بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصلنامهٔ علمی امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم/ شمارهٔ چهارم/ پاییز و زمستان ۱۴۰۴



صاحب امتیاز: موسسه معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سردبیر: حسن طارمی‌راد
جانشین سردبیر: محمدفرید انصاری
مدیر اجرایی: حسن رستمی
اعضای هیئت تحریریه
زهره اخوان مقدم
رضا برنجکار
منصور پهلوان
محمدتقی سبحانی
حسن طارمی‌راد
نهله غروی نائینی
سید رضا مودب
محمدعلی مهدوی‌راد
فتح‌الله نجارزادگان
علی نصیری
ویراستار: محمدمهدی حکیمیان
صفحه‌آرا: محبوب محسنی

قیمت دوفصلنامه: ۲۰۰ هزار تومان
تیراژ: ۵۰۰ جلد
آدرس: قم، خیابان بسیج، جنب کوچهٔ ۳۹، بنیاد بین‌المللی امامت
تلفن: ۳۳۵۵۳۶۵۷-۲۵-۹۸+
تارنمای دوفصلنامه: ipj.emamat.org
این دوفصلنامه با همکاری انجمن علمی امامت حوزه علمیه قم منتشر می‌شود.

بنیاد بین‌المللی امامت
Emamat International Foundation
مؤسسة الإمامة الدولية

انجمن علمی امامت حوزه علمیه

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه پذیرش مقالات

۱. تمامی فرایندهای مربوط به مقاله (اعم از ارسال، اطلاع از نتیجه ارزیابی و...) از طریق سامانهٔ دوفصلنامهٔ «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. فرستندهٔ 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 پایان‌نامهٔ تحصیلی یا طرح پژوهشی خاصی باشد، نویسنده موظف است در صفحهٔ 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 مقالهٔ 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. شیوهٔ استناددهی

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

استنادهای درون‌متنی:

لازم است ارجاعات درون‌متنی به شیوهٔ زیر ذکر گردد:

- **کتاب‌ها:** نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شمارهٔ جلد/ شمارهٔ صفحه. مثال: (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲۰/۴)
- **مجلات و نشریات:** نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شمارهٔ مسلسل نشریه/ شمارهٔ صفحه. مثال: (رحیمی، ۱۳۹۵: ۱۱/ ۴۶)
- **آیات قرآن کریم:** سوره، شمارهٔ آیه. مثال: (فرقان: ۵)

نکته: در ارجاعات درون متنی 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 شیوهٔ 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، شمارهٔ نشریه، شمارهٔ صفحات.

  مثال: عابدی و میرباقری، مریم و سید محسن، (۱۴۰۲)، « واکاوی ولایت تکوینی و آثار مترتب بر آن در انگاره شیعی»، نشریهٔ پژوهش دینی، شمارهٔ ۴۶، ص ۸۳-۱۰۸.

فهرست مطالب

۷ **نخستین شیعه‌ها و نخستین اندیشه‌ها؛ پیشینه‌ای از اندیشهٔ امامت در نیم‌قرن نخست اسلام**
کریم مؤمنی

۴۵ **پژوهشی در اصالت «معرفت فطری نسبت به امام و نبی» در پرتو روایات تفسیری**
محمدداوود زارع مهرجردی/ محمدتقی سبحانی

۸۳ **تبیین و تحلیل اندیشه‌های معلی بن خنیس در باب امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام**
امید شیرینی

۱۰۵ **بررسی راه‌های تعیین امام در اندیشهٔ مذاهب اسلامی با تأکید بر نقد نظریهٔ اختیار**
سیدحسن موسوی اصل/ حامد مقدم

۱۳۳ **برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ مفید رحمه‌الله**
علی بدرلو

۱۶۵ **ادلهٔ برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ صدوق رحمه‌الله**
مصطفی احمدی‌منش

۱۸۷ **تحلیل ریشه‌ها و عوامل منفی‌نگری نسبت به برائت شیعی در اندیشهٔ سلفی‌گرایان ایرانی**
سید محمدمهدی موسوی

۲۱۷ **مدخل پرونده علمی؛ درآمدی بر روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار**

۲۲۷ **روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار**
محمد عشایری منفرد/ سید محمدمهدی زیدی

۲۵۱ **روش‌شناسی علامه میرحامدحسین در اثبات صحت احادیث امامت**
علی‌اصغر پارسامقدم

۲۸۷ **روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات وثاقت راویان**
سید حسن متهجد عسکری/ علی‌اصغر پارسامقدم

۳۲۱ **روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه**
سید حسن سیادتی

۳۵۱ **روش‌شناسی علامه میرحامدحسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث**
علیرضا قائمی‌نیا/ محمدمهدی دلیر

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

Karim Momeni[1]

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

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

* 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 Our'ān and Sunnah,* 2(4), p.7-43.

doi 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 اندیشهٔ امامت در نیم‌قرن نخست اسلام*

کریم مؤمنی[1]

مقالــه پژوهشــی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴
نــاشــر: بنیــاد بین‌المللی امــامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵
بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵

© نویسندگان

چکیده

قرن نخست اسلام و به‌خصوص نیمهٔ اول آن، به‌عنوان دوره‌ای ویژه، نخستین خاستگاه اندیشهٔ 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 به‌صورت نظری شرح و تبیین داده شده که این، خود یکی از عواملی است که باعث تردید برخی در اصالت مؤلفه‌های اعتقادی نظریهٔ امامت امامیه در قرن نخست شده است. در این نوشتار با رویکرد تاریخِ 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 ممیزه‌های فکری و اعتقادی خاص شناخته می‌شدند و علاوه بر اعتقاد به جایگاه «امامتِ» اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌دانستند. افزون بر این نشان داده شده که پایه‌گذاری جامعهٔ

---

* استناد به این مقاله: مؤمنی، کریم، (۱۴۰۴)، نخستین شیعه‌ها و نخستین اندیشه‌ها؛ پیشینه‌ای از اندیشهٔ امامت در نیم‌قرن نخست اسلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۷-۴۳.
10.22034/emamah.2026.564616.1096 doi

۱. استادیار، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
mominik110@gmail.com

شیعی بر پایهٔ این باورهای اساسی، در همان زمان و با محوریت اهل‌بیت پیامبرﷺ و تبلیغ و پیروی اصحاب خاص آنان صورت گرفته است.

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

۱. مقدمه

قرن نخست اسلام و به‌خصوص وقایع نیمهٔ 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. به‌طوری که می‌توان گفت پیشینه و سنگ‌بنای اغلب افکار و آرای فعلی جوامع اسلامی، مبتنی بر اتفاقات و آرایی است که در آن زمان مطرح بوده است. ازاین‌رو، دقت و واکاوی آرای افراد و گروه‌ها و اتفاقات این دورهٔ خاص و تحقیق دربارهٔ چنین دوره‌ای از تاریخ اسلام، اهمیت ویژه‌ای دارد. با توجه به این‌که اولین اختلاف بین مسلمانان پس از رحلت پیامبر اسلامﷺ، مسئلهٔ «امامت» بوده است (مقدسی، 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 به‌عنوان یکی از مذاهب اصلی اسلام و بررسی حوادث و عواملی که در شکل‌گیری باورهای اساسی این مذهب نقش داشته‌اند، اهمیت دارد. از سوی دیگر، دربارهٔ پیدایش مذهب شیعه، نظریه‌های مختلفی بیان شده است. برخی معتقدند پیدایش شیعه و افرادی با این عنوان در همان زمان پیامبرﷺ بوده است (رازی، بی‌تا:۸۳/۲)؛ چنان‌که شیعیان، خود تاریخ پیدایش شیعه را هم‌زمان با اسلام دانسته‌اند. برخی دیگر پیشینهٔ این مذهب را به زمان رحلت پیامبرﷺ و ماجرای وصیت و درخواست ایشان، هنگام مریضی منجر به وفات ایشان دانسته‌اند (اشعری، بی‌تا: ۳۹/۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۴: ۲۳/۱) و برخی نیز پیشینهٔ شیعه را در دوران عثمان و پس از او در دههٔ سوم بعد از پیامبرﷺ بیان کرده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۹۵/۲). در این میان، نظریاتی وجود دارد که بیان می‌دارد پیشینه و ریشهٔ اندیشه‌های فعلی امامیه،

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

برخی ردیه‌نگاران نیز باورهایی مانند قول به امامت منصوصهٔ علی و اهل‌بیت علیهم‌السلام، وصایت، خلیفة الله و خلیفة الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله بودن آنان و باورهایی مثل نصب الهی، علم ویژه، افضلیت و عصمت آنان از گناه، سهو و خطا و برائت از اصحابی را که پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مرتد گشتند به هشام بن حکم در قرن دوم نسبت داده‌اند (ملطی، ۱۴۱۸: ۲۵/۱). برخی نیز پیدایش شیعهٔ امامیه و مؤلفه‌های اصیل اعتقادی آن را ساخته و پرداختهٔ برخی غلات و مفوّضه در قرن‌های دوم و سوم به بعد، قلمداد کرده و بیان کرده‌اند نظریهٔ 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). ازاین‌رو اصالت باورهای یادشده دربارهٔ اهل‌بیت 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؛ برقعی، بی‌تا: ۴۰۸).

بااین‌حال 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 غالبا 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 رجالی قرن‌های 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 به‌صورت تئوری و نظری، همین عوامل باعث تردید عده‌ای در اصالت مؤلفه‌های اعتقادی

نظریهٔ امامتِ امامیهٔ فعلی در قرن‌های نخست و به‌خصوص قرن اول شده است.

ازاین‌رو، نگارنده در این مقاله با رویکرد تاریخ کلامی و روش نقلی و تحلیل تاریخی، برآن است مؤلفه‌های اساسی نظریهٔ امامتی امامیه را که قِوام 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؛ اولا آیا در قرن نخست و به‌خصوص نیمهٔ اول آن، فرد یا افرادی با اندیشه‌ها و ممیزه‌های اعتقادی امامیهٔ فعلی وجود داشته است؟ ثانیا به فرض وجود چنین کسانی، باورهای اساسی آنان چه بوده و حدود و ویژگی‌های اصلی اندیشهٔ امامتی که شیعیان نخستین برای امامتِ ائمه علیهم‌السلام قائل بوده‌اند چه اموری بوده است؟ ثالثا بین اندیشهٔ امامتی شیعیان آن زمان و نظریهٔ 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 اساسا فرد یا گروهی با عنوان «شیعه» یا عنوان‌های مشابه دیگر که نشانگر «تشیع» با ممیزه‌ها و شاخصه‌های فکری و عقیدتی شیعیان فعلی باشد، در سدهٔ 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؟

۲-۱. شیعه و رافضه

ابن‌خلدون (م ۸۰۸ق) کسانی را که در صدر اسلام با نام و عنوان «شیعهٔ علی بن ابی‌طالب» شناخته شده بوده‌اند، نام برده و در این‌باره می‌نویسد: «جمعی از صحابه، شیعهٔ علی بودند و او را سزاوارتر از دیگران به خلافت می‌دانستند» (ابن‌خلدون، ۱۹۸۴: ۲۱۵/۳).

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

من شیعة علی[علیه‌السلام]» و با این عنوان در همان زمان‌ها معروف و شناخته شده بودند. افرادی مانند سلمان فارسی، ابی‌ذر غفاری، مقداد بن الأسود، عمار بن یاسر (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۳)، ابوایوب انصاری (منقری، ۱۴۰۴: ۳۶۶/۱)، مالک بن الحارث النخعی الأشتر (عینی، بی‌تا: ۶/۵)، کمیل بن زیاد النخعی (ذهبی، ۱۴۰۷: ۹۱۶/۵)، حجر بن عدی، عمرو بن حمق (کلبی، بی‌تا: ۲۹/۱)، ابی‌الطفیل عامر بن واثله (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷: ۲۳۱/۶)، سلیمان بن صرد بن جون (رئیس توابین) (ابن‌حزم، ۱۴۲۴: ۲۳۸/۱)، کدیر الضبی (عسقلانی، ۱۴۰۶: ۴۸۶/۴)، بنوصوحان (صعصعة بن صوحان، زید بن صوحان و شیخان بن صوحان) (جاحظ، بی‌تا: ۶۶/۱ و دیگران)، ابوعبدالله الجدلی، عدی بن حاتم الطائی، اصبغ بن نباته (ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۲۸/۶)، ابوطریف والمثنی بن مخربة العبدی (بلاذری، بی‌تا: ۲۸۸/۱)، عبد خیر بن یزید الخیوانی (ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۲۱/۶)، سعید بن وهب الهمدانی الخیوانی الکوفی از بزرگان اصحاب علی علیه‌السلام (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۸۰/۴)، أبوالأسود الدؤلی (اصفهانی، بی‌تا: ۳۴۶/۱۲). ابن‌قتیبه دینوری و برخی دیگر از تاریخ‌نگاران متقدم اهل‌سنت، اسامی افرادی را به‌عنوان «أسماء الغالیة من الرافضة» ذکر کرده‌اند و افراد دیگری را مانند حارث اعور، عطیه عوفی، حبّة بن جوین عرنی (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷: ۵۳۷/۱؛ ابن‌سعد، بی‌تا: ۱۷۷/۶) و ابراهیم نخعی با عنوان «الشیعة» نام می‌برند. ابن‌قتیبه سپس نام بیش از چهل نفر از تابعان را به‌عنوان «شیعه» ذکر نموده است (دینوری، بی‌تا: ۶۲۴/۱).

مقدسی (م ۵۰۷ق) شیعیان را به چند دسته تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

> سه دسته از آنان در همان زمان حیات علی علیه‌السلام بودند که فرقه‌ای از آنان که جملهٔ امور را اختصاص به او و موالات او می‌دانستند، اینان عمار یاسر، سلمان، مقداد، جابر، ابوذر غفاری، عبدالله بن عباس و جریر بن عبدالله بجلی و دحیة بن خلیفه کلبی و نظیر اینان از صحابه است... . گمان غیر حق در مورد آنان نمی‌رود و جایی برای طعن بر آنان نیست و فرقهٔ دیگر که مقدار قلیلی غلو داشته‌اند نسبت به عثمان، ولی کمی مایل به شیخین بوده‌اند، اینان عمرو بن حمق، مالک اشتر، محمد

بـن ابی‌بکـر، اینان در این حد که علی علیه‌السلام را ولـی امر بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌دانسـتند و در همه‌جا صاحب ایشـان بوده که در زمان ابوبکر و عمر و عثمـان همیـن مقـدار را اظهار می‌کردنـد، و فرقهٔ دیگر که غلو شـدید داشتند اینان اصحاب عبدالله بن سبا بودند که آنان را سبئیه می‌گفتند که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را خالق و رازق و ممیت و محیی می‌دانستند (مقدسی، بی‌تا: ۱۲۴/۵).

همچنین نوشته است:

پس از شهادت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، شیعیان متفرق شدند و فرقه‌ای از آنان که امامیه است و اکثریت آنان را تشکیل می‌دهد عقایدی چون قول بـه دوازده امـام و این‌که علی علیه‌السلام علم دارد به هرآنچه مردم به آن محتاج هستند و عصمت از گناه و سهو و خطا و غلط و معتقد به ارتداد مردم پـس از پیامبـر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌جز چنـد نفر از آنان مانند سـلمان و مقداد و ابوذر و جابـر و عبـدالله بـن عبـاس و عمـار و انتظار خـروج ثانی عشـر و قیام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و قول به تقیه، از عقاید شاخص آنان است (همان).

با بررسی آثار و گزارش‌های رسیده از این افراد می‌توان اثبات کرد این‌گونه نبوده است کـه همراهی این شـیعیان بـا امیرالمؤمنین علیه‌السلام فقط در برخی امور سیاسـی و جنگ‌هـا بوده باشـد، بلکـه علاوه بـر حمایت‌هـا و همراهی‌های مداوم ایـن افراد با علی بـن ابی‌طالـب و اهل‌بیـت علیهم‌السلام، اینـان بـا یکدیگر عقاید مشـترک و با سـایران عقایـد متمایزی داشـته‌اند و به اصطلاح، اینان «شـیعهٔ اعتقـادی» بوده‌اند. یکی از ویژگی‌های آشکار این افراد، داشتن مودّت و محبت شدید نسبت به امیرالمؤمنین و اهل‌بیـت علیهم‌السلام بـوده اسـت؛ به‌گونه‌ای کـه وقتـی معاویـه از ابوالطفیـل سـؤال کـرد علی علیه‌السلام را چگونه دوسـت داری، پاسـخ داد: «همانند حبّ مادر موسی نسبت به موسی و از خداوند به‌خاطر کوتاهی در حق او شـکوه می‌کنم» (ذهبی، ۱۴۰۷: ۴۶۹/۳).

از سوی دیگـر در کتاب‌هـای حدیثی، تاریخـی و رجالی اهل‌سـنت، گاهـی افـرادی از شـیعه بـا عنوان «روافض» یا «رافضی» یاد شـده اسـت. ابن‌منظور 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 به‌همراه شما با مخالفان بجنگیم؛ اما او از چنین کاری ابا کرد و آنان نیز زید را ترک کردند و به آنان رافضه گفتند (ابن‌منظور، بی‌تا: ۱۵۷/۷). در عین حال مشاهده می‌شود برخی از زیدیه با عنوان «أقلّ الرافضة غلواً» یاد کرده‌اند (ابن‌قتیبه، بی‌تا: ۶۲۲/۱) و به بعضی از اصحاب که پیش از ماجرای زید بوده‌اند نیز این عنوان داده شده است که به‌عنوان اصحاب علی علیه‌السلام 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 اهل‌سنت، 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 علیه‌السلام را بر دیگران و ازجمله شیخین برتر بداند رافضی است، پس باید افرادی از صحابهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مانند ابی‌ایوب خالد بن زید انصاری، سلمان، ابوذر، مقداد، خبّاب، جابر، ابی‌سعید خدری و زید بن ارقم که علی علیه‌السلام را بر غیر او برتری می‌دادند (منقری، بی‌تا: ۳۶۶/۱) نیز رافضی بوده باشند. ابویوسف فسوی (م ۳۴۷ق) اصحابی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام مانند رشید هجری و حبة عرنی، اصبغ 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 علیه‌السلام و همچنین امام صادق علیه‌السلام را «صاحب الرافضة» نامیده‌اند (سدوسی، بی‌تا: ۴/۱).

ابن‌قتیبه، جابر جعفی و زرارة بن اعین را از رافضه دانسته است (دینوری، بی‌تا: ۶۲۲/۱). وی در بیان اسامی رافضه اشخاصی مانند ابوالطفیل، صحابی پیامبر و امیرالمؤمنین علیهماالسلام 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 علیه‌السلام بود و در قیام انتقام‌جویانهٔ مختار، از قاتلان امام حسین علیه‌السلام با او بود و به رجعت ایمان داشت (دینوری، بی‌تا: ۳۴۱/۱). همچنین او از شعرای صحابه و شخصی حاضرجواب بود و او را «متشیع فی علی» معرفی می‌کردند که امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بر دیگران برتری می‌داد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۹۷/۴). او مواجهه‌هایی با معاویه در دفاع از امیرالمؤمنین علیه‌السلام داشته است (ضبی، بی‌تا: ۵۵/۱).

ابن‌عبدربه (م ۳۲۸ق) 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 علیهم‌السلام 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 شیوهٔ طلاق و نکاح، نظرات متفاوتی داشتند (ابن‌عبدربه، ۱۴۲۰: ۲۳۴/۲).

دربارهٔ برخی اصحاب نیز تعبیر «شیعی غالٍ» یا «من غلاة الشیعة» به کار رفته است (ذهبی، ۱۹۹۵: ۹۳/۲). حبّة بن جوین عرنی یکی از اصحاب علی علیه‌السلام است که در همهٔ مشاهد همراه ایشان بود و برخی نیز او را از اصحاب پیامبر ﷺ دانسته (ابن‌اثیر، 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 حبّ علی و بغض نواصب؛ اما اگر کسی به سببی متعرّض یکی از صحابه گردد او شیعی غالی است و از او تبری می‌جوییم (ذهبی، ۱۴۰۷: ۳۳۸/۱۴).

این مطلب نشان می‌دهد کسانی از اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام که به آنان شیعه غالی گفته شده است، ازاین‌رو بوده که آنان مخالفان امیرالمؤمنین و اهل‌بیت علیهم‌السلام از میان اصحاب را تخطئه و مخالفت و برائت از آنان را ابراز می‌کردند؛ چنان‌که ذهبی می‌نویسد:

> شیعهٔ 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: ۱۳۱/۱).

ابن‌حجر عسقلانی تشیع را در عرف متقدمان، کسانی می‌داند که علی علیه‌السلام 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 علیه‌السلام افضلِ خلق بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است (یعنی عده‌ای از شیعیان به برتری و تفضیل علی علیه‌السلام بر همگان و ازجمله شیخین قائل بوده‌اند)؛ اما ابن‌حجر تشیع را در عرف متأخران «رفض محض» دانسته و آنان را «رافضی غالی» خوانده است (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱). بنابراین، ویژگی‌هایی که برای رافضه گفته شده، برای کسانی که شیعه یا شیعهٔ غالی خوانده شده‌اند نیز وجود داشته است.

۲-۱. سبئیه

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

> فرقهٔ دیگر که غلو شدید داشته، اینان اصحاب عبدالله بن سبا بودند که آنان را سبئیه می‌گفتند که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را خالق و رازق و ممیت و محیی می‌دانستند (مقدسی، بی‌تا: ۱۲۴/۵).

ابوالحسن ملطی، سبئیه را به چهار گروه تقسیم می‌کند و معتقد است:

> یک گروه از آنان قائل به خالق و باری بودن علی علیه‌السلام و او را حی لایموت

می‌دانستند که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام آنان را سوزاند. گروه دوم قائل به این‌که علی علیه‌السلام نمرده است و در ابرها است و گروه سوم قائل به موت علی علیه‌السلام ولکن رجعت او قبل از قیامت بودند و گروه چهارم قائل به امامت محمد بن علی و صاحب‌الزمان بودن او شدند. ولی قول مشترک همهٔ آنان قول به بدا برای خداوند است (ملطی، ۱۴۱۸: ۱۹/۱).

نوبختی معتقد است سبئیه و اصحاب او را «أَوَّلُ مَن قَالَ بِالغُلُوِّ» معرفی کرده و در مورد او می‌نویسد:

او از کسانی است که اظهار طعن و برائت علیه ابوبکر و عمر و عثمان کرد و او را اولین کسی می‌داند که قول به وجوب امامت علی علیه‌السلام را آشکارا اعلام کرد و همچنین برائت از اعدای ایشان را اظهار و علنی نمود. ... وقتی علی علیه‌السلام قصد داشت عبدالله بن سبا را به قتل برساند، عده‌ای از مردم صیحه و فریاد برآوردند که آیا می‌خواهی کسی را بکشی که مردم را دعوت به حبّ شما اهل‌بیت[علیهم‌السلام] و ولایت تو و برائت از دشمنان تو می‌نماید؟! سپس علی علیه‌السلام او را به مدائن تبعید کرد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۱۸-۲۳).

این گزارش به‌خوبی نشان می‌دهد مردمی که با تعبیر «صاح الناس» از آنان یاد شده است، به قتل ابن‌سبا راضی نبودند و عقایدی از او را مانند داشتن ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام و برائت از دشمنان علی علیه‌السلام صحیح و مورد تأیید خود دانسته و چنین عقایدی را مصداق غلوّ نمی‌دانستند. دینوری برخی رافضه را نیز به عبدالله بن سبا منسوب دانسته و از آن‌ها به‌خاطر اعتقاد به ربوبیت علی علیه‌السلام، با عنوان «أَوَّلُ مَن كَفَرَ مِن الرَّافِضَةِ» یاد می‌کند (دینوری، بی‌تا: ۶۲۲/۱). وی در دوره‌های بعد فرقه‌های مغیریه (اصحاب مغیرة بن سعید) را به‌خاطر داشتن اعتقاد «لَو شَاءَ عَلِيٌّ لَأَحيَا عَادًا وَثَمُودَ وَالقُرُونَ بَينَهُمَا؛ اگر علی بخواهد قوم‌های عاد و ثمود و قرون بین آن‌ها را زنده می‌نماید» را از سبئیهٔ رافضه دانسته است (همان).

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد بی‌شک عبدالله بن سبا عقاید غلوآمیزی داشته است؛ اما بعدها به عده‌ای از شیعیان اعتقادی که تمایزهای فکری و

عقیدتی خویش را در زمان حکومت علی علیه‌السلام ابراز کردند لقب «سبئی» داده و با هدف تخطئه و تحقیر شیعیان علی علیه‌السلام این مسئله را رواج داد (ر.ک: زکی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۵۵/۶۳). چنان‌که بیان شد، برخی عقاید منسوب به سبئیه، به آن‌ها اختصاص نداشته و بین همهٔ شیعیان و حتی آنان که به رفض و غلو متهم نشده‌اند نیز وجود داشته است. به‌عنوان مثال، طعن بر خلفا و برائت از برخی کارهای آنان فقط به عبدالله بن سبا و طرف‌داران او منسوب نبوده است، بلکه برخی دیگر از اصحاب مانند ابوذر که به شیعهٔ علی معروف بودند، سخن به طعن علیه خلفا می‌گشودند و سنت‌هایی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را که به دست آنان تغییر یافته بود، در بین مردم فریاد می‌کشیدند؛ به‌گونه‌ای که در مسجد، مردم گرد آنان می‌نشستند و این سخنان را می‌شنیدند (یعقوبی، بی‌تا: ۱۷۱/۲؛ بلاذری، بی‌تا: ۲۷۷/۲).

بنابر گزارشی که طبری از واقدی (م ۲۰۷ق) نقل می‌کند، عبدالله بن سبا در حجاز، عراق، کوفه و مصر هم‌فکرانی داشت؛ ازجمله اعتقاد به رجعت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله همانند رجعت عیسی علیه‌السلام و اعتقاد به این‌که هر نبی باید وصی‌ای داشته باشد و علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام وصی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و خاتم اوصیا است؛ منکران وصایت علی علیه‌السلام ظالم‌ترین افراد بوده که حق او را تضییع کرده و امر امت را به دست گرفته‌اند و این افراد علیه امرا و ولات امر سخن می‌گفتند و مکاتبه‌های سرّی و پنهانی با یکدیگر داشتند و در آن، مردم را به تظاهر امر به معروف و نهی از منکر علیه امرا دعوت می‌کردند (طبری، بی‌تا: ۶۴۷/۲).

اگرچه با تحقیق و بررسی بیشتر دربارهٔ چنین گفتاری روشن می‌شود اعطای چنین نفوذ و نقش محوری به ابن‌سبا و منسوب نمودن این اعتقادها به ایشان گزاف است؛ اما می‌توان گفت چنین عقایدی در بین افرادی که به آنان عنوان شیعی، رافضی، غالٍ فی التشیع، سبئی و اصحاب علی داده‌اند مشترک بوده است. چنان‌که مشاهده می‌شود، یکی از عقاید متمایز شیعیان در آن زمان نیز اعتقاد به «رجعت» بوده است. ابوالطفیل عامر بن واثله همواره به رجعت ایمان داشت (دینوری، بی‌تا: ۳۴۱/۱). ابوالطفیل به‌شدت 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 علیه‌السلام 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، بی‌تا: 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، بی‌تا: ۲۰/۱) و عکرمه. چنان‌که ابن‌سعد می‌گوید: «برخی گفته‌اند که عکرمه (م ۱۰۵ق) شیعی است و به رجعت ایمان داشت» (ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۹۲/۵).

در مجموع، طبق نقل‌ها و گزارش‌ها، بین تمام کسانی که شیعی، رافضی، غالٍ فی التشیع و حتی سبئی نام گرفته بودند -هرچند ایشان دارای برخی عقاید خاص و بعضا غلوآمیز بوده که خود حضرت و شیعیان نیز با آن عقاید موافق نبوده و او را از جامعهٔ 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 «شیعهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و مودت آنان، برتری علی علیه‌السلام بر دیگران، برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام، رجعت، بدا و...- شناخته شده بودند. چنان‌که برخی گزارش‌ها از اوایل قرن دوم (حدود سال ۱۳۰ق) نیز بر همین مطلب دلالت دارد؛ به‌عنوان نمونه، یکی از سران «حروریّه» (خوارج اباضیّه) با نام ابوحمزه مختار بن عوف ازدی سلیمی در سخنرانی‌اش در مدینه، به قصدِ 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، مسئلهٔ شرایط و ویژگی‌های امام و رهبر جامعه بوده است. شیعهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و مردمان آن زمان دربارهٔ 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 عقیدهٔ اهل‌سنت 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، نخستین‌بار 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 قبیلهٔ 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 دشمنانت پیروز کرد آیا امر (رهبری جامعه) پس از خودت را به ما واگذار

می‌کنی»؟ پیامبر ﷺ با عبارت «الأَمرُ إِلَي اللهِ يَضَعُهُ حَيثُ يَشَاءُ» فرمود: «امر رهبری امت پس از من، دست خداوند است و هرجا خود بخواهد آن را قرار خواهد داد» (ابن‌هشام، ۱۴۱۱: ۲۷۲/۲). چنین گزارشی نشان می‌دهد مسئلهٔ امامت و رهبری الهی جامعه پس از پیامبر ﷺ در همان ابتدای دعوت و در زمان حضور ایشان برای مردم و جامعهٔ 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 ادلهٔ نقلی و روایات نبوی -که شیعیان امامیه به‌تفصیل در کتاب‌های کلامی، حدیثی، تفسیری و تاریخی خود برای اثبات امامت الهی علی بن ابی‌طالب و امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام، به آن‌ها استشهاد کرده‌اند- همگی به‌وضوح قول و عقیده به نصب الهی را اثبات می‌کند. مانند آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵)، آیهٔ اکمال (مائده: ۳)، آیهٔ ابلاغ (مائده: ۶۷) و... و شأن نزول‌های آن‌ها. همچنین حدیث غدیر (امینی، بی‌تا: ۱۹۶/۱)، حدیث منزلت (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۳۵۹/۱۳)، حدیث ولایت (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳۰۵۳/۱)، حدیث ثقلین (نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۰/۱۵) یا خلیفتَین (ابن ابی‌شیبه، 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 «لا يَضُرُّهم مَن خَذلَهم» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۵۴/۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲) 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. براین‌اساس، این جایگاه به جعل و عطای الهی است نه از شئونات و اختیارات مردم.

امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام و اصحاب آنان نیز با بیان عنوانِ نصب، به این ویژگی اشاره کرده‌اند. در مناشده‌ای که علی علیه‌السلام با خوارج داشت و ابن‌عباس را به ابلاغ آن مأمور کرد، به منصوب بودن خویش از طرف خداوند به‌عنوان عَلَم و نشانهٔ

هدایت همانند کعبه با عبارت: «لِأَنَّ اللَّهَ تعالی ... نَصَبَنِی عَلَماً...». 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 ذریهٔ ایشان از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در غدیر به‌عنوان امام و خلیفه تصریح کرد و هفتاد نفر از بدریّان و مهاجران به صدق این مدعا شهادت دادند» (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۵۷/۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۹). ایشان در جای دیگر به «نصب پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در غدیرخم به امر خداوند با عبارت «نَصْبَ رَسُولِ اللَّهِ إِیای [یوْمَ] غَدِیرِ خُمٍّ 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 به‌عنوان امام و خلیفه و وزیر تصریح می‌کند» (همان: ۷۷۹).

علاوه بر این موارد، اصالت و پیشینهٔ قول و عقیده به نصب الهی را می‌توان از ادله‌ای که امامیه از منابع فریقین بر وجود مقامات الهی امامان اهل‌بیت علیهم السلام به آن استشهاد می‌کند، مبنی بر این‌که امامان اهل‌بیت علیهم السلام «برگزیدگان یا اصفیای خدا و صاحب مقام اصطفا» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۸۴؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۲۰: ۱۵۴/۳)، «اوصیای نبی خدا» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۶؛ ابن‌اسحاق، بی‌تا: ۱۰۵/۲)، «خلیفهٔ خدا» (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۲۷۷/۵)، «حجت خدا» (شافعی، ۱۹۹۵: ۳۰۹/۴۲؛ 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 اهل‌بیت علیهم السلام قائل بودند، قدمت و اصالت این اندیشه را بدون تکلّف، اثبات می‌کند.

۲-۳. علوم ویژه

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

چنین بود که امام و خلیفهٔ الهی، باید چنین علومی داشته باشد و «هر سؤالی که از او پرسیده می‌شود را پاسخ دهد». همان‌طور که برخی اصحاب ائمه علیهم‌السلام چنین بیان کرده‌اند: «امام عالمی است که خوف جهل بر او نباشد» (یعقوبی، بی‌تا: ۱۷۹/۲).

نوبختی، فرقه‌ای از شیعه پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را بر این عقیده دانسته که علی علیه‌السلام را به‌عنوان امامی دانسته‌اند که اطاعتش واجب است و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نزد ایشان علمِ به هرآنچه 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 ابی‌طالب علیه‌السلام و سایر ائمه علیهم‌السلام «هرآنچه مردم به آن محتاج هستند را می‌دانند» (مقدسی، بی‌تا: ۱۲۴/۵).

۱-۲-۳. پاسخ‌گویی به هر سؤال و اِخبار از آینده

براساس منابع روایی و تاریخی فریقین، مردم زمان علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام چنین انتظاری داشتند که ایشان به‌عنوان امام الهی و وصی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هر سؤالی را پاسخ دهد و خود از مردم می‌خواست هرآنچه می‌خواهند از او پرسند: «از من بپرسید قبل از آن‌که از میان شما بروم، هیچ چیزی نیست تا روز قیامت مگر این‌که من از آن به شما خبر می‌دهم» (صنعانی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۳؛ ازرقی، ۱۴۱۶: ۵۰/۱). ایشان در جای دیگری می‌فرماید: «به‌راستی که تحت جوانح من (درون من) چه علوم نهفته‌ای انباشته شده است؛ پس از من پرسش کنید» (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱۷۸/۱). در سخنانی که حضرت با کمیل بن زیاد نخعی داشته‌اند، از قدر و منزلت عظیم حجت‌ها و خلفای الهی صحبت کرده و آنان را عالم ربّانی دانسته که حامل علوم بسیار هستند؛ سپس با اشاره به سینهٔ خویش آن را مملو از علم دانسته که حاملانی برای آن علوم نمی‌یابد جز افرادی خاص (اصفهانی، ۱۴۰۵: ۲۰۶/۱). مناوی معتقد است علی علیه‌السلام را «أکثر الصحابة علماً» گفته‌اند و کسی جز او «سَلُونِی» نگفته است. دار قطنی از ابوسعید نقل می‌کند عُمر هر وقت چیزی را نمی دانست از علی علیه‌السلام سؤال می‌کرد

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

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

آنچه مسلّم است این‌که عده‌ای از اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام مانند حجر بن عدی، ابوذر غفاری، میثم تمار، رشید هجری، حبة عرنی، حبیب بن مظاهر و... اخبارهایی از حوادث آینده را از نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام دریافت کرده بودند بعضا اخبار می‌کردند و گاهی پیش از وقوع این حوادث، این اشخاص به خرافه و

توهم نیز متهم می‌شدند (ثقفی، ۱۳۹۵: ۷۹۸/۲-۸۰۰). شعبی ماجرایی از رشید هجری نقل کرده که پس از شهادت علی علیه‌السلام از امام حسین علیه‌السلام برای ملاقات امیرالمؤمنین علیه‌السلام اذن می‌خواهد؛ سپس حضرت را ملاقات کرده و بر او سلام می‌کند و اخبارهایی از حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد را برای وی بازگو می‌کند؛ ازاین‌رو، امام حسین علیه‌السلام رشید هجری را به‌خاطر چنین اعتقادی «صاحب سرّ آل محمد علیهم‌السلام» دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۱۰/۴؛ شافعی، ۱۹۹۵: ۱۰۰/۲۴).

ابوجعفر عقیلی (م ۳۲۲ق) در مقام تضعیف شخصیت بیان می‌کند رشید هجری کسی بود که شهادت می‌داد علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام «دابة الأرض» است و حارث اعور، صعصعة بن صوحان و رشید هجری را از شیعیانی می‌دانست که دیگران علوم مختلفی را از آنان دریافت می‌کردند و رشید هجری کسی است که ادعا کرده علی علیه‌السلام را ملاقات کرده و از او اخباری را کسب کرده است (عقیلی، ۱۴۰۴: ۶۳/۲). ابن‌حبّان (م ۳۵۴ق) معتقد است رشید هجری به رجعت ایمان داشت و قائل بود علی علیه‌السلام پس از وفاتش نیز اخبارهایی از اتفاقاتی که در آینده خواهد افتاد را به ایشان گفته است (ابن‌حبان، ۱۳۹۶: ۲۹۸/۱). با دقت در این گزارش مشخص می‌شود این اصحاب به‌خاطر این‌که به اهل‌بیت علیهم‌السلام بعد از وفات متوسل می‌شدند و از آنان علومی را دریافت می‌کردند، متهم شدند به این‌که ایشان را زنده و نامیرا می‌دانند.

۲-۲-۳. علم به حقایق کتاب و سنت

دربارهٔ علوم ویژهٔ حضرت علی علیه‌السلام نسبت به حقایق کتاب و سنت، روایات و گزارش‌هایی از صحابه و مردم آن زمان در منابع حدیثی، تاریخی و تفسیری بیان شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. مناوی معتقد است با توجه به روایت نبوی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «علی علیه‌السلام از قرآن هرگز جدا نمی‌شود»، او داناترین مردم به تفسیر قرآن بوده است (مناوی، ۱۳۵۶: ۳۵۶/۴). کعب الأحبار علی علیه‌السلام را اعلم امت می‌دانست (کوفی، ۱۴۲۰: ۱۸۵). مالک اشتر نخعی در خطبه‌ای که در مسیر صفین در منطقهٔ قناصرین ایراد کرده، پس از بیان فضائلی از علی علیه‌السلام ایشان را «فقیه فی دین

الله» و «عالم بحدود الله» معرفی نموده است (منقری، بی‌تا: ۲۳۸/۱). امیرالمؤمنین علیه‌السلام خطاب به برخی اصحاب فرمود: «آنچه را خدا و رسول فرموده‌اند را از من بپرسید چون ما اهل‌بیت علیهم‌السلام اعلم هستیم به آنچه خدا و رسولش فرموده‌اند» (ابن‌سعد، بی‌تا: 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 اهل‌سنت، روایات بسیاری از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است که علی علیه‌السلام را کسی می‌داند که براساس تأویل قرآن به قتال و جهاد می‌پردازد. داستان این موضوع در منابع اهل‌سنت با کلیدواژۀ «خاصف النعل» معروف است (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳۳/۳). اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را به‌عنوان وصی ایشان: «اعلم به علوم و سنت نبی و اعلم به کتاب پروردگار، به علمای یهود» معرفی می‌کردند (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۹۶/۱). سلمان از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده است که فرمود: «من همان کسی هستم که علم الکتاب به او عطا شده است» (صفار،۱۴۰۴: ۲۱۷/۱). امام حسین علیه‌السلام در جمع اصحاب خویش فرمود: «خداوندا تو به ما علم قرآن دادی و ما را فقیه در دین قرار دادی» (طبری، بی‌تا: ۳۱۵/۳). چنان‌که زفر بن قیس (کسی که نامۀ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به معاویه را به جریر بن عبدالله بجلی جهت قرائت داد) در خطبه‌ای علی علیه‌السلام 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 ابی‌طالب علیه‌السلام است، غیر از عبدالله بن سبا نزد گروهی از اصحاب نیز رواج داشته است؛ چنان‌که جوزجانی (م ۲۵۹ق) معتقد است عبدالله بن سبا خیال می‌کرد قرآن یک جزء از نُه جزء است و علم آن نزد علی علیه‌السلام است (جوزجانی، ۱۴۰۵: ۳۸/۱).

۳-۲-۳. علم وراثتی و تحدیثی

یکی از باورهای شایع در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام، اعتقاد به وراثتی بودن علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و دیگر انبیای گذشته بود. مالک اشتر، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را «وارث علم الأنبیاء» می‌دانست (یعقوبی، بی‌تا: ۱۷۹/۲) و ابوذر غفاری در حضور اصحاب، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را «وارث علم پیامبر علیه‌السلام» (همان: ۱۷۱). ابی‌بریده از پدرش نقل می‌کند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله علی علیه‌السلام را «وَارِثُ عِلْمِ الأولینَ وَ الأخِرِین و وصیّ و وارث خویش» دانسته است (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۶۶/۳). همچنین اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 «تَعَلُّمٌ مِنْ ذِی عِلْمٍ» دانسته و می‌فرماید: «این علوم را خداوند به نبی خویش عطا نموده و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز آنان را به من تعلیم نموده است و سینهٔ من آن‌ها را دربر می‌گیرد» (سید رضی، بی‌تا: ۱۸۷). ابن ابی‌الحدید در تأیید و شرح این سخن می‌نویسد:

> ایشان [علی علیه‌السلام] با این سخن فرموده‌اند امور آینده دو قسم هستند؛ برخی را فقط خداوند می‌داند و احدی از خلق خویش را بر آن مطلع نمی‌سازد و قسم دیگر از علوم هستند که خداوند آن را به برخی از بشر اعلام می‌کنند. سپس می‌گوید: جایز است انسان برخی از حوادث آینده را بداند مثل آن‌که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به وصی خود خبر داد که «ستقاتل بعدی الناکثین» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۲۱۸/۸).

ایشان با پذیرش و مسلّم دانستن چنین اخبارهایی، منشأ آن‌ها را دریافت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته که در واقع پذیرش علم وراثتی برای اهل‌بیت علیهم‌السلام است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در احتجاج‌های روز شورای عثمان به فرمودهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ ویژگیِ «علم» احتجاج کرده بود که حضرت فرمود: «من شهر علم هستم و علی درِ آن» (طبری، بی‌تا: ۱۰۵/۳).

گزارش‌های روایی و تاریخی نشان می‌دهد منابع علوم وراثتی ائمه علیهم‌السلام، گاهی

شفاهی و گاهی در قالب نوشته‌جات و صحیفه‌ها بوده است. برخی اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام (ابی‌جحیفه)، از وجود صحیفه‌ای در دست علی علیه‌السلام خبر داده‌اند که حاوی علوم دینی خاص از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و موافق قرآن بوده است (شافعی: بی‌تا: ۴۲۷/۱). همچنین خبر داده‌اند صحیفه‌ای از علی علیه‌السلام در دست داشت که در مسائل به آن رجوع می‌کرد (ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۲۰/۶).

در مجموع آنچه در تاریخ مسلّم است، این‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام بارها از فتنه‌های پیش رو و اتفاقات آینده به برخی اصحاب خبر می‌داد؛ به‌طوری که برخی تاریخ‌نگاران اهل‌سنت در مورد مختارِ ثقفی -که چنین اَخباری را از امیرالمؤمنین علیه‌السلام شنیده و بازگو می‌کرد- گفته‌اند: «او همواره ادعا می‌کرد که علم غیب می‌داند» (مقدسی، بی‌تا: ۱۳۱/۵). از طرفی برخی مانند سراقة بارقی، مختار ثقفی را به‌خاطر دریافت چنین علومی از اهل‌بیت علیهم‌السلام، «امین آل محمد علیهم‌السلام» خطاب می‌کردند (شافعی، ۱۹۹۵: ۱۵۷/۲۰).

از منابعی که منشأ علم ویژه برای امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام بیان شده، «علم تحدیثی» و «الهام» است. این آموزه در سدهٔ نخست برای اهل‌بیت علیهم‌السلام از طریق اخبارهایی از پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام مطرح بوده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقبای از فرزندان خویش را «نقباء محدَّثون» معرفی کرده است (جمعی از علما، ۱۳۶۳: ۱۴۰). علی علیه‌السلام، خود و یازده فرزند از اوصیا و امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام را همگی «محدَّث» دانسته (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۲/۱) و نزد اصحابی مانند ابن‌عباس، خود و یازده فرزند از نسل خویش را «أَئمةٌ مُحَدَثونَ» دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۳/۱). منابع روایی صحاح اهل‌سنت نیز اصل وجود افرادی با عنوان «محدَّثون» به معنای «مُلهَمُون»، یعنی کسانی که به آنان الهام می‌شود (نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۶۴/۴) را در امت‌های گذشته و امت اسلام پذیرفته و اخبار کرده‌اند (بخاری، بی‌تا: ۱۲۷۹/۳).

۳-۳. عصمت

برخی فرقه‌نگاران معتقدند فرقه‌ای از شیعه پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین عقیده داشتند

که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به‌خاطر (ویژگی‌های) عصمت، علم و... مستحق امامت و مقام نبی بود و کسی که مانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باشد، صلاحیت مقام امامت را دارد؛ زیرا امور نبوت را اقامه می‌کند و این مقام پس از علی علیه‌السلام برای فرزندان فاطمه بنت محمد علیهاالسلام 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 تاریخ‌نگاران در مقام گزارش نظریهٔ امامتی شیعه باور دارند «قول و عقیده‌ای که همگی شیعیان را دربر می‌گیرد، قول به ثبوت عصمت ائمه علیهم‌السلام از صغایر و کبایر» است (ملطی، بی‌تا: ۴۹/۱).

پیش از بیان اسناد و گزارش‌های تاریخی، اخبار و روایاتی بیانگر نهادینه شدن عقیده به عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام از سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و به اذن الهی است؛ زیرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به اذن خدا، جهت هدایت امت بارها از وقوع برخی اتفاق‌های آینده پرده برداشته است؛ ازجمله روی کار آمدن دو دسته از رهبران و ائمهٔ هدایت و ضلالت (ر.ک: مؤمنی، ۱۳۹۲: ۱۵۰/۱۲۵)؛ آن‌گاه که اصحاب برای شناخت و تعیین تکلیف وضعیت طاعت خویش از آنان، دربارهٔ ویژگی‌های آن دو دسته از حاکمان سؤال می‌کردند، ایشان برای شناخت و هدایت مردم، معیارها و ویژگی‌هایی را بیان کرده و با نفی مطلق، حق طاعت را از دستهٔ دوم و حاکمان جور نفی می‌کردند؛ همچنین در مقام نهی و تحذیرِ اصحاب خویش، از پیروی و اطاعت از این سلاطین و حکّام می‌فرمود: «لا طاعةَ لِمَن عَصَی اللهَ؛ مطلقا 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 اولی‌الامری دانسته که معصیت الهی مرتکب نشده باشند و با آیهٔ ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹) به اطاعت از آنان دستور داده است. ضمن این‌که مصداق اولی‌الامر، صاحبِ 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 یادشده از سوی عده‌ای از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مانند ابن‌مسعود، انس بن مالک و عبادة بن

صامت و دیگران در بسیاری از منابع اهل‌سنت با اسناد معتبر نقل شده است (ابن‌ماجه، بی‌تا: ۹۵۶/۲).

این مطلب به‌روشنی بیانگر این عقیده است که رهبر، صاحب امر و ولی امر جامعه -طبق گفتار و شاخص پیامبر ﷺ- نباید «مَن عصَی الله» (غیرمعصوم) باشد. این مهم، از سوی پیامبر ﷺ به‌عنوان یک ویژگی برای شناخت و تشخیص اصحاب، نسبت به رهبر و ولی امر حقیقی جامعه نهادینه شده بود؛ به‌گونه‌ای 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 این‌که ائمه علیهم‌السلام از هر قبیحی مطلقا معصوم هستند» (اهوازی، ۱۴۰۲: ۷۴).

پس از آن‌که ویژگی عصمت یا عدم ارتکاب معصیت، به‌طور کلی به‌عنوان نشانه‌ای برای تمییز ائمهٔ حق و خلفای راستین از ائمهٔ جور بیان شد، پیامبر ﷺ به اذن خدا به‌صورت جزئی‌تر به معرفی مصداق‌هایی پرداختند که چنین ویژگی و حق طاعتی را دارا هستند.

طبق نقل مشهور در منابع فریقین، آن‌گاه که پیامبر ﷺ عبای خویش را بر روی اهل‌بیت علیهم‌السلام، یعنی علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام کشید، آیهٔ تطهیر (احزاب: ۳۳) در شأن آنان نازل شد (طبرانی، ۱۴۰۴: ۹۸/۱۲). عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام با «تطهیر از هرگونه پلیدی»، ذیل این آیه که به اتفاق فریقین شأن نزول آن دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام است، اعلام شد (بیهقی، بی‌تا: ۱۵۹/۲). اصحاب پیامبر ﷺ از ماجرای این آیه چنین تلقی کردند که اهل‌بیت پیامبر ﷺ به ارادهٔ تکوینی خداوند، مقام و ویژگی خاصی دارند که دیگران شایستهٔ چنین خصوصیتی نیستند؛ و آن طهارت و پاکی عصمت از هرگونه گناه و پلیدی است. چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در حضور برخی اصحاب مانند سلمان، ابوذر، مقداد، محمد بن ابی‌بکر، عمر بن ابی‌سلمه، قیس بن سعد بن عباده و عباس استدلال حضرت فاطمه علیهاالسلام در ماجرای فدک در مقابل عمر را یادآور شد که حضرت در مقام رد هرگونه شهادت علیه گفتار اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 علیه‌السلام در خطبه‌ای که روز شهادت امیرالمؤمنین علیه‌السلام ایراد کرد (عریضی، ۱۴۰۹: ۳۲۹) با انحصاری دانستن مقام تطهیر برای اهل‌بیت علیهم‌السلام، تلویحا به همین ویژگی تأکید نمود. ابوبکر در ماجرای فدک خطاب به حضرت فاطمه علیهاالسلام ایشان را با عنوان «أَنتُم عترةُ اللهِ الطَيِّبُونَ وَ خِيَرَةُ اللهِ المُنتَخَبِونَ» (ابن‌طیفور، بی‌تا: ۸/۱) خطاب قرار داده که نشان از نهادینه شدن این جایگاه در میان اصحاب دارد.

آموزهٔ عصمت براساس آیهٔ تطهیر، بعدها از سوی خاندان اهل‌بیت علیهم‌السلام و اصحاب آنان بیشتر نقل و منتشر شد. چنان‌که حضرت زینب علیهاالسلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام را که ما را پاک و مطهّر و در نهایت پاکی قرار داد» (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۲۶۲). امام سجاد علیه‌السلام در صحیفه خویش نیز با اشاره به همین آیه، اهل‌بیت علیهم‌السلام را به‌عنوان برگزیدگان، خلفا و حجت‌های الهی با ارادهٔ او، مطهَّر از هرگونه پلیدی و دنَس معرفی کرده است (امام علی بن حسین علیه‌السلام، ۱۳۷۶: ۲۱۸).

طبق روایات و گزارش‌های منابع حدیثی، تفسیری و تاریخی فریقین، عقیدهٔ عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و پس از ایشان، به‌عنوان یک ویژگی منحصربه‌فرد برای ایشان بوده و این مهم، نه لزوما با واژهٔ عصمت، بلکه با واژگان و عنوان‌های مختلفی که همان معنا و مفهوم را القا می‌کنند، از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بیان شده است؛ ازجمله: «أَنَا وَ أَهلُ بَيتِي مُطَهَّرُونَ مِنَ الذُّنُوبِ» (کوفی، ۱۴۲۰: ۶۳۸؛ فسوی، ۱۴۱۹: ۲۶۹/۱) و «معصومون مطهّرون» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۱۳۹/۱). از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام عنوانِ «إنَّ اللهَ طَهَّرنا و عَصَمنا» (صفار، ۱۴۰۴: ۸۳/۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۹۱/۱) و در گفتار حضرت فاطمه علیهاالسلام «مَعصومونَ مِن كلِّ سُوءٍ مُطهَّرون مِن كُلِّ فاحشَةٍ» (هلالی،

۱۴۰۵: ۶۷۸/۲) بیان شده است. سلمان از پیامبر ﷺ «أمناء معصومون» (ابن‌عقده، ۱۴۲۴: ۱۵۵) را نقل کرده است. واژۀ «أمناء» به معنای «ایمن‌شده» به‌نوعی تأکید دیگری بر معنای عصمت است یا به معنای «امانت‌دار دین و دنیای مردم» بوده که برخی اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام ایشان را «المأمون علی الدّینِ و الدّنیا» دانسته‌اند (منقری، بی‌تا: ۱۶). زید بن ارقم از پیامبر ﷺ عنوان «أئمةٌ معصومونَ» (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۱۰۰) را نقل کرده و ابن‌عباس از آن حضرت «الأئمةُ بعدی... أُمَناءٌ مَعصومونَ» (همان: ۱۹) را نقل نموده است. جابر بن عبدالله انصاری نزد امام باقر علیه‌السلام از پیامبر ﷺ تعبیر «أُمَناءٌ مَعصومونَ» (همان: ۳۰۳) را بیان کرده است. اهل‌بیت علیهم‌السلام در توصیف ویژگی‌های خود، از پیامبر ﷺ عنوان و عبارت «هُم المَعصومونَ مِن کُلِّ ذَنبٍ وَ خَطیئةٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۸۴) را نقل کرده‌اند.

بنابراین، از مجموع نقل‌ها و گزارش‌ها به دست می‌آید که طهارت و عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام از هرگونه گناه و خطا ثابت بوده؛ اما سعۀ عصمت ائمه نسبت به سهو و نسیان از طریق برخی نقل‌ها از پیامبر ﷺ قابل پیگیری است؛ مانند روایاتی که بیان می‌کند «قلب علی علیه‌السلام به‌واسطۀ دعای پیامبر ﷺ مملو از علم و حکمت شد و هیچ‌گاه حتی بدون کتابت آن علوم دچار سهو و نسیان نشد و از این امور ایمن شده بود». پیامبر ﷺ به ایشان فرمود: «دربارۀ تو و کسانی (از امامان) که بعد از تو می‌آیند من خوف هیچ‌گونه نسیان و جهلی ندارم» (شیخ صدوق، ۱۴۲۹: ۲۸۵/۱). نقل چنین روایاتی از سوی اصحاب پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه‌السلام نشانگر آن است که عصمت با همین وسعت کنونی در امامیه، پیشینه‌ای در همان زمان داشته است.

۳-۴. افضلیت امام

مسئلۀ افضلیت امام از زمانی که مناقشه‌هایی بر سر مسئلۀ 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 نقل‌ها و گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد افرادی از اصحاب که با توجه به گفتارهای پیامبر ﷺ، خواهان حاکمیت

الهی اهل‌بیت علیهم‌السلام بر جامعه بودند، فضائل امیرالمؤمنین و اهل‌بیت علیهم‌السلام را با همین نیت منتشر می‌کردند؛ به‌گونه‌ای که حاکمیت وقت، به این مسئله حساس شد و شیعیان و طرف‌داران اهل‌بیت علیهم‌السلام و ناقلان احادیث فضائل آنان را متهم می‌کردند. عده‌ای از صحابه مانند ابی‌ایوب خالد بن زید انصاری، سلمان، ابوذر، مقداد، خبّاب، جابر، ابی‌سعید خدری و زید بن ارقم، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را بر غیر ایشان از سایرین برتری می‌دادند (منقری، بی‌تا: ۳۶۶/۱).

ابوالطفیل عامر بن واثله، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بر دیگران برتری می‌داد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۹۷/۴). در سال ۳۵ هجری که بزرگان مهاجران و انصار با امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام، احتیاج همگان به علم علی علیه‌السلام و عدم احتیاج او به علم دیگران را نشانهٔ اولویت و تقدم ایشان برای خلافت دانستند (یعقوبی، بی‌تا: ۱۷۹/۲). خزیمة بن ثابت انصاری معروف به ذوشهادتین، در وجه تقدم امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای سرپرستی و ولایت امت، افضلیت ایشان را بیان و امیرالمؤمنین علیه‌السلام را پیش‌گام‌ترین مردم در ایمان، «أعلم الناس بالله» و «اولی الناس برسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله» معرفی کرده است. وی فضائلی را که علی علیه‌السلام داشته و غیر او از دیگران نداشته، بیان نموده است (همان). مالک اشتر با ذکر کمالات و فضائل علی علیه‌السلام 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 علیه‌السلام ایشان را افضل الناس بعد النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله و صاحب فضل و کرامت و سابقه معرفی کرده است (منقری، بی‌تا: ۱۶/۱ و ۲۳۸). محمد بن ابی بکر در نامه‌ای که به معاویه فرستاده به افضلیت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در همهٔ امور تصریح کرده است: «آیا تو خود را عِدل و هم‌تراز علی می‌دانی»؟! وی معاویه را سرزنش نموده، سپس با تعبیرِ صریحِ «أفضل الناس»، افضلیت علی علیه‌السلام در امور مختلف را بازگو کرده است (همان: ۱۱۸). عقبة بن عمرو، با تأیید امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بیان می‌کند امام در اوصافی مانند علم و هدایت باید سرامد و

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

مقداد بن اسود، یکی از نشانه‌های حقانیت علی علیه‌السلام و اولویت ایشان برای حکومت را افضلیت ایشان دانسته و با بیان وجوه آن برای آن حضرت، از این‌که قریش دیگران را در حکومت بر علی و اهل‌بیت علیهم‌السلام با این همه فضائل و اولویت‌ها مقدم کردند ابراز تعجب و نارضایتی کرده است (مغربی، بی‌تا: 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، بی‌تا: ۹۸/۳). اصحابی دیگر مانند حبة عرنی نیز چنین فضائلی را به‌عنوان افضلیت علی علیه‌السلام از ایشان نقل کرده است (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۰۷/۲).

خود اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز در موقعیت‌های مناسب افضلیت الهیِ خویش بر دیگران را از جهت اثبات سزاوار بودن آنان از سوی خداوند برای امامت و خلافت را گوشزد کرده‌اند. اصبغ بن نباته نقل می‌کند علی علیه‌السلام در روز فتح بصره در حضور اصحاب -ازجمله ابوایوب انصاری، عمار یاسر و...- سخن گفته و بهترین خلایق بعد از رسولان را اوصیای انبیا دانسته و علی علیه‌السلام را با تعبیر «أَفْضَلَ كُلِّ أُمَّةٍ بَعْدَ نَبِيِّها» معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۰/۱). امام حسن علیه‌السلام در روز شهادت امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 احقیت امیرالمؤمنین و اهل‌بیت علیهم‌السلام برای جانشینی و امامت پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در نیم قرن نخست، می‌توان اصالت و قدمتِ این باور را در همان دوران به اثبات رساند.

۴. نتیجه‌گیری

براساس بررسی اسناد، آثار، گزارش‌های تاریخی و همچنین نقل‌های روایی اصحاب ائمه علیهم‌السلام، در همان نیم‌قرن نخست گروه و افرادی از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با عنوان شیعه و اصحاب علی علیه‌السلام، با رفتار و اندیشه‌های متمایزی شناخته می‌شدند که

علاوه بر تطابق رفتاری آن‌ها با شاکلهٔ اساسی نظریهٔ امامتی امامیهٔ فعلی، باورها و ویژگی‌هایی مانند نصب، علم ویژه، عصمت و افضلیت را به ائمه علیهم‌السلام نسبت می‌دادند. شواهد نشان می‌دهد اساس تفکرات این مجموعه و گروه شیعی، برگرفته از آموزه‌های پیامبر و اهل‌بیت 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، ازآنجاکه اوضاع و فضای تقابل سیاسی و اجتماعی جامعهٔ آن روز به‌گونه‌ای 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، به‌صورت منظومهٔ منسجمی در همان زمان ثبت و در دسترسِ همگان قرار گرفته باشد. چنین باورهایی از نیمهٔ دوم قرن دوم، رفته‌رفته به‌صورت نظریهٔ امامتی بیشتر نمود یافت و در قرن سوم به بعد، شاکلهٔ نظریهٔ امامتی امامیه به‌صورت منظومه‌ای منسجم، بر همگان هویدا شد. بنابراین، می‌توان از تجمیع اخبار، آثار و گزارش‌های تاریخی سدهٔ نخست چنین برداشت کرد که چارچوب و شاکلهٔ اصلی نظریهٔ امامتی امامیه، به‌عنوان مولود طبیعی اسلام، در همان اوایل به‌صورت یک جامعهٔ خاص و متمایز شکل گرفت و آشکار شد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابطحی، سید عبدالحمید (۱۳۹۷ش)، علم امام در باور شیعیان نخستین، قم: مؤسسه فرهنگی هنری امامت.

۲. ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبة‌الله (۱۴۱۸ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۳. ابن ابی‌حاتم رازی، محمد (بی‌تا)، الزینة (نسخه خطی)، بی‌جا: بی‌نا.

۴. ابن ابی‌شیبه، ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، المصنّف، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبة الرشد.

۵. ابن‌اثیر، عزالدین (۱۴۱۷ق)، أسد الغابة، تحقیق عادل أحمد الرفاعی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۶. ابن‌اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار (بی‌تا)، سیرة ابن‌اسحاق (المبتدأ و المبعث و المغازی)، بی‌جا: بی‌نا.

۷. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.

۸. ـــــــــــــ، (۱۴۲۹ق)، کمال الدین و تمام النعمة، بی‌جا: طلیعة النور.

۹. ـــــــــــــ، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

۱۰. ـــــــــــــ، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.

۱۱. ـــــــــــــ، (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

۱۲. ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنّة، تحقیق د. محمد رشاد سالم، بیروت: مؤسسة قرطبة.

۱۳. ابن‌حبّان بَستی، محمد (۱۳۹۶ق)، المجروحین، تحقیق محمود إبراهیم زاید، حلب: دار الوعی.

۱۴. ابن‌حنبل، احمد (بی‌تا)، مسند أحمد، قاهره: مؤسسة قرطبة.
۱۵. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ و الخبر (تاریخ ابن‌خلدون)، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دارالفکر.
۱۶. ــــــــــــــ، (۱۹۸۴م)، مقدمة ابن‌خلدون، بیروت: دارالقلم.
۱۷. ابن‌سعد زهری، محمد بن سعد (بی‌تا)، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
۱۸. ابن‌شاذان، فضل (بی‌تا)، الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین، قم: مکتبة الأمین.
۱۹. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب، قم: علامه.
۲۰. ابن‌طیفور، احمد بن ابی‌طاهر (بی‌تا)، بلاغات النساء، قم: الشریف الرضی.
۲۱. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.
۲۲. ابن‌عبدربه، احمد بن محمد (۱۴۲۰ق)، العقد الفرید، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۳. ابن‌ماجه، محمد بن یزید (بی‌تا)، سنن ابن‌ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر.
۲۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۲۵. ابن‌هبة‌الله، ابوالقاسم علی (بی‌تا)، تاریخ مدینة دمشق، بی‌جا: بی‌نا.
۲۶. ابن‌هشام، عبدالملک (۱۴۱۱ق)، السیرة النبویّة، تحقیق طه عبدالرؤوف سعد، بیروت: دار الجیل.
۲۷. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (بی‌تا)، کتاب الزینة فی الکلمات الإسلامیة (نسخهٔ خطی)، بی‌جا: بی‌نا.
۲۸. ابومخنف کوفی، لوط بن یحیی (۱۴۱۷ق)، وقعة الطف، تحقیق محمدهادی یوسفی غروی، قم: جامعه مدرسین.
۲۹. ازدی، معمر بن راشد (۱۴۰۳ق)، الجامع، تحقیق حبیب الأعظمی، بیروت: المکتب الإسلامی.
۳۰. ازرقی، ابوالولید محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق)، أخبار مکة، تحقیق رشدی صالح ملحس، بیروت: دار الاندلس.

۳۱. اشعری، ابوالحسن (بی‌تا)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بی‌جا: بی‌نا.
۳۲. اصفهانی، ابوالفرج (بی‌تا)، الأغانی، تحقيق علی مهنا و سمير جابر، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر.
۳۳. ـــــــــــــــ، (۱۴۱۵ق)، الأغانی، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، حلية الأولياء، بيروت: دارالكتاب العربی.
۳۵. امينی، عبدالحسين (بی‌تا)، نظرة فی كتاب السنة و الشيعة لمحمد رشيد رضا، بی‌جا: مشعر.
۳۶. اندلسی، ابن‌حزم (۱۴۲۴ق)، جمهرة أنساب العرب، بيروت: دارالكتب العلمية.
۳۷. اهوازی، حسين بن سعيد (۱۴۰۲ق)، الزهد، تحقيق غلامرضا يزدی عرفانيان، قم: مطبعة العلمية.
۳۸. بخاری، محمد بن اسماعيل (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق د. مصطفی ديب البغا، دار ابن‌كثير.
۳۹. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، التاريخ الكبير، بی‌جا: بی‌نا.
۴۰. برقعی، ابوالفضل (بی‌تا)، بررسی علمی احاديث مهدی، بی‌جا: بی‌نا.
۴۱. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، تضادّ مفاتيح با قرآن، بی‌جا: بی‌نا.
۴۲. بزار، ابوبكر احمد بن عمرو (۱۴۰۹ق)، البحر الزخار، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين‌الله، بيروت: مؤسسة القرآن.
۴۳. بلاذری، احمد بن يحيی (بی‌تا)، أنساب الأشراف، بی‌جا: بی‌نا.
۴۴. بيهقی، ابوبكر (بی‌تا)، دلائل النبوة، بی‌جا: بی‌نا.
۴۵. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، السنن الكبری، بی‌جا: بی‌نا.
۴۶. تميمی، ابوالعرب محمد بن احمد (۱۴۰۴ق)، المحن، تحقيق د. عمر سليمان العقيلی، رياض: دار العلوم.
۴۷. ثقفی، ابراهيم بن محمد (۱۳۹۵ق)، الغارات، تحقيق جلال‌الدين محدث، تهران: انجمن آثار ملی.

۴۸. جاحظ، عمرو بن بحر (بی‌تا)، البیان و التبیین، بی‌جا: بی‌نا.
۴۹. جزری، ابن‌اثیر (۱۴۱۷ق)، أسد الغابة، تحقیق عادل احمد الرفاعی، بیروت: دار إحیاء 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 علیه‌السلام (امام عسکری)، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب، تحقیق مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۵۳. حقانی فضل، مصطفی (۱۳۹۱ش)، «جابر جعفی؛ غالی یا متهم به غلو»، نشریهٔ نقد و نظر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، سال هفدهم، شمارهٔ ۱.
۵۴. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، تحقیق عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار.
۵۵. خلیفات، مروان (بی‌تا)، رکبت السفینة، بی‌جا: بی‌نا.
۵۶. دینوری، ابن‌قتیبه عبدالله بن مسلم (بی‌تا)، الشعر و الشعراء، بی‌جا: بی‌نا.
۵۷. ـــــــــــــ، (بی‌تا)، المعارف، تحقیق دکتر ثروت عکاشة، قاهره: دار المعارف.
۵۸. ـــــــــــــ، (۱۴۱۸ق)، الإمامة و السیاسة، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۹. ذهبی، شمس‌الدین (۱۹۹۵م)، میزان الإعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۰. ـــــــــــــ، (۱۴۰۷ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت: دارالکتاب العربی.
۶۱. ـــــــــــــ، (۱۴۱۳ق)، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (بی‌تا)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بی‌جا: بی‌نا.
۶۳. زکی‌زاده رنانی، علیرضا (۱۳۹۴ش)، «جستاری دربارهٔ عبدالله بن سبا»، فصلنامهٔ تاریخ

اسلام، سال شانزدهم، شمارهٔ ۳ (۶۳).
۶۴. سدوسی، مؤرج بن عمرو (بی‌تا)، حذف من نسب قریش، بی‌جا: بی‌نا.
۶۵. شافعی، علی بن حسن (۱۹۹۵م)، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دارالفکر.
۶۶. شافعی، محمد بن ادریس (بی‌تا)، مسند الشافعی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۷. ـــــــــــــــ، (۱۴۰۶ق)، السنن المأثورة، بیروت: دارالمعرفة.
۶۸. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، قم: هجرت.
۶۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة.
۷۰. صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۷۱. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۰ق)، تفسیر عبدالرزاق، ریاض: مکتبة الرشد.
۷۲. ضبّی، عباس بن بکار (بی‌تا)، أخبار الوافدین من الرجال، بی‌جا: بی‌نا.
۷۳. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، المعجم الأوسط، قاهره: دار الحرمین.
۷۴. ـــــــــــــــ، (۱۴۰۴ق)، المعجم الکبیر، موصل: مکتبة الزهراء.
۷۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.
۷۶. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب، قم: کوشانپور.
۷۷. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، تهذیب الآثار: مسند علی، قاهره: مطبعة المدنی.
۷۸. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ الطبری)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷۹. طبری آملی، عمادالدین ابی‌جعفر (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی لشیعة المرتضی (الطبعة القدیمة)، نجف: المکتبة الحیدریة.
۸۰. طیالسی، سلیمان بن داوود (بی‌تا)، مسند الطیالسی، بیروت: دارالمعارف.
۸۱. عده‌ای از علما (۱۴۲۳ق)، الأصول الستة عشر، قم: مؤسسة دارالحدیث الثقافیة.

۸۲. عریضی، علی بن جعفر (۱۴۰۹ق)، مسائل علی بن جعفر، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث.
۸۳. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر.
۸۴. ـــــــــــــــ، (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، تحقیق دائرة المعارف النظامیّة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸۵. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، المطالب العالیة من الأسانید الثمانیة، بی‌جا: بی‌نا.
۸۶. ـــــــــــــــ، (بی‌تا)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بی‌جا: بی‌نا.
۸۷. عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۶ش)، عبدالله بن سبأ و أساطیر أخری، بی‌جا: بی‌نا.
۸۸. علی بن حسین علیه‌السلام (امام سجاد)، (۱۳۷۶ش)، الصحیفة السجادیة، قم: الهادی.
۸۹. عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الکبیر، بیروت: دار المکتبة العلمیة.
۹۰. عنان، محمد عبدالله المصری (بی‌تا)، روح التشیع، بی‌جا: بی‌نا.
۹۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، التفسیر، تهران: مطبعة العلمیة.
۹۲. عینی، بدرالدین محمود (بی‌تا)، معانی الأخبار، بی‌جا: بی‌نا.
۹۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا)، العین، بی‌جا: دار و مکتبة الهلال.
۹۴. فسوی، ابویوسف یعقوب بن سفیان (۱۴۱۹ق)، المعرفة والتاریخ، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹۵. قلمداران، حیدرعلی (بی‌تا)، شاهراه اتحاد، بی‌جا: بی‌نا.
۹۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسیر، قم: دارالکتب.
۹۷. کردعلی، محمد (بی‌تا)، خطط الشام، بی‌جا: بی‌نا.
۹۸. کلبی، هشام بن محمد بن سائب (بی‌تا)، نسب المعد و الیمن الکبیر، بی‌جا: بی‌نا.
۹۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دار الحدیث.
۱۰۰. ـــــــــــــــ، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۰۱. کوفی، ابن‌عقده احمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، فضائل امیرالمؤمنین، تحقیق 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 پایهٔ شاخصه‌ها»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، سال سوم، شمارهٔ ۱۲.
۱۰۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث.
۱۰۵. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۷۴ش)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، نیوجرسی: مؤسسه انتشاراتی داروین.
۱۰۶. مغربی، ابن‌حیّون نعمان بن محمد (بی‌تا)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، بی‌جا: بی‌نا.
۱۰۷. مقدسی، محمد بن طاهر (۱۴۱۶ق)، ذخیرة الحفّاظ، ریاض: دار سلف.
۱۰۸. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا)، البدء و التاریخ، بورسعید: مکتبة الثقافة الدینیة.
۱۰۹. ملطی، ابوالحسن محمد (۱۴۱۸ق)، التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع، مصر: المکتبة الأزهریة للتراث.
۱۱۰. ملطی، غریغوریوس بن اهرون (بی‌تا)، تاریخ مختصر الدول، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱۱. مناوی، عبدالرؤوف (۱۳۵۶ق)، فیض القدیر، مصر: المکتبة التجاریة الکبری.
۱۱۲. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة الصفین، قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۱۳. موصلی، ابویعلی احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، مسند ابی‌یعلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۱۴. ناشی اکبر، ابوالعباس عبدالله بن محمد (بی‌تا)، مسائل الإمامة، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱۵. نعمانی، ابن أبی‌زینب (۱۳۹۷ق)، الغیبة، تهران: صدوق.
۱۱۶. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعة، بیروت: دار الأضواء.
۱۱۷. نهروانی، ابوالفرج (بی‌تا)، الجلیس الصالح، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی‌تا)، الجامع الصحیح، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۱۹. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، قم: الهادی.
۱۲۰. هیثمی، ابن‌حجر ابوالعباس (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۲۱. هیثمی، علی بن ابی‌بکر (۱۴۰۷ق)، مجمع الزوائد، قاهره-بیروت: دار الریان للتراث/ دار الکتاب العربی.
۱۲۲. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (بی‌تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر.
۱۲۳. ـــــــــــــــ، (۱۳۷۱ش)، تاریخ یعقوبی، تهران: علمی و فرهنگی.

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

Mahmoud Davoud Zare Mehrjerdi[1]
Mohammad-Taqi Subhani[2]

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

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: 2025/9/23

Revised: 2025/11/12

Accepted: 2025/11/16

Published Online: 2026/08/16

© the authors

* 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'ān and Sunnah,* 2(4), p.45-81.
doi 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*

محمدداوود زارع مهرجردی (نویسنده مسئول)[1]
محمدتقی سبحانی[2]

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 راویان 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 راویان 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 امیرالمؤمنین، عالم ذر، روایات تفسیری، روش فهرستی

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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، محمدداوود؛ سبحانی، محمدتقی، (۱۴۰۴)، پژوهشی در اصالت «معرفت فطری نسبت به امام و نبی» در پرتو روایات تفسیری، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۴۵-۸۱.
10.22034/emamah.2026.548768.1076

۱. سطح ۳، علوم و معارف حدیث، حوزه علمیه خراسان ، مرکز تخصصی علوم دینی حضرت ولی‌عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، 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 علیه‌السلام 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 یک‌سو و درون‌مایه بحث‌برانگیز آن از سوی دیگر، باعث شد متکلمان امامیه از همان آغاز پیدایش مدارس کلامی، به این موضوع حساسیت نشان دهند؛ به‌ویژه که شناخت خداوند متعال و باور به توحید، نقطهٔ آغازین مباحث اعتقادی به شمار می‌آید.

اندیشمندان مدرسهٔ کوفه، بر پایهٔ روحیهٔ 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 به‌عنوان پایتخت کلام در جهان اسلام، این نظریه به‌تدریج کنار گذاشته شد. رقابت با معتزله و دنبال کردن مباحث اعتقادی در قالب ادبیات پذیرفته‌شدهٔ 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 دربارهٔ نصوص نقل‌شده 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام 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. به‌علاوه، مسائلی مثل استلام حجرالأسود، برادری معنوی مؤمنان با یکدیگر، ملقب شدن حضرت علی علیه‌السلام 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 دربارهٔ معرفت فطری و عوالم گذشته نگاشته شده است، هیچ اثری به‌صورت مستقل به این دسته از روایات نپرداخته است؛ نه برای اثبات آن به‌عنوان یک آموزهٔ اعتقادی اصیل و نه برای تبیین مفهومی آن. تنها علامه امینی در کتاب المقاصد العلیة، ده روایت در این باره را بیان کرده (امینی، ۱۴۳۴: ۱۸۱-۱۸۴) و از جنبهٔ 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 پایهٔ بررسی اسناد و تحلیل گزارش‌های رجالی و فهرستی، می‌کوشد معرفت پیشینی نسبت به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام را به‌عنوان یک آموزهٔ اصیل قرآنی-حدیثی مطرح کند. افزون بر آن، در پرتو یافتن مصادر اولیه دربردارنده این دسته از احادیث، آن را به عنوان باوری پذیرفته‌شده 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 آموزهٔ اعتقادی را با آیاتی از قرآن کریم مرتبط می‌سازند. سایر روایات نیز در یک پژوهش مستقل با عنوان «بازتاب معرفت پیشینی به ولایت در آموزه های 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 مدرسهٔ کلامی بغداد در برابر برخی انگاره‌های مدرسهٔ 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 زنجیره‌ی 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 پایهٔ 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 -به‌عنوان 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 تحت‌تأثیر دیدگاه‌های سخت‌گیرانهٔ 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 مدرسهٔ 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 به‌جهت جلالتشان، 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 به‌صورت تأویل یا باطن آیات قرآنی بیان شده است.[1]

به همین دلیل، پذیرش بی‌چون 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 بی‌اعتبار دانست؛ زیرا دلیلی وجود ندارد داوری‌های ایشان را بر رویکرد ایجابی[2] راویان هم‌عصر امامان معصوم علیهم‌السلام، صاحبان مصادر حدیثی و جوامع روایی، برتری بخشیم. به‌ویژه این‌که با در نظر گرفتن سنت عرضهٔ حدیث و ماهیت پرسش‌برانگیز این مضامین، اگر این روایات ساختگی بودند، قطعا گزارش‌هایی از رد آن‌ها از سوی امامان در دسترس می‌بود.

۳. روایات ذیل آیهٔ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾

مشهورترین آیه دربارهٔ عالم ذر، آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف است. براساس این آیه، در موقفی پیشینی، تمامی انسان‌ها از پشت حضرت آدم علیه‌السلام بیرون آورده شدند و از آنان نسبت به ربوبیت خداوند پیمان گرفته شده است. مسئلهٔ نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 زمرهٔ روایات تفسیری قرار می‌گیرند، نوع استناد آن معنا به آیهٔ قرآن، بحث گسترده‌ای را می‌طلبد که از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. در این روایات، گاهی جری و تطبیق صورت گرفته؛ گاهی معنای تأویلی بیان شده و گاهی بطن آیه ابراز است (حسین‌پوری، 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. ازاین‌رو، 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، بصائرو... آن را صحیح می‌دانسته است. افزون بر آن، با تکیه بر گزارش‌های برجامانده، برخی محدثان در صورت تردید در صدور یک روایت یا نوشتهٔ 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. گونهٔ اول

بر پایهٔ دسته‌ای از روایات، در آن موقف پیشینی در کنار اقرار به ربوبیت خدای متعال، نسبت به نبوت پیامبر ﷺ و ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز عهد و پیمان گرفته شده است. در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی،[1] روایتی در این مضمون به طریق پیش رو: «حَدَّثَنِی أَبِی عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیدٍ عَنْ یحْیی الْحَلَبِی عَنِ ابن‌سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبدِالله» نقل شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱). تمامی راویان این سند، مورد وثوق بوده و در زمرهٔ 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، نضر بن سوید، یحیی بن عمران حلبی و عبدالله بن سنان نگاشتهٔ حدیثی دارند. نضر بن سوید 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 نقل‌شده 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 درون‌مایهٔ 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 نضر بن سوید بوده است؛ زیرا در ۲۲ سند مشتمل بر حلقهٔ «أبی عن النضر» در این کتاب، پس از نضر، نُه شیخ حدیثی متفاوت حضور دارند. از سوی دیگر، با توجه به طرقی 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 به‌وسیلهٔ ابن ابی‌عمیر به آثار این دو دسترسی داشته‌اند نه از طریق نضر بن سوید.

---

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 این‌که خود نضر در برخی طرق کتاب حلبی حضور دارد، احتمال نقش‌آفرینی او در انتقال کتاب حلبی به علی بن ابراهیم منتفی نیست.

همچنین از بین ده سندی که با ساختار «ابی عن النضر عن الحلبی» در تفسیر وی وجود دارد، شش شیخ حدیثی متفاوت برای حلبی مشاهده می‌شود و چنین می‌نماید که نضر از کتاب حلبی بهره برده است. آنچه این گمانه را تقویت می‌کند، آن است که نضر در اسناد پرشماری به‌طور مستقیم از عبدالله بن سنان روایت می‌کند؛ درحالی‌که در این سند، وی از طریق حلبی روایت کرده است. ناگفته نماند بین شاگردان حلبی، نام عبدالله بن مسکان به چشم می‌خورد نه عبدالله بن سنان و احتمال تصحیف در این مورد منتفی نیست. به‌هرحال، راهیابی این روایت به هریک از نگاشته‌های حدیثی راویان یادشده، قرینه‌ای بر اصالت آن محسوب می‌شود؛ 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 آن‌ها را بسیار دشوار می‌ساخته است.

این مسئله در ادعیه نیز بازتاب یافته است. شیخ طوسی و سید بن طاووس دعایی را پس از نماز روز عید غدیر نقل کرده‌اند 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 آیهٔ مذکور، نبوت پیامبر و ولایت امیرالمؤمنین علیهما السلام، در کنار توحید خداوند به‌عنوان مفاد آن عهد پیشین ذکر شده است. شیخ طوسی این دعای شریف را در مصباح به‌صورت مرسل (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۷۴۷/۲) و در تهذیب به سند پیش رو: «الْحُسَينُ بْنُ الْحَسَنِ الْحُسَينِي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْهَمْدَانِي قَالَ حَدَّثَنَا عَلِي بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِي قَالَ حَدَّثَنَا عَلِي بْنُ الْحُسَينِ الْعَبْدِي قَالَ سَمِعْتُ أَبَاعبدالله الصَّادِقَ علیه السلام يَقُول» نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳/۳).[1] از منظر رجال معاصر،

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

این سند به‌دلیل حضور محمد بن موسی الهمدانی و مشخص نبودن[1] کیفیت اتصال شیخ طوسی به حسین بن حسن[2] معتبر نیست.

سید بن طاووس نیز این دعا را از کتاب محمد بن علی طرازی با چنین سندی نقل می‌کند: «مِنْ كتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِی الطِّرَازِی أَيضاً بِإِسْنَادِهِ إِلَى أَبِی الْحَسَنِ عَبْدِ الْقَاهِرِ بَوَّابِ مَوْلَانَا أَبِی إِبْرَاهِيمَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِی عليهما‌السلام قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِی بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِی بِوَاسِطَ فِی سَنَةِ ثَلَاثَ مِائَةٍ[3] قَالَ حَدَّثَنِی عَلِی بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِی الْعَبْدِی قَالَ سَمِعْتُ أَبَاعَبدِالله جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ عليه‌السلام وَ عَلَى آبَائِهِ وَ أَبْنَائِهِ يقُول» (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 (شبیری، 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 به‌عنوان حلقهٔ مشترک است که شاهدی بر راهیابی این روایت به کتاب او است. وی از راویان توثیق‌شده (ابن الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۷) و صاحب اثر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۶) امامی است. نقل طرق گوناگون برای نگاشته‌های وی و حضور ابن‌ولید در برخی از آن‌ها، شاهدی بر اعتبار و مقبولیت آثار او محسوب می‌شود. شایان دقت است که شخصیتی مثل شیخ مفید نیز این دعا را به‌طور مرسل نقل کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۹۰).

۲-۳. گونهٔ دوم

بر پایهٔ شماری از احادیث، هنگام پیمانی که در آیهٔ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ نسبت به

---

۱. البته شیخ طوسی در جای دیگر به‌واسطهٔ 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 عليه‌السلام در سال ۱۹۵ق و محدودهٔ 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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام دربارهٔ چرایی لقب گرفتن حضرت علی علیه‌السلام 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 به‌صورت پیش رو است: «علی بن إبراهیم عن یعقوب بن یزید عن ابن أبی‌عمیر عن أبی‌الربیع القزاز عن جابر عن أبی‌جعفر».

علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰) و یعقوب بن یزید (همان: ۴۵۰) از محدثان برجستهٔ امامیه هستند. ابن ابی‌عمیر 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). ابن‌الغضائری در عبارتی سنجیده، شخصیت او را توثیق کرده و اشکال را متوجه راویان ضعیفی دانسته است که از او روایت کرده‌اند (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۱۱۰). روشن است ایرادهای این دو به‌ویژه نجاشی، اجتهادی و بر پایهٔ نقد درون‌مایهٔ نقل‌شده از سوی جابر و شاگردانش صورت گرفته است. شخصیت ابوالربیع در این سند ناشناخته است و گمان می‌شود او طریق دسترسی ابن ابی‌عمیر به کتاب تفسیر جابر بوده است و با توجه به اعتماد ابن ابی‌عمیر به او، ناشناخته بودنش چندان نقطه‌ضعفی به شمار نمی‌رود.

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

(دربارۀ نقش یعقوب بن یزید در انتقال کتب ابن ابی‌عمیر، ر.ک: لطفی، ۱۴۰۲: ۴۷/۲۷) یا کتاب تفسیری جابر را به‌عنوان منابع مکتوب اولیۀ 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 نگاشتۀ خود- قرینۀ 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 أهل‌البیت داشته است که آن را بی‌نظیر 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 پایۀ این دو روایت، اگر مردم می‌دانستند حضرت امیر علیه‌السلام در این روز به «امیرالمؤمنین» ملقب شدند، هیچ‌گاه ولایت او را انکار نمی‌کردند. سند روایت نخست چنین است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هَوْذَةَ الْبَاهِلِی قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِیمُ بْنُ إِسْحَاقَ النَّهَاوَنْدِی قَالَ حَدَّثَنَا عبدالله بْنُ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِی عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ» (همان: ۲۸۳).

شیخ طوسی در باب «مَن لَم یَروِ» 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 دربارهٔ او ارائه نداده است (بغدادی، ۱۴۲۲: ۴۱۰/۶).

ابراهیم بن اسحاق از سوی نجاشی و ابن‌الغضائری تضعیف شده است (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹). عبارات «ضعیفا فی حدیثه متهوما» و «فی مذهبه ارتفاع و یروی الصحیح و السقیم» و «أمره مختلط» (همان) گواه آن است که این دو، باورهای کلامی و درون‌مایهٔ روایات او را نپذیرفتنی یافته‌اند. جالب آن‌که 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 علیه‌السلام 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). ابن‌الغضائری حدیث او را تنها به‌عنوان شاهد پذیرفته است (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۸). عمرو بن شمر نیز از راویان تضعیف‌شدهٔ امامی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۴) و نجاشی او را به افزودن روایاتی در نگاشته‌های جابر جعفی متهم کرده است (همان: ۲۸۷).[1]

با توجه به محدودیت اطلاعات موجود دربارهٔ کتاب محمد بن عباس، ارائهٔ دیدگاه قطعی نسبت به منابع او دشوار است. باوجوداین، 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 آن‌که براساس فهرست شیخ طوسی، احمد بن هوذه طریق به تمامی نگاشته‌های ابراهیم بن اسحاق است.[2] از سوی دیگر، بعید نیست یکی از نگاشته‌های جابر، مصدر اولیهٔ این حدیث بوده باشد.

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

۲. براین‌اساس، 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 نگاشتهٔ عبدالله بن حماد نیز وجود دارد.

سند روایت دوم چنین است: «حَدَّثَنَا عَلِی بْنُ الْعَبَّاسِ الْبَجَلِی قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ الْغَزَّالُ قَالَ حَدَّثَنَا زَیدُ بْنُ الْمُعَدِّلِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ خَالِدِ بْنِ یزِیدَ عَنْ أَبِی 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 «مَن لَم یَروِ» جای داده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۴۶). از نگاه منابع اهل‌سنت، او شیعه و متروک‌الحدیث است (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۳۷۶/۵). در منابع رجالی شیعه و عامه، از زید بن المعذل (شبیری، بی‌تا: ۵۴) چیزی گزارش نشده است. ابان بن عثمان، محدث برجستهٔ امامیه به شمار می‌رود و بعید نیست این روایت در کتاب او موجود بوده باشد. خالد بن یزید در این سند، کاملا ناشناخته بوده و در طبقهٔ شاگردان امام صادق علیه‌السلام 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 کلمهٔ 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. گونهٔ سوم

در روایات، به چگونگی مواجههٔ انسان‌ها با مسئلهٔ اقرار به ربوبیت، نبوت و امامت در مواقف پیشینی اشاره شده است. بنابر روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، با وجود آن‌که تمامی انسان‌ها به دو پرسش نخست (ربوبیت و نبوت)، پاسخ آری گفتند، تنها گروه اندکی از آنان به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اقرار کردند. سند روایت چنین است: «أخبرنا محمد بن محمد، قال: أخبرنی المظفر بن محمد، قال: أخبرنا أبوبکر محمد

بن أحمد بن أبی‌الثلج، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن موسی الهاشمی، قال: حدثنا محمد بن عبدالله الزراری، عن أبیه، عن حسن بن محبوب، عن أبی زکریا الموصلی، عن جابر، عن أبی جعفر، عن أبیه، عن جده، عن رسول الله قال لعلی» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۳۲).

مظفر بن محمد (م ۳۶۷ق)، استادِ شیخ مفید و از متکلمان و محدثان قرن چهارم هجری به شمار می‌آید که در موضوع امامت صاحب اثر بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۲). محمد بن احمد، راوی پرکار و توثیق‌شدهٔ امامی است که در بین کتب او، کتابی با نام ما نزل من القرآن فی أمیرالمؤمنین (همان: ۳۸۱) به چشم می‌خورد. احمد بن محمد بن موسی الهاشمی النوفلی نیز در رجال نجاشی مدخل شده و کتاب نوادر بزرگی برای او نام برده‌اند (همان: ۸۹). از محمد بن عبدالله، به‌جز استثنا شدن پدرش از سوی ابن‌ولید (همان: ۳۴۸)، اطلاعاتی در دست نیست (خویی، ۱۳۷۲: ۱۷۰/۱۷). حسن بن محبوب از محدثان جلیل‌القدر امامیه و یکی از ارکان چهارگانهٔ حدیث در روزگار خویش است که کتب متعدد، ازجمله اثری در تفسیر قرآن برای او برشمرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲). ابوزکریا موصلی ملقب به کوکب‌الدم نیز با وجود آن‌که از سوی ابن‌الغضائری تضعیف شده است (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۶۲)، برخی مثل کشی او را از نیکان دانسته‌اند (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 می‌شود و در الأمالی شیخ طوسی، روایتی به‌جز طریق شیخ مفید از مظفر گزارش نشده است. براین‌اساس، دو فرضیه مطرح است؛[1] این‌که شیخ طوسی روایت را مستقیما از کتاب محمد بن احمد نقل کرده و دیگر آن‌که منبع مورد استفادهٔ شیخ طوسی، کتاب مظفر بوده و او روایت را از محمد بن احمد گرفته است. تکرار ده‌بارهٔ حلقهٔ «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 می‌رسد شیخ طوسی از کتاب شیخ مفید استفاده کرده باشد.

حدیثی پس از آن، گمانهٔ 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 نقل‌شده برای کتاب‌های حسن بن محبوب با این سند تفاوت دارد، ولی چنین می‌نماید که آن دو، انتقال‌دهندهٔ 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 اولیهٔ این روایت دانست که به‌وسیلهٔ زکریای موصلی[1] 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.

۴-۳. گونهٔ چهارم

بر پایهٔ روایتی که کلینی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند، خدای متعال پس از معرفی و پیمان گرفتن دربارهٔ ربوبیت، نبوت و ولایت، فرشتگان خویش را بر این رخداد گواه گرفت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۱). ایشان قسمت پایانی این آیه و ابتدای آیهٔ بعد را[2] 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 ابن‌محبوب عن عبدالرحمن بن کثیر عن داوود الرقی». محمد بن الحسن الطایی، استاد پرروایت کلینی در الکافی است. سهل بن زیاد از متهمان به غلو به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵؛ ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۵۹ و ۶۶). عبدالرحمن بن کثیر نیز از سوی نجاشی به‌شدت تضعیف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۵). دربارهٔ داوود رقی، با وجود گزارشاتی در مدح وی (کشی، ۱۴۰۴: ۷۰۴/۲) و توثیق او به‌وسیلهٔ شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۳۶)، ابن‌الغضائری (ابن‌الغضائری، 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 کثیر (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 کثیر، کتابی با عنوان الأظله داشته است. بر پایهٔ برخی روایات، در عوالم پیشین، عالَمی با عنوان «عالم اشباح» یا «عالم اظله» وجود داشته که واقعهٔ میثاق در آن رخ داده است (صفار، ۱۴۰۴: ۸۳/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۱/۱). نجاشی پس از ذکر تضعیفات دربارهٔ عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، کتاب الأظله را «فاسد» و «مختلط» توصیف می‌کند. پیش‌تر اشاره شد در نظام معرفتی مدرسهٔ بغداد، معرفت اضطراری در عوالم گذشته جایگاهی نداشت. شواهد، گویای آن است که صرف نگارش کتابی با عنوان الأظله به‌وسیلهٔ یک فرد، موجب غالی‌انگاری رجالی‌ها دربارهٔ او می‌شده است (لواسانی، ۱۴۰۱: ۱۴۴)[1] و چه بسا حتی ناقلان کتب الأظلة نیز در معرض اتهام قرار می‌گرفتند (همان: ۱۷۶).

به‌هرحال، با توجه به عنوان کتاب و موضوع روایت، حضور آن در این کتاب بسیار محتمل می‌نماید. به‌ویژه آن‌که حسن بن محبوب، صدها روایت به‌طور مستقیم

۱. تنها استثنای این مسئله، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است که با وجود آن‌که کتاب الأظله داشته؛ اما به‌جهت وجاهت و رویکرد سخت‌گیرانهٔ 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 واسطهٔ «محمد بن موسی بن متوکل[1] عن عبدالله بن جعفر الحمیری[2] عن احمد بن محمد بن عیسی اشعری» از حسن بن محبوب نقل کرده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۱) که با طریق مشیخهٔ الفقیه به حسن بن محبوب همسان است (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۴۵۳/۴). براین‌اساس، با توجه به این‌که سهل بن زیاد در بسیاری از روایات حسن بن محبوب در الکافی به‌عنوان واسطه حضور دارد،[3] می‌توان احتمال داد نگاشتهٔ 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، نمونهٔ دیگری ندارد. براین‌اساس، احتمال زائد بودن عبدالرحمن بن کثیر منتفی نیست.

۵-۳. گونهٔ پنجم

بر پایهٔ روایت صفار از امام صادق علیه‌السلام، هنگام پیمان موجود در این آیه در مورد ربوبیت خداوند، همین پیمان نسبت به مقام «خلیفةالله» و «امین‌الله» بودن امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز گرفته شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۷۱) سند روایت چنین است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ اَلْحَسَنِ بْنِ مُوسَى عَنْ عَلِی بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ اَلرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِی عَبدِالله علیه‌السلام». احمد بن محمد بن عیسی شخصیت جلیل‌القدر حدیث شیعه و بزرگ قمی‌ها در روزگار خویش است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲). حسن بن موسی خشاب نیز محدث برجستهٔ امامی و صاحب کتاب است (همان: ۴۲). در این بازهٔ 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).

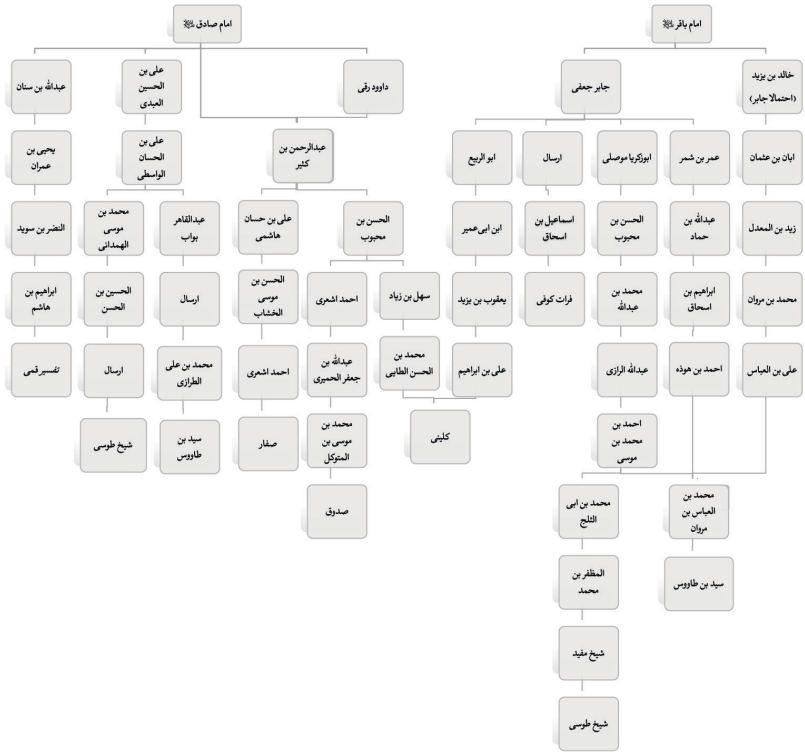
۲. او از راویان امامی و توثیق شده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۴).

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 (موسوی‌پور، ۱۴۰۳: ۲۸۸-۲۸۲). ابن‌الغضائری پس از آن‌که علی بن حسان هاشمی را غالی می‌خواند و کتاب تفسیر الباطن وی را باطل قلمداد می‌کند، با تکرار واژهٔ ثقه در ترجمهٔ علی بن حسان واسطی، وثاقت او را گوشزد می‌نماید (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۷۷). نجاشی نیز هم‌صدا با ابن‌الغضائری، کتاب تفسیر باطن علی بن حسان هاشمی را به‌کلی تخلیط می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۱).

روشن است با توجه به باورهای کلامی مدرسهٔ بغداد در نفی عوالم گذشته و تفسیر باطنی قرآن، نمی‌توان دربارهٔ وضعیت رجالی نگارندگان چنین کتب تفسیری و باطنی، توقعی جز این داشت. براین‌اساس، در صورت خدشهٔ مبانی کلامیِ تضعیفات ابن‌الغضائری و نجاشی، دیدگاه منفی آنان پذیرفتنی نخواهد بود (معصومی، ۱۴۰۰: ۷۴-۸۳؛ موسوی‌پور، ۱۴۰۳: ۳۳۲-۳۴۳). به هر ترتیب، با توجه به داده‌های کتاب‌شناختی باید گفت این روایت از کتاب علی بن حسان هاشمی گرفته شده (موسوی‌پور، ۱۴۰۳: ۲۸۲-۲۸۸) و او نیز از نگاشتهٔ عموی خود بهره برده است.

شایان ذکر است بر پایهٔ روایت مرسلی از جابر جعفی، امام باقر علیه‌السلام از گفت‌وگویی میان شیطان و امیرالمؤمنین علیه‌السلام خبر می‌دهد. در این مکالمه، شیطان اعتراف می‌کند در زمان میثاقی که در این آیه به آن اشاره شده است، افزون بر ربوبیت خدای متعال، نسبت به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز پیمان ستانده شد (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۴۸؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۲۴۸/۲). در نمودار شمارهٔ ۱، طرق روایات تفسیری این آیه ذکر شده است.



نمودار شمارهٔ ۱: طرق روایات تفسیری آیه

در این مقام، بایسته است به این نکته توجه شود که در منابع غالیان نیز مطالبی دربارهٔ ولایت در تأویل آیهٔ مورد بحث یافت می‌شود. در الهدایة الکبری، ضمن متن چندصفحه‌ای، پس از ذکر این آیه، از تجلی امامان معصوم علیهم‌السلام در آن روز سخن به میان آمده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۸۰). همچنین بر پایهٔ خطبهٔ افتخار، امیرالمؤمنین علیه‌السلام خود نداکنندهٔ جملهٔ «أَلَستُ بِرَبِّکُم» بوده است (برسی، ۱۴۲۲: ۲۶۰). همان‌گونه که پیدا است، مبنای غالیان در تفسیر و تأویل این آیه، با آنچه در منابع اصیل امامیه به طرق مختلف روایت شده، فاصلهٔ آشکاری دارد. این تفاوت بنیادین، قرینه‌ای بر اصالت این روایات و گواهی بر عدم انتساب آن‌ها به غالیان است.

۴. روایات ذیل آیهٔ «صِبْغَةَ اللَّه»

از دیگر آیات در زمینهٔ خلقت و معرفت پیشینی، آیهٔ ۱۳۸ بقره است که در آن از «رنگ خدایی گرفتن» به‌جای غسل تعمید مسیحیان سخن به میان آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲/سراسر). بنابر روایت کلینی، امام صادق علیه‌السلام نسبت به این آیه فرمود: «صَبَغَ اَلْمُؤْمِنِينَ بِالْوَلَايَةِ فِي اَلْمِيثَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۳/۱). این روایت به‌روشنی 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 يحْيى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ اَلْخَطَّابِ عَنْ عَلِي بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ اَلرَّحْمَنِ بْنِ كثِيرٍ». چنان‌که پیدا است، این طریق نیز به علی بن حسان هاشمی و عبدالرحمن بن کثیر می‌رسد و براین‌اساس، راهیابی این روایت به نگاشته‌های یکی از آن دو یا هردو، 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. بااین‌حال، 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، گمانهٔ 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 مستقیما از کتاب علی بن حسان بهره برده است (موسوی‌پور، ۱۴۰۳: ۹۵-۹۶).

نسبت به روایت عیاشی نیز باید گفت با وجود آن‌که اسناد این کتاب از سوی ناسخ حذف شده؛ اما با توجه به سند الکافی و این‌که روایات عبدالرحمن بن کثیر، جز از طریق علی بن حسان به نسل‌های 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 می‌کند (کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱).

۵. روایات ذیل آیهٔ ﴿هُوَالَّذی خَلَقَکُمْ فَمِنْکُمْ کافِرٌوَمِنْکُمْ مُؤْمِنٌ﴾

بنابر گزارش الکافی، بصائر و تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، حسین بن نعیم صحاف در مورد این آیه از امام صادق علیه‌السلام پرسش می‌کند. ایشان در پاسخ، مفاهیم «کفر» و «ایمان» در این آیه را به پذیرش یا انکار ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام در عالم ذر پیوند می‌زند (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 ابن‌محبوب عن الحسین بن نعیم الصحاف». راویان حاضر در طریق این روایت، همگی امامی و توثیق‌شده هستند[1] و از نظر رجال معاصر، این روایت صحیح است. محمد بن یحیی العطار و احمد بن محمد بن عیسی اشعری از مؤلفان جلیل‌القدر امامیه محسوب می‌شوند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۱). حسن بن محبوب از اصحاب اجماع (کشی، ۱۴۰۴: ۸۳۰/۲) است و حسین بن نعیم از راویان توثیق‌شده به شمار می‌رود (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 -احتمالا نگاشتهٔ تفسیری‌اش- بهره برده است؛ به‌ویژه آن‌که احمد اشعری طریق به کتاب تفسیری او است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲) و کارکرد وی در آغازِ بسیاری از اسناد الکافی، کارکرد انتقالی است. صفار نیز همین روایت را به طریق احمد اشعری از ابن‌محبوب نقل

۱. بلکه تمامی آن‌ها به‌جز حسین بن نعیم، از اجلا به شمار می‌روند.

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

افزون بر آن، مؤلف تفسیر قمی، این روایت را به طریق دیگری از ابن‌محبوب نقل می‌کند (قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۱). در این کتاب، این روایت به‌وسیلهٔ «علی بن الحسین عن احمد بن ابی‌عبدالله» به حسن بن محبوب منتهی می‌شود. احمد بن محمد بن خالد برقی از راویان توثیق‌شده‌ای است که برخی او را به نقل از ضعفا متهم کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۶، ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۳۹) که البته در این سند، راویانِ 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 ابن‌قولویه و مودّب ابوغالب 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 نگاشتهٔ او است (حسینی، ۱۳۹۸: ۱۳۰-۱۳۱). براین‌اساس، 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، فاصلهٔ زیادی با خط غلو در عصر خود داشته‌اند.

۶. روایات ذیل آیهٔ ﴿فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾

در روایتی از امام باقر علیه‌السلام در ارتباط با عالم «الأظله»، از پیمانی یاد می‌شود که دربارهٔ پیامبران الهی و ولایت امامان ستانده شده است. بر پایهٔ 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 يَحْيى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اَلْحُسَينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۶/۱)، بصائر به طریق «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اَلْحُسَينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ» (صفار، ۱۴۰۴: ۸۰) و صدوق به طریق «أَبِی رَحِمَهُ اَللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عبدالله 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 به‌وسیلهٔ پدرش عقبة بن قیس و عبدالله بن محمد جعفی از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است. اطلاعات چندانی از این دو در دست نیست[1] و کتابی برای آنان ذکر نشده است و احتمال می‌رود صالح بن عقبة، این روایت را به‌طور شفاهی از آن‌ها گرفته باشد. با توجه به ترکیب عطفی سند پس از صالح بن عقبة و مطابقت سند الکافی و بصائر با طریق کتاب او (همان: ۲۰۰)، می‌توان گفت این روایت از نگاشتهٔ او گرفته شده است.[2] شیخ طوسی و نجاشی در یادکرد او، ضعفی را به او نسبت نمی‌دهند (همان: ۲۰۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۴۵)؛ ولی ابن‌الغضائری، او را کذاب و غالی توصیف می‌کند (ابن‌الغضائری، ۱۳۸۰: ۶۹). دور نیست این روایت و مشابه آن با مضامین تفسیر باطن (قمی، ۱۴۰۴: ۱۲۹/۲)، موجب بدبینی ابن‌الغضائری 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 ابی‌الخطاب، محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد اشعری و سعد بن عبدالله در طریق کتاب او قرار دارند و در ادامه، شاهد راهیابی گستردهٔ روایات او به جوامع حدیثی مانند الکافی، بصائر و کامل الزیارات (ابن‌قولویه، 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 گفته‌شده دربارهٔ کتاب بزیع، با این اسناد تفاوت دارد و موضوعات آن‌ها فقهی است.

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

۷. روایات ذیل آیات ﴿أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيناهُمْ ماءً غَدَقاً * لِنَفْتِنَهُمْ فيهِ﴾

امامان معصوم علیهم‌السلام در برخی روایات، واژهٔ «الطریقة» را به ولایت تفسیر کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۰/۱). بر پایهٔ روایتی از جابر جعفی، امام باقر علیه‌السلام در تفسیر الطریقة، با اشاره به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، از عالم اشباح و میثاقی که از فرزندان حضرت آدم علیه‌السلام دربارهٔ مسئلهٔ ولایت اخذ شده، سخن به میان آورده‌اند. این روایت در تفسیر فرات کوفی به‌شکل مرسل (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۰۹) و در الأصول الستة عشر (گروهی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۴۱۳) و تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی به‌طور مسند نقل شده است. سند این روایت در تفسیر مذکور چنین است: «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَينِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيمَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَاجَعْفَرٍ علیه‌السلام يَقُولُ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۲).

احمد بن ادریس[1] فقیه 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 نضر بن سوید (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۴۵) نیز در زمرهٔ راویان توثیق‌شدهٔ امامی‌مذهب 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 نضر از او نقل کرده و ذکر نشدن ضعفی دربارهٔ او، می‌توان وی را مورد اعتماد دانست.

تمامی راویان حاضر در این طریق، صاحب نگاشتهٔ 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 به‌عنوان منبع مکتوب اولیهٔ 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 دقیقا 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 مواجههٔ جدی داشته و در راستای همین رویکرد سخت‌گیرانهٔ خود، متهمانی مثل الحسین بن عبدالله المحرر (کشی، ۱۴۰۴: ۷۹۹/۲)، سهل بن زیاد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵)، ابوسمینه (همان: ۳۳۲) و احمد برقی (ابن‌الغضائری، 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)؛ بااین‌حال، 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 صرفا 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). بااین‌حال، توثیق صریحی از او در دست نیست. ابن‌الغضائری که دربارهٔ وی ابهاماتی دارد،

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

به هر ترتیب، مثل بسیاری از کتب دیگر، انتقال‌دهندهٔ این کتاب به نسل‌های پسین، هارون بن موسی التلعکبری است. طریق او به کتاب جعفر بن محمد الحضرمی چنین است: «الشَّیخُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونُ بْنُ مُوسَی بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ التَّلَّعُکبَرِی أَیدَهُ اللَّهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَیدُ بْنُ زِیادٍ الدِّهْقَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ زَیدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَزْدِی الْبَزَّازُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّی بْنِ الْقَاسِمِ الْحَضْرَمِی، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ شُرَیحٍ الْحَضْرَمِی، عَنْ حُمَیدِ بْنِ شُعَیبٍ السَّبِیعِی، عَنْ جَابِرِ بْنِ یزِیدَ الْجُعْفِی» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۶۰).

هارون بن موسی، محمد بن همام و محمد بن المثنی از راویان توثیق‌شدهٔ امامی هستند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۲، ۳۷۱ و ۳۷۹). حمید بن زیاد نیز محدث پرکار و توثیق‌شدهٔ 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 ابی‌عمیر تنها راوی کتاب او است. به‌هرحال، نسخهٔ 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، جملهٔ «لِنَفْتِنَهُمْ فیهِ» در آغاز آیهٔ

هفدهم، گویای آزمونی است که دربارۀ ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از انسان‌ها 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 البیت، متعلق به محمد بن العباس بن مروان نقل می‌کنند. آن دو که به این کتاب دسترسی داشته‌اند (افندی، ۱۴۳۱: ۸/۳؛ علامه حلی،۱۴۲۱: ۴۸۱)، روایت را به طریق «عَلِی بْنِ عبدالله عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ یسَارٍ عَنْ عَلِی بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِی عَنْ أَبِی‌جَعْفَر» نقل کرده‌اند. 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، بی‌تا: ۴۵۳). با وجود آن‌که روایات دیگری با این سند در جوامع حدیثی آمده است، دربارۀ علی بن جعفر اطلاعات روشنی در دست نیست. در این بازۀ زمانی، دو اسماعیل بن یسار شناخته شده‌اند؛ 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 علیه‌السلام نام برده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۱۶۷). جالب آن‌که ابن‌حجر آن دو را یکی دانسته است (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۴۴۴/۱). بنابر نقل نجاشی، محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب (م ۲۶۲ق) از اسماعیل بن یسار هاشمی روایت داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹)، با این حساب، روایتگری محمد بن ابراهیم (م ۲۸۳ق) از او بعید به نظر نمی‌رسد؛ ولی با توجه به شهادت امام صادق علیه‌السلام در سال ۱۴۸ق روایتگری مستقیم ابراهیم بن محمد از اسماعیل بن یسار بصری که از اصحاب امام صادق علیه‌السلام شمرده شده، دشوار است؛ به‌ویژه آن‌که محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب، معمولا با دو واسطه از اصحاب امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند. ازاین‌رو ابراهیم بن محمد، مؤلف پرکار و شناخته‌شدۀ امامی در قرن سوم هجری است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶). او که بیشتر به‌دلیل نگارش الغارات شناخته می‌شود، کتابی با عنوان ما نزل من القرآن فی أمیرالمؤمنین داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷).

بعید نیست محمد بن مروان این روایت را با واسطهٔ علی بن عبدالله بن کوشید[1] از کتاب او گرفته باشد.

استرآبادی و حسن بن سلیمان، روایت دیگری را نیز در همین مضمون از کتاب پیش‌گفته نقل کرده‌اند. طریق روایت به‌صورت «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هَوْذَةَ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عبدالله بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ سَمَاعَةَ،[2] قَالَ سَمِعْتُ أَبَاعَبدِالله» است که پیش‌تر به آن پرداخته شد (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۴۲۴؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۰۳).

۸. روایات ذیل آیهٔ ﴿يُوفُونَ بِالنَذرِ﴾

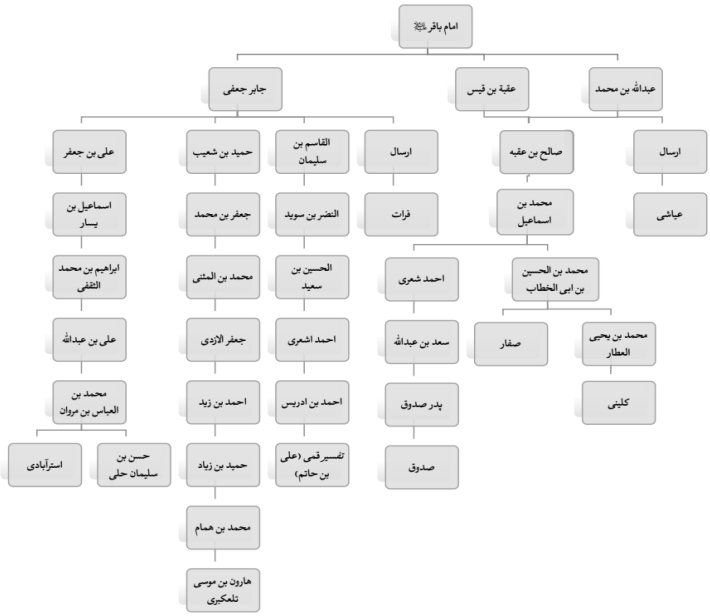
در روایتی از امام کاظم علیه‌السلام، «نذر» یادشده در این آیه به ولایت تفسیر شده که در «میثاق»، دربارهٔ آن پیمان گرفته شده است. سند روایت چنین است: «مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يعْقُوبَ بْنِ يزِيدَ عَنِ ابن‌مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اَلْفُضَيلِ عَنْ أَبِى اَلْحَسَنِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۹۰). محمد بن احمد بن یحیی و یعقوب بن یزید، امامی و توثیق شده‌اند (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 می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۶۵). بااین‌حال، نجاشی طریق خود را به کتاب او ذکر می‌کند و هیچ سخنی از ضعف او به میان نمی‌آورد. نظر به روایتگری نام‌دارانی مانند بزنطی و صفوان بن یحیی و اکثار شخصیت‌هایی مانند حسین بن سعید اهوازی و محمد بن اسماعیل بن بزیع و حسن بن محبوب از او، می‌توان وثاقت او را معتبر دانست و براین‌اساس، سند این روایت صحیح خواهد بود.

به‌هرحال، با توجه به روایات دیگری که از کتاب حسن بن محبوب در این زمینه نقل شده، می‌توان احتمال داد این روایت از کتاب تفسیری حسن بن محبوب گرفته شده است؛ به‌ویژه آن‌که کلینی در جای دیگری این روایت را با

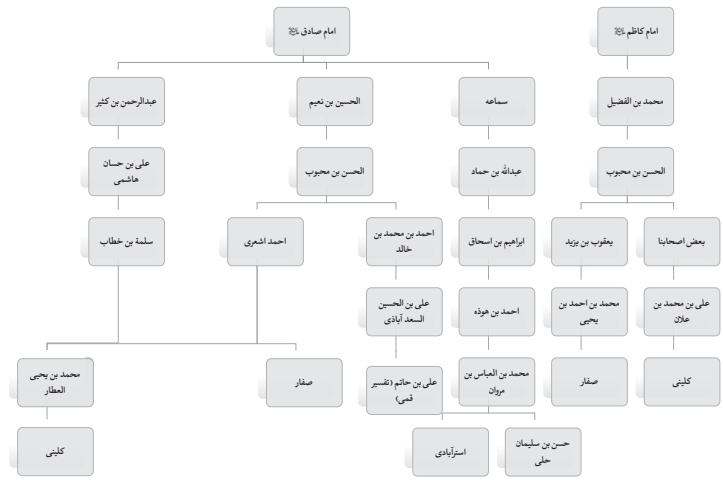
۱. اطلاعاتی از او در دست نیست (خویی، ۱۳۷۲: ۸۸/۱۳).

۲. در بین راویان امام صادق علیه‌السلام، تنها سماعة بن مهران به چشم می‌خورد؛ اما نام او در زمرهٔ شاگردان عبدالله بن حماد ذکر نشده است. با توجه به مشابهت زیاد متن این روایت با روایت پیش‌گفته از تفسیر قمی، این احتمال می‌رود که انتهای سند، تحریفی رخ داده باشد و این روایت نیز از جابر بوده باشد.

واسطهٔ «بعض اصحابنا» از حسن بن محبوب روایت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۳/۱). 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 شمارهٔ ۲: طرق روایات تفسیری امام باقر علیه‌السلام



نمودار شمارهٔ ۳: طرق روایات تفسیری امام صادق و امام کاظم علیهما‌السلام

شایان ذکر است آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم که از «فطرة الله» سخن به میان آورده،[۱] از مشهورترین آیات در بحث معرفت فطری است. امامان معصوم علیهم‌السلام، 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 به‌صراحت 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 علیه‌السلام، ایشان پس از اشاره به نبوت و ولایت در تفسیر این آیه، می‌فرمایند: «إلی هاهنا التوحید» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۱). به پشتوانهٔ این دسته از روایات می‌توان گفت اعتقاد صحیحی که از آن به فطرت توحیدی یاد می‌شود، بدون نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیست و چه بسا این روایات، به همان عهد پیشینی نسبت به ربوبیت خدای متعال، نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اشاره دارند.

همچنین در روایتی در تفسیر آیهٔ ۱۵۸ سورهٔ انعام،[۲] امام صادق علیه‌السلام پس از آن‌که قسمت «مِن قبل» را به عهد میثاق تفسیر می‌کند، در توضیح عبارت «کَسَبَتْ فِی إِیمَانِهَا خَیرًا» 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 آیهٔ بیستم سورهٔ رعد،[۳] به پیمان عالم ذر دربارهٔ ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام تفسیر شده است. هرچند برخی مؤلفان متأخر، این مطلب را روایت تفسیری قلمداد کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۱/۲۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۴۶/۳)؛ ولی به نظر می‌رسد این متون، نظرات تفسیری مؤلفان آن کتب است نه روایت تفسیری.

۱. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها﴾ (روم: ۳۰).
۲. ﴿یوْمَ یأْتِی بَعْضُ آیاتِ رَبِّکَ لَا ینْفَعُ نَفْسًا إِیمَانُهَا لَمْ تَکنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ کَسَبَتْ فِی إِیمَانِهَا خَیرًا﴾ (انعام: ۱۵۸).
۳. ﴿الَّذِینَ یوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا ینْقُضُونَ الْمِیثَاقَ﴾ (رعد: ۲۰).

۹. نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل روایات تفسیری مرتبط با آیات شناخته‌شده در موضوع معرفت فطری، نشان داد می‌توان معرفت پیشینی نسبت به امیرالمؤمنین علی و حضرت رسول علیهما السلام 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 صرفا به‌دلیل وجود یک راوی ضعیف و مجهول یا بروز ارسال در سند، آن را کنار گذاشت، بلکه کنار هم قرار گرفتن طرق مختلف، به‌ویژه در روایاتی از این دست که میان همهٔ اسناد، یک حلقهٔ واسطهٔ مشترک وجود ندارد و برخی از آن طرق، اساسا امامی نیستند، دلیل مهمی بر اصالت این آموزه به شمار می‌رود. افزون بر آن، این روایات به‌دلیل 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 ابن‌الغضائری در بغداد آن دوران و شاگردی آن‌ها نزد شیخ مفید، تأثیرپذیری آنان از این سوگیری‌های کلامی، در نقد محتوایی متون، انکارناپذیر است. براین‌اساس، در صورت تردید در زیرساخت‌های کلامی آنان، پذیرش بی‌چون‌وچرای تضعیفات آنان غیرعلمی خواهد بود.

گذشته از این، حضور نام‌داران و محدثان جلیل‌القدری مثل علی بن ابراهیم، ابن ابی‌عمیر، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن یحیی العطار، محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب و حسین بن سعید اهوازی در کنار راویان توثیق‌شده و مورد اعتمادی مانند ابان بن عثمان، ابراهیم بن هاشم، سعد بن عبدالله اشعری، النضر بن سوید، یحیی بن عمران الحلبی، عبدالله بن سنان، یعقوب بن یزید، المظفر بن محمد، محمد بن أحمد بن أبی‌الثلج، علی بن حسان الواسطی، حسین بن نعیم، محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد بن ادریس، هارون بن موسی التلعکبری، محمد بن همام، محمد بن المثنی و ابراهیم بن محمد القفی در طریق این روایات

گـواه آن اسـت کـه ایـن مسـئله، به‌عنوان یـک آموزۀ اعتقـادی و قرآنی، در سـده‌های نخست شـکل‌گیری حدیث شیعه مطرح بوده است.

افزون بر آن، راهیابی احتمالی این روایات به نگاشته‌های آنان مثل نوادر النضر بـن سـوید، کتـاب یحیـی بـن عمـران الحلبی، کتاب تفسـیری حسـن بـن محبوب، کتـاب مـا نزل من القرآن فی اهـل البیت محمد بن العباس بن مروان، کتاب ما نزل من القرآن فی أمیر المؤمنین محمد بن أحمد بن أبی‌الثلج، کتاب علی بن حسان الواسطی، کتاب حسین بن نعیم الصحاف، کتاب الأظلة احمد اشعری، کتاب ما نزل من القرآن فی أمیرالمؤمنین ابراهیم الثقفی و نگاشته‌هایی ازقبیل 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 قاسـم بن سـلیمان و کتاب جعفر بن محمد حضرمی، گویای آن اسـت که آنان به این مطلب باورمند بودند، وگرنه دست‌کم آن را به نگاشته‌های خود راه نمی‌دادند.

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 بوم‌های حدیثی مختلف و گرایش‌های حدیثی گوناگون و تا حدی ناهم‌سو متعلـق هسـتند؛ ابـن ابی‌عمیـر، حسـن بن محبـوب و یعقوب بـن یزیـد، متکلمانی نص‌گـرا و متعلـق بـه جریـان فکری هشـام بن سـالم به شـمار می‌روند (کرباسی، ۱۳۹۱: ۵۰/۱)، در مقابـل ابراهیـم بـن هاشـم، علی بـن ابراهیـم و کلینی به‌نوعـی میراث‌داران تفکـر کلامـی هشـام بن حکم هسـتند (رضایی، ۱۳۹۱).[1] از سوی دیگر صفـار، محمد العطار، سعد بن عبدالله و صدوق پیروان خط فکری احمد اشعری در قم محسوب

۱. در صورت پذیرش دلالت روایت ذیل آیۀ ۱۵۸ سورۀ انعام، یونس بن عبدالرحمن و هشام بن حکم نیز به این لیست افزوده می‌شوند که حاکی از حضور این آموزه در طبقات نخستین جریان کلامی–حدیثی هشام بن حکم و شاگردان او است؛ به‌ویژه آن‌که یونس کتابی در تفسیر داشته است و راهیابی این روایت به آن بعید نمی‌نماید (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۷).

می‌شوند (طالقانی، ۱۳۹۱: ۱/۷۶-۸۱) و افرادی مثل جابر جعفی، داوود رقی، عبدالرحمن بن کثیر و علی بن حسان هاشمی در زمرهٔ 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. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۳ش)، من لایحضره الفقیه، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

۲. ـــــــــــــــ، (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۳. ـــــــــــــــ، (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.

۴. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، المناقب، قم: علامه.

۵. ابن‌الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰ش)، الرجال، قم: دارالحدیث.

۶. ابن‌قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۶۵ش)، کامل الزیارات، نجف: المطبعة المبارکة المرتضویة.

۷. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

۸. اسکندری، مرتضی (۱۴۰۲ش)، «اصالت و اعتبارسنجی کتاب جعفر بن محمد بن شریح الحضرمی»، حدیث و اندیشه، شمارهٔ ۳۵، ص۱۳۳-۱۵۸.

۹. افندی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

۱۰. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱ش)، «مدرسهٔ کلامی کوفه»، فلسفه و الهیات، شمارهٔ ۱، ص۳۸-۶۵.

۱۱. امینی، عبدالحسین (۱۴۳۴ق)، المقاصد العلیة فی المطالب السنیة، قم: دار التفسیر.

۱۲. باغبان، مهدی (۱۳۹۸ش)، جستارهای اعتقادی (فطرت)، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.

۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة.

۱۴. بغدادی، الخطیب (۱۴۲۲ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

۱۵. بیابانی، محمد (۱۳۹۴ش)، جایگاه عالم ذر و ارواح، تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ.

۱۶. پوردوانی، احسان و لطفی، میلاد (۱۴۰۲ش)، «اعتبارسنجی و واکاوی حدیث مقراض»، نشریهٔ حدیث حوزه، شمارهٔ ۲۷، ص۴۱-۶۶.
۱۷. حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق)، مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیرالمؤمنین علیه‌السلام، بیروت: اعلمی.
۱۸. حسین‌پوری، امین (۱۴۰۰ش)، «از کرانه تا ژرفا؛ انتقال از ظاهر به باطن قرآن در پرتو روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام»، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شمارهٔ ۷۲، ص۱۲-۳۹.
۱۹. حسینی، علیرضا (۱۳۹۸ش)، اعتبارسنجی احادیث شیعه، تهران: سمت.
۲۰. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، قم: الشریف الرضی.
۲۲. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الکبری، بیروت: مؤسسة البلاغ.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲ش)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا.
۲۴. دارقطنی، ابو الحسن علی بن عمر (۱۴۰۴ق)، سؤالات الحاکم للدارقطنی، ریاض: مکتبة المعارف.
۲۵. ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۵ق)، سیر أعلام النبلاء، بی‌جا: بی‌نا.
۲۶. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱ش)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسهٔ کلامی بغداد»، فلسفه و الهیات، شمارهٔ ۱، ص۹۱-۱۱۰.
۲۷. سبحانی، محمدتقی و منتظری، محمدحسین (۱۳۹۴ش)، «انگارهٔ معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین امامیه»، فصلنامهٔ تحقیقات کلامی، شمارهٔ ۸، ص۷-۲۶.
۲۸. سلمان، احمد (۱۴۳۹ق)، تفسیر القمی: بحث حول النسخة المتداولة، بیروت: دار الولاء.
۲۹. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. ـــــــــــــــ، (۱۴۱۳ق)، الیقین باختصاص مولانا علی علیه‌السلام بإمرة المؤمنین، قم: دار الکتاب.

۳۱. شبیری زنجانی، محمدجواد (بی‌تا)، المقالات الرجالیة، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).
۳۲. ـــــــــــــــــ، (بی‌تا)، کشف النقاب عن وجوه رواة الأصحاب، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).
۳۳. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۳۴. شیرزاد، محمدحسن و همکاران (۱۳۹۶ش)، «جریان فکری ادب و بازخوانی دلایل اخراج و بازگشت احمد برقی به قم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شمارهٔ ۳۵، ص۶۳-۸۱.
۳۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، قم: مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۶. طالقانی، حسن (۱۳۹۱ش)، «مدرسهٔ کلامی قم»، فلسفه و الهیات، شمارهٔ۱، ص۶۶-۹۰.
۳۷. طباطبایی، کاظم و خاتمی، معصومه (۱۳۸۴ش)، «رنگ یا تعمید؛ پژوهشی دربارهٔ آیهٔ ﴿صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً﴾»، پژوهش دینی، شمارهٔ ۱۲، ص۷-۳۲.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۹. ـــــــــــــــــ، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۴۰. ـــــــــــــــــ، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.
۴۱. ـــــــــــــــــ، (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.
۴۲. ـــــــــــــــــ، (۱۴۲۷ق)، رجال الطوسی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۴۳. عسقلانی، ابن‌حجر (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش)، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسیر، قم: دارالکتاب.

۴۶. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، إختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۴۹. گروهی از نویسندگان (۱۳۶۳ش)، الأصول الستة عشر من الأصول الأولیة، قم: دار الشبستری للمطبوعات.
۵۰. لواسانی، محمدرضا (۱۴۰۱ش)، نقش باورهای کلامی در داوری‌های رجالیان متقدم، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.
۵۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
۵۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۵۳. معصومی، محمد (۱۴۰۰ش)، نقش نقادی متن در داوری‌های رجالیون متقدم، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.
۵۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، کتاب المزار، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۵. موحدی، محمدعلی (۱۳۹۹ش)، کتاب غدیر، قم: عطرت عترت.
۵۶. موسوی‌پور، سید احمد و حیدری فطرت، جمال‌الدین (۱۴۰۳ش)، «راهکارهای بازشناسی دو علی بن حسان در اسناد احادیث»، فصلنامهٔ علمی علوم حدیث، شمارهٔ ۱۱۲، ص۷۲-۹۷.
۵۷. ـــــــــــــــ، (۱۴۰۳ش)، تفسیر باطن علی بن حسان الهاشمی، قم: نشر رود.
۵۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

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

Omid Shirini[1]

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

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.

* 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.

doi 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام *

امید شیرینی[1]

چکیده

معلی بن خنیس از اصحاب برجستهٔ امام صادق علیه‌السلام است که در مورد نقش او در تکوین مفاهیم بنیادین اندیشهٔ امامتی، چندان پژوهش مستقلی انجام نشده است. او نه‌تنها 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، اندیشهٔ امامتی او در شش محورِ 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 علیهما‌السلام در لحظهٔ احتضار است. تولی و تبری، نشانهٔ ایمان حقیقی و مرز میان ایمان و نفاق شمرده می‌شود. اطاعت از امام، همراهی حقیقی با امام و استمرار سنت الهی در همهٔ عصرها است. در محور شرایط امامت، معلی بر طهارت نسبی، علم الهی، افضلیت و زهد به‌عنوان شروط اصلی تأکید دارد. مقامات امام شامل مالکیت بر زمین و محوریت در برقراری امنیت است. در بخش مناصب امام، معلی بر هدایت و ولایت تکوینی تأکید می‌کند. بنابراین، معلی بن خنیس از نخستین شارحان منظومهٔ معرفتی امامت در مدرسهٔ امام صادق علیه‌السلام بوده و در تکوین الهیات امامتی نقش مهمی را ایفا کرده است.

واژگان کلیدی: امام صادق علیه‌السلام، معلی بن خنیس، امامت، معرفت، شرایط امامت، مقامات امام، مناصب امام

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۸۳-۱۰۳.
doi 10.22034/emamah.2026.556218.1085

۱. سطح ۴، امامت تطبیقی بین‌المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
heydarshirin59@gmail.com

۱. مقدمه

کنیهٔ معلی بن خنیس، ابوعبدالله و از موالیان قبیلهٔ بنی‌اسد بود که در حرفهٔ بزّازی یا فروش پارچه در کوفه فعالیت داشت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۷). پس از آن به خدمت امام صادق علیه‌السلام درآمد و نه‌تنها از نزدیک‌ترین یاران امام، بلکه از قوّام و خادمان مورد اعتماد آن حضرت قرار گرفت. وفاداری و ارتباط عمیق او با امام صادق علیه‌السلام موجب شد مورد خشم و دشمنی حکومت عباسی قرار گیرد. داوود بن علی از والیان عباسی در کوفه به‌سبب 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 علیه‌السلام را برای او بنویسد تا آن‌ها را بکشد؛ اما معلی گفت: «من هیچ‌یک از شیعیان و دوستان او را نمی‌شناسم، من تنها شخصی هستم که برای برآوردن نیازهای ایشان رفت‌وآمد می‌کنم و کارهایی را که به من واگذار می‌کند، انجام می‌دهم و هیچ‌یک از یاران خاص او را نمی‌شناسم». داوود گفت: «اگر این موضوع را از من مخفی کنی تو را می‌کشم». معلی در پاسخ گفت: «آیا مرا به قتل تهدید می‌کنی؟ به خدا قسم، اگر آن‌ها زیر پایم بودند، هرگز به تو نشان نمی‌دادم، اگر مرا بکشی، خداوند مرا خوشبخت و تو را خوار می‌سازد» (طبری، ۱۴۱۳: ۲۵۷).

از حمّاد نقل شده که مسمعی گفت: هنگامی که داوود بن علی، معلی بن خنیس را به قتل رساند، امام صادق علیه‌السلام پیوسته در رکوع و سجود بود. در وقت سحر شنیدم که در سجده عرض کرد: «اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُكَ بِقُوَّتِكَ الْقَوِیةِ وَ بِجَلَالِكَ الشَّدِیدِ الَّذِی كُلُّ خَلْقِكَ لَهُ ذَلِیلٌ أَنْ تُصَلِّیَ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَیتِهِ وَ أَنْ تَأْخُذَهُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ؛ پروردگارا از تو درخواست می‌کنم، به نیروی نیرومندت و به جلال سخت و عظیمت که همهٔ آفریدگانت بر آن گواه‌اند، 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 خانهٔ داوود بلند شد. آن‌گاه امام سر از سجده برداشت و فرمود: «من خدا را به دعایی خواندم و خداوند نیز فرشته‌ای بر او فرستاد و آن فرشته با چکشی آهنین بر سرش زد و تا مثانه‌اش 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 علیه‌السلام رسیدم، ایشان چند دست لباس به من داد و فرمود: آن‌ها را در جای خود بگذار. من در پیش‌گاه ایشان ایستادم. امام صادق علیه‌السلام فرمود: خدا معلی بن خنیس را رحمت کند... دنیا چیست؟ دنیا فقط خانهٔ 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 به‌روشنی بیانگر این است که شخصیت معلی بن خنیس را نمی‌توان در حد یک خدمتگزار یا راوی ساده نگه داشت. آگاهی معلی از اسرار شبکهٔ 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 نیمهٔ نخست قرن دوم هجری بوده است. ازاین‌رو، واکاوی روایات، گفت‌وگوها و رفتارهای نقل‌شده از معلی ضرورت دوچندانی می‌یابد؛ زیرا وی در شمار اصحاب خاصی قرار دارد که نخستین صورت‌بندی‌های معرفتی امامت در مدرسهٔ امام صادق علیه‌السلام در میان آنان تکوین یافت؛ دوره‌ای که هنوز نظام‌های مدوّن 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.

براین‌اساس، محقق در این پژوهش درصدد است تصویر روشنی از اندیشه‌های معلی بن خنیس در حوزهٔ امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام را ارائه دهد تا از رهگذر آن بتوان به درک دقیق‌تری از نحوهٔ شکل‌گیری مفهوم امامت در مدرسهٔ امام صادق علیه‌السلام دست یافت. تاکنون پژوهش مستقلی دربارهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، پیوند عبادت با شناخت امام است؛ یعنی عبادت زمانی کامل و پاداش آن واقعی است که با شناخت اهل‌بیت علیهم‌السلام انجام شود. روایت معلی بن خنیس از امام صادق علیه‌السلام نمونهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام فاقد پاداش واقعی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

> یا مُعَلَّی لَوْ أَنَّ عَبْداً عَبَدَ اللَّهَ مِائَةَ عَامٍ مَا بَینَ الرُّکْنِ وَ الْمَقَامِ یصُومُ النَّهَارَ وَ یقُومُ اللَّیلَ حَتَّی یسْقُطَ حَاجِبَاهُ عَلَی عَینَیهِ وَ تَلْتَقِی تَرَاقِیهِ هَرَماً جَاهِلًا لِحَقِّنَا لَمْ یکُنْ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام شرط تحقق پاداش عبادات است. معلی بن خنیس این اصل را سرلوحهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام نه‌تنها شرط تحقق پاداش عبادات است، بلکه آثار آن در آخرت در دیدار پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین علیهما‌السلام ظاهر می‌شود. عقبة بن خالد می‌گوید: من و معلی بن خنیس بر امام صادق علیه‌السلام وارد شدیم. حضرت فرمود: «خداوند در روز قیامت از بندگان هیچ‌چیز 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 می‌بینند؟ حضرت پیوسته پاسخ می‌دادند: «می‌بینند». تا آن‌که فرمودند: «هیچ مؤمنی از دنیا

نمی‌رود، مگر آن‌که رسول خدا و امیرالمؤمنین علیهما السلام را می‌بینند». 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 ابی‌طالب 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 وَكانُوا يتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرى فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ لاتَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللَّهِ ۚ ذلِكَ 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؛ برقی، ۱۳۷۱: 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 اهل‌بیت علیهم السلام همراه باشد که به دیدار رسول خدا و امیرالمؤمنین علیهما السلام در لحظهٔ جان دادن منجر می‌شود و آنان بر او سلام و بشارت می‌دهند و این همان «بُشرا» است که قرآن به آن وعده داده است.

بنابراین، این دو روایت در کنار هم بنیان اندیشهٔ معرفتی معلی بن خنیس را نشان می‌دهند؛ نخست، شرط قبولی عبادت در گرو شناخت اهل‌بیت علیهم السلام است و دوم، ثمره و نتیجهٔ آن شناخت، رؤیت پیامبر و امیرالمؤمنین علیهما السلام در لحظهٔ احتضار و بشارت به رستگاری است.

۳. تولی و تبری

امام صادق علیه السلام در تعلیم‌های خود به معلی بن خنیس، پس از مرحلهٔ 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 أَبَاعَبْدِاللَّهِ علیه‌السلام يَقُولُ لَيسَ النَّاصِبُ مَنْ نَصَبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيتِ لِأَنَّكَ لَاتَجِدُ أَحَداً يَقُولُ أَنَا أُبْغِضُ مُحَمَّداً وَ آلَ مُحَمَّدٍ وَ لَكِنَّ النَّاصِبَ مَنْ نَصَبَ لَكُمْ وَ هُوَ يعْلَمُ أَنَّكُمْ تَتَوَلَّوْنَا أَوْ تَتَبَرَّءُونَ مِنْ أَعْدَائِنَا وَ قَالَ علیه‌السلام مَنْ أَشْبَعَ عَدُوّاً لَنَا فَقَدْ قَتَلَ وَلِياً لَنَا؛ از امام صادق علیه‌السلام شنیدم که می‌فرمود: ناصبی کسی نیست که فقط با ما اهل‌بیت دشمنی کند؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌گوید که من از پیامبر و آل او بیزارم، بلکه ناصبی کسی است که با شما دشمنی کند، درحالی‌که می‌داند شما دوست‌داران ما هستید و دشمن دشمنان ما می‌باشید. 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 علیه‌السلام علاوه بر تعریف دقیق مفهوم ناصبی، این حقیقت را آشکار می‌سازد که شیعهٔ راستین کسی است که هم دوست‌دار اهل‌بیت علیهم‌السلام است و هم از دشمنان آنان بیزاری می‌جوید. بر پایهٔ این روایت، تبری تنها به نفرت قلبی محدود نمی‌شود، بلکه به معنای پرهیز از هرگونه همکاری، حمایت مادی و اجتماعی با دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ تا آنجا که حتی سیر کردن شکم دشمن اهل‌بیت علیهم‌السلام نوعی همراهی و یاری دشمن شمرده می‌شود. این روایت، بازتاب روحیه‌ای است که در شخصیت معلی موج می‌زند. احمد بن ابراهیم قرشی نقل می‌کند یکی از دوستان ما گفت: هرگاه روز عید فرا می‌رسید و خطیب بر منبر می‌رفت، معلی بن خنیس نیز با جامه‌ای ساده و اندوهناک و چهره‌ای ناراحت و غبارآلود از شهر بیرون می‌رفت و دستانش را به‌سوی آسمان بلند می‌کرد و با سوز دل چنین دعا می‌خواند:

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 کرده‌اند. تویی که بر همه‌چیز حاکمی و هیچ اراده‌ای بر قضای تو غالب نیست. هرچه بخواهی همان می‌شود و تدبیر هیچ‌کس از

مـرز حکمـت تـو نمی‌گذرد. ای پـروردگار، برگزیـدگان تو اکنـون مظلوم و مغلوب‌اند، دشمنان بر آنان تاخته و حقشان را غارت کرده‌اند. می‌بینند کـه کتـاب تو مهجـور مانده، حکمتت کوچک شـمرده شـده، فرایض و احکامـت تحریـف یافته و سـنت پیامبرت رها گشـته اسـت. خدایا، بر همهٔ دشمنانشـان، از نخسـتین و آخرین، از گذشته و آینده، از آن‌هایی کـه رفتنـد و آن‌هایـی که هنوز مانده‌اند، لعنت فرسـت و نیز سـتمگران روزگار ما و پیروان و یاورانشان را لعنت کن که تو بر هرچیز توانایی (کشی، ۱۳۶۳: ۲/۶۷۵).

ایـن دعا از عمـق 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 روشـن و معلوم شـد این شـناخت، اساس قبولی عبادات و سرچشـمهٔ هدایت اسـت و همچنین پس از آن‌کـه در پرتو تولی و تبری، جایگاه محبـت و برائت در شـکل‌گیری ایمـان تبییـن شـد، گام بعـدی، تبعیـت و اطاعـت از امام اسـت؛ زیـرا اگر معرفت بـه اطاعـت نینجامد، به کمال نمی‌رسـد و ایمان اگر در رفتار و موضع‌گیری انسان نسبت به امام جلوه نکند، ناقص خواهد بود.

ایمـان در نـگاه معلـی بـن خنیـس تنهـا باور قلبـی نیسـت، بلکه تعهـدی زنده و جاری در رفتار است که باید در اطاعت از امام تجلی یابد. ازاین‌رو، او در روایات خـود از امـام صـادق علیه‌السلام بارهـا به این بُعـد از ایمان اشـاره می‌کنـد و حقیقتِ بودن با امام را اطاعت از او می‌داند. وی در تفسیر آیهٔ ﴿کُونُوا مَعَ الصَّادِقِینَ﴾؛ همراه با صادقیـن باشـید (توبه: ۱۱۹)، از امـام صـادق علیه‌السلام نقل می‌کنـد که آن حضـرت فرمود: «یعنی در اطاعت و پیروی از آنان باشید» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۱۷). زمخشری می‌گوید: صادقین کسانی هستند که در دین خدا از نظر عقیده، گفتار و رفتار صادق باشند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۲۰). براساس روایات فراوان و صحیح در منابع معتبر عامه و خاصه،

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

همچنین معلی بن خنیس می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: آیا از زمان حضرت نوح علیه‌السلام، مردم همواره کسانی نداشتند که به اطاعت از آنان مأمور باشند؟ آن حضرت فرمود: همواره چنین بوده‌اند، ولی بیشتر آن‌ها ایمان نمی‌آورند (برقی، ۱۳۷۱: ۲۳۵/۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۳۱/۱). امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش معلی، وجود امام و وجوب اطاعت از او را با زمان حضرت نوح علیه‌السلام 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 علیه‌السلام 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 علیهم‌السلام، یعنی ورود به دایرهٔ همان اطاعت الهی که با خلقت انسان آغاز شده است. بنابراین، در اندیشهٔ معلی اطاعت از امام، فقط امر توصیه‌ای نیست، بلکه تکلیفی الهی و نشانهٔ 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؟

۱-۵. 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 علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

> حَمِيدَةُ مُصَفَّاةٌ مِنَ الْأَدْنَاسِ كَسَبِيكَةِ الذَّهَبِ مَا زَالَتِ الْأَمْلَاكُ تَحْرُسُهَا حَتَّى أُدِّيتْ إِلَيّ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لِي وَ الْحُجَّةِ مِنْ بَعْدِي؛ حضرت حمیده مثل شمش طلای ناب، پاک و پالوده از هر آلودگی است. همواره فرشتگان او را پاس می‌داشتند تا آن‌که به‌عنوان کرامتی از جانب خداوند برای من و برای حجت بعد از من [امام کاظم علیه‌السلام] به من سپرده شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۷۷).

این بیان نورانی نشان می‌دهد طهارت حضرت حمیده علیهاالسلام نه‌تنها 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 الهیِ آفرینش، تنها در دامن کسانی تحقق می‌یابد که از نظر باطن و ظاهر، شایستگی حمل نور ولایت را دارند.

۲-۵. علم الهی

یکی دیگر از بنیادی‌ترین ویژگی‌ها و شرایط امام در منظومهٔ 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 علیه‌السلام جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا در آن، امام را به‌عنوان اهل‌الذکر معرفی می‌کند و می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام در تفسیر گفتار خداوند ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ «از اهل ذکر اگر نمی‌دانید بپرسید» (نحل: ۴۳) سؤال کردم، آن حضرت فرمود:

> هُمْ آلُ مُحَمَّدٍ فَعَلَى النَّاسِ أَنْ يسْأَلُوهُمْ وَ لَيسَ عَلَيهِمْ أَنْ يجِيبُوا ذَلِكَ

إِلَيهِمْ إِنْ شَاءُوا أَجَابُوا وَ إِنْ شَاءُوا لَمْ يجِيبُوا؛ مراد از اهل ذکر، خاندان پیامبر علیهم‌السلام 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 می‌دهند و اگر بخواهند، پاسخ نمی‌دهند (صفار، ۱۴۰۴: ۳۹/۱).

از این روایت به‌روشنی برمی‌آید که مرجعیت علمی و الهی در امت اسلام، در اهل‌بیت پیامبر علیهم‌السلام منحصر است؛ زیرا آنان علم حقیقی دین را دارند و دیگران جز به میزان رجوع به ایشان، بهرهٔ 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 جفر، سلاح، جامعه، مصحف فاطمه علیهاالسلام، کتاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر کتاب‌های مخصوص است که در اختیار امام می‌باشد. معلی در این‌باره نقل می‌کند: امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ پسرعموهای خود فرمود:

اگر آن‌ها از شما پرسیدند و شما پاسخشان را دادید، برای من پسندیده‌تر آن است که به آن‌ها بگویید: ما آن‌گونه که به شما رسیده است و گمان می‌کنید، نیستیم، بلکه ما گروهی هستیم که این علم را از اهل آن و صاحب حقیقی آن می‌جوییم. اگر این علم نزد شما است، ما از شما پیروی می‌کنیم و به‌سوی کسی می‌رویم که ما را به او فرا می‌خوانید و اگر نزد غیر شما است، ما در جست‌وجوی آن خواهیم بود تا بدانیم صاحب حقیقی آن کیست.

سپس فرمود:

کتاب‌ها نزد حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود. هنگامی که به‌سوی عراق حرکت کرد، آن‌ها را نزد ام‌سلمه به امانت گذاشت. چون حضرت از دنیا رفت، آن کتاب‌ها نزد امام حسن علیه‌السلام بود. وقتی ایشان از دنیا رفت، نزد امام حسین علیه‌السلام قرار گرفت. زمانی که امام نیز از دنیا رفت، آن‌ها نزد

علی بن الحسین علیهما‌السلام 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 دربارهٔ پیشینیان خویش هستیم که پیش از ما درگذشتند؛ اما باکی هم ندارم از این‌که بگویم خداوند در کتاب خود دربارهٔ گروهی فرموده است: ﴿أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾؛ «بهره‌ای از علم بیاورید، اگر راست می‌گویید» (احقاف: ۴). پس به آن‌ها بگویید: اگر راست می‌گویند، کسانی را فرا بخوانند که نزد آنان بهره‌ای از علم الهی است (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۷/۱).

این روایت گفت‌وگویی از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ 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 علیه‌السلام 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 آنِ او نیست. من در کتاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام نام او را نه در شمار خلفای این امت و نه در شمار پادشاهانش نیافتم (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۸/۱). در روایت دیگر، معلی بن خنیس می‌گوید: امام صادق علیه‌السلام فرمود:

مَا مِنْ نَبِی وَ لَا وَصِی وَ لَا مَلِكٍ إِلَّا فِی كِتَابٍ عِنْدِی لَا وَاللَّهِ مَا لِمُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ فِيهِ اسْمٌ؛ 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: ۱۶۹/۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۱).

معلی بن خنیس این روایات را برای اثبات علم امام به اسامی انبیا، اوصیا و پادشاهان در کتاب الهی نقل می‌کند. او با بیان سخن امام، ادعای نفس زکیه را باطل می‌سازد و علم امام به غیب را از طریق کتب مخصوص به امامت تأیید می‌کند.

باید دانست که امام، علوم الهی را به شیوه‌های مختلف از منابع گوناگون دریافت می‌کند؛ یکی از شیوه‌های این دریافت، تحدیث است. در قرآن کریم نمونه‌هایی از این ارتباط گزارش شده است. ازجمله، سخن گفتن فرشتگان با حضرت مریم علیها السلام (آل‌عمران: ۴۲) یا تمثل تعدادی از فرشتگان در قالب انسان برای حضرت ابراهیم علیه السلام و همسرش ساره و گفت‌وگو با ایشان (هود: ۶۹)، از مواردی است که ارتباط میان فرشتگان و انسان را نشان می‌دهد.

در روایات فراوانی نیز امامان به‌عنوان «مُختَلَفِ المَلَائِکَةِ» یعنی محل رفت‌وآمد فرشتگان معرفی شده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۱/۱). ازاین‌رو، معلی بن خنیس در تحلیل خود میان پیامبران و امامان از جهت ارتباط با فرشتگان تفاوتی قائل نشد و به گمان او همان‌گونه که انبیا با فرشتگان در تماس و تحدیث‌اند، امام نیز به همان شکل با جهان غیب مرتبط است. در نتیجه، در گفت‌وگویی که میان ابن ابی‌یعفور و معلی صورت گرفت، ابن ابی‌یعفور گفت: اوصیا، عالمان نیکوکار و پرهیزکارند. معلی گفت: اوصیا، پیامبرانند. آن‌گاه هردو نزد امام صادق علیه السلام آمدند و امام پیش از آن‌که سخنی از آنان بشنود، فرمود: از کسی که می‌گوید ما پیامبریم، بیزاری می‌جویم (کشی، ۱۳۶۳: ۵۱۵/۲). با توجه به روایات دیگر، مقصود امام از این فرمایش، ابوالخطاب و جریان غلات است نه معلی بن خنیس؛ زیرا ابوالخطاب و پیروانش معتقد بودند در هر زمان باید دو پیامبر وجود داشته باشد؛ یکی ناطق و دیگری صامت. در این زمان امام صادق علیه السلام پیامبر ناطق است که ابوالخطاب را وصی و جانشین خود قرار داده است (اشعری، ۱۳۶۰: ۵۱). بنابراین، هدف اصلی امام در این روایت، هشدار نسبت به اندیشهٔ ابوالخطاب و مرزبندی روشن میان نبوت و امامت بوده است و معلی نیز که از خدمتگزاران نزدیک امام و فردی آگاه به معارف اهل‌بیت علیهم السلام بود، هرگز به نبوت امام صادق علیه السلام قائل نبوده و تنها در

مقام توصیف، نحوهٔ دریافت علم امام از ملائکه را مشابه دریافت پیامبران بیان می‌کرد که در روایات فراوان تأیید شده است. ازاین‌رو، خطاب هشدارگونهٔ امام، متوجه او نبوده است.

۳-۵. افضلیت

در اندیشهٔ امامیه، افضلیت از مهم‌ترین شرایط امامت است؛ به این معنا که امام باید در تمام فضائل انسانی و الهی از همهٔ مردم برتر باشد. این برتری صرفا رتبهٔ اعتباری نیست، بلکه حقیقتی وجودی است که از ارتباط مستقیم امام با منبع علم و قدرت الهی سرچشمه می‌گیرد. براین‌اساس، 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 علیه‌السلام یکی از شواهد روشن بر اثبات افضلیت امام است؛ زیرا امام در پاسخ به کسانی که فضیلت و برتری اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 علیه‌السلام بودم که معلی بن خنیس، غمگین وارد شد. امام پرسید چه چیزی باعث گریه 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 هستهٔ آن را در زمین گذاشت. هسته سبز شد و خرما به بار آورد. امام یکی از آن‌ها را برداشت و نصف کرد و سپس رقعه‌ای بیرون آورد و به معلی داد و فرمود: بخوان. در آن نوشته بود: «بِسمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحِیمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِی الْمُرْتَضَی وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَینُ وَ عَلِی بْنُ الْحُسَینِ... تا امام عسکری و فرزند او امام زمان» (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۲۴/۲). در این واقعه، امام صادق علیه‌السلام 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 صرفا مفهومی نظری یا اعتقادی.

۴-۵. زهد

امام در اندیشهٔ 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 علیه‌السلام، یکی از روشن‌ترین بیان‌ها دربارهٔ 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 پایهٔ زهد و تلاش معرفی می‌کند.

معلی می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: فدایت شوم، امروز یاد خاندان فلان (بنی‌عباس) افتادم و آن‌همه 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 نازونعمت زندگی می‌کردیم. امام فرمود: هیهات 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، به‌صورت 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 برتری‌جویی نیست، بلکه مسئولیتی الهی برای اقامهٔ حق و عدالت است که با زهد و تلاش همراه بوده و خداوند نیز برای آزمایش مردم، محرومیت اهل‌بیت علیهم‌السلام از قدرت را به نعمت هدایت باطنی تبدیل کرد تا مؤمنان از راه معرفت، امام را بشناسند نه از راه دنیا. بنابراین، امامت در اندیشهٔ معلی بن خنیس، حقیقتی الهی و قدسی است نه قراردادی و سیاسی. امام، انسان معصوم، عالِم 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 علیه‌السلام 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 نه‌تنها حجت الهی بر زمین است، بلکه مالک زمین، واسطهٔ فیض الهی و محور امنیت به شمار می‌آید.

۱-۶. مالک زمین و واسطهٔ فیض الهی

امام در اندیشهٔ 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 علیه‌السلام عرض کردم: سهم و بهرهٔ 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 آنِ ما اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 هِی لِلَّذِینَ آمَنُوا فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا الْمَغْصُوبِینَ عَلَیهَا خالِصَةً لَهُمْ یوْمَ الْقِیامَةِ (بِلَا

غَصْبٍ)؛ 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).

معلی با نقل این روایت نشان می‌دهد اصل زمین و نعمت‌های طبیعی آن، به اهل‌بیت علیهم‌السلام تعلق دارد؛ زیرا آنان مالک حقیقی زمین هستند و جریان رزق در عالم، به‌وسیلهٔ امام به دست خلایق می‌رسد.

۲-۶. محور امنیت

از منظر معلی، 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 مایهٔ امنیت و پایداری زمین است. فقدان امام، نه‌تنها فقدان رهبری ظاهری، بلکه فروپاشی نظم وجودی و دگرگونی در سرنوشت انسان‌ها را به‌همراه دارد؛ زیرا با حضور او جریان فیض الهی، عدالت و نظم در عالم برقرار می‌ماند.

معلی 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 معلی! گفتم: لبیک، فدایت شوم. فرمود:

> ما تری النّجوم ما أحسنها؟ إنّها أمان لأهل السّماء فإذا ذهبت جاء أهل السماء ما یوعدون و نحن أمان لأهل الأرض فإذا ذهبنا جاء أهل الأرض ما یوعدون؛ آیا نمی‌بینی ستارگان را که چه زیبا هستند؟ بدان که این ستارگان مایهٔ امنیت برای اهل آسمانند و چون ناپدید شوند، اهل آسمان به آنچه وعده داده شده‌اند (عذاب و دگرگونی) گرفتار می‌شوند و ما اهل‌بیت علیهم‌السلام مایهٔ امنیت برای اهل زمین هستیم و چون از میان مردم برویم، اهل زمین به آنچه وعده داده شده‌اند، گرفتار خواهند شد (ثقفی، ۱۳۹۵: ۸۵۱/۲).

معلی در این روایت، عمق جایگاه امام در نظام هستی را روشن می‌سازد و نشان می‌دهد امام نه‌تنها در بُعد دینی و اجتماعی، بلکه در بُعد تکوینی و کیهانی نیز محور و رکن امنیت و پایداری عالم است.

۷. مناصب امام

جایگاه امام در نظام اسلامی و انسانی اقتضا می‌کند ایشان دارای مناصب و مسئولیت‌های مشخصی باشد. این مناصب جلوه‌ای از حکمت الهی است؛ زیرا امام هم مرجع علمی و هم مجری عدالت است و با حضور ایشان، جریان زندگی و جامعه در مسیر درست خود باقی می‌ماند. براین‌اساس، بررسی مناصب امام از منظر معلی می‌تواند نقش عملی و اجتماعی امام را در جامعه آشکار سازد.

۷-۱. هدایت امت

یکی از مناصب ویژهٔ امام از منظر معلی و تمام متکلمان امامیه، هدایت امت است. در آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام بر لزوم پیروی از هدایت امامان معصوم در مسیر دین و زندگی تأکید شده است. این پیروی نه‌تنها شامل عبادات و رفتار فردی است، بلکه بر تصمیم‌گیری‌ها، نگرش‌ها و شکل‌گیری نظام اجتماعی و فرهنگی جامعه نیز تأثیر می‌گذارد. بدون این هدایت، انسان در معرض گمراهی ناشی از هوای نفس و قضاوت شخصی قرار می‌گیرد؛ زیرا هیچ معیار و ضابطه‌ای جز تمایلات شخصی برای او وجود ندارد.

معلی بن خنیس از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ قول خداوند «وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَواهُ بِغَيرِ هُدىً مِنَ اللَّهِ؛ کیست گمراه‌تر از آن کس که از هوای نفس خود پیروی کند، بی آن‌که هدایت الهی همراه او باشد» (قصص: ۵۰)، روایت کرده است که آن حضرت فرمود: مقصود کسی است که دین خود را براساس رأی شخصی خویش بنا می‌گذارد، بدون آن‌که از هدایت امامانی از امامان هدایت پیروی کرده باشد (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳/۱).

همچنین معلی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت دربارهٔ آیهٔ ﴿وَ عَلاماتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾؛ «به نشانه‌ها و ستاره‌ها هدایت می‌شوند» (نحل: ۱۶)، فرمود: ستاره یعنی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و علامات یعنی اوصیا و پیشوایان بعد از ایشان که به‌وسیلهٔ آنان (مردم) هدایت می‌یابند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲۵/۲).

معلی بن خنیس این روایات را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است تا نشان دهد هدایت الهی تنها با حضور و راهنمای پیشوایان معصوم تحقق می‌یابد و هرگونه تلاش فردی بدون تکیه بر این منابع، ناقص و در معرض خطا است.

۲-۷. ولایت تکوینی

یکی دیگر از مناصب ویژهٔ امامان معصوم، ولایت تکوینی است. این منصب، نقش امام را فراتر از هدایت اخلاقی و اجتماعی نشان می‌دهد و بیانگر آن است که امام، به اذن خداوند، واسطهٔ مستقیم قدرت و تدبیر الهی در عالم است. ولایت تکوینی، منصبی است که ارتباط امام با نظام هستی را تضمین می‌کند و حضور او را در جریان امور جهان از نظر تکوینی و الهی آشکار می‌سازد.

چنان‌که در بخش افضلیت گفته شد، معلی با حالتی محزون به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد: 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 هستهٔ آن را در زمین گذاشت. هسته سبز شد و خرما به بار آورد. امام یکی از آن‌ها را برداشت و نصف کرد و سپس رقعه‌ای بیرون آورد و به معلی داد که در آن، نام تمام امامان نوشته شده بود (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۲۴/۲). این روایت، نمایش عینی ولایت تکوینی امام است که در عالَم طبیعت به اذن الهی تصرف می‌کند و سبز شدن هسته و باردهی آن را در همان لحظه نشان می‌دهد.

همچنین معلی بن خنیس می‌گوید: در حضور امام صادق علیه‌السلام بودم، امام به من فرمود: چرا تو را غمگین می‌بینم؟ گفتم: از این بیماری که در عراق شیوع

یافته خبری به من رسیده است که نگران خانواده‌ام هستم. امام فرمود: روی خود را برگردان. من روی خود را برگرداندم. سپس فرمود: به خانهٔ خودت برو. وقتی وارد خانه شدم، همهٔ 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، معلی بن خنیس با حضور در کنار خانواده‌اش به‌صورت عینی، شاهد یکی از بارزترین مظاهر ولایت تکوینی است و با نقل آن نشان می‌دهد که امام صادق علیه‌السلام از این منصب برخوردار است.

۸. نتیجه‌گیری

مجموع روایات معلی بن خنیس دربارهٔ امامت، گواه آن است که او نه‌تنها راوی حدیث، بلکه حامل نظام در حال تکوینی از اندیشهٔ امامتی بوده است. ازاین‌رو، معلی را باید از نخستین مفسران امامتی مدرسهٔ امام صادق علیه‌السلام دانست که در گفتار و رفتار خویش، ساختار شش‌گانهٔ معرفت، تولی و تبری، اطاعت، شرایط امامت، مقامات امام و مناصب امام را مانند ارکان ایمان تبیین کرد و زمینهٔ فکری شکل‌گیری کلام امامیه را فراهم ساخت.

منابع

* قرآن کریم.

۱. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، محقق حسین استادولی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۲. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، محقق محمدجواد مشکور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳. ابن أبی‌زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغیبة، محقق علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

۴. ابن‌بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحیرة، محقق مدرسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

۶. ــــــــــــــ، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، محقق علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

۷. ــــــــــــــ، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.

۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، محقق جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة.

۹. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق)، الغارات، محقق جلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.

۱۰. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، محقق محمدباقر محمودی، تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مجمع إحیاء الثقافة الإسلامیة.

۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، رجال العلامة الحلی، نجف: دار الذخائر.

۱۲. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبةالله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، محقق مؤسسة

الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم: مؤسسهٔ امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، محقق محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.
۱۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، محقق قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة، قم: بعثت.
۱۶. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، محقق عبادالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامیة.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، محقق هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.
۱۸. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳)، رجال الکشی، محقق مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، محقق علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرندی، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.

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 Moghaddam[2]

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.

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: 2025/9/23

Revised: 2025/10/30

Accepted: 2025/11/01

Published Online: 2026/08/16

© the authors

* 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'ān and Sunnah,* 2(4), p.105-131.

doi 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 اندیشهٔ مذاهب اسلامی با تأکید بر نقد نظریهٔ اختیار*

سیدحسن موسوی اصل(نویسنده مسئول)[1]
حامد مقدم[2]

چکیده

راه‌های تعیین امام با هدف مشروعیت امام و خلیفهٔ بعد از پیامبرﷺ، 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. ازاین‌رو، موضوع طریق تعیین امام، نزد مذاهب مختلف اهمیت یافته و به اعتراف شهرستانی، در اسلام برای هیچ قاعدهٔ دینی بسان امامت شمشیر کشیده نشده است. ضرورت این نوشتار، ازاین‌رو است که طریقیت نص و اختیار بین اندیشمندان اسلامی مورد اجماع مرکب قرار گرفته و در این مقاله، بر نقد نظریهٔ اختیار کوشیده شده است. در نتیجه، با ذکر پیامدهای ناگزیر نظریهٔ اختیار، تنها طریقی که به‌عنوان طریق اجماعی باید پذیرفته شود، نص از سوی خداوند یا نبی مکرم اسلامﷺ 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

مقالـــه پژوهشـی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره۴، ۱۴۰۴
نـــاشـــر: بنیـــاد بین‌المللی امـامت
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، سیدحسن؛ مقدم، حامد، (۱۴۰۴)، بررسی راه‌های تعیین امام در اندیشهٔ مذاهب اسلامی با تأکید بر نقد نظریهٔ اختیار، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۱۰۵-۱۳۱.
10.22034/emamah.2026.548821.1077

۱. سطح۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
mousaviasl.s.h@gmail.com
۲. استادیار، مرکز تخصصی امام شناسی، 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 به‌جهت 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 اهل‌سنت 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 به‌جهت لطف به بندگان خویش، همیشه حجتی بین خود و ایشان قرار داده است. انبیا و اوصیا سلسلهٔ 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 اهل‌سنت وجوب نصب را برعهدهٔ مسلمانان نهاده و با اختلاف در برخی شرایط و ضوابط، به نظریهٔ اختیار قائل شده‌اند. آنچه مورد اجماع امامیه و اهل‌سنت 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).

مسئلهٔ اصلی این نوشتار آن است که آیا امت با اختیار خویش می‌تواند در تعیین امام نقش ایفا کند؟ ازاین‌رو باید به این پرسش پاسخ داد چه مفاسدی بر اصل نظریهٔ اختیار در بابِ مشروعیت‌بخشی 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 نظریهٔ اختیار پدید خواهد آمد، اشاره می‌شود. البته آسیب‌هایی که در این مقاله ذکر خواهد شد، ناشی از خود نظریهٔ اختیار و

بررسی عدم صلاحیت آن برای مشروعیت بخشیدن به حاکم است و برخی مفاسد که بعد از پذیرش نظریهٔ اختیار به وجود می‌آید و خود اهل‌سنت نیز پیرامون آن اختلافاتی دارند، به پژوهش مجزایی نیاز دارد. در نتیجه، با بررسی مفاسد نظریهٔ 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 بودنِ رویکرد مقاله در مورد نقد اختیار، از برخی مبانی شیعی مثل لطف نیز بهره برده شده است؛ زیرا مبانی شیعه در آثارشان اثبات و مباحثِ تخصصیِ آن نسبت به اهل‌سنت نیز تمام شده است. اهل‌سنت در آثار خود برای نقد نظریه‌های امامیه، همین رویکرد را داشته و با نپذیرفتن 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 معمولا مقاله‌هایی با موضوع یک یا دو طریق نوشته شده‌اند. به‌عنوان مثال، مقالهٔ «معنا و جایگاه اجماع اهل حل و عقد» از سید حسن سبزواری، به طریق اختیار اهل حل و عقد و نقد آن پرداخته است. مقالهٔ «بررسی نظریهٔ انتخاب در تعیین امام» از علی ربانی گلپایگانی به طرق نص، اختیار و بیعت اشاره کرده و به‌صورت محدود، آن را بر خلفا تطبیق داده است. مقالهٔ «بررسی مشروعیت انتخاب اهل حل و عقد و ادله آن در کلام سیاسی اهل‌سنت» اثر صفدر الهی‌راد به ادلهٔ مشروعیت‌زایی انتخاب اهل حل و عقد پرداخته و برخی شرایط آن ازجمله تعداد مورد نیاز برای مشروعیت را بررسی کرده است. بنابراین، گزینش نقدهای نظریهٔ اختیار، جامعیت نقدها در یک نوشتار و منطق چینش آن براساس مبانی امامت، صفات الهی، ادلهٔ 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 ادلهٔ عقلی و وجود آیات دلالت‌کننده بر عدم عقابِ هیچ قومی بدون اتمام حجت و ارسال رسولان[۱] و همچنین برخی احادیث اثبات می‌شود. علمای شیعه با توجه به این ادلهٔ 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 اهل‌سنت 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 گفتهٔ ابن‌حجر هیتمی، نصب امام «اهم الواجبات» است؛ به‌گونه‌ای که بر دفن رسول خدا ﷺ نیز مقدم شده است؛[۳] چراکه به گفتهٔ سعید بن زید و با نقل طبری، اصحاب رسول‌الله 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 رسول‌الله ﷺ باعث تفرقه در امت ایشان شده و به گفتهٔ شهرستانی، بیشترین درگیری و جنگ در اسلام بر سر همین قاعدهٔ دینی بود (شهرستانی، بی‌تا: ۲۲/۱)،[۵] زمامداری امت اسلامی بوده است. ازاین‌رو، مسئلهٔ تعیین امام و خلیفه اهمیت زیادی دارد و از همان قرن‌های نخست نیز مباحث نظری در طرق تعیین امام میان اندیشمندان

۱. ﴿مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ (اسراء: ۱۵)؛ ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ (نساء: ۱۶۵).

۲. «شعبة عن أبی إسحاق، عن عاصم بن ضمرة قال: سمع علی قومًا یقولون لا حکم إلّا للّه. قال: نعم، لاحکم إلّا للّه و لکن لابدّ للناس من أمیر بر أو فاجر یعمل فیها المؤمن [و یستمتع] فیها الکافر ویبلغ اللّه فیها الأجل.» (ذهبی، ۱۴۲۲: ۶/ ۳۳۰۰).

۳. «إعْلَم أَیضا أَن الصَّحَابَة رضوَان الله تَعَالَی عَلَیهِم أَجْمَعِینَ أَجمعُوا علی أَن نصب الإِمَام بعد انْقِرَاض زمن النُّبُوَّة وَاجِب بل جَعَلُوهُ أهم الْوَاجِبَات حَیثُ اشتغلوا بِهِ عَن دفن رَسُول الله ﷺ.» (هیتمی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۵)

۴. «قال عمرو بن حریث لسعید بن زید: أشهدت وفاه رسول الله ﷺ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَتَی بُویعَ أَبُو بَکرٍ قال: یوم مات رسول الله ﷺ کرِهُوا أَنْ یبْقَوْا بَعْضَ یوْمٍ وَلَیسُوا فِی جَمَاعَةٍ.» (طبری، ۱۳۸۷: ۳/ ۲۰۷)

۵. «أعظم خلاف بین الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سیف فی الإسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الإمامة فی کل 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 به‌طور مختصر باید به هریک از آن‌ها اشاره شود. بسیاری از اندیشمندان اهل‌سنت، نظریهٔ قهر و غلبه را مشروعیت‌ساز نمی‌دانند؛ اما اگر بدانند، آن را ذیل نظریهٔ اختیار قرار می‌دهند.

۱-۲. دعوت

احمد بن یحیی الصعدی (م ۱۰۶۱ق) از علمای زیدیه در کتاب خود و در مقام تبیین نظریهٔ دعوت می‌نویسد: «امامت بعد از حسنین علیهما‌السلام در فرزندانی از ایشان که قیام نمایند قرار می‌گیرد» (صعدی، ۱۴۲۰: ۳۴۴). سپس در ادامه می‌نویسد: «دعوت -در غیر ائمهٔ منصوص- 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 اساسا نه امامیه و نه اهل‌سنت، فرقهٔ زیدیه و نظریهٔ 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 طریقیت نص و اختیار واقع شده است. ممکن است یکی از مسائلی که باعث نپرداختن به نظریهٔ دعوت شده، این است که امامیه برای نص، ادلهٔ عقلی و نقلی ارائه داده و اهل‌سنت به عمل اصحاب اتخاذ کرده‌اند؛ ولی زیدیه مستند قوی ارائه ندادند تا بحث دعوت این‌چنین به میدان علمی وارد شده و در مورد آن گفت‌وگو شود.

اولین اشکال در نظریهٔ دعوت را باید خرق اجماع دانست؛ زیرا تأسیس این مذهب با قیام زید همگام بوده است و نظریهٔ «سیدِ فاطمیِ قائم به سیف» تا آن زمان نه از شیعه و نه از اهل‌سنت مطرح نشده بود. در رتبهٔ دوم، با وجود این‌که منشأ این نظریه قیام زید بوده، اما خود زید هیچ‌گاه ادعای امامت نکرده بود.

۲-۲. وراثت

فرقهٔ راوندیه یا عباسیه معتقدند بعد از پیامبرﷺ، امامت به عموی ایشان عباس بن عبدالمطلب و اولاد او منتقل شده است (اشعری، ۱۴۲۶: ۳۴۴/۲). آن‌ها گمان کرده‌اند رسول اکرمﷺ بر امامت عباس، عموی خویش تنصیص 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، مسئلهٔ وراثت و قرابت را نیز مطرح کرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۳۸/۲۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۲). ایشان معتقد بودند وراثتِ مقام، مانند وراثت مال به ارث می‌رسد (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۲). براساس وراثت، امامت باید به فرزند منتقل شود و ازآنجاکه شرط مرد بودن برای امامت جامعه لازم است، به حضرت زهراعليها‌السلام تعلق نمی‌گیرد. از سویی، نوادگان حضرت رسولﷺ به علت زنده بودن فرزند و عموزادگان نیز به‌خاطر وجود عمو، به چنین مقامی مفتخر نشدند. ازاین‌رو، تنها وارث امامت، عباس عموی پیامبرﷺ بوده است.

راوندیه برای امامت عباس، نصوصی نظیر این موارد را نیز اقامه می‌کنند: «العباس أسعد الناس یوم القیامة؛ عباس سعادتمندترین مردم در روز قیامت است» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۱۳۰/۲۰) و «أیّ أهل الأرض أکرم علی الله قالوا أنت قال العباس و أنا، من سبّه فقد سبّنی؛ من و عباس با کرامت‌ترین اهل زمین نزد خداوند هستیم. هرکس به او توهین کند به من توهین کرده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳۰/۲۰). در روایت دیگری از ابن‌عباس آمده است:

> کنت مع النبیﷺ فمر العباس فقال له یا عمّ، اتبعنی ببنیک فجاء و معه الفضل و قثم و معبد و عبدالرحمن و أنا معهم قال فأدخلهم علیهم‌السلام و دخل بیتنا و غطانا بشملة سوداء مخططة بحمرة و قال اللهم هؤلاء أهل بیتی و عترتی فاسترهم من النار؛ پیامبر گرامی اسلامﷺ در جمع عباس و پسرانش فرمود: خداوندا، این‌ها اهل‌بیت و عترت من هستند

پس ایشان را از آتش حفظ کن (همان)!

نتیجهٔ این روایت نزد راوندیه در کنار آیهٔ مودت،[1] 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 این‌که غیر از چند حکایت اندک، چیز دیگری در مورد گزارش این فرقه و عقاید آن وجود ندارد و ظاهرا برخی دنیاپرستان برای خوش‌خدمتی و نزدیک شدن به حاکمان بنی‌عباس، این فرقه را ذکر کرده‌اند. در رتبهٔ دوم، می‌توان به تفاوت نصوص راوندیه با نصوص موجود دربارهٔ امیرالمومنین علیه‌السلام اشاره کرد؛ زیرا نصوص دربارهٔ عباس، علاوه بر آن‌که اخبار واحد هستند، به امامت او تصریح و تعریض ندارند. سوم این‌که همهٔ این مسائل با عبارت عباس به امیرالمؤمنین علیه‌السلام منافات دارد که عرض کرد: «أمددت یدک أبایعک حتی یقول الناس عمّ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بایع ابن عمّه فلا یختلف علیک 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 طریقیت نص بین همهٔ اندیشمندان اسلام پذیرفته شده و آنچه مورد اختلاف است، اصل وقوع آن در حق افراد و وقوع آن در حق امیرالمؤمنین علیه‌السلام یا اشخاص دیگر است. تعیین امام نزد علمای امامیه، از سوی خداوند به‌وسیلهٔ ابلاغ رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله یا ابلاغ امامی که امامتش ثابت شده باشد، صورت می‌گیرد. اظهار معجزه به دست امام نیز ثابت‌کنندهٔ امامت او خواهد بود؛ چراکه بر تعیین او از جانب خداوند دلالت دارد. ازآنجاکه هردو این‌ها بر تعیین امام از سوی خداوند دلالت دارند،

۱. ﴿ذَلِکَ الَّذِی یبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُکُمْ عَلَیهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبَی وَمَنْ یقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِیهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَکُورٌ﴾ (شوری: ۲۳).

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

ازآنجاکه امامیه نصب امام پس از رحلت پیامبرﷺ را به حکم عقل و نقل واجب می‌دانند و تمام وظایف او غیر از استثنائات را برعهدهٔ امام می‌بینند، عصمت از گناهان و اشتباهات را نیز برای امام ضروری می‌شمارند. عصمت، امری خفی و باطنی است که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست. ازاین‌رو، علمای امامیه نصب امام را صرفا از جانب خداوند و از طریق نص جلی -که هیچ شبهه‌ای برای مردم باقی نگذارد- لازم می‌دانند. برخی اهل سنت (قرطبی، بی‌تا: 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 به‌دلیل این‌که از جانب خداوند به‌عنوان اثبات‌کنندهٔ امامت عمل می‌کند، در دستهٔ 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، به‌عنوان یک نص شناخته می‌شود که به نصوص دیگر وابسته نیست. به همین دلیل، قرآن به‌عنوان 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 اکرمﷺ 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 اهل‌سنت غیر از این‌که 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، ازآنجاکه 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؛ درحالی‌که اگر نصی از جانب پیامبر ﷺ به‌صراحت 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 اهل‌سنت فقط در صغرای قضیه، یعنی وجود یا عدم نص است؛ اما در کبرا که پذیرش نص به‌عنوان طریقی از طرق تعیین امام باشد، اختلافی وجود ندارد.

اندیشمندان اهل‌سنت بعد از نپذیرفتن وجود نص، به نظریهٔ اختیار قائل شده‌اند. تفتازانی پس از این‌که تفویض امر امامت به اختیار مردم را مطرح کرده، دو نظریهٔ دعوت و اختیار اهل حل و عقد را به‌عنوان طریق تعیین نام برده و البته دعوت را صرفا نظر زیدیه -غیر از فرقهٔ صالحیه- و جبّایی دانسته و اختیار اهل حل و عقد را نظریهٔ اهل‌سنت 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 طریقیت 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 عموی پیامبر گرامی اسلام ﷺ معتقد نیست. بیشتر مسلمانان به طریقیت نص یا اختیار قائل

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

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 این‌ها فاسد باشد، دیگری صحیح خواهد بود. دلیل بر این مطلب، [گزینش و مشروعیت نظریهٔ اختیار] آن است که وقتی [طریقیتِ] نص از بین برود، [طریقیتِ] اختیار صحیح خواهد بود؛ چراکه امت اتفاق‌نظر دارند بر این‌که طریق اثبات امامت غیر از این دو راه نیست و هرکدام فاسد باشد، دیگری صحیح خواهد بود و اجماع نیز از ادلهٔ شرعیه است (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۴۲).

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

وَ إذا ثَبت وجوب الْإِمَامَة بِالسَّمْعِ فَهَل التَّعْيين فِيهَا مُسْتَند إِلَى النَّص أَو الِاخْتِيار فَذَهَبت الإمامية إِلَى أَن مُسْتَند التَّعْيين إِنَّمَا هُوَ النَّص وَزَعَمُوا أَن خلَافَة على مَنْصُوص عليها من قبل النبى ﷺ... وَأما مُعْتَقد أهل الْحق من أهل السّنة وَأَصْحَاب الحَدِيث فَهُوَ أَن التَّعْيين غير ثَابت بِالنَّصِّ بل بِالِاخْتِيار؛ وقتی که وجوب امامت با دلیل نقلی لازم شد، سؤال پیش می‌آید که آیا راه تعیین آن مستند به نص است یا اختیار؟ امامیه راه تعیین امام را نص می‌دانند و گمان می‌کنند امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از جانب پیامبر ﷺ منصوص است...؛ اما اهل‌سنت و اصحاب حدیث، تعیین امام را با نص ثابت نمی‌دانند، بلکه راه تعیین امام اختیار است (آمدی، بی‌تا: ۳۷۵-۳۷۶).

متکلمان امامیه ازآنجاکه به لزوم عصمت برای امام باور دارند، راهی غیر از نص و معجزه را برای اثبات امامت صحیح نمی‌دانند. قاضی نورالله مرعشی در این مورد می‌نویسد:

همهٔ 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 درصورتی‌که با دلایل متقن، هریک از این طرق مردود شود، طریق دیگر اثبات خواهد شد. ابوبکر باقلانی و دیگرانی از اهل‌سنت 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 طریقیت اختیار

۴-۱. نقد اختیار براساس مبانی امامت

امامت به‌عنوان 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 اهل‌سنت، 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 نظریهٔ اختیار در مقیاس با مبانی و ضوابط امامت، در نقد نظریهٔ اختیار بسیار راهگشا خواهد بود.

۴-۱-۱. نقد با توجه به تعریف امامت

اولین نقد بر نظریهٔ اختیار را می‌توان منافات آن با تعریف امامت دانست. بنابر آنچه در کتاب‌های کلامی شیعه و اهل‌سنت وجود دارد، برخی فقها و متکلمان، امامت را «خلافة الرسول ﷺ»[1] دانسته‌اند و برخی دیگر، قید «نیابة عن النبی ﷺ»[2] را در تعریف امامت ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که اگر امامت به‌عنوان جانشینی خدا و رسول ﷺ باشد، تعیین ایشان در امامت امری ضروری خواهد بود. ابن‌حزم

۱. «هِی خِلَافَةُ الرَّسُولِ فِی إِقَامَةِ الدِّینِ وَحِفْظِ حَوْزَةِ الْمِلَّةِ بِحَیثُ یجِبُ اتِّبَاعُهُ عَلَی کلِّ کافَّةِ الْأُمَّةِ.» (انصاری، بی‌تا: ۱۰۸/۴)

۲. «إنّ الخلافة و الإمامة ریاسة عامّة فی أمور الدّین و الدّنیا نیابة عن النّبی.» (مرعشی، ۱۴۰۹: ۴۸۲/۷)

قرطبی با استناد به این‌که اصحاب مهاجر، ابوبکر را «خلیفه» نامیده‌اند، ثابت می‌کند بر خلافت ابوبکر نص وجود دارد؛ زیرا معنای لغوی خلیفه این است که مستخلف‌عنه، فرد را جایگزین خود کند و اگر کسی خودش بدون استخلاف از جانب مستخلف‌عنه جای او را بگیرد، «خلیفه» نامیده نمی‌شود. ازاین‌رو، فردی که با اختیار امت انتخاب شود، نمی‌تواند خلیفهٔ خدا و رسول‌الله ﷺ باشد و حتما باید نصی از جانب شارع وجود داشته باشد (قرطبی، بی‌تا: ۸۸/۴). جملهٔ ابوبکر که در جواب سؤال «أنت خلیفة رسول‌الله؟» از وی صادر شد نیز مؤید همین مطلب است. وی در برابر این پرسش گفت: «إنما أنا الخالفة بعده» (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۶۹/۲؛ زمخشری، بی‌تا: ۳۹۱/۱؛ متقی هندی، بی‌تا: ۵۳۱/۱۲). در نتیجه، خود ابوبکر نیز خودش را خلیفهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ نمی‌دانست. تفتازانی در شرح المقاصد این اشکال را از جانب شیعه نقل کرده و نوشته است: «الرابع: أنّ مختار أهل البیعة یکون خلیفة منهم لا من الله و رسوله» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۳/۵) و البته در مقام پاسخ نیز به تکرارِ اشکال پرداخته و دلیل قابل توجهی بر مدعا اقامه نکرده است.

۲-۱-۴. نقد براساس وجوب نصب الهی

علامه حلی در کتاب الألفین می‌نویسد:

> همان‌طور که اصل وجود امام، لطفی است که مردم با وجود آن به صلاح نزدیک شده و از تنازع و هرج‌ومرج دور می‌شوند، منصوص بودن امام نیز باعث نزدیکی به صلاح و دوری از هرج‌ومرج خواهد شد؛ چراکه اگر تعیین امام به اختیار مکلفین و انتخاب ایشان نهاده شود، قطعا باعث درگیری و اختلاف شدید در میان ایشان خواهد شد.

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

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

برای هر قشری از جامعه به‌حسب سطوح مختلف درک ایشان، دلیل اقامه نماید؛ چراکه اولا طبق برخی احادیث شیعه (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۴۷-۱۴۸) و عقاید اهل‌سنت (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 نمی‌تواند کاملا مطابق واقع باشد. ازطرف دیگر، امام حتی درصورت نیاز به معجزه برای ثبوت اسلام، باید بتواند معجزه ارائه داده تا قطع حجت از بندگان صورت نپذیرد (مظفر، ۱۴۲۲: ۴/۲۵۱-۲۵۲).

همین استدلال‌های 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)، ﴿إِنَّ عَلَينا لَلْهُدى﴾ (لیل: ۱۲) و ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (نحل: ۹) نصب امام را برخود لازم دانسته است؛ چراکه قطعا نصب امام رحمت، هدایت و قصد سبیل محسوب خواهد شد (مظفر، ۱۴۲۲: ۴/۲۵۱).

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

مذاهب مختلف اسلامی شرایطی را -با وجود برخی تفاوت‌ها- برای امامت و خلافت بیان کرده‌اند که برای امام لازم دانسته می‌شود. ازجمله شرایطی که اندیشمندان امامیه برای امام لازم می‌دانند، علم، عصمت و افضلیت است. امامیه این شرایط را به‌گونه‌ای تعیین کرده‌اند که از ائمهٔ مورد قبول خود مستقل هستند و وجود آن‌ها را در امام ضروری می‌شمارند. برخی دیگر از اندیشمندان نیز شرایطی چون اسلام، عدالت، شجاعت، عفت و سایر ویژگی‌ها را ذکر کرده‌اند. بدیهی است وقتی شرایط امامت مشخص باشد، می‌توان 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» می‌داند.

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

دین، ورع، علم و سیاست باشد. ازاین‌رو، 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 به‌صورت اختیاری فردی را به‌عنوان 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، به‌دلیل 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 به‌عنوان 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 کبرای استدلال به‌درستی 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 ازجمله امور مخفی و باطنی است که بشر توانایی احراز آن‌ها را در افراد ندارد. بنابراین، اگر اختیار تعیین امام برعهدهٔ بشر گذاشته شود، این موضوع از دو حالت خارج نیست؛ نخست این‌که انسان بتواند به‌صورت 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، ادلهٔ 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 فروعات، عمل به ظن جایز است؛ اما این استثناها با دلایل خاصی از قاعدهٔ 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 به‌صورت 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 به‌دلیل این‌که این مسئله برای بشر قابل تشخیص نیست، شرط افضلیت را رد کرده است.

۴-۲. نقد اختیار براساس صفات الهی

بحث از صفات الهی در علم کلام همیشه پررونق بوده و دامنهٔ گسترده‌ای دارد. برخی صفات، کاملا عقلی و برخی دیگر مؤید نقلی نیز دارند و خداوند خود را به برخی صفات ازجمله حکمت و شفقت نسبت به بندگان موصوف ساخته است. ازجمله صفات خداوند که امامیه از آن در مباحث خود بهرهٔ کامل می‌برد، لطف او نسبت به بندگان است.

۴-۲-۱. حکمت

«حکمت» یکی از صفات برجستهٔ خداوند متعال است که در عرصهٔ علم کلام نیز پیامدهای فراوانی دارد. برخی اندیشمندان امامیه، تعیین نکردن امام از سوی خداوند و واگذاری این مسئله به امت اسلامی را به‌دلیل حکمت خداوند غیرممکن می‌دانند. ایشان استدلال می‌کنند که بر حکیم قبیح است راه آسان تعیین امام (مانند نص بر امام) را کنار گذاشته و این وظیفهٔ سنگین را به دوش امت اسلامی بگذارد که در نهایت نیز احتمالا به نتیجهٔ مطلوب نخواهد رسید (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۵۰/۴). علامه حلی نیز اختیار تعیین امام را نقض غرض و مخالف حکمت می‌داند. او معتقد است هدف از نصب امام، اطاعت از اوامر و نواهی او (ماوردی، بی‌تا: ۴۲) و رفع هرج‌ومرج است (همان: ۴۰). این هدف با واگذاری اختیار تعیین امام به امت اسلامی تحقق نخواهد یافت؛ زیرا هر فرد، قوم یا قبیله‌ای به فرد خاصی برای تصدی امامت تمایل دارند. این موضوع، خود باعث هرج‌ومرج و اختلافات فراوان می‌شود. بنابراین، واگذاری نصب امام به امت، با هدف اصلی از نصب امام مغایر است (علامه حلی، ۱۴۰۹: ص۳۸).

۴-۲-۲. 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).

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

قرآن در نظر تمام مسلمانان، سرچشمهٔ 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، سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ و همراهان ایشان کمک کنند. رویکرد به سیرهٔ نبوی و رفتار معاصران حضرت رسول ﷺ همواره برای اهل‌سنت اهمیت ویژه‌ای داشته است؛ ازاین‌رو، آن‌ها خود را «اهل‌سنت» نامیده و به این امر افتخار می‌کنند. در بحث نظریهٔ اختیار، بررسی آیات قرآن، سنت نبوی و سیرهٔ اصحاب پیامبر ﷺ اهمیت بالایی دارد.

۴-۳-۱. آیات نافی نظریهٔ اختیار

با تدبر در برخی آیات قرآن کریم، می‌توان قاعدهٔ 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 به‌عنوان نمونه، خداوند در آیاتی از قرآن کریم به‌وضوح 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. این‌که 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 آیهٔ ﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يكونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبيناً﴾ (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 آیهٔ ﴿يَا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَينَ يدَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ 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، سیرهٔ نبوی ﷺ و طریق مؤمنان

با توجه به احادیث و شرعیاتی 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 نحوهٔ خوردن و آشامیدن یا آداب استفاده از بیت‌الخلاء، اهمال ننموده است. این موضوع نشان‌دهندهٔ 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 به‌وضوح می‌داند این موضوع در صورت واگذاری به امت، موجب نزاع و اختلافات بزرگی میان مردم خواهد شد (همان: ۳۸). به عبارت دیگر، اگر نظریهٔ 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 این‌همه 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، این‌که در دین اسلام که پایان‌دهندهٔ تمام ادیان و دین حق است، تعیین وصی به دست مسلمانان واگذار شود، با سنت الهی سازگار نیست.

سیرهٔ نبوی نیز خلاف سنت الهی نبوده است. پیامبر اکرم ﷺ در تمام لشکرهایی 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 إحداث مرض النبی ﷺ مرحوم جعفری، نوزده مورد از مواقعی که پیامبر اکرم ﷺ از مدینه خارج شدند و برای امور مسلمانان یا نماز جماعت فردی را جایگزین نمودند، شمارش شده است. این موضوع نشان‌دهندهٔ سیرهٔ نبوی است که برای خود جانشین تعیین می‌کردند (جعفری، ۱۴۳۲: ۴۷-۴۹).

صحت انعقاد امامت از طریق نص از سوی خداوند و رسولش ﷺ امری اجماعی و حتی از ضروریات است؛ زیرا مخالفت با خداوند و رسول او به‌هیچ‌وجه جایز نیست. در صورت وجود نص، سرپیچی از آن ممکن نخواهد بود. سیرهٔ مسلمانان در زمان پیامبر اکرم ﷺ نیز براین‌اساس 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، نظریهٔ اختیار امری حادث در اسلام است و روایات واردشده از سوی پیامبر گرامی ﷺ هر امر حادثی را بدعت و شر دانسته‌اند.[۲] قرآن کریم نیز از پیروی غیر

۱. «عَن عبد الله بن سعید بن أبی هِنْد عَن نَافِع عَن ابْن عمر قَالَ: أَمر النَّبِی ﷺ فِی غَزْوَة مُؤْتَة زید بن حَارِثَة فَقَالَ: إِنّ قتل زیدٌ فجعفرٌ، فَإِنّ قتل جعفرٌ فعبد الله بن رَوَاحَة.» (حمیدی، ۱۴۲۳: ۲۸۶/۲)

۲. «قَالَ: كانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يقُومُ، فَيخْطُبُ، فَيحْمَدُ اللهَ، وَيثْنِی عَلَيهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، وَيقُولُ: مَنْ يهْدِهِ اللهُ فَلَا ←

از سیرهٔ مؤمنان نهی کرده است[1] (فتونی، ۱۴۳۷: ۳۹۲/۸).

از منظر دیگر، ورود نص به‌طور حداقلی در موضوع تبعیت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز اجماعی است و تنها دربارهٔ صراحت دلالت این نصوص در تعیین ایشان به‌عنوان امام اختلاف وجود دارد. بااین‌حال، صراحت ادله‌ای که تمسک به عترت و اهل‌بیت پیامبر علیهم‌السلام را راه نجات مسلمانان و امان از گمراهی معرفی می‌کنند، آشکار است و عمل به خلاف آن باعث گمراهی خواهد شد. بنابراین، با توجه به این‌که تمسک به اهل‌بیت علیهم‌السلام در نصوص، اجماعی مطلوب و مورد رضای خداوند است و سیرهٔ مسلمانان نیز بر عمل به نص استوار است، این امر می‌تواند نشان‌دهندهٔ صحت انعقاد امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام باشد. در مقابل، نظریهٔ اختیار هیچ منشأ روایی نداشته و نصی بر آن دلالت نمی‌کند (همان: ۳۸۸/۸)، بلکه موضوع «اختیار» در جهت عکس است؛ زیرا خداوند در آیاتی از قرآن، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را از عمل به رأی اکثریت مردم نهی[2] 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. نظریهٔ اختیار در باب راه‌های 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 گردانده‌اند.

← مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ، إِنَّ خَيرَ الْحَدِيثِ كتَابُ اللهِ، وَخَيرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ.» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۲۳۴/۲۳)

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

۲. ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (انعام: ۱۱۶).

۵-۱. عدم اختیار مسلمانان در امور جزئی‌تر 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 اهل‌سنت نیز هرچند امامت به‌عنوان 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؛ حال‌آنکه هیچ‌یک از مسلمانان چنین دیدگاهی نداشته‌اند و در امور جزئی دین به اختیار امت اعتقاد ندارند (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۳۶).

۵-۲. 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. ازآنجاکه 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).

۵-۳. تعیین نبی با اختیار مکلفین

با پذیرش نظریهٔ 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). ازآنجاکه 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 به‌عنوان کمک‌کننده در تقویت دین عمل می‌کند و وظیفهٔ 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 اهل‌سنت (ر.ک: ماوردی، بی‌تا: ۴۰)- برای امام خود نقش تشریع، حفظ و حراست از دین در برابر تغییر و تبدیل را قائل هستند. ازاین‌رو، معتقدند امام باید معصوم باشد و اطاعت مطلق از او بر همگان واجب است. بنابراین، تعیین امام نیز باید به‌گونه‌ای باشد که همه از خطای او در امان باشند (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۴۵).

۴-۵. فساد امامت، امت و دین

مرحوم مظفر نظریهٔ اختیار را به‌عنوان عامل فساد در امامت، امت و دین می‌داند. ایشان استدلال می‌کند اگر در نظریهٔ اختیار تنها به یک فرد به‌عنوان امام برای تمام مسلمانان اکتفا شود، ممکن است با اختیار فردی فاسق -در حال یا آینده- امامت و امت به‌سوی فساد و تباهی کشیده شوند. این فساد حداقل به‌دلیل این است که مردم به دینِ حاکمان و هواهای نفسانی آن‌ها زندگی می‌کنند (مظفر، ۱۴۲۲: ۲۴۸/۴). همچنین ایشان نظریهٔ 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 به‌دلیل عدم شناخت افراد غیر از طایفه، دوری مسافت و تعداد زیاد مسلمانان رخ دهد. نتیجهٔ 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، به‌ویژه وقتی

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

پاسخ به این اشکال با استناد به قاعدهٔ لطف و حکمت خداوند متعال و سنت الهی روشن می‌شود. وقتی چنین فسادی -ناشی از ابهام در یکی از اساسی‌ترین ارکان دین یعنی امامت- برای خداوند واضح باشد، براساس قاعدهٔ لطف و حکمت، واجب است امام را به‌طور مشخص نص کند و معین سازد؛ به‌ویژه که براساس مبانی ثابت‌شده، 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 تنصیص، موردی وجود ندارد و فرستادن فرشته‌ای الهی، خلاف سنت پروردگار جهانیان است. علت و نحوهٔ این موضوع نیز در قرآن کریم بیان شده است (انعام: ۸، ۹ و ۱۱۱؛ حجر: ۸).

۵-۵. بطلان تمام حالات نظریهٔ 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 -مثلا اهل حل و عقد- متعلق باشد، از دو حالت خارج نخواهد بود؛ حالت اول این است که سایر افراد به‌شرط آگاهی از جامعیت شرایط در آن فرد، باید به قبول امامت مکلف شوند. این حالت باطل است؛ زیرا معمولا ممکن نیست همهٔ مسلمانان جامعیت شرایط یک فرد را بشناسند؛ حتی اگر آن فرد را فاسق ندانند، احراز عدالت و سایر شرایط در او برای همهٔ مسلمانان غیرممکن است. حالت دوم این است که سایر مکلفان باید فرد انتخابی اهل حل و عقد را بدون شرط مطلقا بپذیرند. این حالت به‌وضوح باطل است؛ زیرا لازمهٔ آن، تصدیق به امامت فردی

است که جامعیت شرایط او را نمی‌توان تنها با انتخاب یک یا چند نفر تشخیص داد. ضمنا، عدالت افراد اهل حل و عقد نیز قابل احراز نیست. بنابراین، پذیرش و واگذاری ادارهٔ 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، ازجمله دو مذهب امامیه و اهل‌سنت قرار نگرفته‌اند. نظریهٔ دعوت به‌دلیل عدم ارائهٔ مستند قوی از سوی زیدیه، موضوع بررسی علمی قرار نگرفته است و وراثت نیز به‌دلیل اشکالات متعدد، مردود شمرده می‌شود.

نظریهٔ اختیار، بیشترین پذیرش را در میان مسلمانان و به‌ویژه اهل‌سنت دارد. بااین‌حال، خود اهل‌سنت نیز می‌پذیرند که درصورت وجود نص، نوبت به اختیار نخواهد رسید. بنابراین، می‌توان گفت تمام مذاهب اسلامی نظریهٔ نص را مقبول می‌دانند و رو آوردن به نظریهٔ اختیار، تنها به این دلیل است که وجود نص پیرامون امیرالمؤمنین علیه‌السلام یا هر شخص دیگری را نمی‌پذیرند. ازاین‌رو، می‌توان اجماعی مرکب میان بیشتر مسلمانان یافت که طرق تعیین امام خارج از نص و اختیار نیست.

اندیشمندان اهل‌سنت در مباحث خود به دو نکته تصریح دارند؛ اول این‌که 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 علیه‌السلام است و به همین دلیل، به نظریهٔ اختیار گرایش یافته‌اند. امامیه نیز در رویکردی متقابل، از پذیرش نص به‌عنوان راهی که همهٔ علمای اسلام از مذاهب مختلف آن را در مرحلهٔ اثبات می‌پذیرند، بهره برده‌اند و با رد نظریهٔ اختیار،

موقعیت نص را به ثبوت رسانده‌اند. ازاین‌رو، 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 علیه‌السلام اثبات کرده‌اند. این نظریه که مستند امامت حضرت است، مشروعیت خلافت را طبق مبانی مشترک شیعه و اهل‌سنت که نص را در مشروعیت مؤثر می‌دانند، به‌طور کامل تأمین می‌کند.

منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفکار في أصول الدین، محقق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.

۲. آمدی، سیف‌الدین (بی‌تا)، غایة المرام في علم الکلام، محقق حسن محمود عبداللطیف، قاهره: المجلس الأعلی للشئون الإسلامیة.

۳. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق)، النهایة في غریب الحدیث والأثر، محقق طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت: المکتبة العلمیة.

۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

۵. ابن‌حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۶. اشعری، علی بن اسماعیل بن اسحاق (۱۴۲۶ق)، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، محقق نعیم زرزور، بی‌جا: المکتبة العصریة.

۷. انصاری، زکریا بن محمد (بی‌تا)، أسنی المطالب في شرح روض الطالب، بی‌جا: دار الکتاب الإسلامی.

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 عمادالدین احمد حیدر، لبنان: مؤسسة الکتب الثقافیة.

۱۰. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، محقق دکتر عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضي.

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، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ق)، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و

مفتاح الباب، محقق ابوالفتح بن مخدوم حسینی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. ـــــــــــــ (۱۴۰۹ق)، الألفین، قم: هجرت.
۱۵. حمود، محمد جمیل (۱۴۲۳ق)، أبهی المداد في شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۶. حمیدی، محمد بن فتوح بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، الجمع بین الصحیحین، محقق علی حسین البواب، بیروت: دار ابن حزم.
۱۷. دارمی، عبدالله بن عبد الرحمن (۱۴۱۲ق)، سنن الدارمي، محقق حسین سلیم أسد الداراني، عربستان: دار المغني للنشر والتوزیع.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۲۲ق)، المهذب في اختصار السنن الکبیر، دار المشکاة للبحث العلمي، بی جا: دار الوطن للنشر.
۱۹. زمخشری، جارالله (بی تا)، الفائق في غریب الحدیث و الأثر، محقق علي محمد البجاوي و محمد أبوالفضل إبراهیم، لبنان: دار المعرفة.
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن أبی بکر (بی تا)، الملل والنحل، بی جا: مؤسسة الحلبی.
۲۱. صعدی، احمد بن یحیی (۱۴۲۰ق)، کتاب الإیضاح - شرح المصباح، محقق حسن بن یحیی الیوسفی، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة.
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 إلی نهج المسترشدین، محقق سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۲۶. ـــــــــــــ (۱۴۱۲ق)، الإعتماد فی شرح واجب الإعتقاد، محقق ضیاءالدین بصری، بی جا: مجمع البحوث الإسلامیة
۲۷. ـــــــــــــ (۱۴۲۰ق)، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، مشهد: مجمع

البحوث الإسلامية.
۲۸. فتونی، ابوالحسن بن محمد (۱۴۳۷ق)، ضیاء العالمین بیان إمامة الأئمة المصطفین، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: الوفاء.
۲۹. قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، محقق جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریة.
۳۰. قرطبی، ابن حزم (بی‌تا)، الفصل فی الملل والأهواء و النحل، قاهره: مکتبة الخانجی.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحدیث.
۳۲. ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا)، الأحکام السلطانیة، قاهره: دارالحدیث.
۳۳. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بی‌جا: مؤسسة الرسالة.
۳۴. مرعشی، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.
۳۵. مظفر، محمدحسن (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.
۳۶. مغنیه، محمدجواد (۱۴۱۴ق)، الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعة، بیروت: مؤسسة عزالدین.
۳۷. هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، محقق عبدالرحمن بن عبدالله الترکی و کامل محمد الخراط، لبنان: مؤسسة الرسالة.

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

Ali Baderlou[1]

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 of Ahl al-Bayt in the Works of Shaykh al-Mufid, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 2(4), p.133-163. doi 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ مفید رحمه‌الله*

علی بدرلو[1]

چکیده

اندیشهٔ برائت همواره نقش بنیادینی در مرزبندی‌های اعتقادی و عملی امامیه ایفا کرده است. در این میان، عصر شیخ مفید به‌دلیل تقابل‌های مذهبی در مدرسهٔ 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 نحوهٔ تئوریزه شدن آموزهٔ برائت در آثار وی با عنایت به شرایط تقیه‌آمیز بغداد می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد شیخ مفید برائت را به‌عنوان یک اصل مسلّم در نظام کلامی امامیه پذیرفته است؛ به‌گونه‌ای که با وجود انتقادات جدی به شیخ صدوق در موضوعات دیگر، در مسئلهٔ وجوب برائت با وی کاملا 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 دایرهٔ توحید خارج می‌داند. بنابراین، برائت در اندیشهٔ شیخ مفید تجلیات عینی در فقه (نظیر حرمت نکاح با ناصبی‌ها و محرومیت غیرشیعه از ارث) و در کلام (به‌عنوان شرط عبور از صراط و قبولی اعمال) دارد. همچنین وی با رعایت اصل تقیه، از بیان استدلالی و صریح برائت عدول نکرده و با بازخوانی مناظرات متکلمان پیشین و نشر احادیث مرتبط، این اندیشه را در فضای مدرسهٔ 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، مدرسهٔ بغداد، تاریخ تفکر امامیه

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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

* استناد به این مقاله: بدرلو، علی، (۱۴۰۴)، برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ مفید رحمه‌الله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۱۳۳-۱۶۳.
10.22034/emamah.2026.555373.1082

۱. سطح ۳، امام‌شناسی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
gholamali.mosafer.karbala@gmail.com

۱. مقدمه

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، از برجسته‌ترین شخصیت‌های فکری و علمی مکتب امامیه، در سال ۳۳۶ق در حومهٔ بغداد دیده به جهان گشود. منزلت کم‌نظیر وی در تاریخ تشیع نه‌تنها در آثار علمی و مواضع کلامی او متجلی است، بلکه در تشییع جنازهٔ باشکوهش در سال ۴۱۳ق نیز که با حضور گستردهٔ 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 زمرهٔ متکلمان و فقهای طراز اول تاریخ تشیع ثبت شده است (همان: ۶۸-۷۱؛ حلی، ۱۳۴۲: ۳۳۳).

مفید در محضر عالمان برجستهٔ عصر خویش تلمذ کرد و افزون بر شاگردی نزد بزرگان امامیه، ارتباط علمی فعالی با محافل علمی علمای اهل‌تسنن داشت (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۷۰؛ مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام، ۱۳۸۲: ۲۵۱). وی نه‌تنها در تبیین مبانی و آموزه‌های مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 فرمودهٔ برخی اعلام، جمیع متأخران، در زمرهٔ 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 ممیّزهٔ 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 مدرسهٔ بغداد دانسته‌اند که با رویکردی انتقادی به آموزه‌های شیخ صدوق و مدرسهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 خضرآباد، ۱۳۹۹: ۷۲، ۹۴، ۹۵، ۹۹ و ۱۰۶).

ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شهر بغداد در قرن چهارم و پنجم قمری، اهمیت دوچندانی به تحلیل جایگاه علمی و فکری شیخ مفید می‌بخشد. شماری از پژوهشگران معتقدند مدرسهٔ بغداد، در قیاس با مدرسهٔ 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، ترجمهٔ 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). ازاین‌رو، برخی متکلمان و محدثان امامیه، بغداد را مقصد هجرت علمی خویش قرار دادند (مفید، ۱۴۰۴: ۱۸۴ و ۱۹۱). بااین‌حال، بغداد صحنهٔ تنش‌های مذهبی گسترده‌ای نیز بود. رویارویی‌های گاه خشن میان امامیه و اهل حدیث، به‌خصوص حنابله، موجب تشدید فضای درگیری‌های فرقه‌ای شد (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۲۵۴/۱۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۶۳۲/۸؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۳: ۴۹۰/۲ و 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 خضرآباد، ۱۳۹۹: ۲۸۶ و ۲۸۷).

با توجه به چنین بستری، پرسش بنیادینی پدید می‌آید؛ آیا شیخ مفید به‌عنوان زعیم فکری امامیه در بغداد، در آثار خویش به آموزهٔ 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 مسئلهٔ برائت در منظومهٔ فکری شیخ و دیگر علمای امامیه دلالت خواهد داشت. هرچند دورهٔ آل‌بویه 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 بدنهٔ عمومی جامعه، تشیع موقعیت مسلطی نداشت؛ ازاین‌رو گاهی دولت آل‌بویه نیز برای مدیریت بحران، علمای امامی را در

معرض فشارهای سیاسی قرار می‌داد (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۳۴۴/۱۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۱۷۸/۹ و ۲۰۸؛ صادقی کاشانی، ۱۳۹۲: ۹۷-۹۹؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۳: ۴۹۱/۲).

حال پرسش اینجا است که آیا آموزهٔ برائت در قالب‌ها و مراتب متنوع، قابلیت بروز در فضای تقیه‌آمیز (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۶۲۸/۸؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۳: ۴۸۹/۲) و ملتهب بغداد را داشته است؟ آیا بیان آن با زبانی علمی، در ساختار مناظرات و متون احتجاجی می‌توانسته با اصل تقیه منافاتی نداشته باشد؟ راهبرد حل این معما، بررسی نظام‌مند آثار متکلمان این مدرسه، به‌ویژه شیخ مفید با توجه خاص به مختصات سیاسی و اجتماعی بستر زیستی او است. یافته‌های مقدماتی این پژوهش -براساس استقرای کتابخانه‌ای و بررسی داده‌های نرم‌افزاری- حاکی از آن است که شیخ مفید با رعایت اصل تقیه و تلاش برای کاهش اصطکاک اجتماعی (ابن‌عطیه، ۱۴۲۳: ۴۸۹/۲) از پرداختن علمی، مستدل و سنجیده به آموزهٔ برائت عدول نکرده و در مواضع متعدد، با هدف پاسداشت هویت مکتب تشیع، به ترسیم مرزهای اعتقادی و عملی با جریان‌های مخالف همت گمارده است.

شایان ذکر است در سال‌های 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 پایان‌نامه در تحلیل میراث علمی او منتشر شده است. همچنین دربارهٔ مفهوم برائت در آموزه‌های امامیه، به‌صورت عام، آثار علمی قابل توجهی در سال‌های اخیر به نگارش درآمده است. بااین‌حال، در جست‌وجوی تخصصی انجام‌شده از سوی نگارنده، پژوهش مستقلی که به‌طور خاص به تبیین جایگاه و کیفیت اندیشهٔ برائت در آثار شیخ مفید پرداخته باشد، یافت نشد. ازاین‌رو، پژوهش حاضر واجد نوعی نوآوری موضوعی است و می‌کوشد خلئی را که در مطالعات مربوط به این متکلم برجستهٔ امامی وجود دارد، پر کند. در انجام این پژوهش، از منابع کتابخانه‌ای، اعم از نسخه‌های چاپی و دیجیتالی بهره گرفته شده و روش تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی سامان یافته است.

۲. مفهوم‌شناسی برائت

واژۀ «برائت» در لغت عرب از ریشۀ «ب.ر.ء» مشتق شده و بر دو معنای اصلی دلالت دارد؛ نخست، خَلْق و ایجاد؛ چنان‌که در آیات قرآن از خداوند به‌عنوان «البَارِئ» یاد شده و فعل «بَرَأَ» به معنای آفریدن آمده است: ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ...﴾ (بقره: ۵۴). دوم، جدایی، فاصله‌گیری و مفارقت که این معنا خواستگاه اصلی واژۀ 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، بَرِئَ 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 مِن المَرَض» به معنای رهایی از بیماری، «برئتُ إليك من حقك» به معنای رفع مسئولیت نسبت به حق دیگری، «أَبرَئتُ مِن الدِينِ أَو الضِّمَانِ» به معنای خلاصی یافتن از دیون و بدهکاری و نیز «أَنَا براءٌ مِنكَ» به معنای اظهار تبری و گسستگی کامل از دیگری اشاره کرد (ابن‌فارس، 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 به‌روشنی مشاهده می‌شود. برای نمونه، در آیۀ ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (زخرف: ۲۶) مفهوم اعلام بیزاری و تبری اعتقادی نهفته است و در آیۀ ﴿قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْك﴾ (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 واژۀ 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 دایرۀ 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 به‌عنوان مظاهر برائت تلقی می‌شوند، رابطهٔ تباین برقرار است؛ اما از نظر مصداقی، رابطه‌ای از نوع عموم و خصوص من‌وجه میان آن‌ها وجود دارد. مستند این ادعا آن است که در مواردی، گروهی از اصحاب و اهل ایمان چه به‌صورت مشخص و با ذکر نام (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۷ و ۱۶۹) و چه به‌صورت کلی و با عناوین عام (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۴/۱؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱ و ۱۵۰) لعن شده‌اند؛ اما واژهٔ برائت هیچ‌گاه برای اظهار بیزاری از اهل ایمان به کار نرفته است. همچنین در روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام که با تأیید امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، امام میان سبّ و برائت تفاوت قائل شده‌اند. طبق این روایت، برائت از شخصی به معنای باور به خروج او از دایرهٔ اسلام و ورودش به عرصهٔ کفر تلقی می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۹/۲). علاوه بر این شواهد، آیهٔ ﴿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 جبههٔ حق و دایرهٔ 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 مسلّم و پذیرفته‌شده بوده است. شیخ مفید در آثارش به این اصل پایبند بوده، اما کمتر به ارائهٔ ادلهٔ تفصیلی برای آن پرداخته است؛ زیرا این اعتقاد در میان علما امر مفروضی تلقی می‌شد. حکم الهی مبنی بر وجوب بیزاری از دشمنان خداوند به‌عنوان تکلیفی دینی، واضح بوده است. حضرت ابراهیم علیه‌السلام در آیهٔ ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ...﴾ (ممتحنه: ۴) به‌دلیل مفارقت از جامعهٔ کفر و اظهار بیزاری، به‌عنوان الگوی رفتاری مؤمنان معرفی شده است.

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

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

۱-۱-۳. اختلافات مفید و صدوق

شیخ مفید، صدوق را به‌خاطر تکیهٔ 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 حوزهٔ انسان‌شناسی (ماهیت روح) و مسائل کلامی، انتقاداتی جدی میان این دو عالم وجود دارد. برای مثال، مفید دیدگاه صدوق دربارهٔ بقای نفس را نزدیک به نظریهٔ 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).

۲-۱-۳. اشتراک نظر در مسئلهٔ 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 به‌تفصیل 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 آیهٔ ۲۷۰ سورهٔ بقره، نصرت الهی نسبت به ظالمان را نفی می‌کند و طبق روایات، منکر خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را منکر رسالت همهٔ پیامبران می‌داند (همان: ۱۰۳). صدوق تأکید می‌کند کسی که در کفر دشمنان اهل‌بیت 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، شیعهٔ دوازده‌امامی 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 زمینهٔ برائت تلقی می‌شود.

۲-۳. تداوم اندیشهٔ برائت در میان هم‌عصران و شاگردان شیخ مفید

علمای هم‌عصر 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 علیه‌السلام که حاوی طعن خلفای غاصب است - مانند خطبهٔ شقشقیه- را گردآوری کرده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۸). سید مرتضی (م ۴۳۶ق) در الشافی فی الإمامة، به نقد گستردهٔ اساس خلافت خلفا و بررسی مطاعن آن‌ها پرداخته است (سید مرتضی، ۱۴۰۷: ۲۱۷/۳؛ ۵/۴، ۹، ۵۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۲۳، ۲۲۵ و ۳۲۱). وی هرگونه ارتباط حسنه میان ائمه علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام اختصاص داده و منکران خلافت بلافصل را خارج از دایرهٔ 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، به‌ویژه در مباحث فقهی، مرزبندی ایمانی صریح با مخالفان را ترسیم می‌کند. وی کراهت شدید امام صادق علیه‌السلام نسبت به سؤر ناصبی را نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۳/۱). 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 علیه‌السلام را کافر شمرده و انکار امامت را معادل انکار نبوت و خروج از

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

بنابراین، شواهد فوق نشان می‌دهد اصل لزوم مرزبندی و برائت در نظام اعتقادی شیعه، امری مسلّم بوده است. ورود نکردن شیخ مفید به اثبات ضرورت برائت، نشان‌دهندۀ پذیرش این اصل مفروض است. التزام عملی و نظری وی و هم‌عصرانش به این باور، نشان‌دهندۀ 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 همۀ آن‌ها بر اخراج مخالفان از دایرۀ اسلام و ایمان دلالت دارند. ایشان مخالفان را ذیل این مفاهیم تعریف کرده و این‌چنین 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 مناظرۀ خویش با فردی از معتزلیان به نام أبی‌عمرو الشّطوی چنین می‌نویسد. خلیفۀ اول و دوم پس از اظهار اسلام، برخی نصوص دینی را انکار کردند و در دوران حیات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز نشانه‌هایی از نفاق در رفتارشان مشاهده شده است. به‌عنوان نمونه، شیخ مفید به قول خلیفۀ دوم، در روز صلح حدیبیه استناد می‌کند که وی اظهار داشته است بعد از این‌که اسلام آوردم هیچ روزی مانند امروز در شک نسبت به دین خدا و نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نبوده‌ام. این سخن حاکی از شک و تردید خلیفۀ دوم نسبت به نبوت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در روز صلح و حتی در غیر از آن روز خاص می‌باشد. این شک در پی ماجرای صلح حدیبیه رخ داد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌منظور زیارت خانۀ خدا به مکه آمد، لکن به‌دلیل مخالفت قریش، صلح‌نامه‌ای امضا شد که ورود مسلمانان به مکه را به تعویق انداخت. این موضوع موجب تردید عمر بن خطّاب 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: ۲۶/۱/۲ و ۲۷).

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

شیخ مفید در همین اثر به گزارش مناظرات مرتبط با مسئلهٔ 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 دربارهٔ تعاملات امیرالمؤمنین علیه‌السلام با خلفا و دلالت احتمالی این روابط بر ایمان آنان، تشبیهی به مشورت‌های حضرت یوسف علیه‌السلام با فرعون ارائه کرد. براین‌اساس، امیرالمؤمنین علیه‌السلام مانند یوسف علیه‌السلام وظیفهٔ اقامهٔ 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 مقابلهٔ نظامی نپرداخت، استدلال می‌کند به این‌که این رویکرد مشابه رفتار حضرت هارون علیه‌السلام در برابر سامری و گوساله‌پرستان بنی‌اسرائیل بود که به‌جهت فقدان یاران کافی، از درگیری اجتناب کرد. همچنین دربارهٔ ازدواج دختر امیرالمؤمنین علیه‌السلام با خلیفهٔ 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 به‌هیچ‌وجه بیانگر ایمان خلفا یا روابط حسنهٔ امام با آنان نبوده است.

۳-۱-۴. شمول حکم کفر بر همهٔ دشمنان اهل‌بیت 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 تبرّی 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 براین‌اساس 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).

۵-۱-۴. 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 به‌صورت علنی با اهل‌بیت 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام است (همان: ۵۰۱). به عبارت دیگر، وی میان زنان مستضعف که ممکن است حق را نشناسند، اما به اسلام تعلق دارند و ناصبی‌ها که به‌صورت آشکار با اهل‌بیت علیهم‌السلام دشمنی می‌کنند تفاوت قائل است. ازدواج با زنان مستضعف مسلمان، حتی اگر در شناخت کامل حقیقت و خلافت بلافصل اهل‌بیت علیهم‌السلام دچار ضعف باشند،

از نظر شیخ مفید جایز است؛ زیرا تنها عناد و دشمنی آشکار با اهل‌بیت علیهم‌السلام است که موجب تکفیر و خروج از اسلام می‌شود (همان).

۴-۱-۶. بررسی کفر مخالفان در آموزه‌های معادشناسی

شیخ مفید در کتاب تصحیح الإعتقادات الإمامیة، در تحلیل معنایی واژۀ «صراط» با تأکید بر ریشه‌شناسی لغوی این اصطلاح، آن را هم‌معنای طریق دانسته و براین‌اساس، بیان می‌کند دین الهی به‌مثابۀ مسیری برای نیل به سعادت و دستیابی به نتیجۀ مطلوب، صراط نامیده شده است. وی با استناد به این تعریف، ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و جانشینان معصوم ایشان را نیز مصداق بارز صراط قلمداد کرده است (مفید، ۱۳۷۱: ۱۰۸). در روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ایشان خود را «صراط مستقیم الهی» معرفی کرده‌اند. شیخ مفید این بیان را دالّ بر نقش محوری شناخت و پیروی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان شرط اساسی پیمودن مسیر الهی تفسیر می‌کند (همان). در ادامه به روایاتی استناد می‌کند که از وجود گذرگاهی پل‌گونه در روز قیامت خبر می‌دهند؛ مسیری که بر فراز دوزخ گسترده شده است. بنابر این روایات، پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین علیهما‌السلام در دو سوی این گذرگاه ایستاده و با دستور الهی، مانع عبور کافران و منکران خلافت و امامت خاندان رسالت می‌شوند. ندای آسمانی خطاب به آنان فرمان می‌دهد: 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 برگۀ برائت از آتش به امضا و تأیید امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌باشد (همان).

شیخ مفید با استناد به آیاتی مانند آیۀ ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶)، دین حق را صراط راستین خوانده که در تقابل با راه‌های گمراهی قرار دارد. وی تصریح می‌کند که کاربرد این عبارت قرآنی، گویای انحصار مسیر رستگاری در صراط الهی و نادرستی سایر شیوه‌های سلوک است (مفید، ۱۳۷۱: ۱۱۰ و ۱۱۱). بنابراین، وی صراط الهی را معادل شریعت خداوند و طریق بندگی برمی‌شمرد، درحالی‌که

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 علیه‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و کینه‌توزی با ایشان

طبق نقل کتاب الأمالی، محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام یا امام صادق علیه‌السلام 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 بنی‌اسرائیل پاسخ می‌دهد: در بنی‌اسرائیل، کسی که چهل شبانه‌روز عبادت می‌کرد، دعایش مستجاب می‌شد؛ اما فردی پس از چهل شب عبادت، دعایش مستجاب نشد. نزد حضرت عیسی علیه‌السلام رفت، عیسی علیه‌السلام 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 وَ هُوَ يَشُكُّ فِينَا» (مفید، ۱۴۱۳: ۲ و ۳). همچنین در روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ایشان نقل می‌کند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دست او را گرفت و فرمود: «مَنْ مَاتَ وَ هُوَ يُبْغِضُكَ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّة» 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).

بدین‌ترتیب کسانی که اهل بغض نسبت به اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و در ولایت و خلافت بلافصل ایشان اهل تردید باشند، از دایرهٔ ایمان خارج شده و برائت از آن‌ها ضروری است. نفس نشر و بازگو کردن این روایات، از سوی شخصیتی مثل شیخ مفید در فضای مدرسهٔ بغداد، به‌نوعی برائت بوده و بیانگر اهمیت این مسئله است.

۲-۴. ظالمان

۱-۲-۴. افشای ظلم ابوبکر ضمن مناظرات

شیخ مفید در گزارش‌های خود به مناظره‌ای میان یحیی بن خالد برمکی و هشام بن حکم در مجلس هارون‌الرشید عباسی اشاره می‌کند که طی آن، یحیی با طرح پرسشی چالش‌برانگیز، هشام را در موقعیتی دشوار قرار داد. مسئلهٔ محوری این بود که در هر اختلاف دینی، آیا امکان حقانیت هردو طرف وجود دارد یا هردو باطل‌اند یا تنها یک طرف محقّ است؟ سپس با اشاره به مناقشهٔ تاریخی میان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و عباس بن عبدالمطلب دربارهٔ مسئلهٔ 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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام دربارهٔ پیروزی مدافعان حق با استعانت الهی افتاد و با عنایت الهی، به ماجرای دو ملک در سورهٔ ص تمسک نمود که با مجادلهٔ ظاهری، حضرت داوود علیه‌السلام 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 مناظرهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام و عباس تعمیم داد و اعلام کرد این مناقشه نمایشی برای افشای ظلم ابوبکر در مسئلهٔ ارث و آگاهی‌بخشی به جامعه بود. هارون‌الرشید 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 نیتِ پیش‌داورانهٔ مخالف، اعلام کرد هدف شما از این گفت‌وگو، محکوم کردن من است نه ارزیابی بی‌طرفانهٔ استدلال‌هایم. مخالف با پرسش «چرا چنین

برداشتی دارید؟» گفت‌وگو 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 دربارۀ شخصیتی که از او حمایت می‌کنید را بپذیرید؟ و در مقابل، من ادعاهای شما دربارۀ مولایم را قبول کنم؟ مخالف بدون درنگ پاسخ داد: این امکان‌پذیر نیست و توضیح داد اگر من مجبور به تغییر عقیده دربارۀ ابوبکر شوم، باید بپذیرم او در دوران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله منافق بوده، خلافت را غصب کرده، گمراه و گمراه‌کننده است، و اهل ستم به خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد (همان: ۲۹).

۲-۲-۴. تبیین ظلم به حضرت زهرا علیهاالسلام

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

۳-۲-۴. بازتاب لعن و اظهار برائت از ظالمان به اهل‌بیت علیهم‌السلام در ادعیه و زیارات

مفهوم بیزاری و مفارقت از دشمنان و مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام، مضمونی محوری و پُرتکرار در زیارتنامه‌های مأثور و غیرمأثور است که شیخ مفید آن‌ها را گزارش کرده است. این جدایی‌طلبی، شامل ستمگران، غاصبان حق خلافت، محاربان، مخالفان عقیدتی، قاتلان ائمه علیهم‌السلام، سکوت‌کنندگان در برابر ظلم و حامیان حکومت‌های جور می‌شود.

۴-۲-۴. زیارتنامۀ حضرت زهرا علیهاالسلام

در زیارتنامه‌ای که مؤلف ثبت کرده، حضرت با عنوان «شهیدة» 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 بیست‌ویکم ماه رمضان

شیخ مفید بر مفهوم برائت‌جویی در اعمال عبادی شب‌های نوزدهم و بیست‌ویکم ماه رمضان تأکید دارد. در مناسک شب نوزدهم، مؤمنان باید هم‌زمان با درود بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام، خواستار لعن الهی بر تمامی ستمگرانی شوند که حقوق آن خاندان را نادیده انگاشته‌اند (همان: ۱۶۶ و ۱۶۷). در خصوص اعمال شب بیست‌ویکم تأکید بر نیایش برای تشدید عذاب قاتلان امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 به‌عنوان زیارت جامعهٔ صغیره آمده)، خطاب به ائمه علیهم‌السلام 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، همهٔ دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام (ستمگران از جن و انس) مورد نفرین الهی قرار می‌گیرند (همان: ۴۸۹).

۴-۲-۷. زیارتنامهٔ امام حسین، حضرت عباس و حضرت علی‌اکبر علیهم‌السلام

در این زیارتنامه‌ها، بر لعن الهی نسبت به مخالفان، محاربان، تحقیرکنندگان و قاتلان امام حسین علیه‌السلام 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 به‌عنوان بخشی از اعتقادات شیعی مطرح می‌شود (همان). این ساختار و مضامین در زیارت حضرت علی‌اکبر علیه‌السلام (همان: ۴۷۰) و حضرت عباس علیه‌السلام (همان: ۴۷۱) نیز تکرار شده است. در زیارت دیگری، ارتباط مهجوریت قرآن با کنار گذاشتن هدایتگران و ظلم بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌دلیل محرومیت جامعه از ولایت معصومان علیهم‌السلام برجسته می‌شود (همان: ۴۹۰).

۸-۲-۴. زیارتنامهٔ امام حسن مجتبی علیه‌السلام

در زیارتنامهٔ امام حسن مجتبی علیه‌السلام نیز مضامین مشابهی ازجمله لعن و بیزاری نسبت به ستمگران، قاتلان و تحقیرکنندگان و اعلام تولّی و تقابل آشکار با دشمنان ایشان بازتاب یافته است (همان: ۴۶۶).

۹-۲-۴. زیارتنامه قبور عسکریین علیهماالسلام

شیخ مفید در مقدمهٔ زیارتنامهٔ امامین عسکریین علیهماالسلام، به روایتی اشاره می‌کند که زیارت قبور ائمه علیهم‌السلام هم‌تراز زیارت آنان در حیات دنیوی است و مقابلهٔ عملی با دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 مطالبهٔ انتقام الهی از معاندان تکرار می‌شود (مفید، ۱۴۱۰: ۴۸۶ و ۴۸۷).

۳-۴. أعداء الله

در منظومهٔ فکری علمای امامیه و همچنین شیخ مفید، معاندان اهل‌بیت علیهم‌السلام در زمرهٔ دشمنان خداوند تلقی می‌شوند و این نظر، مستند به شواهد قرآنی و روایی است. برای نمونه، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در بیان روشنی، جایگاه اعتقادی نسبت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام را معیار سنجش ایمان و نفاق معرفی کرده است:

> الْمُخَالِفُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بَعْدِي كَافِرٌ وَ الْمُشْرِكُ بِهِ مُشْرِكٌ وَ الْمُحِبُّ لَهُ مُؤْمِنٌ وَ الْمُبْغِضُ لَهُ مُنَافِقٌ وَ الْمُقْتَفِي لِأَثَرِهِ لَاحِقٌ وَ الْمُحَارِبُ لَهُ مَارِقٌ وَ الرَّادُّ عَلَيْهِ زَاهِق (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۱).

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

> وَلِيُّ هَذَا وَلِيُّ اللَّهِ فَوَالِهِ وَ عَدُوُّ هَذَا عَدُوُّ اللَّهِ فَعَادِهِ وَالِ وَلِيَّ هَذَا وَ لَوْ أَنَّهُ قَاتِلُ أَبِيكَ وَ وَلَدِكَ وَ عَادِ عَدُوَّ هَذَا وَ لَوْ أَنَّهُ أَبُوكَ وَ وَلَدُك (همان: ۱۲).

همچنین امام صادق علیه‌السلام در تبیین شیوهٔ برخورد با درگذشتگان از گروه مخالفان که در زمرهٔ دشمنان خداوند به شمار می‌آیند، ضمن بیانی دربارهٔ کیفیت اقامهٔ نماز میت بر آنان چنین فرمودند:

إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى عَدُوِّ اللَّهِ فَقُلِ اللَّهُمَّ إِنَّ فُلَاناً لَا نَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا أَنَّهُ عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرَسُولِكَ اللَّهُمَّ فَاحْشُ قَبْرَهُ نَاراً وَ احْشُ جَوْفَهُ نَاراً وَ عَجِّلْ بِهِ إِلَى النَّارِ فَإِنَّهُ كَانَ يَتَوَلَّى أَعْدَاءَكَ وَ يُعَادِي أَوْلِيَاءَكَ وَ يُبْغِضُ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّكَ اللَّهُمَّ ضَيِّقْ عَلَيْهِ قَبْرَهُ فَإِذَا رُفِعَ فَقُلِ اللَّهُمَّ لَا تَرْفَعْهُ وَ لَا تُزَكِّهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۱۸۹).

در بخشی از نامهٔ حضرت صادق علیه‌السلام 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 وَلِيّاً وَ لَا نَصِيراً» (همان: ۱۲/۸) و در بیان دیگری امام تصریح فرمود: «دوستی با دشمنان خداوند، به‌مثابهٔ دشمنی با خداوند متعال است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۰۵).

این احادیث، همچون شواهد متعدد دیگر، بر این حقیقت تأکید دارند که دشمنی با اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌منزلهٔ دشمنی با خدای متعال است؛ موضوعی که احکام و آثار آن به‌روشنی در منابع دینی، اعم از قرآن کریم و روایات تبیین شده است. در این زمینه، می‌توان به آیاتی مانند ﴿مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْريلَ وَ ميكالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكافِرينَ﴾ (بقره: ۹۸)، ﴿ذلِكَ جَزاءُ أَعْداءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فيها دارُ الْخُلْدِ جَزاءً بِما كانُوا بِآياتِنا يَجْحَدُونَ﴾ (فصلت: ۲۸) و آیهٔ ۶۰ سورهٔ انفال و نیز آیات ۵۹ و ۶۰ سورهٔ هود اشاره کرد. آیاتی که همگی بر پیوند عمیق میان دشمنی با خدا و تحقق رضایت یا غضب الهی دلالت دارند و نوع مواجههٔ جامعهٔ ایمانی با أعداء الله را تبیین کرده‌اند.

۱-۳-۴. نفی حدیث «عشرة مبشّرة» و برائت از اصحاب جنگ جمل

شیخ مفید در کتاب الکافئة فی إبطال توبة الخاطئة، با استناد به واقعهٔ جنگ جمل و طرح روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نفی حدیث منسوب به «عشرة مبشّرة»،

اصحاب جمل و مشارکت‌کنندگان در معرکهٔ نبرد با آن حضرت را از دیدگاه پیغمبر اکرم ﷺ به‌عنوان 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 العکبریة، با تمسک به آیات و روایات، ماهیت نصرت الهی نسبت به جبههٔ حق را تشریح می‌کند؛ نصرتی که در عرصهٔ دنیا لزوما 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام

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 علیهم‌السلام هستند (مفید، ۱۴۱۰: ۳۲۹-۳۳۲). برخی از این زیارات، در مباحث پیشین به‌صورت تفصیلی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند.

۴-۳-۴. جایگاه برزخی بنیان‌گذاران ظلم و دشمنی با اهل‌بیت علیهم‌السلام

در کتاب الإختصاص[1] روایتی مشاهده می‌شود که در کتاب کامل الزیارات (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۳۲۶-۳۲۹) نیز نقل شده است. در این روایت، امام صادق علیه‌السلام در مسیر مکه به مدینه با عبدالله بن بکر ارّجانی 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، به‌ویژه قاتلان امام حسین علیه‌السلام است و یکی

۱. این اثر به شیخ مفید منسوب است؛ بااین‌حال، 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 نشسته 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 خلیفهٔ دوم است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۴۳-۳۴۵).

۴-۴. غاصبان

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

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

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

شیخ مفید در آثار خود به‌صورت صریح به رویدادهای پس از شهادت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ظلم به اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته است. ایشان در المقنعة، براساس روایت امام کاظم علیه‌السلام تصریح می‌کند فدک از انفال بود و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 علیهماالسلام 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 دامنهٔ این لعن، اتباع و پیروان آنان را نیز شامل می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۱۷۹). ایشان در الأمالی، به روایت

معتبری از امیرالمؤمنین علیه‌السلام اشاره می‌کند که حضرت زهرا علیهاالسلام پس از غصب فدک، با چشمانی اشک‌بار بر سر قبر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شکوه کرده و متذکر استخفاف اهل‌بیت علیهم‌السلام از سوی منافقان و مردم شدند (همان: ۴۰ و ۴۱).

۳-۴-۴. واقعهٔ آتش زدن خانهٔ حضرت فاطمه علیهاالسلام

شیخ مفید در مواضع متعدد به رویداد سقیفه، تحصن اصحاب جلیل‌القدر در منزل حضرت زهرا علیهاالسلام و واقعهٔ آتش زدن خانهٔ آن حضرت از سوی خلیفهٔ دوم تصریح می‌کند (همان: ۴۹ و ۵۰). این رخدادها در اندیشهٔ شیخ مفید صرفا 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 ائمهٔ معصومان علیهم‌السلام را عامدانه غصب کردند (همان: ۴۸ و ۴۹). این اقدام به‌منزلهٔ مرزبندی روشن و اعلام برائت صریح از سوی وی است.

۴-۴-۴. دفن شبانهٔ حضرت زهرا علیهاالسلام

شیخ مفید نقل می‌کند حضرت زهرا علیهاالسلام در اعتراض به غصب حق امامت، وصیت کرد دفن ایشان شبانه و مخفیانه انجام گیرد. این روایت به همدستی گروهی در نابودی جایگاه ائمه علیهم‌السلام و انحراف مسیر هدایت اشاره دارد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 آیهٔ ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ﴾ (انفال: ۱)، انفال را شامل تمام

اراضی و اموالی می‌داند که بدون مواجههٔ نظامی به دست مسلمانان افتاده و آن را ملک اختصاصی رسول‌الله ﷺ معرفی می‌کند. بر مبنای روایات معتبر، هرآنچه ملک پیامبر ﷺ باشد، به امام معصوم منتقل می‌شود؛ حتی فتح سرزمین به‌وسیلهٔ شمشیر بدون اذن امام نیز حق مالکیت وی را ثابت می‌کند. بنابراین، در منظومهٔ فکری شیخ مفید، اراضی فتح‌شده به شیوهٔ فوق یا تسلیم‌شده 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام 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). براین‌اساس، هرکس حق خاص امام را نادیده بگیرد، ظالم محسوب می‌شود. در این چارچوب، مؤلف به روایت امام صادق علیه‌السلام اشاره می‌کند که مخالفان ائمه علیهم‌السلام به‌واسطهٔ تجاهل به این حق، حرام‌خوار و حرام‌زاده معرفی شده‌اند (همان: ۲۸۰ و ۲۸۲).

۵-۴. منافقان

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

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

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ النَّبِيَّ حِينَ قُبِضَ كُنَّا نَحْنُ أَهْلَ بَيْتِهِ وَ عَصَبَتَهُ وَ وَرَثَتَهُ وَ أَوْلِيَاءَهُ وَ أَحَقَّ خَلْقِ اللَّهِ بِهِ لَا نُنَازِعُ فِي ذَلِكَ فَبَيْنَنَا نَحْنُ نَقُولُ ذَلِكَ إِذْ نَفَرَ الْمُنَافِقُونَ فَانْتَزَعُوا سُلْطَانَ نَبِيِّنَا مِنَّا وَ وَلَّوْهُ غَيْرَنَا (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 زمرهٔ 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 دربارهٔ آیهٔ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (توبه: ۷۳) می‌پردازد. سؤال اصلی آن است که چرا در تاریخ نبوی، پیامبر ﷺ به‌ظاهر 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 به‌صورت لسانی و با کفار به‌صورت نظامی واجب شده بود و پیامبر اکرم ﷺ هردو وظیفه را به‌طور 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 علیه‌السلام در جهاد با منافقان؛ طبق این وجه، پیغمبر اکرم ﷺ مأموریت جهاد نظامی با منافقان را پس از خود به امیرالمؤمنین علیه‌السلام سپرد. مؤلف تصریح می‌کند امیرالمؤمنین علیه‌السلام این مأموریت را با جنگ‌هایی مانند جمل، صفین و نهروان اجرا کرد و در حقیقت با جریان نفاق به‌صورت مسلحانه مقابله کرد.

نکتهٔ برجسته در این تحلیل، آن است که شیخ مفید به‌صراحت گروه‌هایی مانند اهل بصره، شام و نهروان را که در برابر امیرالمؤمنین علیه‌السلام جنگیدند، از مصادیق نفاق دانسته و مقابله با آنان را جهاد با منافقان تعبیر کرده است. این نکته نشان‌دهندهٔ آن است که جنگ با آن حضرت نه صرفا 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 دربارهٔ چرایی رفتار امیرالمؤمنین علیه‌السلام با عایشه پاسخ می‌دهد. پرسشگر می‌پرسد: اگر عایشه منافق بود و امیرالمؤمنین علیه‌السلام به این امر آگاهی داشت، چرا او را از همسری پیامبر ﷺ طلاق نداد، به رعایت دستور قرآن در آیهٔ ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب: ۳۳) مجبور نساخت، یا جایگاه ظاهری او را که در آیهٔ ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾

(احزاب: ۶) به آن اشاره شده است ساقط نکرد؟ درحالی‌که او با طلحه و زبیر -که به دست امام کشته شدند- هم‌پیمان بود و در جنگ جمل در برابر امام ایستاد. پاسخ شیخ مفید این است که عایشه به‌جهت همسری رسول خدا ﷺ مقام عصمت نداشته است و پس از مخالفت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان همسر پیامبر ﷺ و ارتباط سببی با ایشان، جایگاهی در طهارت معنوی نداشت؛ بااین‌حال، ازآنجاکه همسران پیامبر ﷺ براساس آیهٔ ﴿وَما كانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْواجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ (احزاب: ۵۳) پس از وفات ایشان هرگز نمی‌توانند به عقد فرد دیگری درآیند، طلاق از نظر شرعی در مورد آنان بی‌معنا است. طلاق، مفهومی برای امکان ازدواج مجدد است و ازآنجاکه همسران پیامبر ﷺ چه در حال حیات او و چه پس از وفاتش نمی‌توانند 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 می‌کند این کار نه برای احترام به خود عایشه، بلکه به احترام شخص رسول خدا ﷺ و حفظ حرمت ایشان انجام شد؛ همان‌گونه که در زمان حیات پیامبر ﷺ رعایت می‌شد.

نکتهٔ برجسته در این گزارش، آن است که از منظر نویسنده، عایشه به‌صراحت منافق محسوب شده و رفتار امیرالمؤمنین علیه‌السلام با او نه از روی مدارا یا احترام شخصی، بلکه صرفا به‌خاطر رعایت احکام شرعی و حفظ حرمت پیامبر ﷺ تبیین می‌شود (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 این‌که ازدواج پیامبر ﷺ با دختران منافقان و کافران، هیچ تناقضی با علم ایشان به باطن خلیفهٔ 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 دختر ابی‌سفیان که پیش از هجرت از بزرگ‌ترین سران کفر و دشمنان پیامبر ﷺ بود و صفیّه، دختر حیّ بن أخطب که پس از آزاد شدن به ازدواج پیامبر ﷺ درآمد و پدرش به‌سبب 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، مسئلهٔ نفاق یا ارتداد خلیفهٔ 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 سورهٔ برائت، به‌منزلهٔ تأیید یا برتری آنان بر دیگران نبوده، بلکه این اقدامات به‌عنوان 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 مستقلی 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 به‌وسیلهٔ پیامبر ﷺ، مؤید این تحلیل است (همان: ۵۶-۵۹).

۶-۴. اهل دوزخ

۱-۶-۴. فراریان از جهاد و غاصبان جایگاه خلافت در زمرهٔ 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 رو گردانی آنان در واقعهٔ حنین تصریح می‌کند و در پایان، شکست فاحش و تحقیرآمیز آنان را در جریان نبرد خیبر یادآور می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۶۷ و ۶۸).

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

ایشان در کتاب الکافئة فی إبطال توبة الخاطئة به روایتی از امام باقر علیه‌السلام اشاره می‌کند که امیرالمؤمنین علیه‌السلام پس از پایان جنگ جمل، بر طلحه درحالی‌که به خاک افتاده بود گذر کرد. حضرت دستور داد او را بنشانند و پس از یادآوری سابقه‌ای از مصاحبت، شهامت و مشاهدهٔ حقایق، انحراف او را ناشی از اغوای شیطان دانست و فرجام او را ورود به جهنم توصیف کرد. همچنین در روایت دیگری، امیرالمؤمنین علیه‌السلام طلحه را نقض‌کنندهٔ بیعت، برافروزندهٔ فتنه و محرّض بر قتل خود و اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی نمود. آن‌گاه پس از نشاندن جسد وی، با اشاره به وعده‌های الهی خطاب به طلحه فرمود: «من وعدهٔ پروردگارم را تحقق‌یافته 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).

۴-۶-۳. بررسی فسق و جهنمی بودن برخی صحابه بر اثر ترک تبعیت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

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

۴-۷. اهل بدعت

۴-۷-۱. عدم اعتبار شهادت بدعت‌گذاران

شیخ مفید غیرشیعیان را به‌عنوان 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 خلیفهٔ دوم، به‌ویژه در موضوع متعه اشاره کرده و با استناد به روایات معتبر در میان عامه و آیات قرآن، آن را به‌عنوان بدعتی آشکار معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲ و ۲۶). ایشان تأکید می‌کند اگر خلیفهٔ 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 به‌عنوان یک اصل مسلّم و بنیادی شناخته می‌شود. این باور در میان امامیه -چه پیش از دوران شیخ مفید و چه پس از آن- به‌عنوان یک اصل پذیرفته‌شده 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 توافق‌نظر وجود دارد. این بزرگان به تبیین مرزهای اعتقادی و عملی امامیه پرداخته و در راستای جدایی و مفارقت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید ویژه‌ای دارند. ازاین‌رو، اگر شیخ مفید به ارائهٔ ادله در موضوع برائت به‌صورت گسترده نمی‌پردازد، به این خاطر است که این مسئله در میان علمای امامیه به‌عنوان موضوع مسلّم و اصلی بنیادین، نه‌تنها در متون کلامی، بلکه در گزاره‌های تاریخی، حدیث‌نگاری، فقه امامیه و فرهنگ و آداب ایشان به‌عنوان 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 دایرهٔ توحید خارج کرده و آنان را مستحق برائت می‌داند. وی به‌ویژه در انتقاد از خلفای غاصب، به ظلم‌هایی که به اهل‌بیت علیهم‌السلام روا داشتند اشاره می‌کند و غصب حق عترت پیامبر علیهم‌السلام 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 مسئلهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام معتقد نیستند را اهل دوزخ معرفی کرده است. شیخ مفید ضمن گزارش برخی مناظرات با عامه، هرگونه ارتباط حسنهٔ ائمه علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام شده است و این عمل، مصداقی از برائت تلقی می‌شود. همهٔ این شواهد حاکی از آن است که شیخ مفید با وجود فشارهای سیاسی و اجتماعی بغداد، به آموزهٔ برائت پایبند بوده و در آثارش به‌وضوح مرزهای اعتقادی و عملی را با مخالفان ترسیم کرده است.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.

۳. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۴. ـــــــــــــ (۱۳۷۱ش)، الإعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

۵. ابن‌عطیه، مقاتل (۱۴۲۳ق)، أبهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۶. ابن‌فارس، احمد بن فارس (۱۳۶۳ش)، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۷. ابن‌قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، نجف اشراف: دار المرتضویة.

۸. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (بی‌تا)، البدایة و النهایة، بیروت: دار الفکر.

۹. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (۱۳۷۵ش)، تقریب المعارف، بی‌جا: محقق.

۱۰. ابوحیان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، البصائر و الذخائر، بیروت: دار صادر.

۱۱. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷ش)، «مفهوم‌شناسی برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت»، دوفصلنامهٔ علمی پژوهشی امامت‌پژوهی، شمارهٔ ۲، ص۳۹-۷۵.

۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة.

۱۳. حسینی‌زاده خضرآباد، سید علی (۱۳۹۹ش)، تطورات کلام امامیه در مدرسهٔ بغداد، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

۱۴. حلی، تقی‌الدین 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 دوازده‌امامی، قم: نشر ادیان.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، الإقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد، تهران: مکتبة چهل ستون العامة و مدرستها.
۱۹. ـــــــــــــ (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۲۰. ـــــــــــــ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.
۲۱. ـــــــــــــ (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۲. ـــــــــــــ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۳. طیالسی، سلیمان بن داوود بن الجارود (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داوود الطیالسی، مصر: دار هجر.
۲۴. علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۷ش)، تنزیه الأنبیاء، قم: دار الشریف الرضی.
۲۵. ـــــــــــــ (۱۴۰۷ق) الشافی فی الإمامة، تهران: موسسة الصادق علیه‌السلام.
۲۶. قاضی عبدالجبار، احمد (بی‌تا)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۸. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، التعجب من أغلاط العامة فی مسألة الإمامة، قم: دار الغدیر.
۲۹. ـــــــــــــ (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
۳۰. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، مشهد مقدس: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۲. مدنی، سید علی‌خان بن احمد (۱۳۸۴ش)، الطراز الأول و الکناز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد مقدس: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

۳۳. مفید، عباس (۱۴۰۴ش)، تاریخ مکتوب حدیث شیعه، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.
۳۴. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، تصحیح إعتقادات الإمامیة، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۳۵. ـــــــــــــ (۱۴۱۰ق)، المقنعة، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۳۶. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، الإفصاح فی الإمامة، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۳۷. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، المزار مناسک المزار، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۸. ـــــــــــــ (۱۴۱۴ق)، سلسلة مؤلفات الشیخ المفید، بیروت: دار المفید.
۳۹. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۴۰. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
۴۱. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
۴۲. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
۴۳. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، خلاصة الإیجاد فی المتعة، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۴۴. مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام، لجنة التحقیق (۱۳۸۲ش)، معجم طبقات المتکلمین، قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.
۴۵. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.

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

Mostafa Ahmadi-Manesh[1]

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.

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

* 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 10.22034/emamah.2026.555419.1083

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

ادلهٔ برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ صدوق رحمه‌الله*

مصطفی احمدی‌منش[1]

چکیده

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) یکی از برجسته‌ترین محدثان و متکلمان امامیه، نقش مهمی در تبیین و دفاع از آموزهٔ برائت (تبری از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام) ایفا کرده است. هدف این پژوهش، بازخوانی مبانی و ساختار اندیشهٔ برائت در دستگاه فکری وی با تمرکز بر آثار کلامی او به‌ویژه الإعتقادات و الأمالی است. روش تحقیق، تحلیل محتوای متنی با استناد به آیات قرآن کریم، روایات معصومین علیهم‌السلام و ادلهٔ عقلی می‌باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد شیخ صدوق برائت را نه‌تنها واجب شرعی، بلکه شرط لازم تحقق ولایت و ایمان کامل می‌داند؛ به‌گونه‌ای که تردید در امامت یا شهادت ائمه علیهم‌السلام را موجب خروج از دین و لزوم تبری از چنین افرادی می‌شمارد. وی با رویکرد تلفیقی نقل و عقل، برائت 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، برائت، تبری، ولایت، مخالفان اهل‌بیت، امامیه

مقاله پژوهشی

دوفصلنامهٔ 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: احمدی‌منش، مصطفی (۱۴۰۴)، ادلهٔ برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام در آثار شیخ صدوق رحمه‌الله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۱۶۵-۱۸۵.

10.22034/emamah.2026.555419.1083

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

ahmadimanesh110@gmail.com

۱. مقدمه

مسئلهٔ برائت از مخالفان اهل‌بیت علیهم‌السلام یکی از آموزه‌های بنیادی در منظومهٔ اعتقادی شیعهٔ امامیه است که در کنار اصل ولایت، شاکلهٔ هویت اعتقادی این مذهب را تشکیل می‌دهد. اندیشهٔ برائت به‌عنوان 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؛ اساسا وجه تمایز شیعهٔ امامیه با غیرایشان بر پایهٔ ولایت و برائت است. مسئلهٔ برائت رابطهٔ مستقیمی با اساسی‌ترین اختلاف میان شیعه و اهل‌سنت، یعنی امامت دارد.

با توجه به اهمیت این باور، هرکدام از امامان علیهم‌السلام به تناسب زمان و مکان به تبیین، تأکید و تثبیت نظری این‌اندیشه و گونه‌های رفتاری مختلف آن پرداخته‌اند. در پیروی از امامان علیهم‌السلام، تلاش فراوانی از سوی اصحاب ایشان و سپس علمای برجستهٔ امامیه در تبیین و ترویج برائت صورت گرفته است. در میان علما، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، متکلم برجستهٔ 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 نه‌تنها در عرصهٔ اعتقادی، بلکه در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی ارائه کرده است. این مسئله همواره محل بحث و مناقشه بوده است؛ ازجمله دربارهٔ حدود و مصادیق آن، چگونگی تعامل با مخالفان در جامعهٔ اسلامی و تأثیر آن بر روابط اجتماعی و سیاسی.

آموزهٔ برائت (تبری از مخالفان و دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام) در کنار اصل ولایت، دو رکن اساسی هویت اعتقادی شیعهٔ 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 به‌عنوان شرط ایمان کامل، بررسی نظام‌مند ادلهٔ وی، می‌تواند این آموزه را به‌عنوان یکی از اصول محوری در منظومهٔ 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 ارائهٔ نظام‌مند ادلهٔ برائت از منظر این عالم برجسته قرار می‌دهد.

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

۲. برائت و تبری

واژهٔ «برائت» از ریشهٔ «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 سورهٔ توبه و همچنین برائت از اعمالی خاص در سورهٔ یونس، از مصادیق این مفهوم هستند (بقره: ۶۶؛ احزاب: ۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۰/۲ و ۳۵۰؛ ۱۴۹/۴؛ ۴۴۷/۶).

۱-۲. واژگان مرتبط

واژگانی همچون لعن، رفض، سبّ و شتم، بغض و عداوت با واژهٔ برائت قرابت معنایی دارند. انقطاع و کراهت دو ویژگی معنایی برائت‌اند که در میان کلمات یادشده نیز وجود دارد. به‌عنوان نمونه، واژهٔ لعن به طرد معنا شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۵۹/۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۵۲/۵؛ فیومی، ۱۴۲۸: ۵۵۴/۲) که بیانگر دوری به‌همراه انزجار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۱؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۳۰۹/۶). رفض به معنای ترک و جدایی گفته شده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹/۷). سب و شتم به معنای سخن زشت و دردآور آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۶/۱؛ ابن‌فارس، 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 (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۷) و هرگاه این نفرت جلوهٔ بیرونی پیدا کند، از آن به «عداوت» تعبیر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۰۶/۱).

۲-۲. واژگان متضاد

واژگان ولایت و تولی از ریشهٔ «ولی» گرفته شده‌اند. معنای اصلی ولایت قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است؛ به‌گونه‌ای 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 واژهٔ برائت گونه‌ای قرابت معنایی اجمالی برقرار است و ازاین‌رو، با واژهٔ

برائت مرتبط‌اند؛ ولی با توجه به معنای لغوی و کاربست قرآنی (توبه: ۱ و ۱۱۴؛ آل‌عمران: 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. ازاین‌رو در قرآن کریم بارها تأکید شده است مؤمنان هیچ رابطهٔ ولایی نسبت به کافران نداشته باشند (آل‌عمران: 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 اهل‌بیت 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 به‌روشنی قابل درک است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۱؛ ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۱۰۳).

بنابراین، با توجه به روشن شدن مقصود از مفهوم واژه و اندیشهٔ 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 به‌خودی‌خود نشانهٔ برائت نیستند. به‌عنوان نمونه، سب صرفا 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 ناسزا گفته 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 علیه‌السلام به آن‌ها، برائت از شامیان و تقابل با آنان به‌وسیلهٔ 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 اقشار مختلف، از متکلمان و معارضان و همچنین نگارش بیش از سی کتاب در موضوعات کلامی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۹)، نشان‌دهندهٔ آن است که شیخ صدوق در مقام دفاع از آموزه‌های دینی، از استدلال عقلی و نقلی به‌صورت 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 به‌صورت 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 به‌عنوان محدث متکلم، فهم آموزهٔ برائت و ادلهٔ آن از منظر ایشان، امری مفید و ضروری است؛ زیرا برائت در منظومهٔ فکری شیخ صدوق صرفا یک آموزهٔ نقلی نیست، بلکه در سه منبع قرآنی، روایی و عقلی ریشه دارد.

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

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

> إعتقادنا فیهم أنّهم ملعونون و البرائة منهم واجبة؛ اعتقاد ما دربارهٔ ظالمان این است که ایشان ملعونند و برائت از آنان واجب است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۲).

اکنون با روشن شدن دیدگاه شیخ صدوق نسبت به مسئلهٔ برائت، به بررسی و تحلیل ادلهٔ لزوم و وجوب تبری نزد ایشان می‌پردازیم.

۶. ادلهٔ برائت از مخالفان در آثار شیخ صدوق

۶-۱. ادلهٔ قرآنی برائت

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

۶-۱-۱. ادلهٔ خاص

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

۶-۱-۱-۱. برائت از ظالمان

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

دارد و در حوزه‌های مختلف فردی، اجتماعی، اعتقادی و حتی سیاسی مطرح می‌شود. قرآن کریم در آیات متعدد، ظلم را به‌عنوان یک صفتِ نکوهیده و عامل سقوط فرد و جامعه معرفی کرده و به‌شدت با آن مقابله کرده است. شیخ صدوق براساس آیهٔ ۲۷۰ سورهٔ بقره: ﴿وَما أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ بر این باور است نصرت و یاری رسانی به ظالمان به‌صورت مطلق از سوی خداوند نفی شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۲). عبارت ﴿وَما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ به‌روشنی دلالت دارد بر این‌که 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 سورهٔ هود: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أُولئِكَ يُعْرَضُونَ عَلى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهادُ هؤُلاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلى رَبِّهِمْ أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِين﴾ و ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَها عِوَجاً وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كافِرُون﴾، بالاترین حد ظلم را کسانی می‌دانند 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام باز داشته و آنان را از مسیر حقیقی هدایت منحرف کرده‌اند (همان). از نظر او، این افراد نه‌تنها مانع دسترسی مردم به منبع حقیقی هدایت شده‌اند، بلکه خود را نیز به‌عنوان راهنما و رهبر معرفی کرده‌اند. ازاین‌رو وی در تعبیری کوبنده، آنان را «اوثان اربعه» می‌نامد (همان: ۱۰۶)؛ کنایه از این‌که 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 وظیفهٔ دینی و اعتقادی است؛ چراکه در غیر این صورت، کسانی که از آن‌ها

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

۲-۱-۱-۶. 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: ﴿وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا...﴾ (انبیا: ۷۳) و ﴿وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيامَةِ لا يُنْصَرُونَ﴾ (قصص: ۴۱) بر این نکته تأکید دارد که هردو 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، نه‌تنها 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: ﴿وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيامَةِ لا يُنْصَرُونَ * وَأَتْبَعْناهُمْ فِي هذِهِ الدُّنْيا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ (قصص: ۴۱-۴۲).

شیخ صدوق، در ادامه با استناد به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ، مصداق امامان نار را کسانی می‌داند که پس از شهادت پیامبر ﷺ، حق خلافت و جانشینی رسول اکرم ﷺ را از آن خود دانسته و مانع رسیدن حق مشروع و مقرر از سوی خداوند و پیامبر ﷺ به اهل‌بیت علیهم‌السلام شدند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۳). آنان با این اقدام نه‌تنها 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 اهل‌بیت 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و ولایت ایشان بدون برائت از غاصبان حق آنان ناقص و بی‌معنا است، بلکه ایمان واقعی، در گرو پذیرش ولایت همراه با تبری از امامان ضلالت که در حقیقت دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند تحقق پیدا می‌کند (همان: ۴۸).

۲-۱-۶. ادلهٔ عام

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

۱-۲-۱-۶. ظلم بودن تولی از ظالم

از دیدگاه قرآن کریم و عالمان امامیه ازجمله شیخ صدوق، تولی و محبت نسبت به ظالمان نه‌تنها 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 زمرهٔ آنان قرار می‌دهد. در این نگاه، برائت از ظالمان و هرگونه پیوند محبت‌آمیز یا اعتقادی با ایشان، نه‌فقط یک توصیهٔ اخلاقی، بلکه تکلیفی ایمانی و اعتقادی است. قرآن کریم به‌صراحت می‌فرماید: ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِياءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ﴾ (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، آیهٔ ۲۳ سورهٔ توبه هشدار می‌دهد: ﴿یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آباءَکُمْ وَإِخْوانَکُمْ أَوْلِیاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْکُفْرَ عَلَی الْإیمانِ وَمَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُون﴾. براین‌اساس، 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 رابطهٔ 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 جرگهٔ مؤمنان خواهد شد. در مقابل، قرآن از کسانی تمجید می‌کند که با دشمنان خدا و پیامبر ﷺ، حتی اگر از نزدیک‌ترین خویشاوندانشان باشند، دشمنی کرده و هیچ مودت و دوستی نسبت به آنان نشان نمی‌دهند: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإیمانَ وَأَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَیُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولئِکَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾ (مجادله: ۲۲). خداوند در ادامهٔ آیه، آنان را حزب‌الله 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 دربارهٔ «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 نقطه‌مقابل آن، تبری و برائت از ظالمان شرط لازم برای ورود به جرگهٔ مؤمنان و تحقق ولایت الهی است (همان). به بیان دیگر، اصل برائت در اندیشهٔ 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.

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

بنابر دیدگاه شیخ صدوق در کتاب الإعتقادات، آیات قرآن که با خطاب ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا﴾ آغاز می‌شوند، در مرتبه نخست، ناظر به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام 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 دربارهٔ نیکوکاران امت‌های گذشته سخن می‌گوید، اما در مقام تطبیق و مصداق‌شناسی، ناظر به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و پیروان آنان است. شیخ صدوق براساس روایات، تصریح می‌کند امت حقیقی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، تنها شیعیان اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند و سایر گروه‌هایی که با ولایت آن‌ها مخالفت کرده‌اند، نه‌تنها از امت واقعی خارج شده‌اند، بلکه در زمرهٔ بدترین اشرار و اهل نار قرار می‌گیرند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۸۸). از دیدگاه ایشان، بهشت و جهنم جلوهٔ رضایت و غضب الهی است. ازاین‌رو کسی که با اهل‌بیت علیهم‌السلام دشمنی دارد، مورد غضب خدا است و به همین علت، جایگاه او در جهنم خواهد بود. ازآنجاکه 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 گفته‌شده از برائت، مبنی بر جدایی همه‌جانبه از دشمنان خدا و اولیای او، تحلیل شیخ صدوق دربارهٔ تمایز اهل ایمان و اهل نار دقیقا 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 به‌منزلهٔ خط تمایزی است که جایگاه حقیقی شیعه را مشخص می‌کند و عاملی برای مصونیت از عذاب الهی در دنیا و آخرت است. ازاین‌رو نه‌تنها باید در مسیر ولایت گام بردارند، بلکه از اهل نار (مخالفان ولایت) نیز تبری بجویند.

۳-۲-۱-۶. باور به اهل‌بیت علیهم‌السلام مساوی با ایمان به خدا

از نمونه آیاتی که به‌صراحت تبری از دشمنان خدا را مطرح کرده، آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ توبه

است که می‌فرماید: ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهيمَ لِأَبيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهيمَ لَأَوَّاهٌ حَليمٌ﴾. این آیه مربوط به ماجرای حضرت ابراهیم علیه‌السلام با عمویش آزر است. با وجود پیوند خویشاوندی، وقتی برای حضرت ابراهیم صلی‌الله‌علیه‌وآله مشخص شد آزر در مسیر شرک و عداوت با خدا پافشاری می‌کند، از او تبری جست. این واکنش از سوی حضرت ابراهیم علیه‌السلام علی‌رغم وجود نسبت خانوادگی، نشانگر اهمیت مسئلهٔ دشمنی با خدا است. نباید نسبت به آن بی‌تفاوت بود، بلکه باید در قبال چنین کاری به‌صورت صریح و قاطع موضع‌گیری کرد.

با توجه به اعتقاد شیخ صدوق مبنی بر تساوی باور به اهل‌بیت علیهم‌السلام با ایمان به خداوند، یکی از ادلهٔ قرآنی لزوم تبری از دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام آیهٔ یادشده است. وی ضمن معرفی امامان علیهم‌السلام به‌عنوان 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 نشانهٔ ایمان و مخالفت و دشمنی با اهل‌بیت علیهم‌السلام به کفر و دشمنی با خداوند منجر می‌شود (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۹۴). ایشان در بیان مصادیق مخالفان و دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام از اوثان اربعه و اتباع ایشان (همان: ۱۰۶)، غلات و مفوضه (همان: ۹۸) و قاتلان ائمه علیهم‌السلام (همان: ۹۹) یاد می‌کند.

باتوجه به تساوی ایمان به خدا با ایمان به اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام را دشمن خدا دانسته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۳۲). ازاین‌رو تسری احکام دشمنان خدا و برائت از آن‌ها به دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 اندیشهٔ شیخ صدوق، مسئلهٔ شهادت اهل‌بیت علیهم‌السلام و

پذیرش این حقیقت به‌عنوان بخشی از ایمان است. ایشان براساس احادیث، شهادت امامان معصوم علیهم‌السلام را امری قطعی می‌داند و تصریح می‌کند تردید و شبهه در این مسئله، زمینهٔ خروج فرد از دین و تبری ما از چنین کسی را فراهم می‌کند. تعبیر ایشان در حق چنین افرادی این است: «فَلَیسَ مِن دِینِنَا عَلَی شَيءٍ، وَ نَحنُ مَنهُ بُرَآء» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۹۹). وی معتقد است اگر کسانی در مرگ و شهادت ایشان شک کنند و بگویند همه یا بعضی از ایشان زنده‌اند و تنها امر بر مردم مشتبه شده است، از دین ما نیستند و باید از آنان برائت جست. علت اصلی این برائت، تکذیب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که با تردید و شک در سخنان ایشان صورت می‌گیرد. بنابر نظر شیخ، تکذیب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و سخن او، به‌منزلهٔ تکذیب سخن وحی و خداوند است که در قرآن کریم به‌شدت از آن نهی شده است. وی با استناد به آیهٔ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ (آل‌عمران: ۸۵)، عاقبت تکذیب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را خروج از اسلام می‌داند؛ ازاین‌رو برائت از آن‌ها را لازم و ضروری می‌داند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۰). با توجه به مناط و ملاک شیخ صدوق در تبری از افرادی که فقط در شهادت اهل‌بیت علیهم‌السلام تردید داشتند، لزوم برائت و تبری از منکران و مخالفان ائمه علیهم‌السلام کاملا روشن و قابل درک است.

امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام و جایگاه ایشان در اندیشه و منظومهٔ عقیدتی شیخ صدوق، به‌مراتب بالاتر از پذیرفتن شهادت ایشان است. امامت ائمه علیهم‌السلام نه‌تنها یک مسئلهٔ اعتقادی محض، بلکه یکی از ارکان بنیادین اسلام است. امامت نزد شیخ صدوق، امتداد رسالت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است. ازاین‌رو مخالفت و عدم پذیرش آن، موجب تکذیب و مخالفت با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و در نتیجه، تکذیب و کفر به خداوند و موجب خروج از اسلام خواهد بود. در چنین حالتی، برائت نه یک واکنش عاطفی، بلکه حکمی اعتقادی و ایمانی است که مرز میان اسلام حقیقی و کفر را مشخص می‌کند. بنابراین هرگونه شک و تردید و نپذیرفتن امامت و ولایت ایشان، به‌طریق اولی مشمول برائت و تبری -براساس آیهٔ مورد استناد در سورهٔ آل‌عمران- خواهد بود.

۲-۶. ادلهٔ روایی برائت

پس از بیان ادلهٔ قرآنی برائت، شیخ صدوق در آثار خود به‌شکل گسترده‌ای به روایات استناد کرده است تا جایگاه این اصل را در منظومهٔ اعتقادی شیعه تثبیت کند. طبق دیدگاه وی، همان‌گونه که آیات قرآن ضرورت مرزبندی با دشمنان و مخالفان را ثابت می‌کنند، روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز به‌صراحت بر لزوم تولی نسبت به اهل‌بیت 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، مسئلهٔ ولایت ائمه علیهم‌السلام است؛ چراکه اساسا بدون برائت از دشمنانشان، ولایت ایشان محقق نمی‌شود.

در روایات واردشده، مسئلهٔ امامت و ولایت اهل‌بیت 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، شیعیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام را اولیاءالله و حزب‌الله دانسته و در مقابل، دشمنان ایشان را حزب شیطان معرفی کرده‌اند (همان: ۳۵). ایشان اساسا ملاک رسیدن و نرسیدن به ولایت‌الله را حب و بغض نسبت به امام علی علیه‌السلام دانسته‌اند (همان: ۱۲). ازاین‌رو، امت ایشان با توجه به ولایت‌پذیری یا مخالفت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام به دو گروه «مرحوم» و «ملعون» تقسیم شده‌اند (همان: ۳۵). حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و به‌خصوص امیرالمؤمنین علیه‌السلام، معاونت نداشتن با ظالمان در حق ایشان است (همان: ۲۱۰). این مسئله به‌اندازه‌ای 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 می‌شود 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام باعث الحاق فرد به بت‌پرستان (همان: ۳۱۶) و نصارا و یهود می‌شود (همان: ۲۶۷)؛ هرچند نماز و روزه بگیرد (همان: ۳۳۳). دشمنی و ظلم در حق ایشان نه‌تنها 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 علیه‌السلام، برائت از چنین کسانی (ظالمان و پیروان آن‌ها) واجب است. وجوب این مسئله هم‌پایهٔ وجوب ولایت است و ایمان شخص، جز در صورت پذیرش ولایت و برائت مورد قبول نیست (شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۱۳۸).

۳-۶. ادلهٔ عقلی برائت

شیخ صدوق برای عقل جایگاه مهمی در عرصهٔ معرفت دینی قائل است و آن را یکی از منابع معتبر در کشف گزاره‌های اعتقادی می‌داند (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 می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۳). شیخ صدوق عقل را هم در عرصهٔ نظری و هم در عرصهٔ عملی کارآمد می‌بیند (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 می‌گیرد 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 می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۵/۱). بدین‌ترتیب، عقل در منظومهٔ فکری او، در کنار وحی، ابزار معتبری برای فهم دین و تبیین مباحث بنیادین کلامی است.

از این منظر، اصل برائت نیز پشتوانهٔ عقلی دارد؛ زیرا عقل سلیم حکم می‌کند محبت به اولیای الهی با دوستی دشمنان آنان جمع نمی‌شود. بدین‌ترتیب، عقل نه‌تنها در مباحث خداشناسی و امامت راهگشا است، بلکه ضرورت برائت را نیز

به‌عنوان لازمهٔ 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 شیوهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام ظالم بوده‌اند، برائت از آن‌ها نه‌تنها 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 تکیهٔ صدوق به «ظلم» برای لزوم برائت از ظالمان، این نتیجه به دست می‌آید که وی، برائت را نه‌تنها 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. اساسا 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. به‌عنوان 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 بنی‌اسرائیل، 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 -ازجمله برائت از اوثان اربعه و اتباع ایشان- را به‌صراحت 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. ازاین‌رو، برائت از کسانی که بخشی از دین را انکار یا تحریف می‌کنند، نه‌تنها با ادلهٔ نقلی مستفاد از آیات و روایات، بلکه بر پایهٔ حکم و الزام عقلی نیز ضروری است.

۷. نتیجه‌گیری

براساس بررسی جامع آثار و دیدگاه‌های شیخ صدوق، به‌روشنی می‌توان دریافت که وی برائت از دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام را امری ضروری، واجب و مکمل اصل ولایت می‌داند. صدوق با استفاده از ادلهٔ قرآنی، روایی و عقلی بر این نکته تأکید دارد که محبت به اهل‌بیت علیهم‌السلام بدون بیزاری از دشمنان آنان، بی‌معنا و ناقص است. از نظر وی، هرگونه رابطهٔ قلبی، کلامی یا عملی با ظالمان به اهل‌بیت علیهم‌السلام، به‌منزلهٔ 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، لازمهٔ دینداری

صحیح در نگاه او است. براین‌اساس 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. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.

۲. ـــــــــــــ (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.

۳. ـــــــــــــ (۱۴۱۸ق)، الهدایة فی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام هادی علیه‌السلام.

۴. ـــــــــــــ (۱۴۰۰ق)، الأمالی، بیروت: اعلمی.

۵. ـــــــــــــ (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الرضی.

۶. ـــــــــــــ (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، قم: داوری.

۷. ـــــــــــــ (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تهران: نشر جهان.

۸. ـــــــــــــ (۱۳۹۵ش)، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: مکتبة اسلامیة.

۹. ـــــــــــــ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین.

۱۰. ـــــــــــــ (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.

۱۱. ـــــــــــــ (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیة، قم: کنگره شیخ مفید.

۱۲. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مرکز الإعلام الإسلامی.

۱۳. ابن‌مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب الإمام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، بیروت: دارالأضواء.

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

۱۵. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷ش)، «مفهوم‌شناسی برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، دورهٔ هشتم، شمارهٔ ۲۴، ص۳۹-۷۵.

۱۶. ـــــــــــــ (۱۴۰۰ش)، «اندیشهٔ برائت نزد اصحاب در عصر صادقین علیهماالسلام»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، دورهٔ یازدهم، شمارهٔ ۲۹، ص۲۳۵-۲۶۳.

۱۷. برنجکار، رضا و موسوی، سید حسن (۱۳۸۹ش)، «عقل‌گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او»، فصلنامهٔ علوم حدیث، سال پانزدهم، شمارهٔ ۳، ص۳۳-۵۹.

۱۸. جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیة، بیروت: دارالعلم

للملایین.
۱۹. سید وکیلی، سید هادی (۱۳۹۰ش)، «جایگاه عقل از منظر محدثان امامیه (شیخ کلینی و شیخ صدوق)»، نشریهٔ پژوهش های اعتقادی کلامی، دورهٔ اول، شمارهٔ ۴، ص۱۵۱-۱۷۲.
۲۰. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، المحیط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب.
۲۱. طالقانی، سید حسن (۱۳۹۱ش)، «مدرسهٔ کلامی قم»، نقد و نظر، سال هفدهم، شمارهٔ ۶۵، ص۶۶-۹۱.
۲۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲ش)، مجمع البحرین، قم: انتشارات مرتضوی.
۲۳. عبداللهی، مهدی و کریم‌نژادی، سمیه (۱۴۰۱ش)، «نقش عقل و نقل در معرفت دینی از منظر شیخ صدوق و شیخ مفید»، فصلنامهٔ قبسات، دورهٔ بیست‌وهفتم، شمارهٔ ۱۰۵، ص۱۴۷-۱۷۰.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، ایران: دارالهجرة.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: المکتبة العصریة.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الأصول الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۷. لجنة العلمیة فی مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام (۱۳۸۲ش)، معجم الطبقات المتکلمین، قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.
۲۸. مکدرموت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مترجم: احمد آرام، تهران: انتشارت مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۲۹. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین، قم: بنیاد کوشانپور.
۳۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة الصفین، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.
۳۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، 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 Mousavi[1]

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.

doi 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 اندیشهٔ سلفی‌گرایان ایرانی*

سید محمدمهدی موسوی[1]

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 محَکی برای تشخیص مسیر درست از نادرست بوده است؛ چراکه بسیاری از مدعیانِ دوستی اهل‌بیت علیهم‌السلام، از زیر بار این باور شانه خالی کرده، سیاست سکوت، انکار یا تحریف را در برابر آن اتخاذ کرده‌اند. جریان سلفی‌گری ایرانی به‌جهت مبانی و پیش‌فرض‌هایش، به انکار برائت در خوانش شیعی پرداخته و در سه حوزهٔ 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 اندیشهٔ سلفی‌گری ایرانی را به تصویر کشیده و سپس به بررسی ادلهٔ 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، ادلهٔ انکار لعن از سوی جریان سلفی ایرانی ناتمام بوده و از اتقان و اعتبار این خوانش شیعی از

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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 محمدمهدی (۱۴۰۴)، تحلیل ریشه‌ها و عوامل منفی‌نگری نسبت به برائت شیعی در اندیشهٔ سلفی‌گرایان ایرانی، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص ۱۸۷-۲۰۹.
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 بی‌توجهی دقیق و درک عمیق آیات از علل مهم سوء برداشت ایشان در مسئلهٔ برائت شده است.
واژگان کلیدی: برائت، لعن، سلفی‌گری ایرانی، قرآن، وحدت

۱. مقدمه

کتاب‌های لغت، واژهٔ 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).

کلمهٔ برائت فارغ از مشتقات آن، دو بار در قرآن کریم آمده است. در آیهٔ ۴۳ سورهٔ قمر ﴿اَمْ لَكُمْ بَرَآءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ که به معنای مصونیت و امان از عذاب به کار رفته است. همچنین در آیهٔ اول سورهٔ 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. ازاین‌رو، 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 تقریبا 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؛ درحالی‌که 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: فرمهینی، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۲-۲۳۹).

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

از عملکرد و رویهٔ ایشان از آموزه‌های قطعی و غیرقابل انکار قرآن کریم است؛ چراکه بنابر آموزه‌های وحیانی، برائت وظیفهٔ خالص‌سازی و تصفیهٔ افراد و معیاری برای شناخت پیروان حقیقی از سایر مدعیان بوده که بدون آن، ایمان کامل نیست. اصناف بی‌شماری 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 می‌خورد (یونس: ۴۱؛ شعراء: ۲۱۶). سیرهٔ انبیای پیشین نیز برائت از مخالفان را اثبات کرده است (انعام: ۷۸). قابل توجه این‌که 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: ﴿أُولٰئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ﴾ (بقره: ۱۵۹).

آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز کسانی را که منکر برائت بوده‌اند در زمرهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام در جوامع حدیثی شیعه بر هیچ محققی پوشیده نیست. بنابراین، کسی نمی‌تواند اصل مسئلهٔ برائت را از منشور اعتقادات یک مسلمان پاک کرده و از ریشه انکار کند. ازاین‌رو، تنها اختلاف موجود باید در دایرهٔ مصادیق طردشدگان باشد؛ اما مغایرت برخی جریان‌ها با این آموزهٔ 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، تحت‌تأثیر اندیشه‌های اصلاحی شیخ هادی نجم‌آبادی به‌وسیلهٔ 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 بی‌نیاز از سنت می‌پندارند، روش تفسیری قرآن به قرآن را شاخص فهم قرآن قرار داده‌اند (مؤدب و

تصدیقی شاهرضایی، ۱۳۹۳: ۵۴/۲۹).

از باورهایی که از نگاه ایشان به تجدیدنظر جدی نیاز داشته، عقیدهٔ 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 مقولهٔ برائت در خوانش شیعی است.

هرچند در زمینهٔ دفاع از این باور ارزشمند و اساسی، آثار خوبی نوشته شده است؛ اما در جست‌وجوها، نوشتاری که به بررسی این مؤلفهٔ دینی از نگاه این جریان انحرافی پرداخته باشد، یافت نشد. ازآنجاکه شبهات این طیف بیشتر رنگ‌وبوی قرآنی داشته و کتاب خدا را به‌عنوان اولین مخالف باورهای امامی‌مذهبان 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، ادلهٔ 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 اندیشهٔ سلفی ایرانی

پیش از بازخوانی و نقد باور برائت در اندیشهٔ جریان سلفی ایرانی، سزاوار است گزارش دقیقی از نگاه ایشان به مقولهٔ لعن داشته تا با آگاهی کامل و نگاهی منصفانه به این کارزار وارد شد. ازاین‌رو، 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، به‌جهت 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 به‌تفصیل 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. به‌عنوان مثال، قلمداران در کتاب راه نجات از شر غلات در این‌باره می‌نویسد:

> شیعیانِ امروز که به‌ظاهر ادعا می‌کنند ما از غُلات و بنانیه و خطابیه و مغیریه و بشیریه و اسماعیلیه 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 به‌طور آشکار در جریان و سریان است (قلمداران، بی‌تا (الف): ۱۵۰).

موارد این‌چنینی 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 اهل‌بیت 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 صحابهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است. برقعی ذیل آیهٔ ششم سورهٔ 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 (برقعی، بی‌تا (الف): ۲۲۷/۴).

او این اتهام را ذیل آیهٔ دهم سورهٔ حشر تکرار کرده و می‌نویسد:

کسانی که پس از ۱۴۰۰ سال به‌عنوان 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، بی‌تا (ب): ۳۷۵). همچنین در مقدمهٔ شاهراه اتحاد می‌خوانیم:

اما از پیروان و داعیان شیعهٔ اثناعشری مخلصانه و مجدانه خواهشمندیم که از لعنت و نفرین صحابهٔ رسول‌الله ﷺ دست بردارند (قلمداران، بی‌تا (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. ازاین‌رو، امامی‌مذهبان، 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 همهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام از برخی اصحاب پیامبر ﷺ تمجید کرده‌اند. به‌عنوان مثال، حضرت علی علیه‌السلام از اصحاب رسول خدا ﷺ تمجیدها کرده و از فراق آن‌ها تأسف خورده است (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۸۲). حضرت سجاد علیه‌السلام نیز از اصحاب پیامبر ﷺ تمجید کرده است (صحیفه سجادیه، دعای ۴). بنابراین، بیزاری شیعیان از تمام مؤمنان و صحابهٔ رسول

خدا ﷺ اتهامی کاملا 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. ادلهٔ انکار برائت و لعن

از نگاه این جریان تجدیدنظرطلب، انکار لعن بر پایهٔ استدلال‌هایی بوده که مهم‌ترین آن به‌گمان ایشان، مخالفت آموزهٔ لعن شیعی با معارف قرآنی است. اشکال‌های سندی و محتوایی نیز از دیگر ایرادهایی هستند که به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۳. قرآن و منع دشنام

بنابر باور قرآن‌بسندگان، لعن کردن با آموزه‌های وحی مخالف بوده و قرآن کریم حتی اجازهٔ 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.

۱-۱-۳. عدم جواز دشنام حتی به مشرکان

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

> دشنام به مشرکان که بدترین خلق خدایند، 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، خصوصا کسانی که مدعی پیروی ائمه ﷺ هستند، چگونه به اصحاب رسول و مسلمین اولیه فحش می‌دهند با این‌که آنان هرچه بودند، مسلمان بودند (برقعی، بی‌تا (الف): ۱۱۹).

در پاسخ به این اشکال می‌توان ادعا کرد لعن و برائتی که در آیات قرآن از سوی خداوند اعلام شده، بیانگر اظهار موضعِ ما در برابر ستمگران و مشرکان است که بیزاری خود را از راه و رویهٔ آنان اعلام داریم. حال اگر آیهٔ 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. ازآنجاکه قرآن کریم به‌هیچ‌وجه با ظالمان کنار نخواهد آمد، باید به‌دنبال 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 به‌وسیلهٔ اهل ایمان است. ازاین‌رو، در صورتی نفی عقیدهٔ باطل مشرکان، مصداق اهانت مذموم است که اثر روان‌شناختی 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، مقابله‌به‌مثل 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 زمرهٔ این افراد هستند که شیعیان باید نسبت به جایگاه ایشان بازنگری داشته باشند.

۱-۲-۱-۳. برخی همسران رسول خدا ﷺ

برقعی ذیل آیهٔ ۲۶ سورهٔ نور با استناد به ﴿أُولَٰئِک مُبَرَّءُونَ مِمَّا يقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ می‌نویسد:

رسـول خـدا ﷺ، صفـوان و زنـان حضـرت، به‌خصـوص عایشـه همـه پاکیزگاننـد و سـخنان زشـت را نباید در حق ایشـان گفـت. در آخر این آیه، خدا وعدهٔ مغفرت و رزق کریم که بهشـت اسـت به عایشه، صفوان و مدافعان ایشـان داده اسـت. بنابراین، نمی‌توان نسبت به آنان بدگویی و لعـن نمـود. حـال اگر خطایی از عایشـه در قصهٔ جنگ جمل سـر زده باشـد، جـزا یا عفو او با خدا اسـت و مـردم زمان ما حـق ندارند به لعن و شتم اقدام کنند (برقعی، بی‌تا (الف): ۴۳۴/۳).

در پاسـخ اشـکال نخسـت، گفته می‌شـود در مصداق آیهٔ اِفک اختلاف اسـت. روایات امامیه (قمی، ۱۴۰۴: ۹۹/۲) و برخی از عامه، عایشه و ماریهٔ قبطیه را مصداق آن دانسـته‌اند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵). علامـه طباطبایـی بعد از ذکر روایات، اشـکال‌های دلالی آن را یادآور شـده است و می‌نویسد:

آیـه از نظـر لفظ عـام اسـت و مؤمنان را برای همیشـه به پاکـی توصیف کرده اسـت؛ هرچند سـبب نزولش موردی خاص باشـد. ثانیا از دلالت آیه فهمیده می‌شود مؤمنان از آنچه به ایشان نسبت بدهند و اقامهٔ بینه نکنند، شـرعا بـه برائت محکوم‌اند. همچنین همگـی به مغفرت و رزق کریم محکوم هستند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۳۷/۱۵).

به علاوه، چگونه می‌توان با استدلال ناتمامی، به تمام جنایات فردی که با قائلهٔ بـه راه انداختـه‌اش، جان بیسـت‌هزار نفـر را گرفت و با مخالفـت صریح حکم قرآن از خانـه خـارج و در برابر خلیفهٔ وقت سرکشی و طغیان کرد، سـرپوش گذاشـت؟ اگر چنین کسـی مسـتحق بیزاری اهل ایمان نباشـد، چه کسـی را می‌توان مستحق لعن دانست؟

۲-۲-۱-۳. صحابهٔ رسول خدا ﷺ

چنان‌کـه گذشـت، ایـن جریـان انحرافی در رابطه بـا لعن همـهٔ صحابـه، اتهام‌های بسـیاری را بـه امامی‌مذهبـان وارد کـرده اسـت؛ اما باید توجه داشـت اولا، شـیعیان

همهٔ 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 کارنامهٔ سیاهی دارند که به‌هیچ‌عنوان قابل ستایش نخواهند بود. به‌عنوان مثال، برخی صحابه به گواه قرآن، ایمان ناقص (بقره: ۸۵)، در آستانهٔ ارتداد قرار گرفتن (مائده: ۵۴) و نفاق (توبه: ۱۰۱) دارند. ضمن این‌که سیمای آنان در جنگ‌ها، چهرهٔ تاریکی است (انفال: ۱۵، ۱۶، ۴۱ و ۴۲). قرآن کریم برخی از آنان را دنیاپرست (آل‌عمران: ۱۵۲)، مانع زکات (توبه: ۷۵)، ستمکار (حجرات: ۹)، کتمان‌کنندهٔ 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 آزاردهندهٔ رسول خدا ﷺ (احزاب: ۵۷) یافت. با توجه به این آیات، آیا می‌توان گفت همهٔ 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 ادلهٔ جریان سلفی ایرانی در انکار لعن، مخدوش بودن لعن‌ها به‌جهت اشکال‌های دلالی است. در این‌خصوص، 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. به‌عنوان مثال، وی ذیل زیارت ششم حضرت امیر ؑ در فراز «لَعَنَ اللهُ مَن ساواک بِمَن ناواک؛ خدا لعنت کند کسی که تو را با رقیبت برابر شمرده» آورده است:

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

چیـزی نمی‌شناسـم که تو ندانـی و نتوانم تو را به امری رهنمون شـوم که ندانی، همانا تو قطعا 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 تـا [اینک] به تو برسـانیم و به‌راسـتی که [امور را] دیـده‌ای همچنان‌که ما دیدیم و شنیدی همچنان که ما شنیدیم و با رسول خدا ﷺ هم‌نشینی کردی همچنان‌که ما هم‌نشینی کردیم و فرزند ابی‌قُحافَه و فرزند خَطاب به انجام کردار نیک از تو سزاوارتر نبودند و تو به رسول خدا ﷺ به‌لحاظ پیوند خویشـاوندی از آن دو نزدیک‌تری و از نظر دامادی پیامبر ﷺ، به امتیازی نائل شده‌ای که آن دو بدان نرسیدند... (برقعی، بی‌تا (ب): ۴۵۱).

در پاسخ به ایـن ادعـا، ابتـدا باید توجه داشـت کـه نمی‌توان بـا اسـتناد به یک روایت، تمامی روایات فضائل حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را نادیده گرفت و مقام او را بـا شـخصی چون عثمـان برابر دانسـت. عـلاوه بـر این، بایـد به فضـای صدور این سخنان نیز توجه کرد. این سخن زمانی از حضرت صادر شده است که مردم به‌دلیـل نارضایتی از رفتـار عثمـان، نزد آن حضـرت آمده و درخواسـت کرده‌اند که بـا عثمـان صحبت کنـد و از او بخواهد تا خشـنودی مردم را جلب کنـد. بنابراین، حضـرت در ایـن موقعیت در مقام میانجی‌گری بین دو گروه قرار داشـته و با اشـاره بـه مقـام ظاهری عثمان، سـعی کرده از وقوع ظلم بیشـتر بر رعیـت جلوگیری کند و مشـکلات را تسـکین دهـد. در ایـن بخش، امـام علیه‌السلام بـر آگاهی‌ها و دانـش عثمان دربارهٔ احکام اسـلام و سـوابق او در خدمت به پیامبر اکرم ﷺ تکیه کرده تا او را از انحراف و اشتباه بازدارد.

سخنان امام در این خطبه کاملا 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 اسـت تا شـاید عثمان به عقل و بصیرت آیـد و پیـش از فروپاشـی وضعیـت، از خطرهایی که جهان اسـلام را با سـختی‌های فراوان مواجه خواهد کرد، آگاه شـود.

مستشکل ادامهٔ کلام حضرت را تقطیع کرده تا در ذهن مخاطب چنین القا کند عثمان با حضرت امیر علیه‌السلام برابر است؛ چراکه در ادامهٔ کلام امام می‌خوانیم: «پس خدای را بر جان خود بترس، نابینا نیستی که چشمانت بگشایند و نادان نیستی که چیزی به تو آموزند. راه‌ها روشن است و نشانه‌های دین برپای» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶۴). بنابراین، منظور امام علیه‌السلام از این تعبیرها، این نیست که عثمان در علم و دانش و آگاهی به پایهٔ امام می‌رسید، بلکه منظور، حوادثی است که رخ داده و عثمان زشتی ظلم و ستم و لزوم رعایت حقوق مردم را می‌دانست. نه‌تنها عثمان، بلکه افراد عادی نیز باخبر بودند. این مسئله از بدیهیات بود و به گفتهٔ ابن ابی‌الحدید، کودکان -تا چه رسد به عاقلان و بزرگسالان- صحیح و خطا را در آن می‌دانستند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۶۳: ۲۶۳/۹).

۲-۲-۳. عدم حضور فیزیکی ظالمان جهت انتقام

از دیگر اشکال‌های محتوایی که به گمان ایشان درستی برائت و لعن در خوانش شیعی را زیر سؤال می‌برد، همخوانی نداشتن مؤلفه‌های زمانی در فرازهای زیارت عاشورا است؛ چراکه در این زیارت آمده است: «إنّی حَربٌ لِمَن حارَبَکم؛ من در جنگم با هرکه با شما جنگیده است». برقعی در این‌باره می‌نویسد:

> جاعل، مدعی است که می‌خواهد با محاربان با حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام -که صدها سال است نابود شده‌اند- بجنگد (برقعی، بی‌تا (ب): ۴۶۴).

در پاسخ این اشکال گفته می‌شود اولا این محاربه به معنای بیزاری جستن از مسیر و افراد باطلی است که آن‌ها از خود به یادگار گذاشته‌اند؛ چراکه در فرهنگ امامیه، راضی بودن به انجام فعلی گویا به‌منزلهٔ شراکت در آن است؛ هرچند زمان آن گذشته باشد (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۴). ثانیا بروز و ظهور دیگر این محاربه در انتقام از دشمنان سیدالشهدا علیه‌السلام در رکاب امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در عصر رجعت صورت خواهد گرفت. بنابراین، ادعای محاربه با قاتلان سیدالشهدا علیه‌السلام 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. برقعی در کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول در این‌باره می‌نویسد:

> زیارتنامهٔ عاشورا شامل لعن بر معاویه و یزید و خلفای راشدین است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، جاعل در زیارت عاشورا، معاویه و یزید را هم‌ردیف 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 کاملا موافق نباشد– آنان را هم‌سنگ معاویه و یزید بداند (برقعی، بی‌تا (ج): ۳۸۰).

در پاسخ این ادعا باید توجه داشت که به گواه تاریخ، پایه‌گذار جنایت‌هایی که به اهل‌بیت 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: «واللهِ قَتَلَنِی فُلاناً وَ فُلاناً» (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۳۴/۲). حضرت زینب علیهاالسلام در کنار پیکر غرق به خون برادر این‌گونه به درگاه الهی نجوا کرد: «بابی من أضحی عسکره فی یوم الإثنین نهباً؛ 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 علیهاالسلام به روز دوشنبه اشاره می‌کند؟ آری؛ دوشنبه وفات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و پایه‌گذاری سقیفه بوده است. جالب این‌که حتی دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام هم به این موضوع واقف بوده‌اند. بعد از واقعهٔ کربلا، عبدالله بن عمر به یزید اعتراض کرد؛ اما یزید با خنده‌ای تعجب‌آمیز نامهٔ 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، کاملا متفاوت است. نجنگیدن حضرت امیر علیه‌السلام با خلفا، به معنای مقبولیت ایشان از سوی حضرت نیست، بلکه صبر بر مقام امامت و نداشتن یار بوده است؛ چراکه حضرت علی علیه‌السلام بارها مخالفت و اعتراض خویش را نسبت به خلفا بیان کرده است. در شورای شش نفره، تعیین خلیفه که از سوی خلیفهٔ دوم پایه‌گذاری شده بود، ایشان سیزده سال خانه‌نشینی را بر قبول سنت شیخین ترجیح داد و این نشانه، به‌تنهایی برای عدم اعتبار خلفا نزد حضرت کفایت می‌کند.

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

از اشکالات محتوایی که به‌زعم 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؟ برقعی علمایی نظیر علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ بهایی، میرداماد، مجلسی و محقق کَرَکی را به‌جهت حضور در دربار سلاطین مستحق لعن دانسته است (برقعی، بی‌تا (ب): ۴۶۴).

ایراد این اشکال‌ها به‌جهت 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 تابعٍ لَه عَلَی ذَلِکَ». همچنین مگر همهٔ سلاطین در زمرهٔ ظالمان هستند؟ ممکن است پادشاهی گناهان فردی داشته باشد؛ اما دلیل بر آن نیست که همهٔ 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 نهایتا 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 علیه‌السلام 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، بی‌تا (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 سدهٔ اول، نشان از اصالت آن داشته و نمی‌توان آن را ساخته و بدعتی در قرن‌های بعدی دانست. چنان‌که برخی ریشهٔ لعن و برائت را ایدهٔ صفویه می‌دانند؛ اما گزارش‌های تاریخی خلاف آن را تأیید می‌کنند. در گزارشی آمده است: «أَنْتُمْ مَعَاشِرَ الرَّوَافِضِ تَقْصِدُونَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارَ بِالطَّعْنِ عَلَيهِمْ وَ بِالْجُحُودِ لِمَحَبَّةِ النَّبِی لَهُم». در قرن سوم، شیعیان اهل طعن و لعن مخالف بودند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۶۱/۲).

۴-۳. ضعف سند

از دیگر ادلهٔ انکار لعن از سوی سلفی‌گرایان ایرانی، ضعف راویان این دسته از احادیث و زیارت‌ها است. ایشان عموم ادعیه و زیاراتی که به‌نوعی از لعن دشمنان سخن گفته را به عدم توجه به سند و اخذ به قاعدهٔ «تسامح در ادلهٔ سنن» متهم کرده (برقعی، بی‌تا (ج): ۳۸۰) و گاهی به بررسی سندی برخی راویان نیز پرداخته‌اند (قلمداران، بی‌تا (ب): ص۶۵).

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 (برقعی، بی‌تا (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 مخالفِ پندار خویش را کنار می‌گذارند. ازاین‌رو، بحث سند روایت با ایشان، به نتیجه نمی‌رسد.

۴. عوامل اثرگذار در انکار برائت

بعد از بازبینی ادلهٔ 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 اندیشهٔ امامتی سلفی ایرانی می‌خوانیم، این جریان امامت منصوصهٔ الهی شیعی را نپذیرفته است و امر آن را «واگذار به شورا» تعریف کرده‌اند (موسوی، ۱۴۰۲: ۵۹). ازاین‌رو برخلاف امامیه، غاصبان و مخالفان این حق را مستحق ذم و برائت نمی‌دانند. بازتاب این نگاه باطل در مسئلهٔ برائت، تأثیر گذاشته و باعث دور شدن ایشان از برائت در نگاه شیعی شده است. برقعی در این‌باره می‌نویسد:

> بدان که در زمان ما کسی پیدا نمی‌شود با علی علیه‌السلام دشمن یا منکر دوستی و ولایت او باشد و آن حضرت را الگو نداند؛ درحالی‌که در اعمال و ادعیهٔ منسوب به عید غدیر، پرتکرار، کسانی که منکر ولایت علی علیه‌السلام باشند را لعن و نفرین کرده است؛ درصورتی‌که کسی منکر قضایای غدیر نیست و همه می‌دانند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در غدیرخم به دوستی حضرت امیر علیه‌السلام توصیه فرموده، ولی این نویسندگان می‌خواهند به‌زور و با جعل روایات، خلافت بلافصل علی علیه‌السلام را اثبات کنند! درصورتی‌که خود حضرت امیر علیه‌السلام و دوست‌دارانش مدعی خلافت منصوصهٔ الهیه نبودند (برقعی، بی‌تا (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 عَمرو به چه کار می‌آید؟ (ر.ک: همان: ۳۹۳). هواداران این نظریه، مدعی هستند که حضرت علی علیه‌السلام خود را از ابوبکر و سایران برای ادارهٔ امور مسلمانان شایسته‌تر می‌دانسته است؛ اما به‌سبب مسائلی، حق شخصی خود را کنار گذشت و بر آن اصرار نورزید و با کمال ازخودگذشتگی، با ابوبکر بیعت و مشروعیت او را کامل کرد (برقعی، بی‌تا (ج): ۳۸۵). برای پاسخ به ادعاهای این جریان در حوزهٔ امامت، به کتاب نقد اندیشهٔ 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 حوزهٔ دین و سیاست هم‌زمان بود. ریشهٔ رجوع به قرآن در آن زمان را می‌توان به‌دلیل ضعف دولت‌های اسلامی دانست که هریک از آن‌ها، مستعمرهٔ 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 سیرهٔ 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 به‌سمت تفکر قرآن‌بسندگی برداشتند.

برقعی در این‌باره می‌نویسد:

با این‌که اسلام بر وحدت و اتحاد مسلمانان تأکید شدید نموده، نمی‌دانم چرا این نویسندگان این‌قدر بر ایجاد تفرقه و فاصلهٔ میان مسلمانان اصرار دارند؟ (برقعی، بی‌تا (ب): ۴۱۸)

همچنین در مقدمهٔ کتاب شاهراه اتحاد می‌خوانیم:

اما از پیروان و داعیان شیعهٔ اثناعشری، مخلصانه و مجدانه خواهشمندیم برای تحقق وحدت واقعی بین مسلمانان، از لعنت و نفرین صحابهٔ رسول الله ﷺ دست بردارند و از تبلیغ منفی و منحرف کردن اهل‌سنت صرف‌نظر کنند تا همهٔ 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 می‌شود از دیرباز سخن راندن از اتحاد میان فرقه‌های اسلامی، مخالفان و موافقان خویش را داشته است. برخی چنان افسارگسیخته بر طبل وحدت کوبیده که حتی به لگدمال شدن باورهای خویش راضی شده‌اند. تاریخ مرجئهٔ شیعه یا مقصره، خود گواه بر این مدعا است. این جریان انحرافی به‌جهت پیش‌برد اهداف خویش در مقابله با فساد بنی‌امیه، با پذیرش افضلیت امام علی علیه‌السلام، خلافت خلفای نخستین را هم می‌پذیرد و در عمل، برای پندار سنیان در مسئلهٔ امامت و خلافت، تن‌پوشی از اعتقاد شیعه ارائه می‌دهد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۵: ۴۴۱).

در عصر حاضر سلفی‌گرایان ایرانی با پیمودن همان مسیر، به گمان خویش نسخهٔ جدیدی را برای وحدت و هم‌گرایی پیچیده‌اند که به حذف عنصر امامت انجامیده است. آری؛ سیاست جذب حداکثری به هر قیمتی حتی به کنار گذاشتن مهم‌ترین باورها!

تبیین دقیق اقسام وحدت، گامی اساسی در فهم صحیح این مقوله به شمار می‌آید و ما را از خلط مفهومی و برداشت‌های ناصواب بازمی‌دارد. مفاهیم وحدت و هم‌گرایی، بسته به قلمرو تحقق، صورت‌های گوناگونی می‌یابند که ازجمله مهم‌ترین

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 علیهما السلام مشاهده می‌شود. وحدت سیاسی نیز گونهٔ دیگری از وحدت است که با چنگ زدن به ریسمان الهی و کنار گذاشتن تفرقه ﴿وَاعتَصُموا بِحَبلِ اللهِ جَمیعاً وَلاتُفَرّقُوا﴾ (آل‌عمران: ۱۰۳) به دست می‌آید؛ به‌گونه‌ای 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 نه‌تنها 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 به‌جهت 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: ﴿وَلَن تَرضی عَنکَ الیَهُود وَالنَّصارَی حتّی تَتَبّعَ مِلَّتهم﴾ (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 کاملا 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 وصیت‌نامهٔ الهی-سیاسی خود در این‌باره (قریب به این مضامین) می‌گوید:

طبق دستور اهل‌بیت علیهم‌السلام باید بر تمامی ستمگران و غاصبانِ حق آنان مثل بنی‌امیهٔ 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 به‌طور کوبنده فجایع و جنایات دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام از صدر اسلام تا به امروز بیان شده و بعد، به آنان لعنت فرستاده شود (خمینی، ۱۳۶۸: بخش ۲).

۳-۴. نظریهٔ عدالت صحابه

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

ابتدا این‌که حق هیچ تحقیق و تفحصی دربارهٔ صحابه وجود ندارد. به علاوه، صحابه هیچ کوتاهی در حق امیرمؤمنان علیه‌السلام نداشته‌اند. عدم ارتداد و کفر صحابه و مرجعیت علمی ایشان در معارف دین، از دیگر ادعاهای این جریان دربارهٔ یاران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 همهٔ صحابهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بااطمینان، خط بطلانی بر برائت و دوری جستن از ایشان خواهد شد. ازاین‌رو، نقد نظریهٔ عدالت صحابه اثر غیرقابل انکاری در تجدیدنظر ایشان به مسئلهٔ برائت خواهد داشت.

۵. نتیجه‌گیری

جریان سلفی ایرانی، برائت و لعن تعریف‌شده در باور امامی‌مذهبان را ساختگی پنداشته و تنها لعن غلات در منظومهٔ برائتی ایشان تعریف می‌شود. همچنین اتهام بیزاری شیعه از تمام صحابه و یاران رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در بسیاری از آثار ایشان

گزارش شده است. از مهم‌ترین ادلهٔ انکار لعن از سوی این جریان تجدیدنظرطلب، در مخالفت این مقوله با قرآن و مخالفت قرآن با مصادیق لعن‌شده نمود می‌یابد.

بررسی‌ها نشان داد نه‌تنها 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 ادلهٔ 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 نظریهٔ عدالت صحابه است.

ممکن است بتوان ادعا کرد انکار باور برائت از نقطهٔ اشتراکات تمام جریانات انحرافی است که جریان سلفی ایرانی نیز از آن بی‌بهره نبود. به علاوه، این جریان با بهره‌گیری از سه حوزهٔ 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، ادلهٔ 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 سوءبرداشت ایشان در مسئلهٔ برائت بوده است.

اندیشهٔ برائتی سلفی ایرانی کاملا به باور برائت در مرجئهٔ شیعه یا همان بتریه شباهت داشته و نسخهٔ ارائه‌شده از سوی این جریان، در پایه‌گذاری وحدت، ناکارامد و مخالف دستور قرآن بوده و پیروی از این تفکر، پیامدهای سوئی را در پی خواهد داشت؛ چنان‌که برخی جریان‌های تقریبی معاصر نیز که -به‌صورت 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 ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۳۶۳ش)، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبه آیة‌الله مرعشی نجفی رحمه‌الله.

۳۴. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۵ش)، «مرجئه شیعه»، جستارهایی در مدرسهٔ کلامی کوفه، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

۳۵. برقعی، سید ابوالفضل (بی‌تا (الف))، تابشی از قرآن، بی‌جا: نسخهٔ موجود در تارنمای کتابخانه عقیده.

۳۶. ـــــــــــــ (بی‌تا (ب))، تضاد مفاتیح با قرآن، بی‌جا: نسخهٔ افست موجود در کتابخانه بنیاد جعفری.

۳۷. ـــــــــــــ (بی‌تا (ج))، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، نسخهٔ موجود در تارنمای کتابخانهٔ عقیده.

۳۸. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۸ش)، وصیت‌نامهٔ الهی سیاسی، قم: مؤسسه نشر و آثار امام خمینی رحمه‌الله.

۳۹. خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۲۳ق)، مقتل الحسین علیه‌السلام، قم: مؤسسهٔ انوار الهدی.

۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان، بیروت: دار العلم الدار الشامیة.

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

۴۲. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق)، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.

۴۳. طباطبایی، سید محمدحسین (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: مکتبة الاعلام الاسلامی.
۴۶. ـــــــــــــــ (۱۳۶۴ش)، تهذیب الأحکام، تحقیق و تعلیق السید حسن الموسوی الخرسان، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۷. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمییز الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. فرمهینی، محمد (۱۴۰۳ش)، «قالب‌های برائت در سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام»، فصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۲، ص۲۱۹-۲۳۹.
۴۹. قلمداران، حیدرعلی (بی‌تا (الف))، راه نجات از شر غلات، نسخهٔ موجود در تارنمای کتابخانهٔ عقیده.
۵۰. ـــــــــــــــ (بی‌تا (ب))، زیارت و زیارتنامه، نسخهٔ موجود در تارنمای کتابخانهٔ عقیده.
۵۱. ـــــــــــــــ (بی‌تا (ج))، شاهراه اتحاد، نسخهٔ موجود در تارنمای کتابخانهٔ عقیده.
۵۲. قمی، علی ابن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب.
۵۳. مؤدب، سیدرضا و تصدیقی شاهرضایی، علی (۱۳۹۳ش)، «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآنیان شیعه»، پژوهش دینی، شمارهٔ ۲۹.
۵۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، دار إحیاء التراث العربی.
۵۵. موسوی، سید محمدمهدی (۱۴۰۲ (الف))، نقد اندیشه سلفی‌گری ایرانی (امامت)، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.
۵۶. ـــــــــــــــ (۱۴۰۲ (ب))، «آسیب‌شناسی غلوپژوهی در اندیشهٔ سلفی‌گری ایرانی»، فصلنامهٔ تحقیقات کلامی، شمارهٔ ۴۱.
۵۷. ـــــــــــــــ (۱۳۹۸ش)، «نقد عدالت صحابه در اندیشهٔ سلفی ایرانی»، فصلنامهٔ کلام و ادیان، شمارهٔ ۱، ص۵۶.

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah
2th Year, Vol. 4, 2026
Publisher: Emamat International Foundation
ipj.emamat.org

An Introduction to the Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in *Abaqat al-Anwar*

Ali-Asghar Parsa-Moqaddam[1]

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 Qur›anic 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 Qur›anic and narrational texts. Until the fifth and sixth centuries, Imami theological literature was largely shaped within the framework of Mu›tazilite rationalism. From the sixth century onward, however, with the dominance of Ash›ari, Salafi, and traditionist discourse in the Sunni world, a gap emerged between the theological language of the Shi›a 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 Shi›a 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 Imamat 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 Pazhuhesh*, 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 عبقات الأنوار

علی اصغر پارسا مقدم[1]

دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org

مقدمه

روش‌شناسی در دهه‌های اخیر به یکی از محورهای اصلی تحول در علوم انسانی و مطالعات دینی بدل شده است. در حوزهٔ 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 عبقات الأنوار علامه میرحامد حسین - که نقطهٔ اوج سنت رویکرد کلامی-حدیثی به شمار می‌آید - می‌تواند تصویر دقیق‌تری از ظرفیت‌های کلامی امامیه برای اثبات امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام در مواجهه با نقدهای اهل‌سنت و جریان‌های متأخر مانند وهابیت ارائه کند.

پروندهٔ حاضر با تمرکز بر «روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار» در پی آن است با تکیه بر تحلیل لغوی، تفسیری، دلالت‌سنجی، حدیثی و رجالی بخشی از دستگاه روش‌شناسانهٔ 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 عبقات ارائه خواهد شد تا زمینهٔ فهم

---

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 امامت‌پژوهی 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 تک‌نگاری‌ها 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 (سووه، ۱۳۸۷: ۲۵۴). در عربی غالبا «منهج» و در فارسی «روش» و برای methodolgy معمولا «روش‌شناسی» یا «منهجیّه» 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). برایند 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 به‌جای تولید مستقیمِ محتوا، به واکاوی شیوه‌های استدلال، نحوهٔ استفاده از منابع و منطق اعتباربخشیِ یک عالم می‌پردازد.

۲. علامه میرحامد حسین و جایگاه عبقات الأنوار

امامت‌پژوهی در تاریخ اندیشهٔ امامیه به‌طور 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 غلبهٔ گفتمان اشعری، سلفی و حدیث‌گرا در جهان سنی، شکافی میان زبان کلامی شیعه و منطق جدیدِ نص‌محورِ 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 اهل‌سنت به مناقشه بپردازد. اگرچه در دورهٔ معاصر آثاری مانند الغدیر علامه امینی و نوشته‌های سید شرف‌الدین این مسیر را ادامه داده‌اند؛ اما نقطهٔ عطف صورت‌بندی یک پروژهٔ عظیم و منسجم حدیثی-تطبیقی در باب امامت را باید پیش‌تر، در مدرسه لکهنو و در شخص علامه میرحامد حسین جست‌وجو کرد.

مدرسهٔ لکهنو با تداوم نسلی و کار جمعی در پروژهٔ امامت‌پژوهی، نظامی از پژوهش را بنا نهاد که اوج آن در موسوعة عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام جلوه‌گر شد. عبقات، صرفا پاسخی موردی به تحفهٔ إثناعشریه نیست، بلکه بزرگ‌ترین پروژهٔ حدیثی با رویکرد تطبیقی تاریخ امامیه دربارهٔ 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 اهل‌سنت به کار گرفته شده است.

برای فهم این تحول روشی، شناخت زندگی علمی و پشتوانه‌های معرفتی

پدیدآورندهٔ عبقات ضرورت دارد؛ زیرا دستگاه روش‌شناختی آن به‌طور کلی انعکاس مسیر علمی و تربیتی علامه است. سید مهدی، ابوالظفر، مشهور به «میرحامد حسین» پنجم محرم الحرام ۱۲۴۶ق در خانواده‌ای علمی و سادات‌تبار، با نسبی که با ۲۷ واسطه به امام موسی بن جعفر علیه‌السلام می‌رسد، متولد شد (صدر الأفاضل، ۱۳۷۴: ۱۸۰). او از سال ۱۲۵۲ق خواندن و نوشتن را نزد شیخ کرم‌علی آموخت (لکهنوی، بی‌تا: ۲۶/۲) و مقدمات را نزد پدرش، مفتی محمدقلی، تا حدود چهارده‌سالگی فرا گرفت. پس از آن، مقامات حریری و دیوان متنبی را نزد سید برکت‌علی، نهج‌البلاغه را نزد سید محمدعباس شوشتری، علوم عقلی را نزد سید مرتضی، فرزند دوم سلطان‌العلما و بخشی از کتاب‌های اصول و فقه را نزد او و سیدالعلما آموخت (حسنی، بی‌تا: ۱۲۰۷/۸).

پس از وفات مفتی محمدقلی، او هم‌زمان با ادامهٔ تحصیل، به احیای آثار پدر پرداخت؛ انتشار الفتوحات الحیدریة، رسالهٔ 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 البتّار فی نقض التمسّک بآیة الغار، أسفار الأنوار، أسنی الوسائل، إفحام أهل المین، النجم الثاقب و الدرر السنیة سیمای او را به‌عنوان متکلمی بلندپایه، محدثی نقاد و فقیهی صاحب‌نظر 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 مسئلهٔ اختلافیِ بنیادین دربارهٔ امامت و پیش‌فرض‌های کلامی دهلوی نقد می‌شود. در منهج اول، آیاتی مانند ولایت، تطهیر، مودّت، مباهله، انذار، «وَقِفُوهُمْ» و «السَّابِقُون» در افق منابع اهل‌سنت معناکاوی شده است. منهج دوم به دوازده حدیث مورد مناقشهٔ دهلوی ازجمله احادیث غدیر، منزلت، ولایت، تشبیه، نور، طیر، ثقلین و مدینة‌العلم می‌پردازد و به دفاع تفصیلی از سند و دلالت آن‌ها بر امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته

می‌شود. استقبال گستردهٔ عالمان، نگارش ۲۷ تقریظ، تلخیص‌ها و تعریب‌هایی مانند الثمرات فی تلخیص العبقات (سید محسن نواب رضوی)، فیض القدیر (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 شبکهٔ لغوی، تفسیری، حدیثی و رجالی‌ای که استدلال‌های او را حمل می‌کند- ناقص خواهد بود. پروندهٔ حاضر در پی آن است که این شبکهٔ روشی را تا حد امکان بازسازی کند.

۳. معرفی تحلیلی مقالات پرونده

پروندهٔ 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 لغویِ 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 قراین 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

مقالهٔ دوم، فهم صحابه را به‌مثابهٔ یکی از مهم‌ترین شواهد برون‌متنی در تفسیر حدیث

بررسی می‌کند. براساس مبانی فقه‌الحدیثی اهل‌سنت، تلقی صحابه از حدیث نبوی جایگاه ویژه‌ای دارد و در منازعات کلامی می‌تواند راهگشا باشد. نویسنده نشان می‌دهد میرحامد حسین در عبقات، با تتبّع گسترده در منابع اهل‌سنت، 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. این‌چنین، استفاده از فهم صحابه در عبقات به‌صورت یک ابزار روشمند دلالت‌سنجی بازسازی می‌شود.

۳-۳. روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه

مقالهٔ سوم به فرایند تفسیری صاحب عبقات در آیات امامت می‌پردازد. نویسنده با تمرکز بر آیاتی مانند ولایت، تطهیر و مباهله 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 پایهٔ 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 نتیجهٔ 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

مقالهٔ چهارم هستهٔ کار حدیثی عبقات را هدف گرفته است: شیوهٔ اثبات صحت روایات امامت در فضای منازعه میان مذاهب. نویسنده با استخراج موارد متعدد از این کتاب، روش علامه را در پنج محور «صحت مبنایی» (بررسی رجالی و سندی مطابق قواعد اهل‌سنت)، «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

مقالهٔ پنجم، بُعد رجالی و سندیِ روش‌شناسی عبقات را برجسته می‌کند. با توجه به این‌که در رویکرد اهل‌سنت 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 پایهٔ ویژگی‌های شخصی (صحابی یا تابعی بودن)، حضور در اسناد کتب معتبر مانند صحیحین و مسندها، شیوهٔ نقل (روایت از مشایخ ثقه، اهتمام احمد بن حنبل به حدیث او) و جایگاه در اسناد تصحیح‌شده 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، منظومهٔ روش‌شناختی عبقات الأنوار در پنج لایهٔ 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 به‌روشنی 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 سنّیِ 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 (مثلا اثبات ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 الأنوار گامی 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 إحیاء التراث العربی.

۲. بلیکی، نورمن (۱۳۹۵ش)، پارادایمهای تحقیق در علوم انسانی، ترجمه سید حمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سید مسعود ماجدی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸ش)، «روششناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، عیار پژوهش، شمارهٔ ۲، ص۳۹-۵۴.

۴. حسنی، شریف عبدالحی (بیتا)، نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، حیدرآباد: مطبعة مجلس-دائرةالمعارف العثمانیة.

۵. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵ش)، روششناسی 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. صدرالأفاضل، مرتضی حسین (۱۳۷۴ش)، مطلع انوار، مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴ش.

۱۰. طباطبایی، عبدالعزیز (۱۴۱۵ق)، الغدیر فی التراث الإسلامی، قم: نشر الهادی.

۱۱. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۸۴ش)، شوارق النصوص، قم: دلیل ما.

۱۲. لکهنوی، میرزا محمدمهدی (بیتا)، تکملة نجوم السماء فی تراجم العلماء، قم: مکتبة بصیرتی.

Linguistic Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Abaqat al-Anwar

Mohammad Ashayeri-Monfared (Corresponding Author)[1]
Seyyed Mohammad-Mehdi Zaydi[2]

Abstract

One of the works authored with the aim of responding to *Tuḥfa-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.

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

* 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.

doi 10.22034/emamah.2026.560558.1093

1. Associate Professor, Faculty of Language, Literature and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
m.ashaiery@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)[1]
سید محمدمهدی زیدی[2]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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

چکیده

یکی از تألیف‌ها که با هدف پاسخ به کتاب تحفة اثناعشرية، اثر شاه عبدالعزیز دهلوی در قرن دوازدهم تألیف شد، عبقات الأنوار است. این کتاب، نوشتهٔ علامه میرحامد حسین هندی است که در چند جلد به شبهات دهلوی در موضوع امامت پاسخ می‌دهد. ازآنجاکه 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. ازاین‌رو، 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 حیطهٔ روش تقلیدی و استناد به سیاق و قراین حدیث در حیطهٔ روش اجتهادی را می‌توان از مهم‌ترین روش‌های علامه در کشف معانی واژگان نام برد. برایند این دو روش نشان از آن دارد

* استناد به این مقاله: عشایری منفرد، محمد؛ زیدی، سید محمدمهدی، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص ۲۲۷-۲۴۹.
10.22034/emamah.2026.560558.1093

۱. دانشیار، مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.
m.ashaiery@gmail.com
۲. سطح ۴، ادبیات عرب، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.
mahdizaidi20@gmail.com

که تحلیل لغوی در عبقات صرفا گردآوری واژگانی نیست، بلکه فرایند استدلالی و روشمندی است که در خدمت تبیین آموزهٔ امامت و نقد مبانی دهلوی قرار می‌گیرد.
واژگان کلیدی: روش‌شناسی لغوی، میرحامد حسین، عبقات الأنوار، امامت

۱. مقدمه

مسئلهٔ امامت و جانشینی رسول‌الله 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 الأطهاراست که به اختصار، با نام عبقات یا عبقات الأنوارشهرت یافته است.

این کتاب در پاسخ به شاه عبدالعزیز دهلوی نوشته شده است. عبدالعزیز دهلوی مشهور به سراج الهند، از عالمان سُنی هند، در هفتمین بخش از کتاب تحفة إثناعشریة بسیاری از ادلهٔ نقلی ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را به چالش کشیده و مناسک، اعمال و باورهای شیعی را مورد طعن و گزافه‌گویی قرار داده است. در میانهٔ قرن سیزدهم و چهاردهم قمری، آوازهٔ این کتاب در جهان اسلام پیچید؛ چنان‌که کتابش نه‌تنها از زبان فارسی به زبان عربی ترجمه شد، بلکه ترجمهٔ عربی آن، به‌وسیلهٔ آلوسی با نام المنحة الإلهیة خلاصه و به سلطان عبدالحمید تقدیم شد. نسخهٔ عربی آن در مصر و ترجمهٔ اردوی آن در شبه‌قاره به‌سرعت منتشر شد.

با توجه به سروصدایی که کتاب پدید آورد، در شبه‌قارهٔ هند، ایران و عراق از میان عالمان امامیه پاسخ‌های متعددی به ادعاهای دهلوی داده شد. هرچند همهٔ آن آثار نزد خدای متعال مأجور هستند؛ اما از میان این پاسخ‌ها هیچ‌کدام به پایه و مایهٔ شهرت، ارج و جایگاه کتاب عبقات الأنوارنرسید. امروزه عبقات نه‌تنها مهم‌ترین ردیه بر سخنان دهلوی، بلکه یکی از مهم‌ترین آثار در زمینهٔ امامت شمرده می‌شود. چنان‌که در کتاب نفحات الأزهارگزارش شده، برخی بزرگان امامیه این کتاب را اثر بی‌نظیری دانسته‌اند (میلانی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۱).

صاحب عبقات، میرحامدحسین، 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 دورهٔ 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 ادلهٔ نقلی سامان یافته است. یکی از برجستگی‌های این اثر، رویکرد فقه‌الحدیثی علامه میرحامد حسین است؛ چنان‌که این رویکرد یکی از توانایی‌های خاص ایشان است. لغت‌پژوهی 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 لغت‌پژوهی استوار، در شکوه و استحکام کم‌نظیری که عبقات را آراسته، تأثیر داشته است. سهمی که این لغت‌پژوهی در این شکوه دارد، این مسئله را در ذهن نگارندگان برانگیخت که علامه میرحامد حسین در کتاب عبقات الأنوار از چه روشی برای لغت‌پژوهی 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 جایگزینِ معاجم نیز بهره می‌بُرد.

به‌عنوان پیشینهٔ تحقیق باید گفت براساس جست‌وجوی انجام‌شده، جز پایان‌نامه‌ای که در سال ۱۳۹۹ش با عنوان «روش‌شناسی لغوی علامه میرحامد حسین هندی در عبقات الأنوار» در جامعة المصطفی العالمیة از همین نویسنده 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 به‌نوعی مورد اعتماد هستند- مراجعه کرده و آن‌گاه دیدگاه ایشان را بدون بررسی و نقد قابل ملاحظه‌ای، بیان و در یافتن 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؛ ازجمله برای پی بردن به معانی واژگانِ روایات، از کتاب‌های کهن و معتبر لغت استفاده می‌شود. شیوهٔ 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 دربارهٔ 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 به‌عنوان روش قابل اعتمادی در مقام پاسخ به شبهات باشد. علامه ضمن مراجعه به لغت‌نامه‌های معتبر به منابع «غریب القرآن و الحدیث» و نیز «فقه‌اللغه» مراجعه داشته و دیدگاه ایشان را در خصوص مفردات آیات و روایات بیان کرده است.

ازجمله لغت‌نامه‌هایی که علامه در تشریح معنای لغات به داده‌های آنان استناد کرده است، می‌توان به این معاجم اشاره کرد: ۱. الصحاح جوهری؛ ۲. المخصص ابن‌سیدة؛ ۳. لسان العرب ابن‌منظور افریقی؛ ۴. القاموس فیروزآبادی؛ ۵. أساس البلاغة زمخشری؛ ۶. تاج العروس زبیدی؛ ۷. منتهی الأرب صفی‌پور شیرازی.

منابع علامه در غریب القرآن و الحدیث نیز عبارتند از: ۱. المفردات راغب اصفهانی؛ ۲. الفائق فی غریب الحدیث زمخشری؛ ۳. النهایة ابن‌اثیر؛ ۴. المصباح المنیر فیومی؛ ۵. مجمع البحار فتنی؛ ۶. مجمع البحرین طریحی؛ ۷. غریب القرآن زین‌الدین رازی؛ ۸. تهذیب غریب الحدیث خطیب تبریزی.

در حیطهٔ فقه‌اللغه نیز تکیهٔ علامه بیشتر بر کتاب المزهر سیوطی بوده و دیدگاه وی را به‌عنوان شاهدی 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله را واجب‌الاطاعه می‌داند و از این طریق، اختصاص این روایت به امیرالمومنین علیه‌السلام را نفی می‌کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۶۰/۲۰).

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 بُعد و مجانبت شاه صاحب از علم لغت می‌باشد؛ زیرا اهل لغت و ائمهٔ عربیت و علمای محققین و کملای مدقّقین 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: ۷۳۵/۲)، ابن‌سیده در المخصص (ابن‌سیده، بی‌تا: ۱۳۰/۳)،

ابن‌اثیر در النهایة (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۱۷۷/۳)، محمد بن مکرم در لسان العرب (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۳۸/۴)، فیروزآبادی در القاموس (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۵۹/۲) و زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۶/۷) نقل کرده است. علامه عبارات همهٔ این معاجم را به‌دقت و با رعایت اصل امانت‌داری نقل و ادعای طرف مقابل را رد می‌کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۶۰/۲۰-۲۶۱). بنابراین، معنایی که دهلوی برای واژهٔ 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 به‌خوبی مشاهده کرد (همان: ۲۵۷/۸؛ ۳۷۲/۱۵؛ ۱۱۲/۲۰).

۲-۲. استناد به گفتار مفسران صدر اسلام

مفسران متقدم قرآن، غالبا به داده‌های لغوی ابن‌عباس تکیه دارند. ابن‌عباس به‌سبب عواملی مثل استفادهٔ علمی از محضر صحابه به‌ویژه امیرالمؤمنین علیه‌السلام، تسلط بر ادب و واژه‌شناسی قرآن، توانایی ارجاع لغات قرآنی به اشعار عربی -که صد مورد از آن‌ها را ابن‌ازرق جمع‌آوری کرد- و... به درجه‌ای از دانش رسید که هنگام وفاتش، محمد بن حنفیه گفت: «به خدا سوگند، امروز حبر این امت در گذشت» (ذهبی، بی‌تا: ۵۰/۱ و ۵۶). ابن‌مسعود او را بهترین ترجمان قرآن می‌نامید (همان: ۵۰). در ضمن برخی او را مبتکر تفسیر لغوی قرآن، بلکه پدر علم تفسیر نامیده‌اند.

ابن‌عباس توانست شاگردان اثرگذاری را روانهٔ عالَم تفسیر کند. مجاهد، سه مرتبه قرآن را به‌طور کامل از او درس گرفته و همهٔ ابهام‌های خود را از او پرسیده است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۷۳/۲). شاگردان ابن‌عباس ازجمله مجاهد (م ۱۰۴ق)، قَتاده (م ۱۱۸ق)، عطاء (م ۱۳۳ق) و... که برخلاف ائمهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام، به محدودیت‌های ظالمانهٔ 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 ابن‌عباس در تفاسیر متقدم شیوع یابد. شاگردان ابن‌عباس و همچنین شاگردان ابن‌مسعود که غالبا در کوفه بودند، مرتبهٔ بعدی مفسران را پدید آوردند و سخنان تفسیری آنان، با واسطه‌هایی در تفاسیر متقدمی مثل تفسیر طبری، ابن‌ابی‌حاتم، حاکم و... بازتاب یافته است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۷۴/۲).

مفسران متقدم، افزون بر نقل داده‌های ابن‌عباس، 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. بدین‌ترتیب، کتاب‌های تفسیری متقدم یکی از کتاب‌های مرجع در فهم صحیح آیات قرآن کریم، همواره مورد توجه اهل‌سنت 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 اهل‌سنت است.

علامه در بررسی واژهٔ «اعتصام» در کنار مراجعه به کتب لغوی، دیدگاه مفسران متقدم را نیز به‌تفصیل بیان کرده؛ به این بیان که در سیاق دیگری از حدیث ثقلین واژهٔ «اعتصم» جایگزین واژهٔ «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 سورهٔ آل‌عمران 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 آیهٔ ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل‌عمران: ۱۰۱)، هدایت در گرو تمسک جستن به دین الهی و طاعت او است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۳۴/۵). همو در تفسیر ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (آل‌عمران: 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 به‌نقل از ابن‌مسعود معنای «إعتصموا» 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 به‌راحتی نمی‌توان آن‌ها را از تفاسیر متقدم دانست. به نظر می‌رسد، استناد علامه به این تفاسیر، از باب تجمیع شواهد یا از باب مؤیدات یا از باب جدال احسن بوده باشد؛ زیرا درهرحال، این مفسران حتی اگر از مفسران متقدم نباشند، ولی باز هم مورد احترام و اعتنای شاه صاحب بوده‌اند.

۳-۲. استفاده از کلام دانشمندان ادب

علما و دانشمندان پایه‌های هر علم هستند و اهمیت ویژه‌ای دارند و دیدگاه‌های آنان به‌عنوان 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 به‌عنوان سومین روش تقلیدی علامه باید به شمار آورد. در این بخش، نمونه‌هایی از استنادهای علامه به کلام و گفتار دانشمندان در تبیین و تشریح مفردات بیان می‌شود.

یکی از دلایل عدم پذیرش معنای «اولی بودن» برای واژۀ «مولی» از سوی دهلوی و برخی دیگر از عالمان اهل‌سنت، آن است که اهل عربیت این معنا را برای این واژه انکار کرده‌اند. علامه در ابتدای بررسی معنای واژۀ «ولی» و ردّ این دیدگاه، اسامی ۴۲ نفر از عالمان و ادبیان را ذکر می‌کند که در کتاب‌های خود به معنای «اولی بودن» اشاره کرده‌اند و آن‌گاه به‌تفصیل، 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 احاطۀ علمی ویژۀ علامه است. شمارش این تعداد از علمای عامه، گواه روشنی بر این مدعا است که

معنـای مورد نظر، مـورد پذیـرش عمـوم جامعۀ علمی اهل‌سـنت و خـط بطلانی بر ادعـای دهلـوی بوده که مدعی اسـت هیچ‌کس اولی بودن را جـزو معانی «مولی» به شمار نیاورده است.

سـید مرتضـی در کتـاب الشـافی فی الإمامـة، گفتـاری از ابوالعباس مبـرّد را نقل می‌کند که دیدگاه او را در خصوص معنای واژۀ ولی کاملا مشـخص می‌سـازد. وی در تشریح صفات الهی، واژۀ ولی را به معنای اولی و احق معنا نموده و اضافه کرده کـه معنـای مولـی نیز مانند ولی اسـت (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲۱۹/۲). همچنین طبق نقل سید، ابن‌انباری نیز در بیان معانی هشت‌گانۀ مولی، ولی و اولی بالتصرف را یکی از آن‌ها قرار داده اسـت (همان: ۲۷۲/۲):

> و المولی فی اللغة ینقسم إلی ثمانیة أقسام: أولهن المولی المنعم المعتق، ثـم المنعـم علیه المعتق، و المولی الولی، و المولی الاولی بالشـیء، ... و المولی الجار، و المولی ابن‌العم، و المولی الصهر، و المولی الحلیف... (همان: ۱۰۳/۸).

خطیب تبریزی در شـرح اشـعار ابوتمام، معانی متعددی را برای واژۀ مولی بیان می‌کند که یکی از آن‌ها ولی و اولی بالشـیء اسـت (همان: ۱۳۰/۸).

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 کرده‌انـد بـا برخی کاربردهای واژه هیـچ مطابقتی ندارند. بنابرایـن، 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 رنگ‌وبوی اجتهادی دارد و ایشان به‌وفور از این روش در مقابل ادعای دهلوی استفاده کرده است. این ژرف‌کاوی علامه در کشف معنای یک واژه، کار آسانی نبوده و در عین وقت‌گیر بودن، به دقت و تعمق زیاد نیازمند بوده است. ازاین‌رو، می‌توان به ارزش، اعتبار و تلاش علمی علامه پی برد. این روش ضمن آن‌که فهم ظرایف و دقایق معنای واژگان را آسان‌تر می‌کند، استدلال انکارناپذیری را برابر شبهه‌کنندگان ارائه می‌دهد. در ادامه، این روش‌ها بررسی می‌شود.

۱-۳. کاربست قرآنی و حدیثی واژه

قرآن و حدیث از مهم‌ترین منابع دینی مسلمانان برای استخراج معانی واژگان احادیث به شمار می‌آیند. محقق در کنار رجوع به کتب لغت، برای یافتن مقصود اصلی گوینده، ناگزیر می‌بایست به این دو منبع مهم نیز مراجعه داشته باشد. ازآنجاکه پیامبر ﷺ به‌عنوان معلم و مفسر حقیقی قرآن معرفی شده‌اند 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 به‌عنوان اولین تکیه‌گاه در احتجاج در لغت، بر پایهٔ سماع نزد همهٔ محققان اهمیت بالایی دارد (یعقوب، ۱۴۲۷: ۲۱۶/۱). از دیرباز نیز روش لغت‌پژوهان این‌گونه بوده که در بررسی معنای یک واژه، به استعمال آن در قرآن نیز استناد کرده‌اند (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 ویژه‌ای 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 فرمودهٔ 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 می‌آید (ر.ک: حمادی، ۲۰۰۹: ۲۸۳-۲۹۴). همچنین

طبق قاعدهٔ «الحدیث یفسّرُ بعضُه 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 اهل‌سنت را ذیل آن شمارش نموده است. وی در بررسی واژهٔ مولی، به آیات متعددی ازجمله موارد زیر استناد کرده است:

- ﴿مَأْواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (حدید: ۱۵؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۴۸/۸، ۷۲ و...).
- ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ﴾ (بقره: ۲۸۶؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۵۱/۸).
- ﴿بَلِ اللَّهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ (آل‌عمران: ۱۵۰؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴۵/۸ و ۲۷۲).
- ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ أَلا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ﴾ (انعام: ۶۲؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۳۳/۸).

علامه در تشریح گفتار پیامبر ﷺ در مورد امیرالمؤمنین علیه‌السلام که فرمودند: «أولی الناس بکم بعدی»[1] این‌چنین به آیهٔ ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب: ۶) استناد می‌کند:

> ظاهر است که فقرهٔ «أولی الناس بکم» دلالت دارد بر اولویت جناب امیرالمؤمنین علیه‌السلام به تصرف در امور مسلمین؛ زیرا این فقرهٔ شریفه،

۱. «وهب بن حمزة یعد فی أهل الکوفة روی حدیثه یوسف بن صهیب عن دکین عن وهب بن حمزة قال: صحبت علیا رضی‌الله‌عنه من المدینة إلی مکة فرأیت منه بعض ما أکره فقلتُ لئن رجعت إلی رسول‌الله ﷺ لأشکونک إلیه. فلما قدمت لقیت رسول‌الله ﷺ فقلت رأیت من علی کذا و کذا. فقال: لاتقل هذا فهو أولی الناس بعدی.» (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۴۲۵/۵؛ کلهنوی، ۱۳۶۶: ۵۳۳/۱۲)

مقتبس است از کلام الهی... قطعا و حتما مراد از آیهٔ قرآنی، اولویت جناب رسالت‌مآب ﷺ به تصرف است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۳۵/۱۲).

همچنین علامه در اثبات ادعای تبادر معنای اولویت و عدم تبادر معنای محب و ناصر از واژهٔ مولی، به روایتی از پیامبر ﷺ استناد می‌نماید که ایشان از این‌که بنده، مالک خود را مولا صدا کند، نهی کرده؛ چراکه تنها خداوند مولای بندگان است: «قال رسول‌الله ﷺ: لایقل العبد لسیده: مولای، فإنّ مولاکم الله» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۷۶۴/۴). ازآنجاکه در حدیث غدیر، لفظ مولی بر پیامبر و حضرت امیر علیه‌السلام 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 علیه‌السلام ثابت است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۵۹/۱۰).

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. به‌راستی، 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 ازجمله ابن‌عباس، 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 واژهٔ «ابطح» به اشعار

۱. مخضرمین، یعنی شاعرانی که هم‌عصر 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 ۴۰ق) از شاعران عصر جاهلی و یکی از اصحاب «معلقات سبع»[۱] است. عمرو در این دو بیت، از واژهٔ ابطح استفاده کرده که مراد او از این واژه، مکان وسیع و مطمئن بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۷/۱۰-۹۹).

یدهدون الرؤس کما تدهدی و قد علم القبائل من معد
حزاورة بأبطحها الکرینا إذا قبب بابطحها 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 ملاحظهٔ 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. ابن‌تیمیه بررسی سیاق را در کنار دیگر قراین اصلی بزرگ، مهم و سودمند در فهم کتاب و سنت خوانده است.[۲] به گفتهٔ بدرالدین زرکشی (م ۷۹۴ق) توجه به مدلول سیاق، واجب و ضروری است؛ زیرا روشنگر مقصود سخن است.[۳] ابن‌قیم (م ۷۵۱ق) 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 دروازهٔ کعبه آویخته بودند تا هر رهگذری از هر دیاری آن را مشاهده نماید.

۲. «ینظر فی کل آیة وحدیث بخصوصه وسیاقه وما یبین معناه من الْقرآن والدلالات، فهذا أصل عظیم مهمّ نافع فی باب فهم الکتاب والسنّة والإستدلال بهما مطلقاً ونافع فی معرفة الإشتدْلال والإعتراض والجواب وطرد الدلیل و نقضه... .» (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۸/۶)

۳. «ویجب إعتبار ما دل علیه السیاق والقرائن؛ لأنّ بذلک یتبین مقصود الکلام» (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۹۰/۴).

بی‌توجهی به آن، اشتباه در دیدگاه‌ها و گفت‌وگوهای علمی را در پی خواهد داشت.[1]

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 خوانندهٔ 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 اهل‌سنت، یکی از همسران پیامبر ﷺ در مورد ابوهریره واژهٔ «کذب» را به کار می‌برد؛[2] اما این لفظ به‌وسیلهٔ ابن‌عبدالبر (م ۴۶۳ق)، ادیب و تاریخ‌نگار اهل‌سنت 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 این‌خصوص اشتباه کرده است نه آن‌که دروغی گفته باشد. حاصل آن‌که ابن‌عبدالبر کلمهٔ 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 به‌شدت 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 این‌چنین از روایت ابوهریره غضبناک شده،

---

۱. «السیاق یرشد إلی تبیین المجمل وتعیین المحتمل والقطع بعدم احتمال غیر المراد وتخصیص العام وتقیید المطلق وتنوع الدلالة .وهذا من أعظم القراین الدالة علی مراد المتکلم، فمن أهمله غلط فی نظره وغالط فی مناظرته.» (ابن‌قیم جوری، بی‌تا: ۹/۴؛ ر.ک: عمیر، بی‌تا: ۴۲-۴۸).

۲. «ثم قالت [عائشه]: کذب و الذی انزل القرآن علی أبی‌القاسم من حدث بهذا عن رسول‌الله ﷺ.» (ابن‌منظور، ۱۴۰۴: ۱۹۵/۲۹).

معلوم می‌شود او در این مورد، مرتکب دروغ‌پردازی شده است (همان: ۲۵۱/۵).

نمونهٔ دیگر را می‌توان در حدیث ولایت مشاهده کرد. علامه در اثبات معنای اولویت برای واژهٔ «ولی» از لفظ «بعدی» موجود در حدیث ولایت کمک می‌گیرد. با این توضیح که وجود این لفظ، به‌صراحت 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 ﷺ با آوردن قید «بعدی»، معنای ولی را برای بعد از خود ثابت دانسته و روشن است که حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در زمان پیامبر ﷺ 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 ﷺ شده و آن را به بعد از آن حضرت موکول کرده‌ایم و شکی در بطلان آن نیست (همان: ۴۹۵/۱۲). به همین جهت، ابن‌تیمیه پس از نقل حدیث ولایت، بیان می‌دارد این حدیث، دروغ بستن بر رسول خدا ﷺ 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 ابن‌تیمیه برمی‌آید که اگر ولایت به معنای دوستی باشد، واژهٔ «بعدی» بی‌فایده خواهد بود.

۴-۳. استناد به ارتکازهای لغوی صحابه

هنگامی‌که پیامبر خدا ﷺ 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 ﷺ که در حد اعلای خود قرار دارد، به‌دور خواهد بود. از طرف دیگر، فهم صحابه‌ای که نزد رسول خدا ﷺ حاضر بودند، به‌سبب اِشراف بر قراین زمانی و مکانی و نیز از جهت اتصال به پیامبر ﷺ اهمیت خاصی دارد و درک و فهم آنان از سخنان پیامبر ﷺ می‌تواند کاشف از حقیقت و مراد اصلی آن حضرت باشد. بنابراین، در تبیین معنای یک واژه، فهم صحابه به‌عنوان قرینه‌ای در کنار قراین

دیگر، می‌تواند راهگشا و مؤثر باشد.

نکتهٔ مهم دیگر، جایگاهی است که صحابه در نظام معرفتی اهل‌سنت دارند؛ به‌طوری که صحابه در باور اجماعی اهل‌سنت، 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 واقعهٔ غدیر می‌تواند برای امثال شاه صاحب اعتبار داشته باشد، حسان بن ثابت[1] است. او یکی از شاعرانی است که در واقعهٔ غدیر خم حضور داشته و پس از آن‌که 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 منادیا
یقول: فمن مولاکم و ولیکم؟　　فقالوا: و لم یبدوا هناک التعامیا
الهک مولانا و أنت ولینا　　و لم تر منا فی الولایة عاصیا
فقال له: قم یا علی فإننی　　رضیتک من بعدی إماما و هادیا[2]

تأمل در این اشعار، به‌وضوح 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 دورهٔ 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 برّان داده شد. وی در وقایع مهم و تاریخی مانند فتح مکه و غدیر خم شعر سروده و اشعار او به‌عنوان 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 سرپست 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 علیه‌السلام 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 پیروری کنید. بارالها، دوست او را دوست بدار و دشمن او را دشمن بدار.» (ابن‌مردویه، ۱۳۸۸: ۲۱۱؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۸۲/۹)

«أولی بالتصرف» دانسته و در نتیجه، امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را از حدیث غدیر برداشت کرده‌اند. نکتهٔ قابل توجه این‌که حسان این اشعار را با اجازهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سروده و حضرت نه‌تنها رد یا انکاری بر او نکرد، بلکه زبان به تحسین گشوده و در تأیید او فرمود این اشعار را روح‌القدس 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.

۳-۵. 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 خودِ رقیب استشهاد کرده و پاسخ او را می‌دهد. استناد به گفتار خصم، باعث می‌شود ابتدا استدلال شبهه‌گر درهم فرو ریخته و آن‌گاه به‌وسیلهٔ پاسخ‌های اثباتی و حلی، به‌طور کامل جواب شبهه و اشکال او داده شود. به‌عنوان نمونه، شاه ولی‌الله دهلوی -پدر عبدالعزیز دهلوی- در کتاب خود، این حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را گزارش کرده است: «... مَن کُنتُ وَلیَه فَهَذَا وَلیُهُ» (دهلوی، ۱۴۳۴: ۴۵۷/۲). براساس این نقل، روشن است که مولا می‌تواند به معنای «ولیّ» باشد و اصرار صاحب تحفه با تکیه بر نقل پدرش، بر این‌که مولا به معنای «أولی بالتصرف» نمی‌آید، از اساس باطل خواهد بود (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۲۸۹/۸). جالب‌تر آن‌که شاه ولی‌الله دهلوی در تفسیر آیهٔ ﴿إِنَّما وَلِیکمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ یقیمُونَ الصَّلاةَ وَیؤْتُونَ الزَّکاةَ وَهُمْ راکعُون﴾ (مائده: ۵۵) متعرض شده که «ولی» در این آیه به معنای امامت و ریاست است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۴۸۷/۱۲).

۳-۶. 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، کلمهٔ 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. به‌عنوان نمونه، ایشان در بررسی معنای واژهٔ «المنزلة» به واژهٔ «المرتبة» می‌رسد که این دو واژه براساس معاجم لغوی، مترادف قلمداد شده‌اند. با دقت در واژهٔ المرتبه روشن می شود که این لغت از ریشهٔ «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 نتیجهٔ 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: ۵۹۱/۱۱).

۴. نتیجه‌گیری

پاسخ‌های لغوی علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار از اصول و روش منظمی پیروی کرده است. به‌طور 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 لغت‌نامه‌ها، 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 به‌عنوان 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 همهٔ این روش‌ها، از سخنان و دیدگاه‌های طرف مقابل نیز به‌عنوان شاهدی بر مدعای خود بهره برده است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۱۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق و مصحح محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حرانی، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینة: مجمع الملک فهد.

۴. ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (بی‌تا)، المخصص، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵. ابن‌قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر (بی‌تا)، بدائع الفوائد، بیروت: دار الکتاب العربی.

۶. ابن‌مردویه (۱۳۸۲)، مناقب علی بن أبی طالب علیه‌السلام وما نزل من القرآن فی علی علیه‌السلام، قم: دار الحدیث.

۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴ق)، مختصر تاریخ دمشق لإبن عساکر، دمشق: دارالفکر.

۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

۹. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت: دارالفکر.

۱۰. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۱. امین، محسن (۱۴۰۳ق)، أعیان الشیعة، محقق حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۳. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان (۱۴۰۷ق)، المفتاح فی الصرف، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ش)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۵. حسینی تهرانی، سید هاشم (۱۳۶۴ش)، علوم العربیة، تهران: نشر مفید.
۱۶. حمادی، محمد ضاری (۲۰۰۹م)، الحدیث النبوی الشریف و أثره فی الدراسات اللغویة و النحویة، بیروت: الدار العربیة للموسوعات.
۱۷. دهلوی، شاه ولی‌الله، (۱۴۳۴ق)، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، دمشق: دارالقلم.
۱۸. دهلوی، عبدالعزیز (۱۲۴۸ق)، تفسیر فتح العزیز (تفسیر عزیزی)، کلکته: طبع حجری.
۱۹. ذهبی، شمس‌الدین (بی‌تا)، التفسیر والمفسرون، قاهرة: مکتبة وهبة.
۲۰. رازی، ابوحاتم (۲۰۱۵م)، الزینة، مصحح سعید الغانمی، بیروت: منشورات الجمل.
۲۱. رمضان، عبدالتواب (۱۳۶۷ش)، مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۲۲. زاهد درواجکی، احمد بن حسن (۱۳۹۸ش)، لطائف التفسیر (تفسیر زاهدی یا تفسیر درواجکی)، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۳. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
۲۴. سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ق)، تاریخ التراث العربی، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۲۵. سیوطی، جلال‌الدین (۲۰۰۱م)، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۶. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۷ق)، الموافقات، عربستان: دار ابن‌عفان.
۲۷. صدر، محمدباقر (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الأصول، قم: انتشارات اسلامی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۲۹. عسقلانی، ابن‌حجر (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمییز الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. علم‌الهدی، شریف مرتضی (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.
۳۱. العمیر، محمد بن عبدالرحمن (بی‌تا)، الضوابط المنهجیّة فی فهم الحدیث النبوی (فی ضمن سلسلة دراسات عربیة و إسلامیة)، قاهرة: مرکز اللغات الأجنبیة والترجمة بجامعة القاهرة.

۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۶ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: کتابخانهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
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 (بی‌تا)، صحیح مسلم، المحقق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۷. یعقوب، امیل بدیع (۱۴۲۷ق)، موسوعة علوم اللغة العربیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.

The Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn in Establishing the Authenticity of Traditions on Imamate

Ali-Asghar Parsa-Moqaddam[1]

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 mursal 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

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

* 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.

doi 10.22034/emamah.2026.562314.1089

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

روش‌شناسی علامه میرحامدحسین در اثبات صحت احادیث امامت*

علی‌اصغر پارسامقدم[1]

چکیده

اثبات صحت احادیث امامت، به‌ویژه در فضای مناقشات کلامی میان مذاهب اسلامی، همواره از مهم‌ترین مباحث حدیث‌پژوهی 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 سنیان پرداخته و از روش‌های متنوعی بهره جسته است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش، شناسایی و تحلیل دقیق الگوهای روشی او در اثبات صحت احادیث امامت است. این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایهٔ 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 رجالی و سندی مطابق قواعد علوم حدیث)، صحت اقراری (استناد به اذعان عالمان به صحت روایت، اعم از تصریح به صحت، روایتگری آن در کتبِ صحیح‌نگار و ارسالِ 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

مقالـــه پژوهشـی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴
نـــاشـــر: بنیـــاد بین‌المللی امـامت
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، علی‌اصغر، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی علامه میرحامدحسین در اثبات صحت احادیث امامت، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۲۵۱-۲۸۵.
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، روش‌شناسی حدیث

۱. مقدمه

احادیث نبوی به‌عنوان یکی از دو منبع بنیادین شریعت اسلامی، نقش مهمی در شکل‌دهی به منظومهٔ اعتقادی، فقهی و اخلاقی مسلمانان ایفا کرده‌اند. در میان این روایات، احادیث مرتبط با امامت و ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام، جایگاه ویژه‌ای در منازعات کلامی و تاریخ اندیشهٔ اسلامی دارند. صحت یا عدم صحت این دسته از احادیث، نه‌تنها در مباحث اعتقادی میان مذاهب اسلامی اثرگذار بوده، بلکه در استنباط‌های فقهی و برداشت‌های تاریخی نیز نقش‌آفرین است. ازاین‌رو، روش‌شناسی تشخیص و اثبات صحت این احادیث، موضوعی کلیدی در مطالعات حدیث‌پژوهی و تاریخ کلام اسلامی محسوب می‌شود.

با وجود گستردگی مباحث در نقد و بررسی احادیث، تاکنون مطالعهٔ جامع و روشمندی دربارهٔ الگوهای اثبات صحت حدیث در آثار علامه میرحامد حسین -به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین مدافعان مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام در شبه‌قارهٔ هند- انجام نشده است. آثار او، به‌ویژه اثر عظیم عبقات الأنوار، حاوی تنوع روش‌شناختی کم‌نظیری در نقد و اثبات صحت روایات امامت است که در پژوهش‌های موجود یا نادیده گرفته شده یا به‌صورت پراکنده به آن اشاره شده است.

این پژوهش از حیث رویکرد، توصیفی-تحلیلی است و در چارچوب پژوهش کیفی انجام شده است. داده‌های تحقیق از طریق گردآوری اسنادی-کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع اصیل حدیثی و کلامی، به‌ویژه آثار علامه میرحامد حسین، استخراج شده‌اند. در مرحلهٔ تحلیل داده‌ها، از روش تحلیل محتوای کیفی بهره گرفته شده و مضامین و الگوهای استدلالی در آثار وی شناسایی، طبقه‌بندی و تبیین گردیده‌اند. در این فرایند، معیارهای علم رجال، قواعد مصطلح حدیث و

اصول استدلال کلامی به‌منزلهٔ 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 ارائهٔ 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 نخستین‌بار، این روش‌ها به‌صورت ساخت‌یافته و براساس معیارهای علوم حدیث و منطق استدلال، بازخوانی می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند الگویی برای تحلیل آثار دیگر متکلمان نیز فراهم آورد.

مقالهٔ حاضر پس از مقدمه و مفهوم‌شناسی، به روش‌های اثبات صحت حدیث در اندیشهٔ 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.

براین‌اساس، 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 مقالهٔ 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 فلسفهٔ علم به شمار می‌آید که در ادبیات علمی با تعبیرهای گوناگونی مانند متدلوژی، منهجیّة، منطق عملی و

فلسفهٔ علمی معرفی شده است. این دانش به‌عنوان علمی درجهٔ دوم، جایگاه متمایزی دارد؛ زیرا نه مستقیما به تولید معرفت می‌پردازد، بلکه با نگاهی فراگیر به علوم درجهٔ اول، شیوه‌ها و ابزارهای پژوهش در آن‌ها را موضوع مطالعهٔ خود قرار می‌دهد (حقیقت، ۱۳۸۵: ۷۹). از این منظر، روش‌شناسی نه صرفا ناظر به فنون پژوهش، بلکه ناظر به مبانی اندیشه، شیوه‌های تولید دانش و حدود اعتبار معرفت در حوزه‌های مختلف علمی است. به بیان دیگر، این حوزه تلاش می‌کند تا ضمن واکاوی فرایندهای اندیشیدن، به طراحی الگوهایی بپردازد که امکان دستیابی روشمند به معرفت را فراهم سازند.

براین‌اساس، در روش‌شناسی ابزارها، فنون و راه‌های دسترسی به معرفت در یک حوزهٔ خاص شناسایی شده و ضوابط صحیح اندیشیدن و سنجش اعتبار آن‌ها تبیین می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۵). این ویژگی موجب می‌شود روش‌شناسی جایگاهی میان‌رشته‌ای پیدا نماید و به‌منزلهٔ پلی میان فلسفه و علوم تجربی و انسانی عمل کند.

افزون بر این، در تعریف روش‌شناسی سه معنای متمایز مورد توجه قرار گرفته است؛ نخست، به معنای سنجش و نقد (Critic)؛ روش‌هایی که ناظر به ارزیابی حدود، کارآمدی و محدودیت‌های آن‌ها است. دوم، به معنای «خود روش» (Method)؛ به‌مثابهٔ ابزاری برای پژوهش و سوم، در معنای گسترده‌تر به‌عنوان «مجموعهٔ روش‌ها» یا دستگاهی منسجم از راهبردهای پژوهشی (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۸). بدین‌ترتیب، روش‌شناسی را می‌توان دانشی دانست که هم جنبهٔ نظری و تحلیلی دارد و هم کاربردی. همین امر آن را به یکی از عناصر بنیادین هر پژوهش علمی بدل می‌سازد.

۲-۲. صحت حدیث

براساس نظر حدیث‌پژوهان، حدیث صحیح این‌گونه تعریف می‌شود: «الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ،

وَلَا يَكُونُ شَاذًّا، وَلَا مُعَلَّلًا» (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۱). این تعریف نزد حدیث‌پژوهان 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 به‌طور مستقیم و بدون واسطه نقل کرده باشند. احادیثی همچون منقطع، معضل، معلق، مدلس و مرسل از این تعریف خارج‌اند (سیوطی، بی‌تا: ۶۲/۱).

عدالت راوی نیز مستلزم آن است که راوی مسلمان، بالغ، عاقل و از فسق و خلاف جوانمردی به‌دور باشد و این شرط، راویان مجهول یا ضعیف را از تعریف حدیث صحیح خارج می‌کند (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۵۲/۱).

شرط ضبط راوی یا «تَامِّ الضَّبْط»، به معنای دقت کامل راوی در حفظ و ضبط حدیث، چه به‌صورت 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، می‌باشد (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۹۰).

حدیث صحیح به دو نوع «لذاته» و «لغیره» تقسیم می‌شود. حدیث صحیح لذاته دارای تمامی شروط ذکرشده است. (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۵۳)؛ اما حدیث صحیح لغیره، حدیث حَسَنی است که نقصان آن با شواهدی مانند کثرت طرق جبران شده باشد؛ به‌گونه‌ای که صحت آن از ذات سند ناشی نمی‌شود، بلکه از عوامل دیگری حاصل می‌شود (همان: ۵۸).

۳. روش‌های اثبات صحت حدیث

این بخش به شیوه‌های علامه میرحامد حسین در اثبات صحت احادیث از طریق روش‌هایی مانند صحت مبنایی، صحت اقراری، صحت احتجاجی، صحت توصیفی و صحت همسانی می‌پردازد.

۱-۳. صحت مبنایی

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 به‌طور 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 اهل‌سنت، 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 به‌عنوان شرایط حدیث صحیح شناخته می‌شود. این شروط عبارتند از: اتصال سند، عدالت راوی، ضبط تام راوی، عدم علت و شذوذ. بااین‌حال، 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 به‌عنوان حدیث صحیح شناسایی خواهد شد. البته چنین حدیثی به‌عنوان صحیح لغیره شناخته می‌شود نه صحیح لذاته؛ چراکه در آن پنج شرط اساسی به‌طور کامل وجود ندارد. براین‌اساس، بحث از صحت مبنایی حدیث به دو بخش تقسیم می‌شود؛ نخست، صحت ذاتی حدیث و دوم، صحت غیری حدیث.

۱-۱-۳. صحت ذاتی حدیث

برای اثبات صحت یک حدیث، تطبیق آن با معیارهای معتبر علم حدیث‌شناسی

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 به‌عنوان «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 ازجمله حدیث تشبیه، حدیث نور، حدیث مدینه، حدیث منزلت و حدیث شأن نزول آیهٔ اکمال را با بررسی‌های سندی مورد ارزیابی قرار داده است. اسناد این احادیث به شرح زیر است:

۱. حدیث تشبیه را با سند «رواه عبدالرزّاق، عن مَعمَر، عن الزّهري، عن سعيد بن المسيّب، عن أبي‌هريرة» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵/۱۶-۷۶) نقل می‌کند.

۲. حدیث نور را از طریق سند «حدّثنا عبدالرزّاق، عن معمر، عن الزهری، عن خالد بن معدان، عن زاذان، عن سلمان» (همان: ۱۳/۱۷-۲۹) روایت می‌کند.

۳. حدیث مدینه را با اسناد مختلفی مانند: «ثنا عبدالرزّاق ثنا سفيان الثوری عن عبدالله بن عثمان بن خثيم عن عبدالرحمن بن عثمان التيمی» (همان: ۳۶/۱۴-۴۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۲/۶) و «حدثنا عبدالرزّاق، أخبرنا معمر عن عبدالله بن عثمان عن عبدالرحمن قال: سمعت جابر بن عبدالله الأنصاری» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۱/۱۴؛ ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۱۴۲) نقل می‌نماید.

۴. حدیث منزلت را با سند «أُخْبِرْنَا مُحَمَّد بن الْمثنى قَالَ حَدثنَا يحيى بن حَمَّاد قَالَ حَدثنَا الوضاح وَهُوَ أَبُو عوَانَة قَالَ حَدثنَا يحيى قَالَ حَدثنَا عَمْرو بن مَيْمُون قَالَ إِنِّي لجالس إِلَى ابْن الْعَبَّاس» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۱۰/۱۱) روایت می‌کند.

۵. حدیث شأن نزول آیهٔ اکمال را با سلسله روایات «ضمرة، عن ابن شوذب، عن مطر الوراق، عن شهر بن حوشب، عن أبي‌هريرة» (همان: ۲۴۱/۹-۲۶۵) نقل می‌نماید.

علامه در بررسی تفصیلی حدیث ولایت، به نقل ابن‌عبدالبر در کتاب الإستیعاب فی معرفة الأصحاب استناد کرده است. وی این حدیث را با سند و این متن گزارش کرده است: «روی ابوداود الطّیالسی حَدَّثَنَا أَبُوعَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بَلْجٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لِعَلِيٍّ: أَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي» (طیالسی، ۱۴۱۹: ۴۶۹/۴).

در راستای اثبات صحت سند این حدیث، علامه به‌طور جامع به بررسی راویان آن پرداخته و به تأکید بر اتصال سند و اعتبار هریک از راویان پرداخته است.

۲-۱-۳. صحت غیری 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: ۴۶/۱۳-۵۰) 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: «وَغَايَة جمع هَذَا الحَدِيث أَن يدل على أَن الْحَاكِم يحكم بِصحتهِ» (همان: ۴۷؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۱۶۵/۴).

۲-۳. صحت اقراری

عالمان اهل‌سنت 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 شایستهٔ صحت دانسته‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر تمامی احادیث کتاب خود یا دیگران را به‌عنوان 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. بااین‌حال، در اندیشهٔ ابن‌صلاح در دوران او باب تصحیح سند انسداد یافته است (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۷). در مقابل وی، بسیاری از عالمان ازجمله نووی بر این باورند اهل زمانهٔ 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 ابن‌صلاح به این نکته اشاره کرده که برخی معاصران ابن‌صلاح مانند ابن‌قطان، به تصحیح احادیث پرداخته‌اند. ابن‌قطان در کتاب بیان الوهم و الإیهام 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 ابن‌صلاح می‌توان به منذری و دمیاطی اشاره کرد که در دوران خود به تصحیح احادیث پرداخته‌اند. در طبقهٔ بعد از هم‌عصران ابن‌صلاح که عصر شیوخ برشمرده شده نیز به تصحیح حدیث پرداخته‌اند؛ ازجمله شیخ تقی‌الدین سبکی که حدیث ابن‌عمر 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 ابن‌قطان، شاگرد او ابن‌مواق، ضیاء مقدسی، زکی منذری، مزی و ذهبی اشاره کرد (زرکشی، ۱۴۱۹: ۱۵۸/۱). ابن‌حجر عسقلانی نیز بر اشکالات متعدد دیدگاه ابن‌صلاح تأکید کرده است؛ ازجمله این‌که بسیاری از هم‌عصران و عالمان پس از او به تصحیح سند پرداخته‌اند. افزون بر این، از کلام ابن‌صلاح چنین برمی‌آید که در اندیشهٔ او، تصحیح احادیث متقدمان به‌طور 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 درجهٔ صحت خارج شده‌اند؛ به‌ویژه در مورد عالمانی مانند ابن‌خزیمه و ابن‌حبان که تفاوتی بین حدیث صحیح و حسن قائل نبودند (سیوطی، بی‌تا: ۱۵۹/۱).

شوکانی پس از نقل گفته‌های ابن‌صلاح و نقد نووی بر آن، تأکید کرده که جایز است به روایاتی احتجاج کرد که یکی از ائمهٔ معتبر در غیرصحیحین آن‌ها را تصحیح کرده‌اند. همچنین در متون حدیثی که به جمع‌آوری روایات صحیح اختصاص دارند، مانند صحیح ابن‌خزیمه، ابن‌حبان و مستدرک حاکم نیز جایز است به احادیث احتجاج کرد. علاوه بر این، احتجاج به مستخرجات صحیحین و احادیثی که یکی از ائمهٔ حدیث همچون حسن بودن آن‌ها حکم کرده‌اند، مجاز است؛ چراکه در میان جمهور، عمل به حدیث حسن مورد قبول است (شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۵/۱). ابن‌تیمیه نیز تأکید کرده است که اهل اسلام در مورد احتجاج به احادیثی که عالمان حدیث تصحیح کرده‌اند اتفاق‌نظر دارند (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۱۷/۲۰).

بنابراین، به‌طور دقیق و مستند از کلام بزرگان اهل‌سنت می‌توان دریافت تصحیحات عالمان متقدم و متأخر سنی، نه‌تنها قابل احتجاج، بلکه تأثیرگذار بر آرای رجالی و حدیثی دیگر پژوهشگران نیز است. به‌عنوان 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 ابن‌جریر و حاکم برای حدیث

علی و ابن‌عباس، به حدیث به‌عنوان «حسن» نگاه می‌کرد؛ اما پس از آگاهی از تصحیح‌های مذکور، یقین پیدا کرد که حدیث از درجهٔ حسن به درجهٔ صحت ارتقا یافته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱۴؛ سیوطی: ۱۴۲۶: ۴۴۶/۱۸).

براین‌اساس، صاحب عبقات الأنوار در بحث‌های مختلف ازجمله حدیث‌های ولایت، نور، مدینه، منزلت، طیر و ثقلین از تصحیحات عالمان اهل‌سنت 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: ۱۱۷/۱۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۳۷/۳)، ابن‌طلحه قرشی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۸۳/۱۴؛ قرشی، ۱۴۱۹: ۹۸)، سبط بن جوزی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۱۴-۱۸۵؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۱۶۷/۱)، کَیْکَلْدی علائی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۱۴؛ سخاوی، ۱۴۰۵: ۱۷۰)، شمس‌الدین جزری (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۶۱/۱۴؛ ابن‌جزری، 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، ازجمله 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)، ابن عبدالبر در الإستیعاب (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۹/۱۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۱۲/۵)، مزّی در تهذیب الکمال (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۰/۱۱؛ مزی، ۱۴۱۳: ۴۸۳/۲۰) و ابن‌تیمیة در منهاج (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

ابن‌کثیر در تاریخ که حدیث منقول در کتابش را أَجْوَد از حدیث حاکم دانسته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۰۴/۱۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۸: ۷۷/۱۱).

در زمینهٔ حدیث ثقلین، ازجمله گواهی‌دهندگان به صحت آن می‌توان 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، بی‌تا: ۵۰)، ابن‌حجر هیتمی مکی در چند جای الصواعق (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۶۲/۱۹-۶۶۴؛ هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱) و ابن‌کثیر در تفسیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۱۵/۱۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۷) اشاره کرد.

۲-۲-۳. روایتگری در کتب صحیح‌نگاری

برخی کتب حدیثی نوشته‌شده از سوی دانشمندان سنی، از سوی نگارندگان آن‌ها یا از طرف سایر دانشمندان به صحت تمامی احادیث آن‌ها حکم شده است. آن کتاب‌ها عبارتند از: کتب شش‌گانه، صحیح بخاری، صحیح مسلم، مستخرجات بخاری و مسلم (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۳۵/۱۹؛ عراقی، ۱۴۲۳: ۱۱۹/۱)، صحیح ابن‌خزیمه، صحیح ابن‌حبان، سنن ترمذی، مسند احمد، تفسیر ثعلبی، کفایة الطالب في مناقب علي بن أبي طالب علیه‌السلام، وسیلة المآل في عدّ مناقب الآل علیهم‌السلام، أسنی المطالب فی مناقب علی بن أبی طالب علیه‌السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۰/۱۴؛ ابن‌جزری، بی‌تا: ۶۹-۷۱)، وسیلة النجاة في مناقب الحضرات علیهم‌السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۰۱/۱۱)، مرآة المؤمنین فی أحوال أهل بیت سید المرسلین علیهم‌السلام (همان: ۵۵)، مشارق الأنوار النّبویّة من صحاح الأخبار المصطفویة (همان: ۸۷۳/۱۹)، نُزُل الأبرار بما صحّ من مناقب أهل البیت الأطهار علیهم‌السلام (همان: ۱۰/۱۴؛ بدخشی، ۱۳۶۲: ۷۳ و ۷۴) و تذکرة خواص الأمّه فی معرفة الأئمّه علیهم‌السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۵/۷؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۱۵۵/۱). در ادامه به بررسی برخی از این منابع می‌پردازیم.

الف) کتب شش‌گانه (صحاح ستّه)

کتب شش‌گانه، به مجموعه‌ای از آثار حدیثی معتبر اهل‌سنت اطلاق می‌شود که شامل صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابن‌ماجه، سنن ابی‌داوود 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. بااین‌حال، براساس دیدگاه برخی از آن‌ها، تمام احادیث موجود در این دو کتاب به‌عنوان 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 همهٔ امت آن را تلقی به قبول کرده‌اند (قنوجی، ۱۴۰۵: ۱۲)، بلکه اتفاق شرق و غرب بر صحت آن‌ها است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵۴/۱۳؛ فتنی گجراتی، 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 اتفاق‌نظر دارند و ازجمله کسانی که این کتب را شرح داده‌اند، می‌توان به خطابی، بغوی و نووی اشاره کرد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۴/۱۳؛ 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 پیامبراکرم ﷺ است، سوگند او خلاف نیست و گناه نکرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۱۳). در اندیشهٔ میرزا مخدوم، انکار صحیحین و دیگر صحاح سنی ناشی از کثرت جهل و قلّت حیا است (همان: ۱۶۰). وی معتقد است روایت‌های بخاری و مسلم به‌دلیل 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 طبقهٔ 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

همهٔ علوم بر آن‌ها بنا شده است (همان: ۱۶۱/۱۳).

پذیرش کتب شش‌گانه به‌عنوان صحاح سته موجب می‌شود روایات موجود در این کتاب‌ها دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام صحیح شمرده شوند. براین‌اساس صاحب عبقات یادآوری کرده است که حدیث طیر و ولایت و امثال آن‌ها به‌خاطر 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 الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله وسننه وأیامه که به اختصار صحیح بخاری نامیده می‌شود، از سوی ابوعبدالله 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 الأنوار 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 قُشیری نیشابوری (م ۲۶۱ق) است. وی این کتاب را با گردآوری و روایت بیش از دوازده‌هزار 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: ۱۴/۱) 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 به‌دلیل 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 ابن‌جوزی، 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، به‌دلیل صحت آن، قابل اعتماد بود؛ چراکه بنابر گفتهٔ سیوطی، مسلم ادعا کرده است آنچه در کتاب خود آورده نه‌تنها 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 به‌عنوان شاهدی روشن بر اجماع علما بر صحت آن محسوب می‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۳۷/۱۹).

د) صحیح ابن‌خزیمة

ابن‌خُزَیمَه، ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمة سُلَمی نیشابوری (م ۳۱۱ق)، از برجسته‌ترین محدثان و فقهای شافعی عصر خود به شمار می‌رود. اثر وی صحیح ابن‌خزیمة به‌دلیل 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، به‌دلیل بررسی دقیق مؤلف در ارزیابی صحت روایات، از قابلیت احتجاج برخوردارند (شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۵/۱).

سیوطی به‌طور خاص برتری صحیح ابن‌خزیمة را نسبت به صحیح ابن‌حبان تأکید کرده و دلیل این برتری را دقت ابن‌خزیمه در تحلیل اسناد دانسته است. وی تصریح می‌کند ابن‌خزیمه 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 الِاقْتِصَارَ عَلَى الصَّحِيحِ كَابْنِ خُزَيمَةَ» (سیوطی، بی‌تا: ۱۱۲/۱)، به این نتیجه رسیده است صحیح ابن‌خزیمة 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، نشان‌دهندهٔ اعتبار این حدیث است. به همین دلیل، میرحامد حسین حدیث ثقلین را به‌دلیل حضور در صحیح ابن‌خزیمة معتبر و صحیح تلقی کرده و جایگاه آن را در میان احادیث صحیح تثبیت کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۶۵/۱۹).

هـ) صحیح ابن‌حبان

نگارندهٔ این کتاب، ابن‌حِبّان ابوحاتم محمد بن حبّان تمیمی بُستی (م ۳۵۴ق) از برجسته‌ترین محدثان و متکلمان اسلامی است که به القاب «الإِمَامُ، العَلَّامَةُ و

الحَافِظُ» شناخته می‌شود (ذهبی، ۱۴۰۵: ۹۲/۱۶). این اثر براساس ارزیابی مؤلف و شماری از علمای اهل‌سنت، به‌عنوان منبعی موثق و در زمرهٔ متون صحاح طبقه‌بندی شده است و در رتبه‌بندی‌های علمی، پس از کتاب ابن‌خزیمه قرار دارد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۴/۱۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۱۵/۱). تمام روایات مندرج در این کتاب از درجهٔ اعتبار کافی برای احتجاج برخوردارند (شوکانی، ۱۴۱۳: ۲۵/۱).

ابن‌حبان در مقدمهٔ اثر خود به این مسئله اشاره می‌کند که در عصر او به‌دلیل تمرکز طلاب بر متون و طرق نادر و غرایب، دانش مرتبط با احادیث صحیح به حاشیه رانده شده است. علاوه بر این، نگارش مکرر سنن از سوی ائمهٔ حدیث، فرایند حفظ و دستیابی به احادیث را برای طلاب دشوار ساخته است (ابن‌حبان، 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 ابن‌حبان در کتاب صحیح وی روایت شده است و این امر نشان‌دهندهٔ صحت این حدیث براساس دیدگاه ابن‌حبان است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۰/۱۲).

و) سنن ترمذی

این کتاب که با نام جامع ترمذی شناخته می‌شود، به‌وسیلهٔ ابوعیسی محمد بن عیسی بن سوره ترمذی (م ۲۷۹ق) از شاگردان برجستهٔ بخاری تدوین شده است. براساس مستندات تاریخی نظیر گزارش‌های صاحب عبقات از سیوطی (سیوطی، ۱۴۲۴: ۸)، سمعانی (همان) و ابن‌خلکان (ابن‌خلکان، ۱۹۹۴: ۲۷۸/۴) ترمذی به‌عنوان شخصیتی ممتاز در دقت و حفظ احادیث و ضرب‌المثل در حفظ شهرت یافته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۱۳؛ ۷۱/۱۴، ۷۵ و ۷۶). ابن‌اثیر نیز از این اثر به‌عنوان «صحیح»

(همان: ۱۴۱/۱۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۲: ۱۹۳/۱) و «أحسن الکتب» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۱۳؛ ابن‌اثیر: ۱۳۹۲: ۱۹۳/۱) یاد کرده است. این کتاب به‌طور گسترده به علمای حجاز، عراق و خراسان ارائه شده و مورد تحسین ایشان قرار گرفته است. ترمذی معتقد بود وجود این کتاب در خانهٔ هر فردی، گویی پیامبری با او سخن می‌گوید (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۱۳؛ ابن‌نقطه، ۱۴۰۸: ۹۸). این دیدگاه در آثار متعدد دانشیان برجسته‌ای 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 به‌دلیل ارزش عملی و اثرگذاری گسترده‌اش بر زندگی مردم، از صحیح بخاری و صحیح مسلم برتر دانسته است (همان: ۱۵۳؛ ابن‌سیدالناس، ۱۴۰۹: ۱۸۴/۱).

نکته‌ای که شایستهٔ توجه است، استفادهٔ علامه از این کتاب در نقل احادیث مهمی مانند غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۶)، منزلت (همان: ۱۸/۱۱)، مدینة العلم و دارالحکمة (همان: ۵۸۷/۱۴) است. بااین‌حال، تمرکز اصلی علامه با تکیه بر صحیح‌دانی احادیث سنن ترمذی برای صحت‌سنجی 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 برجسته‌ترین محدثان اهل‌سنت، اصالتا اهل بصره بود و در تاریخ حدیث‌نگاری سنیان جایگاه کم‌نظیری دارد. اثر مشهور او، مسند احمد با ساختاری نظام‌مند تدوین شده است که در آن احادیث هر صحابی براساس معیارهایی نظیر افضلیت، شرافت و پیشینه در اسلام مرتب شده‌اند. وی از میان حدود ۷۵۰ هزار روایت، تنها ۳۰ هزار روایت را گزینش و در این اثر جمع‌آوری کرده است (سیوطی، بی‌تا: ۴۰/۱).

دانشیان سنی توصیفاتی از مقام علمی و حدیثی احمد بن حنبل ارائه کرده‌اند. یحیی بن معین او را محدّث، عالم و حافظ (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۰/۵) دانسته است. شافعی از او به‌عنوان فردی افضل، اعلم، افقه و اتقا یاد کرده است (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۹۵/۱۱). ذُهْلی (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۹۸/۱۱) و ابن‌راهویه (ابن‌کثیر، 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 اعْتَزَلُوهُمْ» را داد که اگرچه سند آن معتبر و راویانش 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 غیرقابل 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 الإنتصار لمسند الإمام أحمد به اثبات صحت تمامی احادیث این اثر پرداخته است (حنبلی، ۱۴۲۵: ۳۵۷/۱). ابن‌جوزی نیز این کتاب را از مهم‌ترین دواوین حدیثی دانسته و معتقد بود احادیث خارج از این کتاب و چند کتاب دیگر محل تردید هستند (ابن‌جوزی، ۱۳۸۸: ۹۹/۱). سیوطی بیان کرده است که حتی احادیث ضعیف مسند احمد نزدیک به درجهٔ 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، ابن‌جوزی رویکردی انتقادی‌تر داشته و تعداد قابل توجهی از این روایات را در زمرهٔ 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 ابن‌جوزی اتخاذ کرده‌اند (همان: ۲۲).

ابن‌تیمیه نیز در مناظرات خود با علامه حلی، موضعی انتقادی نسبت به احادیث مسند احمد اتخاذ کرده است. وی که به‌زعم برخی محققان، تحت تأثیر تعصبات مذهبی قرار داشته، مدعی است احمد بن حنبل عمدتا از راویان مشهور به صداقت نقل حدیث کرده؛ هرچند در مواردی نیز به نقل از راویان ضعیف پرداخته است (ابن‌تیمیه، 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 علیه‌السلام 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: ۸۲۴/۱۹-۸۳۶) به نقل از ابن‌صلاح یادآور می‌شود احمد بن حنبل اساسا از نقل احادیث غریب و منکر اجتناب می‌کرده است (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۲۷۱).

نکتهٔ قابل توجه آن‌که احادیث مهمی مانند غدیر (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۸۱/۶؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۴۳۰/۳۰)، منزلت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴/۱۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۱۴/۴۵)، ولایت (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۹۲/۱۲؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۱۵۴/۳۳) و ثقلین (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۰/۱۸؛ ابن‌حنبل، 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 نشان‌دهندهٔ اهمیت آن کتاب به‌عنوان 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، الکشف والبیان فی تفسیر القرآن جایگاه ویژه‌ای در تفسیر قرآن به دست آورده است. این تفسیر که به‌طور معمول با عنوان تفسیر ثعلبی شناخته می‌شود (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۱)، به‌عنوان یکی از منابع اصلی در مطالعات تفسیری مطرح است. افزون بر این، ثعلبی کتاب دیگری به نام العرائس فی قصص الأنبیاء نوشته است که به روایت داستان‌های انبیا اختصاص دارد و در حوزهٔ قصص قرآن اهمیت دارد (ذهبی، ۱۴۰۵: ۴۳۶/۱۷.)

در پاسخ به شبهات ابن‌تیمیه دربارهٔ قصهٔ حارث و شأن نزول آیات نخستین سورهٔ 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. به‌عنوان نمونه، سمعانی وی را به‌عنوان فردی حافظ و عالِم معرفی کرده است (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۷)، صفدی و ابن‌خلکان او را سرآمد مفسران زمان خود دانسته‌اند (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۰۱/۷) و عبدالغافر فارسی نیز او را «صَحِیحُ النَّقْلِ مَوْثُوقٌ بِهِ» توصیف کرده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۸: ۶۶۰/۱۵). خود ثعلبی در مقدمهٔ 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 برجستهٔ علمی خویش

برشمرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۷۶/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۴/۱.)

ی) کفایة الطالب فی مناقب علی بن أبی‌طالب علیه‌السلام

محمد بن یوسف بن محمد الگنجی الشافعی (م ۶۵۸ق)، ملقب به «الشیخ الحافظ» (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۱۴۹۷/۲) از برجسته‌ترین عالمان و محدثان اهل‌سنت به شمار می‌رود که شهرت علمی وی عمدتا مرهون تألیف کتاب کفایة الطالب فی مناقب علی بن أبی‌طالب است. این اثر که به‌عنوان یکی از منابع معتبر در مناقب امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام شناخته می‌شود، در مقدمهٔ خود به صحت تمامی احادیث گردآوری‌شده اذعان دارد. گنجی شافعی در مقدمهٔ 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 مقدمهٔ 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 مقدمهٔ اثر، می‌توان گفت مجموعهٔ روایات یادشده نیز از اعتبار حدیثی برخوردار هستند.

ک) وسیلة المآل فی عدّ مناقب الآل علیهم‌السلام

احمد بن الفضل بن محمد باکثیر مکی شافعی (م ۱۰۴۷ق)، یکی از ادبای برجسته

و صاحب‌نام حجاز (محبی، بی‌تا: ۲۷۱/۱) به‌عنوان شخصیتی مورد اعتماد و دارای فضائل برجسته توصیف شده است: «و هو الثقة الأمین فی کل فضیلة». ابن‌باکثیر در مقدمهٔ کتاب خود، وسیلة المآل فی عدّ مناقب الآل تأکید کرده است اغلب احادیث گردآوری‌شده در این اثر، از منابع صحیح و قابل استناد انتخاب شده‌اند. او در مقدمه می‌نویسد در این کتاب، به‌طور 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 شاهدی 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).

صاحب عبقات با استناد به مقدمهٔ وسیلة المآل، 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 حوزهٔ نقل حدیث، استفاده از صیغه‌های جزم از سوی نویسندگان و محدثان، نشان‌دهندهٔ قطعیت و اطمینان آن‌ها نسبت به صحت روایات است. این ویژگی در متون حدیثی برجسته به‌عنوان معیاری برای تشخیص صحت روایت مورد توجه قرار گرفته است. صاحب عبقات ضمن بازتاب این دیدگاه، به‌تفصیل نظرات دانشمندان را که احادیث نقل‌شده با صیغهٔ جزم را در زمرهٔ 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 «رُوِی عَنْهُ

كَذَا أَوْ جَاءَ عَنْهُ كَذَا أَوْ يرْوَى أَوْ يذْكَرُ أَوْ يحْكَى أَوْ يقال أو بلغنا» 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 دربارهٔ 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، به‌دلیل ذکر سند و واگذاری بررسی اعتبار آن به خواننده، قابل عذر هستند؛ اما مفسرانی که بدون ذکر سند، روایت را با صیغهٔ جزم نقل کرده‌اند، مرتکب خطای فاحش‌تری شده‌اند. این دیدگاه نشان‌دهندهٔ اهمیت توجه به نقص‌ها و ایرادات موجود در سند احادیث هنگام نقل آن‌ها با قطعیت است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۳؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۴۱/۱).

براین‌اساس، عراقی تأکید می‌کند در نقل احادیث مسند، ذکر نقص یا خدشهٔ موجود در حدیث الزامی است و در غیر این صورت، نقل روایت با صیغهٔ جزم بدون اشاره به نقصان آن، اشتباه بزرگی تلقی می‌شود. بنابراین، اگر حدیث‌پژوهی روایت را با صیغهٔ جزم نقل کند، به‌طور ضمنی به صحت آن اذعان کرده است؛ مگر آن‌که نقص یا اشکالات آن را به‌صراحت بیان کند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۳). بااین‌حال، حذف اسناد احادیث در برخی موارد، به‌ویژه به‌منظور کاهش حجم کتاب یا تسهیل دسترسی خواننده به متن، ممکن است بدون اشاره به اسناد صورت گیرد. در چنین مواردی، نگارنده معمولا منابع اصلی حدیث را ذکر می‌کند. در این شرایط، استفاده از صیغهٔ 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 صیغهٔ جزم ازجمله روش‌هایی است که در اثبات صحت احادیث مهمی مانند ولایت، مدینه و ثقلین در کتاب عبقات الأنوار به کار گرفته شده است. حدیث ولایت به‌صورت 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: ٤٩٤/٢). همچنین حدیث مدینه از منابع مختلفی مانند زین الفتی اثر عاصمی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۴۸/۱۴)، فصول مهمة فی معرفة الأئمة از ابن‌الصباغ مالکی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۸۹/۱۴؛ ابن‌صباغ، ۱۴۲۲: ۲۰۳/۱ و ۲۰۴) و أشعة اللمعات، شرح فارسی مشکاة از عبدالحق دهلوی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۱۴؛ بخاری دهلوی، ۱۳۸۹: ۵۱۳/۸) به‌صورت جزمی بازتاب یافته و حدیث ثقلین از سوی طیبی در کاشف شرح مشکاة به‌صورت 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 به‌عنوان 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، ابن‌تیمیه در کتاب بیان تلبیس جهمیه به شیوه‌ای استدلال می‌کند که نشان‌دهندهٔ اهمیت معیارهای صحت نزد محدثان است. او اظهار می‌کند حافظ ابومحمد

بن حزم، در راستای اثبات گِرد بودن افلاک از روایتی بهره برده است که صحت آن برای وی اثبات شده بود. ابن‌تیمیه تأکید می‌کند ابن‌حزم به‌عنوان عالمی برجسته و مستقل، تنها بر مبنای روایاتی که از اعتبار سندی و محتوایی برخوردارند، استناد می‌کند و هرگز از دیگران تقلید نمی‌نماید (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶: ۲۵۸/۳-۲۵۷).

علامه میرحامد حسین در عبقات الأنوار تلاش کرده تا صحت احادیثی مانند ولایت، مدینه، ثقلین و طیر را با اشاره به استنادها و احتجاجات علمای اهل‌سنت تأیید کند و بر این نکته تأکید کرده است که احتجاجات آنان بر این احادیث مبتنی بر پذیرش صحت آن‌ها بوده است. به‌عنوان نمونه، ابن‌طلحه قرشی در مطالب السؤول، حدیث ولایت را معتبر دانسته و آن را مبنای استدلال خویش قرار داده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱۲). یمنی صنعانی نیز در روضة الندیة حدیث ولایت را از منابع معتبر اهل‌سنت 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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام مورد استفاده قرار داد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۷۱/۱۴). افزون بر این، نوربخشی در مفاتیح الإعجاز شرح گلشن راز با استناد به این حدیث، اقربیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به پیامبر اکرم ﷺ را مطرح کرد (همان: ۲۹۱) و وصابی شافعی برای تأکید بر برتری علمی امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 علیهم‌السلام (همان: ۹۴۲) با ارجاع به حدیث ثقلین، این روایت را به‌منزلهٔ

شاهدی گویا بر جایگاه والای اهل‌بیت علیهم‌السلام در منظومهٔ 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 طیر بهره گرفته‌اند تا به‌شکلی مستند و تحلیلی، مقام محبت و احبیت امام علی علیه‌السلام را اثبات نمایند.

۳-۴. صحت توصیفی

صحت توصیفی در علم حدیث به‌عنوان 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، استفادهٔ 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 به‌دلیل جایگاه علمی و اعتبار خود، تنها از روایاتی که به صحت آن‌ها اطمینان دارند برای توصیف شخصیت‌ها استفاده می‌کنند. این رویکرد به‌ویژه زمانی که یک وصف روایی از سوی عالمان متعدد در دوره‌های مختلف تکرار می‌شود، اعتبار بیشتری می‌یابد و به‌عنوان یکی از شواهد مهم صحت روایت محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال، استفادهٔ گسترده از وصف «باب مدینة العلم» برای امام علی علیه‌السلام از سوی بیش از ۳۵ عالم برجستهٔ اهل‌سنت، نشان‌دهندهٔ پذیرش عمومی صحت این حدیث در سنت حدیثی است. این دانشمندان شامل عاصمی، سمعانی، محب طبری، اخطب خوارزم، همدانی، ملاعلی قاری، مناوی، دوانی، ابن‌حجر مکی، برزنجی، محمدمعین سندی، آلوسی، افندی غنیمی و بدخشانی در خلاصة المناقب هستند که جناب امیرالمؤمنین علیه‌السلام را با عنوان «باب مدینة العلم» توصیف کرده‌اند. ابونعیم، امام علی علیه‌السلام را با عنوان «بابُ مدینة الحِکَمِ والعلوم»، گنجی «باب علمه»، زرندی «باب مدینة علمه» و «بانه لدار الحکمة و مدینة العلم»، جمال‌الدین محدّث «بأنّه لِدارِ الحِکمَة و مدینةِ العلم باب» معرفی کرده‌اند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱۴-۱۴).

۵-۳. صحت همسانی

همانندی دو سند و اثبات صحت یکی از آن‌ها به‌لحاظ علمی، یعنی اصول و معیارهای صحت که بر یکی از آن‌ها تطبیق شده است، به‌دلیل اشتراک سندی، برای دیگری نیز صادق خواهد بود. این موضوع به‌ویژه در مواردی که سلسله‌اسناد کاملا 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. به‌عنوان نمونه، سند حدیث ولایت که از سوی ابن‌عبدالبر در استیعاب نقل شده، از طیالسی و ابوعوانة تا ابن‌عباس، «ابوعوانة عن أبی‌بلج عن عمرو بن میمون عن ابن‌عباس» سلسله‌ای از راویان را شامل می‌شود که مورد وثوق هستند. این روایت بیان می‌کند پیامبر اکرم ﷺ، علی علیه‌السلام را ولی هر مؤمن پس از خود دانسته است: «أنت ولیُّ کلِّ مؤمنٍ مِن بَعدی» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۲/۱۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۰۱/۵). در بررسی حدیث دیگری با همین سند، ابن‌عبدالبر تأکید کرده است که این سند از نظر صحت و اعتبار راویان، هیچ ضعفی ندارد و تمامی نقل‌کنندگان آن موثق هستند: «قال أبوعمر هذا إسناد لا طعن فیه لأحد لصحته و ثقة نقلته» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۳/۱۲؛ ابن‌عبدالبر، 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 به‌عنوان اصلی کلی پذیرفته و مؤید پذیرش عمومی آن در میان علمای برجسته است. به‌کارگیری عبارت‌هایی مانند «لصحته»، بیانگرِ

نبودِ هیچ‌گونه اشکال در سند و نشان‌دهندهٔ 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 جامعهٔ علمی به رسمیت شناخته شده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۴/۱۲). افزون بر این، مزّی نیز به بازگویی سخن ابن‌عبدالبر پرداخته است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۴۸/۱۲؛ مزّی، ۱۴۱۳: ۴۸۱/۲۰).

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 مدینة العلم» برای امام علی علیه‌السلام 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 نخستین‌بار منظومهٔ روش‌شناختی علامه میرحامد حسین به‌صورت 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 دربارهٔ سند احادیث امامت و تقویت رویکرد علمی در بررسی متون روایی کمک کند.

منابع

۱. ابناسی، برهان‌الدین (۱۴۱۸ق)، الشذا الفیاح من علوم ابن الصلاح، بی‌جا: بی‌نا.

۲. ابن‌تیمیه، أبوالعباس (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

۳. ـــــــــــــ (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، مدینة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.

۴. ـــــــــــــ (۱۴۲۶ق)، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، عربستان: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.

۵. ابن‌جزری، محمد بن محمد (بی‌تا)، أسنی المطالب فی مناقب سیدنا علی بن أبی طالب کرم الله وجهه، اصفهان: بی‌نا.

۶. ابن‌جوزی، أبوالفرج (۱۳۸۸ق)، الموضوعات، مدینة: محمد عبدالمحسن.

۷. ابن‌حبان، أبوحاتم (۱۴۳۳ق)، المسند الصحیح، بیروت: دار ابن‌حزم.

۸. ابن‌خلکان، أبوالعباس (۱۹۹۴م)، وفیات الأعیان، بیروت: دار صادر.

۹. حنبلی، ابن‌رجب عبدالرحمن بن أحمد (۱۴۲۵ق)، الذیل علی طبقات الحنابلة، ریاض: مکتبة العبیکان.

۱۰. ابن‌سید الناس، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، النفح الشذی فی شرح جامع الترمذی، ریاض: دار العاصمة.

۱۱. ابن‌صباغ، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، الفصول المهمة فی معرفة الأئمة، قم: دار الحدیث.

۱۲. ابن‌صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، معرفة أنواع علوم الحدیث (مقدمة ابن‌الصلاح)، بیروت: دار الفکر.

۱۳. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبد الله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، بیروت: دار الجیل.

۱۴. ابن‌عرّاق، نورالدین (۱۳۹۹ق)، تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة،

بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. ابن‌عساکر، أبوالقاسم (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، بی‌جا: بی‌نا.
۱۶. ابن‌کثیر، أبوالفداء (۱۴۲۰ق)، تفسیر القرآن العظیم، بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. ابن‌کثیر، إسماعیل بن عمر (۱۴۱۸ق)، البدایة والنهایة، بی‌جا: بی‌نا.
۱۸. ابن‌مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب، صنعاء: دار الآثار.
۱۹. ابن‌نقطه، محمد (۱۴۰۸ق)، التقیید لمعرفة رواة السنن و المسانید، بی‌جا: بی‌نا.
۲۰. ابن‌حنبل، أحمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، مسند، بی‌جا: بی‌نا.
۲۱. باکثیر مکی، أحمد بن الفضل (۱۴۴۳ق)، وسیلة المآل فی عدّ مناقب الآل، جده: الدار الناشرة.
۲۲. بخاری دهلوی، عبدالحق (۱۳۸۹ش)، أشعّة اللُمَعات، زاهدان: فاروق اعظم.
۲۳. ـــــــــــــ (۱۴۰۶ق)، مقدمة فی أصول الحدیث، بیروت: دار البشائر الإسلامیة.
۲۴. بدخشی، محمد بن رستم (۱۳۶۲ش)، نزل الأبرار بما صح من مناقب أهل البیت الأطهار علیهم‌السلام، اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام.
۲۵. بقاعی، برهان‌الدین (۱۴۲۸ق)، النکت الوفیة بما فی شرح الألفیة، بی‌جا: بی‌نا.
۲۶. بلقینی، عمر بن رسلان (بی‌تا)، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصطلاح، بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. بلوی، أبوالحجاج یوسف (۲۰۰۹م)، ألف باء فی أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. بیهقی، أبوبکر (۱۴۳۷ق)، المدخل إلی علم السنن، قاهره: دار الیسر للنشر والتوزیع.
۲۹. ترمذی، أبوعیسی (۱۹۹۶م)، الجامع الکبیر (سنن الترمذی)، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۳۰. ثعلبی، أبواسحاق أحمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۱. حاجی‌خلیفه، مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی (۱۹۴۱م)، کشف الظنون عن أسامی

الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى.
۳۲. ـــــــــــــ (۱۹۴۱م)، كشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى.
۳۳. حاكم نيشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرك على الصحيحين، بيروت: دار الكتب العلمية.
۳۴. حسنی، شريف عبدالحی (بی‌تا)، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرةالمعارف العثمانية.
۳۵. حقيقت، سيد صادق (۱۳۸۵ش)، روش‌شناسی علوم سياسی، قم: دانشگاه مفيد.
۳۶. حميدی، عبدالله بن زبير (۱۴۲۳ق)، الجمع بين الصحيحين البخاری ومسلم، بيروت: دار ابن‌حزم.
۳۷. خادمی، محمد (۱۳۴۸ش)، بريقة محمودية فی شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية فی سيرة أحمدية، بی‌جا: بی‌نا.
۳۸. خطيب بغدادی، أحمد بن علی (بی‌تا)، الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع، رياض: مكتبة المعارف.
۳۹. خوارزمی، الموفق بن أحمد المكی (۱۴۱۱ق)، المناقب، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۰. داوری اردكانی، رضا (۱۳۷۹ش)، دربارۀ علم، تهران: هرمس.
۴۱. ذهبی، شمس الدين محمد بن أحمد (۱۴۰۵ق)، سير أعلام النبلاء، بی‌نا: بی‌جا.
۴۲. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت: دار الكتاب العربی.
۴۳. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۲۰ق)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۴۴. زركشی، بدرالدين (۱۴۱۹ق)، النكت على مقدمة ابن‌الصلاح، رياض: أضواء السلف.
۴۵. زركلی، خيرالدين (۲۰۰۲م)، الأعلام، بی‌جا: بی‌نا.
۴۶. سبط بن جوزی، يوسف بن قزاوغلی (۱۴۲۶ق)، تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص

الأئمة، قم: المجمع العالمی لأهل البیت علیهم‌السلام.
۴۷. ـــــــــــــ (۱۴۳۴ق)، مرآة الزمان فی تواریخ الأعیان، دمشق: دار الرسالة العالمیة.
۴۸. سبکی، علی بن عبدالکافی (۱۴۱۳ق)، طبقات الشافعیة الکبری، بی‌جا: هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
۴۹. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۰۵ق)، المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة، بیروت: دار الکتاب العربی.
۵۰. ـــــــــــــ (۱۴۲۴ق)، فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث للعراقی، قاهره: مکتبة السنة.
۵۱. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۹۶ق)، الأنساب، بیروت: محمد أمین دمج.
۵۲. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۴ق)، قوت المغتذی علی جامع الترمذی، مکة: جامعة أم القری.
۵۳. ـــــــــــــ (۱۴۲۶ق)، جمع الجوامع (الجامع الکبیر)، قاهره: الأزهر الشریف.
۵۴. ـــــــــــــ (بی‌تا)، البحر الذی زخر فی شرح ألفیة الأثر، مدینة: مکتبة الغرباء الأثریة.
۵۵. ـــــــــــــ (بی‌تا)، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ریاض: دار طیبة.
۵۶. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، نیل الأوطار، مصر: دار الحدیث.
۵۷. صفدی، صلاح‌الدین خلیل (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، بیروت: دار إحیاء التراث.
۵۸. طیار، أحمد بن ناصر (۱۴۴۱ق)، تقریب فتاوی ابن تیمیة، عربستان: دار ابن الجوزی للنشر والتوزیع.
۵۹. طیالسی، أبوداوود سلیمان (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داوود الطیالسی، مصر: دار هجر.
۶۰. طیبی، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، شرح مشکاة المصابیح، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز.
۶۱. عراقی، أبوالفضل عبدالرحیم (۱۳۸۹ق)، التقیید والإیضاح شرح مقدمة ابن الصلاح،

مدینة: محمد عبدالمحسن الکتبی صاحب المکتبة السلفیة.
۶۲. ـــــــــــــ (۱۴۲۳ق)، شرح التبصرة والتذکرة (ألفیة العراقی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۳. عسقلانی، ابن‌حجر (۱۳۷۹ق)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
۶۴. ـــــــــــــ (۱۴۰۴ق)، النکت علی کتاب ابن‌الصلاح، مدینة: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامیة.
۶۵. ـــــــــــــ (۱۴۰۵ق)، تغلیق التعلیق، بیروت: المکتب الإسلامی.
۶۶. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر، بی‌جا: بی‌نا.
۶۷. ـــــــــــــ (۱۴۲۱ق)، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر، دمشق: مطبعة الصباح.
۶۸. علیمی، مجیرالدین عبدالرحمن (بی‌تا)، الأنس الجلیل، عمان: مکتبة دندیس.
۶۹. فتنی گجراتی، محمدطاهر (۱۳۸۷ق)، مجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل ولطائف الأخبار، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرةالمعارف العثمانیة.
۷۰. قاضی عیاض، عیاض بن موسی (۱۴۱۹ق)، إکمال المعلم بفوائد مسلم، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع.
۷۱. قرشی، کمال‌الدین محمد بن طلحة (۱۴۱۹ق)، مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول، بیروت: مؤسسة البلاغ.
۷۲. قنوجی، صدیق حسن خان (۱۴۰۵ق)، الحطة فی ذکر الصحاح الستة، بیروت: دار الکتب التعلیمیة.
۷۳. گنجی، محمد بن یوسف (بی‌تا)، کفایة الطالب فی مناقب علی بن أبی طالب، بی‌جا: کتابخانهٔ کلام اسلامی.
۷۴. محبی، محمدأمین (بی‌تا)، خلاصة الأثر فی أعیان القرن الحادی عشر، بیروت: دار صادر.

۷۵. مزی، جمال‌الدین أبوالحجاج یوسف (۱۴۰۳ق)، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، بیروت: المکتب الإسلامی.
۷۶. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰ش)، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۱۴، ص۲۷۳-۲۹۲.
۷۸. مناوی، عبدالرؤوف (۱۳۵۶ق)، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، قاهره: المکتبة التجاریة الکبری.
۷۹. مهلب، أبوصفرة (۱۴۳۰ق)، المختصر النصیح فی تهذیب الکتاب الجامع الصحیح، ریاض: دار التوحید.
۸۰. نووی، أبوزکریا محی‌الدین (۱۳۹۲ق)، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۸۱. ـــــــــــــ (۱۴۰۵ق)، التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر فی أصول الحدیث، بیروت: دار الکتاب العربی.
۸۲. ـــــــــــــ (بی‌تا)، تهذیب الأسماء واللغات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۳. نیشابوری، مسلم بن الحجاج (۱۳۳۴ق)، صحیح مسلم، ترکیا: دار الطباعة العامرة.
۸۴. هیتمی، أحمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، بیروت: 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-Moqaddam[2]

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

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

* 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.
doi 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

روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در اثبات وثاقت راویان*

سید حسن متهجد عسکری (نویسنده مسئول)[1]
علی‌اصغر پارسامقدم[2]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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

چکیده

مهم‌ترین منبع فهم دین پس از قرآن، حدیث است و اعتبارسنجی آن، از چالش‌های اصلی فریقین به شمار می‌رود. رویکرد اهل‌سنت 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 اهل‌سنت به اثبات احادیث مرتبط با امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام، از روش‌های نظام‌مند بهره جسته و با رویکردی عمدتا 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 بهره گرفته شده است. علامه در توثیقات عام، وثاقت راویان را از طریق چهار دستهٔ 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؛

* استناد به این مقاله: متهجد عسکری، سید حسن؛ پارسامقدم، علی‌اصغر، (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 شیوهٔ نقل روایت، شامل روایتگری از مشایخ ثقه و حدیث‌نگاری احمد بن حنبل؛ چهارم، ارزیابی اسناد تصحیح‌شده که حضور راوی در آن‌ها معیار اعتبار است. در این مطالعه نشان داده می‌شود روش‌شناسی علامه میرحامد حسین، ترکیبی نظام‌مند از تحلیل‌های رجالی و سندی است که به تقویت اعتبار روایات کمک می‌کند.
واژگان کلیدی: روایات اهل‌سنت، سندشناسی، توثیقات عام، توثیقات خاص، علامه میرحامد حسین

۱. مقدمه

آن زمان که تدوین احادیث نبوی آغاز شد، نقش اساسی اسناد نیز به‌تدریج ظهور پیدا کرد. با از بین رفتن قراین صحت احادیث، راه دیگری برای بازشناسی احادیث صحیح جز از طریق واکاوی سلسلهٔ اسناد ممکن نبود. البته پیش از نابودی این قراین و آغاز تدوین حدیث از اسناد روایات سؤال نمی‌شد؛ «لم یکونُوا یسْأَلُونَ عن الأسناد» (نیشابوری، ۱۳۳۴: ۱۵/۱). ضرورت وجود اسناد سبب شد، حدیث‌پژوهان به‌دنبال شناساندن جایگاه «اسناد» و ضرورت بحث از آن باشند. برای نمونه، ابن‌مبارک 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 حدیث‌نامهٔ 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 اسانید برای ارزیابی صدور روایات در مذاهب گوناگون از سوی حدیث‌پژوهان، 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. براین‌اساس، 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 به‌دنبال آن است با بهره‌مندی از منابع معتبر اهل‌سنت، روش‌های توثیقات عام روایان را برای بررسی صحیح روایات آنان ارائه نماید.

راویان احادیث هنگام دریافت و نقل حدیث باید ویژگی‌هایی داشته باشند که وجود آن‌ها موجب اطمینان به درستی نقل راویان 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 «بچهٔ 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 بعدیِ عدالت، مروت است و معنای آن، پرهیز از کارهایی است که عرف مردم، انجام‌دهندهٔ آن را نکوهش کنند مانند ایستاده بول کردن در انظار 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 فسقِ 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، به‌خوبی 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 به‌هیچ‌عنوان از او سهو و غلطی سر نزده باشد؛ زیرا ضابطی که به‌هیچ‌وجه خطاکار نباشد وجود ندارد؛ همچنان‌که ابن‌معین به آن اشاره کرده است: «من لم یخطئ فی الحدیث فهو کذاب» (حنبلی، ۱۴۰۷: ۹۴/۱).

وجود چنین صفاتی (عادل و ضابط) پیرامون راویان حدیث در کتب رجالی با عنوان «ثقه» بازتاب یافته است. این واژه ازجمله پرکاربردترین واژگان در منابع رجالی به شمار می‌رود و نشانگر مورد اعتماد بودن راوی است. واژه‌پژوهان، 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: «الثِّقَةُ فِی عُرفِ أَئِمَّةِ النَّقْدِ کانَتْ تقعُ عَلَی العَدْلِ فِی نَفْسِهِ، المُتْقِنُ لِمَا حَمَلَهُ، الضَابطُ لِمَا نقلَ، وَلَهُ فَهْمٌ وَمَعْرِفَةٌ بِالفنِّ» (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 به‌صورت عام و ضمنی در قالب عناوین کلی از سوی رجال‌پژوهان به‌عنوان ثقه معرفی شوند؛ اما توثیقات خاص، داوری رجال‌پژوهان به وثاقت یک راوی مشخص است. نویسنده در این پژوهش به‌دنبال ارائهٔ روش‌های توثیقات عام است.

ضرورت پرداختن به این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که کتاب عبقات الأنوار تنها یک اثر کلامیِ 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 اهل‌سنت، به اثبات حقانیت شیعه پرداخته است. تبیین این

روش‌شناسی می‌تواند الگویی روش‌مند برای پژوهش‌های تطبیقی معاصر در حوزهٔ حدیث‌پژوهی و امامت باشد.

در باب پیشینهٔ پژوهش، اگرچه آثار ارزشمندی دربارهٔ شخصیت علامه میرحامد حسین و محتوای کلامی عبقات الأنوار نوشته شده است؛ اما عمدهٔ این مطالعات بر محتوای کلامی و اثبات امامت تمرکز داشته‌اند. آنچه در این میان مغفول مانده یا کمتر به‌صورت مستقل به آن پرداخته شده، استخراجِ نظام‌مندِ «روش اثبات وثاقت راویان علامه میرحامد حسین» است.

براین‌اساس، 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 اهل‌سنت چیست؟ ۲. ایشان از چه روش‌های نظام‌مندی در قالب «توثیقات عام» برای اعتباربخشی به اسناد روایات و الزام خصم بهره جسته است؟

۲. توثیقات خاص

داوری رجال‌پژوهان 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 استفاضهٔ راوی

وثاقت گروهی از راویان در علم رجال -به‌ویژه در میان اهل حدیث- به‌وسیلهٔ شهرت عمومی عدالتشان در میان علمای پیشین اثبات می‌شود و به تنصیص معدلین یا تصریح مستقیم افراد مورد اعتماد نیازی ندارند (نووی، 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 شناخته‌شده و مشهور که وثاقتشان صرفا بر پایهٔ شهرت عمومی عدالت ثابت شده است عبارتند از: مالک بن انس، سفیان الثوری، سفیان بن عیینة، شعبة بن الحجاج، ابوعمرو الأوزاعی، اللیث 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 عقیده‌اند 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 می‌شود. بااین‌حال، استاد ما (شیخنا) این دیدگاه را مورد نقد قرار داده و اظهار داشته‌اند که هیچ‌یک از امامان برجستهٔ علم نقد حدیث، جز ابن‌حبان، به‌صراحت چنین دیدگاهی را تأیید نکرده‌اند. البته این قول در مورد فردی که به طلب حدیث و اشتهار به آن شناخته شده باشد، قابل پذیرش است (سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۵/۲).

سخاوی براساس همین مبنا قائل است روایت‌های مالک بر اثر شهرت عمومی در طلب حدیث، قابل اعتماد است. به‌طور 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 دربارهٔ او جرح و تعدیل خاصی ذکر نشده باشد؛ چراکه اگر این فرد، ضعیف یا غیرموثق می‌بود، قطعا تضعیف می‌شد. 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 به‌وضوح آن را ذکر می‌کردند (مقبل بن هادی، ۱۴۲۵: ۲۴). ابن‌قطان در این زمینه معتقد است اگر راوی به‌طور عمومی به طلب حدیث مشهور باشد و افرادی از او روایت نقل کنند، همچنین ناقلان سیره او را با عبارات شناخته‌شده‌ای نقل کرده باشند، روایت او قابل قبول است (فاسی، ۱۴۱۸: ۳۶۴/۵).

علامه میرحامد حسین در تحلیل جایگاه ابن‌عقده -که تألیفی در گردآوری اسناد حدیث غدیر دارد- به‌صراحت از وی به‌عنوان «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 معدِل‌ها بر وثاقت راوی

اظهار عدالت از سوی معدل، از دیگر روش‌های توثیق راویان است. ابن‌صلاح از نام‌داران علم حدیث این دیدگاه را به قلم آورده است: «تَثْبُتُ بِتَنْصِيصِ مُعَدِّلَينِ عَلَى عَدَالَتِهِ» (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۵). به این معنا که عدالت یک راوی با تأیید دو فرد معدّل 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 به‌وسیلهٔ چند عالم بزرگ ازجمله باقلانی (فخر رازی، ۱۴۱۸: ۴۱۰/۴)، 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 (فخررازی، ۱۴۱۸: ۴۱۱/۴). 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 به‌صراحت می‌گوید جرح و تعدیل تنها با گفتهٔ یک نفر ثابت می‌شود. او این دیدگاه را با استناد به رفتار احمد بن حنبل در قبال عبدالرحمن بن مهدی بیان می‌کند (ابن‌الفراء، ۱۴۱۰: ۹۳۴/۳).

علامه میرحامد حسین، در اثبات احادیث امامت، اصل تنصیص معدلین را محور استدلال خود در تأیید وثاقت راویان قرار داده و با بررسی دقیق سلسله‌اَسناد احادیث امامت، آن‌ها را تصحیح کرده است. برای نمونه، این احادیث از سوی

ایشان تصحیح شده است: حدیث تشبیه با استناد به سند «رواه عبدالرزّاق، عن مَعمَر، عن الزّهری، عن سعید بن المسیب، عن أبی هریرة» (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۱۵/۱۶-۷۶)، حدیث نور با تکیه بر طریق «حدّثنا عبدالرزّاق، عن معمر، عن الزهری، 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 «أُخْبُرْنَا مُحَمَّد بن الْمثنی قَالَ حَدثنَا یحیی بن حَمَّاد قَالَ حَدثنَا الوضاح وَهُوَ أَبُو عوَانَة قَالَ حَدثنَا یحیی قَالَ حَدثنَا عَمْرو بن مَیمُون قَالَ إِنِّی لجالس إِلَی ابن الْعَبَّاس» (همان: ۹۱۰/۱۱).

۳. توثیقات عام

توثیقات عام از منظر علامه به‌طور کلی از طریق چهار دستهٔ اصلی انجام می‌شود؛ نخست، توثیق براساس نوع وثاقت راوی که شامل صحابی بودن، تابعی بودن است و اعتبار راوی را به ویژگی‌های شخصی او مرتبط می‌سازد. دوم، توثیق براساس نوع اسناد که شامل حضور راویان در سلسله‌اسناد صحیحین و مسندهای احمد بن حنبل و ابوحنیفه است. سوم، توثیق براساس شیوهٔ نقل روایت که به مشایخ راویان از ثقات، روایتگری ثقه از فردی و حدیث‌نگاری احمد بن حنبل اشاره دارد و درنهایت، ارزیابی سند که شامل حضور راوی در اسناد تصحیح‌شده می‌شود.

۳-۱. توثیق براساس نوع وثاقت راوی

توثیق براساس نوع وثاقت راوی، یکی از مصادیق توثیقات عام است؛ روشی که بر پایهٔ تقسیم‌بندی کلانِ راویان به گروه‌های معتبر یا مورد اعتماد تقسیم شده است. توثیق براساس نوع وثاقت راوی نه‌تنها به مبانی و ارزش‌های مشترک در میان راویان مورد بحث متکی است، بلکه رویکردی فراگیرتر را برای بررسی روایات ارائه می‌دهد و در بسیاری از موارد به‌عنوان پشتوانه‌ای برای صحت روایات مورد استناد قرار می‌گیرد. صحابی و تابعی بودن راویان جزو این رویکرد است.

۱-۱-۳. صحابی بودن

صحابه از نظر لغوی، برگرفته از واژۀ «صحب» به معنای همراه و نزدیک بودن است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳۳۵/۳). براین‌اساس، «الصاحب» به معنای معاشرت‌کننده تفسیر شده است (ابن‌سیده، ۱۴۱۷: ۴۲۹/۳؛ همو، بی‌تا: ۱۶۷/۳). در همین راستا، دربارۀ «صحب الرجل صحابة» گفته شده که به معنای معاشرت، رفاقت و همراهی با او است (شرتوتی، ۱۴۱۶: ۶۳۳/۱).

صحابی بودن در نظرگاه اهل‌سنت، جایگاه بسیار بلندی دارد؛ زیرا صحابه به‌عنوان تنها واسطۀ انتقال سنت نبوی به نسل‌های بعدی شناخته می‌شوند. این جایگاه چنان اهمیت دارد که حتی اگر دربارۀ فردی دلیل قطعی بر صحابی بودن وجود نداشته باشد، صرف احتمال آن، می‌تواند موجب شمارش او در زمرۀ صحابه شود (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۲۵۴/۱)؛ اما این‌که چه کسی واقعا به‌عنوان صحابی شناخته می‌شود، میان دانشیان سنی اختلاف‌نظر وجود دارد. این تعاریف، فاصلۀ آشکاری با معنای لغوی این واژه دارد. شماری از بزرگان عامه مثل احمد بن حنبل (ابن‌حنبل، ۱۴۱۱: ۴۰)، ابن‌مدینی (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۵/۷)، ابن‌حجر عسقلانی (همان: ۳/۷)، ابن‌حزم اندلسی (ابن‌حزم، بی‌تا: ۸۹/۵) و حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۲۴) بر این باورند دیدن پیامبر ﷺ حتی برای یک ساعت، درحالی‌که 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 می‌دانند (عسقلانی، ۱۴۴۳: ۳۴۳/۱). به‌عنوان مثال، ابن‌عبدالبر تأکید می‌کند اسعد بن سهل بن حنیف انصاری با این‌که از پیامبر ﷺ چیزی نشنیده و همراهی خاصی نیز نداشته، به‌دلیل درک زمان ایشان در زمرۀ صحابه قرار می‌گیرد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۸۲/۱).

سنی‌ها معتقدند تمامی صحابه عادل هستند؛ ولی پیرامون معنای عدالت در میان آن‌ها اختلافات فراوانی به چشم می‌خورد. زرکشی در پاسخ به دیدگاه ابن‌قطان که معتقد بود کسی که خلاف عدالت ظاهر شود -مانند ولید که شراب خورد- صحابی نیست، معتقد است ثابت کردیم صحابه به‌طور 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). ابن‌اثیر نیز تأکید دارد تمام صحابه عادل هستند و هیچ جرحی بر آنان وارد نیست؛ زیرا خدا و رسول او، به تزکیهٔ آن‌ها حکم کرده و آن‌ها را عادل دانسته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۱۰/۱).

بااین‌حال، ابن ابی‌حاتم عدالت صحابه را از این تفسیر وسیع فروکاسته و آن را عدالتی خاص‌تر از عدالت عمومی می‌داند (ابن ابی‌حاتم، ۱۲۷۱: ۷/۱). شمار دیگری، دامنهٔ عدالت صحابه را باز هم محدودتر کرده‌اند و معتقدند این عدالت به معنای مصونیت آن‌ها از دروغ بستن بر پیامبر ﷺ در روایات است (شربینی، بی‌تا: ۱). عده‌ای نیز این مفهوم را به سطح دیگری تقلیل داده و صحابه را به‌عنوان افرادی ثقه و مورد اعتماد تعریف کرده‌اند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۴: ۹۲۳/۲). مراد از ثقه کسی است که راست‌گو بوده و حافظه‌ای قوی داشته باشد.

از مجموع این دیدگاه‌ها چنین برمی‌آید که مقصود اهل‌سنت از عدالت صحابه نه اثبات عصمت و محال بودن گناه برای آنان، بلکه پذیرش روایت‌های آنان بدون لزوم بررسی دقیق عدالت و تزکیهٔ آن‌ها است؛ مگر این‌که به‌طور 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 اهل‌سنت مشاهده می‌شود. این مسئله را می‌توان از سخن تفتازانی به‌روشنی 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، الزاما نیکوکار نیست. باوجوداین، عالمان اهل‌سنت برای رفتارهای صحابه توجیهاتی ارائه داده‌اند تا عقاید مسلمانان دربارۀ 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 ابوهریره از صحابۀ بزرگوار و امامان برجستۀ اهل‌سنت است و به اثبات عدالت یا توثیق نیاز ندارد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۵۶/۱۶). همچنین در تصحیح حدیث طیر، دربارۀ انس بن مالک می‌گوید: «او از صحابۀ بزرگوار و خادمان ویژۀ پیامبر اکرم ﷺ است و وثاقت و عدالتش مانند خورشید در وسط روز آشکار است» (همان: ۱۸۵/۱۳) و در تصحیح حدیث نور، دربارۀ 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 صحابۀ ایشان را درک کرده‌اند. برخی مانند حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۴۵) ابن‌حجر عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۱۱۳) ابی‌حاتم رازی (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱: ۴۳۲/۱) تنها دیدار با صحابه را برای تحقق عنوان تابعی کافی می‌دانند؛ اما افراد دیگری مثل ابن‌صلاح (ابن‌صلاح، 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 ﷺ ایمان داشته و مرگش در حالت اسلام اتفاق بیفتد؛ «من صحب الصحابی أو روی عنه مؤمناً بالنبی و مات علی الاسلام» (جداوی، ۲۰۱۸: ۸۱۶).

گروهی از دانش‌پژوهان مانند مناوی با استناد به حدیث «خَیرُ أُمَّتِی الْقَرْنُ الَّذِی أَنَا فِیهِ ثُمَّ الَّذِینَ یلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِینَ یلُونَهُمْ» بر این باورند عدالت و توثیق تمامی تابعین ثابت است؛ مگر آن‌که خلاف آن اثبات شود. به گفتهٔ او، اصل بر عدالت تابعین است؛ مگر این‌که دلیل قوی بر جرح آنان ارائه شود (مناوی، ۱۹۱۹: ۱۴۵/۲). همچنین بَزدوی معتقد است در سه قرن نخست هجری، روایت‌های مجهول پذیرفته می‌شوند؛ زیرا اکثریت راویان آن دوره عادل بوده‌اند (بخاری، ۱۳۰۸: ۴۰۰/۲). تفتازانی نیز همین نظر را تأیید کرده و می‌گوید پذیرش عدالت در سه قرن نخست به‌دلیل شهادت پیامبر ﷺ بر عدالت آن‌ها است (تفتازانی، ۱۳۷۷: ۲۰/۲).

ملاعلی قاری پس از بیان دیدگاه‌های مختلف، پذیرش روایت صحابه، تابعین و اتباع تابعین را به‌دلیل حدیث نبوی «خَیرُ الْقُرُون قَرْنی، ثمَّ الَّذین یلُونَهُمْ»، به‌عنوان دیدگاه برتر معرفی می‌کند. او معتقد است روایت این گروه به‌دلیل تأیید پیامبر ﷺ قابل قبول است؛ درحالی‌که دیگران تنها با احراز وثاقت پذیرفته می‌شوند (قاری، بی‌تا: ۵۱۹). همچنین وی تأکید می‌کند اصل در تابعی، عدالت است؛ مگر این‌که دلیل جرحی ثابت شود (همان: ۵۱۶). ابن‌کثیر روایت راویان عصر تابعان و قرونی که شهادت به خیریّت آن‌ها داده شده است را پذیرفتنی می‌داند. وی روایت راویان تابعی و قرونی که پیامبر اکرم ﷺ آن‌ها را به خیریت توصیف کرده را نیز می‌پذیرد (ابن‌کثیر، ۱۴۳۵: ۹۷).

ابن‌حبان در کتاب الثقات با استناد به حدیث «خَیرُ أُمَّتِی القَرنُ الَّذِی أَنَا فِیهِ...» بیان می‌کند بهترین افراد بعد از صحابه، کسانی‌اند که با اصحاب پیامبر ﷺ هم‌نشین بوده و دین را حفظ کرده‌اند (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۶۷/۱۳). او در مقدمهٔ کتاب خود تأکید دارد که تابعین، پس از صحابه برترین مردم‌اند (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۱۱/۱).

یکی از دلایل وثاقت عمومی تابعان، پذیرش مرسلات آن‌ها است. در نگرهٔ

ملاعلی قاری، مرسلِ تابعی نزد تمامی دانشمندان حجت است: «مُرْسَلُ التَّابِعِی حُجَّةٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ» (قاری، ۱۴۲۲: ۳۲۸۴/۸). سرخسی نیز مرسل تابعی را نزد علمای حنفی حجت می‌داند: «مَرَاسِيلُ أَهْلِ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ فَحُجَّةٌ فِي قَوْلِ عُلَمَائِنَا» (زرکشی، ۱۴۱۴: ۳۵۲/۶). احمد بن حنبل، مالک و ابوحنیفه مرسل تابعی را مطلقا معتبر می‌دانند؛ درحالی‌که شافعی آن را مشروط می‌پذیرد (سیوطی، ۱۴۲۴: ۲۲۱/۲). ابن‌حجر مرسلات سالم از تدلیس را قبول دارد (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۷۱۶/۸).

حاکم در علوم الحدیث تأکید می‌کند بزرگان حدیثی در اعتبار مرسل تابعی اختلافی ندارند: «مَشَايِخَ الْحَدِيثِ لَمْ يخْتَلِفُوا...» (سخاوی، ۱۴۲۴: ۱۷۵/۱). پذیرش آسان و بی‌چون‌وچرای مرسلات تابعان نشان‌دهندهٔ جایگاه والای آنان در میان راویان است که نمی‌توان آن‌ها را هم‌رتبهٔ دیگران دانست.

علامه میرحامد حسین پس از ذکر اسامی تابعانِ روایتگر حدیث طیر، به حدیث نبوی «خَيرُ أُمَّتِی الْقَرْنُ الَّذِی أَنَا فِيهِ ثُمَّ الَّذِينَ يلُونَهُمْ...» مندرج در آثار ابن‌حبان، ابوحاتم و دیگران اشاره کرده و آن را به‌عنوان 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)، ابوعمر 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 زمینهٔ 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.

۱-۲-۳. راویان سلسله‌اسناد صحیحین

بیشترِ حدیث‌پژوهان ازجمله افراد ذیل بر این باورند پس از قرآن کریم، کتاب‌های

بخاری و مسلم، صحیح‌ترین منابع روایی در اسلام هستند: نووی (نووی، ۱۳۹۲: ۱۴/۱)، ابن‌تیمیه (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۲۱/۲۰)، ابن‌قیم جوزیه (احمد بن عیسی، ۱۴۰۴: ۵۷۷/۲) ابن‌ملقن (ابن‌ملقن، ۱۴۱۳: ۵۷/۱) ابن‌صلاح (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶: ۱۸) عسقلانی (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۰/۱) عینی (عینی، بی‌تا: ۵/۱) و دیگران. بسیاری معتقدند احادیث نقل‌شده از پیامبر اکرم ﷺ در این دو کتاب، به اجماع علمای اسلام صحیح هستند (نووی، ۱۳۹۲: ۱۹/۱؛ سخاوی، ۱۴۲۴: ۷۳/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۴۲/۱).

شمار زیادی از علمای اهل‌سنت در بررسی اسناد، هرگاه سند یک حدیث مشابه اسناد صحیحین باشد، به صحت آن حدیث حکم داده‌اند. به‌عنوان نمونه، ابن‌صلاح (سبکی، ۱۴۱۳: ۹/۱) و عسقلانی (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۳۰۱/۱) 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: ۶۸/۶).

دانشوران سنی نسبت به راویان این دو کتاب نگاه ویژه‌ای دارند. براساس گزارش ابن‌دقیق العید از ابن‌مُفَضَّل، هر فردی که بخاری و مسلم به‌صورت 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: ۴۵۷/۱۳). مقدسی نیز این دیدگاه را تأیید کرده است: «لم یخرجا إلّا عن ثقة عدل حافظ» (عونی، ۱۴۲۱: ۱۱۳؛ لکهنوی، ۱۴۰۴: ۲۳/۱۶).

عسقلانی در مواضع مختلف براساس این اصل، به وثاقت راویان حکم داده است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۸۱/۱۰ و ۱۹۷/۱۱). نووی نیز در پاسخ به تضعیف ابن‌جوزی دربارهٔ شریک گفته است: «شریک از راویان صحیحین است» (نووی، ۱۴۴۱: ۳۵۱/۳). 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 اهل‌سنت مانند ابن‌ملقن (ابن‌ملقن، ۱۴۲۵: ۴۳۴/۱)، زیلعی (زیلعی، ۱۴۱۴: ۶۲/۱)، ابن‌تیمیه (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۹: ۲۶۹/۱)، مبارکفوری (مبارکفوری، بی‌تا: ۱۱/۱ و ۹۵/۶)، سیوطی (سیوطی، ۱۴۳۳: ۴۷/۱)، شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۶ و ۲۲۰/۷)، عظیم‌آبادی (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵: ۲۵۵/۱۱ و ۲۹۱)، البانی (البانی، ۱۴۰۶: ۱۳۴/۱ و ۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۹/۱) و عینی (عینی، بی‌تا: ۲۶۶/۳) نیز مورد استفاده قرار گرفته و همگی با عباراتی مشابه به توثیق راویان صحیحین پرداخته‌اند.

ازجمله تعابیری که برای توثیق راویان صحیحین به کار می‌رود، اصطلاح «جاز القنطرة» است؛ به این معنا که این راوی از پل جرح عبور کرده است. حدیث‌پژوهانی مثل مقدسی (ابن‌دقیق العید، بی‌تا: ۵۵)، مزی و ذهبی (زرکشی، ۱۴۱۹: ۳۴۸/۳)، عسقلانی (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۸۴/۱ و ۴۵۷/۱۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۱ و ۵۶۷)، ابن‌ملقن (ابن‌ملقن، ۱۳۵۷: ۲۱۰/۱) و سبط ابن‌عجمی (ابن‌عجمی، بی‌تا: ۱۱۲) این تعبیر را به کار برده‌اند.

منزلت راویان صحیحین تا جایی است که اگر راوی اسناد آن‌ها مجهول باشد، با نقل بخاری و مسلم از او، جهالت او برطرف می‌شود. عسقلانی در شرح‌حال برخی راویان مانند بیان بن عمرو بر این مبنا تأکید کرده و نوشته است: «لَیسَ بِمَجْهُول من روی عَنهُ البُخَارِی» (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۹۳/۱). بدرالدین زرکشی نیز بر این اصل تأکید دارد که هر راوی در صحیحین، حتی اگر مجهول باشد، به عدالت او حکم داده می‌شود (زرکشی، 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 به‌عنوان کسی که از پل جرح عبور کرده، معرفی شده است؛ چراکه از راویان صحاح سته به شمار می‌آید (همان: ۲۸/۱۶). در پاسخ به جرح ابن‌جوزی نسبت به سند یکی از احادیث ثقلین، اشاره شده که راوی آن، عبدالله بن عبدالقدوس از رجال بخاری

است و همین امر، دلیلی بر عدالت او محسوب می‌شود (همان: ۸۹۹/۱۹).

۲-۲-۳. راویان سلسله‌اسناد مسند احمد بن حنبل

برپایهٔ سخن ابن‌مدینی، احمد حنبل در مسند خود تنها از کسانی حدیث‌نگاری کرده که وثاقت و راست‌گویی و دین‌داری ایشان، ثابت شده و طعنی در امانت‌داری آنان نیست. او این ادعا را با اشاره به دستور احمد بن حنبل به پسرش پیش از مرگ تأیید می‌کند. 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 سخت‌گیرانهٔ 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 دیانت‌شان برایش محرز بوده و از راویان مطعون در امانت اجتناب کرده است. همچنین در جمع‌آوری احادیث هم در اسناد و هم در متون احتیاط ورزیده و صرفا احادیثی را در مسند خود گنجانده که سند آن‌ها صحیح بوده است (همان: ۳۹۶/۱۲؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲-۳۳).

علامه میرحامد حسین برای توثیق اجلح با استناد به سخنان ابن‌مدینی گفته است استناد احمد بن حنبل به روایات اجلح در مسند خود، دلیل متقنی بر وثاقت و اعتبار او محسوب می‌شود؛ زیرا بنابر تصریح ابن‌مدینی، احمد بن حنبل تنها از راویانی نقل حدیث می‌کرده که صداقت و دیانت آن‌ها برایش ثابت شده باشد و هیچ خدشه‌ای در امانت‌داری ایشان وجود نداشته باشد (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۶/۱۲). همین‌طور در پاسخ به ادعای جرح ابن‌جوزی نسبت به عطیه -یکی از راویان حدیث ثقلین- می‌توان به قاعدهٔ 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. همان‌طور که ابن‌مدینی تصریح کرده، احمد بن حنبل تنها از کسانی روایت می‌کرده که صداقت و دیانت آن‌ها برایش محرز بوده و هیچ طعنی در امانت‌داری‌شان وارد نبوده است.

بنابراین، ادعای ابن‌جوزی 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 سلسله‌اسناد 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 الآثار ابی‌یوسف 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 ابی‌حنیفه، 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 ابی‌حنیفه، از ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی ابن‌مقری (م ۳۸۱ق/۹۹۱م) که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ فیض‌الله در ترکیه یافت می‌شود.

۳. مسند ابی‌حنیفه، از ابوعبدالله 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 ابن‌خسرو در ردیف یکی از رایج‌ترین مسانید ابوحنیفه است.

۴. جامع مسانید ابی‌حنیفه، 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 اللطیفة عن مسند ابی حنیفه، از محمد عابد سندی (م۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) از متداول‌ترین مسانید متأخر که بارها، ازجمله 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 ابن‌منده نیز در این زمینه وجود دارد. برخی از این مسانید در کتب مختلف پراکنده‌اند یا تنها نام آن‌ها باقی مانده است. علاوه بر مسانید مشهور، برخی مسانید متأخرتر به تألیف افرادی مثل ابن‌عقده (م ۳۳۳ق) و ابن‌عساکر (م ۵۷۱ق) نیز وجود دارند (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۲۱۳۰/۵).

افزون بر گردآوری آثار مرتبط با ابوحنیفه به‌وسیلهٔ پیروان او، گروهی از این پیروان به‌منظور اعتباربخشی و پذیرش عمومی این آثار در میان جامعهٔ علمی یا حداقل در میان احناف، اقداماتی انجام داده‌اند. یکی از این افراد عبدالوهاب شعرانی است که در اثر خود به نام میزان ادعا کرده است تمامی راویان یادشده در مسند ابوحنیفه، از خود او تا رسول‌الله 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 می‌کند که امام اعظم ابوحنیفه صرفا از راویانی نقل می‌کرده که از برجسته‌ترین و معتبرترین تابعین بوده‌اند و صدق و دیانت آنان اثبات شده باشد و هرگز از افراد متهم به کذب روایتی را نقل نکرده است. او می‌گوید: «عدول ثقات اعلام اخیار لیس فیهم کذّاب و لامتهم بکذب». براین‌اساس، عبدالرزاق نیز به‌عنوان یکی از علمای موثق شناخته می‌شود 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 روش‌های دیگری نیز برای توثیق او به کار رفته است.

۳-۳. توثیق براساس شیوهٔ نقل روایت

در ارزیابی صحت و اعتبار احادیث، علاوه بر شناخت هویت و وثاقت راویان، شیوهٔ نقل روایت نیز اهمیت فراوانی دارد. بررسی این‌که محدث از چه کسانی روایت شنیده، آیا این افراد خود از ثقات به شمار می‌آمده‌اند و همچنین اعتبار کسانی که از او روایت نقل کرده‌اند، همگی در فرایند توثیق و تشخیص میزان اتقان حدیث مؤثرند. براین‌اساس، معیارهایی نظیر «مشایخ راوی»، «روایت ثقه از یک راوی» و حتی «نقل حدیث احمد بن حنبل از راوی» می‌تواند به‌عنوان شواهدی برای وثاقت و قابل اعتماد بودن راوی به کار رود.

۱-۳-۳. مشایخ راوی روایتگر از ثقات

در میان راویان و عالمان سنی، برخی افراد تنها از راویان ثقه نقل روایت می‌کنند. رجال‌پژوهان برای توصیف این افراد از تعابیر مختلفی همچون «لَا یحَدِّثُ إِلَّا عَنِ الثِّقَاتِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۳۰/۱)، «لا یروی إلا عن ثقة» (عسقلانی، ۱۴۴۳: ۳۱۳/۱۰)، «لا یأخُذُ إلّا عن ثِقَة» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۳۹: ۲۲۰/۱)، «لا یأخذ إلا عن الثقات» (عسقلانی، ۱۴۴۳: ۵۰۳/۹) و... بهره جسته‌اند. 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 می‌گیرد (همان: ۲۸۰/۱۲). بزرگان عامه از قبیل قرطبی (ابن‌عبدالبر، ۱۴۳۹: ۲۲۰/۱)، ابوبکر ابن‌عربی (ابن‌عربی، ۱۴۲۸: ۳۴۶/۱)، زرکشی (زرکشی، ۱۴۱۴: ۳۴۷/۶) و ابن‌رجب حنبلی (حنبلی، 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 می‌کند؛ زیرا شعبه تنها از راویان ثقه حدیث نقل می‌کند. همچنان‌که سبکی نیز برای توثیق موسی بن هلال، راوی حدیث «مَن زار قبری وجبت له شفاعتی» و پاسخ به انتقاد ابن‌تیمیه به این نکته استناد کرده است که دانشمندان برجسته‌ای 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 به‌طور 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؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۴۴۰: ۳۶/۶).

در همین راستا، علامه با استناد به گفتار سبکی برای پاسخ به جرح ابن‌جوزی نسبت به عطیه، راوی حدیث ثقلین، به قاعدهٔ 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 به‌وضوح اثبات می‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۸۹۴/۱۹).

۲-۳-۳. روایتگری ثقه از فردی

یکی از اصول پذیرفته‌شده در علم حدیث، به‌ویژه در میان اهل‌سنت، این است که اگر یک راویِ مورد اعتماد و عادل از فردی روایت کند، همین روایت به‌تنهایی می‌تواند نشان‌دهندهٔ وثاقت فرد مورد نظر باشد؛ حتی اگر به‌صراحت به وثاقت او اشاره نشده باشد. این اصل مبتنی بر اعتمادی است که راویان ثقه به امانت‌داری و صحت نقل افرادی دارند که از آن‌ها روایت می‌کنند.

این اصل در میان علمای برجستهٔ اهل‌سنت پذیرفته شده و به‌طور گسترده تأیید شده است. به‌عنوان نمونه، ابن‌قیم بر این باور بوده که روایت فردی عادل از شخصی ناشناخته، می‌تواند به‌عنوان دلیلی بر صلاحیت اخلاقی و اعتباری او تلقی شود، حتی اگر راوی به‌صورت صریح این مسئله را بیان نکرده باشد. این دیدگاه، مطابق نظر احمد بن حنبل نیز بوده است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۴/۱۲؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۴۴۰: ۳۶/۶).

ذهبی نیز بر این نکته تأکید داشته که نقل حدیث از دلهاث اندلسی از طریق علمای برجسته‌ای مانند ابن‌عبدالبر و ابن‌حزم، گواهی بر جایگاه والای او در میان اهل علم است (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۹۲/۱۲-۳۹۳؛ ذهبی، بی‌تا: ۳۳۸/۲).

ابن‌حجر 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: ۳۹۲/۱۲-۳۹۳؛ ابن‌حجر مکی، ۱۴۱۷: ۳۲۵). همچنین تلمسانی به این نکته اشاره کرده که روایتگری ابن‌عبدالبر و خطیب بغدادی از ابوالولید باجی، نشان‌دهندهٔ 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؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۴۴۰: ۳۶/۶) احمد بن عبدالله عجلی (لکهنوی، ۱۴۰۴: ۳۸۲/۱۲) و یعقوب بن سفیان (همان: ۳۸۴/۱۲) به‌عنوان ثقه معرفی شده است. همچنین عمرو بن علی فلّاس، او را مستقیم الحدیث و صدوق (همان: ۳۷۹) و ابن‌عدی مستقیم الحدیث (همان: ۳۸۶) دانسته‌اند. افزون بر این، دانشوران بزرگ سنی مانند شعبه، سفیان ثوری، ابن‌مبارک، 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، نشان‌دهندهٔ وثاقت او محسوب می‌شود.

۳-۳-۳. حدیث‌نگاری احمد بن‌حنبل از راوی

ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال شیبانی مروزی (۲۴۱ق)، بنیان‌گذار مذهب حنبلی و از پیشوایان برجستهٔ اصحاب حدیث، به‌ویژه در میان اهل‌سنت، به‌عنوان محدثی نام‌دار شناخته می‌شود و آثار متعددی در حوزهٔ حدیث از خود به‌جا گذاشته است. احمد بن حنبل حدیث «مدینة 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، استادِ استاد احمد بن حنبل، از سوی ابن‌حبان تضعیف شده است. ابن‌حبان 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 ابن‌جوزی 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. ازآنجاکه احمد بن حنبل به جرح و تعدیل روایات شهرت داشت، استناد او به محمد بن علی رومی نشان می‌دهد وی در نقل روایت، فرد عادلی بوده است (همان: ۱۸۳/۱۴؛ ابن‌جوزی، 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 ابی‌عاصم (ابن ابی‌عاصم، ۱۴۰۰: ۴۰۶/۲) و... .

۴-۳. توثیق براساس ارزیابی سند

در فرایند ارزیابی اسناد روایی، اگر راوی در زنجیرهٔ 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 تصحیح‌شده است؛ به‌ویژه اگر این اسناد در کتب معتبری مانند کتب سته آمده باشد. ابن‌ملقن شافعی دربارهٔ عثمان بن اسحاق سالف -که برخی او را ناشناخته معرفی کرده‌اند- توضیح می‌دهد حضور او در سند حدیثی که از طرف ترمذی تصحیح شده، نشان‌دهندهٔ شناخت و اعتبار او نزد اهل علم و حدیث است. این تأکید بر آن است که تصحیح یک حدیث به‌وسیلهٔ محدثان معتبر، دلیلی بر وثاقت راویان آن سند است (ابن‌ملقن، ۱۴۲۵: ۲۰۸/۷).

ابن‌حجر 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،

ابن‌حبان، ابن‌خزیمه و دارقطنی تصحیح شده است. او اشاره می‌کند این علمای برجسته، به‌دلیل آگاهی از وضعیت و احوال این راوی، روایت‌های او را معتبر دانسته‌اند. همچنین ابن‌جوزی تأکید دارد ائمهٔ 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 رجال‌پژوهان مورد انتقاد قرار گرفته است- رویکرد خاصی اتخاذ کرده است. وی با استناد به تصحیحات علمایی مثل ابن‌خزیمه و حاکم نیشابوری، این انتقادها 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 انتقادها باقی نمی‌ماند و این تصحیح‌ها به‌عنوان حجتی قاطع، کافی هستند (شوکانی، ۱۴۰۴: ۲۷۱).

سبکی نیز در تأیید صحت حدیث توسل حضرت آدم علیه‌السلام به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به انتقادات ابن‌تیمیه پاسخ داده است. او اظهار می‌کند اشکال‌های ابن‌تیمیه 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 ابن‌تیمیه 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؛ ابن‌عبدالهادی، ۱۴۲۴: ۴۵؛ سبکی، ۱۴۱۹: ۱۸۷-۱۸۹).

این نکته شایان یادآوری است که ذهبی در پذیرش روش تصحیح احادیث به‌وسیلهٔ 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 مرتبهٔ بعد، اگر محدثانی مثل ترمذی و ابن‌خزیمه 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 حدیث‌پژوهان برای ارزیابی سند و متن به کار می‌برند. زمانی که از عبارت «هذا حدیث صحیح» استفاده می‌شود، به این معنا است که تمامی شروط پنج‌گانهٔ صحت حدیث شامل «اتصال سند، عادل و ضابط بودن راوی و نبود شذوذ و علت» در این حدیث رعایت شده است. این تعبیر نشان‌دهندهٔ 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 پنج‌گانهٔ صحت، تنها اتصال سند و عدالت و ضبط راوی اثبات شده و دربارهٔ 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. براین‌اساس، می‌توان گفت مصحح، راوی موجود در سند را به‌عنوان فردی ثقه و معتبر پذیرفته است (عونی، ۱۴۳۱: ۸۱).

بااین‌حال، برخی دیگر از حدیث‌پژوهان معتقدند اگر فرد حافظ و مورد اعتمادی دربارهٔ 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 این‌که 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 معمولا 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 گران‌سنگ عبقات الأنوار به‌خوبی قابل مشاهده است؛ به‌ویژه در مواردی مانند حدیث منزلت که جملهٔ «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، نگارندهٔ عبقات در بررسی احوال اجلح، با استناد به تهذیب ابن‌حجر عسقلانی و دیدگاه نسایی، به دفاع از اعتبار او می‌پردازد. نسایی اجلح را ضعیف دانسته؛ بااین‌حال، از او در کتاب صحیح خود روایت کرده است. مصنف عبقات استدلال می‌کند که روایت در کتاب صحیح، براساس دیدگاه علمای اهل‌سنت، 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 نشان‌دهندهٔ دقت و استناد دقیق به معیارهای رجال‌پژوهی و حدیث‌پژوهی در اثبات اعتبار راویان و احادیث است.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی روش‌شناسی 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، شیوهٔ نقل و تحلیل اسناد تصحیح‌شده) نه‌تنها به تقویت اعتبار روایات مرتبط با امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام کمک کرده، بلکه الگویی کارآمد برای پژوهش‌های حدیثی و گفت‌وگوهای کلامی بین شیعه و سنی ارائه می‌دهد. این روش‌شناسی، با تکیه بر معیارهای مورد پذیرش

اهل‌سنت، 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 کریم.

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق)، الإحکام فی أصول الأحکام، بیروت: المکتب الاسلامی.

۲. البانی، ناصرالدین (۱۴۰۵ق)، إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، بیروت: المکتب الاسلامی.

۳. ـــــــــــــ (۱۴۰۶ق)، تمام المنة فی التعلیق علی فقه السنة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۴. ابن ابی حاتم، ابومحمد عبدالرحمن (۱۲۷۱ق)، الجرح والتعدیل، هند: مطبعة مجلس دایرةالمعارف العثمانیة.

۵. ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۵ق)، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۶. ابن احمد، عبدالعزیز بخاری (۱۳۰۸ق)، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۷. ابن تیمیه، ابوالعباس (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، المدینة النبویة: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف.

۸. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، إقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، بیروت: دار عالم الکتب.

۹. ابن حبان، ابوحاتم (۱۳۹۳ق)، الثقات، هند: دایرةالمعارف العثمانیة.

۱۰. ابن حجر مکی، أبوالفضل (۱۴۱۷ق)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.

۱۱. ابن حزم، ابومحمد (بی تا)، الفصل فی الملل و الهواء والنحل، مصر: مکتبة الخانجی.

۱۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق)، أصول السنة، عربستان: دار المنار.

۱۳. ابن دقیق العید، تقی الدین (بی تا)، الإقتراح فی بیان الإصطلاح، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۴. ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۱۷ق)، المحکم و المحیط الأعظم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۱۵. ـــــــــــــ (بی‌تا)، المخصص، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۱۶. ابن‌صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، معرفة أنواع علوم الحدیث، بیروت: دار الفکر المعاصر.
۱۷. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب فی معرفة الإصحاب، بیروت: دار الجیل.
۱۸. ـــــــــــــ (۱۴۱۴ق)، جامع بیان العلم وفضله، عربستان: دار ابن‌الجوزی.
۱۹. ـــــــــــــ (۱۴۳۹ق)، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامی.
۲۰. ابن‌عبدالهادی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ق)، الصارم المنکی فی الرد علی السبکی، بیروت: مؤسسة الریان.
۲۱. ابن‌عجمی، طاهر بن صالح (بی‌تا)، توجیه النظر إلی أصول الأثر، حلب: مکتبة المطبوعات الاسلامیة.
۲۲. ابن‌عربی، ابوبکر (۱۴۲۸ق)، المسالک فی شرح موطأ مالک، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۲۳. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دار الحدیث.
۲۴. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۳۵ق)، البدایة والنهایة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. ابن‌ملقن، عمر بن علی (۱۳۵۷ق)، التذکرة فی علوم الحدیث، عمّان: دار عمّار.
۲۶. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الکبیر، الریاض: دار الهجرة للنشر و التوزیع.
۲۷. ـــــــــــــ (۱۴۲۵ق)، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث و الآثار الواقعة فی الشرح الکبیر، الریاض: دار الهجرة للنشر و التوزیع.
۲۸. ابوشهبه، محمد بن محمد (بی‌تا)، الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲۹. ابویوسف القاضی، یعقوب بن ابراهیم (بی‌تا)، الآثار، حیدرآباد: لجنة إحیاء المعارف النعمانیة.
۳۰. احمد بن عیسی (۱۴۰۶ق)، توضیح المقاصد شرح نونیة ابن‌القیم الکافیة الشافیة، بیروت: المکتب الاسلامی.
۳۱. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸ش)، روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۳۲. ترمذی، ابوعیسی (۱۴۱۶ق)، العلل الصغیر، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۳۳. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۷ق)، التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح، مصر: مکتبة صبیح.
۳۴. ـــــــــــــ (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۳۵. تلمسانی، ابوالعباس (۱۹۹۷م)، نفح الطیب من غصن الأندلس الرطیب، بیروت: دار صادر.
۳۶. جداوی، احمد سید (۲۰۱۸م)، التابعون وحجیة أقوالهم، دراسة حدیثیة، کفر الشیخ: مجلة کلیة الدراسات الاسلامیة والعربیة للبنات.
۳۷. جوزی، ابن‌قیم (۱۴۴۰ق)، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت: دار ابن‌حزم.
۳۸. جوینی، ابوالمعالی (بی‌تا)، التلخیص فی أصول الفقه، بیروت: دار البشائر الاسلامیة.
۳۹. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۹۷ق)، معرفة علوم الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۰. ـــــــــــــ (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۱. حنبلی، ابن‌رجب عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، شرح علل الترمذی، اردن: مکتبة المنار.
۴۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۵۷ق)، الکفایة فی علم الروایة، حیدرآباد: جمعیة دایرة‌المعارف العثمانیة.
۴۳. ـــــــــــــ (۱۴۲۱ق)، تاریخ مدینة السالم وأخبار محدثیها، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

۴۴. ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۲ق)، الموقظة فی علم مصطلح الحدیث، حلب: مکتبة المطبوعات الاسلامیة.
۴۵. ـــــــــــــ (بی‌تا)، العلو للعلی الغفار فی إیضاح صحیح الأخبار و سقیمها، ریاض: أضواء السلف.
۴۶. زبیدی، مرتضی حسینی (۱۴۲۲ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
۴۷. زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۴ق)، البحر المحیط فی أصول الفقه، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، النکت علی مقدمة ابن الصالح، ریاض: أضواء السلف.
۴۹. زیلعی، عثمان بن علی (۱۴۱۴ق)، نصب الرایة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۰. سبط ابن جوزی، یوسف بن عبدالله (۱۴۲۱ق)، تذکرة الخواص من الأمة بذکر خصائص الأئمة، قم: المجمع العالمی لأهل البیت علیهم‌السلام.
۵۱. سبکی، تقی‌الدین (۱۴۱۳ق)، طبقات الشافعیة الکبری، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۵۲. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، بیروت: عالم الکتب.
۵۳. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث للعراقی، قاهرة: مکتبة السنة.
۵۴. سمهودی، علی بن احمد (۱۴۱۹ق)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۵. سندی، محمد بن عبدالهادی (۱۴۰۶ق)، حاشیة السندی علی سنن النسائی، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیة.
۵۶. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۴ق)، الحاوی للفتاوی، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر.
۵۷. ـــــــــــــ (۱۴۳۳ق)، مرقاة الصعود إلی سنن أبی داوود، بیروت: دار ابن حزم.
۵۸. ـــــــــــــ (بی‌تا)، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ریاض: دار طیبة.
۵۹. ـــــــــــــ (بی‌تا)، البحر الذی زخر فی شرح ألفیة الأثر، مدینة: مکتبة الغرباء الأثریة.

۶۰. شربینی، محمد اسماعیل (بی‌تا)، عدالة الصحابة رضی الله عنهم ودفع الشبهات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۱. شرتونی، سعید بن محمد (۱۴۱۶ق)، أقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، قم: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۶۲. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، تحفة الذاکرین بعدة الحصن الحصین من کلام سید المرسلین، بیروت: دار القلم.
۶۳. ـــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، نیل الأوطار، مصر: دار الحدیث.
۶۴. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، بیروت: دار الکتاب العربی.
۶۵. شیبانی، محمد بن حسن (بی‌تا)، الآثار، حیدرآباد: لجنة إحیاء المعارف النعمانیة.
۶۶. عسقلانی، ابن‌حجر (۱۳۷۹ق)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
۶۷. عسقلانی، ابن‌حجر (۱۴۰۶ق)، تقریب التهذیب، سوریة: دار الرشید.
۶۸. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، المتاع بالأربعین المتباینة السماع، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۹. ـــــــــــــ (۱۴۱۹ق)، التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۰. ـــــــــــــ (۱۴۴۳ق)، تهذیب التهذیب، الإمارات العربیة المتحدة: جمعیة دار البر.
۷۱. ـــــــــــــ (بی‌تا)، تغلیق التعلیق، بیروت: المکتب الاسلامی.
۷۲. ـــــــــــــ (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۷۳. عظیم‌آبادی، محمد اشرف (۱۳۹۰ق)، عون المعبود شرح سنن أبی‌داوود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۴. العونی، حاتم بن عارف (۱۴۲۱ق)، إجماع المحدثین علی عدم اشتراط العلم بالسماع فی الحدیث المعنعن بین المتعاصرین، عربستان: دار عالم الفوائد للنشر و التوزیع.

۷۵. ـــــــــــــــ (۱۴۳۱ق)، التخریج و دراسة الأسانید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۶. عینی، بدرالدین (بی‌تا)، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۷۷. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق)، المستصفی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۸. فاسی، ابن‌القیم (۱۴۱۸ق)، بیان الوهم و الإیهام فی کتاب، ریاض: دار طیبة.
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. ـــــــــــــــ (بی‌تا)، شرح شرح نخبة الفکر فی مصطلحات أهل الأثر، بیروت: دار الرقم.
۸۲. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۴۰۴ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، قم: بی‌نا.
۸۳. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن (بی‌تا)، 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، عبدالرؤوف (۱۹۱۹ق)، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ریاض: مکتبة الإمام الشافعی.
۸۶. نووی، یحیی بن شرف (۱۹۱۹ق)، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۸۷. ـــــــــــــــ (۱۳۹۲ق)، المجموع شرح المهذب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۸. ـــــــــــــــ (۱۴۰۵ق)، التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر فی أصول الحدیث، بیروت: دار الکتاب العربی.
۸۹. ـــــــــــــــ (۱۴۰۸ق)، إرشاد طالب الحقائق إلی معرفة سنن خیر الخالق، مدینة: مکتبة الإیمان.

۹۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۳۳۴ق)، الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، ترکیا: دار الطباعة العامرة.

The Exegetical Methodology of Allamah Mir Hamid Husayn from a Structuralist Perspective

Seyyed Hasan Sayyadati[1]

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 سیادتی[1]

چکیده

معنایابی دقیق از آیات قرآن، در گرو کاربست روش صحیح معناشناسی و قواعد ضابطه‌مند مرتبط با آن است. هر مفسری با روش و زاویهٔ نگاه ویژهٔ 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 عالِم را نمایان می‌کند. علامه میرحامد حسین در کتاب بی‌مانند عبقات الأنوار به دلایل قرآنی امامیه بر امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام مثل ولایت (مائده: ۵۵)، تطهیر (احزاب: ۳۳) و مباهله (آل‌عمران: ۶۱) پرداخته است. ازاین‌رو، بایسته است با توصیف و تحلیل داده‌های تفسیری میرحامد حسین در آیات امامت و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای مرتبط با آن، به‌خصوص مجموعهٔ عبقات الأنوار در بخش آیات و روایات، درصدد 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 عبقات 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

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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

* استناد به این مقاله: سیادتی، سید حسن، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۳۲۱-۳۴۹.
doi 10.22034/emamah.2026.562364.1091

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
seiied33@gmail.com

۱. مقدمه

در اندیشهٔ امامیه، امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام با ارائهٔ دلایل گوناگون اثبات‌پذیر می‌شود. در این میان، آیات قرآن ازجمله براهینی است که در رویارویی با اهل‌سنت، کارایی ویژه‌ای دارد؛ زیرا منبع مشترکی مورد پذیرش دو طرف است. ازاین‌رو، دانشمندان شیعه در طول تاریخ، بخشی از تلاش علمی خویش را در گفت‌وگو بر آیات امامت صرف نموده‌اند. برای مثال، شیخ مفید در النصرة (مفید، ۱۴۱۴: ۷۵/۱-۷۶)، سید مرتضی در الشافی (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲۱۷/۲) و شیخ طوسی در الإقتصاد (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۳۱۹) از آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵) سخن گفته‌اند. همچنین علامه حلی در منهاج الکرامة (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۲۰) و فاضل مقداد در اللوامع الإلهیة (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۹۴)، آیهٔ تطهیر (احزاب: ۳۳) را بررسی کرده‌اند.

علامه میرحامد حسین (م ۱۳۰۶ق) از علمایی است که در تبیین آیات امامت، اثری درخور به‌جا گذاشته است. وی از دانشوران نام‌دار هند بوده و در اثبات حقانیت شیعه و پاسخ به شبهات اهل‌سنت، سختی‌های بی‌شماری را به جان خریده است. عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام را باید مهم‌ترین نگاشتهٔ 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 جای‌جای عبقات دیده می‌شود؛ اما عمده تلاش وی، در قسمت آیات عبقات نمود دارد.

مقایسهٔ بخش آیات عبقات با کتاب‌های پیشینیان، از برتری کیفی و کمّی اثر وی حکایت دارد. آیاتی که گاهی دانشیان گذشته در سطری کوتاه بدان پرداخته‌اند در نوشته‌های او به‌تفصیل بیان شده است. افزون بر آن، اعتبارسنجی علامه در روایات شأن نزول، نمونهٔ پیشینی ندارد. در دلالت‌سنجی آیات نیز با تنوع شگرفی از روش‌ها روبه‌رو هستیم؛ زیرا روش تفسیری میرحامد حسین، روش اجتهادی جامع است که در آن، از همهٔ ابزارها و منابع معتبر و ممکن در فرایند تفسیری بهره می‌گیرد. در نتیجهٔ موارد یادشده، ضرورت پرداخت به روش تفسیری صاحب عبقات را نمایان می‌کند.

آثار گران‌قدری در حوزهٔ روش تفسیر قرآن تولید شده است. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن از عباسعلی عمید زنجانی، روش تفسیر قرآن از محمود رجبی، روش‌های تفسیر قرآن از سید رضا مؤدب، المناهج التفسیریة عند الشیعة و السنة از محمدعلی اسدی‌نسب، روش‌شناسی تفسیر قرآن از علی نصیری و روش‌شناسی تفسیر قرآن اثر علی‌اکبر بابایی و عزیزی‌کیا و روحانی‌راد، ازجمله این نگاشته‌ها به شمار می‌آیند. با وجود تلاش‌های صورت‌گرفته، تاکنون روش تفسیری علامه میرحامد حسین بررسی نشده است.

پرسش اصلی آن است که میرحامد حسین در روش تفسیر آیات با رویکرد ساخت‌گرا از چه مؤلفه‌ها و ابزارهایی در فرایند تفسیری بهره برده است. ازاین‌رو، بایسته است با توصیف و تحلیل داده‌های تفسیری و کاوش در آثار وی، در پی پاسخ به این سؤال برآمد. بدین‌ترتیب، در پژوهش حاضر پس از مفهوم‌شناسی واژگان روش‌شناسی، روش تفسیری و رویکرد ساخت‌گرایانه، روش تفسیری ساخت‌گرای علامه در دو سطح واژگان و جمله، ترتیب می‌یابد. در معنایابی واژگان، مؤلفه‌های چندمعنایی، شمول معنایی و مجاز بررسی می‌شود. در معنایابی در سطح جمله، توضیحاتی در مورد حذف مفعول‌به، حصر، اِخبار و انشا و هم‌نشینی خواهد آمد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. روش‌شناسی

روش‌شناسی، زیرشاخه‌ای از فلسفهٔ علم است که از آن با تعابیر گوناگونی مثل متدلوژی، منهجیة، منطق عملی و فلسفهٔ علمی یاد می‌شود. ازاین‌رو روش‌شناسی، دانش درجهٔ دوم است که از نگاه بالا به دانش‌های درجهٔ اول می‌پردازد و روش‌های تحقیق، موضوع آن قرار می‌گیرد (حقیقت، ۱۳۸۵: ۷۹). این دانش در واقع، شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش را مطالعه می‌کند و نگاه فرانگری به دیگر علوم دارد. در روش‌شناسی، ابزارها، فنون و راه‌های دستیابی به معرفت، در یک حوزهٔ معین شناخته می‌شود و قواعد درست فکر کردن مطرح می‌گردد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۵).

برای روش‌شناسی، 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؛ مجموعهٔ روش‌ها (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۸).

۲-۲. روش تفسیری

در حوزهٔ 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 دستهٔ 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: «مجموعهٔ 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 نگریسته 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 تکیهٔ 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 اندیشهٔ تحلیلی پیرو و شرح‌دهندهٔ 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 همهٔ ابزارها و منابع ممکن در فهم آیات استفاده می‌کند مثل تفسیر مجمع البیان طبرسی و التفسیر الکبیر فخر رازی.

۲. اجتهادی غیرجامع؛ مفسر از همهٔ 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 اِشاری 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 همهٔ ابزارها و منابع ممکن و معتبر در فهم آیات استفاده می‌کند. این روش را باید کامل‌ترین و جامع‌ترین روش‌ها دانست.

۳-۲. 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 نظر وی، دستگاهی یک بُعدی است؛ به این معنا که واحدهای زبانی مانند حلقه‌های زنجیرهٔ زبان، بر روی یک خط جریان داشته و پشت‌سرهم به خواننده و شنونده می‌رسد (صفوی، ۱۳۶۰: ۳۱). شناسایی اجزای یک جمله براساس رابطهٔ جانشینی و هم‌نشینی صورت می‌گیرد. هم‌نشینی، رابطهٔ عناصر روی زنجیرهٔ گفتار در محور افقی و جانشینی، رابطهٔ 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 به‌دنبال می‌آورد و تفاوت صوری در عناصر سازندهٔ 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، خودِ واژه و نقش آن، در معنابخشی کلام و در جمله، ارتباط اجزای گزاره و تأثیر آن بر دلالت‌بخشی آیه بررسی می‌شود.

۱-۳. معنایابی در سطح واژگان

انتقال مفاهیم به‌وسیلهٔ واحدهای معنادار در قالب عبارت‌ها صورت می‌گیرد. بی‌تردید، انتقال معنا بدون رعایت نظم و ترتیب واژه‌ها در جمله ناشدنی است. ازاین‌رو در هر زبانی، مجموعهٔ 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 به‌وجودآورندهٔ 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. به‌عنوان نمونه، شیخ طوسی در تفسیر التبیان، در عناوین جداگانهٔ القراءة، الإعراب و اللغة، به تحقیق اجزای آیه می‌پردازد. واحدی نیشابوری از دانشمندان اهل‌سنت 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.

۱-۱-۳. چندمعنایی

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 کاربست 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. ازاین‌رو، چندمعنایی در روش وی در دو عنوان دنبال می‌شود:

الف) کاربست نخست چندمعنایی؛ چندمعنایی واژگان در این کاربست، دلایل مختلفی دارد. در مَثَل، 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 وسیلهٔ باز و بسته کردن آب می‌آید (قائمی‌نیا، 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 مشکّک و متواطئ تقسیم می‌شود (تهاونی، ۱۹۹۶: ۲۰۲/۱).

کاربست 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 مَثَل، عبدالعزیز دهلوی، واژهٔ «ولی» در آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵) و حدیث ولایت[1] (طیالسی، ۱۴۱۹: ۱۶۸/۲) را مشترک لفظی در معانی «محبّ»، «ناصر»،

۱. «عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ: أَن رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ عَلِيا فِي جَيشٍ فَرَأَوْا مِنْهُ شَيئًا فَأَنْكَرُوهُ، فَاتفَقَ نَفَرٌ أَرْبَعَةٌ وَتَعَاقَدُوا أَنْ يخْبِرُوا النبِي ﷺ بِمَا صَنَعَ عَلِي، قَالَ عِمْرَانُ: وَكنا إِذَا قَدِمْنَا مِنْ سَفَرٍ لَمْ نَأْتِ أَهْلَنَا حَتى نَأْتِي رَسُولَ اللهِ ﷺ فَنُسَلمَ عَلَيهِ وَنَنْظُرَ إِلَيهِ، فَجَاءَ النفَرُ الْأَرْبَعَةُ فَقَامَ أَحَدُهُمْ فَقَالَ: يا رَسُولَ اللهِ، أَلَمْ تَرَ أَن عَلِيا صَنَعَ كذَا وَكذَا، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُم قَامَ الثانِي فَقَالَ مِثْلَ ذَلِک فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُم قَامَ الثالِثُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِک فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُم قَامَ الرابِعُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِک، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَا لَهُمْ وَلِعَلِي! إِن عَلِيا مِنى وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِي كل مُؤْمِنٍ بَعْدِي.»

«صَدیق» و «متصرف فی الأمر» می‌داند که تنها با قرینهٔ خارجیه بر معنای معینی حمل می‌شود (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 گفتهٔ 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 اهل‌سنت است. ولی‌الله دهلوی، معنای «ولی» را در آیهٔ 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 خلیفهٔ مسلمانان و کارساز ایشان می‌باشد (دهلوی، بی‌تا: ۱۰۹/۱).

ب) کاربست دوم چندمعنایی؛ استعمال واحد در بیش از یک معنا یا حمل کلمه بر جمیع معانی، از مسائلی است که از سده‌های نخستین مورد گفت‌وگو بوده و موافقان و مخالفانی داشته است. خاستگاه طرح این موضوع در دانش اصول و تفسیر است. اصولی‌ها در بحث الفاظ و اشتراک در لغت به تناسب از چندمعنایی سخن گفته‌اند و پس از قرن پنجم به‌عنوان مسئلهٔ ثابتی در کتب اصولی درآمده است (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۲۷). مفسران نیز در لابه‌لای تفسیر از چندمعنایی بحث کرده‌اند. در مَثَل، علامه طباطبایی معانی گوناگون آیات را در طول یکدیگر می‌داند نه در عرض تا عموم مجاز و استعمال در بیش از یک معنا پیش آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴/۳-۴۵). ابن‌عاشور از مفسران اهل‌سنت به جواز چندمعنایی در قرآن باور دارد و آن را یکی از مبانی تفسیری‌اش قرار داده است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۹۳/۱).

ردپای چندمعنایی در میان فقیهان امامیه نخستین‌بار در آثار سید مرتضی دیده می‌شود. وی جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا را نمی‌پذیرد؛ خواه همهٔ 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، ۱۴۱۷: ۵۱/۱؛ علامه حلی، ۱۳۸۰: ۷۲؛ حسن بن زین‌الدین، بی‌تا: ۳۹). در اهل‌سنت، شافعی برخلاف ابوحنیفه باور داشت که حمل کلمه بر همهٔ معانی‌اش در نبودِ قرینهٔ معینه واجب است (فخر رازی، ۱۴۱۸: ۲۷۴/۱). به گفتهٔ فخر رازی، قاضی ابوبکر باقلانی نیز در این مورد هم‌رأی شافعی بوده است (همان). غزالی قائل به تفصیل شد و حمل لفظ بر معنای حقیقی و مجازی را درصورتی جایز شمرد که یکی از دو معنا مقدمهٔ معنای دیگر باشد. وی البته همین مورد را نیز خلاف عادت عرب می‌شمارد (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۴۰-۲۴۱).

صاحب عبقات در روش تفسیری، از مسئلهٔ حمل واژه بر همهٔ معانی بهره می‌برد. وی به تناسب پاسخ به شبهات اهل‌سنت گاهی دیدگاه موافقان این موضوع را مستند تفسیر قرار می‌دهد و گاهی به نگرگاه مخالفان تمسک می‌نماید. به‌طور نمونه، یکی از اشکالات عبدالعزیز دهلوی به آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵)، اشتراک لفظی واژهٔ «ولی» است. بدین‌ترتیب، تعیّن این کلمه بر اولویت در تصرف، با چالش روبه‌رو است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۲-۴۱۳). دیدگاه شافعی و باقلانی در لفظ مشترک، پاسخ‌گوی اشکال دهلوی است (لکهنوی، ۱۴۰۶: ۵۲۷/۱۲)؛ زیرا به باور این دو، مشترک لفظی در نبودِ قرینه، بر همهٔ معانی حمل می‌شود (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 واژهٔ «ولی» در آیهٔ ولایت به معنای محبت باشد، باز هم مصداق آن امیرمؤمنان علیه‌السلام است و بر امامت دلالت دارد؛ زیرا ولایت «الذین آمنوا» در کنار ولایت خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله قرار دارد و چون محبت به خدا و رسول به‌طور مطلق واجب است، محبت به «الذین آمنوا» نیز مطلقا واجب است و وجوب محبتِ مطلق تنها در مورد علی علیه‌السلام مصداق دارد. بنابراین، ممکن نیست محبت به خدا و رسول واجب باشد؛ اما محبت به «الذین آمنوا» واجب نباشد؛ زیرا به گفتهٔ زمخشری، جمع میان دو معنای مشترک در اطلاق واحد، موجب مبهم ماندن معنای آیات می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۰/۱؛ لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۴۱-۲۴۲).

۲-۱-۳. شمول معنایی

گاهی رابطهٔ میان دو واژه به‌گونه‌ای است که معنای یک واژه، معنای واژهٔ 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 (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹: ۷۷/۱). شمول معنایی در زبان‌شناسی جدید، مطابق با مطلق و مقیّد در مباحث دانش اصول به شمار می‌رود. واژهٔ مطلق، کلمه‌ای است که بر حقیقت شیء دلالت می‌کند و هیچ قید ایجابی و سلبی در آن در نظر گرفته نمی‌شود. در مَثَل، «اَعْتِقْ رَقَبةً» به این معنا است که هریک از بردگان چه مؤمن و چه غیرمؤمن را می‌توانی آزاد کنی؛ اما در «اَعْتِقْ رَقَبةً مُؤمِنةً»، خطاب کلام تنها بردگان با ایمان را دربر می‌گیرد.

شناخت اطلاق واژه به‌عنوان یکی از اجزای کلام به دلالت آیات الهی رهنمون می‌کند و صاحب عبقات در معناشناسی آیات از آن بهره می‌برد. علامه در بررسی آیهٔ تطهیر (احزاب: ۳۳)، با استناد به دیدگاه دانشمندان اهل‌سنت، واژهٔ «تطهیر» و «رجس» را مطلق می‌داند که همهٔ گناهان را دربر می‌گیرد. برای مثال، ابن‌فارس «تطهیر» را پاکدامنی از هر گناه و قبیحی معنا کرده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۶: ۵۸۸). در نظر نیشابوری، «الرجس» استعاره‌ای برای تمام گناهان است (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴۶۰/۵). فخر رازی معنای «رجس» را زدوده شدن از همهٔ گناهان دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۲۵).

نمونهٔ دیگر، واژهٔ «أولی» در آیهٔ ﴿النبِی أَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب: ۶) است که مطلق بوده و مقصود از آن، اولویت رسول خدا ﷺ در همهٔ امور است (لکهنوی، ۱۳۶۹: ۴۰۶/۱۰). این مدعا با کاوش در گفتار مفسران اهل‌سنت 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 به‌صورت مطلق آمده و قیدی نخورده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۳/۳). بیضاوی در تبیین معنای آیه معتقد است نبی در همهٔ 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. به‌طور نمونه، در گزارهٔ «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؛ به‌سبب 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. به‌طور نمونه، عبدالعزیز دهلوی در آیهٔ 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. ازاین‌رو، 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 آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵) است. به باور دهلوی، حمل زکات در آیهٔ ولایت بر زکات غیرواجب، حمل بر معنای مجازی است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۴). درحالی‌که مجازی بودن اطلاق زکات بر صدقه، پذیرفتنی نیست. در تفسیر زاهدی آمده است آیهٔ ولایت بر اطلاق زکات، بر صدقهٔ مستحبی دلالت دارد؛ همان‌طور که در آیهٔ ﴿وَمَا آتَيتُمْ مِنْ زَكوةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ﴾ (روم: ۳۹) به همین معنا آمده است (درواجکی، ۱۳۹۸: ۸۱۹/۲). افزون بر آن، بر فرض که زکات به معنای صدقهٔ مستحبی، مجازی باشد، در آیهٔ ولایت به‌دلیل وجود روایات، بر معنای حقیقی حمل نمی‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۲۹).

مسئلهٔ مهم دیگر آن‌که گاهی در یک گزاره، احتمال معنای مجازی میان دو واژگان داده می‌شود و معنای جمله با توجه به اختیار معنای هریک از دو مجاز تغییر می‌کند. در این صورت بین دو مجاز، تعارض پیش می‌آید و بر پایهٔ معیار برگزیده در رفع تعارض بایسته است یکی از دو را بر دیگری ترجیح داد. به‌طور نمونه، در گزارهٔ «رأیتُ أسداً یَرمی» ممکن است به قرینهٔ «یرمی»، مجاز را در «أسد» به معنای رجل شجاع در نظر گیریم یا به قرینهٔ «أسد»، «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 روبه‌رو هستیم؛ نخست، مسلکی که ملاک حمل را اظهر بودن مطلق یا مقید می‌داند؛ بنابراین گاهی مقید بر مطلق و گاهی مطلق بر مقید مقدم می‌شود. دوم، مسلکی که قرینه بودن را ملاک ترجیح معرفی می‌کند (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱). آخوند خراسانی از طرف‌داران دیدگاه نخست است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰: ۲۲۲/۲). براین‌اساس، ضابطهٔ کلی در تقدیم هریک از مطلق و مقید بر دیگری وجود ندارد، بلکه متناسب با هر دلیلی که ظهور قوی‌تری داشت،

تقدیم صورت می‌گیرد (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱).

نایینی نظرگاه دوم را اختیار کرده است. در نظر وی، اصل جاری در قرینه، بر اصل جاری در ذی‌القرینه حاکم است و اقوی بودن ظهور، ملاک نیست. ازاین‌رو، در «رأیتُ أسداً یرمی»، ظهور «یرمی» در پرتاب نیزه بر ظهور «أسد» در حیوان مفترس مقدم است. درحالی‌که اگر سنجهٔ تقدیم را ظهور قرار دهیم، به‌عکس خواهد بود؛ زیرا ظهور «أسد» در حیوان مفترس به وضع و ظهور «یرمی» در پرتاب نیزه به اطلاق است و ظهور به وضع، قوی‌تر از ظهور اطلاقی است (نایینی، ۱۳۷۶: ۵۷۸/۲). معیار اختیارشده نزد نایینی، از مناسبات عرفی برخاسته است؛ بنابراین عرف، قرینه و ذی‌القرینه را مشخص می‌کند (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱).

دانشمندان اهل‌سنت 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). به‌طور مثال، در مقصود از نفی عمل در حدیث «لا عمل إلّا بنیة»، 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 غیرصحیح 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 قرینهٔ صارفه در یکی قطعی و در دیگری غیرقطعی باشد (ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴).

د) رابطهٔ میان معنای مجازی و حقیقی در یکی قوی‌تر از دیگری باشد (ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴؛ بعلی، ۱۴۴۱: ۸۶۳).

هـ) یکی از دو مجاز، ظهور عرفی بیشتری داشته باشد؛ مانند حدیث «رُفِعَ عن أُمتی الخطأ و النسیان» 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: ۱۵۷۰/۵).

استفاده از سنجه‌های معتبر در حل تعارض میان دو مجاز در روش تفسیری مفسر و معنایابی درست از آیات امامت راه‌گشا است. آیهٔ مباهله (آل‌عمران: ۶۱) از دلایل قرآنی امامیه بر امامت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بوده که صاحب تحفة بر آن اشکالاتی را وارد کرده است. به گفتهٔ دهلوی، دلیل دانشمندان امامیه بر خارج بودن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از «أنفسنا» و داخل بودن امیرمؤمنان علیه‌السلام، 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: «دعوتُ نفسی إلی کذا»، «فطوعت له نفسُه قتلَ أخیه»، «أمرتُ نفسی» و «شاورتُ نفسی» (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۲۸).

شبههٔ وی بی‌اساس است؛ زیرا در دعوت به نفس، می‌توان دو مجاز را در نظر گرفت؛ یکی در دعوت و دیگری در نفس. دعوت اگر به‌صورت حقیقی اراده شود نادرست است؛ اما به کاربرد مجازی صحیح خواهد بود. همان‌گونه که داخل بودن امیرمؤمنان علیه‌السلام در «أنفسنا» به استعمال مجازی درست خواهد بود. ازاین‌رو، سه فرض را می‌توان در «أنفسنا» در نظر گرفت:

الف) تنها رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مراد باشد. در این صورت دو مجاز غیرمتعارف پیش می‌آید؛ یکی در دعوت و دیگری در «أبنائنا»؛ زیرا در این صورت، علی علیه‌السلام در «أبنائنا» داخل است درحالی‌که اطلاق أبنا بر داماد، نزد عرب غیرمتعارف است.

ب) رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام، هردو مراد باشند که دو مجاز پیش می‌آید؛ یکی در دعوت و دیگری در نفس.

ج) تنها امیرمؤمنان علیه‌السلام 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، جانِ من و به‌منزلهٔ روح من است؛ اما مجاز در دعوت متعارف نیست. ازاین‌رو، مراد از «أنفسنا»، امیرمؤمنان علیه‌السلام است. وی همچنین در توضیح مراد از «أنفسنا» می‌گوید ازآنجاکه اتحاد حقیقی میان دو شخص ممکن نیست، این واژه بر اقرب مجازات حمل می‌شود. بنابراین، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در همهٔ فضائل برابر است؛ مگر مواردی مثل نبوت، ازدواج با نُه همسر و وجوب نماز شب که دانسته شود ویژهٔ نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۴۸۶-۴۸۷).

۴. معنایابی در سطح جمله

معنایابی در سطح جمله در رتبهٔ بالاتری از سطح واژگان، یعنی در سطح جمله بررسی می‌شود. در این نگاه، معنادهی اجزا و نقش آن در دلالت کلام، در مجموع یک گزاره دیده می‌شود. این روابط گاهی نحوی-معنایی است که در آن از نقش نحوی واژگان در جمله و ارتباط معنایی میان آن سخن گفته می‌شود؛ مانند حذف مفعول‌به که معنای ویژه‌ای در جمله می‌آفریند، گاهی بلاغی-معنایی است؛ همچون حصر، اِخبار و انشا و گاهی معنایی-معنایی است که در آن، ارتباط کلمات بدون در نظر گرفتن رابطهٔ نحوی آن‌ها و بر پایهٔ مؤلفه‌های معنایی میانشان گفت‌وگو می‌شود. رابطهٔ هم‌نشینی، در این قسم از روابط جای می‌گیرد.

۴-۱. حذف مفعول‌به

یک واحد گفتاری در جمله از اجزای کوچک‌ترِ مفردات تشکیل می‌شود. هریک از این اجزا برای انتقال معنای درست باید در جایگاه مناسب خود قرار بگیرند. ازاین‌رو، جمله‌ها بنابر ارکان اصلی‌شان دو قسم می‌شوند: اسمیه و فعلیه. جملهٔ فعلیه بر پایهٔ دو جزء اساسی فعل و فاعل استوار است و گاهی اجزای دیگری مانند مفعول نیز به آن اضافه می‌شود. همان‌طور که وجود مفعول در معنادهی کلام نقش ایفا می‌کند، حذف آن نیز می‌تواند به القای معنایی خاصی راهنما باشد. در قواعد عربی، کارکردهایی برای حذف مفعول در کلام بیان شده است. تضمینِ معنای لازمی، ایجاز، مشاکلت، علم و جهل، تعظیم و خوف از عوامل حذف مفعول‌به

به حساب می‌آیند (سیوطی، ۱۴۳۱: ۱۰/۲). عمومیت‌بخشی 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»، «یعطی و یَمنع» و «یَصل و یَقطع» (همان). فاضل السامرائی در معانی النحو آیهٔ ﴿وَأَضَلَ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ﴾ (طه: ۷۹) را به‌عنوان نمونه ذکر کرده و ضمیر مفعولی «هُمْ» را مفعول محذوف می‌داند. بنابراین، «ما هَدَیٰ» در اصل «وَ مَا هَداهُمْ» بوده است. وی دلیل حذف را جدای از ایجاز، عمومیت می‌داند؛ زیرا در صورت آمدن ضمیر «هُمْ»، این معنا برداشت خواهد شد که گمراه‌کننده بودنِ فرعون، تنها ویژهٔ قوم خودش بوده و احتمال دارد هدایتگر دیگر افراد باشد. ازاین‌رو، این ضمیر حذف شده تا برساند او هدایتگر هیچ‌کسی نبود (سامرایی، ۱۴۲۰: ۹۳/۲).

میرحامد حسین در العضب البتار از این نکتهٔ ادبی بهره برده است. در دیدگاه اهل‌سنت، نماز ابوبکر به‌جای 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 حالِ بیماری به وی اقتدا نمود. قاضی نورالله شوشتری این احادیث را ساختگی و در تعارض با آیهٔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (حجرات: ۱) می‌داند؛ زیرا به مفاد این آیه نباید بر خدا و رسول در امامت پیشی جست. محمد فاخر اله‌آبادی از دانشمندان اهل‌سنت به ایراد قاضی نورالله پاسخ می‌دهد که آنچه تو برداشت کرده‌ای از ظاهر واژهٔ «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 منزه است از آن‌که امام باشد یا مورد اقتدا قرار گیرد.

علامه در کشف معنای آیه و پاسخ به گفتار اله‌آبادی، کارکرد حذف مفعول در کلام را مورد استناد قرار می‌دهد. به بیان وی، دلالت آیه بر امام نبودنِ 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 مفعول‌به جهت عمومیت‌بخشی حذف شده است تا هر عمل و گفتار را شامل شود. همچنین نیامدن مفعول ممکن است مانند «یعطی و یمنع» 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 «لاتقدموا» از مصدر «تقدیم» و متعدی باشد و مفعول‌به کلی نیاید. مانند «یحْیی وَیمِیتُ» و «یعْطِی وَیمْنَعُ»؛ به این معنا که پروردگار به‌طور کلی، عطا و منعی دارد نه آن‌که چیز معینی را می‌بخشد یا منع می‌کند. در آیهٔ 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 «إنّما»، حصر به عطف با «لا»، «بل» و «لکن» و حصر از راه تقدیم واژه‌ای که جایگاهش در کلام مؤخر است (همان: ۱۶۸). در بین این موارد، حصر به «إنّما» 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 همهٔ افراد غیر از مورد حصر شده صورت می‌گیرد؛ مانند «لا إله إلا الله» که به‌واقع وجود هر خدایی غیر از الله نفی می‌شود. در حصر اضافی، حصر نسبت به افراد معینی است نه همهٔ افراد؛ مثل «ما خلیلٌ إلا مسافرٌ». مراد در این نمونه، حصر مسافرت در خلیل در مقابل شخص دیگری مانند محمود

است نه آن‌که هیچ مسافر دیگری غیر از خلیل نداشته باشیم (همان: ۱۷۰).

حصر اضافی نیز با توجه به حال مخاطب، به حصر اِفراد، قلب و تعیین تقسیم می‌شود. حصر افراد در مواجهه با مخاطبی است که به وجود شریک در موضوع مورد نظر معتقد است. به‌طور 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. به‌عنوان نمونه، «ما سافر إلا علی» در رد فردی است که مسافر را خلیل می‌داند نه علی. قصر تعیین در رد مخاطبی است که در حکم شک دارد؛ مثلا «الأرض متحرکة 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 می‌برد. در مَثَل، واژهٔ «ولی» در آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵) بر اولویت در تصرف دلالت دارد نه دیگر معانی؛ زیرا حصر ولایت در مؤمنانی که در حال رکوع صدقه می‌دهند با معنای نصرت از «ولی» سازگار نیست و معنای آیه این‌گونه می‌شود: تنها مؤمنانی یاوران شما هستند که در حال رکوع صدقه می‌دهند 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 درحالی‌که در آن زمان چنین نزاعی نبوده است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۳). اشکال دهلوی وارد نیست؛ زیرا حصر دو دسته است: حقیقی و اضافی و آنچه دهلوی گفته در حصر اضافی است و حال‌آنکه احتمال دارد حصر در آیه، حقیقی باشد. همچنین ممکن است حصر در آیه، اضافی باشد و به‌دلیل آن‌که خداوند، به همهٔ اشیا دانا است، می‌داند آن‌ها در آینده در امامت علی علیه‌السلام نزاع خواهند کرد. همچنین احتمال دارد تردید در آن باشد که آیا ولایت در خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله منحصر است یا دیگر افراد در آن شریک‌اند؟ ازاین‌رو حصر در آیه، حصر قلب است. مانند

آیهٔ ﴿وَما أَرْسَلْناک إلا کافةً لِلناسِ﴾ (سبأ: ۲۸) که حصر برای نشان دادن اشتراک رسالت برای همهٔ مردم است نه فقط اعراب. افزون بر آن، حصر اضافی در اینجا بر نفی امامت مخالفان به‌صورت مطلق دلالت می‌کند نه فقط کسانی که در آن زمان در امر امامت نزاع داشته باشند؛ مانند «إنما الله إله واحد» که نفی خدایان غیرالله می‌کند، به‌طور مطلق نه فقط کسانی که در آن زمان در توحید نزاع داشته‌اند (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۷-۲۱۸).

نمونهٔ دیگر، آیهٔ ﴿إِنمٰا أَنْتَ مُنْذِرٌوَلِکل قَوْمٍ هٰادٍ﴾ (رعد: ۷) است که به بیان دهلوی، بر امامت امیرمؤمنان علیه‌السلام 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، ۱۲۷۱: 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 علیه‌السلام دلالت دارد؛ زیرا انذار در این آیه به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و هدایت به امیرمؤمنان علیه‌السلام اختصاص یافته است. انحصار مطلق هدایت در ایشان، اقتضا دارد در سایر اوقات هم هادی باشد و چنین معنایی مفید احقّیت 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. سنجهٔ راستی و ناراستی در این گزاره‌ها، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است (هاشمی، ۱۹۹۹: ۵۵) جملهٔ انشایی نیز آن است که احتمال راستی و دروغ در آن راه ندارد. جمله‌های انشایی به دو نوعِ 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 اِخبار 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 آیهٔ 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 الحمدلله» که مراد از آن «قولوا بسم الله و الحمدلله» است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۳۹). همچنین در آیهٔ تطهیر (احزاب: ۳۳)، طهارت اهل‌بیت علیهم‌السلام از رجس را به چند وجه می‌توان تصور کرد؛ یکی از این وجوه آن است که مراد از این آیه، اخبار از ارادهٔ پروردگار در ازل بر طهارت آل عبا علیهم‌السلام باشد نه طهارت در وقت نزول آیه. به این معنا، شبههٔ دهلوی بر عدم طهارت اهل‌بیت 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. رابطهٔ هم‌نشینی پیوند عناصر با زنجیره‌ها و جملات و رابطهٔ جانشینی ارتباط عناصر را با جانشین‌های آن‌ها در نظر می‌گیرد. در مَثَل، جملهٔ «حسن آمد» میان «حسن» و «آمد» رابطهٔ هم‌نشینی نهاد و گزاره برقرار است. در این رابطه بین این دو مؤلفه رابطهٔ 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 جنبهٔ معنا و هم لفظ، دامنهٔ یکدیگر را محدود می‌کنند (بی‌یرویش، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۱).

کلمهٔ «مولی» یکی از واژگان بحث‌برانگیز میان امامیه و اهل‌سنت است. ازاین‌رو، 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 «اَفْعَل» نمی‌آید. البته این شبهه پیش‌تر از فخر رازی وارد شده

است. به گفتهٔ فخر رازی، هیچ‌یک از بزرگان دانش نحو و لغت، آمدنِ «مفعل» به معنای افعل تفضیل را بیان نکرده‌اند. ازاین‌رو، کلمهٔ «مولی» به معنای «أولی» نمی‌آید (فخر رازی، بی‌تا: ۴۸۶/۴).

میرحامد حسین در رویارویی با این شبهه همچنان بر گفتار امامیه پای‌بند است و برای اثبات آن به دلایل گوناگونی مانند هم‌نشینی واژهٔ «مولی» با «الله» در آیات الهی تمسک می‌کند (لکهنوی، ۱۳۶۹: ۳۱۸/۸-۳۲۵). در قرآن کریم در نُه مورد به هم‌نشینی این دو واژه برمی‌خوریم (ر.ک: آل‌عمران: 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» می‌رساند خدا سزاوارتر از همه در کاربرد این واژه بر او است و در مرحلهٔ بعد، «مولی» بر رسول خدا ﷺ و امیرمؤمنان علیه‌السلام به کار می‌رود.

هم‌نشینی میان این دو واژه، سبب می‌شود همان‌گونه که برای خدا و رسول و امام، ویژگی‌هایی وجود دارد، برای «مولا» نیز خصوصیاتی باشد که برای دیگر الفاظ نیست؛ مانند آن‌که به معنای أفعل تفضیل درآید. همان‌طور که کلمهٔ «الله» مثل ذات خدا برخی ویژگی‌ها را دارد؛ مانند آن‌که واژهٔ «تعالی» فقط در کنار این کلمه می‌آید و صورت‌های گوناگون «اللهم»، «تالله»، «آلله» و «ها الله ذا» مخصوص این واژه است (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۳۸۳/۱). بنابراین، از راه هم‌نشینی «مولا» با «الله» و کشف رابطهٔ معنایی-معنایی آن به مفهوم حقیقی از این واژه، یعنی اولی بالتصرف بودن دست می‌یابیم.

۵. نتیجه‌گیری

در روش تفسیری علامه میرحامد حسین، آیات قرآن با دو رویکرد ساخت‌گرا و بافت‌گرا معنایابی می‌شوند. در رویکرد ساخت‌گرا، معناشناسی آیات با بهره‌وری از ظرفیت درونی آیه و ساخت آن و بدون نگاه به بافت بیرونی صورت می‌گیرد. در این روش، دو سطح واژگان و جمله، محور کشف مراد از آیات قرار می‌گیرد. در سطح واژگان مؤلفه‌های چندمعنایی، شمول معنایی و مجاز قابل گفت‌وگو است.

چندمعنایی 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 بااین‌حال، در آیهٔ ولایت به معنای اولویت در تصرف کاربرد دارد. در شمول معنایی، اطلاق واژه، معنای واژهٔ دیگر را نیز شامل می‌شود مانند «رجس» در آیهٔ تطهیر که مطلق است و همهٔ گناهان را دربر می‌گیرد. مجاز نیز از موارد پربسامد در کلام خدا است که شناخت آن در ارائهٔ تفسیر مناسب، اثربخش است. به‌ویژه آن‌که در برخی موارد، تعارض میان دو مجاز پیش می‌آید و حل آن با سنجهٔ معتبر، ضروری به نظر می‌آید. در سطح جمله نیز حذف مفعول‌به، حصر، اخبار و انشا و هم‌نشینی از مؤلفه‌های رویکرد ساخت‌گرا به شمار می‌آید. یکی از آثار معنایی حذف مفعول‌به، عمومیت‌بخشی است و میرحامد حسین در تفسیر آیهٔ نخست سورهٔ حجرات از رابطهٔ نحوی-معنایی استفاده می‌کند. در حصر، ادواتی مانند «إنّما» در تخصیص امری به امر دیگر کاربرد دارد. در آیهٔ ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد: ۷)، هدایت به امیرمؤمنان علیه‌السلام اختصاص یافته است و بر احقیت ایشان به خلافت دلالت دارد. توجه به اخبار و انشا از دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار در معنای آیات است. برای مثال، اگرچه ظاهر آیهٔ ولایت اخبار است، اما کلامی انشایی است که به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام فرمان می‌دهد. در فهم گزاره‌های قرآنی، در نظر گرفتن روابط معنایی مثل هم‌نشینی نیز فایده‌مند است. هم‌نشینی «مولی» با «الله» در آیات، معانی ویژه‌ای به این واژه می‌بخشد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق)، کفایة الأصول، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

۲. استرآبادی، رضی محمد (۱۳۸۴ش)، شرح الرضی علی الکافیة، تهران: مؤسسة الصادق علیه‌السلام.

۳. ابن الشهید الثانی، حسن بن زین‌الدین (بی‌تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

۴. ابن‌درید، ابوبکر (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، تحقیق رمزی بعلبکی، بیروت: دار العلم للملایین.

۵. ابن‌عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، التحریر و التنویر، تونس: الدار التونسیة للنشر.

۶. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۶ق)، مجمل اللغة، تحقیق زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۷. ابن‌نجار، تقی‌الدین (۱۴۱۸ق)، شرح الکوکب المنیر، تحقیق محمد الزحیلی و نزیه حماد، الریاض: مکتبة العبیکان.

۸. ابوطبره، هدی جاسم محمد (۱۴۱۴ق)، المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم، قم: بوستان کتاب.

۹. اسدی‌نسب، محمدعلی (۱۴۳۱ق)، المناهج التفسیریة عند الشیعة و السنة، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامیة.

۱۰. اصفهانی، أبوالثناء (۱۴۰۶ق)، بیان المختصر شرح مختصر ابن‌الحاجب، تحقیق محمد مظهر بقا، جده: دار المدنی.

۱۱. بابایی، علی‌اکبر، عزیزی‌کیا، غلامعلی و روحانی‌راد، مجتبی (۱۳۹۷ش)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۲. باقری، مهری (۱۳۷۴ش)، مقدمات زبان‌شناسی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

۱۳. بعلی، احمد (۱۴۴۱ق)، الذخر الحریر بشرح مختصر التحریر، تحقیق وائل محمد بکر زهران الشنشوری، قاهره: دار الذخائر.
۱۴. بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۱۵. بی‌یرویش، مانفرد (۱۳۷۴ش)، زبان‌شناسی جدید، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران: انتشارات آگاه.
۱۶. تهاونی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق علی فرید دحروج، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۱۷. ثعالبی، عبدالملک (۱۴۱۴ق)، فقه اللغة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵ش)، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم: دانشگاه مفید.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، منهاج الکرامة، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد: تاسوعا.
۲۰. ـــــــــــــ (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول إلی علم الأصول، تحقیق محمدحسین رضوی، لندن: مؤسسة الإمام علی علیه‌السلام.
۲۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹ش)، دربارهٔ علم، تهران: هرمس.
۲۲. درواجکی، ابونصر احمد (۱۳۹۸ش)، لطائف التفسیر، تحقیق سعیده کمایی‌فرد، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب.
۲۳. دهلوی، عبدالعزیز (۱۲۷۱ق)، تحفة إثناعشریة، دهلی: مطبع حسنی.
۲۴. دهلوی، ولی‌الله (بی‌تا)، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، کراچی: کتابخانهٔ 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: دار الکتاب العربی.
۲۸. السامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۰ق)، معانی النحو، الأردن: دار الفکر.

۲۹. سُبکی، علی و سُبکی، عبدالوهاب (۱۴۲۴ق)، الإبهاج فی شرح المنهاج، تحقیق الدکتور أحمد جمال الزمزمی و الدکتور نورالدین عبدالجبار صغیری، دبی: دار البحوث للدراسات الإسلامیة و إحیاء التراث.
۳۰. سیوری، فاضل مقداد (۱۳۸۰ش)، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، تحقیق محمدعلی قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۳۱ق)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، تحقیق أحمد غزو عنایة، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۲. شریف، محمد ابراهیم (۱۴۲۹ق)، إتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن کریم، مصر: دار السلام.
۳۳. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی رحمه‌الله.
۳۴. صدر، محمدباقر (۱۴۳۰ق)، مباحث الأصول، تقریر کاظم حسینی حائری، قم: دار البشیر.
۳۵. صفوی، کوروش (۱۳۶۰ش)، درآمدی بر زبان‌شناسی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. صنعانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۸ق)، أصول الفقه المسمی إجابة السائل شرح بغیة الآمل، تحقیق القاضی حسین بن احمد السیاغی و الدکتور حسن محمد مقبولی الأهدل، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۳۹. ـــــــــــــ (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری، قم: بی‌نا.
۴۰. طیالسی، أبوداوود (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داود الطیالسی، تحقیق محمد بن عبدالمحسن الترکی، مصر: دار هجر.
۴۱. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸ش)، چندمعنایی در قرآن کریم (درآمدی بر توسعه

در دلالت‌های قرآنی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۲. علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۶ش)، الذریعة إلی أصول الشریعة، تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. ـــــــــــــــ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق علیه‌السلام.
۴۴. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷ش)، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق)، المستصفی، تحقیق محمد عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۶. فخر رازی، محمد (۱۴۱۸ق)، المحصول فی أصول الفقه، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۷. ـــــــــــــــ (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴۸. ـــــــــــــــ (بی‌تا)، نهایة العقول فی درایة الأصول، بیروت: دار الذخائر.
۴۹. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق ابراهیم سامرائی و مهدی مخزومی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
۵۰. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۹ش)، معناشناسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۱. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۹ش)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، تحقیق غلامرضا مولانا بروجردی، قم: چاپ سیدالشهداء علیه‌السلام.
۵۲. ـــــــــــــــ (۱۴۰۲ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، تحقیق محمدجواد رجب‌زاده، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.
۵۳. ـــــــــــــــ (۱۴۰۶ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۵۴. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۵ش)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: اشراق.
۵۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۷ق)، المنطق، قم: دار التعارف للمطبوعات.
۵۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، سلسلة مؤلفات الشیخ المفید، بیروت: دار المفید.

۵۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰ش)، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۱۴، ص۲۷۳-۲۹۲.
۵۸. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۶ق)، فوائد الأصول، تقریر محمدعلی کاظمی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۵۹. نصیری، علی (۱۳۹۵ش)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: انتشارات وحی و خرد.
۶۰. نیشابوری، نظام‌الدین (۱۴۱۶ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۱. هاشمی، احمد (۱۹۹۹م)، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع، بیروت: المکتبة العصریة.

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 Dalir[2]

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*.

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

* 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.
doi 10.22034/emamah.2026.562926.1095

1. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Qom, Iran. alirezaqaeminia@gmail.com
2. Level 4, Comparative Imamate Studies among Islamic Schools of Thought, Specialized Center for Imamology, International Imamate Foundation, Qom, Iran.

روش‌شناسی علامه میرحامدحسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث*

علیرضا قائمی‌نیا (نویسنده مسئول)[1]
محمدمهدی دلیر[2]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸
بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹
پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵

© نویسندگان

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 اهل‌سنت، فهم صحابه از حدیث نبوی جایگاه بی‌بدیلی داشته و توجه به آن در حل منازعات کلامی، می‌تواند راهگشا باشد. براین‌اساس، اتکا به فهم صحابه در تحقیقات متکلم امامت‌پژوه، علامه میرحامد حسین در معنای احادیث امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام فراوان قابل ملاحظه است. دستیابی به فهم صحابه از احادیث بدون تتبع دقیق منابع اهل‌سنت و تحلیل صحیح گزارش‌هایی که فهم ایشان را روایت می‌کنند میسر نیست. تلاشی که میرحامد حسین آن را در دورهٔ خود به‌خوبی 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

* استناد به این مقاله: قائمی‌نیا، علیرضا؛ دلیر، محمدمهدی؛ (۱۴۰۴)، روش‌شناسی علامه میرحامدحسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۴، ص۳۵۱-۳۸۲.
10.22034/emamah.2026.562926.1095

۱. دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
alirezaqaeminia@gmail.com
۲. سطح ۴، امامت تطبیقی بین‌المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

خودنمایی می‌کند. این روش‌ها می‌تواند در بررسی معانی سایر احادیث در منازعات کلامی الگویی برای محققان باشد. هدف این پژوهش آن است که روش‌های صاحب عبقات در به‌کارگیری فهم صحابه در فهم حدیث را با روش توصیفی-تحلیلی بررسی و تحلیل کند.
واژگان کلیدی: امامت، صحابه، حدیث، فهم متن، فقه‌الحدیث، میرحامد حسین، عبقات الأنوار

۱. مقدمه

روش‌شناسی در حوزهٔ 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 ازجمله 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. ازاین‌رو، 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 احیانا 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 اندیشهٔ اهل‌سنت که شالودهٔ آن بر تقدیس صحابه است، جایگاه ویژه‌ای یافته است. براین‌اساس 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.[1] 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 به‌صورت مختصر نقش فهم صحابه از حدیث نبوی در تفسیر آن در منظومهٔ فکری اهل‌سنت معرفی خواهد شد؛ زیرا مخاطب اصلی تحقیقات میرحامد، اهل‌سنت بوده‌اند و هماهنگی روش‌های به‌کار رفته در فهم حدیث با مبانی سنیان در تحقیقات کلامی-جدلی ضرورت اجتناب‌ناپذیری است. دوم، به‌صورت کلی اسلوب‌هایی که میرحامد حسین در کشف و استناد به فهم صحابه و مخاطبان اولیهٔ 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 حوزهٔ زبان رخ داده باشد. گاهی ممکن است معانی دگرگون نشده باشند؛ اما در بستر صدور، به قراینی محفوف بوده که مخاطبِ 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 اولیهٔ

۱. به‌طور دقیق مقصود در این نوشتار، باور به پیوستگی اعلمیت و افضلیت از یک‌سو با شایستگی برای امامت از سوی دیگر است.

متن است در شناسایی معنای آن به کمک می‌آید. برای مثال، گسترهٔ معنایی واژهٔ «کراهت» در ادبیات عصر نبوی شامل حرمت و کراهت فقهی هردو می‌شود؛ اما در دوره‌های بعد به‌عنوان مصطلح ویژه‌ای برای یکی از احکام پنج‌گانه قرار گرفته است. ازاین‌رو تفسیر متن کهن حاوی این لفظ براساس اصطلاح جدید خطایی روشی به شمار می‌رود (ابن‌قیم جوزی، ۱۴۱۱: ۳۴/۱؛ ابن‌دقیق العید، ۱۴۱۴: ۱۳۰).

از سوی دیگر بنابر مبانی فکری اهل‌سنت، 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 گفتهٔ ابن‌تیمیه، هرکس زبان صحابه و روش گفت‌وگوی ایشان را نشناسد به «تحریف معنوی» دچار می‌شود (ابن‌تیمیه، 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 (ابن‌عربی، ۱۴۱۸: ۱۸۶/۵). طبعا اگر راوی صحابی باشد، این جایگاه نزد اهل‌سنت 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 فرقهٔ 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 بی‌پیرایهٔ ایشان از زبان عربی و دوم، معاصرت با فضای صدور احادیث و نزول آیات قرآن و احاطه به قراین 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).

شرف‌الدین طیبی (م ۷۴۳ق) دلیل ترجیح تفسیر صحابه را احتیاط و ورع فزون‌تر ایشان دانسته است (عسقلانی، بی‌تا: 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 دانسته‌اند (نووی، ۱۳۴۷: ۱۵۸/۱۰). ابن‌قدامه مَقدسی (م ۶۲۰ق) وجوب رجوع به تفسیر صحابی را از ابوالخطاب حنبلی (م ۵۱۰ق) نقل کرده است (ابن‌قدامه، ۱۴۲۳: ۲۸۶/۱). ابن‌قیم (م۷۵۱ق) مهجوریت و عدم توجه به فهم صحابه و تابعان را دلیل شکل‌گیری فرقه‌های انحرافی و بدفهمی‌های خواسته و ناخواسته از احادیث نبوی پنداشته است (ابن‌قیم جوزی، ۱۹۹۹: ۶۳). در پی همین مبنا است که برخی مانند ابن‌عبدالهادی حنبلی (م۷۴۴ق) ارائهٔ معنایی جدید از آیه یا حدیث که در دوران سلف پیشینه نداشته را ناروا دانسته‌اند (ابن‌عبدالهادی، ۱۴۲۴: ۳۱۸).

توجه به روایات نبوی و فهم صحابه برای فهم سنت به‌قدری در دیدگاه اهل حدیث جایگاه دارد که برخی محققان معاصر، تأکید خارج از وصف متقدمان عامه[1] بر رجوع به آثار و نکوهش مقاییس و آرا را شامل ضوابط فهم حدیث نیز دانسته‌اند (جزائری، ۱۴۲۶: ۱۹۹). بااین‌حال، لحاظ دو شرط برای تحقق موضوع «سَلَف» -که اهل‌سنت برای اعتبار منهج و فهم ایشان جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفته‌اند- لازم است (عمیر، ۲۰۱۴: ۶۱/۴۹)؛ نخست، شرط زمانی است؛ به این معنا که در سه قرن نخست بوده باشد[2] و دوم، التزام به سنت نبوی در اعتقاد و عمل و آلوده نشدن به بدعت (سفارینی، ۱۴۰۲: ۲۰/۱).

ابن‌حجر مکی (م ۹۷۴ق) در نقد مقصود شیعه به فهم ابوبکر و عمر از حدیث

۱. افرادی مانند ابن‌سیرین (م ۱۱۰ق)، ابن‌جُریج (م ۱۵۰/۱۵۱ق) و احمد بن حنبل.

۲. براساس این حدیث: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۳/۵) ابن‌تیمیه با توجه به این احادیث نوشته است: «وَمِنْ الْمَعْلُومِ بِالضَّرُورَةِ لِمَنْ تَدَبَّرَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ أَنَّ خَيْرَ قُرُونِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي الْأَعْمَالِ وَالْأَقْوَالِ وَالِاعْتِقَادِ وَغَيْرِهَا مِنْ كُلِّ فَضِيلَةٍ أَنَّ خَيْرَهَا الْقَرْنُ الْأَوَّلُ... وَأَنَّهُمْ أَوْلَى بِالْبَيَانِ لِكُلِّ مُشْكِلٍ» (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۴).

غدیر استدلال کرده و فهم ایشان را مراد واقعی رسول خدا ﷺ پنداشته است (هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۱).

گفتنی است متأخران اهل‌سنت عبارت‌هایی را بیان کرده‌اند که به‌خصوص بر فهم اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید شده است. عبدالعزیز دهلوی (م ۱۲۳۹ق) پس از نقل حدیثی از امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 ایشان 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 غدیر بر امامت نوشته است: «و همین است مذهب اهل‌سنت و جماعت، و مطابق است فهم اهل‌بیت 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 علیه‌السلام نزد اهل‌سنت موجود است. طبعا شیعه می‌تواند براساس این اعترافات در معناشناسی نصوص، فهم امام را بر دیگران ترجیح دهد. به گفتهٔ برخی معاصران سنی، گسترهٔ دانش قرآنی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌قدری زیاد بوده است که این علم وسیع موجب شده امام، قرآن را شامل تمام احکام شرعی بداند (صلابی، ۱۴۲۵: ۶۶/۱). ابن‌روزبهان حدیث «مدینة العلم» را حاکی از فراوانی دانش امیرالمؤمنین علیه‌السلام، 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 علیه‌السلام 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 بازگوکنندهٔ فهم اهل‌بیت علیهم‌السلام و صحابه بوده بهره گرفته است. البته

این روش در میان متکلمان شیعه پیشینهٔ دیرینی دارد. به‌عنوان 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 بیان‌کنندهٔ 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). نکتهٔ مهم این‌که فهم و دریافت، مقوله‌ای پنهان و باطنی بوده و برای دست یافتن به آن باید شکل‌های مختلفِ نمود آن را در رفتار و گفتار مطالعه کرد. این فهم، نقشی قرینه‌ای در کشف مقصود سخن داشته و بدون در نظر گرفتن دیگر بررسی‌های فقه‌الحدیثی، عنصر مستقلی نیست. البته این سخن در غیر از فهم معصوم بوده و دریافت‌های معصومانه بدون وابستگی به دیگر شواهد، تعیین‌کنندهٔ مراد حدیث هستند.

برای استناد به گزاره‌هایی که بازگوکنندهٔ فهم صحابه است، بررسی اعتبار منابع و ناقلان آن مورد توجه علامه بوده است. همچنین چگونگی ارتباط دلالت این حکایت‌ها با معنای احادیث به‌صورت دقیق تحلیل شده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۷۲/۱۰؛ ۸۰۱/۱۱). البته نمونه‌هایی که در ادامه معرفی می‌شوند، غیر از گزارش‌های بسیاری است که نشان‌دهندهٔ باور مسلمانان نخستین به جایگاه ویژهٔ امیرمؤمنان علیه‌السلام نسبت به دیگر اصحاب است.[1]

روش دستیابی به فهم مخاطبان احادیث در بررسی‌های علامه میرحامد حسین یکسان نبوده و دست‌کم براساس الگوهای مورد استفادهٔ وی، می‌توان چهار اسلوب را ارائه کرد:

۱. مطالعهٔ واکنش‌های گفتاری و رفتاری مخاطبان نسبت به متن حدیث مورد بحث؛

۱. مانند اظهارات مقداد در غائلهٔ شورا که در آن به‌صراحت جایگاه امامت را شأن اختصاصی امیرمؤمنان علیه‌السلام دانسته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۷/۱۱).

۲. بررسی هماهنگی باور صحابه با محتوای حدیث؛ یعنی باورهایی که براساس گزارش‌ها لزوما در واکنش به متن خاصی ابراز نشده؛ اما در محتوا با حدیث نبوی هم‌سو است.

۳. ملاحظهٔ فهم صحابه نسبت به قواعد کلی امامت؛ مانند ارتباط افضلیت و اعلمیت با خلافت بلافصل.

۴. بررسی تلقی ایشان از ساختارهای زبانی به‌صورت عام (بدون در نظر گرفتن خصوص متن حدیث مورد پژوهش).

بااین‌همه، صحابه در دیدگاه شیعه عصمت نداشته و به‌تبع، 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. ازاین‌رو 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 شیوهٔ 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[1] از پرتکرارترین آن‌ها است. گاهی در پسِ این احتجاج‌ها، اتفاق‌های تکوینی و معجزگونه‌ای[2] رخ داده که تأییدکنندهٔ 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 (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۲۷۱/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۲).

حدیث است. استناد به احادیث امامتی در منازعات، گاهی از سوی معصومان علیهم‌السلام، اصحابِ معترِف به فضل ایشان و حتی گاهی از سوی دشمنان سرسخت آن‌ها همچون معاویه بوده است. البته فهم اصحابِ مخالف اهل‌بیت علیهم‌السلام در خارج از فضاهای جدالی نیز نمود یافته و نمونه‌هایی را می‌توان برای آن ارائه داد. این چندطیفی نقل‌ها، شبههٔ جانبداریِ مخاطبان در فهم احادیث را منتفی می‌کند.

۱-۳. قالب احتجاج و استدلال

در برخی گزارش‌های تاریخی با گفت‌وگوهایی 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 علیه‌السلام) یا در نگاه حداقلی سنیان یکی از برجسته‌ترین و فاضل‌ترین همراهان نبی خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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.

۱-۱-۳. احتجاج امیرمؤمنان علیه‌السلام به حدیث غدیر در کوفه

گزارش‌هایی موجود است که حاکی از احتجاج امیرمؤمنان علیه‌السلام در زمان خلافت خود به حدیث غدیر در حضور دیگر صحابه و گرفتن اقرار از آن‌ها بر شنیدن حدیث از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است. این گزارش تاریخی را دست‌کم ۴۴ نفر از مشاهیر متقدم و متأخر اهل‌سنت نقل کرده‌اند که در میان ایشان، محدثان سرشناسی مشاهده می‌شوند (ابن‌حنبل، 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 این‌که 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 محبت‌ورزی به امیرمؤمنان علیه‌السلام روشن بوده و هیچ‌یک از اصحاب منکر آن نبوده‌اند و به اعتقاد عامه، صحابهٔ دیگر نیز چنین جایگاهی داشته‌اند. تحلیل این گزارش به این شکل منحصر در شیعه نبوده، بلکه نورالدین حلبی (م ۱۰۴۴ق)، عالم عامّی نیز این احتجاج امیرمؤمنان علیه‌السلام را در برابر کسانی دانسته است که در امر خلافت با ایشان نزاع داشته‌اند (حلبی، ۱۴۲۷: ۳۸۶/۳). روشن است استناد به این حدیث در نقد منازعان خلافت زمانی امکان‌پذیر بوده که بر امامت دلالت داشته باشد. ازاین‌رو، هم دریافت امیرمؤمنان علیه‌السلام هم دیگر صحابهٔ مخاطب ایشان از حدیث غدیر، امامت و خلافت بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۷۱/۱۰). دوم آن‌که براساس این گزارش‌ها، پس از استشهاد امیرمؤمنان علیه‌السلام 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... ازجمله راویان این رخداد هستند (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۲۷۱/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۲). در میان کتمان‌کنندگان، بزرگان اصحاب ازجمله 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 به‌جای نام او، لفظ «رجل» گذاشته‌اند (اصفهانی، ۱۴۰۷: ۲۶/۵). این پرده از این واقعه نیز شاهدی است بر آن‌که مقصود از حدیث غدیر، صرف محبت نبوده؛ وگرنه کتمان و ابتلا به نفرین امیرمؤمنان علیه‌السلام را انتخاب نمی‌کردند. واقعهٔ کتمان افزون بر تقویت دلالت حدیث بر امامت، نکته‌های مفید تاریخی و اعتقادی دیگری نیز دارد.[1]

۲-۱-۳. احتجاج امیرمؤمنان علیه‌السلام در شورای شش نفره

بنابر گزارش‌های متعدد، امیرمؤمنان علیه‌السلام در شورای شش نفره به برخی احادیث امامتی استشهاد کرده است که حدیث منزلت یکی از آن‌ها است (ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴:

۱. ارتکاب گناه کبیرهٔ کتمان شهادت از سوی برخی اصحاب و خدشه‌دار شدن اصل عدالت صحابه؛ وجود برخی اصحاب که با امیرمؤمنان علیه‌السلام ستیز داشته و حق موالات را رعایت نکردند؛ کتمان نصوص امامت و فواید تاریخی که بر آن مترتب است و... (ر.ک: لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴۳/۱۰).

۱۷۲؛ خوارزمی، ۱۴۱۱: 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 علیه‌السلام در مقام اثبات افضلیت و احقیت خود به آن استناد نمی‌جست و صحابه در قبال این احتجاج سکوت نمی‌کردند. (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۷۵/۱۱). حدیث طیر مشوی متن دیگری است که امیرمؤمنان علیه‌السلام در جهت اثبات افضلیت خویش در این برهه به آن استناد کرده و هیچ‌یک از افراد حاضر در آنجا ازجمله عثمان در برابر این احتجاج ایستادگی نکرده و آن را پذیرفتند (همان: ۸۳/۱۳). حدیث دیگری که در این جریان گواه آورده شده و همهٔ حاضران به صحت آن اقرار کردند، حدیث مدینة العلم است. این احتجاج نشان‌دهندهٔ آن است که بابیت علم نبی از فضائل اختصاصی امیرمؤمنان علیه‌السلام 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. فایدهٔ دیگر این احتجاج آن است که جایگاه بابیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم شامل صحابه و معاصران حیات نبوی و هم کسانی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را درک نکرده بودند می‌شود (همان: ۴۴۱/۱۵ و ۴۵۵).

۳-۱-۳. استناد امام حسن علیه‌السلام به حدیث مدینه برای وجوب طاعت امیرمؤمنان علیه‌السلام

در گزارش دیگری آمده است، زمانی که امیرمؤمنان علیه‌السلام حکومت را در دست گرفت، به امام حسن علیه‌السلام دستور داد تا بر فراز منبر رفته و سخنرانی کند. امام مجتبی علیه‌السلام در مقام تشویق مردم بر اطاعت از امیرمؤمنان علیه‌السلام به بیان حدیث مدینه اکتفا نمود (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۴۵؛ قندوزی، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱). ازاین‌رو 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: ۶۸۸/۱۴).

۴-۱-۳. استناد عمار به حدیث منزلت برای وجوب طاعت امیرمؤمنان علیه‌السلام

بنابر گزارش کنز العمال، عمار پس از خطبهٔ امیرمؤمنان علیه‌السلام و در پی اعتراض برخی همراهان بر سیرهٔ امام در جنگ جمل، در جهت اثبات وجوب اطاعت حضرت،

سخنانی را ایراد نمود که طبق آن، امیرمؤمنان علیه‌السلام مردم را به‌اندازهٔ مویی به گمراهی نمی‌کشاند؛ چراکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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: ۱۸۶/۱۶). براین‌اساس مفاهیمی مانند عصمت، اعلمیت و فرض طاعت از حدیث منزلت نزد عمار قابل دریافت بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۸۷/۱۱).

۵-۱-۳. استناد عمروعاص به احادیث امامت

دلالت حدیث طیر مشوی بر برتری مطلق به‌قدری روشن بوده که حتی دشمن‌ترین دشمنان امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 علیه‌السلام به دلایلی ازجمله حدیث طیر استناد کرده است (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۲۰۱). اگر دلالت حدیث آن بود که مخالفان پنداشته و آن را تأویل برده‌اند، عمروعاص خود را در معرض سرزنش معاویه قرار نمی‌داد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۸۴/۱۳). وی همچنین در این نامه، حدیث ثقلین را در کنار سایر نصوص امامت مانند غدیر و منزلت آورده و اعتراف کرده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با حدیث ثقلین بر معاویه و عمروعاص اتمام حجت نموده است (همان: ۲۰۴/۲۰).

۶-۱-۳. استناد ابن‌عباس به حدیث ثقلین

در گزارش خوارزمی، شخصی از عبدالله بن عباس می‌پرسد نظر تو در مورد علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام چیست؟ وی در پاسخ می‌گوید: «ذکرت والله أحدَ الثقلین» و در ادامه فضائلی را برای امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 ابن‌عباس اگر دلیل امامت نبوده، دست‌کم مفید افضلیت مطلق بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴۰/۲۰).

۷-۱-۳. استناد معاویه به حدیث منزلت و خیبر

به گزارش مسعودی، معاویه، سعد بن ابی‌وقاص را به‌جهت ترک یاری امیرمؤمنان علیه‌السلام با وجود شنیدن احادیث منزلت و خیبر در حق ایشان سرزنش کرد و گفت: اگر این حدیث را من از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شنیده بودم، تمام عمر به علی علیه‌السلام خدمت می‌کردم (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۴/۳).[۱] اگر حدیث منزلت و حدیث خیبر اثبات‌کنندهٔ وجوب اطاعت و عصمت امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 علیه‌السلام ارجاع داد؛ حضرت را «اعلم» خواند و در این راستا به حدیث منزلت استناد کرد (ابن‌حنبل، 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 علیه‌السلام از خود بوده نه از تمامی اصحاب ازجمله شیخین. در پاسخ گفته می‌شود افزون بر آن‌که در متن همین گزارش، معاویه از رجوع خلیفهٔ دوم به امیرمؤمنان علیه‌السلام در مشکلات علمی به‌عنوان شاهدی بر اعلمیت ایشان یاد کرده، حدیث منزلت بر اعلمیت هیچ‌کس[۲] دلالت نخواهد کرد، مگر این‌که حاکی از افضلیت بر تمام امت باشد؛ زیرا استفادهٔ اعلمیت از معاویه با استناد به این حدیث، به‌جهت هم‌ترازی امیرمؤمنان و هارون علیهماالسلام در علم بوده و پرواضح است که هارون علیه‌السلام از همهٔ امت موسی علیه‌السلام اعلم بوده؛ پس امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز باید از تمامی امت اعلم باشد نه صرفا از معاویه. همچنین ممکن است چنین گمانی پیش آید که سخن معاویه تنها برای بیان فضیلتی از امیرمؤمنان علیه‌السلام بوده است نه اعلمیت ایشان؛ حال‌آنکه 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 (آجری، ۱۴۲۰: ۲۰۳۸/۴).
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 ادامهٔ گزارش، پسر عمر دلیل باور به افضلیت را حکایت «سدّ الأبواب» خوانده است (دهلوی، ۱۴۳۵: ۵۹۹/۹). همچنین بنابر روایتی که ابن‌مغازلی از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده، وقتی نافع از ابن‌عمر دربارهٔ برترین مردمان پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌پرسد، با عتاب وی مواجه شده و ابن‌عمر ضمن معرفی امیرمؤمنان علیه‌السلام، حدیث سدّ الأبواب را یکی از دلایل این ادعا می‌شمرد (ابن‌مغازلی، 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 نمونهٔ این اسلوب در احادیث امامتی، اشعار حسان بن ثابت است که پیشینهٔ توجه متکلمان شیعه به آن بسیار کهن است. وی از شاعرانی است که در واقعهٔ غدیر حضور داشته و پس از آن‌که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حدیث غدیر را بیان کرد، از ایشان اجازه خواست تا شعری را در این‌خصوص بسراید. متن اشعار و گفت‌وگوی او با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از چند جهت در معناشناسی حدیث غدیر مؤثر است و نشان از آن دارد که برداشت مخاطبِ حاضر در دلِ شکل‌گیری حدیث، امامت بوده است. حسان این اشعار را با اجازهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سرود و آن حضرت در پاسخ اجازهٔ او فرمود: «قل علی برکة الله» (ابن‌مردویه، ۱۴۲۴: ۱۲۱). نبی خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در برابر این اشعار رد و انکاری را بیان نکرد و تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به اجماع مسلمانان دلیل قطعی بر درست بودن آن است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله افزون بر تقریر، حسان را تحسین کرد و اشعار وی را حاصل کمک روح‌القدس خواند (سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۲۷۳/۱). حسان این اشعار را در مقابل عدهٔ 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 علیه‌السلام رفته و به ایشان تبریک گفتند. بنابراین، از دیدگاه اصحاب نیز این اشعار مشیر به امامت و ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بوده و همین معنا و مفهوم را از اشعار حسان درک و فهم کرده‌اند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۱۵/۹).

نمونهٔ دیگر، قیس بن سعد بن عباده از اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و همراهان امیرمؤمنان علیه‌السلام در جمل، نهروان و صفین است که حکومت مصر را از طرف ایشان عهده‌دار بود و تا زمان شهادت از امام جدا نشد. تراجم‌نگاران او را به سخاوت، شرافت، شجاعت، سیادت، کرم و... یاد کرده‌اند. وی در صفین در مقابل امیرمؤمنان علیه‌السلام اشعاری را بر زبان آورد که محتوای آن حقانیت امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر او و دیگر انسان‌ها 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. قالب‌های هیجانی

در برخی گزارش‌ها، می‌توان فهم اصحاب را در قالب‌های هیجانی مانند تمنا و آرزو، عرض تبریک و شادباش، ستایش صاحب فضیلت، ابراز حسادت، تعجب و استبعاد پی‌جویی کرد. ممکن است بارزترین نمونهٔ این دسته، عرض تبریک عمر یا شیخین پس از بیان حدیث غدیر باشد که در فصل‌های پیشین گذشت. مثال‌های دیگری نیز در روش علامه قابل مشاهده است که فهم پیشینیان در این قالب‌ها نمود یافته است:

الف) چنان‌که مشهور است پس از ایراد خطبهٔ غدیر، عمر[۱] به امیرمؤمنان علیه‌السلام به‌جهت «مولا» شدن با عبارتی مانند: «هنیئاً لك یا ابن أبی‌طالب، أصبحت مولای ومولی کلّ مؤمن ومؤمنة» تبریک گفته است. این واقعه را ۲۶ تن از عالمان مشهور عامه از متقدمان تا متأخران ایشان نقل کرده‌اند. توضیح اهمیت استناد

۱. براساس برخی گزارش‌ها به‌همراه ابوبکر.

به این فراز از تاریخ آن است که رسول خدا ﷺ در دیگر مواضع پیش از غدیر نیز فضائل امیرمؤمنان علیه‌السلام را بیان کرده بود؛ اما چنین تبریکی تنها پس از ایراد خطبهٔ غدیر گزارش شده است. ازاین‌رو می‌توان دریافت در غدیر جایگاه ویژه‌ای معرفی شده است که شیخین را بر تهنیت‌گویی واداشته است. اگر مراد از «مولا» محب، ناصر یا محبوب باشد، لازمه‌اش آن است که صرف محبوبیت یا... را بزرگ‌ترین فضیلت امیرمؤمنان علیه‌السلام بدانیم؛ حال‌آنکه بسیاری از فضائل حضرت که از سوی راویان ثقه و عامی نقل شده، مرتبه‌ای والاتر از مقام محبوبیت و... دارد. ازاین‌رو تنها گزینهٔ قابل برداشت از مولا، ولایت تصرف است. این تقریر که «مقصود از مولا، محبوب است نه ولی متصرف، اما محبوبیتی ویژه و مطلق[1] همچون محبوبیت رسول خدا ﷺ که موجب برانگیختن شیخین به گفتن شادباش شده است» نیز مقصود شیعه را نتیجه می‌دهد؛ زیرا چنین مقامی با عصمت و افضلیت تلازم دارد که این دو وصف، حق امامت را در وجود امیرمؤمنان علیه‌السلام منحصر می‌کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۱/۱۰).

ب) در گزارش خوارزمی، ابوبکر پس از شنیدن حدیث تشبیه امیرمؤمنان علیه‌السلام به پیامبران در صفاتی مانند علم و... به ایشان رو کرده و می‌گوید: «بخ بخ لک یا أباالحسن، وأین مثلک یا أباالحسن!» (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۹۰). معنای این گفتهٔ ابوبکر آن است که امیرمؤمنان علیه‌السلام در صفات یادشده با پیامبران هم‌رتبه بوده و این شرافت مخصوص ذات مقدس ایشان بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۵۸/۱۶).

ج) به گزارش مصادر متقدم، ابوطفیل عامر بن واثله از صحابهٔ پیامبر ﷺ پس از شنیدن استشهاد امیرمؤمنان علیه‌السلام به حدیث غدیر دچار حالت استبعاد و استنکار شده و با شهادت زید بن ارقم بر راستی حدیث غدیر مواجه شده است (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۵۶/۳۲؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). اگر مفاد حدیث غدیر محبوبیت یا محبّیّت یا ناصریت امیرمؤمنان علیه‌السلام بود، قطعا موجب شک و تردید ابوطفیل نمی‌گشت، از

۱. یعنی کسی که دوست داشتن تمام حالات و رفتار و کردارش بر بندگان بی‌هیچ قیدی واجب است.

این‌رو می‌توان گفت بی‌تردید وی از حدیث چیزی غیر از امامت برداشت نکرده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۸۱/۱۰).

د) در گزارش دیگری خلیفهٔ دوم حدیث منزلت را به‌قدری فضیلت بزرگی می‌دانست که ورود آن را در حق خویش از دنیا و آنچه در آن است بهتر می‌شمرد و آرزو می‌کرد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۶۷/۴۲). با توجه به این نقل، نمی‌توان گفت برداشت عمر از حدیث منزلت خلافتی جزئی و محدود بوده است.

هـ) مشابه همین متن از سعد بن ابی‌وقاص 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 می‌شمرده است (متقی‌هندی، ۱۴۰۱: ۱۶۳/۱۳). ازاین‌رو، حدیث منزلت را باید فضیلت ویژه‌ای برای امیرمؤمنان علیه‌السلام تفسیر کرد که هیچ‌یک از صحابه به آن دست نیافته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۷۲/۱۱).

و) از نخستین اصحابی که فهم وی از حدیث طیر قابل پی‌جویی بوده، انس بن مالک است. وی در متن واقعه حضور داشته و روایتگر اصلی آن است. او در این ماجرا واکنش‌های گفتاری و رفتاری داشته که مجموع و حتی برخی از آن‌ها گویای دلالت حدیث بر احبیّت مطلق و افضلیت و ناسازگار با حمل حدیث بر احبیت موردی و جزئی است. انس پس از شنیدن دعای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، دعا می‌کند 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 علیه‌السلام می‌شود. در نقل دیگری انس دلیل این رفتار خود را حسد معرفی کرده است (لکهنوی، ۱۳۶: ۷۷/۱۳). بنابر گزارش عبّاد بن یعقوب رواجنی (م ۲۵۰ق) در المعرفة، انس از امیرالمؤمنین علیه‌السلام درخواست بخشش کرده و در مقابل، وعدهٔ بشارت به آن حضرت می‌دهد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۵/۴۲). مقصود وی از آن بشارت، دعایی بود که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در حق ایشان کرده بود. بنابراین، انس بازگرداندن امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 «اللّهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطّعام» دعا می‌کرد مصداق «أحب الخلق» پدران آن‌ها باشد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۷/۴۲). اگر منظور از «أحبّ» 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 ابی‌طالب 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 علیها السلام، ماجرای سد ابواب و دادن پرچم در جنگ خیبر را معرفی کرده است (موصلی، ۱۴۰۴: ۹: ۴۵۲؛ ابن‌حنبل، ۱۴۰۳: ۵۶۷/۲). بنابراین، حدیث سد ابواب و اعطای رایت نزد ابن‌عمر دلیل افضلیت امیرمؤمنان علیه السلام بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۲/۱۵).

۴. همسانی باور صحابه با محتوای حدیث

در برخی گزارش‌ها، باورهایی از صحابه نقل شده است که لزوما در واکنش به متنی به‌خصوص ابراز نشده؛ اما در محتوا با حدیث نبوی هم‌سو بوده و بعضا 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 عهدهٔ این نوشتار خارج است.

۴-۱. محبوب‌ترین مردمان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله در نگرش صحابه

افزون بر متن حدیث طیر، گزارش‌های دیگری موجود است که نشان می‌دهد اصحاب سرشناس رسول خدا صلی الله علیه و آله، محبوب‌ترین افراد نزد ایشان را امیرمؤمنان علیه السلام می‌دانسته‌اند. فایدهٔ فقه‌الحدیثی شیوع این باور در آن طبقه این است که حدیث طیر مفید احبیت مطلق و غیرمقید به‌جهت خاصی بوده است:

الف) ابوذر در مسجد نشسته بود و علی علیه‌السلام در مقابل وی نماز می‌خواند؛ مردی نزد وی آمد و گفت: ای اباذر، آیا محبوب‌ترین مردمان نزد خودت را به من معرفی نمی‌کنی؟ به خدا قسم می‌دانم که محبوب‌ترین مردم نزد تو، محبوب‌ترین ایشان نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است. ابوذر گفت: بله؛ قسم به آن‌که جانم در دست اوست، محبوب‌ترین مردم نزد من محبوب‌ترین ایشان نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است. ابوذر به امیرمؤمنان علیه‌السلام اشاره کرده و گفت: او آن شیخ است (خلّال، ۱۴۱۰: ۳۴۴/۲؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۶۵/۴۲). مقصود اباذر در این گزارش غیر از محبوبیت بی‌قیدوشرط نمی‌تواند باشد؛ چراکه در آن قرینه‌ای بر تخصیص احبّیّت 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 فی‌الجمله سؤالی مهمل و بی‌فایده بوده است. اگر مراد او احبیّت در جهت خاص بود، باید آن جهت را بیان می‌کرد. بر فرض آن‌که 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: «کان أحبّ النّساء إلی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فاطمة و من الرجال علی» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۶۸/۳).

ج) چند گزارش متنوع از عایشه در دست است که وی محبوب‌ترین افراد نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام معرفی کرده است. گنجی شافعی در گزارش مسندی که یکی از راویان آن ابن‌جریر طبری است از هانی بن یزید از عایشه نقل کرده که گفته است: «ما خلق الله خلقاً أحبّ إلی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله من علی بن أبی‌طالب» (گنجی، ۱۴۰۴: ۳۲۴). عمومیت «خلق» در گفتار منسوب به عایشه به‌جهت نکره در سیاق نفی شایستهٔ توجه است.

برخی منابع ماجرای داخل شدن جمیع بن عُمیر تیمی به‌همراه عمه یا مادرش بر عایشه و پرسش عمه یا مادر او از محبوب‌ترین مردمان نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 جان‌سپردن 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 «حَسَن» 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 عروة 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 مادرِ 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: «واللّه لقد عرفت أنّ عليّاً أحبّ إليك من أبي». پس از آن ابوبکر وی را از بلند کردن صدا پرهیز داد (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۳۷۲/۳۰؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۹۰). ابن‌حجر عسقلانی پس از نقل این گزارش از احمد، ابوداوود و نسایی سند آن را «صحیح» خوانده است (عسقلانی، بی‌تا: ۲۷/۷؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۶/۱۳-۱۰۶).

۲-۴. شباهت امیرمؤمنان و هارون علیهما السلام در شایستگی جانشینی در نگرش صحابه

الف) اَروی 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 عمروعاص زبان به اهانت گشود (ابن‌عبدربه، 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 ناحیهٔ پیروان سامری و عِجل این امت دلالت داشته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۸۰۴/۱۱).

ب) در گزارش دیگری امام حسن علیه‌السلام در زمان رحلت، خطاب به امام حسین علیه‌السلام، امیرمؤمنان علیه‌السلام را شخصی معرفی کرده است که از زمان رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تا زمان شورای شش نفره همواره به‌دنبال خلافت بودند و آن را حق خود می‌دانستند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۱/۱). چگونه می‌توان باور داشت حدیث منزلت -که اصحاب آن را در مواضع متعدد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله شنیده بودند- دلیل بر سلب امامت و خلافت از امیرمؤمنان علیه‌السلام بوده باشد (چنان‌که دهلوی ادعا کرده) و با علم به این مسئله برخلاف کلام نبوی، خلافت را حق خود پنداشته باشد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۹۶/۱۱)؟!

محتوای گزارشی متقدم از ماجرای شورا، از جهات متعددی بیانگر اعتقاد امیرمؤمنان علیه‌السلام به حقانیت خویش در امر امامت و بی‌اعتباری و نامشروعیت خلافت خلفای پیشین است؛ چنان‌که حضرت پس از بیعت عبدالرحمن بن عوف با عثمان به وی فرمود: «لیس هذا أوّل یوم تظاهرتم علینا» و بعد از گفت‌وگو با عبدالرحمن، آیهٔ ﴿حتّی یَبْلُغَ الْکِتابُ أَجَلَهُ﴾ (بقره: ۲۳۵) را تلاوت کرد که به نزول عذاب اشاره دارد و با تعبیر «فصبرٌ جمیل»، آشکارا ظلمی را که در حق ایشان روا داشته شده بود فریاد زدند. همچنین در فراز دیگری پا گرفتن خلافت عثمان را بر پایهٔ اهداف دنیوی شمردند. عبدالرحمن نیز بیانات حضرت را به‌عنوان تهدیدی برای حزب خویش تلقی کرده است (ابن‌شبه، ۱۳۹۹: ۹۲۴/۳؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۲/۵؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۴/۱۱).

ج) از دیگر افرادی که می‌توان از گفتار و رفتار وی برداشت کرد که از حدیث منزلت سلب خلافت نبوده است، عباس عموی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است. وی پس از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به امیرمؤمنان علیه‌السلام پیشنهاد بیعت داد (ابن‌سعد، ۱۴۱۸: ۱۸۹/۲). بنابراین، اگر حدیث منزلت مایهٔ سلب خلافت بود، چگونه عباس آن را نفهمید؟ و اگر فرض کنیم عباس به این مسئله توجه نداشت، چرا امیرمؤمنان علیه‌السلام او را آگاه نکرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۰/۱۱)؟!

۴-۳. مرجعیت علمی انحصاری امیرمؤمنان علیه‌السلام در نگرش ابن‌عباس

در محاجّهٔ ابن‌عباس و عایشه پس از جنگ جمل، ابن‌عباس امیرمؤمنان علیه‌السلام را باب مدینهٔ علم نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله خوانده است. از سخن وی می‌توان چنان دریافت که جایگاه بابیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام که در حدیث نبوی بیان شده است، شامل صحابه و معاصران حیات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و کسانی که آن حضرت را درک نکرده بودند می‌شود (همان: ۲۷۹/۱۵).

۴-۴. همسانی اهل‌بیت علیهم‌السلام با پیامبران در نگرش مخالفان ایشان

به گزارش مبرّد (م ۲۸۵ق) مروان بن حکم که دشمن اهل‌بیت علیهم‌السلام است، مساوات امام حسن علیه‌السلام با پیامبران، بلکه افضلیت بر ایشان را انکار نکرده است (مبرد، 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 ابی‌طالب علیه‌السلام عترت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است» (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۶۶/۹). ازاین‌رو، بنابر باور ابوبکر شمول حدیث ثقلین نسبت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام تردیدناپذیر است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۳/۲۰).

۵. فهم صحابه از ساختارهای زبانی حدیث

با توجه به برخی گزارش‌ها که بازگوکنندهٔ گفت‌وگوهای شکل‌گرفته میان صحابه است، می‌توان فهم ایشان از ساختارها و ترکیب‌های عربی در دوران نخستین اسلام را ترسیم کرد. به‌طور مثال، می‌توان فهمید دریافت ایشان از ساختارهای لفظی و حتی فعلی تفضیل،[1] برتری‌بخشی مطلق و بدون در نظر گرفتن قید و جهاتِ غیرمعتنابه بوده است.

الف) آن‌گاه که ضَبّة بن مِحصن عنزی خطاب به عمر، وی را برتر از ابوبکر

۱. در خلال نمونه‌ها روشن‌تر خواهد شد.

خواند، خلیفهٔ دوم گریه کرد و گفت: قسم به خدا یک شب و روز ابوبکر برتر از عُمرِ عمر است و سپس شواهد برتری ابوبکر را برشمرد (لالکائی، ۱۴۲۶: ۱۳۵۴/۷). اگر استعمال ساختار کلامی تفضیل در برتری در جهت خاص و بی‌ارزشی جایز بود، عمر از برتری خود منقلب نمی‌شد و چه بسا به برخی وجوه برتری خود استناد می‌کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۰/۱۳). اگر در داستان ضبّة بن محصن به کمی قبل‌تر بازگردیم، نکتهٔ دیگری آشکار می‌شود؛ ابوموسی اشعری در خطبه‌خوانی خود در بصره، پس از ثنای الهی و صلوات بر پیامبر ﷺ، برای عمر دعا می‌کرد. ضبّة بر وی خرده گرفته که چرا از ابوبکر یاد نکردی و عمر را بر وی برتری دادی؟! ابوموسی در نامه‌ای به عمر از ضبّه شکایت کرده و پس از این نامه بود که عمر، ضبّه را به مدینه فراخواند و پس از گفت‌وگو با وی در نامهٔ دیگری ابوموسی را نکوهش کرد. برخورد ضبّه با ابوموسی نشانگر آن است که در دیدگاه وی، عملی که گویای تفضیل شخص مفضول بر افضل است نیز روا نیست. همچنین اگر برداشت تفضیل در جهت خاصی از رفتار ابوموسی روا بود، قطعا عمر آن را به ضبّه یادآور شده و ابوموسی را سرزنش نمی‌کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۸/۱۳).

ب) عده‌ای نزد عمر آمده و وی را «خیر الناس» خطاب کردند. در میان افراد حاضر، عوف بن مالک این سخن ایشان را دروغ خوانده[1] 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 به‌همراه سوگند تأیید کرد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۴۱/۳۰). اگر سخن آن مردمان با در نظر گرفتن برخی وجوه درست بود، عمر و عوف ایشان را تکذیب نمی‌کردند.

ج) عمر برترین امت پس از پیامبر ﷺ را ابوبکر دانسته و پس از آن، هرکه را که سخن دیگری بگوید، به‌حد افترازننده تهدید کرده است (لالکائی، ۱۴۲۶: ۱۳۷۰/۷). همچنین براساس گزارش دیگری، عمر مردی را که وی را پس از پیامبر ﷺ «خیر الأُمّة» خوانده بود با تازیانه می‌زد و برتری ابوبکر را به وی یادآور می‌شد (متقی هندی،

۱. تکذیب و تخطئه در میان افرادی که احیانا همگی جزو صحابه و درنهایت تابعی بودند در این گزارش شایان توجه است.

۱۴۰۱: ۴۹۵/۱۲). عملکرد خلیفهٔ دوم در این قضایا به‌خوبی بیانگر آن است که برداشت وی از تفضیلی که در کلام این اشخاص به کار رفته تفضیل مطلق و غیرمقید بوده است؛ وگرنه چنین برخود تندی بی‌جا بود.

د) براساس گزارش ابواسماعیل ازدی (م ۱۷۰ق) در پیکار «فحل»، معاذ بن جبل به مذاکره با افراد مقابل پرداخت و در بخش‌های پایانی این گفت‌وگو، ایشان معاذ را «أفضل أصحابك» خواندند. در این هنگام معاذ در مقام انکار برآمده، به خدا پناه برد و گفتهٔ ایشان را نادرست دانست (ازدی، ۱۸۵۴: ۱۰۰). توجه به این چند نمونهٔ اخیر همانند دیگر گزارش‌ها 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

بی‌تردید اثبات دیرینگی باور به کلیات امامت مانند ضرورت نصب الهی، افضلیت و عصمت امام خوانش‌های شیعی از احادیث امامتی را مستحکم‌تر می‌کند.[۱] یکی از آن قواعد کلی، به‌هم‌پیوستگی صفاتی مثل افضلیت و اعلمیت با خلافت بلافصل است که باید ردپاهایی از باور به آن در دوران نخستین برجا مانده باشد. به‌طور مثال، یکی از پیش‌فرض‌ها در استناد به حدیث مدینة العلم برای اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، تلازم اعلمیت و شایستگی برای خلافت است. ازجمله دلایل اثبات این پیش‌فرض در روش علامه، استشهاد به شعری از عباس بن عبدالمطلب است. وی در این‌خصوص نوشته است:

ازجمله دلایل این معنا که اعلمیت موجب خلافت می‌باشد، اشعار بلاغتْ‌شِعار حضرت عباس، عمّ رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله ما هَبَّ القبول می‌باشد که آن را در وقتی که اهل سقیفه بیعت ابوبکر کرده بودند انشا نموده، و در آن اشعار به اعلمیت جناب امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر احقّ بودن آن جناب به خلافت استدلال فرموده (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۱۴).

۱. البته اثبات این مهم پیش از این معمولا با استدلال‌های عقلی همراه بوده است تا شاهدیابی تاریخی؛ شاید به همین جهت، نتوان نمونه‌های متعددی از آن را در روش علامه میرحامد حسین یافت.

مقدمهٔ 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 ولی‌الله دهلوی را مستند خود قرار داده است (همان: ۱۵۷/۱۶).

۷. نگاه انتقادی به فهم صحابه

در روش علامه چنان نیست که در همهٔ 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 حیّان، حُصَین بن سَبره و عمرو بن مسلم روایت کرد، پس از پرسش حُصین مبنی بر مصداق «اهل‌بیت»، معنای آن را توسعه داده و بر تمام کسانی که صدقه بر ایشان حرام است تطبیق داد (ابن‌حنبل، 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 ابن‌تیمیه دانسته و آن را «انکار حق روشن و خود را به کوری زدن» خوانده است. به گفتهٔ 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 علیه‌السلام از وی برای بیان حدیث غدیر طلب شهادت کرد با بهانهٔ واهی به کتمان حق رو آورد و در همین دنیا به سزای عمل خود رسید؛ پس اصلا جای تعجب نیست که در مقابل پرسش حصین بن سبره معنای حدیث را دگرگون کند.

شاهد دیگر این‌که همین حدیث نیز احتمالا از تقطیع و پنهان‌کاری وی در امان نمانده است؛ زیرا محتوای حدیث برای بیان ماجرای غدیر است؛ اما مشهورترین فراز این حکایت که «مَن کُنتُ مولاه» است در آن مشاهده نمی‌شود. ازاین‌رو،

گنجی شافعی با استناد به نزول آیهٔ مباهله و تطهیر در حق اصحاب کسا، مصداق «اهل‌بیت» را ایشان دانسته و تفسیر زید را -علی‌رغم صحابی بودنش- ناپسند خوانده است (گنجی، ۱۴۰۴: ۵۴؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۱۷/۱۹).

توجه به فهم صحابه در دلالت‌سنجی در میان اندیشمندان سنی گاه صبغه‌ای افراطی به‌خود گرفته و نگاه ویژه و قدسی که در ادوار مختلف به شخصیت معنوی صحابهٔ رسول خدا ﷺ داشته‌اند، موجب شده است تا احادیث امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام را به‌گونه‌ای تحلیل کنند تا به فروکاهی جایگاه اصحابی که به امامت یا فضائل امیرمؤمنان علیه‌السلام باور نداشته یا با آن به مخالف برخاسته‌اند منجر نشود. تفتازانی پس از نقل حدیث غدیر و منزلت و تقریر استدلال شیعه نوشته است: «وترکُ عظماء الصّحابة الاحتجاج بهما آیة عدم الدلالة» (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۷۲/۵). وی در موضع دیگری با تعبیر «لو صحّت ودلّت، لما خفیت علی 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 این‌که حدیث غدیر را بر معنای دوستی فروکاسته، در توجیه قرائن حالیهٔ حدیث -که همگی معنای امامت را متعین می‌کند- ادعا کرده است که خطبهٔ عمومی پیامبر ﷺ پس از شکایت برخی اصحاب از امیرمؤمنان علیه‌السلام نزد ایشان بوده و رسول خدا ﷺ اگر دو سه نفر را از شکوه نهی می‌کرد، مخاطبان، توصیه به دوستی امیرمؤمنان علیه‌السلام را برخاسته از رابطهٔ خویشاوندی با ایشان تلقی می‌کردند. ازاین‌رو، سخنرانی عمومی با آن اوصاف بیان نمودند.

علامه از این سخن اعتراف سودمندی را استخراج کرده است و آن این‌که صحابه احکام نبوی را حق و حقیقت نمی‌دانسته و ناشی از اهداف نفسانی می‌پنداشتند. آن‌گاه که صحابه در مقابل امر به محبت امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 می‌توان مخالفت با

نصوص نبوی دربارهٔ امامت امیرمؤمنان علیه‌السلام را از ایشان دور پنداشت و ارتکاب معصیت را از ایشان نفی کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۶۳/۱۰)؟!

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 اولیهٔ متن را عنصری محوری در ارزیابی معنای آن می‌شمرد. دوم، بنابر بنیان‌های فکری اهل‌سنت 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 چهار گونه استناد قابل پیگیری است که البته نگاه انتقادی به برخی فهم‌ها گونهٔ پنجمی را تشکیل می‌دهد. این اسلوب‌ها که بناشده بر زیرساخت‌های فکری اهل‌سنت و مخصوصا سلفیان است، به تحقیقات این متکلم امامی قوام بخشیده و می‌تواند نقشهٔ راهی برای پژوهش‌های بین‌مذاهبی در عرصهٔ معناشناسی در سایر احادیث امامتی باشد که تا کنون از این زاویه بررسی نشده است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آجرّی، محمد بن الحسین (۱۴۲۰ق)، کتاب الشریعة، تحقیق عبدالله بن عمر دمیجی، ریاض: دارالوطن.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.

۳. ابن‌شبه، عمر بن شبّه (۱۳۹۹ق)، تاریخ المدینة المنوّرة، تحقیق فهیم محمّد شلتوت، جدّه: بی‌نا.

۴. ابن‌عبدالهادی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ق)، الصارم المُنْکی فی الردّ علی السُبکی، تحقیق عقیل بن محمد یمانی، بیروت: مؤسسة الریان.

۵. ابن‌مردویه، احمد بن موسی (۱۴۲۴ق)، مناقب علی بن أبی طالب و ما نزل من القرآن فی علی، تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم: دار الحدیث.

۶. ابن‌مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب رضی الله عنه، تحقیق أبوعبدالرحمن ترکی بن عبدالله الوادعی، صنعاء: دار الآثار.

۷. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملک فهد.

۸. ـــــــــــــ (۱۴۲۰ق)، قاعدة جلیلة فی التوسّل والوسیلة، تحقیق عبدالقادر ارناؤوط، ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمیة والإفتاء.

۹. ابن‌دقیق العید، تقی‌الدین (۱۴۱۴ق)، إحکام الأحکام شرح عمدة الأحکام، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: مکتبة السنّة.

۱۰. ابن‌سعد، محمد (۱۴۱۸ق)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۱. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، بیروت: دارالجیل.

۱۲. ابن‌عبدربه، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق)، العقد الفرید، تحقیق مفید محمّد قمیحة و عبدالمجید الترحینی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۳. ابن‌عربی، ابوبکر (۱۴۱۸ق)، عارضة الأحوذی بشرح صحیح الترمذی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. ابن‌عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵-۱۴۲۱ق)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق عمرو بن غرامة العمروی، بیروت: دارالفکر.
۱۵. ابن‌قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۱۱ق)، إعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق محمد عبدالسلام ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. ـــــــــــــ (۱۹۹۹م)، الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الکتاب والسنة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. ابن‌حنبل، احمد ابوعبدالله (۱۴۰۳ق)، فضائل الصحابة، تحقیق وصی‌الله محمد عباس، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۸. ـــــــــــــ (۱۴۲۱ق)، مسند، تحقیق تعدادی از محققان، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۹. اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۷ق)، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، تحقیق محمد امین الخانجی، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، أنساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار، ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.
۲۲. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵ق)، القراءة خلف الإمام، تحقیق محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۴. جزائری، صالح بن سعید عومار (۱۴۲۶ق)، فقه الحدیث بین أصول المتقدمین و آراء المحدثین، دبی: کلیة الدراسات الإسلامیة و العربیة.
۲۵. حلبی، علی بن ابراهیم (۱۴۲۷ق)، السیرة الحلبیة، تحقیق عبدالله محمد الخلیلی،

بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۶. خلّال، احمد بن محمد (۱۴۱۰ق)، السنّة، تحقیق عطیة الزهرانی، ریاض: دارالرایة.
۲۷. خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۱۱ق)، المناقب، تحقیق مالک محمودی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. دهلوی، عبدالحق بن سیف‌الدین (۱۴۳۵ق)، لمعات التنقیح فی شرح مشکاة المصابیح، تحقیق تقی‌الدین نَدْوی، دمشق: دارالنوادر.
۲۹. دهلوی، عبدالعزیز (۱۲۷۱)، تحفة اثناعشریة، دهلی: مطبع حسنی.
۳۰. سبط بن جوزی، یوسف بن قزاوغلی (۱۴۲۶ق)، تذکرة الخواص من الأمّة بذکر خصائص الأئمة، تحقیق حسین تقی‌زاده، قم: مجمع عالمی أهل البیت علیهم‌السلام.
۳۱. سفارینی، محمد بن احمد (۱۴۰۲ق)، لوامع الأنوار البهیة و سواطع الأسرار الأثریة لشرح الدرة المضیة فی عقد الفرقة المرضیة، دمشق: مؤسسة الخافقین ومکتبتها.
۳۲. سمعانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸ق)، قواطع الأدلة فی الأصول، تحقیق محمد حسن محمد حسن اسماعیل الشافعی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۱۱ق)، الإزدهار فیما عقده الشعراء من الأحادیث و الآثار، تحقیق علی حسین البوّاب، بیروت و ریاض: المکتب الإسلامی و دار الخانی.
۳۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۷ق)، الموافقات، تحقیق ابوعبیدة مشهور بن حسن آل سلمان، قاهره: دار ابن‌عفان.
۳۵. صلابی، علی محمد (۱۴۲۵ق)، أسمی المطالب فی سیرة أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب رضی الله عنه، امارات: مکتبة الصحابة.
۳۶. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی‌تا)، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره: مکتبة ابن‌تیمیة.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، الإقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد، تهران: مکتبة چهلستون العامة ومدرستها.
۳۸. عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۲۳ق)، لسان المیزان، تحقیق عبدالفتاح ابوغدة، بیروت: مکتب المطبوعات الإسلامیة.

۳۹. ـــــــــــــــ (بی‌تا)، فتح الباری بشرح صحیح الإمام أبی عبدالله محمد بن إسماعیل البخاری، تحقیق عده‌ای از محققان، بی‌جا: المکتبة السلفیة.
۴۰. علم الهدی، سید رضی محمد بن حسین (۱۴۰۶ق)، خصائص الأئمّة علیهم‌السلام، تحقیق محمدهادی امینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۱. ـــــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۲. ـــــــــــــــ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۴۳. عمیر، محمد بن عبدالرحمن (۲۰۱۴م)، «الضوابط المنهجیة فی فهم الحدیث النبوی»، سلسلة دراسات عربیة و إسلامیة، مرکز اللغات الأجنبیة والترجمة بجامعة القاهرة، ص۳۳-۷۵.
۴۴. قرطبی، احمد بن عمر (۱۴۱۷ق)، المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم، تحقیق تعدادی از محققان، دمشق و بیروت: دار ابن‌کثیر و دار الکلم الطیب.
۴۵. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۳۷۵ش)، ینابیع المودة لذی القربی، قم: دارالأسوه.
۴۶. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، دلیل النص بخبر الغدیر علی إمامة أمیرالمؤمنین علیه‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
۴۷. گنجی، محمد بن یوسف (۱۴۰۴ق)، کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیهم‌السلام، تحقیق محمدهادی امینی، تهران: دار احیاء تراث اهل البیت علیهم‌السلام.
۴۸. لالکائی، هبة الله بن الحسن (۱۴۲۶ق)، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، تحقیق احمد بن سعد بن حمدان الغامدی، الریاض: دار طیبة.
۴۹. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۶ش)، عبقات الأنوار فی إمامة أئمة الأطهار علیهم‌السلام، اصفهان: نشر کتابخانهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
۵۰. مبرد، محمد بن یزید (۱۴۰۹ق)، الکامل فی اللغة والأدب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۱. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (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، محمدحسن (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
۵۴. مقدسی، عبدالله بن احمد (۱۴۲۳ق)، روضة الناظر و جنة المناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الریان.
۵۵. مناوی، زین‌الدین محمد (۱۴۲۲ق)، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۶. موحدیان عطار، علی (۱۳۹۸)، روش شناسی دین پژوهی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۵۷. موصلی، ابویعلی احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، مسند أبی یعلی الموصلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق و بیروت: دار المأمون للتراث.
۵۸. نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۰۶ق)، خصائص أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه‌السلام، تحقیق احمد میرین البلوشی، کویت: مکتبة المعلا.
۵۹. نووی، یحیی بن شرف (۱۳۴۷ق)، صحیح مسلم بشرح النووی، قاهره: المطبعة المصریة.
۶۰. نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۱. هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، تحقیق عبدالرحمن بن عبدالله الترکی و کامل محمد الخرّاط، بیروت و ریاض: مؤسسة الرسالة و دار الوطن.