

روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث*

علیرضا قائمی‌نیا (نویسنده مسئول)^۱

محمد مهدی دلیر^۲

چکیده

یکی از پراهمیت‌ترین شواهد برون‌متنی در تحلیل متن، توجه به فهم مخاطبان اولیه از آن و بازتاب آن متن در گفت‌وگوهای شکل گرفته پس از پدید آمدن است. از سوی دیگر، براساس مبانی فقه‌الحدیثی اهل سنت، فهم صحابه از حدیث نبوی جایگاه بی‌بدیلی داشته و توجه به آن در حل منازعات کلامی، می‌تواند راهگشا باشد. براین اساس، اتکا به فهم صحابه در تحقیقات متکلم امامت‌پرو، علامه میرحامد حسین در معنای احادیث امامت اهل بیت علیهم‌السلام فراوان قابل ملاحظه است. دستیابی به فهم صحابه از احادیث بدون تتبع دقیق منابع اهل سنت و تحلیل صحیح گزارش‌هایی که فهم ایشان را روایت می‌کنند میسر نیست. تلاشی که میرحامد حسین آن را در دوره خود به خوبی به سرانجام رسانده است. فهم صحابه همواره در قالب یکسانی به ما منتقل نشده و نمودهای متفاوتی داشته است. استنادات میرحامد به فهم صحابه دست‌کم در پنج اسلوب قابل دسته‌بندی و ارائه است که در چهار اسلوب، فهم صحابه در جهت تقویت دلالت حدیث بر امامت به کار رفته و در پنجمین آن، نگاه انتقادی علامه به تفسیر صحابی

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: قائمی‌نیا، علیرضا؛ دلیر، محمد مهدی؛ (۱۴۰۴)، روش‌شناسی علامه میرحامد حسین در به‌کارگیری فهم صحابه در دلالت‌سنجی حدیث، امامت در پرتو قرآن و

سنت، (۲) ۴، ص ۳۵۱-۳۸۲.

doi: 10.22034/emamah.2026.562926.1095

۱. دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

alirezaqaemini@gmail.com

۲. سطح ۴، امامت تطبیقی بین‌المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت،

قم، ایران.

خودنمایی می‌کند. این روش‌ها می‌تواند در بررسی معانی سایر احادیث در مناظرات کلامی الگویی برای محققان باشد. هدف این پژوهش آن است که روش‌های صاحب‌عبقات در به‌کارگیری فهم صحابه در فهم حدیث را با روش توصیفی-تحلیلی بررسی و تحلیل کند. واژگان کلیدی: امامت، صحابه، حدیث، فهم متن، فقه‌الحديث، میرحامد حسین، عبقات الأنوار

۱. مقدمه

روش‌شناسی در حوزه مطالعات دینی در چند اصطلاح به کار رفته است (موحدیان عطار، ۱۳۹۸: ۲۰). روش (Method) معادل «منهج» در عربی است و در اصطلاح به فرایند عقلانی دستیابی به شناخت و معرفت از طریق ابزارهای متناسب با هر دانش گفته می‌شود. علامه میرحامد حسین از جمله دانش‌ورانی است که تحقیقات وی در نصوص امامت در عبقات، دانش کلام شیعی را چند گام به جلو برده است. یکی از مسائل پُرستیز در این دانش میان شیعه و دیگر رقبای مذهبی، دلالت یا عدم دلالت احادیث نبوی بر امامت بوده؛ مسئله‌ای که در عبقات نیز برجسته بوده است. 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 احیاناً پیامدهای نزدیک به زمان شکل‌گیری آن قابل پیگیری است. یکی از این مؤلفه‌ها، توجه به برداشت و تفسیری است که مخاطبان حاضر یا نزدیک به زمان تولید متن از آن داشته‌اند و چه آثار واقعی را بر آن مترتب می‌شمرده‌اند. البته توجه به این قرینه در نظام اندیشه اهل سنت که شالوده آن بر تقدیس صحابه است، جایگاه ویژه‌ای یافته است. براین اساس است که علامه میرحامد حسین در دلالت هریک از احادیث امامتی کوشیده است تا گزارش‌هایی را که هرکدام به‌گونه‌ای بیانگر فهم صحابه از آن حدیث است فراهم آورد. این گزارش‌ها در چگونگی کمک به فهم حدیث یکسان نبوده و دست‌کم از چهار اسلوب پیروی

کرده است. فهم صحابه در چهار دسته قابلیت تقسیم دارد: واکنش‌های گفتاری و رفتاری آن‌ها به متن حدیث، هماهنگی اعتقاد ایشان با مضمون حدیث، تلقی و فهم ایشان از ساختارهای زبانی و باورهای آنان در مسائل بنیادین امامت.^۱ در کنار این‌ها، در برخی موارد، تفسیر صحابه از حدیث نبوی با نگاه انتقادی علامه روبه‌رو شده که نشان از روش‌مندی استناد ایشان به این قراین است.

۲. جایگاه فهم صحابه از حدیث نبوی و نمود آن در روش میرحامد حسین

پیش از ورود به موضوع مورد گفت‌وگو، در این بخش باید دو مقدمه بررسی شود؛ نخست به صورت مختصر نقش فهم صحابه از حدیث نبوی در تفسیر آن در منظومه فکری اهل سنت معرفی خواهد شد؛ زیرا مخاطب اصلی تحقیقات میرحامد، اهل سنت بوده‌اند و هماهنگی روش‌های به کار رفته در فهم حدیث با مبانی سنیان در تحقیقات کلامی-جدلی ضرورت اجتناب‌ناپذیری است. دوم، به صورت کلی اسلوب‌هایی که میرحامد حسین در کشف و استناد به فهم صحابه و مخاطبان اولیه احادیث به کار گرفته دسته‌بندی و شناسایی می‌شوند.

۲-۱. نقش فهم صحابه از حدیث نبوی در تفسیر آن

بی‌شک تفسیر یک متن -که متعلق به دوران‌های پیشین است- تنها براساس عرف حال حاضر می‌تواند زمینه‌ساز کج‌فهمی و دور شدن از مقصود متکلم باشد. چه بسا معنای واژه یا ساختار کلامی در طول زمان دستخوش تغییر شده و حامل معنای جدیدی باشد و به تعبیر فنی‌تر، نوعی دگردیسی در حوزه زبان رخ داده باشد. گاهی ممکن است معانی دگرگون نشده باشند؛ اما در بستر صدور، به قرآینی محفوف بوده که مخاطب امروز به آن دسترسی نداشته باشد که می‌توان از راه دریافت معاصران صدور حدیث به آن دست پیدا کرد. در چنین مواردی پی‌جویی مجموع گزارش‌های تاریخی که حامل نوعی دریافت و فهم مخاطبان اولیه

۱. به‌طور دقیق مقصود در این نوشتار، باور به پیوستگی اعلمیت و افضلیت از یک سو با شایستگی برای امامت از سوی دیگر است.

متن است در شناسایی معنای آن به کمک می‌آید. برای مثال، گستره معنایی واژه «کراهت» در ادبیات عصر نبوی شامل حرمت و کراهت فقهی هردو می‌شود؛ اما در دوره‌های بعد به عنوان مصطلح ویژه‌ای برای یکی از احکام پنج‌گانه قرار گرفته است. از این رو تفسیر متن کهن حاوی این لفظ براساس اصطلاح جدید خطایی روشی به شمار می‌رود (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۱: ۳۴/۱؛ ابن دقیق العید، ۱۴۱۴: ۱۳۰).

از سوی دیگر بنابر مبانی فکری اهل سنت، فهم صحابه در تفسیر حدیث نبوی جایگاه بی‌نظیری داشته و پژوهشی که براساس آن شکل بگیرد در میان متفکران این مذهب مقبولیت بیشتری پیدا خواهد کرد. به گفته ابن تیمیه، هرکس زبان صحابه و روش گفت‌وگوی ایشان را شناسد به «تحریف معنوی» دچار می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۱۲۶). بنابر سخن ابوبکر بن عربی (م ۵۴۳ق) هرگاه راوی حدیث، تفسیری از محتوای حدیثی که نقل کرده ارائه دهد، نسبت به تفسیر دیگران ترجیح خواهد داشت (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۱۸۶/۵). طبعاً اگر راوی صحابی باشد، این جایگاه نزد اهل سنت اهمیت ویژه‌تری می‌یابد.

شاطبی (م ۷۹۰ق) در استظهار ادله استدلالی را استوار دانسته که فهم پیشینیان در آن مراعات شود. وی اعتماد به ظواهر بدون تکیه بر فهم دوران نخستین را منجر به تعارض و اختلاف دانسته است. طبق دیدگاه وی، این اهمال‌کاری باعث می‌شود هر فرقه گمراهی در اختلافات مذهبی به ظاهر ادله تمسک کند (شاطبی، ۱۴۱۷: ۲۸۸/۳). وی این شأن صحابه را برخاسته از دو ویژگی عمده آنان شمرده است؛ نخست فصاحت، فهم صاف و بی‌پیرایه ایشان از زبان عربی و دوم، معاصرت با فضای صدور احادیث و نزول آیات قرآن و احاطه به قرائن حالیه (همان، ۱۲۸/۴). ابوبکر بیهقی (م ۴۵۸ق) نیز آشنایی صحابی با فضای صدور روایت را دلیل ترجیح تفسیر وی از حدیث معرفی کرده است (بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۱۴). ابوالعباس قرطبی (م ۶۵۶ق) همان سخنان بیهقی را با الفاظ دیگری تکرار کرده است (قرطبی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۴). ابوالمظفر سمعانی (م ۴۸۹ق) نیز در استدلال مشابهی، تفسیر صحابی را همچون نقلش حجت شمرده است (سمعانی، ۱۴۱۸: ۱۹۰/۱).

شرف الدین طیبی (م ۷۴۳ق) دلیل ترجیح تفسیر صحابه را احتیاط و ورع فزون تر ایشان دانسته است (عسقلانی، بی تا: ۴۸۰/۱۱). نووی (م ۶۷۶ق) برای این ترجیح به روش شافعی و محققان دانش اصول استناد کرده که ایشان تفسیر راوی را تا زمانی که با ظاهر حدیث مخالفت نداشته باشد مقدم دانسته اند (نووی، ۱۳۴۷: ۱۵۸/۱۰). ابن قدامه مقدسی (م ۶۲۰ق) وجوب رجوع به تفسیر صحابی را از ابوالخطاب حنبلی (م ۵۱۰ق) نقل کرده است (ابن قدامه، ۱۴۲۳: ۲۸۶/۱). ابن قیم (م ۷۵۱ق) مہجوریت و عدم توجه به فهم صحابه و تابعان را دلیل شکل گیری فرقه های انحرافی و بدفهمی های خواسته و ناخواسته از احادیث نبوی پنداشته است (ابن قیم جوزی، ۱۹۹۹: ۶۳). در پی همین مبنا است که برخی مانند ابن عبدالهادی حنبلی (م ۷۴۴ق) ارائه معنایی جدید از آیه یا حدیث که در دوران سلف پیشینه نداشته را ناروا دانسته اند (ابن عبدالهادی، ۱۴۲۴: ۳۱۸).

توجه به روایات نبوی و فهم صحابه برای فهم سنت به قدری در دیدگاه اهل حدیث جایگاه دارد که برخی محققان معاصر، تأکید خارج از وصف متقدمان عامه^۱ بر رجوع به آثار و نکوهش مقایس و آرا را شامل ضوابط فهم حدیث نیز دانسته اند (جزائری، ۱۴۲۶: ۱۹۹). با این حال، لحاظ دو شرط برای تحقق موضوع «سلف» - که اهل سنت برای اعتبار منهج و فهم ایشان جایگاه ویژه ای در نظر گرفته اند - لازم است (عمیر، ۲۰۱۴: ۶۱/۴۹)؛ نخست، شرط زمانی است؛ به این معنا که در سه قرن نخست بوده باشد^۲ و دوم، التزام به سنت نبوی در اعتقاد و عمل و آلوده نشدن به بدعت (سفارینی، ۱۴۰۲: ۲۰/۱).

ابن حجر مکی (م ۹۷۴ق) در نقد مقصود شیعه به فهم ابوبکر و عمر از حدیث

۱. افرادی مانند ابن سیرین (م ۱۱۰ق)، ابن جریج (م ۱۵۱/۱۵۰ق) و احمد بن حنبل.

۲. براساس این حدیث: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۳/۵). ابن تیمیه با توجه به این احادیث نوشته است: «وَمِنْ الْمَعْلُومِ بِالْضَّرُورَةِ لِمَنْ تَدَبَّرَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ أَنَّ خَيْرَ قُرُونِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي الْأَعْمَالِ وَالْأَقْوَالِ وَالْإِعْتِقَادِ وَغَيْرِهَا مِنْ كُلِّ فَضِيلَةٍ أَنَّ خَيْرَهَا الْقَرْنُ الْأَوَّلُ... وَأَنْتَهُمْ أَوَّلَى بِالْبَيَانِ لِكُلِّ مُشْكِلٍ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۴).

غدير استدلال کرده و فهم ايشان را مراد واقعی رسول خدا ﷺ پنداشته است (هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۱).

گفتنی است متأخران اهل سنت عبارت‌هایی را بیان کرده‌اند که به خصوص بر فهم اهل بیت ﷺ تأکید شده است. عبدالعزيز دهلوی (م ۱۲۳۹ق) پس از نقل حدیثی از امیرمؤمنان ﷺ نوشته است:

و اگر معنای این حدیث چنین می‌بود که شیعه فهمیده‌اند و خواجه نصیر قرار داده، فهم حضرت امیر غلط می‌شد، معاذ الله من ذلک! پس ما را اتباع حضرت امیر باید کرد و بر فهم ايشان عمل باید نمود، نه خواجه نصیر و امثال او؛ زیرا خواجه نصیر معصوم نیست و حضرت امیر معصوم است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۳۸۲).

وی پس از نقد دلالت حدیث غدير بر امامت نوشته است: «و همین است مذهب اهل سنت و جماعت، و مطابق است فهم اهل بیت را» (همان: ۴۳۳) و پس از این، گزارشی ضعیف منسوب به حسن مثنی را نقل کرده است.

گزارش‌های متعددی حاکی از جایگاه والای علمی امیرمؤمنان ﷺ نزد اهل سنت موجود است. طبعاً شیعه می‌تواند براساس این اعترافات در معناشناسی نصوص، فهم امام را بر دیگران ترجیح دهد. به گفته برخی معاصران سنی، گستره دانش قرآنی امیرالمؤمنین ﷺ به قدری زیاد بوده است که این علم وسیع موجب شده امام، قرآن را شامل تمام احکام شرعی بداند (صلابی، ۱۴۲۵: ۶۶/۱). ابن‌روزبهان حدیث «مدینه العلم» را حاکی از فراوانی دانش امیرالمؤمنین ﷺ، توانایی بر پاسخ‌گویی به پرسش‌های جدید و آگاهی بر علوم مختلف دانسته است (مظفر، ۱۴۲۲: ۱۷۲/۶). دیگر دانشور سنی پس از گفت‌وگو پیرامون این حدیث، امیرمؤمنان ﷺ را شخصیتی معرفی کرده که موافق و مخالف به اعلمیت او اعتراف کرده‌اند (مناوی، ۱۴۲۲: ۶۰/۳).

۲-۲. گونه‌شناسی استنادات میرحامد حسین به فهم صحابه

با توجه به آنچه بیان شد، علامه میرحامد حسین در دلالت‌یابی بیشتر احادیث از گزارش‌هایی که بازگوکننده فهم اهل بیت ﷺ و صحابه بوده بهره گرفته است. البته

این روش در میان متکلمان شیعه پیشینه دیرینی دارد. به عنوان نمونه، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در مقام پاسخ به اشکالات دلالت حدیث «طیر مشوی»، فهم انس بن مالک از حدیث نبوی را گواه آورده است (سید مرتضی، ۱۴۱۳: ۱۰۱). همچنین تبریک عمر در روز غدیر با الفاظی ویژه که بیان کننده فهم او است، از پرتکرارترین شواهد دلالت حدیث غدیر در آثار گذشتگان است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۲۲۰؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۱۳۱/۴؛ کراجکی، ۱۴۱۹: ۵۵). نکته مهم این که فهم و دریافت، مقوله ای پنهان و باطنی بوده و برای دست یافتن به آن باید شکل های مختلف نمود آن را در رفتار و گفتار مطالعه کرد. این فهم، نقشی قرینه ای در کشف مقصود سخن داشته و بدون در نظر گرفتن دیگر بررسی های فقه الحدیثی، عنصر مستقلی نیست. البته این سخن در غیر از فهم معصوم بوده و دریافت های معصومانه بدون وابستگی به دیگر شواهد، تعیین کننده مراد حدیث هستند.

برای استناد به گزاره هایی که بازگوکننده فهم صحابه است، بررسی اعتبار منابع و ناقلان آن مورد توجه علامه بوده است. همچنین چگونگی ارتباط دلالت این حکایت ها با معنای احادیث به صورت دقیق تحلیل شده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۷۲/۱۰؛ ۸۰/۱۱). البته نمونه هایی که در ادامه معرفی می شوند، غیر از گزارش های بسیاری است که نشان دهنده باور مسلمانان نخستین به جایگاه ویژه امیرمؤمنان (علیه السلام) نسبت به دیگر اصحاب است.^۱ نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

روش دستیابی به فهم مخاطبان احادیث در بررسی های علامه میرحامد حسین یکسان نبوده و دست کم براساس الگوهای مورد استفاده وی، می توان چهار اسلوب را ارائه کرد:

۱. مطالعه واکنش های گفتاری و رفتاری مخاطبان نسبت به متن حدیث مورد

بحث؛

۱. مانند اظهارات مقدار در غائله شورا که در آن به صراحت جایگاه امامت را شأن اختصاصی امیرمؤمنان (علیه السلام)

دانسته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۷/۱۱).

۲. بررسی هماهنگی باور صحابه با محتوای حدیث؛ یعنی باورهایی که براساس گزارش‌ها لزوماً در واکنش به متن خاصی ابراز نشده؛ اما در محتوا با حدیث نبوی هم‌سو است.

۳. ملاحظه فهم صحابه نسبت به قواعد کلی امامت؛ مانند ارتباط افضلیت و اعلییت با خلافت بلافصل.

۴. بررسی تلقی ایشان از ساختارهای زبانی به صورت عام (بدون در نظر گرفتن خصوص متن حدیث مورد پژوهش).

با این همه، صحابه در دیدگاه شیعه عصمت نداشته و به تبع، فهم ایشان از نصوص نبوی نیز می‌تواند دچار خطا شود. حتی گاهی این فهم خطا، در هوای نفس ریشه داشته و می‌تواند تحریف معنوی حدیث به شمار آید. از این رو ممکن است در موردی با دلایل و شواهد کافی، ناراستی فهم صحابی از حدیث را نقد کرد و آن را مبنای فهم قرار نداد. علامه این قسم بررسی را در فهم زید بن ارقم از حدیث ثقلین انجام داده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۱۷/۱۹). بنابراین، می‌توان اسلوب دیگری را نیز با عنوان «بررسی انتقادی فهم صحابه» به روش‌های قبل افزود.

آنچه در ادامه بیان می‌شود، تلاشی برای معرفی شیوه استناد میرحامد حسین به فهم صحابه و البته در قالبی نوین است.

۳. واکنش‌های گفتاری و رفتاری صحابه به متن حدیث

واکنش‌های پیشینیان در مواجهه با احادیث نمودهای متعددی داشته، قالب‌هایی مانند احتجاج و سرودن شعر از پرتکرارترین آن‌ها است. گاهی در پس این احتجاج‌ها، اتفاق‌های تکوینی و معجزگونه‌ای^۲ رخ داده که تأییدکننده دلالت

۱. البته جاگیری یک حدیث در شعر یا منازعات کهن، افزون بر فهم دقیق‌تر متن حدیثی، کارکرد اعتباربخشی نیز دارد؛ در این راستا است که سیوطی گره خوردن حدیث با شعر را نشانه‌ای بر شهرت حدیث در روزگار نخست و درستی آن تلقی کرده است (سیوطی، ۱۴۱۱: ۲۳).

۲. مانند ابتدای اصحاب به پیسی و دیگر امراض پس از کتمان حدیث غدیر (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۷۱/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۲).

حدیث است. استناد به احادیث امامتی در منازعات، گاهی از سوی معصومان علیهم السلام، اصحابِ معترف به فضل ایشان و حتی گاهی از سوی دشمنان سرسخت آنها همچون معاویه بوده است. البته فهم اصحابِ مخالف اهل بیت علیهم السلام در خارج از فضاهای جدالی نیز نمود یافته و نمونه‌هایی را می‌توان برای آن ارائه داد. این چندطیفی نقل‌ها، شبهه‌جانب‌داری مخاطبان در فهم احادیث را منتفی می‌کند.

۳-۱. قالب احتجاج و استدلال

در برخی گزارش‌های تاریخی با گفت‌وگوهای مواجهیم که یکی از طرفین یک یا چند از احادیث امامتی را در جهت اثبات مقصود خود به کار گرفته است. درنگ در چگونگی استدلال به متن حدیثی، موقعیت و بافت شکل‌گیری استدلال و نتیجه‌ای که مد نظر گوینده بوده است، دریافت او از معنای آن متن را برای ما بازنمایی می‌کند. این احتجاج‌ها جایی اهمیت ویژه‌تری می‌یابد که از سوی شخص معصوم (امیرمؤمنان علیه السلام) یا در نگاه حداقلی سنیان یکی از برجسته‌ترین و فاضل‌ترین همراهان نبی خدا صلی الله علیه و آله مطرح شده باشد. البته برخی از این گزارش‌ها را هرچند نمی‌توان در فضای احتجاجی/جدلی تصویر کرد، اما حاوی استناد به حدیث برای اثبات یک باور در مقابل شخص سوم هستند.

۳-۱-۱. احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام به حدیث غدیر در کوفه

گزارش‌هایی موجود است که حاکی از احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام در زمان خلافت خود به حدیث غدیر در حضور دیگر صحابه و گرفتن اقرار از آنها بر شنیدن حدیث از رسول خدا صلی الله علیه و آله است. این گزارش تاریخی را دست‌کم ۴۴ نفر از مشاهیر متقدم و متأخر اهل سنت نقل کرده‌اند که در میان ایشان، محدثان سرشناسی مشاهده می‌شوند (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۷۱/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۱۰۰؛ موصلی، ۱۴۰۴: ۴۲۸/۱؛ طبرانی، بی‌تا: ۱۷۱/۵). استناد به این حکایت با دو نگاه می‌تواند کمک‌کار برداشت شیعه از حدیث غدیر باشد؛ نخست 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 محبت و ورزی به امیرمؤمنان علیه السلام روشن بوده و هیچ یک از اصحاب منکر آن نبوده اند و به اعتقاد عامه، صحابه دیگر نیز چنین جایگاهی داشته اند. تحلیل این گزارش به این شکل منحصر در شیعه نبوده، بلکه نورالدین حلبی (م ۱۰۴۴ق)، عالم عاقمی نیز این احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام را در برابر کسانی دانسته است که در امر خلافت با ایشان نزاع داشته اند (حلبی، ۱۴۲۷: ۳/۳۸۶). روشن است استناد به این حدیث در نقد منازعان خلافت زمانی امکان پذیر بوده که بر امامت دلالت داشته باشد. از این رو، هم دریافت امیرمؤمنان علیه السلام هم دیگر صحابه مخاطب ایشان از حدیث غدیر، امامت و خلافت بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۰/۱۷۱). دوم آن که براساس این گزارش ها، پس از استشهاد امیرمؤمنان علیه السلام تعدادی از افراد حاضر ادای شهادت کرده و شماری کتمان نمودند. این گروه به نفرین امام دچار و به کوری یا پیسی مبتلا شدند. بلاذری، احمد بن حنبل و... از جمله راویان این رخداد هستند (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲/۲۷۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲/۳۸۶). در میان کتمان کنندگان، بزرگان اصحاب از جمله عبدالرحمن بن مدلج، یزید بن ودیعه، زید بن ارقم، انس بن مالک و براء بن عازب حضور دارند. شوربختانه برخی راویان در گزارش کتمان انس بن مالک دست برده و به جای نام او، لفظ «رجل» گذاشته اند (اصفهانی، ۱۴۰۷: ۵/۲۶). این پرده از این واقعه نیز شاهی است بر آن که مقصود از حدیث غدیر، صرف محبت نبوده؛ وگرنه کتمان و ابتلا به نفرین امیرمؤمنان علیه السلام را انتخاب نمی کردند. واقعه کتمان افزون بر تقویت دلالت حدیث بر امامت، نکته های مفید تاریخی و اعتقادی دیگری نیز دارد.^۱

۲-۱-۳. احتجاج امیرمؤمنان علیه السلام در شورای شش نفره

بنابر گزارش های متعدد، امیرمؤمنان علیه السلام در شورای شش نفره به برخی احادیث امامتی استشهاد کرده است که حدیث منزلت یکی از آن ها است (ابن مغازلی، ۱۴۲۴:

۱. ارتکاب گناه کبیره کتمان شهادت از سوی برخی اصحاب و خدشه دار شدن اصل عدالت صحابه؛ وجود برخی اصحاب که با امیرمؤمنان علیه السلام ستیز داشته و حق موالات را رعایت نکردند؛ کتمان نصوص امامت و فواید تاریخی که بر آن مترتب است و... (رک: لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۰/۱۴۳).

۱۷۲؛ خوارزمی، ۱۴۱: ۳۰۲). اگر این حدیث بر خلافت یا دست‌کم افضلیت دلالت نداشت و مدلول آن نه امتیازی برای حضرت که وصف مشترکی میان اصحاب بود، امیرمؤمنان علیه السلام در مقام اثبات افضلیت و احقیت خود به آن استناد نمی‌جست و صحابه در قبال این احتجاج سکوت نمی‌کردند. (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱/۹۷۵). حدیث طیر مشوی متن دیگری است که امیرمؤمنان علیه السلام در جهت اثبات افضلیت خویش در این برهه به آن استناد کرده و هیچ‌یک از افراد حاضر در آنجا از جمله عثمان در برابر این احتجاج ایستادگی نکرده و آن را پذیرفتند (همان: ۸۳/۱۳). حدیث دیگری که در این جریان گواه آورده شده و همه حاضران به صحت آن اقرار کردند، حدیث مدینه العلم است. این احتجاج نشان‌دهنده آن است که بابت علم نبی از فضائل اختصاصی امیرمؤمنان علیه السلام بوده و در آن شریکی نداشته است؛ در غیر این صورت نمی‌توانست علیه دیگر اصحاب به آن تکیه کند و آن‌ها این استناد را نقض می‌کردند. فایده دیگر این احتجاج آن است که جایگاه بابت امیرالمؤمنین علیه السلام هم شامل صحابه و معاصران حیات نبوی و هم کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله را درک نکرده بودند می‌شود (همان: ۴۴۱/۱۵ و ۴۵۵).

۳-۱-۳. استناد امام حسن علیه السلام به حدیث مدینه برای وجوب طاعت امیرمؤمنان علیه السلام در گزارش دیگری آمده است، زمانی که امیرمؤمنان علیه السلام حکومت را در دست گرفت، به امام حسن علیه السلام دستور داد تا بر فراز منبر رفته و سخنرانی کند. امام مجتبی علیه السلام در مقام تشویق مردم بر اطاعت از امیرمؤمنان علیه السلام به بیان حدیث مدینه اکتفا نمود (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۴۵؛ قندوزی، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱). از این رو می‌توان دریافت نزد امام و مخاطبان ایشان، دلالت این حدیث بر امامت و وجوب طاعت چه میزان روشن بوده که تنها به آن استناد کرده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴/۶۸۸).

۳-۱-۴. استناد عمار به حدیث منزلت برای وجوب طاعت امیرمؤمنان علیه السلام بنابر گزارش کنز العمال، عمار پس از خطبه امیرمؤمنان علیه السلام و در پی اعتراض برخی همراهان بر سیره امام در جنگ جمل، در جهت اثبات وجوب اطاعت حضرت،

سخنانی را ایراد نمود که طبق آن، امیرمؤمنان علیه السلام مردم را به اندازه مویی به گمراهی نمی‌کشاند؛ چراکه رسول خدا صلی الله علیه و آله به ایشان علم منایا و وصایا و فصل خطاب را مانند هارون به امانت سپرده است و سپس به حدیث منزلت استناد کرد (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۸۶/۱۶). براین اساس مفاهیمی مانند عصمت، اعلیت و فرض طاعت از حدیث منزلت نزد عمار قابل دریافت بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۸۷/۱۱).

۳-۱-۵. استناد عمروعاص به احادیث امامت

دلالت حدیث طیر مشوی بر برتری مطلق به قدری روشن بوده که حتی دشمن‌ترین دشمنان امیرمؤمنان علیه السلام نیز توانایی کتمان آن را نداشته و به آن اعتراف کرده‌اند. عمروعاص در نامه‌ای که به معاویه و برای احتجاج بر وی نوشته بود، برای اثبات بلندمرتبگی امیرالمؤمنین علیه السلام به دلایلی از جمله 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 صلی الله علیه و آله با حدیث ثقلین بر معاویه و عمروعاص اتمام حجت نموده است (همان: ۲۰۴/۲۰).

۳-۱-۶. استناد ابن عباس به حدیث ثقلین

در گزارش خوارزمی، شخصی از عبدالله بن عباس می‌پرسد نظر تو در مورد علی بن ابی طالب علیه السلام چیست؟ وی در پاسخ می‌گوید: «ذکرت والله أحد الثقلین» و در ادامه فضائلی را برای امیرمؤمنان علیه السلام برمی‌شمرد که هرکدام دلیل برتری ایشان است (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۳۳۱). مقدم کردن فضیلت حدیث ثقلین بر دیگر فضائل، حاکی از آن است که این حدیث نزد ابن عباس اگر دلیل امامت نبوده، دست‌کم مفید افضلیت مطلق بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۴۰/۲۰).

۷-۳-۱. استناد معاویه به حدیث منزلت و خیر

به گزارش مسعودی، معاویه، سعد بن ابی وقاص را به جهت ترک یاری امیرمؤمنان علیه السلام با وجود شنیدن احادیث منزلت و خیر در حق ایشان سرزنش کرد و گفت: اگر این حدیث را من از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بودم، تمام عمر به علی علیه السلام خدمت می کردم (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۴/۳).^۱ اگر حدیث منزلت و حدیث خیر اثبات کننده وجوب اطاعت و عصمت امیرمؤمنان علیه السلام نبودند، سعد ملامت نمی شد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱: ۸۰۲).

بنابر گزارش احمد بن حنبل، هنگامی که شخصی از معاویه از مسئله ای پرسش کرد، وی را به امیرمؤمنان علیه السلام ارجاع داد؛ حضرت را «اعلم» خواند و در این راستا به حدیث منزلت استناد کرد (ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۶۷۵/۲). بنابراین، اعلمیت یکی از مراتبی است که از حدیث منزلت قابل استنباط بوده است. ممکن است در استناد به این گزارش تاریخی اشکالی پیش آید که مقصود معاویه تنها اعلمیت امیرمؤمنان علیه السلام از خود بوده نه از تمامی اصحاب از جمله شیخین. در پاسخ گفته می شود افزون بر آن که در متن همین گزارش، معاویه از رجوع خلیفه دوم به امیرمؤمنان علیه السلام در مشکلات علمی به عنوان شاهی بر اعلمیت ایشان یاد کرده، حدیث منزلت بر اعلمیت هیچ کس^۲ دلالت نخواهد کرد، مگر این که حاکی از افضلیت بر تمام امت باشد؛ زیرا استفاده اعلمیت از معاویه با استناد به این حدیث، به جهت هم تراز بودن امیرمؤمنان و هارون علیه السلام در علم بوده و پرواضح است که هارون علیه السلام از همه امت موسی علیه السلام اعلم بوده؛ پس امیرمؤمنان علیه السلام نیز باید از تمامی امت اعلم باشد نه صرفاً از معاویه. همچنین ممکن است چنین گمانی پیش آید که سخن معاویه تنها برای بیان فضیلتی از امیرمؤمنان علیه السلام بوده است نه اعلمیت ایشان؛ حال آنکه مقام سخن وی، مقام اثبات اعلمیت و مقایسه بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱: ۷۹۵).

۱. در گزارش دیگری از معاویه آمده است اگر این حدیث را شنیده بودم با او نمی جنگیدم (آجزی، ۱۴۲۰: ۴: ۲۰۳۸).

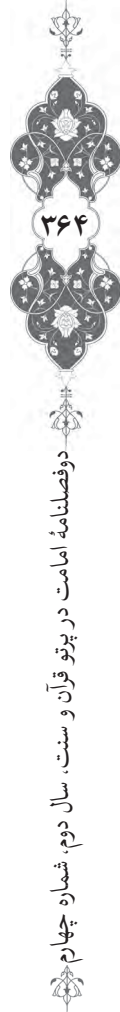
۲. حتی معاویه.

۸-۱-۳. استناد عبدالله بن عمر به حدیث سدّ الأبواب

در گزارشی که عبدالحق دهلوی (م ۱۰۵۲ق) از نسایی نقل کرده است، شخصی از عبدالله بن عمر می‌پرسد: در باب عثمان و علی چه می‌گویی؟ او می‌گوید: «لا تسألوا عن علي ولا تقيسوا أحداً عليه». در ادامه گزارش، پسر عمر دلیل باور به افضلیت را حکایت «سدّ الأبواب» خوانده است (دهلوی، ۱۴۳۵: ۵۹۹/۹). همچنین بنابر روایتی که ابن مغزلی از امام صادق علیه السلام نقل کرده، وقتی نافع از ابن عمر درباره برترین مردمان پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌پرسد، با عتاب وی مواجه شده و ابن عمر ضمن معرفی امیرمؤمنان علیه السلام، حدیث سدّ الأبواب را یکی از دلایل این ادعا می‌شمرد (ابن مغزلی، ۱۴۲۴: ۳۲۸؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۲/۱۵).

۲-۳. قالب‌های شعری

در برخی گزارش‌ها، مخاطبان حدیث فهم خود را نه در فضای مناشده و احتجاج که در فرم واکنش‌های ادبی نشان داده‌اند. مهم‌ترین نمونه این اسلوب در احادیث امامتی، اشعار حسان بن ثابت است که پیشینه توجه متکلمان شیعه به آن بسیار کهن است. وی از شاعرانی است که در واقعه غدیر حضور داشته و پس از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله حدیث غدیر را بیان کرد، از ایشان اجازه خواست تا شعری را در این خصوص بسراید. متن اشعار و گفت‌وگوی او با پیامبر صلی الله علیه و آله از چند جهت در معناشناسی حدیث غدیر مؤثر است و نشان از آن دارد که برداشت مخاطب حاضر در دل شکل‌گیری حدیث، امامت بوده است. حسان این اشعار را با اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله سرود و آن حضرت در پاسخ اجازه او فرمود: «قل علی بركة الله» (ابن مردویه، ۱۴۲۴: ۱۲۱). نبی خدا صلی الله علیه و آله در برابر این اشعار رد و انکاری را بیان نکرد و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله به اجماع مسلمانان دلیل قطعی بر درست بودن آن است. رسول خدا صلی الله علیه و آله افزون بر تقریر، حسان را تحسین کرد و اشعار وی را حاصل کمک روح القدس خواند (سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۲۷۳/۱). حسان این اشعار را در مقابل عده زیادی از مسلمانان - که شیخین نیز در میان آنان حضور داشتند - سرود و هیچ‌یک از ایشان رد و انکاری را



بر آن نداشتند، بلکه نزد حضرت امیر علیه السلام رفته و به ایشان تبریک گفتند. بنابراین، از دیدگاه اصحاب نیز این اشعار مشیر به امامت و ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و همین معنا و مفهوم را از اشعار حسان درک و فهم کرده اند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۱۵/۹).

نمونه دیگر، قیس بن سعد بن عباد از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و همراهان امیرمؤمنان علیه السلام در جمل، نهروان و صفین است که حکومت مصر را از طرف ایشان عهده دار بود و تا زمان شهادت از امام جدا نشد. تراجم نگاران او را به سخاوت، شرافت، شجاعت، سیادت، کرم و... یاد کرده اند. وی در صفین در مقابل امیرمؤمنان علیه السلام اشعاری را بر زبان آورد که محتوای آن حقانیت امامت امیرالمؤمنین علیه السلام بر او و دیگر انسان ها براساس قرآن و حدیث غدیر بوده است (سید رضی، ۱۴۰۶: ۴۳؛ سبط بن جوزی، ۱۴۲۶: ۲۷۴/۱). قیس در زمان کارزار با معاویه و در مقام دفاع از امامت و الزام دشمن، این اشعار را خواند؛ پس ناگزیر دلالت حدیث بر امامت نزد وی و دیگران روشن بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۲۳/۹).

۳-۳. قالب های هیجانی

در برخی گزارش ها، می توان فهم اصحاب را در قالب های هیجانی مانند تمنا و آرزو، عرض تبریک و شادباش، ستایش صاحب فضیلت، ابراز حسادت، تعجب و استبعاد پی جویی کرد. ممکن است بارزترین نمونه این دسته، عرض تبریک عمر یا شیخین پس از بیان حدیث غدیر باشد که در فصل های پیشین گذشت. مثال های دیگری نیز در روش علامه قابل مشاهده است که فهم پیشینیان در این قالب ها نمود یافته است:

الف) چنان که مشهور است پس از ایراد خطبه غدیر، عمر^۱ به امیرمؤمنان علیه السلام به جهت «مولا» شدن با عبارتی مانند: «هنیئاً لك يا ابن ابي طالب، أصبحت مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة» تبریک گفته است. این واقعه را ۲۶ تن از عالمان مشهور عامه از متقدمان تا متأخران ایشان نقل کرده اند. توضیح اهمیت استناد

۱. براساس برخی گزارش ها به همراه ابوبکر.



به این فراز از تاریخ آن است که رسول خدا ﷺ در دیگر مواضع پیش از غدیر نیز فضائل امیرمؤمنان علیه السلام را بیان کرده بود؛ اما چنین تبریکی تنها پس از ایراد خطبه غدیر گزارش شده است. از این رو می توان دریافت در غدیر جایگاه ویژه ای معرفی شده است که شیخین را بر تهنیت گویی واداشته است. اگر مراد از «مولا» محب، ناصر یا محبوب باشد، لازمه اش آن است که صرف محبوبیت یا... را بزرگ ترین فضیلت امیرمؤمنان علیه السلام بدانیم؛ حال آنکه بسیاری از فضائل حضرت که از سوی راویان ثقه و عامی نقل شده، مرتبه ای والاتر از مقام محبوبیت و... دارد. از این رو تنها گزینه قابل برداشت از مولا، ولایت تصرف است. این تقریر که «مقصود از مولا، محبوب است نه ولی متصرف، اما محبوبیتی ویژه و مطلق^۱ همچون محبوبیت رسول خدا ﷺ که موجب برانگیختن شیخین به گفتن شادباش شده است» نیز مقصود شیعه را نتیجه می دهد؛ زیرا چنین مقامی با عصمت و افضلیت تلازم دارد که این دو وصف، حق امامت را در وجود امیرمؤمنان علیه السلام منحصر می کند (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۱/۱۰).

ب) در گزارش خوارزمی، ابوبکر پس از شنیدن حدیث تشبیه امیرمؤمنان علیه السلام به پیامبران در صفاتی مانند علم و... به ایشان رو کرده و می گوید: «بخ بخ لک یا أبا الحسن، وأین مثلک یا أبا الحسن!» (خوارزمی، ۱۴۱۱: ۹۰). معنای این گفته ابوبکر آن است که امیرمؤمنان علیه السلام در صفات یادشده با پیامبران هم رتبه بوده و این شرافت مخصوص ذات مقدس ایشان بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۵۸/۱۶).

ج) به گزارش مصادر متقدم، ابوطفیل عامر بن واثله از صحابه پیامبر ﷺ پس از شنیدن استشهاد امیرمؤمنان علیه السلام به حدیث غدیر دچار حالت استبعاد و استنکار شده و با شهادت زید بن ارقم بر راستی حدیث غدیر مواجه شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۵۶/۳۲؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). اگر مفاد حدیث غدیر محبوبیت یا محبت یا ناصریت امیرمؤمنان علیه السلام بود، قطعاً موجب شک و تردید ابوطفیل نمی گشت، از

۱. یعنی کسی که دوست داشتن تمام حالات و رفتار و کردارش بر بندگان بی هیچ قیدی واجب است.

این رو می توان گفت بی تردید وی از حدیث چیزی غیر از امامت برداشت نکرده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۸۱/۱۰).

د) در گزارش دیگری خلیفه دوم حدیث منزلت را به قدری فضیلت بزرگی می دانست که ورود آن را در حق خویش از دنیا و آنچه در آن است بهتر می شمرد و آرزو می کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۶۷/۴۲). با توجه به این نقل، نمی توان گفت برداشت عمر از حدیث منزلت خلافتی جزئی و محدود بوده است.

ه) مشابه همین متن از سعد بن ابی وقاص نیز حکایت شده است که وی آرزوی ورود حدیث منزلت را در حق خود داشته و آن را از دنیا و آنچه در آن است برتر می شمرده است (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۶۳/۱۳). از این رو، حدیث منزلت را باید فضیلت ویژه ای برای امیرمؤمنان علیه السلام تفسیر کرد که هیچ یک از صحابه به آن دست نیافته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۷۲/۱۱).

و) از نخستین اصحابی که فهم وی از حدیث طبر قابل پی جویی بوده، انس بن مالک است. وی در متن واقعه حضور داشته و روایتگر اصلی آن است. او در این ماجرا واکنش های گفتاری و رفتاری داشته که مجموع و حتی برخی از آن ها گویای دلالت حدیث بر احبیت مطلق و افضلیت و ناسازگار با حمل حدیث بر احبیت موردی و جزئی است. انس پس از شنیدن دعای رسول خدا صلی الله علیه و آله، دعا می کند تا یکی از انصار مصداق دعای نبوی قرار گرفته تا موجب شرافت قوم او شود. در همین راستا، وی سه مرتبه دروغ گفته و مانع ورود امیرمؤمنان علیه السلام می شود. در نقل دیگری انس دلیل این رفتار خود را حسد معرفی کرده است (لکهنوی، ۱۳۶: ۷۷/۱۳). بنابر گزارش عبّاد بن یعقوب رواجی (م ۲۵۰ ق) در المعرفة، انس از امیرالمؤمنین علیه السلام درخواست بخشش کرده و در مقابل، وعده بشارت به آن حضرت می دهد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۵/۴۲). مقصود وی از آن بشارت، دعایی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در حق ایشان کرده بود. بنابراین، انس بازگرداندن امیرمؤمنان علیه السلام را گناهی درخور استغفار و دعای نبوی را بشارت پنداشته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۸۳/۱۳).

ز) در تحریری از حدیث طیر مشوی که ابویعلی (م ۳۰۷ق) نقل کرده، عایشه و حفصه هریک پس از شنیدن این دعای نبوی که «اللّٰهُمَّ اِنتَنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلَّ مَعَى مِنْ هَذَا الطَّعَامِ» دعا می کرد مصداق «أَحَبُّ الخلق» پدران آن ها باشد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۷/۴۲). اگر منظور از «أَحَبُّ» محبوب ترین در هم غذایی و مسئله ای جزئی بود، این تمایل شدید عایشه و حفصه برای تحقق دعا در حق پدرانشان معقول نبود (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۹/۱۳).

ح) بنابر گزارش مصادر متقدم، عبدالله بن عمر گفته است: «به علی بن ابی طالب سه ویژگی داده شده که هریک از آنان نزد من بهتر است از دنیا و هرآنچه در آن است». وی در ادامه ازدواج با فاطمه زهرا (علیها السلام)، ماجرای سد ابواب و دادن پرچم در جنگ خیبر را معرفی کرده است (موصلی، ۱۴۰۴: ۹: ۴۵۲؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۵۶۷/۲). بنابراین، حدیث سد ابواب و اعطای رایت نزد ابن عمر دلیل افضلیت امیرمؤمنان (علیه السلام) بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۳۰۲/۱۵).

۴. همسانی باور صحابه با محتوای حدیث

در برخی گزارش ها، باورهایی از صحابه نقل شده است که لزوما در واکنش به متنی به خصوص ابراز نشده؛ اما در محتوا با حدیث نبوی هم سو 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 می زند. افزون بر کارکرد این گزارش ها در فهم بهتر حدیث، اعتباربخشی به احادیث بوده که از عهده این نوشتار خارج است.

۴-۱. محبوب ترین مردمان نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) در نگرش صحابه

افزون بر متن حدیث طیر، گزارش های دیگری موجود است که نشان می دهد اصحاب سرشناس رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، محبوب ترین افراد نزد ایشان را امیرمؤمنان (علیه السلام) می دانسته اند. فایده فقه الحدیثی شیوع این باور در آن طبقه این است که حدیث طیر مفید احبیت مطلق و غیرمقید به جهت خاصی بوده است:

(الف) ابوذر در مسجد نشسته بود و علی علیه السلام در مقابل وی نماز می خواند؛ مردی نزد وی آمد و گفت: ای اباذر، آیا محبوب ترین مردمان نزد خودت را به من معرفی نمی کنی؟ به خدا قسم می دانم که محبوب ترین مردم نزد تو، محبوب ترین ایشان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ابوذر گفت: بله؛ قسم به آن که جانم در دست اوست، محبوب ترین مردم نزد من محبوب ترین ایشان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ابوذر به امیرمؤمنان علیه السلام اشاره کرده و گفت: او آن شیخ است (خالد، ۱۴۱۰: ۲/۳۴۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۲/۲۶۵). مقصود اباذر در این گزارش غیر از محبوبیت بی قید و شرط نمی تواند باشد؛ چراکه در آن قرینه ای بر تخصیص احبّیت به «أحبّ فی الأکل» و مشابه آن وجود ندارد. هدف پرسشگر نیز سؤال از احبّ عام و مطلق بوده است؛ وگرنه سؤال از احبّ موردی و فی الجملة سؤالی مهممل و بی فایده بوده است. اگر مراد او احبّیت در جهت خاص بود، باید آن جهت را بیان می کرد. بر فرض آن که پرسشگر در ادای مقصود خود خطا کرده و قیدی که مد نظر داشته را بیان نکرده باشد، ابوذر با او مماشات کرده و پاسخ او را در مورد احبّ مطلق داده است.

(ب) حاکم نیشابوری با سندی که آن را «صحیح» شمرده، از عبدالله بن بریده از پدرش گزارش کرده است: «كان أحبّ النساء إلى رسول الله صلی الله علیه و آله فاطمة و من الرجال علی» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/۱۶۸).

(ج) چند گزارش متنوع از عایشه در دست است که وی محبوب ترین افراد نزد پیامبر صلی الله علیه و آله را علی بن ابی طالب علیه السلام معرفی کرده است. گنجی شافعی در گزارش مسندی که یکی از راویان آن ابن جریر طبری است از هانی بن یزید از عایشه نقل کرده که گفته است: «ما خلق الله خلقاً أحبّ إلى رسول الله صلی الله علیه و آله من علی بن أبی طالب» (گنجی، ۱۴۰۴: ۳۲۴). عمومیت «خلق» در گفتار منسوب به عایشه به جهت نکره در سیاق نفی شایسته توجه است.

برخی منابع ماجرای داخل شدن جمیع بن عُمر تیمی به همراه عمه یا مادرش بر عایشه و پرسش عمه یا مادر او از محبوب ترین مردمان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله را



گزارش کرده‌اند. در این نقل‌ها عایشه از میان زنان، حضرت فاطمه علیها السلام و از میان مردان علی علیه السلام را محبوب‌ترین افراد نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله دانسته است و فراوانی روزه گرفتن و شب‌زنده‌داری امیرمؤمنان علیه السلام و جان سپردن رسول خدا صلی الله علیه و آله در آغوش ایشان را شاهد این دیدگاه معرفی کرده است. ترمذی پس از نقل این گزارش سند آن را «حسن» خوانده است. بنابر گزارش حاکم که سند آن را «صحیح» شمرده، عایشه ادعای خود را همراه با قسم «والله» استوارتر ساخته است (ترمذی، ۱۹۹۶: ۱۷۷/۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۶۷/۳). در نقلی از عروقه بن زبیر، وی پس از دریافت پاسخ از عایشه از او می‌پرسد: به چه دلیل بر او خروج کردی؟ عایشه در پاسخ، خروج خود را مانند ازدواج پدر و مادر عروه، تقدیر الهی می‌خواند (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۷).

از نعمان بن بشیر نقل شده است ابوبکر مشغول اجازه گرفتن برای ورود نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود که شنید عایشه با صدایی بلند سه مرتبه گفت: «والله لقد عرفت أنّ علیاً أحبّ إلیک من أبی». پس از آن ابوبکر وی را از بلند کردن صدا پرهیز داد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۷۲/۳۰؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۹۰). ابن حجر عسقلانی پس از نقل این گزارش از احمد، ابوداود و نسایی سند آن را «صحیح» خوانده است (عسقلانی، بی‌تا: ۲۷/۷؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۳/۹۶-۱۰۶).

۲-۴. شباهت امیرمؤمنان و هارون علیه السلام در شایستگی جانشینی در نگرش صحابه

الف) آروی دختر حارث بن عبدالمطلب در خطاب با معاویه ضمن سخنانی، ظلم و غصب خلافت از سوی خلفای سه‌گانه و بنی‌امیه را تبیین کرده و ایشان را به پیروان فرعون و گوساله‌پرستان و امیرمؤمنان علیه السلام را در استحقاق خلافت و مظلوم واقع شدن به هارون علیه السلام تشبیه کرده است. در پاسخ به وی، معاویه عاجز ماند؛ اما عمرو عاص زبان به اهانت گشود (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۵۷/۱). این گفت‌وگو نشان از آن دارد که تشبیه امیرالمؤمنین علیه السلام به هارون علیه السلام، چنان عمومیت دارد که بر تحقق ظلم نسبت به ایشان از ناحیه پیروان سامری و عجل این امت دلالت داشته است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۱/۸۰۴).

ب) در گزارش دیگری امام حسن علیه السلام در زمان رحلت، خطاب به امام حسین علیه السلام، امیرمؤمنان علیه السلام را شخصی معرفی کرده است که از زمان رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله تا زمان شورای شش نفره همواره به دنبال خلافت بودند و آن را حق خود می دانستند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۹۱/۱). چگونه می توان باور داشت حدیث منزلت - که اصحاب آن را در مواضع متعدد از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده بودند - دلیل بر سلب امامت و خلافت از امیرمؤمنان علیه السلام بوده باشد (چنان که دهلوی ادعا کرده) و با علم به این مسئله برخلاف کلام نبوی، خلافت را حق خود پنداشته باشد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۹۶/۱)؟

محتوای گزارشی متقدم از ماجرای شورا، از جهات متعددی بیانگر اعتقاد امیرمؤمنان علیه السلام به حقانیت خویش در امر امامت و بی اعتباری و نامشروعیت خلافت خلفای پیشین است؛ چنان که حضرت پس از بیعت عبدالرحمن بن عوف با عثمان به وی فرمود: «لیس هذا أول یوم تظاهرتم علینا» و بعد از گفت و گو با عبدالرحمن، آیه «حَتَّى یَبْلُغَ الْكِتَابُ 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 پایه اهداف دنیوی شمردند. عبدالرحمن نیز بیانات حضرت را به عنوان تهدیدی برای حزب خویش تلقی کرده است (ابن شبه، ۱۳۹۹: ۹۲۴/۳؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۲/۵؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۴/۱).

ج) از دیگر افرادی که می توان از گفتار و رفتار وی برداشت کرد که از حدیث منزلت سلب خلافت نبوده است، عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله است. وی پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله به امیرمؤمنان علیه السلام پیشنهاد بیعت داد (ابن سعد، ۱۴۱۸: ۱۸۹/۲). بنابراین، اگر حدیث منزلت مایه سلب خلافت بود، چگونه عباس آن را نفهمید؟ و اگر فرض کنیم عباس به این مسئله توجه نداشت، چرا امیرمؤمنان علیه السلام او را آگاه نکرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۰۰/۱)؟

۴-۳. مرجعیت علمی انحصاری امیرمؤمنان علیه السلام در نگرش ابن عباس

در محاجّه ابن عباس و عایشه پس از جنگ جمل، ابن عباس امیرمؤمنان علیه السلام را باب مدینه علم نبی صلی الله علیه و آله خوانده است. از سخن وی می توان چنان دریافت که جایگاه باییت امیرالمؤمنین علیه السلام که در حدیث نبوی بیان شده است، شامل صحابه و معاصران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و کسانی که آن حضرت را درک نکرده بودند می شود (همان: ۲۷۹/۱۵).

۴-۴. همسانی اهل بیت علیهم السلام با پیامبران در نگرش مخالفان ایشان

به گزارش مبرّد (م ۲۸۵ق) مروان بن حکم که دشمن اهل بیت علیهم السلام است، مساوات امام حسن علیه السلام با پیامبران، بلکه افضلیت بر ایشان را انکار نکرده است (مبرّد، ۱۴۰۹: ۵۱۳/۱). بنابراین، اگر این باور از حدیث تشبیه استفاده شود، جای تعجب و انکار نیست (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۱۶).

۴-۵. مصداق عترت در نگرش ابوبکر

بنابر نقل دارقطنی، ابوبکر گفته است: «علی بن ابی طالب علیه السلام عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله است» (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۶۶/۹). از این رو، بنابر باور ابوبکر شمول حدیث ثقلین نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام تردیدناپذیر است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۳/۲۰).

۵. فهم صحابه از ساختارهای زبانی حدیث

با توجه به برخی گزارش ها که بازگوکننده گفت وگوهای شکل گرفته میان صحابه است، می توان فهم ایشان از ساختارها و ترکیب های عربی در دوران نخستین اسلام را ترسیم کرد. به طور مثال، می توان فهمید دریافت ایشان از ساختارهای لفظی و حتی فعلی تفصیل^۱، برتری بخشی مطلق و بدون در نظر گرفتن قید و جهات غیرمعتنابه بوده است.

الف) آن گاه که ضَبّة بن محسن عنزی خطاب به عمر، وی را برتر از ابوبکر

۱. در خلال نمونه ها روشن تر خواهد شد.

خواند، خلیفه دوم گریه کرد و گفت: قسم به خدا یک شب و روز ابوبکر برتر از عمر است و سپس شواهد برتری ابوبکر را برشمرد (لالکائی، ۱۴۲۶: ۱۳۵۴/۷). اگر استعمال ساختار کلامی تفضیل در برتری در جهت خاص و بی ارزشی جایز بود، عمر از برتری خود منقلب نمی شد و چه بسا به برخی وجوه برتری خود استناد می کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۷۰/۱۳). اگر در داستان ضبّه بن محصن به کمی قبل تر بازگردیم، نکته دیگری آشکار می شود؛ ابوموسی اشعری در خطبه خوانی خود در بصره، پس از ثنای الهی و صلوات بر پیامبر ﷺ، برای عمر دعا می کرد. ضبّه بر وی خرده گرفته که چرا از ابوبکر یاد نکردی و عمر را بر وی برتری دادی؟! ابوموسی در نامه ای به عمر از ضبّه شکایت کرده و پس از این نامه بود که عمر، ضبّه را به مدینه فراخواند و پس از گفت و گو با وی در نامه دیگری ابوموسی را نکوهش کرد. برخورد ضبّه با ابوموسی نشانگر آن است که در دیدگاه وی، عملی که گویای تفضیل شخص مفضل بر افضل است نیز روا نیست. همچنین اگر برداشت تفضیل در جهت خاصی از رفتار ابوموسی روا بود، قطعاً عمر آن را به ضبّه یادآور شده و ابوموسی را سرزنش نمی کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۸/۱۳).

ب) عده ای نزد عمر آمده و وی را «خیر الناس» خطاب کردند. در میان افراد حاضر، عوف بن مالک این سخن ایشان را دروغ خوانده^۱ و ابوبکر را پس از رسول خدا ﷺ از عمر برتر معرفی کرد. در ادامه عمر نیز با عوف همراه شده و گفتار او را به همراه سوگند تأیید کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۴۱/۳۰). اگر سخن آن مردمان با در نظر گرفتن برخی وجوه درست بود، عمر و عوف ایشان را تکذیب نمی کردند.

ج) عمر برترین امت پس از پیامبر ﷺ را ابوبکر دانسته و پس از آن، هرکه را که سخن دیگری بگوید، به حد افترازننده تهدید کرده است (لالکائی، ۱۴۲۶: ۱۳۷۰/۷). همچنین براساس گزارش دیگری، عمر مردی را که وی را پس از پیامبر ﷺ «خیر الأئمة» خوانده بود با تازیانه می زد و برتری ابوبکر را به وی یادآور می شد (متقی هندی،

۱. تکذیب و تخطئه در میان افرادی که احیاناً همگی جزو صحابه و در نهایت تابعی بودند در این گزارش شایان توجه است.

۱۴۰۱: ۴۹۵/۱۲). عملکرد خلیفه دوم در این قضایا به خوبی بیانگر آن است که برداشت وی از تفضیلی که در کلام این اشخاص به کار رفته تفضیل مطلق و غیرمقید بوده است؛ وگرنه چنین برخورد تندی بی جا بود.

د) براساس گزارش ابواسماعیل ازدی (م ۱۷۰ق) در پیکار «فحل»، معاذ بن جبل به مذاکره با افراد مقابل پرداخت و در بخش های پایانی این گفت وگو، ایشان معاذ را «أفضل أصحابك» خواندند. در این هنگام معاذ در مقام انکار برآمده، به خدا پناه برد و گفته ایشان را نادرست دانست (ازدی، ۱۸۵۴: ۱۰۰). توجه به این چند نمونه اخیر همانند دیگر گزارش ها گویای آن است که کاربرد ساختارهای تفضیل در میان اصحاب نشانگر برتری مطلق بوده است (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۸/۱۳-۷۲).

۶. نگاه صحابه به باورهای بنیادین امامت

بی تردید اثبات دیرینگی باور به کلیات امامت مانند ضرورت نصب الهی، افضلیت و عصمت امام خوانش های شیعی از احادیث امامتی را مستحکم تر می کند.^۱ یکی از آن قواعد کلی، به هم پیوستگی صفاتی مثل افضلیت و اعلمیت با خلافت بلا فصل است که باید ردپاهایی از باور به آن در دوران نخستین برجا مانده باشد. به طور مثال، یکی از پیش فرض ها در استناد به حدیث مدینه العلم برای اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه السلام، تلازم اعلمیت و شایستگی برای خلافت است. ازجمله دلایل اثبات این پیش فرض در روش علامه، استشهاد به شعری از عباس بن عبدالمطلب است. وی در این خصوص نوشته است:

ازجمله دلایل این معنا که اعلمیت موجب خلافت می باشد، اشعار بلاغی شاعر حضرت عباس، عم رسول صلی الله علیه و آله ما هبَّ القبول می باشد که آن را در وقتی که اهل سقیفه بیعت ابوبکر کرده بودند انشا نموده، و در آن اشعار به اعلمیت جناب امیرالمؤمنین علیه السلام بر احق بودن آن جناب به خلافت استدلال فرموده (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۱۴).

۱. البته اثبات این مهم پیش از این معمولاً با استدلال های عقلی همراه بوده است تا شاهدیابی تاریخی؛ شاید به همین جهت، نتوان نمونه های متعددی از آن را در روش علامه میرحامد حسین یافت.

مقدمه بسیار پراهمیت دیگر در استنباط امامت از احادیث، ارتباط افضلیت و امامت است؛ آن‌گاه که دهلوی این ارتباط را تکذیب کرده، علامه قدمت این اعتقاد را دوران صحابه و شیخین دانسته و عبارات ولی الله دهلوی را مستند خود قرار داده است (همان: ۱۵۷/۱۶).

۷. نگاه انتقادی به فهم صحابه

در روش علامه چنان نیست که در همه موارد، فهم صحابی از حدیث در معناشناسی آن دخیل دانسته شود، بلکه آن‌گاه که صحابی، تفسیری از حدیث ارائه داده که با دیگر شواهد متقن ناسازگار است، فهم وی به کنار نهاده شده و حتی ممکن است پس از بررسی ابعاد شخصیتی وی به تحریف‌گری متهم شود.

بنابر شماری از مصادر کهن، هنگامی که زید بن ارقم حدیث ثقلین را برای یزید بن حیان، حُصَین بن سَبره و عمرو بن مسلم روایت کرد، پس از پرسش حُصَین مبنی بر مصداق «اهل بیت»، معنای آن را توسعه داده و بر تمام کسانی که صدقه بر ایشان حرام است تطبیق داد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۱/۳۲). علامه که پیش‌تر مصداق آن را بر اساس سخنان نورالدین سهودی (م ۹۱۱ق) بر اصحاب کسا منطبق دانسته، این تفسیر ناصواب را منشأ فریب‌خوردگی و فریب‌دادگی ابن تیمیه دانسته و آن را «انکار حق روشن و خود را به کوری زدن» خوانده است. به گفته میرحامد حسین این «تشویش و تحریف» از شخصیت زید بن ارقم دور از انتظار نیست. بعید نشمردن چنین واکنشی از زید به این دلیل است که آن زمان که امیرمؤمنان (ع) از وی برای بیان حدیث غدیر طلب شهادت کرد با بهانه واهی به کتمان حق رو آورد و در همین دنیا به سزای عمل خود رسید؛ پس اصلاً جای تعجب نیست که در مقابل پرسش حُصَین بن سَبره معنای حدیث را دگرگون کند.

شاهد دیگر این‌که همین حدیث نیز احتمالاً از تقطیع و پنهان‌کاری وی در امان نمانده است؛ زیرا محتوای حدیث برای بیان ماجرای غدیر است؛ اما مشهورترین فراز این حکایت که «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ» است در آن مشاهده نمی‌شود. از این رو،

گنجی شافعی با استناد به نزول آیه مباهله و تطهیر در حق اصحاب کسا، مصداق «اهل بیت» را ایشان دانسته و تفسیر زید را - علی رغم صحابی بودنش - ناپسند خوانده است (گنجی، ۱۴۰۴: ۵۴؛ لکهنوی، ۱۳۶۶: ۹۱۷/۱۹).

توجه به فهم صحابه در دلالت سنجی در میان اندیشمندان سنی گاه صبغه‌ای افراطی به خود گرفته و نگاه ویژه و قدسی که در ادوار مختلف به شخصیت معنوی صحابه رسول خدا ﷺ داشته‌اند، موجب شده است تا احادیث امامت اهل بیت ﷺ را به گونه‌ای تحلیل کنند تا به فروگاهی جایگاه صحابی که به امامت یا فضائل امیرمؤمنان ﷺ باور نداشته یا با آن به مخالف برخاسته‌اند منجر نشود. تفتازانی پس از نقل حدیث غدیر و منزلت و تقریر استدلال شیعه نوشته است: «وترک عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة» (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۷۲/۵). وی در موضع دیگری با تعبیر «لو صحت ودلت، لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم» (همان: ۲۷۶/۵) از پذیرش دلالت روشن حدیث سر باز زده است.

در این میان، دهلوی ناخواسته تحلیل متفاوتی با این نگاه قدسی به صحابه ارائه داده است. وی پس از این که حدیث غدیر را بر معنای دوستی فروکاسته، در توجیه قرائن حالیه حدیث - که همگی معنای امامت را متعین می‌کند - ادعا کرده است که خطبه عمومی پیامبر ﷺ پس از شکایت برخی اصحاب از امیرمؤمنان ﷺ نزد ایشان بوده و رسول خدا ﷺ اگر دو سه نفر را از شکوه نهی می‌کرد، مخاطبان، توصیه به دوستی امیرمؤمنان ﷺ را برخاسته از رابطه خویشاوندی با ایشان تلقی می‌کردند. از این رو، سخنرانی عمومی با آن اوصاف بیان نمودند.

علامه از این سخن اعتراف سودمندی را استخراج کرده است و آن این که صحابه احکام نبوی را حق و حقیقت نمی‌دانسته و ناشی از اهداف نفسانی می‌پنداشتند. آن گاه که صحابه در مقابل امر به محبت امیرمؤمنان ﷺ که دلایل بسیار متنوعی داشته و عامه نیز منکر آن نیستند گردن تسلیم فرود نیاورده و آن را به روابط شخصی پیامبر ﷺ مرتبط ساخته باشند، چگونه می‌توان مخالفت با

نصوص نبوی درباره امامت امیرمؤمنان (علیه السلام) را از ایشان دور پنداشت و ارتکاب معصیت را از ایشان نفی کرد (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۵۶۳/۱۰؟)!

۸. نتیجه‌گیری

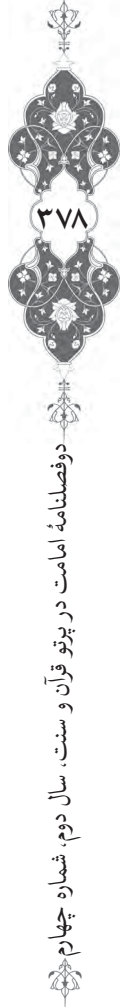
فهم صحابه از احادیث امامتی، یکی از قرائن ناپیوسته و نقش‌آفرین در فهم حدیث است که با دو نگاه در فقه‌الحدیث اهمیت می‌یابد؛ نخست بنابر روش‌های عمومی فهم متن و به‌ویژه معناشناسی تاریخی که تحلیل و برداشت مخاطبان اولیه متن را عنصری محوری در ارزیابی معنای آن می‌شمرد. دوم، بنابر بنیان‌های فکری اهل سنت که گفتارها و رفتارهای صحابه برای ایشان در گره‌گشایی از بسیاری از مسائل علمی نقش به‌خصوصی داشته و به‌سادگی از کنار آن نمی‌گذرند. در بررسی نمونه‌های استناد علامه میرحامد حسین به فهم صحابه چهارگونه استناد قابل پیگیری است که البته نگاه انتقادی به برخی فهم‌ها گونه پنجمی را تشکیل می‌دهد. این اسلوب‌ها که بناشده بر زیرساخت‌های فکری اهل سنت و مخصوصاً سلفیان است، به تحقیقات این متکلم امامی قوام بخشیده و می‌تواند نقشه راهی برای پژوهش‌های بین‌مذهبی در عرصه معناشناسی در سایر احادیث امامتی باشد که تا کنون از این زاویه بررسی نشده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

* قرآن کریم.

۱. آجڑی، محمد بن الحسین (۱۴۲۰ق)، کتاب الشریعة، تحقیق عبد الله بن عمر دمیجی، ریاض: دارالوطن.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۳. ابن شبة، عمر بن شبة (۱۳۹۹ق)، تاریخ المدينة المنورة، تحقیق فہیم محمد شلتوت، جدہ: بی نا.
۴. ابن عبد الہادی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ق)، الصارم المُنکی فی الردّ علی الشُّبکی، تحقیق عقیل بن محمد یمانی، بیروت: مؤسسة الريان.
۵. ابن مردويه، احمد بن موسى (۱۴۲۴ق)، مناقب علی بن أبی طالب و ما نزل من القرآن فی علی، تحقیق عبد الرزاق محمد حسین حرزالدین، قم: دار الحديث.
۶. ابن مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب أمير المؤمنين علی بن أبی طالب رضی اللہ عنہ، تحقیق أبو عبد الرحمن ترکی بن عبد الله الوادعی، صنعاء: دار الآثار.
۷. ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحليم (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوى، تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ: مجمع الملك فهد.
۸. _____ (۱۴۲۰ق)، قاعدة جلیلة فی التوسّل والوسيلة، تحقیق عبد القادر ارناؤوط، ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.
۹. ابن دقیق العید، تقی الدین (۱۴۱۴ق)، إحکام الأحکام شرح عمدة الأحکام، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهرہ: مكتبة السنّة.
۱۰. ابن سعد، محمد (۱۴۱۸ق)، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۱. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، بیروت: دار الجیل.
۱۲. ابن عبد ربہ، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق)، العقد الفريد، تحقیق مفید محمد قمیحة و عبد المجید الترحینی، بیروت: دار الكتب العلمية.



١٣. ابن عربي، ابوبكر (١٤١٨ق)، عارضة الأخوذى بشرح صحيح الترمذى، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. ابن عساكر، على بن حسن (١٤١٥-١٤٢١ق)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمرو بن غرامة العمروى، بيروت: دارالفكر.
١٥. ابن قيم جوزى، محمد بن ابى بكر (١٤١١ق)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام ابراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. _____ (١٩٩٩م)، الروح فى الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٧. ابن حنبل، احمد ابو عبدالله (١٤٠٣ق)، فضائل الصحابة، تحقيق وصى الله محمد عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٨. _____ (١٤٢١ق)، مسند، تحقيق تعدادى از محققان، بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٩. اصفهاني، احمد بن عبدالله (١٤٠٧ق)، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، تحقيق محمد امين الخانجى، بيروت: دار الكتاب العربى.
٢٠. بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٢٢ق)، صحيح البخارى، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة.
٢١. بلاذرى، احمد بن يحيى (١٤١٧ق)، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت: دار الفكر.
٢٢. بيهقى، احمد بن حسين (١٤٠٥ق)، القراءة خلف الإمام، تحقيق محمد السعيد بن بسيونى زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٣. تفتازانى، مسعود بن عمر (١٤١٢ق)، شرح المقاصد، تحقيق عبدالرحمن عميرة، قم: منشورات الشريف الرضى.
٢٤. جزائرى، صالح بن سعيد عومار (١٤٢٦ق)، فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحدثين، دبی: كلية الدراسات الإسلامية والعربية.
٢٥. حلبى، على بن ابراهيم (١٤٢٧ق)، السيرة الحلبية، تحقيق عبدالله محمد الخليلى،

بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٦. خلال، احمد بن محمد (١٤١٠ق)، السنّة، تحقيق عطية الزهراني، رياض: دارالراية.
٢٧. خوارزمي، موفق بن احمد (١٤١١ق)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
٢٨. دهلوي، عبدالحق بن سيف الدين (١٤٣٥ق)، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق تقى الدين ندوي، دمشق: دارالنوادر.
٢٩. دهلوي، عبدالعزيز (١٢٧١)، تحفة اثنا عشرية، دهلي: مطبع حسنى.
٣٠. سبط بن جوزي، يوسف بن قزاوغلى (١٤٢٦ق)، تذكرة الخواص من الأئمة بذكر خصائص الأئمة، تحقيق حسين تقى زاده، قم: مجمع عالمي أهل البيت عليه السلام.
٣١. سفاريني، محمد بن احمد (١٤٠٢ق)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها.
٣٢. سمعاني، منصور بن محمد (١٤١٨ق)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٣. سيوطي، عبدالرحمن بن ابى بكر (١٤١١ق)، الإزدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار، تحقيق على حسين البوّاب، بيروت ورياض: المكتب الإسلامى ودار الخانى.
٣٤. شاطبي، ابراهيم بن موسى (١٤١٧ق)، الموافقات، تحقيق ابو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، قاهره: دار ابن عفان.
٣٥. صلابي، على محمد (١٤٢٥ق)، أسمى المطالب فى سيرة أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، امارات: مكتبة الصحابة.
٣٦. طبراني، سليمان بن احمد (بى تا)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى عبدالمجيد سلفى، قاهره: مكتبة ابن تيمية.
٣٧. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٠ق)، الإقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد، تهران: مكتبة جهلستون العامة ومدرستها.
٣٨. عسقلاني، احمد بن على (١٤٢٣ق)، لسان الميزان، تحقيق عبدالفتاح ابوغدة، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية.

۳۹. _____ (بی تا)، فتح الباری بشرح صحیح الإمام أبی عبد الله محمد بن إسماعیل البخاری، تحقیق عده ای از محققان، بی جا: المكتبة السلفية.
۴۰. علم الهدی، سید رضی محمد بن حسین (۱۴۰۶ق)، خصائص الأئمة عليهم السلام، تحقیق محمد هادی امینی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۱. _____ (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۲. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۴۳. عمیر، محمد بن عبد الرحمن (۲۰۱۴م)، «الضوابط المنهجية في فهم الحديث النبوي»، سلسلة دراسات عربية وإسلامية، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، ص ۳۳-۷۵.
۴۴. قرطبی، احمد بن عمر (۱۴۱۷ق)، المفهم لما أشكل من تلخیص کتاب مسلم، تحقیق تعدادی از محققان، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب.
۴۵. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۳۷۵ش)، ینایع المودة لذی القربی، قم: دار الأسوه.
۴۶. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، دلیل النص بخر الغدير علی إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۴۷. گنجی، محمد بن یوسف (۱۴۰۴ق)، کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب عليه السلام، تحقیق محمد هادی امینی، تهران: دار احیاء تراث اهل البيت عليهم السلام.
۴۸. لالکائی، هبة الله بن الحسن (۱۴۲۶ق)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقیق احمد بن سعد بن حمدان الغامدی، الرياض: دار طيبة.
۴۹. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۶ش)، عبقات الأنوار فی إمامة أئمة الأطهار عليهم السلام، اصفهان: نشر کتابخانه امیرالمؤمنین عليه السلام.
۵۰. مبرد، محمد بن یزید (۱۴۰۹ق)، الكامل فی اللغة والأدب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۲. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، قم: دارالهجرة.

۵۳. مظفر، محمد حسن (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۵۴. مقدسى، عبدالله بن احمد (۱۴۲۳ق)، روضة الناظر و جنة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الريان.
۵۵. مناوى، زين الدين محمد (۱۴۲۲ق)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت: دار الكتب العلمية.
۵۶. موحدیان عطار، على (۱۳۹۸)، روش شناسی دین پژوهی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۵۷. موصلى، ابویعلی احمد بن على (۱۴۰۴ق)، مسند أبی یعلی الموصلى، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق و بیروت: دار المأمون للتراث.
۵۸. نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۰۶ق)، خصائص أمير المؤمنين على بن أبی طالب عليه السلام، تحقیق احمد میرین البلوشی، کویت: مكتبة المعلا.
۵۹. نووی، یحیی بن شرف (۱۳۴۷ق)، صحیح مسلم بشرح النووی، قاهره: المطبعة المصرية.
۶۰. نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک على الصحيحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية.
۶۱. هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، تحقیق عبدالرحمن بن عبدالله الترقی و کامل محمد الخراط، بیروت و ریاض: مؤسسة الرسالة و دار الوطن.