

اعتبارسنجی سندی و دلالتی حدیث «یرجح مداد العلماء علی دماء الشهداء»

از منابع فریقین

حسین جدی (دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد و نویسنده مسئول)

jeddi.hossein@mail.um.ac.ir

مصطفی نیرومند چوکامی (دانشجوی دکتری دانشگاه تهران)

m_niroumand@ut.ac.ir

منصور پهلوان (استاد دانشگاه تهران)

pahlevan@ut.ac.ir

سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

spirouzf@um.ac.ir

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۷)

چکیده

در منابع دینی فریقین، این حدیث از شهرت و کثرت نقل، استعمال و استناد بسیاری برخوردار است. اکثر محدثان و شارحان به دلیل اغماض از بخش ابتدایی آن، تقطیع نامناسب، نقل به معنا و دخالت ارتکازات ذهنی در فرآیند فهم دلالتی آن، برداشت‌های متفاوت و گاه متعارضی از حدیث ارائه نموده‌اند. این مقاله، با بیان کیفیت و چگونگی «وضع موازین» در قیامت، تبیین مفهوم «ترجیح» و تفاوت آن با «تفضیل» و شرح مراد معصوم [از عالمان در عبارت «مداد العلماء» در صدد ایضاح مدلول حدیث است. از این رو، پس از واکاوی دقیق متن حدیث در منابع فریقین و توجه به سند و دلالت آن، با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با معرفی نمودن معصومان [به مثابه معیار حقیقی موازین در گستره قیامت و تأکید بر معنای «ترجیح» و نه «تفضیل» یا «تفوق» و توجه به کاربست آن در حدیث، رجحان جوهر عالمان بر خون شهیدان را راه‌آورد نوعی نسبت‌سنجی میان مداد علما و دماء شهدا با معیارهای توزین باید برشمرد. همچنین، این ویژگی را صرفاً شامل دانشمندانی باید دانست که در متون دینی به آن‌ها «عالمان ربّانی» اطلاق می‌شود که علاوه بر روایت و وراثت علوم انبیا [، پیوندی وثیق با خدای سبحان برقرار نموده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شهید، موازین، مداد العلماء، دماء الشهداء، عالمان ربّانی.

۱- بیان مسأله

سخنان اهل بیت [به مثابه ثقل اصغر در حدیث ثقلین، دومین مرجع استنباط احکام و اتخاذ الگوی بینشی، ارزشی و رفتاری مسلمانان در سطح خُرد و کلان جامعه است. در پاره‌ای از موارد، احادیث صادره از آن‌ها به لحاظ دلالتی برای شماری از مخاطبان، با اجمال یا ابهاماتی روبرو بوده است. از جمله احادیثی که در دوران معاصر از انعکاس و شهرت قابل توجهی برخوردار است و نوعاً در گرامی‌داشت مقام عالم و مباحث تربیتی، تفسیری و فقهی به کار گرفته می‌شود، حدیث مشهور «یرجع مداد العلماء علی دماء الشهداء» است. این حدیث که در منابع روایی فریقین به صورت‌های گوناگون سندی و متنی، انعکاس یافته، رویکردهای غیر همسانی را از سوی دانشمندان اسلامی برانگیخته است. در ترجمه حدیثی از امام صادق [نقل می‌شود: «هنگامی که روز قیامت می‌شود، خدای سبحان، مردم را در یک مکان جمع می‌کند و موازین را می‌نهد. آنگاه خون شهیدان را با جوهر قلم عالمان موازنه نموده و در نتیجه، جوهر علما بر خون شهدا رجحان می‌یابد (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۶۸؛ همان، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۹۸).

گروهی از شارحان و مفسران در رویکردی همسان با خلط مفهوم و مصداق موازین، مقصود از «وضع موازین» را به دو کفه ترازو حمل نموده‌اند که به واسطه آن، فرآیند توزین در گستره رستاخیز صورت می‌پذیرد. همچنین برخی، با نقل موضعی یا تقطیع نامناسب و انتقال بخشی از عبارات روایت و عدم اعتنا به تعابیر موجود در آن، بر این گمانه افزوده‌اند. شماری نیز، با درپیش گرفتن تسامح در نقل و فرورفتن در ورطه نقل به معنا، معنای ناهمگون «تفضیل» عالمان بر شهدا را از مدلول روایت استنباط نموده‌اند. این رویکرد که از عدم ارتباط صدر و ذیل حدیث با یکدیگر، و دخالت ارتکازات ذهنی در فرآیند فهم دلالتی آن، ناشی می‌شود؛ موجب حمل مدلول آن بر سیبل نامطلوب شده است. برآیند این نگرش، علاوه بر چالش انعکاس مفهوم ناقص از مفاد حدیث (معارف، ۱۳۸۷: ۶۱۹)؛ موهیم انگاره ارزش‌گذاری و هم‌سنجی بین مقام عالم و شهید را نیز به دنبال دارد. همچنین، تصوّر برتر بودن کار علمی و فرهنگی بر کار جهادی و جنگی را به صورت مطلق، می‌بایست بر آن افزود. در حالی که نصوص دینی برای هر دو طیف، شهدا و علما، مکانتی بسیار ارزنده و شایسته قائل است و کوشش‌های هر یک در مسیر تحقق، گسترش و دفاع از اهداف و آرمان‌های دینی، همواره بسیار ارزنده و سودمند بوده است.



با این حال، بر اساس متن حدیث، پاسخ به چند سؤال اساسی در ایضاح دلالت حدیث، سهمی بسزا دارد: نخست آنکه معنای «وضع موازین» چیست و توزین آن، در گستره رستاخیز چه معنایی دارد؟ «رجحان مداد علما»، شامل تمامی دانشمندان می‌شود یا به صنف و طیف خاصی از آنها بازمی‌گردد؟ از سوی دیگر، «کار بست ترجیح» در این حدیث، مفید چه معنایی است؟

مقاله پیش رو، نخستین پژوهش مستقل و جامع در خصوص حدیث مزبور است که به واکاوی ابعاد و التزامات آن با رویکردی توصیفی - تحلیلی پرداخته است. از همین رو، با بررسی در مفاهیم روایت و همچنین نظر به سایر احادیث هم‌مضمون اهل بیت علیهم‌السلام، در پی یافتن مدلول حدیث برآمده است.

۲- پیشینه

با نظر به سده‌های متأخر، شماری از محدثان و شارحان احادیث به دلالت روایت مزبور، عنایت داشته‌اند. این آراء که در ذیل و ضمن نقل این روایت، خودنمایی می‌کند به مثابه پیشینه فهم دلالت حدیث به شمار می‌آید. لذا، بازخوانی و رجوع به اقوال پیشینیان در جهت درک مطلوب از مفاد حدیث، مقوله‌ای غیرقابل انکار است.

به‌طور کلی، می‌توان این نظرات را در دو دیدگاه تقسیم نمود: در دیدگاه نخست مرگب عالمان برتر از خون‌های شهیدان است و قائلان این دیدگاه، در تفسیر آن به وجوه گوناگونی تمسک جسته‌اند: پاره‌ای، سودرسانی مداد عالم را دوسویه دانسته‌اند که پس از مرگش، هم برای خود او و دیگران ثمربخش است و به‌واسطه آثار پرفایده آن قلم‌ها، سایر انسان‌ها به کمال خود می‌رسند. ولی خون شهید، تنها برای خود او سودمند است که به‌واسطه آن، در نزد خدای سبحان مأجور است» (ابن فهد حلّی، ۱۴۰۷: ۷۷؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۳۴۲). شماری نیز، وجه این ترجیح را رهاورد کارکرد آن قلم‌ها دانسته‌اند. چون قوام و پیشرفت دین به‌واسطه برهان و دلایل استقرار می‌یابد نه به واسطه جنگیدن با شمشیرها (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶: ۲۲۷/۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۱؛ غفاری، ۱۳۶۷: ۳۴۵/۶). برخی نیز، با تعبیری متفاوت، افزوده‌اند:

^۱ وی در بخشی دیگر از سخنان خویش، رجحان درجات علماء را از شهدا، برحسب آشکار شدن آن برای مردم می‌داند (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۰۷).

«قلم، محور تمامی پیشرفت‌ها و علوم محسوب می‌شود لذا هرگونه توسعه و پیشرفتی، در هر عرصه‌ای رخ می‌دهد، به واسطه آن قلم‌ها شکل گرفته است. به همین جهت، مداد علما بر خون‌های شهیدان تفوق دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۲/۳۲۳).

دیدگاه دوم، نظر مرحوم غفاری در کتاب «تلخیص مقباس الهدایة» است. ایشان در بخش ملحقات این کتاب ذیل عنوان «فقه الحدیث و درایت» به بررسی فقه الحدیثی چندین خبر از جمله این حدیث، که از نظر ایشان به صورت نادرست فهم شده است، پرداخته‌اند و به وجه درست آن اشاره نموده‌اند. گفتنی است، ایشان اولین محدثی هستند که به صورت مجزا به این حدیث پرداخته‌اند و در صدد تبیین وجه صحیح آن بر آمده‌اند. ایشان برتری و ارزش‌گذاری برای مداد عالم و طیف علما را در مقابل خون شهید و طیف شهدا، فهمی ناقص و نادرست می‌دانند و در تبیین وجه درست می‌گویند: «مدلول این حدیث، فضیلت مداد را بر خون، تداعی نمی‌کند بلکه جوهرهایی که به واسطه آن، علوم و معارف را نگاشته‌اند و انسان‌ها را به سوی یگانگی خداوند سوق داده‌اند، با خون‌هایی که در مسیر حق ریخته شده‌اند، مورد مقایسه قرار گرفته است؛ که از لحاظ حجم، ارجح و از منظر وزن، ثقیل‌ترند (غفاری، ۱۳۹۳: ۲۷۳).

۲-۱- ارزیابی دیدگاه‌ها

در نظر گروه نخست، رجحان مداد عالمان بر خون شهدا، بیشتر به انتفاع و کارکرد خودِ قلم بازمی‌گردد. لذا در رویکردی تفصیلی یا غایت‌نگرانه، مفهوم «ترجیح» را به معنای «تفضیل» یا «تفوق» ارجاع داده‌اند. اما در نوشتار طیف دوم، وجه ترجیح و نه تفضیل، مدلول حدیث به رجحان ظاهری و طبیعی آن نزدیک است که در ترازوی اخروی، جوهرمدادِ علما از لحاظ حجم، ارجح و از حیث وزن، ثقیل‌تر است. مهم‌ترین چالشی که به لحاظ دلالتی به نظر می‌رسد، عدم اعتنا به بخش ابتدایی و اصلی حدیث یعنی «وضع موازین» است که نقش کلیدی در ابضاح مدلول حدیث ایفا می‌کند. چه، نهادن موازین با نظر به آیات قرآنی (انبیاء: ۴۷)، همان‌گونه که توضیح آن خواهد آمد، مقوله‌ای اجتناب‌ناپذیر است. از سویی دیگر، نه تنها مدلول حدیث از هم‌سنجی بین عالم و شهید سخن نمی‌گوید، تا به تفضیل یا تفوق علما بر شهدا حکم نماید، بلکه خود جوهر و خون نیز، موردسنجش نیستند لذا همان‌گونه که مشخص خواهد شد، وزنِ مرکبِ

عالم با وزن خون شهید در ترازوی قیامت توزین می‌شود. از این رو، برای مشخص شدن مدلول حدیث، سند و متن آن، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۳- بررسی سندی و متنی حدیث «یرجح مداد العلماء علی دماء الشهداء»

حدیث مزبور در منابع فریقین، با اسنادی گوناگون و متنی مشابه و همگون، انعکاس یافته است. در منابع روایی اهل تسنن، سند این روایت گاه به پیامبر اکرم ﷺ و گاه به صحابه و تابعان ختم می‌شود. لیکن در منابع امامیه، طریق آن، صرفاً از امام صادق ﷺ و به صورت مُسند نقل شده است.

۳-۱- متن حدیث در منابع روایی امامیه

به نظر می‌رسد در میان منابع موجود، نخستین کسی که در منابع روایی کهن شیعه، این حدیث را نقل کرده، مرحوم صدوق (۳۸۱ق) است. وی این حدیث را در دو کتاب خویش، بازگو کرده است: «حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوِيهِ الْقُمِّيُّ رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَامِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْمُعَلَّى بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُدْرِكِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: «إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَرَّ وَجَلَّ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَوَضَعَتِ الْمَوَازِينُ فُتُوزُنُ دِمَاءَ الشَّهَدَاءِ مَعَ مِدَادِ الْعُلَمَاءِ فَيَرْجَحُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دِمَاءِ الشَّهَدَاءِ» (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۶۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴۱۳/۴ و ۳۹۹).

به رغم اینکه شیخ صدوق، این روایت را از امام صادق ﷺ نقل نموده، شیخ طوسی (۴۶۰ق) آن را با مضمونی نسبتاً واحد لیکن بدون نقل ابتدای متن حدیث، به صورت اسناداً، از پیامبر اکرم ﷺ بیان کرده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۱). این در حالی است که مراجعه به متون متأخرتر از شیخ صدوق، نشان می‌دهد، مؤلفان این جوامع، متن حدیث را به همین صورت گزارش شده صدوق، منتقل نموده‌اند (نک: فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۹/۱؛ طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۳۸؛ ابن فهد حلّی، ۱۴۰۷: ۷۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۵۸/۸).

۳-۱-۱- بررسی سندی حدیث از منابع امامیه

گرچه در این جستار، محوریت بحث، واکاوی محتوایی و تحلیل دلالتی این حدیث است، لیکن جهت اطلاع از کیفیت اعتبارِ صدوری و وضعیت رجالی، سند حدیث نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ظاهراً ذکر لقب «الشیخ الفقیه» و کنیه «أبو جعفر» سپس اسم وی که در صدر سند، خودنمایی می‌کند، منظور خودِ صدوق است. با نظر به آن که سند کامل حدیث در کتاب «أمالی» آمده، شاگردان وی، لقب، کنیه و اسم او را نیز در ابتدای سند ذکر نموده‌اند. با این حال، در وثاقت وی هیچ تردیدی میان رجالیان وجود ندارد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۹؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۴۲). «جعفر بن محمد بن مسرور» یکی از مشایخ صدوق به شمار می‌آید و در کتاب‌های مختلف وی: «من لایحضره الفقیه»، «خصال»، «توحید»، «أمالی» و ... نزدیک به ۹۴ روایت از طریق او نقل شده و صدوق ۷۵ بار با تعابیر گوناگون «ره»، «رض»، «رحمة الله» و «رضی الله» از او یاد می‌کند (أصف محسنی، ۱۴۳۲: ۱۰۰). لیکن در کتاب‌های رجالی متقدم، اسم وی بازگو نشده و مدح و ذمی درباره وضعیت حال او دیده نمی‌شود. اما در سده‌های متأخر، اردبیلی از حُسن حال وی می‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۱۶۱) و مامقانی او را ثقه معرفی می‌کند (مامقانی، ۱۴۳۱: ۱/۲۸۱).

نجاشی «الحسین بن محمد بن عامر» را ثقه معرفی نموده و او را دارای کتاب می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۶؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۸۳/۷). اما وی، «المعلی بن محمد بصری» را با اوصافی نظیر «مضطرب الحدیث و المذهب» یاد می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۸). طوسی، از جرح وی سخنی نگفته است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۶۰). در سده‌های متأخر، مجلسی اول، در عباراتی اعتراض آمیز در پاسخ به سخن نجاشی می‌گوید: «خبری که بر اضطراب در حدیث یا مذهب وی دلالت کند، نیافتیم» (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳/۳۴۰) و از جانبی دیگر، وجود وی را در طریق حدیث، موجب ضعف سند نمی‌داند (مجلسی، ۱۴۲۰: ۱۸۱). دور از ذهن نیست که بیان نجاشی به خاطر وجود کتاب‌های دوگانه‌ای است که از وی در خصوص مسائل گوناگون مانند «ایمان» و «کفر»، «دلائل» و «امامت» ذکر شده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۶۰). باری، به نظر می‌رسد حکم به جرح راوی، مستلزم اماره یا دلیل قوی‌تری است.



«احمد بن محمد بن عبدالله»، همان «احمد بن محمد بن عبدالله الأشعری» است. وی یکی از اصحاب امام کاظم علیه السلام و مورد وثوق است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۹). «عمرو بن زیاد» که در کتابهای رجال با عبارت گوناگون؛ «عمرو بن زید» و «عمرو بن ابی نصر» از او نام برده‌اند (همان، ۱۳۶۵: ۲۹۰) مورد توثیق واقع شده است (همان، ۱۳۶۵: ۲۹۰). «مدرک بن عبدالرحمن» به رغم اینکه از اصحاب امام صادق علیه السلام به شمار می‌رود و روایات گوناگونی از وی در کتابهای متقدم امامیه گزارش شده، لکن از جرح و تعدیل وی در منابع رجال، سخنی به میان نیامده است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۲/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۱۶/۱۹). بنابراین به جز دو راوی که حُسن حال یا اعتبار آن‌ها در هاله‌ای از ابهام باقی مانده، سایرین، مقبول و معتبرند. لذا بنا بر وضع تنوع و تعریف حدیث از نظر متأخران، می‌توان حکم سند این حدیث را در شمار یکی از احادیث ضعیف، تلقی نمود. البته شایان ذکر است که در نگاه علامه حلی و ابن داود، فرق است میان مهمل با مجهول. چه، مهملین در زمره ممدوحین قرار می‌گیرند و مجهولین در زمره مجروحین (شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۸ و ۳۷/۱). همچنین، جرح نجاشی در مورد «المعلی بن محمد بصری»، جرح اعتقادی و روایی است نه جرح شخصیتی. بنابراین با دقت به این نکته و اعتراض علامه مجلسی بر نیافتن مدرک و سندی برای جرح نجاشی و نپذیرفتن ضعف سند به دلیل حضور وی در آن، می‌توان با پذیرفتن این ادله، سند این حدیث را از ضعف خارج نمود و قائل به اعتبار آن شد.

۳-۲- متن حدیث در منابع اهل سنت

به رغم این که متن این روایت، در منابع عامه، تقریباً به یک صورت ذکر شده، لیکن سند آن، از طُرُق مختلفی قابل مشاهده است. ظاهراً در اواخر قرن چهارم، ابوالطیب الجعفری، جرجانی (۴۲۷ق) و ابونعیم اصفهانی (۴۳۰ق) در قرن پنجم، با متن و مضمونی همگون و سند و طریقی متفاوت، جزو نخستین کسانی‌اند که این حدیث را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل نموده‌اند. از این رو به دلیل همسان بودن متن روایت در جوامع مختلف اهل سنت، پس از نقل حدیث، جهت اطلاع از کیفیت اعتبار صدور وی به بازشناسی رجال این حدیث، از نگاه اهل سنت، عنایت می‌شود. حدیث مزبور، در منابع ایشان به این شکل آمده است: «حدثنا أحمد بن بندار، ثنا أحمد بن الحسين، ثنا محمد بن هشام بن عجلان، ثنا إسماعيل بن أبي زياد، عن عبد الله بن عقبة، عن

أبي قبيل عن يزيد بن عبد الله، عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُوزَنُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ وَ دِمَاءُ الشُّهَدَاءِ فَيُرْجَحُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دَمِ الشُّهَدَاءِ» (جعفری، ۱۴۱۶: ۴۴/۱؛ جرجانی، ۱۴۰۱: ۹۱/۱؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۰: ۷۷/۲).

با مراجعه به جوامع حدیثی، در سده‌های میانی و متأخر اهل تسنن، شاهد نوعی چندگانگی در مقام انتساب و استناد حدیث به پیامبر اکرم ﷺ هستیم. گو اینکه به جهت شهرت این روایت در سده‌های میانه، محدثان خود را بی‌نیاز از انتقال اسناد این روایت دانسته‌اند. به رغم آنکه بیشتر محدثان بعدی، متن این حدیث را به صورت مذکور، بازگو نموده‌اند لیکن چگونگی اسناد و اسناد آن‌ها با یکدیگر، متفاوت است. برخی انتهای سند را صرفاً به تابعی و بعضی به صحابه و برخی مستقیماً، بدون ذکر سلسله سند، از پیامبر اکرم ﷺ نقل نموده‌اند.

برای نمونه در سده‌های پسین، مضمون این حدیث در لابه‌لای آثار افرادی یافت می‌شود (نک: غزالی، بی‌تا: ۸-۶/۱؛ زمخشری، ۱۴۱۳: ۳۱۰/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۳: ۸۰/۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۴۰۱/۲)؛ زرکشی، بی‌تا: ۱۶۹/۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۳: ۲۲۵/۵؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۲۳/۴؛ همان، ۱۴۰۴: ۷۲/۳)؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ۳۰۹/۱۰). در سده یازدهم، مناوی (۱۰۳۱ق)، پس از نقل حدیث، به شرح آن پرداخته و رجحان مداد عالم را به کارکرد و پاداش جوهر آن، بازگردانده است (مناوی، ۱۳۵۶: ۳۶۲/۶). وی در بخشی دیگر از «ابن الزمکانی» نقل می‌کند که این حدیث را حجت ندانسته چراکه درجات هر دوی آن‌ها با یکدیگر مساوی است و هرکدام متناسب با احوال و علوم و اعمالی که دارند، از برتری نسبی برخوردارند (همان: ۶/۶۶۶)؛ برخی از دانشمندان متأخر اهل سنت نیز، طرُق مختلف این حدیث را از صحابه و تابعان گزارش می‌کنند (نک: الألبانی، بی‌تا: ۱/۱۴۵۹).

۳-۲-۱- بررسی سند حدیث در منابع اهل سنت

«أحمد بن بندار» با اوصافی نظیر «كان ثقة ظاهري المذهب»، توصیف می‌شود (الصفدی، ۱۴۲۰: ۲/۳۱۳). «أحمد بن الحسين» که همان «أحمد بن الحسين الصوفي الصغير» است در بیان ابن حجر مورد وثوق است (عسقلانی، ۱۴۰۳: ۱۵۵/۱). «محمد بن هشام بن عمالان» صادق و فقیه معرفی شده است (ذهبی، ۲۰۰۹: ۳۱۷/۶). ابن حجر، «اسماعیل بن آبی عمرو» را ثقة معرفی می‌کند (۱۴۰۴: ۱۳/۲). اسماعیل بن آبی زیاد، مجهول (ابوحاتم الرازی، ۱۲۷۱: ۱۷۱/۲) و «عبد الله بن عقبة» با وصف «لا يعرف حديثه» معرفی می‌شوند

(همان: ۲۸۰/۸). «أبي قبيل» که همان «ابی قبیل المعافری» است، از سوی رجالیان عامه توثیق شده است (همان: ۲۷۵/۳). ابن حجر «یزید بن عبد الله» را با وصف «ثقة من كبار السابعة» معرفی می‌کند (عسقلانی، ۱۴۰۶: ۶۰۳/۱). «عبد الله بن عمرو» که یکی از مجتهدان صحابه به شمار می‌رفته، در کسوت مفتی نیز حاضر بوده است (أبو إسحاق الشیرازی، ۱۹۷۰، ۵۰/۱؛ ابن اثیر، بی تا، ۱۵۷/۲). با این حال، نظر به آن که دو نفر در سلسله سند این روایت، به وصف مدح متصف نیستند، حکم این حدیث در زمره احادیث ضعیف، قلمداد می‌شود.

۳-۳- بررسی و ارزیابی متنی روایت

متن روایتی که در منابع اهل تسنن ملاحظه می‌شود، از یک سو با یکدیگر مشترک و قریب المضمون است و از سویی دیگر با حدیثی که شیخ طوسی آن را از پیامبر اکرم ﷺ بازگو می‌کند، متحد و یکسو است. نظر به اشتراک مضمونی این احادیث در منابع فریقین، افتراق اصلی آنها با هم، در انتقال بخش ابتدایی این روایت است. چه، در منابع عامه، فرازهای نخستین و اصلی حدیث؛ یعنی «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَ وُضِعَتِ الْمَوَازِينُ»، که نقش بنیادی در ایضاح دلالت این حدیث، ایفا می‌کند، از نظرها دور مانده است.

همان گونه که پیداست، در تمامی منابع روایی فریقین، حدیثی که صراحتاً واژه «أفضل» یا «تفوق» در آن آمده باشد، با توجه به استقصاء نگارنده وجود نداشت. به عبارت دقیق تر، از سوی پیامبر اکرم ﷺ و یا امامان معصوم ﷺ یا صحابیان، متن صریحی مبنی بر «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» وجود ندارد. گرچه شماری، مفاد حدیث را در معنای «أفضل»، «أعظم»، «أثقل» و «تفوق»، حمل نموده‌اند (نک: شهیدثانی، ۱۴۰۹: ۳۴۲؛ علوی عاملی، ۱۴۲۷: ۱۶۰؛ خلیل قزوینی، ۱۴۲۹: ۳۳۳/۱؛ بهایی، ۱۴۲۹: ۲۴۶؛ شوکانی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۲۳/۲۰؛ صادقی تهرانی، بی تا: ۳۴۴/۱۵). اما علاوه بر ملازمات گوناگونی که میان «ترجیح» و «تفضیل» یا «تفوق»، وجود دارد؛ به لحاظ مفهومی و مصداقی نیز حکایتگر دو معنای متباین هستند.

با عنایت به پیشینه و سیره تاریخی آراء محدثان در منابع امامیه، ظاهراً عباراتی که ابن فهد حلی در سده نهم (۸۴۱ق)، از برخی دانشمندان بازگو می‌کند، محمل مناسبی را برای برداشتی رایج از مدلول حدیث فراهم می‌نماید (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۷۷). این مطلب با گذشت کمتر از یک سده، در گفتار شهیدثانی (۹۶۶ق) نیز مشاهده می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۳۴۱). به

تدریج، این فهم، که خود ریشه‌ای در متون حدیثی ندارد و کارکرد آن، بیشتر در آموزه‌های تربیتی، تفسیری و فقهی جلوه‌گر است، آغازگر فهم و حکمی رایج از مفاد حکم حدیث را به سده‌های پسین منتقل نموده است. بدین‌سان در متون متأخران و معاصران، آشکارا این برداشت به مثابه حدیث از معصوم [تلقی شده است (نک: املی، ۱۳۶۸: ۴۹۹؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۴/۳۰۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۶/۹؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۴۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ۱/۳۵۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۵/۷؛ ری شهری، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۳).

۳-۴-واکاوی محتوایی - دلالتی حدیث

همان‌طور که اثبات صحت سند، لزوماً به اثبات صحت متن نمی‌انجامد، اثبات ضعف سند نیز مستلزم عدم صدور مضمون آن نیست و موجب عدم بررسی در مفاهیم روایت و چگونگی مدلول آن نخواهد بود. از این رو در واکاوی یک حدیث، صحت یا ضعف سند، غالباً اماره یا قرینه‌ای در جهت اعتبار روایت به شمار می‌رود. لذا با عنایت به عدم نص صریح مبنی بر تضعیف برخی راویان نزد رجالیان و با نظر به ثبوت و شهرت این حدیث در منابع متقدم فریقین و همچنین استقبال و استفاده سایر عالمان دینی از مفاد آن در مسائل مختلف: تربیتی، فقهی، تفسیری و ... به واکاوی دلالتی آن پرداخته می‌شود.

۳-۴-۱- مفهوم شناسی «ترجیح» در منابع لغوی

اصل واژه «ترجیح» از ریشه «رَجَحَ، یَرِجِحُ بر وزن فَعَلَ، یَفْعَلُ» است که به جهت قرار گرفتن در باب ثلاثی مزید، تفعیل، به صورت ترجیح درآمده است. لذا ترجیح مصدر باب تفعیل از ماده «رجح» خواهد بود که اسم مصدر آن «رجحان» است. شماری از لغت‌پژوهان، آن را به معنای میل پیدا کردن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۸/۳؛ آزه‌ری، ۱۴۲۱: ۸۷/۴) و «رزانیت و زیادت» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۸۹/۲). این کلمه در لغت به معنای «سنگین شدن و مایل گردیدن یک کفه ترازو» و یا «چربیدن ترازو و مایل گردیدن آن از طرف دیگر و فزونی داشتن آمده است» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۵/۱۲۳). از این رو، در ضمن معنای ترجیح، نوعی «گرایش»، «چربیدن»، «سنگینین»، «فزونی» و «برتری یافتن» را می‌توان به دست آورد.

۳-۴-۲- کاربرد «ترجیح» در معنای اصطلاحی

این واژه یا سایر مشتقات آن، در دانش فلسفه، فقه و اصول، از بسامد قابل توجه‌ای برخوردار است. به رغم کاربرد فراوان آن در دانش فلسفه، ذیل بحث «ترجیح بلامرّج» و در فقه و

اصول، ذیل بحث «تعادل و ترجیح» یا «تزام و تعارض»، تعریف معینی که حد و رسم این مفهوم را مشخص کند، با نظر به استقصاء نگارنده مشاهده نشد. گرچه برخی در تعریفی کاربردی، افزوده‌اند: «ترجیح دادن، اگر به خاطر وجود مزیت و فضیلتی باشد که بر امری دیگر برتر و برگزیده شده؛ این ترجیح مع المرّجّ است و اگر فاقد هیچ نوع فضیلت و امتیازی بر دیگری که برگزیده باشد؛ ترجیح بلامرّجّ گویند» (سجادی، ۱۳۷۳: ۵۰۸/۱). لذا به نظر می‌رسد «ترجیح» که حامل معنای برتری‌بخشیدن و گزینش یکی از دو طرف را تداعی می‌کند، در مقام مقایسه، مقابله و موازنه بین دو یا چند چیز، به خاطر وجود مرّجّ یا مرّجّحاتی، تحقق می‌یابد. لذا این مطلب الزاماً دلیل بر ارزش‌گذاردن و تفضّل طرف راجح نیست. بلکه به خاطر وجود امتیازاتی چون: «امارات»، «شواهد»، «قرائن و دلایل»، نسبت به طرف دیگر برتری‌یافته است. در نتیجه می‌توان از خود مفهوم ترجیح، نوعی «برتری»، نه «بالا‌تری»، در مقام هم‌سنجی و مقایسه را نیز استنتاج نمود.

۳-۲-۱- تفاوت مفهومی «ترجیح» با «تفضیل»

نظر به عدم کاربرد «تفضیل» در عبارات حدیث و اثبات تباین معنای آن با ترجیح، به تفاوت این دو واژه پرداخته می‌شود. آنچه در تفاوت معنای مفهومی و ماهوی و برآیند معنای ملازم و ملزومی «ترجیح» و «تفضیل» شایان ذکر است، از این قرار است: واژه «تفضیل»، افاده رجحان ذاتی یا مطلق می‌کند که در همه شرایط و حالات ثابت و لایتغیر است.^۲ ولی «ترجیح»، مفید برتری عرضی یا مفید است که بنا بر شرایط و حالات مقایسه دو چیز با یکدیگر، به خاطر وجود مرّجّحه‌ای به دست می‌آید. به عبارت دقیق‌تر، می‌توان وجه تناسب میان این دو مفهوم را از قبیل رابطه عموم و خصوص مطلق دانست. بدین سان، در مورد نسبت‌سنجی مبادی عالم بر دماء شهید، از جانب معصوم [واژه «تفضیل» بکار گرفته نشده است؛ تا مبدا موجب این توهم شود که همواره کار فرهنگی - علمی نسبت به کار جهادی - نظامی برتری دارد. لذا برای آن که دانسته شود این برتری ذاتی و مطلق نیست بلکه در مقام مقایسه و نسبت‌سنجی است؛ واژه «ترجیح» بکار گرفته شده است. چه، هنگامی که بلاد اسلامی مورد هجوم دشمنان قرار گیرد حتی شخص نبی اکرم

^۲ . همان‌گونه که راغب، معنای مزبور را یکی از اقسام این مفهوم دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۶۳۹).

[] حضرت امیر و سایر معصومان [] نیز موظف به دفاع و جهادند. به همین خاطر، در چنین موقعیتی، لاجرم کار جهادی بر کار علمی رجحان دارد. همان طور که قرآن کریم، برتری مجاهد را بر قاعد خاطر نشان می‌شود: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَاتٍ﴾ (نساء: ۹۵). از همین رو، مؤمن قاعد که مشغول کار یا درس و بحث علمی است، نمی‌تواند با استناد به مفاد حدیث مزبور، ادعای فضیلت کند. چون مجاهد برای حفظ دین قیام کرده و با مال و جان به میدان جهاد رفته، لیکن به شهادت این آیه، تفاوت او با دیگران بسیار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰/۱۹۳ و ۱۹۴).

۳-۴-۳- مفهوم شناسی «موازین» در عبارت «وضعت الموازین»

اغلب لغت‌پژوهان، «موازین» را جمع «میزان» دانسته و در معنای آن گفته‌اند: «ما وزن به» یا «ما یوزن به» یا «الآلة التي توزن بها الأشياء»: ابزاری که به واسطه آن، اشیاء را می‌سنجند» (نک: ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۰۹/۹؛ ابن منظور، ۱۳: ۱۴۱۴/۴۴۶). برخی نیز اضافه کرده‌اند: «اندازه‌گیری سنگینی و سبکی چیزی و مشخص کردن کمیت و اندازه آن است که می‌تواند در امور مادی و معنوی صورت پذیرد» (مصطفوی، ۱۳: ۱۰۶/۱۴۳۰). در این صورت واژه «میزان» به لحاظ صرفی، مثال واوی است که اصل آن از «موزان» بوده و طبق قاعده اعلال، واو ما قبل مکسور به یاء مبدل شده است (نک: طوسی، بی‌تا: ۳۵۳/۴).

با این حال، مفهوم «میزان» برای تمامی امور و اشیائی بکار می‌رود که می‌بایست، مقدار کمیت و ارزش آن‌ها سنجیده شود. لذا استعمال آن در مصادیق گوناگون مادی و طبیعی، موجب تبدل مفهوم آن نخواهد شد و طبعاً تمامی مصادیق سنتی و صنعتی از اهمیتی یکسان برخوردارند. نظر به توسعه معنایی واژگان یا تمسک به نظریه «وضع ألفاظ برای ارواح معانی»، کاربرد میزان در امور معنوی و غیرمادی نیز می‌تواند قابل اطلاق باشد (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱: ۳۱-۳۴؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۱/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۸۹؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۳: ۱۴۲۳/۸-۱۳۲-۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۰/۲۸). این معانی به واسطه ارتباط و اتحادی که با آن هیئات دارند، در آن اشکال و صور، به نحو حقیقی استعمال می‌شوند. بدین سان موازین در کسوت دنیوی خود، در مصادیق مادی سنج گوناگونی تبلور می‌یابد. همانند ترازوهایی که با آن اجرام و اشیای طبیعی را اندازه‌گیری می‌کنند که به آن قپان، قسطاس و باسکول گویند و هم می‌توانند متناسب با گستره اخروی خود،



غیرمادی و حقیقی باشد، مانند آنچه با آن، بینش‌ها و ارزش‌ها و کنش‌های انسان را می‌سنجند. لذا هر جنس و شیء، کیفیت و کمیتی را با وسیله‌ای که قابلیت اندازه‌گیری آن چیز را داشته باشد، ارزشیابی و ارزش‌گذاری می‌کنند. در نتیجه میزان هر چیزی، به حسب خود آن چیز است که بین میزان و موزون، تناسب برقرار می‌کند (نک: جدی، ۱۳۹۷: ۴۳).

۳-۴-۱- چپستی و چگونگی استقرار «موزین» در گستره قیامت

در روز رستاخیز، تمامی امور مرتبط به انسان با امکانات و وسایل خاصی که متناسب با گستره قیامت است، سنجیده می‌شود. قرآن کریم نیز به این نکته تصریح دارد که در روز رستاخیز «موزین» نهاده می‌شود: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (انبیاء: ۴۷). رهاورد این توزین، ثقیل یا خفیف بودن موزین انسان‌ها را در پی دارد: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ (اعراف: ۸ و ۹؛ مومنون: ۱۰۲ و ۱۰۳؛ القارعة: ۸ و ۹).

گفتنی است هنگامی که سخن از توزین یا موازنه به میان می‌آید، لامحاله عنایت به سه مقوله انفکاک‌ناپذیر «وزن»، «میزان» (مایوزن به: وسیله یا معیار سنجش) و «موزون» (شیء موردسنجش) ضروری است. از این رو، نظر به آنکه وزن در روز قیامت حق است: ﴿وَالْوِزْنُ يُوَمَّزُ الْحَقَّ﴾ (اعراف: ۸) و از آن جهت که «موزون»، شیء مورد سنجش، می‌بایست با میزان (وسیله یا معیار سنجش)، سنخیت و مناسبت داشته باشد، آن معیار و میزانی که در روز قیامت نهاده می‌شود، اولاً بایستی با آن عرصه، کاملاً در تناسب باشد؛ ثانیاً با متعلقات شئون انسانی ارتباط برقرار کند. ثالثاً یک نوع رابطه ناگسستنی نیز با حق و حقیقت داشته باشد تا شایسته عیار حق واقع گردد. لذا این معیار حق که در لابه‌لای احادیث امامیه، به انحای گوناگون مورد عنایت بوده، صرفاً در خصوص انبیاء الهی و اوصیاء آنان قابل اطلاق است. چه، تنها این افرادند که به خاطر برخورداری از قرب وجودی در پیشگاه ربوبی و وظیفه حفظ رسالت و انتشار آن، شایسته و بایسته میزان حق‌اند. مؤید این مطلب قرائن متعددی است که در منابع نقلی امامیه از طرق مختلف انعکاس یافته است. نظیر موارد زیر:

الف) حدیثی که کلینی به صورت مرفوع بیان کرده و همان روایت در کتاب «معانی الأخبار» صدوق، به صورت مسند از «هشام بن سالم» گزارش شده است. وی از امام صادق [در مورد آیه ۴۷ سوره مبارکه انبیاء، سؤال می‌کند؛ حضرت در مقام پاسخگویی می‌فرماید: منظور از قرار گفتن ترازوی قسط، همان انبیاء و اوصیاءند (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۸۱/۲؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۲).

ب) در حدیثی دیگر با مضمونی مشابه آمده است، منظور رسولان و ائمه معصومین [اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۵۱/۲).

ج) ذیل آیه ﴿وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (انعام: ۱۵۳) از امام صادق [گزارش شده که «قَالَ هُوَ وَ اللَّهُ عَلِيُّ الْمِيزَانُ وَ الصِّرَاطُ» (صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۷۹). افزون بر آن، در زیارت‌نامه حضرت علی [به ایشان عرض می‌شود: «السَّلَامُ عَلَي مِيزَانِ الْأَعْمَالِ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۸۵؛ شهید اول، ۱۴۱۰: ۴۶).

د) در روایت مشهوری که از امام رضا [در خصوص زیارت ایشان بیان شده، آمده است: «مَنْ زَارَنِي عَلَي بُعْدِ ذَارِي أَتَيْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ ... وَ عِنْدَ الْمِيزَانِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۰۴؛ مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۵). این بدان خاطر است که انبیاء و اوصیای الهی [علاوه بر قرار گرفتن ترازوی حق، منبع و مرجع حقایق همه امور به شمار می‌روند که صحت و سقم تمام بینش‌ها، ارزش‌ها و کنش‌ها در گستره قیامت با آن‌ها آشکار می‌شود. با نظر به تمامی آیات و احادیث در باب «موازین»، می‌توان به این نتیجه نائل شد که در گستره قیامت، انبیاء و اوصیای آن‌ها [به مثابه حقیقت‌میزان و معیار حقیقی توزین، مستقر می‌شوند.

با روشن شدن یک‌سوی فرآیند سنجش یعنی میزان (مایوزن به)، طبعاً، موزون (شی مورد سنجش)، سوی دیگر آن را تشکیل می‌دهد که در این پژوهش، یا مرکب عالم خواهد بود یا خون شهید. از همین رو، پس از بازکاوی مفهوم شهید و مصادیق آن‌ها در حدیث محل گفتگو، به جایگاه ویژه‌ای که شهدا در نزد خدای سبحان دارند، عنایت می‌شود.

۳-۴-۳- مفهوم‌شناسی واژه «شهید» در عبارت «دِمَاءُ الشُّهَدَاءِ»

از واژگان پربسامد در متون دینی، مفهوم شهید و فرهنگ شهادت است. این واژه و مشتقات آن، بالغ بر ۱۶۰ بار در قرآن کریم استعمال شده است (نک: نرم‌افزار جامع التفاسیر نور). و علاوه بر گستردگی معنای آن در سیستم مفهوم‌سازی قرآنی، مصادیق متعددی را در برمی‌گیرد (صانعی، ۱۳۶۹: ۱۲).

۳-۴-۱- مفهوم‌شناسی «شهید» در منابع لغوی

واژه «شهید» در لغت، صفت مشبیه از ماده «شَهِدَ» است که دلالت بر ثبوت می‌کند (طربجی، ۱۳۷۵: ۳/ ۷۹) و به معنای «حضور»، «علم داشتن» و «گواه بودن» است

(ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۳) که می‌تواند در امور «محسوس معلوم» و یا در امور «معقول و معارف روحانی» باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۵۷/۶). همچنین برخی گفته‌اند که واژه شهید به معنای «حضور همراه با مشاهده عینی است، که می‌تواند با چشم یا با اندیشه و بصیرت صورت گیرد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۶۵).

۳-۴-۲- مفهوم شناسی «شهید» در معنای اصطلاحی

مفهوم «شهید» در اصطلاح فقهی، به دو قسم قابل تقسیم است: «شهید حکمی» (به معنای عام) و «شهید حقیقی» (به معنای خاص) (تهانوی: ۱۰۴۴/۱). شهید در معنای موسّع و عام، به معنای آن است که انسان در مسیر انجام وظیفه دینی و اقامه حقوق الهی از دنیا برود و یا کشته شود. چنان که در روایات اسلامی، فردی که در خلال ادای وظیفه دینی، خانوادگی، دفاع از اموال خویش از دنیا برود، شهید محسوب می‌شود (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۶۵/۹؛ مسلم، بی‌تا: ۸۷/۱؛ سجستانی، بی‌تا: ۳۹۱/۴؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴۷۳/۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۷/۶).

اما «شهید» در اصطلاح خاص آن، به کسی گفته می‌شود که در معرکه قتال، علیه دشمن به امر نبی ﷺ یا وصی یا نایبان آن کشته شود (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۰۸۰/۲). در حدیث محل گفتگو، «دماء الشهداء»، به جهت قرینه «دماء» به معنای خون و اضافه شدن آن به شهدا می‌توان نتیجه گرفت، مراد از شهدا در این حدیث به معنای خاص آن است.

۳-۴-۳- منزلت «شهید» در قرآن کریم

واژه «شهید» در معنای اصطلاحی متداول، در قرآن کریم نیامده است، بلکه به جای آن تعبیر «قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۶۹)، «يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۱۵۴) و «يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (نساء: ۷۶-۷۴؛ توبه: ۱۱۱) به کار رفته است. با این وجود وجه تسمیه کشته‌شدگان در راه خدا به «شهید» از چند جهت قابل تصوّر است: «یا از آن جهت است که شهید، همواره زنده بوده و در پیشگاه خدای سبحان بر امور جامعه و مردم، ناظر و شاهد است. یا به این جهت است که در حالت شهادت، تمام آنچه را که از نعمت‌ها به او وعده داده شده را می‌نگرد. یا این که خداوند و فرشتگان به هنگام شهادت به بهشتی بودن او گواهی می‌دهند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۳۶۷/۲: ۵۱۳).

دو آیه به صورت صریح از مقام و منزلتی که خدای سبحان برای این طیف در نظر گرفته است، سخن می‌گوید (بقره: ۱۵۴؛ آل عمران: ۱۶۹)، که به صورت جزمی در وصف مجاهدان و

کشته شدگان در راه خدا است (طبرسی، ۲: ۱۳۷۲ / ۸۸۳) و در اندیشه معارف دینی به آن «شهید» اطلاق می شود.

در این مقوله، دو نکته در مورد منزلت «شهید»، حائز اهمیت است: نخست، خدای سبحان، شهیدان فی سبیل الله را با وصف حیات ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ توصیف می کند. با نظر به آنکه حیات مخصوص موجود ذی شعور است، عقلاً زنده بودن شهدا در معنای حقیقی آن مراد است. به عبارت دیگر، مرگ ظاهری وی، انتقال از حیات جاری طبیعی به حیات پشت پرده آن، یعنی در عالم غیب است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷/ ۶۱۶-۶۱۲). دیگر آنکه، تقدیم ظرف ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ بر ﴿بِزَفْوَنَ﴾، که مفید تأکید و حصر است، خود به وضوح بیانگر میزان مقام و قربی خواهد بود که شهیدان در پیشگاه خدای سبحان دارند.^۳

۳-۴-۳- منزلت «شهید» در احادیث اسلامی

مفهوم «شهید» و فرهنگ شهادت در مجموعه احادیث معصومان [نیز، بسیار مورد عنایت بوده و روایات متعددی در این باره گزارش شده است. پیامبر اکرم [شهادت را بالاترین نیکی می دانند (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/ ۴۷۶؛ صدوق، ۱/ ۱۳۶۲: ۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۶/ ۱۲۲)؛ حضرت علی [آن را برخوردار از نعمت های غیر معمول معرفی می کنند. در پاره ای از روایات نیز شهادت به عنوان شریف ترین قتل و باکرامت ترین بیان شده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۱۸۰) بنابراین جایگاه و مقام شهید در آینه آیات و روایات بسیار رفیع است.

۳-۴-۳- واکاوی مصداق «علماء» در عبارت «مِدَادِ الْعُلَمَاءِ»

در منظومه معارف دینی، علم به مثابه گوهری گران بها، همواره مورد سفارش است و از دانشمندان به نیکی یاد می شود. قطعاً ترجیح مداد عالمان را نمی توان به تمامی دانشمندان تعمیم داد. چه، در لسان احادیث، علما نیز به دو طیف عامل به معلومات و غیر عامل، تقسیم می شوند (کلینی، ۱/ ۱۴۲۹: ۱۰۸؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۱/ ۵۱) و بدترین انسان ها نیز دانشمندانی معرفی شده اند که به دیگران سودی نمی رسانند (دارمی، ۱۴۰۷: ۱/ ۹۳؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۷).

^۳ . گفتنی است این تقرب، قرب زمانی و مکانی نیست، بلکه تقریب مکان و منزلت رفیع آنهاست (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۶/ ۲۹۰).

همچنین به لحاظ عقلی، عقلایی و دلالت رتبی کلام، مدادی که در وزان دم شهید قرار می‌گیرد، می‌بایست متعلق به عالمی باشد که از خصوصیات شاخص و متمایزی نسبت به سایر اندیشمندان برخوردار باشد.

حضرات معصومین \square کسب علم را برای هر زن و مرد مسلمانی، فریضه عینی بیان نموده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۹؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۸۸)، که در هیچ شرایط زمانی، مکانی و سنی، تکلیف کسب آن ساقط نمی‌شود (صفار، ۱۴۰۴: ۳/۱) و در سخت‌ترین حالات و شرایط نیز باید به کسب آن اهتمام ورزید (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۸۵). علت آن را این‌گونه بیان نموده‌اند که کسب علم، زمینه‌ساز اتصال بندگان به خدای سبحان است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۱). این علم واجب، بنابر روایات منقول در جوامع روایی فریقین علم نافع یا همان علم دینی است و در روایات به علم سه‌گانه تعبیر شده است (سجستانی، بی‌تا: ۳/۷۸؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۷۶؛ حاکم نیسابوری، ۴: ۳۶۹/۱۴۱۱؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۵۸۳۳/۸).

شارحان احادیث و متفکران اسلامی، در رویکردی همسو با مصادیقی یکسو، به توضیح این سه قسم پرداخته‌اند و آن را به سه علم اعتقادی (بینشی)، اخلاقی (ارزش و گرایش) و احکام (کنش‌ها و منش‌ها) تفسیر نموده‌اند (میرداماد، ۱۴۰۳: ۶۶ و ۶۷؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۶/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/۱۰۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۳۹۱ و ۳۹۲؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۱: ۲/۲۹۵؛ جوادی آملی، ۷: ۱۳۸۹/۱۰۸). چه، تمامی علوم دینی، پیرامون این سه محور سخن می‌گویند و سایر دانش‌های اسلامی، به‌گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم با آن‌ها در ارتباط‌اند. این علوم سه‌گانه، زیرمجموعه‌های فراوانی دارند که همه واجب‌های فردی، جمعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و روابط بین‌المللی را در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷/۱۰۸). این سخن، با فراگیری سایر دانش‌های بشری، نظیر؛ علوم انسانی، طبیعی، کشاورزی، تجربی، پزشکی، فضایی، سنتی، صنعتی و که لازمه حدوث و بقای جامعه، توسعه و پیشرفت ملت‌ها و تمدن‌هاست، منافات ندارد. چه، این علوم در زمره واجب کفایی به شمار می‌روند و تعلیم و تعلم آن به مقدار نیاز، لازم و کافی است، که این مطلب نیز در کتاب‌های روایی-فقهی مورد اشاره است (ابن شعبه جزائی، ۱۴۰۴: ۳۳۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷/۸۳).

همچنین شاخصه اطلاق عالم در متون نقلی، همراهی دانش و کنش است (کلینی، ۱۴۲۹: ۸۷ / ۱ و ۱۰۹؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۸۰). در روایات بسیاری بر این مهم تأکید شده است که تنها فردی را عالم گویند که عامل به دانسته‌های خود باشد. رسول اکرم ﷺ فرمودند: «عالم به شمار نخواهی آمد، مگر آنکه به دانسته‌های خود عمل کنی» (ابن ابی فراس، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۴). یا «عالم کسی را گویند که اهل عمل باشد» (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۳۷۳/۷۳). حضرت علی ﷺ نیز عالم را کسی می‌داند که افعال وی مطابق با اقوال او باشد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۵).

این صنف از علما در لسان احادیث با عنوان «عالمان ربّانی» تعبیر شده است: «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاةِ وَ ...» (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۶۹؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۱/۱۸۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۷). اینان منبع پُرفروغ علم نیز به شمار می‌روند: «لَا عِلْمَ إِلَّا مِنَ رَبَّانِيٍّ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۳۷؛ ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۳۸۷). چه، «عالم ربّانی» دانشمند منسوب به ربّ است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲/۱۸۱؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ۲/۱۰) و افزون بر ارتباط شدید با پروردگارش، شدیدالتدبیر و نیز مدبّر خوبی برای جامعه بشری و امت اسلامی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲/۵۱۷). اگر کسی در پی علمی بود که ذاتاً سودمند است و عمل صالح را نیز ثمره علم نافع خود قرار داد و چنین علمی را تعلیم داد، زمینه عالم ربّانی شدن را فراهم می‌آورد (همان، ۱۳۸۹: ۱۴/۶۶۸).

عالم ربّانی بنا بر مستندات و شواهد بسیار در قرآن کریم و جوامع حدیثی، از سنخ دیگر و برتری از علم برخوردار می‌شود، که در قرآن با تعبیر مختلفی ذکر شده است. گاه تعبیر به فرقان می‌شود: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال: ۲۹)، گاه تعبیر به راه خروج و روزی از راهی بی گمان ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (طلاق: ۳۰۲)، گاه به هدایت ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنکبوت: ۶۹) و گاه به علم لدنی ﴿عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (کهف: ۶۵). در روایات نیز به این مهم اشاره شده است. در روایتی عمل به دانسته را موجب کسب علم جدید می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۱۰) یا در حدیثی دیگر چهل شبانه روز عمل خالصانه برای پروردگار را عامل کسب حکمت بر می‌شمرد (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۶۹).

از این رو، پیامبران الهی ﷺ مردم را به ربّانی شدن، یعنی ارتباط و پیوند شدید داشتن با خدا سفارش نموده‌اند: ﴿وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾

(آل عمران: ۷۹). این طیف از عالمان، به واسطه بینشی که خدای سبحان به آن‌ها اعطا نموده، دانش و کنش، قلم و قدم و بیان و بنان آن‌ها در خدمت هدایت مردم و سعادت جامعه و شکوفا کردن کمالات آن‌ها قرار می‌گیرد.^۴ از این رو، مقصود از «مداد علماء» در حدیث مذکور، شامل جوهر عالمانی است که افزون بر عالم و عامل بودن به این سه قسم از علوم، پیوندی وثیق با خدای متعال نیز برقرار نموده‌اند.

۴- تناسب مداد علما با هدف بعثت انبیا

با روشن شدن مفاهیم عبارات حدیث، می‌توان وجه ترجیح مداد عالمان را نسبت به دماء شهیدان، در پیوند و تناسب مرکب عالمان (ربانی) با اهداف ارسال رسولان دانست. چه، عالمان ربّانی، علاوه بر وراثت و روایت احادیث رسالت، به مثابه جانشینان آن‌ها نیز به شمار می‌روند (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۷۵؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴۲۰/۴). این بدان خاطر است که متون دینی، اهداف متعددی را برای بعثت انبیا و رسولان الهی بیان نموده‌اند. نظیر: «بیداری عقول» (رضی، ۱۴۱۴: ۴۳) و «تکمیل آن» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۳/۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳۰/۱)، «توحید و اجتناب از شرک» (نحل: ۳۶)، «تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت» (بقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲)، «هدایت و نجات از تاریکی‌ها» (مائدة: ۱۶؛ ابراهیم: ۵۱؛ طلاق: ۱۱؛ حدید: ۹). لذا عالمان ربّانی که در زندگی دنیا، پیامبروار زیسته و با علم و عمل خود، کار پیامبرگونه نموده‌اند. از این رو، در ترازوی سنجش به جهت اشتراک و همسویی در هدف، با انبیاء الهی پیوندی ناگسستنی دارند و با موازین الهی سنخیت بیشتر و نزدیک‌تری دارند.

۵- جمع‌بندی از مفاد حدیث «یرجح مداد العلماء علی دماء الشهداء»

برخلاف این نگرش که دلالت حدیث در مقام نوعی هم‌سنجی و ارزش‌گذاری میان عالم با شهید است، آنچه از بررسی‌های صورت پذیرفته در مفاهیم حدیث قابل دستیابی است؛ مدلول حدیث در

^۴ . این صنف از عالمان، همان کسانی هستند که منابع روایی، ویژگی‌های ممتاز دیگری را برایشان برمی‌شمرد: (وارثان انبیاء) (صفار، ۱۴۰۴: ۱۰/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۰)؛ «نگاه به چهره آن‌ها عبادت است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۲۰۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۵۴)؛ «مرگ آن‌ها در اسلام رخنه‌ای می‌افکند که هیچ‌گاه مسدود نشود» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۳۳؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۹۱).

مقام نسبت‌سنجی میان وزنِ مداد عالم و وزنِ دماء شهدا با معیارهای توزین است. به سخن دیگر، اگر وجه مشترک این روایات را مستقل و بدون ارتباطی با صدرِ سخن معصوم [] بنگریم، علاوه بر ایجاد انگاره ارزش‌گذاری و هم‌سنجی، تصوّر «تفضّل» یا «تفوّق» مقام علماء و طبعاً مادون و فروکاستن از مقام شهدا را نیز به دنبال دارد. اما حدیثی که حکایتگر وضع موازین در عرصه رستاخیز می‌کند به جهت هم‌سازی با آیات قرآنی (انبیاء: ۴۷)، گمانه هرگونه هم‌سنجی و ارزش‌گذاری را مرتفع می‌سازد. چه اینکه، با مشخص شدن معصومان [] به مثابه حقیقتِ میزان یا معیار حقیقیِ توزین در گستره قیامت؛ جوهرِ عالمی در ترازوی سنجش با معصومان [] پیوندی وثیق دارد، که در زندگی دنیا با اجرا نمودن اهداف رسولان الهی []، زمینه‌ساز نیل انسان‌ها به کمالات حقیقی‌شان می‌شوند. این فرآیند توزین که در عرصه رستاخیز می‌تواند از باب تقریب به ذهن باشد، کما اینکه مقوله ثقل و خفّت موازین افراد در قرآن کریم از این قبیل به شمار می‌رود (جدی، ۱۳۹۷: ۴۸)، در معنای ملزومی، پیامد کارکرد جوهر عالم با اهداف رسولان الهی [] است. مؤید این سخن کاربست تعبیرِ مداد، نه قلم، در مطاوی روایت است. چه، به لحاظ رتبی و منطقی، قلم ابزار نگارش است و جوهر یا مداد پس از به حرکت درآمدن آن قلم‌ها نقش آفرین‌اند. لذا این طیف از عالمان ربّانی که با اتکاء به علوم معصومان []، بیان و بنان؛ قدم و قلم خود را در جهت پرورش افراد جامعه از ابعاد گوناگون بینشی، گرایشی و کنشی بکار بسته‌اند و در این اثناء، بذر فرهنگ شهادت‌طلبی را در نهانِ آن‌ها نهادینه نموده‌اند، جوهر و قلم آن‌ها ارزشمند است و می‌تواند در هدف با انبیاء و اوصیاء الهی [] ارتباطی مشترک و تنگاتنگ داشته باشد.

نتیجه‌گیری

۱- در منابع روایی فریقین، حدیثِ ترجیح مداد علماء بر دماء شهداء به‌رغم اختلافات سندی با متن و مضمونی مشابه، ابتدا در منابع شیعی و سپس در منابع اهل تسنّن انعکاس یافته است. بانظر به تفاوت‌هایی که این دو متن با یکدیگر دارند، حدیثی که در منابع امامیه خودنمایی می‌کند، حکایتگر استقرار موازین در گستره قیامت است که با آیات قرآن کریم هم‌سازی و همسویی بیشتری دارد.

۲- آنچه در فرق میان واژگان «ترجیح» و «تفضیل» یا «تفوّق» قابل ذکر است؛ «تفضیل»، افاده رجحانِ ذاتی یا مطلق می‌کند که در همه حالات ثابت و لایتغیر است. لیکن «ترجیح»، مفید

برتری عرضی یا مقید است که بنا بر شرایط و حالات مقایسه دو چیز با یکدیگر، به خاطر وجود مرجح‌ه‌ای به دست می‌آید. لذا در مورد نسبت‌سنجی مداد عالم بر دماء شهید از جانب معصوم [] واژه «تفضیل» به کار گرفته نشد تا مبدا موجب ایجاد این توهم شود که همواره کار فرهنگی و علمی نسبت به کار جهادی و نظامی برتری دارد.

۳- صحنه رستاخیز، ظرف ظهور حقایق است که برای تمامی امور و ابعاد وجودی انسان، اعم از بینشی، ارزشی و کنشی، ترازوهایی نهاده می‌شود. این موازین که در احادیث امامیه اشاره شده، همان انبیاء و اوصیاء الهی [] اند. اطلاق انبیاء و اوصیاء به مثابه حقیقت موازین یا معیار حقیقی توزین، از طریق کاربرد «توسعه معنایی» یا نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، عامل اتخاذ رویکردی واقع‌گرایانه است. از همین رو در فرآیند توزین، لاجرم عنایت به سه مقوله لاینفک «وزن»، «میزان» و «موزون» گریزناپذیر است.

۴- نظر به تأکید و تکیه متون دینی، جهت دستیابی انسان به کمالات حقیقی خویش، مصادیق شاخص علما در حدیث محل گفتگو، کسانی‌اند که در دو حیطة بینش و کنش، ارتقاء یافته باشند. این نوع اشخاص، در متون دینی به «عالمان ربّانی» قابل اطلاق‌اند که با اتکا به کتاب و سنت، موجب رشد افکار و روحیه شهادت‌طلبی در افراد یک جامعه می‌شوند. لذا چون عالمان ربّانی با اتکا بر علوم انبیاء [] مروج این نوع اندیشه و نگرش‌اند، مداد آن‌ها از چنان جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

۵- با مشخص شدن معیار حقیقی سنجش و مصادیق علماء در این حدیث، می‌توان مدلول حدیث را نه در مقام ارزش‌گذاری و هم‌سنجی میان مرکب و خون، بلکه در مقام بیان نوعی نسبت‌سنجی، میان وزن جوهر عالم و وزن خون شهید با موازین دانست. از سوی دیگر نه تنها خود شهید و عالم در این حدیث، مورد سنجش نیستند تا به تفضیل یا تفوق علما بر شهدا حکم نمود؛ بلکه وزن مداد عالم و وزن خون شهید را با میزان می‌سنجند. لذا این بیان که بیشتر از باب نزدیک به ذهن است می‌تواند در مقام بیان کارکرد و پیامد جوهر عالمان باشد که با اهداف بعثت انبیاء []، پیوندی تنگاتنگ و نزدیک دارند.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم؛
۲. آملی، حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و ابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی؛
۳. ابن أبي فراس، وزام (۱۳۶۹)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر معروف به مجموعه وزام، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد: چاپ اول.
۴. ابن أثير، علی بن محمد (بی تا)، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، دار احیاء التراث، بیروت؛
۵. ابن أثير، مبارک بن محمد (۱۴۲۰ق)، جامع الأصول، بیروت: دارالفکر؛
۶. _____، (۱۳۶۷ش)، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم؛
۷. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دارالشریف الرضی، چاپ دوم؛
۸. _____، (۱۳۶۲ش)، خصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه، چاپ اول؛
۹. _____، (۱۹۶۶م)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول؛
۱۰. _____، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضاؑ، تهران: اسلامیّه، چاپ اول؛
۱۱. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه، چاپ اول؛
۱۲. _____، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه، چاپ دوم؛
۱۳. _____، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیّه، چاپ دوم؛
۱۴. ابن حجر العسقلانی الشافعی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، لسان المیزان؛
۱۵. تحقیق: عبدالفتاح أبی عقدة، بی جا: الطبعة الأولى؛
۱۶. _____، (۱۴۱۲ق)، الإصابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دارالجمیل، الطبعة الأولى؛
۱۷. _____، (۱۴۰۶ق)، تقریب التهذیب، سوریا: دارالرشید، الطبعة الأولى؛
۱۸. _____، (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى؛
۱۹. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیّه، چاپ اول؛



۲۰. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیّه، چاپ دوم؛
۲۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبي طالب، قم: علامه، چاپ اول؛
۲۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللّغة، قم: مكتب الأعلام الإسلامي؛
۲۳. ابن فهد حلّی، احمد بن محم (۱۴۰۷ق)، عدة الداعي و نجاح الساعي، بی‌جا: دارالکتب الإسلامي، چاپ اول؛
۲۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، نجف اشرف: دارالمرتضویّة، چاپ اول؛
۲۵. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الكبير، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیّه؛
۲۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم؛
۲۷. أبو إسحاق الشیرازی، ابراهیم بن علی (۱۹۷۰م)، طبقات الفقهاء، المحقق: احسان عباس، بیروت: دارالرائد العربي؛
۲۸. أبو نعیم الأصبهانی، احمد بن مهران (۱۴۱۰ق)، أخبار الأصبهان، بیروت: دارالکتب العلمیّة؛
۲۹. أبو یعلی التمیمی، أحمد بن علی بن المثنی (۱۴۰۴ق)، مسند أبي یعلی، دمشق: دارالمأمون للتراث، الطبعة الأولى؛
۳۰. أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن (۱۲۷۱ق)، الجرح والتعديل، بیروت: دار احیاء التراث العربي، الطبعة الأولى؛
۳۱. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة و إزاحة الإشتباهات عن الطرق و الأسناد، بیروت: دارالأضواء؛
۳۲. أزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربي، چاپ اول؛
۳۳. الألبانی، محمد ناصرالدین (بی‌تا)، صحیح وضعیف الجامع الصغیر و زیادته، بی‌جا: المكتب الإسلامي؛

۳۴. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی (۱۳۶۳ش)، رجال السيد بحر العلوم (المعروف بالفوائد الرجالية)، تهران: مكتبة الصادق، چاپ اول؛
۳۵. البخاري، محمد بن إسماعيل (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحيح المختصر، مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة؛
۳۶. برقى، احمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، المحاسن، قم: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم؛
۳۷. شيخ بهايى، محمد بن حسين (۱۴۲۹ق)، مشرق الشمسين و اكسير السعادتین، مشهد مقدس: آستانه الرضويّة المقدّسة، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ دوم؛
۳۸. تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، غرر الحكم و درر الكلم، قم: دفتر تبليغات، چاپ اول؛
۳۹. التهانوى، محمد على (۱۹۹۶م)، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، چاپ اول؛
۴۰. جدى، حسين، اسماعيل زاده، عباس (۱۳۹۷ش)، «تأملی در معنای واژه موازين در كاربست‌های قرآنی آن»، پژوهش‌های قرآنی، ص ۲۹؛
۴۱. الجرجاني، حمزة بن يوسف (۱۴۰۱ق)، تاريخ جرجان، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثالثة.
۴۲. الجعفري، أحمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، جزء ابن عمشليق، تحقيق: خالد بن محمد بن علي الأنصاري، بيروت: دار ابن حزم؛
۴۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، تسنيم، قم: اسراء، چاپ هشتم؛
۴۴. _____، (۱۳۸۶ش)، سرچشمه اندیشه، محقق: عباس رحيميان، اسراء، چاپ پنجم؛
۴۵. _____، (۱۳۸۶ش)، شريعت در آينه معرفت، محقق: حميد پارسانيا، اسراء، چاپ پنجم؛
۴۶. الجوزي، عبد الرحمن بن علي (۱۴۰۳ق)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، بيروت: دارالكتب العلمية؛
۴۷. جوهرى، اسماعيل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، بيروت: دارالعلم للملأين، چاپ اول؛
۴۸. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى؛
۴۹. حرّ عاملى، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعة في تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت، چاپ اول؛

۵۰. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق)، معادشناسی، مشهد: علامه طباطبائی، چاپ اول؛
۵۱. _____، (۱۴۲۱ق)، نور ملکوت قرآن، مشهد: علامه طباطبائی، چاپ سوم؛
۵۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم؛
۵۳. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: چاپ پنجم؛
۵۴. الدارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، سنن الدارمی، دارالکتب العربی، بیروت: الطبعة الأولى؛
۵۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳ش)، لغتنامه، تهران: روزنه؛
۵۶. الذهبی، شمس‌الدین (۲۰۰۹م)، سیر أعلام النبلاء، المحقق: حسان عبدالمنان، بیت الأفكار الدولية؛
۵۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم؛
۵۸. ری شهری، محمد (۱۳۷۵ش)، میزان الحکمة، قم: دارالحديث، چاپ دوم؛
۵۹. الزرکشی، محمد بن عبد الله بن بهادر (بی‌تا)، اللآلی المنتورة في الأحاديث المشهورة، المكتب الإسلامي؛
۶۰. الزمخشري، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم؛
۶۱. _____، (۱۴۱۳ق)، ربیع الأبرار و نصوص الأخیار، بیروت: بدون دیگر مشخصات.
۶۲. _____، (۱۴۱۷ق)، الفائق، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول؛
۶۳. سبزواری، محمدابراهیم (۱۳۸۶ش)، شرح گلشن راز، تهران: نشر علم، چاپ اول؛
۶۴. سجادی، جعفر (۱۳۷۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم؛
۶۵. السجستانی، أبوداود سلیمان بن الأشعث (بی‌تا)، سنن أبي داود، بیروت: دارالکتب العربی؛
۶۶. السيوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، چاپ اول؛
۶۷. _____، (۱۴۰۱ق)، جامع الأحاديث، بیروت: دارالفکر، چاپ اول؛
۶۸. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، قم: هجرت، چاپ اول؛

٦٩. شوشتری، محمد تقی (١٤١٠ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية؛
٧٠. شهيد اول، محمد بن مكي (١٤١٠ق)، المزار (لشهاد الاول)، قم: مدرسه امام مهدي، چاپ اول؛
٧١. شهيد ثانی، زين الدين بن علي (١٤٠٩ق)، منية المرید في آداب المفيد و المستفيد، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، چاپ اول؛
٧٢. صادقی تهرانی، محمد (بی تا)، التفسير الموضوعی للقرآن الکریم، قم: مؤلف، چاپ اول؛
٧٣. _____، (١٣٦٥ش)، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم؛
٧٤. صالح، صبحي (١٤١٤ق)، نهج البلاغة، قم: هجرت؛
٧٥. صانعی، مهدي (تابستان ١٣٦٩ش)، «شهيد در قرآن»، مجله مشکوة، شماره ٢٧، ص ٢٤؛
٧٦. صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم (١٣٨٣ش)، شرح أصول الكافي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي؛
٧٧. _____، (١٣٦٦ش)، تفسير القرآن الکریم، تحقيق: خواجوی، قم: بيدار، چاپ دوم.
٧٨. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ دوم؛
٧٩. الصفدي، صلاح الدين (١٤٢٠ق)، الوافي بالوفيات، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى؛
٨٠. الطباطبائي، سيد محمد حسين (١٤١٧ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه، چاپ پنجم؛
٨١. الطبرسي، حسن بن فضل (١٤١٢ق)، مكارم الأخلاق، قم: الشريف الرضي، چاپ چهارم؛
٨٢. طبرسي، فضل بن حسن (١٣٩٠ق)، إعلام الوری بأعلام الهدى (ط - القديمة)، تهران: اسلامية، چاپ سوم؛
٨٣. _____، (١٣٧٢ق)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم؛
٨٤. الطريحي، مرتضوی (١٣٧٥ش)، مجمع البحرين، تهران: چاپ سوم؛
٨٥. الطوسي، محمد بن حسن (بی تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي؛

۸۶. _____، (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، تحقيق: خرسان، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم؛
۸۷. _____، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بيروت: مؤسسة فقه الشيعة؛
۸۸. _____، (۱۴۱۴ق)، الأمالي، قم: دارالثقافة، چاپ اول؛
۸۹. _____، (۱۴۲۰ق)، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، چاپ اول؛
۹۰. علوى عاملى، احمد بن زين العابدين (۱۴۲۷ق)، الحاشية على أصول الكافي، قم: دارالحديث، چاپ اول؛
۹۱. على بن الحسين (۱۳۷۶ش)، الصحيفة السجادية، قم: دفتر نشر الهادى، چاپ اول؛
۹۲. الغزالي، محمد بن محمد (بى تا)، إحياء علوم الدين، بيروت: دارالمعرفة؛
۹۳. غفارى، على اكبر، صانعى پور، محمد حسن (۱۳۹۳ش)، دراسة فى علم الدراية (تلخيص المقياس)، تهران: سمت، چاپ چهارم؛
۹۴. غفارى، على اكبر، بلاغى صدر، محمد جواد (۱۳۶۷ش)، ترجمه من لا يحضره الفقيه، تهران: نشر صدوق، چاپ اول؛
۹۵. فتال نيشابورى، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، روضة الواعظين و بصيرة المتعظين، قم: رضى، چاپ اول؛
۹۶. فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتيح الغيب، بيروت: دار احياء التراث العربي، چاپ سوم؛
۹۷. فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، قم: نشر هجرت، چاپ دوم؛
۹۸. فيروزآبادى، محمد بن يعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول؛
۹۹. فيض كاشانى، محمد محسن بن مرتضى (۱۴۰۶ق)، الوافي، اصفهان: كتابخانه امام أمير المؤمنين ؑ، چاپ اول؛
۱۰۰. _____، (۱۴۱۵ق)، تفسير الصافي، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم؛
۱۰۱. قزوینی، ملاخليل بن غازى (۱۴۲۹ق)، الشافي في شرح الكافي، قم: دارالحديث، چاپ اول؛

١٠٢. القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج (بى تا)، الجامع الصحيح المختصر، بيروت: دارالجيل؛
١٠٣. قمي مشهدي، محمد بن رضا (١٣٦٨ش)، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، چاپ اول؛
١٠٤. كاشاني ملا فتح الله (١٣٣٦ش)، منهج الصادقين فى إزام المخالفين، تهران: كتابفروشى محمدحسن علمي، چاپ سوم؛
١٠٥. كراجكي، محمد بن على (١٤١٠ق)، كنز الفوائد، قم: دارالذخائر، چاپ اول؛
١٠٦. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٢٩ق)، الكافي، تهران: دارالحديث، چاپ اول؛
١٠٧. مامقاني، عبدالله (١٤١٣ق)، تنقيح المقال في علم الرجال، قم: مؤسسة آل البيت ﷻ، لإحياء التراث؛
١٠٨. متقى هندی، علاء الدين بن حسام (١٤٠١ق)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم؛
١٠٩. مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي (١٤٢٠ق)، الوجيزة في الرجال، تهران: دبيرخانه همایش بزرگداشت علامه مجلسي ﷻ، بخش انتشارات، چاپ اول؛
١١٠. _____، (١٤٠٤ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم؛
١١١. _____، (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دارإحياء التراث العربي، چاپ دوم؛
١١٢. مجلسي، محمدتقي بن مقصودعلى (١٤٠٦ق)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانبور، چاپ دوم؛
١١٣. محسنی، محمد (١٤٣٢ق)، بحوث فى علم الرجال، قم: مركز المصطفى ﷻ العالمي للترجمة و النشر، چاپ پنجم؛
١١٤. مصطفوی، حسن (١٤٣٠ق)، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، بيروت: دارالكتب العلمیة، چاپ سوم؛
١١٥. معارف، مجید (١٣٨٧ش)، شناخت حديث (مباني فهم متن - اصول نقد سند)، تهران: انتشارات نبأ، چاپ اول؛
١١٦. مفید، محمد بن محمد (١٤١٣ق)، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد؛

۱۱۷. _____ (۱۴۱۳ق)، الأمالي، قم: كنگره شيخ مفيد، چاپ اول؛
۱۱۸. _____ (۱۴۱۳ق)، كتاب المزار (مناسك المزار)، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، چاپ اول؛
۱۱۹. مكارم شيرازي، ناصر (۱۴۲۱ق)، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علي بن ابي طالب، چاپ اول؛
۱۲۰. _____ (۱۴۲۶ق)، فحات القرآن، قم: مدرسه الإمام علي بن ابي طالب، چاپ اول؛
۱۲۱. _____ (۱۳۷۴ش)، نمونه، تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ اول؛
۱۲۲. المناوي القاهري، زين الدين (۱۳۵۶ق)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى؛
۱۲۳. النجاشي، احمد بن علي (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، چاپ ششم؛
۱۲۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۸ش)، شرح چهل حديث، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم؛
۱۲۵. _____ (۱۳۸۸ش)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چاپ شانزدهم؛
۱۲۶. ميرداماد، محمداقبر بن محمد (۱۴۰۳ق)، التعليقة على أصول الكافي، قم: الخيام، چاپ اول؛
۱۲۷. الهيثمي، أبو الحسن بن سليمان (۱۴۱۴ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، القاهرة: مكتبة القدسي؛