل بیت علیهم السلام اختصاص داده و منکران خلافت بلافصل را خارج از دایره ایمان دانسته است (حلبی، ۱۳۷۵: ۲۳۵-۴۱۲). کراجکی (م ۴۴۹ق) کتاب التعجب من أغلاط العامة فی مسألة الإمامة را با هدف نقد و بررسی مطاعن پیروان مکتب خلفا و تبیین جدایی فکری شیعه از مخالفان تألیف کرده است (کراجکی، ۱۴۲۱: ۳۰ و ۳۱). شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در آثار خود، به ویژه در مباحث فقهی، مرزبندی ایمانی صریح با مخالفان را ترسیم می‌کند. وی کراهت شدید امام صادق علیه السلام نسبت به سؤر ناصبی را نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۳/۸). او اعطای صدقه و زکات به غیرشیعیان را منع کرده (همان: ۸۸/۴ و ۵۵) و ناصبی‌ها را محکوم به کفر دانسته است (همان: ۳۰۳/۷ و ۳۰۴). شیخ طوسی محاربان امیرالمؤمنین علیه السلام را کافر شمرده و انکار امامت را معادل انکار نبوت و خروج از

دایره توحید می‌داند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۳۵۸).

بنابراین، شواهد فوق نشان می‌دهد اصل لزوم مرزبندی و برائت در نظام اعتقادی شیعه، امری مسلم بوده است. ورود نکردن شیخ مفید به اثبات ضرورت برائت، نشان‌دهنده پذیرش این اصل مفروض است. التزام عملی و نظری وی و هم‌عصرانش به این باور، نشان‌دهنده جایگاه محوری برائت در حفظ هویت مکتب شیعه است.

۴. تبیین جایگاه مخالفان ائمه علیهم‌السلام در نگاه شیخ مفید

در ادامه، کلیدواژه‌های استخراج‌شده از آثار شیخ مفید ارائه می‌شود که همه آن‌ها بر اخراج مخالفان از دایره اسلام و ایمان دلالت دارند. ایشان مخالفان را ذیل این مفاهیم تعریف کرده و این چنین مرزبندی خود را با آنان مشخص نموده است.

۴-۱. کافران

۴-۱-۱. اثبات کفر شیخین در ماجرای صلح حدیبیه

شیخ مفید در کتاب *الفصول المختارة* ضمن گزارشی از مناظره خویش با فردی از معتزلیان به نام *أبی عمرو السطوی* چنین می‌نویسد. خلیفه اول و دوم پس از اظهار اسلام، برخی نصوص دینی را انکار کردند و در دوران حیات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز نشانه‌هایی از نفاق در رفتارشان مشاهده شده است. به عنوان نمونه، شیخ مفید به قول خلیفه دوم، در روز صلح حدیبیه استناد می‌کند که وی اظهار داشته است بعد از این که اسلام آوردم هیچ روزی مانند امروز در شک نسبت به دین خدا و نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبوده‌ام. این سخن حاکی از شک و تردید خلیفه دوم نسبت به نبوت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روز صلح و حتی در غیر از آن روز خاص می‌باشد. این شک در پی ماجرای صلح حدیبیه رخ داد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به منظور زیارت خانه خدا به مکه آمد، لکن به دلیل مخالفت قریش، صلح‌نامه‌ای امضا شد که ورود مسلمانان به مکه را به تعویق انداخت. این موضوع موجب تردید عمر بن خطاب نسبت به

وعده‌های پیامبر ﷺ و اعتراض وی به رسول خدا ﷺ شد. برخی دشمنان ناصبی ادعا کرده‌اند عمر پس از این شک و کفر به وادی یقین و ایمان وارد شده است؛ اما هیچ دلیلی برای اثبات این مدعا ارائه نشده است (مفید، ۱۴۱۴: ۲۶/۱ و ۲۷).

۲-۱-۴. روابط حسنه و ایمانی نداشتن امامان با خلفا

شیخ مفید در همین اثر به گزارش مناظرات مرتبط با مسئله خلافت و امامت از سوی دیگر علمای شیعه و اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز پرداخته است. یکی از این مجادلات کلامی، مربوط به علی بن میثم، متکلم پیش‌گام شیعی است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۳). وی در پاسخ به پرسشی درباره تعاملات امیرالمؤمنین علیه‌السلام با خلفا و دلالت احتمالی این روابط بر ایمان آنان، تشبیهی به مشورت‌های حضرت یوسف علیه‌السلام با فرعون ارائه کرد. براین اساس، امیرالمؤمنین علیه‌السلام مانند یوسف علیه‌السلام وظیفه اقامه دین و اجرای احکام الهی را داشته و در صورت فراهم بودن شرایط - هرچند تحت حاکمیت طاغوت - به انجام این مسئولیت همت می‌گماشتند. در پاسخ به پرسش که چرا امام با خلفا به مقابله نظامی نپرداخت، استدلال می‌کند به این‌که این رویکرد مشابه رفتار حضرت هارون علیه‌السلام در برابر سامری و گوساله‌پرستان بنی اسرائیل بود که به جهت فقدان یاران کافی، از درگیری اجتناب کرد. همچنین درباره ازدواج دختر امیرالمؤمنین علیه‌السلام با خلیفه دوم، این اقدام را به پیشنهاد حضرت لوط علیه‌السلام به قومش برای ازدواج با دخترانش تشبیه کرد؛ اقدامی که با هدف مصلحت‌اندیشی کلان و بدون دلالت بر تأیید ایمان یا برادری با مخالفان صورت گرفت (مفید، ۱۴۱۴: ۶۹/۲ و ۷۰). بنابراین، این تعاملات - اعم از مشورت‌ها یا پیوندهای خانوادگی - تحت شرایط اضطرار، نبود نیروی کافی یا تلاش برای هدایت مخاطبان شکل گرفته و به هیچ وجه بیانگر ایمان خلفا یا روابط حسنه امام با آنان نبوده است.

۳-۱-۴. شمول حکم کفر بر همه دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام

روایتی از امام صادق علیه‌السلام در کتاب الفصول المختاره نقل شده است که در آن،

حضرت دشمنان خویش را با عنوان ملحد توصیف می‌کنند. این امر نشان‌دهندهٔ مرزبندی معرفتی و تبّری ایشان نسبت به جریان‌های مخالف است (همان: ۵۲).

۴-۱-۴. اجرای احکام کافران بر غیرشیعه در مسئلهٔ ارث

شیخ مفید در مباحث فقهی خود، غیرشیعه را مؤمن و مسلمان نمی‌داند و براین اساس فتوا داده است شیعیان می‌توانند از این گروه‌ها ارث ببرند؛ اما این گروه‌ها نمی‌توانند از شیعیان و اهل ایمان ارث ببرند. ایشان در ادامه تصریح می‌کند این حکم مشابه حالتی است که مسلمان از کافر ارث می‌برد، ولی کافر از مسلمان ارث نمی‌برد. بنابراین، در موضوع ارث، مخالفان شیعه حکم کافر را دارند (مفید، ۱۴۱۰: ۷۰۱).

۴-۱-۵. اجرای احکام کافران بر غیرشیعه در مسئلهٔ نکاح

شیخ مفید در مسئلهٔ نکاح، دشمنان ناصبی را کافر دانسته و همان‌گونه که به حرمت نکاح با کفار فتوا داده است، نکاح با ناصبی‌ها را نیز حرام می‌داند. ایشان حرمت نکاح با کافران را مستند به آیات ۲۲۱ سورهٔ بقره و ۱۰ سورهٔ ممتحنه می‌داند و همچنین حرمت نکاح با زنان یهودی و نصارا را به اتفاق علمای اسلام نسبت می‌دهد. براساس این مبنا، ازدواج با مخالفی را که به صورت علنی با اهل بیت علیهم‌السلام دشمنی می‌کند حرام برمی‌شمرد و حکم آن را مانند نکاح با زنان کافر می‌داند؛ چه این نکاح موقت باشد و چه دائم (همان: ۵۰۰ و ۵۰۱).

البته ایشان ازدواج با زنان مستضعف مسلمان را جایز شمرده و تصریح می‌کند آنچه موجب خروج مخالفان از دایرهٔ اسلام می‌شود، عناد و دشمنی با اهل بیت علیهم‌السلام است (همان: ۵۰۱). به عبارت دیگر، وی میان زنان مستضعف که ممکن است حق را شناسند، اما به اسلام تعلق دارند و ناصبی‌ها که به صورت آشکار با اهل بیت علیهم‌السلام دشمنی می‌کنند تفاوت قائل است. ازدواج با زنان مستضعف مسلمان، حتی اگر در شناخت کامل حقیقت و خلافت بلافصل اهل بیت علیهم‌السلام دچار ضعف باشند،

از نظر شیخ مفید جایز است؛ زیرا تنها عناد و دشمنی آشکار با اهل بیت علیهم السلام است که موجب تکفیر و خروج از اسلام می شود (همان).

۴-۱-۶. بررسی کفر مخالفان در آموزه های معادشناسی

شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقادات الإمامیة، در تحلیل معنایی واژه «صراط» با تأکید بر ریشه شناسی لغوی این اصطلاح، آن را هم معنای طریق دانسته و براین اساس، بیان می کند دین الهی به مثابه مسیری برای نیل به سعادت و دستیابی به نتیجه مطلوب، صراط نامیده شده است. وی با استناد به این تعریف، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و جانشینان معصوم ایشان را نیز مصداق بارز صراط قلمداد کرده است (مفید، ۱۳۷۱: ۱۰۸). در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، ایشان خود را «صراط مستقیم الهی» معرفی کرده اند. شیخ مفید این بیان را دالّ بر نقش محوری شناخت و پیروی از امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان شرط اساسی پیمودن مسیر الهی تفسیر می کند (همان). در ادامه به روایاتی استناد می کند که از وجود گذرگاهی پل گونه در روز قیامت خبر می دهند؛ مسیری که بر فراز دوزخ گسترده شده است. بنابر این روایات، پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین علیه السلام در دو سوی این گذرگاه ایستاده و با دستور الهی، مانع عبور کافران و منکران خلافت و امامت خاندان رسالت می شوند. ندای آسمانی خطاب به آنان فرمان می دهد: سرکشان کافر را به آتش جهنم بسپارید. در حدیث دیگری، شرط عبور از این مسیر همراه داشتن گواهی عبور از آتش ذکر شده است که طبق روایت، ناظر بر برگه برائت از آتش به امضا و تأیید امیرالمؤمنین علیه السلام می باشد (همان).

شیخ مفید با استناد به آیاتی مانند آیه ﴿لَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶)، دین حق را صراط راستین خوانده که در تقابل با راه های گمراهی قرار دارد. وی تصریح می کند که کاربرد این عبارت قرآنی، گویای انحصار مسیر رستگاری در صراط الهی و نادرستی سایر شیوه های سلوک است (مفید، ۱۳۷۱: ۱۱۰ و ۱۱۱). بنابراین، وی صراط الهی را معادل شریعت خداوند و طریق بندگی برمی شمرد، درحالی که

صراط شیطانی را مسیر نافرمانی می‌داند (همان: ۱۱۱). تحلیل کلام ایشان حاکی از آن است که گام نهادن در مسیر هدایت بدون پذیرش ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) ناممکن بوده و هرگونه انحراف از این طریق مستقیم، به خروج از قلمرو ایمان و مواجهه با عذاب اخروی می‌انجامد.

۷-۱-۴. مرگ جاهلی با تردید در ولایت اهل بیت (علیهم السلام) و کینه‌توزی با ایشان

طبق نقل کتاب الأمالی، محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) یا امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد: افراد مخالف شما (یعنی غیرشیعه) را می‌بینیم که اهل عبادت، تلاش در دین و اهل خشوع‌اند؛ آیا این امور برایشان سودی دارد؟ امام با تمثیل و استناد به واقعه‌ای از بنی اسرائیل پاسخ می‌دهد: در بنی اسرائیل، کسی که چهل شبانه‌روز عبادت می‌کرد، دعایش مستجاب می‌شد؛ اما فردی پس از چهل شب عبادت، دعایش مستجاب نشد. نزد حضرت عیسی (علیه السلام) رفت، عیسی (علیه السلام) دعا کرد، ولی خداوند فرمود: او از راه صحیح نیامده است؛ چون در دلش نسبت به پیامبر من شک دارد. اگر تا آخر عمر هم دعا کند، مستجاب نمی‌کنم. ذیل این بیان، امام فرمود: «كَذَلِكَ نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلَ عَبْدٍ وَهُوَ يَشْكُ فِينَا» (مفید، ۱۴۱۳: ۲ و ۳). همچنین در روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ایشان نقل می‌کند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دست او را گرفت و فرمود: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يُبْغِضُكَ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» و براساس اعمالش در اسلام بازخواست می‌شود و کسی که پس از تو زنده بماند و محبت تو را در دل داشته باشد، خداوند پایان او را با امنیت و ایمان رقم خواهد زد تا در کنار حوض بر من وارد شود (همان: ۱۰).

بدین ترتیب کسانی که اهل بغض نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) بوده و در ولایت و خلافت بلافصل ایشان اهل تردید باشند، از دایره ایمان خارج شده و برائت از آن‌ها ضروری است. نفس نشر و بازگو کردن این روایات، از سوی شخصیتی مثل شیخ مفید در فضای مدرسه بغداد، به‌نوعی برائت بوده و بیانگر اهمیت این مسئله است.

شیخ مفید در گزارش‌های خود به مناظره‌ای میان یحیی بن خالد برمکی و هشام بن حکم در مجلس هارون الرشید عباسی اشاره می‌کند که طی آن، یحیی با طرح پرسشی چالش برانگیز، هشام را در موقعیتی دشوار قرار داد. مسئله محوری این بود که در هر اختلاف دینی، آیا امکان حقانیت هردو طرف وجود دارد یا هردو باطل‌اند یا تنها یک طرف محق است؟ سپس با اشاره به مناقشه تاریخی میان امیرالمؤمنین (علیه السلام) و عباس بن عبدالمطلب درباره مسئله ارث، از هشام خواست موضع حق و باطل را در این مجادله مشخص کند. هشام با دو چالش اساسی روبه‌رو بود؛ نخست، انکار حقانیت هردو طرف یا انکار حقانیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که مغایرت با مبانی اعتقادی شیعه داشت؛ دوم، اعلان باطل بودن عباس که خشم هارون را برمی‌انگیخت و خلاف تقیه بود. در این بن‌بست فکری، هشام به یاد سخن امام صادق (علیه السلام) درباره پیروزی مدافعان حق با استعانت الهی افتاد و با عنایت الهی، به ماجرای دو ملک در سوره ص تمسک نمود که با مجادله ظاهری، حضرت داوود (علیه السلام) را هدایت کردند، پرسش را به یحیی بازگرداند. یحیی پاسخ داد آن دو فرشته اختلاف واقعی نداشتند و هدفشان هدایت غیرمستقیم بود. هشام این الگو را به مناظره امیرالمؤمنین (علیه السلام) و عباس تعمیم داد و اعلام کرد این مناقشه نمایشی برای افشای ظلم ابوبکر در مسئله ارث و آگاهی بخشی به جامعه بود. هارون الرشید با شنیدن این تحلیل، هشام را تحسین کرده و پاسخ او را تأیید نمود. این استدلال هوشمندانه هم از فروغلتیدن در دام یحیی پیشگیری کرد و هم اصول کلامی شیعه را حفظ نمود (مفید، ۱۴۱۴: ۴۹/۲ و ۵۰).

ایشان در گزارش دیگری به مناظره‌ای میان علی بن میثم و یکی از مخالفان اشاره می‌کند که با هدف چالش فکری به محضر وی آمده بود. علی بن میثم با تشخیص نیت پیش‌داورانه مخالف، اعلام کرد هدف شما از این گفت‌وگو، محکوم کردن من است نه ارزیابی بی‌طرفانه استدلال‌هایم. مخالف با پرسش «چرا چنین

برداشتی دارید؟» گفت وگو را ادامه داد. علی بن میثم پاسخ داد: اگر در این مناظره، دلایل من قاطع باشد و شما پاسخی نداشته باشید، آیا حاضرید ادعاهای من درباره شخصیتی که از او حمایت می‌کنید را بپذیرید؟ و در مقابل، من ادعاهای شما درباره مولایم را قبول کنم؟ مخالف بدون درنگ پاسخ داد: این امکان‌پذیر نیست و توضیح داد اگر من مجبور به تغییر عقیده درباره ابوبکر شوم، باید بپذیرم او در دوران پیامبر ﷺ منافق بوده، خلافت را غصب کرده، گمراه و گمراه‌کننده است، و اهل ستم به خاندان پیامبر ﷺ می‌باشد (همان: ۲۹).

۴-۲-۲. تبیین ظلم به حضرت زهرا (علیها السلام)

شیخ مفید بر این باور است منکران صدق ادعای حضرت زهرا (علیها السلام) و کسانی که در جریان فدک از ایشان شاهد طلب کردند و به نحوی ایشان را به کذب متهم ساختند، مصداق آزاردهندگان خدا و رسول هستند (همان: ۸۹).

۴-۲-۳. بازتاب لعن و اظهار برائت از ظالمان به اهل بیت (علیهم السلام) در ادعیه و زیارات

مفهوم بی‌زاری و مفارقت از دشمنان و مخالفان اهل بیت (علیهم السلام)، مضمونی محوری و پرتکرار در زیارتنامه‌های مأثور و غیرمأثور است که شیخ مفید آن‌ها را گزارش کرده است. این جدایی طلبی، شامل ستمگران، غاصبان حق خلافت، محارب‌ان، مخالفان عقیدتی، قاتلان ائمه (علیهم السلام)، سکوت‌کنندگان در برابر ظلم و حامیان حکومت‌های جور می‌شود.

۴-۲-۴. زیارتنامه حضرت زهرا (علیها السلام)

در زیارتنامه‌ای که مؤلف ثبت کرده، حضرت با عنوان «شهیده» خطاب می‌شود (همان: ۴۵۹). در این متن، از خداوند برای گروه‌هایی که به آن حضرت ظلم کرده، حقوق شرعی و میراث ایشان را انکار و تصاحب کرده، یا به حریم منزلش هجوم برده‌اند، لعن و عذاب سخت تقاضا می‌شود (همان).



۴-۲-۵. اعمال شب نوزدهم و بیست و یکم ماه رمضان

شیخ مفید بر مفهوم برائت جویی در اعمال عبادی شب‌های نوزدهم و بیست و یکم ماه رمضان تأکید دارد. در مناسک شب نوزدهم، مؤمنان باید هم‌زمان با درود بر امیرالمؤمنین (علیه السلام)، خواستار لعن الهی بر تمامی ستمگرانی شوند که حقوق آن خاندان را نادیده انگاشته‌اند (همان: ۱۶۶ و ۱۶۷). در خصوص اعمال شب بیست و یکم تأکید بر نیایش برای تشدید عذاب قاتلان امیرالمؤمنین (علیه السلام) و فرزندان معصوم ایشان با ذکر اسامی ظالمان و محکومیت پایه‌گذاران ظلم به عترت شده است (همان: ۱۶۷).

۴-۲-۶. زیارت جامعه

در زیارت جامعه‌ای که شیخ مفید نقل می‌کند (در مفاتیح الجنان به عنوان زیارت جامعه صغیره آمده)، خطاب به ائمه (علیهم السلام) عرضه می‌شود پایبندان به ولایت ایشان با خداوند پیوند دارند و دشمنانشان با خدای متعال در تقابل هستند (همان: ۴۸۸ و ۴۸۹). در بخش نهایی، همه دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) (ستمگران از جن و انس) مورد نفرین الهی قرار می‌گیرند (همان: ۴۸۹).

۴-۲-۷. زیارتنامه امام حسین، حضرت عباس و حضرت علی اکبر (علیهم السلام)

در این زیارتنامه‌ها، بر لعن الهی نسبت به مخالفان، محاربان، تحقیرکنندگان و قاتلان امام حسین (علیه السلام) تأکید شده و تصریح می‌شود خداوند، ظالمان به ساحت حسینی را از رحمت محروم و عذابشان را مضاعف می‌کند (همان: ۴۶۹). اقرار به دوستی با دوستان و دشمنی با مخالفان به عنوان بخشی از اعتقادات شیعی مطرح می‌شود (همان). این ساختار و مضامین در زیارت حضرت علی اکبر (علیه السلام) (همان: ۴۷۰) و حضرت عباس (علیه السلام) (همان: ۴۷۱) نیز تکرار شده است. در زیارت دیگری، ارتباط مهجوریت قرآن با کنار گذاشتن هدایتگران و ظلم بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) به دلیل محرومیت جامعه از ولایت معصومان (علیهم السلام) برجسته می‌شود (همان: ۴۹۰).

۸-۲-۴. زیارتنامه امام حسن مجتبی علیه السلام

در زیارتنامه امام حسن مجتبی علیه السلام نیز مضامین مشابهی از جمله لعن و بیزاری نسبت به ستمگران، قاتلان و تحقیرکنندگان و اعلام تولی و تقابل آشکار با دشمنان ایشان بازتاب یافته است (همان: ۴۶۶).

۹-۲-۴. زیارتنامه قبور عسکریین علیه السلام

شیخ مفید در مقدمه زیارتنامه امامین عسکریین علیه السلام، به روایتی اشاره می‌کند که زیارت قبور ائمه علیه السلام هم‌تراز زیارت آنان در حیات دنیوی است و مقابله عملی با دشمنان اهل بیت علیه السلام معادل جهاد در رکاب آن حضرات در دوران حضورشان ارزش‌گذاری شده است (مفید، ۱۴۱۰: ۴۸۵ و ۴۸۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۰۱). در متن زیارت ایشان، درخواست لعن الهی بر ستمگران و مطالبه انتقام الهی از معاندان تکرار می‌شود (مفید، ۱۴۱۰: ۴۸۶ و ۴۸۷).

۳-۴. اعداء الله

در منظومه فکری علمای امامیه و همچنین شیخ مفید، معاندان اهل بیت علیه السلام در زمره دشمنان خداوند تلقی می‌شوند و این نظر، مستند به شواهد قرآنی و روایی است. برای نمونه، پیامبر اسلام ﷺ در بیان روشنی، جایگاه اعتقادی نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام را معیار سنجش ایمان و نفاق معرفی کرده است:

الْمُخَالِفُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بَعْدِي كَافِرٌ وَالْمُشْرِكُ بِهِ مُشْرِكٌ وَالْمُحِبُّ لَهُ مُؤْمِنٌ وَالْمُبْغِضُ لَهُ مُنَافِقٌ وَالْمُقْتَفِي لِآثَرِهِ لَاحِقٌ وَالْمُحَارِبُ لَهُ مَارِقٌ وَالرَّادُّ عَلَيْهِ زَاهِقٌ (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۱).

همچنین در روایت دیگری هنگامی که از پیامبر اکرم ﷺ در مورد ولی خدا سؤال شد تا مخاطبان، وی را معیار تولی و تبری خویش قرار دهند، ایشان با اشاره به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

وَلِيِّ هَذَا وَلِيِّ اللَّهِ قَوْلِهِ وَ عَدُوُّ هَذَا عَدُوُّ اللَّهِ فَعَادِهِ وَالِ وَلِيِّ هَذَا وَلَوْ أَنَّهُ قَاتِلُ أَيْبِكَ وَ وَلَدِكَ وَ عَادِ عَدُوِّ هَذَا وَلَوْ أَنَّهُ أَبُوكَ وَ وَلَدَكَ (همان: ۱۲).



همچنین امام صادق علیه السلام در تبیین شیوه برخورد با درگذشتگان از گروه مخالفان که در زمره دشمنان خداوند به شمار می آیند، ضمن بیانی درباره کیفیت اقامه نماز میت بر آنان چنین فرمودند:

إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى عَدُوِّ اللَّهِ فَقُلِ اللَّهُمَّ إِنْ فَلَانًا لَا نَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا أَنَّهُ عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَسُولِكَ اللَّهُمَّ فَاحْشُ قَبْرَهُ نَارًا وَاحْشُ جَوْفَهُ نَارًا وَ عَجِّلْ بِهِ إِلَى النَّارِ فَإِنَّهُ كَانَ يَتَوَلَّى أَعْدَاءَكَ وَيُعَادِي أَوْلِيَاءَكَ وَ يُبْغِضُ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّكَ اللَّهُمَّ صَيِّقْ عَلَيْهِ قَبْرَهُ فَإِذَا رَفَعَ فَقُلِ اللَّهُمَّ لَا تَرْفَعُهُ وَلَا تُزَكِّهِ (كليني، ۱۴۰۷: ۱۸۹/۳).

در بخشی از نامه حضرت صادق علیه السلام به اصحابشان، در تبیین حدود ارتباط اهل ایمان با دشمنان خداوند، چنین گزارش شده است که فرمودند: «نَهَى اللَّهُ أَهْلَ النَّصْرِ بِالْحَقِّ أَنْ يَتَّخِذُوا مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» (همان: ۱۲/۸) و در بیان دیگری امام تصریح فرمود: «دوستی با دشمنان خداوند، به مثابه دشمنی با خداوند متعال است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۰۵).

این احادیث، همچون شواهد متعدد دیگر، بر این حقیقت تأکید دارند که دشمنی با اهل بیت علیهم السلام به منزله دشمنی با خدای متعال است؛ موضوعی که احکام و آثار آن به روشنی در منابع دینی، اعم از قرآن کریم و روایات تبیین شده است. در این زمینه، می توان به آیاتی مانند «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَ جَبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۹۸)، «ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (فصلت: ۲۸) و آیه ۶۰ سوره انفال و نیز آیات ۵۹ و ۶۰ سوره هود اشاره کرد. آیاتی که همگی بر پیوند عمیق میان دشمنی با خدا و تحقق رضایت یا غضب الهی دلالت دارند و نوع مواجهه جامعه ایمانی با اعداء الله را تبیین کرده اند.

۱-۳-۴. نفی حدیث «عشرة مبشرة» و برائت از اصحاب جنگ جمل
 شیخ مفید در کتاب الکافئة فی إبطال توبة الخاطئة، با استناد به واقعه جنگ جمل و طرح روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام در نفی حدیث منسوب به «عشرة مبشرة»،

اصحاب جمل و مشارکت‌کنندگان در معرکهٔ نبرد با آن حضرت را از دیدگاه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان افراد ملعون معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۷۱-۷۳؛ همو، ۱۴۱۴: ۶/۲۴ و ۲۵).

۲-۳-۴. تبیین ماهیت نصرت الهی و جایگاه دشمنان در دنیا و آخرت

ایشان همچنین در اثر دیگری به نام المسائل العکبریه، با تمسک به آیات و روایات، ماهیت نصرت الهی نسبت به جبههٔ حق را تشریح می‌کند؛ نصرتی که در عرصهٔ دنیا لزوماً در استقرار حکومت یا پیروزی نظامی متجلی نیست، بلکه تحقق آن متضمن اتمام حجت علیه دشمنان، افشای حقایق و تضعیف جایگاه خصم از طریق زدودن شبهات و رسوا ساختن آن‌ها است. در نهایت، خداوند با اعمال عذاب دردناک در آخرت، انتقام نهایی را از آنان خواهد گرفت (مفید، ۱۴۱۴: ۶/۷۲-۷۴).

۳-۳-۴. اشاره‌های فقهی شیخ مفید به ادعیه و زیارات حاوی لعن دشمنان اهل بیت علیهم السلام وی در متون فقهی خود مانند کتاب المقنعة به مجموعه‌ای از ادعیه و زیارات اشاره می‌کند که حامل مضامین لعن و نفرین نسبت به دشمنان و قاتلان ائمه علیهم السلام هستند (مفید، ۱۴۱۰: ۳۲۹-۳۳۲). برخی از این زیارات، در مباحث پیشین به صورت تفصیلی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند.

۴-۳-۴. جایگاه برزخی بنیان‌گذاران ظلم و دشمنی با اهل بیت علیهم السلام

در کتاب الاختصاص^۱ روایتی مشاهده می‌شود که در کتاب کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۲۹-۳۲۶) نیز نقل شده است. در این روایت، امام صادق علیه السلام در مسیر مکه به مدینه با عبدالله بن بکر ارجانی همراه بودند. راوی از امام دربارهٔ کوهی کریه و خوفناک که در مسیر مشاهده شد پرسید و حضرت پاسخ داد: این مکان محل تجمع دشمنان و قاتلان اهل بیت علیهم السلام، به‌ویژه قاتلان امام حسین علیه السلام است و یکی

۱. این اثر به شیخ مفید منسوب است؛ باین حال، دربارهٔ صحت انتساب آن به ایشان، آرا و دیدگاه‌های متفاوتی در میان محققان مطرح شده است.

از وادی‌های جهنم محسوب می‌شود. امام افزود: هربار از این مکان عبور می‌کنند، صدای التماس آن دو نفر را می‌شنوند. حضرت به قاتلان کربلا نظر کرده و به آن دو نفر خطاب می‌کنند این‌ها مرتکب جنایتی شدند که شما آن را پایه‌گذاری کردید. شما غاصبانه بر کرسی خلافت نشستید و حق ما را نادیده گرفتید و با ما به دشمنی پرداختید. رحمت خدا شامل کسی نمی‌شود که به شما رحم کند. حضرت تأکید کرد شدیدترین تضرع از خلیفه دوم است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۴۳-۳۴۵).

۴-۴. غاصبان

۴-۴-۱. غصب خلافت از سوی جریان نفاق و اندوه اهل بیت علیهم‌السلام

شیخ مفید در کتاب الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند گروهی از منافقان با تصاحب غاصبانه منصب خلافت، عملی جنایتکارانه را طراحی و اجرا کردند؛ حضرت فرمود: این واقعه موجب جاری شدن اشک و اندوه عمیق در دل‌های تمامی اهل بیت علیهم‌السلام شد (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۵/۱ و ۲۴۶).

۴-۴-۲. غصب فدک و جسارت به حضرت زهرا علیها‌السلام

شیخ مفید در آثار خود به صورت صریح به رویدادهای پس از شهادت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ظلم به اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته است. ایشان در المقنعة، براساس روایت امام کاظم علیه‌السلام تصریح می‌کند فدک از انفال بود و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را به حضرت زهرا علیها‌السلام واگذار کرد؛ اما پس از ایشان، این ملک از جانب دستگاه خلافت غصب شد. هنگامی که حضرت فاطمه علیها‌السلام شهود (امیرالمؤمنین علیه‌السلام، حسنین علیه‌السلام و ام‌ایمن) را معرفی کرد و سند بازپس‌گیری را گرفت، عمر بن خطاب در راه، آن را از دست حضرت ربود، پاره کرد و به آن آب دهان انداخت (مفید، ۱۴۱۰: ۲۸۸-۲۹۰).

شیخ مفید در کتاب المزار به زیارتنامه‌ای اشاره می‌کند که در آن، غاصبان حقوق و میراث حضرت زهرا علیها‌السلام مورد لعن قرار گرفته‌اند و دامنه این لعن، اتباع و پیروان آنان را نیز شامل می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۱۷۹). ایشان در الأمالی، به روایت

معتبری از امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می‌کند که حضرت زهرا علیها السلام پس از غصب فدک، با چشمانی اشک‌بار بر سر قبر پیامبر صلی الله علیه و آله شکوه کرده و متذکر استخفاف اهل بیت علیهم السلام از سوی منافقان و مردم شدند (همان: ۴۰ و ۴۱).

۳-۴-۴. واقعه آتش زدن خانه حضرت فاطمه علیها السلام

شیخ مفید در مواضع متعدد به رویداد سقیفه، تحصن اصحاب جلیل‌القدر در منزل حضرت زهرا علیها السلام و واقعه آتش زدن خانه آن حضرت از سوی خلیفه دوم تصریح می‌کند (همان: ۴۹ و ۵۰). این رخدادها در اندیشه شیخ مفید صرفاً رویدادهای تاریخی نیستند، بلکه عناصر بنیادین و تعیین‌کننده در شکل‌گیری و تثبیت هویت مذهبی و سیاسی امامیه به شمار می‌آیند و کتمان یا اغماض نسبت به آن‌ها، ناممکن و مغایر با اصول شیعی است. وی با صراحت، اسامی مشخصی از منافقان و غاصبان را برمی‌شمرد که حق ائمه معصومان علیهم السلام را عامدانه غصب کردند (همان: ۴۸ و ۴۹). این اقدام به منزله مرزبندی روشن و اعلام براءت صریح از سوی وی است.

۴-۴-۴. دفن شبانه حضرت زهرا علیها السلام

شیخ مفید نقل می‌کند حضرت زهرا علیها السلام در اعتراض به غصب حق امامت، وصیت کرد دفن ایشان شبانه و مخفیانه انجام گیرد. این روایت به همدستی گروهی در نابودی جایگاه ائمه علیهم السلام و انحراف مسیر هدایت اشاره دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام در پایان از غصب ارث و حق خاندان وحی از سوی مردم، به خدا شکایت می‌کند (همان: ۲۸۱-۲۸۳). این مطالب در فضایی مطرح می‌شد که مخالفان شیعه منکر این وقایع بودند و بیان آن‌ها با واکنش‌های شدید همراه بود.

۵-۴-۴. نقض مالکیت امام معصوم در اموال عمومی؛ از انفال تا خمس

شیخ با استناد به آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال: ۱)، انفال را شامل تمام

اراضی و اموالی می‌داند که بدون مواجهه نظامی به دست مسلمانان افتاده و آن را ملک اختصاصی رسول الله ﷺ معرفی می‌کند. بر مبنای روایات معتبر، هرآنچه ملک پیامبر ﷺ باشد، به امام معصوم منتقل می‌شود؛ حتی فتح سرزمین به وسیله شمشیر بدون اذن امام نیز حق مالکیت وی را ثابت می‌کند. بنابراین، در منظومه فکری شیخ مفید، اراضی فتح شده به شیوه فوق یا تسلیم شده بدون جنگ، به رسول خدا ﷺ و امام اختصاص دارند و تصرف هر فردی بدون اذن امام، غصب محسوب می‌شود. این دیدگاه، تصریحی بر تصرف غیرمجاز دشمنان اهل بیت علیهم السلام در موارد یادشده است (مفید، ۱۴۱۰: ۲۷۴-۲۷۶ و ۲۸۸).

وی همچنین خمس را حق انحصاری امام معصوم می‌داند و تصرف بدون اذن در آن را غصب و ظلمی آشکار برمی‌شمرد (همان: ۲۷۶-۲۷۸). براین اساس، هرکس حق خاص امام را نادیده بگیرد، ظالم محسوب می‌شود. در این چارچوب، مؤلف به روایت امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که مخالفان ائمه علیهم السلام به واسطه تجاهر به این حق، حرام خوار و حرام زاده معرفی شده‌اند (همان: ۲۸۰ و ۲۸۲).

۵-۴. منافقان

۵-۴-۱. نفاق در نظام جانشینی پس از پیامبر ﷺ

به نقل شیخ مفید، امیرالمؤمنین علیه السلام در اشاره به رخدادهای پس از شهادت نبی اکرم ﷺ چنین اظهار داشتند:

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ النَّبِيَّ حِينَ قُبِضَ كُنَّا نَحْنُ أَهْلُ بَيْتِهِ وَعَصَبَتُهُ وَوَرِثَتُهُ وَأَوْلِيَاءُهُ وَ أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ بِهِ لَا نُنَازِعُ فِي ذَلِكَ فَبَيَّنَّا نَحْنُ نَقُولُ ذَلِكَ إِذْ نَفَرَ الْمُتَنَافِقُونَ فَأَنْتَزَعُوا سُلْطَانَ نَبِيِّنَا مِنَّا وَلَوْهُ غَيْرُنَا (مفید، ۱۴۱۳: ۴۳۷).

براساس مفاد این روایت، گروهی که پس از شهادت رسول خدا ﷺ مسیر هدایت را منحرف ساخته و خلافت را از خاندان نبوی غصب کردند، در زمره منافقان به شمار می‌آیند؛ به این معنا که هرچند در ظاهر به اسلام منتسب بودند، در باطن دچار کفر و انحراف از ایمان حقیقی بوده‌اند.

۲-۵-۴. ناکثان، قاسطان و مارقان؛ مصادیق نفاق تاریخی

در این بخش، نویسنده به پرسشی تفسیری درباره آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۷۳) می‌پردازد. سؤال اصلی آن است که چرا در تاریخ نبوی، پیامبر ﷺ به ظاهر با منافقان جنگ نظامی نداشته‌اند، با این‌که آیه به جهاد با آنان تصریح دارد. شیخ مفید در پاسخ، دو وجه را برای این مسئله بیان می‌کند:

الف) جهاد با منافقان با زبان و با کفار با شمشیر؛ به باور وی، جهاد با منافقان بر پیامبر ﷺ به صورت لسانی و با کفار به صورت نظامی واجب شده بود و پیامبر اکرم ﷺ هر دو وظیفه را به طور کامل ادا کرد. به این معنا که مبارزه با نفاق بیشتر در قالب روشنگری، افشاگری و تقابل فکری و فرهنگی صورت می‌گرفت.

ب) نیابت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در جهاد با منافقان؛ طبق این وجه، پیغمبر اکرم ﷺ مأموریت جهاد نظامی با منافقان را پس از خود به امیرالمؤمنین (علیه السلام) سپرد. مؤلف تصریح می‌کند امیرالمؤمنین (علیه السلام) این مأموریت را با جنگ‌هایی مانند جمل، صفین و نهروان اجرا کرد و در حقیقت با جریان نفاق به صورت مسلحانه مقابله کرد.

نکته برجسته در این تحلیل، آن است که شیخ مفید به صراحت گروه‌هایی مانند اهل بصره، شام و نهروان را که در برابر امیرالمؤمنین (علیه السلام) جنگیدند، از مصادیق نفاق دانسته و مقابله با آنان را جهاد با منافقان تعبیر کرده است. این نکته نشان‌دهنده آن است که جنگ با آن حضرت نه صرفاً نزاعی سیاسی، بلکه موضع‌گیری در برابر حقیقت ایمان و ولایتی الهی تلقی شده است (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۶ و ۱۱۶).

۳-۵-۴. نفاق برخی همسران پیامبر ﷺ

نویسنده در موضع دیگری، به پرسشی درباره چرایی رفتار امیرالمؤمنین (علیه السلام) با عایشه پاسخ می‌دهد. پرسشگر می‌پرسد: اگر عایشه منافق بود و امیرالمؤمنین (علیه السلام) به این امر آگاهی داشت، چرا او را از همسری پیامبر ﷺ طلاق نداد، به رعایت دستور قرآن در آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳) مجبور نساخت، یا جایگاه ظاهری او را که در آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ»

(احزاب: ۶) به آن اشاره شده است ساقط نکرد؟ درحالی که او با طلحه و زبیر - که به دست امام کشته شدند - هم پیمان بود و در جنگ جمل در برابر امام ایستاد. پاسخ شیخ مفید این است که عایشه به جهت همسری رسول خدا ﷺ مقام عصمت نداشته است و پس از مخالفت با امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عنوان همسر پیامبر ﷺ و ارتباط سببی با ایشان، جایگاهی در طهارت معنوی نداشت؛ با این حال، از آنجاکه همسران پیامبر ﷺ براساس آیه ﴿وَمَا كَانَتْ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ (احزاب: ۵۳) پس از وفات ایشان هرگز نمی توانند به عقد فرد دیگری درآیند، طلاق از نظر شرعی در مورد آنان بی معنا است. طلاق، مفهومی برای امکان ازدواج مجدد است و از آنجاکه همسران پیامبر ﷺ چه در حال حیات او و چه پس از وفاتش نمی توانند با دیگری ازدواج کنند، اجرای طلاق نسبت به آنان فاقد معنا و اثر شرعی است. در مورد عدم الزام عایشه به حکم خدا در مورد زنان نبی اکرم ﷺ و عدم تغییر موقعیت ظاهری او، نویسنده تأکید می کند این کار نه برای احترام به خود عایشه، بلکه به احترام شخص رسول خدا ﷺ و حفظ حرمت ایشان انجام شد؛ همان گونه که در زمان حیات پیامبر ﷺ رعایت می شد. نکته برجسته در این گزارش، آن است که از منظر نویسنده، عایشه به صراحت منافق محسوب شده و رفتار امیرالمؤمنین (علیه السلام) با او نه از روی مدارا یا احترام شخصی، بلکه صرفاً به خاطر رعایت احکام شرعی و حفظ حرمت پیامبر ﷺ تبیین می شود (همان: ۷۵ و ۷۶).

۴-۵-۴. بازخوانی ازدواج پیامبر ﷺ با دختران خلفا و نفاق آنها

شیخ مفید به ازدواج پیامبر ﷺ با عایشه و حفصه، دختران ابوبکر و عمر نیز اشاره کرده است. نکته این که ازدواج پیامبر ﷺ با دختران منافقان و کافران، هیچ تناقضی با علم ایشان به باطن خلیفه اول و دوم که امامیه به نفاقشان معتقد هستند ندارد؛ زیرا پیامبر ﷺ در موارد متعدد با دختران کسانی ازدواج کرد که آشکار و بدون تردید در نفاق و کفر بودند؛ مانند سوده، دختر زمعه که پدرش مشرک بود و

در ضلال ماند؛ رمله دخترابی سفیان که پیش از هجرت از بزرگ‌ترین سران کفر و دشمنان پیامبر ﷺ بود و صفیه، دختر حنّ بن أخطب که پس از آزاد شدن به ازدواج پیامبر ﷺ درآمد و پدرش به سبب کفر کشته شد. بنابراین، ازدواج پیامبر ﷺ با دختران ابوبکر و عمر دلیلی بر ایمان و سلامت باطن آن‌ها نیست (همان: ۶۰).

در بخش دیگری از پژوهش، مسئله نفاق یا ارتداد خلیفه اول و دوم بررسی خواهد شد. براساس جمع‌بندی نویسنده، برخی اقدامات پیامبر اسلام ﷺ مانند واگذاری مسئولیت‌هایی به ابوبکر و عمر، مقدم داشتن آنان در مواردی نظیر جنگ خیبر و قرائت آیات آغازین سوره براءت، به منزله تأیید یا برتری آنان بر دیگران نبوده، بلکه این اقدامات به عنوان تدبیری آگاهانه از سوی پیامبر ﷺ برای آشکار ساختن نفاق، ناتوانی و عدم شایستگی آن دو برای جانشینی پس از ایشان ارزیابی می‌شود. چنان‌که در سایر موارد نیز هیچ فرماندهی نظامی یا مسئولیت سیاسی مستقلى به آن دو واگذار نشد و در طول حیات پیامبر اکرم ﷺ، هیچ نقش برجسته یا عملکرد مؤثری از آنان در صحنه‌های حساس و سرنوشت‌ساز مشاهده نمی‌شود و عزل ابوبکر از امامت نماز جماعت به وسیله پیامبر ﷺ، مؤید این تحلیل است (همان: ۵۶-۵۹).

۴-۶. اهل دوزخ

۴-۶-۱. فراریان از جهاد و غاصبان جایگاه خلافت در زمره مستحقان عذاب الهی

شیخ مفید در الإفصاح فی الإمامة، خلفا و شرکای آنان را در ماجرای غصب خلافت و ایجاد انحراف در مسیر امت اسلامی، مستحق عقوبت و عذاب الهی معرفی می‌کند. وی در ادامه، به فرار ایشان در جنگ احد و نزول آیات قرآنی در نکوهش و مذمت آنان اشاره می‌کند. همچنین به روگردانی آنان در واقعه حنین تصریح می‌کند و در پایان، شکست فاحش و تحقیرآمیز آنان را در جریان نبرد خیبر یادآور می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۶۷ و ۶۸).

۲-۶-۴. محرومیت از نجات اخروی به سبب محاربه با امام حق

ایشان در کتاب الکافئه فی إبطال توبة الخاطئة به روایتی از امام باقر علیه السلام اشاره می‌کند که امیرالمؤمنین علیه السلام پس از پایان جنگ جمل، بر طلحه درحالی که به خاک افتاده بود گذر کرد. حضرت دستور داد او را بنشانند و پس از یادآوری سابقه‌ای از مصاحبت، شهادت و مشاهدۀ حقایق، انحراف او را ناشی از اغوای شیطان دانست و فرجام او را ورود به جهنم توصیف کرد. همچنین در روایت دیگری، امیرالمؤمنین علیه السلام طلحه را نقض‌کنندۀ بیعت، برافروزندۀ فتنه و محرّض بر قتل خود و اهل بیت علیهم السلام معرفی نمود. آن‌گاه پس از نشان دادن جسد وی، با اشاره به وعده‌های الهی خطاب به طلحه فرمود: «من وعده پروردگارم را تحقق یافته یافتم، آیا تو نیز چنین یافتی؟» سپس دستور داد وی را به حال خود رها کنند و از آن محل عبور کرد (مفید، ۱۴۱۴: ۲۵/۶ و ۲۶).

۳-۶-۴. بررسی فسق و جهنمی بودن برخی صحابه بر اثر ترک تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله

شیخ مفید در نقد نظریات کلامی مکتب خلفا، بارد مفهوم عدالت صحابه، گروهی از افرادی که به عنوان صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله شناخته می‌شوند را به دلیل ترک سنت نبوی، بی‌احترامی به دین و شریعت، ایجاد انحراف در نظام خلافت، سستی در حمایت از حق، بی‌احترامی به مقام رسول خدا صلی الله علیه و آله، نقض بیعت با امام حق، ظلم و تعدی و موارد مشابه براساس روایات متعدد و آیات فراوان به عنوان منافق، کافر، مرتد و اهل دوزخ معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۴۹-۶۳).

۷-۴. اهل بدعت

۱-۷-۴. عدم اعتبار شهادت بدعت‌گذاران

شیخ مفید غیرشیعیان را به عنوان اهل بدعت تلقی کرده و شهادت آنان علیه شیعیان را که اهل حق محسوب می‌شوند فاقد اعتبار می‌داند (مفید، ۱۴۱۰: ۷۲۶).

۲-۷-۴. کفر اهل بدعت

مفید در کتاب أوائل المقالات به تصریح، بدعت‌گذاران در دین را کافر معرفی کرده و این نظر را به اجماع علمای امامیه مستند می‌کند (مفید، ۱۴۱۴: ۴۹/۴). در جایگاه تعیین مصداق برای این گروه، ایشان رساله‌ای تألیف کرده است که در آن به بدعت‌های خلیفه دوم، به‌ویژه در موضوع متعه اشاره کرده و با استناد به روایات معتبر در میان عامه و آیات قرآن، آن را به عنوان بدعتی آشکار معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲ و ۲۶). ایشان تأکید می‌کند اگر خلیفه دوم از این امر نهی نمی‌کرد، هیچ فردی به زنا مبتلا نمی‌شد، جز افراد شقاوت‌پیشه (همان: ۲۸ و ۲۹).

۵. نتیجه‌گیری

مفهوم برائت در آثار شیخ مفید به عنوان یک اصل مسلم و بنیادی شناخته می‌شود. این باور در میان امامیه - چه پیش از دوران شیخ مفید و چه پس از آن - به عنوان یک اصل پذیرفته شده مطرح بوده است. در این زمینه، میان شیخ مفید و سایر علمای امامیه نظیر شیخ صدوق، شیخ طوسی، سید مرتضی، سید رضی، ابوالصلاح حلبی و کراجکی توافق نظر وجود دارد. این بزرگان به تبیین مرزهای اعتقادی و عملی امامیه پرداخته و در راستای جدایی و مفارقت از مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام تأکید ویژه‌ای دارند. از این رو، اگر شیخ مفید به ارائه ادله در موضوع برائت به صورت گسترده نمی‌پردازد، به این خاطر است که این مسئله در میان علمای امامیه به عنوان موضوع مسلم و اصلی بنیادین، نه تنها در متون کلامی، بلکه در گزاره‌های تاریخی، حدیث‌نگاری، فقه امامیه و فرهنگ و آداب ایشان به عنوان ابزاری برای حفاظت از هویت دینی و اعتقادی شیعه تلقی شده است.

شیخ مفید در آثار متعدد خود، به این آموزه پایبند بوده و مخالفان را براساس تعریف برائت، از دایره توحید خارج کرده و آنان را مستحق برائت می‌داند. وی به‌ویژه در انتقاد از خلفای غاصب، به ظلم‌هایی که به اهل بیت علیهم‌السلام روا داشتند اشاره می‌کند و غصب حق عترت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مصداق بارز ظلم و نفاق می‌داند.

از دیگر مصادیق برائت در آثار شیخ مفید، می‌توان به نفی اعتبار شهادت اهل بدعت اشاره کرد. همچنین در فقه خود، احکام کفار را در مسئله ارث و نکاح بر غیرشیعه بار می‌کند. ایشان در برخی کتب کلامی خود به بررسی عدم عدالت جمیع صحابه می‌پردازد و با ذکر گزاره‌های تاریخی و استناد به برخی آیات قرآن، گروهی از صحابه و حتی برخی همسران رسول خدا ﷺ را منافق معرفی می‌کند. ایشان در آموزه‌های مرتبط با معاد، کسانی که به ولایت اهل بیت علیهم السلام معتقد نیستند را اهل دوزخ معرفی کرده است. شیخ مفید ضمن گزارش برخی مناظرات با عامه، هرگونه ارتباط حسنه ائمه علیهم السلام با غاصبان خلافت را نفی می‌کند. ایشان همچنین زیارتنامه‌ها و ادعیه‌ای را نقل می‌نماید که در متن آن‌ها به‌طور مکرر از خداوند طلب لعن و عذاب بر دشمنان اهل بیت علیهم السلام شده است و این عمل، مصداقی از برائت تلقی می‌شود. همه این شواهد حاکی از آن است که شیخ مفید با وجود فشارهای سیاسی و اجتماعی بغداد، به آموزه برائت پایبند بوده و در آثارش به وضوح مرزهای اعتقادی و عملی را با مخالفان ترسیم کرده است.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۳. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. _____ (۱۳۷۱ش)، الإعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۵. ابن عطیه، مقاتل (۱۴۲۳ق)، أبهى الممداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۶۳ش)، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، نجف اشرف: دار المرتضویه.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا)، البداية و النهایة، بیروت: دار الفکر.
۹. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (۱۳۷۵ش)، تقریب المعارف، بی جا: محقق.
۱۰. ابوحیان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، البصائر و الذخائر، بیروت: دار صادر.
۱۱. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷ش)، «مفهوم شناسی برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت»، دوفصلنامه علمی پژوهشی امامت پژوهی، شماره ۲، ص ۳۹-۷۵.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۱۳. حسینی زاده خضرآباد، سید علی (۱۳۹۹ش)، تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۱۴. حلی، تقی الدین حسن بن علی (۱۳۴۲ش)، الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ش)، ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار

الشامية.

۱۷. صادقی کاشانی، مصطفی (۱۳۹۲ش)، تاریخ امامیه، گذری بر ده قرن تاریخ سیاسی شیعیان دوازده امامی، قم: نشر ادیان.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، الإقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، تهران: مكتبة چهل ستون العامة و مدرستها.
۱۹. _____ (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد، بيروت: دار الأضواء.
۲۰. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
۲۱. _____ (بی تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۲. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۳. طيالسی، سلیمان بن داوود بن الجارود (۱۴۱۹ق)، مسند أبي داوود الطيالسی، مصر: دار هجر.
۲۴. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۷ش)، تنزيه الأنبياء، قم: دار الشريف الرضي.
۲۵. _____ (۱۴۰۷ق) الشافي في الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام.
۲۶. قاضی عبد الجبار، احمد (بی تا)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بی جا: بی نا.
۲۷. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۸. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، التعجب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة، قم: دار الغدير.
۲۹. _____ (۱۴۱۰ق)، كنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
۳۰. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال، مشهد مقدس: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۲. مدنی، سید علی خان بن احمد (۱۳۸۴ش)، الطراز الأول و الكنار لما عليه من لغة العرب المعول، مشهد مقدس: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

٣٣. مفيد، عباس (١٤٠٤ش)، تاريخ مكتوب حديث شيعه، قم: نشر معارف اهل بيت الطاهرين عليه السلام.

٣٤. مفيد، محمد بن محمد (١٣٧١ش)، تصحيح إعتقادات الإمامية، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٣٥. _____ (١٤١٠ق)، المقنعة، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

٣٦. _____ (١٤١٣ق)، الإفصاح في الإمامة، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٣٧. _____ (١٤١٣ق)، المزار مناسك المزار، قم: كنز جبهاني هزاره شيخ مفيد.

٣٨. _____ (١٤١٤ق)، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، بيروت: دار المفيد.

٣٩. _____ (١٤١٣ق)، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٤٠. _____ (١٤١٣ق)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم: كنز هزاره شيخ مفيد.

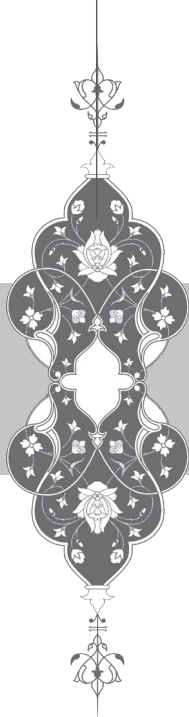
٤١. _____ (١٤١٣ق)، الأمالي، قم: كنز هزاره شيخ مفيد.

٤٢. _____ (١٤١٣ق)، الجمل و النصر لسيد العترة في حرب البصرة، قم: كنز هزاره شيخ مفيد.

٤٣. _____ (١٤١٣ق)، خلاصة الإيجاد في المتعة، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٤٤. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، لجنة التحقيق (١٣٨٢ش)، معجم طبقات المتكلمين، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٤٥. نجاشي، احمد بن علي (١٣٦٥)، رجال النجاشي، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

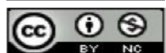
ipj.emamat.org

Received: 2025/10/27

Revised: 2026/12/06

Accepted: 2026/02/28

Published Online: 2026/08/16



© the authors



Evidence for Disavowal of the Opponents of Ahl al-Bayt in the Works of Shaykh al-Saduq

Mostafa Ahmadi-Manesh¹

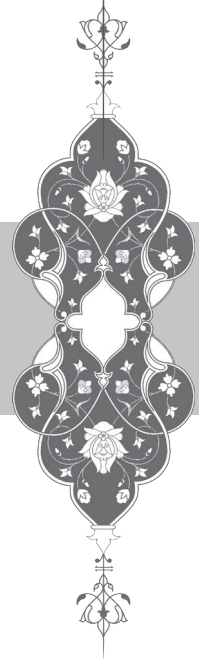
Abstract

Shaykh al-Saduq (d. 381 AH), one of the prominent hadith scholars and theologians of the Imamiyya, played an important role in explaining and defending the doctrine of disavowal (tabarri from the opponents of Ahl al-Bayt). This study aims to revisit the foundations and structure of the doctrine of disavowal within his intellectual framework, with a focus on his theological works, particularly al-I'tiqadat and al-Amali. The research method is textual content analysis based on the verses of the Holy Qur'an, the traditions of the Infallibles, and rational arguments. The findings indicate that Shaykh al-Saduq regarded disavowal not only as a religious obligation but also as a necessary condition for the realization of wilayah and complete faith; to the extent that doubt regarding the Imamate or testimony of the Imams leads to departure from religion and necessitates disavowal of such individuals. Through an integrated approach combining transmitted evidence and reason, he established disavowal as a complement to wilayah and as a doctrinal boundary between Shi'a and their opponents, considering it rationally necessary as well.

Keywords: Shaykh al-Saduq, Disavowal, Tabarri, Wilayah, Opponents of Ahl al-Bayt, Imamiyya.

* Cite this article: Ahmadi-Manesh, M. (2026). Evidence for Disavowal of the Opponents of Ahl al-Bayt in the Works of Shaykh al-Saduq, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.165-185.
[doi](https://doi.org/10.22034/emamah.2026.555419.1083) 10.22034/emamah.2026.555419.1083

1. Level 4, Explanatory Imamate, Specialized Center for Imamology, International Imamate Foundation, Qom, Iran.
ahmadimanesh110@gmail.com



ادله براءت از مخالفان اهل بیت علیهم السلام در آثار شیخ صدوق رحمته الله*

مصطفی احمدی منش^۱

چکیده

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) یکی از برجسته‌ترین محدثان و متکلمان امامیه، نقش مهمی در تبیین و دفاع از آموزه براءت (تبری از مخالفان اهل بیت علیهم السلام) ایفا کرده است. هدف این پژوهش، بازخوانی مبانی و ساختار اندیشه براءت در دستگاه فکری وی با تمرکز بر آثار کلامی او به‌ویژه الاعتقادات و الأمالی است. روش تحقیق، تحلیل محتوای متنی با استناد به آیات قرآن کریم، روایات معصومین علیهم السلام و ادله عقلی می‌باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد شیخ صدوق براءت را نه تنها واجب شرعی، بلکه شرط لازم تحقق ولایت و ایمان کامل می‌داند؛ به‌گونه‌ای که تردید در امامت یا شهادت ائمه علیهم السلام را موجب خروج از دین و لزوم تبری از چنین افرادی می‌شمارد. وی با رویکرد تلفیقی نقل و عقل، براءت را به‌عنوان مکمل ولایت و مرزبندی اعتقادی شیعه با مخالفان تثبیت کرده و آن را از منظر عقلی نیز ضروری می‌داند. واژگان کلیدی: شیخ صدوق، براءت، تبری، ولایت، مخالفان اهل بیت، امامیه

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

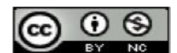
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: احمدی منش، مصطفی (۱۴۰۴)، ادله براءت از مخالفان اهل بیت علیهم السلام در آثار

شیخ صدوق رحمته الله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۱۶۵-۱۸۵.

doi 10.22034/emamah.2026.555419.1083

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

ahmadimanesh110@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله برائت از مخالفان اهل بیت (علیهم السلام) یکی از آموزه‌های بنیادی در منظومه اعتقادی شیعه امامیه است که در کنار اصل ولایت، شاکله هویت اعتقادی این مذهب را تشکیل می‌دهد. اندیشه برائت به عنوان آموزه‌ای اعتقادی هم‌ردیف با ولایت، رکن مهمی در نظام اعتقادی و عملی شیعه است و در تاریخ تفکر این جریان اهمیت بسزایی دارد. این دو اصل در کنار یکدیگر معنا پیدا می‌کنند و بدون هم ناقص‌اند؛ اساساً وجه تمایز شیعه امامیه با غیرایشان بر پایه ولایت و برائت است. مسئله برائت رابطه مستقیمی با اساسی‌ترین اختلاف میان شیعه و اهل سنت، یعنی امامت دارد.

با توجه به اهمیت این باور، هرکدام از امامان (علیهم السلام) به تناسب زمان و مکان به تبیین، تأکید و تثبیت نظری این اندیشه و گونه‌های رفتاری مختلف آن پرداخته‌اند. در پیروی از امامان (علیهم السلام)، تلاش فراوانی از سوی اصحاب ایشان و سپس علمای برجسته امامیه در تبیین و ترویج برائت صورت گرفته است. در میان علما، شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)، متکلم برجسته امامیه، آشکارا به تبیین و دفاع از اصل برائت پرداخته است. وی با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی، قرآنی و روایی تلاش کرده است تا ضرورت تبری و مرزبندی مذهب شیعه و اهل ایمان را نسبت به مخالفان - در مراتب گوناگون - تبیین و تثبیت کند. او این مرزبندی را نه تنها در عرصه اعتقادی، بلکه در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی ارائه کرده است. این مسئله همواره محل بحث و مناقشه بوده است؛ از جمله درباره حدود و مصادیق آن، چگونگی تعامل با مخالفان در جامعه اسلامی و تأثیر آن بر روابط اجتماعی و سیاسی.

آموزه برائت (تبری از مخالفان و دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)) در کنار اصل ولایت، دو رکن اساسی هویت اعتقادی شیعه امامیه به شمار می‌روند. در دوران معاصر، با گسترش گفت‌وگوهای بین‌مذهبی و چالش‌های اجتماعی-سیاسی، بازخوانی دقیق این اصل از منظر متکلمان مانند شیخ صدوق که رویکرد تلفیقی نقل و عقل

داشته، می‌تواند به تقویت مبانی اعتقادی، مرزبندی صحیح با مخالفان و پاسخ به شبهات کمک کند. همچنین با توجه به تأکید شیخ صدوق بر برائت به عنوان شرط ایمان کامل، بررسی نظام‌مند ادله وی، می‌تواند این آموزه را به عنوان یکی از اصول محوری در منظومه اعتقادی کلام شیعه تثبیت کند و خلأهای موجود در فهم تاریخی این آموزه را تکمیل نماید.

پژوهش‌های متعددی به بررسی آموزه‌های تولی و تبری (ولایت و برائت) در منابع شیعی، قرآن و روایات پرداخته‌اند. این مطالعات بیشتر عام بوده و به جنبه‌های مفهومی، تاریخی، اعتقادی یا فقهی این دو اصل توجه کرده‌اند. با وجود این پیشینه، پژوهش‌های خاص با تمرکز انحصاری بر ادله و مبانی برائت در آثار شیخ صدوق بسیار محدود است. این مقاله با تمرکز بر تحلیل محتوای متون کلامی ایشان و رویکرد تلفیقی نقل و عقل وی، وجه تمایز خود را در ارائه نظام‌مند ادله برائت از منظر این عالم برجسته قرار می‌دهد.

بنابراین، هدف اصلی این مقاله بازخوانی مبانی، ساختار و ادله برائت در دستگاه فکری شیخ صدوق است و از این منظر به این پرسش پاسخ می‌دهد که مبانی و ادله برائت از مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ صدوق چیست؟

۲. برائت و تبری

واژه «برائت» از ریشه «برء» گرفته شده و در زبان عربی به معنای دوری و مفارقت از چیزی است که انسان نسبت به آن کراهت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳۶/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۶/۱). تبری نیز از همین ریشه گرفته شده است. ابن‌منظور آن را به معنای (تعرض) می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۲/۱۴) و راغب آن را با برائت هم‌معنا دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۱). با توجه به این‌که معنای برائت، انقطاع و جدایی است، می‌توان گفت تفاوت خاصی بین معنای لغوی برائت و تبری نیست؛ چراکه در تعرض و اعراض کردن نیز نوعی جدایی با اکراه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۷/۷). شواهد قرآنی و روایی نیز نشانگر عدم تفاوت بین

مفهوم برائت و تبری‌اند. در قرآن کریم، برائت از مشرکان در سورۀ توبه و همچنین برائت از اعمالی خاص در سورۀ یونس، از مصادیق این مفهوم هستند (بقره: ۶۶؛ احزاب: ۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۲ و ۳۵۰: ۱۴۹/۴؛ ۴۴۷/۶).

۲-۱. واژگان مرتبط

واژگانی همچون لعن، رفض، سب و شتم، بغض و عداوت با واژه برائت قرابت معنایی دارند. انقطاع و کراهت دو ویژگی معنایی برائت‌اند که در میان کلمات یادشده نیز وجود دارد. به عنوان نمونه، واژه لعن به طرد معنا شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۵۹/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۵۲/۵؛ فیومی، ۱۴۲۸: ۵۵۴/۲) که بیانگر دوری به همراه انزجار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۱؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۳۰۹/۶). رفض به معنای ترک و جدایی گفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹/۷). سب و شتم به معنای سخن زشت و دردآور آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۶/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۳/۳). البته با این تفاوت که در سب، شدت و اطناب بیشتری است. بغض نقیض حب معنا شده است و بر کراهت و نفرت درونی دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۷) و هرگاه این نفرت جلوه بیرونی پیدا کند، از آن به «عداوت» تعبیر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۰۶/۱).

۲-۲. واژگان متضاد

واژگان ولایت و تولی از ریشه «ولی» گرفته شده‌اند. معنای اصلی ولایت قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است؛ به گونه‌ای که فاصله‌ای میان آن‌ها نباشد. بنابراین، این کلمه برای نزدیکی و قرب، دوستی و یاری و تصدی امر در جایی به کار می‌رود که بین دو چیز از لحاظ مکانی یا از لحاظ نسبت یا از لحاظ دین، شریعت و اعتقاد، قرب و نزدیکی باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۳).

۳. مفهوم برائت در قرآن و سنت

همان‌طور که بیان شد، میان واژگانی مانند لعن، رفض، سب و شتم و بغض و عداوت و واژه برائت گونه‌ای قرابت معنایی اجمالی برقرار است و از این رو، با واژه

برائت مرتبط اند؛ ولی با توجه به معنای لغوی و کاربست قرآنی (توبه: ۱ و ۱۱۴؛ آل عمران: ۱۲۸؛ ممتحنه: ۱ و ۴) و روایی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۰/۱؛ ۱۰۲/۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۳۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۸۰/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۹۳؛ همو، ۱۳۹۵: ۳۶۱/۲) برائت و تبری، برائت چیزی فراتر از دوری صرف است؛ یعنی دوری و انقطاعی است که باعث موضع‌گیری اعتقادی و فکری است که در مجموع رفتار و حالات شخص نمایان می‌شود. این مواجهه بسته به شدت و ضعف آن، پیامدهای فردی، اجتماعی و سیاسی خاصی دارد (اعتصامی، ۱۳۹۷: ۱۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۴).

ملاک قرآن کریم برای ضرورت برائت و این‌گونه تقابل و موضع‌گیری، عداوت با خداوند است (توبه: ۱۱۴). این دشمنی و عداوت با اعمال و افکار مشرکانه و کفرآلود صورت می‌گیرد. از این رو در قرآن کریم بارها تأکید شده است مؤمنان هیچ رابطه ولایی نسبت به کافران نداشته باشند (آل عمران: ۲۸). در سیره و سنت رسول خدا ﷺ نیز ملاک برائت همان محور قرآنی، یعنی عداوت پیگیری و ترسیم شده است. البته با این تفاوت که علاوه بر مشرکان و کافران، دشمنان و مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام نیز در ردیف دشمنان خداوند و پیامبر ﷺ شمرده شده‌اند. انکار حجت‌های الهی یا بغض و عداوت نسبت به ایشان از مصادیق عداوت با خدا است؛ در نتیجه لزوم برائت از چنین کسانی به روشنی قابل درک است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۱؛ ابن مغزالی، ۱۴۲۴: ۱۰۳).

بنابراین، با توجه به روشن شدن مقصود از مفهوم واژه و اندیشه برائت، نداشتن محبت یا اظهار بغض، لعن و کینه و ناسزاگویی و ترک و جدایی می‌توانند - با توجه به قراین و شواهد موجود - از آثار و مصادیق مفهوم برائت باشند؛ اما به خودی خود نشانه برائت نیستند. به عنوان نمونه، سب صرفاً با قول و گفتار محقق می‌شود و این مقدار، مفهوم برائت را ثابت نمی‌کند؛ چراکه در برائت تنها یکی از راه‌های ابراز آن، قول و گفتار است؛ حتی ممکن است سخن نیز بدون سب و ناسزاگفته شده و برائت محقق شود؛ اما اگر همین سب و شتم را در کنار سایر رفتارها و شواهد موجود در نظر بگیریم، برائت محقق شده است؛ مانند ماجرای دشنام دادن حجر

بن عدی و عمرو بن حمق به اهل شام که با توجه به قراین موجود و توصیه و تذکر امیرالمؤمنین علیه السلام به آن‌ها، برائت از شامیان و تقابل با آنان به وسیله سب و شتم اظهار شد (منقری، ۱۴۰۴: ۱۰۳).

۴. شیخ صدوق؛ محدث متکلم

شیخ صدوق از برجسته‌ترین محدثان متکلم امامیه است که نقش مهمی در تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی ایفا کرده است. هرچند برخی او را دانشمندی نص‌گرا و حتی اخباری یا ظاهری مسلک و متمایل به اشاعره معرفی شده است (لجنة العلمیة، ۱۳۸۲: ۱۹۸/۱)؛ اما بررسی آثار صدوق نشان می‌دهد که وی تنها به ظاهر روایات بسنده نکرده، بلکه در کنار نقل، به عقل نیز جایگاه ویژه داده است. سفرها و مناظرات متعدد او با افشار مختلف، از متکلمان و معارضان و همچنین نگارش بیش از سی کتاب در موضوعات کلامی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۹)، نشان‌دهنده آن است که شیخ صدوق در مقام دفاع از آموزه‌های دینی، از استدلال عقلی و نقلی به صورت توأمان بهره می‌برد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۳، ۱۲۹ و ۲۹؛ طالقانی، ۱۳۹۱: ۷۵). در مقابل، نگاه نص‌گرایی برخی مانند مارتین مک‌درموت، او را عقل‌گرا و نزدیک به معتزله می‌دانند (مک‌درموت، ۱۳۶۳: ۴۴۸). در یک نگاه کلی، ایشان با شناخت قلمروهای عقل و نقل در معرفت دینی، در مراحل تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی از روش‌های مختلف عقلی و نقلی به صورت مستقل یا توأمان بهره برده است؛ ولی ضمن پذیرش نقش استقلالی عقل، محدودیت و ناتوانی آن در معرفت برخی مسائل را عنوان کرده و در اثبات آن‌ها به آیات و روایات تمسک جسته است (عبداللهی و کریم‌نژادی، ۱۴۰۱: ۷ و ۲۰).

با توجه به جایگاه شیخ صدوق به عنوان محدث متکلم، فهم آموزه برائت و ادله آن از منظر ایشان، امری مفید و ضروری است؛ زیرا برائت در منظومه فکری شیخ صدوق صرفاً یک آموزه نقلی نیست، بلکه در سه منبع قرآنی، روایی و عقلی ریشه دارد.

۵. باور و دیدگاه شیخ صدوق در باب براءت و تبری

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات الإمامیه، در باب «الإعتقاد فی الظالمین»، موضع خود را نسبت به ظالمان به صراحت بیان می‌کند. او می‌نویسد:

إعتقادنا فیهم أنهم ملعونون والبراءة منهم واجبة؛ اعتقاد ما درباه ظالمان این است که ایشان ملعونند و براءت از آنان واجب است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۲).

اکنون با روشن شدن دیدگاه شیخ صدوق نسبت به مسئله براءت، به بررسی و تحلیل ادله لزوم و وجوب تبری نزد ایشان می‌پردازیم.

۶. ادله براءت از مخالفان در آثار شیخ صدوق

۶-۱. ادله قرآنی براءت

قرآن کریم به عنوان نخستین و استوارترین منبع استنباط معارف اسلامی، بنیادی‌ترین مبانی اعتقادی را تبیین می‌کند. در این راستا، اصل براءت به عنوان یکی از ارکان هویت ایمانی، در آیات متعددی از قرآن کریم ریشه دارد. شیخ صدوق با ژرف‌نگری در آیات قرآن، استدلال خود بر وجوب براءت از مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام را بر دو قسم ادله خاص و عام استوار کرده است؛ ادله‌ای که یا به صورت مستقیم به مصادیق مشخصی از ظالمان اشاره دارند یا به شکل کلی، هرگونه پیوند با دشمنان خدا و اولیاء الله را نفی می‌کنند. در ادامه، مهم‌ترین آیات مورد استناد ایشان و تحلیل وی از آن‌ها را بررسی خواهیم کرد.

۶-۱-۱. ادله خاص

این دسته از آیات تنها در خصوص براءت از کسانی است که پیشوایی ضلالت و پایه‌گذاری ظلم را عهده‌دار شده‌اند.

۶-۱-۱-۱. براءت از ظالمان

مفهوم «ظلم» در قرآن کریم یکی از پرکاربردترین مفاهیمی است که گستره وسیعی



دارد و در حوزه‌های مختلف فردی، اجتماعی، اعتقادی و حتی سیاسی مطرح می‌شود. قرآن کریم در آیات متعدد، ظلم را به عنوان یک صفتِ نکوهیده و عامل سقوط فرد و جامعه معرفی کرده و به شدت با آن مقابله کرده است. شیخ صدوق براساس آیه ۲۷۰ سوره بقره: «وَمَا أَتَفْقَتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذْرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» بر این باور است نصرت و یاری رسانی به ظالمان به صورت مطلق از سوی خداوند نفی شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۲). عبارت «وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» به روشنی دلالت دارد بر این که ظالمان هیچ نصرت و پشتیبانی از سوی خداوند ندارند. این نفی مطلق، شامل هر نوع یاری اعم از مادی و معنوی می‌شود. بنابراین، هر چیزی که مصداق نصرت شمرده شود مانند محبت و ولا، نسبت به ظالمان جایز نیست.

از نظر شیخ صدوق، بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین مصداق ظلم، تحریف حقایق دینی و جلوگیری از هدایت الهی است. وی با استناد به آیات ۱۸ و ۱۹ سوره هود: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» و «الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَبَيُّعُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ»، بالاترین حد ظلم را کسانی می‌داند که بر خداوند دروغ می‌بندند، حقایق دینی را تحریف می‌کنند و مردم را از راه خدا بازمی‌دارند. شیخ صدوق عبارت «يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» را ناظر به کسانی دانسته است که مردم را از راه ولایت اهل بیت علیهم‌السلام باز داشته و آنان را از مسیر حقیقی هدایت منحرف کرده‌اند (همان). از نظر او، این افراد نه تنها مانع دسترسی مردم به منبع حقیقی هدایت شده‌اند، بلکه خود را نیز به عنوان راهنما و رهبر معرفی کرده‌اند. از این رو وی در تعبیری کوبنده، آنان را «اوئان اربعه» می‌نامد (همان: ۱۰۶)؛ کنایه از این که این چهار نفر، همانند بت‌هایی در مسیر هدایت و ولایت قرار گرفته و باعث شده‌اند مردم از امامان معصوم علیهم‌السلام رو برگردانند. براساس این تحلیل، شیخ صدوق نتیجه می‌گیرد برائت و بیزاری از این افراد و اعمال آن‌ها یک وظیفه دینی و اعتقادی است؛ چراکه در غیر این صورت، کسانی که از آن‌ها

تبری نمی‌جویند، در عمل مؤید راه‌وروش باطل آنان هستند و بدین ترتیب، خود نیز در معرض لعن الهی قرار می‌گیرند. این مبنا، اساس اندیشهٔ برائت از ظالمان را در کلام شیخ صدوق تشکیل می‌دهد.

۲-۱-۶. تقابل امامان هدایت و ضلالت در قرآن و دیدگاه شیخ صدوق

یکی از مفاهیم بنیادین در اندیشهٔ کلامی شیعه، تمایز میان امامان هدایت و امامان ضلالت است. شیخ صدوق با استناد به آیاتی از سوره‌های انبیا و قصص، این تقابل را تبیین کرده و بر مبنای آن، تحلیل عمیقی را از مشروعیت امامت و آثار آن ارائه می‌دهد (همان: ۱۰۲). ایشان با توجه به آیاتی مانند: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾ (انبیا: ۷۳) و ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ (قصص: ۴۱) بر این نکته تأکید دارد که هر دو نوع امامت (امامت هدایت و امامت ضلالت) به جعل الهی است؛ با این تفاوت که اولی براساس شایستگی، علم، عصمت و نصب الهی برای هدایت مردم جعل می‌شود؛ اما دومی در مقام هشدار، آزمایش و اتمام حجت الهی به جامعه معرفی می‌شود. بنابراین، از نگاه شیخ صدوق اگر فرد یا گروهی بدون داشتن نصب الهی، خود را در جایگاه امامت قرار دهند و مردم را به اطاعت از خود فراخوانند، نه تنها مشروعیتی ندارند، بلکه مشمول عنوان امام نار شده و مصداق بارز گمراه‌کنندگان امت‌اند. چنین شخصی -به تعبیر قرآن کریم- از رحمت خداوند در دنیا طرد شده و در آخرت نیز مشمول نصرت الهی نخواهد بود: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ * وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ (قصص: ۴۱-۴۲).

شیخ صدوق، در ادامه با استناد به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مصداق امامان نار را کسانی می‌داند که پس از شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله، حق خلافت و جانشینی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از آن خود دانسته و مانع رسیدن حق مشروع و مقرر از سوی خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله به اهل بیت علیهم السلام شدند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۳). آنان با این اقدام نه تنها مانع تحقق نظام امامت الهی شدند، بلکه مردم را از مسیر حقیقی بازداشتند.

وی معتقد است براساس این آیات، هرگونه اطاعت، حمایت یا سکوت در برابر این امامان ضلالت، نوعی همراهی با باطل و مخالفت با حکم خداوند در باب امامت است.

از دیدگاه شیخ صدوق، طرح تقابل میان امامان هدایت و امامان ضلالت، زیربنای اصل برائت است و جدایی و بیزاری از این افراد وظیفه‌ای اعتقادی است؛ زیرا برائت در اصطلاح دینی به معنای مرزبندی قلبی، زبانی و عملی با دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام است و این مرزبندی تنها با شناسایی و تبری از امامان ضلالت معنا می‌یابد. به همین دلیل او تأکید می‌کند التزام به امامت الهی اهل بیت علیهم‌السلام و ولایت ایشان بدون برائت از غاصبان حق آنان ناقص و بی معنا است، بلکه ایمان واقعی، در گرو پذیرش ولایت همراه با تبری از امامان ضلالت که در حقیقت دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام هستند تحقق پیدا می‌کند (همان: ۴۸).

۲-۱-۶. ادله عام

این دسته از ادله برای عموم بانیان و امامان ظلم و پیروان ایشان است و هرکسی را که در مقابل اهل بیت علیهم‌السلام است دربر می‌گیرد (همان).

۱-۲-۶. ظلم بودن تولی از ظالم

از دیدگاه قرآن کریم و عالمان امامیه از جمله شیخ صدوق، تولی و محبت نسبت به ظالمان نه تنها امری ناپسند، بلکه مصداقی از ظلم است. شیخ صدوق با استناد به مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم (توبه: ۲۳؛ مائده: ۵۱؛ ممتحنه: ۱۳؛ مجادله: ۲۲؛ هود: ۱۱۳)، معتقد است تولی و پیروی از ظالمان، انسان را در زمره آنان قرار می‌دهد. در این نگاه، برائت از ظالمان و هرگونه پیوند محبت‌آمیز یا اعتقادی با ایشان، نه فقط یک توصیه اخلاقی، بلکه تکلیفی ایمانی و اعتقادی است. قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: ۱۱۳). این آیه نشان می‌دهد حتی میل قلبی و تمایل غیرعملی به ظالمان، موجب عذاب الهی است؛ چه رسد به اطاعت، همراهی و اظهار محبت

به آن‌ها. در همین راستا، آیه ۲۳ سوره توبه هشدار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ». براین اساس، اگر پدران و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دادند، آنان را به دوستی نگیرید. از دیدگاه شیخ صدوق، این آیات، پیام روشن و قاطعی دارند که هیچ رابطه نسبی، قومی و قبیله‌ای نمی‌تواند مشروعیت پیروی از ظالمان یا محبت به آنان را توجیه کند. چنین کاری باعث شراکت در ظلم آنان و خروج از جرگه مؤمنان خواهد شد. در مقابل، قرآن از کسانی تمجید می‌کند که با دشمنان خدا و پیامبر ﷺ، حتی اگر از نزدیک‌ترین خویشان و نشان‌شان باشند، دشمنی کرده و هیچ مودت و دوستی نسبت به آنان نشان نمی‌دهند: «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). خداوند در ادامه آیه، آنان را حزب الله و مؤمن واقعی دانسته است و در نهایت نیز رضایت خودش را از آنها اعلام کرده است.

براساس تعریفی که از برائت ارائه شد (مرزبندی اعتقادی و عملی با دشمنان خدا)، روشن می‌شود تبیین شیخ صدوق درباره «تولی از ظالم، ظلم است» ناظر به همین حقیقت است؛ زیرا اگر تولی و محبت به ظالم، مصداق ظلم و خروج از ایمان باشد، در نقطه مقابل آن، تبری و برائت از ظالمان شرط لازم برای ورود به جرگه مؤمنان و تحقق ولایت الهی است (همان). به بیان دیگر، اصل برائت در اندیشه شیخ صدوق ضامن آن است که هیچ پیوند قلبی، زبانی یا عملی با ظالمان شکل نگیرد و مرز هویت ایمانی شیعه براساس دوری کامل از آنان تثبیت شود.

۲-۱-۶. تمایز اهل ایمان و اهل نار در اندیشه شیخ صدوق

بنابر دیدگاه شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات، آیات قرآن که با خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» آغاز می‌شوند، در مرتبه نخست، ناظر به امیرالمؤمنین علی (ع) هستند

و سپس به شیعیان و پیروان ولایت ایشان تعمیم می‌یابد. همچنین آیاتی که به توصیف اهل بهشت، نعمت‌های اخروی و پاداش مؤمنان می‌پردازد، هرچند در ظاهر درباره نیکوکاران امت‌های گذشته سخن می‌گوید، اما در مقام تطبیق و مصداق‌شناسی، ناظر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و سپس شیعیان ایشان است. در مقابل، آیاتی که مردم را از جهنم و عذاب الهی هشدار می‌دهند - در نگاه شیخ صدوق - ناظر به دشمنان و مخالفان اهل بیت علیهم السلام و پیروان آنان است. شیخ صدوق براساس روایات، تصریح می‌کند امت حقیقی پیامبر صلی الله علیه و آله، تنها شیعیان اهل بیت علیهم السلام هستند و سایر گروه‌هایی که با ولایت آن‌ها مخالفت کرده‌اند، نه تنها از امت واقعی خارج شده‌اند، بلکه در زمره بدترین اشرار و اهل نار قرار می‌گیرند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۸۸). از دیدگاه ایشان، بهشت و جهنم جلوه رضایت و غضب الهی است. از این رو کسی که با اهل بیت علیهم السلام دشمنی دارد، مورد غضب خدا است و به همین علت، جایگاه او در جهنم خواهد بود. از آنجاکه جهنم محل طردشدگان از رحمت الهی است، هرگونه پیوند قلبی، زبانی یا عملی با این گروه، انسان را در معرض دوری از رحمت خدا قرار می‌دهد.

براساس تعریف گفته شده از برائت، مبنی بر جدایی همه جانبه از دشمنان خدا و اولیای او، تحلیل شیخ صدوق درباره تمایز اهل ایمان و اهل نار دقیقاً در همین چارچوب قرار می‌گیرد؛ زیرا اگر اهل ایمان همان پیروان ولایت و اهل نار مخالفان آن باشند، مرزبندی روشن میان این دو تنها با تبری و بیزاری از مخالفان ولایت ممکن می‌شود. به بیان دیگر، برائت در اینجا به منزله خط تمایزی است که جایگاه حقیقی شیعه را مشخص می‌کند و عاملی برای مصونیت از عذاب الهی در دنیا و آخرت است. از این رو نه تنها باید در مسیر ولایت گام بردارند، بلکه از اهل نار (مخالفان ولایت) نیز تبری بجویند.

۳-۲-۶. باور به اهل بیت علیهم السلام مساوی با ایمان به خدا

از نمونه آیاتی که به صراحت تبری از دشمنان خدا را مطرح کرده، آیه ۱۱۴ سوره توبه

است که می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ». این آیه مربوط به ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام با عمویش آزر است. با وجود پیوند خویشاوندی، وقتی برای حضرت ابراهیم صلی الله علیه و آله مشخص شد آزر در مسیر شرک و عداوت با خدا پافشاری می‌کند، از او تبری جست. این واکنش از سوی حضرت ابراهیم علیه السلام علی‌رغم وجود نسبت خانوادگی، نشانگر اهمیت مسئله دشمنی با خدا است. نباید نسبت به آن بی‌تفاوت بود، بلکه باید در قبال چنین کاری به صورت صریح و قاطع موضع‌گیری کرد.

با توجه به اعتقاد شیخ صدوق مبنی بر تساوی باور به اهل بیت علیهم السلام با ایمان به خداوند، یکی از ادله قرآنی لزوم تبری از دشمنان اهل بیت علیهم السلام آیه یادشده است. وی ضمن معرفی امامان علیهم السلام به عنوان حجت‌های الهی، معتقد است اوامر و نواهی ایشان، امر و نهی خداوند است و اطاعت و معصیت ایشان، اطاعت و عصیان خداوند محسوب می‌شود. محبت به ایشان نشانه ایمان و مخالفت و دشمنی با اهل بیت علیهم السلام به کفر و دشمنی با خداوند منجر می‌شود (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۹۴). ایشان در بیان مصادیق مخالفان و دشمنان اهل بیت علیهم السلام از اوئان اربعه و اتباع ایشان (همان: ۱۰۶)، غلات و مفوضه (همان: ۹۸) و قاتلان ائمه علیهم السلام (همان: ۹۹) یاد می‌کند.

باتوجه به تساوی ایمان به خدا با ایمان به اهل بیت علیهم السلام از نگاه شیخ صدوق، این آیه و سایر آیات قرآن که بر برائت از کفار و دشمنان خدا دلالت دارند، این گروه‌ها را نیز دربر می‌گیرد؛ هرچند شیخ به‌طور مستقیم در لزوم تبری به آن آیات استناد نکرده است. ایشان موضوع را مشخص کرده و دشمنان اهل بیت علیهم السلام را دشمن خدا دانسته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۳۲). از این رو تسری احکام دشمنان خدا و برائت از آن‌ها به دشمنان اهل بیت علیهم السلام بدون تردید جایز است. بنابراین، برائت و بیزاری از دشمنان آن‌ها نیز امری ضروری است.

۴-۲-۱-۶. تکذیب امام موجب خروج از اسلام است

یکی از آموزه‌های مهم در اندیشه شیخ صدوق، مسئله شهادت اهل بیت علیهم السلام و



پذیرش این حقیقت به عنوان بخشی از ایمان است. ایشان براساس احادیث، شهادت امامان معصوم علیهم السلام را امری قطعی می داند و تصریح می کند تردید و شبهه در این مسئله، زمینه خروج فرد از دین و تبری ما از چنین کسی را فراهم می کند. تعبیر ایشان در حق چنین افرادی این است: «فَلَيْسَ مِنْ دِينِنَا عَلَى شَيْءٍ، وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَاءٌ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۹۹). وی معتقد است اگر کسانی در مرگ و شهادت ایشان شک کنند و بگویند همه یا بعضی از ایشان زنده اند و تنها امر بر مردم مشتبه شده است، از دین ما نیستند و باید از آنان براءت جست. علت اصلی این براءت، تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله است که با تردید و شک در سخنان ایشان صورت می گیرد. بنابر نظر شیخ، تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله و سخن او، به منزله تکذیب سخن وحی و خداوند است که در قرآن کریم به شدت از آن نهی شده است. وی با استناد به آیه «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵)، عاقبت تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله را خروج از اسلام می داند؛ ازاین رو براءت از آن ها را لازم و ضروری می داند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۰). با توجه به مناط و ملاک شیخ صدوق در تبری از افرادی که فقط در شهادت اهل بیت علیهم السلام تردید داشتند، لزوم براءت و تبری از منکران و مخالفان ائمه علیهم السلام کاملاً روشن و قابل درک است.

امامت اهل بیت علیهم السلام و جایگاه ایشان در اندیشه و منظومه عقیدتی شیخ صدوق، به مراتب بالاتر از پذیرفتن شهادت ایشان است. امامت ائمه علیهم السلام نه تنها یک مسئله اعتقادی محض، بلکه یکی از ارکان بنیادین اسلام است. امامت نزد شیخ صدوق، امتداد رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله است. ازاین رو مخالفت و عدم پذیرش آن، موجب تکذیب و مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله و در نتیجه، تکذیب و کفر به خداوند و موجب خروج از اسلام خواهد بود. در چنین حالتی، براءت نه یک واکنش عاطفی، بلکه حکمی اعتقادی و ایمانی است که مرز میان اسلام حقیقی و کفر را مشخص می کند. بنابراین هرگونه شک و تردید و نپذیرفتن امامت و ولایت ایشان، به طریق اولی مشمول براءت و تبری - براساس آیه مورد استناد در سوره آل عمران - خواهد بود.

۲-۶. ادله روایی برائت

پس از بیان ادله قرآنی برائت، شیخ صدوق در آثار خود به شکل گسترده‌ای به روایات استناد کرده است تا جایگاه این اصل را در منظومه اعتقادی شیعه تثبیت کند. طبق دیدگاه وی، همان‌گونه که آیات قرآن ضرورت مرزبندی با دشمنان و مخالفان را ثابت می‌کنند، روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به صراحت بر لزوم تولی نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام و تبری از دشمنان ایشان تأکید دارند.

بررسی مجموع احادیث در کتاب‌های شیخ صدوق، گواه آن است که مهم‌ترین دلیل بر لزوم برائت و تبری از دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام، مسئله ولایت ائمه علیهم‌السلام است؛ چراکه اساساً بدون برائت از دشمنانشان، ولایت ایشان محقق نمی‌شود.

در روایات وارد شده، مسئله امامت و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام در امتداد نبوت و توحید دانسته شده و کسی که حق امام را نداند و نپذیرد، ظالم معرفی شده است و همانند کسی است که در توحید و نبوت شک کند و آن را منکر شود (شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۱۳۲). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، شیعیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام را اولیاءالله و حزب الله دانسته و در مقابل، دشمنان ایشان را حزب شیطان معرفی کرده‌اند (همان: ۳۵). ایشان اساساً ملاک رسیدن و نرسیدن به ولایت الله را حب و بغض نسبت به امام علی علیه‌السلام دانسته‌اند (همان: ۱۲). از این رو، امت ایشان با توجه به ولایت‌پذیری یا مخالفت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام به دو گروه «مرحوم» و «ملعون» تقسیم شده‌اند (همان: ۳۵). حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از این دسته از امتشان که دشمنی با امیرالمؤمنین علیه‌السلام را شیوه و راه خود قرار داده‌اند شکایت می‌کند (همان: ۳۶) و در بیانی، هرگونه ارتباط خود با منکران وصایت و خلافت را نفی کرده‌اند؛ چراکه محبت به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با بغض و دشمنی امیرالمؤمنین علیه‌السلام جمع نمی‌شود و دروغ دانسته شده است (همان: ۱۲۶). به همین جهت، در قیامت با چنین کسانی مخاصمه می‌کنند (همان: ۴۶). شرط همراهی با اهل بیت علیهم‌السلام و به خصوص امیرالمؤمنین علیه‌السلام، معاونت نداشتن با ظالمان در حق ایشان است (همان: ۲۱۰). این مسئله به اندازه‌ای اهمیت دارد که حتی دوستی و هم‌نشینی و مدح آنان و پیروانشان، کفر تلقی شده است (همان: ۵۶).



ممکن است چنین تصور شود که چگونه می شود کسی به اسلام معترف و عامل به احکام اسلامی باشد، ولی کافر محسوب شود؟ در پاسخ باید گفت براساس روایات، جحود، عداوت و بغض با اهل بیت علیهم السلام باعث الحاق فرد به بت پرستان (همان: ۳۱۶) و نصارا و یهود می شود (همان: ۲۶۷)؛ هرچند نماز و روزه بگیرد (همان: ۳۳۳). دشمنی و ظلم در حق ایشان نه تنها کفر دانسته شده است، بلکه هر کسی که در کفر چنین افرادی شک کند، او نیز کافر شمرده شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۴). بنابر روایت امام باقر علیه السلام، برائت از چنین کسانی (ظالمان و پیروان آنها) واجب است. وجوب این مسئله هم پایه وجوب ولایت است و ایمان شخص، جز در صورت پذیرش ولایت و برائت مورد قبول نیست (شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۱۳۸).

۳-۶. ادله عقلی برائت

شیخ صدوق برای عقل جایگاه مهمی در عرصه معرفت دینی قائل است و آن را یکی از منابع معتبر در کشف گزاره های اعتقادی می داند (برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۵). او به حجیت عقل استقلالی باور دارد و در مباحث گوناگون مانند حدوث اجسام، عقل را حاکم و محور سنجش معرفی می کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۳). شیخ صدوق عقل را هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی کارآمد می بیند (سید وکیلی، ۱۳۹۰: ۸۵). در عقل نظری برای اثبات توحید (همان)، حدوث اجسام (همان: ۲۹۸)، ضرورت نبوت و امامت (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۶۵۸/۲) از براهین عقلی بهره می گیرد و در عقل عملی، بر توان عقل در درک حسن و قبح اشیا تکیه دارد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۸۴) و بسیاری از آیات و روایات را بر همین اساس تأویل می کند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۵/۱). بدین ترتیب، عقل در منظومه فکری او، در کنار وحی، ابزار معتبری برای فهم دین و تبیین مباحث بنیادین کلامی است.

از این منظر، اصل برائت نیز پشتوانه عقلی دارد؛ زیرا عقل سلیم حکم می کند محبت به اولیای الهی با دوستی دشمنان آنان جمع نمی شود. بدین ترتیب، عقل نه تنها در مباحث خداشناسی و امامت راهگشا است، بلکه ضرورت برائت را نیز

به عنوان لازمه ایمان و شرط تحقق ولایت تأیید می‌کند.

با بررسی آرای شیخ صدوق، می‌توان دست‌کم دو دلیل عقلی برای لزوم برائت استخراج کرد. هرچند او به عقلی بودن این ادله تصریحی ندارد، اما شیوه استدلال و نتایجش نشان می‌دهد براساس مبنای عقلی عمل کرده است.

۱-۳-۶. ظلم و ستم

ظلم و ستم عملی ناپسند و مخالف فطرت انسانی است. عقل حکم می‌کند از کسی که چنین عملی را انجام می‌دهد بی‌زاری جسته و دوری کند. با توجه به قبح ذاتی ظلم و اثرهای منفی آن و لزوم برائت از ظالم و این‌که دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام ظالم بوده‌اند، برائت از آن‌ها نه تنها یک حکم شرعی، بلکه یک حکم عقلی است. شیخ صدوق، براساس تعریف ظلم به «قرار دادن چیزی در غیر جایگاه و موضع حقیقی»، ظالم را کسی می‌داند که بدون داشتن ویژگی‌ها و شرایط امامت، خودش را امام بداند. او همچنین سایر کسانی را که به امامت چنین کسی معتقد باشند ظالم دانسته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۳). با توجه به استناد و تکیه صدوق به «ظلم» برای لزوم برائت از ظالمان، این نتیجه به دست می‌آید که وی، برائت را نه تنها مسئله‌ای شرعی، بلکه برآمده از حکم عقل می‌داند.

۲-۳-۶. تدین به دین ناقص

دین، مجموعه‌ای منسجم از اصول و فروع است که همگی با یکدیگر در ارتباط هستند و پذیرش قسمتی از آن بدون سایر قسمت‌ها ممکن نیست. از منظر عقل، بدیهی است که پذیرش ناقص دین، به معنای نپذیرفتن آن است. اساساً ایمان به دین، هنگامی محقق می‌شود که در برابر تمام اصول و فروع آن تسلیم صورت گیرد. بنابراین، انکار یکی از اصول یا فروع دین، به معنای عدم پذیرش تمامیت آن است. به عنوان مثال، اگر کسی به یکی از اصول اساسی دین (مانند توحید یا نبوت) ایمان نداشته باشد، به این معنا است که او به کل دین ایمان ندارد؛ چراکه

این اصل، اساس و بنیان دین را تشکیل می‌دهد و انکار آن، به معنای عدم پذیرش کل نظام اعتقادی و عملی دین است.

قرآن کریم نیز با ارشاد به حکم عقل، برخلاف تصور بعضی از اهل کتاب و بنی اسرائیل، پذیرش برخی موارد - اعم از اصول و فروع - و رد سایر عقاید و احکام دین را در تحقق ایمان کافی ندانسته، بلکه کفر دانسته است (نساء: ۱۵۰ و ۱۵۱؛ بقره: ۸۵).
شیخ صدوق با تکیه بر این مبنا، مخالفان باورهای امامتی شیعیان - از جمله برائت از اوئان اربعه و اتباع ایشان - را به صراحت خارج از دین خدا دانسته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۶). وی بر این باور است که فرد، تنها با عدم پذیرش و مخالفت نسبت به بعضی عقاید و باورهای دینی مانند کسی است که در تمام جنبه‌ها و مسائل دینی مخالفت کرده (همان: ۱۱۰) و در نتیجه باید از چنین کسانی برائت جست (همان: ۹۹).

بنابر تعریفی که از برائت صورت گرفت، این‌گونه برائت جستن و کافر دانستن آن‌ها، ارشاد به حکم عقل است. از این رو، برائت از کسانی که بخشی از دین را انکار یا تحریف می‌کنند، نه تنها با ادله نقلی مستفاد از آیات و روایات، بلکه بر پایه حکم و الزام عقلی نیز ضروری است.

۷. نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی جامع آثار و دیدگاه‌های شیخ صدوق، به روشنی می‌توان دریافت که وی برائت از دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام را امری ضروری، واجب و مکمل اصل ولایت می‌داند. صدوق با استفاده از ادله قرآنی، روایی و عقلی بر این نکته تأکید دارد که محبت به اهل بیت علیهم‌السلام بدون بیزاری از دشمنان آنان، بی معنا و ناقص است. از نظر وی، هرگونه رابطه قلبی، کلامی یا عملی با ظالمان به اهل بیت علیهم‌السلام، به منزله خروج از ایمان و ورود به وادی نفاق و کفر است. تأکید وی بر پیوند ولایت و برائت، جایگاه ایشان را در تقویت بنیان‌های اعتقادی مکتب امامیه برجسته ساخته و نشان می‌دهد شناخت دقیق و صحیح از اصل برائت، لازمه دینداری

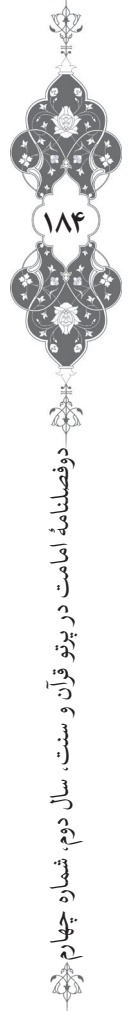
صحیح در نگاه او است. براین اساس می‌توان گفت اندیشهٔ برائت در منظومهٔ کلامی شیخ صدوق نه امری فرعی، بلکه رکنی اساسی در ایمان، هویت شیعی و مرزبندی او با سایر مکاتب و مذاهب است.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۲. _____ (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۳. _____ (۱۴۱۸ق)، الهدایة فی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۴. _____ (۱۴۰۰ق)، الأمالی، بیروت: اعلمی.
۵. _____ (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الرضی.
۶. _____ (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، قم: داوری.
۷. _____ (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۸. _____ (۱۳۹۵ش)، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: مکتبه اسلامیه.
۹. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.
۱۱. _____ (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مرکز الإعلام الإسلامی.
۱۳. ابن مغزلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، بیروت: دارالأضواء.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۱۵. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷ش)، «مفهوم شناسی برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت»، فصلنامه امامت پژوهی، دوره هشتم، شماره ۲۴، ص ۳۹-۷۵.
۱۶. _____ (۱۴۰۰ش)، «اندیشه برائت نزد اصحاب در عصر صادقین علیهم السلام»، فصلنامه امامت پژوهی، دوره یازدهم، شماره ۲۹، ص ۲۳۵-۲۶۳.
۱۷. برنجکار، رضا و موسوی، سید حسن (۱۳۸۹ش)، «عقل گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او»، فصلنامه علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره ۳، ص ۵۹-۳۳.
۱۸. جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم.



للملايين.

۱۹. سید وکیلی، سید هادی (۱۳۹۰ ش)، «جایگاه عقل از منظر محدثان امامیه (شیخ کلینی و شیخ صدوق)»، نشریه پژوهش های اعتقادی کلامی، دوره اول، شماره ۴، ص ۱۵۱-۱۷۲.

۲۰. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ ق)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب.

۲۱. طالقانی، سید حسن (۱۳۹۱ ش)، «مدرسه کلامی قم»، نقد و نظر، سال هفدهم، شماره ۶۵، ص ۶۶-۹۱.

۲۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲ ش)، مجمع البحرين، قم: انتشارات مرتضوی.

۲۳. عبد اللهی، مهدی و کریم نژادی، سمیه (۱۴۰۱ ش)، «نقش عقل و نقل در معرفت دینی از منظر شیخ صدوق و شیخ مفید»، فصلنامه قبسات، دوره بیست وهفتم، شماره ۱۰۵، ص ۱۴۷-۱۷۰.

۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، العین، ایران: دارالهجرة.

۲۵. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، بیروت: المكتبة العصرية.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الأصول الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۷. لجنة العلمیه فی مؤسسة الإمام الصادق (ع)، معجم الطبقات المتکلمین، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).

۲۸. مکدر موت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، مترجم: احمد آرام، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.

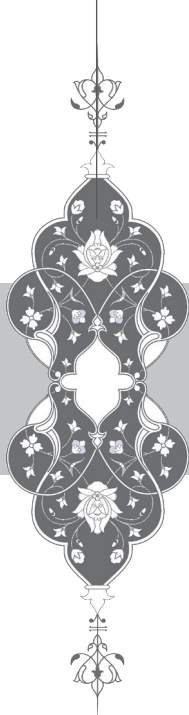
۲۹. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ ق)، روضة المتقین، قم: بنیاد کوشانپور.

۳۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۱. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ ق)، وقعة الصیفین، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۳۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ ق)، الغیبة، تهران: نشر صدوق.





Analysis of the Roots and Factors Behind the Negative Attitude toward Shi'a Disavowal in the Thought of Iranian Salafists

Seyyed Mohammad-Mehdi Mousavi¹

Abstract

Disavowal of the enemies and opponents of the path of truth is among the definitive and undeniable teachings of Imami doctrine. The serious consequences of this religious belief have throughout history been borne by the Shi'a and have served as a criterion for distinguishing the right path from the wrong one. This is because many who claim to love Ahl al-Bayt have avoided accepting this belief and have adopted a policy of silence, denial, or distortion toward it. Due to its foundations and presuppositions, the Iranian Salafi movement has denied disavowal as understood in Shi'a thought and has confronted this doctrine in three distinct areas: content-based criticism, assessment of chain authenticity, and historical criticism, a form of opposition that is unique in comparison with other opponents. In this study, the author first seeks to present an accurate account of the doctrine of disavowal in the thought of Iranian Salafism, then examines the arguments advanced by this emerging movement for denying the practice of cursing, and finally analyzes the factors influencing the adoption of this position, leaving the judgment concerning the correctness or incorrectness of the Imami belief to the reader. Using a descriptive-analytical method, the researcher examines the relevant perspectives and data. The findings indicate that the arguments presented by the Iranian Salafi movement for denying cursing are incomplete and do not diminish the soundness and validity of the Shi'a understanding of disavowal. Furthermore, insufficient attention to and a lack of deep understanding of the Qur'anic verses have been among the major causes of their misinterpretation of the doctrine of disavowal.

Keywords: Disavowal, Cursing, Iranian Salafism, Qur'an, Unity.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/05/31

Revised: 2025/09/29

Accepted: 2025/10/12

Published Online: 2026/08/16



© the authors

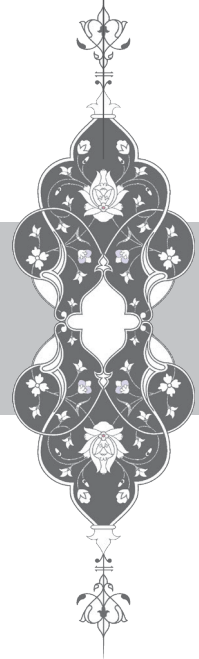


* Cite this article: Mousavi, S.M.M. (2026). Analysis of the Roots and Factors Behind the Negative Attitude toward Shi'a Disavowal in the Thought of Iranian Salafists, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.187-209.

 10.22034/emamah.2026.527501.1068

1. Level 4, Explanatory Imamate, Specialized Center for Imamology, International Imamate Foundation, Jafari Culture Foundation, Qom, Iran.

S.mahdiyar14@gmail.com



تحلیل ریشه‌ها و عوامل منفی‌نگری نسبت به برائت شیعی در اندیشه سلفی‌گرایان ایرانی*

سید محمد مهدی موسوی^۱

چکیده

برائت از دشمنان و مخالفان راه حقیقت، از آموزه‌های قطعی و غیرقابل انکار معارف امامیه است. پیامدهای سنگین این باور دینی همواره در طول تاریخ بر دوش شیعه بوده و محکمی برای تشخیص مسیر درست از نادرست بوده است؛ چراکه بسیاری از مدعیان دوستی اهل بیت (علیهم‌السلام)، از زیر بار این باور شانه خالی کرده، سیاست سکوت، انکار یا تحریف را در برابر آن اتخاذ کرده‌اند. جریان سلفی‌گری ایرانی به جهت مبانی و پیش‌فرض‌هایش، به انکار برائت در خوانش شیعی پرداخته و در سه حوزه مختلف نقد محتوایی، اعتبارسنجی سندی و نقد تاریخی به رویارویی این باور آمده که در مقایسه با سایر مخالفان، در نوع خود بی‌نظیر است. نگارنده در این تحقیق کوشیده است ابتدا گزارش دقیقی از باور برائت در اندیشه سلفی‌گری ایرانی را به تصویر کشیده و سپس به بررسی ادله انکار لعن از سوی این جریان نوپا پرداخته و در نهایت، با واکاوی عوامل تأثیرگذار در اتخاذ این دیدگاه را تبیین و قضاوت درستی یا نادرستی باور امامی‌مذهبان را به انتخاب مخاطب واگذارد. پژوهشگر در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی اطلاعات و داده‌ها به بررسی این نگرش پرداخته و بنابر یافته‌ها، ادله انکار لعن از سوی جریان سلفی ایرانی ناتمام بوده و از اتقان و اعتبار این خوانش شیعی از

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: موسوی، سید محمد مهدی (۱۴۰۴)، تحلیل ریشه‌ها و عوامل منفی‌نگری نسبت به برائت شیعی در اندیشه سلفی‌گرایان ایرانی، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص ۱۸۷-۲۰۹.

doi: 10.22034/emamah.2026.527501.1068

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ

جعفری، قم، ایران.

S.mahdiyar14@gmail.com

برائت نکاهیده است. همچنین بی توجهی دقیق و درک عمیق آیات از علل مهم سوء برداشت ایشان در مسئله برائت شده است.

واژگان کلیدی: برائت، لعن، سلفی‌گری ایرانی، قرآن، وحدت

۱. مقدمه

کتاب‌های لغت، واژه برائت «acquitted» را به معنای بیزاری، اجتناب و گسستن پیوند و ارتباط دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵). در اصطلاح دینی نیز برائت به بیزاری از دشمنان خداوند اطلاق می‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۹: ۶۵/۲-۶۶).

کلمه برائت فارغ از مشتقات آن، دو بار در قرآن کریم آمده است. در آیه ۴۳ سوره قمر «أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ» که به معنای مصونیت و امان از عذاب به کار رفته است. همچنین در آیه اول سوره توبه «بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (توبه: ۱) که خداوند و رسول او از مشرکان بری خواهند بود و تعهدی در برابر ایشان نخواهند داشت. از این رو، برائت در این آیه، به معنای گسستن پیوندها -اعم از دینی و اجتماعی- است و نوعی نفی و طرد از اجتماع را افاده می‌کند که نتایج آن، درست مقابل امان و مصونیت است.

بنابراین، قرآن برائت و تبری را تقریباً به معنای لغوی به کار برده و اصل مشترک در آن، مفارقت کردن از دشمنان خدا و خروج از عهد و پیمان مشرکان و کفار و منقطع شدن و گسستن از پیروان باطل است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۵).

از مصادیق بروز برائت، لعن دشمنان الهی است؛ چراکه برائت، مفهوم عامی است که شامل هرگونه تنفر قلبی و جوارحی از بدکرداران خواهد شد. در واقع، لعن کردن کسی، اظهار و ابراز برائت از عمل ناشایست او است. به عبارت دیگر، برائت یک احساس قلبی و درونی است؛ درحالی که لعن، ابراز بیرونی این احساس است. البته در بسیاری موارد، این دو مفهوم با هم همراه هستند و نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد (ر.ک: فرمینی، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۲-۲۳۹).

در اهمیت برائت، همین بس که بیزاری از دشمنان مسیر هدایت و دوری جستن

از عملکرد و رویه ایشان از آموزه‌های قطعی و غیرقابل انکار قرآن کریم است؛ چراکه بنابر آموزه‌های وحیانی، برائت وظیفه خالص سازی و تصفیه افراد و معیاری برای شناخت پیروان حقیقی از سایر مدعیان بوده که بدون آن، ایمان کامل نیست. اصناف بی شماری مثل کفار (احزاب: ۶۴)، منافقان (احزاب: ۶۱)، ستمکاران (هود: ۱۸)، مفسدان (محمد: ۲۳)، آزاررسانندگان به پیامبر ﷺ (احزاب: ۵۷) و ابلیس (ص: ۷۸) در قرآن لعن شده‌اند. همچنین اظهار برائت پیامبر اکرم ﷺ از مخالفان خود، در دو آیه به چشم می خورد (یونس: ۴۱؛ شعراء: ۲۱۶). سیره انبیای پیشین نیز برائت از مخالفان را اثبات کرده است (انعام: ۷۸). قابل توجه این که خداوند ابتدا خود شروع به تبری از مخالفان مسیر حقیقت کرده و سپس به مؤمنان دستور به برائت و لعن از ایشان را صادر کرده است: ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (بقره: ۱۵۹).

آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام نیز کسانی را که منکر برائت بوده‌اند در زمره دشمنان یاد کرده و ایشان را فاقد درک و آگاهی صحیح از معارف دین خوانده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۶۴: ۲۸/۳). گستردگی و انبوه روایات ذم و مطاعن دشمنان اهل بیت علیهم السلام در جوامع حدیثی شیعه بر هیچ محقق پوشیده نیست. بنابراین، کسی نمی تواند اصل مسئله برائت را از منشور اعتقادات یک مسلمان پاک کرده و از ریشه انکار کند. از این رو، تنها اختلاف موجود باید در دایره مصادیق طردشدگان باشد؛ اما مغایرت برخی جریان‌ها با این آموزه دینی، از این اختلاف فراتر بوده و حتی اصل این مسئله را زیر سؤال برده و سعی در انحراف آن داشته‌اند.

سلفی‌گری ایرانی یا قرآنیان، نام یک جریان فکری تجدیدنظرطلب در باورهای شیعی است که با تکیه بر شعار بازگشت به قرآن، در سال‌های مشروطه و پس از آن، تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاحی شیخ هادی نجم‌آبادی به وسیله یکی از شاگردان ایشان به نام اسدالله خرقانی شکل گرفت و با تلاش چهره‌های دیگری مثل شریعت سنگلجی، یوسف شعار، برقعی، قلمداران و حسینی طباطبایی ادامه یافت. این گروه که قرآن را در بخش اعتقادات کافی و بی نیاز از سنت می‌پندارند، روش تفسیری قرآن به قرآن را شاخص فهم قرآن قرار داده‌اند (مؤدب و

از باورهایی که از نگاه ایشان به تجدیدنظر جدی نیاز داشته، عقیده تبری است؛ چراکه ایشان این باور را با خوانش شیعی، ساختگی و مخالف قرآن پنداشته‌اند. آن‌ها حتی لعنت کردن ناشایستگان از صحابه و برخی همسران رسول خدا ﷺ را با آموزه‌های وحی مغایر دانسته و عموم کسانی را که مورد لعن شیعه قرار گرفته‌اند افرادی صالح می‌پندارند. اشکال‌های محتوایی، ضعف سندی و انتساب به یهود، از مهم‌ترین انتقادهای ایشان به مقوله برائت در خوانش شیعی است.

هرچند در زمینه دفاع از این باور ارزشمند و اساسی، آثار خوبی نوشته شده است؛ اما در جست‌وجوها، نوشتاری که به بررسی این مؤلفه دینی از نگاه این جریان انحرافی پرداخته باشد، یافت نشد. از آنجاکه شبهات این طیف بیشتر رنگ‌وبوی قرآنی داشته و کتاب خدا را به عنوان اولین مخالف باورهای امامی مذهب‌ان معرفی کرده‌اند، بازبینی این اشکالات اهمیت والایی دارد. پژوهشگر در این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی اطلاعات و داده‌ها، به بررسی درستی یا نادرستی این نگاه خواهد پرداخت. مؤلف در این تحقیق می‌کوشد ابتدا گزارش دقیقی از باور برائت از کتب ایشان ارائه کرده و در ادامه، ادله منفی‌نگری ایشان نسبت به لعن را در چند مرحله به نقد کشیده و در نهایت، عوامل تأثیرگذار در اتخاذ این نگرش انحرافی را واکاوی کرده و به تصویر بکشد.

۲. گزارشی از باور برائت در اندیشه سلفی ایرانی

پیش از بازخوانی و نقد باور برائت در اندیشه جریان سلفی ایرانی، سزاوار است گزارش دقیقی از نگاه ایشان به مقوله لعن داشته تا با آگاهی کامل و نگاهی منصفانه به این کارزار وارد شد. از این رو، این تحقیق براساس گزارشات موجود در آثار ایشان سامان می‌پذیرد.

۲-۱. ساختگی بودن لعن

از نگاه این جریان انحرافی، برائت و لعنی که در زیارت‌ها و باورهای شیعیان شاهد آن هستیم، به جهت دلایل و مبانی‌ای که بعدها به آن اشاره خواهد شد، ساختگی و خرافه بوده و بهره‌ای از حقیقت ندارد. ایشان بر این باور خود در آثار مختلف تصریح کرده که به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

۲-۲. اختصاص لعن به غلات

با یک جست‌وجوی ساده در آثار این جریان تجدیدنظرطلب، پی خواهیم برد که گویا لعن فقط به غلات شیعه اختصاص داشته و ایشان تنها مصداق آن هستند. به عنوان مثال، قلمداران در کتاب راه نجات از شر غلات در این باره می‌نویسد: شیعیان امروز که به ظاهر ادعا می‌کنند ما از غلات و بنانیه و خطابییه و مغیرییه و بشیرییه و اسماعیلییه و قرامطیه نیستیم و حتی از شیخیه و صوفیه ابراز برائت می‌کنند؛ اما متأسفانه عقاید و افکار همان غلات که مورد لعنت و نفرین امامان بوده‌اند، در لابه‌لای عقاید و افکار اینان پنهان، بلکه به طور آشکار در جریان و سریان است (قلمداران، بی تا (الف): ۱۵۰).

موارد این چنینی در آثار این جریان، زیاد مشاهده می‌شود. اختصاص لعن به یک گروه خاص، آن هم با هدفی مشخص، می‌تواند تحریفی در این باور دینی باشد. به علاوه، این نگاه برگرفته از مبانی و پیش‌فرض‌های ایشان در بحث غلو و در راستای انکار فضائل و مقامات امامان اهل بیت علیهم‌السلام است (ر.ک: موسوی، ۱۴۰۲).

۲-۳. برائت شیعه از تمام صحابه

از اتهام‌هایی که از سوی این جریان انحرافی علیه شیعیان مطرح شده، دشمنی امامیه با تمام یاران و صحابه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. برقی ذیل آیه ششم سوره فتح می‌نویسد:

حق تعالی اصحاب رسول را به صفات حسنه توصیف کرده و سکینه که همان آرامش ایمانی است به ایشان عنایت فرموده. متأسفانه ملت ما که

خود دارای چنین صفات حسنه‌ای نیستند، از مؤمنان زمان رسول ﷺ بدگویی می‌کنند (برقی، بی تا (الف): ۲۲۷/۴).

او این اتهام را ذیل آیه دهم سوره حشر تکرار کرده و می‌نویسد:
کسانی که پس از ۱۴۰۰ سال به عنوان منافقان تمام اصحاب رسول ﷺ،
یعنی مهاجران و انصار را لعنت می‌کنند، باید بفهمند چقدر از دین و
از انصاف دورند (همان: ۳۵۰).

وی این ادعا را در جاهای دیگری نیز تکرار کرده است (همان: ۲۴۱ و ۲۴۵؛ همو،
بی تا (ب): ۳۷۵). همچنین در مقدمه شاهراه اتحاد می‌خوانیم:
اما از پیروان و داعیان شیعه اثناعشری مخلصانه و مجدانه خواهشمندیم
که از لعنت و نفرین صحابه رسول الله ﷺ دست بردارند (قلمداران، بی تا
(ج): ۷).

باید توجه داشت بنابر نظر مشهور عامه، مصاحبت و همراهی پیامبر ﷺ شامل
هرکسی که ایشان را دیده یا از او چیزی شنیده یا همراهی کرده، می‌شود (عسقلانی،
۱۴۱۵: ۱۰/۱). از سوی دیگر، ممکن است این افراد مؤمن، منافق، عادل، فاسق یا
نیکوکار باشند. از این رو، امامی مذهب، صحابه‌ای را دوست دارند که دین خدا
را یاری کرده و با اموال و جان‌های خود به جهاد پرداختند. بنابر آموزه‌های وحی،
صرف مصاحبت با پیامبر ﷺ، لباس عدالت را بر تن کسی نپوشانده و همه
صحابه در یک درجه نبوده و مقامات ایشان مختلف است؛ چراکه اصناف یاران
پیامبر ﷺ به گواهی آیات قرآن به پنج گروه تقسیم می‌شود: پاکان و صالحان (توبه:
۱۰۰)، مؤمنان خطاکار (توبه: ۱۰۲)، افراد آلوده به گناه (حجرات: ۶)، مسلمانان ظاهری
(حجرات: ۱۴) و منافقان ظاهری و حرفه‌ای (توبه: ۱۰۱). به علاوه، امامان اهل بیت (علیهم‌السلام)
از برخی اصحاب پیامبر ﷺ تمجید کرده‌اند. به عنوان مثال، حضرت علی (علیه‌السلام) از
اصحاب رسول خدا ﷺ تمجیدها کرده و از فراق آن‌ها تأسف خورده است (نهج
البلاغه، خطبه ۱۸۲). حضرت سجاد (علیه‌السلام) نیز از اصحاب پیامبر ﷺ تمجید کرده است
(صحیفه سجادیه، دعای ۴). بنابراین، بیزاری شیعیان از تمام مؤمنان و صحابه رسول

خدا ﷻ اتهامی کاملاً ناروا است. بعد از بیان این گزارش، به ادله‌ای که به گمان ایشان، لعن و برائت در خوانش امامیه را زیر سؤال می‌برند، پرداخته و به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۳. ادله انکار برائت و لعن

از نگاه این جریان تجدید نظر طلب، انکار لعن بر پایه استدلال‌هایی بوده که مهم‌ترین آن به گمان ایشان، مخالفت آموزه لعن شیعی با معارف قرآنی است. اشکال‌های سندی و محتوایی نیز از دیگر ایرادهایی هستند که به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱. قرآن و منع دشنام

بنابر باور قرآن‌بسندگان، لعن کردن با آموزه‌های وحی مخالف بوده و قرآن کریم حتی اجازه دشنام دادن به مشرکان را نداده است. همچنین بسیاری از اشخاصی که شیعیان را مستحق لعن دانسته‌اند - مانند برخی همسران و یاران پیامبر ﷺ - از نگاه قرآن افرادی نیکو هستند. حال به بررسی درستی و نادرستی این ادعا پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. عدم جواز دشنام حتی به مشرکان

به گواه آیه ۱۰۸ انعام ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ قرآن کریم حتی اجازه دشنام به مشرکان را نداده است. برقی بعد از استناد به این آیه می‌نویسد:

دشنام به مشرکان که بدترین خلق خداوند، جایز نیست چه برسد به دیگران، حال باید تعجب کرد با چنین آیه‌ای چگونه مسلمانان یکدیگر را سب و لعن و دشنام می‌دهند. این فرقه به آن فرقه، خصوصاً کسانی که مدعی پیروی ائمه علیهم‌السلام هستند، چگونه به اصحاب رسول و مسلمین اولیه فحش می‌دهند با این‌که آنان هرچه بودند، مسلمان بودند (برقی، بی تا (الف): ۱۱۹).

در پاسخ به این اشکال می‌توان ادعا کرد لعن و برائتی که در آیات قرآن از سوی خداوند اعلام شده، بیانگر اظهار موضع ما در برابر ستمگران و مشرکان است که بیزاری خود را از راه و رویه آنان اعلام داریم. حال اگر آیه یادشده، به معنای انکار اصل برائت و لعن باشد، مخالف بسیاری از آموزه‌های قرآنی است که جواز لعن را ثابت و به آن امر کرده‌اند. از آنجا که قرآن کریم به هیچ وجه با ظالمان کنار نخواهد آمد، باید به دنبال علت منع این کار بود. آیه دلیل عدم سب را ذکر کرده و آن را به ناسزاگویی مخالفان مُعلّل کرده است.

ناسزاگویی کفار در صورت آگاهی ایشان نسبت به دشنام دادن به وسیله اهل ایمان است. از این رو، در صورتی نفی عقیده باطل مشرکان، مصداق اهانت مذموم است که اثر روان شناختی منفی بر مخاطب بگذارد؛ یعنی بازتاب برخوردهای نادرست اهل ایمان، ایشان را به موضع‌گیری نادرست وادار کند. در فرض یادشده، علت حرمت دشنام به اعتقادات مشرکان، مقابله به مثل ایشان نسبت به خداوند است. بنابراین، با از بین رفتن علت، سب اعتقادات مشرکان اشکالی ندارد. به عبارت دیگر، آنچه باعث موضع‌گیری باطل مشرکان شده بود، لعن علنی بت‌های ایشان بوده که با رعایت اصل تقیه، این مانع برطرف خواهد شد و این آیه نمی‌تواند جواز ترک مطلق لعن را ثابت نماید. البته تبیین مرز بین دشنام و برائت نیز برای این دفع این اشکال راهگشا خواهد بود.

۲-۱-۳. تردید و بازنگری نسبت به جایگاه ملعونان

از نظر سلفی‌گرایان ایرانی بسیاری از کسانی که مورد لعن شیعیان قرار گرفته‌اند، از نگاه قرآن افرادی پاک و با ایمان هستند. همسران پیامبر ﷺ و عموم صحابه، از زمره این افراد هستند که شیعیان باید نسبت به جایگاه ایشان بازنگری داشته باشند.

۱-۲-۳. برخی همسران رسول خدا ﷺ

برقعی ذیل آیه ۲۶ سوره نور با استناد به «أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» می‌نویسد:

رسول خدا ﷺ، صفوان و زنان حضرت، به خصوص عایشه همه پاکیزگانند و سخنان زشت را نباید در حق ایشان گفت. در آخرین آیه، خدا وعده مغفرت و رزق کریم که بهشت است به عایشه، صفوان و مدافعان ایشان داده است. بنابراین، نمی‌توان نسبت به آنان بدگویی و لعن نمود. حال اگر خطایی از عایشه در قصه جنگ جمل سرزده باشد، جزایا عفو او با خدا است و مردم زمان ما حق ندارند به لعن و شتم اقدام کنند (برقی، بی تا (الف): ۴۳۴/۳).

در پاسخ اشکال نخست، گفته می‌شود در مصداق آیه افک اختلاف است. روایات امامیه (قمی، ۱۴۰۴: ۹۹/۲) و برخی از عامه، عایشه و ماریه قبطیه را مصداق آن دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵). علامه طباطبایی بعد از ذکر روایات، اشکال‌های دلالی آن را یادآور شده است و می‌نویسد:

آیه از نظر لفظ عام است و مؤمنان را برای همیشه به پاکی توصیف کرده است؛ هرچند سبب نزولش موردی خاص باشد. ثانیاً از دلالت آیه فهمیده می‌شود مؤمنان از آنچه به ایشان نسبت بدهند و اقامه بینه نکنند، شرعاً به براءت محکوم‌اند. همچنین همگی به مغفرت و رزق کریم محکوم هستند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۳۷/۱۵).

به علاوه، چگونه می‌توان با استدلال ناتمامی، به تمام جنایات فردی که با قائله به راه انداخته‌اش، جان بیست هزار نفر را گرفت و با مخالفت صریح حکم قرآن از خانه خارج و در برابر خلیفه وقت سرکشی و طغیان کرد، سرپوش گذاشت؟ اگر چنین کسی مستحق بیزاری اهل ایمان نباشد، چه کسی را می‌توان مستحق لعن دانست؟

۲-۱-۳. صحابه رسول خدا ﷺ

چنان‌که گذشت، این جریان انحرافی در رابطه با لعن همه صحابه، اتهام‌های بسیاری را به امامی مذهب‌ان وارد کرده است؛ اما باید توجه داشت اولاً، شیعیان

همه صحابه را مستحق لعن ندانسته و بسیاری از ایشان، مورد تکریم امامیه بوده و به گواه قرآن، «رضی الله عنه» هستند؛ اما برخی از ایشان کارنامه سیاهی دارند که به هیچ عنوان قابل ستایش نخواهند بود. به عنوان مثال، برخی صحابه به گواه قرآن، ایمان ناقص (بقره: ۸۵)، در آستانه ارتداد قرار گرفتن (مائده: ۵۴) و نفاق (توبه: ۱۰۱) دارند. ضمن این که سیمای آنان در جنگ‌ها، چهره تاریکی است (انفال: ۱۵، ۱۶، ۴۱ و ۴۲). قرآن کریم برخی از آنان را دنیاپرست (آل عمران: ۱۵۲)، مانع زکات (توبه: ۷۵)، ستمکار (حجرات: ۹)، کتمان‌کننده حق (بقره: ۴۹) و بی‌اهمیت به نماز (جمعه: ۱۱) دانسته است. همچنین با بررسی آیات، می‌توان برخی از آنان را فاسق (حجرات: ۶) بیماردل (احزاب: ۱۲) دهن‌بین و حرف‌شنو از منافقان (توبه: ۴۵-۴۷)، دارای ایمان غیراستوار (صف: ۳) و اعتراض‌کننده و آزاردهنده رسول خدا ﷺ (احزاب: ۵۷) یافت. با توجه به این آیات، آیا می‌توان گفت همه آنان مستحق ترحم و تکریم هستند؟ آیا می‌توان در مورد آنان ساکت ماند و ادعا کرد اخذ معارف دین از هر صحابه‌ای، در سرنوشت مسلمانان تأثیری ندارد؟ (ر.ک: موسوی، ۱۳۹۸: ۵۶/۱)

۲-۳. اشکالات محتوایی

از دیگر ادله جریان سلفی ایرانی در انکار لعن، مخدوش بودن لعن‌ها به جهت اشکال‌های دلالتی است. در این خصوص، به چهار اشکال مطرح‌شده از سوی ایشان پرداخته می‌شود.

۱-۲-۳. بازگشت لعن شیعه به امامان

برقعی در کتاب تضاد مفاتیح با قرآن، به این مطلب اشاره کرده است که محتوای بسیاری از لعن‌ها، دامن خود امامان شیعه را خواهد گرفت. به عنوان مثال، وی ذیل زیارت ششم حضرت امیر علی علیه السلام در فراز «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَاوَاكَ بِمَنْ نَاوَاكَ؛ خدا لعنت کند کسی که تو را با رقیبت برابر شمرده» آورده است:

این لعن، مخالفت با خود امیرالمؤمنین علیه السلام است که در خطبه ۱۶۴ نهج البلاغه به عثمان می‌فرماید: به خدا سوگند، نمی‌دانم تو را چه بگویم!

چیزی نمی‌شناسم که تو ندانی و نتوانم تو را به امری رهنمون شوم که ندانی، همانا تو قطعاً آنچه را می‌دانیم، می‌دانی و در چیزی بر تو پیشی نجسته‌ایم که [اینک] تو را از آن آگاه سازیم و چیزی را در خفا نیافته‌ایم تا [اینک] به تو برسانیم و به راستی که [امور را] دیده‌ای همچنان که ما دیدیم و شنیدی همچنان که ما شنیدیم و با رسول خدا ﷺ هم‌نشینی کردی همچنان که ما هم‌نشینی کردیم و فرزند ابی قحافه و فرزند خطاب به انجام کردار نیک از تو سزاوارتر نبودند و تو به رسول خدا ﷺ به لحاظ پیوند خویشاوندی از آن دو نزدیک‌تری و از نظر دامادی پیامبر ﷺ، به امتیازی نائل شده‌ای که آن دو بدان نرسیدند... (برقی، بی تا (ب): ۴۵۱).

در پاسخ به این ادعا، ابتدا باید توجه داشت که نمی‌توان با استناد به یک روایت، تمامی روایات فضائل حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را نادیده گرفت و مقام او را با شخصی چون عثمان برابر دانست. علاوه بر این، باید به فضای صدور این سخنان نیز توجه کرد. این سخن زمانی از حضرت صادر شده است که مردم به دلیل نارضایتی از رفتار عثمان، نزد آن حضرت آمده و درخواست کرده‌اند که با عثمان صحبت کند و از او بخواهد تا خشنودی مردم را جلب کند. بنابراین، حضرت در این موقعیت در مقام میانجی‌گری بین دو گروه قرار داشته و با اشاره به مقام ظاهری عثمان، سعی کرده از وقوع ظلم بیشتر بر رعیت جلوگیری کند و مشکلات را تسکین دهد. در این بخش، امام (علیه السلام) بر آگاهی‌ها و دانش عثمان درباره احکام اسلام و سوابق او در خدمت به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تکیه کرده تا او را از انحراف و اشتباه بازدارد.

سخنان امام در این خطبه کاملاً با فصاحت و بلاغت مطابق بوده و با بهره‌گیری از نکات دقیق روان‌شناسی بیان شده است. هدف از این سخنان، آگاه کردن طرف مقابل به حقایق و خطرات پیش رو بوده است تا شاید عثمان به عقل و بصیرت آید و پیش از فروپاشی وضعیت، از خطرهایی که جهان اسلام را با سختی‌های فراوان مواجه خواهد کرد، آگاه شود.

مستشکل ادامه کلام حضرت را تقطیع کرده تا در ذهن مخاطب چنین القا کند عثمان با حضرت امیر علیه السلام برابر است؛ چراکه در ادامه کلام امام می خوانیم: «پس خدای را بر جان خود بترس، نایبنا نیستی که چشمانت بگشایند و نادان نیستی که چیزی به تو آموزند. راهها روشن است و نشانه های دین برپای» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴). بنابراین، منظور امام علیه السلام از این تعبیرها، این نیست که عثمان در علم و دانش و آگاهی به پایه امام می رسید، بلکه منظور، حوادثی است که رخ داده و عثمان زشتی ظلم و ستم و لزوم رعایت حقوق مردم را می دانست. نه تنها عثمان، بلکه افراد عادی نیز باخبر بودند. این مسئله از بدیهیات بود و به گفته ابن ابی الحدید، کودکان - تا چه رسد به عاقلان و بزرگسالان - صحیح و خطا را در آن می دانستند (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۳: ۲۶۳/۹).

۲-۳. عدم حضور فیزیکی ظالمان جهت انتقام

از دیگر اشکال های محتوایی که به گمان ایشان درستی برائت و لعن در خوانش شیعی را زیر سؤال می برد، همخوانی نداشتن مؤلفه های زمانی در فرازهای زیارت عاشورا است؛ چراکه در این زیارت آمده است: «إِنِّي حَرَبْتُ لِمَنْ حَارَبَكُمْ؛ من در جنگم با هرکه با شما جنگیده است». برقی در این باره می نویسد: جاعل، مدعی است که می خواهد با محاربان با حضرت سیدالشهدا علیه السلام - که صدها سال است نابود شده اند - بجنگد (برقی، بی تا (ب): ۴۶۴).

در پاسخ این اشکال گفته می شود اولاً این محاربه به معنای بیزاری جستن از مسیر و افراد باطلی است که آن ها از خود به یادگار گذاشته اند؛ چراکه در فرهنگ امامیه، راضی بودن به انجام فعلی گویا به منزله شراکت در آن است؛ هرچند زمان آن گذشته باشد (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۴). ثانیاً بروز و ظهور دیگر این محاربه در انتقام از دشمنان سیدالشهدا علیه السلام در رکاب امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر رجعت صورت خواهد گرفت. بنابراین، ادعای محاربه با قاتلان سیدالشهدا علیه السلام هیچ استبعاد علمی ندارد.

۳-۲-۳. ناترازی افراد مورد لعن

از دیگر اشکالات ادعایی بر نادرستی لعن در زیارت عاشورا، هم‌رتبه و در یک ردیف نبودن افراد مورد لعن در این زیارت است. برقی در کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول در این باره می‌نویسد:

زیارتنامه عاشورا شامل لعن بر معاویه و یزید و خلفای راشدین است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، جاعل در زیارت عاشورا، معاویه و یزید را هم ردیف ابوبکر و عمر قرار داده و به روی خود نیاورده که حضرت امیری که با معاویه جنگید، با خلفای راشدین بیعت فرمود و آن‌ها را یکسان نشمرد. من گمان ندارم که هیچ مسلمان منصفی - حتی اگر با ابوبکر و عمر کاملاً موافق نباشد - آنان را هم سنگ معاویه و یزید بداند (برقی، بی تا (ج: ۳۸۰).

در پاسخ این ادعا باید توجه داشت که به گواه تاریخ، پایه‌گذار جنایت‌هایی که به اهل بیت علیهم‌السلام روا شد، در سقیفه ریشه داشته و انحراف اصلی از آنجا شروع شده است. چنان‌که در منابع عامه می‌خوانیم سیدالشهدا علیه‌السلام در گودال قتلگاه فرمود: «وَاللّٰهُ قَتَلَنِيْ فُلَانًا وَ فُلَانًا» (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۳۴/۲). حضرت زینب علیه‌السلام در کنار پیکر غرق به خون برادر این‌گونه به درگاه الهی نجوا کرد: «بَابِيْ مِنْ اُصْحٰى عَسْكَرِهٖ فِىْ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ نَهْبًا؛ پدرم فدای آن‌که در روز دوشنبه، تمام هستی و سپاهش غارت و گسسته شد» (سید بن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۳۳)؛ اما دوشنبه، روز عاشورا نبود. پس چرا حضرت زینب علیه‌السلام به روز دوشنبه اشاره می‌کند؟ آری؛ دوشنبه وفات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و پایه‌گذاری سقیفه بوده است. جالب این‌که حتی دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام هم به این موضوع واقف بوده‌اند. بعد از واقعه کربلا، عبدالله بن عمر به یزید اعتراض کرد؛ اما یزید با خنده‌ای تعجب‌آمیز نامه او را چنین پاسخ داد:

... اما بعد، ای احمق! اگر این دفاع، گویی حق ما نبود، پدر تو این سنت (غصب حق) را برای ما گذاشت و حق را از اهلش گرفت» (مجلسی،

۱۴۰۳: ۳۲۸/۴۵).

به علاوه، موضوع جنگیدن حضرت با معاویه و نجنگیدن ایشان با خلفا، کاملاً متفاوت است. نجنگیدن حضرت امیر علیه السلام با خلفا، به معنای مقبولیت ایشان از سوی حضرت نیست، بلکه صبر بر مقام امامت و نداشتن یار بوده است؛ چراکه حضرت علی علیه السلام بارها مخالفت و اعتراض خویش را نسبت به خلفا بیان کرده است. در شورای شش نفره، تعیین خلیفه که از سوی خلیفه دوم پایه‌گذاری شده بود، ایشان سیزده سال خانه‌نشینی را بر قبول سنت شیخین ترجیح داد و این نشانه، به تنهایی برای عدم اعتبار خلفا نزد حضرت کفایت می‌کند.

۴-۲-۳. فراگیر نبودن ظالمان در برائت شیعی

از اشکالات محتوایی که به زعم آن‌ها بر برائت شیعی و لعن‌های زیارت عاشورا وارد است، عدم لعن مماشات‌کنندگان با ظالمان است. ایشان ادعا کرده‌اند چرا در کنار لعن ظالمان، به لعن مماشات‌کنندگانی مثل علمای امامیه که در دربار سلاطین بوده‌اند اشاره نشده است؟ برقی علمایی نظیر علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ بهایی، میرداماد، مجلسی و محقق کرکی را به جهت حضور در دربار سلاطین مستحق لعن دانسته است (برقی، بی تا (ب): ۴۶۴).

ایراد این اشکال‌ها به جهت چشم‌پوشی و عدم توجه به متن زیارت عاشورا است؛ چراکه در این زیارت، مماشات‌کنندگان و پیروان اهل ظلم تا آخرین نفر مورد لعنت قرار گرفته‌اند: «آخر تابع له علی ذلک». همچنین مگر همه سلاطین در زمره ظالمان هستند؟ ممکن است پادشاهی گناهان فردی داشته باشد؛ اما دلیل بر آن نیست که همه آن‌ها ظالم بوده و از لحاظ اعتقادی مشکل داشته باشند. به علاوه، بغض و دشمنی با علمای شیعه، در ابتکار عمل آن‌ها ریشه دارد که این‌گونه دشمنان شیعه را عصبانی کرده است. آری؛ عملکرد علما در دستگاه سلاطین، علل مختلفی مثل نشر و تبلیغ تشیع و خدمت به قشر ضعیف شیعه، جلوگیری از ظلم حاکمان بر مردم و نهایتاً از روی تقیه بوده است.

۳-۳. انتساب برائت به یهود

حیدرعلی قلمداران در کتاب راه نجات از شر غلات با استناد به رجال کشی ادعا می‌کند عده‌ای از دانشمندان گفته‌اند برائت از دشمنان حضرت امیر علیه السلام به عبدالله بن سبا یهودی منتسب بوده و از اینجا است که مخالفان شیعه می‌گویند اصل تشیع و رفض از یهودیت، اخذه شده است (قلمداران، بی تا (الف): ۱۶۹).

چنان‌که گذشت، برائت از دشمنان در آیات وحی ریشه داشته و برخلاف پندار انتساب برائت به یهود، می‌توان از این گزارش تاریخی این‌طور برداشت کرد که وجود چنین باوری در سده اول، نشان از اصالت آن داشته و نمی‌توان آن را ساخته و بدعتی در قرن‌های بعدی دانست. چنان‌که برخی ریشه لعن و برائت را ایده صفویه می‌دانند؛ اما گزارش‌های تاریخی خلاف آن را تأیید می‌کنند. در گزارشی آمده است: «أَنْتُمْ مَعَاشِرَ الرِّوَاظِ تَقْصِدُونَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ بِالطَّعْنِ عَلَيْهِمْ وَبِالْجُحُودِ لِمَحَبَّةِ النَّبِيِّ لَهُمْ». در قرن سوم، شیعیان اهل طعن و لعن مخالف بودند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۶۱/۲).

۳-۴. ضعف سند

از دیگر ادله انکار لعن از سوی سلفی‌گرایان ایرانی، ضعف راویان این دسته از احادیث و زیارت‌ها است. ایشان عموم ادعیه و زیاراتی که به نوعی از لعن دشمنان سخن گفته را به عدم توجه به سند و اخذ به قاعده «تسامح در ادله سنن» متهم کرده (برقی، بی تا (ج): ۳۸۰) و گاهی به بررسی سندی برخی راویان نیز پرداخته‌اند (قلمداران، بی تا (ب): ص ۶۵).

باید توجه داشت این جریان انحرافی با دیدگاهی نقادانه به محتوای احادیث، سعی در از بین رفتن هرچه بیشتر اعتبار میراث حدیثی شیعه داشته است. از نظر ایشان، مهم‌ترین مؤلفه در رد یک راوی - حتی اگر به کذب متهم نباشد - اخباری است که از طریق او نقل شده است (برقی، بی تا (ج): ۱۰۳). بنابراین، حتی اگر راویانی مثل ابوهاشم جعفری یا یونس عبدالرحمن که در اوج وثاقت هستند،



خبر مخالف باورهای ایشان را گزارش کرده باشند، باز هم مورد قبول این افراد نیست. این جریان با اتهام غلو و خرافی خواندن آنچه از معارف دین که به مذاق آنان خوش نیاید، روایات مخالف پندار خویش را کنار می‌گذارند. از این رو، بحث سند روایت با ایشان، به نتیجه نمی‌رسد.

۴. عوامل اثرگذار در انکار براءت

بعد از بازمینی ادله انکار لعن از سوی این جریان انحرافی، لازم است عوامل تأثیرگذار در برداشت چنین نظریه‌ای را بررسی کرد. مهم‌ترین مؤلفه‌ها در شکل‌گیری این دیدگاه در سه محور خلاصه می‌شود:

۴-۱. رویکرد امامتی

با توجه به گزارش‌هایی که از اندیشه امامتی سلفی ایرانی می‌خوانیم، این جریان امامت منصوصه الهی شیعی را نپذیرفته است و امر آن را «واگذار به شورا» تعریف کرده‌اند (موسوی، ۱۴۰۲: ۵۹). از این رو برخلاف امامیه، غاصبان و مخالفان این حق را مستحق ذم و براءت نمی‌دانند. بازتاب این نگاه باطل در مسئله براءت، تأثیر گذاشته و باعث دور شدن ایشان از براءت در نگاه شیعی شده است. برقی در این باره می‌نویسد:

بدان که در زمان ما کسی پیدا نمی‌شود با علی علیه السلام دشمن یا منکر دوستی و ولایت او باشد و آن حضرت را الگو نداند؛ درحالی که در اعمال و ادعیه منسوب به عید غدیر، پرتکرار، کسانی که منکر ولایت علی علیه السلام باشند را لعن و نفرین کرده است؛ در صورتی که کسی منکر قضایای غدیر نیست و همه می‌دانند رسول خدا صلی الله علیه و آله در غدیر خم به دوستی حضرت امیر علیه السلام توصیه فرموده، ولی این نویسندگان می‌خواهند به زور و با جعل روایات، خلافت بلافصل علی علیه السلام را اثبات کنند! در صورتی که خود حضرت امیر علیه السلام و دوست دارانش مدعی خلافت منصوصه الهیه نبودند (برقی،

بی تا (ب): ۴۰۹)

جریان سلفی‌گری ایرانی، بحث و نظر در رابطه با غدیر را بی‌فایده دانسته و قائل است تأکید و اصرار بر آن، صدها سال پس از دوران خلفای راشدین، هیچ نفعی برای مسلمانان زمان ما ندارد و در این زمانه که بین مسلمانان تفرقه ایجاد شده و پیروان هر مذهب با پیروان مذاهب دیگر دشمنی دارند و مسلمانان در کمال ضعف به سر می‌برند و از ملت‌های دیگر عقب مانده‌اند، اصرار بر اثبات خلافت زید یا عمرو به چه کار می‌آید؟ (ر.ک: همان: ۳۹۳). هواداران این نظریه، مدعی هستند که حضرت علی علیه السلام خود را از ابوبکر و سایرین برای اداره امور مسلمانان شایسته‌تر می‌دانسته است؛ اما به سبب مسائلی، حق شخصی خود را کنار گذاشت و بر آن اصرار نورزید و با کمال از خودگذشتگی، با ابوبکر بیعت و مشروعیت او را کامل کرد (برقی، بی‌تا (ج: ۳۸۵). برای پاسخ به ادعاهای این جریان در حوزه امامت، به کتاب نقد اندیشه سلفی‌گری ایرانی «امامت» مراجعه کنید.

۲-۴. رویکرد سیاسی

ظهور تفکر سلفی‌گری ایرانی را می‌توان در اوایل دوران قاجار جست‌وجو کرد. بروز این تفکر با دوران مشروطه‌خواهی و بیان نظریات نواندیش در حوزه دین و سیاست هم‌زمان بود. ریشه رجوع به قرآن در آن زمان را می‌توان به دلیل ضعف دولت‌های اسلامی دانست که هریک از آن‌ها، مستعمره کشوری استعماری بودند. در این میان، برخی عالمان نواندیش، ندای وحدت بین مسلمانان را سر داده و سبب ضعف و سیه‌روزی مسلمانان را عدم وحدت بین امت اسلامی دانستند و عامل اصلی این تفرقه را وجود اختلافات مذهبی و فرقه‌گرایی دانستند. این عالمان تنها راه برای ایجاد فضای تفاهم و وحدت بین مسلمانان را بازگشت به قرآن و سیره سلف صالح و تعالیم آن معرفی کردند. ایجاد جریان سلفی‌گری در ایران، با این رویکرد کلید خورد و افرادی مانند شیخ هادی نجم‌آبادی و شاگردان وی، با این نظریه گام اصلی را به سمت تفکر قرآن‌بستگی برداشتند.

برقی در این باره می‌نویسد:

با این که اسلام بر وحدت و اتحاد مسلمانان تأکید شدید نموده، نمی دانم چرا این نویسندگان این قدر بر ایجاد تفرقه و فاصله میان مسلمانان اصرار دارند؟ (برقی، بی تا (ب): ۴۱۸)

همچنین در مقدمه کتاب شاهراه اتحاد می خوانیم:

اما از پیروان و داعیان شیعه اثناعشری، مخلصانه و مجدانه خواهشمندیم برای تحقق وحدت واقعی بین مسلمانان، از لعنت و نفرین صحابه رسول الله ﷺ دست بردارند و از تبلیغ منفی و منحرف کردن اهل سنت صرف نظر کنند تا همه امت اسلامی بتواند در مقابل دشمنان اسلام محکم و استوار بایستد و از مقدسات اسلامی دفاع کند. در تبیین و روشنگری پیرامون این رویکرد سیاسی گفته می شود از دیرباز سخن راندن از اتحاد میان فرقه های اسلامی، مخالفان و موافقان خویش را داشته است. برخی چنان افسارگسیخته بر طبل وحدت کوبیده که حتی به لگدمال شدن باورهای خویش راضی شده اند. تاریخ مرجئه شیعه یا مقصره، خود گواه بر این مدعا است. این جریان انحرافی به جهت پیش برد اهداف خویش در مقابله با فساد بنی امیه، با پذیرش افضلیت امام علی علیه السلام، خلافت خلفای نخستین را هم می پذیرد و در عمل، برای پندار سنیان در مسئله امامت و خلافت، تن پوشی از اعتقاد شیعه ارائه می دهد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۵: ۴۴۱).

در عصر حاضر سلفی گرایان ایرانی با پیمودن همان مسیر، به گمان خویش نسخه جدیدی را برای وحدت و هم گرایی پیچیده اند که به حذف عنصر امامت انجامیده است. آری؛ سیاست جذب حداکثری به هر قیمتی حتی به کنار گذاشتن مهم ترین باورها!

تبیین دقیق اقسام وحدت، گامی اساسی در فهم صحیح این مقوله به شمار می آید و ما را از خلط مفهومی و برداشت های ناصواب بازمی دارد. مفاهیم وحدت و هم گرایی، بسته به قلمرو تحقق، صورت های گوناگونی می یابند که از جمله مهم ترین

آن‌ها می‌توان به وحدت اجتماعی، سیاسی و مذهبی اشاره کرد. در این میان، وحدت اجتماعی نخستین سطح از وحدت است که شواهد و مستندات آن در منابع معتبر فریقین، قابل اثبات و پیگیری است. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، جلب مودت مخالفان، اتحاد و انسجام اسلامی در میان مسلمانان همواره مطلوب معارف و آموزه‌های دین و بزرگان دین بوده است؛ چنان‌که شواهد آن در زندگی رسول خدا و امیرمؤمنان علیه السلام مشاهده می‌شود. وحدت سیاسی نیز گونه دیگری از وحدت است که با چنگ زدن به ریسمان الهی و کنار گذاشتن تفرقه ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران: ۱۰۳) به دست می‌آید؛ به گونه‌ای که باید در برابر دشمنان اسلام تحت لوایی واحد در صفوف متحد از کیان اسلام دفاع کرد؛ همان‌طور که امیرمؤمنان علیه السلام در جریان فتوحات به کسانی که حتی به ایشان ظلم کرده بودند، مشورت و راهنمایی داده است.

هیچ عقل سلیم و دلیل شرعی نه تنها با این دو وحدت مخالفتی ندارد، بلکه همواره به آن راهنما بوده است؛ اما آنچه برای بسیاری از ساده‌اندیشان توهم ایجاد کرده، وحدت عقیدتی است. به این معنا که به جهت اتحاد و یکدلی از باورهای خود عقب‌نشینی کرده و برای خشنود شدن اکثریت، اقلیت دست از اعتقادات خود شسته و به عبارتی، هم‌رنگ جماعت شد. این پندار، هم از نگاه قرآن و روایات و هم از نظر اندیشمندان اسلامی مردود است. قرآن کریم خطاب به رسول گرامی می‌فرماید: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (بقره: ۱۲۰)؛ یعنی پیامبر گمان مکن که با عقب‌نشینی از برخی اعتقادات، دشمنان از تو راضی شده و دست از مخالفت با تو برمی‌دارند. ایشان تا تو را کاملاً تابع خود نبینند، دست از تو و اهل ایمان برنخواهند داشت. بنابراین، کسانی که با پندار عقب‌نشینی از اعتقادات، گمان کرده که راهی برای اتحاد پیدا یافته‌اند، در حقیقت به سرابی بیش دست نیافته و خسران دنیا و آخرت را برای خویش رقم زده‌اند.

بنیان‌گذار کبیر انقلاب اسلامی در وصیت‌نامه الهی-سیاسی خود در این باره (قریب به این مضامین) می‌گوید:

طبق دستور اهل بیت علیهم السلام باید بر تمامی ستمگران و غاصبان حق آنان مثل بنی امیه ملعون از صدر اسلام تا روز قیامت لعن فرستاد و باید این لعن را زنده نگه داشت. بر همه واجب است در تمام مجالس عمومی و مراسم مذهبی به طور کوبنده فجایع و جنایات دشمنان اهل بیت علیهم السلام از صدر اسلام تا به امروز بیان شده و بعد، به آنان لعنت فرستاده شود (خمینی، ۱۳۶۸: بخش ۲).

۳-۴. نظریه عدالت صحابه

با توجه به گزارش‌های موجود درباره نگاه جریان سلفی ایرانی به مقوله عدالت صحابه، باید اثرگذاری این اندیشه در برائت و لعن بررسی شود. این جریان به چند مؤلفه کلی درباره صحابه باور دارد که تمام ادعاهای ذیل، در کتاب نقد اندیشه سلفی‌گری ایرانی «امامت» به چالش کشیده شده است.

ابتدا این‌که حق هیچ تحقیق و تفحصی درباره صحابه وجود ندارد. به علاوه، صحابه هیچ کوتاهی در حق امیرمؤمنان علیه السلام نداشته‌اند. عدم ارتداد و کفر صحابه و مرجعیت علمی ایشان در معارف دین، از دیگر ادعاهای این جریان درباره یاران پیامبر صلی الله علیه و آله است. از دیگر ادعاهای عجیب ایشان، این است که در میان صحابه، هیچ اختلاف و ناسازگاری وجود نداشته و ایشان مصداق «صادقین» در قرآن و اسوه‌های هدایت هستند (موسوی، ۱۴۰۲: ۱۷۷). خروجی چنین نگاهی به همه صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله بااطمینان، خط بطلانی بر برائت و دوری جستن از ایشان خواهد شد. از این‌رو، نقد نظریه عدالت صحابه اثر غیرقابل انکاری در تجدیدنظر ایشان به مسئله برائت خواهد داشت.

۵. نتیجه‌گیری

جریان سلفی ایرانی، برائت و لعن تعریف شده در باور امامی مذهب را ساختگی پنداشته و تنها لعن غلات در منظومه برائتی ایشان تعریف می‌شود. همچنین اتهام بیزاری شیعه از تمام صحابه و یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله در بسیاری از آثار ایشان

گزارش شده است. از مهم‌ترین ادله انکار لعن از سوی این جریان تجدیدنظرطلب، در مخالفت این مقوله با قرآن و مخالفت قرآن با مصادیق لعن شده نمود می‌یابد. بررسی‌ها نشان داد نه تنها قرآن مخالفتی با لعن و برائت نداشته، بلکه طبق ضوابطی از آن حمایت کرده و به آن دستور داده است. اشکالات محتوایی، انتساب به یهود و ضعف سند از دیگر ادله مخالفت با لعن بود که تک‌تک آن‌ها بررسی و نقد شد. همچنین در پایان، عوامل تأثیرگذار در برداشت نگاه منفی‌گرا نسبت به برائت در خوانش شیعی از سوی این جریان انحرافی مورد بازبینی قرار گرفت و مشخص شد این دیدگاه برگرفته از نگاه امامتی، سیاسی و نظریه عدالت صحابه است.

ممکن است بتوان ادعا کرد انکار باور برائت از نقطه اشتراکات تمام جریانات انحرافی است که جریان سلفی ایرانی نیز از آن بی‌بهره نبود. به علاوه، این جریان با بهره‌گیری از سه حوزه مختلف مثل نقد محتوایی، اعتبارسنجی سندی و نقد تاریخی به مصاف باور برائت آمده که در مقایسه با سایر مخالفان، در نوع خود بی‌نظیر است. افزون بر آن، ادله انکار لعن از سوی جریان سلفی ایرانی ناتمام بوده و از اتقان و اعتبار این خوانش شیعی از برائت نکاهیده و عدم توجه دقیق و درک عمیق آیات، از علل مهم سوء برداشت ایشان در مسئله برائت بوده است. اندیشه برائتی سلفی ایرانی کاملاً به باور برائت در مرجئه شیعه یا همان بتریه شباهت داشته و نسخه ارائه شده از سوی این جریان، در پایه‌گذاری وحدت، ناکارآمد و مخالف دستور قرآن بوده و پیروی از این تفکر، پیامدهای سوئی را در پی خواهد داشت؛ چنان‌که برخی جریان‌های تقریبی معاصر نیز که -به صورت خوش‌بینانه- بانگ دلسوزی و نوای وحدت سر می‌دهند، دچار تفریط شده و از اعتقادات امامیه هزینه می‌کنند.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

* صحیفه سجادیه.

۳۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۶۳ش)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه

آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.

۳۴. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۵ش)، «مرجئه شیعه»، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه،

قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

۳۵. برقی، سید ابوالفضل (بی تا (الف))، تابشی از قرآن، بی جا: نسخه موجود در تارنمای

کتابخانه عقیده.

۳۶. _____ (بی تا (ب))، تضاد مفاتیح با قرآن، بی جا: نسخه افست موجود

در کتابخانه بنیاد جعفری.

۳۷. _____ (بی تا (ج))، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، نسخه موجود

در تارنمای کتابخانه عقیده.

۳۸. خمینی، سید روح الله (۱۳۶۸ش)، وصیت نامه الهی سیاسی، قم: مؤسسه نشر و آثار

امام خمینی رحمته الله.

۳۹. خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۲۳ق)، مقتل الحسین علیه السلام، قم: مؤسسه انوار الهدی.

۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق

صفوان عدنان، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.

۴۱. سید بن طاووس، علی (۱۳۴۸ق)، الالهوف فی قتلى الطوف، تهران: نشر جهان.

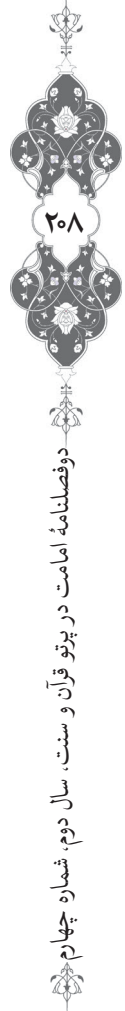
۴۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، بیروت: دارالمعرفه

للطباعة والنشر.

۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۶ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: چاپخانه

حیدریه.

۴۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.



۴۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

۴۶. _____ (۱۳۶۴ش)، تهذیب الأحکام، تحقیق و تعلیق السید حسن الموسوی الخرسان، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۷. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۱۵ق)، الإصابه فی تمییز الصحابه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴۸. فرمہینی، محمد (۱۴۰۳ش)، «قلب های برائت در سیرہ اهل بیت (علیہ السلام)»، فصلنامہ امامت در پرتو قرآن و سنت، دورہ ۱، شماره ۲، ص ۲۱۹-۲۳۹.

۴۹. قلمداران، حیدرعلی (بی تا (الف))، راه نجات از شر غلات، نسخه موجود در تارنمای کتابخانہ عقیدہ.

۵۰. _____ (بی تا (ب))، زیارت و زیارتنامہ، نسخه موجود در تارنمای کتابخانہ عقیدہ.

۵۱. _____ (بی تا (ج))، شاہراہ اتحاد، نسخه موجود در تارنمای کتابخانہ عقیدہ.

۵۲. قمی، علی ابن ابراہیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.

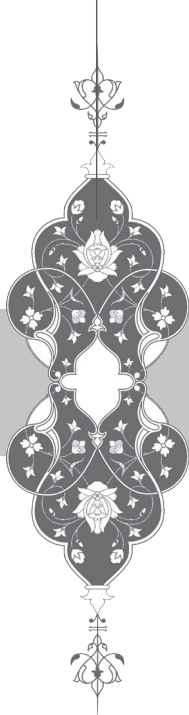
۵۳. مؤدب، سیدرضا و تصدیقی شاہرضایی، علی (۱۳۹۳ش)، «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن بہ قرآن، قرآنیان شیعه»، پژوهش دینی، شماره ۲۹.

۵۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربی.

۵۵. موسوی، سید محمد مهدی (۱۴۰۲ (الف))، نقد اندیشہ سلفی گری ایرانی (امامت)، قم: نشر معارف اهل بیت الطاہرین (علیہ السلام).

۵۶. _____ (۱۴۰۲ (ب))، «آسیب شناسی غلوپژوهی در اندیشہ سلفی گری ایرانی»، فصلنامہ تحقیقات کلامی، شماره ۴۱.

۵۷. _____ (۱۳۹۸ش)، «نقد عدالت صحابه در اندیشہ سلفی ایرانی»، فصلنامہ کلام و ادیان، شماره ۱، ص ۵۶.



An Introduction to the Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in *Abaqat al-Anwar*

Ali-Asghar Parsa-Moqaddam¹

Introduction

In recent decades, methodology has become one of the main areas of transformation in the humanities and religious studies. In the field of Imamate studies, most research has focused on the content of Qurʾanic verses and traditions and on rational arguments, whereas the “how” of argumentation, the logic underlying the validation of traditions, and the methodological framework employed by scholars who defended the doctrine of Imamate have received comparatively little independent attention. Re-examining a legacy such as *Abaqat al-Anwar* by Allamah Mir Hamid Husayn—which represents the culmination of the theological-hadith-oriented tradition—can provide a more precise picture of the capacities of Imami theology to establish the Imamate of Ahl al-Bayt in the face of Sunni critiques and later movements such as Wahhabism.

The present dossier focuses on “the methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in *Abaqat al-Anwar*” and seeks to reconstruct and formulate part of the methodological framework embedded in this work through lexical, exegetical, semantic, hadith, and rijal analysis. Accordingly, before introducing the articles, the conceptual framework of method and methodology is first explained. A concise biographical and intellectual profile of the Allamah and *Abaqat* is then presented to provide the context necessary for understanding the position of the articles in this dossier. This is followed by an explanation of the significance and prospects of this study in contemporary Imamate research.

It should be noted that methodological studies concerning *Abaqat al-Anwar* and other works of Allamah Mir Hamid Husayn have been conducted over several years by the “Methodology Group” of the Imamate Research Institute, commissioned by the International Congress of Allamah Mir Hamid Husayn. The outcome of this project is the compilation of a series of works and monographs under the title “The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn.” The articles in this

1. Assistant Professor, Imamate Research Institute, International Imamate Foundation, Qom, Iran / Scientific Secretary of the Dossier.

scholarly dossier constitute part of the achievements of this research program.

1. Conceptual Explanation of Method and Methodology

The word “method” in English is derived from *meta*, meaning “beyond,” and *odes*, meaning “path” or “road” (Soveh, 2008: 254). In Arabic, the term *manhaj* is commonly used, while in Persian “روش” is used for method, and “روش‌شناسی” or *manhajiyya* is generally used for methodology (Azhari, 1421: 6/41). Researchers have provided various definitions of “method” (Blikie, 1395: 29–31). In some definitions, method is regarded as a means of acquiring knowledge; in others, it is understood as a rational mental process for knowing reality (Haqiqat, 1385: 42). In an integrative definition, method is the path that individuals follow in pursuit of knowledge (Parsania, 1388: 40) and the procedure researchers choose in scientific inquiry (ibid.: 11). Some have also defined method as “the precise manner of approaching the world in order to understand it more deeply” (Sayer, 1388: 13). The common denominator of these views is that method consists of a set of processes, rules, tools, and techniques that guide the researcher in discovering unknowns and attaining knowledge (Sarukhani, 1393: 1/24). Within this framework, by “the methodology of Allamah Mir Hamid Husayn” we mean “the study and analysis of the processes, rules, tools, and techniques that he employed to establish and explain the Imamate, particularly in *Abaqat al-Anwar*.” This meaning is also consistent with the scientific use of *methodology*, namely a second-order perspective in which the methodologist, rather than directly producing content, examines the modes of argumentation, the manner of using sources, and the logic underlying a scholar’s validation of evidence.

2. Allamah Mir Hamid Husayn and the Position of *Abaqat al-Anwar*

Historically, Imamate studies within Imami thought have generally been based on two principal traditions: the theological tradition, characterized by rational and demonstrative discourse, and the hadith tradition, centered on Qurʾanic and narrational texts. Until the fifth and sixth centuries, Imami theological literature was largely shaped within the framework of Muʿtazilite rationalism. From the sixth century onward, however, with the dominance of Ashʿari, Salafi, and traditionist discourse in the Sunni world, a gap emerged between the theological language of the Shiʿa and the new text-centered logic of its opponents. In such a context, the hadith-oriented approach to Imamate acquired renewed significance—an approach capable both of explaining Imamate within Shiʿa thought and, at the comparative level, of engaging in debate by relying on Sunni sources and hadith principles. Although in the contemporary period works such as *al-Ghadir* by Allamah Amini and the writings of Sayyid Sharaf al-Din continued this path, the turning point in formulating a vast and coherent comparative-hadith project on Imamate should be sought earlier, in the Lucknow school and particularly in the person of Allamah Mir Hamid Husayn.

Through generational continuity and collective scholarly work in Imamate studies, the Lucknow school established a research system whose culmination



appeared in the encyclopedic work *Abaqat al-Anwar fi Imamāt al-A'immat al-Athar*. *Abaqat* is not merely an occasional response to *Tuhfa-yi Ithna Ashariyya*; rather, it is the largest comparative hadith project in the history of Imami thought concerning the Imamate. In this project, the theological and hadith heritage of the Shi'a was reorganized in a new form, while rijal, isnad, semantic, lexical, and exegetical arguments were employed within the framework of principles accepted by Sunnis.

To understand this methodological transformation, knowledge of the scholarly life and intellectual foundations of the author of *Abaqat* is essential, since its methodological framework generally reflects the Allamah's scholarly and educational trajectory. Sayyid Mahdi, Abu al-Zafar, known as "Mir Hamid Husayn," was born on 5 Muharram 1246 AH into a scholarly family belonging to the Sayyid lineage, with a genealogy tracing back through twenty-seven intermediaries to Imam Musa ibn Ja'far. From 1252 AH, he learned reading and writing from Shaykh Karam Ali and studied the preliminary sciences with his father, Mufti Muhammad Quli, until approximately the age of fourteen. He subsequently studied *Maqamat al-Hariri* and the *Diwan* of al-Mutanabbi with Sayyid Barakat Ali, *Nahj al-Balagha* with Sayyid Muhammad Abbas Shushtari, the rational sciences with Sayyid Murtada, the second son of Sultan al-Ulama, and part of the works of usul and fiqh with him and Sayyid al-Ulama.

After the death of Mufti Muhammad Quli, he continued his studies while simultaneously working to revive his father's works. The publication of *al-Futuhat al-Haydariyya*, the Persian treatise *Taqiyya*, *Sayf Nasiri dar Radd-e Bab-e Avval-e Tuhfa-yi Ithna Ashariyya*, and *Tashyid al-Mata'in li-Kashf al-Dagha'in* were among his most important works during this period. Alongside these, the Allamah authored independent works such as *Istiqsa' al-Afham wa Istifa' al-Intiqam*, *Shawariq al-Nusus fi Takdhib Fada'il al-Lusus*—which, according to the author himself, was unparalleled in its genre—*al-Adb al-Battar fi Naqd al-Tamassuk bi-Ayat al-Ghar*, *Asfar al-Anwar*, *Asna al-Wasa'il*, *Ifham Ahl al-Mayen*, *al-Najm al-Thaqib*, and *al-Durar al-Saniyya*. These works portray him as a distinguished theologian, a critical hadith scholar, and a jurist of independent judgment.

Abaqat al-Anwar is structured around three principal sections: the general section (foundations and introduction), the first *manhaj* (Qur'anic verses), and the second *manhaj* (traditions). The general section critiques six fundamental disputed issues concerning Imamate and the theological presuppositions of Dehlawi. The first *manhaj* examines verses concerning wilayah, purification, affection, mutual imprecation, warning, "Wa qifuhum," and "al-sabiqun" through the lens of Sunni sources. The second *manhaj* addresses twelve traditions disputed by Dehlawi, including the traditions of Ghadir, Manzilat, Wilayah, Tashbih, Nur, Tayr, Thaqalayn, and Madinat al-'Ilm, and provides a detailed defense of their chains of transmission and their indication of the Imamate of Ahl al-Bayt. The widespread reception of the work among scholars, the writing of twenty-seven commendatory introductions, and its abridgements and adaptations into Arabic, such as *al-Thamarat fi Talkhis al-Abaqat* by Sayyid Muhsin Nawab Rizvi, *Fayd al-Qadir* by Muhaddith Qummi, and *Nafahat al-Azhar* by Sayyid Ali Milani,



demonstrate its exceptional position in the Shi'a theological and hadith tradition. Therefore, understanding *Abaqat* without attention to the “how” of the Allamah’s work—that is, the lexical, exegetical, hadith, and rijal network that supports his arguments—would be incomplete. The present dossier seeks to reconstruct this methodological network as far as possible.

3. Analytical Introduction to the Articles in the Dossier

The present scholarly dossier consists of five articles, each examining one dimension of Allamah Mir Hamid Husayn’s methodological framework and, taken together, presenting a multidimensional picture of his method in *Abaqat al-Anwar*.

3.1. The Lexical Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in *Abaqat al-Anwar*

This article examines the lexical dimension of the methodology of *Abaqat*. Using a descriptive-analytical method and relying on the volumes of the work, the author demonstrates that a significant portion of Mir Hamid Husayn’s responses to the objections of Shah ‘Abd al-‘Aziz Dehlawi concerns the analysis of the meanings of words and the lexical implications of traditions relating to Imamate. The article distinguishes between two levels: a “traditional method,” involving reference to authoritative dictionaries and the views of linguists, and an “ijtihadi method,” involving Qur’anic and hadith usage of terms, reliance on context and internal indicators, and linguistic intuitions attributed to the Companions. It concludes that lexical analysis was not a peripheral matter for the Allamah but one of the principal foundations of semantic analysis and the validation of traditions.

3.2. The Methodology of Employing the Understanding of the Companions in Assessing the Meaning of Hadith, Based on *Abaqat al-Anwar*

The second article examines the understanding of the Companions as one of the most important extratextual forms of evidence in interpreting hadith. According to Sunni principles of hadith jurisprudence, the Companions’ understanding of Prophetic traditions holds a special position and can be instrumental in theological disputes. The author demonstrates that in *Abaqat*, Mir Hamid Husayn, through extensive examination of Sunni sources, employs reports concerning the Companions’ understanding through five distinct approaches: four approaches—verbal and behavioral reactions, consistency between belief in the hadith and the Companions’ understanding, and their understanding of linguistic structure—serve to strengthen the indication of traditions concerning Imamate, while one approach critically examines the interpretation offered by a Companion. Thus, the use of the Companions’ understanding in *Abaqat* is reconstructed as a systematic tool for assessing textual meaning.



3.3. The Exegetical Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn from a Structuralist Perspective

The third article examines the exegetical process employed by the author of *Abaqat* in relation to verses concerning Imamate. Focusing on verses such as those concerning wilayah, purification, and mutual imprecation, the author demonstrates that the Allamah's exegetical method can be distinguished into two approaches: "structural" and "contextual." The article focuses on the structural approach, in which the meaning of a verse is determined on the basis of the internal structure of the text, lexical and syntactic levels, polysemy, and semantic relations, while external context and traditions related to the verses are introduced as supporting evidence. According to the article's findings, *Abaqat*, in addition to its hadith dimension, rests upon a semantic framework for interpreting verses concerning Imamate.

3.4. The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Authenticity of Traditions on Imamate

The fourth article addresses the core of the hadith work in *Abaqat*: the manner in which the authenticity of traditions concerning Imamate is established within an environment of sectarian dispute. By extracting numerous examples from the work, the author formulates the Allamah's method around five dimensions: "foundational authenticity" (rijal and isnad analysis according to Sunni principles), "acknowledgment-based authenticity" (reference to the admissions of scholars), "argumentative authenticity" (reliance on a tradition in the context of argumentation), "descriptive authenticity" (the inclusion of a tradition in the context of reporting), and "analogical authenticity" (extending a judgment of authenticity from comparable chains of transmission). This model demonstrates that the Allamah, through the precise combination of transmitted evidence and methodological principles, presented a comprehensive system of criteria for hadith authenticity.

3.5. The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Reliability of Narrators

The fifth article highlights the rijal and isnad dimensions of the methodology of *Abaqat*. Given that, in the Sunni approach, reliance on a tradition requires establishing the narrator's integrity and precision, the author demonstrates that the Allamah operates at two levels in this work: "specific authentication" and "general authentication." In specific authentication, he employs criteria such as reputation, widespread attestation, and explicit declarations by scholars who assess narrators. In general authentication, he evaluates the reliability of narrators on the basis of personal characteristics (being a Companion or Successor), presence in the chains of authoritative works such as the *Sahihayn* and Musnads, modes of transmission (narrating from trustworthy teachers and Ahmad ibn Hanbal's attention to the narrator's hadith), and their position in chains whose authenticity has been established. The article demonstrates that



rijal-based validation in *Abaqat* is a structural component of its defense of Imamate rather than a secondary supplement.

3.6. Conclusion

Taken together, these five articles reveal the methodological system of *Abaqat al-Anwar* across five layers: lexical analysis, the understanding of the Companions, exegesis, hadith authenticity, and narrator reliability. The work thus transcends the level of a mere refutation and becomes a model for comparative hadith and theological studies within Imami thought.

4. Significance and Prospects of Methodological Studies in Imamate Research

Analyzing the methodology of Allamah Mir Hamid Husayn has several important implications for contemporary Imamate studies:

1. Creating a foundation for innovation: A precise understanding of the strengths and shortcomings of the methodological framework of *Abaqat* makes it possible to develop new models in Imamate research.

2. Providing an educational model for Imamate studies: This dossier clearly demonstrates how one can move beyond merely transmitting arguments toward analyzing the methods through which those arguments are constructed.

3. Contributing to the coherence of Imamate discourse: By methodologically reconstructing *Abaqat*, this dossier contributes to strengthening the coherence of Imamate studies amid diverse approaches and provides a common language for dialogue with the Sunni hadith-oriented world.

4. Offering a reference framework: By presenting precise criteria for validating traditions concerning Imamate, this study can provide a reference framework for scholarly engagement with Wahhabi and Ahl al-Hadith critiques.

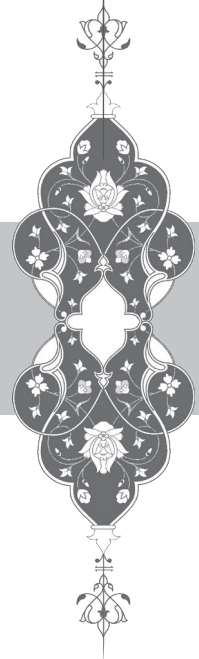
5. Covering the broad range of the Allamah's methodology: Distinguishing between substantive knowledge—for example, establishing the wilayah of Imam Ali in the Hadith of Ghadir—and methodological knowledge—the manner of argumentation, chain assessment, and semantic analysis—demonstrates that the Allamah's methodology has a capacity extending beyond a single case and can be applied to a wide range of issues in Imamate studies. Accordingly, the methodological rereading of *Abaqat al-Anwar* is a step toward renewing the language and logic of Imami theology in confronting contemporary challenges.



References

1. Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH), *Tahdhib al-Lughah*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
2. Blikie, Norman (1395 SH), *Research Paradigms in the Humanities*, trans. Seyyed Hamidreza Hosseini, Mohammad-Taqi Iman, and Seyyed Masoud Majedi, Tehran: Research Institute for Hawzah and University.
3. Parsania, Hamid (1388 SH), "Methodology of the Human Sciences from an Islamic Perspective," *Ayar-e Pazhuhash*, no. 2, pp. 39–54.
4. Hasani, Sharif Abd al-Hayy (n.d.), *Nuzhat al-Khawatir wa Bahjat al-Masami wa al-Nawazir*, Hyderabad: Matba'at Majlis-Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyya.
5. Haqiqat, Seyyed Sadeq (1385 SH), *Methodology of Political Science*, Qom: Mofid University.
6. Sarukhani, Baqer (1393 SH), *Research Methods in the Social Sciences*, Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
7. Sayer, Andrew (1388 SH), *Method in Social Science: A Realist Approach*, trans. Emad Afroogh, Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
8. Soveh, Thomas (1387 SH), *Dictionary of Social and Economic Terms*, trans. Khalil Maleki, Tehran: Jalal.
9. Sadr al-Afazil, Murtada Husayn (1374 SH), *Matla' al-Anwar*, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
10. Tabataba'i, Abd al-Aziz (1415 AH), *al-Ghadir fi al-Turath al-Islami*, Qom: Nashr al-Hadi.
11. Lakhnawi, Mir Hamid Husayn (1384 SH), *Shawariq al-Nusus*, Qom: Dalil Ma.
12. Lakhnawi, Mirza Muhammad Mahdi (n.d.), *Takmilat Nujum al-Sama' fi Tarajim al-Ulama'*, Qom: Maktabat Basirati.





درآمدی بر روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در عبارات الأنوار

علی اصغر پارسا مقدم^۱

مقدمه

روش‌شناسی در دهه‌های اخیر به یکی از محورهای اصلی تحول در علوم انسانی و مطالعات دینی بدل شده است. در حوزه امامت‌پژوهی، تمرکز غالب پژوهش‌ها بر محتوای آیات و روایات و بر استدلال‌های عقلی بوده است؛ درحالی‌که «چگونگی» استدلال، منطق اعتباربخشی به روایت و دستگاه روشی عالمانی که از امامت دفاع کرده‌اند، کمتر به‌طور مستقل موضوع مطالعه قرار گرفته است. بازخوانی میراثی مانند عبارات الأنوار علامه میرحامد حسین - که نقطه اوج سنت رویکرد کلامی - حدیثی به شمار می‌آید - می‌تواند تصویر دقیق‌تری از ظرفیت‌های کلامی امامیه برای اثبات امامت اهل بیت (علیهم‌السلام) در مواجهه با نقدهای اهل سنت و جریان‌های متأخر مانند وهابیت ارائه کند.

پرونده حاضر با تمرکز بر «روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در عبارات الأنوار» در پی آن است با تکیه بر تحلیل لغوی، تفسیری، دلالت‌سنجی، حدیثی و رجالی بخشی از دستگاه روش‌شناسانه نهفته در این اثر را بازسازی و صورت‌بندی کند. ازاین‌رو، پیش از معرفی مقالات، نخست چارچوب مفهومی روش و روش‌شناسی تبیین می‌شود؛ سپس شناخت‌نامه‌ای فشرده از علامه و عبارات ارائه خواهد شد تا زمینه فهم

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org



۱. استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران / دبیر علمی پرونده.

جایگاه مقالات این پرونده فراهم شود. پس از آن به تبیین اهمیت و افق‌های این مطالعه در امامت پژوهی معاصر پرداخته می‌شود.

شایان ذکر است مطالعات روش‌شناختی دربارهٔ عبقات الأنوار و دیگر آثار علامه میرحامد حسین طی چند سال در «گروه روش‌شناسی» پژوهشکدهٔ امامت به سفارش کنگرهٔ بین‌المللی علامه میرحامد حسین در حال انجام است. حاصل این طرح، تدوین مجموعه‌ای از آثار و تکیه‌نگاری‌ها ذیل عنوان «روش‌شناسی علامه میرحامد حسین» است و مقالات این پروندهٔ علمی، بخشی از دستاوردهای این برنامهٔ پژوهشی به شمار می‌آید.

۱. تبیین مفهومی روش و روش‌شناسی

واژهٔ «روش» معادل method در زبان انگلیسی است که از meta به معنای «فراتر» و odes به معنای «راه» یا «جاده» ساخته شده است (سویه، ۱۳۸۷: ۲۵۴). در عربی غالباً «منهج» و در فارسی «روش» و برای methodology معمولاً «روش‌شناسی» یا «منهجه» به کار می‌رود (ازهری، ۱۴۲۱: ۴۱/۶).

پژوهشگران تعریف‌های متعددی از «روش» ارائه کرده‌اند (بلیکی، ۱۳۹۵: ۲۹-۳۱). در برخی تعریف‌ها، روش ابزار کسب معرفت دانسته شده است؛ در برخی دیگر، فرایندی عقلانی در ذهن برای شناخت واقعیت (حقیقت، ۱۳۸۵: ۴۲)؛ در تعریفی تلفیقی، روش مسیری است که افراد در جهت تحصیل معرفت می‌پیمایند (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۴۰) و روالی که محققان در پژوهش علمی برمی‌گزینند (همان: ۱۱). برخی نیز روش را «شیوهٔ دقیق نزدیک شدن به عالم برای فهم عمیق‌تر آن» دانسته‌اند (سایر، ۱۳۸۸: ۱۳). براینده این دیدگاه‌ها آن است که روش، مجموعه‌ای از فرایندها، قواعد، ابزارها و فنونی است که پژوهشگر را در مسیر کشف مجهولات و رسیدن به معرفت هدایت می‌کند (ساروخانی، ۱۳۹۳: ۲۴/۱). در این چارچوب، مراد ما از «روش‌شناسی علامه میرحامد حسین» عبارت است از: «مطالعه و تحلیل فرایندها، قواعد، ابزارها و فنونی که او برای اثبات و تبیین امامت، به‌ویژه در عبقات الأنوار به کار گرفته

است». این معنا با کاربرد علمی methodology نیز هماهنگ است؛ یعنی نگاهی درجه دوم که در آن روش‌شناس به جای تولید مستقیم محتوا، به واکاوی شیوه‌های استدلال، نحوه استفاده از منابع و منطق اعتباربخشی یک عالم می‌پردازد.

۲. علامه میرحامد حسین و جایگاه عبقات الأنوار

امامت پژوهی در تاریخ اندیشه امامیه به طور کلی بر دو سنت اصلی استوار بوده است؛ سنت کلامی با ادبیات عقلی و برهانی و سنت حدیثی متمرکز بر نصوص قرآنی و روایی. تا قرن‌های پنجم و ششم، ادبیات کلامی امامیه بیشتر در افق عقل‌گرایی معتزلی شکل گرفت؛ اما از قرن ششم به بعد، با غلبه گفتمان اشعری، سلفی و حدیث‌گرا در جهان سنی، شکافی میان زبان کلامی شیعه و منطق جدید نص‌محور رقیب پدید آمد. در چنین بستری، رویکرد حدیثی به امامت، اهمیت تازه‌ای می‌یابد؛ رویکردی که هم توان تبیین درون‌شیعی دارد و هم در سطح تطبیقی می‌تواند با تکیه بر منابع و قواعد حدیثی اهل سنت به مناقشه بپردازد. اگرچه در دوره معاصر آثاری مانند الغدير علامه امینی و نوشته‌های سید شرف‌الدین این مسیر را ادامه داده‌اند؛ اما نقطه عطف صورت‌بندی یک پروژه عظیم و منسجم حدیثی-تطبیقی در باب امامت را باید پیش‌تر، در مدرسه لکهنو و در شخص علامه میرحامد حسین جست‌وجو کرد.

مدرسه لکهنو با تداوم نسلی و کار جمعی در پروژه امامت پژوهی، نظامی از پژوهش را بنا نهاد که اوج آن در موسوعة عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام جلوه‌گر شد. عبقات، صرفاً پاسخی موردی به تحفة إثناعشریه نیست، بلکه بزرگ‌ترین پروژه حدیثی با رویکرد تطبیقی تاریخ امامیه درباره امامت است؛ پروژه‌ای که در آن میراث کلامی و حدیثی شیعه در قالبی نو سازمان یافته و استدلال‌های رجالی، سندی، دلالی، لغوی و تفسیری در چارچوب قواعد مورد قبول اهل سنت به کار گرفته شده است.

برای فهم این تحول روشی، شناخت زندگی علمی و پشتوانه‌های معرفتی



پدیدآورنده عبققات ضرورت دارد؛ زیرا دستگاه روش شناختی آن به طور کلی انعکاس مسیر علمی و تربیتی علامه است. سید مهدی، ابوالظفر، مشهور به «میرحامد حسین» پنجم محرم الحرام ۱۲۴۶ق در خانواده‌ای علمی و سادات تبار، با نسبی که با ۲۷ واسطه به امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌رسد، متولد شد (صدر الأفاضل، ۱۳۷۴: ۱۸۰). او از سال ۱۲۵۲ق خواندن و نوشتن را نزد شیخ کرم علی آموخت (لکهنوی، بی‌تا: ۲۶/۲) و مقدمات را نزد پدرش، مفتی محمدقلی، تا حدود چهارده سالگی فرا گرفت. پس از آن، مقامات حریری و دیوان متنبی را نزد سید برکت علی، نهج البلاغه را نزد سید محمدعباس شوشتری، علوم عقلی را نزد سید مرتضی، فرزند دوم سلطان العلماء و بخشی از کتاب‌های اصول و فقه را نزد او و سیدالعلماء آموخت (حسنی، بی‌تا: ۱۲۰۷/۸). پس از وفات مفتی محمدقلی، او هم‌زمان با ادامه تحصیل، به احیای آثار پدر پرداخت؛ انتشار الفتوحات الحیدریه، رساله فارسی تقیه، سیف ناصری در ردّ باب اول تحفة إثناعشریه و تشیید المطاعن لکشف الضغائن از مهم‌ترین آثار او در این دوره هستند (لکهنوی، بی‌تا: ۲۸/۲). علامه در کنار این‌ها، آثار مستقلی مانند إستقصاء الأفحام و إستیفاء الإنتقام، شوارق النصوص فی تکذیب فضائل اللصوص - که به تصریح مؤلف در نوع خود بی‌نظیر است (لکهنوی، ۱۳۸۴: ۴۴/۱-)، العضب البّثار فی نقض التمسک بآیه الغار، أسفار الأنوار، أسنى الوسائل، إفحام أهل المین، النجم الثاقب و الدرر السنیة سیمای او را به عنوان متکلمی بلندپایه، محدثی نقاد و فقیهی صاحب نظر ترسیم می‌کند.

عبقات الأنوار بر سه بخش اصلی استوار است: کلیات (مبانی و مقدمه)، منهج اول (آیات) و منهج دوم (روایات). در بخش کلیات، شش مسئله اختلافی بنیادین درباره امامت و پیش فرض‌های کلامی دهلوی نقد می‌شود. در منهج اول، آیاتی مانند ولایت، تطهیر، مودّت، مباحله، انذار، «وَقَفَّوهُمْ» و «السَّابِقُونَ» در افق منابع اهل سنت معناکاوای شده است. منهج دوم به دوازده حدیث مورد مناقشه دهلوی از جمله احادیث غدیر، منزلت، ولایت، تشبیه، نور، طیر، ثقلین و مدینه العلم می‌پردازد و به دفاع تفصیلی از سند و دلالت آن‌ها بر امامت اهل بیت علیهم السلام پرداخته

می‌شود. استقبال گستردهٔ عالمان، نگارش ۲۷ تقریظ، تلخیص‌ها و تعریب‌هایی مانند الثمرات فی تلخیص العبقات (سید محسن نواب رضوی)، فیض القدر (محدث قمی) و نفحات الأزهار (سید علی میلانی) جایگاه کم‌نظیر این اثر را در سنت کلامی و حدیثی شیعه نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۹۳).

بنابراین، فهم عبقات بدون توجه به «چگونگی» کار علامه - یعنی شبکه لغوی، تفسیری، حدیثی و رجالی‌ای که استدلال‌های او را حمل می‌کند - ناقص خواهد بود. پرونده حاضر در پی آن است که این شبکه روشی را تا حد امکان بازسازی کند.

۳. معرفی تحلیلی مقالات پرونده

پرونده علمی حاضر از پنج مقاله تشکیل شده است که هرکدام یکی از اضلاع دستگاه روش‌شناختی علامه میرحامد حسین را واکاوی کرده و در مجموع، تصویری چندبعدی از روش او در عبقات الأنوار را ترسیم می‌کند.

۳-۱. روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار

این مقاله به بُعد لغوی روش‌شناسی عبقات می‌پردازد. نویسنده با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر جلدهای این کتاب نشان می‌دهد بخش مهمی از پاسخ‌های میرحامد حسین به شبهات شاه عبدالعزیز دهلوی، ناظر به تحلیل معنای واژگان و دلالت‌های لغوی روایات امامت است. مقاله، با تفکیک دو سطح «روش تقلیدی» (ارجاع به معاجم معتبر و آرای ادیبان) و «روش اجتهادی» (کاربست قرآنی و حدیثی واژه، استناد به سیاق و قرائن داخلی و ارتکازات لغوی صحابه)، به این نتیجه رسیده است که چگونه تحلیل لغوی برای علامه نه امری حاشیه‌ای، بلکه یکی از ارکان اصلی دلالت‌شناسی و اعتبارسنجی روایات بوده است.

۳-۲. روش‌شناسی به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث با تکیه بر

عبقات الأنوار

مقاله دوم، فهم صحابه را به مثابه یکی از مهم‌ترین شواهد برون‌متنی در تفسیر حدیث



بررسی می‌کند. براساس مبانی فقه‌الحديثی اهل سنت، تلقی صحابه از حدیث نبوی جایگاه ویژه‌ای دارد و در منازعات کلامی می‌تواند راهگشا باشد. نویسنده نشان می‌دهد میرحامد حسین در عبقات، با تتبع گسترده در منابع اهل سنت، از گزارش‌های مربوط به فهم صحابه در پنج اسلوب متمایز بهره می‌گیرد؛ چهار اسلوب (واکنش‌های گفتاری و رفتاری، همسانی باور به حدیث و فهم صحابه از ساختار زبانی) در جهت تقویت دلالت احادیث بر امامت و یک اسلوب با نگاه انتقادی به تفسیر یک صحابی. این چنین، استفاده از فهم صحابه در عبقات به صورت یک ابزار روشمند دلالت‌سنجی بازسازی می‌شود.

۳-۳. روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه

مقاله سوم به فرایند تفسیری صاحب عبقات در آیات امامت می‌پردازد. نویسنده با تمرکز بر آیاتی مانند ولایت، تطهیر و مباحله نشان می‌دهد روش تفسیری علامه را می‌توان در دو رویکرد «ساخت‌گرا» و «بافت‌گرا» متمایز کرد. تمرکز مقاله بر رویکرد ساخت‌گرا است؛ جایی که معنایابی آیه بر پایه ساخت درونی متن، سطح واژگان و جمله‌ها، چندمعنایی و روابط معنایی انجام می‌شود و بافت بیرونی و روایات ذیل آیات در نقش مؤید وارد می‌شوند. براساس نتیجه این مقاله، عبقات علاوه بر بُعد حدیثی، بر یک دستگاه معناشناختی در تفسیر آیات امامت استوار است.

۳-۴. روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث امامت

مقاله چهارم هسته کار حدیثی عبقات را هدف گرفته است: شیوه اثبات صحت روایات امامت در فضای منازعه میان مذاهب. نویسنده با استخراج موارد متعدد از این کتاب، روش علامه را در پنج محور «صحت مبنايي» (بررسی رجالی و سندی مطابق قواعد اهل سنت)، «صحت اقراری» (ارجاع به اعترافات عالمان)، «صحت احتجاجی» (استناد به روایت در مقام استدلال)، «صحت توصیفی» (ورود روایت در مقام گزارش) و «صحت همسانی» (سرایت حکم صحت از اسناد مشابه) صورت‌بندی می‌کند. این الگو نشان می‌دهد علامه با ترکیب دقیق شواهد نقلی

و روشی، منظومه‌ای جامع را از مبانی صحت حدیث عرضه کرده است.

۳-۵. روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات وثاقت راویان

مقاله پنجم، بُعد رجالی و سندی روش‌شناسی عبقات را برجسته می‌کند. با توجه به این‌که در رویکرد اهل سنت احتجاج به روایت منوط به اثبات عدالت و ضبط راوی است، نویسنده نشان می‌دهد علامه در این کتاب در دو سطح «توثیقات خاص» و «توثیقات عام» عمل می‌کند؛ در توثیقات خاص، از معیارهایی مانند شهرت، استفاضه و تنصیص معدّلان بهره می‌گیرد و در توثیقات عام، وثاقت راویان را بر پایه ویژگی‌های شخصی (صحابی یا تابعی بودن)، حضور در اسناد کتب معتبر مانند صحیحین و مسندها، شیوه نقل (روایت از مشایخ ثقه، اهتمام احمد بن حنبل به حدیث او) و جایگاه در اسناد تصحیح شده ارزیابی می‌کند. این مقاله نشان می‌دهد اعتبارسنجی رجالی در عبقات، بخشی ساختاری از دستگاه دفاع از امامت است نه ضمیمه‌ای فرعی.

۳-۶. جمع‌بندی

با کنار هم گذاشتن این پنج مقاله، منظومه روش‌شناختی عبقات الأنوار در پنج لایه لغوی، فهم صحابه، تفسیری، صحت حدیث و وثاقت راویان آشکار می‌شود و این کتاب از سطح یک ردیه فراتر رفته، به الگویی برای مطالعات تطبیقی حدیثی و کلامی امامیه تبدیل می‌شود.

۴. اهمیت و افق‌های روش‌شناسی در مطالعات امامت

تحلیل روش‌شناسی علامه میرحامد حسین چند پیامد مهم در امامت‌پژوهی معاصر دارد:

۱. بسترسازی برای نوآوری؛ شناخت دقیق نقاط قوت و کاستی‌های دستگاه روشی عبقات، امکان طراحی الگوهای تازه را در تحقیقات امامت فراهم می‌کند.
۲. الگوی آموزشی شدن این پرونده برای درس‌ها و برنامه‌های امامت‌پژوهی؛



این پرونده به روشنی نشان می‌دهد چگونه می‌توان از سطح نقل ادله فراتر رفت و به سطح تحلیل روش رسید.

۳. کمک به انسجام گفتمان امامت‌پژوهی؛ این پرونده به بازسازی روش‌شناسانهٔ عبقات در انسجام‌بخشی به گفتمان امامت‌پژوهی در روزگار تکثر رویکردها کمک می‌کند و زبان مشترکی را برای گفت‌وگو با جهان سنی حدیث‌گرا فراهم می‌سازد.

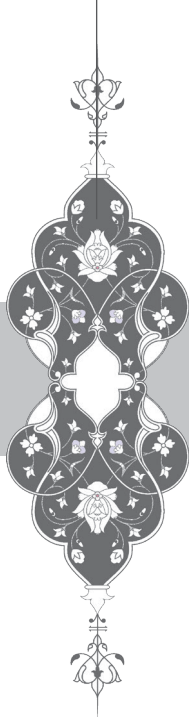
۴. ارائهٔ یک چارچوب مرجع؛ این مطالعه با ارائهٔ معیارهای دقیق برای اعتبارسنجی احادیث امامت، می‌تواند در مواجههٔ علمی با نقدهای وهابی و اهل حدیث، چارچوب مرجعی را عرضه کند.

۵. پوشش طیف‌های گسترده در روش‌شناسی علامه؛ تمایز میان دانش‌های مضمونی (مثلاً اثبات ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث غدیر) و دانش‌های روشی (نحوهٔ استدلال، سنجش سند و تحلیل دلالت) نشان می‌دهد روش‌شناسی علامه ظرفیتی فراتر از یک مورد خاص دارد و می‌تواند در طیف گسترده‌ای از مباحث امامت‌پژوهی به کار گرفته شود. بنابراین، بازخوانی روش‌شناختی عبقات الأنوارگامی است در جهت نوسازی زبان و منطق کلام امامیه در مواجهه با چالش‌های امروز.

منابع

۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. بلیکی، نورمن (۱۳۹۵ش)، پارادایمهای تحقیق در علوم انسانی، ترجمه سید حمیدرضا حسنی، محمد تقی ایمان و سید مسعود ماجدی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸ش)، «روشنشناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، عیار پژوهش، شماره ۲، ص ۳۹-۵۴.
۴. حسنی، شریف عبدالحی (بی‌تا)، نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، حیدرآباد: مطبعة مجلس - دائرة المعارف العثمانية.
۵. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵ش)، روشنشناسی علوم سیاسی، قم: دانشگاه مفید.
۶. ساروخانی، باقر (۱۳۹۳ش)، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. سایر، آندرو (۱۳۸۸ش)، روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. سووه، توماس (۱۳۸۷ش)، فرهنگ اصطلاحات اجتماعی و اقتصادی، ترجمه خلیل ملکی، تهران: جلال.
۹. صدرالافاضل، مرتضی حسین (۱۳۷۴ش)، مطلع انوار، مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۱۰. طباطبایی، عبدالعزیز (۱۴۱۵ق)، الغدير فی التراث الإسلامی، قم: نشر الهادی.
۱۱. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۸۴ش)، شوارق النصوص، قم: دلیل ما.
۱۲. لکهنوی، میرزا محمد مهدی (بی‌تا)، تکملة نجوم السماء فی تراجم العلماء، قم: مکتبه بصیرتی.





Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/11/30

Revised: 2026/01/08

Accepted: 2026/02/17

Published Online: 2026/08/16



© the authors



Linguistic Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in *Abaqat al-Anwar*

Mohammad Ashayeri-Monfared (Corresponding Author)¹

Seyyed Mohammad-Mehdi Zaydi²

Abstract

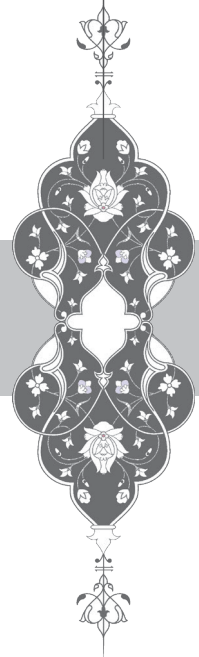
One of the works authored with the aim of responding to *Tuhfa-yi Ithna Ashariyya*, written by Shah 'Abd al-'Aziz Dehlawi in the twelfth century, is *Abaqat al-Anwar*. This work, authored by Allamah Mir Hamid Husayn al-Hindi, responds in several volumes to Dehlawi's objections concerning the doctrine of Imamate. Since some of Dehlawi's objections are related to the meanings of words occurring in traditions, a considerable part of the Allamah's responses concerns linguistic discussions and the derivation of the meanings of words. Accordingly, using a descriptive-analytical method and with the aim of explaining and clarifying the Allamah's linguistic methodology, this study seeks to shed greater light on the linguistic dimensions employed in *Abaqat al-Anwar* for interested researchers. The study demonstrates that, alongside adhering to a traditional method and using the contributions of literary scholars to discover the meanings of words, the Allamah also made extensive use of ijtihadi methods for deriving lexical meanings. Consulting reliable and early lexical dictionaries within the traditional method, and relying on context and hadith indicators within the ijtihadi method, can be identified as among the most important methods employed by the Allamah in determining the meanings of words. The combination of these two approaches demonstrates that linguistic analysis in *Abaqat* is not merely a collection of lexical data; rather, it is a systematic and argumentative process serving to explain the doctrine of Imamate and critique Dehlawi's foundations.

Keywords: Linguistic Methodology, Mir Hamid Husayn, *Abaqat al-Anwar*, Imamate.

* Cite this article: Ashayeri-Monfared, M. & Zaydi, S.M.M. (2026). Linguistic Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in *Abaqat al-Anwar*, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.227-249.

 10.22034/emamah.2026.560558.1093

1. Associate Professor, Faculty of Language, Literature and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
m.ashaieri@gmail.com
2. Level 4, Arabic Literature, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
mahdizaidi20@gmail.com



روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار*

محمد عشایری منفرد (نویسنده مسئول)^۱

سید محمد مهدی زیدی^۲

چکیده

یکی از تألیف‌ها که با هدف پاسخ به کتاب تحفة اثناعشریة، اثر شاه عبدالعزیز دهلوی در قرن دوازدهم تألیف شد، عبقات الأنوار است. این کتاب، نوشته علامه میرحامد حسین هندی است که در چند جلد به شبهات دهلوی در موضوع امامت پاسخ می‌دهد. از آنجاکه بخشی از شبهات دهلوی به معانی واژگان روایات ارتباط دارد، بخش قابل توجهی از پاسخ‌های علامه، به مباحث لغوی و استنباط معانی کلمات مربوط است. از این رو، پژوهشگر با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف تشریح و تبیین روش لغوی علامه، سعی دارد جنبه‌های لغوی به کار رفته در عبقات الأنوار را برای علاقه‌مندان بیشتر آشکار سازد. در این پژوهش نشان داده می‌شود علامه در کنار پایبندی به روش تقلیدی و استفاده از داده‌های علمای ادبی در کشف معنای کلمات، از روش‌های اجتهادی نیز برای استنباط معانی واژگان بسیار بهره برده است. مراجعه به معاجم لغوی معتبر و متقدم در حیطه روش تقلیدی و استناد به سیاق و قرائن حدیث در حیطه روش اجتهادی را می‌توان از مهم‌ترین روش‌های علامه در کشف معانی واژگان نام برد. براینکه این دو روش نشان از آن دارد

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

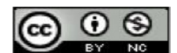
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: عشایری منفرد، محمد؛ زیدی، سید محمد مهدی، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص ۲۲۷-۲۴۹.

doi 10.22034/emamah.2026.560558.1093

۱. دانشیار، مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمية، قم، ایران.

m.ashaiery@gmail.com

۲. سطح ۴، ادبیات عرب، جامعه المصطفی العالمية، قم، ایران.

mahdizaidi20@gmail.com

که تحلیل لغوی در عبقات صرفاً گردآوری واژگانی نیست، بلکه فرایند استدلالی و روشمندی است که در خدمت تبیین آموزه امامت و نقد مبانی دهلوی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی لغوی، میرحامد حسین، عبقات الأنوار، امامت

۱. مقدمه

مسئله امامت و جانشینی رسول الله ﷺ، یکی از چالش‌های کهن اسلامی است که آثار کلامی، تفسیری، فقهی، سیاسی و اجتماعی متعددی در پی دارد. برای بررسی ابعاد و زوایای مختلف این مسئله، رساله‌ها، کتاب‌ها و موسوعه‌های زیادی نوشته شده که یکی از مؤثرترین و پراهمیت‌ترین این آثار، کتاب عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار است که به اختصار، با نام عبقات یا عبقات الأنوار شهرت یافته است.

این کتاب در پاسخ به شاه عبدالعزیز دهلوی نوشته شده است. عبدالعزیز دهلوی مشهور به سراج الهند، از عالمان سنی هند، در هفتمین بخش از کتاب تحفة إثناعشرية بسیاری از ادله نقلی ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به چالش کشیده و مناسک، اعمال و باورهای شیعی را مورد طعن و گزافه‌گویی قرار داده است. در میانه قرن سیزدهم و چهاردهم قمری، آوازه این کتاب در جهان اسلام پیچید؛ چنان‌که کتابش نه تنها از زبان فارسی به زبان عربی ترجمه شد، بلکه ترجمه عربی آن، به وسیله آلوسی با نام المنحة الإلهية خلاصه و به سلطان عبدالحمید تقدیم شد. نسخه عربی آن در مصر و ترجمه اردوی آن در شبه قاره به سرعت منتشر شد.

با توجه به سروصدایی که کتاب پدید آورد، در شبه قاره هند، ایران و عراق از میان عالمان امامیه پاسخ‌های متعددی به ادعاهای دهلوی داده شد. هرچند همه آن آثار نزد خدای متعال مأجور هستند؛ اما از میان این پاسخ‌ها هیچ‌کدام به پایه و مایه شهرت، ارج و جایگاه کتاب عبقات الأنوار نرسید. امروزه عبقات نه تنها مهم‌ترین ردیه بر سخنان دهلوی، بلکه یکی از مهم‌ترین آثار در زمینه امامت شمرده می‌شود. چنان‌که در کتاب نفحات الأزهار گزارش شده، برخی بزرگان امامیه این کتاب را اثر بی‌نظیری دانسته‌اند (میلانی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۱).

صاحب عبققات، میرحامد حسین، یکی از مؤثرترین عالمان امامیه بوده و سید محسن امین، او را در شمار متکلمان بزرگ امامیه قرار داده است (امین، ۱۴۰۳: ۳۸۱/۴). افزون بر آثار کلامی، آثار ارزشمندی نیز در دانش فقه از او برجا مانده که جایگاه علمی او را عیان می‌کند. از میان این آثار، کتاب الشریعة الغراء که یک دوره کامل مباحث فقهی و نیز الذرائع که شرحی بر کتاب شرائع الإسلام محقق حلی است را می‌توان نام برد.

عبقات، پژوهش استوار و ماندگاری است که به اقتضای اهدافش، بر محور ادله نقلی سامان یافته است. یکی از برجستگی‌های این اثر، رویکرد فقه‌الحديثی علامه میرحامد حسین است؛ چنان‌که این رویکرد یکی از توانایی‌های خاص ایشان است. لغت پژوهی استوار، افزون بر تأثیری که در کشف معنای مراد دارد، در مقام احتجاج با شاه صاحب دهلوی نیز بُعد اقناعی قابل قبولی دارد. بی‌گمان این لغت پژوهی استوار، در شکوه و استحکام کم‌نظیری که عبققات را آراسته، تأثیر داشته است. سهمی که این لغت پژوهی در این شکوه دارد، این مسئله را در ذهن نگارندگان برانگیخت که علامه میرحامد حسین در کتاب عبققات الأنوار از چه روشی برای لغت پژوهی بهره جسته است؟ هدف تحقیق آن است که نشان دهد علامه هم‌زمان که از روش نقلی با تکیه بر داده‌های معاجم لغوی بهره می‌جست، از روش اجتهادی در تحلیل داده‌های لغوی و نیز از روش اجتهادی با تکیه بر منابع جایگزین معاجم نیز بهره می‌برد.

به عنوان پیشینه تحقیق باید گفت براساس جست‌وجوی انجام‌شده، جز پایان‌نامه‌ای که در سال ۱۳۹۹ش با عنوان «روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین هندی در عبققات الأنوار» در جامعة المصطفی العالمیة از همین نویسندگان دفاع شده، تحقیقی که روش‌شناسی لغوی علامه را کشف و تبیین کند، یافت نشد.

۲. روش تقلیدی

منظور از «تقلید» در علم لغت، آن است که شارح در تبیین و تشریح لغات، به

داده‌هایی مانند معجم‌های لغوی - که به نوعی مورد اعتماد هستند - مراجعه کرده و آنگاه دیدگاه ایشان را بدون بررسی و نقد قابل ملاحظه‌ای، بیان و دریافتن معانی واژگان از آنان پیروی کند. این روش با تألیف معجم‌های لغوی آغاز شده و تاکنون نیز ادامه دارد؛ اما استفاده از آن‌ها، ضوابط و مبانی متعددی دارد؛ از جمله برای پی بردن به معانی واژگانِ روایات، از کتاب‌های کهن و معتبر لغت استفاده می‌شود. شیوه علامه در بهره‌وری از این روش برای اثبات معنای یک لغت، رفتن به سراغ معاجم معتبر لغوی و گزارش معنای آن واژه است. همچنین ایشان در این مرحله، دیدگاه مفسران و علمای ادب را نیز درباره معنای واژه‌های آیات و روایات برای مخاطب بیان می‌کند.

۱-۲. استفاده از معاجم

تکیه بر منابع لغوی و کلام لغت‌شناسان را باید یکی از روش‌های مهم علامه در تبیین معنای مفردات دانست؛ چراکه معاجم لغوی از منابعی هستند که مورد پذیرش دو طرف منازعه بوده و استناد به قول لغوی، می‌تواند به عنوان روش قابل اعتمادی در مقام پاسخ به شبهات باشد. علامه ضمن مراجعه به لغت‌نامه‌های معتبر به منابع «غریب القرآن و الحديث» و نیز «فقه اللغة» مراجعه داشته و دیدگاه ایشان را در خصوص مفردات آیات و روایات بیان کرده است.

از جمله لغت‌نامه‌هایی که علامه در تشریح معنای لغات به داده‌های آنان استناد کرده است، می‌توان به این معاجم اشاره کرد: ۱. الصحاح جوهری؛ ۲. المخصص ابن سیده؛ ۳. لسان العرب ابن منظور افریقی؛ ۴. القاموس فیروزآبادی؛ ۵. أساس البلاغة زمخشری؛ ۶. تاج العروس زبیدی؛ ۷. منتهی الأرب صفی‌پور شیرازی.

منابع علامه در غریب القرآن و الحديث نیز عبارتند از: ۱. المفردات راغب اصفهانی؛ ۲. الفائق فی غریب الحديث زمخشری؛ ۳. النهاية ابن اثیر؛ ۴. المصباح المنیر فیومی؛ ۵. مجمع البحار فتنی؛ ۶. مجمع البحرين طریحی؛ ۷. غریب القرآن زین الدین رازی؛ ۸. تهذیب غریب الحديث خطیب تبریزی.

در حیطهٔ فقه‌اللغه نیز تکیهٔ علامه بیشتر بر کتاب المزه‌رسیوطی بوده و دیدگاه وی را به عنوان شاهی بر ادعای خود و پاسخ به مخاطب منعکس کرده است. مراجعه به معاجم لغوی و انعکاس دیدگاه لغت‌شناسان در برخورد با واژگان قرآنی و حدیثی، روشی است که علامه در سراسر عبقات از آن بهره جسته است که در ادامه، نمونه‌هایی از آن بیان خواهد شد.

تحقیق در معنای واژهٔ «عترت» از مواردی است که علامه از معاجم لغوی استفاده کرده است. یکی از لغات کلیدی در حدیث ثقلین، این واژه است که در فهم دقیق روایت بسیار کمک می‌کند. دهلوی معنای عترت را «اقارب و نزدیکان» دانسته و بر پایهٔ همین معنا، همهٔ نزدیکان پیامبر ﷺ را واجب‌الاطاعه می‌داند و از این طریق، اختصاص این روایت به امیرالمومنین علیه السلام را نفی می‌کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۰/۲۶۰).

علامه در پاسخ به شبههٔ دهلوی، به اثبات معنای عترت از معاجم لغوی پرداخته است. ایشان ابتدا، خطای دهلوی را در عدم اطلاع دقیق از دیدگاه ائمهٔ لغت و صاحبان معاجم در خصوص معنای این کلمه تذکر داده و آنگاه معنای دقیق آن را گوشزد می‌کند:

اول آن‌که ادعای این معنا که عترت در لغت عرب به معنای اقارب است، دلیل واضح بعد و مجانبت شاه صاحب از علم لغت می‌باشد؛ زیرا اهل لغت و ائمهٔ عربیت و علمای محققین و کمالات مدققین تصریح صریح نموده‌اند به این‌که معنای عترت، اولاد و قریب‌ترین و خاص‌ترین اقارب است نه مطلق اقارب. پس برای این ادعای شاه صاحب بر جهل، محمل صحیحی نیست... (همان).

بنابر تحقیق علامه و براساس آنچه لغت‌شناسان در کتاب‌های خود بیان کرده‌اند، کلمهٔ عترت به معنای اولاد، قریب‌ترین و خاص‌ترین خویشاوندان است نه مطلق آنان. این معنا را از جوهری در الصحاح (جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۷۳۵)، ابن‌سیده در المخصص (ابن‌سیده، بی‌تا: ۳/۱۳۰)،

ابن اثیر در النهاية (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۱۷۷/۳)، محمد بن مکرم در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۳۸/۴)، فیروزآبادی در القاموس (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۵۹/۲) و زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۶/۷) نقل کرده است. علامه عبارات همه این معاجم را به دقت و با رعایت اصل امانت داری نقل و ادعای طرف مقابل را رد می‌کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۶۰/۲۰-۲۶۱). بنابراین، معنایی که دهلوی برای واژه عترت ذکر کرده، برخلاف آن چیزی است که لغت‌شناسان در معاجم خود ذکر کرده‌اند.

این روش را در برخورد با دیگر واژگان مثل «مولی»، «ثقلین»، «محراب» و... نیز می‌توان به خوبی مشاهده کرد (همان: ۲۵۷/۸؛ ۳۷۲/۱۵؛ ۱۱۲/۲۰).

۲-۲. استناد به گفتار مفسران صدر اسلام

مفسران متقدم قرآن، غالباً به داده‌های لغوی ابن عباس تکیه دارند. ابن عباس به سبب عواملی مثل استفاده علمی از محضر صحابه به ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام، تسلط بر ادب و واژه‌شناسی قرآن، توانایی ارجاع لغات قرآنی به اشعار عربی - که صد مورد از آن‌ها را ابن ازرق جمع‌آوری کرد- و... به درجه‌ای از دانش رسید که هنگام وفاتش، محمد بن حنفیه گفت: «به خدا سوگند، امروز خبر این امت در گذشت» (ذهبی، بی‌تا: ۵۰/۱ و ۵۶). ابن مسعود او را بهترین ترجمان قرآن می‌نامید (همان: ۵۰). در ضمن برخی او را مبتکر تفسیر لغوی قرآن، بلکه پدر علم تفسیر نامیده‌اند. ابن عباس توانست شاگردان اثرگذاری را روانه عالم تفسیر کند. مجاهد، سه مرتبه قرآن را به طور کامل از او درس گرفته و همه ابهام‌های خود را از او پرسیده است (سیوطی، ۴۷۳/۲: ۲۰۰۱). شاگردان ابن عباس از جمله مجاهد (م ۱۰۴ق)، قتاده (م ۱۱۸ق)، عطاء (م ۱۳۳ق) و... که برخلاف ائمه اهل بیت علیهم السلام، به محدودیت‌های ظالمانه مروانیان و عباسیان گرفتار نبودند، توانستند آموزه‌های لغوی او را در اولین تفاسیر قرآن بازتاب دهند (سزگین، ۱۴۱۲: ۵۶/۱). با رواج کتابت حدیث در قرن دوم هجری، این شاگردان در رأس حدیث‌نگاری و تفسیرنگاری قرار گرفتند و این امر موجب

شد دیدگاه‌های ادبی و لغوی ابن عباس در تفاسیر متقدم شیوع یابد. شاگردان ابن عباس و همچنین شاگردان ابن مسعود که غالباً در کوفه بودند، مرتباً بعدی مفسران را پدید آوردند و سخنان تفسیری آنان، با واسطه‌هایی در تفاسیر متقدمی مثل تفسیر طبری، ابن ابی حاتم، حاکم و... بازتاب یافته است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۷۴/۲).

مفسران متقدم، افزون بر نقل داده‌های ابن عباس، از جهات دیگری مانند ارتباط با لغویان متقدم، امکان ارتباط با آخرین بازمانده‌های عرب فصیح و... نیز توانستند اعتماد دانشمندان متأخر را به دست بیاورند. بدین ترتیب، کتاب‌های تفسیری متقدم یکی از کتاب‌های مرجع در فهم صحیح آیات قرآن کریم، همواره مورد توجه اهل سنت بوده و اندیشمندان امامیه نیز بنایی بر مخالفت با آن نداشته‌اند. علامه نیز با توجه به همین نکات، یکی از منابعی که در تشریح و تبیین واژگان از آن‌ها استفاده کرده، کتب تفسیری اهل سنت است.

علامه در بررسی واژه «اعتصام» در کنار مراجعه به کتب لغوی، دیدگاه مفسران متقدم را نیز به تفصیل بیان کرده؛ به این بیان که در سیاق دیگری از حدیث ثقلین واژه «اعتصم» جایگزین واژه «تمسکتم» شده است. بنابراین، معناشناسی این واژه ما را به درک درستی از واژگان حدیث ثقلین و فهم دقیق آن رهنمون خواهد کرد. مفسران در بررسی این واژه که در آیات ۱۰۱ و ۱۰۳ سوره آل عمران به کار رفته، دیدگاه مشابهی را ارائه کرده‌اند. ایشان در تفسیر و تشریح این آیات، این واژه را مترادف با «تمسک» دانسته و آن را به معنای «تمسک جستن» معنا کرده است؛ چنان‌که براساس بیان طبری ذیل آیه «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ۱۰۱)، هدایت در گرو تمسک جستن به دین الهی و طاعت او است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۳۴/۵). همو در تفسیر «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران: ۱۰۳)، اعتصام به ریسمان الهی را به معنای تمسک و چنگ زدن به دین الهی معنا کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۴۳/۵). ثعلبی نیز در تفسیر خود همین معنا را برای این دو آیه ذکر می‌کند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۵۹/۳ و ۱۶۱). ابونصر زاهدی در تفسیر خود با نام تفسیر زاهدی به نقل از ابن مسعود معنای «اعتصموا» را «تمسکوا» قرار داده است (زاهد درواجکی، ۱۳۹۸:



۵۵۰/۱). دیگر مفسران نیز اعتصام را در آیات مذکور به معنای تمسک کردن معنا کرده‌اند. بنابراین، این واژه نیز مانند لفظ تمسک در حدیث ثقلین، مفید معنای اتباع و پیروی خواهد بود (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۴۲/۲۰).

در میان تفاسیری که علامه میرحامد به آن‌ها استناد می‌کند، گاه تفاسیری مثل تفسیر زاهدی نیز مشاهده می‌شود که به راحتی نمی‌توان آن‌ها را از تفاسیر متقدم دانست. به نظر می‌رسد، استناد علامه به این تفاسیر، از باب تجمع شواهد یا از باب مؤیدات یا از باب جدال احسن بوده باشد؛ زیرا در هر حال، این مفسران حتی اگر از مفسران متقدم نباشند، ولی باز هم مورد احترام و اعتنای شاه صاحب بوده‌اند.

۲-۳. استفاده از کلام دانشمندان ادب

علما و دانشمندان پایه‌های هر علم هستند و اهمیت ویژه‌ای دارند و دیدگاه‌های آنان به عنوان دیدگاه معیار و مهم در مباحث علمی مورد استناد قرار می‌گیرد. علامه نیز با در نظر گرفتن اهمیت نظرات و دیدگاه‌های علما، از سخنان آنان در یافتن معنای واژگان و پاسخ به اشکالات دهلوی بهره جسته است. بنابراین، این روش را نیز به عنوان سومین روش تقلیدی علامه باید به شمار آورد. در این بخش، نمونه‌هایی از استندهای علامه به کلام و گفتار دانشمندان در تبیین و تشریح مفردات بیان می‌شود.

یکی از دلایل عدم پذیرش معنای «اولی بودن» برای واژه «مولی» از سوی دهلوی و برخی دیگر از عالمان اهل سنت، آن است که اهل عربیت این معنا را برای این واژه انکار کرده‌اند. علامه در ابتدای بررسی معنای واژه «ولی» و ردّ این دیدگاه، اسامی ۴۲ نفر از عالمان و ادیبان را ذکر می‌کند که در کتاب‌های خود به معنای «اولی بودن» اشاره کرده‌اند و آن‌گاه به تفصیل، به گزارش اقوال آنان می‌پردازد (همان: ۱۱/۸). این تعداد، طیف گسترده‌ای از علما را در زمینه‌های مختلف لغوی، ادبی، تفسیری، اصولی و حدیثی شامل می‌شود که نشانگر احاطه علمی ویژه علامه است. شمارش این تعداد از علمای عامه، گواه روشنی بر این مدعا است که

معنای مورد نظر، مورد پذیرش عموم جامعه علمی اهل سنت و خط بطلانی بر ادعای دهلوی بوده که مدعی است هیچ‌کس اولی بودن را جزو معانی «مولی» به شمار نیاورده است.

سید مرتضی در کتاب الشافی فی الإمامة، گفتاری از ابوالعباس مبرّد را نقل می‌کند که دیدگاه او را در خصوص معنای واژه ولی کاملاً مشخص می‌سازد. وی در تشریح صفات الهی، واژه ولی را به معنای اولی و احق معنا نموده و اضافه کرده که معنای مولی نیز مانند ولی است (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲/۲۱۹). همچنین طبق نقل سید، ابن‌انباری نیز در بیان معانی هشت‌گانه مولی، ولی و اولی بالتصرف را یکی از آن‌ها قرار داده است (همان: ۲/۲۷۲):

والمولی فی اللغة ینقسم إلى ثمانية أقسام: أولهن المولی المنعم المعتقد، ثم المنعم علیه المعتقد، والمولی الولی، والمولی الاولی بالشیء، ... و المولی الجار، والمولی ابن‌العم، والمولی الصهر، والمولی الحلیف... (همان: ۸/۱۰۳).

خطیب تبریزی در شرح اشعار ابوتمام، معانی متعددی را برای واژه مولی بیان می‌کند که یکی از آن‌ها ولی و اولی بالشیء است (همان: ۸/۱۳۰).

۳. روش اجتهادی

قابل انکار نیست که تنها رجوع به منابع لغوی برای یافتن معنای کلمات احادیث کفایت نمی‌کند؛ زیرا کار با معاجم لغت بی‌مشکل نیست؛ چنان‌که در برخی موارد، داده‌های یک معجم با داده‌های معجم دیگر تعارض پیدا می‌کند یا معنای برخی واژه‌ها در هیچ معجمی ضبط نشده است یا معنایی که معاجم برخی واژه‌ها ضبط کرده‌اند با برخی کاربردهای واژه هیچ مطابقتی ندارند. بنابراین، محقق برای فهم مفردات احادیث، در کنار استفاده از روش تقلیدی، ناگزیر باید با تکیه بر مبانی و روش‌های لغت‌پژوهی، به واکاوی معنای این واژگان در آیات، روایات، اشعار عرب، فهم صحابه، سیاق و فضای کلام بپردازد و به‌نوعی به اجتهاد در لغت تن بدهد.

آرا و نظرات علامه در تبیین معنای واژگان مورد بحث، بیشتر رنگ و بوی اجتهادی دارد و ایشان به وفور از این روش در مقابل ادعای دهلوی استفاده کرده است. این ژرف کاوی علامه در کشف معنای یک واژه، کار آسانی نبوده و در عین وقت گیر بودن، به دقت و تعمق زیاد نیازمند بوده است. از این رو، می توان به ارزش، اعتبار و تلاش علمی علامه پی برد. این روش ضمن آن که فهم ظرایف و دقایق معنای واژگان را آسان تر می کند، استدلال انکارناپذیری را برابر شبهه کنندگان ارائه می دهد. در ادامه، این روش ها بررسی می شود.

۱-۳. کاربرست قرآنی و حدیثی واژه

قرآن و حدیث از مهم ترین منابع دینی مسلمانان برای استخراج معانی واژگان احادیث به شمار می آیند. محقق در کنار رجوع به کتب لغت، برای یافتن مقصود اصلی گوینده، ناگزیر می بایست به این دو منبع مهم نیز مراجعه داشته باشد. از آنجاکه پیامبر ﷺ به عنوان معلم و مفسر حقیقی قرآن معرفی شده اند و لسان احادیث برگرفته از زبان قرآن است، باید برای یافتن معنای واژگان کلمات ایشان، به قرآن مراجعه کرد و با در نظر گرفتن آیات قرآنی، مقصود کلام پیامبر ﷺ را تبیین کرد. قرآن به عنوان اولین تکیه گاه در احتجاج در لغت، بر پایه سماع نزد همه محققان اهمیت بالایی دارد (یعقوب، ۱۴۲۷: ۲۱۶). از دیرباز نیز روش لغت پژوهان این گونه بوده که در بررسی معنای یک واژه، به استعمال آن در قرآن نیز استناد کرده اند (جوهری، ۱۳۷۶: ۵۶/۱، ۵۷، ۶۱ و...؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۸۳/۸ و...).

حدیث و سنت نبوی بعد از قرآن، نخستین منبع در تشریع بوده و در میان مسلمانان جایگاه ویژه ای دارد. پوشیده نیست که حدیث نقش مهمی در حفظ و صیانت از زبان عربی ایفا کرده و اثر شگرفی در اغنای زبان از مفردات، ترکیب و بیان داشته است. کلام معصومان که به فرموده خود ایشان فصاحت و بلاغت بالایی دارد، پس از قرآن کریم، دستاویز مهمی برای علمای لغت و ادب در استشهاد و استخراج معانی واژگان به حساب می آید (ر.ک: حمادی، ۲۰۰۹: ۲۸۳-۲۹۴). همچنین

طبق قاعدهٔ «الحديث يفسر بعضه بعضاً» گزارش‌های متفاوتی از یک حدیث و تشکیل خانوادهٔ حدیثی، برای درک درست و واقعی معنا و مقصود روایت تأثیر بسزایی دارد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۲۹/۸). با در نظر گرفتن این مهم، علامه یکی از منابع مورد استفاده در تبیین و تشریح معنای واژگان را قرآن و حدیث قرار داده که در ادامه، نمونه‌هایی از آن ارائه می‌شود.

یکی از منابع مهم علامه در بررسی معنای مولی در حدیث غدیر - که فهم کلی روایت بر پایهٔ فهم آن استوار است - رجوع به قرآن و پی‌جویی این واژه در قرآن کریم است. به نظر می‌رسد، روش علامه در مراجعه به قرآن به این شکل باشد که ایشان ابتدا واژهٔ مورد نظر را در آیات قرآنی جست‌وجو کرده و سپس اقوال مفسران اهل سنت را ذیل آن شمارش نموده است. وی در بررسی واژهٔ مولی، به آیات متعددی از جمله موارد زیر استناد کرده است:

- «مَا وَكَلُ النَّازِهُي مَوْلَاكُمْ وَبَنَسَ الْمَصِيرَ» (حدید: ۱۵؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۴۸/۸، ۷۲ و ...) .
 - «وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۸۶؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۵۱/۸).

- «بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران: ۱۵۰؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴۵/۸ و ۲۷۲) .
 - «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام: ۶۲؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۳۳/۸).

علامه در تشریح گفتار پیامبر ﷺ در مورد امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «أولى الناس بكم بعدى»^۱ این چنین به آیه «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) استناد می‌کند:

ظاهر است که فقرهٔ «أولى الناس بكم» دلالت دارد بر اولویت جناب امیرالمؤمنین علیه السلام به تصرف در امور مسلمین؛ زیرا این فقره شریفه،

۱. «وهب بن حمزة يعد في أهل الكوفة روى حديثه يوسف بن صهيب عن دكين عن وهب بن حمزة قال: صحبت علياً عليه السلام من المدينة إلى مكة فرأيت منه بعض ما أكره فقلت لئن رجعت إلى رسول الله ﷺ لأشكونك إليه. فلما قدمت لقيت رسول الله ﷺ فقلت رأيت من على كذا وكذا. فقال: لا تنقل هذا فهو أولى الناس بعدى.» (ابن اثير، ۱۴۱۵: ۴۲۵/۵؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۳۳/۱۲)

مقتبس است از کلام الهی... قطعاً و حتماً مراد از آیه قرآنی، اولویت جناب رسالت مآب ﷺ به تصرف است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۲/۵۳۵).

همچنین علامه در اثبات ادعای تبادر معنای اولویت و عدم تبادر معنای محب و ناصر از واژه مولی، به روایتی از پیامبر ﷺ استناد می‌نماید که ایشان از این که بنده، مالک خود را مولا صدا کند، نهی کرده؛ چرا که تنها خداوند مولای بندگان است: «قال رسول الله ﷺ: لا يقل العبد لسيدة: مولاي، فإنّ مولاكم الله» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۷۶۴/۴). از آنجا که در حدیث غدیر، لفظ مولی بر پیامبر و حضرت امیر ﷺ اطلاق شده است، مقصود از این لفظ، محب و ناصر نیست، بلکه معنای آن اولویت است که اثبات آن برای دیگران جایز نیست و تنها برای خدا و سپس برای پیامبر و جناب امیر ﷺ ثابت است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۰/۲۵۹).

۲-۳. کاربست واژه در اشعار عرب

دانشمندان مسلمان از عصر صحابه به نقش شعر عربی برای فهم واژگان پیچیده و ناآشنای قرآن و حدیث پی برده بودند و همین امر سبب شد تا به بررسی آن‌ها پرداخته و در نقل و نگهداری آنان بکوشند. به راستی، اگر علما به این احساس نیاز پی نمی‌بردند و از اشعار جاهلی کمک نمی‌گرفتند، بی‌گمان شعر و شاعران عرب به فراموشی سپرده می‌شدند (رازی، ۲۰۱۵: ۱۱۶/۱-۱۱۷)؛ تا آنجا که برخی مفسران از جمله ابن عباس، شعر را دیوان عرب دانسته و در مواجهه با الفاظ غریب در قرآن، مفسران را به کمک و استفاده از شعر سوق داده است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۳۷۴/۱). علامه نیز در جای خود و به تناسب نیاز، از اشعار شاعران در تبیین معنای لغات استفاده کرده و توجه ایشان بیشتر به اشعار شاعران عصر جاهلی و مخضرمین^۱ بوده است. در ادامه به چند مورد اشاره می‌شود.

علامه میرحامد حسین هنگام تحقیق در خصوص واژه «ابطح» به اشعار

۱. مخضرمین، یعنی شاعرانی که هم عصر جاهلیت و هم اوایل اسلام را درک کرده‌اند، مانند حسان بن ثابت و کعب بن زهیر (رمضان، ۱۳۶۷: ۱۱۷).

متعددی استناد می‌کند تا نشان دهد این کلمه در مکانی در مکه منحصر نیست. یکی از این موارد، شعر عمرو بن کلثوم (م ۴۰ ق) از شاعران عصر جاهلی و یکی از اصحاب «معلقات سبع»^۱ است. عمرو در این دو بیت، از واژه ابطح استفاده کرده که مراد او از این واژه، مکان وسیع و مطمئن بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۷/۱۰-۹۹).

یدهدون الرؤس كما تدهدی و قد علم القبائل من معد
حزاورة بأبطحها الکرینا إذا قبب بأبطحها بنین

۳-۳. استناد به سیاق متن

سیاق یکی از قرینه‌های مهمی است که توجه به آن، نویسنده را به مقصود گوینده نزدیک‌تر می‌کند و عبارت است از تمام آنچه قابلیت دلالت دارد؛ اعم از قراین لفظی و غیرلفظی مانند ظرف مکان یا زمان یا وجود عهد ذهنی یا نوع مخاطب و متکلم و دلالت آن که از ملاحظه مجموع دلالت‌ها و جمع‌بندی آن‌ها به دست می‌آید (صدر، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۱).

بسیاری از دانشمندان و محققان علوم قرآنی و حدیثی، به تأثیر چشم‌گیر سیاق و قراین در تعیین معنای واژه‌ها و فهم مفاد آیات و روایات تصریح کرده‌اند. اهمیت سیاق در فهم صحیح احادیث نبوی، مورد پذیرش اندیشمندان عامه نیز قرار گرفته است. ابن تیمیه بررسی سیاق را در کنار دیگر قراین اصلی بزرگ، مهم و سودمند در فهم کتاب و سنت خوانده است.^۲ به گفته بدرالدین زرکشی (م ۷۹۴ ق) توجه به مدلول سیاق، واجب و ضروری است؛ زیرا روشنگر مقصود سخن است.^۳ ابن قیم (م ۷۵۱ ق) سیاق را از بزرگ‌ترین قراین حکایتگر از مراد جدی متکلم می‌داند که

۱. نام هفت قصیده از شاعران فصیح و بلیغ عرب که از روی تفاخر بر دروازه کعبه آویخته بودند تا هر رهگذری از هر دیاری آن را مشاهده نماید.

۲. «ینظر فی کل آیه وحديث بخصوصه وسیاقه وما یبین معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصل عظیم مهم نافع فی باب فهم الکتاب والسنة والإستدلال بهما مطلقاً ونافع فی معرفة الإستدلال والإعتراض والجواب وطرد الدلیل ونقضه...» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۸/۶)

۳. «ویجب إعتبار ما دل علیه السیاق والقرائن؛ لأنّ بذلك یتبین مقصود الکلام» (اندلسی، ۱۴۲۰: ۴/۲۹۰).

بی توجهی به آن، اشتباه در دیدگاه‌ها و گفت‌وگوهای علمی را در پی خواهد داشت.^۱ توجه به سیاق و فضای کلام و نیز قراین متصل و منفصل، از مهم‌ترین مفاهیمی هستند که علامه در تبیین معنای واژگان روایات به آن‌ها استناد کرده است. واضح است معنایی که مطابق با سیاق کلام باشد و قراین متعددی بر اثبات آن دلالت کند، مورد پذیرش هر خواننده منصفی قرار خواهد گرفت. ازاین‌رو علامه همواره در تعیین معنای یک واژه به این اصل مهم توجه ویژه مبذول داشته است که در ادامه، چند نمونه ذکر می‌شود.

در یکی از روایات منقول از منابع اهل سنت، یکی از همسران پیامبر ﷺ در مورد ابوهریره واژه «کذب» را به کار می‌برد؛^۲ اما این لفظ به وسیله ابن عبدالبر (م ۴۶۳ق)، ادیب و تاریخ‌نگار اهل سنت تأویل برده شده و در کلام او «کذب» بر معنای «غلط» حمل شده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۴۹/۵). از دیدگاه او، مقصود عایشه از به‌کارگیری لفظ کذب برای ابوهریره، آن بوده که نشان دهد او در این خصوص اشتباه کرده است نه آن‌که دروغی گفته باشد. حاصل آن‌که ابن عبدالبر کلمه کذب را بر معنای مجازی حمل کرده است.

علامه ضمن یادآوری «نیازمندی حمل لفظ بر معنای مجازی، به قرینه و دلیل»، یکی از پاسخ‌های خود را توجه به سیاق متن حدیث قرار داده است. توضیح آن‌که در متن حدیث آمده عایشه با شنیدن سخن ابوهریره به شدت خشمگین شد؛ چنان‌که عبارت «طارت شقة منها فی السماء و شقة فی الأرض» گویای آن است. معلوم است اگر از ابوهریره تنها یک خطا سر زده بود، چنین خشم و غضبی از عایشه سر نمی‌زد. پس این‌که عایشه این چنین از روایت ابوهریره غضبناک شده،

۱. «السیاق یرشد إلی تبیین المجمعول وتعیین المحتمل والقطع بعدم احتمال غیر المراد وتخصیص العام وتقیید المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة علی مراد المتکلم، فمن أهمله غلط فی نظره وغالط فی مناظرته.» (ابن قیم جوری، بی تا: ۹/۴؛ رک: عمیر، بی تا: ۴۲-۴۸).

۲. «ثم قالت [عائشه]: کذب و الذی انزل القرآن علی أبی القاسم من حدث بهذا عن رسول الله ﷺ.» (ابن منظور،

معلوم می‌شود او در این مورد، مرتکب دروغ‌پردازی شده است (همان: ۲۵۱/۵).

نمونه دیگر را می‌توان در حدیث ولایت مشاهده کرد. علامه در اثبات معنای اولویت برای واژه «ولی» از لفظ «بعدی» موجود در حدیث ولایت کمک می‌گیرد. با این توضیح که وجود این لفظ، به صراحت گویای این مطلب است که معنای ولی در این حدیث، امامت و ولایت بوده و اخذ معانی‌ای مثل دوستی و نصرت از آن، درست نخواهد بود؛ چراکه رسول اکرم صلی الله علیه و آله با آوردن قید «بعدی»، معنای ولی را برای بعد از خود ثابت دانسته و روشن است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز دوست و ناصر مؤمنان بوده و اگر ولی را به این معانی در نظر بگیریم، گویا منکر دوست و ناصر بودن حضرت در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله شده و آن را به بعد از آن حضرت موکول کرده‌ایم و شکی در بطلان آن نیست (همان: ۴۹۵/۲). به همین جهت، ابن تیمیه پس از نقل حدیث ولایت، بیان می‌دارد این حدیث، دروغ بستن بر رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ زیرا آن حضرت دوست مؤمنان در حیات و پس از حیات است و ولایت به معنای دوستی در مقابل دشمنی، به زمان خاصی تعلق ندارد (همان: ۴۹۸). از گفتار ابن تیمیه برمی‌آید که اگر ولایت به معنای دوستی باشد، واژه «بعدی» بی‌فایده خواهد بود.

۴-۳. استناد به ارتکازهای لغوی صحابه

هنگامی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله سخن و حدیثی را نزد اصحاب خود بیان می‌کند، بدون شک می‌بایست از لغات و واژگانی استفاده کند که مخاطبان و اصحاب حاضر، معنای آن‌ها را درک کنند؛ چراکه در غیر این صورت، این کلام از فصاحت و بلاغت پیامبر صلی الله علیه و آله که در حد اعلای خود قرار دارد، به دور خواهد بود. از طرف دیگر، فهم صحابه‌ای که نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله حاضر بودند، به سبب اشراف بر قراین زمانی و مکانی و نیز از جهت اتصال به پیامبر صلی الله علیه و آله اهمیت خاصی دارد و درک و فهم آنان از سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله می‌تواند کاشف از حقیقت و مراد اصلی آن حضرت باشد. بنابراین، در تبیین معنای یک واژه، فهم صحابه به عنوان قرینه‌ای در کنار قراین

دیگر، می‌تواند راهگشا و مؤثر باشد.

نکته مهم دیگر، جایگاهی است که صحابه در نظام معرفتی اهل سنت دارند؛ به‌طوری که صحابه در باور اجماعی اهل سنت، عادل بوده (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۱) و در کنار قرآن و سنت، مرجعیت علمی دارند (شاطبی، ۱۴۱۷: ۲۹۰/۱). شاه صاحب دهلوی در کتاب تفسیر خود، اصحاب را صورت کمال علمی پیامبر ﷺ معرفی می‌کند (دهلوی، ۱۲۴۸: ۶۵/۲ و ۶۶). بنابراین، فهم صحابه از این جهت نیز مهم است. یکی از صحابه‌ای که فهم او از واقعه غدیر می‌تواند برای امثال شاه صاحب اعتبار داشته باشد، حسان بن ثابت^۱ است. او یکی از شاعرانی است که در واقعه غدیر خم حضور داشته و پس از آن که پیامبر ﷺ حدیث غدیر را بیان فرمودند، با اذن از پیامبر ﷺ، این اشعار را در حضور آن حضرت و اصحاب ایشان سرود:

ینادیهم یوم الغدیر نبیهم بخم و أسمع بالرسول منادی
یقول: فمن مولاکم و ولیکم؟ فقالوا: ولم یبدوا هناک التعامیا
الهک مولانا و أنت ولینا ولم تر منا فی الولاية عاصیا
فقال له: قم یا علی فاینی رضیتک من بعدی إماما و هادیا^۲

تأمل در این اشعار، به وضوح نشان می‌دهد حسان و شنوندگانی که آن روز شعر او را شنیده و بر مضمون آن صحه نهادند، همگی لفظ مولا را به معنای

۱. حسان بن ثابت از بزرگ‌ترین شاعران عصر جاهلی و دوره اسلامی است که اشعار بسیاری را در دفاع از پیامبر ﷺ و هجو دشمنان ایشان سروده است؛ تا جایی که به او لقب «حُسام» یعنی شمشیر بزان داده شد. وی در وقایع مهم و تاریخی مانند فتح مکه و غدیر خم شعر سروده و اشعار او به عنوان یک سند تاریخی مورد توجه قرار گرفته است (ناظمیان، ۱۳۹۹: ۱۳/مدخل حسان بن ثابت).

۲. «پیامبر ﷺ آنان را در روز غدیر ندا داد، چه ندای ارزشمندی. او فرمود: مولای شما و سرپرست شما چه کسی است؟ آنان بی‌درنگ گفتند: خدای تو مولای ما است و تو سرپرست و ولی امر مایی. ما هرگز از فرمان تو سرپیچی نخواهیم کرد. در آن هنگام، پیامبر ﷺ به علی^{علیه السلام} فرمود: برخیز من تو را انتخاب کردم تا بعد از من امام و رهبر باشی. بعد فرمود: هرکس من مولا و رهبر اویم این مرد مولا و رهبر او خواهد بود؛ پس شما همگی، از سر صدق از او پیروی کنید. بارالها، دوست او را دوست بدار و دشمن او را دشمن بدار.»

(ابن مروج، ۱۳۸۸: ۲۱۱؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۸۲/۹)

«أولى بالتصرف» دانسته و در نتیجه، امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را از حدیث غدیر برداشت کرده‌اند. نکته قابل توجه این‌که حسان این اشعار را با اجازه پیامبر (صلی الله علیه و آله) سروده و حضرت نه تنها رد یا انکاری بر او نکرد، بلکه زبان به تحسین گشوده و در تأیید او فرمود این اشعار را روح القدس بر زبان تو جاری کرده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۱۵/۹). بنابراین، از دیدگاه اصحاب نیز این اشعار اشاره‌کننده به امامت و ولایت حضرت امیر بوده و همین معنا و مفهوم را از اشعار حسان درک و فهم کرده‌اند.

۵-۳. استناد به گفتار خصم در کشف اجتهادی معنای لغت

علامه در کنار روش‌های اثباتی نظیر مراجعه به کتب لغت یا استناد به شعر و فهم صحابه، از روش نقضی و جدلی نیز برای اثبات معنای لغات استفاده کرده است. علامه در این روش، گاهی به سخن خود رقیب استشهاد کرده و پاسخ او را می‌دهد. استناد به گفتار خصم، باعث می‌شود ابتدا استدلال شبهه‌گر درهم فرو ریخته و آن‌گاه به وسیله پاسخ‌های اثباتی و حلی، به طور کامل جواب شبهه و اشکال او داده شود. به عنوان نمونه، شاه ولی الله دهلوی - پدر عبدالعزیز دهلوی - در کتاب خود، این حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله) را گزارش کرده است: «... مَنْ كُنْتُ وَلِيَّهِ فَهَذَا وَلِيُّهُ» (دهلوی، ۱۴۳۴/۲: ۴۵۷). براساس این نقل، روشن است که مولا می‌تواند به معنای «ولی» باشد و اصرار صاحب تحفه با تکیه بر نقل پدرش، بر این‌که مولا به معنای «أولى بالتصرف» نمی‌آید، از اساس باطل خواهد بود (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۸۹/۸). جالب‌تر آن‌که شاه ولی الله دهلوی در تفسیر آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) متعرض شده که «ولی» در این آیه به معنای امامت و ریاست است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۴۸۷/۱۲).

۶-۳. استناد به مباحث صرفی در کشف اجتهادی معنای لغت

علامه میرحامد حسین به مسائل صرفی و نحوی نیز در استنباط معنای لغات، اهتمام داشته است. علم صرف یا تصریف، علمی است که براساس آن، ساختار واژه بررسی و تحلیل می‌شود. در این علم چگونگی تغییر کلمات، با هدف تولید

معنا شناخته می‌شود (جرجانی، ۱۴۰۷: ۲۶؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۴: ۷/۱). بنابراین، علم صرف به ما می‌آموزد چگونه یک واژه و اصل و فرع آن را بشناسیم و از این طریق، به معنای آن پی ببریم و بتوانیم برای معنایی که مورد نظر است، براساس قواعد صرفی، کلمه مناسب بسازیم. توجه به ریشه و هیأت کلمات و نیز اشتقاق، از مباحث صرفی است که علامه در معنایابی لغات از آن‌ها استفاده کرده است. به عنوان نمونه، ایشان در بررسی معنای واژه «المنزلة» به واژه «المرتبة» می‌رسد که این دو واژه براساس معاجم لغوی، مترادف قلمداد شده‌اند. با دقت در واژه المرتبه روشن می‌شود که این لغت از ریشه «رتب» است که مصدر آن «رتوباً» خواهد بود. جست‌وجو در معاجم لغوی، این نکته را روشن می‌سازد که رتب در لغت، به معنای ثبت است (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۳/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۴: ۹۵/۱). سپس علامه نتیجه این واژه‌پژوهی را این‌گونه برای مخاطب بیان می‌کند:

هرگاه مرتبه مأخوذ باشد از رتب به معنای ثبت، پس امر غیرثابت در مدلول مرتبه داخل نباشد و چون منزلة بمعنی مرتبه است، لهذا امر غیرثابت از مدلول منزلة هم خارج باشد و ظاهر است که نفی خلافت و امامت را امر ثابت نتوان گفت، پس نفی خلافت هرگز مدلول مرتبه و منزله نباشد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۹۱/۱).

۴. نتیجه‌گیری

پاسخ‌های لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار از اصول و روش منظمی پیروی کرده است. به طور کلی، دو روش بر فضای پاسخ‌گویی و منش استنباط علامه حاکم است: ۱. روش نقلی؛ علامه در این روش با مراجعه به معاجم لغوی و منابع تفسیری و ادبی معتبر، دیدگاه آنان را نقل می‌کند. در این بین، از برخی معاجم مانند لغت نامه‌ها، منابع غریب قرآن و حدیث و کتب فقه‌اللغه استفاده کرده است. استفاده از منابع متقدم و معتبر نیز از دیگر شاخصه‌های علامه در استفاده از یک منبع است. ۲. روش اجتهادی؛ این روش را می‌بایست به عنوان روش غالب علامه در عبقات ذکر کرد؛ چراکه بیشتر آرا و نظرات لغوی علامه،

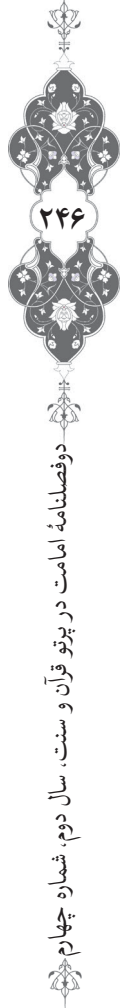
رنگ‌وبوی اجتهادی دارد. در این روش، علامه مانند یک پژوهشگر متبحر و یک ادیب و لغوی، برای یافتن یا اثبات معنای اصلی یک واژه، خود به‌طور مستقیم به منابع در دسترس مراجعه کرده و با اصول و مبانی اجتهادی خود، به معنای وضعی و مراد واژه می‌رسد. ایشان در این راه، از سیاق و فضای کلام استفاده کرده است؛ هرچند متون دینی و شعر نیز از دیگر منابع مورد استشهاد علامه در تبیین و تشریح کلمات بوده‌اند. ایشان از استناد به ارتکازهای لغوی اصحاب و عرف موجود در زمان صدور حدیث نیز غافل نبوده و از آن به‌عنوان یک شاهد مهم استفاده می‌کند. در نهایت و در کنار همه این روش‌ها، از سخنان و دیدگاه‌های طرف مقابل نیز به‌عنوان شاهی بر مدعای خود بهره برده است.



منابع

* قرآن كريم.

١. ابن اثير، على بن محمد (١٤١٥ق)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢. ابن اثير، مبارك بن محمد (١٣١٧ش)، النهاية في غريب الحديث و الأثر، محقق و مصحح محمود محمد طناحي و طاهر احمد زاوي، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
٣. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم حراني، (١٤١٦ق)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة: مجمع الملك فهد.
٤. ابن سيده، على بن اسماعيل (بى تا)، المخصص، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥. ابن قيم جوزي، محمد بن ابى بكر (بى تا)، بدائع الفوائد، بيروت: دار الكتاب العربى.
٦. ابن مردويه (١٣٨٢)، مناقب على بن أبى طالب عليه السلام وما نزل من القرآن فى على عليه السلام، قم: دار الحديث.
٧. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤٠٤ق)، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، دمشق: دار الفكر.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
٩. ابوحيان، محمد بن يوسف (١٤٢٠ق)، البحر المحيط فى التفسير، تحقيق محمد جميل صدقى، بيروت: دار الفكر.
١٠. ازهرى، محمد بن احمد (١٤٢١ق)، تهذيب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربى.
١١. امين، محسن (١٤٠٣ق)، أعيان الشيعة، محقق حسن امين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
١٢. ثعلبى نيشابورى، ابواسحاق احمد بن ابراهيم (١٤٢٢ق)، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، تحقيق ابومحمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
١٣. جرجانى، عبد القاهر بن عبد الرحمان (١٤٠٧ق)، المفتاح فى الصرف، بيروت: مؤسسة الرسالة.



١٤. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦ش)، الصحاح، بيروت: دار العلم للملايين.
١٥. حسيني تهراني، سيد هاشم (١٣٦٤ش)، علوم العربية، تهران: نشر مفيد.
١٦. حمادى، محمد ضارى (٢٠٠٩م)، الحديث النبوى الشريف وأثره فى الدراسات اللغوية والنحوية، بيروت: الدار العربية للموسوعات.
١٧. دهلوى، شاه ولي الله، (١٤٣٤ق)، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، دمشق: دارالقلم.
١٨. دهلوى، عبدالعزيز (١٢٤٨ق)، تفسير فتح العزيز (تفسير عزيزى)، كلكته: طبع حجرى.
١٩. ذهبى، شمس الدين (بى تا)، التفسير والمفسرون، القاهرة: مكتبة وهبة.
٢٠. رازى، ابوحاتم (٢٠١٥م)، الزينة، مصحح سعيد الغانمى، بيروت: منشورات الجمل.
٢١. رمضان، عبدالتواب (١٣٦٧ش)، مباحثى در فقه اللغة و زبان شناسى عربى، مشهد: نشر آستان قدس رضوى.
٢٢. زاهد درواجكى، احمد بن حسن (١٣٩٨ش)، لطائف التفسير (تفسير زاهدى يا تفسير درواجكى)، تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب.
٢٣. زبيدى، مرتضى (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر.
٢٤. سرگين، فؤاد (١٤١٢ق)، تاريخ التراث العربى، قم: مكتبة آيت الله مرعشى.
٢٥. سيوطى، جلال الدين (٢٠٠١م)، الإتقان فى علوم القرآن، بيروت: دار الكتاب العربى.
٢٦. شاطبى، ابراهيم بن موسى (١٤١٧ق)، الموافقات، عربستان: دار ابن عفان.
٢٧. صدر، محمد باقر (١٤١٨ق)، دروس فى علم الأصول، قم: انتشارات اسلامى.
٢٨. طبرى، محمد بن جرير (١٤١٢ق)، جامع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفة.
٢٩. عسقلانى، ابن حجر (١٤١٥ق)، الإصابة فى تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٠. علم الهدى، شريف مرتضى (١٤١٠ق)، الشافى فى الإمامة، تهران: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٣١. العمير، محمد بن عبد الرحمن (بى تا)، الضوابط المنهجية فى فهم الحديث النبوى (فى ضمن سلسلة دراسات عربية وإسلامية)، القاهرة: مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة.



۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمية.

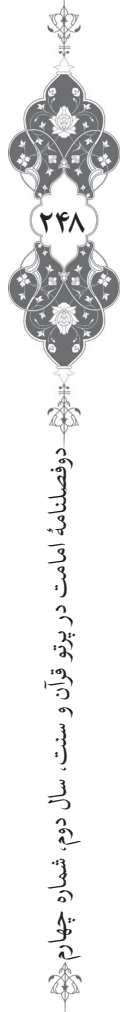
۳۳. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۶ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).

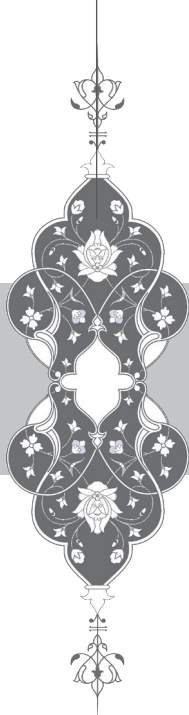
۳۴. میلانی، سید علی، (۱۴۱۴ق)، نفحات الأزهار، قم: مهر.

۳۵. ناظمیان، رضا (۱۳۹۹ش)، «حسان بن ثابت»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۳۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، صحیح مسلم، المحقق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارإحياء التراث العربی.

۳۷. یعقوب، امیل بدیع (۱۴۲۷ق)، موسوعة علوم اللغة العربية، بیروت: دارالکتب العلمية.





Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

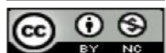
ipj.emamat.org

Received: 2025/07/27

Revised: 2025/10/02

Accepted: 2025/11/13

Published Online: 2026/08/16



© the authors



The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Authenticity of Traditions on Imamate

Ali-Asghar Parsa-Moqaddam¹

Abstract

Establishing the authenticity of traditions on Imamate, particularly within the context of theological debates among Islamic schools, has always been one of the most important subjects in hadith studies. In his works, especially his enduring masterpiece *Abaqat al-Anwar*, Allamah Mir Hamid Husayn systematically and through multiple layers defended the reliability of these traditions on the basis of Sunni principles and rules, employing a variety of methods. The main issue of this study is to identify and precisely analyze his methodological patterns in establishing the authenticity of traditions on Imamate. Adopting a descriptive-analytical approach and based on an examination of his theological sources, this study extracts, categorizes, and analyzes his methods. The findings demonstrate that Allamah Mir Hamid Husayn established hadith authenticity through five major dimensions: foundational authenticity (rijal and isnad analysis according to the rules of hadith sciences), acknowledgment-based authenticity (relying on scholars' acknowledgment of a tradition's authenticity, including explicit declarations of authenticity, narration of the tradition in works devoted to authentic traditions, and transmission in mursals form), argumentative authenticity (reliance on the tradition in argumentation), descriptive authenticity (employing the tradition in a descriptive context), and analogous authenticity (transferring a judgment of authenticity from a similar chain of transmission). Analysis of these methods demonstrates that, by combining transmitted and methodological arguments, he presented a comprehensive framework of the foundations of hadith authenticity that can serve as a model for similar studies in establishing the authenticity of traditions.

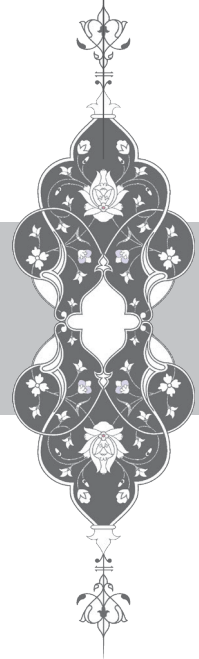
Keywords: Traditions on Imamate, Hadith Authenticity, Mir Hamid Husayn, *Abaqat al-Anwar*, Hadith Methodology

* Cite this article: Parsa-Moqaddam, A.A. (2026). The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Authenticity of Traditions on Imamate, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.251-285.

 10.22034/emamah.2026.562314.1089

1. Level 4, Imamology, Specialized Center for Imamology, International Imamat Foundation, Qom, Iran.

aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com



روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث امامت*

علی اصغر پارسامقدم^۱

چکیده

اثبات صحت احادیث امامت، به‌ویژه در فضای مناقشات کلامی میان مذاهب اسلامی، همواره از مهم‌ترین مباحث حدیث پژوهی بوده است. علامه میرحامد حسین در آثار خود به‌خصوص اثر ماندگار عبقات الأنوار، به شیوه‌ای نظام‌مند و چندلایه به دفاع از اعتبار این روایات براساس مبانی و قواعد سنن پرداخته و از روش‌های متنوعی بهره‌جسته است. مسئله اصلی این پژوهش، شناسایی و تحلیل دقیق الگوهای روشی او در اثبات صحت احادیث امامت است. این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و برپایه بررسی منابع کلامی ایشان به استخراج دسته‌بندی و تحلیل روش وی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد علامه میرحامد حسین در پنج محور عمده به اثبات صحت حدیث پرداخته است؛ صحت مبنایی (بررسی رجال و سندی مطابق قواعد علوم حدیث)، صحت اقراری (استناد به اذعان عالمان به صحت روایت، اعم از تصریح به صحت، روایتگری آن در کتب صحیح‌نگار و ارسال مُسَلَّم)، صحت احتجاجی (تمسک به روایت در مقام استدلال)، صحت توصیفی (به‌کارگیری روایت در قالب توصیف) و صحت همسانی (انتقال حکم صحت از سند مشابه). تحلیل این روش‌ها نشان می‌دهد وی با ترکیب استدلال‌های نقلی و روشی، منظومه‌ای جامع از مبانی صحت حدیث را ارائه کرده که می‌تواند الگویی برای مطالعات

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

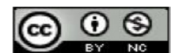
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: پارسامقدم، علی اصغر، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در

اثبات صحت احادیث امامت، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۲۵۱-۲۸۵.

doi 10.22034/emamah.2026.562314.1089

۱. سطح ۴، امام‌شناسی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

مشابه در اثبات روایات باشد.

واژگان کلیدی: احادیث امامت، صحت حدیث، میرحامد حسین، عبقات الأنوار، روش شناسی حدیث

۱. مقدمه

احادیث نبوی به عنوان یکی از دو منبع بنیادین شریعت اسلامی، نقش مهمی در شکل دهی به منظومه اعتقادی، فقهی و اخلاقی مسلمانان ایفا کرده اند. در میان این روایات، احادیث مرتبط با امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام، جایگاه ویژه ای در منازعات کلامی و تاریخ اندیشه اسلامی دارند. صحت یا عدم صحت این دسته از احادیث، نه تنها در مباحث اعتقادی میان مذاهب اسلامی اثرگذار بوده، بلکه در استنباط های فقهی و برداشت های تاریخی نیز نقش آفرین است. از این رو، روش شناسی تشخیص و اثبات صحت این احادیث، موضوعی کلیدی در مطالعات حدیث پژوهی و تاریخ کلام اسلامی محسوب می شود.

با وجود گستردگی مباحث در نقد و بررسی احادیث، تاکنون مطالعه جامع و روشمندی درباره الگوهای اثبات صحت حدیث در آثار علامه میرحامد حسین - به عنوان یکی از شاخص ترین مدافعان مکتب اهل بیت علیهم السلام در شبهه قاره هند - انجام نشده است. آثار او، به ویژه اثر عظیم عبقات الأنوار، حاوی تنوع روش شناختی کم نظیری در نقد و اثبات صحت روایات امامت است که در پژوهش های موجود یا نادیده گرفته شده یا به صورت پراکنده به آن اشاره شده است.

این پژوهش از حیث رویکرد، توصیفی-تحلیلی است و در چارچوب پژوهش کیفی انجام شده است. داده های تحقیق از طریق گردآوری اسنادی-کتابخانه ای و با مراجعه به منابع اصیل حدیثی و کلامی، به ویژه آثار علامه میرحامد حسین، استخراج شده اند. در مرحله تحلیل داده ها، از روش تحلیل محتوای کیفی بهره گرفته شده و مضامین و الگوهای استدلالی در آثار وی شناسایی، طبقه بندی و تبیین گردیده اند. در این فرایند، معیارهای علم رجال، قواعد مصطلح حدیث و

اصول استدلال کلامی به منزله چارچوب تحلیلی به کار گرفته شده تا ساختار و منطق روش‌های وی در اثبات صحت احادیث امامت بازسازی و تحلیل شود.

هدف اصلی این مقاله، استخراج، تبیین و تحلیل روش‌های متنوع علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث امامت با رویکردی نظام‌مند و مستند به منابع اصیل است. این پژوهش با ارائه یک طبقه‌بندی پنج‌گانه (صحت مبنایی، صحت اقراری، صحت احتجاجی، صحت توصیفی و صحت همسانی) و تبیین زیرشاخه‌های هر روش، می‌کوشد تصویر دقیقی از رویکرد علمی او ارائه دهد. نوآوری این تحقیق در آن است که برای نخستین بار، این روش‌ها به صورت ساخت یافته و براساس معیارهای علوم حدیث و منطق استدلال، بازخوانی می‌شوند؛ به گونه‌ای که می‌تواند الگویی برای تحلیل آثار دیگر متکلمان نیز فراهم آورد.

مقاله حاضر پس از مقدمه و مفهوم‌شناسی، به روش‌های اثبات صحت حدیث در اندیشه علامه میرحامد حسین پرداخته و هریک از روش‌های پنج‌گانه را با ذکر نمونه‌ها و مستندات بررسی می‌کند. در بخش پایانی، یافته‌ها جمع‌بندی شده و اهمیت رویکرد وی در مطالعات حدیثی و کلامی معاصر ارزیابی می‌شود.

براین اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین است: علامه میرحامد حسین در مقام اثبات صحت احادیث امامت، از چه روش‌هایی بهره برده است؟ پاسخ به این پرسش، هدف محوری مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد.

۲. مفاهیم

در این بخش به دو مفهوم اساسی یعنی روش‌شناسی و صحت حدیث اشاره می‌شود.

۲-۱. روش‌شناسی

روش‌شناسی یکی از شاخه‌های اساسی در فلسفه علم به شمار می‌آید که در ادبیات علمی با تعبیرهای گوناگونی مانند متدلوژی، منهجیّه، منطق عملی و

فلسفه علمی معرفی شده است. این دانش به عنوان علمی درجه دوم، جایگاه متمایزی دارد؛ زیرا نه مستقیماً به تولید معرفت می پردازد، بلکه با نگاهی فراگیر به علوم درجه اول، شیوه ها و ابزارهای پژوهش در آن ها را موضوع مطالعه خود قرار می دهد (حقیقت، ۱۳۸۵: ۷۹). از این منظر، روش شناسی نه صرفاً ناظر به فنون پژوهش، بلکه ناظر به مبانی اندیشه، شیوه های تولید دانش و حدود اعتبار معرفت در حوزه های مختلف علمی است. به بیان دیگر، این حوزه تلاش می کند تا ضمن واکاوی فرایندهای اندیشیدن، به طراحی الگوهایی بپردازد که امکان دستیابی روشمند به معرفت را فراهم سازند.

براین اساس، در روش شناسی ابزارها، فنون و راه های دسترسی به معرفت در یک حوزه خاص شناسایی شده و ضوابط صحیح اندیشیدن و سنجش اعتبار آن ها تبیین می شود (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۵). این ویژگی موجب می شود روش شناسی جایگاهی میان رشته ای پیدا نماید و به منزله پلی میان فلسفه و علوم تجربی و انسانی عمل کند.

افزون بر این، در تعریف روش شناسی سه معنای متمایز مورد توجه قرار گرفته است؛ نخست، به معنای سنجش و نقد (Critic)؛ روش هایی که ناظر به ارزیابی حدود، کارآمدی و محدودیت های آن ها است. دوم، به معنای «خود روش» (Method)؛ به مثابه ابزاری برای پژوهش و سوم، در معنای گسترده تر به عنوان «مجموعه روش ها» یا دستگاهی منسجم از راهبردهای پژوهشی (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۸). بدین ترتیب، روش شناسی را می توان دانشی دانست که هم جنبه نظری و تحلیلی دارد و هم کاربردی. همین امر آن را به یکی از عناصر بنیادین هر پژوهش علمی بدل می سازد.

۲-۲. صحت حدیث

براساس نظر حدیث پژوهان، حدیث صحیح این گونه تعریف می شود: «الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِثَقَلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ،

وَلَا يَكُونُ شَاذًّا، وَلَا مُعَلَّلًا» (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۱۱). این تعریف نزد حدیث پژوهان مورد اتفاق است (همان: ۱۳). این حدیث پنج شرط اساسی دارد که سه شرط آن ایجابی (اتصال سند، عدالت راوی و ضبط راوی) و دو شرط آن سلبی (عدم علت و عدم شذوذ) است.

اتصال سند به معنای آن است که راویان حدیث، از ابتدا تا انتهای سند، روایت را به طور مستقیم و بدون واسطه نقل کرده باشند. احادیثی همچون منقطع، معضل، معلق، مدلس و مرسل از این تعریف خارج اند (سیوطی، بی تا: ۶۲/۱).

عدالت راوی نیز مستلزم آن است که راوی مسلمان، بالغ، عاقل و از فسق و خلاف جوانمردی به دور باشد و این شرط، راویان مجهول یا ضعیف را از تعریف حدیث صحیح خارج می کند (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۴؛ سیوطی، بی تا: ۳۵۲/۱).

شرط ضبط راوی یا «تَامَ الضَّبْطُ»، به معنای دقت کامل راوی در حفظ و ضبط حدیث، چه به صورت حفظ کردن و چه از طریق نوشتن است (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۵۳). دو شرط سلبی نیز شامل عدم شذوذ، یعنی نقل نکردن حدیثی مخالف با راویان راجح (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۵۹) و عدم علت، به معنای نبودن هرگونه عامل پنهانی که به صحت حدیث آسیب بزند، می باشد (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۹۰).

حدیث صحیح به دو نوع «لذاته» و «لغیره» تقسیم می شود. حدیث صحیح لذاته دارای تمامی شروط ذکرشده است. (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۵۳)؛ اما حدیث صحیح لغیره، حدیث حسنیه است که نقصان آن با شواهدی مانند کثرت طرق جبران شده باشد؛ به گونه ای که صحت آن از ذات سند ناشی نمی شود، بلکه از عوامل دیگری حاصل می شود (همان: ۵۸).

۳. روش های اثبات صحت حدیث

این بخش به شیوه های علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث از طریق روش هایی مانند صحت مبنایی، صحت اقراری، صحت احتجاجی، صحت توصیفی و صحت همسانی می پردازد.

۱-۳. صحت مبانی

علامه میرحامد حسین در کلام خود بیان می‌کند چنانچه راویان یک حدیث ثقه و عادل باشند و تمامی شرایط صحت حدیث در آن رعایت شده باشد، در این صورت احتجاج به آن جایز خواهد بود؛ حتی اگر هیچ‌یک از محدثان در آن زمان به طور خاص به تصریح صحت آن نپرداخته باشند یا هیچ‌یک از علما، صحت آن حدیث را تأیید نکرده باشند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۷/۱۶). علامه بر این نکته تأکید دارد که در چنین شرایطی، حدیث معتبر و قابل استناد است و می‌توان از آن در استدلال‌های کلامی بهره گرفت. به عبارت دیگر، تصحیح حدیث براساس مبانی علم حدیث اهل سنت، در هر زمانی که انجام گیرد، قابل استناد و احتجاج خواهد بود. در این راستا، در این بخش به رویکردهای علامه در تصحیح اسناد و تطبیق آن با مبانی اصولی حدیث صحیح که در کتب علوم حدیث مورد تأکید قرار گرفته است خواهیم پرداخت.

همان‌طور که اشاره شد، حدیث صحیح پنج قید اصلی دارد که به عنوان شرایط حدیث صحیح شناخته می‌شود. این شروط عبارتند از: اتصال سند، عدالت راوی، ضبط تام راوی، عدم علت و شذوذ. باین حال، اگر راوی حدیثی در ضبط احادیث نقصی داشته باشد، به آن حدیث «حسن» اطلاق می‌شود. همچنین اگر تعداد طرق یک حدیث زیاد باشد و در کمترین حالت، به حدیث حسن برگردد، با تجمیع این اسانید، آن حدیث به عنوان حدیث صحیح شناسایی خواهد شد. البته چنین حدیثی به عنوان صحیح لغیره شناخته می‌شود نه صحیح لذاته؛ چراکه در آن پنج شرط اساسی به طور کامل وجود ندارد. براین اساس، بحث از صحت مبانی حدیث به دو بخش تقسیم می‌شود؛ نخست، صحت ذاتی حدیث و دوم، صحت غیری حدیث.

۱-۳. صحت ذاتی حدیث

برای اثبات صحت یک حدیث، تطبیق آن با معیارهای معتبر علم حدیث شناسی

ضروری است. این معیارها شامل ارزیابی دقیق سند حدیث، صحت اتصال راویان، وثاقت و عدالت راویان و همچنین عدم تناقض متن حدیث با سایر منابع معتبر دینی است. علم حدیث‌شناسی با استفاده از این معیارها، به تحلیل و ارزیابی احادیث پرداخته و براساس آن، صحت یا سقم هر حدیث را تعیین می‌کند. تطبیق دقیق این معیارها موجب می‌شود حدیثی که به عنوان «صحیح» شناخته می‌شود، از اعتبار و دقت لازم برخوردار بوده و بتوان از آن در استنباط مباحث کلامی بهره جست.

علامه با بهره‌گیری از روش‌های علمی و دقیق در تحلیل اسناد و راویان، به تصحیح احادیث مرتبط با موضوع امامت پرداخته است. در این راستا، ایشان احادیث کلیدی از جمله حدیث تشبیه، حدیث نور، حدیث مدینه، حدیث منزلت و حدیث شأن نزول آیه اکمال را با بررسی‌های سندی مورد ارزیابی قرار داده است. اسناد این احادیث به شرح زیر است:

۱. حدیث تشبیه را با سند «رواه عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵/۱۶-۷۶) نقل می‌کند.

۲. حدیث نور را از طریق سند «حدّثنا عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن خالد بن معدان، عن زاذان، عن سلمان» (همان: ۱۳/۱۷-۲۹) روایت می‌کند.

۳. حدیث مدینه را با اسناد مختلفی مانند: «ثنا عبدالرزاق ثنا سفیان الثوری عن عبدالله بن عثمان بن خثیم عن عبدالرحمن بن عثمان التیمی» (همان: ۳۶/۱۴-۴۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۲/۶) و «حدّثنا عبدالرزاق، أخبرنا معمر عن عبدالله بن عثمان عن عبدالرحمن قال: سمعت جابر بن عبدالله الأنصاری» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۱/۱۴؛ ابن مغازلی، ۱۴۲۴: ۱۴۲) نقل می‌نماید.

۴. حدیث منزلت را با سند «أخبرنا محمد بن المثنی قال حدّثنا يحيى بن حمّاد قال حدّثنا الوضاح وهو أبو عوانة قال حدّثنا يحيى قال حدّثنا عمرو بن ميمون قال إني لجالس إلى ابن العباس» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۱۰/۱۱) روایت می‌کند.

۵. حدیث شأن نزول آیه اكمال را با سلسله روایات «ضمرة، عن ابن شاذب، عن مطر الوراق، عن شهر بن حوشب، عن أبي هريرة» (همان: ۲۴۱/۹-۲۶۵) نقل می‌نماید. علامه در بررسی تفصیلی حدیث ولایت، به نقل ابن عبدالبر در کتاب الاستیعاب فی معرفة الأصحاب استناد کرده است. وی این حدیث را با سند و این متن گزارش کرده است: «روی ابوداود الطیالسی حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بَلْج، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِعَلِيٍّ: أَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي» (طیالسی، ۱۴۱۹: ۴۶۹/۴).

در راستای اثبات صحت سند این حدیث، علامه به طور جامع به بررسی راویان آن پرداخته و به تأکید بر اتصال سند و اعتبار هریک از راویان پرداخته است.

۲-۱-۳. صحت غیر حدیث

علامه میرحامد معتقد است وقتی یک حدیث از منابع و طرق متعدد نقل می‌شود، این امر خود گواهی بر صحت آن حدیث در نظر پژوهشگران است. به عبارت دیگر، جمع‌آوری اسناد مختلف حدیث می‌تواند دلیلی بر تأیید صحت آن باشد. میرحامد به دو حدیث طیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۳/۴۶-۵۰) و حدیث منزلت (همان: ۵۶/۱۱-۶۱) اشاره کرده و بیان می‌کند در خصوص این دو حدیث، علما و دانشمندان سنی کتاب‌های مستقلی را در جمع‌آوری طرق مختلف این احادیث اختصاص داده‌اند. این اقدام که به ثبت و بررسی طرق مختلف حدیث پرداخته شده است، حداقل بر صحت آن حدیث دلالت دارد. همان‌گونه که سبکی در مورد نگارش طرق حدیث طیر از سوی حاکم نیشابوری به این نکته اشاره کرده و گفته است: «وَعَايَةَ جَمْع هَذَا الْحَدِيثِ أَنْ يَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْحَاكِمَ يَحْكُمُ بِصَحَّتِهِ» (همان: ۴۷؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۴/۱۶۵).

۲-۳. صحت اقراری

عالمان اهل سنت در اذعان و اقرار به صحت احادیث روش‌های مختلفی را پیش گرفته‌اند. برخی از آنان به صحت حدیث خاصی حکم داده‌اند؛ درحالی‌که گروهی

دیگر تنها یک باب یا مجموعه‌ای از ابواب کتاب را شایسته صحت دانسته‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر تمامی احادیث کتاب خود یا دیگران را به عنوان روایات صحیح پذیرفته‌اند. برخی عالمان نیز حدیث را با قطع و جزم روایتگری نموده‌اند.

۱-۲-۳. اظهار صحت حدیث

یکی از سنت‌های دیرین و پایدار در میان حدیث‌پژوهان که از گذشته‌های دور تا به امروز استمرار یافته است، حکم دادن بر صحت احادیث بوده است. باین حال، در اندیشه ابن صلاح در دوران او باب تصحیح سند انسداد یافته است (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۱۷). در مقابل وی، بسیاری از عالمان از جمله نووی بر این باورند اهل زمانه معاصر نیز شایستگی تصحیح سند را دارند و این امر برای افرادی که توانمندی و آگاهی کافی در این حوزه را دارا باشند، مجاز است (نووی، ۱۴۰۵: ۲۸). بُلْقِینی نیز بر این نکته تأکید کرده که اهل فن از شایستگی تصحیح برخوردارند (بلقینی، بی‌تا: ۱۵۹).

افزون بر این، حافظ عراقی در شرح کتاب ابن صلاح به این نکته اشاره کرده که برخی معاصران ابن صلاح مانند ابن قطان، به تصحیح احادیث پرداخته‌اند. ابن قطان در کتاب بیان الوهم و الإيهام برخی احادیث را تصحیح کرده و همچنین حافظ ضیاءالدین مقدسی کتاب المختارة را تدوین نموده و در آن به نقل روایات صحیح پرداخته است. از دیگر معاصران ابن صلاح می‌توان به منذری و دمیاطی اشاره کرد که در دوران خود به تصحیح احادیث پرداخته‌اند. در طبقه بعد از هم عصران ابن صلاح که عصر شیوخ برشمرده شده نیز به تصحیح حدیث پرداخته‌اند؛ از جمله شیخ تقی‌الدین سبکی که حدیث ابن عمر در خصوص زیارت را تصحیح کرده است. این شیوه در میان دانشمندان اهل علم که از شایستگی علمی برخوردار بوده‌اند، استمرار داشته است؛ هرچند گاهی برخی از آنان تصحیحات دیگران را نمی‌پذیرفتند؛ همان‌طور که در میان متقدمان نیز چنین بوده است (بقاعی، ۱۴۲۸: ۱۷۲/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۵۸/۱-۱۵۹).

زرکشی نیز به این نکته اشاره کرده که بسیاری از متأخران به تصحیح احادیثی

پرداخته‌اند که متقدمان به آن‌ها توجه نکرده بودند. ازجمله این عالمان می‌توان به ابن قطن، شاگرد او ابن موق، ضیاء مقدسی، زکی منذری، مزی و ذهبی اشاره کرد (زرکشی، ۱۴۱۹: ۱۵۸/۱). ابن حجر عسقلانی نیز بر اشکالات متعدد دیدگاه ابن صلاح تأکید کرده است؛ ازجمله این‌که بسیاری از هم‌عصران و عالمان پس از او به تصحیح سند پرداخته‌اند. افزون بر این، از کلام ابن صلاح چنین برمی‌آید که در اندیشه او، تصحیح احادیث متقدمان به طور کلی پذیرفتنی بوده است؛ اما این نگرش نادرست است؛ زیرا این دیدگاه به این معنا است که احادیث صحیح نادیده گرفته شوند و احادیث غیرصحیح پذیرفته شوند. بسیاری از احادیثی که پیشوایان متقدم حکم به صحت آن‌ها داده بودند، در دوران متأخر مورد اشکال قرار گرفته و از درجه صحت خارج شده‌اند؛ به‌ویژه در مورد عالمانی مانند ابن خزیمه و ابن حبان که تفاوتی بین حدیث صحیح و حسن قائل نبودند (سیوطی، بی‌تا: ۱۵۹/۱).

شوکانی پس از نقل گفته‌های ابن صلاح و نقد نووی بر آن، تأکید کرده که جایز است به روایاتی احتجاج کرد که یکی از ائمه معتبر در غیرصحیحین آن‌ها را تصحیح کرده‌اند. همچنین در متون حدیثی که به جمع‌آوری روایات صحیح اختصاص دارند، مانند صحیح ابن خزیمه، ابن حبان و مستدرک حاکم نیز جایز است به احادیث احتجاج کرد. علاوه بر این، احتجاج به مستخرجات صحیحین و احادیثی که یکی از ائمه حدیث همچون حسن بودن آن‌ها حکم کرده‌اند، مجاز است؛ چراکه در میان جمهور، عمل به حدیث حسن مورد قبول است (شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۵/۱). ابن تیمیه نیز تأکید کرده است که اهل اسلام در مورد احتجاج به احادیثی که عالمان حدیث تصحیح کرده‌اند اتفاق نظر دارند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۱۷/۲۰).

بنابراین، به‌طور دقیق و مستند از کلام بزرگان اهل سنت می‌توان دریافت تصحیحات عالمان متقدم و متأخر سنی، نه تنها قابل احتجاج، بلکه تأثیرگذار بر آرای رجالی و حدیثی دیگر پژوهشگران نیز است. به عنوان مثال، سیوطی در مورد حدیث مدینه و با توجه به تصحیحات دیگران، صحت حدیث را ارتقا داده و اشاره می‌کند پیش از آگاهی از تصحیح ابن جریر و حاکم برای حدیث

علی و ابن عباس، به حدیث به عنوان «حسن» نگاه می‌کرد؛ اما پس از آگاهی از تصحیح‌های مذکور، یقین پیدا کرد که حدیث از درجه حسن به درجه صحت ارتقا یافته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱۴؛ سیوطی: ۱۴۲۶: ۴۴۶/۱۸).

براین اساس، صاحب عبقات الأنوار در بحث‌های مختلف از جمله حدیث‌های ولایت، نور، مدینه، منزلت، طیر و ثقلین از تصحیحات عالمان اهل سنت برای اثبات صدور حدیث بهره جسته‌اند. شماری از گواه‌دهندگان به صحت احادیث عبارتند از:

برخی از گواهی‌دهندگان به صحت حدیث مدینه عبارتند از: حاکم نیشابوری (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۱۷/۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۳۷/۳)، ابن طلحه قرشی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۸۳/۱۴؛ قرشی، ۱۴۱۹: ۹۸)، سبط بن جوزی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۱۴-۱۸۵؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۱۶۷/۱)، گِیْکَلْدی علائی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۱۴؛ سخاوی، ۱۴۰۵: ۱۷۰)، شمس‌الدین جزری (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۶۱/۱۴؛ ابن جزری، بی‌تا: ۶۹-۷۱)، بدخشی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۴۷/۱۴)، محمد صدر عالم (همان: ۴۴۷)، صنعانی (همان: ۴۶۴) و پانی پتی (همان: ۴۷۴).

پیرامون حدیث ولایت تعدادی از گواهی‌دهندگان به صحت آن عبارتند از: حاکم نیشابوری در المستدرک و ذهبی در تعلیق بر آن (همان: ۱۸۹/۱۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۴۳/۳؛ سیوطی در جمع الجوامع (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۱/۱۲؛ سیوطی، ۱۴۲۶: ۷۳۶/۵) و ملاعلی متقی در کنز العمال (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۱/۱۲).

در باب حدیث منزلت، از جمله گواهی‌دهندگان به صحت آن می‌توان به ترمذی در سنن (همان: ۱۹/۱۱؛ ترمذی، ۱۹۹۶: ۹۰/۷) ابن‌کثیر در تاریخ (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۵/۱۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۸: ۴۹/۱۱)، ابن‌عبدالبر در الاستیعاب (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۹/۱۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۱۲/۵)، مزی در تهذیب الکمال (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۰/۱۱؛ مزی، ۱۴۱۳: ۴۸۳/۲۰) و ابن‌تیمیه در منهج (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۶/۱۱؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۲۶/۷) اشاره کرد.

در خصوص حدیث طیر، شماری از محدثان صحت آن را تصدیق کرده‌اند. حاکم نیشابوری در مستدرک (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۶۵/۱۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۴۱/۳) و



ابن کثیر در تاریخ که حدیث منقول در کتابش را اُجود از حدیث حاکم دانسته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۰۴/۱۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۷۷/۱).

در زمینه حدیث ثقلین، از جمله گواهی دهندگان به صحت آن می توان به حاکم نیشابوری در المستدرک (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۱۹/۱۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۱۸/۳)، گنجی شافعی در کفایة الطالب (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۵۸/۱۸؛ لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۷۴/۱۹؛ گنجی شافعی، بی تا: ۵۰)، ابن حجر هیتمی مکی در چند جای الصواعق (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۶۲/۱۹-۶۶۴؛ هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱) و ابن کثیر در تفسیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۱۵/۱۹؛ ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۷) اشاره کرد.

۲-۳. روایتگری در کتب صحیح نگاری

برخی کتب حدیثی نوشته شده از سوی دانشمندان سنی، از سوی نگارندگان آنها یا از طرف سایر دانشمندان به صحت تمامی احادیث آنها حکم شده است. آن کتاب ها عبارتند از: کتب شش گانه، صحیح بخاری، صحیح مسلم، مستخرجات بخاری و مسلم (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۳۵/۱۹؛ عراقی، ۱۴۲۳: ۱۱۹/۱)، صحیح ابن خزیمه، صحیح ابن حبان، سنن ترمذی، مسند احمد، تفسیر ثعلبی، کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام، وسیلة المآل فی عد مناقب الآل علیهم السلام، أسنی المطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۰/۱۴؛ ابن جزری، بی تا: ۶۹-۷۱)، وسیلة النجاة فی مناقب الحضرات علیهم السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۰/۱۱)، مرآة المؤمنین فی أحوال أهل بیت سید المرسلین علیهم السلام (همان: ۵۵)، مشارق الأنوار النبویة من صحاح الأخبار المصطفویة (همان: ۸۷۳/۱۹)، نُزُل الأبرار بما صحَّ من مناقب أهل البيت الأطهار علیهم السلام (همان: ۱۰/۱۴؛ بدخشی، ۱۳۶۲: ۷۳ و ۷۴) و تذکرة خواص الأئمة فی معرفة الأئمة علیهم السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۵/۷؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۱۵۵/۱). در ادامه به بررسی برخی از این منابع می پردازیم.

الف) کتب شش گانه (صحاح سته)

کتب شش گانه، به مجموعه ای از آثار حدیثی معتبر اهل سنت اطلاق می شود که شامل صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابن ماجه، سنن ابی داوود و سنن نسایی است (بخاری دهلوی، ۱۴۰۶: ۹۶). در نظر سنیان، احادیث

موجود در صحیح بخاری و صحیح مسلم از اعتبار و ارزش بسیار بالاتری نسبت به چهار کتاب دیگر برخوردار است. باین حال، براساس دیدگاه برخی از آن‌ها، تمام احادیث موجود در این دو کتاب به عنوان احادیث صحیح تلقی می‌شوند و از سوی برخی ادعای اجماع علمای شرق و غرب بر صحت کتب شش‌گانه مورد تأیید قرار گرفته است.

به باور عده‌ای از دانشمندان سنی، صحیح‌ترین کتاب‌ها بعد از قرآن کریم کتب شش‌گانه هستند (حاجی‌خلیفه، ۱۹۴۱: ۶۳۵/۱) و همه امت آن را تلقی به قبول کرده‌اند (قنوجی، ۱۴۰۵: ۱۲)، بلکه اتفاق شرق و غرب بر صحت آن‌ها است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱۵۴؛ فتنی‌گجراتی، ۱۳۸۷: ۶۵/۲). مناوی در شرح حدیث افتراق امت، بر این نکته تأکید کرده‌اند که اهل شرق و غرب بر صحت آنچه در کتب این محدثان آمده است اتفاق نظر دارند و ازجمله کسانی که این کتب را شرح داده‌اند، می‌توان به خطابی، بغوی و نووی اشاره کرد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱۴۴؛ مزی، ۱۴۰۳: ۳/۱).

براساس باورداشت ابن‌روزبهان، بر صحت کتب صحاح سته اجماع وجود دارد و اگر کسی به مقدسات خود سوگند بخورد که احادیث صحاح از قول یا فعل یا تقریر پیامبر اکرم ﷺ است، سوگند او خلاف نیست و گناه نکرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱۵۹). در اندیشه میرزا مخدوم، انکار صحیحین و دیگر صحاح سنی ناشی از کثرت جهل و قلت حیا است (همان: ۱۶۰). وی معتقد است روایت‌های بخاری و مسلم به دلیل اجماع علما بر صحت آن‌ها، از اعتبار بالایی برخوردار هستند. در این زنجیره، روایت‌ها از یک صحابی آغاز می‌شوند، سپس از سوی دو راوی ثقه و مشهور از تابعان نقل می‌شوند، و در نهایت شیخین (بخاری و مسلم) این روایت‌ها را از طریق راویان طبقه چهارم گزارش می‌کنند (همان: ۲۴۳/۹).

در باور ولی دهلوی کتاب‌هایی که در طبقه دوم قرار دارند و ترمذی نیز جزو آنان است، نگارندگان آن عادل، حافظ و غیرمتساهل هستند که کتب آن‌ها تلقی به قبول شده و محدثان و فقها به آن‌ها اعتنا کرده و در میان مردم مشهور بوده و

همه علوم بر آن‌ها بنا شده است (همان: ۱۶۱/۱۳).

پذیرش کتب شش‌گانه به عنوان صحاح سته موجب می‌شود روایات موجود در این کتاب‌ها درباره اهل بیت علیهم‌السلام صحیح شمرده شوند. براین اساس صاحب عبقات یادآوری کرده است که حدیث طبر و ولایت و امثال آن‌ها به خاطر نقل آن روایات از سوی نگارندگان صحاح سته، اهل شرق و غرب بر صحت آن‌ها اتفاق دارند (همان: ۱۵۴).

ب) صحیح بخاری

کتاب الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه و آله و سننه و آیامه که به اختصار صحیح بخاری نامیده می‌شود، از سوی ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ق) تألیف شده است. تعداد احادیث موجود در صحیح بخاری ۷۲۷۵ روایت است که در این تعداد، برخی احادیث تکراری نیز آمده‌اند؛ اما بدون احتساب مکررات، این تعداد به حدود چهارهزار حدیث می‌رسد (عسقلانی، ۱۳۸۰: ۴۶۵/۱). گروهی از دانشوران سنی معتقدند کتاب بخاری، کتاب رسول خدا صلی الله علیه و آله است (مهلّب، ۱۴۳۰: ۳۲/۱). به اعتقاد جمهور سنیان، آنچه در متن صحیحین (بخاری و مسلم) وجود دارد، بی‌گمان براساس اجماع و علم قطعی، کلام رسول الله صلی الله علیه و آله است (طیار، ۱۴۴۱: ۴۸۹/۲) و امت اسلامی بر قبول آن اجماع دارند (سیوطی، بی‌تا: ۱۴۱/۱). قرائت کتاب صحیح بخاری از منظر دانشیان عامه، آثار و برکات ویژه‌ای دارد. گفته شده است که خواندن این کتاب در رفع مشکلات مؤثر بوده (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۳/۱) و حتی با قرائت آن، رحمت الهی نازل شده و باران می‌بارد (خادمی، ۱۳۴۸: ۷۳/۱). همچنین از خود بخاری گزارش شده است که پیش از نگارش احادیث، نسبت به صحت آن‌ها اطمینان و یقین کامل داشته است (عسقلانی، ۱۴۰۵: ۴۲۱/۵).

در این راستا، صاحب عبقات الأثوار نیز ضمن اشاره به حدیث منزلت از کتاب بخاری، بر صحت تمامی احادیث این اثر برای الزام مخالفان تأکید کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱۱ - ۱۰۳).

ج) صحیح مسلم

الجامع الصحیح که به صحیح مسلم شهرت یافته، اثر ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (م ۲۶۱ ق) است. وی این کتاب را با گردآوری و روایت بیش از دوازده هزار حدیث نوشته است (ذهبی، ۱۴۰۵: ۵۶۶/۱۲). ابوعلی نیشابوری بر این باور بود که در زیر آسمان هیچ کتابی از نظر صحت، برتر از آن یافت نمی‌شود (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۱۸۵/۲). بنابر نظر نووی، علمای حدیث اجماع دارند که پس از قرآن کریم، دو کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم معتبرترین منابع حدیثی هستند (نووی، ۱۳۹۲: ۱/۱۴) و خداوند تعالی با این دو کتاب بر مسلمانان منت نهاده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۴۷/۱۹؛ نووی، بی‌تا: ۹۱/۲).

شهادت‌های ابوزرعه و ابوحاتم گواهی می‌دهند مسلم در شناخت حدیث صحیح از سقیم، بر تمامی اهل زمان خود پیشی داشت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۴۹/۱۹؛ بیهقی، ۱۴۳۷: ۳۶۸/۱). خود مسلم نیز اذعان کرده که تمامی روایاتش را بر ابوزرعه رازی عرضه کرده و آن دسته از احادیثی که وی به دلیل وجود علت و اشکال رد کرده، از کتاب خارج کرده است؛ درحالی‌که احادیثی را که ابوزرعه تأسیس صحیح آن‌ها را تأیید کرده، در کتاب خویش گنجانده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۶۱/۱۹؛ قاضی عیاض، ۱۴۱۹: ۸۲/۱).

علامه میرحامد در کتاب عبقات حدیث ثقلین را از صحیح مسلم نقل کرده (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵۴/۱۸؛ نیشابوری، ۱۳۳۴: ۱۲۳/۷) و در پاسخ به انتقاد ابن جوزی، به نقل چند طریق مختلف از حدیث ثقلین در صحیح مسلم اشاره می‌کند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۳۷/۱۹). ایشان یادآور می‌شود حتی اگر این حدیث تنها به یک طریق نیز نقل می‌شد، به دلیل صحت آن، قابل اعتماد بود؛ چراکه بنابر گفته سیوطی، مسلم ادعا کرده است آنچه در کتاب خود آورده نه تنها صحیح است، بلکه اجماع علما بر صحت آن نیز وجود دارد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۳۷/۱۹؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۰۴/۱). براساس این گفته‌ها، درج حدیث ثقلین در صحیح مسلم به عنوان شاهی روشن بر اجماع علما بر صحت آن محسوب می‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۳۷/۱۹).

د) صحیح ابن خزیمه

ابن خُزَیمَه، ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه سُلمی نیشابوری (م ۳۱۱ق)، از برجسته‌ترین محدثان و فقهای شافعی عصر خود به شمار می‌رود. اثر وی صحیح ابن خزیمه به دلیل دقت در بررسی و واکاوی اسناد احادیث، پس از بخاری و مسلم، یکی از معتبرترین کتاب‌های حدیثی محسوب می‌شود (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۲۷/۱). تمامی احادیث مندرج در این اثر، به دلیل بررسی دقیق مؤلف در ارزیابی صحت روایات، از قابلیت احتجاج برخوردارند (شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۵/۱).

سیوطی به طور خاص برتری صحیح ابن خزیمه را نسبت به صحیح ابن حبان تأکید کرده و دلیل این برتری را دقت ابن خزیمه در تحلیل اسناد دانسته است. وی تصریح می‌کند ابن خزیمه حتی با وجود کوچک‌ترین تردید در صحت اسناد، از تصحیح روایت خودداری می‌کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۶۶/۱۹؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۱۵/۱). براساس اظهارات سیوطی، این کتاب پس از صحیح مسلم، معتبرترین اثر حدیثی به شمار می‌رود (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۶۶/۱۹؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۳۳/۱).

میرحامد، در بررسی صحت حدیث ثقلین، براساس دیدگاه سیوطی «... کِتَابِ مَنْ شَرَطَ الْإِقْصَارَ عَلَى الصَّحِيحِ كَأَنَّ خُزَيْمَةَ» (سیوطی، بی‌تا: ۱۱۲/۱)، به این نتیجه رسیده است صحیح ابن خزیمه تنها شامل احادیثی است که از نظر مؤلف بدون تردید صحیح هستند. وی اظهار می‌کند صرف وجود حدیث ثقلین در این کتاب، حتی بدون تصریح مؤلف بر صحت آن، نشان‌دهنده اعتبار این حدیث است. به همین دلیل، میرحامد حسین حدیث ثقلین را به دلیل حضور در صحیح ابن خزیمه معتبر و صحیح تلقی کرده و جایگاه آن را در میان احادیث صحیح تثبیت کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۶۵/۱۹).

ه) صحیح ابن حبان

نگارنده این کتاب، ابن حَبَّان ابوحاتم محمد بن حَبَّان تمیمی بُستی (م ۳۵۴ق) از برجسته‌ترین محدثان و متکلمان اسلامی است که به القاب «الإمام، العلامة و

الحافظ» شناخته می‌شود (ذهبی، ۱۴۰۵: ۹۲/۱۶). این اثر براساس ارزیابی مؤلف و شماری از علمای اهل سنت، به عنوان منبعی موثق و در زمره متون صحاح طبقه‌بندی شده است و در رتبه‌بندی‌های علمی، پس از کتاب ابن خزیمه قرار دارد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۴/۱۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۱۵/۱). تمام روایات مندرج در این کتاب از درجه اعتبار کافی برای احتجاج برخوردارند (شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۵/۱).

ابن حبان در مقدمه اثر خود به این مسئله اشاره می‌کند که در عصر او به دلیل تمرکز طلاب بر متون و طرق نادر و غریب، دانش مرتبط با احادیث صحیح به حاشیه رانده شده است. علاوه بر این، نگارش مکرر سنن از سوی ائمه حدیث، فرایند حفظ و دستیابی به احادیث را برای طلاب دشوار ساخته است (ابن حبان، ۱۴۳۳: ۱۰۲/۱). بنابراین، گردآوری احادیث صحیح و بدون تکرار از دغدغه‌های نگارش این کتاب به شمار می‌رود.

یکی دیگر از دلایل اعتبار این اثر، انتخاب عنوان «المسند الصحیح» از سوی مؤلف است که گویای اعتماد او به صحت مطالب مندرج در کتاب می‌باشد. در همین راستا، برخی عالمان نظیر علامه میرحامد حسین، احادیث مرتبط با موضوع امامت را از این کتاب صحیح دانسته و بر این باورند حدیث ولایت از سوی ابن حبان در کتاب صحیح وی روایت شده است و این امر نشان‌دهنده صحت این حدیث براساس دیدگاه ابن حبان است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۰/۱۲).

و) سنن ترمذی

این کتاب که با نام جامع ترمذی شناخته می‌شود، به وسیله ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره ترمذی (م ۲۷۹ق) از شاگردان برجسته بخاری تدوین شده است. براساس مستندات تاریخی نظیر گزارش‌های صاحب‌عبقات از سیوطی (سیوطی، ۱۴۲۴: ۸)، سمعانی (همان) و ابن خلکان (ابن خلکان، ۱۹۹۴: ۲۷۸/۴) ترمذی به عنوان شخصیتی ممتاز در دقت و حفظ احادیث و ضرب‌المثل در حفظ شهرت یافته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۱۳؛ ۷۱/۱۴ و ۷۵ و ۷۶). ابن اثیر نیز از این اثر به عنوان «صحیح»

(همان: ۱۴۱/۱۳؛ ابن اثیر، ۱۳۹۲/۱: ۱۹۳) و «أحسن الكتب» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۱۳؛ ابن اثیر: ۱۳۹۲: ۱۹۳/۱) یاد کرده است. این کتاب به طور گسترده به علمای حجاز، عراق و خراسان ارائه شده و مورد تحسین ایشان قرار گرفته است. ترمذی معتقد بود وجود این کتاب در خانه هر فردی، گویی پیامبری با او سخن می گوید (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۱۳؛ ابن نقطه، ۱۴۰۸: ۹۸). این دیدگاه در آثار متعدد دانشیان برجسته ای مانند ذهبی، خطیب تبریزی، عبدالحق دهلوی، قسطنطینی و ثعالبی بازتاب یافته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۱۳-۱۶۵).

افزون بر آن، ابوالفضل عبدالله بن محمد الانصاری، کتاب جامع ترمذی را به دلیل ارزش عملی و اثرگذاری گسترده اش بر زندگی مردم، از صحیح بخاری و صحیح مسلم برتر دانسته است (همان: ۱۵۳؛ ابن سیدالناس، ۱۴۰۹: ۱۸۴/۱).

نکته ای که شایسته توجه است، استفاده علامه از این کتاب در نقل احادیث مهمی مانند غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۶)، منزلت (همان: ۱۸/۱۱)، مدینه العلم و دارالحکمة (همان: ۵۸۷/۱۴) است. با این حال، تمرکز اصلی علامه با تکیه بر صحیح دانی احادیث سنن ترمذی برای صحت سنجی احادیثی مانند حدیث طیر و حدیث ولایت بوده و در این راستا، ۴۵ دلیل مستقل برای اعتبار، اعتماد و صحت احادیث ترمذی ارائه کرده است (همان: ۱۶۶/۱۳-۱۴۱). افزون بر این، ایشان تأکید دارد سایر احادیث نیز براساس همین معیارهای دقیق از صحت برخوردارند (همان: ۱۵۹).

(ز) مسند احمد

احمد بن حنبل شیبانی (م ۲۴۱ق) از برجسته ترین محدثان اهل سنت، اصالتاً اهل بصره بود و در تاریخ حدیث نگاری سنیان جایگاه کم نظیری دارد. اثر مشهور او، مسند احمد با ساختاری نظام مند تدوین شده است که در آن احادیث هر صحابی براساس معیارهایی نظیر افضلیت، شرافت و پیشینه در اسلام مرتب شده اند. وی از میان حدود ۷۵۰ هزار روایت، تنها ۳۰ هزار روایت را گزینش و در این اثر جمع آوری کرده است (سیوطی، بی تا: ۴۰/۱).

دانشیان سنی توصیفاتی از مقام علمی و حدیثی احمد بن حنبل ارائه کرده‌اند. یحیی بن معین او را محدّث، عالم و حافظ (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۰/۵) دانسته است. شافعی از او به عنوان فردی افضل، اعلم، افقه و اتقا یاد کرده است (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۹۵/۱۱). ذُهلی (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۹۸/۱۱) و ابن راهویه (ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۴۰۸/۱۴) او را حجت میان خود و خدا تلقی کرده‌اند. ابوموسی مدینی نیز تأکید دارد احادیث مسند احمد از لحاظ سند همگی صحیح هستند؛ زیرا احمد در اواخر عمر خود دستور حذف روایت «لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَرَلُوهُمْ» را داد که اگرچه سند آن معتبر و روایانش موثق بود، اما متن آن با اصول احادیث نبوی در تعارض قرار داشت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۱۰/۱۲؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۳۲/۲).

احمد بن حنبل در نقل روایت از افراد غیر قابل اعتماد اجتناب می‌کرد و تنها از کسانی که صداقت و دیانت آن‌ها برای او ثابت شده بود، روایت می‌آورد (سبکی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲). همین ویژگی موجب شده است مسند احمد اصلی از اصول اسلام (مناوی، ۱۳۵۶: ۲۶/۱) و مرجع معتبری (سبکی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲) برای بررسی و حل تناقضات حدیثی (همان: ۳۱/۲) تلقی شود.

در این راستا عالمانی مانند ابوالعلاء همدانی، با استناد به مسند احمد، به صحت تمام روایات آن فتوا داده‌اند. همچنین عبدالمغیث بن زهیر در کتاب الإلتصار لمسند الإمام أحمد به اثبات صحت تمامی احادیث این اثر پرداخته است (حنبل، ۱۴۲۵: ۳۵۷/۱). ابن جوزی نیز این کتاب را از مهم‌ترین دواوین حدیثی دانسته و معتقد بود احادیث خارج از این کتاب و چند کتاب دیگر محل تردید هستند (ابن جوزی، ۱۳۸۸: ۹۹/۱). سیوطی بیان کرده است که حتی احادیث ضعیف مسند احمد نزدیک به درجه حسن قرار دارند (سیوطی، ۱۴۲۶: ۴۴/۱).

شوکانی بر این باور بود مجموع روایات مسند احمد بن حنبل قابلیت استناد و احتجاج را دارند. این دیدگاه در حالی مطرح می‌شود که در گذشته برخی علما با نگرشی مبالغه‌آمیز، تمامی احادیث این مجموعه را صحیح قلمداد می‌کردند



(شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۲/۱). شوکانی همچنین سکوت احمد بن حنبل در خصوص روایات مندرج در مسند خویش را دلیلی بر قابلیت احتجاج آن‌ها می‌داند (همان: ۲۶). در مقابل این دیدگاه، ابن جوزی رویکردی انتقادی تر داشته و تعداد قابل توجهی از این روایات را در زمره احادیث موضوعه قرار داده است. البته این موضع‌گیری با مخالفت برخی محققان مواجه شده است. حافظان حدیث نیز با تأکید بر صحت و عدم وضع در مجموعه روایات مسند احمد، موضع متفاوتی با ابن جوزی اتخاذ کرده‌اند (همان: ۲۲).

ابن تیمیه نیز در مناظرات خود با علامه حلی، موضعی انتقادی نسبت به احادیث مسند احمد اتخاذ کرده است. وی که به زعم برخی محققان، تحت تأثیر تعصبات مذهبی قرار داشته، مدعی است احمد بن حنبل عمدتاً از راویان مشهور به صداقت نقل حدیث کرده؛ هرچند در مواردی نیز به نقل از راویان ضعیف پرداخته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۹۷/۷).

همین‌طور در دیدگاه خوارزمی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۹/۱۷؛ خوارزمی، ۱۴۱۱: ۱-۳) و گنجی شافعی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۸/۱۴؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۲۵۳) روایاتی که احمد بن حنبل در فضائل علی بن ابی‌طالب علیه السلام نقل کرده، مقبول و قابل تصدیق است. این دیدگاه از سوی سبط بن جوزی نیز تقویت شده است؛ چنان‌که وی اعتبار تمامی روایات احمد بن حنبل را مورد تأیید قرار داده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۷؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۱۶۷/۱).

صاحب عبقات در بررسی حدیث نور (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۷/۱۷) و ولایت (همان: ۱۰۶/۱۲) استدلال می‌کند صرف نقل یک روایت از سوی احمد بن حنبل، دلیل متقنی بر اعتبار و صحت آن روایت محسوب می‌شود. ایشان در بحث حدیث ثقلین، در پاسخ به ادعای انکار این حدیث از سوی احمد بن حنبل (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۹/۸۲۴-۸۳۶) به نقل از ابن صلاح یادآور می‌شود احمد بن حنبل اساساً از نقل احادیث غریب و منکر اجتناب می‌کرده است (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۲۷۱).

نکته قابل توجه آن که احادیث مهمی مانند غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۱/۶؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۳۰/۳۰)، منزلت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴/۱۱؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۴/۴۵)، ولایت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۲/۱۲؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۵۴/۳۳) و ثقلین (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۰/۱۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۷۰/۱۷) که از ارکان اعتقادی تشیع برای استدلال بر امامت محسوب می‌شوند، همگی در مسند احمد روایت شده و در عبقات الأنوار مورد استناد قرار گرفته‌اند. این امر نشان‌دهنده اهمیت آن کتاب به عنوان یکی از منابع معتبر روایی در مباحث کلامی و اعتقادی است.

ح) تفسیر ثعلبی

احمد بن محمد بن ابراهیم ابواسحاق الثعلبی النیسابوری (م ۴۲۷ق)، یکی از مفسران برجسته و تأثیرگذار قرن چهارم هجری به شمار می‌رود که با اثر خود، الكشف والبيان فی تفسیر القرآن جایگاه ویژه‌ای در تفسیر قرآن به دست آورده است. این تفسیر که به طور معمول با عنوان تفسیر ثعلبی شناخته می‌شود (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۱)، به عنوان یکی از منابع اصلی در مطالعات تفسیری مطرح است. افزون بر این، ثعلبی کتاب دیگری به نام العرائس فی قصص الأنبياء نوشته است که به روایت داستان‌های انبیا اختصاص دارد و در حوزه قصص قرآن اهمیت دارد (ذهبی، ۱۴۰۵: ۴۳۶/۱۷).

در پاسخ به شبهات ابن تیمیه درباره قصه حارث و شأن نزول آیات نخستین سوره معارج، میرحامد به جایگاه بلند ثعلبی و تفسیر وی نزد سنیان اشاره کرده و از اعتبار علمی او دفاع نموده است. ثعلبی از سوی دانشوران با القاب گوناگونی توصیف شده است. به عنوان نمونه، سمعانی وی را به عنوان فردی حافظ و عالم معرفی کرده است (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۷)، صفدی و ابن خلکان او را سرآمد مفسران زمان خود دانسته‌اند (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۷) و عبدالغافر فارسی نیز او را «صَحِيحُ الثَّقَلِ مَوْثُوقٌ بِهِ» توصیف کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۶۶۰/۱۵). خود ثعلبی در مقدمه کتابش، توانایی تشخیص میان حق و باطل، مفضول و فاضل، صحیح و سقیم، حدیث و قدیم، بدعت و سنت و حجت و شبهه را از ویژگی‌های برجسته علمی خویش



برشمرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۷۶/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۴/۱).

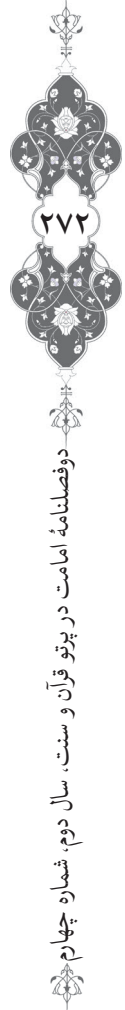
ی) کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام

محمد بن یوسف بن محمد الگنجی الشافعی (م ۶۵۸ق)، ملقب به «الشیخ الحافظ» (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۱۴۹۷/۲) از برجسته‌ترین عالمان و محدثان اهل سنت به شمار می‌رود که شهرت علمی وی عمدتاً مرهون تألیف کتاب کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب است. این اثر که به عنوان یکی از منابع معتبر در مناقب امیرالمؤمنین علی علیه السلام شناخته می‌شود، در مقدمه خود به صحت تمامی احادیث گردآوری شده اذعان دارد. گنجی شافعی در مقدمه این کتاب تصریح کرده است که اثر وی شامل مجموعه‌ای از احادیث صحیح است که از مشایخ مختلف در شهرهای متعدد روایت شده و از کتب معتبر ائمه و حافظان نقل گردیده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۱۴؛ ۱۴۹/۱۷؛ ۸۷۴/۱۹؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۳۶-۴۰).

صاحب عبقات نیز برای اثبات صحت احادیثی مانند ولایت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۵۴/۱۲ و ۳۱۲؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۳۶-۴۰)، نور (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۹/۱۷؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۳۱۴ و ۳۱۵)، مدینه (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۱۴؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۲۲۰-۲۲۳) و ثقلین (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۷۴/۱۹؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۲۵۹) به مقدمه این اثر استناد کرده و آن را مرجع قابل اتکایی معرفی کرده است. افزون بر این، باید ذکر کرد گنجی شافعی در کتاب خود، حدیث غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۸/۷؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۵۶-۶۳)، تشبیه (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۵۶/۱۶؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۱۲۱-۱۲۲)، منزلت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۰/۱۱؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۲۸۱-۲۸۷)، طیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۶/۱۳؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۱۵۵) و سفینه (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۲۸/۲۳؛ گنجی شافعی، بی‌تا: ۳۷۸) را نیز روایتگری کرده است. با توجه به تصریح مؤلف بر صحت تمامی احادیث کتاب در مقدمه اثر، می‌توان گفت مجموعه روایات یادشده نیز از اعتبار حدیثی برخوردار هستند.

ک) وسیلة المآل فی عد مناقب الال علیهم السلام

احمد بن الفضل بن محمد باکثیر مکی شافعی (م ۱۰۴۷ق)، یکی از ادبای برجسته



و صاحب‌نام حجاز (محبی، بی‌تا: ۲۷۱/۱) به عنوان شخصیتی مورد اعتماد و دارای فضائل برجسته توصیف شده است: «و هو الثقة الأمين في كل فضيلة». ابن‌باکثیر در مقدمه کتاب خود، وسیله المال فی عد مناقب الال تأکید کرده است اغلب احادیث گردآوری شده در این اثر، از منابع صحیح و قابل استناد انتخاب شده‌اند. او در مقدمه می‌نویسد در این کتاب، به طور عمده از احادیث صحیح پیروی کردم، آن‌هایی که در تبیین فضائل به کار گرفته می‌شوند و از گذشته تا کنون مورد احتجاج قرار گرفته‌اند. احادیث ضعیفی که شاهی برای تقویت آن‌ها نیافتم کنار گذاشتم و همچنین احادیثی که سند آن‌ها محل مناقشه بود و از سوی حافظان به پالایش نیاز داشتند، حذف کردم (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۳۴/۱۲؛ ۴۳۱/۱۶؛ باکثیر مکی، ۱۴۴۳: ۳-۸). صاحب‌عبارات با استناد به مقدمه وسیله المال، به اعتبار احادیثی مانند ولایت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۳۳/۱۲-۳۳۴) و تشبیه (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۳۱/۱۶؛ باکثیر مکی، ۱۴۴۳: ۳۳۸-۳۳۹) اشاره کرده است. افزون بر آن، احادیث غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۲۸/۷؛ ۴۱۷/۹؛ ۲۹/۱۰)، ثقلین (همان: ۷۰۲/۱۹) و سفینه (همان: ۹۴۶/۲۳) نیز در این کتاب روایت شده و مورد توجه قرار گرفته‌اند.

۳-۲-۳. روایتگری به صورت قطع و جزم (ارسال مسلم)

در حوزه نقل حدیث، استفاده از صیغه‌های جزم از سوی نویسندگان و محدثان، نشان‌دهنده قطعیت و اطمینان آن‌ها نسبت به صحت روایات است. این ویژگی در متون حدیثی برجسته به عنوان معیاری برای تشخیص صحت روایت مورد توجه قرار گرفته است. صاحب‌عبارات ضمن بازتاب این دیدگاه، به تفصیل نظرات دانشمندان را که احادیث نقل شده با صیغه جزم را در زمره احادیث صحیح محسوب می‌کنند، بررسی کرده است. برای نمونه، نووی تأکید می‌کند هنگام نقل احادیث صحیح یا حسن، لازم است از عباراتی نظیر «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَا أَوْ فَعَلَهُ» استفاده شود که بر قطعیت و اطمینان نسبت به صحت روایت دلالت دارند؛ اما در مواجهه با احادیث ضعیف، ضروری است عباراتی مانند «رَوَى عَنْهُ



كَذَا أَوْ جَاءَ عَنْهُ كَذَا أَوْ يَرَوِي أَوْ يَذْكُرُ أَوْ يَحْكِي أَوْ يَقَالُ أَوْ بَلَّغْنَا» به کار گرفته شود که نمایانگر عدم قطعیت در اعتبار روایت هستند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۱/۱۳؛ نووی، ۱۳۹۲: ۷۱/۱).

سیوطی نیز در کتاب تدریب الراوی تصریح می‌کند نقل حدیث با صیغه‌های جزم از قبیل «قَالَ وَفَعَلَ وَأَمَرَ وَرَوَى وَذَكَرَ فُلَانٌ» به معنای تأیید ضمنی صحت آن از سوی راوی است. به باور وی، راوی تنها در صورتی مجاز است از این صیغه‌ها استفاده کند که از صحت حدیث اطمینان کامل داشته باشد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۳؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۲۵/۱).

در همین اثر، سیوطی پس از نقل حدیثی از ابی بن کعب درباره فضائل قرآن، به اشتباهات مفسرانی مانند ثعلبی، واحدی، زمخشری و بیضاوی در این موضوع اشاره می‌کند. عراقی نیز با تأکید بر لزوم ذکر سند احادیث هنگام نقل آن‌ها بیان می‌کند مفسرانی نظیر ثعلبی و واحدی، به دلیل ذکر سند و واگذاری بررسی اعتبار آن به خواننده، قابل عذر هستند؛ اما مفسرانی که بدون ذکر سند، روایت را با صیغه جزم نقل کرده‌اند، مرتکب خطای فاحش‌تری شده‌اند. این دیدگاه نشان‌دهنده اهمیت توجه به نقص‌ها و ایرادات موجود در سند احادیث هنگام نقل آن‌ها با قطعیت است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۳؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۴۱/۱).

براین اساس، عراقی تأکید می‌کند در نقل احادیث مسند، ذکر نقص یا خدشه موجود در حدیث الزامی است و در غیر این صورت، نقل روایت با صیغه جزم بدون اشاره به نقصان آن، اشتباه بزرگی تلقی می‌شود. بنابراین، اگر حدیث پژوهی روایت را با صیغه جزم نقل کند، به طور ضمنی به صحت آن اذعان کرده است؛ مگر آن‌که نقص یا اشکالات آن را به صراحت بیان کند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۳). با این حال، حذف اسناد احادیث در برخی موارد، به ویژه به منظور کاهش حجم کتاب یا تسهیل دسترسی خواننده به متن، ممکن است بدون اشاره به اسناد صورت گیرد. در چنین مواردی، نگارنده معمولاً منابع اصلی حدیث را ذکر می‌کند. در این شرایط، استفاده از صیغه جزم نمی‌تواند دلیلی قطعی بر صحت روایت قلمداد شود؛ اما

می‌توان چنین برداشت کرد که حدیث از نظر نویسنده، موضوع (جعلی) نیست؛ چراکه نقل احادیث موضوعه بدون نقد آن جایز نیست.

نقل احادیث با صیغه جزم از جمله روش‌هایی است که در اثبات صحت احادیث مهمی مانند ولایت، مدینه و ثقلین در کتاب عبقات الأنوار به کار گرفته شده است. حدیث ولایت به صورت قطعی و با ارسال مسلم از سوی راغب اصفهانی در کتاب محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء نقل شده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۹۸/۱۲-۱۹۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ۴۹۴/۲). همچنین حدیث مدینه از منابع مختلفی مانند زین الفتی اثر عاصمی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۸/۱۴)، فصول مهمة فی معرفة الأئمة از ابن الصباغ مالکی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۸۹/۱۴؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۲۰۳/۱ و ۲۰۴) و أشعة اللمعات، شرح فارسی مشکاة از عبدالحق دهلوی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۱۴؛ بخاری دهلوی، ۱۳۸۹: ۵۱۳/۸) به صورت جزمی بازتاب یافته و حدیث ثقلین از سوی طیبی در کاشف شرح مشکاة به صورت جزمی روایتگری شده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۹۴/۱۹؛ طیبی، ۱۴۱۷: ۳۹۰۳/۱۲).

۳-۳. صحت احتجاجی

احتجاج به حدیث در مباحث کلامی به معنای استناد به آن به عنوان مبنایی مستدل و حجیتی قابل اتکا برای اثبات یک نظریه یا عقیده است. این استناد زمانی مشروعیت علمی پیدا می‌کند که حدیث از منظر اعتبار سندی و محتوایی به تأیید رسیده باشد. به عبارت دقیق‌تر، فرایند ارزیابی صحت و سند حدیث شرط اساسی برای بهره‌گیری از آن در احتجاج است. بنابراین، هر روایتی که از نظر علمی و اسنادی محک صحت نخورده باشد، قابلیت حجیت و استناد در مقام استدلال را ندارد. به عبارت دیگر، استناد به یک حدیث از سوی حدیث‌پژوه، پذیرش اعتبار و صحت آن روایت را دربر دارد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۴۹/۱۲). در این زمینه، ابن تیمیه در کتاب بیان تلبیس جهمیه به شیوه‌ای استدلال می‌کند که نشان‌دهنده اهمیت معیارهای صحت نزد محدثان است. او اظهار می‌کند حافظ ابومحمد

بن حزم، در راستای اثبات گرد بودن افلاک از روایتی بهره برده است که صحت آن برای وی اثبات شده بود. ابن تیمیه تأکید می‌کند ابن حزم به عنوان عالمی برجسته و مستقل، تنها بر مبنای روایاتی که از اعتبار سندی و محتوایی برخوردارند، استناد می‌کند و هرگز از دیگران تقلید نمی‌نماید (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲۵۸/۳-۲۵۷).

علامه میرحامد حسین در عیقات الأنوار تلاش کرده تا صحت احادیثی مانند ولایت، مدینه، ثقلین و طیر را با اشاره به استنادها و احتجاجات علمای اهل سنت تأیید کند و بر این نکته تأکید کرده است که احتجاجات آنان بر این احادیث مبتنی بر پذیرش صحت آن‌ها بوده است. به عنوان نمونه، ابن طلحه قرشی در مطالب السؤل، حدیث ولایت را معتبر دانسته و آن را مبنای استدلال خویش قرار داده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱۲). یمنی صنعانی نیز در روضة الندية حدیث ولایت را از منابع معتبر اهل سنت مانند احمد، ترمذی و ابوحاتم نقل کرده و به آن استناد نموده است (همان: ۳۵۰). در همین راستا، مولوی مبین با قطعیت حدیث ولایت را به پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده و آن را از آثار برجسته‌ای مانند حاکم، ترمذی و احمد نقل کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۵۸/۱۲).

در ارتباط با حدیث مدینه، ابوالحجاج بلوی از این روایت بهره گرفته تا به توهین‌های حجاج ملعون پاسخ دهد و مقام علمی امیرالمؤمنین علیه السلام را اثبات نماید (همان: ۱۶۶/۱۴؛ بلوی، ۲۰۰۹: ۲۷۴/۱ و ۲۷۵). دولت‌آبادی نیز در هدایة السعداء این روایت را برای رد طعن‌های مخالفان و تأیید فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام مورد استفاده قرار داد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۷۱/۱۴). افزون بر این، نوربخشی در مفاتیح الإعجاز شرح گلشن راز با استناد به این حدیث، اقریبت امیرالمؤمنین علیه السلام به پیامبر اکرم ﷺ را مطرح کرد (همان: ۲۹۱) و وصابی شافعی برای تأکید بر برتری علمی امیرالمؤمنین علیه السلام به این روایت اشاره نمود (همان: ۳۷۰/۱۴).

علاوه بر این، قسطلانی در المواهب اللدنیة (همان: ۸۸۱/۱۹) و جاحظ در رساله مدح اهل بیت علیهم السلام (همان: ۹۴۲) با ارجاع به حدیث ثقلین، این روایت را به منزله

شاهدی گویا بر جایگاه والای اهل بیت علیهم السلام در منظومه فکری و ارزشی اسلام دانسته‌اند. در نهایت، سید شهاب‌الدین احمد در توضیح الدلائل (همان: ۴۲۹/۱۳) و دولت‌آبادی در هدایة السعداء (همان: ۴۳۱) از حدیث طبر بهره گرفته‌اند تا به شکلی مستند و تحلیلی، مقام محبت و احبیت امام علی علیه السلام را اثبات نمایند.

۴-۳. صحت توصیفی

صحت توصیفی در علم حدیث به عنوان یک روش اعتبارسنجی روایات، بر این اصل استوار است که وقتی محدث یا عالم برجسته‌ای در آثار خود از وصفی برگرفته از روایت برای معرفی شخصیتی استفاده می‌کند، این کاربرد به معنای تأیید ضمنی صحت آن روایت است. ممکن است در این روش، استفاده عملی عالم از روایت که پس از بررسی‌های حدیث صورت می‌گیرد، حتی از تصریح لفظی به صحت روایت نیز معتبرتر تلقی شود؛ زیرا محدثان و عالمان برجسته به دلیل جایگاه علمی و اعتبار خود، تنها از روایاتی که به صحت آن‌ها اطمینان دارند برای توصیف شخصیت‌ها استفاده می‌کنند. این رویکرد به ویژه زمانی که یک وصف روایی از سوی عالمان متعدد در دوره‌های مختلف تکرار می‌شود، اعتبار بیشتری می‌یابد و به عنوان یکی از شواهد مهم صحت روایت محسوب می‌شود. به عنوان مثال، استفاده گسترده از وصف «باب مدینه العلم» برای امام علی علیه السلام از سوی بیش از ۳۵ عالم برجسته اهل سنت، نشان‌دهنده پذیرش عمومی صحت این حدیث در سنت حدیثی است. این دانشمندان شامل عاصمی، سمعانی، محب طبری، الخطب خوارزم، همدانی، ملاعلی قاری، مناوی، دوانی، ابن حجر مکی، برزنجی، محمد معین سندی، آلوسی، افندی غنیمی و بدخشانی در خلاصة المناقب هستند که جناب امیرالمؤمنین علیه السلام را با عنوان «باب مدینه العلم» توصیف کرده‌اند. ابونعیم، امام علی علیه السلام را با عنوان «باب مدینه الحکم والعلوم»، گنجی «باب علمه»، زرنندی «باب مدینه علمه» و «بانه لدار الحکمة و مدینه العلم»، جمال‌الدین محدث «بأنه لدار الحکمة و مدینه العلم باب» معرفی کرده‌اند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴-۱۳-۱۴).



۵-۳. صحت همسانی

همانندی دو سند و اثبات صحت یکی از آن‌ها به لحاظ علمی، یعنی اصول و معیارهای صحت که بر یکی از آن‌ها تطبیق شده است، به دلیل اشتراک سندی، برای دیگری نیز صادق خواهد بود. این موضوع به‌ویژه در مواردی که سلسله اسناد کاملاً یکسان هستند، اهمیت بیشتری می‌یابد؛ زیرا پذیرش صحت یکی از احادیث، مستلزم پذیرش صحت حدیث دیگر خواهد بود؛ مگر این‌که قرینه‌ای معارض یا دلیل جدیدی برای رد یکی از آن‌ها ارائه شود. به عنوان نمونه، سند حدیث ولایت که از سوی ابن عبدالبر در استیعاب نقل شده، از طیالسی و ابوعوانه تا ابن عباس، «ابوعوانه عن أبي بلج عن عمرو بن ميمون عن ابن عباس» سلسله‌ای از راویان را شامل می‌شود که مورد وثوق هستند. این روایت بیان می‌کند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام را ولی هر مؤمن پس از خود دانسته است: «أنت ولي كل مؤمنٍ من بعدی» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۲/۱۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۰۱/۵). در بررسی حدیث دیگری با همین سند، ابن عبدالبر تأکید کرده است که این سند از نظر صحت و اعتبار راویان، هیچ ضعفی ندارد و تمامی نقل‌کنندگان آن موثق هستند: «قال أبو عمر هذا إسناد لا طعن فيه لأحد لصحته وثقة نقلته» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۳/۱۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۰۲/۵).

صاحب عبقات بر این باور است همسانی در سند این دو روایت موجب اشتراک آن‌ها در حکم می‌شود. به عبارت دیگر، چون سند حدیث ولایت و حدیث مذکور مشترک است، حکم به صحت سند برای هر دو معتبر خواهد بود. صاحب عبقات سه دلیل اصلی را برای اعتبار این سند ارائه کرده است: ۱. فقدان هرگونه طعن در سند؛ ۲. استفاده از لفظ «لصحته» که بر صحت سند دلالت دارد؛ ۳. به‌کارگیری عبارت «ثقة نقلته» که نشانگر وثاقت تمامی راویان است. وی سپس این استدلال را بسط داده و معتقد است این استدلال نشان می‌دهد اجماع و اتفاق علما بر صحت این سند، ناشی از فقدان هرگونه نقد یا ایراد در آن است. این اجماع، صحت سند را به عنوان اصلی کلی پذیرفته و مؤید پذیرش عمومی آن در میان علمای برجسته است. به‌کارگیری عبارت‌هایی مانند «لصحته»، بیانگر

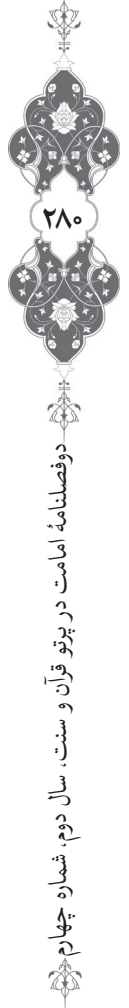
نبود هیچ‌گونه اشکال در سند و نشان‌دهنده پذیرش صحت آن از سوی تمامی علما است. همچنین عبارت «ثقة نقلته» که در ادامه آمده، بر این نکته تأکید دارد که تمامی راویان این سند از وثاقت برخوردار بوده و صحت روایت از سوی جامعه علمی به رسمیت شناخته شده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۴/۱۲). افزون بر این، مزّی نیز به بازگویی سخن ابن عبدالبر پرداخته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۸/۱۲؛ مزّی، ۱۴۱۳: ۴۸/۲۰).

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف شناسایی و تحلیل روش‌های علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث امامت انجام گرفت. بررسی عبقات الأنوار و دیگر آثار مرتبط که براساس گردآوری اسنادی و تحلیل محتوای کیفی سامان یافته‌اند، نشان داد وی با رویکردی نظام‌مند، پنج محور اساسی را -به‌ترتیب- در اثبات صحت حدیث به کار گرفته است: استناد به مبانی رجالی و سندی براساس قواعد علم حدیث، اتکا به اعتراف صریح عالمان به اعتبار روایت، تمسک به حدیث در مقام استدلال، کاربرد روایت در توصیفات و مباحث کلامی مانند وصف «باب مدینه العلم» برای امام علی (ع) و انتقال حکم صحت از سند مشابه مانند همسانی سند حدیث ولایت با سند حدیث دیگری که به صحت آن حکم شده است. نوآوری این تحقیق در آن است که برای نخستین بار منظومه روش شناختی علامه میرحامد حسین به صورت یک ساختار منسجم استخراج و دسته‌بندی شد. این یافته‌ها می‌تواند مبنایی برای بازخوانی علمی-کلامی میراث حدیثی شیعه و نیز الگویی در دفاع از روایات در گفت‌وگوهای بین‌مذهبی باشد. از منظر کاربردی، نتایج این پژوهش می‌تواند به ارتقای کیفیت استدلال‌های نقلی در پژوهش‌های کلامی، پاسخ به شبهات معاصر درباره سند احادیث امامت و تقویت رویکرد علمی در بررسی متون روایی کمک کند.

منابع

١. ابناسى، برهان الدين (١٤١٨ق)، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، بى جا: بى نا.
٢. ابن تيميه، أبو العباس (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٣. _____ (١٤١٦ق)، مجموع الفتاوى، مدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٤. _____ (١٤٢٦ق)، بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية، عربستان: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٥. ابن جزرى، محمد بن محمد (بى تا)، أسنى المطالب فى مناقب سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه، اصفهان: بى نا.
٦. ابن جوزى، أبو الفرج (١٣٨٨ق)، الموضوعات، مدينة: محمد عبد المحسن.
٧. ابن حبان، أبو حاتم (١٤٣٣ق)، المسند الصحيح، بيروت: دار ابن حزم.
٨. ابن خلكان، أبو العباس (١٩٩٤م)، وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر.
٩. حنبلى، ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد (١٤٢٥ق)، الذيل على طبقات الحنابلة، رياض: مكتبة العبيكان.
١٠. ابن سيد الناس، محمد بن محمد (١٤٠٩ق)، النفح الشذى فى شرح جامع الترمذى، رياض: دار العاصمة.
١١. ابن صباغ، على بن محمد (١٤٢٢ق)، الفصول المهمة فى معرفة الأئمة، قم: دار الحديث.
١٢. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن (١٤٠٦ق)، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، بيروت: دار الفكر.
١٣. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (١٤١٢ق)، الإستيعاب فى معرفة الأصحاب، بيروت: دار الجيل.
١٤. ابن عزاق، نور الدين (١٣٩٩ق)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة،



بيروت: دار الكتب العلمية.

١٥. ابن عساكر، أبو القاسم (١٤١٥ق)، تاريخ مدينة دمشق، بی جا: بی نا.
١٦. ابن كثير، أبو الفداء (١٤٢٠ق)، تفسير القرآن العظيم، بی جا: بی نا.
١٧. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٤١٨ق)، البداية والنهاية، بی جا: بی نا.
١٨. ابن مغازلي، علي بن محمد (١٤٢٤ق)، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، صنعاء: دار الآثار.
١٩. ابن نقطه، محمد (١٤٠٨ق)، التقييد لمعرفة رواة السنن و المسانيد، بی جا: بی نا.
٢٠. ابن حنبل، أحمد بن محمد (١٤٢١ق)، مسند، بی جا: بی نا.
٢١. باكثير مكي، أحمد بن الفضل (١٤٤٣ق)، وسيلة المآل في عد مناقب الآل، جده: الدار الناشرة.
٢٢. بخارى دهلوى، عبد الحق (١٣٨٩ش)، أشعة اللمعات، زاهدان: فاروق اعظم.
٢٣. _____ (١٤٠٦ق)، مقدمة في أصول الحديث، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
٢٤. بدخشي، محمد بن رستم (١٣٦٢ش)، نزل الأبرار بما صح من مناقب أهل البيت الأطهار عليهم السلام، اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام.
٢٥. بقاعي، برهان الدين (١٤٢٨ق)، النكت الوفية بما في شرح الألفية، بی جا: بی نا.
٢٦. بلقيني، عمر بن رسلان (بی تا)، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصطلاح، بی جا: بی نا.
٢٧. بلوى، أبو الحجاج يوسف (٢٠٠٩م)، ألف باء في أنواع الآداب وفتون المحاضرات واللغة، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٨. بيهقي، أبوبكر (١٤٣٧ق)، المدخل إلى علم السنن، قاهره: دار اليسر للنشر والتوزيع.
٢٩. ترمذی، أبو عیسی (١٩٩٦م)، الجامع الكبير (سنن الترمذی)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٣٠. ثعلبي، أبو اسحاق أحمد بن محمد (١٤٢٢ق)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
٣١. حاجي خليفه، مصطفى بن عبدالله كاتب چلبی (١٩٤١م)، كشف الظنون عن أسامی



الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى.

٣٢. _____ (١٩٤١م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى.

٣٣. حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (١٤١١ق)، المستدرك على الصحيحين، بيروت: دار الكتب العلمية.

٣٤. حسنى، شريف عبدالحى (بى تا)، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

٣٥. حقيقت، سيد صادق (١٣٨٥ش)، روش شناسى علوم سياسى، قم: دانشگاه مفيد.

٣٦. حميدى، عبدالله بن زبير (١٤٢٣ق)، الجمع بين الصحيحين البخارى ومسلم، بيروت: دار ابن حزم.

٣٧. خادمى، محمد (١٣٤٨ش)، بريقة محمودية فى شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية فى سيرة أحمدية، بى جا: بى نا.

٣٨. خطيب بغدادى، أحمد بن على (بى تا)، الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع، رياض: مكتبة المعارف.

٣٩. خوارزمى، الموفق بن أحمد المكي (١٤١١ق)، المناقب، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.

٤٠. داورى اردكانى، رضا (١٣٧٩ش)، درباره علم، تهران: هرمس.

٤١. ذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد (١٤٠٥ق)، سير أعلام النبلاء، بى نا: بى جا.

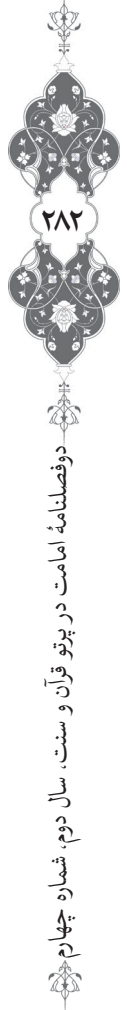
٤٢. _____ (١٤١٣ق)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت: دار الكتاب العربى.

٤٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤٢٠ق)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبى الأرقم.

٤٤. زركشى، بدرالدين (١٤١٩ق)، النكت على مقدمة ابن الصلاح، رياض: أضواء السلف.

٤٥. زركلى، خيرالدين (٢٠٠٢م)، الأعلام، بى جا: بى نا.

٤٦. سبط بن جوزى، يوسف بن قزاوغلى (١٤٢٦ق)، تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص



الأئمة، قم: المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام.

٤٧. _____ (١٤٣٤ق)، مرآة الزمان فى تواريخ الأعيان، دمشق: دار الرسالة العالمية.

٤٨. سبكي، على بن عبد الكافي (١٤١٣ق)، طبقات الشافعية الكبرى، بى جا: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٩. سخاوى، محمد بن عبد الرحمن (١٤٠٥ق)، المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، بيروت: دار الكتاب العربى.

٥٠. _____ (١٤٢٤ق)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقى، قاهره: مكتبة السنة.

٥١. سمعانى، عبد الكريم بن محمد (١٣٩٦ق)، الأنساب، بيروت: محمد أمين دمج.

٥٢. سيوطى، جلال الدين (١٤٢٤ق)، قوت المغتذى على جامع الترمذى، مكة: جامعة أم القرى.

٥٣. _____ (١٤٢٦ق)، جمع الجوامع (الجامع الكبير)، قاهره: الأزهر الشريف.

٥٤. _____ (بى تا)، البحر الذى زخر فى شرح ألفية الأثر، مدينة: مكتبة الغرباء الأثرية.

٥٥. _____ (بى تا)، تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى، رياض: دار طيبة.

٥٦. شوكانى، محمد بن على (١٤١٣ق)، نيل الأوطار، مصر: دار الحديث.

٥٧. صفدى، صلاح الدين خليل (١٤٢٠ق)، الوافى بالوفيات، بيروت: دار إحياء التراث.

٥٨. طيار، أحمد بن ناصر (١٤٤١ق)، تقريب فتاوى ابن تيمية، عربستان: دار ابن الجوزى للنشر والتوزيع.

٥٩. طيالىسى، أبوداود سليمان (١٤١٩ق)، مسند أبى داود الطيالسى، مصر: دار هجر.

٦٠. طيبى، حسين بن عبد الله (١٤١٧ق)، شرح مشكاة المصابيح، رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.

٦١. عراقى، أبو الفضل عبد الرحيم (١٣٨٩ق)، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح،



مدينة: محمد عبدالمحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية.

٦٢. _____ (١٤٢٣ق)، شرح التبصرة والتذكرة (ألفية العراقي)، بيروت: دار الكتب العلمية.

٦٣. عسقلاني، ابن حجر (١٣٧٩ق)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة.

٦٤. _____ (١٤٠٤ق)، النكت على كتاب ابن الصلاح، مدينة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

٦٥. _____ (١٤٠٥ق)، تغليق التعليق، بيروت: المكتب الإسلامي.

٦٦. _____ (١٤١٩ق)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير،
بي جا: بي نا.

٦٧. _____ (١٤٢١ق)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل
الأثر، دمشق: مطبعة الصباح.

٦٨. عليمي، مجير الدين عبد الرحمن (بي تا)، الأنس الجليل، عمان: مكتبة دنديس.

٦٩. فتني گجراتي، محمد طاهر (١٣٨٧ق)، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف
الأخبار، حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

٧٠. قاضي عياض، عياض بن موسى (١٤١٩ق)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، مصر: دار
الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

٧١. قرشي، كمال الدين محمد بن طلحة (١٤١٩ق)، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول،
بيروت: مؤسسة البلاغ.

٧٢. قنوجي، صديق حسن خان (١٤٠٥ق)، الحطة في ذكر الصحاح الستة، بيروت: دار
الكتب التعليمية.

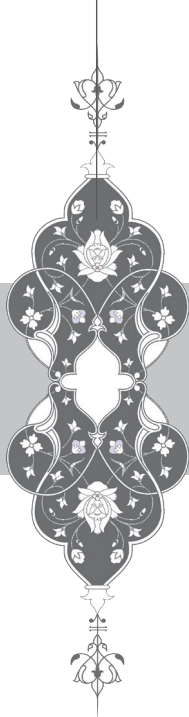
٧٣. گنجي، محمد بن يوسف (بي تا)، كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، بي جا:
كتابخانه كلام اسلامي.

٧٤. محبي، محمد أمين (بي تا)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، بيروت: دار
صادر.



٧٥. مزى، جمال الدين أبوالحجاج يوسف (١٤٠٣ق)، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، بيروت: المكتب الإسلامى.
٧٦. _____ (١٤١٣ق)، تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٧٧. ملكيان، مصطفى (١٣٨٠ش)، «روش شناسى در علوم سياسى»، فصلنامه علوم سياسى، شماره ١٤، ص ٢٧٣-٢٩٢.
٧٨. مناوى، عبدالرؤوف (١٣٥٦ق)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
٧٩. مهلب، أبوصفرة (١٤٣٠ق)، المختصر النصيح فى تهذيب الكتاب الجامع الصحيح، رياض: دار التوحيد.
٨٠. نووى، أبوزكريا محى الدين (١٣٩٢ق)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٨١. _____ (١٤٠٥ق)، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير فى أصول الحديث، بيروت: دار الكتاب العربى.
٨٢. _____ (بى تا)، تهذيب الأسماء واللغات، بيروت: دار الكتب العلمية.
٨٣. نيشابورى، مسلم بن الحجاج (١٣٣٤ق)، صحيح مسلم، تركيا: دار الطباعة العامة.
٨٤. هيثمى، أحمد بن محمد (١٤١٧ق)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، بيروت: مؤسسة الرسالة.





The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Reliability of Narrators

Seyyed Hasan Motahajed Askari (Corresponding Author)¹

Ali-Asghar Parsa-Moqaddam²

Abstract

After the Qur'an, hadith is the most important source for understanding religion, and its authentication is regarded as one of the principal challenges shared by the two major Islamic traditions. The Sunni approach in this field is based on the analysis of chains of transmission and the identification of narrators, and relying on a narrator's report as evidence is contingent upon establishing his integrity and precision. In *Abaqat al-Anwar*, Allamah Mir Hamid Husayn, adopting a comparative approach in engaging with Sunni scholarship to establish the authenticity of traditions concerning the Imamate of Ahl al-Bayt, employed systematic methods and primarily focused on isnad-based validation of traditions. Using a descriptive-analytical method, this article examines the Allamah's approach through two principal categories: specific and general authentication of narrators. In specific authentication, methods such as reputation, widespread attestation, and explicit declarations by scholars assessing narrators are employed to establish their status. In general authentication, the Allamah evaluates narrator reliability through four principal categories: first, authentication based on personal characteristics of the narrator, such as being a Companion or Successor; second, authentication based on the presence of narrators in the chains of authoritative works, such as the *Sahihayn* and the *Musnads* of Ahmad ibn Hanbal and Abu Hanifa; third, authentication based on the manner of transmitting traditions, including narration from trustworthy teachers and Ahmad ibn Hanbal's recording of hadith; and fourth, evaluation of authenticated chains of transmission, in which the presence of a narrator serves as a criterion of reliability. This study demonstrates that the methodology of Allamah Mir Hamid Husayn constitutes a systematic combination of rijal and isnad analyses that contributes to strengthening the reliability of traditions.

Keywords: Sunni Traditions, Isnad Analysis, General Authentication, Specific Authentication, Allamah Mir Hamid Husayn

* Cite this article: Motahajed Askari, S.H. & Parsa-Moqaddam, A.A (2026). The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Reliability of Narrators, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.287-319.

 10.22034/emamah.2026.562345.1090

1. Assistant Professor, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Islamic Denominations, Qom, Iran.
alemojadded@gmail.com
2. Level 4, Imamology, Specialized Center for Imamology, International Imamate Foundation, Qom, Iran.
aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/09/18

Revised: 2025/10/29

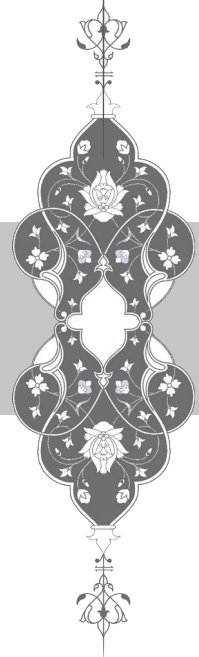
Accepted: 2025/11/06

Published Online: 2026/08/16



© the authors





روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات وثاقت راویان*

سید حسن متهجد عسکری (نویسنده مسئول)
علی اصغر پارسامقدم^۲

چکیده

مهم‌ترین منبع فهم دین پس از قرآن، حدیث است و اعتبارسنجی آن، از چالش‌های اصلی فریقین به شمار می‌رود. رویکرد اهل سنت در این زمینه، بر تحلیل اسناد و بازشناسی راویان استوار بوده و احتجاج به روایت راوی نیز به اثبات عدالت و ضبط او منوط است. علامه میرحامد حسین در کتاب عبقات الأنوار، با رویکرد تطبیقی و در مواجهه با اهل سنت به اثبات احادیث مرتبط با امامت اهل بیت (علیهم‌السلام)، از روش‌های نظام‌مند بهره‌جسته و با رویکردی عمدتاً سندی به اعتبارسنجی روایات پرداخته است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به رویکرد علامه در دو محور اصلی توثیقات خاص و عام پرداخته شده است. در توثیقات خاص، از روش‌هایی مانند شهرت، استفاضه و تنصیص معدلین برای شناسایی احوال راویان بهره‌گرفته شده است. علامه در توثیقات عام، وثاقت راویان را از طریق چهار دسته اصلی ارزیابی می‌کند؛ نخست، توثیق براساس ویژگی‌های شخصی راوی مانند صحابی یا تابعی بودن؛ دوم، توثیق با استناد به حضور راویان در اسناد کتب معتبر نظیر صحیحین و مسندهای احمد بن حنبل و ابوحنیفه؛

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

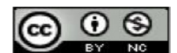
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: متهجد عسکری، سید حسن؛ پارسامقدم، علی اصغر، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات وثاقت راویان، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۲۸۷-۳۱۹.

10.22034/emamah.2026.562345.1090 

۱. استادیار، دانشکده مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.

alemojadded@gmail.com

۲. سطح ۴، امام‌شناسی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

سوم، توثیق بر مبنای شیوه نقل روایت، شامل روایتگری از مشایخ ثقه و حدیث نگاری احمد بن حنبل؛ چهارم، ارزیابی اسناد تصحیح شده که حضور راوی در آن‌ها معیار اعتبار است. در این مطالعه نشان داده می‌شود روش شناسی علامه میرحامد حسین، ترکیبی نظام مند از تحلیل‌های رجالی و سندی است که به تقویت اعتبار روایات کمک می‌کند. **واژگان کلیدی:** روایات اهل سنت، سندشناسی، توثیقات عام، توثیقات خاص، علامه میرحامد حسین

۱. مقدمه

آن زمان که تدوین احادیث نبوی آغاز شد، نقش اساسی اسناد نیز به تدریج ظهور پیدا کرد. با از بین رفتن قراین صحت احادیث، راه دیگری برای بازشناسی احادیث صحیح جز از طریق واکاوی سلسله اسناد ممکن نبود. البته پیش از نابودی این قراین و آغاز تدوین حدیث از اسناد روایات سؤال نمی‌شد؛ «لم یكونوا یسألون عن الأسناد» (نیشابوری، ۱۳۳۴: ۱۵/۱). ضرورت وجود اسناد سبب شد، حدیث پژوهان به دنبال شناساندن جایگاه «اسناد» و ضرورت بحث از آن باشند. برای نمونه، ابن مبارک باور داشت اسناد، دین است و اگر نبود هرکسی هرچه می‌خواست می‌گفت (ترمذی، ۱۴۱۶: ۷۳۹). حاکم نیشابوری به سخن او افزوده است اگر اسناد نبود، نورگاه (نشان هدایت) اسلام از بین می‌رفت و ملحدان و اهل بدعت می‌توانستند حدیث وضع کنند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۶). مسلم صاحب حدیث نامه موسوم به «صحیح» تأکید کرده که کشف از معایب راویان و ناقلان حدیث امر بسیار مهمی است؛ زیرا این اخبار در امر دین به حرام و حلال، امر و نهی یا ترغیب و ترهیب می‌انجامد (نیشابوری، ۱۳۳۴: ۲۸/۱).

بنابراین، شناخت ضوابط اسناد و راویان سلسله اسناد برای ارزیابی صدور روایات در مذاهب گوناگون از سوی حدیث پژوهان، موجب می‌شود در مطالعات تطبیقی، احتجاج‌ها و الزام‌ها، مسیر صواب طی شود. چه بسا در گفت‌وگوها و بهره‌گیری‌ها از منابع عامه به شیوه‌ها و مضمون‌هایی استناد می‌شود که هیچ جایگاهی در میان سنی‌ها نداشته یا در جایگاهی قرار داشته باشد که قابلیت

الزام‌آوری، گفت‌وگو و بهره‌مندی را نداشته باشد. براین اساس، استدلال دقیق، متقن، فراگیر و الزام‌آور در صورتی رخ می‌دهد که شیعیان از روش‌ها و استدلال‌هایی بهره بجویند که نزد مخالفان پذیرفتنی باشد. نویسنده در این پژوهش به دنبال آن است با بهره‌مندی از منابع معتبر اهل سنت، روش‌های توثیقات عام روایان را برای بررسی صحیح روایات آنان ارائه نماید.

روایان احادیث هنگام دریافت و نقل حدیث باید ویژگی‌هایی داشته باشند که وجود آن‌ها موجب اطمینان به درستی نقل روایان و احتجاج به احادیث‌شان می‌شود. اجماع بزرگان حدیث بر این است که زمانی قابلیت احتجاج به روایت راوی حاصل می‌شود که عادل و ضابط باشد (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۴) و عدالت بر پنج محور استوار است: (سخاوی، ۱۴۲۴: ۵/۲) اسلام، عقل، بلوغ و سلامت از اسباب فسق (ارتکاب کبایر و اصرار بر صغایر) (مناوی، ۱۹۹۹: ۳۵۱/۲) و عوامل از بین برندهٔ مروّت (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۴). البته اخبار در مورد «بیجهٔ ممیز»، هنگامی که دروغ را تجربه نکرده باشد (سیوطی، بی‌تا: ۳۵۲/۱) و طریق وی «مشاهده» باشد، قابل پذیرش است. برخلاف زمانی که طریقهٔ وی «نقل» باشد؛ مانند فتوا دادن و روایت اخبار (سخاوی، ۱۴۲۴: ۸/۲).

محور بعدی عدالت، مروّت است و معنای آن، پرهیز از کارهایی است که عرف مردم، انجام‌دهندهٔ آن را نکوهش کنند مانند ایستاده بول کردن در انتظار مردم (سخاوی، ۱۴۲۴: ۶/۲)؛ اما مقصود از عدالت این نیست که هیچ‌گاه گناهکار نباشد، بلکه منظور این است که طاعت او بیش از معصیتش باشد (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۷۹). در مقابل این اندیشه، پندار اهل عراق (حنفی‌ها) بر این است که تنها اظهار اسلام و سلامت از فسق آشکار، برای تحقق عدالت کافی است (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۸۲).

در نهایت، ضابط یعنی کسی که غافل نباشد و در خواندن حدیث از روی حافظه، به خوبی عمل کند و چنانچه روایت را از کتابش قرائت می‌کند، کتابش را از

تغییر و دگرگونی حفظ کرده باشد و در صورت نقل به معنای حدیث، می‌بایست آگاه باشد به آنچه سبب اختلاف در معانی است (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۴). این نکته ضروری است که ضابط بودن به معنای مطلق آن نیست؛ به این معنا که به هیچ‌عنوان از او سهو و غلطی سر نزده باشد؛ زیرا ضابطی که به هیچ‌وجه خطا کار نباشد وجود ندارد؛ همچنان‌که ابن‌معین به آن اشاره کرده است: «من لم یخطئ فی الحدیث فهو کذاب» (حنبل، ۱۴۰۷: ۹۴/۱).

وجود چنین صفاتی (عادل و ضابط) پیرامون راویان حدیث در کتب رجالی با عنوان «ثقه» بازتاب یافته است. این واژه از جمله پرکاربردترین واژگان در منابع رجالی به شمار می‌رود و نشانگر مورد اعتماد بودن راوی است. واژه پژوهان، لفظ ثقه را در معنای اطمینان و اعتماد داشتن به کار برده‌اند (زبیدی، ۱۴۲۲: ۴۵۱/۲۶). ثقه در اصطلاح، عبارت است از فردی که عادل و ضابط باشد: «الثَّقَّةُ فِي عُرْفِ أَيْمَةِ التَّقْدِ كَانَتْ تَقَعُ عَلَى الْعَدْلِ فِي نَفْسِهِ، الْمُتَّقِنُ لِمَا حَمَلَهُ، الضَّابِطُ لِمَا نَقَلَ، وَلَهُ فَهْمٌ وَمَعْرِفَةٌ بِالْفَنِّ» (ذهبی، ۱۴۰۵: ۷۰/۱۶). اگرچه در مورد تعداد شهادت‌دهندگان در مورد عدالت راوی اختلاف است؛ اما بسیاری از اهل علم، شهادت بر عدالت او را تنها با یک نفر صحیح دانسته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۹۶).

به‌طور کلی، احراز وثاقت راویان به دو روش توثیقات عام و توثیقات خاص به اثبات می‌رسد. توثیقات عام، یعنی راویان به صورت عام و ضمنی در قالب عناوین کلی از سوی رجال پژوهان به عنوان ثقه معرفی شوند؛ اما توثیقات خاص، داوری رجال پژوهان به وثاقت یک راوی مشخص است. نویسنده در این پژوهش به دنبال ارائه روش‌های توثیقات عام است.

ضرورت پرداختن به این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که کتاب عبقات الأنوار تنها یک اثر کلامی صرف نیست، بلکه موسوعه‌ای عظیم از قواعد رجالی و سندی است که علامه میرحامد حسین با نبوغی کم‌نظیر و با تکیه بر دیدگاه پذیرفته‌شده نزد اهل سنت، به اثبات حقانیت شیعه پرداخته است. تبیین این

روش‌شناسی می‌تواند الگویی روش‌مند برای پژوهش‌های تطبیقی معاصر در حوزه حدیث پژوهی و امامت باشد.

در باب پیشینه پژوهش، اگرچه آثار ارزشمندی درباره شخصیت علامه میرحامد حسین و محتوای کلامی عبقات الأنوار نوشته شده است؛ اما عمده این مطالعات بر محتوای کلامی و اثبات امامت تمرکز داشته‌اند. آنچه در این میان مغفول مانده یا کمتر به صورت مستقل به آن پرداخته شده، استخراج نظام‌مند «روش اثبات و ثنات راویان علامه میرحامد حسین» است.

براین اساس، نوشتار حاضر برآن است تا با تمرکز بر روش‌شناسی علامه، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ۱. روش‌های علامه میرحامد حسین در تبیین «توثیقات خاص» و شناسایی احوال راویان در منابع اهل سنت چیست؟ ۲. ایشان از چه روش‌های نظام‌مندی در قالب «توثیقات عام» برای اعتباربخشی به اسناد روایات و الزام خصم بهره‌جسته است؟

۲. توثیقات خاص

داوری رجال پژوهان در شناسایی احوال راویان معین، از روش‌های گوناگون اثبات‌پذیری است. این توثیقات در آثار علامه میرحامد حسین در روش‌هایی مانند شهرت و استفاضه، تنصیص معدلین بازتاب یافته است.

۲-۱. شهرت و استفاضه راوی

وثنات گروهی از راویان در علم رجال - به‌ویژه در میان اهل حدیث - به‌وسیله شهرت عمومی عدالتشان در میان علمای پیشین اثبات می‌شود و به تنصیص معدلین یا تصریح مستقیم افراد مورد اعتماد نیازی ندارند (نوی، ۱۴۰۵: ۴۸؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۷۶/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۵۴/۱). در این موارد، عدم نیاز به تصریح معدلین، به این دلیل است که شهرت عمومی، خود به‌عنوان معیار معتبری برای سنجش صداقت و امانت راوی محسوب می‌شود.



برخی از این راویان شناخته شده و مشهور که وثاقتشان صرفاً بر پایه شهرت عمومی عدالت ثابت شده عبارتند از: مالک بن انس، سفیان الثوری، سفیان بن عیینة، شعبة بن الحجاج، ابوعمر و الأوزاعی، الیث بن سعد، حماد بن زید، عبدالله بن المبارک، یحیی بن سعید القطان، عبدالرحمن بن مهدی، وکیع بن الجراح، یزید بن هارون، عفان بن مسلم، احمد بن حنبل، علی بن المدینی و یحیی بن معین (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۸۶).

بنابر گزارش سخاوی، جمهور بر این عقیده اند حدیث هریک از مشایخ که گروهی از او روایت کرده باشند و از سویی هیچ روایتی از او نقل نشده باشد که مورد انکار قرار گیرد صحیح تلقی می شود. با این حال، استاد ما (شیخنا) این دیدگاه را مورد نقد قرار داده و اظهار داشته اند که هیچ یک از امامان برجسته علم نقد حدیث، جز ابن حبان، به صراحت چنین دیدگاهی را تأیید نکرده اند. البته این قول در مورد فردی که به طلب حدیث و اشتها به آن شناخته شده باشد، قابل پذیرش است (سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۵/۲).

سخاوی بر اساس همین مبنا قائل است روایت های مالک بر اثر شهرت عمومی در طلب حدیث، قابل اعتماد است. به طور کلی، اگر راوی به طلب حدیث مشهور باشد و دیگر ائمه یا معاصران از او روایت کرده باشند، حدیث او قابل پذیرش است؛ حتی اگر درباره او جرح و تعدیل خاصی ذکر نشده باشد؛ چراکه اگر این فرد ضعیف یا غیر موثق می بود، قطعاً تضعیف می شد. در این راستا، اصل بر عدالت مسلمانان است و چنانچه راوی در حفظ و ضبط روایت، دچار خطا نباشد، روایت او قابل پذیرش است؛ زیرا اگر اشتباهی در روایت او وجود داشت، علمایی مانند یحیی بن معین، یحیی بن سعید قطان، امام احمد و بخاری به وضوح آن را ذکر می کردند (مقبل بن هادی، ۱۴۲۵: ۲۴). ابن قطان در این زمینه معتقد است اگر راوی به طور عمومی به طلب حدیث مشهور باشد و افرادی از او روایت نقل کنند، همچنین ناقلان سیره او را با عبارات شناخته شده ای نقل کرده باشند، روایت او قابل قبول است (فاسی، ۱۴۱۸: ۳۶۴/۵).

علامه میرحامد حسین در تحلیل جایگاه ابن عقده - که تألیفی در گردآوری اسناد حدیث غدیر دارد - به صراحت از وی به عنوان «مشهور بالعدالة» یاد کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۷۵/۱). همچنین در خصوص محمد بن اسحاق بن یسار مدنی روایتگر حدیث ثقلین، به این ویژگی اشاره کرده است (همان: ۴۰/۱۸).

۲-۲. تنصیص معدل‌ها بر وثاقت راوی

اظهار عدالت از سوی معدل، از دیگر روش‌های توثیق راویان است. ابن صلاح از نام‌داران علم حدیث این دیدگاه را به قلم آورده است: «تَثْبُتُ بِتَنْصِیصِ مُعَدِّلِیْنِ عَلَی عَدَالَتِهِ» (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۵). به این معنا که عدالت یک راوی با تأیید دو فرد معدل ثابت می‌شود. از دیگر نکات مهم در رابطه با تنصیص معدلان، این است که لزومی به ذکر علت یا دلیل عدالت راوی نیست. این دیدگاه به وسیله چند عالم بزرگ از جمله باقلانی (فخر رازی، ۱۴۱۸: ۴/۴۱۰)، قاری (قاری، بی‌تا: ۴۳۳)، شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۹: ۱۷۸/۱) و آمدی (آمدی، ۱۴۰۲: ۸۸/۲) ارائه شده است.

افزون بر این، برای داوری در مورد عدالت یک راوی، لازم است معدل با اصول این فن آشنا باشد. فخر رازی شرط مهم برای معدل بودن را آشنایی با شروط عدالت می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۸: ۴/۴۱۱). غزالی نیز بر همین مسئله تأکید کرده است (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۲۹).

در خصوص اثبات عدالت راوی، برخی علمای حدیث معتقدند شهادت یک نفر به عدالت کافی است و بعضی از ایشان، دلیل آن را مانند قبول خبر واحد دانسته‌اند (جوینی، بی‌تا: ۳۶۲/۲). ابویعلی به صراحت می‌گوید جرح و تعدیل تنها با گفته یک نفر ثابت می‌شود. او این دیدگاه را با استناد به رفتار احمد بن حنبل در قبال عبدالرحمن بن مهدی بیان می‌کند (ابن الفراء، ۱۴۱۰: ۳/۹۳۴).

علامه میرحامد حسین، در اثبات احادیث امامت، اصل تنصیص معدلین را محور استدلال خود در تأیید وثاقت راویان قرار داده و با بررسی دقیق سلسله اسناد احادیث امامت، آن‌ها را تصحیح کرده است. برای نمونه، این احادیث از سوی

ایشان تصحیح شده است: حدیث تشبیه با استناد به سند «رواه عبدالرزاق، عن مَعْمَر، عن الزَّهْرِي، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵/۱۶-۷۶)، حدیث نور با تکیه بر طریق «حدَّثنا عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن خالد بن معدان، عن زاذان، عن سلمان» (همان: ۱۳/۱۷-۲۹)، حدیث مدینه با سند «ثنا عبدالرزاق ثنا سفیان الثوری عن عبدالله بن عثمان بن خثیم عن عبدالرحمن بن عثمان التیمی» (همان: ۳۶/۱۴-۴۱) و سرانجام حدیث منزلت با سند «أَخْبَرَنَا مُحَمَّد بن الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بن حَمَّاد قَالَ حَدَّثَنَا الْوَضَّاح وَهُوَ أَبُو عَوَانَةَ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بن مَيْمُون قَالَ إِنِّي لَجَالِسٌ إِلَى ابْنِ الْعَبَّاسِ» (همان: ۹۱۰/۱۱).

۳. توثیقات عام

توثیقات عام از منظر علامه به طور کلی از طریق چهار دسته اصلی انجام می شود؛ نخست، توثیق براساس نوع وثاقت راوی که شامل صحابی بودن، تابعی بودن است و اعتبار راوی را به ویژگی های شخصی او مرتبط می سازد. دوم، توثیق براساس نوع اسناد که شامل حضور راویان در سلسله اسناد صحیحین و مسندهای احمد بن حنبل و ابوحنیفه است. سوم، توثیق براساس شیوه نقل روایت که به مشایخ راویان از ثقات، روایتگری ثقة از فردی و حدیث نگاری احمد بن حنبل اشاره دارد و درنهایت، ارزیابی سند که شامل حضور راوی در اسناد تصحیح شده می شود.

۳-۱. توثیق براساس نوع وثاقت راوی

توثیق براساس نوع وثاقت راوی، یکی از مصادیق توثیقات عام است؛ روشی که بر پایه تقسیم بندی کلان راویان به گروه های معتبر یا مورد اعتماد تقسیم شده است. توثیق براساس نوع وثاقت راوی نه تنها به مبانی و ارزش های مشترک در میان راویان مورد بحث متکی است، بلکه رویکردی فراگیرتر را برای بررسی روایات ارائه می دهد و در بسیاری از موارد به عنوان پشتوانه ای برای صحت روایات مورد استناد قرار می گیرد. صحابی و تابعی بودن راویان جزو این رویکرد است.

۱-۱-۳. صحابی بودن

صحابه از نظر لغوی، برگرفته از واژه «صحب» به معنای همراه و نزدیک بودن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۳۵/۳). براین اساس، «الصاحب» به معنای معاشرت کننده تفسیر شده است (ابن سیده، ۱۴۱۷: ۳/۴۲۹؛ همو، بی تا: ۱۶۷/۳). در همین راستا، درباره «صحب الرجل صحابه» گفته شده که به معنای معاشرت، رفاقت و همراهی با او است (شرتونی، ۱۴۱۶: ۶۳۳/۱).

صحابی بودن در نظرگاه اهل سنت، جایگاه بسیار بلندی دارد؛ زیرا صحابه به عنوان تنها واسطه انتقال سنت نبوی به نسل های بعدی شناخته می شوند. این جایگاه چنان اهمیت دارد که حتی اگر درباره فردی دلیل قطعی بر صحابی بودن وجود نداشته باشد، صرف احتمال آن، می تواند موجب شمارش او در زمره صحابه شود (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۱/۲۵۴)؛ اما این که چه کسی واقعا به عنوان صحابی شناخته می شود، میان دانشیان سنی اختلاف نظر وجود دارد. این تعاریف، فاصله آشکاری با معنای لغوی این واژه دارد. شماری از بزرگان عامه مثل احمد بن حنبل (ابن حنبل، ۱۴۱۱: ۴۰)، ابن مدینی (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۵/۷)، ابن حجر عسقلانی (همان: ۳/۷)، ابن حزم اندلسی (ابن حزم، بی تا: ۸۹/۵) و حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۲۴) بر این باورند دیدن پیامبر ﷺ حتی برای یک ساعت، درحالی که ایمان به او داشته باشد، برای تحقق عنوان صحابی کافی است (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۶۳). در مقابل، گروه دیگری، شرط صحابی بودن را صرفا درک زمان پیامبر اکرم ﷺ می دانند (عسقلانی، ۱۴۴۳: ۳۴۳/۱). به عنوان مثال، ابن عبدالبر تأکید می کند اسعد بن سهل بن حنیف انصاری با این که از پیامبر ﷺ چیزی نشنیده و همراهی خاصی نیز نداشته، به دلیل درک زمان ایشان در زمره صحابه قرار می گیرد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۸۲/۱).

سنی ها معتقدند تمامی صحابه عادل هستند؛ ولی پیرامون معنای عدالت در میان آن ها اختلافات فراوانی به چشم می خورد. زرکشی در پاسخ به دیدگاه ابن قطان که معتقد بود کسی که خلاف عدالت ظاهر شود - مانند ولید که شراب خورد - صحابی نیست، معتقد است ثابت کردیم صحابه به طور مطلق عادل

هستند (زرکشی، ۱۴۱۴: ۱۹۳/۶)؛ اما خطیب بغدادی عدالت را به معنای طهارت تفسیر کرده و بر این باور است خدای تعالی از طهارت صحابه خبر داده است (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۴۶). ابن اثیر نیز تأکید دارد تمام صحابه عادل هستند و هیچ جرحی بر آنان وارد نیست؛ زیرا خدا و رسول او، به تزکیه آن‌ها حکم کرده و آن‌ها را عادل دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۱۰/۱).

با این حال، ابن ابی حاتم عدالت صحابه را از این تفسیر وسیع فروگذاشته و آن را عدالتی خاص‌تر از عدالت عمومی می‌داند (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۷/۱). شمار دیگری، دامنه عدالت صحابه را باز هم محدودتر کرده‌اند و معتقدند این عدالت به معنای مصونیت آن‌ها از دروغ بستن بر پیامبر ﷺ در روایات است (شرینی، بی‌تا: ۱). عده‌ای نیز این مفهوم را به سطح دیگری تقلیل داده و صحابه را به عنوان افرادی ثقه و مورد اعتماد تعریف کرده‌اند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۴: ۹۲۳/۲). مراد از ثقه کسی است که راست‌گو بوده و حافظه‌ای قوی داشته باشد.

از مجموع این دیدگاه‌ها چنین برمی‌آید که مقصود اهل سنت از عدالت صحابه نه اثبات عصمت و محال بودن گناه برای آنان، بلکه پذیرش روایت‌های آنان بدون لزوم بررسی دقیق عدالت و تزکیه آن‌ها است؛ مگر این‌که به طور واضح ثابت شود یکی از آنان عملی مخالف عدالت انجام داده است (زرکشی، ۱۴۱۴: ۱۸۹/۶). برخی نیز بر این باورند معنای عدالت صحابه آن است که به عمد به پیامبر اکرم ﷺ دروغ نمی‌بندند (ابوشهبه، بی‌تا: ۷۶۷).

در عمق این اختلافات، نوعی تلاش برای تثبیت جایگاه صحابه در مذهب اهل سنت مشاهده می‌شود. این مسئله را می‌توان از سخن تفتازانی به روشنی دریافت. او تصریح کرده که جنگ‌ها و اختلافات صحابه - که در تاریخ به ثبت رسیده و توسط راویان مورد اعتماد نقل شده است - نشان می‌دهد برخی از آنان از راه حق منحرف شده و به ظلم یا فسق گرفتار شده‌اند. این انحراف‌ها ناشی از عواملی مانند حسادت، کینه، جاه‌طلبی و شهوت‌پرستی بوده است. تفتازانی

اذعان می‌کند که صحابه معصوم نیستند و هرکس پیامبر ﷺ را دیده باشد، الزاماً نیکوکار نیست. باوجوداین، عالمان اهل سنت برای رفتارهای صحابه توجیهاتی ارائه داده‌اند تا عقاید مسلمانان درباره بزرگان صحابه، به‌ویژه مهاجران، انصار و کسانی که بشارت بهشت دریافت کرده‌اند، دچار تزلزل نشود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۱۱/۵-۳۱۰).

به‌هرحال، براساس دیدگاه مشهور سنی‌ها، به بررسی عدالت صحابه نیازی احساس نمی‌شود. در این زمینه، علامه در تصحیح اسناد احادیث امامت به این نکته خاطرنشان کرده‌اند. به‌عنوان مثال، در تصحیح سند حدیث تشبیه، او تأکید می‌کند که ابوهیره از صحابه بزرگوار و امامان برجسته اهل سنت است و به اثبات عدالت یا توثیق نیاز ندارد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۶/۱۶). همچنین در تصحیح حدیث طیر، درباره انس بن مالک می‌گوید: «او از صحابه بزرگوار و خادمان ویژه پیامبر اکرم ﷺ است و وثاقت و عدالتش مانند خورشید در وسط روز آشکار است» (همان: ۱۸۵/۱۳) و در تصحیح حدیث نور، درباره سلمان فارسی می‌نویسد: «جلالت شأن سلمان فارسی چنان بلندمرتبه است که نیازی به توثیق از سوی دیگران ندارد» (همان: ۲۲/۱۷).

۲-۱-۳. تابعی بودن

«تابعی» بنابر دیدگاه سنیان، به نسلی از عالمان دینی اطلاق می‌شود که هم‌عصر پیامبر اکرم ﷺ نبوده یا با ایشان ملاقات نداشته‌اند؛ این افراد با عنوان «مخضرمین» نامور شده‌اند؛ مانند او‌یس قرن (عسقلانی، ۱۴۰۶: ۱۱۶)؛ اما صحابه ایشان را درک کرده‌اند. برخی مانند حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۴۵) ابن حجر عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۱۱۳) ابی حاتم رازی (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱: ۴۳۲/۱) تنها دیدار با صحابه را برای تحقق عنوان تابعی کافی می‌دانند؛ اما افراد دیگری مثل ابن صلاح (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۳۰۲) خطیب بغدادی (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۲۲) ملاعلی قاری (قاری، بی‌تا: ۵۹۷) افزون بر دیدار، صحبت با صحابی را شرط لازم برای تابعی بودن دانسته‌اند. به این ترتیب، تابعی به کسی گفته می‌شود که با صحابی صحبت کرده یا از او روایت نقل کرده

باشد و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایمان داشته و مرگش در حالت اسلام اتفاق بیفتد؛ «من صحب الصحابی أو روى عنه مؤمناً بالنبی و مات على الاسلام» (جداوی، ۲۰۱۸: ۸۱۶). گروهی از دانش پژوهان مانند مناوی با استناد به حدیث «خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ» بر این باورند عدالت و توثیق تمامی تابعین ثابت است؛ مگر آن که خلاف آن اثبات شود. به گفته او، اصل بر عدالت تابعین است؛ مگر این که دلیل قوی بر جرح آنان ارائه شود (مناوی، ۱۹۱۹: ۱۴۵/۲). همچنین بزدوی معتقد است در سه قرن نخست هجری، روایت های مجهول پذیرفته می شوند؛ زیرا اکثریت راویان آن دوره عادل بوده اند (بخاری، ۱۳۰۸: ۴۰۰/۲). تفتازانی نیز همین نظر را تأیید کرده و می گوید پذیرش عدالت در سه قرن نخست به دلیل شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله بر عدالت آن ها است (تفتازانی، ۱۳۷۷: ۲۰/۲).

ملاعلی قاری پس از بیان دیدگاه های مختلف، پذیرش روایت صحابه، تابعین و اتباع تابعین را به دلیل حدیث نبوی «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ»، به عنوان دیدگاه برتر معرفی می کند. او معتقد است روایت این گروه به دلیل تأیید پیامبر صلی الله علیه و آله قابل قبول است؛ درحالی که دیگران تنها با احراز وثاقت پذیرفته می شوند (قاری، بی تا: ۵۱۹). همچنین وی تأکید می کند اصل در تابعی، عدالت است؛ مگر این که دلیل جرحی ثابت شود (همان: ۵۱۶). ابن کثیر روایت راویان عصر تابعان و قرونی که شهادت به خیریت آن ها داده شده است را پذیرفتنی می داند. وی روایت راویان تابعی و قرونی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن ها را به خیریت توصیف کرده را نیز می پذیرد (ابن کثیر، ۱۴۳۵: ۹۷).

ابن حبان در کتاب الثقات با استناد به حدیث «خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ...» بیان می کند بهترین افراد بعد از صحابه، کسانی اند که با اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله هم نشین بوده و دین را حفظ کرده اند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۷/۱۳). او در مقدمه کتاب خود تأکید دارد که تابعین، پس از صحابه برترین مردم اند (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۱/۱).

یکی از دلایل وثاقت عمومی تابعان، پذیرش مرسلات آن ها است. در نگره

ملاعلی قاری، مرسلِ تابعی نزد تمامی دانشمندان حجت است: «مُرْسَلُ التَّابِعِي حُجَّةٌ عِنْدَ الْجُمْهُور» (قاری، ۱۴۲۲: ۳۲۸۴/۸). سرخسی نیز مرسلِ تابعی را نزد علمای حنفی حجت می‌داند: «مَرَّاسِيلُ أَهْلِ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالْثَالِثِ فَحُجَّةٌ فِي قَوْلِ عُلَمَائِنَا» (زرکشی، ۱۴۱۴: ۳۵۲/۶). احمد بن حنبل، مالک و ابوحنیفه مرسلِ تابعی را مطلقاً معتبر می‌دانند؛ درحالی‌که شافعی آن را مشروط می‌پذیرد (سیوطی، ۱۴۲۴: ۲۲۱/۲). ابن حجر مرسلات سالم از تدلیس را قبول دارد (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۷۱۶/۸).

حاکم در علوم الحدیث تأکید می‌کند بزرگان حدیثی در اعتبار مرسلِ تابعی اختلافی ندارند: «مَشَايِخُ الْحَدِيثِ لَمْ يَخْتَلِفُوا...» (سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۷۵/۱). پذیرش آسان و بی‌چون‌وچرای مرسلات تابعان نشان‌دهنده جایگاه والای آنان در میان راویان است که نمی‌توان آن‌ها را هم‌رتبه دیگران دانست.

علامه میرحامد حسین پس از ذکر اسامی تابعانِ روایتگر حدیث طبر، به حدیث نبوی «خَيْرُ أُمَّتِي الْقُرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ...» مندرج در آثار ابن حبان، ابوحاتم و دیگران اشاره کرده و آن را به عنوان مبنایی برای توثیق عام تابعان مورد استناد قرار داده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۷/۱۳-۶۹). همچنین در بررسی اسناد، به توثیقات تابعانی نظیر سوید بن غفلة (همان: ۵۲۹/۱۴)، عجلی (همان: ۲۶۱/۹)، ابوعمرو و عامر بن شراحیل شعبی (همان: ۶۲۲/۱۴) اشاره کرده است.

۲-۳. توثیق براساس نوع اسناد

اعتبار و وثاقت یک روایت به ارزیابی دقیق سند آن وابسته است. ازاین‌رو، پژوهش در زمینه اسناد روایت‌های مندرج در صحیحین (بخاری و مسلم)، مسند احمد بن حنبل و مسند ابوحنیفه سهم چشم‌گیری در تحلیل وثاقت و مقبولیت احادیث دارد؛ به‌خصوص آن‌که وثاقت روایان در این اسناد، پذیرفته شده است.

۲-۳-۱. راویان سلسله اسناد صحیحین

بیشتر حدیث‌پژوهان ازجمله افراد ذیل بر این باورند پس از قرآن کریم، کتاب‌های

بخاری و مسلم، صحیح‌ترین منابع روایی در اسلام هستند: نووی (نوی، ۱۳۹۲: ۱/۱۴)، ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۲۰/۳۲۱)، ابن قیم جوزیه (احمد بن عیسی، ۱۴۰۴: ۲/۵۷۷) ابن ملقن (ابن ملقن، ۱۴۱۳: ۱/۵۷) ابن صلاح (ابن صلاح، ۱۴۰۶: ۱۸) عسقلانی (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱/۱۰) عینی (عینی، بی‌تا: ۵/۱) و دیگران. بسیاری معتقدند احادیث نقل شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این دو کتاب، به اجماع علمای اسلام صحیح هستند (نووی، ۱۳۹۲: ۱/۱۹؛ سخاوی، ۱۴۲۴: ۱/۷۳؛ سیوطی، بی‌تا: ۱/۱۴۲).

شمار زیادی از علمای اهل سنت در بررسی اسناد، هرگاه سند یک حدیث مشابه اسناد صحیحین باشد، به صحت آن حدیث حکم داده‌اند. به عنوان نمونه، ابن صلاح (سبکی، ۱۴۱۳: ۹/۱) و عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۱/۳۰) در مواردی صحت حدیثی را که اسنادش مشابه صحیحین بوده تأیید کرده‌اند؛ حتی در مخالفت با نسایی که آن حدیث را ضعیف دانسته بود. همچنین محمد بن عبدالهادی سندی در پاسخ به نظری که ادعا می‌کرد یک حدیث ساختگی است، گفت دلیل او برای صحیح دانستن، مشابه بودن سند آن حدیث، با اسناد صحیحین است (سندی، ۱۴۰۶: ۶/۶۸).

دانشوران سنی نسبت به راویان این دو کتاب نگاه ویژه‌ای دارند. براساس گزارش ابن دقیق العید از ابن مفضل، هر فردی که بخاری و مسلم به صورت مشترک از او نقل حدیث کرده باشند، عدالت او به اتفاق علما از طریق استلزام ثابت است؛ زیرا اجماع بر درستی تصحیحات آن‌ها مستلزم عدالت روایانشان است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۳/۴۵۷). مقدسی نیز این دیدگاه را تأیید کرده است: «لم یخرج إلا عن ثقة عدل حافظ» (عون، ۱۴۲۱: ۱۱۳؛ لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۶/۲۳).

عسقلانی در مواضع مختلف براساس این اصل، به وثاقت راویان حکم داده است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۰/۱۸۱ و ۱۱/۱۹۷). نووی نیز در پاسخ به تضعیف ابن جوزی درباره شریک گفته است: «شریک از راویان صحیحین است» (نووی، ۱۴۴۱: ۳/۳۵۱). او همچنین در بررسی احادیث دیگر، عباراتی مانند «رجال آن از راویان صحیحین هستند»

(همان: ۳۶۹/۶) را به کار برده است. این تعابیر از سوی دیگر بزرگان اهل سنت مانند ابن ملقن (ابن ملقن، ۱۴۲۵: ۴۳۴/۱)، زیلعی (زیلعی، ۱۴۱۴: ۶۲/۱)، ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۹: ۲۶۹/۱)، مبارکفوری (مبارکفوری، بی تا: ۱۱/۱ و ۹۵/۶)، سیوطی (سیوطی، ۱۴۳۳: ۴۷/۱)، شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۶ و ۲۲۰/۷)، عظیم آبادی (عظیم آبادی، ۱۴۱۵: ۲۵۵/۱۱ و ۲۹۱)، البانی (البانی، ۱۴۰۶: ۱۳۴/۱ و ۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۹/۱) و عینی (عینی، بی تا: ۲۶۶/۳) نیز مورد استفاده قرار گرفته و همگی با عباراتی مشابه به توثیق راویان صحیحین پرداخته اند.

از جمله تعابیری که برای توثیق راویان صحیحین به کار می رود، اصطلاح «جاز القنطرة» است؛ به این معنا که این راوی از پل جرح عبور کرده است. حدیث پژوهانی مثل مقدسی (ابن دقیق العید، بی تا: ۵۵)، مزی و ذهبی (زركشي، ۱۴۱۹: ۳۴۸/۳)، عسقلانی (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۸۴/۱ و ۴۵۷/۱۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۱ و ۵۶۷)، ابن ملقن (ابن ملقن، ۱۳۵۷: ۲۱۰/۱) و سبط ابن عجمی (ابن عجمی، بی تا: ۱۱۲) این تعبیر را به کار برده اند.

منزلت راویان صحیحین تا جایی است که اگر راوی اسناد آن‌ها مجهول باشد، با نقل بخاری و مسلم از او، جهالت او برطرف می شود. عسقلانی در شرح حال برخی راویان مانند بیان بن عمرو بر این مبنا تأکید کرده و نوشته است: «لَيْسَ بِمَجْهُولٍ مَنْ رَوَى عَنْهُ الْبُخَارِيُّ» (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۹۳/۱). بدالدین زركشي نیز بر این اصل تأکید دارد که هر راوی در صحیحین، حتی اگر مجهول باشد، به عدالت او حکم داده می شود (زركشي، ۱۴۱۹: ۳۲۹/۳).

در کتاب شریف عبقات الأنوار، این قاعده در بررسی احوال راویان احادیث مورد استناد قرار گرفته است. برای مثال، عفان بن مسلم صفار، از راویان حدیث ولایت، به نقل از مقدسی، از رجال صحیحین بوده و این موضوع دلیلی بر عدالت او دانسته شده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۴/۱۲). عبدالرزاق، راوی حدیث تشبیه نیز به عنوان کسی که از پل جرح عبور کرده، معرفی شده است؛ چراکه از راویان صحاح سته به شمار می آید (همان: ۲۸/۱۶). در پاسخ به جرح ابن جوزی نسبت به سند یکی از احادیث ثقلین، اشاره شده که راوی آن، عبدالله بن عبد القدوس از رجال بخاری



است و همین امر، دلیلی بر عدالت او محسوب می شود (همان: ۸۹۹/۱۹).

۲-۳. راویان سلسله اسناد مسند احمد بن حنبل

برپایه سخن ابن مدینی، احمد حنبل در مسند خود تنها از کسانی حدیث نگاری کرده که وثاقت و راست گویی و دین داری ایشان، ثابت شده و طعنی در امانت داری آنان نیست. او این ادعا را با اشاره به دستور احمد بن حنبل به پسرش پیش از مرگ تأیید می کند. احمد در این دستور خواسته بود روایتی را که با وجود صحت سند، با دیگر روایات مشهور تناقض داشت از کتابش حذف کند.

ابوموسی مدینی در گفتار خود، معیارهای سخت گیرانه احمد بن حنبل را در تألیف مسند تبیین کرده است. وی اشاره دارد که احمد در گزینش راویان، تنها از افرادی روایت کرده که صداقت و دیانت شان برایش محرز بوده و از راویان مطعون در امانت اجتناب کرده است. همچنین در جمع آوری احادیث هم در اسناد و هم در متون احتیاط ورزیده و صرفاً احادیثی را در مسند خود گنجانده که سند آن ها صحیح بوده است (همان: ۳۹۶/۱۲؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲-۳۳).

علامه میرحامد حسین برای توثیق اجلح با استناد به سخنان ابن مدینی گفته است استناد احمد بن حنبل به روایات اجلح در مسند خود، دلیل متقنی بر وثاقت و اعتبار او محسوب می شود؛ زیرا بنابر تصریح ابن مدینی، احمد بن حنبل تنها از راویانی نقل حدیث می کرده که صداقت و دیانت آن ها برایش ثابت شده باشد و هیچ خدشه ای در امانت داری ایشان وجود نداشته باشد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۶/۱۲). همین طور در پاسخ به ادعای جرح ابن جوزی نسبت به عطیه -یکی از راویان حدیث ثقلین- می توان به قاعده وثاقت راویان مسند احمد بن حنبل استناد کرد؛ چراکه احمد در مسند خود احادیث بسیاری را از عطیه نقل کرده و حتی حدیث ثقلین را با طرق متعدد از او و ابوسعید خدری روایت کرده است. همان طور که ابن مدینی تصریح کرده، احمد بن حنبل تنها از کسانی روایت می کرده که صداقت و دیانت آن ها برایش محرز بوده و هیچ طعنی در امانت داری شان وارد نبوده است.

بنابراین، ادعای ابن جوزی مبنی بر تضعیف عطیه از سوی احمد، افترای آشکاری است که با بررسی سادهٔ مسند احمد، بطلان آن روشن می‌شود (همان: ۸۹۴/۱۹-۸۹۵).

۳-۲-۳. راویان سلسله اسناد مسند ابوحنیفه

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰ق) فقیه و متکلم کوفی و بنیان‌گذار مذهب حنفی از مذاهب چهارگانهٔ سنیان است. شمار قابل توجهی از احادیث ابوحنیفه از سوی شاگردان او در آثارشان مثل الآثارابی یوسف با عبارت «حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ» (ابویوسف القاضی، بی‌تا: ۱) و محمد بن حسن شیبانی با عبارت «أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ» (شیبانی، بی‌تا: ۱) بازتاب یافته است. نیک می‌دانید ابوحنیفه هرگز احادیث خویش را جمع‌آوری نکرده است. همین موضوع انگیزهٔ تألیف کتاب‌های متعددی با عنوان مسند ابوحنیفه شد که نگارندگان آن‌ها اهتمام داشتند تا روایات منقول از طریق ابوحنیفه را در کتابی گردآوری کنند. اسامی این مسانید و نگارندگان آن‌ها به شرح زیر است:

۱. مسند ابی حنیفه، از ابومحمد عبدالله بن محمد بخاری حارثی (م ۳۴۰ق/۹۵۱م) که نسخه‌های خطی متعددی از آن در کتابخانه‌های قاهره، استانبول، دمشق و برلین نگهداری می‌شود. این مسند در طی سده‌های متمادی از رایج‌ترین مسانید ابوحنیفه بوده است.

۲. مسند ابی حنیفه، از ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی ابن مقری (م ۳۸۱ق/۹۹۱م) که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ فیض‌الله در ترکیه یافت می‌شود.

۳. مسند ابی حنیفه، از ابو عبدالله حسین بن محمد بن خسرو بلخی (م ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های احمد ثالث در استانبول، دانشگاه ییل و برلین یافت می‌شود. مسند ابن خسرو در ردیف یکی از رایج‌ترین مسانید ابوحنیفه است.

۴. جامع مسانید ابی حنیفه، از ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمی (م ۶۴۵ق/۱۲۴۷م) که تلفیقی است از پانزده مجموعه از مسانید متقدم ابوحنیفه و



در ۱۳۳۲ق در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است.

۵. المواهب اللطيفة عن مسند ابی حنیفه، از محمد عابد سندی (م ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) از متداولترین مسانید متأخر که بارها، از جمله در ۱۳۲۷ق در قاهره به چاپ رسیده است.

علاوه بر این، مسانید متعددی از شاگردان ابوحنیفه مانند ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی و همچنین تألیفات محدثانی مانند ابونعیم اصفهانی و ابن منده نیز در این زمینه وجود دارد. برخی از این مسانید در کتب مختلف پراکنده اند یا تنها نام آن‌ها باقی مانده است. علاوه بر مسانید مشهور، برخی مسانید متأخرتر به تألیف افرادی مثل ابن عقده (م ۳۳۳ق) و ابن عساکر (م ۵۷۱ق) نیز وجود دارند (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۲۱۳/۵).

افزون بر گردآوری آثار مرتبط با ابوحنیفه به وسیله پیروان او، گروهی از این پیروان به منظور اعتباربخشی و پذیرش عمومی این آثار در میان جامعه علمی یا حداقل در میان احناف، اقداماتی انجام داده اند. یکی از این افراد عبدالوهاب شعرانی است که در اثر خود به نام میزان ادا کرده است تمامی راویان یادشده در مسند ابوحنیفه، از خود او تا رسول الله ﷺ، همگی افرادی موثق و عادل هستند.

صاحب عبقات با استناد به دیدگاه شعرانی، توثیق عبدالرزاق، راوی حدیث تشبیه را تأیید کرده است. شعرانی در آثار خود تصریح می کند که امام اعظم ابوحنیفه صرفاً از راویانی نقل می کرده که از برجسته ترین و معتبرترین تابعین بوده اند و صدق و دیانت آنان اثبات شده باشد و هرگز از افراد متهم به کذب روایتی را نقل نکرده است. او می گوید: «عدول ثقات اعلام اخیار لیس فیهم کذاب و لامتهم بکذب». براین اساس، عبدالرزاق نیز به عنوان یکی از علمای موثق شناخته می شود که ابوحنیفه او را برای نقل احکام دین برگزیده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۷/۱۶-۲۶). یادآوری این نکته ضروری است که عبدالرزاق تنها براساس همین روش، توثیق نشده و روش های دیگری نیز برای توثیق او به کار رفته است.

۳-۳. توثیق براساس شیوه نقل روایت

در ارزیابی صحت و اعتبار احادیث، علاوه بر شناخت هویت و وثاقت راویان، شیوه نقل روایت نیز اهمیت فراوانی دارد. بررسی این که محدث از چه کسانی روایت شنیده، آیا این افراد خود از ثقات به شمار می آمده اند و همچنین اعتبار کسانی که از او روایت نقل کرده اند، همگی در فرایند توثیق و تشخیص میزان اتقان حدیث مؤثرند. براین اساس، معیارهایی نظیر «مشایخ راوی»، «روایت ثقه از یک راوی» و حتی «نقل حدیث احمد بن حنبل از راوی» می تواند به عنوان شواهدی برای وثاقت و قابل اعتماد بودن راوی به کار رود.

۳-۳-۱. مشایخ راوی روایتگر از ثقات

در میان راویان و عالمان سنی، برخی افراد تنها از راویان ثقه نقل روایت می کنند. رجال پژوهان برای توصیف این افراد از تعبیر مختلفی همچون «لَا يَحْدُثُ إِلَّا عَنِ الثِّقَاتِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۳۰/۱)، «لَا يَرَوِي إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ» (عسقلانی، ۱۴۴۳: ۳۱۳/۱۰)، «لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ» (ابن عبدالبر، ۱۴۳۹: ۲۲۰/۱)، «لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنِ الثِّقَاتِ» (عسقلانی، ۱۴۴۳: ۵۰۳/۹) و... بهره جسته اند. ویژگی این راویان این است که اگر روایتی را از فرد مجهولی نقل کنند، آن فرد از حالت جهالت خارج شده و مورد اعتماد قرار می گیرد (همان: ۲۸۰/۱۲). بزرگان عامه از قبیل قرطبی (ابن عبدالبر، ۱۴۳۹: ۲۲۰/۱)، ابوبکر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۸: ۳۴۶/۱)، زرکشی (زرکشی، ۱۴۱۴: ۳۴۷/۶) و ابن رجب حنبلی (حنبل، ۱۴۰۷: ۵۵۶/۱) معتقدند عالمان و راویان با چنین وصفی، تدلیس و مرسلات آنان نیز پذیرفته خواهد شد.

علامه میرحامد برای اثبات وثاقت اجلح، راوی حدیث ولایت، به نقل روایت شعبه از او اشاره می کند؛ زیرا شعبه تنها از راویان ثقه حدیث نقل می کند. همچنان که سبکی نیز برای توثیق موسی بن هلال، راوی حدیث «مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجِبَتْ لَهُ شِفَاعَتِي» و پاسخ به انتقاد ابن تیمیه به این نکته استناد کرده است که دانشمندان برجسته ای مانند مالک، شعبه، یحیی بن سعید و احمد بن حنبل



تنها از افراد ثقه روایت می‌کنند. علامه از این اصل نتیجه می‌گیرد که اجلح نیز به طور قطعی و یقینی ثقه و معتبر است و هرگونه خدشه به حدیث ولایت که از طریق او نقل شده، مخالفت با اصول رجالی شعبه و دیگر بزرگان است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۴/۱۲-۳۹۵؛ ابن قیم جوزی، ۱۴۴۰: ۳۶/۶).

در همین راستا، علامه با استناد به گفتار سبکی برای پاسخ به جرح ابن جوزی نسبت به عطیه، راوی حدیث ثقلین، به قاعده مذکور اشاره کرده و استدلال می‌کند که احمد بن حنبل، خواه مستقیم و خواه با واسطه، تنها از راویان ثقه روایت نقل می‌کند. بنابراین، وثاقت عطیه نیز به وضوح اثبات می‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۹۴/۱۹).

۲-۳-۳. روایتگری ثقه از فردی

یکی از اصول پذیرفته شده در علم حدیث، به ویژه در میان اهل سنت، این است که اگر یک راوی مورد اعتماد و عادل از فردی روایت کند، همین روایت به تنهایی می‌تواند نشان دهنده وثاقت فرد مورد نظر باشد؛ حتی اگر به صراحت به وثاقت او اشاره نشده باشد. این اصل مبتنی بر اعتمادی است که راویان ثقه به امانت داری و صحت نقل افرادی دارند که از آن‌ها روایت می‌کنند.

این اصل در میان علمای برجسته اهل سنت پذیرفته شده و به طور گسترده تأیید شده است. به عنوان نمونه، ابن قیم بر این باور بوده که روایت فردی عادل از شخصی ناشناخته، می‌تواند به عنوان دلیلی بر صلاحیت اخلاقی و اعتباری او تلقی شود، حتی اگر راوی به صورت صریح این مسئله را بیان نکرده باشد. این دیدگاه، مطابق نظر احمد بن حنبل نیز بوده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۴/۱۲؛ ابن قیم جوزی، ۱۴۴۰: ۳۶/۶).

ذهبی نیز بر این نکته تأکید داشته که نقل حدیث از دلهاث اندلسی از طریق علمای برجسته‌ای مانند ابن عبدالبر و ابن حزم، گواهی بر جایگاه والای او در میان اهل علم است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۲/۱۲-۳۹۳؛ ذهبی، بی تا: ۳۳۸/۲).

ابن حجر مکی، روایتگری افرادی برجسته از میان صحابه و تابعین از معاویه

را نشانه‌ای از اجتهاد کامل و مهارت او در دانش فقه دانسته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۳-۳۹۲/۱۲؛ ابن حجر مکی، ۱۴۱۷: ۳۲۵). همچنین تلمسانی به این نکته اشاره کرده که روایتگری ابن عبدالبر و خطیب بغدادی از ابوالولید باجی، نشان‌دهنده جایگاه برجسته و افتخارآمیز او در میان عالمان بوده است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۷۱/۲).

علامه با استناد به این قاعده، وثاقت اجلح را نیز تأیید می‌کند. این راوی از سوی دانشیان برجسته‌ای مثل یحیی بن معین (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۷۷/۱۲؛ ابن قیم جوزی، ۱۴۴۰: ۳۶/۶) احمد بن عبدالله عجل (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۸۲/۱۲) و یعقوب بن سفیان (همان: ۳۸۴/۱۲) به عنوان ثقه معرفی شده است. همچنین عمرو بن علی فلاس، او را مستقیم الحدیث و صدوق (همان: ۳۷۹) و ابن عدی مستقیم الحدیث (همان: ۳۸۶) دانسته‌اند. افزون بر این، دانشوران بزرگ سنی مانند شعبه، سفیان ثوری، ابن مبارک، ابواسامه، یحیی بن سعید قطّان، جعفر بن عون و دیگران از او روایت کرده‌اند (همان: ۳۹۱). این نقل روایت‌ها، خود دلیلی بر وثاقت اجلح است؛ زیرا روایت راویان ثقه از فردی، نشان‌دهنده وثاقت او محسوب می‌شود.

۳-۳-۳. حدیث‌نگاری احمد بن حنبل از راوی

ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال شیبانی مروزی (۲۴۱ق)، بنیان‌گذار مذهب حنبلی و از پیشوایان برجسته اصحاب حدیث، به ویژه در میان اهل سنت، به عنوان محدثی نام‌دار شناخته می‌شود و آثار متعددی در حوزه حدیث از خود به جا گذاشته است. احمد بن حنبل حدیث «مدینه العلم» را در کتاب فضائل الصحابة نقل کرده است.

سبط بن جوزی پس از نقل حدیثی در فضائل احمد بن حنبل، به بررسی صحت آن پرداخته و در این زمینه توضیح می‌دهد که محمد بن علی رومی، استاد استاد احمد بن حنبل، از سوی ابن حبان تضعیف شده است. ابن حبان دلیل این تضعیف را چنین بیان کرده که محمد بن علی رومی برخلاف راویان مورد اعتماد، احادیثی نقل کرده که صحت آن‌ها ثابت نشده است.



در پاسخ به این ادعا، سبط ابن جوزی اشاره می‌کند ابراهیم بن محمد، استاد احمد بن حنبل، از محمد بن علی رومی روایت کرده است و اگر وی ضعیف بود، این مسئله را بیان می‌کرد. افزون بر این، احمد بن حنبل نیز به او استناد کرده و او را در شمار راویان ضعیف نیاورده است. از آنجا که احمد بن حنبل به جرح و تعدیل روایات شهرت داشت، استناد او به محمد بن علی رومی نشان می‌دهد وی در نقل روایت، فرد عادل بوده است (همان: ۱۸۳/۱۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۱: ۳۲۹/۱).

علاوه بر سخنان سبط بن جوزی، دانشمندان دیگری نیز تأکید کرده‌اند که احمد بن حنبل تنها از راویان مورد اعتماد (ثقه) روایت می‌کرده است. برخی از این دانشوران عبارتند از: سخاوی (سخاوی، ۱۴۲۴: ۴۵/۲) سمهودی (سمهودی، ۱۴۱۹: ۱۶۹/۴) ابن ابی عاصم (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰: ۴۰۶/۲) و ...

۳-۴. توثیق براساس ارزیابی سند

در فرایند ارزیابی اسناد روایی، اگر راوی در زنجیره سندی حضور داشته باشد که از سوی عالمان حدیث، تصحیح شده (حکم به صحت)، وثاقت آن راوی تأیید می‌شود.

یکی از روش‌های تأیید وثاقت راویان، حضور آن‌ها در اسناد تصحیح شده است؛ به‌ویژه اگر این اسناد در کتب معتبری مانند کتب سته آمده باشد. ابن ملقن شافعی درباره عثمان بن اسحاق سالف -که برخی او را ناشناخته معرفی کرده‌اند- توضیح می‌دهد حضور او در سند حدیثی که از طرف ترمذی تصحیح شده، نشان‌دهنده شناخت و اعتبار او نزد اهل علم و حدیث است. این تأکید بر آن است که تصحیح یک حدیث به وسیله محدثان معتبر، دلیلی بر وثاقت راویان آن سند است (ابن ملقن، ۱۴۲۵: ۲۰۸/۷).

ابن حجر عسقلانی در بررسی احوال یکی از راویان، با استناد به دیدگاه‌های علمای برجسته، به دفاع از وثاقت او پرداخته است. وی بر این باور است که نمی‌توان این راوی را مجهول دانست؛ زیرا احادیث او از سوی محدثانی مثل ترمذی،

ابن حبان، ابن خزیمه و دارقطنی تصحیح شده است. او اشاره می‌کند این علمای برجسته، به دلیل آگاهی از وضعیت و احوال این راوی، روایت‌های او را معتبر دانسته‌اند. همچنین ابن جوزی تأکید دارد ائمه نقل، این راوی را می‌شناخته‌اند و او برای ایشان ناشناخته نبوده است (عسقلانی، بی‌تا: ۱۵۸/۲). در همین راستا، شوکانی در بررسی احوال سهل بن معاذ - که از سوی برخی رجال پژوهان مورد انتقاد قرار گرفته است - رویکرد خاصی اتخاذ کرده است. وی با استناد به تصحیحات علمایی مثل ابن خزیمه و حاکم نیشابوری، این انتقادات را نادیده گرفته و اعتبار حدیث او را براساس تأیید این بزرگان پذیرفته است. شوکانی معتقد است پس از تصحیح حدیث از جانب این ائمه، جایگاهی برای توجه به انتقادات باقی نمی‌ماند و این تصحیح‌ها به عنوان حجتی قاطع، کافی هستند (شوکانی، ۱۴۰۴: ۲۷۱).

سبکی نیز در تأیید صحت حدیث توسل حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام به پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به انتقادات ابن تیمیه پاسخ داده است. او اظهار می‌کند اشکال‌های ابن تیمیه ناشی از این است که وی به این حدیث با سند معتبر دست نیافته و از تصحیح حاکم نیشابوری نیز بی‌اطلاع بوده است. سبکی تصریح می‌کند اگر ابن تیمیه از تصحیح حاکم آگاه می‌شد، چنین اشکال‌هایی را مطرح نمی‌کرد. وی تأکید دارد که در تأیید صحت سند این حدیث، بر تصحیح حاکم نیشابوری اعتماد کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۹۲/۱۷؛ ابن عبدالهادی، ۱۴۲۴: ۴۵؛ سبکی، ۱۴۱۹: ۱۸۷-۱۸۹).

این نکته شایان یادآوری است که ذهبی در پذیرش روش تصحیح احادیث به وسیله علمای برجسته، به سطح‌بندی مراتب توثیق راویان براساس جایگاه معدلین پرداخته و معیارهایی را برای این سطوح ارائه داده است. به باور او، اگر حدیثی در دو کتاب صحیح بخاری و مسلم ذکر شود، موثق است. در مرتبه بعد، اگر محدثانی مثل ترمذی و ابن خزیمه حدیثی را تصحیح کرده باشند، روایت «جَیِّد» خواهد بود؛ اما اگر تصحیح حدیث از سوی علما و محدثانی مانند دارقطنی و حاکم صورت گرفته باشد، حداقل مرتبه‌ای که برای چنین روایتی می‌توان قائل شد، حُسْن حدیث است (ذهبی، ۱۴۱۲: ۷۸).

یکی از نکات اساسی در تصحیح احادیث، نوع تعبیری است که حدیث پژوهان برای ارزیابی سند و متن به کار می‌برند. زمانی که از عبارت «هذا حدیث صحیح» استفاده می‌شود، به این معنا است که تمامی شروط پنج‌گانه صحت حدیث شامل «اتصال سند، عادل و ضابط بودن راوی و نبود شذوذ و علت» در این حدیث رعایت شده است. این تعبیر نشان‌دهنده صحت کامل سند و متن حدیث است (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۳).

اگر از عبارت «هذا حدیث صحیح الاسناد» استفاده شود، بر این دلالت دارد که تنها سند حدیث بررسی و معتبر شناخته شده و متن آن مورد داوری قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، از شروط پنج‌گانه صحت، تنها اتصال سند و عدالت و ضبط راوی اثبات شده و درباره وجود یا عدم شذوذ و علت در متن حدیث سکوت شده است (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۷۳/۱). عبارتی مشابه با این تعبیر، «هذا اسناد صحیح» است که نشان می‌دهد صحت سند تنها براساس معیارهای مربوط به راویان و سلسله‌سند تأیید شده و مصحح حدیث را با متابعات یا شواهد مقایسه نکرده است. براین اساس، می‌توان گفت مصحح، راوی موجود در سند را به عنوان فردی ثقه و معتبر پذیرفته است (عونی، ۱۴۳۱: ۸۱).

با این حال، برخی دیگر از حدیث پژوهان معتقدند اگر فرد حافظ و مورد اعتمادی درباره حدیث بگوید: «هذا حدیث صحیح الاسناد» و در عین حال، هیچ علتی برای آن ذکر نکند، ظاهر این تعبیر، بر صحت متن حدیث نیز دلالت دارد؛ زیرا اصل بر عدم وجود علت و شذوذ است؛ مگر این که خلاف آن ثابت شود (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۷۳/۱).

همچنین اگر مصحح حدیث، عباراتی مانند «حدیث صحیح لا نعرفه إلا من حدیث فلان» به کار ببرد، این تعبیر اهمیت خاصی دارد؛ زیرا ضمن تأیید صحت حدیث، غرابت آن را نیز بیان می‌کند (عونی، ۱۴۳۱: ۸۲). این عبارت‌ها معمولاً بر وثاقت و اعتبار راوی در سند دلالت قوی دارند؛ چراکه تصحیح حدیث با وجود غرابت،

به شناخت و اعتماد کامل مصحح نسبت به راوی بازمی‌گردد.

کاربست روش تصحیح و توثیق احادیث در اثر گران سنگ عبقات الأنوار به خوبی قابل مشاهده است؛ به‌ویژه در مواردی مانند حدیث منزلت که جمله «أنت خلیفتی» در سیاق آن آمده است. مصنف عبقات برای اثبات وثاقت تک‌تک راویان این حدیث، به تصحیح حاکم نیشابوری استناد می‌کند و تصحیح او را دلیلی کافی بر وثوق و اعتبار راویان معرفی می‌نماید (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۰۹/۱۱).

در نمونه‌ای دیگر، نگارنده عبقات در بررسی احوال اجلح، با استناد به تهذیب ابن حجر عسقلانی و دیدگاه نسایی، به دفاع از اعتبار او می‌پردازد. نسایی اجلح را ضعیف دانسته؛ با این حال، از او در کتاب صحیح خود روایت کرده است. مصنف عبقات استدلال می‌کند که روایت در کتاب صحیح، براساس دیدگاه علمای اهل سنت، به معنای توثیق راوی است. بنابراین، اگر نسایی اجلح را واقعا ضعیف می‌دانست، از او در صحیح خود روایتگری نمی‌کرد (همان: ۴۲۴/۱۲). این استدلال نشان از آن دارد که صاحب عبقات، افزون بر استناد به تصحیح محدثان برجسته، به روش و معیارهای آن‌ها در پذیرش احادیث نیز توجه دارد و از آن‌ها برای دفاع از وثاقت راویان بهره می‌گیرد. این شیوه نشان‌دهنده دقت و استناد دقیق به معیارهای رجال پژوهی و حدیث پژوهی در اثبات اعتبار راویان و احادیث است.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی روش شناسی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار نشان می‌دهد رویکرد وی در اعتبارسنجی روایات، ترکیبی نظام‌مند و دقیق از تحلیل‌های رجالی و سندی است. استفاده از توثیقات خاص (مانند شهرت، استفاضه و تنصیص معدلین) و توثیقات عام (براساس ویژگی‌های راوی، اسناد کتب معتبر، شیوه نقل و تحلیل اسناد تصحیح‌شده) نه تنها به تقویت اعتبار روایات مرتبط با امامت اهل بیت علیهم‌السلام کمک کرده، بلکه الگویی کارآمد برای پژوهش‌های حدیثی و گفت‌وگوهای کلامی بین شیعه و سنی ارائه می‌دهد. این روش شناسی، با تکیه بر معیارهای مورد پذیرش



اهل سنت، به تقویت استدلال‌های شیعی در مواجهه با چالش‌های اعتبارسنجی روایات یاری رسانده و می‌تواند مبنایی برای مطالعات تطبیقی حدیث در آینده استفاده شود.

منابع

* قرآن كريم.

١. آمدی، علی بن محمد (١٤٠٢ق)، الإحكام فى أصول الأحكام، بيروت: المكتب الاسلامى.
٢. البانى، ناصرالدين (١٤٠٥ق)، إرواء الغلیل فى تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت: المكتب الاسلامى.
٣. _____ (١٤٠٦ق)، تمام المنة فى التعليق على فقه السنة، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤. ابن ابى حاتم، ابو محمد عبدالرحمن (١٢٧١ق)، الجرح والتعديل، هند: مطبعة مجلس دایرة المعارف العثمانية.
٥. ابن اثیر، عزالدين (١٤١٥ق)، أسد الغابة فى معرفة الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية.
٦. ابن احمد، عبدالعزيز بخارى (١٣٠٨ق)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٧. ابن تيميه، ابوالعباس (١٤١٦ق)، مجموع الفتاوى، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٨. _____ (١٤١٩ق)، إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، بيروت: دار عالم الكتب.
٩. ابن حبان، ابوحاتم (١٣٩٣ق)، الثقات، هند: دایرة المعارف العثمانية.
١٠. ابن حجر مکی، أبو الفضل (١٤١٧ق)، فتح الباری بشرح صحيح البخارى، بيروت: دار المعرفة.
١١. ابن حزم، ابو محمد (بى تا)، الفصل فى الملل و الهواء والنحل، مصر: مكتبة الخانجي.
١٢. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤١١ق)، أصول السنة، عربستان: دار المنار.
١٣. ابن دقيق العيد، تقى الدين (بى تا)، الإقتراح فى بيان الإصطلاح، بيروت: دار إحياء التراث العربى.



۱۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۱۷ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. _____ (بی تا)، المخصص، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن (۱۴۰۶ق)، معرفة أنواع علوم الحديث، بیروت: دار الفكر المعاصر.
۱۷. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله (۱۴۱۲ق)، الاستيعاب فی معرفة الإصحاب، بیروت: دار الجیل.
۱۸. _____ (۱۴۱۴ق)، جامع بیان العلم وفضله، عربستان: دار ابن الجوزی.
۱۹. _____ (۱۴۳۹ق)، التمهيد لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامی.
۲۰. ابن عبد الهادی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ق)، الصارم المنکی فی الرد علی السبکی، بیروت: مؤسسة الریان.
۲۱. ابن عجمی، طاهر بن صالح (بی تا)، توجیه النظر إلى أصول الأثر، حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامية.
۲۲. ابن عربی، ابوبکر (۱۴۲۸ق)، المسالك فی شرح موطأ مالک، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۲۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دار الحديث.
۲۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۳۵ق)، البداية والنهاية، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. ابن ملقن، عمر بن علی (۱۳۵۷ق)، التذکرة فی علوم الحديث، عمّان: دار عمّار.
۲۶. _____ (۱۴۱۳ق)، البدر المنیر فی تخريج الأحاديث والآثار الواقعة فی الشرح الكبير، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع.
۲۷. _____ (۱۴۲۵ق)، البدر المنیر فی تخريج الأحاديث والآثار الواقعة فی الشرح الكبير، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع.
۲۸. ابوشهبه، محمد بن محمد (بی تا)، الوسيط فی علوم و مصطلح الحديث، بیروت: دار الکتب العلمیة.

٢٩. ابويوسف القاضي، يعقوب بن ابراهيم (بى تا)، الآثار، حيدرآباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية.

٣٠. احمد بن عيسى (١٤٠٦ق)، توضيح المقاصد شرح نونية ابن القيم الكافية الشافية، بيروت: المكتب الاسلامى.

٣١. پاكٲچى، احمد (١٣٨٨ش)، روش شناسى علوم انسانى بارويكرد اسلامى، تهران: دانشگاه امام صادق ؑ.

٣٢. ترمذى، ابوعيسى (١٤١٦ق)، العلل الصغير، بيروت: دار الغرب الاسلامى.

٣٣. تفتازانى، مسعود بن عمر (١٣٧٧ق)، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، مصر: مكتبة صبيح.

٣٤. _____ (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، قم: الشريف الرضى.

٣٥. تلمسانى، ابوالعباس (١٩٩٧م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بيروت: دار صادر.

٣٦. جداوى، احمد سيد (٢٠١٨م)، التابعون وحجية أقوالهم، دراسة حديثية، كفر الشيخ: مجلة كلية الدراسات الاسلامية والعربية للبنات.

٣٧. جوزى، ابن قيم (١٤٤٠ق)، زاد المعاد فى هدى خير العباد، بيروت: دار ابن حزم.

٣٨. جوينى، ابوالمعالى (بى تا)، التلخيص فى أصول الفقه، بيروت: دار البشائر الاسلامية.

٣٩. حاكم نيشابورى، ابوعبدالله (١٣٩٧ق)، معرفة علوم الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤٠. _____ (١٤١١ق)، المستدرک على الصحيحين، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤١. حنبلى، ابن رجب عبدالرحمن (١٤٠٧ق)، شرح علل الترمذى، اردن: مكتبة المنار.

٤٢. خطيب بغدادى، احمد بن على (١٣٥٧ق)، الكفاية فى علم الرواية، حيدرآباد: جمعية دايرة المعارف العثمانية.

٤٣. _____ (١٤٢١ق)، تاريخ مدينة السالم وأخبار محدثيها، بيروت: دار الغرب الاسلامى.



٤٤. ذهبی، شمس الدین (١٤١٢ق)، الموقظة فی علم مصطلح الحديث، حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامية.
٤٥. _____ (بی تا)، العلو للعلی الغفار فی إیضاح صحیح الأخبار و سقیمها، ریاض: أضواء السلف.
٤٦. زبیدی، مرتضی حسینی (١٤٢٢ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
٤٧. زركشی، بدرالدین (١٤١٤ق)، البحر المحيط فی أصول الفقه، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٤٨. _____ (١٤١٩ق)، النکت علی مقدمة ابن الصالح، ریاض: أضواء السلف.
٤٩. زیلعی، عثمان بن علی (١٤١٤ق)، نصب الرایة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥٠. سبط ابن جوزی، یوسف بن عبدالله (١٤٢١ق)، تذکرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة، قم: المجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام.
٥١. سبکی، تقی الدین (١٤١٣ق)، طبقات الشافعية الکبری، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٥٢. _____ (١٤١٩ق)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، بیروت: عالم الکتب.
٥٣. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن (١٤٢٤ق)، فتح المغیث بشرح الفیة الحديث للعراقی، قاهرة: مكتبة السنة.
٥٤. سمهودی، علی بن احمد (١٤١٩ق)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥٥. سندي، محمد بن عبدالهادی (١٤٠٦ق)، حاشیة السندی علی سنن النسائی، حلب: مكتب المطبوعات الاسلامية.
٥٦. سیوطی، جلال الدین (١٤٢٤ق)، الحاوی للفتاوی، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر.
٥٧. _____ (١٤٣٣ق)، مرقة الصعود إلى سنن أبی داود، بیروت: دار ابن حزم.
٥٨. _____ (بی تا)، تدريب الراوی فی شرح تقریب النوای، ریاض: دار طيبة.
٥٩. _____ (بی تا)، البحر الذی زخر فی شرح ألفیة الأثر، مدینة: مكتبة الغرباء الأثریة.

٦٠. شربيني، محمد اسماعيل (بى تا)، عدالة الصحابة رضى الله عنهم ودفع الشبهات، بيروت: دار الكتب العلمية.

٦١. شرتوتى، سعيد بن محمد (١٤١٦ق)، أقرب الموارد فى فصيح العربية و الشوارد، قم: دار الأسوة للطباعة و النشر.

٦٢. شوكانى، محمد بن على (١٤٠٤ق)، تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين، بيروت: دار القلم.

٦٣. _____ (١٤١٣ق)، نيل الأوطان، مصر: دار الحديث.

٦٤. _____ (١٤١٩ق)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت: دار الكتاب العربى.

٦٥. شيبانى، محمد بن حسن (بى تا)، الآثار، حيدرآباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية.

٦٦. عسقلانى، ابن حجر (١٣٧٩ق)، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، بيروت: دار المعرفة.

٦٧. عسقلانى، ابن حجر (١٤٠٦ق)، تقريب التهذيب، سورية: دار الرشيد.

٦٨. _____ (١٤١٩ق)، المتاع بالأربعين المتباينة السماع، بيروت: دار الكتب العلمية.

٦٩. _____ (١٤١٩ق)، التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية.

٧٠. _____ (١٤٤٣ق)، تهذيب التهذيب، الإمارات العربية المتحدة: جمعية دار البر.

٧١. _____ (بى تا)، تغليق التعليق، بيروت: المكتب الاسلامى.

٧٢. _____ (١٣٩٠ق)، لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.

٧٣. عظيم آبادى، محمد اشرف (١٣٩٠ق)، عون المعبود شرح سنن أبى داود، بيروت: دار الكتب العلمية.

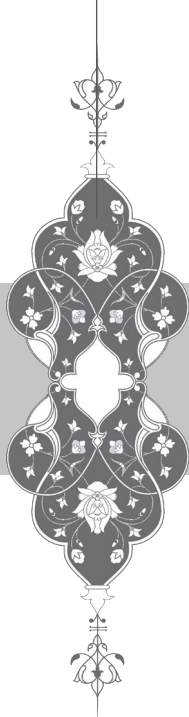
٧٤. العونى، حاتم بن عارف (١٤٢١ق)، إجماع المحدثين على عدم اشتراط العلم بالسماع فى الحديث المعنعن بين المتعاصرين، عربستان: دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع.



۷۵. _____ (۱۴۳۱ق)، التخریج و دراسة الأسانید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۶. عینی، بدرالدین (بی تا)، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۷. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق)، المستصفی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۸. فاسی، ابن القيم (۱۴۱۸ق)، بیان الوهم و الإیهام فی کتاب، ریاض: دار طيبة.
۷۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۸ق)، المحصول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۰. قاری، علی بن سلطان (۱۴۲۲ق)، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، بیروت: دار الفکر.
۸۱. _____ (بی تا)، شرح شرح نخبة الفکر فی مصطلحات أهل الأثر، بیروت: دار الرقم.
۸۲. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۴۰۴ق)، عبات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم: بی نا.
۸۳. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن (بی تا)، تحفة الحوذی بشرح جامع الترمذی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۴. مقبل بن هادی، ابو عبدالرحمن (۱۴۲۵ق)، المقترح فی أجوبة بعض أسئلة المصطلح، صنعاء: دار الآثار للنشر و التوزیع.
۸۵. مناوی، عبدالرؤف (۱۹۱۹ق)، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ریاض: مکتبة الإمام الشافعی.
۸۶. نووی، یحیی بن شرف (۱۹۱۹ق)، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۷. _____ (۱۳۹۲ق)، المجموع شرح المذهب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۸. _____ (۱۴۰۵ق)، التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر فی أصول الحدیث، بیروت: دار الکتب العربی.
۸۹. _____ (۱۴۰۸ق)، إرشاد طالب الحقائق إلى معرفة سنن خیر الخالق، مدینة: مکتبة الإیمان.

۹۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۳۳۴ق)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، تركيا: دار الطباعة العامة.





The Exegetical Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn from a Structuralist Perspective

Seyyed Hasan Sayyadati¹

Abstract

Accurate interpretation of the meanings of Qur'anic verses depends on employing sound semantic methods and the relevant systematic rules. Every exegete approaches the Qur'anic verses through a particular method and perspective and seeks to clarify the intended meaning of the divine discourse. Evaluating the exegetical process, identifying its strengths and weaknesses, and drawing methodological models from an exegete's work become possible through discovering his method, demonstrating the significance of examining and discussing an exegete's methodology. In his unparalleled work *Abaqat al-Anwar*, Allamah Mir Hamid Husayn discusses the Imami Qur'anic arguments for the Imamate of Ahl al-Bayt, including the verses of wilayah (al-Ma'idah: 55), purification (al-Ahzab: 33), and mutual imprecation (Al 'Imran: 61). Therefore, it is necessary to investigate his exegetical methodology by describing and analyzing his exegetical data concerning the verses of Imamate and drawing upon the relevant library sources, particularly the sections on verses and traditions in *Abaqat al-Anwar*. Overall, the Allamah's exegetical process can be distinguished through two approaches: structural and contextual. In the former, determining meaning is possible only through the internal structure of the verses. In the latter, the intended meaning of Qur'anic propositions is derived by taking the external context into account. This study demonstrates that the method of the author of *Abaqat* in interpreting the verses, from a structuralist perspective, can be traced at two levels—words and sentences—along with the identification of components such as polysemy and semantic relations.

Keywords: Methodology, Exegetical Method, Exegetical Methodology, Mir Hamid Husayn, Structuralism

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

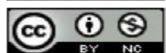
ipj.emamat.org

Received: 2025/08/30

Revised: 2025/10/18

Accepted: 2025/10/26

Published Online: 2026/08/16



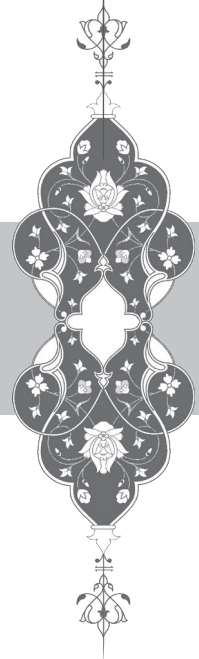
© the authors



* Cite this article: Sayyadati, S.H. (2026). The Exegetical Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn from a Structuralist Perspective, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.321-349.

doi 10.22034/emamah.2026.562364.1091

1. Level 4, Explanatory Imamate, Specialized Center for Imamology, International Imamate Foundation, Qom, Iran.
seiied33@gmail.com



روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه*

سید حسن سیادت^۱

چکیده

معنایابی دقیق از آیات قرآن، در گرو کاربست روش صحیح معناشناسی و قواعد ضابطه‌مند مرتبط با آن است. هر مفسری با روش و زاویه نگاه ویژه خود به سراغ آیات می‌رود و مقصود کلام الهی را روشن می‌کند. سنجش فرایند تفسیری، شناخت نقاط قوت، ضعف و الگوگیری از کار تفسیری مفسر با کشف روش وی آشکار می‌شود و اهمیت بررسی و بحث از روش‌شناسی تفسیری عالم را نمایان می‌کند. علامه میرحامد حسین در کتاب بی‌مانند عبققات الأنوار به دلایل قرآنی امامیه بر امامت اهل بیت علیهم‌السلام مثل ولایت (مأئده: ۵۵)، تطهیر (احزاب: ۳۳) و مباهله (آل عمران: ۶۱) پرداخته است. از این رو، بایسته است با توصیف و تحلیل داده‌های تفسیری میرحامد حسین در آیات امامت و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای مرتبط با آن، به خصوص مجموعه عبققات الأنوار در بخش آیات و روایات، در صدد روش‌شناسی تفسیری وی برآمد. فرایند تفسیری علامه در نگاه کلی، با دو رویکرد ساخت‌گرا و بافت‌گرا تمایزپذیر است. در رویکرد نخست، معنایابی تنها با یاری ساخت درونی آیات ممکن می‌شود. در رویکرد دوم، مراد از گزاره‌های قرآنی، با بهره‌گیری از بافت بیرونی برداشت خواهد شد. در این پژوهش، روش صاحب عبققات در تفسیر آیات با رویکرد ساخت‌گرا در دو سطح واژگان و جمله‌ها و شناسایی مؤلفه‌هایی مانند چندمعنایی و روابط معنایی، قابل پیگیری است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، روش تفسیری، روش‌شناسی تفسیری، میرحامد حسین، ساخت‌گرا

* استناد به این مقاله: سیادت، سید حسن، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۳۲۱-۳۴۹.

doi 10.22034/emamah.2026.562364.1091

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

seiied33@gmail.com

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

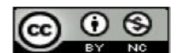
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



۱. مقدمه

در اندیشه امامیه، امامت اهل بیت علیهم السلام با ارائه دلایل گوناگون اثبات پذیر می شود. در این میان، آیات قرآن از جمله براهینی است که در رویارویی با اهل سنت، کارایی ویژه ای دارد؛ زیرا منبع مشترکی مورد پذیرش دو طرف است. از این رو، دانشمندان شیعه در طول تاریخ، بخشی از تلاش علمی خویش را در گفت و گو بر آیات امامت صرف نموده اند. برای مثال، شیخ مفید در النصرة (مفید، ۱۴۱۴: ۷۵/۱-۷۶)، سید مرتضی در الشافی (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲/۲۱۷) و شیخ طوسی در الإقتصاد (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۳۱۹) از آیه ولایت (مائده: ۵۵) سخن گفته اند. همچنین علامه حلی در منهاج الکرامه (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۲۰) و فاضل مقداد در اللوامع الإلهیه (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۹۴)، آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) را بررسی کرده اند.

علامه میرحامد حسین (م ۱۳۰۶ق) از علمایی است که در تبیین آیات امامت، اثری درخور به جا گذاشته است. وی از دانشوران نام دار هند بوده و در اثبات حقانیت شیعه و پاسخ به شبهات اهل سنت، سختی های بی شماری را به جان خریده است. عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام را باید مهم ترین نگاشته وی دانست. این مجموعه در پاسخ به اشکالات عبدالعزیز دهلوی در سه بخش کلیات، آیات و روایات نوشته شده است؛ اگرچه کار تفسیری علامه در آیات قرآن در جای جای عبقات دیده می شود؛ اما عمده تلاش وی، در قسمت آیات عبقات نمود دارد.

مقایسه بخش آیات عبقات با کتاب های پیشینیان، از برتری کیفی و کمی اثر وی حکایت دارد. آیاتی که گاهی دانشیان گذشته در سطری کوتاه بدان پرداخته اند در نوشته های او به تفصیل بیان شده است. افزون بر آن، اعتبارسنجی علامه در روایات شأن نزول، نمونه پیشینی ندارد. در دلالت سنجی آیات نیز با تنوع شگرفی از روش ها روبه رو هستیم؛ زیرا روش تفسیری میرحامد حسین، روش اجتهادی جامع است که در آن، از همه ابزارها و منابع معتبر و ممکن در فرایند تفسیری بهره می گیرد. در نتیجه موارد یاد شده، ضرورت پرداخت به روش تفسیری صاحب عبقات را نمایان می کند.

آثار گران قدری در حوزه روش تفسیر قرآن تولید شده است. مبانی و روش های تفسیر قرآن از عباسعلی عمید زنجانی، روش تفسیر قرآن از محمود رجبی، روش های تفسیر قرآن از سید رضا مؤدب، المناهج التفسیریة عند الشیعة و السنة از محمدعلی اسدی نسب، روش شناسی تفسیر قرآن از علی نصیری و روش شناسی تفسیر قرآن اثر علی اکبر بابایی و عزیزی کیا و روحانی راد، از جمله این نگاشته ها به شمار می آیند. با وجود تلاش های صورت گرفته، تاکنون روش تفسیری علامه میرحامد حسین بررسی نشده است.

پرسش اصلی آن است که میرحامد حسین در روش تفسیر آیات با رویکرد ساخت گرا از چه مؤلفه ها و ابزارهایی در فرایند تفسیری بهره برده است. از این رو، بایسته است با توصیف و تحلیل داده های تفسیری و کاوش در آثار وی، در پی پاسخ به این سؤال برآمد. بدین ترتیب، در پژوهش حاضر پس از مفهوم شناسی واژگان روش شناسی، روش تفسیری و رویکرد ساخت گرایانه، روش تفسیری ساخت گرای علامه در دو سطح واژگان و جمله، ترتیب می یابد. در معنایابی واژگان، مؤلفه های چند معنایی، شمول معنایی و مجاز بررسی می شود. در معنایابی در سطح جمله، توضیحاتی در مورد حذف مفعول به، حصر، اخبار و انشا و هم نشینی خواهد آمد.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. روش شناسی

روش شناسی، زیرشاخه ای از فلسفه علم است که از آن با تعابیر گوناگونی مثل متدلوژی، منهجیة، منطق عملی و فلسفه علمی یاد می شود. از این رو روش شناسی، دانش درجه دوم است که از نگاه بالا به دانش های درجه اول می پردازد و روش های تحقیق، موضوع آن قرار می گیرد (حقیقت، ۱۳۸۵: ۷۹). این دانش در واقع، شیوه های اندیشه و راه های تولید علم و دانش را مطالعه می کند و نگاه فرانگری به دیگر علوم دارد. در روش شناسی، ابزارها، فنون و راه های دستیابی به معرفت، در یک حوزه معین شناخته می شود و قواعد درست فکر کردن مطرح می گردد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۵).



برای روش شناسی، سه اصطلاح در نظر گرفته شده است: نخست، سنجش و نقد (Critic) روش‌ها، ارزیابی محدودیت‌ها و کارایی‌های آن. دوم، به معنای خود روش (Method) به کار رفته است. سوم؛ مجموعه روش‌ها (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۸).

۲-۲. روش تفسیری

در حوزه تفسیرپژوهی از روش تفسیری با تعاریف گوناگونی یاد شده است. برخی مثل محمدابراهیم شریف آن را وسیله‌ای دانسته‌اند که هدف گرایش تفسیری را محقق می‌کند و ظرفی است که اندیشه‌های اتجاه فکری در آن جای می‌گیرد. نزد وی روش‌های تفسیری به چهار دسته سنتی (ترتیبی)، موضوعی، موضوعی-سنتی و مقال تفسیری تقسیم می‌شود (شریف، ۱۴۲۹: ۶۳-۶۴). هدی ابوطبره روش تفسیری را راهی می‌داند که مفسر قرآن با گام‌های منظم و همراه تطبیق و آشکار ساختن اندیشه‌های خویش می‌پیماید تا به تفسیر کتاب خدا رهنمون گردد (ابوطبره، ۱۴۱۴: ۲۳). در مجموع، روش تفسیری عبارت است از: «مجموعه فرایندها، ابزارها، فنون و راه‌هایی که مفسر در جهت بیان معانی استعمالی آیات قرآن و کشف مراد جدی خدا تعالی به کار می‌بندد».

برای روش‌های تفسیر، اقسام گوناگونی یاد شده است. نزد گروهی روش تفسیر یا نقلی (تفسیر اثری) است یا عقلی (اجتهادی). تفسیر اثری، تفسیری است که در فرایند تفسیر از اثر و قول بهره می‌گیرد و به سه دسته تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایت و تفسیر قرآن به قول صحابی و تابعی تقسیم می‌شود (مؤدب، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۶۷). در روش تفسیر عقلی، خرد و اجتهاد مفسر در تفسیر، سهم بیشتری پیدا می‌کند. این دسته از مفسران با دیدگاه‌ها و زوایای گوناگون به قرآن نگرسته و تفاسیر گوناگونی با گرایش ادبی، بلاغی، لغوی، کلامی، فلسفی، عرفانی، تربیتی، اجتماعی و علمی تجربی تولید کرده‌اند (همان: ۲۱۱-۲۱۲). برخی از مفسران نیز با کاربست دو روش عقلی و نقلی، تفسیر جامعی را فراهم آورده‌اند (همان: ۲۹۱). تفاسیر التبیان فی تفسیر القرآن شیخ طوسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن طبرسی، مفاتیح الغیب

فخر رازی و روح المعانی آلوسی از نمونه‌های تفسیر جامع به شمار می‌روند. برخی پس از بیان تقسیم‌های گوناگون، تقسیم مطلوب خود از روش تفسیری را این‌گونه ارائه داده‌اند:

۱. تفسیر روایی؛ تفسیری که تکیه آن بر روایات بوده و دو قسم دارد:

الف) روایی محض؛ محور این روش تنها روایات بوده و استدلال و اجتهاد در آن مشاهده نمی‌شود مانند تفسیر الدر المنثور سیوطی و تفسیر نور الثقلین حویزی.
ب) روایی همراه با مقداری اجتهاد؛ مثل تفسیر الصافی فیض کاشانی و تفسیر الطبری. در این روش، اصل بر روایات است و اندیشه تحلیلی پیرو و شرح‌دهنده داده‌های روایی قرار می‌گیرد.

۲. تفسیر اجتهادی؛ در این روش، تکیه بر برهان و استدلال است و دو قسم دارد:

الف) اجتهادی غیرمقبول؛ در این روش، مفسر از اندیشه‌های باطل و تفسیر به رأی بهره می‌برد.

ب) اجتهادی مقبول که دو نوع دارد:

۱. اجتهادی جامع؛ مفسر از همه ابزارها و منابع ممکن در فهم آیات استفاده می‌کند مثل تفسیر مجمع البیان طبرسی و التفسیر الکبیر فخر رازی.

۲. اجتهادی غیرجامع؛ مفسر از همه ابزارها و منابع در فهم کتاب خدا یاری نمی‌گیرد و دو قسم دارد:

الف) نقلی؛ مثل اجتهادی ادبی یا اجتهادی قرآنی مانند تفسیر المیزان علامه طباطبایی.

ب) غیرنقلی؛ مانند تفسیر اشاری که از راه الهامات قلبی به دست آمده از طریق ریاضت‌های فکری و عملی انجام می‌شود (اسدی نسب، ۱۴۳۱: ۲۶-۲۸).

با توجه به تعریف‌های یادشده از روش‌ها، به نظر می‌آید روش تفسیری علامه میرحامد حسین با روش تفسیر اجتهادی جامع هم‌خوانی بیشتری داشته باشد.



روش اجتهادی جامع، روشی است که مفسر از همه ابزارها و منابع ممکن و معتبر در فهم آیات استفاده می‌کند. این روش را باید کامل‌ترین و جامع‌ترین روش‌ها دانست.

۲-۳. رویکرد ساخت‌گرایانه

دیدگاه زبان‌شناسان نوین در شناخت سنجه‌های اجزای کلام و دستیابی به قواعد تنظیم دستور زبان، همسان نیست. ساخت‌گرایان، مؤلفه‌های صوری و محورهای جانشینی و هم‌نشینی را ملاک قرار داده‌اند. تأکید گروهی نیز بر معنا است و معیار بودن صورت را در ایفای نقش‌های کلامی ناکافی می‌دانند (باقری، ۱۳۷۴: ۲۵۲-۲۵۳).

آغاز اندیشه‌های ساخت‌گرایی را باید از قرن نوزدهم با ظهور اندیشه‌های زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دوسوسور دانست. زبان به نظری، دستگاہی یک بُعدی است؛ به این معنا که واحدهای زبانی مانند حلقه‌های زنجیره زبان، بر روی یک خط جریان داشته و پشت سرهم به خواننده و شنونده می‌رسد (صفوی، ۱۳۶۰: ۳۱). شناسایی اجزای یک جمله براساس رابطه جانشینی و هم‌نشینی صورت می‌گیرد. هم‌نشینی، رابطه عناصر روی زنجیره گفتار در محور افقی و جانشینی، رابطه میان یک عنصر در محور عمودی و با عناصری است که ممکن است جانشین آن شود (همان: ۳۳).

زبان‌شناسی ساخت‌گرا، نظام اجزای جمله را بر خود اجزا مقدم می‌داند (باقری، ۱۳۷۴: ۲۵۷). در دیدگاه آنان، هر تفاوت معنایی، تفاوت صوری را به دنبال می‌آورد و تفاوت صوری در عناصر سازنده کلام یا روابط میان این عناصر یا ساخت عبارت نمایان می‌شود (همان: ۲۵۹). در این روش، بافت زبانی بر روابط دستوری (نحوی) و معنایی واحد زبانی با واحدهای دیگر بنا نهاده شده است.

۳. روش‌شناسی تفسیری ساخت‌گرا

همان‌گونه که بیان شد، روش تفسیری مجموع ابزارها و فرایندهایی است که مفسر در جهت کشف مراد استعمالی و جدی آیات به کار می‌بندد. این روش با رویکرد

ساخت‌گرا، نگاه خود را بر ساخت درونی آیات و ظرفیت‌های برخاسته از بطن آیه متمرکز می‌کند. چنین روشی از بررسی اجزای کوچک‌تر کلام آغاز می‌شود و به تحلیل مجموع گزاره منتهی می‌گردد و در دو سطح واژگان و جمله قابل پیگیری است. در سطح واژگان، خود واژه و نقش آن، در معنابخشی کلام و در جمله، ارتباط اجزای گزاره و تأثیر آن بر دلالت بخشی آیه بررسی می‌شود.

۱-۳. معنایابی در سطح واژگان

انتقال مفاهیم به وسیله واحدهای معنادار در قالب عبارات صورت می‌گیرد. بی‌تردید، انتقال معنا بدون رعایت نظم و ترتیب واژه‌ها در جمله ناشدنی است. از این رو در هر زبانی، مجموعه قواعد و قوانینی برای سامان‌دهی به واژگان در عبارات وجود دارد (باقری، ۱۳۷۴: ۲۴۸-۲۵۰). آیات قرآن کریم نیز از واژگان و ترکیب‌ها تشکیل شده است و دستیابی به مفاد آیات از راه شناخت اجزای آیات، ممکن می‌شود. در دیدگاه راغب اصفهانی، واژگان قرآنی مثل آجرهای به وجود آورنده بنا هستند و به معانی کتاب خدا رهنمون می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴). در بیان ثعالبی نیز اگر آگاهی از ویژگی‌های لغات کلام الهی و ژرف‌اندیشی در ظرایف آن، کاربستی جز شناخت اعجاز قرآن و بصیرت‌افزایی در اثبات نبوت نداشته باشد، برای رهیافت به اهمیت دانش لغت بسنده است (ثعالبی، ۱۴۱۴: ۲۶).

واکاوی از معنای مفردات قرآنی، جایگاه ویژه‌ای در تفسیر آیات کتاب الهی دارد و نگاه به آثار تفسیری، شاهد بر این ادعا است. به عنوان نمونه، شیخ طوسی در تفسیر التبیان، در عناوین جداگانه القراءة، الإعراب و اللغة، به تحقیق اجزای آیه می‌پردازد. واحدی نیشابوری از دانشمندان اهل سنت در تفسیر البسیط به بحث‌های ادبی آیات پرداخته است. علامه میرحامد حسین نیز در تفسیر آیات، نقش شناخت واژگان آیات را پررنگ می‌داند و از مؤلفه‌های مرتبط با ساخت واژگان چون چندمعنایی، شمول معنایی و مجاز بهره می‌برد.

چندمعنایی پدیده‌ای است که در سطح واژگان جریان دارد. گاهی چندمعنایی به کار می‌رود و مراد از آن، وجود چند معنا برای یک واژه است. در کاربرد دیگر، مقصود از چندمعنایی کاربرست هم‌زمان چندین معنا برای یک کلمه است که در دانش اصول از آن با عنوان «استعمال واحد در بیش از یک معنا» یاد می‌کنند. در روش میرحامد حسین بحث از چندمعنایی در هردو جهت به کار رفته است. از این رو، چندمعنایی در روش وی در دو عنوان دنبال می‌شود:

الف) کاربرست نخست چندمعنایی؛ چندمعنایی واژگان در این کاربرست، دلایل مختلفی دارد. در مثل، اشتراک لفظی از مواردی است که چند معنا برای واژه ایجاد می‌کند؛ مانند «شیر» که در زبان فارسی در معانی حیوان درنده، مایع خوردنی و وسیله باز و بسته کردن آب می‌آید (قائم‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۱۹/۱). کلمه در اشتراک لفظی، معانی گوناگونی دارد و برای هریک از این معانی وضع جداگانه‌ای صورت گرفته است (مظفر، ۱۴۲۷: ۴۱/۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۸: ۲۶۱/۱). در برابر اشتراک لفظی، اشتراک معنوی قرار دارد؛ به این معنا که کلمه برای مفهوم عامی وضع شده است و بر افراد گوناگونی صدق می‌کند و به دو نوع مشکک و متواطی تقسیم می‌شود (تھاوئی، ۱۹۹۶: ۲۰۲/۱).

کاربرست چندمعنایی در روش میرحامد حسین مشاهده می‌شود و وی به تمایز مشترک لفظی و معنوی و تأثیر معانی آن دو در فرایند تفسیری توجه دارد (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۳-۲۱۶). در مثل، عبدالعزیز دهلوی، واژه «ولی» در آیه ولایت (مائده: ۵۵) و حدیث ولایت^۱ (طبایسی، ۱۴۱۹: ۱۶۸/۲) را مشترک لفظی در معانی «محب»، «ناصر»،

۱. «عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ عَلِيًّا فِي جَيْشٍ فَرَأَوْا مِنْهُ شَيْئًا فَأَنْكَرُوهُ، فَاتَّفَقَ نَفَرٌ أَرْبَعَةً وَتَعَاقَدُوا أَنْ يَخْبِرُوا النَّبِيَّ ﷺ بِمَا صَنَعَ عَلِيٌّ، قَالَ عُمَرَانُ: وَكُنَّا إِذَا أَقْدَمْنَا مِنْ سَفَرٍ لَمْ نَأْتِ أَهْلَنَا حَتَّى نَأْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَنُسَلِّمُ عَلَيْهِ وَنَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَجَاءَ النَّفَرُ الْأَرْبَعَةُ فَقَامَ أَخَذَهُمْ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَمْ تَرَأَنْ عَلِيًّا صَنَعَ كَذَا وَكَذَا، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَامَ الثَّانِي فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَامَ الثَّالِثُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَامَ الرَّابِعُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا لَهُمْ وَلِعَلِّي! إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيَّ كُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي.»

«صَدِيق» و «متصرف فی الأمر» می داند که تنها با قرینه خارجیّه بر معنای معینی حمل می شود (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۲-۴۱۳).

درستی برداشت دهلوی در صورتی است که «ولی» را مشترک لفظی بدانیم؛ اما اگر این واژه مشترک معنوی باشد، تنها یک معنا خواهد داشت. بنابر گفته قاضی نورالله شوشتری، «ولی» مشترک معنوی به معنای اولویت در تصرف است و دیگر معانی، به آن بازگشت دارد (شوشتری، ۱۴۰۹: ۴۱۲/۲). افزون بر آن حتی اگر این کلمه مشترک لفظی باشد، باز هم گفتار دهلوی پشتیبان نخواهد داشت؛ زیرا کلام او در ناهماهنگی با گفتار دیگر دانشمندان اهل سنت است. ولی الله دهلوی، معنای «ولی» را در آیه ولایت به معنای سرپرستی امور مسلمانان در نظر گرفته است. در نظر وی هرچند لفظ آیه عام است، اما در خصوص ابوبکر نازل شده و به این معنا است که او خلیفه مسلمانان و کارساز ایشان می باشد (دهلوی، بی تا: ۱۰۹/۱).

ب) کاربرست دوم چندمعنایی؛ استعمال واحد در بیش از یک معنا یا حمل کلمه بر جمیع معانی، از مسائلی است که از سده های نخستین مورد گفت وگو بوده و موافقان و مخالفانی داشته است. خاستگاه طرح این موضوع در دانش اصول و تفسیر است. اصولی ها در بحث الفاظ و اشتراک در لغت به تناسب از چندمعنایی سخن گفته اند و پس از قرن پنجم به عنوان مسئله ثابتی در کتب اصولی درآمده است (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۲۷). مفسران نیز در لابه لای تفسیر از چندمعنایی بحث کرده اند. در مثل، علامه طباطبایی معانی گوناگون آیات را در طول یکدیگر می داند نه در عرض تا عموم مجاز و استعمال در بیش از یک معنا پیش آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴/۳-۴۵). ابن عاشور از مفسران اهل سنت به جواز چندمعنایی در قرآن باور دارد و آن را یکی از مبانی تفسیری اش قرار داده است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۹۳/۱).

ردپای چندمعنایی در میان فقیهان امامیه نخستین بار در آثار سید مرتضی دیده می شود. وی جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا را نمی پذیرد؛ خواه همه معانی آن حقیقی باشد و خواه برخی حقیقی و برخی مجازی (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱). پس از وی،



دانشمندانی مثل شیخ طوسی، علامه حلی و صاحب معالم به این موضوع پرداختند (شیخ طوسی، ۵۱۷/۱: ۵۱۸؛ علامه حلی، ۷۲: ۱۳۸۰؛ حسن بن زین الدین، بی تا: ۳۹). در اهل سنت، شافعی برخلاف ابوحنیفه باور داشت که حمل کلمه بر همه معانی اش در نبود قرینه معینه واجب است (فخر رازی، ۲۷۴/۱: ۱۴۱۸). به گفته فخر رازی، قاضی ابوبکر باقلانی نیز در این مورد هم رأی شافعی بوده است (همان). غزالی قائل به تفصیل شد و حمل لفظ بر معنای حقیقی و مجازی را در صورتی جایز شمرد که یکی از دو معنا مقدمه معنای دیگر باشد. وی البته همین مورد را نیز خلاف عادت عرب می شمارد (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۴۰-۲۴۱).

صاحب عبقات در روش تفسیری، از مسئله حمل واژه بر همه معانی بهره می برد. وی به تناسب پاسخ به شبهات اهل سنت گاهی دیدگاه موافقان این موضوع را مستند تفسیر قرار می دهد و گاهی به نگرگاه مخالفان تمسک می نماید. به طور نمونه، یکی از اشکالات عبدالعزیز دهلوی به آیه ولایت (مائده: ۵۵)، اشتراک لفظی واژه «ولی» است. بدین ترتیب، تعیین این کلمه بر اولویت در تصرف، با چالش روبه رو است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۲-۴۱۳). دیدگاه شافعی و باقلانی در لفظ مشترک، پاسخ گوی اشکال دهلوی است (لکهنوی، ۱۴۰۶: ۵۲۷/۱۲؛ زیرا به باور این دو، مشترک لفظی در نبود قرینه، بر همه معانی حمل می شود (فخر رازی، ۱۴۱۸: ۲۷۴/۱).

میرحامد در جای دیگری، با استناد به نظر زمخشری بر عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا، معتقد است اگر واژه «ولی» در آیه ولایت به معنای محبت باشد، باز هم مصداق آن امیرمؤمنان علیه السلام است و بر امامت دلالت دارد؛ زیرا ولایت «الذین آمنوا» در کنار ولایت خدا و رسول صلی الله علیه و آله قرار دارد و چون محبت به خدا و رسول به طور مطلق واجب است، محبت به «الذین آمنوا» نیز مطلقا واجب است و وجوب محبت مطلق تنها در مورد علی علیه السلام مصداق دارد. بنابراین، ممکن نیست محبت به خدا و رسول واجب باشد؛ اما محبت به «الذین آمنوا» واجب نباشد؛ زیرا به گفته زمخشری، جمع میان دو معنای مشترک در اطلاق واحد، موجب مبهم ماندن معنای آیات می شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۰/۱؛ لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۴۱-۲۴۲).

۲-۱-۳. شمول معنایی

گاهی رابطه میان دو واژه به گونه‌ای است که معنای یک واژه، معنای واژه دیگر را شامل می‌شود که در اصطلاح زبان‌شناسی به آن «شمول معنایی» یا «تضمّن» گویند. مانند نوشیدنی نسبت به چای و میوه نسبت به سیب که شمول معنایی دارد (قائم‌نیا، ۱۳۹۹: ۷۷/۱). شمول معنایی در زبان‌شناسی جدید، مطابق با مطلق و مقید در مباحث دانش اصول به شمار می‌رود. واژه مطلق، کلمه‌ای است که بر حقیقت شیء دلالت می‌کند و هیچ قید ایجابی و سلبی در آن در نظر گرفته نمی‌شود. در مثل، «أَعْتِقَ رَقَبَةً» به این معنا است که هریک از بردگان چه مؤمن و چه غیرمؤمن را می‌توانی آزاد کنی؛ اما در «أَعْتِقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً»، خطاب کلام تنها بردگان با ایمان را دربر می‌گیرد.

شناخت اطلاق واژه به عنوان یکی از اجزای کلام به دلالت آیات الهی رهنمون می‌کند و صاحب عبقات در معناشناسی آیات از آن بهره می‌برد. علامه در بررسی آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، با استناد به دیدگاه دانشمندان اهل سنت، واژه «تطهیر» و «رجس» را مطلق می‌داند که همه گناهان را دربر می‌گیرد. برای مثال، ابن فارس «تطهیر» را پاکدامنی از هر گناه و قبیحی معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۶: ۵۸۸). در نظر نیشابوری، «الرجس» استعاره‌ای برای تمام گناهان است (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴۶۰/۵). فخر رازی معنای «رجس» را زدوده شدن از همه گناهان دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۲۵).

نمونه دیگر، واژه «أولی» در آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) است که مطلق بوده و مقصود از آن، اولویت رسول خدا ﷺ در همه امور است (لکهنوی، ۱۳۶۹: ۴۰۶/۱۰). این مدعا با کاوش در گفتار مفسران اهل سنت در تفسیر آیه ثابت می‌شود. برای مثال، زمخشری می‌گوید: نبی اکرم ﷺ در هر امری از امور دین و دنیا، برتر از اهل ایمان نسبت به خودش است و به همین جهت، اولویت در آیه به صورت مطلق آمده و قیدی نخورده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۳/۳). بیضاوی در تبیین معنای آیه معتقد است نبی در همه امور بر اهل ایمان نسبت به خودشان،



اولویت دارد؛ زیرا فرمان او به مؤمنان از روی صلاح است و راز اطلاق اولویت در آیه، همین است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۴).

۲-۳. مجاز

گفت‌وگو در مورد مجاز از موضوعات مشترک میان مطالعات ادبی سنتی و معناشناسی نوین است؛ اما میان آن دو تفاوت وجود دارد. مجاز در مطالعات ادبی، از صنایع ادبی و مرتبط با سطح ظاهری زبان، ولی در معناشناسی در سطح بنیادین و مرتبط با محورهای هم‌نشینی و افزایش و کاهش معنایی است. به طور نمونه، در گزاره «سماور جوش آمد»، اصل جمله، «آب سماور جوش آمد» بوده است که با حذف «آب» و کاهش معنایی، معنای آن در «سماور» لحاظ شده و افزایش معنایی صورت گرفته است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۴۴/۲).

در ادبیات سنتی، واژه از جهت استعمال در معنای موضوع‌له و غیر آن به حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود. معنای حقیقی آن است که در موضوع‌له خودش به کار رود برخلاف معنای مجازی که در غیرموضوع‌له استعمال می‌شود؛ به سبب ارتباطی که بین دو معنای موضوع‌له و غیرموضوع‌له وجود دارد. اگر این ارتباط از نوع مشابهت باشد، به آن «استعاره» گویند و اگر از نوع غیرمشابهت باشد، «مجاز مرسل» نامیده می‌شود (هاشمی، ۱۹۹۹: ۲۵۱).

بازشناخت میان معنای حقیقی و مجازی از عوامل تأثیرگذار در روش تفسیری ساخت‌گرا است. به طور نمونه، عبدالعزیز دهلوی در آیه ولایت (مائده: ۵۵)، حقیقت «رکوع» را به معنای خشوع و کاربرد آن در غیر این معنا را مجاز می‌داند (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۳). نادرستی گفتار او با رجوع به دانشمندان واژه‌شناس ثابت می‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۲۶). خلیل در کتاب العین، خم شدن سر را رکوع می‌نامد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۰/۱). ابن‌درید در جمهرة اللغة گوید راکع کسی است که با صورت فرود آید و از آن مورد است رکوع در نماز (ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۷۷۰/۲). به بیان سید مرتضی، حمل رکوع بر خشوع، اشتباه فاحشی است؛ زیرا رکوع در لغت و شرع به معنای خم شدن

خاصی است و کاربرد آن در خاشع، مجاز است. از این رو، حمل رکوع بر معنای مجازی آن یعنی خشوع بدون ضرورت، روا نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲۳۱/۲-۲۳۲).

«زکات» نیز از دیگر واژگان مورد بحث در آیه ولایت (مائده: ۵۵) است. به باور دهلوی، حمل زکات در آیه ولایت بر زکات غیر واجب، حمل بر معنای مجازی است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۴). در حالی که مجازی بودن اطلاق زکات بر صدقه، پذیرفتنی نیست. در تفسیر زاهدی آمده است آیه ولایت بر اطلاق زکات، بر صدقه مستحبی دلالت دارد؛ همان طور که در آیه «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۹) به همین معنا آمده است (درواجکی، ۱۳۹۸: ۸۱۹/۲). افزون بر آن، بر فرض که زکات به معنای صدقه مستحبی، مجازی باشد، در آیه ولایت به دلیل وجود روایات، بر معنای حقیقی حمل نمی شود (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۲۹).

مسئله مهم دیگر آن که گاهی در یک گزاره، احتمال معنای مجازی میان دو واژگان داده می شود و معنای جمله با توجه به اختیار معنای هریک از دو مجاز تغییر می کند. در این صورت بین دو مجاز، تعارض پیش می آید و بر پایه معیار برگزیده در رفع تعارض بایسته است یکی از دو را بر دیگری ترجیح داد. به طور نمونه، در گزاره «رَأَيْتُ أُسْدًا يَرْمِي» ممکن است به قرینه «یرمی»، مجاز را در «أُسْد» به معنای رجل شجاع در نظر گیریم یا به قرینه «أُسْد»، «یرمی» را مجاز در معنای پرتاب خاک استعمال کنیم.

حل تعارض در این مسئله نزد دانشیان اصول فقه در بحث جمع میان مطلق و مقید مطرح شده است که در نتیجه، با دو مسلک روبه رو هستیم؛ نخست، مسلکی که ملاک حمل را اظهر بودن مطلق یا مقید می داند؛ بنابراین گاهی مقید بر مطلق و گاهی مطلق بر مقید مقدم می شود. دوم، مسلکی که قرینه بودن را ملاک ترجیح معرفی می کند (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱). آخوند خراسانی از طرف داران دیدگاه نخست است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰: ۲۲۲/۲). بر این اساس، ضابطه کلی در تقدیم هریک از مطلق و مقید بر دیگری وجود ندارد، بلکه متناسب با هر دلیلی که ظهور قوی تری داشت،



تقدیم صورت می‌گیرد (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱).

نایینی نظرگاه دوم را اختیار کرده است. در نظری، اصل جاری در قرینه، بر اصل جاری در ذی‌القرینه حاکم است و اقوی بودن ظهور، ملاک نیست. از این رو، در «رأیْتُ أَسَدًا یَرْمِی»، ظهور «یرمی» در پرتاب نیزه بر ظهور «أَسَد» در حیوان مفترس مقدم است. در حالی که اگر سنجۀ تقدیم را ظهور قرار دهیم، به عکس خواهد بود؛ زیرا ظهور «أَسَد» در حیوان مفترس به وضع و ظهور «یرمی» در پرتاب نیزه به اطلاق است و ظهور به وضع، قوی‌تر از ظهور اطلاق است (نایینی، ۱۳۷۶: ۵۷۸/۲). معیار اختیار شده نزد نایینی، از مناسبات عرفی برخاسته است؛ بنابراین عرف، قرینه و ذی‌القرینه را مشخص می‌کند (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱).

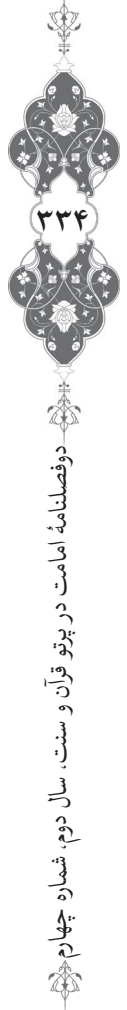
دانشمندان اهل سنت نیز در این زمینه سنجه‌های گوناگونی را در نظر گرفته‌اند. این سنجه‌ها عبارتند از:

الف) نزدیکی یکی از دو مجاز به حقیقت (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۵/۳؛ ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴؛ سبکی، ۱۴۲۴: ۱۵۶۷/۵). به طور مثال، در مقصود از نفی عمل در حدیث «لا عمل إلا بنية»، احتمال دو معنای مجازی نفی صحت عمل و نفی کمال عمل وجود دارد. از این دو معنا، نفی صحت به معنای حقیقی نزدیک‌تر است؛ زیرا عمل غیر صحیح مثل عدم عمل است (صنعانی، ۱۴۰۸: ۴۲۶).

ب) شهرت استعمال (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۶/۳؛ سبکی، ۱۴۲۴: ۱۵۷۰/۵؛ بعلی، ۱۴۴۱: ۸۶۳). ج) دلیل یکی از دو مجاز بر دیگری برتری داشته باشد (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۵/۳). به این صورت که قرینه صارفه در یکی قطعی و در دیگری غیر قطعی باشد (ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴).

د) رابطه میان معنای مجازی و حقیقی در یکی قوی‌تر از دیگری باشد (ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴؛ بعلی، ۱۴۴۱: ۸۶۳).

ه) یکی از دو مجاز، ظهور عرفی بیشتری داشته باشد؛ مانند حدیث «رُفِعَ عَنْ أُمِّی الْخَطَا وَالنَّسِیَان» که مقصود رفع حقیقی خطا و نسیان نیست، بلکه رفع



حکم خطا و نسیان یا گناه آن دو است. معنای دوم، ظهور عرفی بیشتری دارد؛ زیرا متبادر به ذهن از رفع خطا و نسیان، رفع گناه آن دو است (سبکی، ۱۴۲۴: ۵/۱۵۷).

استفاده از سنجه‌های معتبر در حل تعارض میان دو مجاز در روش تفسیری مفسر و معنایابی درست از آیات امامت راه‌گشا است. آیه مباهله (آل عمران: ۶۱) از دلایل قرآنی امامیه بر امامت علی بن ابی طالب علیه السلام بوده که صاحب تحفه بر آن اشکالاتی را وارد کرده است. به گفته دهلوی، دلیل دانشمندان امامیه بر خارج بودن رسول خدا صلی الله علیه و آله از «أنفسنا» و داخل بودن امیرمؤمنان علیه السلام، آن است که معنا ندارد شخصی خود را دعوت کند. دلیلی که امامیه اقامه کرده‌اند نادرست است؛ زیرا دعوت به نفس در عرف قدیم و جدید کاربرد داشته است؛ مانند: «دعوت نفسی إلى کذا»، «فطوعت له نفسه قتل أخیه»، «أمرت نفسي» و «شاورت نفسي» (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۲۸).

شبهه وی بی‌اساس است؛ زیرا در دعوت به نفس، می‌توان دو مجاز را در نظر گرفت؛ یکی در دعوت و دیگری در نفس. دعوت اگر به صورت حقیقی اراده شود نادرست است؛ اما به کاربرد مجازی صحیح خواهد بود. همان‌گونه که داخل بودن امیرمؤمنان علیه السلام در «أنفسنا» به استعمال مجازی درست خواهد بود. از این رو، سه فرض را می‌توان در «أنفسنا» در نظر گرفت:

الف) تنها رسول خدا صلی الله علیه و آله مراد باشد. در این صورت دو مجاز غیرمتعارف پیش می‌آید؛ یکی در دعوت و دیگری در «أبنائنا»؛ زیرا در این صورت، علی علیه السلام در «أبنائنا» داخل است درحالی که اطلاق أبنا بر داماد، نزد عرب غیرمتعارف است.

ب) رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام، هر دو مراد باشند که دو مجاز پیش می‌آید؛ یکی در دعوت و دیگری در نفس.

ج) تنها امیرمؤمنان علیه السلام مراد باشد که مجاز در نفس لازم می‌آید.

مجاز در نفس نسبت به مجاز در دعوت برتری دارد؛ زیرا چنین مجازی متعارف است که در نهایت اتحاد دو چیز می‌گویند: «هو نفسی»؛ یا در فارسی می‌گویند آن

شخص، جان من و به منزله روح من است؛ اما مجاز در دعوت متعارف نیست. از این رو، مراد از «أنفسنا»، امیرمؤمنان علیه السلام است. وی همچنین در توضیح مراد از «أنفسنا» می گوید از آنجا که اتحاد حقیقی میان دو شخص ممکن نیست، این واژه بر اقرب مجازات حمل می شود. بنابراین، علی بن ابی طالب علیه السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله در همه فضائل برابر است؛ مگر مواردی مثل نبوت، ازدواج با نه همسر و وجوب نماز شب که دانسته شود ویژه نبی اکرم صلی الله علیه و آله است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۴۸۶-۴۸۷).

۴. معنایابی در سطح جمله

معنایابی در سطح جمله در رتبه بالاتری از سطح واژگان، یعنی در سطح جمله بررسی می شود. در این نگاه، معنادهی اجزا و نقش آن در دلالت کلام، در مجموع یک گزاره دیده می شود. این روابط گاهی نحوی-معنایی است که در آن از نقش نحوی واژگان در جمله و ارتباط معنایی میان آن سخن گفته می شود؛ مانند حذف مفعول به که معنای ویژه ای در جمله می آفریند، گاهی بلاغی-معنایی است؛ همچون حصر، اخبار و انشا و گاهی معنایی-معنایی است که در آن، ارتباط کلمات بدون در نظر گرفتن رابطه نحوی آن ها و بر پایه مؤلفه های معنایی میان نشان گفت وگو می شود. رابطه هم نشینی، در این قسم از روابط جای می گیرد.

۴-۱. حذف مفعول به

یک واحد گفتاری در جمله از اجزای کوچک تر مفردات تشکیل می شود. هر یک از این اجزا برای انتقال معنای درست باید در جایگاه مناسب خود قرار بگیرند. از این رو، جمله ها بنابر ارکان اصلی شان دو قسم می شوند: اسمیه و فعلیه. جمله فعلیه بر پایه دو جزء اساسی فعل و فاعل استوار است و گاهی اجزای دیگری مانند مفعول نیز به آن اضافه می شود. همان طور که وجود مفعول در معنادهی کلام نقش ایفا می کند، حذف آن نیز می تواند به القای معنایی خاصی راهنما باشد. در قواعد عربی، کارکردهایی برای حذف مفعول در کلام بیان شده است. تضمین معنای لازمی، ایجاز، مشاکلت، علم و جهل، تعظیم و خوف از عوامل حذف مفعول به

به حساب می‌آیند (سیوطی، ۱۴۳۱: ۱۰/۲). عمومیت بخشی به گزاره‌ها از دیگر فواید حذف مفعول است.

سیوطی در همع الهوامع در شمارش آثار حذف مفعول معتقد است یکی از فواید حذف، اشاره به عمومیت است مانند «یحیی و یمیت»، «يعطی و یمنع» و «يَصِل و يَقْطَع» (همان). فاضل السامرائی در معانی النحو آیه «وَأَصْلُ فِرْعَوْنُ قَوْمُهُ وَمَا هَدَىٰ» (طه: ۷۹) را به عنوان نمونه ذکر کرده و ضمیر مفعولی «هُم» را مفعول محذوف می‌داند. بنابراین، «ما هَدَىٰ» در اصل «وَمَا هَدَاهُمْ» بوده است. وی دلیل حذف را جدای از ایجاز، عمومیت می‌داند؛ زیرا در صورت آمدن ضمیر «هُم»، این معنا برداشت خواهد شد که گمراه‌کننده بودن فرعون، تنها ویژگی قوم خودش بوده و احتمال دارد هدایتگر دیگر افراد باشد. از این رو، این ضمیر حذف شده تا برساند او هدایتگر هیچ‌کسی نبود (سامرائی، ۱۴۲۰: ۹۳/۲).

میرحامد حسین در العضب البتار از این نکته ادبی بهره برده است. در دیدگاه اهل سنت، نماز ابوبکر به جای رسول خدا ﷺ در واپسین روزهای عمر آن حضرت، دلیل بر امامت او پس از پیامبر ﷺ است. برخی روایات نیز بیانگر آن است که ابوبکر نماز خواند و نبی اکرم ﷺ در همان حال بیماری به وی اقتدا نمود. قاضی نورالله شوشتری این احادیث را ساختگی و در تعارض با آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَمِيعٌ عَلِيمٌ» (حجرات: ۱) می‌داند؛ زیرا به مفاد این آیه نباید بر خدا و رسول در امامت پیشی جست. محمد فاخر اله آبادی از دانشمندان اهل سنت به ایراد قاضی نورالله پاسخ می‌دهد که آنچه تو برداشت کرده‌ای از ظاهر واژه «تقدم» بدون توجه به روایات شأن نزول است. مراد از تقدم، پیشی گرفتن در اموری است که خدا و رسول به آن حکم می‌دهند نه امامت خدا و رسول؛ زیرا پروردگار منزّه است از آن که امام باشد یا مورد اقتدا قرار گیرد.

علامه در کشف معنای آیه و پاسخ به گفتار اله آبادی، کارکرد حذف مفعول در کلام را مورد استناد قرار می‌دهد. به بیان وی، دلالت آیه بر امام نبودن ابوبکر

بر هرکسی که در آیه و شأن نزول آن دقت کند، به یقین ثابت می‌شود؛ زیرا بنابر محتوای آیه، هر نوع تقدم کرداری و گفتاری بر رسول خدا ﷺ روا نیست. این معنایی است که مفسران نیز به آن اشاره کرده‌اند. نیشابوری در غرائب القرآن در تفسیر این آیه گفته است یک فرض آن است که «قدم» متعدی باشد و مفعول به جهت عمومیت بخشی حذف شده است تا هر عمل و گفتار را شامل شود. همچنین نیامدن مفعول ممکن است مانند «يعطى و يمنع» باشد که مفعول حذف شده تا توجه را به فعل معطوف کند نه مفعول. گویا آیه می‌خواهد بگوید در هیچ کاری بر نبی پیشی نگیرید (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۶). فخر رازی نیز در تفسیر کبیر معتقد است یک احتمال آن است که «لا تقدموا» از مصدر «تقديم» و متعدی باشد و مفعول به کلی نیاید. مانند «يُحْيِي وَيُمِيتُ» و «يُعْطَى وَيَمْنَعُ»؛ به این معنا که پروردگار به طور کلی، عطا و منعی دارد نه آن‌که چیز معینی را می‌بخشد یا منع می‌کند. در آیه مورد بحث نیز گویا خداوند می‌فرماید شایسته نیست از شما هیچ‌گونه تقدیمی بر پیامبر ﷺ رخ دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹۱/۲۸).

۲-۴. حصر

حصر به معنای اختصاص دادن امری به امر دیگر به روشی ویژه است (هاشمی، ۱۹۹۹: ۱۶۵). این اختصاص از راه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد؛ زیرا حصر به نفی و استثنا، حصر به «إِنَّمَا»، حصر به عطف با «لَا»، «بَلْ» و «لَكِنْ» و حصر از راه تقديم واژه‌ای که جایگاهش در کلام مؤخر است (همان: ۱۶۸). در بین این موارد، حصر به «إِنَّمَا» از انواع پربسامد در حصر به شمار می‌آید.

حصر به دو نوع حقیقی و اضافی تقسیم می‌شود. در حصر حقیقی، حصر موافق با حقیقت و واقع و نسبت به همه افراد غیر از مورد حصر شده صورت می‌گیرد؛ مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که به واقع وجود هر خدایی غیر از الله نفی می‌شود. در حصر اضافی، حصر نسبت به افراد معینی است نه همه افراد؛ مثل «ما خَلِيلٌ إِلَّا مَسَافِرٌ». مراد در این نمونه، حصر مسافرت در خلیل در مقابل شخص دیگری مانند محمود

است نه آن که هیچ مسافر دیگری غیر از خلیل نداشته باشیم (همان: ۱۷۰).

حصر اضافی نیز با توجه به حال مخاطب، به حصر افراد، قلب و تعیین تقسیم می شود. حصر افراد در مواجهه با مخاطبی است که به وجود شریک در موضوع مورد نظر معتقد است. به طور مثال، «إنما الله إله واحد» در مقابل کسی است که باور دارد خدا یکی از سه اله است. حصر قلب در برابر مخاطبی است که به حکمی مخالف حکم مورد نظر گوینده اعتقاد دارد. به عنوان نمونه، «ما سافر إلا علی» در رد فردی است که مسافر را خلیل می داند نه علی. قصر تعیین در رد مخاطبی است که در حکم شک دارد؛ مثلاً «الأرض متحركة لا ثابتة» در مواجهه با مخاطبی است که در این حکم تردید دارد (همان: ۱۷۳).

صاحب عبقات در معنایابی آیات از حصر و اقسام آن بهره می برد. در مثل، واژه «ولی» در آیه ولایت (مائده: ۵۵) بر اولویت در تصرف دلالت دارد نه دیگر معانی؛ زیرا حصر ولایت در مؤمنانی که در حال رکوع صدقه می دهند با معنای نصرت از «ولی» سازگار نیست و معنای آیه این گونه می شود: تنها مؤمنانی یاوران شما هستند که در حال رکوع صدقه می دهند که نادرستی این معنا روشن است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۵).

همچنین به باور دهلوی، «ولی» مشترک لفظی است. این واژه معانی گوناگونی مثل محب، ناصر و صدیق دارد و در این آیه بر امامت دلالت ندارد؛ زیرا اقتضای حصر در آیه آن است که زمان نزول آن، نزاع و درگیری بر سر امامت بوده باشد درحالی که در آن زمان چنین نزاعی نبوده است (دهلوی، ۱۳۷۱: ۴۱۳). اشکال دهلوی وارد نیست؛ زیرا حصر دو دسته است: حقیقی و اضافی و آنچه دهلوی گفته در حصر اضافی است و حال آنکه احتمال دارد حصر در آیه، حقیقی باشد. همچنین ممکن است حصر در آیه، اضافی باشد و به دلیل آن که خداوند، به همه اشیا دانا است، می داند آن ها در آینده در امامت علی علیه السلام نزاع خواهند کرد. همچنین احتمال دارد تردید در آن باشد که آیا ولایت در خدا و رسول صلی الله علیه و آله منحصر است یا دیگر افراد در آن شریک اند؟ از این رو حصر در آیه، حصر قلب است. مانند

آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سبأ: ۲۸) که حصر برای نشان دادن اشتراک رسالت برای همه مردم است نه فقط اعراب. افزون بر آن، حصر اضافی در اینجا بر نفی امامت مخالفان به صورت مطلق دلالت می‌کند نه فقط کسانی که در آن زمان در امر امامت نزاع داشته باشند؛ مانند «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» که نفی خدایان غیرالله می‌کند، به طور مطلق نه فقط کسانی که در آن زمان در توحید نزاع داشته‌اند (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۷-۲۱۸).

نمونه دیگر، آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) است که به بیان دهلوی، بر امامت امیرمؤمنان (علیه السلام) دلالت ندارد و از غیر آن جناب نفی امامت نمی‌کند؛ زیرا هادی بودن با امامت ملازمه ندارد و هدایت را از دیگران نفی نمی‌کند (دهلوی، ۱۳۷۱: ۴۲۹). میرحامد حسین در پاسخ از گفتار قاضی نورالله بهره می‌برد. به تقریر قاضی، آیه بر کمال هدایت امام، بلکه بر حصر هدایت در علی (علیه السلام) دلالت دارد؛ زیرا انذار در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و هدایت به امیرمؤمنان (علیه السلام) اختصاص یافته است. انحصار مطلق هدایت در ایشان، اقتضا دارد در سایر اوقات هم هادی باشد و چنین معنایی مفید احقیّت آن حضرت به خلافت است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۵۱۴).

۳-۴. اخبار و انشا

شناخت گفتار و اقسام گوناگون اخبار و انشا، نقش پررنگی در فهم کلام دارد. خبری و انشایی بودن خطاب، یکی از اقسام متعارف جمله‌ها و گزاره‌ها است. گفتار خبری کلامی است که احتمال راستی و دروغ در آن جاری باشد. سنجۀ راستی و ناراستی در این گزاره‌ها، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است (هاشمی، ۱۹۹۹: ۵۵). جمله انشایی نیز آن است که احتمال راستی و دروغ در آن راه ندارد. جمله‌های انشایی به دو نوع طلبی و غیرطلبی تقسیم می‌شوند. امر، نهی، استفهام، تمنی و ندا از اقسام گزاره‌های طلبی و مواردی مانند صیغه‌های مدح و ذم، عقود، قَسَم، تعجب و غیر آن، از اقسام گزاره‌های غیرطلبی به شمار می‌آیند (همان: ۶۹). گاهی اخبار و انشا به اهداف مختلفی در جایگاه یکدیگر به کار می‌روند (همان: ۹۲). در

نتیجه، شناخت آن‌ها در کلام، در دریافت معنای آن سودبخش بوده و توجه به آن در تفسیر آیات بایسته است.

در کلام صاحب عبقات، ظاهر آیه ولایت اخبار از ولایت خدا، رسول و کسانی است که ویژگی‌های مورد نظر در آیه را دارند؛ اما در حقیقت، کلامی انشایی است که به ولایت ایشان امر می‌کند؛ مانند «بسم الله و الحمد لله» که مراد از آن «قولوا بسم الله و الحمد لله» است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۳۹). همچنین در آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، طهارت اهل بیت علیهم‌السلام از رجس را به چند وجه می‌توان تصور کرد؛ یکی از این وجوه آن است که مراد از این آیه، اخبار از اراده پروردگار در ازل بر طهارت آل عبا علیهم‌السلام باشد نه طهارت در وقت نزول آیه. به این معنا، شبهه دهلوی بر عدم طهارت اهل بیت علیهم‌السلام پیش از نزول آیه برطرف خواهد شد (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۳۳۸).

۴-۴. هم‌نشینی

ساخت اصلی زبان در دو محور اصلی روابط هم‌نشینی و جانشینی شکل می‌گیرد. رابطه هم‌نشینی پیوند عناصر با زنجیره‌ها و جملات و رابطه جانشینی ارتباط عناصر را با جانشین‌های آن‌ها در نظر می‌گیرد. در مثل، جمله «حسن آمد» میان «حسن» و «آمد» رابطه هم‌نشینی نهاد و گزاره برقرار است. در این رابطه بین این دو مؤلفه رابطه خطی وجود دارد. در ارتباط جانشینی ممکن است عناصری مثل «او»، «کسی» و «غریبه‌ای» جانشین «حسن» و گزاره‌های مانند «می‌رود»، «رفت» و «گریخت» جانشین «آمد» شود. در این نظام، عناصر هم از جنبه معنا و هم لفظ، دامنه یکدیگر را محدود می‌کنند (بی‌برویش، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۱).

کلمه «مولی» یکی از واژگان بحث برانگیز میان امامیه و اهل سنت است. از این رو، در ادله‌ای که برای این کلمه آمده است، اختلاف وجود دارد. به مدعای امامیه، «مولی» بر اولویت در تصرف دلالت دارد. در مقابل، گروهی مثل عبدالعزیز دهلوی این مدعا را نپذیرفته‌اند. دلیل وی بر عدم پذیرش، آن است که وزن «مَفْعَل» در لغت به معنای «أَفْعَل» نمی‌آید. البته این شبهه پیش‌تر از فخر رازی وارد شده



است. به گفته فخر رازی، هیچ یک از بزرگان دانش نحو و لغت، آمدن «مفعّل» به معنای افعّل تفضیل را بیان نکرده اند. از این رو، کلمه «مولی» به معنای «أولی» نمی آید (فخر رازی، بی تا: ۴/۴۸۶).

میرحامد حسین در رویارویی با این شبهه همچنان بر گفتار امامیه پای بند است و برای اثبات آن به دلایل گوناگونی مانند هم نشینی واژه «مولی» با «الله» در آیات الهی تمسک می کند (لکهنوی، ۱۳۶۹: ۳۱۸/۸-۳۲۵). در قرآن کریم در نه مورد به هم نشینی این دو واژه برمی خوریم (ر.ک: آل عمران: ۱۵۰؛ انعام: ۶۲؛ انفال: ۴۰؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۳۰؛ حج: ۷۸؛ محمد: ۱۱؛ تحریم: ۲ و ۴). به تحلیل علامه، کنار هم آمدن «الله» و «مولا» می رساند خدا سزاوارتر از همه در کاربرد این واژه بر او است و در مرحله بعد، «مولی» بر رسول خدا ﷺ و امیرمؤمنان علی علیه السلام به کار می رود.

هم نشینی میان این دو واژه، سبب می شود همان گونه که برای خدا و رسول و امام، ویژگی هایی وجود دارد، برای «مولا» نیز خصوصیتی باشد که برای دیگر الفاظ نیست؛ مانند آن که به معنای افعّل تفضیل درآید. همان طور که کلمه «الله» مثل ذات خدا برخی ویژگی ها را دارد؛ مانند آن که واژه «تعالی» فقط در کنار این کلمه می آید و صورت های گوناگون «اللهم»، «تالله»، «الله» و «ها الله ذا» مخصوص این واژه است (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۳۸۳/۱). بنابراین، از راه هم نشینی «مولا» با «الله» و کشف رابطه معنایی-معنایی آن به مفهوم حقیقی از این واژه، یعنی اولی بالتصرف بودن دست می یابیم.

۵. نتیجه گیری

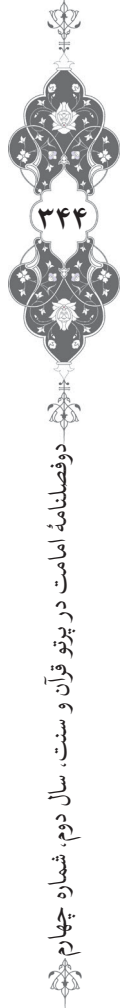
در روش تفسیری علامه میرحامد حسین، آیات قرآن با دو رویکرد ساخت گرا و بافت گرا معنایی می شوند. در رویکرد ساخت گرا، معناشناسی آیات با بهره وری از ظرفیت درونی آیه و ساخت آن و بدون نگاه به بافت بیرونی صورت می گیرد. در این روش، دو سطح واژگان و جمله، محور کشف مراد از آیات قرار می گیرد. در سطح واژگان مؤلفه های چندمعنایی، شمول معنایی و مجاز قابل گفت وگو است.

چند معنایی به معنای وجود چند معنا برای یک واژه گاهی با عنوان اشتراک لفظی و گاهی با عنوان استعمال لفظ در بیش از یک معنا جریان دارد. برای مثال، «ولی» که مشترک لفظی است و باین حال، در آیه ولایت به معنای اولویت در تصرف کاربرد دارد. در شمول معنایی، اطلاق واژه، معنای واژه دیگر را نیز شامل می شود مانند «رجس» در آیه تطهیر که مطلق است و همه گناهان را دربر می گیرد. مجاز نیز از موارد پربسامد در کلام خدا است که شناخت آن در ارائه تفسیر مناسب، اثربخش است. به ویژه آن که در برخی موارد، تعارض میان دو مجاز پیش می آید و حل آن با سنجۀ معتبر، ضروری به نظر می آید. در سطح جمله نیز حذف مفعول به، حصر، اخبار و انشا و هم نشینی از مؤلفه های رویکرد ساخت گرا به شمار می آید. یکی از آثار معنایی حذف مفعول به، عمومیت بخشی است و میرحامد حسین در تفسیر آیه نخست سوره حجرات از رابطه نحوی-معنایی استفاده می کند. در حصر، ادواتی مانند «إِنَّمَا» در تخصیص امری به امر دیگر کاربرد دارد. در آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)، هدایت به امیرمؤمنان علیه السلام اختصاص یافته است و بر احقیقت ایشان به خلافت دلالت دارد. توجه به اخبار و انشا از دیگر مؤلفه های تأثیرگذار در معنای آیات است. برای مثال، اگرچه ظاهر آیه ولایت اخبار است، اما کلامی انشایی است که به ولایت اهل بیت علیهم السلام فرمان می دهد. در فهم گزاره های قرآنی، در نظر گرفتن روابط معنایی مثل هم نشینی نیز فایده مند است. هم نشینی «مولى» با «الله» در آیات، معانی ویژه ای به این واژه می بخشد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۰ق)، کفایة الأصول، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲. استرآبادی، رضی محمد (۱۳۸۴ش)، شرح الرضى على الكافية، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام.
۳. ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين (بى تا)، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.
۴. ابن دريد، ابوبكر (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، تحقيق رمزى بعلبكى، بيروت: دار العلم للملايين.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، التحرير و التنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۶ق)، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۷. ابن نجار، تقى الدين (۱۴۱۸ق)، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي و نزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان.
۸. ابوطبره، هدى جاسم محمد (۱۴۱۴ق)، المنهج الأثرى فى تفسير القرآن الكريم، قم: بوستان كتاب.
۹. اسدى نسب، محمد على (۱۴۳۱ق)، المناهج التفسيرية عند الشيعة و السنة، تهران: المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۱۰. اصفهانى، أبوالثناء (۱۴۰۶ق)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، جده: دار المدنى.
۱۱. بابايى، على اكبر، عزيزى كيا، غلامعلى و روحانى راد، مجتبى (۱۳۹۷ش)، روش شناسى تفسير قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. باقرى، مهرى (۱۳۷۴ش)، مقدمات زبان شناسى، تبريز: انتشارات دانشگاه تبريز.



۱۳. بعلی، احمد (۱۴۴۱ق)، الذخر الحریر بشرح مختصر التحرير، تحقیق وائل محمد بکر زهران الشنشوری، قاهره: دار الذخائر.
۱۴. بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. بی یرویش، مانفرد (۱۳۷۴ش)، زبان شناسی جدید، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران: انتشارات آگاه.
۱۶. تهاونی، محمد علی (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق علی فرید دحروج، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۷. ثعالبی، عبدالملک (۱۴۱۴ق)، فقه اللغة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵ش)، روش شناسی علوم سیاسی، قم: دانشگاه مفید.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، منهاج الکرامه، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد: تاسوعا.
۲۰. _____ (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول إلى علم الأصول، تحقیق محمد حسین رضوی، لندن: مؤسسة الإمام علی علیه السلام.
۲۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹ش)، درباره علم، تهران: هرمس.
۲۲. درواجکی، ابونصر احمد (۱۳۹۸ش)، لطائف التفسیر، تحقیق سعیده کمایی فرد، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب.
۲۳. دهلوی، عبدالعزیز (۱۲۷۱ق)، تحفة إثناعشریة، دهلی: مطبع حسنی.
۲۴. دهلوی، ولی الله (بی تا)، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، کراچی: کتابخانه آرام باغ.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۶. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق مصطفی حسین أحمد، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۸. السامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۰ق)، معانی النحو، الأردن: دار الفکر.

۲۹. شُبکی، علی و شُبکی، عبد الوهاب (۱۴۲۴ق)، الإبهاج فی شرح المنهاج، تحقیق الدكتور أحمد جمال الزمزی و الدكتور نورالدين عبد الجبار صغیری، دبی: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
۳۰. سیوری، فاضل مقداد (۱۳۸۰ش)، اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، تحقیق محمد علی قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۳۱ق)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، تحقیق أحمد غزو عنایة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. شریف، محمد ابراهیم (۱۴۲۹ق)، إتجاهات التجديد فی تفسیر القرآن کریم، مصر: دار السلام.
۳۳. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۳۴. صدر، محمد باقر (۱۴۳۰ق)، مباحث الأصول، تقرير كاظم حسینی حائری، قم: دار البشير.
۳۵. صفوی، کوروش (۱۳۶۰ش)، درآمدی بر زبان شناسی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. صنعانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۸ق)، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقیق القاضی حسین بن احمد السياغی و الدكتور حسن محمد مقبولی الأهدل، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۷. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۳۹. _____ (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، تحقیق محمد رضا انصاری، قم: بی نا.
۴۰. طیالسی، أبوداود (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داود الطیالسی، تحقیق محمد بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر.
۴۱. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸ش)، چند معنایی در قرآن کریم (درآمدی بر توسعه

در دلالت های قرآنی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۴۲. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۶ش)، الذریعة إلى أصول الشريعة، تهران: دانشگاه تهران.

۴۳. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق علیه السلام.

۴۴. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷ش)، مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۴۵. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق)، المستصفی، تحقیق محمد عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمية.

۴۶. فخر رازی، محمد (۱۴۱۸ق)، المحصول فی أصول الفقه، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۴۷. _____ (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۸. _____ (بی تا)، نهاية العقول فی درایة الأصول، بیروت: دار الذخائر.

۴۹. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق ابراهیم سامرائی و مهدی مخزومی، قم: مؤسسة دار الهجرة.

۵۰. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۹ش)، معناشناسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵۱. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۹ش)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق غلامرضا مولانا بروجردي، قم: چاپ سید الشهداء علیه السلام.

۵۲. _____ (۱۴۰۲ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق محمد جواد رجب زاده، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين علیهم السلام.

۵۳. _____ (۱۴۰۶ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام روضة المشرف.

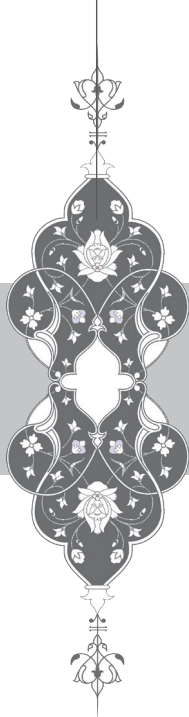
۵۴. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۵ش)، روش های تفسیر قرآن، قم: اشراق.

۵۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۷ق)، المنطق، قم: دار التعارف للمطبوعات.

۵۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، سلسله مؤلفات الشيخ المفيد، بیروت: دار المفید.



۵۷. ملکيان، مصطفى (۱۳۸۰ش)، «روش شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، ص ۲۷۳-۲۹۲.
۵۸. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۶ق)، فوائد الأصول، تقرير محمد علی کاظمی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۵۹. نصیری، علی (۱۳۹۵ش)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: انتشارات وحی و خرد.
۶۰. نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمية.
۶۱. هاشمی، احمد (۱۹۹۹م)، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البديع، بیروت: المكتبة العصرية.



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 4, 2026

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/11/29

Revised: 2025/12/30

Accepted: 2026/01/09

Published Online: 2026/08/16



© the authors



The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Employing the Companions' Understanding in Assessing the Meaning of Hadith

Alireza Qaemi-Nia (Corresponding Author)¹

Mohammad-Mahdi Dalir²

Abstract

One of the most significant extratextual forms of evidence in textual analysis is attention to the understanding of the original audience and to the way the text was reflected in the discussions that emerged after its production. On the other hand, according to the principles of Sunni hadith jurisprudence, the Companions' understanding of the Prophetic tradition holds a unique position, and attention to it can be instrumental in resolving theological disputes. Accordingly, reliance on the Companions' understanding is notably evident in the research of Allamah Mir Hamid Husayn, a theologian and scholar of Imamate, particularly in his interpretation of traditions concerning the Imamate of Ahl al-Bayt. Accessing the Companions' understanding of traditions is impossible without careful examination of Sunni sources and accurate analysis of the reports that convey their understanding. This is an effort that Mir Hamid Husayn successfully accomplished in his time. The Companions' understanding has not always been transmitted to us in a uniform form and has appeared in different manifestations. Mir Hamid Husayn's references to the Companions' understanding can be categorized and presented in at least five modes. In four of these modes, the Companions' understanding is employed to strengthen the indication of the hadith toward Imamate, while in the fifth, the Allamah's critical perspective toward a Companion's interpretation becomes evident. These methods can serve as a model for researchers in examining the meanings of other traditions in theological disputes. The aim of this study is to examine and analyze the methods employed by the author of *Abaqat* in utilizing the Companions' understanding in interpreting hadith through a descriptive-analytical approach.

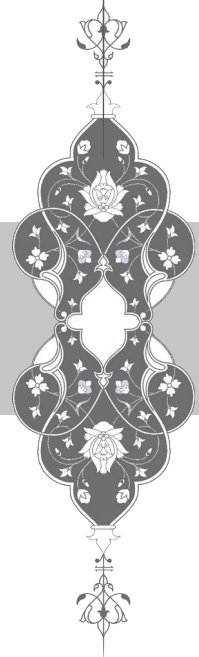
Keywords: Imamate, Companions, Hadith, Textual Understanding, Hadith Jurisprudence, Mir Hamid Husayn, *Abaqat al-Anwar*.

* Cite this article: Qaemi-Nia, A. & Dalir, M.M. (2026). The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Employing the Companions' Understanding in Assessing the Meaning of Hadith, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(4), p.381-382.

 10.22034/emamah.2026.562926.1095

1. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Qom, Iran.
alirezaqaeminia@gmail.com

2. Level 3, Imamate, Specialized Center for Imamology, International Imamate Foundation, Qom, Iran.



روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث*

علیرضا قائمی‌نیا (نویسنده مسئول)^۱

محمد مهدی دلیر^۲

چکیده

یکی از پراهمیت‌ترین شواهد برون‌متنی در تحلیل متن، توجه به فهم مخاطبان اولیه از آن و بازتاب آن متن در گفت‌وگوهای شکل گرفته پس از پدید آمدن است. از سوی دیگر، براساس مبانی فقه‌الحدیثی اهل سنت، فهم صحابه از حدیث نبوی جایگاه بی‌بدیلی داشته و توجه به آن در حل منازعات کلامی، می‌تواند راهگشا باشد. براین اساس، اتکا به فهم صحابه در تحقیقات متکلم امامت‌پژوه، علامه میرحامد حسین در معنای احادیث امامت اهل بیت علیهم‌السلام فراوان قابل ملاحظه است. دستیابی به فهم صحابه از احادیث بدون تتبع دقیق منابع اهل سنت و تحلیل صحیح گزارش‌هایی که فهم ایشان را روایت می‌کنند میسر نیست. تلاشی که میرحامد حسین آن را در دوره خود به خوبی به سرانجام رسانده است. فهم صحابه همواره در قالب یکسانی به ما منتقل نشده و نمودهای متفاوتی داشته است. استنادات میرحامد به فهم صحابه دست‌کم در پنج اسلوب قابل دسته‌بندی و ارائه است که در چهار اسلوب، فهم صحابه در جهت تقویت دلالت حدیث بر امامت به کار رفته و در پنجمین آن، نگاه انتقادی علامه به تفسیر صحابی

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

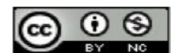
ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: قائمی‌نیا، علیرضا؛ دلیر، محمد مهدی؛ (۱۴۰۴)، روش‌شناسی علامه

میرحامد حسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث، امامت در پرتو قرآن و

سنت، (۲) ۴، ص ۳۵۱-۳۸۲.

doi 10.22034/emamah.2026.562926.1095

۱. دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

alirezaqaemini@gmail.com

۲. سطح ۳، امامت، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

خودنمایی می‌کند. این روش‌ها می‌تواند در بررسی معانی سایر احادیث در مناظرات کلامی الگویی برای محققان باشد. هدف این پژوهش آن است که روش‌های صاحب‌عبقات در به‌کارگیری فهم صحابه در فهم حدیث را با روش توصیفی-تحلیلی بررسی و تحلیل کند. واژگان کلیدی: امامت، صحابه، حدیث، فهم متن، فقه‌الحديث، میرحامد حسین، عبقات الأنوار

۱. مقدمه

روش‌شناسی در حوزه مطالعات دینی در چند اصطلاح به کار رفته است (موحدیان عطار، ۱۳۹۸: ۲۰). روش (Method) معادل «منهج» در عربی است و در اصطلاح به فرایند عقلانی دستیابی به شناخت و معرفت از طریق ابزارهای متناسب با هر دانش گفته می‌شود. علامه میرحامد حسین از جمله دانش‌ورانی است که تحقیقات وی در نصوص امامت در عبقات، دانش کلام شیعی را چند گام به جلو برده است. یکی از مسائل پُرس‌تیز در این دانش میان شیعه و دیگر رقبای مذهبی، دلالت یا عدم دلالت احادیث نبوی بر امامت بوده؛ مسئله‌ای که در عبقات نیز برجسته بوده است. از این رو، شناسایی روش این دانشمند در دلالت‌سنجی نصوص، می‌تواند الگویی برای تحقیقات پس از خود عرضه کرده و فضای روشن‌تری را از مسیر پژوهش ترسیم کند.

فهم درست و دقیق یک متن به مؤلفه‌های گوناگونی وابسته است که برخی از آن‌ها در خود متن در دسترس بوده و شماری نیز بیرون از متن و در پیش‌زمینه‌ها، فضای تولید متن و احیاناً پیامدهای نزدیک به زمان شکل‌گیری آن قابل پیگیری است. یکی از این مؤلفه‌ها، توجه به برداشت و تفسیری است که مخاطبان حاضر یا نزدیک به زمان تولید متن از آن داشته‌اند و چه آثار واقعی را بر آن مترتب می‌شمرده‌اند. البته توجه به این قرینه در نظام اندیشه اهل سنت که شالوده آن بر تقدیس صحابه است، جایگاه ویژه‌ای یافته است. بر این اساس است که علامه میرحامد حسین در دلالت هریک از احادیث امامتی کوشیده است تا گزارش‌هایی را که هرکدام به‌گونه‌ای بیانگر فهم صحابه از آن حدیث است فراهم آورد. این گزارش‌ها در چگونگی کمک به فهم حدیث یکسان نبوده و دست‌کم از چهار اسلوب پیروی

کرده است. فهم صحابه در چهار دسته قابلیت تقسیم دارد: واکنش‌های گفتاری و رفتاری آن‌ها به متن حدیث، هماهنگی اعتقاد ایشان با مضمون حدیث، تلقی و فهم ایشان از ساختارهای زبانی و باورهای آنان در مسائل بنیادین امامت.^۱ در کنار این‌ها، در برخی موارد، تفسیر صحابه از حدیث نبوی با نگاه انتقادی علامه روبه‌رو شده که نشان از روش‌مندی استناد ایشان به این قراین است.

۲. جایگاه فهم صحابه از حدیث نبوی و نمود آن در روش میرحامد حسین

پیش از ورود به موضوع مورد گفت‌وگو، در این بخش باید دو مقدمه بررسی شود؛ نخست به صورت مختصر نقش فهم صحابه از حدیث نبوی در تفسیر آن در منظومه فکری اهل سنت معرفی خواهد شد؛ زیرا مخاطب اصلی تحقیقات میرحامد، اهل سنت بوده‌اند و هماهنگی روش‌های به کار رفته در فهم حدیث با مبانی سنیان در تحقیقات کلامی-جدلی ضرورت اجتناب‌ناپذیری است. دوم، به صورت کلی اسلوب‌هایی که میرحامد حسین در کشف و استناد به فهم صحابه و مخاطبان اولیه احادیث به کار گرفته دسته‌بندی و شناسایی می‌شوند.

۲-۱. نقش فهم صحابه از حدیث نبوی در تفسیر آن

بی‌شک تفسیر یک متن -که متعلق به دوران‌های پیشین است- تنها براساس عرف حال حاضر می‌تواند زمینه‌ساز کج‌فهمی و دور شدن از مقصود متکلم باشد. چه بسا معنای واژه یا ساختار کلامی در طول زمان دستخوش تغییر شده و حامل معنای جدیدی باشد و به تعبیر فنی‌تر، نوعی دگردیسی در حوزه زبان رخ داده باشد. گاهی ممکن است معانی دگرگون نشده باشند؛ اما در بستر صدور، به قرآینی محفوف بوده که مخاطب امروز به آن دسترسی نداشته باشد که می‌توان از راه دریافت معاصران صدور حدیث به آن دست پیدا کرد. در چنین مواردی پی‌جویی مجموع گزارش‌های تاریخی که حامل نوعی دریافت و فهم مخاطبان اولیه

۱. به‌طور دقیق مقصود در این نوشتار، باور به پیوستگی اعلمیت و افضلیت از یک سو با شایستگی برای امامت از سوی دیگر است.

متن است در شناسایی معنای آن به کمک می‌آید. برای مثال، گستره معنایی واژه «کراهت» در ادبیات عصر نبوی شامل حرمت و کراهت فقهی هردو می‌شود؛ اما در دوره‌های بعد به عنوان مصطلح ویژه‌ای برای یکی از احکام پنج‌گانه قرار گرفته است. از این رو تفسیر متن کهن حاوی این لفظ براساس اصطلاح جدید خطایی روشی به شمار می‌رود (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۱: ۳۴/۱؛ ابن دقیق العید، ۱۴۱۴: ۱۳۰).

از سوی دیگر بنابر مبانی فکری اهل سنت، فهم صحابه در تفسیر حدیث نبوی جایگاه بی‌نظیری داشته و پژوهشی که براساس آن شکل بگیرد در میان متفکران این مذهب مقبولیت بیشتری پیدا خواهد کرد. به گفته ابن تیمیه، هرکس زبان صحابه و روش گفت‌وگوی ایشان را شناسد به «تحریف معنوی» دچار می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۱۲۶). بنابر سخن ابوبکر بن عربی (م ۵۴۳ق) هرگاه راوی حدیث، تفسیری از محتوای حدیثی که نقل کرده ارائه دهد، نسبت به تفسیر دیگران ترجیح خواهد داشت (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۱۸۶/۵). طبعا اگر راوی صحابی باشد، این جایگاه نزد اهل سنت اهمیت ویژه‌تری می‌یابد.

شاطبی (م ۷۹۰ق) در استظهار ادله استدلالی را استوار دانسته که فهم پیشینیان در آن مراعات شود. وی اعتماد به ظواهر بدون تکیه بر فهم دوران نخستین را منجر به تعارض و اختلاف دانسته است. طبق دیدگاه وی، این اهمال‌کاری باعث می‌شود هر فرقه گمراهی در اختلافات مذهبی به ظاهر ادله تمسک کند (شاطبی، ۱۴۱۷: ۲۸۸/۳). وی این شأن صحابه را برخاسته از دو ویژگی عمده آنان شمرده است؛ نخست فصاحت، فهم صاف و بی‌پیرایه ایشان از زبان عربی و دوم، معاصرت با فضای صدور احادیث و نزول آیات قرآن و احاطه به قرائن حالیه (همان، ۱۲۸/۴). ابوبکر بیهقی (م ۴۵۸ق) نیز آشنایی صحابی با فضای صدور روایت را دلیل ترجیح تفسیر وی از حدیث معرفی کرده است (بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۱۴). ابوالعباس قرطبی (م ۶۵۶ق) همان سخنان بیهقی را با الفاظ دیگری تکرار کرده است (قرطبی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۴). ابوالمظفر سمعانی (م ۴۸۹ق) نیز در استدلال مشابهی، تفسیر صحابی را همچون نقلش حجت شمرده است (سمعانی، ۱۴۱۸: ۱۹۰/۱).

شرف الدین طیبی (م ۷۴۳ق) دلیل ترجیح تفسیر صحابه را احتیاط و ورع فزون تر ایشان دانسته است (عسقلانی، بی تا: ۴۸۰/۱۱). نووی (م ۶۷۶ق) برای این ترجیح به روش شافعی و محققان دانش اصول استناد کرده که ایشان تفسیر راوی را تا زمانی که با ظاهر حدیث مخالفت نداشته باشد مقدم دانسته اند (نووی، ۱۳۴۷: ۱۵۸/۱۰). ابن قدامه مقدسی (م ۶۲۰ق) وجوب رجوع به تفسیر صحابی را از ابوالخطاب حنبلی (م ۵۱۰ق) نقل کرده است (ابن قدامه، ۱۴۲۳: ۲۸۶/۱). ابن قیم (م ۷۵۱ق) مہجوریت و عدم توجه به فهم صحابه و تابعان را دلیل شکل گیری فرقه های انحرافی و بدفهمی های خواسته و ناخواسته از احادیث نبوی پنداشته است (ابن قیم جوزی، ۱۹۹۹: ۶۳). در پی همین مبنا است که برخی مانند ابن عبدالهادی حنبلی (م ۷۴۴ق) ارائه معنایی جدید از آیه یا حدیث که در دوران سلف پیشینه نداشته را ناروا دانسته اند (ابن عبدالهادی، ۱۴۲۴: ۳۱۸).

توجه به روایات نبوی و فهم صحابه برای فهم سنت به قدری در دیدگاه اهل حدیث جایگاه دارد که برخی محققان معاصر، تأکید خارج از وصف متقدمان عامه^۱ بر رجوع به آثار و نکوهش مقایس و آرا را شامل ضوابط فهم حدیث نیز دانسته اند (جزائری، ۱۴۲۶: ۱۹۹). با این حال، لحاظ دو شرط برای تحقق موضوع «سلف» - که اهل سنت برای اعتبار منهج و فهم ایشان جایگاه ویژه ای در نظر گرفته اند - لازم است (عمیر، ۲۰۱۴: ۶۱/۴۹)؛ نخست، شرط زمانی است؛ به این معنا که در سه قرن نخست بوده باشد^۲ و دوم، التزام به سنت نبوی در اعتقاد و عمل و آلوده نشدن به بدعت (سفارینی، ۱۴۰۲: ۲۰/۱).

ابن حجر مکی (م ۹۷۴ق) در نقد مقصود شیعه به فهم ابوبکر و عمر از حدیث

۱. افرادی مانند ابن سیرین (م ۱۱۰ق)، ابن جریر (م ۱۵۱/۱۵۰ق) و احمد بن حنبل.

۲. براساس این حدیث: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۳/۵). ابن تیمیه با توجه به این احادیث نوشته است: «وَمِنْ الْمَعْلُومِ بِالْضَّرُورَةِ لِمَنْ تَدَبَّرَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ أَنَّ خَيْرَ قُرُونِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي الْأَعْمَالِ وَالْأَقْوَالِ وَالْإِعْتِقَادِ وَغَيْرِهَا مِنْ كُلِّ فَضِيلَةٍ أَنَّ خَيْرَهَا الْقَرْنُ الْأَوَّلُ... وَأَنْتَهُمْ أَوْلَى بِالْبَيَانِ لِكُلِّ مُشْكِلٍ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۴).

غدير استدلال کرده و فهم ايشان را مراد واقعی رسول خدا ﷺ پنداشته است (هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۱).

گفتنی است متأخران اهل سنت عبارت‌هایی را بیان کرده‌اند که به خصوص بر فهم اهل بیت ﷺ تأکید شده است. عبدالعزيز دهلوی (م ۱۲۳۹ق) پس از نقل حدیثی از امیرمؤمنان ﷺ نوشته است:

و اگر معنای این حدیث چنین می‌بود که شیعه فهمیده‌اند و خواجه نصیر قرار داده، فهم حضرت امیر غلط می‌شد، معاذ الله من ذلک! پس ما را اتباع حضرت امیر باید کرد و بر فهم ايشان عمل باید نمود، نه خواجه نصیر و امثال او؛ زیرا خواجه نصیر معصوم نیست و حضرت امیر معصوم است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۳۸۲).

وی پس از نقد دلالت حدیث غدير بر امامت نوشته است: «و همین است مذهب اهل سنت و جماعت، و مطابق است فهم اهل بیت را» (همان: ۴۳۳) و پس از این، گزارشی ضعیف منسوب به حسن مثنی را نقل کرده است.

گزارش‌های متعددی حاکی از جایگاه والای علمی امیرمؤمنان ﷺ نزد اهل سنت موجود است. طبعاً شیعه می‌تواند براساس این اعترافات در معناشناسی نصوص، فهم امام را بر دیگران ترجیح دهد. به گفته برخی معاصران سنی، گستره دانش قرآنی امیرالمؤمنین ﷺ به قدری زیاد بوده است که این علم وسیع موجب شده امام، قرآن را شامل تمام احکام شرعی بداند (صلابی، ۱۴۲۵: ۶۶/۱). ابن‌روزبهان حدیث «مدینه العلم» را حاکی از فراوانی دانش امیرالمؤمنین ﷺ، توانایی بر پاسخ‌گویی به پرسش‌های جدید و آگاهی بر علوم مختلف دانسته است (مظفر، ۱۴۲۲: ۱۷۲/۶). دیگر دانشور سنی پس از گفت‌وگو پیرامون این حدیث، امیرمؤمنان ﷺ را شخصیتی معرفی کرده که موافق و مخالف به اعلمیت او اعتراف کرده‌اند (مناوی، ۱۴۲۲: ۶۰/۳).

۲-۲. گونه‌شناسی استنادات میرحامد حسین به فهم صحابه

با توجه به آنچه بیان شد، علامه میرحامد حسین در دلالت‌یابی بیشتر احادیث از گزارش‌هایی که بازگوکننده فهم اهل بیت ﷺ و صحابه بوده بهره گرفته است. البته

این روش در میان متکلمان شیعه پیشینه دیرینی دارد. به عنوان نمونه، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در مقام پاسخ به اشکالات دلالت حدیث «طیر مشوی»، فهم انس بن مالک از حدیث نبوی را گواه آورده است (سید مرتضی، ۱۴۱۳: ۱۰۱). همچنین تبریک عمر در روز غدیر با الفاظی ویژه که بیان کننده فهم او است، از پرتکرارترین شواهد دلالت حدیث غدیر در آثار گذشتگان است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۲۲۰؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۱۳۱/۴؛ کراجکی، ۱۴۱۹: ۵۵). نکته مهم این که فهم و دریافت، مقوله ای پنهان و باطنی بوده و برای دست یافتن به آن باید شکل های مختلف نمود آن را در رفتار و گفتار مطالعه کرد. این فهم، نقشی قرینه ای در کشف مقصود سخن داشته و بدون در نظر گرفتن دیگر بررسی های فقه الحدیثی، عنصر مستقلی نیست. البته این سخن در غیر از فهم معصوم بوده و دریافت های معصومانه بدون وابستگی به دیگر شواهد، تعیین کننده مراد حدیث هستند.

برای استناد به گزاره هایی که بازگوکننده فهم صحابه است، بررسی اعتبار منابع و ناقلان آن مورد توجه علامه بوده است. همچنین چگونگی ارتباط دلالت این حکایت ها با معنای احادیث به صورت دقیق تحلیل شده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۷۲/۱۰؛ ۸۰/۱۱). البته نمونه هایی که در ادامه معرفی می شوند، غیر از گزارش های بسیاری است که نشان دهنده باور مسلمانان نخستین به جایگاه ویژه امیرمؤمنان (ع) نسبت به دیگر اصحاب است.^۱

روش دستیابی به فهم مخاطبان احادیث در بررسی های علامه میرحامد حسین یکسان نبوده و دست کم براساس الگوهای مورد استفاده وی، می توان چهار اسلوب را ارائه کرد:

۱. مطالعه واکنش های گفتاری و رفتاری مخاطبان نسبت به متن حدیث مورد

بحث؛

۱. مانند اظهارات مقدار در غائله شورا که در آن به صراحت جایگاه امامت را شأن اختصاصی امیرمؤمنان (ع) دانسته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۷/۱۱).

۲. بررسی هماهنگی باور صحابه با محتوای حدیث؛ یعنی باورهایی که براساس گزارش‌ها لزوماً در واکنش به متن خاصی ابراز نشده؛ اما در محتوا با حدیث نبوی هم‌سو است.

۳. ملاحظه فهم صحابه نسبت به قواعد کلی امامت؛ مانند ارتباط افضلیت و اعلییت با خلافت بلافصل.

۴. بررسی تلقی ایشان از ساختارهای زبانی به صورت عام (بدون در نظر گرفتن خصوص متن حدیث مورد پژوهش).

با این همه، صحابه در دیدگاه شیعه عصمت نداشته و به تبع، فهم ایشان از نصوص نبوی نیز می‌تواند دچار خطا شود. حتی گاهی این فهم خطا، در هوای نفس ریشه داشته و می‌تواند تحریف معنوی حدیث به شمار آید. از این رو ممکن است در موردی با دلایل و شواهد کافی، ناراستی فهم صحابی از حدیث را نقد کرد و آن را مبنای فهم قرار نداد. علامه این قسم بررسی را در فهم زید بن ارقم از حدیث ثقلین انجام داده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۱۷/۱۹). بنابراین، می‌توان اسلوب دیگری را نیز با عنوان «بررسی انتقادی فهم صحابه» به روش‌های قبل افزود. آنچه در ادامه بیان می‌شود، تلاشی برای معرفی شیوه استناد میرحامد حسین به فهم صحابه و البته در قالبی نوین است.

۳. واکنش‌های گفتاری و رفتاری صحابه به متن حدیث

واکنش‌های پیشینیان در مواجهه با احادیث نمودهای متعددی داشته، قالب‌هایی مانند احتجاج و سرودن شعر از پرتکرارترین آن‌ها است. گاهی در پس این احتجاج‌ها، اتفاق‌های تکوینی و معجزگونه‌ای^۲ رخ داده که تأییدکننده دلالت

۱. البته جاگیری یک حدیث در شعر یا منازعات کهن، افزون بر فهم دقیق‌تر متن حدیثی، کارکرد اعتباربخشی نیز دارد؛ در این راستا است که سیوطی گره خوردن حدیث با شعر را نشانه‌ای بر شهرت حدیث در روزگار نخست و درستی آن تلقی کرده است (سیوطی، ۱۴۱۱: ۲۳).

۲. مانند ابتلای اصحاب به پیسی و دیگر امراض پس از کتمان حدیث غدیر (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۷۱/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۲).

حدیث است. استناد به احادیث امامتی در منازعات، گاهی از سوی معصومان علیهم السلام، اصحابِ معترف به فضل ایشان و حتی گاهی از سوی دشمنان سرسخت آنها همچون معاویه بوده است. البته فهم اصحابِ مخالف اهل بیت علیهم السلام در خارج از فضاهای جدالی نیز نمود یافته و نمونه‌هایی را می‌توان برای آن ارائه داد. این چندطیفی نقل‌ها، شبهه‌جانب‌داری مخاطبان در فهم احادیث را منتفی می‌کند.

۳-۱. قالب احتجاج و استدلال

در برخی گزارش‌های تاریخی با گفت‌وگوهای مواجهیم که یکی از طرفین یک یا چند از احادیث امامتی را در جهت اثبات مقصود خود به کار گرفته است. درنگ در چگونگی استدلال به متن حدیثی، موقعیت و بافت شکل‌گیری استدلال و نتیجه‌ای که مد نظر گوینده بوده است، دریافت او از معنای آن متن را برای ما بازنمایی می‌کند. این احتجاج‌ها جایی اهمیت ویژه‌تری می‌یابد که از سوی شخص معصوم (امیرمؤمنان علیه السلام) یا در نگاه حداقلی سنیان یکی از برجسته‌ترین و فاضل‌ترین همراهان نبی خدا صلی الله علیه و آله مطرح شده باشد. البته برخی از این گزارش‌ها را هرچند نمی‌توان در فضای احتجاجی/جدلی تصویر کرد، اما حاوی استناد به حدیث برای اثبات یک باور در مقابل شخص سوم هستند.

۳-۱-۱. احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام به حدیث غدیر در کوفه

گزارش‌هایی موجود است که حاکی از احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام در زمان خلافت خود به حدیث غدیر در حضور دیگر صحابه و گرفتن اقرار از آنها بر شنیدن حدیث از رسول خدا صلی الله علیه و آله است. این گزارش تاریخی را دست‌کم ۴۴ نفر از مشاهیر متقدم و متأخر اهل سنت نقل کرده‌اند که در میان ایشان، محدثان سرشناسی مشاهده می‌شوند (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۷۱/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۱۰۰؛ موصلی، ۱۴۰۴: ۴۲۸/۱؛ طبرانی، بی‌تا: ۱۷۱/۵). استناد به این حکایت با دو نگاه می‌تواند کمک‌کار برداشت شیعه از حدیث غدیر باشد؛ نخست این که اگر مقصود حدیث غدیر از «ناصر»، «محب» یا صرف محبوبیتی که تلازمی با افضلیت نداشته می‌بود، استشهاد به آن و گرفتن

اقرار از بزرگان صحابه معنا نداشت و لغو بود؛ زیرا صرف لزوم محبت و ورزی به امیرمؤمنان علیه السلام روشن بوده و هیچ یک از اصحاب منکر آن نبوده اند و به اعتقاد عامه، صحابه دیگر نیز چنین جایگاهی داشته اند. تحلیل این گزارش به این شکل منحصر در شیعه نبوده، بلکه نورالدین حلبی (م ۱۰۴۴ق)، عالم عاقمی نیز این احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام را در برابر کسانی دانسته است که در امر خلافت با ایشان نزاع داشته اند (حلبی، ۱۴۲۷: ۳/۳۸۶). روشن است استناد به این حدیث در نقد منازعان خلافت زمانی امکان پذیر بوده که بر امامت دلالت داشته باشد. از این رو، هم دریافت امیرمؤمنان علیه السلام هم دیگر صحابه مخاطب ایشان از حدیث غدیر، امامت و خلافت بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۰/۱۷۱). دوم آن که براساس این گزارش ها، پس از استشهاد امیرمؤمنان علیه السلام تعدادی از افراد حاضر ادای شهادت کرده و شماری کتمان نمودند. این گروه به نفرین امام دچار و به کوری یا پیسی مبتلا شدند. بلاذری، احمد بن حنبل و... از جمله راویان این رخداد هستند (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲/۲۷۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲/۳۸۶). در میان کتمان کنندگان، بزرگان اصحاب از جمله عبدالرحمن بن مدلج، یزید بن ودیعه، زید بن ارقم، انس بن مالک و براء بن عازب حضور دارند. شوربختانه برخی راویان در گزارش کتمان انس بن مالک دست برده و به جای نام او، لفظ «رجل» گذاشته اند (اصفهانی، ۱۴۰۷: ۵/۲۶). این پرده از این واقعه نیز شاهی است بر آن که مقصود از حدیث غدیر، صرف محبت نبوده؛ وگرنه کتمان و ابتلا به نفرین امیرمؤمنان علیه السلام را انتخاب نمی کردند. واقعه کتمان افزون بر تقویت دلالت حدیث بر امامت، نکته های مفید تاریخی و اعتقادی دیگری نیز دارد.^۱

۲-۱-۳. احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام در شورای شش نفره

بنابر گزارش های متعدد، امیرمؤمنان علیه السلام در شورای شش نفره به برخی احادیث امامتی استشهاد کرده است که حدیث منزلت یکی از آن ها است (ابن مغازلی، ۱۴۲۴:

۱. ارتکاب گناه کبیره کتمان شهادت از سوی برخی اصحاب و خدشه دار شدن اصل عدالت صحابه؛ وجود برخی اصحاب که با امیرمؤمنان علیه السلام ستیز داشته و حق موالات را رعایت نکردند؛ کتمان نصوص امامت و فواید تاریخی که بر آن مترتب است و... (رک: لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۰/۱۴۳).

۱۷۲؛ خوارزمی، ۱۴۱: ۳۰۲). اگر این حدیث بر خلافت یا دست‌کم افضلیت دلالت نداشت و مدلول آن نه امتیازی برای حضرت که وصف مشترکی میان اصحاب بود، امیرمؤمنان علیه السلام در مقام اثبات افضلیت و احقیت خود به آن استناد نمی‌جست و صحابه در قبال این احتجاج سکوت نمی‌کردند. (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱/۹۷۵). حدیث طیر مشوی متن دیگری است که امیرمؤمنان علیه السلام در جهت اثبات افضلیت خویش در این برهه به آن استناد کرده و هیچ‌یک از افراد حاضر در آنجا از جمله عثمان در برابر این احتجاج ایستادگی نکرده و آن را پذیرفتند (همان: ۸۳/۱۳). حدیث دیگری که در این جریان گواه آورده شده و همه حاضران به صحت آن اقرار کردند، حدیث مدینه العلم است. این احتجاج نشان‌دهنده آن است که بابت علم نبی از فضائل اختصاصی امیرمؤمنان علیه السلام بوده و در آن شریکی نداشته است؛ در غیر این صورت نمی‌توانست علیه دیگر اصحاب به آن تکیه کند و آن‌ها این استناد را نقض می‌کردند. فایده دیگر این احتجاج آن است که جایگاه بابت امیرالمؤمنین علیه السلام هم شامل صحابه و معاصران حیات نبوی و هم کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله را درک نکرده بودند می‌شود (همان: ۴۴۱/۱۵ و ۴۵۵).

۳-۱-۳. استناد امام حسن علیه السلام به حدیث مدینه برای وجوب طاعت امیرمؤمنان علیه السلام در گزارش دیگری آمده است، زمانی که امیرمؤمنان علیه السلام حکومت را در دست گرفت، به امام حسن علیه السلام دستور داد تا بر فراز منبر رفته و سخنرانی کند. امام مجتبی علیه السلام در مقام تشویق مردم بر اطاعت از امیرمؤمنان علیه السلام به بیان حدیث مدینه اکتفا نمود (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۴۵؛ قندوزی، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱). از این رو می‌توان دریافت نزد امام و مخاطبان ایشان، دلالت این حدیث بر امامت و وجوب طاعت چه میزان روشن بوده که تنها به آن استناد کرده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴/۶۸۸).

۳-۱-۴. استناد عمار به حدیث منزلت برای وجوب طاعت امیرمؤمنان علیه السلام بنابر گزارش کنز العمال، عمار پس از خطبه امیرمؤمنان علیه السلام و در پی اعتراض برخی همراهان بر سیره امام در جنگ جمل، در جهت اثبات وجوب اطاعت حضرت،

سخنانی را ایراد نمود که طبق آن، امیرمؤمنان علیه السلام مردم را به اندازه مویی به گمراهی نمی‌کشاند؛ چراکه رسول خدا صلی الله علیه و آله به ایشان علم منایا و وصایا و فصل خطاب را مانند هارون به امانت سپرده است و سپس به حدیث منزلت استناد کرد (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۶/۱۸۶). براین اساس مفاهیمی مانند عصمت، اعلیت و فرض طاعت از حدیث منزلت نزد عمار قابل دریافت بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱/۷۸۷).

۳-۱-۵. استناد عمروعاص به احادیث امامت

دلالیت حدیث طیر مشوی بر برتری مطلق به قدری روشن بوده که حتی دشمن‌ترین دشمنان امیرمؤمنان علیه السلام نیز توانایی کتمان آن را نداشته و به آن اعتراف کرده‌اند. عمروعاص در نامه‌ای که به معاویه و برای احتجاج بر وی نوشته بود، برای اثبات بلندمرتبگی امیرالمؤمنین علیه السلام به دلایلی ازجمله حدیث طیر استناد کرده است (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۲۰۱). اگر دلالیت حدیث آن بود که مخالفان پنداشته و آن را تأویل برده‌اند، عمروعاص خود را در معرض سرزنش معاویه قرار نمی‌داد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۳/۸۴). وی همچنین در این نامه، حدیث ثقلین را در کنار سایر نصوص امامت مانند غدیر و منزلت آورده و اعتراف کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله با حدیث ثقلین بر معاویه و عمروعاص اتمام حجت نموده است (همان: ۲۰/۲۰۴).

۳-۱-۶. استناد ابن عباس به حدیث ثقلین

در گزارش خوارزمی، شخصی از عبدالله بن عباس می‌پرسد نظر تو در مورد علی بن ابی طالب علیه السلام چیست؟ وی در پاسخ می‌گوید: «ذکرت والله أحد الثقلین» و در ادامه فضائلی را برای امیرمؤمنان علیه السلام برمی‌شمرد که هرکدام دلیل برتری ایشان است (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۳۳۱). مقدم کردن فضیلت حدیث ثقلین بر دیگر فضائل، حاکی از آن است که این حدیث نزد ابن عباس اگر دلیل امامت نبوده، دست‌کم مفید افضلیت مطلق بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۰/۱۴۰).

۷-۳-۱. استناد معاویه به حدیث منزلت و خیر

به گزارش مسعودی، معاویه، سعد بن ابی وقاص را به جهت ترک یاری امیرمؤمنان علیه السلام با وجود شنیدن احادیث منزلت و خیر در حق ایشان سرزنش کرد و گفت: اگر این حدیث را من از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بودم، تمام عمر به علی علیه السلام خدمت می‌کردم (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۴/۳).^۱ اگر حدیث منزلت و حدیث خیر اثبات‌کننده وجوب اطاعت و عصمت امیرمؤمنان علیه السلام نبودند، سعد ملامت نمی‌شد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱: ۸۰۲).

بنابر گزارش احمد بن حنبل، هنگامی که شخصی از معاویه از مسئله‌ای پرسش کرد، وی را به امیرمؤمنان علیه السلام ارجاع داد؛ حضرت را «اعلم» خواند و در این راستا به حدیث منزلت استناد کرد (ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۶۷۵/۲). بنابراین، اعلمیت یکی از مراتبی است که از حدیث منزلت قابل استنباط بوده است. ممکن است در استناد به این گزارش تاریخی اشکالی پیش آید که مقصود معاویه تنها اعلمیت امیرمؤمنان علیه السلام از خود بوده نه از تمامی اصحاب از جمله شیخین. در پاسخ گفته می‌شود افزون بر آن که در متن همین گزارش، معاویه از رجوع خلیفه دوم به امیرمؤمنان علیه السلام در مشکلات علمی به عنوان شاهی بر اعلمیت ایشان یاد کرده، حدیث منزلت بر اعلمیت هیچ‌کس^۲ دلالت نخواهد کرد، مگر این که حاکی از افضلیت بر تمام امت باشد؛ زیرا استفاده اعلمیت از معاویه با استناد به این حدیث، به جهت هم‌ترازی امیرمؤمنان و هارون علیه السلام در علم بوده و پرواضح است که هارون علیه السلام از همه امت موسی علیه السلام اعلم بوده؛ پس امیرمؤمنان علیه السلام نیز باید از تمامی امت اعلم باشد نه صرفاً از معاویه. همچنین ممکن است چنین گمانی پیش آید که سخن معاویه تنها برای بیان فضیلتی از امیرمؤمنان علیه السلام بوده است نه اعلمیت ایشان؛ حال آنکه مقام سخن وی، مقام اثبات اعلمیت و مقایسه بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱: ۷۹۵).

۱. در گزارش دیگری از معاویه آمده است اگر این حدیث را شنیده بودم با او نمی‌جنگیدم (آجزی، ۱۴۲۰: ۴: ۲۰۳۸).

۲. حتی معاویه.

۸-۱-۳. استناد عبدالله بن عمر به حدیث سدّ الأبواب

در گزارشی که عبدالحق دهلوی (م ۱۰۵۲ق) از نسایی نقل کرده است، شخصی از عبدالله بن عمر می‌پرسد: در باب عثمان و علی چه می‌گویی؟ او می‌گوید: «لا تسألوا عن علي ولا تقيسوا أحداً عليه». در ادامه گزارش، پسر عمر دلیل باور به افضلیت را حکایت «سدّ الأبواب» خوانده است (دهلوی، ۱۴۳۵: ۵۹۹/۹). همچنین بنابر روایتی که ابن مغزلی از امام صادق علیه السلام نقل کرده، وقتی نافع از ابن عمر درباره برترین مردمان پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌پرسد، با عتاب وی مواجه شده و ابن عمر ضمن معرفی امیرمؤمنان علیه السلام، حدیث سدّ الأبواب را یکی از دلایل این ادعا می‌شمرد (ابن مغزلی، ۱۴۲۴: ۳۲۸؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۲/۱۵).

۲-۳. قالب‌های شعری

در برخی گزارش‌ها، مخاطبان حدیث فهم خود را نه در فضای مناشده و احتجاج که در فرم واکنش‌های ادبی نشان داده‌اند. مهم‌ترین نمونه این اسلوب در احادیث امامتی، اشعار حسان بن ثابت است که پیشینه توجه متکلمان شیعه به آن بسیار کهن است. وی از شاعرانی است که در واقعه غدیر حضور داشته و پس از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله حدیث غدیر را بیان کرد، از ایشان اجازه خواست تا شعری را در این خصوص بسراید. متن اشعار و گفت‌وگوی او با پیامبر صلی الله علیه و آله از چند جهت در معناشناسی حدیث غدیر مؤثر است و نشان از آن دارد که برداشت مخاطب حاضر در دل شکل‌گیری حدیث، امامت بوده است. حسان این اشعار را با اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله سرود و آن حضرت در پاسخ اجازه او فرمود: «قل علی بركة الله» (ابن مردویه، ۱۴۲۴: ۱۲۱). نبی خدا صلی الله علیه و آله در برابر این اشعار رد و انکاری را بیان نکرد و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله به اجماع مسلمانان دلیل قطعی بر درست بودن آن است. رسول خدا صلی الله علیه و آله افزون بر تقریر، حسان را تحسین کرد و اشعار وی را حاصل کمک روح القدس خواند (سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۲۷۳/۱). حسان این اشعار را در مقابل عده زیادی از مسلمانان - که شیخین نیز در میان آنان حضور داشتند - سرود و هیچ‌یک از ایشان رد و انکاری را



بر آن نداشتند، بلکه نزد حضرت امیر علیه السلام رفته و به ایشان تبریک گفتند. بنابراین، از دیدگاه اصحاب نیز این اشعار مشیر به امامت و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و همین معنا و مفهوم را از اشعار حسان درک و فهم کرده اند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۱۵/۹).

نمونه دیگر، قیس بن سعد بن عباد از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و همراهان امیرمؤمنان علیه السلام در جمل، نهروان و صفین است که حکومت مصر را از طرف ایشان عهده دار بود و تا زمان شهادت از امام جدا نشد. تراجم نگاران او را به سخاوت، شرافت، شجاعت، سیادت، کرم و... یاد کرده اند. وی در صفین در مقابل امیرمؤمنان علیه السلام اشعاری را بر زبان آورد که محتوای آن حقانیت امامت امیرالمؤمنین علیه السلام بر او و دیگر انسان ها براساس قرآن و حدیث غدیر بوده است (سید رضی، ۱۴۰۶: ۴۳؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۲۷۴/۱). قیس در زمان کارزار با معاویه و در مقام دفاع از امامت و الزام دشمن، این اشعار را خواند؛ پس ناگزیر دلالت حدیث بر امامت نزد وی و دیگران روشن بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۲۳/۹).

۳-۳. قالب های هیجانی

در برخی گزارش ها، می توان فهم اصحاب را در قالب های هیجانی مانند تمنا و آرزو، عرض تبریک و شادباش، ستایش صاحب فضیلت، ابراز حسادت، تعجب و استبعاد پی جویی کرد. ممکن است بارزترین نمونه این دسته، عرض تبریک عمر یا شیخین پس از بیان حدیث غدیر باشد که در فصل های پیشین گذشت. مثال های دیگری نیز در روش علامه قابل مشاهده است که فهم پیشینیان در این قالب ها نمود یافته است:

الف) چنان که مشهور است پس از ایراد خطبه غدیر، عمر^۱ به امیرمؤمنان علیه السلام به جهت «مولا» شدن با عبارتی مانند: «هنیئاً لك يا ابن ابي طالب، أصبحت مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة» تبریک گفته است. این واقعه را ۲۶ تن از عالمان مشهور عامه از متقدمان تا متأخران ایشان نقل کرده اند. توضیح اهمیت استناد

۱. براساس برخی گزارش ها به همراه ابوبکر.

به این فراز از تاریخ آن است که رسول خدا ﷺ در دیگر مواضع پیش از غدیر نیز فضائل امیرمؤمنان علیه السلام را بیان کرده بود؛ اما چنین تبریکی تنها پس از ایراد خطبه غدیر گزارش شده است. از این رو می توان دریافت در غدیر جایگاه ویژه ای معرفی شده است که شیخین را بر تهنیت گویی واداشته است. اگر مراد از «مولا» محب، ناصر یا محبوب باشد، لازمه اش آن است که صرف محبوبیت یا... را بزرگ ترین فضیلت امیرمؤمنان علیه السلام بدانیم؛ حال آنکه بسیاری از فضائل حضرت که از سوی راویان ثقه و عامی نقل شده، مرتبه ای والاتر از مقام محبوبیت و... دارد. از این رو تنها گزینه قابل برداشت از مولا، ولایت تصرف است. این تقریر که «مقصود از مولا، محبوب است نه ولی متصرف، اما محبوبیتی ویژه و مطلق^۱ همچون محبوبیت رسول خدا ﷺ که موجب برانگیختن شیخین به گفتن شادباش شده است» نیز مقصود شیعه را نتیجه می دهد؛ زیرا چنین مقامی با عصمت و افضلیت تلازم دارد که این دو وصف، حق امامت را در وجود امیرمؤمنان علیه السلام منحصر می کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۱/۱۰).

ب) در گزارش خوارزمی، ابوبکر پس از شنیدن حدیث تشبیه امیرمؤمنان علیه السلام به پیامبران در صفاتی مانند علم و... به ایشان رو کرده و می گوید: «بخ بخ لک یا أبا الحسن، وأین مثلک یا أبا الحسن!» (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۹۰). معنای این گفته ابوبکر آن است که امیرمؤمنان علیه السلام در صفات یادشده با پیامبران هم رتبه بوده و این شرافت مخصوص ذات مقدس ایشان بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۵۸/۱۶).

ج) به گزارش مصادر متقدم، ابوظفیل عامر بن واثله از صحابه پیامبر ﷺ پس از شنیدن استشهاد امیرمؤمنان علیه السلام به حدیث غدیر دچار حالت استبعاد و استنکار شده و با شهادت زید بن ارقم بر راستی حدیث غدیر مواجه شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۵۶/۳۲؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). اگر مفاد حدیث غدیر محبوبیت یا محبت یا ناصریت امیرمؤمنان علیه السلام بود، قطعاً موجب شک و تردید ابوظفیل نمی گشت، از

۱. یعنی کسی که دوست داشتن تمام حالات و رفتار و کردارش بر بندگان بی هیچ قیدی واجب است.

این رو می توان گفت بی تردید وی از حدیث چیزی غیر از امامت برداشت نکرده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۸۱/۱۰).

د) در گزارش دیگری خلیفه دوم حدیث منزلت را به قدری فضیلت بزرگی می دانست که ورود آن را در حق خویش از دنیا و آنچه در آن است بهتر می شمرد و آرزو می کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۶۷/۴۲). با توجه به این نقل، نمی توان گفت برداشت عمر از حدیث منزلت خلافتی جزئی و محدود بوده است.

ه) مشابه همین متن از سعد بن ابی وقاص نیز حکایت شده است که وی آرزوی ورود حدیث منزلت را در حق خود داشته و آن را از دنیا و آنچه در آن است برتر می شمرده است (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۶۳/۱۳). از این رو، حدیث منزلت را باید فضیلت ویژه ای برای امیرمؤمنان علیه السلام تفسیر کرد که هیچ یک از صحابه به آن دست نیافته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۷۲/۱۱).

و) از نخستین اصحابی که فهم وی از حدیث طبر قابل پی جویی بوده، انس بن مالک است. وی در متن واقعه حضور داشته و روایتگر اصلی آن است. او در این ماجرا واکنش های گفتاری و رفتاری داشته که مجموع و حتی برخی از آن ها گویای دلالت حدیث بر احبیت مطلق و افضلیت و ناسازگار با حمل حدیث بر احبیت موردی و جزئی است. انس پس از شنیدن دعای رسول خدا صلی الله علیه و آله، دعا می کند تا یکی از انصار مصداق دعای نبوی قرار گرفته تا موجب شرافت قوم او شود. در همین راستا، وی سه مرتبه دروغ گفته و مانع ورود امیرمؤمنان علیه السلام می شود. در نقل دیگری انس دلیل این رفتار خود را حسد معرفی کرده است (لکهنوی، ۱۳۶: ۷۷/۱۳). بنابر گزارش عبّاد بن یعقوب رواجی (م ۲۵۰ ق) در المعرفة، انس از امیرالمؤمنین علیه السلام درخواست بخشش کرده و در مقابل، وعده بشارت به آن حضرت می دهد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۵/۴۲). مقصود وی از آن بشارت، دعایی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در حق ایشان کرده بود. بنابراین، انس بازگرداندن امیرمؤمنان علیه السلام را گناهی درخور استغفار و دعای نبوی را بشارت پنداشته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۸۳/۱۳).

ز) در تحریری از حدیث طیر مشوی که ابویعلی (م ۳۰۷ق) نقل کرده، عایشه و حفصه هریک پس از شنیدن این دعای نبوی که «اللّٰهُمَّ اِنتَنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلَّ مَعَى مِنْ هَذَا الطَّعَامِ» دعا می‌کرد مصداق «أَحَبُّ الخلق» پدران آن‌ها باشد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۷/۴۲). اگر منظور از «أَحَبُّ» محبوب‌ترین در هم‌غذایی و مسئله‌ای جزئی بود، این تمایل شدید عایشه و حفصه برای تحقق دعا در حق پدرانشان معقول نبود (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۹/۱۳).

ح) بنابر گزارش مصادر متقدم، عبدالله بن عمر گفته است: «به علی بن ابی طالب سه ویژگی داده شده که هریک از آنان نزد من بهتر است از دنیا و هرآنچه در آن است». وی در ادامه ازدواج با فاطمه زهرا (ع) ، ماجرای سد ابواب و دادن پرچم در جنگ خیبر را معرفی کرده است (موصلی، ۱۴۰۴: ۹: ۴۵۲؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۵۶۷/۲). بنابراین، حدیث سد ابواب و اعطای رایت نزد ابن عمر دلیل افضلیت امیرمؤمنان (ع) بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۲/۱۵).

۴. همسانی باور صحابه با محتوای حدیث

در برخی گزارش‌ها، باورهایی از صحابه نقل شده است که لزوماً در واکنش به متنی به خصوص ابراز نشده؛ اما در محتوا با حدیث نبوی هم‌سو بوده و بعضاً در استخدام واژگان نیز نزدیکی خود با متون حدیثی را حفظ کرده است. تأکید محتوای حدیث ضمن اعتقاداتی که به صحابه نسبت داده شده، برداشت شیعی از آن را تقویت کرده و شبهات را کنار می‌زند. افزون بر کارکرد این گزارش‌ها در فهم بهتر حدیث، اعتباربخشی به احادیث بوده که از عهده این نوشتار خارج است.

۴-۱. محبوب‌ترین مردمان نزد پیامبر (ص) در نگرش صحابه

افزون بر متن حدیث طیر، گزارش‌های دیگری موجود است که نشان می‌دهد اصحاب سرشناس رسول خدا (ص)، محبوب‌ترین افراد نزد ایشان را امیرمؤمنان (ع) می‌دانسته‌اند. فایده فقه‌الحدیثی شیوع این باور در آن طبقه این است که حدیث طیر مفید احبیت مطلق و غیرمقید به جهت خاصی بوده است:

(الف) ابوذر در مسجد نشسته بود و علی علیه السلام در مقابل وی نماز می خواند؛ مردی نزد وی آمد و گفت: ای اباذر، آیا محبوب ترین مردمان نزد خودت را به من معرفی نمی کنی؟ به خدا قسم می دانم که محبوب ترین مردم نزد تو، محبوب ترین ایشان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ابوذر گفت: بله؛ قسم به آن که جانم در دست اوست، محبوب ترین مردم نزد من محبوب ترین ایشان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ابوذر به امیرمؤمنان علیه السلام اشاره کرده و گفت: او آن شیخ است (خالد، ۱۴۱۰: ۲/۳۴۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۲/۲۶۵). مقصود اباذر در این گزارش غیر از محبوبیت بی قید و شرط نمی تواند باشد؛ چراکه در آن قرینه ای بر تخصیص احبّیت به «أحبّ فی الأکل» و مشابه آن وجود ندارد. هدف پرسشگر نیز سؤال از احبّ عام و مطلق بوده است؛ وگرنه سؤال از احبّ موردی و فی الجملة سؤالی مهممل و بی فایده بوده است. اگر مراد او احبّیت در جهت خاص بود، باید آن جهت را بیان می کرد. بر فرض آن که پرسشگر در ادای مقصود خود خطا کرده و قیدی که مد نظر داشته را بیان نکرده باشد، ابوذر با او مماشات کرده و پاسخ او را در مورد احبّ مطلق داده است.

(ب) حاکم نیشابوری با سندی که آن را «صحیح» شمرده، از عبدالله بن بریده از پدرش گزارش کرده است: «كان أحبّ النساء إلى رسول الله صلی الله علیه و آله فاطمة و من الرجال علی» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/۱۶۸).

(ج) چند گزارش متنوع از عایشه در دست است که وی محبوب ترین افراد نزد پیامبر صلی الله علیه و آله را علی بن ابی طالب علیه السلام معرفی کرده است. گنجی شافعی در گزارش مسندی که یکی از راویان آن ابن جریر طبری است از هانی بن یزید از عایشه نقل کرده که گفته است: «ما خلق الله خلقاً أحبّ إلى رسول الله صلی الله علیه و آله من علی بن أبی طالب» (گنجی، ۱۴۰۴: ۳۲۴). عمومیت «خلق» در گفتار منسوب به عایشه به جهت نکره در سیاق نفی شایسته توجه است.

برخی منابع ماجرای داخل شدن جمیع بن عُمر تیمی به همراه عمه یا مادرش بر عایشه و پرسش عمه یا مادر او از محبوب ترین مردمان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله را

گزارش کرده‌اند. در این نقل‌ها عایشه از میان زنان، حضرت فاطمه علیها السلام و از میان مردان علی علیه السلام را محبوب‌ترین افراد نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله دانسته است و فراوانی روزه گرفتن و شب‌زنده‌داری امیرمؤمنان علیه السلام و جان سپردن رسول خدا صلی الله علیه و آله در آغوش ایشان را شاهد این دیدگاه معرفی کرده است. ترمذی پس از نقل این گزارش سند آن را «حسن» خوانده است. بنابر گزارش حاکم که سند آن را «صحیح» شمرده، عایشه ادعای خود را همراه با قسم «والله» استوارتر ساخته است (ترمذی، ۱۹۹۶: ۱۷۷/۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۶۷/۳). در نقلی از عروۀ بن زبیر، وی پس از دریافت پاسخ از عایشه از او می‌پرسد: به چه دلیل بر او خروج کردی؟ عایشه در پاسخ، خروج خود را مانند ازدواج پدر و مادر عروه، تقدیر الهی می‌خواند (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۷).

از نعمان بن بشیر نقل شده است ابوبکر مشغول اجازه گرفتن برای ورود نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود که شنید عایشه با صدایی بلند سه مرتبه گفت: «والله لقد عرفت أنّ علیاً أحبّ إلیک من أبی». پس از آن ابوبکر وی را از بلند کردن صدا پرهیز داد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۷۲/۳۰؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۹۰). ابن حجر عسقلانی پس از نقل این گزارش از احمد، ابوداود و نسایی سند آن را «صحیح» خوانده است (عسقلانی، بی‌تا: ۲۷/۷؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۳/۹۶-۱۰۶).

۲-۴. شباهت امیرمؤمنان و هارون علیه السلام در شایستگی جانشینی در نگرش صحابه

الف) آروی دختر حارث بن عبدالمطلب در خطاب با معاویه ضمن سخنانی، ظلم و غصب خلافت از سوی خلفای سه‌گانه و بنی‌امیه را تبیین کرده و ایشان را به پیروان فرعون و گوساله‌پرستان و امیرمؤمنان علیه السلام را در استحقاق خلافت و مظلوم واقع شدن به هارون علیه السلام تشبیه کرده است. در پاسخ به وی، معاویه عاجز ماند؛ اما عمرو عاص زبان به اهانت گشود (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۵۷/۱). این گفت‌وگو نشان از آن دارد که تشبیه امیرالمؤمنین علیه السلام به هارون علیه السلام، چنان عمومیت دارد که بر تحقق ظلم نسبت به ایشان از ناحیه پیروان سامری و عجل این امت دلالت داشته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱/۸۰۴).

ب) در گزارش دیگری امام حسن علیه السلام در زمان رحلت، خطاب به امام حسین علیه السلام، امیرمؤمنان علیه السلام را شخصی معرفی کرده است که از زمان رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله تا زمان شورای شش نفره همواره به دنبال خلافت بودند و آن را حق خود می دانستند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۱/۱). چگونه می توان باور داشت حدیث منزلت - که اصحاب آن را در مواضع متعدد از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده بودند - دلیل بر سلب امامت و خلافت از امیرمؤمنان علیه السلام بوده باشد (چنان که دهلوی ادعا کرده) و با علم به این مسئله برخلاف کلام نبوی، خلافت را حق خود پنداشته باشد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۹۶/۱)؟

محتوای گزارشی متقدم از ماجرای شورا، از جهات متعددی بیانگر اعتقاد امیرمؤمنان علیه السلام به حقانیت خویش در امر امامت و بی اعتباری و نامشروعیت خلافت خلفای پیشین است؛ چنان که حضرت پس از بیعت عبدالرحمن بن عوف با عثمان به وی فرمود: «لیس هذا أول يوم تظاهروا علينا» و بعد از گفت و گو با عبدالرحمن، آیه «حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (بقره: ۲۳۵) را تلاوت کرد که به نزول عذاب اشاره دارد و با تعبیر «فصبر جميل»، آشکارا ظلمی را که در حق ایشان روا داشته شده بود فریاد زدند. همچنین در فراز دیگری پا گرفتن خلافت عثمان را بر پایه اهداف دنیوی شمردند. عبدالرحمن نیز بیانات حضرت را به عنوان تهدیدی برای حزب خویش تلقی کرده است (ابن شبه، ۱۳۹۹: ۹۲۴/۳؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۲/۵؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۴/۱).

ج) از دیگر افرادی که می توان از گفتار و رفتار وی برداشت کرد که از حدیث منزلت سلب خلافت نبوده است، عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله است. وی پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله به امیرمؤمنان علیه السلام پیشنهاد بیعت داد (ابن سعد، ۱۴۱۸: ۱۸۹/۲). بنابراین، اگر حدیث منزلت مایه سلب خلافت بود، چگونه عباس آن را نفهمید؟ و اگر فرض کنیم عباس به این مسئله توجه نداشت، چرا امیرمؤمنان علیه السلام او را آگاه نکرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۰/۱)؟

۴-۳. مرجعیت علمی انحصاری امیرمؤمنان علیه السلام در نگرش ابن عباس

در محاجّه ابن عباس و عایشه پس از جنگ جمل، ابن عباس امیرمؤمنان علیه السلام را باب مدینه علم نبی صلی الله علیه و آله خوانده است. از سخن وی می توان چنان دریافت که جایگاه باییت امیرالمؤمنین علیه السلام که در حدیث نبوی بیان شده است، شامل صحابه و معاصران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و کسانی که آن حضرت را درک نکرده بودند می شود (همان: ۲۷۹/۱۵).

۴-۴. همسانی اهل بیت علیهم السلام با پیامبران در نگرش مخالفان ایشان

به گزارش مبرّد (م ۲۸۵ق) مروان بن حکم که دشمن اهل بیت علیهم السلام است، مساوات امام حسن علیه السلام با پیامبران، بلکه افضلیت بر ایشان را انکار نکرده است (مبرّد، ۱۴۰۹: ۵۱۳/۱). بنابراین، اگر این باور از حدیث تشبیه استفاده شود، جای تعجب و انکار نیست (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۱۶).

۴-۵. مصداق عترت در نگرش ابوبکر

بنابر نقل دارقطنی، ابوبکر گفته است: «علی بن ابی طالب علیه السلام عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله است» (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۶۶/۹). ازاین رو، بنابر باور ابوبکر شمول حدیث ثقلین نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام تردیدناپذیر است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۳/۲۰).

۵. فهم صحابه از ساختارهای زبانی حدیث

با توجه به برخی گزارش ها که بازگوکننده گفت وگوهای شکل گرفته میان صحابه است، می توان فهم ایشان از ساختارها و ترکیب های عربی در دوران نخستین اسلام را ترسیم کرد. به طور مثال، می توان فهمید دریافت ایشان از ساختارهای لفظی و حتی فعلی تفضیل،^۱ برتری بخشی مطلق و بدون در نظر گرفتن قید و جهات غیرمعتنابه بوده است.

الف) آن گاه که ضَبّة بن محسن عنزی خطاب به عمر، وی را برتر از ابوبکر

۱. در خلال نمونه ها روشن تر خواهد شد.

خواند، خلیفه دوم گریه کرد و گفت: قسم به خدا یک شب و روز ابوبکر برتر از عمر است و سپس شواهد برتری ابوبکر را برشمرد (لالکائی، ۱۴۲۶: ۱۳۵۴/۷). اگر استعمال ساختار کلامی تفضیل در برتری در جهت خاص و بی ارزشی جایز بود، عمر از برتری خود منقلب نمی شد و چه بسا به برخی وجوه برتری خود استناد می کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۰/۱۳). اگر در داستان ضبّه بن محصن به کمی قبل تر بازگردیم، نکته دیگری آشکار می شود؛ ابوموسی اشعری در خطبه خوانی خود در بصره، پس از ثنای الهی و صلوات بر پیامبر ﷺ، برای عمر دعا می کرد. ضبّه بر وی خرده گرفته که چرا از ابوبکر یاد نکردی و عمر را بر وی برتری دادی؟! ابوموسی در نامه ای به عمر از ضبّه شکایت کرده و پس از این نامه بود که عمر، ضبّه را به مدینه فراخواند و پس از گفت و گو با وی در نامه دیگری ابوموسی را نکوهش کرد. برخورد ضبّه با ابوموسی نشانگر آن است که در دیدگاه وی، عملی که گویای تفضیل شخص مفضل بر افضل است نیز روا نیست. همچنین اگر برداشت تفضیل در جهت خاصی از رفتار ابوموسی روا بود، قطعاً عمر آن را به ضبّه یادآور شده و ابوموسی را سرزنش نمی کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۸/۱۳).

ب) عده ای نزد عمر آمده و وی را «خیر الناس» خطاب کردند. در میان افراد حاضر، عوف بن مالک این سخن ایشان را دروغ خوانده^۱ و ابوبکر را پس از رسول خدا ﷺ از عمر برتر معرفی کرد. در ادامه عمر نیز با عوف همراه شده و گفتار او را به همراه سوگند تأیید کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۴۱/۳۰). اگر سخن آن مردمان با در نظر گرفتن برخی وجوه درست بود، عمر و عوف ایشان را تکذیب نمی کردند.

ج) عمر برترین امت پس از پیامبر ﷺ را ابوبکر دانسته و پس از آن، هرکه را که سخن دیگری بگوید، به حد افترازننده تهدید کرده است (لالکائی، ۱۴۲۶: ۱۳۷۰/۷). همچنین براساس گزارش دیگری، عمر مردی را که وی را پس از پیامبر ﷺ «خیر الأئمة» خوانده بود با تازیانه می زد و برتری ابوبکر را به وی یادآور می شد (متقی هندی،

۱. تکذیب و تخطئه در میان افرادی که احیاناً همگی جزو صحابه و در نهایت تابعی بودند در این گزارش شایان توجه است.

۱۴۰۱: ۴۹۵/۱۲). عملکرد خلیفه دوم در این قضایا به خوبی بیانگر آن است که برداشت وی از تفضیلی که در کلام این اشخاص به کار رفته تفضیل مطلق و غیرمقید بوده است؛ وگرنه چنین برخورد تندی بی جا بود.

د) براساس گزارش ابواسماعیل ازدی (م ۱۷۰ ق) در پیکار «فحل»، معاذ بن جبل به مذاکره با افراد مقابل پرداخت و در بخش های پایانی این گفت وگو، ایشان معاذ را «أفضل أصحابك» خواندند. در این هنگام معاذ در مقام انکار برآمده، به خدا پناه برد و گفته ایشان را نادرست دانست (ازدی، ۱۸۵۴: ۱۰۰). توجه به این چند نمونه اخیر همانند دیگر گزارش ها گویای آن است که کاربرد ساختارهای تفضیل در میان اصحاب نشانگر برتری مطلق بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۸/۱۳-۷۲).

۶. نگاه صحابه به باورهای بنیادین امامت

بی تردید اثبات دیرینگی باور به کلیات امامت مانند ضرورت نصب الهی، افضلیت و عصمت امام خوانش های شیعی از احادیث امامتی را مستحکم تر می کند.^۱ یکی از آن قواعد کلی، به هم پیوستگی صفاتی مثل افضلیت و اعلمیت با خلافت بلا فصل است که باید ردپاهایی از باور به آن در دوران نخستین برجا مانده باشد. به طور مثال، یکی از پیش فرض ها در استناد به حدیث مدینه العلم برای اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه السلام، تلازم اعلمیت و شایستگی برای خلافت است. ازجمله دلایل اثبات این پیش فرض در روش علامه، استشهاد به شعری از عباس بن عبدالمطلب است. وی در این خصوص نوشته است:

ازجمله دلایل این معنا که اعلمیت موجب خلافت می باشد، اشعار بلاغی شاعر حضرت عباس، عم رسول صلی الله علیه و آله ما هبَّ القبول می باشد که آن را در وقتی که اهل سقیفه بیعت ابوبکر کرده بودند انشا نموده، و در آن اشعار به اعلمیت جناب امیرالمؤمنین علیه السلام بر احق بودن آن جناب به خلافت استدلال فرموده (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۱۴).

۱. البته اثبات این مهم پیش از این معمولاً با استدلال های عقلی همراه بوده است تا شاهدیابی تاریخی؛ شاید به همین جهت، نتوان نمونه های متعددی از آن را در روش علامه میرحامد حسین یافت.

مقدمه بسیار پراهمیت دیگر در استنباط امامت از احادیث، ارتباط افضلیت و امامت است؛ آن‌گاه که دهلوی این ارتباط را تکذیب کرده، علامه قدمت این اعتقاد را دوران صحابه و شیخین دانسته و عبارات ولی الله دهلوی را مستند خود قرار داده است (همان: ۱۵۷/۱۶).

۷. نگاه انتقادی به فهم صحابه

در روش علامه چنان نیست که در همه موارد، فهم صحابی از حدیث در معناشناسی آن دخیل دانسته شود، بلکه آن‌گاه که صحابی، تفسیری از حدیث ارائه داده که با دیگر شواهد متقن ناسازگار است، فهم وی به کنار نهاده شده و حتی ممکن است پس از بررسی ابعاد شخصیتی وی به تحریف‌گری متهم شود.

بنابر شماری از مصادر کهن، هنگامی که زید بن ارقم حدیث ثقلین را برای یزید بن حیان، حُصَین بن سَبره و عمرو بن مسلم روایت کرد، پس از پرسش حُصَین مبنی بر مصداق «اهل بیت»، معنای آن را توسعه داده و بر تمام کسانی که صدقه بر ایشان حرام است تطبیق داد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۱/۳۲). علامه که پیش‌تر مصادیق آن را براساس سخنان نورالدین سهودی (م ۹۱۱ق) بر اصحاب کسا منطبق دانسته، این تفسیر ناصواب را منشأ فریب‌خوردگی و فریب‌دادگی ابن تیمیه دانسته و آن را «انکار حق روشن و خود را به کوری زدن» خوانده است. به گفته میرحامد حسین این «تشویش و تحریف» از شخصیت زید بن ارقم دور از انتظار نیست. بعید نشمردن چنین واکنشی از زید به این دلیل است که آن زمان که امیرمؤمنان (ع) از وی برای بیان حدیث غدیر طلب شهادت کرد با بهانه واهی به کتمان حق رو آورد و در همین دنیا به سزای عمل خود رسید؛ پس اصلاً جای تعجب نیست که در مقابل پرسش حُصَین بن سَبره معنای حدیث را دگرگون کند.

شاهد دیگر این‌که همین حدیث نیز احتمالاً از تقطیع و پنهان‌کاری وی در امان نمانده است؛ زیرا محتوای حدیث برای بیان ماجرای غدیر است؛ اما مشهورترین فراز این حکایت که «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ» است در آن مشاهده نمی‌شود. از این رو،

گنجی شافعی با استناد به نزول آیه مباهله و تطهیر در حق اصحاب کسا، مصداق «اهل بیت» را ایشان دانسته و تفسیر زید را - علی رغم صحابی بودنش - ناپسند خوانده است (گنجی، ۱۴۰۴: ۵۴؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۱۷/۱۹).

توجه به فهم صحابه در دلالت سنجی در میان اندیشمندان سنی گاه صبغه ای افراطی به خود گرفته و نگاه ویژه و قدسی که در ادوار مختلف به شخصیت معنوی صحابه رسول خدا ﷺ داشته اند، موجب شده است تا احادیث امامت اهل بیت ﷺ را به گونه ای تحلیل کنند تا به فروگاهی جایگاه صحابی که به امامت یا فضائل امیرمؤمنان ﷺ باور نداشته یا با آن به مخالف برخاسته اند منجر نشود. تفتازانی پس از نقل حدیث غدیر و منزلت و تقریر استدلال شیعه نوشته است: «وترک عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة» (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۷۲/۵). وی در موضع دیگری با تعبیر «لو صحت ودلت، لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم» (همان: ۲۷۶/۵) از پذیرش دلالت روشن حدیث سر باز زده است.

در این میان، دهلوی ناخواسته تحلیل متفاوتی با این نگاه قدسی به صحابه ارائه داده است. وی پس از این که حدیث غدیر را بر معنای دوستی فروکاسته، در توجیه قرائن حالیه حدیث - که همگی معنای امامت را متعین می کند - ادعا کرده است که خطبه عمومی پیامبر ﷺ پس از شکایت برخی اصحاب از امیرمؤمنان ﷺ نزد ایشان بوده و رسول خدا ﷺ اگر دو سه نفر را از شکوه نهی می کرد، مخاطبان، توصیه به دوستی امیرمؤمنان ﷺ را برخاسته از رابطه خویشاوندی با ایشان تلقی می کردند. از این رو، سخنانی عمومی با آن اوصاف بیان نمودند.

علامه از این سخن اعتراف سودمندی را استخراج کرده است و آن این که صحابه احکام نبوی را حق و حقیقت نمی دانسته و ناشی از اهداف نفسانی می پنداشتند. آن گاه که صحابه در مقابل امر به محبت امیرمؤمنان ﷺ که دلایل بسیار متنوعی داشته و عامه نیز منکر آن نیستند گردن تسلیم فرود نیاورده و آن را به روابط شخصی پیامبر ﷺ مرتبط ساخته باشند، چگونه می توان مخالفت با

نصوص نبوی درباره امامت امیرمؤمنان (علیه السلام) را از ایشان دور پنداشت و ارتکاب معصیت را از ایشان نفی کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۶۳/۱۰: ۹)!

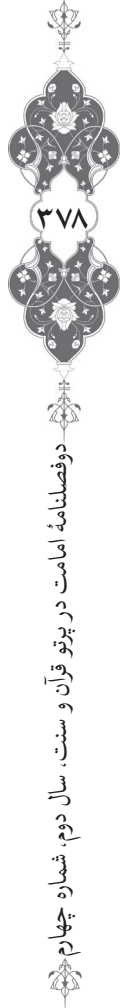
۸. نتیجه‌گیری

فهم صحابه از احادیث امامتی، یکی از قرائن ناپیوسته و نقش‌آفرین در فهم حدیث است که با دو نگاه در فقه‌الحدیث اهمیت می‌یابد؛ نخست بنابر روش‌های عمومی فهم متن و به‌ویژه معناشناسی تاریخی که تحلیل و برداشت مخاطبان اولیه متن را عنصری محوری در ارزیابی معنای آن می‌شمرد. دوم، بنابر بنیان‌های فکری اهل سنت که گفتارها و رفتارهای صحابه برای ایشان در گره‌گشایی از بسیاری از مسائل علمی نقش به‌خصوصی داشته و به‌سادگی از کنار آن نمی‌گذرند. در بررسی نمونه‌های استناد علامه میرحامد حسین به فهم صحابه چهارگونه استناد قابل پیگیری است که البته نگاه انتقادی به برخی فهم‌ها گونه پنجمی را تشکیل می‌دهد. این اسلوب‌ها که نباشده بر زیرساخت‌های فکری اهل سنت و مخصوصاً سلفیان است، به تحقیقات این متکلم امامی قوام بخشیده و می‌تواند نقشه راهی برای پژوهش‌های بین‌مذهبی در عرصه معناشناسی در سایر احادیث امامتی باشد که تا کنون از این زاویه بررسی نشده است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آجڑی، محمد بن الحسین (۱۴۲۰ق)، کتاب الشریعة، تحقیق عبد الله بن عمر دمیجی، ریاض: دارالوطن.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۳. ابن شبة، عمر بن شبة (۱۳۹۹ق)، تاریخ المدينة المنورة، تحقیق فہیم محمد شلتوت، جدہ: بی نا.
۴. ابن عبد الہادی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ق)، الصارم المُنکی فی الردّ علی السُّبکی، تحقیق عقیل بن محمد یمانی، بیروت: مؤسسة الريان.
۵. ابن مردويه، احمد بن موسى (۱۴۲۴ق)، مناقب علی بن أبی طالب و ما نزل من القرآن فی علی، تحقیق عبد الرزاق محمد حسین حرزالدین، قم: دار الحديث.
۶. ابن مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب أمير المؤمنين علی بن أبی طالب رضی اللہ عنہ، تحقیق أبو عبد الرحمن ترکی بن عبد الله الوادعی، صنعاء: دار الآثار.
۷. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ: مجمع الملك فهد.
۸. _____ (۱۴۲۰ق)، قاعدة جلیلة فی التوسّل والوسيلة، تحقیق عبد القادر ارناؤوط، ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.
۹. ابن دقیق العید، تقی الدین (۱۴۱۴ق)، إحکام الأحکام شرح عمدة الأحکام، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهرہ: مكتبة السّنة.
۱۰. ابن سعد، محمد (۱۴۱۸ق)، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۱. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، بیروت: دار الجیل.
۱۲. ابن عبد ربہ، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق)، العقد الفريد، تحقیق مفید محمد قمیحة و عبد المجید الترحینی، بیروت: دار الكتب العلمية.



١٣. ابن عربي، ابوبكر (١٤١٨ق)، عارضة الأخوذى بشرح صحيح الترمذى، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. ابن عساكر، على بن حسن (١٤١٥-١٤٢١ق)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمرو بن غرامة العمروى، بيروت: دارالفكر.
١٥. ابن قيم جوزى، محمد بن ابى بكر (١٤١١ق)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام ابراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. _____ (١٩٩٩م)، الروح فى الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٧. ابن حنبل، احمد ابو عبدالله (١٤٠٣ق)، فضائل الصحابة، تحقيق وصى الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٨. _____ (١٤٢١ق)، مسند، تحقيق تعدادى از محققان، بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٩. اصفهاني، احمد بن عبدالله (١٤٠٧ق)، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، تحقيق محمد امين الخانجى، بيروت: دار الكتاب العربى.
٢٠. بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٢٢ق)، صحيح البخارى، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة.
٢١. بلاذرى، احمد بن يحيى (١٤١٧ق)، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت: دار الفكر.
٢٢. بيهقى، احمد بن حسين (١٤٠٥ق)، القراءة خلف الإمام، تحقيق محمد السعيد بن بسيونى زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٣. تفتازانى، مسعود بن عمر (١٤١٢ق)، شرح المقاصد، تحقيق عبدالرحمن عميرة، قم: منشورات الشريف الرضى.
٢٤. جزائرى، صالح بن سعيد عومار (١٤٢٦ق)، فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحدثين، دبی: كلية الدراسات الإسلامية والعربية.
٢٥. حلبى، على بن ابراهيم (١٤٢٧ق)، السيرة الحلبية، تحقيق عبدالله محمد الخليلى،

بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٦. خلال، احمد بن محمد (١٤١٠ق)، السنّة، تحقيق عطية الزهراني، رياض: دارالراية.
٢٧. خوارزمي، موفق بن احمد (١٤١١ق)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
٢٨. دهلوي، عبدالحق بن سيف الدين (١٤٣٥ق)، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق تقى الدين ندوي، دمشق: دارالنوادر.
٢٩. دهلوي، عبدالعزيز (١٢٧١)، تحفة اثنا عشرية، دهلي: مطبع حسنى.
٣٠. سبط بن جوزي، يوسف بن قزاوغلى (١٤٢٦ق)، تذكرة الخواص من الأئمة بذكر خصائص الأئمة، تحقيق حسين تقى زاده، قم: مجمع عالمي أهل البيت عليه السلام.
٣١. سفاريني، محمد بن احمد (١٤٠٢ق)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها.
٣٢. سمعاني، منصور بن محمد (١٤١٨ق)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٣. سيوطي، عبد الرحمن بن ابى بكر (١٤١١ق)، الإزدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار، تحقيق على حسين البوّاب، بيروت ورياض: المكتب الإسلامى ودار الخانى.
٣٤. شاطبى، ابراهيم بن موسى (١٤١٧ق)، الموافقات، تحقيق ابو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، قاهره: دار ابن عفان.
٣٥. صلابى، على محمد (١٤٢٥ق)، أسمى المطالب فى سيرة أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، امارات: مكتبة الصحابة.
٣٦. طبرانى، سليمان بن احمد (بى تا)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى عبدالمجيد سلفى، قاهره: مكتبة ابن تيمية.
٣٧. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٠ق)، الإقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد، تهران: مكتبة جهلستون العامة ومدرستها.
٣٨. عسقلانى، احمد بن على (١٤٢٣ق)، لسان الميزان، تحقيق عبدالفتاح ابوغدة، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية.

۳۹. _____ (بی تا)، فتح الباری بشرح صحیح الإمام أبی عبد الله محمد بن إسماعیل البخاری، تحقیق عده ای از محققان، بی جا: المكتبة السلفية.
۴۰. علم الهدی، سید رضی محمد بن حسین (۱۴۰۶ق)، خصائص الأئمة عليهم السلام، تحقیق محمد هادی امینی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۱. _____ (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۲. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۴۳. عمیر، محمد بن عبد الرحمن (۲۰۱۴م)، «الضوابط المنهجية في فهم الحديث النبوي»، سلسلة دراسات عربية وإسلامية، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، ص ۳۳-۷۵.
۴۴. قرطبی، احمد بن عمر (۱۴۱۷ق)، المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم، تحقیق تعدادی از محققان، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب.
۴۵. فندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۳۷۵ش)، ینایع المودة لذی القربی، قم: دارالأسوه.
۴۶. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، دلیل النص بخر الغدير علی إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۴۷. گنجی، محمد بن یوسف (۱۴۰۴ق)، کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب عليه السلام، تحقیق محمد هادی امینی، تهران: دار احیاء تراث اهل البيت عليهم السلام.
۴۸. لالکائی، هبة الله بن الحسن (۱۴۲۶ق)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقیق احمد بن سعد بن حمدان الغامدی، الرياض: دار طيبة.
۴۹. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۶ش)، عبقات الأنوار فی إمامة أئمة الأطهار عليهم السلام، اصفهان: نشر کتابخانه امیرالمؤمنین عليه السلام.
۵۰. مبرد، محمد بن یزید (۱۴۰۹ق)، الکامل فی اللغة والأدب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۲. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، قم: دارالهجرة.

۵۳. مظفر، محمد حسن (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

۵۴. مقدسى، عبدالله بن احمد (۱۴۲۳ق)، روضة الناظر و جنة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الريان.

۵۵. مناوى، زين الدين محمد (۱۴۲۲ق)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت: دار الكتب العلمية.

۵۶. موحدیان عطار، على (۱۳۹۸)، روش شناسى دين پژوهى، قم: مركز بين المللى ترجمه و نشر المصطفى.

۵۷. موصلى، ابويعلى احمد بن على (۱۴۰۴ق)، مسند أبى يعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق و بيروت: دار المأمون للتراث.

۵۸. نساى، احمد بن شعيب (۱۴۰۶ق)، خصائص أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، تحقيق احمد ميرين البلوشى، كويت: مكتبة المعلا.

۵۹. نووى، يحيى بن شرف (۱۳۴۷ق)، صحيح مسلم بشرح النووى، قاهره: المطبعة المصرية.

۶۰. نيشابورى، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

۶۱. هيتمى، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة على أهل الرضى والضلال والزندقة، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالله التركى و كامل محمد الخراط، بيروت و رياض: مؤسسة الرسالة و دار الوطن.