

بررسی و نقد دیدگاه طاهربن عاشور در مسئله مهدویت با تأکید بر منابع اهل سنت^۱

روح الله شاکری زواردهی^۲

میثم دوست محمدی^۳

چکیده

اصل «مهدویت» به عنوان یکی از آموزه‌های مهم اسلامی، همواره مورد پذیرش علمای اسلام بوده است؛ اما در دهه‌های اخیر برخی از افراد به انکار اصل مهدویت پرداخته‌اند که «طاهربن عاشور» از جمله آن‌هاست. این نوشتار به بررسی و نقد دیدگاه ابن عاشور در مسئله مهدویت با تأکید بر منابع اهل سنت پرداخته است؛ به این صورت که ابتدا با رویکرد تحلیلی-انتقادی دلایل او را تحلیل و سپس بر اساس منابع اهل سنت آن‌ها را نقد کرده است. ابن عاشور ابتدا مانند سایر منکران به «عدم ذکر احادیث مهدویت در صحیحین» تمسک می‌کند؛ اما سپس با برداشت نادرست خود از قاعده «تقدم جرح بر تعدیل»، به تضعیف روایان احادیث مهدویت می‌پردازد. نتایج نقد دلایل او نشان می‌دهد علمای اهل سنت احادیث صحیح را به احادیث مندرج در صحیحین منحصر نمی‌دانند. همچنین براساس موازین جرح و تعدیل در علوم حدیث اهل سنت، ابن عاشور در فهم و تطبیق قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» و جرح روایان دچار اشتباه شده است.

واژگان کلیدی: طاهربن عاشور، انکار مهدویت، ظهور منجی، فلسفه نجات، جرح و تعدیل.

۱. برگرفته از رساله دکتری «بسترشناسی انتقادی رویکرد انکار مهدویت در اهل سنت با تاکید بر جریان‌های معاصر»

دانشگاه تهران (پردیس فارابی)؛

shaker.ir@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه تهران (پردیس فارابی)؛

۳. دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش مبانی نظری دانشگاه تهران (پردیس فارابی)؛

m.doostmohammadi@ut.ac.ir

مقدمه

اصل «مهدویت» یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی است که در طول قرون مختلف مورد قبول تمامی مذاهب و فرقه‌های اسلامی بوده است. احادیث معتبر بسیاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مقوله مهدویت وجود دارند که علمای بسیاری از شیعه و اهل سنت آن‌ها را به حد «تواتر معنوی» می‌دانند. هر چند در جزئیات مسائل مربوط به مهدویت در میان اندیشمندان اسلامی اختلافاتی وجود داشته؛ اصل مهدویت همواره مورد اتفاق دیدگاه بوده است. ابن خلدون اولین کسی است که ضمن بررسی و نقد اسناد احادیث مهدویت در صدد اثبات جعلی بودن احادیث و انکار مهدویت برآمده است (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۵۱۴-۵۳۹ و الخضر حسین، ۱۴۳۱: ج ۶، ص ۱۶۸). پس از او افراد دیگری به انکار مهدویت پرداختند که از جمله آن‌ها «طاهر بن عاشور» (م ۱۳۹۳ق) مفسر اهل سنت و صاحب تفسیر «التحریر و التنویر» است.

ابن عاشور، فقیه و مفسر تونس، از جمله استادان برجسته دانشگاه «الزیتونیه» تونس و از جایگاه علمی والایی برخوردار بود تا جایی که به مقام افتا رسید و در سال ۱۹۳۲م، برای منصب شیخ الاسلام مالکی انتخاب شد. او تألیفات متعددی در زمینه علوم اسلامی دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به تفسیر «التحریر و التنویر»، «مقاصد الشریعة الإسلامیة» و «أصول العلم الاجتماعی فی الإسلام» اشاره کرد. دیدگاه‌های ابن عاشور مورد توجه محافل علمی مختلفی قرار گرفته و این دیدگاه‌ها بر مجامع علمی اهل سنت دارای تأثیرات بسزایی بوده است و محققان بسیاری در تحقیقات خود و تفسیر قرآن کریم از ابن عاشور و دیدگاه‌های او استفاده می‌کنند.

ابن عاشور در تفسیر خود به صورت گذرا به ساختگی بودن اصل مهدویت و جعلی بودن احادیث مهدویت اشاره می‌کند؛ بدون این که هیچ استدلالی بیان کند (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ج ۱، ص ۶۲۸)؛ اما او در نوشتاری اختصاصی در مورد مهدویت، که در ضمن مجموعه مقالات و نامه‌های او در کتاب «جمهرة مقالات و رسائل الشیخ الامام محمد الطاهر ابن عاشور» به چاپ رسیده است؛ به انکار اصل مهدویت به همراه بیان دلایل خود می‌پردازد که ما نیز در این مقاله مطالب و دلایل او را، مبتنی بر مطالب کتاب مذکور مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

قابل ذکر است که در مورد نقد منکران مهدویت کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است؛ اما در مورد نقد دیدگاه ابن عاشور در مسئله مهدویت مقاله یا کتابی اختصاصی نوشته نشده



است. در کتاب‌هایی که در مورد نقد منکران مهدویت نوشته شده نیز به بررسی دیدگاه او پرداخته نشده است؛ هر چند برخی ادعاها و دلایل ابن عاشور (مانند عدم ذکر روایات مهدویت در صحیحین) با ادعاهای سایر منکران مهدویت یکسان است و پاسخ آن در تحقیقات مختلفی داده شده است؛ به عنوان نمونه کتاب «بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت»، نوشته آقای مهدی اکبر نژاد در بخش پایانی، به بررسی و نقد اشکالات مطرح شده از سوی برخی منکران مهدویت، مانند ابن خلدون و رشیدرضا پرداخته است. همچنین در کتاب «دفاع عن الکافی»، نوشته آقای ثامر هاشم حبیب العمیدی، بخشی از جلد اول، به پاسخگویی به اشکالات ابن خلدون و برخی دیگر از منکران مهدویت اختصاص یافته است. اما ابن عاشور مطالب دیگری نیز دارد که با مطالب سایر منکران مهدویت متفاوت است که در تحقیقات گذشته به آن پرداخته نشده و لازم است به صورت اختصاصی مورد بررسی و نقد قرار گیرد. با توجه به این که این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه ابن عاشور در مسئله مهدویت با تأکید بر منابع اهل سنت پرداخته است؛ لازم است ابتدا دیدگاه ابن عاشور مورد تحلیل قرار گیرد تا دلایل او به صورت کامل مشخص شوند و سپس به بررسی و نقد دلایل او با تأکید بر منابع اهل سنت پرداخته شود. نوآوری این نوشتار، در استخراج و تنظیم دلایل ابن عاشور و نقد منصفانه و علمی دقیق مطالبی است که مختص او، از دیدگاه اهل سنت با تأکید بر منابع معتبر آن‌ها می‌باشد.

ابن عاشور و انکار مهدویت

ابن عاشور معتقد است که مهدویت از ریشه و اساس امری جعلی است و هیچ‌گاه پیامبر ﷺ در مورد مهدویت و منجی آخرالزمان سخن نگفته است و ظهور منجی در اندیشه اسلامی هیچ جایگاهی ندارد. ابن عاشور بر این باور است که تمامی روایات منسوب به پیامبر ﷺ درباره مهدویت، جعلی هستند و محدثان اهل سنت و شیعه نبایستی این روایات جعلی را در کتاب‌های خود ذکر می‌کردند. او در تحلیل انگیزه جعل روایات مهدویت در صدر اسلام معتقد است که مقوله «مهدویت» توسط شیعیان و پس از صلح حسن بن علی علیه السلام و شهادت حسین بن علی علیه السلام و تسلط کامل بنی امیه بر حکومت و به دست گرفتن زمام امور سرزمین‌های اسلامی؛ جعل شد. او مدعی است پس از این که حکومت بنی امیه در میان همه عرب‌های منطقه مورد قبول واقع شد



و استقرار پیدا کرد، شیعیان از رسیدن به حکومت نا امید شدند. از این رو در سرزمین‌های اسلامی پخش شدند و به دنبال سوء استفاده از اعتقادات دینی مردم برای به حکومت رسیدن خود و همچنین برای ایجاد یک گروه قبیله‌ای متعصب عجمی برای پشتیبانی خود؛ برآمدند (ابن عاشور، ۱۴۳۶: ج ۱، ص ۱۰۸). به عقیده ابن عاشور شیعیان می‌دانستند که همه مسلمانان، اعم از عرب و عجم ایمان قوی و صحیحی به مبانی دینی دارند و همچنین شیعیان می‌دانستند که جریان‌های سیاسی برای رسیدن به اهداف خود، از اعتقادات دینی مردم سوء استفاده می‌کنند؛ چرا که اکثر مردم نمی‌توانند دلایل عقلی را درک کنند و همچنین نمی‌توانند عواقب امور را بسنجند. از این رو هر آنچه را به دین منسوب است و رنگ و بوی اسلامی گرفته باشد، بدون دلیل معتبر و بدون تفکر می‌پذیرند. از این رو شیعیان برای تقویت جریان سیاسی خود، به جعل روایات مهدویت روی آوردند (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

ابن عاشور برای اثبات دیدگاه خود به بررسی هشت حدیث از احادیث مهدویت از پیامبر ﷺ می‌پردازد. او مدعی است تمامی احادیث منسوب به پیامبر ﷺ در مسئله مهدویت، جعلی و ساختگی هستند و مدعی است این هشت حدیث، اصلی‌ترین احادیث مهدویت هستند. او سعی می‌کند با اثبات جعلی بودن این هشت حدیث، ادعای خود را به اثبات برساند. شیوه او در بررسی این روایات، نقد سندی آن‌ها است؛ به طوری که در میان راویان هر سند به دنبال شخصی است که توسط برخی از رجالیان مورد طعن و جرح قرار گرفته باشد تا به این دلیل سند را ضعیف بداند و آن را مورد خدشه قرار دهد و روایت را بی اعتبار و بی ارزش عنوان کند. اغلب راویانی که ابن عاشور آن‌ها را ضعیف می‌پندارد، از طرف برخی دیگر از رجالیان تأیید و تعدیل شده‌اند؛ اما ابن عاشور مدعی است که در بررسی این راویان، به قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» باید عمل کرد و باید جانب جرح را بر تعدیل مقدم کرد و در نتیجه آن راوی از اعتبار ساقط شده و روایاتی که او در سند آن‌ها وجود دارد نیز از اعتبار ساقط می‌شوند (همان، ص ۱۱۵-۱۲۱).

ابن عاشور معتقد است که چنانچه احادیث مربوط به مهدویت صحیح بود، حتماً بخاری و مسلم این گونه احادیث را در کتاب صحیح خود ذکر می‌کردند و با توجه به این که در صحیح بخاری و مسلم هیچ حدیثی از احادیث مهدویت ذکر نشده است، در نتیجه هیچ یک از احادیث مهدویت صحیح نیست و با قطع و یقین می‌توان گفت همه اسناد احادیث مهدویت ساختگی و

جعلی است که با هدف ریشه‌دار جلوه دادن این مسئله جعلی و به انگیزه ترویج هر چه بیش‌تر آن در میان مسلمانان انجام شده است (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳).

ابن عاشور معتقد است شیعیان، جعل روایات مهدویت را آغاز کردند و گروه‌های دیگر نیز این راه را برای رسیدن به حکومت مناسب دیده و به جعل روایاتی متناسب با خود روی آوردند (همان، ص ۱۱۲). وی بر این باور است که جعل روایات مهدویت، با انگیزه تأمین منافع سیاسی سه گروه انجام شده است: گروه اول که بیش‌تر روایات مهدویت به آن‌ها اشاره می‌کند، «علویون» (شیعیان) هستند و گروه دوم «عباسیون» بوده و گروه سوم مطلق بنی هاشم هستند که روایات اشاره‌کننده به پیروزی «زبیریون» و شکست «امویون» در خدمت این گروه جعل شده است (همان، ص ۱۲۴).

بنابراین، دلایل ابن عاشور برای انکار مهدویت در دو دلیل خلاصه می‌شود:

۱. عدم ذکر احادیث مهدویت در صحیح بخاری و صحیح مسلم؛
۲. ضعف برخی راویان هشت حدیث از احادیث مهدویت، با تأکید بر قاعده «تقدم جرح بر تعدیل».

در ادامه این نوشتار به بررسی و نقد دلایل ابن عاشور از منظر منابع اهل سنت پرداخته می‌شود.

نقد ادعای «ملازمه عدم ذکر احادیث مهدویت در صحیحین با عدم صحت آن‌ها»

ابن عاشور عدم نقل احادیث مهدویت در صحیح بخاری و صحیح مسلم را دلیلی بر عدم صحت احادیث مهدویت و جعلی بودن آن‌ها می‌داند. پاسخ به این ادعا به صورت خلاصه چنین است: در مورد صحیح بخاری و صحیح مسلم بایستی ابتدا به این نکته توجه شود که هر حدیثی را که در این دو کتاب وجود نداشته باشد، نمی‌توان با اتهام ضعف و جعلی بودن، کنار گذاشت؛ همان‌طور که صرف عدم نقل یک روایت در صحیحین نمی‌توان ادعا کرد که این روایت از نظر بخاری و مسلم ضعیف بوده و از این رو آن را ذکر نکرده‌اند؛ چرا که بخاری و مسلم هرگز مدعی نیستند تمامی روایات صحیح را در کتاب خود گردآوری کرده و روایاتی که نقل نکرده‌اند ضعیف و بی‌اعتبار هستند، بلکه بخاری و مسلم بر این نکته تصریح کرده‌اند که فقط «برخی» از روایات



صحیح را در کتاب خود جمع کرده و بسیاری از روایات صحیح را در کتاب خود نیآورده‌اند. ابن عدی (م ۳۶۵ق) از بخاری این جمله را نقل می‌کند: «مَا أَذْخَلْتُ فِي كِتَابِ الْجَامِعِ إِلَّا مَا صَحَّ وَتَرَكْتُ مِنَ الصَّحَاحِ الطُّوَالَ لِحَالِ الطُّوَلِ؛ در کتاب خود [=صحیح بخاری] فقط روایات صحیح را ذکر کرده و روایات صحیحی را نیز به منظور جلوگیری از طولانی شدن کتاب نقل نکرده‌ام» (ابن عدی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۲۶ و بغدادی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۳۲۲). ابن حجر عسقلانی نیز می‌گوید بخاری در مورد کتاب خود گفته است: «لَمْ أَخْرِجْ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِلَّا صَحِيحَةً وَ مَا تَرَكْتُ مِنَ الصَّحِيحِ أَكْثَرَ» (عسقلانی، ۱۴۲۱: ص ۹). ابن صلاح می‌گوید: صحیح مسلم و صحیح بخاری شامل همه احادیث صحیح نمی‌شوند؛ بلکه بسیاری از احادیث صحیح در این دو کتاب نقل نشده و بخاری و مسلم خود را به نقل همه روایات صحیح در کتاب خود ملزم نمی‌دانستند؛ زیرا از بخاری نقل شده است که روایات صحیح متعددی را برای پرهیز از طولانی شدن کتاب نقل نکرده‌ام: همچنین از مسلم نیشابوری چنین نقل شده است:

لَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدِي صَحِيحٌ وَضَعْتُهُ هَاهُنَا إِنَّمَا وَضَعْتُ هَاهُنَا مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ؛ همه روایاتی را که از نظر من صحیح هستند؛ در این جا [=صحیح مسلم] نقل نکردم، بلکه فقط آن دسته از روایات صحیحی را که مورد اتفاق همه علما هستند، در کتاب خود آورده‌ام (نیشابوری، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۰۴ و ابن صلاح، ۱۴۲۳: ص ۸۵).

بنابراین، ادعای ابن عاشور مبنی بر این که عدم ذکر روایات مهدویت در کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم، دلیلی بر ضعف و بی اعتباری این روایات از دیدگاه بخاری و مسلم است؛ ادعایی بی اساس و فاقد دلیل معتبر بوده و بر خلاف روش حدیث شناسی علمای اهل سنت است.

نقد مدعیات ابن عاشور در تضعیف راویان احادیث مهدویت

همان گونه که اشاره شد، ابن عاشور تنها به بررسی هشت حدیث از احادیث فراوان مهدویت پرداخته است. این، در حالی است که احادیث بسیاری از پیامبر ﷺ در مسئله مهدویت در منابع حدیثی اهل سنت و شیعه وجود دارند. در کتاب «معجم احادیث الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف» ۵۶۳ حدیث از پیامبر ﷺ در مورد ظهور منجی آخرالزمان و نشانه‌های ظهور و حوادث

آخرالزمان از منابع حدیثی فریقین گردآوری شده است که هر چند سند ۱۳۰ حدیث از این احادیث دارای نقص است؛ سایر این احادیث دارای اسناد متصل و کامل هستند (عرفان و دیگران، ۱۳۹۸: ص ۲۸). از این رو، نمی‌توان با تضعیف هشت حدیث از احادیث مهدویت، جعلی بودن تمام احادیث و آثار مربوط به مهدویت را که در منابع معتبر فریقین وجود دارند؛ به اثبات رساند. ابن عاشور در بررسی سند هریک از این احادیث به دنبال راوی است که رجالیان در جرح و تعدیل او دچار اختلاف شده باشند تا با تمسک به قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» جانب جرح را بر تعدیل مقدم کند و آن راوی را ضعیف و بی اعتبار جلوه دهد تا از این رهگذر بتواند جعلی بودن حدیثی را که این راوی در سندش وجود دارد؛ به اثبات برساند (ابن عاشور، ۱۴۳۶: ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۰).

بازشناسی مفهوم قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» از دیدگاه اهل سنت

ابن عاشور در بررسی احادیث مهدویت، قاعده تقدم جرح بر تعدیل را نقطه کانونی بررسی‌های خود قرار داده است. برداشت ابن عاشور از این قاعده آن است که در زمان تعارض جرح و تعدیل باید همواره جرح بر تعدیل مقدم شود. این، در حالی است که حدیث شناسان بر جسته اهل سنت، نظیر احمد محمد شاکر، به اشتباه و غلط بودن چنین فهم و برداشتی از این قاعده تأکید کرده‌اند (شیبانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۴۹۲-۴۹۳). از این رو لازم است مفهوم قاعده تقدم جرح بر تعدیل از منظر علمای اهل سنت تبیین شود تا خطای ابن عاشور در فهم این قاعده مشخص گردد.

«جرح و تعدیل» شاخه‌ای از علوم حدیث و اصطلاحی است که به ارزیابی وثاقت و عدم وثاقت راویان و معیارهای آن و به تبع آن، پذیرفتن یا نپذیرفتن احادیث آنان ناظر است. مراد از «جرح» در علوم حدیث خدشه وارد کردن به صفاتی است که راوی معتبر باید واجد آن‌ها باشد؛ مانند: «عدالت» و «ضبط راوی»؛ به طوری که در نتیجه این جرح، حدیث آن راوی نامعتبر و غیر قابل پذیرش می‌شود (اعظمی، ۱۴۲۰: ص ۱۱۴ و جدیع، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۳۵۷). «تعدیل» در اصطلاح علم حدیث و رجال صحه گذاشتن بر «عدالت» و «ضبط راوی» و «شاهد» است که موجب پذیرفته شدن حدیث یا شهادت وی می‌شود. در این صورت، تعدیل به معنای توثیق است و مراد از توثیق راوی، صحه گذاشتن بر «عدالت» و «ضبط» وی است؛ زیرا این دو ویژگی است که



موجب پذیرش خبر راوی می‌شود (عتر، ۱۴۲۷: ص ۸ و ۲۲؛ عبد اللطیف، ۱۴۲۵: ص ۲۲ و ابن اثیر، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۲۶).

جرح و تعدیل، یا به صورت «مَجْمَل» و «مَبْهَم» است، یا به صورت «مُبَیِّن» و «مُفَسِّر». در نوع نخست، جارج و معْدِل به صورت کلی به جرح یا تعدیل راوی می‌پردازند؛ مثلاً می‌گویند فلانی ثقه، صدوق، کذاب یا متهم است. اما در جرح و تعدیل مُفَسِّر جارج و مُعْدِل، دلیل و علت جرح یا تعدیل را نیز به طور واضح بیان می‌کنند؛ مثلاً جارج می‌گوید فلانی ضعیف است؛ زیرا «کثیر الاوهام» یا «سِیِّ الحفظ» است و نمونه‌های مختلفی از روایاتی را که در آن‌ها دچار اشتباه شده است، ذکر می‌کند و یا می‌گوید فلانی کذاب است و نمونه‌های مختلفی از دروغ‌هایی را که در روایات او وجود دارند، بیان می‌کند و همین طور در مورد ضبط و سایر صفات به صورت تفصیلی دلیل خود را بیان می‌کند. روش جرح مُفَسِّر در کتاب‌هایی، نظیر «الکامل فی ضعف الرجال»، تألیف أبو أحمد بن عدی جرجانی و «الضعفاء الکبیر»، تألیف أبو جعفر محمد بن عمرو عقیلی وجود دارند و راویان ضعیف را با دلیل تفصیلی مورد جرح قرار داده و مثال‌هایی برای خطاهای آن‌ها آورده‌اند (عتر، ۱۴۲۷: ص ۹۹). اما بیشتر جرح و تعدیل‌هایی که در کتاب‌های رجال آمده‌اند، از نوع جرح و تعدیل مجمل هستند. دیدگاه مشهور و مقبول بین اکثر علما و بزرگان اهل سنت این است که تعدیل به صورت مُجْمَل و کلی پذیرفتنی است و مورد قبول قرار می‌گیرد؛ اما جرح جز با تبیین و تفسیر پذیرفته نخواهد شد (کیرانوی، ۱۴۱۱: ص ۸۳-۸۶). دلیل این مسئله آن است که شهادت بر عدالت، حاصل معاشرت و آشنایی نسبتاً طولانی با راوی و بر مجموعه‌ای از شواهد مبتنی است که ذکر همه آن‌ها مقدور نیست؛ چرا که معْدِل باید بگوید فلانی عادل است؛ زیرا نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد، زکات می‌پردازد و انجام دادن سایر کارهایی را که در اسلام واجب است، باید به صورت مصداقی و مورد به مورد ذکر کند و از طرفی دیگر باید بگوید که او دروغ نمی‌گوید و غیبت نمی‌کند و سایر محرماتی را که انسان عادل آن‌ها را ترک می‌کند، نام ببرد. از این رو، نگارش تعدیل مُفَسِّر بسیار طولانی و طاقت فرسا؛ است در حالی که ذکر این جزئیات در تعدیل برای دیگران فایده‌ای ندارد. بنابراین، پذیرش تعدیل مبهم و مجمل مورد قبول اکثر علمای اهل سنت است؛ اما جرح راوی فقط با دلیل و بیان سبب جرح، پذیرفتنی است؛ زیرا اولاً، جرح با امر واحدی قابل تحقق است که ذکر و حفظ آن دشوار نیست و ثانیاً، علما در این‌که چه

خصوصیتی موجب جرح راوی می‌شود، اختلاف دیدگاه دارند؛ زیرا ممکن است صفتی از منظر یک عالم جرح تلقی شود؛ اما در حقیقت جرح نباشد یا در دیدگاه سایر علما جرح نباشد. بنابراین، باید سبب جرح بیان گردد تا مشخص شود که آیا جرح وارد است یا نه (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ص ۲۱۷ و سیوطی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۵۹). خطیب بغدادی می‌گوید: بزرگان و امامان علوم حدیث، مانند بخاری، مسلم و ابو داوود بر این قول اتفاق دیدگاه دارند و فقط به جرح مفسر اهمیت می‌دهند. او می‌گوید: بخاری از راویانی که مورد جرح مبهم قرار گرفته‌اند، روایت نقل کرده است؛ از افرادی مانند عکرمه مولی ابن عبّاس که از تابعان است و اسماعیل بن ابی اویس و عاصم بن علی و عمرو بن مرزوق که از متأخران هستند. همچنین مسلم از سوید بن سعید روایت نقل کرده است (بغدادی، بی‌تا: ص ۱۰۸). شمس الدین سخاوی می‌گوید: جمهور علمای اهل سنت به این روش، یعنی قبول تعدیل مجمل و جرح مفصل قائل هستند (سخاوی، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۲۳).

هنگامی که در جرح و تعدیل راوی میان رجالیان اختلاف دیدگاه باشد؛ به طوری که برخی آن راوی را تعدیل کرده و برخی دیگر او را مورد طعن و جرح قرار داده باشند؛ اکثر علما و بزرگان اهل سنت در مورد مقدم کردن جرح بر تعدیل یا بالعکس می‌گویند جرح مقدم بر تعدیل است؛ اما همان طور که شمس الدین سخاوی می‌گوید، این قاعده مطلق نیست، بلکه به شرایطی مشروط است. اگر جرح مفسّر و مبّین باشد، می‌تواند بر تعدیل مقدم شود؛ در غیر این صورت، چنین تقدّمی وجود ندارد؛ زیرا همان گونه که بیان شد، اکثر علمای اهل سنت، تنها جرح مفسّر را قابل پذیرش می‌دانند (همان، ص ۳۴-۳۵). محی الدین نووی می‌گوید: دیدگاه مشهور و صحیح آن است که تعدیل مجمل مورد قبول است؛ اما جرح تنها در صورتی که مفسّر و مبّین باشد، پذیرفتنی است و در تعارض بین جرح مفسّر و تعدیل، جرح مفسّر مقدم می‌شود (نووی، ۱۴۰۵: ص ۴۹). شارح کتاب نووی نیز بر این مطلب صحه می‌گذارد (سخاوی، ۱۴۲۹: ص ۱۸۷). ابن حجر عسقلانی نیز در تبیین شرایط تقدم جرح بر تعدیل معتقد است که اگر جرح مفسّر باشد، می‌تواند بر تعدیل مقدم شود؛ اما اگر جرح مبهم باشد، جانب تعدیل بر جرح مقدم و روایات آن راوی مورد قبول واقع می‌شود و کسانی مانند قاضی أبی الطیب طبری که در برخی از مواضع تعارض جرح و تعدیل جانب تعدیل را مقدم داشته‌اند؛ به این دلیل است که جرح، غیر مفسّر و مبهم بوده است



(عسقلانی، ۲۰۰۲: ج ۱، ص ۲۱۱).

محمد جمال الدین قاسمی (م ۱۳۳۲ق)، حدیث شناس برجسته اهل سنت، در کتاب خود سخنان نووی و شارح آن را نقل می‌کند و آن‌ها را می‌پذیرد. وی در مورد تقدم جرح بر تعديل معتقد است مقصود از این قاعده آن است که تنها تقدّم جرح مفسّر و مبّین بر تعديل، موجّه و قابل پذیرش است؛ اما قاسمی برای تقدم جرح بر تعديل، مفسّر و مبّین بودن جرح را کافی نمی‌داند، بلکه او برای تقدم جرح شرایط سخت‌تری قائل است. او معتقد است دیدگاه نسائی بهتر و کامل‌تر است؛ زیرا نسائی می‌گوید تا وقتی همه علما روایات یک راوی را ترک نکردند، می‌توان روایات آن راوی را پذیرفت. از این رو، نمی‌توان به هیچ جرحی، حتی جرح مفسّر و مبّین اعتماد و آن را بر تعديل مقدم کرد؛ مگر این‌که همه علما آن راوی را ترک کرده باشند که در این صورت، باید آن راوی را کنار گذاشت (قاسمی، بی‌تا: ص ۱۸۸).

ظفر احمد عثمانی تھانوی نیز می‌گوید: در تعارض میان جرح و تعديل، اگر جرح مفسّر و مبّین باشد، می‌تواند بر تعديل مقدم شود؛ اما اگر جرح و تعديل هر دو مبهم و مجمل باشند و یا فقط تعديل مفسّر باشد، تعديل بر جرح مقدم می‌شود (تھانوی، ۱۴۰۴: ص ۱۷۵). محمد عمر سالم بازمول، استاد دانشگاه مکه مکرمه در تبیین تقدم جرح بر تعديل می‌گوید: تقدم جرح بر تعديل مطلق نیست، بلکه این تقدم به چند شرط مشروط است:

- اول: جرح مُفسّر باشد؛
- دوم: معیّل نگفته باشد که سبب جرح از بین رفته و آن راوی توبه کرده و اصلاح شده است؛
- سوم: دلیل جرح چیزی باشد که همه علما و رجالیان بر جرح بودن آن اتفاق دیدگاه داشته باشند؛
- چهارم: معیّل با دلیل معتبر سبب جرح را انکار نکرده باشد؛ یعنی معیّل با دلیل معتبر اثبات کند که جرح با اتهام واهی آن راوی را مورد جرح قرار داده است (بازمول، ۱۴۱۵: ص ۲۱۵-۲۱۶).

تقی الدین سبکی نیز می‌گوید: نمی‌توان گفت هر جرحی می‌تواند بر تعديل مقدم شود؛ زیرا اگر قاعده تقدیم جرح بر تعديل، به نحو اطلاق صحیح باشد؛ هیچ یک از راویان متقدم و معتبر، از

تبعات آن در امان نخواهد بود و در این صورت، کسی از راویان، عادل باقی نمی‌ماند؛ زیرا در مورد اکثر راویان و بزرگان، جرح و تضعیف وجود دارد. سبکی می‌گوید: در تعارض میان جرح و تعدیل، باید دلیل و سبب جرح را جست‌وجو و آن را ارزیابی کرد؛ چرا که در برخی موارد، ریشه جرح به تعصبات مذهبی یا حسادت‌ها و یا اختلافات قومی و قبیله‌ای بر می‌گردد و این اتهام‌های واهی نمی‌توانند اعتبار راوی را مورد خدشه قرار دهند. از این رو، باید سبب جرح را مورد بررسی و صحت سنجی دقیق قرار داد و در صورت اثبات صحت اسباب جرح، باید جرح را بر تعدیل مقدم کرد (سبکی، ۱۴۱۰: ص ۱۹-۲۲). حسین حاج حسن نیز در رساله دکتری خود می‌گوید: جرح هنگامی می‌تواند بر تعدیل مقدم شود که مفسّر و مبین باشد و معدّل مدعی توبه راوی و رفع سبب جرح او نشده باشد. وی معتقد است راویان و بزرگانی که عدالتشان مورد اتفاق امت اسلامی است، هیچ جرحی، حتی جرح مفسّر و مبین نمی‌تواند به اعتبار و عدالت آن‌ها خدشه‌ای وارد کند (حاج حسن، ۱۳۹۵: ص ۲۵۵-۲۵۶).

محمد عبد الحی لکنوی حنفی نیز در تحقیقات خود به این نکته اشاره می‌کند که برخی از محققان اهل سنت در فهم تقدم جرح بر تعدیل دچار اشتباه شده و پنداشته‌اند که هر جرحی مطلقاً باید بر هر گونه تعدیلی مقدم شود؛ خواه آن جرح و تعدیل مبهم باشند یا مفسّر یا یکی از آن دو مبهم باشد و دیگری مفسّر. لکنوی معتقد است این برداشت از این قاعده صحیح نیست؛ زیرا اصولیان هنگامی که جرح را تشریح می‌کنند، می‌گویند جرح مبهم مورد قبول نیست و فقط جرح مفسّر قابل پذیرش است و سپس به مسئله تعارض جرح و تعدیل می‌پردازند و می‌گویند جرح بر تعدیل مقدم می‌شود و با توجه به این‌که براساس مبحث گذشته فقط جرح مفسّر را معتبر دانستند، معلوم می‌شود که جرح در این قاعده مطلق نیست و فقط شامل جرح مفسّر می‌شود و تنها جرح مفسّر می‌تواند بر تعدیل مقدم شود (لکنوی، ۱۴۰۷: ص ۱۱۷-۱۱۸).

براساس مطالب مذکور، دیدگاه اکثر علما و حدیث‌شناسان اهل سنت این است که جرح در صورتی که مفسّر باشد و دلیل آن ذکر شده باشد؛ پس از این‌که آن دلیل مورد صحت سنجی و بررسی قرار گرفت و به اثبات رسید؛ جرح مقدم بر تعدیل می‌شود. خطای ابن عاشور این است که در بررسی راویان احادیث مهدویت، به صرف این‌که جرحی از یک یا چند تن از رجالیان و حدیث‌شناسان در مورد آن راوی وجود داشت، آن را بر تعدیل مقدم و آن راوی و آن حدیث را از اعتبار



ساقط می‌کند که این روش، مقلدانه و دور از تحقیقات علمی است. در تحقیق علمی باید ابتدا دلیل جرح را به دست آورد و سپس بررسی کرد که آیا این دلیل برای جرح آن راوی کافی است، یا خیر؛ چرا که برخی از رجالیان برخی راویان را به دلیل شیعه بودن و یا به زعم آنان تعصبات قومی و مذهبی راوی مورد جرح قرار داده‌اند؛ در حالی که این دلایل نمی‌تواند موجب جرح آن راوی بشود.

نقد و بررسی تضعیف برخی راویان روایات هشت گانه توسط ابن عاشور

ابن عاشور فقط هشت حدیث از احادیث مهدویت را مطرح و به بررسی این هشت حدیث بسنده می‌کند. او از سند هر یک از آن‌ها، یک راوی را که مورد اختلاف رجالیان است، انتخاب می‌کند و بر اساس فهم اشتباه خود از قاعده «تقدم جرح بر تعدیل»، او را تضعیف و به اعتقاد خودش با این روش، جعلی بودن همه احادیث مهدویت را ثابت می‌کند. بنابراین، ابن عاشور هشت راوی را بررسی کرده است و ما در ادامه به عنوان نمونه، سخنان ابن عاشور را در مورد دو تن از این هشت راوی، از منظر علمای اهل سنت، بررسی و نقد می‌کنیم تا ضمن تبیین اعتبار و وثاقت این دو راوی از دیدگاه علمای اهل سنت؛ بی‌اساس بودن ادعاهای ابن عاشور در مورد راویان احادیث مهدویت روشن شود.

۱. فطر بن خلیفه: ابن عاشور از سنن ابو داوود این حدیث را می‌آورد: «حَدَّثَنَا فَطْرُ بْنُ خَلِيفَةَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ أَبِي بَرَّةَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمٌ لَبَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً» (ابو داوود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۴۱). ابن عاشور می‌گوید: «فطر بن خلیفه توسط احمد بن عبدالله بن یونس، دارقطنی، ابن عیاش و جرجانی^۱ (جوزجانی) مورد طعن و جرح قرار گرفته است و از این رو نمی‌توان این حدیث را پذیرفت» (ابن عاشور، ۱۴۳۶: ج ۱، ص ۱۱۹). این، در حالی است که جرح هیچ یک از این چهار نفر را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا جرح دارقطنی و جوزجانی مجمل است و این دو، دلیلی برای جرح



۱. در متن ابن عاشور «جرجانی» ذکر شده است که به نظرمی‌رسد صحیح نیست؛ زیرا ابن عدی جرجانی، فطر بن خلیفه را معتبر می‌داند (جرجانی، ۱۴۱۸: ج ۷، ص ۱۴۵-۱۴۶) و این «جوزجانی» است که فطر بن خلیفه را مورد جرح قرار داده است.

خود بیان نکرده‌اند (مسلمی و دیگران، ۲۰۰۱: ج ۲، ص ۵۲۱ و جوزجانی، ۱۴۱۱: ص ۹۵). جرح احمد بن یونس و ابن عیاش، گرچه مفسر است؛ تنها دلیل شان برای جرح فطربن خلیفه، شیعه بودن او است (مغراوی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۳۴۷). این، در حالی است که علما و حدیث شناسان اهل سنت داشتن، مذهب شیعه را موجب جرح راوی نمی‌دانند، بلکه تعداد قابل توجهی از راویان شیعه در سند روایات متعددی در منابع معتبر حدیثی اهل سنت وجود دارند (عزیزی و دیگران، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۱۰۱)؛ تا جایی کهذهبی می‌گوید:

نمی‌توانیم همه راویان شیعه را به دلیل انحراف اعتقادی مردود اعلام کنیم؛ چرا که اگر بخواهیم راویان شیعه و سایر بدعت‌گذاران را به دلیل انحراف اعتقادی کنار بگذاریم و از درجه اعتبار ساقط کنیم؛ لازمه‌اش این خواهد بود که بسیاری از احادیث پیامبر ﷺ را از درجه اعتبار ساقط کنیم (ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۵).

ابن حجر عسقلانی معتقد است که روایت کسی که به دلیل بدعت‌گذاری تکفیر شده است نیز نباید رد شود؛ زیرا هر طایفه از مسلمانان ادعا می‌کند که دیگر طوایف مخالف او بدعت‌گذارند و در این خصوص مبالغه می‌ورزد تا آن‌جا که آن‌ها را تکفیر می‌کند؛ در صورتی که اگر این تکفیرها مطلقاً پذیرفته شود، نتیجه آن، تکفیر همه فرقه‌های اسلامی خواهد شد (عسقلانی، ۱۴۲۲: ص ۱۲۷). در باب شرط دانستن مذهب خاص برای پذیرفتن یا نپذیرفتن روایات راوی، محدثان و رجالیان اهل سنت در کتاب‌های خود بحث انحراف مذهبی را با تعبیر «بدعت‌گذاری» مطرح کرده و بر آنند که روایات شخص بدعت‌گذار پذیرفتنی است؛ به شرط آن‌که شخص بدعت‌گذار دروغ‌گویی را جایز نداند و برای تقویت و یاری مذهب انحرافی خود، حدیث جعل نکند و نیز در اعتقاد خود غلو نورزد و مردم را به آن فرا نخواند (ابن الملکن، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶ و حلبی اثری، ۱۴۱۳: ص ۱۳۶-۱۳۸). ابن صلاح در زمینه پذیرش روایات اهل بدعت سه دیدگاه را مطرح می‌کند و سپس می‌گوید: دیدگاه صحیح آن است که اهل بدعت در صورتی که کذب را جایز ندانند و مبلّغ بدعت و اهل غلو نباشند، روایاتشان مورد پذیرش قرار می‌گیرد (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ص ۲۲۹-۲۳۱). محدثان و رجالیان اهل سنت، به دو گونه بدعت قائل شده‌اند: بدعتی که موجب «تکفیر» راوی می‌شود و بدعتی که به تکفیر راوی نمی‌انجامد؛ اما موجب «تفسیق» می‌گردد (کیرانوی، ۱۴۱۱: ص ۱۰۵-۱۰۶). به عقیده آنان، روایت راویان دسته اول پذیرفتنی



نیست؛ لذا باید در تکفیر راوی احتیاط کرد (عتر، ۱۴۲۷: ص ۱۲۶-۱۳۲). با ملاحظه رفتار اکثر حدیث شناسان و رجالیان اهل سنت، به این نتیجه می‌رسیم که به راویان سایر فرقه‌ها و مذاهب اسلامی اهمیت داده و روایات آن‌ها را با رعایت شروط گفته شده مورد پذیرش خود قرار می‌دادند و در حقیقت همان دو شرط اصلی، یعنی «عدالت» و «ضبط» را شرط می‌دانند و شروط گفته شده را در تعیین مصادیق این دو شرط اصلی بیان کرده‌اند (حیدری نسب، ۱۳۹۴: ص ۱۶). با چنین دیدگاهی، که موضع بیش‌تر اهل سنت است، اعتقاد راوی به تشیع، در همه حالات آن، از منظر آنان جرح به شمار نمی‌رود؛ به ویژه اگر توجه شود که بسیاری از محدثان و راویان بزرگ، به سبب برخی گرایش‌ها یا پاره‌ای تعبیرات، شیعه شمرده شده‌اند. بنابراین، داشتن مذهب شیعه (اعم از امامی و غیر امامی) نمی‌تواند به تنهایی دلیلی برای جرح راوی باشد، بلکه باید با دلایل دیگری همراه باشد، مانند غلو، جایز دانستن دروغ و تلاش برای جذب دیگران به مذهب خود که در مورد فطر بن خلیفه چنین دلایلی وجود ندارد. از این رو جرح معتبری در مورد او متصور نیست، بلکه تعدیل‌های بسیاری در مورد او وجود دارد. بخاری، ابو داوود، ترمذی، نسائی و ابن ماجه احادیث متعددی از فطر بن خلیفه نقل کرده‌اند (کلاباذی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۸۶۷ و مزی، ۱۴۰۰: ج ۲۳، ص ۳۱۶). ذهبی در مورد او می‌نویسد: «الشَّيْخُ، الْعَالِمُ، الْمُحَدِّثُ، الصَّدُوقُ» (ذهبی، ۱۴۰۵: ج ۷، ص ۳۰) و در جایی دیگر می‌گوید: «ثقة شيعي» (همان، ۱۳۸۷: ص ۳۲۱)؛ ابن حجر عسقلانی نیز می‌گوید: او صدوق و از طبقه پنجم راویان است (عسقلانی، ۱۴۰۶: ص ۴۴۸). احمد بن حنبل نیز در مورد او می‌گوید: «ثقة، صالح الحديث، حديثه حديث رجل كيس» (نوری و دیگران، ۱۴۱۷: ج ۳، ص ۱۵۹). همچنین ابن سعد، عجلی، ابن معین، ابن حبان، جرجانی و نسائی او را توثیق کرده‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۳۴۴؛ عجلی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۲۰۸؛ ابن معین، ۱۳۹۹: ج ۳، ص ۲۶۷؛ ابن حبان، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۴۳۶؛ جرجانی، ۱۴۱۸: ج ۷، ص ۱۴۵-۱۴۶ و مزی، ۱۴۰۰: ج ۲۳، ص ۳۱۵). بنابراین، با توجه به این که جرح‌هایی که در مورد فطر بن خلیفه وجود دارد، یا جرح مجمل است (که به عقیده علمای اهل سنت نمی‌تواند بر تعدیل مقدم شود) یا جرح مفسری است که تنها دلیل آن داشتن مذهب تشیع است (و این، از منظر اکثر علمای اهل سنت نمی‌تواند دلیلی بر جرح باشد). از این رو، تعدیل بر جرح مقدم می‌شود و فطر بن خلیفه ثقة و معتبر است و حدیث شناسان برجسته معاصر، مانند شعیب ارنؤوط

و عظیم آبادی سند این روایت را صحیح می‌دانند (ابو داوود، ۱۴۳۰: ج ۶، ص ۳۴۱).

۲. عبد الرزاق بن همام صنعانی: یکی دیگر از روایات هشت گانه‌ای که ابن عاشور مطرح کرده،

روایتی است از سنن ابن ماجه که در سند آن، عبد الرزاق بن همام صنعانی وجود دارد:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ أَهْمَدُ بْنُ يُوسُفَ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي أَسْمَاءَ الرَّحِجِيِّ عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يُفْتَتِلُ عِنْدَ كُنُزِكُمْ ثَلَاثَةٌ، كُلُّهُمْ ابْنُ خَلِيفَةٍ ثُمَّ لَا يَصِيرُ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمْ، ثُمَّ تَطْلُعُ الرِّايَاتُ السُّودُ مِنْ قَبْلِ الْمَشْرِقِ، فَيَقْتُلُونَكُمْ قَتْلًا لَمْ يَقْتُلْهُ قَوْمٌ»؛ ثُمَّ ذَكَرَ شَيْئًا لَا أَحْفَظُهُ، فَقَالَ: «فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايَعُوهُ وَ لَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلْجِ، فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ، الْمُهْدِي» (ابن ماجه، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۲۱۱).

ابن عاشور مدعی است عبد الرزاق بن همام مورد جرح برخی از رجالیان قرار گرفته؛ چرا که گفته شده او در آخر عمرش به بدعت دچار شده است و بر اساس تقدم جرح بر تعدیل، عبد الرزاق بن همام از اعتبار ساقط است و از این رو نمی‌توان این روایت را پذیرفت (ابن عاشور، ۱۴۳۶: ج ۱، ص ۱۲۰). این سخن ابن عاشور صحیح نیست؛ چرا که، همان گونه که اشاره شد، اکثر علمای اهل سنت بر این باورند که انحراف و بدعت نمی‌تواند به تنهایی دلیل کاملی برای جرح راوی باشد؛ مگر این که شخص بدعت‌گذار دروغ‌گویی را جایز بداند و برای تقویت و یاری مذهب انحرافی خود، حدیث جعل کند و نیز در اعتقاد خود غلو بورزد و مردم را به آن فرا بخواند. هر چند تعداد بسیار اندکی از رجالیان اهل سنت به بدعت و انحراف عبد الرزاق بن همام در اواخر عمرش اشاره کردند؛ هیچ یک از آن‌ها در مورد او جایز دانستن دروغ یا غلو یا دعوت به انحراف و... را ذکر نکرده است. بنابراین، دلیل معتبری برای جرح او در برابر انبوه توثیقات و تأییدات او توسط رجالیان دیگر، وجود ندارد، بلکه دلیل مخالفت برخی از رجالیان با عبد الرزاق، تمایل او به تشیع است؛ همان گونه که ابن عدی جرجانی گفته است:

عبد الرزاق بن همام مورد تأیید بزرگان و حدیث شناسان اهل سنت بوده و افرادی مانند یحیی بن معین و احمد بن حنبل برای شنیدن احادیث نزد او می‌رفتند و تنها چیزی که موجب دشمنی با او شد، اتهام گرایش او به مذهب تشیع و نقل تعدادی روایت در فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام) توسط او بوده است (جرجانی، ۱۴۱۸: ج ۶، ص ۵۴۰-۵۴۵).

اگر این جرح برخی از رجالیان در مورد عبد الرزاق مورد پذیرش قرار گیرد، باز هم نمی‌تواند به

اعتبار روایت مذکور خدشه وارد کند؛ زیرا همان گونه که ابن صلاح می گوید، برخی در مورد عبد الرزاق بن همام گفته اند که در آخر عمر چشمانش کور شد و دچار بدعت گردید و روایاتی که پس از تغییر و انحرافش از او شنیده شده است، قابل اعتماد نیست و قابل توجه است که تنها روایات یک نفر به نام ابراهیم دَبَری از عبد الرزاق بن همام به اواخر عمر او و پس از تغییرش مربوط است (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ص ۴۹۸). ابوالفضل عراقی در ذیل سخنان ابن صلاح می گوید: فقط چهار نفری که طبرانی به نقل از عبد الرزاق، روایاتی آورده است، یعنی ابراهیم دبری، ابراهیم بن محمد بن بره، ابراهیم بن محمد بن عبد الله بن سوید شنابی و حسن بن عبد الأعلى بوسی؛ روایت شان از عبد الرزاق به اواخر عمر او مربوط است؛ اما روایت سایر راویان از عبد الرزاق به قبل از تغییرات او مربوط می شود و نمی توان در آن ها خدشه وارد کرد (عراقی، ۱۳۸۹: ص ۴۶۰). از این رو، با توجه به این که ابن ماجه روایت مذکور را از محمد بن یحیی و احمد بن یوسف نقل کرده است، می توان گفت روایات افرادی مانند محمد بن یحیی و احمد بن یوسف از عبد الرزاق به قبل از تغییرات او مربوط است؛ چرا که بخاری روایات محمد بن یحیی از عبد الرزاق را پذیرفته و در کتاب خود آن ها را نقل کرده و مسلم نیز روایات احمد بن یوسف از عبد الرزاق را پذیرفته و آن ها را نقل کرده است (ر.ک: همان).

عبد الرزاق بن همام مورد اعتماد حدیث شناسان بزرگ اهل سنت بوده و افرادی مانند بخاری، مسلم، ابو داوود، ترمذی، نسائی و ابن ماجه از او روایت نقل کرده اند (مزی، ۱۴۰۰: ج ۱۸، ص ۵۲-۵۵). ذهبی در مورد او این تعبیر را به کار می برد: «الْحَافِظُ الْكَبِيرُ، عَالِمُ الْيَمَنِ، الثَّقَّةُ، الشَّيْعِيُّ» (ذهبی، ۱۴۰۵: ج ۹، ص ۵۶۳-۵۶۴) و در جای دیگر می گوید: «أحد الاعلام الثقات» (همان، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۶۰۹). ابن حجر عسقلانی نیز در مورد عبد الرزاق می گوید: «ثَقَّةٌ حَافِظٌ مُصَنِّفٌ شَهِيرٌ» (عسقلانی، ۱۴۰۶: ص ۳۵۴). همچنین محدثان و رجالیان متعددی مانند ابن معین، عجل، ابن حبان، ابن شاهین، ابوداود فریابی و ابوبکر بزار او را توثیق کرده اند (ابن جنید، ۱۴۰۸: ص ۴۵۳؛ عجل، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۹۳؛ ابن حبان، ۱۳۹۵: ج ۸، ص ۴۱۲؛ ابن شاهین، ۱۴۰۴: ص ۱۸۰ و عسقلانی، ۱۳۲۶: ج ۶، ص ۳۱۴). بنابراین، عبد الرزاق بن همام مورد توثیق علمای اهل سنت قرار دارد و برای جرح او دلیل معتبری وجود ندارد. از این رو، روایت مذکور، نمی تواند مورد خدشه قرار گیرد و سخنان ابن عاشوری اساس و غیر قابل پذیرش است.

همان گونه که اشاره شد، ابن عاشور تنها به بررسی هشت حدیث از میان انبوه احادیث مهدویت می پردازد؛ در حالی که در منابع معتبر حدیثی اهل سنت احادیث متعددی در مورد ظهور منجی آخر الزمان وجود دارند که مورد پذیرش علمای اهل سنت و حتی وهابیت قرار گرفته اند.^۱ به عنوان نمونه به دو حدیث از احادیث مهدویت که مورد پذیرش علما و حدیث شناسان اهل سنت قرار دارند، اشاره می کنیم:

۱. حاکم نیشابوری در مستدرک خود این حدیث را نقل می کند:

قال رسول الله ﷺ: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمُهْدِيُّ يَسْقِيهِ اللَّهُ الْغَيْثَ وَتُخْرِجُ الْأَرْضُ نَبَاتَهَا وَ يُعْطِي الْمَالِ صَحَاخًا وَ تَكْثُرُ الْمَنَاشِيءُ وَ تَعْظُمُ الْأُمَمَةُ يَعِيشُ سَبْعًا أَوْ ثَمَانِيًا.» حاکم نیشابوری پس از نقل این حدیث می گوید: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرَّجَاهُ.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۶۰۱).

ذهبی نیز در تعلیق خود بر این حدیث آن را صحیح دانسته است (ذهبی، بی تا: ص ۲۶۱). ناصر الدین البانی، حدیث شناس برجسته اهل سنت، نیز سند این حدیث را صحیح می داند (البانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۳۲۸). این حدیث بر اساس موازین حدیث شناسی اهل سنت صحیح و معتبر است (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۶۵).

۲. ابن ماجه در سنن خود در ذیل «ابواب الفتن» در «باب خروج المهدي» این حدیث را ذکر می کند: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْمُهْدِيُّ مِمَّا أَهْلَ الْبَيْتِ يُصْلِحُهُ اللَّهُ فِي لَيْلَةٍ» (ابن ماجه، ۱۴۳۰: ج ۵، ص ۲۱۳). این حدیث در مسند احمد نیز آمده و احمد محمد شاکر در تعلیق خود بر مسند احمد، سند آن را صحیح دانسته است (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۴۴۴). البانی نیز این حدیث را صحیح دانسته است (البانی، بی تا: ج ۲، ص ۱۱۴۰). این حدیث بر اساس مبانی حدیثی و رجالی اهل سنت، معتبر و مورد پذیرش است (بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۵۷).



۱. برای اطلاع بیشتر (رک: بستوی، ۱۴۲۰: ص ۱۴۷-۲۴۱).

نتیجه گیری

نتیجه جمع بندی مطالب این پژوهش، این که از منظر منابع اهل سنت، دلایل ابن عاشور برای اثبات ادعای خود مبنی بر جعلی بودن تمامی احادیث مهدویت، فاقد اعتبار لازم است؛ زیرا عدم ذکر احادیث مهدویت در صحیحین نمی تواند نشانه جعلی بودن آن ها باشد؛ چرا که از منظر علمای اهل سنت، بخاری و مسلم هیچ گاه گردآوری تمامی احادیث صحیح در کتاب خود را مدعی نبوده اند و لذا بسیاری از احادیث صحیح در منابع دیگر اهل سنت وجود دارند. همچنین بر اساس موازین جرح و تعدیل که توسط اکثر متخصصان علوم حدیث اهل سنت بیان شده است، قاعده «تقدم جرح بر تعدیل» مطلق نیست، بلکه برای تقدم جرح شرایط گوناگونی لازم است. جرح باید مُفسّر باشد و دلیل آن مورد صحت سنجی قرار گیرد و در صورت اثبات صحت و اعتبار لازم و با حفظ سایر شرایط، جرح می تواند بر تعدیل مقدم شود. ابن عاشور تنها به بررسی هشت حدیث از میان انبوه احادیث مهدویت بسنده کرده است؛ در حالی که با بررسی این تعداد اندک نمی توان جعلی بودن انبوه احادیث مهدویت را ثابت و تواتر معنوی مسئله مهدویت را خدشه دار کرد. همچنین ابن عاشور در فهم قاعده تقدم جرح بر تعدیل و تطبیق آن بر روایان هشت حدیث به خطا دچار شده است و لذا هر چند روایانی مانند فطر بن خلیفه و عبدالرزاق بن همام صنعانی، توسط بسیاری از رجالیان اهل سنت توثیق و تأیید شده اند؛ تعداد اندکی از رجالیان، آن ها را مورد جرح قرار داده اند. ریشه یابی جرح آن ها نشان می دهد که داشتن مذهب تشیع، تنها دلیل آن ها برای جرح این روایان بوده است که این نیز گفتنی است بیش تر حدیث شناسان اهل سنت داشتن مذهب خاص را برای جرح راوی دلیل کافی نمی دانند. از این رو با توجه به عدم شرایط لازم برای تقدم جرح، به اعتبار این احادیث خدشه ای وارد نمی شود. بنابراین، از منظر منابع اهل سنت دلایل ابن عاشور برای اثبات جعلی بودن مسئله مهدویت فاقد اعتبار است.



منابع

١. ابن اثير، مبارك بن محمد (١٣٨٩ق). *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، محقق: عبد القادر الأرناؤوط و بشير عيون، بيروت، مكتبة الحلواني.
٢. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن (١٤٢٣ق). *معرفة أنواع علوم الحديث*، محقق: عبد اللطيف هميم، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣. ابن الملقن، عمر بن علي (١٤١٣ق). *المنع في علوم الحديث*، محقق: عبد الله جديع، رياض، دار فواز.
٤. ابن جنيد، إبراهيم بن عبد الله (١٤٠٨ق). *سؤالات ابن الجنيد*، محقق: أحمد نور سيف، مدينه، مكتبة الدار.
٥. ابن حبان، أبو حاتم (١٤١٩ق). *الثقات*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦. ابن خلدون، عبد الرحمن (١٤٢٥ق). *مقدمة ابن خلدون*، محقق: عبد الله محمد درويش، دمشق، دار يعرب.
٧. ابن سعد، أبو عبد الله (١٤١٠ق). *الطبقات الكبرى*، محقق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.
٨. ابن شاهين، عمر بن أحمد (١٤٠٤ق). *تاريخ أسماء الثقات*، محقق: صبحي سامرائي، كويت، الدار السلفية.
٩. ابن عاشور، محمد طاهر (١٤٣٦ق). *جمهرة مقالات و رسائل الشيخ الامام محمد الطاهر ابن عاشور*، گردآوری: محمد طاهر ميساوي، اردن، دار النفائس.
١٠. _____ (١٩٨٤م). *التحرير والتنوير*، تونس، الدار التونسية.
١١. ابن ماجه، محمد بن يزيد (١٤٣٠ق). *سنن*، محقق: شعيب أرناؤوط و ديكران، بيروت، دار الرسالة العالمية.
١٢. ابن معين، ابوزكريا (١٣٩٩ق). *تاريخ ابن معين (رواية الدورى)*، محقق: أحمد نور سيف، مكه، مركز البحث العلمى.
١٣. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله (١٤١٦ق). *مسند*، محقق: أحمد محمد شاكر، قاهره، دار الحديث.
١٤. اعظمى، محمد ضياء الرحمان (١٤٢٠ق). *معجم مصطلحات الحديث*، رياض، مكتبة اضواء السلف.
١٥. اكبرزاد، مهدي (١٣٨٨). *بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت*، قم، بوستان كتاب.
١٦. الباني، ناصر الدين (١٤١٥ق). *سلسلة الأحاديث الصحيحة و شيء من فقهها و فوائدها*، رياض، مكتبة المعارف.
١٧. _____ (بى تا). *صحيح الجامع الصغير وزيادته*، بيروت، المكتبة الإسلامى.

۱۸. بازمول، محمد عمر سالم (۱۴۱۵ق). *الاضافة؛ دراسات حديثة*، رياض، دار الهجرة.
۱۹. بخارى، محمد بن إسماعيل (۱۴۲۲ق). *المجامع المسند الصحيح (صحيح بخارى)*، محقق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة.
۲۰. _____ (بى تا). *التاريخ الكبير*، محقق: محمد عبد المعيد خان، حيدرآباد دكن، دائرة المعارف العثمانية.
۲۱. بستوى، عبد العليم عبد العظيم (۱۴۲۰ق). *المهدى المنتظر فى ضوء الاحاديث والآثار الصحيحة و اقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة*، بيروت، دار ابن حزم.
۲۲. بغدادى، خطيب (۱۴۲۲ق). *تاريخ بغداد*، محقق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامى.
۲۳. _____ (بى تا). *الكفاية فى علم الرواية*، محقق: أبو عبدالله سورقى وإبراهيم حمدى المدنى، مدينه، المكتبة العلمية.
۲۴. تهانوى، ظفر احمد عثمانى (۱۴۰۴ق). *قواعد فى علوم الحديث*، محقق: عبد الفتاح ابوغده، بيروت، مكتب المطبوعات الاسلامية.
۲۵. جديع، عبد الله بن يوسف (۱۴۲۴ق). *تحرير علوم الحديث*، بيروت، مؤسسة الريان.
۲۶. جرجانى، ابن عدى (۱۴۱۸ق). *الكامل فى ضعفاء الرجال*، محقق: عادل أحمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت، الكتب العلمية.
۲۷. جوزجاني، إبراهيم بن يعقوب (۱۴۱۱ق). *أحوال الرجال*، محقق: عبد العليم عبد العظيم بستوى، فيصل آباد، حديث اكادمى.
۲۸. حاج حسن، حسين (۱۳۹۵ق). *نقد الحديث فى علم الرواية وعلم الدراية*، استاد راهنما: عبد المجيد تركى، بيروت، دانشگاه القديس يوسف.
۲۹. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *المستدرک على الصحيحين*، محقق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
۳۰. حلبى اثرى، على بن حسن (۱۴۱۳ق). *النكت على نزهة النظر فى توضيح نخبه الفكر*، رياض، دار ابن الجوزى.
۳۱. حيدرى نسب، على رضا (پاييز ۱۳۹۴). «*جرح راوى براساس مذهب (اسباب و نتايج)*»، مجله علوم و معارف قرآن و حديث، شماره ۴.
۳۲. الخضر حسين، محمد (۱۴۳۱ق). *موسوعة الأعمال الكاملة*، گردآورى: على الرضا حسيني، سوريه، دار النوادر.
۳۳. ذهبى، شمس الدين (بى تا). *تلخيص المستدرک*، نسخه خطى موجود در كتابخانه ملى رياست جمهورى تركيه، شماره ۱۱۵.

٣٤. _____ (١٣٨٧ق). *ديوان الضعفاء*، محقق: حماد بن محمد الأنصاري، مكة، مكتبة النهضة الحديثة.
٣٥. _____ (١٤٠٥ق). *سير أعلام النبلاء*، محقق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣٦. _____ (١٣٨٢ق). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، محقق: علي محمد بجاوي، بيروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر.
٣٧. سبكي، تقي الدين (١٤١٠ق). *أربع رسائل في علوم الحديث*، محقق: عبد الفتاح ابوغدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية.
٣٨. سخاوي، شمس الدين (١٤٢٩ق). *شرح التقریب والتيسير*، محقق: علي بن احمد كندى، عمان، الدار الأثرية.
٣٩. _____ (١٤٢٤ق). *فتح المغيـث بشرح الفية الحديث للعراقى*، محقق: علي حسين علي، مصر، مكتبة السنة.
٤٠. سيوطي، جلال الدين (بى تا). *تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى*، محقق: أبوقتيبة فاريابى، بيروت، دارطبعة.
٤١. شيبانى، أحمد بن حنبل (١٤١٦ق). *مسند*، محقق: أحمد محمد شاكر، قاهره، دارالحديث.
٤٢. عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد (١٤٢٥ق). *ضوابط الجرح والتعديل*، مدينه، مكتبة العبيكان.
٤٣. عتر، نورالدين (١٤٢٧ق). *اصول الجرح والتعديل وعلم الرجال*، دمشق، داراليمامة.
٤٤. عجلى، أحمد بن عبد الله (١٤٠٥ق). *معرفة الثقات*، محقق: عبد العليم عبد العظيم بستوى، مدينه، مكتبة الدار.
٤٥. عراقى، أبوالفضل (١٣٨٩ق). *التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح*، محقق: عبد الرحمن محمد عثمان، مدينه، المكتبة السلفية.
٤٦. عرفان، اميرمحسن و جولائى فروشاني، مرضيه و جعفرى پور، ابوالفضل (بهار ١٣٩٨). «گونه شناسى تحليلي و نقد رويكردها در تبیین روايات سفياني»، فصلنامه انتظار موعود، شماره ٦٤.
٤٧. عزیزی، حسين و ديگران (١٣٨٠). *راویان مشترک: پژوهشی در باب شناسی راویان مشترک شیعه و اهل سنت*، قم، بوستان کتاب.
٤٨. عسقلانی، ابن حجر (١٣٧٩ق). *فتح الباری*، تعليق: عبد العزيز بن باز، بيروت، دارالمعرفة.
٤٩. _____ (١٤٠٦ق). *تقريب التهذيب*، محقق: محمد عوامة، سوريه، دارالرشيد.
٥٠. _____ (١٤٢١ق). *هدى السارى*، محقق: عبدالقادر شيبه الحمد، رياض، بى نا.
٥١. _____ (١٣٢٦ق). *تهذيب التهذيب*، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامية.

٥٢. _____ (١٤٢٢ق). *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*، محقق: عبد الله بن ضيف الله رحيلي، رياض، مطبعة سفير.
٥٣. _____ (٢٠٠٢م). *لسان الميزان*، محقق: عبد الفتاح أبوغدة، حلب، دار البشائر الإسلامية.
٥٤. عميدى، ثامر هاشم حبيب (١٤١٥ق). *دفاع عن الكافي*، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
٥٥. قاسمى محمد جمال الدين (بى تا). *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٥٦. كيرانوى، حبيب احمد (١٤١١ق). *قواعد في علم الحديث*، بيروت، دار الفكر العربى.
٥٧. كلاباذى، أبو نصر (١٤٠٧ق). *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد (رجال صحيح البخارى)*، محقق: عبد الله الليثى، بيروت، دار المعرفة.
٥٨. لكنوى، محمد عبد الحى (١٤٠٧ق). *الرفع والتكميل في الجرح والتعديل*، محقق: عبد الفتاح أبوغدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية.
٥٩. مزى، يوسف بن عبد الرحمن (١٤٠٠ق). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، محقق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٦٠. مسلمى، محمد مهدي وديگران (٢٠٠١م). *موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطنى في رجال الحديث وعلله*، بيروت، عالم الكتب.
٦١. مغراوى، محمد بن عبد الرحمن (١٤٢٨ق). *موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية*، قاهره، المكتبة الإسلامية.
٦٢. نورى، أبو المعاطى وديگران (١٤١٧ق). *موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله*، بيروت، عالم الكتب.
٦٣. نووى، محيى الدين (١٤٠٥ق). *التقريب والتيسير*، محقق: محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربى.
٦٤. نيشابورى، مسلم (بى تا). *المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم)*، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربى.