

بررسی استنادات قفاری در کتاب اصول مذهب شیعه به روایات تهذیب الاحکام*

اویس خادم‌لو^۱

صدیقه اقرار^۲

محمدحسن نادم^۳



چکیده

در سال‌های اخیر، نقدهای برون‌مذهبی نسبت به تشیع دوازده‌امامی افزایش یافته است؛ ناصر القفاری یکی از پژوهشگرانی است که در کتاب اصول مذهب شیعه کوشیده با استناد به روایات شیعی، آموزه‌های امامیه را به چالش بکشد. پژوهش حاضر با محوریت بررسی استنادات قفاری به روایات «تهذیب الاحکام» با طرح این پرسش نگاشته شده که آیا تحلیل‌های قفاری، از منظر علمی و بین‌مذهبی، قابل دفاعند یا خیر و اگر قابل دفاع نیستند، نقاط ضعف روش‌شناختی آن‌ها کدام است. روش مطالعه در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر نقد تطبیقی است. به این ترتیب که ابتدا پنج حوزه بنیادین انتقادی قفاری به روایات تهذیب الاحکام استخراج شده سپس هر روایت بر مبنای معیارهای مکتب امامیه بررسی و با مبانی شیعی تطبیق یافت. در این پژوهش مشخص شد، بخش عمده‌ای از روایات و استنادات قفاری یا در فضای تقيه و خفقان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱- تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ / مقاله پژوهشی

۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ تشیع اثناعشری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) / khadamlou70@ymail.com

۲. دانشجوی دکتری رشته تاریخ تشیع اثناعشری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران / eghrar@staff.nahad.ir

۳. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران / nadem185@yahoo.com

سیاسی مطرح شدند یا از حیث سندی ضعیفند یا به قرائن متون توجه نشده است. در مواردی، خود شیخ طوسی در تهذیب الاحکام به شاذ بودن روایت یا عدم حجیت آن تصریح کرده که نادیده گرفته شده است. علاوه بر این، برخی مصادیق مورد نقد قفاری در میان اهل سنت نیز با شرایطی پذیرفته شده‌اند. این بررسی که کوشش برای انصاف و دقت در آن به عمل آمده، الگویی برای مواجهه علمی و روشمند با نقدهای برون‌مذهبی فراهم آورده و بر ضرورت گفت‌وگوی مستند و عالمانه میان مذاهب اسلامی تأکید دارد.

کلید واژگان: القفاری، تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، روایت‌شناسی.

مقدمه

طرح مسئله

مطالعات انتقادی درباره تشیع دوازده امامی در دهه‌های اخیر، با ظهور آثاری از متفکران برون‌مذهبی، به گفتمانی در فضای فکری جهان اسلام تبدیل شده است. یکی از برجسته‌ترین نمونه‌ها، کتاب **أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية** تألیف ناصر القفاری است که با رویکردی عمدتاً سلفی و از موضعی نقدگرایانه، تلاش دارد اصول تاریخی، اعتقادی و مناسکی امامیه را با بهره‌گیری از متون حدیثی شیعه به چالش بکشد. قفاری از شاگردان محمد رشاد سالم بوده و رشاد از محققان و مروجان آثار و اندیشه‌های ابن تیمیه است. پایان‌نامه دکتر قفاری نیز با راهنمایی محمد رشاد نگارش یافته است (محمدی نجارزادگان، ۱۳۸۲، ۲۴۵).

آنچه این اثر را از سایر متون انتقادی متمایز می‌سازد، بهره‌گیری از منابع پرشمار اهل سنت و شیعه، به‌ویژه ارکان چهارگانه کتب حدیثی امامیه است که جایگاه بنیادینی در شکل‌گیری فقه شیعه دارد. یکی از این منابع که قفاری در مباحث خود به آن پرداخته، **تهذیب الاحکام** اثر ابوجعفر محمد بن حسن طوسی مشهور به شیخ طوسی و شیخ الطائفة از مشهورترین محدثان و فقیهان شیعه است. **تهذیب الاحکام** از جوامع روایی معتبر شیعه و سومین کتاب از کتب اربعه و مورد قبول علما و فقهای شیعه است که شیخ طوسی آن را پیش از **الاستبصار** نگاشت. این مجموعه حدیثی، حاوی روایات فقهی و احکام شرعی منقول از اهل بیت علیهم‌السلام است. قفاری در بخش‌هایی از این اثر، با تمرکز بر موضوعات تاریخی، کلامی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مستند به **تهذیب الاحکام**، به نقد آموزه‌های امامیه پرداخته و تلاش کرده از دل روایت‌های آن، تصویری غیرموجه از مبانی شیعه ترسیم کند. با این حال، مواجهه او با روایات تهذیب، در بسیاری از موارد، نشانگر عدم پابندی او به اصول رجالی امامیه، تحلیل

سیاقی روایت و چارچوب‌های فهم حدیث است. همچنین تکیه بر ترجمه‌های سطحی، حذف قرائن متنی و در برخی موارد تأویل‌های فرامتنی، موجب شده تحلیل‌های او در معرض چالش‌های جدی قرار گیرد.

پژوهش حاضر قصد دارد با تکیه بر آموزه‌های بنیادین تشیع به ارزیابی انتقادی استنادات فقاری به **تهذیب الاحکام** پردازد و در پی آن است تا با بررسی انتقادات و ادعاهای او با بهره‌گیری از ابزارهای علمی چون بررسی رجالی اسناد، بازخوانی سیاق روایات، تحلیل دلالت‌های فقهی و واقعیت‌های تاریخی و نقد منطقی، نشان دهد که بسیاری از نقدهای مطرح‌شده، از منظر روش‌شناسی حدیثی امامیه فاقد اعتبارند و در مواردی حتی دچار تحریف معنایی و سوءبرداشت نیز شده‌اند.

پرسش اصلی تحقیق آن است که آیا تحلیل‌های فقاری، از منظر علمی و بین‌مذهبی، قابل دفاعند و اگر نیستند، نقاط ضعف روش‌شناختی آن‌ها کدام است؟ در نهایت این تحقیق می‌کوشد از رهگذر تحلیل موردی روایات مورد نظر فقاری با رجوع به منابع و میراث اهل سنت و شیعه و بررسی آنان از جهات مختلف، زمینه‌ای برای پاسخگویی ادعاهای مطرح‌شده و احیای گفت‌وگوی علمی و منطقی میان مذاهب اسلامی فراهم آورد؛ گفت‌وگویی که به جای جدل، بر مبنای استناد، دقت و انصاف بنا شده باشد و در پرتو آن، هم میراث حدیثی شیعه به‌درستی معرفی گردد و هم زمینه تعامل علمی میان سنت‌های فکری مختلف تقویت شود.

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده و داده‌های تحقیق نیز از منابع کتابخانه‌ای گردآوری شدند. با توجه به این که پژوهش حاضر بر آن است تا شیوه مواجهه فقاری با روایات تهذیب را بررسی کند و مشخص سازد که آیا خوانش‌های او با مبانی شیعی سازگاری دارد یا نه؟

چارچوب نظری این پژوهش بر دو بخش استوار است:

۱. نظریه هرمنوتیک فلسفی: هانس گئورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer) در کتاب **حقیقت و روش**^۱ بیان می‌کند که فهم متن، حاصل دیالوگ میان افق تاریخی متن و مفسر است. هیچ مفسری نمی‌تواند کاملاً بی‌طرف باشد، بلکه با پیش‌فرض‌هایی وارد متن می‌شود (Gadamer, 2004, 267).

۲. مبانی روایت‌شناسی امامیه: این مبانی شامل بررسی اصول فهم روایت در مکتب حدیثی و فقهی شیعه از جمله قواعد تقیه، توجه به سیاق، اعتبار سند و تحلیل دلالت است.

پیشینه پژوهش

پس از نگارش **اصول مذهب الشیعه**، برخی پژوهشگران، موضوعات مطرح‌شده در این کتاب را نقد و بررسی کردند. از جمله سید محمد حسینی قزوینی (۱۴۳۰ق) با نگارش کتاب **نقد اصول مذهب الشیعه**، بسیاری از شبهات مطرح‌شده از سوی قفاری را بررسی نمود. همچنین پژوهش‌های دیگری انجام شده که عمده‌تاً تمرکز کلی بر پاسخ‌گویی موضوعی و مفهومی بر قفاری داشتند. فلذا تاکنون پژوهشی در بررسی شیوه استنادات قفاری به **تهذیب الاحکام** صورت نگرفته است. از این رو پژوهش حاضر درصدد بررسی ادعاهای قفاری در خصوص روایات یکی از چهار منبع معتبر حدیثی شیعه برآمده و استنادات او بر روایات تهذیب را از حیث موضوعات و ادعاهای گوناگون دسته‌بندی کرده و به بررسی آنان پرداخته است. ناگفته نماند که اغلب نقدهای موجود بر منابعی همانند **عیون اخبار الرضا** و **اصول کافی** تمرکز داشتند و بررسی استنادات به **تهذیب** از این منظر، تازه بوده و تاکنون پژوهشی به‌طور جامع به بررسی روش شبهه‌افکنی قفاری در مواجهه با این کتاب نپرداخته است.

پژوهش پیش‌رو درصدد آن است تا نشان دهد که فقاری در تحلیل روایات کتاب دچار برداشت سطحی یا مغالطات شده است.

بررسی آموزه‌های بنیادین تشیع در استنادات فقاری به تهذیب الاحکام

در این پژوهش، ادعاهای فقاری که بر مبنای روایات **تهذیب الاحکام** مطرح شده‌اند، مورد احصا و تحلیل موضوعی قرار گرفته‌اند. با توجه به گستره روایات فقاری در نقد آموزه‌های تشیع، موضوعاتی همچون فضیلت زیارت امام حسین (ع)، اباحه‌گری، استفاده ابزاری از مسئله تقیه، شیوه رجوع به غیر امام مفترض الطاعه و مجال اقتصادی در چارچوب مبانی تاریخی، حدیثی و کلامی مورد تحلیل انتقادی قرار گرفتند تا روشن شود دیدگاه‌های او تا چه اندازه با آموزه‌های بنیادین سازگار است.

ادعای نخست: فضیلت زیارت امام حسین (ع) نزد شیعیان، بالاتر از زیارت خانه خداست.

فقاری به نقل قولی از شیعیان پرداخت که زیارت مشاهد ائمه (عتبات) را از زیارت خانه خدا بالاتر می‌دانند. او مبحث خود را به سخنی از ابن تیمیه مستند کرد که: «در میان شیعیان کسانی هستند که زیارت مشاهد را از زیارت بیت عتیق برتر و شرک به خدا را از پرستش خدای یگانه بزرگ‌تر می‌دانند.» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳/ ۴۵۱). او پس از بیان این عبارت، چنین آورده است: «این مسئله... اکنون در کتب معتبر شیعیان دوازده امامی... ثابت و اعلام شده که زیارت حرم از حج بیت‌الله الحرام بالاتر است.» (الفقاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۴۵۳).

در این راستا یکی از روایاتی که فقاری برای مستندسازی سخنان خود و در تأیید ابن تیمیه بیان کرد، حدیثی است از این قرار که در **تهذیب الاحکام** نیز موجود است:

«زیارت قبر حسین علیه السلام معادل بیست حج و برتر از بیست عمره و حج است.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۴۷/۶).

در **فروع کافی** (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/۵۸۰)، **ثواب الاعمال** (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۱/۹۲)، و **وسائل الشیعه** (حرّ العاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۰/۳۴۷) و **کامل الزیارات** (ابن قولویه القمی، ۱۳۵۶ق، ۱/۱۶۱) نیز این روایت به همین صورت آمده شد.

قفاری در ادامه، روایت ذیل را بیان و نقد کرده: «هنگامی که یکی از شیعیان به امام خود گفت من نوزده بار حج و نوزده بار عمره انجام دادم، امام در پاسخ او (با لحنی تمسخرگونه) فرمود: دوباره حج و دوباره عمره انجام بده، زیارت قبر حسین علیه السلام برای تو ثواب خواهد داشت.» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/۴۵۴-۴۵۳). یکی از استنادات او به این روایت، **تهذیب الاحکام** است که می‌گوید: «از علی بن معمر، از بعضی اصحاب ما، که به ابوعبدالله علیه السلام گفتم فلانی به من خبر داد که به تو گفت من نوزده حج و نوزده عمره انجام داده‌ام. پس به او گفتم بار دیگر حج و بار دیگر عمره به جای آور و زیارت قبر حسین برای تو نوشته می‌شود. فرمود: کدام را ترجیح می‌دهی بیست حج و بیست عمره به جا آوری یا با حسین محشور شوی؟ گفتم: نه، بلکه با حسین محشور خواهم شد. فرمود: پس ابوعبدالله را زیارت کن.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۴۸-۴۷/۶).

این روایت در **وسائل الشیعه** (حرّ العاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۴/۴۴۷-۴۴۸) و **بحار الانوار** (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰۱/۳۸) نیز به همین ترتیب آمده که قفاری هم به این منابع استناد کرده است.

اشکالی که قفاری بر این روایات و امثال آن وارد کرده این است که شیعیان بر اساس آن‌ها، زیارت مشاهد امامان را از زیارت خانه خدا برتر می‌دانند. طبق این روایت، امام صادق علیه السلام زیارت مرقد حسین علیه السلام را معادل بیست حج و حتی ارزشمندتر از بیست عمره و حج می‌داند.



در پاسخ باید گفت که مراد از حج در این روایت، حج مستحب است و حج واجب در ادبیات فقهی و دینی با نام «حجة الاسلام» شناخته می‌شود؛ حجة الاسلام، حجتی است که بر هر فرد، براساس فرمان مستقیم و ابتدایی اسلام با شرایطی، تنها یک‌بار در طول عمر واجب می‌شود (النووی، ۱۴۱۷ق، ۷/۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۱/۳۹۷). همچنین حج، واجب و زیارت امام حسین علیه السلام به اتفاق همه فقهای شیعه مستحب است و مستحب هرگز با واجب تعارض پیدا نمی‌کند، بلکه هنگام این تعارض اصلاً زیارت مستحب نیست. زیارت امام حسین علیه السلام اگرچه به خودی خود مستحب است اما در صورتی که با حج منافات نداشته باشد. در واقع شارع مقدس وقتی استحباب چیزی را امضا می‌کند که موجب ترك واجب یا انجام حرامی نباشد (الحاج‌العالمی، ۱۴۱۷ق، ۱/۲۷-۲۶). علاوه بر این برتری زیارت امام حسین علیه السلام بر حج مستحب، در حقیقت بیانگر اهمیت اجتماعی و دینی قیام آن حضرت است؛ قیامی که بستر حفظ دین و وجدان امت اسلامی را فراهم آورد. از این رو، مقایسه زیارت با حج مستحب، نوعی تأکید بر ارزش زیارت در کنار انجام واجبات است، نه نفی حج واجب.

در حقیقت مسئله تقدم واجب بر مستحب مورد اتفاق همه علمای شیعه است. همچنین در صورت نذر مستحبی که با واجب تعارض داشته باشد، باز نظر ارجح در میان علمای شیعه آن است که نذر، باطل و حج، مقدم است (عابدی، ۱۳۹۰، ۱۹۵). بنابراین روایات مورد بحث در مقام بیان فضیلت هستند نه در مقام بیان حکم فقهی. لذا ادعای قفاری مبنی بر برتر دانستن زیارت از حج به صورت مطلق، ناشی از آمیختن مقام فضیلت و حکم شرعی است. برتری زیارت امام حسین علیه السلام بر حج مستحب، نه به معنای نفی حج و نه قیاس با جهاد است، بلکه دال بر جایگاه منحصر به فرد قیام عاشورا در تاریخ اسلام است. امام حسین علیه السلام تنها امامی است که با ایثار جان و خانواده خود، در برابر انحرافات بنیادین اسلام ایستاد و مسیر بقای آن را تضمین کرد. از این رو، زیارت ایشان

یادآور همان حقیقتی است که حج در اصل برای آن بنا شد؛ یعنی تجدید عهد با خدا و مبارزه با طاغوت.

در روایت دوم، قفاری لحن امام را تمسخرآمیز تلقی می‌کند آن جا که امام در پاسخ به سؤال شخصی، دعوت به حج و عمره دیگری می‌کند تا ثواب زیارت امام حسین (علیه السلام) برای او نوشته شود. در حالی که از دیدگاه امام شناسی شیعه، این نوع پاسخ، نمادی از هدایتگری است. لذا تأکیدات امام صادق (علیه السلام) و دیگر ائمه (علیهم السلام) بر ثواب زیارت امام حسین (علیه السلام)، به سبب نقش تأثیرگذار ایشان در دین است تا امکان حرکت صحیح توحیدی را برای مسلمانان فراهم می‌آورد. علاوه بر این با توجه به مسافت سفر برای انجام حج مستحب و نیز مخاطرات آن و نبود تمکن مالی برای همه مسلمانان، یکی از مکان‌هایی که امامان، مسلمانان را برای کسب ثواب، به آن راهنمایی می‌کردند، سفر کربلا بوده تا اهمیت آن را برای آنان تثبیت کنند.

قفاری در مبحث دیگری، به فضیلت زیارت امام حسین (علیه السلام) در روز عرفه از دیدگاه شیعیان پرداخته است. او می‌گوید: «آنچه آشکار می‌کند که این روایات ثمره توطئه‌ای علیه امت است تا آن را از خانه پروردگارش منحرف کند... اجتماعش را متفرق سازد... و از گردآمدن در این همایش عمومی سالانه جلوگیری کند... این است که این روایات، زیارت حسین در روز عرفه را با فضیلتی ویژه مشخص کردند.» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۴۶۰). او برای اثبات این دیدگاه، روایاتی را نیز ذکر کرده که یکی از آنان بدین شرح است: «هرکس قبر حسین (علیه السلام) را با شناخت حق او در غیر از اعیاد زیارت کند، خداوند بیست حج و بیست عمره مقبول و پسندیده برای او می‌نویسد. هر کس در روز عید آن را زیارت کند، خداوند برای او صد حج و صد عمره می‌نویسد. هرکس در روز عرفه آن را... زیارت کند، خداوند برای او هزار حج و هزار عمره مقبول و پسندیده و هزار جنگ همراه با پیامبر یا امام عادل می‌نویسد» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۴۶۰).



در **تهذیب**، در این زمینه چندین روایت وجود دارد که یکی از آنها از بشیر دهنان است مشتمل بر سؤالی از امام صادق علیه السلام درباره زیارت امام حسین علیه السلام با احتمال از دست دادن حج که که امام او را به ثواب زیارت حسین علیه السلام در ایام عید و غیر عید و ثواب آن آگاه کردند» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۴۶/۶).

در این روایت، قسمت سوم حدیث ذکر شده توسط قفاری در خصوص پاداش زیارت در روز عرفه که معادل هزار حج و عمره است وجود ندارد اما در ادامه روایت، امام صادق علیه السلام در مورد زیارت قبر امام حسین علیه السلام در روز عرفه فرمود: «ای بشیر! مؤمن وقتی در روز عرفه به زیارت قبر امام حسین علیه السلام می رود... و سپس به سوی قبر می رود، خداوند برای هر قدم او یک حج با تمام مناسکش می نویسد (و گمان می کنم فرمود و یک عمره نیز)» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۴۶/۶).

روایت دیگر مربوط به فضیلت زیارت امام حسین علیه السلام در شب نیمه شعبان و شب عید فطر و شب عرفه در یک سال است که خدا پاداش هزار حج و عمره را برای فرد می نویسد (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۵۱/۶). در **فروع کافی** (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵۸۰/۴). مشابه همین روایت آمده اما روایات **کامل الزیارات** (ابن قولویه القمی، ۱۳۵۶ق، ۱/۱۶۹) و **وسائل الشیعه** (حرالعالمی، ۱۴۱۴ق، ۳۵۹/۱۴) و **ثواب الاعمال** (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۹۰-۸۹) با روایتی که قفاری آن را آورده تطابق دارد.

حال با توجه به آن که مقصود قفاری از بیان این روایات، اثبات ارجحیت زیارت کربلا در روز عرفه بر سایر روزهاست به تبیین بیشتر این مسئله پرداخته می شود. ابتدا از آنجا که راوی تمام این روایات بشیر دهنان است، جایگاه او مورد بررسی قرار می گیرد. در این زمینه **شیخ طوسی** و **برقی**، نام او را تنها در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام آورده اند بدون این که به وثاقت یا ضعف او اشاره کنند (دانشنامه مجازی امامت و ولایت: fa.imamatpedia.com).

علامه حلی اصلاً از او یاد نکرده و **ابن داود** او را در بخش مُهملان (روایانی که نه توثیق و نه تضعیف دارند) آورده است (ابن داود حلی، ۱۳۸۳، ۷۰/۱). **جوادی آملی** دربارهٔ او چنین آورده: «وی از مقام معرفتی بالایی برخوردار و مورد عنایت اهل بیت علیهم السلام بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۴/۵۴۲).

بنابراین بر اساس بررسی رجالی، نمی‌توان وثاقت یا حسن حال او را تأیید کرد اما چنان که می‌بینیم در همین روایت، امام صادق علیه السلام با احترام و تأیید با او سخن گفته‌اند. از طرف دیگر می‌بینیم که قفاری با این پیش‌فرض وارد بحث شد که زیارت امام حسین علیه السلام در روز عرفه، تلاشی برای انحراف امت از حج و وحدت اسلامی است اما نیک آگاهیم که هیچ‌یک از ائمه علیهم السلام در روایات معتبر، حج را نفی نکرده‌اند، بلکه زیارت را برای کسانی که امکان حج ندارند، راهی برای تقرب به خدا معرفی دانسته‌اند. در واقع شیعه نه تنها بر اهمیت روز عرفه تأکید دارد، بلکه با زیارت امام حسین علیه السلام عمق بیشتری به آن داده است.

در روایت بشیر نیز امام صادق علیه السلام با لحنی تأییدآمیز فرمودند: «کار خوبی می‌کنی، ای بشیر!». این بیان، نشان‌دهندهٔ آن است که امام نه تنها زیارت را جایگزین حج نمی‌داند، بلکه آن را مکمل عبادی و معنوی برای کسانی می‌داند که از حج محروم شدند.

یکی دیگر از مباحثی که قفاری در اعتقاد شیعیان به ایمان و ارکان آن مطرح کرده، ایمان به ملائکه است که در این خصوص به بیان احادیثی دربارهٔ منزلت امام حسین علیه السلام از دید شیعه پرداخته است. او معتقد است از دیدگاه شیعیان، ملائکه خادم امامان هستند؛ همچنین برخی از فرشتگان وظیفه‌ای جز گریه بر مزار حسین علیه السلام و رفت‌وآمد برای زیارت او ندارند (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/۵۸۳-۵۸۲). قفاری همچنین حدیثی آورده که یکی از استنادات آن **تهذیب الاحکام** است: «زیارت قبر حسین علیه السلام آرزوی اهل آسمان

است؛ هیچ موجودی در آسمان‌ها نیست مگر اینکه از خداوند درخواست می‌کند اجازه زیارت قبر حسین (علیه السلام) را داشته باشد.» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۵۸۳/۲). این روایت به تفصیل در **تهذیب آمده** و بخش آخر که قفاری آن را ذکر کرده نیز به همین ترتیب در **تهذیب** (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۷۲ / ۶)، **وسائل الشیعه** (حرالعملی، ۱۴۱۴ق، ۱۰ / ۳۲۲) و **ثواب الاعمال** (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۱ / ۹۶) نیز ذکر شده است.

در بررسی این حدیث ابتدا باید دانست که مضمون آن نشان‌دهنده عظمت مقام امام حسین (علیه السلام) و توجه عالم ملکوت به مظلومیت ایشان است. در ادبیات عرفانی و روایات شیعه، زیارت امام حسین (علیه السلام) تنها به اهل زمین محدود نمی‌شود. اهل سنت نیز در منابع خود، مأموریت‌های خاصی برای فرشتگان قائلند. چنان که در **صحیح مسلم**، روایتی از رسول خدا آمده که به فرشته‌ای اشاره شده که روح در جنین می‌دمد و به روزی، عمر، اعمال و این که آیا بدبخت یا سعادتمند خواهد بود مأمور است (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ۲۰۳۶/۴). همچنین در **مجمع الزوائد** از پیامبر نقل شده که فرمودند: «خداوند فرشتگانی دارد که در اطراف من می‌گردند و سلام امت مرا می‌رسانند.» (الهیثمی، ۱۴۱۴ق، ۹/۲۴).

اما در خصوص گریه بر مصیبت امام حسین (علیه السلام) در عالم ملکوت، ابن عساکر از ابن سیرین نقل می‌کند که گفت: «آسمان بعد از یحیی بن زکریا جز برای حسین بن علی (علیه السلام) بر کسی گریه نکرد.» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۱۴/۲۲۵).

همچنین خلف بن خلیفه از پدرش نقل کرده که گفت: «وقتی حسین کشته شد، آسمان سیاه شد و ستارگان در روز نمایان شدند...» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۱۴/۲۲۶).

ابن کثیر نیز در تفسیر خود، روایت گریه اهل آسمان بر حسین (علیه السلام) را ذکر کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۷/۲۳۴). سیوطی نیز در **الدر المنثور** به این گونه روایات پرداخته است (السیوطی، ۱۴۱۴ق، ۷/۴۱۴-۴۱۳).

فلذا با توجه به تعدد روایات در خصوص امام حسین علیه السلام در منابع اهل سنت، درمی یابیم که ایشان در نگاه آن ها جایگاهی معنوی دارند و زیارت ایشان نه تنها مذموم نیست، بلکه می تواند سبب فیض و محبت باشد.

نکته پایانی آن که اگرچه این روایات برای مخاطب شیعی مذهب، پیام های عاطفی و معرفتی دارد، اما این موضوع در فضای گفت و گوی بین مذهبی، باید با زبانی عقلانی تر و مشترک تر تبیین شود. از این دیدگاه، تأکید بر زیارت امام حسین علیه السلام را می توان تلاشی برای حفظ هویت فکری و اجتماعی شیعه در طول تاریخ، به ویژه در دوره هایی دانست که این هویت در معرض تهدید بوده است.

ادعای دوم: ترویج اباحه گری در میان شیعیان

قفاری در خصوص مسئله اباحه گری در میان شیعیان معتقد است: «از جمله آثار آن ها در حوزه اجتماعی، مباحاتی است که به آن دعوت... و آن را در جامعه اسلامی به نام عاریه الفرج یا آنچه که متعه می نامند، اعمال... با هر زنی که موافق باشند زنا کنند، حتی اگر فاحشه یا زوج داشته باشد.» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۳/ ۱۲۳۵-۱۲۳۴).

در این خصوص یکی از استنادات قفاری به **تهذیب الاحکام** است که: «از حسن بن عطار که گفت از امام صادق علیه السلام درباره عاریه الفرج پرسیدم، فرمود: مانعی ندارد.»

اصل این حدیث در **تهذیب** چنین است: «از ابو عبدالله درباره عاریت دادن فرج پرسیدم، فرمود: عیبی ندارد. گفتم: اگر از این رابطه فرزندی به دنیا بیاید؟ فرمود: فرزند متعلق به صاحب کنیز است، مگر این که شرطی خلاف آن شده باشد» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۷/ ۲۴۶).

این روایت در **وسائل الشیعه** (خرالعاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۱/ ۱۳۱ و ۱۳۶) و **الاستبصار** (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۳/ ۱۳۹-۱۳۸ و ۱۴۱) نیز به همین صورت مذکور است. **شیخ طوسی** این روایت را نوعی استفاده استعاری از واژه و نه عاریت به معنای رایج فقهی دانسته است (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۳/ ۱۴۱). او معتقد است که بنابر روایت اول، اجازه‌ای بر این اطلاق وجود ندارد (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۳/ ۱۴۱). اما روایت اول که شیخ طوسی در **الاستبصار** آورده، چنین است: «مردی از امام صادق علیه السلام درباره عاریه دادن فرج پرسید. امام فرمود: حرام است. سپس کمی سکوت کرد و فرمود: اشکالی ندارد که مرد، کنیز خود را برای برادرش حلال کند.»

علامه مجلسی در **ملاذ الاخیار**، سند روایت را از نظر رجالی، در سطحی قابل قبول دانسته (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲/ ۲۳) و معتقد است: «در کتب رجال، حسن بن عطار، ثقه‌ای است که از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲/ ۲۳). نجاشی او را راوی ثقه شناسانده است (نجاشی، ۱۳۷۶، ۱/ ۴۷). علامه حلی و ابن داود نیز راوی را معتبر دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۱ق، ۴۱؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳، ۷۳).

از طرف دیگر مجلسی هم در شرح متن روایت تأکید کرده که تعبیر «عاریه» در این جا به معنای رایج فقهی (امانت دادن چیزی) نیست، بلکه نوعی مجاز در تعبیر است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲/ ۱۸-۱۷).

فلذا با توجه به این که ایشان پس از این روایت، روایت نخست را که در بیان شیخ طوسی به آن اشاره کردیم، آورده^۱ گویا احتمال می‌دهد که این روایات یا حمل بر تقیه شود یا اینکه از نظر دلالت محدود به مورد خاصی است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲/ ۱۸).

۱. سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و نحن عنده عن عارية الفرج؟ فقال: حرام ثم مكث قليلا و قال: لكن لا بأس بأن يحل الرجل جاريته لأخيه.

در میان فقهای معاصر، دیدگاه صاحب **جواهر** چنین است: «مشهور فقها می‌گویند اصطلاح عاریه‌الفرج به صورت لفظی جواز ندارد و منفردات آن پذیرفته نیست و دو خبر یقیناً (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۰/ ۲۶۳) و حسن‌العطار را بیان کرد. او تأکید کرد که مقصود از عاریه‌الفرج، تحلیل فرج نه عاریه به معنای اصطلاحی آن است؛ تحلیل، عقد مستقلی است که نه عقد دائم و نه ملکیت دائمی به شمار می‌رود؛ به همین دلیل امام پس از حکم اولیه حرام، جواز تحلیل را مجدداً بیان کرد.» (النجفی الجواهری، ۱۳۶۲، ۳۰/ ۲۹۹).

در انتهای این متن سؤال شده آیا ماهیت این عقد را می‌توان در قالب نکاح تعریف کرد یا آن را باید نوعی عقد تملیک منفعت دانست؟ صاحب **جواهر** با اشاره به وجود اختلاف نظر میان فقها، دیدگاه خود را به عقد منفعت نزدیک‌تر می‌داند (النجفی الجواهری، ۱۳۶۲، ۳۰/ ۳۰۱).

عبارت عاریه‌الفرج در فقه شیعه در مورد کنیز (نه زن آزاد) و در شرایط خاصی مطرح شده و محل اختلاف نظر فقهاست. بر اساس روایات علمای شیعه می‌توان گفت بهره جنسی از زن تنها در دو حالت مشروع است: عقد نکاح (دائم یا متعه) و ملک یمین (مالکیت شرعی بر کنیز). بنابراین اجازه مالک برای بهره‌برداری جنسی از دیگری تنها در مورد کنیز معنا دارد.

اکنون به بیان دو نمونه از روایاتی که از اهل سنت در باب عاریت فرج آمده می‌پردازیم؛ روایاتی که از آن‌ها چنین دریافت می‌شود که گروهی از علمای اهل سنت این کار را جایز دانسته و اشکالی در آن نمی‌بینند؛ بنابراین انگشت اتهام را تنها نمی‌توان به یک گروه نشانه گرفت. ابن حزم در **المحلی** از عمرو بن دینار روایت کرد که از طاووس شنیده که ابن عباس گفت: «اگر همسر، دختر یا خواهر مردی کنیز خود را برای او حلال کند، می‌تواند با او همبستر شود و او مال اوست.» (ابن حزم، بی‌تا، ۱۱/ ۲۵۷).

ابن حجر در **التلخیص** چنین آورده: «روایت شد که عطاء بن ابی رباح با اجازه صاحب برده در رهن، با او نزدیکی کرد. عبدالرزاق می گوید ابن جریج به ما گفت: عطاء به من گفت که او گفته مرد، برده خود را برای برده اش یا پسرش یا برادرش یا پدرش حلال می کند و زن برای شوهرش حلال است (العسقلانی، ۱۴۱۶ق، ۳ / ۸۵). اما قفاری در ادامه این مباحث دو روایت دیگر را بیان کرده است. روایت اول که در **تهذیب الاحکام** نیز به آن استناد کرده از ابن قرار است: «اسحاق بن جریر گفت به امام صادق (ع) عرض کردم: در کوفه زنی هست که به فسق و فجور شناخته شده، آیا جایز است با او ازدواج موقت کنم؟ ایشان فرمود: آیا پرچم برافراشته است؟ گفتم: نه... فرمود: آری، با او ازدواج موقت کن. سپس امام به یکی از خدمتکارانش نزدیک شد و چیزی در گوش او گفت. بعداً آن خدمت کار را دیدم و از او پرسیدم: امام چه گفت؟ او پاسخ داد: امام فقط گفت: حتی اگر پرچم برافراشته بود، باز هم ازدواج با او ایرادی نداشت، چون این ازدواج او را از حرام به حلال می برد.» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۳ / ۱۲۳۵-۱۲۳۴).

بخش هایی از این روایت که در **تهذیب الاحکام** آمد (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۷ / ۴۸۵). در روایت قفاری محذوف است. مثلاً عبارت «فدخل قلبی من ذلک شیء» که توصیف واکنش راوی به پاسخ امام به خادم است در روایت قفاری وجود ندارد. همچنین پاسخ خادم در ابتدا به راوی که گفت: «لیس هو شیء تکرهه» نیز از روایت اصول مذهب شیعه حذف شده است. همچنین در نسخه قفاری، این جمله اطمینان بخش که سبب تغییر در لحن کلی روایت می شود حذف شده است.

فیض کاشانی روایت را با همان کیفیت **تهذیب** آورده (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۲۱ / ۳۵۳). اما در **وسائل الشیعه** به همان صورت که قفاری آن را نقل کرده، بیان شده است (حرالعالمی، ۱۴۱۴ق، ۱۴ / ۴۵۵). اما حدیث مذکور توسط برخی از اهل رجال معتبر دانسته شده؛ از جمله: اسحاق بن جریر، در **رجال نجاشی** (نجاشی، ۱۳۷۶، ۱ / ۷۱) و



خلاصه الاقوال (حلی، ۱۴۲۲ق، ۱/ ۳۱۸) ثقه شمرده شده و از اصحاب امام صادق علیه السلام است. فیض کاشانی در **الوافی** ذیل همین روایت نوشته: «اگر زن علناً فاحشه نباشد و مرد بتواند او را از گناه بازدارد ازدواج موقت جایز است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۲۱/ ۳۵۲). در **جامع الاحادیث** بروجردی این روایت با همین سند آمده و ذیل آن در کنار سایر روایات متعه دسته‌بندی شده است (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۲۱/ ۳۱).

اما در تحلیل این حدیث، امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال درباره متعه با زنی که به فجور شهرت دارد، می‌پرسد: «هل رفعت رایه؟» رایت در اصطلاح آن زمان به معنای زنی بود که به طور علنی فاحشه‌گری می‌کرد و حکومت نیز از آن آگاه بود. ناگفته نماند که هم در روزگار جاهلیت و هم پس از ظهور اسلام در حجاز و به ویژه در مکه و مدینه شمار زیادی از کنیزان و زنان بدکاره از مشرکان و اهل کتاب از راه فحشا برای خود یا اربابانشان کسب درآمد می‌کردند (طبری، ۱۴۲۰ق، ۱۹/ ۹۶؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ۱/ ۳۱۵). بنا بر این روایت، اگر زن علناً فاحشه نباشد امام می‌فرماید: «نعم، تزوجها متعه»، سپس در ادامه می‌فرماید: «این ازدواج موقت، او را از زنا به حلال می‌کشاند» که به نظر می‌رسد در این کلام به هیچ‌وجه تجویز بی‌قید و شرط برای انجام متعه وجود ندارد بلکه سیاق روایت، جنبه اصلاحی و تربیتی متعه است.

فقاری با نقل این روایت چنین القا می‌کند که شیعه، متعه را حتی با زنان فاسد جایز می‌داند اما او تفاوت بین زن مشهور به فجور و زن علناً فاحشه و جنبه اصلاحی روایت را که سبب خروج چنین زنی از فعل حرام به حلال است، نادیده می‌گیرد.

او همچنین اجماع علمای شیعه بر حرمت متعه با زن مشهور به فجور را نادیده می‌گیرد مگر در مواردی که جنبه اصلاحی وجود داشته باشد. در این زمینه تنها به بیان یک روایت از امام صادق علیه السلام پرداخته می‌شود که مبنای فقهی علمای شیعی بوده و تأکیدی بر آن است که احادیث در باب متعه باید به طور جامع و در کنار یکدیگر دیده

شود. جالب آن که این روایت از **تهذیب الاحکام** است اما قفاری به آن نپرداخته است. امام صادق علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «با زنی که آشکارا زنا می‌کند ازدواج نکن و مرد آشکارا زناکننده نیز به ازدواج درآورده نمی‌شود مگر بعد از این که توبه از آن دو شناخته شود.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۷/ ۳۲۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود احتیاط امامان بر ازدواج با چنین افرادی بسیار بالاست.

خلاصه آن که در جمع‌بندی مطالب بیان‌شده باید گفت ادعای قفاری مبنی بر اباحی‌گری فقه شیعه با تکیه بر مفهومی به نام «عاریه‌الفرج» نه تنها نشان از تحریف معنای روایت دارد، بلکه با نادیده گرفتن بنیان‌های فقهی و اصول استنباط در امامیه مطرح شده است. از طرف دیگر، گزارش‌های تاریخی اهل سنت نشان داده که عاریت فرج دربارهٔ کنیز نه تنها در امامیه، بلکه در سخنان برخی فقه‌های اهل سنت نیز با شرایطی پذیرفته شده است.

بد نیست در این خصوص تأکید شود که بررسی تطبیقی و گستردهٔ اختلافات فقهی و تاریخی دربارهٔ متعه و مصادیق شبیه به آن، موضوعی مستقل و فراتر از قلمرو این پژوهش است که پرداختن همه‌جانبه به آن نیازمند مطالعهٔ مقایسه‌ای منابع فقهی و تاریخی شیعه و سنی و مراجعه به تحقیقات تخصصی پیشین است؛ موضوعی که در این مطالعه تنها به صورت محدود و در چارچوب نقد ادعاهای قفاری مورد توجه قرار گرفت.^۱

۱. برای نمونه: نک. آقایی، هانیه، پایان‌نامه بررسی تطبیقی ازدواج موقت در فقه امامیه و اهل سنت با عنوان مسیار، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، ۱۳۸۹.

زابلی بهلولی، امیرحسین، بررسی اثبات متعه در مکاتب تشیع و تسنن اسلام، دومین کنفرانس بین‌المللی تحقیقات نوین در آموزش و پرورش، ۱۴۰۳.

ادعای سوم: استفاده ابزاری از تقيه

یکی از انتقادات قفاری، استفاده ابزاری شیعیان از تقيه است. او روایتی را آورده که امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز خیبر، از خوردن گوشت الاغ‌های اهلی و ازدواج متعه نهی نمود.» (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۸۱۴). در واقع قفاری به دنبال آن است که چنین وانمود کند که شیعه روایاتی را که حتی از مصادر خود صادر شده، اما به ضرر خود تمام شده به تقيه تعبیر کرده و از این مفهوم استفاده ابزاری کند.

از آن‌جا که یکی از استنادات قفاری، **تهذیب الاحکام** است مشخص می‌شود که روایت حضرت علی علیه السلام به همین صورت ذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۷/ ۲۵۱). طوسی در ادامه چنین آورده: «این روایت در شرایط تقيه و طبق آنچه مخالفان شیعه معتقدند، ذکر شد و علم آن برای هر کسی... موجود است که بخشی از مذهب امامان علیهم السلام، مباح بودن ازدواج موقت است» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۷/ ۲۵۱-۲۵۲).

استناد دیگر قفاری به **وسائل الشیعه** است که این روایت در آن‌جا نیز به همین صورت ذکر شده است. شیخ حرّ عاملی در ادامه روایت چنین آورده: «شیخ (شیخ الطائفه) و دیگران آن را به تقيه، به معنای روایت نسبت دادند، زیرا جواز ازدواج موقت از مسلّمات مذهب امامیه است» (حرّالعالمی، ۱۴۱۴ق، ۱۴/ ۴۴۱).

روایت مذکور، علاوه بر منابع شیعی، در کتب اهل سنت نیز ذکر شده است؛ برای نمونه در **صحیح بخاری** (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۷/ ۱۲)، **صحیح مسلم** (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ۲/ ۱۰۲۷) و **سنن نسائی** (النسائی، ۱۴۰۶ق، ۶/ ۱۲۶) این روایت به همین ترتیب ذکر شده است.

قفاری و دیگر علمای اهل سنت، این حدیث را دلیلی بر تحریم دائمی متعه دانسته‌اند اما شیعه با توجه به آیات قرآن و روایات دیگر، آن را موقت و مربوط به شرایط خاص

می‌دانند. خداوند در قرآن به روشنی به جواز متعه اجازه داده است.^۱ همچنین روایات متعددی از امامان (امام باقر و امام صادق علیه السلام) وجود دارد که متعه را جایز دانسته و تحریم آن را رد کردند. در این خصوص تنها به چند نمونه بسنده می‌شود. در **فروع کافی** ذکر شد که ابوحنیفه از امام صادق علیه السلام درباره متعه پرسید. امام علیه السلام فرمود: «سبحان الله! آیا کتاب خدا را نخواندی که فرمود: «فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/ ۴۴۹).

همچنین از امام صادق علیه السلام روایت شد که فرمود: «متعه در قرآن ذکر شده و در سنت رسول خدا به آن عمل شده است» (حرالعملی، ۱۴۱۴ق، ۱۴/ ۴۳۷) و امثال این روایات که در کتب شیعه آمده است.

نکته اصلی در نقد فقاری آن است که حمل روایت بر تقیه در سنت حدیثی شیعه، یک ابزار نیست بلکه یک قاعده روشمند در علم رجال و فقه است. به این معنا که اگر روایت با اصول قطعی مذهب و روایات متواتر تعارض داشته باشد و در عین حال با نظر غالب اهل سنت سازگار باشد، فقهای امامیه آن را بر تقیه حمل می‌کنند تا هم روایت حفظ شود و هم تعارض رفع گردد. این روش، بخشی از منطق درونی نظام حدیثی شیعه بوده و یک توجیه اعتقادی نیست.

در میان اهل سنت نیز روایات متعددی در خصوص متعه وجود دارد که به چند نمونه بسنده می‌کنیم.

در **صحیح مسلم** روایتی از قیس آمده که: «شنیدم از عبدالله بن مسعود که گفت: «در جنگ‌ها با پیامبر بودیم و زنان همراه نداشتیم. پس پیامبر اجازه داد که با زنان تا زمان معین ازدواج کنیم» (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ۱۰۲۲/۲). در **الدر المنثور**، در تفسیر آیه «فما استمتعتم» (نساء: ۲۴)، روایاتی در خصوص جواز متعه ذکر شده است (السیوطی،



۱۴۱۴ق، ۲ / ۴۸۵-۴۸۴). ابن کثیر نیز معتقد است هیچ شکی نیست که متعه در ابتدای اسلام مشروع بوده (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۲ / ۲۲۶). با این توصیف مشخص شد که متعه از زمان رسول خدا مجاز بود و روایت مورد بحث قفاری ناظر بر نهی این مورد در خیبر است و به نسخ این عمل نیست.

در واقع باید دانست که با توجه به این روایات و واقعیت‌های آن روز، تحریم متعه در عصر رسول الله ﷺ با واقعیت‌های تاریخی سازگار نیست. همچنان که عده‌ای از علمای اهل سنت همانند ابن قیم نیز بر آن صحه گذاشته و بیان داشته‌اند که: «متعه در روز خیبر حرام نبود، بلکه در سال فتح ممنوع شد. این دیدگاه درستی است.» (ابن قیم، ۱۴۱۵ق، ۳ / ۳۰۴). در حقیقت او معتقد است در فتح خیبر هیچ یک از صحابه با زنان یهودی ازدواج موقت ننمودند و در این باره از رسول خدا اجازه نخواستند و... در آن غزوه به هیچ وجه یادی از متعه و انجام و تحریم آن نبود (ابن قیم، ۱۴۱۵ق، ۳ / ۳۰۵).

ابن حجر در شرح حدیث مذکور نوشته است: «زمان فتح خیبر جای ازدواج موقت نبود؛ زیرا در غزوه خیبر هیچ گونه متعه و ازدواج موقتی صورت نگرفته است.» (العسقلانی، ۱۴۱۶ق، ۷ / ۴۸۲). او در شرح همین حدیث در باب منع پیامبر از ازدواج موقت در سال‌های آخرین از صواب سهیلی نقل کرده: «اشکال این حدیث آن است که می‌گوید منع از ازدواج موقت در زمان فتح خیبر بوده و این چیزی است که هیچ یک از سیره‌نویسان و راویان حدیث آن را به رسمیت نمی‌شناسند (العسقلانی، ۱۴۱۶ق، ۹ / ۱۶۸). در جمع‌بندی باید گفت نقد قفاری در خصوص عدم پذیرش روایت مذکور ناظر به نهی از متعه از سوی شیعه با استمساک به ابزار تقیه بود که در پاسخ گفته شد با توجه به اختلاف روایات اهل سنت در خصوص زمان ممنوع شدن متعه، توافقی بر آن وجود ندارد. همچنین با توجه به دلایل گفته شده موضوع روایت محل اعتبار نیست و حتی از نظر برخی علمای شیعه، روایتی شاذ است (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۳ / ۱۴۲).

در این بحث گرچه به مسئله تقیه اشاره شد، اما هدف اصلی پرداختن به آن نبود. آنچه مدنظر است نقد دیدگاه قفاری در خصوص روایتی است که درباره متعه مطرح شد؛ این روایت، برخلاف ادعای او، محل اختلاف نظر است و صدای واحدی از آن برنمی خیزد. به این معنا که حتی در میان عالمان اهل سنت نیز برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. بر این اساس، به شبهه قفاری مبنی بر این که شیعه نهی از متعه در روز خیر را صرفاً به تقیه و استفاده بزاری از آن تفسیر می‌کند پاسخ داده شد.

ادعای چهارم: حرمت اطاعت از غیر امام مفترض الطاعه از دید شیعیان

قفاری در جلد دوم کتاب خود با استناد به برخی روایات، ادعایی اساسی را نسبت به دیدگاه شیعه درباره مشروعیت جهاد و شهادت مطرح کرده و با نقل روایتی از امام صادق علیه السلام که در منابعی چون **فروع کافی**، **تهذیب الاحکام** و **وسائل الشیعه** آمده، نتیجه گرفته که جهاد همراه امامی که اطاعتش واجب نیست، حرام است (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۸۸۸). اصل روایت در کتب مذکور چنین است: «جهاد همراه با امامی که اطاعتش واجب نیست، مانند مردار، خون و گوشت خوک حرام است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/ ۲۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۶/ ۱۲۷؛ حرّالعاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۵/ ۴۶). بر اساس این برداشت، امام مفترض الطاعه از سال ۲۶۰ هجری تا امروز، مهدی علیه السلام است که در سرداب غیبت دارد؛ پیش از آن نیز سایر ائمه دوازده گانه امام مفترض الطاعه بودند. بنابراین جهاد با خلفای مسلمان... به همان حرمت مردار و خون حرام تلقی می‌شود. بر همین اساس، قفاری نتیجه گرفته که سربازان مسلمان که در مرزها پاسداری کرده و در راه خدا جهاد می‌کنند، از نظر شیعه قاتلانی‌اند که به سرعت به‌سوی سرنوشت شوم خود می‌روند (القفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۸۸۸). او در تأیید این ادعا، به روایتی از **تهذیب الاحکام** استناد کرده که در آن عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام درباره کسانی که در مرزها کشته

می‌شوند، سؤال کرد و امام در پاسخ فرمود: «وای بر آنان! در دنیا کشته و در آخرت نیز کشته می‌شوند. به خدا قسم، شهید نیست مگر شیعیان ما، حتی اگر در بسترهایشان بمیرند.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۶/ ۱۲۳؛ حرّالعاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۵/ ۲۹). او بر اساس این دو روایت، سه ادعا مطرح می‌کند:

اول؛ فقه شیعه جهاد را مطلقاً مشروط به حضور و اذن امام معصوم می‌داند. به این ترتیب، مبحث جهاد، ذیل عناوینی چون شرط بودن امام یا نائب خاص او برای جهاد آغاز می‌شود. قفاری در این بخش روایاتی از کتب شیعه مانند **فروع کافی و تهذیب** را نقل کرده که جهاد را تنها با امام عادل جایز می‌داند (قفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۸۸۳).

دوم؛ جهاد در دوران غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و همچنین فتوحات خلفای پیشین، حرام و باطل است. او با استناد به شرط حضور امام، فتوحات صدر اسلام را که تحت امر خلفای سه گانه انجام شده، از دیدگاه فقه شیعه، نامشروع و حرام معرفی می‌کند. همچنین حکم به حرمت جهاد ابتدایی در دوران غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌دهد (قفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۸۸۶-۸۸۴).

سوم؛ سربازان غیرشیعه‌ای که در این جنگ‌ها کشته شدند، نه تنها شهید نیستند، بلکه قاتل و مستحق عذاب الهی‌اند و مقام شهادت تنها مختص شیعیان است (قفاری، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۸۸۷-۸۸۶). او استدلال کرده که چون آن جنگ‌ها از نظر شیعه نامشروع بوده، پس سربازانی که کشته شدند، نه تنها شهید نیستند، بلکه به دلیل شرکت در جنگی حرام، گناهکار بوده و مستحق عذاب الهی هستند. به این ترتیب شهادت، مقامی منحصر به شیعیان کشته شده زیر پرچم امام معصوم است.

در پاسخ به این برداشت، باید به تفکیک میان دو نوع جهاد در فقه شیعه توجه کرد؛ نکته‌ای که قفاری ظاهراً از آن غفلت کرده است. جهاد ابتدایی که برای گسترش اسلام و دعوت کفار صورت می‌گیرد، قطعاً مشروط به حضور امام معصوم یا نایب خاص

اوست. این شرط برای جلوگیری از هرج و مرج و تضمین اهداف الهی جنگ وضع شده و در دوران غیبت غالباً تعطیل است. این دیدگاه مورد اتفاق فقهای امامیه است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۷۱؛ شیخ طوسی، بی تا، ۲۸۹؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ۱/ ۲۳۶) اما جهاد دفاعی برای دفاع از جان، مال، ناموس، سرزمین و کیان مسلمین در برابر متجاوز، واجب بوده و نیازی به اذن امام معصوم ندارد. این دیدگاه در میان فقهای شیعه نیز مورد اجماع است، چنان که **صاحب جواهر** می نویسد: «اگر دشمن بر مسلمانان یا بر مرزهایشان هجوم آورد، دفاع با هر وسیله ممکن بر آنان واجب است و در این مسئله هیچ اختلافی نیافتم» (النجفی الجواهری، ۱۳۶۲، ۱۵/ ۲۱).

فقهای معاصر نیز بر این امر تأکید دارند (خمینی، بی تا، ۱/ ۴۸۵؛ سیستانی، ۱۴۱۷ق، ۱/ ۴۰۷) که هر مسلمانی، اعم از شیعه و سنی که در این راه کشته شود، از مقام شهید برخوردار است.

از سوی دیگر، لحن تند روایت **تهذیب الاحکام** درباره کشته شدگان مرزها در **فروع کافی**، با این شدت و صراحت دیده نمی شود. هرچند روایات مشابهی در باب جهاد تحت امر حاکم جابر در این کتاب وجود دارد، اما متن دقیق روایت عبدالله بن سنان با عبارت «وای بر آنان» در آن کتاب یافت نمی شود. این تفاوت، دقت بیشتری را در تحلیل می طلبد و نشان می دهد که نباید یک نقل را مبنای استنتاج قطعی قرار داد؛ به ویژه آن که شیخ طوسی در آثار دیگرش مانند **الاستبصار**، به جمع بین روایات متعارض پرداخته و این روایات را برگرفته از شرایط خاص می داند (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۲/ ۲۲۴). ذکر این روایات، مانند بسیاری از احادیث ائمه، باید در بستر تاریخی دوران تقیه و ظلم حکام اموی و عباسی دیده شود. امامان علیهم السلام با این گونه بیانات، شیعیان را از شرکت در جنگ هایی که توسط این حکام و برای منافع نامشروع آنان به راه می افتاد، منع می کردند.

لذا این روایات ناظر به جهاد همراه با سلطان جابر است که هدفش کشورگشایی و تثبیت قدرت ظلم بوده، نه دفاع از کیان اسلام. علامه مجلسی در شرح این گونه روایات در **مرآة العقول** چنین نوشته: «این احادیث بر جهاد ابتدایی با کفار تحت امر امام جابر حمل می شود، زیرا این امر موجب تقویت باطل و تضعیف حق می گردد.» (المجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۸ / ۳۵). چرا که در واقع هدف، حفظ جان شیعیان و جلوگیری از مشروعیت بخشی به حکام ظالم بود. تعبیر «این مرزها» می تواند اشاره به مناطقی باشد که تحت فرماندهی حکام ستمگر قرار داشت و جهاد در آن جا به تقویت جبهه باطل می انجامید.

علاوه بر این، مفهوم شهید در این روایات نیز باید به دقت بررسی شود. در فرهنگ روایی شیعه، مراتب ایمان و عمل صالح دارای درجات مختلفی است. بنابراین شهید نیز می تواند مراتبی داشته باشد که بالاترین مرتبه آن، مختص مؤمنان کامل است. این تعبیر، به معنای نفی مقام شهادت از مسلمانان غیرشیعه ای که با نیت خالص در راه خدا و دفاع از اسلام و وطن کشته می شوند، نیست.

فیض کاشانی در شرح این روایات اشاره کرده که مقصود از شهید در این جا، کسی است که به تمام ثواب های اخروی شهادت بدون هیچ نقصی نائل می شود و این نافی ثواب برای دیگران نیست (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱۵ / ۱۲۱).

همچنین واژه «ویل» در روایت، لزوماً به معنای عذاب ابدی نیست. این واژه در لغت عرب و کاربرد قرآنی، معانی متعددی چون هلاکت، حزن شدید، حسرت و عذاب دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴ / ۴۶۹). ماده «ویل» می تواند به معنای خسران، تباهی یا گرفتاری در دنیا و آخرت باشد؛ (دائرة المعارف تشیع، ۱۳۸۶، ۷ / ۱۳۸). خسرانی که ناشی از هدر رفتن جان در راهی است که فاقد مشروعیت الهی کامل بوده و در خدمت اهداف یک حاکم ستمگر قرار گرفته است. نتیجه آن که باید روایات مذکور خود را در سایه

شرایط تقیه، اهداف ائمه و اصول فقهی فهم کند و نمی‌توان از آن‌ها انحصار مطلق شهادت به شیعه و تکفیر سایر مجاهدان را استنباط کرد.

یکی از صریح‌ترین روایاتی که ابوداود نقل کرده آن است که از ابوهریره نقل شد که رسول خدا فرمود: «جهاد بر شما با هر حاکمی واجب است، چه نیکوکار باشد و چه بدکار...» (السجستانی، بی‌تا، ۳ / ۱۸). این مبنا، دقیقاً نقطه مقابل شرط امام مفترض الطاعه در فقه شیعه است. از منظر اهل سنت، شرط گذاشتن برای حاکم (مانند عصمت) به تعطیلی احکام الهی منجر می‌شود. همچنین ابن تیمیه، در **منهاج السنه** بارها به این مسئله پرداخته و معتقد است که شرط امامت نزد شیعه موجب تعطیلی واجبات دینی شده است: «و رافضه از خوارج بدترند، زیرا آنان نماز جمعه، جماعت و جهاد با پیشوایان مسلمانان را تعطیل می‌کنند و معتقدند که جهادی نیست مگر همراه با امام معصوم و چنین امامی یافت نمی‌شود. پس جهادی را که در آن عزت اسلام و مسلمانان و ذلت کفر و کافران است، تعطیل کردند.» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳ / ۳۹۱). این در حالی است که نقد ابن تیمیه با نادیده گرفتن یک تفکیک اساسی و ریشه‌ای در فقه امامیه صورت گرفته است؛ تفکیک میان «جهاد ابتدایی» که مشروط به اذن امام معصوم است و «جهاد دفاعی» که در هنگام تهاجم دشمن، یک واجب عقلی و شرعی بر همگان بوده و نیازمند چنین شرطی نیست. بنابراین ادعای باطل دانستن تمام جهادها ناشی از فهم نادرست این دو مفهوم است.

ادعای پنجم: نگاه شبهه‌ناک شیعه به اموال غیر شیعیان

قفاری در بحث خمس، به نظام اقتصادی تشیع تاخته که این رفتار نشان از درک نادرست او از اصلاحات فقهی و نادیده گرفتن بستر تاریخی روایات و تفسیر گزینشی دارد. او بیان داشته که شیعه به اموال غیر شیعیان (ناصبی‌ها) نگاه شبهه‌ناکی دارد (القفاری،



۱۴۱۴ق، ۱۲۴۳/۳). او ادعای خویش را با استناد به روایتی از امام صادق علیه السلام گره زده که فرمود: «مال ناصبی را هر جا یافتید، بگیرید و یک پنجم آن را به ما بپردازید.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۱۳۵/۴). یعنی فقه شیعه، غصب اموال مسلمانان غیرشیعه را مجاز دانسته و این را دلیلی بر رویکردی کینه‌توزانه می‌داند. در حالی که برخلاف ادعای فقاری، مفهوم «ناصبی» در فقه امامیه، به معنای هر فرد غیرشیعه یا حتی اهل سنت نیست. ناصبی به کسی اطلاق می‌شود که به صورت علنی و آشکار به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دشمنی ورزیده و به ایشان دشنام می‌دهد. فقهای شیعه چنین فردی را در حکم کافر حربی می‌دانند. این حکم به هیچ وجه شامل اهل سنت که محب اهل بیت علیهم السلام هستند، نمی‌شود (النجفی الجواهری، ۱۳۶۲، ۶/۶۷).

افزون بر این، صدور این روایت ناظر به یک بستر تاریخی خاص، یعنی شرایط تخاصم و تقابل سیاسی شدید بوده است؛ لذا نمی‌توان آن را به مثابه یک قاعده فقهی عمومی برای تعامل با سایر مسلمانان در شرایط عادی تعمیم داد. قید «و اذفع الینا خمسہ» نیز نشان می‌دهد که این اقدام، یک حکم حکومتی تحت نظارت امام بوده و نه یک مجوز برای چپاول و غارت خودسرانه. مهم‌تر این که شیخ طوسی این روایت را در «کتاب الخمس» و در باب «الفیء و الأنفال و تفسیرهما» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ۴/۱۲۲) آورده که این تفکیک نشان از ماهیت این حکم دارد که مربوط به غنائم جنگی و اموال حکومتی است نه معاملات و روابط اقتصادی عادی. همچنین فقاری شبهه فساد در نظام مالی شیعه را با ارائه گزارش‌هایی از خیانت وکلای امام کاظم علیه السلام مانند علی بن ابی‌حمزه بطنانی و زیاد قندی که اموال امام را تصاحب کرده و با انکار شهادت ایشان، فرقه واقفیه را پدید آوردند (شیخ طوسی، ۱۴۰۴ق، ۴۹۳) مطرح نموده و دارد نتیجه بگیرد که کل نظام مالی و وکالتی شیعه فاسد و دنیاطلب است. در حالی که در منابع شیعه نیز این گزارش‌ها نه برای تأیید فساد در نظام مالی شیعه بلکه برای افشای انحراف یک فرقه و اثبات حقانیت

امامت آمده است. به عبارت دیگر وجود این گزارش‌ها در معتبرترین کتب رجال شیعه، نشان‌دهنده صداقت و شفافیت عالمان شیعه در ثبت انحرافات داخلی و برخورد با آن است. در واقع باید گفت تشیع این خیانت‌ها را پنهان نکرده، بلکه عاملان آن را رسوا نموده و از پیکره خود طرد کرده است.

قفاری مغالطه خود را با بیان این که خمس بدعتی برای سود در کسب و کار از طرف تشیع است ادامه داده و قائل است که فقهای شیعه، خمس را برای ثروت‌اندوزی خود ابداع کردند. به ادعای وی، انفال یعنی «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...» (انفال: ۴۱). صرفاً به غنایم جنگی اشاره دارد و تعمیم آن به سود کسب و کار، تفسیری خودساخته است.

در پاسخ به این ادعا باید گفت که لغت «غنیمت» برخلاف نظر قفاری، معنایی گسترده‌تر از غنایم جنگی دارد. واژه «غَنِم» در لغت عرب، به هرگونه سود و فایده‌ای اطلاق می‌شود که انسان به‌دست می‌آورد. راغب‌الاصفهانی نوشته است: «غَنِم یعنی به‌دست آوردن و پیروز شدن بر چیزی. سپس در مورد هر سودی که از دشمن یا غیردشمن حاصل شود، به کار رفته است» (الراغب‌الاصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۶۱۶).

در این خصوص باید توجه داشت که مبنای وجوب خمس بر سود کسب و کار، معادن، گنج و... در روایات شیعه، مستند به روایات متواتر از اهل بیت علیهم‌السلام است. برای مثال در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده که خمس بر هفت چیز واجب است که از جمله آن‌ها غنایم و سودهاست (حزالعاملی، ۱۴۱۴ق، ۹/ ۴۹۹). در حالی که خمس، یک نظام مالی، عبادی و اجتماعی است که منابع آن برای تأمین مصالح امت اسلامی، حمایت از نیازمندان سادات و غیرسادات و تقویت ساختار دین و جامعه اسلامی هزینه می‌شود و صرفاً برای ثروت‌اندوزی نیست.

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بررسی نحوه استنادات ناصر القفاری به روایات **تهذیب الاحکام**، تلاش کرده با رویکردی توصیفی-تحلیلی، روشمند و منصفانه، اعتبار ادعاهای مطرح شده در **اصول مذهب الشیعه** را از دیدگاه حدیث‌شناسی امامیه ارزیابی کند. قفاری یکی از منتقدان برون‌مذهبی است که با بهره‌گیری از متون حدیثی شیعه، به‌ویژه **تهذیب الاحکام**، در پی آن بوده تا اصول اعتقادی، مناسکی، کلامی، سیاسی و اجتماعی امامیه را به چالش بکشد. اما بررسی دقیق روایات مورد استناد او نشان می‌دهد که در بسیاری از تحلیل‌هایش به اصول رجالی، تحلیل سیاقی و اصول فهم روایت در سنت شیعی پایبند نیست. در این پژوهش، پنج آموزه اصلی تشیع که قفاری با استناد به **تهذیب الاحکام** نسبت به آن‌ها مدعی بود بررسی شده است؛ این آموزه‌ها عبارتند از: زیارت امام حسین (علیه السلام)، نکاح، تقیه، جهاد و خمس. بررسی و تحلیل این موارد نشان داد که بخش قابل توجهی از روایات مورد استناد، یا در شرایط تقیه و فضای خفقان سیاسی صادر شدند یا به موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی خاصی محدود بودند و یا اساساً بر ادعای مطرح شده دلالت نمی‌کنند. در مواردی نیز خود شیخ طوسی در **تهذیب**، به ضعف سند، شاذ بودن روایت یا حجت نبودن آن اشاره کرده است. همچنین روشن شد که بسیاری از مفاهیم مورد نقد قفاری مانند جهاد، مأموریت فرشتگان و عاریت فرج، در مستندات اهل سنت نیز با شرایطی پذیرفته شده‌اند. از نگاه نظری، بهره‌گیری از نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر و مبانی روایت‌شناسی امامیه، امکان تحلیل عمیق‌تر و روشن‌تر روایت‌ها را فراهم می‌سازد. در مجموع، این پژوهش نشان داد که نقدهای قفاری، اگرچه در ظاهر به مستندات شیعی استوارند اما در واقع با نادیده گرفتن قرائن و اصول فهم احادیث و نگاه محدود به مفاهیم فقهی، نه تنها از اعتبار برخوردار نیستند، بلکه موجب سوء تفاهم‌های مذهبی و ضعیف شدن

گفت‌وگوی علمی در جهان اسلام می‌شوند. بررسی دقیق و تطبیقی این استنادات، الگویی برای مواجهه علمی با نقدهای بیرون از مذهب شیعه و زمینه تعامل فکری مذاهب مختلف اسلامی را فراهم می‌سازد؛ تعاملی که نه بر جدل، بلکه بر استناد، انصاف و عقلانیت بنا شده است.

منابع * قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم، دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۲. ابن الحجاج، مسلم، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، بیروت، دار إحياء التراث العربي، بی تا.
۳. ابن تیمیه، محمد، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ریاض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن حزم، علی بن احمد، **المحلی بالآثار**، بیروت، دار الجیل، بی تا.
۵. ابن عساکر، علی بن الحسن، **تاریخ مدینه دمشق**، سوریا، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق.
۶. ابن قولویه القمی، جعفر بن محمد، **کامل الزیارات**، نجف اشرف، دارالمرتضویه، ۱۳۵۶ق.
۷. ابن قیم، محمد بن ابی بکر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، الطبعة السابعة والعشرون، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۵ق.
۸. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، **تفسیر قرآن العظیم**، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۹. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل، **صحيح بخاری**، الطبعة الاولى، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۱۰. بروجردی، سید حسین، **جامع احادیث الشیعه**، قم، نشر الصحف، ۱۴۱۵ق.
۱۱. جواد آملی، عبدالله و پژوهشگران مؤسسه معارج، **رجال تفسیری**، قم، اسراء، ۱۳۹۳ش.
۱۲. الحاج العالمی، محمد حسین، **رساله فی البحث عن الترتب**، بیروت، دارالصفوة، ۱۴۱۷ق.

۱۳. حرّالعاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعه**، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۱۴. حلی، ابن داود، **کتاب الرجال**، بی جا، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۸۳ق.
۱۵. حلی، جعفر بن حسن (المحقق الحلی)، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، **خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال**، بی جا، مکتبه اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۲ق.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، **رجال العلامة الحلی**، چ ۲، نجف اشرف، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، **قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام**، الطبعه الاولى، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، ۱۴۱۳ق.
۱۹. خمینی، روح الله، **تحریر الوسيله**، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی تا.
۲۰. دانشنامه مجازی امامت و ولایت (امامت پدیا)، مرکز پژوهشی و آموزشی امامت و ولایت: <https://fa.imamatpedia.com/>.
۲۱. **دائرة المعارف تشیع**، زیر نظر احمد صدر سیدجوادی، کامران فانی، بهاء الدین خرمشاهی، حسن یوسفی اشکوری، تهران، نشر محبی، ۱۳۸۶ش.
۲۲. الراغب الأصفهانی، الحسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان الداودی. دمشق-بیروت، دارالقلم-الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۳. السجستانی، أبوداود، **سنن أبی داود**، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبة العصرية، بی تا.
۲۴. سیستانی، سیدعلی، **منهاج الصالحین**، قم، مکتب آیه الله العظمی السیستانی، ۱۴۱۷ق.

۲۵. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، **تفسير الدر المنثور في التفسير المأثور**، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۴ق.

۲۶. شيخ طوسي، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.

۲۷. شيخ طوسي، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الاخبار**، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.

۲۸. شيخ طوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى**، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا.

۲۹. شيخ طوسي، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد**، ج ۴، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۴ش.

۳۰. طبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، الطبعة الأولى، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ق.

۳۱. عابدي، احمد، **توحيد و شرك در نگاه شيعه و وهابيت: بررسي و نقد افتراءات دكتر قفاري بر مذهب شيعه**، ۱۳۹۰ش.

۳۲. العسقلاني، ابن حجر، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، الطبعة الأولى، مصر، مؤسسه قرطبه، ۱۴۱۶ق.

۳۳. فيض كاشاني، محمد محسن، **الوافي**، اصفهان، كتابخانه أميرالمؤمنين علي (عليه السلام)، ۱۴۰۶ق.

۳۴. القفاري، ناصر، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض و نقد**، رياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۱۴ق.

۳۵. كليني، محمد بن يعقوب، **الفروع من الكافي**، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.

۳۶. المجلسي، محمد باقر، **بحار الانوار**، الطبعة ۲، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.



٣٧. المجلسى، محمدباقر، **مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول**، الطبعة ٢، دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٤ق.
٣٨. المجلسى، محمدباقر، **ملاذ الاخيار فى فهم تهذيب الاخبار**، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٦ق.
٣٩. محمدى نجارزادگان، فتح الله، **تحريف ناپذيرى قرآن**، تهران، نشر مشعر، ١٣٨٢ش.
٤٠. مفيد، محمدبن محمد، **المقنعة**، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٤١. نجاشى، احمدبن على، **فهرست اسماء مصنفى الشيعة المشتهر برجال النجاشى**، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٧٦ش.
٤٢. النجفى الجواهرى، محمدحسن، **جواهرالكلام**، بيروت، دارإحياء التراث العربى، ١٣٦٢ق.
٤٣. النسائى، احمدبن شعيب، **السنن الصغرى للنسائى**، الطبعة الثانية، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ق.
٤٤. النووى، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المذهب دارالفكر**، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧ق.
٤٥. واحدى، على بن احمد، **اسباب نزول القرآن**، الطبعة الاولى، دارالكتب العلميه، ١٤١١ق.
٤٦. الهيشمى، نورالدين على بن ابى بكر، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، القاهرة، مكتبة القدسى، ١٤١٤ق.